ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

SUMMA THEOLOGIAE

SECUNDA SECUNDAE PARS

THƯ VIỆN TRUNG TÂM HỌC VẤN ĐA MINH

2015

Thưa quý vị,

Quý vị đang cầm trên tay Tập thứ hai của Phần thứ II cuốn Tổng Luận Thần Học của thánh Tôma Aquinô biên tập bằng bốn ngôn ngữ : Latin, Anh, Pháp và tiếng Việt.

1. Bản tiếng Latin được lấy từ trang web
   http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.
   Các tựa đề Latin cho bản này được lấy từ trang
   http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/ui.htm.
2. Bản tiếng Anh lấy từ bộ The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas do anh em Đa Minh tỉnh Dòng Anh Quốc phiên dịch và nhà in Benziger Bros biên tập và xuất bản năm 1947. Phiên bản này được đưa lên trang mạng http://dhspriory.org/thomas/summa/index.html.
3. Bản tiếng Pháp do nhà in Les Éditions du Cerf xuất bản lần đầu năm 1984 và bản văn được đăng trên trang http://docteurangelique.free.fr/
4. Bản tiếng Việt do linh mục Giuse Trần Ngọc Châu phiên dịch và do linh mục Lui Nguyễn Văn Hạnh, O.P. hiệu đính.

Đây là thành quả biên tập của nhiều anh em trong Học viện Đa Minh. Thành quả này như là phương tiện để anh em bước vào trường học của thánh Tôma.

Vì là phiên bản thử nghiệm, ắt hẳn còn nhiều thiếu sót. Xin quý vị góp ý, sửa chữa lỗi kỹ thuật, lỗi in, lỗi chính tả, để phiên bản thử nghiệm này mau chóng hoàn thiện hầu phục vụ giới độc giả rộng rãi hơn. Mọi đóng góp xin gửi về hộp thư : thuviendaminh@gmail.com.

Xin chân thành cám ơn quý vị !

Thủ thư : Đỗ Huy Nghĩa

MỤC LỤC

QUAESTIO 1 ... 9
DE FIDE ... 9
ĐỐI TƯỢNG CỦA ĐỨC TIN ... 9

QUAESTIO 2 ... 30
DE ACTU FIDEI ... 30
HÀNH ĐỘNG BÊN TRONG CỦA ĐỨC TIN ... 30

QUAESTIO 3 ... 50
DE EXTERIORI FIDEI ACTU, QUI EST CONFESSIO ... 50
HÀNH ĐỘNG BÊN NGOÀI CỦA ĐỨC TIN ... 50

QUAESTIO 4 ... 53
DE IPSA FIDEI VIRTUTE ... 53
NHÂN ĐỨC TIN ... 53

QUAESTIO 5 ... 69
DE HABENTIBUS FIDEM ... 69
NHỮNG KẺ CÓ ĐỨC TIN ... 69

QUAESTIO 6 ... 77
DE CAUSA FIDEI ... 77
NGUYÊN NHÂN CỦA ĐỨC TIN ... 77

QUAESTIO 7 ... 81
DE EFFECTIBUS FIDEI ... 81
CÁC HIỆU QUẢ CỦA ĐỨC TIN ... 81

QUAESTIO 8 ... 84
DE DONO INTELLECTUS ET SCIENTIAE ... 84
ÂN HUỆ TRÍ THỨC ... 84

QUAESTIO 9 ... 97
DE DONO SCIENTIAE ... 97
ÂN HUỆ HIỂU BIẾT ... 97

QUAESTIO 10 ... 104
DE VITIIS OPPOSITIS ... 104
SỰ KHÔNG TIN TỔNG QUÁT ... 104

QUAESTIO 11 ... 127
DE HAERESI ... 127
LẠC GIÁO ... 127

QUAESTIO 12 ... 135
DE APOSTASIA ... 135
SỰ BỘI GIÁO ... 135

QUAESTIO 13 ... 139
DE PECCATO BLASPHEMIAE, ... 139
TỘI PHẠM THƯỢNG CÁCH TỔNG QUÁT ... 139

QUAESTIO 14 ... 145
DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM ... 145
SỰ PHẠM THƯỢNG NGHỊCH VỚI CHÚA THÁNH THẦN ... 145

QUAESTIO 15 ... 155
DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIAE ET INTELLECTUI ... 155
SỰ TĂM TỐI TINH THẦN VÀ SỰ ĐẦN ĐỘN CỦA GIÁC QUAN 155

QUAESTIO 16 ... 160
DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD PRAEDICTA ... 160
CÁC GIỚI MỆNH QUAN HỆ VỚI ĐỨC TIN ... 160

QUAESTIO 17 ... 165
DE SPE ... 165
BẢN TÍNH CỦA ĐỨC CẬY ... 165

QUAESTIO 18 ... 176
DE SUBIECTO SPEI ... 176
CHỦ THỂ CỦA ĐỨC CẬY ... 176

QUAESTIO 19 ... 182
DE DONO TIMORIS ... 182
ÂN HUỆ KÍNH SỢ ... 182

QUAESTIO 20 ... 202
DE VITIIS OPPOSITIS ... 202
SỰ THẤT VỌNG ... 202

QUAESTIO 21 ... 209
DE PRAESUMPTIONE ... 209
SỰ TỰ PHỤ ... 209

QUAESTIO 22 ... 215
DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET TIMOREM ... 215
CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI ĐỨC CẬY VÀ ÂN HUỆ KÍNH SỢ ... 215

QUAESTIO 23 ... 219
DE CARITATE ... 219
BẢN TÍNH CỦA ĐỨC MẾN ... 219

QUAESTIO 24 ... 233
DE CARITATE IN COMPARATIONE AD SUBIECTUM ... 233
CHỦ THỂ CỦA ĐỨC MẾN ... 233

QUAESTIO 25 ... 256
DE OBIECTO CARITATIS ... 256
VỀ ĐIỀU NGƯỜI TA PHẢI YÊU MẾN BỞI ĐỨC MẾN ... 256

QUAESTIO 26 ... 275
DE ORDINE CARITATIS ... 275
TRẬ T TỰ CỦA ĐỨC MẾN ... 275

QUAESTIO 27 ... 298
DE ACTU CARITATIS ... 298
VỀ HÀNH ĐỘNG CỦA ĐỨC MẾN, TỨC LÀ SỰ TỪ ÁI ... 298

QUAESTIO 28 ... 311
DE EFFECTIBUS CONSEQUENTIBUS ACTUM CARITATIS ... 311
SỰ VUI MỪNG ... 311

QUAESTIO 29 ... 317
DE PACE ... 317
SỰ BÌNH AN ... 317

QUAESTIO 30 ... 323
DE MISERICORDIA ... 323
LÒNG THƯƠNG XÓT ... 323

QUAESTIO 31 ... 331
DE EXTERIORIBUS ACTIBUS VEL EFFECTIBUS CARITATIS ... 331
LÒNG TỪ THIỆN ... 331

QUAESTIO 32 ... 338
DE ELEEMOSYNA ... 338
SỰ BỐ THÍ ... 338

QUAESTIO 33 ... 358
DE CORRECTIONE FRATERNA ... 358
SỰ SỬA CHỮA HUYNH ĐỆ ... 358

QUAESTIO 34 ... 375
DE VITIIS OPPOSITIS CARITATI ... 375
SỰ GHÉT ... 375

QUAESTIO 35 ... 383
DE VITIIS OPPOSITIS GAUDIO CARITATIS ... 383
SỰ LƯỜI BIẾNG ... 383

QUAESTIO 36 ... 391
DE INVIDIA ... 391
GANH TỴ ... 391

QUAESTIO 37 ... 399
DE PECCATIS QUAE OPPONUNTUR PACI ... 399
VỀ SỰ BẤT HOÀ ... 399

QUAESTIO 38 ... 403
DE CONTENTIONE ... 403
SỰ TRANH LUẬN ... 403

QUAESTIO 39 ... 406
DE VITIIS OPPOSITIS PACI PERTINENTIBUS AD OPUS ... 406
SỰ LY GIÁO ... 406

QUAESTIO 40 ... 414
DE BELLO ... 414
CHIẾN TRANH ... 414

QUAESTIO 41 ... 422
DE RIXA ... 422
SỰ ẨU ĐẢ ... 422

QUAESTIO 42 ... 425
DE SEDITIONE ... 425
SỰ PHIẾN LOẠN ... 425

QUAESTIO 43 ... 428
DE VITIIS QUAE BENEFICENTIAE OPPONUNTUR ... 428
GƯƠNG XẤU ... 428

QUAESTIO 44 ... 444
DE PRAECEPTIS CARITATIS ... 444
CÁC GIỚI MỆNH VỀ ĐỨC MẾN ... 444

QUAESTIO 45 ... 456
DE DONO SAPIENTIAE, QUOD RESPONDET CARITATI ... 456
ÂN HUỆ KHÔN NGOAN ... 456

QUAESTIO 46 ... 466
DE STULTITIA ... 466
SỰ NGU NGỐC ... 466

QUAESTIO 47 470
DE PRUDENTIA 470
BẢN TÍNH CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT 470
QUAESTIO 48 494
DE PARTIBUS PRUDENTIAE 494
ĐÂU LÀ CÁC PHẦN CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT? 494
QUAESTIO 49 497
DE SINGULIS PRUDENTIAE PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS 497
CÁC PHẦN ĐƯỢC COI LÀ TOÀN VẸN CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT 497
QUAESTIO 50 508
DE PARTIBUS SUBIECTIVIS PRUDENTIAE 508
CÁC PHẦN CHỦ THỂ CỦA ĐỨC TRÍ THUẬ T 508
QUAESTIO 51 514
DE PARTIBUS POTENTIALIBUS PRUDENTIAE 514
CÁC NHÂN ĐỨC PHỤ THUỘC CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT 514
QUAESTIO 52 520
DE DONO CONSILII 520
VỀ ƠN KHUYẾN DỤ 520
QUAESTIO 53 527
DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE 527
SỰ BẤT CẨN 527
QUAESTIO 54 536
DE NEGLIGENTIA 536
SỰ SƠ SUẤT 536
QUAESTIO 55 540
DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE 540
CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI ĐỨC TRÍ THUẬT 540
QUAESTIO 56 552
DE PRAECEPTIS AD PRUDENTIAM PERTINENTIBUS 552
CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI ĐỨC TRÍ THUẬT 552
QUAESTIO 57 555
DE IUSTITIA 555
QUYỀN LỢI 555
QUAESTIO 58 562
DE IUSTITIA 562
ĐỨC CÔNG BÌNH 562
QUAESTIO 59 581
DE INIUSTITIA 581
SỰ BẤT CÔNG 581
QUAESTIO 60 587
DE IUDICIO 587
SỰ PHÂN XỬ 587
QUAESTIO 61 598
DE PARTIBUS IUSTITIAE 598
SỰ PHÂN BIỆT CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH 598
QUAESTIO 62 607
DE RESTITUTIONE 607
SỰ TRẢ LẠI 607
QUAESTIO 63 621
DE VITIIS OPPOSITIS PRAEDICTIS IUSTITIAE PARTIBUS 621
SỰ THIÊN VỊ ĐỐI VỚI CON NGƯỜI 621
QUAESTIO 64 628
DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE 628
SỰ GIẾT NGƯỜI 628
QUAESTIO 65 643
DE PECCATIS ALIARUM INIURIARUM 643
CÁC TỘI BẤT CÔNG KHÁC 643
QUAESTIO 66 650
DE FURTO ET RAPINA 650
SỰ TRỘM CẮP VÀ SỰ CƯỚP BÓC 650
QUAESTIO 67 663
DE INIUSTITIA IUDICIS IN IUDICANDO 663
NHỮNG SỰ BẤT CÔNG VI PHẠM BỞI KẺ PHÂN XỬ 663
QUAESTIO 68 670
DE HIS QUAE PERTINENT AD INIUSTAM ACCUSATIONEM 670
NHỮNG SỰ BẤT CÔNG LỖI PHẠM TRONG VIỆC TỐ CÁO 670
QUAESTIO 69 677
DE PECCATIS QUAE SUNT CONTRA IUSTITIAM EX PARTE REI 677
CÁC SỰ BẤT CÔNG PHẠM BỞI KẺ BỊ CÁO 677
QUAESTIO 70 684
DE INIUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS 684
NHỮNG SỰ BẤT CÔNG LÊN HỆ VỚI NHÂN CHỨNG 684
QUAESTIO 71 692
DE INIUSTITIA QUAE FIT IN IUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM. 692
CÁC SỰ BẤT CÔNG LIÊN HỆ VỚI LUẬT SƯ 692
QUAESTIO 72 699
DE INIURIIS VERBORUM QUAE INFERUNTUR EXTRA IUDICIUM .. 699
SỰ NHỤC MẠ 699
QUAESTIO 73 706
DE DETRACTIONE 706
SỰ PHỈ BÁNG 706
QUAESTIO 74 714
DE SUSURRATIONE 714
SỰ NÓI XẤU 714
QUAESTIO 75 717
DE DERISIONE 717
SỰ NHẠO BÁNG 717
QUAESTIO 76 721
DE MALEDICTIONE 721
SỰ NGUYỀN RỦA 721
QUAESTIO 77 727
DE PECCATIS QUAE SUNT VOLUNTARIAS COMMUTATIONES 727
TỘI BẤT CÔNG TRONG CÁC SỰ TRAO ĐỔI DO Ý CHÍ 727
QUAESTIO 78 737
DE PECCATO USURAE, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS 737
TỘI VỀ SỰ NẶNG LÃI TRONG VIỆC CHO VAY 737
QUAESTIO 79 748
DE PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS IUSTITIAE 748
CÁC PHẦN NGUYÊN TUYỀN CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH 748
QUAESTIO 80 755
DE PARTIBUS POTENTIALIBUS IUSTITIAE 755
CÁC PHẦN NĂNG LỰC CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH 755
QUAESTIO 81 760
DE RELIGIONE 760
ĐẠO ĐỨC TẠI SỰ 760
QUAESTIO 82 773
DE ACTIBUS RELIGIONIS 773
SỰ TÔN SÙNG 773
QUAESTIO 83 779
DE ORATIONE 779
SỰ CẦU NGUYỆN 779
QUAESTIO 84 811
DE ADORATIONE 811
SỰ THỜ LẠY 811
QUAESTIO 85 816
DE SACRIFICIIS 816
CÁC LỄ TẾ 816
QUAESTIO 86 822
DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS 822
CÁC SỰ HIẾN DÂNG VÀ CÁC HOA QUẢ ĐẦU MÙA 822
QUAESTIO 87 830
DE DECIMIS 830
THUẾ THẬP PHÂN 830
QUAESTIO 88 840
DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR 840
LỜI KHẤN 840
QUAESTIO 89 865
DE IURAMENTO 865
LỜI THỀ 865
QUAESTIO 90 884
DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADIURATIONIS .. 884
SỰ VAN NÀI 884
QUAESTIO 91 888
DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM 888
SỰ CA NGỢI BẰNG LỜI NÓI 888
QUAESTIO 92 893
DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS 893
SỰ MÊ TÍN 893
QUAESTIO 93 897
DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS 897
BIẾN ĐỔI MÊ TÍN TRONG SỰ THỜ PHỤNG THIÊN CHÚA 897
QUAESTIO 94 900
DE IDOLOLATRIA 900
SỰ THỜ TÀ THẦN 900

QUAESTIO 95 ... 910
DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA ... 910
THUẬT BÓI ... 910
QUAESTIO 96 ... 928
DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM ... 928
CÁC THỰC HÀNH MÊ TÍN ... 928
QUAESTIO 97 ... 937
DE TENTATIONE DEI ... 937
SỰ THỬ THIÊN CHÚA ... 937
QUAESTIO 98 ... 945
DE PERIURIO ... 945
SỰ THỀ DỐI ... 945
QUAESTIO 99 ... 952
DE SACRILEGIO ... 952
SỰ PHẠM THÁNH ... 952
QUAESTIO 100 ... 959
DE SIMONIA ... 959
SỰ MẠI THÁNH ... 959
QUAESTIO 101 ... 977
DE PIETATE ... 977
NHÂN ĐỨC HIẾU THẢO ... 977
QUAESTIO 102 ... 984
DE OBSERVANTIA, ET PARTIBUS EIUS ... 984
SỰ KÍNH TRỌNG ... 984
QUAESTIO 103 ... 989
DE PARTIBUS OBSERVANTIAE ... 989
NHÂN ĐỨC TÔN KÍNH ... 989
QUAESTIO 104 ... 996
DE OBEDIENTIA ... 996
NHÂN ĐỨC VÂNG LỜI ... 996
QUAESTIO 105 ... 1009
DE INOBEDIENTIA ... 1009
SỰ BẤT TUÂN ... 1009
QUAESTIO 106 ... 1012
DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, ET INGRATITUDINE ... 1012
SỰ BIẾT ƠN ... 1012
QUAESTIO 107 ... 1022
DE INGRATITUDINE ... 1022
SỰ VÔ ƠN ... 1022
QUAESTIO 108 ... 1028
DE VINDICATIONE ... 1028
SỰ BÁO THÙ ... 1028
QUAESTIO 109 ... 1037
DE VERITATE, ET VITIIS OPPOSITIS ... 1037
NHÂN ĐỨC CHÂN LÝ ... 1037
QUAESTIO 110 ... 1044
DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI ... 1044
CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC CHÂN LÝ ... 1044
QUAESTIO 111 ... 1055
DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI ... 1055
SỰ GIẢ VỜ VÀ TÍNH GIẢ HÌNH ... 1055
QUAESTIO 112 ... 1063
DE IACTANTIA ... 1063
SỰ KHOE KHOANG ... 1063
QUAESTIO 113 ... 1067
DE IRONIA ... 1067
SỰ MỈA MAI ... 1067
QUAESTIO 114 ... 1070
DE AMICITIA QUAE AFFABILITAS DICITUR ... 1070
TÌNH BẰNG HỮU HAY TÍNH HÒA NHÃ ... 1070
QUAESTIO 115 ... 1073
DE VITIIS OPPOSITIS PRAEDICTAE VIRTUTI ... 1073
SỰ NỊNH BỢ ... 1073
QUAESTIO 116 ... 1077
DE LITIGIO ... 1077
SỰ DỊ NGHỊ ... 1077
QUAESTIO 117 ... 1080
DE LIBERALITATE ... 1080
NHÂN ĐỨC HÀO PHÓNG ... 1080
QUAESTIO 118 ... 1090
DE VITIIS OPPOSITIS LIBERALITATI ... 1090
TẬT XẤU TƯƠNG PHẢN VỚI NHÂN ĐỨC HÀO PHÓNG ... 1090
QUAESTIO 119 ... 1104
DE PRODIGALITATE ... 1104
SỰ PHUNG PHÍ ... 1104
QUAESTIO 120 ... 1109
DE EPIEIKEIA ... 1109
NHÂN ĐỨC LỆ ĐÌNH LUẬT (L'ÉPIKIE) ... 1109
QUAESTIO 121 ... 1112
DE DONO PIETATIS ... 1112
ÂN HUỆ HIẾU THẢO ... 1112
QUAESTIO 122 ... 1115
DE PRAECEPTIS IUSTITIAE ... 1115
CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI NHÂN ĐỨC CÔNG BÌNH ... 1115
QUAESTIO 123 ... 1129
DE FORTITUDINE ... 1129
NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH TẠI SỰ ... 1129
QUAESTIO 124 ... 1148
DE MARTYRIO ... 1148
SỰ TỬ ĐẠO ... 1148
QUAESTIO 125 ... 1157
DE VITIIS OPPOSITIS FORTITUDINI ... 1157
SỰ SỢ HÃI ... 1157
QUAESTIO 126 ... 1163
DE VITIO INTIMIDITATIS ... 1163
SỰ KHÔNG SỢ HÃI ... 1163
QUAESTIO 127 ... 1166
DE AUDACIA ... 1166
SỰ TÁO BẠO ... 1166
QUAESTIO 128 ... 1169
DE PARTIBUS FORTITUDINIS ... 1169
CÁC PHẦN CỦA NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH ... 1169
QUAESTIO 129 ... 1173
DE MAGNANIMITATE ... 1173
NHÂN ĐỨC ĐỘ LƯỢNG ... 1173
QUAESTIO 130 ... 1189
DE VITIIS OPPOSITIS MAGNANIMITATI ... 1189
SỰ TỰ PHỤ ... 1189
QUAESTIO 131 ... 1192
DE AMBITIONE ... 1192
SỰ THAM VỌNG ... 1192
QUAESTIO 132 ... 1196
DE INANI GLORIA ... 1196
SỰ HƯ DANH ... 1196
QUAESTIO 133 ... 1205
DE PUSILLANIMITATE ... 1205
TÍNH NHÚT NHÁT ... 1205
QUAESTIO 134 ... 1209
DE MAGNIFICENTIA ET VITIIS OPPOSITIS ... 1209
NHÂN ĐỨC ĐẠI LƯỢNG ... 1209
QUAESTIO 135 ... 1216
DE VITIIS OPPOSITIS MAGNIFICENTIAE ... 1216
TÍNH BỦN XỈN ... 1216
QUAESTIO 136 ... 1219
DE PATIENTIA ... 1219
ĐỨC NHẪN NẠI ... 1219
QUAESTIO 137 ... 1228
DE PERSEVERANTIA, ET DE VITIIS OPPOSITIS ... 1228
NHÂN ĐỨC BỀN CHÍ ... 1228
QUAESTIO 138 ... 1235
DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIAE ... 1235
CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC BỀN CHÍ ... 1235
QUAESTIO 139 ... 1238
DE DONO QUOD RESPONDET FORTITUDINI, QUOD EST FORTITUDINIS DONUM ... 1238
ÂN HUỆ SỨC MẠNH ... 1238
QUAESTIO 140 ... 1241
DE PRAECEPTIS FORTITUDINIS ... 1241
QUAESTIO 141 ... 1244
DE TEMPERANTIA ... 1244
NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ ... 1244
QUAESTIO 142 ... 1258
DE VITIIS OPPOSITIS TEMPERANTIAE ... 1258
CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ ... 1258

QUAESTIO 143 ..... **1266**
DE PARTIBUS TEMPERANTIAE 1266
CÁC PHẦN CỦA NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ CÁCH TỔNG QUÁT ... **1266**

QUAESTIO 144 ..... **1269**
DE PARTIBUS TEMPERANTIAE IN SPECIALI 1269
SỰ BẼN LẼN **1269**

QUAESTIO 145 ..... **1277**
DE HONESTATE 1277
SỰ LƯƠNG THIỆN **1277**

QUAESTIO 146 ..... **1284**
DE PARTIBUS SUBIECTIVIS TEMPERANTIAE 1284
SỰ KIÊNG CỮ **1284**

QUAESTIO 147 ..... **1287**
DE IEIUNIO 1287
SỰ ĂN CHAY **1287**

QUAESTIO 148 ..... **1303**
DE GULA 1303
SỰ HAM ĂN **1303**

QUAESTIO 149 ..... **1312**
DE SOBRIETATE, ET VITIO OPPOSITO, SCILICET EBRIETATE 1312
TÍNH ĐIỀU ĐỘ **1312**

QUAESTIO 150 ..... **1317**
DE EBRIETATE 1317

QUAESTIO 151 ..... **1323**
DE CASTITATE 1323
ĐỨC TRINH KHIẾT **1323**

QUAESTIO 152 ..... **1329**
DE VIRGINITATE 1329
NHÂN ĐỨC ĐỒNG TRINH **1329**

QUAESTIO 153 ..... **1341**
DE VITIO LUXURIAE, QUOD OPPONITUR CASTITATI 1341
SỰ DÂM DỤC TỔNG QUÁT **1341**

QUAESTIO 154 ..... **1349**
DE LUXURIAE PARTIBUS 1349
CÁC PHẦN CỦA SỰ DÂM DỤC **1349**

QUAESTIO 155 ..... **1376**
DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIAE 1376
SỰ TIẾT DỤC **1376**

QUAESTIO 156 ..... **1384**
DE INCONTINENTIA 1384
SỰ KHÔNG TIẾT DỤC **1384**

QUAESTIO 157 ..... **1393**
DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE 1393
LÒNG KHOAN DUNG VÀ LÒNG NHÂN TỪ **1393**

QUAESTIO 158 ..... **1400**
DE VITIIS OPPOSITIS 1400
SỰ GIẬN DỮ **1400**

QUAESTIO 159 ..... **1414**
DE CRUDELITATE 1414
SỰ HUNG ÁC **1414**

QUAESTIO 160 ..... **1417**
DE MODESTIA 1417
NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN **1417**

QUAESTIO 161 ..... **1420**
DE SPECIEBUS MODESTIAE 1420
NHÂN ĐỨC KHIÊM NHƯỢNG **1420**

QUAESTIO 162 ..... **1435**
DE SUPERBIA 1435

QUAESTIO 163 ..... **1452**
DE PECCATO PRIMI HOMINIS, QUOD FUIT PER SUPERBIAM 1452
TỘI CỦA NGƯỜI ĐẦU TIÊN **1452**

QUAESTIO 164 ..... **1460**
DE POENA PRIMI PECCATI 1460
HÌNH PHẠT TỘI ĐẦU TIÊN CỦA CON NGƯỜI **1460**

QUAESTIO 165 ..... **1470**
DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM 1470
SỰ CÁM DỖ CÁC NGUYÊN TỔ CHÚNG TA **1470**

QUAESTIO 166 ..... **1474**
DE STUDIOSITATE, ET CURIOSITATE SIBI OPPOSITA 1474
SỰ HAM HỌC **1474**

QUAESTIO 167 ..... **1478**
DE CURIOSITATE 1478
TÍNH HAM BIẾT **1478**

QUAESTIO 168 ..... **1484**
DE MODESTIA SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS 1484
NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN TRONG CÁC SỰ CHUYỂN ĐỘNG BÊN NGOÀI CỦA THÂN THỂ **1484**

QUAESTIO 169 ..... **1493**
DE MODESTIA SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORI APPARATU 1493
NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN TRONG TÁC PHONG BÊN NGOÀI **1493**

QUAESTIO 170 ..... **1500**
DE PRAECEPTIS TEMPERANTIAE 1500
CÁC GIỚI MỆNH ĐỐI VỚI NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ **1500**

QUAESTIO 171 ..... **1503**
DE PROPHETIA 1503
YẾU TÍNH CỦA SỰ TIÊN TRI **1503**

QUAESTIO 172 ..... **1517**
DE CAUSA PROPHETIAE 1517
NGUYÊN NHÂN CỦA SỰ TIÊN TRI **1517**

QUAESTIO 173 ..... **1529**
DE MODO COGNITIONIS PROPHETICAE 1529
THỂ CÁCH TRI THỨC TIÊN TRI **1529**

QUAESTIO 174 ..... **1539**
DE DIVISIONE PROPHETIAE 1539
CÁC LOẠI TIÊN TRI **1539**

QUAESTIO 175 ..... **1553**
DE RAPTU 1553
SỰ NHẤC LÊN (SỰ XUẤT THẦN) **1553**

QUAESTIO 176 ..... **1567**
DE GRATIIS GRATIS DATIS QUAE PERTINENT AD LOCUTIONEM 1567
ĐOÀN SỦNG NGÔN NGỮ **1567**

QUAESTIO 177 ..... **1573**
DE GRATA GRATIS DATA QUAE CONSISTIT IN SERMONE 1573
ĐOÀN SỦNG LỜI NÓI **1573**

QUAESTIO 178 ..... **1576**
DE GRATIA MIRACULORUM 1576
ĐOÀN SỦNG LÀM PHÉP LẠ **1576**

QUAESTIO 179 ..... **1582**
DE VITA ACTIVA ET CONTEMPLATIVA 1582
ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG VÀ ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM **1582**

QUAESTIO 180 ..... **1585**
DE VITA CONTEMPLATIVA 1585
ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM **1585**

QUAESTIO 181 ..... **1604**
DE VITA ACTIVA 1604
ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG **1604**

QUAESTIO 182 ..... **1611**
DE COMPARATIONE VITAE ACTIVAE AD CONTEMPLATIVAM ... 1611
ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG VỚI ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM **1611**

QUAESTIO 183 ..... **1620**
DE DIVERSITATE STATUUM ET OFFICIORUM HUMANORUM 1620
CÁC CHỨC VỤ VÀ THÂN PHẬN CỦA NHÂN LOẠI **1620**

QUAESTIO 184 ..... **1628**
DE STATU PERFECTIONIS IN COMMUNI 1628
THÂN PHẬN HOÀN HẢO CÁCH TỔNG QUÁT **1628**

QUAESTIO 185 ..... **1649**
DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM 1649
THÂN PHẬN GIÁM MỤC **1649**

QUAESTIO 186 ..... **1670**
DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM RELIGIONIS 1670
CÁC YẾU TỐ THUỘC YẾU TÍNH CỦA BẬC TU SĨ **1670**

QUAESTIO 187 ..... **1696**
DE HIS QUAE COMPETUNT RELIGIOSIS 1696
CÁC HOẠT ĐỘNG THÍCH HỢP VỚI CÁC TU SĨ **1696**

QUAESTIO 188 ..... **1718**
DE DIFFERENTIA RELIGIONUM 1718
CÁC LOẠI ĐỜI SỐNG TU SĨ **1718**

QUAESTIO 189 ..... **1743**
DE INGRESSU RELIGIONIS 1743
SỰ VÀO DÒNG **1743**

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

SUMMA THEOLOGIAE

SECUNDA SECUNDAE PARS

PROLOGUS

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali, sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter, uno modo, ex parte ipsius materiae moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere, qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto, non moechaberis, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu

PROLOGUE

After a general consideration of virtues, vices, and other things pertaining to moral matters, it is necessary to consider each of them in particular. For universal moral discourse is less useful, since actions are singulars. Particular moral matters can be considered in two ways: first, with respect to the moral matter itself, for example, this virtue or that vice; secondly, with respect to the special states of men, for example, subjects and prelates, people in active or contemplative life, and so one for other differences of men. Therefore, first we will consider in particular everything that pertains to people of whatever state, secondly, what pertains to people in special states of life. It should first be remarked that, if we were to treat virtues, gifts, vices and commandments separately, we would have to say the same thing many times over. For, if you were adequately to treat the commandment "Do not commit adultery," you would have to examine adultery, which is a particular sin, and to understand it you must understand the opposite virtue. Therefore, it will be a briefer and quicker to treat together the virtue and the

PROLOGUE

Après avoir parlé en général des vertus et des vices et de tout ce qui regarde la morale, il est nécessaire d'examiner chacune de ces choses en particulier. Car les traités de morale générale sont les moins utiles, parce que les actions sont individuelles. Or, on peut considérer la morale en particulier de deux manières : premièrement d'après la matière de la morale elle-même, comme quand on considère telle ou telle vertu, tel ou tel vice; secondement d'après les divers états de l'homme, comme quand on traite des inférieurs et des supérieurs, de ceux qui mènent la vie active et de ceux qui mènent la vie contemplative, ou de toute autre différence d'état analogue. Nous nous occuperons donc en premier lieu spécialement de ce qui a rapport à tous les états de l'homme, puis nous exposerons en second lieu ce qui concerne chaque état en particulier. Touchant le premier point il est à remarquer que si nous traitions séparément des vertus, des dons, des vices et des préceptes, nous serions obligés de répéter une infinité de fois la même chose. Car celui qui veut approfondir ce précepte : non moechaberis, doit nécessairement s'occuper de l'adultère, qui est un péché dont la connaissance dépend aussi de la connaissance de la vertu opposée. Nous suivrons donc une voie plus courte et plus simple, en comprenant dans un même traité, la

TỰ NGÔN

Sau khi nghiên cứu cách tổng quát các nhân đức và các tật xấu cùng các điểm khác quy về Đạo đức học, người ta nghiên cứu lại mỗi điểm cách đặc thù. Vì ở Đạo đức học, khái luận ít ích lợi, vì hành động cốt tại các việc đặc thù. Người ta, ở Đạo đức học, có thể nghiên cứu đặc thù theo hai cách. Cách thứ nhất đi từ chính chất thể Đạo đức học; như khi người ta nghiên cứu nhân đức nọ hoặc tật xấu kia. Cách thứ hai xem xét các tình trạng đặc biệt của con người; như khi người ta nghiên cứu kẻ bề dưới và người bề trên, các kẻ hoạt động và những người chiêm niệm cùng tất cả mọi hạng người. Vậy trước tiên, chúng ta nghiên cứu điều thích hợp với mọi tình trạng; và sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu điều quan hệ tới các tình trạng đặc thù. Song phải lưu ý, nếu chúng ta muốn nghiên cứu riêng rẽ các nhân đức, các ân huệ, các tật xấu và các giới mệnh, hẳn chúng ta bị bắt buộc lặp lại nhiều lần; thực thế, ai muốn thảo luận đầy đủ về giới mệnh này: "Người chớ làm sự ngoại tình", phải nghiên cứu sự "ngoại tình" là một thứ tội và sự hiểu biết về sự ngoại tình còn lệ thuộc vào sự hiểu biết nhân đức đối lập. Vậy sẽ có phương pháp nhanh chóng hơn và tiện lợi hơn, nếu trong cũng một thảo luận, người ta đi từ nhân đức đến ân huệ tương ứng, đoạn đến các tật xấu đối lập, rồi đến các giới mệnh chế định

consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem, ostensum est enim supra quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam spiritus sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet, unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

gift corresponding to it, along with the opposite vices and the affirmative and negative commandments. This is the most convenient procedure for treating vices in their proper species, for it was shown above that vices and sins differ in species according to their matter or object, not according to other factors differentiating sins, such is by thought, word and deed, or by way of weakness, ignorance or malice, and other such differentiations. But virtues act correctly with regard to the same matter as the opposite vices deviate from. Therefore, as all moral matters are reduced to the consideration of the virtues, all the virtues are furthermore reduced to seven: of which three are theological, which will be treated first, and the other four are cardinal, which will be treated afterwards. As for intellectual virtues, one is prudence, which is included and numbered among the cardinal virtues. Art, which has to do with making things, does not pertain to morals, as was said above. The other three intellectual virtues, i.e. wisdom, understanding and knowledge, share names with some gifts of the Holy Spirit. So they will be treated along with the gifts corresponding to virtues. All the other moral virtues are somehow reducible to the cardinal virtues, as was show previously. So along with each cardinal virtue we will treat also all the virtues that are in some way related to it, as well as the contrary vices. In this way nothing pertaining to morals will be omitted.

vertu et le don qui lui correspond, les vices qui lui sont opposés, ainsi que les préceptes affirmatifs ou négatifs. Cette manière de procéder conviendra aux vices selon leur propre espèce. En effet nous avons montré (I-II, quest. xviii, lxxii , lxxiii) que les vices et les péchés changent d'espèce selon la matière ou l'objet, mais non d'après la distinction des péchés en péchés de pensées, de paroles et d'action, ni d'après la faiblesse, l'ignorance, la malice et d'autres différences semblables. Comme, au reste, la matière qui règle une vertu est la même que celle à laquelle se rapportent les vices qui lui sont opposés, il s'ensuit par conséquent que toute la morale revient à l'étude des vertus. Or, toutes les vertus se ramènent à sept: les trois vertus théologales dont nous nous occuperons tout d'abord et les quatre vertus cardinales que nous traiterons ensuite. Il n'y a qu'une seule vertu intellectuelle, la prudence, que l'on met au nombre des vertus cardinales. L'art n'appartient pas à la morale qui traite des actions de l'homme, tandis que l'art est la droite raison qui le dirige dans les travaux qu'il exécute, comme nous l'avons dit (I-II quest. lvii, art. 3 et 4). Les trois autres vertus intellectuelles, qui sont : la sagesse, l'intelligence et la science, portent le même nom que quelques-uns des dons du Saint-Esprit. Par conséquent, nous aurons l'occasion de parler de ces vertus en examinant les dons qui y correspondent. Quant aux autres vertus morales, elles reviennent toutes de quelque manière aux vertus cardinales, comme nous l'avons dit (I-II, quest. lxi, art. 3). En étudiant une vertu cardinale nous étudierons donc aussi toutes les vertus qui s'y rapportent de quelque façon, ainsi que tous les vices qui leur sont opposés. De cette manière nous embrasserons notre sujet dans toute son étendue.

hoặc cấm chế. Phương pháp này cũng thích hợp với chính các tật xấu tùy theo loại riêng chúng. Vì người ta đã chứng tỏ ở trước (I-II, Q.72), các tật xấu và các tội lỗi dị biệt về loại do chất thể hay đối tượng, chứ không tùy theo các sự dị biệt của các tội, như tội trong tư tưởng, trong việc làm và trong lời nói; hoặc tội bởi yếu đuối, bởi vô tri, hoặc bởi ác ý… Và cũng không theo các sự dị biệt khác tương tự, song hệ tại cũng một chất thể mà nhân đức hành động cách ngay thẳng, trong khi các tật xấu đối lập tránh sự thẳng ngay. Như vậy, tất cả đạo đức học quy về sự nghiên cứu các nhân đức. Và mọi nhân đức quy về bảy nhân đức mà trong đó có ba nhân đức đối thần, chúng ta sẽ thảo luận trước nhất (Q.1-46) và bốn nhân đức khác, đó là bốn bản đức mà chúng ta sẽ thảo luận sau (Q.47-170). Trong bốn trí đức, có một nhân đức người ta gọi là đức trí thuật, được bao hàm và được kể trong các bản đức (Q.47-56). Còn nghệ thuật không thuộc về đạo đức học; đạo đức học thảo luận về hành động, trong khi nghệ thuật là quy tắc đúng để chế tạo, như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.57, a.3 và 4). Về ba trí đức khác; đức khôn ngoan, đức trí thức và đức hiểu biết, chúng có chung ngay cả các tên của mình với một số ân huệ Chúa Thánh Thần. Như vậy, chúng ta sẽ nghiên cứu chúng về các ân huệ tương ứng với các nhân đức. Về các luân đức khác, chúng có thể cách nào đó quy về các bản đức, như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.61, a.3). Vậy, lúc nghiên cứu mỗi bản đức, chúng ta cũng nghiên cứu mọi nhân đức theo một thể cách nào đó quy về nó, và cũng nghiên cứu các tật xấu đối lập với nó. Như vậy, không cái gì thiếu sót trong thảo luận của chúng ta về đạo đức học.

QUAESTIO 1

DE FIDE

OF FAITH

L'OBJET DE LA FOI

ĐỐI TƯỢNG CỦA ĐỨC TIN

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

Having to treat now of the theological virtues, we shall begin with Faith, secondly we shall speak of Hope, and thirdly, of Charity. The treatise on Faith will be fourfold: (1) Of faith itself; (2) Of the corresponding gifts, knowledge and understanding; (3) Of the opposite vices; (4) Of the precepts pertaining to this virtue. About faith itself we shall consider: (1) its object; (2) its act; (3) the habit of faith. Under the first head there are ten points of inquiry:(1) Whether the object of faith is the First Truth? (2) Whether the object of faith is something complex or incomplex, i.e. whether it is a thing or a proposition? (3) Whether anything false can come under faith? (4) Whether the object of faith can be anything seen? (5) Whether it can be anything known? (6) Whether the things to be believed should be divided into a certain number of articles? (7) Whether the same articles are of faith for all times? (8) Of the number of articles; (9) Of the manner of embodying the articles in a symbol; (10) Who has the right to propose a symbol of faith?

Donc, en ce qui concerne les vertus théologales, il faudra étudier la foi (Q. 1-16), l'espérance (Q. 17-22) et la charité (Q. 23-46). La foi appelle l'étude de quatre points : 1° La nature de la foi. (Q. 1-7). - 2° Les dons d'intelligence et de science qui lui correspondent (Q. 8-9). - 3° Les vices opposés à la foi (Q. 10-15). - 4° Les préceptes concernant cette vertu (Q. 16). Sur la nature de la foi, il faudra étudier : 1° Son objet (Q. 1). - 2° Son acte (Q. 2-3). - 3° L'habitus de la foi (Q. 4-7). 1. Son objet est-il la vérité première? - 2. Est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé? - 3. La foi peut-elle comporter une chose fausse? - 4. L'objet de la foi peut-il être une chose vue? - 5. Peut-il être une chose sue? - 6. Les vérités à croire doivent-elle être distinguées en articles précis? - 7. La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles? - 8. Le nombre de ces articles. 9. Leur transmission par le symbole. - 10. A qui appartient-il d'établir le symbole de foi?

Về các nhân đức đối thần, chúng ta trước tiên nghiên cứu đức tin (Q.1-16), đoạn đến đức cậy (Q.17-22), rồi đến đức mến (Q.23-46). Sự nghiên cứu đức tin đòi hỏi sưu tầm bốn điểm: 1. Bản tính đức tin (Q.1-7) ; 2. Các ân huệ trí thức và hiểu biết tương ứng với nó (Q.8-9) ; 3. Các tật xấu đối lập với đức tin (Q.10-15) ; 4. Các giới mệnh quan hệ với nhân đức này (Q.16). Về bản tính đức tin chúng ta tìm hiểu: Đối tượng của đức tin (Q.1); hành động của đức tin (Q.2-3); tập quán của đức tin (Q.4). Về đối tượng của đức tin chúng ta tìm hiểu: 1. Đối tượng của đức tin phải là chân lý đệ nhất? 2. Đối tượng của đức tin là cái gì phức tạp hoặc bất tạp, nghĩa là nó là thực tại hoặc chỉ là sự phát biểu? 3. Đức tin có thể bao hàm cái gì sai lầm không? 4. Đối tượng của đức tin có thể là cái gì được trông thấy không? 5. Nó có thể là cái gì được biết không? 6. Các chân lý phải tin được phân biệt bằng các tín điều đích xác không? 7. Đức tin bao hàm cũng các chân lý như nhau trong mọi thời gian không? 8. Số các tín điều này? 9. Sự truyền lại các tín điều này qua kinh Tin kính thế nào? 10. Ai có quyền năng đặt kinh Tin kính?

ARTICULUS 1
Utrum obiectum fidei sit veritas prima

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

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

PRAETEREA, fides caritati condividitur, ut supra dictum est.

ARTICLE 1
Whether the object of faith is the First Truth ?

Objections 1. It would seem that the object of faith is not the First Truth. For it seems that the object of faith is that which is proposed to us to be believed. Now not only things pertaining to the Godhead, i.e. the First Truth, are proposed to us to be believed, but also things concerning Christ's human nature, and the sacraments of the Church, and the condition of creatures. Therefore the object of faith is not only the First Truth.

2. Further, faith and unbelief have the same object since they are opposed to one another. Now unbelief can be about all things contained in Holy Writ, for whichever one of them a man denies, he is considered an unbeliever. Therefore faith also is about all things contained in Holy Writ. But there are many things therein, concerning man and other creatures. Therefore the object of faith is not only the First Truth, but also created truth.

3. Further, faith is condivided with charity, as stated above (FS,

ARTICLE 1
La foi a-t-elle pour objet la vérité première ?

Objections 1. Il ne semble pas. L'objet de la foi, c'est apparemment ce qu'on nous propose à croire. Or on nous propose à croire non seulement ce qui se rapporte à la divinité, qui est la vérité première, mais aussi ce qui se rapporte à l'humanité du Christ, aux sacrements de l'Église et à la condition des créatures. La vérité première n'est donc pas le seul objet de la foi.

2. Foi et infidélité ont le même objet, puisque ce sont deux opposés. Mais sur tous les points qui sont contenus dans la Sainte Écriture il peut y avoir infidélité, car il suffit de nier n'importe lequel de ces points pour être réputé infidèle. La foi a donc aussi pour objet tout e qui est contenu dans la Sainte Écriture. Mais il y a là beaucoup de choses sur l'homme et sur les autres réalités créées. L'objet de la foi, ce n'est donc pas seulement la vérité première, c'est aussi la vérité créée.

3. Foi et charité se distinguent à l'intérieur du même genre, on l'a

TIẾT 1
Đối tượng của đức tin là chân lý đệ nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Đối tượng của đức tin, đó rõ ràng điều mà người ta đề nghị chúng ta tin. Mà người ta đề nghị chúng ta tin không những cái gì quy về thiên tính là chân lý đệ nhất, mà còn cái gì quy về cho nhân tính của Chúa Kitô, các bí tích của Hội thánh và thân phận của các thụ tạo. Vậy chân lý đệ nhất không phải là đối tượng duy nhất của đức tin.

2. Đức tin và sự không tin có cũng một đối tượng, bởi vì chúng nó là hai đối lập hữu. Mà về tất cả mọi điểm chứa đựng trong Kinh thánh có thể có sự không tin, vì phủ nhận bất cứ điểm nào trong các điểm này thì đủ để quy tội là không tin. Vậy đức tin cũng có đối tượng là tất cả những cái gì chứa đựng trong Kinh thánh. Mà ở đó có nhiều điều về nhân loại và về các thực tại thụ tạo khác. Vậy đối tượng của đức tin không phải chỉ là chân lý đệ nhất, mà đó còn là chân lý thụ tạo.

3. Đức tin và đức mến phân biệt nhau ở bên trong cũng một giống

Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

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

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

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

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

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

Q[62], A[3]). Now by charity we love not only God, who is the sovereign Good, but also our neighbor. Therefore the object of Faith is not only the First Truth.

On the contrary, Dionysius says (Div. Nom. vii) that "faith is about the simple and everlasting truth." Now this is the First Truth. Therefore the object of faith is the First Truth.

I answer that, The object of every cognitive habit includes two things: first, that which is known materially, and is the material object, so to speak, and, secondly, that whereby it is known, which is the formal aspect of the object. Thus in the science of geometry, the conclusions are what is known materially, while the formal aspect of the science is the mean of demonstration, through which the conclusions are known. Accordingly if we consider, in faith, the formal aspect of the object, it is nothing else than the First Truth. For the faith of which we are speaking, does not assent to anything, except because it is revealed by God. Hence the mean on which faith is based is the Divine Truth. If, however, we consider materially the things to which faith assents, they include not only God, but also many other things, which, nevertheless, do not come under the assent of faith, except as bearing some relation to God, in as much as, to wit, through certain effects of the Divine operation, man is helped on his journey towards the enjoyment of God. Consequently from this point of view also the object of faith is, in a way, the First Truth, in as much as nothing comes under faith except in relation to God, even as the object of the medical art is health, for it considers nothing save in relation to health.

Reply to objection 1. Things concerning Christ's human nature, and the sacraments of the Church, or any creatures whatever, come under faith, in so far as by them we are directed to God, and in as much as we assent to them on account of the Divine Truth.

The same answer applies to the Second Objection, as regards all things contained in Holy Writ.

Reply to objection 3. Charity also loves our neighbor on account of God, so that its object, properly speaking, is God, as we shall show further on (Q[25] , A[1]).

vu plus haute. Or, par la charité non seulement nous aimons Dieu, qui est la souveraine bonté, mais nous aimons aussi le prochain. L'objet de la foi n'est donc pas seulement la vérité première.

En sens contraire, Denys assure que " la foi s'applique à la simple et toujours existante vérité ". C'est bien là la vérité première. L'objet de la foi est donc bien la vérité première.

Réponse : L'objet de tout habitus cognitif contient deux choses: ce qui est matériellement connu, qui est comme le côté matériel de l'objet; et ce par quoi l'objet est connu, qui en est la raison formelle. Ainsi, dans la science de la géométrie, ce qui est matériellement su, ce sont les conclusions; mais la raison formelle du savoir, ce sont les moyens de démonstration par lesquels les conclusions sont connues. Ainsi donc, dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée; c'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi. Mais, si nous regardons matériellement ce à quoi la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses. Celles-ci cependant ne tombent sous l'assentiment de la foi que par le côté où elles sont de quelque manière ordonnées à Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des effets de la divinité qui aident l'homme à tendre à la jouissance de la divinité. Et c'est pourquoi, même de ce côté, l'objet de la foi est d'une certaine façon la vérité première, en ce que rien ne tombe sous la foi si ce n'est en référence à Dieu, de même que l'objet de la médecine est la santé parce que la médecine ne s'occupe de rien si ce n'est en référence à la santé.

Solutions 1. Ce qui a trait à l'humanité du Christ et aux sacrements de l'Église, ou à des créatures quelles qu'elles soient, tombe sous la foi dans la mesure où nous sommes par là ordonnés à Dieu. De plus, si nous donnons à cela notre assentiment, c'est à cause de la vérité de Dieu.

2. Il faut dire la même chose de tout ce qui est transmis dans la Sainte Écriture.

3. La charité aussi aime le prochain à cause de Dieu, et ainsi son objet propre est Dieu même, comme nous le dirons plus loin.

như người ta đã trông thấy ở trước (I-ll, Q.62, a.3). Mà, bởi đức mến không những chúng ta yêu mến Thiên Chúa, là thiện tính tối thượng, mà chúng ta còn yêu mến người đồng loại. Vậy đối tượng của đức tin không phải chỉ là chân lý đệ nhất.

TRÁI LẠI, Denys khẳng định đức tin ứng dụng cho chân lý đơn giản và hiện hữu luôn mãi (De Civ. Nom.7,4). Đó đúng là chân lý đệ nhất. Vậy đối tượng của đức tin là chân lý đệ nhất.

TRẢ LỜI : Đối tượng của mọi tập quán tri thức chứa đựng hai điều: cái gì được biết cách chất thể, đó là phía chất thể của đối tượng; và cái gì mà ở đó đối tượng được biết, và đó là yếu tính mô thể của đối tượng. Như vậy trong hình học là môn học được biết cách chất thể, đó là những kết luận; còn yếu tính mô thể của sự biết, đó là các phương tiện minh chứng nhờ đó các kết luận được biết. Như vậy, trong đức tin, nếu chúng ta trông xem yếu tính mô thể của đối tượng, đó chỉ là chân lý đệ nhất; đức tin mà chúng ta đề cập đến, thật sự không ưng thuận một sự vật nào nếu không phải là điều đã được Thiên Chúa mạc khải; tức là chân lý của Thiên Chúa là phương tiện trên đó đức tin dựa vào, còn, nếu chúng ta trông xem cách chất thể điều gì mà đức tin ưng thuận thì nó không phải chỉ là chính Thiên Chúa mà thôi, mà còn nhiều sự vật khác nữa. Tuy nhiên, các sự vật này chỉ nằm trong sự ưng thuận của đức tin về phía mà chúng nó một thể cách nào đó được sắp đặt đến với Thiên Chúa, nghĩa là trong tư cách chúng nó là những hiệu quả của thiên tính trợ giúp con người hướng đến thưởng thức thiên tính. Và do đó, cũng ở phía này, đối tượng của đức tin theo một thể cách nào đó là chân lý đệ nhất, theo ý nghĩa này là không cái gì nằm trong đức tin trừ phi có liên hệ với Thiên Chúa, cũng như đối tượng của y khoa là sức khỏe, bởi vì y khoa không chăm lo về cái gì khác nếu nó không quan hệ với sức khỏe.

GIẢI ĐÁP 1. Điều gì liên hệ với nhân tính của Chúa Kitô và với các bí tích của Hội thánh, hoặc bất cứ thụ tạo nào, nằm trong đức tin theo mức độ chúng ta nhờ đó được sắp đặt đến với Thiên Chúa. Hơn nữa, nếu chúng ta đưa ra sự ưng thuận ở đó, chỉ vì chân lý của Thiên Chúa.

2. Cũng phải nói hoàn toàn như vậy về bất cứ cái gì đã được truyền lại trong Kinh thánh.

3. Đức mến cũng yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa, và như vậy đối tượng riêng của nó chính là Thiên Chúa, như chúng ta sẽ đề cập đến điều đó ở sau (Q.25, a.1)

ARTICULUS 2
Utrum obiectum fidei sit aliquid

ARTICLE 2
Whether the object of faith is

ARTICLE 2
L'objet de la foi est-il quelque

TIẾT 2
Đối tượng của đức tin là cái gì

complexum per modum enuntiabilis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.
PRAETEREA, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res, non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

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

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

RESPONDEO dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum est. Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.
AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

AD SECUNDUM dicendum quod in

something complex, by way of a proposition ?

Objections 1. It would seem that the object of faith is not something complex by way of a proposition. For the object of faith is the First Truth, as stated above (A[1]). Now the First Truth is something simple. Therefore the object of faith is not something complex.
2. Further, the exposition of faith is contained in the symbol. Now the symbol does not contain propositions, but things: for it is not stated therein that God is almighty, but: "I believe in God . . . almighty." Therefore the object of faith is not a proposition but a thing.
3. Further, faith is succeeded by vision, according to 1 Cor. 13:12: "We see now through a glass in a dark manner; but then face to face. Now I know in part; but then I shall know even as I am known." But the object of the heavenly vision is something simple, for it is the Divine Essence. Therefore the faith of the wayfarer is also.

On the contrary, Faith is a mean between science and opinion. Now the mean is in the same genus as the extremes. Since, then, science and opinion are about propositions, it seems that faith is likewise about propositions; so that its object is something complex.

I answer that, The thing known is in the knower according to the mode of the knower. Now the mode proper to the human intellect is to know the truth by synthesis and analysis, as stated in the FP, Q[85], A[5]. Hence things that are simple in themselves, are known by the intellect with a certain amount of complexity, just as on the other hand, the Divine intellect knows, without any complexity, things that are complex in themselves. Accordingly the object of faith may be considered in two ways. First, as regards the thing itself which is believed, and thus the object of faith is something simple, namely the thing itself about which we have faith. Secondly, on the part of the believer, and in this respect the object of faith is something complex by way of a proposition. Hence in the past both opinions have been held with a certain amount of truth.
Reply to objection 1. This argument considers the object of faith on the part of the thing believed.
Reply to objection 2. The symbol

chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé ?

Objections 1. Il semble que l'objet de la foi ne soit pas quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé, puisque, nous venons de le voir, cet objet est la vérité première, laquelle est quelque chose d'incomplexe.

2. L'exposé de la foi est contenu dans le symbole. Or, dans le symbole il n'y a pas des énoncés, mais des réalités. Il n'y est pas dit que Dieu soit tout-puissant, mais: " je crois en Dieu tout-puissant. " L'objet de la foi n'est donc pas une vérité à énoncer, mais une réalité.

3. A la foi succède la vision, selon l'Apôtre (1 Co 13, 12): " Nous voyons pour l'instant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. Pour l'instant, je connais en partie; mais je connaîtrai alors comme je suis connu. " Or cette vision de la patrie, puisqu'elle a pour objet l'essence divine elle-même, s'arrête à quelque chose d'incomplexe. Donc la foi du voyage également.
En sens contraire, la foi est intermédiaire entre la science et l'opinion. Or un intermédiaire est du même genre que les extrêmes. Comme la science et l'opinion concernent des énoncés, il semble donc que pareillement la foi concerne des énoncés. Et ainsi l'objet de foi, puisque la foi aboutit à des énoncés, est quelque chose de complexe.
Réponse : Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant le mode de celui-ci. Or il est un mode propre à l'intelligence humaine, nous l'avons dit dans la première Partie: c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi l'intelligence humaine connaît, suivant une certaine complexité, des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît, d'une manière incomplexe, des choses qui sont complexes en elles-mêmes. Ainsi donc on peut considérer l'objet de foi de deux façons. Du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe: il est la réalité même que la foi atteint. Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. C'est pourquoi les deux opinions ont été soutenues avec vérité chez les anciens; il y a du vrai dans l'une et dans l'autre.

Solutions 1. Cet argument est valable lorsque l'objet de foi est pris du côté de la réalité même à laquelle on croit.
2. Dans le symbole, comme le

phức tạp hoặc đơn giản, nghĩa là một thực tại hay một phát biểu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đối tượng của đức tin là cái gì đơn giản. Đối tượng của đức tin không phải là cái gì phức tạp theo thể cách một sự phát biểu. Bởi vì như chúng ta mới nói, đối tượng này là chân lý đệ nhất, và chân lý đệ nhất là cái gì đơn giản.

2. Sự trình bày đức tin được chứa đựng trong kinh Tin kính, không có những sự phát biểu, nhưng có các thực tại. Người ta không nói Thiên Chúa là toàn năng, nhưng nói: "Tôi tin kính Thiên Chúa toàn năng". Vậy đối tượng của đức tin không phải là chân lý để phát biểu, nhưng là thực tại.
3. Thị kiến kế tiếp đức tin theo lời thánh Phaolô nói: "Quả thế, hiện giờ ta thấy như ở trong gương, cách mường tượng. Bấy giờ thì tận mắt, diện đối diện. Hiện giờ ta biết một cách khiếm khuyết, nhưng bấy giờ ta sẽ biết, như Thiên Chúa biết ta." (1Cr 13,12). Mà sự thị kiến này ở trên trời có đối tượng là chính yếu tính của Thiên Chúa, cốt tại trông thấy cái gì đơn giản. Vậy đức tin trên đường lữ thứ thì cũng vậy.
TRÁI LẠI, Đức tin ở giữa sự hiểu biết và ý kiến. Mà một trung gian thuộc về cũng một giống như các cực đoan (les extrêmes). Bởi vì sự hiểu biết và ý kiến quan hệ với các sự phát biểu, xem ra đức tin cũng quan hệ với các sự phát biểu như vậy. Như thế, đối tượng đức tin là cái gì phức tạp bởi vì đức tin chấm dứt ở các sự phát biểu.

TRẢ LỜI : Các sự vật được biết trong chủ thể tri thức tùy theo thể cách của chủ thể này; mà trí năng nhân loại có một thể cách riêng như chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.85, a.5): đó là hiểu biết chân lý cách hợp thành và phân chia. Do đó, người ta trông thấy tại sao trí năng nhân loại theo phức tạp tính nào đó mà hiểu biết các sự vật đơn giản tại sự, cũng như ngược lại trí năng Thiên Chúa một cách đơn giản hiểu biết các sự vật phức tạp tại sự. Như vậy, người ta có thể xem xét đối tượng của đức tin theo hai thể cách, về phía chính thực tại mà người ta tin, và ở phía đối tượng của đức tin là cái gì đơn giản: nó là chính thực tại mà đức tin đạt tới. Nếu cách khác, người ta xem xét đối tượng của đức tin ở phía tín hữu, và ở phương diện này đối tượng của đức tin là cái gì phức tạp theo thể cách sự phát biểu. Do đó, hai ý kiến được duy trì với chân lý ở nơi các người thời cổ; có sự thực trong cả hai ý kiến.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng lý này có giá trị khi đối tượng của đức tin được hiểu ở phía chính thực tại mà người ta tin.
2. Trong kinh Tin kính như chính

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

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

mentions the things about which faith is, in so far as the act of the believer is terminated in them, as is evident from the manner of speaking about them. Now the act of the believer does not terminate in a proposition, but in a thing. For as in science we do not form propositions, except in order to have knowledge about things through their means, so is it in faith.

Reply to objection 3. The object of the heavenly vision will be the First Truth seen in itself, according to 1 Jn. 3:2: "We know that when He shall appear, we shall be like to Him: because we shall see Him as He is": hence that vision will not be by way of a proposition but by way of a simple understanding. On the other hand, by faith, we do not apprehend the First Truth as it is in itself. Hence the comparison fails.

montre la manière même de parler, on cherche à atteindre les choses de la foi dans toute la mesure où s'y fixe l'acte du croyant. Or l'acte du croyant ne se termine pas à un énoncé, mais à la réalité. Car nous ne formons les énoncés que pour avoir connaissance par eux des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science.

3. Dans la patrie on verra la vérité première telle qu'elle est en elle-même, comme dit S. Jean (1 Jn 3, 2): " Lorsque Dieu se manifestera, nous serons semblables à lui, et nous le verrons comme il est. " C'est pourquoi cette vision aura lieu non par mode d'énoncé mais par mode de simple intelligence. Mais, par la foi, nous ne saisissons pas la vérité première comme elle est en elle-même. Donc la comparaison ne vaut pas.

thể cách nói năng chứng tỏ, người ta tìm đạt tới các sự vật của đức tin trong mọi mức độ mà lòng tin của tín hữu được cố định. Mà lòng tin của tín hữu không chấm dứt ở nơi sự phát biểu, nhưng ở nơi thực tại. Bởi vì chúng ta chỉ công thức hóa các sự phát biểu để nhờ chúng mà hiểu biết các thực tại, trong đức tin cũng như trong khoa học.

3. Ở trên trời, người ta sẽ trông thấy chân lý đệ nhất y như nó hiện hữu tại sự theo lời thánh Gioan nói: "Khi Thiên Chúa tỏ mình ra, chúng ta trở nên giống Chúa, và chúng ta trông thấy Người như Người hiện hữu" (1Ga 3,2). Do đó, thị kiến này sẽ xuất hiện không phải theo thể cách sự phát biểu nhưng theo thể cách sự hiểu biết đơn giản. Mà, nhờ đức tin, chúng ta không lãnh hội chân lý đệ nhất như nó hiện hữu tại sự. Vậy sự so sánh không giá trị.

ARTICULUS 3
Utrum fidei possit subesse falsum

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

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

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

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

SED CONTRA, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Sed

ARTICLE 3
Whether anything false can come under faith ?

Objections 1. It would seem that something false can come under faith. For faith is condivided with hope and charity. Now something false can come under hope, since many hope to have eternal life, who will not obtain it. The same may be said of charity, for many are loved as being good, who, nevertheless, are not good. Therefore something false can be the object of faith.

2. Further, Abraham believed that Christ would be born, according to Jn. 8:56: "Abraham your father rejoiced that he might see My day: he saw it, and was glad." But after the time of Abraham, God might not have taken flesh, for it was merely because He willed that He did, so that what Abraham believed about Christ would have been false. Therefore the object of faith can be something false.

3. Further, the ancients believed in the future birth of Christ, and many continued so to believe, until they heard the preaching of the Gospel. Now, when once Christ was born, even before He began to preach, it was false that Christ was yet to be born. Therefore something false can come under faith.

4. Further, it is a matter of faith, that one should believe that the true Body of Christ is contained in the Sacrament of the altar. But it might happen that the bread was not rightly consecrated, and that there was not Christ's true Body there, but only bread. Therefore something false can come under faith.

On the contrary, No virtue that perfects the intellect is related to the false, considered as the evil of the intellect, as the Philosopher declares (Ethic. vi, 2). Now faith is

ARTICLE 3
La foi peut-elle comporter une chose fausse ?

Objections 1. Il semble bien. La foi est dans le même genre que l'espérance et la charité. Mais l'espérance peut tomber à faux, car beaucoup espèrent avoir la vie éternelle qui ne l'auront pas. Pareillement la charité peut aussi tomber à faux; beaucoup sont aimés de charité comme gens de bien, qui pourtant ne le sont pas. La foi peut donc, elle aussi, tomber à faux.

2. Abraham a cru à la naissance future du Christ selon ce mot en S. Jean (8, 56): " Votre père Abraham a exulté à la pensée de voir mon jour. " Or, après le temps d'Abraham, Dieu pouvait ne pas s'incarner, puisque cela dépendait de sa seule volonté. Dans ce cas, ce qu'Abraham avait cru au sujet du Christ se serait trouvé faux.

3. Tous les anciens eurent cette foi à la naissance future du Christ, et cette foi a duré chez beaucoup jusqu'à la prédication de l'Évangile. Mais, comme le Christ était déjà né avant de commencer à prêcher, il était faux qu'il eût encore à naître. Donc la foi peut porter à faux.

4. Un point de foi, c'est de croire que dans le sacrement de l'autel est contenu le vrai corps du Christ. Or il peut arriver, quand la consécration n'est pas faite correctement, qu'il n'y ait pas là le vrai corps du Christ, mais seulement du pain. Il peut donc y avoir du faux dans la foi.

En sens contraire, aucune des vertus perfectionnant l'intelligence ne peut se porter vers le faux puisqu'il est le mal de l'intelligence, comme le Philosophe le montre. Or

TIẾT 3
Đức tin có thể bao hàm sự sai lầm không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Đức tin ở trong một giống như đức cậy và đức mến. Mà đức cậy có thể sai lầm, vì có nhiều người hy vọng được sự sống vĩnh cửu mà không được. Cũng vậy, đức mến có thể sai lầm; nhiều người được yêu mến bởi đức mến như những người lương thiện, mà họ thật sự không được yêu mến. Vậy đức tin cũng có thể sai lầm.

2. Abraham đã tin sự sinh đẻ tương lai của Đức Kitô theo lời thánh Gioan nói: "Abraham tổ phụ các ngươi đã nhảy mừng khi tưởng nghĩ về việc trông thấy ngày của Ta" (Ga 8,56). Mà, sau thời gian của Abraham, Thiên Chúa có thể không nhập thể, bởi vì điều đó lệ thuộc vào ý chí của Người mà thôi. Trong trường hợp này, điều gì Abraham đã tin về Đức Kitô thì sai lầm.

3. Tất cả mọi người thời xưa có lòng tin ở sự sinh đẻ tương lai của Đức Kitô, và lòng tin này tồn tại ở nơi nhiều người cho tới khi Đức Kitô rao giảng Phúc âm. Mà bởi vì Chúa Kitô đã sinh ra trước khi bắt đầu rao giảng, thì thật là sai lầm việc Người còn phải sinh ra. Vậy đức tin có thể đưa đến sai lầm.

4. Một điểm trong đức tin, đó là tin trong phép Mình Thánh Chúa có chứa đựng thân thể thật của Chúa Kitô. Mà có thể xảy ra, khi lời truyền phép đọc không đúng, không có ở đó thân thể thật của Chúa Kitô, mà chỉ có bánh mì. Vậy có thể có sự sai lầm trong đức tin.

TRÁI LẠI, Không có nhân đức nào kiện toàn trí năng có thể sai lầm, bởi vì sự sai lầm là sự xấu của trí năng, như Triết gia minh chứng (Eth. 4,2). Mà đức tin, như chúng ta sẽ trình

fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

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

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

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

AD TERTIUM dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed

a virtue that perfects the intellect, as we shall show further on (Q[4], A[2], A[5]). Therefore nothing false can come under it.

I answer that, Nothing comes under any power, habit or act, except by means of the formal aspect of the object: thus color cannot be seen except by means of light, and a conclusion cannot be known save through the mean of demonstration. Now it has been stated (A[1]) that the formal aspect of the object of faith is the First Truth; so that nothing can come under faith, save in so far as it stands under the First Truth, under which nothing false can stand, as neither can non-being stand under being, nor evil under goodness. It follows therefore that nothing false can come under faith.

Reply to objection 1. Since the true is the good of the intellect, but not of the appetitive power, it follows that all virtues which perfect the intellect, exclude the false altogether, because it belongs to the nature of a virtue to bear relation to the good alone. On the other hand those virtues which perfect the appetitive faculty, do not entirely exclude the false, for it is possible to act in accordance with justice or temperance, while having a false opinion about what one is doing. Therefore, as faith perfects the intellect, whereas hope and charity perfect the appetitive part, the comparison between them fails. Nevertheless neither can anything false come under hope, for a man hopes to obtain eternal life, not by his own power (since this would be an act of presumption), but with the help of grace; and if he perseveres therein he will obtain eternal life surely and infallibly. In like manner it belongs to charity to love God, wherever He may be; so that it matters not to charity, whether God be in the individual whom we love for God's sake.

Reply to objection 2. That "God would not take flesh," considered in itself was possible even after Abraham's time, but in so far as it stands in God's foreknowledge, it has a certain necessity of infallibility, as explained in the FP, Q[14], AA[13],15: and it is thus that it comes under faith. Hence in so far as it comes under faith, it cannot be false.

Reply to objection 3. After Christ's birth, to believe in Him, was to believe in Christ's birth at some time or other. The fixing of the time, wherein some were deceived was not due to their faith,

la foi, nous le ferons voir plus loin, est une vertu qui perfectionne l'intelligence. Le faux ne peut donc se trouver dans la foi.

Réponse : Rien ne peut être présent à une puissance ou à un habitus, voire à un acte, si ce n'est par le moyen de la raison formelle de l'objet; ainsi la couleur ne peut être vue que grâce à la lumière, et la conclusion ne peut être sue que par le moyen de la démonstration. Or nous avons àiti que la raison formelle de l'objet de foi, c'est la vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où cela relève de la vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut se trouver, pas plus que le non-être ne peut être compris sous le terme d'être, ni le mal sous le terme de bonté. On doit en conclure que rien de faux ne peut se trouver sous la lumière de la foi.

Solutions 1. Le vrai est le bien de l'intelligence, mais non celui de nos puissances d'appétit. C'est pourquoi toutes les vertus qui perfectionnent l'intelligence excluent totalement le faux, puisqu'il est essentiel à la vertu de se porter uniquement au bien. Mais les vertus qui perfectionnent la puissance appétitive n'excluent pas totalement le faux: quelqu'un peut agir selon la justice ou selon la tempérance tout en ayant une opinion fausse sur la matière de son action. Ainsi, puisque la foi est une perfection de l'intelligence, tandis que l'espérance et la charité sont des perfections de la faculté d'appétit, ce motif ne vaut pas pour elles. Mais dans l'espérance non plus il n'y a rien de faux, car on n'espère pas obtenir la vie éternelle par son propre pouvoir, ce serait de la présomption, mais par le secours de la grâce dans laquelle, si l'on y persévère, on obtiendra totalement et infailliblement la vie éternelle. Il en va de même pour la charité. Son rôle est d'aimer Dieu où qu'il soit. Peu importe donc à la charité qu'il y ait Dieu dans cet homme-là, puisque c'est pour Dieu qu'il est aimé.

2. Que Dieu ne s'incarne pas, c'était, considéré en soi, une chose possible même après le temps d'Abraham. Mais, en tant qu'elle tombe sous la prescience divine, l'Incarnation revêt un certain caractère nécessaire d'infaillibilité, nous l'avons dit dans la première Partie. Et c'est par là qu'elle tombe sous la foi. Aussi, en tant qu'elle tombe sous la foi, ne peut-elle être fausse.

3. Ce qui appartenait à la foi des croyants après la naissance du Christ, c'était de croire à sa naissance dans un temps. Mais cette détermination du temps, pour laquelle les croyants se trompaient,

bày ở sau (Q.4, a.2 và 5), là nhân đức kiện toàn trí năng. Vậy sự sai lầm không có thể ở trong đức tin.

TRẢ LỜI : Không cái gì có thể hiện diện trong trí năng hoặc tập quán, hay một hành động, nếu không nhờ đến yếu tính mô thể của đối tượng; như màu sắc chỉ có thể được trông thấy nhờ sự sáng, và kết luận chỉ có thể được biết nhờ sự minh chứng. Mà chúng ta đã nói (a.1), yếu tính mô thể của đối tượng đức tin, đó là chân lý đệ nhất. Vậy không cái gì được nằm trong đức tin trừ phi theo mức độ nó lệ thuộc vào chân lý thứ nhất. Trong một chân lý như thế không có cái gì sai lầm nằm trong đó được, phi hữu không thể bao gồm trong từ ngữ hữu thể, như sự xấu không thể bao gồm trong thiện tính. Do đó, người ta phải kết luận rằng không cái gì sai lầm có thể gặp ở trong sự sáng của đức tin.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thật là sự tốt và sự tốt của trí năng, chứ không phải là sự tốt của các năng lực thị dục của chúng ta. Do đó, mọi nhân đức kiện toàn trí năng hoàn toàn trục xuất sự sai lầm, bởi vì điều thuộc về yếu tính của đức tin là chỉ hướng về sự tốt, còn các nhân đức kiện toàn năng lực thị dục không trục xuất hoàn toàn sự sai lầm: một người nào đó có thể hành động theo đức công bình hoặc đức điều độ mà vẫn có ý kiến sai lầm về chất thể của hành động mình. Như vậy, bởi vì đức tin là sự hoàn hảo của trí năng, đang khi đức điều độ và đức mến là những sự hoàn hảo của năng lực thị dục, lý do này không giá trị đối với hai nhân đức ấy. Mà trong đức điều độ cũng không có cái gì sai lầm, vì người ta không hy vọng thu được sự sống vĩnh cửu nhờ năng lực riêng của mình, hẳn đó là sự tự phụ, nhưng nhờ sự trợ giúp của ân sủng mà trong đó, nếu người ta bền chí, người ta sẽ thu được cách hoàn toàn và không sai lầm sự sống vĩnh cửu. Cũng có như vậy đối với đức mến. Vai trò của đức mến là yêu mến Thiên Chúa ở nơi Thiên Chúa hiện hữu. Vậy không quan trọng gì đối với đức mến việc có Thiên Chúa ở trong con người đó, bởi vì chính Chúa mà họ được yêu mến.

2. Việc Thiên Chúa không nhập thể, xét tại sự, là một việc có thể có sau thời kỳ Abraham. Nhưng trong tư cách nó nằm trong sự tiềm thức của Thiên Chúa, việc nhập thể mặc lấy một đặc tính cần thiết nào đó về sự bất khả ngộ như chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.14, a.13). Và chính do đó nó nằm trong đức tin. Như vậy, trong tư cách nó nằm trong đức tin thì không thể sai lầm.

3. Điều thuộc về đức tin của các tín hữu sau khi Đức Kitô sinh ra, đó là tin sự Người sinh ra trong thời gian. Chính sự xác định về thời gian mà các tín hữu sai lầm, vì không phát xuất bởi đức tin; mà phát xuất bởi sự

ex coniectura humana. Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

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

but to a human conjecture. For it is possible for a believer to have a false opinion through a human conjecture, but it is quite impossible for a false opinion to be the outcome of faith.

Reply to objection 4. The faith of the believer is not directed to such and such accidents of bread, but to the fact that the true body of Christ is under the appearances of sensible bread, when it is rightly consecrated. Hence if it be not rightly consecrated, it does not follow that anything false comes under faith.

ne venait pas de la foi; elle venait d'une conjecture humaine. Il est possible en effet qu'un fidèle pense, par conjecture humaine, quelque chose de faux. Mais qu'en vertu de la foi il fasse un jugement faux, c'est impossible.

4. La foi du croyant ne se rapporte pas aux espèces du pain qui sont ici ou là, mais à ce que le vrai corps du Christ existe sous les espèces du pain qui tombe sous nos sens quand il a été correctement consacré. Par suite, si ce pain n'a pas été correctement consacré, ce n'est pas la foi qui contiendra quelque chose de faux.

phán đoán nhân loại. Quả thế, có thể xảy ra người tín hữu do sự phán đoán, suy nghĩ về cái gì sai lầm. Nhưng vì đức tin mà nó đưa ra một sự phán đoán sai lầm, việc đó bất khả.

4. Đức tin của người tín hữu không liên hệ với hình bánh hình rượu, ở đây hay ở đó, nhưng liên hệ với điều là thân thể thật sự của Chúa Kitô hiện hữu ở dưới hình bánh, bánh này được giác quan chúng ta trông thấy khi nó đã được truyền phép cách đúng. Do đó nếu bánh này không truyền phép đúng, không phải đức tin chứa đựng cái gì sai lầm.

ARTICULUS 4
Utrum obiectum fidei sit aliquid visum

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

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

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

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

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod *fides est argumentum non apparentium*.

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

ARTICLE 4
Whether the object of faith can be something seen ?

Objections 1. It would seem that the object of faith is something seen. For Our Lord said to Thomas (Jn. 20:29): "Because thou hast seen Me, Thomas, thou hast believed." Therefore vision and faith regard the same object.

2. Further, the Apostle, while speaking of the knowledge of faith, says (1 Cor. 13:12): "We see now through a glass in a dark manner." Therefore what is believed is seen.

3. Further, faith is a spiritual light. Now something is seen under every light. Therefore faith is of things seen.

4. Further, "Every sense is a kind of sight," as Augustine states (De Verb. Domini, Serm. xxxiii). But faith is of things heard, according to Rom. 10:17: "Faith . . . cometh by hearing." Therefore faith is of things seen.

On the contrary, The Apostle says (Heb. 11:1) that "faith is the evidence of things that appear not."

I answer that, Faith implies assent of the intellect to that which is believed. Now the intellect assents to a thing in two ways. First, through being moved to assent by its very object, which is known either by itself (as in the case of first principles, which are held by the habit of understanding), or through something else already known (as in the case of conclusions which are held by the habit of science). Secondly the intellect assents to something, not through being sufficiently moved to this assent by its proper object, but through an act of choice, whereby it turns voluntarily to one side rather than to the other: and if this be accompanied by doubt or fear of the opposite side, there will be opinion, while, if there be certainty and no fear of the other side, there will be faith. Now those things are said to be seen which, of themselves, move the intellect or

ARTICLE 4
L'objet de la foi peut-il être une chose vue ?

Objections 1. Le Seigneur dit à Thomas (Jn 20, 29): " Parce que tu m'as vu, tu as cru. " Vision et foi portent donc sur le même objet.

2. L'Apôtre dit (1 Co 13, 12): " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme. " Et il parle de la connaissance de foi. Donc on voit ce qu'on croit.

3. La foi est une lumière spirituelle. Mais dans une lumière, on voit quelque chose. La foi a donc pour objet des choses vues.

4. N'importe quelle sensation, dit S. Augustin, s'appelle une vue. Or la foi a pour objet des choses entendues; selon le mot de l'Apôtre (Rm 10, 17): " La foi vient de ce qu'on entend. " Donc la foi porte sur des choses vues.

En sens contraire, l'Apôtre dit (He 11, 1): " La foi est la preuve des réalités qu'on ne voit pas. "

Réponse : La foi implique un assentiment de l'intelligence à ce que l'on croit. Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet, lequel tantôt est connu par soi-même comme on le voit dans les principes premiers qui sont matière de simple intelligence; tantôt cet objet est connu par autre chose, comme on le voit dans les conclusions, qui sont la matière de la science. Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre. Et si l'on prend ce parti avec un reste d'hésitation et de crainte en faveur de l'autre, on aura une opinion; mais si l'on prend parti avec certitude et sans aucun reste d'une telle crainte, on aura une foi. Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître. D'où il est

TIẾT 4
Đối tượng của đức tin có thể là một sự vật được không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Chúa Giêsu đã nói với thánh Tôma: "Bởi vì ngươi đã thấy, ngươi đã tin" (Ga 20,29). Vậy sự trông thấy và đức tin quan hệ với cũng một đối tượng.

2. Thánh Phaolô nói: "Bây giờ chúng ta trông thấy qua kính, trong mường tượng" (1Cr 13,12). Và người nói đến sự hiểu biết của đức tin. Vậy người ta trông thấy điều người ta tin.

3. Đức tin là sự sáng thiêng liêng. Mà trong sự sáng, người ta trông thấy một cái gì. Vậy đức tin có đối tượng là những sự vật được trông thấy.

4. Thánh Augustinô nói: "Bất cứ sự cảm giác nào đều được gọi là sự trông thấy" (Serm. ad Pop. 112,6). Mà đức tin có đối tượng là những sự vật được nghe, theo lời nói của thánh Phaolô: "Đức tin phát xuất từ điều người ta nghe" (Rm 10,17). Vậy đức tin quan hệ với những sự vật được thấy.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Đức tin là bằng chứng cho các thực tại người ta không trông thấy" (Dt 11,1).

TRẢ LỜI : Đức tin bao hàm sự ưng thuận của trí năng về điều người ta tin. Mà trí năng đính kết với một cái gì theo hai thể cách. Hoặc nó được đem đến đó bởi đối tượng: đối tượng này có khi được biết bởi chính nó như người ta trông thấy nó trong các nguyên lý sơ thủy là chất thể cho sự hiểu biết đơn giản; có khi đối tượng này được biết nhờ sự vật khác như người ta trông thấy nó trong các kết luận là chất thể của sự tri thức. Hoặc trí năng đính kết vào một cái gì mà không liên hệ với nó do đối tượng của riêng mình, nhưng bằng cách liên hệ do ý chí bằng sự lựa chọn đàng này hơn đàng khác. Và nếu người ta nắm lấy đàng này mà vẫn còn nghi ngờ và sợ đối với đàng kia, người ta có ý kiến; còn nếu người ta lựa chọn một đàng một cách chắc chắn không còn sợ chút nào: người ta có đức tin. Mà các sự vật người ta nói được trông thấy là những sự vật do chính chúng nó lôi kéo trí năng chúng ta hoặc các giác quan chúng ta

opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.

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

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

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

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

the senses to knowledge of them. Wherefore it is evident that neither faith nor opinion can be of things seen either by the senses or by the intellect.

Reply to objection 1. Thomas "saw one thing, and believed another" [*St. Gregory: Hom. xxvi in Evang.]: he saw the Man, and believing Him to be God, he made profession of his faith, saying: "My Lord and my God."

Reply to objection 2. Those things which come under faith can be considered in two ways. First, in particular; and thus they cannot be seen and believed at the same time, as shown above. Secondly, in general, that is, under the common aspect of credibility; and in this way they are seen by the believer. For he would not believe unless, on the evidence of signs, or of something similar, he saw that they ought to be believed.

Reply to objection 3. The light of faith makes us see what we believe. For just as, by the habits of the other virtues, man sees what is becoming to him in respect of that habit, so, by the habit of faith, the human mind is directed to assent to such things as are becoming to a right faith, and not to assent to others.

Reply to objection 4. Hearing is of words signifying what is of faith, but not of the things themselves that are believed; hence it does not follow that these things are seen.

manifeste que ni la foi ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet des choses qui seraient vues soit par les sens soit par l'esprit.

Solutions 1. L'apôtre Thomas vit une chose et en crut une autre: il vit un homme et il confessa qu'il croyait à un Dieu, lorsqu'il s'écria: " Mon Seigneur et mon Dieu. "

2. Les choses sujettes à la foi peuvent être considérées de deux manières. Elles peuvent l'être dans le détail, et à cet égard elles ne peuvent pas être vues et crues en même temps, on vient de le dire. Autrement, elles sont considérées en général, c'est-à-dire sous l'aspect commun de la crédibilité. Alors elles sont vues par celui qui croit; il ne croirait pas, en effet, s'il ne voyait que ces choses doivent être crues, et cette vue a pour cause soit l'évidence des signes soit quelque chose d'analogue.

3. La lumière de foi fait voir ce que l'on croit. De même que par les autres habitus des vertus l'homme voit ce qui lui convient selon tel habitus, de même par l'habitus de foi l'esprit de l'homme est incliné aussi à donner son adhésion à ce qui est conforme à la vraie foi, et non à autre chose.

4. Le sens de l'ouïe a bien pour objet les paroles qui nous signifient ce qui est de foi, mais non pas les réalités mêmes qui sont matière de foi. Il n'y a donc pas à conclure que de telles réalités soient vues.

để biết chúng nó; do đó, rõ ràng đức tin cũng như ý kiến không có thể có đối tượng là những sự vật được trông thấy bởi các giác quan hoặc bởi trí năng.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Tôma Tông đồ đã trông thấy một sự vật và đã tin một sự vật khác. Thánh nhân đã thấy một con người và đã tuyên xưng mình tin một Thiên Chúa, khi ông lên tiếng: "Lạy Chúa tôi, lạy Thiên Chúa tôi".

2. Các sự vật lệ thuộc vào đức tin được xem xét theo hai thể cách. Chúng nó có thể được xem xét trong chi tiết, và trong trường hợp này, chúng nó không có thể đồng thời được trông thấy và được tin, như người ta mới nói. Nếu cách khác, chúng nó được xem xét cách tổng quát, nghĩa là ở phương diện chung của sự đáng tin. Trong trường hợp này chúng nó được trông thấy bởi kẻ tin; quả thế, hẳn họ không tin nếu họ không thấy rằng các điều này phải được tin, và sự trông thấy có nguyên nhân hoặc là sự hiển hiện của các dấu hoặc cái gì tương tự.

3. Sự sáng của đức tin làm cho trông thấy điều người ta tin cũng như nhờ các tập quán khác của các nhân đức con người trông thấy điều gì thích hợp cho mình tùy theo tập quán nọ tập quán kia. Cũng vậy, nhờ tập quán đức tin, trí năng nhân loại cũng được hướng về đính kết cái gì phù hợp với đức tin chân thật, chứ không với sự vật khác.

4. Thính giác có đối tượng là các lời nói biểu thị cho chúng ta điều thuộc về đức tin, chứ không biểu thị cho chúng ta chính những thực tại làm chất thể cho đức tin. Vậy không được kết luận rằng các thực tại như thế được trông thấy.

ARTICULUS 5
Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita

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

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

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

ARTICLE 5
Whether those things that are of faith can be an object of science ?

Objections 1. It would seem that those things that are of faith can be an object of science. For where science is lacking there is ignorance, since ignorance is the opposite of science. Now we are not in ignorance of those things we have to believe, since ignorance of such things savors of unbelief, according to 1 Tim. 1:13: "I did it ignorantly in unbelief." Therefore things that are of faith can be an object of science.

2. Further, science is acquired by reasons. Now sacred writers employ reasons to inculcate things that are of faith. Therefore such things can be an object of science.

3. Further, things which are demonstrated are an object of science, since a "demonstration is a syllogism that produces science." Now certain matters of faith have been demonstrated by the philosophers, such as the Existence and Unity of God, and so forth. Therefore things that are of faith

ARTICLE 5
L'objet de la foi peut-il être une chose sue ?

Objections 1. Cela semble possible. Ce qu'on ne sait pas, on l'ignore, puisque l'ignorance s'oppose à la foi. Mais on n'ignore pas les choses de la foi. Car l'ignorance en matière de foi se rattache à l'infidélité, selon la parole de l'Apôtre (1 Tm 1, 13): " J'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. " Ce qui est de foi peut donc être objet de science.

2. La science s'acquiert par des raisons. Or les auteurs sacrés apportent des raisons à l'appui de ce qui est de foi. On peut donc avoir la science de ce qui est de foi.

3. Ce qui se prouve par démonstration est su, car la démonstration est " le syllogisme qui fait savoir ". Mais il y a des points contenus dans la foi que les philosophes ont prouvés démonstrativement: par exemple, que Dieu existe, qu'il est unique, etc. Donc ce qui est de foi peut être

TIẾT 5
Đối tượng của đức tin có thể là sự vật được biết không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Điều người ta không biết, người ta vô tri đối với nó, bởi vì sự vô tri đối lập với đức tin. Mà người ta không vô tri đối với các sự vật của đức tin. Vì sự vô tri trong chất thể của đức tin quan hệ với sự không tin, theo lời thánh Phaolô nói: "Tôi đã hành động bởi vô tri, không có đức tin mà tôi đã làm thế" (1Tm 1,13). Vậy điều thuộc về đức tin có thể là đối tượng cho sự tri thức.

2. Sự tri thức thu được nhờ những lý do. Mà các tác giả thánh đem lại các lý do làm chỗ nương tựa cho cái gì thuộc về đức tin. Vậy người ta có thể có sự tri thức về điều thuộc về đức tin.

3. Điều gì được làm chứng bởi sự minh chứng thì được biết, vì sự minh chứng là tam đoạn luận làm cho người ta biết. Mà có những điểm trong đức tin mà các Triết gia đã làm chứng cách minh chứng: thí dụ, việc Thiên Chúa hiện hữu, Thiên Chúa duy nhất, v.v... Vậy điều thuộc về đức tin có thể biết bởi sự tri thức.

possunt esse scita.

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

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

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

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

AD SECUNDUM dicendum quod rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse

can be an object of science.

4. Further, opinion is further from science than faith is, since faith is said to stand between opinion and science. Now opinion and science can, in a way, be about the same object, as stated in Poster. i. Therefore faith and science can be about the same object also.

On the contrary, Gregory says (Hom. xxvi in Evang.) that "when a thing is manifest, it is the object, not of faith, but of perception." Therefore things that are of faith are not the object of perception, whereas what is an object of science is the object of perception. Therefore there can be no faith about things which are an object of science.

I answer that, All science is derived from self-evident and therefore "seen" principles; wherefore all objects of science must needs be, in a fashion, seen. Now as stated above (A[4]), it is impossible that one and the same thing should be believed and seen by the same person. Hence it is equally impossible for one and the same thing to be an object of science and of belief for the same person. It may happen, however, that a thing which is an object of vision or science for one, is believed by another: since we hope to see some day what we now believe about the Trinity, according to 1 Cor. 13:12: "We see now through a glass in a dark manner; but then face to face": which vision the angels possess already; so that what we believe, they see. In like manner it may happen that what is an object of vision or scientific knowledge for one man, even in the state of a wayfarer, is, for another man, an object of faith, because he does not know it by demonstration. Nevertheless that which is proposed to be believed equally by all, is equally unknown by all as an object of science: such are the things which are of faith simply. Consequently faith and science are not about the same things.

Reply to objection 1. Unbelievers are in ignorance of things that are of faith, for neither do they see or know them in themselves, nor do they know them to be credible. The faithful, on the other hand, know them, not as by demonstration, but by the light of faith which makes them see that they ought to believe them, as stated above (A[4], ad 2,3).

Reply to objection 2. The reasons employed by holy men to prove things that are of faith, are not demonstrations; they are either persuasive arguments showing that what is proposed to our faith is not

connu par la science.

4. L'opinion est plus éloignée de la science que la foi, puisque celle-ci est jugée intermédiaire entre l'opinion et la science. Or, " l'opinion et la science peuvent avoir de quelque manière un même objet ", selon Aristote. Donc la foi et la science aussi.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que " les choses qui se voient ne donnent pas la foi mais l'évidence. " Donc les objets de foi n'emportent pas l'évidence. Mais ce qu'on sait emporte l'évidence. Donc, dans ce qui est matière de science, il n'y a pas place pour la foi.

Réponse : Toute science est possédée grâce à quelques principes évidents par eux-mêmes, et qui par conséquent sont vus. C'est pourquoi tout ce qui est su est nécessairement vu en quelque manière. Or il n'est pas possible, nous venons de le dire, qu'une même chose soit crue et vue par le même individu. Il est donc impossible aussi que par un même individu une même chose soit sue et crue. - Il peut arriver cependant que ce qui est vu ou su par quelqu'un soit cru par un autre. Ainsi, ce que nous croyons touchant la Trinité, nous espérons que nous le verrons, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 10, 12): " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. " Et cette vision, les anges l'ont déjà, si bien que ce que nous croyons, ils le voient. Pareillement, il peut arriver que ce qui est vu ou su par un homme, même dans notre condition voyageuse, soit cru par un autre qui n'en a pas démonstrativement l'évidence. Toutefois, ce qui est proposé communément à tous les hommes comme objet de foi, c'est ce qui ne fait pas communément l'objet du savoir. Et ce sont ces points-là qui sont absolument objet de foi. Voilà pourquoi la foi et la science n'ont pas le même domaine.

Solutions 1. Les infidèles sont dans l'ignorance des choses de la foi, parce qu'ils n'ont ni évidence ni science de ce qu'elles sont en elles-mêmes, pour savoir qu'elles sont crédibles. Mais les fidèles ont à ce point de vue une claire connaissance de ces choses, non d'une manière démonstrative, mais en tant qu'ils voient par la lumière de la foi que ce sont des choses à croire, nous venons de le dire.

2. Les raisons apportées par les Pères pour prouver ce qui est de foi ne sont pas démonstratives. Ce sont seulement des raisons persuasives, montrant que ce qui est proposé dans la foi n'est pas impossible. Ou

4. Ý kiến xa cách sự tri thức hơn đức tin, bởi vì đức tin được coi là trung gian giữa ý kiến và sự tri thức. Mà ý kiến và sự tri thức theo thể cách nào đó có cũng một đối tượng như Triết gia khẳng định (Post. 1,33). Vậy đức tin và sự tri thức cũng vậy.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô khẳng định các sự vật được thấy không đem lại đức tin nhưng đem lại sự hiển hiện (In Evang. 2,26). Vậy các đối tượng của đức tin cất mất sự hiển hiện. Còn điều người ta biết không cất mất sự hiển hiện. Vậy, trong cái gì là chất thể cho sự tri thức, không có chỗ cho đức tin.

TRẢ LỜI : Mọi sự tri thức được chiếm hữu nhờ một số nguyên lý hiển nhiên tại sự và do đó được trông thấy. Do đó, cái gì được biết, thì một cách tất yếu được trông thấy theo một thể cách nào đó. Mà như chúng ta mới nói (a.4), cũng một sự vật không có thể được tin và trông thấy bởi cũng một cá nhân. Vậy đối với cũng một cá nhân cũng một sự vật cũng không có thể được biết và được tin. Tuy nhiên, có thể xảy ra điều được trông thấy hoặc được biết bởi một người nào thì được tin bởi người khác. Như vậy, điều mà chúng ta tin về Thiên Chúa Ba Ngôi, chúng ta hy vọng chúng ta sẽ trông thấy điều đó theo lời nói của thánh Phaolô: "Bây giờ chúng ta trông thấy qua tấm gương, trong mường tượng, nhưng bấy giờ diện đối diện" (1Cr 13,12). Và sự trông thấy này, các thiên thần đã có đến nỗi điều chúng ta tin thì các đấng ấy trông thấy. Cũng vậy, có thể xảy ra là điều được trông thấy hoặc được biết bởi người nào ngay trong điều kiện lữ thứ trần gian của chúng ta, thì được tin bởi người khác không có sự hiển hiện nhờ minh chứng. Tuy nhiên điều được trình bày cách chung cho mọi người như đối tượng đức tin, đó là điều không phải là đối tượng của sự tri thức chung cho mọi người. Và đó là những điểm một cách tuyệt đối là đối tượng của đức tin; Do đó, rõ ràng đức tin và sự tri thức không có cũng một lãnh vực.

GIẢI ĐÁP 1. Các kẻ không tin ở trong sự vô tri về các sự vật của đức tin bởi vì họ không có sự hiển hiện cũng không có sự tri thức về điều mà các sự vật của đức tin có tại sự, ngõ hầu họ có thể biết các sự vật đó có thể tin. Còn các tín hữu về phương diện này có sự hiểu biết rõ ràng về các sự vật ấy, không phải theo thể cách minh chứng, nhưng trong tư cách họ nhờ sự sáng của đức tin trông thấy rằng đó là những sự vật phải tin như chúng ta mới nói (a.4).

2. Các lý do được các Giáo phụ đưa ra để làm chứng cho điều thuộc về đức tin, không có tính cách minh chứng; đó chỉ là những lý do thuyết phục, biểu thị rằng cái gì được trình bày trong đức tin thì không bất khả.

impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae, sicut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

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

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

impossible, or else they are proofs drawn from the principles of faith, i.e. from the authority of Holy Writ, as Dionysius declares (Div. Nom. ii). Whatever is based on these principles is as well proved in the eyes of the faithful, as a conclusion drawn from self-evident principles is in the eyes of all. Hence again, theology is a science, as we stated at the outset of this work (FP, Q[1], A[2]).

Reply to objection 3. Things which can be proved by demonstration are reckoned among the articles of faith, not because they are believed simply by all, but because they are a necessary presupposition to matters of faith, so that those who do not known them by demonstration must know them first of all by faith.

Reply to objection 4. As the Philosopher says (Poster. i), "science and opinion about the same object can certainly be in different men," as we have stated above about science and faith; yet it is possible for one and the same man to have science and faith about the same thing relatively, i.e. in relation to the object, but not in the same respect. For it is possible for the same person, about one and the same object, to know one thing and to think another: and, in like manner, one may know by demonstration the unity of the Godhead, and, by faith, the Trinity. On the other hand, in one and the same man, about the same object, and in the same respect, science is incompatible with either opinion or faith, yet for different reasons. Because science is incompatible with opinion about the same object simply, for the reason that science demands that its object should be deemed impossible to be otherwise, whereas it is essential to opinion, that its object should be deemed possible to be otherwise. Yet that which is the object of faith, on account of the certainty of faith, is also deemed impossible to be otherwise; and the reason why science and faith cannot be about the same object and in the same respect is because the object of science is something seen whereas the object of faith is the unseen, as stated above.

bien, ce sont des raisons qui découlent des principes de foi, c'est-à-dire, comme Denys le remarque, des autorités de la Sainte Écriture. Mais les principes de foi ont une valeur probante aux yeux des fidèles, au même titre que les principes naturellement évidents en ont une aux yeux de tout le monde. C'est pourquoi aussi la théologie est une science, comme nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage.

3. Il y a des choses qu'on doit croire, et qui peuvent se prouver démonstrativement. Ce n'est pas à dire que ces points soient absolument objet de foi pour tous. Mais comme ils sont le préambule exigé à la foi, il faut qu'au moins ceux qui n'en ont pas la démonstration les présupposent par le moyen de la foi.

4. Comme le Philosophe l'observe au même endroit, chez divers individus il peut y avoir science et opinion sur un point qui soit tout à fait le même; nous venons de le dire à propos de la science et de la foi. - Mais, chez un seul et même individu, il peut bien y avoir foi et science sur un objet qui soit le même dans un certain sens, c'est-à-dire dans sa matérialité, mais pas sous le même aspect. Car il est possible qu'au sujet d'une seule et même réalité quelqu'un ait de la science sur un point, et une opinion sur un autre point. Semblablement, au sujet de Dieu, quelqu'un peut savoir par démonstration qu'il n'y a qu'un Dieu, et croire qu'il y a trois personnes en Dieu. Mais s'il s'agit d'un objet qui soit le même sous un même aspect, la science ne peut se rencontrer au même moment dans le même individu, ni avec l'opinion ni avec la foi, bien que pour des raisons différentes. La science, en effet, ne peut se rencontrer en même temps que l'opinion, sur un point qui soit tout à fait le même, pour cette raison qu'il est essentiel à la science que lorsqu'on sait vraiment une chose on n'ait pas idée que ce puisse être autrement; au contraire, l'idée qu'une chose peut être autrement qu'on ne pense est ce qui fait l'essence même de l'opinion. Mais ce qu'on tient par la foi, à cause même de la certitude qu'elle implique, on estime aussi que ce ne peut être autrement; néanmoins, la raison qui fait qu'on ne peut simultanément, sur le même point et sous le même aspect, savoir et croire, c'est que la chose sue est une chose vue, tandis que la chose crue est celle qu'on n'a pas vue; telle a été la Réponse de cet article.

Hoặc, đó là những lý do phát xuất từ các nguyên lý của đức tin, nghĩa là như Denys nhận xét, những thế giá của Kinh thánh. Mà các nguyên lý của đức tin có giá trị chứng tỏ đối với con mắt người tín hữu một cách hoàn toàn như các nguyên lý tự hiển hiện cách tự nhiên có giá trị đối với con mắt mọi người. Do đó, Thần học cũng là khoa học như chúng ta đã nói trước (I, Q. 1, a.2).

3. Có những sự vật người ta phải tin, và những sự vật này có thể được chứng tỏ bằng cách minh chứng. Nhưng đó không phải nói rằng các điểm này một cách tuyệt đối là đối tượng đức tin cho mọi người. Nhưng chúng nó là sự khởi đầu đòi phải có đối với đức tin, những người không có sự khởi đầu này nhờ sự minh chứng giả định chúng nó trước nhờ đức tin.

4. Như Triết gia nhận xét cũng ở đoạn văn đó: (Post. 1,33), ở nơi những cá nhân khác nhau có thể có sự tri thức và ý kiến về một điểm hoàn toàn cũng là một; chúng ta mới nói điều đó về sự tri thức và đức tin. Nhưng ở nơi cũng một cá nhân duy nhất, có thể có đức tin và sự tri thức về đối tượng cũng là một theo ý nghĩa nào đó, tức là trong chất thể tính của nó, nhưng không phải ở cũng một phương diện. Vì có thể đối với cũng một thực tại duy nhất một người nào đó có sự tri thức về điểm này, và có ý kiến về điểm kia. Cũng vậy, đối với Thiên Chúa, một người nào đó nhờ sự minh chứng biết Thiên Chúa hiện hữu mà thôi mà tin có Ba Ngôi vị trọng Thiên Chúa. Nhưng đối với một đối tượng cũng là một ở cũng một phương diện, sự tri thức trong cũng một lúc ở nơi cũng một cá thể, không ở chung với ý kiến, cũng không ở chung với đức tin, mặc dầu có những lý do khác nhau. Quả thế, sự tri thức không có thể đồng thời với ý kiến có mặt ở một điểm hoàn toàn cũng là một duy nhất, vì lý do này là theo yếu tính mình, sự tri thức khi thật sự biết một sự vật thì biết nó không có thể là cách khác; trái lại, ý tưởng về một sự vật có thể một cách khác người ta tư tưởng, đó chính là yếu tính của ý kiến. Nhưng đối với điều người ta nắm lấy bởi đức tin, vì sự chắc chắn của đức tin, người ta nghĩ rằng điều đó không có thể là cách khác; tuy nhiên cái lý do làm cho người ta đồng thời về cũng một điểm ở dưới cũng một phương diện, không có thể biết và tin, đó là bởi vì sự vật biết là sự vật được trông thấy, trong khi sự vật được tin là sự vật mà người ta đã không thấy; đó là sự trả lời cho tiết này.

ARTICULUS 6
Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quae in

ARTICLE 6
Whether those things that are of faith should be divided into certain articles ?

Objections 1. It would seem that those things that are of faith should not be divided into certain articles. For all things contained

ARTICLE 6
Les vérités à croire doivent-elles être distinguées en articles précis ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Car nous devons croire toutes les vérités contenues dans la Sainte Écriture. Or elles ne peuvent pas

TIẾT 6
Các chân lý đức tin phải được phân biệt ra bằng những tín điều đích xác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Chúng ta phải tin tất cả các chân lý chứa đựng trong Kinh thánh. Mà, chúng nó không được

sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

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

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

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

RESPONDEO dicendum quod nomen articuli ex Graeco videtur esse derivatum. Arthron enim in Graeco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes, dicit enim Tullius, in IV Rhet., quod *articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo, acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti*. Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad

in Holy Writ are matters of faith. But these, by reason of their multitude, cannot be reduced to a certain number. Therefore it seems superfluous to distinguish certain articles of faith.

2. Further, material differences can be multiplied indefinitely, and therefore art should take no notice of them. Now the formal aspect of the object of faith is one and indivisible, as stated above (A[1]), viz. the First Truth, so that matters of faith cannot be distinguished in respect of their formal object. Therefore no notice should be taken of a material division of matters of faith into articles.

3. Further, it has been said by some [*Cf. William of Auxerre, Summa Aurea] that "an article is an indivisible truth concerning God, exacting [arctans] our belief." Now belief is a voluntary act, since, as Augustine says (Tract. xxvi in Joan.), "no man believes against his will." Therefore it seems that matters of faith should not be divided into articles.

On the contrary, Isidore says: "An article is a glimpse of Divine truth, tending thereto." Now we can only get a glimpse of Divine truth by way of analysis, since things which in God are one, are manifold in our intellect. Therefore matters of faith should be divided into articles.

I answer that, the word "article" is apparently derived from the Greek; for the Greek [*Cf. William of Auxerre, Summa Aurea] which the Latin renders "articulus," signifies a fitting together of distinct parts: wherefore the small parts of the body which fit together are called the articulations of the limbs. Likewise, in the Greek grammar, articles are parts of speech which are affixed to words to show their gender, number or case. Again in rhetoric, articles are parts that fit together in a sentence, for Tully says (Rhet. iv) that an article is composed of words each pronounced singly and separately, thus: "Your passion, your voice, your look, have struck terror into your foes." Hence matters of Christian faith are said to contain distinct articles, in so far as they are divided into parts, and fit together. Now the object of faith is something unseen in connection with God, as stated above (A[4]). Consequently any matter that, for a special reason, is unseen, is a special article; whereas when several matters are known or not known, under the same aspect, we are not to distinguish various articles. Thus one encounters one difficulty in seeing that God suffered, and another in seeing

être ramenées à un nombre déterminé d'articles à cause de leur grand nombre. Il est donc superflu de distinguer des articles dans la foi.

2. Une distinction du côté matériel, étant donné qu'elle pourrait se faire à l'infini, en bonne logique doit être abandonnée. Mais du côté de l'objet formel, la raison de la crédibilité est une et indivisible, étant comme on l'a dit, la vérité première; ainsi n'y a-t-il de ce côté aucune distinction possible entre les choses à croire. Il faut donc abandonner cette division en articles, qui est toute matérielle.

3. Pour quelques auteurs, l'article est une " Vérité indivisible, concernant Dieu, qui nous contraint à croire ". Mais croire est affaire de volonté: " On ne croit, dit S. Augustin, que si l'on veut. " Il n'est donc pas juste, semble-t-il, de partager les vérités à croire en articles.

En sens contraire, il y a cette définition d'Isidore: " L'article est une saisie de la vérité divine tendant à cette vérité même. " Or la vérité divine ne peut être saisie par nous que suivant une certaine distinction: ce qui en Dieu est un, devient multiple dans notre intelligence. Les choses à croire doivent donc se distinguer en articles.

Réponse : Ce mot " article " paraît venir du grec. Effectivement *arthrose* en grec, qui se dit *articulus* en latin, signifie un certain ajustement de parties distinctes. C'est ainsi que les parties du corps qui sont ajustées les unes aux autres forment ce qu'on appelle les articulations des membres. Et de même en grammaire, chez les Grecs, on appelle " article " certaines parties du discours qui sont ajustées à d'autres mots pour en exprimer le genre, le nombre ou le cas. Pareillement, en rhétorique, on appelle articles certains ajustements des parties. Selon Cicéron, on dit qu'un texte est articulé lorsque chacun des mots est mis en valeur par des intervalles avec les coupures voulues dans le discours, de cette manière: " Par ton énergie, ta voix, ton regard, tu terrifies tes adversaires. " C'est de là qu'on est parti pour distinguer en articles les objets de la foi chrétienne, en tant qu'ils sont distingués en parties ajustées entre elles. Or ce qui est objet de foi, nous l'avons dit, c'est quelque chose qu'on ne voit pas et qui concerne les réalités divines. C'est pourquoi, partout où, pour une raison spéciale, se présente quelque chose qui n'est pas vu, il y a un article spécial. Au contraire, là où pour la même raison, de multiples choses sont connues ou inconnues, il n'y a pas à distinguer des articles. Ainsi, il y a une difficulté à voir que

quy về một số nhất định các tín điều vì chúng nó rất nhiều. Vậy thật là một việc dư thừa nếu phân biệt các tín điều trong đức tin.

2. Sự phân biệt về phía chất thể, dĩ nhiên nó có thể đi đến vô cùng nên phải bỏ theo Luận lý học đúng đắn. Còn về phía đối tượng mô thể lý do của sự có thể tin thì duy nhất và bất khả phân, vì đó là chân lý thứ nhất như người ta đã nói ở trước (a.1); như vậy về phía này không thể có sự phân chia nào trong các sự vật phải tin. Vậy phải bỏ sự phân chia ra các tín điều, vì nó hoàn toàn thuộc về chất thể.

3. Với một số tác giả, tín điều là một chân lý bất khả phân liên hệ với Thiên Chúa, và chân lý này bắt buộc chúng ta phải tin. Mà tin là việc làm của ý chí theo lời thánh Augustinô nói: "Người ta chỉ tin nếu người ta muốn" (In Joan. trang 26,6). Vậy là việc không chính đáng nếu phân chia các chân lý phải tin thành ra những tín điều.

TRÁI LẠI, Có lời định nghĩa của thánh Isiđôrô: "Tín điều là sự nắm lấy chân lý của Thiên Chúa hướng về cũng một chân lý này". Mà chân lý Thiên Chúa chỉ được chúng ta nắm theo một sự phân biệt nào: các điều ở nơi Thiên Chúa là đơn nhất, trở nên phức số trong trí năng chúng ta. Vậy các điều phải tin phải được phân biệt ra các tín điều.

TRẢ LỜI : Từ ngữ "article" (điều, khoản) xem ra phát xuất từ tiếng Hy lạp. Thực sự từ ngữ arthron trong tiếng Hy lạp, là từ ngữ articulus trong tiếng La tinh, biểu thị sự lắp đúng các phần phân biệt nhau. Chính như thế mà các phần của thân thể được lắp đúng với nhau tạo nên điều mà người ta gọi là các khớp xương của các chi thể (articulations). Và cũng vậy, trong văn phạm ở nơi người Hy lạp người ta gọi article (mạo từ) một số phần ở trong lời nói được lắp đặt với các tiếng khác để biểu lộ giống, số hoặc biến cách. Cũng vậy trong tu từ học, người ta gọi articles một số sự lắp lại các phần. Theo Cicéron (Rhet.4,19) người ta nói một bản văn có khớp (đọc rõ) khi mỗi tiếng được đặt có giá trị bằng những khoảng cách với những chỗ cắt cần thiết trong văn từ theo thể cách này: "Do nghị lực của ông, giọng nói của ông, sự nhìn ngó của ông, ông làm cho những người thù địch của ông khiếp sợ". Do đó mà người ta đến chỗ phân biệt từng điều các đối tượng của đức tin Kitô giáo, trong tư cách chúng nó được phân biệt bằng những phần được ráp lại với nhau. Mà điều thuộc về đức tin, chúng ta đã nói (a.4), đó là cái gì không được người ta trông thấy và liên hệ với các thực tại của Thiên Chúa. Do đó, ở nơi nào vì một lý do đặc biệt có cái gì không được trông thấy, ở đó có một tín điều riêng biệt. Trái lại, ở đâu cũng vì một lý do, nhiều sự vật được biết hoặc không biết, người ta phải phân biệt ra các tín điều. Như vậy, có sự khó khăn trong việc xem thấy

videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit, et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere, et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

that He rose again from the dead, wherefore the article of the Resurrection is distinct from the article of the Passion. But that He suffered, died and was buried, present the same difficulty, so that if one be accepted, it is not difficult to accept the others; wherefore all these belong to one article.

Dieu ait souffert, et une autre à voir qu'une fois mort il ait ressuscité; c'est pourquoi l'on distingue l'article de la résurrection d'avec celui de la Passion. Mais qu'il ait souffert, qu'il soit mort et qu'il ait été enseveli, ces points n'offrent qu'une seule et même difficulté, de sorte que l'un d'eux étant admis, il n'est pas difficile d'admettre les autres, et c'est pourquoi tous se rattachent à un seul article.

Thiên Chúa chịu đau khổ, và sự khó khăn khác trong việc trông thấy một khi Thiên Chúa đã chịu chết thì Người đã sống lại; do đó người ta phân biệt tín điều về sự Phục sinh với tín điều về sự Tử nạn. Còn việc Người chịu đau khổ, chịu chết và được mai táng, các điểm này chỉ đưa ra cũng một sự khó khăn duy nhất, đến nỗi nếu người ta công nhận một trong ba điểm này thì không khó khăn gì để thừa nhận các điểm khác, và do đó tất cả chúng nó quy về một tín điều duy nhất.

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

Reply to objection 1. Some things are proposed to our belief are in themselves of faith, while others are of faith, not in themselves but only in relation to others: even as in sciences certain propositions are put forward on their own account, while others are put forward in order to manifest others. Now, since the chief object of faith consists in those things which we hope to see, according to Heb. 11:2: "Faith is the substance of things to be hoped for," it follows that those things are in themselves of faith, which order us directly to eternal life. Such are the Trinity of Persons in Almighty God [*The Leonine Edition reads: The Three Persons, the omnipotence of God, etc.], the mystery of Christ's Incarnation, and the like: and these are distinct articles of faith. On the other hand certain things in Holy Writ are proposed to our belief, not chiefly on their own account, but for the manifestation of those mentioned above: for instance, that Abraham had two sons, that a dead man rose again at the touch of Eliseus' bones, and the like, which are related in Holy Writ for the purpose of manifesting the Divine mystery or the Incarnation of Christ: and such things should not form distinct articles.

Solutions 1. Il y a des choses à croire qui le sont pour elles-mêmes, et d'autres qui le sont en référence aux premières. Il en est de même dans les sciences, où certaines choses son proposées comme étant visées pour elles-mêmes, et certaines pour la manifestation des autres. Or, parce que la foi a principalement pour matière ce que nous espérons voir dans la patrie, selon l'épître aux Hébreux (11, 1): " La foi est la garantie des biens que l'on espère ", tout ce qui nous ordonne directement à la vie éternelle appartient essentiellement à la foi: tels sont la trinité des Personnes du Dieu tout-puissant, le mystère de l'incarnation du Christ, etc. C'est dans ce domaine qu'on distingue les articles de foi. En revanche, certaines choses sont proposées dans la Sainte Écriture, et nous devons y croire, sans qu'elles soient principalement visées, mais elles sont là pour la manifestation des premières; ainsi qu'Abraham ait eu deux fils, qu'un mort ait été ressuscité au contact des ossements d'Élisée, et d'autres faits de ce genre, qui sont rapportés dans la Sainte Écriture pour servir à la révélation de la majesté de Dieu ou de l'incarnation du Christ pour tous ces faits il n'y a pas à distinguer d'articles.

GIẢI ĐÁP 1. Có những sự vật phải tin vì chính chúng nó, có những sự vật phải tin trong tương quan với những sự vật thứ nhất, cũng có như vậy trong các khoa học, vì ở trong chúng nó một số sự vật được trình bày như được nhắm vì chúng nó, và một số sự vật được trình bày nhắm biểu lộ các sự vật khác. Mà, bởi vì đức tin một cách chủ yếu có chất thể là cái gì chúng ta hy vọng sẽ trông thấy ở quê hương, theo thư gởi Do thái: "Đức tin là sự đảm bảo các sự tốt người ta hy vọng" (Dt 11,1), tất cả cái gì sắp đặt chúng ta trực tiếp đến sự sống vĩnh cửu thì một cách yếu tính thuộc về đức tin: đó là mầu nhiệm Một Chúa Ba Ngôi, mầu nhiệm Nhập thể của Chúa Kitô, v,v... Chính trong những vật này mà người ta phân biệt các tín điều. Đối lại, một số sự vật được trình bày trong Kinh thánh, và chúng ta phải tin chúng nó, mặc dầu chúng nó không được nhắm cách chủ yếu, nhưng chúng nó ở đó để biểu lộ các sự vật thứ nhất; như vậy, việc Abraham có hai con trai, việc người chết sống lại khi động đến hài cốt của tiên tri Êlisê, và những sự kiện khác tương tự, được thuật lại trong Kinh thánh để phục vụ việc mạc khải uy quyền của Thiên Chúa hoặc sự nhập thể của Chúa Kitô. Đối với tất cả các sự kiện này người ta không phân biệt chúng nó ra các tín điều.

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

Reply to objection 2. The formal aspect of the object of faith can be taken in two ways: first, on the part of the thing believed, and thus there is one formal aspect of all matters of faith, viz. the First Truth: and from this point of view there is no distinction of articles. Secondly, the formal aspect of matters of faith, can be considered from our point of view; and thus the formal aspect of a matter of faith is that it is something unseen; and from this point of view there are various distinct articles of faith, as we saw above.

2. La raison formelle de l'objet de foi peut être prise d'un double point de vue. D'abord, du côté de la réalité même que l'on croit. A cet égard, la raison formelle de tout ce qui est à croire est une: la vérité première; et de ce point de vue, on ne distingue pas d'articles. D'une autre façon, la raison formelle des choses à croire peut être prise de notre côté. A cet égard, la raison formelle de ce qui est à croire réside en ce que cela échappe à notre vue; c'est ainsi que se distinguent les articles de foi, nous venons de le voir.

2. Yếu tính mô thể của đối tượng đức tin được hiểu biết theo hai phương diện. Thứ nhất, về phía của chính thực tại người ta tin. Ở phương diện này, yếu tính mô thể của tất cả cái gì phải tin thì đơn nhất: chân lý thứ nhất; và từ phương diện này, người ta không phân biệt ra tín điều. Thứ đến, yếu tính mô thể của các sự vật phải tin được hiểu biết về phía chúng ta. Ở phương diện này, yếu tính mô thể của cái gì phải tin ở trong cái gì thoát khỏi sự trông thấy của chúng ta; chính như thế mà người ta phân biệt ra các tín điều như chúng ta mới trông thấy.

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

Reply to objection 3. This definition of an article is taken from an etymology of the word as derived from the Latin, rather than in accordance with its real meaning, as derived from the Greek: hence it does not carry much weight. Yet even then it could be said that although faith is exacted of no man by a necessity of coercion, since belief is a voluntary

3. Cette définition de l'article est donnée d'après une étymologie du mot dans sa dérivation latine, plutôt que d'après son véritable sens selon qu'il dérive du grec; aussi n'est-elle pas d'un grand poids. - On peut cependant dire ceci. Bien que personne ne soit obligé de croire par une nécessité de contrainte, puisque croire est affaire de volonté, cependant on y

3. Sự định nghĩa này về tín điều được đưa ra do ngữ nguyên của từ ngữ do sự chuyển hóa của nó từ ngôn ngữ La tinh, đúng hơn là theo ý nghĩa thật sự của nó do sự chuyển hóa từ ngôn ngữ Hy lạp; như vậy, nó không quan trọng mấy. Tuy nhiên, người ta có thể nói điều này. Dầu mà không ai bị bắt buộc phải tin bằng sự tất yếu cưỡng bức, bởi vì được tin là việc làm của ý chí, người ta vẫn bị

voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo*, ut apostolus dicit, Heb. XI.

ARTICULUS 7
Utrum articuli fidei creverint secundum temporum successionem

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

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

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

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

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

act, yet it is exacted of him by a necessity of end, since "he that cometh to God must believe that He is," and "without faith it is impossible to please God," as the Apostle declares (Heb. 11:6).

ARTICLE 7
Whether the articles of faith have increased in course of time ?

Objections 1. It would seem that the articles of faith have not increased in course of time. Because, as the Apostle says (Heb. 11:1), "faith is the substance of things to be hoped for." Now the same things are to be hoped for at all times. Therefore, at all times, the same things are to be believed.

2. Further, development has taken place, in sciences devised by man, on account of the lack of knowledge in those who discovered them, as the Philosopher observes (Metaph. ii). Now the doctrine of faith was not devised by man, but was delivered to us by God, as stated in Eph. 2:8: "It is the gift of God." Since then there can be no lack of knowledge in God, it seems that knowledge of matters of faith was perfect from the beginning and did not increase as time went on.

3. Further, the operation of grace proceeds in orderly fashion no less than the operation of nature. Now nature always makes a beginning with perfect things, as Boethius states (De Consol. iii). Therefore it seems that the operation of grace also began with perfect things, so that those who were the first to deliver the faith, knew it most perfectly.

4. Further, just as the faith of Christ was delivered to us through the apostles, so too, in the Old Testament, the knowledge of faith was delivered by the early fathers to those who came later, according to Dt. 32:7: "Ask thy father, and he will declare to thee." Now the apostles were most fully instructed about the mysteries, for "they received them more fully than others, even as they received them earlier," as a gloss says on Rom. 8:23: "Ourselves also who have the first fruits of the Spirit." Therefore it seems that knowledge of matters of faith has not increased as time went on.

On the contrary, Gregory says (Hom. xvi in Ezech.) that "the knowledge of the holy fathers increased as time went on . . . and the nearer they were to Our Savior's coming, the more fully did they received the mysteries of salvation."

est contraint par une nécessité de fin puisque, selon les expressions de l'Apôtre (He 11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire ", et " sans la foi, il est impossible de lui plaire ".

ARTICLE 7
La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles ?

Objections 1. Il semble que le nombre des articles de foi n'ait pas augmenté au cours des temps, car selon l'Apôtre (He 11, 1): " La foi est la garantie des biens qu'on espère. " En tout temps ce sont les mêmes choses que l'on doit espérer. Donc en tout temps ce sont les mêmes choses que l'on doit croire.

2. Dans les sciences qui se sont organisées d'une manière humaine, il s'est fait un accroissement au cours des temps à cause du défaut de connaissance chez les premiers qui inventèrent les sciences, d'après Aristote. Mais l'enseignement de la foi n'est pas d'invention humaine, il est de tradition divine, c'est " un don de Dieu ", dit l'Apôtre (Ep 2, 8). Comme aucun défaut de connaissance n'est imputable à Dieu, il semble donc que, dès le principe, la connaissance des choses à croire ait été parfaite et qu'elle n'a pas augmenté au cours des temps.

3. Les oeuvres de la grâce ne se font pas avec moins d'ordre que celles de la nature. Or la nature commence toujours par le parfait; c'est l'opinion de Boèce. Il semble donc que la grâce ait été parfaite dès le début, de sorte que ceux qui les premiers ont transmis la foi en ont eu la connaissance la plus parfaite.

4. De même que la foi du Christ est venue par les Apôtres jusqu'à nous, de même aussi dans l'Ancien Testament la connaissance de la foi est venue par les Pères des premiers âges vers ceux qui ont vécu ensuite. " Interroge ton père et il t'instruira ", dit le Deutéronome (32, 7). Mais les Apôtres furent très pleinement instruits des mystères: de même qu'ils reçurent " avant les autres dans le temps, ainsi reçurent-ils plus abondamment que tous les autres ". Telle est l'interprétation de la Glose sur l'épître aux Romains (8,23): " C'est nous qui avons les prémices de l'Esprit. " Il semble donc que la connaissance des choses à croire n'ait pas progressé avec le temps.

En sens contraire, S. Grégoire affirme: " La science des saints Pères a grandi avec le temps, et ils aperçurent les mystères du salut avec d'autant plus de plénitude qu'ils furent plus voisins de l'avènement du Sauveur. "

bắt buộc phải tin vì sự tất yếu của mục đích theo lời nói của thánh Phaolô: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin", và "không có đức tin, người ta không thể làm đẹp lòng Ngài" (Dt 11,6).

TIẾT 7
Phải chăng đức tin bao gồm cũng những tín điều trong mọi thời gian ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải như vậy. Số các tín điều đã không thêm lên qua dòng thời gian theo lời thánh Phaolô nói: "Đức tin là sự đảm bảo các sự tốt người ta hy vọng" (Dt 11,1). Qua mọi thời gian, chính cũng những sự vật như nhau mà người ta hy vọng. Vậy trong mọi thời gian chính cũng những sự vật như nhau người ta phải tin.

2. Trong các khoa học được tổ chức theo thể cách nhân loại, có sự gia tăng theo dòng thời gian thì có sự khuyết điểm về sự hiểu biết nơi những người thứ nhất đã phát minh ra các khoa học này như Triết gia chủ trương (Metaph. 2,1). Mà sự dạy của đức tin không thuộc về sự phát minh nhân loại, nó thuộc về sự truyền lại của Thiên Chúa, đó là ân huệ của Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô nói (Ep 2,8). Bởi vì sự khuyết điểm trong sự hiểu biết không có thể quy tội về Thiên Chúa thì xem ra từ lúc ban đầu sự hiểu biết về các sự vật phải tin thì đã hoàn hảo và sự hiểu biết này đã không gia tăng theo dòng thời gian.

3. Các công việc của ân sủng không thể hiện cách kém trật tự hơn các công việc của thiên nhiên. Mà thiên nhiên luôn luôn bắt đầu từ cái hoàn hảo; đó là ý kiến của Boèce (De Consol. 3,10). Vậy xem ra ân sủng đã hoàn hảo từ lúc ban đầu, đến nỗi những kẻ thứ nhất đã truyền lại đức tin đã có sự hiểu biết hoàn hảo nhất.

4. Cũng như đức tin vào Chúa Kitô được các thánh Tông đồ truyền lại cho đến chúng ta. Cũng vậy, trong Cựu ước, sự hiểu biết về đức tin đã đi từ các Tổ phụ của những thời đại trước nhất đến với những kẻ đã sống sau đó. Sách Đệ nhị luật nói: "Ngươi hãy hỏi cha ngươi và người sẽ dạy ngươi" (Đnl 32,7). Mà các thánh Tông đồ được dạy rất đầy đủ về các sự mầu nhiệm; cũng như quý ngài đã lãnh nhận trước các kẻ khác trong thời gian, như vậy quý ngài lãnh nhận cách dồi dào hơn các kẻ khác. Đó là sự giải thích của sách Chú giải về thư gởi Rôma: "Chính chúng ta là những kẻ có những trái đầu mùa của Chúa Thánh Thần" (Rm 8,23). Vậy xem ra sự hiểu biết về các sự vật phải tin không tiến triển với thời gian.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô khẳng định: "Môn học về các Giáo phụ thánh đã gia tăng với thời gian, và các ngài đã trông thấy các mầu nhiệm của sự cứu rỗi càng đầy đủ hơn theo mức độ quý ngài càng gần gũi hơn với sự đến của Chúa Cứu thế" (In Ezech. 2,16).

RESPONDEO dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per philosophum, in IV Metaphys. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde dominus Moysi dicit, Exod. VI, *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis*. Et David dicit, *super senes intellexi*. Et apostolus dicit, ad Ephes. III, *aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores, unde apostolus dicit, ad Heb. XI, *iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a*

I answer that, The articles of faith stand in the same relation to the doctrine of faith, as self-evident principles to a teaching based on natural reason. Among these principles there is a certain order, so that some are contained implicitly in others; thus all principles are reduced, as to their first principle, to this one: "The same thing cannot be affirmed and denied at the same time," as the Philosopher states (Metaph. iv, text. 9). In like manner all the articles are contained implicitly in certain primary matters of faith, such as God's existence, and His providence over the salvation of man, according to Heb. 11: "He that cometh to God, must believe that He is, and is a rewarder to them that seek Him." For the existence of God includes all that we believe to exist in God eternally, and in these our happiness consists; while belief in His providence includes all those things which God dispenses in time, for man's salvation, and which are the way to that happiness: and in this way, again, some of those articles which follow from these are contained in others: thus faith in the Redemption of mankind includes belief in the Incarnation of Christ, His Passion and so forth. Accordingly we must conclude that, as regards the substance of the articles of faith, they have not received any increase as time went on: since whatever those who lived later have believed, was contained, albeit implicitly, in the faith of those Fathers who preceded them. But there was an increase in the number of articles believed explicitly, since to those who lived in later times some were known explicitly which were not known explicitly by those who lived before them. Hence the Lord said to Moses (Exod. 6:2, 3): "I am the God of Abraham, the God of Isaac, the God of Jacob [*Vulg.: 'I am the Lord that appeared to Abraham, to Isaac, and to Jacob'] . . . and My name Adonai I did not show them": David also said (Ps. 118:100): "I have had understanding above ancients": and the Apostle says (Eph. 3:5) that the mystery of Christ, "in other generations was not known, as it is now revealed to His holy apostles and prophets."

Reply to objection 1. Among men the same things were always to be hoped for from Christ. But as they did not acquire this hope save through Christ, the further they were removed from Christ in point of time, the further they were from obtaining what they hoped for. Hence the Apostle says (Heb. 11:13): "All these died according to faith, not having received the promises, but beholding them afar

Réponse : Les articles de foi tiennent dans la doctrine de foi le même rôle que les principes évidents par eux-mêmes dans la doctrine qui se construit à partir de la raison naturelle. Dans ces principes il y a un ordre: il arrive que certains d'entre eux soient implicitement contenus en d'autres, de même que tous se ramènent à celui-ci comme au premier: " Il est impossible de dire ensemble le oui et le non ", montre le Philosophe. Pareillement, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre (He 11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " En effet, dans l'Être divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude; et dans la foi à la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres; ainsi dans la foi à la rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'incarnation du Christ et sa passion, etc. - Il faut donc affirmer ceci. Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explicitation, les articles ont augmenté en nombre; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers. D'où cette parole du Seigneur à Moïse (Ex 6, 2): " Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac., le Dieu de Jacob; mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas révélé. " Et ce mot de David (Ps 119, 100): " J'ai compris mieux que les anciens. " C'est ce que dit l'Apôtre (Ep 3, 5): " Le mystère du Christ n'a pas été communiqué aux autres générations comme il est maintenant révélé à ceux qui en sont les saints apôtres et prophètes."

Solutions 1. Les hommes ont toujours espéré recevoir du Christ les mêmes biens. **En sens contraire,** comme ils n'ont réalisé de telles espérances que par le Christ, plus ils furent éloignés de lui dans le temps, plus ils furent éloignés de la réalisation de ces espérances. D'où cette parole de l'Apôtre (He 11, 13): " Ils moururent tous dans la foi sans avoir reçu l'effet des promesses, mais le voyant

TRẢ LỜI : Các tín điều trong giáo lý của đức tin đóng cũng một vai trò như các nguyên lý hiển nhiên tại sự trong học lý được cấu tạo do trí năng tự nhiên. Trong các nguyên lý này có trật tự: xảy ra là một số trong các nguyên lý này một cách mặc nhiên được chứa đựng trong một vài chân lý thứ nhất phải tin, nghĩa là tất cả mọi sự vật quy về việc phải tin Thiên Chúa hiện hữu và lo cứu rỗi nhân loại như thánh Phaolô nói: "Ai đến gần Thiên Chúa phải tin Ngài hiện hữu và Ngài đảm bảo phần thưởng cho những kẻ tìm kiếm Ngài" (Dt 11,6). Quả thế, trong sự hiện hữu của Thiên Chúa được bao gồm tất cả mọi sự vật mà chúng ta tin chúng hiện hữu trong Thiên Chúa từ vĩnh cửu và vinh phúc của chúng ta cốt tại các sự vật đó; và trong đức tin về sự Thiên Chúa quan phòng được bao gồm mọi sự tốt Thiên Chúa ban phát trong thời gian để cứu rỗi nhân loại; những sự tốt này là con đường đi tới vinh phúc. Và theo thể cách này, trong các tín điều khác, một số tín điều được Chúa định trong những tín điều khác nữa; như vậy, trong đức tin về sự cứu chuộc nhân loại được chứa đựng một cách ẩn tàng sự nhập thể của Chúa Kitô và cuộc Tử nạn của Ngài, v.v... Vậy phải khẳng định điều này. Về bản thể của các tín điều, sự kế tiếp của thời gian đã không thêm các tín điều, vì tất cả những cái gì mà những người kế tiếp của họ đã tin thì đã được chứa đựng trong đức tin của các Giáo phụ đã đi trước, dầu mà theo một thể cách ẩn tàng. Còn về sự làm cho rõ ràng minh bạch chúng nó, các tín điều đã gia tăng theo số; một số chân lý được hiểu biết minh bạch rõ ràng hơn bởi các Giáo phụ sau mà chúng nó đã không được các Giáo phụ trước biết đến. Do đó, có lời Thiên Chúa phán cùng Môsê: "Ta là Thiên Chúa của Abraham, Thiên Chúa của Isaac và của Giacóp; nhưng tên của Ta là Giavê, Ta đã không mạc khải cho họ" (Xh 6,2). Và có lời vua Đavít: "Ta đã hiểu tốt hơn các người thời xưa" (Tv 119,100). Đó chính là điều thánh Phaolô nói: "Mầu nhiệm Chúa Kitô đã không được thông cho các thế hệ khác như nay đã được mạc khải ra cho các thánh Tông đồ và các Tiên tri của Ngài" (Ep 3,5).

GIẢI ĐÁP 1. Nhân loại đã luôn luôn hy vọng sẽ lãnh nhận từ Chúa Kitô cũng những sự tốt khác nhau. Tuy nhiên, họ chỉ thực hiện được những niềm hy vọng như thế nhờ Chúa Kitô, họ càng xa cách Chúa Kitô trong thời gian, họ càng xa cách sự thực hiện các mối hy vọng này: "Họ đã chết tất cả trong lòng tin mà đã không lãnh nhận hiệu quả của các lời hứa, nhưng chỉ thấy nó từ xa". Người ta trông thấy một sự vật càng

longe eas respicientes. Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

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

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

AD QUARTUM dicendum quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Gal. IV. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod

off." Now the further off a thing is the less distinctly is it seen; wherefore those who were nigh to Christ's advent had a more distinct knowledge of the good things to be hoped for.

Reply to objection 2. Progress in knowledge occurs in two ways. First, on the part of the teacher, be he one or many, who makes progress in knowledge as time goes on: and this is the kind of progress that takes place in sciences devised by man. Secondly, on the part of the learner; thus the master, who has perfect knowledge of the art, does not deliver it all at once to his disciple from the very outset, for he would not be able to take it all in, but he condescends to the disciple's capacity and instructs him little by little. It is in this way that men made progress in the knowledge of faith as time went on. Hence the Apostle (Gal. 3:24) compares the state of the Old Testament to childhood.

Reply to objection 3. Two causes are requisite before actual generation can take place, an agent, namely, and matter. In the order of the active cause, the more perfect is naturally first; and in this way nature makes a beginning with perfect things, since the imperfect is not brought to perfection, except by something perfect already in existence. On the other hand, in the order of the material cause, the imperfect comes first, and in this way nature proceeds from the imperfect to the perfect. Now in the manifestation of faith, God is the active cause, having perfect knowledge from all eternity; while man is likened to matter in receiving the influx of God's action. Hence, among men, the knowledge of faith had to proceed from imperfection to perfection; and, although some men have been after the manner of active causes, through being doctors of faith, nevertheless the manifestation of the Spirit is given to such men for the common good, according to 1 Cor. 12:7; so that the knowledge of faith was imparted to the Fathers who were instructors in the faith, so far as was necessary at the time for the instruction of the people, either openly or in figures.

Reply to objection 4. The ultimate consummation of grace was effected by Christ, wherefore the time of His coming is called the "time of fulness [*Vulg.: 'fulness of time']" (Gal. 4:4). Hence those who were nearest to Christ, wherefore before, like John the Baptist, or after, like the apostles, had a fuller knowledge of the

de loin. " On voit une chose d'autant moins distinctement qu'on la voit de plus loin. Voilà pourquoi ces biens que nous devons espérer, ceux qui ont été plus proches de l'avènement du Christ les ont connus plus distinctement.

2. Le progrès dans la connaissance se réalise de deux façons. Il se réalise chez l'enseignant si celui-ci avance effectivement dans la connaissance, soit à lui seul, soit à plusieurs dans la succession des temps; et c'est de cette façon que progressent les sciences découvertes par la raison humaine. Le progrès se réalise aussi chez l'enseigné: un maître qui connaît tout son métier ne le transmet pas d'un trait dès le début à son disciple, parce que celui-ci ne pourrait pas le saisir; il le transmet peu à peu en condescendant à la capacité du disciple. C'est selon ce plan que les hommes ont progressé dans la connaissance de foi par la suite des temps: aussi l'Apôtre compare-t-il à une enfance l'état de l'Ancien Testament (Ga 3, 24).

3. Pour la génération naturelle, deux causes sont exigées d'avance, l'agent et la matière. Dans l'ordre de la cause agissante, il est exact que ce qui est premier par nature, c'est le plus parfait, et à cet égard la nature débute par le parfait, car l'imparfait n'est conduit à la perfection que par ce qui préexiste à l'état parfait. En revanche, dans l'ordre de la cause matérielle, ce qui est premier, c'est ce qui est plus imparfait, et ainsi la nature va de l'imparfait au parfait. Or, dans la révélation de la foi, Dieu est comme un agent, puisqu'il possède de toute éternité une science parfaite l'homme est comme la matière recevant l'influx du Dieu agent. Et c'est pourquoi il a fallu que la connaissance de foi avance de l'imparfait a parfait parmi les hommes. Il est vrai que certain d'entre eux ont bien rempli un rôle de cause agissante, puisqu'ils furent docteurs de la foi. Cependant " la révélation de l'Esprit est donnée à de tels hommes, dit l'Apôtre pour l'utilité de tous " (1 Co 12, 7). Et c'est pourquoi, aux Pères qui étaient fondateurs de la foi, il était donné autant de connaissance de foi qu'il devait en être transmis au peuple de ce temps-là, soit ouvertement soit en figure.

4. L'ultime consommation de la grâce a été accomplie par le Christ; aussi le temps du Christ est-il appelé " le temps de la plénitude " (Ga 4, 4). C'est pourquoi ceux qui ont été plus proches du Christ, soit avant lui, comme Jean Baptiste, soit après lui comme les Apôtres, ont connu plus pleinement les mystères de la foi 18. C'est ainsi

ít rõ ràng, nếu người ta thấy nó càng xa. Do đó, các sự tốt này mà chúng ta phải hy vọng, thì những kẻ gần hơn sự đến của Chúa Kitô, đã biết chúng nó cách rõ ràng hơn.

2. Sự tiến triển trong sự hiểu biết thể hiện theo hai thể cách. Nó thể hiện ở nơi người dạy học nếu người này tiến bước thực sự trong sự hiểu biết hoặc đối với mình, hoặc đối với nhiều người trong sự kế tiếp của các thời gian; chính theo thể cách này mà có sự tiến triển trong các khoa học được trí năng nhân loại phát minh. Sự tiến triển cũng thực hiện ở nơi người thụ giáo: thầy giáo hiểu biết nghề nghiệp của mình không truyền lại nghề đó tức khắc từ ban đầu cho học trò của mình, bởi vì người học trò hẳn không nắm lấy nó được, ông truyền đạt dần dần tùy theo khả năng của học trò, chính theo kế hoạch này mà nhân loại đã tiến triển trong sự hiểu biết về đức tin trong các thời gian đến sau. Như vậy, thánh Phaolô so sánh tình trạng của Cựu Ước với tuổi thọ (Ga 3,24).

3. Đối với sự sinh sản tự nhiên, hai nguyên nhân đòi phải có trước tác nhân và chất thể. Trong trật tự của nguyên nhân hành động, việc này đích xác là cái gì thứ nhất theo bản tính, đó là cái hoàn hảo nhất, và ở phương diện này, bản tính bắt đầu do cái hoàn hảo, bởi vì cái bất hoàn hảo chỉ được đem đến hoàn hảo nhờ cái gì tiền hiện hữu trong trạng thái hoàn hảo. Đối lại, trong trật tự nguyên nhân chất thể, cái thứ nhất đó là cái bất hoàn hảo hơn, và như vậy bản tính đi từ cái bất hoàn hảo đến hoàn hảo. Mà trong sự mạc khải của đức tin, Thiên Chúa là tác nhân, bởi vì Ngài từ vĩnh cửu chiếm hữu sự hiểu biết hoàn hảo; nhân loại là chất thể lãnh nhận ảnh hưởng tuôn chảy đến từ Thiên Chúa tác nhân. Và do đó, sự hiểu biết về đức tin phải tiến triển từ cái bất hoàn hảo đến cái hoàn hảo ở giữa nhân loại. Sự thực là một số người trong nhân loại đã hoàn thành tốt đẹp vai trò nguyên nhân hành động, bởi vì họ là những nhà tiến sĩ của đức tin. Tuy nhiên, sự mạc khải của Chúa Thánh Thần cho những con người như thế ấy, thánh Phaolô nói, vì sự ích lợi của mọi người (1Cr 12,7). Và do đó, với những Giáo phụ là những nhà sáng lập của đức tin đã được cho hiểu biết về đức tin bao nhiêu thì đã phải truyền lại bấy nhiêu cho dân thuộc về thời kỳ đó hoặc bằng cách công khai hoặc bằng cách hình ảnh tượng trưng.

4. Sự hoàn thành cuối cùng của ân sủng đã được Chúa Kitô thực hiện; như vậy, thời kỳ của Chúa Kitô được gọi là thời kỳ sung mãn (Ga 4,4). Do đó, những kẻ đã gần Chúa Kitô hơn, hoặc trước Chúa Kitô như Gioan Tẩy giả, hoặc sau Chúa Kitô như các tông đồ, đã hiểu biết đầy đủ hơn về các mầu nhiệm của đức tin. Chính như thế mà đối với cái gì liên hệ đến

perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

mysteries of faith; for even with regard to man's state we find that the perfection of manhood comes in youth, and that a man's state is all the more perfect, whether before or after, the nearer it is to the time of his youth.

qu'en ce qui concerne l'état de l'homme, nous voyons que la perfection est dans la jeunesse et qu'on se maintient, soit avant soit après, dans un état d'autant plus parfait qu'on est plus près de sa jeunesse.

tình trạng con người, chúng ta nhận thấy sự hoàn hảo ở trong tuổi thanh niên và con người duy trì chính mình, hoặc trước hoặc sau tuổi thanh niên, trong một tình trạng hoàn hảo hơn theo mức độ họ ở gần tuổi thanh niên của mình hơn.

ARTICULUS 8
Utrum inconvenienter articuli fidei enumerentur

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

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

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

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

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

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

ARTICLE 8
Whether the articles of faith are suitably formulated ?

Objections 1. It would seem that the articles of faith are unsuitably formulated. For those things, which can be known by demonstration, do not belong to faith as to an object of belief for all, as stated above (A[5]). Now it can be known by demonstration that there is one God; hence the Philosopher proves this (Metaph. xii, text. 52) and many other philosophers demonstrated the same truth. Therefore that "there is one God" should not be set down as an article of faith.

2. Further, just as it is necessary to faith that we should believe God to be almighty, so is it too that we should believe Him to be "all-knowing" and "provident for all," about both of which points some have erred. Therefore, among the articles of faith, mention should have been made of God's wisdom and providence, even as of His omnipotence.

3. Further, to know the Father is the same things as to know the Son, according to Jn. 14:9: "He that seeth Me, seeth the Father also." Therefore there ought to be but one article about the Father and Son, and, for the same reason, about the Holy Ghost.

4. Further, the Person of the Father is no less than the Person of the Son, and of the Holy Ghost. Now there are several articles about the Person of the Holy Ghost, and likewise about the Person of the Son. Therefore there should be several articles about the Person of the Father.

5. Further, just as certain things are said by appropriation, of the Person of the Father and of the Person of the Holy Ghost, so too is something appropriated to the Person of the Son, in respect of His Godhead. Now, among the articles of faith, a place is given to a work appropriated to the Father, viz. the creation, and likewise, a work appropriated to the Holy Ghost, viz. that "He spoke by the prophets." Therefore the articles of faith should contain some work appropriated to the Son in respect of His Godhead.

6. Further, the sacrament of the Eucharist presents a special difficulty over and above the other articles. Therefore it should have been mentioned in a special article: and consequently it seems that

ARTICLE 8
Le nombre des articles de foi

Objections 1. Il semble qu'il ne convienne pas d'énumérer ainsi les articles de foi. Car, on l'a dit, ce qui peut être su par des raisons vraiment démonstratives n'appartient pas à la foi au point d'être pour tous un objet à croire. Mais l'existence d'un seul Dieu, c'est une chose qui peut être sue par démonstration: le Philosophe le prouve, et beaucoup d'autres philosophes l'ont démontré. On ne doit donc pas compter comme un article de foi l'existence d'un Dieu unique.

2. Autant la foi nous oblige à croire que Dieu est tout-puissant, autant elle nous oblige à croire qu'il sait tout et pourvoit à tout; du reste, sur ces deux points, certains sont tombés dans l'erreur. Parmi les articles de foi, on aurait dû par conséquent faire mention de la sagesse et de la providence divine comme de sa toute-puissance.

3. Avoir la notion du Père c'est avoir celle du Fils. Il est écrit en S. Jean (14, 9): " Qui me voit voit aussi le Père. " Il ne doit donc y avoir qu'un seul article sur le Père et sur le Fils, et, pour la même raison, sur le Saint-Esprit.

4. La personne du Père n'est pas moindre que celle du Fils ni que celle du Saint-Esprit. Mais il y a plusieurs articles sur la personne du Saint-Esprit, et plusieurs pareillement sur la personne du Fils. On doit donc en mettre plusieurs sur la personne du Père.

5. Si quelque chose est appropriés à la personne du Père et quelque chose à la personne du Saint-Esprit, quelque chose doit l'être aussi à celle du Fils dans sa divinité. On trouve bien dans les articles une oeuvre appropriée au Père, c'est celle de la création; et, semblablement, une oeuvre appropriée au Saint-Esprit, c'est: " Il a parlé par les Prophètes. " Parmi ces articles de la foi il doit donc y avoir aussi une oeuvre qui soit appropriée au Fils dans sa divinité.

6. Le sacrement de l'eucharistie présente une difficulté spéciale, plus que beaucoup d'articles. On devrait donc faire à son sujet un article spécial. Il ne semble donc pas que le nombre des articles soit

TIẾT 8
Số các tín điều

VẤN NẠN 1. Xem ra không thích hợp kể ra số các tín điều như vậy. Như người ta đã nói (a.5, sol.3), cái gì được biết bởi các lý do thật sự minh chứng không thuộc về đức tin đến nỗi là đối tượng phải tin cho mọi người. Mà sự hiện hữu của một Thiên Chúa duy nhất, đó là điều được biết nhờ sự minh chứng: Triết gia minh chứng (Metaph. 12,11), và nhiều triết gia đã minh chứng điều đó. Vậy người ta không nên kể sự hiện hữu của một Thiên Chúa duy nhất là một tín điều.

2. Đức tin bắt buộc chúng ta tin Thiên Chúa toàn năng trong mức độ nó buộc chúng ta tin Ngài biết hết mọi sự vật và lo liệu cho mọi sự vật; lại nữa, về hai điểm này một số người đã sai lầm. Với các tín điều, người ta hẳn phải đề cập đến sự khôn ngoan và sự quan phòng của Thiên Chúa như tính toàn năng của Ngài.

3. Có ý niệm về Đức Chúa Cha, đó là có ý niệm về Đức Chúa Con. Phúc âm thánh Gioan nói: "Ai trông thấy Ta cũng trông thấy Cha" (Ga 14,9). Vậy chỉ phải có một tín điều duy nhất về Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con, và, vì cũng một lý do, về Chúa Thánh Thần.

4. Ngôi vị của Đức Chúa Cha không kém hơn Ngôi vị Đức Chúa Con, cũng không kém hơn Ngôi vị Đức Chúa Thánh Thần. Mà có nhiều tín điều về Ngôi vị của Chúa Thánh Thần, và cũng có nhiều tín điều về Ngôi vị Đức Chúa Con. Vậy người ta phải đặt nhiều tín điều về Ngôi vị Đức Chúa Cha.

5. Nếu cái gì biệt hữu cho Ngôi vị Đức Chúa Cha và một cái gì biệt hữu cho Ngôi vị Đức Chúa Thánh Thần, phải có một cái gì biệt hữu cho Ngôi vị Đức Chúa Con trong Thiên tính của Ngài. Người ta gặp thấy rõ ràng trong các tín điều một công việc biệt hữu cho Đức Chúa Cha, đó là công việc sáng tạo; và, cũng vậy, có công việc biệt hữu cho Chúa Thánh Thần, đó là: "Người đã dùng các tiên tri mà phán dạy". Vậy trong các tín điều của đức tin cũng phải có công việc biệt hữu cho Đức Chúa Con trong Thiên tính của Ngài.

6. Bí tích Mình Thánh Chúa nêu lên một sự khó khăn đặc biệt, khó khăn hơn nhiều tín điều. Vậy người ta hẳn phải tạo nên cho mầu nhiệm này một tín điều đặc biệt. Vậy xem ra số các tín điều không đầy đủ.

SED IN CONTRARIUM est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habemus*, ut dicitur ad Rom. V. Unde dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum, ut dicitur I ad Tim. III. Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad Inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo

there is not a sufficient number of articles.

On the contrary stands the authority of the Church who formulates the articles thus.

I answer that, As stated above (AA[4],6), to faith those things in themselves belong, the sight of which we shall enjoy in eternal life, and by which we are brought to eternal life. Now two things are proposed to us to be seen in eternal life: viz. the secret of the Godhead, to see which is to possess happiness; and the mystery of Christ's Incarnation, "by Whom we have access" to the glory of the sons of God, according to Rom. 5:2. Hence it is written (Jn. 17:3): "This is eternal life: that they may know Thee, the . . . true God, and Jesus Christ Whom Thou hast sent." Wherefore the first distinction in matters of faith is that some concern the majesty of the Godhead, while others pertain to the mystery of Christ's human nature, which is the "mystery of godliness" (1 Tim. 3:16). Now with regard to the majesty of the Godhead, three things are proposed to our belief: first, the unity of the Godhead, to which the first article refers; secondly, the trinity of the Persons, to which three articles refer, corresponding to the three Persons; and thirdly, the works proper to the Godhead, the first of which refers to the order of nature, in relation to which the article about the creation is proposed to us; the second refers to the order of grace, in relation to which all matters concerning the sanctification of man are included in one article; while the third refers to the order of glory, and in relation to this another article is proposed to us concerning the resurrection of the dead and life everlasting. Thus there are seven articles referring to the Godhead. In like manner, with regard to Christ's human nature, there are seven articles, the first of which refers to Christ's incarnation or conception; the second, to His virginal birth; the third, to His Passion, death and burial; the fourth, to His descent into hell; the fifth, to His resurrection; the sixth, to His ascension; the seventh, to His coming for the judgment, so that in all there are fourteen articles. Some, however, distinguish twelve articles, six pertaining to the Godhead, and six to the humanity. For they include in one article the three about the three Persons; because we have one knowledge of the three Persons: while they divide the article referring to the work of glorification into two, viz. the resurrection of the body, and the glory of the soul. Likewise they unite the conception and nativity into one article.

Reply to objection 1. By faith we hold many truths about God, which

suffisant.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Église qui les énumère ainsi.

Réponse : Comme nous l'avons dit, ce qui concerne essentiellement la foi, ce sont les choses que nous jouirons de voir dans la vie éternelle, et celles par lesquelles nous y sommes conduits. Or, deux réalités nous sont proposées à voir: le secret de la divinité, dont la vision nous rend bienheureux; et le mystère de l'humanité du Christ, par lequel " nous avons accès à la gloire des enfants de Dieu ", dit l'Apôtre (Rm 5, 2). Aussi lit-on en S. Jean (17, 3): " La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " C'est pourquoi, parmi les vérités à croire, il faut distinguer d'abord celles qui concernent la majesté divine, et ensuite celles qui ressortissent au mystère de l'humanité du Christ, qui est " le sacrement de la religion " (1 Tm 3, 16). Sur la majesté de la divinité, on nous propose trois vérités à croire: 1° L'unité de la divinité (premier article); 2° La trinité des personnes (trois articles pour les trois personnes); 3° Enfin les oeuvres propres à la divinité. La première concerne l'existence de la nature; ainsi nous est proposé l'article de la création. La deuxième concerne l'existence de la grâce, et ainsi nous est proposé dans un seul article tout ce qui intéresse la sanctification de l'homme. La troisième concerne l'existence dans la gloire, et ainsi nous est proposé un autre article sur la résurrection de la chair et la vie éternelle. Il y a ainsi sept articles se rapportant à la divinité. Semblablement, sept articles sont consacrés à l'humanité du Christ. Le premier sur l'incarnation, ou conception du Christ, le deuxième sur sa naissance de la Vierge, le troisième sur sa passion, sa mort et sa sépulture, le quatrième sur sa descente aux enfers, le cinquième sur la résurrection, le sixième sur l'ascension, le septième sur son retour pour le jugement. Ce qui fait en tout quatorze articles. Certains, cependant, distinguent douze articles de foi: six pour la divinité et six pour l'humanité. Ils ramassent en un seul les trois articles sur les trois personnes, parce que nous en avons la même connaissance. En revanche, ils distinguent l'article sur notre glorification en deux articles, l'un sur la résurrection de la chair, l'autre sur la gloire de l'âme. De même, ils rassemblent en un seul l'article de la Conception et celui de la Nativité.

Solutions 1. Par la foi nous tenons de Dieu beaucoup de choses que

TRÁI LẠI, Có thế giá Hội thánh kể ra các tín điều như vậy.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (a.6, sol. 1), cái gì một cách yếu tính liên hệ với đức tin, đó là những điều chúng ta sẽ thưởng thức trông thấy ở sự sống vĩnh cửu, và những điều nhờ đó chúng ta được dẫn đưa đến sự sống vĩnh cửu. Mà, hai thực tại được trình bày cho chúng ta để trông thấy, sự bí nhiệm của Thiên tính mà sự trông thấy làm cho chúng ta vinh phúc; và mầu nhiệm về nhân tính của Chúa Kitô nhờ đó chúng ta có lối đi đến vinh phúc của con cái Thiên Chúa, như thánh Phaolô dạy (Rm 5,2). Như vậy, người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Gioan: "Sự sống vĩnh cửu, đó là họ hiểu biết Cha là Thiên Chúa chân thật, và hiểu biết Đấng Cha đã sai xuống, là Chúa Giêsu Kitô" (Ga 17,3). Do đó, trong các chân lý phải tin, phải phân biệt trước hết những chân lý quan hệ với sự uy nghi của Thiên Chúa, và sau đó các chân lý lệ thuộc vào mầu nhiệm nhân tính của Chúa Kitô, tức là mầu nhiệm của chân đạo (1Tm 3,16). Về uy nghi của Thiên tính, người ta trình bày cho chúng ta ba chân lý phải tin: thứ nhất, đơn nhất tính của Thiên tính (tín điều một); thứ đến, ngôi vị tính của các Ngôi vị (ba tín điều cho ba Ngôi vị); thứ ba, cuối cùng các công việc riêng cho Thiên tính. Công việc thứ nhất quan hệ với sự hiện hữu của thiên nhiên; như vậy, người ta trình bày cho chúng ta tín điều về sáng tạo. Công việc thứ hai quan hệ với sự hiện hữu của ân sủng, và như vậy được trình bày cho chúng ta trong một tín điều duy nhất về tất cả những cái gì quan hệ với sự thánh hóa con người. Công việc thứ ba quan hệ với sự hiện hữu trong vinh quang, và như vậy người ta trình bày cho chúng ta một tín điều khác về việc xác sống lại và sự sống vĩnh cửu. Như vậy có bảy tín điều quy về Thiên tính. Cũng vậy, có bảy tín điều liên hệ với nhân tính của Chúa Kitô. Tín điều thứ nhất về sự nhập thể hay sự đầu thai của Chúa Kitô; tín điều thứ hai về sự Người sinh ra bởi Đức Nữ đồng trinh; tín điều thứ ba về sự khổ nạn của Người, sự chết và sự an táng; tín điều thứ bốn về việc Người xuống ngục Tổ tông; tín điều thứ năm về sự phục sinh của Người; tín điều thứ sáu về sự thăng thiên của Ngài; tín điều thứ bảy về việc Người trở lại để phán xét chung. Như thế, có tất cả mười bốn tín điều. Tuy nhiên, một số người phân biệt mười hai tín điều: sáu tín điều đối với thiên tính và sáu tín điều đối với nhân tính, họ tập trung lại trong một tín điều duy nhất, ba tín điều về ba Ngôi vị, bởi vì chúng ta về ba Ngôi vị chỉ có một sự hiểu biết duy nhất. Đối lại, họ phân biệt tín điều về sự vinh phúc hóa chúng ta ra hai tín điều, một tín điều về sự sống lại của thân thể và tín điều khác về sự vinh quang của linh hồn; cũng vậy, họ tập trung lại trong một tín điều duy nhất là sự đầu thai và sự sinh ra của Chúa Kitô.

GIẢI ĐÁP 1. Do đức tin, chúng ta nắm lấy được từ Thiên Chúa nhiều

quae naturali ratione investigare philosophi non potuerunt, puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

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

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

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

the philosophers were unable to discover by natural reason, for instance His providence and omnipotence, and that He alone is to be worshiped, all of which are contained in the one article of the unity of God.

Reply to objection 2. The very name of the Godhead implies a kind of watching over things, as stated in the FP, Q[13], A[8]. Now in beings having an intellect, power does not work save by the will and knowledge. Hence God's omnipotence includes, in a way, universal knowledge and providence. For He would not be able to do all He wills in things here below, unless He knew them, and exercised His providence over them.

Reply to objection 3. We have but one knowledge of the Father, Son, and Holy Ghost, as to the unity of the Essence, to which the first article refers: but, as to the distinction of the Persons, which is by the relations of origin, knowledge of the Father does indeed, in a way, include knowledge of the Son, for He would not be Father, had He not a Son; the bond whereof being the Holy Ghost. From this point of view, there was a sufficient motive for those who referred one article to the three Persons. Since, however, with regard to each Person, certain points have to be observed, about which some happen to fall into error, looking at it in this way, we may distinguish three articles about the three Persons. For Arius believed in the omnipotence and eternity of the Father, but did not believe the Son to be co-equal and consubstantial with the Father; hence the need for an article about the Person of the Son in order to settle this point. In like manner it was necessary to appoint a third article about the Person of the Holy Ghost, against Macedonius. In the same way Christ's conception and birth, just as the resurrection and life everlasting, can from one point of view be united together in one article, in so far as they are ordained to one end; while, from another point of view, they can be distinct articles, in as much as each one separately presents a special difficulty.

Reply to objection 4. It belongs to the Son and Holy Ghost to be sent to sanctify the creature; and about this several things have to be believed. Hence it is that there are more articles about the Persons of the Son and Holy Ghost than about the Person of the Father, Who is never sent, as we stated in the FP,

les philosophes n'ont pas pu découvrir par la raison naturelle, par exemple en ce qui concerne la providence de Dieu et sa toute-puissance, et ceci que lui seul doive être adoré. C'est tout cela qui est contenu dans l'article de l'unité de Dieu.

2. Le nom même de Dieu, nous l'avons remarqué dans la première Partie, implique l'idée de la providence. La puissance, chez ceux qui ont l'intelligence, ne s'exerce que selon la volonté et la connaissance. Et c'est pourquoi la toute puissance de Dieu inclut d'une certaine manière la science et la providence, car il ne pourrait pas faire en ce bas monde tout ce qu'il voudrait s'il ne connaissait les choses et n'en avait la providence.

3. La connaissance du Père, du Fils et Saint-Esprit est unique pour ce qui est de l'unit de leur essence, et c'est l'objet du premier article Quant à la distinction des personnes., comme elle se fait par leurs relations d'origine, la connaissance du Père inclut d'une certaine manière celle du Fils: il ne serait pas le Père s'il n'avait le Fils, et leur lien est l'Esprit Saint. A cet égard, ceux qui ont fait pour les trois Personnes un seul article ont eu raison. Mais, comme on doit veiller en ce qui concerne chacune des personnes, à quelques points autour desquels il arrive qu'il y ait erreur, on peut faire au sujet des trois Personnes trois articles. Arius, en effet, a cru le Père tout-puissant et éternel, mais il n'a pas cru le Fils égal et consubstantiel au Père, et à cause de cela on a dû apposer un article sur la personne du Fils afin que ce point soit bien défini. Et, pour la même raison, contre Macedonius on a dû poser un troisième article touchant la personne de l'Esprit Saint. - De même pour la conception et la naissance du Christ, et aussi la résurrection et la vie éternelle. Ces mystères peuvent être compris selon un aspect dans un seul article, en tant qu'ils sont ordonnés à une seule chose; et selon un autre aspect, ils peuvent être distincts, en tant qu'ils présentent séparément des difficultés spéciales.

4. Il convient au Fils et à l'Esprit Saint d'être envoyés pour la sanctification de la créature; autour de cela se rencontrent plusieurs choses qu'on doit croire, et c'est pourquoi autour de la personne du Fils et de l'Esprit Saint les articles se sont multipliés en plus grand nombre qu'autour de la personne

điều mà các Triết gia do trí năng tự nhiên không thể khám phá được, thí dụ, về điều quan hệ với sự quan phòng của Thiên Chúa và tính toàn năng của Ngài, và điều này là duy có Ngài phải được phụng thờ. Tất cả các điều đó được chứa đựng trong tín điều về đơn nhất tính của Thiên Chúa.

2. Chính cái tên của Thiên Chúa như chúng ta đã lưu ý đến ở Quyển I (Q.13, a.8), bao hàm ý tưởng về sự quan phòng. Năng lực, ở nơi những hữu thể có trí năng, chỉ hành động theo ý muốn và sự hiểu biết. Và do đó tính toàn năng của Thiên Chúa theo một thể cách nào đó bao hàm sự hiểu biết và sự quan phòng, vì Ngài hẳn không có thể ở trần gian này làm tất cả cái gì Ngài muốn, giả như Ngài không biết các sự vật và không có sự quan phòng đối với chúng.

3. Sự hiểu biết của Đức Chúa Cha, của Đức Chúa Con và của Đức Chúa Thánh Thần là duy nhất đối với cái gì thuộc về đơn nhất tính trong yếu tính của các Ngài, và đó là đối tượng của tín điều thứ nhất về sự phân biệt ba Ngôi vị, bởi vì sự phân biệt này thể hiện bởi các tương quan về nguồn gốc các Ngài, sự hiểu biết của Đức Chúa Cha một thể cách nào đó bao hàm sự hiểu biết của Đức Chúa Con: Ngài hẳn không phải là Đức Chúa Cha giả như Ngài không có Đức Chúa Con; và dây liên lạc giữa Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con là Đức Chúa Thánh Thần. Ở phương diện này, những kẻ bao gồm ba Ngôi vị trong cũng một tín điều duy nhất, họ có lý do. Nhưng, như người ta phải coi chừng về điều quan hệ với mỗi Ngôi vị trong ba Ngôi vị, ở một vài điểm nào đó có thể xảy ra sự sai lầm, người ta có thể về vấn đề ba ngôi vị đặt ra ba tín điều. Quả thế, Ariô đã tin Đức Chúa Cha toàn năng và vĩnh cửu mà ông đã không tin Đức Chúa Con bằng nhau và đồng bản thể với Đức Chúa Cha, và do đó người ta phải nêu lên một tín điều về Ngôi vị của Đức Chúa Con ngõ hầu điểm này được xác định cách tốt đẹp. Và, vì cũng một lý do, để chống lại Macedoniô, người ta đã phải đặt ra tín điều thứ ba quan hệ với Ngôi vị của Chúa Thánh Thần. Cũng vậy, đối với sự đầu thai và sự sinh ra của Chúa Kitô, và cũng đối với sự Phục sinh và sự sống vĩnh cửu. Các mầu nhiệm này có thể hiểu biết theo một phương diện nào đó ở trong cũng một tín điều, trong tư cách chúng nó được sắp đặt đến với cũng một sự vật duy nhất; và theo phương diện khác, chúng nó có thể được phân biệt trong tư cách chúng nó một cách riêng rẽ biểu thị những sự khó khăn đặc biệt.

4. Một cách thích hợp, Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần được sai để thánh hóa thụ tạo; chung quanh điều đó xuất hiện nhiều sự vật người ta phải tin, và do đó chung quanh Ngôi vị của Đức Chúa Con và Ngôi vị của Chúa Thánh Thần có nhiều tín điều hơn chung quanh Ngôi vị của Đức Chúa Cha là Đấng - như

Q[43], A[4].

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

Reply to objection 5. The sanctification of a creature by grace, and its consummation by glory, is also effected by the gift of charity, which is appropriated to the Holy Ghost, and by the gift of wisdom, which is appropriated to the Son: so that each work belongs by appropriation, but under different aspects, both to the Son and to the Holy Ghost.

du Père qui, comme on l'a dit dans la première Partie, n'est jamais envoyé en mission.

5. La sanctification de la créature par la grâce et sa consommation par la gloire s'accomplit aussi bien par le don de la charité, approprié au Saint-Esprit, que par le don de la sagesse, approprié au Fils. C'est pourquoi l'une et l'autre oeuvre, la grâce et la gloire, appartiennent par appropriation aussi bien au Fils qu'à l'Esprit sous des aspects divers.

chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.43, a.4) - không bao giờ được sai đi.

5. Sự thánh hóa thụ tạo do ân sủng và sự hoàn thành của sự thánh hóa này do vinh phúc cũng được hoàn tất cách tốt đẹp bởi ân huệ đức mến được biệt hữu cho Đức Chúa Thánh Thần, như ân huệ khôn ngoan được biệt hữu cho Đức Chúa Con. Do đó, công việc này cũng như công việc kia, ân sủng và sự vinh phúc, được biệt hữu về cho Đức Chúa Con như Đức Chúa Thảnh Thần ở những phương diện khác nhau.

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

Reply to objection 6. Two things may be considered in the sacrament of the Eucharist. One is the fact that it is a sacrament, and in this respect it is like the other effects of sanctifying grace. The other is that Christ's body is miraculously contained therein and thus it is included under God's omnipotence, like all other miracles which are ascribed to God's almighty power.

6. Dans le sacrement de l'eucharistie on peut considérer deux choses. D'abord, qu'il y a là un sacrement, et que ses effets sont les mêmes que ceux de la grâce sanctifiante. Ensuite, qu'il y a là, miraculeusement contenu, le corps du Christ, et cela est compris dans la toute-puissance divine au même titre que tous les autres miracles attribués à cette toute-puissance.

6. Trong bí tích Mình Thánh Chúa, người ta có thể xem xét hai điều. Thứ nhất, việc có ở đó một bí tích, và các hiệu quả của nó cũng như nhau với các hiệu quả của ơn Công chính hóa. Thứ đến, việc có ở đó Mình của Chúa Kitô được chứa đựng bằng phép lạ, và điều đó được hiểu biết trong tính toàn năng của Thiên Chúa như tất cả mọi phép lạ khác được chỉ về cho tính toàn năng này.

ARTICULUS 9
Utrum inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur

ARTICLE 9
Whether it is suitable for the articles of faith to be embodied in a symbol ?

ARTICLE 9
La transmission des articles de foi par le symbole

TIẾT 9
Sự truyền lại các tín điều qua kinh Tin kính

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

Objections 1. It would seem that it is unsuitable for the articles of faith to be embodied in a symbol. Because Holy Writ is the rule of faith, to which no addition or subtraction can lawfully be made, since it is written (Dt. 4:2): "You shall not add to the word that I speak to you, neither shall you take away from it." Therefore it was unlawful to make a symbol as a rule of faith, after the Holy Writ had once been published.

Objections 1. Il semble malheureux de mettre les articles de foi dans un symbole. Car la Sainte Écriture est la règle de la foi, règle à laquelle il n'est permis ni d'ajouter ni de retrancher: " A la parole que je vous adresse, dit le Deutéronome (4, 2), vous n'ajouterez ni vous n'ôterez. " Il n'était donc plus permis de constituer un symbole qui fût une règle de foi, après que la Sainte Écriture eut été publiée.

VẤN NẠN 1. Xem ra không tốt đẹp chút nào việc đặt các tín điều trong một kinh Tin kính. Kinh thánh là qui tắc của đức tin; với qui tắc này người ta không được phép thêm điều gì hoặc bớt đi điều gì theo lời ghi chép: "Các ngươi sẽ không thêm gì vào lời Ta truyền dạy các ngươi và cũng không xén bớt" (Đnl 4,2). Vậy không được phép tạo nên một kinh Tin kính làm qui tắc của đức tin, sau khi Kinh thánh đã được công bố.

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

2. Further, according to the Apostle (Eph. 4:5) there is but "one faith." Now the symbol is a profession of faith. Therefore it is not fitting that there should be more than one symbol.

2. Comme dit l'Apôtre (Ep 4, 5): " La foi est une. " Mais le symbole est une profession de la foi. Il y a donc inconvénient à transmettre de multiples symboles.

2. Thánh Phaolô đã nói: "Đức tin duy nhất" (Ep 4,5). Mà kinh Tin kính là sự tuyên xưng đức tin. Vậy có sự bất tiện trong việc truyền lại nhiều kinh Tin kính.

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

3. Further, the confession of faith, which is contained in the symbol, concerns all the faithful. Now the faithful are not all competent to believe in God, but only those who have living faith. Therefore it is unfitting for the symbol of faith to be expressed in the words: "I believe in one God."

3. La profession de foi qui est contenue dans le symbole concerne tous les fidèles. Or, il ne convient pas à tous les fidèles de croire " en Dieu " mais seulement à ceux qui ont la foi formée. Il ne convient donc pas que le symbole de la foi soit transmis avec cette formule: " je crois en un seul Dieu. "

3. Sự tuyên xưng đức tin được chứa đựng trong kinh Tin kính quan hệ với mọi tín hữu. Mà, không thích hợp việc mọi tín hữu tin vào Thiên Chúa, nhưng chỉ thích hợp cho những kẻ có đức tin đã hoàn thành. Vậy không thích hợp việc kinh Tin kính được truyền lại với công thức này: "Tôi Tin kính một Thiên Chúa".

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

4. Further, the descent into hell is one of the articles of faith, as stated above (A[8]). But the descent into hell is not mentioned in the symbol of the Fathers. Therefore the latter is expressed inadequately.

4. La descente aux enfers est un des articles de foi. Or il n'en est pas fait mention dans le symbole de Nicée. Il semble donc que le recueil ne soit pas au point.

4. Việc xuống ngục Tổ tông là một tín điều. Mà nó không được đề cập đến trong kinh Tin kính của Công đồng Nixê. Vậy xem ra sự ghi chép không đúng.

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

5. Further, Augustine (Tract. xxix in Joan.) expounding the passage, "You believe in God, believe also in Me" (Jn. 14:1) says: "We believe Peter or Paul, but we speak only of believing 'in' God." Since then the Catholic Church is merely a created being, it seems unfitting to say: "In the One, Holy, Catholic and Apostolic Church."

5. Comme le fait observer S. Augustin lorsqu'il explique cette parole (Jn 14, 1): " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi ": " Nous croyons Pierre ou Paul, mais il n'est jamais question que de croire en Dieu. " L'Église catholique étant purement quelque chose de créé, il semble donc Inconvenant de dire qu'on croit " en la sainte Église, une, catholique

5. Như thánh Augustinô làm cho người ta chú ý khi ngài giải thích lời này: "Các ngươi tin vào Thiên Chúa, các ngươi cũng hãy tin vào tôi". Nói: "Chúng ta tin Phêrô hoặc Phaolô, nhưng người ta không nói chúng ta không tin vào ai trừ phi vào Thiên Chúa". Giáo hội Công giáo thuần túy là cái gì thụ tạo; vậy xem ra không thích hợp nói rằng người ta tin vào Hội thánh thánh thiện, duy nhất,

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

6. Further, a symbol is drawn up that it may be a rule of faith. Now a rule of faith ought to be proposed to all, and that publicly. Therefore every symbol, besides the symbol of the Fathers, should be sung at Mass. Therefore it seems unfitting to publish the articles of faith in a symbol.

6. Un symbole est enseigné pour être la règle de la foi. Mais une règle de foi doit être proposée à tous et publiquement. Par conséquent, tous les symboles devraient être chantés à la messe, aussi bien que le symbole de Nicée. Il ne semble donc pas que la publication des articles de foi dans le symbole soit bien faite.

6. Kinh Tin kính được dạy để làm qui tắc của đức tin. Mà qui tắc của đức tin phải được trình bày cho mọi người và cách công cộng. Do đó, mọi kinh Tin kính hẳn phải được ca hát trong thánh lễ như kinh Tin kính của Công đồng Nixê. Vậy xem ra sự công bố các tín điều trong kinh Tin kính thể hiện không tốt đẹp.

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

On the contrary, The universal Church cannot err, since she is governed by the Holy Ghost, Who is the Spirit of truth: for such was Our Lord's promise to His disciples (Jn. 16:13): "When He, the Spirit of truth, is come, He will teach you all truth." Now the symbol is published by the authority of the universal Church. Therefore it contains nothing defective.

En sens contraire, l'Église universelle ne peut pas se tromper, gouvernée qu'elle est par l'Esprit Saint qui est l'Esprit de vérité; car le Seigneur l'a promis à ses disciples en leur disant (Jn 16, 13): " Lorsque sera venu cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité. " Mais quand un symbole est publié, c'est par l'autorité de l'Église universelle. Donc il n'y a rien en lui qui ne soit comme il faut.

TRÁI LẠI, Giáo hội phổ quát không thể sai lầm vì được cai quản bởi Đức Chúa Thánh Thần là Thánh Thần chân lý; Chúa Giêsu đã hứa điều đó cho các môn đệ mình khi Ngài phán với họ: "Khi Thần Chân lý đến, Ngài sẽ dạy chúng con sự thật" (Ga 16,13). Mà khi một kinh Tin kính đã được công bố, đó là do thế giá của Hội thánh phổ quát. Vậy ở trong kinh Tin kính không có cái gì là không đúng.

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

I answer that, As the Apostle says (Heb. 11:6), "he that cometh to God, must believe that He is." Now a man cannot believe, unless the truth be proposed to him that he may believe it. Hence the need for the truth of faith to be collected together, so that it might the more easily be proposed to all, lest anyone might stray from the truth through ignorance of the faith. It is from its being a collection of maxims of faith that the symbol takes its name.

Réponse : L'Apôtre le dit bien (He 11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire. " Mais nul ne peut croire si la vérité qu'il doit croire ne lui est proposée. C'est pourquoi il a été nécessaire de recueillir en un tout la vérité de foi, afin qu'elle puisse être proposée à tous plus facilement et que personne ne reste éloigné de la foi par ignorance. Le mot de " symbole " vient de ce recueil des sentences de la foi.

TRẢ LỜI : Thánh Phaolô nói: "Ai đến gần Thiên Chúa phải tin" (Dt 11.6). Và không ai có thể tin nếu chân lý họ phải tin không được trình bày cho họ. Do đó, cần thiết việc sưu tập vào trong một toàn thể, chân lý của đức tin, ngõ hầu nó được trình bày cho mọi người cách dễ dàng hơn và không ai ở xa đức tin vì vô tri. Từ ngữ Symbol (kinh Tin kính) là sự sưu tập các điều phán quyết của đức tin.

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

Reply to objection 1. The truth of faith is contained in Holy Writ, diffusely, under various modes of expression, and sometimes obscurely, so that, in order to gather the truth of faith from Holy Writ, one needs long study and practice, which are unattainable by all those who require to know the truth of faith, many of whom have no time for study, being busy with other affairs. And so it was necessary to gather together a clear summary from the sayings of Holy Writ, to be proposed to the belief of all. This indeed was no addition to Holy Writ, but something taken from it.

Solutions 1. La vérité de foi est contenue dans la Sainte Écriture d'une manière diffuse, sous des modes fort divers, et par endroits obscurs, à tel point que pour l'extraire de cette Écriture, il faut beaucoup d'études et d'efforts. Tous ceux à qui il est nécessaire de connaître la vérité de foi ne peuvent y parvenir, car la plupart d'entre eux, occupés à d'autres affaires, ne peuvent vaquer à l'étude. Voilà pourquoi il a été nécessaire de tirer des sentences de la Sainte Écriture un recueil concis et clair qu'on pourrait proposer à la foi de tous. Ce n'est aucunement ajouté à la Sainte Écriture, bien plutôt c'en est tiré.

GIẢI ĐÁP 1. Chân lý của đức tin được chứa đựng trong Kinh thánh một cách phân tán, theo những thể cách rất khác nhau; và có những nơi tối tăm, đến nỗi muốn rút nó ra ngoài Kinh thánh, phải có nhiều nghiên cứu và nỗ lực tất cả những người cần thiết phải biết chân lý của đức tin không thể đạt tới đó được, vì phần nhiều trong các kẻ ấy bị bận với những công việc khác, không thể lo về việc nghiên cứu này; do đó, cần thiết phải rút lấy những lời phán quyết từ Kinh thánh làm một sưu tập ngắn gọn và rõ ràng để trình bày cho mọi người tin. Như thế không thêm cái gì vào Kinh thánh, nhưng chỉ được rút ra từ Kinh thánh một cách tốt đẹp.

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

Reply to objection 2. The same doctrine of faith is taught in all the symbols. Nevertheless, the people need more careful instruction about the truth of faith, when errors arise, lest the faith of simple-minded persons be corrupted by heretics. It was this that gave rise to the necessity of formulating several symbols, which nowise differ from one another, save that on account of the obstinacy of heretics, one contains more explicitly what another contains implicitly.

2. Tous les symboles enseignent la même vérité de foi. Mais il faut instruire le peuple avec plus de soin chaque fois que des erreurs surgissent, si l'on veut que la foi des simples ne soit pas ruinée par les hérétiques. Telle est la cause qui a rendu nécessaire la publication de plusieurs symboles. Ils ne diffèrent en rien sinon que l'un explique plus pleinement ce que l'autre contient implicitement, suivant que l'exigeait l'obstination des hérétiques.

2. Mọi kinh Tin kính dạy cũng một chân lý của đức tin. Mà phải dạy dân chúng cách cẩn thận hơn mỗi lần có những sự sai lầm nổi lên, nếu người ta muốn đức tin của những người đơn sơ không bị phá hủy bởi những người lạc giáo. Đó là nguyên nhân làm cho cần thiết phải công bố nhiều kinh Tin kính; chúng nó không dị biệt với nhau ở điểm nào cả, trừ phi kinh Tin kính này giải thích đầy đủ hơn điều được chứa đựng cách ẩn tàng trong kinh Tin kính khác tùy theo sự ngoan cố của các người lạc giáo đòi hỏi điều đó.

AD TERTIUM dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae,

Reply to objection 3. The confession of faith is drawn up in a symbol in the person, as it were, of

3. La profession de foi est transmise dans le symbole par toute l'Église comme si celle-ci formait

3. Sự tuyên xưng đức tin được truyền lại trong kinh Tin kính bởi toàn thể Hội thánh, dường như Hội thánh chỉ

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

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

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

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

the whole Church, which is united together by faith. Now the faith of the Church is living faith; since such is the faith to be found in all those who are of the Church not only outwardly but also by merit. Hence the confession of faith is expressed in a symbol, in a manner that is in keeping with living faith, so that even if some of the faithful lack living faith, they should endeavor to acquire it.

Reply to objection 4. No error about the descent into hell had arisen among heretics, so that there was no need to be more explicit on that point. For this reason it is not repeated in the symbol of the Fathers, but is supposed as already settled in the symbol of the Apostles. For a subsequent symbol does not cancel a preceding one; rather does it expound it, as stated above (ad 2).

Reply to objection 5. If we say: "'In' the holy Catholic Church," this must be taken as verified in so far as our faith is directed to the Holy Ghost, Who sanctifies the Church; so that the sense is: "I believe in the Holy Ghost sanctifying the Church." But it is better and more in keeping with the common use, to omit the 'in,' and say simply, "the holy Catholic Church," as Pope Leo [*Rufinus, Comm. in Sym. Apost.] observes.

Reply to objection 6. Since the symbol of the Fathers is an explanation of the symbol of the Apostles, and was drawn up after the faith was already spread abroad, and when the Church was already at peace, it is sung publicly in the Mass. On the other hand the symbol of the Apostles, which was drawn up at the time of persecution, before the faith was made public, is said secretly at Prime and Compline, as though it were against the darkness of past and future errors.

une seule personne, laquelle est une par la foi. Or la foi de cette Église, c'est la foi formée, car telle est celle que l'on rencontre chez ceux qui sont de l'Église par le nombre et par le mérite. C'est pourquoi la profession de foi dans le symbole est livrée comme il sied à la foi formée. On veut dire aussi par là que, s'il y a des fidèles qui n'ont pas cette foi, ils s'efforcent d'y atteindre.

4. Au sujet de la descente aux enfers, aucune erreur ne s'était levée chez les hérétiques. C'est pourquoi il n'avait pas été nécessaire de fournir sur ce point une explication, et à cause de cela, l'article n'est pas réitéré dans le symbole de Nicée. Mais il est toujours supposé comme étant déjà défini dans le symbole des Apôtres. Le symbole suivant n'abolit pas le précédent, mais l'éclaire plutôt, nous venons de le dire.

5. Lorsqu'on dit " en la sainte Église catholique " on doit l'entendre en ce sens que notre foi se réfère à l'Esprit Saint qui sanctifie l'Église. On veut dire: " je crois en l'Esprit Saint sanctifiant son Église. " Mais il est préférable, et d'un usage plus général, de ne pas mettre là le mot " en " et de dire simplement: " la sainte Église catholique ", comme fait aussi le pape S. Léoni.

6. Le symbole de Nicée développe celui des Apôtres. En outre il a été composé lorsque la foi se manifestait au grand jour et que l'Église jouissait de la paix. C'est pourquoi on le chante solennellement à la messe. Le symbole des Apôtres fut composé à l'époque des persécutions, lorsque la foi se cachait encore. C'est pourquoi on le récite silencieusement à Prime et à Complies, comme pour repousser les ténèbres des erreurs passées et futures.

tạo nên một con người duy nhất, vì Hội thánh là duy nhất bởi đức tin. Mà đức tin của Hội thánh này, đó là đức tin đã hoàn thành vì đó là đức tin người ta gặp thấy ở nơi những người thuộc về Hội thánh bằng số và công đức. Do đó, sự tuyên xưng đức tin trong kinh Tin kính được đưa ra trong tư cách nó thích hợp cho đức tin đã hoàn thành; người ta cũng muốn nói ở đó rằng, nếu có những tín hữu không có đức tin này, họ cố gắng đạt tới đó.

4. Về việc xuống ngục Tổ tông không có sự sai lầm này đã nổi lên ở nơi người lạc giáo; do đó, không cần thiết đưa ra một sự giải thích về điểm này, và do đó tín điều này không được đề cập đến trong kinh Tin kính của công đồng Nixê. Nhưng luôn luôn giả định tín điều này đã được xác định dứt khoát trong kinh Tin kính các thánh Tông đồ. Kinh Tin kính sau không phá hủy kinh Tin kính trước, nhưng là soi sáng nó thì đúng hơn như chúng ta mới nói (a.7).

5. Khi người ta nói: "Vào Hội thánh Công giáo", người ta phải chú ý nó theo ý nghĩa này là đức tin của chúng ta quan hệ với Chúa Thánh Thần là Đấng thánh hóa Hội thánh. Người ta muốn nói: "Tôi tin vào Chúa Thánh Thần đang thánh hóa Hội thánh Ngài". Nhưng tốt hơn và theo sự ứng dụng tổng quát hơn, không đặt tiếng "vào" (en) và nói cách đơn giản: "Hội thánh Công giáo", như đức Giáo hoàng Lêô (In Symbol Apost. 21,373).

6. Kinh Tin kính Công đồng Nixê quảng diễn kinh Tin kính của các thánh Tông đồ. Hơn nữa, nó đã được đặt ra khi đức tin biểu lộ cách công khai hóa và trong khi Hội thánh hưởng thụ thái bình. Do đó, người ta ca hát nó long trọng trong thánh lễ. Kinh Tin kính các thánh Tông đồ được đặt ra vào lúc Hội thánh bị bách hại, khi đức tin còn ẩn giấu. Do đó, người ta đọc nó trong thinh lặng vào giờ kinh thứ nhất và giờ kinh tối, dường như xua đuổi bóng tối tăm của các sự sai lầm dĩ vãng và tương lai.

ARTICULUS 10
Utrum pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est. Sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet

ARTICLE 10
Whether it belongs to the Sovereign Pontiff to draw up a symbol of faith ?

Objections 1. It would seem that it does not belong to the Sovereign Pontiff to draw up a symbol of faith. For a new edition of the symbol becomes necessary in order to explain the articles of faith, as stated above (A[9]). Now, in the Old Testament, the articles of faith were more and more explained as time went on, by reason of the truth of faith becoming clearer through greater nearness to Christ, as stated above (A[7]). Since then this reason ceased with the advent of the New Law, there is no need for the articles of faith to be more and

ARTICLE 10
A qui appartient-il d'établir le symbole de foi ?

Objections 1. Il semble que cela ne soit pas du ressort du souverain pontife. Car, si une nouvelle présentation du symbole est nécessaire, c'est pour expliciter les articles de foi, nous venons de le dire. Or si, dans l'Ancien Testament, les articles de la foi s'explicitaient de plus en plus, c'est parce que la vérité de la foi se manifestait davantage à mesure qu'on approchait davantage du Christ, nous l'avons dit. Un tel motif n'existe plus dans la loi nouvelle: les articles de la foi n'ont donc pas à recevoir de plus en plus

TIẾT 10
Ai có thẩm quyền đặt kinh Tin kính ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải do thẩm quyền của đức Giáo hoàng. Nếu cần thiết phải trình bày kinh Tin kính một cách mới, đó là để nói lên rõ ràng các tín điều, như chúng ta mới đề cập đến (a.9, sol.2). Mà nếu trong Cựu ước, các tín điều được trình bày càng lâu càng thêm rõ ràng, bởi vì chân lý của đức tin biểu lộ nhiều hơn theo mức độ người ta đến gần nhiều hơn với Chúa Kitô như chúng ta đã nói (a.7). Một lý do như thế không còn tồn tại trong luật mới: vậy các tín điều lãnh nhận càng lâu càng nhiều các sự giải thích. Vậy xem ra đức Giáo hoàng không có

fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova symboli editio.

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

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

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

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

more explicit. Therefore it does not seem to belong to the authority of the Sovereign Pontiff to draw up a new edition of the symbol.

2. Further, no man has the power to do what is forbidden under pain of anathema by the universal Church. Now it was forbidden under pain of anathema by the universal Church, to make a new edition of the symbol. For it is stated in the acts of the first* council of Ephesus (P. ii, Act. 6) that "after the symbol of the Nicene council had been read through, the holy synod decreed that it was unlawful to utter, write or draw up any other creed, than that which was defined by the Fathers assembled at Nicaea together with the Holy Ghost," and this under pain of anathema. The same was repeated in the acts of the council of Chalcedon (P. ii, Act. 5). Therefore it seems that the Sovereign Pontiff has no authority to publish a new edition of the symbol.

3. Further, Athanasius was not the Sovereign Pontiff, but patriarch of Alexandria, and yet he published a symbol which is sung in the Church. Therefore it does not seem to belong to the Sovereign Pontiff any more than to other bishops, to publish a new edition of the symbol.

On the contrary, The symbol was drawn us by a general council. Now such a council cannot be convoked otherwise than by the authority of the Sovereign Pontiff, as stated in the Decretals [*Dist. xvii, Can. 4,5]. Therefore it belongs to the authority of the Sovereign Pontiff to draw up a symbol.

I answer that, As stated above (OBJ 1), a new edition of the symbol becomes necessary in order to set aside the errors that may arise. Consequently to publish a new edition of the symbol belongs to that authority which is empowered to decide matters of faith finally, so that they may be held by all with unshaken faith. Now this belongs to the authority of the Sovereign Pontiff, "to whom the more important and more difficult questions that arise in the Church are referred," as stated in the Decretals [*Dist. xvii, Can. 5]. Hence our Lord said to Peter whom he made Sovereign Pontiff (Lk. 22:32): "I have prayed for thee," Peter, "that thy faith fail not, and thou, being once converted, confirm thy brethren." The reason of this is that there should be but one faith of the whole Church, according to 1 Cor. 1:10: "That you all speak the same thing, and that there be no schisms among you": and this could not be secured unless any question of faith that

d'explications. Il ne semble donc pas que le souverain pontife ai autorité pour une nouvelle présentation d symbole.

2. Ce qui est interdit sous peine d'anathème par l'Église universelle n'est au pouvoir d'aucun homme. Mais l'autorité de l'Église universelle interdit sous peine d'anathème de publier un nouveau symbole. Nous lisons en effet dans le actes du premier concile d'Éphèse que ce Concile " après avoir entendu la lecture du symbole de Nicée, décréta qu'il n'était permis à personne de proférer, de consigner ou de composer une autre profession de foi que celle définie par les saints Pères qui se sont assemblés à Nicée avec le Saint-Esprit ". Suit la menace d'anathème. La même chose est réitérée dans les actes du Concile de Chalcédoine. Donc une nouvelle présentation du symbole échappe, semble-t-il, à l'autorité du souverain pontife.

3. S. Athanase n'était pas souverain pontife, mais patriarche d'Alexandrie. Pourtant il a composé un symbole qui est chanté dans l'Église. Donc la publication d'un symbole ne paraît pas appartenir au souverain pontife plus qu'à d'autres.

En sens contraire, la publication du symbole s'est faite en concile général. Mais il est établi dans *les Décrétales* qu'un concile de cette sorte ne peut être réuni que par l'autorité du souverain pontife. Donc la publication du symbole relève de cette autorité.

Réponse : Une publication nouvelle du symbole est nécessaire, avons-nous dit, pour parer aux erreurs qui surgissent. Elle appartient donc à celui qui a autorité pour définir en dernier ressort ce qui est de foi, et le définir de telle sorte que tous n'aient plus qu'à s'y tenir d'une foi inébranlable. Or, c'est le souverain pontife qui a autorité pour cela: " C'est à lui que sont portées les questions les plus graves et les plus difficiles de l'Église ", disent les *Décrétales*. D'où la parole du Seigneur à Pierre lorsqu'il l'a constitué souverain pontife: " J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois revenu, confirme tes frères " (Lc 22, 32). La raison en est qu'il ne doit y avoi qu'une seule foi dans toute l'Église, suivant 1a recommandation de l'Apôtre (1 Co 1, 10): " Dite bien tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous. " Une pareille unité ne pourrait être sauvegardée si une question de foi

quyền hành trình bày kinh Tin kính một cách mới.

2. Điều bị cấm bằng vạ tuyệt thông bởi Giáo hội phổ quát không thuộc về quyền của một ai. Mà quyền của Hội thánh phổ quát bằng vạ tuyệt thông đã cấm công bố kinh Tin kính mới. Quả thế, chúng ta đọc thấy trong các tài liệu của Công đồng Êphêsô thứ nhất, Công đồng này sau khi đã nghe đọc kinh Tin kính của Công đồng Nixê đã ra lệnh "không ai được phép nói ra, ghi chép hoặc đặt ra một sự tuyên xưng khác về đức tin ngoài sự tuyên xưng đức tin đã được xác định bởi các thánh giáo phụ đã họp công đồng ở Nixê với Đức Chúa Thánh Thần". Công đồng này đã ngăm đe bằng vạ tuyệt thông. Cũng một sự như vậy đã được nhắc lại trong các tài liệu của công đồng Chalcedone. Vậy một sự trình bày mới về kinh Tin kính xem ra ở ngoài quyền của đức Giáo hoàng.

3. Thánh Athanaxiô không phải là Giáo hoàng, ngài chỉ là Thượng phụ giáo chủ thành Alexandria. Tuy nhiên, ngài đã đặt kinh Tin kính được hát trong Hội thánh. Vậy sự công bố một kinh Tin kính xem ra không thuộc về đức Giáo hoàng hơn các kẻ khác.

TRÁI LẠI, Việc công bố kinh Tin kính đã được thực hiện trong Công đồng chung. Nhưng đã ấn định trong giáo luật. Công đồng như thế chỉ được hội họp do quyền đức Giáo hoàng. Vậy sự công bố kinh Tin kính thuộc về Giáo quyền này.

TRẢ LỜI : Sự công bố mới về kinh Tin kính là cần thiết như chúng ta đã nói (a.9, sol.2), để chận đứng các sự sai lầm nổi lên. Vậy nó thuộc về kẻ có quyền xác định theo thẩm quyền cuối cùng điều gì thuộc về đức tin, và xác định điều đó một cách đến nỗi mọi người chỉ còn phải tuân giữ điều đó bằng một đức tin không lay chuyển được. Mà chính đức Giáo hoàng có quyền làm điều đó: "Các vấn đề nghiêm trọng nhất và khó khăn nhất phải đem đến ngài, như người ta thấy trong giáo luật. Do đó, có lời Chúa Giêsu đã phán khi đặt thánh Phêrô làm Giáo hoàng: "Thầy đã cầu nguyện cho con ngõ hầu con khỏi mất đức tin, và một khi con đã trở lại, con hãy làm cho các anh em con được vững vàng" (Lc 22,32). Lý do minh chứng điều đó là phải có một đức tin duy nhất trong Hội thánh theo lời căn dặn của thánh Phaolô: "Đừng để có sự chia rẽ trong anh em, nhưng hãy đoàn kết trong cùng một tâm trí, cùng một quan điểm" (1Cr 1,10). Một sự hiệp nhất như thế không được đảm bảo nếu vấn đề đức tin bị làm cho rối loạn trong đức tin

teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

may arise be decided by him who presides over the whole Church, so that the whole Church may hold firmly to his decision. Consequently it belongs to the sole authority of the Sovereign Pontiff to publish a new edition of the symbol, as do all other matters which concern the whole Church, such as to convoke a general council and so forth.

soulevée en matière de foi ne pouvait être tranchée par celui qui préside à toute l'Église, de telle sorte que toute l'Église observe fermement sa sentence. C'est pourquoi seul le souverain pontife a autorité pour une nouvelle publication du symbole, comme peur toutes les autres choses qui intéressent l'Église entière, par exemple réunir un concile général, etc.

mà không được giải quyết dứt khoát bởi kẻ đứng đầu trong toàn thể Hội thánh, theo thể cách mà toàn thể Hội thánh tuân giữ phán quyết của ngài một cách vững chắc. Do đó, duy đức Giáo hoàng có quyền đối với việc công bố mới về kinh Tin kính, cũng như đối với các điều khác liên hệ với toàn thể Hội thánh, thí dụ, việc triệu tập Công đồng chung, v.v…

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

Reply to objection 1. The truth of faith is sufficiently explicit in the teaching of Christ and the apostles. But since, according to 2 Pet. 3:16, some men are so evil-minded as to pervert the apostolic teaching and other doctrines and Scriptures to their own destruction, it was necessary as time went on to express the faith more explicitly against the errors which arose.

Solutions 1. Dans l'enseignement du Christ et des Apôtres, la vérité de foi se trouve suffisamment expliquée. Mais, parce qu'il s'est trouvé des hommes pervers qui, selon le mot de S. Pierre (2 P 3, 16), " détournent de leur sens pour leur propre perdition " l'enseignement apostolique, les autres enseignements et les Écritures, un éclaircissement de la foi est devenu nécessaire au cours des temps contre les erreurs nouvelles.

GIẢI ĐÁP 1. Trong sự giảng dạy của Chúa Kitô và của các tông đồ, chân lý đức tin đã được giải thích đầy đủ. Mà, bởi vì có những người đổi bại là những kẻ theo lời nói của thánh Phêrô, "những điều ấy cũng như những Kinh thánh khác bị phường vô học và nông nổi xuyên tạc, để chúng chuốc lấy vào thân cái vạ tiêu diệt" (2Pr 3,16). Sự nói lên rõ ràng minh bạch về đức tin trở nên cần thiết theo dòng thời gian để chống lại các sự sai lầm mới.

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

Reply to objection 2. This prohibition and sentence of the council was intended for private individuals, who have no business to decide matters of faith: for this decision of the general council did not take away from a subsequent council the power of drawing up a new edition of the symbol, containing not indeed a new faith, but the same faith with greater explicitness. For every council has taken into account that a subsequent council would expound matters more fully than the preceding council, if this became necessary through some heresy arising. Consequently this belongs to the Sovereign Pontiff, by whose authority the council is convoked, and its decision confirmed.

2. L'interdiction et la sentence du concile d'Éphèse ne s'étendent qu'aux personnes privées qui n'ont pas à trancher en matière de foi. Il est clair que cette sentence d'un concile général n'a pas enlevé au concile suivant le pouvoir de faire une nouvelle présentation du symbole qui contiendrait non une autre foi, mais la même foi. C'est à cela qu'ont veillé tous les conciles: le suivant a toujours eu soin d'exposer quelque chose de plus que le précédent, sous le coup de quelque hérésie nouvelle. Et cela relève du souverain pontife, puisqu'il faut son autorité pour réunir un concile et pour en confirmer les décisions.

2. Sự cấm đoán và sự phán quyết của Công đồng Êphêxô chỉ mở rộng đến những tư nhân là những kẻ không có quyền giải quyết trong vấn đề đức tin. Rõ ràng sự quả quyết này của một Công đồng chung không cất mất khỏi Công đồng sau quyền trình bày kinh Tin kính một cách mới, và sự trình bày mới này không chứa đựng một đức tin mới, nhưng cũng một đức tin. Chính về điều đó mà mọi Công đồng chung đều lưu ý đến: Công đồng sau luôn luôn lo lắng trình bày một cái gì hơn đối với Công đồng trước do sự xuất hiện một lạc giáo mới. Và điều đó thuộc về đức Giáo hoàng, bởi vì phải có quyền của Ngài triệu tập Công đồng chung và xác nhận các nghị quyết của Công đồng đó.

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

Reply to objection 3. Athanasius drew up a declaration of faith, not under the form of a symbol, but rather by way of an exposition of doctrine, as appears from his way of speaking. But since it contained briefly the whole truth of faith, it was accepted by the authority of the Sovereign Pontiff, so as to be considered as a rule of faith.

3. S. Athanase n'avait pas composé un éclaircissement de la foi par manière de symbole, mais plutôt par manière d'enseignement doctrinal, comme on le voit à la façon dont il s'exprime. Mais parce que son exposé doctrinal contenait intégralement en peu de mots la vérité de foi, l'autorité du souverain pontife l'a fait recevoir comme règle de foi.

3. Thánh Athanaxiô đã không đặt ra một sự làm rõ ràng minh bạch cho đức tin theo thể cách một kinh Tin kính, nhưng đúng hơn là theo thể cách giảng dạy giáo lý, như người ta trông thấy điều đó trong thể cách ngài phát biểu. Nhưng bởi vì bài trình bày về giáo lý của ngài chứa đựng nguyên vẹn trong một ít từ ngữ, chân lý của đức tin, quyền đức Giáo hoàng đã làm cho bài trình bày đó được thừa nhận là qui tắc của đức tin.

QUAESTIO 2

DE ACTU FIDEI

OF THE ACT OF FAITH (TEN ARTICLES)

L'ACTE INTÉRIEUR DE FOI

HÀNH ĐỘNG BÊN TRONG CỦA ĐỨC TIN

Deinde considerandum est de actu fidei. Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei. Secundo, quot modis dicatur. Tertio, utrum credere

We must now consider the act of faith, and (1) the internal act; (2) the external act. Under the first head there are ten points of inquiry: (1) What is "to believe," which is the internal act of faith? (2) In how many ways is it expressed? (3)

Il faut maintenant considérer l'acte de foi : 1° Dans ce qu'il a d'intérieur (Q. 2) ; 2° dans ce qu'il a d'extérieur (Q. 3). 1. Qu'est-ce que " croire ", qui est l'acte intérieur de foi? - 2. De combien de manières emploie-t-on le mot " croire "? - 3.

Giờ đây chúng ta nghiên cứu hành động của đức tin. Về điều bên trong của hành động đức tin (Q.2). Về điều bên ngoài của hành động đức tin (Q.3) 1. Việc tin là hành động bên trong của đức tin? 2. Người ta sử dụng từ ngữ tin theo mấy thể cách?

aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. Quarto, utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium. Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite. Sexto, utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur. Septimo, utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem. Octavo, utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis. Nono, utrum actus fidei sit meritorius. Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

Whether it is necessary for salvation to believe in anything above natural reason? (4) Whether it is necessary to believe those things that are attainable by natural reason? (5) Whether it is necessary for salvation to believe certain things explicitly? (6) Whether all are equally bound to explicit faith? (7) Whether explicit faith in Christ is always necessary for salvation? (8) Whether it is necessary for salvation to believe in the Trinity explicitly? (9) Whether the act of faith is meritorious? (10) Whether human reason diminishes the merit of faith?

Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle? - 4. Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle? - 5. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités? - 6. Tous sont-ils également tenus de croire explicitement? - 7. Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ? - 8. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité? - 9. L'acte de foi est-il méritoire? - 10. La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi?

3. Phải tin một cái gì vượt qua trí năng tự nhiên để được cứu rỗi? 4. Có cần thiết phải tin điều mà trí năng tự nhiên có thể đạt tới không? 5. Việc tin rành rẽ minh bạch một số chân lý nào đó thì cần thiết cho được cứu rỗi? 6. Tất cả mọi người buộc phải tin rành rẽ minh bạch bằng nhau không? 7. Việc tin rành rẽ minh bạch vào Chúa Kitô cần thiết cho sự cứu rỗi? 8. Cho được cứu rỗi, người ta cần thiết tin cách rành rẽ minh bạch về mầu nhiệm một Thiên Chúa Ba Ngôi? 9. Hành động của đức tin có công đức? 10. Trí năng nhân loại giảm bớt công đức của đức tin không?

ARTICULUS 1
Utrum credere sit cum assensione cogitare

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare. Sed Damascenus dicit, in IV Lib., quod *fides est non inquisitus consensus*. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

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

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

IN CONTRARIUM est quod Augustinus sic definit credere in libro de Praed. Sanct.

RESPONDEO dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., *hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes*. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV de Trin., dicit quod *Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione debet*

ARTICLE 1
Whether to believe is to think with assent ?

Objections 1. It would seem that to believe is not to think with assent. Because the Latin word "cogitatio" [thought] implies a research, for "cogitare" [to think] seems to be equivalent to "coagitare," i.e. "to discuss together." Now Damascene says (De Fide Orth. iv) that faith is "an assent without research." Therefore thinking has no place in the act of faith.

2. Further, faith resides in the reason, as we shall show further on (Q[4], A[2]). Now to think is an act of the cogitative power, which belongs to the sensitive faculty, as stated in the FP, Q[78], A[4]. Therefore thought has nothing to do with faith.

3. Further, to believe is an act of the intellect, since its object is truth. But assent seems to be an act not of the intellect, but of the will, even as consent is, as stated above (FS, Q[15], A[1], ad 3). Therefore to believe is not to think with assent.

On the contrary, This is how "to believe" is defined by Augustine (De Praedest. Sanct. ii).

I answer that, "To think" can be taken in three ways. First, in a general way for any kind of actual consideration of the intellect, as Augustine observes (De Trin. xiv, 7): "By understanding I mean now the faculty whereby we understand when thinking." Secondly, "to think" is more strictly taken for that consideration of the intellect, which is accompanied by some kind of inquiry, and which precedes the intellect's arrival at the stage of perfection that comes with the certitude of sight. In this sense Augustine says (De Trin. xv, 16) that "the Son of God is not called the Thought, but the Word of God. When our thought realizes what we know and takes form therefrom, it becomes our word. Hence the Word of God must be

ARTICLE 1
Qu'est-ce que " croire ", qui est l'acte intérieur de foi ?

Objections 1. On a défini croire: " Réfléchir en donnant son assentiments. " Mais réfléchir implique une certaine recherche, car réfléchir *(cogitare)* se dit au sens d'agiter plusieurs pensées. Mais S. Jean Damascène a dit que la foi " est un consentement sans discussion ". Donc réfléchir n'appartient pas à l'acte de foi.

2. Nous le dirons plus loin: la foi réside dans la raison. Mais l'acte de réfléchir est l'acte de la puissance cogitative qui, comme nous l'avons dit dans la première Partiec, appartient à l'appétit sensible. Elle n'a donc rien de commun avec la foi.

3. Croire est un acte de l'intelligence, puisqu'il a pour objet le vrai. Or, donner son assentiment n'est pas, semble-t-il, un acte de l'intelligence, mais de la volonté, comme celui de donner son consentement que nous avons étudié plus haut. Croire n'est donc pas l'acte de réfléchir en donnant son assentiment.

En sens contraire, S. Augustin définit ainsi l'acte de croire.

Réponse : Réfléchir peut se prendre en trois sens. D'abord d'une façon tout à fait générale, dans le sens de n'importe quelle application actuelle de la pensée, comme S. Augustin dit: " Nous possédons cette intelligence par laquelle nous comprenons en réfléchissant. " D'une autre façon, on appelle plus proprement réfléchir l'application d'esprit qui s'accompagne d'une certaine recherche avant qu'on soit parvenu à une parfaite intelligence des choses par la certitude que procure la vision. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: " Le Fils de Dieu est appelé non pas la réflexion mais le Verbe de Dieu, car c'est seulement lorsque notre réflexion parvient au savoir et qu'à partir de là elle est formée, qu'elle constitue vraiment notre verbe. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu doit s'entendre sans la réflexion, n'ayant

TIẾT 1
Tin là hành động bên trong của đức tin không ?

VẤN NẠN 1. Việc suy nghĩ không thuộc về hành động của đức tin. 1. Người ta đã định nghĩa việc tin: "Suy nghĩ bằng cách đưa ra sự ưng thuận của mình". Mà việc suy nghĩ bao hàm một sự tìm kiếm nào đó, vì suy nghĩ (cogitare) là động nhiều tư tưởng. Mà thánh Đamascênô đã nói đức tin là sự ưng thuận không có tranh luận. Vậy suy nghĩ không thuộc về hành động của đức tin.

2. Như chúng ta sẽ nói ở sau (Q.4, a.2): đức tin ở trong trí năng. Mà hành động suy nghĩ là hành động của năng lực phán đoán, mà năng lực phán đoán như chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.78, a.4).

3. Tin là hành động của trí năng, bởi vì nó có đối tượng là sự thật. Mà, việc đưa ra sự ưng thuận của mình xem ra không phải là hành động của trí năng, nhưng là hành động của ý chí, như hành động đưa ra sự ưng thuận của mình mà chúng ta đã nghiên cứu ở trước (Q. 1, a.4). Vậy tin không phải là hành động suy nghĩ bằng cách đưa ra sự ưng thuận của mình.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô định nghĩa như thế hành động tin (De Praedest. Sanct. 2,44).

TRẢ LỜI : Suy nghĩ hiểu được theo ba ý nghĩa. Thứ nhất, theo thể cách hoàn toàn tổng quát, trong ý nghĩa về mọi ứng dụng hiện tại của tư tưởng, như thánh Augustinô nói: "Chúng ta có sự hiểu biết này mà do đó chúng ta hiểu bằng cách suy nghĩ". Theo thể cách thứ hai, người ta gọi một cách đích xác hơn, suy nghĩ là sự ứng dụng tinh thần có một sự tìm kiếm nào đó đi kèm theo, trước khi người ta đạt tới sự hiểu biết hoàn toàn các sự vật bằng một cách chắc chắn như sự trông thấy. Chính điều đó khiến thánh Augustinô nói lên: "Con của Thiên Chúa được gọi không phải là sự suy nghĩ của chúng ta đạt tới sự biết và từ đó suy nghĩ được hoàn thành, nó một cách thật sự tạo nên lời của chúng ta. Và do đó Lời của Thiên Chúa phải hiểu không cần đến sự suy nghĩ, vì không có cái

intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae. Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare non dicit totam rationem eius quod est credere, nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit, talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

understood without any thinking on the part of God, for there is nothing there that can take form, or be unformed." In this way thought is, properly speaking, the movement of the mind while yet deliberating, and not yet perfected by the clear sight of truth. Since, however, such a movement of the mind may be one of deliberation either about universal notions, which belongs to the intellectual faculty, or about particular matters, which belongs to the sensitive part, hence it is that "to think" is taken secondly for an act of the deliberating intellect, and thirdly for an act of the cogitative power. Accordingly, if "to think" be understood broadly according to the first sense, then "to think with assent," does not express completely what is meant by "to believe": since, in this way, a man thinks with assent even when he considers what he knows by science [*Science is certain knowledge of a demonstrated conclusion through its demonstration.], or understands. If, on the other hand, "to think" be understood in the second way, then this expresses completely the nature of the act of believing. For among the acts belonging to the intellect, some have a firm assent without any such kind of thinking, as when a man considers the things that he knows by science, or understands, for this consideration is already formed. But some acts of the intellect have unformed thought devoid of a firm assent, whether they incline to neither side, as in one who "doubts"; or incline to one side rather than the other, but on account of some slight motive, as in one who "suspects"; or incline to one side yet with fear of the other, as in one who "opines." But this act "to believe," cleaves firmly to one side, in which respect belief has something in common with science and understanding; yet its knowledge does not attain the perfection of clear sight, wherein it agrees with doubt, suspicion and opinion. Hence it is proper to the believer to think with assent: so that the act of believing is distinguished from all the other acts of the intellect, which are about the true or the false.

rien en lui qui soit encore en formation et puisse être sans forme. " Ainsi, on donne proprement le nom de réflexion au mouvement de l'esprit lorsqu'il délibère sans être encore arrivé à son point de perfection par la pleine vision de la vérité. Mais cette sorte de mouvement peut être soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées générales, ce qui ressortit à l'intelligence, soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées particulières, ce qui ressortit à la faculté sensible. Voilà comment réfléchir est pris d'une deuxième façon pour l'acte de l'intelligence lorsqu'elle délibère; d'une troisième façon pour l'acte de la faculté cogitative. D'après cela, si l'on prend l'acte de réfléchir dans son acception commune selon la première manière, lorsqu'on dit " réfléchir en donnant son assentiment ", on ne dit pas totalement ce qui fait l'acte de croire, car, dans ce sens, même celui qui considère les choses dont il a la science ou l'intelligence réfléchit avec assentiment. En revanche, si l'on prend l'acte de réfléchir dans le deuxième sens, on y saisit toute la définition de cet acte précis qui consiste à croire. Parmi les actes de l'intelligence, en effet, certains comportent une adhésion ferme sans cette espèce de réflexion, comme il arrive quand on considère les choses dont on a la science ou l'intelligence, car une telle considération est désormais formée. Mais certains actes de l'intelligence comportent une réflexion informe et sans adhésion ferme, soit qu'ils ne penchent d'aucun côté, comme il arrive à celui qui doute; soit qu'ils penchent davantage d'un côté mais sont retenus par quelque léger indice, comme il arrive à celui qui a un soupçon; soit qu'ils adhèrent à un parti en craignant cependant que l'autre ne soit vrai, comme il arrive à qui se fait une opinion. Mais cet acte qui consiste à croire contient la ferme adhésion à un parti; en cela le croyant se rencontre avec celui qui a la science et avec celui qui a l'intelligence; et cependant sa connaissance n'est pas dans l'état parfait que procure la vision évidente; en cela il se rencontre avec l'homme qui est dans le doute, dans le soupçon ou dans l'opinion. De sorte que c'est bien le propre du croyant de réfléchir en donnant son assentiment. Et c'est par là que cet acte de croire se distingue de tous les actes de l'intelligence concernant le vrai ou le faux.

gì ở trong Lời này còn đang thành hình và có thể là không có mô thể" (De Trin. 16,42). Như vậy, một cách đích xác, người ta cho cái tên "sự suy nghĩ" cho sự chuyển động của tinh thần khi nó thảo luận mà chưa đến điểm hoàn hảo của mình bằng sự trông thấy đầy đủ. Mà thứ hành động này có thể thuộc về tinh thần thảo luận với các ý tưởng phổ quát, điều này lệ thuộc vào trí năng, hoặc thuộc về tinh thần thảo luận với những ý tưởng đặc thù, điều này lệ thuộc vào năng lực khả giác. Như thế, người ta thấy được việc suy nghĩ theo thể cách thứ hai là hành động của trí năng lúc trí năng thảo luận; và theo thể cách thứ ba, nó là hành động của năng lực phán đoán. Như thế, nếu người ta hiểu hành động suy nghĩ theo ý nghĩa chung của nó trong thể cách thứ nhất, khi người ta nói suy nghĩ bằng cách sự ưng thuận của mình, người ta không nói trọn vẹn cái gì tạo nên hành động tin; vì theo ý nghĩa này, ngay những kẻ xem xét các sự vật do đó họ có sự hiểu biết, suy nghĩ với sự ưng thuận. Đối lại, nếu người ta hiểu hành động suy nghĩ trong ý nghĩa thứ hai, người ta nắm lấy ở đó tất cả lời định nghĩa về hành động này một cách đích xác cốt tại việc tin. Quả thế, trong các hành động của sự hiểu biết, một số hành động bao hàm sự đính kết vững chắc mà không có sự suy nghĩ nào, như xảy ra khi người ta xem xét các sự vật mà người ta rút lấy ở đó sự tri thức hay sự hiểu biết, vì sự xem xét như thế đã hoàn thành. Còn một số hành động của trí năng bao hàm sự suy nghĩ vô mô thể và không đính kết vững chắc, hoặc là chúng nó không nghiêng về phía nào như xảy ra ở nơi kẻ nghi ngờ; hoặc chúng nó nghiêng nhiều hơn về một phía mà dừng đứng ở đó bởi một dấu mong manh nào như xảy ra đối với người ngờ vực; và chúng nó đính kết về một phía mà vẫn sợ phía kia đúng, như xảy ra đối với người có ý kiến. Mà hành động cốt tại việc tin thì chứa đựng đính kết vững chắc với một phía; ở điểm đó, người tín hữu so sánh được với kẻ tín hữu không ở trong tình trạng hoàn hảo mà sự trông thấy hiển hiện đem lại; ở đó họ được so sánh với người còn ở trong sự hồ nghi, sự ngờ vực hay ý kiến. Như thế đúng là điều riêng của tín hữu là suy nghĩ bằng cách đưa ra sự ưng thuận. Và như thế hành động tin phân biệt với mọi hành động quan hệ với sự thật và sự giả.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

Reply to objection 1. Faith has not that research of natural reason which demonstrates what is believed, but a research into those things whereby a man is induced to believe, for instance that such things have been uttered by God and confirmed by miracles.

Solutions 1. Il n'y a pas à l'intérieur de la foi une recherche de la raison naturelle pour démontrer ce que l'on croit. Mais il y a une recherche de ce qui peut amener l'homme à croire: par exemple parce que Dieu l'a dit, et que c'est confirmé par des miracles.

GIẢI ĐÁP 1. Bên trong đức tin không có sự tìm kiếm của trí năng tự nhiên để minh chứng điều người ta tin; mà có sự tìm kiếm về điều dẫn đưa con người đến việc tin: thí dụ, bởi Thiên Chúa phán điều đó, và điều đó đã được xác nhận bằng những phép lạ.

AD SECUNDUM dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum

Reply to objection 2. "To think" is not taken here for the act of the cogitative power, but for an act of the intellect, as explained above.

2. Nous ne prenons pas ici l'acte de réfléchir comme un acte de la faculté cogitative, mais comme un acte de l'intelligence, nous venons

2. Chúng ta không hiểu ở đây hành động suy nghĩ là hành động của năng lực phán đoán, nhưng là hành động của trí năng như chúng ta mới nói.

est.

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

Reply to objection 3. The intellect of the believer is determined to one object, not by the reason, but by the will, wherefore assent is taken here for an act of the intellect as determined to one object by the will.

de le dire.

3. L'intelligence du croyant est déterminée à une chose non par la raison mais par la volonté. Et c'est pourquoi l'assentiment est pris ici pour un acte de l'intelligence en tant qu'elle est déterminée par la volonté à un seul parti.

3. Trí năng của người tín hữu được quyết định đến với một sự vật không phải bởi trí năng, nhưng bởi ý chí. Và do đó sự ưng thuận hiểu ở đây là hành động của trí năng trong tư cách nó được quyết định bởi ý chí về một phía mà thôi.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum

ARTICLE 2
Whether the act of faith is suitably distinguished as believing God, believing in a God and believing in God ?

ARTICLE 2
De combien de manières emploie-t-on le mot “croire” ?

TIẾT 2
Người ta sử dụng từ ngữ “Tin” theo mấy thể cách ?

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

Objections 1. It would seem that the act of faith is unsuitably distinguished as believing God, believing in a God, and believing in God. For one habit has but one act. Now faith is one habit since it is one virtue. Therefore it is unreasonable to say that there are three acts of faith.

Objections 1. Il semble illogique de distinguer l'acte de foi entre “ croire Dieu “, “ croire en Dieu “ et “ croire à Dieu “. Car un seul habitus n'a qu'un seul acte. Mais la foi est un seul habitus, puisqu'elle est une seule vertu. Il est donc illogique de lui attribuer plusieurs actes.

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể sử dụng từ ngữ tin theo nhiều thể cách. Thật là không hợp lý việc phân chia hành động tin thành ra “Tin Thiên Chúa” (croire Dieu), “Tin vào Thiên Chúa” (croire en Dieu) và “Tin ở Thiên Chúa” (croire à Dieu). Vì một tập quán quy nhất có một hành động duy nhất. Mà đức tin là một tập quán duy nhất, bởi vì nó là một nhân đức duy nhất. Vậy một cách phi lý người ta chỉ nhiều hành động về cho việc tin.

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

2. Further, that which is common to all acts of faith should not be reckoned as a particular kind of act of faith. Now “to believe God” is common to all acts of faith, since faith is founded on the First Truth. Therefore it seems unreasonable to distinguish it from certain other acts of faith.

2. Ce qui est commun à tout acte de foi ne doit pas être posé comme un acte de foi particulier. Or croire Dieu se retrouve communément dans tous les actes de foi, puisque cette foi s'appuie sur la vérité première. Il ne convient donc pas, semble-t-il, de distinguer cela de certains autres actes de la foi.

2. Cái gì chung cho mọi hành động đức tin không được đặt thành một hành động riêng biệt của đức tin. Mà tin Thiên Chúa một cách chung gặp trong mọi hành động của đức tin, bởi vì đức tin dựa vào chân lý thứ nhất. Vậy không thích hợp việc người ta phân biệt điều đó ra ngoài một số hành động khác của đức tin.

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

3. Further, that which can be said of unbelievers, cannot be called an act of faith. Now unbelievers can be said to believe in a God. Therefore it should not be reckoned an act of faith.

3. Ce qui convient même à des infidèles ne peut être compté comme un acte de foi. Mais croire que Dieu existe convient même aux infidèles. Donc on ne doit pas compter cela parmi les actes de foi.

3. Cái gì cũng thích hợp cho những kẻ không tin, không nên kể nó là hành động của đức tin; mà việc tin Thiên Chúa hiện hữu cũng thích hợp cho những người không tin. Vậy người ta không nên kể điều đó vào trong các hành động của đức tin.

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

4. Further, movement towards the end belongs to the will, whose object is the good and the end. Now to believe is an act, not of the will, but of the intellect. Therefore “to believe in God,” which implies movement towards an end, should not be reckoned as a species of that act.

4. Le fait de se porter vers une fin appartient à la volonté qui a pour objet le bien et la fin. Mais croire n'est pas un acte de la volonté, c'est un acte de l’intelligence. Donc, on ne doit pas faire de “ croire en Dieu “ qui implique mouvement vers une fin, une espèce particulière de l’acte de croire.

4. Việc hướng về mục đích thì thuộc về ý chí, vì ý chí có đối tượng là sự tốt và mục đích. Mà việc tin không phải là hành động của ý chí, đó là hành động của trí năng. Vậy người ta không nên nói “Tin vào Thiên Chúa”, vì nó bao hàm một sự chuyển động đến mục đích là một loại đặc thù của hành động tin.

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

On the contrary is the authority of Augustine who makes this distinction (De Verb. Dom., Serm. lxi---Tract. xxix in Joan.).

En sens contraire, cette distinction est de S. Augustin.

TRÁI LẠI, Sự phân biệt này là của thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 144,2).

RESPONDEO dicendum quod actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum, quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum

I answer that, The act of any power or habit depends on the relation of that power or habit to its object. Now the object of faith can be considered in three ways. For, since “to believe” is an act of the intellect, in so far as the will moves it to assent, as stated above (A[1], ad 3), the object of faith can be considered either on the part of the intellect, or on the part of the will that moves the intellect.If it be considered on the part of the intellect, then two things can be observed in the object of faith, as stated above (Q[1], A[1]). One of these is the material object of faith, and in this way an act of faith is “to believe in a God”; because, as stated above (Q[1], A[1]) nothing is proposed to our belief, except in

Réponse : L’acte d’une puissance ou d’un habitus dépend toujours de l’adaptation de la puissance ou de l’habitus à son objet. Or l’objet de la foi peut se présenter de trois façons. Croire, on vient de le dire, appartient à l’intelligence en tant qu’elle est portée par la volonté à donner son adhésion; aussi l’objet de foi peut-il se prendre soit du côté de l’intelligence elle-même, soit du côté de la volonté qui la meut. Si on le prend du côté de l’intelligence, on peut voir dans l’objet de foi deux choses, selon ce que nous avons dit plus haut. De ces deux choses, l’une est objet matériel de la foi, et à ce point de vue l’acte de la foi consiste à “ croire à Dieu “ (*Credere Deo*) puisque rien ne nous est proposé à

TRẢ LỜI : Hành động của một năng lực hoặc của một tập quán luôn luôn lệ thuộc vào sự thích nghi của năng lực này hoặc của tập quán này vào đối tượng của mình. Mà đối tượng của đức tin có thể trình bày theo ba thể cách. Tin, người ta mới đề cập đến (a.1, sol.3), thuộc về trí năng trong tư cách nó được ý chí dẫn đem tới sự đính kết của mình; như vậy, đối tượng của đức tin có thể hiểu hoặc về phía trí năng, hoặc về phía ý chí động trí năng. Nếu người ta hiểu nó về phía trí năng, người ta có thể trông thấy ở đức tin có hai sự vật theo điều chúng ta đã nói ở trên (Q.1, a.1). Từ hai sự vật này, một sự vật là đối tượng chất thể của đức tin; và ở phương diện này, hành động đức tin cốt tại tin Thiên Chúa (croire à Dieu, credere Deum): vì, chúng ta đã nói (Q.1, a.1), không có cái gì được trình bày cho chúng ta để tin, nếu đó

pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

as much as it is referred to God. The other is the formal aspect of the object, for it is the medium on account of which we assent to such and such a point of faith; and thus an act of faith is "to believe God," since, as stated above (Q[1], A[1]) the formal object of faith is the First Truth, to Which man gives his adhesion, so as to assent to Its sake to whatever he believes.Thirdly, if the object of faith be considered in so far as the intellect is moved by the will, an act of faith is "to believe in God." For the First Truth is referred to the will, through having the aspect of an end.

croire, avons-nous dit, si ce n'est dans la mesure où cela concerne Dieu. L'autre est la raison formelle de l'objet; c'est comme le moyen à cause de quoi l'on adhère effectivement à telle et telle chose parmi les réalités à croire et à cet égard l'acte de la foi consiste à " croire Dieu " (*Credere Deum*): car, avons-nous dit, l'objet formel de la foi c'est la vérité première, et c'est à elle que l'on s'attache pour adhérer par elle à ce qu'on croit. Enfin, si l'on regarde l'objet de foi de la troisième manière, en tant que l'intelligence est mue par la volonté, alors c'est " croire en Dieu " (*Credere in Deum*), qui est l'acte de la foi; car la vérité première se réfère au vouloir en tant qu'elle s'offre comme une fin.

không phải ở trong mức độ mà điều đó liên hệ với Thiên Chúa. Sự vật thứ hai là yếu tính mô thể của đối tượng; đó là phương tiện mà bởi đó người ta đính kết thật sự vào điều này và điều kia trong các thực tại phải tin, và ở phương diện này hành động của đức tin cốt tại tin ở Thiên Chúa (croire Dieu: credere Deo): bởi vì, như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.1), đối tượng mô thể của đức tin đó là chân lý thứ nhất, và chính nhờ nó mà người ta bám lấy để nhờ nó mà đính kết với điều người ta tin. Cuối cùng, nếu người ta trông xem đối tượng của đức tin theo thể cách thứ ba, trong tư cách trí năng bị động bởi ý chí, đó là tin vào Thiên Chúa (croire en Dieu, credere in Deum), và việc tin vào Thiên Chúa là hành động của đức tin; vì chân lý thứ nhất liên hệ với ý muốn trong tư cách nó là mục đích.

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

Reply to objection 1. These three do not denote different acts of faith, but one and the same act having different relations to the object of faith.

Solutions 1. Par ces trois expressions, nous ne désignons pas divers actes de la foi, mais un seul et même acte ayant diverses relations avec l'objet de la foi.

GIẢI ĐÁP 1. Với ba sự biểu lộ này, chúng ta không biểu thị ở đó có ba hành động khác nhau của đức tin, nhưng cũng là một hành động duy nhất có những quan hệ khác nhau với hành động của đức tin.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

2. Cela répond encore à la deuxième objection.

2. Lời giải đáp cho vấn nạn 1 cũng là lời giải đáp cho vấn nạn 2.

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

Reply to objection 3. Unbelievers cannot be said "to believe in a God" as we understand it in relation to the act of faith. For they do not believe that God exists under the conditions that faith determines; hence they do not truly imply believe in a God, since, as the Philosopher observes (Metaph. ix, text. 22) "to know simple things defectively is not to know them at all."

3. Croire à Dieu ne se trouve pas chez les infidèles sous l'aspect où nous en faisons l'acte de la foi. Ils ne croient pas que Dieu existe dans ces conditions que détermine la foi. Aussi n'est-ce pas vraiment à Dieu qu'ils croient puisque, selon la remarque du Philosophe, en face d'un être simple notre connaissance est en défaut du seul fait qu'elle n'atteint pas cet être en sa totalité.

3. Tin ở Thiên Chúa không gặp được ở những người không tin theo phương diện mà chúng ta cho đó là hành động của đức tin. Họ không tin rằng Thiên Chúa hiện hữu trong các điều kiện được đức tin định rõ. Như vậy thực sự không phải họ tin ở Thiên Chúa bởi vì, theo sự nhận xét của Triết gia (Metaph. 9,8), đối với một hữu thể đơn giản, sự hiểu biết của chúng ta bị khuyết điểm này là nó không đạt tới toàn thể tính của hữu thể này.

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

Reply to objection 4. As stated above (FS, Q[9], A[1]) the will moves the intellect and the other powers of the soul to the end: and in this respect an act of faith is "to believe in God."

4. Comme nous l'avons dit, la volonté meut l'intellect et les autres puissances de l'âme vers sa fin. Et c'est à ce titre que croire en Dieu est donné comme un acte de la foi.

4. Như chúng ta đã nói trước (I, Q.82, a.4). Ý chí động trí năng và các năng lực khác của linh hồn về mục đích của mình. Và chính với tư cách này mà việc tin vào Thiên Chúa được coi là hành động của đức tin.

ARTICULUS 3
Utrum credere sit necessarium ad salutem

ARTICLE 3
Whether it is necessary for salvation to believe anything above the natural reason ?

ARTICLE 3
Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle ?

TIẾT 3
Cần thiết phải tin cái gì vượt qua trí năng tự nhiên để được cứu rỗi ?

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

Objections 1. It would seem unnecessary for salvation to believe anything above the natural reason. For the salvation and perfection of a thing seem to be sufficiently insured by its natural endowments. Now matters of faith, surpass man's natural reason, since they are things unseen as stated above (Q[1], A[4]). Therefore to believe seems unnecessary for salvation.

Objections 1. Il semble que croire ne soit pas nécessaire au salut, car pour son salut et pour sa perfection un être peut toujours se suffire avec ce qui lui convient selon sa nature. Mais ce qui est de foi dépasse la raison naturelle de l'homme puisque c'est ce qui ne se voit pas, nous l'avons dit. Croire ne semble donc pas nécessaire au salut.

VẤN NẠN 1. Xem ra không cần thiết như thế. Một hữu thể để đạt được sự cứu rỗi của mình và sự hoàn hảo của mình, có thể tự túc với những cái gì thích hợp với bản tính mình. Mà điều gì thuộc về đức tin vượt qua trí năng tự nhiên của con người, bởi vì đó là điều không được thấy như chúng ta đã nói trước (Q.1, a.4). Vậy tin không cần thiết cho sự cứu rỗi.

PRAETEREA, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum, secundum illud Iob XII, *nonne auris verba diiudicat?* Sed tale iudicium homo habere non potest in his quae sunt fidei, quia non potest homo ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus iudicamus. Ergo

2. Further, it is dangerous for man to assent to matters, wherein he cannot judge whether that which is proposed to him be true or false, according to Job 12:11: "Doth not the ear discern words?" Now a man cannot form a judgment of this kind in matters of faith, since he cannot trace them back to first principles, by which all our judgments are guided. Therefore it

2. Il est même dangereux pour l'homme d'adhérer quand il ne peut juger si ce qu'on lui propose est vrai ou faux. Il est dit au livre de Job (12, 11): " L'oreille ne juge-t-elle pas les discours qu'elle entend? " Or on ne peut avoir un tel jugement dans ce qui est de foi, puisqu'on ne peut le résoudre dans les premiers principes par lesquels nous jugeons de tout. Il est donc

2. Thật nguy hiểm đối với con người việc họ đính kết khi họ không thể phán đoán điều người ta trình bày cho họ tin là thật hoặc giả. Có lời nói ở sách Gióp: "Lỗ tai không phán đoán các lời mình nghe sao?" (G 12,11). Mà người ta không thể có sự phán đoán như thế trong điều thuộc về đức tin, bởi vì người ta không thể giải quyết sự phán đoán ấy theo các nguyên lý sơ thủy mà nhờ đó chúng

periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

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

SED CONTRA est quod dicitur Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt, unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum, similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia, natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audit a patre et didicit venit ad me*. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam philosophus dicit quod oportet

is dangerous to believe in such matters. Therefore to believe is not necessary for salvation.

3. Further, man's salvation rests on God, according to Ps. 36:39: "But the salvation of the just is from the Lord." Now "the invisible things" of God "are clearly seen, being understood by the things that are made; His eternal power also and Divinity," according to Rom. 1:20: and those things which are clearly seen by the understanding are not an object of belief. Therefore it is not necessary for man's salvation, that he should believe certain things.

On the contrary, It is written (Heb. 11:6): "Without faith it is impossible to please God."

I answer that, Wherever one nature is subordinate to another, we find that two things concur towards the perfection of the lower nature, one of which is in respect of that nature's proper movement, while the other is in respect of the movement of the higher nature. Thus water by its proper movement moves towards the centre (of the earth), while according to the movement of the moon, it moves round the centre by ebb and flow. In like manner the planets have their proper movements from west to east, while in accordance with the movement of the first heaven, they have a movement from east to west. Now the created rational nature alone is immediately subordinate to God, since other creatures do not attain to the universal, but only to something particular, while they partake of the Divine goodness either in "being" only, as inanimate things, or also in "living," and in "knowing singulars," as plants and animals; whereas the rational nature, in as much as it apprehends the universal notion of good and being, is immediately related to the universal principle of being. Consequently the perfection of the rational creature consists not only in what belongs to it in respect of its nature, but also in that which it acquires through a supernatural participation of Divine goodness. Hence it was said above (FS, Q[3], A[8]) that man's ultimate happiness consists in a supernatural vision of God: to which vision man cannot attain unless he be taught by God, according to Jn. 6:45: "Every one that hath heard of the Father and hath learned cometh to Me." Now man acquires a share of this learning, not indeed all at once, but by little and little, according to the mode of his nature: and every one who learns thus must needs believe, in order that he may acquire science in a perfect degree;

périlleux de prêter foi à de telles choses et croire n'est donc pas nécessaire au salut.

3. Le salut de l'homme réside en Dieu selon le Psaume (37, 39): " Le salut des justes vient du Seigneur. " Mais " ce qu'il y a d'invisible en Dieu se découvre à la pensée par ce qu'il a fait, même son éternelle puissance et sa divinité ", dit l'Apôtre (Rm 1, 20. Or ce qui se découvre à la pensée, on n'a pas à le croire. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'homme croie certaines choses.

En sens contraire, l'épître aux Hébreux (10, 6) dit formellement: " Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. "

Réponse : Partout où des natures forment entre elles un ordre, on trouve que deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure d'une part que cette nature agisse selon son propre mouvement, et d'autre part queue agisse selon la motion de la nature supérieure. Ainsi l'eau, selon son propre mouvement, gravite vers le centre de la terre; mais elle a autour de ce centre un mouvement de flux et de reflux qui suit le mouvement de la lune. De même, les planètes dans leurs orbites sont emportées par leurs propres mouvements de l'occident vers l'orient, mais de l'orient vers l'occident par le mouvement du premier ciel. Or, dans la création, la nature raisonnable seule est immédiatement ordonnée à Dieu. Car les autres créatures n'atteignent pas à un effet universel, mais uniquement à un effet particulier; elles participent de la perfection de Dieu soit par le seul fait d'exister, comme les êtres inanimés, soit en outre par celui de vivre et de connaître les singuliers comme font les plantes et les animaux. La nature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, se trouve ordonnée immédiatement au principe universel de l'existence. La perfection de la créature douée de raison consiste donc, non pas seulement en ce qui convient à cette créature selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est accordé par une certaine perfection surnaturelle venant de la bonté divine. Aussi avons-nous dit plus haut que l'ultime béatitude de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. A cette vision il est sûr que l'homme ne peut parvenir s'il ne se met à apprendre à l'école même de Dieu, selon ce texte en S. Jean (6, 45): " Quiconque prête l'oreille au Père et a reçu son enseignement vient à moi. " Mais l'homme n'entre pas tout d'un coup dans cet enseignement, mais progressivement, selon le mode de sa nature. Quiconque, d'ailleurs, se met

ta phán đoán về mọi sự vật. Vậy thật nguy hiểm công việc tin các điều như thế và do đó việc tin không cần thiết cho sự cứu rỗi.

3. Sự cứu rỗi con người ở trong Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Sự cứu rỗi các người công chính phát xuất từ Thiên Chúa" (Tv 37,39). Mà điều gì vô hình ở trong Thiên Chúa phát hiện trong tư tưởng bởi điều Người đã làm, ngay năng lực vĩnh cửu của Người và thiện tính của Người theo lời thánh Phaolô khẳng định (Rm 1,20). Mà cái gì phát hiện trong tư tưởng, người ta không phải tin nó. Vậy việc con người tin một số sự vật không cần thiết để được cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thư gửi cho Do thái đã nói lên một cách rõ ràng dứt khoát: "Không có đức tin thì không có thể làm đẹp lòng Thiên Chúa" (Dt 10,6).

TRẢ LỜI : Ở khắp nơi mà các bản tính tạo nên giữa chúng nó một trật tự, người ta gặp thấy ở đó hai điều này góp phần cho sự hoàn hảo của bản tính hạ tầng: một đàng, bản tính này hành động theo sự chuyển động riêng của mình; và đàng khác, nó hành động theo sự động của bản tính thượng tầng. Như vậy, nước theo sự chuyển động riêng của mình xoay quanh trung tâm của trái đất; mà nước ở chung quanh trung tâm này với sự chuyển động của thủy triều lên và thủy triều hạ theo sự chuyển động của mặt trăng. Cũng vậy, các hành tinh trong các quỹ đạo của mình được đem đi do sự chuyển động riêng của mình từ tây sang đông, như từ đông sang tây bởi sự chuyển động của bầu trời thứ nhất. Mà, trong sự sáng tạo, bản tính có trí năng được trực tiếp sắp đặt về Thiên Chúa, và chỉ có bản tính trí năng được như thế mà thôi. Bởi vì các thụ tạo khác không đạt tới hiệu quả phổ quát, nhưng chỉ đạt tới hiệu quả đặc thù; chúng nó tham dự vào sự hoàn hảo của Thiên Chúa hoặc chỉ bằng việc hiện hữu như các hữu thể vô hồn hoặc hơn nữa bằng việc sống và biết các đơn độc thể như cây cối và thú vật. Trái lại, bản tính có trí năng trong tư cách nó biết yếu tính phổ quát của sự tốt và của sự hữu, thì được trực tiếp sắp đặt đến với nguyên lý phổ quát của sự hiện hữu. Sự hoàn hảo của thụ tạo có trí năng cốt tại không phải chỉ ở điều gì thích hợp với thụ tạo này theo bản tính của nó, mà còn tại điều gì được ban cho nó bằng sự hoàn hảo siêu nhiên nào đó phát xuất từ thiện tính Thiên Chúa. Như vậy, chúng ta đã nói ở trước (I, Q.12, a.2), hạnh phúc cuối cùng của con người cốt tại sự trông thấy Thiên Chúa theo thể cách siêu nhiên. Đối với sự trông thấy này, nhất định con người không thể đạt tới đó nếu họ không học tập ở trường của chính Thiên Chúa theo lời nói trong Phúc âm thánh Gioan: "Phàm ai nghe và học nơi Cha thì sẽ đến với Ta" (Ga 6,45). Mà con người không tức khắc hấp thụ sự dạy bảo này,

addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

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

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

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

thus also the Philosopher remarks (De Soph. Elench. i, 2) that "it behooves a learner to believe." Hence in order that a man arrive at the perfect vision of heavenly happiness, he must first of all believe God, as a disciple believes the master who is teaching him.

Reply to objection 1. Since man's nature is dependent on a higher nature, natural knowledge does not suffice for its perfection, and some supernatural knowledge is necessary, as stated above.

Reply to objection 2. Just as man assents to first principles, by the natural light of his intellect, so does a virtuous man, by the habit of virtue, judge aright of things concerning that virtue; and in this way, by the light of faith which God bestows on him, a man assents to matters of faith and not to those which are against faith. Consequently "there is no" danger or "condemnation to them that are in Christ Jesus," and whom He has enlightened by faith.

Reply to objection 3. In many respects faith perceives the invisible things of God in a higher way than natural reason does in proceeding to God from His creatures. Hence it is written (Ecclus. 3:25): "Many things are shown to thee above the understandings of man."

à apprendre ainsi doit nécessairement commencer par croire, pour se trouver en état de parvenir à la science parfaite; le Philosophe le dit: " Si l'on veut apprendre il faut croire. " De là vient que, pour être en état de parvenir à la vision parfaite de la béatitude, l'homme doit auparavant croire Dieu, comme un disciple croit le maître qui l'enseigne.

Solutions 1. Parce que la nature humaine dépend d'une nature supérieure, la connaissance naturelle ne suffit pas à notre perfection, on vient de le dire.

2. De même qu'on adhère aux principes par la lumière naturelle de l'intelligence, de même l'homme vertueux possède par l'habitus de la vertu un jugement droit sur ce qui s'y rapporte. C'est de cette façon, par une lumière de foi divinement infuse en lui, que l'homme adhère à ce qui est de foi et non à ce qui lui est contraire. C'est pourquoi il n'y a pas de péril " ni de damnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus " (Rm 8, 1): lui-même les éclaire par la foi.

3. La foi perçoit les attributs invisibles de Dieu d'une façon plus élevée et en plus grand nombre que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu. D'où cette parole de l'Ecclésiastique (3, 23): " On t'a montré beaucoup plus de choses que l'intelligence humaine n'en peut comprendre. "

nhưng dần dần theo thể cách của bản tính mình. Đàng khác, ai bắt đầu học như thế thì một cách tất yếu họ phải bắt đầu bằng việc tin, ngõ hầu được ở trong tình trạng tiến đến sự hiểu biết hoàn hảo; Triết gia đã nói: "Nếu người ta muốn học thì phải tin" (De Soph. 2,2). Do đó mà con người để có thể đến tình trạng đạt tới sự trông thấy hoàn hảo sự vinh phúc, thì trước phải tin Thiên Chúa, cũng như người học trò tin thầy dạy mình.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì bản tính nhân loại lệ thuộc vào bản tính ở trên, sự hiểu biết tự nhiên không đủ cho chúng ta được hoàn hảo, như người ta mới nói.

2. Cũng như người ta đính kết với các nguyên lý bởi sự sáng tự nhiên của trí năng, cũng vậy, con người nhân đức nhờ tập quán nhân đức chiếm hữu sự phán đoán ngay thẳng về điều qui về đó. Chính theo thể cách này, nhờ sự sáng của đức tin được Thiên Chúa phú nhập cho mình, con người đính kết với cái gì thuộc về đức tin, chứ không đính kết vào cái gì trái ngược với mình. Do đó, không có sự nguy hiểm, cũng không có việc bị lên án phạt đối với những kẻ ở trong Chúa Giêsu Kitô (Rm 8,1), chính Chúa Giêsu Kitô soi sáng họ bằng đức tin.

3. Đức tin trông thấy các ưu phẩm vô hình của Thiên Chúa theo thể cách cao thượng và theo số nhiều hơn là trí năng tự nhiên khi nó đi từ các thụ tạo đến Thiên Chúa. Do đó, có lời trong sách Huấn ca: "Người ta đã tỏ bày cho ngươi nhiều sự vật hơn trí năng nhân loại có thể hiểu được" (Hc 3,23).

ARTICULUS 4
Utrum ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium credere

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

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

PRAETEREA, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi

ARTICLE 4
Whether it is necessary to believe those things which can be proved by natural reason ?

Objections 1. It would seem unnecessary to believe those things which can be proved by natural reason. For nothing is superfluous in God's works, much less even than in the works of nature. Now it is superfluous to employ other means, where one already suffices. Therefore it would be superfluous to receive by faith, things that can be known by natural reason.

2. Further, those things must be believed, which are the object of faith. Now science and faith are not about the same object, as stated above (Q[1], AA[4],5). Since therefore all things that can be known by natural reason are an object of science, it seems that there is no need to believe what can be proved by natural reason.

3. Further, all things knowable scientifically [*Science is certain knowledge of a demonstrated conclusion through its demonstration] would seem to come

ARTICLE 4
Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle ?

Objections 1. Apparemment ce n'est pas nécessaire, car dans les oeuvres de Dieu on ne trouve rien de superflu, beaucoup moins que dans les oeuvres de la nature. Mais, lorsqu'une chose peut se faire par un seul moyen, il est superflu d'en ajouter un autre. Il serait donc superflu de recevoir par le moyen de la foi ce qui peut être connu par la raison naturelle.

2. Il est nécessaire de croire ce qui est du domaine de la foi. Mais la science et la foi n'ont pas le même objet, nous l'avons établi plus haut. Comme la science s'occupe de tout ce qui peut être connu par la raison naturelle, il semble qu'il n'y ait pas besoin de croire ce que la raison naturelle peut prouver.

3. Tout ce qui peut être objet de science semble l'être au même titre. Donc, si certaines de ces vérités sont proposées à l'homme comme des vérités à croire, à titre égal il

TIẾT 4
Cần thiết phải tin các điều trí năng tự nhiên có thể đạt tới không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải tin như vậy. Trong các công việc của Thiên Chúa, người ta không gặp cái gì dư thừa, rất ít hơn trong các công việc của thiên nhiên. Mà, khi một sự vật có thể thi hành bởi một phương tiện duy nhất, hẳn thừa thải nếu người ta sử dụng đến phương tiện khác nữa. Vậy có sự thừa thải nếu người ta lãnh nhận nhờ đức tin những điều mình đã biết bởi trí năng tự nhiên.

2. Người ta cần thiết phải tin điều thuộc lãnh vực đức tin. Mà khoa học và đức tin không có cũng một đối tượng như nhau, như chúng ta đã nói trước. Bởi vì khoa học chăm lo những cái gì biết được bởi trí năng tự nhiên, xem ra không cần phải tin những điều gì mà trí năng tự nhiên minh chứng được.

3. Tất cả những gì là đối tượng của khoa học, là đối tượng theo cũng một tư cách. Vậy nếu một số trong các chân lý này được trình bày cho con người là những chân lý phải tin, thì

necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

under one head: so that if some of them are proposed to man as objects of faith, in like manner the others should also be believed. But this is not true. Therefore it is not necessary to believe those things which can be proved by natural reason.

deviendrait nécessaire de croire tout ce qui relève de la science. Or cela est faux. Il n'est donc pas vrai qu'il soit nécessaire de croire ce qui peut être connu par la raison naturelle.

với tư cách bằng nhau, người ta cũng phải tin mọi chân lý lệ thuộc vào khoa học. Mà điều này sai lầm. Vậy thật là sai lầm nếu người ta phải tin những gì được trí năng tự nhiên biết.

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

On the contrary, It is necessary to believe that God is one and incorporeal: which things philosophers prove by natural reason.

En sens contraire, il est nécessaire de croire que Dieu est unique, n'a pas de corps, ce que les philosophes prouvent par la raison naturelle.

TRÁI LẠI, Việc cần thiết phải tin Thiên Chúa duy nhất, Thiên Chúa không có thân thể, đó là điều được các triết gia minh chứng do trí năng tự nhiên.

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

I answer that, It is necessary for man to accept by faith not only things which are above reason, but also those which can be known by reason: and this for three motives. First, in order that man may arrive more quickly at the knowledge of Divine truth. Because the science to whose province it belongs to prove the existence of God, is the last of all to offer itself to human research, since it presupposes many other sciences: so that it would not by until late in life that man would arrive at the knowledge of God. The second reason is, in order that the knowledge of God may be more general. For many are unable to make progress in the study of science, either through dullness of mind, or through having a number of occupations, and temporal needs, or even through laziness in learning, all of whom would be altogether deprived of the knowledge of God, unless Divine things were brought to their knowledge under the guise of faith. The third reason is for the sake of certitude. For human reason is very deficient in things concerning God. A sign of this is that philosophers in their researches, by natural investigation, into human affairs, have fallen into many errors, and have disagreed among themselves. And consequently, in order that men might have knowledge of God, free of doubt and uncertainty, it was necessary for Divine matters to be delivered to them by way of faith, being told to them, as it were, by God Himself Who cannot lie.

Réponse : Il est nécessaire à l'homme de recevoir par la foi, non seulement des vérités qui dépassent la raison, mais aussi des vérités connaissables par la raison. Et ceci pour trois motifs. 1° Afin que l'homme parvienne plus vite à la connaissance de la vérité divine. Car la science à laquelle il appartient de prouver que Dieu existe, et d'autres choses du même genre au sujet de Dieu, est proposée aux hommes en dernier lieu, beaucoup d'autres sciences étant présupposées. Ainsi ce serait seulement très tard dans sa vie que l'homme parviendrait à la connaissance de Dieu. 2° Afin que la connaissance de Dieu soit plus répandue. Beaucoup en effet ne peuvent progresser dans l'étude de la science, soit parce qu'ils ont l'esprit lent, soit parce qu'ils sont pris par d'autres occupations et par les nécessités de la vie temporelle, soit encore parce qu'ils n'ont pas le désir de s'instruire. Ces gens seraient entièrement privés de la connaissance de Dieu si les choses divines ne leur étaient proposées par mode de foi. 3° Pour avoir la certitude. La raison humaine est en effet très insuffisante en matière de réalités divines; il y a de cela un indice dans le fait que les philosophes qui ont scruté les réalités humaines par une recherche rationnelle se sont trompés sur beaucoup de points et ont eu des opinions opposées. Donc pour qu'il y ait parmi les humains une connaissance sur Dieu qui soit indubitable et certaine, il fallait que les réalités divines leur soient transmises par mode de foi, comme étant dites par Dieu qui ne peut mentir.

TRẢ LỜI : Loài người cần thiết phải lãnh nhận nhờ đức tin, không chỉ các chân lý vượt quá trí năng mình, mà còn phải lãnh nhận những chân lý có thể biết được nhờ trí năng mình và điều đó có ba lý do. Thứ nhất, ngõ hầu con người đạt đến nhanh chóng hơn tới sự hiểu biết chân lý của Thiên Chúa. Vì khoa học có chức năng minh chứng Thiên Chúa hiện hữu, và những sự vật khác tương tự đối với vấn đề Thiên Chúa, được trình bày cho con người ở giai đoạn cuối cùng, mà nhiều sự hiểu biết khác đã được giả định trước. Như vậy chỉ rất chậm trong cuộc đời mà người ta đạt tới sự hiểu biết về Thiên Chúa. Thứ đến, ngõ hầu sự hiểu biết về Thiên Chúa được phổ biến hơn. Quả thật, nhiều người không có thể tiến triển trong sự hiểu biết, hoặc bởi vì họ có trí năng chậm chạp, hoặc bởi vì họ bận với nhiều công việc khác và những nhu yếu khác trong đời sống trần gian, hoặc bởi vì họ không muốn học hỏi. Những người này hoàn toàn không có sự hiểu biết về Thiên Chúa nếu các sự vật về Thiên Chúa không được trình bày theo thể cách đức tin. Thứ ba, ngõ hầu người ta có sự chắc chắn. Thực thế, trí năng nhân loại rất không đầy đủ trong vấn đề các thực tại của Thiên Chúa; về điều đó, có dấu này là các triết gia đã sưu tầm các thực tại của nhân loại bằng sự sưu tầm của trí năng, đã sai lầm nhiều điểm và đã đưa ra những ý kiến trái ngược nhau. Vậy ngõ hầu giữa nhân loại có sự hiểu biết về Thiên Chúa một cách nhất định và chắc chắn, các sự thực tại về Thiên Chúa phải được truyền lại theo thể cách đức tin, như đã được Thiên Chúa công bố, mà Thiên Chúa không thể nói dối.

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

Reply to objection 1. The researches of natural reason do not suffice mankind for the knowledge of Divine matters, even of those that can be proved by reason: and so it is not superfluous if these others be believed.

Solutions 1. Les investigations de la raison naturelle ne suffisent pas au genre humain pour connaître les choses divines, même en ce que la raison peut en montrer; aussi n'est-il pas superflu de croire de telles choses.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự sưu tầm của trí năng tự nhiên không đủ đối với nhân loại để hiểu biết các sự vật thuộc về Chúa, ngay trong những điều mà trí năng có thể minh chứng về Thiên Chúa; như vậy tin các sự vật như thế không phải là việc dư thừa.

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

Reply to objection 2. Science and faith cannot be in the same subject and about the same object: but what is an object of science for one, can be an object of faith for another, as stated above (Q[1], A[5]).

2. La science et la foi n'ont pas le même domaine chez le même individu. Mais ce qui est su par l'une peut être cru par l'autre, nous l'avons dit plus haut.

2. Khoa học và đức tin không có cũng một lĩnh vực ở nơi cũng một cá nhân. Mà cái gì được khoa học hiểu biết thì được tin bởi đức tin như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.5).

AD TERTIUM dicendum quod, si omnia scibilia conveniant in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc quod aequaliter

Reply to objection 3. Although all things that can be known by science are of one common scientific aspect, they do not all

3. Toutes les vérités qui peuvent être objet de science se rencontrent dans la raison de science, mais elles ne se rencontrent pas en ce

3. Tất cả các chân lý có thể là đối tượng của hiểu biết gặp nhau trong yếu tính của sự hiểu biết, nhưng chúng nó không gặp nhau trong điều

ordinent ad beatitudinem. Et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS 5
Utrum teneatur homo ad credendum aliquid explicite

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

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

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

SED CONTRA est quod dicitur ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.

RESPONDEO dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod est

alike lead man to beatitude: hence they are not all equally proposed to our belief.

ARTICLE 5
Whether man is bound to believe anything explicitly ?

Objections 1. It would seem that man is not bound to believe anything explicitly. For no man is bound to do what is not in his power. Now it is not in man's power to believe a thing explicitly, for it is written (Rom. 10:14, 15): "How shall they believe Him, of whom they have not heard? And how shall they hear without a preacher? And how shall they preach unless they be sent?" Therefore man is not bound to believe anything explicitly.

2. Further, just as we are directed to God by faith, so are we by charity. Now man is not bound to keep the precepts of charity, and it is enough if he be ready to fulfil them: as is evidenced by the precept of Our Lord (Mat. 5:39): "If one strike thee on one [Vulg.: 'thy right'] cheek, turn to him also the other"; and by others of the same kind, according to Augustine's exposition (De Serm. Dom. in Monte xix). Therefore neither is man bound to believe anything explicitly, and it is enough if he be ready to believe whatever God proposes to be believed.

3. Further, the good of faith consists in obedience, according to Rom. 1:5: "For obedience to the faith in all nations." Now the virtue of obedience does not require man to keep certain fixed precepts, but it is enough that his mind be ready to obey, according to Ps. 118:60: "I am ready and am not troubled; that I may keep Thy commandments." Therefore it seems enough for faith, too, that man should be ready to believe whatever God may propose, without his believing anything explicitly.

On the contrary, It is written (Heb. 11:6): "He that cometh to God, must believe that He is, and is a rewarder to them that seek Him."

I answer that, The precepts of the Law, which man is bound to fulfil, concern acts of virtue which are the means of attaining salvation. Now an act of virtue, as stated above (FS, Q[60], A[5]) depends on the relation of the habit to its object. Again two things may be considered in the object of any virtue; namely, that which is the

qu'elles ordonneraient également à la béatitude. Et c'est pourquoi elles ne sont pas toutes proposées à titre égal comme des vérités à croire.

ARTICLE 5
Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités ?

Objections 1. Il semble que non, car nul n'est tenu à ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais croire quelque chose explicitement n'est pas au pouvoir de l'homme. En effet, l'Apôtre écrit (Rm 10, 14): " Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu? Comment entendront-ils si personne ne prêche? Et comment prêchera-t-on si l'on n'est pas envoyé? " On n'est donc pas tenu de croire quelque chose d'une manière explicite.

2. Nous sommes ordonnés à Dieu par la charité autant que par la foi. Mais on n'est pas tenu d'observer les préceptes de la charité, il suffit que l'esprit y soit préparé. C'est évident, par exemple, dans ce précepte du Seigneur qu'on lit en S. Matthieu (5, 39): " Si quelqu'un t'a frappé sur une joue, tends-lui aussi l'autre " et dans d'autres semblables comme l'explique S. Augustin. On n'est donc pas tenu non plus de croire explicitement quelque chose, mais c'est assez que l'esprit soit prêt à croire ce qui est proposé par Dieu.

3. Le bien de la foi consiste dans une certaine obéissance, selon l'Apôtre (Rm 1, 5) qui parle de conduire à " l'obéissance de la foi tous les païens ". Mais la vertu d'obéissance ne requiert pas non plus qu'on observe des préceptes déterminés. Il suffit que l'on ait un esprit prêt à les garder, selon le Psaume (119, 60): " je suis prêt, sans difficultés, à garder tes commandements. " Il semble donc suffisant pour la foi aussi d'avoir l'esprit prêt à croire toutes les vérités qui pourraient nous être divinement proposées, sans qu'on ait à croire explicitement aucune.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 6) " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe, et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent. "

Réponse : Les préceptes de la loi qu'on est tenu de remplir portent sur les activités vertueuses qui sont le chemin pour parvenir au salut. Mais l'activité d'une vertu, nous l'avons dit, se mesure au rapport de l'habitus avec son objet. Or dans l'objet d'une vertu on peut considérer deux choses: ce qui constitue proprement et par soi

chúng nó cũng sắp đặt cho sự vinh phúc. Và do đó, không phải tất cả chúng nó được trình bày trong tư cách bằng nhau là những chân lý phải tin.

TIẾT 5
Để được cứu rỗi, người ta cần thiết phải tin một số chân lý cách rành rẽ minh bạch ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Không ai bị bắt buộc làm điều không ở trong năng lực của mình. Mà việc tin một cái gì đó cách rành rẽ minh bạch không ở trong quyền hạn của con người. Quả thế, thánh Phaolô viết: "Vậy làm sao kêu lên với Đấng mà người ta không tin? Làm sao tin Đấng mà người ta không được nghe? Làm sao mà nghe, nếu không có người rao giảng? Làm sao mà rao giảng, nếu người ta không được sai đi?" (Rm 10,14). Vậy người ta không bị bắt buộc tin điều gì một cách rành rẽ minh bạch.

2. Chúng ta được Thiên Chúa sắp đặt nhờ đức mến cũng như nhờ đức tin. Mà người ta không bị bắt buộc tuân giữ các giới mệnh của đức mến vì tinh thần của họ được chuẩn bị sẵn sàng với đức mến thì đủ. Thí dụ điều này rõ ràng trong giới mệnh của Chúa Giêsu mà người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô: "Nếu ai đánh ngươi ở má này, ngươi hãy đưa má kia cho nó" và ở trong các giới mệnh khác tương tự (Mt 5,39) theo sự giải thích của thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte. 1,19). Vậy người ta không bị bắt buộc tin cái gì cách rành rẽ minh bạch, nhưng tinh thần sẵn sàng tin bất cứ điều gì được Thiên Chúa đưa ra thì đủ.

3. Sự tốt của đức tin cốt tại một sự tùng phục nào đó theo lời thánh Phaolô nói về việc dẫn đem mọi dân ngoại đến tùng phục đức tin (Rm 1,5). Mà nhân đức tùng phục cũng không đòi hỏi cái gì hơn ngoài việc người ta tuân giữ các giới mệnh đã được định rõ. Điều này đã đủ là người ta có tinh thần sẵn sàng để tuân giữ các giới mệnh theo lời ghi chép: "Tôi sẵn sàng một cách không khó nhọc gì để tuân giữ các giới mệnh của Ngài" (Tv 119,60). Vậy xem ra đã đủ cho đức tin là có tinh thần sẵn sàng để tin mọi chân lý có thể được Thiên Chúa đưa ra mà không phải tin một chân lý nào cách rành rẽ minh bạch.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong thư gởi tín hữu Do thái: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin Ngài hiện hữu và Ngài là Đấng ban thưởng những kẻ tìm kiếm Ngài" (Dt 11,6).

TRẢ LỜI : Các giới mệnh của luật mới mà người ta phải thi hành đầy đủ, liên hệ đến các hành động nhân đức là con đường đi tới sự cứu rỗi. Mà hành động của nhân đức, chúng ta mới nói ở trước, được đo lường theo mối tương quan của tập quán đối với đối tượng của mình (a.2). Mà trong đối tượng của nhân đức, người ta có thể xem xét hai điều: điều gì cấu tạo cách đích xác và

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

proper and direct object of that virtue, and that which is accidental and consequent to the object properly so called. Thus it belongs properly and directly to the object of fortitude, to face the dangers of death, and to charge at the foe with danger to oneself, for the sake of the common good: yet that, in a just war, a man be armed, or strike another with his sword, and so forth, is reduced to the object of fortitude, but indirectly. Accordingly, just as a virtuous act is required for the fulfilment of a precept, so is it necessary that the virtuous act should terminate in its proper and direct object: but, on the other hand, the fulfilment of the precept does not require that a virtuous act should terminate in those things which have an accidental or secondary relation to the proper and direct object of that virtue, except in certain places and at certain times. We must, therefore, say that the direct object of faith is that whereby man is made one of the Blessed, as stated above (Q[1], A[8]): while the indirect and secondary object comprises all things delivered by God to us in Holy Writ, for instance that Abraham had two sons, that David was the son of Jesse, and so forth. Therefore, as regards the primary points or articles of faith, man is bound to believe them, just as he is bound to have faith; but as to other points of faith, man is not bound to believe them explicitly, but only implicitly, or to be ready to believe them, in so far as he is prepared to believe whatever is contained in the Divine Scriptures. Then alone is he bound to believe such things explicitly, when it is clear to him that they are contained in the doctrine of faith.

l'objet de la vertu, ce qui est nécessaire en tout acte de vertu; et en second lieu ce qui se présente par accident et comme conséquence par rapport à la raison propre de l'objet. Ainsi la force a pour objet proprement et par soi d'endurer les périls de mort et d'affronter dangereusement l'ennemi au péril de sa vie en vue du bien commun; mais le fait même d'être sous les armes ou de tirer l'épée dans une guerre juste, etc. se ramène à l'objet de la force par accident. Donc l'application déterminée de l'activité vertueuse à ce qui est proprement et par soi l'objet de la vertu tombe sous la rigueur du précepte au même titre que l'acte même de la vertu. Mais l'application déterminée de l'activité vertueuse à ce qui se présente par accident et de façon secondaire à l'égard de l'objet propre et essentiel de la vertu ne tombe sous la rigueur du précepte que si c'est le lieu et le moment. Il faut donc dire que l'objet de la foi est essentiellement ce qui rend l'homme bienheureux, comme nous l'avons dit antérieurement. Mais se rattache à l'objet de la vertu par accident et de façon secondaire tout ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture que Dieu nous a donnée: par exemple qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils de Jessé, etc. Donc, en ce qui regarde les premières vérités à croire, qui sont les articles de foi, on est tenu de les croire explicitement, de même qu'on est tenu d'avoir la foi. Quant aux autres vérités, on n'est pas tenu de les croire explicitement, mais seulement d'une manière implicite ou dans la disponibilité d'esprit: on est prêt à croire tout ce qui est contenu dans la divine Écriture. Mais lorsqu'on a reconnu que c'est contenu dans l'enseignement de la foi, alors seulement on est tenu de le croire explicitement.

nguyên thường đối tượng của nhân đức, điều đó cần thiết trong mọi hành động của nhân đức; thứ đến, điều gì xảy ra cách ngẫu trừ và theo thể cách hậu quả đối với yếu tính riêng của đối tượng. Như vậy, đức sức mạnh có đối tượng một cách đích xác và nguyên thường là chịu đựng các sự nguy hiểm của sự chết và một cách nguy hiểm đương đầu với thù địch với sự nguy hiểm cho tánh mạng của mình vì sự tốt công cộng, còn việc nhập quân đội hoặc tuốt gươm ra trong chiến tranh công bình, v.v... qui về đối tượng của đức sức mạnh cách ngẫu trừ. Vậy việc ứng dụng nhất định hành động nhân đức về cái gì cách đích xác và nguyên thường là đối tượng của nhân đức thì thuộc về sự bắt buộc của giới mệnh theo cũng một tư cách với chính hành động của nhân đức. Sự ứng dụng nhất định của hành động nhân đức cho cái gì xuất hiện cách ngẫu trừ và cách phụ thuộc đối với đối tượng riêng và thuộc yếu tính của nhân đức, thì chỉ thuộc sự bắt buộc của giới mệnh nếu đó là nơi chỗ và thời gian. Vậy đối tượng của đức tin một cách yếu tính phải làm cho con người trở nên vinh phúc như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.6, sol.1). Mà thuộc về đối tượng của nhân đức cách ngẫu trừ và cách phụ thuộc tất cả cái gì người ta gặp thấy trong Kinh thánh mà Chúa đã ban cho chúng ta; thí dụ, việc Abraham có hai đứa con trai; việc Đavít là con trai của ông Giesê, v.v... Vậy, trong tất cả những cái gì quan hệ với các chân lý thứ nhất phải tin, là những tín điều của đức tin, người ta bị bắt buộc phải tin chúng nó cách rành rẽ minh bạch, cũng như người ta bị bắt buộc phải có đức tin. Còn về các chân lý khác, người ta không bị bắt buộc tin cách rành rẽ minh bạch, nhưng chỉ buộc tin cách ẩn tàng hoặc trong trạng thái sẵn sàng của tinh thần: người ta sẵn sàng tin mọi điều được chứa đựng trong Kinh thánh; còn khi người ta nhận biết đó là điều được chứa đựng trong sự truyền dạy của đức tin, chỉ trong trường hợp này người ta bị bắt buộc phải tin cách rành rẽ minh bạch.

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

Reply to objection 1. If we understand those things alone to be in a man's power, which we can do without the help of grace, then we are bound to do many things which we cannot do without the aid of healing grace, such as to love God and our neighbor, and likewise to believe the articles of faith. But with the help of grace we can do this, for this help "to whomsoever it is given from above it is mercifully given; and from whom it is withheld it is justly withheld, as a punishment of a previous, or at least of original, sin," as Augustine states (De Corr. et Grat. v, vi [*Cf. Ep. cxc; De Praed. Sanct. viii.]).

Solutions 1. Si l'on dit qu'une chose est au pouvoir de l'homme en dehors du secours de la grâce, alors on est tenu à beaucoup de choses dont on est incapable sans une grâce réparatrice, comme d'aimer Dieu et le prochain, et pareillement de croire les articles de foi. Cependant on le peut avec le secours de la grâce. Et ce secours, chaque fois que Dieu le donne, c'est par miséricorde; mais lorsqu'il ne le donne pas, c'est par justice comme châtiment d'un péché qui a précédé, au moins le péché originel, selon S. Augustin.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người ta nói một điều gì ở trong quyền năng của con người ngoài sự trợ giúp của ân sủng. Trong trường hợp này, người ta bị bắt buộc đối với nhiều điều mà người ta không có khả năng nếu không có ân sủng cải tạo, như việc yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại, và cũng như việc tin các tín điều. Tuy nhiên, người ta có thể làm điều đó với sự trợ giúp của ân sủng. Và sự trợ giúp này mỗi khi Thiên Chúa ban cho, đó là do lòng nhân hậu của Ngài; còn khi Ngài không ban cho sự trợ giúp đó, đó là do sự công bình phạt tội đã đi trước, ít ra nguyên tội, theo lời khẳng định của thánh Augustinô (Epist. 190,3).

2 AD SECUNDUM dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quae sunt proprie et per se caritatis obiecta, scilicet Deus et proximus. Sed obiectio procedit de illis

Reply to objection 2. Man is bound to love definitely those lovable things which are properly and directly the objects of charity, namely, God and our neighbor. The objection refers to those precepts of

2. On est tenu d'aimer de façon déterminée les êtres aimables qui sont proprement et par soi objets de la charité, c'est à dire Dieu et le prochain. Mais l'objection est valable dans le cas des préceptes de

2. Người ta bị bắt buộc yêu mến cách nhất định những hữu thể đáng yêu mến một cách đích xác và nguyên thường là các đối tượng của đức mến, tức là Thiên Chúa và người đồng loại. Mà vấn nạn có giá trị

praeceptis caritatis quae quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

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

charity which belong, as a consequence, to the objects of charity.

Reply to objection 3. The virtue of obedience is seated, properly speaking, in the will; hence promptness of the will subject to authority, suffices for the act of obedience, because it is the proper and direct object of obedience. But this or that precept is accidental or consequent to that proper and direct object.

charité qui ne se rattachent à l'objet de la charité que par voie de conséquence.

3. La vertu d'obéissance réside dans la volonté. Aussi, pour faire acte d'obéissance, il suffit d'une promptitude de volonté à se soumettre à celui qui commande; là est l'objet propre et essentiel de l'obéissance. Mais que l'on commande ceci ou cela, cela se rattache à l'objet propre et essentiel de l'obéissance par accident et par voie de conséquence.

trong trường hợp các giới mệnh của đức mến, chỉ qui về đối tượng đức mến bằng đường lối hậu quả.

3. Nhân đức tùng phục ở trong ý chí. Như vậy, để thực hiện hành động tùng phục, có sự nhanh chóng của ý chí để tùng phục kẻ ra lệnh thì đã đủ; đó là đối tượng riêng và thuộc yếu tính của sự tùng phục. Còn việc người ta ra lệnh điều này hay điều kia, việc đó quy về đối tượng riêng và thuộc yếu tính của sự tùng phục cách ngẫu trừ và theo đường lối hậu quả.

ARTICULUS 6
Utrum aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam

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

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

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

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

RESPONDEO dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam, credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in Cael. Hier. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, XII

ARTICLE 6
Whether all are equally bound to have explicit faith ?

Objections 1. It would seem that all are equally bound to have explicit faith. For all are bound to those things which are necessary for salvation, as is evidenced by the precepts of charity. Now it is necessary for salvation that certain things should be believed explicitly. Therefore all are equally bound to have explicit faith.

2. Further, no one should be put to test in matters that he is not bound to believe. But simple reasons are sometimes tested in reference to the slightest articles of faith. Therefore all are bound to believe everything explicitly.

3. Further, if the simple are bound to have, not explicit but only implicit faith, their faith must needs be implied in the faith of the learned. But this seems unsafe, since it is possible for the learned to err. Therefore it seems that the simple should also have explicit faith; so that all are, therefore, equally bound to have explicit faith.

On the contrary, It is written (Job 1:14): "The oxen were ploughing, and the asses feeding beside them," because, as Gregory expounds this passage (Moral. ii, 17), the simple, who are signified by the asses, ought, in matters of faith, to stay by the learned, who are denoted by the oxen.

I answer that, The unfolding of matters of faith is the result of Divine revelation: for matters of faith surpass natural reason. Now Divine revelation reaches those of lower degree through those who are over them, in a certain order; to men, for instance, through the angels, and to the lower angels through the higher, as Dionysius explains (Coel. Hier. iv, vii). In like manner therefore the unfolding of faith must needs reach men of lower degree through those of higher degree. Consequently, just as the higher angels, who enlighten those who are below them, have a fuller knowledge of Divine things

ARTICLE 6
Tous sont-ils également tenus de croire explicitement ?

Objections 1. Apparemment oui. Car tous sont également tenus à ce qui est de nécessité de salut; on le voit bien pour les préceptes de la charité. Mais l'explicitation de ce que nous devons croire, on vient de le dire, est nécessaire au salut. Donc tous sont également tenus de croire explicitement.

2. Nul ne doit être examiné sur ce qu'il n'est pas tenu de croire explicitement. Mais parfois même les simples sont examinés sur les moindres articles de la foi. Donc tous sont tenus à croire tout explicitement.

3. Si les inférieurs ne sont pas tenus d'avoir une foi explicite, mais seulement une foi implicite, ils doivent avoir une foi explicite à la foi des supérieurs. Mais cela paraît dangereux, car il peut arriver que ces supérieurs se trompent. Donc il semble que même les inférieurs doivent avoir une foi explicite. Ainsi, donc tous sont également tenus de croire explicitement.

En sens contraire, on lit au livre de Job (1, 14): " Les boeufs labouraient et près d'eux les ânesses paissaient. " Ce qui veut dire, d'après S. Grégoire, que les inférieurs, symbolisés par les ânes, doivent en matière de foi donner leur adhésion aux supérieurs, symbolisés par les boeufs.

Réponse : Le développement explicite des vérités à croire se fait par révélation divine car les vérités à croire dépassent la raison naturelle. Mais on voit, chez Denys, que la révélation divine suit un certain ordre et parvient aux inférieurs par les supérieurs; aux hommes par les anges, aux anges inférieurs par les anges plus grands. Pour une raison semblable, il faut que le développement de la foi chez les humains parvienne aux petits par les grands. C'est pourquoi, de même que les supérieurs ont une connaissance plus complète des réalités divines, toujours au dire de Denys', de

TIẾT 6
Mọi người bị bắt buộc để tin cách rành rẽ minh bạch bằng nhau không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải có như vậy. Mọi người đều bị bắt buộc bằng nhau đối với cái gì khẩn yếu cho sự cứu rỗi; người ta trông thấy rõ ràng điều đó đối với các giới mệnh. Mà sự rành rẽ minh bạch về điều chúng ta phải tin thì cần thiết cho sự cứu rỗi như người ta mới đề cập đến (a.5). Vậy mọi người bị bắt buộc bằng nhau phải tin cách rành rẽ minh bạch.

2. Không ai bị đoán xét về điều mình không bị bắt buộc tin cách rành rẽ minh bạch. Mà đôi khi chính những người chất phác bị đoán xét về những tín điều nhỏ nhất. Vậy tất cả mọi người đều bị bắt buộc tin cách rành rẽ minh bạch.

3. Nếu những kẻ bề dưới không bị bắt buộc có đức tin rành rẽ minh bạch, mà chỉ buộc có đức tin ẩn tàng mà thôi, họ phải có đức tin ẩn tàng về đức tin của kẻ bề trên. Mà điều đó xem ra nguy hiểm, vì có thể xảy ra các bề trên sai lầm. Vậy xem ra chính các kẻ bề dưới phải có đức tin rành rẽ minh bạch. Như vậy, tất cả mọi người đều bị bắt buộc bằng nhau để tin cách rành rẽ minh bạch.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Giób: "Những con bò đang cày và bên cạnh chúng những con lừa đang ăn cỏ" (G 1,14). Điều đó theo thánh Grêgôriô thì có nghĩa là các kẻ bề dưới được tượng trưng bởi những con lừa, trong vấn đề đức tin phải đính kết với các bề trên của mình được tượng trưng bởi con bò.

TRẢ LỜI : Sự khai triển rành rẽ minh bạch các chân lý phải tin được thể hiện bởi sự mạc khải của Thiên Chúa, vì các chân lý phải tin vượt qua trí năng tự nhiên. Mà Denys nói (De Cael. Hier. 4,3) sự mạc khải của Thiên Chúa đi theo một trật tự nào đó và đến với các bề dưới bởi các kẻ bề trên; đến nhân loại bởi thiên thần, đến các thiên thần hạ cấp bởi các thiên thần thượng cấp. Vì lý do tương tự, sự khai triển đức tin ở nơi nhân loại đi tới người nhỏ bởi kẻ lớn. Do đó, cũng như các kẻ bề trên có sự hiểu biết đầy đủ hơn về các thực tại của Thiên Chúa, cũng vậy những người trong nhân loại cao thượng hơn có bản phận dạy dỗ các kẻ khác

cap. Cael. Hier.; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis, quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

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

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

than the lower angels, as Dionysius states (Coel. Hier. xii), so too, men of higher degree, whose business it is to teach others, are under obligation to have fuller knowledge of matters of faith, and to believe them more explicitly.

Reply to objection 1. The unfolding of the articles of faith is not equally necessary for the salvation of all, since those of higher degree, whose duty it is to teach others, are bound to believe explicitly more things than others are.

Reply to objection 2. Simple persons should not be put to the test about subtle questions of faith, unless they be suspected of having been corrupted by heretics, who are wont to corrupt the faith of simple people in such questions. If, however, it is found that they are free from obstinacy in their heterodox sentiments, and that it is due to their simplicity, it is no fault of theirs.

Reply to objection 3. The simple have no faith implied in that of the learned, except in so far as the latter adhere to the Divine teaching. Hence the Apostle says (1 Cor. 4:16): "Be ye followers of me, as I also am of Christ." Hence it is not human knowledge, but the Divine truth that is the rule of faith: and if any of the learned stray from this rule, he does not harm the faith of the simple ones, who think that the learned believe aright; unless the simple hold obstinately to their individual errors, against the faith of the universal Church, which cannot err, since Our Lord said (Lk. 22:32): "I have prayed for thee," Peter, "that thy faith fail not."

même ceux d'entre les hommes qui sont supérieurs, auxquels il appartient d'instruire les autres, sont tenus d'avoir une connaissance plus complète de ce que nous devons croire, et de croire plus explicitement.

Solutions 1. Le développement explicite de ce qu'on doit croire n'est pas, d'une manière égale pour tous, nécessaire au salut; car les supérieurs qui ont la charge d'instruire les autres, sont tenus de croire explicitement plus de choses que les autres.

2. Les simples n'ont pas à être examinés sur les subtilités de la foi, sauf quand il y a soupçon qu'ils aient été pervertis par les hérétiques, car c'est dans les subtilités de la foi que ceux-ci ont coutume de pervertir la foi des simples. Si cependant on ne trouve aucune opiniâtreté dans l'attachement de ces derniers à la doctrine altérée, si c'est par simplicité d'esprit qu'ils sont en défaut dans ces matières, il n'y a pas à leur en faire grief.

3. Les inférieurs n'ont une foi implicite dans la foi des supérieurs que dans la mesure où ceux-ci adhèrent à l'enseignement divin. D'où la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 16): " Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ. " Ce n'est donc pas une connaissance humaine qui devient la règle de la foi, mais la vérité divine. S'il y a des supérieurs qui s'éloignent de la vérité divine, c'est sans préjudice pour la foi des simples tant qu'ils croiront à l'orthodoxie de ces grands. Il n'y a préjudice que si les petits adhèrent d'une manière opiniâtre aux erreurs des grands sur u n point part iculier contre ce qui est la foi de l'Église universelle, foi qui ne peut défaillir puisque le Seigneur a dit (Lc 22, 32): " J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas. "

thì bị bắt buộc phải có sự hiểu biết đầy đủ hơn về các điều chúng ta phải tin, và phải tin cách rành rẽ minh bạch hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khai triển rành rẽ minh bạch về điều người ta phải tin, không phải cần thiết cho sự cứu rỗi theo một thể cách bằng nhau cho mọi người; vì các kẻ bề trên có chức phận dạy bảo các người khác, bị bắt buộc phải tin cách rành rẽ minh bạch nhiều điều hơn các kẻ khác.

2. Các người chất phác không bị đoán xét những sự tinh vi của đức tin, ngoài trường hợp có sự ngờ vực họ đã bị làm cho ra đổi bại bởi những người lạc giáo, vì chính trong những sự tinh vi của đức tin mà những người này làm hư hỏng đức tin của những người chất phác. Tuy nhiên, nếu người ta không gặp sự ngoan cố nào trong việc các người chất phác dính bám vào giáo lý bị xuyên tạc, nếu đó chính vì tính đơn giản của tinh thần mà họ lầm lỗi trong các vấn đề này, thì không có lý do để trách cứ họ.

3. Các kẻ bề dưới chỉ có đức tin ẩn tàng trong đức tin của các kẻ bề trên trong mức độ các kẻ này đính kết vào sự truyền dạy của Thiên Chúa; do đó, có lời thánh Phaolô nói: "Anh em hãy bắt chước thầy như thầy bắt chước Chúa Kitô" (1Cr 4,16). Vậy không phải sự hiểu biết của nhân loại trở nên qui tắc của đức tin, nhưng là chân lý của Thiên Chúa. Nếu có những kẻ bề trên đi ra khỏi chân lý của Thiên Chúa, đó không làm tổn hại đức tin của những kẻ chất phác trong tư cách họ tin sự chính thống của các kẻ lớn. Chỉ có sự tổn hại nếu các người nhỏ dính bám một cách ngoan cố vào các sự sai lầm của các kẻ lớn về một điểm đặc biệt trái ngược với đức tin của Hội thánh phổ quát, là đức tin không thể bị tiêu diệt vì Chúa Giêsu đã phán: "Nhưng Ta đã cầu xin cho ngươi, ngõ hầu lòng tin của ngươi khỏi bi tiêu diệt" (Lc 22,32).

ARTICULUS 7
Utrum credere explicite mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes

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

ARTICLE 7
Whether it is necessary for the salvation of all, that they should believe explicitly in the mystery of Christ ?

Objections 1. It would seem that it is not necessary for the salvation of all that they should believe explicitly in the mystery of Christ. For man is not bound to believe explicitly what the angels are ignorant about: since the unfolding of faith is the result of Divine revelation, which reaches man by means of the angels, as stated above (A[6]; FP, Q[111], A[1]). Now even the angels were in ignorance of the mystery of the Incarnation: hence, according to the commentary of Dionysius (Coel. Hier. vii), it is they who ask (Ps. 23:8): "Who is this king of glory?" and (Is. 63:1): "Who

ARTICLE 7
Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ ?

Objections 1. Il semble que croire explicitement au mystère de l'incarnation du Christ ne soit pas nécessaire au salut chez tous. En effet, l'homme n'est pas tenu de croire d'une manière explicite les choses que les anges ignorent, s'il est vrai que le développement de la foi se fait par la révélation divine et que celle-ci parvient jusqu'aux hommes par l'intermédiaire des anges, comme on vient de le dire. Or, même les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation. De là vient qu'ils se demandaient (Ps 24, 8): " Quel est celui-ci qui vient d'Édom? " C'est là l'interprétation

TIẾT 7
Tin cách rành rẽ minh bạch vào Chúa Kitô luôn luôn cần thiết cho sự cứu rỗi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Con người không buộc phải tin cách rành rẽ minh bạch những điều thiên thần không biết, nếu quả thật sự khai triển của đức tin thể hiện nhờ sự mạc khải của Thiên Chúa và sự mạc khải của Thiên Chúa đến với nhân loại nhờ trung gian các thiên thần như người ta mới nói (a.6). Mà, chính các thiên thần không biết mầu nhiệm nhập thể. Do đó, các thiên thần hỏi nhau: "Kẻ đến từ Êdom là ai thế?" (Is 68,1). Đó là sự chú giải của Denys (De Cael. Hier. 7,3). Vậy nhân loại không bị bắt buộc phải tin mầu nhiệm nhập thể cách rành rẽ minh bạch.

incarnationis homines non tenebantur.

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

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

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

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit, *propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. II; et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*; quod

is this that cometh from Edom?" Therefore men were not bound to believe explicitly in the mystery of Christ's Incarnation.

2. Further, it is evident that John the Baptist was one of the teachers, and most nigh to Christ, Who said of him (Mat. 11:11) that "there hath not risen among them that are born of women, a greater than" he. Now John the Baptist does not appear to have known the mystery of Christ explicitly, since he asked Christ (Mat. 11:3): "Art Thou He that art to come, or look we for another?" Therefore even the teachers were not bound to explicit faith in Christ.

3. Further, many gentiles obtained salvation through the ministry of the angels, as Dionysius states (Coel. Hier. ix). Now it would seem that the gentiles had neither explicit nor implicit faith in Christ, since they received no revelation. Therefore it seems that it was not necessary for the salvation of all to believe explicitly in the mystery of Christ.

On the contrary, Augustine says (De Corr. et Gratia vii; Ep. cxc): "Our faith is sound if we believe that no man, old or young is delivered from the contagion of death and the bonds of sin, except by the one Mediator of God and men, Jesus Christ."

I answer that, As stated above (A[5]; Q[1], A[8]), the object of faith includes, properly and directly, that thing through which man obtains beatitude. Now the mystery of Christ's Incarnation and Passion is the way by which men obtain beatitude; for it is written (Acts 4:12): "There is no other name under heaven given to men, whereby we must be saved." Therefore belief of some kind in the mystery of Christ's Incarnation was necessary at all times and for all persons, but this belief differed according to differences of times and persons. The reason of this is that before the state of sin, man believed, explicitly in Christ's Incarnation, in so far as it was intended for the consummation of glory, but not as it was intended to deliver man from sin by the Passion and Resurrection, since man had no foreknowledge of his future sin. He does, however, seem to have had foreknowledge of the Incarnation of Christ, from the fact that he said (Gn. 2:24): "Wherefore a man shall leave father and mother, and shall cleave to his wife," of which the Apostle says (Eph. 5:32) that "this is a great sacrament . . . in Christ and the Church," and it is

de Denys. Donc les hommes n'étaient pas tenus de croire explicitement au mystère de l'Incamation.

2. Il est indéniable que Jean Baptiste a fait partie des grands et qu'il était tout à fait proche du Christ, car le Seigneur dit de lui: " Parmi les fils de la femme il ne s'est levé personne de plus grand " (Mt 11, 11). Mais Jean Baptiste ne paraît pas avoir connu explicitement le mystère du Christ, puisqu'il lui a fait demander (Mt 11, 3): " Es-tu celui qui doit venir, ou en attendrons-nous un autre? " Donc même les grands n'étaient pas tenus d'avoir au sujet du Christ une foi explicite.

3. Bien des païens ont obtenu le salut par le ministère des anges, dit Denys. Mais les païens n'ont eu pourtant au sujet du Christ aucune foi, ni explicite ni implicite, parce qu'aucune révélation ne leur fut faite. Il semble donc que croire explicitement au mystère de l'incarnation du Christ n'ait pas été pour tous nécessaire au salut.

En sens contraire, S. Augustin affirme: " La vraie foi est celle par laquelle nous croyons qu'aucun homme, jeune ou vieux, n'est délivré de la contagion de la mort et des liens du péché si ce n'est par Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes. "

Réponse : Ce qui appartient proprement et essentiellement à l'objet de foi, nous l'avons dit, c'est ce qui procure la béatitude. Or, pour les humains, le chemin qui mène à la béatitude c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Il est dit, en effet, au livre des Actes (4,12): " Il n'y a pas d'autre nom qui ait été don né aux hommes par lequel nous devions être sauvés. " C'est pourquoi il a fallu que ce mystère de l'incarnation du Christ ait été cru de quelque manière à toute époque chez tous les humains, diversement toutefois selon la diversité des temps et des personnes. En effet, avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse (2, 24): " L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse ", et c'est là au dire de l'Apôtre (Ep 5, 32): " Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Église. " Ce

2. Một việc chắc chắn là Gioan Tẩy giả dự phần với các vĩ nhân và ngài hoàn toàn gần Chúa Kitô, vì Chúa Kitô đã nói về ông: "Trong các người con trai sinh ra bởi người phụ nữ, không có ai lớn hơn Gioan" (Mt 11,11). Mà Gioan Tẩy giả xem ra không biết cách rành rẽ minh bạch mầu nhiệm Chúa Kitô, bởi vì ông đã hỏi Chúa Kitô: "Ngài là kẻ phải đến hay chúng tôi còn phải chờ đợi người khác?" (Mt 11,13). Vậy ngay những vĩ nhân cũng không bị bắt buộc có đức tin rành rẽ minh bạch về Chúa Kitô.

3. Nhiều kẻ trong các dân ngoại, theo lời Denys nói (De Cael. Hier. 9,4) đã được cứu rỗi nhờ sự phục vụ của các thiên thần. Mà các dân ngoại, về Chúa Kitô, họ không có đức tin minh bạch cũng không có đức tin ẩn tàng, bởi vì không có sự mạc khải nào đã được ban cho họ. Vậy xem ra việc tin rành rẽ minh bạch mầu nhiệm nhập thể của Chúa Kitô đối với tất cả mọi người không cần thiết cho được cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô khẳng định: "Đức tin chân thật là đức tin nhờ đó chúng ta tin không một người nào trẻ hay già được cứu thoát khỏi sự truyền nhiễm của sự chết và các xiềng xích của tội nếu đó không phải là nhờ Chúa Giêsu Kitô, Đấng trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và nhân loại" (Epist.190,2).

TRẢ LỜI : Cái gì một cách đích xác và cách yếu tính thuộc về đối tượng của đức tin, chúng ta đã nói (a.5), đó là điều đem lại vinh phúc. Mà, đối với nhân loại, con đường đưa đến vinh phúc, đó là mầu nhiệm nhập thể và mầu nhiệm tử nạn của Chúa Kitô. Quả thế, có lời ghi chép ở sách Công vụ Tông đồ: "Không được cho nhân loại tên nào khác nhờ đó chúng ta được cứu rỗi" (Cv 4,12). Do đó, mầu nhiệm nhập thể của Chúa Kitô theo một thể cách nào đó phải được tin trong mọi thời đại ở nơi mọi người, tuy nhiên một cách khác nhau tùy theo các thời gian khác nhau và các con đường khác nhau. Quả thế, trước tình trạng tội lỗi, con người đã có đức tin rõ ràng minh bạch về vấn đề nhập thể của Chúa Kitô trong tư cách sự nhập thể của Chúa Kitô được sắp đặt để hoàn thành vinh phúc, chứ không tư cách nó được sắp đặt để cứu thoát khỏi tội, bởi vì con người không có sự biết trước về tội tương lai. Nhưng xem ra con người có sự biết trước về sự nhập thể của Chúa Kitô, bởi vì có lời ghi chép trong sách Sáng thế: "Người đàn ông vì đó sẽ lìa bỏ cha mẹ mình và quyến luyến với vợ mình" (St 2,24), và theo lời thánh Phaolô đó là: "Mầu nhiệm có tất cả độ to lớn của mình trong Chúa Kitô và trong Hội

quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.

incredible that the first man was ignorant about this sacrament. But after sin, man believed explicitly in Christ, not only as to the Incarnation, but also as to the Passion and Resurrection, whereby the human race is delivered from sin and death: for they would not, else, have foreshadowed Christ's Passion by certain sacrifices both before and after the Law, the meaning of which sacrifices was known by the learned explicitly, while the simple folk, under the veil of those sacrifices, believed them to be ordained by God in reference to Christ's coming, and thus their knowledge was covered with a veil, so to speak. And, as stated above (Q[1], A[7]), the nearer they were to Christ, the more distinct was their knowledge of Christ's mysteries. After grace had been revealed, both learned and simple folk are bound to explicit faith in the mysteries of Christ, chiefly as regards those which are observed throughout the Church, and publicly proclaimed, such as the articles which refer to the Incarnation, of which we have spoken above (Q[1], A[8]). As to other minute points in reference to the articles of the Incarnation, men have been bound to believe them more or less explicitly according to each one's state and office.

mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré. Or, après le péché, le mystère du Christ a été cru d'une façon explicite, non plus seulement quant à l'Incarnation, mais quant à la Passion et à la Résurrection par lesquelles le genre humain est délivré du péché et de la mort. Autrement en effet ils n'auraient pas figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices, avant la Loi et sous la Loi. Ces sacrifices avaient une signification que les grands à coup sûr connaissaient d'une manière explicite. Mais les petits, sous le voile de ces sacrifices, croyant qu'il y avait là un plan divin concernant le Christ à venir, en avaient comme une connaissance voilée. Et, nous l'avons remarqué plus haut, ce qui se rapporte aux mystères du Christ a été connu d'autant plus difficilement qu'on était plus éloigné du Christ, et d'autant plus facilement qu'on était plus rapproché de lui. Mais depuis le moment où la grâce a été révélée, grands et petits sont tenus d'avoir une foi explicite à l'égard des mystères du Christ, surtout de ceux qui sont communément solennisés dans l'Église et publiquement proposés, comme sont les articles sur l'Incarnation dont nous avons parlé plus haut. Quant aux autres subtiles considérations autour des articles de l'Incarnation, on est tenu de les croire plus ou moins explicitement selon ce qui sied à l'état et à la fonction de chacun.

thánh" (Ep 5,32). Mầu nhiệm này, nhất định người ta không thể tin rằng người đàn ông thứ nhất không biết. Mà, sau khi phạm tội, mầu nhiệm Chúa Kitô đã được tin cách rành rẽ minh bạch không những chỉ tin sự nhập thể, mà còn tin ở sự tử nạn và phục sinh mà nhờ đó nhân loại được cứu thoát khỏi tội và khỏi sự chết. Quả thế, nếu cách khác, hẳn đã không có sự tượng trưng trước về sự tử nạn của Chúa Kitô bằng một số lễ tế trước luật và trong luật. Các lễ tế này đã có ý nghĩa mà các vĩ nhân chắc chắn đã hiểu biết một cách rành rẽ minh bạch. Còn những người bé nhỏ, dưới chiếc màn của các lễ tế này, bởi tin có ở đó một chương trình của Thiên Chúa quan hệ với Chúa Kitô sẽ đến, thì họ đã có sự hiểu biết bị che khuất về Ngài. Và như chúng ta đã lưu ý ở trước (Q.1, a.7), điều quy về các mầu nhiệm Chúa Kitô càng cách xa Chúa Kitô càng được biết một cách khó khăn, và càng gần Chúa Kitô thì được biết càng dễ dàng. Nhưng từ lúc ân sủng đã được mạc khải, các vĩ nhân cũng như những người bé nhỏ bị bắt buộc phải có đức tin rành rẽ minh bạch đối với các mầu nhiệm Chúa Kitô, nhất là đối với các mầu nhiệm được long trọng cử hành cách công cộng trong Hội thánh được trình bày cách công khai, như các tín điều về sự nhập thể mà chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.1, a.8) còn về những sự xem xét tinh vi chung quanh các tín điều về sự nhập thể người ta bị bắt buộc phải tin chúng một cách hơn trước rành rẽ minh bạch tùy theo điều thích hợp với tình trạng và chức năng của mỗi người.

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

Reply to objection 1. The mystery of the Kingdom of God was not entirely hidden from the angels, as Augustine observes (Gen. ad lit. v, 19), yet certain aspects thereof were better known to them when Christ revealed them to them.

Solutions 1. Il n'est pas vrai que le mystère de Dieu ait été absolument caché aux anges, dit S. Augustin. Cependant il y a certains aspects de ce mystère qu'ils ont connus plus parfaitement quand le Christ les a révélés.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô nói mầu nhiệm về Thiên Chúa không ẩn giấu một cách tuyệt đối đối với các thiên thần (De Gen. ad Litt. 5,19). Tuy nhiên, một số phương diện về mầu nhiệm này các thiên thần hiểu biết một cách hoàn hảo hơn khi Chúa Kitô mạc khải cho.

AD SECUNDUM dicendum quod Ioannes Baptista non quaesivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens, *ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est filius Dei*, ut habetur Ioan. I. Unde non dixit, tu es qui venisti? Sed, *tu es qui venturus es?* Quaerens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum, ipse enim dixerat, *ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi*, praenuntians eius immolationem futuram; et cum hoc prophetae alii ante praedixerint, sicut praecipue patet in Isaiae LIII. Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit, quod inquisivit ignorans an ad Infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod

Reply to objection 2. It was not through ignorance that John the Baptist inquired of Christ's advent in the flesh, since he had clearly professed his belief therein, saying: "I saw, and I gave testimony, that this is the Son of God" (Jn. 1:34). Hence he did not say: "Art Thou He that hast come?" but "Art Thou He that art to come?" thus saying about the future, not about the past. Likewise it is not to be believed that he was ignorant of Christ's future Passion, for he had already said (Jn. 1:39): "Behold the Lamb of God, behold Him who taketh away the sins [Vulg.: 'sin'] of the world," thus foretelling His future immolation; and since other prophets had foretold it, as may be seen especially in Isaias 53. We may therefore say with Gregory (Hom. xxvi in Evang.) that he

2. Jean Baptiste ne s'est pas inquiété de l'avènement du Christ dans la chair comme s'il l'eût ignoré, puisque lui-même l'avait expressément confessé, en disant (Jn 1, 34): " Moi j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu. " Aussi n'a-t-il pas demandé: " Es-tu celui qui est venu? " mais bien: " Es-tu celui qui doit venir? " L'enquête portait sur le futur, non sur le passé. Pareillement, il ne faut pas croire que Jean Baptiste ait ignoré que le Christ devait venir pour la Passion, alors que lui-même avait dit: " Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde ", annonçant à l'avance son immolation future. Cependant d'autres prophètes l'avaient connue et prédite, comme on le voit surtout chez Isaïe. On peut donc dire, comme S. Grégoire,

2. Thánh Gioan Tẩy giả không lo âu về sự đến của Chúa Kitô trong thể xác, dường như mình không biết điều đó, bởi vì chính ngài đã tuyên xưng rõ ràng điều đó khi ngài nói: "Phần tôi, tôi đã trông thấy và tôi làm chứng người này là Con Thiên Chúa" (Ga 1,34). Như vậy, ngài đã không hỏi Người là kẻ đã đến phải không? nhưng đã hỏi: "Người là kẻ phải đến chăng?". Sự điều tra liên hệ với tương lai, chứ không với dĩ vãng. Cũng vậy, người ta không nên tin rằng Gioan Tẩy giả không biết Chúa Kitô đến để tử nạn trong khi chính ông nói: "Đây Chiên Con Thiên Chúa, đấng xóa tội trần gian", báo tin trước sự sát tế của Chiên Con trong tương lai. Tuy nhiên, các tiên tri khác đã biết điều đó và đã nói trước, như người ta trông thấy điều đó nhất là ở nơi tiên tri Isaia. Vậy người ta có thể nói như thánh

virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in Limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX, *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua*. Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, super Luc., quod non quaesivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, quod non quaesivit quasi ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

asked this question, being in ignorance as to whether Christ would descend into hell in His own Person. But he did not ignore the fact that the power of Christ's Passion would be extended to those who were detained in Limbo, according to Zech. 9:11: "Thou also, by the blood of Thy testament hast sent forth Thy prisoners out of the pit, wherein there is no water"; nor was he bound to believe explicitly, before its fulfilment, that Christ was to descend thither Himself. It may also be replied that, as Ambrose observes in his commentary on Lk. 7:19, he made this inquiry, not from doubt or ignorance but from devotion: or again, with Chrysostom (Hom. xxxvi in Matth.), that he inquired, not as though ignorant himself, but because he wished his disciples to be satisfied on that point, through Christ: hence the latter framed His answer so as to instruct the disciples, by pointing to the signs of His works.

que Jean Baptiste a cherché à savoir ce qu'il ignorait: si le Christ allait personnellement descendre aux enfers. Jean savait d'ailleurs que la vertu de la Passion s'étendrait jusqu'à ceux qui étaient retenus dans les limbes, selon la parole de Zacharie (9, 11 Vg): " Toi aussi, dans le sang de ton alliance, tu as retiré les captifs de la fosse où il n'y a pas d'eau. " Mais, que le Christ doive descendre lui-même aux limbes, c'était une chose que Jean n'était pas tenu de croire explicitement avant sa réalisation. - Ou encore, on peut dire, comme S. Ambroise, que Jean n'a pas questionné par doute ou par ignorance, mais plutôt par piété. - Ou bien, comme S. Jean Chrysostome, on peut dire que Jean n'a pas questionné parce que lui-même était dans l'ignorance, mais pour satisfaire ses disciples par la réponse du Christ. Aussi le Christ a-t-il répondu pour l'instruction des disciples en montrant que ses oeuvres étaient des signes.

Grêgôriô (In Evang. 1,6), Gioan Tẩy giả tìm biết điều ngài không biết: Chúa Kitô đích thân xuống ngục Tổ tông không? Đàng khác, Gioan Tẩy giả biết năng lực của sự tử nạn mở rộng đến những kẻ bị giam cầm ở lâm bô theo lời nói của tiên tri Giacaria: "Người cũng vậy. Trong máu giao ước của Người, Người đã đưa những người bị bắt ra khỏi hố không có nước" (Dcr 9,11). Mà việc Chúa Kitô phải xuống lâm bộ, đó là điều mà Gioan không bị bắt buộc phải tin cách rành rẽ minh bạch trước khi điều đó thể hiện. Hoặc người ta còn có thể nói như thánh Ambrôxiô (Super Luc. 5,7), Gioan đã không hỏi vì nghi ngờ hoặc vì không biết, nhưng đúng hơn là vì lòng đạo đức. Hoặc người ta còn có thể nói như thánh Chrysôstômô (In Matth. 36,57), Gioan đã không hỏi bởi vì chính ngài không biết, nhưng để làm thỏa mãn các môn đệ của mình bằng lời đáp lại của Chúa Kitô. Như vậy, Chúa Kitô đã trả lời để giáo huấn các môn đệ bằng cách tỏ cho biết các công việc mình làm là những dấu hiệu.

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

Reply to objection 3. Many of the gentiles received revelations of Christ, as is clear from their predictions. Thus we read (Job 19:25): "I know that my Redeemer liveth." The Sibyl too foretold certain things about Christ, as Augustine states (Contra Faust. xiii, 15). Moreover, we read in the history of the Romans, that at the time of Constantine Augustus and his mother Irene a tomb was discovered, wherein lay a man on whose breast was a golden plate with the inscription: "Christ shall be born of a virgin, and in Him, I believe. O sun, during the lifetime of Irene and Constantine, thou shalt see me again" [*Cf. Baron, Annal., A.D. 780]. If, however, some were saved without receiving any revelation, they were not saved without faith in a Mediator, for, though they did not believe in Him explicitly, they did, nevertheless, have implicit faith through believing in Divine providence, since they believed that God would deliver mankind in whatever way was pleasing to Him, and according to the revelation of the Spirit to those who knew the truth, as stated in Job 35:11: "Who teacheth us more than the beasts of the earth."

3. Beaucoup de païens ont eu des révélations sur le Christ. Ainsi est-il dit (Job 19, 25): " je sais que mon Rédempteur est vivant. " La Sibylle aussi a fait certaines prédictions sur le Christ, au dire de S. Augustin. On trouve également ceci dans l'histoire des Romains: au temps de l'empereur Constantin et de sa mère Hélène, fut découvert un tombeau où gisait un homme ayant sur la poitrine une lame d'or où on lisait: " Le Christ naîtra de la Vierge et je crois en lui. Ô soleil, tu me reverras au temps d'Hélène et de Constantin. " - En sens contraire, si certains ont été sauvés sans avoir reçu la révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi au Médiateur. Car, même s'ils n'eurent pas une foi explicite, ils eurent pourtant une foi implicite 10 en la Providence divine, croyant que Dieu était le libérateur des humains de la manière qui lui plaisait, et selon que l'Esprit l'avait révélé à ceux qui connaissent la vérité selon le livre de Job (35, 11): " Il nous rend plus instruits que les bêtes de la terre. "

3. Nhiều người trong các dân ngoại đã có những sự mạc khải từ Chúa Kitô. Như có lời ghi chép: "Tôi biết Đấng cứu chuộc tôi đang sống" (G 19,25). Còn thầy bói Sibylle cũng có một số lời nói trước về Chúa Kitô như thánh Augustinô khẳng định (Contra Faust. 13,15). Người ta cũng gặp điều này trong lịch sử dân La mã: vào thời đại hoàng đế Constantinô và bà mẹ của hoàng đế là bà Hêlêna, đã gặp được ngôi mộ, ở đó một người đàn ông trên ngực có tấm ván, người ta đọc thế này: "Đức Kitô sẽ sinh ra bởi một Trinh nữ và tôi tin ở Người, ôi mặt trời, ngươi sẽ lại trông thấy ta vào thời đại của Hêlêna và Constantinô". Tuy nhiên, nếu một số người đã được cứu rỗi mà đã không lãnh nhận sự mạc khải, họ đã không được cứu rỗi mà không có lòng tin ở Đấng Trung gian. Vì cho dầu họ không có lòng tin rành rẽ minh bạch, họ vẫn có lòng tin sẵn sàng trong sự quan phòng của Thiên Chúa, bằng cách tin rằng Thiên Chúa là Đấng giải thoát nhân loại theo thể cách Ngài muốn, và tùy theo Thánh Thần đã mạc khải điều đó cho những kẻ biết chân lý như có lời ghi chép: "Đấng làm cho chúng ta hiểu biết hơn thú hoang, khôn ngoan hơn chim trời" (G 35,11).

ARTICULUS 8
Utrum credere trinitatem explicite fuerit de necessitate salutis

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim apostolus, ad Heb. XI, *credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Sed hoc potest credi absque

ARTICLE 8
Whether it is necessary for salvation to believe explicitly in the Trinity ?

Objections 1. It would seem that it was not necessary for salvation to believe explicitly in the Trinity. For the Apostle says (Heb. 11:6): "He that cometh to God must believe that He is, and is a rewarder to them that seek Him." Now one can believe this without

ARTICLE 8
Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité ?

Objections 1. Il semble que non, car l'Apôtre dit aux Hébreux (11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent. " Mais on peut croire cela sans la foi à la Trinité. Il n'était donc pas nécessaire d'avoir

TIẾT 8
Việc tin Thiên Chúa Ba Ngôi vị cách rành rẽ minh bạch cần thiết cho sự cứu rỗi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không cần thiết như vậy. Thánh Phaolô nói trong thư gởi dân Do thái: "Kẻ đến gần Chúa phải tin Ngài hiện hữu và Ngài là Đấng ban thưởng cho những ai tìm kiếm Ngài" (Dt 11,6), mà người ta có thể tin điều đó mà không có đức tin ở Ba Ngôi vị. Vậy không

fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

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

believing in the Trinity. Therefore it was not necessary to believe explicitly in the Trinity.

2. Further our Lord said (John 17:5, 6): "Father, I have manifested Thy name to men," which words Augustine expounds (Tract. cvi) as follows: "Not the name by which Thou art called God, but the name whereby Thou art called My Father," and further on he adds: "In that He made this world, God is known to all nations; in that He is not to be worshipped together with false gods, 'God is known in Judea'; but, in that He is the Father of this Christ, through Whom He takes away the sin of the world, He now makes known to men this name of His, which hitherto they knew not." Therefore before the coming of Christ it was not known that Paternity and Filiation were in the Godhead: and so the Trinity was not believed explicitly.

explicitement la foi à la Trinité.

2. Le Seigneur dit en S. Jean (17, 6): " Père, j'ai manifesté ton nom aux hommes. " Et S. Augustin In commente ainsi cette parole: " Non pas le nom par lequel tu es appelé Dieu, mais celui par lequel tu es appelé mon Père. " Ensuite, il ajoute: " Par le fait que Dieu a créé ce monde, il a été connu dans toutes les nations; par le fait qu'il ne faut pas l'adorer avec les faux dieux, il a été connu en Judée; mais en ce qu'il est le Père de ce Christ par lequel il enlève le péché du monde, ce nom jusque-là caché aux hommes, c'est maintenant qu'il le leur a révélé. " Donc, avant la venue du Christ il n'était pas connu qu'il y eût au sein de la Déité paternité et filiation. On ne croyait donc pas explicitement au mystère de la Trinité.

cần thiết phải có đức tin ở Ba Ngôi vị một cách rành rẽ minh bạch.

2. Chúa Giêsu đã nói trong Phúc âm thánh Gioan: "Lạy Cha, Con đã tỏ danh Cha cho nhân loại" (Ga 17,6). Và lời này đã được thánh Augustinô chú giải: "Không phải cái tên mà do đó Cha được gọi là Thiên Chúa, nhưng cái tên mà do đó Cha được gọi là Cha của Con" (In Joan. tr. 106,17). Đoạn thánh nhân nói thêm: "Bởi sự kiện Thiên Chúa đã sáng tạo vũ trụ này, Ngài được biết trong mọi dân tộc; và bởi sự kiện người ta không được thờ phượng Ngài với các tà thần, Ngài đã được biết ở nước Giuđêa; còn về điều Ngài là Cha của Đức Kitô và nhờ Đức Kitô này mà xóa tội trần gian, tên này cho đến lúc bấy giờ bị ẩn giấu đối với nhân loại, chính lúc bấy giờ được mạc khải cho họ". Vậy trước sự đến của Chúa Kitô, người ta không biết chức vị Cha và chức vị Con ở trong lòng của Thiên tính. Và người ta đã không tin ở mầu nhiệm Ba Ngôi vị cách rành rẽ minh bạch.

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

3. Further, that which we are bound to believe explicitly of God is the object of heavenly happiness. Now the object of heavenly happiness is the sovereign good, which can be understood to be in God, without any distinction of Persons. Therefore it was not necessary to believe explicitly in the Trinity.

3. Nous sommes tenus de croire explicitement en Dieu qui est l'objet de la béatitude. Mais l'objet de la béatitude, c'est la souveraine bonté de Dieu. Or, elle peut se concevoir en lui, même sans la distinction des Personnes. Il ne fut donc pas nécessaire de croire explicitement à la Trinité.

3. Chúng ta buộc phải tin cách rành rẽ minh bạch ở Thiên Chúa là đối tượng của vinh phúc. Mà đối tượng của vinh phúc, đó là thiện tính tối thượng của Thiên Chúa. Mà nó có thể được hiểu biết tại sự mà không có sự phân biệt các Ngôi vị. Vậy người ta không cần thiết phải tin mầu nhiệm Ba Ngôi vị cách rành rẽ minh bạch.

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

On the contrary, In the Old Testament the Trinity of Persons is expressed in many ways; thus at the very outset of Genesis it is written in manifestation of the Trinity: "Let us make man to Our image and likeness" (Gn. 1:26). Therefore from the very beginning it was necessary for salvation to believe in the Trinity.

En sens contraire, dans l'Ancien Testament, la trinité des Personnes s'est exprimée de bien des façons. Ainsi, dès le début de la Genèse (1, 26), il est dit, pour exprimer la Trinité: " Faisons l'homme à notre image et ressemblance. " Dès le commencement donc il fut nécessaire au salut de croire à la Trinité.

TRÁI LẠI, Trong Cựu ước, Ba Ngôi vị đã được biểu lộ theo nhiều thể cách. Như vậy, ngay từ đầu sách Sáng thế, đã có lời nói lên Ba Ngôi vị: "Chúng ta hãy tác thành nhân loại theo hình ảnh Ta và tương tự với chúng ta" (St 1,26).

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

I answer that, It is impossible to believe explicitly in the mystery of Christ, without faith in the Trinity, since the mystery of Christ includes that the Son of God took flesh; that He renewed the world through the grace of the Holy Ghost; and again, that He was conceived by the Holy Ghost. Wherefore just as, before Christ, the mystery of Christ was believed explicitly by the learned, but implicitly and under a veil, so to speak, by the simple, so too was it with the mystery of the Trinity. And consequently, when once grace had been revealed, all were bound to explicit faith in the mystery of the Trinity: and all who are born again in Christ, have this bestowed on them by the invocation of the Trinity, according to Mat. 28:19: "Going therefore teach ye all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son and of the Holy Ghost."

Réponse : On ne peut croire explicitement au mystère du Christ, sans la foi à la Trinité. Car le mystère de l'incarnation du Christ contient que le Fils de Dieu a pris notre chair, qu'il a renouvelé le monde par la grâce du Saint-Esprit, et aussi qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Voilà pourquoi dans la mesure ou l'on a cru avant le Christ au mystère du Christ, les grands d'une façon explicite, les petits implicitement et comme obscurément, on a cru aussi au mystère de la Trinité. Et tous ceux qui renaissent dans le Christ l'obtiennent par l'invocation de la Trinité, selon cette parole (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes le nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. "

TRẢ LỜI : Người ta không có thể cách rành rẽ minh bạch tin ở mầu nhiệm Chúa Kitô mà không có đức tin ở Ba Ngôi vị; vì mầu nhiệm nhập thể của Đức Kitô chứa đựng công việc Con của Thiên Chúa đã nhận lấy xác thịt chúng ta, Ngài đã canh tân vũ trụ nhờ ân sủng của Chúa Thánh Thần, và Ngài cũng đã được cưu mang bởi Chúa Thánh Thần. Do đó, người ta hiểu theo mức độ nhân loại trước Chúa Kitô đã tin mầu nhiệm Chúa Kitô, thì những vĩ nhân đã tin theo thể cách rành rẽ minh bạch, còn những người thấp hèn đã tin một cách ẩn tàng và tối tăm, họ cũng đã tin ở mầu nhiệm Ba Ngôi vị. Và tất cả những ai được tái sinh trong Đức Kitô thì được tái sinh bởi việc kêu đến Ba Ngôi vị theo lời ghi chép sau đây: "Các con hãy đi giảng dạy muôn dân và rửa tội cho họ. Nhân danh Cha và Con và Thánh Thần" (Mt 28,19).

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo

Reply to objection 1. Explicit faith in those two things was necessary

Solutions 1. Croire explicitement ces deux vérités au sujet de Dieu a

GIẢI ĐÁP 1. Việc tin rành rẽ minh bạch ở hai chân lý này đối với Thiên

omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

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

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

ARTICULUS 9
Utrum credere sit meritorium

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

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

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

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

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum,

at all times and for all people: but it was not sufficient at all times and for all people.

Reply to objection 2. Before Christ's coming, faith in the Trinity lay hidden in the faith of the learned, but through Christ and the apostles it was shown to the world.

Reply to objection 3. God's sovereign goodness as we understand it now through its effects, can be understood without the Trinity of Persons: but as understood in itself, and as seen by the Blessed, it cannot be understood without the Trinity of Persons. Moreover the mission of the Divine Persons brings us to heavenly happiness.

ARTICLE 9
Whether to believe is meritorious ?

Objections 1. It would seem that to believe in not meritorious. For the principle of all merit is charity, as stated above (FS, Q[114], A[4]). Now faith, like nature, is a preamble to charity. Therefore, just as an act of nature is not meritorious, since we do not merit by our natural gifts, so neither is an act of faith.

2. Further, belief is a mean between opinion and scientific knowledge or the consideration of things scientifically known [*Science is a certain knowledge of a demonstrated conclusion through its demonstration.]. Now the considerations of science are not meritorious, nor on the other hand is opinion. Therefore belief is not meritorious.

3. Further, he who assents to a point of faith, either has a sufficient motive for believing, or he has not. If he has a sufficient motive for his belief, this does not seem to imply any merit on his part, since he is no longer free to believe or not to believe: whereas if he has not a sufficient motive for believing, this is a mark of levity, according to Ecclus. 19:4: "He that is hasty to give credit, is light of heart," so that, seemingly, he gains no merit thereby. Therefore to believe is by no means meritorious.

On the contrary, It is written (Heb. 11:33) that the saints "by faith . . . obtained promises," which would not be the case if they did not merit by believing. Therefore to believe is meritorious.

I answer that, As stated above (FS, Q[114], AA[3],4), our actions are meritorious in so far as they proceed from the free-will moved with grace by God. Therefore every human act proceeding from the free-will, if it be referred to

été nécessaire en tout temps et pour tous. Ce n'est cependant pas suffisant en tout temps ni pour tous.

2. Avant la venue du Christ, la croyance à la Trinité était cachée dans la foi des grands. Mais par le Christ elle a été manifestée au monde, puis par les Apôtres.

3. La souveraine bonté de Dieu, dans la mesure où présentement nous la comprenons par ses effets, peut se concevoir en dehors de la trinité des Personnes. Mais, en tant qu'elle est comprise en elle-même, et c'est ainsi que les bienheureux la voient, elle ne peut se concevoir sans la trinité des Personnes. Et de plus, c'est la mission même des personnes divines qui nous conduit à la béatitude.

ARTICLE 9
L'acte de foi est-il méritoire ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car le principe du mérite est la charité, on l'a dit n. Mais la foi est préalable à la charité, de même que la nature. Donc, de même qu'un acte de la nature n'est pas méritoire, puisque ce n'est pas par des ressources naturelles que nous méritons, pas davantage l'acte de foi.

2. L'acte de croire tient le milieu entre l'acte d'opiner et celui de savoir ou de considérer ce qu'on sait. Mais l'acte de s'appliquer à une science n'est pas méritoire, une opinion pas davantage. L'acte de croire ne l'est donc pas non plus.

3. Celui qui adhère à une vérité en croyant ou bien a une cause suffisante qui l'induit à croire, ou bien non. S'il l'a, on ne voit pas qu'il y ait pour lui du mérite à croire, car il n'est plus libre de croire ou de ne pas croire. S'il ne l'a pas, il y a pour lui de la légèreté à croire, dit l'Ecclésiastique (19, 4): " Celui qui croit trop vite montre sa légèreté ", et il n'y a là rien de méritoire semble-t-il. Croire n'est donc méritoire d'aucune façon.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 33) que les saints " ont obtenus par la foi la réalisation des promesses ". Ce qui ne serait pas s'ils n'avaient pas eu de mérite à croire. Le fait même de croire est donc méritoire.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent du libre arbitre que Dieu meut par sa grâce. Aussi tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut-il être méritoire. Or le fait

Chúa đã là cần thiết mọi lúc và cho mọi người. Tuy nhiên, không đầy đủ trong mọi lúc và cho mọi người.

2. Trước sự đến của Chúa Kitô, sự tin ở Ba Ngôi vị đã ẩn giấu trong lòng tin của các vĩ nhân; nhưng chính Chúa Kitô đã biểu lộ mầu nhiệm này cho nhân loại, và sau đó các thánh Tông đồ đã tiếp tục biểu lộ.

3. Thiện tính tối thượng của Thiên Chúa, trong mức độ mà giờ đây chúng ta hiểu thiện tính này nhờ các hiệu quả của nó, có thể hiểu được ngoài mầu nhiệm của Ba Ngôi vị. Còn nó được hiểu biết tại sự, và chính như vậy mà các kẻ vinh phúc trông thấy nó và không thể trông thấy nó mà không trông thấy Ba Ngôi vị. Và hơn nữa, chính sự sai đi của các Ngôi vị Thiên Chúa dẫn đưa chúng ta tới vinh phúc.

TIẾT 9
Hành động của đức tin có công đức không ?

VẤN NẠN 1. Có thể xem ra không có như vậy. Nguyên lý của công đức là đức mến như người ta đã nói (I-II, Q.114, a.4). Mà đức tin có trước đức mến, cũng như bản tính. Vậy, cũng hành động của bản tính không có công đức, bởi vì không phải nhờ các nguồn gốc tự nhiên mà chúng ta lập công đức, hành động đức tin cũng không lập được công đức.

2. Hành động đức tin ở giữa hành động của ý kiến và hành động của sự hiểu biết hoặc hành động xem xét điều chúng ta hiểu biết. Mà hành động đến sự hiểu biết thì không có công đức, ý kiến cũng không có. Vậy hành động tin càng không có công đức.

3. Kẻ đính kết vào một chân lý bằng cách tin thì hoặc họ có nguyên nhân đầy đủ khiến họ tin, hoặc không có. Nếu họ có, người ta không thấy họ có công đức nào trong việc tin, vì họ không còn tự do để tin hoặc không tin. Nếu họ không có lý do đầy đủ để tin, họ vội tin là nhẹ dạ, theo lời sách Huấn ca nói: kẻ tin quá mau tỏ ra mình nhẹ dạ (Hc 19,4) và không có công đức. Vậy việc tin không có công đức bất cứ theo thể cách nào.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Họ là những người, nhờ đức tin, đã đạt được lời hứa" (Dt 11,33). Điều đó không có thực, giả như họ đã không thu lượm được công đức trong việc họ tin. Vậy việc tin có công đức.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.114, a.4), các hành động của chúng ta có công đức trong tư cách chúng nó phát xuất từ tự do ý chí được Thiên Chúa động nhờ ân sủng của Ngài. Như vậy, mọi hành vi nhân linh đều tùng phục tự do ý chí,

potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

God, can be meritorious. Now the act of believing is an act of the intellect assenting to the Divine truth at the command of the will moved by the grace of God, so that it is subject to the free-will in relation to God; and consequently the act of faith can be meritorious.

même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu meut par sa grâce: il s'agit bien d'un acte soumis au libre arbitre et ordonné à Dieu. Aussi l'acte de foi peut-il être méritoire.

nếu quy về Thiên Chúa, chúng nó có công đức. Mà ngay việc tin là hành động của trí năng đính kết vào chân lý Thiên Chúa theo quyền năng của ý chí được Thiên Chúa động nhờ ân sủng Ngài: đó thật là hành động tùng phục tự do ý chí và được sắp đặt đến Thiên Chúa. Vậy hành động của đức tin có công đức.

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

Reply to objection 1. Nature is compared to charity which is the principle of merit, as matter to form: whereas faith is compared to charity as the disposition which precedes the ultimate form. Now it is evident that the subject or the matter cannot act save by virtue of the form, nor can a preceding disposition, before the advent of the form: but after the advent of the form, both the subject and the preceding disposition act by virtue of the form, which is the chief principle of action, even as the heat of fire acts by virtue of the substantial form of fire. Accordingly neither nature nor faith can, without charity, produce a meritorious act; but, when accompanied by charity, the act of faith is made meritorious thereby, even as an act of nature, and a natural act of the free-will.

Solutions 1. La nature est comparée à la charité, principe du mérite, comme la matière à la forme. La foi est comparée à la charité comme une disposition précédant une forme ultime. Or, il est évident que, ni ce qui est pur sujet ou matière, ni même ce qui est disposition préparatoire, ne peut agir en vertu d'une forme avant qu'advienne cette forme. Mais, après qu'est advenue la forme, ce qui est sujet aussi bien que ce qui est disposition préparatoire agit en vertu de la forme qui demeure en cette action le premier principe; c'est ainsi que la chaleur du feu agit en vertu de la forme substantielle du feu. Ainsi donc, ni la nature ni la foi ne peuvent sans la charité produire un acte méritoire. Mais, la charité survenant, l'activité d la foi devient méritoire en vertu de cette charité comme le deviennent et l'activité de la nature e l'activité naturelle du libre arbitre.

GIẢI ĐÁP 1. Bản tính được so sánh với đức mến là nguyên lý của công đức, như chất thể với mô thể; đức tin so sánh với đức mến như sự sắp đặt đi trước mô thể cuối cùng. Mà, điều này rõ ràng là, không phải cái gì là thuần túy chủ thể hay thuần túy chất thể, cũng không phải chính cái gì là sự sắp đặt chuẩn bị, có thể hành động do năng lực của mô thể trước khi mô thể này đến. Mà, sau khi mô thể này đến, cái gì là chủ thể cũng như cái gì là sự sắp đặt chuẩn bị hành động do năng lực của mô thể tồn tại trong hành động này trong tư cách nó là nguyên lý chính; chính như thế mà sự nóng của lửa hành động do năng lực của mô thể bản thể của lửa. Như vậy, bản tính cũng như đức tin không có đức mến không thể thi hành một hành động có công đức. Mà, một khi đức mến đến, hành động của đức tin có công đức vì đức mến, như hành động của bản tính và hành động tự nhiên của tự do ý chí trở nên có công đức cũng nhờ đức mến.

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

Reply to objection 2. Two things may be considered in science: namely the scientist's assent to a scientific fact and his consideration of that fact. Now the assent of science is not subject to free-will, because the scientist is obliged to assent by force of the demonstration, wherefore scientific assent is not meritorious. But the actual consideration of what a man knows scientifically is subject to his free-will, for it is in his power to consider or not to consider. Hence scientific consideration may be meritorious if it be referred to the end of charity, i.e. to the honor of God or the good of our neighbor. On the other hand, in the case of faith, both these things are subject to the free-will so that in both respects the act of faith can be meritorious: whereas in the case of opinion, there is no firm assent, since it is weak and infirm, as the Philosopher observes (Poster. i, 33), so that it does not seem to proceed from a perfect act of the will: and for this reason, as regards the assent, it does not appear to be very meritorious, though it can be as regards the actual consideration.

2. Dans la science on peut considérer deux aspects: l'assentiment même de celui qui sait à la chose qu'il sait, et son application à cette chose sue. Pour l'assentiment lui-même, dans la science il n'est pas soumis au libre arbitre: le savant est contraint à donner son assentiment par l'efficacité de la démonstration. Et c'est pourquoi l'adhésion de science n'est pas méritoire. Mais l'application en acte à la chose sue est soumise au libre arbitre, car il est au pouvoir de l'homme de regarder ou de ne pas regarder, et c'est pourquoi l'application à une science peut être méritoire, si elle est rapportée à une fin de charité, c'est-à-dire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain. Mais dans la foi ces deux éléments, adhésion et application, sont soumis au libre arbitre. C'est pourquoi l'acte de foi peut être méritoire sur ces deux points. Tandis que l'opinion ne comporte pas l'adhésion ferme: son assentiment est quelque chose de débile et d'infirme, dit le Philosophe. Aussi ne semble-t-elle pas procéder d'une volonté achevée, de sorte qu'on ne voit pas qu'elle ait, du côté de l'adhésion, raison de mérite. Mais, du côté de l'application actuelle de l'esprit, l'opinion peut être méritoire.

2. Trong sự hiểu biết, người ta có thể xem xét hai phương diện: chính sự ưng thuận của kẻ biết đối với sự vật mình biết, và sự ứng dụng sự ưng thuận này vào sự vật đã được biết. Đối với chính sự ưng thuận, trong sự hiểu biết, thì nó không tùng phục tự do ý chí: nhà bác học bị bắt buộc đưa ra sự ưng thuận của mình vì công hiệu của sự minh chứng. Và do đó sự đính kết và sự hiểu biết không có công đức. Còn sự ứng dụng hiện thể vào sự vật đã được biết thì tùng phục tự do ý chí, vì do quyền năng của mình, con người xem xét hay là không xem xét, và do đó sự ứng dụng vào sự hiểu biết có thể có công đức, nếu nó quy về mục đích của đức mến, nghĩa là để tôn vinh Thiên Chúa hoặc mưu ích cho người đồng loại. Còn đối với đức tin, hai yếu tố này: sự đính kết và sự ứng dụng, tùng phục tự do ý chí. Do đó, hành động của đức tin có thể có công đức ở hai phương diện này. Còn ý kiến không bao hàm sự đính kết vững chắc: sự ưng thuận của nó là cái gì yếu ớt và tàn tật như Triết gia chủ trương (Post. 1,33). Như vậy xem ra nó không phát xuất từ ý muốn đã hoàn thành, đến nỗi người ta không trông thấy nó về phía sự đính kết, có yếu tính về công đức. Còn về phía ứng dụng hiện thể của tinh thần, ý kiến có thể có công đức.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae

Reply to objection 3. The believer has sufficient motive for believing, for he is moved by the authority of Divine teaching confirmed by

3. Celui qui croit à un motif suffisant pour l'induire à croire. Il y est induit en effet par l'autorité de l'enseignement divin que des

3. Kẻ tin có lý do đủ khiến họ tin. Quả thế, họ được đem đến việc tin bởi thế giá của sự giảng dạy của Thiên Chúa được xác định bởi các

doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS 10
Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei

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

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

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

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

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi

miracles, and, what is more, by the inward instinct of the Divine invitation: hence he does not believe lightly. He has not, however, sufficient reason for scientific knowledge, hence he does not lose the merit.

ARTICLE 10
Whether reasons in support of what we believe lessen the merit of faith ?

Objections 1. It would seem that reasons in support of what we believe lessen the merit of faith. For Gregory says (Hom. xxvi in Evang.) that "there is no merit in believing what is shown by reason." If, therefore, human reason provides sufficient proof, the merit of faith is altogether taken away. Therefore it seems that any kind of human reasoning in support of matters of faith, diminishes the merit of believing.

2. Further, whatever lessens the measure of virtue, lessens the amount of merit, since "happiness is the reward of virtue," as the Philosopher states (Ethic. i, 9). Now human reasoning seems to diminish the measure of the virtue of faith, since it is essential to faith to be about the unseen, as stated above (Q[1], AA[4],5). Now the more a thing is supported by reasons the less is it unseen. Therefore human reasons in support of matters of faith diminish the merit of faith.

3. Further, contrary things have contrary causes. Now an inducement in opposition to faith increases the merit of faith whether it consist in persecution inflicted by one who endeavors to force a man to renounce his faith, or in an argument persuading him to do so. Therefore reasons in support of faith diminish the merit of faith.

On the contrary, It is written (1 Pet. 3:15): "Being ready always to satisfy every one that asketh you a reason of that faith [*Vulg.: 'Of that hope which is in you.' St. Thomas' reading is apparently taken from Bede.] and hope which is in you." Now the Apostle would not give this advice, if it would imply a diminution in the merit of faith. Therefore reason does not diminish the merit of faith.

I answer that, As stated above (A[9]), the act of faith can be meritorious, in so far as it is subject to the will, not only as to the use, but also as to the assent. Now human reason in support of what we believe, may stand in a twofold relation to the will of the believer. First, as preceding the act of the will; as, for instance, when a man either has not the will, or not a prompt will, to believe, unless he be moved by human reasons: and

miracles ont confirmé, et, qui plus est, par l'inspiration intérieure de Dieu qui invite à croire. Il ne croit donc pas à la légère. Cependant il n'a pas un motif suffisant pour l'induire à savoir, et c'est pourquoi la raison de mérite n'est pas supprimée.

ARTICLE 10
La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi ?

Objections 1. Il y a toute apparence que oui. S. Grégoire dit en effet dans une homélie: " La foi n'a pas de mérite lorsque la raison humaine lui fournit ses preuves. " Donc, si la raison humaine, lorsqu'elle fournit des preuves suffisantes, exclut totalement le mérite de la foi, il semble bien que toute raison humaine introduite en matière de foi diminue le mérite de la foi.

2. Tout ce qui diminue la raison de vertu diminue la raison de mérite, puisque c'est " de la vertu que la félicité est la récompense ", selon le Philosophe. Mais la raison humaine semble diminuer ce qui est essentiel à la vertu même de foi, car ce qui est essentiel à la foi, avons-nous dit, c'est de porter sur ce qui ne se voit pas; or, plus on apporte de raisons à une vérité, moins elle fait partie de ce qui ne se voit pas **-,** donc la raison humaine introduite dans ce qui est de foi diminue le mérite de la foi.

3. Les effets contraires ont des causes contraires. Mais tout ce qui vient contrarier la foi augmente le mérite de la foi: que ce soit la persécution qui contraint à abandonner la foi, ou bien un argument qui persuade dans le même sens. Donc inversement, la raison qui vient en aide à la foi diminue le mérite de la foi.

En sens contraire, S. Pierre dit (1 P 3, 15) " Soyez toujours prêts à vous expliquer devant tous ceux qui vous demandent de rendre compte de la foi et de l'espérance qui sont en vous. " Certainement il ne nous inviterait pas à cela si le mérite de la foi en était diminué. Donc la raison ne diminue pas le mérite de la foi.

Réponse : L'acte de foi, nous venons de le dire, peut être méritoire en tant qu'il demeure soumis à la volonté non seulement quant à la pratique mais aussi quant à l'adhésion. Or la raison humaine qui s'introduit dans le domaine de la foi peut se rattacher de deux manières à la volonté du croyant. - D'une manière elle peut comme précéder la volonté: par exemple, lorsque quelqu'un, ou bien n'aurait pas du tout la volonté ou bien n'aurait pas une volonté prompte à

phép lạ, và hơn nữa bởi sự linh ứng bên trong của Thiên Chúa là Đấng mời gọi họ tin. Vậy họ không tin cách nhẹ dạ. Tuy nhiên, họ không có lý do đầy đủ khiến họ tri thức, và do đó yếu tính của công đức không bị hủy bỏ.

TIẾT 10
Phải chăng trí năng nhân loại giảm bớt công đức của đức tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể như vậy. Thánh Grêgôriô (In Evang. 2,26) nói: "Đức tin không có công đức lúc trí năng nhân loại đưa ra cho nó những bằng chứng của mình". Vậy, nếu trí năng nhân loại, lúc nó đưa ra những bằng chứng đầy đủ, hoàn toàn trục xuất công nghiệp của đức tin, thì xem ra mọi trí năng nhân loại đưa vào trong vấn đề đức tin thì giảm bớt công đức của đức tin.

2. Tất cả cái gì giảm bớt yếu tính của nhân đức, giảm bớt yếu tính của công đức, bởi vì vinh phúc là phần thưởng của nhân đức, theo lời Triết gia khẳng định (Eth. 1,9). Mà trí năng nhân loại xem ra giảm bớt cái gì thuộc về yếu tính của nhân đức đức tin, bởi vì điều thuộc về yếu tính của đức tin là hướng về điều người ta không trông thấy. Mà, người ta càng đưa lý do về cho một chân lý, thì chân lý càng kém tham dự vào điều người ta không trông thấy; vậy trí năng nhân loại đem vào trong những gì lệ thuộc về đức tin làm giảm bớt công đức của đức tin.

3. Các hiệu quả tương phản có những nguyên nhân tương phản. Mà tất cả cái gì làm nghịch với đức tin thêm công đức của đức tin: như sự bách hại cưỡng bức người ta bỏ đức tin, hoặc một chứng cứ thuyết phục người ta bỏ đức tin. Vậy một cách trái ngược, trí năng nhân loại đến trợ giúp đức tin thì làm giảm bớt công đức của đức tin.

TRÁI LẠI, Thánh Phêrô nói: "Nhưng hãy hiểu Đức Kitô là Chúa nơi lòng anh em, luôn sẵn sàng đáp lời với mọi người hỏi lẽ anh em về mối hy vọng có trong anh em" (1Pr 3,15). Một cách chắc chắn Ngài không kêu mời chúng ta làm việc ấy nếu công đức của đức tin do đó mà bị giảm bớt. Vậy trí năng nhân loại không làm giảm bớt công đức của đức tin.

TRẢ LỜI : Hành động của đức tin như chúng ta mới nói (a,9), có thể có công đức trong tư cách nó tồn tại tùng phục ý chí không chỉ về sự thi hành mà còn về sự đính kết. Mà trí năng nhân loại đưa mình vào lĩnh vực của đức tin có thể theo hai thể cách quy về ý chí của người tín hữu. Thể cách thứ nhất, nó có thể đi trước ý chí: thí dụ, lúc người nào, hoặc không có ý muốn chút nào hoặc không có ý muốn nhanh chóng để tin, giả như người ta không đem trí

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

in this way human reason diminishes the merit of faith. In this sense it has been said above (FS, Q[24], A[3], ad 1; Q[77], A[6], ad 2) that, in moral virtues, a passion which precedes choice makes the virtuous act less praiseworthy. For just as a man ought to perform acts of moral virtue, on account of the judgment of his reason, and not on account of a passion, so ought he to believe matters of faith, not on account of human reason, but on account of the Divine authority. Secondly, human reasons may be consequent to the will of the believer. For when a man's will is ready to believe, he loves the truth he believes, he thinks out and takes to heart whatever reasons he can find in support thereof; and in this way human reason does not exclude the merit of faith but is a sign of greater merit. Thus again, in moral virtues a consequent passion is the sign of a more prompt will, as stated above (FS, Q[24], A[3], ad 1). We have an indication of this in the words of the Samaritans to the woman, who is a type of human reason: "We now believe, not for thy saying" (Jn. 4:42).

croire, si l'on n'apportait pas une raison humaine. Dans ce cas la raison humaine diminue le mérite de la foi, comme nous l'avons dit plus haut à propos de la passion qui, elle aussi, lorsqu'elle précède l'élection dans les vertus morales, diminue ce qu'il y a de louable dans l'acte vertueux. De même en effet que l'on doit s'exercer aux actes des vertus morales à cause du jugement de la raison et non à cause de la passion, de même doit-on croire ce qui est de foi non à cause de la raison humaine mais à cause de l'autorité divine. - D'autre part la raison humaine peut se présenter à la volonté du croyant par mode de conséquence. En effet lorsque l'on a une volonté prompte à croire, on aime la vérité que l'on croit, on y réfléchit sérieusement, et l'on embrasse toutes les raisons qu'on peut trouver pour cela. A cet égard la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi; elle est au contraire le signe d'un plus grand mérite, comme dans les vertus morales la passion conséquente est le signe d'une volonté plus décidée, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Tout ceci est signifié en S. Jean (4, 42) à l'endroit où les Samaritains ont dit à la femme qui figure la raison humaine: " Désormais ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons. "

năng nhân loại đến. Trong trường hợp này, trí năng nhân loại làm giảm bớt công đức của đức tin, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.24, a.3) về đam mê, lúc đam mê đi trước sự lựa chọn trong các công đức, làm giảm bớt cái gì đáng ngợi khen trong hành động nhân đức. Quả thế, cũng như người ta phải thi hành các hành động các luân đức vì sự phán đoán của trí năng chứ không phải vì đam mê. Cũng vậy, người ta phải tin điều gì thuộc về đức tin không phải vì trí năng nhân loại nhưng vì thế giá Thiên Chúa. Đàng khác, trí năng nhân loại có thể xuất hiện đến với ý chí của người tín hữu theo thể cách hậu quả. Thực thế, khi người ta có ý muốn nhanh chóng để tin, người ta mến chân lý người ta tin, người ta suy nghĩ cẩn thận về nó, và người ta ôm lấy tất cả các lý do người ta có thể gặp được để làm việc đó. Đối với phương diện này, trí năng nhân loại không trục xuất công đức của đức tin; trái lại, nó là dấu của công đức lớn hơn, như ở trong các luân đức, đam mê đến sau là dấu của ý chí quyết định hơn, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.24, a.3), tất cả điều đó được biểu lộ trong Phúc âm thánh Gioan (Ga 4,42), ở nơi mà các người Samaritanô đã nói cùng người đàn bà là kẻ tượng trưng trí năng nhân loại: "Từ nay không còn là vì lời bà nói mà chúng tôi tin".

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

Reply to objection 1. Gregory is referring to the case of a man who has no will to believe what is of faith, unless he be induced by reasons. But when a man has the will to believe what is of faith on the authority of God alone, although he may have reasons in demonstration of some of them, e.g. of the existence of God, the merit of his faith is not, for that reason, lost or diminished.

Solutions 1. S. Grégoire parle du cas où l'homme n'a pas la volonté de croire si ce n'est à cause de la raison introduite. Mais, quand l'homme a la volonté de croire les choses de foi uniquement en vertu de l'autorité divine, même s'il a des raisons démonstratives pour quelqu'une d'elles, par exemple pour celle de l'existence de Dieu, le mérite de sa foi n'est à cause de cela ni enlevé ni diminué.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô nói về trường hợp con người không có ý muốn tin nếu không có trí năng xen vào. Mà, khi con người có ý muốn tin các sự vật của đức tin chỉ vì thế giá của Thiên Chúa dầu họ có những lý do minh chứng đối với vài sự vật trong các sự vật ấy, thí dụ, đối với lý do về sự hiện hữu của Thiên Chúa, thì công đức của đức tin họ không vì đó mà bị mất đi hoặc bị giảm bớt.

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

Reply to objection 2. The reasons which are brought forward in support of the authority of faith, are not demonstrations which can bring intellectual vision to the human intellect, wherefore they do not cease to be unseen. But they remove obstacles to faith, by showing that what faith proposes is not impossible; wherefore such reasons do not diminish the merit or the measure of faith. On the other hand, though demonstrative reasons in support of the preambles of faith [*The Leonine Edition reads: 'in support of matters of faith which are however, preambles to the articles of faith, diminish,' etc.], but not of the articles of faith, diminish the measure of faith, since they make the thing believed to be seen, yet they do not diminish the measure of charity, which makes the will ready to believe them, even if they were unseen; and so the measure of merit is not diminished.

2. Les raisons qu'on apporte à l'appui d'une autorité de foi ne sont pas de ces démonstrations qui peuvent amener l'intelligence humaine à la vision intelligible, et c'est pourquoi on ne cesse pas d'avoir pour objet ce qui ne se voit pas; mais elles enlèvent les obstacles à la foi en montrant la non-impossibilité de ce que la foi propose. Aussi par de telles raisons le mérite de la foi n'est-il pas diminué, ni la raison de foi. Quant aux raisons vraiment démonstratives apportées non pas aux articles mais aux préalables de la foi, bien qu'elles diminuent la raison de foi puisqu'elles rendent évident ce qui est proposé, elles ne diminuent pourtant pas la raison de charité qui rend la volonté prompte à croire cela, même si ce n'était pas évident. C'est pourquoi la raison de mérite n'est pas diminuée.

2. Các lý do người ta đưa ra để ủng hộ thế giá của đức tin không thuộc về các sự minh chứng có thể đem trí năng nhân loại đến sự trông thấy khả niệm, và do đó vẫn còn đối tượng là cái gì người ta không trông thấy; nhưng chúng nó cất đi những trở ngại đối với đức tin bằng cách chứng tỏ khả hữu tính của điều được đức tin trình bày. Như vậy bởi những lý do như thế công đức của đức tin không bị giảm bớt và yếu tính của đức tin cũng không, về những lý do thật sự minh chứng được đưa ra không phải cho các tín điều, nhưng cho các điều tiên quyết của đức tin, mặc dầu chúng nó giảm bớt yếu tính của đức tin bởi vì chúng nó làm cho trở nên rõ ràng điều được trình bày, chúng nó vẫn không giảm bớt yếu tính của đức mến là nhân đức làm cho ý chí trở nên nhanh chóng để tin điều đó, cho dầu điều đó không rõ ràng. Do đó, yếu tính của công đức không bị giảm bớt.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in

Reply to objection 3. Whatever is in opposition to faith, whether it

3. Ce qui s'oppose à la foi, que ce soit dans la pensée de l'homme ou

3. Điều chống đối đức tin ở trong tư tưởng con người hoặc ở trong sự

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

consist in a man's thoughts, or in outward persecution, increases the merit of faith, in so far as the will is shown to be more prompt and firm in believing. Hence the martyrs had more merit of faith, through not renouncing faith on account of persecution; and even the wise have greater merit of faith, through not renouncing their faith on account of the reasons brought forward by philosophers or heretics in opposition to faith. On the other hand things that are favorable to faith, do not always diminish the promptness of the will to believe, and therefore they do not always diminish the merit of faith.

dans une persécution extérieure, augmente le mérite de la foi dans la mesure où la volonté se montre plus prompte et plus ferme dans la foi. C'est pourquoi le mérite de la foi a été plus grand chez les martyrs du fait que les persécutions ne les ont pas détournés de la foi; et en outre les sages ont plus de mérite du fait que les raisons apportées par les philosophes ou les hérétiques contre la foi ne les en ont nullement détournés. Mais ce qui s'accorde avec la foi n'a pas toujours pour effet de diminuer la promptitude à croire de la volonté. C'est pourquoi, cela ne diminue pas toujours le mérite de la foi.

bách hại bên ngoài, thêm công đức của đức tin, thêm mức độ ý chí tỏ ra mình nhanh chóng hơn và vững vàng hơn trong đức tin. Do đó, công đức của đức tin đã trở nên lớn hơn ở nơi các thánh tử đạo bởi vì các sự bách hại đã không làm cho các ngài bỏ đức tin; và hơn nữa, các người có công đức nhiều hơn bởi vì các lý do đã được đưa ra bởi các Triết gia hoặc bởi các kẻ lạc giáo chống lại đức tin đã không làm cho họ xa đức tin chút nào. Mà điều phù hợp với đức tin không phải luôn luôn có hiệu quả là làm giảm bớt sự nhanh chóng để tin nơi ý chí. Do đó, điều ấy không luôn luôn làm giảm bớt công đức của đức tin.

QUAESTIO 3

DE EXTERIORI FIDEI ACTU, QUI EST CONFESSIO

OF THE OUTWARD ACT OF FAITH

L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI

HÀNH ĐỘNG BÊN NGOÀI CỦA ĐỨC TIN

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

We must now consider the outward act, viz. the confession of faith: under which head there are two points of inquiry: (1) Whether confession is an act of faith? (2) Whether confession of faith is necessary for salvation?

Étudions maintenant cet acte extérieur de la foi qui consiste à la confesser. - 1. Confesser est-il un acte de la foi? - 2. La confession de la foi est-elle nécessaire au salut?

1. Việc tuyên xưng đức tin là hành động của đức tin? 2. Việc tuyên xưng đức tin cần thiết để được cứu rỗi?

ARTICULUS 1
Utrum confessio sit actus fidei

ARTICLE 1
Whether confession is an act of faith ?

ARTICLE 1
Confesser est-il un acte de la foi ?

TIẾT 1
Tuyên xưng là hành động của đức tin ?

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

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

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

Objections 1. It would seem that confession is not an act of faith. For the same act does not belong to different virtues. Now confession belongs to penance of which it is a part. Therefore it is not an act of faith.

2. Further, man is sometimes deterred by fear or some kind of confusion, from confessing his faith: wherefore the Apostle (Eph. 6:19) asks for prayers that it may be granted him "with confidence, to make known the mystery of the gospel." Now it belongs to fortitude, which moderates daring and fear, not to be deterred from doing good on account of confusion or fear. Therefore it seems that confession is not an act of faith, but rather of fortitude or constancy.

3. Further, just as the ardor of faith makes one confess one's faith outwardly, so does it make one do other external good works, for it is written (Gal. 5:6) that "faith . . . worketh by charity." But other external works are not reckoned acts of faith. Therefore neither is confession an act of faith.

Objections 1. Il semble que non, car le même acte ne se rattache pas à diverses vertus. Or la confession se rattache à la pénitence dont elle est une partie. Elle n'est donc pas un acte de la foi.

2. Ce qui retient l'homme de confesser sa foi, c'est parfois la crainte, ou encore de la honte; aussi l'Apôtre (Ep 6, 19) demande-t-il qu'on prie pour lui, afin qu'il lui soit donné " d'annoncer hardiment le mystère de l'Évangile ". Mais le fait de ne pas s'éloigner du bien par honte ou par crainte relève de la force - c'est elle qui modère nos audaces et nos craintes. Il semble donc que la confession soit un acte, non pas de la foi, mais plutôt de la force ou de la constance.

3. Si quelqu'un est amené par la ferveur de sa foi à confesser sa foi extérieurement, il est amené aussi à faire d'autres bonnes oeuvres extérieures: " La foi est agissante par la charité ", dit l'Apôtre (Ga 5, 6). Mais on ne range pas ces autres oeuvres extérieures parmi les actes de la foi. Il n'y a donc pas de raison de le faire pour la confession.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Cũng một hành động không quy về những nhân đức khác nhau. Mà sự tuyên xưng (confession) quy về phép Giải tội mà nó là một phần. Vậy nó không phải là hành động của đức tin.

2. Điều khiến con người tuyên xưng đức tin của mình, đôi khi đó là sự sợ hãi, cũng có khi là sự hổ thẹn; do đó, thánh Phaolô xin người ta cầu nguyện cho mình được ơn rao giảng mầu nhiệm Phúc âm cách dạn dĩ (Ep 6,19). Mà việc không đi ra xa khỏi sự tốt bởi hổ thẹn hoặc bởi sự sợ hãi thì lệ thuộc vào đức sức mạnh: chính nhân đức này tiết chế những sự táo bạo của chúng ta và những sự sợ hãi của chúng ta. Vậy xem ra sự tuyên xưng là hành động, không phải của đức tin, mà đúng hơn là của đức sức mạnh hoặc của đức bền chí.

3. Nếu người nào được sự hăng hái của đức tin đem đến việc tuyên xưng đức tin mình ra bên ngoài, họ cũng được dẫn đưa tới thi hành những việc tốt bên ngoài khác như thánh Phaolô nói: "Đức tin hành động bởi đức mến'' (Gl 5,6). Mà người ta không xếp đặt các hành động bên ngoài khác này với các hành động của đức tin. Vậy không có lý do gì sắp đặt sự tuyên xưng vào các hành động của đức tin.

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

On the contrary, A gloss explains the words of 2 Thess. 1:11, "and the work of faith in power" as referring to "confession which is a

En sens contraire, sur ces mots de la seconde épître aux Thessaloniciens (1, 11): " Que Dieu mène à bien l'oeuvre de la foi

TRÁI LẠI, về các lời này ở trong thư thứ hai gởi cho tín hữu Têxalônica: "Xin Thiên Chúa khấng lấy quyền năng làm cho biến thành ý

opus fidei.

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

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

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

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

work proper to faith."

I answer that, Outward actions belong properly to the virtue to whose end they are specifically referred: thus fasting is referred specifically to the end of abstinence, which is to tame the flesh, and consequently it is an act of abstinence. Now confession of those things that are of faith is referred specifically as to its end, to that which concerns faith, according to 2 Cor. 4:13: "Having the same spirit of faith . . . we believe, and therefore we speak also." For the outward utterance is intended to signify the inward thought. Wherefore, just as the inward thought of matters of faith is properly an act of faith, so too is the outward confession of them.

Reply to objection 1. A threefold confession is commended by the Scriptures. One is the confession of matters of faith, and this is a proper act of faith, since it is referred to the end of faith as stated above. Another is the confession of thanksgiving or praise, and this is an act of "latria," for its purpose is to give outward honor to God, which is the end of "latria." The third is the confession of sins, which is ordained to the blotting out of sins, which is the end of penance, to which virtue it therefore belongs.

Reply to objection 2. That which removes an obstacle is not a direct, but an indirect, cause, as the Philosopher proves (Phys. viii, 4). Hence fortitude which removes an obstacle to the confession of faith, viz. fear or shame, is not the proper and direct cause of confession, but an indirect cause so to speak.

Reply to objection 3. Inward faith, with the aid of charity, causes all outward acts of virtue, by means of the other virtues, commanding, but not eliciting them; whereas it produces the act of confession as its proper act, without the help of any other virtue.

dans la puissance ", la Glose dit: " C'est la confession, qui est proprement l'oeuvre de la foi. "

Réponse : Les actes extérieurs sont proprement des actes de la vertu aux fins de laquelle ils se réfèrent selon leur espèce; ainsi jeûner se réfère selon son espèce à cette fin de l'abstinence qui consiste à dompter la chair, et à cause de cela c'est un acte de la vertu d'abstinence. Or, selon son espèce, la confession des vérités de la foi est ordonnée comme à sa fin à ce qui est de foi, selon le mot de l'Apôtre (2 Co 4, 13): " Parce que nous possédons le même esprit de foi, nous croyons, et c'est aussi pour cela que nous parlons. " La parole extérieure a en effet pour but de signifier ce que l'on conçoit dans son coeur. Par conséquent, si la conception intérieure des vérités de la foi est proprement un acte de la vertu de foi, il en est de même de la confession extérieure.

Solutions 1. Il y a trois sortes de confessions qui sont louées dans les Écritures. L'une est la confession de foi, et celle-là est un acte propre de la vertu de foi, étant rapportée, comme nous venons de le dire, au but même de la foi. Une autre confession est celle de l'action de grâce ou de la louange, et celle-là est un acte du culte de latrie: elle tend à rendre extérieurement honneur à Dieu, ce qui est le but du culte de latrie. La troisième est la confession des péchés, et celle-là est ordonnée à l'effacement du péché, lequel est le but de la pénitence. Aussi concerne-t-elle la pénitence.

2. Ce qui écarte l'obstacle n'est pas cause par soi mais par accident, comme le montre le Philosophe. Aussi la force, qui écarte cet obstacle à la confession de la foi qu'est la crainte ou la honte, n'est pas proprement et par soi cause de la confession; elle l'est comme par accident.

3. La foi intérieure, par l'intermédiaire de la charité, cause extérieurement toute l'activité des vertus par l'intermédiaire de ces autres vertus: cela est commandé par elle mais n'émane pas d'elle. Tandis que la foi produit la confession comme son acte propre, sans l'intermédiaire d'aucune autre vertu.

chí ngay lành và công việc của lòng tin" (2Tx 1,11), sách Chú giải nói: "Đó là sự tuyên xưng, là công việc của đức tin một cách đích xác".

TRẢ LỜI : Các hành động bên ngoài một cách đích xác là hành động của nhân đức quy về theo loại của mình đến các mục đích của nhân đức này; như vậy, việc ăn chay theo loại của mình quy về mục đích của sự kiêng cữ cốt tại việc chế ngự xác thịt, và chính vì đó nó là hành động của nhân đức kiêng cữ. Mà theo loại của mình, việc tuyên xưng các chân lý của đức tin được sắp đặt đến mục đích của mình là cái gì thuộc về đức tin theo lời thánh Phaolô nói: "Được có cũng một tinh thần tin vững, thì chúng tôi tin và bởi đó mà chúng tôi nói" (2Cr 4,13). Quả thế, lời nói bên ngoài có mục đích là biểu thị điều mình đã lãnh hội trong tâm hồn. Do đó, nếu sự lãnh hội bên trong về các chân lý của đức tin một cách đích xác là hành động của đức tin, thì cũng có như vậy đối với việc tuyên xưng bên ngoài.

GIẢI ĐÁP 1. Có ba thứ tuyên xưng được ca tụng trong Kinh thánh. Thứ tuyên xưng thứ nhất là tuyên xưng đức tin, và sự tuyên xưng này là hành động riêng của nhân đức tin, quy về chính mục đích của đức tin. Việc tuyên xưng thứ hai và việc tuyên xưng cảm tạ hay ca tụng, và sự tuyên xưng này là hành động có việc thờ phượng Thiên Chúa: nó hướng về việc tôn vinh Thiên Chúa cách bên ngoài, đó là mục đích của việc thờ phượng Thiên Chúa. Việc tuyên xưng thứ ba là việc tuyên xưng các tội, và sự tuyên xưng này được sắp đặt để xóa tội, đây là mục đích của phép Giải tội; như vậy nó liên hệ với phép Giải tội.

2. Việc cất đi sự trở ngại không phải là nguyên nhân cách nguyên thường, nhưng cách ngẫu trừ như Triết gia minh chứng (Phys. 8,4). Như vậy đức sức mạnh cất đi sự ngăn trở đối với việc tuyên xưng đức tin, sự sợ hãi hoặc sự hổ thẹn, thì một cách đích xác tại sự không phải là nguyên nhân của sự tuyên xưng; nó là nguyên nhân cách ngẫu trừ.

3. Đức tin bên trong nhờ trung gian của đức mến, tạo ra bên ngoài tất cả hành động của các nhân đức nhờ trung gian các nhân đức khác này: bằng cách ra lệnh, chứ không phải bằng cách thi hành. Còn đức tin tạo nên sự tuyên xưng là hành động riêng của mình không nhờ đến sự trung gian của nhân đức nào khác.

ARTICULUS 2
Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest

ARTICLE 2
Whether confession of faith is necessary for salvation ?

Objections 1. It would seem that confession of faith is not necessary for salvation. For, seemingly, a thing is sufficient for salvation, if it is a means of attaining the end of virtue. Now the proper end of faith is the union of the human mind with Divine truth, and this can be

ARTICLE 2
La confession de la foi est-elle nécessaire au salut ?

Objections 1. Il semble que non, car ce qui permet d'atteindre la fin de la vertu paraît suffire au salut. Mais la fin propre de la foi c'est d'unir l'esprit de l'homme à la vérité de Dieu, ce qui peut se faire même sans confession extérieure. La confession de la foi n'est donc

TIẾT 2
Việc tuyên xưng đức tin cần thiết cho được cứu rỗi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Điều gì cho phép đạt tới mục đích của nhân đức thì đã đủ cho việc cứu rỗi. Mà mục đích riêng của đức tin là phối hợp tinh thần con người với chân lý của Thiên Chúa, điều đó có thể thực hiện mà không cần sự tuyên xưng bên ngoài. Vậy việc

etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

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

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

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

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

AD PRIMUM ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

realized without any outward confession. Therefore confession of faith is not necessary for salvation.

2. Further, by outward confession of faith, a man reveals his faith to another man. But this is unnecessary save for those who have to instruct others in the faith. Therefore it seems that the simple folk are not bound to confess the faith.

3. Further, whatever may tend to scandalize and disturb others, is not necessary for salvation, for the Apostle says (1 Cor. 10:32): "Be without offense to the Jews and to the gentiles and to the Church of God." Now confession of faith sometimes causes a disturbance among unbelievers. Therefore it is not necessary for salvation.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 10:10): "With the heart we believe unto justice; but with the mouth, confession is made unto salvation."

I answer that, Things that are necessary for salvation come under the precepts of the Divine law. Now since confession of faith is something affirmative, it can only fall under an affirmative precept. Hence its necessity for salvation depends on how it falls under an affirmative precept of the Divine law. Now affirmative precepts as stated above (FS, Q[71], A[5], ad 3; FS, Q[88], A[1], ad 2) do not bind for always, although they are always binding; but they bind as to place and time according to other due circumstances, in respect of which human acts have to be regulated in order to be acts of virtue. Thus then it is not necessary for salvation to confess one's faith at all times and in all places, but in certain places and at certain times, when, namely, by omitting to do so, we would deprive God of due honor, or our neighbor of a service that we ought to render him: for instance, if a man, on being asked about his faith, were to remain silent, so as to make people believe either that he is without faith, or that the faith is false, or so as to turn others away from the faith; for in such cases as these, confession of faith is necessary for salvation.

Reply to objection 1. The end of faith, even as of the other virtues, must be referred to the end of charity, which is the love of God and our neighbor. Consequently when God's honor and our neighbor's good demand, man should not be contented with being united by faith to God's truth, but ought to confess his faith outwardly.

pas nécessaire au salut.

2. Par la confession extérieure de la foi l'homme fait connaître sa foi à un autre homme. Mais cela n'est une nécessité que pour ceux qui ont à instruire les autres dans la foi. Il semble donc que les petits ne soient pas tenus de confesser la foi.

3. Du reste, ce qui peut tourner au scandale ou au trouble d'autrui n'est pas nécessaire au salut. L'Apôtre dit en effet (1 Co 10, 32): " Ne donnez scandale ni aux juifs ni aux païens, ni à l'Église de Dieu. " Mais il y a des cas où la confession de la foi ne fait que jeter le trouble parmi les infidèles. Elle n'est donc pas nécessaire au salut.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (Rm 10, 10): " La foi du coeur mène à la justice, et la confession des lèvres au salut. "

Réponse : Ce qui est nécessaire au salut tombe sous les préceptes de la loi divine. La confession de la foi, étant quelque chose de positif, ne peut tomber que sous un précepte positif. Aussi se range-t-elle parmi les choses nécessaires au salut de la même façon dont elle peut tomber sous un précepte positif de la loi divine. Or les préceptes positifs, nous l'avons dit, n'obligent pas à tout instant, encore qu'ils obligent tout le temps: ils obligent à l'endroit et au moment voulus, et suivant les autres circonstances voulues auxquelles doit se limiter un acte humain pour pouvoir être un acte de la vertu. Ainsi donc confesser la foi n'est pas de nécessité de salut à tout moment ni en tout lieu; mais il y a des endroits et des moments où c'est nécessaire: quand en omettant cette confession, on soustrairait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou bien au prochain l'utilité qu'on doit lui procurer. Par exemple si quelqu'un, alors qu'on l'interroge sur la foi, se tait, et si l'on peut croire par là ou qu'il n'a pas la foi ou que cette foi n'est pas vraie, ou que d'autres par son silence seraient détournés de la foi. Dans ces sortes de cas la confession de la foi est nécessaire au salut.

Solutions 1. La fin de la foi, comme celle des autres vertus doit être rapportée à la fin de la charité, qui est d'aimer Dieu et le prochain. Et c'est pourquoi, quand l'honneur de Dieu ou l'utilité du prochain le demande, on ne doit pas se contenter de s'unir à la vérité divine par sa foi, mais on doit confesser cette foi au-dehors.

tuyên xưng đức tin không cần thiết cho sự cứu rỗi.

2. Nhờ việc tuyên xưng bên ngoài của đức tin, con người làm cho kẻ khác biết đức tin của mình. Mà điều đó chỉ cần thiết đối với những kẻ dạy dỗ đức tin cho những người khác. Vậy xem ra những kẻ còn nhỏ không bị bắt buộc tuyên xưng đức tin.

3. Hơn nữa, điều gì có thể trở nên gương xấu hoặc sự lộn xộn cho kẻ khác thì không cần thiết cho sự cứu rỗi. Quả thế, thánh Phaolô đã nói: "Anh em đừng làm việc vấp ngã cho ai: Do thái, Hy lạp, hay Hội thánh của Thiên Chúa" (1Cr 10,32). Mà có những trường hợp việc tuyên xưng đức tin chỉ gây nên lộn xộn đối với những kẻ không tin. Vậy việc tuyên xưng đức tin không cần thiết cho việc cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô khẳng định: "Vì tin trong lòng thì được sự công chính, và tuyên xưng nơi miệng thì được ơn cứu rỗi" (Rm 10,10).

TRẢ LỜI : Cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi thì thuộc về các giới mệnh của luật Thiên Chúa. Sự tuyên xưng đức tin là cái gì đã được chế định, chỉ thuộc về giới mệnh chế định. Như vậy nó được xếp đặt vào trong các sự vật cần thiết cho sự cứu rỗi theo cũng một thể cách mà nó thuộc về giới mệnh đã được chế định của luật Thiên Chúa. Mà các giới mệnh đã được chế định như chúng ta đã nói (I-II, Q.71, a.5), không bắt buộc mọi lúc, mặc dầu chúng nó bắt buộc luôn mãi: chúng nó bắt buộc ở nơi và vào lúc cần thiết, và tùy theo các hoàn cảnh cần thiết khác nhau định giới hạn cho hành vi nhân linh ngõ hầu nó được gọi là hành động của nhân đức. Như vậy, việc tuyên xưng đức tin không cần thiết cho sự cứu rỗi ở mọi nơi mọi lúc; nhưng có những nơi và những lúc nó cần thiết: khi bỏ qua việc tuyên xưng này, chúng ta làm cho Thiên Chúa mất sự tôn vinh phải có đối với Ngài, hoặc làm cho người đồng loại mất sự lợi ích mà người ta phải đem lại cho họ. Thí dụ, nếu ai bị người ta hỏi về đức tin, làm thinh, và nếu do đó mà người ta có thể tin hoặc là nó không có đức tin, hoặc đức tin này không chân thật, hoặc những kẻ khác cho sự thinh lặng của nó là bị mất đức tin. Trong những trường hợp như thế, việc tuyên xưng đức tin cần thiết cho được cứu rỗi.

GIẢI ĐÁP 1. Mục đích của đức tin như mục đích của các nhân đức khác, phải quy về mục đích của đức mến là yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại. Và do đó sự tôn vinh Thiên Chúa hoặc sự lợi ích của người đồng loại đòi hỏi việc tuyên xưng này, người ta không được chỉ lấy làm đủ việc mình phối hợp với chân lý của Thiên Chúa nhờ đức tin của mình, nhưng người ta phải tuyên

AD SECUNDUM dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

AD TERTIUM dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri, unde dominus dicit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos*. Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Matth. XV dicitur quod, cum discipuli dixissent domino quod Pharisaei, audito eius verbo, scandalizati sunt, dominus respondit, sinite illos, scilicet turbari, *caeci sunt et duces caecorum*.

Reply to objection 2. In cases of necessity where faith is in danger, every one is bound to proclaim his faith to others, either to give good example and encouragement to the rest of the faithful, or to check the attacks of unbelievers: but at other times it is not the duty of all the faithful to instruct others in the faith.

Reply to objection 3. There is nothing commendable in making a public confession of one's faith, if it causes a disturbance among unbelievers, without any profit either to the faith or to the faithful. Hence Our Lord said (Mat. 7:6): "Give not that which is holy to dogs, neither cast ye your pearls before swine . . . lest turning upon you, they tear you." Yet, if there is hope of profit to the faith, or if there be urgency, a man should disregard the disturbance of unbelievers, and confess his faith in public. Hence it is written (Mat. 15:12) that when the disciples had said to Our Lord that "the Pharisee, when they heard this word, were scandalized," He answered: "Let them alone, they are blind, and leaders of the blind."

2. En cas de nécessité, là où la foi est en péril, n'importe qui est tenu de faire connaître sa foi, soit pour instruire ou affermir les autres fidèles, soit pour repousser les attaques des infidèles. Mais en d'autres temps, instruire les gens dans la foi n'est pas l'affaire de tous les fidèles.

3. Si le trouble chez les infidèles naît d'une profession de foi proclamée sans aucune utilité ni pour la foi ni pour les fidèles, il n'est pas louable de confesser la foi publiquement. D'où la parole du Seigneur (Mt 7, 6): " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur que, retournés contre vous, ils vous déchirent. " Mais, si l'on espère pour la foi quelque utilité, ou s'il y a nécessité, alors méprisant le trouble des infidèles, on doit publiquement confesser la foi. De là cette réponse du Seigneur (Mt 15, 14), alors que les disciples lui avaient dit les pharisiens scandalisés par une de ses paroles: " Laissez-les ", sous-entendu se troubler, " ce sont des aveugles et des conducteurs d'aveugles ".

xưng đức tin này bên ngoài.

2. Trong trường hợp cần thiết, ở đâu đức tin bị nguy hiểm, bất cứ ai đều bị bắt buộc làm cho người ta biết đức tin của mình, hoặc để giáo huấn hay củng cố các tín hữu khác hoặc để đẩy lui các cuộc tấn công của những kẻ không tin. Còn trong các thời gian khác, việc dạy dỗ người ta trong đức tin không phải là công việc của mọi tín hữu.

3. Nếu việc lộn xộn ở nơi những kẻ không tin phát sinh bởi việc tuyên xưng đức tin đã được nói lên mà không sinh ích lợi gì cho đức tin cũng như các tín hữu, việc tuyên xưng đức tin cách công khai không đáng ca tụng. Do đó, có lời Chúa Giêsu phán: "Đừng cho vật thánh cho chó và đừng ném những hạt ngọc cho heo kẻo mà chúng nó trở lại chống đối các ngươi, chúng nó sẽ cắn xé các ngươi" (Mt 7,6). Song, nếu người ta hy vọng có ích lợi nào cho đức tin, hoặc nếu có sự cần thiết, thì bấy giờ phải khinh dể sự lộn xộn ở nơi những kẻ không tin, người ta phải tuyên xưng đức tin cách công khai; do đó, có lời đáp lại của Chúa Giêsu khi các môn đệ trình với Ngài việc người Biệt phái lấy làm trái vì một lời nói của Ngài: "Hãy để mặc họ. Họ mù mà lại dẫn đàng cho lũ mù" (Mt 15,14).

QUAESTIO 4

DE IPSA FIDEI VIRTUTE

OF THE VIRTUE ITSELF OF FAITH

LA VERTU DE FOI

NHÂN ĐỨC TIN

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem; tertio, de causa fidei; quarto, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit fides. Secundo, in qua vi animae sit sicut in subiecto. Tertio, utrum forma eius sit caritas. Quarto, utrum eadem numero sit fides formata et informis. Quinto, utrum fides sit virtus. Sexto, utrum sit una virtus. Septimo, de ordine eius ad alias virtutes. Octavo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

We must now consider the virtue itself of faith, and, in the first place, faith itself; secondly, those who have faith; thirdly, the cause of faith; fourthly, its effects. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) What is faith? (2) In what power of the soul does it reside? (3) Whether its form is charity? (4) Whether living [formata] faith and lifeless [informis] faith are one identically? (5) Whether faith is a virtue? (6) Whether it is one virtue? (7) Of its relation to the other virtues; (8) Of its certitude as compared with the certitude of the intellectual virtues.

Il faut passer à la vertu de foi en elle-même: 1° La vertu de foi (Question 4). 2° Ceux qui ont la foi (Question 5). 3° La cause de la foi (Question 6). 4° Ses effets (Question 7). 1. Qu'est-ce que la foi? 2. Dans quelle puissance de l'âme a-t-elle son siège? - 3. Sa forme est-elle la charité? 4. La foi formée et la foi informe sont-elles numériquement identiques? - 5. La foi est-elle une vertu? - 6. Est-elle une seule vertu? - 7. Son rapport aux autres vertus? - 8. Comparaison entre sa certitude et celle des autres vertus intellectuelles.

Chúng ta nghiên cứu đức tin tại sự: I. Nhân đức tin (Q.4). II. Những kẻ có đức tin (Q.5). III. Nguyên nhân của tin (Q.6). IV. Các hiệu quả của đức tin (Q.7). 1. Đức tin là gì? 2. Chủ thể của đức tin là năng lực nào trong linh hồn? 3. Mô thể của nó là đức mến không? 4. Đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể thì đồng nhất theo số không? 5. Đức tin là nhân đức không? 6. Nó là một nhân đức duy nhất không? 7. Tương quan của nó với các nhân đức khác thế nào? 8. Sự so sánh sự chắc chắn của nó với các trí đức khác.

ARTICULUS 1
Utrum sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Heb. XI, dicens, est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum apparentium

ARTICLE 1
Whether this is a fitting definition of faith: "Faith is the substance of things to be hoped for, the evidence of things that appear not ?"

ARTICLE 1
Qu'est-ce que la foi ?

TIẾT 1
Thế nào là đức tin ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam apostolus ponit, ad Heb. XI, dicens, *est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit

Objections 1. It would seem that the Apostle gives an unfitting definition of faith (Heb. 11:1) when he says: "Faith is the substance of things to be hoped for, the evidence of things that appear not." For no quality is a substance: whereas faith is a quality, since it is

Objections 1. La définition donnée par l'Apôtre (He 11, 1); " La foi est la substance des réalités à espérer, la preuve de celles qu'on ne voit pas ", semble sans valeur. Car aucune qualité n'est une substance. Mais la foi est une qualité puisqu'elle est une vertu

VẤN NẠN 1. Lời định nghĩa do thánh Phaolô đưa ra: "Tin là bản thể của những thực tại còn trong hy vọng, là bằng chứng các thực tại người ta không thấy" (Dt 11,1). Xem ra không giá trị. Không phẩm chất nào là bản thể. Mà đức tin là phẩm chất bởi vì nó là một nhân đức đối

virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

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

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

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

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

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas apostoli.

RESPONDEO dicendum quod, licet quidam dicant praedicta apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis, sicut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea

a theological virtue, as stated above (FS, Q[62], A[3]). Therefore it is not a substance.

2. Further, different virtues have different objects. Now things to be hoped for are the object of hope. Therefore they should not be included in a definition of faith, as though they were its object.

3. Further, faith is perfected by charity rather than by hope, since charity is the form of faith, as we shall state further on (A[3]). Therefore the definition of faith should have included the thing to be loved rather than the thing to be hoped for.

4. Further, the same thing should not be placed in different genera. Now "substance" and "evidence" are different genera, and neither is subalternate to the other. Therefore it is unfitting to state that faith is both "substance" and "evidence."

5. Further, evidence manifests the truth of the matter for which it is adduced. Now a thing is said to be apparent when its truth is already manifest. Therefore it seems to imply a contradiction to speak of "evidence of things that appear not": and so faith is unfittingly defined.

On the contrary, The authority of the Apostle suffices.

I answer that, Though some say that the above words of the Apostle are not a definition of faith, yet if we consider the matter aright, this definition overlooks none of the points in reference to which faith can be defined, albeit the words themselves are not arranged in the form of a definition, just as the philosophers touch on the principles of the syllogism, without employing the syllogistic form. In order to make this clear, we must observe that since habits are known by their acts, and acts by their objects, faith, being a habit, should be defined by its proper act in relation to its proper object. Now the act of faith is to believe, as stated above (Q[2], AA[2],3), which is an act of the intellect determinate to one object of the will's command. Hence an act of faith is related both to the object of the will, i.e. to the good and the end, and to the object of the intellect, i.e. to the true. And since faith, through being a theological virtues, as stated above (FS, Q[62], A[2]), has one same thing for object and end, its object and end must, of necessity, be in proportion to one another. Now it has been already stated (Q[1], AA[1],4) that the object of faith is the First Truth,

théologale, nous l'avons dit. Elle n'est donc pas une substance.

2. A vertus diverses, objets divers. La réalité à espérer est objet de l'espérance. On ne doit donc pas la placer dans la définition de la foi comme si elle était l'objet de cette foi.

3. La foi reçoit plus de perfection de la charité que de l'espérance, puisque la charité, comme nous le montrerons, est la forme de la foi. Ce qu'on devait donc mettre dans la définition de la foi, c'était la réalité à aimer plutôt que la réalité à espérer.

4. Une même chose ne doit pas être placée dans des genres différents. Or substance et preuve sont des genres différents qui ne sont pas subordonnés l'un à l'autre. Il ne convient donc pas de dire de la foi qu'elle est une substance et une preuve. Cette description de la foi est donc incohérente.

5. La preuve a pour effet de rendre manifeste la vérité de la chose en faveur de laquelle elle est produite. Mais c'est la chose dont la vérité est rendue manifeste qu'on dit être apparente. Il semble donc qu'il y ait une opposition impliquée dans les mots: " preuve de ce que l'on ne voit pas. " Cette description de la foi est donc inadaptée.

En sens contraire, l'autorité de l'Apôtre s'impose.

Réponse : Certains disent bien que ces mots de l'Apôtre ne sont pas une définition de la foi, parce que " la définition indique la nature et l'essence de la chose ", selon Aristote. En sens contraire, pour qui regarde bien, il est fait allusion dans cette sorte de description à toutes les choses d'où peut être tirée une définition de la foi, encore que les mots ne soient pas arrangés sous forme de définition. C'est ainsi que chez les philosophes l'on traite, en négligeant la forme syllogistique, des principes qui sont à la base des syllogismes. Pour le montrer, il faut considérer que, l'habitus étant connu par l'acte, et l'acte par l'objet, la foi qui est un certain habitus, doit être définie par son acte propre au regard de son objet propre. Or l'acte de la foi c'est de croire comme nous l'avons dit: c'est un acte de l'intelligence déterminée à un seul parti sous l'empire de la volonté. Ainsi donc l'acte de la foi est ordonné et à l'objet de la volonté, qui est le bien et la fin, et à l'objet de l'intelligence, qui est le vrai. Et parce que la foi, étant une vertu théologale, possède, ainsi que nous l'avons dit plus haute, la même vérité pour objet et pour fin; à cause de cela il est nécessaire absolument que l'objet de la foi et la fin de la foi se correspondent

thần như chúng ta đã nói trước (I-II, Q.72, a.3). Vậy đức tin không phải là một bản thể.

2. Các nhân đức khác nhau có những đối tượng khác nhau. Sự thực tại còn trong hy vọng là đối tượng của đức cậy. Vậy người ta không nên để thực tại này trong lời định nghĩa của đức tin dường như nó là đối tượng của đức tin.

3. Đức tin lãnh nhận từ đức mến nhiều hoàn hảo hơn từ đức cậy, bởi vì đức mến như chúng ta sẽ chứng minh sau đây (a.3), là mô thể của đức tin. Vậy điều người ta phải để trong lời định nghĩa của đức tin đó là thực tại để yêu mến, đúng hơn là thực tại còn ở trong hy vọng.

4. Cũng một sự vật không được đặt để trong những giống khác nhau. Mà bản thể và bằng chứng là những giống khác nhau không lệ thuộc với nhau. Vậy không thích hợp việc nói về đức tin nó là bản thể và là bằng chứng. Vậy sự mô tả đức tin ở đây không hợp lý.

5. Bằng chứng có hiệu quả là làm cho rõ ràng chân lý của sự vật mà nó đã được đưa ra để ủng hộ sự vật này. Mà chính sự vật có sự thật được rõ ràng, người ta nói nó là hiển hiện. Vậy xem ra có sự đối lập bao gồm trong các tiếng: "Bằng chứng cái gì người ta không trông thấy". Vậy sự mô tả về đức tin ở đây không thích hợp.

TRÁI LẠI, Thế giá của thánh Phaolô có giá trị vững chắc.

TRẢ LỜI : Một số người nói các từ ngữ của thánh Phaolô không phải là lời định nghĩa của đức tin, bởi vì lời định nghĩa theo Triết gia (Metaph. 7,6) phải nói lên bản tính và yếu tính của sự vật. Tuy nhiên, thánh nhân trong sự mô tả này, ám chỉ mọi sự vật mà do đó người ta có thể rút lấy lời định nghĩa cho đức tin, lại nữa các từ ngữ này không được sắp đặt theo hình thức là định nghĩa. Chính như thế mà ở nơi các triết gia người ta bỏ qua hình thức tam đoạn luận mà thảo luận về các nguyên lý làm nền tảng cho các tam đoạn luận. Để chứng tỏ điều đó, người ta phải lưu ý điều này, là tập quán được hiểu biết nhờ hành động, và hành động được hiểu biết nhờ đối tượng: đức tin là một tập quán nào đó, phải được định nghĩa bởi hành động riêng của mình đối với đối tượng riêng của mình. Mà hành động của đức tin đó là tin như chúng ta đã nói: đó là hành động của trí năng được quyết định đến với một phía duy nhất do lệnh của ý chí. Như vậy, hành động của đức tin được sắp đặt phần thì đối với đối tượng của ý chí là sự tốt và là mục đích, và phần thì đối với đối tượng của trí năng là sự thật. Và bởi vì đức tin là một nhân đức đối thần và chiếm hữu cũng một chân lý làm đối tượng của đức tin và mục đích của đức tin tương xứng với nhau theo tỷ lệ. Mà đối tượng của đức tin như chúng ta đã nói (Q.1, a.1 và 4), đó là chân lý thứ nhất tùy theo nó

quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quod non videmus speramus*, veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur, *fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus, ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur, argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu, per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt. Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit

as unseen, and whatever we hold on account thereof: so that it must needs be under the aspect of something unseen that the First Truth is the end of the act of faith, which aspect is that of a thing hoped for, according to the Apostle (Rom. 8:25): “We hope for that which we see not”: because to see the truth is to possess it. Now one hopes not for what one has already, but for what one has not, as stated above (FS, Q[67], A[4]). Accordingly the relation of the act of faith to its end which is the object of the will, is indicated by the words: “Faith is the substance of things to be hoped for.” For we are wont to call by the name of substance, the first beginning of a thing, especially when the whole subsequent thing is virtually contained in the first beginning; for instance, we might say that the first self-evident principles are the substance of science, because, to wit, these principles are in us the first beginnings of science, the whole of which is itself contained in them virtually. In this way then faith is said to be the “substance of things to be hoped for,” for the reason that in us the first beginning of things to be hoped for is brought about by the assent of faith, which contains virtually all things to be hoped for. Because we hope to be made happy through seeing the unveiled truth to which our faith cleaves, as was made evident when we were speaking of happiness (FS, Q[3], A[8]; FS, Q[4], A[3]). The relationship of the act of faith to the object of the intellect, considered as the object of faith, is indicated by the words, “evidence of things that appear not,” where “evidence” is taken for the result of evidence. For evidence induces the intellect to adhere to a truth, wherefore the firm adhesion of the intellect to the non-apparent truth of faith is called “evidence” here. Hence another reading has “conviction,” because to wit, the intellect of the believer is convinced by Divine authority, so as to assent to what it sees not. Accordingly if anyone would reduce the foregoing words to the form of a definition, he may say that “faith is a habit of the mind, whereby eternal life is begun in us, making the intellect assent to what is non-apparent.” In this way faith is distinguished from all other things pertaining to the intellect. For when we describe it as “evidence,” we distinguish it from opinion, suspicion, and doubt, which do not make the intellect adhere to anything

proportionnellement. Or, l’objet de la foi, avons-nous dit, c'est la vérité première selon qu'elle échappe à notre vision, puis les choses auxquelles nous adhérons à cause de cette vérité. D'après cela il faut que cette vérité première se présente elle-même à l’acte de foi comme une fin, sous la raison d'une réalité que nous ne voyons pas. Ce qui aboutit à la raison d'une réalité espérée, selon le mot de l’Apôtre (Rm 8, 25): “ Ce que nous ne voyons pas, nous l’espérons. “ Voir une vérité, en effet, c'est la posséder; or, on n'espère pas ce qu'on a déjà, mais l’espérance a pour objet ce qu'on n'a pas, nous l’avons dit précédemment. Donc l’adaptation de l’acte de la foi à la fin de la foi, en tant que cette fin est objet de volonté, est signifiée quand on dit: “ La foi est la substance des réalités à espérer. “ On a coutume en effet d'appeler substance la première ébauche d'une chose, surtout quand tout ce qui va suivre est contenu virtuellement dans son premier commencement. Si nous disons, par exemple, que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, cela veut dire qu'ils sont le premier élément en nous de la science. De la même façon nous disons donc que la foi est la substance des réalités à espérer. Cela veut dire qu'une première ébauche des réalités à espérer existe en nous par l’adhésion de foi, et que cette première ébauche contient en germe toutes les réalités à espérer. Car nous espérons être béatifiés en ce que nous verrons dans une vision à découvert la vérité à laquelle nous adhérons par la foi, comme on le voit par ce que nous avons dith à propos de la béatitude. Quant à l’adaptation de l’acte de foi à l’objet de l’intelligence en tant qu'il est objet de foi, elle est désignée par les mots: “ Preuves des réalités qu'on ne voit pas. “ On prend ici la preuve pour son effet, car elle amène l’intelligence à adhérer à du vrai; aussi, cette ferme adhésion de l’intelligence à une vérité de foi qui n'est pas évidente, c'est elle qu'on appelle ici preuve. C'est pourquoi une autre version a le mot “ conviction “, ce qui veut dire que par l’autorité divine l’intelligence du croyant est convaincue qu'elle doit adhérer à ce qu'elle ne voit pas. Donc, si l’on veut ramener ces mots à une définition en forme, on peut dire: “ La foi est un habitus de l’esprit par lequel la vie éternelle commence en nous et qui fait adhérer l’intelligence à ce qu'on ne voit pas. “ La foi se trouve distinguée par là de tout ce qui relève de l’intelligence. En disant “ preuve “, on la distingue de l’opinion, du

thoát ra ngoài sự trông thấy của chúng ta và sau đó là các sự vật mà chúng ta đính kết vì chân lý thứ nhất này. Như vậy, chân lý thứ nhất này phải là mục đích đối với hành động của đức tin, trong yếu tính của một thực tại mà chúng ta không trông thấy. Điều đó nói lên yếu tính của một thực tại được hy vọng theo lời thánh Phaolô: “Điều mà chúng ta không trông thấy, chúng ta hy vọng nó” (Rm 8,25). Quả thế, trông thấy một chân lý, đó là chiếm hữu nó; mà người ta không hy vọng điều mình đã có rồi, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.67, a.4). Vậy sự thích nghi hành động của đức tin với mục đích của đức tin, trong tư cách mục đích này là đối tượng của ý chí được biểu thị khi người ta nói: “Đức tin là bản thể của những thực tại còn ở trong hy vọng”. Quả thế, người ta quen gọi bản thể là sự bắt đầu thứ nhất của một sự vật, nhất là khi tất cả cái gì sẽ theo sau một cách chiếu hiệu được chứa đựng trong sự bắt đầu thứ nhất này. Thí dụ, nếu chúng ta nói các nguyên lý sơ thủy không chứng minh được là bản thể của sự tri thức, điều đó có nghĩa là chúng nó là yếu tố thứ nhất ở trong chúng ta cho sự hiểu biết. Cũng theo một thể cách, chúng ta nói đức tin là bản thể của những thực tại còn ở trong hy vọng. Điều đó nói lên sự bắt đầu thứ nhất của các thực tại còn ở trong hy vọng hiện hữu trong chúng ta do sự đính kết của đức tin, và sự bắt đầu thứ nhất này chứa đựng trong hạt giống mọi thực tại còn ở trong hy vọng. Vì chúng ta hy vọng được vinh phúc trong điều chúng ta sẽ thấy bằng sự thấy hiển hiện cái chân lý mà chúng ta đính kết bằng đức tin như người ta trông thấy qua điều chúng ta đã trình bày khi thảo luận về vinh phúc. Còn về việc thích nghi hành động của đức tin với đối tượng của trí năng trong tư cách nó là đối tượng của đức tin, sự thích nghi này được biểu thị bằng những từ ngữ: “Bằng chứng về những sự thực tại người ta không trông thấy”, ở đây, người ta hiểu bằng chứng thay thế hiệu quả của nó, vì nó đem trí năng đến để đính kết với sự thật; vậy sự đính kết vững chắc của trí năng với chân lý của đức tin là chân lý không hiển hiện, chính sự đính kết này mà người ta gọi ở đây là bằng chứng. Do đó, một bản dịch khác có từ ngữ “xác tín”, điều nó nói lên do thế giá của Thiên Chúa mà trí năng của người tín hữu xác tín mình phải đính kết với điều mình không trông thấy. Vậy, nếu người ta muốn đem các từ ngữ này đến với lời định nghĩa theo hình thức, người ta có thể nói: “Đức tin là tập quán của tinh thần nhờ đó sự sống vĩnh cửu bắt đầu trong chúng ta và làm cho trí năng đính kết với điều người ta không trông thấy”. Đức tin như vậy phân biệt với tất cả những cái gì lệ thuộc vào trí năng. Khi nói “bằng chứng”, người ta phân biệt đức tin với ý kiến, với sự ngờ vực và với sự nghi ngờ, ba điều này không đem lại sự đính kết thứ nhất vững chắc của trí

apparens. Per hoc autem quod dicitur substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, *fides est virtus qua creduntur quae non videntur*; et quod dicit Damascenus, quod *fides est non inquisitus consensus*; et quod alii dicunt, quod *fides est certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam*; idem est ei quod apostolus dicit, argumentum non apparentium. Quod vero Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem*, idem est ei quod dicitur, substantia sperandarum rerum.

firmly; when we go on to say, "of things that appear not," we distinguish it from science and understanding, the object of which is something apparent; and when we say that it is "the substance of things to be hoped for," we distinguish the virtue of faith from faith commonly so called, which has no reference to the beatitude we hope for. Whatever other definitions are given of faith, are explanations of this one given by the Apostle. For when Augustine says (Tract. xl in Joan.: QQ. Evang. ii, qu. 39) that "faith is a virtue whereby we believe what we do not see," and when Damascene says (De Fide Orth. iv, 11) that "faith is an assent without research," and when others say that "faith is that certainty of the mind about absent things which surpasses opinion but falls short of science," these all amount to the same as the Apostle's words: "Evidence of things that appear not"; and when Dionysius says (Div. Nom. vii) that "faith is the solid foundation of the believer, establishing him in the truth, and showing forth the truth in him," comes to the same as "substance of things to be hoped for."

soupçon et du doute, qui ne donnent pas cette première adhésion ferme de l'intelligence à quelque chose. En disant: " de ce qu'on ne voit pas ", on distingue la foi de la science et de la simple intelligence par lesquelles quelque chose se manifeste. En disant: " substance des réalités à espérer ", on distingue la vertu de foi d'avec la foi prise au sens général du mot, qui n'est pas ordonnée à l'espérance de la béatitude. Toutes les autres définitions de la foi sont des explications de celle que présente l'Apôtre. Lorsqu'en effet S. Augustin dit que " la foi est la vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas ", lorsque le Damascène, dit qu'elle est " un consentement sans discussion ", lorsque d'autres disent qu'elle est " Une certitude de l'esprit en matière de réalités absentes, certitude supérieure à l'opinion et inférieure à la science ", c'est ce que dit l'Apôtre: " Une preuve de ce qu'on ne voit pas. " Lorsque Denys dit que la foi est " le fondement permanent des croyants, ce qui les met dans la vérité et ce qui met la vérité en eux ", cela revient à dire qu'elle est " la substance des réalités à espérer ".

năng vào một sự vật nào. Khi nó "thuộc về điều người ta không trông thấy", người ta phân biệt đức tin với sự tri thức và với sự hiểu biết đơn giản mà nhờ hai điều này một cái gì được biểu lộ. Khi nói "bản thể của những thực tại còn ở trong hy vọng", người ta phân biệt nhân đức tin với đức tin hiểu ở nghĩa tổng quát của từ ngữ, đức tin hiểu ở nghĩa này không được sắp đặt đến hy vọng vinh phúc. Tất cả các lời định nghĩa khác về đức tin là những sự giải thích lời định nghĩa về đức tin đã được thánh Phaolô đưa ra. Quả thế, khi thánh Augustinô nói "Đức tin là nhân đức nhờ đó người ta tin điều người ta không trông thấy"; khi thánh Đamascênô nói đức tin là sự "ưng thuận không có tranh luận"; khi những người khác nói đức tin là sự chắc chắn của tinh thần trong vấn đề các thực tại vắng mặt, sự chắc chắn ở trên ý kiến và ở dưới sự tri thức, đó là điều đã được thánh Phaolô nói đến: "Một bằng chứng về điều người ta không trông thấy". Khi Denys nói đức tin là nền tảng thường xuyên của các tín hữu, đó là điều đặt các tín hữu trong chân lý và là điều đặt chân lý ở trong họ (De Div. Nom. 7,4), điều đó nói lên rằng đức tin là "bản thể của những thực tại còn ở trong hy vọng".

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

Reply to objection 1. "Substance" here does not stand for the supreme genus condivided with the other genera, but for that likeness to substance which is found in each genus, inasmuch as the first thing in a genus contains the others virtually and is said to be the substance thereof.

Solutions 1. " Substance " n'est pas pris ici comme le genre le plus commun, celui qui se distingue de tous les autres. Mais en ce sens où l'on trouve en n'importe quel genre quelque chose qui ressemble à une substance. C'est-à-dire que ce qui est premier dans n'importe quel genre, cela contient en soi virtuellement d'autres choses, on dit que c'en est la substances.

GIẢI ĐÁP 1. "Bản thể" ở đây không được hiểu là giống chung nhất, là giống được phân biệt với tất cả các giống khác. Nhưng theo ý nghĩa này là người ta gặp ở nơi bất cứ giống nào một cái gì tương tự với bản thể. Nghĩa là cái gì thứ nhất trong bất cứ giống nào, cái đó chứa đựng tại sự cách chiếu hiệu những sự vật khác, người ta nói là bản thể của chúng nó.

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

Reply to objection 2. Since faith pertains to the intellect as commanded by the will, it must needs be directed, as to its end, to the objects of those virtues which perfect the will, among which is hope, as we shall prove further on (Q[18], A[1]). For this reason the definition of faith includes the object of hope.

2. La foi appartient à l'intelligence en tant que celle-ci est commandée par la volonté. Il faut donc que la foi soit ordonnée comme à une fin à ce qui fait l'objet des vertus dans lesquelles la volonté trouve sa perfection. Parmi ces vertus, nous le verrons plus loin, il y a l'espérance. Et c'est pourquoi on fait entrer l'objet de l'espérance dans la définition de la foi.

2. Đức tin thuộc về trí năng trong tư cách trí năng được ý chí ra lệnh. Và đức tin phải được sắp đặt về mục đích, tức là về điều gì là đối tượng của các nhân đức mà trong các nhân đức này ý chí gặp được sự hoàn hảo của mình. Trong các nhân đức này, chúng ta sẽ thấy ở sau (Q.18, a.1), thì có đức cậy. Và do đó người ta đặt để đối tượng của đức cậy trong lời định nghĩa của đức tin.

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

Reply to objection 3. Love may be of the seen and of the unseen, of the present and of the absent. Consequently a thing to be loved is not so adapted to faith, as a thing to be hoped for, since hope is always of the absent and the unseen.

3. La dilection peut avoir pour objet et ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas, ce qui est présent et ce qui est absent. Et c'est pourquoi une réalité à aimer n'est pas aussi proprement adaptée à la foi qu'une réalité à espérer, étant donné que l'espérance a toujours pour objet des choses absentes et qu'on ne voit pas.

3. Tình yêu có thể có đối tượng vừa là cái gì người ta trông thấy, vừa là cái gì người ta không trông thấy, đó là điều hiện diện và điều vắng mặt. Và do đó một thực tại phải được yêu mến không được một cách đích xác thích nghi vào đức tin bằng một thực tại còn ở trong hy vọng, bởi vì hy vọng luôn luôn có đối tượng là những sự vật vắng mặt và là những sự vật người ta không trông thấy.

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

Reply to objection 4. "Substance" and "evidence" as included in the definition of faith, do not denote various genera of faith, nor different acts, but different relationships of one act to different objects, as is clear from what has been said.

4. Substance et preuve, tels qu'ils sont placés dans la définition de la foi, n'impliquent pas divers genres de foi ni divers actes de la foi, mais, comme nous venons de le préciser, diverses adaptations d'un acte unique à divers objets.

4. Bản thể và bằng chứng theo tư cách chúng nó được đặt để trong lời định nghĩa không bao hàm những giống khác nhau về đức tin cũng không bao hàm các hành động khác nhau của đức tin. Nhưng, như chúng ta mới xác định, chúng nó bao hàm những sự thích nghi của một hành

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

Reply to objection 5. Evidence taken from the proper principles of a thing, make it apparent, whereas evidence taken from Divine authority does not make a thing apparent in itself, and such is the evidence referred to in the definition of faith.

5. Il est vrai qu'une preuve, lorsqu'elle est tirée des principes propres d'une chose, fait que cette chose est visible. Mais la preuve qui est tirée de l'autorité divine ne fait pas que la chose soit en elle-même visible. Et telle est la preuve dont il s'agit dans la définition de la foi.

5. Sự thật là một bằng chứng, khi nó được lấy ra từ các nguyên lý riêng của một sự vật, làm cho sự vật này có thể được trông thấy, nhưng bằng chứng lấy ra từ thế giá Thiên Chúa không làm cho sự vật có thể được trông thấy tại sự. Và đó là bằng chứng người ta đề cập đến ở đây trong lời định nghĩa của đức tin.

ARTICULUS 2
Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto

ARTICLE 2
Whether faith resides in the intellect ?

ARTICLE 2
Dans quelle puissance de l'âme la foi a-t-elle son siège ?

TIẾT 2
Năng lực nào của linh hồn là chủ thể của đức tin ?

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

Objections 1. It would seem that faith does not reside in the intellect. For Augustine says (De Praedest. Sanct. v) that "faith resides in the believer's will." Now the will is a power distinct from the intellect. Therefore faith does not reside in the intellect.

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle ait son siège dans l'intelligence. Car S. Augustin affirme qu'elle " réside dans la volonté des croyants ". Or la volonté est une puissance différente de l'intelligence.

VẤN NẠN 1. Xem ra đức tin không có chủ thể là trí năng. Thánh Augustinô quả quyết "Nó ở trong ý chí của các người tín hữu". Mà ý chí là năng lực phân biệt với trí năng.

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

2. Further, the assent of faith to believe anything, proceeds from the will obeying God. Therefore it seems that faith owes all its praise to obedience. Now obedience is in the will. Therefore faith is in the will, and not in the intellect.

2. L'assentiment de foi à une vérité qu'on doit croire provient de la volonté d'obéir à Dieu. C'est dire que toute la louange de la foi parait venir de l'obéissance. Mais celle-ci est dans la volonté. Donc la foi aussi; elle n'est donc pas dans l'intelligence.

2. Sự ưng thuận của đức tin về một chân lý người ta phải tin thì phát xuất từ ý muốn tùng phục Thiên Chúa. Đó là nói mọi sự ca tụng của đức tin có thể phát xuất từ sự tùng phục này. Mà sự tùng phục này ở trong ý chí. Vậy đức tin cũng thế; nó không ở trong trí năng.

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

3. Further, the intellect is either speculative or practical. Now faith is not in the speculative intellect, since this is not concerned with things to be sought or avoided, as stated in De Anima iii, 9, so that it is not a principle of operation, whereas "faith . . . worketh by charity" (Gal. 5:6). Likewise, neither is it in the practical intellect, the object of which is some true, contingent thing, that can be made or done. For the object of faith is the Eternal Truth, as was shown above (Q[1], A[1]). Therefore faith does not reside in the intellect.

3. L'intelligence est ou spéculative ou pratique. Mais la foi n'est pas dans l'intellect spéculatif: selon la remarque du Philosophe, cet intellect " ne dit rien de ce qu'il faut faire ou éviter ", il n'est donc pas principe d'opération, tandis que la foi est ce principe qui, selon la parole de l'Apôtre (Ga 5, 6), " opère par la charité ". La foi n'est pas davantage dans l'intellect pratique, dont l'objet est le vrai en matière contingente de fabrication ou d'action, alors que l'objet de la foi est le vrai éternel comme nous l'avons montré précédemment. La foi n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

3. Trí năng hoặc là suy lý hoặc là thực tiễn. Mà đức tin không ở trong trí năng suy lý: theo sự nhận xét của Triết gia (De An. 3,9), trí năng này không nói lên điều gì phải làm hoặc phải tránh; vậy nó không phải là nguyên lý hành động, trong khi đức tin là nguyên lý hành động bởi đức mến theo lời nói của thánh Phaolô (Gl 5,6). Đức tin càng không ở trong trí năng thực tiễn mà đối tượng là sự thật trong vấn đề bất tất chế tạo và hành động, trong khi đối tượng của đức tin là sự thật vĩnh cửu như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.1, a.1). Vậy đức tin không ở trong trí năng.

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

On the contrary, Faith is succeeded by the heavenly vision, according to 1 Cor. 13:12: "We see now through a glass in a dark manner; but then face to face." Now vision is in the intellect. Therefore faith is likewise.

En sens contraire, à la foi succède la vision dans la patrie, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 13, 12): " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. " Mais la vision est dans l'intelligence. Donc aussi la foi.

TRÁI LẠI, Sự trông thấy ở quê hương kế tiếp đức tin theo lời nói của thánh Phaolô: "Quả thế, hiện giờ ta thấy, như ở trong gương, cách mường tượng. Bấy giờ thì tận mắt diện đối diện" (1Cr 13,12). Mà sự trông thấy ở trong trí năng. Như thế đức tin cũng vậy.

RESPONDEO dicendum quod, cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum, non enim potest bene secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae quae se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in

I answer that, Since faith is a virtue, its act must needs be perfect. Now, for the perfection of an act proceeding from two active principles, each of these principles must be perfect: for it is not possible for a thing to be sawn well, unless the sawyer possess the art, and the saw be well fitted for sawing. Now, in a power of the soul, which is related to opposite objects, a disposition to act well is a habit, as stated above (FS, Q[49], A[4], ad 1,2,3). Wherefore an act that proceeds from two such powers must be perfected by a habit residing in each of them. Again, it has been stated above (Q[2],

Réponse : Puisque la foi est une vertu, il faut que son acte soit parfait. Or, pour la perfection d'un acte, lorsqu'il découle de deux principes actifs, il est requis que chacun de ces deux principes actifs soit parfait; on ne peut pas scier convenablement si le scieur ne sait pas son métier et si la scie n'est pas capable de scier. Or, dans ces puissances de l'âme qui se portent à des choses opposées, la disposition à bien agir, c'est l'habitus, nous l'avons dit précédemment. C'est pourquoi il faut que l'acte qui procède de deux puissances de cette sorte reçoive sa perfection d'un habitus qui préexiste en chacune de ces deux puissances. Or, nous

TRẢ LỜI : Bởi vì đức tin là nhân đức, hành động của nó phải hoàn hảo. Mà, đối với sự hoàn hảo của hành động khi nó tuôn chảy ra từ hai nguyên lý chủ động, thì một cách cần thiết mỗi cái trong hai nguyên lý chủ động này phải hoàn hảo; người ta không thể cưa đúng mức nếu người thợ cưa không biết nghề của mình và nếu cái cưa không có thể cưa. Mà, trong hai năng lực này của linh hồn quy về những sự vật đối lập, sự sắp đặt để hành động tốt, đó là tập quán như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.49, a.4). Do đó, hành động phát xuất từ hai năng lực này phải lãnh nhận sự hoàn hảo của mình từ tập quán tiền hiện hữu trong mỗi năng lực

utraque potentiarum. Dictum est autem supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

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

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

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

ARTICULUS 3
Utrum caritas sit forma fidei

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

PRAETEREA, forma et id cuius est

AA[1],2) that to believe is an act of the intellect inasmuch as the will moves it to assent. And this act proceeds from the will and the intellect, both of which have a natural aptitude to be perfected in this way. Consequently, if the act of faith is to be perfect, there needs to be a habit in the will as well as in the intellect: even as there needs to be the habit of prudence in the reason, besides the habit of temperance in the concupiscible faculty, in order that the act of that faculty be perfect. Now, to believe is immediately an act of the intellect, because the object of that act is "the true," which pertains properly to the intellect. Consequently faith, which is the proper principle of that act, must needs reside in the intellect.

Reply to objection 1. Augustine takes faith for the act of faith, which is described as depending on the believer's will, in so far as his intellect assents to matters of faith at the command of the will.

Reply to objection 2. Not only does the will need to be ready to obey but also the intellect needs to be well disposed to follow the command of the will, even as the concupiscible faculty needs to be well disposed in order to follow the command of reason; hence there needs to be a habit of virtue not only in the commanding will but also in the assenting intellect.

Reply to objection 3. Faith resides in the speculative intellect, as evidenced by its object. But since this object, which is the First Truth, is the end of all our desires and actions, as Augustine proves (De Trin. i, 8), it follows that faith worketh by charity just as "the speculative intellect becomes practical by extension" (De Anima iii, 10).

ARTICLE 3
Whether charity is the form of faith ?

Objections 1. It would seem that charity is not the form of faith. For each thing derives its species from its form. When therefore two things are opposite members of a division, one cannot be the form of the other. Now faith and charity are stated to be opposite members of a division, as different species of virtue (1 Cor. 13:13). Therefore charity is not the form of faith.

2. Further, a form and the thing of

l'avons dit plus haut, croire est un acte de l'intelligence selon qu'elle est poussée par la volonté à donner son assentiment, car un tel acte procède et de la volonté et de l'intelligence. Or, ces deux facultés sont destinées à être perfectionnées par l'habitus, nous l'avons vu. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un habitus aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, si l'on veut que l'acte de foi soit parfait; de même que pour avoir un acte du concupiscible qui soit parfait, il faut qu'il y ait l'habitus de prudence dans la raison, et l'habitus de tempérance dans le concupiscible. Néanmoins, croire est immédiatement un acte de l'intelligence, parce que l'objet de cet acte c'est le vrai, lequel appartient en propre à l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l'intelligence comme dans son sujet.

Solutions 1. S. Augustin prend ici la foi pour l'acte de foi. Il est vrai de dire qu'il consiste dans la volonté des croyants en tant que c'est sous l'empire de la volonté que l'intelligence adhère aux vérités à croire.

2. Non seulement il faut que la volonté soit prompte à obéir, mais il faut aussi que l'intelligence soit bien disposée à suivre le commandement de la volonté; de même faut-il que l'appétit concupiscible, dans l'exemple donné, soit bien disposé à suivre le commandement de la raison. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un habitus de la vertu non pas seulement dans la volonté qui commande, mais aussi dans l'intelligence qui adhère.

3. Le sujet de la foi, c'est l'intellect spéculatif, comme on le voit d'une façon évidente à partir de l'objet même de la foi. Mais, parce que la vérité première, qui est l'objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre S. Augustin. la foi est agissante par la charité, de même que l'intellect spéculatif, selon le Philosophe, en s'étendant devient pratique.

ARTICLE 3
La forme de la foi est-elle la charité ?

Objections 1. Il ne semble pas, car c'est la forme qui donne à chaque être son espèce. Donc, lorsque des réalités se distinguent comme les diverses espèces du même genre, l'une ne peut pas être la forme de l'autre. La foi et la charité se distinguent en s'opposant, d'après S. Paul (1 Co 13, 13), comme étant différentes espèces de la vertu. Donc la charité ne peut être la forme de la foi.

2. La forme et ce qu'elle informe

của hai năng lực này. Mà, như chúng ta đã nói ở trước (a.1), tin là hành động của trí năng tùy theo trí năng được ý chí thúc đẩy để đưa ra sự ưng thuận của mình, vì hành động như thế phát xuất từ ý chí và trí năng. Mà hai năng lực này được sắp đặt để được tập quán kiện toàn như chúng ta đã thấy (I-II, Q.50, a.4). Như vậy phải có tập quán ở trong ý chí cũng như ở trong trí năng, nếu người ta muốn hành động của đức tin được hoàn hảo; cũng như ngõ hầu được hành động của thị dục hoàn hảo, phải có tập quán của đức trí thuật trong trí năng, và tập quán của đức điều độ trong thị dục. Tuy nhiên, tin một cách trực tiếp là hành động của trí năng, bởi vì đối tượng của hành động này đó là sự thật, và sự thật một cách riêng biệt thuộc về trí năng. Do đó đức tin, bởi vì nó là nguyên lý riêng của hành động như thế, một cách cần thiết ở trong trí năng là chủ thể của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đây hiểu đức tin là hành động của đức tin. Sự thật là nói hành động của đức tin cốt tại ý chí của các tín hữu trong tư cách chính do lệnh của ý chí mà trí năng đính kết vào các chân lý phải tin.

2. Không những ý chí phải nhanh chóng tùng phục mà còn trí năng cũng phải được sắp đặt tốt để tùng phục lệnh của ý chí; như thị dục, trong thí dụ đã được đưa ra, phải được sắp đặt tốt để tuân theo lệnh của trí năng. Như vậy, phải có tập quán của nhân đức không những ở trong ý chí ra lệnh, mà còn ở trong trí năng đính kết.

3. Chủ thể của đức tin, đó là trí năng suy lý, như người ta đã trông thấy rõ ràng từ đối tượng của đức tin. Nhưng, bởi vì chân lý thứ nhất là đối tượng của đức tin, cũng là mục đích của tất cả các sự ước muốn của chúng ta và tất cả các hành động của chúng ta như thánh Augustinô minh chứng (De Trin. 1,8), đức tin hành động bởi đức mến, cũng như trí năng suy lý theo Triết gia (De An. 3,10), trở thành trí năng thực tiễn khi mở rộng mình ra.

TIẾT 3
Mô thể của đức tin là đức mến ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Chính mô thể đem lại cho mỗi hữu thể loại của nó. Vậy, khi các thực tại phân biệt nhau là những loại khác nhau cũng của một giống, thực tại này không thể là mô thể của thực tại kia. Đức tin và đức mến phân biệt nhau bằng sự đối lập theo lời thánh Phaolô nói (1Cr 13,13), vì chúng nó là những loại khác nhau của nhân đức. Vậy đức mến không thể là mô thể của đức tin.

2. Mô thể và cái gì được nó mô hiệp

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

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

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

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

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

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

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

ARTICULUS 4
Utrum fides informis fiat formata, nec e converso

which it is the form are in one subject, since together they form one simply. Now faith is in the intellect, while charity is in the will. Therefore charity is not the form of faith.

3. Further, the form of a thing is a principle thereof. Now obedience, rather than charity, seems to be the principle of believing, on the part of the will, according to Rom. 1:5: "For obedience to the faith in all nations." Therefore obedience rather than charity, is the form of faith.

On the contrary, Each thing works through its form. Now faith works through charity. Therefore the love of charity is the form of faith.

I answer that, As appears from what has been said above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[6]), voluntary acts take their species from their end which is the will's object. Now that which gives a thing its species, is after the manner of a form in natural things. Wherefore the form of any voluntary act is, in a manner, the end to which that act is directed, both because it takes its species therefrom, and because the mode of an action should correspond proportionately to the end. Now it is evident from what has been said (A[1]), that the act of faith is directed to the object of the will, i.e. the good, as to its end: and this good which is the end of faith, viz. the Divine Good, is the proper object of charity. Therefore charity is called the form of faith in so far as the act of faith is perfected and formed by charity.

Reply to objection 1. Charity is called the form of faith because it quickens the act of faith. Now nothing hinders one act from being quickened by different habits, so as to be reduced to various species in a certain order, as stated above (FS, Q[18], AA[6],7; FS, Q[61], A[2]) when we were treating of human acts in general.

Reply to objection 2. This objection is true of an intrinsic form. But it is not thus that charity is the form of faith, but in the sense that it quickens the act of faith, as explained above.

Reply to objection 3. Even obedience, and hope likewise, and whatever other virtue might precede the act of faith, is quickened by charity, as we shall show further on (Q[23], A[8]), and consequently charity is spoken of as the form of faith.

ARTICLE 4
Whether lifeless faith can become living, or living faith,

sont dans le même sujet, puisque les deux forment absolument un seul être. Mais la foi est dans l'intelligence, la charité dans la volonté. La charité n'est donc pas la forme de la foi.

3. La forme est le principe de la réalité. Mais le côté de la volonté, que la charité, selon " pour la soumission ". l'obéissance est donc, plus que la charité, la forme de la foi.

En sens contraire, c'est par sa forme que chaque être est agissant. Or la foi est " agissante par la charité ". La dilection de charité est donc la forme de la foi.

Réponse : Nous l'avons montré précédemment, les actes de volonté reçoivent leur espèce de la fin, qui est l'objet de la volonté. Or, ce qui confère à quelque chose son espèce se comporte comme fait une forme dans les réalités de la nature. Voilà pourquoi dans tout acte de volonté la forme est en quelque sorte cette fin à laquelle l'acte est ordonné: d'abord parce que c'est de la fin elle-même que l'acte reçoit son espèce, et aussi parce que la mesure de l'action doit répondre à la fin qu'on se propose et être proportionnée à cette fin. Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, il est clair que l'acte de la foi est ordonné à un objet de volonté, à un bien, et que c'est là pour cet acte comme une fin. Or, ce bien qui est le but de la foi, c'est le bien divin, objet propre de la charité. C'est pourquoi la charité est appelée la forme de la foi, en tant que par la charité l'acte de la foi est vraiment parfait et formé.

Solutions 1. On dit que la charité est la forme de la foi en tant qu'elle donne forme à l'acte de la vertu même de foi. Rien n'empêche qu'un acte unique soit formé par des habitus différents, et se ramène ainsi à des espèces différentes, mais dans un certain ordre, comme nous l'avons dit, lorsqu'il s'est agi des actes humains en général.

2. L'objection est valable s'il s'agit de la forme intrinsèque. Or ce n'est pas ainsi que la charité est la forme de la foi, c'est en tant qu'elle forme l'acte de la foi dans le sens que nous venons de dire.

3. L'obéissance elle-même, comme l'espérance et toute autre vertu, peut précéder l'acte de foi en étant formée par la charité, comme on le montrera plus loin. Et c'est pourquoi la charité est précisément tenue pour la forme de la foi.

ARTICLE 4
La foi formée et la foi informe sont-elles numériquement

ở trong cũng một chủ thể, bởi vì cả hai chúng nó một cách tuyệt đối tạo nên một chủ thể duy nhất. Mà đức tin ở trong trí năng, đức mến ở trong ý chí. Vậy đức mến không phải là mô thể của đức tin.

3. Mô thể là nguyên lý của thực tại, mà nguyên lý của hành động tin, về phía ý chí, xem ra là sự tùng phục đúng hơn là đức mến theo lời thánh Phaolô nói: "Để vì danh ngài giảng truyền sự tùng phục đức tin trong mọi dân tộc" (Rm 1,5). Vậy sự tùng phục là mô thể của đức tin chứ không phải đức mến.

TRÁI LẠI, Chính do mô thể của mình mà mỗi hữu thể hành động. Mà đức tin hành động bởi đức mến. Vậy đức mến là mô thể của đức tin.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.1, a.3), các hành động của ý chí lãnh nhận loại của mình từ mục đích là đối tượng của ý chí. Mà, cái gì đem lại cho sự vật nào loại của nó thì hành động như mô thể trong các thực tại của thiên nhiên. Do đó, trong mọi hành động của ý chí mô thể theo một thể cách nào đó là mục đích mà hành động được xếp đặt đến đó: trước tiên bởi vì từ đó mục đích mà hành động lãnh nhận loại của mình, và cũng bởi vì mức độ của hành động phải đáp ứng với mục đích mà người ta nhắm, và hành động này cân xứng với mục đích này. Mà, theo điều chúng ta đã trình bày ở trước (a.1), rõ ràng hành động của đức tin được sắp đặt đến đối tượng của ý chí, đến một sự tốt, và điều đó là mục đích cho hành động này. Mà, sự tốt này là mục đích của đức tin, đó là sự tốt Thiên Chúa, đối tượng riêng của đức mến. Do đó, đức mến được gọi là mô thể của đức tin, trong tư cách bởi đức mến hành động của đức tin thật sự hoàn hảo và được hoàn thành.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta nói đức mến là mô thể của đức tin trong tư cách nó đem lại mô thể cho hành động của chính nhân đức tin. Thật sự một hành động duy nhất được mô hiệp bởi những tập quán khác nhau, và cũng quy về những loại khác nhau, nhưng trong một trật tự nào đó như chúng ta đã nói (I-II, Q.18, a.7) khi đề cập đến các hành vi nhân linh cách tổng quát.

2. Vấn nạn này có giá trị nếu người ta đề cập đến mô thể nội khởi. Song không phải như thế mà đức mến là mô thể của đức tin, chính trong tư cách nó mô hiệp hành động của đức tin theo ý nghĩa chúng ta vừa nói.

3. Chính sự tùng phục như đức cậy và mọi nhân đức khác, có thể đi trước hành động của đức tin trong tư cách nó được mô hiệp bởi đức mến. Và do đó đức mến một cách chính xác là mô thể của đức tin.

TIẾT 4
Đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể là đồng nhất theo số ?

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

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

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

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

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

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

lifeless ?

Objections 1. It would seem that lifeless faith does not become living, or living faith lifeless. For, according to 1 Cor. 13:10, "when that which is perfect is come, that which is in part shall be done away." Now lifeless faith is imperfect in comparison with living faith. Therefore when living faith comes, lifeless faith is done away, so that they are not one identical habit.

2. Further, a dead thing does not become a living thing. Now lifeless faith is dead, according to James 2:20: "Faith without works is dead." Therefore lifeless faith cannot become living.

3. Further, God's grace, by its advent, has no less effect in a believer than in an unbeliever. Now by coming to an unbeliever it causes the habit of faith. Therefore when it comes to a believer, who hitherto had the habit of lifeless faith, it causes another habit of faith in him.

4. Further, as Boethius says (In Categ. Arist. i), "accidents cannot be altered." Now faith is an accident. Therefore the same faith cannot be at one time living, and at another, lifeless.

On the contrary, A gloss on the words, "Faith without works is dead" (James 2:20) adds, "by which it lives once more." Therefore faith which was lifeless and without form hitherto, becomes formed and living.

I answer that, There have been various opinions on this question. For some [*William of Auxerre, Sum. Aur. III, iii, 15] have said that living and lifeless faith are distinct habits, but that when living faith comes, lifeless faith is done away, and that, in like manner, when a man sins mortally after having living faith, a new habit of lifeless faith is infused into him by God. But it seems unfitting that grace should deprive man of a gift of God by coming to him, and that a gift of God should be infused into man, on account of a mortal sin. Consequently others [*Alexander of Hales, Sum. Theol. iii, 64] have said that living and lifeless faith are indeed distinct habits, but that, all the same, when living faith comes the habit of lifeless faith is not taken away, and that it remains together with the habit of living faith in the same subject. Yet again it seems unreasonable that the habit of lifeless faith should remain inactive in a person having living faith. We must therefore hold differently that living and lifeless faith are one and the same habit. The reason is that a habit is differentiated by that which directly pertains to that habit. Now since faith is a perfection of the

identiques ?

Objections 1. Il semble que la foi informe ne puisse devenir une foi formée, ni l'inverse. Car, selon l'Apôtre (1 Co 13, 10): " Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. " Mais la foi informe est imparfaite en face de la foi formée. Donc lorsque paraît celle-ci, celle-là est éliminée si bien qu'elles ne forment pas un habitus numériquement un.

2. Ce qui est mort ne devient pas vivant. Mais la foi informe est une foi morte, selon S. Jacques (2,20): " La foi sans les oeuvres est une foi morte. " La foi informe ne peut donc se changer en foi formée.

3. Quand survient la grâce de Dieu, elle n'a pas moins d'effet chez un fidèle que chez un infidèle. Or, en venant chez un infidèle, elle cause chez lui l'habitus de foi. Donc, lorsqu'elle vient aussi chez un fidèle qui avait jusque-là un habitus de foi informe, elle cause en lui un autre habitus de foi.

4. Comme dit Boèce, les accidents ne peuvent pas subir d'altération. Mais la foi est un accident. Une même foi ne peut donc pas être tantôt formée et tantôt informe.

En sens contraire, sur le passage cité de S. Jacques: " La foi sans les oeuvres est une foi morte ", la Glose ajoute: " Par les oeuvres elle se remet à vivre. " Donc cette foi qui d'abord était morte et informe devient formée et vivante.

Réponse : Il y a eu à cet égard des opinions diverses. Certains ont dit: autre est l'habitus de la foi formée et autre celui de la foi informe; à la venue d'une foi formée, la foi informe est enlevée. Pareillement lorsqu'un homme, après avoir eu la foi formée, pèche mortellement, un autre habitus survient, un habitus de foi informe, infusé par Dieu. Mais il ne paraît pas admissible qu'une grâce advienne à l'homme pour exclure un don de Dieu, ni non plus qu'un don de Dieu soit infusé à l'homme à cause d'un péché mortel. Aussi d'autres ont dit que foi formée et foi informe sont bien des habitus différents; cependant, lorsque survient la foi formée, l'habitus de foi informe n'est pas enlevé, mais il subsiste chez le même homme en même temps que l'habitus de foi formée. Mais cela encore semble inadmissible, qu'un habitus de foi informe demeure sans rien faire chez celui qui possède un habitus de foi formée. C'est pourquoi il faut dire que l'habitus est le même pour la foi formée que pour la foi informe. La raison en est qu'un habitus se diversifie d'après ce qui lui appartient essentiellement. Puisque la foi est une perfection de l'intelligence, ce qui appartient à

VẤN NẠN 1. Xem ra đức tin vô mô thể không trở nên đức tin mô thể, cũng không ngược lại. Vì thánh Phaolô nói: "Một khi sự hoàn hảo đã đến, thì điều có ngắn có hạn tất sẽ ra không" (1Cr 13,10). Mà đức tin vô mô thể bất hoàn hảo đối với đức tin được mô hiệp. Vậy khi đức tin được mô hiệp xuất hiện, thì đức tin kia bị trục xuất đến nỗi chúng nó không tạo nên một tập quán duy nhất theo số.

2. Cái gì chết không trở nên sống. Mà đức tin vô mô thể là đức tin chết như lời thánh Giacôbê nói: "Đức tin không có việc làm là đức tin chết". Vậy đức tin vô mô thể không thể biến thành đức tin được mô hiệp.

3. Khi ân sủng Thiên Chúa xảy đến, nó không có ít hiệu quả nơi người tín hữu hơn ở nơi kẻ không tin. Mà, khi đến nơi người không tin, nó tạo nên ở họ một tập quán đức tin. Vậy, khi nó cũng đến nơi người tín hữu là kẻ đến lúc bấy giờ chỉ có tập quán đức tin vô mô thể, nó tạo nên trong họ một tập quán khác của đức tin.

4. Như Boèce nói, các tùy thể không thể bị sự cải biến. Mà đức tin là một tùy thể. Vậy cũng một đức tin không thể khi thì được mô hiệp khi thì vô mô thể.

TRÁI LẠI, Về đoạn văn của thánh Giacôbê đã dẫn chứng: "Đức tin không có việc làm là đức tin chết", sách Chú giải nói thêm: "Nhờ việc làm nó lại sống". Vậy đức tin trước thì chết và vô mô thể trở nên được mô hiệp và sống động.

TRẢ LỜI : Về vấn đề này có hai ý kiến khác biệt nhau. Một số người nói: tập quán của đức tin được mô hiệp thì khác và tập quán của đức tin vô mô thể thì khác; khi đức tin được mô hiệp đến, đức tin vô mô thể bị cất mất. Cũng vậy, khi một con người, sau khi đã có đức tin được mô hiệp phạm trọng tội, một tập quán khác xuất hiện, tập quán của đức tin vô mô thể, đã được Thiên Chúa phú nhập. Mà điều này không thể công nhận là ân sủng đến cho con người ngõ hầu trục xuất ân huệ Thiên Chúa, cũng không thể thừa nhận ân huệ Thiên Chúa được phú nhập cho con người vì trọng tội. Những kẻ khác nói đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể là những tập quán khác nhau; tuy nhiên, khi xuất hiện đức tin được mô hiệp, tập quán của đức tin vô mô thể không bị cất mất đi, nhưng tồn tại ở nơi cũng một con người trong cũng một thời gian với tập quán của đức tin được mô hiệp. Nhưng điều đó cũng không thể công nhận, vì tập quán của đức tin vô mô thể tồn tại không làm việc gì ở nơi người tín hữu tập quán đức tin được mô hiệp. Do đó, chúng ta phải nói rằng tập quán cũng là một cho đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể. Lý do minh chứng điều đó là tập quán trở nên phân biệt theo điều thuộc về nó cách chủ yếu. Bởi vì đức

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

intellect, that pertains directly to faith, which pertains to the intellect. Again, what pertains to the will, does not pertain directly to faith, so as to be able to differentiate the habit of faith. But the distinction of living from lifeless faith is in respect of something pertaining to the will, i.e. charity, and not in respect of something pertaining to the intellect. Therefore living and lifeless faith are not distinct habits.

l'intelligence appartient essentiellement à la foi; tandis que ce qui appartient à la volonté n'appartient pas essentiellement à la foi au point que cela puisse diversifier l'habitus de la foi. Or, la distinction entre foi formée et foi informe dépend de ce qui appartient à la volonté, c'est-à-dire dépend de la charité; elle ne dépend pas de ce qui appartient à l'intelligence. Aussi foi formée et foi informe ne sont-elles pas des habitus différents.

tin là sự hoàn hảo của trí năng, cái gì thuộc về trí năng thì một cách chủ yếu thuộc về đức tin; trong khi cái gì thuộc về ý chí không thuộc về đức tin một cách chủ yếu đến nỗi điều đó có thể phân biệt tập quán đức tin. Mà, sự phân biệt giữa đức tin được mô thể và đức tin vô mô thể lệ thuộc vào điều thuộc về ý chí, nghĩa là nó lệ thuộc vào đức mến; nó không lệ thuộc vào điều thuộc về trí năng. Như vậy đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể không phải là những tập quán khác nhau.

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

Reply to objection 1. The saying of the Apostle refers to those imperfect things from which imperfection is inseparable, for then, when the perfect comes the imperfect must needs be done away. Thus with the advent of clear vision, faith is done away, because it is essentially "of the things that appear not." When, however, imperfection is not inseparable from the imperfect thing, the same identical thing which was imperfect becomes perfect. Thus childhood is not essential to man and consequently the same identical subject who was a child, becomes a man. Now lifelessness is not essential to faith, but is accidental thereto as stated above. Therefore lifeless faith itself becomes living.

Solutions 1. La parole de l'Apôtre doit s'entendre d'une imperfection qui tient à l'essence même de l'être imparfait. Car en ce cas il faut qu'à la venue du parfait l'imparfait soit exclu; c'est ainsi que, lorsqu'advient la vision à découvert, la foi est exclue, puisqu'il lui est essentiel d'avoir pour objet ce qui ne se voit pas. Mais si l'imperfection ne tient pas à l'essence même de la réalité imparfaite, alors le même être numériquement, qui était imparfait, devient parfait. Ainsi, comme l'enfance ne tient pas à notre essence même, le même numériquement qui était un enfant, devient un homme. Pour ce qui est de la foi, le manque de forme ne tient pas à l'essence de la foi, mais cela lui arrive, nous venons de le dire, par accident. Aussi est-ce bien la foi informe elle-même qui devient foi formée.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của thánh Phaolô phải hiểu về sự bất hoàn hảo của chính yếu tính trong hữu thể bất hoàn hảo. Vì trong trường hợp này, cái không hoàn hảo bị trục xuất khi cái hoàn hảo đến; chính như vậy mà một khi xuất hiện sự trông thấy rõ ràng không bị che khuất, đức tin bị trục xuất, bởi vì việc có đối tượng là cái gì người ta không trông thấy, thì thuộc về đức tin. Nhưng nếu sự bất hoàn hảo không thuộc về yếu tính của thực tại bất hoàn hảo, thì trong trường hợp này cũng một hữu thể duy nhất theo số, đã bất hoàn hảo, trở nên hoàn hảo như, bởi vì tuổi thơ ấu không thuộc về yếu tính của chúng ta, thì cũng một con người theo số đã là trẻ con, trở nên người trưởng thành. Đối với cái gì thuộc về đức tin, sự thiếu mô thể không cốt ở tại yếu tính của đức tin, nhưng điều đó xảy ra cho nó cách ngẫu trừ như chúng ta mới nói. Như vậy chính đức tin vô mô thể trở thành đức tin được mô hiệp.

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

Reply to objection 2. That which makes an animal live is inseparable from an animal, because it is its substantial form, viz. the soul: consequently a dead thing cannot become a living thing, and a living and a dead thing differ specifically. On the other hand that which gives faith its form, or makes it live, is not essential to faith. Hence there is no comparison.

2. Ce qui fait la vie de l'animal appartient à sa raison même d'animal, c'est sa forme essentielle, en un mot son âme. Voilà pourquoi un mort ne peut devenir un vivant, mais ce qui est mort est d'une autre espèce que ce qui est vivant. Au contraire ce qui fait que la foi est une foi vive ou formée n'appartient pas à l'essence de la foi; ce n'est donc pas pareil.

2. Cái gì tạo nên sự sống của con thú vật thuộc về yếu tính của con thú vật, đó là mô thể yếu tính của nó hay hồn của nó. Do đó, kẻ chết không trở nên kẻ sống, nhưng cái gì chết thuộc về loại khác đối với cái gì sống. Trái lại cái gì làm cho đức tin trở nên đức tin sống động hay được mô thể không thuộc về yếu tính của đức tin; vậy không có sự như nhau.

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

Reply to objection 3. Grace causes faith not only when faith begins anew to be in a man, but also as long as faith lasts. For it has been said above (FP, Q[104], A[1]; FS, Q[109], A[9]) that God is always working man's justification, even as the sun is always lighting up the air. Hence grace is not less effective when it comes to a believer than when it comes to an unbeliever: since it causes faith in both, in the former by confirming and perfecting it, in the latter by creating it anew. We might also reply that it is accidental, namely on account of the disposition of the subject, that grace does not cause faith in one who has it already: just as, on the other hand, a second mortal sin does not take away grace from one who has already lost it through a previous mortal sin.

3. La grâce produit la foi chez quelqu'un, non seulement quand celle-ci commence d'exister à nouveau, mais encore tout le temps qu'elle dure. Nous l'avons dit en effet: Dieu opère à tout moment la justification de l'homme comme le soleil répand à tout moment sa lumière dans l'air. Par conséquent, la grâce ne fait pas moins lorsqu'elle se présente au fidèle que lorsqu'elle se présente à l'infidèle: chez l'un comme chez l'autre elle opère la foi, chez l'un en l'affermissant et en la perfectionnant, chez l'autre en la créant à neuf. On peut dire aussi que, si la grâce ne cause pas la foi dans celui qui l'a, c'est par accident, c'est-à-dire en raison de la disposition du sujet, comme, en sens contraire, un second péché mortel n'ôte pas la grâce à celui qui l'a perdue par un péché mortel précédents.

3. Ân sủng tạo nên đức tin ở nơi người nào, không những khi đức tin bắt đầu hiện hữu trở lại, mà còn trong mọi thời gian nó tồn tại. Quả thế, chúng ta đã nói (I, Q.104, a.1) Thiên Chúa tác thành trong mọi lúc sự công chính hóa con người như mặt trời tung tóe mọi lúc sự sáng của mình trong không khí. Do đó, ân sủng không hành động ít khi nó xuất hiện với người tín hữu hơn khi nó xuất hiện với kẻ không tin: ở nơi người này cũng như ở nơi người kia nó tạo thành đức tin, ở nơi người này bằng cách củng cố và kiện toàn đức tin, ở nơi người kia bằng cách sáng tạo đức tin cách mới mẻ. Người ta cũng có thể nói, nếu ân sủng không tạo nên đức tin ở nơi kẻ đang có nó, đó là cách ngẫu trừ, nghĩa là vì sự sắp đặt của chủ thể cũng như theo ý nghĩa, ngược lại, một trọng tội thứ hai không cất mất ân sủng đối với kẻ đã mất nó bởi trọng tội đi trước.

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

ARTICULUS 5
Utrum fides sit virtus

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

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

PRAETEREA, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

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

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

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum, aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides

Reply to objection 4. When living faith becomes lifeless, faith is not changed, but its subject, the soul, which at one time has faith without charity, and at another time, with charity.

ARTICLE 5
Whether faith is a virtue ?

Objections 1. It would seem that faith is not a virtue. For virtue is directed to the good, since "it is virtue that makes its subject good," as the Philosopher states (Ethic. ii, 6). But faith is directed to the true. Therefore faith is not a virtue.

2. Further, infused virtue is more perfect than acquired virtue. Now faith, on account of its imperfection, is not placed among the acquired intellectual virtues, as the Philosopher states (Ethic. vi, 3). Much less, therefore, can it be considered an infused virtue.

3. Further, living and lifeless faith are the same species, as stated above (A[4]). Now lifeless faith is not a virtue, since it is not connected with the other virtues. Therefore neither is living faith a virtue.

4. Further, the gratuitous graces and the fruits are distinct from the virtues. But faith is numbered among the gratuitous graces (1 Cor. 12:9) and likewise among the fruits (Gal. 5:23). Therefore faith is not a virtue.

On the contrary, Man is justified by the virtues, since "justice is all virtue," as the Philosopher states (Ethic. v, 1). Now man is justified by faith according to Rom. 5:1: "Being justified therefore by faith let us have peace," etc. Therefore faith is a virtue.

I answer that, As shown above, it is by human virtue that human acts are rendered good; hence, any habit that is always the principle of a good act, may be called a human virtue. Such a habit is living faith. For since to believe is an act of the intellect assenting to the truth at the command of the will, two things are required that this act may be perfect: one of which is that the intellect should infallibly tend to its object, which is the true; while the other is that the will should be infallibly directed to the last end, on account of which it assents to the true: and both of these are to be found in the act of living faith. For it belongs to the very essence of faith that the intellect should ever tend to the true, since nothing false can be the object of faith, as proved above (Q[1], A[3]): while the effect of charity, which is the form of faith, is that the soul ever has its will directed to a good end. Therefore living faith is a virtue.

4. Par le fait que la foi formée devient informe ce qui est changé ce n'est pas la foi elle-même, c'est l'âme, sujet de la foi; elle possède la foi tantôt sans la charité, et tantôt avec la charité.

ARTICLE 5
La foi est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. Car la vertu est tournée vers le bien: " Elle est, dit le Philosophe, ce qui rend bon celui qui la possède. " Mais la foi est tournée vers le vrai. Elle n'est donc pas une vertu.

2. Il y a plus de perfection dans la vertu infuse que dans la vertu acquise. Or la foi, en raison de l'imperfection qui est en elle, n'est pas au rang des vertus intellectuelles acquises, comme le montre Aristote. On peut donc encore beaucoup moins la compter comme vertu infuse.

3. La foi formée et la foi informe, nous venons de le voir, sont de la même espèce. Mais la foi informe n'est pas une vertu, puisqu'elle est sans lien avec les autres vertus. La foi formée n'est donc pas non plus une vertu.

4. Les grâces gratuitement données sont distinctes des vertus; les fruits aussi. Mais la foi est comptée parmi les grâces gratuitement données (1 Co 12, 9); elle est comptée également parmi les fruits (Ga 5, 22). Elle n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, on est justifié par les vertus, car " la justice est toute la vertu ", selon Aristote. Or, on est justifié par la foi, selon S. Paul (Rm 5, 1): " Justifiés par la foi nous avons la paix. " La foi est donc une vertu.

Réponse : De ce que nous avons dit plus haut, il résulte que la vertu humaine est celle par laquelle l'acte humain est rendu bon. Aussi peut-on appeler vertu humaine tout habitus qui est toujours le principe d'un acte bon. Or la foi formée est un habitus de cette sorte. Car, puisque croire est un acte de l'intelligence qui donne son assentiment au vrai sous l'empire de la volonté, pour qu'un tel acte soit parfait deux conditions sont requises. l'une: que l'intelligence tende infailliblement à son bien, qui est le vrai; l'autre: qu'elle soit infailliblement ordonnée à la fin ultime en raison de quoi la volonté, elle aussi, donne son assentiment au vrai. Ces deux conditions se trouvent dans l'acte de la foi formée. Car il est essentiel à la foi elle-même de toujours porter l'intelligence au vrai puisque, comme nous l'avons dit, cette foi ne peut comporter de fausseté; en outre, par la charité, qui forme la

4. Do sự kiện mà đức tin được mô hiệp trở thành vô mô thể, cái gì đã thay đổi không phải là chính đức tin, đó là linh hồn, chủ thể của đức tin; linh hồn chiếm hữu đức tin khi thì không có đức mến, khi thì có đức mến.

TIẾT 5
Đức tin là nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức hướng về sự tốt như Triết gia nói: "Nhân đức là cái gì làm cho kẻ chiếm hữu nó trở nên tốt" (Eth 2,6). Mà đức tin hướng về sự thật. Vậy nó không phải là nhân đức.

2. Có nhiều hoàn hảo trong nhân đức phú nhập hơn ở trong nhân đức đắc thủ. Mà đức tin vì sự bất hoàn hảo ở trong chính nó, không ở vào hạng các trí đức đắc thủ như Triết gia minh chứng (Eth 6,3). Vậy người ta càng không có thể coi nó là nhân đức phú nhập.

3. Đức tin được mô thể và đức tin vô mô thể chúng ta mới nói, thuộc về cùng một loại. Mà đức tin vô mô thể không phải nhân đức, bởi vì nó không liên lạc với các nhân đức khác. Vậy đức tin được mô hiệp cũng không phải là nhân đức.

4. Các ân sủng được ban cho cách nhưng không phân biệt với các nhân đức; thì các quả của chúng cũng vậy. Mà đức tin được kể vào các ân sủng được ban cho cách nhưng không (1Cr 12,9), nó hoàn toàn được kể vào trong các hoa trái (Gl 5,22). Vậy nó không phải là nhân đức.

TRÁI LẠI, Người ta được công chính hóa bởi các nhân đức vì theo Triết gia (Eth 5,1), sự công chính là mọi nhân đức. Mà, người ta được công chính hóa bởi đức tin theo lời thánh Phaolô nói: "Được công chính hóa bởi đức tin, chúng ta có sự bằng an" (Rm 5,1). Vậy đức tin là nhân đức.

TRẢ LỜI : Do điều chúng ta đã nói ở trên (I-II, Q.56, a.3), nhân đức nhân loại là nhân đức bởi đó hành vi nhân linh trở nên tốt. Như vậy, người ta có thể gọi nhân đức nhân loại là mọi tập quán luôn luôn là nguyên lý của hành vi tốt. Mà đức tin được mô hiệp là nhân đức thuộc về loại này. Vì, tin là hành động của trí năng đưa ra sự ưng thuận của mình cho sự thật theo lệnh của ý chí; ngõ hầu một hành động như thế được hoàn hảo, thì đòi phải có hai điều kiện. Một điều kiện là trí năng một cách không sai lầm hướng về sự tốt của mình; đó là sự thật; điều kiện thứ hai là ý chí một cách không sai lầm được sắp đặt đến cùng đích mà do đó ý chí cũng đưa ra sự ưng thuận của mình cho sự thật. Hai điều kiện này gặp thấy trong hành động của đức tin được mô hiệp. Vì điều thuộc về yếu tính của đức tin là luôn luôn đem trí năng đến sự thật vì đức tin này không thể bao hàm sự sai lầm; lại nữa, bởi đức mến mô hiệp đức tin, linh hồn ở trong tư thế một cách không sai lầm

formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

On the other hand, lifeless faith is not a virtue, because, though the act of lifeless faith is duly perfect on the part of the intellect, it has not its due perfection as regards the will: just as if temperance be in the concupiscible, without prudence being in the rational part, temperance is not a virtue, as stated above (FS, Q[65], A[1]), because the act of temperance requires both an act of reason, and an act of the concupiscible faculty, even as the act of faith requires an act of the will, and an act of the intellect.

foi, l'âme a de quoi ordonner infailliblement sa volonté à la fin bonne. C'est pourquoi la foi formée est une vertu. Mais la foi informe n'en est pas une. Car, si l'acte de foi informe a du côté de l'intelligence la perfection requise, il ne l'a cependant pas du côté de la volonté. De même que, s'il y avait de la tempérance dans l'appétit concupiscible, et qu'il n'y eût pas de prudence dans la raison, ce ne serait pas, avons-nous dit plus haute, la vertu de tempérance. Car, pour l'acte de la tempérance il faut et l'acte de la raison et celui du concupiscible, comme pour l'acte de la foi il faut et l'acte de la volonté et celui de l'intelligence.

sắp đặt ý chí của mình đến mục đích tốt. Do đó, đức tin được mô hiệp là nhân đức. Còn đức tin vô mô thể không phải là nhân đức. Vì, nếu hành động của đức tin vô mô thể về phía trí năng thì có sự hoàn hảo cần thiết, nó không có sự hoàn hảo về phía ý chí. Cũng như, giả như có đức điều độ ở trong thị dục, và không có đức trí thuật trong trí năng, đó không phải là nhân đức điều độ như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.65, a.1). Bởi vì, đối với hành động của đức điều độ phải có vừa hành động của trí năng vừa hành động của thị dục, như đối với hành động của đức tin phải có vừa hành động của ý chí vừa hành động của trí năng.

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

Reply to objection 1. The truth is itself the good of the intellect, since it is its perfection: and consequently faith has a relation to some good in so far as it directs the intellect to the true. Furthermore, it has a relation to the good considered as the object of the will, inasmuch as it is formed by charity.

Solutions 1. Le vrai est lui-même le bien de l'intelligence puisque l'intelligence y trouve sa perfection. C'est pourquoi, en tant que l'intelligence est déterminée au vrai par la foi, celle-ci est tournée vers un bien. Mais en outre, en tant qu'elle est formée par la charité, elle est tournée aussi vers le bien selon qu'il est objet de volonté.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thật chính mình là sự tốt của trí năng bởi vì trí năng gặp ở đó sự hoàn hảo của mình. Do đó, trong tư cách trí năng được quyết định đến sự thật bởi đức tin, thì đức tin hướng về sự tốt nhưng hơn nữa trong tư cách đức tin được mô hiệp bởi đức mến, nó cũng hướng về sự tốt tùy theo sự tốt là đối tượng của ý chí.

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

Reply to objection 2. The faith of which the Philosopher speaks is based on human reasoning in a conclusion which does not follow, of necessity, from its premisses; and which is subject to be false: hence such like faith is not a virtue. On the other hand, the faith of which we are speaking is based on the Divine Truth, which is infallible, and consequently its object cannot be anything false; so that faith of this kind can be a virtue.

2. La foi dont parle le Philosophe s'appuie sur une raison humaine, qui n'est pas rigoureusement concluante, et qui peut comporter du faux; aussi une telle foi n'est-elle pas une vertu. Mais la foi dont nous parlons s'appuie sur la vérité divine qui est infaillible et ainsi ne peut laisser de place pour le faux: c'est pour cela qu'une telle foi peut être une vertu.

2. Đức tin mà Triết gia đề cập đến, dựa vào trí năng nhân loại; mà trí năng nhân loại không xác định dứt khoát và có thể bao hàm sự sai lầm; như vậy, đức tin như thế không phải là nhân đức. Còn đức tin chúng ta đề cập đến ở đây dựa vào chân lý Thiên Chúa là chân lý không thể sai lầm và cũng không để chỗ cho sự sai lầm; chính như vậy mà một đức tin như thế phải là một nhân đức.

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

Reply to objection 3. Living and lifeless faith do not differ specifically, as though they belonged to different species. But they differ as perfect and imperfect within the same species. Hence lifeless faith, being imperfect, does not satisfy the conditions of a perfect virtue, for "virtue is a kind of perfection" (Phys. vii, text. 18).

3. La foi formée et la foi informe ne diffèrent pas d'espèce comme si elles existaient dans des espèces différentes, mais comme du parfait et de l'imparfait dans la même espèce. Aussi la foi informe n'arrive-t-elle pas à réaliser la parfaite raison de vertu, par cela même qu'elle est imparfaite, alors que " la vertu est une perfection " selon le Philosophe.

3. Đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể không phân biệt nhau theo loại, dường như chúng nó hiện hữu trong các loại khác nhau, nhưng như cái hoàn hảo và cái bất hoàn hảo trong cũng một loại. Như vậy, đức tin vô mô thể không thực hiện cái yếu tính hoàn hảo của nhân đức, bởi vì nó bất hoàn hảo, đang khi nhân đức là sự hoàn hảo theo sự khẳng định của Triết gia (Phys 7,4).

AD QUARTUM dicendum quod quidam ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae, unde apostolus ibi dicit, divisiones gratiarum sunt; et iterum, alii datur hoc, alii datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei excellentia, sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa, vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in

Reply to objection 4. Some say that faith which is numbered among the gratuitous graces is lifeless faith. But this is said without reason, since the gratuitous graces, which are mentioned in that passage, are not common to all the members of the Church: wherefore the Apostle says: "There are diversities of graces," and again, "To one is given" this grace and "to another" that. Now lifeless faith is common to all members of the Church, because its lifelessness is not part of its substance, if we consider it as a gratuitous gift. We must, therefore, say that in that passage, faith denotes a certain excellency of faith, for instance, "constancy in faith," according to a gloss, or the "word of faith." Faith is numbered among the fruits, in so

4. Certains pensent que cette foi qui est comptée parmi les grâces gratuitement données est la foi informe. Mais cela est à rejeter. Car les grâces gratuitement données qui sont ici énumérées ne sont pas des grâces communes à tous les membres de l'Église; d'où le mot de l'Apôtre à cet endroit: " Il y a diversité de grâces ", et ensuite: " A l'un est donné ceci, à l'autre est donné cela. " La foi informe, au contraire, est commune à tous les membres de l'Église, car ce caractère informe n'appartient pas à la substance de la foi en tant que la foi est un don de la grâce. Il faut dire par conséquent que la foi, dans le passage en question, est prise pour une foi d'ordre supérieur: par exemple, pour " la constance dans la foi ", comme dit

4. Một số người tưởng nghĩ đức tin được kể trong các ân sủng được ban cho cách nhưng không, là đức tin vô mô thể. Mà ý kiến này sai lầm. Vì các ân sủng được ban cho nhưng không được kể ra ở đây không phải là những ân sủng chung cho mọi chi thể của Hội thánh; do đó, có lời nói của thánh Phaolô ở đoạn văn đó: "Có những ân sủng khác nhau, và ngài nói tiếp: người này được ban cho điều này, người kia được ban cho ơn kia". Đức tin vô mô thể, trái lại, thì chung cho mọi chi thể của Hội thánh, vì đặc tính vô mô thể này không thuộc về bản thể của đức tin trong tư cách đức tin là một ân huệ của ân sủng. Do đó, người ta phải nói đức tin, trong đoạn văn được đề cập đến ở đây, được hiểu là một đức tin thuộc về trật tự ở trên: thí dụ, là sự bền bỉ của đức tin, như sách Chú

suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo.

far as it gives a certain pleasure in its act by reason of its certainty, wherefore the gloss on the fifth chapter to the Galatians, where the fruits are enumerated, explains faith as being "certainty about the unseen."

la Glose, ou bien pour " la parole de foi. " - Et si la foi est comptée comme un fruit, c'est parce qu'il y a de la délectation dans son acte, en raison de la certitude qu'on y goûte. Aussi, sur ce passage où sont énumérés les fruits (Ga 5, 19-23) la Glose explique-t-elle que la foi est "la certitude des réalités invisibles".

giải nói, hoặc là lời nói của đức tin. Và nếu đức tin được kể là một quả, bởi vì có sự vui thú trong hành động của mình do sự chắc chắn mà người ta thử thách ở đó. Như vậy, trong đoạn văn kể ra các quả (Gl 5,19-23) sách Chú giải nói đức tin là sự chắc chắn của các thực tại không thể trông thấy được.

ARTICULUS 6
Utrum sit una fides

ARTICLE 6
Whether faith is one virtue ?

ARTICLE 6
La foi est-elle une seule vertu ?

TIẾT 6
Đức tin là một nhân đức duy nhất ?

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

Objections 1. It would seem that faith is not one. For just as faith is a gift of God according to Eph. 2:8, so also wisdom and knowledge are numbered among God's gifts according to Is. 11:2. Now wisdom and knowledge differ in this, that wisdom is about eternal things, and knowledge about temporal things, as Augustine states (De Trin. xii, 14,15). Since, then, faith is about eternal things, and also about some temporal things, it seems that faith is not one virtue, but divided into several parts.

Objections 1. Il semble qu'il n'y ait pas une seule foi. Car l'Apôtre (Ep 2, 8) affirme qu'elle " est un don de Dieu ". Mais, comme on le voit dans Isaïe (11, 2) la sagesse et la science sont comptées, elles aussi, parmi les dons de Dieu. Or, elles diffèrent en ce que la sagesse a pour objet les réalités éternelles, et la science, au contraire, les réalités temporelles, comme le montre S. Augustin. Puisque la foi a pour objet et les réalités éternelles et certaines réalités temporelles, il semble qu'il n'y ait pas une seule foi et qu'elle se distingue en plusieurs parties.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có một đức tin duy nhất. Thánh Phaolô quả quyết đức tin là một ân huệ của Thiên Chúa (Ep 2,8), mà như người ta trông thấy trong sách tiên tri Isaia, ân huệ khôn ngoan và ân huệ hiểu biết cũng được kể ra trong các ân huệ của Thiên Chúa (Is 11,2). Mà chúng nó khác nhau ở điều này là ân huệ khôn ngoan có đối tượng là các thực tại vĩnh cửu, và ân huệ hiểu biết, trái lại, là những thực tại thuộc về thời gian như thánh Augustinô đã chứng tỏ (De Trin. 12,14). Bởi vì đức tin có đối tượng vừa là các thực tại vĩnh cửu vừa là các thực tại thuộc về thời gian, xem ra không có một đức tin duy nhất và đức tin phân biệt ra nhiều phần.

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

2. Further, confession is an act of faith, as stated above (Q[3], A[1]). Now confession of faith is not one and the same for all: since what we confess as past, the fathers of old confessed as yet to come, as appears from Is. 7:14: "Behold a virgin shall conceive." Therefore faith is not one.

2. La confession de la foi, avons-nous dit, est l'acte de la foi. Mais il n'y en a pas qu'une, et elle n'est pas la même pour tous. Ce que nous confessons comme réalisé, les anciens Pères le confessaient comme futur témoin Isaïe disant (7, 14): " Voici qu'une vierge concevra. " Il n'y a donc pas une foi unique.

2. Sự tuyên xưng đức tin, chúng ta đã nói ở trước (Q.3, a.1), là hành động của đức tin. Mà không có một hành động mà thôi và hành động không phải là cũng một đối với mọi người. Điều chúng ta tuyên xưng trong tư cách nó đã thực hiện, các tổ phụ thời xưa tuyên xưng nó trong tư cách nó là tương lai theo bằng chứng của tiên tri Isaia: "Này đây một Trinh nữ sẽ cưu mang" (Is 7,14). Vậy không có một đức tin duy nhất.

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

3. Further, faith is common to all believers in Christ. But one accident cannot be in many subjects. Therefore all cannot have one faith.

3. La foi est commune à tous les fidèles du Christ. Mais un accident unique ne peut pas exister dans des sujets différents. Il ne peut donc pas y avoir une foi unique chez tous.

3. Đức tin chung cho mọi tín hữu của Chúa Kitô, mà một tùy thể duy nhất không thể hiện hữu trong các chủ thể khác nhau. Vậy không thể có một đức tin duy nhất như mọi người.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unus dominus, una fides*.

The Apostle says (Eph. 4:5): "One Lord, one faith."

En sens contraire, l'Apôtre déclare (Ep 4, 5) " Un seul Seigneur, une seule foi. "

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô công bố: "Có một Thiên Chúa duy nhất, có một đức tin duy nhất" (Ep 4,5).

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

I answer that, If we take faith as a habit, we can consider it in two ways. First on the part of the object, and thus there is one faith. Because the formal object of faith is the First Truth, by adhering to which we believe whatever is contained in the faith. Secondly, on the part of the subject, and thus faith is differentiated according as it is in various subjects. Now it is evident that faith, just as any other habit, takes its species from the formal aspect of its object, but is individualized by its subject. Hence if we take faith for the habit whereby we believe, it is one specifically, but differs numerically according to its various subjects. If, on the other hand, we take faith for that which is believed, then, again, there is one faith, since what is believed by all is one same thing:

Réponse : La foi, si on la prend comme un habitus, peut être considérée de deux façons. Du côté de l'objet, et par là elle est une, car son objet formel est la Vérité première et c'est en y adhérant que nous croyons à tout ce qui peut se trouver contenu dans la foi. Du côté du sujet, la foi se diversifie selon qu'elle est chez des sujets différents. Or, il est évident que la foi, comme n'importe quel autre habitus, est spécifiée par la raison formelle de son objet, mais individuée par son sujet. Voilà pourquoi, si l'on prend la foi pour l'habitus qui nous fait croire, alors elle est unifiée dans son espèce, et différenciée en nombre dans ses divers sujets. - Mais, si l'on prend la foi au sens de ce qui est cru, là aussi il y a une seule foi. Car c'est la même chose qui est crue par

TRẢ LỜI : Đức tin, nếu người ta hiểu nó là tập quán, có thể xem xét theo hai thể cách, về phía đối tượng, và do đó nó là một duy nhất, vì đối tượng mô thể của nó là chân lý đệ nhất và chính bằng cách đính kết vào Chân lý đệ nhất này chúng ta tin tất cả những gì được chứa đựng trong đức tin. về phía chủ thể, đức tin phân biệt tùy theo nó ở trong các chủ thể khác nhau. Mà, rõ ràng đức tin, như mọi tập quán khác, được phân loại bởi yếu tính mô thể của đối tượng mình, nhưng được cá thể hóa bởi chủ thể của mình. Do đó, nếu người ta hiểu đức tin là tập quán làm cho chúng ta tin, thì trong trường hợp này đức tin được đơn nhất hóa trong loại của mình, và phân biệt theo số trong các chủ thể khác nhau của mình. Nhưng, nếu chúng ta hiểu đức tin theo ý nghĩa của điều được tin, thì ở đó cũng có một đức tin duy

omnia reducuntur ad unum.

for though the things believed, which all agree in believing, be diverse from one another, yet they are all reduced to one.

tous; et s'il y a une grande diversité dans les vérités à croire, même dans celles que tous croient universellement, toutes cependant se ramènent à une seule.

nhất. Vì có cũng một điều duy nhất được tin bởi mọi người; và nếu có sự khác biệt lớn lao trong các chân lý phải tin, ngay trong các chân lý mọi người tin cách phổ quát, tất cả chúng nó vẫn quy về một đức tin duy nhất.

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

Reply to objection 1. Temporal matters which are proposed to be believed, do not belong to the object of faith, except in relation to something eternal, viz. the First Truth, as stated above (Q[1], A[1]). Hence there is one faith of things both temporal and eternal. It is different with wisdom and knowledge, which consider temporal and eternal matters under their respective aspects.

Solutions 1. Les vérités temporelles qui nous sont proposées dans la foi n'appartiennent à l'objet de foi que par rapport à quelque chose d'éternel, qui est, avons-nous dit, la vérité première; et c'est pourquoi la foi est une pour le temporel et pour l'éternel. Mais il en est autrement de la sagesse et de la science, qui considèrent les réalités du temps et celles de l'éternité sous leurs raisons propres.

GIẢI ĐÁP 1. Các chân lý thuộc về thời gian được trình bày cho chúng ta trong đức tin chỉ thuộc về đối tượng của đức tin trong tương quan với cái gì vĩnh cửu, cái vĩnh cửu này, như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.1), là chân lý đệ nhất; và như thế đức tin là một duy nhất cho cái thuộc về thời gian và cái vĩnh cửu. Nhưng phải nói cách khác về ân huệ khôn ngoan và ân huệ hiểu biết, cả hai xem xét các thực tại của thời gian và các thực tại của vĩnh cửu tính trong yếu tính riêng của chúng nó.

AD SECUNDUM dicendum quod illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

Reply to objection 2. This difference of past and future arises, not from any difference in the thing believed, but from the different relationships of believers to the one thing believed, as also we have mentioned above (FS, Q[103], A[4]; FS, Q[107], A[1], ad 1).

2. Cette différence du passé et du futur ne vient pas d'une diversité dans la réalité que l'on croit, mais d'une diversité dans la relation des croyants à l'unique réalité qu'ils croient, nous l'avons établi précédemment.

2. Sự dị biệt của quá khứ và tương lai không phát xuất bởi sự khác biệt trong thực tại mà người ta tin, nhưng trong sự khác biệt về tương quan của các tín hữu đối với thực tại duy nhất mà họ tin như chúng ta đã thiết lập ở trước (I-II, Q.103, a.4).

AD TERTIUM dicendum quod illa ratio procedit ex diversitate fidei secundum numerum.

Reply to objection 3. This objection considers numerical diversity of faith.

3. l'argument est valable pour la diversité de la foi dans le nombre des sujets.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với sự khác biệt của đức tin trong số của các chủ thể.

ARTICULUS 7
Utrum fides sit prima inter virtutes

ARTICLE 7
Whether faith is the first of the virtues ?

ARTICLE 7
Rapport de la foi aux autres vertus

TIẾT 7
Mối tương quan của đức tin với các nhân đức khác

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

Objections 1. It would seem that faith is not the first of the virtues. For a gloss on Lk. 12:4, "I say to you My friends," says that fortitude is the foundation of faith. Now the foundation precedes that which is founded thereon. Therefore faith is not the first of the virtues.

Objections 1. Il ne semble pas que la foi soit la première des vertus. Car sur Luc (12, 4), la Glose dit que " la force est le fondement de la foi ". Mais le fondement a priorité sur ce qu'il fonde. La foi n'est donc pas la première vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức tin không phải là nhân đức thứ nhất trong các nhân đức. Về thánh Luca (Lc 12,4), sách Chú giải nói: "Đức sức mạnh là nền tảng của đức tin". Mà nền tảng có ưu tiên trên cái gì nó xây dựng. Vậy đức tin không phải là nhân đức thứ nhất.

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

2. Further, a gloss on Ps. 36, "Be not emulous," says that hope "leads on to faith." Now hope is a virtue, as we shall state further on (Q[17], A[1]). Therefore faith is not the first of the virtues.

2. Sur le Psaume (37), une certaine Glose dit que " l'espérance est une introduction à la foi ". Mais l'espérance, nous le dirons, est une vertu. La foi n'est donc pas première.

2. Về thánh vịnh (Tv 37), một sách Chú giải nào đó nói: "Đức cậy là sự đưa vào đức tin". Mà đức cậy, như chúng ta sẽ nói (Q.17, a.1), là một nhân đức. Vậy đức tin không phải là nhân đức thứ nhất.

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

3. Further, it was stated above (A[2]) that the intellect of the believer is moved, out of obedience to God, to assent to matters of faith. Now obedience also is a virtue. Therefore faith is not the first virtue.

3. On a dit que l'intelligence du croyant est inclinée à donner son assentiment à ce qui est de foi, par obéissance à Dieu. Mais l'obéissance aussi est une vertu. Donc la foi n'est pas la première vertu.

3. Người ta đã nói (a.2) trí năng của người tín hữu được nghiêng về việc đưa ra sự ưng thuận với điều thuộc về đức tin bởi vâng phục Thiên Chúa. Mà sự vâng phục cũng là nhân đức. Vậy đức tin không phải là nhân đức thứ nhất.

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

4. Further, not lifeless but living faith is the foundation, as a gloss remarks on 1 Cor. 3:11 [*Augustine, De Fide et Oper. xvi.]. Now faith is formed by charity, as stated above (A[3]). Therefore it is owing to charity that faith is the foundation: so that charity is the foundation yet more than faith is (for the foundation is the first part of a building) and consequently it seems to precede faith.

4. Comme il est dit dans la Glose, ce n'est pas la foi informe qui est un fondement, c'est la foi formée. Or nous savons que la foi est formée par la charité. C'est donc par la charité que la foi peut être un fondement. La charité est un fondement plus que la foi, car le fondement est la base première de l'édifice. Ainsi semble-t-il qu'elle ait priorité sur la foi.

4. Như người ta nói ở sách Chú giải, không phải đức tin vô mô thể là nền tảng, nhưng đó là đức tin được mô hiệp; mà chúng ta biết (a.3) đức tin được mô hiệp bởi đức mến. Vậy chính nhờ đức mến mà đức tin có thể là nền tảng. Đức mến là nền tảng hơn đức tin, vì nền tảng là gốc thứ nhất của tòa nhà. Như vậy, đức mến có ưu tiên trên đức tin.

PRAETEREA, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quae praecedit effectum. Ergo caritas praecedit

5. Further, the order of habits is taken from the order of acts. Now, in the act of faith, the act of the will which is perfected by charity, precedes the act of the intellect, which is perfected by faith, as the cause which precedes its effect.

5. Enfin, l'ordre des habitus se comprend d'après celui des actes. Mais, dans l'acte de foi, l'acte de la volonté, que perfectionne la charité, précède l'acte de l'intelligence, que perfectionne la foi, comme la cause précède son

5. Cuối cùng trật tự các tập quán hiểu theo trật tự các hành động. Mà, trong hành động của đức tin, hành động của ý chí được kiện toàn bởi đức mến, đi trước hành động của trí năng được kiện toàn bởi đức tin, như nguyên nhân đi trước hiệu quả. Vậy

fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

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

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per philosophum, in VIII Physic. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum.

Unde patet responsio ad primum.

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

AD TERTIUM dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed

Therefore charity precedes faith. Therefore faith is not the first of the virtues.

On the contrary, The Apostle says (Heb. 11:1) that "faith is the substance of things to be hoped for." Now the substance of a thing is that which comes first. Therefore faith is first among the virtues.

I answer that, One thing can precede another in two ways: first, by its very nature; secondly, by accident. Faith, by its very nature, precedes all other virtues. For since the end is the principle in matters of action, as stated above (FS, Q[13], A[3]; FS, Q[34], A[4], ad 1), the theological virtues, the object of which is the last end, must needs precede all the others. Again, the last end must of necessity be present to the intellect before it is present to the will, since the will has no inclination for anything except in so far as it is apprehended by the intellect. Hence, as the last end is present in the will by hope and charity, and in the intellect, by faith, the first of all the virtues must, of necessity, be faith, because natural knowledge cannot reach God as the object of heavenly bliss, which is the aspect under which hope and charity tend towards Him. On the other hand, some virtues can precede faith accidentally. For an accidental cause precedes its effect accidentally. Now that which removes an obstacle is a kind of accidental cause, according to the Philosopher (Phys. viii, 4): and in this sense certain virtues may be said to precede faith accidentally, in so far as they remove obstacles to belief. Thus fortitude removes the inordinate fear that hinders faith; humility removes pride, whereby a man refuses to submit himself to the truth of faith. The same may be said of some other virtues, although there are no real virtues, unless faith be presupposed, as Augustine states (Contra Julian. iv, 3).

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Hope cannot lead to faith absolutely. For one cannot hope to obtain eternal happiness, unless one believes this possible, since hope does not tend to the impossible, as stated above (FS, Q[40], A[1]). It is, however, possible for one to be led by hope to persevere in faith, or to hold firmly to faith; and it is in this sense that hope is said to lead to faith.

Reply to objection 3. Obedience is twofold: for sometimes it denotes the inclination of the will to fulfil God's commandments. In this way it is not a special virtue, but is a general condition of every virtue;

effet. Donc la charité précède aussi la foi, et celle-ci n'est pas la première des vertus.

En sens contraire, l'Apôtre dit que " la foi est la substance des réalités à espérer ". Mais la substance implique la priorité. Donc la foi est la première des vertus.

Réponse : Quelque chose peut avoir priorité sur une autre chose de deux manières: par soi ou par accident. - Par soi, il est certain qu'entre toutes les vertus la première est la foi. Puisque, en matière d'action, la fin est principe, nous l'avons déjà dit, nécessairement les vertus théologales, parce qu'elles ont pour objet la fin ultime, possèdent la priorité sur toutes les autres vertus. Mais, cette fin ultime elle-même, il faut qu'elle soit dans l'intelligence avant d'être dans la volonté parce que celle-ci se porte sur un objet en tant seulement qu'il est saisi par l'esprit. Aussi, comme la fin ultime est dans la volonté par l'espérance, et comme la charité est dans l'intelligence par la foi, nécessairement la foi est la première entre toutes les vertus: le fait est que la connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu sous l'aspect où il est objet de béatitude, selon que tendent à lui l'espérance et la charité. Mais, par accident, une vertu peut avoir priorité sur la foi. Une cause accidentelle a une priorité accidentelle. Or, écarter un obstacle relève de la cause accidentelle, comme le montre bien le Philosophe. D'après cela, on peut dire que des vertus ont sur la foi une priorité accidentelle, en tant qu'elles écartent ce qui empêche de croire; ainsi la force écarte cette crainte désordonnée qui paralyse la foi, l'humilité cet orgueil qui fait que l'intelligence refuse de se soumettre à la vérité de la foi, et on peut dire la même chose de quelques autres vertus. Encore qu'elles ne soient de vraies vertus que si la foi est présupposée, comme le fait voir S. Augustin dans son livre contre Julien.

Solutions 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. L'espérance ne peut pas être une introduction à toutes les composantes de la foi. En effet, on ne peut avoir l'espérance de la béatitude éternelle que si la foi nous en révèle la possibilité, car l'impossible, nous l'avons dit, n'est pas objet de l'espérance. Mais par l'espérance quelqu'un peut être amené à persévérer dans la foi, ou bien à fermement adhérer à la foi, et en ce sens on dit que l'espérance est une introduction à la foi.

3. On parle de l'obéissance en deux sens. Parfois elle implique l'inclination de la volonté à accomplir les commandements divins. En ce sens elle n'est pas une vertu spéciale, mais elle est incluse

đức mến cũng đi trước đức tin, và đức tin không phải là nhân đức thứ nhất trong các nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Đức tin là bản thể của những thực tại còn ở trong hy vọng". Mà bản thể bao hàm sự ưu tiên. Vậy đức tin là nhân đức thứ nhất trong các nhân đức.

TRẢ LỜI : Một cái gì có thể được ưu tiên trên sự vật khác cách nguyên thường hoặc cách ngẫu trừ. Cách nguyên thường, thì rõ ràng đức tin là nhân đức thứ nhất trong các nhân đức. Bởi vì, trong vấn đề hành động, mục đích là nguyên lý, như chúng ta đã nói (I-II, Q.13, a.1), một cách tất yếu các nhân đức đối thần, bởi vì chúng nó có đối tượng là cùng đích, chiếm hữu ưu tiên trên tất cả các nhân đức khác. Mà, chính cùng đích này phải ở trong trí năng trước khi ở trong ý chí, bởi vì ý chí hướng về một đối tượng chỉ ở trong tư cách đối tượng này được trí năng hiểu biết. Như vậy, bởi vì cùng đích ở trong ý chí bởi đức cậy, và bởi vì đức mến ở trong trí năng bởi đức tin, đức tin một cách tất yếu là nhân đức thứ nhất trong các nhân đức; sự kiện là sự hiểu biết tự nhiên không thể lên cao đến Thiên Chúa ở phương diện Ngài là đối tượng của vinh phúc tùy theo đức cậy và đức mến hướng về Ngài. Song, cách ngẫu trừ một nhân đức có thể chiếm ưu tiên trên đức tin, nguyên nhân tùy thể có ưu tiên tùy thể như Triết gia minh chứng rõ ràng (Phys 8,4). Căn cứ vào điều đó, người ta có thể nói các nhân đức có ưu tiên tùy thể trên đức tin, theo tư cách chúng nó cất đi cái gì ngăn trở việc tin; như vậy đức sức mạnh cất đi sự sợ hãi mất trật tự làm tê liệt đức tin, đức khiêm nhượng cất đi tính kiêu ngạo làm cho trí năng từ chối vâng phục chân lý của đức tin, và ta có thể nói như vậy về một số nhân đức khác. Tuy nhiên, chúng nó chỉ được là những nhân đức thật sự nếu đức tin được giả định trước như thánh Augustinô đã trình bày trong quyển sách chống đối Giulianô.

GIẢI ĐÁP 1. Điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn 1.

2. Đức cậy không thể là sự dẫn vào cho mọi thành phần cấu tạo của đức tin. Quả thế, người ta chỉ có đức cậy về hạnh phúc vĩnh cửu nếu đức tin biểu lộ khả hữu tính về hạnh phúc này, vì cái bất khả hữu, chúng ta đã nói (I-II, Q.40, a.1), không phải là đối tượng của đức cậy. Mà nhờ đức cậy người ta có thể được đưa đến việc bền chí trong đức tin, hoặc đính kết vững vàng vào đức tin, và theo ý nghĩa này người ta nói đức cậy là sự dẫn vào đức tin.

3. Người ta đề cập đến sự vâng phục theo hai ý nghĩa. Đôi khi nó bao hàm khuynh hướng của ý chí để hoàn thành các giới mệnh của Thiên Chúa. Theo ý nghĩa này, nó không phải là nhân đức riêng biệt, nhưng nó được

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

since all acts of virtue come under the precepts of the Divine law, as stated above (FS, Q[100], A[2]); and thus it is requisite for faith. In another way, obedience denotes an inclination to fulfil the commandments considered as a duty. In this way it is a special virtue, and a part of justice: for a man does his duty by his superior when he obeys him: and thus obedience follows faith, whereby man knows that God is his superior, Whom he must obey.

d'une manière générale en toute vertu, du fait que tous les actes des vertus tombent sous des préceptes de la loi divine, ainsi qu'on l'a observé plus haut. A cet égard l'obéissance est requise pour la foi. - Autrement, on peut prendre l'obéissance en tant qu'elle implique une certaine inclination à accomplir les commandements selon qu'ils se présentent comme une véritable dette. En ce sens elle est une vertu spéciale; elle est une partie de la justice, car en obéissant au supérieur, on lui rend ce qui lui est dû. A ce point de vue, l'obéissance vient après la foi, parce que celle-ci révèle clairement à l'homme que Dieu est un supérieur à qui l'on doit obéir.

bao hàm cách tổng quát, bởi vì mọi hành động của các nhân đức đều quy về các giới mệnh của luật Thiên Chúa như người ta đã lưu ý ở trước (I-II, Q.100, a.1). Về phương diện này, sự vâng phục cần thiết cho đức tin. Một cách khác, người ta có thể hiểu sự vâng phục trong tư cách nó bao hàm một khuynh hướng nào đó để hoàn thành các giới mệnh tùy theo các giới mệnh được coi là nợ thật sự. Theo ý nghĩa này, sự vâng phục là một nhân đức riêng biệt; nó là một phần của đức công bình, vì trong khi vâng phục kẻ bề trên, người ta trả cho họ điều mình mắc nợ họ. ở phương diện này, sự vâng phục đến sau đức tin, bởi vì nó biểu lộ rõ ràng cho con người biết Thiên Chúa là Đấng bề trên mà người ta phải vâng phục.

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

Reply to objection 4. To be a foundation a thing requires not only to come first, but also to be connected with the other parts of the building: since the building would not be founded on it unless the other parts adhered to it. Now the connecting bond of the spiritual edifice is charity, according to Col. 3:14: "Above all . . . things have charity which is the bond of perfection." Consequently faith without charity cannot be the foundation: and yet it does not follow that charity precedes faith.

4. Pour qu'un fondement le soit vraiment, il ne faut pas seulement qu'il soit la base première, il faut aussi qu'il soit uni aux autres parties de l'édifice; ce ne serait pas un fondement si les autres parties de l'édifice ne lui étaient pas rattachées. Or la cohésion de l'édifice spirituel vient de la charité, selon la lettre aux Colossiens (3, 14): " Par-dessus tout ayez la charité: elle est le lien de la perfection. " Voilà comment la foi sans la charité ne peut être un fondement spirituel. Il ne s'ensuit cependant pas que la charité passe avant la foi.

4. Ngõ hầu một nền tảng thật sự là nền tảng, thì không phải nó chỉ là gốc thứ nhất, mà nó còn phải hiệp nhất với các phần khác của tòa nhà; đó hẳn là không phải là nền tảng nếu các phần khác của tòa nhà không gắn liền với nó. Mà sự gắn liền của tòa nhà thiêng liêng phát xuất từ đức mến theo thư gởi cho Côlôsê: "Trên hết mọi sự, anh em hãy có đức mến, nó là dây liên lạc của sự hoàn hảo" (Cl 3,14). Do đó, đức tin không có đức mến không thể là nền tảng thiêng liêng; tuy nhiên, không do đó mà đức mến đi qua trước đức tin.

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

Reply to objection 5. Some act of the will is required before faith, but not an act of the will quickened by charity. This latter act presupposes faith, because the will cannot tend to God with perfect love, unless the intellect possesses right faith about Him.

5. Un acte de vouloir est exigé avant la foi; mais non un acte de vouloir informé par la charité' 1; un tel acte, au contraire, présuppose la foi, car la volonté ne peut tendre vers Dieu d'un amour parfait si l'intelligence ne possède pas une foi droite en ce qui concerne Dieu.

5. Một hành động của ý muốn đòi phải có trước đức tin; mà đó không phải là hành động của ý muốn được đức mến mô hiệp. Một hành động như thế, trái lại, tiền giả định đức tin vì ý chí không thể hướng về Thiên Chúa bằng tình yêu hoàn hảo nếu trí năng không chiếm hữu một đức tin ngay thẳng đối với những cái gì quan hệ với Thiên Chúa.

ARTICULUS 8
Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus

ARTICLE 8
Whether faith is more certain than science and the other intellectual virtues ?

ARTICLE 8
Comparaison entre la certitude de la foi et celle des autres vertus intellectuelles ?

TIẾT 8
So sánh giữa sự chắc chắn của đức tin và sự chắc chắn của các trí đức khác

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

Objections 1. It would seem that faith is not more certain than science and the other intellectual virtues. For doubt is opposed to certitude, wherefore a thing would seem to be the more certain, through being less doubtful, just as a thing is the whiter, the less it has of an admixture of black. Now understanding, science and also wisdom are free of any doubt about their objects; whereas the believer may sometimes suffer a movement of doubt, and doubt about matters of faith. Therefore faith is no more certain than the intellectual virtues.

Objections 1. Il semble que la foi n'ait pas plus de certitude que la science et les autres vertus intellectuelles. En effet, le doute s'oppose à la certitude; aussi une chose paraît-elle d'autant plus certaine qu'elle peut comporter moins de doute, de même qu'un être est d'autant plus blanc qu'il comporte moins de noir. Mais l'intelligence, la science et aussi la sagesse, n'ont pas de doute en ce qui concerne leurs objets, tandis que le croyant peut de temps en temps ressentir un mouvement d'hésitation et douter en matière de foi. La foi n'a donc pas plus de certitude que les vertus intellectuelles.

VẤN NẠN 1. Xem ra đức tin không có sự chắc chắn hơn. Sự nghi ngờ đối lập với sự chắc chắn; như vậy một sự vật bao hàm càng ít sự nghi ngờ thì càng chắc chắn nhiều hơn, cũng như một hữu thể càng ít đen thì càng trắng hơn. Mà sự tri thức, hiểu biết như sự khôn ngoan, không có nghi ngờ trong những điều quan hệ với các đối tượng của chúng nó, đang khi người tín hữu thỉnh thoảng cảm thấy trong tâm hồn những sự chuyển động nghi ngờ và ngờ vực trong vấn đề đức tin. Vậy đức tin không chắc chắn hơn trí đức khác.

PRAETEREA, visio est certior auditu. Sed fides est ex auditu, ut dicitur ad Rom. X, in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel

2. Further, sight is more certain than hearing. But "faith is through hearing" according to Rom. 10:17; whereas understanding, science and wisdom imply some kind of intellectual sight. Therefore science

2. On est plus sûr de ce qu'on voit que de ce qu'on entend. Mais, dit l'Apôtre (Rm 10, 17), " la foi vient de ce qu'on entend ", alors que, dans l'intelligence, la science et la sagesse, est incluse une certaine

2. Người ta chắc chắn về điều mình thấy hơn là điều mình nghe. Mà, thánh Phaolô nói: "Đức tin phát xuất từ điều người ta nghe" (Rm 10,17), đang khi trong sự tri thức, sự hiểu biết và sự khôn ngoan được bao hàm

intellectus quam fides.

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

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

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

and understanding are more certain than faith.

Further, in matters concerning the intellect, the more perfect is the more certain. Now understanding is more perfect than faith, since faith is the way to understanding, according to another version [*The Septuagint] of Is. 7:9: "If you will not believe, you shall not understand [Vulg.: 'continue']": and Augustine says (De Trin. xiv, 1) that "faith is strengthened by science." Therefore it seems that science or understanding is more certain than faith.

On the contrary, The Apostle says (1 Thess. 2:15): "When you had received of us the word of the hearing," i.e. by faith . . . "you received it not as the word of men, but, as it is indeed, the word of God." Now nothing is more certain than the word of God. Therefore science is not more certain than faith; nor is anything else.

I answer that, As stated above (FS, Q[57], A[4], ad 2) two of the intellectual virtues are about contingent matter, viz. prudence and art; to which faith is preferable in point of certitude, by reason of its matter, since it is about eternal things, which never change, whereas the other three intellectual virtues, viz. wisdom, science [*In English the corresponding 'gift' is called knowledge] and understanding, are about necessary things, as stated above (FS, Q[57], A[5], ad 3). But it must be observed that wisdom, science and understanding may be taken in two ways: first, as intellectual virtues, according to the Philosopher (Ethic. vi, 2,3); secondly, for the gifts of the Holy Ghost. If we consider them in the first way, we must note that certitude can be looked at in two ways. First, on the part of its cause, and thus a thing which has a more certain cause, is itself more certain. In this way faith is more certain than those three virtues, because it is founded on the Divine truth, whereas the aforesaid three virtues are based on human reason. Secondly, certitude may be considered on the part of the subject, and thus the more a man's intellect lays hold of a thing, the more certain it is. In this way, faith is less certain, because matters of faith are above the human intellect, whereas the objects of the aforesaid three virtues are not. Since, however, a thing is judged simply with regard to its cause, but relatively, with respect to a disposition on the part of the subject, it follows that faith is more certain simply, while the

vision de l'esprit. Il y a donc plus de certitude dans la science ou l'intelligence que dans la foi.

3. En ce qui relève de l'intelligence, plus il y a de perfection, plus il y a de certitude. Or il y a plus de perfection dans l'intelligence que dans la foi, puisque c'est à travers la foi qu'on arrive à l'intelligence, suivant la parole d'Isaïe (7, 9) d'après une autre version: " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas l'intelligence. " Et S. Augustin, dit aussi à propos de la science que c'est elle " qui fortifie la foi ". S'il y a plus de perfection, il y a donc aussi plus de certitude dans la science ou l'intelligence que dans la foi.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Th 2, 13) " Lorsque vous avez reçu " par la foi " la parole que nous vous faisions entendre, vous l'avez accueillie non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est vraiment, la parole de Dieu ". Mais rien n'est plus certain que la parole de Dieu. Donc la science, ni rien d'autre, n'est pas plus certaine que la foi.

Réponse : Comme nous l'avons dit, deux des vertus intellectuelles regardent les choses contingentes: la prudence et l'art. La foi passe avant elles en certitude à cause de sa matière, puisqu'elle a pour objet les réalités éternelles qui ne seront jamais autrement qu'elles sont. Quant au reste des vertus intellectuelles: la sagesse, la science et l'intelligence, elles concernent le domaine du nécessaire, nous l'avons dit. Mais il faut savoir que les mots: sagesse, science et intelligence se prennent en deux sens: en tant qu'elles sont données par le Philosophe comme des vertus intellectuelles; en tant qu'elles figurent parmi les dons du Saint-Esprit. Selon la première acception, il faut dire que la certitude peut être envisagée de deux façons. D'abord selon la cause de la certitude; on dit alors que ce qui a une cause plus certaine est plus certain. A ce point de vue, c'est la foi qui est la plus certaine, parce qu'elle s'appuie sur la vérité divine, tandis que les trois autres vertus intellectuelles s'appuient sur la raison humaine. Mais on peut aussi envisager la certitude du côté du sujet, et ainsi on dit plus certain ce que l'intellect humain possède plus pleinement. Sous cet angle, parce que les vérités de foi dépassent l'intellect humain, et non pas les objets des trois autres vertus, la foi est moins certaine. Mais parce qu'on juge toute chose de façon absolue d'après sa cause, tandis qu'on la juge de façon relative d'après la disposition du sujet, on doit conclure que la foi est absolument plus certaine, tandis que les autres vertus intellectuelles le sont relativement, c'est-à-dire par

một sự trông thấy nào đó của tinh thần. Vậy có sự chắc chắn trong sự hiểu biết hoặc trong sự tri thức hơn trong đức tin.

3. Trong những điều thuộc về sự tri thức, càng có sự hoàn hảo, càng có sự chắc chắn. Mà có sự hoàn hảo trong sự tri thức hơn là trong đức tin, bởi vì nhờ đức tin mà người ta đến với sự khôn ngoan theo lời tiên tri Isaia: "Nếu anh em không có đức tin, anh em sẽ không có sự tri thức" (Is 7,9) và thánh Augustinô cũng nói về sự tri thức: "Chính sự tri thức làm cho vững mạnh đức tin" (De Trin. 14,1). Nếu có nhiều hoàn hảo hơn, cũng có nhiều sự chắc chắn trong sự hiểu biết hoặc trong sự tri thức hơn trong đức tin.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Khi anh em nhờ đức tin lãnh nhận lời nói mà chúng tôi đã nói cho anh em nghe, anh em lãnh nhận nó không phải lời của người ta, nhưng thật là lời của Thiên Chúa (1Tx 2,13). Mà không có cái gì chắc chắn hơn lời nói của Thiên Chúa. Vậy sự tri thức, hoặc bất cứ điều gì khác, đều không chắc chắn hơn đức tin.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.57, a.4), hai nhân đức trong các trí đức quan hệ với các sự vật bất tất: đức trí thuật và nghệ thuật. Đức tin vượt qua hai trí đức này về sự chắc chắn vì chất thể của mình, bởi vì nó có đối tượng là những thực tại vĩnh cửu, là những thực tại không bao giờ trở nên khác như chúng nó đang hiện hữu. Còn đối với các trí đức khác: đức khôn ngoan, đức hiểu biết và đức tri thức, chúng nó quan hệ với lãnh vực của cái tất yếu như chúng tôi đã nói. Mà phải biết các từ ngữ: sự khôn ngoan, sự hiểu biết và sự tri thức hiểu theo hai ý nghĩa: trong tư cách nó có mặt với các ân huệ Chúa Thánh Thần. Theo ý nghĩa thứ nhất, người ta phải nói sự chắc chắn; trong trường hợp này người ta nói điều gì có nguyên nhân chắc chắn hơn thì chắc chắn hơn. Về phương diện này đức tin chắc chắn nhất, bởi vì nó dựa vào chân lý của Thiên Chúa, đang khi ba trí đức khác dựa vào trí năng nhân loại. Thứ đến, người ta cũng có thể xem xét sự chắc chắn ở phía chủ thể, và như vậy người ta nói điều gì trí năng nhân loại chiếm hữu cách đầy đủ hơn thì chắc chắn hơn. Ở điểm này, bởi vì các chân lý của đức tin vượt qua trí năng nhân loại, chứ không vượt qua các đối tượng của ba trí đức khác, đức tin kém chắc chắn hơn. Mà bởi vì người ta phán đoán mọi sự vật một cách tuyệt đối tùy theo nguyên nhân của chúng, trong khi người ta phán đoán nó cách tương đối tùy theo sự sắp đặt của chủ thể, người ta phải kết luận rằng đức tin chắc chắn hơn cách tuyệt đối, trong khi các trí đức khác chắc chắn hơn cách tương đối, nghĩa là đối với chúng ta. Cũng vậy, nếu người ta coi ba nhân đức này là những ân huệ của

nos. Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

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

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

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

others are more certain relatively, i.e. for us. Likewise if these three be taken as gifts received in this present life, they are related to faith as to their principle which they presuppose: so that again, in this way, faith is more certain.

Reply to objection 1. This doubt is not on the side of the cause of faith, but on our side, in so far as we do not fully grasp matters of faith with our intellect.

Reply to objection 2. Other things being equal sight is more certain than hearing; but if (the authority of) the person from whom we hear greatly surpasses that of the seer's sight, hearing is more certain than sight: thus a man of little science is more certain about what he hears on the authority of an expert in science, than about what is apparent to him according to his own reason: and much more is a man certain about what he hears from God, Who cannot be deceived, than about what he sees with his own reason, which can be mistaken.

Reply to objection 3. The gifts of understanding and knowledge are more perfect than the knowledge of faith in the point of their greater clearness, but not in regard to more certain adhesion: because the whole certitude of the gifts of understanding and knowledge, arises from the certitude of faith, even as the certitude of the knowledge of conclusions arises from the certitude of premisses. But in so far as science, wisdom and understanding are intellectual virtues, they are based upon the natural light of reason, which falls short of the certitude of God's word, on which faith is founded.

rapport à nous. Pareillement, si l'on prend ces trois vertus comme des dons du Saint-Esprit pour la vie présente, elles se rattachent à la foi comme au principe qu'elles présupposent. Aussi, même à ce point de vue, la foi est plus certaine qu'elles.

Solutions 1. Ce doute ne saurait être attribué à la cause de la foi. Il est relatif à nous 13@ en tant que nous ne saisissons pas pleinement par l'intelligence les vérités de foi.

2. Toutes choses égales d'ailleurs, ce qu'on voit est plus certain que ce qu'on entend. Mais si celui que l'on entend surpasse de beaucoup ce que l'on voit, alors il y a plus de certitude à entendre qu'à voir. De même, si l'on n'a qu'une petite science, on est plus sûr de ce qu'on entend dire à un savant que de ce qu'il semble qu'on voie selon sa propre raison. Or, l'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il entend de Dieu, qui ne peut se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison, laquelle peut se tromper.

3. La perfection de l'intelligence et de la science dépasse la connaissance de foi par une plus grande évidence, non par une adhésion plus certaine. Parce que toute la certitude de l'intelligence ou de la science, en tant que ce sont des dons, procède de la certitude de la foi, de même que la certitude dans la connaissance des conclusions procède de la certitude des principes. Mais, selon que science, sagesse et intelligence sont des vertus intellectuelles, elles se fondent sur la lumière naturelle de la raison, bien inférieure à la certitude provenant de la parole de Dieu, sur laquelle se fonde la foi.

Chúa Thánh Thần cho đời sống hiện tại, chúng nó quy về đức tin như về nguyên lý mà chúng nó giả định trước. Vậy, ngay ở phương diện này, đức tin chắc chắn hơn chúng nó.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nghi ngờ này không thể qui về cho nguyên nhân của đức tin. Nó tương đối với chúng ta, trong tư cách chúng ta không hiểu biết đầy đủ các chân lý của đức tin nhờ trí năng của chúng ta.

2. Tất cả mọi sự vật đều bằng nhau, thì điều người ta trông thấy chắc chắn hơn điều người ta nghe. Mà nếu kẻ mà người ta nghe vượt qua điều người ta trông thấy, và vượt qua như thế một cách rất nhiều, thì trong trường hợp này nghe thì chắc chắn hơn là thấy. Cũng vậy, nếu người ta chỉ có một sự tri thức nhỏ bé, người ta chắc chắn về sự nghe một nhà bác học nói hơn là điều người trông thấy bởi trí năng riêng của mình. Mà, người ta chắc chắn nhiều về điều nghe từ Thiên Chúa là Đấng không sai lầm, hơn điều họ trông thấy bởi trí năng riêng của mình, là trí năng có thể sai lầm.

3. Sự hoàn hảo của sự tri thức và của sự hiểu biết vượt qua sự biết của đức tin bởi một sự rõ ràng to lớn hơn, chứ không phải sự đính kết chắc chắn hơn. Bởi vì mọi sự chắc chắn của sự tri thức hoặc của sự hiểu biết, trong tư cách đó là những ân huệ, phát xuất từ sự chắc chắn của đức tin, cũng như sự chắc chắn trong sự hiểu biết các kết luận phát xuất từ sự chắc chắn của các nguyên lý. Mà tùy theo sự hiểu biết, sự khôn ngoan và sự tri thức là những trí đức, chúng nó có nền tảng trong sự sáng tự nhiên của trí năng, thấp kém hơn sự chắc chắn phát xuất từ lời nói của Thiên Chúa mà đức tin có nền tảng trên đó.

QUAESTIO 5

DE HABENTIBUS FIDEM

OF THOSE WHO HAVE FAITH

CEUX QUI ONT LA FOI

NHỮNG KẺ CÓ ĐỨC TIN

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

We must now consider those who have faith: under which head there are four points of inquiry: (1) Whether there was faith in the angels, or in man, in their original state? (2) Whether the demons have faith? (3) Whether those heretics who err in one article, have faith in others? (4) Whether among those who have faith, one has it more than another?

1. Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi? - 2. Les démons ont-ils la foi? - 3. Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles? - 4. Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre?

1. Thiên thần hoặc nhân loại trong thân phận đầu tiên của mình, đã có đức tin không? 2. Ma quỉ hiện giờ có đức tin không? 3. Các người lạc giáo sai lầm về một tín điều duy nhất của đức tin, có đức tin về các tín điều khác không? 4. Trong các kẻ có đức tin, người này có thể có đức tin lớn hơn người kia?

ARTICULUS 1
Utrum angelus aut homo in sua prima conditione fidem habuerit

AD PRIMUM sic proceditur.

ARTICLE 1
Whether there was faith in the angels, or in man, in their original state ?

Objections 1. It would seem that

ARTICLE 1
Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi ?

Objections 1. Il semble que non.

TIẾT 1
Trong thân phận đầu tiên của mình, thiên thần hoặc nhân loại đã có đức tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như

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

there was no faith, either in the angels, or in man, in their original state. For Hugh St. Victor says in his Sentences (De Sacram. i, 10) that "man cannot see God or things that are in God, because he closes his eyes to contemplation." Now the angels, in their original state, before they were either confirmed in grace, or had fallen from it, had their eyes opened to contemplation, since "they saw things in the Word," according to Augustine (Gen. ad lit. ii, 8). Likewise the first man, while in the state of innocence, seemingly had his eyes open to contemplation; for Hugh St. Victor says (De Sacram. i, 6) that "in his original state man knew his Creator, not by the mere outward perception of hearing, but by inward inspiration, not as now believers seek an absent God by faith, but by seeing Him clearly present to their contemplation." Therefore there was no faith in the angels and man in their original state.

Hugues de Saint-Victor dit en effet: " Parce qu'on n'a pas ouvert l'oeil de la contemplation, on n'a pas la force de voir Dieu et ce qui est en Dieu. " Mais l'ange, dans l'état de sa condition première, avant sa confirmation ou sa chute, avait ouvert l'oeil de la contemplation: il voyait les choses dans le Verbe, dit S. Augustin. Et pareillement le premier homme dans l'état d'innocence semble avoir ouvert l'oeil de la contemplation: dans ce premier état " il a connu son Créateur ", dit Hugues de Saint-Victor dans ses Sentences, " non de cette connaissance qu'on reçoit du dehors uniquement par audition, mais de celle qui est fournie du dedans par inspiration; non de celle par laquelle les croyants cherchent maintenant dans la foi un Dieu absent, mais de celle qui le faisait apercevoir plus manifestement dans une présence de contemplation ". Donc, ni l'homme ni l'ange, dans l'état de sa condition première, n'a eu la foi.

vậy. Huges de Saint-Victor nói: "Bởi vì người ta đã không mở con mắt chiêm niệm, người ta không có sức mạnh trông thấy Thiên Chúa và trông thấy điều hiện hữu trong Thiên Chúa" (De Sacram 1, P.10). Mà thiên thần, trong tình trạng thân phận đầu tiên của mình, trước sự vững chắc của mình hoặc sự sa ngã của mình, đã mở con mắt chiêm niệm: thiên thần đã thấy các sự vật trong Ngôi Lời như thánh Augustinô trình bày (De Gen. ad Litt. 2,8). Và cũng vậy, người đàn ông đầu tiên trong tình trạng vô tội xem ra đã mở con mắt chiêm niệm: trong tình trạng đầu tiên này, họ đã thấy Đấng sáng tạo của mình, không phải bằng sự hiểu biết họ lãnh nhận từ bên ngoài chỉ bằng cách nghe, nhưng bằng sự hiểu biết được ban cho ở bên trong do sự linh ứng (De Sacram. 1, P.6) không bằng sự hiểu biết mà nhờ đó hiện giờ các tín hữu tìm kiếm trong đức tin của mình một Thiên Chúa vắng mặt, nhưng bằng sự hiểu biết làm cho con người trông thấy rõ ràng hơn trong sự hiện diện của sự chiêm niệm. Vậy con người cũng như thiên thần, trong tình trạng thân phận đầu tiên của mình, đã không có đức tin.

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

2. Further, the knowledge of faith is dark and obscure, according to 1 Cor. 13:13: "We see now through a glass in a dark manner." Now in their original state there was not obscurity either in the angels or in man, because it is a punishment of sin. Therefore there could be no faith in the angels or in man, in their original state.

2. La connaissance de foi est énigmatique et obscure. " Nous voyons maintenant, dit l'Apôtre (1 Co 13, 12) par un miroir, en énigme. " Or, dans leur condition première, il n'y avait ni chez l'homme ni chez l'ange aucune obscurité, car l'obscurcissement est le châtiment du péché. Donc, la foi n'a pas pu exister chez l'homme ni chez l'ange dans l'état de leur premier établissement.

2. Sự hiểu biết về đức tin thì mường tượng và tối tăm như thánh Phaolô nói: "Bây giờ chúng ta trông thấy trong gương cách mường tượng" (1Cr 13,12). Mà, trong thân phận đầu tiên của họ, nhân loại cũng như thiên thần, trong tình trạng thân phận đầu tiên của mình, đã không có đức tin.

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

3. Further, the Apostle says (Rom. 10:17) that "faith . . . cometh by hearing." Now this could not apply to angels and man in their original state; for then they could not hear anything from another. Therefore, in that state, there was no faith either in man or in the angels.

3. Enfin l'Apôtre (Rm 10, 17) dit que " la foi vient de la prédication qu'on entend, et la prédication vient de la parole de Dieu ". Mais cela n'avait pas sa place dans le premier état de la condition angélique ou humaine; car il n'y avait pas lieu de s'instruire par autrui. Donc, dans ce état, il n'y avait de foi ni chez l'homme ni chez l'ange.

3. Cuối cùng, thánh Phaolô nói: "Đức tin phát xuất từ lời giảng dạy người ta nghe, và sự giảng dạy phát xuất từ lời nói của Thiên Chúa" (Rm 10,17), mà điều đó đã không xảy ra trong tình trạng đầu tiên của thân phận thiên thần hay nhân loại; vì đã không có sự thụ giáo bởi kẻ khác. Vậy trong tình trạng này, đã không có đức tin trong nhân loại và thiên thần.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere*. Sed Angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

On the contrary, It is written (Heb. 11:6): "He that cometh to God, must believe." Now the original state of angels and man was one of approach to God. Therefore they had need of faith.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (He 11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire. " Mais l'ange et l'homme dans la première condition étaient en état de s'approcher de Dieu. Ils avaient donc besoin de la foi.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô khẳng định: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin" (Dt 11,6). Nhưng thiên thần và nhân loại trong thân phận đầu tiên của mình đã ở trong tình trạng đi đến gần Thiên Chúa. Vậy họ đã cần đến đức tin.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secundum apostolum; et per fidem credantur ea quae non videntur, ut Augustinus dicit, illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo

I answer that, Some say that there was no faith in the angels before they were confirmed in grace or fell from it, and in man before he sinned, by reason of the manifest contemplation that they had of Divine things. Since, however, "faith is the evidence of things that appear not," according to the Apostle (Heb. 11:2), and since "by faith we believe what we see not," according to Augustine (Tract. xl in Joan.; QQ. Evang. ii, qu. 39), that manifestation alone excludes

Réponse : Certains disent que, chez les anges avant la confirmation et la chute, et chez l'homme avant le péché, la foi n'a pas existé en raison de la vision manifeste qu'on avait alors des réalités divines. Mais comme la foi reste " la preuve de ce qui ne se voit pas ", selon l'Apôtre (He 11, 1), et que " par elle on croit ce qu'on ne voit pas ", dit S. Augustin, cette manifestation, à elle seule, exclut la raison de foi, puisqu'elle rend apparent et fait voir ce qui est l'objet principal de la foi. Mais le principal objet de la foi,

TRẢ LỜI : Một số người nói ở nơi các thiên thần trước sự được làm cho vững chắc và sự sa ngã, cùng ở nơi nhân loại trước khi phạm tội, đức tin đã không hiện hữu vì sự trông thấy minh bạch mà người ta có lúc bấy giờ về các sự thực tại của Thiên Chúa. Mà bởi vì đức tin còn là bằng chứng các thực tại người ta không trông thấy theo lời nói của thánh Phaolô (Dt 11,1) và nhờ đức tin này người ta tin những điều người ta không trông thấy theo lời thánh Augustinô nói, thì sự biểu lộ minh bạch này, một mình nó mà thôi, trục xuất yếu tính của đức

principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Et si homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in Angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum, cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo iam diximus quod homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

faith, which renders apparent or seen the principal object of faith. Now the principal object of faith is the First Truth, the sight of which gives the happiness of heaven and takes the place of faith. Consequently, as the angels before their confirmation in grace, and man before sin, did not possess the happiness whereby God is seen in His Essence, it is evident that the knowledge they possessed was not such as to exclude faith. It follows then, that the absence of faith in them could only be explained by their being altogether ignorant of the object of faith. And if man and the angels were created in a purely natural state, as some [*St. Bonaventure, Sent. ii, D, 29] hold, perhaps one might hold that there was no faith in the angels before their confirmation in grace, or in man before sin, because the knowledge of faith surpasses not only a man's but even an angel's natural knowledge about God. Since, however, we stated in the FP, Q[62], A[3]; FP, Q[95], A[1] that man and the angels were created with the gift of grace, we must needs say that there was in them a certain beginning of hoped-for happiness, by reason of grace received but not yet consummated, which happiness was begun in their will by hope and charity, and in the intellect by faith, as stated above (Q[4], A[7]). Consequently we must hold that the angels had faith before they were confirmed, and man, before he sinned. Nevertheless we must observe that in the object of faith, there is something formal, as it were, namely the First Truth surpassing all the natural knowledge of a creature, and something material, namely, the thing to which we assent while adhering to the First Truth. With regard to the former, before obtaining the happiness to come, faith is common to all who have knowledge of God, by adhering to the First Truth: whereas with regard to the things which are proposed as the material object of faith, some are believed by one, and known manifestly by another, even in the present state, as we have shown above (Q[1], A[5]; Q[2], A[4], ad 2). In this respect, too, it may be said that the angels before being confirmed, and man, before sin, possessed manifest knowledge about certain points in the Divine mysteries, which now we cannot know except by believing them.

c'est la Vérité première dont la vision fait les bienheureux et se substitue à la foi. Donc, puisque ni l'ange avant sa confirmation ni l'homme avant son péché n'a eu cette béatitude dans laquelle on voit Dieu par son essence, il est évident qu'ils n'eurent pas une connaissance assez claire pour exclure essentiellement la foi. Donc, si l'un ou l'autre n'a pas eu la foi, ce n'a pu être que parce qu'il est demeuré dans une profonde ignorance de ce dont il s'agit dans la foi. Et si l'homme et l'ange avaient été créés, comme certains le disent, dans l'état de pure nature, peut-être pourrait-on soutenir que la foi n'a existé ni chez l'ange avant sa confirmation ni chez l'homme avant son péché; car la connaissance de foi est au-dessus de la connaissance naturelle que peut avoir de Dieu non seulement l'homme mais aussi l'ange. Toutefois, puisque nous avons déjà dit dans la première Partie que l'homme et l'ange ont été créés avec le don de la grâce, il est nécessaire de dire que cette grâce reçue et non encore consommée a mis en eux un commencement de la béatitude espérée; et cette béatitude commence bien dans la volonté par l'espérance et par la charité, mais dans l'intelligence par la foi, nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi il est nécessaire de dire que l'ange avant d'être confirmé en grâce avait eu la foi, et pareillement l'homme avant le péché. Mais il faut tenir compte de ce qu'il y a dans l'objet de foi un côté pour ainsi dire formel: cette Vérité première qui demeure au-dessus de toute connaissance naturelle de la créature, et un côté matériel qui est ce à quoi nous donnons assentiment en adhérant à la Vérité première. Quant au premier de ces deux aspects, la foi existe communément chez tous ceux qui, sans avoir encore obtenu la béatitude future, possèdent une connaissance de Dieu en adhérant à la Vérité première. Mais, quant aux choses qui sont matériellement proposées à croire, certaines sont crues par l'un, qui sont manifestement sues par un autre, même dans l'état présent, comme nous l'avons expliqué plus haut. Et à cet égard aussi on peut dire que l'ange avant sa confirmation et l'homme avant son péché ont connu d'une connaissance manifeste certaines choses sur les mystères divins que nous ne pouvons maintenant connaître que par la foi.

tin; bởi vì nó làm cho trở nên rõ ràng và được trông thấy điều mà người ta gọi là đối tượng chính của đức tin. Mà đối tượng chính của đức tin, đó là chân lý đệ nhất, mà sự trông thấy chân lý đệ nhất này tạo nên các kẻ vinh phúc và thay thế đức tin. Vậy, bởi vì thiên thần trước sự được làm cho vững chắc và con người trước khi phạm tội, đã không có vinh phúc này mà nhờ đó người ta trông thấy Thiên Chúa bởi yếu tính Ngài, rõ ràng họ đã không có một sự hiểu biết sáng suốt đủ để một cách thuộc yếu tính trục xuất đức tin. Vậy, nếu nhân loại hoặc thiên thần đã không có đức tin, đó chỉ bởi vì họ ở trong sự vô tri sâu thẳm về điều được đề cập đến trong đức tin. Và nếu nhân loại và thiên thần; như một số người chủ trương, đã được sáng tạo trong tình trạng bản tính thuần túy, hẳn người ta có thể nói đức tin đã không hiện hữu nơi thiên thần trước việc được làm trở nên vững chắc, cũng không ở nơi nhân loại trước khi họ phạm tội; vì sự hiểu biết của đức tin ở trên sự hiểu biết tự nhiên mà nhân loại cũng như thiên thần có thể có về Thiên Chúa. Tuy nhiên, bởi vì chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.68, a.3; Q.95, a.1), nhân loại và thiên thần đã được sáng tạo với ân huệ của ân sủng, người ta một cách tất nhiên phải nói ân sủng này đã được lãnh nhận và chưa được hoàn thành đã đặt nơi họ sự bắt đầu về vinh phúc đã được hy vọng; và vinh phúc này bắt đầu trong ý chí bởi đức cậy và đức mến, nhưng trong trí năng thì bởi đức tin như chúng ta mới nói (Q.4, a.7). Do đó, một cách tất nhiên người ta phải nói thiên thần trước khi được làm vững chắc trong ân sủng đã có đức tin, và nhân loại cũng vậy trước khi họ phạm tội. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này là trong đối tượng của đức tin có một phía người ta có thể gọi là phía mô thể: và chân lý đệ nhất này ở lên trên mọi sự hiểu biết tự nhiên của thụ tạo; và một phía chất thể là điều mà chúng ta ưng thuận bằng cách đính kết vào chân lý đệ nhất, về phương diện thứ nhất trong hai phương diện này, đức tin hiện hữu chung ở nơi mọi kẻ chưa thu lượm được vinh phúc tương lai, hiện chiếm hữu một sự hiểu biết về Thiên Chúa bằng cách đính kết vào chân lý đệ nhất. Mà, về các sự vật một cách chất thể được trình bày để tin, một số trong các sự vật này được người này tin mà được biết rõ ràng bởi người khác, cũng như trong tình trạng hiện tại, mà chúng ta đã giải thích ở trước (Q.1, a.5). Và ở phương diện này người ta cũng có thể nói thiên thần trước khi được làm vững chắc và nhân loại trước khi phạm tội, bằng một sự hiểu biết rõ ràng đã hiểu biết một số sự vật về các mầu nhiệm của Thiên Chúa mà giờ đây chúng ta hiểu biết bằng đức tin.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis non habeant, tamen

Reply to objection 1. Although the words of Hugh of St. Victor are those of a master, and have the force of an authority, yet it may be

Solutions 1. Bien que les dires d'Hugues de Saint-Victor ne soient que d'un maître et n'aient pas la force d'une autorité, on peut en

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu các lời nói của Hugues de Saint-Victor chỉ thuộc về một ông thầy cũng không có sức mạnh của thế giá, người ta có

potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaereretur Deus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis, licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

AD SECUNDUM dicendum quod in statu primae conditionis hominis vel Angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et Angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

AD TERTIUM dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante, sicut et prophetae audiebant, secundum illud Psalm., *audiam quid loquatur in me dominus Deus*.

said that the contemplation which removes the need of faith is heavenly contemplation, whereby the supernatural truth is seen in its essence. Now the angels did not possess this contemplation before they were confirmed, nor did man before he sinned: yet their contemplation was of a higher order than ours, for by its means they approached nearer to God, and had manifest knowledge of more of the Divine effects and mysteries than we can have knowledge of. Hence faith was not in them so that they sought an absent God as we seek Him: since by the light of wisdom He was more present to them than He is to us, although He was not so present to them as He is to the Blessed by the light of glory.

Reply to objection 2. There was no darkness of sin or punishment in the original state of man and the angels, but there was a certain natural obscurity in the human and angelic intellect, in so far as every creature is darkness in comparison with the immensity of the Divine light: and this obscurity suffices for faith.

Reply to objection 3. In the original state there was no hearing anything from man speaking outwardly, but there was from God inspiring inwardly: thus the prophets heard, as expressed by the Ps. 84:9: "I will hear what the Lord God will speak in me."

tenir compte en précisant que la contemplation qui supprime la nécessité de la foi, c'est la contemplation de la patrie, dans laquelle la vérité surnaturelle est vue par son essence. Or, cette contemplation, l'ange ne l'eut pas avant sa confirmation, ni l'homme avant son péché. Mais leur contemplation était plus élevée que la nôtre; par elle, s'approchant d'avantage de Dieu, ils pouvaient connaître clairement sur les effets divins plus de choses que nous ne le pouvons. Aussi n'y avait-il pas en eux une foi qui leur fit chercher Dieu de loin comme nous le cherchons. Dieu leur était en effet plus présent par la lumière de la sagesse qu'il ne l'est à nous, bien qu'il ne fût pas présent à eux comme il l'est aux bienheureux par la lumière de gloire.

2. Dans l'état de cette première condition de l'homme ou de l'ange, il n'y avait pas l'obscurité de la faute ou du châtiment. Il y avait cependant dans l'intelligence de l'homme et dans celle de l'ange une certaine obscurité naturelle, selon que toute créature est ténèbre en comparaison de l'immensité de la lumière divine. Et cette obscurité suffit pour réaliser la raison de foi.

3. Dans l'état de cette première condition il n'y avait pas à entendre un homme parlant extérieurement, mais Dieu qui inspirait intérieurement. C'est d'ailleurs ainsi que les prophètes entendaient, selon cette parole du Psaume (85, 9 Vg): " J'écouterai ce que mon Dieu dira en moi. "

thể lưu ý đến chúng nó bằng cách xác nhận sự chiêm niệm cất mất đi sự tất yếu của đức tin, đó là sự chiêm niệm ở quê hương; mà ở trong sự chiêm niệm này, chân lý siêu nhiên được trông thấy bởi yếu tính của mình. Song sự chiêm niệm này, thiên thần không có trước khi được làm cho vững chắc, và nhân loại cũng không có trước khi phạm tội. Mà sự chiêm niệm của họ cao hơn sự chiêm niệm của chúng ta; nhờ nó, khi họ đến gần Thiên Chúa được nhiều sự vật hơn mà chúng ta không có thể. Như vậy không có ở nơi họ một đức tin khiến họ tìm kiếm Thiên Chúa từ ở xa như chúng ta tìm kiếm hiện giờ. Quả thế, Thiên Chúa đã hiện diện với họ nhiều do sự sáng của sự khôn ngoan hơn chúng ta, mặc dầu Ngài đã không hiện diện với họ như Ngài hiện diện với các kẻ vinh phúc do sự sáng của vinh phúc.

2. Trong tình trạng thân phận đầu tiên của nhân loại hoặc của thiên thần đã không có sự tối tăm do tội hoặc do hình phạt; tuy nhiên ở trong trí năng của nhân loại và trong trí năng của thiên thần đã có một sự tối tăm tự nhiên nào đó tùy theo mọi thụ tạo là sự tối tăm trước vô biên tính của sự sáng Thiên Chúa. Và sự tối tăm này đủ để thể hiện yếu tính của đức tin.

3. Trong tình trạng thân phận đầu tiên này không có thể nghe một người nào nói bên ngoài, nhưng Thiên Chúa linh ứng bên trong. Đó chính là điều được các tiên tri hiểu biết theo lời thánh vịnh 85,9: "Tôi sẽ nghe điều Thiên Chúa của tôi sẽ nói ra trong tôi".

ARTICULUS 2
Utrum in daemonibus sit fides

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *fides consistit in credentium voluntate*. Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in Daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est, videtur quod in Daemonibus non sit fides.

2 PRAETEREA, fides est quoddam donum divinae gratiae, secundum illud Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est*. Sed Daemones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa, super illud Osee III, *ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum*. Ergo fides in Daemonibus post peccatum non remansit.

PRAETEREA, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non*

ARTICLE 2
Whether in the demons there is faith ?

Objections 1. It would seem that the demons have no faith. For Augustine says (De Praedest. Sanct. v) that "faith depends on the believer's will": and this is a good will, since by it man wishes to believe in God. Since then no deliberate will of the demons is good, as stated above (FP, Q[64], A[2], ad 5), it seems that in the demons there is no faith.

2. Further, faith is a gift of Divine grace, according to Eph. 2:8: "By grace you are saved through faith . . . for it is the gift of God." Now, according to a gloss on Osee 3:1, "They look to strange gods, and love the husks of the grapes," the demons lost their gifts of grace by sinning. Therefore faith did not remain in the demons after they sinned.

3. Further, unbelief would seem to be graver than other sins, as Augustine observes (Tract. lxxxix in Joan.) on Jn. 15:22, "If I had not come and spoken to them, they

ARTICLE 2
Les démons ont-ils la foi ?

Objections 1. Il y a toute apparence que non. "La consistance de la foi, dit S. Augustin, réside dans la volonté des croyants. " Or, c'est par une volonté bonne que l'on veut croire Dieu. Si l'on admet, comme nous l'avons dit dans la première Partie. qu'il n'y a chez les démons aucune volonté délibérée qui soit bonne, il semble qu'il n'y ait pas chez eux de foi.

2. La foi est un don de la grâce divine dit S. Paul (Ep 2, 8): " C'est par grâce que vous avez été sauvés par la foi; elle est en effet un don de Dieu. " Mais les démons ont perdu par le péché les dons de la grâce comme dit la Glose sur ce passage d'Osée (3, 1): " Ils regardent vers des dieux étrangers et ils aiment les gâteaux de raisin. " La foi n'est donc pas restée chez les démons après leur péché.

3. L'infidélité paraît bien être le plus grave des péchés. S. Augustin l'enseigne sur cette parole en S. Jean (15, 22): " Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas

TIẾT 2
Ma quỉ hiện giờ có đức tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sự chắc chắn của đức tin theo lời nói của thánh Augustinô (De Praedest. Sanct 5,44), ở trong ý chí của các tín hữu. Mà, chính do thiện chí mà người ta muốn tin Thiên Chúa. Nếu người ta công nhận, như chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.64, a.2), không có ở nơi ma quỉ một ý chí đã quyết định nào tốt cả, thì xem ra không có đức tin nơi chúng.

2. Đức tin là ân huệ của ân sủng Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô nói: "Chính do ân sủng mà anh em được cứu rỗi nhờ đức tin; quả thế, nó là ân huệ của Thiên Chúa" (Ep 2,6). Mà ma quỉ do tội đã làm mất các ân huệ của ân sủng như sách Chú giải nói về đoạn văn này của tiên tri Hôsê: "Họ nhìn đến các tà thần dân ngoại, và họ ưa thích bánh gatô bằng trái nho khô" (Hs 3,1). Vậy đức tin không tồn tại ở nơi ma quỉ sau khi chúng phạm tội.

3. Sự bất trung xem ra là tội nặng nhất. Thánh Augustinô dạy cho biết điều đó khi giải thích lời nói này trong Phúc âm thánh Gioan: "Giả như Ta đã không đến và giả như Ta

haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in Daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato Daemonum. Quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in Daemonibus.

would not have sin: but now they have no excuse for their sin." Now the sin of unbelief is in some men. Consequently, if the demons have faith, some men would be guilty of a sin graver than that of the demons, which seems unreasonable. Therefore in the demons there is no faith.

parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. " Or le péché d'infidélité existe chez certains hommes. Par conséquent, s'il restait de la foi chez les démons, le péché de hommes serait plus grave que celui des démons, ce qui ne semble pas admissible. Donc il n'existe pas de foi chez les démons.

đã không nói với họ, hẳn họ không có tội; nhưng bấy giờ họ không chữa tội được" (Ga 15,22). Mà tội bất trung hiện hữu ở nơi một số người. Do đó, giả như còn chút đức tin nào ở nơi ma quỉ, thì tội của một số người nặng hơn tội của ma quỉ; mà điều này không thể thừa nhận được. Vậy không có đức tin ở nơi ma quỉ.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*.

It is written (James 2:19): "The devils . . . believe and tremble."

En sens contraire, S. Jacques (2, 19) que " les démons croient, et ils tremblent ".

TRÁI LẠI, Thánh Giacôbê xác nhận ma quỉ tin, và chúng run sợ (Gc 2,19).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in Daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.

I answer that, As stated above (Q[1], A[4]; Q[2], A[1]), the believer's intellect assents to that which he believes, not because he sees it either in itself, or by resolving it to first self-evident principles, but because his will commands his intellect to assent. Now, that the will moves the intellect to assent, may be due to two causes. First, through the will being directed to the good, and in this way, to believe is a praiseworthy action. Secondly, because the intellect is convinced that it ought to believe what is said, though that conviction is not based on objective evidence. Thus if a prophet, while preaching the word of God, were to foretell something, and were to give a sign, by raising a dead person to life, the intellect of a witness would be convinced so as to recognize clearly that God, Who lieth not, was speaking, although the thing itself foretold would not be evident in itself, and consequently the essence of faith would not be removed. Accordingly we must say that faith is commended in the first sense in the faithful of Christ: and in this way faith is not in the demons, but only in the second way, for they see many evident signs, whereby they recognize that the teaching of the Church is from God, although they do not see the things themselves that the Church teaches, for instance that there are three Persons in God, and so forth.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, l'intelligence du croyant adhère à la réalité à laquelle il croit, non parce qu'elle voit cette réalité, soit en la regardant elle-même, soit en la ramenant à de premiers principes vus par soi, mais parce que l'autorité divine la convainc d'adhérer à ce qu'elle ne voit pas, et à cause du commandement de la volonté qui meut l'intellect et qui obéit à Dieu. Mais que la volonté meuve ainsi l'intelligence à donner un assentiment, cela peut venir de deux causes. D'une part, de ce que la volonté est ordonnée au bien, et alors croire est un acte louable. D'autre part, de ce que l'intelligence est convaincue au point d'estimer qu'elle ne peut faire autrement que de croire à ce qui est dit, encore qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose. Par exemple, si un prophète prédisait dans un discours inspiré par le Seigneur un événement futur, et s'il produisait un signe en ressuscitant un mort, par ce signe même celui qui le voit recevrait dans son intelligence une conviction telle qu'il connaîtrait clairement que la chose est dite par Dieu, qui ne ment pas; et pourtant l'événement futur, celui qui est prédit, ne serait pas évident en soi si bien que cela ne détruirait pas la raison de foi. Nous devons donc conclure que chez les fidèles du Christ ce qu'on loue c'est la foi à la première manière. De cette manière elle n'existe pas chez les démons. Mais elle existe chez eux uniquement de la seconde manière. Ils voient en effet beaucoup d'indices évidents par lesquels ils perçoivent que l'enseignement de l'Église vient de Dieu, bien qu'ils ne voient pas les réalités mêmes que l'Église enseigne, par exemple que Dieu est trine et un, ou quelque chose de ce genre.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.4), trí năng của người tín hữu đính kết vào sự thực tại mà họ tin, không phải bởi vì trí năng trông thấy sự thực tại này bằng cách hoặc là trông xem nó, hoặc đem nó về các nguyên lý sơ thủy được trông thấy tại sự, nhưng bởi vì thế giá Thiên Chúa thuyết phục nó để đính kết vào điều nó không trông thấy, và vì mệnh lệnh của ý chí động trí năng và vâng phục Thiên Chúa. Mà việc ý chí động trí năng như vậy để trí năng đưa ra sự ưng thuận, điều đó có thể phát xuất bởi hai nguyên nhân. Thứ nhất, bởi sự kiện ý chí được sắp đặt đến với sự tốt, và trong trường hợp này tin là việc đáng ngợi khen. Thứ đến, bởi sự kiện trí năng được thuyết phục đến nỗi nó tưởng nghĩ không thể làm cái gì khác ngoài việc nó tin điều được nói đến, mặc dầu nó không được thuyết phục bởi sự hiển hiện của sự vật. Thí dụ, một tiên tri trong một lời nói được Thiên Chúa linh ứng, nói trước một biến cố tương lai, và nếu nhà Tiên tri này thực hiện một dấu bằng cách cho người chết sống lại, và nhờ chính dấu này, người trông thấy hẳn lãnh nhận trong trí năng của mình một sự xác tín đến nỗi họ biết được rõ ràng điều tiên tri nói trước đó đã được Thiên Chúa nói ra, mà Thiên Chúa là Đấng không giả dối; tuy nhiên, biến cố tương lai đó đã được nói trước không hiển hiện tại sự và như thế điều đó không phá hủy yếu tính của đức tin. Vậy chúng ta phải kết luận ở nơi các tín hữu của Chúa Kitô điều chúng ta ngợi khen, tức là đức tin theo thể cách thứ nhất. Theo thể cách này, đức tin không hiện hữu nơi ma quỉ, nhưng đức tin chỉ hiện hữu nơi ma quỉ theo thể cách thứ hai. Quả thế, ma quỉ thấy nhiều dấu hiệu do đó chúng biết các lời giảng dạy của Giáo hội phát xuất bởi Thiên Chúa, mặc dầu chúng không trông thấy các thực tại được Giáo hội giảng dạy, thí dụ vấn đề Thiên Chúa Ba Ngôi và một Chúa, hoặc những điều khác tương tự.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Reply to objection 1. The demons are, in a way, compelled to believe, by the evidence of signs, and so their will deserves no praise for their belief.

Solutions 1. La foi des démons est en quelque sorte une foi forcée par l'évidence des signes. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas à louer leur volonté parce qu'ils croient.

GIẢI ĐÁP 1. Đức tin của ma quỉ theo một thể cách nào đó là đức tin cưỡng bức bởi sự hiện diện của các dấu. Và chính như thế người ta không ca ngợi ý chí của chúng bởi vì chúng tin.

AD SECUNDUM dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides

Reply to objection 2. Faith, which is a gift of grace, inclines man to believe, by giving him a certain affection for the good, even when that faith is lifeless. Consequently

2. La foi qui est un don de la grâce incline l'homme à croire par un certain attachement au bien, même quand cette foi demeure informe. Aussi la foi qui existe chez les

2. Đức tin là ân huệ của ân sủng khiến con người tin vào sự tốt bằng một sự dính bám nào đó, ngay lúc đức tin này tồn tại vô mô thể. Vậy đức tin hiện hữu nơi ma quỉ không

quae est in Daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.
AD TERTIUM dicendum quod hoc ipsum Daemonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS 3
Utrum haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus Catholici. Sed intellectus Catholici indiget adiuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.
PRAETEREA, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.
PRAETEREA, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quaedam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

SED CONTRA, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

RESPONDEO dicendum quod haereticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille

the faith which the demons have, is not a gift of grace. Rather are they compelled to believe through their natural intellectual acumen.
Reply to objection 3. The very fact that the signs of faith are so evident, that the demons are compelled to believe, is displeasing to them, so that their malice is by no means diminished by their believe.

ARTICLE 3
Whether a man who disbelieves one article of faith, can have lifeless faith in the other articles ?

Objections 1. It would seem that a heretic who disbelieves one article of faith, can have lifeless faith in the other articles. For the natural intellect of a heretic is not more able than that of a catholic. Now a catholic's intellect needs the aid of the gift of faith in order to believe any article whatever of faith. Therefore it seems that heretics cannot believe any articles of faith without the gift of lifeless faith.

2. Further, just as faith contains many articles, so does one science, viz. geometry, contain many conclusions. Now a man may possess the science of geometry as to some geometrical conclusions, and yet be ignorant of other conclusions. Therefore a man can believe some articles of faith without believing the others.

3. Further, just as man obeys God in believing the articles of faith, so does he also in keeping the commandments of the Law. Now a man can obey some commandments, and disobey others. Therefore he can believe some articles, and disbelieve others.
On the contrary, Just as mortal sin is contrary to charity, so is disbelief in one article of faith contrary to faith. Now charity does not remain in a man after one mortal sin. Therefore neither does faith, after a man disbelieves one article.

I answer that, Neither living nor lifeless faith remains in a heretic who disbelieves one article of faith. The reason of this is that the species of every habit depends on the formal aspect of the object, without which the species of the habit cannot remain. Now the formal object of faith is the First Truth, as manifested in Holy Writ and the teaching of the Church, which proceeds from the First Truth. Consequently whoever does not adhere, as to an infallible and Divine rule, to the teaching of the Church, which proceeds from the First Truth manifested in Holy

démons n'est-elle pas un don de la grâce; ils sont plutôt forcés à croire par la perspicacité de leur intelligence naturelle.
3. Il déplaît aux démons que les signes de la foi soient si évidents qu'ils se trouvent contraints à croire. Et c'est pourquoi la malice des démons n'est en rien diminuée par le fait qu'ils croient.

ARTICLE 3
Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles ?

Objections 1. Oui, semble-t-il. Car l'intelligence naturelle d'un hérétique n'est pas plus forte que celle d'un catholique. Mais l'intelligence d'un catholique a besoin, pour croire à n'importe quel article de foi, d'être aidée par le don de la foi. Il semble donc que les hérétiques ne puissent pas non plus croire quelques articles sans le don de la foi informe.

2. Il y a dans la foi de multiples articles comme il y a dans une science, la géométrie par exemple, de multiples conclusions. Mais quelqu'un peut avoir la science de la géométrie en ce qui concerne certaines conclusions géométriques tout en ignorant les autres. Donc quelqu'un peut avoir la foi par rapport à quelques articles de foi, tout en ne croyant pas aux autres.
3. C'est obéir à Dieu que de croire aux articles de la foi, comme d'observer les commandements de la loi. Mais on peut être obéissant pour certains commandements et non pour d'autres. On peut donc aussi avoir la foi sur certains articles et non sur d'autres.

En sens contraire, de même que le péché mortel s'oppose à la charité, le refus de croire à un seul article s'oppose à la foi. Or la charité ne reste pas dans l'homme après un seul péché mortel. Donc la foi non plus après qu'on refuse de croire à un seul article de foi.

Réponse : L'hérétique qui refuse de croire à un seul article de foi ne garde pas l'habitus de foi, ni de foi formée, ni de foi informe. Cela vient de ce que, dans un habitus quel qu'il soit, l'espèce dépend de ce qu'il y a de formel dans l'objet; cela enlevé, l'habitus ne peut demeurer dans son espèce. Or, ce qu'il y a de formel en l'objet de foi, c'est la vérité première telle qu'elle est révélée dans les Saintes Écritures et dans l'enseignement de l'Église, qui procède de la Vérité première. Par suite, celui qui n'adhère pas, comme à une règle infaillible et divine, à l'enseignement de l'Église qui procède de la Vérité première

phải là ân huệ của ân sủng; ma quỉ bị cưỡng bức phải tin do sự sáng suốt của trí năng tự nhiên mình.

3. Ma quỉ bực tức về việc các dấu của đức tin rất hiển hiện đến nỗi chúng bị bắt buộc phải tin. Và do đó, ác ý của ma quỉ không được giảm đi chút nào bởi sự việc chúng tin.

TIẾT 3
Phải chăng kẻ lạc giáo sai lầm ở một tín điều, có đức tin về các tín điều khác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể như vậy. Trí năng tự nhiên của kẻ lạc giáo không mạnh hơn trí năng của người Công giáo. Mà trí năng của người Công giáo, cho được tin bất cứ tín điều nào, cần được trợ giúp bởi ân huệ của đức tin. Vậy xem ra các người lạc giáo cũng không có thể tin vài tín điều mà không có ân huệ của đức tin vô mô thể.

2. Trong đức tin có nhiều tín điều như ở trong khoa học, thí dụ trong hình học, có nhiều kết luận. Mà một người nào đó có thể hiểu biết hình học trong điều liên hệ với một số kết luận hình học mà không biết các kết luận khác. Vậy người nào đó có thể có đức tin về một vài tín điều mà hoàn toàn không tin các tín điều khác.

3. Việc tùng phục Thiên Chúa, đó là tin các tín điều như tuân giữ các mệnh lệnh của Thiên Chúa. Mà người ta có thể tùng phục đối với một số mệnh lệnh mà không tùng phục đối với các mệnh lệnh khác. Vậy người ta cũng có thể tin một số tín điều mà không tin các tín điều khác.
TRÁI LẠI, Cũng như trọng tội đối lập với đức mến, thì việc không tin một tín điều mà thôi thì đối lập với đức tin. Mà đức mến không tồn tại ở trong con người sau khi họ vấp phạm một tội trọng. Vậy đức tin cũng không tồn tại ở nơi một người nào sau khi họ không tin một tín điều mà thôi.
TRẢ LỜI : Người lạc giáo không tin một tín điều, không giữ lại được tập quán của đức tin, của đức tin được mô hiệp cũng như của đức tin vô mô thể. Điều đó phát xuất bởi sự kiện này là trong bất cứ tập quán nào, loại lệ thuộc vào cái gì thuộc về mô thể trong đối tượng; nếu điều này bị cất mất đi, tập quán không thể tồn tại trong loại của mình. Mà, điều thuộc về mô thể trong đối tượng của đức tin, đó là chân lý đệ nhất y như được mạc khải trong Kinh thánh và trong sự giảng dạy của Hội thánh, phát xuất từ chân lý đệ nhất. Do đó, kẻ nào không đính kết vào sự giảng dạy của Giáo hội như qui tắc không thể sai lầm và thuộc về Thiên Chúa, vì sự giảng dạy

non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

Writ, has not the habit of faith, but holds that which is of faith otherwise than by faith. Even so, it is evident that a man whose mind holds a conclusion without knowing how it is proved, has not scientific knowledge, but merely an opinion about it. Now it is manifest that he who adheres to the teaching of the Church, as to an infallible rule, assents to whatever the Church teaches; otherwise, if, of the things taught by the Church, he holds what he chooses to hold, and rejects what he chooses to reject, he no longer adheres to the teaching of the Church as to an infallible rule, but to his own will. Hence it is evident that a heretic who obstinately disbelieves one article of faith, is not prepared to follow the teaching of the Church in all things; but if he is not obstinate, he is no longer in heresy but only in error. Therefore it is clear that such a heretic with regard to one article has no faith in the other articles, but only a kind of opinion in accordance with his own will.

révélée dans les Saintes Écritures, celui-là n'a pas l'habitus de la foi. S'il admet des vérités de foi, c'est autrement que par la foi. Comme si quelqu'un garde en son esprit une conclusion sans connaître le moyen qui sert à la démontrer, il est clair qu'il n'en a pas la science, mais seulement une opinion. En revanche, il est clair aussi que celui qui adhère à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église; car s'il n'a pas cette opiniâtreté, il n'est pas déjà hérétique, il est seulement dans l'erreur. Par là il est clair que celui qui est un hérétique opiniâtre à propos d'un seul article, n'a pas la foi à propos des autres articles, mais une certaine opinion dépendant de sa volonté propre.

của Giáo hội phát xuất từ chân lý đệ nhất được mạc khải trong Kinh thánh, kẻ ấy không có tập quán đức tin. Nếu họ thừa nhận các chân lý của đức tin, đó bằng một cách khác chứ không phải bởi đức tin. Dường như một người nào đó gìn giữ trong trí năng của mình một kết luận mà không biết phương tiện được sử dụng để minh chứng kết luận đó, rõ ràng họ không có sự tri thức, chỉ có ý kiến. Đối lại, cũng rõ ràng việc người nào đó đính kết vào sự giảng dạy của Hội thánh là qui tắc không thể sai lầm, đưa ra sự ưng thuận của mình đối với tất cả sự gì Hội thánh dạy. Nếu cách khác, họ thừa nhận cái gì họ muốn trong các điều Hội thánh dạy, và họ không thừa nhận điều họ không muốn thừa nhận, thì từ giây phút đó họ không còn đính kết vào sự giảng dạy của Hội thánh là qui tắc không thể sai lầm, nhưng họ đính kết vào ý chí riêng của mình. Như vậy rõ ràng người lạc giáo ngoan cố không tin một tín điều nào thì họ không sẵn sàng tin theo tất cả sự giảng dạy của Hội thánh; vì nếu họ không có sự ngoan cố này, họ chưa phải là người lạc giáo, họ chỉ sai lầm. Do đó, rõ ràng kẻ lạc giáo ngoan cố đối với một tín điều thì không có đức tin đối với những tín điều khác, nhưng chỉ có một ý kiến nào đó lệ thuộc vào ý chí riêng của họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei, sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

Reply to objection 1. A heretic does not hold the other articles of faith, about which he does not err, in the same way as one of the faithful does, namely by adhering simply to the Divine Truth, because in order to do so, a man needs the help of the habit of faith; but he holds the things that are of faith, by his own will and judgment.

Solutions 1. Les autres articles de foi sur lesquels l'hérétique n'est pas dans l'erreur, il ne les admet pas de la même manière que les admet le fidèle, c'est-à-dire par une simple adhésion à la Vérité premières, adhésion pour laquelle on a besoin d'être aidé par l'habitus de foi. L'hérétique, lui, admet des points de foi par sa propre volonté et par son propre jugement.

GIẢI ĐÁP 1. Đối với các tín điều khác mà người lạc giáo không ở trong sự sai lầm, họ không thừa nhận chúng nó cũng theo một thể cách mà các tín hữu thừa nhận, nghĩa là bằng một sự đính kết đơn giản vào chân lý đệ nhất, sự đính kết mà để thực hiện nó, người ta cần được trợ giúp bởi đức tin. Người lạc giáo thừa nhận các điểm của đức tin bởi ý chí riêng mình và bởi sự phán đoán riêng mình.

AD SECUNDUM dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret.

Reply to objection 2. The various conclusions of a science have their respective means of demonstration, one of which may be known without another, so that we may know some conclusions of a science without knowing the others. On the other hand faith adheres to all the articles of faith by reason of one mean, viz. on account of the First Truth proposed to us in Scriptures, according to the teaching of the Church who has the right understanding of them. Hence whoever abandons this mean is altogether lacking in faith.

2. Dans les diverses conclusions d'une même science, il y a divers moyens pour établir les preuves, et l'un peut être connu sans l'autre. C'est pourquoi on peut savoir certaines conclusions d'une science tout en ignorant les autres. Mais la foi adhère à tous les articles de foi en raison d'un seul moyen, c'est-à-dire de la Vérité première telle qu'elle nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église. C'est pourquoi celui qui se détache de ce moyen est totalement privé de la foi.

2. Trong các kết luận khác nhau của cũng một khoa học, có những phương tiện khác nhau để thiết lập các chứng cứ, và chứng cứ này được hiểu biết không cần đến chứng cứ khác. Do đó, người ta có thể biết một số kết luận của một khoa học, mà không biết các kết luận khác. Mà đức tin đính kết với mọi tín điều vì một phương tiện duy nhất, nghĩa là vì một chân lý đệ nhất được trình bày cho chúng ta trong Kinh thánh được hiểu cách lành mạnh theo sự giảng dạy của Hội thánh. Do đó, kẻ nào rời bỏ phương tiện duy nhất này thì hoàn toàn mất đức tin.

AD TERTIUM dicendum quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Iac. II, *qui offendit in uno factus est omnium reus*.

Reply to objection 3. The various precepts of the Law may be referred either to their respective proximate motives, and thus one can be kept without another; or to their primary motive, which is perfect obedience to God, in which a man fails whenever he breaks one commandment, according to James 2:10: "Whosoever shall . . . offend in one point is become guilty of all."

3. Les divers préceptes de la loi peuvent être rapportés à divers motifs prochains, et sous cet angle on peut observer l'un sans l'autre; ou bien à l'unique motif premier qui est d'obéir à Dieu parfaitement, et c'est de quoi s'écarte quiconque transgresse un seul précepte selon la parole de S. Jacques (2, 10); " Celui qui a péché sur un point s'est rendu coupable de tous. "

3. Các giới mệnh khác nhau của luật có thể qui về những lý do gần khác nhau, và ở phương diện này người ta có thể xem xét giới mệnh này mà không cần đến giới mệnh kia; hoặc chúng nó quy về một lý do thứ nhất duy nhất, đó là về sự tùng phục Thiên Chúa cách hoàn toàn, và đó là điều mà bất cứ ai vi phạm một giới mệnh mà thôi thì bỏ tất cả theo lời thánh Giacôbê nói: "Kẻ nào vi phạm một điểm thì có tội về tất cả mọi điểm khác" (Gc 2,10).

ARTICULUS 4 **ARTICLE 4** **ARTICLE 4** **TIẾT 4**

Utrum fides possit esse maior in uno quam in alio

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quae sunt fidei, quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

PRAETEREA, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo, requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

PRAETEREA, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitae cognitionis, ut ex dictis patet. Sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

SED CONTRA, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur maius et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum, dicit enim dominus Petro, Matth. XIV, *modicae fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit, Matth. XV, *mulier, magna est fides tua*. Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

. RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest, uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari, uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici

Whether faith can be greater in one man than in another ?

Objections 1. It would seem that faith cannot be greater in one man than in another. For the quantity of a habit is taken from its object. Now whoever has faith believes everything that is of faith, since by failing in one point, a man loses his faith altogether, as stated above (A[3]). Therefore it seems that faith cannot be greater in one than in another.

2. Further, those things which consist in something supreme cannot be "more" or "less." Now faith consists in something supreme, because it requires that man should adhere to the First Truth above all things. Therefore faith cannot be "more" or "less."

3. Further, faith is to knowledge by grace, as the understanding of principles is to natural knowledge, since the articles of faith are the first principles of knowledge by grace, as was shown above (Q[1], A[7]). Now the understanding of principles is possessed in equal degree by all men. Therefore faith is possessed in equal degree by all the faithful.

On the contrary, Wherever we find great and little, there we find more or less. Now in the matter of faith we find great and little, for Our Lord said to Peter (Mat. 14:31): "O thou of little faith, why didst thou doubt?" And to the woman he said (Mat. 15: 28): "O woman, great is thy faith!" Therefore faith can be greater in one than in another.

I answer that, As stated above (FS, Q[52], AA[1],2; FS, Q[112], A[4]), the quantity of a habit may be considered from two points of view: first, on the part of the object; secondly, on the part of its participation by the subject. Now the object of faith may be considered in two ways: first, in respect of its formal aspect; secondly, in respect of the material object which is proposed to be believed. Now the formal object of faith is one and simple, namely the First Truth, as stated above (Q[1], A[1]). Hence in this respect there is no diversity of faith among believers, but it is specifically one in all, as stated above (Q[4], A[6]). But the things which are proposed as the matter of our belief are many and can be received more or less explicitly; and in this respect one man can believe explicitly more things than another, so that faith can be greater in one man on account of its being more explicit. If, on the other hand, we consider faith from the point of view of its participation by the subject, this happens in two ways, since the act of faith proceeds both from the intellect and from the will, as stated above

Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre ?

Objections 1. Cela ne semble pas possible. Car la grandeur d'un habitus dépend des objets. Mais quiconque a la foi croit à toutes les choses qui sont de foi, puisque celui qui est en défaut sur un seul point perd totalement la foi, nous venons de le voir. Il ne paraît donc pas que la foi puisse être plus grande chez l'un que chez l'autre.

2. D'ailleurs les choses qui sont à un sommet ne reçoivent pas le plus et le moins. Or tel est le cas de la foi; elle est par sa raison formelle à un sommet puisqu'elle exige qu'on s'attache par-dessus tout à la Vérité première. Elle ne reçoit donc pas le plus et le moins.

3. Dans la connaissance selon la grâce, la foi a le même rôle que l'intelligence des principes dans la connaissance selon la nature, du fait que les articles de foi sont les premiers principes de la connaissance, nous l'avons montré. Mais l'intelligence des principes se rencontre d'une manière égale chez tous les humains. Donc la foi se trouve aussi d'une manière égale chez tous les fidèles.

En sens contraire, partout où l'on trouve du petit et du grand, on trouve aussi du plus petit et du plus grand. C'est le cas dans la foi. Le Seigneur dit à Pierre (Mt 14, 31): " Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté? " Et à la femme il a dit (Mt 15, 28): " Femme ta foi est grande. " C'est donc que la foi peut être plus grande chez l'un que chez l'autre.

Réponse : Nous l'avons dit, la grandeur d'un habitus est mesurée par deux choses: par l'objet, et selon le degré de participation du sujet. Or l'objet de foi peut être considéré sous un double aspect: dans sa raison formelle, et dans les choses qui sont matériellement proposées comme ce qu'on doit croire. L'objet formel de la foi est un et simple: c'est la Vérité première, nous l'avons déjà dit; aussi, de ce côté, la foi ne se diversifie pas chez les croyants, elle est chez tous unique en son espèce, nous l'avons dit également. Mais, pour les choses que l'on propose comme matière de la foi, elles sont plusieurs, et on peut les accueillir plus ou moins explicitement. De ce fait, quelqu'un peut croire explicitement plus de choses qu'un autre, ce qui fait que la foi peut être plus grande chez quelqu'un, dans le sens d'une plus grande explicitation. Mais, si l'on considère la foi suivant la participation du sujet, l'inégalité se présente de deux façons. Car l'acte de la foi, nous l'avons dit, découle et de l'intelligence et de la volonté.

Trong những người có đức tin, người này có đức tin lớn hơn người kia ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Độ lớn của tập quán lệ thuộc vào các đối tượng mà bất cứ ai có đức tin thì tin tất cả mọi điều về đức tin, bởi vì kẻ không tin được một điểm mà thôi mất tất cả đức tin như chúng ta mới nói. Vậy đức tin xem ra không có thể ở nơi người này lớn hơn ở nơi người kia.

2. Các sự vật ở tột bực không lãnh nhận cái hơn kém. Mà đó là trường hợp của đức tin; nó do yếu tính mô thể của mình ở tột bậc bởi vì nó đòi người ta phải dính bám vào chân lý đệ nhất trên hết mọi sự. Vậy đức tin không lãnh nhận cái hơn kém.

3. Trong sự hiểu biết theo ân sủng, đức tin có cũng một vai trò như sự hiểu biết các nguyên lý trong tri thức theo bản tính, bởi vì các tín điều được coi là các nguyên lý sơ thủy của sự tri thức như chúng ta đã minh chứng (Q.1, a.7) mà sự hiểu biết về các nguyên lý hiện hữu bằng cách bằng nhau ở trong toàn thể nhân loại. Vậy đức tin cũng hiện hữu bằng cách bằng nhau ở nơi mọi tín hữu.

TRÁI LẠI, Bất cứ ở đâu mà người ta gặp cái nhỏ cái lớn, người ta cũng gặp cái nhỏ hơn và cái lớn hơn; đó là trường hợp trong đức tin. Chúa Giêsu nói cùng Phêrô: "Hỡi người yếu đức tin, tại sao nghi ngờ" (Mt 14,13). Và với người đàn bà, Chúa Giêsu đã phán: "Hỡi bà, đức tin bà to lớn" (Mt 15,28). Vậy đức tin có thể ở nơi người nào lớn hơn ở nơi người kia.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (I-II, Q.52, a.1), độ lớn của một tập quán được đo lường bởi hai sự vật: bởi đối tượng, và theo mức độ tham dự của chủ thể. Mà đối tượng của đức tin có thể được xem xét ở hai phương diện: theo yếu tính mô thể của nó và ở trong các sự vật được trình bày cách chất thể là điều người ta phải tin. Đối tượng mô thể của đức tin là đơn nhất và đơn giản: đó là chân lý đệ nhất, như chúng ta đã nói (Q.1, a.1), như vậy, về phía này, đức tin không phân biệt ở nơi các tín hữu, ở nơi mọi tín hữu nó là duy nhất theo loại mình như chúng ta đã nói. Mà, đối với các sự vật được trình bày là chất thể của đức tin, chúng nó nhiều, và người ta có thể thu lượm chúng nó lại một cách hơn kém rành rẽ minh bạch. Do sự kiện này, một người nào đó có thể tin một cách minh bạch nhiều điều hơn người khác, điều này chứng tỏ đức tin có thể lớn hơn ở nơi một người nào theo ý nghĩa là một cách rành rẽ minh bạch hơn nhiều. Còn nếu người ta xem xét đức tin tùy theo sự tham dự của chủ thể, sự không bằng nhau xuất hiện hai thể cách vì hành động của đức tin như chúng ta đã nói (a.2),

maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quae sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite omnia credit, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus praeferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt quidam certius et devotius se ei subiiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est. Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

(Q[2], AA[1],2; Q[4], A[2]). Consequently a man's faith may be described as being greater, in one way, on the part of his intellect, on account of its greater certitude and firmness, and, in another way, on the part of his will, on account of his greater promptitude, devotion, or confidence.

Reply to objection 1. A man who obstinately disbelieves a thing that is of faith, has not the habit of faith, and yet he who does not explicitly believe all, while he is prepared to believe all, has that habit. In this respect, one man has greater faith than another, on the part of the object, in so far as he believes more things, as stated above.

Reply to objection 2. It is essential to faith that one should give the first place to the First Truth. But among those who do this, some submit to it with greater certitude and devotion than others; and in this way faith is greater in one than in another.

Reply to objection 3. The understanding of principles results from man's very nature, which is equally shared by all: whereas faith results from the gift of grace, which is not equally in all, as explained above (FS, Q[112], A[4]). Hence the comparison fails. Nevertheless the truth of principles is more known to one than to another, according to the greater capacity of intellect.

On peut donc dire que la foi est plus grande chez quelqu'un, du côté de l'intelligence, en raison d'une certitude et d'une fermeté plus grandes; dit côté de la volonté, en raison d'une disponibilité d'une générosité ou d'une confiance plus grande.

Solutions 1. Celui qui refuse opiniâtrement de croire à l'un des points qui sont contenus dans la foi, n'a pas l'habitus de foi, tandis que celui qui ne croit pas explicitement tout, mais qui est prêt à croire tout, a cet habitus de foi. Et c'est ce qui fait que, du côté de l'objet, l'un a une foi plus grande que l'autre, dans le sens que nous venons de dire, en tant qu'il croit explicitement plus de choses.

2. Il est de l'essence de la foi que la Vérité première soit préférée à tout. Mais parmi ceux qui la préfèrent à tout, il en est qui se soumettent à elle avec plus de certitude et de générosité que d'autres. Et en ce sens la foi est plus grande chez l'un que chez l'autre.

3. L'intelligence des principes est une conséquence de la nature humaine elle-même, laquelle se trouve chez tous d'une manière égale. Mais la foi est une conséquence du don de la grâce, lequel n'est pas égal chez tous, comme nous l'avons remarqués. Le raisonnement n'est donc pas le même dans les deux cas. En sens contraire, selon qu'il a une grande capacité d'intelligence, quelqu'un connaît plus qu'un autre la force des principes.

tuôn chảy ra vừa từ trí năng vừa từ ý chí. Vậy người ta có thể nói đức tin lớn hơn ở nơi một người nào, về phía của trí năng, do sự chắc chắn và sự vững vàng lớn hơn; về phía ý chí, do sự sẵn có, do sự quảng đại và do sự tín thác to lớn hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ ngoan cố từ chối không tin một điểm nào trong các điểm chứa đựng trong đức tin, không có tập quán của đức tin, trong khi kẻ không tin điều gì cách rành rẽ minh bạch, nhưng sẵn sàng tin tất cả mọi điều, có tập quán của đức tin. Đó là điều về phía của đối tượng làm cho một người nào có đức tin lớn hơn người kia, theo ý nghĩa chúng ta mới nói, họ tin một cách rành rẽ minh bạch nhiều điều hơn.

2. Điều thuộc về yếu tính của đức tin là chân lý đệ nhất, phải được coi là hơn tất cả mọi sự vật khác. Mà trong những kẻ coi điều đó hơn tất cả mọi sự vật khác thì có những người vâng phục điều đó cách chắc chắn và quảng đại hơn các người khác. Và theo ý nghĩa này, đức tin ở nơi người này lớn hơn ở nơi người kia.

3. Sự hiểu các nguyên lý là hậu quả của bản tính nhân loại, là bản tính có bằng nhau ở nơi mọi người, mà đức tin là hậu quả của ân huệ do ân sủng, ân huệ này không bằng nhau ở nơi mọi người như chúng ta đã lưu ý ở trước (I-II, Q.112, a.4). Vậy sự lý luận không phải là như nhau trong hai trường hợp. Tuy nhiên, tùy theo một người nào đó có trí năng với khả năng to lớn, họ biết sức mạnh của các nguyên lý hơn kẻ khác.

QUAESTIO 6

DE CAUSA FIDEI

OF THE CAUSE OF FAITH (TWO ARTICLES)

LA CAUSE DE LA FOI

NGUYÊN NHÂN CỦA ĐỨC TIN

Deinde considerandum est de causa fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fides sit homini infusa a Deo. Secundo, utrum fides informis sit donum.

We must now consider the cause of faith, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether faith is infused into man by God? (2) Whether lifeless faith is a gift of God?

1. La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu? - 2. La foi informe est-elle un don de Dieu?

1. Đức tin được Thiên Chúa phú nhập cho nhân loại? 2. Đức tin vô mô thể là ân huệ của Thiên Chúa không?

ARTICULUS 1
Utrum fides sit homini infusa a Deo

ARTICLE 1
Whether faith is infused into man by God ?

ARTICLE 1
La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu ?

TIẾT 1
Đức tin được Thiên Chúa phú nhập cho nhân loại ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur*. Sed ea quae per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

Objections 1. It would seem that faith is not infused into man by God. For Augustine says (De Trin. xiv) that "science begets faith in us, and nourishes, defends and strengthens it." Now those things which science begets in us seem to be acquired rather than infused. Therefore faith does not seem to be in us by Divine infusion.

Objections 1. Il semble que non, car S. Augustin affirme: " La foi est engendrée, nourrie, défendue, et fortifiée en nous par la science. " Mais ce qui est engendré en nous par la science semble être plus acquis qu'infus. La foi n'est donc pas en nous, à ce qu'il semble, par infusion divine.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Augustinô khẳng định: "Đức tin được sinh sản, nuôi dưỡng, bênh vực và củng cố trong chúng ta bởi sự hiểu biết" (De Trin. 14,1). Mà cái gì được sinh sản ở trong chúng ta xem ra là đắc thủ hơn là phú nhập. Vậy đức tin ở trong chúng ta xem ra không phải do sự phú nhập.

PRAETEREA, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo

2. Further, that to which man attains by hearing and seeing,

2. Ce que l'homme atteint en écoutant et en regardant paraît bien

2. Điều gì con người đạt được bởi nghe và bởi thấy, xem ra là đắc thủ

videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam, dicitur enim Ioan. IV, *cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, filius tuus vivit, et credidit ipse et domus eius tota*; et Rom. X dicitur quod *fides est ex auditu*. Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

PRAETEREA, illud quod consistit in hominis voluntate ab homine potest acquiri. Sed fides consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, in libro de Praed. Sanct. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

SED CONTRA est quod dicitur ad Ephes. II, gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur, Dei enim donum est.

RESPONDEO dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. X, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum.

seems to be acquired by him. Now man attains to belief, both by seeing miracles, and by hearing the teachings of faith: for it is written (Jn. 4:53): "The father . . . knew that it was at the same hour, that Jesus said to him, Thy son liveth; and himself believed, and his whole house"; and (Rom. 10:17) it is said that "faith is through hearing." Therefore man attains to faith by acquiring it.

3. Further, that which depends on a man's will can be acquired by him. But "faith depends on the believer's will," according to Augustine (De Praedest. Sanct. v). Therefore faith can be acquired by man.

On the contrary, It is written (Eph. 2:8, 9): "By grace you are saved through faith, and that not of yourselves . . . that no man may glory . . . for it is the gift of God."

I answer that, Two things are requisite for faith. First, that the things which are of faith should be proposed to man: this is necessary in order that man believe anything explicitly. The second thing requisite for faith is the assent of the believer to the things which are proposed to him. Accordingly, as regards the first of these, faith must needs be from God. Because those things which are of faith surpass human reason, hence they do not come to man's knowledge, unless God reveal them. To some, indeed, they are revealed by God immediately, as those things which were revealed to the apostles and prophets, while to some they are proposed by God in sending preachers of the faith, according to Rom. 10:15: "How shall they preach, unless they be sent?" As regards the second, viz. man's assent to the things which are of faith, we may observe a twofold cause, one of external inducement, such as seeing a miracle, or being persuaded by someone to embrace the faith: neither of which is a sufficient cause, since of those who see the same miracle, or who hear the same sermon, some believe, and some do not. Hence we must assert another internal cause, which moves man inwardly to assent to matters of faith. The Pelagians held that this cause was nothing else than man's free-will: and consequently they said that the beginning of faith is from ourselves, inasmuch as, to wit, it is in our power to be ready to assent to things which are of faith, but that the consummation of faith is from God, Who proposes to us the things we have to believe. But this is false, for,

être acquis par lui. Mais l'homme parvient à croire en voyant les miracles et en écoutant l'enseignement de la foi. Il est écrit en S. Jean (4, 58): " Le père se rendit compte que c'était l'heure à laquelle Jésus lui avait dit: "Ton fils est vivant." Aussi crut-il, lui et toute sa maison. " Et S. Paul écrit (Rm 10, 17): " La foi vient de ce qu'on entend. " L'homme possède donc la foi par acquisition.

3. Ce qui réside dans la volonté de l'homme peut être acquis par l'homme. Or, dit S. Augustin: " la foi réside dans la volonté des croyants ". Donc elle peut être acquise par l'homme.

En sens contraire, il est écrit (Ep 2, 18) " C'est par la grâce que vous avez été sauvés moyennant la foi; cela ne vient pas de vous, afin que nul ne se glorifie: c'est un don de Dieu. "

Réponse : Deux conditions sont requises pour la foi. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme, et cette condition est requise pour que l'homme croie à quelque chose d'une manière explicite. L'autre condition requise pour la foi est l'assentiment du croyant à ce qui est proposé. Quant au premier point, il faut nécessairement que la foi vienne de Dieu. Car les vérités de foi dépassent la raison humaine. Aussi ne sont-elles pas connues par l'homme si Dieu ne les révèle. Mais, tandis qu'à certains il les révèle immédiatement, comme il l'a fait aux Apôtres et aux Prophètes, à certains il les propose en envoyant les prédicateurs de la foi selon S. Paul (Rm 10, 15): " Comment prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés? " Quant à la seconde condition, qui est l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, on peut considérer une double cause. Il en est une qui de l'extérieur induit à croire: ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est suffisante; car, parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Voilà pourquoi il faut admettre une autre cause, intérieure celle-ci, qui meut l'homme à adhérer aux vérités de foi. Mais cette cause, les pélagiens la plaçaient uniquement dans le libre arbitre de l'homme, et c'est pourquoi ils affirmaient que le commencement de la foi vient de nous, en ce sens qu'il dépend de nous que nous soyons prêts à adhérer aux vérités de foi; seul l'achèvement de la foi vient de Dieu, parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Mais cela est faux, parce que

đối với họ. Mà con người đến với việc tin bởi trông thấy các phép lạ và nghe giảng dạy về đức tin. Có lời ghi chép: "Người cha nhận ra chính vào giờ ấy Chúa Giêsu đã nói với mình: con ông sống". Như vậy ông tin và cả nhà ông cũng vậy (Ga 4,53). Và thánh Phaolô cũng viết: "Đức tin phát xuất bởi điều người ta nghe" (Rm 10,17). Vậy con người chiếm hữu đức tin bởi thu lượm được.

3. Cái gì ở trong ý chí của con người có thể thu lượm được bởi con người. Mà, như thánh Augustinô nói, đức tin ở trong ý chí của các tín hữu. Vậy đức tin là đắc thủ đối với con người.

TRÁI LẠI, Vì chính bởi ân huệ mà anh em đã được cứu, nhờ lòng tin và lại không phải do tự anh em; đó là ơn Thiên Chúa ban; không phải do việc làm, để đừng có ai vinh vang tự đắc" (Ep 2,8-9).

TRẢ LỜI : Hai điều kiện cần phải có đối với đức tin. Thứ nhất, các điều phải tin phải được trình bày cho con người, và điều kiện này là cần thiết ngõ hầu con người tin một sự gì, cách rành rẽ minh bạch. Thứ hai, đức tin là sự ưng thuận của tín hữu đối với cái gì đã được trình bày. Với điểm thứ nhất, đức tin một cách tất yếu phát xuất từ Thiên Chúa. Vì các chân lý của đức tin vượt qua trí năng nhân loại. Như vậy, chúng nó không được nhân loại hiểu biết nếu chúng nó không được Thiên Chúa mạc khải. Mà, trong khi một số người được Thiên Chúa mạc khải các chân lý ấy một cách trực tiếp như các thánh Tông đồ và các thánh Tiên tri, thì với một số người khác, các chân lý đó được trình bày bởi Thiên Chúa bằng cách Ngài sai những kẻ đi rao giảng về đức tin theo lời thánh Phaolô nói: "Làm sao mà rao giảng, nếu người ta không được sai đi?" (Rm 10,15). về điều kiện thứ hai, là sự ưng thuận của con người đối với những điều phải tin, người ta có thể xem xét hai nguyên nhân. Nguyên nhân thứ nhất từ bên ngoài dẫn đưa đến việc tin, thí dụ, việc trông thấy một phép lạ hay một hành động có tính cách thuyết phục của con người không bảo kẻ khác chấp nhận đức tin. Cả hai nguyên nhân này không đủ; vì, trong những kẻ thấy cũng một phép lạ và nghe cũng một lời rao giảng, những người này tin và những người khác không tin. Do đó phải thừa nhận một nguyên nhân khác, nguyên nhân này ở bên trong, động con người đính kết các chân lý của đức tin. Nhưng nguyên nhân này, các người lạc giáo Pélage chỉ đặt để nó trong tự do ý chí, và do đó họ khẳng định sự bắt đầu của đức tin phát xuất từ chúng ta, theo ý nghĩa này là việc chúng ta sẵn sàng đính kết với các chân lý đức tin thì lệ thuộc vào chúng ta; duy sự hoàn thành của đức tin phát xuất từ Thiên Chúa, bởi vì chính Ngài trình bày cho chúng ta

Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

since man, by assenting to matters of faith, is raised above his nature, this must needs accrue to him from some supernatural principle moving him inwardly; and this is God. Therefore faith, as regards the assent which is the chief act of faith, is from God moving man inwardly by grace.

lorsqu'il adhère aux vérités de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce.

điều gì chúng ta phải tin. Nhưng điều đó sai lầm, bởi vì khi con người đính kết vào các chân lý đức tin, họ được nâng lên cao trên bản tính mình; vậy điều đó phải đến nơi họ bởi nguyên lý siêu nhiên động họ từ bên trong, và đó là Thiên Chúa. Do đó, đức tin, về việc đính kết là hành động chính, phát xuất từ Thiên Chúa là Đấng động chúng ta bên trong bởi ân sủng của Ngài.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Reply to objection 1. Science begets and nourishes faith, by way of external persuasion afforded by science; but the chief and proper cause of faith is that which moves man inwardly to assent.

Solutions 1. La science engendre et nourrit la foi à la manière d'une persuasion extérieure qui provient d'une certaine science. Mais la cause principale de la foi, sa cause propre, c'est ce qui intérieurement porte à l'assentiment.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hiểu biết sinh sản và nuôi dưỡng đức tin theo thể cách một sự thuyết phục bên ngoài phát xuất từ một sự hiểu biết nào đó. Nhưng nguyên nhân chính của đức tin, nguyên nhân riêng của nó, đó là điều gì do bên trong đưa người ta đến sự ưng thuận.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

Reply to objection 2. This argument again refers to the cause that proposes outwardly the things that are of faith, or persuades man to believe by words or deeds.

2. Cet argument, lui aussi, est valable pour la cause qui propose extérieurement les vérités de foi, ou qui exhorte à croire par des paroles ou par des faits.

2. Chứng cứ này cũng vậy, có giá trị đối với nguyên nhân bên ngoài trình bày một cách bên ngoài các chân lý của đức tin, hoặc khuyến khích đến việc tin bằng những lời nói hoặc bằng những việc làm.

AD TERTIUM dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est.

Reply to objection 3. To believe does indeed depend on the will of the believer: but man's will needs to be prepared by God with grace, in order that he may be raised to things which are above his nature, as stated above (Q[2] , A[3]).

3. L'acte de croire réside bien dans la volonté des croyants. Mais il faut que la volonté de l'homme soit préparée par Dieu moyennant la grâce, pour que cette volonté soit élevée à des choses qui dépassent la nature, nous venons de le dire.

3. Hành động tin ở tại ý chí của các tín hữu. Nhưng ý chí của nhân loại đã được chuẩn bị bởi Thiên Chúa nhờ ân sủng, ngõ hầu ý chí này được nâng lên cao đến các sự vật vượt qua bản tính như chúng ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 2
Utrum fides informis sit donum Dei

ARTICLE 2
Whether lifeless faith is a gift of God ?

ARTICLE 2
La foi informe est-elle un don de Dieu ?

TIẾT 2
Đức tin vô mô thể là ân huệ của Thiên Chúa ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deut. XXXII, quod Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

Objections 1. It would seem that lifeless faith is not a gift of God. For it is written (Dt. 32:4) that "the works of God are perfect." Now lifeless faith is something imperfect. Therefore it is not the work of God.

Objections 1. Il ne semble pas, car il est écrit au Deutéronome (32, 4): " Les oeuvres de Dieu sont parfaites ", alors que la foi informe est quelque chose d'imparfait. Elle n'est donc pas une oeuvre de Dieu.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Có lời ghi chép: "Các công việc của Thiên Chúa thì hoàn hảo" (Đnl 32,4), đang khi đức tin vô mô thể là cái gì bất hoàn hảo. Vậy nó không phải là công việc của Thiên Chúa.

PRAETEREA, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

2. Further, just as an act is said to be deformed through lacking its due form, so too is faith called lifeless [informis] when it lacks the form due to it. Now the deformed act of sin is not from God, as stated above (FS, Q[79], A[2], ad 2). Therefore neither is lifeless faith from God.

2. Comme on dit qu'un acte est difforme parce qu'il est privé de la forme requise, ainsi dit-on que la foi est informe parce qu'elle est privée de la forme requise. Or l'acte difforme du péché ne vient pas de Dieu, avons-nous dit précédemment. La foi informe ne vient donc pas non plus de Dieu.

2. Như người ta nói một hành động dị hình dị dạng bởi vì nó không có hình thể cần thiết. Cũng vậy, người ta nói đức tin vô mô thể bởi vì nó không có mô thể cần thiết. Mà hành động dị hình dị dạng của tội không phát xuất từ Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.79, a.2). Vậy đức tin vô mô thể cũng không phát xuất từ Thiên Chúa.

PRAETEREA, quaecumque Deus sanat totaliter sanat, dicitur enim Ioan. VII, *si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato*. Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

3. Further, whomsoever God heals, He heals wholly: for it is written (Jn. 7:23): "If a man receive circumcision on the sabbath-day, that the law of Moses may not be broken; are you angry at Me because I have healed the whole man on the sabbath-day?" Now faith heals man from unbelief. Therefore whoever receives from God the gift of faith, is at the same time healed from all his sins. But this is not done except by living faith. Therefore living faith alone is a gift of God: and consequently lifeless faith is not from God.

3. D'ailleurs, tout ce que Dieu guérit, il le guérit totalement selon cette parole en S. Jean (7, 23). " Alors qu'un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat pour que la loi de Moïse soit respectée, vous vous indignez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat. " Mais par la foi l'homme est guéri de l'infidélité. Quiconque par conséquent reçoit de Dieu le don de la foi est guéri en même temps de tous ses péchés. Mais cela ne se produit que par la foi formée. Elle seule est donc un don de Dieu, et non la foi informe.

3. Hơn nữa, tất cả cái gì Thiên Chúa chữa lành, Ngài chữa lành cách hoàn toàn theo lời nói trong Phúc âm thánh Gioan: "Nếu người ta phải lãnh cắt bì ngày hưu lễ, kẻo lỗi luật Môsê, sao các ngươi lại học hặc với Ta, vì Ta đã chữa lành toàn thân một người ngày hưu lễ" (Ga 7,23). Nhưng nhờ đức tin, con người được chữa lành khỏi tội bất trung. Do đó ai lãnh nhận từ Thiên Chúa ân huệ của đức tin thì đồng thời được chữa lành khỏi mọi tội của mình. Mà điều đó chỉ được thực hiện bởi đức tin đã được mô hiệp. Vậy duy đức tin đã được mô hiệp là ân huệ của Thiên Chúa, chứ không phải đức tin vô mô thể.

SED CONTRA est quod quaedam Glossa dicit, I ad Cor. XIII, quod *fides quae est sine caritate est donum Dei*. Sed fides quae est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

On the contrary, A gloss on 1 Cor. 13:2 says that "the faith which lacks charity is a gift of God." Now this is lifeless faith. Therefore lifeless faith is a gift of God.

En sens contraire, une glose dit que " la foi qui est sans la charité est un don de Dieu ". Or cette foi est la foi informe; donc celle-ci est un don de Dieu.

TRÁI LẠI, Có sách Chú giải nói đức tin không có đức mến là ân huệ của Thiên Chúa. Mà đức tin này là đức tin vô mô thể; vậy đức tin vô mô thể là ân huệ của Thiên Chúa.

RESPONDEO dicendum quod informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis, tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius, non enim potest dici causa aegritudinis quod non est causa distemperantiae humorum. Potest tamen aliquid dici esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formae, sicut dictum est. Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

I answer that, Lifelessness is a privation. Now it must be noted that privation is sometimes essential to the species, whereas sometimes it is not, but supervenes in a thing already possessed of its proper species: thus privation of the due equilibrium of the humors is essential to the species of sickness, while darkness is not essential to a diaphanous body, but supervenes in it. Since, therefore, when we assign the cause of a thing, we intend to assign the cause of that thing as existing in its proper species, it follows that what is not the cause of privation, cannot be assigned as the cause of the thing to which that privation belongs as being essential to its species. For we cannot assign as the cause of a sickness, something which is not the cause of a disturbance in the humors: though we can assign as cause of a diaphanous body, something which is not the cause of the darkness, which is not essential to the diaphanous body. Now the lifelessness of faith is not essential to the species of faith, since faith is said to be lifeless through lack of an extrinsic form, as stated above (Q[4], A[4]). Consequently the cause of lifeless faith is that which is the cause of faith strictly so called: and this is God, as stated above (A[1]). It follows, therefore, that lifeless faith is a gift of God.

Réponse : Le manque de forme est une privation. Mais il faut considérer que la privation appartient parfois à la raison de l'espèce; parfois non, car elle s'ajoute à une réalité qui a déjà son espèce propre. Ainsi la privation de l'équilibre normal des humeurs définit ce qui constitue spécifiquement la maladie; en revanche, l'obscurité n'entre pas dans la définition de ce qui constitue spécifiquement la matière diaphane, elle s'ajoute seulement à cette matière. Donc, lorsqu'on assigne à une réalité sa cause, cela s'entend de l'assignation de la cause qui fait que la réalité existe dans sa propre espèce. Aussi ne peut-on dire que ce qui n'est pas cause de la privation soit cause de la réalité, quand la privation entre précisément dans la définition spécifique de cette réalité. Ainsi, on ne peut assigner comme cause de la maladie ce qui n'est pas cause d'un déséquilibre des humeurs. On peut cependant dire d'une chose qu'elle est cause d'une matière diaphane, bien qu'elle ne soit pas cause de l'obscurité, parce que celle-ci ne fait pas partie de la définition même du corps diaphane. Ainsi le manque de forme dans la foi n'appartient pas à la notion spécifique de la foi elle-même, puisque la foi est dite informe par le défaut, avons-nous dit, d'une certaine forme extérieure à elle. C'est pourquoi cela est cause de la foi informe, qui est cause de la foi tout court. Or c'est Dieu, avons-nous dite. Il reste donc que la foi informe soit un don de Dieu.

TRẢ LỜI : Sự thiếu mô thể là sự khuyết phạp. Mà chúng ta phải xem xét sự khuyết phạp đôi khi thuộc về yếu tính của loại, đôi khi không. Bởi vì nó thêm vào cho một thực tại đã có loại của mình rồi. Như vậy, sự khuyết phạp về sự quân bình bình thường của các thể dịch xác định điều gì tạo nên bệnh hoạn cách loại thuộc; sự tối tăm không vào trong lời định nghĩa của cái gì tạo nên chất thể trong mờ cách loại thuộc, nó chỉ thêm vào cho chất thể này mà thôi. Vậy, khi người ta chỉ định một nguyên nhân cho thực tại nào, điều đó hiểu về sự chỉ định nguyên nhân làm cho thực tại này hiện hữu trong loại riêng của nó. Như vậy, người ta không thể nói cái gì không phải là nguyên nhân cho sự khuyết phạp, là nguyên nhân của thực tại, khi sự khuyết phạp này một cách đích xác vào trong lời định nghĩa loại thuộc của thực tại này. Như vậy, người ta không có thể chỉ định là nguyên nhân của bệnh hoạn cái gì không phải là nguyên nhân tạo nên sự mất quân bình của các thể dịch. Tuy nhiên, người ta có thể nói về một sự vật nó là nguyên nhân của chất thể trong mờ, mặc dầu nó không phải là nguyên nhân của sự tối tăm, bởi vì sự tối tăm không phải là phần của lời định nghĩa của chính vật thể trong mờ. Như vậy sự thiếu mô thể trong đức tin không thuộc về ý niệm loại thuộc của chính đức tin, bởi vì đức tin được nói là vô mô thể bởi thiếu một mô thể bên ngoài nào đối với nó như chúng ta đã nói ở trước (Q.4, a.4). Do đó, nguyên nhân của đức tin vô mô thể là cái gì làm nguyên nhân của đức tin cách đơn giản. Vậy chính Thiên Chúa là nguyên nhân. Vậy đức tin vô mô thể là ân huệ của Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

Reply to objection 1. Lifeless faith, though it is not simply perfect with the perfection of a virtue, is, nevertheless, perfect with a perfection that suffices for the essential notion of faith.

Solutions 1. Bien que la foi informe ne soit pas parfaite absolument de la perfection qui fait la vertu, elle l'est cependant d'une certaine perfection qui suffit à la raison de foi.

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu đức tin vô mô thể không tuyệt đối hoàn hảo bằng sự hoàn hảo làm cho nó trở nên nhân đức, nó vẫn hoàn hảo bằng một sự hoàn hảo nào đó đủ cho yếu tính của đức tin.

AD SECUNDUM dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio
circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

Reply to objection 2. The deformity of an act is essential to the act's species, considered as a moral act, as stated above (FP, Q[48], A[1], ad 2; FS, Q[18], A[5]): for an act is said to be deformed through being deprived of an intrinsic form, viz. the due commensuration of the act's circumstances. Hence we cannot say that God is the cause of a deformed act, for He is not the cause of its deformity, though He is the cause of the act as such. We may also reply that deformity denotes not only privation of a due form, but also a contrary disposition, wherefore deformity is compared to the act, as falsehood is to faith. Hence, just as the deformed act is not from God, so neither is a false faith; and as lifeless faith is from God, so too, acts that are good generically, though not quickened by charity, as is frequently the case in sinners, are

Solutions 2. La difformité dans l'action atteint celle-ci dans ce qu'elle a de spécifique en tant qu'acte moral, nous l'avons dit à propos des actes humains. Une action est difforme en effet par la privation d'une forme qui lui est intrinsèque, n'étant autre que la juste mesure dans toutes les circonstances de l'acte. C'est pourquoi on ne peut jamais dire que Dieu soit cause d'un acte difforme, parce que Dieu n'est pas cause d'un pareil manque de forme, encore qu'il soit cause de l'acte en tant qu'acte. - Ou encore, il faut remarquer que le manque de forme peut impliquer non seulement la privation de la forme que l'acte devrait avoir, mais aussi la disposition contraire. De ce point de vue la difformité est à l'acte ce que la fausseté est à la foi. C'est pourquoi, de même que Dieu n'est pas l'auteur d'un acte déformé il ne l'est pas non plus d'une foi faussée. Et, de même que Dieu est l'auteur d'une

2. Sự dị hình dị dạng trong hành động động tới sự hành động này trong điều gì mà hành động này có thuộc về loại của mình trong tư cách nó là hành vi đạo đức như chúng ta đã nói (I, Q.48, a.1) khi thảo luận về các hành vi nhân linh. Quả thế, một hành động dị hình dị dạng bởi sự khuyết phạp của mô thể nội khởi đối với nó, mà mô thể nội khởi này là mức độ trung dung trong mọi hoàn cảnh của hành động. Do đó, người ta chẳng bao giờ có thể nói Thiên Chúa là nguyên nhân của hành động dị hình dị dạng, bởi vì Thiên Chúa không phải là nguyên nhân của sự thiếu mô thể; như thế, bởi vì Ngài là nguyên nhân của hành động trong tư cách là hành động. Hơn nữa, chúng ta phải lưu ý sự thiếu mô thể có thể bao hàm sự khuyết phạp của mô thể mà hành động hẳn phải có, mà còn bao hàm sự sắp đặt trái ngược. Từ phương diện này, sự dị hình dị dạng đối với hành động là sự giả dối đối với đức tin. Do đó, cũng như Thiên Chúa không phải là tác giả của hành động dị hình dị dạng, cũng vậy, Ngài không phải là tác

from God.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum, sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

Reply to objection 3. He who receives faith from God without charity, is healed from unbelief, not entirely (because the sin of his previous unbelief is not removed) but in part, namely, in the point of ceasing from committing such and such a sin. Thus it happens frequently that a man desists from one act of sin, through God causing him thus to desist, without desisting from another act of sin, through the instigation of his own malice. And in this way sometimes it is granted by God to a man to believe, and yet he is not granted the gift of charity: even so the gift of prophecy, or the like, is given to some without charity.

foi qui n'est qu'informe, il l'est aussi des actes qui sont bons dans leur genre quoique pas informés par la charité, comme il arrive la plupart du temps chez les pécheurs.

3. Celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité, n'est pas absolument guéri de l'infidélité, la culpabilité de son infidélité précédente n'est pas enlevée. Il est guéri jusqu'à un certain point, c'est-à-dire qu'il ne commet plus le péché d'infidélité. C'est là un cas qui se présente fréquemment: quelqu'un s'arrête, par l'action de Dieu, de commettre un acte de péché, qui cependant ne s'arrête pas, sous l'influence de sa propre iniquité, d'accomplir l'acte d'un péché d'une autre sorte. C'est de cette manière que Dieu donne quelquefois à un homme de croire, sans lui accorder cependant le don de la charité, comme il accorde aussi à quelques-uns, en dehors de la charité, le don de prophétie ou quelque chose de semblable.

giả của đức tin giả dối. Vậy cũng như Thiên Chúa là tác giả của đức tin chỉ là vô mô thể, Ngài cũng là tác giả của những hành động tốt theo giống của chúng nó, nhưng không được mô hiệp bởi đức mến như thường xảy ra ở nơi các tội nhân.

3. Kẻ lãnh nhận từ Thiên Chúa đức tin không có đức mến, một cách tuyệt đối không được chữa lành bởi tội bất trung, tội bất trung đi trước của họ không được tẩy xóa đi. Họ được chữa lành đến một mức nào, nghĩa là họ không phạm tội bất trung nữa. Đó là trường hợp thường xảy ra: một người nào đó nhờ hành động của Thiên Chúa dừng lại, không phạm tội; nhưng họ không dừng đứng lại do ảnh hưởng của sự gian ác riêng của mình, trong việc hoàn thành việc tội lỗi khác. Chính theo thể cách này mà Thiên Chúa đôi khi ban cho con người tin mà không ban cho họ ân huệ của đức mến như Người ban cho một số người nào đó ân huệ nói tiên tri hoặc điều gì tương tự mà không ban cho họ đức mến.

QUAESTIO 7

DE EFFECTIBUS FIDEI

OF THE EFFECTS OF FAITH (TWO ARTICLES)

LES EFFETS DE LA FOI

CÁC HIỆU QUẢ CỦA ĐỨC TIN

Deinde considerandum est de effectibus fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

We must now consider the effects of faith: under which head there are two points of inquiry: (1) Whether fear is an effect of faith? (2) Whether the heart is purified by faith?

La crainte est-elle un effet de la foi? - 2. La purification du coeur est-elle en effet de la foi?

1. Sự sợ hãi là hiệu quả của đức tin? 2. Sự thanh tẩy tâm hồn là hiệu quả của đức tin?

ARTICULUS 1
Utrum timor sit effectus fidei

ARTICLE 1
Whether fear is an effect of faith ?

ARTICLE 1
La crainte est-elle un effet de la foi ?

TIẾT 1
Sự sợ hãi là hiệu quả của đức tin ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem, dicitur enim Eccli. II, *qui timetis Deum, credite illi*. Ergo timor non est effectus fidei.

Objections 1. It would seem that fear is not an effect of faith. For an effect does not precede its cause. Now fear precedes faith: for it is written (Ecclus. 2:8): "Ye that fear the Lord, believe in Him." Therefore fear is not an effect of faith.

Objections 1. Il semble que non, car l'effet ne précède pas la cause. Or la crainte précède la foi, selon l'Ecclésiastique (2, 8): " Vous qui craignez Dieu, croyez-le. " La crainte n'est donc pas un effet de la foi.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Hiệu quả không đi trước nguyên nhân. Mà sự sợ hãi đến trước đức tin theo sách Huấn ca nói: "Các ngươi là những kẻ kính sợ Thiên Chúa, hãy tin vào Ngài" (Hc 2,8). Vậy sự sợ hãi không phải là hiệu quả của đức tin.

PRAETEREA, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est, fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa, Matth. I. Ergo non est causa timoris.

2. Further, the same thing is not the cause of contraries. Now fear and hope are contraries, as stated above (FS, Q[23], A[2]): and faith begets hope, as a gloss observes on Mat. 1:2. Therefore fear is not an effect of faith.

2. Une même chose n'est pas la cause d'effets contraires. Or la crainte et l'espérance, avons-nous dit, à propos des passions, sont des contraires. Mais il est dit dans la Glose que " la foi engendre l'espérance ". Elle n'est donc pas cause de crainte.

2. Cũng một sự vật không thể là nguyên nhân các hiệu quả tương phản nhau. Mà sự sợ hãi và sự hy vọng như chúng ta đã nói khi đề cập đến các đam mê, là những tương phản hữu. Mà đã nói trong sách Chú giải "Đức tin sinh sản đức cậy". Vậy đức tin không phải là nguyên nhân của sự sợ hãi.

PRAETEREA, contrarium non est causa contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima, obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est. Actus autem habent speciem ex obiectis, secundum supradicta. Ergo fides non est causa timoris.

3. Further, one contrary does not cause another. Now the object of faith is a good, which is the First Truth, while the object of fear is an evil, as stated above (FS, Q[42], A[1]). Again, acts take their species from the object, according to what was stated above (FS, Q[18], A[2]). Therefore faith is not a cause of fear.

3. Un contraire, enfin, n'est pas cause de son contraire. Or l'objet de la foi est un bien, la Vérité première; tandis que celui de la crainte, nous l'avons dit, est un mal. Or, les actes tirent leur espèce de leurs objets. La foi ne peut donc pas causer la crainte.

3. Cuối cùng, một tương phản hữu không phải là nguyên nhân của tương phản hữu của mình. Mà đối tượng của đức tin là sự tốt, là chân lý đệ nhất; trong khi đối tượng của sự sợ hãi là sự xấu như chúng ta đã nói (I-II, Q.42, a.1). Mà, các hành động rút lấy loại của mình từ các đối tượng của mình. Vậy đức tin không thể tạo nên sự sợ hãi.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et*

On the contrary, It is written (James 2:19): "The devils . . .

En sens contraire, il y a la parole de S. Jacques (2, 19): " Les démons

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ma quỉ tin, và chúng run sợ" (Gc 2,19).

contremiscunt.

RESPONDEO dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur, et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle aequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subiici.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter praecedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur, *et non evacuabitur merces vestra*.

AD SECUNDUM dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quas peccatoribus infliget.

AD TERTIUM dicendum quod obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur credenda etiam quaedam mala, puta quod malum sit Deo non subiici vel ab

believe and tremble."

I answer that, Fear is a movement of the appetitive power, as stated above (FS, Q[41], A[1]). Now the principle of all appetitive movements is the good or evil apprehended: and consequently the principle of fear and of every appetitive movement must be an apprehension. Again, through faith there arises in us an apprehension of certain penal evils, which are inflicted in accordance with the Divine judgment. In this way, then, faith is a cause of the fear whereby one dreads to be punished by God; and this is servile fear. It is also the cause of filial fear, whereby one dreads to be separated from God, or whereby one shrinks from equalling oneself to Him, and holds Him in reverence, inasmuch as faith makes us appreciate God as an unfathomable and supreme good, separation from which is the greatest evil, and to which it is wicked to wish to be equalled. Of the first fear, viz. servile fear, lifeless faith is the cause, while living faith is the cause of the second, viz. filial fear, because it makes man adhere to God and to be subject to Him by charity.

Reply to objection 1. Fear of God cannot altogether precede faith, because if we knew nothing at all about Him, with regard to rewards and punishments, concerning which faith teaches us, we should nowise fear Him. If, however, faith be presupposed in reference to certain articles of faith, for example the Divine excellence, then reverential fear follows, the result of which is that man submits his intellect to God, so as to believe in all the Divine promises. Hence the text quoted continues: "And your reward shall not be made void."

Reply to objection 2. The same thing in respect of contraries can be the cause of contraries, but not under the same aspect. Now faith begets hope, in so far as it enables us to appreciate the prize which God awards to the just, while it is the cause of fear, in so far as it makes us appreciate the punishments which He intends to inflict on sinners.

Reply to objection 3. The primary and formal object of faith is the good which is the First Truth; but the material object of faith includes also certain evils; for instance, that it is an evil either not to submit to

croient, et ils tremblent. "

Réponse : La crainte, avons-nous dit, est un certain mouvement de la puissance appétitive. Mais le principe de tous les mouvements d'appétit, c'est la connaissance d'un bien ou d'un mal. Il faut donc que la crainte, comme tous les mouvements d'appétit, ait pour principe une perception. Or la foi produit précisément en nous une certaine perception concernant certains maux, qui sont les châtiments infligés selon le jugement de Dieu. De cette façon, la foi est cause de la crainte par laquelle on redoute d'être puni par Dieu, et qui est la crainte servile. La foi est aussi cause de la crainte filiale, par laquelle on redoute d'être séparé de Dieu, ou bien par laquelle on évite de se comparer à Dieu par respect pour lui. Cela vient de la foi qui nous fait estimer Dieu comme un bien immuable et suprême: être séparé de lui est le plus grand mal, et vouloir s'égaler à lui est mal. Mais la première crainte, qui est servile, a pour cause la foi informe. La seconde, la crainte filiale, a pour cause la formée, celle qui fait que par la charité l'homme adhère à Dieu et se soumet à lui.

Solutions 1. La crainte de Dieu ne peut précéder la foi en tout, car si nous étions tout fait dans l'ignorance de Dieu quant aux récompenses ou aux châtiments dont nous sommes instruits par la foi, nous ne le craindrions en aucune façon. Mais, supposé que la foi existe dans une âme touchant quelques-uns des articles de foi, touchant par exemple l'excellence divine, la crainte révérencielle s'ensuit, et cette crainte à son tour entraîne l'homme à soumettre son intelligence à Dieu pour croire à tout ce qui est promis par Dieu. D'où ce mot à la suite du texte cité " Et votre récompense ne manquera pas. "

2. Une même chose peut bien, sous des aspect contraires, causer des effets contraires; mais non la même chose sous un même aspect. D'un côté la foi engendre l'espérance en nous faisant apprécier les récompenses que Dieu accorde aux justes. Mais, d'un autre côté, elle est cause de crainte en tant qu'elle suscite en nous la pensée des châtiments qu'il veut infliger aux pécheurs.

3. L'objet premier et formel de la foi, c'est ce bien qui est la Vérité première. Mais matériellement, dans ce qui est proposé à la foi, on doit croire aussi à certains maux, par exemple que c'est un mal de ne pas se soumettre à

TRẢ LỜI : Sự sợ hãi như chúng ta đã nói (I-II, Q.41, a.1), là một sự chuyển động nào đó của năng lực thị dục. Mà nguyên lý của mọi sự chuyển động thị dục, đó là sự biết về sự tốt hoặc về sự xấu. Vậy sự sợ hãi cũng như mọi sự chuyển động của thị dục, phải có nguyên lý là sự tri giác. Mà đức tin một cách đích xác tạo nên trong chúng ta một sự tri giác nào đó quan hệ với một số sự xấu, là những hình phạt bắt phải chịu theo sự phán đoán của Thiên Chúa. Theo thể cách này, đức tin là nguyên nhân của sự sợ hãi mà do đó người ta sợ bị Thiên Chúa phạt, và sự sợ hãi này là sự sợ hãi nô lệ. Đức tin cũng là nguyên nhân của sự sợ hãi con cái mà do đó người ta sợ tách ra khỏi Thiên Chúa, hoặc nhờ đó người ta không so sánh mình với Thiên Chúa bởi sự tôn kính Thiên Chúa. Điều đó phát xuất bởi đức tin làm cho chúng ta tin tưởng Chúa là sự tốt bất di bất dịch và tối thượng: việc tách ra khỏi Thiên Chúa là sự xấu lớn nhất, và muốn bằng Thiên Chúa thì xấu. Nhưng sự sợ hãi nô lệ có nguyên nhân là đức tin vô mô thể. Sự sợ hãi thứ hai, sự sợ hãi con cái có nguyên nhân là đức tin đã được mô hiệp, là đức tin làm cho nhân loại nhờ đức mến mà đính kết với Thiên Chúa và vâng phục Ngài.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ hãi Thiên Chúa không có thể đi trước đức tin trong mọi sự, vì giả như chúng ta hoàn toàn không biết Thiên Chúa đối với các phần thưởng hoặc các hình phạt mà chúng ta được dạy cho biết bởi đức tin, hẳn chúng ta không sợ Thiên Chúa một cách nào cả. Mà chúng ta giả định đức tin hiện hữu trong một linh hồn hiểu biết một vài tín điều, thí dụ, về sự tuyệt hảo của Thiên Chúa, thì có sự kính sợ theo sau, và sự kính sợ này lại lôi kéo con người bắt trí năng mình vâng phục Thiên Chúa để tin tất cả những gì Thiên Chúa đã hứa ban. Và do đó có lời này viết trong bản văn được dẫn chứng: "Và phần thưởng của các ngươi sẽ không thiếu".

2. Cũng một sự vật ở dưới các phương diện tương phản, có thể tạo nên những hiệu quả tương phản; chứ không phải cũng một sự vật dưới cũng một phương diện. Một đàng, đức tin sinh sản hy vọng bằng cách làm cho chúng ta quý trọng các phần thưởng Thiên Chúa hứa ban cho các kẻ công chính. Nhưng, đàng khác, nó là nguyên nhân của sự sợ hãi theo tư cách chúng nó làm cho nổi lên trong chúng ta tư tưởng về các hình phạt mà Thiên Chúa bắt các tội nhân phải chịu.

3. Đối tượng thứ nhất và thuộc về mô thể của đức tin, đó là sự tốt và sự tốt này là chính chân lý đệ nhất. Nhưng cách chất thể, trong cái gì được trình bày cho đức tin, người ta cũng phải tin ở một số sự xấu, thí dụ, việc không vâng phục Thiên Chúa

eo separari, et quod peccatores poenalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS 2
Utrum purificatio cordis sit effectus fidei

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

PRAETEREA, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

PRAETEREA, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

SED CONTRA est quod dicit Petrus, Act. XV, *fide purificans corda eorum*.

RESPONDEO dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur, non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides, *accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

AD SECUNDUM dicendum quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem

God, or to be separated from Him, and that sinners will suffer penal evils from God: in this way faith can be the cause of fear.

ARTICLE 2
Whether faith has the effect of purifying the heart ?

Objections 1. It would seem that faith does not purify the heart. For purity of the heart pertains chiefly to the affections, whereas faith is in the intellect. Therefore faith has not the effect of purifying the heart.

2. Further, that which purifies the heart is incompatible with impurity. But faith is compatible with the impurity of sin, as may be seen in those who have lifeless faith. Therefore faith does not purify the heart.

3. Further, if faith were to purify the human heart in any way, it would chiefly purify the intellect of man. Now it does not purify the intellect from obscurity, since it is a veiled knowledge. Therefore faith nowise purifies the heart.

On the contrary, Peter said (Acts 15:9): "Purifying their hearts by faith."

I answer that, A thing is impure through being mixed with baser things: for silver is not called impure, when mixed with gold, which betters it, but when mixed with lead or tin. Now it is evident that the rational creature is more excellent than all transient and corporeal creatures; so that it becomes impure through subjecting itself to transient things by loving them. From this impurity the rational creature is purified by means of a contrary movement, namely, by tending to that which is above it, viz. God. The first beginning of this movement is faith: since "he that cometh to God must believe that He is," according to Heb. 11:6. Hence the first beginning of the heart's purifying is faith; and if this be perfected through being quickened by charity, the heart will be perfectly purified thereby.

Reply to objection 1. Things that are in the intellect are the principles of those which are in the appetite, in so far as the apprehended good moves the appetite.

Reply to objection 2. Even lifeless faith excludes a certain impurity which is contrary to it, viz. that of error, and which consists in the human intellect, adhering inordinately to things below itself, through wishing to measure Divine things by the rule of sensible objects. But when it is quickened by charity, then it is incompatible

Dieu ou d'être séparé de lui, et que les pécheurs auront à supporter les châtiments de Dieu. A cet égard la foi peut être cause de crainte.

ARTICLE 2
La purification du coeur est-elle un effet de la foi ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car la pureté du coeur se situe surtout dans les affections. Mais la foi est dans l'intelligence. Donc elle ne cause pas la purification du coeur.

2. Ce qui cause la purification du coeur ne peut exister en même temps que l'impureté. Or la foi peut exister en même temps que l'impureté du péché, comme on le voit chez ceux qui ont une foi informe. Donc la foi ne purifie pas le coeur.

3. Si la foi purifiait en quelque manière le coeur de l'homme, c'est surtout son intelligence qu'elle purifierait. Mais elle ne purifie pas l'esprit de son obscurité puisqu'elle est une connaissance énigmatique. D'aucune manière donc elle ne purifie le coeur.

En sens contraire, S. Pierre dit (Ac 15, 9) " Dieu a purifié leurs coeurs par la foi. "

Réponse : Une chose est impure en ce qu'elle est mélangée à de plus viles. On ne dit pas en effet que l'argent est impur par l'alliage de l'or, qui augmente sa valeur; mais il l'est par l'alliage du plomb ou de l'étain. Or il est évident que la créature raisonnable a plus de dignité que toutes les créatures temporelles et corporelles. C'est pourquoi elle est rendue impure par le fait qu'elle se soumet à elles par l'amour. De cette impureté elle est ensuite purifiée par le mouvement contraire, c'est-à-dire lorsqu'elle tend à ce qui est au-dessus d'elle, à Dieu. Dans ce mouvement, il est sûr que le premier principe c'est la foi: " Celui qui s'approche de Dieu doit croire " (He 11, 6). Et voilà pourquoi le principe premier de la purification du coeur est la foi. Et si cette foi trouve sa perfection dans une charité formée, elle cause une parfaite purification.

Solutions 1. Ce qui est dans l'intelligence est le principe de ce qui est dans les affections, en tant que le bien perçu par l'intelligence met en mouvement l'affection.

2. Même informe, la foi exclut une certaine impureté qui lui est opposée: l'impureté de l'erreur. Cette impureté provient de ce que l'intelligence humaine adhère d'une manière désordonnée aux réalités inférieures, aussi longtemps qu'elle veut mesurer le divin d'après des raisons qui ne s'appliquent qu'aux choses sensibles. Mais quand la foi

hoặc bị tách ra khỏi Thiên Chúa, là điều xấu và việc các tội nhân phải chịu các hình phạt của Thiên Chúa cũng là điều xấu. Ở phương diện này, đức tin có thể là nguyên nhân của sự sợ hãi.

TIẾT 2
Sự thanh tẩy tâm hồn là hiệu quả của đức tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sự trong sạch tâm hồn ở nhất là trong các tình cảm. Mà đức tin ở trong trí năng. Vậy đức tin không tạo nên sự trong sạch tâm hồn.

2. Cái gì tạo nên sự thanh tẩy tâm hồn, không thể đồng thời hiện hữu với sự ô uế. Mà đức tin có thể đồng thời hiện hữu với sự ô uế của tội như người ta trông thấy điều đó ở nơi những kẻ có đức tin vô mô thể. Vậy đức tin không thanh tẩy tâm hồn.

3. Giả như đức tin thanh tẩy tâm hồn con người theo một thể cách nào đó, thì nhất là trí năng phải được đức tin thanh tẩy. Mà đức tin không thanh tẩy trí năng khỏi sự tối tăm của nó bởi vì nó có sự hiểu biết mường tượng. Vậy đức tin không thanh tẩy tâm hồn một thể cách nào đó.

TRÁI LẠI, Thánh Phêrô nói: "Thiên Chúa thanh tẩy tâm hồn họ nhờ đức tin" (Cv 15,9).

TRẢ LỜI : Một sự vật ô uế trong điều nó bị trộn lộn với điều xấu xa hơn. Quả thế, người ta không nói bạc ra ô uế bởi hỗn hợp với vàng vì vàng thêm giá trị cho bạc; nhưng bạc ra ô uế bởi trộn lộn với chì hoặc với thiếc. Mà rõ ràng thụ tạo có trí năng có chức vị cao trọng hơn thực tại hữu hình. Do đó, nó trở nên ô uế bởi việc nó vâng phục chúng nó bằng tình yêu. Cho được khỏi sự ô uế này, nó phải được thanh tẩy bởi sự chuyển động tương phản, nghĩa là khi nó hướng về cái gì ở trên nó tức là về Thiên Chúa. Trong sự chuyển động này, điều chắc chắn là nguyên lý thứ nhất, đó là đức tin: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin" (Dt 11,6). Và do đó người ta thấy được nguyên lý thứ nhất của sự thanh tẩy tâm hồn là đức tin. Và nếu đức tin này gặp được sự hoàn hảo của mình ở trong đức mến được mô hiệp, nó tạo nên sự thanh tẩy hoàn hảo.

GIẢI ĐÁP 1. Điều ở trong trí năng là nguyên lý của điều ở trong các tình cảm, trong tư cách sự tốt được tri thức bởi trí năng làm cho tình yêu chuyển động.

2. Dầu là vô mô thể, đức tin trục xuất sự ô uế đối lập của nó: sự ô uế của sự sai lầm. Sự ô uế này phát xuất bởi việc trí năng nhân loại đính kết một thể cách mất trật tự vào những thực tại hạ tầng, bao lâu nó muốn đo lường điều thuộc về Thiên Chúa theo các yếu tính chỉ được ứng dụng cho các sự vật khả giác. Nhưng khi đức tin được mô hiệp bởi đức mến, nó

formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, *quia universa delicta operit caritas*, ut dicitur Prov. X.

AD TERTIUM dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

with any kind of impurity, because "charity covereth all sins" (Prov. 10:12).

Reply to objection 3. The obscurity of faith does not pertain to the impurity of sin, but rather to the natural defect of the human intellect, according to the present state of life.

est formée par la charité, alors elle ne souffre plus avec elle aucune impureté: " La charité couvre toutes les fautes ", selon les Proverbes (10, 12).

3. L'obscurité de la foi ne relève pas de l'impureté de la faute, mais plutôt du défaut naturel de l'intelligence humaine dans l'état de la vie présente.

không còn chịu một sự ô uế nào: "Đức mến che phủ tất cả mọi tội" (Cn 10,12).

3. Sự tối tăm của đức tin không lệ thuộc vào sự ô uế của tội, nhưng đúng hơn nó lệ thuộc vào khuyết điểm tự nhiên của trí năng nhân loại trong tình trạng đời sống hiện tại.

QUAESTIO 8

DE DONO INTELLECTUS ET SCIENTIAE

OF THE GIFT OF UNDERSTANDING

LE DON D'INTELLIGENCE

ÂN HUỆ TRÍ THỨC

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei. Et circa donum intellectus quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus sit donum spiritus sancti. Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide. Tertio, utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus. Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. Septimo, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. Octavo, de eo quod respondet ei in fructibus.

We must now consider the gifts of understand and knowledge, which respond to the virtue of faith. With regard to the gift of understanding there are eight points of inquiry: (1) Whether understanding is a gift of the Holy Ghost? (2) Whether it can be together with faith in the same person? (3) Whether the understanding which is a gift of the Holy Ghost, is only speculative, or practical also? (4) Whether all who are in a state of grace have the gift of understanding? (5) Whether this gift is to be found in those who are without grace? (6) Of the relationship of the gift of understanding to the other gifts; (7) Which of the beatitudes corresponds to this gift? (8) Which of the fruits?

Il faut étudier maintenant ce qui concerne le don d'intelligence (Question 8) et le don de science (Question 9), qui correspondent à la vertu de foi. 1. L'intelligence est-elle un don de l'Esprit Saint? - 2. Ce don peut-il exister chez un homme en même temps que la foi? - 3. Cette intelligence, qui est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle en outre pratique? - 4. Tous ceux qui sont en état de grâce ont-ils le don d'intelligence? - 5. Chez quelques-uns ce don se trouve-t-il sans la grâce? - 6. Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons? - 7. Ce qui correspond à ce don dans les béatitudes. - 8. Ce qui lui correspond dans les fruits du Saint-Esprit.

1. Trí thức là ân huệ của Chúa Thánh Thần? 2. Ân huệ này có thể hiện hữu ở nơi con người đồng thời với đức tin? 3. Trí thức, ân huệ của Chúa Thánh Thần, chỉ là suy lý, hoặc còn là thực tiễn. 4. Tất cả những người trong tình trạng ân sủng có ân huệ trí thức không? 5. Ân huệ này có thể gặp ở nơi một số người mà không có ân sủng không? 6. Có mối tương quan nào ở giữa ân huệ trí thức và các ân huệ khác không? 7. Về điều tương ứng với ân huệ này ở trong tám mối phúc thật. 8. Về điều tương ứng với ân huệ này trong các quả của Chúa Thánh Thần.

ARTICULUS 1
Utrum intellectus sit donum spiritus sancti

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI Ethic. Ergo non debet poni donum spiritus sancti.

PRAETEREA, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

PRAETEREA, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III de anima. Sed nullum donum spiritus sancti

ARTICLE 1
Whether understanding is a gift of the Holy Ghost ?

Objections 1. It would seem that understanding is not a gift of the Holy Ghost. For the gifts of grace are distinct from the gifts of nature, since they are given in addition to the latter. Now understanding is a natural habit of the soul, whereby self-evident principles are known, as stated in Ethic. vi, 6. Therefore it should not be reckoned among the gifts of the Holy Ghost.

2. Further, the Divine gifts are shared by creatures according to their capacity and mode, as Dionysius states (Div. Nom. iv). Now the mode of human nature is to know the truth, not simply (which is a sign of understanding), but discursively (which is a sign of reason), as Dionysius explains (Div. Nom. vii). Therefore the Divine knowledge which is bestowed on man, should be called a gift of reason rather than a gift of understanding.

3. Further, in the powers of the soul the understanding is condivided with the will (De Anima iii, 9,10). Now no gift of the Holy Ghost is

ARTICLE 1
L'intelligence est-elle un don de l'Esprit Saint ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car les dons de la grâce sont distincts de ceux de la nature ils y sont surajoutés. Mais comme le montre Aristote, l'intelligence est dans l'âme un certain habitus naturel par lequel sont connus les principes naturellement évidents. On ne doit donc pas en faire un don de l'Esprit Saint.

2. Comme on le voit chez Denys, les dons divins sont participés par les créatures selon la proportion et le mode de celles-ci. Or le mode de la nature humaine, c'est de connaître la vérité, non pas d'une manière simple, ce qui est essentiel à l'intelligence, mais d'une manière discursive, ce qui est le propre de la raison, comme le montre aussi Denys. Donc la connaissance divine qui est donnée aux hommes doit être appelée plutôt un don de raison qu'un don d'intelligence.

3. Dans les puissances de l'âme, l'intelligence est distincte de la volonté, comme le montre Aristote. Mais aucun don de l'Esprit Saint

TIẾT 1
Trí thức là ân huệ của Chúa Thánh Thần ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các ân huệ của ân sủng phân biệt với các ân huệ của bản tính: chúng nó được thêm vào cho các ân huệ của bản tính. Mà như Triết gia minh chứng (Eth. 6,6), trí thức ở trong linh hồn là một tập quán tự nhiên nào đó mà do nó các nguyên lý hiển hiện cách tự nhiên được hiểu biết. Vậy người ta không coi trí thức là ân huệ của Chúa Thánh Thần.

2. Như người ta đã thấy ở nơi Denys (De Div. Nom. 4,20), các ân huệ của Thiên Chúa được các thụ tạo thông phần theo tỷ lệ và thể cách của các thụ tạo. Mà thể cách của bản tính nhân loại, đó là hiểu biết chân lý, không phải theo cách đơn giản, điều này thuộc về yếu tính của trí thức nhưng theo một thể cách suy luận, điều này riêng biệt cho trí thức như Denys minh chứng (De Div. Nom 3,2). Vậy sự hiểu biết về Thiên Chúa được ban cho nhân loại được gọi cách đúng hơn là ân huệ của lý trí hơn là ân huệ của trí thức.

3. Trong các năng lực của linh hồn, khác với ý chí như Triết gia minh chứng (De An. 3,9) mà không có ân huệ nào của Chúa Thánh Thần được

dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum spiritus sancti debet dici intellectus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus*.

RESPONDEO dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum statim cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit

called after the will. Therefore no gift of the Holy Ghost should receive the name of understanding.

On the contrary, It is written (Is. 11:2): "The Spirit of the Lord shall rest upon him, the Spirit of wisdom of understanding."

I answer that, Understanding implies an intimate knowledge, for "intelligere" [to understand] is the same as "intus legere" [to read inwardly]. This is clear to anyone who considers the difference between intellect and sense, because sensitive knowledge is concerned with external sensible qualities, whereas intellective knowledge penetrates into the very essence of a thing, because the object of the intellect is "what a thing is," as stated in De Anima iii, 6. Now there are many kinds of things that are hidden within, to find which human knowledge has to penetrate within so to speak. Thus, under the accidents lies hidden the nature of the substantial reality, under words lies hidden their meaning; under likenesses and figures the truth they denote lies hidden (because the intelligible world is enclosed within as compared with the sensible world, which is perceived externally), and effects lie hidden in their causes, and vice versa. Hence we may speak of understanding with regard to all these things. Since, however, human knowledge begins with the outside of things as it were, it is evident that the stronger the light of the understanding, the further can it penetrate into the heart of things. Now the natural light of our understanding is of finite power; wherefore it can reach to a certain fixed point. Consequently man needs a supernatural light in order to penetrate further still so as to know what it cannot know by its natural light: and this supernatural light which is bestowed on man is called the gift of understanding.

Reply to objection 1. The natural light instilled within us, manifests only certain general principles, which are known naturally. But since man is ordained to supernatural happiness, as stated above (Q[2], A[3]; FS, Q[3] , A[8]), man needs to reach to certain higher truths, for which he requires the gift of understanding.

Reply to objection 2. The discourse of reason always begins from an understanding and ends at an understanding; because we reason by proceeding from certain understood principles, and the discourse of reason is perfected when we come to understand what hitherto we ignored. Hence the act of reasoning proceeds from something previously understood. Now a gift of grace does not

n'est appelé volonté. Donc aucun non plus ne doit être appelé intelligence.

En sens contraire, il est dit en Isaïe (11, 2) " Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse et d'intelligence. "

Réponse : Le mot d'intelligence implique une certaine connaissance intime: faire acte d'intelligence c'est en effet comme " lire dedans. " Et c'est là une chose évidente pour ceux qui voient la différence entre l'intelligence et le sens; car la connaissance par sensation est tout occupée de ce qui concerne les qualités sensibles extérieures, tandis que la connaissance intellectuelle pénètre jusqu'à l'essence de la réalité. L'objet de l'intelligence, c'est en effet le " ce que c'est ", comme dit Aristote. Or les choses cachées au-dedans sont de beaucoup de sortes, et il faut que la connaissance de l'homme pénètre pour ainsi dire au-dedans. Car, sous les accidents se cache la nature substantielle des choses, sous les mots se cache ce qui est signifié par les mots, sous les similitudes et les figures se cache la vérité figurée; de même les réalités intelligibles sont en quelque sorte intérieures par rapport aux réalités sensibles qui se font sentir extérieurement, comme dans les causes sont cachés les effets, et inversement. D'où, par rapport à tout cela, on peut parler d'intelligence. Mais, puisque la connaissance, chez l'homme, commence par les sens comme à partir de l'extérieur, il est évident que plus la lumière de l'intelligence est forte, plus elle peut pénétrer à l'intime des choses. Or la lumière naturelle de notre intelligence n'a qu'une vertu limitée; de là elle ne peut parvenir qu'à certaines limites déterminées. Donc, l'homme a besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer au-delà, jusqu'à la connaissance de choses qu'il n'est pas capable de connaître par sa lumière naturelle. C'est cette lumière surnaturelle donnée à l'homme qui s'appelle le don d'intelligence.

Solutions 1. La lumière naturelle qui est innée en nous fait connaître immédiatement certains principes généraux qui sont connus naturellement. Mais, parce que l'homme est ordonné, avons-nous dit, à la béatitude surnaturelle, il est nécessaire qu'il parvienne au-delà jusqu'à des réalités plus hautes, et pour cela il faut le don d'intelligence.

2. Le mouvement discursif de la raison commence et se termine à l'intelligence; nous raisonnons en effet à partir de certaines choses dont nous avons l'intelligence, et le mouvement de la raison est achevé dès que nous parvenons à l'intelligence de ce qui jusque-là nous était inconnu. Donc, ce que nous élaborons dans la raison découle de quelque chose que nous avions précédemment dans

gọi là ý chí. Vậy cũng không có ân huệ nào được gọi là trí thức.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Trên Ngài có Thánh Thần Thiên Chúa ngự, Thánh Thần khôn ngoan, Thánh Thần trí thức" (Is 11,2).

TRẢ LỜI : Từ ngữ trí thức bao hàm một sự hiểu biết sâu kín: thi hành một hành động trí thức, đó quả thật là đọc ở bên trong. Và đó là một sự vật hiển hiện đối với những người trông thấy sự dị biệt giữa trí thức và giác quan; vì sự biết bởi giác quan chỉ bận rộn với cái gì liên hệ với các phẩm chất khả giác bên ngoài trong khi sự hiểu biết trí thức thấu suốt yếu tính của thực tại. Đối tượng của trí thức, đó thật sự cái niệm tính của mọi sự vật như Triết gia khẳng định (De An. 3,6). Mà các sự vật ẩn khuất ở bên trong thì có nhiều thứ, và sự hiểu biết về nhân loại phải thấu suốt bên trong. Vì ở dưới các tùy thể có ẩn núp bản tính bản thể của các sự vật, ở dưới các từ ngữ có ẩn núp cái gì được biểu thị bởi các từ ngữ, ở dưới các sự tương tự và các hình ảnh có ẩn núp chân lý được tượng trưng; cũng vậy, các thực tại khả niệm theo một thể cách nào đó ở bên trong đối với các thực tại khả giác là những thực tại được cảm giác ở bên ngoài như trong các nguyên nhân có ẩn núp các hiệu quả và ngược lại. Do đó, trong tương quan với tất cả các điều đó, người ta đề cập đến trí thức. Nhưng, bởi vì sự hiểu biết ở nơi nhân loại, bắt đầu từ các giác quan như bắt đầu từ bên ngoài, rõ ràng sự sáng của trí thức càng mạnh thì trí thức càng thấu suốt trong sâu xa của các sự vật. Mà sự sáng tự nhiên trí thức của chúng ta chỉ là nhân đức có giới hạn; do đó, nó chỉ có thể đạt tới giới hạn nhất định nào. Vậy con người cần đến một sự sáng siêu nhiên để thấu suốt qua bên kia, cho tới sự hiểu biết các sự vật mà nó không thể hiểu biết được nhờ sự sáng tự nhiên; chính sự sáng siêu nhiên này được ban cho con người được gọi là ân huệ trí thức.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sáng tự nhiên bẩm sinh trong chúng ta làm cho chúng ta trực tiếp hiểu biết một số nguyên lý tổng quát được hiểu biết cách tự nhiên. Mà, bởi vì con người được sắp đặt như đã nói (Q.2, a.1,3), đến hạnh phúc siêu nhiên, họ cần thiết đạt tới ở bên kia cho tới các thực tại cao thượng hơn, và cho được như vậy, họ cần phải có ân huệ trí thức.

2. Sự chuyển động suy luận của trí năng bắt đầu và chấm dứt ở trí thức; quả thế, chúng ta suy luận đi từ một số sự vật mà trí thức của chúng ta liên quan tới chúng nó, và sự chuyển động của trí năng được hoàn thành vừa khi chúng ta nhờ trí thức đạt được điều mà trước kia không được chúng ta hiểu biết. Vậy điều chúng ta tìm kiếm ở trong trí năng thì tuôn chảy ra từ một cái gì mà trước chúng ta đã có ở trong trí thức. Mà ân huệ

ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

proceed from the light of nature, but is added thereto as perfecting it. Wherefore this addition is not called "reason" but "understanding," since the additional light is in comparison with what we know supernaturally, what the natural light is in regard to those things which we known from the first.

l'intelligence. Mais le don de la grâce ne découle pas de la lumière de la nature, il lui est au contraire surajouté, comme apportant une perfection à cette lumière. C'est pourquoi une telle addition n'est pas appelée raison mais plutôt intelligence, parce que cette lumière surajoutée a le même rôle à l'égard de ce qui nous est révélé surnaturellement, que la lumière naturelle à l'égard de ce que nous connaissons en premier lieu.

của ân sủng không tuôn chảy từ sự sáng của bản tính thì trái lại ân huệ được ban thêm cho nó như đem lại một sự hoàn hảo, một sự hoàn hảo cho sự sáng này. Do đó, một sự thêm vào như thế không được gọi là trí năng, nhưng đúng hơn được gọi là trí thức, bởi vì sự sáng này được thêm vào cho cũng một vai trò đối với cái gì được mạc khải cho chúng ta một cách siêu nhiên, như sự sáng tự nhiên đối với cái gì được chúng ta hiểu biết trước tiên.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas nominat simpliciter appetitivum motum, absque determinatione alicuius excellentiae. Sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

Reply to objection 3. "Will" denotes simply a movement of the appetite without indicating any excellence; whereas "understanding" denotes a certain excellence of a knowledge that penetrates into the heart of things. Hence the supernatural gift is called after the understanding rather than after the will.

3. La volonté désigne simplement le mouvement de l'appétit, sans détermination d'aucune supériorité. Mais l'intelligence désigne dans la connaissance une certaine supériorité, celle de pénétrer à l'intime des choses. C'est pourquoi le don surnaturel s'appelle intelligence plutôt que volonté.

3. Ý chí một cách đơn giản biểu thị sự chuyển động của thị dục không được quyết định bởi cái gì ở trên. Còn trí thức biểu thị trong sự hiểu biết một cái gì ở trên, cái ở trên này thấu suốt trong sâu xa các sự vật. Do đó, ân huệ siêu nhiên gọi là trí thức hơn là ý chí.

ARTICULUS 2
Utrum donum intellectus simul habeatur cum fide

ARTICLE 2
Whether the gift of understanding is compatible with faith ?

ARTICLE 2
Le don d'intelligence peut-il exister en même temps que la foi ?

TIẾT 2
Ân huệ trí thức có thể hiện hữu đồng thời với đức tin ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur*. Sed id quod creditur non comprehenditur, secundum illud apostoli, ad Philipp. III, *non quod iam comprehenderim aut perfectus sim*. Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

Objections 1. It would seem that the gift of understanding is incompatible with faith. For Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 15) that "the thing which is understood is bounded by the comprehension of him who understands it." But the thing which is believed is not comprehended, according to the word of the Apostle to the Philippians 3:12: "Not as though I had already comprehended, or were already perfect." Therefore it seems that faith and understanding are incompatible in the same subject.

Objections 1. Apparemment non, car S. Augustin dit que " ce qui est compris est limité par la compréhension de celui qui comprend ". On ne comprend pas ce que l'on croit, selon l'Apôtre (Ph 3, 12): " Ce n'est pas que j'aie compris ni que je sois parfait. " Il semble donc que la foi et l'intelligence ne puissent pas exister chez le même individu.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Augustinô nói: "Cái gì được hiểu biết bị giới hạn bởi sự lãnh hội của kẻ hiểu biết" (83, Quaest, 15,40). Người ta không hiểu điều người ta tin theo lời thánh Phaolô nói: "Không phải là tôi đã đoạt giải, hay đã thành toàn" (Pl 3,12). Vậy xem ra đức tin và trí thức không có thể hiện hữu trong cũng một cá thể.

PRAETEREA, omne quod intelligitur intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

2. Further, whatever is understood is seen by the understanding. But faith is of things that appear not, as stated above (Q[1], A[4]; Q[4], A[1]). Therefore faith is incompatible with understanding in the same subject.

2. On voit tout ce qui est saisi par l'intelligence. Or la foi, avons-nous dit, concerne ce qui ne se voit pas. La foi ne peut donc pas exister chez le même individu en même temps que l'intelligence.

2. Người ta trông thấy tất cả cái gì trí thức lãnh hội được. Mà đức tin như chúng ta đã nói (Q.1, a.4), liên hệ với cái gì không trông thấy. Vậy đức tin không có thể hiện hữu ở nơi cũng một cá thể đồng thời với trí thức.

PRAETEREA, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est. Multo ergo minus intellectus et fides.

3. Further, understanding is more certain than science. But science and faith are incompatible in the same subject, as stated above (Q[1], AA[4],5). Much less, therefore, can understanding and faith be in the same subject.

3. Il y a plus de certitude dans l'intelligence que dans la science. Mais nous avons vu que science et foi ne peuvent avoir le même objet. Donc beaucoup moins intelligence et foi.

3. Có sự chắc chắn ở trong trí thức hơn là trong sự hiểu biết. Mà chúng ta đã trông thấy sự hiểu biết và đức tin không có cũng một đối tượng. Vậy trí thức và đức tin càng không có thể hơn nữa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in libro Moral., quod *intellectus de auditis mentem illustrat*. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita, unde dicitur Luc. ult. quod *dominus aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas*. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

On the contrary, Gregory says (Moral. i, 15) that "understanding enlightens the mind concerning the things it has heard." Now one who has faith can be enlightened in his mind concerning what he has heard; thus it is written (Luke 24:27, 32) that Our Lord opened the scriptures to His disciples, that they might understand them. Therefore understanding is compatible with faith.

En sens contraire, S. Grégoire affirme " L'intelligence éclaire l'esprit sur ce qu'on a entendu. " Or quelqu'un qui a la foi peut fort bien être éclairé en son esprit sur ce qu'il a entendu dire. De là le mot de Luc (24, 45): " Le Seigneur ouvrit l'esprit à ses disciples pour qu'ils aient l'intelligence des Écritures. " Donc l'intelligence peut exister en même temps que la foi.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô khẳng định: "Trí thức soi sáng trí năng về điều người ta đã nghe" (Q.1, a.5). Mà người nào đó có đức tin thì rất có thể được soi sáng trong trí năng của mình về điều mình đã nghe. Do đó, có lời nói của thánh Luca: "Thiên Chúa mở lòng trí cho các môn đệ của Ngài ngõ hầu họ hiểu biết Kinh thánh" (Lc 24,45). Vậy trí thức có thể hiện hữu đồng thời với đức tin.

RESPONDEO dicendum quod hic duplici distinctione est opus, una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem

I answer that, We need to make a twofold distinction here: one on the side of faith, the other on the part of understanding. On the side of faith the distinction to be made is that certain things, of themselves, come directly under faith, such as

Réponse : Ici une double distinction est nécessaire. L'une du côté de la foi; l'autre du côté de l'intelligence. Du côté de la foi il faut distinguer les choses qui par elles-mêmes et directement tombent sous la foi, celles qui

TRẢ LỜI : ở đây có hai sự phân biệt cần thiết. Một sự phân biệt ở phía đức tin; sự phân biệt thứ hai phía trí thức. Về phía đức tin, phải phân biệt các sự vật, những sự vật này cách nguyên thường và trực tiếp ở trong đức tin, và là những sự vật

rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

the mystery to three Persons in one God, and the incarnation of God the Son; whereas other things come under faith, through being subordinate, in one way or another, to those just mentioned, for instance, all that is contained in the Divine Scriptures. On the part of understanding the distinction to be observed is that there are two ways in which we may be said to understand. In one way, we understand a thing perfectly, when we arrive at knowing the essence of the thing we understand, and the very truth considered in itself of the proposition understood. In this way, so long as the state of faith lasts, we cannot understand those things which are the direct object of faith: although certain other things that are subordinate to faith can be understood even in this way. In another way we understand a thing imperfectly, when the essence of a thing or the truth of a proposition is not known as to its quiddity or mode of being, and yet we know that whatever be the outward appearances, they do not contradict the truth, in so far as we understand that we ought not to depart from matters of faith, for the sake of things that appear externally. In this way, even during the state of faith, nothing hinders us from understanding even those things which are the direct object of faith.

dépassent la raison naturelle: que Dieu est trine et un, que le Fils de Dieu est incarné; et d'autres vérités tombent sous la foi comme étant de quelque manière ordonnées à celles-là, par exemple toutes les vérités contenues dans la divine Écriture. Du côté de l'intelligence il faut distinguer deux manières dont on peut dire que nous comprenons quelque chose. - D'une part nous comprenons parfaitement lorsque nous parvenons à connaître l'essence de la réalité que vise l'intelligence, et la vérité même de l'énoncé reçu par l'intelligence, selon ce que chaque chose est en elle-même. De cette manière nous ne pouvons comprendre ce qui tombe directement sous la foi, tant que dure le statut de la foi. Mais d'autres vérités ordonnées à la foi peuvent être comprises même de cette manière parfaite. - D'autre part, il arrive que l'on comprenne imparfaitement quelque chose, lorsque de l'essence même de la chose, ou de la vérité de la proposition, on ne sait pas ce qu'elle est, ou comment elle est, mais on sait seulement que ce qui apparaît du dehors ne s'oppose pas à la vérité de ce qui est; l'homme comprend alors qu'il ne doit pas s'éloigner des vérités de foi à cause de ce qu'il voit du dehors. En ce sens rien n'empêche, tant que dure le statut de la foi, de comprendre même ce qui, par soi-même, tombe sous la foi.

vượt qua trí năng tự nhiên: Thiên Chúa Ba Ngôi và một Chúa, Con Thiên Chúa nhập thể; và các chân lý khác ở trong đức tin, theo một thể cách nào đó được sắp đặt đến các sự vật đó, thí dụ, mọi chân lý chứa đựng trong Kinh thánh. Về phía trí thức phải phân biệt hai thể cách mà theo đó người ta nói chúng ta hiểu biết một cái gì. Thứ nhất, chúng ta hiểu biết hoàn toàn khi chúng ta đạt tới sự hiểu biết yếu tính của thực tại được trí thức nhằm đến, và chân lý chính của sự phát biểu được trí thức lãnh nhận, tùy theo điều mà mỗi sự vật ở trong chính mình. Theo thể cách này, chúng ta không có thể hiểu biết điều gì một cách trực tiếp nằm trong đức tin, bao lâu tồn tại chế độ của đức tin. Còn các chân lý khác được sắp đặt về đức tin có thể hiểu được bằng cách hoàn hảo này. Thứ đến, xảy ra là người ta hiểu một sự vật nào cách bất hoàn hảo, khi yếu tính ngay của sự vật này, hoặc chân lý được phát biểu, người ta không hiểu được nó là gì, hoặc nó là thể nào; nhưng người ta chỉ biết rằng điều xuất hiện bên ngoài không đối lập với chân lý thuộc về điều đang hiện hữu; trong trường hợp này con người hiểu biết mình không nên đi xa khỏi các chân lý của đức tin vì điều họ trông thấy bên ngoài. Theo ý nghĩa này, người ta bao lâu tồn tại chế độ của đức tin, có thể hiểu biết điều nằm trong đức tin bằng cách nguyên thường.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quae ordinantur ad fidem.

This suffices for the Replies to the Objections: for the first three argue in reference to perfect understanding, while the last refers to the understanding of matters subordinate to faith.

Solutions: Cela répond clairement aux Objections. Car les trois premières sont valables pour ce qui est d'avoir l'intelligence parfaite de quelque chose. Quant à l'argument **En sens contraire,** il est recevable s'il s'agit de l'intelligence des choses qui sont ordonnées à la foi.

GIẢI ĐÁP: Những điều vừa được trình bày ở trên giải đáp các vấn nạn cách rõ ràng. Vì ba vấn nạn trước có giá trị đối với cái gì thuộc về sự hiểu biết hoàn hảo một sự vật nào. Còn về chứng cứ ngược trở lại, có thể được thừa nhận nếu người ta đề cập đến sự hiểu biết các sự vật được sắp đặt đến đức tin.

ARTICULUS 3
Utrum intellectus qui ponitur donum spiritus sancti sit practicus, sed speculativus tantum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit, in I Moral., altiora quaedam penetrat. Sed ea quae pertinent ad intellectum practicum non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

PRAETEREA, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Ergo multo magis intellectus qui est donum est solum circa necessaria.

ARTICLE 3
Whether the gift of understanding is merely speculative or also practical ?

Objections 1. It would seem that understanding, considered as a gift of the Holy Ghost, is not practical, but only speculative. For, according to Gregory (Moral. i, 32), "understanding penetrates certain more exalted things." But the practical intellect is occupied, not with exalted, but with inferior things, viz. singulars, about which actions are concerned. Therefore understanding, considered as a gift, is not practical.

2. Further, the gift of understanding is something more excellent than the intellectual virtue of understanding. But the intellectual virtue of understanding is concerned with none but necessary things, according to the Philosopher (Ethic. vi, 6). Much more, therefore, is the gift of

ARTICLE 3
Cette intelligence, qui. est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou aussi pratique ?

Objections 1. Selon toute apparence, elle n'est pas pratique, mais spéculative seulement. En effet, l'intelligence, dit S. Grégoire, " pénètre des réalités plus hautes ". Mais les réalités ressortissant à l'intellect pratique ne sont pas élevées, ce sont des choses minimes: les particularités qui sont la matière même de nos actes. L'intelligence que l'on tient pour un don n'est donc pas une intelligence pratique.

2. L'intelligence qui est un don est quelque chose de plus noble que l'intelligence qui est une vertu intellectuelle. Mais la vertu intellectuelle d'intelligence concerne seulement le nécessaire, comme l'explique le Philosophe. Donc bien davantage le don d'intelligence concerne-t-il

TIẾT 3
Trí thức này là ân huệ Chúa Thánh Thần chỉ là suy lý, hoặc còn là thực tiễn ?

VẤN NẠN 1. Xem ra trí thức chỉ là suy lý. Trí thức theo lời của thánh Grêgôriô nói: "Thấu suốt các thực tại cao thượng" (Moral 1,32). Mà các thực tại lệ thuộc vào trí năng thực tiễn không cao thượng, đó là những sự vật rất nhỏ mọn: các đặc thù tính là chất thể của các hành động chúng ta. Vậy trí thức mà người ta coi là ân huệ không phải là trí thức thực tiễn.

2. Trí thức là ân huệ, là một sự vật cao trọng hơn trí thức chỉ là một năng lực trí năng. Mà năng lực trí năng của trí thức chỉ liên hệ với cái tất yếu như Triết gia giải thích (Eth. 6,6). Vậy phương chi trí thức càng chỉ liên hệ với cái tất yếu. Mà trí năng thực tiễn không bận rộn với cái tất yếu, nhưng với cái bất tất là cái

Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

PRAETEREA, donum intellectus illustrat mentem ad ea quae naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *intellectus bonus omnibus facientibus eum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur, ut apostolus dicit, ad Gal. V. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur *rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis*, secundum Augustinum, XII de Trin., inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum, quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

AD TERTIUM dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex aeterna, ut supra dictum est. Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni spiritus sancti.

ARTICULUS 4
Utrum donum intellectus insit

understanding concerned with none but necessary matters. Now the practical intellect is not about necessary things, but about things which may be otherwise than they are, and which may result from man's activity. Therefore the gift of understanding is not practical.

3. Further, the gift of understanding enlightens the mind in matters which surpass natural reason. Now human activities, with which the practical intellect is concerned, do not surpass natural reason, which is the directing principle in matters of action, as was made clear above (FS, Q[58], A[2]; FS, Q[71], A[6]). Therefore the gift of understanding is not practical.

On the contrary, It is written (Ps. 110:10): "A good understanding to all that do it."

I answer that, As stated above (A[2]), the gift of understanding is not only about those things which come under faith first and principally, but also about all things subordinate to faith. Now good actions have a certain relationship to faith: since "faith worketh through charity," according to the Apostle (Gal. 5:6). Hence the gift of understanding extends also to certain actions, not as though these were its principal object, but in so far as the rule of our actions is the eternal law, to which the higher reason, which is perfected by the gift of understanding, adheres by contemplating and consulting it, as Augustine states (De Trin. xii, 7).

Reply to objection 1. The things with which human actions are concerned are not surpassingly exalted considered in themselves, but, as referred to the rule of the eternal law, and to the end of Divine happiness, they are exalted so that they can be the matter of understanding.

Reply to objection 2. The excellence of the gift of understanding consists precisely in its considering eternal or necessary matters, not only as they are rules of human actions, because a cognitive virtue is the more excellent, according to the greater extent of its object.

Reply to objection 3. The rule of human actions is the human reason and the eternal law, as stated above (FS, Q[71], A[6]). Now the eternal law surpasses human reason: so that the knowledge of human actions, as ruled by the eternal law, surpasses the natural reason, and requires the supernatural light of a gift of the Holy Ghost.

ARTICLE 4
Whether the gift of

seulement le nécessaire. Or, l'intellect pratique ne s'occupe pas du nécessaire, mais du contingent, qui peut être autrement qu'il n'est: là est le domaine de ce qui peut être fait par l'activité de l'homme. Le don d'intelligence n'est donc pas l'intellect pratique.

3. Le don d'intelligence éclaire l'esprit pour ce qui dépasse la raison naturelle. Mais les activités de l'homme, qui sont l'objet de l'intelligence pratique, ne dépassent pas la raison naturelle, puisque c'est elle qui a la direction de l'action; nous avons vu cela précédemment. Le don d'intelligence n'est donc pas un intellect pratique.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (111, 10): " Ils ont une bonne intelligence, ceux qui pratiquent la crainte du Seigneur. "

Réponse : Le don d'intelligence, nous venons de le dire, s'applique non seulement à ce qui tombe sous la foi à titre premier et principal, mais encore à tout ce qui est ordonné à la foi. Or les bonnes actions ont un certain ordre à la foi, car, dit l'Apôtre (Ga 5, 6): " La foi est agissante par la charité. " C'est pourquoi le don d'intelligence s'étend aussi à certaines actions. Il ne s'en occupe pas à titre principal mais dans la mesure où nous sommes réglés dans l'action " par ces raisons éternelles que s'attache à contempler et à consulter la raison supérieure ", selon S. Augustin, raison supérieure qui est perfectionnée par le don d'intelligence.

Solutions 1. Les actions humaines, considérées en elles-mêmes, n'ont pas une haute excellence. Mais, en tant qu'elles se réfèrent à la règle de la loi éternelle et à la fin de la béatitude divine, elles prennent assez d'altitude pour que l'intelligence puisse s'en occuper.

2. Ce qui fait la dignité du don d'intelligence c'est qu'il regarde les réalités intelligibles qui son éternelles ou nécessaires, non seulement comme elles sont en elles-mêmes, mais aussi en tant qu'elles sont des règles pour les actes humains car la connaissance qui s'étend à des objets plus nombreux en devient plus noble.

3. Les actes humains ont pour règle, avons nous dit plus haut, et la raison humaine et la loi éternelle. Or la loi éternelle dépasse la raison naturelle. C'est pour cela que la connaissance des actes humains, en tant qu'ils sont réglés par la loi éternelle, dépasse la raison naturelle et a besoin de la lumière surnaturelle que lui procure le don de l'Esprit Saint.

ARTICLE 4
Tous ceux qui sont en état de

có thể trở nên khác với điều nó đang là: đó là lãnh vực của những cái gì có thể được hoàn thành bởi sự hoạt động của con người. Vậy ân huệ trí thức không phải là trí năng thực tiễn.

3. Ân huệ trí thức soi sáng tinh thần đối với cái gì vượt qua trí năng tự nhiên. Mà các hoạt động tính của con người là đối tượng của trí thức thực tiễn, không vượt qua trí năng tự nhiên, bởi vì trí năng tự nhiên hướng dẫn hành động. Vậy ân huệ trí thức không phải là trí năng thực tiễn.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Những ai thực hành kính sợ Thiên Chúa, đó là những kẻ có trí thức tuyệt hảo" (Tv 110,10).

TRẢ LỜI : Ân huệ trí thức như chúng ta mới nói (a.2) ứng dụng chẳng những đối với cái gì ở trong đức tin với tư cách thứ nhất và chủ yếu, nhưng còn đối với tất cả những cái gì được sắp đặt với đức tin. Mà những hành động tốt có trật tự nào đó với đức tin, vì như thánh Phaolô nói: "Đức tin hành động bởi đức mến" (Gl 5,6). Do đó, ân huệ trí thức cũng mở rộng đến một số hành động. Nó không lo đến các hành động đó với tư cách chủ yếu, nhưng trong mức độ chúng ta được sắp đặt trong hành động bởi các yếu tính vĩnh cửu mà trí năng thượng tầng bám lấy để chiêm niệm và bàn hỏi, theo thánh Augustinô (De Trin. 12,2) trí năng thượng tầng này được kiện toàn bởi ân huệ trí thức.

GIẢI ĐÁP 1. Các hành động nhân loại, được xem xét tại sự, không có sự tuyệt hảo cao thượng. Mà, trong tư cách chúng nó quy về qui tắc của luật vĩnh cửu và về mục đích của hạnh phúc Thiên Chúa, chúng nó có sự cao thượng đủ để được ân huệ trí thức lo lắng cho.

2. Điều tạo nên chức vị cao trọng của ân huệ trí thức, đó là trí thức liên hệ với các thực tại khả niệm là những thực tại vĩnh cửu hoặc tất yếu, không những vì chúng nó hiện hữu tại sự, mà chúng nó còn là những qui tắc cho các hành vi nhân linh; vì sự hiểu biết càng mở rộng đến với các đối tượng càng nhiều thì do đó càng trở nên cao thượng hơn.

3. Các hành vi nhân linh như chúng ta đã nói ở trước, có qui tắc là trí năng nhân loại và luật vĩnh cửu. Mà luật vĩnh cửu vượt qua trí năng tự nhiên. Chính do đó mà sự hiểu biết các hành vi nhân linh trong tư cách chúng nó được sắp đặt bởi luật vĩnh cửu, vượt qua trí năng tự nhiên và cần đến sự sáng siêu nhiên được đem đến cho nó bởi ân huệ Chúa Thánh Thần.

TIẾT 4
Tất cả những người ở trong tình

omnibus hominibus habentibus gratiam

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II Moral., quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

PRAETEREA, inter ea quae ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Ephes. III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus, immo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

PRAETEREA, ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum *aliquando se utiliter subtrahit, quandoque enim, dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit*, ut Gregorius dicit, in II Moral. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Ioan. VIII, *qui sequitur me non ambulat in tenebris*. Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia *per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum*, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III de anima. Sicut autem per donum caritatis spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam

understanding is in all who are in a state of grace ?

Objections 1. It would seem that the gift of understanding is not in all who are in a state of grace. For Gregory says (Moral. ii, 49) that "the gift of understanding is given as a remedy against dulness of mind." Now many who are in a state of grace suffer from dulness of mind. Therefore the gift of understanding is not in all who are in a state of grace.

2. Further, of all the things that are connected with knowledge, faith alone seems to be necessary for salvation, since by faith Christ dwells in our hearts, according to Eph. 3:17. Now the gift of understanding is not in everyone that has faith; indeed, those who have faith ought to pray that they may understand, as Augustine says (De Trin. xv, 27). Therefore the gift of understanding is not necessary for salvation: and, consequently, is not in all who are in a state of grace.

3. Further, those things which are common to all who are in a state of grace, are never withdrawn from them. Now the grace of understanding and of the other gifts sometimes withdraws itself profitably, for, at times, "when the mind is puffed up with understanding sublime things, it becomes sluggish and dull in base and vile things," as Gregory observes (Moral. ii, 49). Therefore the gift of understanding is not in all who are in a state of grace.

On the contrary, It is written (Ps. 81:5): "They have not known or understood, they walk on in darkness." But no one who is in a state of grace walks in darkness, according to Jn. 8:12: "He that followeth Me, walketh not in darkness." Therefore no one who is in a state of grace is without the gift of understanding.

I answer that, In all who are in a state of grace, there must needs be rectitude of the will, since grace prepares man's will for good, according to Augustine (Contra Julian. Pelag. iv, 3). Now the will cannot be rightly directed to good, unless there be already some knowledge of the truth, since the object of the will is good understood, as stated in De Anima iii, 7. Again, just as the Holy Ghost directs man's will by the gift of charity, so as to move it directly to some supernatural good; so also, by the gift of understanding, He enlightens the human mind, so that it knows some supernatural truth, to which the right will needs to tend. Therefore, just as the gift of charity is in all of those who have sanctifying grace, so also is the gift of understanding.

grâce ont-ils le don d'intelligence ?

Objections 1. Il semble bien que non, puisqu'il est donné, dit S. Grégoire, contre " l'hébétude d'esprit " et que beaucoup qui ont la grâce souffrent encore de cette hébétude d'esprit. Le don d'intelligence n'est donc pas chez tous ceux qui ont la grâce.

2. Dans le domaine de la connaissance, il n'y a que la foi qui semble nécessaire au salut, car " par la foi le Christ fait son habitation dans no coeurs " (Ep 3, 17). Mais ceux qui ont la foi n'ont pas tous le don d'intelligence; bien plus, dit S. Augustin " ceux qui croient doivent prier pour avoir l'intelligence ". Donc le don d'intelligence n'est pas nécessaire pour le salut, et il n'est pas chez tous ceux qui ont la grâce.

3. Ce qui est commun à tous ceux qui ont la grâce ne leur est jamais retiré tant qu'ils demeurent en état de grâce. Or la grâce de l'intelligence et des autres dons, selon S. Grégoire, " quelque fois se retire utilement, car parfois, tandis que l'esprit s'élève par l'intelligence qu'il a de chose sublimes, il traîne paresseusement par une lourde hébétude dans des choses infimes et viles ". Donc le don d'intelligence n'existe pas chez tous ceux qui ont la grâce.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (82, 5): " Sans savoir, sans comprendre, ils marchent dans les ténèbres. " Mais personne, s'il a la grâce, ne marche dans les ténèbres, selon ce qui est dit en S. Jean (8, 12): " Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres. " Donc personne, ayant la grâce, n'est privé du don d'intelligence.

Réponse : Chez tous ceux qui ont la grâce existe nécessairement la rectitude de la volonté, puisque " par la grâce la volonté de l'homme est préparée au bien ", dit S. Augustin. Mais la volonté ne peut être ordonnée correctement au bien sans que préexiste quelque connaissance de la vérité, car l'objet de la volonté c'est le bien perçu par l'intelligence, selon Aristote. Or, de même que par le don de la charité l'Esprit Saint dispose la volonté de l'homme à se porter directement vers un bien surnaturel, de même c'est aussi par le don d'intelligence qu'il donne à l'esprit de l'homme de la lumière pour connaître une certaine vérité surnaturelle, celle à laquelle doit tendre la volonté droite. Voilà pourquoi, de même que le don de la charité existe chez tous ceux qui

trạng ân sủng có ân huệ tri thức ?

VẤN NẠN 1. Có thể không có như vậy. Thánh Grêgôriô nói: "Ân huệ trí thức được ban cho để chống lại sự đần độn của trí năng, và nhiều người có ân sủng vẫn còn đần độn". Vậy ân huệ trí thức không ở nơi tất cả mọi người có ân sủng.

2. Trong lĩnh vực của sự hiểu biết, chỉ có đức tin xem ra cần thiết cho sự cứu rỗi, vì nhờ đức tin Chúa Kitô ở trong tâm hồn chúng ta (Ep 3,17). Mà những kẻ có đức tin không phải đều có ân huệ trí thức; hơn nữa thánh Augustinô nói: "Những kẻ tin phải cầu nguyện để được ân huệ trí thức" (De Trin. 15,26). Vậy ân huệ trí thức không cần thiết cho sự cứu rỗi và không hiện hữu ở nơi tất cả mọi người có ân sủng.

3. Cái gì chung cho tất cả mọi người có ân sủng thì không bao giờ bị rút đi khỏi họ bao lâu họ tồn tại trong tình trạng ân sủng. Mà ân sủng của ân huệ trí thức và các ân huệ khác theo thánh Grêgôriô nói, đôi khi rút đi khỏi một cách hữu ích, bởi vì đôi khi tinh thần được cất lên cao bởi ân huệ trí thức mà nó có đối với các sự vật cao thượng, nó kéo lê mình cách lười biếng bởi sự đần độn nặng nề trong những sự vật bé nhỏ nhất và đê hèn (Moral 2,49). Vậy ân huệ trí thức không hiện hữu nơi tất cả mọi người có ân sủng.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Không biết, không hiểu biết, họ đi trong tối tăm" (Tv 82,5). Nhưng không ai, nếu họ có ân sủng, đi trong sự tối tăm theo lời ghi chép trong Phúc âm của thánh Gioan: "Kẻ theo Ta không đi trong sự tối tăm" (Ga 8,12). Vậy không ai có ân sủng mà bị mất ân huệ trí thức.

TRẢ LỜI : Ở nơi tất cả mọi người có ân sủng thì một cách tất yếu hiện hữu sự ngay thẳng của ý chí, bởi vì theo thánh Augustinô (Contra. Julial. 4,3), nhờ ân sủng ý chí con người được chuẩn bị cho sự tốt. Mà ý chí không thể được sắp đặt cách ngay thẳng đến với sự tốt nếu không tiền hiện hữu một sự hiểu biết nào về chân lý; mà đối tượng của ý chí đó là sự tốt được trí năng hiểu biết như Triết gia đã khẳng định (De An. 3,3). Mà, cũng như nhờ ân huệ đức mến, Chúa Thánh Thần sắp đặt ý chí con người một cách trực tiếp hướng về sự tốt siêu nhiên. Cũng vậy, Chúa Thánh Thần cũng nhờ ân huệ trí thức ban cho trí năng con người sự sáng để hiểu biết chân lý siêu nhiên nào đó, chân lý mà ý chí ngay thẳng hướng về đó. Do đó, cũng như ân huệ đức mến hiện hữu ở nơi mọi người có ơn thánh hóa, cũng vậy ân

gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a spiritu sancto, secundum illud I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus*.

AD SECUNDUM dicendum quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis pro nullo est deviandum.

AD TERTIUM dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

ARTICULUS 5
Utrum intellectus donum inveniatur etiam in habentibus gratiam gratum facientem

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud Psalm., *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas*, dicit quod *praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

PRAETEREA, Danielis X dicitur quod intelligentia opus est in visione prophetica, et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. VII, ubi dicentibus, in nomine tuo prophetavimus, respondetur, nunquam novi vos. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

PRAETEREA, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isaiae VII, secundum aliam litteram, *nisi credideritis, non intelligetis*. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Reply to objection 1. Some who have sanctifying grace may suffer dulness of mind with regard to things that are not necessary for salvation; but with regard to those that are necessary for salvation, they are sufficiently instructed by the Holy Ghost, according to 1 Jn. 2:27: "His unction teacheth you of all things."

Reply to objection 2. Although not all who have faith understand fully the things that are proposed to be believed, yet they understand that they ought to believe them, and that they ought nowise to deviate from them.

Reply to objection 3. With regard to things necessary for salvation, the gift of understanding never withdraws from holy persons: but, in order that they may have no incentive to pride, it does withdraw sometimes with regard to other things, so that their mind is unable to penetrate all things clearly.

ARTICLE 5
Whether the gift of understanding is found also in those who have not sanctifying grace ?

Objections 1. It would seem that the gift of understanding is found also in those who have not sanctifying grace. For Augustine, in expounding the words of Ps. 118:20: "My soul hath coveted to long for Thy justifications," says: "Understanding flies ahead, and man's will is weak and slow to follow." But in all who have sanctifying grace, the will is prompt on account of charity. Therefore the gift of understanding can be in those who have not sanctifying grace.

2. Further, it is written (Dan. 10:1) that "there is need of understanding in a" prophetic "vision," so that, seemingly, there is no prophecy without the gift of understanding. But there can be prophecy without sanctifying grace, as evidenced by Mat. 7:22, where those who say: "We have prophesied in Thy name [*Vulg.: 'Have we not prophesied in Thy name?],'' are answered with the words: "I never knew you." Therefore the gift of understanding can be without sanctifying grace.

3. Further, the gift of understanding responds to the virtue of faith, according to Is. 7:9, following another reading [*The Septuagint]: "If you will not believe you shall not understand." Now faith can be without sanctifying grace. ont la grâce sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.

Solutions 1. Parmi ceux qui ont la grâce sanctifiante, certains peuvent souffrir d'hébétude dans des choses qui ne sont pas nécessaires au salut. Mais dans celles qui sont nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruits par l'Esprit Saint, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 2, 27): " Son onction vous enseigne toutes choses. "

2. Ceux qui ont la foi n'ont pas tous la pleine intelligence des choses qui nous sont proposées à croire; ils ont cependant assez d'intelligence pour saisir que c'est là ce qu'on doit croire et que pour rien on ne doit s'en écarter.

3. Jamais le don d'intelligence ne se dérobe aux saints en ce qui concerne les choses nécessaires au salut. Mais, en ce qui concerne les autres choses, de temps en temps il se retire de telle sorte qu'ils ne puissent pas pénétrer toutes choses clairement par l'intelligence, cela pour leur enlever tout sujet d'orgueil.

ARTICLE 5
Le don d'intelligence se trouve-t-il chez quelques-uns en dehors de la grâce ?

Objections 1. Il semble que oui. S. Augustin, commentant cette parole du Psaume (119, 20): " Mon âme désire ardemment tes justices ", dit en effet: " L'intelligence vole en avant, le sentiment humain suit tardivement et faiblement. " Mais, chez tous ceux qui ont la grâce qui rend agréable à Dieu, le sentiment est prompt, en raison de la charité. Donc, chez ceux qui n'ont pas cette grâce, il peut y avoir pourtant le don d'intelligence.

2. Il est écrit en Daniel (10, 1): " On a besoin d'intelligence dans la vision " prophétique. Ainsi, semble-t-il, il n'y a pas de prophétie sans le don d'intelligence. Mais la prophétie peut exister sans la grâce qui rend agréable à Dieu comme on le voit dans S. Matthieu (7, 22. 23). A ceux qui disent: " Nous avons prophétisé en ton nom ", est répondu: " je ne vous ai jamais connus. " Donc le don d'intelligence peut exister sans la grâce sanctifiante.

3. D'après ce passage d'Isaïe (7, 9) selon une autre version: " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas d'intelligence ", le don d'intelligence correspond à la vertu de foi. Mais la foi peut exister sans la grâce sanctifiante. Donc aussi le

huệ trí thức hiện hữu nơi họ tất cả.

GIẢI ĐÁP 1. Trong những kẻ có ơn thánh hóa, một số người phải chịu sự đần độn trong các sự vật không cần thiết cho sự cứu rỗi. Mà trong các sự vật cần thiết cho sự cứu rỗi, họ được Chúa Thánh Thần dạy bảo đầy đủ theo lời ghi chép: "Về phần anh em, dầu xức anh em đã lãnh nơi Ngài hiện lưu lại trong anh em, nên anh em không cần nhờ ai dạy bảo. Dầu xức của Ngài dạy anh em về hết mọi sự" (1Ga 2,27).

2. Những người có đức tin không phải tất cả đều có sự hiểu biết đầy đủ về các sự vật được trình bày cho chúng ta để tin; tuy nhiên, họ có đủ sự hiểu biết để lãnh hội đó là điều người ta phải tin và đó là điều người ta không được khước từ bất cứ vì lý do nào.

3. Ân huệ trí thức không bao giờ thiếu ở nơi các thánh trong những điều cần thiết cho sự cứu rỗi. Nhưng, trong những điều quan hệ với các sự vật khác, thỉnh thoảng ân huệ trí thức rút đi mất đến nỗi các thánh không có thể thấu suốt mọi sự vật cách rõ ràng bằng trí năng, điều đó nhằm cất khỏi họ mọi lý do để kiêu ngạo.

TIẾT 5
Phải chăng ân huệ trí thức có ở nơi một số người không có ân sủng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Augustinô khi chú giải lời thánh vịnh: "Linh hồn tôi nhiệt thành ước muốn các sự công chính của Ngài" (Tv 119,20) đã nói lên: "Ân huệ trí thức bay đi trước, tình cảm con người theo sau chậm chạp và yếu đuối" (Enarr. in Ps. 119). Mà ở nơi mọi người có ân sủng làm cho họ trở nên đẹp lòng Thiên Chúa, thì tình cảm nhanh chóng nhờ đức mến. Vậy, ở nơi những người không có ân sủng, vẫn có thể có ân huệ trí thức.

2. Có lời ghi chép: "Người ta cần đến ân huệ trí thức trong thị kiến tiên tri" (Dcr 10,1). Như vậy xem ra không có lời nói tiên tri mà không có ân huệ trí thức. Mà lời nói tiên tri có thể hiện hữu mà không có ân huệ trí thức. Những lời nói tiên tri có thể hiện hữu mà không có ân sủng làm cho trở nên đẹp lòng Thiên Chúa như người ta trông thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (Mt 7,22-23). Đối với những người nói 'chúng tôi đã nói tiên tri nhân danh Ngài', thì Chúa đã đáp lại: "Ta chẳng bao giờ biết các ngươi". Vậy ân huệ trí thức có thể hiện hữu mà không có ơn thánh hóa.

3. Theo đoạn văn này của tiên tri Isaia: "Nếu các ngươi không có đức tin, các ngươi sẽ không có ân huệ trí thức", ơn ân huệ trí thức tương ứng với đức tin. Mà đức tin có thể hiện hữu mà không có ơn thánh hóa. Vậy ân huệ trí thức cũng vậy.

Therefore the gift of understanding can be without it.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium, in I Moral. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

On the contrary, Our Lord said (Jn. 6:45): "Every one that hath heard of the Father, and hath learned, cometh to Me." Now it is by the intellect, as Gregory observes (Moral. i, 32), that we learn or understand what we hear. Therefore whoever has the gift of understanding, cometh to Christ, which is impossible without sanctifying grace. Therefore the gift of understanding cannot be without sanctifying grace.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 45): " Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi. " Mais, quand nous apprenons et pénétrons ce que nous entendons, c'est par l'intelligence, comme le montre S. Grégoire. Donc quiconque a le don d'intelligence vient au Christ; ce qui exige la grâce sanctifiante. Donc le don d'intelligence n'existe pas sans la grâce sanctifiante.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Gioan: "Phàm ai nghe và học nơi Cha thì sẽ đến với Ta" (Ga 6,45). Mà, khi chúng ta học biết và thấu suốt điều chúng ta nghe, đó là nhờ ân huệ trí thức như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral. 1,32). Vậy ai có ân huệ trí thức đến cùng Chúa Kitô; và điều đó đòi phải có ơn thánh hóa. Vậy ân huệ trí thức không hiện hữu nếu không có ơn thánh hóa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a spiritu sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a spiritu sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione spiritus alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam aut aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem, sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente.

I answer that, As stated above (FS, Q[68], AA[1],2) the gifts of the Holy Ghost perfect the soul, according as it is amenable to the motion of the Holy Ghost. Accordingly then, the intellectual light of grace is called the gift of understanding, in so far as man's understanding is easily moved by the Holy Ghost, the consideration of which movement depends on a true apprehension of the end. Wherefore unless the human intellect be moved by the Holy Ghost so far as to have a right estimate of the end, it has not yet obtained the gift of understanding, however much the Holy Ghost may have enlightened it in regard to other truths that are preambles to the faith. Now to have a right estimate about the last end one must not be in error about the end, and must adhere to it firmly as to the greatest good: and no one can do this without sanctifying grace; even as in moral matters a man has a right estimate about the end through a habit of virtue. Therefore no one has the gift of understanding without sanctifying grace.

Réponse : Les dons de l'Esprit Saint, avons-nous dit, perfectionnent l'âme en ce sens qu'elle est alors facilement mue par l'Esprit Saint. Ainsi donc, la lumière intellectuelle procurée par la grâce est considérée comme le don d'intelligence dans la mesure où l'esprit de l'homme se prête bien à l'action de l'Esprit Saint. Or la caractéristique d'un tel mouvement est que l'homme appréhende la vérité concernant sa fin. Aussi, à moins que l'esprit humain soit mû par l'Esprit Saint pour avoir une juste appréciation de la fin, il n'a pas encore obtenu le don d'intelligence, si grande que soit en lui, sous la lumière de l'Esprit, la connaissance de certaines autres vérités qui sont des préambules. Or, cette juste appréciation de la fin, celui-là seul la possède, qui ne fait aucune erreur à l'égard de cette fin, mais s'attache fortement à elle comme à ce qu'il y a de meilleur. Cela appartient seulement à celui qui a la grâce sanctifiante, comme du reste en morale, si l'homme a une juste évaluation de la fin, c'est qu'il a l'habitus de la vertu. Par conséquent, nul ne possède le don d'intelligence sans la grâce sanctifiante.

TRẢ LỜI : Các ân huệ Chúa Thánh Thần kiện toàn linh hồn theo ý nghĩa là trong trường hợp này nó được Chúa Thánh Thần động cách dễ dàng. Như vậy, sự sáng của trí năng đã được ân sủng đem lại thì được tốt đẹp để lãnh nhận hành động của Chúa Thánh Thần. Mà đặc điểm của sự chuyển động như thế là con người lãnh hội chân lý liên hệ với mục đích của mình. Vậy trừ khi tinh thần nhân loại được động bởi Chúa Thánh Thần để có sự đánh giá đúng mức về mục đích, nó chưa thu nhận được ân huệ trí thức; mặc dầu được sự soi sáng của Chúa Thánh Thần thế nào, nó chỉ biết được một số chân lý khác được coi là sự khởi đầu. Mà, sự đánh giá đúng mức về mục đích chỉ được chiếm hữu bởi người nào không sai lầm tí nào đối với mục đích này, nhưng bám dính với nó một cách mạnh mẽ như là với cái gì tốt hơn. Điều đó chỉ thuộc về người nào có ơn thánh hóa, cũng như đối với tất cả vấn đề khác trong đạo đức học, nếu con người có sự đánh giá đúng mức về mục đích, đó là họ có tập quán về nhân đức. Do đó, không ai chiếm hữu ân huệ trí thức mà không có ơn thánh hóa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

Reply to objection 1. By understanding Augustine means any kind of intellectual light, that, however, does not fulfil all the conditions of a gift, unless the mind of man be so far perfected as to have a right estimate about the end.

Solutions 1. S. Augustin donne le nom d'intelligence à toute illumination de l'esprit, quelle qu'elle soit. Celle-ci cependant ne parvient à la parfaite réalisation du don que si l'esprit de l'homme est amené jusqu'à ce point où l'on a une juste appréciation de la fin.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô gọi trí thức là tất cả mọi sự soi sáng của tinh thần. Tuy nhiên, sự soi sáng này chỉ đạt tới sự thể hiện hoàn hảo của ân huệ nếu tinh thần con người được đưa đến mức độ mà họ có sự đánh giá đúng về mục đích.

AD SECUNDUM dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

Reply to objection 2. The understanding that is requisite for prophecy, is a kind of enlightenment of the mind with regard to the things revealed to the prophet: but it is not an enlightenment of the mind with regard to a right estimate about the last end, which belongs to the gift of understanding.

2. L'intelligence qui est nécessaire pour la prophétie est une certaine illumination de l'esprit relative à ce qui est révélé aux prophètes. Mais ce n'est pas une illumination de l'esprit relative à la juste appréciation de la fin ultime, qui appartient au don d'intelligences.

2. Trí thức cần thiết cho sự nói tiên tri là một sự soi sáng nào đó của tinh thần quan hệ với điều gì được mạc khải cho các tiên tri. Nhưng đó không phải là sự soi sáng của tinh thần quan hệ với sự đánh giá đúng về cùng đích, vì điều này chỉ thuộc về ân huệ trí thức.

AD TERTIUM dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur. Sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis

Reply to objection 3. Faith implies merely assent to what is proposed but understanding implies a certain perception of the truth, which perception, except in one who has sanctifying grace, cannot regard the end, as stated above. Hence the comparison fails between

3. La foi implique uniquement l'adhésion à ce qui est proposé. Mais l'intelligence implique une certaine perception de la vérité, qui peut exister seulement, en ce qui concerne la fin, chez celui qui a la grâce sanctifiante, comme on vient de le dire. C'est pourquoi on ne

3. Đức tin chỉ bao hàm sự đính kết vào điều được trình bày. Mà trí thức bao hàm một sự tri giác nào đó về chân lý, và chân lý này chỉ có thể hiện hữu đối với điều liên hệ với mục đích ở nơi người có ơn thánh hóa như người ta mới nói. Do đó, người ta có thể suy luận theo cũng

ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS 6
Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia, ut patet per Gregorium, II Moral. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

PRAETEREA, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea quae naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quae sunt supernaturalia sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

PRAETEREA, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus se habet ad utrumque, ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

SED CONTRA est quod quaecumque connumerantur ad invicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiae XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

RESPONDEO dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam

understanding and faith.

ARTICLE 6
Whether the gift of understanding is distinct from the other gifts ?

Objections 1. It would seem that the gift of understanding is not distinct from the other gifts. For there is no distinction between things whose opposites are not distinct. Now "wisdom is contrary to folly, understanding is contrary to dulness, counsel is contrary to rashness, knowledge is contrary to ignorance," as Gregory states (Moral. ii, 49). But there would seem to be no difference between folly, dulness, ignorance and rashness. Therefore neither does understanding differ from the other gifts.

2. Further, the intellectual virtue of understanding differs from the other intellectual virtues in that it is proper to it to be about self-evident principles. But the gift of understanding is not about any self-evident principles, since the natural habit of first principles suffices in respect of those matters which are naturally self-evident: while faith is sufficient in respect of such things as are supernatural, since the articles of faith are like first principles in supernatural knowledge, as stated above (Q[1], A[7]). Therefore the gift of understanding does not differ from the other intellectual gifts.

3. Further, all intellectual knowledge is either speculative or practical. Now the gift of understanding is related to both, as stated above (A[3]). Therefore it is not distinct from the other intellectual gifts, but comprises them all.

On the contrary, When several things are enumerated together they must be, in some way, distinct from one another, because distinction is the origin of number. Now the gift of understanding is enumerated together with the other gifts, as appears from Is. 11:2. Therefore the gift of understanding is distinct from the other gifts.

I answer that, The difference between the gift of understanding and three of the others, viz. piety, fortitude, and fear, is evident, since the gift of understanding belongs to the cognitive power, while the three belong to the appetitive power. But the difference between this gift of understanding and the remaining three, viz. wisdom, knowledge, and counsel, which also belong to the cognitive power, is not so evident. To some [*William of Auxerre, Sum. Aur. III, iii, 8], it seems that the gift of understanding differs from the gifts of knowledge and counsel, in that

peut raisonner de la même manière pour l'intelligence et pour la foi.

ARTICLE 6
Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons ?

Objections 1. Il semble que le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons. Car les réalités qui ont les mêmes réalités opposées sont identiques. Or la sottise s'oppose à la sagesse, l'intelligence à l'hébétude, le conseil à la précipitation, la science à l'ignorance, comme le montre S. Grégoire. Mais on ne voit pas de différence entre sottise, hébétude, ignorance et précipitation. Donc l'intelligence ne se distingue pas des autres dons.

2. L'intelligence classée comme vertu intellectuelle diffère des autres vertus intellectuelles en ce qui lui est propre: elle a pour objet les principes évidents par eux-mêmes. Mais le don d'intelligence n'a pas pour objet de tels principes. Car, pour les choses qui sont naturellement connues par elles-mêmes, il suffit de l'habitus naturel des premiers principes; quant aux réalités surnaturelles, il suffit de la foi, puisque les articles de la foi sont, avons-nous dit, comme les premiers principes de la connaissance surnaturelle. Le don d'intelligence n'est donc pas distinct des autres dons intellectuels.

3. Toute connaissance intellectuelle est ou spéculative, ou pratique. Mais le don d'intelligence, avons-nous dit, est l'un et l'autre. Il n'est donc pas distinct des autres dons intellectuels, mais les englobe tous.

En sens contraire, toutes les réalités qu'on énumère ensemble doivent être de quelque façon distinctes les unes des autres, puisque la distinction est le principe de l'énumération. Mais le don d'intelligence, on le voit en Isaïe (11, 2) est énuméré avec les autres dons. Il en est donc distinct.

Réponse : La distinction du don d'intelligence et des trois autres dons, de piété, de force et de crainte, est évidente puisque le don d'intelligence ressortit à la faculté de connaissance, tandis que ces trois ressortissent à la faculté d'appétit. Mais la différence entre ce don d'intelligence et les trois autres, de sagesse, de science et de conseil, qui appartiennent aussi à la faculté de connaissance, n'est pas aussi évidente. Il semble à certains que le don d'intelligence soit distinct des dons de science et de conseil par le fait que ces deux-ci s'attachent à la connaissance

một thể cách đối với trí thức và đức tin.

TIẾT 6
Có quan hệ nào giữa ân huệ trí thức và các ân huệ khác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra ân huệ trí thức không phân biệt với các ân huệ khác. Các thực tại có cũng các thực tại như nhau làm đối lập hữu thì đồng nhất với nhau. Mà sự dại dột đối lập với sự khôn ngoan, trí thức đối lập với sự đần độn, sự xét đoán đối lập với sự hấp tấp, sự hiểu biết đối lập với sự vô tri như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral. 2,49). Mà người ta không trông thấy sự dị biệt ở giữa sự dại dột, sự đần độn, sự vô tri và sự hấp tấp. Vậy ân huệ trí thức không phân biệt với các ân huệ khác.

2. Ân huệ trí thức được xếp hạng như trí đức phân biệt với các trí đức khác trong điều riêng biệt của mình: nó có đối tượng là các nguyên lý hiển hiện tại sự. Còn ân huệ trí thức không có đối tượng là các nguyên lý như thế. Vì, đối với những sự vật được hiểu biết tại sự cách tự nhiên, tập quán tự nhiên của các nguyên lý sơ thủy đã đủ; còn về các thực tại siêu nhiên, đức tin đã đủ, bởi vì các tín điều của đức tin như chúng ta đã nói (Q.1, a.7), là như các nguyên lý sơ thủy cho sự hiểu biết siêu nhiên. Vậy ân huệ trí thức không phân biệt với các ân huệ thuộc về trí năng khác.

3. Mọi sự hiểu biết thuộc về trí năng hoặc suy lý hoặc thực tiễn. Mà ân huệ trí thức như chúng ta đã nói (a.3), là cả hai thứ. Vậy nó không phân biệt với các ân huệ thuộc trí năng khác, nhưng bao gồm chúng nó tất cả.

TRÁI LẠI, Mọi thực tại người ta kể ra chung với nhau phải phân biệt nhau theo một thể cách nào đó, bởi vì sự phân biệt là nguyên lý của sự kể ra. Mà ân huệ trí thức, như người ta thấy ở nơi tiên tri Isaia (Is 11,2) được kể ra với các ân huệ khác. Vậy có phân biệt.

TRẢ LỜI : Sự phân biệt ân huệ trí thức với các ân huệ khác, ân huệ đạo đức, ân huệ sức mạnh và ân huệ kính sợ, thì hiển hiện, bởi vì ân huệ trí thức lệ thuộc vào năng lực tri thức, đang khi ba ân huệ kia lệ thuộc vào năng lực thị dục. Mà sự dị biệt ở giữa ân huệ trí thức và ba ân huệ khác, ân huệ khôn ngoan, ân huệ hiểu biết và ân huệ xét đoán cũng thuộc về năng lực tri thức, thì không hiển hiện. Như vậy xem ra đối với một số người ân huệ trí thức phân biệt với các ân huệ hiểu biết và ân huệ xét đoán bởi điều này là hai ân huệ bám dính vào sự tri thức thực tiễn, ân huệ kia trái lại bám dính vào

cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est, et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim haec quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario, ad quaedam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet. Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

these two belong to practical knowledge, while the gift of understanding belongs to speculative knowledge; and that it differs from the gift of wisdom, which also belongs to speculative knowledge, in that wisdom is concerned with judgment, while understanding renders the mind apt to grasp the things that are proposed, and to penetrate into their very heart. And in this sense we have assigned the number of the gifts, above (FS, Q[68], A[4]). But if we consider the matter carefully, the gift of understanding is concerned not only with speculative, but also with practical matters, as stated above (A[3]), and likewise, the gift of knowledge regards both matters, as we shall show further on (Q[9], A[3]), and consequently, we must take their distinction in some other way. For all these four gifts are ordained to supernatural knowledge, which, in us, takes its foundation from faith. Now "faith is through hearing" (Rom. 10:17). Hence some things must be proposed to be believed by man, not as seen, but as heard, to which he assents by faith. But faith, first and principally, is about the First Truth, secondarily, about certain considerations concerning creatures, and furthermore extends to the direction of human actions, in so far as it works through charity, as appears from what has been said above (Q[4], A[2], ad 3). Accordingly on the part of the things proposed to faith for belief, two things are requisite on our part: first that they be penetrated or grasped by the intellect, and this belongs to the gift of understanding. Secondly, it is necessary that man should judge these things aright, that he should esteem that he ought to adhere to these things, and to withdraw from their opposites: and this judgment, with regard to Divine things belong to the gift of wisdom, but with regard to created things, belongs to the gift of knowledge, and as to its application to individual actions, belongs to the gift of counsel.

pratique, celui-là au contraire à la connaissance spéculative. Quant au don de sagesse, rattaché aussi à la connaissance spéculative, il s'en distingue en ce que le jugement ressortit à la sagesse, et à l'intelligence se rattache la capacité de lire au-dedans de ce qui est proposé, c'est-à-dire la pénétration dans l'intime des choses. Précédemment nous avons énuméré les dons d'après ce principe. Mais, pour un regard attentif, le don d'intelligence ne se limite pas à la spéculation; comme nous venons de le dire, il s'attache également à l'action; et pareillement, le don de science, comme nous allons le dire plus loin, s'attache aussi à l'une et à l'autre. Voilà pourquoi il faut entendre autrement la distinction des dons. En effet, ces quatre dons sont ordonnés à la connaissance surnaturelle, qui se fonde en nous sur la foi. Or, " la foi vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17). Aussi faut-il proposer certaines vérités à la croyance non comme vues, mais comme entendues, pour que la foi y adhère. Or la foi s'attache premièrement et principalement à la Vérité première, secondairement à certaines considérations concernant les créatures; ultérieurement, elle s'étend même à la direction des activités humaines en tant qu'elle devient " une foi agissant par la charité ", nous l'avons montré. Il s'ensuit donc qu'envers ces propositions de foi que nous devons croire une double exigence s'impose. En premier lieu, il s'agit de les pénétrer, de les saisir intellectuellement, et c'est l'affaire du don d'intelligence. Mais en second lieu il faut qu'on ait à leur sujet un jugement droit, en estimant que c'est bien à cela qu'on doit s'attacher, et du contraire de cela qu'on doit s'éloigner. Ce jugement-là, par suite, quant aux réalités divines, relève du don de sagesse; quant aux réalités créées, il relève du don de science; quant à l'application aux actions particulières, il relève du don de conseil.

sự tri thức suy lý. Còn ân huệ khôn ngoan cũng bám dính vào sự tri thức suy lý, được phân biệt trong điểm này là sự phán đoán thuộc về ân huệ khôn ngoan, và thuộc về ân huệ trí thức thì có năng lực đọc bên trong cái gì được trình bày, nghĩa là sự thấu suốt vào bên trong sâu xa của các sự vật. Trước kia (I-II, Q.78, a.4) chúng ta đã kể ra các ân huệ theo nguyên lý này. Mà nếu chúng ta xem xét cẩn thận, ân huệ trí thức được giới hạn ở sự suy lý; nó cũng bám dính vào hành động như chúng ta mới trình bày (a.3); và cũng vậy, ân huệ hiểu biết như chúng ta sắp đề cập đến ở sau (Q.9. a.3) cũng bám dính ở sự suy lý và hành động. Do đó, phải hiểu sự phân biệt các ân huệ theo một thể cách. Quả thế, bốn ân huệ này được sắp đặt đến với sự tri thức siêu nhiên có nền tảng trên đức tin trong chúng ta. Mà, đức tin phát xuất từ điều người ta nghe (Rm 10,17), như vậy người ta phải giới thiệu một số chân lý để tin không phải trong tư cách chúng nó được trông thấy, nhưng trong tư cách chúng nó được nghe, ngõ hầu đức tin đính kết vào chúng nó. Mà đức tin đính kết trước tiên và cách chủ yếu vào chân lý đệ nhất, và cách phụ thuộc vào một số sự vật xem xét liên hệ với các thụ tạo; sau lại, nó mở rộng đến sự hướng dẫn các hành động nhân loại trong tư cách nó trở nên đức tin hành động bởi đức mến như chúng ta đã chứng tỏ. Vậy do đó mà đối với những điều được trình bày về đức tin, chúng ta phải tin thì phải tuân theo hai sự đòi hỏi. Thứ nhất, việc thấu suốt chúng nó, việc lãnh hội chúng nó, và đó là công việc của ân huệ trí thức. Thứ đến, đối với vấn đề của chúng nó, người ta phải có sự phán đoán ngay thẳng bằng cách suy nghĩ đó chính là điều mà người ta phải bám lấy và trái lại đó là điều người ta phải tránh xa. Sự phán đoán đó, đối với các thực tại thuộc về Thiên Chúa, lệ thuộc vào ân huệ khôn ngoan; đối với các thực tại thụ tạo, nó lệ thuộc vào ân huệ hiểu biết; đối với sự ứng dụng đến các hành động đặc thù, nó lệ thuộc vào ân huệ xét đoán.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quae proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitae. Et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat

Reply to objection 1. The foregoing difference between those four gifts is clearly in agreement with the distinction of those things which Gregory assigns as their opposites. For dulness is contrary to sharpness, since an intellect is said, by comparison, to be sharp, when it is able to penetrate into the heart of the things that are proposed to it. Hence it is dulness of mind that renders the mind unable to pierce into the heart of a thing. A man is said to be a fool if he judges wrongly about the common end of life, wherefore folly is properly opposed to wisdom, which makes us judge

Solutions 1. Telle qu'on vient de la définir, la différence entre les quatre dons s'accorde manifestement avec la distinction de ces choses que S. Grégoire déclare leur être opposées. L'hébétude est en effet le contraire de l'acuité; or, par comparaison, on dit qu'une intelligence est aiguë quand elle peut pénétrer à l'intime de ce qui est proposé; aussi l'esprit est-il émoussé, hébété, lorsqu'il n'a pas de quoi pénétrer au fond des choses. D'autre part, le sot est celui qui juge de travers en ce qui concerne la fin générale de la vie; et c'est là proprement l'opposé de la sagesse qui donne un jugement

GIẢI ĐÁP 1. Như mới được định nghĩa, sự dị biệt ở giữa bốn ân huệ này phù hợp một cách rõ ràng với sự phân biệt các sự vật mà thánh Grêgôriô tuyên bố là đối lập với chúng nó. Quả thế, sự đần độn đối lập với sự sắc sảo; mà, do sự so sánh, người ta nói trí thức sắc sảo khi nó có thể thấu suốt sâu xa cái gì được trình bày cho nó; và tinh thần đần độn khi nó không có cách nào thấu suốt vào chỗ thâm sâu của các sự vật. Đàng khác, người dại dột là kẻ phán đoán trái ngược đối với điều liên hệ với mục đích tổng quát của đời sống; và điều đó một cách dứt khoát đối lập với ân huệ khôn ngoan, vì ân huệ khôn ngoan đưa ra sự phán

defectum mentis etiam circa quaecumque particularia. Et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

AD SECUNDUM dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quae dicuntur.

AD TERTIUM dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quae dicuntur.

ARTICULUS 7
Utrum dono intellectus respondeat beatitudo sexta scilicet, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

PRAETEREA, Act. XV dicitur, *fide purificans corda eorum*. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

PRAETEREA, dona spiritus sancti perficiunt hominem in praesenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem, ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo, continens Dei visionem, non pertinet ad donum intellectus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, sexta operatio spiritus sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.

RESPONDEO dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur, unum per

aright about the universal cause. Ignorance implies a defect in the mind, even about any particular things whatever, so that it is contrary to knowledge, which gives man a right judgment about particular causes, viz. about creatures. Rashness is clearly opposed to counsel, whereby man does not proceed to action before deliberating with his reason.

Reply to objection 2. The gift of understanding is about the first principles of that knowledge which is conferred by grace; but otherwise than faith, because it belongs to faith to assent to them, while it belongs to the gift of understanding to pierce with the mind the things that are said.

Reply to objection 3. The gift of understanding is related to both kinds of knowledge, viz. speculative and practical, not as to the judgment, but as to apprehension, by grasping what is said.

ARTICLE 7
Whether the sixth beatitude, "Blessed are the clean of heart," etc., responds to the gift of understanding ?

Objections 1. It would seem that the sixth beatitude, "Blessed are the clean of heart, for they shall see God," does not respond to the gift of understanding. Because cleanness of heart seems to belong chiefly to the appetite. But the gift of understanding belongs, not to the appetite, but rather to the intellectual power. Therefore the aforesaid beatitude does not respond to the gift of understanding.

2. Further, it is written (Acts 15:9): "Purifying their hearts by faith." Now cleanness of heart is acquired by the heart being purified. Therefore the aforesaid beatitude is related to the virtue of faith rather than to the gift of understanding.

3. Further, the gifts of the Holy Ghost perfect man in the present state of life. But the sight of God does not belong to the present life, since it is that which gives happiness to the Blessed, as stated above (FS, Q[3], A[8]). Therefore the sixth beatitude which comprises the sight of God, does not respond to the gift of understanding.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 4): "The sixth work of the Holy Ghost which is understanding, is applicable to the clean of heart, whose eye being purified, they can see what eye hath not seen."

I answer that, Two things are contained in the sixth beatitude, as also in the others, one by way

droit sur la cause universelle. L'ignorance implique une insuffisance de l'esprit même en toutes sortes de réalités particulières, et elle s'oppose à la science, qui permet à l'homme d'avoir un jugement droit dans domaine des causes particulières, c'est-à-dire des créatures. Quant à la précipitation, elle est l'opposé du conseil, qui fait qu'on ne passe pas à l'action avant que la raison en ait délibérée.

2. Le don d'intelligence concerne les premiers principes de la connaissance dans l'ordre de la grâce, mais autrement que la foi. Car il revient à la foi d'adhérer à ces principes, tandis que le rôle du don d'intelligence est de pénétrer par l'esprit ce qui est dit.

3. Le don d'intelligence se rapporte à l'une et l'autre connaissance, spéculative et pratique. Il s'y rapporte, non pas quant au jugement, mais quant à la simple appréhension qui fait qu'on saisit ce qui est dit.

ARTICLE 7
Ce qui correspond au don d'intelligence dans les béatitudes

Objections 1. Il semble que le don d'intelligence ne corresponde pas à la sixième béatitude: " Heureux les coeurs purs parce qu'ils verront Dieu. " En effet, la pureté du coeur semble au plus haut point affaire de sentiment, tandis que le don d'intelligence n'est pas affaire de sentiment, mais concerne plutôt la faculté intellectuelle; la sixième béatitude ne correspond donc pas au don d'intelligence.

2. Il est écrit dans les Actes (15, 9): " Purifiant leurs coeurs par la foi. " Mais c'est la purification du coeur qui assure sa pureté. La béatitude en question se rattache donc à la vertu de foi plus qu'au don d'intelligence.

3. Les dons de l'Esprit Saint nous perfectionnent dans la vie présente. Mais la vision de Dieu n'est pas pour la vie présente, car c'est elle, avons-nous dit, qui nous rend bienheureux. Donc cette sixième béatitude, qui implique la vision de Dieu ne se rattache pas au don d'intelligence.

En sens contraire, selon S. Augustin, " la sixième opération de l'Esprit Saint, c'est l'intelligence; elle convient à ceux qui ont le coeur pur, parce que ce sont eux qui peuvent d'un regard pur voir ce que l'oeil n'a pas vu ".

Réponse : Dans la sixième béatitude, ainsi que dans les autres, il y a deux éléments: l'un par mode

đoán ngay thẳng đối với nguyên nhân phổ quát. Sự dốt nát bao hàm sự không đủ của trí năng ngay trong mọi thứ thực tại đặc thù, và nó đối lập với sự hiểu biết, vì sự hiểu biết cho phép con người có sự phán đoán ngay thẳng trong lĩnh vực các nguyên nhân đặc thù, tức là các thụ tạo. Còn về sự hấp tấp, nó là đối lập hữu của sự xét đoán, vì sự xét đoán khiến người ta không đi đến hành động trước khi trí năng đã xét đoán.

2. Ân huệ trí thức liên hệ với các nguyên lý sơ thủy của sự tri thức trong trật tự của ân sủng, nhưng theo một thể cách khác đức tin. Vì chức năng của đức tin là đính kết các nguyên lý này, trong khi vai trò của ân huệ trí thức cốt tại dùng tinh thần mà thấu suốt điều gì người ta nói.

3. Ân huệ trí thức quy về hai sự tri thức suy lý và thực tiễn. Nó quy về đó, không phải về phía sự phán đoán, nhưng về phía lãnh hội đơn giản, và sự lãnh hội đơn giản làm cho chúng ta hiểu biết điều người ta nói.

TIẾT 7
Điều tương ứng với ân huệ tri thức trong tám mối phúuc thật

VẤN NẠN 1. Xem ra ân huệ trí thức không tương ứng với mối phúc thứ sáu. Phúc cho những tâm hồn trong sạch vì sẽ trông thấy Thiên Chúa. Quả thế, sự trong sạch tâm hồn xem ra là công việc tình cảm cao điểm nhất trong khi ân huệ trí thức không phải là công việc của tình cảm, nhưng một cách đúng hơn nó liên hệ với năng lực trí năng; vậy mối hạnh phúc thứ sáu không tương ứng với ân huệ trí thức.

2. Có lời ghi chép: "Bằng cách thanh tẩy tâm hồn của họ nhờ đức tin" (Cv 15,9). Nhưng đó là sự thanh tẩy tâm hồn đảm bảo sự trong sạch của mình. Mà mối phúc thật đang nói ở đây quy về nhân đức đức tin hơn là về ân huệ trí thức.

3. Các ân huệ Chúa Thánh Thần kiện toàn chúng ta trong đời sống hiện tại. Mà sự trông thấy Thiên Chúa không phải cho đời sống hiện tại, vì chính nó làm cho chúng ta vinh phúc như chúng ta đã nói (I, Q.12, a.1). Vậy mối phúc thật thứ sáu bao hàm sự trông thấy Thiên Chúa không quy về ân huệ trí thức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Hành động thứ sáu của Chúa Thánh Thần, đó là trí thức; nó thích hợp cho những người có lòng trong sạch bởi vì chính họ là những kẻ có thể nhờ cái nhìn trong sáng, thấy điều con mắt đã không thấy" (De Serm. Dom. in Monte. 1,4).

TRẢ LỜI : Trong mối phúc thật thứ sáu, cũng như trong các mối phúc thật khác, có hai yếu tố: yếu tố thứ nhất bởi

modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est. Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus, et haec quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae, et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione, dona autem et hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

of merit, viz. cleanness of heart; the other by way of reward, viz. the sight of God, as stated above (FS, Q[69], AA[2] ,4), and each of these, in some way, responds to the gift of understanding. For cleanness is twofold. One is a preamble and a disposition to seeing God, and consists in the heart being cleansed of inordinate affections: and this cleanness of heart is effected by the virtues and gifts belonging to the appetitive power. The other cleanness of heart is a kind of complement to the sight of God; such is the cleanness of the mind that is purged of phantasms and errors, so as to receive the truths which are proposed to it about God, no longer by way of corporeal phantasms, nor infected with heretical misrepresentations: and this cleanness is the result of the gift of understanding. Again, the sight of God is twofold. One is perfect, whereby God's Essence is seen: the other is imperfect, whereby, though we see not what God is, yet we see what He is not; and whereby, the more perfectly do we know God in this life, the more we understand that He surpasses all that the mind comprehends. Each of these visions of God belongs to the gift of understanding; the first, to the gift of understanding in its state of perfection, as possessed in heaven; the second, to the gift of understanding in its state of inchoation, as possessed by wayfarers.

This suffices for the Replies to the Objections: for the first two arguments refer to the first kind of cleanness; while the third refers to the perfect vision of God. Moreover the gifts both perfect us in this life by way of inchoation, and will be fulfilled, as stated above (FS, Q[69], A[2]).

de mérite, c'est la pureté du coeur; l'autre par mode de récompense, c'est la vision de Dieu, nous l'avons dit précédemment. L'un et l'autre appartiennent de quelque manière au don d'intelligence. Il y a en effet une double pureté. L'une sert de préambule et de disposition à la vision de Dieu: elle consiste à purifier le sentiment de ses affections désordonnées; cette pureté de coeur s'obtient assurément par les vertus et les dons qui se rattachent à la puissance d'appétit. Mais l'autre pureté de coeur est celle qui est comme un achèvement en vue de la vision divine; c'est à coup sûr une pureté de l'esprit, purifié des phantasmes et des erreurs, de telle sorte que ce qui est dit de Dieu ne soit plus reçu par manière d'images corporelles, ni selon des déformations hérétiques; cette pureté, c'est le don d'intelligence qui la produit. Semblablement, il y a aussi une double vision de Dieu. L'une est parfaite, dans laquelle est vue l'essence de Dieu. Mais l'autre, imparfaite, est celle par laquelle, bien que nous ne voyions pas de Dieu ce qu'il est, nous voyons cependant ce qu'il n'est pas; et dans cette vie notre connaissance de Dieu est d'autant plus parfaite que notre intelligence saisit davantage qu'il dépasse tout ce que peut embrasser l'intelligence. Cette double vision se rattache au don d'intelligence; la première, au don consommé d'intelligence, tel qu'il sera dans la patrie; mais la seconde, au don commencé, tel qu'on l'a dans notre état de voyageurs.

Solutions : Cela donne la Réponse aux Objections. Car les deux premières sont valables s'il s'agit de la première sorte de pureté. Quant à la troisième, elle vaut pour la parfaite vision de Dieu; mais les dons, nous l'avons dit plus haut, nous perfectionnent dès ici-bas d'une manière inchoative, et ils atteindront dans l'avenir leur plénitude, on l'a dit précédemment.

thể cách của công đức, đó là sự trong sạch tâm hồn; yếu tố thứ hai bởi thể cách của phần thưởng, đó là sự trông thấy Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.69, a.2). Hai yếu tố này một thể cách nào đó thuộc về ân huệ trí thức. Quả thế, có hai thứ trong sạch. Một thứ trong sạch dùng làm sự khởi đầu và sự sắp đặt cho việc trông thấy Thiên Chúa: nó cốt tại thanh tẩy tình cảm của các tình yêu mất trật tự của mình; thứ trong sạch tâm hồn này thu lượm được một cách chắc chắn bởi các nhân đức và các ân huệ quy về năng lực thị dục. Còn sự trong sạch tâm hồn kia là sự trong sạch được coi là sự hoàn thành để trông thấy Thiên Chúa; đó nhất định là sự trong sạch của tinh thần được thanh tẩy khỏi những ảo ảnh và những sự sai lầm, đến nỗi điều gì người ta nói về Thiên Chúa không còn được lãnh nhận bằng thể cách các hình ảnh hữu hình, cũng không theo những sự méo mó lạc giáo; sự trong sạch này, chính ân huệ trí thức tạo nên nó. Cũng vậy, có hai thứ trông thấy Thiên Chúa. Một sự trông thấy hoàn hảo mà trong sự trông thấy này yếu tính Thiên Chúa được xem thấy; còn sự trông thấy khác thì bất hoàn hảo, nó là sự trông thấy nhờ đó, mặc dầu chúng ta không thấy về Thiên Chúa điều Ngài đang là hiện hữu, chúng ta vẫn trông thấy điều Ngài không đang là; và trong đời sống này sự tri thức của chúng ta về Thiên Chúa càng được hoàn hảo hơn theo mức độ trí thức của chúng ta lãnh hội được nhiều hơn về việc Thiên Chúa vượt qua tất cả những gì trí thức chúng ta đạt tới được. Hai sự trông thấy này quy về ân huệ trí thức; sự trông thấy thứ nhất quy về ân huệ đã hoàn tất của trí thức, như ân huệ này sẽ có ở quê hương; còn sự trông thấy thứ hai quy về ân huệ được khởi đầu như người ta có trong tình trạng lữ hành.

GIẢI ĐÁP : Những điều vừa được trình bày giải đáp xong các vấn nạn, vì hai vấn nạn trước có giá trị nếu người ta đề cập đến thứ trong sạch thứ nhất. Còn vấn nạn thứ ba, nó có giá trị đối với sự trông thấy Thiên Chúa cách hoàn hảo; nhưng các ân huệ như chúng ta đã nói ở trước, kiện toàn chúng ta ở dưới thế này bằng thể cách khởi đầu, và chúng nó sẽ đạt tới sự sung mãn của mình trong tương lai như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.69, a.2).

ARTICULUS 8
Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei, dicitur enim Isaiae VII, *nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram, ubi nos habemus, *si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

PRAETEREA, prius non est fructus

ARTICLE 8
Whether faith, among the fruits, responds to the gift of understanding ?

Objections 1. It would seem that, among the fruits, faith does not respond to the gift of understanding. For understanding is the fruit of faith, since it is written (Is. 7:9) according to another reading [*The Septuagint]: "If you will not believe you shall not understand," where our version has: "If you will not believe, you shall not continue." Therefore fruit is not the fruit of understanding.

2. Further, that which precedes is

ARTICLE 8
Ce qui correspond au don d'intelligence dans les fruits du Saint-Esprit

Objections 1. Il ne semble pas que, parmi les fruits, ce soit la foi qui corresponde au don d'intelligence. En effet, l'intelligence est un fruit de la foi, selon Isaïe (7, 9): " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas l'intelligence ", suivant une autre version, à l'endroit où nous avons " Si vous n'avez pas la foi, vous ne tiendrez pas " La foi n'est donc pas le fruit de l'intelligence.

2. Ce qui est avant n'est pas le fruit

TIẾT 8
Điều tương ứng với ân huệ tri thức trong các quả Chúa Thánh Thần

VẤN NẠN 1. Xem ra trong các quả Chúa Thánh Thần, đức tin xem ra không tương ứng với ân huệ trí thức. Ân huệ trí thức là một quả của đức tin theo lời tiên tri Isaia: "Nếu các ngươi không có đức tin, các ngươi sẽ không có ân huệ trí thức" (Is 7,9), theo bản dịch khác, ở vào chỗ đó, chúng ta có lời ghi chép: "Nếu các ngươi không có đức tin, các ngươi sẽ không đứng vững". Vậy đức tin không phải là quả của ân huệ trí thức.

2. Cái gì có trước không phải là quả

posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu, quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

not the fruit of what follows. But faith seems to precede understanding, since it is the foundation of the entire spiritual edifice, as stated above (Q[4], AA[1],7). Therefore faith is not the fruit of understanding.

de ce qui est après. Or la foi semble bien être avant l'intelligence, puisqu'elle est le fondement, avons-nous dit plus haut, de tout l'édifice spirituel. La foi n'est donc pas le fruit de l'intelligence.

của cái gì có sau. Mà đức tin xem ra có trước ân huệ trí thức, bởi vì đức tin là nền tảng, chúng ta đã nói ở trước (Q.4, a.7) của toàn thể tòa nhà thiêng liêng. Vậy đức tin không phải là quả của ân huệ trí thức.

PRAETEREA, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides, omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiae vel scientiae seu consilio.

3. Further, more gifts pertain to the intellect than to the appetite. Now, among the fruits, only one pertains to the intellect; namely, faith, while all the others pertain to the appetite. Therefore faith, seemingly, does not pertain to understanding more than to wisdom, knowledge or counsel.

3. Les dons se rapportant à l'intellect sont plus nombreux que ceux se rapportant à l'appétit. Pourtant, entre les fruits, il ne s'en trouve qu'un se rapportant à l'intellect, c'est la foi; tous les autres, au contraire, se rapportent à l'appétit. Le fruit de la foi ne répond donc pas davantage, semble-t-il, à l'intelligence qu'à la sagesse ou à la science ou au conseil.

3. Các ân huệ quy về trí năng nhiều hơn các ân huệ quy về thị dục. Tuy nhiên, trong các quả, chỉ có một quả quy về trí năng, đó là đức tin; trái lại, tất cả các ân huệ khác quy về thị dục. Quả của đức tin không tương ứng với ân huệ trí thức nhiều hơn là với ân huệ khôn ngoan hoặc ân huệ hiểu biết hoặc ân huệ xét đoán.

SED CONTRA est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus, dicit enim Glossa, ad Gal. V, quod fides quae est fructus est de invisibilibus certitudo. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

On the contrary, The end of a thing is its fruit. Now the gift of understanding seems to be ordained chiefly to the certitude of faith, which certitude is reckoned a fruit. For a gloss on Gal. 5:22 says that the "faith which is a fruit, is certitude about the unseen." Therefore faith, among the fruits, responds to the gift of understanding.

En sens contraire, la fin de toute réalité, c'est son fruit. Mais le don d'intelligence semble ordonné principalement à procurer cette certitude de foi qui est qualifiée de fruit. Il est dit en effet dans la Glose que ce fruit de foi, c'est " la certitude des réalités invisibles ". Parmi les fruits, c'est donc la foi qui répond au don d'intelligence.

TRÁI LẠI, Mục đích của mọi thực tại là quả của nó. Mà ân huệ trí thức xem ra được sắp đặt cách chủ yếu để đem lại sự chắc chắn cho đức tin và sự chắc chắn này được gọi là quả. Quả thế, sách chú giải nói quả của đức tin, đó là sự chắc chắn của các thực tại vô hình. Vậy trong các quả, đức tin tương ứng với ân huệ trí thức.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur quaedam ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute spiritus sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod id quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus, unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo, sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

I answer that, The fruits of the Spirit, as stated above (FS, Q[70], A[1]), when we were discussing them, are so called because they are something ultimate and delightful, produced in us by the power of the Holy Ghost. Now the ultimate and delightful has the nature of an end, which is the proper object of the will: and consequently that which is ultimate and delightful with regard to the will, must be, after a fashion, the fruit of all the other things that pertain to the other powers. Accordingly, therefore, to this kind of gift of virtue that perfects a power, we may distinguish a double fruit: one, belonging to the same power; the other, the last of all as it were, belonging to the will. In this way we must conclude that the fruit which properly responds to the gift of understanding is faith, i.e. the certitude of faith; while the fruit that responds to it last of all is joy, which belongs to the will.

Réponse : Comme il a été dit plus haut lorsqu'il s'est agi des fruits, on appelle fruits de l'Esprit certaines activités ultimes et délectables qui proviennent en nous de la vertu de l'Esprit Saint. Or, l'ultime délectable a raison de fin, et la fin, c'est l'objet propre de la volonté. Voilà pourquoi il faut que ce qui est dernier et délectable dans l'ordre de la volonté soit en quelque sorte le fruit de toutes les autres activités qui se rattachent aux autres puissances. Ainsi, le don ou la vertu qui perfectionne une puissance peut donc offrir un double fruit: l'un se rattache à sa puissance propre; mais il y en a un autre, quasi ultime, qui se rattache à la volonté. Selon cette distinction, il faut conclure qu'au don d'intelligence correspond, comme fruit propre, la foi, c'est-à-dire la certitude de foi; mais, comme fruit ultime, à l'intelligence répond la joie, qui se rattache à la volonté.

TRẢ LỜI : Như người ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.70, a.1) khi đề cập đến các quả, người ta gọi các quả của Chúa Thánh Thần một số hành động cuối cùng và làm cho vui thú phát xuất trong chúng ta bởi năng lực của Chúa Thánh Thần. Mà, cái làm vui thú cuối cùng có yếu tính của mục đích, và mục đích là đối tượng riêng của ý chí. Do đó, cái gì cuối cùng và làm cho vui thú ở trong trật tự của ý chí thì theo một thể cách nào đó phải là quả của mọi hành động khác quy về các năng lực khác. Như vậy, ân huệ hay nhân đức kiện toàn một năng lực phải đưa ra hai quả: một quả quy về năng lực riêng của mình; và quả khác dường như là quả cuối cùng, quy về ý chí. Theo sự phân biệt này, chúng ta phải kết luận đức tin, tức là sự chắc chắn của đức tin tương ứng với ân huệ trí thức trong tính cách là quả riêng; còn điều tương ứng với ân huệ trí thức với tính cách là quả cuối cùng, đó là sự vui vẻ quy về ý chí.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Reply to objection 1. Understanding is the fruit of faith, taken as a virtue. But we are not taking faith in this sense here, but for a kind of certitude of faith, to which man attains by the gift of understanding.

Solutions 1. L'intelligence est bien le fruit de la foi, de la foi qui est vertu. Or ce n'est pas dans ce sens-là qu'on prend la foi lorsqu'on l'appelle un fruit; mais on la prend pour une certitude de foi, à laquelle on parvient par le don d'intelligence.

GIẢI ĐÁP 1. Trí thức là quả của đức tin, của đức tin trong tư cách đức tin là nhân đức. Mà không phải theo ý nghĩa đó mà người ta hiểu về đức tin khi người ta gọi đức tin là quả; nhưng người ta hiểu đức tin là sự chắc chắn của đức tin và người ta đến với sự chắc chắn này nhờ ân huệ trí thức.

AD SECUNDUM dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

Reply to objection 2. Faith cannot altogether precede understanding, for it would be impossible to assent by believing what is proposed to be believed, without understanding it in some way. However, the perfection of understanding follows the virtue of faith: which perfection of understanding is itself followed by a kind of certainty of faith.

2. La foi ne peut pas devancer en tout l'intelligence; en effet, l'homme ne pourrait pas adhérer en croyant à des choses qui lui sont affirmées s'il n'avait quelque peu l'intelligence de ces choses. Mais, à la suite de la foi qui est vertu, il y a une perfection d'intelligence; et ce qui fait suite à cette perfection d'intelligence, c'est une certitude de foi.

2. Đức tin không phải đi trước ân huệ trí thức về mọi phương diện; quả thế, con người khi tin không thể đính kết vào các sự vật được khẳng định đối với nó giả như nó không có chút gì về sự hiểu biết các sự vật này. Nhưng đi tiếp theo, đức tin trong tư cách đức tin là nhân đức có sự hoàn hảo của trí thức; và điều đi theo sự hoàn hảo của trí thức, đó là sự chắc chắn của đức tin.

AD TERTIUM dicendum quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad practicam cognitionem, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiae, intellectus et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo significata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est, ratio finis, quae importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

Reply to objection 3. The fruit of practical knowledge cannot consist in that very knowledge, since knowledge of that kind is known not for its own sake, but for the sake of something else. On the other hand, speculative knowledge has its fruit in its very self, which fruit is the certitude about the thing known. Hence the gift of counsel, which belongs only to practical knowledge, has no corresponding fruit of its own: while the gifts of wisdom, understanding and knowledge, which can belongs also to speculative knowledge, have but one corresponding fruit, which is certainly denoted by the name of faith. The reason why there are several fruits pertaining to the appetitive faculty, is because, as already stated, the character of end, which the word fruit implies, pertains to the appetitive rather than to the intellective part.

3. Le fruit d'une connaissance pratique ne peut pas être dans cette connaissance même, parce que dans une telle connaissance on ne sait pas pour savoir, mais en vue d'autre chose. Au contraire, la connaissance spéculative a son fruit en elle-même, et ce fruit est la certitude des choses qui sont de son domaine. Voilà pourquoi, au don de conseil qui regarde uniquement la connaissance pratique, ne répond aucun fruit propre, alors qu'aux dons de sagesse, d'intelligence et de science, qui peuvent s'élever même à la connaissance spéculative, répond seulement un fruit unique qui est la certitude signifiée par le nom de foi. Il y a, en revanche, des fruits en plus grand nombre se rapportant à la partie appétitive parce que, nous venons de le dire, cette raison de fin impliquée dans le mot de fruit regarde la partie appétitive plus que la partie intellectuelle.

3. Quả của sự trí thức thực tiễn không thể ở ngay trong sự tri thức này, bởi vì trong sự tri thức như thế người ta không biết để biết, nhưng người ta biết nhắm một sự vật khác. Trái lại, sự trí thức suy lý có tại sự quả của mình, và cái quả này chính là sự chắc chắn về các sự vật trong lĩnh vực của nó. Do đó, với ân huệ xét đoán chi liên hệ với sự tri thức thực tiễn, không có quả riêng nào tương ứng, đang khi với các ân huệ khôn ngoan, trí thức và hiểu biết là những ân huệ có thể cất mình lên cao đến sự trí thức suy lý, duy có một quả tương ứng đó là sự chắc chắn được biểu thị bởi tên của đức tin. Đối lại, có nhiều quả hơn quy về phần thị dục bởi vì, chúng ta mới nói, cái yếu tính của mục đích được bao hàm trong tiếng quả liên hệ với phần thị dục nhiều hơn là với phần có trí năng.

QUAESTIO 9

DE DONO SCIENTIAE

OF THE GIFT OF KNOWLEDGE

LE DON DE SCIENCE

ÂN HUỆ HIỂU BIẾT

Deinde considerandum est de dono scientiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum sit speculativa vel practica. Quarto, quae beatitudo ei respondeat.

We must now consider the gift of knowledge, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether knowledge is a gift? (2) Whether it is about Divine things? (3) Whether it is speculative or practical? (4) Which beatitude responds to it?

1. La science est-elle un don? - 2. Concerne-t-elle les réalités divines? - 3. Est-elle spéculative ou pratique? - 4. Quelle béatitude y correspond?

1. Sự hiểu biết là ân huệ? 2. Nó liên hệ với các thực tại của Thiên Chúa không? 3. Suy lý hoặc thực tiễn? 4. Mối phúc thật nào tương ứng với nó?

ARTICULUS 1
Utrum scientia sit donum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis, dicit enim philosophus, in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ergo scientia non est donum spiritus sancti.

PRAETEREA, dona spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus, XIV de Trin., dicit quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide*. Ergo scientia non est donum.

PRAETEREA, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

ARTICLE 1
Whether knowledge is a gift ?

Objections 1. It would seem that knowledge is not a gift. For the gifts of the Holy Ghost surpass the natural faculty. But knowledge implies an effect of natural reason: for the Philosopher says (Poster. i, 2) that a "demonstration is a syllogism which produces knowledge." Therefore knowledge is not a gift of the Holy Ghost.

2. Further, the gifts of the Holy Ghost are common to all holy persons, as stated above (Q[8], A[4]; FS, Q[68], A[5]). Now Augustine says (De Trin. xiv, 1) that "many of the faithful lack knowledge though they have faith." Therefore knowledge is not a gift.

3. Further, the gifts are more perfect than the virtues, as stated above (FS, Q[68], A[8]). Therefore one gift suffices for the perfection of one virtue. Now the gift of understanding responds to the virtue of faith, as stated above (Q[8], A[2]). Therefore the gift of knowledge does not respond to that virtue, nor does it appear to which other virtue it can respond. Since, then, the gifts are perfections of

ARTICLE 1
La science est-elle un don ?

Objections 1. Apparemment non, car les dons de l'Esprit Saint dépassent la faculté naturelle, tandis que la science implique un certain effet de la raison naturelle. Car, selon le Philosophe " la démonstration est un syllogisme qui fait savoir. La science n'est donc pas un don de l'Esprit Saint.

2. Les dons de l'Esprit Saint, nous l'avons dit, sont communs à tous les saints. Or S. Augustin affirme que " la plupart des fidèles n'excellent pas dans la science, bien qu'ils excellent dans la foi elle-même ". Donc la science n'est pas un don.

3. Le don est plus parfait que la vertu, on l'a dit. Un seul don par conséquent suffit à la perfection d'une vertu. Or à la vertu de foi correspond, nous l'avons vu, le don d'intelligence. Ce n'est donc pas à elle que correspond le don de science. On ne voit pas non plus à quelle autre vertu il pourrait correspondre. Comme les dons sont les perfections des vertus, nous l'avons dit, il semble donc que la

TIẾT 1
Sự hiểu biết là ân huệ

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các ân huệ Chúa Thánh Thần vượt qua năng lực tự nhiên, trong khi sự hiểu biết bao hàm hiệu quả nào đó của trí năng tự nhiên. Mà theo Triết gia: "Sự minh chứng là tam đoạn luận làm cho biết" (Post. 1,2). Vậy sự hiểu biết không phải là ân huệ Chúa Thánh Thần.

2. Các ân huệ Chúa Thánh Thần, chúng ta đã nói (I-II, Q.68, a.3), thì chung cho tất cả các Thánh. Mà thánh Augustinô khẳng định phần đông các tín hữu không hoàn hảo trong sự hiểu biết, mặc dầu họ hoàn hảo ngay trong đức tin (De Trin. 14,1). Vậy sự hiểu biết không phải là ân huệ.

3. Ân huệ hoàn hảo hơn nhân đức, người ta đã nói (I-II, Q.68, a.8). Do đó, duy một ân huệ đủ cho sự hoàn hảo của nhân đức. Mà với nhân đức đức tin có ân huệ trí thức tương ứng như chúng ta đã thấy (Q.8, a.5). Vậy không phải ân huệ hiểu biết tương ứng với nó. Người ta cũng không biết nó có thể tương ứng với nhân đức nào khác. Bởi vì các ân huệ là những hoàn hảo của các nhân đức như chúng ta đã nói (I-ll, Q.68, a.1

virtues, as stated above (FS, Q[68], AA[1],2), it seems that knowledge is not a gift.

SED CONTRA est quod Isaiae XI computatur inter septem dona.

On the contrary, Knowledge is reckoned among the seven gifts (Is. 11:2).

RESPONDEO dicendum quod gratia est perfectior quam natura, unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam, primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae.

I answer that, Grace is more perfect than nature, and, therefore, does not fail in those things wherein man can be perfected by nature. Now, when a man, by his natural reason, assents by his intellect to some truth, he is perfected in two ways in respect of that truth: first, because he grasps it; secondly, because he forms a sure judgment on it. Accordingly, two things are requisite in order that the human intellect may perfectly assent to the truth of the faith: one of these is that he should have a sound grasp of the things that are proposed to be believed, and this pertains to the gift of understanding, as stated above (Q[8], A[6]): while the other is that he should have a sure and right judgment on them, so as to discern what is to be believed, from what is not to be believed, and for this the gift of knowledge is required.

AD PRIMUM ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est, et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum spiritus sancti, cum sit quaedam participativa similitudo ipsius.

Reply to objection 1. Certitude of knowledge varies in various natures, according to the various conditions of each nature. Because man forms a sure judgment about a truth by the discursive process of his reason: and so human knowledge is acquired by means of demonstrative reasoning. On the other hand, in God, there is a sure judgment of truth, without any discursive process, by simple intuition, as was stated in the FP, Q[14], A[7]; wherefore God's knowledge is not discursive, or argumentative, but absolute and simple, to which that knowledge is likened which is a gift of the Holy Ghost, since it is a participated likeness thereof.

AD SECUNDUM dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis, et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quae non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subiungit, *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur*.

Reply to objection 2. A twofold knowledge may be had about matters of belief. One is the knowledge of what one ought to believe by discerning things to be believed from things not to be believe: in this way knowledge is a gift and is common to all holy persons. The other is a knowledge about matters of belief, whereby one knows not only what one ought to believe, but also how to make the faith known, how to induce others to believe, and confute those who deny the faith. This knowledge is numbered among the gratuitous graces, which are not given to all, but to some. Hence Augustine, after the words quoted, adds: “It is one thing for a man merely to know what he ought to believe, and another to know how

science ne soit pas un don.

En sens contraire, Isaïe (11, 2) compte la science parmi les sept dons.

Réponse : La grâce est plus parfaite que la nature; elle ne va donc pas se trouver en défaut dans le domaine où l'homme peut être parfait par nature. Or, lorsque l'homme par sa raison naturelle adhère en toute intelligence à une vérité, il est doublement perfectionné en face de cette vérité; d'abord parce qu'il la saisit; puis parce qu'il a sur elle un jugement certain. C'est pourquoi deux conditions sont requises pour que l'intelligence humaine adhère d'une manière parfaite à la vérité de foi. L'une est qu'elle saisisse sainement ce qui est proposé; cela regarde, comme nous l'avons dit, le don d'intelligence. Mais l'autre est qu'elle porte un jugement sûr et droit en la matière, c'est-à-dire en discernant ce qui doit être cru. C'est pour cela que le don de science est nécessaire.

Solutions 1. La certitude de la connaissance se rencontre diversement dans les diverses natures suivant la condition diverse de chacune. Ainsi, l'homme aboutit à un jugement certain au sujet d'une vérité par le mouvement discursif de sa raison, et c'est pourquoi la science humaine s'acquiert par raison démonstrative. Mais en Dieu il y a un jugement certain de vérité sans aucun mouvement discursif, par simple intuition, comme nous l'avons vu dans la première Partie, et c'est pourquoi la science divine n'est ni discursive ni raisonneuse, mais absolue et simple. C'est à elle que ressemble la science comptée comme un don de l'Esprit Saint, puisqu'elle est une certaine ressemblance participée de la science divine elle-même.

2. Dans le domaine de la foi il peut y avoir une double science. Par l'une on sait ce qu'on doit croire en distinguant bien ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire; en ce sens la science est un don et convient à tous les saints. Mais il y a au sujet de la foi une autre science par laquelle non seulement on sait ce qui doit être cru, mais on sait aussi manifester la foi, amener les autres à croire, et réfuter les contradicteurs; cette science-là est rangée parmi les grâces gratuitement données, et n'est pas donnée à tous mais à certains. De là ce que S. Augustin ajoute à la parole citée: “ Autre chose est de savoir uniquement ce qu'on doit croire; autre chose de savoir comment cela même peut venir en aide aux oreilles pies et être

và 2), thì xem ra sự hiểu biết không phải là ân huệ.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia đã kể ân huệ hiểu biết trong bảy ân huệ.

TRẢ LỜI : Ân sủng hoàn hảo hơn bản tính; vậy nó không thiếu trong lĩnh vực mà con người có thể trở nên hoàn hảo bởi bản tính. Mà khi con người do trí năng tự nhiên của mình một cách hoàn toàn hiểu biết đính kết vào một chân lý được kiện toàn hai thể cách đối với chân lý này; thứ nhất, bởi vì họ lãnh hội nó; thứ đến, bởi vì họ có sự phán đoán nào đó đối với nó. Do đó, hai điều kiện này cần thiết cho trí năng nhân loại một cách hoàn hảo đính kết vào chân lý của đức tin. Điều kiện thứ nhất là nó lãnh hội cách lành mạnh điều được trình bày; điều đó như chúng ta đã nói (Q.8, a.6), liên hệ với ân huệ trí thức; điều kiện thứ hai là nó đưa ra sự phán đoán chắc chắn và ngay thẳng về điều đó, nghĩa là phân biệt các điều phải tin với các điều không nên tin. Chính vì đó mà ân huệ hiểu biết cần thiết.

GIẢI ĐÁP 1. Sự chắc chắn trong sự tri thức theo nhiều thể cách khác nhau trong những bản tính khác nhau tùy theo điều kiện khác nhau của mỗi bản tính. Như vậy, con người chấm dứt ở sự phán đoán chắc chắn về vấn đề một chân lý nhờ sự chuyển động suy luận của trí năng mình, và do đó sự tri thức của nhân loại thu lượm được nhờ trí năng minh chứng. Còn ở nơi Thiên Chúa có sự phán đoán chắc chắn về chân lý không có sự chuyển động suy luận tí nào, nhưng bằng cách trực giác đơn giản như chúng ta đã trông thấy ở Quyển I (Q.14, a.7), và do đó sự tri thức của Thiên Chúa không suy luận, không lý luận, nhưng tuyệt đối và đơn giản. Chính với nó mà sự hiểu biết được kể là ân huệ Chúa Thánh Thần có sự tương tự, vì sự hiểu biết là một sự tương tự nào đó được tham dự vào chính sự hiểu biết của Thiên Chúa.

2. Trong lĩnh vực đức tin có thể có hai sự hiểu biết. Nhờ sự hiểu biết thứ nhất, người ta biết điều mình phải tin bằng cách phân biệt rõ ràng điều người ta phải tin và điều người ta không nên tin; theo ý nghĩa này, sự hiểu biết là ân huệ và thích hợp với tất cả các Thánh, nhưng đối với đức tin có sự hiểu biết khác nhờ đó không những người ta biết điều phải tin, mà người ta cũng biết biểu lộ đức tin, dẫn đưa các kẻ khác đến việc tin, và luận bác các kẻ mâu thuẫn; sự hiểu biết đó được sắp đặt vào trong các ân sủng được ban cho nhưng không, và không được ban cho mọi người, nhưng chỉ ban cho một số người do đó có điều được thánh Augustinô thêm cho lời nói đã dẫn chứng: “Một việc là chỉ biết điều người ta phải tin; một việc khác là biết làm thế nào điều đó đến trợ giúp

AD TERTIUM dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinantur.

to dispense what he believes to the godly, and to defend it against the ungodly."

Reply to objection 3. The gifts are more perfect than the moral and intellectual virtues; but they are not more perfect than the theological virtues; rather are all the gifts ordained to the perfection of the theological virtues, as to their end. Hence it is not unreasonable if several gifts are ordained to one theological virtue.

défendu contre les impies. "

3. Les dons sont plus parfaits que les vertus morales et que les vertus intellectuelles. Mais ils ne sont pas plus parfaits que les vertus théologales. Au contraire, tous les dons sont plutôt ordonnés à la perfection des vertus théologales com fin. Aussi n'y a-t-il rien d'étrange à ce que divers dons soient ordonnés à une vertu théologale.

những lỗ tai đạo đức và được bênh vực chống lại những người vô đạo".

3. Các ân huệ hoàn hảo hơn các luân đức và các trí đức. Nhưng chúng nó không hoàn hảo hơn các nhân đức đối thần. Trái lại, mọi ân huệ một cách đúng hơn được sắp đặt để kiện toàn các nhân đức đối thần như là mục đích của mình. Như vậy, không có gì là ngạc nhiên trong việc các ân huệ khác nhau được sắp đặt đến với một nhân đức đối thần.

ARTICULUS 2
Utrum scientiae donum sit circa res divinas

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod per scientiam, gignitur fides, nutritur et roboratur. Sed fides est de rebus divinis, quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

PRAETEREA, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

PRAETEREA, sicut dicitur Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Si igitur est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

SED CONTRA est quod Augustinus, XIV de Trin., dicit, rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.

RESPONDEO dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat quod quid est, speciali nomine definitio vocatur, quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen

ARTICLE 2
Whether the gift of knowledge is about Divine things ?

Objections 1. It would seem that the gift of knowledge is about Divine things. For Augustine says (De Trin. xiv, 1) that "knowledge begets, nourishes and strengthens faith." Now faith is about Divine things, because its object is the First Truth, as stated above (Q[1], A[1]). Therefore the gift of knowledge also is about Divine things.

2. Further, the gift of knowledge is more excellent than acquired knowledge. But there is an acquired knowledge about Divine things, for instance, the science of metaphysics. Much more therefore is the gift of knowledge about Divine things.

3. Further, according to Rom. 1:20, "the invisible things of God . . . are clearly seen, being understood by the things that are made." If therefore there is knowledge about created things, it seems that there is also knowledge of Divine things.

On the contrary, Augustine says (De Trin. xiv, 1): "The knowledge of Divine things may be properly called wisdom, and the knowledge of human affairs may properly receive the name of knowledge."

I answer that, A sure judgment about a thing formed chiefly from its cause, and so the order of judgments should be according to the order of causes. For just as the first cause is the cause of the second, so ought the judgment about the second cause to be formed through the first cause: nor is it possible to judge of the first cause through any other cause; wherefore the judgment which is formed through the first cause, is the first and most perfect judgment. Now in those things where we find something most perfect, the common name of the genus is appropriated for those things which fall short of the most perfect, and some special name is adapted to the most perfect thing, as is the case in Logic. For in the genus of convertible terms, that which signifies "what a thing is," is given the special name of

ARTICLE 2
Le don de science concerne-t-il les réalités divines ?

Objections 1. Apparemment oui, puisque pour S. Augustin c'est par la science que la foi est engendrée, nourrie et fortifiée. Mais la foi concerne les réalités divines, parce qu'elle a pour objet, comme nous l'avons établi, la Vérité première. Le don de science concerne donc lui aussi les réalités divines.

2. Le don de science a plus de dignité que la science acquise. Mais il y a une science acquise qui concerne les réalités divines, c'est la métaphysique. Le don de science concerne donc bien davantage les réalités divines.

3. Comme il est écrit (Rm 1, 20): " ce que Dieu a d'invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses oeuvres ". Donc, si la science concerne les réalités créées, il semble qu'elle concerne aussi les réalités divines.

En sens contraire: S. Augustin dit ceci " Que la science des réalités divines soit appelée proprement sagesse, mais que celle des réalités humaines obtienne proprement le nom de science. "

Réponse : Le jugement certain sur une réalité est surtout donné après sa cause. C'est pourquoi il faut que l'ordre des jugements soit conforme à celui des causes. En effet, comme la cause première est cause de la seconde, c'est par la cause première que l'on juge de la seconde; mais on ne peut juger de la cause première par une autre cause. C'est pourquoi le jugement que l'on fait par le moyen de la cause première est le premier et le plus parfait. Or, là où il y a un être plus parfait, le nom commun du genre est approprié à ce qui est inférieur à ce plus parfait, tandis qu'un autre nom spécial, est adapté à ce plus parfait, comme on le voit en logique. En effet, dans le genre des termes convertibles, celui qui signifie " ce qu'est " une chose est appelé d'un nom spécial, la définition, tandis que les convertibles inférieurs à cette perfection retiennent pour eux le

TIẾT 2
Phải chăng ân huệ hiểu biết liên hệ với các thực tại của Thiên Chúa ?

VẤN NẠN 1. Xem ra như vậy. Theo thánh Augustinô (De Trin. 14,1), chính do ân huệ hiểu biết mà đức tin được sinh sản, nuôi dưỡng và củng cố. Mà đức tin liên hệ với các thực tại Thiên Chúa bởi vì nó có đối tượng là chân lý đệ nhất như chúng ta đã khẳng định (Q.1, a.1). Vậy ân huệ hiểu biết cũng liên hệ với các thực tại của Thiên Chúa.

2. Ân huệ hiểu biết có chức vị cao cả hơn sự hiểu biết đắc thủ. Mà có sự hiểu biết đắc thủ liên hệ với các thực tại Thiên Chúa, đó là Siêu hình học. Vậy ân huệ hiểu biết liên hệ với các thực tại của Thiên Chúa một cách nhiều hơn.

3. Những gì nơi Thiên Chúa, mắt xác thịt không thể thấy, thì trí năng nhìn ngắm được nơi công việc Người làm (Rm 1,20). Vậy, nếu ân huệ hiểu biết liên hệ với các thực tại thụ tạo, xem ra nó cũng liên hệ với các thực tại thuộc về Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói điều này: "Sự hiểu biết các thực tại về Thiên Chúa được gọi cách đích xác là sự khôn ngoan, còn sự hiểu biết về các thực tại nhân loại được gọi một cách đích xác cái tên hiểu biết" (De Trin. 14,1).

TRẢ LỜI : Sự phán đoán chắc chắn về một thực tại được đưa ra nhất là do nguyên nhân của nó. Do đó, trật tự các phán đoán phải phù hợp với trật tự của các nguyên nhân. Quả thế, bởi vì nguyên nhân đệ nhất là nguyên nhân của nguyên nhân đệ nhị, chính do nguyên nhân đệ nhất mà người ta phán đoán về nguyên nhân đệ nhị; nhưng người ta không thể phán đoán về nguyên nhân đệ nhất bằng cách nhờ nguyên nhân khác. Do đó, sự phán đoán mà người ta đưa ra nhờ nguyên nhân đệ nhất, là thứ nhất và hoàn hảo nhất mà, ở đâu có hữu thể hoàn hảo hơn, tên chung của giống được biệt hữu (biệt ứng, biệt quy) cho hữu thể ở dưới đối với hữu thể hơn này, trong khi một cái tên khác đặc biệt được thích nghi cho hữu thể hoàn hảo hơn này như người ta trông thấy điều đó ở Luận lý học. Quả thế, trong giống các từ ngữ khả hoán, thì cái tên biểu thị niệm tính của một sự vật được gọi bằng cái tên đặc biệt, tức là lời

commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

"definition," but the convertible terms which fall short of this, retain the common name, and are called "proper" terms. Accordingly, since the word knowledge implies certitude of judgment as stated above (A[1]), if this certitude of the judgment is derived from the highest cause, the knowledge has a special name, which is wisdom: for a wise man in any branch of knowledge is one who knows the highest cause of that kind of knowledge, and is able to judge of all matters by that cause: and a wise man "absolutely," is one who knows the cause which is absolutely highest, namely God. Hence the knowledge of Divine things is called "wisdom," while the knowledge of human things is called "knowledge," this being the common name denoting certitude of judgment, and appropriated to the judgment which is formed through second causes. Accordingly, if we take knowledge in this way, it is a distinct gift from the gift of wisdom, so that the gift of knowledge is only about human or created things.

nom qui leur est commun, c'est-à-dire qu'ils sont appelés les propres. Donc, puisque le nom de science implique une certitude dans le jugement, comme nous l'avons dit, si cette certitude est produite par le moyen de la plus haute cause, elle a un nom spécial qui est celui de sagesse. En effet, on appelle sage dans n'importe quel genre l'homme qui connaît la plus haute cause de ce genre-là, celle qui permet de pouvoir juger de tout. Or, on appelle sage de façon absolue celui qui connaît la cause absolument la plus haute, à savoir Dieu. C'est pourquoi la connaissance des choses divines est appelée sagesse. En revanche, la connaissance des réalités humaines est appelée science; c'est pour ainsi dire le nom commun, qui implique la certitude du jugement, approprié au jugement réalisé par les causes secondaires. C'est pourquoi, en prenant en ce sens le nom de science, on pose un don distinct du don de sagesse. Par suite, le don de science concerne seulement les réalités humaines ou les réalités créées.

định nghĩa, đang khi các từ ngữ khả hoán ở bên dưới sự hoàn hảo này giữ lại cho mình cái tên chung cho chúng nó, nghĩa là chúng nó được gọi là những cái riêng. Vậy, bởi vì danh từ hiểu biết bao hàm một sự chắc chắn trong sự phán đoán, nếu sự chắc chắn này được tạo nên bởi nguyên nhân tối cao, nó có tên đặc biệt là tên sự khôn ngoan. Thực thế, người ta gọi khôn ngoan trong bất cứ giống nào là con người hiểu biết nguyên nhân tối cao của giống ấy, là nguyên nhân cho phép có khả năng phán đoán về tất cả mọi sự vật. Mà, người ta gọi khôn ngoan cách tuyệt đối kẻ nào biết nguyên nhân tối cao cách tuyệt đối, tức là Thiên Chúa. Do đó, sự hiểu biết các sự vật thuộc về Thiên Chúa được gọi là sự khôn ngoan. Đối lại, sự biết về các thực tại nhân loại được gọi là sự hiểu biết; đó là danh từ chung bao hàm một sự chắc chắn của sự phán đoán biệt hữu cho sự phán đoán được thể hiện bởi các nguyên nhân đệ nhị. Do đó, người ta sử dụng danh từ hiểu biết theo ý nghĩa này, thì đặt ra một ân huệ phân biệt với ân huệ khôn ngoan. Do đó, ân huệ hiểu biết chỉ liên hệ với các thực tại nhân loại hay các thực tại thụ tạo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.

Reply to objection 1. Although matters of faith are Divine and eternal, yet faith itself is something temporal in the mind of the believer. Hence to know what one ought to believe, belongs to the gift of knowledge, but to know in themselves the very things we believe, by a kind of union with them, belongs to the gift of wisdom. Therefore the gift of wisdom corresponds more to charity which unites man's mind to God.

Solutions 1. Bien que les vérités de foi soient des réalités divines et éternelles, la foi elle-même est quelque chose de temporel dans l'esprit du croyant. C'est pourquoi il revient au don de science de savoir à quoi l'on doit croire. Mais savoir les réalités mêmes auxquelles on croit, en elles-mêmes et par une certaine union à elles, revient au don de sagesse. Aussi le don de sagesse correspond-il à la charité qui unit à Diueu l'esprit de l'homme.

GIẢI ĐÁP 1. Dầu mà các chân lý của đức tin là những thực tại thuộc về Thiên Chúa và vĩnh cửu, chính đức tin là cái gì thuộc về thời gian trong tinh thần người tín hữu. Do đó, ân huệ hiểu biết có chức phận biết người ta phải tin cái gì. Mà biết chính các thực tại người ta tin trong tính cách chúng nó được hiểu biết tại sự và nhờ sự phối hợp với đức tin thì thuộc về ân huệ khôn ngoan. Như vậy ân huệ khôn ngoan tương ứng với đức mến phối hợp tinh thần con người với Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiae communiter sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

Reply to objection 2. This argument takes knowledge in the generic acceptation of the term: it is not thus that knowledge is a special gift, but according as it is restricted to judgments formed through created things.

2. La raison alléguée est valable en tant que le nom de science est pris dans un sens général. Mais ce n'est pas en ce sens-là que la science est comptée comme un don spécial, c'est dans le sens restreint d'un jugement formé par le moyen des réalités créées.

2. Lý do đã được dẫn chứng có giá trị trong tư cách danh từ hiểu biết được sử dụng trong ý nghĩa tổng quát. Nhưng không phải theo ý nghĩa đó mà sự hiểu biết được kể là một ân huệ đặc biệt, nhưng đó chính trong ý nghĩa hạn hẹp của một sự phán đoán được tạo nên nhờ các thực tại thụ tạo.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali, et propter hoc dicitur in II Physic. quod sunt magis naturales. Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad

Reply to objection 3. As stated above (Q[1], A[1]), every cognitive habit regards formally the mean through which things are known, and materially, the things that are known through the mean. And since that which is formal, is of most account, it follows that those sciences which draw conclusions about physical matter from mathematical principles, are reckoned rather among the mathematical sciences, though, as to their matter they have more in common with physical sciences: and for this reason it is stated in Phys. ii, 2 that they are more akin to physics. Accordingly, since man knows God through His

3. Comme nous l'avons dit plus haut, tout habitus cognitif regarde formellement le moyen de connaître quelque chose, et matériellement ce qui est connu par ce moyen. Et, parce que l'élément formel a plus d'importance, ces sciences qui concluent en matière physique d'après des principes mathématiques sont plutôt comptées au nombre des mathématiques comme ayant avec elles plus de ressemblance, bien que par leur matière elles se rapprochent plutôt de la physique, ce qui fait dire à Aristote qu'elles sont " plutôt sciences physiques ". Voilà pourquoi lorsque l'homme connaît Dieu par le moyen des réalités créées, cela ressortit

3. Như chúng ta đã nói ở trên (Q.1, a.1), mọi tập quán tri thức theo thể cách mô thể liên hệ với phương tiện biết một cái gì, và theo thể cách chất thể liên hệ với điều được biết nhờ phương tiện này. Và, bởi vì yếu tố mô thể quan trọng hơn, các khoa học do các nguyên lý toán học kết luận chung quanh chất thể thiên nhiên, được kể ra với toán học vì chúng nó tương tự với toán học hơn: mặc dầu về chất thể chúng nó thích hợp hơn với Vật lý học, điều đó khiến Triết gia nói chúng nó một cách đúng hơn là các khoa học Vật lý (Phys. 2,2). Do đó, khi con người hiểu biết Thiên Chúa nhờ các thực tại thụ tạo, điều đó lệ thuộc nhiều hơn vào ân huệ hiểu biết, bởi vì điều đó lệ thuộc vào ân huệ hiểu biết do phía mô thể, hơn

quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

ARTICULUS 3
Utrum scientia quae ponitur donum sit scientia practica

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod *actio qua exterioribus rebus utimur scientiae deputatur*. Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum est scientia practica.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in I Moral., *nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet, et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret*. Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

PRAETEREA, dona spiritus sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis, secundum illud Iac. ult., *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in I Moral., *scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae ieiunium superat*. Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quae est donum est et speculativa et practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. V, *fides per dilectionem operatur*. Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum creatures, this seems to pertain to "knowledge," to which it belongs formally, rather than to "wisdom," to which it belongs materially: and, conversely, when we judge of creatures according to Divine things, this pertains to "wisdom" rather than to "knowledge."

ARTICLE 3
Whether the gift of knowledge is practical knowledge ?

Objections 1. It would seem that the knowledge, which is numbered among the gifts, is practical knowledge. For Augustine says (De Trin. xii, 14) that "knowledge is concerned with the actions in which we make use of external things." But the knowledge which is concerned about actions is practical. Therefore the gift of knowledge is practical.

2. Further, Gregory says (Moral. i, 32): "Knowledge is nought if it hath not its use for piety . . . and piety is very useless if it lacks the discernment of knowledge." Now it follows from this authority that knowledge directs piety. But this cannot apply to a speculative science. Therefore the gift of knowledge is not speculative but practical.

3. Further, the gifts of the Holy Ghost are only in the righteous, as stated above (Q[9], A[5]). But speculative knowledge can be also in the unrighteous, according to James 4:17: "To him . . . who knoweth to do good, and doth it not, to him it is a sin." Therefore the gift of knowledge is not speculative but practical.

On the contrary, Gregory says (Moral. i, 32): "Knowledge on her own day prepares a feast, because she overcomes the fast of ignorance in the mind." Now ignorance is not entirely removed, save by both kinds of knowledge, viz. speculative and practical. Therefore the gift of knowledge is both speculative and practical.

I answer that, As stated above (Q[9], A[8]), the gift of knowledge, like the gift of understanding, is ordained to the certitude of faith. Now faith consists primarily and principally in speculation, in as much as it is founded on the First Truth. But since the First Truth is also the last end for the sake of which our works are done, hence it is that faith extends to works, according to Gal. 5:6: "Faith . . . worketh by charity." The consequence is that the gift of knowledge also, primarily and principally indeed, regards speculation, in so far as man knows what he ought to hold by faith; yet, secondarily, it extends to works, since we are directed in our actions by the knowledge of matters of davantage à la science, semble-t-il, puisque cela ressortit à la science par le côté formel, qu'à la sagesse, puisque cela ne se ramène à la sagesse que matériellement. Et, à l'inverse, lorsque nous jugeons des réalités créées d'après les réalités divines, cela ressortit à la sagesse plus qu'à la science.

ARTICLE 3
Le don de science est-il spéculatif ou pratique ?

Objections 1. Il semble que la science qu'on met parmi les dons soit une science pratique. Car S. Augustin déclare: " On impute à la science l'action par laquelle nous nous servons des réalités extérieures. " Mais une science à laquelle on impute une action est une science pratique. Cette science qui est un don est donc bien une science pratique.

2. S. Grégoire affirme: " La science est nulle si elle n'a pas l'utilité de la piété, et la piété tout à fait inutile si elle est dépourvue du discernement de la science. " Cette autorité prouve que la science dirige la piété. Mais cela ne peut pas convenir à une science spéculative. Donc la science qui est un don n'est pas spéculative mais pratique.

3. Les dons du Saint-Esprit ne sont possédés que par les justes, nous l'avons établi plus haut. Mais la science spéculative peut être possédée même par ceux qui ne sont pas des justes, selon S. Jacques (4, 17): " Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas commet un péché. " La science, qui est un don, n'est donc pas spéculative mais pratique.

En sens contraire, S. Grégoire dit " La science, à son jour, fait un festin quand, dans le ventre de l'esprit, elle rompt le jeûne de l'ignorance. " Mais l'ignorance ne disparaît totalement que par l'une et l'autre science, c'est-à-dire spéculative et pratique. Donc la science qui est un don est spéculative et pratique.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le don de science est ordonné, comme celui d'intelligence, à la certitude de la foi. Or la foi consiste premièrement et principalement en spéculation, en tant qu'elle adhère à première. Mais parce que la vérité aussi la fin ultime pour laquelle nous agissons, il en découle que la foi s'étend aussi à l'action, selon l'Apôtre (Ga 5, 6): " La foi est agissante par la charité. " Aussi faut-il encore que le don de science envisage premièrement et principalement la spéculation, en tant que l'homme sait ce qu'il doit tenir par la foi, mais secondairement le don de science s'étend aussi à l'action, selon que, par la science des choses à croire et de ce qui s'ensuit, nous là vào ân huệ khôn ngoan, bởi vì điều đó chỉ quy về ân huệ khôn ngoan bằng cách chất thể. Và một cách ngược lại, khi chúng ta phán đoán về các thực tại thụ tạo tùy theo các thực tại thuộc về Thiên Chúa, điều đó lệ thuộc vào ân huệ khôn ngoan nhiều hơn là lệ thuộc vào ân huệ hiểu biết.

TIẾT 3
Ân huệ hiểu biết là suy hay là thực tiễn ?

VẤN NẠN 1. Xem ra ân huệ hiểu biết là ân huệ thực tiễn. Thánh Augustinô tuyên bố: "Người ta chỉ về cho ân huệ hiểu biết sự hành động mà chúng ta sử dụng các thực tại bên ngoài" (De Trin. 12,14). Mà sự hiểu biết mà người ta gắn cho sự hành động là ân huệ thực tiễn. Vậy sự hiểu biết là ân huệ thì rõ ràng là ân huệ hiểu biết thực tiễn.

2. Thánh Grêgôriô khẳng định: "Ân huệ hiểu biết là không cái gì cả nếu nó không có sự lợi ích cho đạo đức, và sự đạo đức hoàn toàn vô ích nếu nó không có sự hiểu biết của ân huệ hiểu biết". Thế giá này chứng tỏ ân huệ hiểu biết hướng dẫn sự đạo đức. Mà điều đó không thể thích hợp với một ân huệ hiểu biết suy lý. Vậy ân huệ hiểu biết là một ân huệ không có thể là suy lý nhưng thực tiễn.

3. Các ân huệ Chúa Thánh Thần chỉ được các kẻ công chính chiếm hữu như chúng ta đã khẳng định ở trước (I-II, Q.88, a.5). Mà ân huệ hiểu biết suy lý có thể được chiếm hữu bởi chính những kẻ không phải là những người công chính theo lời thánh Giacôbê nói: "Kẻ biết làm điều lành mà không làm thì phạm tội" (Gc 4,17). Vậy ân huệ hiểu biết không phải suy lý nhưng thực tiễn.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô nói: "Ân huệ hiểu biết trong đời sống của mình tổ chức bữa tiệc khi ở trong bụng của tinh thần nó phá hủy sự nhịn ăn của sự dốt nát" (Moral 1,32). Nhưng mà sự dốt nát chỉ biến mất được hoàn toàn nhờ ân huệ hiểu biết suy lý và thực tiễn. Vậy ân huệ hiểu biết là ân huệ suy lý và thực hành.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), ân huệ hiểu biết như ân huệ trí thức được sắp đặt về sự chắc chắn của đức tin. Mà đức tin trước tiên và một cách chủ yếu cốt tại sự suy lý trong tư cách nó đính kết vào chân lý đệ nhất. Mà bởi vì chân lý đệ nhất cũng là cùng đích vì đó mà chúng ta hành động, do đó sự này tuôn chảy ra là đức tin cũng mở rộng đến hành động theo lời thánh Phaolô nói: "Đức tin hành động bởi đức mến" (Gl 5,6). Như vậy ân huệ hiểu biết cách trước tiên và chủ yếu nhắm sự suy lý trong tư cách con người biết điều nó phải nhắm bằng đức tin, nhưng cách phụ thuộc ân huệ hiểu biết cũng mở rộng đến hành động tùy theo do sự hiểu biết các điều phải tin và điều theo sau, chúng ta được hướng dẫn đến hành động.

quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiae secundum quod se extendit ad operationem, attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiae. Et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, *iustum deduxit dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum*.

faith, and of conclusions drawn therefrom.

Reply to objection 1. Augustine is speaking of the gift of knowledge, in so far as it extends to works; for action is ascribed to knowledge, yet not action solely, nor primarily: and in this way it directs piety.

Hence the Reply to the Second Objection is clear

Reply to objection 3. As we have already stated (Q[8], A[5]) about the gift of understanding, not everyone who understands, has the gift of understanding, but only he that understands through a habit of grace: and so we must take note, with regard to the gift of knowledge, that they alone have the gift of knowledge, who judge aright about matters of faith and action, through the grace bestowed on them, so as never to wander from the straight path of justice. This is the knowledge of holy things, according to Wis. 10:10: "She conducted the just . . . through the right ways . . . and gave him the knowledge of holy things."

sommes dirigés dans l'action.

Solutions 1. S. Augustin parle du don de science en tant qu'il en tant qu'il s'étend à l'activité. L'action lui est attribuée en effet, mais ni seule ni en premier lieu. C'est aussi de cette manière que le don de science dirige la piété.

2. Cela montre comment résoudre l'objection.

3. Comme nous l'avons dit à propos du don d'intelligence, tout homme qui fait acte d'intelligence n'a pas ce don, mais seulement celui qui le fait par l'habitus de la grâce. De même encore, à propos du don de science, il faut comprendre que ceux-là seuls le possèdent qui ont par une infusion de la grâce un jugement sûr, concernant ce qu'il faut croire et faire, si bien qu'on ne s'écarte en rien de la droiture de la justice. C'est la science des saints dont il est dit dans la Sagesse (10, 10): " Le Seigneur a conduit le juste par des voies droites et lui a donné la science des saints. "

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô đề cập đến ân huệ hiểu biết trong tư cách nó mở rộng đến hành động; thực thế, hành động được chỉ về cho nó, nhưng không phải một mình sự hành động mà thôi và cũng không phải là cách trước tiên. Và cũng theo thể cách này, ân huệ hiểu biết hướng dẫn sự đạo đức.

2. Điều đã trình bày ở trên chỉ cho thấy phải giải đáp vấn nạn thứ hai thế nào.

3. Như chúng ta đã nói về ân huệ tri thức, không phải mọi người thực thi hành động tri thức đều có ân huệ này, nhưng duy kẻ hành động như thế nhờ tập quán của ân sủng, kẻ ấy mới có. Cũng vậy khi nói về ân huệ hiểu biết, người ta phải hiểu chỉ có những người nhờ sự phú nhập ân sủng có sự phán đoán chắc chắn liên hệ với điều phải tin và phải làm đến nỗi họ không đi ra tí nào ngoài sự ngay thẳng của sự công chính thì mới chiếm hữu được nó. Đó là ân huệ hiểu biết của các Thánh mà trong sách Khôn ngoan có đề cập đến: "Thiên Chúa dẫn đưa người công chính nhờ những đường lối ngay thẳng và ban cho họ ân huệ hiểu biết của các Thánh" (Kn 10,10).

ARTICULUS 4
Utrum scientiae respondeat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur, rectum enim est iudex sui ipsius et obliqui, ut dicitur in I de anima. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae.

PRAETEREA, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

PRAETEREA, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus, quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima; neque dicit aliquid laetum

ARTICLE 4
Whether the third beatitude, "Blessed are they that mourn," etc. corresponds to the gift of knowledge ?

Objections 1. It would seem that the third beatitude, "Blessed are they that mourn," does not correspond to the gift of knowledge. For, even as evil is the cause of sorrow and grief, so is good the cause of joy. Now knowledge brings good to light rather than evil, since the latter is known through evil: for "the straight line rules both itself and the crooked line" (De Anima i, 5). Therefore the aforesaid beatitude does not suitably correspond to the gift of knowledge.

2. Further, consideration of truth is an act of knowledge. Now there is no sorrow in the consideration of truth; rather is there joy, since it is written (Wis. 8:16): "Her conversation hath no bitterness, nor her company any tediousness, but joy and gladness." Therefore the aforesaid beatitude does not suitably correspond with the gift of knowledge.

3. Further, the gift of knowledge consists in speculation, before operation. Now, in so far as it consists in speculation, sorrow does not correspond to it, since "the speculative intellect is not concerned about things to be sought or avoided" (De Anima iii, 9). Therefore the aforesaid

ARTICLE 4
Quelle béatitude correspond au don de science ?

Objections 1. Il semble qu'à la science ne corresponde pas la troisième béatitude: " ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. " En effet, si le mal est la cause de la tristesse et des larmes, le bien est pareillement la cause de l'allégresse. Mais la science manifeste le bien de façon plus fondamentale que le mal, qui est comme connu par le bien. Aristote dit en effet: " Ce qui est droit est juge de soi-même et de ce qui est tortueux. " Donc la béatitude des larmes ne correspond pas bien au don de science.

2. La considération de la vérité est l'acte de la science. Or, dans la considération de la vérité il n'y a pas de tristesse, mais plutôt de la joie. Il est écrit en effet dans la Sagesse (8, 16): " Sa société ne cause pas d'amertume, ni son commerce de peine, mais du plaisir et de la joie. La béatitude des larmes ne correspond donc pas comme il faut au don de science.

3. Le don de science consiste dans la spéculation avant de consister dans l'action. Mais selon qu'il consiste dans la spéculation, il ne correspond pas aux pleurs, car " l'intelligence spéculative ne dit rien de ce qu'il faut imiter ni ce qu'il faut éviter ", selon Aristote, elle ne parle ni de joie ni de

TIẾT 4
Mối phúc nào tương ứng với ân huệ hiểu biết ?

VẤN NẠN 1. Hình như mối phúc thật thứ ba: "Ai khóc lóc ấy là phúc thật vì chưng sẽ được an ủi", không tương ứng với ân huệ hiểu biết. Nếu sự xấu là nguyên nhân của sự buồn rầu và của nước mắt, sự tốt cũng vậy là nguyên nhân của sự vui mừng. Mà sự hiểu biết biểu lộ sự tốt một cách căn bản hơn sự xấu, vì sự xấu dường như được hiểu biết nhờ sự tốt. Quả thế, Triết gia nói: "Điều ngay thẳng là quan tòa cho chính mình và cho cái gì quanh co" (De An. 1,5). Vậy mối phúc thật của nước mắt không tương ứng cách tốt đẹp với ân huệ hiểu biết.

2. Sự xem xét chân lý là hành động của sự hiểu biết. Mà, trong sự xem xét chân lý không có sự buồn rầu, nhưng có sự vui mừng. Thật thế, đã có lời ghi chép trong sách khôn ngoan: "Vì với khôn ngoan, không có gì đắng cay khó chịu, chung sống với khôn ngoan, không có đau phiền, trái lại chỉ có hoan lạc mừng vui" (Kn 8,16). Vậy mối hạnh phúc nước mắt không tương ứng với ân huệ hiểu biết một cách phải lẽ.

3. Ân huệ hiểu biết cốt tại sự suy lý trước khi cốt tại hành động. Mà tùy theo nó cốt tại sự suy lý, nó không tương ứng với sự khóc lóc, vì trí thức suy lý không nói lên cái gì người ta phải mô phỏng, cũng không nói cái gì người ta phải tránh xa, theo Triết gia nó không nói đến vui mừng cũng không nói đến buồn rầu (De An.

et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt.*

RESPONDEO dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, *creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono sapientiae. Dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio. Quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

AD SECUNDUM dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet, sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

AD TERTIUM dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas, et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.

beatitude is not suitably reckoned to correspond with the gift of knowledge.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte iv): "Knowledge befits the mourner, who has discovered that he has been mastered by the evil which he coveted as though it were good."

I answer that, Right judgment about creatures belongs properly to knowledge. Now it is through creatures that man's aversion from God is occasioned, according to Wis. 14:11: "Creatures . . . are turned to an abomination . . . and a snare to the feet of the unwise," of those, namely, who do not judge aright about creatures, since they deem the perfect good to consist in them. Hence they sin by placing their last end in them, and lose the true good. It is by forming a right judgment of creatures that man becomes aware of the loss (of which they may be the occasion), which judgment he exercises through the gift of knowledge. Hence the beatitude of sorrow is said to correspond to the gift of knowledge.

Reply to objection 1. Created goods do not cause spiritual joy, except in so far as they are referred to the Divine good, which is the proper cause of spiritual joy. Hence spiritual peace and the resulting joy correspond directly to the gift of wisdom: but to the gift of knowledge there corresponds, in the first place, sorrow for past errors, and, in consequence, consolation, since, by his right judgment, man directs creatures to the Divine good. For this reason sorrow is set forth in this beatitude, as the merit, and the resulting consolation, as the reward; which is begun in this life, and is perfected in the life to come.

Reply to objection 2. Man rejoices in the very consideration of truth; yet he may sometimes grieve for the thing, the truth of which he considers: it is thus that sorrow is ascribed to knowledge.

Reply to objection 3. No beatitude corresponds to knowledge, in so far as it consists in speculation, because man's beatitude consists, not in considering creatures, but in contemplating God. But man's beatitude does consist somewhat in the right use of creatures, and in well-ordered love of them: and this I say with regard to the beatitude of a wayfarer. Hence beatitude relating to contemplation is not ascribed to knowledge, but to understanding and wisdom, which are about Divine things.

tristesse. Donc cette béatitude ne correspond pas au don de science.

En sens contraire, S. Augustin affirme: " La science convient à ceux qui pleurent lorsqu'ils se sont rendu compte qu'ils sont enchaînés aux maux qu'ils ont recherchés comme des biens. "

Réponse : Le propre de la science est de juger comme il faut des créatures. Or, il y a des créatures qui sont pour l'homme une occasion de se détourner de Dieu, selon la Sagesse (14, 11): " Les créatures sont devenues une abomination, un piège pour les pieds des insensés. " Ces insensés n'ont pas sur les créatures un jugement droit, parce qu'ils estiment qu'il y a en elles le bien parfait, ce qui les conduit à pécher en mettant leur fin en elles, et à perdre le vrai bien. Ce dommage est révélé à l'homme lorsqu'il apprécie justement les créatures, ce qu'on fait par le don de science. C'est pourquoi on situe la béatitude des larmes comme répondant au don de science.

Solutions 1. Les biens créés n'éveillent spirituelle que dans la mesure où ils sont rapportés au bien divin, duquel proprement jaillit la joie spirituelle. C'est pourquoi la paix spirituelle, avec la joie qui en est la conséquence, correspond directement au don de sagesse. Mais ce qui correspond au don de science, c'est en premier lieu l'affliction pour les erreurs passées, puis par voie de conséquence la consolation, lorsque par le bon jugement de science on ordonne les créatures au bien divin. C'est pourquoi, dans cette béatitude, on met comme mérite les larmes et comme récompense la consolation qui en est la suite. Consolation qui est commencée en cette vie, mais consommée dans la vie future.

2. La considération même de la vérité est pour l'homme un sujet de joie. Mais la réalité dont on considère la vérité peut quelquefois être un sujet de tristesse. C'est par là que les larmes sont attribuées à la science.

3. A la science tant qu'elle reste dans la spéculation ne correspond aucune béatitude, parce que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la considération des créatures mais dans la contemplation de Dieu. Et c'est pourquoi il n'y a pas de béatitude se rattachant à la contemplation qui soit attribuée à l'intelligence et à la sagesse, parce qu'elles ont l'une et l'autre un objet divin.

3,9). Vậy mối hạnh phúc này không tương ứng với ân huệ hiểu biết.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô khẳng định ân huệ hiểu biết thích hợp với những kẻ khóc lóc khi họ kiểm điểm thấy mình bị xiềng xích trong những sự xấu xa mà họ đã tìm kiếm như là những sự tốt (De Serm. Dom. in Monte 1,4).

TRẢ LỜI : Điều riêng của ân huệ hiểu biết là phán đoán về cách phải lẽ về các thụ tạo. Mà, có những thụ tạo là cơ hội cho nhân loại để quay đi khỏi Thiên Chúa theo lời sách Khôn ngoan nói: "Các thụ tạo đã nên đồ ghê tởm, cớ vấp phạm cho hồn nhân loại, bẫy gài chân cho phường ngu dại" (Kn 14,11). Những người ngu dại không có sự phán đoán ngay thẳng về các thụ tạo, bởi vì họ tưởng nghĩ trong chúng nó có sự tốt hoàn hảo, điều đó dẫn đưa họ tới phạm tội bởi đặt mục đích họ trong chúng nó và làm mất sự tốt chân thật. Sự thiệt hại này được tỏ ra cho con người biết khi họ đánh giá các thụ tạo cách đúng mức, điều này người ta làm được nhờ ân huệ hiểu biết. Do đó, người ta coi mối phúc thật của nước mắt tương ứng với ân huệ hiểu biết.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự tốt thụ tạo chỉ khêu gợi sự vui mừng thiêng liêng theo mức độ chúng nó được đem về với sự tốt Thiên Chúa mà do đó một cách đích xác tỏa ra sự vui mừng thiêng liêng. Do đó, sự bằng an thiêng liêng cùng với sự vui mừng là hậu quả của mình, tương ứng trực tiếp với ân huệ khôn ngoan. Còn về điều tương ứng với ân huệ hiểu biết, trước hết là nỗi đau đớn đối với những sự sai lầm đã qua, đoạn thì theo đường lối hậu quả có sự an ủi, khi nhờ sự phán đoán tốt của ân huệ hiểu biết người ta sắp đặt các thụ tạo đến sự tốt Thiên Chúa. Do đó, trong mối phúc thật này, người ta coi nước mắt là công đức và phần thưởng là sự an ủi đi theo sau nước mắt. Sự an ủi được khởi sự trong đời sống này, nhưng hoàn thành ở đời sống tương lai.

2. Chính sự xem xét về chân lý là một vấn đề vui mừng đối với nhân loại. Mà thực tại mà người ta xem xét chân lý của nó có thể đôi khi là vấn đề buồn rầu. Chính do đó mà nước mắt được chỉ về cho ân huệ hiểu biết.

3. Với ân huệ hiểu biết trong tư cách nó tồn tại trong suy lý thì không có mối hạnh phúc nào tương ứng, bởi vì hạnh phúc của nhân loại không cốt tại trong sự xem xét các thụ tạo, nhưng trong sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Và do đó không có mối hạnh phúc nào lo việc chiêm ngưỡng mà qui về ân huệ hiểu biết; nhưng nó qui về ân huệ trí thức và ân huệ khôn ngoan, bởi hai chúng nó có đối tượng là Thiên Chúa.

QUAESTIO 10

DE VITIIS OPPOSITIS

OF UNBELIEF IN GENERAL

L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL

SỰ KHÔNG TIN TỔNG QUÁT

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui. Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi, tertio, de apostasia a fide. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum infidelitas sit peccatum. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. Quinto, de speciebus infidelitatis. Sexto, de comparatione earum ad invicem. Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. Nono, utrum sit eis communicandum. Decimo, utrum possint Christianis fidelibus praeesse. Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

In due sequence we must consider the contrary vices: first, unbelief, which is contrary to faith; secondly, blasphemy, which is opposed to confession of faith; thirdly, ignorance and dulness of mind, which are contrary to knowledge and understanding. As to the first, we must consider (1) unbelief in general; (2) heresy; (3) apostasy from the faith.Under the first head there are twelve points of inquiry: (1) Whether unbelief is a sin? (2) What is its subject? (3) Whether it is the greatest of sins? (4) Whether every action of unbelievers is a sin? (5) Of the species of unbelief; (6) Of their comparison, one with another; (7) Whether we ought to dispute about faith with unbelievers? (8) Whether they ought to be compelled to the faith? (9) Whether we ought to have communications with them? (10) Whether unbelievers can have authority over Christians? (11) Whether the rites of unbelievers should be tolerated? (12) Whether the children of unbelievers are to be baptized against their parents' will?

La suite de notre étude va nous faire considérer les vices opposés à la foi: I. L'infidélité, qui s'oppose à la foi (Question 10-12). - II. Le blasphème, qui s'oppose à la confession de foi (Question 13-14). - III. L'ignorance et l'hébétude, qui s'opposent aux dons de science et d'intelligence (Question 15) . Sur le premier point, il faut d'abord étudier l'infidélité en général (Question 10); puis l'hérésie (Q.11); enfin l'apostasie (Question 12). 1. Est-elle un péché? - 2. Où siège-t-elle? - 3. Est-elle le plus grand des péchés? - 4. Toute action des infidèles est-elle un péché? - 5. Les espèces d'infidélité. - 6. Comparaison entre elles. - 7. Faut-il disputer de la foi avec les infidèles? - 8. Faut-il les contraindre à embrasser la foi? - 9. Peut-on communiquer avec eux? - 10. Peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens? - 11. Doit-on tolérer les rites des infidèles? - 12. Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents?

1. Sự không tin đối lập với đức tin (Q.10-12). 2. Sự phạm thượng đối lập với sự tuyên xưng đức tin (Q.13-14). 3. Sự dốt nát và sự đần độn đối lập với các ân huệ hiểu biết và trí thức (Q.15). Về điểm thứ nhất, trước hết chúng ta nghiên cứu sự không tin cách tổng quát (Q.10), thứ đến, lạc giáo (Q.11); cuối cùng sự bội giáo (Q.12). 1. Sự không tin là tội? 2. Chủ thể của sự không tin là cái gì? 3. Sự không tin là tội lớn nhất? 4. Phải chăng mọi hành động của kẻ không tin đều là tội? 5. Các loại không tin. 6. So sánh giữa các loại không tin. 7. Người ta phải tranh luận về đức tin với những kẻ không tin? 8. Người ta nên bắt buộc họ ôm lấy đức tin không? 9. Người ta có thể tiếp xúc với họ không? 10. Họ có thể có quyền đối với người tín hữu Kitô không? 11. Người ta có thể dung thứ các nghi lễ của những người không tin chăng? 12. Người ta nên rửa tội những con trẻ của những người không tin một cách trái ngược ý muốn của cha mẹ chúng nó không?

ARTICULUS 1
Utrum infidelitas sit peccatum

AD PRIMUM SIC proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam, dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium*. Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

PRAETEREA, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo, dicit enim apostolus, ad Rom. X, *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

PRAETEREA, sicut supra dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

ARTICLE 1
Whether unbelief is a sin ?

Objections 1. It would seem that unbelief is not a sin. For every sin is contrary to nature, as Damascene proves (De Fide Orth. ii, 4). Now unbelief seems not to be contrary to nature; for Augustine says (De Praedest. Sanct. v) that "to be capable to having faith, just as to be capable of having charity, is natural to all men; whereas to have faith, even as to have charity, belongs to the grace of the faithful." Therefore not to have faith, which is to be an unbeliever, is not a sin.

2. Further, no one sins that which he cannot avoid, since every sin is voluntary. Now it is not in a man's power to avoid unbelief, for he cannot avoid it unless he have faith, because the Apostle says (Rom. 10:14): "How shall they believe in Him, of Whom they have not heard? And how shall they hear without a preacher?" Therefore unbelief does not seem to be a sin.

3. Further, as stated above (FS, Q[84], A[4]), there are seven capital sins, to which all sins are reduced. But unbelief does not seem to be comprised under any of them. Therefore unbelief is not a

ARTICLE 1
L'infidélité est-elle un péché ?

Objections 1. En apparence, non. Car, selon S. Jean Damascène, tout péché est contre la nature. Mais l'infidélité ne paraît pas être contre nature. S. Augustin dit en effet: " Pouvoir posséder la foi, comme pouvoir posséder la charité, c'est dans la nature de tous les hommes; mais posséder la foi, comme posséder la charité, vient de la grâce des fidèles. " Donc ne pas posséder la foi, ce qui est être infidèle, n'est pas un péché.

2. Nul ne pèche en ce qu'il n'a pas le pouvoir d'éviter, car tout péché est volontaire. Mais il n'est pas au pouvoir de l'homme d'éviter l'infidélité, ce qu'on ne peut faire qu'en ayant la foi. L'Apôtre dit en effet (Rm 10, 14): " Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu? Mais comment entendront-ils si personne ne prêche? " Il ne semble donc pas que l'infidélité soit un péché.

3. On l'a dit, il y a sept vices capitaux auxquels se ramènent tous les péchés. Or l'infidélité ne paraît contenue dans aucun de ces vices. Elle n'est donc pas un péché.

TIẾT 1
Sự không tin là tội ?

VẤN NẠN 1. Có thể xem ra sự không tin không phải là tội. Theo thánh Đamascênô, mọi tội đều nghịch với bản tính. Mà sự không tin xem ra không nghịch bản tính. Quả thế, thánh Augustinô nói: "Có thể chiếm hữu đức tin như chiếm hữu đức mến, đó là theo bản tính của tất cả mọi người; mà chiếm hữu đức tin như chiếm hữu đức mến, phát xuất từ ân sủng của kẻ tin" (De Praedest Sanct. 5,44). Vậy không chiếm hữu đức tin đó là không tin, thì không phải là tội.

2. Không ai phạm trọng tội trong điều mình không có thể tránh vì mọi tội đều do ý chí; mà việc tránh sự không tin không ở trong quyền hạn của con người, đó là điều người ta chỉ có thể làm khi có đức tin. Quả thế, thánh Phaolô nói: "Làm sao họ tin Đấng họ không được nghe? Làm sao mà nghe, nếu không có ai rao giảng?" (Rm 10,14). Vậy xem ra sự không tin không phải là tội.

3. Người ta đã nói, có bảy tật xấu đứng đầu (bảy mối tội đầu) mà tất cả mọi tội quy về đó. Mà sự không tin xem ra không được chứa đựng trong một cái nào giữa các tật xấu này. Vậy nó không phải là tội.

SED CONTRA, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiae LIII, *quis credidit auditui nostro?* Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde dominus dicit, Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, quod exponens Augustinus dicit quod *loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

AD TERTIUM dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui patrum. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones*. Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

sin.

On the contrary, Vice is opposed to virtue. Now faith is a virtue, and unbelief is opposed to it. Therefore unbelief is a sin.

I answer that, Unbelief may be taken in two ways: first, by way of pure negation, so that a man be called an unbeliever, merely because he has not the faith. Secondly, unbelief may be taken by way of opposition to the faith; in which sense a man refuses to hear the faith, or despises it, according to Is. 53:1: "Who hath believed our report?" It is this that completes the notion of unbelief, and it is in this sense that unbelief is a sin. If, however, we take it by way of pure negation, as we find it in those who have heard nothing about the faith, it bears the character, not of sin, but of punishment, because such like ignorance of Divine things is a result of the sin of our first parent. If such like unbelievers are damned, it is on account of other sins, which cannot be taken away without faith, but not on account of their sin of unbelief. Hence Our Lord said (Jn. 15:22) "If I had not come, and spoken to them, they would not have sin"; which Augustine expounds (Tract. lxxxix in Joan.) as "referring to the sin whereby they believed not in Christ."

Reply to objection 1. To have the faith is not part of human nature, but it is part of human nature that man's mind should not thwart his inner instinct, and the outward preaching of the truth. Hence, in this way, unbelief is contrary to nature.

Reply to objection 2. This argument takes unbelief as denoting a pure negation.

Reply to objection 3. Unbelief, in so far as it is a sin, arises from pride, through which man is unwilling to subject his intellect to the rules of faith, and to the sound interpretation of the Fathers. Hence Gregory says (Moral. xxxi, 45) that "presumptuous innovations arise from vainglory." It might also be replied that just as the theological virtues are not reduced to the cardinal virtues, but precede them, so too, the vices opposed to the theological virtues are not reduced to the capital vices.

En sens contraire, toute vertu a un péché opposé. Or la foi est une vertu, à laquelle s'oppose l'infidélité. Celle-ci est donc un péché.

Réponse : L'infidélité peut se prendre de deux manières. D'abord dans le sens d'une pure négation, au point qu'on sera dit infidèle du seul fait qu'on n'a pas la foi. Ensuite on peut entendre l'infidélité au sens d'une opposition à la foi, lorsque quelqu'un refuse de prêter l'oreille à cette foi, ou même la méprise, selon la parole d'Isaïe (53, 1): " Qui a cru à ce que nous annonçons? " C'est en cela que s'accomplit proprement la raison d'infidélité. Et en ce sens l'infidélité est un péché. Mais, si l'infidélité est prise dans le sens purement négatif, comme chez ceux qui n'ont absolument pas entendu parler de la foi, elle n'a pas raison de péché, mais plutôt de châtiment, parce qu'une telle ignorance du divin est une conséquence du péché du premier père. Or, ceux qui sont infidèles de cette façon sont damnés pour d'autres péchés qui ne peuvent être remis sans la foi, mais non pour le péché d'infidélité. Aussi le Seigneur dit-fi (Jn 15, 22): " Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché. " Et S. Augustin explique que le Seigneur parle " de ce péché par lequel ils n'ont pas eu foi dans le Christ ".

Solutions 1. Il n'est pas dans la nature humaine d'avoir la foi. Mais il est dans la nature humaine que l'esprit de l'homme ne s'oppose pas à l'inspiration intérieure ni à la prédication extérieure de la vérité. Aussi l'infidélité est-elle par là contre la nature.

2. Cet argument est valable en tant que l'infidélité implique une simple négation.

3. L'infidélité selon qu'elle est un péché naît de l'orgueil. Par orgueil il arrive qu'on ne veuille pas soumettre son esprit aux règles de la foi et à sa saine interprétation par les Pères. D'où la remarque de S. Grégoire: " De la vaine gloire naissent les hardiesses des nouveautés. " Il est vrai qu'on pourrait encore dire ceci: de même que les vertus théologales ne se ramènent pas aux vertus cardinales mais leur sont antérieures, de même aussi les vices opposés aux vertus théologales ne se ramènent pas aux vices capitaux.

TRÁI LẠI, Mỗi nhân đức có tội đối lập. Mà đức tin là nhân đức, và sự không tin đối lập với nó. Vậy sự không tin là tội.

TRẢ LỜI : Sự không tin được hiểu theo hai thể cách. Thứ nhất trong ý nghĩa của sự phủ định thuần túy đến nỗi người ta chỉ nói là không tin do một sự kiện duy nhất là họ không có đức tin. Thứ đến, người ta có thể hiểu sự không tin theo ý nghĩa sự đối lập với đức tin, khi người nào từ chối lắng nghe đức tin này, hoặc khinh dể nó theo lời nói của tiên tri Isaia: "Có ai tin điều chúng tôi loan báo không?" (Is 53,1) chính trong điều đó mà thể hiện yếu tính của sự không tin cách đích xác. Và theo ý nghĩa này sự không tin là tội. Song, nếu sự không tin được hiểu theo nghĩa thuần túy phủ định như ở nơi những người một cách tuyệt đối không nghe nói về đức tin, thì nó không có yếu tính của tội, nhưng có yếu tính của hình phạt, bởi vì một sự vô tri như thế về Thiên Chúa là hậu quả của tội nơi người cha thứ nhất. Mà, những người không tin theo thể cách này bị án phạt vì những tội khác là những tội có thể được tha thứ mà không có đức tin, chứ họ không bị án phạt vì tội không tin. Như Chúa Giêsu đã công bố: "Giả như Ta đã không đến và đã không rao giảng cho họ, hẳn họ không có tội" (Ga 15,22). Và thánh Augustinô giải thích Chúa Giêsu nói đến tội mà do đó họ không có đức tin vào Chúa Kitô.

GIẢI ĐÁP 1. Việc có đức tin không ở trong bản tính nhân loại. Mà ở trong bản tính nhân loại có tinh thần không đối lập với sự linh ứng bên trong cũng như không đối lập với sự rao giảng bên ngoài về chân lý. Như vậy sự không tin không nghịch bản tính.

2. Chứng cứ này có giá trị trong tư cách sự không tin bao hàm sự phủ định đơn giản.

3. Sự không tin trong tư cách nó là tội phát sinh bởi tính kiêu ngạo. Do kiêu ngạo mà xảy ra việc người ta không muốn bắt tinh thần của mình phải vâng phục các qui tắc của đức tin và sự giải thích thánh thiện của các Giáo phụ. Do đó, có lời nhận xét của thánh Grêgôriô: "Do sự hư danh mà phát sinh các sự táo bạo về những điều mới lạ" (Moral. 31,45). Người ta còn có thể nói điều này: Cũng như các nhân đức đối thần không qui về các bản đức và có trước chúng nó, cũng vậy, các tật xấu đối lập với các nhân đức đối thần, không quy về các tật xấu đứng đầu.

ARTICULUS 2
Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne

ARTICLE 2
Whether unbelief is in the intellect as its subject ?

Objections 1. It would seem that unbelief is not in the intellect as its subject. For every sin is in the will,

ARTICLE 2
Quel est le siège de l'infidélité ?

Objections 1. Il semble que l'infidélité n'ait pas pour siège l'intelligence, car tout péché a pour

TIẾT 2
Chủ thể của sự không tin là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra trí năng không phải là chủ thể của sự không tin. Mọi tội có chủ thể là ý chí (a.1). Mà, sự

enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit, in libro de duabus Anim. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

according to Augustine (De Duabus Anim. x, xi). Now unbelief is a sin, as stated above (A[1]). Therefore unbelief resides in the will and not in the intellect.

siège la volonté. Or, l'infidélité est un péché, nous venons de le dire. Elle est donc dans la volonté, non dans l'intelligence.

không tin là tội như chúng ta mới đề cập đến. Vậy nó ở trong ý chí chứ không phải ở trong trí năng.

PRAETEREA, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod praedicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

2. Further, unbelief is sinful through contempt of the preaching of the faith. But contempt pertains to the will. Therefore unbelief is in the will.

2. L'infidélité a raison de péché par le fait qu'elle méprise la prédication de la foi. Or le mépris est affaire de volonté. L'infidélité est donc dans la volonté.

2. Sự không tin có yếu tính về tội bởi sự kiện nó khinh dể sự rao giảng đức tin. Mà sự khinh dể là việc làm của ý chí. Vậy sự không tin ở trong ý chí.

PRAETEREA, II ad Cor. XI, super illud, ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis, dicit Glossa quod, si Angelus malus se bonum fingat, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus, si facit vel dicit quae bonis Angelis congruunt. Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhaeret intendens bono Angelo adhaerere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

3. Further, a gloss [*Augustine, Enchiridion lx.] on 2 Cor. 11:14 "Satan . . . transformeth himself into an angel of light," says that if "a wicked angel pretend to be a good angel, and be taken for a good angel, it is not a dangerous or an unhealthy error, if he does or says what is becoming to a good angel." This seems to be because of the rectitude of the will of the man who adheres to the angel, since his intention is to adhere to a good angel. Therefore the sin of unbelief seems to consist entirely in a perverse will: and, consequently, it does not reside in the intellect.

3. Sur la seconde lettre aux Corinthiens (11,14) : « Satan même se transfigure en ange de lumière », la Glose dit ceci : « Un mauvais ange feint-il d'être bon, même s'il arrive à passer pour tel, ce n'est pas une erreur qui soit périlleuse ni bien malsaine s'il agit ou s'il parle comme les bons anges. " La raison en est, semble-t-il, qu'il y a volonté droite chez celui qui, en adhérant à un ange mauvais, a l'intention d'adhérer à un bon. Tout le péché d'infidélité est donc, semble-t-il, dans une volonté perverse. Il n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

3. Thánh Phaolô nói: "Quỉ Satan cũng biến dạng thành ra thiên thần sáng láng" (2Cr 11,14), sách Chú giải nói điều này: "Thiên thần xấu giả vờ tốt, dường như nó được coi là như thế, đó không phải là sự sai lầm nguy hiểm cũng không có hại cho lắm nếu nó hành động được nói năng như các thiên thần lành". Lý do minh chứng điều đó là có ý chí ngay thẳng ở nơi người đính kết vào thiên thần xấu, có ý định đính kết vào thiên thần lành. Vậy mọi tội không tin xem ra ở trong ý chí gian tà. Vậy chủ thể của nó không phải là trí năng.

SED CONTRA, contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

On the contrary, Things which are contrary to one another are in the same subject. Now faith, to which unbelief is opposed, resides in the intellect. Therefore unbelief also is in the intellect.

En sens contraire, les termes opposés sont dans un même sujet. Mais la foi à laquelle s'oppose l'infidélité, a pour sujet l'intelligence.

TRÁI LẠI, Các từ ngữ đối lập nhau ở trong cũng một chủ từ. Vậy mà đức tin đối lập sự không tin, nên có cùng chủ thể là trí năng.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum, et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum, sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

I answer that, As stated above (FS, Q[74], AA[1],2), sin is said to be in the power which is the principle of the sinful act. Now a sinful act may have two principles: one is its first and universal principle, which commands all acts of sin; and this is the will, because every sin is voluntary. The other principle of the sinful act is the proper and proximate principle which elicits the sinful act: thus the concupiscible is the principle of gluttony and lust, wherefore these sins are said to be in the concupiscible. Now dissent, which is the act proper to unbelief, is an act of the intellect, moved, however, by the will, just as assent is. Therefore unbelief, like faith, is in the intellect as its proximate subject. But it is in the will as its first moving principle, in which way every sin is said to be in the will.

Réponse : Comme nous l'avons montré précédemment, on dit qu'il y a péché dans cette puissance qui est le principe de l'acte de péché. Or l'acte de péché peut avoir double principe. L'un est premier et universel, c'est celui qui commande tous les actes de péché; et ce principe st la volonté, parce que tout péché est volontaire. Mais l'autre principe de l'acte de péché, c'est le principe propre et prochain qui émet l'acte de péché; ainsi le concupiscible est le principe de la gourmandise et de la luxure, ce qui fait dire que ces deux vices siègent dans le concupiscible. Or, refuser son assentiment, qui est l'acte propre de l'infidélité, est un acte de l'intelligence, mais d'une intelligence mue par la volonté, comme l'acte de donner son assentiment. C'est pourquoi l'infidélité, comme la foi, est bien dans l'intelligence comme dans son sujet prochain, mais dans la volonté comme en son premier motif, et c'est en ce sens qu'on dit que tout péché est dans la volonté.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.74, a.1 và 2), người ta nói có tội ở trong năng lực là nguyên lý cho hành động của tội. Mà hành động của tội có thể có hai nguyên lý. Một nguyên lý thứ nhất và phổ quát, đó là kẻ ra lệnh tất cả mọi hành động của tội; và nguyên lý này là ý chí, bởi vì mọi tội đều do ý chí; còn nguyên lý thứ hai cho hành động của tội, đó là nguyên lý riêng và gần, thực hiện hành động của tội; như vậy giác dục là nguyên lý của sự ham ăn và sự dâm dục, điều đó nói lên hai tật xấu này ở trong giác dục, tức là thị dục cảm giác. Mà, việc phủ định sự ưng thuận của mình là hành động riêng của sự không tin, đó là hành động của trí năng, của một trí năng bị động bởi ý chí, như hành động đưa ra sự ưng thuận của mình. Do đó, sự không tin, như đức tin, ở trong trí năng như ở trong chủ thể gần, còn ở trong ý chí như ở trong lý do thứ nhất của mình; và chính theo ý nghĩa này mà người ta nói mọi tội ở trong ý chí.

Unde patet responsio ad primum.

Hence the Reply to the First Objection is clear.

Solutions 1. Cela répond clairement à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp rõ ràng vấn nạn thứ 1.

AD SECUNDUM dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Reply to objection 2. The will's contempt causes the intellect's dissent, which completes the notion of unbelief. Hence the cause of unbelief is in the will, while unbelief itself is in the intellect.

2. Le mépris de la volonté cause le dissentiment de l'intelligence, où s'accomplit la raison d'infidélité. Aussi la cause de l'infidélité est-elle dans la volonté, mais l'infidélité elle-même est dans l'intelligence.

2. Sự khinh dể của ý chí tạo nên sự không ưng thuận của trí năng mà ở đó thể hiện yếu tính của sự không tin. Như vậy nguyên nhân của sự không tin ở trong ý chí, mà chính sự không tin ở trong trí năng.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui credit malum Angelum esse bonum non dissentit ab eo quod

Reply to objection 3. He that believes a wicked angel to be a good one, does not dissent from a

3. Celui qui croit qu'un mauvais ange en est un bon ne refuse pas son assentiment à ce qui est de foi,

3. Người tin thiên thần dữ là thiên thần lành, không từ chối đưa ra sự ưng thuận của mình về điều gì thuộc

est fidei, quia *sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia*, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanae adhaereret cum incipit ad sua ducere, idest ad mala et falsa, tunc non careret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS 3
Utrum infidelitas sit maximum peccatorum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, et habetur V, qu. I, *utrum Catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam*. Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

PRAETEREA, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum, dicit enim apostolus, I ad Tim. I, *prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus, sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*. Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

PRAETEREA, maiori peccato debetur maior poena, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed maior poena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus, secundum illud ad Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, magnum, inquit, quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum, scilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo est maximum omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non

ARTICLE 3
Whether unbelief is the greatest of sin ?

Objections 1. It would seem that unbelief is not the greatest of sins. For Augustine says (De Bapt. contra Donat. iv, 20): "I should hesitate to decide whether a very wicked Catholic ought to be preferred to a heretic, in whose life one finds nothing reprehensible beyond the fact that he is a heretic." But a heretic is an unbeliever. Therefore we ought not to say absolutely that unbelief is the greatest of sins.

2. Further, that which diminishes or excuses a sin is not, seemingly, the greatest of sins. Now unbelief excuses or diminishes sin: for the Apostle says (1 Tim. 1:12, 13): "I . . . before was a blasphemer, and a persecutor and contumelious; but I obtained . . . mercy . . . because I did it ignorantly in unbelief." Therefore unbelief is not the greatest of sins.

3. Further, the greater sin deserves the greater punishment, according to Dt. 25:2: "According to the measure of the sin shall the measure also of the stripes be." Now a greater punishment is due to believers than to unbelievers, according to Heb. 10:29: "How much more, do you think, he deserveth worse punishments, who hath trodden under foot the Son of God, and hath esteemed the blood of the testament unclean, by which he was sanctified?" Therefore unbelief is not the greatest of sins.

On the contrary, Augustine, commenting on Jn. 15:22, "If I had not come, and spoken to them, they would not have sin," says (Tract. lxxxix in Joan.): "Under the general name, He refers to a singularly great sin. For this," viz. infidelity, "is the sin to which all others may be traced." Therefore unbelief is the greatest of sins.

I answer that, Every sin consists formally in aversion from God, as stated above (FS, Q[71], A[6]; FS, Q[73], A[3]). Hence the more a sin severs man from God, the graver it is. Now man is more than ever separated from God by unbelief, because he has not even true knowledge of God: and by false knowledge of God, man does not

parce que, suivant la remarque de la Glose au même endroit, " les sens du corps se trompent, mais l'esprit n'est pas écarté de la vraie et droite décision ". Mais si quelqu'un adhérait à Satan " au moment où Satan commence à mener vers ce qui est à lui " c'est-à-dire au mal et à l'erreur, alors, comme il est dit au même endroit, celui-là ne serait pas sans péché.

ARTICLE 3
L'infidélité est-elle le plus grand des péchés ?

Objections 1. Il ne semble pas, car S. Augustin, dans un texte cité par la sixième décrétale, nous dit: " Sur le point de savoir si nous devons préférer un catholique dont les moeurs sont très mauvaises à un hérétique dans la vie duquel, si ce n'est qu'il est hérétique, il n'y a rien à reprendre, je n'ose me hâter de décider. " Mais l'hérétique est un infidèle. On ne doit donc pas affirmer de façon absolue que l'infidélité soit le plus grand des péchés.

2. Ce qui atténue ou excuse la faute ne paraît pas être le plus grand des péchés. Mais l'infidélité excuse ou atténue la faute. L'Apôtre dit en effet (1 Tm 1, 13): " Je fus d'abord blasphémateur, persécuteur et insulteur, mais j'ai obtenu miséricorde parce que j'agissais par ignorance, dans l'infidélité. " Celle-ci n'est donc pas le plus grand péché.

3. A un plus grand péché est due une plus grande peine, selon la parole du Deutéronome (25, 2): " Le châtiment sera proportionné au délit. " Mais quand les fidèles pèchent, ils méritent une plus grande peine que les infidèles, suivant l'épître aux Hébreux (10, 29): " D'un châtiment combien plus grave, ne pensez-vous pas, sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, et tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié? " Donc l'infidélité n'est pas le plus grand péché.

En sens contraire, en expliquant ce passage de S. Jean: " Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché " S. Augustin dit ceci: " Sous ce nom général, il faut comprendre un grand péché; c'est en effet le péché d'infidélité qui englobe tous les autres. " L'infidélité est donc le plus grand de tous les péchés.

Réponse : Tout péché, avons-nous dit, consiste formellement dans l'éloignement de Dieu. Aussi un péché est-il d'autant plus grave qu'on est par lui plus séparé d'avec Dieu. Or c'est par l'infidélité que l'homme est le plus éloigné de Dieu, parce qu'il n'en a pas la vraie connaissance, et que par la fausse connaissance qu'il en a, il ne

về đức tin, bởi vì theo sự nhận xét của sách Chú giải cũng ở nơi đó, các giác quan của thân thể sai lầm, chứ tinh thần không bị làm cho mất sự quyết định chân thật và ngay thẳng. Còn nếu người nào đính kết vào quỉ Satan khởi đầu đem đến cái gì thuộc về nó, tức là đến sự xấu và sự sai lầm, trong trường hợp này người đó không khỏi tội như đã nói cũng ở chỗ đó.

TIẾT 3
Sự không tin tội lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tội không tin không phải là lớn nhất. Thánh Augustinô nói: "Về điểm biết chúng ta nên yêu chuộng người Công giáo mà phân hóa rất xấu xa, hơn người lạc giáo mà trong đời sống của họ ngoài ra việc họ là người lạc giáo, không có cái gì phải quở trách, thì tôi không dám hấp tấp quyết định" (De Bapt. contra Denat. 4,20). Mà người lạc giáo là người không tin. Vậy người ta không nên khẳng định một cách tuyệt đối rằng sự không tin là tội lớn nhất.

2. Điều giảm bớt hoặc miễn thứ tội lỗi, không xem ra là tội lớn nhất. Mà sự không tin miễn thứ hoặc giảm bớt tội. Thực thế, thánh Phaolô nói: "Tôi trước là một kẻ lộng ngôn, bắt đạo, vũ phu. Nhưng tôi đã được thương xót vì bởi vô tri, không có đức tin mà tôi đã làm thế" (Tm 1,13). Vậy sự không tin không phải là tội lớn nhất.

3. Tội lớn hơn phải bị hình phạt lớn hơn như lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật: "Hình phạt cân xứng với tội" (Đnl 25,2). Mà khi các tín hữu phạm tội họ đáng bị hình phạt lớn hơn những kẻ không tin theo lời ghi chép: "Thế thì anh em thử nghĩ xem, còn đáng phải chịu một hình phạt dữ dằn hơn gấp mấy, kẻ đã chà đạp Con Thiên Chúa, đã kể máu giao ước đã tác thánh mình dường như đồ phàm tục, và đã lăng mạ Thần Khí ân sủng?" (Dt 10,29). Vậy sự không tin không phải là tội lớn nhất.

TRÁI LẠI, Khi giải thích đoạn văn này của Phúc âm thánh Gioan: "Giả như Ta đã không đến và đã không giảng dạy cho họ, hẳn họ không có tội", thánh Augustinô đã nói điều này: "Với tội tổng quát này, người ta phải hiểu đó là tội to lớn; quả thế, tội không tin bao gồm tất cả các tội khác" (In Joan. tr. 89,15,22). Vậy sự không tin là tội lớn nhất.

TRẢ LỜI : Mọi tội, chúng ta đã nói (I-II, Q.71, a.6), cách mô thể cốt tại sự đi ra xa khỏi Thiên Chúa. Như vậy, tội nào càng làm cho người ta xa cách Thiên Chúa thì tội ấy càng nặng. Mà chính bởi sự không tin mà con người ở xa cách Thiên Chúa nhất, bởi vì họ không có sự nguyên lý thật sự về Thiên Chúa, và bởi vì do sự nguyên lý sai lầm mà họ có, họ

appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet, quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et propter hoc Augustinus noluit praecipitare sententiam de malo Catholico et haeretico alias non peccante, quia peccatum haeretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum Catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

AD SECUNDUM dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei, et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in apostolo.

AD TERTIUM dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, ceteris paribus, gravius peccat fidelis quam infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide; tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS 4
Utrum quaelibet actio infidelis sit peccatum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide peccatum est*, dicit Glossa, *omnis infidelium vita est peccatum*. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

PRAETEREA, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

PRAETEREA, corrupto priori, corrumpuntur posteriora. Sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus

approach Him, but is severed from Him. Nor is it possible for one who has a false opinion of God, to know Him in any way at all, because the object of his opinion is not God. Therefore it is clear that the sin of unbelief is greater than any sin that occurs in the perversion of morals. This does not apply to the sins that are opposed to the theological virtues, as we shall stated further on (Q[20], A[3]; Q[34], A[2], ad 2; Q[39], A[2], ad 3).

Reply to objection 1. Nothing hinders a sin that is more grave in its genus from being less grave in respect of some circumstances. Hence Augustine hesitated to decide between a bad Catholic, and a heretic not sinning otherwise, because although the heretic's sin is more grave generically, it can be lessened by a circumstance, and conversely the sin of the Catholic can, by some circumstance, be aggravated.

Reply to objection 2. Unbelief includes both ignorance, as an accessory thereto, and resistance to matters of faith, and in the latter respect it is a most grave sin. In respect, however, of this ignorance, it has a certain reason for excuse, especially when a man sins not from malice, as was the case with the Apostle.

Reply to objection 3. An unbeliever is more severely punished for his sin of unbelief than another sinner is for any sin whatever, if we consider the kind of sin. But in the case of another sin, e.g. adultery, committed by a believer, and by an unbeliever, the believer, other things being equal, sins more gravely than the unbeliever, both on account of his knowledge of the truth through faith, and on account of the sacraments of faith with which he has been satiated, and which he insults by committing sin.

ARTICLE 4
Whether every act of an unbeliever is a sin ?

Objections 1. It would seem that each act of an unbeliever is a sin. Because a gloss on Rom. 14:23, "All that is not of faith is sin," says: "The whole life of unbelievers is a sin." Now the life of unbelievers consists of their actions. Therefore every action of an unbeliever is a sin.

2. Further, faith directs the intention. Now there can be no good save what comes from a right intention. Therefore, among unbelievers, no action can be good.

3. Further, when that which precedes is corrupted, that which follows is corrupted also. Now an act of faith precedes the acts of all

s'approche pas, mais s'éloigne plutôt de lui. Et il est impossible aussi que celui qui a une fausse opinion de lui le connaisse pourtant en quelque chose, car ce que cet homme a dans son opinion n'est pas Dieu. Il est évident par là que le péché d'infidélité est plus grand que tous ceux qui se commettent dans la perversité morale. Mais il n'est pas plus grand que ceux qui s'opposent aux autres vertus théologales, nous le dirons plus loin.

Solutions 1. Rien n'empêche que le péché le plus grave dans son genre soit moins grave suivant quelques circonstances. C'est pour cela que S. Augustin n'a pas voulu se prononcer hâtivement entre le mauvais catholique et l'hérétique qui par ailleurs ne pèche pas. Car le péché de l'hérétique, bien qu'il soit d'un genre plus grave, peut cependant être atténué par quelques circonstances. Et inversement le péché du catholique être aggravé par quelque circonstance.

2. L'infidélité comporte une ignorance qui lui est attachée et aussi un refus des vérités de foi. De ce côté elle se présente comme un péché extrêmement grave. Mais elle tient, du côté de l'ignorance, un motif d'excuse, surtout lorsque le pécheur, comme ce fut le cas chez l'Apôtres ne pèche pas par malice.

3. A considérer le genre du péché, l'infidèle est puni plus gravement pour le péché d'infidélité qu'un autre pécheur ne l'est pour tout autre péché. Mais pour un autre péché, par exemple pour l'adultère, s'il est commis par un fidèle et par un infidèle, toutes choses étant égales, le fidèle pèche plus gravement que l'infidèle, tant à cause de cette connaissance de la vérité que procure, la foi, qu'en raison des sacrements de la foi dont il est imprégné, et auxquels il fait outrage en commettant le péché.

ARTICLE 4
Toute action des infidèles est-elle un péché ?

Objections 1. On peut penser que n'importe quelle action chez un infidèle est un péché puisque, sur ce texte aux Romains (14, 23): " Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ", la Glose dit: " Toute la vie des infidèles est un péché. " Mais la vie des infidèles, c'est tout ce qu'ils font. Donc chez l'infidèle toute action est un péché.

2. C'est la foi qui dirige l'intention. Mais il ne peut y avoir aucun bien s'il ne vient pas d'une intention droite. Donc chez les infidèles aucune action ne peut être bonne.

3. Quand ce qui précède est corrompu, ce qui vient ensuite l'est aussi. Mais l'acte de foi précède les actes de toutes les vertus. Comme

không đến gần Thiên Chúa, và họ đi xa cách Ngài. Và kẻ có một ý kiến sai lầm về Ngài không biết Ngài trong một cái gì cả, vì điều mà người ta biết trong ý kiến của mình, không phải là Thiên Chúa. Do đó, người ta trông thấy rõ ràng tội không tin lớn hơn mọi tội người ta phạm theo sự đồi bại về đạo đức. Nhưng nó không lớn hơn các tội đối lập với những nhân đức đối thần khác như chúng ta sẽ trình bày ở sau.

GIẢI ĐÁP 1. Có thể xảy ra là tội nặng nhất theo giống của mình, lại ít nặng hơn theo một vài hoàn cảnh chính; do đó mà thánh Augustinô không muốn vội vã tuyên bố giữa người Công giáo xấu và người lạc giáo không phạm tội cách nào khác. Vì tội của người lạc giáo dầu thuộc về giống tội nặng hơn vẫn có thể được giảm bớt do một số hoàn cảnh. Và trái lại, tội của người Công giáo hóa ra nặng hơn do một vài hoàn cảnh.

2. Sự không tin bao hàm sự vô tri và sự khước từ các chân lý đức tin. Về phía này, nó là tội nặng tột bậc; nhưng về phía sự vô tri, nó có lý do miễn thứ, nhất là khi tội nhân không phạm tội bởi ác ý như đã xảy ra trong trường hợp thánh Phaolô.

3. Nếu người ta xem xét giống tội, kẻ không tin bị phạt nặng vì tội không tin hơn tội nhân bị phạt vì các tội khác. Mà đối với một tội khác, thí dụ, tội ngoại tình, nếu người tín hữu và người không tin phạm tội này thì mọi sự vật đều bằng nhau, người tín hữu phạm tội nặng hơn người không tin, phần thì bởi vì sự nguyên lý chân lý do đức tin đem lại, phần thì các bí tích của đức tin nhờ đó họ được thấm nhuần và bị họ làm cho xấu hổ khi họ phạm tội.

TIẾT 4
Phải chăng mọi hành động của kẻ không tin đều là tội ?

VẤN NẠN 1. Có thể xem ra mọi hành động của người không tin đều là tội. Về lời ghi chép: "Mọi cái gì không phát xuất bởi đức tin đều là tội" (Rm 14,23), sách Chú giải lên tiếng: "Tất cả cuộc đời của những kẻ không tin đều là tội"; mà đời sống của những kẻ không tin đó là tất cả những gì họ làm. Vậy ở nơi người không tin mọi hành động đều là tội.

2. Chính đức tin hướng dẫn ý hướng. Mà không thể có cái gì tốt nếu nó không phát xuất từ ý hướng ngay thẳng. Vậy ở nơi những kẻ không tin không có hành động nào tốt.

3. Khi cái gì đi trước bị hư hỏng thì cái đến sau đó cũng hư hỏng. Mà hành động của đức tin đi trước mỗi hành động của mọi đức tin. Bởi vì

non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

SED CONTRA est quod Cornelio adhuc infideli existenti dictum est quod acceptae erant Deo eleemosynae eius. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur, *quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat*.

AD SECUNDUM dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

AD TERTIUM dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam possunt facere aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat, alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus.

the virtues. Therefore, since there is no act of faith in unbelievers, they can do no good work, but sin in every action of theirs.

On the contrary, It is said of Cornelius, while yet an unbeliever (Acts 10:4, 31), that his alms were acceptable to God. Therefore not every action of an unbeliever is a sin, but some of his actions are good.

I answer that, As stated above (FS, Q[85], AA[2],4) mortal sin takes away sanctifying grace, but does not wholly corrupt the good of nature. Since therefore, unbelief is a mortal sin, unbelievers are without grace indeed, yet some good of nature remains in them. Consequently it is evident that unbelievers cannot do those good works which proceed from grace, viz. meritorious works; yet they can, to a certain extent, do those good works for which the good of nature suffices. Hence it does not follow that they sin in everything they do; but whenever they do anything out of their unbelief, then they sin. For even as one who has the faith, can commit an actual sin, venial or even mortal, which he does not refer to the end of faith, so too, an unbeliever can do a good deed in a matter which he does not refer to the end of his unbelief.

Reply to objection 1. The words quoted must be taken to mean either that the life of unbelievers cannot be sinless, since without faith no sin is taken away, or that whatever they do out of unbelief, is a sin. Hence the same authority adds: “Because every one that lives or acts according to his unbelief, sins grievously.”

Reply to objection 2. Faith directs the intention with regard to the supernatural last end: but even the light of natural reason can direct the intention in respect of a connatural good.

Reply to objection 3. Unbelief does not so wholly destroy natural reason in unbelievers, but that some knowledge of the truth remains in them, whereby they are able to do deeds that are generically good. With regard, however, to Cornelius, it is to be observed that he was not an unbeliever, else his works would not have been acceptable to God, whom none can please without faith. Now he had implicit faith, as the truth of the Gospel was not yet made manifest: hence Peter was sent to him to give him fuller instruction in the faith.

il n'y a pas d'acte de foi chez les infidèles, ils ne peuvent faire aucune oeuvre bonne mais pèchent en tout ce qu'ils font.

En sens contraire, au centurion Corneille, alors qu'il était encore un infidèle, il a été dit que ses aumônes étaient agréées de Dieu (Ac 10, 31). Les actions de l'infidèle ne sont donc pas toutes des péchés, mais quelques-unes sont bonnes.

Réponse : Le péché mortel, avons-nous dit, ôte la grâce sanctifiante, mais ne gâte pas totalement le bien de la nature. Aussi, puisque l'infidélité est un péché mortel, assurément les infidèles sont dépourvus de la grâce; cependant il reste en eux un certain bien de la nature. Il s'ensuit évidemment qu'ils ne peuvent faire les oeuvres bonnes qui découlent de la grâce, c'est-à-dire des oeuvres méritoires; cependant, les oeuvres bonnes pour lesquelles suffit le bien de la nature, ils peuvent quelque peu les faire. Par suite, il n'est pas fatal qu'ils pèchent en tout ce qu'ils font; mais ils pèchent chaque fois qu'ils entreprennent une oeuvre procédant de l'infidélité. De même, en effet, qu'en ayant la foi on peut commettre un péché dans un acte qu'on ne rapporte pas aux fins de la foi, en péchant soit véniellement, soit même mortellement, de même l'infidèle peut aussi faire une bonne action dans ce qu'il ne rapporte pas à l'infidélité comme à une fins.

Solutions 1. Par cette parole il faut comprendre, ou bien que la vie des infidèles ne peut pas être sans péché, étant donné que les péchés ne sont pas enlevés sans la foi, ou bien que tout ce que les fidèles font par infidélité est péché. Aussi est-il ajouté au même endroit: “ Tout homme vivant ou agissant dans l'infidélité pèche grandement. “

2. La foi dirige l'intention en vue de la fin ultime surnaturelle. Mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention en vue d'un bien connaturel.

3. L'infidélité ne corrompt pas totalement chez les infidèles la raison naturelle, au point qu'il ne reste en eux quelque connaissance du vrai, qui leur permet de pouvoir faire quelque chose en matière d'oeuvres bonnes. A propos de Corneille cependant, il faut savoir qu'il n'était pas un infidèle; autrement son activité n'eût pas été agréée de Dieu, à qui nul ne peut plaire sans la foi. Corneille avait la foi implicite, puisqu'il ne connaissait pas encore manifestement la vérité de l'Évangile. Aussi est-ce pour l'instruire plus pleinement de la foi que Pierre est envoyé vers lui.

không có hành động đức tin ở nơi những kẻ không tin, họ không có thể làm việc nào lành, nhưng phạm tội trong tất cả những gì họ làm.

TRÁI LẠI, Về ông đội trưởng Cornêliô, đang khi ông còn là người không tin, đã có lời ghi chép rằng các việc của ông làm phúc bố thí đã được Thiên Chúa chấp nhận (Cv 10,31). Vậy các hành động của kẻ không tin không phải đều là tội, nhưng có một số hành động tốt lành.

TRẢ LỜI : Trọng tội, chúng ta đã nói (I-II, Q.85, a.2 và 4), cất mất ơn thánh hóa, nhưng không làm hư hỏng hoàn toàn sự tốt của bản tính. Như vậy, bởi vì sự không tin là trọng tội, nhất định các kẻ không tin không có ân sủng; tuy nhiên, tồn tại trong họ một sự tốt nào đó của bản tính. Rõ ràng do đó mà họ không có thể làm những việc tốt tuôn chảy từ ân sủng, nghĩa là các công việc có công đức; song, các công việc tốt mà sự tốt của bản tính đủ cho chúng nó, họ có thể thực hiện các công việc tốt đó được một chút ít nào. Do đó, không phải một cách tất nhiên họ phạm tội trong tất cả những gì họ làm; nhưng họ phạm tội mỗi khi họ thi hành công việc phát xuất từ sự không tin. Quả thế, cũng như người ta khi có đức tin có thể phạm tội trong hành động mà họ không đem về với các mục đích của đức tin bằng cách phạm tội nhẹ hoặc trọng tội, cũng vậy kẻ không tin cũng có thể làm việc lành trong điều họ không đem về sự không tin như là mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Với lời nói này, người ta phải hiểu, hoặc là đời sống của những kẻ không tin không có thể không phạm tội, vì tội lỗi không được cất khỏi họ mà không có đức tin, hoặc là tất cả những gì người không tin làm do sự không tin đều là tội. Như vậy nên thêm vào cũng nơi đó: “Mọi người sống được hành động trong sự không tin thì phạm tội lớn lao”.

2. Đức tin hướng dẫn ý hướng về cùng đích siêu nhiên. Mà sự sáng của trí năng tự nhiên có thể hướng dẫn ý hướng vì sự tốt đồng nhiên.

3. Ở nơi những kẻ không tin, sự không tin không làm hư hỏng hoàn toàn trí năng tự nhiên, đến nỗi không còn tồn tại ở nơi họ một sự hiểu biết nào về sự thật, mà sự thật này cho phép họ có thể làm một cái gì về công việc tốt lành. Tuy nhiên, về việc ông Cornêliô, người ta phải biết rằng ông không phải là người không tin; nếu cách khác, hành động của ông hẳn đã không được Thiên Chúa chấp nhận là Đấng không có ai có thể làm đẹp lòng nếu họ không có đức tin. Ông Cornêliô đã có đức tin ẩn tàng, bởi vì ông chưa biết chân lý của Phúc âm một cách minh bạch. Như vậy, ngõ hầu dạy dỗ ông cách đầy đủ hơn về đức tin, Thiên Chúa đã sai Phêrô đến với ông.

ARTICULUS 5
Utrum sint plures infidelitatis species

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima, ea vero quae discredit infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversae species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

PRAETEREA, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandae.

PRAETEREA, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic igitur infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum, bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom., et per philosophum, in II Ethic. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

RESPONDEO dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam, sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti, sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest

ARTICLE 5
Whether there are several species of unbelief ?

Objections 1. It would seem that there are not several species of unbelief. For, since faith and unbelief are contrary to one another, they must be about the same thing. Now the formal object of faith is the First Truth, whence it derives its unity, although its matter contains many points of belief. Therefore the object of unbelief also is the First Truth; while the things which an unbeliever disbelieves are the matter of his unbelief. Now the specific difference depends not on material but on formal principles. Therefore there are not several species of unbelief, according to the various points which the unbeliever disbelieves.

2. Further, it is possible to stray from the truth of faith in an infinite number of ways. If therefore the various species of unbelief correspond to the number of various errors, it would seem to follow that there is an infinite number of species of unbelief, and consequently, that we ought not to make these species the object of our consideration.

3. Further, the same thing does not belong to different species. Now a man may be an unbeliever through erring about different points of truth. Therefore diversity of errors does not make a diversity of species of unbelief: and so there are not several species of unbelief.

On the contrary, Several species of vice are opposed to each virtue, because "good happens in one way, but evil in many ways," according to Dionysius (Div. Nom. iv) and the Philosopher (Ethic. ii, 6). Now faith is a virtue. Therefore several species of vice are opposed to it.

I answer that, As stated above (FS, Q[55], A[4]; FS, Q[64], A[1]), every virtue consists in following some rule of human knowledge or operation. Now conformity to a rule happens one way in one matter, whereas a breach of the rule happens in many ways, so that many vices are opposed to one virtue. The diversity of the vices that are opposed to each virtue may be considered in two ways, first, with regard to their different relations to the virtue: and in this way there are determinate species of vices contrary to a virtue: thus to a moral virtue one vice is opposed by exceeding the virtue, and another, by falling short of the virtue. Secondly, the diversity of vices opposed to one virtue may be considered in respect of the

ARTICLE 5
Les espèces d'infidélité

Objections 1. Il semble qu'il n'y ait pas plusieurs espèces d'infidélité. En effet, puisque la foi et l'infidélité sont des contraires, il faut qu'elles concernent la même réalité. Mais la foi a pour objet formel la Vérité première, d'où elle tient son unité, bien que matériellement elle croie beaucoup de choses. Donc l'infidélité a aussi pour objet la Vérité première, et, en revanche, les choses que l'infidèle se refuse à croire sont comme la matière de l'infidélité. Or la différence spécifique n'est pas mesurée d'après les principes matériels, mais selon les principes formels. Donc l'infidélité n'a pas autant d'espèces différentes qu'il y a d'erreurs diverses admises par les infidèles.

2. Il y a une infinité de façons dont on peut dévier de la vérité de la foi. Donc, si nous assignons à l'infidélité autant d'espèces différentes qu'il y a d'erreurs diverses, il s'ensuit, semble-t-il, qu'il y a une infinité d'espèces d'infidélités. En ce cas de telles espèces ne sont pas objet d'étude.

3. Le même individu ne se trouve pas dans des espèces différentes. Or il arrive que quelqu'un est infidèle du fait qu'il se trompe sur des objets divers. Donc la diversité des erreurs ne produit pas diverses espèces d'infidélité. Ainsi donc l'infidélité n'a pas plusieurs espèces.

En sens contraire, à chaque vertu s'opposent plusieurs espèces de vices. Car " le bien se produit d'une seule façon mais le mal de beaucoup de façons ", comme le remarquent Denys et le Philosophe. Mais la foi est une vertu. Donc plusieurs espèces d'infidélités s'y opposent.

Réponse : Toute vertu, avons-nous dit, consiste à atteindre une règle de connaissance ou d'action humaine. Or, dans une matière donnée il n'y a qu'une façon d'atteindre la règle, mais il y a bien des façons de s'en écarter: c'est pourquoi beaucoup de vices s'opposent à une seule vertu. Mais cette diversité de vices en opposition avec chaque vertu peut être regardée de deux manières. D'abord, selon la diversité d'attitudes à l'égard de la vertu. En cela les vices opposés à une vertu forment des espèces bien déterminées; ainsi un vice est opposé à la vertu morale, parce qu'il va au-delà de la vertu, et un autre parce qu'il reste en deçà. Ensuite, la diversité des vices opposés à une même vertu peut

TIẾT 5
Các loại của sự không tin

VẤN NẠN 1. Xem ra không có nhiều loại về sự không tin. Đức tin và sự không tin là hai tương phản hữu, chúng nó phải liên hệ với cũng một thực tại. Mà đức tin có đối tượng mô thể là chân lý đệ nhất; do đó mà nó nắm lấy đơn nhất tính của mình, mặc dầu cách chất thể nó tin nhiều sự vật. Vậy sự không tin cũng có đối tượng là chân lý đệ nhất; và đối lại, các sự vật mà người không tin không tin là như chất thể của sự không tin. Mà dị biệt loại thuộc không được đo lường tùy theo các chân lý chất thể, nhưng theo các chân lý mô thể. Vậy sự không tin không có các loại khác nhau theo mức độ có các sự sai lầm khác nhau được người không tin thừa nhận.

2. Có vô số thể cách mà người ta đi lệch ngoài chân lý của đức tin. Vậy, nếu chúng ta chỉ về cho sự không tin các loại khác nhau theo mức độ có những sự sai lầm khác nhau, thì xem ra có vô số loại sự không tin. Trong trường hợp này, các loại như thế không phải là đối tượng cho sự nghiên cứu.

3. Cũng một cá thể không ở trong những loại khác nhau. Mà xảy ra người nào đó là kẻ không tin do sự kiện họ sai lầm về những đối tượng khác nhau. Vậy sự khác biệt trong các sự sai lầm không tạo nên những loại khác nhau thuộc về sự không tin. Như vậy, sự không tin không có nhiều loại.

TRÁI LẠI, Với mỗi nhân đức có sự đối lập của nhiều loại tật xấu. Bởi vì sự tốt được tạo nên theo cũng một thể cách, còn sự xấu được tạo nên bởi nhiều thể cách, như Denys (De Div. Nom. 4,31) nhận xét và như Triết gia minh chứng (Eth 2.6). Mà đức tin là nhân đức. Vậy nhiều loại về sự không tin đối lập với nó.

TRẢ LỜI : Mọi nhân đức, chúng ta nói (I-II, Q.64), cốt tại đạt tới qui tắc hiểu biết hoặc qui tắc hành động. Mà, trong một vấn đề đã đặt ra chỉ có một thể cách đạt tới qui tắc, nhưng có nhiều thể cách tránh xa qui tắc: do đó nhiều tật xấu đối lập với một nhân đức duy nhất. Mà sự khác biệt trong các tật xấu đối lập với mỗi nhân đức được xem xét theo hai thể cách. Thứ nhất, theo sự khác biệt trong các thái độ đối với nhân đức. ở trong điều đó, các tật xấu đối lập với một nhân đức tạo nên các loại rõ ràng nhất định; như vậy, một tật xấu đối lập với một luân đức, bởi vì nó đi qua bên kia nhân đức, và một tật xấu khác, bởi vì nó ở lại bên này đối với nhân đức ấy. Thứ đến, sự khác biệt trong các tật xấu đối lập với cũng một nhân đức được xem xét tùy theo các yếu tố cần thiết cho nhân đức bị

considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis est infidelitas Paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae, vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad fidem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species, possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.

corruption of the various conditions required for that virtue. In this way an infinite number of vices are opposed to one virtue, e.g. temperance or fortitude, according to the infinite number of ways in which the various circumstances of a virtue may be corrupted, so that the rectitude of virtue is forsaken. For this reason the Pythagoreans held evil to be infinite. Accordingly we must say that if unbelief be considered in comparison to faith, there are several species of unbelief, determinate in number. For, since the sin of unbelief consists in resisting the faith, this may happen in two ways: either the faith is resisted before it has been accepted, and such is the unbelief of pagans or heathens; or the Christian faith is resisted after it has been accepted, and this either in the figure, and such is the unbelief of the Jews, or in the very manifestation of truth, and such is the unbelief of heretics. Hence we may, in a general way, reckon these three as species of unbelief. If, however, the species of unbelief be distinguished according to the various errors that occur in matters of faith, there are not determinate species of unbelief: for errors can be multiplied indefinitely, as Augustine observes (De Haeresibus).

être considérée selon que sont gâtés les divers éléments requis pour la vertu. Et c'est en cela qu'une infinité de vices s'opposent à une vertu la tempérance ou la force par exemple, selon que les diverses circonstances de la vertu peuvent être gâtées d'une infinité de façons pour que l'on s'éloigne de la rectitude de la vertu. Aussi les pythagoriciens ont-ils déclaré que le mai est infini. Voici donc ce qu'il faut dire. Si l'infidélité est jugée par rapport à la foi, les espèces d'infidélité sont diverses et en nombre déterminé. Puisque, en effet, le péché d'infidélité consiste à résister à la foi, cela peut arriver de deux manières. Ou bien parce qu'on résiste à la foi sans l'avoir encore reçue, et telle est l'infidélité des païens ou gentils. Ou bien parce qu'on résiste à la foi chrétienne après l'avoir reçue, soit en figure, et telle est l'infidélité des juifs, soit dans sa pleine révélation de vérité, et telle est l'infidélité des hérétiques. Aussi peut-on partager l'infidélité en général entre ces trois espèces. Si au contraire on distingue les espèces d'infidélités d'après une erreur dans les diverses vérités de foi, alors l'infidélité n'a pas d'espèces définies; les erreurs peuvent se multiplier à l'infini, comme S. Augustin le fait voir dans son traité Des Hérésies.

hư hỏng. Và chính ở điều đó mà vô số tật xấu đối lập với một nhân đức, đức điều độ hoặc đức sức mạnh, thí dụ, tùy theo các hoàn cảnh khác nhau của nhân đức có thể bị hư hỏng bởi vô số thể cách ngõ hầu người ta đi ra xa khỏi sự ngay thẳng của nhân đức. Như vậy các người học phái Pythagore đã công bố sự xấu thì vô cùng. Vậy điều này, người ta phải nói lên. Nếu sự không tin được phán đoán trong quan hệ với đức tin, các loại của sự không tin khác nhau và ở trong số nhất định. Quả thế, bởi vì tội không tin cốt tại chống lại với đức tin, và điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách. Hoặc là người ta chống lại với đức tin mà đã không lãnh nhận nó, và đó là sự không tin của các dân ngoại. Hoặc là bởi vì người ta chống lại với đức tin Kitô sau khi đã lãnh nhận nó: hoặc trong hình ảnh tượng trưng, và đó là sự không tin của dân Do thái, hoặc là ở trong sự mạc khải đầy đủ chân lý của đức tin, và đó là sự không tin của những kẻ lạc giáo. Như vậy người ta có thể phân chia sự không tin cách tổng quát thành ra ba loại. Trái lại, nếu người ta phân biệt các loại của sự không tin theo sự sai lầm trong các chân lý khác nhau của đức tin, trong trường hợp này sự không tin không có những loại xác định; các sự sai lầm có thể thêm lên nhiều đến vô cùng như thánh Augustinô đã làm cho chúng ta thấy rõ ràng trong thảo luận của thánh nhân về các lạc giáo (88,42).

AD PRIMUM ergo dicendum quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum intentionem peccantis, et sic id ad quod convertitur peccans est formale obiectum peccati; et ex hoc diversificantur eius species. Alio modo, secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo privatio est speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis obiectum est veritas prima sicut a qua recedit, sed formale eius obiectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quae inhaeret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quae per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; ita etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Reply to objection 1. The formal aspect of a sin can be considered in two ways. First, according to the intention of the sinner, in which case the thing to which the sinner turns is the formal object of his sin, and determines the various species of that sin. Secondly, it may be considered as an evil, and in this case the good which is forsaken is the formal object of the sin; which however does not derive its species from this point of view, in fact it is a privation. We must therefore reply that the object of unbelief is the First Truth considered as that which unbelief forsakes, but its formal aspect, considered as that to which unbelief turns, is the false opinion that it follows: and it is from this point of view that unbelief derives its various species. Hence, even as charity is one, because it adheres to the Sovereign Good, while there are various species of vice opposed to charity, which turn away from the Sovereign Good by turning to various temporal goods, and also in respect of various inordinate relations to God, so too, faith is one virtue through adhering to the one First Truth, yet there are many species of unbelief, because unbelievers follow many false opinions.

Solutions 1. La raison formelle d'un péché peut se prendre sous un double aspect. D'une manière, dans l'intention du pécheur: en ce sens, c'est ce vers quoi se tourne le pécheur qui est l'objet formel du péché, et les espèces du péché sont diversifiées par là. De l'autre manière, selon la raison de mal: en ce sens, c'est le bien dont on se détourne qui est l'objet formel du péché; mais de ce côté le péché n'a pas d'espèces; bien plus, il est une privation d'espèce. Ainsi donc il faut dire que l'infidélité a bien pour objet la vérité première comme ce dont elle se détourne; mais l'objet formel vers lequel elle se tourne, c'est la fausse opinion qu'elle suit, et c'est par ce côté que se diversifient ses espèces. Aussi, tandis que la charité est une, parce qu'elle est attachée au souverain bien, mais que les vices opposés à la charité sont divers parce que leur penchant vers divers biens temporels les éloigne de l'unique bien souverain et en outre les entraîne à diverses attitudes désordonnées envers Dieu; la foi aussi est une seule vertu par le fait qu'elle adhère à l'unique vérité première; mais les espèces d'infidélité sont multiples par le fait que les infidèles suivent diverses opinions fausses.

GIẢI ĐÁP 1. Yếu tính mô thể của tội có thể hiểu ở hai phương diện. Theo thể cách thứ nhất, trong ý hướng của tội nhân: theo ý nghĩa này, đó là điều tội nhân quay mình đến đó, đó là đối tượng mô thể của tội, và các loại tội do đó mà phân biệt nhau. Theo thể cách thứ hai, tùy theo yếu tính của sự xấu: theo ý nghĩa này đó là sự tốt mà người ta quay mình đi ra khỏi, đó là đối tượng chất thể của tội; mà về phía này tội không có các loại; hơn nữa, nó là sự khuyết phạp của loại. Như vậy người ta phải nói sự không tin có đối tượng là chân lý đệ nhất là điều người ta quay đi ra khỏi đó; còn đối tượng mô thể mà người ta quay mình đến đó đó là ý kiến sai lầm mà nó theo đuổi, và chính ở phía này nó có các loại khác nhau. Như vậy, trong khi đức mến là một duy nhất, bởi vì nó bám dính với sự tốt tối thượng, mà các tật xấu đối lập với đức mến thì khác nhau bởi vì xu hướng của chúng nó đến với những sự tốt hữu hình, hữu hạn khác nhau làm cho chúng nó đi ra xa khỏi sự tốt tối thượng duy nhất và hơn nữa lôi kéo chúng nó đến những thái độ mất trật tự khác nhau đối với Thiên Chúa; đức tin cũng vậy, là nhân đức duy nhất do sự kiện nó đính kết vào chân lý đệ nhất duy nhất; còn các loại của sự không tin thêm lên nhiều bởi sự kiện các người không tin theo những ý kiến sai lầm khác nhau.

AD SECUNDUM dicendum quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

AD TERTIUM dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS 6
Utrum infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior ceteris

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive Paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

PRAETEREA, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudaei et haeretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

PRAETEREA, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudaeis, quia confitentur vetus testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haereticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

SED CONTRA est quod dicitur II Pet. II, *melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti*. Sed gentiles non cognoverunt viam iustitiae, haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

RESPONDEO dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, duo

Reply to objection 2. This argument considers the various species of unbelief according to various points in which errors occur.

Reply to objection 3. Since faith is one because it believes in many things in relation to one, so may unbelief, although it errs in many things, be one in so far as all those things are related to one. Yet nothing hinders one man from erring in various species of unbelief, even as one man may be subject to various vices, and to various bodily diseases.

ARTICLE 6
Whether the unbelief of pagans or heathens is graver than other kinds ?

Objections 1. It would seem that the unbelief of heathens or pagans is graver than other kinds. For just as bodily disease is graver according as it endangers the health of a more important member of the body, so does sin appear to be graver, according as it is opposed to that which holds a more important place in virtue. Now that which is most important in faith, is belief in the unity of God, from which the heathens deviate by believing in many gods. Therefore their unbelief is the gravest of all.

2. Further, among heresies, the more detestable are those which contradict the truth of faith in more numerous and more important points: thus, the heresy of Arius, who severed the Godhead, was more detestable than that of Nestorius who severed the humanity of Christ from the Person of God the Son. Now the heathens deny the faith in more numerous and more important points than Jews and heretics; since they do not accept the faith at all. Therefore their unbelief is the gravest.

3. Further, every good diminishes evil. Now there is some good in the Jews, since they believe in the Old Testament as being from God, and there is some good in heretics, since they venerate the New Testament. Therefore they sin less grievously than heathens, who receive neither Testament.

On the contrary, It is written (2 Pet. 2:21): "It had been better for them not to have known the way of justice, than after they have known it, to turn back." Now the heathens have not known the way of justice, whereas heretics and Jews have abandoned it after knowing it in some way. Therefore theirs is the graver sin.

I answer that, As stated above (A[5]), two things may be

2. Cette objection porte sur la distinction des espèces d'infidélité suivant les diverses matières où il y a erreur.

3. De même que la foi est une parce qu'elle croit beaucoup de choses ordonnées à une seule, de même l'infidélité, même si elle erre en beaucoup de points, peut être une en tant que tous sont ordonnés à un seul. Rien cependant n'empêche un homme d'errer en plusieurs sortes d'infidélités, comme aussi un seul individu peut succomber à des vices divers et à diverses maladies corporelles.

ARTICLE 6
Comparaison entre les espèces d'infidélités

Objections 1. Il semble que l'infidélité des gentils, ou païens, soit plus grave que les autres. En effet, de même que la maladie corporelle est d'autant plus grave qu'elle s'attaque à la santé d'un membre plus important, de même il semble que le péché soit d'autant plus grave qu'il s'oppose à ce qu'il n'y a de plus fondamental dans la vertu. Mais le plus fondamental dans la foi, c'est la foi à l'unité divine, et c'est à cette foi que manquent les païens en croyant à une multitude de dieux. Leur infidélité est donc la plus grave.

2. Parmi les hérétiques, l'hérésie de quelques-uns est d'autant plus détestable qu'ils sont en contradiction avec la vérité de la foi en plus de points et sur des points plus fondamentaux. Ainsi l'hérésie d'Arius, qui sépara la divinité du Christ de son humanité, fut plus détestable que celle de Nestorius, qui séparait son humanité de la personne du fils de Dieu. Mais les païens, parce qu'ils ne reçoivent absolument rien de la foi, s'éloignent d'elle sur des points plus fondamentaux que les Juifs et les hérétiques. Leur infidélité est donc la plus grave.

3. Tout bien atténue le mal. Mais il y a du bien chez les Juifs parce qu'ils confessent que l'Ancien Testament vient de Dieu. il y a aussi du bien chez les hérétiques, parce qu'ils vénèrent le Nouveau Testament. Ils pèchent donc moins que les païens qui repoussent les deux Testaments.

En sens contraire, il est écrit dans la seconde épître de S. Pierre (2, 21): " Il eût mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue. " Or les gentils n'ont pas connu la voie de la justice mais les hérétiques et les Juifs, la connaissant dé quelque manière, l'ont abandonnée. Donc leur péché est plus grave.

Réponse : Dans l'infidélité, avons-nous dit, on peut

2. Vấn nạn này quan hệ với sự phân biệt các loại của sự không tin theo những vấn đề khác nhau có sự sai lầm.

3. Cũng như đức tin duy nhất bởi vì nó tin nhiều sự vật được sắp đặt về một sự duy nhất, cũng vậy sự không tin, dường như nó sai lầm ở nhiều điểm, vẫn có thể là duy nhất trong tư cách tất cả các điểm này được sắp đặt về một điểm duy nhất. Dĩ nhiên, một con người có thể sai lầm trong nhiều loại không tin, cũng như một cá thể duy nhất có thể lâm lụy vào các tật xấu khác nhau và các bệnh tật phần xác khác nhau.

TIẾT 6
So sánh các loại của sự không tin

VẤN NẠN 1. Xem ra sự không tin của các dân ngoại nặng hơn sự không tin của các dân khác. Cũng như bệnh tật phần xác tấn công vào sức khỏe của một chi thể quan trọng hơn thì nặng nề hơn, cũng vậy tội đối lập với cái gì là nền tảng mạnh mẽ hơn trong nhân đức thì trọng tội hơn. Mà điều nền tảng thứ nhất trong đức tin, đó là đức tin về đơn nhất tính Thiên Chúa, và chính về đức tin này mà các dân ngoại thiếu sót khi họ tin có nhiều Thiên Chúa. Vậy sự không tin của họ nặng nhất.

2. Trong các người lạc giáo, sự lạc giáo của một số người càng mâu thuẫn với chân lý về đức tin ở trong nhiều điểm hơn và trong những điểm cơ bản hơn thì đáng ghê tởm hơn. Như vậy lạc giáo của Ariô, tách rời Thiên tính của Chúa Kitô ra ngoài nhân tính của Ngài thì ghê tởm hơn lạc giáo của Nestoriô, tách rời nhân tính ra khỏi Ngôi vị của Con Thiên Chúa. Mà các dân ngoại, bởi vì họ một cách tuyệt đối không lãnh nhận điều gì về đức tin đi ra xa khỏi đức tin về các điểm cơ bản hơn dân Do thái và các người lạc giáo. Vậy sự không tin của các dân ngoại nặng nhất.

3. Mọi sự tốt giảm bớt sự xấu. Mà có sự tốt ở nơi người Do thái bởi vì họ tuyên xưng Cựu ước phát xuất từ Thiên Chúa; cũng có sự tốt ở nơi các kẻ lạc giáo, bởi vì họ tôn kính Tân ước. Vậy họ phạm tội nhẹ hơn các dân ngoại chối bỏ cả hai Cựu ước và Tân ước.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Đối với họ, việc không biết đường lối của sự công chính thì tốt hơn là việc họ xây lưng rút lui sau khi đã biết nó" (2Pr 2,21). Mà các dân ngoại đã không biết đường lối của sự công chính; còn các người lạc giáo và các người Do thái đã hiểu biết nó theo một thể cách nào đó, lại bỏ nó. Vậy tội của họ nặng hơn.

TRẢ LỜI : Trong sự không tin, chúng ta đã nói (a.5), người ta có thể

possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptae, sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius peccant quam Iudaei, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt. Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudaei, et Iudaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudaeorum, et Iudaeorum quam haereticorum, nisi forte quorundam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae fidei sunt, hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenae pertinere unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

considered in unbelief. One of these is its relation to faith: and from this point of view, he who resists the faith after accepting it, sins more grievously against faith, than he who resists it without having accepted it, even as he who fails to fulfil what he has promised, sins more grievously than if he had never promised it. In this way the unbelief of heretics, who confess their belief in the Gospel, and resist that faith by corrupting it, is a more grievous sin than that of the Jews, who have never accepted the Gospel faith. Since, however, they accepted the figure of that faith in the Old Law, which they corrupt by their false interpretations, their unbelief is a more grievous sin than that of the heathens, because the latter have not accepted the Gospel faith in any way at all. The second thing to be considered in unbelief is the corruption of matters of faith. In this respect, since heathens err on more points than Jews, and these in more points than heretics, the unbelief of heathens is more grievous than the unbelief of the Jews, and that of the Jews than that of the heretics, except in such cases as that of the Manichees, who, in matters of faith, err even more than heathens do. Of these two gravities the first surpasses the second from the point of view of guilt; since, as stated above (A[1]) unbelief has the character of guilt, from its resisting faith rather than from the mere absence of faith, for the latter as was stated (A[1]) seems rather to bear the character of punishment. Hence, speaking absolutely, the unbelief of heretics is the worst.

considérer deux aspects. L'un est son rapport avec la foi. A cet égard, quelqu'un qui résiste à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement que celui qui résiste à la foi qu'il n'a pas reçue, de même que celui qui ne remplit pas ce qu'il a promis, pèche plus gravement que s'il ne remplit pas ce qu'il n'a jamais promis. A ce point de vue, les hérétiques qui professent la foi à l'Évangile, et qui résistent à cette foi en la détruisant, pèchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi a l'Évangile. Mais parce qu'ils en ont reçu la préfiguration dans l'Ancien Testament et qu'ils détruisent cette préfiguration en l'interprétant mal, leur infidélité est plus grave que celle des païens qui n'ont aucunement reçu la foi à l'Évangile. On peut considérer aussi un autre aspect dans l'infidélité: la corruption des vérités de la foi; à ce point de vue, comme les gentils se trompent en plus de choses que les juifs, et les Juifs en plus de choses que les hérétiques, l'infidélité des païens est plus grave que celle des Juifs, et l'infidélité des Juifs plus grave que celle des hérétiques, sauf peut-être chez quelques-uns comme les manichéens qui, en matière de foi, sont dans l'erreur plus gravement que les païens. De ces deux gravités cependant, la première l'emporte sur la seconde quant à la raison de faute. Car, nous l'avons dit, l'infidélité tire sa raison de faute bien plus du fait qu'elle résiste à la foi, que de la foi qui lui manque. Cela en effet paraît se rattacher plutôt à la raison de châtiment, nous l'avons dit. Aussi, à parler absolument, la pire infidélité est celle des hérétiques.

xem xét hai phương diện. Phương diện thứ nhất là tương quan của nó đối với đức tin. Với quan hệ này, kẻ nào chống lại với đức tin mình đã lãnh nhận phạm tội nặng hơn kẻ chống lại đức tin mình đã không lãnh nhận, cũng như kẻ không hoàn thành điều mình đã hứa, phạm tội nặng hơn nếu họ không hoàn thành điều họ chẳng bao giờ hứa. Ở quan điểm này, các người lạc giáo tuyên xưng đức tin vào Phúc âm, và chống lại với đức tin này bằng cách phá hủy nó, phạm tội nặng hơn người Do thái là những kẻ không bao giờ lãnh nhận đức tin vào Phúc âm. Nhưng bởi vì họ đã lãnh nhận sự tượng trưng của Phúc âm ở nơi Cựu ước và họ đã phá hủy sự tượng trưng này bằng cách cắt nghĩa nó một cách xấu xa, sự không tin của họ nặng hơn sự không tin của các dân ngoại là những người không lãnh nhận đức tin vào Phúc âm một chút nào cả. Người ta cũng có thể xem xét phương diện thứ hai trong sự không tin: sự làm hư hỏng các chân lý của đức tin; ở phương diện này, như các dân ngoại lầm lạc trong nhiều sự vật hơn dân Do thái, và dân Do thái lầm lạc trong nhiều sự vật hơn người lạc giáo, sự không tin của các dân ngoại nặng hơn sự không tin của người Do thái, và sự không tin của người Do thái nặng hơn sự không tin của người lạc giáo, có lẽ ngoài ra một số người như các người lạc giáo Manichê là những kẻ trong vấn đề đức tin lầm lạc nặng nề hơn các dân ngoại. Tuy nhiên trong hai sự nặng nề này, sự nặng nề thứ nhất hơn sự nặng nề thứ hai về yếu tính của tội. Vì chúng ta đã nói trước (a.1), sự không tin rút lấy yếu tính của mình từ sự tội do sự kiện nó chống đối với đức tin hơn là từ đức tin mà nó không có. Quả thế, từ đó xem ra quy về yếu tính của hình phạt thì đúng hơn như chúng ta đã nói (a.1). Vậy, nói cách tuyệt đối, sự không tin xấu nhất là sự không tin của những người lạc giáo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions: Cela répond clairement aux Objections.

GIẢI ĐÁP: Những điều vừa được trình bày ở trên giải đáp rõ các vấn nạn.

ARTICULUS 7
Utrum sit cum infidelibus publice disputandum

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *noli verbis contendere, ad nihilum enim utile est nisi ad subversionem audientium*. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

PRAETEREA, lex Marciani Augusti, per canones confirmata, sic dicit, iniuriam facit iudicio religiosissimae synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit. Sed omnia quae ad

ARTICLE 7
Whether one ought to dispute with unbelievers in public ?

Objections 1. It would seem that one ought not to dispute with unbelievers in public. For the Apostle says (2 Tim. 2:14): "Contend not in words, for it is to no profit, but to the subverting of the hearers." But it is impossible to dispute with unbelievers publicly without contending in words. Therefore one ought not to dispute publicly with unbelievers.

2. Further, the law of Martianus Augustus confirmed by the canons [*De Sum. Trin. Cod. lib. i, leg. Nemo] expresses itself thus: "It is an insult to the judgment of the most religious synod, if anyone ventures to debate or dispute in

ARTICLE 7
Faut-il disputer de la foi avec les infidèles ?

Objections 1. Il semble que non, car l'Apôtre dit (2 Tm 2, 14): " Évite les querelles de mots, bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent. " Mais il ne peut pas y avoir de discussion publique avec les infidèles sans querelles de mots. Donc on ne doit pas disputer publiquement avec les infidèles.

2. Une loi de Marcien Auguste, confirmée par les canons, s'exprime ainsi: " C'est faire injure au jugement du très saint synode de prétendre revenir sur ce qui a été une fois jugé et correctement décidé, et d'en disputer

TIẾT 7
Người ta phải tranh luận với những kẻ không tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên tranh luận với những kẻ không tin. Thánh Phaolô nói: "Đừng đấu khẩu cãi chữ, một điều chẳng béo bổ gì, chỉ để làm hại người nghe" (2Tm 2,14). Mà không có thể có sự tranh luận công khai với người không tin mà không có sự cãi cọ rầy rà về các từ ngữ. Vậy người ta không nên tranh luận công khai với những kẻ không tin.

2. Một luật pháp của Marcianô Agustinô, được xác nhận bởi giáo luật, nói lên như sau: "Đó là lăng mạ sự phán đoán của Công đồng rất thánh trong việc chủ trương trở lại với điều gì một khi đã được phán đoán và đã được quyết định cách

fidem pertinent sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

PRAETEREA, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. Ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quae sunt fidei non est publice disputandum.

SED CONTRA est quod Act. IX dicitur quod Saulus invalescebat et confundebat Iudaeos; et quod loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis.

RESPONDEO dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda, unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et coram quidem sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudaeis vel haereticis sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II Pastoral., *sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit*. In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram public about matters which have once been judged and disposed of." Now all matters of faith have been decided by the holy councils. Therefore it is an insult to the councils, and consequently a grave sin to presume to dispute in public about matters of faith.

3. Further, disputations are conducted by means of arguments. But an argument is a reason in settlement of a dubious matter: whereas things that are of faith, being most certain, ought not to be a matter of doubt. Therefore one ought not to dispute in public about matters of faith.

On the contrary, It is written (Acts 9:22, 29) that "Saul increased much more in strength, and confounded the Jews," and that "he spoke . . . to the gentiles and disputed with the Greeks."

I answer that, In disputing about the faith, two things must be observed: one on the part of the disputant; the other on the part of his hearers. On the part of the disputant, we must consider his intention. For if he were to dispute as though he had doubts about the faith, and did not hold the truth of faith for certain, and as though he intended to probe it with arguments, without doubt he would sin, as being doubtful of the faith and an unbeliever. On the other hand, it is praiseworthy to dispute about the faith in order to confute errors, or for practice. On the part of the hearers we must consider whether those who hear the disputation are instructed and firm in the faith, or simple and wavering. As to those who are well instructed and firm in the faith, there can be no danger in disputing about the faith in their presence. But as to simple-minded people, we must make a distinction; because either they are provoked and molested by unbelievers, for instance, Jews or heretics, or pagans who strive to corrupt the faith in them, or else they are not subject to provocation in this matter, as in those countries where there are not unbelievers. In the first case it is necessary to dispute in public about the faith, provided there be those who are equal and adapted to the task of confuting errors; since in this way simple people are strengthened in the faith, and unbelievers are deprived of the opportunity to deceive, while if those who ought to withstand the perverters of the truth of faith were silent, this would tend to strengthen error. Hence Gregory says (Pastor. ii, 4): "Even as a thoughtless speech gives rise to error, so does an indiscreet publiquement. " Mais toutes les vérités de la foi ont été définies par les saints conciles. C'est donc offenser la synode et pécher gravement que d'oser disputer publiquement des vérités de foi.

3. On mène une dispute par des arguments. Mais un argument c'est " une raison qui fait croire des choses douteuses ". Comme les vérités de foi sont très certaines, elles n'ont pas à être mises en doute. Il n'y a donc pas à en disputer publiquement.

En sens contraire, on lit dans les Actes (9, 22): " Saul prenait de la force et confondait les juifs "; puis (9, 29): " Il parlait aux païens et disputait avec les Grecs. "

Réponse : Dans la dispute en matière de foi il y a deux choses à considérer, l'une du côté du disputant, l'autre du côté des auditeurs. Pour ce qui est du disputant, il faut considérer l'intention. Car, s'il dispute comme quelqu'un qui doute de la foi et qui n'en tient pas la vérité pour certaine, mais cherche à la vérifier par des arguments, il pèche sans aucun doute comme doutant de la foi et infidèle. Mais, si quelqu'un dispute en matière de foi pour réfuter les erreurs, ou même à titre d'exercice, c'est louable. Pour ce qui est des auditeurs, il faut voir si ceux qui écoutent la dispute sont instruits et fermes dans la foi, ou si ce sont des gens simples et qui vacillent dans la foi. Assurément, devant des sages fermes dans la foi, il n'y a aucun péril à disputer de la foi. Mais en ce qui concerne les simples, il faut faire une distinction. Ou bien ils sont attirés ou même poussés par des infidèles qui s'appliquent à détruire en eux la foi, que ce soient des juifs, des hérétiques ou des païens, ou bien comme dans les pays où il n'y a pas d'infidèles, cela ne les inquiète nullement. Dans le premier cas, il est nécessaire de disputer publiquement en matière de foi, pourvu qu'il y ait des gens suffisamment capables de réfuter les erreurs. Par là, en effet, les simples seront confirmés dans la foi, et on enlèvera aux infidèles la possibilité de les tromper. Alors le silence de ceux qui auraient dû résister aux pervertisseurs de la vérité de la foi serait une confirmation de l'erreur. D'où cette parole de S. Grégoire v: " De même qu'un discours inconsidéré entraîne dans l'erreur, de même un silence

đúng đắn, và trong việc tranh luận về điều đó cách công cộng". Mà mọi chân lý của đức tin đã được xác định trong các Công đồng thánh. Vậy đó thật là xúc phạm đến Công đồng và phạm trọng tội trong việc cả dám tranh luận công khai về các chân lý của đức tin.

3. Người ta triển khai một cuộc tranh luận bằng cách đưa ra những chứng cứ. Mà một chứng cứ, đó là một lý do làm cho tin những điều nghi ngờ. Bởi vì các chân lý của đức tin rất chắc chắn, chúng nó không có thể bị nghi ngờ; vậy không có lý do tranh luận về chúng nó cách công cộng.

TRÁI LẠI, Người ta nói trong sách Công vụ Tông đồ: "Phaolô càng thêm vững mạnh và ông làm cho người Do thái ở Đamát phải bẽ mặt" (Cv 9,22), đoạn nói: "Thánh nhân rao giảng cho dân ngoại và tranh luận với người Hy lạp" (9,29).

TRẢ LỜI : Trong sự tranh luận về vấn đề đức tin có hai điều phải xem xét, một điều về phía người tranh luận, điều khác về phía các thính giả. Về điều quan hệ với người tranh luận, người ta phải xem xét ý hướng. Vì, nếu họ tranh luận như kẻ nghi ngờ về đức tin và như kẻ không coi chân lý của đức tin là chắc chắn, nhưng tìm chứng nghiệm nó bằng những chứng cứ, họ phạm tội cách chắc chắn vì họ hồ nghi về đức tin và là kẻ không tin. Còn kẻ nào tranh luận trong vấn đề đức tin để luận bác các sự sai lầm, hoặc trong tư cách tập tuyện, đó là việc đáng khen ngợi. Đối với các thính giả, người ta phải xem xét những người nghe tranh luận là những kẻ có học biết và vững vàng trong đức tin, hoặc đó chỉ là những người đơn giản và dễ bị lay chuyển trong đức tin. Thực thế, trước mắt những người khôn ngoan vững vàng trong đức tin, không có sự nguy hiểm nào trong việc tranh luận về đức tin. Còn đối với những gì quan hệ với những người đơn giản bình thường, người ta phải có sự phân biệt. Hoặc là họ bị lôi kéo hay thúc đẩy bởi những kẻ không tin chú ý phá hoại đức tin ở nơi họ, như những người Do thái, những người lạc giáo hoặc những người lương; hoặc như ở trong các nước không có người không tin, điều đó không gây trở ngại nào. Trong trường hợp thứ nhất, người ta cần thiết tranh luận công khai về vấn đề đức tin, miễn là có những người đủ khả năng để bác bỏ các sự sai lầm. Quả thực, nhờ đó, những người đơn giản bình thường được củng cố vững chắc trong đức tin và làm cho người không tin không còn khả năng phỉnh phờ họ. Trong trường hợp này sự thinh lặng của những người đáng lẽ phải chống cự những kẻ làm đổi bại chân lý của đức tin, hẳn sẽ là sự xác định các sự sai lầm. Do đó, có lời nói của thánh Grêgôriô: "Cũng như lời nói không suy xét lôi kéo đến sự sai lầm, cũng vậy sự thinh lặng không hợp thời bỏ

simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

AD SECUNDUM dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quae procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quae est ad fidei conservationem.

AD TERTIUM dicendum quod non debet disputari de his quae sunt fidei quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Pet. III, *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae est in vobis spe et fide*; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. I, *ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

silence leave those in error who might have been instructed." On the other hand, in the second case it is dangerous to dispute in public about the faith, in the presence of simple people, whose faith for this very reason is more firm, that they have never heard anything differing from what they believe. Hence it is not expedient for them to hear what unbelievers have to say against the faith.

Reply to objection 1. The Apostle does not entirely forbid disputations, but such as are inordinate, and consist of contentious words rather than of sound speeches.

Reply to objection 2. That law forbade those public disputations about the faith, which arise from doubting the faith, but not those which are for the safeguarding thereof.

Reply to objection 3. One ought to dispute about matters of faith, not as though one doubted about them, but in order to make the truth known, and to confute errors. For, in order to confirm the faith, it is necessary sometimes to dispute with unbelievers, sometimes by defending the faith, according to 1 Pet. 3:15: "Being ready always to satisfy everyone that asketh you a reason of that hope and faith which is in you [*Vulg.: 'Of that hope which is in you' St. Thomas' reading is apparently taken from Bede]." Sometimes again, it is necessary, in order to convince those who are in error, according to Titus 1:9: "That he may be able to exhort in sound doctrine and to convince the gainsayers."

intempestif abandonne dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits. " Dans le second cas, il est périlleux au contraire de disputer en matière de foi devant des gens simples, leur foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont rien entendu dire qui soit différent de ce qu'ils croient. Et c'est pourquoi il n'est pas bon pour eux d'écouter les paroles des infidèles en discussion contre la foi.

Solutions 1. L'Apôtre ne défend pas toute dispute, mais la dispute désordonnée qui recourt plutôt à une querelle de mots qu'à la fermeté de idées.

2. Cette loi interdit une dispute publique qui procède du doute contre la foi, mais non pas celle qui sert à confirmer la foi.

3. On ne doit pas disputer dans les matières de foi comme si on avait des doutes à leur sujet, mais afin de manifester la vérité et de réfuter les erreurs. Il faut en effet, pour confirmer la foi, disputer de temps à autre avec des infidèles. Tantôt pour défendre la foi, selon cette parole (1 P 3, 15): " Toujours prêts pour répondre à ceux qui vous demandent raison de votre espérance et de votre foi. " Tantôt pour convaincre ceux qui sont dans l'erreur, selon S. Paul (Tt 1, 9): " Qu'il soit capable à la fois d'exhorter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs. "

rơi trong sự lầm lạc những người mà người ta có thể giáo huấn" (Pastor 2.4). Trong trường hợp thứ hai, trái lại có sự nguy hiểm trong việc tranh luận về vấn đề đức tin trước mặt những người đơn giản bình thường, đức tin của họ vững chắc hơn theo mức độ họ không nghe nói điều gì trái ngược với điều họ tin. Và do đó, việc họ nghe những lời nói của những kẻ không tin trong việc tranh luận chống lại đức tin thì không tốt đối với họ.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô không cấm mọi cuộc tranh luận, nhưng tránh cuộc tranh luận mất trật tự quy về sự cãi cọ các từ ngữ chứ không phải quy về sự vững chắc của các ý tưởng.

2. Luật pháp này cấm sự tranh luận công khai phát xuất từ sự nghi ngờ đối với đức tin, chứ không cấm sự tranh luận được sử dụng để củng cố đức tin vững chắc.

3. Người ta không nên tranh luận trong các vấn đề đức tin, dường như người ta có nghi ngờ về vấn đề của chúng nó, nhưng ngõ hầu biểu lộ chân lý và phi bác sai lầm. Quả thế, để củng cố đức tin, người ta thỉnh thoảng phải tranh luận với những kẻ không tin. Có khi để bênh vực đức tin theo lời nói: "Anh em luôn luôn sẵn sàng đáp lại với những kẻ đòi anh em minh chứng niềm hy vọng của mình và đức tin của mình" (1Pr 3,15). Có khi ngõ hầu thuyết phục những kẻ đang ở trong sự sai lầm theo lời nói của thánh Phaolô: "Để có thể vừa khuyên răn rập theo đạo lý thuần lương, vừa biện bác những người chống đối" (Tt 1,9).

PRAETEREA, in decretis, dist. XLV, sic dicitur, *de Iudaeis praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre*. Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

2. Further, we read in the Decretals (Dist. xlv can., De Judaeis): "The holy synod prescribes, with regard to the Jews, that for the future, none are to be compelled to believe." Therefore, in like manner, neither should unbelievers be compelled to the faith.

2. On dit dans les Décrétales: " Pour ce qui est des Juifs, le saint synode a prescrit de n'en forcer aucun à croire désormais. " Pour la même raison, on ne doit pas non plus contraindre les autres infidèles à la foi.

2. Người ta nói trong giáo luật: "Về điều liên hệ với người Do thái, thánh Công đồng đã ra lệnh không được bắt buộc từ nay một người Do thái nào phải tin" (Gratien, Decret. P.I., dist. 45, can.5). Cũng vì một lý do, người ta cũng không nên bắt buộc các người không tin khác vào đức tin.

ARTICULUS 8
Utrum infideles compellendi sint ad fidem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. XIII quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo, *vis imus et colligimus ea? Et ipse respondit, non, ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum*. Ubi dicit Chrysostomus, *haec dixit dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti*. Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

ARTICLE 8
Whether unbelievers ought to be compelled to the faith ?

Objections 1. It would seem that unbelievers ought by no means to be compelled to the faith. For it is written (Mat. 13:28) that the servants of the householder, in whose field cockle had been sown, asked him: "Wilt thou that we go and gather it up?" and that he answered: "No, lest perhaps gathering up the cockle, you root up the wheat also together with it": on which passage Chrysostom says (Hom. xlvi in Matth.): "Our Lord says this so as to forbid the slaying of men. For it is not right to slay heretics, because if you do you will necessarily slay many innocent persons." Therefore it seems that for the same reason unbelievers ought not to be compelled to the faith.

ARTICLE 8
Faut-il contraindre les infidèles à la foi ?

Objections 1. Aucunement, semble-t-il. On lit en effet en S. Matthieu (13, 28) que les serviteurs du père de famille dans le champ duquel avait été semée l'ivraie, lui demandèrent: " Veux-tu que nous allions la ramasser? " et il répondit: " Non, de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment. " S. Jean Chrysostome commente ainsi: " Le Seigneur a voulu par là défendre de tuer. Car il ne faut pas tuer les hérétiques, pour cette raison que, si on les tuait, il serait fatal que beaucoup de saints soient détruits en même temps. " Il semble donc, pour la même raison, qu'on ne doit pas contraindre à la foi certains infidèles.

TIẾT 8
Phải cưỡng bức những kẻ không tin chấp nhận đức tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Người ta đọc trong Phúc âm thánh Matthêô: "Ngài muốn chúng tôi đi nhổ cỏ lùng đó không?'' và chủ ruộng đáp lại: "Không, sợ kẻo khi các anh nhổ cỏ lùng, các anh đồng thời cũng nhổ lúa" (Mt 13,28). Thánh Chrisôstômô chú giải như sau: "Thiên Chúa do điều đó đã muốn cấm giết chết. Vì không nên giết các người lạc giáo vì lý do này là, giả như người ta giết chết họ thì tất nhiên nhiều các thánh bị phá hủy một trật'' (In Matth. Hom. 46,58). Vậy xem ra bởi cũng một lý do người ta không nên bắt buộc một số kẻ không tin vào đức tin.

PRAETEREA, Augustinus dicit quod cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

PRAETEREA, Ezech. XVIII dicitur ex persona Dei, *nolo mortem peccatoris*. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinae, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XIV, *exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

RESPONDEO dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus, ad Vincentium, de se dicit, *haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant, gratias domino, qui vincula nostra*

3. Further, Augustine says (Tract. xxvi in Joan.) that "it is possible for a man to do other things against his will, but he cannot believe unless he is willing." Therefore it seems that unbelievers ought not to be compelled to the faith.

4. It is said in God's person (Ezech. 18:32 [*Ezech. 33:11]): "I desire not the death of the sinner [Vulg.: 'of him that dieth']." Now we ought to conform our will to the Divine will, as stated above (FS, Q[19], AA[9],10). Therefore we should not even wish unbelievers to be put to death.

On the contrary, It is written (Lk. 14:23): "Go out into the highways and hedges; and compel them to come in." Now men enter into the house of God, i.e. into Holy Church, by faith. Therefore some ought to be compelled to the faith.

I answer that, Among unbelievers there are some who have never received the faith, such as the heathens and the Jews: and these are by no means to be compelled to the faith, in order that they may believe, because to believe depends on the will: nevertheless they should be compelled by the faithful, if it be possible to do so, so that they do not hinder the faith, by their blasphemies, or by their evil persuasions, or even by their open persecutions. It is for this reason that Christ's faithful often wage war with unbelievers, not indeed for the purpose of forcing them to believe, because even if they were to conquer them, and take them prisoners, they should still leave them free to believe, if they will, but in order to prevent them from hindering the faith of Christ. On the other hand, there are unbelievers who at some time have accepted the faith, and professed it, such as heretics and all apostates: such should be submitted even to bodily compulsion, that they may fulfil what they have promised, and hold what they, at one time, received.

Reply to objection 1. Some have understood the authority quoted to forbid, not the excommunication but the slaying of heretics, as appears from the words of Chrysostom. Augustine too, says (Ep. ad Vincent. xciii) of himself: "It was once my opinion that none should be compelled to union with Christ, that we should deal in words, and fight with arguments. However this opinion of mine is undone, not by words of contradiction, but by convincing examples. Because fear of the law was so profitable, that many say: Thanks be to the Lord Who has broken our chains asunder." Accordingly the meaning of Our

3. S. Augustin dit " L'on peut tout faire sans le vouloir, mais croire, seulement si on le veut. " Mais la volonté ne peut pas être forcée. Il semble donc que les infidèles ne doivent pas être contraints à la foi.

4. Dieu dit dans Ézéchiel (18, 23): " je ne veux pas la mort du pécheur. " Mais nous devons conformer notre volonté à la volonté divine, nous l'avons déjà dit. Nous ne devons donc plus vouloir le meurtre des infidèles.

En sens contraire, il est dit en S. Luc (14, 23): " Va sur les routes et les sentiers, et force à entrer pour que ma maison soit pleine. Mais c'est par la foi que les hommes entrent dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église. Il y a donc des gens qu'on doit contraindre à la foi.

Réponse : Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. **En sens contraire,** ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes.

Solutions 1. Certains ont compris que cette autorité patristique interdisait non l'excommunication des hérétiques, mais leur mise à mort: c'est clair dans ce texte de S. Jean Chrysostome. Et S. Augustin parle ainsi de lui-même: " Mon avis était d'abord qu'on ne doit forcer personne à l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion. Mais ce qui était mon opinion est vaincu non par les paroles de contradicteurs, mais par la démonstration des faits. Car la crainte des lois a été si utile que beaucoup disent: "Rendons grâce au Seigneur qui a brisé nos liens !" ". Si le Seigneur dit: " Laissez-les

3. Thánh Augustinô nói: "Người ta có thể làm mọi sự vật một cách không muốn; nhưng người ta chỉ có thể tin nếu người ta muốn" (In Joan. 26.6). Mà ý chí không được cưỡng bức; vậy xem ra các người không tin không bị bắt buộc vào đức tin.

4. Có lời ghi chép: "Ta không muốn sự chết của tội nhân" (Ed 18,23). Nhưng chúng ta phải phù hợp với ý chí chúng ta với ý chí Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.19, a.9 và 10). Vậy chúng ta cũng không nên muốn sự chết của các người không tin.

TRÁI LẠI, Anh hãy ra đàng sá, bờ giậu, và cố ép người ta vào cho đầy nhà tôi (Lc 14,23). Mà bởi đức tin nhân loại vào nhà Chúa, nghĩa là vào trong Hội thánh. Vậy có những người mà chúng ta phải bắt buộc họ vào đức tin.

TRẢ LỜI : ở giữa các kẻ không tin, có những người như các dân ngoại và người Do thái, chẳng bao giờ lãnh nhận đức tin. Những người không tin như thế không được thúc đẩy vào đức tin, bởi vì tin là một hành động của ý chí. Tuy nhiên, họ phải được bắt buộc bởi các tín hữu, nếu có phương tiện, ngõ hầu họ không chống đối đức tin bằng những sự phạm thượng, bằng những sự kiện khêu gợi xấu xa, hoặc còn bởi những sự bách hại công khai. Chính vì thế mà các tín hữu của Chúa Kitô năng chiến tranh với những kẻ không tin; đó không phải để bắt buộc họ phải tin bởi vì ngay sau khi đã chiến thắng chúng, họ bắt chúng làm tù binh, họ vẫn để cho chúng sự tự do đối với việc tin; điều người ta muốn, đó là bắt buộc chúng không được trở ngại đức tin Kitô hữu. Nhưng có những người không tin khác đã có lúc họ lãnh nhận đức tin và hiện đang tuyên xưng đức tin, như những người lạc giáo và một số người bội giáo. Với những kẻ đó, người ta phải bắt buộc chúng ngay bằng cách vật lý để chúng hoàn thành điều mình đã hứa và giữ đức tin họ đã lãnh nhận một lần cho tất cả mọi lần.

GIẢI ĐÁP 1. Một số người hiểu thế giá của các Giáo phụ không cấm sự tuyệt thông với các kẻ lạc giáo, nhưng cấm giết chết họ: điều đó rõ ràng trong bản văn của thánh Chrisôstômô. Và thánh Augustinô cũng đưa ý kiến: "Ý kiến của tôi trước tiên là người ta không bắt buộc ai hiệp nhất với Chúa Kitô, phải hành động bằng lời nói, phải đấu tranh bằng sự tranh luận. Nhưng điều thuộc về ý kiến của tôi không phải bị thua bởi những lời nói của những kẻ phản đối, nhưng bởi sự minh chứng các sự kiện. Vì sự sợ các luật rất hữu ích đến nỗi nhiều người nói: "Chúng ta hãy tạ ơn Thiên Chúa là Đấng đã phá bứt các dây ràng buộc chúng ta" (Epist. 93,5). Nếu Chúa Giêsu đã nói

dirupit. Quod ergo dominus dicit, *sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur, *ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*. Ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit (contra Epist. Parmen.), *cum metus iste non subest, idest quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae*.

AD SECUNDUM dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, *oportet ut fidem necessitate cogantur retinere*, sicut in eodem capitulo dicitur.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, ad Bonifacium comitem, *ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum est credere vel non credere, cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum et postea docentem*.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut in eadem epistola Augustinus dicit, nullus nostrum vult aliquem haereticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic Ecclesia Catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

Lord's words, "Suffer both to grow until the harvest," must be gathered from those which precede, "lest perhaps gathering up the cockle, you root the wheat also together with it." For, Augustine says (Contra Ep. Parmen. iii, 2) "these words show that when this is not to be feared, that is to say, when a man's crime is so publicly known, and so hateful to all, that he has no defenders, or none such as might cause a schism, the severity of discipline should not slacken."

Reply to objection 2. Those Jews who have in no way received the faith, ought not by no means to be compelled to the faith: if, however, they have received it, they ought to be compelled to keep it, as is stated in the same chapter.

Reply to objection 3. Just as taking a vow is a matter of will, and keeping a vow, a matter of obligation, so acceptance of the faith is a matter of the will, whereas keeping the faith, when once one has received it, is a matter of obligation. Wherefore heretics should be compelled to keep the faith. Thus Augustine says to the Count Boniface (Ep. clxxxv): "What do these people mean by crying out continually: 'We may believe or not believe just as we choose. Whom did Christ compel?' They should remember that Christ at first compelled Paul and afterwards taught Him."

Reply to objection 4. As Augustine says in the same letter, "none of us wishes any heretic to perish. But the house of David did not deserve to have peace, unless his son Absalom had been killed in the war which he had raised against his father. Thus if the Catholic Church gathers together some of the perdition of others, she heals the sorrow of her maternal heart by the delivery of so many nations."

croître ensemble jusqu'à la moisson ", nous voyons comment il faut le prendre, grâce à ce qui suit: " de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment ". Cela le montre suffisamment, dit S. Augustin: " Lorsqu'il n'y a pas cette crainte, c'est-à-dire quand le crime de chacun est assez connu de tous et apparaît abominable au point de n'avoir plus aucun défenseur, ou de ne plus en avoir qui soient capables de susciter un schisme, la sévérité de la discipline ne doit pas s'endormir. "

2. Les Juifs, s'ils n'ont nullement reçu la foi, ne doivent nullement y être forcés. Mais, s'ils ont reçu la foi, " il faut qu'on les mette de force dans la nécessité de la garder ", dit le même chapitre des Décrétales.

3. " Faire un voeu, dit-on, est laissé à la volonté, mais le tenir est une nécessité. " De même, embrasser la foi est affaire de volonté, mais la garder quand on l'a embrassée est une nécessité. C'est pourquoi les hérétiques doivent être contraints à garder la foi. S. Augustin écrit en effet au comte Boniface: " Là où retentit la clameur accoutumée de ceux qui disent: "On est libre de croire ou de ne pas croire; à qui le Christ a-t-il fait violence?" - qu'ils découvrent chez Paul le Christ qui commence par le forcer et qui dans la suite l'instruit. "

4. Comme dit S. Augustin dans la même lettre: " Personne d'entre nous ne veut la perte d'un hérétique, mais David n'aurait pas eu la paix dans sa maison si son fils Absalon n'était mort à la guerre qu'il lui faisait. De même l'Église catholique: lorsque par la ruine de quelques-uns elle rassemble tout le reste de ses enfants, la délivrance de tant de peuples guérit la douleur de son coeur maternel. "

hãy để chúng nó lớn lên chung với nhau cho đến mùa gặt, chúng ta thấy được mình phải hiểu điều đó thể nào nhờ những lời Chúa đã nói tiếp: "Sợ khi nhổ cỏ lùng, các anh nhổ cả lúa". Những lời nói ấy minh chứng điều đó cách đầy đủ theo lời thánh Augustinô: "Khi không có sự sợ đó, nghĩa là khi tội ác của mỗi người được mọi người hay biết và trở nên ghê tởm đến nỗi không có người nào bênh đỡ, và cũng không có những ai gây nên sự chia rẽ, thì kỷ luật nghiêm nhặt không được ngủ đi" (Contra Epist, Parmeniani. 3,2).

2. Những người Do thái nếu họ không lãnh nhận đức tin chút nào, không bị bắt buộc tí nào để lãnh nhận đức tin, còn nếu họ đã lãnh nhận đức tin, người ta phải bắt buộc họ giữ gìn đức tin theo giáo luật dạy.

3. Người ta nói làm lời khấn thì do ý chí, còn giữ lời khấn là việc tất yếu. Cũng vậy, lãnh nhận đức tin là việc làm của ý chí, mà gìn giữ đức tin khi người ta lãnh nhận nó là việc tất yếu. Do đó, các người lạc giáo phải bị bắt buộc giữ gìn đức tin. Như vậy, thánh Augustinô đã viết thư cho bá tước Boniphacô: "Ở đâu vang lên lời thường nói của những kẻ chủ trương" 'Người ta tự do tin hoặc không tin; Chúa Kitô đã bắt buộc ai không?', họ hãy khám phá nơi thánh Phaolô Chúa Kitô bắt đầu bắt buộc ông và sau đó Ngài đã dạy dỗ ông" (Epist. 185,6).

4. Như thánh Augustinô đã nói cũng ở trong lá thư đó: "Không người nào trong chúng ta muốn sự hư mất của một người lạc giáo, nhưng Đavít hẳn đã không có sự bằng an trong nhà mình nếu người con trai của mình là Absalon đã không chết trong trận chiến y đã gây nên chống lại cha của mình". Cũng vậy, Hội thánh Công giáo khi qua sự đổ nát của một vài người, Hội thánh tập họp các con cái còn lại, sự cứu thoát của bấy nhiêu dân tộc chữa lành sự đau đớn trong lòng người mẹ của mình.

ARTICULUS 9
Utrum cum infidelibus possit communicari

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate*. Et Chrysostomus dicit, *ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus*. Sed ad coenam alicuius ire est ei communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Cor. V, *quid mihi est de his qui foris sunt iudicare?* Foris autem

ARTICLE 9
Whether it is lawful to communicate with unbelievers ?

Objections 1. It would seem that it is lawful to communicate with unbelievers. For the Apostle says (1 Cor. 10:27): "If any of them that believe not, invite you, and you be willing to go, eat of anything that is set before you." And Chrysostom says (Hom. xxv super Epist. ad Heb.): "If you wish to go to dine with pagans, we permit it without any reservation." Now to sit at table with anyone is to communicate with him. Therefore it is lawful to communicate with unbelievers.

2. Further, the Apostle says (1 Cor. 5:12): "What have I to do to judge them that are without?" Now

ARTICLE 9
Peut-on communiquer avec les infidèles ?

Objections 1. Il semble que oui. L'Apôtre écrit en effet: " Si un infidèle vous invite à souper et que vous acceptiez d'y aller, mangez tout ce qu'on vous présente " (1 Co 10, 27). Et S. Jean Chrysostome dit: " Si vous voulez aller à la table des païens, nous le permettons sans aucune restriction. " Mais aller souper chez quelqu'un, c'est communiquer avec lui. Il est donc permis de communiquer avec les infidèles.

2. L'Apôtre dit encore (1 Co 5, 12): " En quoi m'appartient-il de porter un jugement sur ceux du dehors? "

TIẾT 9
Phải chăng người ta có thể thông công với những người không tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Nếu có người không tin nào mời anh em, và anh em thuận ý đi, thì người ta dọn gì anh em hãy ăn (1Cr 10,27). Thánh Chrisôstômô nói: "Nếu anh em đi dùng bữa ở nhà người ngoại đạo, anh em hãy ăn tất cả những gì người ta dọn cho". Mà đi ăn uống ở nhà người nào, tức là thông công với họ. Vậy chúng ta được phép thông công với những kẻ không tin.

2. Thánh Phaolô còn nói: "Vì tại sao tôi phải xét xử người ngoài?" (1Cr 5,12). Mà những kẻ không tin thật ở

sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

PRAETEREA, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam Paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VII, non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia. Et super illud Lev. XV, mulier quae redeunte mense etc., dicit Glossa, sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatras nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

RESPONDEO dicendum quod communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter, uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis apostoli accipi potest, I ad Cor. V. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione, *nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte poenae per iudicium Ecclesiae illatae, cum dicit, *nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?* Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudaeorum, quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex

unbelievers are without. When, therefore, the Church forbids the faithful to communicate with certain people, it seems that they ought not to be forbidden to communicate with unbelievers.

3. Further, a master cannot employ his servant, unless he communicate with him, at least by word, since the master moves his servant by command. Now Christians can have unbelievers, either Jews, or pagans, or Saracens, for servants. Therefore they can lawfully communicate with them.

On the contrary, It is written (Deut. 7:2, 3): "Thou shalt make no league with them, nor show mercy to them; neither shalt thou make marriages with them": and a gloss on Lev. 15:19, "The woman who at the return of the month," etc. says: "It is so necessary to shun idolatry, that we should not come in touch with idolaters or their disciples, nor have any dealings with them."

I answer that, Communication with a particular person is forbidden to the faithful, in two ways: first, as a punishment of the person with whom they are forbidden to communicate; secondly, for the safety of those who are forbidden to communicate with others. Both motives can be gathered from the Apostle's words (1 Cor. 5:6). For after he had pronounced sentence of excommunication, he adds as his reason: "Know you not that a little leaven corrupts the whole lump?" and afterwards he adds the reason on the part of the punishment inflicted by the sentence of the Church when he says (1 Cor. 5:12): "Do not you judge them that are within?" Accordingly, in the first way the Church does not forbid the faithful to communicate with unbelievers, who have not in any way received the Christian faith, viz. with pagans and Jews, because she has not the right to exercise spiritual judgment over them, but only temporal judgment, in the case when, while dwelling among Christians they are guilty of some misdemeanor, and are condemned by the faithful to some temporal punishment. On the other hand, in this way, i.e. as a punishment, the Church forbids the faithful to communicate with those unbelievers who have forsaken the faith they once received, either by corrupting the faith, as heretics, or by entirely renouncing the faith, as apostates, because the Church pronounces sentence of excommunication on both. With regard to the second way, it seems that one ought to distinguish according to the various conditions of persons, circumstances and time. For some are firm in the faith; and so it is

Mais les infidèles sont bien du dehors. Donc, puisqu'il faut un jugement de l'Église pour interdire aux fidèles de communiquer avec certains, il ne semble pas qu'on doive interdire aux fidèles de communiquer avec les infidèles.

3. Le maître ne peut employer son serviteur que s'il communique avec lui, au moins par la parole, car le maître fait agir le serviteur par le commandement. Mais les chrétiens peuvent avoir comme serviteurs des infidèles, soit des Juifs, soit même des païens ou des Sarrasins. Ils peuvent donc licitement communiquer avec eux.

En sens contraire, il est écrit au Deutéronome (7, 3): " Tu ne feras pas d'alliance avec eux, tu ne leur feras pas grâce, tu ne contracteras pas de mariages avec eux. " Et, sur ce passage du Lévitique (15, 19): " La femme qui au retour du mois, etc. " la Glose dit: " Ainsi faut-il s'abstenir de l'idolâtrie, au point de ne toucher ni les idolâtres ni leurs disciples, et de ne pas communiquer avec eux. "

Réponse : Communiquer avec une personne est interdit aux fidèles pour deux motifs: ou c'est pour la punition de la personne à qui est retirée la communion des fidèles, ou c'est pour la protection de ceux à qui cette communication est interdite. L'un et l'autre motif peut se déduire des paroles de l'Apôtre (1 Co 5). Car, après avoir porté la sentence d'excommunication, il donne pour raison: " Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment corrompt toute la pâte? " Après cela il ajoute une raison qui se réfère à la peine que l'Église porte par jugement: " N'est-ce pas ceux du dedans que vous jugez? " Donc, à titre de punition, l'Église n'interdit pas aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci n'ont en aucune façon reçu la foi chrétienne, c'est-à-dire lorsque ce sont des païens ou des Juifs, parce qu'elle n'a pas à porter de jugement sur eux au spirituel, mais au temporel, dans le cas où, habitant parmi les chrétiens, ils commettent une faute qui motive leur punition, au temporel, par les fidèles. Pourtant, de ce point de vue, c'est-à-dire à titre de punition, l'Église interdit aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci dévient de la foi qu'ils avaient embrassée, soit en la corrompant comme les hérétiques, soit même en s'éloignant d'elle totalement, comme les apostats. C'est en effet contre les uns et les autres que l'Église porte la sentence d'excommunication. Mais, à titre de protection, il semble qu'on doive distinguer suivant les diverses conditions des personnes, des affaires et des temps: S'agit-il, en effet, de fidèles qui ont été fermes dans la foi, de sorte que leur communication

bên ngoài. Vậy, Hội thánh phải đưa ra sự phán đoán để cấm việc người tín hữu thông công với một số người, xem ra người ta không cấm việc các tín hữu thông công với những kẻ không tin.

3. Ông chủ không thể sử dụng người đầy tớ nếu không thông công với nó ít ra bằng lời nói, vì ông chủ khiến người đầy tớ làm việc bằng cách ra lệnh. Mà các Kitô hữu có thể có các người đầy tớ là những kẻ không tin, hoặc đó là người Do thái, dân ngoại hoặc người Sarrasinô. Vậy người Kitô hữu có thể một cách hợp pháp thông công với họ.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật: "Ngươi sẽ không sui gia với chúng, ngươi sẽ không gả con gái ngươi cho con trai chúng, và cưới con gái chúng cho con trai ngươi". Và về đoạn văn sau đây của sách Lê vi, khi người đàn bà xuất huyết mỗi tháng, v.v... (Lv 15,19). Sách Chú giải nói phải kiêng cữ sự thờ tà thần, đến nỗi không động đến những người thờ tà thần và các môn đệ của chúng, cũng không thông công với chúng.

TRẢ LỜI : Thông công với một người nào bị cấm đối với các tín hữu vì hai lý do: hoặc đó là để phạt con người bị mất sự thông công của các tín hữu, hoặc đó là để che chở những người bị cấm sự thông công này: cả hai lý do đều phát xuất từ lời thánh Phaolô (1Cr 5). Vì. sau khi đã đưa ra lời phán quyết tuyệt thông, ngài đã đưa ra lý do: "Anh em không biết một ít men làm hư hỏng cả bột sao?". Sau lời đó, ngài thêm một lý do nữa quy về hình phạt Hội thánh đưa ra bằng sự phán đoán: "Không phải về những người từ bên trong mà anh em phán đoán sao?". Vậy với tư cách hình phạt, Hội thánh không cấm các tín hữu thông công với những kẻ không tin khi những kẻ này đã không lãnh nhận đức tin Kitô một thể cách nào, nghĩa là khi đó là những dân ngoại hoặc Do thái, bởi vì họ không phải bị Giáo hội phán đoán về việc thiêng liêng, nhưng về phần đời trong trường hợp ở chung với các Kitô hữu, họ phạm tội dẫn lý hình phạt cho mình về phần đời bởi các tín hữu. Tuy nhiên, về phương diện này, tức là về tư cách hình phạt, Hội thánh cấm các tín hữu thông công với những kẻ không tin khi các kẻ này bỏ đức tin họ đã lãnh nhận, hoặc bằng cách làm hư hỏng đức tin như các người lạc giáo, hoặc bằng cách rời bỏ đức tin cách hoàn toàn như những người bội giáo. Quả thế, chính đối với hai hạng người ấy mà Giáo hội tuyên bố phán quyết tuyệt thông. Nhưng trong tư cách che chở, người ta xem ra phải phân biệt tùy theo các điều kiện khác nhau của con người, của công việc và của thời gian: thực thế, nếu đề cập đến các

communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

to be hoped that their communicating with unbelievers will lead to the conversion of the latter rather than to the aversion of the faithful from the faith. These are not to be forbidden to communicate with unbelievers who have not received the faith, such as pagans or Jews, especially if there be some urgent necessity for so doing. But in the case of simple people and those who are weak in the faith, whose perversion is to be feared as a probable result, they should be forbidden to communicate with unbelievers, and especially to be on very familiar terms with them, or to communicate with them without necessity.

avec les infidèles fait espérer la conversion de ces derniers plus qu'un éloignement de la foi chez les fidèles? Il n'y a pas à empêcher ceux-ci de communiquer avec les infidèles qui n'ont pas reçu la foi, c'est-à-dire avec des païens ou des Juifs; et surtout quand il y a nécessité urgente. S'agit-il, au contraire, de gens simples, peu fermes dans la foi, et dont on puisse selon toute probabilité craindre la chute? On doit leur interdire de communiquer avec les infidèles, et surtout les empêcher d'avoir une grande familiarité avec eux, ou de communiquer avec eux quand il n'y a pas nécessité.

tín hữu đã vững vàng trong đức tin đến nỗi sự thông công của họ với những kẻ không tin làm cho hy vọng kẻ không tin trở lại hơn là làm cho tín hữu mất đức tin. Không cấm các tín hữu thông công với những kẻ không tin đã không nhận đức tin, tức là với dân ngoại hoặc với người Do thái; và nhất là khi có sự cần thiết khẩn cấp. Trái lại, khi đề cập đến những người đơn giản bình thường, ít vững vàng trong đức tin và có thể sa ngã một cách nào đó. Người ta phải cấm những người này thông công với các kẻ không tin, và nhất là cấm họ sống mật thiết với chúng hoặc thông công với chúng lúc không cần thiết.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus illud praecipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Iudaei, qui erant proni ad idololatriam, et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem subditur, *quia seducet filium tuum ne sequatur me*.

With regard to the argument in the contrary sense the reply is that the Lord gave this command in reference to those nations into whose territory the Jews were about to enter. For the latter were inclined to idolatry, so that it was to be feared lest, through frequent dealings with those nations, they should be estranged from the faith: hence the text goes on (Dt. 7:4): "For she will turn away thy son from following Me."

Solutions 1. Il faut répondre à l'argument en sens contraire que le Seigneur donne cet ordre au sujet des nations dans le pays desquelles allaient entrer les Juifs, enclins à l'idolâtrie. C'est pourquoi on devait craindre que par des relations constantes avec les idolâtres, ils ne se détachent de la foi. Et c'est pourquoi on lit ensuite (Dt 7, 4) " Car ton fils serait détourné de me suivre. "

GIẢI ĐÁP 1. Với chứng cứ ngược trở lại, người ta phải trả lời rằng Chúa Giêsu đã đưa ra mệnh lệnh này đối với các dân tộc mà trong nước các dân đó người Do thái sắp đến, vì người Do thái có khuynh hướng thờ tà thần. Do đó, người ta phải sợ do các sự giao thiệp lâu dài với những người thờ tà thần, họ mất đức tin. Như vậy, người ta đọc tiếp trong sách Đệ nhị luật: "Vì con trai của ngươi sẽ quay đi khỏi mà không còn theo ta" (Đnl 7,4)

AD SECUNDUM dicendum quod Ecclesia in infideles non habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam, ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando, propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Reply to objection 2. The Church does not exercise judgment against unbelievers in the point of inflicting spiritual punishment on them: but she does exercise judgment over some of them in the matter of temporal punishment. It is under this head that sometimes the Church, for certain special sins, withdraws the faithful from communication with certain unbelievers.

2. L'Église n'exerce pas son jugement contre les infidèles en ceci qu'elle leur infligerait une peine spirituelle. Elle juge cependant quelques-uns d'entre eux en ceci qu'elle leur inflige une peine temporelle. C'est ce que signifie le fait que parfois, pour des fautes spéciales, elle retire à des infidèles toute communication avec les fidèles.

2. Hội thánh không phán đoán nghịch với các kẻ không tin trong điều này là Hội thánh bắt buộc họ bị hình phạt thiêng liêng. Hội thánh chỉ phán đoán về một số người trong họ về điều Hội thánh bắt buộc họ phải bị hình phạt phần đời. Chính điều đó nói lên sự kiện đôi khi vì những tội đặc biệt, Hội thánh không cho các người không tin thông công với các tín hữu.

AD TERTIUM dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abiicere, secundum illud mandatum domini, Matth. V et XVIII, *si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et proiice abs te*.

Reply to objection 3. There is more probability that a servant who is ruled by his master's commands, will be converted to the faith of his master who is a believer, than if the case were the reverse: and so the faithful are not forbidden to have unbelieving servants. If, however, the master were in danger, through communicating with such a servant, he should send him away, according to Our Lord's command (Mat. 18:8): "If . . . thy foot scandalize thee, cut it off, and cast it from thee."

3. Il y a plus de probabilité à ce que le serviteur qui est sous les ordres de son maître, se convertisse à la foi de ce dernier qui est lui-même fidèle, qu'il n'y a de probabilité en sens inverse. C'est pourquoi il n'a pas été défendu aux fidèles d'avoir pour serviteurs des infidèles. Si cependant il y avait pour le maître un péril imminent à communiquer avec un tel serviteur, il devrait rejeter celui-ci conformément à cet ordre du Seigneur (Mt 18, 8) " Si ton pied t'a scandalisé, retranche-le et jette-le loin de toi. "

3. Điều này cái nhiên hơn, đó là người đầy tớ ở dưới lệnh ông chủ của mình trở lại với đức tin của ông chủ nếu ông chủ là tín hữu hơn là có cái nhiên tính ngược lại. Do đó, không cấm các tín hữu có các người đầy tớ là những kẻ không tin; tuy nhiên, giả như có sự nguy hiểm sắp xảy ra đối với ông chủ để thông công với người đầy tớ nào đó thì ông phải đuổi nó đi để phù hợp với lệnh của Chúa Giêsu: "Nếu bàn chân ngươi làm cớ cho ngươi phạm tội, hãy chặt nó đi và ném nó khỏi ngươi" (Mt 18,8).

ARTICULUS 10
Utrum infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles

ARTICLE 10
Whether unbelievers may have authority or dominion over the faithful ?

ARTICLE 10
Les infidèles peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens ?

TIẾT 10
Các người không tin có thể có quyền lực đối với các Kitô hữu không ?

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles. Dicit enim apostolus, I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit, *qui autem fideles habent dominos non contemnant*. Et I Pet. II dicitur, *servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum*

Objections 1. It would seem that unbelievers may have authority or dominion over the faithful. For the Apostle says (1 Tim. 6:1): "Whosoever are servants under the yoke, let them count their masters worthy of all honor": and it is clear that he is speaking of unbelievers, since he adds (1 Tim. 6:2): "But they that have believing masters, let them not despise them." Moreover it is written (1 Pet. 2:18): "Servants be subject to your masters with all fear,

Objections 1. Apparemment oui. L'Apôtre écrit en effet (1 Tm 6, 1): " Que tous ceux qui sont sous le joug comme esclaves jugent leurs maîtres dignes de respect. " Qu'il parle des infidèles, on le voit par ce qui suit: " Ceux qui ont des fidèles pour maîtres n'ont pas à les mépriser non plus. " Pierre écrit de son côté (1 P 2, 18): " Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec une crainte profonde, non seulement à ceux qui sont doux et

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Phaolô nói: "Những ai ở dưới ách nô lệ, hãy nhìn nhận chủ mình đáng kính trọng mọi bề" (Tm 6,1). Thánh Phaolô nói về những kẻ không tin, người ta thấy điều đó trong lời nói tiếp theo sau: "Những kẻ có các ông chủ là các tín hữu thì đừng có khinh dể họ". Thánh Phêrô cũng viết: "Hỡi các đầy tớ, hãy vâng phục chủ của mình với lòng kính sợ sâu xa, không những với những ông chủ hiền hòa và tốt lành, nhưng còn

bonis et modestis, sed etiam dyscolis. Non autem hoc praeciperetur per apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint praeesse fidelibus.

not only to the good and gentle, but also to the froward." Now this command would not be contained in the apostolic teaching unless unbelievers could have authority over the faithful. Therefore it seems that unbelievers can have authority over the faithful.

bons, mais encore à ceux qui sont difficiles. Il n'y aurait pas ce précepte dans l'enseignement apostolique si les infidèles ne pouvaient pas avoir autorité sur les fidèles.

với những ông chủ khó tánh" (1Pr 2,18). Không có giới mệnh này trong sự rao giảng của các Tông đồ giả như những người không tin không có quyền lực đối với các tín hữu.

PRAETEREA, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum, unde dicitur ad Philipp. IV, *salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

2. Further, all the members of a prince's household are his subjects. Now some of the faithful were members of unbelieving princes' households, for we read in the Epistle to the Philippians (4:22): "All the saints salute you, especially they that are of Caesar's household," referring to Nero, who was an unbeliever. Therefore unbelievers can have authority over the faithful.

2. Tous les membres de la maison d'un prince sont sous l'autorité de ce prince. Mais il y avait des fidèles qui étaient de la maison de princes infidèles; d'où cette phrase aux Philippiens (4, 22): " Tous les saints vous saluent, mais surtout ceux qui sont de la maison de César ", c'est-à-dire de Néron, qui était bien un infidèle. Les infidèles peuvent donc avoir autorité sur les fidèles.

2. Tất cả các phần tử trong nhà của một ông vua đều ở dưới quyền ông vua này, mà đã có những tín hữu đã ở trong nhà các ông vua là những kẻ không tin; do đó, có lời ghi chép: "Các thánh hết thảy, cách riêng những người giao thiệp của hoàng đế, gửi lời chào anh em" (Pl 4,22), nghĩa là hoàng đế của Nêrô, là kẻ không tin. Vậy các người không tin có thể có quyền lực trên các tín hữu.

PRAETEREA, sicut philosophus dicit, in I Polit., servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

3. Further, according to the Philosopher (Polit. i, 2) a slave is his master's instrument in matters concerning everyday life, even as a craftsman's laborer is his instrument in matters concerning the working of his art. Now, in such matters, a believer can be subject to an unbeliever, for he may work on an unbeliever's farm. Therefore unbelievers may have authority over the faithful even as to dominion.

3. Comme dit le Philosophe, le serviteur est l'instrument du maître dans ce qui relève de la vie humaine, de même que l'ouvrier d'un artisan est l'instrument de l'artisan dans ce qui regarde le travail du métier. Mais en de telles choses un fidèle peut être soumis à un infidèle, car les fidèles peuvent être les fermiers des infidèles. Donc ceux-ci peuvent avoir autorité sur les fidèles, jusqu'à pouvoir leur commander.

3. Như Triết gia nói (Pol. 1,2), người đầy tớ là công cụ của ông chủ trong cái gì lệ thuộc vào đời sống nhân loại, cũng như người làm công của nhà thủ công là công cụ của nhà thủ công trong cái gì liên hệ với việc làm trong nghề nghiệp. Mà trong tất cả những công việc như thế, người tín hữu có thể tùng phục kẻ không tin vì các tín hữu có thể là những người làm nông trại cho những kẻ không tin. Vậy những kẻ không tin có thể có quyền lực trên các tín hữu đến nỗi có thể ra lệnh cho họ.

SED CONTRA est quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus, dicit enim apostolus, I ad Cor. VI, *audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

On the contrary, Those who are in authority can pronounce judgment on those over whom they are placed. But unbelievers cannot pronounce judgment on the faithful, for the Apostle says (1 Cor. 6:1): "Dare any of you, having a matter against another, go to be judged before the unjust," i.e. unbelievers, "and not before the saints?" Therefore it seems that unbelievers cannot have authority over the faithful.

En sens contraire, l'autorité implique que l'on ait le pouvoir judiciaire. Mais les infidèles ne peuvent juger les fidèles, selon S. Paul (1 Co 6, 1): " Quand l'un de vous a un différend avec un autre, ose-t-il bien aller en justice devant les injustes " c'est-à-dire les infidèles, " et non devant les saints? " Donc il apparaît que les infidèles ne puissent avoir autorité sur les fidèles.

TRÁI LẠI, Quyền lực bao hàm việc người ta có quyền tư pháp. Mà các kẻ không tin không có thể xét xử các tín hữu theo lời thánh Phaolô nói: "Trong anh em, khi có bất bình với nhau, có người dám đi thưa kiện với người bất chính tức là các kẻ không tin các thánh chứ không với các thánh" (1Cr 6,1). Vậy xem ra các kẻ không tin không có quyền lực với các tín hữu.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei, de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta

I answer that, That this question may be considered in two ways. First, we may speak of dominion or authority of unbelievers over the faithful as of a thing to be established for the first time. This ought by no means to be allowed, since it would provoke scandal and endanger the faith, for subjects are easily influenced by their superiors to comply with their commands, unless the subjects are of great virtue: moreover unbelievers hold the faith in contempt, if they see the faithful fall away. Hence the Apostle forbade the faithful to go to law before an unbelieving judge. And so the Church altogether forbids unbelievers to acquire dominion over believers, or to have authority over them in any capacity whatever. Secondly, we may speak of dominion or authority, as already in force: and here we must observe that dominion and authority are institutions of human law, while the distinction between faithful

Réponse : Sur ce sujet on peut donner une double Réponse. La première concerne une souveraineté, ou autorité, d'infidèles sur les fidèles, qui serait à instituer. Cela ne doit être aucunement permis. Car cela tournerait au scandale et au péril de la foi. En effet ceux qui sont soumis à la juridiction des autres peuvent être influencés par ces supérieurs dont ils doivent suivre les ordres, à moins que de tels subordonnés aient beaucoup de vertu. Et pareillement, les infidèles méprisent la foi lorsqu'ils constatent la défaillance des fidèles. C'est pourquoi l'Apôtre a interdit aux fidèles d'intenter des procès devant un juge infidèle. C'est pourquoi l'Église ne permet aucunement que les infidèles acquièrent la souveraineté sur les fidèles, ni qu'ils leur commandent, à quelque titre que ce soit, dans une charge. La Réponse est différente pour une souveraineté ou une autorité qui existe déjà. Dans cette situation il faut considérer que la

TRẢ LỜI : Về vấn đề này, người ta có thể đưa ra hai sự giải đáp. Giải đáp thứ nhất liên hệ với quyền tối thượng hoặc quyền lực của những kẻ không tin đối với các tín hữu, mà quyền này phải được thiết lập. Điều đó không được cho phép. Vì điều đó sẽ trở nên gương xấu và nguy hiểm cho đức tin. Quả thế, những kẻ vâng phục quyền hành của những kẻ khác có thể bị ảnh hưởng do các kẻ ở trên mà mình phải vâng phục các mệnh lệnh, trừ phi những kẻ hạ thuộc như thế có nhiều nhân đức. Cũng vậy, các người không tin khinh dể đức tin khi họ nhận thấy sự sa sút của các tín hữu. Do đó, thánh Phaolô cấm các tín hữu kiện tụng trước quan tòa không tin. Do đó, Hội thánh không cho phép các người không tin nắm được quyền lực trên các tín hữu, cũng không cho phép họ ra lệnh cho các tín hữu với bất cứ tư cách nào, trong chức vụ nào. Lời giải đáp khác biệt đối với quyền tối thượng hay quyền lực đang hiện hữu. Trong hoàn cảnh này phải xem xét quyền tối thượng và quyền lực đã được thiết lập do luật nhân loại; trái lại, sự

sunt ex iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli, quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum, statim factus Christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia, quia, cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam dominus, Matth. XVII, ostendit quod poterat se a tributo excusare quia liberi sunt filii, sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit, *ne nomen domini et doctrina blasphemetur*.

and unbelievers arises from the Divine law. Now the Divine law which is the law of grace, does not do away with human law which is the law of natural reason. Wherefore the distinction between faithful and unbelievers, considered in itself, does not do away with dominion and authority of unbelievers over the faithful. Nevertheless this right of dominion or authority can be justly done away with by the sentence or ordination of the Church who has the authority of God: since unbelievers in virtue of their unbelief deserve to forfeit their power over the faithful who are converted into children of God. This the Church does sometimes, and sometimes not. For among those unbelievers who are subject, even in temporal matters, to the Church and her members, the Church made the law that if the slave of a Jew became a Christian, he should forthwith receive his freedom, without paying any price, if he should be a "vernaculus," i.e. born in slavery; and likewise if, when yet an unbeliever, he had been bought for his service: if, however, he had been bought for sale, then he should be offered for sale within three months. Nor does the Church harm them in this, because since those Jews themselves are subject to the Church, she can dispose of their possessions, even as secular princes have enacted many laws to be observed by their subjects, in favor of liberty. On the other hand, the Church has not applied the above law to those unbelievers who are not subject to her or her members, in temporal matters, although she has the right to do so: and this, in order to avoid scandal, for as Our Lord showed (Matt. 17:25, 26) that He could be excused from paying the tribute, because "the children are free," yet He ordered the tribute to be paid in order to avoid giving scandal. Thus Paul too, after saying that servants should honor their masters, adds, "lest the name of the Lord and His doctrine be blasphemed."

souveraineté et l'autorité sont entrées là par droit humain; la distinction entre fidèles et infidèles est au contraire de droit divin, mais ce droit divin qui vient de la grâce, ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction entre fidèles et infidèles, prise en soi, ne supprime pas la souveraineté ni l'autorité des infidèles sur les fidèles. Cependant l'Église, qui est investie de l'autorité de Dieu, peut à bon droit, par voie de sentence ou d'ordonnance, supprimer un tel droit de souveraineté ou d'autorité, parce que les infidèles, au titre même de leur infidélité, méritent de perdre pouvoir sur des fidèles qui sont promus enfants de Dieu. Mais cela, tantôt l'Église le fait, tantôt elle ne le fait pas. Car, dans le cas des infidèles qui sont soumis à elle et à ses membres, même par une sujétion temporelle, l'Église statue d'après ce droit: celui qui est esclave chez des juifs, dès qu'il devient chrétien, est aussitôt libéré de son esclavage, sans payer aucune rançon, s'il était de la maison, c'est-à-dire né en esclavage, et pareillement s'il avait été acheté pour le service lorsqu'il était infidèle; mais, s'il avait été acheté pour la vente, il faut qu'il soit dans les trois mois remis sur le marché. En tout cela l'Église ne commet pas d'injustice parce que, ces juifs étant eux-mêmes des esclaves, elle peut disposer de leurs biens; elle agit comme l'ont fait aussi les princes séculiers qui ont publié beaucoup de lois à l'égard de leurs sujets en faveur de la liberté. Au contraire, dans le cas des infidèles qui au temporel ne sont pas soumis à elle ni à ses membres, l'Église n'a pas établi ce droit, bien qu'elle pût juridiquement l'instituer. Et elle fait cela pour éviter le scandale; comme le Seigneur a montré (Mt 17, 25) qu'il pouvait se dispenser du tribut parce que " les fils sont libres ". mais pourtant a prescrit de le payer pour éviter le scandale. Et Paul de même, après avoir dit que les esclaves doivent honorer leurs maîtres, ajoute (1 Tm 6, 1): " Pour que le nom du Seigneur et son enseignement ne soient pas blasphémés. "

phân biệt giữa người tín hữu và người không tin thì thuộc về luật Thiên Chúa, và luật Thiên Chúa xuất phát từ ân sủng, không phá hủy luật nhân loại phát xuất từ trí năng tự nhiên. Do đó, sự phân biệt giữa người tín hữu và người không tin hiểu biết tại sự, không cất mất quyền tối thượng hoặc quyền lực của những kẻ không tin đối với các tín hữu. Tuy nhiên, Hội thánh có quyền của Thiên Chúa, có thẩm quyền theo đường lối đưa ra phán quyết hoặc pháp lệnh, hủy bỏ luật pháp như thế về quyền tối thượng hay quyền lực, bởi vì những người không tin theo tư cách sự không tin của họ, đáng mất quyền trên các tín hữu là con cái của Thiên Chúa. Mà điều đó có khi Hội thánh thi hành, có khi Hội thánh không thi hành. Vì, trong trường hợp các người không tin tùng phục Hội thánh và các thành phần của Hội thánh, ngay bằng sự tùng phục phần đời, Hội thánh đặt ra chế độ theo luật này: kẻ nô lệ ở nơi người Do thái, vừa khi họ trở nên Kitô hữu, lập tức họ được cứu thoát khỏi tình trạng nô lệ của mình, mà khỏi trả tiền chuộc mạng, nếu như họ thuộc về trong nhà, nghĩa là đã sinh ra trong tình trạng nô lệ, và cũng vậy nếu nó đã được mua để phục vụ lúc nó là kẻ không tin; nhưng, nếu nó đã được mua để bán lại, người ta trong vòng ba tháng phải đem nó lại ra chợ. Trong tất cả những điều đó Giáo hội không vi phạm về sự bất công bởi vì, các người Do thái chính họ là những người nô lệ, Hội thánh có thể sắp đặt về các của cải của họ; Hội thánh hành động như các ông vua phần đời cũng làm như vậy, vì các nhà vua này đã công bố nhiều luật đối với quốc dân của mình để bênh vực sự tự do. Trái lại, trong trường hợp các người không tin, về phần đời không tùng phục Hội thánh và các thành phần của Hội thánh, Hội thánh không thiết lập luật nào, mặc dù Hội thánh có quyền thiết lập theo luật. Và Hội thánh làm như vậy để tránh gương xấu; như Chúa Giêsu đã chứng tỏ Ngài được miễn thuế bởi vì con cái được tự do (Mt 17,25), nhưng Ngài đã truyền đóng thuế thân này để tránh gương xấu. Và thánh Phaolô cũng vậy, sau khi dạy các người nô lệ phải tôn kính các ông chủ của mình, đã nói thêm: "Ngõ hầu danh Chúa Giêsu và lời giảng dạy của Ngài khỏi bị xúc phạm" (1Tm 6,1).

Unde patet responsio ad primum.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Solutions 1. Cela donne la Réponse à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus, unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles, sicut

Reply to objection 2. The authority of Caesar preceded the distinction of faithful from unbelievers. Hence it was not cancelled by the conversion of some to the faith. Moreover it was a good thing that there should be a few of the faithful in the emperor's household, that they might defend the rest of the

2. Cette autorité de César préexistait à ce qui distinguait les fidèles des infidèles, et elle n'était pas détruite par la conversion de quelques individus à la vrai foi. Il était utile que quelques fidèles aient une situation dans la maison de l'empereur, pour pouvoir défendre les autres fidèles: c'est

2. Quyền lực của Cêsar đã tiền hiện hữu đối với điều phân biệt các tín hữu với những kẻ không tin, và quyền bính này không bị phá hủy do sự trở lại của một số cá nhân đến với đức tin chân thật. Điều này hữu ích là một số tín hữu ở trong nhà vua thượng vị, ngõ hầu có thể bênh vực các tín hữu khác: chính đó là trường hợp của thánh Sêbatianô, khi thánh

beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIUM dicendum quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III Reg. V. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

faithful. Thus the Blessed Sebastian encouraged those whom he saw faltering under torture, and, the while, remained hidden under the military cloak in the palace of Diocletian.

Reply to objection 3. Slaves are subject to their masters for their whole lifetime, and are subject to their overseers in everything: whereas the craftsman's laborer is subject to him for certain special works. Hence it would be more dangerous for unbelievers to have dominion or authority over the faithful, than that they should be allowed to employ them in some craft. Wherefore the Church permits Christians to work on the land of Jews, because this does not entail their living together with them. Thus Solomon besought the King of Tyre to send master workmen to hew the trees, as related in 3 Kings 5:6. Yet, if there be reason to fear that the faithful will be perverted by such communications and dealings, they should be absolutely forbidden.

ainsi que S. Sébastien, lorsqu'il voyait les chrétiens faiblir dans les tourments, confortait leur courage en continuant de se cacher sous la chlamyde du soldat dans la maison de Dioclétien.

3. Les esclaves sont soumis à leurs maîtres pour la totalité de la vie, et les sujets à leurs supérieurs pour toutes les affaires; mais les ouvriers des artisans sont soumis à ceux-ci pour des travaux déterminés. Aussi y a-t-il plus de péril à ce que des infidèles reçoivent une souveraineté ou une autorité sur les fidèles, qu'à ce qu'ils reçoivent d'eux une collaboration technique. C'est pourquoi l'Église permet que les chrétiens puissent cultiver les terres des Juifs, parce que cela ne les oblige pas à vivre en société avec eux. Le livre des Rois (1 R 5, 6) rapporte que Salomon a même réclamé au roi de Tyr des maîtres d'oeuvre pour travailler le bois. Et cependant, s'il y avait à craindre qu'une telle communication ou communauté de vie puisse amener la subversion des fidèles, ce serait à interdire absolument.

nhận thấy các Kitô hữu trở nên yếu đuối bởi các khổ hình, khuyến khích lòng can đảm của họ mà thánh nhân vẫn tiếp tục ẩn mình trong bộ áo choàng hình chữ nhật của một quân nhân trong nhà hoàng đế Dioclêtianô.

3. Các người nô lệ vâng phục các ông chủ của mình suốt đời, và các người bề dưới vâng phục các kẻ bề trên trong tất cả mọi công việc; nhưng những người làm công cho các nhà thủ công phục tùng họ trong những công việc nhất định. Như vậy, có nhiều nguy hiểm đối với điều các người không tin lãnh nhận quyền tối thượng hoặc quyền lực trên các tín hữu hơn là đối với điều mà họ lãnh nhận từ các tín hữu một sự hợp tác kỹ thuật. Do đó, Hội thánh ban phép cho các Kitô hữu được canh tác ruộng đất của người Do thái, bởi vì điều đó không bắt buộc họ sống chung với người Do thái. Sách Các Vua kể lại vua Salômôn đã yêu cầu vua nước Tyr cung cấp cho mình những người đứng đầu công việc để đảm đương công việc lấy gỗ. Tuy nhiên, giả như có lý do một sự thông công như thế hoặc cộng đồng như thế trong đời sống có thể gây nên sự phá hoại đối với các tín hữu, hẳn phải cấm tuyệt đối.

ARTICULUS 11
Utrum ritus infidelium sint tolerandi

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit, ut habetur in Glossa Rom. I, super illud, *non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

PRAETEREA, ritus Iudaeorum idololatriae comparantur, quia super illud Gal. V, *nolite iterum iugo servitutis contineri*, dicit Glossa, *non est levior haec legis servitus quam idololatriae*. Sed non sustineretur quod idololatriae ritum aliqui exercerent, quinimmo Christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII de Civ. Dei. Ergo etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

PRAETEREA, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

SED CONTRA est quod in decretis,

ARTICLE 11
Whether the rites of unbelievers ought to be tolerated ?

Objections 1. It would seem that rites of unbelievers ought not to be tolerated. For it is evident that unbelievers sin in observing their rites: and not to prevent a sin, when one can, seems to imply consent therein, as a gloss observes on Rom. 1:32: "Not only they that do them, but they also that consent to them that do them." Therefore it is a sin to tolerate their rites.

2. Further, the rites of the Jews are compared to idolatry, because a gloss on Gal. 5:1, "Be not held again under the yoke of bondage," says: "The bondage of that law was not lighter than that of idolatry." But it would not be allowable for anyone to observe the rites of idolatry, in fact Christian princes at first caused the temples of idols to be closed, and afterwards, to be destroyed, as Augustine relates (De Civ. Dei xviii, 54). Therefore it follows that even the rites of Jews ought not to be tolerated.

3. Further, unbelief is the greatest of sins, as stated above (A[3]). Now other sins such as adultery, theft and the like, are not tolerated, but are punishable by law. Therefore neither ought the rites of unbelievers to be tolerated.

On the contrary, Gregory

ARTICLE 11
Doit-on tolérer les rites des infidèles ?

Objections 1. Non. Car il est bien évident que les infidèles qui ont leurs rites pèchent en les observant. Or il semble bien consentir au péché, celui qui ne l'interdit pas alors qu'il le pourrait, comme on le voit dans la Glose sur l'épître aux Romains (1, 32): " Non seulement ils font, mais encore ils approuvent ceux qui le font. " Ils pèchent donc, ceux qui tolèrent les rites des infidèles.

2. Les rites des Juifs sont comparés à l'idolâtrie. Effectivement, sur cette parole (Ga 5, 1): " Ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage ", la Glose dit: " Cet esclavage de la loi n'est pas plus léger que celui de l'idolâtrie. " Mais on ne supporterait pas que quelques personnes pratiquent un rite idolâtrique. Au contraire, les princes chrétiens ont fait d'abord fermer, et ensuite démolir, les temples des idoles, comme S. Augustin le raconte, les rites des Juifs non plus ne doivent donc pas être tolérés.

3. Le péché d'infidélité, avons-nous dit, est extrêmement grave. Mais il y a d'autres péchés, comme l'adultère, le vol, etc., qui ne sont pas tolérés et au contraire sont punis par la loi. Les rites des infidèles ne doivent donc pas non plus être tolérés.

En sens contraire, dans les

TIẾT 11
Người ta phải khoan dung đối với các nghi lễ của những người không tin chăng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được khoan dung như thế. Rất rõ ràng là các người không tin có những nghi lễ thì phạm tội trong việc tuân giữ các nghi lễ đó. Mà xem ra có sự đồng ý vào tội này đối với kẻ có thể ngăn cấm nó mà không ngăn cấm, như người ta trông thấy điều đó trong sách Chú giải về thư Rôma: "Không những họ làm, mà họ còn tán thành những kẻ làm điều đó" (Rm 1,32). Vậy những kẻ khoan dung các nghi lễ của các người không tin thì phạm tội.

2. Các nghi lễ của người Do thái được so sánh với việc thờ tà thần. Thực thế, nhờ lời nói: "Vậy hãy đứng vững đừng để cho anh em lại bị quàng ách nô lệ một lần nữa" (Gl 5,1), sách Chú giải nói: "Sự nô lệ của luật cũ không nhẹ hơn sự nô lệ trong việc thờ tà thần". Mà người ta không chấp nhận kẻ nào thi hành lễ nghi thờ tà thần. Trái lại, các hoàng đế Kitô hữu trước tiên truyền đóng cửa, và sau đó phá hủy các đền thờ tà thần như thánh Augustinô kể lại (De Civ. Dei. 18,54). Các nghi lễ của người Do thái cũng không được khoan dung.

3. Tội không tin, chúng ta đã nói (a.3), là cực kỳ nặng nề. Mà có những tội khác như tội ngoại tình, tội trộm cắp, v.v... không được khoan dung mà trái lại bị phạt bởi luật. Vậy các nghi lễ của những người không tin cũng không được khoan dung.

TRÁI LẠI, Trong giáo luật, thánh

dist. XLV, Can. qui sincera, dicit Gregorius de Iudaeis, omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.

RESPONDEO dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit, in II de ordine, *aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*. Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 12
Utrum pueri iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriae potestatis, quia ius patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth.

[*Regist. xi, Ep. 15: cf. Decret., dist. xlv, can., Qui sincera] says, speaking of the Jews: "They should be allowed to observe all their feasts, just as hitherto they and their fathers have for ages observed them."

I answer that, Human government is derived from the Divine government, and should imitate it. Now although God is all-powerful and supremely good, nevertheless He allows certain evils to take place in the universe, which He might prevent, lest, without them, greater goods might be forfeited, or greater evils ensue. Accordingly in human government also, those who are in authority, rightly tolerate certain evils, lest certain goods be lost, or certain greater evils be incurred: thus Augustine says (De Ordine ii, 4): "If you do away with harlots, the world will be convulsed with lust." Hence, though unbelievers sin in their rites, they may be tolerated, either on account of some good that ensues therefrom, or because of some evil avoided. Thus from the fact that the Jews observe their rites, which, of old, foreshadowed the truth of the faith which we hold, there follows this good---that our very enemies bear witness to our faith, and that our faith is represented in a figure, so to speak. For this reason they are tolerated in the observance of their rites. On the other hand, the rites of other unbelievers, which are neither truthful nor profitable are by no means to be tolerated, except perchance in order to avoid an evil, e.g. the scandal or disturbance that might ensue, or some hindrance to the salvation of those who if they were unmolested might gradually be converted to the faith. For this reason the Church, at times, has tolerated the rites even of heretics and pagans, when unbelievers were very numerous.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 12
Whether the children of Jews and other unbelievers ought to be baptized against their parents' will ?

Objections 1. It would seem that the children of Jews and of other unbelievers ought to be baptized against their parents' will. For the bond of marriage is stronger than the right of parental authority over children, since the right of parental authority can be made to cease, when a son is set at liberty; whereas the marriage bond cannot be severed by man, according to Mat. 19:6: "What . . . God hath

Décrétales, S. Grégoire dit à propos des Juifs: " Toutes leurs fêtes, telles que jusqu'à maintenant eux et leurs pères les ont observées par un culte séculaire, qu'ils aient la libre faculté de les observer et célébrer. "

Réponse : Le gouvernement humain dérive du gouvernement divin et doit le prendre pour modèle. Or Dieu, bien qu'il soit tout-puissant et souverainement bon, permet néanmoins qu'il se produise des maux dans l'univers, alors qu'il pourrait les empêcher, parce que leur suppression supprimerait de grands biens et entraînerait des maux plus graves. Ainsi donc, dans le gouvernement humain, ceux qui commandent tolèrent à bon droit quelques maux, de peur que quelques biens ne soient empêchés, ou même de peur que des maux pires ne soient encourus. C'est ce que dit S. Augustin: " Supprimez les prostituées et vous apporterez un trouble général par le déchaînement des passions. " Ainsi donc, bien que les infidèles pèchent par leurs rites, ceux-ci peuvent être tolérés soit à cause du bien qui en provient, soit à cause du mal qui est évité. Du fait que les juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites. Quant aux rites des autres infidèles, comme ils n'apportent aucun élément de vérité ni d'utilité. il n'y a pas de raison que ces rites soient tolérés. si ce n'est peut-être en vue d'un mal à éviter. Ce qui est à éviter, c'est le scandale ou le dissentiment qui pourrait provenir de cette intolérance, ou encore l'empêchement de salut pour ceux qui, ainsi tolérés, se tournent peu à peu vers la foi. C'est pour cela en effet que l'Église a quelquefois toléré les rites des hérétiques et des païens quand les infidèles étaient très nombreux.

Solutions: Cela répond clairement aux Objections.

ARTICLE 12
Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents ?

Objections 1. Il semble que oui. En effet, le lien matrimonial est plus grand que le droit de la puissance paternelle, parce que celui-ci peut être défait par l'homme lorsqu'un fils de famille devient majeur; tandis que le lien matrimonial ne peut l'être, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6): " Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. " Mais le lien

Grêgôriô nói về người Do thái: "Tất cả mọi lễ như họ và ông cha của họ đã tuân giữ tới ngày hôm nay bằng một sự thờ phụng rất lâu đời, họ được quyền tự do tuân giữ và cử hành" (Gratien, Decret. P.l. dist. 45, can. 3).

TRẢ LỜI : Sự thống trị của nhân loại phát xuất từ sự thống trị của Thiên Chúa và phải lấy sự hành động của Thiên Chúa làm kiểu mẫu. Mà Thiên Chúa, mặc dầu Ngài toàn năng và tốt tột bậc nhưng vẫn ban phép xảy ra những sự xấu trong vũ trụ, trong khi Ngài có thể ngăn cản chúng nó, bởi vì sự hủy bỏ chúng nó hẳn sẽ hủy bỏ nhiều sự tốt lớn lao và gây nên các sự xấu nặng nề hơn. Như vậy, trong việc thống trị của nhân loại những người ra lệnh một cách có thẩm quyền khoan dung một vài sự xấu, sợ rằng một vài sự tốt bị ngăn trở, hoặc sợ rằng những sự xấu tệ hơn xảy ra. Đó là điều thánh Agustinô đã nói: "Anh hãy hủy bỏ các người làm đĩ đi và anh sẽ đem lại một sự rối loạn to lớn bởi sự cuồng loạn các sự mê đắm'' (De Ord. 4,32). Như vậy, mặc dầu các người không tin phạm tội do các nghi lễ của mình, các nghi lễ này được khoan dung vì sự tốt phát xuất bởi đó, hoặc vì sự xấu có thể tránh được. Do sự kiện các người Do thái tuân giữ các lễ nghi của mình, là những nghi lễ đã tượng trưng trước sự thực tại của đức tin mà chúng ta tuyên xưng; do đó, xuất hiện sự tốt này mà chúng ta lãnh nhận từ những kẻ thù địch chúng ta, là một bằng chứng ủng hộ đức tin chúng ta, nó tiêu biểu cho chúng ta bằng hình ảnh tượng trưng điều chúng ta tin. Do đó người Do thái được khoan dung với các nghi lễ của mình. Còn các nghi lễ của những người không tin khác bởi vì chúng nó không đem lại một yếu tố về chân lý và về sự ích lợi, không có lý do để các nghi lễ này được khoan dung, nếu đó không phải là để tránh sự xấu có thể xảy ra. Điều phải tránh đó là gương xấu và sự xung đột tư tưởng có thể phát xuất từ sự không khoan dung này, hoặc đó còn là sự ngăn trở sự cứu rỗi đối với những người được khoan dung như thế, dần dần sẽ quay về với đức tin. Quả thế, chính vì đó mà Hội thánh đôi khi khoan dung các nghi lễ của những người lạc giáo và dân ngoại khi các người không tin rất đông đảo.

GIẢI ĐÁP : Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp rõ các vấn nạn.

TIẾT 12
Người ta có quyền rửa tội các con trẻ của những người không tin trái ý muốn của cha mẹ chúng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải rửa tội. Dây liên lạc hôn phối lớn hơn quyền của chức năng làm cha, bởi vì phụ quyền có thể bị hủy bỏ đi bởi con người khi người con trong gia đình đến tuổi trưởng thành; trong khi dây liên lạc hôn phối không thể bị hủy bỏ theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô: "Điều gì Thiên Chúa phối hợp, con người không được phân ly" (Mt 19,9). Mà dây liên lạc hôn phối

XIX, *quod Deus coniunxit homo non separet*. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *quod si infidelis discedit, discedat, non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi*; et canon dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriae potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

joined together let no man put asunder." And yet the marriage bond is broken on account of unbelief: for the Apostle says (1 Cor. 7:15): "If the unbeliever depart, let him depart. For a brother or sister is not under servitude in such cases": and a canon [*Can. Uxor legitima, and Idololatria, qu. i] says that "if the unbelieving partner is unwilling to abide with the other, without insult to their Creator, then the other partner is not bound to cohabitation." Much more, therefore, does unbelief abrogate the right of unbelieving parents' authority over their children: and consequently their children may be baptized against their parents' will.

matrimonial est défait pour cause d'infidélité. L'Apôtre dit en effet (1 Co 7, 15): " Si la partie qui n'a pas la foi veut s'en aller, qu'elle s'en aille, car le frère ou la soeur n'est pas enchaîné au joug dans ces cas-là. " Et le Canon e précise que, si le conjoint incroyant ne veut pas demeurer avec l'autre sans offenser le Créateur, le conjoint ne doit pas cohabiter avec lui. Donc à plus forte raison le droit paternel est-il enlevé pour cause d'infidélité. Les enfants des infidèles peuvent donc être baptisés contre le gré de leurs parents.

bị phá hủy bởi sự bất tuân. Quả thế, thánh Phaolô nói: "Nếu bên không có đức tin muốn bỏ đi, thì họ cứ đi, vì người anh em hoặc chị em không bị ràng buộc trong ách các trường hợp đó" (1Cr 7,15). Và giáo luật xác định, nếu bên không tin không muốn ở lại với bên kia một cách không xúc phạm đến Đấng Sáng Tạo, thì bên kia không phải sống chung với họ. Vậy phụ quyền càng có thể mất đi vì sự bất trung. Vậy các con cái của những kẻ không tin có thể được rửa tội ngược ý muốn của cha mẹ chúng.

PRAETEREA, magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fidelitate instruendi.

2. Further, one is more bound to succor a man who is in danger of everlasting death, than one who is in danger of temporal death. Now it would be a sin, if one saw a man in danger of temporal death and failed to go to his aid. Since, then, the children of Jews and other unbelievers are in danger of everlasting death, should they be left to their parents who would imbue them with their unbelief, it seems that they ought to be taken away from them and baptized, and instructed in the faith.

2. On doit secourir un homme en danger de mort éternelle plus qu'un homme en danger de mort temporelle. Or, si quelqu'un voyait un homme en péril de mort temporelle et ne lui portait pas secours, il ferait un péché. Donc, puisque les enfants des juifs et des autres infidèles sont en péril de mort éternelle s'ils sont laissés à des parents qui les forment dans leur infidélité, il semble qu'il y ait lieu de les leur retirer pour qu'ils soient baptisés et instruits dans la foi.

2. Người ta phải giúp đỡ người khác ở trong nguy hiểm phải chết đời đời hơn là một người khác trong nguy hiểm phải chết phần xác. Mà, giả như người nào thấy kẻ khác nguy hiểm phải chết phần xác và không tiếp cứu họ, thì phạm tội. Vậy, bởi vì các trẻ con người Do thái và của những kẻ không tin khác ở trong nguy hiểm chết đời đời nếu chúng được để cho cha mẹ là những kẻ đào tạo chúng theo sự không tin của mình thì xem ra có thể bắt lấy chúng nó khỏi cha mẹ chúng, ngõ hầu chúng được rửa tội và được giáo dục trong đức tin.

PRAETEREA, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges igitur et principes habent potestatem de filiis Iudaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent invitis parentibus.

3. Further, the children of a bondsman are themselves bondsmen, and under the power of his master. Now the Jews are bondsmen of kings and princes: therefore their children are also. Consequently kings and princes have the power to do what they will with Jewish children. Therefore no injustice is committed if they baptize them against their parents' wishes.

3. Les enfants des esclaves sont esclaves et sous la puissance de leurs maîtres. Mais les Juifs sont les esclaves des rois et des princes. Donc aussi leurs enfants. Par conséquent les rois et les princes ont la puissance de faire ce qu'ils veulent des enfants des Juifs. Il n'y aura donc aucune injustice à baptiser ces enfants malgré leurs parents.

3. Các trẻ con của người nô lệ là nô lệ của các ông chủ của chúng nó. Mà những người Do thái là nô lệ của các ông vua và các ông hoàng. Các con cái của họ cũng vậy. Do đó, các ông vua và các ông hoàng có quyền làm điều mình muốn đối với các trẻ con của người Do thái. Vậy việc rửa tội các trẻ con này trái ý muốn của cha mẹ chúng không phải là việc bất công.

PRAETEREA, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per Baptismum consecrentur.

4. Further, every man belongs more to God, from Whom he has his soul, than to his carnal father, from whom he has his body. Therefore it is not unjust if Jewish children be taken away from their parents, and consecrated to God in Baptism.

4. Tout homme appartient davantage à Dieu dont il tient son âme, qu'à son père charnel dont il tient son corps. Il n'y a donc pas d'injustice à retirer les enfants des Juifs à leurs parents selon la chair, et à les consacrer à Dieu par le baptême.

4. Mọi người thuộc về Thiên Chúa do đó mà họ có linh hồn, nhiều hơn là thuộc về người cha phần xác mà do đó họ có thân thể. Vậy không có sự bất công nào trong việc rước lấy trẻ con người Do thái khỏi cha mẹ của chúng về xác thịt, và thánh hiến chúng cho Thiên Chúa nhờ phép rửa tội.

PRAETEREA, Baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio, quia per Baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit, ut habetur Ezech. III, et XXXIII de eo qui *videt gladium venientem et non insonuerit tuba*. Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum Baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

5. Further, Baptism avails for salvation more than preaching does, since Baptism removes forthwith the stain of sin and the debt of punishment, and opens the gate of heaven. Now if danger ensue through not preaching, it is imputed to him who omitted to preach, according to the words of Ezech. 33:6 about the man who "sees the sword coming and sounds not the trumpet." Much more therefore, if Jewish children are lost through not being baptized are they accounted guilty of sin, who could have baptized them and did not.

5. Le baptême est plus efficace pour le salut que la prédication, puisque le baptême a pour effet d'enlever sur-le-champ la tache du péché, la dette de peine, et d'ouvrir la porte du ciel. Mais, s'il y a péril par la suite du manque de prédication, c'est imputé à celui qui n'a pas fait cette prédication, comme c'est écrit en Ézéchiel à propos de celui qui " voyant venir le glaive, n'a pas sonné de la trompette " (33, 6-8). Donc, bien davantage, si les enfants des Juifs sont damnés par défaut de baptême, sera-ce imputé comme péché à ceux qui auraient pu les baptiser et qui ne l'ont pas fait.

5. Phép rửa tội có công hiệu đối với sự cứu rỗi hơn là sự rao giảng, bởi vì phép rửa tội có hiệu quả là lập tức xóa đi vết nhơ của tội, nợ của hình phạt, và mở cửa Nước Trời. Nếu về sau có sự nguy hiểm về sự thiếu rao giảng, điều đó quy tội cho kẻ không làm sự rao giảng này như đã ghi chép trong sách tiên tri Êdêkien về kẻ thấy lưỡi gươm tuôn đi tới, đã không thổi kèn lên" (Ed 33,6-8). Vậy, càng hơn nữa, nếu các trẻ con người Do thái bị mất linh hồn bởi không được rửa tội, điều đó quy tội cho những kẻ đã có thể rửa tội cho chúng mà đã không rửa tội chúng.

SED CONTRA, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria si eorum filii baptizarentur

On the contrary, Injustice should be done to no man. Now it would be an injustice to Jews if their

En sens contraire, il ne faut faire d'injustice à personne. Or ce serait faire une injustice aux Juifs que de

TRÁI LẠI, Chúng ta không nên làm điều bất công cho ai. Mà hăn là một sự bất công đối với người Do thái

eis invitis, quia amitterent ius patriae potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

RESPONDEO dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo hoc praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes Baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus

children were to be baptized against their will, since they would lose the rights of parental authority over their children as soon as these were Christians. Therefore these should not be baptized against their parents' will.

I answer that, The custom of the Church has very great authority and ought to be jealously observed in all things, since the very doctrine of catholic doctors derives its authority from the Church. Hence we ought to abide by the authority of the Church rather than by that of an Augustine or a Jerome or of any doctor whatever. Now it was never the custom of the Church to baptize the children of the Jews against the will of their parents, although at times past there have been many very powerful catholic princes like Constantine and Theodosius, with whom most holy bishops have been on most friendly terms, as Sylvester with Constantine, and Ambrose with Theodosius, who would certainly not have failed to obtain this favor from them if it had been at all reasonable. It seems therefore hazardous to repeat this assertion, that the children of Jews should be baptized against their parents' wishes, in contradiction to the Church's custom observed hitherto. There are two reasons for this custom. One is on account of the danger to the faith. For children baptized before coming to the use of reason, afterwards when they come to perfect age, might easily be persuaded by their parents to renounce what they had unknowingly embraced; and this would be detrimental to the faith. The other reason is that it is against natural justice. For a child is by nature part of its father: thus, at first, it is not distinct from its parents as to its body, so long as it is enfolded within its mother's womb; and later on after birth, and before it has the use of its free-will, it is enfolded in the care of its parents, which is like a spiritual womb, for so long as man has not the use of reason, he differs not from an irrational animal; so that even as an ox or a horse belongs to someone who, according to the civil law, can use them when he likes, as his own instrument, so, according to the natural law, a son, before coming to the use of reason, is under his father's care. Hence it would be contrary to natural justice, if a child, before coming to the use of reason, were to be taken away from its parents' custody, or anything done to it against its parents' wish. As soon, however, as it begins to have the use of its free-will, it begins to belong to itself, and is able to look after itself, in matters concerning the Divine or the natural law, and then it should

baptiser malgré eux leurs enfants; ils perdraient en effet leur droit de puissance paternelle sur ces enfants devenus des fidèles. On ne doit donc pas baptiser des enfants contre le gré de leurs parents.

Réponse : Ce qui possède la plus haute autorité, c'est la pratique de l'Église à laquelle il faut s'attacher jalousement en toutes choses. Car l'enseignement même des docteurs catholiques tient son autorité de l'Église. Il faut donc s'en tenir plus à l'autorité de l'Église qu'à celle d'un Augustin ou d'un Jérôme ou de quelque docteur que ce soit. Or, l'usage de l'Église n'a jamais admis que les enfants des Juifs soient baptisés malgré leurs parents. Il y eut cependant dans les temps reculés beaucoup de princes catholiques qui furent très puissants comme Constantin et Théodose; de très saints évêques furent familiers avec eux, comme Sylvestre avec Constantin, et Ambroise avec Théodose. Ces évêques n'auraient nullement omis de leur faire porter cette loi si elle était conforme à la raison. C'est pourquoi il semble périlleux d'introduire cette nouveauté: baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents en dehors de la coutume jusqu'à présent observée dans l'Église. Il y a à cela deux raisons. La première vient du péril de la foi. Car, si ces enfants recevaient le baptême avant d'avoir l'usage de la raison, dans la suite, en parvenant à l'âge parfait, ils pourraient facilement être entraînés par leurs parents à abandonner ce qu'ils ont reçu sans le connaître. Une autre raison, c'est que cela est contraire au droit naturel. En effet, par nature, le fils est quelque chose du père. Et d'abord il n'est même pas distinct de ses parents corporellement, aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein de sa mère. Mais ensuite, alors même qu'il en est sorti, tant qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, il reste enfermé sous la tutelle des parents comme dans un sein spirituel. Car, aussi longtemps que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas de l'animal sans raison. Aussi, de même qu'un boeuf ou un cheval appartient en droit civil à quelqu'un qui s'en sert quand il veut, de même est-il de droit naturel que le fils avant d'avoir l'usage de la raison demeure sous la tutelle du père. Il serait donc contraire à la justice naturelle que l'enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, soit soustrait à la tutelle de ses parents ou qu'une disposition soit prise à son sujet malgré les parents. Mais, après qu'il commence à avoir l'usage du libre arbitre, il commence à être lui-même et il peut, dans ce qui est de droit divin

nếu chúng ta rửa tội trẻ con của họ trái ý muốn của họ; thực thế, họ sẽ mất phụ quyền đối với những đứa con trở thành tín hữu. Vậy người ta không nên rửa tội các trẻ con trái ý muốn của cha mẹ chúng.

TRẢ LỜI : Điều có thế giá cao cả nhất, đó là sự thực hành của Hội thánh, mà đường lối thực hành này người ta phải thi đua bám dính vào đó trong tất cả mọi sự vật. Vì sự giảng dạy ngay của các tiến sĩ Công giáo cũng nhờ thế giá của Hội thánh. Vậy phải tin tưởng vào thế giá của Hội thánh hơn là vào thế giá của một thánh Augustinô hoặc của một thánh Giêrônimô hoặc của một nhà Tiến sĩ nào. Mà, lệ thường của Hội thánh không bao giờ chấp nhận việc con trẻ Do thái được rửa tội trái với ý muốn của cha mẹ chúng. Tuy nhiên, vào những thời kỳ rất xa xưa nhiều hoàng đế Công giáo rất có thế lực như Constantinô và Thêôđosiô; có những giám mục rất thánh quen thuộc với các hoàng đế này, như thánh Sylvestrô với Constantinô, và thánh Ambrôxiô với Thêôđosiô. Các giám mục này không bao giờ bỏ qua việc đề nghị các vị hoàng đế đó thiết lập luật này giả như nó phù hợp với trí năng; do đó rất nguy hiểm đem đến sự mới lạ này: rửa tội các trẻ con người Do thái trái với ý muốn của cha mẹ nó, ngoài lệ thường được tuân giữ tới ngày nay ở trong Hội thánh. Điều đó dựa vào hai lý do. Lý do thứ nhất phát xuất từ sự nguy hiểm cho đức tin. Bởi vì, nếu như các trẻ con lãnh nhận bí tích rửa tội trước khi sử dụng trí năng; sau đó, khi tới tuổi trưởng thành, chúng nó hẳn bị cha mẹ của chúng lôi kéo dễ dàng để bỏ điều nó đã lãnh nhận mà không biết. Lý do thứ hai, chính điều đó trái ngược với luật tự nhiên. Quả thế, do bản tính, con cái là một cái gì của người cha. Và trước tiên nó không phân biệt với cha mẹ mình cách thể xác, trong thời gian nó được chứa đựng trong lòng của mẹ mình. Và rồi đó khi nó ra khỏi lòng mẹ, bao lâu nó chưa sử dụng tự do ý chí, nó còn bị khép kín dưới quyền giám hộ của cha mẹ như ở trong lòng thiêng liêng. Bởi vì bao lâu con trẻ không sử dụng trí năng, nó không dị biệt với con thú vật không có trí năng. Vậy, cũng như con bò hoặc con ngựa, trước luật dân sự thuộc về kẻ nào sử dụng nó khi muốn, cũng vậy theo luật tự nhiên, đứa con trước khi sử dụng trí năng, ở dưới sự giám hộ của người cha. Vậy điều này trái ngược với sự công bình tự nhiên là con cái, trước khi sử dụng trí năng, bị rút ra khỏi sự giám hộ của cha mẹ mình hoặc một sự sắp đặt được quyết định về vấn đề của nó trái ngược với cha mẹ. Nhưng, sau khi nó bắt đầu sử dụng tự do ý chí, nó bắt đầu làm chủ chính mình và nó có thể cai trị mình trong những cái gì thuộc về luật tự nhiên. Và lúc bấy giờ người ta phải dẫn đem nó về với đức tin

ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

be induced, not by compulsion but by persuasion, to embrace the faith: it can then consent to the faith, and be baptized, even against its parents' wish; but not before it comes to the use of reason. Hence it is said of the children of the fathers of old that they were saved in the faith of their parents; whereby we are given to understand that it is the parents' duty to look after the salvation of their children, especially before they come to the use of reason.

ou naturel, se gouverner. Et alors il faut l'amener à la foi non par contrainte mais par persuasion; et il peut, même contre le gré de ses parents, adhérer à la foi et être baptisé, mais pas avant d'avoir l'âge de raison. Aussi est-il dit à propos des enfants des anciens pères qu'ils furent sauvés “ dans la foi de leurs parents “, ce qui donne à comprendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants surtout avant que ceux-ci aient l'âge de raison.

không phải bằng cách bắt buộc, nhưng bằng cách thuyết phục; và nó có thể đi trái ngược với ý muốn của cha mẹ mình mà đính kết vào đức tin và chịu phép rửa tội; nhưng không trước khi đến tuổi có trí khôn. Vậy người ta đã đề cập đến các trẻ con của cha mẹ thời xưa đã nói rằng chúng nó được cứu rỗi trong đức tin của cha mẹ mình, việc đó cho chúng ta hiểu rằng điều này thuộc về cha mẹ là lo lắng về phần rỗi của các con cái mình, nhất là trước khi chúng đến tuổi có trí khôn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Reply to objection 1. In the marriage bond, both husband and wife have the use of the free-will, and each can assent to the faith without the other's consent. But this does not apply to a child before it comes to the use of reason: yet the comparison holds good after the child has come to the use of reason, if it is willing to be converted.

Solutions 1. Dans le lien matrimonial chacun des conjoints a l'usage du libre arbitre et chacun peut malgré l'autre adhérer à la foi. Tandis que ceci n'a pas lieu chez l'enfant avant qu'il ait l'usage de la raison. Mais après, la comparaison est valable, s'il veut se convertir.

GIẢI ĐÁP 1. Trong dây liên lạc hôn phối, mỗi người trong hai vợ chồng sử dụng tự do ý chí và mỗi người có thể đính kết vào đức tin trái ngược ý muốn của người kia. Và điều này không xảy ra ở nơi con trẻ trước khi nó sử dụng trí năng. Nhưng sau khi nó sử dụng trí năng, sự so sánh có giá trị nếu nó muốn trở lại đạo.

AD SECUNDUM dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Reply to objection 2. No one should be snatched from natural death against the order of civil law: for instance, if a man were condemned by the judge to temporal death, nobody ought to rescue him by violence: hence no one ought to break the order of the natural law, whereby a child is in the custody of its father, in order to rescue it from the danger of everlasting death.

2. Il ne faut pas arracher quelqu'un à la mort naturelle contre l'ordre du droit civil; par exemple, si quelqu'un est condamné par son juge à la mort temporelle, personne ne doit l'y soustraire par la violence. On ne doit donc pas non plus, pour délivrer un enfant du péril de mort éternelle, violer l'ordre du droit naturel qui met le fils sous la tutelle de son père.

2. Không nên làm cho ai khỏi bị sự chết tự nhiên trái với trật tự của luật dân sự; thí dụ, người nào bị quan tòa lên án tử, không ai được dùng bạo lực làm cho người đó không bị giết. Vậy người ta cũng không nên vi phạm trật tự luật tự nhiên đặt con cái dưới sự giám hộ của người cha, ngõ hầu cứu người con khỏi nguy hiểm chết đời đời.

AD TERTIUM dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

Reply to objection 3. Jews are bondsmen of princes by civil bondage, which does not exclude the order of natural or Divine law.

3. Les Juifs sont les esclaves des princes par une servitude civile qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou divin.

3. Người Do thái làm nô lệ của các hoàng đế bởi sự nô lệ dân sự, mà sự nô lệ dân sự không trục xuất trật tự của luật tự nhiên hoặc luật Thiên Chúa.

AD QUARTUM dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Reply to objection 4. Man is directed to God by his reason, whereby he can know Him. Hence a child before coming to the use of reason, in the natural order of things, is directed to God by its parents' reason, under whose care it lies by nature: and it is for them to dispose of the child in all matters relating to God.

4. L'homme est ordonné à Dieu par la raison qui lui permet de connaître Dieu. C’est pourquoi, avant que l'enfant ait l'usage de la raison, l'ordre naturel fait qu'il est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, dont il subit par nature la tutelle, et c'est selon leurs dispositions qu'il est mis rapport avec les choses divines.

4. Con người được sắp đặt đến Thiên Chúa nhờ trí năng cho phép mình hiểu biết Thiên Chúa. Do đó, trước khi con cái sử dụng trí năng, trật tự tự nhiên làm cho nó được sắp đặt đến Thiên Chúa bởi trí năng của cha mẹ mình, mà do bản tính nó chịu sự giám hộ, và chính tùy theo các sự sắp đặt của cha mẹ mà con cái được sắp đặt vào các sự thuộc về Thiên Chúa.

AD QUINTUM dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi, unde in Ezechiel praemittitur, *speculatorem dedi te filiis Israel*. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

Reply to objection 5. The peril that ensues from the omission of preaching, threatens only those who are entrusted with the duty of preaching. Hence it had already been said (Ezech. 3:17): “I have made thee a watchman to the children [Vulg.: 'house'] of Israel.” On the other hand, to provide the sacraments of salvation for the children of unbelievers is the duty of their parents. Hence it is they whom the danger threatens, if through being deprived of the sacraments their children fail to obtain salvation.

5. Le péril qui résulte d'une prédication omise ne menace que ceux à qui a été confié l'office de prêcher. C'est pourquoi on lit avant ce texte, chez Ézéchiel (3, 17): “ je t'ai donné pour sentinelle aux enfants d'Israël. “ Mais procurer aux enfants des infidèles les sacrements du salut revient à leurs parents. Il y a donc pour eux péril si, en soustrayant leurs petits enfants aux sacrements, il en résulte pour ceux-ci un détriment en ce qui concerne le salut.

5. Nguy hiểm phát xuất từ sự rao giảng bị bỏ qua chỉ ngăm dọa những kẻ được phó thác cho công việc rao giảng. Do đó, người ta đọc thấy trong tiên tri Êdêkien: “Ta đã đặt ngươi làm lính canh cho các con cái Israen” (Ed 3,17). Mà lo lắng cho con cái của những người không tin được lãnh nhận các bí tích cứu rỗi là việc làm của cha mẹ chúng; vậy có sự nguy hiểm cho các trẻ con bằng cách làm rút đi các phép bí tích; do đó mà các trẻ con bị thiệt hại về điều liên hệ với sự cứu rỗi.

QUAESTIO 11

DE HAERESI

OF HERESY

L'HÉRÉSIE

LẠC GIÁO

Deinde considerandum est de haeresi. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum haeresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius circa quam est. Tertio, utrum haeretici sint tolerandi. Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS 1
Utrum haeresis sit infidelitatis species

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, *haeresis Graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem*, electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

PRAETEREA, vitium praecipue accipit speciem a fine, unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus*. Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de Util. Cred., quod *haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur*. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

PRAETEREA, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis, dicit enim apostolus, ad Gal. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia*; et inter cetera postmodum subdit, dissensiones, sectae, quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est quod falsitas veritati opponitur. Sed *haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur*. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

We must now consider heresy: under which head there are four points of inquiry: (1) Whether heresy is a kind of unbelief? (2) Of the matter about which it is; (3) Whether heretics should be tolerated? (4) Whether converts should be received?

ARTICLE 1
Whether heresy is a species of unbelief ?

Objections 1. It would seem that heresy is not a species of unbelief. For unbelief is in the understanding, as stated above (Q[10], A[2]). Now heresy would seem not to pertain to the understanding, but rather to the appetitive power; for Jerome says on Gal. 5:19: [*Cf. Decretals xxiv, qu. iii, cap. 27] "The works of the flesh are manifest: Heresy is derived from a Greek word meaning choice, whereby a man makes choice of that school which he deems best." But choice is an act of the appetitive power, as stated above (FS, Q[13], A[1]). Therefore heresy is not a species of unbelief.

2. Further, vice takes its species chiefly from its end; hence the Philosopher says (Ethic. v, 2) that "he who commits adultery that he may steal, is a thief rather than an adulterer." Now the end of heresy is temporal profit, especially lordship and glory, which belong to the vice of pride or covetousness: for Augustine says (De Util. Credendi i) that "a heretic is one who either devises or follows false and new opinions, for the sake of some temporal profit, especially that he may lord and be honored above others." Therefore heresy is a species of pride rather than of unbelief.

3. Further, since unbelief is in the understanding, it would seem not to pertain to the flesh. Now heresy belongs to the works of the flesh, for the Apostle says (Gal. 5:19): "The works of the flesh are manifest, which are fornication, uncleanness," and among the others, he adds, "dissensions, sects," which are the same as heresies. Therefore heresy is not a species of unbelief.

On the contrary, Falsehood is contrary to truth. Now a heretic is one who devises or follows false or new opinions. Therefore heresy is opposed to the truth, on which faith is founded; and consequently it is a species of unbelief.

1. Est-elle une espèce de l'infidélité? - 2. La matière de l'hérésie. - 3. Doit-on tolérer les hérétiques? - 4. Doit-on recevoir ceux qui reviennent?

ARTICLE 1
L'hérésie est-elle une espèce de l'infidélité ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car l'infidélité est dans l'intelligence, avons-nous dit, tandis que l'hérésie paraît se rapporter non à l'intelligence mais plutôt à la faculté d'appétit. S. Jérôme dit en effet, et cela se trouve dans les Décrétales: " Hérésie en grec vient du mot choix, c'est-à-dire que chacun choisit pour soi la discipline qu'il estime la meilleure. " Or le choix, avons-nous dit, est un acte de la faculté d'appétit. L'hérésie n'est donc pas une espèce de l'infidélité.

2. Un vice tire son espèce surtout de sa fin. Ce qui fait dire au Philosophe: " Celui qui commet la fornication afin de voler est plus voleur que fornicateur. " Mais la fin poursuivie par l'hérésie, c'est l'avantage temporel et surtout la domination et la gloire, ce qui appartient au vice de l'orgueil ou à celui de la cupidité. S. Augustin affirme en effet que " l'hérétique est celui qui, en vue d'un avantage temporel et surtout de sa gloire et de sa domination, engendre ou suit des opinions fausses et nouvelles ". L'hérésie n'est donc pas une espèce d'infidélité, c'est plutôt une espèce d'orgueil.

3. Puisque l'infidélité est dans l'intelligence, il ne semble pas qu'elle relève de la chair. Mais l'hérésie relève des oeuvres de la chair. Au dire de l'Apôtre (Ga 5, 19), " les oeuvres de la chair sont manifestes, c'est la fornication, l'impureté ", et parmi les autres il ajoute après cela " les dissensions, les sectes ", qui sont la même chose que les hérésies. L'hérésie n'est donc pas une espèce de l'infidélité.

En sens contraire, la fausseté s'oppose à la vérité. Mais " l'hérétique est celui qui engendre ou suit des opinions fausses ou nouvelles ". Il s'oppose donc à la vérité sur laquelle s'appuie la foi. Il entre donc dans l'infidélité.

1. Lạc giáo là một loại của sự không tin? 2. Chất thể của lạc giáo. 3. Người ta phải khoan dung với kẻ lạc giáo không? 4. Người ta phải lãnh nhận những người lạc giáo khi họ trở lại?

TIẾT 1
Lạc giáo là một loại của sự không tin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự không tin ở trong trí năng, chúng ta đã nói (Q.10, a.2), trong khi lạc giáo xem ra không quy về trí năng, nhưng quy về năng lực thị dục. Quả thế, thánh Giêrônimô nói và điều đó gặp ở trong giáo luật: "Từ ngữ Hérésie (lạc giáo) trong ngôn ngữ Hy lạp, phát xuất bởi từ ngữ lựa chọn, nghĩa là mỗi người lựa chọn cho mình kỷ luật mình tưởng nghĩ là tốt nhất" (Gratien, Decret, P.II. cause 24, q.3, can.27). Mà sự lựa chọn, chúng ta đã nói (I-II, Q.73, a.1) là hành động của năng lực của thị dục. Vậy lạc giáo không phải là một loại của sự không tin.

2. Một tật xấu rút lấy loại của mình từ mục đích của mình; điều đó khiến Triết gia nói: "Kẻ phạm tội dâm dục ngõ hầu ăn trộm cắp là người trộm cắp hơn là người dâm dục" (Eth. 5,11). Mà mục đích được lạc giáo theo đuổi, đó là sự ích lợi hữu hình và nhất là sự thống trị và vinh quang, những điều đó thuộc về tật xấu kiêu ngạo hoặc tật xấu thạm lam. Quả thế, thánh Augustinô khẳng định: Người lạc giáo là kẻ, vì sự ích lợi hữu hình và nhất là vì sự vinh quang và sự thống trị của mình, sinh sản ra hoặc đi theo các ý kiến giả dối và mới lạ" (De Util. Cred. 1,42). Vậy lạc giáo không phải là một loại của sự không tin, đó là một loại của sự kiêu ngạo.

3. Bởi vì sự không tin ở trong trí năng, xem ra nó không lệ thuộc vào xác thịt mà lạc giáo lệ thuộc vào các công việc của xác thịt. Theo lời thánh Phaolô nói: "Các công việc của xác thịt thì rõ ràng, đó là sự dâm dục, sự ô uế" (Gl 5,19), và giữa các công việc khác ngài nói thêm: "Những sự bất hòa, những phe phái" những điều này cũng là một với các lạc giáo. Vậy lạc giáo không phải là một loại của sự không tin.

TRÁI LẠI, Sự giả dối đối lập với chân lý mà người lạc giáo là kẻ sinh sản hoặc đi theo các ý kiến giả dối và mới lạ. Vậy nó đối lập với chân lý nền tảng của đức tin. Vậy lạc giáo ở trong sự không tin.

RESPONDEO dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi, quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

I answer that, The word heresy as stated in the first objection denotes a choosing. Now choice as stated above (FS, Q[13], A[3]) is about things directed to the end, the end being presupposed. Now, in matters of faith, the will assents to some truth, as to its proper good, as was shown above (Q[4], A[3]): wherefore that which is the chief truth, has the character of last end, while those which are secondary truths, have the character of being directed to the end. Now, whoever believes, assents to someone's words; so that, in every form of unbelief, the person to whose words assent is given seems to hold the chief place and to be the end as it were; while the things by holding which one assents to that person hold a secondary place. Consequently he that holds the Christian faith aright, assents, by his will, to Christ, in those things which truly belong to His doctrine. Accordingly there are two ways in which a man may deviate from the rectitude of the Christian faith. First, because he is unwilling to assent to Christ: and such a man has an evil will, so to say, in respect of the very end. This belongs to the species of unbelief in pagans and Jews. Secondly, because, though he intends to assent to Christ, yet he fails in his choice of those things wherein he assents to Christ, because he chooses not what Christ really taught, but the suggestions of his own mind. Therefore heresy is a species of unbelief, belonging to those who profess the Christian faith, but corrupt its dogmas.

Réponse : Le mot hérésie, on vient de le dire, implique un choix. Or le choix a pour objet, on l'a dit précédemment, les moyens en vue de la fin, celle-ci étant présupposée. D'autre part, dans les choses qu'on doit croire, la volonté adhère à une vérité comme à son bien propre, nous l'avons montré. Aussi la vérité principale a-t-elle raison de fin ultime, et les vérités secondaires ont raison de moyens. Or, parce que celui qui croit adhère à la parole d'autrui, ce qui semble principal, et qui paraît jouer le rôle de fin en toute croyance, c'est celui à la parole de qui l'on adhère. Sont quasi secondaires les vérités que l'on tient du fait de cette adhésion. Ainsi donc, celui qui possède la vraie foi chrétienne adhère au Christ par sa volonté pour ce qui ressortit vraiment à son enseignement. On peut donc dévier de la rectitude de la foi chrétienne de deux façons. D'un côté parce qu'on ne veut pas adhérer au Christ; on a alors une volonté mauvaise relativement à la fin elle-même. Cela concerne l'espèce d'infidélité des païens et des juifs. D'un autre côté, l'homme a bien l'intention d'adhérer au Christ, mais il dévie quant aux moyens qu'il choisit pour adhérer à lui, parce qu'il ne choisit pas ce qui est vraiment transmis par lui, mais ce que son propre esprit lui suggère. C'est pourquoi l'hérésie est l'espèce d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne mais en corrompent les dogmes.

TRẢ LỜI : Từ ngữ lạc giáo (Hérésie), người ta nói, nó bao hàm sự lựa chọn. Mà sự lựa chọn có đối tượng, người ta đã nói ở trước (I-II, Q.13, a.1), là các phương tiện vì mục đích; mà mục đích được giả định trước. Đàng khác, trong những điều người ta phải tin, ý chí đính kết vào một chân lý như vào một sự tốt riêng của mình mà chúng ta đã minh chứng (Q.4, a.3). Vậy chân lý chính có yếu tính của cùng đích, và các chân lý phụ có yếu tính của các phương tiện. Mà, bởi vì kẻ tin thì đính kết vào lời nói của kẻ khác; và điều đó xem ra là điều chính, và là điều xem ra đóng vai trò mục đích trong mọi sự tin tưởng, đó là kẻ mà người ta đính kết vào lời nói của họ. Còn các chân lý mà người ta nắm lấy do sự đính kết này được coi như là phụ. Như vậy, kẻ chiếm hữu đức tin Kitô giáo chân chính đính kết lời Chúa Kitô do ý chí của mình đối với cái gì thật sự lệ thuộc vào sự rao giảng của Ngài. Vậy người ta có thể làm cho đi lệch ngoài sự ngay thẳng của đức tin Kitô theo hai thể cách. Một phía, bởi vì người ta không muốn đính kết vào Chúa Kitô; trong trường hợp này, người ta có ý muốn xấu đối với chính cái mục đích. Điều đó liên hệ với loại của sự không tin ở nơi các dân ngoại và người Do thái. Đàng khác, con người thật sự có ý định đính kết vào Chúa Kitô, nhưng họ đi lệch về phía các phương tiện họ lựa chọn để đính kết vào Ngài, bởi vì họ không lựa chọn những điều đã được Ngài truyền lại cách chân thật, nhưng họ lựa chọn điều mà tinh thần riêng của họ khêu gợi cho họ. Do đó, lạc giáo là một loại của sự không tin của những kẻ tuyên xưng đức tin Kitô, nhưng làm hư hỏng các tín điều của đức tin này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est.

Reply to objection 1. Choice regards unbelief in the same way as the will regards faith, as stated above.

Solutions 1. Le choix fait partie de l'infidélité au même titre que la volonté fait partie de la foi, comme on vient de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Sự lựa chọn theo phía sự không tin trong cũng một tư cách như ý chí theo phía đức tin, như người ta mới nói.

AD SECUNDUM dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere, ut patet ex his quae supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae, et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Reply to objection 2. Vices take their species from their proximate end, while, from their remote end, they take their genus and cause. Thus in the case of adultery committed for the sake of theft, there is the species of adultery taken from its proper end and object; but the ultimate end shows that the act of adultery is both the result of the theft, and is included under it, as an effect under its cause, or a species under its genus, as appears from what we have said about acts in general (FS, Q[18], A[7]). Wherefore, as to the case in point also, the proximate end of heresy is adherence to one's own false opinion, and from this it derives its species, while its remote end reveals its cause, viz. that it arises from pride or covetousness.

2. Les vices tirent leur espèce de leur fin prochaine, mais ils tirent leur genre et leur cause de leur fin éloignée. Ainsi, lorsque quelqu'un commet une fornication en vue de voler, il y a bien là une espèce de fornication par la fin propre et par l'objet, mais on voit par la fin ultime que la fornication a son origine dans le vol, et elle est contenue en lui comme un effet dans sa cause et comme une espèce dans un genre, nous l'avons montré en traitant des actes humains. Aussi est-ce pareil dans notre propos: la fin prochaine de l'hérésie est d'adhérer à une fausse doctrine qui lui est propre, et c'est ce qui lui donne son espèce. Mais la fin éloignée montre quelle est sa cause: elle sort, par exemple, de l'orgueil ou de la cupidité.

2. Các tật xấu rút lấy loại của mình từ mục đích gần của mình, nhưng chính nó rút lấy giống của mình và nguyên nhân của mình từ mục đích xa của mình, Vậy, khi ai phạm tội dâm dục để ăn trộm, có ở đó một loại về sự dâm dục bởi mục đích riêng và đối tượng, nhưng người ta trông thấy nhờ cùng đích mà biết rằng sự dâm dục này có nguồn gốc của mình trong sự ăn trộm, và nó được chứa đựng trong đó như hiệu quả trong nguyên nhân và như loại trong giống mà chúng ta đã minh chứng khi thảo luận về các hành vi nhân linh (I-II, Q.18, a.7), cho nên có sự tương tự trong trường hợp của chúng ta: mục đích gần của lạc giáo là đính kết vào một giáo lý sai lầm riêng của mình, và đó là điều đem lại cho nó loại của nó. Còn mục đích xa chứng tỏ cho biết nguyên nhân của nó là cái nào: thí dụ, nó xuất phát bởi tính kiêu ngạo hoặc bởi tính tham lam.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut

3. De même que le mot “ hérésie “

3. Cũng như từ ngữ Hérésie (lạc

haeresis dicitur ab eligendo, ita secta a sectando, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., et ideo haeresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causae, quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quae est errandi principium, ut etiam philosophus dicit, in IV Metaphys. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

heresy is so called from its being a choosing [*From the Greek [hairein], to cut off], so does sect derive its name from its being a cutting off [secando], as Isidore states (Etym. viii, 3). Wherefore heresy and sect are the same thing, and each belongs to the works of the flesh, not indeed by reason of the act itself of unbelief in respect of its proximate object, but by reason of its cause, which is either the desire of an undue end in which way it arises from pride or covetousness, as stated in the second objection, or some illusion of the imagination (which gives rise to error, as the Philosopher states in Metaph. iv; Ed. Did. iii, 5), for this faculty has a certain connection with the flesh, in as much as its act is independent on a bodily organ.

vient de hairéô " choisir ", le mot secte vient de sectari " rechercher ", dit Isidore dans ses Étymologies. C'est pourquoi hérésie et secte sont synonymes. L'une et l'autre relèvent des oeuvres de la chair, non quant à l'acte même d'infidélité en face de son objet prochain, mais en raison de sa cause. Cette cause, tantôt c'est le désir d'une fin désordonnée, lorsque l'hérésie sort d'un fonds d'orgueil ou de cupidité, comme on vient de le dire. Tantôt c'est aussi quelque illusion d'imagination, car il y a là aussi, pour le Philosophe, un principe d'erreur. Or l'imagination ressortit en quelque manière à la chair, puisque son acte met en jeu un organe corporel.

giáo) phát xuất từ Hairéo (lựa chọn), từ ngữ secte (giáo phái) phát xuất từ sectari (tìm kiếm), như thánh Isiđôrô đã trình bày (Etymol. 8,3). Cho nên Hérésie và secte là những tiếng đồng nghĩa, cả hai đều lệ thuộc vào các công việc của xác thịt, không phải về phần sự hành động của sự không tin đứng trước đối tượng gần của mình, nhưng vì nguyên nhân của mình. Nguyên nhân này có khi đó là sự ước muốn mục đích mất trật tự, khi lạc giáo phát xuất từ nền tảng của sự kiêu ngạo hoặc của sự tham lam, như người ta mới nói. Có khi đó cũng là một sự ảo tưởng của tưởng tượng, bởi vì theo Triết gia (Metaph. 4,3), đó cũng là nguyên lý của sự sai lầm mà tưởng tượng theo một thể cách nào đó lệ thuộc vào xác thịt; bởi vì hành động của nó sử dụng cơ quan hữu hình.

ARTICULUS 2
Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudaeis et Pharisaeis, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

PRAETEREA, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus quod *quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest*, et alibi dicit quod ex verbis inordinate prolatis fit haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

PRAETEREA, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium. Et tamen hoc est absque vitio haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra Manichaeos, qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt. Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae

ARTICLE 2
Whether heresy is properly about matters of faith ?

Objections 1. It would seem that heresy is not properly about matters of faith. For just as there are heresies and sects among Christians, so were there among the Jews, and Pharisees, as Isidore observes (Etym. viii, 3,4,5). Now their dissensions were not about matters of faith. Therefore heresy is not about matters of faith, as though they were its proper matter.

2. Further, the matter of faith is the thing believed. Now heresy is not only about things, but also about works, and about interpretations of Holy Writ. For Jerome says on Gal. 5:20 that "whoever expounds the Scriptures in any sense but that of the Holy Ghost by Whom they were written, may be called a heretic, though he may not have left the Church": and elsewhere he says that "heresies spring up from words spoken amiss." [*St. Thomas quotes this saying elsewhere, in Sent. iv, D, 13, and TP, Q[16], A[8], but it is not to be found in St. Jerome's works.] Therefore heresy is not properly about the matter of faith.

3. Further, we find the holy doctors differing even about matters pertaining to the faith, for example Augustine and Jerome, on the question about the cessation of the legal observances: and yet this was without any heresy on their part. Therefore heresy is not properly about the matter of faith.

On the contrary, Augustine says against the Manichees [*Cf. De Civ. Dei xviii, 51]: "In Christ's Church, those are heretics, who hold mischievous and erroneous opinions, and when rebuked that they may think soundly and rightly, offer a stubborn resistance, and, refusing to mend their pernicious and deadly doctrines, persist in defending them." Now pernicious

ARTICLE 2
Quelle est la matière de l'hérésie ?

Objections 1. Il semble que l'hérésie ne concerne pas proprement les vérités de foi. Car, comme il y a des hérésies et des sectes parmi les chrétiens, il y en eut aussi parmi les Juifs et les pharisiens, Isidore en fait la remarque. Mais leurs dissensions ne concernaient pas les vérités de foi. L'hérésie n'est donc pas là comme dans sa matière propre.

2. La matière de la foi, ce sont les réalités que l'on croit. Mais l'hérésie a pour domaine non pas seulement les réalités, mais aussi les mots et les exposés de la Sainte Écriture. S. Jérôme dit en effet: " Quiconque interprète l'Écriture autrement que le réclame le sens de l'Esprit Saint par qui elle a été écrite, même s'il ne quitte pas l'Église, peut cependant être appelé hérétique. " Et il dit ailleurs que " des paroles désordonnées engendrent une hérésie ". L'hérésie n'a donc pas proprement pour matière les vérités de foi.

3. Même dans les choses qui appartiennent à la foi, on peut trouver un dissentiment entre les pères comme entre S. Jérôme et S. Augustin sur la cessation des observances légales. **En sens contraire,** cela est étranger au vice d'hérésie. L'hérésie ne concerne donc pas proprement les matières de foi.

En sens contraire, S. Augustin affirme contre les manichéens: " Ceux qui, dans l'Église du Christ, ont le goût du morbide et du dépravé, sont des hérétiques si, malgré le rappel à une doctrine saine et droite, ils refusent de corriger leurs dogmes empoisonnés et mortels, et s'obstinent à les défendre. " Mais des dogmes empoisonnés et mortels ce sont

TIẾT 2
Chất thể của lạc giáo là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lạc giáo một cách đích xác không liên hệ với các chân lý của đức tin. Như có các lạc giáo và các giáo phái ở nơi các Kitô hữu, cũng có như vậy ở nơi người Do thái và các người biệt phái như thánh Isiđôrô nhận xét (Etymol. 8,4). Mà sự bất đồng ý kiến của họ không quan hệ với các chân lý của đức tin. Vậy lạc giáo không ở đó như ở trong chất thể riêng của mình.

2. Chất thể của đức tin, đó là các thực tại người ta tin. Mà lạc giáo có lĩnh vực không phải chỉ là các thực tại, mà còn là những từ ngữ và những sự phát biểu của Kinh thánh. Quả thế, thánh Giêrônimô nói: "Ai chú giải Kinh thánh một cách khác ý nghĩa Chúa Thánh Thần đòi hỏi, mà Kinh thánh đã được viết ra bởi Chúa Thánh Thần, mặc dầu họ không lìa bỏ Hội thánh, họ vẫn bị gọi là người lạc giáo". Và thánh nhân còn nói ở nơi khác rằng các lời nói mất trật tự sinh sản lạc giáo (Glose ord. sur Osée 2,16). Vậy lạc giáo một cách đích xác không có chất thể là các chân lý của đức tin.

3. Ngay trong các điều thuộc về đức tin, người ta có thể gặp sự bất đồng ý kiến giữa các giáo phụ như giữa thánh Giêrônimô và thánh Augustinô, về sự chấm dứt các sự tuân thủ thuộc về luật cũ. Tuy nhiên, điều đó thì xa lạ đối với tật xấu của lạc giáo. Vậy lạc giáo một cách đích xác không quan hệ với các chất thể của đức tin.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô khẳng định chống lại với các người theo lạc giáo Manichê: "Những kẻ, ở trong Hội thánh của Chúa Kitô, có khiếu thích cái gì bệnh hoạn và bại hoại, là những người lạc giáo nếu, mặc dầu được kêu gọi trở về giáo lý lành mạnh và ngay thẳng, họ từ chối không sửa các tín điều đã bị đầu độc và đem lại sự chết của họ, và ngoan cố bênh vực các điều đó" (De Civ.

opponuntur dogmatibus fidei, per quam iustus vivit, ut dicitur Rom. I. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

and deadly doctrines are none but those which are contrary to the dogmas of faith, whereby "the just man liveth" (Rom. 1:17). Therefore heresy is about matters of faith, as about its proper matter.

justement ceux qui s'opposent aux dogmes de cette foi qui fait vivre le juste d'après S. Paul (Rm 1, 17). Donc l'hérésie a pour domaine les vérités de foi comme sa matière propre.

Dei. 18,51). Mà các tín điều bị đầu độc và đem lại sự chết, đó một cách đích xác là những tín điều đối lập với các tín điều của đức tin làm cho người công chính được sống theo lời của thánh Phaolô (Rm 1,17). Vậy lạc giáo có lĩnh vực là các chân lý của đức tin như chất thể riêng của mình.

RESPONDEO dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

I answer that, We are speaking of heresy now as denoting a corruption of the Christian faith. Now it does not imply a corruption of the Christian faith, if a man has a false opinion in matters that are not of faith, for instance, in questions of geometry and so forth, which cannot belong to the faith by any means; but only when a person has a false opinion about things belonging to the faith. Now a thing may be of the faith in two ways, as stated above (FP, Q[32], A[4]; FS, Q[1], A[6], ad 1; FS, Q[2], A[5]), in one way, directly and principally, e.g. the articles of faith; in another way, indirectly and secondarily, e.g. those matters, the denial of which leads to the corruption of some article of faith; and there may be heresy in either way, even as there can be faith.

Réponse : Nous parlons en ce moment de l'hérésie en tant qu'elle implique corruption de la foi chrétienne. Or ce n'est pas une corruption de la foi chrétienne, d'avoir une fausse opinion dans ce qui n'est pas de foi, par exemple en géométrie ou en d'autres choses de même sorte, qui ne peuvent absolument pas appartenir à la foi. Il y a corruption de la foi uniquement quand quelqu'un a une fausse opinion dans ce qui se rapporte à la foi. De deux manières, avons-nous dit plus haut, une chose se rapporte à la foi: tantôt directement et à titre principal, comme les articles de la foi; tantôt indirectement et secondairement, comme les choses qui entraînent la corruption d'un article. Et l'hérésie peut s'étendre à ce double domaine, comme aussi la foi.

TRẢ LỜI : Chúng ta trong giây phút này đề cập đến lạc giáo trong tư cách nó bao hàm sự làm hư hỏng đức tin Kitô. Mà không phải sự làm hư hỏng đức tin Kitô bằng cách có ý kiến sai lầm về điều không thuộc về đức tin, thí dụ, ở hình học hay ở trong những điều tương tự, là những điều nhất định không thể thuộc về đức tin; chỉ có sự làm hư hỏng đức tin khi người nào có ý kiến sai lầm về điều quy về đức tin. Như chúng ta đã nói ở trước (I, Q.32, a.4), một điều quy về đức tin theo hai thể cách: có khi bằng cách trực tiếp và theo tư cách chính, như các tín điều của đức tin; có khi cách gián tiếp và phụ thuộc, như các điều đem lại sự hư hỏng của một tín điều. Vậy lạc giáo có thể mở rộng ở hai lĩnh vực này, cũng như đức tin.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut haereses Iudaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisaeam pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

Reply to objection 1. Just as the heresies of the Jews and Pharisees were about opinions relating to Judaism or Pharisaism, so also heresies among Christians are about matter touching the Christian faith.

Solutions 1. De même que les hérésies des Juifs et des pharisiens tournaient autour de certaines opinions relatives au judaïsme et au pharisaïsme, ainsi les hérésies des chrétiens tournent autour de ce qui se rapporte à la foi chrétienne.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như các lạc giáo của người Do thái và các người Biệt phái quay chung quanh một số ý kiến quan hệ với Do thái giáo và chủ nghĩa Biệt phái. Cũng vậy, lạc giáo của các Kitô hữu quay chung quanh cái gì quy về đức tin Kitô.

AD SECUNDUM dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam spiritus sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. XIII de falsis prophetis quod perseveraverunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturae. Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur, est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam epistola ad Proterium episcopum Alexandrinum, dicit, *quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur*.

Reply to objection 2. A man is said to expound Holy Writ in another sense than that required by the Holy Ghost, when he so distorts the meaning of Holy Writ, that it is contrary to what the Holy Ghost has revealed. Hence it is written (Ezech. 13:6) about the false prophets: "They have persisted to confirm what they have said," viz. by false interpretations of Scripture. Moreover a man professes his faith by the words that he utters, since confession is an act of faith, as stated above (Q[3], A[1]). Wherefore inordinate words about matters of faith may lead to corruption of the faith; and hence it is that Pope Leo says in a letter to Proterius, Bishop of Alexandria: "The enemies of Christ's cross lie in wait for our every deed and word, so that, if we but give them the slightest pretext, they may accuse us mendaciously of agreeing with Nestorius."

2. On dit que quelqu'un expose la Sainte Écriture autrement que l'Esprit Saint le réclame lorsqu'il déforme son exposé jusqu'à contredire ce qui a été révélé par l'Esprit Saint. Aussi dit-on en Ézéchiel (13, 6), au sujet des faux prophètes, qu'" ils se sont entêtés à soutenir leurs prédictions ", entendez: en exposant faussement l'Écriture. Pareillement on peut trouver de l'hérésie dans les paroles que l'on prononce pour professer la foi; la confession est en effet, avons-nous dit, un acte de foi. C'est pourquoi, s'il y a dans le domaine de la foi une manière de parler désordonnée, la corruption de la foi peut en découler. D'où cette remarque du pape Léon: " Puisque les ennemis de la croix du Christ épient tous nos actes, ne leur donnons nulle occasion, même légère, de dire mensongèrement que nous sommes d'accord avec la thèse de Nestorius. "

2. Người ta nói người nào trình bày Kinh thánh một cách khác Đức Chúa Thánh Thần đòi hỏi khi họ làm méo mó sự phát biểu của mình đến nỗi phản đối điều đã được ChúaThánh Thần mạc khải. Người ta nói trong sách tiên tri Êdêkien, về các tiên tri giả, họ cứng đầu để duy trì các điều mình rao giảng, tức là bằng cách trình bày Kinh thánh cách sai lầm (Ed 13,6). Cũng vậy, người ta đặt lạc giáo ở trong các lời nói người ta nói lên để tuyên xưng đức tin; quả thế, như chúng ta đã nói (Q.3, a.1), sự tuyên xưng là hành động của đức tin. Do đó, nếu ở trong lãnh vực của đức tin có thể cách nói mất trật tự, sự làm hư hỏng của đức tin có thể phát xuất từ đó. Cho nên giáo hoàng Lêô nhận xét: "Bởi vì các kẻ thù của thập giá Chúa Kitô rình tất cả các hành động của chúng ta, chúng ta đừng cho họ một cơ hội nào, dầu một cơ hội rất bé nhỏ, để họ nói dối rằng chúng ta đồng ý với luận đề của Nestoriô" (Epist. 129,2).

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum

Reply to objection 3. As Augustine says (Ep. xliii) and we find it stated in the Decretals (xxiv, qu. 3, can. Dixit Apostolus): "By no means should we accuse of heresy those who, however false and perverse their opinion may be, defend it without obstinate fervor, and

3. Comme le dit S. Augustin et comme il est marqué dans les Décrétales, " s'il y en a qui défendent leur manière de penser, quoique fausse et vicieuse sans y mettre aucune opiniâtreté, mais en cherchant la vérité avec soin, prêts à se corriger dès qu'ils l'auront trouvée, il ne faut pas du

3. Như thánh Augustinô nói và như đã được đánh dấu trong giáo luật, nếu có những người bênh đỡ thể cách tư duy của họ mặc dầu thể cách này sai lầm, mà họ không cố chấp một cách ngoan cố, nhưng ân cần tìm kiếm chân lý, sẵn sàng sửa mình vừa khi họ thấy điều đó, chúng ta dứt khoát không được kể họ vào hạng

invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, haec est fides, Papa beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non Catholicum sed haereticum, comprobabit.

ARTICULUS 3
Utrum haeretici sint tolerandi

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis Diaboli*. Sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum apostoli.

PRAETEREA, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia, dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, *oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis*. Ergo videtur quod haeretici sunt

seek the truth with careful anxiety, ready to mend their opinion, when they have found the truth," because, to wit, they do not make a choice in contradiction to the doctrine of the Church. Accordingly, certain doctors seem to have differed either in matters the holding of which in this or that way is of no consequence, so far as faith is concerned, or even in matters of faith, which were not as yet defined by the Church; although if anyone were obstinately to deny them after they had been defined by the authority of the universal Church, he would be deemed a heretic. This authority resides chiefly in the Sovereign Pontiff. For we read [*Decret. xxiv, qu. 1, can. Quoties]: "Whenever a question of faith is in dispute, I think, that all our brethren and fellow bishops ought to refer the matter to none other than Peter, as being the source of their name and honor, against whose authority neither Jerome nor Augustine nor any of the holy doctors defended their opinion." Hence Jerome says (Exposit. Symbol [*Among the supposititious works of St. Jerome]): "This, most blessed Pope, is the faith that we have been taught in the Catholic Church. If anything therein has been incorrectly or carelessly expressed, we beg that it may be set aright by you who hold the faith and see of Peter. If however this, our profession, be approved by the judgment of your apostleship, whoever may blame me, will prove that he himself is ignorant, or malicious, or even not a catholic but a heretic."

ARTICLE 3
Whether heretics ought to be tolerated ?

Objections 1. It seems that heretics ought to be tolerated. For the Apostle says (2 Tim. 2:24, 25): "The servant of the Lord must not wrangle . . . with modesty admonishing them that resist the truth, if peradventure God may give them repentance to know the truth, and they may recover themselves from the snares of the devil." Now if heretics are not tolerated but put to death, they lose the opportunity of repentance. Therefore it seems contrary to the Apostle's command.

2. Further, whatever is necessary in the Church should be tolerated. Now heresies are necessary in the Church, since the Apostle says (1 Cor. 11:19): "There must be . . . heresies, that they . . . who are reproved, may be manifest among you." Therefore it seems that

tout les compter au rang des hérétiques ", parce qu'effectivement ils ne choisissent pas d'être en contradiction avec l'enseignement de l'Église. C'est ainsi que quelques Pères semblent n'avoir pas été du même avis, soit dans un domaine où il n'importe pas à la foi qu'on tienne pour vrai ceci ou autre chose, soit même dans certaines choses relatives à la foi, mais qui n'avaient pas encore été définies par l'Église. Au contraire, après que les choses ont été définies par l'autorité de l'Église universelle, si quelqu'un refusait opiniâtrement un tel arrêt, il serait censé être hérétique. Cette autorité réside principalement dans le souverain pontife, car il est dit dans une décrétale: " Aussi souvent qu'un problème de foi est agité, j'estime que tous nos frères et coévêques ne doivent se référer qu'à Pierre c'est-à-dire à l'autorité qui est sous son nom. Or ni S. Jérôme, ni S. Augustin, ni aucun des saints Pères n'a défendu sa manière de penser contre l'autorité de Pierre. D'où cette déclaration de S. Jérôme au pape Damase: " Telle est, très Saint-Père, la foi que nous avons apprise dans l'Église catholique. Si par hasard il y a dans cette foi quelque position qui soit maladroite ou imprudente, nous désirons être amendés par toi, qui tiens la foi de Pierre avec le siège de Pierre. Si au contraire notre confession est approuvée par le jugement de ton autorité apostolique, alors voudra me donner tort fera la preuve quiconque que lui-même est ignorant ou malveillant, ou même qu'il n'est plus catholique mais hérétique. "

ARTICLE 3
Doit-on tolérer les hérétiques ?

Objections 1. Il semble que oui. L'Apôtre écrit en effet (2 Tm 2, 25): " Il faut que le serviteur de Dieu soit plein de mansuétude et reprenne avec modération ceux qui résistent à la vérité, en pensant que peut-être Dieu leur donnera de revenir à la raison, en reconnaissant la vérité, une fois dégagés des pièges du diable. " Mais, si les hérétiques ne sont pas tolérés, s'ils sont livrés à la mort, on les empêche de se convertir. Donc on va contre le précepte de l'Apôtres.

2. Ce qui est nécessaire dans l'Église, doit être toléré. Mais les hérésies sont nécessaires dans l'Église d'après S. Paul (1 Co 11, 19): " Il faut qu'il y ait des hérésies, pour permettre aux hommes éprouvés de se manifester parmi vous. " Il apparaît donc qu'on doit

các người lạc giáo (Gratien, Decret. P.II, cause. 24, q.3, can. 29), bởi vì thực sự họ không lựa chọn đối lập với sự giáo huấn của Hội thánh. Chính như vậy mà một số Giáo phụ xem ra không đồng ý với nhau, hoặc ở lĩnh vực mà không quan hệ với đức tin việc người ta cho là thật điều này hoặc điều kia, hoặc là trong một số điều quan hệ với đức tin, mà các điều này chưa được Giáo hội định tín. Trái lại, sau khi các điều này đã được định tín bởi quyền của Hội thánh phổ quát, nếu người nào ngoan cố từ chối một nghị quyết nào, thì người đó được kể là người lạc giáo. Quyền lực này một cách chủ yếu ở nơi đức Giáo hoàng vì có nói trong giáo luật: "Năng xảy ra vấn đề đức tin bị giao động, tôi thiết nghĩ tất cả các chư huynh của chúng tôi và giám mục phụ tá nên chỉ chiếu theo thánh Phêrô, nghĩa là quyền lực ở trong tên của ngài" (Ibid. q.1, can.12) mà thánh Giêrônimô, thánh Augustinô cũng như mọi Giáo phụ thánh khác đã không bao giờ bênh vực thể cách tư duy của mình ngược với quyền của thánh Phêrô. Cho nên có lời tuyên bố của thánh Giêrônimô đối với Giáo hoàng Đamasô: "Lạy Đức Thánh Cha, đó là đức tin mà chúng con đã học ở nơi Hội thánh Công giáo. Nếu tình cờ ở trong đức tin này có lập trường không đúng hoặc bất khôn, chúng con muốn được Đức Thánh Cha sửa chữa. Đức Thánh Cha là đấng nắm đức tin của thánh Phêrô với Tòa thánh Phêrô. Nếu trái lại sự tuyên xưng của chúng con được tán thành bởi sự phán đoán của Tông quyền nơi Đức Thánh Cha, trong trường hợp này có ai muốn cho con lầm lỗi, kẻ ấy sẽ minh chứng chính mình là dốt nát hoặc ác tâm, hoặc chính họ không còn là người Công giáo, nhưng là người lạc giáo" (Pélage, Libellus Fidei ad Innoc. 45,17,18).

TIẾT 3
Phải chăng người ta phải khoan dung với người lạc giáo ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải khoan dung các người lạc giáo. Thánh Phaolô nói: "Người đầy tớ của Thiên Chúa phải hiền từ, dạy kẻ chống đối sự thật, biết đâu Thiên Chúa lại chẳng ban cho họ hối cải mà nhìn biết sự thật, được lương tri, thoát dò lưới ma qui" (2Tm 2,25). Mà, nếu các người lạc giáo không được khoan dung, nếu họ bị nộp cho sự chết, người ta ngăn trở việc họ trở lại. Vậy người ta đi trái ngược với giáo huấn của thánh Phaolô.

2. Cái gì cần thiết trong Hội thánh, phải được khoan dung. Mà các lạc giáo cần thiết trong Hội thánh theo lời ghi chép: "Vì thế nào chả phải có bè mối giữa anh em, để những người đức độ lão luyện nên hiện tỏ giữa anh em" (1Cr 11,19). Vậy xem ra người ta phải khoan dung các người

tolerandi.

PRAETEREA, dominus mandavit, Matth. XIII, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quae est finis saeculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo haeretici sunt tolerandi.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Tit. III, haereticum hominem, post primam et secundam correptionem, devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est.

RESPONDEO dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, *resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate apostoli inducta.

AD SECUNDUM dicendum quod utilitas quae ex haeresibus provenit est praeter haereticorum intentionem, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut apostolus dicit; et ut excutiamus

heretics should be tolerated.

3. Further, the Master commanded his servants (Mat. 13:30) to suffer the cockle "to grow until the harvest," i.e. the end of the world, as a gloss explains it. Now holy men explain that the cockle denotes heretics. Therefore heretics should be tolerated.

On the contrary, The Apostle says (Titus 3:10, 11): "A man that is a heretic, after the first and second admonition, avoid: knowing that he, that is such an one, is subverted."

I answer that, With regard to heretics two points must be observed: one, on their own side; the other, on the side of the Church. On their own side there is the sin, whereby they deserve not only to be separated from the Church by excommunication, but also to be severed from the world by death. For it is a much graver matter to corrupt the faith which quickens the soul, than to forge money, which supports temporal life. Wherefore if forgers of money and other evil-doers are forthwith condemned to death by the secular authority, much more reason is there for heretics, as soon as they are convicted of heresy, to be not only excommunicated but even put to death. On the part of the Church, however, there is mercy which looks to the conversion of the wanderer, wherefore she condemns not at once, but "after the first and second admonition," as the Apostle directs: after that, if he is yet stubborn, the Church no longer hoping for his conversion, looks to the salvation of others, by excommunicating him and separating him from the Church, and furthermore delivers him to the secular tribunal to be exterminated thereby from the world by death. For Jerome commenting on Gal. 5:9, "A little leaven," says: "Cut off the decayed flesh, expel the mangy sheep from the fold, lest the whole house, the whole paste, the whole body, the whole flock, burn, perish, rot, die. Arius was but one spark in Alexandria, but as that spark was not at once put out, the whole earth was laid waste by its flame."

Reply to objection 1. This very modesty demands that the heretic should be admonished a first and second time: and if he be unwilling to retract, he must be reckoned as already "subverted," as we may gather from the words of the Apostle quoted above.

Reply to objection 2. The profit that ensues from heresy is beside the intention of heretics, for it consists in the constancy of the faithful being put to the test, and "makes us shake off our

tolérer les hérétiques.

3. Le Seigneur a prescrit à ses serviteurs de laisser croître l'ivraie jusqu'à la moisson. La moisson, selon le texte lui-même (Mt 19, 39) c'est la fin du monde. Quant à l'ivraie, elle symbolise les hérétiques, selon l'interprétation des Pères. Les hérétiques doivent donc être tolérés.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Tt 3, 12) " L'homme hérétique, après un premier et second avertissement, évite-le, sachant qu'il est un dévoyé. "

Réponse : En ce qui concerne les hérétiques, il y a deux choses à considérer, une de leur côté, une autre du côté de l'Église. De leur côté il y a péché. Celui par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. En effet, il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort. Du côté de l'Église, au contraire, il y a une miséricorde en vue de la conversion des égarés. C'est pourquoi elle ne condamne pas tout de suite, mais " après un premier et un second avertissement ", comme l'enseigne l'Apôtre. Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort. S. Jérôme dit en effet ceci, qu'on trouve dans les Décrétales: " Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périsse. Arius dans Alexandrie fut une étincelle; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé. "

Solutions 1. Il appartient en effet à la modération que l'hérétique soit repris une première fois puis une seconde. S'il n'a pas voulu revenir, on le tient pour un dévoyé, comme le montre le texte de l'Apôtre à Tite.

2. L'utilité provenant des hérésies est en dehors de l'intention des hérétiques. C'est-à-dire que la constance des fidèles s'en trouve éprouvée, comme dit l'Apôtre; " elles font que nous secouons la

lạc giáo.

3. Chúa Giêsu đã ra lệnh cho các người đầy tớ của mình để cỏ lùng mọc cho tới mùa gặt. Mùa gặt theo chính bản văn (Mt 19,39), đó là ngày tận thế. về phần cỏ lùng, nó tiêu biểu các người lạc giáo theo sự giải thích của các Giáo phụ. Vậy các người lạc giáo phải được khoan dung.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô viết con người bè đảng, sau khi đã cảnh cáo một hay hai lần, anh hãy loại đi, vì biết rằng một người như thế là đã ra hư đốn (Tt 3,10-11).

TRẢ LỜI : Trong điều quan hệ với những người lạc giáo, người ta phải suy xét hai điều: một điều về phía họ và điều thứ hai về phía Hội thánh, về phía họ, thì có tội. Do tội này, họ đáng không những bị tách rời khỏi Hội thánh bởi sự tuyệt thông, mà còn phải tách rời khỏi trái đất này bằng sự chết. Quả thế, việc làm hư hỏng đức tin đảm bảo sự sống của linh hồn, thì nặng nề hơn việc làm bạc giả để phục vụ đời sống trần thế. Do đó, nếu các người làm bạc giả hoặc những người gian phi bất lương lập tức bị giết theo sự công bình bởi các ông vua phần đời, thì các người lạc giáo sau khi họ chịu nhận tội lạc giáo của mình, lập tức có thể không những bị tuyệt thông mà còn phải bị tử hình một cách rất chính đáng. Về phía Hội thánh, trái lại có sự nhân từ để người lầm đường lạc lối trở lại. Cho nên Hội thánh không lên án lập tức, nhưng sau khi cảnh cáo một hay hai lần như thánh Phaolô dạy. Sau đó đối lại, nếu người lạc giáo còn cố chấp, Hội thánh không còn hy vọng họ trở lại, thì lo liệu cho phần rỗi của những kẻ khác bằng cách tách rời họ ra khỏi mình với sự phán quyết tuyệt thông; và cuối cùng Giáo hội bỏ họ cho sự xét xử phần đời để họ bị tách rời ra khỏi trái đất bằng sự chết. Thánh Giêrônimô nói điều này là người ta gặp thấy trong giáo luật: "Phải cắt bỏ chỗ thịt hư thối và đuổi ra khỏi chuồng chiên ghẻ sợ rằng cả đàn chiên bị bệnh hoạn, hư hỏng, hư thối và chết. Ariô ở Alexandria đã là một tia sáng; nhưng, bởi vì ông đã không bị dập tắt tức thì nên cuộc hỏa hoạn của ông đã gây ra tàn phá mọi sự vật" (Cratien, Decret. P.2, II, cause. 24, q.3, can. 16).

GIẢI ĐÁP 1. Thật sự do sự ôn hòa mà người lạc giáo được cảnh cáo lần thứ nhất rồi đến lần thứ hai. Nếu họ không muốn trở về, người ta coi họ là người tà vạy như được chứng tỏ ở bản văn thánh Phaolô gởi cho Titô.

2. Sự lợi ích phát xuất bởi các lạc giáo ở ngoài ý định của các người lạc giáo. Nghĩa là sự vững chí của các tín hữu được thử thách do đó mà thánh Phaolô nói; thánh Augustinô cũng lên tiếng: "Các lạc giáo làm

pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut habetur in decretis, XXIV, qu. III, *aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis*, ut ait apostolus, *ut spiritus eius salvus fiat in die domini*. Si tamen totaliter eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur.

sluggishness, and search the Scriptures more carefully," as Augustine states (De Gen. cont. Manich. i, 1). What they really intend is the corruption of the faith, which is to inflict very great harm indeed. Consequently we should consider what they directly intend, and expel them, rather than what is beside their intention, and so, tolerate them.

Reply to objection 3. According to Decret. (xxiv, qu. iii, can. Notandum), "to be excommunicated is not to be uprooted." A man is excommunicated, as the Apostle says (1 Cor. 5:5) that his "spirit may be saved in the day of Our Lord." Yet if heretics be altogether uprooted by death, this is not contrary to Our Lord's command, which is to be understood as referring to the case when the cockle cannot be plucked up without plucking up the wheat, as we explained above (Q[10], A[8], ad 1), when treating of unbelievers in general.

paresse et examinons avec plus de soin les divines Écritures " dit S. Augustin. Mais leur intention est bien de corrompre la foi, ce qui est extrêmement nuisible. Aussi faut-il regarder à ce qui vient directement de leur intention et les fait exclure, plutôt qu'à ce qui est étranger à leur intention et les ferait supporter.

3. Comme il est marqué dans les Décrétales, " autre chose est l'excommunication et autre chose l'extirpation. Un individu est en effet excommunié, dit l'Apôtre (1 Co 5, 5), "pour que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur". Si cependant les hérétiques sont tout à fait arrachés par la mort, ce n'est pas contraire au commandement du Seigneur ". Ce commandement doit s'entendre dans le cas où l'on ne peut arracher l'ivraie sans arracher le froment, comme nous l'avons dit plus haut lorsqu'il s'agissait des infidèles en général.

rung động sự lười biếng của chúng ta và làm cho chúng ta thêm cẩn thận để xem xét Kinh thánh" (De Gen. contra Manich. 1,1). Mà ý định của họ một cách rõ ràng là làm hư hỏng đức tin, điều đó cực kỳ tai hại; cho nên người ta phải xem xét cái gì một cách trực tiếp phát xuất bởi ý định của họ và trục xuất họ đi, hơn là xem xét cái gì ngoài ý định của họ và bắt kẻ khác chịu đựng điều đó.

3. Có ghi trong giáo luật, sự tuyệt thông là một chuyện và sự tiêu diệt là chuyện khác. Quả thế, một cá nhân bị tuyệt thông theo lời thánh Phaolô nói, ngõ hầu tinh thần của họ được cứu rỗi trong ngày của Thiên Chúa (1Cr 5,5). Tuy nhiên, nếu các người lạc giáo hoàn toàn được khỏi chết, đó không trái ngược với giới mệnh của Chúa Giêsu. Giới nệnh này phải hiểu trong trường hợp người ta không nhổ cỏ lùng mà không khỏi nhổ luôn cả lúa như chúng ta đã nói ở trước (Q.10, a.8) khi đề cập đến các người không tin cách tổng quát.

ARTICULUS 4
Utrum revertentes ab haeresi sint omnino ab ecclesia recipiendi

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Ierem. III, ex persona domini, *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus*. Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deut. I, *ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est*. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

PRAETEREA, dominus, Matth. XVIII, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies, per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

PRAETEREA, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

SED CONTRA est quod decretalis dicit, quod si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

ARTICLE 4
Whether the Church should receive those who return from heresy ?

Objections 1. It would seem that the Church ought in all cases to receive those who return from heresy. For it is written (Jer. 3:1) in the person of the Lord: "Thou hast prostituted thyself to many lovers; nevertheless return to Me saith the Lord." Now the sentence of the Church is God's sentence, according to Dt. 1:17: "You shall hear the little as well as the great: neither shall you respect any man's person, because it is the judgment of God." Therefore even those who are guilty of the prostitution of unbelief which is spiritual prostitution, should be received all the same.

2. Further, Our Lord commanded Peter (Mat. 18:22) to forgive his offending brother "not" only "till seven times, but till seventy times seven times," which Jerome expounds as meaning that "a man should be forgiven, as often as he has sinned." Therefore he ought to be received by the Church as often as he has sinned by falling back into heresy.

3. Further, heresy is a kind of unbelief. Now other unbelievers who wish to be converted are received by the Church. Therefore heretics also should be received.

On the contrary, The Decretal Ad abolendam (De Haereticis, cap. ix) says that "those who are found to have relapsed into the error which they had already abjured, must be left to the secular tribunal." Therefore they should not be received by the Church.

ARTICLE 4
Doit-on recevoir les hérétiques qui reviennent ?

Objections: 1 Oui, tout à fait, semble-t-il. Car il est dit en Jérémie (3, 1): " Tu t'es prostituée à de nombreux amants, reviens cependant vers moi, dit le Seigneur. " Or le jugement de l'Église, c'est le jugement de Dieu, selon la parole du Deutéronome (1, 17): " Vous écouterez le petit comme le grand, et vous ne ferez pas acception de personne, car le jugement appartient à Dieu. " Donc, si certains se sont prostitués dans l'infidélité, qui est une prostitution spirituelle, il faut néanmoins les recevoir.

2. Le Seigneur commande à Pierre (Mt 18, 22) de pardonner le péché d'un frère non pas seulement sept fois " mais jusqu'à soixante-dix-sept fois ". Ce qui veut dire, selon le commentaire de S. Jérôme qu'il faut pardonner à quelqu'un autant de fois qu'il a péché. Donc, autant de fois que quelqu'un aura péché en retombant dans l'hérésie, il devra être accueilli par l'Église.

3. L'hérésie est une infidélité. Mais les autres infidèles, lorsqu'ils veulent se convertir, sont accueillis par l'Église. Les hérétiques doivent donc l'être aussi.

En sens contraire, une décrétale dit que " s'il en est qui après abjuration de leur erreur ont été pris comme étant retombés dans l'hérésie qu'ils avaient abjurée, il faut les abandonner au jugement séculier ". Ils ne doivent donc pas être reçus par l'Église.

TIẾT 4
Phải chăng người ta phải lãnh nhận các người lạc giáo trở lại ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải làm như vậy. Có lời ghi chép trong sách tiên tri Giêrêmia: "Người đã làm đĩ cho nhiều tình nhân, người vẫn hãy trở lại với Ta, Thiên Chúa phán" (Gr 3,1). Mà sự đoán xét của Hội thánh, đó là sự đoán xét của Thiên Chúa theo lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật: "Các ngươi sẽ không nể mặt ai, trong khi xét xử; các ngươi sẽ nghe kẻ bé cũng như người lớn; các ngươi sẽ không sợ mặt người đời vì sự xét xử thuộc về quyền của Thiên Chúa" (Đnl 1,17). Vậy, nếu một số người làm đĩ trong sự không tin, vì sự không tin là sự làm đĩ thiêng liêng, người ta vẫn phải lãnh nhận họ.

2. Chúa Giêsu đã dạy thánh Phêrô tha thứ tội lỗi của anh em không những bảy lần mà phải tha thứ cho tới bảy mươi lần bảy (Mt 18,22). Điều đó có nghĩa là, theo sách Chú giải của thánh Giêrônimô phải tha thứ kẻ khác, hễ họ phạm tội bao nhiêu lần thì phải tha thứ cho họ bấy nhiêu lần. Vậy bao nhiêu lần một người nào sa đi sa lại trong lạc giáo thì họ phải được Giáo hội lãnh nhận lại bấy nhiêu lần.

3. Lạc giáo là một loại không tin. Mà các kẻ không tin khác, khi họ muốn trở lại thì được Giáo hội tiếp rước. Vậy các người lạc giáo cũng phải được như thế.

TRÁI LẠI, Một giáo luật nói: "Nếu trong các người lạc giáo có kẻ sau khi đã thề bỏ sự sai lầm của mình, bị bắt quả tang lại té ngã vào lạc giáo mà họ đã thề bỏ, người ta phải bỏ họ cho sự đoán xét của phần đời." Vậy họ không được Giáo hội lãnh nhận.

RESPONDEO dicendum quod Ecclesia, secundum domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas, hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive saecularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno impedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere, tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius. Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia, si relaberentur alios inficerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim relaberentur; dicitur enim Eccle. VIII, *ex eo quod non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*. Et ideo Ecclesia quidem primo revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

I answer that, In obedience to Our Lord's institution, the Church extends her charity to all, not only to friends, but also to foes who persecute her, according to Mat. 5:44: "Love your enemies; do good to them that hate you." Now it is part of charity that we should both wish and work our neighbor's good. Again, good is twofold: one is spiritual, namely the health of the soul, which good is chiefly the object of charity, since it is this chiefly that we should wish for one another. Consequently, from this point of view, heretics who return after falling no matter how often, are admitted by the Church to Penance whereby the way of salvation is opened to them. The other good is that which charity considers secondarily, viz. temporal good, such as life of the body, worldly possessions, good repute, ecclesiastical or secular dignity, for we are not bound by charity to wish others this good, except in relation to the eternal salvation of them and of others. Hence if the presence of one of these goods in one individual might be an obstacle to eternal salvation in many, we are not bound out of charity to wish such a good to that person, rather should we desire him to be without it, both because eternal salvation takes precedence of temporal good, and because the good of the many is to be preferred to the good of one. Now if heretics were always received on their return, in order to save their lives and other temporal goods, this might be prejudicial to the salvation of others, both because they would infect others if they relapsed again, and because, if they escaped without punishment, others would feel more assured in lapsing into heresy. For it is written (Eccles. 8:11): "For because sentence is not speedily pronounced against the evil, the children of men commit evils without any fear." For this reason the Church not only admits to Penance those who return from heresy for the first time, but also safeguards their lives, and sometimes by dispensation, restores them to the ecclesiastical dignities which they may have had before, should their conversion appear to be sincere: we read of this as having frequently been done for the good of peace. But when they fall again, after having been received, this seems to prove them to be inconstant in faith, wherefore when they return again, they are admitted to Penance, but are not delivered from the pain of death.

Réponse : L'Église, selon l'institution du Seigneur, étend sa charité à tous, non seulement à ses amis, mais aussi à ses ennemis et persécuteurs, conformément à cette parole (Mt 5, 44): " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Or il appartient à la charité de vouloir le bien du prochain et de le faire. Mais il y a un double bien. Il y a le bien spirituel, le salut de l'âme: c'est ce bien que la charité regarde avant tout, car c'est lui que chacun par charité doit vouloir à autrui. Aussi à cet égard, lorsque les hérétiques reviennent, ils sont reçus par l'Église autant de fois qu'ils ont été relaps: ils sont admis à la pénitence qui leur ouvre la voie du salut. Mais il y a un autre bien que la charité regarde en second lieu, c'est le bien temporel, comme la vie corporelle, la possession des choses de ce monde, la bonne renommée, et l'autorité ecclésiastique ou séculière. Ce bien, en effet, nous ne sommes tenus par charité de le vouloir pour d'autres que dans l'ordre du salut éternel et d'eux-mêmes et des autres. Aussi, lorsque l'un de ces biens peut empêcher, en se trouvant dans un individu, le salut éternel dans un grand nombre, la charité n'exige pas que nous lui voulions cette sorte de bien, elle exige plutôt que nous voulions qu'il en soit privé: et parce que le salut éternel doit être préféré au bien temporel, et parce que le bien du grand nombre passe avant le bien d'un seul. Or, si les hérétiques qui reviennent étaient toujours reçus de façon à demeurer en possession de la vie et des autres biens temporels, ce pourrait être au préjudice du salut des autres, parce que, s'ils retombaient, ils en gâteraient d'autres, et aussi parce que, s'ils échappaient sans châtiment, d'autres tomberaient dans l'hérésie, avec plus de sécurité. Il est dit en effet dans l'Ecclésiaste (8, 11): " Parce que la sentence n'est pas vite portée contre le méchant, les enfants des hommes accomplissent le mal sans rien craindre. " C'est pourquoi ceux qui reviennent de l'hérésie pour la première fois, l'Église non seulement les admet à la pénitence mais aussi leur laisse la vie sauve; et parfois, par indulgence, elle leur rend leurs dignités ecclésiastiques s'ils paraissent vraiment convertis. L'histoire nous apprend qu'elle l'a souvent fait pour le bien de la paix. Mais, quand ceux qu'on a accueillis retombent de nouveau, il semble que ce soit le signe de leur inconstance en matière de foi. C'est pourquoi, s'ils reviennent ultérieurement, ils sont bien admis à la pénitence, non pas cependant au point d'éviter la sentence de mort.

TRẢ LỜI : Hội thánh, theo sự thiết lập của Chúa Giêsu, mở rộng lòng bác ái của mình cho mọi người, không những với các người bạn hữu của mình, mà còn với các kẻ thù địch của mình và các kẻ bách hại mình theo lời nói: "Các ngươi hãy yêu thương thù địch của các ngươi, hãy làm sự lành cho các kẻ ghét các ngươi" (Mt 5,44). Mà việc làm của đức bác ái là muốn sự tốt cho người đồng loại và làm sự tốt. Mà có hai sự tốt. Một sự tốt thiêng liêng, đó là sự rỗi linh hồn: chính sự tốt này mà đức bác ái quan hệ đến trước hết mọi sự, vì chính nó mà mỗi người vì đức bác ái phải muốn cho kẻ khác. Cho nên ở phương diện này, khi người lạc giáo trở lại họ được lãnh nhận bởi Hội thánh, họ sa đi ngã lại bao nhiêu lần thì Hội thánh lãnh nhận họ bấy nhiêu lần: họ được thừa nhận vào chịu phép giải tội, là bí tích mở cho họ con đường cứu rỗi. Nhưng còn sự tốt khác mà đức bác ái liên hệ đến cách thứ hai, đó là sự tốt hữu hình, như sự sống thể xác, sự chiếm hữu các sự vật ở trần gian này, danh thơm tiếng tốt, và quyền hành trong Hội thánh hoặc quyền hành phần đời. Quả thế, sự tốt này, chúng ta chỉ bị đức bác ái bắt buộc phải muốn cho kẻ khác trong trật tự sự sống vĩnh cửu. Như vậy, khi một trong các sự tốt này ở trong một cá thể, có thể ngăn trở sự sống vĩnh cửu cho nhiều người, đức bác ái đòi chúng ta không được muốn cho họ loại sự tốt đó, và một cách đúng hơn, nó đòi hỏi chúng ta muốn cho kẻ ấy không có sự tốt đó: và bởi vì sự sống đời đời phải được quý chuộng hơn sự tốt trần gian, và bởi vì sự tốt của đa số người hơn sự tốt của một người. Mà, nếu các người lạc giáo trở lại đã được luôn luôn lãnh nhận theo thể cách để tồn tại trong sự chiếm hữu sự sống và các sự tốt trần gian, điều đó hẳn làm hại cho sự cứu rỗi các kẻ khác, bởi vì nếu họ sa ngã trở lại, hẳn họ làm hư hỏng phần rỗi kẻ khác, và như vậy, nếu họ được thoát khỏi mà không bị hình phạt, thì những kẻ khác sẽ rơi vào lạc giáo cách an toàn hơn. Quả thế, có lời ghi chép trong sách Giảng viên: "Nhân vì án trên việc ác không kịp thi hành, nên lòng con cái người phàm những lăm le muốn làm sự dữ" (Gv 8,11). Do đó, những người trở lại, từ bỏ lạc giáo lần thứ nhất, Hội thánh không những công nhận họ vào chịu phép giải tội mà còn để họ sống an toàn; và đôi khi vì khoan hồng, Hội thánh trả lại cho họ các tước vị của Hội thánh nếu họ xem ra trở lại thật sự. Lịch sử cho chúng ta biết Hội thánh thường làm điều đó để mưu sự tốt của sự bình an. Nhưng, khi những kẻ mà Hội thánh đã tiếp nhận, lại sa ngã trở lại, xem ra đó là dấu họ không vững vàng trong vấn đề đức tin. Do đó, nếu về sau họ trở lại, họ được công nhận vào chịu phép Giải tội, nhưng không có thể tránh sự tuyên án tử hình.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Praesumit autem eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Reply to objection 1. In God's tribunal, those who return are always received, because God is a searcher of hearts, and knows those who return in sincerity. But the Church cannot imitate God in this, for she presumes that those who relapse after being once received, are not sincere in their return; hence she does not debar them from the way of salvation, but neither does she protect them from the sentence of death.

Solutions 1. Dans le jugement de Dieu on est toujours reçu lorsqu'on revient, parce que Dieu scrute les coeurs et connaît ceux qui reviennent vraiment. Mais l'Église ne peut l'imiter en cela. Ceux qui après avoir été accueillis sont retombés, elle présume qu'ils ne sont pas vraiment revenus à elle. C'est pourquoi elle ne leur refuse pas la voie du salut, mais ne les préserve pas du péril de mort.

GIẢI ĐÁP 1. Trong sự đoán xét của Thiên Chúa, người ta luôn luôn được lãnh nhận khi họ trở lại, bởi vì dò xét các tâm hồn và hiểu biết những kẻ trở lại thật sự. Còn Hội thánh không có thể mô phỏng Thiên Chúa ở điều đó. Những kẻ sau khi đã được tiếp nhận lại sa ngã, Hội thánh suy đoán họ đã không trở lại thật sự. Do đó, Hội thánh không khước từ con đường cứu rỗi đối với họ, nhưng không giữ cho họ khỏi sự nguy hiểm chết chóc.

AD SECUNDUM dicendum quod dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit; sed in hoc est lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Reply to objection 2. Our Lord was speaking to Peter of sins committed against oneself, for one should always forgive such offenses and spare our brother when he repents. These words are not to be applied to sins committed against one's neighbor or against God, for it is not left to our discretion to forgive such offenses, as Jerome says on Mat. 18:15, "If thy brother shall offend against thee." Yet even in this matter the law prescribes limits according as God's honor or our neighbor's good demands.

2. Le Seigneur parle à Pierre du péché qui a été commis contre lui, Pierre: ce péché, il faut toujours le remettre et, quand un frère nous revient, il faut lui pardonner. Mais cela ne s'entend pas du péché qui a été commis contre le rochain ou contre Dieu: ce péché, dit S. Jérôme " nous ne sommes pas libres de le remettre ", mais il y a dans ce cas une mesure établie par la loi, selon ce qui convient à l'honneur de Dieu et à l'utilité du prochain.

2. Chúa Giêsu nói cùng Phêrô về tội phạm đến con người của Phêrô: tội này người ta phải luôn luôn tha thứ và, khi người anh em trở lại với chúng ta, chúng ta phải tha thứ cho họ. Nhưng điều đó không hiểu về tội phạm đến người đồng loại hoặc đến Thiên Chúa: tội này, theo lời nói của thánh Giêrônimô (Glose. ord. Sur Mt 18,15), chúng ta không được tự do tha thứ, nhưng trong trường hợp này có biện pháp do luật qui định, tùy theo điều gì thích hợp với sự tôn vinh Thiên Chúa và với sự lợi ích của người đồng loại.

AD TERTIUM dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

Reply to objection 3. When other unbelievers, who have never received the faith are converted, they do not as yet show signs of inconstancy in faith, as relapsed heretics do; hence the comparison fails.

3. Les autres infidèles n'avaient jamais reçu la foi. C'est pourquoi, après qu'ils ont été convertis - à la foi, ils ne montrent pas encore en matière de foi des signes d'inconstance, comme font les hérétiques relaps. C'est pourquoi on ne peut pas raisonner de la même manière à propos des uns et des autres.

3. Các người không tin khác đã chẳng bao giờ lãnh nhận đức tin. Do đó, sau khi họ trở lại với đức tin họ chưa tỏ ra trong vấn đề đức tin các dấu hiệu của sự không vững chắc như các người lạc giáo sa đi ngã lại. Do đó, người ta không thể lý luận cũng một thể cách đối với những người này và những người kia.

QUAESTIO 12

DE APOSTASIA

OF APOSTASY

L'APOSTASIE

SỰ BỘI GIÁO

Deinde considerandum est de apostasia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. Secundo, utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

We must now consider apostasy: about which there are two points of inquiry: (1) Whether apostasy pertains to unbelief? (2) Whether, on account of apostasy from the faith, subjects are absolved from allegiance to an apostate prince?

1. L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité? - 2. Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats?

1. Sự bội giáo quy về sự không tin? 2. Các người bề dưới được tháo gỡ khỏi sự vâng phục các nhà thống trị bội giáo?

ARTICULUS 1
Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium, dicitur enim Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; et postea subditur, *initium omnis peccati superbia*. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

ARTICLE 1
Whether apostasy pertains to unbelief ?

Objections 1. It would seem that apostasy does not pertain to unbelief. For that which is the origin of all sins, does not, seemingly, pertain to unbelief, since many sins there are without unbelief. Now apostasy seems to be the origin of every sin, for it is written (Ecclus. 10:14): "The beginning of the pride of man is apostasy [Douay: 'to fall off'] from God," and further on, (Ecclus. 10:15): "Pride is the beginning of all sin." Therefore apostasy does not pertain to unbelief.

ARTICLE 1
L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité ?

Objections 1. Il apparaît que non, car ce qui est un principe de tout péché ne semble pas se rattacher à l'infidélité, parce que beaucoup de péchés existent sans qu'il y ait infidélité. Mais l'apostasie semble être au principe de tout péché. Car on dit dans l'Ecclésiastique (10, 12): " Le principe de l'orgueil chez l'homme, c'est l'apostasie loin de Dieu. " Après quoi on ajoute: " Le principe de tout péché, c'est l'orgueil. " Donc l'apostasie ne se rattache pas à l'infidélité.

TIẾT 1
Sự bội giáo có quy về sự không tin ?

VẤN NẠN : Xem ra không có như vậy. Cái gì làm nguyên lý của mọi tội xem ra không quy về sự không tin, bởi vì nhiều tội hiện hữu mà không có sự không tin. Mà sự bội giáo xem ra là nguyên lý của mọi tội. Người ta đọc trong sách Huấn ca: "Đầu mối kiêu ngạo, con người lì lợm, lòng nó trật xa Đấng tác tạo ra nó" (Hc 10,12). Sau đó, người ta đã nói thêm: "Nguyên lý của mọi tội, đó là tính kiêu ngạo". Vậy sự bội giáo không quy về sự không tin.

PRAETEREA, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in

2. Further, unbelief is an act of the understanding: whereas apostasy seems rather to consist in some

2. L'infidélité réside dans l'intelligence. Mais l'apostasie paraît consister plutôt dans une

2. Sự không tin ở trong trí năng. Mà sự bội giáo xem ra cốt tại việc làm bên ngoài hoặc lời nói, hoặc ở trong

exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate, dicitur enim Prov. VI, *homo apostata vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat*. Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

outward deed or utterance, or even in some inward act of the will, for it is written (Prov. 6:12-14): "A man that is an apostate, an unprofitable man walketh with a perverse mouth. He winketh with the eyes, presseth with the foot, speaketh with the finger. With a wicked heart he deviseth evil, and at all times he soweth discord." Moreover if anyone were to have himself circumcised, or to worship at the tomb of Mahomet, he would be deemed an apostate. Therefore apostasy does not pertain to unbelief.

oeuvre extérieure ou dans une parole, ou encore dans une volonté intérieure. Il est écrit dans les Proverbes (6,12): " L'apostat, homme inutile, s'avance la fausseté dans la bouche, clignant de l'oeil, frappant du pied, parlant du doigt; il médite le mal d'un coeur dépravé et sème à tout moment des querelles. " Et si quelqu'un se faisait circoncire, ou adorait le sépulcre de Mahomet, il serait réputé apostat. L'apostasie ne se rattache donc pas directement à l'infidélité.

ý muốn bên trong, có lời Cách ngôn nói: "Người bội giáo, là người vô dụng, nó tiến bước với sự giả dối ở trong miệng lưỡi, nheo mắt, đập bàn chân, nói bằng ngón tay; họ suy ngắm sự xấu bằng một tâm hồn bại hoại và luôn gieo rắc sự cãi cọ" (Cn 6,12). Và nếu người nào để mình chịu cắt bì hoặc tôn thờ lăng tẩm của Mahomet, họ hẳn được coi là người bội giáo. Vậy sự bội giáo một cách trực tiếp không quy về sự không tin.

PRAETEREA, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum praedicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

3. Further, heresy, since it pertains to unbelief, is a determinate species of unbelief. If then, apostasy pertained to unbelief, it would follow that it is a determinate species of unbelief, which does not seem to agree with what has been said (Q[10], A[5]). Therefore apostasy does not pertain to unbelief.

3. L'hérésie parce qu'elle fait partie de l'infidélité, en est une espèce déterminée. Donc, si l'apostasie faisait aussi partie de l'infidélité, il s'ensuivrait qu'elle devrait en être une espèce déterminée. Ce qui, d'après ce que nous avons dit, ne semble pas. Donc l'apostasie ne se rattache pas à l'infidélité.

3. Lạc giáo, bởi vì nó thông phần sự không tin, là một loại nhất định của sự không tin. Vậy nếu sự bội giáo thông phần sự không tin, hẳn do đó mà nó phải là một loại nhất định của sự không tin. Điều này không thể có theo những điều chúng ta đã trình bày ở trước (Q.10, a.5). Vậy sự bội giáo không quy về sự không tin.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. VI, multi ex discipulis eius abierunt retro, quod est apostatare, de quibus supra dixerat dominus, sunt quidam ex vobis qui non credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

On the contrary, It is written (Jn. 6:67): "Many of his disciples went back," i.e. apostatized, of whom Our Lord had said previously (Jn. 6:65): "There are some of you that believe not." Therefore apostasy pertains to unbelief.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (6, 66): " Beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allaient plus avec lui ", ce qui est apostasier. Or le Seigneur avait dit à leur sujet: " Il y en a parmi vous qui ne croient pas. " Donc l'apostasie se rattache à l'infidélité.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Nhiều môn đệ rút lui và không còn đó với Ngài" (Ga 6,66), đó là bội giáo mà Chúa Giêsu nói về vấn đề của họ: "Ở giữa các ngươi có những kẻ không tin". Vậy sự bỏ đạo quy về sự không tin.

RESPONDEO dicendum quod apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. Quae quidem diversimode fit, secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum praeceptis eius; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit, et haec dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

I answer that, Apostasy denotes a backsliding from God. This may happen in various ways according to the different kinds of union between man and God. For, in the first place, man is united to God by faith; secondly, by having his will duly submissive in obeying His commandments; thirdly, by certain special things pertaining to supererogation such as the religious life, the clerical state, or Holy Orders. Now if that which follows be removed, that which precedes, remains, but the converse does not hold. Accordingly a man may apostatize from God, by withdrawing from the religious life to which he was bound by profession, or from the Holy Order which he had received: and this is called "apostasy from religious life" or "Orders." A man may also apostatize from God, by rebelling in his mind against the Divine commandments: and though man may apostatize in both the above ways, he may still remain united to God by faith. But if he give up the faith, then he seems to turn away from God altogether: and consequently, apostasy simply and absolutely is that whereby a man withdraws from the faith, and is called "apostasy of perfidy." In this way apostasy, simply so called, pertains to unbelief.

Réponse : L'apostasie est une certaine façon de s'éloigner de Dieu. Il y a diverses manières de s'éloigner de Dieu, comme il y a diverses manières pour l'homme de s'unir à Dieu. Premièrement, en effet, on est uni à Dieu par la foi; deuxièmement, par une volonté dûment soumise, pour obéir à ses préceptes; troisièmement, par des engagements qui sont de surérogation, comme les voeux de religion, la cléricature ou les saints ordres. Or, si l'on ôte ce qui est en second, il reste ce qui est en premier; mais non pas inversement. Il arrive donc que quelqu'un apostasie loin de Dieu en se retirant de la vie religieuse dont il a fait profession, ou de l'ordre qu'il a reçu: c'est ce qu'on appelle l'apostasie de la vie religieuse ou des saints ordres. Il arrive à quelqu'un d'apostasier loin de Dieu par un esprit d'opposition aux préceptes divins. Lorsqu'il y a ces deux sortes d'apostasie, on peut encore rester uni à Dieu par la foi. Mais, si l'on s'éloigne de la foi, alors il apparaît que l'on s'éloigne tout à fait de Dieu. C'est pourquoi, à parler simplement et absolument, l'apostasie est ce qui fait que quelqu'un s'éloigne de la foi: on l'appelle l'apostasie par incroyance. C'est de cette façon que l'apostasie pure et simple se rattache à l'infidélité.

TRẢ LỜI : Sự bội giáo là một thể cách nào đó đi ra xa khỏi Thiên Chúa, có nhiều thể cách đi ra xa khỏi Thiên Chúa như đối với con người có nhiều thể cách kết hợp với Thiên Chúa. Thực thế, trước tiên, người ta kết hợp với Thiên Chúa bằng đức tin; thứ đến, người ta kết hợp với Thiên Chúa bằng ý chí tùng phục hợp thức, để tuân giữ các giới mệnh của Thiên Chúa; thứ ba, người ta có thể kết hợp với Thiên Chúa bằng các sự cam kết thuộc về điều làm quá bổn phận, như những lời khấn dòng, vào hàng giáo sĩ hay các chức thánh. Mà nếu người ta cất mất đi cái thuộc về hạng thứ hai, thì tồn tại cái gì thuộc hạng nhất; nhưng không ngược trở lại. Vậy xảy ra là kẻ nào bội giáo đi ra xa khỏi Thiên Chúa bằng cách rút lui khỏi đời sống dòng mà nó đã tuyên khấn hoặc phẩm chức mà họ đã lãnh nhận: đó là điều người ta gọi là sự bội giáo thuộc về đời sống dòng hay đời sống chức thánh, xảy ra là người nào bội giáo đi ra xa khỏi Thiên Chúa bằng tinh thần chống đối các giới mệnh của Thiên Chúa. Khi có hai thứ bỏ đạo này, người ta còn có thể tồn tại kết hợp với Thiên Chúa bằng đức tin. Nhưng, nếu người ta đi ra xa khỏi đức tin, trong trường hợp này xem ra người ta hoàn toàn đi ra xa khỏi Thiên Chúa. Do đó, nói một cách đơn giản hoặc tuyệt đối, sự bội giáo là sự không tín ngưỡng. Chính theo thể cách này mà sự bội giáo thuần túy và đơn giản quy về sự không tin.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectio illa procedit de secunda apostasia, quae importat

Reply to objection 1. This objection refers to the second kind of apostasy, which denotes an act

Solutions 1. Cette première objection est recevable pour ce qui est de la seconde sorte d'apostasie,

GIẢI ĐÁP 1. Vấn nạn thứ nhất có thể thừa nhận về điều thuộc về sự bội giáo thứ hai là sự bội giáo bao hàm ý

voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

AD SECUNDUM dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta, nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est primum fundamentum sperandarum rerum, et sine fide impossibile est placere Deo; sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem aeternam; et propter hoc primo dicitur, homo apostata vir inutilis. Fides etiam est vita animae, secundum illud Rom. I, *iustus ex fide vivit*. Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita iustitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quae ad malum tendit. Et ex his sequitur quod iurgia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

of the will in rebellion against God's commandments, an act that is to be found in every mortal sin.

Reply to objection 2. It belongs to faith not only that the heart should believe, but also that external words and deeds should bear witness to the inward faith, for confession is an act of faith. In this way too, certain external words or deeds pertain to unbelief, in so far as they are signs of unbelief, even as a sign of health is said itself to be healthy. Now although the authority quoted may be understood as referring to every kind of apostate, yet it applies most truly to an apostate from the faith. For since faith is the first foundation of things to be hoped for, and since, without faith it is "impossible to please God"; when once faith is removed, man retains nothing that may be useful for the obtaining of eternal salvation, for which reason it is written (Prov. 6:12): "A man that is an apostate, an unprofitable man": because faith is the life of the soul, according to Rom. 1:17: "The just man liveth by faith." Therefore, just as when the life of the body is taken away, man's every member and part loses its due disposition, so when the life of justice, which is by faith, is done away, disorder appears in all his members. First, in his mouth, whereby chiefly his mind stands revealed; secondly, in his eyes; thirdly, in the instrument of movement; fourthly, in his will, which tends to evil. The result is that "he sows discord," endeavoring to sever others from the faith even as he severed himself.

celle qui implique la volonté de se soustraire aux commandements de Dieu, parce que cette volonté se trouve en tout péché mortel.

2. A la foi se rattache non seulement la croyance du coeur, mais encore la protestation de cette foi intérieure par des paroles et par des agissements extérieurs, car la confession est un acte de la foi. Et c'est aussi par là que certaines paroles ou certaines oeuvres extérieures se rattachent à l'infidélité, en tant qu'elles en sont le signe, comme on appelle " sain " ce qui est signe de santé. Quant au texte cité dans l'objection, bien qu'il puisse s'entendre de toute apostasie, c'est cependant dans l'apostasie de la foi qu'il s'applique avec le plus de vérité. Parce qu'en effet la foi est " le premier fondement des réalités à espérer ", et que " sans la foi il est impossible de plaire à Dieu ", si elle est enlevée, il ne reste rien dans l'homme qui puisse être utile pour le salut éternel; c'est pourquoi en premier lieu il est écrit: " l'homme apostat, homme inutile ". La foi, c'est aussi la vie de l'âme, selon la parole de l'Apôtre (Rm 1, 17): " Le juste vit de la foi "; par conséquent, de même qu'à la disparition de la vie corporelle tous les membres et toutes les parties de l'organisme deviennent anarchiques, de même dès la suppression de cette vie de justice qui vient de la foi, le désordre apparaît dans tous les membres. Il apparaît 1° dans la bouche: c'est par elle que le coeur se manifeste le plus; 2° dans les yeux; 3° dans les organes du mouvement; 4° dans la volonté qui tend au mal. Et il suit de là que l'apostat sème la querelle, parce qu'il cherche à éloigner les autres de la foi comme il s'en est écarté lui-même.

muốn không tuân giữ các giới mệnh của Thiên Chúa, bởi vì ý muốn này ở trong mọi trọng tội.

2. Trong các điều quy về đức tin, không những có sự tin tưởng ở trong tâm hồn mà còn sự quả quyết của đức tin bên trong bằng lời nói và các hành động bên ngoài, bởi vì sự tuyên xưng là một hành động của đức tin. Và cũng chính do đó, một số lời nói hoặc một số hành động bên ngoài quy về sự không tin, trong tư cách chúng nó là dấu hiệu của sự không tin, cũng như người ta gọi là lành mạnh cái gì là dấu hiệu của sức khỏe. Còn về bản văn, được trích dẫn trong vấn nạn, mặc dầu nó có thể hiểu về mọi thứ bội giáo, tuy nhiên chính trong sự bội giáo về đức tin mà nó được ứng dụng cách đích thực nhất. Bởi vì thực sự đức tin là nền tảng thứ nhất của các thực tại còn ở trong hy vọng, và bởi vì không có đức tin, người ta không có thể làm đẹp lòng Thiên Chúa, nếu đức tin bị cất mất đi, không còn cái gì trong con người có thể hữu ích cho sự sống vĩnh cửu; do đó, trước tiên có lời ghi chép: "Con người bỏ đạo là con người vô dụng". Đức tin, đó cũng là sự sống linh hồn theo lời thánh Phaolô nói: "Người công chính sống đức tin" (Rm 1,17), do đó, cũng như khi sự sống thân thể biến mất, mọi chi thể và mọi phần của cơ thể trở nên hỗn loạn; cũng vậy, vừa khi vì bỏ đời sống công chính phát xuất từ đức tin, sự mất trật tự xuất hiện trong mọi chi thể. Thứ nhất, sự mất trật tự này xuất hiện nơi miệng lưỡi: chính do đó mà tâm hồn biểu lộ nhiều nhất; thứ đến, sự mất trật tự xuất hiện trong hai con mắt; thứ ba, trong các cơ quan chuyển động; thứ bốn, trong ý chí hướng đến sự xấu. Do đó mà người bội giáo gieo rắc sự gây gổ, cãi lộn, bởi vì nó tìm kiếm làm cho các kẻ khác đi ra xa khỏi đức tin như chính nó đã tránh xa đức tin.

AD TERTIUM dicendum quod species alicuius qualitatis vel formae non diversificatur per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem, sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem, secundum illud II Pet. II, *melius erat eis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire*.

Reply to objection 3. The species of a quality or form are not diversified by the fact of its being the term "wherefrom" or "whereto" of movement: on the contrary, it is the movement that takes its species from the terms. Now apostasy regards unbelief as the term "whereto" of the movement of withdrawal from the faith; wherefore apostasy does not imply a special kind of unbelief, but an aggravating circumstance thereof, according to 2 Pet. 2:21: "It had been better for them not to know the truth [Vulg.: 'the way of justice'], than after they had known it, to turn back."

3. Une qualité ou une forme n'est pas diversifiée quant à son espèce par le fait qu'elle est le terme d'où l'on part, ou celui vers lequel va le mouvement; mais inversement les espèces sont définies plutôt par la netteté des termes dans lesquels se déroulent les mouvements. Or l'apostasie regarde l'infidélité comme le terme vers lequel s'en va dans son mouvement celui qui quitte la foi et s'en éloigne. C'est pourquoi l'apostasie n'implique pas une espèce bien déterminée d'infidélité; mais elle implique une circonstance aggravante, selon la parole de S. Pierre (2 P 2, 21): " Il aurait mieux valu pour eux ne pas connaître la vérité que de s'en écarter après l'avoir connue."

3. Phẩm chất hoặc hình thức không được phân loại bởi sự kiện nó là điểm người ta bỏ ra đi, hoặc điểm mà sự chuyển động đi tới; nhưng một cách trái ngược lại, các loại được xác định bởi sự rõ ràng của các điểm mà trong đó xảy ra các sự chuyển động. Mà sự bội giáo quan hệ với sự không tin như điểm người ta đi tới trong sự chuyển động của mình, khi người ta bỏ đức tin và đi ra xa khỏi đức tin. Do đó, sự bội giáo không bao hàm một loại nhất định của sự không tin; nhưng nó bao hàm một hoàn cảnh làm ra nặng hơn theo lời thánh Phêrô: "Vì thà chúng không biết đường công chính còn hơn là khi đã biết rồi, lại quay lưng cho lệnh lành thánh đã truyền cho chúng" (2Pr 2,21).

ARTICULUS 2
Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire

ARTICLE 2
Whether a prince forfeits his dominion over his subjects, on account of apostasy from the faith, so that they no longer owe

ARTICLE 2
Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats ?

TIẾT 2
Các người bề dưới được tháo gỡ khỏi sự vâng phục những kẻ thống trị bội giáo ?

him allegiance ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius quod *Iulianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat, producite aciem pro defensione reipublicae, obediebant ei*. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

PRAETEREA, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Ioseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochaeus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

PRAETEREA, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

SED CONTRA est quod Gregorius VII dicit, nos, sanctorum praedecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici, ut dicit decretalis ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut et quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud apostoli, I ad Cor. V, *quid mihi de*

Objections 1. It would seem that a prince does not so forfeit his dominion over his subjects, on account of apostasy from the faith, that they no longer owe him allegiance. For Ambrose [*St. Augustine, Super Ps. 124:3] says that the Emperor Julian, though an apostate, nevertheless had under him Christian soldiers, who when he said to them, "Fall into line for the defense of the republic," were bound to obey. Therefore subjects are not absolved from their allegiance to their prince on account of his apostasy.

2. Further, an apostate from the faith is an unbeliever. Now we find that certain holy men served unbelieving masters; thus Joseph served Pharaoh, Daniel served Nabuchodonosor, and Mardochai served Assuerus. Therefore apostasy from the faith does not release subjects from allegiance to their sovereign.

3. Further, just as by apostasy from the faith, a man turns away from God, so does every sin. Consequently if, on account of apostasy from the faith, princes were to lose their right to command those of their subjects who are believers, they would equally lose it on account of other sins: which is evidently not the case. Therefore we ought not to refuse allegiance to a sovereign on account of his apostatizing from the faith.

On the contrary, Gregory VII says (Council, Roman V): "Holding to the institutions of our holy predecessors, we, by our apostolic authority, absolve from their oath those who through loyalty or through the sacred bond of an oath owe allegiance to excommunicated persons: and we absolutely forbid them to continue their allegiance to such persons, until these shall have made amends." Now apostates from the faith, like heretics, are excommunicated, according to the Decretal [*Extra, De Haereticis, cap. Ad abolendam]. Therefore princes should not be obeyed when they have apostatized from the faith.

I answer that, As stated above (Q[10], A[10]), unbelief, in itself, is not inconsistent with dominion, since dominion is a device of the law of nations which is a human law: whereas the distinction between believers and unbelievers is of Divine right, which does not annul human right. Nevertheless a man who sins by unbelief may be sentenced to the loss of his right of dominion, as also, sometimes, on account of other sins. Now it is not within the competency of the Church to punish unbelief in those who have never received the faith, according to the saying of the

Objections 1. Il semble que le prince qui a apostasié de la foi ne perde pas pour autant son autorité sur ses sujets, qui sont tenus de lui obéir. Car, dit S. Ambroise: " L'empereur Julien, bien qu'il fût apostat, eut cependant sous lui des soldats chrétiens, et, lorsqu'il, leur disait de combattre pour la défense de l'État, ils lui obéissaient,. " Donc l'apostasie du prince ne délie pas ses sujets de sa suzeraineté.

2. L'apostat de la foi est un infidèle. Mais il se trouve que de saints hommes ont fidèlement servi des maîtres qui étaient des infidèles: Joseph a servi Pharaon, Daniel Nabuchodonosor, et Mardochée Assuérus. Donc l'apostasie de la foi ne dispense pas les sujets d'obéir au prince.

3. Si l'on s'éloigne de Dieu par l'apostasie de la foi, on s'éloigne aussi de lui par n'importe quel péché. Par conséquent, si l'apostasie de la foi faisait perdre aux princes le droit de commander à leurs sujets qui sont des fidèles, d'autres péchés le leur feraient perdre également. Mais cette conséquence est évidemment fausse. On ne doit donc pas, en raison de leur apostasie de la foi, s'écarter de l'obéissance aux princes.

En sens contraire, Grégoire VII décrète " Nous, conformément à ce qu'ont statué nos saints prédécesseurs, envers ceux qui sont liés à des excommuniés par fidélité ou par serment, en vertu de notre autorité apostolique nous les délions du serment et nous interdisons de toute manière qu'ils leur gardent fidélité, jusqu'à ce que ces princes aient réparé leur faute. " Mais les apostats de la foi sont des excommuniés comme les hérétiques, dit la décrétale " Pour l'abolition ". Il n'y a donc plus à obéir aux princes lorsqu'ils apostasient de la foi.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'infidélité par elle-même ne s'oppose pas à la suzeraineté; celle-ci effectivement se fonde sur le droit des gens, lequel est un droit humain; et la distinction entre fidèles et infidèles dépend d'un droit divin qui ne supprime pas le droit humain. Mais celui qui est dans le péché d'infidélité peut perdre son droit de suzeraineté par la sentence qui le frappe, comme on est frappé aussi parfois pour d'autres fautes. Il n'appartient d'ailleurs pas à l'Église de punir l'infidélité chez ceux qui n'ont jamais reçu la foi, selon le mot de

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Thánh Ambrôxiô nói: "Hoàng đế Julianô, mặc dầu nhà vua là người bội giáo vẫn có dưới quyền ông các quân nhân là người Kitô hữu, và khi nhà vua bảo họ chiến đấu bể bênh vực tổ quốc, họ vâng phục nhà vua". Vậy sự bội giáo của nhà vua không tháo gỡ thần dân của mình khỏi quyền tối thượng của mình.

2. Người bỏ đức tin là người không tin. Mà có những người thánh đã trung thành phục vụ những ông chủ là những kẻ không tin: ông Giuse phục vụ vua Pharaô, tiên tri Daniel phục vụ vua Nabuchodonosor, và ông Mardochê phục vụ vua Assuérô. Vậy sự bỏ đức tin không chước miễn thần dân phải tùng phục nhà vua.

3. Nếu người ta đi ra xa khỏi Thiên Chúa bởi sự bỏ đức tin, người ta cũng đi ra xa Thiên Chúa bởi bất cứ tội nào. Do đó, nếu sự bỏ đức tin làm cho các nhà vua mất quyền cai trị quốc dân của mình là những kẻ tin, thì các tội khác cũng làm cho họ phải mất điều đó. Mà hậu kết này rõ ràng sai lầm. Vậy người ta không nên vì các nhà vua bỏ đức tin, mà không vâng phục các nhà vua.

TRÁI LẠI, Giáo hoàng Grêgôriô VII ra sắc chỉ: "Chúng ta phù hợp với điều mà các vị tiền nhiệm thánh của chúng ta đã ấn định đối với những kẻ liên hệ với những người bị tuyệt thông, bằng sự trung thành hoặc bởi lời tuyên thệ, thì do quyền Tông Tòa của chúng ta, chúng ta tháo gỡ những kẻ ấy khỏi lời thề và bằng mọi thể cách chúng ta cấm họ không được giữ sự trung thành với những kẻ đó cho tới khi các nhà vua này sửa chữa tội lỗi của mình" (Decret. p,II. cause, 15, q.6, can.4). Mà những người bỏ đức tin là những kẻ bị tuyệt thông như các người lạc giáo. Vậy người ta không còn phải vâng phục các nhà vua khi họ bỏ đức tin.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.10, a.10), sự không tin tại sự không đối lập với quyền thống trị; quyền thống trị thật sự có nền tảng trên công pháp quốc tế; mà công pháp quốc tế là luật của nhân loại; và sự phân biệt giữa người tín hữu với kẻ không tin lệ thuộc vào luật Thiên Chúa, là luật không hủy bỏ luật nhân loại. Mà kẻ ở trong tội không tin có thể mất quyền thống trị của mình bởi sự phán quyết đã được đưa ra cho họ, cũng như người ta có thể đôi khi bị phạt vì những tội lỗi khác. Hơn nữa không thuộc về quyền Hội thánh việc phạt sự không tin ở nơi những kẻ không bao giờ đã lãnh nhận đức

his qui foris sunt iudicare? Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint, hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est, *homo apostata suo corde machinatur malum et iurgia seminat*, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur.

Apostle (1 Cor. 5:12): "What have I to do to judge them that are without?" She can, however, pass sentence of punishment on the unbelief of those who have received the faith: and it is fitting that they should be punished by being deprived of the allegiance of their subjects: for this same allegiance might conduce to great corruption of the faith, since, as was stated above (A[1], OBJ[2]), "a man that is an apostate . . . with a wicked heart deviseth evil, and . . . soweth discord," in order to sever others from the faith. Consequently, as soon as sentence of excommunication is passed on a man on account of apostasy from the faith, his subjects are "ipso facto" absolved from his authority and from the oath of allegiance whereby they were bound to him.

l'Apôtre (1 Co 5, 12): " Est-ce à moi de juger ceux du dehors? " Mais l'Église peut frapper d'une sentence l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi. Et c'est à bon droit que leur est infligée cette punition de ne pouvoir exercer la suzeraineté sur leurs sujets qui sont restés fidèles. Un tel exercice pourrait en effet amener une grande corruption de la foi, puisque, comme on l'a dit " l'apostat médite le mal en son coeur et sème les querelles " en cherchant à détacher de la foi. Aussi, dès qu'un individu est sous le coup d'une sentence d'excommunication pour apostasie de la foi, par le fait même ses sujets sont déliés de sa suzeraineté et du serment de fidélité qui les attachent à lui.

tin theo lời thánh Phaolô: "Phải chăng tôi có quyền đoán xét những kẻ ở bên ngoài?" (1Cr 5,12). Mà Hội thánh có thể ra phán quyết phạt sự không tin của những kẻ đã lãnh nhận đức tin. Và Hội thánh có thẩm quyền phạt họ không được thi hành quyền thống trị đối với những thần dân là những người tín hữu. Thực thế, sự thi hành quyền lực như vậy có thể gây nên sự làm hư hỏng lớn lao cho đức tin, bởi vì, như người ta đã nói (a.1), người bội giáo suy ngắm sự xấu trong tâm hồn mình và gieo rắc các sự cãi lộn, gây gổ, bằng cách tìm kiếm tháo gỡ các kẻ khác ra khỏi đức tin. Như vậy, vừa khi một cá nhân nào bị phán quyết tuyệt thông về tội bỏ đức tin, thì tự nhiên thần dân của họ được tháo gỡ khỏi quyền thống trị của họ và khỏi lời tuyên thệ trung thành nối kết họ với kẻ ấy.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illo tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Iuliano apostatae obedire in his quae non erant contra fidem, ut maius fidei periculum vitaretur.

Reply to objection 1. At that time the Church was but recently instituted, and had not, as yet, the power of curbing earthly princes; and so she allowed the faithful to obey Julian the apostate, in matters that were not contrary to the faith, in order to avoid incurring a yet greater danger.

Solutions 1. En ce temps-là l'Église était dans sa nouveauté; elle n'avait pas encore la puissance de tenir en respect les princes de la terre; et c'est pourquoi elle laissa les fidèles obéir à Julien l'Apostat dans ce qui n'était pas contraire à la foi, afin d'éviter un plus grand péril pour la foi.

GIẢI ĐÁP 1. Trong thời kỳ đó Hội thánh ở trong thời kỳ mới mẻ của mình; Hội thánh chưa có quyền thế bắt các hoàng đế của trái đất tôn trọng mình; và do đó Hội thánh để các tín hữu vâng phục Julianô là kẻ bội giáo trong những điều không trái ngược với đức tin, ngõ hầu tránh khỏi một sự nguy hiểm lớn hơn đối với đức tin.

AD SECUNDUM dicendum quod alia ratio est de aliis infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

Reply to objection 2. As stated in the article, it is not a question of those unbelievers who have never received the faith.

2. On ne raisonne pas comme pour les apostats, avec les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, nous venons de le dire.

2. Người ta không lý luận đối với những kẻ không tin như đối với những kẻ bội giáo, bởi vì những kẻ không tin đã không bao giờ lãnh nhận đức tin như chúng ta mới đề cập đến.

AD TERTIUM dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est, quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

Reply to objection 3. Apostasy from the faith severs man from God altogether, as stated above (A[1]), which is not the case in any other sin.

3. L'apostasie de la foi, nous l'avons dit, sépare totalement l'homme d'avec Dieu, ce qui n'arrive pas dans n'importe quel autre péché.

3. Sự bỏ đức tin, như chúng ta đã nói (a.1), hoàn toàn tách rời con người khỏi Thiên Chúa, điều đó không xảy ra trong bất cứ tội nào khác.

QUAESTIO 13

DE PECCATO BLASPHEMIAE, QUOD OPPONITUR CONFESSIONI FIDEI

OF THE SIN OF BLASPHEMY, IN GENERAL

LE PÉCHÉ DE BLASPHÈME EN GÉNÉRAL

TỘI PHẠM THƯỢNG CÁCH TỔNG QUÁT

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in spiritum sanctum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatorum. Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

We must now consider the sin of blasphemy, which is opposed to the confession of faith; and (1) blasphemy in general, (2) that blasphemy which is called the sin against the Holy Ghost. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether blasphemy is opposed to the confession of faith? (2) Whether blasphemy is always a mortal sin? (3) Whether blasphemy is the most grievous sin? (4) Whether blasphemy is in the damned?

Il faut maintenant traiter du péché de blasphème, qui s'oppose à la confession de foi. 1. Le blasphème en général (Question 13). - II. Le blasphème qu'on appelle péché contre l'Esprit-Saint (Question 14). 1. Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi? - 2. Est-il toujours un péché mortel? - 3. Est-il le plus grand des péchés? - 4. Existe-t-il chez les damnés?

Nghiên cứu về tội phạm thượng đối lập với sự tuyên xưng đức tin. Vấn đề này nêu lên hai điểm: 1. Sự phạm thượng cách tổng quát (Q.13) 2. Sự phạm thượng mà người ta gọi là tội phạm đến Đức Chúa Thánh Thần (Q.14) 1. Sự phạm thượng đối lập với đức tin. 2. Sự phạm thượng luôn luôn là trọng tội? 3. Sự phạm thượng là tội lớn nhất? 4. Sự phạm thượng hiện hữu ở nơi những kẻ bị án phạt đời đời?

ARTICULUS 1
Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei

ARTICLE 1
Whether blasphemy is opposed to the confession of faith ?

ARTICLE 1
Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi ?

TIẾT 1
Sự phạm thượng đối lập với tuyên xưng đức tin ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in

Objections 1. It would seem that blasphemy is not opposed to the confession of faith. Because to blaspheme is to utter an affront or insult against the Creator. Now this

Objections 1. Il semble que non. Blasphémer, c'est lancer l'outrage ou le reproche pour faire tort au Créateur. Mais cela se rattache à la malveillance contre Dieu plutôt

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Phạm thượng là đưa ra sự xúc phạm hay sự chê trách để làm thiệt hại Đấng sáng tạo. Mà điều đó quy về sự ác tâm chống lại Thiên Chúa

iniuriam creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

PRAETEREA, ad Ephes. IV, super illud, *blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa, quae fit in Deum vel in sanctos. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quae pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

PRAETEREA, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiae species, quarum una est cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *prius fui blasphemus et persecutor*; et postea subdit, *ignorans feci in incredulitate*. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

RESPONDEO dicendum quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem, ut Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., est ipsa essentia bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est eius essentia. Quicumque igitur vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter, uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, coniuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi igitur derogatio divinae bonitatis est vel secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, derogat divinae bonitati non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem

pertains to ill-will against God rather than to unbelief. Therefore blasphemy is not opposed to the confession of faith.

2. Further, on Eph. 4:31, "Let blasphemy . . . be put away from you," a gloss says, "that which is committed against God or the saints." But confession of faith, seemingly, is not about other things than those pertaining to God, Who is the object of faith. Therefore blasphemy is not always opposed to the confession of faith.

3. Further, according to some, there are three kinds of blasphemy. The first of these is when something unfitting is affirmed of God; the second is when something fitting is denied of Him; and the third, when something proper to God is ascribed to a creature, so that, seemingly, blasphemy is not only about God, but also about His creatures. Now the object of faith is God. Therefore blasphemy is not opposed to confession of faith.

On the contrary, The Apostle says (1 Tim. 1:12, 13): "I . . . before was a blasphemer and a persecutor," and afterwards, "I did it ignorantly in" my "unbelief." Hence it seems that blasphemy pertains to unbelief.

I answer that, The word blasphemy seems to denote the disparagement of some surpassing goodness, especially that of God. Now God, as Dionysius says (Div. Nom. i), is the very essence of true goodness. Hence whatever befits God, pertains to His goodness, and whatever does not befit Him, is far removed from the perfection of goodness which is His Essence. Consequently whoever either denies anything befitting God, or affirms anything unbefitting Him, disparages the Divine goodness. Now this may happen in two ways. In the first way it may happen merely in respect of the opinion in the intellect; in the second way this opinion is united to a certain detestation in the affections, even as, on the other hand, faith in God is perfected by love of Him. Accordingly this disparagement of the Divine goodness is either in the intellect alone, or in the affections also. If it is in thought only, it is blasphemy of the heart, whereas if it betrays itself outwardly in speech it is blasphemy is opposed to confession of faith.

Reply to objection 1. He that speaks against God, with the intention of reviling Him, disparages the Divine goodness, not only in respect of the falsehood in his intellect, but also by reason

qu'à l'infidélité. Le blasphème ne s'oppose donc pas à la confession de la foi.

2. Sur cette parole aux Éphésiens (4, 31): " Le blasphème doit disparaître de chez vous ", la Glose dit: " Celui qui se fait contre Dieu ou contre les saints. " Mais la confession de la foi ne se produit, semble-t-il, qu'au sujet de ce qui regarde Dieu, qui est l'objet de la foi. Le blasphème ne s'oppose donc pas toujours à la confession de la foi.

3. Certains disent qu'il y a trois espèces de blasphèmes. La première attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas. La deuxième lui retire ce qui lui convient. Le troisième attribue à la créature ce qui est propre à Dieu. Et ainsi il semble qu'il y ait blasphème non seulement envers Dieu mais aussi envers les créatures. Or la foi a Dieu pour objet. Le blasphème ne s'oppose donc pas à la confession de la foi.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 4,13): " Je fus d'abord blasphémateur et persécuteur ", et après cela il ajoute: " J'agissais par ignorance, étranger à la foi. " Par quoi il semble que le blasphème se rattache à l'infidélité.

Réponse : Le mot blasphème implique, semble-t-il, une certaine dérogation à une bonté éminente et surtout à la bonté divine. Or, dit Denys, Dieu " est l'essence même de la vraie bonté ". Par suite, tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui appartient pas est loin de cette raison de parfaite bonté, qui est son essence. Donc celui qui ou bien nie de Dieu quelque chose qui lui convient, ou bien affirme de lui ce qui ne lui convient pas porte atteinte à la bonté divine. Une telle atteinte peut avoir lieu de deux façons: tantôt elle a lieu seulement suivant l'opinion de l'intelligence, tantôt il s'y joint une certaine détestation de sentiment. Ce qui fait que cette sorte d'atteinte à la bonté divine est soit dans la pensée seulement, soit aussi dans l'affectivité. Si elle se concentre uniquement dans le coeur, c'est le blasphème du coeur; mais si elle se produit au-dehors par des paroles, c'est le blasphème de la bouche. Et en cela le blasphème s'oppose à la confession.

Solutions 1. Celui qui parle contre Dieu avec l'intention de l'injurier porte atteinte à la bonté divine non seulement selon la vérité de l'intelligence mais aussi selon la perversité d'une volonté qui déteste

hơn là quy về sự không tin. Vậy sự phạm thượng không đối lập với sự tuyên xưng đức tin.

2. Có lời ghi chép: "Sự phạm thượng phải đánh bạt khỏi nơi anh em" (Ep 4,31). Mà sự tuyên xưng đức tin chỉ được thể hiện đối với cái gì liên hệ với Thiên Chúa, vì Thiên Chúa là đối tượng của đức tin. Mọi sự phạm thượng không luôn luôn đối lập với sự tuyên xưng đức tin.

3. Một số người nói có ba thứ phạm thượng. Sự phạm thượng thứ nhất chỉ về Thiên Chúa cái gì không thích hợp với Ngài. Sự phạm thượng thứ hai rút lấy ra khỏi Thiên Chúa điều gì thích hợp với Ngài. Sự phạm thượng thứ ba là chỉ về cho thụ tạo cái gì là riêng của Thiên Chúa và như vậy xem ra không những có sự phạm thượng đối với Thiên Chúa, mà cũng có sự phạm thượng đối với thụ tạo. Mà đức tin có Thiên Chúa là đối tượng. Vậy sự phạm thượng không đối lập với sự tuyên xưng đức tin.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Tôi trước là một kẻ lộng ngôn, bắt đạo, vũ phu" (1Tm 1,13); và sau đó Ngài nói thêm: "nhưng tôi đã được thương xót vì bởi vô tri, không có đức tin mà tôi đã làm thế". Do đó, xem ra sự phạm thượng quy về sự không tin.

TRẢ LỜI : Từ ngữ phạm thượng xem ra bao hàm một sự vi phạm nào đó đối với thiện tính siêu việt và nhất là đối với thiện tính Thiên Chúa mà Denys nói: "Thiên Chúa là yếu tính của chính thiện tính chân thật" (De Div.Nom 1,5). Do đó, mọi cái gì thích hợp với Thiên Chúa thì thuộc về thiện tính Thiên Chúa, và mọi cái gì không thích hợp với Thiên Chúa thì ở xa cách với yếu tính của thiện tính hoàn hảo; và thiện tính hoàn hảo là yếu tính của Thiên Chúa. Vậy kẻ nào phủ định cho Ngài cái gì không thích hợp với Ngài, thì xúc phạm đến thiện tính của Thiên Chúa. Sự xúc phạm như thế có thể xảy ra theo hai thể cách: có khi nó xảy ra chỉ do ý kiến của trí năng cùng với sự chê ghét trong tình cảm. Điều làm cho sự xúc phạm này đến thiện tính Thiên Chúa hoặc ở trong tư tưởng mà thôi hoặc cũng ở trong tình cảm tính. Nếu sự xúc phạm chỉ tập trung ở trong tâm hồn, đó là sự phạm thượng của tâm hồn, nhưng nếu nó xuất hiện bên ngoài bằng những lời nói, đó là sự phạm thượng của miệng lưỡi. Và trong điều đó, sự phạm thượng đối lập với sự tuyên xưng.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ nào nói chống đối Thiên Chúa với ý định lăng mạ Ngài thì xúc phạm đến thiện tính Thiên Chúa không những theo chân lý của trí năng mà còn theo sự bại hoại của ý chí chê ghét và cản trở sự tôn vinh

voluntatis detestantis et impedientis pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

SECUNDUM dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos ex consequenti in Deum redundat.

AD TERTIUM dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I Poster. Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus, attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.

of the wickedness of his will, whereby he detests and strives to hinder the honor due to God, and this is perfect blasphemy.

Reply to objection 2. Even as God is praised in His saints, in so far as praise is given to the works which God does in His saints, so does blasphemy against the saints, redound, as a consequence, against God.

Reply to objection 3. Properly speaking, the sin of blasphemy is not in this way divided into three species: since to affirm unfitting things, or to deny fitting things of God, differ merely as affirmation and negation. For this diversity does not cause distinct species of habits, since the falsehood of affirmations and negations is made known by the same knowledge, and it is the same ignorance which errs in either way, since negatives are proved by affirmatives, according to Poster. i, 25. Again to ascribe to creatures things that are proper to God, seems to amount to the same as affirming something unfitting of Him, since whatever is proper to God is God Himself: and to ascribe to a creature, that which is proper to God, is to assert that God is the same as a creature.

et qui empêche l'honneur divin autant qu'elle le peut. C'est le blasphème parfait.

2. De même qu'on loue Dieu dans ses saints en tant qu'on loue les oeuvres qu'il accomplit en eux, de même aussi le blasphème qui s'adresse aux saints, par voie de conséquence rejaillit sur Dieu.

3. Cette triple division ne permet pas de distinguer à proprement parler diverses espèces du péché de blasphème. Car attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas ou lui retirer ce qui lui convient n'est qu'une différence d'affirmation et de négation. Cette différence ne fait pas une espèce distincte dans un habitus puisque, par une même science, on connaît la fausseté des affirmations et des négations, et que, par une même ignorance, on se trompe de part et d'autre, puisqu‟ une négation se prouve par une affirmation “, selon Aristote. Quant à attribuer aux créatures ce qui est le propre de Dieu, cela revient, semble-t-il, à lui attribuer ce qui ne lui convient pas. Car tout ce qui est propre à Dieu, c'est Dieu même; donc attribuer à une créature ce qui est le propre de Dieu, c'est affirmer que Dieu même est identique à la créature.

Thiên Chúa cách tột bực có thể. Đó là sự phạm thượng trọn vẹn.

2. Cũng như người ta ngợi khen Thiên Chúa ở nơi các thánh của Ngài trong tư cách người ta ngợi khen các công việc Ngài hoàn thành nơi các thánh theo đường lối hậu quả dội lại đến Thiên Chúa.

3. Sự phân chia ra ba loại phạm thượng này không cho phép chúng ta phân biệt các loại khác nhau của tội phạm thượng, nếu người ta nói cách đích xác. Chỉ về Thiên Chúa điều không thích hợp với Ngài hoặc rút lấy đi khỏi Thiên Chúa điều thích hợp với Ngài chỉ là một sự dị biệt khẳng định và phủ định. Sự dị biệt này không tạo nên một loại phân biệt trong một tập quán bởi vì do cũng một sự hiểu biết, người ta hiểu biết sự sai của các sự phủ định; và bởi vì, do cũng một sự vô tri, người ta lầm lẫn ở phía này cũng như ở phía kia, bởi vì sự phủ định được minh chứng bởi sự khẳng định như triết gia minh chứng (Post. 1,24). Còn việc chỉ về cho các thụ tạo những điều riêng thuộc về Thiên Chúa, điều đó xem ra y như việc chỉ về cho Thiên Chúa điều không thích hợp với Ngài. Bởi vì tất cả cái gì riêng thuộc về Thiên Chúa, đó là khẳng định chính Thiên Chúa đồng nhất với thụ tạo.

ARTICULUS 2
Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. III, *nunc autem deponite vos* etc., dicit Glossa, post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

PRAETEREA, omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, peccata quae absque deliberatione committuntur non sunt mortalia, propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supradictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XXIV, *qui blasphemaverit nomen domini, morte moriatur*. Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est per quod homo

ARTICLE 2
Whether blasphemy is always a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that blasphemy is not always a mortal sin. Because a gloss on the words, “Now lay you also all away,” etc. (Col. 3:8) says: “After prohibiting greater crimes he forbids lesser sins”: and yet among the latter he includes blasphemy. Therefore blasphemy is comprised among the lesser, i.e. venial, sins.

2. Further, every mortal sin is opposed to one of the precepts of the decalogue. But, seemingly, blasphemy is not contrary to any of them. Therefore blasphemy is not a mortal sin.

3. Further, sins committed without deliberation, are not mortal: hence first movements are not mortal sins, because they precede the deliberation of the reason, as was shown above (FS, Q[74], AA[3],10). Now blasphemy sometimes occurs without deliberation of the reason. Therefore it is not always a mortal sin.

On the contrary, It is written (Lev. 24:16): “He that blasphemeth the name of the Lord, dying let him die.” Now the death punishment is not inflicted except for a mortal sin. Therefore blasphemy is a mortal sin.

I answer that, As stated above (FS, Q[72], A[5]), a mortal sin is one whereby a man is severed from

ARTICLE 2
Le blasphème est-il toujours un péché mortel ?

Objections 1. Pas toujours, semble-t-il. Sur ce passage de l'épître aux Colossiens (3, 8): “ Vous, maintenant, rejetez tout cela “, la Glose dit: “ Après de plus grandes choses, il en interdit de moindres. “ Et pourtant c'est du blasphème qu'il s'agit ensuite. Le blasphème est donc compté parmi les péchés moindres, qui sont péchés véniels.

2. Tout péché mortel s'oppose à l'un des préceptes du décalogue. Mais le blasphème ne paraît s'opposer à aucun d'eux. Il n'est donc pas péché mortel.

3. Les péchés commis sans délibération ne sont pas mortels, c'est pourquoi les premiers mouvements ne sont pas péchés mortels, parce qu'ils précèdent la délibération de la raison, comme nous l'avons montré précédemment. Or le blasphème se produit parfois sans délibération. Il n'est donc pas toujours péché mortel.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (24,16): “ Qui blasphème le nom du Seigneur sera mis à mort. “ Mais la peine de mort n'est infligée que pour un péché mortel. Donc le blasphème est un péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, le péché mortel est ce qui sépare l'homme de ce

TIẾT 2
Sự phạm thượng luôn luôn là tội trọng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải luôn luôn. Về đoạn văn trong thư gởi cho Côlôsê: “Anh em, bây giờ, hãy vứt bỏ điều đó” (Cl 3,8), sách Chú giải nói: “Sau những điều to lớn hơn, tới sự cấm đoán những điều nhỏ mọn hơn. Tuy nhiên, sau đó đề cập đến sự phạm thượng”. Vậy sự phạm thượng được kể vào trong số những tội nhỏ mọn hơn, đó là những tội nhẹ.

2. Mọi trọng tội đối lập một trong các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời, mà sự phạm thượng xem ra không đối lập với một giới mệnh nào trong mười giới mệnh này. Vậy nó không phải là trọng tội.

3. Những tội lỗi phạm mà không có sự xét đoán của trí năng như đã nói ở trước (I-II, Q.74, a.3). Mà sự phạm thượng đôi khi xảy ra không có sự xét đoán. Vậy nó không phải luôn luôn là trọng tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: “Người nào phạm thượng thánh danh của Thiên Chúa sẽ bị tử hình” (Lv 24,16). Mà hình phạt tử hình phải chỉ để phạt trọng tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.72, a.5). Trọng tội là cái gì tách rời con người ra khỏi

separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei. Unde quaecumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinae, quia derogat divinae bonitati, ut dictum est, quae est obiectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi omnia quae subduntur sint peccata minora. Sed quia, cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quaedam minora subdit, inter quae etiam quaedam de maioribus ponit.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae intelligitur in eo quod dicitur, *ego sum dominus Deus tuus* et cetera. Vel prohibetur per id quod dicitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum*. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

AD TERTIUM dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiae. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICULUS 3
Utrum peccatum blasphemiae sit maximum peccatum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quod nocet, secundum Augustinum, in Enchirid. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

PRAETEREA, quicumque peierat inducit Deum testem falsitati, et ita videtur eum asserere esse

the first principle of spiritual life, which principle is the charity of God. Therefore whatever things are contrary to charity, are mortal sins in respect of their genus. Now blasphemy, as to its genus, is opposed to Divine charity, because, as stated above (A[1]), it disparages the Divine goodness, which is the object of charity. Consequently blasphemy is a mortal sin, by reason of its genus.

Reply to objection 1. This gloss is not to be understood as meaning that all the sins which follow, are mortal, but that whereas all those mentioned previously are more grievous sins, some of those mentioned afterwards are less grievous; and yet among the latter some more grievous sins are included.

Reply to objection 2. Since, as stated above (A[1]), blasphemy is contrary to the confession of faith, its prohibition is comprised under the prohibition of unbelief, expressed by the words: "I am the Lord thy God," etc. (Ex. 20:1). Or else, it is forbidden by the words: "Thou shalt not take the name of . . . God in vain" (Ex. 20:7). Because he who asserts something false about God, takes His name in vain even more than he who uses the name of God in confirmation of a falsehood.

Reply to objection 3. There are two ways in which blasphemy may occur unawares and without deliberation. In the first way, by a man failing to advert to the blasphemous nature of his words, and this may happen through his being moved suddenly by passion so as to break out into words suggested by his imagination, without heeding to the meaning of those words: this is a venial sin, and is not a blasphemy properly so called. In the second way, by adverting to the meaning of his words, and to their blasphemous nature: in which case he is not excused from mortal sin, even as neither is he who, in a sudden movement of anger, kills one who is sitting beside him.

ARTICLE 3
Whether the sin of blasphemy is the greatest sin ?

Objections 1. It would seem that the sin of blasphemy is not the greatest sin. For, according to Augustine (Enchiridion xii), a thing is said to be evil because it does harm. Now the sin of murder, since it destroys a man's life, does more harm than the sin of blasphemy, which can do no harm to God. Therefore the sin of murder is more grievous than that of blasphemy.

2. Further, a perjurer calls upon God to witness to a falsehood, and thus seems to assert that God is

premier principe de vie spirituelle qu'est l'amitié de Dieu. Aussi, tout ce qui est contraire à cette charité est péché mortel par son genre. Or le blasphème est contraire par son genre à la charité divine, puisqu'il porte atteinte, nous venons de le dire, à cette divine bonté qui est l'objet de la charité. Voilà pourquoi le blasphème est péché mortel par son genre.

Solutions 1. Cette glose ne doit pas s'entendre comme si toutes les choses qui viennent ensuite étaient des péchés moindres. Mais elle veut dire ceci: comme le texte précédent n'avait exprimé que de grands péchés, aussitôt après il en ajoute de moindres, parmi lesquels il en place aussi de grands.

2. Puisque, nous venons de le dire, le blasphème s'oppose à la confession de la foi, son interdiction se ramène à celle de l'infidélité, ce qui est compris dans le début du décalogue (Ex 20, 2): " Moi, je suis le Seigneur ton Dieu. " Ou bien il est interdit par ce commandement (Ex 20, 7): " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", car celui qui affirme au sujet de Dieu quelque chose de faux " prend le nom de Dieu en vain " plus que celui qui confirme un mensonge par le nom de Dieu.

3. Le blasphème peut se commettre sans délibération et par surprise de deux manières. Quelqu'un ne remarque pas qu'il dit un blasphème. Cela peut arriver lorsque, sous le coup de la passion, on éclate en paroles irréfléchies, dont on ne saisit pas la portée. C'est alors un péché véniel, qui n'a pas proprement raison de blasphème. Ou bien on a conscience que c'est un blasphème, en saisissant la portée des paroles. Alors on n'est pas excusé de péché mortel, pas plus que celui qui, par un mouvement subit de colère, tue quelqu'un assis à côté de lui,

ARTICLE 3
Le blasphème est-il le plus grand des péchés ?

Objections 1. Il ne semble pas. " Le mal, dit S. Augustin, c'est ce qui nuit. " Mais le péché d'homicide qui détruit la vie d'un homme est plus nuisible que le péché de blasphème qui ne peut infliger à Dieu aucun dommage. Le péché d'homicide est donc plus grave que le péché de blasphème.

2. Quiconque fait un faux serment prend Dieu à témoin pour une fausseté, et ainsi il semble attester

nguyên lý đệ nhất của sự sống thiêng liêng, và đó là tình bằng hữu của Thiên Chúa. Như vậy, tất cả những cái gì trái ngược với đức mến là trọng tội theo loại của mình. Mà sự phạm thượng theo loại của mình trái ngược với đức mến, bởi vì nó xúc phạm đến thiện tính của Thiên Chúa là đối tượng của đức mến. Do đó, sự phạm thượng theo loại của mình là trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Lời giải thích đó không được hiểu dường như mọi điều xảy đến sau đều là những tội nhỏ mọn hơn. Nhưng nó muốn biểu thị điều này: bởi vì bản văn đi trước chỉ biểu lộ các tội to lớn, lập tức sau đó nó nói thêm những tội nhỏ mọn hơn, mà trong các tội nhỏ mọn này nó cũng để xen vào đó các tội to lớn.

2. Bởi vì như chúng ta mới nói (a.1), sự phạm thượng đối lập với sự tuyên xưng đức tin, sự cấm đoán nó quy về sự cấm đoán của sự không tin, điều đó được bao gồm trong sự khởi đầu của mười điều răn Đức Chúa Trời "Ta là Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi" (Xh 20,2). Hoặc có sự cấm đoán trong giới mệnh này: "Ngươi chớ kêu tên Đức Chúa Trời vô cớ" (Xh 20,7), vì kẻ khẳng định về Thiên Chúa điều gì sai thì kêu tên Đức Chúa Trời vô cớ hơn kẻ khẳng định sự nói dối vì thánh danh Thiên Chúa.

3. Sự phạm thượng có thể bị lỗi phạm mà không có sự xét đoán, thì bất thần theo hai thể cách. Một người nào không chú ý đến việc nói sự phạm thượng. Điều đó có thể xảy ra khi người ta vì tình dục giao động, phát ra những lời nói không suy nghĩ mà họ không nắm được tầng ý nghĩa của chúng nó. Và trong trường hợp này, đó là tội nhẹ, là tội không có yếu tính của sự phạm thượng một cách đích xác. Hoặc người ta có ý thức rằng đó là sự phạm thượng bằng cách hiểu biết cái tầm ý nghĩa của các lời nói. Trong trường hợp này, người ta không được miễn thứ khỏi trọng tội như một người nào đó vì nổi cơn giận dữ thình lình, giết chết một người ngồi bên cạnh mình.

TIẾT 3
Sự phạm thượng là một tội lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Augustinô nói: "Sự xấu, đó là cái gì làm hại" (Enchir. 12,40). Mà tội sát nhân phá hủy sự sống con người làm hại hơn tội phạm thượng không gây hại cho Thiên Chúa một sự thiệt hại nào. Vậy tội sát nhân nặng hơn tội phạm thượng.

2. Kẻ thề dối lấy Thiên Chúa làm chứng một sự sai, và như thế xem ra họ làm chứng rằng Thiên Chúa sai.

falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

PRAETEREA, super illud Psalm., *nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa, *maximum est vitium excusationis peccati*. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

SED CONTRA est quod Isaiae XVIII, super illud, ad populum terribilem etc., dicit Glossa, *omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum obiecta in quae peccatur, manifestum est quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat, plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis, ut ex supradictis patet; ideo, cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in peccatis inter peccata in proximum commissa.

AD SECUNDUM dicendum quod super illud ad Ephes. IV, *blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa *peius est blasphemare quam peierare*. Qui enim peierat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

AD TERTIUM dicendum quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam

false. But not every blasphemer goes so far as to say that God is false. Therefore perjury is a more grievous sin than blasphemy.

3. Further, on Ps. 74:6, "Lift not up your horn on high," a gloss says: "To excuse oneself for sin is the greatest sin of all." Therefore blasphemy is not the greatest sin.

On the contrary, On Is. 18:2, "To a terrible people," etc. a gloss says: "In comparison with blasphemy, every sin is slight."

I answer that, As stated above (A[1]), blasphemy is opposed to the confession of faith, so that it contains the gravity of unbelief: while the sin is aggravated if the will's detestation is added thereto, and yet more, if it breaks out into words, even as love and confession add to the praise of faith. Therefore, since, as stated above (Q[10], A[3]), unbelief is the greatest of sins in respect of its genus, it follows that blasphemy also is a very great sin, through belonging to the same genus as unbelief and being an aggravated form of that sin.

Reply to objection 1. If we compare murder and blasphemy as regards the objects of those sins, it is clear that blasphemy, which is a sin committed directly against God, is more grave than murder, which is a sin against one's neighbor. On the other hand, if we compare them in respect of the harm wrought by them, murder is the graver sin, for murder does more harm to one's neighbor, than blasphemy does to God. Since, however, the gravity of a sin depends on the intention of the evil will, rather than on the effect of the deed, as was shown above (FS, Q[73], A[8]), it follows that, as the blasphemer intends to do harm to God's honor, absolutely speaking, he sins more grievously that the murderer. Nevertheless murder takes precedence, as to punishment, among sins committed against our neighbor.

Reply to objection 2. A gloss on the words, "Let . . . blasphemy be put away from you" (Eph. 4:31) says: "Blasphemy is worse than perjury." The reason is that the perjurer does not say or think something false about God, as the blasphemer does: but he calls God to witness to a falsehood, not that he deems God a false witness, but in the hope, as it were, that God will not testify to the matter by some evident sign.

Reply to objection 3. To excuse oneself for sin is a circumstance that aggravates every sin, even blasphemy itself: and it is called

que Dieu est faux; mais le blasphémateur ne va pas toujours jusqu'à dire que Dieu est faux. Le parjure est donc un péché plus grave que le blasphème.

3. Sur ce passage du Psaume (75, 6): " Ne levez pas si haut votre front ", la Glose dit: " Le plus grand vice est celui qui consiste à s'excuser du péché. " Le blasphème n'est donc pas le plus grand péché.

En sens contraire, sur Isaïe (18,2), la Glose dit: " Tout péché est plus léger que le blasphème. "

Réponse : Le blasphème est opposé, avons-nous dite à la confession de la foi; et c'est pourquoi il a en soi la gravité de l'infidélité. Et le péché est aggravé s'il s'y ajoute une détestation de la volonté; et encore plus s'il éclate en paroles, au même titre que la foi est digne d'un plus grand éloge si elle s'épanouit en charité et en confession. En conséquence, puisque l'infidélité est dans son genre le plus grand péché ainsi que nous l'avons dit, il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché, puisqu'il appartient au même genre et qu'il l'aggrave.

Solutions 1. Si l'on compare entre eux l'homicide et le blasphème d'après les objets que visent ces péchés, il est évident que le blasphème, péché commis directement contre Dieu, l'emporte sur l'homicide, péché commis contre le prochain. Mais, si on les compare d'après la nocivité qu'ils produisent, l'homicide a la prépondérance, car il fait plus de mal au prochain que le blasphème n'en fait à Dieu. Mais pour mesurer la gravité d'une faute, on s'attache comme nous l'avons dit précédemment, à l'intention de la volonté perverse plus qu'au résultat de l'acte. Aussi, puisque le blasphémateur a l'intention de porter atteinte à l'honneur divin, à parler dans l'absolu, il pèche plus gravement que l'homicide. Pourtant l'homicide tient la première place parmi les péchés commis envers le prochain.

2. Sur cette parole aux Éphésiens (4, 31) " le blasphème doit disparaître de chez vous ", la Glose dit: " Blasphémer est pire que se parjurer. En effet, le parjure ne dit ni n'estime pas quelque chose de faux à propos de Dieu, comme le blasphémateur; il prend seulement Dieu à Témoin d'une fausseté, non pas qu'il juge Dieu un faux témoin, mais dans l'espoir qu'en cette affaire Dieu ne viendra pas témoigner par quelque signe évident.

3. L'acte de s'excuser du péché est une circonstance qui aggrave tout péché, jusqu'au blasphème lui-même. Aussi dit-on pour cela que

Vậy lời thề dối nặng hơn sự phạm thượng.

3. Về lời văn của Thánh vịnh: "Đừng ngước trán ngươi lên quá cao" (Tv 75,6), sách Chú giải nói: "Tật xấu lớn nhất là tật xấu cốt tại chữa mình khỏi tội". Vậy sự phạm thượng không phải là tội lớn nhất.

TRÁI LẠI, về lời nói của tiên tri Isaia (18,2), sách Chú giải nói mọi tội đều nhẹ hơn tội phạm thượng.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (a.1), sự phạm thượng đối lập với sự tuyên xưng đức tin; và do đó, nó tại sự có sự nặng của sự không tin. Và tội phạm thượng ra thêm nặng nếu có thêm vào đó sự chê ghét của ý chí; nó càng thêm nặng tội nếu nó thoát ra bằng lời nói theo cũng một tư cách như đức tin đáng được ca tụng hơn nếu nó nở ra trong đức mến và trong sự tuyên xưng. Do đó, bởi vì sự không tin ở trong loại của mình là tội nặng nhất như chúng ta đã nói (Q.10, a.1), do đó mà sự phạm thượng cũng là tội lớn nhất bởi vì nó thuộc về cũng một giống mà giống này làm cho nó nặng hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người ta so sánh tội sát nhân và tội phạm thượng với nhau, theo các đối tượng mà các tội này nhắm, rõ ràng tội phạm thượng là tội một cách trực tiếp xúc phạm đến Thiên Chúa hơn tội sát nhân, vì tội sát nhân xúc phạm đến người đồng loại. Nhưng nếu so sánh chúng nó theo sự làm hại mà chúng gây nên, tội sát nhân nặng hơn, vì nó làm hại người đồng loại hơn là tội phạm thượng làm hại Thiên Chúa. Nhưng để đo lường sự nặng của tội, người ta lưu ý đến ý định của ý chí bại hoại hơn là đến kết quả của hành động. Như vậy, bởi vì người phạm thượng có ý định xúc phạm đến vinh dự của Thiên Chúa, nói cách tuyệt đối, thì phạm tội nặng hơn kẻ sát nhân. Tuy nhiên, tội sát nhân chiếm chỗ nhất trong các tội vi phạm đối với người đồng loại.

2. Về lời ghi chép trong thư gửi cho Êphêsô: "Tội phạm thượng phải biến mất đi khỏi nơi anh em" (Ep 4,31), sách Chú giải nói: "phạm thượng thì xấu hơn thề dối". Quả thế, sự thề dối không nói cũng không nghĩ tưởng cái gì sai về Thiên Chúa như kẻ phạm thượng; họ chỉ lấy Thiên Chúa làm chứng cho sự sai, không phải họ đoán xét Thiên Chúa là kẻ làm chứng sai, nhưng hy vọng trong công việc này Thiên Chúa sẽ không làm chứng bằng một dấu hiệu nào hiển hiện.

3. Hành động chữa mình khỏi tội là hoàn cảnh làm thêm nặng mọi tội cho tới chính tội phạm thượng. Do đó, người ta nói đó là tội lớn nhất bởi

blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

ARTICULUS 4
Utrum damnati blasphement

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

PRAETEREA, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

PRAETEREA, Eccle. XI dicitur quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit*, ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. XVI, aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen domini habentis potestatem super has plagas, ubi dicit Glossa quod in Inferno positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat. Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem qui sunt in Inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt poenas quae pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae iustitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a

the most grievous sin, for as much as it makes every sin more grievous.

ARTICLE 4
Whether the damned blaspheme ?

Objections 1. It would seem that the damned do not blaspheme. Because some wicked men are deterred from blaspheming now, on account of the fear of future punishment. But the damned are undergoing these punishments, so that they abhor them yet more. Therefore, much more are they restrained from blaspheming.

2. Further, since blasphemy is a most grievous sin, it is most demeritorious. Now in the life to come there is no state of meriting or demeriting. Therefore there will be no place for blasphemy.

3. Further, it is written (Eccles. 11:3) that "the tree . . . in what place soever it shall fall, there shall it be": whence it clearly follows that, after this life, man acquires neither merit nor sin, which he did not already possess in this life. Now many will be damned who were not blasphemous in this life. Neither, therefore, will they blaspheme in the life to come.

On the contrary, It is written (Apoc. 16:9): "The men were scorched with great heat, and they blasphemed the name of God, Who hath power over these plagues," and a gloss on these words says that "those who are in hell, though aware that they are deservedly punished, will nevertheless complain that God is so powerful as to torture them thus." Now this would be blasphemy in their present state: and consequently it will also be in their future state.

I answer that, As stated above (AA[1],3), detestation of the Divine goodness is a necessary condition of blasphemy. Now those who are in hell retain their wicked will which is turned away from God's justice, since they love the things for which they are punished, would wish to use them if they could, and hate the punishments inflicted on them for those same sins. They regret indeed the sins which they have committed, not because they hate them, but because they are punished for them. Accordingly this detestation of the Divine justice is, in them, the interior blasphemy of the heart: and it is credible that after the resurrection they will blaspheme God with the tongue, even as the saints will praise Him with their voices.

Reply to objection 1. In the present life men are deterred from

c'est le plus grand péché, puisqu'il aggrave n'importe quel péché.

ARTICLE 4
Le blasphème existe-t-il chez les damnés ?

Objections 1. Il semble que non. Car il y a présentement des gens mauvais qui se retiennent de blasphémer par la crainte des châtiments à venir. Mais les damnés les expérimentent, ces châtiments, et de ce fait les abhorrent bien davantage. Ils sont donc beaucoup plus retenus de blasphémer.

2. Puisque le blasphème est le péché le plus grave, il est celui qui fait le plus déméríter. Mais dans la vie future on n'est plus en état de mériter ou de déméríter. Il n'y aura donc plus aucune place pour le blasphème.

3. Il est écrit dans l'Ecclésiaste (11, 3): " Que l'arbre tombe, au sud ou au nord, il y restera. " Cela montre qu'après cette vie l'homme ne reçoit ni plus de mérite ni plus de péché qu'il n'en a eu en cette vie. Mais beaucoup seront damnés, qui n'auront pas été en cette vie des blasphémateurs. Ils ne blasphémeront donc pas non plus dans la vie future.

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse (16,9): " Les hommes furent brûlés par une chaleur torride, et ils blasphémèrent le nom du Seigneur parce qu'il a pouvoir sur ces fléaux. " A cet endroit la Glose fait remarquer que " ceux qui sont en enfer, quoiqu'ils sachent qu'ils sont punis comme ils le méritent, ne laisseront pas de s'attrister que Dieu ait tant de pouvoir, pour leur infliger ces fléaux ". Or, ce serait un blasphème dans le présent. C'en sera donc aussi un dans l'avenir.

Réponse : Comme nous l'avons dit, à la raison de blasphème se rattache la détestation de la bonté divine. Or, ceux qui sont en enfer garderont leur volonté perverse opposée à la justice de Dieu, en ce qu'ils continuent d'aimer la cause de leur châtiment et voudraient en user encore s'ils le pouvaient; ils haïssent les châtiments qui leur sont infligés pour des péchés de cette sorte; ils s'attristent pourtant des péchés qu'ils ont commis, non point parce qu'ils les haïssent, mais parce qu'ils sont punis à cause d'eux. Ainsi donc une telle détestation de la justice divine est chez eux un blasphème intérieur, celui du coeur. Et il est à croire qu'après la résurrection il y aura aussi chez eux le blasphème en parole, comme il y aura chez les saints louange de Dieu en parole.

Solutions 1. Les hommes sont détournés du blasphème dans l'état

vì nó làm thêm nặng mọi tội.

TIẾT 4
Sự phạm thượng hiện hữu ở những kẻ bị án phạt đời đời ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Hiện giờ có những người xấu giữ mình không phạm thượng vì sợ các hình phạt sẽ đến. Mà các người bị phạt trong hỏa ngục kinh nghiệm các hình phạt này, và do đó họ gớm ghiếc các hình phạt đó nhiều hơn. Vậy họ càng giữ mình hơn khỏi sự phạm thượng.

2. Bởi vì sự phạm thượng là tội nặng nhất, nó là điều làm cho người ta thất đức nhất. Mà trong đời sống tương lai, người ta không còn ở trong tình trạng lập công hay thất đức. Vậy ở đó không còn chỗ cho sự phạm thượng.

3. Có lời ghi chép: "Cho dù cây đổ hướng nam hay hướng bắc, cây đổ chỗ nào thì nằm chỗ đó" (Gv 11,3). Điều đó chứng tỏ là sau cuộc đời nầy con người không còn lãnh nhận công đức hoặc thất đức mà họ đã có trong đời sống hiện tại. Mà sẽ có nhiều người phải trầm luân trong hỏa ngục là những người không phải là những kẻ phạm thượng khi ở đời này. Vậy họ cũng sẽ không phạm thượng nữa ở đời sau.

TRÁI LẠI, Sách Khải huyền nói: "Và nhân loại đã bị một sức nóng khủng khiếp thiêu đốt và người ta lộng ngôn phạm thượng đến danh Thiên Chúa Đấng có quyền năng trên các tai ương ấy" (Kh 16,9). Ở chỗ này, sách Chú giải khiến chúng ta lưu ý rằng các kẻ ở trong hỏa ngục, mặc dầu chúng biết mình bị phạt như mình đáng phạt, không ngừng buồn rầu về việc Thiên Chúa có quyền năng dường ấy để bắt mình phải chịu những tai ương này. Mà đó hẳn là sự phạm thượng ở đời này. Vậy sẽ cũng như thế ở đời sau.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 3), sự chê ghét thiện tính Thiên Chúa quy về yếu tính của sự phạm thượng. Mà những kẻ ở trong hỏa ngục gìn giữ ý chí bại hoại đối lập với sự công chính Thiên Chúa, ở trong điều mà họ tiếp tục yêu thương cái nguyên nhân làm cho họ bị phạt và còn muốn sử dụng nguyên nhân ấy nếu họ có thể; họ ghét các hình phạt mà họ phải bị vì những tội như thế; tuy nhiên, họ buồn rầu về các tội mình đã phạm, hẳn không phải bởi vì họ ghét chúng nó, nhưng bởi vì họ bị phạt vì chúng nó. Như vậy một sự chê ghét như thế về sự công chính Thiên Chúa ở nơi họ là sự phạm thượng bên trong, tức là sự phạm thượng của tâm hồn. Và người ta có thể tin rằng sau ngày sống lại ở nơi họ sẽ có sự phạm thượng bằng lời nói như sẽ có ở nơi các thánh sự ngợi khen Thiên Chúa bằng lời nói.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân loại tránh sự phạm thượng trong tình trạng hiện

blasphemia propter timorem poenarum quas se putant evadere. Sed damnati in Inferno non sperant se posse poenas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

blasphemy through fear of punishment which they think they can escape: whereas, in hell, the damned have no hope of escape, so that, in despair, they are borne towards whatever their wicked will suggests to them.

présent par la crainte de peines auxquelles ils croient échapper. Mais les damnés dans l'enfer n'ont pas l'espoir de pouvoir échapper. Et c'est pourquoi, comme des désespérés, ils sont portés à tout ce que leur suggère leur volonté perverse.

tại bởi sợ hãi các hình phạt họ tin tưởng thoát khỏi. Mà các người bị phạt trong hỏa ngục không có hy vọng có thể thoát khỏi. Và do đó, như những người thất vọng, họ bị lôi kéo đến những gì mà ý chí bại hoại của họ khêu gợi cho họ.

AD SECUNDUM dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

Reply to objection 2. Merit and demerit belong to the state of a wayfarer, wherefore good is meritorious in them, while evil is demeritorious. In the blessed, on the other hand, good is not meritorious, but is part of their blissful reward, and, in like manner, in the damned, evil is not demeritorious, but is part of the punishment of damnation.

2. Mériter et démériter c'est la condition même du voyage de cette vie. De là vient que chez les voyageurs les biens apportent des mérites, tandis que les maux font démériter. Chez les bienheureux, au contraire, les biens n'apportent plus de mérites, mais ils se rattachent à la récompense qu'est leur béatitude. Et pareillement, chez les damnés, les maux ne font plus démériter, mais ils font partie du châtiment de la damnation.

2. Việc lập công và việc bị thất đức, đó chính là điều kiện của hành hương trong đời sống này. Do đó mà ở nơi những người đi đàng, những sự tốt đem lại các công đức, đang khi các sự xấu gây nên thất đức. Trái lại, ở nơi những kẻ được vinh phúc, các sự tốt không còn đem lại công đức, nhưng chúng quy về phần thưởng, tức là sự vinh phúc. Và cũng vậy, ở nơi các kẻ bị phạt trong hỏa ngục, sự xấu không còn gây nên sự thất đức, nhưng chúng nó là phần của hình phạt đời đời.

AD TERTIUM dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

Reply to objection 3. Whoever dies in mortal sin, bears with him a will that detests the Divine justice with regard to a certain thing, and in this respect there can be blasphemy in him.

3. Celui qui meurt en état de péché mortel emporte avec lui une volonté qui déteste à son point de vue la justice divine, et par là il sera en état de blasphème.

3. Kẻ nào chết trong tình trạng phạm tội đem theo với mình một ý chí chê ghét sự công chính của Thiên Chúa theo quan điểm của mình, và do đó họ ở trong tình trạng phạm thượng.

QUAESTIO 14

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM

OF BLASPHEMY AGAINST THE HOLY GHOST (FOUR ARTICLES)

LE BLASPHÈME CONTRE L'ESPRIT-SAINT

SỰ PHẠM THƯỢNG NGHỊCH VỚI CHÚA THÁNH THẦN

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in spiritum sanctum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia vel peccatum in spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. Secundo, de speciebus huius peccati. Tertio, utrum sit irremissibile. Quarto, utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

We must now consider in particular blasphemy against the Holy Ghost: under which head there are four points of inquiry: (1) Whether blasphemy or the sin against the Holy Ghost is the same as the sin committed through certain malice? (2) Of the species of this sin; (3) Whether it can be forgiven? (4) Whether it is possible to begin by sinning against the Holy Ghost before committing other sins?

1. Le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint est-il identique au péché de malice caractérisée? - 2. Les espèces de ce péché. - 3. Est-il irrémissible? - 4. Peut-on pécher contre l'Esprit Saint dès le commencement, avant de commettre d'autres péchés?

1. Phạm thượng hay tội phạm đến Chúa Thánh Thần đồng nhất với tội ác ý? 2. Các loại tội này. 3. Nó có thể được tha thứ không? 4. Người ta có thể phạm tội đến Chúa Thánh Thần từ lúc khởi đầu, trước khi phạm các tội khác không?

ARTICULUS 1
Utrum peccatum in spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia

ARTICLE 1
Whether the sin against the Holy Ghost is the same as the sin committed through certain malice ?

ARTICLE 1
Le péché contre le Saint-Esprit est-il identique au péché de malice caractérisée ?

TIẾT 1
Tội phạm đến Chúa Thánh Thần đồng nhất với tội ác ý ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae, contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Objections 1. It would seem that the sin against the Holy Ghost is not the same as the sin committed through certain malice. Because the sin against the Holy Ghost is the sin of blasphemy, according to Mat. 12:32. But not every sin committed through certain malice is a sin of blasphemy: since many other kinds of sin may be committed through certain malice. Therefore the sin against the Holy Ghost is not the same as the sin committed through certain malice.

Objections 1. Il semble que non. Car le péché contre le Saint-Esprit est un péché de blasphème comme on le voit en S. Matthieu (12,31). Mais tout péché de malice caractérisée n'est pas un péché de blasphème. Il arrive en effet que beaucoup d'autres genres de péchés sont commis par malice caractérisée. Le péché contre le Saint-Esprit ne se confond donc pas avec le péché de malice caractérisée.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Tội phạm đến Chúa Thánh Thần là tội phạm thượng như người ta thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (12,1). Mà mọi tội ác ý nhất định không phải là tội phạm thượng. Quả thế, xảy ra là nhiều giống tội khác vi phạm bởi ác ý nhất định.

PRAETEREA, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XII. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem

2. Further, the sin committed through certain malice is condivided with sin committed through ignorance, and sin committed through weakness: whereas the sin against the Holy Ghost is condivided with the sin against the Son of Man (Mat. 12:32). Therefore the sin against the Holy

2. Le péché de malice caractérisée se distingue du péché d'ignorance et du péché de faiblesse. Mais le péché contre le Saint-Esprit se distingue du péché contre le Fils de l'homme, comme on le voit en S. Matthieu (12,32). Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est pas

2. Tội ác ý nhất định phân biệt với tội do vô tri và tội do yếu đuối. Mà tội phạm đến Đức Chúa Thánh Thần phân biệt tội phạm đến Con người như người ta trông thấy ở Phúc âm thánh Matthêô (12,32). Vậy tội phạm đến Chúa Thánh Thần không đồng nhất với tội ác ý nhất định, bởi vì các

quod peccatum ex certa malitia, quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

PRAETEREA, peccatum in spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

SED CONTRA est quod Magister dicit, XLIII dist. II Lib. Sent., quod ille peccat in spiritum sanctum cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod de peccato seu blasphemia in spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus dicunt esse peccatum in spiritum sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemum dicitur contra spiritum sanctum, sive spiritus sanctus accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Matth. XII blasphemia in spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet Daemones eiiciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in spiritum sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem spiritus sancti, attribuebant principi Daemoniorum. Et propter hoc dicuntur in spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem, in libro de Verb. Dom., blasphemiam vel peccatum in spiritum sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem.

Ghost is not the same as the sin committed through certain malice, since things whose opposites differ, are themselves different.

3. Further, the sin against the Holy Ghost is itself a generic sin, having its own determinate species: whereas sin committed through certain malice is not a special kind of sin, but a condition or general circumstance of sin, which can affect any kind of sin at all. Therefore the sin against the Holy Ghost is not the same as the sin committed through certain malice.

On the contrary, The Master says (Sent. ii, D, 43) that "to sin against the Holy Ghost is to take pleasure in the malice of sin for its own sake." Now this is to sin through certain malice. Therefore it seems that the sin committed through certain malice is the same as the sin against the Holy Ghost.

I answer that, Three meanings have been given to the sin against the Holy Ghost. For the earlier doctors, viz. Athanasius (Super Matth. xii, 32), Hilary (Can. xii in Matth.), Ambrose (Super Luc. xii, 10), Jerome (Super Matth. xii), and Chrysostom (Hom. xli in Matth.), say that the sin against the Holy Ghost is literally to utter a blasphemy against the Holy Spirit, whether by Holy Spirit we understand the essential name applicable to the whole Trinity, each Person of which is a Spirit and is holy, or the personal name of one of the Persons of the Trinity, in which sense blasphemy against the Holy Ghost is distinct from the blasphemy against the Son of Man (Mat. 12:32), for Christ did certain things in respect of His human nature, by eating, drinking, and such like actions, while He did others in respect of His Godhead, by casting out devils, raising the dead, and the like: which things He did both by the power of His own Godhead and by the operation of the Holy Ghost, of Whom He was full, according to his human nature. Now the Jews began by speaking blasphemy against the Son of Man, when they said (Mat. 11:19) that He was "a glutton . . . a wine drinker," and a "friend of publicans": but afterwards they blasphemed against the Holy Ghost, when they ascribed to the prince of devils those works which Christ did by the power of His own Divine Nature and by the operation of the Holy Ghost. Augustine, however (De Verb. Dom., Serm. lxxi), says that blasphemy or the sin against the Holy Ghost, is final impenitence when, namely, a man perseveres in mortal sin until death, and that

identique au péché de malice caractérisée, parce que les réalités qui ont des opposés divers sont-elles mêmes diverses.

3. Le péché contre le Saint-Esprit est un genre de péché auquel sont assignées des espèces définies. Tandis que le péché par la malice caractérisée n'est pas un genre spécial de péché, mais une condition ou circonstance générale, qui peut concerner tous les genres de péché.

En sens contraire, pour le Maître des Sentences, celui-là pèche contre le Saint-Esprit, " qui aime la malice pour elle-même ", ce qui est pécher par malice caractérisée. Il apparaît donc que le péché de malice caractérisée est identique au péché contre le Saint-Esprit.

Réponse : Certains auteurs parlent du péché ou blasphème contre le Saint-Esprit de trois façons différentes. Les anciens docteurs: Athanase, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Chrysostome disent qu'il y a péché contre le Saint-Esprit lorsque, littéralement, on dit un blasphème contre le Saint-Esprit, soit qu'on prenne ces mots comme le nom essentiel qui convient à la Trinité tout entière, dont chacune des personnes est sainte et est esprit; soit qu'on les prenne comme le nom personnel d'une seule personne. En ce sens on distingue (Mt 12, 32) le blasphème contre le Saint-Esprit, du blasphème contre le Fils de l'homme. En effet, le Christ agissait comme un homme en mangeant, en buvant, etc.; et il agissait aussi de façon divine en chassant les démons, en ressuscitant les morts, etc. Il agissait ainsi par la vertu de sa propre divinité et par l'opération du Saint-Esprit dont, selon son humanité, il était rempli. Les Juifs avaient commencé par blasphémer contre le Fils de l'homme en le déclarant " glouton, buveur de vin et ami des publicains " (Mt 11, 19). Mais ensuite ils ont blasphémé contre le Saint-Esprit en attribuant au prince des démons les oeuvres qu'il accomplissait par la vertu d sa divinité et par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi l'on dit qu'ils blasphémaient contre le Saint-Esprit. S. Augustin lui, dit que le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint, c'est l'impénitence finale, lorsqu'un homme persévère dans le péché mortel jusqu'à sa mort. Et cela ne se fait pas seulement par la parole de la bouche, mais aussi par la parole du coeur et de l'action, non en

thực tại có các đối lập hữu khác nhau thì khác nhau.

3. Tội phạm đến Chúa Thánh Thần là một giống tội mà không những loại được xác định được chỉ về đó. Trong khi tội ác ý nhất định không phải là một giống đặc biệt của tội, nhưng chỉ là một điều kiện hoặc một hoàn cảnh tổng quát có thể quan hệ với mọi giống tội.

TRÁI LẠI, Đối với thầy của Đề Kiến Thư (Sent.II, đ.43, ch.1), kẻ phạm đến Chúa Thánh Thần, đó là kẻ yêu thích sự ác ý tại sự, đó là phạm tội do ác ý nhất định đồng nhất với tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

TRẢ LỜI : Một số tác giả nói về tội hay sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần theo ba thể cách. Các tiên tri thời cổ: Athanasiô (Éragm.in Math. supr.12,32), thánh Hilariô (In math. supr. 12,32), thánh Ambrosiô (In Luc. 7,12), Hierônimô (In math. 2,12), và thánh Chrysostômô (In mathom. 41,57) nói rằng có tội phạm đến Chúa Thánh Thần khi theo ý nghĩa đen người ta nói sự phạm thượng nghịch Chúa Thánh Thần, hoặc người ta hiểu các từ ngữ này như tên thuộc yếu tính thích hợp cả Ba Ngôi Vị; mà mỗi Ngôi vị trong Ba Ngôi Vị là thánh và là tinh thần; hoặc người ta hiểu các từ ngữ đó như tên thuộc về Ngôi vị của một Ngôi vị duy nhất; theo ý nghĩa này người ta phân biệt (Mt 12,32) sự phạm thượng nghịch Chúa Thánh Thần với sự phạm thượng nghịch Con người. Quả thế, Chúa Kitô hành động như con người khi ăn, khi uống, v.v…; và Ngài cũng đã hành động theo thể cách Thiên Chúa khi xua đuổi ma quỷ, khi làm cho kẻ chết sống lại, v.v... Ngài đã hành động như thế bởi năng lực của Thiên tính riêng của mình và bởi hành động của Chúa Thánh Thần mà Ngài theo nhân tính được tràn đầy. Người Do thái đã bắt đầu phạm thượng đến Con người bằng cách công bố Ngài tham ăn, ham uống rượu và bạn hữu của bọn thu thuế (Mt 11,19). Nhưng sau đó, họ phạm thượng đến Chúa Thánh Thần bằng cách chỉ về cho quỷ vương các công việc Người làm do năng lực của Thiên tính mình và do hành động của Chúa Thánh Thần. Do đó, người ta nói họ phạm thượng đến Chúa Thánh Thần. Còn phần thánh Augustinô (Sern, ad Pop. 71,12), thánh nhân nói sự phạm thượng hay tội phạm đến Chúa Thánh Thần, đó sự không ăn năn cuối cùng khi người ta bền chí trong trọng tội cho tới khi mình chết. Và điều đó thực hiện không những bằng lời nói của miệng lưỡi, mà còn bằng

Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per spiritum sanctum, qui est caritas patris et filii. Nec hoc dominus dixit Iudaeis quasi ipsi peccarent in spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impoenitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. III, ubi, postquam dixerat, *qui blasphemaverit in spiritum sanctum* etc., subiungit Evangelista *quoniam dicebant, spiritum immundum habet*. Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in spiritum sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum spiritus sancti, cui appropriatur bonitas, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia. Unde peccatum in patrem dicunt esse quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi, ut infra dicetur. Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in spiritum sanctum.

it is not confined to utterance by word of mouth, but extends to words in thought and deed, not to one word only, but to many. Now this word, in this sense, is said to be uttered against the Holy Ghost, because it is contrary to the remission of sins, which is the work of the Holy Ghost, Who is the charity both of the Father and of the Son. Nor did Our Lord say this to the Jews, as though they had sinned against the Holy Ghost, since they were not yet guilty of final impenitence, but He warned them, lest by similar utterances they should come to sin against the Holy Ghost: and it is in this sense that we are to understandMark 3:29, 30where after Our Lord had said: “But he that shall blaspheme against the Holy Ghost,” etc. the Evangelist adds, “because they said: He hath an unclean spirit.” But others understand it differently, and say that the sin of blasphemy against the Holy Ghost, is a sin committed against that good which is appropriated to the Holy Ghost: because goodness is appropriated to the Holy Ghost, just a power is appropriated to the Father, and wisdom to the Son. Hence they say that when a man sins through weakness, it is a sin “against the Father”; that when he sins through ignorance, it is a sin “against the Son”; and that when he sins through certain malice, i.e. through the very choosing of evil, as explained above (FS, Q[78], AA[1] ,3), it is a sin “against the Holy Ghost.” Now this may happen in two ways. First by reason of the very inclination of a vicious habit which we call malice, and, in this way, to sin through malice is not the same as to sin against the Holy Ghost. In another way it happens that by reason of contempt, that which might have prevented the choosing of evil, is rejected or removed; thus hope is removed by despair, and fear by presumption, and so on, as we shall explain further on (QQ[20],21). Now all these things which prevent the choosing of sin are effects of the Holy Ghost in us; so that, in this sense, to sin through malice is to sin against the Holy Ghost.

une seule fois, mais à de multiples reprises. Or, on dit que cette parole, ainsi entendue, est dite contraire à l'Esprit Saint parce qu'elle s'oppose à la rémission des péchés, qui s'opère par l'Esprit Saint, amour du Père et du Fils. Or ce n'est pas cela que le Seigneur a dit aux Juifs en leur reprochant de pécher contre l'Esprit Saint, car ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale. Mais il les a avertis pour qu'en parlant ainsi, ils n'en viennent pas à pécher contre l'Esprit Saint. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui est dit en S. Marc (3,29. 30), où après avoir noté: “ Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit Saint “, l'évangéliste ajoute: “ Parce qu'ils accusaient Jésus d'être possédé par un esprit impur. “ D'autres prennent encore la chose autrement. Ils disent qu'il y a péché ou blasphème contre l'Esprit Saint quand quelqu'un pèche contre le bien qu'on attribue en propre à l'Esprit Saint. On lui attribue en propre la bonté, comme au Père la puissance, et au Fils la sagesse. Par suite, disent-ils, le péché contre le Père est le péché de faiblesse; le péché contre le Fils est le péché d'ignorance; le péché contre le Saint-Esprit est le péché par malice caractérisée, c'est-à-dire, comme nous l'avons exposé plus haut, quand on choisit le mal pour lui-même. Cela se produit de deux façons. Parfois cela vient de l'inclination de l'habitus vicieux, appelé malice, mais alors le péché de malice n'est pas le même que le péché contre l'Esprit Saint. D'autres fois, cela vient du fait que ce qui pouvait empêcher le choix favorable au péché est rejeté et éloigné avec mépris, comme l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption, etc., comme on va le dire bientôt. Or tous ces éléments qui mettent obstacle au choix du péché sont des effets de l'Esprit Saint en nous. Voilà pourquoi pécher ainsi c'est pécher contre l'Esprit Saint, par malice.

lời nói của tâm hồn và bằng hành động, không phải trong một lần duy nhất, mà còn nhiều lần. Mà người ta nói rằng lời nói được nghe như thế, thì được nói là trái ngược với Chúa Thánh Thần bởi vì nó đối lập với sự tha thứ tội lỗi, và sự tha thứ tội được thực hiện bởi Chúa Thánh Thần, là tình yêu của Đức Chúa Cha và của Đức Chúa Con. Mà đó không phải điều Chúa Giêsu đã nói với người Do thái khi quở trách họ về tội họ phạm đến Chúa Thánh Thần, vì họ chưa ở trong sự không ăn năn cuối cùng. Nhưng ngài cảnh cáo chúng ngõ hầu nhờ Ngài nói như thế họ không phạm tội đến Chúa Thánh Thần. Chính trong nghĩa này mà người ta phải hiểu điều đã nói trong Phúc âm thánh Marco (3,29.30), ở đó sau khi đã lưu ý: “Bởi vì họ tố cáo Chúa Giêsu bị thần ô uế ám”. Những người khác còn hiểu điều đó cách khác. Họ nói rằng có tội hay sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần khi kẻ nào phạm tội nghịch với sự tốt mà người ta chỉ riêng về cho Chúa Thánh Thần. Người ta chỉ riêng về Chúa Thánh Thần thiện tính cũng như về Đức Chúa Cha quyền lực và về Đức Chúa Con sự khôn ngoan. Do đó, họ nói tội phạm đến Đức Chúa Cha là tội do sự yếu đuối; tội phạm đến Đức Chúa Con là tội do sự vô tri, tội phạm Chúa Thánh Thần là tội do ác ý nhất định, nghĩa là như chúng ta đã trình bày ở trên (I-II. Q.78, a.1 và 3), khi người ta chọn lựa sự xấu vì chính nó. Điều đó được thể hiện theo hai thể cách. Đôi khi điều đó phát xuất do khuynh hướng của tập quán xấu, được gọi là ác ý, nhưng trong trường hợp đó tội do ác ý không phải là cũng một tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Có những khi khác, điều đó phát xuất do sự kiện điều đó có thể ngăn trở sự lựa chọn tiện lợi cho tội thì bị vứt bỏ đi bằng cách khinh dể, như sự hy vọng bởi sự thất vọng, sự sợ hãi bởi sự tự phụ, v.v..., như người ta sắp đề cập đến (a.2). Mà tất cả các yếu tố nầy đặt sự ngăn trở cho sự lựa chọn của tội, là những hiệu quả của Chúa Thánh Thần ở trong chúng ta. Do đó, việc phạm tội như vậy là phạm tội chống lại Chúa Thánh Thần do ác ý.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia spiritus sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

Reply to objection 1. Just as the confession of faith consists in a protestation not only of words but also of deeds, so blasphemy against the Holy Ghost can be uttered in word, thought and deed.

Solutions 1. De même que la confession de la foi consiste non seulement dans la protestation des lèvres mais aussi dans celle des oeuvres, de même également le blasphème de l'Esprit Saint peut être considéré comme l'oeuvre des lèvres, du coeur et de l'action.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như sự tuyên xưng đức tin không những cốt tại sự quả quyết của các công việc làm; cũng vậy, sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần có thể coi là trọng việc của môi miệng, của tâm hồn và của hành động.

AD SECUNDUM dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in

Reply to objection 2. According to the third interpretation, blasphemy against the Holy Ghost is condivided with blasphemy against

2. Suivant la troisième acception, le blasphème contre l'Esprit Saint est distinct du blasphème contre le Fils de l'homme en tant que le Fils de

2. Theo ý nghĩa thứ ba, sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần phân biệt với sự phạm thượng đến Con Người trong tư cách Con Người

filium hominis secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus et Dei sapientia. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

AD TERTIUM dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati. Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati, nam finalis impoenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum, scilicet desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister, XLIII dist. II Lib. Sent. Negare enim divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis quam peccati in spiritum sanctum.

PRAETEREA, impoenitentia videtur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii, secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impoenitentia non debent poni duae species peccati in spiritum sanctum.

PRAETEREA, *veritas et gratia per Iesum Christum facta est*, ut habetur Ioan. I. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in filium hominis quam ad blasphemiam in spiritum sanctum.

PRAETEREA, Bernardus dicit, in libro de Dispensat. et Praecept., *quod nolle obedire est resistere spiritui sancto*. Glossa etiam dicit, Levit. X, quod *simulata* the Son of Man, forasmuch as He is also the Son of God, i.e. the "power of God and the wisdom of God" (1 Cor. 1:24). Wherefore, in this sense, the sin against the Son of Man will be that which is committed through ignorance, or through weakness.

Reply to objection 3. Sin committed through certain malice, in so far as it results from the inclination of a habit, is not a special sin, but a general condition of sin: whereas, in so far as it results from a special contempt of an effect of the Holy Ghost in us, it has the character of a special sin. According to this interpretation the sin against the Holy Ghost is a special kind of sin, as also according to the first interpretation: whereas according to the second, it is not a species of sin, because final impenitence may be a circumstance of any kind of sin.

ARTICLE 2
Whether it is fitting to distinguish six kinds of sin against the Holy Ghost ?

Objections 1. It would seem unfitting to distinguish six kinds of sin against the Holy Ghost, viz. despair, presumption, impenitence, obstinacy, resisting the known truth, envy of our brother's spiritual good, which are assigned by the Master (Sent. ii, D, 43). For to deny God's justice or mercy belongs to unbelief. Now, by despair, a man rejects God's mercy, and by presumption, His justice. Therefore each of these is a kind of unbelief rather than of the sin against the Holy Ghost.

2. Further, impenitence, seemingly, regards past sins, while obstinacy regards future sins. Now past and future time do not diversify the species of virtues or vices, since it is the same faith whereby we believe that Christ was born, and those of old believed that He would be born. Therefore obstinacy and impenitence should not be reckoned as two species of sin against the Holy Ghost.

3. Further, "grace and truth came by Jesus Christ" (Jn. 1:17). Therefore it seem that resistance of the known truth, and envy of a brother's spiritual good, belong to blasphemy against the Son rather than against the Holy Ghost.

4. Further, Bernard says (De Dispens. et Praecept. xi) that "to refuse to obey is to resist the Holy Ghost." Moreover a gloss on Lev. 10:16, says that "a feigned

l'homme est également le Fils de Dieu, c'est-à-dire " la force de Dieu et sa sagesse " (1 Co 1, 24). Aussi, en ce sens, le péché contre le Fils de l'homme sera le péché d'ignorance ou de faiblesse.

3. Le péché de malice caractérisée, en tant qu'il provient de l'inclination d'un habitus, n'est pas un péché spécial, mais une condition générale du péché. Mais, en tant qu'il découle d'un mépris spécial de l'effet de l'Esprit Saint en nous, il se présente comme ayant raison de péché spécial. Par là même le péché contre l'Esprit Saint est aussi un genre spécial de péché. Nous concluons semblablement selon la première interprétation. Mais, selon la deuxième interprétation, ce n'est pas un genre spécial de péché, car l'impénitence finale peut être une circonstance de n'importe quel genre de péché.

ARTICLE 2
Quelles sont les espèces du péché contre l'Esprit Saint ?

Objections 1. Le Maître des Sentences distingue six espèces de péché contre l'Esprit Saint: le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, l'opposition à la vérité reconnue, l'envie des grâces accordées à nos frères. Mais cette division est incohérente. Car nier la justice ou la miséricorde divine ressortit à l'infidélité. Mais par le désespoir on rejette la miséricorde divine, et par la présomption la justice divine. Donc chacun de ces quatre péchés est une espèce de l'infidélité plutôt que du péché contre l'Esprit Saint.

2. L'impénitence regarde, semble-t-il, le péché passé; l'obstination, au contraire, le péché futur. Mais le passé ou le futur ne caractérisent pas des espèces différentes de vertus ou de vices, car en vertu de la même foi, nous croyons que le Christ est né, et les anciens ont cru qu'il naîtrait. Donc l'obstination et l'impénitence ne doivent pas être présentées comme deux espèces de péché contre l'Esprit Saint.

3. " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ ", selon S. Jean (1, 17). Il semble donc que l'opposition à la vérité reconnue et l'envie des grâces accordées à nos frères appartiennent au blasphème contre le Fils de l'homme plutôt qu'au blasphème contre l'Esprit Saint.

4. S. Bernard dit que " ne pas vouloir obéir, c'est résister à l'Esprit Saint ". La Glose dit également que " simuler la pénitence c'est blasphémer contre

cũng là Con Thiên Chúa, nghĩa là Ngài là sức mạnh của Thiên Chúa và là sự khôn ngoan của mình. Như vậy theo ý nghĩa này, tội phạm đến Con người sẽ là tội do sự vô tri và do sự yếu hèn.

3. Tội ác ý nhất định, trong tư cách nó phát xuất bởi khuynh hướng của tập quán, không phải là tội riêng biệt, nhưng là điều kiện tổng quát của tội. Còn trong tư cách nó phát xuất bởi sự khinh dể đặc biệt về hậu quả của Chúa Thánh Thần ở trong chúng ta, nó xem ra có yếu tính về tội riêng biệt. Và do đó, ngay tội phạm đến Chúa Thánh Thần cũng là một giống riêng biệt của tội. Chúng ta kết luận cũng theo sự giải thích thứ nhất. Còn theo sự giải thích thứ hai, đó không phải là giống riêng biệt của tội, vì sự không ăn năn cuối cùng có thể là một hoàn cảnh cho bất cứ giống tội nào.

TIẾT 2
Các loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần là những loại nào ?

VẤN NẠN 1. Thầy của Đề Kiến Thư phân biệt sáu loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần: sự thất vọng, sự tự phụ, sự không ăn năn, sự ngoan cố, sự đối lập với chân lý đã được thừa nhận, sự ganh tỵ các ân sủng đã ban cho anh em. Mà sự phân chia này không mạch lạc. Việc phủ nhận sự công chính hoặc sự nhân hậu Thiên Chúa lệ thuộc vào sự không tin. Mà bởi sự thất vọng, người ta vứt bỏ sự nhân hậu của Thiên Chúa, và bởi sự tự phụ, người ta vứt bỏ công trình của Thiên Chúa. Vậy mỗi tội trong các tội này là một loại của sự không tin một cách đúng hơn là tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

2. Sự không ăn năn xem ra liên hệ với tội dĩ vãng; trái lại, sự ngoan cố liên hệ với tội tương lai. Mà cái dĩ vãng và cái tương lai không phân biệt các loại khác nhau của các nhân đức hoặc của các tật xấu, vì cũng do một nhân đức tin, chúng ta tin Chúa Kitô đã sinh ra, và các người thời xưa đã tin Ngài sẽ sinh ra. Vậy sự ngoan cố và sự không ăn năn không được coi là hai loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

3. Ân sủng và chân lý đã đến nhờ Chúa Giêsu Kitô như được ghi chép trong Phúc âm thánh Gioan (1,17). Vậy xem ra sự đối lập với chân lý đã được thừa nhận và sự ganh tỵ về các ân sủng đã được ban cho anh em thuộc về sự phạm thượng đến Con Người đúng hơn là thuộc về sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần.

4. Thánh Bernardô nói rằng việc không muốn vâng phục, đó là chống lại Chúa Thánh Thần (De Dispens. et Praecepto, 11,182). Sách Chú giải cũng nói việc giả vờ sự ăn năn tội đó

poenitentia est blasphemia spiritus sancti. Schisma etiam videtur directe opponi spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in spiritum sanctum.

repentance is a blasphemy against the Holy Ghost." Again, schism is, seemingly, directly opposed to the Holy Ghost by Whom the Church is united together. Therefore it seems that the species of sins against the Holy Ghost are insufficiently enumerated.

l'Esprit Saint ". Le schisme aussi parait s'opposer directement à l'Esprit Saint qui fait l'union de l'Église. Ainsi paraît-il que cette énumération des espèces de péché contre l'Esprit Saint n'est pas complète.

là sự phạm thượng đến Chúa Thánh Thần. Chủ nghĩa ly giáo cũng xem ra một cách trực tiếp đối lập với Chúa Thánh Thần là Đấng hợp nhất Hội thánh. Như vậy, xem ra sự kể ra các loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần không đầy đủ.

SED CONTRA, Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in spiritum sanctum. Et in Enchiridio dicit quod *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in spiritum sanctum*. Et in libro de Verb. Dom. dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Et in libro de Serm. Dom. in monte dicit quod invidiae facibus fraternitatem impugnare est peccare in spiritum sanctum. Et in libro de unico Bapt. dicit quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur*; et sic videtur quod peccet in spiritum sanctum.

On the contrary, Augustine [*Fulgentius] (De Fide ad Petrum iii) says that "those who despair of pardon for their sins, or who without merits presume on God's mercy, sin against the Holy Ghost," and (Enchiridion lxxxiii) that "he who dies in a state of obstinacy is guilty of the sin against the Holy Ghost," and (De Verb. Dom., Serm. lxxi) that "impenitence is a sin against the Holy Ghost," and (De Serm. Dom. in Monte xxii), that "to resist fraternal goodness with the brands of envy is to sin against the Holy Ghost," and in his book De unico Baptismo (De Bap. contra Donat. vi, 35) he says that "a man who spurns the truth, is either envious of his brethren to whom the truth is revealed, or ungrateful to God, by Whose inspiration the Church is taught," and therefore, seemingly, sins against the Holy Ghost.

En sens contraire, S. Augustin affirme que ceux qui désespèrent du pardon des péchés ou qui présument de la miséricorde de Dieu sans la mériter, pèchent contre l'Esprit Saint. Il dit ailleurs que " celui qui clôt son dernier jour dans l'obstination de l'esprit est coupable du péché contre l'Esprit Saint ". Au livre sur les paroles du Seigneur, il dit que l'impénitence est un péché contre l'Esprit Saint. Au livre du Sermon sur la montagne, il dit que " s'opposer à la fraternité par les brandons de l'envie " c'est pécher contre l'Esprit Saint. Au livre sur l'unique baptême, que " celui qui méprise la vérité, ou bien est méchant envers ses frères par qui est révélée la vérité, ou bien est ingrat envers Dieu par l'inspiration de qui l'Église est instruite " de sorte que dans ce cas-là il semble bien qu'on pèche aussi contre l'Esprit Saint.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô khẳng định những kẻ thất vọng về sự tha thứ tội lỗi hoặc những kẻ quá tin cậy ở lòng nhân hậu Thiên Chúa mà không đáng được, phạm tội đến Chúa Thánh Thần (De Fide ad Petrum. 3,65). Thánh nhân còn nói ở nơi khác: "Kẻ đóng lại ngày sau hết của mình trong sự ngoan cố của tinh thần thì có tội phạm đến Chúa Thánh Thần" (Enchir. 83,40). Và trong sách về lời nói của Chúa Giêsu, thánh nhân nói sự không ăn năn là tội phạm đến Chúa Thánh Thần (Serm. ad Pop. 71,12). Và trong sách về bài giảng trên núi, thánh nhân nói việc đối lập với tình huynh đệ bởi sự ganh tỵ, đó là tội phạm đến Chúa Thánh Thần; cuối cùng ở sách phép rửa tội duy nhất, thánh nhân nói kẻ khinh dể chân lý, hoặc kẻ hung ác với các anh em của mình mà nhờ đó chân lý được mạc khải, hoặc là bạc bẽo đối với Thiên Chúa mà do sự linh ứng của Ngài Hội thánh được giáo huấn (De Bapt. contra Donat. 6,35) đến nỗi trong trường hợp đó xem ra người ta cũng phạm đến Chúa Thánh Thần.

RESPONDEO dicendum quod, secundum quod peccatum in spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem, et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiae, contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum

I answer that, The above species are fittingly assigned to the sin against the Holy Ghost taken in the third sense, because they are distinguished in respect of the removal of contempt of those things whereby a man can be prevented from sinning through choice. These things are either on the part of God's judgment, or on the part of His gifts, or on the part of sin. For, by consideration of the Divine judgment, wherein justice is accompanied with mercy, man is hindered from sinning through choice, both by hope, arising from the consideration of the mercy that pardons sins and rewards good deeds, which hope is removed by "despair"; and by fear, arising from the consideration of the Divine justice that punishes sins, which fear is removed by "presumption," when, namely, a man presumes that he can obtain glory without merits, or pardon without repentance. God's gifts whereby we are withdrawn from sin, are two: one is the acknowledgment of the truth, against which there is the "resistance of the known truth," when, namely, a man resists the truth which he has acknowledged, in order to sin more freely: while the other is the assistance of inward grace, against which there is "envy of a

Réponse : Dans la mesure où le péché contre l'Esprit Saint revêt la troisième acception, il est juste de lui assigner ces six espèces. Elles se distinguent par l'éloignement ou le mépris de ce qui peut empêcher l'homme de fixer son choix dans le péché. Ces empêchements se prennent soit du côté du jugement de Dieu, soit du côté de ses dons, soit aussi du côté du péché lui-même. Par la pensée du jugement de Dieu, en effet, l'homme est détourné de fixer son choix dans le péché. Il y a dans le jugement divin justice et miséricorde. L'homme trouve une aide dans l'espérance qui surgit à la pensée que la miséricorde pardonne le mal et récompense le bien, et le désespoir détruit cette espérance. L'homme trouve aussi une aide dans la crainte qui surgit à la pensée que la justice divine punit les péchés, et cette crainte est détruite par la présomption, c'est-à-dire qu'un individu se fait fort d'obtenir la gloire sans les mérites ou le pardon sans la pénitence. Quant aux dons de Dieu par lesquels nous sommes retirés du péché, ils sont deux. L'un est la connaissance de la vérité: c'est contre quoi s'élève l'opposition à la vérité reconnue, ce qui a lieu quand un individu, pour se donner plus de licence de pécher, combat la vérité qu'il a pourtant bien vue dans la foi. L'autre est le secours de la grâce intérieure: c'est à quoi s'oppose l'envie des grâces accordées à nos frères, ce qui a lieu quand un individu non seulement porte envie à la personne de

TRẢ LỜI : Trong mức độ mà tội phạm đến Chúa Thánh Thần mặc lấy ý nghĩa thứ ba thì việc chỉ cho nó sáu loại là việc chính đáng. Sáu loại này phân biệt nhau bởi sự đi ra xa hoặc sự khinh dể đối với điều có thể ngăn trở việc con người quyết định sự lựa chọn của mình trong tội. Các sự ngăn trở này hoặc ở về phía sự đoán xét của Thiên Chúa, hoặc cũng về phía các ân huệ của Thiên Chúa, hoặc cũng về phía của tội. Quả thế, nhờ tư tưởng đến sự phán xét của Thiên Chúa, người ta tránh khỏi quyết định sự lựa chọn của mình trong tội. Trong sự đoán xét của Thiên Chúa, có sự công bình và sự nhân từ. Người ta gặp được sự trợ giúp trong hy vọng nổi lên khi nghĩ đến sự nhân từ tha thứ sự xấu và thưởng sự tốt, và sự thất vọng phá hủy mối hy vọng này. Người ta cũng gặp được sự trợ giúp trong sự sợ hãi nổi lên khi suy nghĩ sự công bình của Thiên Chúa phạt tội, và sự sợ hãi này bị phá hủy bởi sự tự phụ, nghĩa là một cá nhân nào cho mình mạnh mẽ thu lượm được sự vinh quang một cách không có công đức hoặc thu lượm được sự tha thứ mà không có sự ăn năn hối cải. Về các ân huệ của Thiên Chúa mà nhờ đó chúng ta được tránh tội thì có hai thứ. Một ân huệ là sự hiểu biết chân lý; việc chống đối chân lý đã được thừa nhận nghịch với ân huệ này: điều đó xảy ra khi một cá nhân để được tự do thong thả hơn là phạm tội, đả phá chân lý mà họ đã trông thấy ở trong đức tin. Ân huệ thứ hai là sự trợ giúp của ân sủng bên

scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impoenitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impoenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. VI, *quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis?* Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat. Et de his duobus dicitur Ierem. VIII, *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Quantum ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum quasi equus impetu vadens ad praelium*, quantum ad secundum.

brother's spiritual good," when, namely, a man is envious not only of his brother's person, but also of the increase of Divine grace in the world. On the part of sin, there are two things which may withdraw man therefrom: one is the inordinateness and shamefulness of the act, the consideration of which is wont to arouse man to repentance for the sin he has committed, and against this there is "impenitence," not as denoting permanence in sin until death, in which sense it was taken above (for thus it would not be a special sin, but a circumstance of sin), but as denoting the purpose of not repenting. The other thing is the smallness or brevity of the good which is sought in sin, according to Rom. 6:21: "What fruit had you therefore then in those things, of which you are now ashamed?" The consideration of this is wont to prevent man's will from being hardened in sin, and this is removed by "obstinacy," whereby man hardens his purpose by clinging to sin. Of these two it is written (Jer. 8:6): "There is none that doth penance for his sin, saying: What have I done?" as regards the first; and, "They are all turned to their own course, as a horse rushing to the battle," as regards the second.

son frère, mais se montre même envieux de l'accroissement de la grâce de Dieu dans le monde. Du côté du péché, il y a deux choses qui peuvent en retirer l'homme. L'une d'elles est le désordre et la laideur de l'acte: cette considération a coutume de provoquer chez l'homme la pénitence du péché commis. Et c'est à cela que s'oppose l'impénitence, non point par ce côté où elle signifie une persistance dans le péché jusqu'à la mort comme l'impénitence dont nous parlions auparavant, car en ce sens elle ne serait pas un péché spécial mais une circonstance du péché; l'impénitence est prise ici par ce côté où elle implique la résolution de ne pas faire pénitence. Un autre motif qui nous éloigne du péché est la médiocrité et la brièveté du bien qu'on cherche dans le péché, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 6,21): " Quel fruit avez-vous recueilli de ces péchés dont aujourd'hui vous rougissez? " Cette considération a coutume d'amener l'homme à ne pas fixer sa volonté dans le péché; et c'est cela qui se trouve détruit par l'obstination, c'est-à-dire quand l'homme affermit sa résolution de s'attacher au péché. Ces deux derniers points sont touchés par Jérémie (8, 6): " Aucun ne fait pénitence pour son péché, en disant: "Qu'ai-je fait"? " voilà pour l'impénitence; " tous sont retournés à leur course comme un cheval qui fonce au combat ", voilà pour l'obstination.

trong: điều này gặp sự đối lập của sự ganh tỵ về những ân sủng ban cho anh em; điều ấy xảy ra khi một cá nhân ganh tỵ con người của anh em mình, mà còn tỏ ra ganh tỵ sự gia tăng ân huệ của Thiên Chúa trong thế gian, về phía tội, có hai điều có thể làm cho người ta tránh tội. Một là sự mất trật tự và sự xấu xa của hành động: sự suy nghĩ này thường khêu gợi ở nơi con người sự ăn năn về tội đã phạm. Và chính sự đó gặp phải sự chống đối của sự không ăn năn biểu thị sự khư khư nhất quyết trong tội cho đến chết; nhưng sự không ăn năn mà chúng ta đã đề cập đến ở trước, vì theo ý nghĩa này, nó không phải là một tội riêng biệt, nhưng là một hoàn cảnh của tội; sự không ăn năn hiểu ở đây về phía nó bao hàm sự quyết tâm không hối cải ăn năn. Một lý do khác đem chúng ta ra xa khỏi tội là sự kém cỏi và sự ngắn ngủi của sự tốt mà người ta tìm kiếm ở tội theo lời thánh Phaolô nói: "Vậy thì thành quả nào, anh em đã thu lượm được lúc bấy giờ? những điều bây giờ anh em hãy lấy làm hổ thẹn?" (Rm 6,21). Sự suy xét này thường đem con người ra khỏi việc quyết định ý chí của mình trong tội; và đó là điều bị phá hủy bởi sự cố chấp, nghĩa là khi con người làm vững mạnh sự quyết tâm của mình để dính bám trong tội, hai điểm sau đã được tiên tri Giêrêmia nói đến: "không ai ăn năn về tội mình mà nói lên: tôi đã làm cái gì đâu?" (Gr,6), đó là sự không ăn năn; tất cả họ quay lại với đường lối của mình như con người đâm bổ vào trận chiến. Đó là sự cố chấp.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Reply to objection 1. The sins of despair and presumption consist, not in disbelieving in God's justice and mercy, but in contemning them.

Solutions 1. Le péché de désespoir, ou celui de présomption, ne consiste pas à ne pas croire à la justice de Dieu, ou à sa miséricorde, mais à les mépriser.

GIẢI ĐÁP 1. Tội thất vọng, hoặc tội tự phụ, không cốt tại việc không tin sự công bình của Thiên Chúa, hoặc sự nhân từ của Thiên Chúa, nhưng cốt tại khinh dể hai nhân đức này.

AD SECUNDUM dicendum quod obstinatio et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est.

Reply to objection 2. Obstinacy and impenitence differ not only in respect of past and future time, but also in respect of certain formal aspects by reason of the diverse consideration of those things which may be considered in sin, as explained above.

2. L'obstination et l'impénitence ne se différencient pas seulement d'après le passé et le futur, mais d'après certaines raisons formelles, tirées, nous venons de le dire, de diverses manières de regarder le péché.

2. Sự cố chấp và sự không ăn năn, không chỉ phân biệt nhau theo cái dĩ vãng và cái tương lai, mà còn phân biệt nhau theo một số lý do thuộc về mô thể rút lấy từ những thể cách khác nhau trong việc quan hệ với tội.

AD TERTIUM dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona spiritus sancti, quae hominibus dedit.

Reply to objection 3. Grace and truth were the work of Christ through the gifts of the Holy Ghost which He gave to men.

3. Le Christ a apporté la grâce et la vérité par ces dons de l'Esprit Saint qu'il a procurés aux hommes.

3. Chúa Kitô đã đem đến ân sủng và chân lý nhờ các ân huệ của Chúa Thánh Thần mà Ngài đã ban cho nhân loại.

AD QUARTUM dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

Reply to objection 4. To refuse to obey belongs to obstinacy, while a feigned repentance belongs to impenitence, and schism to the envy of a brother's spiritual good, whereby the members of the Church are united together.

4. Ne pas vouloir obéir, c'est de l'obstination. Simuler la pénitence, c'est de l'impénitence. Le schisme, c'est être envieux de cette grâce fraternelle par laquelle les membres de l'Église sont unis.

4. Việc không muốn vâng phục, đó là thuộc về sự cố chấp: việc giả vờ ăn năn hối cải, đó là sự không ăn năn. Chủ nghĩa ly giáo, đó là ganh tỵ ân sủng về tình huynh đệ mà do đó các chi thể của Hội thánh được phối hợp.

ARTICULUS 3
Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile

ARTICLE 3
Whether the sin against the Holy Ghost can be forgiven ?

ARTICLE 3
Le péché contre l'Esprit Saint est-il irrémissible ?

TIẾT 3
Tội phạm đến Chúa Thánh Thần không thể tha thứ ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nullo desperandum est quandiu patientia domini ad*

Objections 1. It would seem that the sin against the Holy Ghost can be forgiven. For Augustine says (De Verb. Dom., Serm. lxxi): "We should despair of no man, so long as Our Lord's patience brings him back to repentance." But if any sin

Objections 1. Apparemment non. " On ne doit désespérer de personne, dit S. Augustin, aussi longtemps que la patience du Seigneur invite à la pénitence. " Mais, s'il y avait un péché irrémissible, il y aurait à désespérer d'un pécheur. Donc le

VẤN NẠN 1. Xem ra như vậy. Thánh Augustinô nói: "chúng ta không nên thất vọng về người nào bao lâu sự nhẫn nại của Thiên Chúa kêu mời người ta ăn năn trở lại" (Serm. ad Pop. 71,13). Mà giả như có tội không thể tha thứ, chúng ta có

poenitentiam adducit. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

PRAETEREA, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. *Sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit Glossa super illud Psalm., *qui sanat omnes infirmitates tuas*. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

PRAETEREA, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de caelo ceciderit, unde dicitur Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XII, *qui dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*. Et Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest*.

RESPONDEO dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in spiritum sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur, qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in filium hominis, eius divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur, sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera spiritus sancti Diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius poena diminueretur. Et ideo cannot be forgiven, it would be possible to despair of some sinners. Therefore the sin against the Holy Ghost can be forgiven.

2. Further, no sin is forgiven, except through the soul being healed by God. But "no disease is incurable to an all-powerful physician," as a gloss says on Ps. 102:3, "Who healeth all thy diseases." Therefore the sin against the Holy Ghost can be forgiven.

3. Further, the free-will is indifferent to either good or evil. Now, so long as man is a wayfarer, he can fall away from any virtue, since even an angel fell from heaven, wherefore it is written (Job 4:18, 19): "In His angels He found wickedness: how much more shall they that dwell in houses of clay?" Therefore, in like manner, a man can return from any sin to the state of justice. Therefore the sin against the Holy Ghost can be forgiven.

On the contrary, It is written (Mat. 12:32): "He that shall speak against the Holy Ghost, it shall not be forgiven him, neither in this world, nor in the world to come": and Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 22) that "so great is the downfall of this sin that it cannot submit to the humiliation of asking for pardon."

I answer that, According to the various interpretations of the sin against the Holy Ghost, there are various ways in which it may be said that it cannot be forgiven. For if by the sin against the Holy Ghost we understand final impenitence, it is said to be unpardonable, since in no way is it pardoned: because the mortal sin wherein a man perseveres until death will not be forgiven in the life to come, since it was not remitted by repentance in this life. According to the other two interpretations, it is said to be unpardonable, not as though it is nowise forgiven, but because, considered in itself, it deserves not to be pardoned: and this in two ways. First, as regards the punishment, since he that sins through ignorance or weakness, deserves less punishment, whereas he that sins through certain malice, can offer no excuse in alleviation of his punishment. Likewise those who blasphemed against the Son of Man before His Godhead was revealed, could have some excuse, on account of the weakness of the flesh which they perceived in Him, and hence, they deserved less punishment; whereas those who blasphemed against His very Godhead, by ascribing to the devil the works of the Holy Ghost, had no excuse in diminution of their punishment. péché contre l'Esprit Saint n'est pas irrémissible.

2. Aucun péché n'est remis sinon par le fait que l'âme est guérie par Dieu. Mais " pour un médecin tout-puissant il n'est pas de maladie inguérissable ", dit la Glose sur le Psaume (103, 3): " Celui qui guérit toutes tes infirmités. " Le péché contre l'Esprit Saint n'est donc pas irrémissible.

3. Le libre arbitre est relatif au bien et au mal. Mais, aussi longtemps que dure l'état de voyage, on peut déchoir de n'importe quelle vertu: l'ange même est tombé du ciel. D'où ce texte de Job (4, 18.19): " Chez ses anges il découvre de l'égarement; combien plus chez ceux qui habitent des maisons d'argile. " Pour la même raison, on peut revenir, de n'importe quel péché, à l'état de justice. Donc le péché contre l'Esprit Saint n'est pas irrémissible.

En sens contraire, il est écrit en S. Matthieu (12,32): " Quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre. " Et pour S. Augustin, " ce péché cause une si grande ruine qu'il est incompatible avec l'humilité qu'il faut pour prier ".

Réponse : Ce péché contre l'Esprit Saint est déclaré diversement irrémissible suivant ses diverses acceptions. Si on le prend pour l'impénitence finale, alors il est appelé irrémissible parce qu'il n'est remis d'aucune façon. En effet, le péché mortel dans lequel on persévère jusqu'à la mort, puisqu'il n'est pas remis en cette vie par la pénitence, ne le sera pas non plus dans la vie future. Mais, suivant les deux autres acceptions, il est dit irrémissible, non pas en ce sens qu'il ne puisse plus être remis d'aucune façon, mais parce que, de soi, il ne mérite pas d'être remis. Et cela doublement: l° D'abord quant à la peine. En effet, celui qui pèche par ignorance ou par faiblesse mérite une peine moindre; mais celui qui pèche par malice caractérisée n'a pas une excuse qui puisse atténuer sa peine. Pareillement aussi, ceux qui blasphémaient envers le Fils de l'homme, tant que sa divinité n'était pas révélée, pouvaient avoir quelque excuse dans le fait qu'ils voyaient en lui une chair fragile, et ainsi méritaient-ils une moindre peine. Mais ceux qui blasphémaient la divinité elle-même en attribuant au diable les oeuvres de l'Esprit Saint, n'avaient aucune excuse qui pût diminuer leur peine. C'est pourquoi l'on dit, suivant le commentaire de thể thất vọng về tội nhân nào đó. Vậy tội phạm đến Chúa Thánh Thần không phải là không thể tha thứ.

2. Không tội nào được tha thứ trừ phi bởi sự kiện linh hồn đã được Thiên Chúa chữa lành. Mà đối với một thầy thuốc toàn năng không có bịnh hoạn nào không thể chữa lành như sách Chú giải nói về Thánh vịnh (103,3): "Đấng chữa lành mọi bịnh hoạn". Vậy tội phạm đến Chúa Thánh Thần không phải không thể tha thứ.

3. Tự do ý chí quan hệ với sự tốt và sự xấu. Mà, bao lâu tồn tại tình trạng lữ hành, người ta có thể hư hỏng thất bại về bất cứ nhân đức nào: chính thiên thần đã từ trời rơi xuống. Do đó, có lời ông Giốp: "Ở nơi các thiên thần, Người còn buộc lỗi, huống hồ những kẻ ở trong các nhà bằng đất sét, dựng trên cát bụi" (G 4,18-19). Vì cũng một lý do, người ta có thể từ bất cứ tội lỗi nào trở lại tình trạng công chính. Vậy tội phạm đến Chúa Thánh Thần không phải là tội không thể tha thứ.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô: "Còn ai nói nghịch đến Chúa Thánh Thần, điều ấy sẽ không tha được cho người ấy thời này cũng như thời sẽ đến" (Mt 12,32). Và đối với thánh Augustinô, tội nầy gây nên một sự sụp đổ rất lớn lao không dung hợp được với sự khiêm nhường mà người ta phải có để cầu nguyện (De Serm Dom. in Matt.1,22).

TRẢ LỜI : Tội phạm đến Chúa Thánh Thần được công bố không thể tha thứ, những thể cách khác nhau tùy theo các ý nghĩa khác nhau của nó. Nếu người ta hiểu nó là sự không ăn năn cuối cùng, trong trường hợp này nó bị gọi là không thể tha thứ bởi vì nó không thể thứ tha cách nào cả. Quả thế, trọng tội mà trong đó người ta bền chí tới chết, bởi vì nó không được tha thứ ở đời sau. Song, theo hai ý nghĩa kia, nó bị nói là không thể tha thứ, không phải theo ý nghĩa này là nó không còn có thể được tha thứ cách nào, nhưng bởi vì tại sự nó không đáng được tha thứ. Và như thế, theo hai thể cách: thứ nhất, về phía hình phạt, kẻ phạm tội do sự vô tri hoặc do sự yếu đuối, đáng hình phạt nhỏ hơn; còn kẻ phạm tội do ác ý nhất định không có sự bào chữa có thể làm giảm bớt hình phạt. Cũng vậy, những kẻ phạm thượng đến Con Người, trong tư cách thiên tính của Ngài không được mạc khải cho, có thể được sự bào chữa nào đó trong việc họ thấy trong Ngài xác thịt mỏng giòn và do đó họ đáng được hình phạt nhỏ hơn. Còn những kẻ phạm thượng đến chính thiên tính bằng cách chỉ về cho ma quỷ các công việc của Chúa Thánh Thần, hẳn không có sự bào chữa nào có thể giảm bớt hình phạt của họ. Như vậy người ta nói, theo sách Chú giải của thánh Chrysostomô (In

dicitur, secundum expositionem Chrysostomi, hoc peccatum Iudaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena Inferni. Sicut etiam Athanasius inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis, et hoc dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt, *hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti*. Et ideo dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia *ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum*; et in futurum eis poenam comminatur, dicens, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*. Alio modo potest intelligi quantum ad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Wherefore, according to Chrysostom's commentary (Hom. xlii in Matth.), the Jews are said not to be forgiven this sin, neither in this world nor in the world to come, because they were punished for it, both in the present life, through the Romans, and in the life to come, in the pains of hell. Thus also Athanasius adduces the example of their forefathers who, first of all, wrangled with Moses on account of the shortage of water and bread; and this the Lord bore with patience, because they were to be excused on account of the weakness of the flesh: but afterwards they sinned more grievously when, by ascribing to an idol the favors bestowed by God Who had brought them out of Egypt, they blasphemed, so to speak, against the Holy Ghost, saying (Ex. 32:4): "These are thy gods, O Israel, that have brought thee out of the land of Egypt." Therefore the Lord both inflicted temporal punishment on them, since "there were slain on that day about three and twenty thousand men" (Ex. 32:28), and threatened them with punishment in the life to come, saying, (Ex. 32:34): "I, in the day of revenge, will visit this sin . . . of theirs." Secondly, this may be understood to refer to the guilt: thus a disease is said to be incurable in respect of the nature of the disease, which removes whatever might be a means of cure, as when it takes away the power of nature, or causes loathing for food and medicine, although God is able to cure such a disease. So too, the sin against the Holy Ghost is said to be unpardonable, by reason of its nature, in so far as it removes those things which are a means towards the pardon of sins. This does not, however, close the way of forgiveness and healing to an all-powerful and merciful God, Who, sometimes, by a miracle, so to speak, restores spiritual health to such men.

S. Jean Chrysostome, que ce péché n'a été remis aux juifs ni en ce siècle ni dans le siècle futur, puisqu'ils ont subi pour cela un châtiment, et dans la vie présente par les Romains, et dans la vie future avec la peine de l'enfer. Dans le même sens, S. Athanase rapporte aussi l'exemple de leurs ancêtres: d'abord ils entrèrent en lutte contre Moïse à cause du manque d'eau et de pain, et le Seigneur le supporta patiemment, car ils avaient une excuse dans la faiblesse de la chair. Mais ensuite ils péchèrent plus gravement et blasphémèrent pour ainsi dire contre l'Esprit Saint en attribuant à une idole les bienfaits de Dieu qui les avait tirés de l'Égypte, lorsqu'il déclarèrent (Ex 32, 4): " Voici tes dieux Israël, ce sont eux qui t'ont ramené du pays d'Égypte. " C'est pourquoi le Seigneur, tout ensemble les fit punir sur-le-champ puisque " ce jour-là trois mille hommes environ périrent ", et les menaça d'un châtiment pour l'avenir en disant: " Quand à moi, au jour de ma vengeance, je visiterai ce péché qu'ils ont fait. " 2° Quant à la faute, la chose peut s'entendre d'une autre manière. De même qu'une maladie est dite incurable par sa nature propre, du fait qu'elle abolit ce qui peut aider à la guérison, par exemple lorsqu'elle enlève la vigueur de la nature, ou qu'elle dégoûte de la nourriture et du remède, bien que Dieu puisse pourtant guérir une telle maladie. De même le péché contre l'Esprit Saint est dit irrémissible par sa nature en tant qu'il exclut ce qui produit la rémission des péchés. Cependant cela ne ferme pas la voie du pardon et de la guérison devant la toute-puissance et-la miséricorde de Dieu, et il arrive grâce à elles que de tels pécheurs sont spirituellement guéris comme par miracle.

Matth. hom. 41,57), tội này không được tha cho người Do thái đời này cũng như đời sau, bởi vì do tội đó họ bị hình phạt, và chính ở đời này bởi dân La mã, và ở đời sau với hình khổ hỏa ngục. Cũng theo một ý nghĩa, thánh Athanasiô đưa ra thí dụ rút lấy từ ông bà tổ tiên của họ: trước tiên, họ mâu thuẫn chống đối ông Môsê vì thiếu nước, thiếu bánh; và Thiên Chúa chịu đựng điều đó cách nhẫn nại, vì họ có sự bào chữa trong sự yếu đuối của xác thịt. Mà sau đó họ phạm tội nặng hơn và phạm thượng nói được là phạm đến Chúa Thánh Thần bằng cách chỉ về cho tà thần các ơn lành của Thiên Chúa là Đấng đã đưa họ ra khỏi đất Ai cập khi họ công bố nầy đây các Thiên Chúa của ngươi, hỡi Israen đó là các Thiên Chúa đã đem ngươi ra khỏi đất Ai cập (Xh.32,4). Do đó, Thiên Chúa lập tức phạt họ bởi vì ngày đó chết độ ba ngàn người đàn ông; và Thiên Chúa ngăm đe họ một hình phạt trong tương lai mà phán: "Về phần Ta, trong ngày Ta báo oán, Ta sẽ viếng thăm tội chúng đã phạm". Thứ hai, về phần tội người ta có thể hiểu theo thể cách khác. Cũng như bệnh hoạn nói là không thể chữa lành do bản tính riêng của nó bởi vì nó phá hủy điều giúp chữa lành nó; thí dụ, khi nó làm mất sức mạnh hoặc khi nó làm cho chán đồ ăn thức uống, mặc dầu Thiên Chúa có thể chữa lành bệnh hoạn như thế. Cũng vậy, tội phạm đến Chúa Thánh Thần bị nói là không thể chữa lành do bản tính của mình trong tư cách nó trục xuất điều đem lại sự tha thứ tội lỗi. Tuy nhiên điều đó không ngăn chận đường lối tha thứ và chữa lành trước sự toàn năng và nhân từ của Thiên Chúa, và xảy ra nhờ hai ưu phẩm nầy là một số tội nhân được chữa lành cách thiêng liêng như nhờ phép lạ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui filii diffidentiae, ut habetur ad Ephes. II.

Reply to objection 1. We should despair of no man in this life, considering God's omnipotence and mercy. But if we consider the circumstances of sin, some are called (Eph. 2:2) "children of despair" [*'Filios diffidentiae,' which the Douay version renders 'children of unbelief.'].

Solutions 1. On ne doit désespérer de personne en cette vie, si l'on considère la toute-puissance et la miséricorde de Dieu. Mais, si l'on considère la condition du péché, il y a des gens qui sont appelés " fils de rébellion " comme dit S. Paul (Ep 2, 2).

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không nên thất vọng về người nào ở đời này, nếu chúng ta xem xét tính toàn năng và lòng nhân từ của Thiên Chúa. Nhưng, nếu chúng ta xem xét điều kiện của tội lỗi, có những người gọi là những người con biến loạn như thánh Phaolô nói (Ep 2,2).

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei, non secundum conditionem peccati.

Reply to objection 2. This argument considers the question on the part of God's omnipotence, not on that of the circumstances of sin.

2. L'argument est valable du côté de la toute puissance de Dieu; il ne l'est pas si l'on tient compte de la condition du péché.

2. Chứng cứ này có giá trị về phía tính toàn năng của Thiên Chúa; nó không có giá trị nếu người ta xem xét điều kiện của tội.

AD TERTIUM dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

Reply to objection 3. In this life the free-will does indeed ever remain subject to change: yet sometimes it rejects that whereby, so far as it is concerned, it can be turned to good. Hence considered in itself this sin is unpardonable, although God can pardon it.

3. Le libre arbitre reste, il est vrai, toujours susceptible de changement en cette vie. Cependant il rejette parfois loin de lui ce qui peut le faire changer en bien, autant que cela dépend de lui. De là vient que le péché est irrémissible de son côté, encore que Dieu puisse le pardonner.

3. Sự thật là tự do ý chí ở đời này, luôn luôn có thể chấp nhận sự thay đổi. Tuy nhiên, đôi khi nó vứt bỏ khỏi cách xa nó cái gì có thể làm cho nó thay đổi ra tốt theo mức độ lệ thuộc vào nó; do đó mà tội không thể tha thứ về phía mình, mặc dầu Thiên Chúa vẫn còn có thể tha thứ nó.

ARTICULUS 4
Utrum homo possit primo peccare in spiritum sanctum,

ARTICLE 4
Whether a man can sin first of all against the Holy Ghost ?

ARTICLE 4
Peut-on pécher contre l'Esprit Saint dès le commencement

TIẾT 4
Người ta có thể phạm đến Chúa Thánh Thầnngay lúc khởi đầu,

praesuppositis aliis peccatis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in spiritum sanctum, non praesuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. IV, *iustorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem*. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Cum igitur peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

PRAETEREA, peccare in spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

PRAETEREA, poenitentia et impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in spiritum sanctum. Peccatum ergo in spiritum sanctum praesupponit alia peccata.

SED CONTRA est quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam Daemonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccare in spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo, ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in spiritum sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio, oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando, quod proprie est peccare in spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata, quia sicut dicitur Proverb. XVIII, *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit*.

Objections 1. It would seem that a man cannot sin first of all against the Holy Ghost, without having previously committed other sins. For the natural order requires that one should be moved to perfection from imperfection. This is evident as regards good things, according to Prov. 4:18: "The path of the just, as a shining light, goeth forwards and increases even to perfect day." Now, in evil things, the perfect is the greatest evil, as the Philosopher states (Metaph. v, text. 21). Since then the sin against the Holy Ghost is the most grievous sin, it seems that man comes to commit this sin through committing lesser sins.

2. Further, to sin against the Holy Ghost is to sin through certain malice, or through choice. Now man cannot do this until he has sinned many times; for the Philosopher says (Ethic. v, 6,9) that "although a man is able to do unjust deeds, yet he cannot all at once do them as an unjust man does," viz. from choice. Therefore it seems that the sin against the Holy Ghost cannot be committed except after other sins.

3. Further, repentance and impenitence are about the same object. But there is no repentance, except about past sins. Therefore the same applies to impenitence which is a species of the sin against the Holy Ghost. Therefore the sin against the Holy Ghost presupposes other sins.

On the contrary, "It is easy in the eyes of God on a sudden to make a poor man rich" (Ecclus. 11:23). Therefore, conversely, it is possible for a man, according to the malice of the devil who tempts him, to be led to commit the most grievous of sins which is that against the Holy Ghost.

I answer that, As stated above (A[1]), in one way, to sin against the Holy Ghost is to sin through certain malice. Now one may sin through certain malice in two ways, as stated in the same place: first, through the inclination of a habit; but this is not, properly speaking, to sin against the Holy Ghost, nor does a man come to commit this sin all at once, in as much as sinful acts must precede so as to cause the habit that induces to sin. Secondly, one may sin through certain malice, by contemptuously rejecting the things whereby a man is withdrawn from sin. This is, properly speaking, to sin against the Holy Ghost, as stated above (A[1]); and this also, for the most part, presupposes other sins, for it is written (Prov. 18:3) that "the wicked man, when he is come into the depth of sins,

avant de commettre d'autres péchés ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car il est dans l'ordre naturel qu'on passe de l'imparfait au parfait. Cela se voit sûrement dans le bien, selon la parole des Proverbes (4, 18): " Le sentier des justes est comme une lumière d'aurore, qui grandit et s'étend jusqu'au plein jour. " Mais dans le mal on appelle parfait ce qui est le mal le plus grand, comme le montre Aristote. Puisque le péché contre l'Esprit Saint est le plus grave, il semble que l'on y parvienne par d'autres péchés moindres.

2. Pécher contre l'Esprit Saint, c'est pécher par malice caractérisée ou par choix. Mais l'homme ne peut pas faire cela tout de suite, avant d'avoir péché beaucoup de fois. Car, selon le Philosophe, si l'on peut faire des injustices, on ne peut cependant pas tout de suite agir comme un injuste, c'est-à-dire par choix. Il semble donc que le péché contre l'Esprit Saint ne puisse être commis qu'après d'autres péchés.

3. La pénitence et l'impénitence ont le même domaine. Or la pénitence ne regarde que les péchés passés. L'impénitence, qui est une espèce du péché contre l'Esprit Saint, ne regarde donc que cela. Donc le péché contre l'Esprit Saint présuppose d'autres péchés.

En sens contraire, comme il est écrit dans l'Ecclésiastique (11, 22 Vg): " C'est chose facile, aux yeux du Seigneur, d'enrichir le pauvre instantanément. " Inversement, il est donc possible par la malice du démon, et sous sa suggestion, qu'un homme soit entraîné du premier coup dans le péché le plus grave, qui est celui contre l'Esprit Saint.

Réponse : Nous l'avons dit, pécher contre l'Esprit Saint, c'est en un sens pécher par malice caractérisée. Mais il y a deux façons, avons-nous dit aussi, de pécher ainsi. L'une consiste à suivre le penchant d'un habitus, ce qui n'est pas proprement pécher contre l'Esprit Saint: et pécher de cette façon par malice caractérise ne se produit pas dès le principe; il faut en effet que ce soit précédé par des actes de péchés, et que ces actes causent l'habitus, qui incline à pécher. L'autre façon dont un individu peut pécher par malice caractérisée consiste à rejeter avec mépris ce qui retient de pécher; ce qui est proprement pécher contre l'Esprit Saint, nous l'avons dit, et cela également présuppose la plupart du temps d'autres péchés, parce que, disent les Proverbes (18, 3 Vg): " L'impie, lorsqu'il descend dans la

trước khi phạm các tội khác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Ở trật tự tự nhiên, người ta đi từ cái bất hoàn hảo đến cái hoàn hảo. Điều đó trông thấy rõ ràng trong sự tốt theo lời nói của sách Châm ngôn: "Đường lối của các người công chính như sự sáng rạng đông, lớn dần lên và mở rộng cho tới bạch nhật" (Cn 4,18). Mà trong sự xấu, người ta gọi cái hoàn hảo là sự xấu lớn nhất như Triết gia minh chứng (Metaph. 5,4). Bởi vì tội phạm đến Chúa Thánh Thần là nặng nhất xem ra người ta phạm tội này bởi các tội nhỏ mọn hơn.

2. Tội phạm đến Chúa Thánh Thần đó là phạm tội bởi ác ý nhất định hay bởi sự lựa chọn. Mà con người không có thể làm điều đó cách tức thì, trước khi đã phạm tội nhiều lần. Bởi vì, theo triết gia (Eth 5,6), nếu người ta phạm những sự bất công, nghĩa là do sự lựa chọn; vậy xem ra tội phạm đến Chúa Thánh Thần chỉ có thể phạm sau khi người ta đã phạm các tội khác.

3. Sự ăn năn tội và sự không ăn năn tội, có cũng một lãnh vực. Mà sự ăn năn tội chỉ quan hệ với các tội dĩ vãng. Sự không ăn năn tội là một loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần, không quan hệ với điều đó. Vậy tội phạm đến ChúaThánhThần giả định trước các tội khác.

TRÁI LẠI, Như có lời ghi chép trong sách Huấn ca: "Đó là điều dễ dàng trước nhan Thiên Chúa và lập tức làm giàu kẻ nghèo khó" (Hc 11,22). Ngược lại rất có thể do ác ý của ma quỷ hoặc do sự khêu gợi của nó mà con người lập tức đầu tiên bị lôi kéo đến tội nặng nhất, đó là tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), tội phạm đến Chúa Thánh Thần, theo một ý nghĩa là phạm tội bởi một ác ý nhất định. Mà phạm tội như vậy theo hai thể cách như chúng ta đã nói (a.1). Thể cách thứ nhất cốt tại đi theo khuynh hướng của tập quán, điều đó không đích xác là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, và phạm tội theo thể cách này do ác ý nhất định không thể hiện ngay từ lúc khởi đầu. Thực thế, điều đó phải có những hành động tội đi trước, và các hành động này tạo nên tập quán làm cho người ta có khuynh hướng đến phạm tội. Thể cách thứ hai mà một cá nhân có thể phạm tội do ác ý nhất định, cốt tại bằng cách khinh dể vứt bỏ cái gì cần cho con người khỏi phạm tội; điều đó đích xác là tội phạm đến Chúa Thánh Thần như chúng ta đã nói (a.1); và điều đó cũng giả định trước phần nhiều lần các tội khác như sách

Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in I Periarch., *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est*. Et eadem ratio est si peccatum in spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia spiritus sancti. Talis enim blasphemia de qua dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit. Si vero per peccatum in spiritum sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet, quia ad peccatum in spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

contemneth." Nevertheless it is possible for a man, in his first sinful act, to sin against the Holy Ghost by contempt, both on account of his free-will, and on account of the many previous dispositions, or again, through being vehemently moved to evil, while but feebly attached to good. Hence never or scarcely ever does it happen that the perfect sin all at once against the Holy Ghost: wherefore Origen says (Peri Archon. i, 3): "I do not think that anyone who stands on the highest step of perfection, can fail or fall suddenly; this can only happen by degrees and bit by bit." The same applies, if the sin against the Holy Ghost be taken literally for blasphemy against the Holy Ghost. For such blasphemy as Our Lord speaks of, always proceeds from contemptuous malice. If, however, with Augustine (De Verb. Dom., Serm. lxxi) we understand the sin against the Holy Ghost to denote final impenitence, it does not regard the question in point, because this sin against the Holy Ghost requires persistence in sin until the end of life.

profondeur des péchés, en arrive au mépris. " Cependant il peut se faire que dès le premier acte de péché quelqu'un pèche contre l'Esprit Saint par mépris, soit à cause de la liberté de son arbitre, soit à cause de nombreuses dispositions précédentes, ou encore par suite d'une violente impulsion au mal et d'un faible attachement au bien. C'est pourquoi chez les hommes parfaits il ne peut guère ou jamais arriver qu'ils pèchent dès le principe contre l'Esprit Saint. D'où cette parole d'Origène: " je ne pense pas qu'un de ceux qui se sont établis au plus haut degré de la perfection puisse subitement se perdre ni tomber; mais, s'il tombe, c'est nécessairement de façon progressive. " Le raisonnement est le même si le péché contre l'Esprit Saint est pris à la lettre pour le blasphème contre l'Esprit Saint. Car ce blasphème dont parle le Seigneur, provient toujours d'un mépris mauvais. Mais si, par péché contre l'Esprit Saint, on entend comme S. Augustin l'impénitence finale, il n'y a plus de problème: il est certain que, pour commettre le péché contre l'Esprit Saint, il faut continuer à pécher jusqu'à la fin de sa vie.

Châm ngôn nói: "Gian ác tới, xúc phạm cũng tới, với khinh dể, ô nhục" (Cn 18,3). Tuy nhiên, có thể ngay từ hành động phạm tội đầu tiên một người nào đó có thể phạm tội đến Chúa Thánh Thần bằng sự khinh dể, hoặc vì tự do ý chí của mình, hoặc nhiều sự sắp đặt đi trước, hoặc còn bởi sự thúc đẩy mãnh liệt đến sự xấu, cùng bởi sự đính kết yếu đuối với sự tốt. Do đó, ở nơi những người hoàn hảo, gần như không có thể hoặc không bao giờ có thể xảy ra họ phạm tội đến Chúa Thánh Thần ngay từ khởi đầu. Do đó, có lời ghi chép của Origène: "Tôi không tưởng nghĩ một người nào trong những kẻ đã được thiết lập ở bậc cao nhất của sự hoàn hảo, có thể thình lình hư mất và ngã xuống; Song, nếu họ ngã xuống, tất yếu họ ngã xuống theo cách thức dần dần" (Peri Archon. 11). Sự lý luận cũng là một nếu tội phạm đến Chúa Thánh Thần hiểu theo nghĩa từng chữ là tội phạm thượng đến Chúa Thánh Thần. Vì sự phạm thượng này mà Chúa Kitô đề cập đến luôn luôn phát xuất bởi sự khinh dể theo ác tâm. Mà nếu với tội phạm đến Chúa Thánh Thần, người ta hiểu như thánh Augustinô, là sự ăn năn cuối cùng, thì không còn vấn đề: chắc chắn điều này là, cho được phạm tội đến Chúa Thánh Thần, người ta phải liên tục phạm tội cho đến mãn đời.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in peius proficientis.

Reply to objection 1. Movement both in good and in evil is made, for the most part, from imperfect to perfect, according as man progresses in good or evil: and yet in both cases, one man can begin from a greater (good or evil) than another man does. Consequently, that from which a man begins can be perfect in good or evil according to its genus, although it may be imperfect as regards the series of good or evil actions whereby a man progresses in good or evil.

Solutions 1. Tant en bien qu'en mal, la plupart du temps, il y a passage de l'imparfait au parfait dans la mesure où l'on progresse soit en bien soit en mal. Et pourtant, d'un côté comme de l'autre, un individu peut commencer à un niveau plus élevé que ne fait un autre. Dans ce cas, ce qui est au début peut être parfait dans son genre en bien ou en mal, bien que ce soit imparfait par rapport à la suite du développement dans le progrès en mieux ou en pire.

GIẢI ĐÁP 1. Đối với sự tốt cũng như đối với sự xấu, trong phần nhiều thời gian, có sự đi qua từ cái bất hoàn hảo đến cái hoàn hảo theo mức độ mà người ta tiến hành hoặc trong sự xấu hoặc trong sự tốt. Tuy nhiên, ở phía này cũng như ở phía kia, một cá nhân có thể khởi đầu ở bình diện cao hơn cá nhân khác. Trong trường hợp này, điều ở điểm khởi đầu có thể hoàn hảo trong giống của mình đối với sự tốt cũng như sự xấu, dầu mà điều đó bất hoàn hảo đối với sự tiến triển kế tiếp trong sự tốt hơn hoặc trong sự xấu hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

Reply to objection 2. This argument considers the sin which is committed through certain malice, when it proceeds from the inclination of a habit.

2. Cet argument est valable pour le péché de malice quand il vient du penchant d'un habitus.

2. Chứng cứ này có giá trị đối với tội do ác ý khi nó phát xuất bởi khuynh hướng của tập quán.

AD TERTIUM dicendum quod, si accipiatur impoenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in spiritum sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata, potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

Reply to objection 3. If by impenitence we understand with Augustine (De Verb. Dom., Serm. lxxi) persistence in sin until the end, it is clear that it presupposes sin, just as repentance does. If, however, we take it for habitual impenitence, in which sense it is a sin against the Holy Ghost, it is evident that it can precede sin: for it is possible for a man who has never sinned to have the purpose either of repenting or of not repenting, if he should happen to sin.

3. Si l'impénitence est prise, selon la pensée de S. Augustin, dans le sens d'une permanence dans le péché jusqu'à la fin, alors il va de soi que l'impénitence présuppose des péchés, comme la pénitence. Mais si nous parlons de cette impénitence habituelle dont on fait une espèce de péché contre l'Esprit Saint, alors il est évident qu'il peut y avoir impénitence même avant les péchés; celui qui n'a jamais péché peut en effet avoir la résolution où d'être pénitent ou de ne pas l'être, s'il lui arrivait de pécher.

3. Nếu sự không ăn năn được hiểu theo tư tưởng của thánh Augustinô, theo ý nghĩa là một sự bất biến trong tội đến cuối cùng, trong trường hợp này một cách tự nhiên, sự không ăn năn giả định trước các tội, như sự ăn năn hối cải. Còn nếu chúng ta nói đến sự không ăn năn đã thành tập quán mà người ta cho đó là một loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần, trong trường hợp này rõ ràng có thể có sự không ăn năn tội trước các tội; kẻ chẳng đã bao giờ phạm tội có thể thực sự đưa ra một quyết định sẽ ăn năn tội hoặc không ăn năn tội, nếu mình có xảy ra phạm tội.

QUAESTIO 15

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIAE ET INTELLECTUI

OF THE VICES OPPOSED TO KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING

L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET L'HÉBÉTUDE DU SENS

SỰ TĂM TỐI TINH THẦN VÀ SỰ ĐẦN ĐỘN CỦA GIÁC QUAN

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui. Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum caecitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis. Tertio, utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

We must now consider the vices opposed to knowledge and understanding. Since, however, we have treated of ignorance which is opposed to knowledge, when we were discussing the causes of sins (FS, Q[76]), we must now inquire about blindness of mind and dulness of sense, which are opposed to the gift of understanding; and under this head there are three points of inquiry: (1) Whether blindness of mind is a sin? (2) Whether dulness of sense is a sin distinct from blindness of mind? (3) Whether these vices arise from sins of the flesh?

Il faut traiter des vices opposés à la science et à l'intelligence. L'opposé de la science est l'ignorance: il en a été question précédemment lorsqu'il s'agissait des causes de péché. Maintenant il doit être question de l'aveuglement de l'esprit et de l'hébétude du sens qui s'opposent au don d'intelligence. 1. L'aveuglement de l'esprit est-il un péché? - 2. L'hébétude du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit? - 3. Ces vices viennent-ils des péchés de la chair?

Chúng ta phải nghiên cứu các tật xấu đối lập với ân huệ hiểu biết là ân huệ trí thức. Đối lập hữu của ân huệ hiểu biết là sự vô tri: về vấn đề này, trước kia chúng ta đã đề cập đến khi thảo luận về các nguyên nhân của tội. Giờ đây, chúng ta nói về sự tăm tối của tinh thần và sự đần độn của giác quan, là những điều đối lập với ân huệ trí thức. 1. Sự tăm tối tinh thần là tội? 2. Sự đần độn của giác quan là một tội khác với sự tăm tối tinh thần? 3. Các tật xấu phát xuất bởi các tội của xác thịt không?

ARTICULUS 1
Utrum caecitas mentis sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas excusat a peccato, dicitur enim Ioan. IX, *si caeci essetis, non haberetis peccatum*. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

PRAETEREA, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena, ut patet per illud quod habetur Isaiae VI, *excaeca cor populi huius*; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed caecitas mentis non est voluntaria, quia ut Augustinus dicit, X Confess., *cognoscere veritatem lucentem omnes amant*; et Eccle. XI dicitur, *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem*. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

RESPONDEO dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam

ARTICLE 1
Whether blindness of mind is a sin ?

Objections 1. It would seem that blindness of mind is not a sin. Because, seemingly, that which excuses from sin is not itself a sin. Now blindness of mind excuses from sin; for it is written (Jn. 9:41): "If you were blind, you should not have sin." Therefore blindness of mind is not a sin.

2. Further, punishment differs from guilt. But blindness of mind is a punishment as appears from Is. 6:10, "Blind the heart of this people," for, since it is an evil, it could not be from God, were it not a punishment. Therefore blindness of mind is not a sin.

3. Further, every sin is voluntary, according to Augustine (De Vera Relig. xiv). Now blindness of mind is not voluntary, since, as Augustine says (Confess. x), "all love to know the resplendent truth," and as we read in Eccles. 11:7, "the light is sweet and it is delightful for the eyes to see the sun." Therefore blindness of mind is not a sin.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) reckons blindness of mind among the vices arising from lust.

I answer that, Just as bodily blindness is the privation of the principle of bodily sight, so blindness of mind is the privation of the principle of mental or intellectual sight. Now this has a threefold principle. One is the light of natural reason, which light, since it pertains to the species of the rational soul, is never forfeit from the soul, and yet, at times, it is prevented from exercising its proper act, through

ARTICLE 1
L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ?

Objections 1. Il semble que non. Car ce qui excuse le péché ne semble pas être un péché. Mais l'aveuglement excuse le péché car il est dit en S. Jean (9,41): " S'ils étaient aveugles, ils n'auraient pas de péché. " L'aveuglement de l'Esprit n'est donc pas un péché.

2. La peine est autre chose que la faute. Mais l'aveuglement de l'esprit est une peine. On le voit par ce texte d'Isaïe (6, 10): " Rends aveugle le coeur de ce peuple. " Comme c'est là un mal, il ne viendrait pas de Dieu, s'il n'était une peine. L'aveuglement de l'esprit n'est donc pas un péché.

3. " Tout péché est volontaire ", dit S. Augustin. Mais l'aveuglement de l'esprit n'est pas volontaire car, pour S. Augustin, " connaître la lumière de la vérité, tout le monde aime cela ", et pour l'Ecclésiaste (11, 7). " Douce est la lumière, et c'est plaisir pour les yeux de voir le soleil. " La cécité mentale n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Grégoire place l'aveuglement de l'esprit parmi les vices causés par la luxure.

Réponse : De même que la cécité corporelle est la privation de ce qui est le principe de la vision corporelle, ainsi la cécité mentale est-elle également la privation de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle. Il y a à cette vision un triple principe. L'un est la lumière de la raison naturelle. Comme cette lumière est un trait spécifique de l'âme raisonnable, elle n'est jamais enlevée à l'âme. Parfois pourtant elle est empêchée dans son

TIẾT 1
Sự tăm tối tinh thần là tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cái gì bào chữa tội không phải là tội. Mà sự tăm tối bào chữa tội như lời ghi chép trong Phúc âm của thánh Gioan: "Giả như các ngươi đui mù, các ngươi đã chẳng có tội'' (Is 9,41). Vậy sự tăm tối tinh thần không phải là tội.

2. Hình phạt phân biệt với tội. Mà sự tăm tối tinh thần là hình phạt; người ta trông thấy điều đó trong sách tiên tri Isaia: "Ngươi hãy làm cho lòng dân ấy đui mù" (Is 6,10). Vì điều đó là sự xấu, hẳn nó không phát xuất từ Thiên Chúa, giả như nó không phải là hình phạt. Vậy sự tăm tối tinh thần không phải là tội.

3. Mọi tội là do ý chí như thánh Augustinô khẳng định (De Vera Relig. 14,34). Mà sự tăm tối tinh thần không phải do ý chí, vì theo thánh Augustinô (Conf 10,23), hiểu biết sự sáng của chân lý, mọi người đều yêu thích điều đó, và có lời trong sách Huấn ca: "Sự sáng dịu dàng, và điều vui thú cho con mắt, đó là trông thấy mặt trời" (Hc 11,7). Vậy sự tăm tối tinh thần không phải là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đặt sự tăm tối tinh thần trong các tật xấu được tạo nên bởi tính dâm dục (Moral 31,45).

TRẢ LỜI : Cũng như sự đui mù hữu hình là sự khuyết phạp cái gì là nguyên lý của sự trông thấy hữu hình; cũng vậy, sự tăm tối tinh thần là sự khuyết phạp cái gì là nguyên lý sự trông thấy thuộc về tinh thần hay thuộc về trí năng; sự trông thấy này có ba nguyên lý. Nguyên lý thứ nhất là sự sáng của trí năng tự nhiên. Bởi vì sự sáng này là một dấu hiệu loại thuộc của hồn có trí năng, tức là linh hồn, nó chẳng bao giờ bị cất mất đi khỏi linh hồn. Tuy nhiên, đôi khi nó

privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. II, *excaecavit illos malitia eorum*. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psalm., *noluit intelligere ut bene ageret*. Alio modo, per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud Psalm., *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem*. Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

being hindered by the lower powers which the human intellect needs in order to understand, for instance in the case of imbeciles and madmen, as stated in the FP, Q[84], AA[7],8. Another principle of intellectual sight is a certain habitual light superadded to the natural light of reason, which light is sometimes forfeit from the soul. This privation is blindness, and is a punishment, in so far as the privation of the light of grace is a punishment. Hence it is written concerning some (Wis. 2:21): “Their own malice blinded them.” A third principle of intellectual sight is an intelligible principle, through which a man understands other things; to which principle a man may attend or not attend. That he does not attend thereto happens in two ways. Sometimes it is due to the fact that a man's will is deliberately turned away from the consideration of that principle, according to Ps. 35:4, “He would not understand, that he might do well”: whereas sometimes it is due to the mind being more busy about things which it loves more, so as to be hindered thereby from considering this principle, according to Ps. 57:9, “Fire,” i.e. of concupiscence, “hath fallen on them and they shall not see the sun.” In either of these ways blindness of mind is a sin.

acte propre à cause des obstacles rencontrés dans les facultés inférieures dont l'intellect humain a besoin pour faire acte d'intelligence: cela se voit chez les déments et chez les fous furieux, nous l'avons dit dans la première Partie. Un autre principe de la vision intellectuelle est une lumière habituelle surajoutée à la lumière naturelle de la raison. Et cette lumière-ci, de temps en temps, est enlevée à l'âme. Cette privation est une cécité qui est une peine, au sens où la privation de la lumière de grâce est comptée comme une peine. C'est pourquoi il est dit de certains (Sg 2, 21): “ Leur malice les aveugle. “ Le troisième principe de la vision intellectuelle est un principe intelligible qui permet à l'homme d'avoir l'intelligence d'autres choses. A ce principe intelligible l'esprit de l'homme peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer. Et il lui arrive de ne pas s'y appliquer de deux façons. Parfois cela vient de ce que l'homme a une volonté qui spontanément se détourne de la pensée d'un tel principe, selon la parole du Psaume (36, 4): “ Il a refusé l'intelligence du bien. “ Ou encore, l'homme a l'esprit occupé à d'autres choses qu'il aime davantage et qui détournent sa pensée de regarder ce principe-là, selon la parole du Psaume (58, 9 Vg). “ Le feu est tombé sur eux “, entendez: le feu de la concupiscence, “ et ils n'ont pas vu le soleil “. Dans ces deux cas, l'aveuglement de l'esprit est un péché.

bị ngăn trở trong hành động riêng của mình bởi sự ngăn trở gặp thấy trong các năng lực hạ tầng mà trí năng nhân loại cần đến để thực hiện hành động hiểu biết: điều đó trông thấy ở nơi những người cuồng trí và những người điên dữ tợn như chúng ta đã nói ở trong phần thứ nhất (Q.84, a.7và 8). Nguyên lý thứ hai của sự trông thấy thuộc về trí năng là sự sáng đã thành tập quán thêm vào cho sự sáng tự nhiên của trí năng. Và sự sáng này thỉnh thoảng bị cất mất đi khỏi linh hồn. Sự khuyết phạp này là sự đui mù được coi là hình phạt theo ý nghĩa là sự khuyết phạp sự sáng của ân sủng, được coi là hình phạt. Do đó, được nói về một số người “Ác ý của họ làm cho họ mù quáng” (Kn 2,21). Nguyên lý thứ ba của sự trông thấy thuộc về trí năng là nguyên lý khả niệm cho phép con người hiểu biết các sự vật khác. Với nguyên lý khả niệm này, tinh thần con người có thể chú ý đến hoặc không chú ý đến. Và người ta có thể không chú ý đến nó theo hai thể cách. Đôi khi điều đó phát xuất bởi con người có ý chí một cách tự phát quay mình khỏi tư tưởng về nguyên lý như thế theo lời nói của Thánh vịnh: “Họ khước từ sự hiểu biết về sự tốt” (Tv 36,4). Hoặc con người có tinh thần bận rộn với các sự vật khác họ yêu thích hơn và làm cho quay tư tưởng của mình đến điều khác mà không xem xét nguyên lý đó theo lời nói của Thánh vịnh: “Lửa đã đổ trên họ” (Tv 58,9), chúng ta phải hiểu lửa đó là lửa của vật dục, và họ đã không trông thấy mặt trời. Trong hai trường hợp này sự tăm tối tinh thần là tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Reply to objection 1. The blindness that excuses from sin is that which arises from the natural defect of one who cannot see.

Solutions 1. L'aveuglement qui excuse du péché est celui qui a lieu par un manque naturel, qui ne permet pas de voir.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tăm tối bàu chữa khỏi chúng ta là sự tăm tối xuất hiện bởi sự thiếu tự nhiên không cho phép trông thấy.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

Reply to objection 2. This argument considers the second kind of blindness which is a punishment.

2. L'argument est valable pour la seconde sorte d'aveuglement, celui qui est une peine.

2. Chứng cứ này có giá trị cho sự tăm tối thứ hai, sự tăm tối của hình phạt.

AD TERTIUM dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quae magis amat.

Reply to objection 3. To understand the truth is, in itself, beloved by all; and yet, accidentally it may be hateful to someone, in so far as a man is hindered thereby from having what he loves yet more.

3. Avoir l'intelligence de la vérité, c'est en soi, pour chacun, chose aimable. Il peut se faire cependant par accident que ce soit pour quelqu'un chose haïssable: on veut dire dans la mesure où l'homme est empêché par là d'atteindre des biens qu'il aime davantage.

3. Việc hiểu biết về chân lý tại sự là điều đáng yêu thích đối với mỗi người. Tuy nhiên một cách ngẫu trừ có thể xảy ra điều đó là điều đáng ghét đối với người nào, người ta muốn nói trong mức độ mà con người bị ngăn trở bởi đó đối với việc đạt được các sự tốt họ yêu thích hơn.

ARTICULUS 2
Utrum hebetudo sensus sit aliud a caecitate mentis

ARTICLE 2
Whether dulness of sense is a sin distinct from blindness of mind ?

ARTICLE 2
L’hébétude du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit ?

TIẾT 2
Sự đần độn của giác quan là một tội khác với sự tăm tối tinh thần ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II Moral.; cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

Objections 1. It seems that dulness of sense is not a distinct sin from blindness of mind. Because one thing has one contrary. Now dulness is opposed to the gift of understanding, according to Gregory (Moral. ii, 49); and so is blindness of mind, since understanding denotes a principle of sight. Therefore dulness of sense is the same as blindness of mind.

Objections 1. Il semble que l'hébétude du sens ne soit pas autre chose que l'aveuglement de l'esprit. Car les contraires s'opposent un à un. Or l'hébétude s'oppose au don d'intelligence, comme le montre S. Grégoire; et l'aveuglement de l'esprit s'y oppose aussi, puisque l'intelligence désigne un principe de la vision de l'esprit. Donc l'hébétude du sens est la même chose que la cécité de l'esprit.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các tương phản hữu đối lập nhau một với một. Mà sự đần độn đối lập với ân huệ trí thức theo sự minh chứng của Grêgôriô (Moral 11,49), và sự tăm tối tinh thần cũng đối lập với nó, bởi vì sự hiểu biết biểu nguyên lý cho sự trông thấy của tinh thần. Vậy sự đần độn của giác quan cũng là một với sự đần độn tinh thần.

PRAETEREA, Gregorius, in XXXI Moral., de hebetudine loquens,

2. Further, Gregory (Moral. xxxi, 45) in speaking of dulness

2. S. Grégoire parlant de l'hébétude la nomme “ l'hébétude du sens en

2. Thánh Grêgôriô khi đề cập đến sự đần độn, gọi sự đần độn là sự đần

nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

PRAETEREA, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium, qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

SED CONTRA est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

RESPONDEO dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam

describes it as “dullness of sense in respect of understanding.” Now dulness of sense in respect of understanding seems to be the same as a defect in understanding, which pertains to blindness of mind. Therefore dulness of sense is the same as blindness of mind.

3. Further, if they differ at all, it seems to be chiefly in the fact that blindness of mind is voluntary, as stated above (A[1]), while dulness of sense is a natural defect. But a natural defect is not a sin: so that, accordingly, dulness of sense would not be a sin, which is contrary to what Gregory says (Moral. xxxi, 45), where he reckons it among the sins arising from gluttony.

On the contrary, Different causes produce different effects. Now Gregory says (Moral. xxxi, 45) that dulness of sense arises from gluttony, and that blindness of mind arises from lust. Now these others are different vices. Therefore those are different vices also.

I answer that, Dull is opposed to sharp: and a thing is said to be sharp because it can pierce; so that a thing is called dull through being obtuse and unable to pierce. Now a bodily sense, by a kind of metaphor, is said to pierce the medium, in so far as it perceives its object from a distance or is able by penetration as it were to perceive the smallest details or the inmost parts of a thing. Hence in corporeal things the senses are said to be acute when they can perceive a sensible object from afar, by sight, hearing, or scent, while on the other hand they are said to be dull, through being unable to perceive, except sensible objects that are near at hand, or of great power. Now, by way of similitude to bodily sense, we speak of sense in connection with the intellect; and this latter sense is in respect of certain primals and extremes, as stated in Ethic. vi, even as the senses are cognizant of sensible objects as of certain principles of knowledge. Now this sense which is connected with understanding, does not perceive its object through a medium of corporeal distance, but through certain other media, as, for instance, when it perceives a thing's essence through a property thereof, and the cause through its effect. Consequently a man is said to have an acute sense in connection with his understanding, if, as soon as he apprehends a property or effect of a thing, he understands the nature or the thing itself, and if he can succeed in perceiving its slightest details: whereas a man is said to have a dull sense in connection with his understanding, if he cannot arrive at knowing the truth about a thing, without many explanations; in which case, moreover, he is unable to obtain

matière d'intelligence “. Mais, avoir le sens émoussé en matière d'intelligence ne paraît pas être autre chose qu'un manque d'intelligence, qui ressortit à l'aveuglement de l'esprit. Donc, l'hébétude du sens et la cécité de l'esprit sont une même chose.

3. S'il y a une différence, c'est surtout, semble-t-il, en ce que l'aveuglement de l'esprit est volontaire, comme nous l'avons dit, tandis que l'hébétude du sens est un défaut de nature. Mais un défaut naturel n'est pas un péché. Donc l'hébétude du sens ne serait pas un péché. Ce qui contredit S. Grégoire puisqu'il la compte parmi les vices qui viennent de la gourmandise.

En sens contraire, des causes diverses ont des effets divers. Or S. Grégoire dit que l'hébétude de l'esprit vient de la gourmandise, mais que l'aveuglement de l'esprit vient de la luxure. Or, ce sont là des vices différents. Donc les vices qui en dérivent sont différents aussi.

Réponse : L'hébétude s'oppose à l'acuité. On dit qu'un instrument est aigu lorsqu'il est pénétrant. On appelle donc hébété ce qui est émoussé et ne peut pénétrer. Or, on dit par comparaison que le sens corporel peut pénétrer le milieu en tant qu'il perçoit son objet à une certaine distance ou en tant qu'il peut, par sa pénétration, percevoir ce qu'il y a de plus petit ou de plus intérieur dans l'objet. Aussi, dans le domaine corporel, dit-on que quelqu'un a un sens aigu lorsqu'il peut percevoir un objet sensible de loin, par la vue, l'ouïe ou l'odorat. Au contraire, on attribuera un sens hébété, ou émoussé, à celui qui ne perçoit les objets sensibles que s'ils sont proches et de grande taille. A la ressemblance du sens corporel, on parle aussi d'un certain “ sens “ de l'intelligence. Pour Aristote il concerne des principes primordiaux et suprêmes, de même que le sens connaît des données sensibles comme étant principes et connaissance. Mais le “ sens “ qui concerne l'intelligence ne perçoit pas son objet par l'intermédiaire d'une distance spatiale, mais par d'autres intermédiaires, par exemple lorsqu'il perçoit l'essence d'une chose par sa propriété, ou la cause par l'effet. On attribue donc un “ sens “ aigu, dans le domaine de l'intelligence, à celui qui, dès qu'il a perçu une propriété de la chose, ou encore son effet, comprend sa nature et parvient à en découvrir les moindres conditions. Et on appelle hébété, dans le domaine de l'intelligence, celui qui ne peut parvenir à connaître la vérité qu'après de nombreuses explications, et même alors ne peut parvenir à envisager parfaitement

độn của giác quan trong vấn đề hiểu biết. Mà có giác quan cùn lụt trong vấn đề hiểu biết, và sự thiếu hiểu biết này thuộc về sự đần độn của tinh thần. Vậy sự đần độn của giác quan và sự đần độn linh hồn cũng là một.

3. Nếu có sự dị biệt thì xem ra nhất là ở trong điều này là sự tăm tối tinh thần do ý chí (a.1), đang khi sự đần độn giác quan là khuyết điểm của bản tính. Mà khuyết điểm của bản tính tức là khuyết điểm tự nhiên, không phải là tội. Điều đó mâu thuẫn với thánh Grêgôriô bởi vì thánh nhân coi sự đần độn của giác quan là một trong các tật xấu phát xuất bởi tính ham ăn.

TRÁI LẠI, Các nguyên nhân khác nhau có những hiệu quả khác nhau. Mà thánh Grêgôriô nói sự đần độn của tinh thần xuất phát bởi tính ham ăn, nhưng sự tăm tối tinh thần phát xuất bởi sự dâm dục. Mà đó là những tật xấu dị biệt với nhau. Vậy các tật xấu phát xuất bởi chúng thì cũng dị biệt với nhau.

TRẢ LỜI : Sự đần độn đối lập với sự sắc sảo. Người ta nói một công cụ sắc bén hay sắc sảo khi nó xuyên qua. Vậy người ta gọi đần độn cái gì cùn lụt và không phải thể xuyên qua. Mà bằng cách so sánh, người ta nói giác quan hữu hình có thể xuyên qua một địa điểm trong tư cách nó tri giác đối tượng của mình ở vào một khoảng nào đó, hoặc trong tư cách nhờ sự xuyên qua, nó tri giác cái gì bé nhỏ hơn hoặc ở bên trong hơn ở một nơi đối tượng. Như vậy, trong lĩnh vực hữu hình, người ta nói một người nào đó có giác quan sắc sảo khi họ có thể tri giác một đối tượng khả giác từ ở xa, bởi thị giác, thính giác hay khứu giác. Trái lại người ta chỉ giác quan đần độn hay cùn lụt về cho kẻ chỉ tri giác các sự vật khả giác nếu chúng nó ở gần và có tầm vóc to lớn. Một cách tương tự với giác quan hữu hình, người ta cũng nói đến một giác quan nào đó của sự hiểu biết. Với triết gia (Eth 6,8), giác quan này liên hệ với các nguyên lý nguyên thủy và tối thượng, cũng như giác quan biết các dữ kiện khả giác như là các nguyên lý của sự biết. Mà giác quan này liên hệ với sự hiểu biết, không phải tri giác đối tượng của mình nhờ trung gian của khoảng cách không gian, nhưng nhờ những trung gian khác; thí dụ, khi nó tri giác yếu tính của một sự vật nhờ đặc tính của sự vật này, hoặc khi nó tri giác nguyên nhân bởi hiệu quả. Vậy người ta chỉ giác quan sắc sảo, trong lĩnh vực hiểu biết về cho người nào, vừa khi họ đã tri giác một đặc tính của sự vật đó và khám phá được các điều kiện nhỏ mọn của sự vật đó. Và trong lĩnh vực hiểu biết, người ta gọi là đần độn một người nào chỉ có thể đạt tới sự hiểu biết một chân lý sau khi đã lãnh nhận rất nhiều sự giải thích, và ngay trong trường hợp này,

non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

a perfect perception of everything pertaining to the nature of that thing. Accordingly dulness of sense in connection with understanding denotes a certain weakness of the mind as to the consideration of spiritual goods; while blindness of mind implies the complete privation of the knowledge of such things. Both are opposed to the gift of understanding, whereby a man knows spiritual goods by apprehending them, and has a subtle penetration of their inmost nature. This dulness has the character of sin, just as blindness of mind has, that is, in so far as it is voluntary, as evidenced in one who, owing to his affection for carnal things, dislikes or neglects the careful consideration of spiritual things.

tout ce qui appartient à l'essence de la chose. Donc l'hébétude du sens, en matière intellectuelle, implique une certaine débilité de l'esprit dans la considération des biens spirituels. La cécité de l'esprit implique une totale privation dans la considération de ces biens. L'une et l'autre s'opposent au don d'intelligence par lequel on connaît les biens spirituels dès qu'on les appréhende, et l'on pénètre finement dans ce qu'ils ont de plus intime. L'hébétude comme la cécité spirituelle ont raison de péché en tant qu'elles sont volontaires. Cela est évident chez celui qui, attaché aux biens charnels, n'éprouve qu'ennui ou négligence à scruter finement les réalités spirituelles.

kẻ đó cũng không có thể một cách hoàn toàn xem xét tất cả những cái gì thuộc về yếu tính của sự vật. Vậy sự đần độn giác quan trong vấn đề thuộc về trí năng, bao gồm một sự yếu kém tinh thần trong sự xem xét các sự tốt thiêng liêng. Sự mù quáng tinh thần bao hàm sự khuyết phạp toàn diện trong sự xem xét các sự tốt này; sự đần độn giác quan và sự mù quáng tinh thần đối lập với ân huệ trí thức mà nhờ đó người ta hiểu biết các sự tốt thiêng liêng vừa khi người ta trông thấy chúng nó, và người ta xuyên qua chúng nó một cách tinh tế đến những cái gì bên trong nhất. Sự đần độn như sự mù quáng thiêng liêng có yếu tính về tội trong tư cách chúng nó do ý chí. Điều đó hiển hiện ở nơi con người bám dính vào những sự tốt xác thịt, chỉ cảm thấy nỗi buồn chán và sự sơ ý để sưu tầm cách tinh tế các thực tại thiêng liêng.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions: Tout cela donne la réponse aux objections.

GIẢI ĐÁP: Tất cả những điều được trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 3
Utrum caecitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex vitiis carnalibus

ARTICLE 3
Whether blindness of mind and dulness of sense arise from sins of the flesh ?

ARTICLE 3
Ces vices viennent-ils des péchés de la chair ?

TIẾT 3
Các tật xấu này phát xuất bởi những tội lỗi của xác thịt ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in libro Retract., retractans illud quod dixerat in Soliloq., *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit quod *responderi potest multos etiam non mundos multa vera scire*. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

Objections 1. It would seem that blindness of mind and dulness of sense do not arise from sins of the flesh. For Augustine (Retract. i, 4) retracts what he had said in his Soliloquies i, 1, "God Who didst wish none but the clean to know the truth," and says that one might reply that "many, even those who are unclean, know many truths." Now men become unclean chiefly by sins of the flesh. Therefore blindness of mind and dulness of sense are not caused by sins of the flesh.

Objections 1. Il semble que non. S. Augustin avait dit dans ses Soliloques " Ô Dieu, qui avez voulu que les purs seuls sachent le vrai. " Dans ses Révisions, il s'est corrigé en disant: " On peut répondre que beaucoup d'hommes impurs savent beaucoup de choses vraies. " Or c'est surtout par les vices charnels que les hommes deviennent impurs. Ce ne sont donc pas de tels vices qui causent la cécité de l'esprit et l'hébétude du sens.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Augustinô đã nói: "Ôi! Lạy Chúa, Chúa muốn duy các người trong sạch hiểu biết sự thật" (Sol 1,1). Thánh nhân khi đã sửa mình thì nói: "Người ta có thể trả lời rằng nhiều người ô uế biết nhiều sự thật" (Rev 1,4). Mà nhất là bởi các tật xấu về xác thịt con người trở nên ô uế. Vậy không phải những tật xấu như thế tạo nên sự tăm tối tinh thần và sự đần độn giác quan.

PRAETEREA, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

2. Further, blindness of mind and dulness of sense are defects in connection with the intellective part of the soul: whereas carnal sins pertain to the corruption of the flesh. But the flesh does not act on the soul, but rather the reverse. Therefore the sins of the flesh do not cause blindness of mind and dulness of sense.

2. La cécité de l'esprit et l'hébétude du sens sont des défauts qui concernent la partie intellectuelle de l'âme, alors que les vices charnels ressortissent à la corruption de la chair. Mais la chair n'agit pas sur l'âme, c'est plutôt l'inverse. Les vices charnels ne causent donc pas la cécité de l'esprit et l'hébétude du sens.

2. Sự tăm tối tinh thần và sự đần độn giác quan là những khuyết điểm và liên hệ với phần có trí năng của linh hồn, trong khi các tật xấu xác thịt lệ thuộc vào sự hư hỏng của xác thịt. Mà xác thịt không hành động trên linh hồn, nhưng trái lại. Vậy các tật xấu xác thịt không tạo nên sự tăm tối tinh thần và sự đần độn giác quan.

PRAETEREA, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

3. Further, all things are more passive to what is near them than to what is remote. Now spiritual vices are nearer the mind than carnal vices are. Therefore blindness of mind and dulness of sense are caused by spiritual rather than by carnal vices.

3. On souffre davantage de ce qui est plus proche que de ce qui est plus éloigné. Mais les vices spirituels sont plus proches de l'esprit que les vices charnels. Donc la cécité de l'esprit et l'hébétude du sens sont causés par les vices spirituels plus que par les vices charnels.

3. Người ta đau đớn nhiều về cái gì ở gần hơn cái gì ở xa hơn. Mà các tật xấu thiêng liêng ở gần tinh thần hơn các tật xấu xác thịt. Vậy sự tăm tối tinh thần và sự đần độn giác quan, được tạo nên bởi các tật xấu thiêng liêng hơn là bởi các tật xấu xác thịt.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas mentis ex luxuria.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxi, 45) that dulness of sense arises from gluttony and blindness of mind from lust.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que " l'hébétude du sens en intelligence vient de la gourmandise, la cécité de l'esprit vient de la luxure ".

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô khẳng định: "Sự đần độn giác quan trong sự hiểu biết phát xuất bởi tính ham ăn, sự tăm tối tinh thần phát xuất bởi sự dâm dục" (Moral 31,45).

RESPONDEO dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi

I answer that, The perfect intellectual operation in man consists in an abstraction from sensible phantasms, wherefore the more a man's intellect is freed from those phantasms, the more thoroughly will it be able to

Réponse : La perfection de l'opération intellectuelle chez l'homme consiste dans une certaine faculté d'abstraction à l'égard des images sensibles. C'est pourquoi, plus l'intelligence de l'homme aura gardé de liberté à l'endroit de ces images, plus

TRẢ LỜI : Sự hoàn hảo trong sự hành động của trí năng ở nơi con người cốt tại một khả năng trừu xuất nào đó đối với các ảnh tượng khả giác. Do đó, trí năng con người càng có nhiều tự do đối với các hình tượng này, nó càng có thể trông thấy

phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde philosophus dicit, in X Ethic., quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, quod pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*.

consider things intelligible, and to set in order all things sensible. Thus Anaxagoras stated that the intellect requires to be "detached" in order to command, and that the agent must have power over matter, in order to be able to move it. Now it is evident that pleasure fixes a man's attention on that which he takes pleasure in: wherefore the Philosopher says (Ethic. x, 4,5) that we all do best that which we take pleasure in doing, while as to other things, we do them either not at all, or in a faint-hearted fashion. Now carnal vices, namely gluttony and lust, are concerned with pleasures of touch in matters of food and sex; and these are the most impetuous of all pleasures of the body. For this reason these vices cause man's attention to be very firmly fixed on corporeal things, so that in consequence man's operation in regard to intelligible things is weakened, more, however, by lust than by gluttony, forasmuch as sexual pleasures are more vehement than those of the table. Wherefore lust gives rise to blindness of mind, which excludes almost entirely the knowledge of spiritual things, while dulness of sense arises from gluttony, which makes a man weak in regard to the same intelligible things. On the other hand, the contrary virtues, viz. abstinence and chastity, dispose man very much to the perfection of intellectual operation. Hence it is written (Dan. 1:17) that "to these children" on account of their abstinence and continency, "God gave knowledge and understanding in every book, and wisdom."

elle pourra voir l'intelligible et ordonner tout le sensible; comme l'a même dit Anaxagore, il faut que l'intelligence soit bien dégagée pour commander; et il faut que l'agent domine la matière pour être capable de la mouvoir, rapporte Aristote. Par ailleurs il est évident que la délectation applique l'intention aux choses dans lesquelles on se délecte; c'est pourquoi le Philosophe remarquer que chacun fait très bien les choses auxquelles il prend plaisir, mais ne fait pas du tout ou fait mollement les choses contraires. Or les vices charnels, c'est-à-dire la gourmandise ou la luxure, consistent dans les plaisirs du toucher, c'est-à-dire de la nourriture et des actes sexuels. Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table. C'est pourquoi la luxure engendre l'aveuglement de l'esprit qui exclut pour ainsi dire totalement la connaissance des biens spirituels; mais la gourmandise engendre l'hébétude du sens qui rend l'homme débile devant de telles réalités intelligibles. Au contraire, les vertus opposées, c'est-à-dire l'abstinence et la chasteté, sont ce qui dispose le mieux à la perfection de l'activité intellectuelle. D'où cette parole en Daniel (1, 17): " A ces jeunes gens ", qui étaient abstinents et continents, " Dieu a donné science et instruction en matière de lettres et de sagesse. "

khả niệm hữu và sắp đặt cái khả giác hữu; Như Anaxagora nói, trí năng phải được tháo gỡ nhiều để ra lệnh; và tác nhân phải thống trị chất thể ngõ hầu có thể động nó theo lời triết gia trình bày (Phys 8,5). Đàng khác, thật rõ ràng điều này là sự vui thú ứng dụng ý hướng đến những sự vật mà người ta vui thú ở đó; cho nên triết gia nhận xét (Eth 10,5) mỗi người làm rất tốt những điều mà họ lấy làm vui thú, nhưng họ không làm gì hết hoặc làm một cách uể oải những điều trái ngược. Mà các tật xấu xác thịt, tức là tính ham ăn và tính dâm dục, cốt tại các sự vui thú của xúc giác, tức là sự ăn uống và các hành động tính dục. Đó là những sự vui thú mãnh liệt nhất trong mọi sự vui thú của thể xác. Cho nên, do các tật xấu như thế, ý hướng con người ứng dụng tối đa đến các thực tại vật lý, và do đó, hành động của con người trong lĩnh vực khả niệm yếu kém đi, mà như thế bởi sự dâm dục hơn là bởi tính ham ăn, theo mức độ mà các sự vui thú tính dục mãnh liệt hơn các sự vui thú của bàn ăn. Cho nên sự dâm dục sinh ra sự tăm tối tinh thần trục xuất hoàn toàn sự hiểu biết các sự tốt thiêng liêng; còn tính tham ăn đem lại sự đần độn giác quan, làm cho con người ra yếu đuối trước các thực tại khả niệm như thế. Trái lại các nhân đức đối lập, tức là đức tiết dục và đức trinh khiết là điều sắp đặt tốt nhất đến sự hoàn hảo của sự hành động thuộc trí năng. "Bốn kẻ ấy kiêng cử và tiết dục đã được Thiên Chúa ban cho tri thức và tinh thông chữ nghĩa đủ thứ với khôn ngoan" (Dan 1,17).

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Reply to objection 1. Although some who are the slaves of carnal vices are at times capable of subtle considerations about intelligible things, on account of the perfection of their natural genius, or of some habit superadded thereto, nevertheless, on account of the pleasures of the body, it must needs happen that their attention is frequently withdrawn from this subtle contemplation: wherefore the unclean can know some truths, but their uncleanness is a clog on their knowledge.

Solutions 1. Il y a des gens asservis aux vices charnels, qui sont parfois capables de voir finement certaines choses dans le domaine intelligible, à cause de la bonne qualité de leur esprit naturel, ou d'un habitus surajouté. Cependant il est fatal que leur intention soit privée la plupart du temps de cette finesse de contemplation, par suite des plaisirs corporels. Ainsi les impurs ont bien la capacité de savoir du vrai, mais leur impureté leur est en cela un obstacle.

GIẢI ĐÁP 1. Có những người bị nô lệ các tật xấu xác thịt mà đôi khi có khả năng trông thấy cách tinh tế một số sự vật trong lĩnh vực khả niệm do phẩm chất tốt của trí năng tự nhiên của họ, hoặc do tập quán đã được xen vào. Tuy nhiên, điều này tất nhiên là ý hướng của họ trong phần nhiều thời gian, họ mất đi sự tinh tế trong việc chiêm niệm do các sự vui thú thể xác; như vậy những người ô uế có khả năng biết sự thật, nhưng sự ô uế của họ là trở ngại cho họ đối với điều đó.

AD SECUNDUM dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

Reply to objection 2. The flesh acts on the intellective faculties, not by altering them, but by impeding their operation in the aforesaid manner.

2. La chair n'agit pas sur la fonction intellectuelle au point de l'altérer, mais elle met obstacle à son opération de la manière qu'on a dite.

2. Xác thịt không hành động trên hoạt động tính của trí năng đến đổi biến đổi nó, nhưng nó đặt trở ngại cho hành động của trí năng theo thể cách đã được đề cập đến.

AD TERTIUM dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

Reply to objection 3. It is owing to the fact that the carnal vices are further removed from the mind, that they distract the mind's attention to more remote things, so that they hinder the mind's contemplation all the more.

3. Plus les vices charnels sont éloignés de l'esprit, plus ils détournent l'intention de l'esprit vers des choses éloignées. Aussi empêchent-ils davantage la contemplation de l'esprit.

3. Các tật xấu xác thịt càng ở xa tinh thần, chúng nó càng làm đi lệch ý hướng của tinh thần đến những sự vật ở xa. Như vậy, chúng nó ngăn trở nhiều hơn sự suy niệm của tinh thần.

QUAESTIO 16

DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD PRAEDICTA

OF THE PRECEPTS OF FAITH, KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING

LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA FOI, À LA SCIENCE ET À L'INTELLIGENCE

CÁC GIỚI MỆNH QUAN HỆ VỚI ĐỨC TIN, VỚI ÂN HUỆ HIỂU BIẾT VÀ VỚI ÂN HUỆ TRÍ THỨC

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad fidem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

We must now consider the precepts pertaining to the aforesaid, and under this head there are two points of inquiry: (1) The precepts concerning faith; (2) The precepts concerning the gifts of knowledge and understanding.

1. Les préceptes relatifs à la foi. - 2. Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence.

1. Các giới mệnh quan hệ với đức tin. 2. Các giới mệnh quan hệ với ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức.

ARTICULUS 1
Utrum in veteri lege dari debuerint praecepta credendi

ARTICLE 1
Whether in the Old Law there should have been given precepts of faith ?

ARTICLE 1
Les préceptes relatifs à la foi

TIẾT 1
Các giới mệnh quan hệ với đức tin

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*. Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

Objections 1. It would seem that, in the Old Law, there should have been given precepts of faith. Because a precept is about something due and necessary. Now it is most necessary for man that he should believe, according to Heb. 11:6, "Without faith it is impossible to please God." Therefore there was very great need for precepts of faith to be given.

Objections 1. Il semble que dans la loi ancienne devaient être donnés des préceptes pour la foi. Car il y a précepte pour ce qui est obligatoire et nécessaire. Mais ce qu'il y a de plus nécessaire à l'homme c'est de croire, selon cette parole (He 11, 6): " Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. " Il fallut donc surtout donner des préceptes relatifs à la foi.

VẤN NẠN 1. Xem ra luật cũ có những giới mệnh quan hệ với đức tin. Có giới mệnh đối với cái gì bắt buộc và cần thiết. Mà điều cần thiết hơn phải có đối với con người, đó là đức tin theo lời ghi chép: "Không có đức tin, người ta không thể làm đẹp lòng Thiên Chúa" (Dt 11,6). Vậy luật cũ đã đưa ra những giới mệnh quan hệ với đức tin.

PRAETEREA, novum testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

2. Further, the New Testament is contained in the Old, as the reality in the figure, as stated above (FS, Q[107], A[3]). Now the New Testament contains explicit precepts of faith, for instance Jn. 14:1: "You believe in God; believe also in Me." Therefore it seems that some precepts of faith ought to have been given in the Old Law also.

2. Le Nouveau Testament est contenu dans l'Ancien nous l'avons dit, comme une réalité figurée dans sa figure. Mais il y a dans le Nouveau Testament des Commandements touchant expressément la foi, comme on le voit en S. Jean (14, 1): " Croyez en Dieu, croyez aussi en moi. " Il semble donc que quelques préceptes relatifs à la foi aient dû être donnés aussi dans l'ancienne loi.

2. Tân ước được chứa đựng trong Cựu ước như chúng ta đã nói (I-II, Q.107, a.3), như thực tại được tượng trưng ở trong hình ảnh tượng trưng. Mà trong Tân ước có những giới mệnh rõ ràng quan hệ với đức tin như người ta thấy điều đó trong Phúc âm thánh Gioan: "Các ngươi hãy tin vào Thiên Chúa, hãy tin vào Ta" (Ga 14,1). Vậy xem ra một vài giới mệnh quan hệ với đức tin cũng đã được đưa ra trong luật cũ.

PRAETEREA, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. XX, *non habebis deos alienos coram me*; et iterum Deut. XIII mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari praecepta de fide.

3. Further, to prescribe the act of a virtue comes to the same as to forbid the opposite vices. Now the Old Law contained many precepts forbidding unbelief: thus (Ex. 20:3): "Thou shalt not have strange gods before Me," and (Dt. 13:1-3) they were forbidden to hear the words of the prophet or dreamer who might wish to turn them away from their faith in God. Therefore precepts of faith should have been given in the Old Law also.

3. D'ailleurs, il y a la même raison de prescrire l'acte d'une vertu et d'interdire les vices opposés. Mais il y a dans l'ancienne loi beaucoup de préceptes interdisant l'infidélité, comme dans l'Exode (20, 3): " Tu n'auras pas devant moi de dieux étrangers "; et, de nouveau, au Deutéronome (13, 1) il est commandé de ne pas écouter les paroles du prophète ou du devin qui voudrait détourner de la foi en Dieu. Donc dans l'ancienne loi aussi ont dû être donnés des préceptes concernant la foi.

3. Đàng khác, có cũng một lý do ra lệnh cho hành động của nhân đức và cấm đoán các tật xấu đối lập. Mà ở trong luật cũ có nhiều giới mệnh cấm sự bất trung như người ta trông thấy trong sách Xuất hành: "Ngươi sẽ không có trước nhan Ta các tà thần dân ngoại" (Xh 20,3) và cũng có ghi chép trong sách Đệ nhị luật (Đnl 13,1), có giới mệnh không được nghe lời nói của tiên tri hoặc của thầy bói muốn làm cho đi lệch khỏi lòng tin vào Thiên Chúa. Vậy trong luật cũ cũng phải có các giới mệnh quan hệ với đức tin.

PRAETEREA, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege, mandatur enim Exod. XII quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. XIII mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

4. Further, confession is an act of faith, as stated above (Q[3], A[1]). Now the Old Law contained precepts about the confession and the promulgation of faith: for they were commanded (Ex. 12:27) that, when their children should ask them, they should tell them the meaning of the paschal observance, and (Dt. 13:9) they were commanded to slay anyone who disseminated doctrine contrary to faith. Therefore the Old Law should have contained precepts of faith.

4. La confession est, comme nous l'avons dit, un acte de la foi. Or des préceptes sont donnés dans l'ancienne loi touchant la confession et la promulgation de la foi. En effet, dans l'Exode (12,26) il est prescrit que les Israélites, à la demande de leurs enfants, définissent bien le sens de l'observance pascale. Et dans le Deutéronome (13), il est prescrit de mettre à mort celui qui sème un enseignement contraire à la foi. Donc la loi ancienne a dû avoir des préceptes concernant la foi.

4. Sự tuyên xưng, như chúng ta đã nói (Q.3, a.1), là hành động của đức tin. Mà các giới mệnh được ban bố trong luật cũ quan hệ với sự tuyên xưng lòng tin vào sự công bố luật này. Quả thế, trong sách Xuất hành (12,26), có truyền cho dân Israen khi con cháu yêu cầu, phải xác định rõ ràng ý nghĩa sự tuân giữ lễ Vượt qua. Và trong sách Đệ nhị luật (13), có lệnh truyền xử tử kẻ nào gieo rắc sự rao giảng trái ngược với đức tin. Vậy luật cũ đã phải có các giới mệnh quan hệ với đức tin.

PRAETEREA, omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur, unde dominus, Ioan. XV, dicit in lege esse scriptum, *odio habuerunt me gratis*, quod tamen scribitur in Psalmo. Sed Eccli. II dicitur, *qui timetis dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

5. Further, all the books of the Old Testament are contained in the Old Law; wherefore Our Lord said (Jn. 15:25) that it was written in the Law: "They have hated Me without cause," although this is found written in Ps. 34 and 68. Now it is written (Ecclus. 2:8): "Ye that fear the Lord, believe Him." Therefore the Old Law should have contained precepts of faith.

5. Tous les livres de l'Ancien Testament sont contenus sous la loi ancienne; c'est pour cela que le Seigneur déclare (Jn 15, 25) qu'il est écrit dans la loi: " Ils m'ont pris en haine sans motif ", ce qui est cependant écrit dans le Psaume (35, 19). Or il est dit dans l'Ecclésiastique (2, 8): " Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui. " Donc, dans l'ancienne loi, des préceptes durent être donnés relativement à la foi.

5. Mọi quyển sách của Cựu ước được chứa đựng trong luật cũ; và do đó, Chúa Giêsu đã công bố (Ga 15,25) có lời ghi chép trong Thánh vịnh (35,19). Mà có lời ghi chép trong sách Huấn ca: "Các ngươi là kẻ kính sợ Thiên Chúa, hãy tin vào Ta". Vậy trong luật cũ các giới mệnh phải được đưa ra quan hệ với đức tin.

SED CONTRA est quod apostolus, ad Rom. III, legem veterem nominat legem factorum, et dividit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

On the contrary, The Apostle (Rom. 3:27) calls the Old Law the "law of works" which he contrasts with the "law of faith." Therefore the Old Law ought not to have contained precepts of faith.

En sens contraire, l'Apôtre appelle la loi ancienne " la loi des oeuvres " et il l'oppose à la " loi de la foi " (Rm 3, 27). Il n'y eut donc pas à donner dans la loi ancienne de préceptes touchant la foi.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô gọi luật cũ là luật các việc làm và thánh nhân đối lập luật này với luật của đức tin (Rm 3,27). Vậy trong luật cũ không có các giới mệnh quan hệ với đức tin.

RESPONDEO dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis, et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est*. Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Exod. XX id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur, *ego sum dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti*. Et similiter Deut. VI praemittitur, *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est*, et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, hoc est praeceptum meum. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de credendis.

I answer that, A master does not impose laws on others than his subjects; wherefore the precepts of a law presuppose that everyone who receives the law is subject to the giver of the law. Now the primary subjection of man to God is by faith, according to Heb. 11:6: "He that cometh to God, must believe that He is." Hence faith is presupposed to the precepts of the Law: for which reason (Ex. 20:2) that which is of faith, is set down before the legal precepts, in the words, "I am the Lord thy God, Who brought thee out of the land of Egypt," and, likewise (Dt. 6:4), the words, "Hear, O Israel, the Lord thy [Vulg.: 'our'] God is one," precede the recording of the precepts. Since, however, faith contains many things subordinate to the faith whereby we believe that God is, which is the first and chief of all articles of faith, as stated above (Q[1], AA[1],7), it follows that, if we presuppose faith in God, whereby man's mind is subjected to Him, it is possible for precepts to be given about other articles of faith. Thus Augustine expounding the words: "This is My commandment" (Jn. 15:12) says (Tract. lxxxiii in Joan.) that we have received many precepts of faith. In the Old Law, however, the secret things of faith were not to be set before the people, wherefore, presupposing their faith in one God, no other precepts of faith were given in the Old Law.

Réponse : La loi n'est imposée par un maître qu'à ses sujets. C'est pourquoi les préceptes d'une loi présupposent la sujétion de tous ceux qui la reçoivent envers celui qui la donne. Or la première sujétion de l'homme à l'égard de Dieu se fait par la foi, selon cette parole (He 11, 6): " Pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe. " C'est pourquoi la foi est présupposée aux préceptes de la loi. A cause de cela, dans l'Exode (20, 2), une vérité de la foi est mise en tête, avant les préceptes de la loi, lorsqu'il est dit: " Je suis le Seigneur ton Dieu, c'est moi qui t'ai tiré du pays d'Égypte. " Et pareillement dans le Deutéronome (6,4) on trouve d'abord: " Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique ", et aussitôt après viennent les préceptes. Mais il y a dans le contenu de la foi beaucoup de points qui sont ordonnés à cette foi par laquelle nous croyons que Dieu existe, ce qui est la vérité première et principale entre toutes celles à croire, ainsi que nous l'avons dit. C'est pourquoi cette foi à Dieu étant présupposée, par laquelle l'esprit humain se soumet à Dieu, des préceptes peuvent être donnés relativement aux autres points qu'on doit croire. En ce sens S. Augustin affirme, lorsqu'il expose le passage: " Ceci est mon commandement ", que les commandements relatifs à la foi sont pour nous très nombreux. Mais dans l'ancienne loi, les secrets de la foi n'avaient pas à être exposés au peuple; et c'est pourquoi, la foi au Dieu unique étant supposée, aucun autre précepte ne fut donné dans l'ancienne loi relativement aux vérités à croire.

TRẢ LỜI : Luật chỉ được đưa ra bởi ông chủ cho những kẻ thuộc hạ của ông. Do đó, các giới mệnh của một luật giả định trước sự tùng phục tất cả mọi kẻ lãnh nhận luật này đối với kẻ ban luật. Mà sự tùng phục thứ nhất của con người đối với Thiên Chúa thể hiện nhờ đức tin theo lời ghi chép: "Để được đến gần Thiên Chúa, người ta phải tin Thiên Chúa hiện hữu" (Dt 11,6). Do đó, đức tin giả định trước các giới mệnh của luật, khi Thiên chúa phán: "Ta là Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi, chính Ta đã đem các người ra khỏi xứ Ai cập". Và cũng vậy, trong sách Đệ nhị luật (6,4), người ta gặp trước hết: "Hỡi Irael, hãy nghe đây, Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi, là Đấng duy nhất" và lập tức sau đó đến các giới mệnh. Mà trong nội dung của đức tin có nhiều điểm được sắp đặt đến đức tin và do đó chúng ta tin Thiên Chúa hiện hữu, điều đó là chân lý đệ nhất và chủ yếu trong mọi chân lý phải tin như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.7). Cho nên lòng tin vào Thiên Chúa được giả định trước, nhờ đó tinh thần nhân loại tùng phục Thiên Chúa, các giới mệnh được đưa ra trong quan hệ với các điểm khác mà người ta phải tin. Theo ý nghĩa này, Thánh Augustinô (In Gioan. tr.83,15) khẳng định khi thánh nhân trình bày đoạn văn: "Điều này là giới mệnh của Ta", các giới mệnh quan hệ với đức tin rất nhiều đối với chúng ta. Nhưng trong luật cũ, các sự bí nhiệm của đức tin không được trình bày với dân chúng; và do đó, lòng tin là một Thiên Chúa được giả định, không có giới mệnh nào khác đã được ban bố trong luật cũ theo quan hệ với các chân lý phải tin.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

Reply to objection 1. Faith is necessary as being the principle of spiritual life, wherefore it is presupposed before the receiving of the Law.

Solutions 1. La foi est nécessaire comme le principe de la vie spirituelle. Et c'est pourquoi elle est présupposée à la réception de la loi.

GIẢI ĐÁP 1. Lòng tin cần thiết như nguyên lý của đời sống thiêng liêng. Và do đó, nó được giả định trước sự lãnh nhận luật.

AD SECUNDUM dicendum quod ibi etiam dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, creditis in Deum, et aliquid praecipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad

Reply to objection 2. Even then Our Lord both presupposed something of faith, namely belief in one God, when He said: "You believe in God," and commanded something, namely, belief in the Incarnation whereby one Person is God and man. This explanation of

2. Même là, le Seigneur présuppose quelque chose relevant de la foi. Il présuppose la foi au Dieu unique, lorsqu'il dit: " Vous croyez en Dieu. " Et il prescrit quelque chose, la foi à l'Incarnation par laquelle le même être est Dieu et homme. C'est assurément un

2. Ngay ở đó. Chúa Giêsu giả định trước một cái gì lệ thuộc vào lòng tin. Ngài giả định trước lòng tin vào một Thiên Chúa duy nhất, khi Ngài phán: "Các ngươi tin vào Thiên Chúa". Và Ngài truyền lệnh một cái gì, lòng tin ở sự nhập thể mà do đó cũng một hữu thể là Thiên Chúa và

fidem novi testamenti. Et ideo subdit, et in me credite.

AD TERTIUM dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

AD QUARTUM dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

AD QUINTUM dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides per quam credimus Deum esse, unde praemittit, qui timetis Deum, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, credite illi, ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, *et non evacuabitur merces vestra*.

faith belongs to the faith of the New Testament, wherefore He added: “Believe also in Me.”

Reply to objection 3. The prohibitive precepts regard sins, which corrupt virtue. Now virtue is corrupted by any particular defect, as stated above (FS, Q[18], A[4], ad 3; FS, Q[19], A[6], ad 1, A[7], ad 3). Therefore faith in one God being presupposed, prohibitive precepts had to be given in the Old Law, so that men might be warned off those particular defects whereby their faith might be corrupted.

Reply to objection 4. Confession of faith and the teaching thereof also presuppose man's submission to God by faith: so that the Old Law could contain precepts relating to the confession and teaching of faith, rather than to faith itself.

Reply to objection 5. In this passage again that faith is presupposed whereby we believe that God is; hence it begins, “Ye that fear the Lord,” which is not possible without faith. The words which follow---”believe Him”---must be referred to certain special articles of faith, chiefly to those things which God promises to them that obey Him, wherefore the passage concludes---”and your reward shall not be made void.”

développement de la foi qui relève de la foi du Nouveau Testament. C'est pourquoi le Seigneur ajoute: “ Croyez aussi en moi. “

3. Les préceptes d'interdiction visent les péchés qui détruisent la vertu. Or la vertu est détruite, avons-nous dite, par des déficiences de détail. C'est pourquoi la foi au Dieu unique étant présupposée dans l'ancienne loi, il y eut lieu de donner des préceptes d'interdiction pour qu'il fût bien défendu aux gens de tomber dans ces déficiences de détail qui pouvaient détruire la foi.

4. La confession ou l'enseignement de la foi présuppose aussi la soumission de l'homme à Dieu par la foi. Et c'est pourquoi dans l'ancienne loi des préceptes purent être donnés bien plus pour la confession et l'enseignement de la foi que pour la foi elle-même.

5. Ce texte présuppose lui aussi la foi par laquelle nous croyons que Dieu existe. C'est pourquoi on met d'abord: “ Vous qui craignez Dieu “, ce qui ne pourrait pas être sans la foi. Mais ce qu'on ajoute: “ Croyez en lui “ doit être rapporté à certaines vérités spéciales qu'il faut croire, et surtout aux biens que Dieu promet à ceux qui lui obéissent. D'où la suite: “ et votre récompense ne sera pas vaine “.

là người ta. Nhất định đó là sự phát triển của lòng tin lệ thuộc vào đức tin của Tân ước. Do đó, Chúa Giêsu nói tiếp: “Các ngươi cũng hãy tin vào Ta”.

3. Các giới mệnh cấm đoán nhắm các tội phá hủy nhân đức. Mà nhân đức bị phá hủy như chúng ta đã nói (I-II, Q.18, a.4), bởi những sự thiếu về chi tiết. Do đó, lòng tin vào một Thiên Chúa duy nhất được giả định trước trong luật cũ, đã có lý do đưa ra các giới mệnh cấm đoán ngõ hầu người ta bị cấm không ngã vào các sự thiếu về chi tiết, và các sự thiếu này có thể phá hủy luật.

4. Sự tuyên xưng hoặc sự rao giảng về đức tin cũng giả định trước sự phục tùng của nhân loại đối với Thiên Chúa nhờ lòng tin. Và do đó, trong luật cũ các giới mệnh đã được đưa ra đối với sự tuyên xưng và sự rao giảng về lòng tin hơn là vì chính lòng tin.

5. Bản văn này giả định trước lòng tin mà nhờ đó chúng ta tin Thiên Chúa hiện hữu. Do đó, trước tiên người ta đặt để: “Các ngươi là những kẻ kính sợ Thiên Chúa”, điều đó không thể có mà không có lòng tin. Còn về điều người ta thêm vào: “Các ngươi hãy tin vào Ngài” phải được qui về một số chân lý đặc biệt người ta phải tin và nhất là quy về các sự tốt Thiên Chúa hứa ban cho những kẻ tùng phục Ngài. Do đó, có lời nói tiếp: “Và phần thưởng các ngươi sẽ không hư hỏng”.

ARTICULUS 2
Utrum in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum

ARTICLE 2
Whether the precepts referring to knowledge and understanding were fittingly set down in the Old Law ?

ARTICLE 2
Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence

TIẾT 2
Các giới mệnh quan hệ với các ân huệ hiểu biết và trí hiểu

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedit et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta legis sint praecepta Decalogi, videtur quod inter praecepta Decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

PRAETEREA, disciplina praecedit doctrinam, prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina, et affirmativa, ut praecipitur Deut. IV, *docebis ea filios ac nepotes tuos*; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad

Objections 1. It would seem that the precepts referring to knowledge and understanding were unfittingly set down in the Old Law. For knowledge and understanding pertain to cognition. Now cognition precedes and directs action. Therefore the precepts referring to knowledge and understanding should precede the precepts of the Law referring to action. Since, then, the first precepts of the Law are those of the decalogue, it seems that precepts of knowledge and understanding should have been given a place among the precepts of the decalogue.

2. Further, learning precedes teaching, for a man must learn from another before he teaches another. Now the Old Law contains precepts about teaching---both affirmative precepts as, for example, (Dt. 4:9), “Thou shalt teach them to thy sons”---and prohibitive precepts, as, for instance, (Dt. 4:2), “You shall not add to the word that I speak to you, neither shall you take away from it.” Therefore it seems that man

Objections 1. Il semble que dans l'ancienne loi les préceptes relatifs à la science et à l'intelligence soient mal transmis, car celles-ci se rattachent à la connaissance. Or la connaissance précède et dirige l'action. Les préceptes qui sont relatifs à la science et à l'intelligence doivent donc précéder ceux qui sont relatifs à l'action. Or les premiers préceptes de la loi sont ceux du décalogue. Il semble donc qu'il aurait fallu enseigner, parmi eux, des préceptes relatifs à la science et à l'intelligence.

2. La discipline précède la doctrine: l'homme apprend chez les autres avant d'instruire les autres. Mais des préceptes d'enseigner sont donnés dans l'ancienne loi; les uns sont affirmatifs comme cette prescription de Deutéronome (4, 9): “ Tu apprendras cela à tes enfants et aux enfants de tes enfants. “ Il y en a aussi de prohibitifs, comme du Deutéronome (4, 2): “ Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous dis, vous n'en retrancherez rien. “ Il semble donc que des préceptes

VẤN NẠN 1. xem ra các giới mệnh quan hệ với hai ân huệ này không được rõ ràng. Sự hiểu biết đi trước và hướng dẫn hành động. Các giới mệnh quan hệ với ân huệ hiểu biết và ân huệ tri thức phải đi trước các giới mệnh quan hệ với sự hành động. Mà các giới mệnh thứ nhất của luật cũ là các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời. Vậy xem ra trong các giới mệnh nầy phải đưa ra những giới mệnh quan hệ với ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức.

2. Qui tắc đi trước học thuyết: con người học hỏi nơi kẻ khác trước khi dạy những người khác. Mà các giới mệnh để dạy dỗ được đưa ra trong luật cũ, có những giới mệnh chế định như giới mệnh của Đệ nhị luật (4,9): “Ngươi phải dạy điều ấy cho con cái của ngươi và cho con cái của con cái của ngươi”. Cũng có những giới mệnh cấm chế như: “Nhưng không được thêm điều gì vào lời Ta nói với ngươi, ngươi cũng không lấy bớt đi điều gì ở đó” (Đnl 4,2). Vậy xem ra

addiscendum.

PRAETEREA, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. II, *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius*; et Osee IV dicitur, *quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi*. Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut. XVII. Ergo multo magis debuit praecipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

PRAETEREA, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. VI, *meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens*. Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. IV, audientes universi praecepta haec, dicant, en populus sapiens et intelligens.

RESPONDEO dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari, primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. VI, *erunt verba haec quae ego praecipio tibi, in corde tuo*, quod pertinet ad disciplinam, pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur, *et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam. Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur, *et meditaberis sedens in domo tua*, et cetera. Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit, *et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae*. Per quae omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat, ea enim quae continue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quae in manu habemus; vel visu, sicut ea quae ante oculos mentis sunt continue; vel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. IV manifestius dicitur, *ne obliviscaris verborum quae* ought to have been given also some precepts directing him to learn.

3. Further, knowledge and understanding seem more necessary to a priest than to a king, wherefore it is written (Malachi 2:7): "The lips of the priest shall keep knowledge, and they shall seek the law at his mouth," and (Osee 4:6): "Because thou hast rejected knowledge, I will reject thee, that thou shalt not do the office of priesthood to Me." Now the king is commanded to learn knowledge of the Law (Deut. 17:18, 19). Much more therefore should the Law have commanded the priests to learn the Law.

4. Further, it is not possible while asleep to meditate on things pertaining to knowledge and understanding: moreover it is hindered by extraneous occupations. Therefore it is unfittingly commanded (Dt. 6:7): "Thou shalt meditate upon them sitting in thy house, and walking on thy journey, sleeping and rising." Therefore the precepts relating to knowledge and understanding are unfittingly set down in the Law.

On the contrary, It is written (Dt. 4:6): "That, hearing all these precepts, they may say, Behold a wise and understanding people."

I answer that, Three things may be considered in relation to knowledge and understanding: first, the reception thereof; secondly, the use; and thirdly, their preservation. Now the reception of knowledge or understanding, is by means of teaching and learning, and both are prescribed in the Law. For it is written (Dt. 6:6): "These words which I command thee . . . shall be in thy heart." This refers to learning, since it is the duty of a disciple to apply his mind to what is said, while the words that follow---"and thou shalt tell them to thy children"---refer to teaching. The use of knowledge and understanding is the meditation on those things which one knows or understands. In reference to this, the text goes on: "thou shalt meditate upon them sitting in thy house," etc. Their preservation is effected by the memory, and, as regards this, the text continues---"and thou shalt bind them as a sign on thy hand, and they shall be and shall move between thy eyes. And thou shalt write them in the entry, and on the doors of thy house." Thus the continual remembrance of God's commandments is signified, since it is impossible for us to forget those things which are continually attracting the notice of our senses, whether by touch, as those things we hold in our hands, or by sight, as those things which

auraient dû être donnés aussi pour amener l'homme à s'instruire.

3. La science et l'intelligence semblent plus nécessaires au prêtre qu'au roi. De là cette parole de Malachie (2, 7): " Les lèvres du prêtre gardent la science et c'est de sa bouche qu'on attend la loi ", et celle-ci d'Osée (4, 6): " Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai de ton sacerdoce. " Or il est demandé au roi d'apprendre la science de la loi, comme on le voit au Deutéronome (17, 18). Donc, à bien plus forte raison, aurait-on dû prescrire dans la loi que les prêtres s'instruisent de la loi.

4. La méditation de ce qui se rapporte à la science et à l'intelligence ne peut pas se faire en dormant. Elle est empêchée aussi par les occupations étrangères. Il est donc maladroit de prescrire dans le Deutéronome (6, 7): " Tu méditeras cela quand tu seras assis dans ta maison, quand tu iras en voyage, en t'endormant et en te levant. " Cette tradition, dans l'ancienne loi, des préceptes relatifs à la science et à l'intelligence est donc bien mal présentée.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (4, 6): " Quand ils connaîtront ces lois, tous diront: "Voici un peuple sage et intelligent". "

Réponse : Sur la science et l'intelligence on peut considérer trois points: la façon de les recevoir, la façon d'en user, la façon de les garder. Recevoir la science ou l'intelligence se fait par l'enseignement et par la discipline. L'un et l'autre sont prescrits dans la loi; il est dit en effet dans le Deutéronome (6, 6): " Ces paroles que je te prescris seront dans ton coeur. " Cela concerne la discipline, car il appartient au disciple d'appliquer son coeur à ce qui est dit. Mais ce qui est dit ensuite: " Et tu le raconteras à tes enfants " concerne l'enseignement. Quant à l'usage de la science et de l'intelligence, c'est la méditation de ce que chacun sait ou comprend. Et, à cet égard, il est dit ensuite: " Tu méditeras, assis dans ta maison, etc. " La conservation est l'acte de la mémoire. Et à cet égard, il est écrit à la suite: " Tu les lieras comme un signe sur la main, ils seront et se balanceront entre tes yeux, et tu les écriras sur le seuil et sur les entrées de ta maison. " Par tout cela le texte signifie une continuelle mémoire des commandements de Dieu. Car ce qui se retrouve sans cesse sous nos sens, soit au toucher comme ce que nous avons à la main, soit sous la vue comme ce que nous avons continuellement devant les yeux ou à des endroits où il nous faut souvent revenir, à l'entrée de la

các giới mệnh cũng đã được đưa ra để khiến người ta phải học hỏi.

3. Ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức xem ra cần thiết cho thầy tư tế hơn nhà vua; do đó, có lời ghi chép: "Môi miệng của thầy tư tế gìn giữ sự hiểu biết và chính từ miệng lưỡi của họ mà người ta trông đợi luật" (Ml 2,7); và cũng còn lời ghi chép: "Bởi vì ngươi vứt bỏ sự hiểu biết, Ta sẽ vứt bỏ ngươi khỏi chức tư tế" (Hs 4,6). Mà người ta đòi hỏi nhà vua phải học hỏi hiểu biết luật như người ta thấy điều đó trong sách Đệ nhị luật. (17,18). Vậy cần phải ra lệnh trong luật cũ buộc các thầy tư tế phải học hỏi về luật.

4. Sự suy nghĩ về điều qui về ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức người ta không thể thi hành trong khi ngủ. Sự suy nghĩ này cũng bị trở ngại bởi các công việc bên ngoài. Vậy thật là dở dang việc ra lệnh này ở trong sách Đệ nhị luật: "Ngươi sẽ ngắm suy điều đó khi ngươi ngồi ở nhà ngươi, khi ngươi đi đàng, khi ngươi ngủ và khi ngươi thức dậy" (Đnl 6,7). Vậy trong luật cũ, việc truyền lại các giới mệnh quan hệ với ân huệ hiểu biết và ân huệ tri thức không được thi hành cách tốt đẹp.

TRÁI LẠI, có lời ghi chép: "Khi chúng nghe nói đến các điều luật này, chúng sẽ phải nói: chỉ có thế là một dân khôn ngoan minh mẫn, cái dân lớn lao ấy" (Đnl 4,6).

TRẢ LỜI : Về ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức, người ta có thể xem xét ba điểm: thể cách lãnh nhận chúng nó, thể cách sử dụng chúng nó, thể cách gìn giữ chúng nó. Lãnh nhận ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức thực hiện nhờ sự dạy dỗ và kỷ luật. Cả hai điều này được truyền khiến trong luật; quả thế, có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật: Các lời này Ta truyền dạy cho ngươi, sẽ ở lại trong tâm hồn ngươi (Đnl 6,6). Điều đó liên hệ với kỷ luật, vì môn đồ phải chú tâm vào điều người ta dạy bảo. Mà điều được nói kế tiếp: "Và ngươi sẽ thuật lại điều ấy cho con cái các ngươi" có quan hệ với sự dạy dỗ. Còn về sự sử dụng ân huệ hiểu biết và ân huệ trí thức, đó là sự suy ngắm về điều mà mỗi người biết và hiểu. Và ở phương diện này, đã có lời nói tiếp: "Ngươi sẽ suy ngắm, lúc ngồi ở nhà ngươi, v.v..." Sự bảo tồn là hành động của trí nhớ. Và ở phương diện này có lời ghi chép tiếp theo: "Ngươi sẽ cột chúng nó như dấu hiệu trên bàn tay, chúng nó sẽ ở và lắc lư giữa hai con mắt của ngươi". Nhờ tất cả điều đó, bản văn biểu thị sự nhớ liên tục các giới mệnh của Thiên Chúa. Bởi vì cái gì gặp đi gặp lại không ngừng trước các giác quan của chúng ta, hoặc đối với xúc giác như cái chúng ta có ở nơi bàn tay, hoặc đối với thị giác như cái chúng ta có luôn luôn liên tục trước mắt hoặc ở vào những nơi chúng ta phải năng lui tới; thí dụ, ở chỗ cửa vào nhà, điều đó không thể xóa khỏi trí nhớ chúng ta.

viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae. Et haec etiam abundantius in novo testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

are ever before our eyes, or to which we are continually returning, for instance, to the house door. Moreover it is clearly stated (Dt. 4:9): "Forget not the words that thy eyes have seen and let them not go out of thy heart all the days of thy life." We read of these things also being commanded more notably in the New Testament, both in the teaching of the Gospel and in that of the apostles.

maison par exemple, cela ne peut s'effacer de notre mémoire. Du reste, le Deutéronome (4, 9) le dit plus ouvertement. " N'oublie pas les paroles que tes yeux ont vues, et ne les laisse pas sortir de ton coeur un seul jour de ta vie. " Et ce sont là des commandements que nous lisons encore plus abondamment dans l'enseignement évangélique et dans l'enseignement apostolique.

Hơn nữa sách Đệ nhị luật (4,9) nói điều đó cách công khai hơn: ngươi đừng quên những lời mắt các ngươi đã trông thấy, và đừng để chúng nó ra khỏi lòng ngươi dầu một ngày trong đời sống của ngươi cũng không. Và đó là các giới mệnh chúng ta còn đọc một cách dồi dào hơn trong lời rao giảng của Phúc âm và trong sự dạy dỗ của các thánh tông đồ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. IV, *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis*, ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt prima.

Reply to objection 1. According to Dt. 4:6, "this is your wisdom and understanding in the sight of the nations." By this we are given to understand that the wisdom and understanding of those who believe in God consist in the precepts of the Law. Wherefore the precepts of the Law had to be given first, and afterwards men had to be led to know and understand them, and so it was not fitting that the aforesaid precepts should be placed among the precepts of the decalogue which take the first place.

Solutions 1. Il est écrit au Deutéronome (4, 6): " Ceci est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples. " Ce qui donne à entendre que la science et l'intelligence des fidèles de Dieu consistent dans les préceptes de la loi. C'est pourquoi il faut d'abord proposer ces préceptes, et ensuite amener les gens à en avoir la science ou l'intelligence. Par conséquent ces préceptes n'ont pas dû être placés parmi les préceptes du décalogue, qui demeurent premiers.

GIẢI ĐÁP 1. Có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (4,6): "Đây là sự khôn ngoan và sự hiểu biết của các ngươi trước mắt các dân tộc". Điều đó cho chúng ta hiểu biết rằng sự hiểu biết và trí thức của các tín hữu Thiên Chúa cốt tại trong các giới mệnh của luật. Do đó, trước hết người ta phải trình bày các giới mệnh này và sau đó làm cho kẻ khác có sự hiểu biết hoặc có trí thức về chúng nó. Như vậy, các giới mệnh này đã không được đặt trong các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời là những giới mệnh đầu tiên.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta, disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per maiores debent pervenire.

Reply to objection 2. There are also in the Law precepts relating to learning, as stated above. Nevertheless teaching was commanded more expressly than learning, because it concerned the learned, who were not under any other authority, but were immediately under the law, and to them the precepts of the Law were given. On the other hand learning concerned the people of lower degree, and these the precepts of the Law have to reach through the learned.

2. Il y a aussi dans la loi des préceptes relatifs à la discipline, nous venons de le dire. Cependant l'enseignement est prescrit plus expressément que la discipline, parce qu'il est l'affaire des grands qui ne dépendent que d'eux-mêmes, et que c'est à eux, comme étant ceux qui sont immédiatement sous la loi, que doivent être donnés les préceptes de la loi. Au contraire, la discipline est l'affaire des petits, auxquels les préceptes de la loi doivent parvenir par l'intermédiaire des grands.

2. Trong luật cũng có các giới mệnh quan hệ với kỷ luật như chúng ta mới nói. Tuy nhiên, sự dạy dỗ được truyền lệnh cách rõ ràng hơn kỷ luật, bởi vì nó là công việc của những kẻ lớn là những người chỉ lệ thuộc vào chính mình, và chính đối với họ là những kẻ trực tiếp ở dưới luật mà các giới mệnh của luật phải được ban bố. Trái lại, kỷ luật là công việc của những kẻ nhỏ mà các giới mệnh của luật đến với họ nhờ trung gian của những người lớn.

AD TERTIUM dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruatur de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Reply to objection 3. Knowledge of the Law is so closely bound up with the priestly office that being charged with the office implies being charged to know the Law: hence there was no need for special precepts to be given about the training of the priests. On the other hand, the doctrine of God's law is not so bound up with the kingly office, because a king is placed over his people in temporal matters: hence it is especially commanded that the king should be instructed by the priests about things pertaining to the law of God.

3. La science de la loi est annexée à l'office du prêtre à un tel point qu'on doit comprendre que l'injonction de cette science est liée à celle de leur office. C'est pour cela qu'il n'y a pas eu à donner de préceptes spéciaux relativement à l'instruction des prêtres. Tandis que l'enseignement de la loi de Dieu n'est pas annexée à l'office du roi à un tel point, pour la raison que le roi est établi au-dessus du peuple dans le domaine temporel. Aussi est-il spécialement prescrit que le roi soit instruit par les prêtres de ce qui a trait à la loi de Dieu.

3. Sự hiểu biết luật được gắn thêm vào cho chức vụ của thầy tư tế đến nỗi người ta phải hiểu biết mệnh lệnh này được gắn liền với sự hiểu biết về chức vụ của họ. Chính vì thế mà đã không đặt ra các giới mệnh đặc biệt quan hệ với sự giáo dục các thầy tư tế. Trong khi sự dạy dỗ về luật Thiên Chúa không được gắn liền với chức vụ nhà vua, vì lý do này là nhà vua được thiết lập ở trên dân chúng trong lĩnh vực phần đời. Như vậy, điều này một cách đặc biệt đã được ra lệnh là nhà vua phải được các thầy tư tế dạy bảo về điều liên hệ với luật Thiên Chúa.

AD QUARTUM dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per philosophum, in I Ethic. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.

Reply to objection 4. That precept of the Law does not mean that man should meditate on God's law of sleeping, but during sleep, i.e. that he should meditate on the law of God when he is preparing to sleep, because this leads to his having better phantasms while asleep, in so far as our movements pass from the state of vigil to the state of sleep, as the Philosopher explains (Ethic. i, 13). In like manner we are commanded to meditate on the Law in every action of ours, not that we are bound to be always actually thinking about the Law, but that we should regulate all our actions according to it.

4. Le précepte de la loi ne veut pas dire que l'on ait à méditer pendant que l'on dort, mais quand on va dormir, parce qu'il y a là pour les gens un moyen de s'assurer, même en dormant, de meilleures imaginations, étant donné que les impressions passent en eux de l'état de veille à l'état de sommeil, comme le montre Aristote. Pareillement, il est commandé aussi à chacun de méditer la loi dans tous ses actes, ce qui ne signifie pas qu'on doit toujours y penser d'une manière actuelle, mais qu'on doit régler d'après elle tout ce qu'on fait.

4. Giới mệnh của luật không muốn nói rằng người ta phải suy ngắm trong khi ngủ, nhưng khi người ta sắp đi ngủ, bởi vì đối với con người đó là phương tiện bảo đảm cho mình, ngay khi ngủ, được những sự tưởng tượng tốt hơn, bởi vì các ấn tượng ở trong họ đi qua từ trạng thái thức đến trạng thái ngủ như triết gia minh chứng (Eth 1,13). Cũng vậy có lệnh truyền khiến mỗi người phải suy ngắm về luật trong mọi hành động của mình, điều đó không có nghĩa người ta phải luôn luôn suy nghĩ đến luật bằng cách hiện tại, nhưng có ý nghĩa người ta phải sắp đặt theo luật mọi điều người ta làm.

QUAESTIO 17

DE SPE

OF HOPE, CONSIDERED IN ITSELF
LA NATURE DE L'ESPÉRANCE
BẢN TÍNH CỦA ĐỨC CẬY

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit virtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octavo, de ordine eius ad caritatem.

After treating of faith, we must consider hope and (1) hope itself; (2) the gift of fear; (3) the contrary vices; (4) the corresponding precepts. The first of these points gives rise to a twofold consideration: (1) hope, considered in itself; (2) its subject. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether hope is a virtue? (2) Whether its object is eternal happiness? (3) Whether, by the virtue of hope, one man may hope for another's happiness? (4) Whether a man may lawfully hope in man? (5) Whether hope is a theological virtue? (6) Of its distinction from the other theological virtues? (7) Of its relation to faith; (8) Of its relation to charity.

À la suite de la foi, il faut étudier l'espérance. 1° La nature de l'espérance (Question 17-18). 2° Le don de crainte (Question 19). 3° Les vices opposés à la vertu et au don (Question 20-21). 4° Les préceptes qui concernent la vertu et le don (Question 22). La première étude s'attache à la nature de l'espérance (Question 17), puis à celle de son siège. 1. Est-elle une vertu? - 2. Son objet est-il la béatitude éternelle? - 3. Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance? - 4. Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme? - 5. L'espérance est-elle une vertu théologale? - 6. Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologales. - 7. Le rapport de l'espérance avec la foi. - 8. Le rapport de l'espérance avec la charité.

Tiếp theo đức tin, chúng ta nghiên cứu đức cậy (Q.17-18). Ân huệ kính sợ (Q.19). Các tật xấu đối lập nhân đức cậy và ân huệ đức cậy (Q.20-21). Các giới mệnh quan hệ với đức cậy và ân huệ đức cậy (Q.22). 1. Đức cậy là nhân đức? 2. Đối tượng của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu? 3. Người ta có thể hy vọng vinh phúc cho một người khác nhờ đức cậy không? 4. Người ta được phép đặt đức cậy của mình trong nhân loại không? 5. Đức cậy là nhân đức đối thần? 6. Sự phân biệt giữa đức cậy và các nhân đức đối thần khác. 7. Tương quan giữa đức cậy với đức tin. 8. Tương quan giữa đức cậy với đức mến.

ARTICULUS 1
Utrum spes sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. *Virtute enim nullus male utitur*; ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus procedit ex meritis, quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit. *Sed spes est ex gratia et meritis proveniens*; ut Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

PRAETEREA, virtus est dispositio perfecti; ut dicitur in VII Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

SED CONTRA est quod Gregorius, in I Moral., dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc

ARTICLE 1
Whether hope is a virtue ?

Objections 1. It would seem that hope is not a virtue. For "no man makes ill use of a virtue," as Augustine states (De Lib. Arb. ii, 18). But one may make ill use of hope, since the passion of hope, like the other passions, is subject to a mean and extremes. Therefore hope is not a virtue.

2. Further, no virtue results from merits, since "God works virtue in us without us," as Augustine states (De Grat. et Lib. Arb. xvii). But hope is caused by grace and merits, according to the Master (Sent. iii, D, 26). Therefore hope is not a virtue.

3. Further, "virtue is the disposition of a perfect thing" (Phys. vii, text. 17,18). But hope is the disposition of an imperfect thing, of one, namely, that lacks what it hopes to have. Therefore hope is not a virtue.

On the contrary, Gregory says (Moral. i, 33) that the three daughters of Job signify these three virtues, faith, hope and charity. Therefore hope is a virtue.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. ii, 6) "the virtue of a thing is that which makes its subject good, and its work good likewise." Consequently wherever we find a good human act, it must correspond to some human virtue. Now in all things measured and ruled, the good is that which attains its proper rule:

ARTICLE 1
L'espérance est-elle une vertu ?

Objections 1. Il ne le semble pas car, dit S. Augustin, " Nul ne peut faire mauvais usage d'une vertu. " Or on peut mal user de l'espérance, car il arrive de trouver, au sujet de la passion d'espérance, un milieu et des extrêmes, comme au sujet des autres passions. Donc l'espérance n'est pas une vertu.

2. Aucune vertu ne procède des mérites car " la vertu, Dieu l'opère en nous sans nous ", selon S. Augustin. Or l'espérance a pour origine la grâce et les mérites, dit le Maître des Sentences c. L'espérance n'est donc pas une vertu.

3. " La vertu est une qualité propre à un être parfait ", d'après Aristote. Mais l'espérance n'appartient qu'à un être imparfait, celui qui n'a pas ce qu'il espère. L'espérance n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Grégoire déclare que les trois filles de Job représentent les trois vertus: foi, espérance, charité. L'espérance est donc une vertu.

Réponse : D'après le Philosophe, " la vertu, chez tout être, est ce qui rend bon le sujet qui la possède, et qui rend bonne son action ". Il faut donc que, partout où l'on trouve un acte humain qui est bon, cet acte réponde à une vertu humaine. Or, dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien se reconnaît à ce que l'être en

TIẾT 1
Đức cậy là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Augustinô nói: "Không ai có thể xử dụng xấu một nhân đức" (De Lib. Arb. 2,18). Mà người ta có thể sử dụng đức cậy cách xấu, vì xảy ra người ta có thể gặp được về vấn đề đam mê hy vọng, một điểm trung dung và hai cực đoan như vấn đề các đam mê khác. Vậy đức cậy không phải là một nhân đức.

2. Không nhân đức nào xuất phát từ các công đức, vì nhân đức, vì Thiên Chúa tác thành nó trong chúng ta mà không có chúng ta, theo lời thánh Augustinô nói (Enna. in Ps. Serm. 26 super 118,121). Vậy đức cậy có nguồn gốc là ân sủng và các công đức như thầy Đề Kiến Thư nói (III, Sent., Q.5). Vậy đức cậy không phải là một nhân đức.

3. Nhân đức là một phẩm chất riêng cho hữu thể hoàn hảo, như triết gia minh chứng (Phys.7,2). Mà đức cậy chỉ thuộc về hữu thể không có điều nó trông cậy. Vậy đức cậy không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 1,27) tuyên bố ba người con gái của ông Giốp tiêu biểu ba nhân đức: tin, cậy, mến. Vậy đức cậy là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Theo triết gia: "Nhân đức, ở nơi mọi hữu thể, là cái gì làm cho ra tốt chủ thể chiếm hữu mình, và là cái làm cho hành động của chủ thể này ra tốt" (Eth. 2,6). Vậy ở nơi nào, người ta gặp được một hành vi nhân linh tốt, hành động này phải đáp ứng với một nhân đức. Mà trong mọi sự tùng phục một quy tắc và một mức độ, sự tốt được nhận biết do điều hữu thể đang được nói lên đạt

quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III Ethic. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

thus we say that a coat is good if it neither exceeds nor falls short of its proper measurement. But, as we stated above (Q[8], A[3], ad 3) human acts have a twofold measure; one is proximate and homogeneous, viz. the reason, while the other is remote and excelling, viz. God: wherefore every human act is good, which attains reason or God Himself. Now the act of hope, whereof we speak now, attains God. For, as we have already stated (FS, Q[40], A[1]), when we were treating of the passion of hope, the object of hope is a future good, difficult but possible to obtain. Now a thing is possible to us in two ways: first, by ourselves; secondly, by means of others, as stated in Ethic. iii. Wherefore, in so far as we hope for anything as being possible to us by means of the Divine assistance, our hope attains God Himself, on Whose help it leans. It is therefore evident that hope is a virtue, since it causes a human act to be good and to attain its due rule.

question atteint sa règle propre; c'est ainsi que nous disons qu'un vêtement est bon s'il n'est ni trop long ni trop court. Or, pour les actes humains, nous l'avons vu, il y a une double mesure: l'une, immédiate et homogène: la raison; l'autre, suprême et transcendante: Dieu. Et par suite tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu lui-même, est bon. Or l'acte de l'espérance qui nous occupe présentement atteint Dieu. Comme nous l'avons dit précédemment en étudiant la passion d'espérance, son objet est un bien, futur, difficile, mais qu'on peut obtenir. Or une chose nous est possible de deux façons: par nous-mêmes, ou par autrui, selon Aristote. Donc, en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie. Et c'est pourquoi, manifestement, l'espérance est une vertu, puisqu'elle rend bonne l'action humaine et atteint la règle requise.

tới qui tắc riêng của mình; chính như vậy mà chúng ta nói một cái áo tốt nếu nó không dài quá cũng không ngắn quá. Mà đối với các hành vi nhân linh, chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.71, a.6), có hai vật đo lường: một vật đo lường thì trực tiếp và đồng nhất: trí năng; vật đo lường thứ hai thì tối thượng và siêu việt: Thiên Chúa. Do đó, một hành vi nhân linh đạt tới trí năng, hoặc đạt tới chính Thiên chúa, thì tốt; mà hành vi đức cậy chúng ta đang đề cập đến ở đây, đạt tới Thiên Chúa. Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.40, a.1) khi nghiên cứu về đam mê hy vọng, đối tượng của nó là sự tốt tương lai và khó khăn, mà người ta có thể đạt được. Mà một sự vật có thể đối với chúng ta theo hai thể cách: do chính chúng ta, hoặc do kẻ khác, theo sự minh chứng của triết gia (Eth.3,3). Vậy trong tư cách chúng ta hy vọng một thực tại được xem xét là có thể được cho chúng ta nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa, sự hy vọng của chúng ta đạt tới chính Thiên Chúa mà nó dựa trên sự trợ giúp của Ngài. Và do đó, một cách rõ ràng, đức cậy là một nhân đức, bởi vì chính nó làm cho hành vi nhân linh trở nên tốt và nó đạt tới qui tắc cần thiết.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit.

Reply to objection 1. In the passions, the mean of virtue depends on right reason being attained, wherein also consists the essence of virtue. Wherefore in hope too, the good of virtue depends on a man's attaining, by hoping, the due rule, viz. God. Consequently man cannot make ill use of hope which attains God, as neither can he make ill use of moral virtue which attains the reason, because to attain thus is to make good use of virtue. Nevertheless, the hope of which we speak now, is not a passion but a habit of the mind, as we shall show further on (A[5]; Q[18], A[1]).

Solutions 1. Dans les passions, le milieu de la vertu se prend de ce qu'on atteint la droite raison; c'est même cela qui définit la vertu. Aussi, même dans l'espérance, on entend le bien de la vertu selon que l'homme atteint, lorsqu'il espère, la règle requise, qui est Dieu. Et c'est pourquoi, de l'espérance qui rejoint Dieu, nul ne peut se servir mal, pas plus que de la vertu morale qui rejoint la raison, parce que le bon usage de la vertu consiste à atteindre cette règle. Encore que l'espérance dont nous parlons présentement ne soit pas une passion, mais un habitus de l'âme, comme nous le montrerons bientôt.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các đam mê, điểm trung dung của nhân đức được hiểu là cái gì mà nhờ đó người ta đạt được trí năng ngay thẳng; đó chính là điều định nghĩa nhân đức. Như vậy, trong đức cậy, người ta hiểu sự tốt của nhân đức tùy theo con người khi hy vọng, đạt tới quy tắc cần thiết, tức là Thiên Chúa. Không ai có thể sử dụng nó một cách xấu, cũng như không ai sử dụng cách xấu luân đức nối kết trí năng, bởi vì sự sử dụng tốt nhân đức cốt tại việc đạt tới qui tắc này. Mà còn bởi vì đức cậy chúng ta đang đề cập đến đây hiện giờ, không phải là một đam mê, nhưng là một tập quán của linh hồn, như chúng ta sẽ minh chứng kế tiếp sau đây (Q.18, a.1).

AD SECUNDUM dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Reply to objection 2. Hope is said to arise from merits, as regards the thing hoped for, in so far as we hope to obtain happiness by means of grace and merits; or as regards the act of living hope. The habit itself of hope, whereby we hope to obtain happiness, does not flow from our merits, but from grace alone.

2. On dit que l'espérance provient des mérites, quand on parle de la réalité même qu'on attend, en ce sens qu'on espère obtenir la béatitude par la grâce et les mérites. Ou bien encore quand on traite de l'acte de l'espérance formée par la charité. Quant à l'habitus même de l'espérance par laquelle on attend la béatitude, il n'a pas pour cause les mérites, mais exclusivement la grâce.

2. Người ta nói đức cậy phát xuất bởi các công đức, khi người ta đề cập đến chính cái thực tại người ta trông đợi, theo ý nghĩa này là người ta hy vọng đạt tới cái vinh phúc nhờ ân sủng và các công đức. Hoặc khi người ta nói về hành động của đức cậy được đức mến mô hiệp. Còn về chính tập quán của đức cậy mà nhờ đó người ta chờ đợi vinh phúc, nó không có nguyên nhân là các nhân đức, nhưng dứt khoát chỉ có nguyên nhân là ân sủng.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

Reply to objection 3. He who hopes is indeed imperfect in relation to that which he hopes to obtain, but has not as yet; yet he is perfect, in so far as he already attains his proper rule, viz. God, on Whose help he leans.

3. Celui qui espère est imparfait si l'on considère le bien qu'il espère obtenir et qu'il n'a pas encore; mais il est parfait en ce que déjà il atteint sa règle propre: Dieu même, sur le secours de qui il s'appuie.

3. Kẻ hy vọng là hữu thể bất hoàn hảo nếu người ta xem xét sự tốt mà họ hy vọng đạt tới được và họ chưa có, nhưng họ hoàn hảo theo ý nghĩa này là họ đã đạt tới quy tắc riêng của mình: chính là Thiên Chúa mà trên sự trợ giúp của Ngài họ dựa vào.

ARTICULUS 2
Utrum beatitudo aeterna sit obiectum proprium spei

AD SECUNDUM sic proceditur.

ARTICLE 2
Whether eternal happiness is the proper object of hope ?

Objections 1. It would seem that

ARTICLE 2
L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle ?

Objections 1. Il ne le semble pas,

TIẾT 2
Đối tượng của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải

Videtur quod beatitudo aeterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

PRAETEREA, petitio est spei interpretativa, dicitur enim in Psalm., *revela domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth. VI. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

PRAETEREA, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. VI, *habemus spem incedentem, idest incedere facientem, ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem caelestem*; ut Glossa ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo aeterna.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

AD PRIMUM ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc

eternal happiness is not the proper object of hope. For a man does not hope for that which surpasses every movement of the soul, since hope itself is a movement of the soul. Now eternal happiness surpasses every movement of the human soul, for the Apostle says (1 Cor. 2:9) that it hath not "entered into the heart of man." Therefore happiness is not the proper object of hope.

2. Further, prayer is an expression of hope, for it is written (Ps. 36:5): "Commit thy way to the Lord, and trust in Him, and He will do it." Now it is lawful for man to pray God not only for eternal happiness, but also for the goods, both temporal and spiritual, of the present life, and, as evidenced by the Lord's Prayer, to be delivered from evils which will no longer be in eternal happiness. Therefore eternal happiness is not the proper object of hope.

3. Further, the object of hope is something difficult. Now many things besides eternal happiness are difficult to man. Therefore eternal happiness is not the proper object of hope.

On the contrary, The Apostle says (Heb. 6:19) that we have hope "which entereth in," i.e. maketh us to enter . . . "within the veil," i.e. into the happiness of heaven, according to the interpretation of a gloss on these words. Therefore the object of hope is eternal happiness.

I answer that, As stated above (A[1]), the hope of which we speak now, attains God by leaning on His help in order to obtain the hoped for good. Now an effect must be proportionate to its cause. Wherefore the good which we ought to hope for from God properly and chiefly is the infinite good, which is proportionate to the power of our divine helper, since it belongs to an infinite power to lead anyone to an infinite good. Such a good is eternal life, which consists in the enjoyment of God Himself. For we should hope from Him for nothing less than Himself, since His goodness, whereby He imparts good things to His creature, is no less than His Essence. Therefore the proper and principal object of hope is eternal happiness.

Reply to objection 1. Eternal happiness does not enter into the heart of man perfectly, i.e. so that it be possible for a wayfarer to know its nature and quality; yet, under the general notion of the perfect good, it is possible for it to be apprehended by a man, and it is in

car l'homme n'espère pas ce qui dépasse tout mouvement de son âme, puisque l'acte de l'espérance est un certain mouvement de l'âme. Or la béatitude éternelle dépasse tout mouvement de l'âme; l'apôtre dit en effet (1 Co 2, 9): " Elle n'est pas montée au coeur de l'homme. " La béatitude n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

2. La demande est l'interprète de l'espérance; on trouve en effet dans le Psaume (37, 5): ton chemin vers le Seigneur, fais-lui confiance et il agira. " Or l'homme demande licitement de Dieu non seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens de la vie présente, tant spirituels que temporels, et aussi la délivrance des maux, qui n'existeront plus dans la béatitude éternelle: témoin l'oraison dominicale. La béatitude éternelle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

3. L'objet de l'espérance est d'une conquête difficile. Or, par rapport à l'homme, il y a beaucou d'autres biens difficiles que la béatitude éternelle. Elle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

En sens contraire, l'Apôtre nous dit (He 6, 19): " Nous avons une espérance qui pénètre ", c'est-à-dire qui nous fait pénétrer, " à l'intérieur du voile ", c'est-à-dire dans la béatitude céleste selon le commentaire de la Glose. L'objet de l'espérance est donc bien la béatitude éternelle.

Réponse : Comme nous venons de le dire, l'espérance dont nous nous occupons atteint Dieu en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien espéré. Mais un effet doit être proportionné à sa cause. Et c'est pourquoi le bien qu'à titre propre et principal nous devons espérer de Dieu est un bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide; car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini. Or ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de Dieu même; on ne peut en effet espérer de Dieu un bien qui soit moindre que lui, puisque sa bonté, par laquelle il communique ses biens à la créature, n'est pas moindre que son essence. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.

Solutions 1. Sans doute, la béatitude éternelle ne monte pas d'une façon parfaite au coeur de l'homme de telle manière que l'homme voyageur puisse en connaître la nature et la qualité; mais selon sa raison commune, celle du bien parfait, l'homme peut

như vậy. Con người không hy vọng điều vượt qua mọi chuyển động của linh hồn, bởi vì hành động của đức cậy là một sự chuyển động nào đó của linh hồn. Mà vinh phúc vĩnh cửu vượt qua mọi sự chuyển động của linh hồn; quả thế, thánh Phaolô nói: "Tâm hồn tôi không nghĩ đến được" (1Cr 2,9). Vậy vinh phúc không phải là đối tượng riêng của đức cậy.

2. Sự cầu xin là kẻ thông dịch viên của đức cậy; quả thế, người ta gặp thấy trong Thánh vịnh (37,5): "Xin hướng dẫn đường đi của tôi đến Thiên Chúa và tôi sẽ trông cậy ở Ngài, và chính Ngài sẽ làm". Mà nhân loại cầu xin cùng Chúa cách hợp pháp không những vinh phúc đời đời, mà còn các sự tốt của đời sống hiện tại, vừa thiêng liêng vừa hữu hình, và cũng xin sự cứu thoát khỏi sự dữ; và các sự dữ này sẽ không còn hiện hữu trong vinh phúc vĩnh cửu; chúng ta có bằng chứng về điều đó trong kinh Lạy Cha. Vậy vinh phúc vĩnh cửu không phải là đối tượng riêng của đức cậy.

3. Đối tượng của đức cậy thuộc về một sự chinh phục khó khăn. Mà đối với nhân loại, có nhiều sự tốt khác khó khăn hơn vinh phúc vĩnh cửu. Vậy vinh phúc vĩnh cửu không phải là đối tượng riêng của đức cậy.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Chúng ta có mối hy vọng xuyên qua" (Dt 6,19), nghĩa là làm cho chúng ta xuyên qua bên trong tấm màn che, nghĩa là xuyên qua vinh phúc trên trời theo sách Chú giải. Vậy đối tượng của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói (a.1), đức cậy mà chúng ta đang đề cập đến ở đây đạt được Thiên Chúa bằng cách dựa vào sự trợ giúp của Ngài, ngõ hầu đến với sự tốt được hy vọng. Mà hiệu quả phải tương xứng với nguyên nhân của mình. Và do đó, sự tốt mà với tư cách riêng biệt và chủ yếu, chúng ta phải hy vọng từ Thiên Chúa, là sự tốt vô cùng, tương xứng với năng lực của Thiên Chúa là Đấng trợ giúp chúng ta, vì cái riêng của năng lực vô cùng là dẫn đưa đến sự tốt vô cùng. Mà sự tốt này là sự sống vĩnh cửu, cốt tại thưởng thức chính Thiên Chúa; thực thế, người ta không thể hy vọng từ Thiên Chúa một sự tốt kém hơn Ngài, bởi vì thiện tính Thiên Chúa mà nhờ đó Ngài chuyển thông các sự tốt của mình cho thụ tạo, không kém hơn chính yếu tính của Ngài. Do đó, đối tượng riêng và chủ yếu của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu.

GIẢI ĐÁP 1. Quả thực, vinh phúc vĩnh cửu không thể theo thể cách hoàn hảo đến tâm hồn nhân loại đến nỗi con người lữ hành có thể hiểu biết bản tính và phẩm chất của nó, nhưng theo yếu tính chung của mình, bản tính của sự tốt hoàn hảo, con người có thể thu lượm được một sự

modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

this way that the movement of hope towards it arises. Hence the Apostle says pointedly (Heb. 6:19) that hope "enters in, even within the veil," because that which we hope for is as yet veiled, so to speak.

en avoir une certaine connaissance; et c'est sous cet aspect que le mouvement d'espérance s'élève vers elle. Aussi l'Apôtre dit-il expressément (He 6, 19): " L'espérance pénètre par-delà le voile ", parce que l'objet de notre espérance nous est encore voilé pour l'instant.

hiểu biết nào đó về nó; và từ phương diện này sự chuyển động của đức cậy lên tới nó. Như vậy, thánh Phaolô đã nói rõ ràng: "đức cậy xuyên qua bên kia tấm màn" (Dt 6,19), bởi vì đối tượng của đức cậy chúng ta còn bị che khuất đối với chúng ta trong giây phút này.

AD SECUNDUM dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

Reply to objection 2. We ought not to pray God for any other goods, except in reference to eternal happiness. Hence hope regards eternal happiness chiefly, and other things, for which we pray God, it regards secondarily and as referred to eternal happiness: just as faith regards God principally, and, secondarily, those things which are referred to God, as stated above (Q[1], A[1]).

2. Quels que soient les autres biens, nous ne devons les demander à Dieu qu'en les ordonnant à la béatitude éternelle. Par suite, l'espérance a pour objet principal la béatitude éternelle; quant aux autres biens demandés à Dieu, elle les envisage secondairement, en référence à la béatitude éternelle. De même que pour la foi, qui regarde principalement Dieu, et secondairement les vérités qui sont ordonnées à Dieu, nous l'avons dit précédemment.

2. Các sự tốt khác dầu thể nào chúng ta chỉ cầu xin chúng nó cùng Thiên Chúa bằng cách sắp đặt chúng nó đến với vinh phúc vĩnh cửu, còn với các sự tốt khác người ta cầu xin cùng Thiên Chúa, đức cậy xem xét chúng nó một cách phụ thuộc trong quan hệ với vinh phúc vĩnh cửu cũng như đối với đức tin, là nhân đức cách chủ yếu quan hệ với Thiên Chúa, và cách phụ thuộc quan hệ với các chân lý được sắp đặt về Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (Q.1, a.1).

AD TERTIUM dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

Reply to objection 3. To him that longs for something great, all lesser things seem small; wherefore to him that hopes for eternal happiness, nothing else appears arduous, as compared with that hope; although, as compared with the capability of the man who hopes, other things besides may be arduous to him, so that he may have hope for such things in reference to its principal object.

3. L'homme qui s'épuise pour une grande cause trouve que ce qui est moins difficile est peu de chose. Et c'est pourquoi, à l'homme qui espère la béatitude éternelle, et par rapport à cette espérance, rien d'autre ne semble difficile. Mais, compte tenu des possibilités de celui qui espère, certaines autres oeuvres peuvent lui paraître ardues. Et c'est ce qui fait qu'on peut espérer ces biens, ordonnés à l'objet principal.

3. Con người kiệt quệ vì một vấn đề to tát thì coi cái gì ít khó khăn hơn là không ra sao. Và do đó, đối với con người hy vọng vinh phúc vĩnh cửu, và đối với mối hy vọng này, không cái gì xem ra khó khăn. Mà đối với khả năng tính của kẻ hy vọng, một số công việc có thể xem ra khó nhọc và chính đó là điều làm cho người ta có thể hy vọng các sự tốt được sắp đặt đối với đối tượng chính.

ARTICULUS 3
Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam

ARTICLE 3
Whether one man may hope for another's eternal happiness ?

ARTICLE 3
Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance ?

TIẾT 3
Phải chăng người ta có thể nhờ đức cậy mà hy vọng vinh phúc cho kẻ khác ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam. Dicit enim apostolus, Philipp. I, *confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu*. Perfectio aut illius diei erit beatitudo aeterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem aeternam.

Objections 1. It would seem that one may hope for another's eternal happiness. For the Apostle says (Phil. 1:6): "Being confident of this very thing, that He Who hath begun a good work in you, will perfect it unto the day of Jesus Christ." Now the perfection of that day will be eternal happiness. Therefore one man may hope for another's eternal happiness.

Objections 1. Il le semble, car l'Apôtre écrit aux Philippiens (1, 6): " J'en suis bien sûr, celui qui a commencé en vous cette oeuvre excellente la portera à sa perfection jusqu'au jour du Christ Jésus. " Mais la perfection de ce jour sera la béatitude éternelle. On peut donc espérer pour autrui la béatitude éternelle.

VẤN NẠN 1. Xem ra được như vậy. 1. Có lời ghi chép: "tôi rất chắc chắn về điều đó, kẻ đã khởi sự trong chúng ta công việc tuyệt hảo này sẽ đưa nó đến chỗ hoàn hảo của nó cho tới ngày của Chúa Giêsu Kitô" (Pl 1,6). Mà sự hoàn hảo của ngày ấy là vinh phúc vĩnh cửu. Vậy người ta có thể hy vọng cho kẻ khác vinh phúc vĩnh cửu.

PRAETEREA, ea quae a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem aeternam perducat, secundum illud Iac. ult., *orate pro invicem ut salvemini*. Ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

2. Further, whatever we ask of God, we hope to obtain from Him. But we ask God to bring others to eternal happiness, according to James 5:16: "Pray for one another that you may be saved." Therefore we can hope for another's eternal happiness.

2. Les biens que nous demandons à Dieu, nous espérons les obtenir de lui. Or nous demandons à Dieu qu'il conduise les autres à la vie éternelle, selon S. Jacques (5, 16): " Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés. " Nous pouvons donc espérer pour les autres la béatitude éternelle.

2. Các sự tốt chúng ta cầu xin cùng Thiên Chúa, chúng ta hy vọng sẽ thu lượm được chúng nó từ Ngài. Mà chúng ta cầu xin cùng Thiên Chúa dẫn đem các kẻ khác đến vinh phúc vĩnh cửu như lời ghi chép: "Anh em hãy cầu nguyện cho nhau, ngõ hầu anh em được cứu rỗi" (Gc 5,16).

PRAETEREA, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicuius, alioquin frustra diceret Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nemine esse desperandum dum vivit*. Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam aeternam.

3. Further, hope and despair are about the same object. Now it is possible to despair of another's eternal happiness, else Augustine would have no reason for saying (De Verb. Dom., Serm. lxxi) that we should not despair of anyone so long as he lives. Therefore one can also hope for another's eternal salvation.

3. L'espoir et le désespoir ont le même objet. Or on peut désespérer de la béatitude éternelle d'autrui. Autrement S. Augustin dirait en vain: " On ne doit désespérer d'aucun homme, tant qu'il est vivant. " Donc on peut aussi espérer pour autrui la vie éternelle.

3. Hy vọng và thất vọng có cùng một đối tượng. Mà người ta có thể thất vọng về vinh phúc vĩnh cửu của kẻ khác, giả như cách khác, thánh Augustinô nói lời này cách vô ích: "Người ta không nên thất vọng về người nào, bao lâu họ còn sống" (Serm. ad Pop 71,13). Vậy người ta cũng có thể hy vọng cho kẻ khác sự sống vĩnh cửu.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur*.

On the contrary, Augustine says (Enchiridion viii) that "hope is only of such things as belong to him who is supposed to hope for them."

En sens contraire, S. Augustin dit " Il n'y a d'espérance que pour les réalités dépendant de Dieu, lequel est considéré comme prenant en charge ceux qui ont l'espérance. "

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Chỉ có hy vọng đối với những thực tại lệ thuộc vào Thiên Chúa là Đấng được coi là lo lắng cho những kẻ có đức cậy" (Enchir 8,40).

RESPONDEO dicendum quod spes

I answer that, We can hope for

Réponse : On peut espérer

TRẢ LỜI : Người ta có thể hy vọng

potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

something in two ways: first, absolutely, and thus the object of hope is always something arduous and pertaining to the person who hopes. Secondly, we can hope for something, through something else being presupposed, and in this way its object can be something pertaining to someone else. In order to explain this we must observe that love and hope differ in this, that love denotes union between lover and beloved, while hope denotes a movement or a stretching forth of the appetite towards an arduous good. Now union is of things that are distinct, wherefore love can directly regard the other whom a man unites to himself by love, looking upon him as his other self: whereas movement is always towards its own term which is proportionate to the subject moved. Therefore hope regards directly one's own good, and not that which pertains to another. Yet if we presuppose the union of love with another, a man can hope for and desire something for another man, as for himself; and, accordingly, he can hope for another eternal's life, inasmuch as he is united to him by love, and just as it is the same virtue of charity whereby a man loves God, himself, and his neighbor, so too it is the same virtue of hope, whereby a man hopes for himself and for another.

quelque chose de deux façons. D'une part de façon absolue, et alors il ne peut s'agir que d'un bien difficile se rapportant à celui qui espère. D'autre part, en présupposant autre chose, et alors l'espérance peut viser des biens se rapportant à autrui. Pour en être persuadé, il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ce que l'amour implique une certaine union de l'aimant à l'aimé, tandis que l'espérance implique un mouvement ou une tendance de l'appétit vers un bien difficile. Or, l'union suppose des réalités distinctes, et c'est pourquoi l'amour peut directement concerner un autre qu'on unit à soi par l'amour, en considérant cet autre comme soi-même. Mais un mouvement vise toujours un terme propre proportionné au mobile; et c'est pourquoi l'espérance regarde directement le bien propre du sujet, et non celui qui concerne autrui. Mais si l'on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même. En ce sens, on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et de même que c'est l'unique vertu de charité qui nous fait aimer Dieu, nous-mêmes et le prochain, de même aussi c'est par une seule vertu d'espérance qu'on espère pour soi-même et pour autrui.

cái gì theo hai thể cách. Thứ nhất, thể cách tuyệt đối, và trong trường hợp này, chỉ được đề cập đến sự tốt khó khăn quy về kẻ hy vọng. Thứ đến, bằng cách giả định trước một sự vật khác và trong trường hợp này, đức cậy có thể nhắm các sự tốt quy về cho kẻ khác. Cho được xác tín về điều đó, người ta phải biết yêu mến và trông cậy dị biệt với nhau ở điều này là tình yêu bao hàm một sự phối hợp nào đó của kẻ yêu và người được yêu, đang khi sự hy vọng bao hàm sự chuyển động hay sự xu hướng của thị dục đến sự tốt khó khăn; mà sự phối hợp giả định các thực tại phân biệt nhau, và do đó tình yêu có thể trực tiếp quan hệ với kẻ khác mà người ta phối hợp với mình bằng tình yêu, bằng cách coi kẻ khác này là chính mình. Còn sự chuyển động luôn luôn nhắm điểm cùng riêng cân xứng với động tử; và do đó trực tiếp quan hệ với sự tốt riêng của chủ thể, chứ không quan hệ với sự tốt thuộc về kẻ khác. Nhưng nếu người ta giả định trước sự phối hợp bằng tình yêu với kẻ khác, trong trường hợp này, người ta có thể ước muốn và hy vọng sự tốt cho kẻ khác như cho chính mình. Theo ý nghĩa này, người ta có thể hy vọng cho kẻ khác vinh phúc vĩnh cửu, trong tư cách người ta phối hợp với họ bằng tình yêu. Và chính như cũng một đức mến duy nhất làm cho chúng ta yêu mến Thiên Chúa, yêu mến chính chúng ta và yêu mến kẻ đồng loại; cũng vậy, chính nhờ cũng một đức cậy duy nhất mà người ta hy vọng cho chính mình và cho kẻ khác.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

GIẢI ĐÁP : Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 4
Utrum aliquis possit licite sperare in homine

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum, dicit enim Gregorius, in I Dial., quod *praedestinatio iuvatur precibus sanctorum*. Ergo aliquis potest in homine sperare.

PRAETEREA, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Ierem. IX, *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

PRAETEREA, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

ARTICLE 4
Whether a man can lawfully hope in man ?

Objections 1. It wold seem that one may lawfully hope in man. For the object of hope is eternal happiness. Now we are helped to obtain eternal happiness by the patronage of the saints, for Gregory says (Dial. i, 8) that “predestination is furthered by the saints' prayers.” Therefore one may hope in man.

2. Further, if a man may not hope in another man, it ought not to be reckoned a sin in a man, that one should not be able to hope in him. Yet this is reckoned a vice in some, as appears from Jer. 9:4: “Let every man take heed of his neighbor, and let him not trust in any brother of his.” Therefore it is lawful to trust in a man.

3. Further, prayer is the expression of hope, as stated above (A[2], OBJ[2]). But it is lawful to pray to a man for something. Therefore it is lawful to trust in him.

ARTICLE 4
Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme ?

Objections 1. Il semble que ce soit permis, car l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle. Or, dans la recherche de la béatitude éternelle nous sommes aidés par le patronage des saints: S. Grégoire dit en effet que “ la prédestination est aidée par les prières des saints. “ On peut donc mettre son espérance dans l'homme.

2. Si l'on ne pouvait pas mettre son espérance dans l'homme, on ne pourrait pas reprocher E quelqu'un comme un vice de ne pouvoir pas espérer en lui. Or c'est cependant ce qu'on reproche à certains comme un vice; ainsi dans Jérémie (9, 3): “ Que chacun se mette en garde contre son ami et qu'il n'ait confiance en aucun de ses frères. “ Il est donc permis d'espérer en l'homme.

3. La demande est l'interprète de l'espérance, a-t-on dit. Or il est permis de demander quelque chose à un homme. Il est donc permis de mettre son espérance en lui.

TIẾT 4
Chững ta được phép đặt đức cậy của mình trong nhân loại không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra được phép làm như vậy. Đối tượng của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu. Mà trong khi tìm kiếm vinh phúc vĩnh cửu chúng ta được trợ giúp bởi sự bảo trợ của các thánh: thánh Grêgôriô nói sự tiền định được trợ giúp bằng lời nguyện của các thánh. Vậy người ta có thể đặt đức cậy của mình nơi nhân loại.

2. Giả như người ta không thể đặt đức cậy của mình ở trong nhân loại, hẳn người ta không có thể trách người nào về việc kẻ khác không thể hy vọng ở nơi họ, và cho đó là một tật xấu; mà đó là điều mà người ta quở trách ở nơi một số người như là tật xấu, như lời ghi chép: “Mỗi người phải coi chừng người bạn hữu của mình và họ đừng có tin cậy ở người nào trong các anh em mình” (Gr 9,3). Vậy người ta được phép hy vọng ở nơi nhân loại.

3. Sự cầu xin là thông dịch viên của đức cậy như người ta nói (a.2). Mà được phép cầu xin một cái gì ở nơi nhân loại. Vậy chúng ta được phép đặt đức cậy của mình ở nơi nhân loại.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine*.

RESPONDEO dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5
Utrum spes sit virtus theologica

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quae a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

PRAETEREA, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

PRAETEREA, expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

PRAETEREA, obiectum spei est

On the contrary, It is written (Jer. 17:5): "Cursed be the man that trusteth in man."

I answer that, Hope, as stated above (A[1]; FS, Q[40], A[7]), regards two things, viz. the good which it intends to obtain, and the help by which that good is obtained. Now the good which a man hopes to obtain, has the aspect of a final cause, while the help by which one hopes to obtain that good, has the character of an efficient cause. Now in each of these kinds of cause we find a principal and a secondary cause. For the principal end is the last end, while the secondary end is that which is referred to an end. In like manner the principal efficient cause is the first agent, while the secondary efficient cause is the secondary and instrumental agent. Now hope regards eternal happiness as its last end, and the Divine assistance as the first cause leading to happiness. Accordingly, just as it is not lawful to hope for any good save happiness, as one's last end, but only as something referred to final happiness, so too, it is unlawful to hope in any man, or any creature, as though it were the first cause of movement towards happiness. It is, however, lawful to hope in a man or a creature as being the secondary and instrumental agent through whom one is helped to obtain any goods that are ordained to happiness. It is in this way that we turn to the saints, and that we ask men also for certain things; and for this reason some are blamed in that they cannot be trusted to give help.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 5
Whether hope is a theological virtue ?

Objections 1. It would seem that hope is not a theological virtue. For a theological virtue is one that has God for its object. Now hope has for its object not only God but also other goods which we hope to obtain from God. Therefore hope is not a theological virtue.

2. Further, a theological virtue is not a mean between two vices, as stated above (FS, Q[64], A[4]). But hope is a mean between presumption and despair. Therefore hope is not a theological virtue.

3. Further, expectation belongs to longanimity which is a species of fortitude. Since, then, hope is a kind of expectation, it seems that hope is not a theological, but a moral virtue.

4. Further, the object of hope is

En sens contraire, on lit dans Jérémie (17, 5): "Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme."

Réponse : L'espérance, avons-nous dit, a deux objets: le bien que l'on veut obtenir et le secours qui permet d'obtenir ce bien. Or le bien qu'on espère obtenir a raison de cause finale, et le secours par lequel on espère obtenir ce bien a raison de cause efficiente. Mais dans chaque genre de ces deux causes on trouve du principal et du secondaire. La fin principale est la fin ultime; la fin secondaire est un bien ordonné à la fin. Pareillement, la cause efficiente principale est l'agent premier, et la cause efficiente secondaire est l'agent second instrumental. Or l'espérance regarde la béatitude comme sa fin ultime, et le secours divin comme la cause première qui conduit à la béatitude. Donc, de même qu'il n'est pas permis d'espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme fin ultime, mais seulement comme moyen ordonné à la fin qu'est la béatitude, de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme dans une cause première qui mène à la béatitude; mais il est permis de mettre son espérance en un homme ou une créature, comme en l'agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche de tous les biens ordonnés à la béatitude. Et c'est de cette façon que nous nous tournons vers les saints, que nous demandons certaines choses aux hommes, et que l'on blâme ceux en qui l'on ne peut se confier pour recevoir du secours.

Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

ARTICLE 5
L'espérance est-elle une vertu théologale ?

Objections 1. Il ne semble pas, car la vertu théologale a Dieu pour objet. Or l'espérance n'a pas seulement Dieu pour objet, mais aussi d'autres biens que nous espérons obtenir de Dieu. Donc l'espérance n'est pas une vertu théologale.

2. La vertu théologale ne consiste pas en un milieu entre deux vices, a-t-on remarqués. Or l'espérance consiste en un juste milieu entre la présomption et le désespoir. Donc l'espérance n'est pas une vertu théologale.

3. L'attente se rattache à la longanimité, qui est une espèce de la vertu de force. Puisque l'espérance est une attente, elle ne semble pas être une vertu théologale, mais une vertu morale.

4. L'objet de l'espérance est un

TRÁI LẠI, Tiên tri Giêrêmia nói: "Khốn cho kẻ tin cậy người ta" (Gr 17,5).

TRẢ LỜI : Đức cậy, như chúng ta đã nói (I-II, Q.40, a.7), có hai đối tượng: sự tốt mà người ta muốn thu lượm và sự trợ giúp cho phép thu lượm sự tốt này. Mà sự tốt người ta hy vọng thu lượm có yếu tính về nguyên nhân mục đích, và sự trợ giúp nhờ đó người ta hy vọng thu lượm sự tốt này thì có yếu tính của nguyên nhân tác thành và trong mỗi giống của hai nguyên nhân này, người ta gặp được cái chính và cái phụ thuộc. Mục đích chính là cùng đích; mục đích phụ là sự tốt được sắp đặt đến cùng đích này. Cũng vậy, nguyên nhân tác thành chính là tác nhân đệ nhất, và nguyên nhân tác thành phụ là tác nhân đệ nhị và công cụ. Mà đức cậy quan hệ với vinh phúc là cùng đích, và sự trợ giúp của Thiên Chúa như là nguyên nhân đệ nhất dẫn đem tới vinh phúc. Vậy cũng như người ta không được phép hy vọng một sự tốt nào ngoài cái vinh phúc làm cùng đích, nhưng chỉ được hy vọng một sự tốt nào làm phương tiện được phép đặt đức cậy trong nhân loại hoặc trong thụ tạo khác như trong nguyên nhân đệ nhất dẫn đưa tới vinh phúc; nhưng người ta được phép đặt đức cậy của mình ở trong nhân loại hoặc một thụ tạo như ở trong tác nhân phụ và công cụ trợ giúp trong việc tìm kiếm mọi sự tốt được sắp đặt tới vinh phúc; và chính theo thể cách này mà chúng ta quay về với các thánh, mà chúng ta tin một số sự vật ở nơi nhân loại và chúng ta khiển trách những kẻ chúng ta không thể tin cậy để lãnh nhận sự trợ giúp.

GIẢI ĐÁP: Những điều vừa được trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 5
Đức cậy là một nhân đức đối thần ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức đối thần có Thiên Chúa làm đối tượng. Mà đức cậy không chỉ có Thiên Chúa làm đối tượng, còn có đối tượng là những sự tốt khác chúng ta hy vọng thu lượm được từ Thiên Chúa. Vậy đức cậy không phải là nhân đức đối thần.

2. Nhân đức đối thần không cốt tại một điểm ở giữa hai tật xấu như người ta đã lưu ý ở trước (I-II, Q.64, a.4). Mà đức cậy cốt tại điểm đứng ở giữa tính tự phụ và sự thất vọng. Vậy đức cậy không phải là nhân đức đối thần.

3. Sự chờ đợi quy về nhân đức nhẫn nại, là một loại của nhân đức sức mạnh. Bởi vì đức cậy là một thứ chờ đợi, nó xem ra không phải là một nhân đức đối thần, nhưng là một luân đức.

4. Đối tượng của đức cậy là sự tốt

arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

SED CONTRA est quod, I ad Cor. XIII, connumeratur fidei et caritati quae sunt virtutes theologicae.

RESPONDEO dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, something arduous. But it belongs to magnanimity, which is a moral virtue, to tend to the arduous. Therefore hope is a moral, and not a theological virtue.

On the contrary, Hope is enumerated (1 Cor. 13) together with faith and charity, which are theological virtues.

I answer that, Since specific differences, by their very nature, divide a genus, in order to decide under what division we must place hope, we must observe whence it derives its character of virtue. Now it has been stated above (A[1]) that hope has the character of virtue from the fact that it attains the supreme rule of human actions: and this it attains both as its first efficient cause, in as much as it leans on its assistance, and as its last final cause, in as much as it expects happiness in the enjoyment thereof. Hence it is evident that God is the principal object of hope, considered as a virtue. Since, then, the very idea of a theological virtue is one that has God for its object, as stated above (FS, Q[62], A[1]), it is evident that hope is a theological virtue.

Reply to objection 1. Whatever else hope expects to obtain, it hopes for it in reference to God as the last end, or as the first efficient cause, as stated above (A[4]).

Reply to objection 2. In things measured and ruled the mean consists in the measure or rule being attained; if we go beyond the rule, there is excess, if we fall short of the rule, there is deficiency. But in the rule or measure itself there is no such thing as a mean or extremes. Now a moral virtue is concerned with things ruled by reason, and these things are its proper object; wherefore it is proper to it to follow the mean as regards its proper object. On the other hand, a theological virtue is concerned with the First Rule not ruled by another rule, and that Rule is its proper object. Wherefore it is not proper for a theological virtue, with regard to its proper object, to follow the mean, although this may happen to it accidentally with regard to something that is referred to its principal object. Thus faith can have no mean or extremes in the point of trusting to the First Truth, in which it is impossible to trust too much; whereas on the part of the things believed, it may have a mean and extremes; for instance one truth is a mean between two falsehoods. So too, hope has no mean or extremes, as regards its principal object, since it is impossible to trust too much in the Divine assistance; yet it may have a mean and extremes, as regards

bien difficile. Or tendre à un bien difficile relève de la magnanimité, qui est une vertu morale, et non une vertu théologale.

En sens contraire, l'Apôtre énumère l'espérance avec la foi et la charité, qui sont des vertus théologales (1 Co 13, 15).

Réponse : Les différences spécifiques apportent au genre une division essentielle; il faut donc regarder attentivement d'où l'espérance a raison de vertu, pour savoir dans quelle espèce de vertu elle prend place. Or nous avons dits que l'espérance a raison de vertu du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause première efficiente, en tant qu'elle s'appuie sur le secours divin, et comme cause ultime finale, parce que c'est dans la jouissance de Dieu qu'elle attend la béatitude. Et ainsi est-il évident que l'objet principal de l'espérance en tant qu'elle est une vertu, est Dieu. Puisque l'essence même de la vertu théologale consiste à avoir Dieu pour objet, comme nous l'avons dit antérieurement' 3 il est évident que l'espérance est une vertu théologale.

Solutions 1. Quels que soient les autres biens dont l'espérance attend la possession, elle les espère à titre de moyens ordonnés à Dieu comme à une fin ultime et comme à une première cause efficiente.

2. Le juste milieu se prend, dans les choses réglées et mesurées, du fait même qu'on atteint la règle ou la mesure: aller au-delà de la règle est du superflu; rester en deçà est insuffisant. Mais dans la règle ou dans la mesure elle même, on ne peut pas établir un milieu et des extrêmes. Or ce sont les matières soumises à la règle de la raison que la vertu morale regarde comme son objet propre; et c'est pourquoi il lui convient essentiellement d'être dans un juste milieu vis-à-vis de son objet propre. Mais c'est la règle première elle-même, non réglée par une autre règle, que la vertu théologale envisage comme son objet propre. Et c'est pourquoi, essentiellement et selon son objet propre, il ne convient pas à la vertu théologale d'être dans un juste milieu. Cependant le juste milieu peut la concerner accidentellement, par les réalités ordonnées à l'objet principal. Ainsi, dans la foi, il ne peut y avoir de milieu ni d'extrêmes dans le fait qu'on s'appuie sur la vérité première, sur laquelle on ne saurait trop s'appuyer. Mais, du côté des vérités que l'on croit, il peut y avoir un milieu et des extrêmes, comme une vérité tient le milieu entre deux erreurs. Pareillement l'espérance ne comporte pas de milieu et d'extrêmes dans son objet principal, car on ne saurait trop se confier au secours divin; mais pour

khó khăn lệ thuộc vào nhân đức đại độ, là một luân đức, chứ không phải là nhân đức đối thần.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể đức tin với đức cậy và đức mến, là những nhân đức đối thần (1Cr 13,15).

TRẢ LỜI : Các dị biệt loại thuộc đem lại cho giống sự phân chia thuộc yếu tính; như vậy phải chú ý xem xét từ đâu có đức cậy có yếu tính của nhân đức, ngõ hầu biết nó được sắp đặt vào loại nào. Mà chúng ta đã nói ở trước (a.1), đức cậy có yếu tính của nhân đức bởi vì nó đạt tới qui tắc tối thượng của các hành vi nhân linh, trong tư cách nó đưa vào sự trợ giúp của Thiên Chúa như nguyên nhân tác thành và nó chờ đợi vinh phúc trong sự thưởng thức Thiên Chúa như nguyên nhân cùng đích. Như vậy, rõ ràng đối tượng chính của đức cậy trong tư cách nó là một nhân đức, đó là chính Thiên Chúa, bởi vì ngay cái yếu tính của nhân đức đối thần cốt tại có Thiên Chúa là đối tượng như chúng ta đã nói ở trước (I-II Q.62, a.1), thì rõ ràng đức cậy là một nhân đức đối thần.

GIẢI ĐÁP 1. Bất cứ những sự tốt nào khác mà đức cậy mong đợi chiếm hữu, nó mong đợi chúng nó với tư cách là các phương tiện được sắp đặt đến Thiên Chúa là cùng đích và là nguyên nhân tác thành đệ nhất.

2. Điểm trung dung trong các sự vật được sắp đặt và đo lường, được thể hiện bởi người ta đạt tới quy tắc hay vật đo lường: đi qua bên kia qui tắc này, đó là dư thừa; việc ở lại bên đây thì bất túc. Mà chính trong qui tắc hoặc trong vật đo lường, người ta không thể thiết lập điểm trung dung và các cực đoan, song chính những chất thể tùng phục qui tắc của trí năng được luân đức coi là đối tượng riêng của mình; và do đó, việc thích hợp cho luân đức một cách thuộc yếu tính là ở trong điểm trung dung đối tượng riêng của mình, nhân đức đối thần không thích hợp ở trong điểm trung dung. Tuy nhiên, điểm trung dung có thể quan hệ với nhân đức đối thần cách ngẫu trừ, bởi các thực tại được sắp đặt với đối tượng chính. Như trong đức tin, không có thể có điểm trung dung, cũng không có các cực đoan, bởi vì người ta dựa vào chân lý đệ nhất, mà với chân lý này, người ta không có thể dựa vào đó cách nhiều quá. Còn ở phía các chân lý người ta phải tin, có thể có điểm trung dung và các cực đoan, bởi vì chân lý nằm điểm ở giữa hai sự sai lầm. Cũng vậy, đức cậy không bao hàm điểm trung dung và các cực đoan nơi đối tượng chính của mình, vì người ta không có thể tin cậy nhiều quá ở sự trợ giúp của Thiên Chúa, còn đối với các sự tốt mà người ta tin cậy sẽ thu được điểm trung dung và các cực đoan, trong tư

inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

AD TERTIUM dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

AD QUARTUM dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est.

ARTICULUS 6
Utrum spes sit virtus distincta ab aliis theologicis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est. Sed idem est obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

PRAETEREA, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, *expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi*. Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

PRAETEREA, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

SED CONTRA, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis, dicit enim Gregorius, in I Moral., esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis.

those things a man trusts to obtain, in so far as he either presumes above his capability, or despairs of things of which he is capable.

Reply to objection 3. The expectation which is mentioned in the definition of hope does not imply delay, as does the expectation which belongs to longanimity. It implies a reference to the Divine assistance, whether that which we hope for be delayed or not.

Reply to objection 4. Magnanimity tends to something arduous in the hope of obtaining something that is within one's power, wherefore its proper object is the doing of great things. On the other hand hope, as a theological virtue, regards something arduous, to be obtained by another's help, as stated above (A[1]).

ARTICLE 6
Whether hope is distinct from the other theological virtues ?

Objections 1. It would seem that hope is not distinct from the other theological virtues. For habits are distinguished by their objects, as stated above (FS, Q[54], A[2]). Now the object of hope is the same as of the other theological virtues. Therefore hope is not distinct from the other theological virtues.

2. Further, in the symbol of faith, whereby we make profession of faith, we say: "I expect the resurrection of the dead and the life of the world to come." Now expectation of future happiness belongs to hope, as stated above (A[5]). Therefore hope is not distinct from faith.

3. Further, by hope man tends to God. But this belongs properly to charity. Therefore hope is not distinct from charity.

On the contrary, There cannot be number without distinction. Now hope is numbered with the other theological virtues: for Gregory says (Moral. i, 16) that the three virtues are faith, hope, and charity. Therefore hope is distinct from the theological virtues.

I answer that, A virtue is said to be theological from having God for the object to which it adheres. Now one may adhere to a thing in two ways: first, for its own sake; secondly, because something else is attained thereby. Accordingly charity makes us adhere to God for His own sake, uniting our minds to God by the emotion of love. On the other hand, hope and faith make man adhere to God as to a principle wherefrom certain things accrue to us. Now we derive from God both knowledge of truth and the attainment of perfect goodness. Accordingly faith makes us adhere

les biens que l'on a confiance d'obtenir, il peut y avoir milieu et extrêmes, en tant que l'on présume des biens disproportionnés, ou que l'on désespère de biens proportionnés.

3. L'attente qui entre dans la définition de l'espérance ne comporte pas de retard comme celle qui se rattache à la longanimité; mais elle dit relation à l'aide divine, que le bien espéré soit différé ou non.

4. La magnanimité tend à un objet difficile, en l'espérant comme proportionné à sa puissance; aussi, à proprement parler, vise-t-elle la réalisation de grandes choses. Mais l'espérance, vertu théologale, vise un bien difficile à obtenir par le secours d'autrui, nous l'avons dit.

ARTICLE 6
Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologales

Objections 1. L'espérance ne semble pas être une vertu distincte des autres vertus théologales. En effet, les habitus se distinguent d'après leurs objets, nous l'avons dit. Or l'espérance et les autres vertus théologales ont le même objet. Donc l'espérance ne se distingue pas des autres vertus théologales.

2. Le symbole par lequel nous professons notre foi nous fait dire: " J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. " Or l'attente de la béatitude future relève de l'espérance, nous l'avons dit. Celle-ci ne se distingue donc pas de la foi.

3. Par l'espérance, l'homme tend à Dieu. Mais c'est là le rôle propre de la charité. Donc l'espérance ne se distingue pas de la charité.

En sens contraire, là ou il n'y a pas de distinction, il n'y a pas de nombre. Or on énumère l'espérance avec les autres vertus théologales: S. Grégoire dit en effet qu'il y a " trois vertus, la foi, l'espérance et la charité ". L'espérance est donc une vertu distincte des autres vertus théologales.

Réponse : Une vertu est appelée théologale du fait qu'elle a Dieu comme l'objet auquel elle s'attache. Mais on peut s'attacher à un être de deux façons: pour lui-même, et parce que par lui on parvient à autre chose. La charité fait que l'homme s'attache à Dieu à cause de Dieu même, en unissant l'esprit de l'homme à Dieu par un sentiment d'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Or, ce qui nous vient de Dieu, c'est la connaissance de la vérité et l'acquisition du bien

cách người ta có thể suy đoán về những cái tốt không cân xứng, hoặc người ta thất vọng về những cái tốt cân xứng.

3. Sự chờ đợi đi vào trong lời định nghĩa của đức cậy, không bao hàm sự chậm trễ như sự chờ đợi quy về sự nhẫn nại, nhưng nó nói lên mối liên quan đến sự trợ giúp của Thiên Chúa mà sự tốt được hy vọng triển hoãn hoặc không.

4. Sự đại độ hướng về đối tượng khó khăn bằng cách hy vọng nó tương xứng với năng lực của mình; cũng vậy, nói cách đích xác, nó nhằm thực hiện những sự vật lớn lao. Còn đức cậy là nhân đức đối thần, nhắm sự tốt khó khăn để thu lượm được nhờ sự trợ giúp của kẻ khác như chúng ta đã nói ở trước (a.1).

TIẾT 6
Sự phân biệt đức cậy với các nhân đức đối thần khác

VẤN NẠN 1. Xem ra đức cậy không phân biệt với các nhân đức đối thần khác. Các tập quán phân biệt nhau theo các đối tượng của mình như chúng ta đã nói (I-II, Q.54, a.2). Mà đức cậy và các nhân đức đối thần khác cũng có một đối tượng. Vậy đức cậy không phân biệt với các nhân đức đối thần khác.

2. Kinh tin kính mà do đó chúng ta tuyên xưng đức tin của mình, khiến chúng ta nói lên: "Tôi trông đợi kẻ chết sống lại và sự sống đời sau". Mà sự mong đợi vinh phúc tương lai lệ thuộc vào đức cậy như chúng ta đã nói ở trước (a.2). Vậy đức cậy không phân biệt với đức tin.

3. Nhờ đức cậy, người ta hướng đến Thiên Chúa. Mà đó là công việc làm riêng của đức mến. Vậy đức cậy không phân biệt với đức mến.

TRÁI LẠI, Ở đâu không có sự phân biệt, ở đó không có số. Mà người ta kể đức cậy với các nhân đức đối thần khác: thánh Grêgôriô thật sự đã nói có ba nhân đức phân biệt với các nhân đức đối thần khác.

TRẢ LỜI : Một nhân đức gọi là đối thần do sự kiện nó có Thiên Chúa làm đối tượng mà nó bám dính vào đó. Mà người ta có thể bám dính vào một hữu thể theo hai thể cách: cho chính mình, và bởi vì nhờ nó người ta đạt tới một sự vật nào khác. Đức mến làm cho nhân loại bám vào Thiên Chúa vì chính Thiên Chúa, bằng cách phối hợp tinh thần, con người với Thiên Chúa bằng tình cảm yêu mến. Mà đức cậy và đức tin làm cho con người bám dính vào Thiên Chúa như vào một nguyên lý do đó một số sự tốt đến với chúng ta. Mà cái gì phát xuất từ Thiên Chúa, đó là sự hiểu biết chân lý và sự thu lượm

Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est.

AD SECUNDUM dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut dicetur, et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

AD TERTIUM dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

to God, as the source whence we derive the knowledge of truth, since we believe that what God tells us is true: while hope makes us adhere to God, as the source whence we derive perfect goodness, i.e. in so far as, by hope, we trust to the Divine assistance for obtaining happiness.

Reply to objection 1. God is the object of these virtues under different aspects, as stated above: and a different aspect of the object suffices for the distinction of habits, as stated above (FS, Q[54], A[2]).

Reply to objection 2. Expectation is mentioned in the symbol of faith, not as though it were the proper act of faith, but because the act of hope presupposes the act of faith, as we shall state further on (A[7]). Hence an act of faith is expressed in the act of hope.

Reply to objection 3. Hope makes us tend to God, as to a good to be obtained finally, and as to a helper strong to assist: whereas charity, properly speaking, makes us tend to God, by uniting our affections to Him, so that we live, not for ourselves, but for God.

parfait. La foi fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de la connaissance du vrai; nous croyons en effet que les propositions sont vraies, lorsqu'elles nous sont dites par Dieu. L'espérance fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de bonté parfaite; par l'espérance, en effet, nous nous appuyons au secours divin pour obtenir la béatitude.

Solutions 1. Dieu est objet des vertus théologales sous des raisons différentes, nous venons de le dire. Or, pour la distinction des habitus, il suffit d'un aspect différent de l'objet, nous l'avons dit précédemment.

2. L'attente prend place dans le symbole de la foi, non parce qu'elle est l'objet propre de la foi, mais parce que l'espérance présuppose la foi, comme le dira l'article suivant; et ainsi l'acte de foi se manifeste par l'acte d'espérance.

3. L'espérance fait tendre à Dieu comme à un bien final à obtenir et comme à un secours efficace. Mais la charité à proprement parler, fait tendre à Dieu en lui unissant le sentiment de l'homme, de sorte que l'homme ne vive plus pour lui-même, mais pour Dieu.

sự tốt hoàn hảo. Đức tin làm cho con người bám dính vào Thiên Chúa, là nguyên lý của sự hiểu biết sự thật; quả thế, chúng ta tin rằng các điều được trình bày là thật bởi vì chúng nó được Thiên Chúa đưa ra. Đức cậy làm cho con người bám dính vào Thiên Chúa, là nguyên lý của thiện tính hoàn hảo; và thật sự nhờ đức cậy, chúng ta dựa vào sự trợ giúp của Thiên Chúa để đạt được vinh phúc.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa là đối tượng của các nhân đức đối thần với những lý do khác nhau như chúng ta mới nói. Mà đối với sự phân biệt các tập quán có một phương diện khác biệt của đối tượng thì đã đủ như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.54, a.2).

2. Sự mong đợi có mặt trong kinh tin kính, không phải nó là hành động riêng, nhưng bởi vì đức cậy giả định trước đức tin như tiết sau đây sẽ trình bày điều đó (a.7); vậy hành động của đức tin được biểu lộ bởi hành động của đức cậy.

3. Đức cậy làm cho chúng ta hướng về Thiên Chúa như là sự tốt cuối cùng sẽ thu lượm được và như về với sự trợ giúp có công hiệu. Còn đức mến nói cách đích xác, làm cho chúng ta hướng về Thiên Chúa bằng cách phối hợp tình cảm của con người ở nơi Ngài, đến nỗi con người không còn sống cho chính mình nhưng sống cho Thiên Chúa.

ARTICULUS 7
Utrum spes praecedat fidem

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod spes praecedat fidem. Quia super illud Psalm., *spera in domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa, *spes est introitus fidei, initium salutis*. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem.

PRAETEREA, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. XI, fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide.

PRAETEREA, spes praecedit actum meritorium, dicit enim apostolus, I ad Cor. IX, quod *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem.

SED CONTRA est quod Matth. I dicitur, *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa.

RESPONDEO dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi.

ARTICLE 7
Whether hope precedes faith ?

Objections 1. It would seem that hope precedes faith. Because a gloss on Ps. 36:3, "Trust in the Lord, and do good," says: "Hope is the entrance to faith and the beginning of salvation." But salvation is by faith whereby we are justified. Therefore hope precedes faith.

2. Further, that which is included in a definition should precede the thing defined and be more known. But hope is included in the definition of faith (Heb. 11:1): "Faith is the substance of things to be hoped for." Therefore hope precedes faith.

3. Further, hope precedes a meritorious act, for the Apostle says (1 Cor. 9:10): "He that plougheth should plough in hope . . . to receive fruit." But the act of faith is meritorious. Therefore hope precedes faith.

On the contrary, It is written (Mat. 1:2): "Abraham begot Isaac," i.e. "Faith begot hope," according to a gloss.

I answer that, Absolutely speaking, faith precedes hope. For the object of hope is a future good, arduous but possible to obtain. In

ARTICLE 7
Le rapport de l'espérance avec la foi

Objections 1. Il semble bien que l'espérance précède la foi. En effet, à propose de la parole du psaume (37, 3): " Espère en Dieu et agis bien ", la Glose dit que " l'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut ". Or le salut se fait par la foi, qui nous justifie. L'espérance précède donc la foi.

2. Ce qu'on met dans la définition d'une réalité, doit être antérieur à cette réalité, et mieux connu. Or on met l'espérance dans la définition de la foi selon l'épître aux Hébreux (11, 1): " La foi est la garantie des biens qu'on espère. " L'espérance est donc antérieure à la foi.

3. L'espérance précède l'acte méritoire. L'Apôtre dit en effet (1 Co 9, 10): " Celui qui laboure doit travailler avec l'espoir de récolter des fruits. " Or l'acte de foi est méritoire. Donc l'espérance précède la foi.

En sens contraire, l'évangile de S. Matthieu (1, 2) nous dit: " Abraham engendra Isaac ", c'est-à-dire: " la foi engendra l'espérance ", selon le commentaire de la Glose.

Réponse : La foi, d'une façon absolue, précède l'espérance. L'objet de l'espérance, en effet, est un bien futur, difficile, et qu'il est

TIẾT 7
Tương quan của đức cậy với đức tin

VẤN NẠN 1. Xem ra đức cậy đi trước đức tin. Về lời nói của Thánh vịnh (37,3): "hãy hy vọng vào Thiên Chúa và hãy hành động tốt", sách Chú giải nói đức cậy là cửa đi vào của đức tin, là sự khởi đầu của sự cứu rỗi. Mà sự cứu rỗi thực hiện bởi đức tin, là nhân đức công chính hóa chúng ta. Vậy đức cậy đi trước đức tin.

2. Điều mà người ta đặt ở trong lời định nghĩa của một thực tại nào phải có trước thực tại này, và được hiểu biết hơn. Mà người ta đặt đức cậy trong lời định nghĩa của đức tin theo lời nói gởi cho Do thái (11,1): "Đức tin là sự đảm bảo các sự tốt mà người ta hy vọng". Vậy đức cậy có trước đức tin.

3. Đức cậy đi trước hành động có công đức. Quả thế, thánh Phaolô đã nói: "Kẻ đi cày phải làm việc với hy vọng sẽ thu gặt hoa lợi" (1Cr 9,10). Mà hành động của đức tin có công đức. Vậy đức cậy đi trước đức tin.

TRÁI LẠI, Phúc âm thánh Matthêô (1,2) nói với chúng ta: "Abraham đã sinh sản Isaac", nghĩa là: "Đức tin sinh sản đức cậy", theo lời cắt nghĩa của sách Chú giải.

TRẢ LỜI : Đức tin, theo thể cách tuyệt đối, đi trước đức cậy. Quả thế, đối tượng của đức cậy là sự tốt tương lai, khó khăn nhưng có thể đạt tới

Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quod fides praecedit spem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

AD SECUNDUM dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

AD TERTIUM dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

ARTICULUS 8
Utrum caritas sit prior spe

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XVII, *si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc., ex fide est caritas, ex caritate spes*. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

PRAETEREA, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt*. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

PRAETEREA, Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent., quod *spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas*. Caritas ergo est prior spe.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona*, Glossa, idest spe. Ergo spes est prior caritate.

order, therefore, that we may hope, it is necessary for the object of hope to be proposed to us as possible. Now the object of hope is, in one way, eternal happiness, and in another way, the Divine assistance, as explained above (A[2]; A[6], ad 3): and both of these are proposed to us by faith, whereby we come to know that we are able to obtain eternal life, and that for this purpose the Divine assistance is ready for us, according to Heb. 11:6: "He that cometh to God, must believe that He is, and is a rewarder to them that seek Him." Therefore it is evident that faith precedes hope.

Reply to objection 1. As the same gloss observes further on, "hope" is called "the entrance" to faith, i.e. of the thing believed, because by hope we enter in to see what we believe. Or we may reply that it is called the "entrance to faith," because thereby man begins to be established and perfected in faith.

Reply to objection 2. The thing to be hoped for is included in the definition of faith, because the proper object of faith, is something not apparent in itself. Hence it was necessary to express it in a circumlocution by something resulting from faith.

Reply to objection 3. Hope does not precede every meritorious act; but it suffices for it to accompany or follow it.

ARTICLE 8
Whether charity precedes hope ?

Objections 1. It would seem that charity precedes hope. For Ambrose says on Lk. 27:6, "If you had faith like to a grain of mustard seed," etc.: "Charity flows from faith, and hope from charity." But faith precedes charity. Therefore charity precedes hope.

2. Further, Augustine says (De Civ. Dei xiv, 9) that "good emotions and affections proceed from love and holy charity." Now to hope, considered as an act of hope, is a good emotion of the soul. Therefore it flows from charity.

3. Further, the Master says (Sent. iii, D, 26) that hope proceeds from merits, which precede not only the thing hoped for, but also hope itself, which, in the order of nature, is preceded by charity. Therefore charity precedes hope.

On the contrary, The Apostle says (1 Tim. 1:5): "The end of the commandment is charity from a pure heart, and a good conscience," i.e. "from hope," according to a

cependant possible d'atteindre. Pour que quelqu'un puisse espérer, il est donc requis que l'objet de l'espérance lui soit proposé comme possible. Or l'objet de l'espérance est, d'une façon, la béatitude éternelle, et, d'une autre façon, le secours divin, nous l'avons montré. Ces deux objets nous sont proposés par la foi, car celle-ci nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cette fin un secours divin nous a été préparé, selon l'épître aux Hébreux (11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " Ainsi est-il évident que la foi précède l'espérance.

Solutions 1. La Glose ajoute, au même passage, qu'on dit de l'espérance qu'elle est l'entrée de la foi, c'est-à-dire de la réalité à laquelle on croit, parce que c'est l'espérance qui introduit dans la vision de ce qu'on croit. Ou bien encore on peut l'appeler l'entrée de la foi parce que l'espérance apporte à l'homme plus de stabilité et de perfection dans la foi.

2. Dans la définition de la foi, on met " les réalités qu'on espère " parce que l'objet propre de la foi est une réalité qui par essence n'est pas apparente. Par suite il fut nécessaire de le désigner au moyen d'une circonlocution, par la réalité qui vient à la suite de la foi.

3. Tout acte méritoire n'est pas précédé de l'espérance, mais il lui suffit d'avoir une espérance qui l'accompagne ou qui le suive.

ARTICLE 8
Le rapport de l'espérance avec la charité

Objections 1. Il semble que la charité soit antérieure à l'espérance. En effet, S. Ambroise, commentant le texte de S. Luc (17, 6): " Si vous aviez la foi gros comme un grain de sénevé, etc. ", nous dit que " de la foi sort la charité, et de la charité l'espérance ". Mais la foi est antérieure à la charité. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

2. S. Augustin déclare que " les bons mouvements et les bons sentiments viennent de l'amour et d'une sainte charité ". Or espérer, en tant qu'acte de l'espérance, est un bon mouvement de l'âme. L'espérance dérive donc de la charité.

3. Le Maître des Sentences affirme que " l'espérance vient des mérites qui précèdent non seulement la réalité espérée, mais aussi l'espérance, que la charité précède par nature ". La charité est donc antérieure à l'espérance.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 1, 5) " La fin du précepte est la charité, qui procède d'un coeur pur et d'une bonne conscience ", " c'est-à-dire de l'espérance ",

được. Ngõ hầu người nào có thể hy vọng, đối tượng của đức cậy đã được trình bày là có thể được đối với họ. Mà đối tượng của đức cậy theo một thể cách, là vinh phúc vĩnh cửu, và thể cách khác, đó là sự trợ giúp của Thiên Chúa như chúng ta đã minh chứng (a.2 và 4). Cả hai đối tượng này được đức tin trình bày cho chúng ta, vì đức tin cho chúng ta biết chúng ta có thể đạt tới sự sống vĩnh cửu và đối với mục đích này, sự trợ giúp của Thiên Chúa đã được chuẩn bị cho chúng ta theo lời ghi chép: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin Ngài hiện hữu và Ngài đảm bảo phần thưởng cho những kẻ tìm kiếm Ngài" (Dt 11,6). Vậy rõ ràng đức tin đi trước đức cậy.

GIẢI ĐÁP 1. Sách Chú giải, cũng ở một đoạn văn đó, đã nói thêm người ta nói đức cậy là cửa đi vô của đức tin, nghĩa là của thực tại mà người ta tin, bởi vì chính đức cậy làm cho trông thấy điều người ta tin. Hoặc người ta có thể gọi nó là cửa đi vô cho đức tin bởi vì đức cậy đem lại cho con người sự vững chắc hơn là sự hoàn hảo hơn trong đức tin.

2. Trong lời định nghĩa của đức tin, người ta đặt các thực tại còn ở trong hy vọng bởi vì đối tượng riêng của đức tin là một thực tại theo yếu tính không rõ ràng, không hiển hiện. Do đó, một cách cần thiết người ta phải biểu thị nó bằng một cách nói quanh co, bởi cái thực tại đến sau đức tin.

3. Mọi hành động có công đức không đều được đức cậy đi trước, nhưng việc được đức cậy tháp tùng hoặc tới sau đã đủ cho nó.

TIẾT 8
Mối tương quan của đức cậy đối với đức mến

VẤN NẠN 1. Xem ra đức mến có trước đức cậy. Thánh Ambrôsiô (In Luc. 17,6) chú giải bản văn thánh Luca: "Nếu các ngươi có đức tin lớn bằng hạt cải, v.v...", đã nói cho chúng ta biết đức mến phát xuất bởi đức tin, và bởi đức mến phát xuất đức cậy. Mà đức tin có trước đức mến. Vậy đức mến có trước đức cậy.

2. Thánh Augustinô tuyên bố: "Những sự chuyển động tốt và những tình cảm tốt phát xuất bởi tình yêu và bởi đức mến thánh thiện". Mà việc hy vọng, trong tư cách nó là hành động của đức mến, là sự chuyển động tốt lành của linh hồn. Vậy đức cậy phát xuất bởi đức mến.

3. Thầy Đề Kiến Thư khẳng định phát xuất bởi các công đức đi trước không những cái thực tại được hy vọng có trước đức cậy; mà đức mến do bản tính đi trước đức cậy (III Sent, 26). Vậy đức mến có trước đức cậy.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Mục đích của giới mệnh là đức mến, và đức mến phát xuất từ tâm hồn trong sạch và từ lương tâm tốt lành" (1Tm 1,5), nghĩa là từ đức cậy, theo sự giải

RESPONDEO dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam canonicam Ioan.; ita etiam et spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod spes est ex caritate.

gloss. Therefore hope precedes charity.

I answer that, Order is twofold. One is the order of generation and of matter, in respect of which the imperfect precedes the perfect: the other is the order of perfection and form, in respect of which the perfect naturally precedes the imperfect. In respect of the first order hope precedes charity: and this is clear from the fact that hope and all movements of the appetite flow from love, as stated above (FS, Q[27], A[4]; FS, Q[28], A[6], ad 2; FS, Q[40], A[7]) in the treatise on the passions. Now there is a perfect, and an imperfect love. Perfect love is that whereby a man is loved in himself, as when someone wishes a person some good for his own sake; thus a man loves his friend. Imperfect love is that whereby a man love something, not for its own sake, but that he may obtain that good for himself; thus a man loves what he desires. The first love of God pertains to charity, which adheres to God for His own sake; while hope pertains to the second love, since he that hopes, intends to obtain possession of something for himself. Hence in the order of generation, hope precedes charity. For just as a man is led to love God, through fear of being punished by Him for his sins, as Augustine states (In primam canon. Joan. Tract. ix), so too, hope leads to charity, in as much as a man through hoping to be rewarded by God, is encouraged to love God and obey His commandments. On the other hand, in the order of perfection charity naturally precedes hope, wherefore, with the advent of charity, hope is made more perfect, because we hope chiefly in our friends. It is in this sense that Ambrose states (OBJ[1]) that charity flows from hope.

commente la Glose. L'espérance est donc antérieure à la charité.

Réponse : Il y a deux sortes d'ordre. D'une part, il y a l'ordre de la génération et de la nature, selon lequel l'imparfait est antérieur au parfait. D'autre part, l'ordre de la perfection et de la forme, selon lequel ce qui est parfait est antérieur par nature à ce qui est imparfait. Donc, selon le premier ordre, l'espérance est antérieure à la charité. En effet, l'espérance, comme tout mouvement de l'esprit, dérive de l'amour, nous l'avons montré en traitant des passions. Or il y a un amour parfait et un amour imparfait. L'amour parfait est celui par lequel une personne est aimée pour elle-même, comme quelqu'un à qui nous voulons du bien; ainsi l'amour de l'homme pour son ami. L'amour imparfait est celui par lequel nous aimons une réalité, non pas en elle-même, mais afin que le bien qu'elle constitue nous parvienne; ainsi l'homme qui aime une chose qu'il convoite. L'amour pour Dieu, au premier sens, se rattache à la charité qui adhère à Dieu pour lui-même, mais l'espérance relève du second amour, car celui qui espère a l'intention d'obtenir quelque chose pour lui. Et c'est pourquoi, dans l'ordre de génération, l'espérance est antérieure à la charité. De même en effet que l'homme est amené à aimer Dieu parce que la crainte du châtiment divin lui fait abandonner son péché, dit S. Augustin, de même aussi l'espérance introduit à la charité, en tant que l'espoir d'être récompensé par Dieu excite l'homme à l'aimer et à garder ses commandements. Mais selon l'ordre de la perfection, la charité est première par nature. Et c'est pourquoi, quand apparaît la charité, l'espérance devient plus parfaite, car c'est dans nos amis que nous mettons le plus d'espoir. Et c'est de cette façon que S. Ambroise affirme: " L'espérance sort de la charité. "

thích của sách Chú giải. Vậy đức cậy có trước đức mến.

TRẢ LỜI : Có hai thứ trật tự. Một đàng, có trật tự sản sinh và bản tính, theo đó cái bất hoàn hảo có trước hoàn hảo. Đàng khác, trật tự của hoàn hảo và của mô thể, theo đó cái gì hoàn hảo do bản tính có trước cái gì bất hoàn hảo. Vậy theo trật tự thứ nhất, đức cậy có trước đức mến. Quả thế, đức cậy, như mọi sự chuyển động của tinh thần, phát xuất từ tình yêu, chúng ta đã minh chúng điều đó khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.27, a.4). Mà có tình yêu hoàn hảo và tình yêu bất hoàn hảo. Tình yêu hoàn hảo là tình yêu mà do đó con người được yêu mến vì chính mình, như con người mà chúng ta muốn sự tốt cho họ, như tình yêu của con người đối với người bạn thân của họ. Tình yêu bất hoàn hảo là tình yêu do đó chúng ta yêu mến một thực tại, không phải chính trong đó, nhưng ngõ hầu sự tốt nó tạo nên đến cho chúng ta; như vậy, con người yêu thích sự vật họ ham muốn. Tình yêu đối với Thiên Chúa theo ý nghĩa thứ nhất, quy về đức mến dính bám vào Thiên Chúa vì chính ngài; còn đức cậy lệ thuộc vào tình yêu thứ nhì vì kẻ hy vọng có ý định thu lượm một cái gì cho mình. Và do đó, trong trật tự sinh sản, đức cậy có trước đức mến. Quả thế, cũng như con người được dẫn đem đi yêu mến Thiên Chúa bởi vì sự sợ hình phạt của Thiên Chúa làm cho họ bỏ tội như thánh Augustinô khẳng định; cũng vậy, đức cậy dẫn đưa tới đức mến, trong tư cách hy vọng được Thiên Chúa ban thưởng, thúc đẩy con người yêu mến Ngài và tuân giữ các giới mệnh của Ngài. Còn theo trật tự hoàn hảo, đức mến theo bản tính, chiếm chỗ thứ nhất. Và do đó, khi xuất hiện đức mến, đức cậy trở nên hoàn hảo hơn, vì chính ở nơi các người bạn hữu chúng ta mà chúng ta đặt hy vọng nhiều nhất. Và chính do thế cách này mà thánh Ambrôxiô khẳng định: "Đức cậy phát xuất bởi đức mến".

Unde patet responsio ad primum.

So that this suffices for the Reply to the First Objection.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Reply to objection 2. Hope and every movement of the appetite proceed from some kind of love, whereby the expected good is loved. But not every kind of hope proceeds from charity, but only the movement of living hope, viz. that whereby man hopes to obtain good from God, as from a friend.

2. L'espérance, comme tout mouvement de l'appétit, provient d'un certain amour, celui du bien qu'on attend. Cependant toute espérance ne vient pas de la charité, mais seulement le mouvement de l'espérance formée par la charité, qui nous fait espérer un bien de la part de Dieu comme d'un ami.

2. Đức cậy, như mọi sự chuyển động của thị dục, phát xuất từ một tình yêu nào đó, tình yêu của sự tốt mà người ta mong đợi. Tuy nhiên, mọi hy vọng không phát xuất từ đức mến, nhưng chỉ sự chuyển động của đức cậy được đức mến mô hiệp, làm cho chúng ta hy vọng một sự tốt từ phía Thiên Chúa như từ người bạn hữu.

AD TERTIUM dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.

Reply to objection 3. The Master is speaking of living hope, which is naturally preceded by charity and the merits caused by charity.

3. Le Maître des Sentences parle ici de l'espérance formée qui, par nature, est précédée par la charité et les mérites causés par celle-ci.

3. Thầy Đề Kiến Thư nói ở đây về đức cậy đã được mô hiệp là đức cậy do bản tính được đức mến đi trước và được các công đức đi trước; mà các công đức này được đức mến tạo nên.

QUAESTIO 18

DE SUBIECTO SPEI

OF THE SUBJECT OF HOPE

LE SIÈGE DE L'ESPÉRANCE

CHỦ THỂ CỦA ĐỨC CẬY

Deinde considerandum est de subiecto spei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio, utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

We must now consider the subject of hope, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether the virtue of hope is in the will as its subject? (2) Whether it is in the blessed? (3) Whether it is in the damned? (4) Whether there is certainty in the hope of the wayfarer?

1. La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté? -2. Existe-t-elle chez les bienheureux? 3. Existe-t-elle chez les damnés? - 4. L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine?

1. Đức cậy có chủ thể là ý chí? 2. Đức cậy hiện hữu ở nơi các kẻ được vinh phúc không? 3. Đức cậy hiện hữu ở nơi các kẻ bị án phạt đời đời không? 4. Đức cậy của những người lữ hành chắc chắn không?

ARTICULUS 1
Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

PRAETEREA, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

PRAETEREA, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

SED CONTRA, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praedictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt

ARTICLE 1
Whether hope is in the will as its subject ?

Objections 1. It would seem that hope is not in the will as its subject. For the object of hope is an arduous good, as stated above (Q[17], A[1]; FS, Q[40], A[1]). Now the arduous is the object, not of the will, but of the irascible. Therefore hope is not in the will but in the irascible.

2. Further, where one suffices it is superfluous to add another. Now charity suffices for the perfecting of the will, which is the most perfect of the virtues. Therefore hope is not in the will.

3. Further, the one same power cannot exercise two acts at the same time; thus the intellect cannot understand many things simultaneously. Now the act of hope can be at the same time as an act of charity. Since, then, the act of charity evidently belongs to the will, it follows that the act of hope does not belong to that power: so that, therefore, hope is not in the will.

On the contrary, The soul is not apprehensive of God save as regards the mind in which is memory, intellect and will, as Augustine declares (De Trin. xiv, 3,6). Now hope is a theological virtue having God for its object. Since therefore it is neither in the memory, nor in the intellect, which belong to the cognitive faculty, it follows that it is in the will as its subject.

I answer that, As shown above (FP, Q[87], A[2]), habits are known by their acts. Now the act of hope is a movement of the appetitive faculty, since its object is a good. And, since there is a twofold appetite in man, namely, the sensitive which is divided into irascible and concupiscible, and the intellective appetite, called the will, as stated in the FP, Q[82], A[5], those movements which occur in the lower appetite, are with passion, while those in the higher

ARTICLE 1
La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, l'objet de l'espérance est un bien difficile, nous l'avons vu. Or ce qui est difficile n'est pas l'objet de la volonté, mais de l'irascible. L'espérance n'est donc pas dans la volonté, mais dans l'irascible.

2. Là où une seule chose suffit, il est superflu d'en ajouter une autre. Or, pour rendre parfaite la puissance volontaire, il suffit de la charité qui est la plus parfaite des vertus. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

3. Une seule puissance ne peut se porter à la fois sur deux actes; ainsi l'intelligence ne peut pas en même temps comprendre plusieurs idées. Or, l'acte d'espérance peut exister concurremment avec l'acte de charité; et comme l'acte de charité relève manifestement de la volonté, l'acte d'espérance ne s'y rattache pas. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

En sens contraire, l'âme n'est capable de posséder Dieu que dans l'esprit, qui comporte mémoire, intelligence et volonté, comme le montre S. Augustin. Or l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet. Puisqu'elle n'est ni dans la mémoire, ni dans l'intelligence, qui dépendent de la faculté de connaissance, il reste donc qu'elle ait la volonté pour siège.

Réponse : Les habitus sont connus par les actes, nous l'avons montré précédemment. Or l'acte d'espérance est un mouvement de la puissance appétitive, puisque son objet est le bien. Mais il y a un double appétit dans l'homme; l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible, et l'appétit intellectuel, qu'on appelle volonté, nous avons vu cela dans la première Partie; d'autre part, les mouvements qu'on trouve dans l'appétit inférieur, liés à des

TIẾT 1
Đức cậy có chủ thể là ý chí ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Đối tượng của đức cậy là sự tốt khó khăn như chúng ta đã thấy (Q.17, a.1) mà cái gì khó khăn không phải là đối tượng của ý chí; nhưng là đối tượng của nộ dục. Vậy đức cậy không ở trong ý chí, nhưng ở trong nộ dục.

2. Ở đâu một sự vật duy nhất đã đủ, ở đó thêm sự vật khác vào thì dư thừa. Mà để kiện toàn một năng lực do ý chí, thì một mình đức mến đã đủ vì nó hoàn hảo nhất trong các nhân đức. Vậy đức cậy không ở trong ý chí.

3. Một năng lực duy nhất không thể đồng thời quy về hai hành động; như vậy, trí năng không thể đồng thời hiểu nhiều ý tưởng. Mà hành động của đức cậy có thể hiện hữu đồng thời với hành động của đức mến; mà bởi vì hành động của đức mến rõ ràng lệ thuộc vào ý chí, thì hành động đức cậy không quy về đức mến. Vậy đức cậy không ở trong ý chí.

TRÁI LẠI, Linh hồn chỉ có thể chiếm hữu Thiên Chúa trong tinh thần mà thôi; và tinh thần bao gồm trí nhớ, trí năng và ý chí như thánh Augustinô chứng tỏ (De Trin. 14,8). Mà đức cậy là nhân đức đối thần có Thiên Chúa là đối tượng. Mà bởi vì nó không ở trong trí nhớ, cũng không ở trong trí năng, vì hai năng lực này lệ thuộc vào năng lực hiểu biết; vậy còn lại ý chí là chủ thể của đức cậy.

TRẢ LỜI : Các tập quán được hiểu biết nhờ các hành động như chúng ta đã minh chứng ở trước (I. Q.87, a.2). Mà hành động của đức cậy là sự chuyển động của năng lực thị dục, bởi vì đối tượng của nó là sự tốt. Mà có hai thị dục trong con người; thị dục khả giác, tức là giác dục, được phân chia ra nộ dục và tham dục; và thị dục thuộc trí năng, tức là tâm dục mà người ta gọi là ý chí, chúng ta đã trông thấy điều đó ở Quyển I (Q.80, a.2) đàng khác, các sự chuyển động mà chúng ta gặp thấy trong thị dục

sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

AD TERTIUM dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in primo habitum est.

appetite are without passion, as shown above (FP, Q[87], A[2], ad 1; FS, Q[22], A[3], ad 3). Now the act of the virtue of hope cannot belong to the sensitive appetite, since the good which is the principal object of this virtue, is not a sensible but a Divine good. Therefore hope resides in the higher appetite called the will, and not in the lower appetite, of which the irascible is a part.

Reply to objection 1. The object of the irascible is an arduous sensible: whereas the object of the virtue of hope is an arduous intelligible, or rather superintelligible.

Reply to objection 2. Charity perfects the will sufficiently with regard to one act, which is the act of loving: but another virtue is required in order to perfect it with regard to its other act, which is that of hoping.

Reply to objection 3. The movement of hope and the movement of charity are mutually related, as was shown above (Q[17], A[8]). Hence there is no reason why both movements should not belong at the same time to the same power: even as the intellect can understand many things at the same time if they be related to one another, as stated in the FP, Q[85], A[4].

passions, sont sans aucune passion dans le désir supérieur, nous l'avons déjà montrée. Or l'acte de la vertu d'espérance ne peut relever de l'appétit sensible, car le bien qui forme l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Et c'est pourquoi l'espérance a pour sujet l'appétit supérieur, appelé volonté, et non l'appétit inférieur, auquel se rattache l'irascible.

Solutions 1. L'objet de l'irascible est un bien ardu sensible mais l'objet de l'espérance est un bien ardu d'ordre intelligible, ou plutôt un bien ardu transcendant l'intelligence.

2. La charité perfectionne suffisamment la volonté pour le seul acte d'aimer. Mais il faut une autre vertu pour la perfectionner en vue d'un autre acte, qui est d'espérer.

3. Le mouvement de l'espérance et le mouvement de la charité sont ordonnés l'un à l'autre, nous venons de le montrer. Rien n'empêche donc que ces deux mouvements appartiennent en mërne temps à une seule puissance. De même pour l'intelligence: elle aussi peut en même temps comprendre plusieurs idées ordonnées l'une à l'autre, comme on l'a établi dans la première Partie.

hạ tầng, liên kết với các đam mê thì ở trong sự ước muốn cao tầng không có đam mê nào như chúng ta đã minh chứng (I. Q.82, a.5). Mà hành động của đức cậy không lệ thuộc vào giác dục, vì sự tốt tạo nên đối tượng chính của nhân đức này không phải là sự tốt khả giác, nhưng là sự tốt Thiên Chúa. Và do đó, đức cậy có chủ thể là thị dục cao tầng, gọi là ý chí, chứ không phải thị dục hạ tầng mà nộ dục qui về đó.

GIẢI ĐÁP 1. Đối tượng của nộ dục là sự tốt khó khăn khả giác; còn đối tượng của đức cậy là sự tốt khó khăn thuộc trật tự khả niệm, hoặc là sự tốt khó khăn vượt qua trí năng.

2. Đức mến kiện toàn cách đầy đủ ý chí chỉ cho hành động yêu mến. Mà phải một nhân đức khác để kiện toàn nó vì một hành động khác tức là hành động hy vọng.

3. Sự chuyển động của đức cậy và sự chuyển động của đức mến được sắp đặt đến với nhau như chúng ta mới chứng tỏ điều ấy (Q.17, a.8). Vậy không cái gì ngăn cản việc hai sự chuyển động này đồng thời thuộc về một năng lực duy nhất. Cũng vậy, đối với trí năng, nó cũng có thể đồng thời hiểu nhiều ý tưởng được sắp đặt với nhau như người ta đã nói trong Quyển I (Q.58, a.2).

ARTICULUS 2
Utrum spes sit in beatis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Psalm., *in te, domine, speravi*, ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

PRAETEREA, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

PRAETEREA, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est. Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

PRAETEREA, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc

ARTICLE 2
Whether in the blessed there is hope ?

Objections 1. It would seem that in the blessed there is hope. For Christ was a perfect comprehensor from the first moment of His conception. Now He had hope, since, according to a gloss, the words of Ps. 30:2, "In Thee, O Lord, have I hoped," are said in His person. Therefore in the blessed there can be hope.

2. Further, even as the obtaining of happiness is an arduous good, so is its continuation. Now, before they obtain happiness, men hope to obtain it. Therefore, after they have obtained it, they can hope to continue in its possession.

3. Further, by the virtue of hope, a man can hope for happiness, not only for himself, but also for others, as stated above (Q[17], A[3]). But the blessed who are in heaven hope for the happiness of others, else they would not pray for them. Therefore there can be hope in them.

4. Further, the happiness of the saints implies not only glory of the soul but also glory of the body. Now the souls of the saints in heaven, look yet for the glory of

ARTICLE 2
L'espérance existe-t-elle chez les bienheureux ?

Objections 1. Il semble bien qu'il y ait l'espérance chez les bienheureux, car le Christ, dès le premier instant de sa conception, a eu la parfaite compréhension de Dieu. Or lui-même avait l'espérance, puisque c'est en sa personne, comme le déclare la Glose, que le Psaume (31, 1) dit: " En toi, Seigneur, j'ai espéré. " Les bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

2. L'acquisition de la béatitude représente un bien ardu, et de même sa continuation. Or les hommes, avant de posséder la béatitude, ont l'espoir de l'atteindre. Donc, après avoir acquis la béatitude, ils peuvent en espérer la continuation.

3. La vertu d'espérance donne à l'homme la possibilité d'espérer la béatitude, non seulement pour lui-même mais aussi pour les autres, on l'a vu plus haut. Or, les bienheureux, dans la patrie, espèrent la béatitude pour d'autres; sans quoi ils ne prieraient pas pour eux. Les bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

4. A la béatitude des saints revient non seulement la gloire de l'âme, mais aussi la gloire du corps. Or les âmes des saints, dans la patrie, attendent encore la gloire du corps,

TIẾT 2
Phải chăng đức cậy hiện hữu ở nơi các kẻ vinh phúc ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Chúa Kitô ngay trong giây phút đầu tiên đầu thai, đã có sự lãnh hội hoàn hảo về Thiên Chúa. Mà chính Ngài có đức cậy, bởi vì thực sự chính về bản thân của Ngài như sách chú giải nói lên rõ ràng, mà Thánh vịnh nói: "Lạy Chúa, tôi hy vọng ở nơi Ngài" (Tv 31,1). Vậy các kẻ vinh phúc có thể có hy vọng.

2. Sự thu được vinh phúc nói lên một sự tốt khó khăn, và sự tiếp tục vinh phúc cũng vậy. Mà nhân loại, trước khi chiếm hữu vinh phúc, đã hy vọng sẽ đạt nó được. Vậy sau khi đã thu được vinh phúc rồi, người ta có thể hy vọng sự tiếp tục của vinh phúc.

3. Đức cậy đem lại cho con người khả năng tính hy vọng vinh phúc không những cho chính mình mà còn cho các kẻ khác như người ta đã thấy ở trên. Mà các kẻ vinh phúc ở trên trời, hy vọng vinh phúc cho những kẻ khác; nếu không có như vậy, hẳn họ sẽ không cầu nguyện cho các kẻ khác. Vậy các kẻ vinh phúc có thể có đức cậy.

4. Với vinh phúc của các thánh, không những vinh quang của linh hồn quy về đó mà vinh phúc của thân thể cũng vậy. Mà các linh hồn của các thánh ở quê hương, còn

gloriam corporis, ut patet Apoc. VI, et XII super Gen. ad Litt. Ergo spes potest esse in beatis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

RESPONDEO dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

AD SECUNDUM dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

AD TERTIUM dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum

their bodies (Apoc. 6:10; Augustine, Gen. ad lit. xii, 35). Therefore in the blessed there can be hope.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 8:24): "What a man seeth, why doth he hope for?" Now the blessed enjoy the sight of God. Therefore hope has no place in them.

I answer that, If what gives a thing its species be removed, the species is destroyed, and that thing cannot remain the same; just as when a natural body loses its form, it does not remain the same specifically. Now hope takes its species from its principal object, even as the other virtues do, as was shown above (Q[17], AA[5],6; FS, Q[54], A[2]): and its principal object is eternal happiness as being possible to obtain by the assistance of God, as stated above (Q[17], A[2]). Since then the arduous possible good cannot be an object of hope except in so far as it is something future, it follows that when happiness is no longer future, but present, it is incompatible with the virtue of hope. Consequently hope, like faith, is voided in heaven, and neither of them can be in the blessed.

Reply to objection 1. Although Christ was a comprehensor and therefore blessed as to the enjoyment of God, nevertheless He was, at the same time, a wayfarer, as regards the passibility of nature, to which He was still subject. Hence it was possible for Him to hope for the glory of impassibility and immortality, yet not so as to the virtue of hope, the principal object of which is not the glory of the body but the enjoyment of God.

Reply to objection 2. The happiness of the saints is called eternal life, because through enjoying God they become partakers, as it were, of God's eternity which surpasses all time: so that the continuation of happiness does not differ in respect of present, past and future. Hence the blessed do not hope for the continuation of their happiness (for as regards this there is no future), but are in actual possession thereof.

Reply to objection 3. So long as the virtue of hope lasts, it is by the same hope that one hopes for one's own happiness, and for that of others. But when hope is voided in the blessed, whereby they hoped for their own happiness, they hope for the happiness of others indeed, yet not by the virtue of hope, but rather by the love of charity. Even so, he that has Divine

comme le montrent l'Apocalypse (6, 9) et S. Augustin. L'espérance peut donc exister chez les bienheureux.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 8, 24) " Ce que l'on voit, peut-on l'espérer encore? " Mais les bienheureux jouissent de la vision de Dieu. Donc l'espérance n'a pas sa place chez eux.

Réponse : Enlevez ce qui donne l'espèce à une chose, l'espèce disparaît, et la chose ne peut demeurer la même; ainsi, lorsque la forme d'un corps naturel a disparu, il ne demeure pas spécifiquement le même. Or l'espérance reçoit son espèce de son objet principal, comme aussi les autres vertus, nous l'avons montré plus haut. Mais son objet principal est la béatitude éternelle selon qu'il est possible de l'acquérir par le secours divin, nous venons de le dire. Parce que le bien ardu et possible ne devient objet formel de l'espérance que s'il est futur, il s'ensuit, lorsque la béatitude n'est plus future mais présente, qu'il ne peut y avoir au ciel la vertu d'espérance. Et c'est pourquoi l'espérance comme aussi la foi, s'évanouit dans la patrie, et ni l'une ni l'autre ne peut exister chez les bienheureux.

Solutions 1. Le Christ, même s'il avait la parfaite compréhension, et par conséquent était bienheureux quant à la jouissance de Dieu, était cependant aussi un voyageur quant à la possibilité de la nature humaine qu'il possédait encore. Et c'est pourquoi il pouvait espérer la gloire de l'impassibilité et de l'immortalité. Ce n'était pas assez cependant pour qu'il eût la vertu d'espérance, car celle-ci n'a pas pour objet principal la gloire du corps, mais plutôt la jouissance de Dieu.

2. La béatitude des saints est appelée vie éternelle parce que, du fait qu'ils jouissent de Dieu, ils deviennent en quelque manière participants de l'éternité divine qui transcende toute durée. Et ainsi la continuation de la béatitude n'est pas diversifiée par le passé, le présent et le futur. C'est pourquoi les bienheureux n'ont pas l'espérance pour la continuation de la béatitude, mais ils en possèdent la réalité même; et il n'y a là rien de futur.

3. Tant que dure la vertu d'espérance, c'est par une même espérance qu'on espère la béatitude pour soi et pour les autres. Mais quand s'est évanouie chez les bienheureux l'espérance qui leur faisait espérer la béatitude pour eux-mêmes, ils espèrent bien le ciel pour les autres, mais ce n'est pas par la vertu d'espérance; c'est plutôt par l'amour de charité. Ainsi encore celui qui a la charité pour Dieu

mong đợi sự vinh quang của thân thể như sách Khải huyền chứng tỏ (6,9) và thánh Augustinô cũng thế (De Gen, ad Litt. 12,35). Vậy đức cậy có thể hiện hữu ở nơi các kẻ vinh phúc.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Điều người ta trông thấy, người ta còn có thể hy vọng không?" (Rm 8,24). Mà các kẻ vinh phúc thưởng thức sự trông thấy Thiên Chúa. Vậy đức cậy không có chỗ ở nơi các kẻ vinh phúc.

TRẢ LỜI : Hãy cất đi cái gì đem lại loại cho một sự vật nào, thì loại biến mất; như vậy, khi mô thể của vật thể tự nhiên biến mất thì nó không tồn tại cũng là một cách loại thuộc. Mà đức cậy lãnh nhận loại của mình từ đối tượng chính của mình như các nhân đức khác mà chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.17, a.1 và 5). Mà đối tượng chính của đức cậy là vinh phúc vĩnh cửu tùy theo nó có thể đạt tới được nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa như chúng ta mới nói (Q.17, a.2). Bởi vì sự tốt khó khăn và có thể đạt tới được nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa, chỉ trở nên đối tượng mô thể của đức cậy nếu nó là tương lai; do đó mà khi vinh phúc không còn là tương lai nữa nhưng là hiện tại, không có thể có đức cậy ở Thiên đàng. Và do đó đức cậy cũng như đức tin, biến mất ở quê hương và cả hai nhân đức này không thể hiện hữu ở nơi các kẻ vinh phúc.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Kitô, cho dầu Ngài có sự lãnh hội hoàn hảo, và do đó Ngài vinh phúc về việc thưởng thức Thiên Chúa, Ngài vẫn là người lữ hành về khả thụ động tính và của bất tử tính. Tuy nhiên, điều đó không đủ ngõ hầu Ngài có đức cậy, vì đức cậy không có đối tượng chính là sự vinh quang của thân thể, nhưng là sự thưởng thức Thiên Chúa.

2. Vinh phúc của các thánh gọi là sự sống vĩnh cửu, do sự kiện các thánh thưởng thức Thiên Chúa, các ngài theo một thể cách nào đó, trở nên những kẻ thông phần vĩnh cửu tính Thiên Chúa vượt qua mọi kỳ gian. Như vậy, sự tiếp tục của vinh phúc không được phân biệt bởi cái dĩ vãng, cái hiện tại và cái tương lai. Do đó, các kẻ vinh phúc không có đức cậy đối với sự tiếp tục của vinh phúc; và không có cái gì là tương lai ở đó.

3. Bao lâu đức cậy tồn tại, chính bởi cũng một đức cậy mà người ta hy vọng vinh phúc cho mình và cho kẻ khác. Nhưng khi ở nơi các kẻ vinh phúc biến mất đức cậy làm cho các ngài hy vọng thiên đàng cho các người khác, nhưng đó không phải bởi đức cậy; đó là do tình yêu của đức mến. Như vậy kẻ có đức mến đối với Thiên Chúa có thể yêu mến người đồng loại cũng bởi một đức mến này; tuy nhiên, người ta có thể

non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

AD QUARTUM dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis.

ARTICULUS 3
Utrum in damnatis sit spes

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum, secundum illud Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Sed Diabolus habet spem, secundum illud Iob XL, *ecce spes eius frustrabitur eum*. Ergo videtur quod damnati habeant spem.

PRAETEREA, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in Daemonibus et damnatis, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

PRAETEREA, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. XI, *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit*. Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isaiae LXV, *servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis*. Ergo spes non est in damnatis.

RESPONDEO dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati

charity, by that same charity loves his neighbor, without having the virtue of charity, but by some other love.

Reply to objection 4. Since hope is a theological virtue having God for its object, its principal object is the glory of the soul, which consists in the enjoyment of God, and not the glory of the body. Moreover, although the glory of the body is something arduous in comparison with human nature, yet it is not so for one who has the glory of the soul; both because the glory of the body is a very small thing as compared with the glory of the soul, and because one who has the glory of the soul has already the sufficient cause of the glory of the body.

ARTICLE 3
Whether hope is in the damned ?

Objections 1. It would seem that there is hope in the damned. For the devil is damned and prince of the damned, according to Mat. 25:41: “Depart . . . you cursed, into everlasting fire, which was prepared for the devil and his angels.” But the devil has hope, according to Job 40:28, “Behold his hope shall fail him.” Therefore it seems that the damned have hope.

2. Further, just as faith is either living or dead, so is hope. But lifeless faith can be in the devils and the damned, according to James 2:19: “The devils . . . believe and tremble.” Therefore it seems that lifeless hope also can be in the damned.

3. Further, after death there accrues to man no merit or demerit that he had not before, according to Eccles. 11:3, “If the tree fall to the south, or to the north, in what place soever it shall fall, there shall it be.” Now many who are damned, in this life hoped and never despaired. Therefore they will hope in the future life also.

On the contrary, Hope causes joy, according to Rom. 12:12, “Rejoicing in hope.” Now the damned have no joy, but sorrow and grief, according to Is. 65:14, “My servants shall praise for joyfulness of heart, and you shall cry for sorrow of heart, and shall howl for grief of spirit.” Therefore no hope is in the damned.

I answer that, Just as it is a condition of happiness that the will should find rest therein, so is it a condition of punishment, that what is inflicted in punishment,

peut aimer son prochain par cette même charité; et cependant on peut aimer le prochain sans avoir encore la vertu de charité, par quelque autre amour.

4. Puisque l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet, son objet principal est la gloire de l'âme, gloire qui consiste dans la jouissance de Dieu, et non la gloire du corps. De plus, la gloire du corps, même si elle représente un bien ardu à obtenir pour la nature humaine, n'apparaît pas comme difficile à atteindre pour celui qui possède la gloire de l'âme. D'abord parce que la gloire du corps est peu de chose en comparaison de la gloire de l'âme. Et aussi parce que celui qui a la gloire de l'âme possède déjà la cause suffisante de la gloire du corps.

ARTICLE 3
L'espérance existe-t-elle chez les damnés ?

Objections 1. Il semble que oui, car le diable est à la fois damné et prince des damnés, comme on le voit en S. Matthieu (25, 41): “ Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. “ Or le diable a l'espérance, selon Job (40, 28 Vg): “ Voici que son espérance le trompera. “ Il semble donc que les damnés aient l'espérance.

2. L'espérance, comme la foi, peut être formée ou informe. Or la foi informe peut exister chez les démons d'après S. Jacques (2, 19): “ Les démons croient, et ils tremblent. “ Il semble donc qu'il puisse aussi y avoir chez les damnés une espérance informe.

3. Chez aucun homme ne grandissent, après la mort, le mérite ou le démérite qu'il n'a pas eus dans sa vie; l'Ecclésiaste dit en effet (11, 3): “ Que l'arbre tombe au midi ou au nord, il reste là où il est tombé. “ Or beaucoup seront damnés qui, dans cette vie, ont eu l'espérance, sans jamais désespérer. Ils auront donc aussi l'espérance dans la vie future.

En sens contraire, l'espérance cause la joie, selon S. Paul (Rm 12, 12): “ Ayez la joie que donne l'espérance. “ Or les damnés ne sont pas dans la joie, mais dans la douleur et les larmes, ainsi que le dit Isaïe (65, 14): “ Mes serviteurs chanteront dans la joie de leur coeur, et vous, vous crierez dans l'angoisse de votre coeur, et, dans le déchirement de votre esprit, vous hurlerez. “ Donc il n'y a pas d'espérance chez les damnés.

Réponse : Il est de l'essence de la béatitude que la volonté trouve en elle son repos; de même il est essentiel à la peine que le châtiment infligé comme peine

yêu mến người đồng loại mà không có đức mến, nhưng bởi tình yêu nào đó.

4. Bởi vì đức cậy là nhân đức đối thần có Thiên Chúa là đối tượng, đối tượng chính của nó là vinh quang của linh hồn, vinh quang này cốt tại trong sự thưởng thức Thiên Chúa, chứ không phải trong sự vinh quang của thân thể. Hơn nữa, sự vinh quang của thân thể, mặc dầu nó là sự tốt khó khăn để thu lượm được đối với bản tính nhân loại, nhưng nó không khó khăn để đạt tới được đối với kẻ chiếm hữu vinh quang của linh hồn. Và cũng bởi vì kẻ có sự vinh quang của linh hồn cũng đã chiếm hữu nguyên nhân đầy đủ đối với sự vinh quang của thân thể.

TIẾT 3
Phải chăng đức cậy hiện hữu ở nơi những kẻ bị án phạt trong hỏa ngục ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Ma quỉ đồng thời là kẻ bị phạt hỏa ngục và là ông vua của các kẻ bị phạt trong hỏa ngục như người ta trông thấy ở Phúc âm thánh Matthêô: “Hỡi những kẻ bị chúc dữ, hãy đi vào lửa đời đời đã được sắm sẵn cho ma quỉ và cho các thần của chúng nó” (Mt 25,41). Mà ma quỉ theo Giốp thì có đức cậy: “Này đây đức cậy của nó lừa dối nó” (G 40,28). Vậy các kẻ bị phạt trong hỏa ngục có đức cậy.

2. Đức cậy, như đức tin có thể là được mô hiệp hoặc vô mô thể. Mà đức tin vô mô thể có thể hiện hữu ở nơi ma quỉ theo lời thánh Giacôbê: “Ma quỉ tin và chúng run sợ” (Gc 2,19). Vậy xem ra cũng có đức cậy mô thể ở nơi kẻ bị phạt trong hỏa ngục.

3. Không ở nơi người nào mà sau khi chết, công đức hoặc thất đức là nó đã không có trong đời sống trần gian, lại thêm lên; quả thế, sách Huấn ca nói: “Cây ngã phía nam hoặc phía bắc, nó tồn tại ở nơi nó đã ngã” (Hc 11,3). Mà nhiều người bị phạt trong hỏa ngục khi sống ở đời này, họ đã có đức cậy ở đời sau.

TRÁI LẠI, Đức cậy tạo nên sự vui mừng theo lời thánh Phaolô nói: “Hãy vui mừng vì mối hy vọng” (Rm 12,12). Mà những kẻ bị phạt trong hỏa ngục không vui mừng, nhưng đau khổ và khóc lóc như lời tiên tri Isaia nói: “Các đầy tớ của Ta sẽ ca hát vui mừng trong tâm hồn, còn các ngươi sẽ kêu la, lòng đau đớn, khí lực tan vỡ, các ngươi sẽ rú lên’’ (Is 65,14).

TRẢ LỜI : Yếu tính của vinh phúc cốt tại ý chí gặp được ở trong vinh phúc sự nghỉ ngơi của mình; cũng vậy, yếu tính của sự đau khổ là hình phạt bắt phải chịu, hình phạt làm trái

repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur Iob XV, *non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem*. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

should go against the will. Now that which is not known can neither be restful nor repugnant to the will: wherefore Augustine says (Gen. ad lit. xi, 17) that the angels could not be perfectly happy in their first state before their confirmation, or unhappy before their fall, since they had no foreknowledge of what would happen to them. For perfect and true happiness requires that one should be certain of being happy for ever, else the will would not rest. In like manner, since the everlastingness of damnation is a necessary condition of the punishment of the damned, it would not be truly penal unless it went against the will; and this would be impossible if they were ignorant of the everlastingness of their damnation. Hence it belongs to the unhappy state of the damned, that they should know that they cannot by any means escape from damnation and obtain happiness. Wherefore it is written (Job 15:22): "He believeth not that he may return from darkness to light." It is, therefore, evident that they cannot apprehend happiness as a possible good, as neither can the blessed apprehend it as a future good. Consequently there is no hope either in the blessed or in the damned. On the other hand, hope can be in wayfarers, whether of this life or in purgatory, because in either case they apprehend happiness as a future possible thing.

contrarie la volonté. Or, la volonté ne peut trouver son repos ni subir la contradiction de la part de ce qu'elle ignore. Et C'est Pourquoi S. Augustin dit que les anges n'ont pas pu connaître la parfaite béatitude dans leur premier état, avant leur confirmation dans la grâce, ni la complète misère avant leur chute, parce qu'ils ne prévoyaient pas comment cela arriverait; il est en effet requis à la vraie et parfaite béatitude qu'on soit certain de la perpétuité de son bonheur, sans quoi la volonté ne pourrait pas demeurer en repos, Pareillement, puisque la perpétuité de la damnation fait partie du châtiment des damnés, la damnation n'aurait pas vraiment raison de peine si elle ne contrariait pas la volonté, ce qui ne pourrait pas être si les damnés ignoraient la perpétuité de leur damnation. Et c'est pourquoi il appartient à leur condition misérable de savoir qu'ils ne pourront d'aucune manière échapper à la damnation et parvenir à la béatitude, selon la parole du livre de Job (15, 22): " Il ne croit pas qu'il puisse revenir des ténèbres à la lumière. " Aussi est-il évident que les damnés ne peuvent concevoir la béatitude comme un bien possible, pas plus que les bienheureux comme un bien futur. Et c'est pourquoi ni chez les bienheureux ni chez les damnés on ne trouve d'espérance. Mais chez les voyageurs, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, il peut y avoir espérance, parce qu'ici et là ils conçoivent la béatitude comme un bien futur et possible.

ngược ý chí. Mà ý chí không được gặp sự nghỉ ngơi của mình, cũng không phải chịu sự mâu thuẫn về điều nó không biết. Vậy do đó thánh Augustinô nói (De Gen. ad litt 11,17) các thiên thần đã không có thể hiểu biết hạnh phúc hoàn hảo trong tình trạng đầu tiên của mình trước khi được vững chắc trong ân sủng, cũng không hiểu biết sự cực khổ đầy đủ trước khi sa ngã, bởi vì họ đã không thấy trước điều đó xảy ra như thế nào; quả thế, cho được hạnh phúc hoàn hảo và chân thật, người ta cần thiết phải chắc chắn về vĩnh cửu tính của hạnh phúc mình; nếu không có điều đó, ý chí hẳn sẽ không tồn tại trong sự nghỉ ngơi. Cũng vậy, bởi vì vĩnh cửu tính của sự bị án phạt là một phần hình phạt của những kẻ phải sa hỏa ngục, sự bị án phạt không có thực sự yếu tính của hình phạt nếu nó không làm trái ngược ý chí; điều đó không thể có giả như những người bị phạt hỏa ngục không biết vĩnh cửu tính của án phạt mình. Do đó, thân phận khốn nạn của những kẻ bị phạt hỏa ngục cốt tại điều họ biết rằng mình không có cách nào thoát khỏi hình phạt và đạt tới vinh phúc theo lời sách Gióp nói: "Nó chẳng dám tin là sẽ ra khỏi tối tăm đến sự sáng" (G 15,22). Như vậy, rõ ràng các kẻ bị phạt trong hỏa ngục không thể lãnh hội vinh phúc là sự tốt có thể được như các kẻ vinh phúc không lãnh hội vinh phúc là sự tốt tương lai và do đó không có đức cậy ở trong những kẻ vinh phúc cũng như ở trong hỏa ngục. Nhưng ở nơi các người lữ hành ở đời này cũng như ở trong luyện ngục có thể có đức cậy bởi vì ở đây cũng như ở đó họ hiểu vinh phúc là sự tốt tương lai và có thể được.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII Moral., hoc dicitur de Diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso Diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra praemiserat, *habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius*. Haec autem non est spes de qua loquimur.

Reply to objection 1. As Gregory says (Moral. xxxiii, 20) this is said of the devil as regards his members, whose hope will fail utterly: or, if it be understood of the devil himself, it may refer to the hope whereby he expects to vanquish the saints, in which sense we read just before (Job 40:18): "He trusteth that the Jordan may run into his mouth": this is not, however, the hope of which we are speaking.

Solutions 1. S. Grégoire déclare que cette parole est dite des membres du diable, dont l'espérance sera anéantie. Ou bien, si on l'entend du diable lui-même, elle peut se référer à l'espérance qu'il a d'obtenir la victoire sur les âmes saintes, selon une citation précédente de Job (40, 18 Vg) " Il a confiance que le Jourdain lui entrera dans la bouche. " Mais ce n'est pas là l'espérance dont nous parlons.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô tuyên bố rằng lời nói này chỉ về các kẻ tay chân của ma quỉ mà đức cậy bị phá hủy. Hoặc người ta hiểu về chính ma quỉ lời nói ấy có thể quy về mối hy vọng nó sẽ giành được sự thắng lợi trên các linh huấn thánh theo lời của Gióp đã được trích dẫn ở trước (40,18): "Nó tin tưởng sông Giodan chảy vào trong miệng của nó". Mà điều này không phải là đức cậy chúng ta đang đề cập đến.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Reply to objection 2. As Augustine says (Enchiridion viii), "faith is about things, bad or good, past, present, or future, one's own or another's; whereas hope is only about good things, future and concerning oneself." Hence it is possible for lifeless faith to be in the damned, but not hope, since the Divine goods are not for them future possible things, but far removed from them.

2. S. Augustin affirme " La foi porte sur des réalités bonnes et mauvaises, passées, présentera et futures, pour soi et pour autrui; mais l'espérance se limite à des réalités bonnes, futures, et qui vous appartiennent. " Et c'est pourquoi la foi informe convient davantage aux damnés que l'espérance, parce que les biens divins ne sont pas pour eux futurs et possibles, mais absents.

2. Thánh Augustinô khẳng định: "Đức tin quan hệ với các thực tại tốt và xấu, dĩ vãng, hiện tại và tương lai, cho mình và cho kẻ khác; còn đức cậy được giới hạn ở những thực tại tốt, tương lai và không thuộc về kẻ khác" (Enchir 8,40). Và do đó, đức tin vô mô thể thích hợp với những người ở hỏa ngục hơn là đức cậy, bởi vì các sự tốt của Thiên Chúa đối với họ không phải là tương lai và có thể được, nhưng vắng mặt.

AD TERTIUM dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum, sed utrumque contingit

Reply to objection 3. Lack of hope in the damned does not change their demerit, as neither does the voiding of hope in the blessed increase their merit: but both these

3. Le manque d'espérance chez les damnés ne change pas leur démérite, pas plus que la disparition de l'espérance chez les bienheureux n'augmente leur

3. Sự thiếu hy vọng ở nơi những kẻ bị phạt hỏa ngục không thay đổi sự thất đức của họ, như sự hy vọng biến mất ở nơi những kẻ vinh phúc không thêm công đức của họ: chính sự thay

propter mutationem status.

ARTICULUS 4
Utrum spes viatorum habeat certitudinem

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

PRAETEREA, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

PRAETEREA, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

SED CONTRA est quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, sicut Magister dicit, XXVI dist. III Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. I, *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*.

RESPONDEO dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

AD TERTIUM dicendum quod hoc

things are due to the change in their respective states.

ARTICLE 4
Whether there is certainty in the hope of a wayfarer ?

Objections 1. It would seem that there is no certainty in the hope of a wayfarer. For hope resides in the will. But certainty pertains not to the will but to the intellect. Therefore there is no certainty in hope.

2. Further, hope is based on grace and merits, as stated above (Q[17], A[1]). Now it is impossible in this life to know for certain that we are in a state of grace, as stated above (FS, Q[112], A[5]). Therefore there is no certainty in the hope of a wayfarer.

3. Further, there can be no certainty about that which may fail. Now many a hopeful wayfarer fails to obtain happiness. Therefore wayfarer's hope has no certainty.

On the contrary, "Hope is the certain expectation of future happiness," as the Master states (Sent. iii, D, 26): and this may be gathered from 2 Tim. 1:12, "I know Whom I have believed, and I am certain that He is able to keep that which I have committed to Him."

I answer that, Certainty is found in a thing in two ways, essentially and by participation. It is found essentially in the cognitive power; by participation in whatever is moved infallibly to its end by the cognitive power. In this way we say that nature works with certainty, since it is moved by the Divine intellect which moves everything with certainty to its end. In this way too, the moral virtues are said to work with greater certainty than art, in as much as, like a second nature, they are moved to their acts by the reason: and thus too, hope tends to its end with certainty, as though sharing in the certainty of faith which is in the cognitive faculty.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Hope does not trust chiefly in grace already received, but on God's omnipotence and mercy, whereby even he that has not grace, can obtain it, so as to come to eternal life. Now whoever has faith is certain of God's omnipotence and mercy.

Reply to objection 3. That some

mérite. c'est le changement d'état qui provoque l'une et l'autre.

ARTICLE 4
L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine ?

Objections 1. Il semble que non, car l'espérance a la volonté pour sujet. Or la certitude ne se rattache pas à la volonté mais à l'intelligence. L'espérance ne possède donc pas la certitude.

2. " L'espérance vient de la grâce et des mérites ", nous l'avons dit plus haut. Or, en cette vie, nous ne pouvons pas savoir avec certitude que nous avons la grâce, avons-nous dit. L'espérance des voyageurs n'est donc pas certaine.

3. Il n'y a pas de certitude là où l'on peut faillir. Or beaucoup de voyageurs ayant l'espérance manquent leur but: la possession de la vie éternelle. Donc l'espérance des voyageurs n'est pas certaine.

En sens contraire, " L'espérance est l'attente certaine de la béatitude future ", dit le Maître des Sentences. Définition qu'on peut tirer de la parole de S. Paul (2 Tm 1, 12): " je sais en qui j'ai mis ma foi, et j'ai la certitude qu'il est capable de garder mon dépôt. "

Réponse : La certitude se trouve chez quelqu'un de deux manières: d'une manière essentielle, et d'une manière participée. D'une manière essentielle on la trouve dans la faculté de connaissance; d'une manière participée, en tout ce que la puissance de connaissance meut infailliblement à sa fin; sous ce dernier mode, on dit que la nature agit avec certitude, en tant qu'elle est mue par l'intelligence divine qui entraîne avec certitude chaque être à sa fin. C'est sous ce mode aussi qu'on dit des vertus morales qu'elles agissent avec plus de certitude que l'art, en tant que la raison les pousse à leurs actes comme ferait une nature. Et c'est encore ainsi que l'espérance tend à sa fin avec certitude, comme participant de la certitude de la foi, laquelle se trouve dans la faculté de connaissance.

Solutions 1. Cela résout la première objection.

2. L'espérance ne s'appuie pas principalement sur la grâce déjà possédée, mais sur la toute puissance et la miséricorde de Dieu, par quoi même celui qui n'a pas la grâce peut l'acquérir, et parvenir ainsi à la vie éternelle. Or quiconque a la foi est certain de la toute-puissance et de la miséricorde de Dieu.

3. Le fait que certains qui ont

đổi trạng thái gây nên hai điều đó.

TIẾT 4
Đức cậy của người lữ hành có chắc chắn không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không chắc chắn. Đức cậy có ý chí là chủ thể mà sự chắc chắn không qui về ý chí, nhưng qui về trí năng. Vậy đức cậy không chiếm hữu sự chắc chắn.

2. Đức cậy phát xuất bởi ân sủng và các công đức như chúng ta đã nói ở trước (Q.17, a.1). Mà trong đời sống này, chúng ta không có thể biết cách chắc chắn chúng ta có ân sủng như chúng ta đã nói (I-II, Q.112, a.1). Vậy đức cậy của các người lữ hành không chắc chắn.

3. Không có sự chắc chắn ở nơi mà người ta có thể thất bại. Mà nhiều người lữ hành có đức cậy, thiếu mục đích: sự chiếm hữu sự sống vĩnh cửu. Vậy đức cậy của các người lữ hành không chắc chắn.

TRÁI LẠI, Thầy của Đề Kiến Thư nói: "Đức cậy là sự mong đợi chắc chắn về vinh phúc tương lai" (III, Sent. 26, c.1). Lời định nghĩa này người ta có thể rút ra được từ lời ghi chép: "Vì tôi biết tôi đã tin vào ai, và tôi chắc rằng Ngài quyền phép đủ để giữ tồn khoản trao tay tôi" (Tm 1,12).

TRẢ LỜI : Sự chắc chắn gặp ở nơi người nào theo hai thể cách: một thể cách thuộc về yếu tính, và thể cách thứ hai là thể cách tham dự. Theo thể cách thuộc yếu tính, người ta gặp được sự chắc chắn trong năng lực tri thức; theo thể cách tham dự, trong tất cả những cái gì năng lực tri thức một cách không sai lầm động tới mục đích của mình; theo thể cách thứ hai này, người ta nói bản tính hành động cách chắc chắn, trong tư cách nó được động bởi trí năng Thiên Chúa là năng lực một cách chắc chắn lôi kéo mỗi hữu thể đến mục đích của nó. Chính theo cũng thể cách này mà người ta nói các luân đức hành động cách chắc chắn hơn mỹ thuật, trong tư cách trí năng thúc đẩy chúng nó đến hành động của chúng nó như bản tính làm. Và chính còn cũng như thế mà đức cậy hướng về mục đích của mình một cách chắc chắn như bằng cách tham dự vào sự chắc chắn của đức tin ở trong năng lực tri thức.

GIẢI ĐÁP 1. Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

2. Đức cậy một cách chủ yếu không dựa vào ân sủng đã được chiếm hữu nhưng dựa vào tính toàn năng, vào lòng nhân từ của Thiên Chúa, nhờ đó ngay kẻ không có ân sủng có thể thu lượm được nó và như vậy có thể đến sự sống vĩnh cửu. Mà bất cứ ai có đức tin thì chắc chắn về tính toàn năng và lòng nhân từ của Thiên Chúa mà đức cậy dựa vào đó. Vậy sự nhận xét nầy không làm tổn thương sự chắc chắn của đức cậy.

3. Sự kiện mà một số người có đức

quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei.

who have hope fail to obtain happiness, is due to a fault of the free will in placing the obstacle of sin, but not to any deficiency in God's power or mercy, in which hope places its trust. Hence this does not prejudice the certainty of hope.

l'espérance n'arrivent pas à la possession de la béatitude vient de la défaillance du libre arbitre qui produit l'obstacle du péché, et non d'une défaillance de la toute-puissance de Dieu ou de sa miséricorde, sur quoi s'appuie l'espérance. Cette constatation n'apporte donc aucun préjudice à la certitude de l'espérance.

cậy không đạt được vinh phúc, phát xuất từ sự thất bại của tự do ý chí tạo nên sự trở ngại do tội, chứ không phải do sự thất bại của tính toàn năng của Thiên Chúa, hoặc lòng nhân từ mà đức cậy dựa vào đó. Vậy sự nhận thấy này không làm tổn thương sự chắc chắn của đức cậy.

QUAESTIO **19**

DE DONO TIMORIS

OF THE GIFT OF FEAR

LE DON DE CRAINTE

ÂN HUỆ KÍNH SỢ

Deinde considerandum est de dono timoris. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus. Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali. Sexto, utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. Septimo, utrum timor sit initium sapientiae. Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. Nono, utrum timor sit donum spiritus sancti. Decimo, utrum crescat crescente caritate. Undecimo, utrum maneat in patria. Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

We must now consider the gift of fear, about which there are twelve points of inquiry: (1) Whether God is to be feared? (2) Of the division of fear into filial, initial, servile and worldly; (3) Whether worldly fear is always evil? (4) Whether servile fear is good? (5) Whether it is substantially the same as filial fear? (6) Whether servile fear departs when charity comes? (7) Whether fear is the beginning of wisdom? (8) Whether initial fear is substantially the same as filial fear? (9) Whether fear is a gift of the Holy Ghost? (10) Whether it grows when charity grows? (11) Whether it remains in heaven? (12) Which of the beatitudes and fruits correspond to it?

1. Dieu doit-il être craint? - 2. La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine. - 3. La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise? - 4. La crainte servile est-elle bonne? - 5. La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale? - 6. La venue de la charité exclut-elle la crainte servile? - 7. La crainte est-elle le commencement de la sagesse? - 8. La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale? - 9. La crainte est-elle un don du Saint-Esprit? - 10. La crainte grandit-elle quand la charité grandit? - 11. La crainte demeure-t-elle dans la patrie? - 12. Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte?

1. Thiên Chúa phải được kính sợ? 2. Sự phân chia sự sợ thành ra sự sợ con cái, sự sợ khởi đầu, sự sợ nô lệ và sự sợ thế tục. 3. Sự sợ thế tục luôn luôn xấu? 4. Sự sợ như nô lệ thì tốt? 5. Sự sợ như nô lệ theo bản thể thì đồng nhất với sự sợ con cái không? 6. Đức mến đến có trục xuất sự sợ nô lệ? 7. Sự sợ là sự khởi đầu của sự khôn ngoan không? 8. Sự sợ khởi đầu theo bản thể đồng nhất với sự sợ như con cái không? 9. Sự sợ là ân huệ của Chúa Thánh Thần? 10. Sự sợ có thêm lên khi đức mến thêm lên không? 11. Sự sợ có tồn tại ở thiên đàng không? 12. Trong các hạnh phúc và những quả, những cái nào tương ứng với ân huệ kính sợ?

ARTICULUS 1
Utrum Deus timeri possit

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

PRAETEREA, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

PRAETEREA, sicut philosophus dicit, in II Rhet., *illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt*. Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex me auxilium tuum*. Ergo Deus timeri non debet.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. X, *quis non timebit te, o rex gentium?* Et Malach. I, *si ego dominus, ubi timor meus?*

RESPONDEO dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis

ARTICLE 1
Whether God can be feared ?

Objections 1. It would seem that God cannot be feared. For the object of fear is a future evil, as stated above (FS, Q[41], AA[2],3). But God is free of all evil, since He is goodness itself. Therefore God cannot be feared.

2. Further, fear is opposed to hope. Now we hope in God. Therefore we cannot fear Him at the same time.

3. Further, as the Philosopher states (Rhet. ii, 5), "we fear those things whence evil comes to us." But evil comes to us, not from God, but from ourselves, according to Osee 13:9: "Destruction is thy own, O Israel: thy help is . . . in Me." Therefore God is not to be feared.

On the contrary, It is written (Jer. 10:7): "Who shall not fear Thee, O King of nations?" and (Malachi 1:6): "If I be a master, where is My fear?"

I answer that, Just as hope has two objects, one of which is the future good itself, that one expects to obtain, while the other is

ARTICLE 1
Dieu doit-il être craint ?

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse pas craindre Dieu, car l'objet de la crainte est un mal futur, nous l'avons établi en son temps, mais Dieu est exempt de tout mal, puisqu'il est la bonté même. Il ne peut donc être craint.

2. La crainte s'oppose à l'espérance. Or nous mettons notre espérance en Dieu. Donc nous ne pouvons pas le craindre en même temps.

3. D'après Aristote: " nous craignons ce qui est pour nous source de maux ". Or les maux ne nous viennent pas de Dieu, mais de nous-mêmes, selon cette parole d'Osée (13, 9 Vg): " Ta perdition vient de toi, Israël; c'est de moi que te vient le secours. " Donc Dieu ne doit pas être craint.

En sens contraire, il est dit dans Jérémie (10, 7): " Qui ne te craindra, Roi des nations? " Et dans Malachie (1, 6): " Si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due? "

Réponse : L'espérance a un double objet: l'un, le bien futur dont nous attendons l'obtention; l'autre, le secours de la personne qui doit,

TIẾT 1
Thiên Chúa phải được kính sợ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không thể sợ Thiên Chúa. Đối tượng của sự sợ là sự xấu tương lai như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.41, a.2) mà Thiên Chúa một cách tuyệt đối không có sự xấu, bởi vì Ngài là chính thiện tính.

2. Sự sợ đối lập với hy vọng. Mà chúng ta đặt hy vọng ở Thiên Chúa. Vậy chúng ta không thể đồng thời sợ Thiên Chúa.

3. Theo triết gia (II Rhet. 5,13), chúng ta sợ cái gì là nguồn gốc các sự xấu cho chúng ta. Mà các sự xấu không đến với chúng ta từ Thiên Chúa, nhưng từ chính chúng ta theo lời Tiên tri Hôsê: "Sự hư mất của ngươi phát xuất từ ngươi, hỡi Israen; chính từ Ta mà sự trợ giúp đến cho ngươi". Vậy Thiên Chúa không phải được người ta sợ.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ai sẽ không kính sợ Ngài, tâu đức vua các dân tộc?" (Gr 10,7). Và còn lời ghi chép: "Nếu Ta là Thiên Chúa, thì sự kính sợ đối với Ta ở đâu?" (Ml 1,6).

TRẢ LỜI : Sự hy vọng có hai đối tượng: đối tượng thứ nhất là sự tốt tương lai mà chúng ta mong đợi đạt tới được; đối tượng thứ hai là sự trợ

expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

AD SECUNDUM dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor, secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

AD TERTIUM dicendum quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum, sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam*.

someone's help, through whom one expects to obtain what one hopes for, so, too, fear may have two objects, one of which is the very evil which a man shrinks from, while the other is that from which the evil may come. Accordingly, in the first way God, Who is goodness itself, cannot be an object of fear; but He can be an object of fear in the second way, in so far as there may come to us some evil either from Him or in relation to Him. From Him there comes the evil of punishment, but this is evil not absolutely but relatively, and, absolutely speaking, is a good. Because, since a thing is said to be good through being ordered to an end, while evil implies lack of this order, that which excludes the order to the last end is altogether evil, and such is the evil of fault. On the other hand the evil of punishment is indeed an evil, in so far as it is the privation of some particular good, yet absolutely speaking, it is a good, in so far as it is ordained to the last end. In relation to God the evil of fault can come to us, if we be separated from Him: and in this way God can and ought to be feared.

Reply to objection 1. This objection considers the object of fear as being the evil which a man shuns.

Reply to objection 2. In God, we may consider both His justice, in respect of which He punishes those who sin, and His mercy, in respect of which He sets us free: in us the consideration of His justice gives rise to fear, but the consideration of His mercy gives rise to hope, so that, accordingly, God is the object of both hope and fear, but under different aspects.

Reply to objection 3. The evil of fault is not from God as its author but from us, in for far as we forsake God: while the evil of punishment is from God as its author, in so far as it has character of a good, since it is something just, through being inflicted on us justly; although originally this is due to the demerit of sin: thus it is written (Wis. 1:13, 16): “God made not death . . . but the wicked with works and words have called it to them.”

d'après notre attente, nous procurer ce que nous espérons. De même, la crainte peut avoir un double objet; l'un est le mal que l'homme fuit; l'autre est la réalité d'où peut venir ce mal. Sous le premier aspect, Dieu, qui est la bonté même, ne peut pas être objet de crainte. Mais sous le second aspect, il peut être objet de crainte, du fait que quelque mal venant de lui, ou en relation avec lui, peut nous menacer, Venant de Dieu, le mal qui nous menace et le mal de peine. Celui-ci, absolument parlant, n’est pas un mal; il l'est par rapport à nous; en lui-même il est absolument un bien. En effet, puisque le bien se définit par son ordre à une fin, le mal se définit par la privation de cet ordre; ce qui détruit l'orientation vers la fin ultime est donc un mal en soi: c'est le mal de faute. Quant au mal de peine, c'est un mal en ce qu'il prive d'un bien particulier; mais c'est un bien en lui-même, en tant qu'il relève de l'ordre de la fin ultime. Par rapport à Dieu, c'est le mal de faute qui peut nous advenir, si nous nous séparons de lui; et, sous cet aspect, Dieu peut et doit être craint.

Solutions 1. La première objection est valable en ce sens que l'objet de la crainte est le mal que l'homme fuit.

2. Il faut considérer en Dieu, et la justice, selon laquelle il châtie les pécheurs, et la miséricorde par laquelle il nous délivre. Quand nous regardons sa justice, nous sentons surgir en nous la crainte; mais la considération de sa miséricorde fait surgir en nous l'espérance. Et ainsi, pour des raisons diverses, Dieu est objet d'espérance et de crainte.

3. Le mal de faute n'a pas Dieu pour auteur, mais nous-mêmes, en tant que nous nous éloignons de lui. En revanche, le mal de peine a Dieu pour auteur, en tant que ce mal a raison de bien, parce que ce mal est juste; c'est justice qu'une peine nous soit infligée. **En sens contraire,** à l'origine, la peine arrive comme sanction de notre péché. C'est en ce sens qu'il est dit dans la Sagesse (1, 13.16): “ Dieu n'a pas fait la mort, mais les impies l'appellent du geste et de la voix. “

giúp của nhân vật mà theo sự mong đợi chúng ta, sẽ đem lại cho chúng ta điều chúng ta hy vọng. Cũng vậy, sự sợ có hai đối tượng; một đối tượng là sự xấu người ta trốn tránh; đối tượng thứ hai là thực tại do đó sự xấu này có thể đến cho chúng ta. Ở phương diện thứ nhất, Thiên Chúa là chính thiện tính, không thể là đối tượng của sự sợ. Nhưng ở phương diện thứ hai, Ngài có thể là đối tượng của sự sợ, bởi vì một sự xấu nào đó phát xuất từ Ngài hoặc quan hệ với Ngài, có thể ngăm dọa chúng ta. Phát xuất từ Thiên Chúa, sự xấu ngăm dọa chúng ta là sự xấu của hình phạt, nói cách tuyệt đối, không phải là sự xấu; nó là sự xấu đối với chúng ta; tại sự nó là sự tốt cách tuyệt đối. Quả thế, bởi vì sự tốt được định nghĩa bởi trật tự của nó đến mục đích; sự xấu được định nghĩa bởi sự khuyết phạp trật tự này; điều đó phá hủy cái hướng đến cùng đích là sự xấu tại sự: đó là sự xấu của tội lỗi. Còn về sự xấu của hình phạt, đó là sự xấu trong điều mà nó làm mất đi một sự tốt đặc thù; nhưng đó là sự tốt tại sự, trong tư cách nó lệ thuộc vào trật tự của cùng đích. Đối với Thiên Chúa, đó chính là sự xấu của tội lỗi có thể xảy đến cho chúng ta, nếu chúng ta tách rời mình khỏi Ngài; và ở phương diện này, Thiên Chúa có thể và phải được chúng ta sợ.

GIẢI ĐÁP 1. Vấn nạn thứ nhất có giá trị theo ý nghĩa này là đối tượng của sự sợ là sự xấu người ta trốn tránh.

2. Phải xem xét ở Thiên Chúa phần thì về sự công bình mà do đó Ngài phạt các tội nhân, và phần thì về lòng nhân từ mà do đó Ngài cứu thoát chúng ta. Khi chúng ta nhìn đến sự công bình của Ngài, chúng ta cảm thấy nổi lên trong chúng ta sự sợ hãi; nhưng sự xem xét lòng nhân từ của Ngài làm nổi lên trong chúng ta sự hy vọng. Và như vậy, vì những lý do khác nhau mà Thiên Chúa là đối tượng của hy vọng và của sự sợ hãi.

3. Sự xấu của tội lỗi không có Thiên Chúa là tác giả, nhưng chính chúng ta, trong tư cách chúng ta đi ra xa khỏi Thiên Chúa. Đối lại, sự xấu của hình phạt có Thiên Chúa là tác giả, trong tư cách sự xấu này có yếu tính của sự tốt, bởi vì sự xấu này là công bình; chính sự công bình là một hình phạt bắt buộc chúng ta phải chịu. Tuy nhiên, về nguồn gốc, hình phạt đến với chúng ta với tư cách là sự phạt tội lỗi chúng ta; theo ý nghĩa này mà có lời ghi chép: “Thiên Chúa không tạo nên sự chết, nhưng những kẻ vô đạo bằng bộ điệu của mình và bằng tiếng nói của mình mà kêu tới sự chết” (Kn 1,13).

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem,

ARTICLE 2
Whether fear is fittingly divided into filial, initial, servile and worldly fear ?

Objections 1. It would seem that fear is unfittingly divided into filial, initial, servile and worldly

ARTICLE 2
La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine

Objections 1. Il semble que cette division de la crainte soit inadéquate, car le Damascène cite

TIẾT 2
Phân chia sự sợ ra sự sợ con cái, sự sợ khởi đầu, sự sợ nô lệ và sự sợ thế tục

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phân chia này không đầy đủ. Thánh Đamascênô kể ra sáu loại sợ hãi: sự

initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim, in II Lib., ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est, quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.

fear. For Damascene says (De Fide Orth. ii, 15) that there are six kinds of fear, viz. "laziness, shamefacedness," etc. of which we have treated above (FS, Q[41], A[4]), and which are not mentioned in the division in question. Therefore this division of fear seems unfitting.

six espèces de crainte: l'indolence, la confusion, etc. dont nous avons parlé jadis . et qu'on ne retrouve pas dans cette division. Il semble donc que cette division soit mauvaise.

thờ ơ, sự lộn xộn, và người ta không gặp lại sự phân chia này. Vậy xem ra sự phân chia này không tốt.

PRAETEREA, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in Daemonibus, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. XIV *coepit Iesus pavere et taedere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

2. Further, each of these fears is either good or evil. But there is a fear, viz. natural fear, which is neither morally good, since it is in the demons, according to James 2:19, "The devils . . . believe and tremble," nor evil, since it is in Christ, according to Mk. 14:33, Jesus "began to fear and be heavy." Therefore the aforesaid division of fear is insufficient.

2. Chacune de ces craintes est ou bonne ou mauvaise. Or il y a une crainte, la crainte naturelle, qui n'est pas bonne moralement, puisqu'elle existe chez les démons, selon S. Jacques (2, 19): " Les démons croient, et ils tremblent. " Mais elle n'est pas non plus mauvaise, puisque le Christ l'a subie; S. Marc écrit (14, 33). " Jésus commença de subir crainte et abattement. " La division proposée est donc insuffisante.

2. Mỗi khi sự sợ trong các sự sợ này hoặc là tốt hoặc là xấu. Mà có một thứ sợ, sự sợ tự nhiên, sự sợ này không tốt theo thể cách đạo đức, bởi vì nó hiện hữu ở nơi ma quỉ theo lời nói của thánh Giacôbê: "Chúa Kitô bắt đầu sợ hãi và u sầu" (Mc 14,33). Vậy sự phân chia này được trình bày không đầy đủ.

PRAETEREA, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

2. Further, each of these fears is either good or evil. But there is a fear, viz. natural fear, which is neither morally good, since it is in the demons, according to James 2:19, "The devils . . . believe and tremble," nor evil, since it is in Christ, according to Mk. 14:33, Jesus "began to fear and be heavy." Therefore the aforesaid division of fear is insufficient.

3. Les rapports de fils à père, d'époux à épouse, de serviteur à maître, sont différents. Or la crainte filiale, qui est celle du fils envers son père, se distingue de la crainte servile qui est celle du serviteur envers son maître. Il nous faut donc aussi distinguer de toutes ces craintes la crainte chaste, qui semble être celle de l'épouse envers son mari.

3. Các mối tương quan cha với con, chồng với vợ, ông chủ với đầy tớ, khác biệt nhau. Mà sự sợ con cái là sự sợ của người con đối với người cha, phân biệt với sự sợ nô lệ là sự sợ của đầy tớ đối với ông chủ. Vậy chúng ta phải phân biệt trong tất cả các sự sợ này có sự sợ trong sạch, xem ra là sự sợ của người vợ đối với chồng.

PRAETEREA, sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

4. Further, even as servile fear fears punishment, so do initial and worldly fear. Therefore no distinction should be made between them.

4. De même que la crainte servile, la crainte initiale et la crainte du monde portent sur la peine. Il n'y avait donc pas de raison pour les distinguer l'une de l'autre.

4. Cũng như sự sợ nô lệ, sự sợ khởi sự và sự sợ thế tục quan hệ với hình phạt. Vậy không có lý do phân biệt chúng nó với nhau.

PRAETEREA, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

5. Further, even as concupiscence is about some good, so is fear about some evil. Now "concupiscence of the eyes," which is the desire for things of this world, is distinct from "concupiscence of the flesh," which is the desire for one's own pleasure. Therefore "worldly fear," whereby one fears to lose external goods, is distinct from "human fear," whereby one fears harm to one's own person.

5. Comme la convoitise a pour objet un bien, la crainte a pour objet un mal. Mais autre est la convoitise des yeux, qui convoite les biens du monde, autre la convoitise de la chair, qui pousse à rechercher son propre plaisir. De même aussi, autre est la crainte mondaine, qui nous fait appréhender la perte des biens extérieurs, autre la crainte humaine par laquelle nous redoutons une diminution de notre propre personne.

5. Như sự ham muốn có đối tượng là sự tốt, sự sợ có đối tượng là sự xấu. Mà sự ham muốn của con mắt ham muốn các sự tốt của trần gian khác biệt với sự ham muốn xác thịt, vì xác thịt thúc đẩy người ta tìm đến sự vui thú riêng của nó. Cũng vậy, sự sợ thế tục khiến chúng ta sợ mất các sự tốt bên ngoài thì phân biệt với sự sợ nhân loại, do đó chúng ta sợ sự giảm thiểu con người riêng của mình.

SED CONTRA est auctoritas Magistri, XXXIV dist. III Lib. Sent.

On the contrary stands the authority of the Master (Sent. iii, D, 34).

En sens contraire, l'autorité du Maître des Sentences garantit cette division.

TRÁI LẠI, Thế giá của Thầy Đề kiến thư đảm bảo sự phân chia này (III Sent 34, c.4).

RESPONDEO dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter

I answer that, We are speaking of fear now, in so far as it makes us turn, so to speak, to God or away from Him. For, since the object of fear is an evil, sometimes, on account of the evils he fears, man withdraws from God, and this is called human fear; while sometimes, on account of the evils he fears, he turns to God and adheres to Him. This latter evil is twofold, viz. evil of punishment, and evil of fault. Accordingly if a man turn to God and adhere to Him, through fear of punishment, it will be servile fear; but if it be on account of fear of committing a fault, it will be filial fear, for it becomes a child to fear offending its father. If, however, it be on

Réponse : Nous traitons en ce moment de la crainte selon que, de quelque façon, elle nous tourne vers Dieu, ou nous détourne de lui. En effet, puisque l'objet de la crainte est un mal, parfois l'homme s'éloigne de Dieu à cause des maux qu'il craint, et c'est la crainte humaine ou la crainte mondaine. Parfois au contraire l'homme, en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ce dernier mal est double: mal de peine, et mal de faute. Si l'on se tourne vers Dieu et que l'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car ce sont les fils qui craignent d'offenser leur

TRẢ LỜI : Chúng ta đang thảo luận trong giây phút này về sự sợ hãi tùy theo nó một cách nào đó quay chúng ta đến Thiên Chúa, hoặc quay chúng ta ra khỏi Thiên Chúa. Quả thế, bởi vì đối tượng của sự sợ hãi là sự xấu, đôi khi con người đi ra xa khỏi Thiên Chúa vì những sự xấu họ sợ, và đó là sự sợ nhân loại hay sự sợ thế tục. Trái lại, đôi khi con người, vì sự xấu mà họ sợ, quay mình đến Thiên Chúa và đính kết vào Ngài. Sự xấu này có hai thứ: sự xấu của hình phạt, và sự xấu của tội lỗi. Nếu người ta quay mình đến Thiên Chúa và đính kết vào Ngài bởi sợ hãi hình phạt, thì có sự sợ nô lệ. Nếu vì sự sợ tội lỗi mà người ta quay mình đến Thiên Chúa và đính kết vào Ngài thì có sự sợ con cái, vì đó là những người con

utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est, cum de passione timoris ageretur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes praedicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis praesupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

AD TERTIUM dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. XI, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit.

AD QUARTUM dicendum quod praedicti tres timores respiciunt poenam sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt poenam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam. Quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

AD QUINTUM dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor

account of both, it will be initial fear, which is between both these fears. As to whether it is possible to fear the evil of fault, the question has been treated above (FS, Q[42], A[3]) when we were considering the passion of fear.

Reply to objection 1. Damascene divides fear as a passion of the soul: whereas this division of fear is taken from its relation to God, as explained above.

Reply to objection 2. Moral good consists chiefly in turning to God, while moral evil consists chiefly in turning away from Him: wherefore all the fears mentioned above imply either moral evil or moral good. Now natural fear is presupposed to moral good and evil, and so it is not numbered among these kinds of fear.

Reply to objection 3. The relation of servant to master is based on the power which the master exercises over the servant; whereas, on the contrary, the relation of a son to his father or of a wife to her husband is based on the son's affection towards his father to whom he submits himself, or on the wife's affection towards her husband to whom she binds herself in the union of love. Hence filial and chaste fear amount to the same, because by the love of charity God becomes our Father, according to Rom. 8:15, "You have received the spirit of adoption of sons, whereby we cry: Abba [Father]"; and by this same charity He is called our spouse, according to 2 Cor. 11:2, "I have espoused you to one husband, that I may present you as a chaste virgin to Christ": whereas servile fear has no connection with these, since it does not include charity in its definition.

Reply to objection 4. These three fears regard punishment but in different ways. For worldly or human fear regards a punishment which turns man away from God, and which God's enemies sometimes inflict or threaten: whereas servile and initial fear regard a punishment whereby men are drawn to God, and which is inflicted or threatened by God. Servile fear regards this punishment chiefly, while initial fear regards it secondarily.

Reply to objection 5. It amounts to the same whether man turns away from God through fear of losing his worldly goods, or through fear of forfeiting the well-being of his body, since external goods belong to the body. Hence both these fears are reckoned as

père. Si l'on craint en même temps la faute et la peine, c'est la crainte initiale, qui tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile. Que le mal de faute puisse être craint, nous l'avons dit précédemment, en étudiant la passion de crainte.

Solutions 1. Le Damascène divise la crainte selon qu'elle est une passion de l'âme. La division présente est prise de l'ordre à Dieu, on vient de le dire.

2. Le bien moral consiste principalement dans une conversion vers Dieu, et le mal moral dans une aversion de Dieu. C'est pourquoi toutes les craintes en question comportent ou un bien moral, ou un mal moral. Mais la crainte naturelle est présupposée au bien ou au mal moral; aussi ne l'a-t-on pas comptée dans l'énumération des craintes.

3. Les rapports de serviteur à maître se fondent sur la puissance du maître s'assujettissant son serviteur; les rapports de fils à père, ou d'époux à épouse, reposent au contraire sur l'affection du fils se soumettant à son père, ou de la femme s'unissant à son mari par une union d'amour. Aussi la crainte filiale et la crainte chaste concernent-elles une même réalité; car, par l'amour de charité, Dieu se fait notre Père, d'après S. Paul (Rm 8, 15): " Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs, dans lequel nous crions: Abba, Père "; et, selon la même charité, Dieu se dit notre époux, toujours d'après S. Paul (2 Co 11, 2): " je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. " La crainte servile relève d'un autre principe, carrelle n'inclut pas la charité dans sa définition.

4. La crainte servile, la crainte initiale et la crainte mondaine ont toutes trois la peine pour objet, mais envisagée sous divers aspects. La crainte mondaine ou humaine se réfère à la peine qui détourne de Dieu, celle que parfois les ennemis de Dieu nous infligent ou dont ils nous menacent. Mais la crainte servile et la crainte initiale visent la peine qui fait que les hommes sont attirés vers Dieu, celle qui est infligée, ou dont nous sommes menacés, par Dieu. Cette peine, la crainte servile l'a pour objet principal, la crainte initiale pour objet secondaire.

5. C'est pour un même motif que l'homme se détourne de Dieu par crainte de perdre les biens du monde, et par crainte de perdre l'intégrité de son corps, car les biens extérieurs sont destinés au corps. C'est pourquoi ces deux craintes sont comptées ici pour une

sợ sự làm mất lòng cha của mình. Nếu người ta sợ đồng thời tội lỗi và hình phạt, đó là sự sợ khởi đầu, sự sợ này ở giữa sự sợ con cái và sự sợ nô lệ. Còn sự sợ về tội lỗi có thể được sợ không, chúng ta đã nói ở trước khi học hỏi về đam mê sợ hãi (I-II, Q.42, a.3).

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Đamascênô phân chia sự sợ này tùy theo nó là một đam mê của linh hồn. Sự phân chia đang nói ở đây xuất phát từ trật tự đối với Thiên Chúa.

2. Sự tốt đạo đức một cách chủ yếu cốt tại sự trở lại với Thiên Chúa, và sự xấu đạo đức cốt tại đi ra khỏi Thiên Chúa. Do đó, tất cả các sự sợ đang nói ở đây bao gồm hoặc sự tốt đạo đức, hoặc sự xấu đạo đức. Mà sự sợ tự nhiên được giả định trước đối với sự tốt hoặc sự xấu đạo đức; như vậy người ta không kể nó khi kể ra các sự sợ.

3. Các mối tương quan đầy tớ với ông chủ có nền tảng trên quyền lực của ông chủ bắt người đầy tớ tùng phục mình; các mối tương quan con với cha, hoặc chồng với vợ, căn cứ trong tình thương yêu của con vâng phục cha mình, hoặc của vợ phối hợp với chồng mình bằng sự phối hợp tình yêu. Như vậy sự sợ hãi con cái và sự sợ hãi trong sạch quan hệ cũng với một thực tại; bởi vì do tình yêu của đức mến Thiên Chúa trở nên cha chúng ta theo lời thánh Phaolô: "Anh em đã lãnh nhận tinh thần nghĩa tử mà do đó anh em kêu lên: Cha" (Rm 8,15); và cũng theo một đức mến, Thiên Chúa được nói là chồng của chúng ta cũng theo lời nói của thánh Phaolô: "Ta đã kết hôn anh em với một người chồng duy nhất, để dâng hiến anh em cho Chúa Kitô như một nữ trinh trong sạch" (2Cr 11,12). Sự sợ nô lệ lệ thuộc vào một nguyên lý khác, vì nó không bao gồm đức mến trong lời định nghĩa của mình.

4. Sự sợ nô lệ, sự sợ khởi sự và sự sợ thế tục, cả ba đều có hình phạt là đối tượng, nhưng được xem xét ở ba phương diện khác nhau. Sự sợ thế tục hay nhân loại qui về hình phạt làm cho chúng ta đi ra xa khỏi Thiên Chúa, hình phạt mà đôi khi kẻ thù của Thiên Chúa bắt chúng ta phải chịu hoặc họ ngăm đe chúng ta. Còn sự sợ nô lệ và sự sợ khởi sự nhắm hình phạt khiến con người được lôi kéo đến Thiên Chúa. Với hình phạt này, sự sợ nô lệ có nó là đối tượng chính, sự sợ khởi sự có nó là đối tượng phụ.

5. Chính cũng một lý do mà con người quay mình đi xa khỏi Thiên Chúa vì sợ mất các sự tốt của trần gian, và bởi sự sợ mất sự nguyên vẹn trong thân thể của mình, vì các sự tốt bên ngoài được sắp đặt cho thân thể. Do đó, hai sự sợ này ở đây được kể là một duy nhất, dầu mà các sự xấu

hic pro eodem computatur, quamvis mala quae timentur sint diversa, sicut et bona quae concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS 3
Utrum timor mundanus semper sit malus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII de illo iudice iniquo, *qui nec Deum timebat nec homines reverebatur*. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

PRAETEREA, ad timorem mundanum videntur pertinere poenae quae per potestates saeculares infliguntur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII, *vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa*. Ergo timor mundanus non semper est malus.

PRAETEREA, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus praesens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui corpus occidunt*, ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, actus morales et habitus ex obiectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret, non enim cupidi laborem quaerunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quaerunt divitias, unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur, illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per

one here, although they fear different evils, even as they correspond to the desire of different goods. This diversity causes a specific diversity of sins, all of which alike however lead man away from God.

ARTICLE 3
Whether worldly fear is always evil ?

Objections 1. It would seem that worldly fear is not always evil. Because regard for men seems to be a kind of human fear. Now some are blamed for having no regard for man, for instance, the unjust judge of whom we read (Lk. 18:2) that he "feared not God, nor regarded man." Therefore it seems that worldly fear is not always evil.

2. Further, worldly fear seems to have reference to the punishments inflicted by the secular power. Now such like punishments incite us to good actions, according to Rom. 13:3, "Wilt thou not be afraid of the power? Do that which is good, and thou shalt have praise from the same." Therefore worldly fear is not always evil.

3. Further, it seems that what is in us naturally, is not evil, since our natural gifts are from God. Now it is natural to man to fear detriment to his body, and loss of his worldly goods, whereby the present life is supported. Therefore it seems that worldly fear is not always evil.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 10:28): "Fear ye not them that kill the body," thus forbidding worldly fear. Now nothing but what is evil is forbidden by God. Therefore worldly fear is evil.

I answer that, As shown above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[1]; FS, Q[54], A[2]) moral acts and habits take their name and species from their objects. Now the proper object of the appetite's movement is the final good: so that, in consequence, every appetitive movement is both specified and named from its proper end. For if anyone were to describe covetousness as love of work because men work on account of covetousness, this description would be incorrect, since the covetous man seeks work not as end but as a means: the end that he seeks is wealth, wherefore covetousness is rightly described as the desire or the love of wealth, and this is evil. Accordingly worldly love is, properly speaking, the love whereby a man trusts in the world as his end, so that worldly love is always evil. Now

seule, quoique les maux redoutés soient divers, comme le sont aussi les biens, objets de la convoitise. Cette diversité provoque une diversité spécifique des péchés, alors qu'il leur est cependant commun de détourner de Dieu.

ARTICLE 3
La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, il semble que la crainte des hommes se rattache à notre révérence envers eux. Or on blâme certains de ne pas révérer autrui; témoin, dans S. Luc (18, 2), le blâme porté sur ce mauvais juge " qui ne craignait pas Dieu et n'avait de considération pour aucun homme ". Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours un mal.

2. A la crainte du monde paraissent se rattacher les peines infligées par les pouvoirs séculiers. Or ce sont de telles peines qui nous provoquent à bien agir; S. Paul le dit (Rm 13, 3): " Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité? Fais le bien, et tu obtiendras son approbation. " La crainte du monde n'est donc pas toujours mauvaise.

3. Ce qui existe en nous par nature ne semble pas mauvais, car les éléments de notre nature vous viennent de Dieu. Mais c'est par nature que l'homme craint d'être lésé dans son corls et de perdre les biens temporels qui soutiennent la vie présente. Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours mauvaise.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 10, 28): " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps "; et par là il interdit la crainte du monde. Or rien n'est interdit par Dieu, sinon le mal. Donc la crainte mondaine est mauvaise.

Réponse : Les actes moraux et les habitus reçoivent de leurs objets leur nom et leur espèce, nous l'avons montré. Or l'objet propre d'un mouvement d'appétit est le bien qui a valeur de fin. C'est pourquoi tout mouvement appétitif est spécifié et nommé à partir de sa fin propre. En effet, appeler cupidité l'amour du travail, du fait que les hommes travaillent par cupidité, ne serait pas une appellation exacte, car les hommes cupides ne recherchent pas le travail comme une fin mais comme un moyen, tandis qu'ils se portent comme à une fin vers la possession des richesses; aussi appelle-t-on à bon droit cupidité le désir ou l'amour des richesses, ce qui est un mal. Pareillement, on nomme à proprement parler amour du monde, l'amour par lequel on s'attache au monde comme à une fin. Et ainsi l'amour du monde est

người ta sợ có khác nhau, cũng như các sự tốt đối tượng của sự ham muốn. Sự khác biệt này gây nên sự khác biệt loại thuộc của các tội, trong khi điều này chung cho chúng nó là quay chúng ta đi ra xa khỏi Thiên Chúa.

TIẾT 3
Sự sợ hãi thế tục luôn luôn xấu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Xem ra sự sợ hãi các người khác quy về sự tôn kính của chúng ta đối với họ. Mà người ta quở trách một số người không tôn kính kẻ khác; chúng ta thấy có bằng chứng về điều này trong Phúc âm theo thánh Luca đối với người thẩm phán xấu: "Người thẩm phán này không sợ Thiên Chúa cũng không kiêng nể người ta" (Lc 18,2). Vậy xem ra sự sợ thế tục không phải luôn luôn là sự xấu.

2. Với sự sợ thế tục, các hình phạt do các quyền lực trần thế bắt phải chịu, xem ra quy về đó. Mà đó là những hình phạt khiến chúng ta hành động tốt; thánh Phaolô nói: "Ngươi muốn không sợ quyền bính không? Ngươi hãy làm điều tốt, và ngươi sẽ được chấp nhận" (Rm 13,3). Vậy sự sợ thế tục không phải luôn luôn xấu.

3. Điều gì hiện hữu trong chúng ta theo bản tính, xem ra không xấu, vì các yếu tố của bản tính chúng ta phát xuất cho chúng ta từ Thiên Chúa. Mà chính theo bản tính con người sợ bị thương tích trong thân thể và bị mất các sự tốt trần gian là các sự tốt nâng đỡ đời sống hiện tại. Vậy xem ra sự sợ thế tục không luôn luôn xấu.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán: "Đừng sợ những kẻ giết được thân xác" (Mt 10,28), và do đó Ngài cấm đoán sự sợ thế tục. Mà không điều gì bị Thiên Chúa cấm đoán, nếu đó không phải là sự xấu. Vậy sự sợ thế tục thì xấu.

TRẢ LỜI : Các hành động đạo đức và các tập quán lãnh nhận từ đối tượng của mình như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q. 18, a.2). Mà đối tượng riêng của sự chuyển động thị dục được phân loại và đặt tên bởi mục đích riêng của mình. Quả thế, người ta gọi tính tham lam là lòng ái mộ làm việc, do sự kiện nhân loại làm việc cách tham lam, không phải là sự gọi tên đúng, vì nhân loại tham lam không tìm kiếm việc làm là mục đích nhưng là phương tiện, trong khi họ hướng về mục đích để chiếm hữu của cải giàu có; như vậy một cách đúng mức người ta gọi tính tham lam là sự ước muốn hay sự yêu mến của cải, điều đó là sự xấu. Cũng vậy, người ta một cách đích xác gọi tên tình yêu thế tục, là tình yêu do đó người ta dính bám với thế tục là mục đích. Và như vậy tình yêu thế tục luôn luôn xấu. Mà sự sợ phát sinh bởi tình yêu, vì người ta sợ mất điều mình yêu mến, như thánh Augustinô

Augustinum, in libro octogintatrium quaest. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis, et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII, de Elia vel Elisaeo, *in diebus suis non pertimuit principem*.

AD SECUNDUM dicendum quod potestates saeculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. XIII, *minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*. Et secundum hoc timere potestatem saecularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

AD TERTIUM dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum, sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam philosophus dicit, in III Ethic., quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi, quia peius est huiusmodi peccata committere quam poenas quascumque pati.

fear is born of love, since man fears the loss of what he loves, as Augustine states (Qq. lxxxiii, qu. 33). Now worldly fear is that which arises from worldly love as from an evil root, for which reason worldly fear is always evil.

Reply to objection 1. One may have regard for men in two ways. First in so far as there is in them something divine, for instance, the good of grace or of virtue, or at least of the natural image of God: and in this way those are blamed who have no regard for man. Secondly, one may have regard for men as being in opposition to God, and thus it is praiseworthy to have no regard for men, according as we read of Elias or Eliseus (Ecclus. 48:13): "In his days he feared not the prince."

Reply to objection 2. When the secular power inflicts punishment in order to withdraw men from sin, it is acting as God's minister, according to Rom. 13:4, "For he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doth evil." To fear the secular power in this way is part, not of worldly fear, but of servile or initial fear.

Reply to objection 3. It is natural for man to shrink from detriment to his own body and loss of worldly goods, but to forsake justice on that account is contrary to natural reason. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 1) that there are certain things, viz. sinful deeds, which no fear should drive us to do, since to do such things is worse than to suffer any punishment whatever.

toujours mauvais. Mais la crainte naît de l'amour, car on craint de perdre ce qu'on aime, comme le montre S. Augustin; aussi la crainte mondaine est-elle celle qui procède de l'amour du monde comme d'une racine mauvaise. Et, par suite, la crainte du monde elle-même est toujours mauvaise.

Solutions 1. On peut révérer les hommes à un double titre. D'une part, pour ce qu'ils ont en eux de divin, par exemple le bien de la grâce ou de la vertu, ou au moins l'image naturelle de Dieu; et c'est à ce titre que l'on blâme ceux qui n'ont pas de respect pour les hommes. D'autre part, on peut révérer les hommes pour leur opposition à Dieu; alors on doit louer ceux qui n'ont pas ce respect des hommes, selon la parole de l'Ecclésiastique (48, 12) au sujet d'Élie ou d'Élisée " Pendant sa vie il ne redouta aucun chef "

2. Les pouvoirs séculiers, en portant des peines pour détourner du péché, sont en cela ministres de Dieu; S. Paul le dit (Rm 13, 4): " L'autorité est ministre de Dieu, préposée au châtiment de celui qui fait le mal. " Et ainsi craindre le pouvoir séculier ne relève pas de la crainte du monde, mais de la crainte servile ou initiale.

3. Il est naturel à l'homme de fuir ce qui est préjudiciable à ce corps, ou même dommageable à ses biens temporels. Mais il est contraire à la raison naturelles d'abandonner la justice pour de tels biens. Aussi Aristote déclare-t-il qu'il y a certaines choses (les actes des péchés), auxquelles nulle crainte ne doit nous obliger, parce qu'il est pire de commettre des péchés de cette sorte que de souffrir n'importe quelles peines.

minh chứng (83 Quaest q.33,40). Như vậy, sự sợ thế tục là sự sợ phát xuất bởi tình yêu thế tục là gốc rễ xấu. Và do đó, sự sợ thế tục tại sự xấu luôn luôn.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta có thể sợ con người theo hai tư cách. Một đàng, vì điều nhân loại có thuộc về Thiên Chúa ở trong họ; thí dụ, sự tốt của ân sủng hoặc của nhân đức hoặc ít ra hình ảnh tự nhiên của Thiên Chúa; và chính vì tư cách này mà người ta quở trách những người không tôn kính các kẻ khác. Đàng khác, người ta có thể sợ nhân loại vì sự đối lập với Thiên Chúa; trong trường hợp này, người ta phải ca ngợi những kẻ không sợ kẻ khác theo lời nói của sách Huấn ca về tiên tri Êlia hoặc tiên tri Êlisê: "Suốt đời ông không rợn trước một ai" (Hc 48,12).

2. Các quyền thế trần tục, đưa ra những hình phạt để đánh tội lỗi thì trong điều đó họ là những thừa tác viên của Thiên Chúa; như lời thánh Phaolô nói: "Vì họ giúp việc Thiên Chúa, để hướng ngươi về điều thiện, họ đặt ra hình phạt cho kẻ làm việc xấu" (Rm 13,4). Và như vậy, sợ quyền thế thế tục không lệ thuộc vào sự sợ thế tục, nhưng thuộc về sự sợ nô lệ hoặc sự sợ khởi đầu.

3. Điều tự nhiên đối với nhân loại là trốn tránh những gì có hại cho thân thể, hoặc có hại cho các sự tốt hữu hình. Như vậy, triết gia tuyên bố có một số công việc, tức là các hành động của tội, mà không có sự sợ nào có thể bắt buộc chúng ta thi hành, bởi vì phạm các tội như vậy thì xấu hơn việc chịu bất cứ hình phạt nào (Eth 3,1).

ARTICULUS 4
Utrum timor servilis sit bonus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus, quia sicut Glossa dicit Rom. VIII, *qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit*. Ergo timor servilis non est bonus.

PRAETEREA, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Iob III, *quare non in vulva mortuus sum?* Dicit Gregorius, *cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate*. Ergo timor servilis est malus.

ARTICLE 4
Whether servile fear is good ?

Objections 1. It would seem that servile fear is not good. For if the use of a thing is evil, the thing itself is evil. Now the use of servile fear is evil, for according to a gloss on Rom. 8:15, "if a man do anything through fear, although the deed be good, it is not well done." Therefore servile fear is not good.

2. Further, no good grows from a sinful root. Now servile fear grows from a sinful root, because when commenting on Job 3:11, "Why did I not die in the womb?" Gregory says (Moral. iv, 25): "When a man dreads the punishment which confronts him for his sin and no longer loves the friendship of God which he has lost, his fear is born of pride, not of humility." Therefore servile fear is

ARTICLE 4
La crainte servile est-elle bonne ?

Objections 1. Il semble que non. Car ce dont l'exercice est mauvais est soi-même un mal. Or l'activité qui vient de la crainte servile est un mal, car, selon le commentaire de la Glose sur l'épître aux Romains (8, 15): " Qui agit par crainte, même s'il fait quelque chose de bon, il ne le fait pas bien. " La crainte servile n'est donc pas bonne.

2. Ce qui naît de la racine du péché n'est pas bon. Or la crainte servile sort de la racine du péché. Dans son commentaire sur Job (3, 11): " Que ne suis-je mort dans le ventre de ma mère? " S. Grégoire écrit: " Lorsque l'on redoute la peine venue du péché, sans aimer la face de Dieu qu'on a perdue, la crainte vient de l'orgueil et non de l'humilité. " La crainte servile est donc un mal.

TIẾT 4
Phải chăng sự sợ nô lệ thì tốt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không tốt. Điều gì mà việc thi hành nó xấu tại sự, là sự xấu. Mà hành động phát xuất bởi sự nô lệ là sự xấu, bởi vì theo sự giải thích của sách Chú giải về thư gởi Rôma: "Ai hành động vì sợ, cho dầu họ làm điều gì tốt, họ thi hành không tốt" (Rm 8,15). Vậy sự sợ nô lệ không tốt.

2. Điều gì phát xuất từ gốc rễ của tội thì không tốt. Mà sự sợ nô lệ phát xuất bởi gốc rễ của tội. Người ta thấy điều đó trong sách Chú giải về ông Gióp: "Tại sao tôi đã chẳng chết trong bụng mẹ?" (G 3,11). Thánh Grêgôriô đã viết: "Khi người ta sợ hình phạt phát xuất bởi tội mà không yêu mến thánh nhan Thiên Chúa người ta đã làm mất, thì sự sợ phát xuất bởi sự kiêu ngạo chứ không bởi sự khiêm nhượng" (Moral 4,27). Vậy

PRAETEREA, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

SED CONTRA, nullum malum est a spiritu sancto. Sed timor servilis est ex spiritu sancto, quia super illud Rom. VIII, *non accepistis spiritum servitutis* etc., dicit Glossa, *unus spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum*. Ergo timor servilis non est malus.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus, sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat poenam.

AD SECUNDUM dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore. Sed eius servilitas ex tumore

evil.

3. Further, just as mercenary love is opposed to the love of charity, so is servile fear, apparently, opposed to chaste fear. But mercenary love is always evil. Therefore servile fear is also.

On the contrary, Nothing evil is from the Holy Ghost. But servile fear is from the Holy Ghost, since a gloss on Rom. 8:15, "You have not received the spirit of bondage," etc. says: "It is the one same spirit that bestows two fears, viz. servile and chaste fear." Therefore servile fear is not evil.

I answer that, It is owing to its servility that servile fear may be evil. For servitude is opposed to freedom. Since, then, "what is free is cause of itself" (Metaph. i, 2), a slave is one who does not act as cause of his own action, but as though moved from without. Now whoever does a thing through love, does it of himself so to speak, because it is by his own inclination that he is moved to act: so that it is contrary to the very notion of servility that one should act from love. Consequently servile fear as such is contrary to charity: so that if servility were essential to fear, servile fear would be evil simply, even as adultery is evil simply, because that which makes it contrary to charity belongs to its very species. This servility, however, does not belong to the species of servile fear, even as neither does lifelessness to the species of lifeless faith. For the species of a moral habit or act is taken from the object. Now the object of servile fear is punishment, and it is by accident that, either the good to which the punishment is contrary, is loved as the last end, and that consequently the punishment is feared as the greatest evil, which is the case with one who is devoid of charity, or that the punishment is directed to God as its end, and that, consequently, it is not feared as the greatest evil, which is the case with one who has charity. For the species of a habit is not destroyed through its object or end being directed to a further end. Consequently servile fear is substantially good, but is servility is evil.

Reply to objection 1. This saying of Augustine is to be applied to a man who does something through servile fear as such, so that he loves not justice, and fears nothing but the punishment.

Reply to objection 2. Servile fear as to its substance is not born of pride, but its servility is, inasmuch as man is unwilling, by love, to

3. A l'amour de charité s'oppose l'amour mercenaire; de même à la crainte chaste semble s'opposer la crainte servile. Or l'amour mercenaire est toujours mauvais; donc la crainte servile l'est aussi.

En sens contraire, rien de mauvais ne vient du Saint-Esprit. Or la crainte servile vient du Saint-Esprit car, à propos de la parole de S. Paul (Rm 8, 15): " Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, etc. ", la Glose commente: " C'est un seul esprit qui produit les deux craintes, la crainte servile et la crainte chaste. " La crainte servile n'est donc pas mauvaise.

Réponse : C'est à son côté de servilité que la crainte servile doit d'être mauvaise. Car la servitude s'oppose à la liberté. Et puisque " celui-là est libre, qui est maître de soi ", selon Aristote, celui-là est esclave qui n'agit pas de son propre chef, mais comme mû du dehors. Or agir par amour est pour tout homme agir comme par soi-même, car c'est sa propre inclination qui le porte à l'action. Et c'est pourquoi il va contre la raison de servilité qu'on agisse par amour. Ainsi donc la crainte servile, en tant que servile, est contraire à la charité. Donc, si la servilité était de l'essence de la crainte servile, la crainte servile devrait être radicalement mauvaise; ainsi l'adultère est absolument mauvais parce que son opposition à la charité appartient à la définition de son espèce. Mais cette servilité n'est pas spécifique de la crainte servile, pas plus que l'absence d'information par la charité n'est spécifique de la foi informe. En effet, l'espèce d'un habitus moral se prend de son objet; de même pour un acte moral. Or l'objet de la crainte servile est la peine; à cette peine, il est accidentel que le bien auquel elle est contraire soit aimé comme fin ultime, et donc que la peine soit redoutée comme mal principal, ainsi qu'il arrive pour celui qui n'a pas la charité, ou que ce bien soit ordonné à Dieu comme à une fin, et donc que la peine ne soit pas redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il en est chez celui qui vit dans la charité. En effet, un habitus ne change pas d'espèce parce que l'on ordonne son objet ou sa fin à une fin ultérieure. Et c'est pourquoi la crainte servile est bonne en sa substance, mais sa servilité est mauvaise.

Solutions 1. La citation de S. Augustin est à entendre de celui qui agit par crainte servile, en tant que servile, sans aimer la justice, mais uniquement par crainte de la peine.

2. La crainte servile, en son essence, ne tire pas son origine de l'orgueil. Mais c'est sa servilité qui naît de l'orgueil, l'homme ne

sự sợ nô lệ là sự xấu.

3. Với tình yêu của đức mến, có sự đối lập của tình yêu người làm công; cũng vậy, tình yêu trong sạch xem ra đối lập với tình yêu nô lệ. Mà tình yêu của người làm công luôn luôn xấu; vậy tình yêu nô lệ cũng xấu.

TRÁI LẠI, Không có cái gì xấu mà phát xuất bởi Chúa Thánh Thần. Mà sự sợ nô lệ phát xuất bởi Chúa Thánh Thần, bởi vì về lời nói của thánh Phaolô: "Anh em đã không lãnh nhận tinh thần nô lệ, v.v..." (Rm 8,15), sách Chú giải giải thích: "Chính cũng một tinh thần tạo nên hai sự sợ, sự sợ nô lệ và sự sợ trong sạch". Vậy sự sợ nô lệ không xấu.

TRẢ LỜI : Chính về phía tinh thần nô lệ mà sự sợ nô lệ phải xấu. Bởi vì sự nô lệ đối lập với sự tự do, như triết gia nói (Metaph 1,2), kẻ nô lệ không hành động như cho chính mình, bởi vì chính do khuynh hướng của mình mà hành động. Và do đó, hành động bởi tình yêu thì trái ngược với yếu tính của sự nô lệ. Như vậy, nếu sự sợ nô lệ, trong tư cách nô lệ thì trái ngược với đức mến. Vậy, sự nô lệ thuộc về yếu tính của sự sợ nô lệ, sự sợ nô lệ phải xấu ngay trong gốc rễ, như sự ngoại tình xấu cách tuyệt đối bởi vì nó đối lập với đức mến và sự đối lập này nằm trong lời định nghĩa của loại nó. Còn sự nô lệ không phải loại thuộc của sự sợ nô lệ, cũng như sự không được mô hiệp bởi đức mến không loại thuộc của đức tin vô mô thể. Quả thế, loại của tập quán đạo đức xuất hiện bởi đối tượng của mình; cũng vậy đối với hành động đạo đức. Mà đối tượng của sự sợ nô lệ là hình phạt, với hình phạt này, việc một sự tốt mà sự sợ nô lệ trái ngược với nó, được yêu mến là cùng đích, đó chỉ là thuộc về tùy thể, và do đó hình phạt được sợ như sự xấu chính, điều ấy xảy ra ở nơi người không có đức mến; hoặc việc sự tốt được sắp đặt về Thiên Chúa như đến mục đích, và do đó hình phạt không bị sợ như là sự xấu chính, điều ấy xảy ra ở nơi người có đức mến. Quả thế, một tập quán không thay đổi loại bởi vì người ta sắp đặt đối tượng của nó hay mục đích của nó về một mục đích bên kia. Và do đó, sự sợ nô lệ tốt trong bản tính của mình, còn sự nô lệ của nó thì xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Sự trích dẫn của thánh Augustinô hiểu về kẻ hành động bởi sự sợ nô lệ trong tư cách là nô lệ mà không yêu mến sự công chính, nhưng chỉ vì sợ hình phạt.

2. Sự sợ nô lệ, trong yếu tính của mình, không rút lấy nguồn gốc của mình bởi tính kiêu ngạo. Nhưng chính sự sợ nô lệ của mình phát xuất

nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiae per amorem.

AD TERTIUM dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS 5
Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

PRAETEREA, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

PRAETEREA, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

SED CONTRA est quod Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., dicit esse duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

RESPONDEO dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides formata et informis non

subject his affections to the yoke of justice.

Reply to objection 3. Mercenary love is that whereby God is loved for the sake of worldly goods, and this is, of itself, contrary to charity, so that mercenary love is always evil. But servile fear, as to its substance, implies merely fear of punishment, whether or not this be feared as the principal evil.

ARTICLE 5
Whether servile fear is substantially the same as filial fear ?

Objections 1. It would seem that servile fear is substantially the same as filial fear. For filial fear is to servile fear the same apparently as living faith is to lifeless faith, since the one is accompanied by mortal sin and the other not. Now living faith and lifeless faith are substantially the same. Therefore servile and filial fear are substantially the same.

2. Further, habits are diversified by their objects. Now the same thing is the object of servile and of filial fear, since they both fear God. Therefore servile and filial fear are substantially the same.

3. Further, just as man hopes to enjoy God and to obtain favors from Him, so does he fear to be separated from God and to be punished by Him. Now it is the same hope whereby we hope to enjoy God, and to receive other favors from Him, as stated above (Q[17], A[2], ad 2). Therefore filial fear, whereby we fear separation from God, is the same as servile fear whereby we fear His punishments.

On the contrary, Augustine (In prim. canon. Joan. Tract. ix) says that there are two fears, one servile, another filial or chaste fear.

I answer that, The proper object of fear is evil. And since acts and habits are diversified by their objects, as shown above (FS, Q[54], A[2]), it follows of necessity that different kinds of fear correspond to different kinds of evil. Now the evil of punishment, from which servile fear shrinks, differs specifically from evil of fault, which filial fear shuns, as shown above (A[2]). Hence it is evident that servile and filial fear are not the same substantially but differ specifically.

Reply to objection 1. Living and lifeless faith differ, not as regards

voulant pas soumettre son coeur au joug de la justice, par amour.

3. On appelle amour mercenaire celui qui aime Dieu à cause des biens temporels. Cela est, de soi, contraire à la charité; aussi l'amour mercenaire est-il toujours mauvais. Mais la crainte servile, dans sa substance, implique seulement la crainte de la peine, qu'on la redoute ou non comme le mal principal.

ARTICLE 5
La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ?

Objections 1. Il semble que oui. Car la crainte filiale a le même rapport avec la crainte servile que la foi formée avec la foi informe; la seconde peut coexister avec le péché mortel, non la première. Mais la foi informée est en substance identique à la foi informe. Donc la crainte servile est aussi identique en substance à la crainte filiale.

2. Les habitus se diversifient selon leurs objets. Or la crainte servile et la crainte filiale ont le même objet, car toutes deux craignent Dieu. Donc crainte servile et crainte filiale sont substantiellement une même crainte.

3. L'homme espère posséder Dieu et aussi obtenir de lui des bienfaits; de même, il craint d'être séparé de Dieu et de souffrir ses châtiments. Or c'est une même espérance qui nous fait attendre la jouissance de Dieu et qui nous permet d'espérer recevoir de lui des bienfaits, nous l'avons dit 1. Donc la crainte filiale par laquelle nous craignons d'être séparés de Dieu est identique à la crainte servile qui nous fait redouter d'être punis par lui.

En sens contraire, S. Augustin dit qu'il y a deux craintes: la crainte servile, et la crainte filiale ou crainte chaste.

Réponse : L'objet de la crainte est un mal. Et parce que les actes et les habitus se distinguent d'après leurs objets, comme nous l'avons montré, nécessairement la diversité des maux entraîne la diversité spécifique des craintes. Or c'est spécifiquement que diffèrent le mal de peine, que fuit la crainte servile, et le mal de faute que fuit crainte filiale, nous l'avons montré. Manifestement la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas une même crainte en substance, mais sont spécifiquement distinctes.

Solutions 1. La foi formée et la foi informe diffèrent pas par leurs

từ tính kiêu ngạo, con người không muốn bắt tâm hồn của mình tùng phục cái ách của sự công chính vì tình yêu.

3. Người ta gọi tình yêu của người làm công là yêu mến Thiên Chúa vì các sự tốt trần gian. Điều đó tại sự trái ngược với đức mến; như vậy tình yêu người làm công luôn luôn xấu. Mà sự sợ nô lệ trong bản thể của mình chỉ bao hàm sự sợ hình phạt, hoặc người ta sợ hình phạt như là sự sợ chính, hoặc người ta không sợ hình phạt như là sự xấu chính.

TIẾT 5
Phải chăng sự sợ nô lệ theo bản thể của mình thì đồng nhất với sự sợ con cái ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đúng như vậy. Sự sợ con cái có cũng một tương quan với sự sợ nô lệ như đức tin được mô hiệp với đức tin vô mô thể; đức tin vô mô thể có thể đồng hiện hữu với trọng tội, và đức tin được mô thể không được như vậy. Mà đức tin được mô thể theo bản tính thì đồng nhất với đức tin vô mô thể. Vậy sự sợ nô lệ theo bản thể mình cũng đồng nhất với sự sợ con cái.

2. Các tập quán phân biệt nhau tùy theo các đối tượng của mình. Mà sự sợ nô lệ và sự sợ con cái có cũng một đối tượng vì cả hai sự sợ đều sợ Thiên Chúa. Vậy sự sợ nô lệ và sự sợ con cái theo bản thể thì chỉ cũng là một sự sợ.

3. Con người hy vọng chiếm hữu Thiên Chúa và cũng hy vọng thu lượm từ Ngài các ơn lành; cũng vậy, họ sợ tách rời khỏi Thiên Chúa và chịu các hình phạt của Ngài mà chính cũng một hy vọng làm cho chúng ta mong đợi thưởng thức Thiên Chúa và cho phép chúng ta hy vọng lãnh nhận các ơn lành bởi Ngài như chúng ta đã nói ở trước (Q.17, a.2). Vậy sự sợ con cái mà do đó chúng ta sợ bị tách rời khỏi Thiên Chúa thì đồng nhất với sự sợ nô lệ làm cho chúng ta sợ bị Ngài phạt.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói có hai sự sợ: sự sợ nô lệ, và sự sợ con cái hay sự sợ trong sạch.

TRẢ LỜI : Đối tượng của sự sợ là sự xấu. Và bởi vì các hành động và các tập quán phân biệt tùy theo đối tượng của mình như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.18, a.5), thì một cách tất nhiên sự phân biệt các sự xấu đem lại sự phân biệt loại thuộc của các sự sợ. Mà mục đích loại thuộc có sự dị biệt giữa sự xấu của hình phạt mà sự sợ nô lệ trốn tránh và sự xấu của tội mà sự sợ con cái lánh xa như chúng ta đã minh chứng (I, Q.48, a.5) do đó, rõ ràng sự sợ nô lệ và sự sợ con cái không phải cũng là một sự sợ theo bản tính, nhưng chúng nó phân biệt nhau cách loại thuộc.

GIẢI ĐÁP 1. Đức tin được mô hiệp và đức tin vô mô thể không phân biệt

differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum, sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam et absentiam caritatis. Et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

AD SECUNDUM dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum, nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum poenarum; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur identitatem speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur, non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad albedinem.

AD TERTIUM dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinae quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 6
Utrum timor servilis remaneat cum caritate

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., quod *cum coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum.*

PRAETEREA, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. V. Sed ubi spiritus domini, ibi libertas, ut habetur II ad Cor. III. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

PRAETEREA, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui, facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV de Civ. Dei, quod *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei*. Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

SED CONTRA est quod timor servilis est donum spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona spiritus sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur

the object, since each of them believes God and believes in a God, but in respect of something extrinsic, viz. the presence or absence of charity, and so they do not differ substantially. On the other hand, servile and filial fear differ as to their objects: and hence the comparison fails.

Reply to objection 2. Servile fear and filial fear do not regard God in the same light. For servile fear looks upon God as the cause of the infliction of punishment, whereas filial fear looks upon Him, not as the active cause of guilt, but rather as the term wherefrom it shrinks to be separated by guilt. Consequently the identity of object, viz. God, does not prove a specific identity of fear, since also natural movements differ specifically according to their different relationships to some one term, for movement from whiteness is not specifically the same as movement towards whiteness.

Reply to objection 3. Hope looks upon God as the principle not only of the enjoyment of God, but also of any other favor whatever. This cannot be said of fear; and so there is no comparison.

ARTICLE 6
Whether servile fear remains with charity ?

Objections 1. It would seem that servile fear does not remain with charity. For Augustine says (In prim. canon. Joan. Tract. ix) that "when charity takes up its abode, it drives away fear which had prepared a place for it."

2. Further, "The charity of God is poured forth in our hearts, by the Holy Ghost, Who is given to us" (Rom. 5:5). Now "where the Spirit of the Lord is, there is liberty" (2 Cor. 3:17). Since then freedom excludes servitude, it seems that servile fear is driven away when charity comes.

3. Further, servile fear is caused by self-love, in so far as punishment diminishes one's own good. Now love of God drives away self-love, for it makes us despise ourselves: thus Augustine testifies (De Civ. Dei xiv, 28) that "the love of God unto the contempt of self builds up the city of God." Therefore it seems that servile fear is driven out when charity comes.

On the contrary, Servile fear is a gift of the Holy Ghost, as stated above (A[4]). Now the gifts of the Holy Ghost are not forfeited through the advent of charity, whereby the Holy Ghost dwells in us. Therefore servile fear is not

objets: l'une et l'autre croient Dieu et croient à Dieu; elles diffèrent seulement par une particularité extrinsèque, la présence ou l'absence de la charité: c'est pourquoi elles ne sont pas substantiellement différentes. Mais la crainte servile et la crainte filiale diffèrent par leurs objets. Donc la comparaison ne vaut pas.

2. La crainte servile et la crainte filiale n'ont pas le même rapport avec Dieu, la crainte servile le voit comme le principe qui inflige des peines; et la crainte filiale le regarde, non comme le principe actif de la faute, mais plutôt comme le terme dont on redoute de se séparer par la faute. Et c'est pourquoi, de cet unique objet qu'est Dieu, ne découle pas une identité spécifique. Même les mouvements naturels se diversifient spécifiquement d'après leurs relations diverses à un même terme: ce n'est pas un mouvement identique, de venir du blanc et d'aller vers le blanc.

3. L'espérance voit en Dieu le principe tant de la jouissance divine, que de tout autre bienfait. Mais il n'en est pas ainsi de la crainte. C'est pourquoi la comparaison n'est pas valable.

ARTICLE 6
La venue de la charité exclut-elle la crainte servile ?

Objections 1. Il semble que la crainte servile ne demeure pas avec la charité. En effet, S. Augustin déclare: " Dès que la charité habite dans l'âme, elle chasse la crainte, qui lui a préparé la place. "

2. " L'amour de Dieu s'est répandu dans nos coeurs grâce à l'Esprit Saint qui nous a été donné ", est-il dit dans l'épître aux Romains (5, 5). Mais " là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté ", dit ailleurs S. Paul (1 Co 3, 17). Puisque la liberté exclut la servitude, il semble bien que la crainte servile soit chassée quand survient la charité.

3. La crainte servile a pour cause l'amour de soi en tant que la peine diminue notre bien propre. Or l'amour de Dieu chasse l'amour de soi, car il produit le mépris de soi-même, selon S. Augustin: " L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi fonde la cité de Dieu. " Il semble donc bien qu'à l'arrivée de la charité la crainte servile soit enlevée.

En sens contraire, la crainte servile est un don du Saint-Esprit, nous l'avons dit récemment. Or les dons du Saint-Esprit ne sont pas supprimés quand survient la charité par laquelle le Saint-Esprit habite en nous. Il semble donc qu'à la

nhau bởi các đối tượng của mình: cả hai đức tin này tin Thiên Chúa và tin vào Thiên Chúa; chúng nó chỉ phân biệt nhau bởi một đặc thù ngoại khởi, sự có mặt và sự vắng mặt của đức mến: do đó theo cách bản thể, chúng nó không phân biệt nhau. Mà sự sợ nô lệ và sự sợ con cái phân biệt nhau bởi các đối tượng của mình. Vậy sự so sánh không có giá trị.

2. Sự sợ nô lệ và sự sợ con cái không có cũng một tương quan với Thiên Chúa, sự sợ nô lệ trông thấy Thiên Chúa là nguyên lý bắt phải chịu các hình phạt; và sự sợ con cái nhìn Thiên Chúa, không phải là nguyên lý chủ động của tội, nhưng là điểm cuối cùng mà người ta sợ bị tách rời khỏi đó bởi tội. Và do đó, từ một đối tượng duy nhất này - tức là Thiên Chúa - không phát xuất một đơn nhất tính loại thuộc. Chính các sự chuyển động tự nhiên phân biệt nhau cách loại thuộc tùy theo các sự tương quan khác nhau của mình đối với cũng một điểm cuối cùng: đó không phải là một chuyển động đơn nhất, là đi từ màu trắng và đến với màu trắng.

3. Sự hy vọng thấy ở nơi Thiên Chúa cái nguyên lý cho sự thưởng thức Thiên Chúa cũng như cho mọi ơn lành. Mà không có như thế đối với sự sợ. Cho nên sự so sánh không có giá trị.

TIẾT 6
Đức mến đến thì trục xuất sự sợ nô lệ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự sợ nô lệ không ở chung với đức mến. Quả thế, thánh Augustinô tuyên bố: "Vừa khi đức mến ở trong linh hồn, nó liền xua đuổi sự tội vì sự sợ đã chuẩn bị cho đức mến" (tr.9 super. 1 In 6,18).

2. Tình yêu Thiên Chúa tràn lan trong tâm hồn chúng ta nhờ Chúa Thánh Thần đã được ban cho chúng ta (Rm 5,5). Mà ở đâu có Thánh Thần của Chúa Kitô, ở đó có sự tự do (1Cr 3,17) . Bởi vì sự tự do trục xuất sự nô lệ, xem ra sự sợ nô lệ bị xua đuổi khi đức mến đến.

3. Sự sợ nô lệ có nguyên nhân là tình yêu chính mình trong tư cách hình phạt giảm bớt sự tốt riêng của chúng ta. Mà tình yêu đối với Thiên Chúa xua đuổi tình yêu chính mình, bởi vì nó sinh ra sự khinh dể mình theo lời thánh Augustinô nói: "Tình yêu đối với Thiên Chúa đến nỗi khinh dể chính mình tạo nên thành phố của Thiên Chúa" (De Civ. Dei 14,28). Vậy xem ra khi đức mến đến, sự sợ nô lệ bị cất đi mất.

TRÁI LẠI, Sự sợ nô lệ là một ân huệ của Chúa Thánh Thần như chúng ta mới nói (a.4). Mà các ân huệ của Chúa Thánh Thần không bị cất mất khi đức mến đến mà nhờ đức mến Chúa Thánh Thần ở trong chúng ta. Nên khi đức mến đến thì

timor servilis.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate sicut et amor sui, eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem. Sic igitur et timor poenae includitur uno modo in caritate, nam separari a Deo est quaedam poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor poenae non est cum caritate. Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate, sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliae duae rationes.

driven out when charity comes.

I answer that, Servile fear proceeds from self-love, because it is fear of punishment which is detrimental to one's own good. Hence the fear of punishment is consistent with charity, in the same way as self-love is: because it comes to the same that a man love his own good and that he fear to be deprived of it. Now self-love may stand in a threefold relationship to charity. In one way it is contrary to charity, when a man places his end in the love of his own good. In another way it is included in charity, when a man loves himself for the sake of God and in God. In a third way, it is indeed distinct from charity, but is not contrary thereto, as when a man loves himself from the point of view of his own good, yet not so as to place his end in this his own good: even as one may have another special love for one's neighbor, besides the love of charity which is founded on God, when we love him by reason of usefulness, consanguinity, or some other human consideration, which, however, is referable to charity. Accordingly fear of punishment is, in one way, included in charity, because separation from God is a punishment, which charity shuns exceedingly; so that this belongs to chaste fear. In another way, it is contrary to charity, when a man shrinks from the punishment that is opposed to his natural good, as being the principal evil in opposition to the good which he loves as an end; and in this way fear of punishment is not consistent with charity. In another way fear of punishment is indeed substantially distinct from chaste fear, when, to wit, a man fears a penal evil, not because it separates him from God, but because it is hurtful to his own good, and yet he does not place his end in this good, so that neither does he dread this evil as being the principal evil. Such fear of punishment is consistent with charity; but it is not called servile, except when punishment is dreaded as a principal evil, as explained above (AA[2],4). Hence fear considered as servile, does not remain with charity, but the substance of servile fear can remain with charity, even as self-love can remain with charity.

Reply to objection 1. Augustine is speaking of fear considered as servile.

And such is the sense of the two other objections.

venue de la charité la crainte servile n'est pas enlevée.

Réponse : La crainte servile a pour cause l'amour de soi parce qu'elle est une crainte de la peine qui porterait atteinte à notre bien propre. Ainsi entendue, la crainte de la peine peut coexister avec la charité, tout comme l'amour de soi; c'est en effet sous une même raison que l'homme désire son bien et qu'il craint d'en être privé. Or l'amour de soi peut se référer à la charité de trois manières: 1° Il est contraire à la charité lorsque l'on met sa fin dans l'amour de son bien propre. 2° Il est inclus dans la charité lorsque l'homme s'aime lui-même pour Dieu et en Dieu. 3° Il se distingue de la charité sans s'y opposer lorsque l'on s'aime soi-même, en vérité, pour son bien propre, mais sans mettre sa fin dans ce bien propre. De même on peut aussi aimer son prochain d'un amour spécial, distinct de l'amour de charité fondé en Dieu: amour de consanguinité ou de quelque communauté de vie, mais un tel amour peut se référer à la charité. Pareillement, la crainte de la peine peut se référer d'une triple façon à la charité. 1° Elle est incluse dans la charité, car être séparé de Dieu est une peine, celle que la charité redoute le plus. Aussi cela appartient-il à la crainte chaste. 2° Elle est contraire à la charité lorsque l'on fuit la peine opposée à son bien naturel, laquelle est considérée comme le mal principal qui contrarie ce bien, aimé comme fin dernière. Ainsi entendue, la crainte de la peine ne peut pas coexister avec la charité. 3° Enfin la crainte de la peine se distingue substantiellement de la crainte chaste lorsque nous craignons le mal de peine, non point parce qu'il nous sépare de Dieu, mais à cause du tort qu'il fait à notre bien propre, sans cependant que nous voulions constituer dans ce bien notre fin, et, par suite, sans que ce mal soit redouté comme le mal principal. Et une telle crainte peut coexister avec la charité. Mais cette crainte n'est appelée servile que si la peine est redoutée comme le mal principal, nous l'avons montré. C'est pourquoi la crainte, en tant que servile, ne demeure pas avec la charité; mais la substance de la crainte servile peut demeurer avec la charité, tout comme l'amour de sois.

Solutions 1. S. Augustin parle ici de la crainte en tant qu'elle est servile.

2. 3. Et c'est le même argument que développent les deux autres Objections.

sự sợ nô lệ không bị cất mất.

TRẢ LỜI : Sự sợ nô lệ có nguyên nhân là tình yêu mình bởi vì nó là sợ hình phạt động đến sự tốt riêng của chúng ta. Sự sợ hình phạt được hiểu như vậy có thể đồng hiện hữu với đức mến, hoàn toàn như tình yêu mình; thực thế, vì cũng một lý do mà con người ước muốn sự tốt của mình và sợ mất nó đi. Mà tình yêu mình có thể quy về đức mến theo ba thể cách: thứ nhất, nó trái ngược với đức mến khi người ta đặt mục đích của mình trong tình yêu về sự tốt riêng của mình. Thứ hai, nó được bao gồm trong đức mến khi con người yêu mến chính mình vì Thiên Chúa và ở trong Thiên Chúa. Thứ ba, nó phân biệt với đức mến mà không đối lập với nó khi người ta yêu mến chính mình một cách thật sự vì sự tốt riêng của mình, mà không đặt mục đích của mình trong sự tốt riêng này. Cũng như người ta có thể yêu mến người đồng loại bằng một tình yêu riêng biệt, phân biệt với tình yêu của đức mến có nền tảng trong Thiên Chúa: tình yêu của huyết tộc hoặc của một cộng đoàn chung sống nào, mà một tình yêu như thế có thể qui về đức mến. Cũng vậy, sự sợ hình phạt có thể qui về đức mến theo ba thể cách. Thứ nhất, nó được bao gồm trong đức mến, vì bị tách rời khỏi Thiên Chúa là hình phạt, hình phạt mà đức mến sợ nhất và điều đó cũng thuộc về sự sợ trong sạch. Thứ hai, nó trái ngược với đức mến khi người ta trốn tránh hình phạt đối lập với sự tốt tự nhiên của mình, hình phạt này được coi là sự xấu chính trái ngược với sự tốt này được yêu mến như cùng đích. Sự sợ hình phạt được hiểu như vậy không thể đồng hiện hữu với đức mến. Thứ ba, sự sợ hình phạt tùy theo bản thể phân biệt với sự sợ trong sạch khi chúng ta sợ sự xấu của hình phạt, hẳn không phải bởi vì nó tách rời chúng ta khỏi Thiên Chúa, mà vì sự hại nó gây ra cho sự tốt riêng của chúng ta, mà chúng ta vẫn không muốn tạo mục đích của chúng ta trong sự tốt này và do đó sự xấu không được sợ là sự xấu chính. Và một sự sợ như thế có thể đồng hiện hữu với đức mến, mà sự sợ này chỉ được gọi là sự sợ nô lệ nếu hình phạt được sợ là sự xấu chính như chúng ta đã minh chứng (a.2). Do đó, sự sợ trong tư cách nó là sự sợ nô lệ, không ở chung với đức mến, hoàn toàn như tình yêu mình.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đây đề cập đến sự sợ trong tính cách nó thuộc về sợ nô lệ.

2 và 3: Hai vấn nạn kia triển khai cũng một chứng cứ đó.

ARTICULUS 7
Utrum timor sit initium Sapientiae. initium enim est aliquid rei

ARTICLE 7
Whether fear is the beginning of wisdom ?

ARTICLE 7
La crainte est-elle le commencement de la sagesse ?

TIẾT 7
Sự sợ là sự khởi đầu của sự khôn ngoan ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae, quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

PRAETEREA, nihil est principium sui ipsius. Sed timor Dei ipse est sapientia, ut dicitur Iob XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

PRAETEREA, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *initium sapientiae timor domini*.

RESPONDEO dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter, uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad

Objections 1. It would seem that fear is not the beginning of wisdom. For the beginning of a thing is a part thereof. But fear is not a part of wisdom, since fear is seated in the appetitive faculty, while wisdom is in the intellect. Therefore it seems that fear is not the beginning of wisdom.

2. Further, nothing is the beginning of itself. "Now fear of the Lord, that is wisdom," according to Job 28:28. Therefore it seems that fear of God is not the beginning of wisdom.

3. Further, nothing is prior to the beginning. But something is prior to fear, since faith precedes fear. Therefore it seems that fear is not the beginning of wisdom.

On the contrary, It is written in the Ps. 110:10: "The fear of the Lord is the beginning of wisdom."

I answer that, A thing may be called the beginning of wisdom in two ways: in one way because it is the beginning of wisdom itself as to its essence; in another way, as to its effect. Thus the beginning of an art as to its essence consists in the principles from which that art proceeds, while the beginning of an art as to its effect is that wherefrom it begins to operate: for instance we might say that the beginning of the art of building is the foundation because that is where the builder begins his work. Now, since wisdom is the knowledge of Divine things, as we shall state further on (Q[45], A[1]), it is considered by us in one way, and in another way by philosophers. For, seeing that our life is ordained to the enjoyment of God, and is directed thereto according to a participation of the Divine Nature, conferred on us through grace, wisdom, as we look at it, is considered not only as being cognizant of God, as it is with the philosophers, but also as directing human conduct; since this is directed not only by the human law, but also by the Divine law, as Augustine shows (De Trin. xii, 14). Accordingly the beginning of wisdom as to its essence consists in the first principles of wisdom, i.e. the articles of faith, and in this sense faith is said to be the beginning of wisdom. But as regards the effect, the beginning of wisdom is the point where wisdom begins to work, and in this way fear is the beginning of wisdom, yet servile fear in one way, and filial fear, in another. For servile fear is like a principle disposing a man to wisdom from without, in

Objections 1. Il semble que non. En effet, le commencement d'une chose fait partie de cette chose. Or la crainte ne fait pas partie de la sagesse, car la crainte se trouve dans la puissance appétitive, et la sagesse dans la faculté de connaissance. Il semble donc que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

2. Aucune réalité n'est principe d'elle-même. Or " la crainte de Dieu, voilà la sagesse ", lit-on dans Job (28, 28). Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

3. Rien ne précède le commencement. Or il y a quelque chose d'antérieur à la crainte, car la foi la précède. Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

En sens contraire, le Psaume (111, 10) nous dit: " Le commencement de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur. "

Réponse : Par " commencement de la sagesse ", on peut vouloir dire deux choses, selon qu'on envisage la sagesse dans son essence, ou dans son effet. Ainsi, le commencement d'un art, envisagé dans son essence, ce sont les principes dont procède cet art; et le commencement d'un art, considéré dans son effet, c'est le point de départ de la réalisation du travail artistique; ainsi dirions-nous que le commencement de l'art du bâtiment, ce sont les fondations, car c'est par elles que le maçon commence son oeuvre. Puisque la sagesse est la connaissance des réalités divines, comme nous le dirons, autre la façon dont nous-mêmes la concevons, autre la façon dont les philosophes la conçoivent. En effet, puisque notre vie est ordonnée à la jouissance de Dieu, et qu'elle est dirigée par la grâce, qui est une participation à la nature divine, aussi la sagesse, pour nous théologiens, n'est pas considérée seulement comme nous faisant connaître Dieu, ainsi que chez les philosophes, mais aussi comme dirigeant notre vie d'homme; car la vie humaine reçoit sa direction non seulement des raisons humaines, mais aussi des raisons divines, comme le montre S. Augustin. Ainsi donc, le commencement de la sagesse, vue dans son essence, ce sont les premiers principes de la sagesse, les articles de la foi. En ce sens, on dit que la foi est le commencement de la sagesse. Mais par rapport aux effets, le commencement de la sagesse est le premier sentiment qu'elle fait naître en nous. C'est ainsi que la crainte est le commencement de la sagesse, de façon différente cependant dans la crainte servile et dans la crainte filiale. La crainte servile est commencement en ce sens qu'elle

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự khởi đầu của một sự vật nào dự phần vào sự vật nầy. Mà sự sợ không dự phần vào sự khôn ngoan, vì sự sợ ở trong năng lực thị dục, còn sự khôn ngoan ở trong năng lực tri thức. Vậy xem ra sự sợ không phải là khởi đầu sự khôn ngoan.

2. Không thực tại nào là nguyên lý cho chính mình. Mà sự sợ Thiên Chúa, đó là sự khôn ngoan như người ta thấy điều này ở trong sách ông Gióp (26,28). Vậy xem ra sự sợ Thiên Chúa không phải là khởi đầu sự khôn ngoan.

3. Không cái gì đi trước sự khởi đầu. Mà có cái gì đi trước sự sợ, bởi vì lòng tin đi trước nó. Vậy sự sợ Thiên Chúa xem ra không phải là sự khởi đầu của sự khôn ngoan.

TRÁI LẠI, Thánh vịnh (111,10) nói cho chúng ta biết: "Đầu mối khôn ngoan, ấy là kính sợ Thiên Chúa".

TRẢ LỜI : Về sự khởi đầu của sự khôn ngoan, người ta muốn nói lên hai sự vật, tùy theo người ta xem xét sự khôn ngoan trong yếu tính của nó, hoặc trong hiệu quả của nó. Như vậy, sự khởi đầu của một nghệ thuật, được xem xét trong yếu tính của nó, đó là các nguyên lý mà do các nguyên lý mà nghệ thuật này phát xuất; và sự khởi đầu của một nghệ thuật, được xem xét trong hiệu quả của nó, đó là điểm khởi đầu trong việc thực hiện công việc kỹ thuật; như vậy chúng ta nói sự khởi đầu của nghệ thuật xây cất nhà cửa, đó là các nền móng, vì nhờ chúng nó mà thợ hồ bắt đầu công việc mình. Bởi vì sự khôn ngoan là sự hiểu biết các thực tại thuộc về Thiên Chúa, như chúng ta sẽ nói điều đó theo thể cách chúng ta ý niệm về sự khôn ngoan khác với thể cách mà các triết gia ý niệm về nó. Quả thế, bởi vì đời sống chúng ta được sắp đặt đến sự thưởng thức Thiên Chúa, và nó được hướng dẫn bởi ân sủng là sự tham dự vào bản tính của Thiên Chúa, như vậy sự khôn ngoan, đối với các nhà thần học chúng ta, không phải chỉ được xem xét và nó làm cho chúng ta hiểu biết Thiên Chúa như ở nơi các triết gia, mà còn là hướng dẫn đời sống con người của chúng ta; bởi vì đời sống nhân loại lãnh nhận sự hướng dẫn của mình không những từ các lý do của nhân loại, mà còn từ các lý do của Thiên Chúa như thánh Augustinô trình bày (De Trin. 12,14). Như vậy, sự khởi đầu của sự khôn ngoan, được xem xét trong yếu tính của nó, đó là các nguyên lý đệ nhất của sự khôn ngoan, các tín điều của đức tin. Theo ý nghĩa này, người ta nói đức tin là khởi đầu của sự khôn ngoan. Nhưng đối với các hiệu quả, sự khởi đầu của sự khôn ngoan là tình cảm thứ nhất nó làm phát sinh trong chúng ta. Chính như vậy mà sự sợ là sự khởi đầu của sự khôn ngoan theo thể cách khác biệt trong sự sợ nô lệ và sự sợ con cái. Sự

sapientiae effectum; secundum illud Eccli. I, *timor domini expellit peccatum*. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

so far as he refrains from sin through fear of punishment, and is thus fashioned for the effect of wisdom, according to Ecclus. 1:27, "The fear of the Lord driveth out sin." On the other hand, chaste or filial fear is the beginning of wisdom, as being the first effect of wisdom. For since the regulation of human conduct by the Divine law belongs to wisdom, in order to make a beginning, man must first of all fear God and submit himself to Him: for the result will be that in all things he will be ruled by God.

dispose de l'extérieur à la sagesse chrétienne: craignant la peine, le pécheur s'éloigne du péché, et ainsi se dispose à recevoir l'effet de la sagesse, selon l'Ecclésiastique (1, 17 Vg): " La crainte du Seigneur bannit le péché. " Mais la crainte chaste ou filiale est le commencement de la sagesse en ce sens qu'elle est son premier effet. Puisqu'il appartient à la sagesse de régler la vie humaine selon les raisons divines, c'est de ce principe qu'il faut partir: que l'homme doit révérer Dieu et se soumettre à lui; c'est ainsi que, par voie de conséquence, il sera réglé en toutes choses selon Dieu.

sợ nô lệ là sự khởi đầu theo ý nghĩa này là nó sắp đặt từ cái ở bên ngoài đối với của sự khôn ngoan Kitô: vì sợ hình phạt, tội nhân đi ra xa khỏi tội, và như vậy họ sắp mình để lãnh nhận hiệu quả của của sự khôn ngoan theo sách Huấn ca: "Sự kính sợ Thiên Chúa khu trừ tội lỗi" (Hc 1,17). Còn sự sợ trong sạch hay sự sợ con cái là khởi đầu của sự khôn ngoan theo ý nghĩa này là nó là hiệu quả thứ nhất của mình. Bởi vì sự khôn ngoan cốt tại sắp đặt đời sống nhân loại theo các lý do của Thiên Chúa, chính từ nguyên lý này mà người ta phải khởi hành: con người phải tôn thờ Thiên Chúa và vâng phục Ngài; chính như vậy, mà theo đường lối hậu quả con người được sắp đặt tùy theo Thiên Chúa trong mọi sự vật.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

Reply to objection 1. This argument proves that fear is not the beginning of wisdom as to the essence of wisdom.

Solutions 1. Cet argument montre que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse considérée dans son essence.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này minh chứng sự sợ không phải là khởi đầu của sự khôn ngoan được xem xét trong yếu tính của nó.

AD SECUNDUM dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem, unde dicitur Eccli. I, *radix sapientiae est timere dominum, rami enim illius longaevi*. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Reply to objection 2. The fear of God is compared to a man's whole life that is ruled by God's wisdom, as the root to the tree: hence it is written (Ecclus. 1:25): "The root of wisdom is to fear the Lord, for [Vulg.: 'and'] the branches thereof are longlived." Consequently, as the root is said to be virtually the tree, so the fear of God is said to be wisdom.

2. La crainte de Dieu joue, par rapport à toute la vie humaine réglée par la sagesse de Dieu, le rôle de la racine vis-à-vis de l'arbre; aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (1, 25 Vg): " La racine de la sagesse est la crainte du Seigneur et ses rameaux sont une longue vie. " Et c'est pourquoi, de même qu'on dit de la racine qu'elle est virtuellement tout l'arbre, de même dit-on de la crainte de Dieu qu'elle est la sagesse.

2. Sự sợ Thiên Chúa đối với toàn thể đời sống nhân loại được sắp đặt bởi sự khôn ngoan của Thiên Chúa, đóng vai trò gốc rễ đối với cây; như vậy người ta trông thấy trong sách Huấn ca (1,25): "Gốc rễ của sự khôn ngoan là sự kính sợ Thiên Chúa và các ngành của nó là một cuộc sống lâu dài" và do đó, cũng như người ta nói về gốc rễ nó là cây nguyên vẹn cách chiều hiệu, cũng vậy người ta nói sự sợ Thiên Chúa: nó là sự khôn ngoan.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiae et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. XXV, *timor Dei initium dilectionis eius, initium autem fidei agglutinandum est ei.*

Reply to objection 3. As stated above, faith is the beginning of wisdom in one way, and fear, in another. Hence it is written (Ecclus. 25:16): "The fear of God is the beginning of love: and the beginning of faith is to be fast joined to it."

3. Comme nous venons de le dire, la foi est principe de la sagesse en un certain sens, et la crainte, en un autre sens. Ce qui fait dire à l'Ecclésiastique (25, 16 Vg): " La crainte de Dieu est le commencement de son amour, et la foi est le commencement de l'attachement à Dieu. "

3. Như chúng ta mới nói, đức tin là nguyên lý của sự khôn ngoan theo một ý nghĩa nào đó, và sự sợ là nguyên lý của sự khôn ngoan theo ý nghĩa khác. Điều đó khiến có lời nói trong sách Huấn ca (25,16): "Sự kính sợ Thiên Chúa là khởi đầu tình yêu Ngài, và lòng tin là khởi đầu sự đính kết vào Thiên Chúa".

ARTICULUS 8
Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali

ARTICLE 8
Whether initial fear differs substantially from filial fear ?

ARTICLE 8
La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ?

TIẾT 8
Phải chăng sự sợ khởi đầu theo bản thể của mình thì đồng nhất với sự sợ con cái ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. XXV, *timor domini initium est dilectionis*. Ergo timor initialis est alius a filiali.

Objections 1. It would seem that initial fear differs substantially from filial fear. For filial fear is caused by love. Now initial fear is the beginning of love, according to Ecclus. 25:16, "The fear of God is the beginning of love." Therefore initial fear is distinct from filial fear.

Objections 1. La crainte initiale semble différer en substance de la crainte filiale, car la crainte filiale naît de l'amour. Mais la crainte initiale est au principe de l'amour, selon cette parole de l'Ecclésiastique (25, 16 Vg): " La crainte du Seigneur est le commencement de l'amour. " La crainte initiale est donc différente de la crainte filiale.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự sợ con cái phát sinh từ tình yêu. Mà sự sợ con cái khởi đầu tình yêu theo lời nói của sách Huấn ca (25,16): "Sự sợ Thiên Chúa là khởi đầu tình yêu". Vậy sự sợ khởi đầu phân biệt với sự sợ con cái.

PRAETEREA, timor initialis timet poenam, quae est obiectum servilis timoris, et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

2. Further, initial fear dreads punishment, which is the object of servile fear, so that initial and servile fear would seem to be the same. But servile fear is distinct from filial fear. Therefore initial fear also is substantially distinct from initial fear.

2. La crainte initiale craint la peine, objet de la crainte servile; ainsi apparaît-il que la crainte initiale est identique à la crainte servile. Or la crainte servile est différente de la crainte filiale. Donc aussi la crainte initiale diffère en substance de la crainte filiale.

2. Sự sợ khởi đầu sợ hình phạt, đối tượng của sự sợ nô lệ; như vậy, xem ra sự sợ khởi đầu đồng nhất bởi sự sợ nô lệ. Mà sự sợ nô lệ phân biệt với sự sợ con cái. Vậy sự sợ khởi đầu theo bản thể mình thì phân biệt với sự sợ con cái.

PRAETEREA, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

3. Further, a mean differs in the same ratio from both the extremes. Now initial fear is the mean between servile and filial fear. Therefore it differs from both filial and servile fear.

3. Le milieu diffère, au même titre, de ses deux extrêmes. Or la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale. Elle diffère donc et de l'une et de l'autre.

3. Điểm trung dung cũng một tư cách phân biệt với hai cực đoan. Mà sự sợ khởi đầu ở giữa sự sợ nô lệ và sự sợ con cái. Vậy nó phân biệt với cả hai.

SED CONTRA est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis

On the contrary, Perfect and imperfect do not diversify the substance of a thing. Now initial

En sens contraire, perfection et imperfection ne diversifient pas la substance d'une chose. Or la crainte

TRÁI LẠI, Sự hoàn hảo và sự bất hoàn hảo không phân biệt bản thể của một sự vật. Mà sự sợ khởi đầu và

et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum, in Prim. Canonic. Ioan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

RESPONDEO dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui introducit caritatem sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

AD SECUNDUM dicendum quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota, sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae foras mittit timorem habentem poenam, ut dicitur I Ioan. IV.

AD TERTIUM dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quae sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II Metaphys.; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

ARTICULUS 9
Utrum timor sit donum spiritus sancti

and filial fear differ in respect of perfection and imperfection of charity, as Augustine states (In prim. canon. Joan. Tract. ix). Therefore initial fear does not differ substantially from filial fear.

I answer that, Initial fear is so called because it is a beginning [initium]. Since, however, both servile and filial fear are, in some way, the beginning of wisdom, each may be called in some way, initial. It is not in this sense, however, that we are to understand initial fear in so far as it is distinct from servile and filial fear, but in the sense according to which it belongs to the state of beginners, in whom there is a beginning of filial fear resulting from a beginning of charity, although they do not possess the perfection of filial fear, because they have not yet attained to the perfection of charity. Consequently initial fear stands in the same relation to filial fear as imperfect to perfect charity. Now perfect and imperfect charity differ, not as to essence but as to state. Therefore we must conclude that initial fear, as we understand it here, does not differ essentially from filial fear.

Reply to objection 1. The fear which is a beginning of love is servile fear, which is the herald of charity, just as the bristle introduces the thread, as Augustine states (Tract. ix in Ep. i Joan.). Or else, if it be referred to initial fear, this is said to be the beginning of love, not absolutely, but relatively to the state of perfect charity.

Reply to objection 2. Initial fear does not dread punishment as its proper object, but as having something of servile fear connected with it: for this servile fear, as to its substance, remains indeed, with charity, its servility being cast aside; whereas its act remains with imperfect charity in the man who is moved to perform good actions not only through love of justice, but also through fear of punishment, though this same act ceases in the man who has perfect charity, which "casteth out fear," according to 1 Jn. 4:18.

Reply to objection 3. Initial fear is a mean between servile and filial fear, not as between two things of the same genus, but as the imperfect is a mean between a perfect being and a non-being, as stated in Metaph. ii, for it is the same substantially as the perfect being, while it differs altogether from non-being.

ARTICLE 9
Whether fear is a gift of the Holy Ghost ?

initiale et la crainte filiale diffèrent selon la perfection ou l'imperfection de la charité, comme le montre S. Augustin. La crainte initiale ne diffère donc pas en substance de la crainte filiale.

Réponse : La crainte initiale tire son nom de ce qu'elle est un commencement. Or, comme la crainte filiale et la crainte servile sont d'une certaine manière le commencement de la sagesse, l'une et l'autre peuvent, d'une certaine manière, être appelées crainte initiale. Mais ce n'est pas dans cette acception qu'est pris le mot " initiale " quand on distingue cette crainte de la crainte servile et de la crainte filiale. On l'entend comme celle qui convient à l'état des débutants: en eux prend naissance une certaine crainte filiale grâce à un commencement de charité, mais ils ne possèdent cependant pas parfaitement cette crainte filiale, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection de la charité. Et c'est pourquoi la crainte initiale est à la crainte filiale ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or charité parfaite et charité imparfaite ne diffèrent pas selon leur essence, mais seulement selon leur état. Et c'est pourquoi il faut dire que même la crainte initiale, au sens où nous l'entendons ici, ne diffère pas, selon son essence, de la crainte filiale.

Solutions 1. La crainte qui est le commencement de l'amour est la crainte servile, " qui introduit la charité comme l'aiguille introduit le fil ", selon l'expression de S. Augustin. Ou bien, si l'on rapporte le texte de l'Écriture à la crainte initiale, la crainte est dite commencement de l'amour, non pas absolument, mais par rapport à l'état de charité parfaite.

2. La crainte initiale ne redoute pas la peine comme son objet propre, mais en tant qu'il lui reste quelque chose de la crainte servile. Celle-ci demeure en substance lorsque la charité intervient, bien que la servilité soit alors écartée. L'acte de cette crainte demeure en même temps que la charité imparfaite, chez celui qui est poussé à bien faire non seulement par amour de la justice, mais aussi par crainte de la peine; pourtant cet acte cesse chez celui qui possède la charité parfaite, car celle-ci " bannit la crainte qui implique un châtiment " (1 Jn 4, 18).

3. La crainte initiale tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile, non pas comme entre des réalités d'un même genre mais comme l'être imparfait entre l'être parfait et le non-être, selon Aristote. Cet être imparfait est substantiellement identique à l'être parfait, et diffère totalement du non-être.

ARTICLE 9
La crainte est-elle un don du Saint-Esprit ?

sự sợ con cái phân biệt nhau tùy theo sự hoàn hảo hoặc sự bất hoàn hảo của đức mến, như thánh Augustinô trình bày. Vậy sự sợ khởi đầu theo bản thể mình không phân biệt với sự sợ con cái.

TRẢ LỜI : Sự sợ khởi đầu rút lấy cái tên của mình từ điều đó là sự khởi đầu. Mà bởi vì sự sợ con cái và sự sợ nô lệ theo một thể cách nào đó là sự khởi đầu của sự khôn ngoan, cả hai chúng nó, theo một thể cách nào đó, được gọi là sự sợ khởi đầu. Mà không phải theo ý nghĩa này mà từ ngữ "khởi đầu" được sử dụng khi người ta phân biệt sự sợ này với sự sợ nô lệ và sự sợ con cái. Người ta hiểu nó là sự sợ thích hợp với tình trạng của những kẻ bắt đầu: ở họ phát sinh một sự sợ con cái nào đó nhờ sự khởi đầu của đức mến, nhưng họ vẫn không có sự sợ con cái cách hoàn hảo, bởi vì họ chưa đến sự hoàn hảo của đức mến và do đó sự sợ khởi đầu đối với sự sợ con cái như đức mến bất hoàn hảo đối với đức mến hoàn hảo. Mà đức mến hoàn hảo và đức mến không hoàn hảo không phân biệt nhau về yếu tính của mình nhưng chỉ phân biệt nhau về tình trạng của mình. Và do đó người ta phải nói ngay sự sợ khởi đầu theo ý nghĩa mà chúng ta hiểu nó ở đây không phân biệt với sự sợ con cái theo yếu tính của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ là khởi đầu của tình yêu, đó là sự sợ nô lệ, và sự sợ nô lệ đem đức mến vào như cây kim đem vào sợi chỉ, theo thánh Augustinô phát biểu. Hoặc, nếu người ta quy bản văn Kinh thánh này về sự sợ khởi đầu, sự sợ được nói là sự khởi đầu của tình yêu, không phải cách tuyệt đối, nhưng cách tương đối với tình trạng đức mến hoàn hảo.

2. Sự sợ khởi đầu không sợ hình phạt như đối tượng riêng của mình, nhưng trong tư cách còn lại cho nó một sự gì thuộc về sự sợ nô lệ. Sự sợ nô lệ còn ở lại theo bản thể khi đức mến đến, dầu mà tính nô lệ biến mất trong trường hợp này. Hành động của sự sợ này tồn tại đồng thời với đức mến bất hoàn hảo ở nơi kẻ bị thúc đẩy làm tốt không những vì tình yêu đối với sự công chính, mà còn vì sợ hình phạt; tuy nhiên, hành động này chấm dứt ở nơi kẻ chiếm hữu đức mến hoàn hảo khu trục sự sợ bao hàm sự phạt (1 Ga 4,18).

3. Sự sợ khởi đầu ở giữa sự sợ con cái và sự sợ nô lệ, không phải như ở giữa các thực tại thuộc về cũng một giống, nhưng như hữu thể bất hoàn hảo ở giữa hữu thể hoàn hảo và phi hữu, như triết gia khẳng định (Moral 11,49). Hữu thể bất hoàn hảo này theo bản thể thì đồng nhất với hữu thể hoàn hảo, và hoàn toàn khác biệt với phi hữu.

TIẾT 9
Sự sợ, đó là ân huệ của Chúa Thánh Thần ?

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum spiritus sancti. Nullum enim donum spiritus sancti opponitur virtuti, quae etiam est a spiritu sancto, alioquin spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum spiritus sancti.

PRAETEREA, virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

PRAETEREA, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

PRAETEREA, Gregorius dicit, II Moral., quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

PRAETEREA, dona sunt perfectiora virtutibus, dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II Moral. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

SED CONTRA est quod Isaiae XI timor domini enumeratur inter septem dona spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro de gratia et Lib. Arb., non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum, sed ille timor de quo dictum est, *illum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona spiritus sancti, licet sit a spiritu sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi, dona autem spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est. Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona spiritus sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra quod dona spiritus sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans,

Objections 1. It would seem that fear is not a gift of the Holy Ghost. For no gift of the Holy Ghost is opposed to a virtue, which is also from the Holy Ghost; else the Holy Ghost would be in opposition to Himself. Now fear is opposed to hope, which is a virtue. Therefore fear is not a gift of the Holy Ghost.

2. Further, it is proper to a theological virtue to have God for its object. But fear has God for its object, in so far as God is feared. Therefore fear is not a gift, but a theological virtue.

3. Further, fear arises from love. But love is reckoned a theological virtue. Therefore fear also is a theological virtue, being connected with the same matter, as it were.

4. Further, Gregory says (Moral. ii, 49) that "fear is bestowed as a remedy against pride." But the virtue of humility is opposed to pride. Therefore again, fear is a kind of virtue.

5. Further, the gifts are more perfect than the virtues, since they are bestowed in support of the virtues as Gregory says (Moral. ii, 49). Now hope is more perfect than fear, since hope regards good, while fear regards evil. Since, then, hope is a virtue, it should not be said that fear is a gift.

On the contrary, The fear of the Lord is numbered among the seven gifts of the Holy Ghost (Is. 11:3).

I answer that, Fear is of several kinds, as stated above (A[2]). Now it is not "human fear," according to Augustine (De Gratia et Lib. Arb. xviii), "that is a gift of God"---for it was by this fear that Peter denied Christ---but that fear of which it was said (Mat. 10:28): "Fear Him that can destroy both soul and body into hell." Again servile fear is not to be reckoned among the seven gifts of the Holy Ghost, though it is from Him, because according to Augustine (De Nat. et Grat. lvii) it is compatible with the will to sin: whereas the gifts of the Holy Ghost are incompatible with the will to sin, as they are inseparable from charity, as stated above (FS, Q[68], A[5]). It follows, therefore, that the fear of God, which is numbered among the seven gifts of the Holy Ghost, is filial or chaste fear. For it was stated above (FS, Q[68], AA[1],3) that the gifts of the Holy Ghost are certain habitual perfections of the soul's powers, whereby these are rendered amenable to the motion of the Holy Ghost, just as, by the moral virtues, the appetitive powers are rendered amenable to the motion of reason. Now for a thing to be amenable to the motion of a certain mover, the

Objections 1. Il semble que non. En effet, aucun don du Saint-Esprit n'est opposé à une vertu, qui vient, elle aussi, de l'Esprit Saint: autrement le Saint-Esprit serait en contradiction avec lui-même. Or la crainte s'oppose à l'espérance, qui est une vertu. La crainte n'est donc pas un don du Saint-Esprit.

2. C'est le propre de la vertu théologale d'avoir Dieu pour objet. Or la crainte a Dieu pour objet, puisque c'est Dieu qu'on redoute. La crainte n'est donc pas un don, mais une vertu théologale.

3. La crainte fait suite à l'amour. Or on fait de l'amour une vertu théologale. Donc aussi la crainte est vertu théologale, comme se rapportant pour ainsi dire au même objet.

4. S. Grégoire déclare que la crainte nous est donnée pour combattre l'orgueil. Mais à l'orgueil s'oppose la vertu d'humilité. Donc la crainte aussi est comprise sous cette vertu.

5. Les dons sont plus parfaits que les vertus, car ils sont accordés pour aider les vertus d'après S. Grégoire. Mais l'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance a pour objet un bien et la crainte un mal. Puisque l'espérance est une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don.

En sens contraire, Isaïe (11, 3) énumère la crainte parmi les sept dons du Saint-Esprit.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, il y a plusieurs sortes de craintes. La crainte des hommes, dit S. Augustin, n'est pas un don de Dieu, celle qui poussa S. Pierre à renier le Christ, mais bien celle dont il a été dit (Mt 10, 28): " Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la géhenne. " La crainte servile ne doit pas non plus être énumérée parmi les sept dons du Saint-Esprit, bien qu'elle vienne de lui, car, selon S. Augustin, on peut la posséder avec la volonté de pécher. Mais aucun des dons du Saint-Esprit n'est compatible avec le vouloir du péché, car ils n'existent pas, nous l'avons dit, sans la charité. Il reste que la crainte de Dieu, comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit, c'est la crainte filiale ou chaste. Ces dons du Saint-Esprit sont des perfections habituelles des puissances de l'âme, qui rendent celles-ci capables de recevoir la motion de l'Esprit Saint, de même que, par les vertus morales, les puissances de l'âme deviennent capables de bien répondre à la motion de la raison. Or, pour qu'un être soit dans un bon état de mobilité par rapport à un moteur, la première condition est qu'il lui soit soumis, et sans résistance, car c'est cette

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Không ân huệ nào của Chúa Thánh Thần đối lập với nhân đức cũng phát xuất bởi Đức Chúa Thánh Thần: nếu cách khác, Chúa Thánh Thần hẳn mâu thuẫn với chính mình. Mà sự sợ đối lập với hy vọng, và hy vọng là một nhân đức. Vậy sự sợ không phải là một ân huệ của Chúa Thánh Thần.

2. Điều riêng của nhân đức đối thần là có Thiên Chúa là đối tượng. Mà sự sợ có Thiên Chúa là đối tượng, bởi vì chính Thiên Chúa mà người ta sợ. Vậy sự sợ không phải là một ân huệ, nhưng là một nhân đức đối thần.

3. Sự sợ đi theo tình yêu. Mà người ta cho tình yêu là nhân đức đối thần. Vậy sự sợ cũng là nhân đức đối thần bởi vì nó quy về cũng một đối tượng.

4. Thánh Grêgôriô tuyên bố sự sợ được cho chúng ta để chiến đấu với tính kiêu ngạo. Mà tính kiêu ngạo có sự đối lập của nhân đức khiêm nhường. Vậy sự sợ cũng được bao gồm trong nhân đức này.

5. Các ân huệ hoàn hảo hơn các nhân đức, vì chúng nó được ban cho để hỗ trợ các nhân đức. Mà hy vọng hoàn hảo hơn sự sợ, bởi vì hy vọng có đối tượng là sự tốt và sự sợ có đối tượng là sự xấu. Bởi vì hy vọng là một nhân đức, người ta không nên nói sự sợ là một ân huệ.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia kể sự sợ ở trong bảy ân huệ của Chúa Thánh Thần (Is 11,3).

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.2), có nhiều thứ sợ. Sự sợ người ta theo lời nói của thánh Augustinô (De Grat. et Lib. Arb. 18,44), không phải là ân huệ của Thiên Chúa, nhưng là sự sợ đã thúc đẩy thánh Phêrô chối Chúa Kitô, nhưng đó là sự sợ đã được đề cập đến trong Phúc âm của thánh Matthêô: "Các ngươi hãy sợ kẻ ném linh hồn và thân thể trong hỏa ngục" (Mt 10,28). Sự sợ nô lệ cũng không được kể ra trong bảy ân huệ của Chúa Thánh Thần mặc dầu nó phát xuất từ Ngài, vì theo thánh Augustinô (De Nat. et Grat 57,44), người ta có thể chiếm hữu sự sợ nô lệ với ý chí muốn phạm tội. Mà không ân huệ nào của Chúa Thánh Thần tương hợp với ý muốn phạm tội vì như chúng ta đã nói (I-II, Q.68, a.5), chúng nó không hiện hữu nếu không có đức mến. Điều tồn tại là sự sợ Thiên Chúa được kể ra trong bảy ân huệ Chúa Thánh Thần, đó là sự sợ con cái hay trong sạch. Các ân huệ này của Chúa Thánh Thần là những sự hoàn hảo đã thành tập quán của các năng lực linh hồn có thể lãnh nhận sự động của Chúa Thánh Thần, cũng như nhờ các luân đức, các năng lực của linh hồn trở nên có thể đáp ứng tốt với sự động của trí năng. Mà ngõ hầu một hữu thể ở trong tình trạng tốt có thể được động đối với một chủ động, điều kiện thứ nhất là nó phải vâng phục chủ động này mà

quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona spiritus sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

first condition required is that it be a non-resistant subject of that mover, because resistance of the movable subject to the mover hinders the movement. This is what filial or chaste fear does, since thereby we revere God and avoid separating ourselves from Him. Hence, according to Augustine (De Serm. Dom. in Monte i, 4) filial fear holds the first place, as it were, among the gifts of the Holy Ghost, in the ascending order, and the last place, in the descending order.

résistance du mobile au moteur qui empêche le mouvement. Cette soumission sans résistance, c'est la crainte filiale ou chaste qui la produit, en nous faisant révérer Dieu, et en nous faisant redouter de le quitter. C'est pourquoi la crainte filiale tient, parmi les dons du Saint-Esprit, le premier degré dans l'ordre ascendant, et le dernier dans l'ordre descendant selon S. Augustin.

không chống lại, bởi vì sự chống lại của động tử đối với chủ động ngăn cản sự chuyển động, sự vâng phục không kháng cự này, đó là sự sợ con cái hay sự sợ trong sạch, tạo nên nó bằng cách làm cho chúng ta tôn thờ Thiên Chúa và bằng cách làm cho chúng ta sợ mất Thiên Chúa. Do đó, sự sợ con cái ở trong các ân huệ của Chúa Thánh Thần, chiếm bậc thứ nhất trong trật tự đi lên, và chiếm bậc cuối cùng trong trật tự đi xuống như thánh Augustinô trình bày (De Serm. Dom.in Monte 1,4).

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt.

Reply to objection 1. Filial fear is not opposed to the virtue of hope: since thereby we fear, not that we may fail of what we hope to obtain by God's help, but lest we withdraw ourselves from this help. Wherefore filial fear and hope cling together, and perfect one another.

Solutions 1. La crainte filiale ne s'oppose pas à la vertu d'espérance. Par la crainte filiale en effet, nous ne craignons pas de manquer ce que nous espérons obtenir grâce au secours divin, mais nous craignons de nous soustraire nous-mêmes à ce secours. Et c'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance forment un tout et se perfectionnent mutuellement.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ con cái không đối lập với đức cậy. Thực thế, do sự sợ con cái, chúng ta không sợ thiếu điều chúng ta hy vọng thu được nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa, nhưng chúng ta sợ chính chúng ta làm cho mình phải mất sự trợ giúp này. Và do đó, sự sợ con cái và đức cậy tạo nên một toàn thể và kiện toàn lẫn nhau.

AD SECUNDUM dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Reply to objection 2. The proper and principal object of fear is the evil shunned, and in this way, as stated above (A[1]), God cannot be an object of fear. Yet He is, in this way, the object of hope and the other theological virtues, since, by the virtue of hope, we trust in God's help, not only to obtain any other goods, but, chiefly, to obtain God Himself, as the principal good. The same evidently applies to the other theological virtues.

2. L'objet propre et principal de la crainte est un mal qu'on fuit. Dieu, sous cet aspect, ne peut pas être l'objet de la crainte, nous l'avons dit, tandis qu'il est l'objet propre et principal de l'espérance et des autres vertus théologales. Car, par la vertu d'espérance, nous nous appuyons sur le secours divin, non seulement pour obtenir tous les autres biens, quels qu'ils soient, mais principalement pour posséder Dieu lui-même, comme le bien premier. Et cela est clair pour les autres vertus théologales.

2. Đối tượng riêng và chính yếu của sự sợ là sự xấu người ta trốn tránh. Thiên Chúa về phương diện này, không thể là đối tượng của sự sợ như chúng ta đã nói (a.1), trong khi đối tượng riêng và chính yếu của đức cậy và các nhân đức đối thần khác. Bởi vì, nhờ đức cậy, chúng ta dựa vào sự trợ giúp của Thiên Chúa, không những để thu lượm mọi sự tốt khác, bất kỳ chúng nó là những sự tốt nào; mà còn một cách chủ yếu để chiếm hữu chính Thiên Chúa là sự tốt thứ nhất. Và điều đó rõ ràng đối với các nhân đức đối thần khác.

AD TERTIUM dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

Reply to objection 3. From the fact that love is the origin of fear, it does not follow that the fear of God is not a distinct habit from charity which is the love of God, since love is the origin of all the emotions, and yet we are perfected by different habits in respect of different emotions. Yet love is more of a virtue than fear is, because love regards good, to which virtue is principally directed by reason of its own nature, as was shown above (FS, Q[55], AA[3],4); for which reason hope is also reckoned as a virtue; whereas fear principally regards evil, the avoidance of which it denotes, wherefore it is something less than a theological virtue.

3. Du fait que l'amour est le principe de la crainte, il ne s'ensuit pas que la crainte de Dieu ne soit pas un habitus distinct de la charité qui est l'amour de Dieu, car l'amour est le principe de tous les sentiments, et cependant c'est dans des habitus différents que nous nous perfectionnons dans nos diverses affections. C'est pourquoi l'amour possède la raison de vertu plus que la crainte, car l'amour se rapporte au bien, et c'est au bien que la vertu est principalement ordonnée selon sa raison propre, nous l'avons montré. Pour le même motif, l'espérance est comptée comme vertu. Tandis que la crainte considère principalement le mal, dont elle implique la fuite. Aussi constitue-t-elle quelque chose de moindre qu'une vertu théologale.

3. Bởi vì tình yêu là nguyên lý của sự sợ, không do đó mà sự sợ Thiên Chúa không phải là một tập quán phân biệt với đức mến là tình yêu đối với Thiên Chúa, bởi vì tình yêu là nguyên lý của mọi tình cảm; tuy nhiên, chính trong những tập quán khác nhau mà chúng ta kiện toàn chính mình trong các tình yêu khác nhau. Do đó tình yêu chiếm hữu yếu tính của nhân đức hơn sự sợ, vì tình yêu qui về sự tốt, và nhân đức một cách chủ yếu được sắp đặt về sự tốt theo yếu tính riêng của mình như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.55, a.3 và 4); vì cũng một lý do, sự hy vọng được kể là nhân đức. Trong khi sự sợ một cách chủ yếu xem xét sự xấu mà nó bao hàm sự trốn tránh. Như vậy nó tạo nên một cái gì kém hơn nhân đức đối thần.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut dicitur Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*, hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona enim

Reply to objection 4. According to Ecclus. 10:14, "the beginning of the pride of man is to fall off from God," that is to refuse submission to God, and this is opposed to filial fear, which reveres God. Thus fear cuts off the source of pride for which reason it is bestowed as a remedy against pride. Yet it does not follow that it is the same as the virtue of humility, but that it is its origin. For the gifts of the Holy

4. " L'orgueil commence quand l'homme se sépare de Dieu ", dit l'Ecclésiastique (10, 14), c'est-à-dire quand l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, ce qui s'oppose à la crainte filiale, qui fait révérer Dieu. Ainsi la crainte détruit le principe de l'orgueil et c'est pour cela qu'elle est donnée contre l'orgueil. Il ne s'ensuit pas cependant qu'elle s'identifie avec la vertu d'humilité, mais qu'elle est

4. Tính kiêu ngạo bắt đầu khi con người tách rời khỏi Thiên Chúa theo lời nói của sách Huấn ca (10,14), nghĩa là khi con người không tùng phục Thiên Chúa, điều đó đối lập với sự sợ con cái là sự sợ làm cho người ta tôn thờ Thiên Chúa. Như vậy, sự sợ phá hủy nguyên lý của tính kiêu ngạo. Tuy nhiên, không do đó mà nó trở nên đồng nhất với nhân đức khiêm nhường. Quả thế, các ân huệ Chúa Thánh Thần là những nguyên

spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est. Sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est.

Unde patet responsio ad quintum.

ARTICULUS 10
Utrum crescente caritate diminuatur timor

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., *quantum caritas crescit, tantum timor decrescit*.

PRAETEREA, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est. Ergo crescente caritate diminuitur timor.

PRAETEREA, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quae summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est, unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore poenae.

AD SECUNDUM dicendum quod timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

Ghost are the origin of the intellectual and moral virtues, as stated above (FS, Q[68], A[4]), while the theological virtues are the origin of the gifts, as stated above (FS, Q[69], A[4], ad 3).

This suffices for the Reply to the Fifth Objection.

ARTICLE 10
Whether fear decreases when charity increases ?

Objections 1. It seems that fear decreases when charity increases. For Augustine says (In prim. canon. Joan. Tract. ix): "The more charity increases, the more fear decreases."

2. Further, fear decreases when hope increases. But charity increases when hope increases, as stated above (Q[17], A[8]). Therefore fear decreases when charity increases.

3. Further, love implies union, whereas fear implies separation. Now separation decreases when union increases. Therefore fear decreases when the love of charity increases.

On the contrary, Augustine says (Qq. lxxxiii, qu. 36) that "the fear of God not only begins but also perfects wisdom, whereby we love God above all things, and our neighbor as ourselves."

I answer that, Fear is twofold, as stated above (AA[2],4); one is filial fear, whereby a son fears to offend his father or to be separated from him; the other is servile fear, whereby one fears punishment. Now filial fear must needs increase when charity increases, even as an effect increases with the increase of its cause. For the more one loves a man, the more one fears to offend him and to be separated from him. On the other hand servile fear, as regards its servility, is entirely cast out when charity comes, although the fear of punishment remains as to its substance, as stated above (A[6]). This fear decreases as charity increases, chiefly as regards its act, since the more a man loves God, the less he fears punishment; first, because he thinks less of his own good, to which punishment is opposed; secondly, because, the faster he clings, the more confident he is of the reward, and, consequently the less fearful of punishment.

Reply to objection 1. Augustine speaks there of the fear of punishment.

Reply to objection 2. It is fear of punishment that decreases when hope increases; but with the increase of the latter filial fear increases, because the more certainly a man expects to obtain a good by another's help, the more he fears to offend him or to be

son principe. Les dons du Saint-Esprit, en effet, sont principes des vertus intellectuelles et morales, nous l'avons dit. Mais les vertus théologales sont principes de dons, nous l'avons dit aussi.

5. Cela donne la réponse à la cinquième objection.

ARTICLE 10
La crainte grandit-elle quand la charité grandit ?

Objections 1. Il semble que, la charité grandissant, la crainte diminue. En effet S. Augustin déclare: " Dans la mesure où la charité grandit, la crainte diminue. "

2. Quand l'espérance grandit, la crainte diminue. Or l'espérance grandit avec la charité, Donc, quand la charité grandit, la crainte diminue.

3. L'amour implique l'union; la crainte, la séparation. Mais, quand l'union se resserre, la séparation diminue. Donc, l'amour augmentant, la crainte diminue.

En sens contraire, S. Augustin nous dit: " La crainte de Dieu non seulement commence, mais aussi perfectionne la sagesse, celle qui aime Dieu souverainement et le prochain comme soi-même. "

Réponse : Il y a deux craintes de Dieu, nous l'avons dit: la crainte filiale, qui fait craindre d'offenser le père ou d'être séparé de lui; la crainte servile qui nous fait redouter la peine. Pour la crainte filiale, il est nécessaire qu'elle grandisse quand la charité grandit, comme un effet se développe en même temps que sa cause; en effet, plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui. Quant à la crainte servile, sa servilité est totalement supprimée par l'apparition de la charité, tandis que la crainte de la peine demeure en substance nous l'avons dit. Cette crainte elle-même diminue, surtout dans son acte, quand la charité grandit, car on craint d'autant moins la peine qu'on aime Dieu davantage. D'abord parce qu'on prête moins d'attention à son propre bien, que la peine contrarie, ensuite parce que celui qui adhère plus fortement à Dieu espère la récompense avec plus de confiance, et, par suite, redoute moins la peine.

Solutions 1. Dans le texte cité, S. Augustin parle de la crainte de la peine.

2. C'est la crainte de la peine qui diminue lorsque grandit l'espérance. Mais lorsque cette vertu s'accroît, alors la crainte filiale grandit, car plus on attend avec certitude l'acquisition de quelque bien par le secours d'un autre, plus on redoute de l'offenser

lý của các trí đức và các luân đức như chúng ta đã nói (Q.68, a.4); còn các nhân đức đối thần là những nguyên lý của các ân huệ như chúng ta cũng đã trình bày (I-II, q.68, a.4).

5. Điều vừa nói ở trên cũng giải đáp vấn nạn thứ năm.

TIẾT 10
Ân huệ kính sợ thêm lên khi đức mến thêm lên ?

VẤN NẠN 1. Xem ra khi đức mến thêm lên thì ân huệ kính sợ giảm bớt. Thánh Augustinô tuyên bố: "Theo mức độ đức mến thêm lên, thì ân huệ kính sợ giảm thiểu" (tr.9, super 1 In,4,18).

2. Khi đức cậy lớn lên, ân huệ kính sợ giảm bớt. Mà đức cậy lớn lên với đức mến. Vậy khi đức mến lớn lên, ân huệ kính sợ giảm xuống.

3. Tình yêu bao hàm sự phối hợp; sự sợ bao hàm sự tách rời. Mà khi sự phối hợp siết chặt, sự tách rời giảm thiểu. Vậy khi tình yêu thêm lên, sự sợ giảm xuống.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói với chúng ta: "Sự kính sợ Thiên Chúa không những khởi đầu sự khôn ngoan, mà còn kiện toàn nó, sự khôn ngoan yêu mến Chúa tột bực, và yêu mến người đồng loại như chính mình.

TRẢ LỜI : Có hai thứ sợ Thiên Chúa như chúng ta đã nói (a.2): sự sợ con cái, là sự sợ làm cho người ta sợ làm mất lòng Cha và sợ tách rời khỏi Cha; sự sợ nô lệ làm cho chúng ta sợ hình phạt. Với sự sợ con cái, một cách tất yếu nó lớn thêm lên, như hiệu quả phát triển đồng thời với nguyên nhân của mình; thực thế, người ta càng yêu mến ai, người ta càng sợ làm mất lòng người ấy và sợ bị tách rời khỏi người ấy. Còn về sự sợ nô lệ, chính sự nô lệ của nó bị hoàn toàn phá hủy do sự xuất hiện của đức mến, trong khi sự sợ hình phạt tồn tại theo bản thể của mình như chúng ta đã nói (a.6). Chính sự sợ này giảm bớt, nhất là trong hành động của mình, khi đức mến lớn thêm lên, bởi vì người ta càng ít sợ hình phạt thì người ta càng mến Chúa nhiều hơn; trước hết, bởi vì người ta ít chú ý hơn đến sự tốt riêng của mình, sự tốt riêng này bị hình phạt đối lập, và theo đó bởi vì kẻ đính kết cách mạnh mẽ hơn với Thiên Chúa thì hy vọng phần thưởng cách tin tưởng hơn, và do đó, họ ít sợ hình phạt hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Trong bản văn đã trích dẫn, thánh Augustinô đề cập đến sự sợ hình phạt.

2. Chính sự sợ hình phạt giảm bớt khi đức cậy lớn thêm lên. Mà khi đức cậy thêm lên, sự sợ con cái thêm lên, bởi vì người ta càng mong đợi cách chắc chắn sự thu lượm được một sự tốt nào nhờ sự trợ giúp của người khác, người ta càng sợ bị tách rời khỏi người đó.

AD TERTIUM dicendum quod timor filialis non importat separationem sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

separated from him.
Reply to objection 3. Filial fear does not imply separation from God, but submission to Him, and shuns separation from that submission. Yet, in a way, it implies separation, in the point of not presuming to equal oneself to Him, and of submitting to Him, which separation is to be observed even in charity, in so far as a man loves God more than himself and more than aught else. Hence the increase of the love of charity implies not a decrease but an increase in the reverence of fear.

et d'être séparé de lui.
3. La crainte filiale n'implique pas la séparation, mais bien plutôt la soumission: elle redoute ce qui la séparerait de cette sujétion à Dieu. Elle implique d'une certaine façon cependant une séparation, en ce que l'homme n'a pas la présomption de s'égaler à Dieu, mais il se soumet à lui. Cette séparation se trouve aussi dans la charité, du fait que l'on aime Dieu plus que soi-même et par-dessus toutes choses. Il faut donc conclure que l'amour de charité, lorsqu'il grandit, ne diminue pas la révérence de la crainte, mais la fortifie.

3. Sự sợ con cái không bao hàm sự tách rời, nhưng nó bao hàm sự vâng phục: nó sợ cái gì tách rời nó ra khỏi sự tùng phục Thiên Chúa. Tuy nhiên, nó theo một thể cách nào đó, bao hàm một sự tách rời theo ý nghĩa này là con người không có tự phụ trở nên bằng thiên Chúa, nhưng họ tùng phục Ngài. Sự tách rời này cũng ở trong đức mến, do sự kiện này là người ta yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình và trên hết mọi sự. Vậy chúng ta phải kết luận tình yêu của đức mến, khi nó lớn thêm lên, không làm giảm bớt lòng tôn kính của sự sợ, nhưng củng cố vững chắc lòng tôn kính này.

ARTICULUS 11
Utrum timor remaneat in patria

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prov. I, *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*, quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

PRAETEREA, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

PRAETEREA, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *timor domini sanctus permanet in saeculum*.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas.

ARTICLE 11
Whether fear remains in heaven ?

Objections 1. It would seem that fear does not remain in heaven. For it is written (Prov. 1:33): "He . . . shall enjoy abundance, without fear of evils," which is to be understood as referring to those who already enjoy wisdom in everlasting happiness. Now every fear is about some evil, since evil is the object of fear, as stated above (AA[2],5; FS, Q[42], A[1]). Therefore there will be no fear in heaven.
2. Further, in heaven men will be conformed to God, according to 1 Jn. 3:2, "When He shall appear, we shall be like to Him." But God fears nothing. Therefore, in heaven, men will have no fear.

3. Further, hope is more perfect than fear, since hope regards good, and fear, evil. Now hope will not be in heaven. Therefore neither will there be fear in heaven.

On the contrary, It is written (Ps. 18:10): "The fear of the Lord is holy, enduring for ever and ever."
I answer that, Servile fear, or fear of punishment, will by no means be in heaven, since such a fear is excluded by the security which is essential to everlasting happiness, as stated above (FS, Q[5], A[4]). But regard to filial fear, as it increases with the increase of charity, so is it perfected when charity is made perfect; hence, in heaven, it will not have quite the same act as it has now. In order to make this clear, we must observe that the proper object of fear is a possible evil, just as the proper object of hope is a possible good: and since the movement of fear is like one of avoidance, fear implies avoidance of a possible arduous evil, for little evils inspire no fear. Now as a thing's good consists in its staying in its own order, so a thing's evil consists in forsaking its order. Again, the order of a rational creature is that it should be under God and above other creatures.

ARTICLE 11
La crainte demeure-t-elle dans la patrie ?

Objections 1. Il semble que la crainte ne demeure pas dans la patrie, car on lit dans les Proverbes (1, 33) . " Il vivra tranquille, toute crainte du mal ayant disparu "; ce qu'il faut entendre de l'homme qui jouit maintenant de la sagesse dans la béatitude éternelle. Or toute crainte concerne un mal, car c'est le mal qui est objet de crainte, nous l'avons dito. Il n'y aura donc aucune crainte dans la patrie.
2. Dans la patrie les hommes seront transformés à la ressemblance de Dieu, selon cette parole (1 Jn 3, 2): " Quand il se manifestera, nous serons semblables à lui. " Or Dieu ne redoute rien. Donc les hommes, dans la patrie, n'éprouveront aucune crainte.
3. L'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance regarde le bien, et la crainte le mal. Or il n'y aura pas d'espérance dans la patrie; donc il n'y aura pas non plus de crainte.
En sens contraire, le Psaume (19, 10) dit " La crainte du Seigneur est pure; elle demeure à jamais. "
Réponse : La crainte servile, ou crainte de la peine, n'existera d'aucune façon dans la patrie, une telle crainte étant exclue par la sécurité qui est de l'essence de la béatitude elle-même. Quant à la crainte filiale, de même qu'elle grandit avec la charité, de même elle sera parfaite quand la charité sera devenue parfaite. Aussi n'aura-t-elle aucunement dans la patrie le même acte que présentement. Pour le bien saisir, il faut savoir que l'objet propre de la crainte est un mal possible, comme l'objet propre de l'espérance est un bien possible. Et puisque le mouvement de la crainte est semblable à une fuite, la crainte implique la fuite d'un mal difficile à supporter mais possible à éviter (les maux de peu d'importance ne donnent pas de crainte). Par ailleurs, de même que le bien de toute chose est de demeurer dans son ordre, de même son mal est d'abandonner son ordre. Or l'ordre de la créature raisonnable est d'être soumise à Dieu et de dominer

TIẾT 11
Sự sợ tồn tại ở trên quê trời không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự sợ không tồn tại ở quê trời. Người ta đọc trong sách Châm ngôn: "Những ai nghe Ta, sống an toàn, nó sẽ được bình yên, chẳng sợ tai họa" (Cn 1,33); điều đó phải hiểu về con người hiện tại đang thưởng thức sự khôn ngoan trong hạnh phúc vĩnh cửu. Mà mọi sự đều quan hệ với sự xấu, vì chính sự xấu là đối tượng của sự sợ như chúng ta đã nói (a.2 và 5). Vậy sẽ không có sự sợ nơi quê trời.
2. Ở nơi quê trời, người ta sẽ biến hóa thành ra tương tự với Thiên Chúa theo lời nói: "Khi Thiên Chúa tỏ mình ra, chúng ta sẽ trở nên giống với Người" (1Ga 3,2). Mà Thiên Chúa không sợ gì cả. Vậy nhân loại ở quê trời không cảm thấy một sự sợ nào.
3. Sự hy vọng hoàn hảo hơn sự sợ, vì hy vọng quan hệ với sự tốt, còn sự sợ quan hệ với sự xấu. Mà sẽ không có hy vọng ở nơi quê trời; vậy càng không có sự sợ ở đó.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Sự kính sợ Thiên Chúa thì thuần túy nó tồn tại luôn mãi" (Tv 18,10).
TRẢ LỜI : Sự Sợ nô lệ, hoặc sự sợ hình phạt, sẽ không hiện hữu theo một thể cách nào cả ở quê trời; sự sợ như thế bị trục xuất bởi sự an toàn, yếu tính của chính vinh phúc. Còn về sự sợ con cái, nó càng vừa lớn thêm lên, nó vừa càng hoàn hảo. Như vậy, nó ở quê trời sẽ không có cũng một hành động như hiện giờ. Cho được hiểu biết điều đó cách thấu đáo, người ta phải biết rằng đối tượng riêng của sự sợ là sự xấu có thể có. Và bởi vì sự chuyển động của sự sợ tương tự với sự trốn tránh, sự sợ bao hàm sự trốn tránh sự dữ khó khăn để mà chịu đựng, nhưng có thể tránh được (các sự dữ ít quan trọng không gây nên sự sợ). Đàng khác, cũng như sự tốt của mọi sự vật là ở trong trật tự của mình. Mà trật tự của thụ tạo có trí năng là tùng phục Thiên Chúa và thống trị mọi thụ tạo khác. Như vậy, cũng như sự xấu của thụ tạo có trí năng là vì tình yêu phục tùng thụ tạo hạ tầng, cũng vậy nó còn gặp sự xấu của mình trong việc không phục

Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, XVII Moral., exponens illud Iob XXVI, *columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius, ipsae, inquit, virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis*, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, in XIV de Civ. Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit*.

Hence, just as it is an evil for a rational creature to submit, by love, to a lower creature, so too is it an evil for it, if it submit not to God, by presumptuously revolt against Him or contemn Him. Now this evil is possible to a rational creature considered as to its nature on account of the natural flexibility of the free-will; whereas in the blessed, it becomes impossible, by reason of the perfection of glory. Therefore the avoidance of this evil that consists in non-subjection to God, and is possible to nature, but impossible in the state of bliss, will be in heaven; while in this life there is avoidance of this evil as of something altogether possible. Hence Gregory, expounding the words of Job (26:11), "The pillars of heaven tremble, and dread at His beck," says (Moral. xvii, 29): "The heavenly powers that gaze on Him without ceasing, tremble while contemplating: but their awe, lest it should be of a penal nature, is one not of fear but of wonder," because, to wit, they wonder at God's supereminence and incomprehensibility. Augustine also (De Civ. Dei xiv, 9) in this sense, admits fear in heaven, although he leaves the question doubtful. "If," he says, "this chaste fear that endureth for ever and ever is to be in the future life, it will not be a fear that is afraid of an evil which might possibly occur, but a fear that holds fast to a good which we cannot lose. For when we love the good which we have acquired, with an unchangeable love, without doubt, if it is allowable to say so, our fear is sure of avoiding evil. Because chaste fear denotes a will that cannot consent to sin, and whereby we avoid sin without trembling lest, in our weakness, we fall, and possess ourselves in the tranquillity born of charity. Else, if no kind of fear is possible there, perhaps fear is said to endure for ever and ever, because that which fear will lead us to, will be everlasting."

les autres créatures. Aussi, de même que le mal de la créature raisonnable est de se soumettre par amour à la créature inférieure, de même c'est encore son mal que de ne pas se soumettre à Dieu, mais au contraire de l'attaquer ou de le mépriser présomptueusement. Or, à considérer la créature raisonnable dans sa nature, ce mal peut lui arriver, par suite de l'indétermination de son libre arbitre; mais chez les bienheureux la perfection de la gloire rend ce mal impossible. Donc, dans la patrie, la fuite de ce mal, qui est de ne pas être soumis à Dieu, demeurera, comme la fuite d'un mal possible à la nature, mais impossible à la béatitude. Tandis que, pour les voyageurs, cette fuite est celle d'un mal tout à fait possible. C'est pourquoi, commentant la parole de Job (26, 1 1): " Les colonnes du ciel s'ébranlent et s'épouvantent à sa menace ", S. Grégoire déclare: " Les puissances mêmes des cieux, qui regardent Dieu sans cesse, tremblent dans cette contemplation même. Mais ce tremblement, loin d'être pour elles une peine, n'est pas un tremblement de crainte, mais d'admiration. " C'est-à-dire qu'elles admirent Dieu en tant qu'il existe bien au-dessus d'eux et qu'il leur est incompréhensible. S. Augustin r admet cette sorte de crainte dans la patrie, bien qu'il laisse la question ouverte: " La crainte chaste, celle qui demeure aux siècles des siècles, si elle doit encore exister dans le siècle futur, ne sera plus la crainte qui s'épouvante d'un mal qui peut arriver, mais celle qui se fixe dans le bien quelle ne peut plus perdre. Là en effet où l'amour du bien acquis est immuable, ü est certain que la crainte du mal dont ü faut se garder est, si l'on peut ainsi dire, absolument sûre. Or, sous ce nom de crainte chaste, on désigne cette volonté par laquelle ce sera une nécessité pour nous de ne pas vouloir pécher, et cela, non par le souci, provenant de notre faiblesse, de ne pas pécher, mais dans la tranquillité de la charité qui se garde du péché. Ou bien, si aucune crainte d'aucun genre ne peut exister là-haut, peut-être a-t-on parlé d'une crainte qui demeure à jamais pour dire qu'elle subsistera jusqu'où la crainte peut aller. "

tùng Thiên Chúa, và còn hơn nữa trong việc tấn công Thiên Chúa hoặc khinh dể Thiên Chúa một cách tự cao tự phụ. Mà nếu người ta xem xét cho nó do sự không quyết định của tự do ý chí nó, còn ở nơi các kẻ vinh phúc sự hoàn hảo của vinh quang làm cho sự xấu này trở nên bất khả hữu. Vậy ở nơi quê hương, việc trốn tránh sự xấu này, là sự bất tùng phục Thiên Chúa tồn tại, như sự trốn tránh sự xấu có thể được đối với bản tính, nhưng bất khả đối với vinh phúc. Trong khi đối với những người lữ hành, sự trốn tránh này là sự tránh sự xấu hoàn toàn có thể được. Do đó, khi chú giải lời nói của Gióp "Trụ trời lung lay thất kinh khi Người hăm dọa" (G 26,11), thánh Grêgôriô công bố: "Chính các năng lực của các tầng trời, nhìn ngắm Thiên Chúa không ngừng run sợ chính trong sự chiêm ngưỡng này". Mà sự run sợ này, đối với họ không phải là hình phạt, không phải là sự run rẩy sợ hãi, nhưng là sự run rẩy thán phục" (Moral 17,29). Nghĩa là họ thán phục Thiên Chúa trong tư cách Ngài hiện hữu rất mực trên họ và Ngài không được họ hiểu thấu. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,9) công nhận có thứ sợ nào ở quê trời, mặc dầu Ngài để câu hỏi rõ ràng: "Sự sợ trong sạch là sự sợ tồn tại muôn đời, nếu nó còn tồn tại ở thế hệ tương lai, nó không còn là sự sợ kinh hãi sự xấu có thể xảy đến, nhưng là sự sợ được cố định trong sự tốt mà nó không thể mất sự tốt này. Quả thế, ở đâu tình yêu đối với sự tốt đã thu lượm được bất di bất dịch, thì chắc chắn điều này là sự sợ về sự xấu mà người ta giữ mình cho khỏi nó hiện hữu, một cách an toàn tuyệt đối nếu người ta muốn nói như vậy. Mà với từ ngữ sự sợ chân thật người ta biểu thị ý muốn mà do đó việc không muốn phạm tội là điều tất yếu đối với chúng ta, và điều đó, việc không phạm tội không phải do sự lo âu phát xuất từ sự yếu đuối của chúng ta, nhưng trong sự an toàn của đức mến giữ mình khỏi tội. Hoặc không có sự sợ nào thuộc về bất cứ giống nào có thể hiện hữu trên đó, có lẽ người ta nói về một sự sợ tồn tại luôn mãi để nói rằng nó tồn tại theo mức sự sợ có thể".

AD PRIMUM ergo dicendum quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit.

Reply to objection 1. The passage quoted excludes from the blessed, the fear that denotes solicitude, and anxiety about evil, but not the fear which is accompanied by security.

Solutions 1. Le texte des Proverbes exclut des bienheureux la crainte inquiète et précautionneuse contre le mal, mais non la crainte établie dans la sécurité, comme le dit S. Augustin.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn của sách Châm ngôn trục xuất các kẻ vinh phúc có sự sợ áy náy lo âu và dự phòng khỏi sự dữ, nhưng không trục xuất sự sợ được thiết lập trong sự an toàn theo sự trình bày của thánh Augustinô.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicit Dionysius, IX cap. de Div. Nom., *eadem et similia sunt Deo et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris*

Reply to objection 2. As Dionysius says (Div. Nom. ix) "the same things are both like and unlike God. They are like by reason of a variable imitation of the Inimitable"---that is, because, so far as they can, they imitate God Who cannot be imitated perfectly---"they are unlike because they are the effects of a Cause of Whom they fall short infinitely and

2. Comme le déclare Denys " les mêmes choses sont à la fois semblables à Dieu et en sont dissemblables: semblables, selon leur imitation de l'inimitable ", c'est-à-dire du fait quelles imitent à leur mesure Dieu, qui n'est pas parfaitement imitable; " dissemblables, selon que les choses créées restent en deçà de leur cause, déficientes vis-à-vis de ses

2. Denys đưa ý kiến: "Cũng như sự vật như nhau đồng thời tương tự với Thiên Chúa và không tương tự với Ngài: tương tự theo sự mô phỏng, nghĩa là do sự kiện chúng nó mô phỏng Thiên Chúa theo mức độ của mình, và Thiên Chúa không được mô phỏng cách hoàn hảo; không tương tự, tùy theo các sự vật thụ tạo ở bên này nguyên nhân của mình, chúng nó khuyết điểm và thiếu hụt

et incomparabilibus deficientia. Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

AD TERTIUM dicendum quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo, quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS 12
Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis, secundum illud Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

PRAETEREA, in Psalm. dicitur, *confige timore tuo carnes meas*, ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

PRAETEREA, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, quia, ut dicitur Rom. V, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

PRAETEREA, supra dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont., *timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, beati pauperes spiritu*.

RESPONDEO dicendum quod

immeasurably." Hence, if there be no fear in God (since there is none above Him to whom He may be subject) it does not follow that there is none in the blessed, whose happiness consists in perfect subjection to God.

Reply to objection 3. Hope implies a certain defect, namely the futurity of happiness, which ceases when happiness is present: whereas fear implies a natural defect in a creature, in so far as it is infinitely distant from God, and this defect will remain even in heaven. Hence fear will not be cast out altogether.

ARTICLE 12
Whether poverty of spirit is the beatitude corresponding to the gift of fear ?

Objections 1. It would seem that poverty of spirit is not the beatitude corresponding to the gift of fear. For fear is the beginning of the spiritual life, as explained above (A[7]): whereas poverty belongs to the perfection of the spiritual life, according to Mat. 19:21, "If thou wilt be perfect, go sell what thou hast, and give to the poor." Therefore poverty of spirit does not correspond to the gift of fear.

2. Further, it is written (Ps. 118:120): "Pierce Thou my flesh with Thy fear," whence it seems to follow that it belongs to fear to restrain the flesh. But the curbing of the flesh seems to belong rather to the beatitude of mourning. Therefore the beatitude of mourning corresponds to the gift of fear, rather than the beatitude of poverty.

3. Further, the gift of fear corresponds to the virtue of hope, as stated above (A[9], ad 1). Now the last beatitude which is, "Blessed are the peacemakers, for they shall be called the children of God," seems above all to correspond to hope, because according to Rom. 5:2, "we . . . glory in the hope of the glory of the sons of God." Therefore that beatitude corresponds to the gift of fear, rather than poverty of spirit.

4. Further, it was stated above (FS, Q[70], A[2]) that the fruits correspond to the beatitudes. Now none of the fruits correspond to the gift of fear. Neither, therefore, does any of the beatitudes.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 4): "The fear of the Lord is befitting the humble of whom it is said: Blessed are the poor in spirit."

I answer that, Poverty of spirit

mesures infinies et incomparables ". De ce que la crainte ne convient pas à Dieu, qui n'a pas de supérieur à qui il soit soumis, il ne suit pas qu'elle ne convienne pas aux bienheureux, dont la béatitude consiste en une parfaite soumission à Dieu.

3. L'espérance implique un défaut, l'état futur de la béatitude, ce que la présence de celle-ci fera disparaître. Mais la crainte implique un défaut qui tient à la nature créée, du fait de son infinie distance de Dieu, défaut qui demeurera dans la patrie. Et c'est pourquoi la crainte ne serge pas complètement évacuée.

ARTICLE 12
Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte ?

Objections 1. La pauvreté d'esprit ne semble pas être la béatitude qui répond au don de crainte. En effet, nous l'avons montré. La crainte est le commencement de la vie spirituelle. Or la pauvreté se rattache à la perfection de la vie spirituelle selon S. Matthieu (19, 21): " Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres. " La pauvreté d'esprit ne correspond donc pas au don de crainte.

2. Le Psaume (119, 120) dit à Dieu: " Pénètre ma chair de ta crainte ", ce qui montre que c'est à la crainte que revient le rôle de réprimer la chair. Mais à la répression de la chair semble surtout se rattacher la béatitude des larmes. Donc la béatitude des larmes répond mieux au doii de crainte que la béatitude de la pauvreté.

3. Le don de crainte correspond à la vertu d'espérance, nous l'avons dit. Mais à l'espérance semble surtout correspondre la dernière béatitude: " Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu ", d'après l'épître aux Romains (5, 2): " Nous nous glorifions dans i l'espérance de la gloire des fils de Dieu. " Cette béatitude correspond donc mieux au don de crainte que la pauvreté d'esprit.

4. Aux béatitudes correspondent des fruits. Mais on ne trouve rien dans les fruits qui corresponde au don de crainte. Il n'y a donc pas non plus dans les béatitudes quelque chose qui lui corresponde.

En sens contraire, S. Augustin dit " La crainte de Dieu convient aux humbles dont il a été dit " Bienheureux les pauvres en esprit. " "

Réponse : A la crainte correspond

đối với các vật đo lường vô cùng và không thể so sánh của mình (De Div. Nom 9,7). Do điều mà sự sợ không thích hợp với Thiên Chúa là Đấng không có cái gì ở trên mà Ngài phải tùng phục, không do đó mà sự sợ không thích hợp với các kẻ vinh phúc mà vinh phúc cốt tại sự hoàn toàn tùng phục Thiên Chúa.

3. Sự hy vọng có sự khiếm khuyết, tình trạng tương lai của vinh phúc, điều đó sẽ bị biến mất bởi sự hiện diện của vinh phúc. Mà sự sợ bao hàm sự khiếm khuyết, sự khiếm khuyết dính bám vào bản tính thụ tạo, do sự kiện khoảng cách vô cùng của mình đối với Thiên Chúa, sự khiếm khuyết này sẽ tồn tại ở quê trời. Và do đó sự sợ không hoàn toàn biến mất ở trên đó.

TIẾT 12
Trong các hnạnh phúc và các quả, có những cái nào tương ứng với ân huệ kính sợ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tinh thần khó nghèo không đáp lại ân huệ kính sợ. Sự sợ là sự khởi đầu cho đời sống thiêng liêng theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô: "Nếu ngươi muốn nên hoàn hảo, hãy đi bán tất cả những gì ngươi có và đem cho kẻ nghèo" (Mt 19,21). Vậy tinh thần khó nghèo không tương ứng với ân huệ kính sợ.

2. Có lời ghi chép: "Trước mặt Ngài, xác tôi kinh hãi run lên" (Tv 119,120), điều đó chứng tỏ rằng chính ân huệ kính sợ có vai trò chế ngự xác thịt. Mà với sự chế ngự xác thịt xem ra nhất là hạnh phúc nước mắt qui về đó. Vậy hạnh phúc nước mắt đáp ứng tốt hơn với ân huệ kính sợ hơn là hạnh phúc khó nghèo.

3. Ân huệ kính sợ tương ứng với nhân đức cậy như chúng ta đã nói (a.9). Mà đức cậy xem ra có sự đáp ứng của hạnh phúc sau hết: "Ai có lòng hòa thuận ấy là phúc thật vì chưng sẽ được gọi là con Đức Chúa Trời vậy", vì theo thư gởi Rôma: "Và Ta hãy vinh quang vì hy vọng sẽ thông phần vinh quang của Thiên Chúa" (Rm 5,20). Mối hạnh phúc nầy một cách tốt đẹp hơn tương ứng với ân huệ kính sợ hơn là tinh thần nghèo khó.

4. Các mối hạnh phúc có sự tương ứng của các quả. Mà người ta không gặp cái gì trong các quả tương ứng với ân huệ kính sợ. Vậy trong các mối phúc thật càng không có cái gì tương ứng với nó.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói (De Serm. Dom.in Monte 1,4): "Sự kính sợ Thiên Chúa thích hợp với những kẻ khiêm nhượng theo lời ghi chép: "Ai có tinh thần nghèo khó ấy là phúc thật".

TRẢ LỜI : Sự sợ một cách đích xác

timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Psalm., *hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum spiritus sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt.

properly corresponds to fear. Because, since it belongs to filial fear to show reverence and submission to God, whatever results from this submission belongs to the gift of fear. Now from the very fact that a man submits to God, it follows that he ceases to seek greatness either in himself or in another but seeks it only in God. For that would be inconsistent with perfect subjection to God, wherefore it is written (Ps. 19:8): "Some trust in chariots and some in horses; but we will call upon the name of . . . our God." It follows that if a man fear God perfectly, he does not, by pride, seek greatness either in himself or in external goods, viz. honors and riches. In either case, this proceeds from poverty of spirit, in so far as the latter denotes either the voiding of a puffed up and proud spirit, according to Augustine's interpretation (De Serm. Dom. in Monte i, 4), or the renunciation of worldly goods which is done in spirit, i.e. by one's own will, through the instigation of the Holy Spirit, according to the expounding of Ambrose on Lk. 6:20 and Jerome on Mat. 5:3.

proprement la pauvreté d'esprit. En effet, puisqu'il revient à la crainte filiale de témoigner de la révérence à Dieu, et de lui être soumis, la conséquence d'une pareille sujétion se rattache au don de crainte. Mais du fait de sa soumission à Dieu, l'homme cesse de chercher à se manifester en lui-même ou en un autre que Dieu, car un tel sentiment s'opposerait à une sujétion parfaite à Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans le Psaume (20, 8): " Ceux-ci se confient dans les chars et ceux-là dans les chevaux, mais nous, nous invoquons le nom de notre Dieu. " Et c'est pourquoi, du fait qu'il craint parfaitement Dieu, l'homme ne cherche ni à s'exalter en lui-même par l'orgueil, ni à se glorifier dans les biens extérieurs, honneurs et richesses; ces deux dispositions relèvent de la pauvreté d'esprit, si l'on entend par là soit un anéantissement de l'enflure et de l'orgueil de l'esprit, selon le commentaire de S. Augustin, soit encore le mépris des biens temporels qui se fait par l'esprit c'est-à-dire par la volonté de l'homme sous l'impulsion du Saint-Esprit, selon les commentaires de S. Ambroise et S. Jérôme.

có sự tương ứng của tinh thần nghèo khó. Quả thế, công việc của sự sợ con cái là chứng tỏ lòng tôn kính đối với Thiên Chúa và tùng phục Ngài, một hậu quả do một sự tùng phục như vậy qui về ân huệ kính sợ. Mà do sự tùng phục Thiên Chúa, con người chấm dứt việc tìm kiếm tỏ mình ra trong chính mình hoặc trong kẻ khác ngoài Thiên Chúa, vì một tình cảm như thế hẳn sẽ đối lập với sự tùng phục Thiên Chúa. Vì đó có lời ghi chép: "Những người này tin cậy ở nơi các con ngựa của mình và những người kia tin cậy ở nơi danh Chúa" (Tv 20,8). Và do đó bởi vì con người hoàn toàn kính sợ Thiên Chúa họ không tìm nâng mình lên do sự kiêu ngạo, cũng không vinh vang do những sự tốt bên ngoài, các danh vọng và các của cải giàu có; hai sự sắp đặt này lệ thuộc vào tinh thần nghèo khó, nếu người ta hiểu ở đó hoặc là sự hủy diệt sự tăng mình lên và sự kiêu ngạo trong tinh thần, hoặc là sự khinh dể các sự tốt trần gian mà sự khinh dể này thể hiện nhờ tinh thần tức là nhờ ý chí của con người và sự thúc đẩy của Chúa Thánh Thần theo sự chú giải của thánh Ambrôxiô và thánh Giêrônimô.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est.

Reply to objection 1. Since a beatitude is an act of perfect virtue, all the beatitudes belong to the perfection of spiritual life. And this perfection seems to require that whoever would strive to obtain a perfect share of spiritual goods, needs to begin by despising earthly goods, wherefore fear holds the first place among the gifts. Perfection, however, does not consist in the renunciation itself of temporal goods; since this is the way to perfection: whereas filial fear, to which the beatitude of poverty corresponds, is consistent with the perfection of wisdom, as stated above (AA[7],10).

Solutions 1. La béatitude est un acte de la vertu parfaite, et c'est pourquoi toutes les béatitudes intéressent la perfection de la vie spirituelle. Mais le commencement de cette perfection semble se réaliser quand, tendant à la parfaite participation aux biens spirituels, on méprise les biens terrestres; de même que la crainte est le premier degré parmi les dons. La perfection ne consiste pas dans l'abandon des biens temporels; c'est là seulement le chemin vers la perfection. Toutefois la crainte filiale, à laquelle correspond la béatitude de la pauvreté, demeure même avec la perfection de la sagesse.

GIẢI ĐÁP 1. Hạnh phúc là hành động của nhân đức hoàn hảo, và do đó mọi hạnh phúc liên hệ với sự hoàn hảo của đời sống thiêng liêng, mà sự khởi đầu hoàn hảo này xem ra thực hiện khi người ta hướng về sự hoàn hảo tham dự vào các sự tốt thiêng liêng, khinh chê các sự tốt trần gian; cũng như ân huệ kính sợ là bậc thấp nhất trong các ân huệ. Sự hoàn hảo không cốt tại trong sự từ bỏ các sự tốt trần gian; nhưng đó chỉ là con đường đến sự hoàn hảo. Tuy nhiên, sự sợ con cái có sự tương ứng của mối phúc thật nghèo khó, vẫn tồn tại với sự hoàn hảo của ân huệ khôn ngoan.

[AD SECUNDUM dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Reply to objection 2. The undue exaltation of man either in himself or in another is more directly opposed to that submission to God which is the result of filial fear, than is external pleasure. Yet this is, in consequence, opposed to fear, since whoever fears God and is subject to Him, takes no delight in things other than God. Nevertheless, pleasure is not concerned, as exaltation is, with the arduous character of a thing which fear regards: and so the beatitude of poverty corresponds to fear directly, and the beatitude of mourning, consequently.

2. Ce qui est le plus directement opposé à la sujétion envers Dieu qui réalise la crainte filiale, c'est l'exaltation indue de l'homme - soit en lui-même soit dans les autres biens - plutôt que les plaisirs cherchés au-dehors. Ceux-ci s'opposent à la crainte par leurs conséquences, car celui qui révère Dieu et lui est soumis ne met pas son plaisir en autre chose que Dieu. Mais le plaisir ne comporte pas l'aspect de difficulté, que considère la crainte, aussi bien que l'exaltation de soi. Et c'est pourquoi la béatitude de la pauvreté correspond directement au don de crainte; la béatitude des larmes en relève aussi, mais par voie de conséquence.

2. Điều mà một cách trực tiếp nhất đối lập với sự tùng phục Thiên Chúa là Đấng thể hiện sự sợ con cái, đó là sự tôn sùng không phải lẽ đối với nhân loại, hoặc chính nơi họ hoặc trong các sự tốt khác, hơn là các sự vui thú được tìm kiếm bên ngoài. Các sự vui thú này đối lập với ân sủng kính sợ trong các hậu quả của mình, vì kẻ tôn thờ Thiên Chúa và tùng phục Ngài không đặt sự vui thú của mình trong sự vật nào khác ngoài Thiên Chúa. Mà sự vui thú không bao hàm phương diện khó khăn được xem xét bởi sự sợ, như sự tôn sùng chính mình. Và do đó hạnh phúc khó nghèo một cách trực tiếp tương ứng với ân huệ kính sợ; hạnh phúc nước mắt cũng lệ thuộc vào đó, nhưng bằng đường lối hậu quả.

AD TERTIUM dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur, sed timor importat magis motum secundum

Reply to objection 3. Hope denotes a movement by way of a relation of tendency to a term, whereas fear implies movement by way of a relation of withdrawal

3. L'espérance implique un mouvement et une tendance vers le terme qui est son but, tandis que la crainte comporte un mouvement de retrait par rapport à son point de

3. Sự hy vọng bao hàm một sự chuyển động và một khuynh hướng đến điểm cuối cùng là đích của mình, trong khi sự sợ bao hàm sự chuyển động rút lui đối với điểm

habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi, sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

from a term: wherefore the last beatitude which is the term of spiritual perfection, fittingly corresponds to hope, by way of ultimate object; while the first beatitude, which implies withdrawal from external things which hinder submission to God, fittingly corresponds to fear.

départ. Et c'est pourquoi la béatitude ultime, qui est le terme de la perfection spirituelle, correspond parfaitement à l'espérance, par mode d'objet ultime; mais la première béatitude, qui se réalise quand on se retire des biens extérieurs dont la possession empêche la soumission à Dieu, correspond parfaitement à la crainte.

khởi hành của mình. Và do đó hạnh phúc cuối cùng là điểm cuối cùng; còn hạnh phúc thứ nhất được thực hiện khi người ta từ bỏ các sự tốt bên ngoài mà sự chiếm hữu chúng nó ngăn trở sự tùng phục Thiên Chúa thì tương ứng với ân huệ kính sợ.

AD QUARTUM dicendum quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, continentia et castitas.

Reply to objection 4. As regards the fruits, it seems that those things correspond to the gift of fear, which pertain to the moderate use of temporal things or to abstinence therefrom; such are modesty, continency and chastity.

4. Parmi les fruits, ceux qui sont relatifs à l'usage modéré ou à la totale abstention des biens temporels semblent convenir au don de crainte, ainsi la modestie, la continence et la chasteté.

4. Trong các quả, những quả nào quan hệ với sự sử dụng vừa phải hoặc sự hoàn toàn kiêng cữ các sự tốt trần gian, xem ra thích hợp với ân huệ kính sợ, như sự khiêm tốn, sự tiết dục và sự trinh khiết.

QUAESTIO 20

DE VITIIS OPPOSITIS

OF DESPAIR (FOUR ARTICLES)

LE DÉSESPOIR

SỰ THẤT VỌNG

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum. Secundo, utrum possit esse sine infidelitate. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum oriatur ex acedia.

We must now consider the contrary vices; (1) despair; (2) presumption. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether despair is a sin? (2) Whether it can be without unbelief? (3) Whether it is the greatest of sins? (4) Whether it arises from sloth?

Étudions maintenant les vices opposés à la vertu d'espérance et au don de crainte: d'abord le désespoir (Question 20); ensuite la présomption (Question 21). 1. Le désespoir est-il un péché? - 2. Peut-il exister sans l'infidélité? - 3. Est-il le plus grave des péchés? - 4. Naît-il de l'acédie?

Nghiên cứu các tật xấu đối lập với đức cậy và với ân huệ kính sợ: trước hết về sự thất vọng (Q.20); sau đó, sự tự phụ (Q.21). 1. Sự thất vọng là tội? 2. Nó có thể hiện hữu mà không có sự không tin chăng? 3. Sự thất vọng là tội nặng nhất? 4. Do sự thất vọng phát sinh sự biếng nhác?

ARTICULUS 1
Utrum desperatio sit peccatum

ARTICLE 1
Whether despair is a sin ?

ARTICLE 1
Le désespoir est-il un péché ?

TIẾT 1
Sự thấtvọng là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in Lib. de Lib. Arb. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

Objections 1. It would seem that despair is not a sin. For every sin includes conversion to a mutable good, together with aversion from the immutable good, as Augustine states (De Lib. Arb. ii, 19). But despair includes no conversion to a mutable good. Therefore it is not a sin.

Objections 1. Il semble que non. Car tout péché, d'après S. Augustin, comporte une conversion à un bien périssable, avec une aversion loin du bien immuable. Or le désespoir ne comporte pas de conversion à un bien périssable. Il n'est donc pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải là tội. Theo thánh Augustinô (De Lib. Arb.1,16), mọi tội bao hàm sự quay mình đến sự tốt có thể tiêu diệt với sự đi ra xa khỏi sự tốt bất di bất dịch. Mà sự thất vọng không bao hàm sự quay mình đến sự tốt có thể tiêu diệt. Vậy nó không phải là tội.

PRAETEREA, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

2. Further, that which grows from a good root, seems to be no sin, because “a good tree cannot bring forth evil fruit” (Mat. 7:18). Now despair seems to grow from a good root, viz. fear of God, or from horror at the greatness of one's own sins. Therefore despair is not a sin.

2. Ce qui sort d'une bonne racine ne paraît pas être un péché, car “ un arbre bon ne peut pas produire de mauvais fruits “ (Mt 7, 18). Or le désespoir semble venir d'une bonne racine: la crainte de Dieu ou l'horreur de la gravité des péchés personnels. Le désespoir n'est donc pas un péché.

2. Cái gì phát xuất từ gốc rễ tốt xem ra không phải là tội, vì cây tốt không thể sinh trái xấu (Mt 7,18). Mà sự thất vọng xem ra phát xuất từ gốc rễ tốt: sự kính sợ Thiên Chúa hoặc sự ghê tởm sự trọng đại của tội mình làm. Vậy sự thất vọng không phải là tội.

PRAETEREA, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

3. Further, if despair were a sin, it would be a sin also for the damned to despair. But this is not imputed to them as their fault but as part of their damnation. Therefore neither is it imputed to wayfarers as their fault, so that it is not a sin.

3. Si le désespoir était un péché, désespérer serait, chez les damnés, un péché. Or ce désespoir ne leur est pas imputé à faute, mais plutôt à damnation. Il n'est donc pas non plus imputé à faute chez ceux qui sont encore sur terre. Et ainsi le désespoir n'est pas un péché.

3. Giả như sự thất vọng là tội, việc thất vọng ở nơi những kẻ bị phạt hỏa ngục hẳn là tội. Mà sự thất vọng này không qui tội cho họ, nhưng là án phạt đối với họ. Như vậy sự thất vọng không quy tội cho những kẻ còn ở thế gian. Như vậy sự thất vọng không phải là tội.

SED CONTRA, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi, dicit enim apostolus de quibusdam, ad Ephes. IV, *qui desperantes*

On the contrary, That which leads men to sin, seems not only to be a sin itself, but a source of sins. Now such is despair, for the Apostle says of certain men (Eph. 4:19): “Who, despairing, have given themselves up to lasciviousness,

En sens contraire, ce qui induit les hommes à pécher semble être, non seulement un péché, mais un principe de péchés. Or tel est le désespoir. L'Apôtre parle en effet (Ep 4, 15) de certains “ qui, de désespoir, se sont livrés à la

TRÁI LẠI, Cái gì thúc đẩy nhân loại phạm tội xem ra không phải chỉ là tội, mà còn là nguyên lý của các tội. Mà sự thất vọng là như thế. Thánh Phaolô nói về những người do thất vọng mà dấn thân vào dâm ô đến nỗi sa vào mọi thứ tội ô uế (Ep

semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

RESPONDEO dicendum quod secundum philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono, non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

AD SECUNDUM dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu, et

unto the working of all uncleanness and [Vulg.: 'unto'] covetousness." Therefore despair is not only a sin but also the origin of other sins.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. vi, 2) affirmation and negation in the intellect correspond to search and avoidance in the appetite; while truth and falsehood in the intellect correspond to good and evil in the appetite. Consequently every appetitive movement which is conformed to a true intellect, is good in itself, while every appetitive movement which is conformed to a false intellect is evil in itself and sinful. Now the true opinion of the intellect about God is that from Him comes salvation to mankind, and pardon to sinners, according to Ezech. 18:23, "I desire not the death of the sinner, but that he should be converted, and live" [*Vulg.: 'Is it My will that a sinner should die . . . and not that he should be converted and live?' Cf. Ezech. 33:11]: while it is a false opinion that He refuses pardon to the repentant sinner, or that He does not turn sinners to Himself by sanctifying grace. Therefore, just as the movement of hope, which is in conformity with the true opinion, is praiseworthy and virtuous, so the contrary movement of despair, which is in conformity with the false opinion about God, is vicious and sinful.

Reply to objection 1. In every mortal sin there is, in some way, aversion from the immutable good, and conversion to a mutable good, but not always in the same way. Because, since the theological virtues have God for their object, the sins which are contrary to them, such as hatred of God, despair and unbelief, consist principally in aversion from the immutable good; but, consequently, they imply conversion to a mutable good, in so far as the soul that is a deserter from God, must necessarily turn to other things. Other sins, however, consist principally in conversion to a mutable good, and, consequently, in aversion from the immutable good: because the fornicator intends, not to depart from God, but to enjoy carnal pleasure, the result of which is that he departs from God.

Reply to objection 2. A thing may grow from a virtuous root in two ways: first, directly and on the part of the virtue itself; even as an act proceeds from a habit: and in this

débauche au point de s'adonner sans retenue à toutes sortes d'impuretés ". Le désespoir n'est donc pas seulement un péché, mais le principe d'autres péchés.

Réponse : Selon Aristote " ce qui dans l'intelligence est affirmation ou négation, dans l'appétit se traduit en recherche et en fruits "; et ce qui dans la connaissance est vrai ou faux devient dans l'appétit bon ou mauvais. C'est pourquoi tout mouvement de l'appétit en conformité avec une intelligence vraie est de soi bon; mais tout mouvement d'appétit en conformité avec une intelligence fausse, est de soi mal et péché. Or, envers Dieu l'intelligence droite constate. Que le salut des hommes vient de lui, et que par lui le pardon est donné aux pécheurs, selon Ézéchiel (18, 23): " Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. " Au contraire, c'est une opinion fausse de penser que Dieu refuse le pardon au pécheur repentant, ou qu'il ne convertisse pas à lui les pécheurs par la grâce qui les justifie. Et c'est pourquoi de même que le mouvement d'espérance conforme à un jugement vrai est louable et vertueux, de même le mouvement opposé de désespoir conforme à une estimation fausse sur Dieu, est vice et péché.

Solutions 1. Dans tout péché mortel, il y a aversion loin du bien immuable et conversion à un bien périssable, mais de façons différentes. En effet, c'est principalement en une aversion loin du bien immuable que consistent les péchés opposés aux vertus théologales, comme la haine de Dieu, le désespoir et l'infidélité, parce que les vertus théologales ont Dieu pour objet; c'est par voie de conséquence qu'ils impliquent une conversion à un bien périssable, en tant que l'âme qui délaisse Dieu se tourne nécessairement vers d'autres réalités. Les autres péchés, en revanche, consistent principalement en une conversion à un bien périssable, et par voie de conséquence, en une aversion loin du bien immuable: celui qui commet la fornication n'a pas en effet l'intention de s'éloigner de Dieu, mais de jouir d'un plaisir de la chair, et la conséquence est qu'il s'éloigne de Dieu.

2. De la racine d'une vertu un effet peut sortir de deux façons. Directement, du côté de la vertu elle-même, comme un acte sort d'un habitus; de cette façon aucun

4,15). Vậy sự thất vọng không phải chỉ là tội, mà còn là nguyên lý các tội.

TRẢ LỜI : Theo triết gia (Eth. 6,15), cái gì ở trong trí năng là khẳng định hay phủ định, thì trong thị dục thành ra được tìm kiếm và thành ra những quả; và cái gì ở trong sự tri thức là thật hoặc giả thì trong thị dục trở nên tốt hoặc xấu. Do đó, mọi chuyển động của thị dục một cách phù hợp với sự hiểu biết chân thật thì tốt tại sự; còn mọi chuyển động của thị dục phù hợp với sự hiểu biết sai thì tại sự là xấu và là tội. Mà đối với Thiên Chúa, sự hiểu biết ngay thẳng nhìn nhận sự cứu rỗi nhân loại phát xuất từ Ngài, và bởi Ngài sự tha thứ được ban cho các tội nhân theo lời ghi chép: "Ta không muốn sự chết, nhưng ta muốn họ trở lại và được sống" (Ed 18,23). Trái lại, có ý kiến sai nghĩ rằng Thiên Chúa từ chối sự tha thứ cho tội nhân ăn năn, hoặc Ngài không làm cho trở lại cùng mình các tội nhân nhờ ân sủng công chính hóa họ. Và do đó, cũng như sự chuyển động của đức cậy phù hợp với sự đoán xét thật thì đáng ca ngợi và có nhân đức, cũng vậy sự chuyển động đối lập với sự tưởng nghĩ sai về Thiên Chúa, là tật xấu và tội lỗi.

GIẢI ĐÁP 1. Ở nơi mọi trọng tội, có sự quay đi ra xa khỏi sự tốt bất biến và sự cải hoán theo sự tốt có thể tiêu diệt nhưng bằng những thể cách khác nhau. Quả thế, các tội đối lập với các nhân đức đối thần, như sự ghét Thiên Chúa, sự thất vọng và sự không tin, cốt tại cách chủ yếu ở sự quay mình đi ra xa khỏi sự tốt bất biến, bởi vì các nhân đức đối thần có Thiên Chúa là đối tượng; và chính do đường lối hậu quả mà chúng nó bao hàm sự quay mình đi ra xa khỏi sự tốt bất biến, bởi vì các nhân đức đối thần có Thiên Chúa là đối tượng; và chính do đường lối hậu quả mà chúng bao hàm sự quay mình theo sự tốt có thể tiêu diệt, trong tư cách linh hồn từ bỏ Thiên Chúa, quay mình một cách tất yếu đến với các thực tại khác. Đối lại, các tội khác một cách chủ yếu cốt tại sự quay mình theo sự tốt có thể tiêu diệt, và do đường lối hậu quả chúng nó cốt tại sự quay mình đi ra xa khỏi sự tốt bất biến: kẻ phạm tội dâm dục không có ý định đi ra xa khỏi Thiên Chúa, nhưng có ý định thưởng thức sự vui thú xác thịt, và hậu quả là họ đi ra xa khỏi Thiên Chúa.

2. Từ gốc rễ của nhân đức, một hiệu quả có thể phát xuất theo hai thể cách: Cách trực tiếp ở phía của chính nhân đức, như hành động phát xuất từ tập quán. Theo thể cách này,

hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *virtute nemo male utitur*. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini, *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*. Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

AD TERTIUM dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

ARTICULUS 2
Utrum desperatio sine infidelitate esse possit

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

PRAETEREA, praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati divinae, secundum illud Gen. IV, *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat est infidelis.

PRAETEREA, quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post Baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

SED CONTRA est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est. Ergo remota spe

way no sin can grow from a virtuous root, for in this sense Augustine declared (De Lib. Arb. ii, 18,19) that "no man makes evil use of virtue." Secondly, a thing proceeds from a virtue indirectly, or is occasioned by a virtue, and in this way nothing hinders a sin proceeding from a virtue: thus sometimes men pride themselves of their virtues, according to Augustine (Ep. ccxi): "Pride lies in wait for good works that they may die." In this way fear of God or horror of one's own sins may lead to despair, in so far as man makes evil use of those good things, by allowing them to be an occasion of despair.

Reply to objection 3. The damned are outside the pale of hope on account of the impossibility of returning to happiness: hence it is not imputed to them that they hope not, but it is a part of their damnation. Even so, it would be no sin for a wayfarer to despair of obtaining that which he had no natural capacity for obtaining, or which was not due to be obtained by him; for instance, if a physician were to despair of healing some sick man, or if anyone were to despair of ever becoming rich.

ARTICLE 2
Whether there can be despair without unbelief ?

Objections 1. It would seem that there can be no despair without unbelief. For the certainty of hope is derived from faith; and so long as the cause remains the effect is not done away. Therefore a man cannot lose the certainty of hope, by despairing, unless his faith be removed.

2. Further, to prefer one's own guilt to God's mercy and goodness, is to deny the infinity of God's goodness and mercy, and so savors of unbelief. But whoever despairs, prefers his own guilt to the Divine mercy and goodness, according to Gn. 4:13: "My iniquity is greater than that I may deserve pardon." Therefore whoever despairs, is an unbeliever.

3. Further, whoever falls into a condemned heresy, is an unbeliever. But he that despairs seems to fall into a condemned heresy, viz. that of the Novatians, who say that there is no pardon for sins after Baptism. Therefore it seems that whoever despairs, is an unbeliever.

On the contrary, If we remove that which follows, that which precedes remains. But hope follows faith, as stated above (Q[17],

péché ne peut sortir d'une racine vertueuse; et c'est en ce sens que S. Augustin déclare que " nul n'emploie mal la vertu ". Mais aussi un effet peut venir d'une vertu indirectement ou occasionnellement. Et de cette façon, rien n'empêche qu'un péché émane d'une vertu, c'est ainsi que parfois certains s'enorgueillissent de leurs vertus, selon la parole de S. Augustin: " L'orgueil s'insinue dans les bonnes oeuvres, pour les détruire. " De cette manière il peut arriver que la crainte de Dieu ou l'horreur des péchés personnels engendre le désespoir, quand on use mal de cette crainte et de cette horreur et qu'on y prend une occasion de désespérer.

3. Les damnés ne sont pas en état d'espérer parce qu'il leur est impossible de revenir à la béatitude. Et c'est pourquoi le fait de ne pas espérer ne leur est pas imputé à faute, mais fait partie de leur damnation. De même aussi, sur terre, quelqu'un qui désespérerait d'atteindre ce qu'il n'est pas par nature appelé à posséder ou ce qui ne lui est pas dû, ne commettrait pas un péché, par exemple un médecin qui désespérerait de la guérison d'un malade, ou un homme qui désespérerait de posséder un jour des richesses.

ARTICLE 2
Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité ?

Objections 1. Il semble qu'il ne puisse y avoir désespoir sans infidélité. En effet, la certitude de l'espérance dérive de la foi. Or, tant qu'une cause demeure, son effet ne disparaît pas. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance en désespérant que si la foi a disparu.

2. Accorder plus d'importance à une faute personnelle qu'à la bonté ou à la miséricorde divine, c'est nier l'infinité de cette miséricorde ou de cette bonté, ce qui est de l'infidélité. Or, celui qui désespère accorde plus de force à sa faute qu'à la miséricorde ou à la bonté de Dieu, selon cette parole de la Genèse (4, 13): " Mon crime est trop grand pour que je puisse en obtenir le pardon. " Donc quiconque désespère est infidèle.

3. Quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or celui qui désespère semble bien verser dans une hérésie condamnée par l'Église, celle des novations qui prétendent que les péchés ne sont pas remis après le baptême. Quiconque désespère semble donc bien être infidèle.

En sens contraire, la disparition d'une réalité postérieure à une autre n'enlève pas la première. Or l'espérance est postérieure à la foi,

không tội nào có thể phát xuất từ gốc rễ nhân đức; và chính theo ý nghĩa này mà thánh Augustinô công bố không ai sử dụng nhân đức một cách xấu (De Lib. Arb 2,8). Nhưng một hiệu quả cũng có thể phát xuất từ nhân đức cách gián tiếp hay ngẫu trừ. Và theo thể cách này, không cái gì ngăn trở việc tội phát xuất bởi nhân đức, mà chính như thế đôi khi một số người trở nên kiêu ngạo về các nhân đức của mình theo lời thánh Augustinô nói: "Tính kiêu ngạo lăn vào các công việc tốt lành ngõ hầu phá hủy chúng nó" (Epist 811,33). Theo thể cách này, có thể xảy ra là sự sợ Thiên Chúa hoặc sự ghê tởm các tội mình làm sinh sản sự thất vọng, thì người ta sử dụng cách xấu sự sợ này và sự ghê tởm này và người ta do đó có cơ hội thất vọng.

3. Các kẻ bị phạt trong hỏa ngục không ở trong trạng thái hy vọng, bởi vì họ dứt khoát không thể trở lại với vinh phúc. Và do đó, việc không hy vọng không qui tội cho họ, nhưng thông phần sự đoán phạt họ. Cũng vậy, ở trần gian này, người nào thất vọng đối với việc đạt được điều mà do bản tính được kêu gọi để chiếm hữu hoặc về việc đạt tới điều không phải là của họ thì hẳn không phạm tội; thí dụ, một thầy thuốc ngã lòng về sự chữa lành một bệnh nhân, hoặc một người ngã lòng về việc một ngày nào đó chiếm hữu được của cải giàu có.

TIẾT 2
Sự thất vọng có thể hiện hữu mà không có sự không tin không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể có sự thất vọng mà không có sự không tin. Sự chắc chắn của đức cậy phát xuất từ đức tin. Mà bao lâu nguyên nhân tồn tại, hiệu quả của nó không biến mất. Vậy người ta chỉ có thể mất sự chắc chắn của đức cậy bằng cách ngã lòng nếu đức tin biến mất.

2. Việc gắn nhiều quan trọng cho tội mình làm hơn là cho thiện tính hoặc lòng nhân từ của Thiên Chúa, đó là phủ định tính vô cùng của sự nhân từ này hoặc của thiện tính này, điều đó là không tin. Mà kẻ ngã lòng gắn nhiều sức mạnh cho tội lỗi mình hơn cho lòng nhân từ hoặc thiện tính của Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Tội tôi nặng quá, nên tôi không có thể được sự tha thứ" (Kn 4,13). Vậy bất cứ ai ngã lòng là kẻ không tin.

3. Người nào rơi vào lạc giáo đã bị lên án là kẻ không tin. Mà kẻ nào thất vọng xem ra ở trong lạc giáo bị Giáo hội lên án, lạc giáo của những người cải cách (novation) chủ trương các tội không được tha sau phép rửa tội. Vậy kẻ ngã lòng xem ra là người không tin.

TRÁI LẠI, Sự biến mất một thực tại đến sau một thực tại khác không cất mất một thực tại thứ nhất. Mà đức cậy đến sau đức tin, chúng ta đã nói

potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia, est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari, quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III de anima; sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

AD SECUNDUM dicendum quod si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina

A[7]). Therefore when hope is removed, faith can remain; so that, not everyone who despairs, is an unbeliever.

I answer that, Unbelief pertains to the intellect, but despair, to the appetite: and the intellect is about universals, while the appetite is moved in connection with particulars, since the appetitive movement is from the soul towards things, which, in themselves, are particular. Now it may happen that a man, while having a right opinion in the universal, is not rightly disposed as to his appetitive movement, his estimate being corrupted in a particular matter, because, in order to pass from the universal opinion to the appetite for a particular thing, it is necessary to have a particular estimate (De Anima iii, 2), just as it is impossible to infer a particular conclusion from an universal proposition, except through the holding of a particular proposition. Hence it is that a man, while having right faith, in the universal, fails in an appetitive movement, in regard to some particular, his particular estimate being corrupted by a habit or a passion, just as the fornicator, by choosing fornication as a good for himself at this particular moment, has a corrupt estimate in a particular matter, although he retains the true universal estimate according to faith, viz. that fornication is a mortal sin. In the same way, a man while retaining in the universal, the true estimate of faith, viz. that there is in the Church the power of forgiving sins, may suffer a movement of despair, to wit, that for him, being in such a state, there is no hope of pardon, his estimate being corrupted in a particular matter. In this way there can be despair, just as there can be other mortal sins, without belief.

Reply to objection 1. The effect is done away, not only when the first cause is removed, but also when the secondary cause is removed. Hence the movement of hope can be done away, not only by the removal of the universal estimate of faith, which is, so to say, the first cause of the certainty of hope, but also by the removal of the particular estimate, which is the secondary cause, as it were.

Reply to objection 2. If anyone were to judge, in universal, that God's mercy is not infinite, he would be an unbeliever. But he who despairs judges not thus, but that, for him in that state, on account of some particular disposition, there is no hope of the

nous l'avons dit. Donc, quand l'espérance a disparu, la foi peut demeurer, et tout désespéré n'est pas infidèle.

Réponse : L'infidélité relève de l'intelligence, et le désespoir concerne la puissance appétitive. Mais l'intelligence porte sur l'universel, et la puissance appétitive sur les singuliers; le mouvement de l'appétit va en effet de l'âme aux choses qui, en elles-mêmes, sont des réalités particulières. Or on trouve des hommes qui ont un jugement droit dans l'universel, et qui n'agissent pas comme il faut quand il s'agit du mouvement appétitif, parce que leur jugement, dans le particulier, est dévié; parce qu'il est nécessaire que, du jugement dans l'universel, ils passent au désir d'une réalité particulière par l'intermédiaire d'un jugement particulier, de même que d'une proposition universelle on n'infère pas une conclusion particulière sans recourir à l'intermédiaire d'une proposition particulières C'est pourquoi il arrive qu'un homme, possédant la vraie foi dans l'universel, tombe en défaut dans son acte de vouloir vis-à-vis d'un objet particulier, par suite d'une déviation de son jugement particulier, déviation apportée par un habitus vicieux ou par une passion. Ainsi celui qui commet la fornication, en choisissant celle-ci comme la chose bonne pour lui sur le moment, a une appréciation pervertie dans ce jugement particulier. Et pourtant il garde, dans l'universel, un jugement vrai selon la foi, à savoir que la fornication est un péché mortel. Semblablement un homme, tout en gardant, dans 1'universel,,ce jugement vrai selon la foi qu'il y a dans l'Église la rémission des péchés, peut cependant éprouver ce mouvement de désespoir que pour lui, dans son état actuel, il n'y a pas à espérer le pardon, cela par suite d'une perversion de jugement dans ce cas particulier. De cette façon le désespoir peut exister sans infidélité, comme les autres péchés mortel.

Solutions : 1. La disparition d'un effet ne dépend pas seulement de la disparition de la cause première, mais aussi de celle de la cause seconde. Par suite, le mouvement de l'espérance peut être supprimé, non seulement par suppression du jugement universel de foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais aussi par disparition du jugement particulier, qui en est comme la cause seconde.

2. Celui, qui, dans l'universel, jugerait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie, serait infidèle. Or ce n'est pas cela que pense le désespéré; pour lui simplement, dans l'état où il se trouve à cause de telle disposition particulière, il n'y a pas à espérer en la miséricorde

điều đó (Q.17, a.7). Vậy khi đức cậy biến mất, đức tin có thể tồn tại; vậy mọi kẻ thất vọng không phải đều là kẻ không tin.

TRẢ LỜI : Sự không tin lệ thuộc vào trí năng, và sự thất vọng liên hệ với năng lực thị dục. Mà trí năng quan hệ với phổ quát hữu, và năng lực thị dục quan hệ với các đơn độc hữu; quả thế, sự chuyển động của thị dục đi từ linh hồn đến các sự vật, và các sự vật tại sự là những thực tại đặc thù. Mà người ta gặp thấy những người có sự phán đoán ngay thẳng về phổ quát hữu, và không hành động như phải lẽ khi nói đến sự chuyển động thị dục, bởi vì sự phán đoán của họ, trong cái đặc thù, thì sai lạc; bởi vì một cách tất yếu họ từ sự phán đoán trong cái phổ quát, phải đi đến sự ước muốn một thực tại đặc thù nhờ trung gian một sự phán đoán đặc thù, cũng như từ một mệnh đề phổ quát người ta không rút lấy một kết luận đặc thù mà không nhờ đến trung gian một mệnh đề đặc thù (De An.3,11). Do đó, xảy ra là con người chiếm hữu đức tin chân thật trong cái phổ quát, rơi vào khuyết điểm trong hành động muốn của mình đối với đối tượng đặc thù của họ, sự lệch lạc đã được gây nên bởi tập quán xấu hoặc bởi đam mê. Như vậy, kẻ phạm tội dâm dục, khi lựa chọn sự dâm dục là điều tốt đối với mình trong giây phút hiện tại, có sự đánh giá bại hoại trong sự phán đoán đặc thù này. Tuy nhiên, đối với cái phổ quát (phổ quát hữu) họ vẫn giữ được sự phán đoán chân thật theo đức tin, nghĩa là sự dâm dục là trọng tội. Cũng vậy, một con người hoàn toàn trong cái phổ quát giữ được sự phán đoán chân thật này theo đức tin rằng trong Hội thánh có sự tha tội, vẫn có thể cảm thấy sự chuyển động thất vọng này là đối với họ, trong tình trạng hiện tại của mình, không có thể hy vọng sự tha thứ, điều đó do một sự bại hoại trong sự phán đoán về trường hợp đặc thù này. Vậy theo thể cách này, sự thất vọng có thể hiện hữu mà không có sự không tin, như các trọng tội khác.

GIẢI ĐÁP 1. Sự biến mất một hiệu quả không chỉ lệ thuộc vào sự biến mất của nguyên nhân đệ nhất, mà còn lệ thuộc vào sự biến mất của nguyên nhân đệ nhị. Do đó, sự chuyển động của đức cậy có thể bị hủy bỏ, không những bởi sự hủy bỏ sự phán đoán phổ quát của đức tin là nguyên nhân đệ nhất cho sự chắc chắn của đức cậy, mà còn bởi sự biến mất sự phán đoán đặc thù là nguyên nhân đệ nhị.

2. Người nào, trong cái phổ quát, phán đoán rằng lòng nhân từ của Thiên Chúa không vô cùng, đó là người không tin. Mà kẻ thất vọng không suy nghĩ như thế; đối với họ một cách đơn giản, trong tình trạng mà họ đang có do một sự sắp đặt đặc thù riêng của mình, họ không thể hy

misericordia sperandum.

Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS 3
Utrum desperatio sit maximum peccatorum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

PRAETEREA, maiori bono maius malum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. XIII. Ergo odium est maius peccatum quam desperatio.

PRAETEREA, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

SED CONTRA, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Ierem. XXX, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua*. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. XV, *plaga mea desperabilis renuit curari*. Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccata quae opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo, si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, invenientur secundum se quidem, idest

Divine mercy.

The same answer applies to the Third Objection, since the Novatians denied, in universal, that there is remission of sins in the Church.

ARTICLE 3
Whether despair is the greatest of sins ?

Objections 1. It would seem that despair is not the greatest of sins. For there can be despair without unbelief, as stated above (A[2]). But unbelief is the greatest of sins because it overthrows the foundation of the spiritual edifice. Therefore despair is not the greatest of sins.

2. Further, a greater evil is opposed to a greater good, as the Philosopher states (Ethic. viii, 10). But charity is greater than hope, according to 1 Cor. 13:13. Therefore hatred of God is a greater sin than despair.

3. Further, in the sin of despair there is nothing but inordinate aversion from God: whereas in other sins there is not only inordinate aversion from God, but also an inordinate conversion. Therefore the sin of despair is not more but less grave than other sins.

On the contrary, An incurable sin seems to be most grievous, according to Jer. 30:12: "Thy bruise is incurable, thy wound is very grievous." Now the sin of despair is incurable, according to Jer. 15:18: "My wound is desperate so as to refuse to be healed." [*Vulg.: 'Why is my wound,' etc.] Therefore despair is a most grievous sin.

I answer that, Those sins which are contrary to the theological virtues are in themselves more grievous than others: because, since the theological virtues have God for their object, the sins which are opposed to them imply aversion from God directly and principally. Now every mortal sin takes its principal malice and gravity from the fact of its turning away from God, for if it were possible to turn to a mutable good, even inordinately, without turning away from God, it would not be a mortal sin. Consequently a sin which, first and of its very nature, includes aversion from God, is most grievous among mortal sins. Now unbelief, despair and hatred of God are opposed to the theological virtues: and among them, if we compare hatred of God and unbelief to despair, we shall find that, in themselves, that is, in respect of their proper

divine.

3. Les novatiens niaient, dans l'universel qu'il y eût dans l'Église rémission des péchés.

ARTICLE 3
Le désespoir est-il le plus grave des péchés

Objections 1. Il semble que non, car il peut y avoir désespoir sans infidélité, nous l'avons vu. Or l'infidélité est le plus grand des péchés, puisqu'elle détruit le fondement de l'édifice spirituel. Le désespoir n'est donc pas le plus grand des péchés.

2. A un plus grand bien s'oppose un plus grand mal, enseigne Aristote. Or la charité est meilleure que l'espérance, d'après S. Paul. Donc la haine est est un péché plus grave que le désespoir.

3. Dans le péché de désespoir, il y a seulement une aversion désordonnée loin de Dieu. Dans les autres péchés il y a non seulement une aversion désordonnée loin de Dieu, mais aussi une conversion désordonnée. Le péché de désespoir ne comporte donc pas une gravité plus grande, mais au contraire, moins grande que les autres péchés.

En sens contraire, le péché incurable paraît être le plus grave, d'après Jérémie (30, 12): " Ta blessure est incurable, ta plaie est inguérissable. " Or le péché de désespoir est inguérissable, selon cette autre parole de Jérémie (15, 18): " Ma plaie est désespérément rebelle à la guérison. " Le désespoir est donc le plus grave des péchés.

Réponse : Les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont, par leur genre même, plus graves que les autres péchés. Puisque les vertus théologales ont Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement une aversion loin de Dieu; en effet, si l'on pouvait opérer une conversion au bien périssable sans aversion loin de Dieu, encore que cette conversion serait désordonnée, elle ne serait cependant pas péché mortel. C'est pourquoi le péché qui, en premier lieu et de soi, implique une aversion loin de Dieu est ce qu'il y a de plus grave parmi les péchés mortels. Or, aux vertus théologales s'opposent l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. La haine et l'infidélité, comparées au désespoir, se manifesteront plus graves, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après ce qui constitue leur espèce propre. L'infidélité en effet vient de ce que

vọng vào lòng nhân từ của Thiên Chúa.

3. Các người cải cách trong cái phổ quát phủ nhận có sự tha tội trong Hội thánh.

TIẾT 3
Sự thất vọng là tội nặng nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thất vọng không phải là tội nặng nhất. Có thể có sự thất vọng mà không có sự không tin như chúng ta đã thấy (a.2); Mà sự không tin là tội lớn nhất, bởi vì nó phá hủy nền tảng của tòa nhà thiêng liêng. Vậy sự thất vọng không phải là tội lớn nhất.

2. Sự tốt càng lớn có sự đối lập của sự xấu càng lớn theo sự trình bày của triết gia (Eth. 8,9). Mà đức mến tốt hơn đức cậy theo ý kiến của thánh Phaolô. Vậy sự ghét là tội nặng hơn sự thất vọng.

3. Trong tội thất vọng chỉ có sự quay mình cách mất trật tự đi xa khỏi Thiên Chúa. Trong các tội khác không những có sự quay mình đi xa khỏi Thiên Chúa, mà còn có sự thay đổi mất trật tự. Vậy tội thất vọng không bao hàm một sự trọng đại lớn hơn, nhưng trái lại nó ít trọng hơn các tội khác.

TRÁI LẠI, Tội không thể sửa chữa được xem ra trọng nhất theo lời tiên tri Giêrêmia: "Thương tích của ngươi quá hiểm, vết đòn của ngươi vô phương chữa trị" (Gr 15,18). Mà tội thất vọng không thể chữa lành theo lời nói khác của tiên tri Giêrêmia: "Tại sao nỗi đau khổ của tôi kéo dài liên miên, và vết thương quá hiểm vô phương chạy chữa?" (Gr 15,18). Vậy sự thất vọng là tội nặng nhất.

TRẢ LỜI : Các tội đối lập với nhân đức đối thần, theo giống của mình, thì nặng hơn các tội khác. Bởi vì các nhân đức có Thiên Chúa là đối tượng, các tội đối lập với chúng nó, bao hàm cách trực tiếp và chủ yếu một sự quay đi khỏi Thiên Chúa; quả thế; giả như người ta thực hiện một sự thay đổi đến với sự tốt có thể tiêu diệt mà không quay đi khỏi Thiên Chúa và cho dầu sự thay đổi này mất trật tự, nó vẫn không phải là trọng tội. Do đó, tội trước tiên là tại sự bao hàm một sự quay đi khỏi Thiên Chúa, là cái gì nặng nhất trong các trọng tội. Mà các nhân đức đối thần có sự đối lập của sự không tin, của sự thất vọng và của sự chê ghét Thiên Chúa. Sự ghét và sự không tin, được đối chiếu với sự thất vọng thì xem ra trọng đại hơn nếu người ta xem xét chúng nó tại sự, nghĩa là theo cái gì cấu tạo loại riêng của chúng nó. Thực thế, sự không tin phát xuất từ điều họ không tin vào chính chân lý của

secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. XXIV, *si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa, *nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit*. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, *perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in Infernum*.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4
Utrum desperatio ex acedia oriatur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI Moral. Non ergo procedit ex acedia.

PRAETEREA, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

PRAETEREA, contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis, dicit enim Augustinus, XII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum* species, they are more grievous. For unbelief is due to a man not believing God's own truth; while the hatred of God arises from man's will being opposed to God's goodness itself; whereas despair consists in a man ceasing to hope for a share of God's goodness. Hence it is clear that unbelief and hatred of God are against God as He is in Himself, while despair is against Him, according as His good is partaken of by us. Wherefore strictly speaking it is more grievous sin to disbelieve God's truth, or to hate God, than not to hope to receive glory from Him. If, however, despair be compared to the other two sins from our point of view, then despair is more dangerous, since hope withdraws us from evils and induces us to seek for good things, so that when hope is given up, men rush headlong into sin, and are drawn away from good works. Wherefore a gloss on Prov. 24:10, "If thou lose hope being weary in the day of distress, thy strength shall be diminished," says: "Nothing is more hateful than despair, for the man that has it loses his constancy both in the every day toils of this life, and, what is worse, in the battle of faith." And Isidore says (De Sum. Bono ii, 14): "To commit a crime is to kill the soul, but to despair is to fall into hell."

ARTICLE 4
Whether despair arises from sloth ?

Objections 1. It would seem that despair does not arise from sloth. Because different causes do not give rise to one same effect. Now despair of the future life arises from lust, according to Gregory (Moral. xxxi, 45). Therefore it does not arise from sloth.

2. Further, just as despair is contrary to hope, so is sloth contrary to spiritual joy. But spiritual joy arises from hope, according to Rom. 12:12, "rejoicing in hope." Therefore sloth arises from despair, and not vice versa.

3. Further, contrary effects have contrary causes. Now hope, the contrary of which is despair, seems to proceed from the consideration of Divine favors, especially the Incarnation, for Augustine says (De Trin. xiii, 10): "Nothing was so necessary to raise our hope, than that we should be shown how much God loves us. Now what greater proof could we have of this

l'homme ne croit pas à la vérité même de Dieu, la haine de Dieu est provoquée par le fait que la volonté de l'homme s'oppose à la bonté divine elle-même; le désespoir vient de ce que l'homme n'espère pas participer lui-même à la bonté de Dieu. Cela montre que l'infidélité et la haine de Dieu s'opposent à Dieu dans son être même, mais que le désespoir s'oppose à Dieu dans la participation que nous prenons à sa bonté. Aussi y a-t-il plus grand péché, si l'on parle des péchés pris en eux-mêmes, à ne pas croire à la vérité de Dieu, ou à haïr Dieu, qu'à ne pas espérer obtenir de lui la gloire. Mais si l'on compare le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, alors le désespoir est plus périlleux, car c'est par l'espérance que nous nous détournons du mal et que nous commençons à rechercher le bien. C'est pourquoi, lorsque l'espérance a disparu, les hommes, sans aucun frein, se laissent aller aux vices et abandonnent tout effort vertueux. D'où, sur le texte des Proverbes (24, 10): " Si, tombé, tu désespères au jour de ta détresse, ta force s'en trouvera diminuée ", la Glose commente " Il n'y a rien de plus exécrable que le désespoir; celui qui désespère n'a plus aucune constance dans les travaux de cette vie, et, ce qui est pire, dans le combat de la foi. " Et S. Isidore déclare: " Commettre un crime c'est la mort de l'âme; mais désespérer, c'est descendre en enfer. "

Solutions : Cela répond aux Objections.

ARTICLE 4
Le désespoir naît-il de l'acédie ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, une même réalité ne vient pas de causes diverses. Or " le désespoir de la vie future procède de la luxure " dit S. Grégoire. Il ne procède donc pas de l'acédie.

2. De même que le désespoir s'oppose à l'espérance, de même l'acédie s'oppose à la joie spirituelle. Or, la joie spirituelle procède de l'espérance d'après l'épître aux Romains (12, 12): " Avec la joie de l'espérance. " L'acédie procède donc du désespoir, et non le contraire.

3. Les contraires ont des causes contraires. Or l'espérance à laquelle s'oppose le désespoir, semble procéder de la considération des bienfaits de Dieu, et surtout de l'Incarnation. S. Augustin dit en effet: " Il n'y avait rien d'aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous manifester combien Dieu nous aime. Or, quelle preuve plus manifeste

Thiên Chúa; sự ghét Thiên Chúa được gây nên bởi việc ý chí con người đối lập với thiện tính Thiên Chúa. Điều đó chứng tỏ sự không tin và sự ghét Thiên Chúa đối lập với Thiên Chúa chính trong hữu thể của Ngài, còn sự thất vọng đối lập với Thiên Chúa trong sự thông phần mà chúng ta tham dự vào thiện tính của Ngài. Như vậy, nếu người ta đề cập đến các tội tại sự, thì việc không tin vào chân lý của Thiên Chúa là tội lớn hơn là việc không hy vọng thu được sự vinh quang từ Ngài. Song nếu người ta so sánh sự thất vọng với hai tội này đối với chúng ta, sự thất vọng nguy hiểm hơn, bởi vì chính nhờ đức cậy mà chúng ta quay đi khỏi sự xấu và chúng ta bắt đầu tìm kiếm sự tốt. Do đó, khi đức cậy biến mất, người ta không còn cái thắng nào, để mình đi theo các tật xấu và vứt bỏ mọi sự cố gắng nhân đức. Do đó, theo sách Châm ngôn: "Nếu con tỏ ra hèn nhát trong ngày họa khốn, sức mạnh con quả hạn hẹp" (Cn 24,10), sách Chú giải nói lên không có gì ghê tởm hơn sự thất vọng; kẻ thất vọng không có tí gì bền bỉ trong các công việc đời sống này, và cái điều tệ hơn nữa, ở trong sự chiến đấu của đức tin. Và thánh Isiđôrô tuyên bố: "Phạm một tội ác đó là sự chết linh hồn; nhưng thất vọng, đó là xuống hỏa ngục" (Sent 2,14).

GIẢI ĐÁP : Những điều trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 4
Sự thất vọng phát sinh từ sự lười biếng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cũng một thực tại không phát xuất từ các nguyên nhân khác biệt nhau. Mà sự thất vọng về đời sống tương lai phát xuất từ sự dâm ô như thánh Grêgôriô khẳng định (Moral 31,45). Vậy sự thất vọng không phát xuất từ sự lười biếng.

2. Cũng như sự thất vọng đối lập với đức cậy, cũng vậy sự lười biếng đối lập với sự vui mừng thiêng liêng. Mà sự vui mừng thiêng liêng phát xuất từ đức cậy theo lời ghi chép: "với sự vui mừng trong đức cậy" (Rm 12,12). Vậy sự lười biếng phát xuất bởi sự thất vọng, chứ không trái lại.

3. Các tương phản hữu có những nguyên nhân tương phản. Mà đức cậy có sự đối lập của sự thất vọng, xem ra phát xuất bởi sự suy nghĩ xem xét các ân huệ của Thiên Chúa, và nhất là sự nhập thể. Thánh Augustinô nói: "Không có cái gì cần thiết để nâng đỡ đức cậy chúng ta cho bằng việc biểu lộ cho chúng ta biết Thiên Chúa yêu thương chúng ta dường nào. Mà bằng chứng nào hiển

nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium? Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex acedia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Rhetor., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II ad Cor. II, *ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius

than that God's Son should deign to unite Himself to our nature?" Therefore despair arises rather from the neglect of the above consideration than from sloth.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) reckons despair among the effects of sloth.

I answer that, As stated above (Q[17], A[1]; FS, Q[40], A[1]), the object of hope is a good, difficult but possible to obtain by oneself or by another. Consequently the hope of obtaining happiness may be lacking in a person in two ways: first, through his not deeming it an arduous good; secondly, through his deeming it impossible to obtain either by himself, or by another. Now, the fact that spiritual goods taste good to us no more, or seem to be goods of no great account, is chiefly due to our affections being infected with the love of bodily pleasures, among which, sexual pleasures hold the first place: for the love of those pleasures leads man to have a distaste for spiritual things, and not to hope for them as arduous goods. In this way despair is caused by lust. On the other hand, the fact that a man deems an arduous good impossible to obtain, either by himself or by another, is due to his being over downcast, because when this state of mind dominates his affections, it seems to him that he will never be able to rise to any good. And since sloth is a sadness that casts down the spirit, in this way despair is born of sloth. Now this is the proper object of hope---that the thing is possible, because the good and the arduous regard other passions also. Hence despair is born of sloth in a more special way: though it may arise from lust, for the reason given above.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (Rhet. i, 11), just as hope gives rise to joy, so, when a man is joyful he has greater hope: and, accordingly, those who are sorrowful fall the more easily into despair, according to 2 Cor. 2:7: "Lest . . . such an one be swallowed up by overmuch sorrow." Yet, since the object of hope is good, to which the appetite tends naturally, and which it shuns, not naturally but only on account of some supervening obstacle, it follows that, more directly, hope gives birth to joy, while on the contrary despair is born of sorrow.

avons-nous de cet amour que de voir le Fils de Dieu daigner entrer en communauté avec notre nature? " Le désespoir procède donc davantage de la négligence d'une pareille contemplation que de l'acédie.

En sens contraire, S. Grégoire range le désespoir parmi les vices qui naissent de l'acédie.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'objet de l'espérance est un bien difficile à obtenir, mais qu'il est possible d'atteindre ou par soi ou par autrui. C'est donc d'une double façon que peut défaillir chez quelqu'un l'espérance d'obtenir la béatitude: soit parce qu'il ne tient pas celle-ci pour un bien ardu, soit qu'il ne l'envisage pas comme susceptible d'être atteinte, par lui-même ou par autrui. Que nous ne goûtions pas les réalités spirituelles comme des biens, ou qu'elles ne nous paraissent pas de grands biens, cela vient surtout de ce que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels et surtout des plaisirs sexuels; car l'amour de ces plaisirs fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir est causé par la luxure. Qu'un homme n'estime pas qu'il lui soit possible, par lui-même ou par autrui, d'atteindre un bien ardu, cela vient d'un abattement excessif; quand celui-ci domine l'affectivité de l'homme, il lui fait croire qu'il ne pourra jamais se redresser pour atteindre aucun bien. Et parce que l'acédie est une tristesse qui déprime l'âme, sous cet aspect le désespoir est engendré par l'acédie. Or, c'est là le caractère propre de l'objet de l'espérance: qu'il puisse être atteint; car les autres caractères - que l'objet soit bon et ardu - relèvent aussi d'autres passions. C'est donc plus spécialement de l'acédie que naît le désespoir, encore qu'il puisse naître de la luxure, pour la raison que nous avons dit.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

2. Selon Aristote, de même que l'espérance produit la délectation, de même aussi les hommes qui vivent dans la joie voient leur espérance se fortifier. De la même façon, ceux qui vivent dans la tristesse tombent plus facilement dans le désespoir, selon S. Paul (2 Co 2, 7): " Encouragez-le, de peur que cet homme-là ne vienne à sombrer dans une tristesse excessive. " **En sens contraire,** l'objet de l'espérance est le bien, auquel l'appétit tend par nature, tandis que ce n'est pas par nature qu'il s'en éloigne, mais seulement à cause d'un empêchement qui

hiện cho chúng ta biết về tình yêu này hơn là việc trông thấy Đức Chúa Con của Thiên Chúa khẳng nhập vào cộng đoàn với bản tính của chúng ta?" (De trin 13,10). Vậy sự thất vọng phát xuất bởi sự sơ xuất về sự chiêm niệm như thế nhiều hơn là bởi sự lười biếng.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô sắp đặt sự thất vọng vào số các tật xấu phát sinh bởi sự lười biếng (Moral 31,45).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (Q.17, a.1), đối tượng của đức cậy là sự tốt khó khăn có thể thu lượm được; mà sự tốt khó khăn này có thể đạt tới được hoặc bởi mình hoặc bởi kẻ khác. Vậy theo hai thể cách mà ở nơi người nào đó có thể thất bại đức cậy đối với việc đạt được vinh phúc: hoặc bởi vì họ không coi vinh phúc là sự tốt khó khăn, hoặc họ xem xét nó không có thể lãnh nhận được bởi mình hoặc nhờ kẻ khác. Việc chúng ta không nếm biết các thực tại thiêng liêng là những sự tốt vĩ đại, điều đó phát xuất nhất là bởi tình cảm tính của chúng ta bị nhiễm độc bởi sự yêu mến các sự vui thú hữu hình và nhất là các sự vui thú tính dục; vì sự yêu mến các sự vui thú này làm cho con người chán các sự tốt thiêng liêng, và họ không hy vọng chúng nó là những sự tốt khó khăn. Ở phương diện nầy, sự thất vọng được tạo nên bởi tính dâm ô. Còn việc con người không tưởng nghĩ họ hoặc tự mình hoặc nhờ kẻ khác có thể đạt tới được sự tốt khó khăn, điều đó phát xuất bởi sự chán nản thái quá; khi sự chán nản thái quá này thống trị tình cảm của con người, nó làm cho họ tin rằng mình không bao giờ cải hóa mình được để đạt tới một sự tốt nào. Và bởi vì sự lười biếng là một sự buồn rầu làm suy yếu linh hồn, ở phương diện này sự thất vọng được sinh sản bởi sự lười biếng. Mà đây là đặc tính riêng của đối tượng đức cậy: nó có thể đạt tới dược; vì các đặc tính khác, đó là việc đối tượng tốt và khó khăn, cũng lệ thuộc vào các đam mê khác. Vậy sự thất vọng một cách đặc biệt hơn phát xuất từ sự lười biếng, mặc dầu nó có thể phát sinh từ tính dâm ô vì lý do chúng ta đã trình bày.

GIẢI ĐÁP 1. Điều mới trình bày ở trên giải đáp vấn nạn thứ nhất.

2. Theo triết gia (Rhet 2,2), cũng như đức cậy tạo nên sự vui thú, cũng vậy con người sống trong sự vui mừng trông thấy đức cậy của mình được củng cố vững vàng. Theo cũng một thể cách, những kẻ sống trong sự buồn rầu sa vào sự thất vọng cách dễ dàng hơn, theo thánh Phaolô: "Anh em hãy an ủi người ấy, kẻo đương sự ngụp trong nỗi ưu phiền quá mức" (20.2,7). Tuy nhiên, đối tượng của đức cậy là sự tốt mà thị dục do bản tính hướng về đó, trong khi không phải do bản tính mà nó đi xa khỏi đó; nhưng chỉ bởi vì sự ngăn trở xảy đến. Do đó, sự vui mừng phát sinh cách trực tiếp hơn từ đức cậy, và

quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

AD TERTIUM dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

Reply to objection 3. This very neglect to consider the Divine favors arises from sloth. For when a man is influenced by a certain passion he considers chiefly the things which pertain to that passion: so that a man who is full of sorrow does not easily think of great and joyful things, but only of sad things, unless by a great effort he turn his thoughts away from sadness.

survient. C'est pourquoi la joie naît plus directement de l'espérance, et inversement le désespoir naît plus directement de l'acédie.

3. Que nous négligions de considérer les bienfaits de Dieu, cela même vient de l'acédie. En effet, l'homme dominé par une passion pense avant tout à ce qui concerne cette passion. C'est pourquoi l'homme établi dans la tristesse n i pas facilement des pensées fortes et joyeuses, mais seulement des pensées tristes, à moins que par un grand effort il ne s'en détourne.

ngược lại sự thất vọng phát sinh cách trực tiếp hơn từ sự lười biếng.

3. chúng ta sơ xuất xem xét các ân huệ của Thiên Chúa, điều đó phát xuất bởi sự lười biếng. Quả thế, con người bị thống trị bởi một đam mê thì trước hết mọi sự vật họ suy nghĩ về cái gì quan hệ với đam mê này. Cho nên con người đã bị buồn rầu không dễ dàng có những tư tưởng mạnh mẽ và vui tươi, nhưng chỉ có những tư tưởng buồn rầu trừ phi họ nhờ một sự nỗ lực lớn lao quay mình ra khỏi đó.

QUAESTIO 21

DE PRAESUMPTIONE

OF PRESUMPTION

LA PRÉSOMPTION

SỰ TỰ PHỤ

Deinde considerandum est de praesumptione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit obiectum praesumptionis cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

We must now consider presumption, under which head there are four points of inquiry: (1) What is the object in which presumption trusts? (2) Whether presumption is a sin? (3) To what is it opposed? (4) From what vice does it arise?

1. Sur quel objet se fonde la présomption? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quoi s'oppose-t-elle? - 4. Quel vice lui donne naissance?

1. Sự tự phụ có nền tảng trên đối tượng nào? 2. Sự tự phụ là tội không? 3. Sự tự phụ đối lập với cái gì? 4. Sự tự phụ phát sinh từ tật xấu nào?

ARTICULUS 1
Utrum praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum innitatur Deo, sed propriae virtuti

ARTICLE 1
Whether presumption trusts in God or in our own power ?

ARTICLE 1
Sur quel objet se fonde la présomption ?

TIẾT 1
Sự tự phụ có nền tảng trên đối tượng nào ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum non innitatur Deo, sed propriae virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in spiritum sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae.

Objections 1. It would seem that presumption, which is a sin against the Holy Ghost, trusts, not in God, but in our own power. For the lesser the power, the more grievously does he sin who trusts in it too much. But man's power is less than God's. Therefore it is a more grievous sin to presume on human power than to presume on the power of God. Now the sin against the Holy Ghost is most grievous. Therefore presumption, which is reckoned a species of sin against the Holy Ghost, trusts to human rather than to Divine power.

Objections 1. Il semble que, dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, l'homme ne s'appuie pas sur Dieu, mais sur sa vertu propre. En effet, moins une vertu est solide, plus grave est le péché de celui qui s'y appuie à l'excès. Or la vertu de l'homme est moindre que la vertu de Dieu. Celui qui présume des forces humaine pèche donc plus gravement que celui qui présume de la puissance divine. Or le péché contre le Saint-Esprit est le plus grave qui soit. Dans la présomption, qu'on donne comme une espèce de péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie donc sur la force de l'homme plus que sur celle de Dieu.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tự phụ phát sinh bởi con người không dựa vào Thiên Chúa, nhưng dựa vào năng lực của riêng mình. Nhân đức càng ít vững chắc thì tội của kẻ dựa vào nhân đức đó cách thái quá, càng nặng nề. Mà nhân đức của con người kém hơn nhân đức của Thiên Chúa. Vậy kẻ quá tin cậy vào sức mạnh nhân loại, phạm tội nặng hơn là kẻ quá tin cậy vào năng lực của Thiên Chúa. Mà tội phạm đến Chúa Thánh Thần là tội nặng nhất trong các tội. Trong sự tự phụ mà người ta cho là một loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần, người ta dựa vào sức mạnh của con người hơn là sức mạnh của Thiên Chúa.

PRAETEREA, ex peccato in spiritum sanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum maxime innitatur virtuti humanae.

2. Further, other sins arise from the sin against the Holy Ghost, for this sin is called malice which is a source from which sins arise. Now other sins seem to arise from the presumption whereby man presumes on himself rather than from the presumption whereby he presumes on God, since self-love is the origin of sin, according to Augustine (De Civ. Dei xiv, 28). Therefore it seems that presumption which is a sin against the Holy Ghost, relies chiefly on human power.

2. Le péché contre le Saint-Esprit engendre d'autres péchés, car on appelle péché contre l'Esprit Saint la malice qui fait pécher. Or les autres péchés paraissent davantage naître le la présomption de l'homme envers lui-même que de sa présomption envers Dieu. Puisque l'amour de soi est le principe du péché, comme l'a montré S. Augustin. Il semble donc que dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie avant tout sur les forces de l'homme,

2. Tội phạm đến Chúa Thánh Thần sinh sản các tội khác, bởi vì người ta gọi tội phạm đến Chúa Thánh Thần là ác tâm làm cho phạm tội. Mà các tội khác xem ra phát sinh bởi sự tự phụ của con người đối với chính mình nhiều hơn là từ sự tự phụ của mình đối với Thiên Chúa. Bởi vì tình yêu chính mình là nguyên lý của tội như thánh Augustinô chứng tỏ (De Civ. Dei 14,41). Vậy xem ra trong sự tự phụ là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, người ta dựa vào các sức mạnh của con người trước mọi sự vật.

PRAETEREA, peccatum contingit ex conversione inordinata ad

3. Further, sin arises from the inordinate conversion to a mutable

3. Le péché provient d'une conversion désordonnée au bien

3. Tội phát xuất bởi sự thay đổi mất trật tự đến với sự tốt có thể tiêu diệt.

bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

SED CONTRA est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex praesumptione contemnit divinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

RESPONDEO dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith VI, *praesumentes de se humilias*. Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium spiritus sancti per quod homo revocatur a peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

good. Now presumption is a sin. Therefore it arises from turning to human power, which is a mutable good, rather than from turning to the power of God, which is an immutable good.

On the contrary, Just as, through despair, a man despises the Divine mercy, on which hope relies, so, through presumption, he despises the Divine justice, which punishes the sinner. Now justice is in God even as mercy is. Therefore, just as despair consists in aversion from God, so presumption consists in inordinate conversion to Him.

I answer that, Presumption seems to imply immoderate hope. Now the object of hope is an arduous possible good: and a thing is possible to a man in two ways: first by his own power; secondly, by the power of God alone. With regard to either hope there may be presumption owing to lack of moderation. As to the hope whereby a man relies on his own power, there is presumption if he tends to a good as though it were possible to him, whereas it surpasses his powers, according to Judith 6:15: "Thou humblest them that presume of themselves." This presumption is contrary to the virtue of magnanimity which holds to the mean in this kind of hope. But as to the hope whereby a man relies on the power of God, there may be presumption through immoderation, in the fact that a man tends to some good as though it were possible by the power and mercy of God, whereas it is not possible, for instance, if a man hope to obtain pardon without repenting, or glory without merits. This presumption is, properly, the sin against the Holy Ghost, because, to wit, by presuming thus a man removes or despises the assistance of the Holy Spirit, whereby he is withdrawn from sin.

Reply to objection 1. As stated above (Q[20], A[3]; FS, Q[73], A[3]) a sin which is against God is, in its genus, graver than other sins. Hence presumption whereby a man relies on God inordinately, is a more grievous sin than the presumption of trusting in one's own power, since to rely on the Divine power for obtaining what is unbecoming to God, is to depreciate the Divine power, and it is evident that it is a graver sin to detract from the Divine power than to exaggerate one's own.

périssable. Or la présomption est un péché. Elle provient donc d'une conversion aux forces humaines, qui sont un bien périssable, plus que d'une conversion à la puissance divine, qui est le bien immuable.

En sens contraire, de même que le désespoir fait mépriser la miséricorde divine sur laquelle s'appuie l'espérance, de même la présomption fait mépriser la justice divine, qui punit les pécheurs. Mais, comme la miséricorde, la justice aussi est en Dieu. De même donc que le désespoir consiste à se détourner de Dieu, de même la présomption consiste à se tourner vers Dieu d'une façon désordonnée.

Réponse : La présomption semble impliquer un certain excès dans l'espérance. Or l'objet de l'espérance est un bien ardu et possible. Mais une chose peut être possible à l'homme d'une double façon: par sa vertu propre, et par la seule vertu divine. Vis-à-vis de l'une et l'autre espérance il peut y avoir présomption par excès. S'il s'agit de l'espérance par laquelle on se confie en sa propre vertu, la présomption tient à ce que l'homme vise, comme proportionné à ses forces, un bien qui dépasse sa puissance, selon ce texte du livre de Judith (6,15 Vg): " Tu abaisses ceux qui présument d'eux-mêmes. " Une telle présomption s'oppose à la vertu de magnanimité qui établit le juste milieu dans l'espoir humain. Quant à l'espérance qui adhère à la puissance de Dieu, il peut y avoir présomption par manque de modération, quand l'homme tend à un bien qu'il estime possible par référence à la puissance et à la miséricorde divines, et qui, de fait, n'est pas possible: ainsi, pour le pécheur, espérer obtenir son pardon sans pénitence, ou la gloire sans mérites. Cette présomption est à proprement parler une espèce du péché contre le Saint-Esprit, car elle fait qu'on rejette ou qu'on méprise l'aide du Saint-Esprit, aide par laquelle l'homme est retiré du péché.

Solutions 1. Comme on l'a dit plus haut b, le péché contre Dieu est, par son genre même, plus grave que les autres péchés. Aussi la présomption qui fait que l'homme s'appuie d'une manière désordonnée sur Dieu est un péché plus grave que la présomption qui le fait se confier à sa valeur personnelle. En effet, s'appuyer sur la puissance divine pour rechercher ce qui ne convient pas à Dieu, c'est amoindrir la puissance divine. Or, à l'évidence, celui-là pèche plus gravement, qui diminue la puissance divine, que celui qui surfait sa valeur personnelle.

Mà sự tự phụ là tội. Vậy nó phát xuất bởi việc thay đổi đến với các sức mạnh của nhân loại là sự tốt có thể tiêu diệt hơn là sự thay đổi đến với năng lực Thiên Chúa là sự tốt bất biến.

TRÁI LẠI, Cũng như sự thất vọng làm cho người ta khinh dể lòng nhân từ của Thiên Chúa mà đức cậy dựa vào đó, cũng vậy sự tự phụ làm cho người ta khinh dể sự công bình của Thiên Chúa phạt các tội nhân. Mà như lòng nhân từ, sự công bình cũng ở trong Thiên Chúa, vậy cũng như sự thất vọng cốt tại quay mình đi khỏi Thiên Chúa, cũng vậy sự tự phụ cốt tại việc quay mình đối với Thiên Chúa theo một thể cách mất trật tự.

TRẢ LỜI : Sự tự phụ xem ra bao hàm một sự thái quá nào đó trong đức cậy. Mà đối tượng của đức cậy là sự tốt khó khăn và có thể được. Mà một sự vật có thể được đối với con người theo hai thể cách: bởi năng lực riêng của mình, và chỉ bởi năng lực Thiên Chúa. Đối với sự hy vọng này cũng như sự hy vọng kia, đều có thể có sự tự phụ cách thái quá. Nếu đề cập đến hy vọng mà do đó người ta tin cậy năng lực riêng của mình, sự tự phụ cốt tại điều người ta nhắm là tương xứng với các năng lực của mình một sự tốt vượt qua năng lực của mình theo lời ghi chép: "Người hạ xuống những kẻ quá tin ở mình" (Gđt 6,15). Sự tự phụ như thế đối lập với nhân đức độ lượng là nhân đức thiết lập sự trung dung đích thực trong hy vọng của nhân loại. Còn về hy vọng đính kết vào năng lực Thiên Chúa, có thể có sự tự phụ bởi thiếu điều độ khi con người hướng về một sự tốt mà họ tưởng nghĩ có thể được đối với năng lực và lòng nhân từ của Thiên Chúa, mà thật sự sự tốt này không thể được: như vậy đối với tội nhân, việc hy vọng thu lượm được sự tha thứ cho mình mà không có sự ăn năn hoặc đạt được vinh phúc mà không có công đức. Sự tự phụ nói cách đích xác là một thứ tội phạm đến Chúa Thánh Thần, vì nó làm cho người ta vứt bỏ hoặc khinh dể sự trợ giúp của Chúa Thánh Thần, sự trợ giúp mà nhờ đó con người được đem ra khỏi tội.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.20, a.3; I-II, Q.73, a.3), tội phạm đến Thiên Chúa theo giống của mình thì nặng hơn các tội khác. Như vậy sự tự phụ làm cho người ta theo một thể cách mất trật tự dựa vào Thiên Chúa là tội nặng hơn sự tự phụ làm cho người ta tự tin ở giá trị bản thân mình. Quả thế việc dựa vào năng lực Thiên Chúa để tìm kiếm cái gì không thích hợp với Thiên Chúa, đó là làm giảm bớt năng lực của Thiên Chúa. Mà rõ ràng điều này là kẻ làm giảm bớt năng lực Thiên Chúa phạm tội nặng hơn kẻ đánh giá quá cao giá trị bản thân của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

AD TERTIUM dicendum quod praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

Reply to objection 2. The presumption whereby a man presumes inordinately on God, includes self-love, whereby he loves his own good inordinately. For when we desire a thing very much, we think we can easily procure it through others, even though we cannot.

Reply to objection 3. Presumption on God's mercy implies both conversion to a mutable good, in so far as it arises from an inordinate desire of one's own good, and aversion from the immutable good, in as much as it ascribes to the Divine power that which is unbecoming to it, for thus man turns away from God's power.

2. Cette présomption, qui nous fait présumer de Dieu d'une manière désordonnée, inclut bien, elle aussi, un amour de soi, par lequel on désire son bien propre en dehors de l'ordre divin. En effet ce que nous désirons beaucoup, nous estimons que les autres peuvent facilement nous le procurer, même s'ils ne le peuvent pas.

3. La présomption de la miséricorde divine comporte et une conversion au bien périssable, en tant quelle procède d'un désir déraisonnable du bien propre, et une aversion loin du bien immuable, en ce qu'elle attribue à la puissance divine ce qui ne lui convient pas; par là, en effet, l'homme se détourne de la vérité divine.

2. Sự tự phụ làm cho chúng ta quá tin cậy vào Thiên Chúa một cách mất trật tự, cũng bao hàm tình yêu chính mình mà do đó người ta ước ao sự tốt riêng của mình ngoài trật tự của Thiên Chúa. Quả thế, điều gì mình ước muốn nhiều, chúng ta tưởng nghĩ các kẻ khác có thể đem lại cho chúng ta cách dễ dàng, mặc dầu họ không có thể làm điều đó.

3. Sự tự phụ về lòng nhân từ Thiên Chúa bao hàm một sự thay đổi đến với sự tốt có thể tiêu diệt, trong tư cách nó phát xuất bởi sự ước muốn phi lý sự tốt riêng của mình; và sự tự phụ còn bao hàm sự quay đi ra khỏi sự tốt bất biến trong điều mà nó chỉ về năng lực Thiên Chúa cái gì không thích hợp với Ngài; do đó một cách thật sự, con người quay mình đi khỏi chân lý Thiên Chúa.

ARTICULUS 2
Utrum praesumptio sit peccatum

ARTICLE 2
Whether presumption is a sin ?

ARTICLE 2
La présomption est-elle un péché ?

TIẾT 2
Sự tự phụ là tội I ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo, dicitur enim Iudith IX, *exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem*. Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

Objections 1. It would seem that presumption is not a sin. For no sin is a reason why man should be heard by God. Yet, through presumption some are heard by God, for it is written (Judith 9:17): "Hear me a poor wretch making supplication to Thee, and presuming of Thy mercy." Therefore presumption on God's mercy is not a sin.

Objections 1. Il semble que la présomption ne soit pas un péché. En effet, aucun péché ne peut fournir un motif d'être exaucé par Dieu. Or c'est à la présomption que certains doivent d'être exaucés par Dieu; on lit en effet dans Judith (9,17): " Exauce-moi, malheureuse qui te supplie et qui présume de ta miséricorde. " Présumer de la miséricorde divine n'est donc pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tự phụ không phải là tội. Không tội nào có thể đem ra lý do để được Thiên Chúa nhậm lời. Mà chính do sự tự phụ mà một số người phải được Thiên Chúa nhậm lời; quả thế, người ta đọc trong sách bà Giuđitha: "Xin Chúa nhậm lời tôi, tôi là người khốn nạn đang kêu xin Chúa" (Gđt 9,17). Vậy sự quá tin cậy vào lòng nhân từ của Thiên Chúa không phải là tội.

PRAETEREA, praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus, cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

2. Further, presumption denotes excessive hope. But there cannot be excess of that hope which is in God, since His power and mercy are infinite. Therefore it seems that presumption is not a sin.

2. La présomption implique un excès d'espérance. Or, dans l'espérance qu'on a de Dieu, il ne peut y avoir d'excès, parce que la puissance et la miséricorde divines sont infinies. La présomption ne semble donc pas être un péché.

2. Sự tự phụ bao hàm sự thái quá trong đức cậy. Mà trong đức cậy người ta có đối với Thiên Chúa, không có sự thái quá, bởi vì năng lực và lòng nhân từ Thiên Chúa vô cùng. Vậy sự tự phụ xem ra không phải là tội.

PRAETEREA, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato, dicit enim Magister, XXII dist. II Lib. Sent., quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere. Ergo praesumptio non est peccatum.

3. Further, that which is a sin does not excuse from sin: for the Master says (Sent. ii, D, 22) that "Adam sinned less, because he sinned in the hope of pardon," which seems to indicate presumption. Therefore presumption is not a sin.

3. Ce qui est péché n'excuse pas du péché. Or la présomption excuse du péché: le Maître des Sentences dit en effet qu'Adam a péché moins gravement parce qu'il a péché en espérant le pardon, ce qui semble être de la présomption. La présomption n'est donc pas un péché.

3. Cái gì là tội không bàu chữa khỏi tội. Mà sự tự phụ bàu chữa khỏi tội: thầy Đề Kiến Thư nói ông Ađam phạm tội ít nặng hơn bởi vì ông trông cậy sự tha thứ, điều đó xem ra thuộc về sự tự phụ.

SED CONTRA est quod ponitur species peccati in spiritum sanctum.

On the contrary, It is reckoned a species of sin against the Holy Ghost.

En sens contraire, on classe la présomption comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit.

TRÁI LẠI, Người ta xếp đặt sự tự phụ là một loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio, sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet

I answer that, As stated above (Q[20], A[1]) with regard to despair, every appetitive movement that is conformed to a false intellect, is evil in itself and sinful. Now presumption is an appetitive movement, since it denotes an inordinate hope. Moreover it is conformed to a false intellect, just as despair is: for just as it is false that God does not pardon the repentant, or that He does not turn sinners to repentance, so is it false that He grants forgiveness to those who persevere in their sins, and that He gives glory to those who cease from good works: and it is to this estimate that the movement of presumption is conformed. Consequently

Réponse : Ainsi que nous l'avons dit pour le désespoir, tout mouvement de l'appétit qui se conforme a une connaissance erronée, est de soi mal et péché. Or la présomption est un mouvement appétitif, car elle implique une espérance désordonnée. Par ailleurs, elle se conforme à une connaissance fausse, ainsi que le désespoir: de même, en effet, qu'il est faux que Dieu ne pardonne pas à ceux qui se repentent, ou qu'il ne convertisse pas les pécheurs à la pénitence, de même est-il faux qu'il accorde son pardon à ceux qui persévèrent dans le péché, et qu'il dispense sa gloire à ceux qui cessent de faire le bien; et c'est à cette opinion que se conforme la présomption. C'est pourquoi la

TRẢ LỜI : Cũng như chúng ta đã nói về sự thất vọng (Q.20, a.1), mọi chuyển động của thị dục phù hợp với sự tri thức sai lầm, là sự xấu và là tội tại sự. Mà sự tự phụ là một chuyển động thị dục, bởi vì nó bao hàm sự hy vọng mất trật tự. Đàng khác, nó phù hợp với một sự tri thức sai lầm như sự thất vọng; quả thế, cũng như điều này sai lầm là Thiên Chúa không tha thứ cho các tội nhân khi họ ăn năn tội, như vậy cũng là sai lầm việc chủ trương Thiên Chúa ban sự tha thứ cho sự bền chí trong tội và Ngài ban phát vinh quang của Ngài cho những kẻ thôi làm điều tốt; chính với ý kiến này mà sự tự phụ phù hợp. Do đó, sự tự phụ là tội. Sự tự phụ nhẹ tội hơn sự thất vọng, và điều đó theo chính mức độ là điều riêng của Thiên Chúa là nhân từ và

praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praesumere aliquando ponitur pro sperare, quia ipsa spes recta quae habetur de Deo praesumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae.

AD SECUNDUM dicendum quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS 3
Utrum praesumptio magis opponatur timori quam spei

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere, dicitur enim Sap. XVII, *semper praesumit saeva perturbata conscientia*; et ibidem dicitur quod timor est praesumptionis adiutorium. Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

PRAETEREA, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe, quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

PRAETEREA, praesumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum

presumption is a sin, but less grave than despair, since, on account of His infinite goodness, it is more proper to God to have mercy and to spare, than to punish: for the former becomes God in Himself, the latter becomes Him by reason of our sins.

Reply to objection 1. Presumption sometimes stands for hope, because even the right hope which we have in God seems to be presumption, if it be measured according to man's estate: yet it is not, if we look at the immensity of the goodness of God.

Reply to objection 2. Presumption does not denote excessive hope, as though man hoped too much in God; but through man hoping to obtain from God something unbecoming to Him; which is the same as to hope too little in Him, since it implies a depreciation of His power; as stated above (A[1], ad 1).

Reply to objection 3. To sin with the intention of persevering in sin and through the hope of being pardoned, is presumptuous, and this does not diminish, but increases sin. To sin, however, with the hope of obtaining pardon some time, and with the intention of refraining from sin and of repenting of it, is not presumptuous, but diminishes sin, because this seems to indicate a will less hardened in sin.

ARTICLE 3
Whether presumption is more opposed to fear than to hope ?

Objections 1. It would seem that presumption is more opposed to fear than to hope. Because inordinate fear is opposed to right fear. Now presumption seems to pertain to inordinate fear, for it is written (Wis. 17:10): "A troubled conscience always presumes [Douay: 'forecasteth'] grievous things," and (Wis. 17:11) that "fear is a help to presumption [*Vulg.: 'Fear is nothing else but a yielding up of the succours from thought.']." Therefore presumption is opposed to fear rather than to hope.

2. Further, contraries are most distant from one another. Now presumption is more distant from fear than from hope, because presumption implies movement to something, just as hope does, whereas fear denotes movement from a thing. Therefore presumption is contrary to fear rather than to hope.

3. Further, presumption excludes fear altogether, whereas it does not exclude hope altogether, but only

présomption est un péché. Moins grave cependant que le désespoir, et cela dans la mesure même où c'est davantage le propre de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, à cause de son infinie bonté. Être miséricordieux convient à Dieu par sa nature même; être justicier lui convient à cause de nos péchés.

Solutions 1. " Présumer " est quelquefois mis pour " espérer " parce que la véritable espérance que nous avons en Dieu semble elle-même une présomption si on la mesure à la condition de l'homme. Mais elle n'est pas présomption, si l'on prend garde à l'immensité de la bonté divine.

2. La présomption n'implique pas un excès d'espérance du fait qu'on espère trop de Dieu, mais du fait qu'on attend de Dieu ce qui ne convient pas à Dieu. Et c'est là aussi trop peu espérer de lui, car c'est dans une certaine mesure amoindrir sa puissance, nous l'avons dit.

3. Pécher avec le propos de persévérer dans sa faute à cause de l'espérance du pardon, appartient à la présomption. Et cette circonstance ne diminue pas, mais au contraire augmente le péché. Mais pécher tout en gardant l'espérance de recevoir un jour son pardon, en se proposant d'abandonner le péché et d'en faire pénitence, ce n'est pas de la présomption, et une telle circonstance diminue le péché; car c'est manifester qu'on a une volonté moins décidée à pécher.

ARTICLE 3
A quoi la présomption s'oppose-t-elle ?

Objections 1. Il semble bien que la présomption s'oppose à la crainte plus qu'à l'espérance. En effet, la crainte désordonnée s'oppose à la juste crainte. Or la présomption semble en rapport avec un désordre de la crainte; la Sagesse déclare en effet (17, 11 Vg): " La crainte favorise la présomption ", parce qu'une " conscience qui n'est pas tranquille présume toujours le pire " (17, 10 Vg). La présomption s'oppose donc à la crainte plus qu'à l'espérance.

2. On appelle contraires les réalités qui se trouvent éloignées au maximum. Or la présomption est plus éloignée de la crainte que de l'espérance, parce que la présomption implique un mouvement vers son objet, comme l'espérance, tandis que la crainte s'éloigne de son objet. La présomption est donc contraire à la crainte plus qu'à l'espérance.

3. La présomption supprime totalement la crainte; ce n'est pas totalement qu'elle exclut

tha thứ nhiều hơn là phạt bởi vì thiện tính của Ngài vô cùng. Việc ở nhân từ thích hợp với Chúa do chính bản tính của Ngài; còn việc xử tội thích hợp với Ngài vì tội của chúng ta.

GIẢI ĐÁP 1. Việc quá tin cậy đôi khi biểu thị việc hy vọng bởi vì sự hy vọng chân thật mà chúng ta có ở nơi Thiên Chúa xem ra tại sự là sự tự phụ nếu người ta đo lường sự hy vọng này theo thân phận của con người. Nhưng nó không phải là sự tự phụ nếu người ta nhìn đến vô biên tính của thiện tính Thiên Chúa.

2. Sự tự phụ không bao hàm một sự thái quá trong hy vọng bởi vì người ta hy vọng thái quá ở Thiên Chúa, nhưng bởi vì người ta chờ đợi từ Thiên Chúa điều không thích hợp với Thiên Chúa. Và đó cũng là quá ít hy vọng vào Ngài vì đó theo một mức độ nào kém đi năng lực của Ngài như chúng ta đã nói (Sent 2, đ.22, c.4).

3. Việc phạm tội với ý định bền chí trong tội của mình vì hy vọng được tha thứ, thuộc về sự tự phụ. Và hoàn cảnh này không giảm bớt tội, mà trái lại nó thêm tội. Còn việc tha tội mà vẫn giữ lòng hy vọng ngày nào đó sẽ lãnh nhận sự tha thứ bằng cách quyết tâm bỏ tội và ăn năn đền tội, điều đó không thuộc về sự tự phụ và một hoàn cảnh như thế giảm bớt tội; vì điều đó biểu lộ người ta có ý muốn ít quyết định hơn để phạm tội.

TIẾT 3
Sự tự phụ đối lập với cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tự phụ đối lập với ân huệ kính sợ hơn là với đức cậy. Sự sợ mất trật tự đối lập với sự sợ chính đáng. Mà sự tự phụ xem ra quan hệ với sự mất trật tự của sự sợ; sách Khôn ngoan công bố: "Sự sợ ủng hộ cho sự tự phụ" (Kn 17,11), bởi vì lương tâm không bình yên, suy đoán cái xấu hơn. Vậy sự tự phụ đối lập với ân huệ kính sợ hơn là đối với đức cậy.

2. Người ta gọi các tương phản hữu là những thực tại ở cách xa nhau tối đa. Mà sự tự phụ ở xa với ân huệ kính sợ hơn đức cậy, bởi vì sự tự phụ bao hàm một sự chuyển động đến đối tượng của mình như đức cậy, trong khi ân huệ kính sợ đi ra khỏi đối tượng của mình. Vậy sự tự phụ tương phản với ân huệ kính sợ hơn với đức cậy.

3. Sự tự phụ đào thải hoàn toàn sự sợ hãi nhưng không loại trừ sự hy vọng, chỉ loại trừ sự chắc chắn thôi. Bởi vì

rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

SED CONTRA est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia. Et hoc etiam philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori, utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori, nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione

the rectitude of hope. Since therefore contraries destroy one another, it seems that presumption is contrary to fear rather than to hope.

On the contrary, When two vices are opposed to one another they are contrary to the same virtue, as timidity and audacity are opposed to fortitude. Now the sin of presumption is contrary to the sin of despair, which is directly opposed to hope. Therefore it seems that presumption also is more directly opposed to hope.

I answer that, As Augustine states (Contra Julian. iv, 3), "every virtue not only has a contrary vice manifestly distinct from it, as temerity is opposed to prudence, but also a sort of kindred vice, alike, not in truth but only in its deceitful appearance, as cunning is opposed to prudence." This agrees with the Philosopher who says (Ethic. ii, 8) that a virtue seems to have more in common with one of the contrary vices than with the other, as temperance with insensibility, and fortitude with audacity. Accordingly presumption appears to be manifestly opposed to fear, especially servile fear, which looks at the punishment arising from God's justice, the remission of which presumption hopes for; yet by a kind of false likeness it is more opposed to hope, since it denotes an inordinate hope in God. And since things are more directly opposed when they belong to the same genus, than when they belong to different genera, it follows that presumption is more directly opposed to hope than to fear. For they both regard and rely on the same object, hope inordinately, presumption inordinately.

Reply to objection 1. Just as hope is misused in speaking of evils, and properly applied in speaking of good, so is presumption: it is in this way that inordinate fear is called presumption.

Reply to objection 2. Contraries are things that are most distant from one another within the same genus. Now presumption and hope denote a movement of the same genus, which can be either ordinate or inordinate. Hence presumption is more directly opposed to hope than to fear, since it is opposed to hope in respect of its specific difference, as an inordinate thing to an ordinate one, whereas it is

l'espérance, mais seulement sa certitude. Puisque les réalités qui se détruisent l'une l'autre sont opposées, il semble que la présomption s'oppose à la crainte plus qu'à l'espérance.

En sens contraire, deux vices opposés l'un à l'autre sont contraires à une même vertu; ainsi la timidité et l'audace sont contraires à la force. Mais le péché de présomption est contraire au péché de désespoir, qui s'oppose directement à l'espérance. Il semble donc que la présomption, elle aussi, s'oppose plus directement à l'espérance.

Réponse : Selon S. Augustin " toutes les vertus ont en face d'elles, non seulement les vices qui s'y opposent par une différence manifeste, comme la témérité et la prudence, mais aussi ceux qui, sous quelque aspect, leur sont voisins et leur ressemblent, non pas véritablement mais sous une trompeuse apparence, comme l'astuce et la prudence ". Et Aristote dit aussi qu'une vertu semble avoir avec l'un des vices qui lui sont opposés, une parenté plus étroite qu'avec l'autre: ainsi la tempérance avec l'insensibilité, et la force avec l'audace. La présomption semble donc comporter une évidente opposition à la crainte, surtout à la crainte servile qui vise le châtiment voulu par la justice de Dieu, et dont la présomption espère le pardon. En sens contraire, malgré une fausse ressemblance, elle s'oppose davantage à l'espérance, car elle implique une espérance désordonnée en Dieu. Et parce que les réalités qui sont d'un même genre s'opposent plus directement que celles appartenant à des genres divers (car les contraires sont dans un même genre), la présomption s'oppose à l'espérance plus directement qu'à la crainte; car toutes deux regardent le même objet pour s'y appuyer; mais l'espérance dans l'ordre, et la présomption de façon désordonnée.

Solutions 1. C'est d'une manière abusive qu'on parle d'espérance à propos d'un mal, car à proprement parler il n'y a d'espérance que du bien; de même pour la présomption. Et c'est de cette façon qu'on appelle présomption le désordre de la crainte.

2. On appelle contraires les réalités éloignées au maximum, mais dans le même genre. Or la présomption et l'espérance comportent un mouvement d'un même genre, et qui peut être ou dans l'ordre ou dans le désordre. Et c'est pourquoi la présomption est contraire à l'espérance plus directement qu'à la crainte; car elle s'oppose à l'espérance en raison d'une différence propre, comme ce qui est désordonné à ce qui est

hai thực tại tự hủy diệt nhau thì nghịch nhau. Vì thế, tự phụ nghịch với sự sợ hãi hơn là với hy vọng.

TRÁI LẠI, Hai tật xấu đối lập nhau là hai tương phản hữu đối với cũng một nhân đức; như vậy, tính nhút nhát và tính táo bạo tương phản với nhân đức sức mạnh. Mà tội tự phụ tương phản với tội thất vọng đối lập với đức cậy cách trực tiếp hơn.

TRẢ LỜI : Theo thánh Augustinô (Contra Julian 4,3), mọi nhân đức có ở trước mặt mình, không những các tật xấu đối lập với mình bằng một sự dị biệt hiển hiện như sự thận trọng, mà còn những tật xấu theo một phương diện nào đó gần gũi chúng nó cùng tương tự với chúng nó, không những bằng cách thật sự mà còn bằng vẻ bên ngoài lừa dối như sự xảo trá và sự cẩn thận. Và triết gia (Eth 2,8) cũng nói nhân đức xem ra đối với một trong các tật xấu đối lập với mình, có sự tương tự sít sao hơn các tật xấu khác: như vậy đức điều độ với sự vô cảm, và đức sức mạnh với sự táo bạo. Vậy sự tự phụ xem ra bao hàm một sự đối lập hiển hiện với ân huệ kính sợ, nhất là với sự sợ nô lệ nhắm hình phạt cần phải có do đức công bình của Thiên Chúa, mà sự tự phụ hy vọng sự tha thứ khỏi hình phạt cần phải có do đức công bình của Thiên Chúa, mà sự tự phụ hy vọng sự tha thứ khỏi hình phạt này. Tuy nhiên mặc dầu có sự tương tự giả, nó đối lập với đức cậy nhiều hơn vì nó bao hàm một hy vọng mất trật tự ở Thiên Chúa. Và bởi vì các thực tại thuộc về cũng một giống đối lập nhau cách trực tiếp hơn là các thực tại thuộc về những điểm giống nhau (bởi vì các tương phản hữu ở trong cũng một giống), sự tự phụ đối lập với đức cậy cách trực tiếp hơn với ân huệ kính sợ; cả hai chúng nó đều nhắm cũng một đối tượng để dựa vào đó; nhưng đức cậy nhắm trong trật tự, và sự tự phụ nhắm cách mất trật tự.

GIẢI ĐÁP 1. Chính theo thể cách lạm dụng mà người ta nói về sự hy vọng đối với sự xấu, vì nói cách đích xác chỉ có hy vọng đối với sự tốt; cũng vậy đối với sự tự phụ. Và chính theo thể cách này mà người ta gọi sự tự phụ là sự mất trật tự của ân huệ kính sợ.

2. Người ta gọi các tương phản hữu là những thực tại ở xa nhau cách tối đa, nhưng cũng ở trong một giống. Mà sự tự phụ và sự hy vọng bao hàm sự chuyển động thuộc về cũng một loại, mà sự chuyển động này có thể hoặc là ở trong trật tự hoặc là ở trong sự mất trật tự. Và do đó, sự tự phụ đối lập với đức cậy cách trực tiếp hơn với ân huệ kính sợ; bởi vì nó đối lập với đức cậy vì một sự dị biệt riêng như cái gì mất trật tự đối với cái được sắp đặt; còn nó đối lập với

differentiae sui generis, scilicet motus spei.

AD TERTIUM dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus, spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

ARTICULUS 4
Utrum praesumptio causetur ex inani gloria

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

PRAETEREA, praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

PRAETEREA, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod praesumptio novitatum est filia inanis gloriae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod

opposed to fear, in respect of its generic difference, which is the movement of hope.

Reply to objection 3. Presumption is opposed to fear by a generic contrariety, and to the virtue of hope by a specific contrariety. Hence presumption excludes fear altogether even generically, whereas it does not exclude hope except by reason of its difference, by excluding its ordinateness.

ARTICLE 4
Whether presumption arises from vainglory ?

Objections 1. It would seem that presumption does not arise from vainglory. For presumption seems to rely most of all on the Divine mercy. Now mercy [misericordia] regards unhappiness [miseriam] which is contrary to glory. Therefore presumption does not arise from vainglory.

2. Further, presumption is opposed to despair. Now despair arises from sorrow, as stated above (Q[20], A[4], ad 2). Since therefore opposites have opposite causes, presumption would seem to arise from pleasure, and consequently from sins of the flesh, which give the most absorbing pleasure.

3. Further, the vice of presumption consists in tending to some impossible good, as though it were possible. Now it is owing to ignorance that one deems an impossible thing to be possible. Therefore presumption arises from ignorance rather than from vainglory.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxi, 45) that "presumption of novelties is a daughter of vainglory."

I answer that, As stated above (A[1]), presumption is twofold; one whereby a man relies on his own power, when he attempts something beyond his power, as though it were possible to him. Such like presumption clearly arises from vainglory; for it is owing to a great desire for glory, that a man attempts things beyond his power, and especially novelties which call for greater admiration. Hence Gregory states explicitly that presumption of novelties is a daughter of vainglory. The other presumption is an inordinate trust in the Divine mercy or power, consisting in the hope of obtaining glory without merits, or pardon without repentance. Such like presumption seems to arise directly from pride, as though man thought so much of himself as to esteem that God would not punish him or exclude

ordonné; mais elle s'oppose à la crainte à cause de la différence de son genre, qui est un mouvement d'espérance.

3. Parce que la présomption s'oppose à la crainte par contrariété de genre, et à la vertu d'espérance par contrariété de différence, la présomption supprime totalement la crainte, même quant au genre; mais elle ne supprime l'espérance que dans sa différence spécifique, par exclusion de l'ordre qu'implique l'espérance.

ARTICLE 4
Quel vice donne naissance à la présomption ?

Objections 1. Il semble que la présomption n'ait pas pour cause la vaine gloire, car la présomption paraît s'appuyer à l'extrême sur la miséricorde divine. Or la miséricorde regarde la misère, qui s'oppose à la gloire. Donc la présomption n'a pas pour origine la vaine gloire.

2. La présomption s'oppose au désespoir. Or le désespoir naît de la tristesse, nous l'avons dit. Puisque des réalités opposées ont des causes opposées, il semble que la présomption naisse de la délectation. Et ainsi il paraît qu'elle naît des vices de la chair, dont les délectations sont les plus violentes.

3. Le vice de présomption consiste en ce que l'homme tend, comme s'il le pouvait vraiment, à un bien qu'il ne peut pas atteindre. Or estimer possible ce qui est impossible, cela vient de l'ignorance. La présomption a donc pour cause l'ignorance plus que la vaine gloire.

En sens contraire, S. Grégoire déclare que " la présomption des nouveautés " est fille de la vaine gloire.

Réponse : Nous avons signalé deux sortes de présomptions. L'une prend appui sur la valeur personnelle du sujet et poursuit un objet qu'elle croit possible d'atteindre, alors qu'il dépasse les forces propres de ce sujet. Une telle présomption vient manifestement de la vaine gloire: désirant beaucoup de gloire, il s'ensuit qu'on s'attaque à une gloire au-dessus de ses forces. Et au premier rang de ces gloires, il y a les nouveautés qui attirent la plus grande admiration. C'est pourquoi S. Grégoire a mis à bon droit la présomption des nouveautés comme fille de la vaine gloire. Il y a une autre présomption, qui s'appuie d'une façon désordonnée sur la miséricorde et la puissance divines; ce qui lui donne l'espérance d'obtenir la gloire sans mérites et le pardon sans pénitence. Pareille présomption paraît bien naître en ligne directe de l'orgueil: l'homme a de lui-même une telle estime qu'il

ân huệ kính sợ vì sự dị biệt thuộc về giống nó, và sự dị biệt này là một sự chuyển động của đức cậy.

3. Bởi sự tự phụ đối lập với ân huệ kính sợ bằng tương phản tính của giống, và với đức cậy bằng tương phản tính của sự dị biệt, sự tự phụ hoàn toàn hủy bỏ ân huệ kính sợ, ngay về phần giống; nhưng nó chỉ hủy bỏ đức cậy theo sự dị biệt loại thuộc của mình, bằng cách trục xuất trật tự mà đức cậy bao hàm.

TIẾT 4
Sự tự phụ phát sinh bởi tật xấu nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tự phụ không có nguyên nhân là sự hư danh. Sự tự phụ xem ra một cách cực đoan dựa vào sự nhân từ Thiên Chúa. Mà sự nhân từ quan hệ với sự khốn khổ, và sự khốn khổ đối lập với sự vinh danh. Vậy sự tự phụ không có nguồn gốc là sự hư danh.

2. Sự tự phụ đối lập với sự thất vọng. Mà sự thất vọng phát sinh bởi sự buồn rầu như chúng ta đã nói (Q.20, a.4). Bởi vì các thực tại đối lập có những nguyên nhân đối lập, sự tự phụ xem ra phát sinh bởi sự vui thú. Như vậy xem ra nó phát sinh bởi các tật xấu của xác thịt có những vui thú mãnh liệt nhất.

3. Tật xấu tự phụ cốt tại điều mà con người, dường như họ có thể thật sự hướng về sự tốt mà họ không thể đạt tới được mà tưởng nghĩ có thể được điều không có thể được, điều đó phát xuất ở sự vô tri. Vậy sự tự phụ có nguyên nhân là sự vô tri hơn là sự hư danh.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô tuyên bố rằng sự tự phụ về những sự mới lạ là con của sự hư danh (Moral 31,45).

TRẢ LỜI : Chúng ta đã đánh dấu hai thứ tự phụ (a.1). Một thứ tự phụ dựa trên giá trị bản thân của chủ thể và theo đuổi đối tượng nó cho là có thể đạt được, trong khi đối tượng đó vượt qua các năng lực riêng của chủ thể này. Một sự tự phụ như thế một cách hiển hiện phát xuất từ sự hư danh: ước muốn được nhiều vinh danh, họ tấn công một sự vinh danh ở trên các năng lực mình. Và ở hàng thứ nhất các vinh danh này, có những điều mới lạ lôi kéo sự ngưỡng mộ lớn nhất. Do đó, thánh Grêgôriô một cách hợp lý cho sự tự phụ về các điều mới lạ là con của sự hư danh. Một sự tự phụ khác theo thể cách mất trật tự, dựa trên sự nhân từ và năng lực Thiên Chúa; điều đó đem lại cho họ mối hy vọng thu lượm được sự vinh danh mà không có công đức và lãnh nhận sự tha thứ mà không có sự ăn năn hối cải. Sự tự phụ như vậy xem ra phát sinh cách trực tiếp từ sự kiêu ngạo: con người có về mình một sự tưởng nghĩ như thế đến nỗi họ nghĩ rằng,

etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

him from glory, however much he might be a sinner.

This suffices for the Replies to the Objections.

arrive à penser que, même alors qu'il pèche, Dieu ne peut pas le punir ni l'exclure de sa gloire.
Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

ngay khi họ phạm tội, Thiên Chúa không thể phạt họ cũng không có thể trục xuất họ ra khỏi vinh danh.
GIẢI ĐÁP : Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

QUAESTIO 22

DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET TIMOREM

OF THE PRECEPTS RELATING TO HOPE AND FEAR

LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS À L'ESPÉRANCE, ET À LA CRAINTE

CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI ĐỨC CẬY VÀ ÂN HUỆ KÍNH SỢ

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad spem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad timorem.

We must now consider the precepts relating to hope and fear: under which head there are two points of inquiry: (1) The precepts relating to hope; (2) The precepts relating to fear.

1. Les préceptes concernant l'espérance. - 2. Les préceptes concernant la crainte.

1. Các giới mệnh quan hệ với đức cậy. 2. Các giới mệnh quan hệ với ân huệ kính sợ.

ARTICULUS 1
Utrum aliquod praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei

ARTICLE 1
Whether there should be a precept of hope ?

ARTICLE 1
Les préceptes concernant l'espérance

TIẾT 1
Các giới mệnh quan hệ với đức cậy

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

Objections 1. It would seem that no precept should be given relating to the virtue of hope. For when an effect is sufficiently procured by one cause, there is no need to induce it by another. Now man is sufficiently induced by his natural inclination to hope for good. Therefore there is no need of a precept of the Law to induce him to do this.

Objections 1. Il semble qu'il n'y ait à donner aucun précepte concernant la vertu d'espérance, car ce qu'un seul principe peut réaliser n'a pas besoin de l'appui d'un autre principe. Or l'homme est suffisamment porté à espérer le bien par l'inclination même de sa nature. Il n'a donc pas à y être poussé par un précepte de la loi.

VẤN NẠN 1. Xem ra không giới mệnh nào quan hệ với đức cậy. Điều mà một nguyên lý duy nhất có thể thực hiện không cần đến một sự dựa vào một nguyên nhân khác. Mà con người một cách đầy đủ được đem đến hy vọng sự tốt bởi khuynh hướng chính bản thân mình. Vậy họ không cần được thúc đẩy bởi một giới mệnh của luật.

PRAETEREA, cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta sint praecepta Decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet inter praecepta Decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

2. Further, since precepts are given about acts of virtue, the chief precepts are about the acts of the chief virtues. Now the chief of all the virtues are the three theological virtues, viz. hope, faith and charity. Consequently, as the chief precepts of the Law are those of the decalogue, to which all others may be reduced, as stated above (FS, Q[100], A[3]), it seems that if any precept of hope were given, it should be found among the precepts of the decalogue. But it is not to be found there. Therefore it seems that the Law should contain no precept of hope.

2. Puisque les préceptes sont donnés en vue des actes des vertus, les principaux préceptes doivent être promulgués pour les actes des principales vertus. Mais, parmi toutes les vertus, les principales sont les trois vertus théologales: foi, espérance, et charité. Puisque les principaux préceptes sont ceux du décalogue, auxquels se ramènent tous les autres comme on l'a dit, il semble que, si l'on donnait un précepte relatif à l'espérance, il devrait se trouver dans les préceptes du décalogue. Or il ne s'y trouve pas. Il semble donc qu'il n'y ait à donner aucun précepte légal concernant l'acte d'espérance.

2. Bởi vì các giới mệnh được ban bố bởi các hành động của nhân đức, các giới mệnh chính phải được công bố đối với các hành động của nhân đức chính. Mà trong mọi nhân đức, các nhân đức chính là ba nhân đức đối thần: đức tin, đức cậy và đức mến. Mà các giới mệnh chính là các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời, và mọi giới mệnh khác được quy về đó như người ta đã nói (I-II, Q.100, a.3), thì xem ra, giả như người ta đưa ra một giới mệnh liên hệ với đức cậy, hẳn nó phải được gặp thấy trong mười giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời. Mà nó không được gặp thấy ở đó. Vậy xem ra không có giới mệnh nào của luật liên hệ với hành động của đức cậy.

PRAETEREA, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

3. Further, to prescribe an act of virtue is equivalent to a prohibition of the act of the opposite vice. Now no precept is to be found forbidding despair which is contrary to hope. Therefore it seems that the Law should contain no precept of hope.

3. Commander l'acte d'une vertu et interdire l'acte du vice opposé relèvent d'un même motif. Or on ne trouve pas de précepte qui interdise le désespoir, opposé à l'espérance. Il semble donc qu'il ne convienne pas davantage de donner un précepte relatif à l'espérance.

3. Truyền lệnh hành động của một nhân đức và cấm đoán hành động của tật xấu đối lập, lệ thuộc cũng một lý do. Mà người ta không gặp thấy giới mệnh cấm đoán sự thất vọng đối lập với đức cậy. Vậy xem ra càng không thích hợp việc đưa ra một giới mệnh liên hệ với đức cậy.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, de fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe*. Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

On the contrary, Augustine says on Jn. 15:12, "This is My commandment, that you love one another" (Tract. lxxxiii in Joan.): "How many things are commanded us about faith! How many relating to hope!" Therefore it is fitting that some precepts should be given about hope.

En sens contraire, sur le texte de S. Jean (15,12): " Mon précepte est que vous vous aimiez les uns les autres ", S. Augustin déclare: " Combien nombreux sont pour nous les commandements concernant la foi. Combien nombreux sont ceux qui concernent l'espérance ! " Au sujet de l'espérance il convient donc de donner des préceptes.

TRÁI LẠI, Về bản văn của thánh Gioan (Ga 15,12): "Giới mệnh của Thầy là các con hãy yên mến nhau". Thánh Augustinô (In Joan tr.83 super 15,2): "Đối với chúng ta, các lệnh truyền quan hệ với đức tin nhiều biết bao. Các lệnh truyền liên hệ với đức cậy nhiều biết bao." Vậy vấn đề đức cậy, việc đưa ra các giới mệnh thích hợp.

RESPONDEO dicendum quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est; ita etiam praeceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa. Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Psalm., *sperate in eo omnes congregationes populi*, et in multis aliis Scripturae locis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

AD SECUNDUM dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad

I answer that, Among the precepts contained in Holy Writ, some belong to the substance of the Law, others are preambles to the Law. The preambles to the Law are those without which no law is possible: such are the precepts relating to the act of faith and the act of hope, because the act of faith inclines man's mind so that he believes the Author of the Law to be One to Whom he owes submission, while, by the hope of a reward, he is induced to observe the precepts. The precepts that belong to the substance of the Law are those which relate to right conduct and are imposed on man already subject and ready to obey: wherefore when the Law was given these precepts were set forth from the very outset under form of a command. Yet the precepts of hope and faith were not to be given under the form of a command, since, unless man already believed and hoped, it would be useless to give him the Law: but, just as the precept of faith had to be given under the form of an announcement or reminder, as stated above (Q[16], A[1]), so too, the precept of hope, in the first promulgation of the Law, had to be given under the form of a promise. For he who promises rewards to them that obey him, by that very fact, urges them to hope: hence all the promises contained in the Law are incitements to hope. Since, however, when once the Law has been given, it is for a wise man to induce men not only to observe the precepts, but also, and much more, to safeguard the foundation of the Law, therefore, after the first promulgation of the Law, Holy Writ holds out to man many inducements to hope, even by way of warning or command, and not merely by way of promise, as in the Law; for instance, in the Ps. 61:9: "Hope [Douay: 'Trust'] in Him all ye congregation of the people," and in many other passages of the Scriptures.

Reply to objection 1. Nature inclines us to hope for the good which is proportionate to human nature; but for man to hope for a supernatural good he had to be induced by the authority of the Divine law, partly by promises, partly by admonitions and commands. Nevertheless there was need for precepts of the Divine law to be given even for those things to which natural reason inclines us, such as the acts of the moral virtues, for sake of insuring a greater stability, especially since the natural reason of man was clouded by the lusts of sin.

Reply to objection 2. The precepts of the law of the decalogue belong

Réponse : Parmi les préceptes qu'on trouve dans la Sainte Écriture, certains portent sur la substance de la loi, d'autres sur des préambules à la loi. Les préambules de la loi sont ceux dont la non-existence ne laisserait aucune place à la loi Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance; car c'est par l'acte de foi que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel qu'on doit se soumettre à lui; c'est par l'espérance de la récompense que l'homme est porté à l'observance des préceptes Les préceptes touchant la substance de la loi sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et prêt à obéir, et dont le rôle est d'assurer la rectitude de la vie. C'est pourquoi ces préceptes sont dans la promulgation de la loi, proposés aussitôt par mode de commandements. Mais il n'y avait pas à proposer les précepte de l'espérance et de la foi sous ce mode impératif car, si l'homme ne croyait pas et n'espérait pas déjà,, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais, de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même aussi a-t-il fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le précepte de l'espérance sous forme de promesse; en effet, celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite de ce fait à l'espérance. Aussi toutes les promesses contenues dans la loi ont-elles pour but de promouvoir l'espérance. Toutefois, quand la loi est déjà établie, il appartient aux sages, non seulement d'amener les hommes à l'observation des préceptes, mais aussi et bien davantage de les amener à garder les fondements de la loi; c'est pourquoi après le premier établissement de la loi, la Sainte Écriture pousse les hommes à l'espérance de multiples façons, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi. On le voit dans le Psaume (62, 9): " Espérez en lui, toute l'assemblée du peuple ", et dans bien d'autres endroits de l'Écriture.

Solutions 1. La nature donne l'inclination suffisante pour espérer le bien proportionné à la nature humaine. Mais, pour que l'homme espère le bien surnaturel il a fallu qu'il y soit amené par l'autorité de la loi divine, soit avec des promesses, soit avec des admonitions et des préceptes. Et cependant, même pour des réalités auxquelles la raison naturelle incline, comme les actes des vertus morales, il a été nécessaire de donner les préceptes de la loi divine, pour affermir davantage cette raison, et surtout parce que celle-ci était obscurcie par les convoitises du péché.

2. Les préceptes du décalogue se rattachent au premier établissement

TRẢ LỜI : Trong các giới mệnh người ta gặp trong Kinh thánh một số giới mệnh quan hệ với bản thể của luật, các giới mệnh khác quan hệ với các tiền đề của luật. Các tiền đề của luật là những cái mà không có chúng nó thì không có luật. Đó là những giới mệnh liên hệ với hành động của đức tin và hành động của đức cậy; bởi vì chính do hành động của đức tin mà tinh thần con người được hướng về nhìn nhận tác giả của luật là hữu thể như thế đến nỗi người ta phải tùng phục; chính do hy vọng về phần thưởng mà con người được đem đến tuân giữ các giới mệnh. Các giới mệnh liên hệ với bản thể của luật là những điều được đặt ra cho con người đã tùng phục và sẵn sàng vâng phục, và vai trò của những điều đó là đảm bảo sự ngay thẳng cho đời sống. Do đó, các giới mệnh trong sự công bố luật được trình bày lập tức theo thể cách các lệnh truyền. Nhưng không phải đưa ra các giới mệnh về đức cậy và đức tin theo thể cách lệnh truyền nầy, bởi vì giả như con người người ta tin và không hy vọng trước (Q.16, a.1), thì một cách vô ích luật được đưa ra cho họ. Mà cũng như giới mệnh về đức tin phải được đưa ra theo thể cách công bố hoặc theo thể cách nhắc nhở lại, cũng vậy trong sự công bố luật lần thứ nhất, phải đưa ra giới mệnh về đức cậy bằng hình thức hứa hẹn; quả thế, kẻ hứa các phần thưởng cho những người vâng phục, thúc đẩy họ đến với đức cậy. Như vậy mọi lời hứa hẹn được chứa đựng trong luật phát động đức cậy. Tuy nhiên, khi luật đã được thiết lập, các kẻ khôn ngoan có chức phận, không những đem người ta đến tuân giữ các giới mệnh mà còn phải đem họ đến tuân giữ các nền tảng của luật; do đó sau khi thiết lập luật lần đầu tiên, Kinh thánh thúc đẩy nhân loại đến với đức cậy theo nhiều thể cách, ngay bằng thể cách cảnh cáo hoặc lệnh truyền, chứ không bằng thể cách hứa hẹn mà thôi, như trong luật. Người ta có bằng chứng trong Thánh vịnh (62,9) "Dân Ta hỡi, hãy luôn tin cậy vào Người", và ở nhiều nơi khác nhau trong Kinh thánh.

GIẢI ĐÁP 1. Bản tính đưa ra một khuynh hướng đầy đủ để hy vọng sự tốt tương xứng với bản tính nhân loại. Mà ngõ hầu con người có thể hy vọng sự tốt siêu nhiên, họ cần thiết phải được đưa đến đó bởi thế giá của luật Thiên Chúa, hoặc với những lời hứa hẹn, hoặc với những lời cảnh cáo và các giới mệnh. Tuy nhiên, ngay đối với các thực tại mà trí năng tự nhiên hướng về đó, như các hành động của các luân đức, một cách tất yếu phải đưa ra các giới mệnh của luật Thiên Chúa để củng cố vững chắc trí năng này, và nhất là bởi vì trí năng này bị làm cho tăm tối bởi các sự ham muốn của tội lỗi.

2. Các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời qui về sự thiết lập

primam legis lationem. Et ideo inter praecepta Decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe, sed suffecit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto.

AD TERTIUM dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS 2
Utrum de timore fuerit dandum aliquod praeceptum in lege

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem, cum sit initium sapientiae. Sed ea quae sunt praeambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

PRAETEREA, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris, omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

PRAETEREA, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta, to the first promulgation of the Law: hence there was no need for a precept of hope among the precepts of the decalogue, and it was enough to induce men to hope by the inclusion of certain promises, as in the case of the first and fourth commandments.

Reply to objection 3. In those observances to which man is bound as under a duty, it is enough that he receive an affirmative precept as to what he has to do, wherein is implied the prohibition of what he must avoid doing: thus he is given a precept concerning the honor due to parents, but not a prohibition against dishonoring them, except by the law inflicting punishment on those who dishonor their parents. And since in order to be saved it is man's duty to hope in God, he had to be induced to do so by one of the above ways, affirmatively, so to speak, wherein is implied the prohibition of the opposite.

ARTICLE 2
Whether there should have been given a precept of fear ?

Objections 1. It would seem that, in the Law, there should not have been given a precept of fear. For the fear of God is about things which are a preamble to the Law, since it is the "beginning of wisdom." Now things which are a preamble to the Law do not come under a precept of the Law. Therefore no precept of fear should be given in the Law.

2. Further, given the cause, the effect is also given. Now love is the cause of fear, since "every fear proceeds from some kind of love," as Augustine states (Qq. lxxxiii, qu. 33). Therefore given the precept of love, it would have been superfluous to command fear.

3. Further, presumption, in a way, is opposed to fear. But the Law contains no prohibition against presumption. Therefore it seems that neither should any precept of fear have been given.

On the contrary, It is written (Dt. 10:12): "And now, Israel, what doth the Lord thy God require of thee, but that thou fear the Lord thy God?" But He requires of us that which He commands us to do. Therefore it is a matter of precept that man should fear God.

I answer that, Fear is twofold, servile and filial. Now just as man is induced, by the hope of rewards, to observe precepts of law, so too is he induced thereto by the fear of punishment, which fear is servile. And just as according to what has been said (A[1]), in the promulgation of the Law there was

de la loi. Et c'est pourquoi, dans ces préceptes, il n'y avait pas à donner de commandement relatif à l'espérance, mais il a suffi d'engager à l'espérance en mettant quelques promesses, comme on le voit dans le premier et dans le quatrième préceptes.

3. Pour les choses dont l'observation est exigée à titre de devoir, il suffit de donner un précepte affirmatif au sujet de ce qu'on doit faire: et par là même sont comprises les interdictions des actes à éviter. C'est ainsi qu'il y a le précepte d'honorer ses parents; mais il n'est interdit d'insulter ses parents que par l'adjonction dans la loi d'un châtiment pour les enfants irrespectueux. Et parce que c'est un devoir nécessaire au salut de l'homme que d'espérer en Dieu, l'homme y a été engagé par un des moyens que nous venons de dire, d'une façon affirmative, ce qui sous-entend que le contraire lui est interdit.

ARTICLE 2
Les préceptes concernant la crainte

Objections 1. Il semble qu'il n'y ait pas eu lieu de donner, dans la loi, un précepte relatif à la crainte. En effet, la crainte de Dieu porte sur des choses qui sont des préambules à la loi, puisqu'elle est le commencement de la sagesse. Or les préambules à la loi ne tombent pas sous le précepte de la loi. Il n'y a donc pas à donner de précepte légal concernant la crainte.

2. La cause étant posée, l'effet l'est aussi. Or l'amour est cause de la crainte, car toute crainte procède d'un amour, selon S. Augustin. Donc, le précepte de l'amour étant posé, il aurait été superflu de prescrire la crainte.

3. A la crainte s'oppose, d'une certaine manière, la présomption. Or on ne trouve dans la loi aucune prohibition concernant la présomption. Il semble donc qu'il n'y ait pas eu non plus à donner de précepte relatif à la crainte.

En sens contraire: le Deutéronome déclare (10, 12): " Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, sinon de craindre le Seigneur ton Dieu? " Or Dieu réclame de nous ce qu'il nous commande d'observer. Donc la crainte de Dieu tombe sous le précepte.

Réponse : Il y a une double crainte, servile et filiale. De même que l'homme est engagé à observer les préceptes de la loi par l'espoir des récompenses, de même aussi est-il engagé à observer la loi par la crainte des châtiments, qui est la crainte servile. Or nous venons de le montrer e, il n'y avait pas lieu, en

đầu tiên của luật. Và do đó, trong các giới mệnh này, không phải đưa ra lệnh truyền quan hệ với đức cậy; nhưng để thúc giục đức cậy, việc đưa ra một số lời hứa hẹn thì đã đủ như người ta trông thấy điều đó ở trong giới mệnh thứ nhất và giới mệnh thứ tư.

3. Đối với những điều mà việc tuân giữ được coi là bổn phận, thì đã đủ việc đưa ra giới mệnh chế định về điều người ta phải làm: và do đó cũng được bao gồm các sự cấm đoán về những hành động phải tránh. Chính như thế mà có giới mệnh thảo kính cha mẹ; còn việc cấm lăng mạ cha mẹ chỉ là phụ thuộc thêm vào luật một hình phạt đối với con cái bất kính cha mẹ. Và bởi vì một bổn phận cần thiết để cứu rỗi con người là hy vọng ở Thiên Chúa, con người được thúc đẩy đến đó bởi một trong các phương tiện chúng ta vừa nói đến theo thể cách khẳng định, và điều đó cho người ta một cách hàm ý biết rằng cái tương phản bị cấm đoán đối với mình.

TIẾT 2
Các giới mệnh liên hệ với ân huệ kính sợ

VẤN NẠN 1. Xem ra không có lý do đưa ra giới mệnh liên hệ với ân huệ kính sợ. Sự kính sợ Thiên Chúa quan hệ với những điều làm tiền đề cho luật, bởi vì nó là sự khởi đầu của sự khôn ngoan. Mà các tiền đề luật không nằm trong giới mệnh của luật. Vậy không có lý do đưa ra giới mệnh của liên hệ với ân huệ kính sợ.

2. Nguyên nhân một khi đã được đặt ra, hiệu quả cũng vậy. Mà tình yêu là nguyên nhân của sự sợ vì mọi sự sợ phát xuất bởi tình yêu như thánh Augustinô trình bày (83 Quaest q.33, 40). Vậy một khi giới mệnh về tình yêu đã được đặt ra, việc đưa ra giới mệnh về sự sợ xem ra dư thừa.

3. Với sự sợ có sự tự phụ đối lập theo một thể cách nào đó. Mà trong luật, người ta không gặp thấy sự phán đoán nào liên hệ với sự tự phụ. Vậy xem ra cũng không có lý do để đưa ra giới mệnh liên hệ với ân huệ kính sợ.

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật công bố (10,12): "Giờ đây, hỡi Israen, Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi, đòi hỏi ngươi điều gì, nếu không phải Ngài đòi hỏi ngươi kính sợ Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi?" Mà Thiên Chúa đòi hỏi ở chúng ta điều mà Người truyền dạy chúng ta phải tuân giữ. Vậy ân huệ kính sợ Thiên Chúa ở trong giới mệnh.

TRẢ LỜI : Có hai thứ sợ, nô lệ và con cái. Cũng như con người được thúc đẩy đến tuân giữ các giới mệnh trong luật bởi hy vọng các phần thưởng, cũng vậy họ được thúc đẩy đến tuân giữ luật bởi sợ hình phạt, và sự sợ này là giới mệnh nô lệ. Mà chúng ta mới minh chứng (a.1), khi đưa ra luật, không có lý do để đặt ra

in ipsa legis latione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione, quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viis Dei colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

no need for a precept of the act of hope, and men were to be induced thereto by promises, so neither was there need for a precept, under form of command, of fear which regards punishment, and men were to be induced thereto by the threat of punishment: and this was realized both in the precepts of the decalogue, and afterwards, in due sequence, in the secondary precepts of the Law. Yet, just as wise men and the prophets who, consequently, strove to strengthen man in the observance of the Law, delivered their teaching about hope under the form of admonition or command, so too did they in the matter of fear. On the other hand filial fear which shows reverence to God, is a sort of genus in respect of the love of God, and a kind of principle of all observances connected with reverence for God. Hence precepts of filial fear are given in the Law, even as precepts of love, because each is a preamble to the external acts prescribed by the Law and to which the precepts of the decalogue refer. Hence in the passage quoted in the argument, “On the contrary,” man is required “to have fear, to walk in God's ways,” by worshipping Him, and “to love Him.”

donnant la loi, de porter un précepte sur l'acte d'espérance; mais les hommes devaient y être engagés par des promesses. De même, il n'y avait pas lieu de porter un précepte concernant la crainte du châtiment, parce que les hommes y seraient engagés par la menace des châtiments. Ce qui fut fait, et dans les préceptes mêmes du décalogue, et ensuite par voie de conséquence dans les préceptes secondaires de la loi. Mais, de même que par la suite, les sages et les prophètes en vue de fixer les hommes dans l'observance de la loi, donnèrent des enseignements relatifs à l'espérance, par mode d'admonition et de précepte, de même firent-ils aussi pour la crainte. Quant à la crainte filiale, qui témoigne révérence à Dieu, elle est comme un genre relativement à l'amour de Dieu, et un principe de toutes les observances accomplies par révérence envers Dieu. Et c'est pourquoi, pour la crainte filiale, la loi a donné des préceptes, comme aussi pour la charité, parce que l'une et l'autre sont un préambule aux actes extérieurs prescrits dans la loi, et que visent les préceptes du décalogue. Et c'est pourquoi l'autorité scripturaire invoquée ici réclame de l'homme la crainte: et pour qu'il marche dans la voie de Dieu en lui rendant un culte, et pour qu'il l'aime.

giới mệnh đối với hành động của đức cậy; mà nhân loại phải được thúc đẩy đến đó nhờ các lời hứa hẹn. Cũng vậy không có lý do để đưa ra giới mệnh liên hệ với sự sợ hình phạt, bởi vì nhân loại được thúc đẩy đến đó bởi sự ngăm đe của các hình phạt. Điều đó đã được thực hiện, và ngay trong các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời, và cũng ở trong các giới mệnh phụ thuộc của luật do đường lối hậu quả. Mà cũng như về sau, các kẻ khôn ngoan và các tiên tri để làm cho nhân loại được vững vàng trong việc tuân giữ luật đã đưa ra những lời dạy bảo quan hệ với đức cậy theo thể cách cảnh cáo và lệnh truyền, cũng vậy họ cũng đã làm như thế đối với ân huệ kính sợ. Còn về sự sợ con cái chứng tỏ sự tôn thờ Thiên Chúa, nó như là một giống quan hệ với tình yêu đối với Thiên Chúa và như nguyên lý của mọi sự tuân giữ được hoàn thành bởi sự tôn thờ Thiên Chúa. Và do đó, đối với sự sợ con cái, luật đã đưa ra các giới mệnh cũng như đối với đức mến, bởi vì cả hai là tiền đề đối với các hành động bên ngoài được đưa ra lệnh trong luật, và bởi vì chúng nó nhắm các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời. Do đó, thế giá Kinh thánh được dẫn chứng ở đây đòi hỏi con người phải có sự kính sợ; ngõ hầu con người đi theo đường lối của Thiên Chúa bằng cách thờ phụng Ngài, và ngõ hầu họ yêu mến Ngài.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

Reply to objection 1. Filial fear is a preamble to the Law, not as though it were extrinsic thereto, but as being the beginning of the Law, just as love is. Hence precepts are given of both, since they are like general principles of the whole Law.

Solutions 1. La crainte filiale est un préambule à la loi, non pas comme quelque chose d'externe, mais comme le principe de la loi, de même que la dilection. C'est pourquoi furent donnés sujet de l'une et de l'autre, des préceptes qui sont d'une certaine façon comme des principes communs de toute loi.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ con cái là tiền đề của luật, không phải trong tư cách nó là một cái gì ở bên ngoài, nhưng với tư cách là nguyên lý của luật, cũng như tình yêu. Do đó, về vấn đề cả hai chúng nó có những giới mệnh đã được đưa ra theo một thể cách nào đó, là những nguyên lý chung của luật.

AD SECUNDUM dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote.

Reply to objection 2. From love proceeds filial fear as also other good works that are done from charity. Hence, just as after the precept of charity, precepts are given of the other acts of virtue, so at the same time precepts are given of fear and of the love of charity, just as, in demonstrative sciences, it is not enough to lay down the first principles, unless the conclusions also are given which follow from them proximately or remotely.

2. De l'amour découle la crainte filiale, comme aussi toutes les autres bonnes actions faites par charité. Et c'est pourquoi, de même qu'après le précepte de la charité sont donnés les préceptes relatifs aux autres vertus, de même aussi sont donnés en même temps les commandements concernant la crainte et l'amour de charité. Comme dans les sciences démonstratives où il ne suffit pas de poser les principes premiers, si l’on ne donne aussi les conclusions qui en découlent, soit d'une façon immédiate, soit d’une façon éloignée.

2. Từ tình yêu tuôn chảy ra sự sợ con cái cũng như tất cả mọi hành động tốt được thực hiện nhờ đức mến. Và do đó, cũng như sau giới mệnh về đức mến đã được đưa ra các giới mệnh quan hệ với các nhân đức khác, cũng vậy, đồng thời cũng đã được đưa ra các lệnh truyền quan hệ với sự sợ và tình yêu của đức mến. Như ở trong các khoa học minh chứng, việc đặt ra các nguyên lý sơ thủy thì không đủ, nếu người ta cũng không đưa ra các kết luận phát xuất từ chúng nó, hoặc cách trực tiếp, hoặc cách xa xôi.

AD TERTIUM dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est.

Reply to objection 3. Inducement to fear suffices to exclude presumption, even as inducement to hope suffices to exclude despair, as stated above (A[1], ad 3).

3. Amener à la crainte suffit pour empêcher la présomption, comme aussi amener à l'espérance suffit pour exclure le désespoir, nous l'avons dit.

3. Việc đem con người đến ân huệ kính sợ đã đủ để ngăn trở sự tự phụ như việc đưa người ta tới đức cậy đã đủ để trục xuất sự thất vọng như chúng ta đã nói (a.1, sol.3).

QUAESTIO 23

DE CARITATE

OF CHARITY, CONSIDERED IN ITSELF

LA NATURE DE LA CHARITÉ

BẢN TÍNH CỦA ĐỨC MẾN

Consequenter considerandum est de caritate. Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente. Circa primum consideranda sunt quinque, primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis; tertio, de actibus eius; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum est duplex consideratio, prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caritas sit amicitia. Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit una virtus. Sexto, utrum sit maxima virtutum. Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. Octavo, utrum sit forma virtutum.

In proper sequence, we must consider charity; and (1) charity itself; (2) the corresponding gift of wisdom. The first consideration will be fivefold: (1) Charity itself; (2) The object of charity; (3) Its acts; (4) The opposite vices; (5) The precepts relating thereto. The first of these considerations will be twofold: (1) Charity, considered as regards itself; (2) Charity, considered in its relation to its subject. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether charity is friendship? (2) Whether it is something created in the soul? (3) Whether it is a virtue? (4) Whether it is a special virtue? (5) Whether it is one virtue? (6) Whether it is the greatest of the virtues? (7) Whether any true virtue is possible without it? (8) Whether it is the form of the virtues?

Après l'espérance, il faut étudier maintenant la charité: d'abord la charité elle-même, puis le don de sagesse qui lui correspond. Sur le premier point, cinq considérations: 1° la charité elle-même; 2° son objet; 3° ses actes; 4° les vices qui lui sont opposés; 5° les préceptes qui s'y rapportent. La première considération, à son tour, se divisera en deux: 1° la charité en elle-même; 2° la charité par rapport à son sujet. 1. La charité est-elle une amitié? - 2. Est-elle quelque chose de créé dans l'âme? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Est-elle une vertu spéciale? - 5. Est-elle une seule vertu? - 6. Est-elle la plus excellente des vertus? - 7. Sans elle, peut-il y avoir quelque vertu véritable? - 8. Est-elle la forme des vertus?

Nghiên cứu đức mến : Trước hết chúng ta nghiên cứu đức mến tại sự; sau đó, chúng ta nghiên cứu ân huệ khôn ngoan tương ứng với đức mến. Vấn đề thứ nhất đưa ra năm điểm : 1. Đức mến tại sự; 2. Đối tượng của đức mến; 3. Hành động của đức mến; 4. Các tật xấu đối lập đức mến; 5. Các giới mệnh quy về đức mến. Điểm thứ nhất chia ra hai mục : một, đức mến tại sự, thứ hai, đức mến đối với chủ đề của mình. Về bản tính của đức mến. Chúng ta nghiên cứu tám tiết : 1. Đức mến là tình bằng hữu? 2. Đức mến là cái gì thụ tạo trong linh hồn? 3. Đức mến là nhân đức? 4. Đức mến là nhân đức đặc biệt không? 5. Đức mến là nhân đức duy nhất không? 6. Đức mến là hoàn hảo nhất trong các nhân đức không? 7. Không có đức mến, người ta có thể có nhân đức nào thực sự không? 8. Đức mến là mô thể của các nhân đức không?

ARTICULUS 1
Utrum caritas sit amicitia

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia. *Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico*; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed caritas est hominis ad Deum et ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. II. Ergo caritas non est amicitia.

PRAETEREA, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII Ethic. Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V, *diligite inimicos vestros*. Ergo caritas non est amicitia.

PRAETEREA, amicitiae tres sunt species, secundum philosophum, in VIII Ethic., scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis, dicit enim Hieronymus, in Epist. ad Paulinum, quae ponitur in principio Bibliae, *illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant*. Similiter etiam non est amicitia honesti, quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII

ARTICLE 1
Whether charity is friendship ?

Objections 1. It would seem that charity is not friendship. For nothing is so appropriate to friendship as to dwell with one's friend, according to the Philosopher (Ethic. viii, 5). Now charity is of man towards God and the angels, "whose dwelling [Douay: 'conversation'] is not with men" (Dan. 2:11). Therefore charity is not friendship.

2. Further, there is no friendship without return of love (Ethic. viii, 2). But charity extends even to one's enemies, according to Mat. 5:44: "Love your enemies." Therefore charity is not friendship.

3. Further, according to the Philosopher (Ethic. viii, 3) there are three kinds of friendship, directed respectively towards the delightful, the useful, or the virtuous. Now charity is not the friendship for the useful or delightful; for Jerome says in his letter to Paulinus which is to be found at the beginning of the Bible: "True friendship cemented by Christ, is where men are drawn together, not by household interests, not by mere bodily presence, not by crafty and cajoling flattery, but by the fear of God, and the study of the Divine Scriptures." No more is it friendship for the virtuous, since by charity we love even sinners, whereas friendship

ARTICLE 1
La charité est-elle une amitié ?

Objections 1. Non, semble-t-il. En effet, dit Aristote: " Rien n'est plus propre à l'amitié que le fait pour des amis de vivre ensemble. " Or la charité, dans l'homme, vise Dieu et les anges, lesquels " n'ont point de commerce avec les hommes ", dit le livre de Daniel (2, 11 Vg). La charité n'est donc pas une amitié.

2. Il ne peut y avoir d'amitié sans réciprocité, selon Aristote. Or, la charité doit exister même à l'égard des ennemis, selon cette parole (Mt 5,44): " Aimez vos ennemis. " Donc la charité n'est pas une amitié.

3. Aristote distingue " trois espèces d'amitié de ce qui est délectable, de ce qui est utile et de ce qui est honnête ". Or la charité n'est pas une amitié de ce qui est utile ou délectable, car S. Jérôme dit: " La véritable affection, celle qui se cimente dans l'union au Christ, n'est pas l'affection qu'inspirent les avantages de la vie en commun, la présence seulement corporelle, la flatterie trompeuse et caressante, mais celle que nous enseignent la crainte de Dieu et la méditation des divines Écritures. " De même, la charité n'est pas une amitié qui vise l'honnête, puisqu'elle nous fait aimer même les pécheurs. Or l'amitié de ce qui est honnête, dit Aristote . ne s'adresse qu'aux

TIẾT 1
Đức mến là tình bằng hữu ?

VẤN NẠN 1. Triết gia nói. "Không cái gì riêng cho tình bằng hữu hơn việc làm cho các bạn hữu sống chung cùng với nhau" (Eth 8,5). Mà đức mến ở nơi con người, nhắm Thiên Chúa và các thiên thần không giao tiếp với nhân loại theo lời ghi chép trong sách tiên tri Đanien (Đn 2,11). Vậy đức mến không phải là tình bằng hữu.

2. Theo triết gia, không thể có tình bằng hữu mà không có sự hỗ tương. (Eth 8,2). Mà, đức mến phải hiện hữu ngay đối với các kẻ thù địch theo lời ghi chép: "Các ngươi hãy yêu mến thù địch của mình" (Mt 5,44). Vậy đức mến không phải là tình bằng hữu.

3. Triết gia phân biệt ba loại bằng hữu: bằng hữu vui thú, bằng hữu lợi ích, và bằng hữu lương thiện (Eth 8,3); mà đức mến không phải là tình bằng hữu thuộc về cái gì hữu ích hoặc vui thú, bởi vì thánh Giêrônimô nói: "Tình yêu lương thiện, tình yêu được vững chắc trong sự phối hợp với Chúa Kitô, không phải là tình yêu được khêu gợi bởi những lợi ích của đời sống công cộng, bởi sự hiện diện hữu hình mà thôi, bởi sự nịnh bợ lừa dối và âu yếm, nhưng là tình yêu được dạy cho chúng ta biết bởi sự kính sợ Thiên Chúa và sự suy ngắm Kinh thánh của Chúa" (Epist 53,22). Cũng vậy, đức mến không phải là tình bằng hữu nhắm cái lương thiện, bởi vì nó làm cho chúng ta yêu mến các tội nhân. Mà tình bằng hữu

Ethic. Ergo caritas non est amicitia.

SED CONTRA est quod Ioan. XV dicitur, *iam non dicam vos servos, sed amicos meos*. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius*. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, *nostra conversatio in caelis est*. Sed ista conversatio perficietur in patria, quando servi eius servient Deo et videbunt faciem eius, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

AD SECUNDUM dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad

based on the virtuous is only for virtuous men (Ethic. viii). Therefore charity is not friendship.

On the contrary, It is written (Jn. 15:15): "I will not now call you servants . . . but My friends." Now this was said to them by reason of nothing else than charity. Therefore charity is friendship.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. viii, 2,3) not every love has the character of friendship, but that love which is together with benevolence, when, to wit, we love someone so as to wish good to him. If, however, we do not wish good to what we love, but wish its good for ourselves, (thus we are said to love wine, or a horse, or the like), it is love not of friendship, but of a kind of concupiscence. For it would be absurd to speak of having friendship for wine or for a horse. Yet neither does well-wishing suffice for friendship, for a certain mutual love is requisite, since friendship is between friend and friend: and this well-wishing is founded on some kind of communication. Accordingly, since there is a communication between man and God, inasmuch as He communicates His happiness to us, some kind of friendship must needs be based on this same communication, of which it is written (1 Cor. 1:9): "God is faithful: by Whom you are called unto the fellowship of His Son." The love which is based on this communication, is charity: wherefore it is evident that charity is the friendship of man for God.

Reply to objection 1. Man's life is twofold. There is his outward life in respect of his sensitive and corporeal nature: and with regard to this life there is no communication or fellowship between us and God or the angels. The other is man's spiritual life in respect of his mind, and with regard to this life there is fellowship between us and both God and the angels, imperfectly indeed in this present state of life, wherefore it is written (Phil. 3:20): "Our conversation is in heaven." But this "conversation" will be perfected in heaven, when "His servants shall serve Him, and they shall see His face" (Rev. 22:3, 4). Therefore charity is imperfect here, but will be perfected in heaven.

Reply to objection 2. Friendship extends to a person in two ways: first in respect of himself, and in this way friendship never extends but to one's friends: secondly, it extends to someone in respect of

hommes vertueux. La charité n'est donc pas une amitié.

En sens contraire, on lit en S. Jean (15, 15) " je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis. " Or cela n'était dit aux disciples qu'au titre de la charité. Celle-ci est donc bien une amitié.

Réponse : D'après Aristote ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval. **En sens contraire,** la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication. Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (1 Co 1, 9): " Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. " Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu.

Solutions 1. Dans l'homme il y a deux sortes de vie: l'une extérieure, selon la nature sensible et corporelle; de ce côté nous n'avons pas de communication ou de commerce avec Dieu ni avec les anges. L'autre est celle de l'homme spirituel, qui convient à son âme; sous ce rapport, nous sommes en relation avec Dieu et les Anges. Dans notre condition présente, ce commerce est encore imparfait, ce qui fait dire à l'Apôtre (Ph 3, 20): " Notre cité est dans les cieux. " Mais il atteindra sa perfection dans la patrie, lorsque " les serviteurs de Dieu lui rendront hommage et verront sa face ", selon l'Apocalypse (22, 3). Et c'est pourquoi notre charité n'est pas parfaite ici-bas, mais le deviendra au ciel.

2. On a de l'amitié pour quelqu'un de deux façons. Ou bien on l'aime pour lui-même, et alors l'amitié ne peut s'adresser qu'à l'ami. Ou bien on aime quelqu'un à cause d'une autre

thuộc về cái lương thiện, như triết gia nói (Eth 8,4), chỉ quan hệ với những người nhân đức. Vậy đức mến không phải là tình bằng hữu.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Thầy không còn gọi các con là đầy tớ, nhưng là bạn hữu" (Ga 15,15). Mà điều đó được nói lên với các môn đệ chỉ trong tư cách của đức mến. Vậy đức mến phải là tình bằng hữu.

TRẢ LỜI : Theo triết gia (Eth 8,2), không phải bất cứ tình yêu nào đều có yếu tính của sự bằng hữu, nhưng chỉ có tình yêu đi đôi với lòng tốt, là tình yêu bao hàm việc chúng ta muốn sự tốt cho những kẻ chúng ta yêu mến. Nếu thay vì muốn sự tốt cho những thực tại được yêu mến, chúng ta tìm kiếm cho chúng ta điều tốt chúng nó có; thí dụ, khi chúng ta nói tôi ưa thích rượu hoặc ưa thích con ngựa v.v..., đó không còn là tình yêu bằng hữu, nhưng là tình yêu của sự ham muốn; quả thực là lố bịch nếu người ta nói người nào đó có tình bằng hữu với rượu hoặc với ngựa. Tuy nhiên, lòng tốt không đủ để tạo nên tình bằng hữu còn phải có tương hỗ tính trong tình yêu: một người bạn hữu là bạn hữu của kẻ là bạn hữu của mình. Mà một lòng tốt hỗ tương như thế, có nền tảng trên sự chuyển thông nào đó. Vậy bởi vì có sự chuyển thông nào đó giữa nhân loại với Thiên Chúa do việc Thiên Chúa làm cho chúng ta trở nên những kẻ dự phần vào hạnh phúc của Ngài, một tình bằng hữu nào đó có nền tảng trên sự chuyển thông nào về vấn đề chuyển thông này thánh Phaolô đã nói: "Thiên Chúa trung thành, Thiên Chúa là Đấng đã kêu gọi anh em đến thông phần hiệp nhất với Con của Ngài" (1Cr 1,9). Vậy rõ ràng đức mến là tình bằng hữu cả nhân loại đối với Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Trong nhân loại có hai thứ sự sống: sự sống bên ngoài, theo bản tính khả giác và hữu hình; về phía này, chúng ta không có sự chuyển thông hoặc sự giao tiếp với Thiên Chúa cũng không với các thiên thần. Đời sống thứ hai là đời sống của con người thiêng liêng, đời sống này thích hợp với linh hồn; ở phương diện này, chúng ta có tương quan với Thiên Chúa hoặc các thiên thần. Trong điều kiện hiện tại của chúng ta, sự giao tiếp này còn bất hoàn hảo; điều đó khiến thánh Phaolô nói: "Quê hương chúng ta ở trên trời" (Pl 3,20). Nhưng nó sẽ đạt tới sự hoàn hảo của mình ở trên trời, khi các đầy tớ của Thiên Chúa sẽ chúc tụng Ngài và sẽ trông thấy thánh nhan của Ngài như sách Khải huyền bày tỏ (Kh 22,3). Và do đó, đức mến chúng ta không hoàn hảo dưới thế này, nhưng sẽ hoàn hảo trên trời.

2. Người ta ban tặng tình bằng hữu cho người nào theo hai thể cách. Hoặc người ta yêu mến họ vì chính mình. Trong trường hợp này tình bằng hữu chỉ có thể quy về người bạn hữu. Hoặc người ta yêu mến người nào vì một

aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

another, as, when a man has friendship for a certain person, for his sake he loves all belonging to him, be they children, servants, or connected with him in any way. Indeed so much do we love our friends, that for their sake we love all who belong to them, even if they hurt or hate us; so that, in this way, the friendship of charity extends even to our enemies, whom we love out of charity in relation to God, to Whom the friendship of charity is chiefly directed.

personne. Ainsi, lorsque l'on a de l'amitié pour quelqu'un, on aimera encore à cause de lui tous ceux qui sont en rapport avec lui, ses fils, ses serviteurs, ou n'importe lequel de ses proches. Et l'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui sont liés, même s'ils nous offensent ou nous haïssent. C'est de cette manière que notre amitié de charité s'étend même à nos ennemis: nous les aimons de charité, en référence à Dieu auquel va principalement notre amitié de charité.

người khác. Như vậy, khi người ta ban tặng tình bằng hữu cho người nào, người ta vì người đó sẽ còn yêu mến tất cả những kẻ có tương quan với người đó, hoặc mọi thân nhân của người đó. Và tình bằng hữu mà chúng ta có đối với một người bạn hữu có thể rất to lớn đến nỗi vì người bạn hữu này chúng ta yêu mến những kẻ liên hệ với họ, mặc dầu những kẻ đó làm mất lòng chúng ta hoặc ghét chúng ta. Chính theo thể cách này mà tình bằng hữu của chúng ta trong đức mến mở rộng đến chính những kẻ thù địch của chúng ta: chúng ta yêu mến các thù địch của chúng ta bằng đức mến, vì Thiên Chúa là Đấng mà tình bằng hữu của chúng ta trong đức mến đi tới với Ngài.

AD TERTIUM dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam, sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

Reply to objection 3. The friendship that is based on the virtuous is directed to none but a virtuous man as the principal person, but for his sake we love those who belong to him, even though they be not virtuous: in this way charity, which above all is friendship based on the virtuous, extends to sinners, whom, out of charity, we love for God's sake.

3. L'amitié de ce qui est " honnête " ne s'adresse qu'à l'homme vertueux, comme à la personne principalement aimée; mais à cause de lui, on se prend à aimer ceux qui lui sont unis, même s'ils ne sont pas vertueux. De cette façon, la charité qui est par excellence une amitié de ce qui est honnête, s'étend jusqu'aux pécheurs que nous aimons de charité à cause de Dieu.

3. Tình bằng hữu về cái gì lương thiện chỉ quy về người nhân đức, là người được yêu mến cách chủ yếu; mà vì người đó, người ta có tình yêu mến những kẻ phối hợp với người đó, mặc dầu những kẻ này không nhân đức. Theo thể cách này, đức mến bằng cách tuyệt hảo là tình bằng hữu của cái gì lương thiện, mở rộng đến các tội nhân mà chúng ta yêu mến vì Thiên Chúa do đức mến.

ARTICULUS 2
Utrum caritas sit aliquid creatum in anima

ARTICLE 2
Whether charity is something created in the soul ?

ARTICLE 2
La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme ?

TIẾT 2
Đức mến là cái gì thụ tạo trong linh hồn ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus, in VIII de Trin., *qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligat*. Et in XV de Trin. dicit, *ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est.* Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

Objections 1. It would seem that charity is not something created in the soul. For Augustine says (De Trin. viii, 7): "He that loveth his neighbor, consequently, loveth love itself." Now God is love. Therefore it follows that he loves God in the first place. Again he says (De Trin. xv, 17): "It was said: God is Charity, even as it was said: God is a Spirit." Therefore charity is not something created in the soul, but is God Himself.

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet: " Du moment qu'on aime le prochain, on doit aimer l'amour lui-même. Or Dieu est Amour. Il s'ensuit que Dieu est le premier objet de notre amour. " Et au même traité, il ajoute: " Il est dit que Dieu est charité, comme il est dit que Dieu est esprit. " La charité est donc Dieu lui-même, et non pas quelque chose de créé dans l'âme.

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Khi người ta yêu mến người đồng loại, người ta phải yêu mến chính tình yêu. Mà Thiên Chúa là tình yêu. Do đó mà Thiên Chúa là đối tượng thứ nhất của tình yêu chúng ta" (De Trin 8,3). Thánh nhân nói thêm: "Thiên Chúa được nói là tình yêu, như Thiên Chúa được nói là tinh thần". Vậy tình yêu là chính Thiên Chúa, chứ không phải là cái gì thụ tạo trong linh hồn.

PRAETEREA, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. XXX, *ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo Deus est ipsa caritas.

2. Further, God is the life of the soul spiritually just as the soul is the life of the body, according to Dt. 30:20: "He is thy life." Now the soul by itself quickens the body. Therefore God quickens the soul by Himself. But He quickens it by charity, according to 1 Jn. 3:14: "We know that we have passed from death to life, because we love the brethren." Therefore God is charity itself.

2. Dieu est spirituellement la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps: " Lui-même est ta vie ", est-il décrit au Deutéronome (9, 20). Mais l'âme vivifie le corps par elle-même; c'est donc par lui-même que Dieu vivifie l'âme. Or c'est par la charité qu'il la vivifie, selon la parole de S. Jean (1 Jn 3, 14): " Nous reconnaissons à l'amour que nous sommes passés de la mort à la vie. " Donc Dieu est cette charité elle-même.

2. Thiên Chúa cách thiêng liêng là sự sống của linh hồn, nhờ linh hồn là sự sống của thân thể: "Chính Người là sự sống của ngươi theo lời ghi chép trong Đệ nhị luật" (Đnl 9,20). Mà linh hồn làm sống thân thể chính nhờ mình; vậy chính nhờ mình, Thiên Chúa làm sống linh hồn. Mà bởi chính tình yêu mà Ngài làm cho linh hồn sống theo lời thánh Gioan nói: "Chúng ta nhận biết do tình yêu mà chúng ta đã đi từ sự chết đến sự sống" (1Ga 3,14). Vậy Thiên Chúa là chính tình yêu.

PRAETEREA, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

3. Further, no created thing is of infinite power; on the contrary every creature is vanity. But charity is not vanity, indeed it is opposed to vanity; and it is of infinite power, since it brings the human soul to the infinite good. Therefore charity is not something created in the soul.

3. Rien de ce qui est créé ne possède une vertu infinie; bien au contraire toute créature n'est que vanité. Or la charité, loin d'être vanité, s'oppose plutôt à tout ce qui est vain; et elle a une vertu infinie, puisqu'elle conduit l'âme humaine au bien infini. Elle n'est donc pas quelque chose de créé dans l'âme.

3. Không cái gì thụ tạo mà chiếm hữu nhân đức vô cùng; trái lại, mọi thụ tạo đều là hư không, mà còn đối lập với cái gì hư không, và nó là một nhân đức vô cùng, bởi vì nó dẫn đưa linh hồn đến sự tốt vô cùng. Vậy nó không phải là cái gì thụ tạo trong linh hồn.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.

On the charity, Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 10): "By charity I mean the movement of the soul towards the enjoyment of God for His own sake." But a movement of the soul is something created in the soul. Therefore charity is

En sens contraire, S. Augustin déclare " J'appelle charité un mouvement de notre coeur qui nous porte à jouir de Dieu pour lui-même. " Or un mouvement de notre coeur est quelque chose de créé dans l'âme; donc aussi la

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô tuyên bố: "Tôi gọi đức mến là một sự chuyển động của tâm hồn chúng ta đem chúng ta đến thưởng thức Thiên Chúa vì chính Thiên Chúa" (Dé Doctr. Christ. 3). Mà sự chuyển động của linh hồn chúng ta là cái gì thụ

RESPONDEO dicendum quod Magister perscrutatur hanc quaestionem in XVII dist. I Lib. Sent., et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse spiritus sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a spiritu sancto non mediante aliquo habitu, sicut a spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moveatur a spiritu sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad

something created in the soul.

I answer that, The Master looks thoroughly into this question in Q[17] of the First Book, and concludes that charity is not something created in the soul, but is the Holy Ghost Himself dwelling in the mind. Nor does he mean to say that this movement of love whereby we love God is the Holy Ghost Himself, but that this movement is from the Holy Ghost without any intermediary habit, whereas other virtuous acts are from the Holy Ghost by means of the habits of other virtues, for instance the habit of faith or hope or of some other virtue: and this he said on account of the excellence of charity. But if we consider the matter aright, this would be, on the contrary, detrimental to charity. For when the Holy Ghost moves the human mind the movement of charity does not proceed from this motion in such a way that the human mind be merely moved, without being the principle of this movement, as when a body is moved by some extrinsic motive power. For this is contrary to the nature of a voluntary act, whose principle needs to be in itself, as stated above (FS, Q[6], A[1]): so that it would follow that to love is not a voluntary act, which involves a contradiction, since love, of its very nature, implies an act of the will. Likewise, neither can it be said that the Holy Ghost moves the will in such a way to the act of loving, as though the will were an instrument, for an instrument, though it be a principle of action, nevertheless has not the power to act or not to act, for then again the act would cease to be voluntary and meritorious, whereas it has been stated above (FS, Q[114], A[4]) that the love of charity is the root of merit: and, given that the will is moved by the Holy Ghost to the act of love, it is necessary that the will also should be the efficient cause of that act. Now no act is perfectly produced by an active power, unless it be connatural to that power of reason of some form which is the principle of that action. Wherefore God, Who moves all things to their due ends, bestowed on each thing the form whereby it is inclined to the end appointed to it by Him; and in this way He "ordereth all things sweetly" (Wis. 8:1). But it is evident that the act of charity surpasses the nature of the power of the will, so that, therefore, unless some form be superadded to the natural power, inclining it to the act of love, this same act would be less perfect than the natural acts and the acts of the other powers; nor would it be easy and

charité.

Réponse : Le Maître des Sentences étudie cette question et il affirme que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme. Il n'entendait pas dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est le Saint-Esprit lui-même, mais qu'il procède du Saint-Esprit sans l'intermédiaire d'aucun habitus, alors que d'autres actes vertueux en procèdent par la médiation des habitus d'autres vertus: d'espérance, de foi, etc. Et il parlait ainsi à cause de l'excellence de la charité. Mais, à y bien regarder, une telle opinion tourne plutôt au détriment de la charité. En effet, le mouvement de la charité ne procède pas du Saint-Esprit agissant sur l'esprit humain de telle façon que celui-ci serait seulement mû sans être aucunement principe de ce mouvement, comme un corps est mû par un principe qui lui est extérieur. Car c'est contraire à la nature du volontaire, dont le principe doit être intérieur, nous l'avons dit. Dans ce cas, l'acte d'aimer ne serait pas volontaire, ce qui implique contradiction, puisque l'amour est essentiellement un acte de la volonté. De même on ne peut pas dire que le Saint-Esprit meut la volonté à l'acte d'aimer comme on meut un instrument, car un instrument, s'il est principe de l'acte, n'a pas en soi le pouvoir de se déterminer à agir ou à ne pas agir. Car ainsi serait aboli tout volontaire et exclu tout motif de mérite, alors que, nous l'avons reconnu plus haut, la dilection de la charité est la racine du mérite. Il faut donc que la volonté soit mue à aimer par le Saint-Esprit de telle manière qu'elle aussi soit cause efficiente de l'acte. Or, aucun acte n'est produit de façon parfaite par une puissance active s'il n'est pas rendu connaturel à cette puissance par une certaine forme qui soit principe d'action. Ainsi Dieu, qui meut tous les êtres vers les fins qui leur sont dues, a-t-il donné à chacun de ces êtres des formes qui les inclinent vers les fins qu'il leur a assignées; et en cela, comme le dit la Sagesse (8, 1 Vg), " il a disposé toutes choses avec douceur ". Or il est évident que l'acte de charité dépasse ce que notre puissance volontaire peut par sa seule nature. Donc, si une forme ne lui était surajoutée pour l'incliner à cet acte de dilection, il s'ensuivrait que cet acte serait plus imparfait que les actes naturels et que les actes des

tạo trong linh hồn; vậy đức mến cũng thế.

TRẢ LỜI : Thầy Đề Kiến Thư nghiên cứu câu hỏi này, và Thầy khẳng định đức mến không phải là cái gì thụ tạo trong linh hồn, nhưng là chính Chúa Thánh Thần ở trong linh hồn chúng ta. Thầy không có ý nói sự chuyển động của tình yêu mà chúng ta yêu mến Thiên Chúa, là chính Chúa Thánh Thần, nhưng nó phát xuất từ Chúa Thánh Thần không nhờ đến trung gian một tập quán nào, trong khi các hành động nhân đức khác phát xuất bởi Chúa Thánh Thần nhờ sự trung gian các tập quán của các nhân đức khác: của đức cậy, đức tin, v.v... Và Thầy nói như vậy vì sự tuyệt hảo của đức mến. Song, nếu xem xét kỹ lưỡng, người ta trông thấy ý kiến như thế gây nên thiệt hại cho đức mến. Quả thế, sự chuyển động của đức mến không phát xuất từ Chúa Thánh Thần trong tinh thần nhân loại chỉ bị động mà không một cách nào là nguyên lý cho sự chuyển động này, như thân thể bị động bởi nguyên lý ở bên ngoài nó. Mà điều đó trái ngược với bản tính của cái do ý chí mà nguyên lý của nó phải ở bên trong như chúng ta đã nói (I-II, Q.114, a.4). Trong trường hợp này, hành động yêu mến không do ý chí, điều đó bao hàm mâu thuẫn bởi vì tình yêu theo cách yếu tính là hành động của ý chí. Cũng vậy, người ta không có thể nói Chúa Thánh Thần động ý chí đến hành động yêu mến như người ta động một công cụ, vì công cụ nếu nó là nguyên lý của một hành động, không có tại sự một năng lực để quyết định mình hành động hoặc không hành động. Vì như vậy mọi cái do ý chí bị phá hủy và mọi lý do đem lại công đức bị trục xuất trong khi sự yêu mến của đức mến là gốc rễ của công đức. Vậy ý chí phải được động để yêu mến bởi Chúa Thánh Thần theo một thể cách nào ngõ hầu nó cũng là nguyên nhân tác thành của hành động. Mà không hành động nào được thực hiện cách hoàn hảo bởi năng lực chủ động nếu nó không được trở nên đồng nhiên với năng lực này bởi mô thể nào đó là nguyên lý của hành động. Như vậy, Thiên Chúa là Đấng động mọi hữu thể đến các mục đích phải có cho chúng nó, đã ban cho mỗi hữu thể trong các bản thể này những mô thể làm cho chúng nó hướng về các mục đích mà Ngài đã chỉ định cho chúng nó, và ở trong điều đó như sách Khôn ngoan nói (8,1), Ngài đã sắp đặt mọi sự vật cách êm ái dịu dàng. Mà rõ ràng hành động của đức mến vượt qua cái gì mà năng lực có ý chí có thể được chỉ do bản tính của mình. Vậy, nếu một mô thể không được thêm vào cho nó để hướng dẫn nó đến hành động yêu mến, hẳn do đó mà hành

actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

pleasurable to perform. And this is evidently untrue, since no virtue has such a strong inclination to its act as charity has, nor does any virtue perform its act with so great pleasure. Therefore it is most necessary that, for us to perform the act of charity, there should be in us some habitual form superadded to the natural power, inclining that power to the act of charity, and causing it to act with ease and pleasure.

autres vertus; il ne serait ni aisé, ni délectable. Or, c'est manifestement faux; car aucune vertu n'a, autant que la charité, d'inclination à son acte, et de joie à le produire. Il est donc souverainement nécessaire pour l'acte de charité qu'une forme habituelle soit surajoutée à notre puissance naturelle, qui l'incline à cet acte, et lui donne ainsi d'agir avec promptitude et joie.

động này bất hoàn hảo hơn các hành động tự nhiên và các hành động của các nhân đức khác; hẳn nó không dễ dàng, cũng không đem lại vui thú. Mà điều đó rõ ràng sai lầm; vì không nhân đức nào cho bằng đức mến, có khuynh hướng đến hành động mình và có sự vui mừng để thực hiện hành động đó. Vậy điều, tột bực cần thiết đối với hành động của đức mến là một mô thể đã thành tập quán phải được thêm vào cho năng lực tự nhiên, và mô thể này hướng cho nó khả năng hành động nhanh chóng và vui mừng hơn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

Reply to objection 1. The Divine Essence Itself is charity, even as It is wisdom and goodness. Wherefore just as we are said to be good with the goodness which is God, and wise with the wisdom which is God (since the goodness whereby we are formally good is a participation of Divine goodness, and the wisdom whereby we are formally wise, is a share of Divine wisdom), so too, the charity whereby formally we love our neighbor is a participation of Divine charity. For this manner of speaking is common among the Platonists, with whose doctrines Augustine was imbued; and the lack of adverting to this has been to some an occasion of error.

Solutions 1. L'essence divine est charité, comme elle est sagesse et bonté. De même donc qu'on nous dit bons par la bonté divine, sages par la sagesse divine, du fait que la bonté qui est en nous est une participation de la bonté divine, et la sagesse qui est en nous, une participation de la sagesse divine; de même, la charité par laquelle nous aimons le prochain est une participation de la charité divine. Cette manière de parler est coutumière chez les platoniciens; et S. Augustin était imbu de leurs doctrines. Aussi les formules qu'il emploie occasionnent-elles des erreurs chez ceux qui n'y prennent pas garde.

GIẢI ĐÁP 1. Yếu tính Thiên Chúa là tình yêu, như yếu tính Thiên Chúa là sự khôn ngoan và thiện tính. Vậy cũng như người ta nói chúng ta tốt bởi thiện tính của Thiên Chúa, nói chúng ta khôn ngoan bởi sự khôn ngoan Thiên Chúa, do sự kiện là thiện tính ở trong chúng ta là một sự dự phần vào thiện tính Thiên Chúa, và sự khôn ngoan ở trong chúng ta là sự dự phần vào sự khôn ngoan Thiên Chúa; cũng vậy, đức mến mà nhờ đó chúng ta yêu mến người đồng loại, là sự dự phần vào tình yêu Thiên Chúa. Thể cách nói thế này là quen thuộc với những nhà học phái Platon; và thánh Augustinô thấm đầy các học lý của họ. Như vậy, các công thức thánh nhân sử dụng gây nên những cơ hội sai lầm cho những người không chú ý đề phòng điều đó.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae.

Reply to objection 2. God is effectively the life both of the soul by charity, and of the body by the soul: but formally charity is the life of the soul, even as the soul is the life of the body. Consequently we may conclude from this that just as the soul is immediately united to the body, so is charity to the soul.

2. C'est par mode d'efficience que Dieu est la vie de l'âme; mais c'est formellement que la charité est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Aussi peut-on en conclure que la charité est unie immédiatement à l'âme, comme l'âme est unie immédiatement au corps.

2. Chính theo thể cách tác thành mà Thiên Chúa là sự sống của linh hồn; mà chính theo thể cách mô thể mà đức mến là sự sống của linh hồn như linh hồn là sự sống của thân thể. Vậy do đó người ta có thể kết luận đức mến phối hợp trực tiếp với linh hồn, như linh hồn phối hợp trực tiếp với thân thể.

AD TERTIUM dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.

Reply to objection 3. Charity works formally. Now the efficacy of a form depends on the power of the agent, who instills the form, wherefore it is evident that charity is not vanity. But because it produces an infinite effect, since, by justifying the soul, it unites it to God, this proves the infinity of the Divine power, which is the author of charity.

3. La charité agit comme une forme. Or l'efficacité d'une forme dépend de la puissance de l'agent qui introduit cette forme. C'est pourquoi il est évident que la charité n'est pas quelque chose de vain. Parce qu'elle produit un effet infini, en unissant notre âme à Dieu et en la justifiant, elle prouve l'infinité de la puissance de Dieu, qui est son auteur.

3. Đức mến hành động như một mô thể. Mà công hiệu tính của một mô thể lệ thuộc vào năng lực của tác nhân đem vào mô thể này. Do đó, rõ ràng đức mến không phải là cái gì hư không. Bởi vì nó tạo nên một hiệu quả vô cùng, bằng cách phối hợp linh hồn chúng ta với Chúa và bằng cách công chính hóa linh hồn nó chứng tỏ vô cùng tính của năng lực Thiên Chúa là tác giả của mình.

ARTICULUS 3
Utrum caritas sit virtus

ARTICLE 3
Whether charity is a virtue ?

ARTICLE 3
La charité est-elle une vertu ?

TIẾT 3
Đức mến là một nhân đức ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim est amicitia quaedam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro Ethic. patet, neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

Objections 1. It would seem that charity is not a virtue. For charity is a kind of friendship. Now philosophers do not reckon friendship a virtue, as may be gathered from Ethic. viii, 1; nor is it numbered among the virtues whether moral or intellectual. Neither, therefore, is charity a virtue.

Objections 1. Non, semble-t-il, car la charité est une amitié. Or les philosophes n'enseignent pas que l'amitié soit une vertu; c'est clair chez Aristote 1 car on ne la trouve énumérée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. Elle n'est donc pas une vertu.

VẤN NẠN 1. Đức mến là tình bằng hữu. Mà các triết gia không dạy cho chúng ta biết tình bằng hữu là một nhân đức; điều đó thấy rõ ràng nhất ở nơi triết gia, vì người ta không gặp nó được kể ra trong các luân đức và trong các trí đức. Vậy nó không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.

2. Further, “virtue is the ultimate limit of power” (De Coelo et Mundo i, 11). But charity is not something ultimate, this applies rather to joy and peace. Therefore it seems that charity is not a virtue, and that this should be said rather

2. Pour Aristote, “ la vertu est l'achèvement d'une puissance “. Or ce n'est pas la charité qui est un achèvement, mais plutôt la joie et la paix. Celles-ci donc sont des vertus, bien plutôt que la charité.

2. Đối với triết gia (De Caelo 1,11), nhân đức là sự hoàn thành của năng lực. Mà đức mến không phải là một sự hoàn thành, nhưng là sự vui mừng và sự bằng an. Vậy các cái này là những nhân đức, chứ không phải đức mến.

PRAETEREA, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima; nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua eum diligimus*.

RESPONDEO dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

AD SECUNDUM dicendum quod

of joy and peace.

3. Further, every virtue is an accidental habit. But charity is not an accidental habit, since it is a more excellent thing than the soul itself: whereas no accident is more excellent than its subject. Therefore charity is not a virtue.

On the contrary, Augustine says (De Moribus Eccl. xi): "Charity is a virtue which, when our affections are perfectly ordered, unites us to God, for by it we love Him."

I answer that, Human acts are good according as they are regulated by their due rule and measure. Wherefore human virtue which is the principle of all man's good acts consists in following the rule of human acts, which is twofold, as stated above (Q[17], A[1]), viz. human reason and God. Consequently just as moral virtue is defined as being "in accord with right reason," as stated in Ethic. ii, 6, so too, the nature of virtue consists in attaining God, as also stated above with regard to faith, (Q[4], A[5]) and hope (Q[17], A[1]). Wherefore, it follows that charity is a virtue, for, since charity attains God, it unites us to God, as evidenced by the authority of Augustine quoted above.

Reply to objection 1. The Philosopher (Ethic. viii) does not deny that friendship is a virtue, but affirms that it is "either a virtue or with a virtue." For we might say that it is a moral virtue about works done in respect of another person, but under a different aspect from justice. For justice is about works done in respect of another person, under the aspect of the legal due, whereas friendship considers the aspect of a friendly and moral duty, or rather that of a gratuitous favor, as the Philosopher explains (Ethic. viii, 13). Nevertheless it may be admitted that it is not a virtue distinct of itself from the other virtues. For its praiseworthiness and virtuousness are derived merely from its object, in so far, to wit, as it is based on the moral goodness of the virtues. This is evident from the fact that not every friendship is praiseworthy and virtuous, as in the case of friendship based on pleasure or utility. Wherefore friendship for the virtuous is something consequent to virtue rather than a virtue. Moreover there is no comparison with charity since it is not founded principally on the virtue of a man, but on the goodness of God.

Reply to objection 2. It belongs to

3. Toute vertu est un habitus du genre accident. Mais la charité ne peut être un habitus accidentel puisqu'elle est plus noble que l'âme elle-même, et qu'aucun accident ne peut être plus noble que son sujet. Donc la charité n'est pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin dit: " La charité est une vertu qui, lorsque notre affection est parfaitement droite, nous unit à Dieu et nous le fait aimer. "

Réponse : Les actes humains sont bons selon qu'ils sont conformes à la règle et à la mesure requises. Et c'est pourquoi la vertu humaine, qui est le principe de tous les actes bons de l'homme, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or cette règle est double, nous l'avons dit plus haut. C'est la raison humaine, et Dieu lui-même: ainsi, de même que la vertu morale se définit par le fait d'être " selon la raison droite ", dit Aristote, de même atteindre Dieu prend raison de vertu, comme nous l'avons déjà montré pour la foi et l'espérance. Donc, puisque la charité atteint Dieu en nous unissant à lui, ainsi que l'affirme S. Augustin dans le texte cité (en sens contraire), il s'ensuit que la charité est une vertu.

Solutions 1. Aristote ne nie pas absolument que l'amitié soit une vertu, mais il dit " qu'elle est vertu, ou qu'elle va avec la vertu ". Il est en effet possible de soutenir qu'elle est une vertu morale, ayant pour matière nos actions à l'égard d'autrui, bien qu'elle les envisage sous un autre aspect que la justice. La justice, en effet, concerne les actions envers autrui du point de vue de ce qui est dû légalement, tandis que l'amitié les envisage au titre d'une certaine dette amicale ou morale, ou mieux encore de bienfait gratuit, comme le montre Aristote. **En sens contraire,** on peut dire aussi que l'amitié n'est pas une vertu distincte par elle-même des autres vertus. On ne saurait en effet lui trouver le caractère louable et honnête sinon d'après son objet, c'est-à-dire selon qu'elle se trouve fondée sur l'honnêteté des vertus; cela se voit dans le fait que toute amitié n'est pas louable ni honnête; ainsi l'amitié qui vise le plaisir et l'utilité. L'amitié vertueuse est donc une conséquence de la vertu plutôt qu'elle n'est elle-même une vertu. Il n'en est pas de même de la charité, qui n'est pas fondée principalement sur la vertu humaine, mais sur la bonté divine.

2. Aimer quelqu'un et éprouver de

3. Mọi nhân đức là tập quán thuộc về giống tùy thể. Mà đức mến không phải là một tập quán tùy thể bởi vì nó cao trọng hơn chính linh hồn, và không tùy thể nào có thể cao trọng hơn chủ thể của mình. Vậy đức mến không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Đức mến là một nhân đức, và nhân đức này, khi tình yêu chúng ta hoàn thành ngay thẳng, phối hợp chúng ta với Thiên Chúa và làm chúng ta yêu mến Ngài" (De Hier. Eccl 1,11).

TRẢ LỜI : Các hành vi nhân linh tốt tùy theo chúng nó phù hợp với qui tắc và mức độ cần thiết. Và do đó nhân đức nhân loại là nguyên lý của mọi hành vi tốt của con người, cốt tại việc đạt được qui tắc của các hành vi nhân linh. Vậy cũng như luân đức được định nghĩa bởi việc nó tùy theo trí năng ngay thẳng, như triết gia chủ trương (Eth 2,6), cũng vậy việc đạt được Thiên Chúa có yếu tính nhân đức, như chúng ta đã minh chứng điều đó đối với đức tin và đức cậy (Q.4, a.3). Vậy bởi vì đức mến đạt tới Thiên Chúa bằng cách phối hợp chúng ta với Ngài, như thánh Augustinô khẳng định trong bản văn đã dẫn chứng theo ý nghĩa ngược lại, thì do đó mà đức mến là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia không phủ nhận cách tuyệt đối việc tình bằng hữu là một nhân đức, nhưng ông nói nó là nhân đức, hoặc nó đi với nhân đức. Quả thế, người ta có thể chủ trương nó là một luân đức có chất thể là các hành động của chúng ta đối với kẻ khác, mặc dầu nó xem xét các hành động của chúng ta ở phương diện khác đức công bình. Quả thế, đức công bình quan hệ các hành động đối với kẻ khác về phương diện cái gì mắc nợ theo luật, trong khi tình bằng hữu xem xét chúng nó theo tính cách một món nợ bạn hữu hay đạo đức nào đó hoặc cách tốt hơn, trong tư cách là các ơn lành nhưng không, như triết gia minh chứng (Eth,13). Tuy nhiên, người ta cũng có thể nói rằng tình bằng hữu không phải là một nhân đức phân biệt tại sự với các nhân đức khác. Quả thế, người ta không có thể gặp được cho nó đặc tính đáng ca ngợi và lương thiện nếu không tùy theo đối tượng của nó, nghĩa là tùy theo nó được căn cứ trên sự lương thiện của các nhân đức; điều đó được trông thấy trong sự kiện là mọi tình bằng hữu đều đáng ca ngợi và lương thiện; cũng vậy tình bằng hữu nhắm sự vui thú và sự lợi ích. Tình bằng hữu nhân đức là hậu quả của nhân đức đúng hơn là chính nó là nhân đức. Mà không phải cũng như vậy đối với đức mến, là nhân đức cách chủ yếu không cỏ nền tảng trên nhân đức nhân loại nhưng trên thiện tính của Thiên Chúa.

2. Yêu mến người nào và cảm thấy

eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo, nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus, sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt sexaginta.

AD TERTIUM dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam spiritus sancti.

ARTICULUS 4
Utrum caritas sit virtus specialis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus, *ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus*. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *virtus est ordo amoris*. Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

PRAETEREA, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est, benigna est*, et cetera. Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia opera vestra in caritate fiant*. Ergo caritas non est specialis virtus.

PRAETEREA, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro de Perfect. Hum. Iust., dicit quod *generalis iussio est, diliges; et generalis prohibitio, non concupisces*. Ergo caritas est generalis virtus.

SED CONTRA, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei, secundum illud I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes,*

the same virtue to love a man and to rejoice about him, since joy results from love, as stated above (FS, Q[25], A[2]) in the treatise on the passions: wherefore love is reckoned a virtue, rather than joy, which is an effect of love. And when virtue is described as being something ultimate, we mean that it is last, not in the order of effect, but in the order of excess, just as one hundred pounds exceed sixty.

Reply to objection 3. Every accident is inferior to substance if we consider its being, since substance has being in itself, while an accident has its being in another: but considered as to its species, an accident which results from the principles of its subject is inferior to its subject, even as an effect is inferior to its cause; whereas an accident that results from a participation of some higher nature is superior to its subject, in so far as it is a likeness of that higher nature, even as light is superior to the diaphanous body. In this way charity is superior to the soul, in as much as it is a participation of the Holy Ghost.

ARTICLE 4
Whether charity is a special virtue ?

Objections 1. It would seem that charity is not a special virtue. For Jerome says: "Let me briefly define all virtue as the charity whereby we love God" [*The reference should be to Augustine, Ep. clxvii]: and Augustine says (De Moribus Eccl. xv) [*De Civ. Dei xv, 22] that "virtue is the order of love." Now no special virtue is included in the definition of virtue in general. Therefore charity is not a special virtue.

2. Further, that which extends to all works of virtue, cannot be a special virtue. But charity extends to all works of virtue, according to 1 Cor. 13:4: "Charity is patient, is kind," etc.; indeed it extends to all human actions, according to 1 Cor. 16:14: "Let all your things be done in charity." Therefore charity is not a special virtue.

3. Further, the precepts of the Law refer to acts of virtue. Now Augustine says (De Perfect. Human. Justit. v) that, "Thou shalt love" is "a general commandment," and "Thou shalt not covet," "a general prohibition." Therefore charity is a general virtue.

On the contrary, Nothing general is enumerated together with what is special. But charity is enumerated together with special virtues, viz. hope and faith, according to 1 Cor. 13:13: "And now there remain

la joie à son propos relève de la même vertu, puisque la joie suit l'amour comme nous l'avons montré au traité des passions. On appellera donc vertu l'amour, mais on ne le dira pas de la joie, qui est l'effet de l'amour. Quant à déclarer que la vertu est l'achèvement (de la puissance), cela ne signifie as qu'elle soit un effet de la puissance, mais la surpasse comme cent livres sont davantage que quarante.

3. Tout accident considéré dans son être est inférieur à une substance, car la substance est un être qui existe par soi, tandis que l'accident n'existe que dans un autre. Mais, si l'on se place au point de vue de l'espèce de l'accident, il faut dire ceci: l'accident qui est causé par les principe du sujet est inférieur au sujet, comme un effet est inférieur à sa cause; tandis que celui qui provient de la participation d'une nature supérieure est supérieur à son sujet, du fait qu'il porte la ressemblance de la nature supérieure. Ainsi la lumière est-elle de nature plus élevée que le milieu diaphane qui la reçoit. De cette manière, en tant qu'elle est une certaine participation du Saint Esprit, la charité a plus de dignité que l'âme.

ARTICLE 4
La charité est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble bien que non. S. Jérôme dit en effet: " Pour résumer brièvement la définition de toutes les vertus, je dirai: la vertu est la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain. " Et S. Augustin écrit: " La vertu est l'ordre de l'amour. " Or une vertu spéciale ne peut entrer dans la définition de la vertu en général. Donc la charité n'est pas une vertu spéciale.

2. Ce qui s'étend aux oeuvres de toutes les vertus ne peut être une vertu spéciale. Or la charité s'étend aux oeuvres de toutes les vertus, selon S. Paul (1 Co 13, 4): " La charité est patiente, elle est pleine de bonté, etc. " Elle s'étend même à toutes les actions humaines, comme il est dit dans la même épître (16, 14): " Que toutes vos oeuvres s'accomplissent dans la charité. " La charité n'est donc pas une vertu spéciale.

3. Les préceptes de la loi correspondent aux actes des vertus. Or S. Augustin affirme: " Le commandement général est: "Tu aimeras"; et la défense générale: "Tu ne convoiteras pas." La charité est donc bien une vertu générale. "

En sens contraire, on n'énumère pas ce qui est général avec ce qui est spécial; or la charité se trouve énumérée avec des vertus spéciales, la foi et l'espérance (1 Co 13, 13): " Présentement,

vui mừng về người ấy thì lệ thuộc vào cũng một nhân đức, bởi vì sự vui mừng đi theo tình yêu như chúng ta đã minh chứng khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25, a.1). Vậy người ta gọi tình yêu là nhân đức, nhưng người ta không nói như thế về sự vui mừng là kết quả của tình yêu. Còn việc công bố nhân đức là sự hoàn thành của năng lực, nhưng nó vượt qua năng lực như một trăm cân nhiều hơn bốn mươi cân.

3. Mọi tùy thể được xem xét trong sự hữu của mình thì ở dưới bản thể, bởi vì bản thể là hữu thể hiện hữu tại sự, trong khi tùy thể chỉ hiện hữu ở nơi hữu thể khác. Nhưng nếu người ta xem xét loại của tùy thể, người ta phải nói điều này, tùy thể được tạo nên bởi các nguyên lý của chủ thể thì ở dưới chủ thể, như hiệu quả ở dưới nguyên nhân; trong khi tùy thể nào phát xuất bởi sự tham dự vào bản tính ở trên thì ở trên chủ thể của mình, bởi vì nó mang lấy sự tương tự của bản tính ở trên. Như vậy, sự sáng có bản tính cao hơn địa điểm trong mờ lãnh nhận nó. Theo thể cách này, trong tư cách đức mến là một sự tham dự nào đó vào Chúa Thánh Thần, nó cao trọng hơn linh hồn.

TIẾT 4
Đức mến là nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Thánh Giêrônimô nói: "Để tóm tắt một cách vắn tắt lời định nghĩa của tất cả các nhân đức, tôi sẽ nói: "Nhân đức là đức mến nhờ đó chúng ta yêu mến Thiên Chúa và kẻ đồng loại" (St. Augustinô, Epist. 157, Jêrôme). Và thánh Augustinô viết: "Nhân đức là trật tự của tình yêu" (De Civ. Dei, 15,22), Mà một nhân đức đặc biệt không thể đi vào lời định nghĩa của nhân đức cách tổng quát. Vậy đức mến không phải là một nhân đức.

2. Cái gì mở rộng để đến các công việc của mọi nhân đức, không thể là một nhân đức đặc biệt. Mà đức mến mở rộng đến các công việc của mọi nhân đức theo lời thánh Phaolô nói: "Đức mến nhịn nhục, nó đầy thiện tính, v.v..." (1Cr 13,4). Nó cũng được mở rộng đến mọi hành động của nhân loại theo lời ghi chép: "Ước gì mọi hành động của anh em được hoàn thành trong đức mến" (1Cr 16,14). Vậy đức mến không phải là một nhân đức đặc biệt.

3. Các giới mệnh của luật tương ứng với các hành động của các nhân đức. Mà thánh Augustinô khẳng định: "Giới mệnh tổng quát là: ngươi hãy yêu mến"; và sự cấm tổng quát: "ngươi chớ ham muốn" (De pert. Hum fust.5). Vậy đức mến là một nhân đức tổng quát.

TRÁI LẠI, Người ta không kể ra cái gì tổng quát với cái gì đặc biệt; mà đức mến được kể ra với các nhân đức đặc biệt, đức tin và đức cậy: "Hiện nay tồn tại ba nhân đức: đức tin, đức cậy và đức mến" (1Cr

caritas, tria haec. Ergo caritas est virtus specialis.

RESPONDEO dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

AD SECUNDUM dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

AD TERTIUM dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*.

ARTICULUS 5
Utrum caritas sit una virtus

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quae in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

PRAETEREA, diversae rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet. Sed multae sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

faith, hope, charity, these three." Therefore charity is a special virtue.

I answer that, Acts and habits are specified by their objects, as shown above (FS, Q[18], A[2]; FS, Q[54], A[2]). Now the proper object of love is the good, as stated above (FS, Q[27], A[1]), so that wherever there is a special aspect of good, there is a special kind of love. But the Divine good, inasmuch as it is the object of happiness, has a special aspect of good, wherefore the love of charity, which is the love of that good, is a special kind of love. Therefore charity is a special virtue.

Reply to objection 1. Charity is included in the definition of every virtue, not as being essentially every virtue, but because every virtue depends on it in a way, as we shall state further on (AA[7],8). In this way prudence is included in the definition of the moral virtues, as explained in Ethic. ii, vi, from the fact that they depend on prudence.

Reply to objection 2. The virtue or art which is concerned about the last end, commands the virtues or arts which are concerned about other ends which are secondary, thus the military art commands the art of horse-riding (Ethic. i). Accordingly since charity has for its object the last end of human life, viz. everlasting happiness, it follows that it extends to the acts of a man's whole life, by commanding them, not by eliciting immediately all acts of virtue.

Reply to objection 3. The precept of love is said to be a general command, because all other precepts are reduced thereto as to their end, according to 1 Tim. 1:5: "The end of the commandment is charity."

ARTICLE 5
Whether charity is one virtue ?

Objections 1. It would seem that charity is not one virtue. For habits are distinct according to their objects. Now there are two objects of charity---God and our neighbor---which are infinitely distant from one another. Therefore charity is not one virtue.

2. Further, different aspects of the object diversify a habit, even though that object be one in reality, as shown above (Q[17], A[6]; FS, Q[54], A[2], ad 1). Now there are many aspects under which God is an object of love, because we are debtors to His love by reason of each one of His favors. Therefore charity is not one virtue.

demeurent ces trois choses: la foi, l'espérance et la charité. " Donc la charité est une vertu spéciale.

Réponse : Les actes et les habitus sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons montré plus haut. On sait aussi, par ce qui précède, que l'objet propre de l'amour est le bien. Par conséquent, là où se trouvera une raison spéciale de bien, il y aura une raison spéciale d'amour. Or le bien divin, en tant qu'il est l'objet de la béatitude, présente par cela même une raison spéciale de bien. C'est pourquoi l'amour de charité, qui est l'amour de ce bien, est un amour spécial. Donc la charité est aussi une vertu spéciale.

Solutions 1. La charité rentre dans la définition de toute vertu, non point parce qu'elle serait essentiellement toute vertu, mais parce que, d'une certaine façon, toutes les vertus dépendent d'elle, comme on le montrera plus loin. De même également, la prudence rentre dans la définition des vertus morales, dit Aristote, parce que les vertus morales dépendent de la prudence.

2. La vertu ou l'art qui se rapporte à la fin ultime commande les vertus ou les arts qui se rapportent à des fins secondaires; ainsi l'art militaire a-t-il autorité sur l'art équestre, selon Aristote. C'est pourquoi, parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie, non point en produisant elle-même de façon immédiate tous les actes des vertus, mais en les impérant.

3. Le précepte d'aimer est appelé un commandement général parce que tous les autres préceptes se rapportent à lui comme à leur fin, suivant cette parole de l'Apôtre (1 Tm 1, 5): " La fin du précepte c'est la charité. "

ARTICLE 5
La charité est-elle une seule vertu ?

Objections 1. Non semble-t-il, car les habitus se distinguent d'après leurs objets. Or il y a deux objets de la charité: Dieu et le prochain; et ces deux objets sont distants à l'infini. La charité n'est donc pas une seule vertu.

2. Le même objet restant réellement identique peut présenter des points de vue différents et motiver ainsi divers habitus. Or nous avons de multiples raisons d'aimer Dieu, parce que chacun de ses bienfaits nous rend débiteurs de son amour. La charité n'est donc pas une vertu unique.

13,13). Vậy đức mến cũng là một nhân đức đặc biệt.

TRẢ LỜI : Các hành động và các tập quán được phân loại bởi các đối tượng của mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.18, a.2) người ta cũng biết do điều đi trước (I-II, Q.27, a.1), đối tượng riêng của tình yêu là sự tốt. Do đó, ở đâu có yếu tính đặc biệt của sự tốt, ở đó có yếu tính đặc biệt của tình yêu. Mà các sự tốt thuộc về Thiên Chúa, trong tư cách nó là đối tượng của vinh phúc, thì chính ở đó có yếu tính đặc biệt của tình yêu. Mà sự tốt Thiên Chúa, trong tư cách là đối tượng của vinh phúc thì đưa ra yếu tính đặc biệt của sự tốt. Do đó, tình yêu của đức mến là tình yêu của sự tốt này, là một tình yêu đặc biệt. Vậy đức mến là một nhân đức đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Đức mến đi vào trong lời định nghĩa của mọi nhân đức không phải bởi vì nó một cách chủ yếu là mọi nhân đức, nhưng bởi vì mọi nhân đức theo một thể cách nào đó đều lệ thuộc vào nó như người ta sẽ chứng tỏ ở sau (a.7). Cũng vậy, đức trí thuật ở trong lời định nghĩa của mọi luân đức như triết gia chủ trương (Eth 2,6), bởi vì các luân đức lệ thuộc vào đức trí thuật.

2. Nhân đức hoặc nghệ thuật suy về cùng đích điều khiển các nhân đức hoặc các nghệ thuật quy về các mục đích phụ thuộc; như vậy, quân đội có thế giá hơn nghệ thuật kỵ mã như triết gia khẳng định (Eth 1,1), Do đó, bởi vì đức mến có đối tượng là cùng đích cho đời sống nhân loại nghĩa là cái vinh phúc, nó mở rộng đến mọi hành động của các nhân đức, nhưng bằng cách ra lệnh cho chúng.

3. Giới mệnh yêu mến được gọi là lệnh truyền tổng quát, bởi vì các giới mệnh khác quy về nó là mục đích của mình theo lời nói của thánh Phaolô: "Mục đích của giới mệnh là đức mến" (1 Tm 1,5)

TIẾT 5
Đức mến là một nhân đức duy nhất không ?

VẤN NẠN 1. Các tập quán phân biệt nhau tùy theo các đối tượng của mình. Mà có hai đối tượng của đức mến Thiên Chúa và người đồng loại; và hai đối tượng này xa cách nhau vô cùng. Vậy đức mến không phải là nhân đức duy nhất.

2. Cũng một đối tượng thật sự tồn tại đơn nhất có thể biểu lộ những phương diện khác nhau và cũng viện lý do các tập quán khác nhau. Mà chúng ta có nhiều lý do yêu mến Thiên Chúa, bởi vì mỗi ơn lành trong các ơn lành của Ngài làm cho chúng ta mắc nợ tình yêu của Ngài. Vậy đức mến không phải là một nhân đức duy nhất.

PRAETEREA, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed philosophus, in VIII Ethic., ponit diversas amicitiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

SED CONTRA, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinae veritatis, secundum illud ad Ephes. IV, *una fides*. Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinae bonitatis.

RESPONDEO dicendum quod caritas, sicut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum, sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

AD SECUNDUM dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud Psalm., *confitemini domino, quoniam bonus*. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

AD TERTIUM dicendum quod amicitiae humanae, de qua philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet,

3. Further, charity comprises friendship for our neighbor. But the Philosopher reckons several species of friendship (Ethic. viii, 3,11,12). Therefore charity is not one virtue, but is divided into a number of various species.

On the contrary, Just as God is the object of faith, so is He the object of charity. Now faith is one virtue by reason of the unity of the Divine truth, according to Eph. 4:5: "One faith." Therefore charity also is one virtue by reason of the unity of the Divine goodness.

I answer that, Charity, as stated above (A[1]) is a kind of friendship of man for God. Now the different species of friendship are differentiated, first of all, in respect of a diversity of end, and in this way there are three species of friendship, namely friendship for the useful, for the delightful, and for the virtuous; secondly, in respect of the different kinds of communion on which friendships are based; thus there is one species of friendship between kinsmen, and another between fellow citizens or fellow travellers, the former being based on natural communion, the latter on civil communion or on the comradeship of the road, as the Philosopher explains (Ethic. viii, 12). Now charity cannot be differentiated in either of these ways: for its end is one, namely, the goodness of God; and the fellowship of everlasting happiness, on which this friendship is based, is also one. Hence it follows that charity is simply one virtue, and not divided into several species.

Reply to objection 1. This argument would hold, if God and our neighbor were equally objects of charity. But this is not true: for God is the principal object of charity, while our neighbor is loved out of charity for God's sake.

Reply to objection 2. God is loved by charity for His own sake: wherefore charity regards principally but one aspect of lovableness, namely God's goodness, which is His substance, according to Ps. 105:1: "Give glory to the Lord for He is good." Other reasons that inspire us with love for Him, or which make it our duty to love Him, are secondary and result from the first.

Reply to objection 3. Human friendship of which the Philosopher treats has various ends and various forms of fellowship. This does not apply to charity, as

3. La charité inclut l'amitié pour le prochain. Mais Aristote distingue plusieurs espèces d'amitié. La charité n'est donc pas une vertu unique mais elle se diversifie en plusieurs espèces.

En sens contraire, Dieu est l'objet de la charité de la même manière qu'il est l'objet de la foi. Mais la foi est une vertu une, à cause de l'unité de la vérité divine, selon l'expression de l'épître aux Éphésiens (4, 5): " une seule foi ". Donc la charité, elle aussi, est une seule vertu, à cause de l'unité de la bonté divine.

Réponse : La charité nous l'avons dit, est une amitié de l'homme pour Dieu. Or il peut y avoir différentes espèces d'amitié. Ou bien d'après la diversité de leur fin, et de ce point de vue nous en avons trois espèces: l'amitié de l'utile, du délectable et de l'honnête. Ou bien, d'après la diversité des genres de communication qui les fondent; autre est ainsi l'amitié des consanguins, l'amitié des concitoyens ou celle des compagnons de voyage; la première est fondée sur la parenté naturelle, les deux autres sur des relations d'ordre social ou de voyage, d'après Aristote. Or, à aucun de ces deux points de vue la charité n'est susceptible de se diviser en plusieurs espèces, car, d'une part, sa fin est une: la bonté divine; et d'autre part il n'y a qu'une seule communication, celle de la béatitude éternelle, qui fonde cette amitié. Il reste donc que la charité est absolument une seule vertu, et qu'elle ne se distingue pas en plusieurs espèces.

Solutions 1. Cet argument serait concluant si Dieu et le prochain étaient à égalité objets de la charité. Mais ce n'est pas vrai, car Dieu est ojet principal de la charité; quant au prochain, il est aimé de charité à cause de Dieu.

2. Par la charité Dieu est aimé pour lui-même. Une seule raison d'aimer se trouve donc visée, à titre principal, par la charité; la bonté divine qui est la substance même de Dieu, selon la parole du Psaume (106, 1): " Rendez grâce au Seigneur, car il est bon. " Quant aux autres motifs qui nous inclinent à l'aimer, ou qui nous font un savoir de l'aimer, ils viennent en second et dérivent du premier.

3. Les amitiés humaines dont parle Aristote ont des finalités différentes et reposent sur des genres de communication également différents, ce qui n'a pas

3. Đức mến bao gồm tình bằng hữu đối với đồng loại, Mà triết gia (Eth 8,3) phân biệt nhiều loại tình bằng hữu. Vậy đức mến không phải là nhân đức duy nhất, nhưng nó phân biệt ra thành nhiều loại.

TRÁI LẠI, Thiên Chúa là đối tượng của đức mến theo cũng một thể cách mà Ngài là đối tượng của đức tin, mà đức tin là một nhân đức đơn nhất vì đơn nhất tính của chân lý Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Một đức tin duy nhất" (Ep 4,5). Vậy chính đức mến cũng là một nhân đức duy nhất vì đơn nhất tính của thiện tính Thiên Chúa.

TRẢ LỜI : Đức mến như chúng ta đã nói (a.1), là tình bằng hữu của con người đối với Thiên Chúa. Mà có thể có nhiều loại bằng hữu khác nhau. Hoặc theo sự dị biệt về mục đích, và ở phương diện này chúng ta có ba loại tình bằng hữu: tình bằng hữu về cái lợi ích, tình bằng hữu về cái vui thú và tình bằng hữu về cái lương thiện. Hoặc theo sự khác biệt của các giống về sự chuyển thông làm nền tảng cho chúng nó; vậy tình bằng hữu của những người bà con đồng tộc thì khác, tình bằng hữu đồng công dân hoặc tình bằng hữu đi đàng thì khác; tình bằng hữu thứ nhất có nền tảng trên sự bà con tự nhiên; hai thứ tình bằng hữu sau căn cứ trên các mối tương quan trật tự xã hội hoặc lữ hành như triết gia trình bày (Eth 8,12). Nhưng đối với hai phương diện này đức mến không có thể chấp nhận phân chia ra nhiều loại; bởi vì, một đàng mục đích của nó duy nhất: thiện tính Thiên Chúa; và đàng khác, chỉ có một sự chuyển thông duy nhất, sự chuyển thông hạnh phúc vĩnh cửu có nền tảng trên tình bằng hữu này. Vậy đức mến một cách tuyệt đối chỉ là một nhân đức duy nhất, bởi vì nó không phân biệt thành ra nhiều loại.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này hẳn sẽ có giá trị giả như Thiên Chúa và người đồng loại là những đối tượng của đức mến một cách bằng nhau. Mà không có thực như vậy, bởi vì Thiên Chúa là đối tượng chính của đức mến; còn về người đồng loại, họ được yêu mến bằng đức mến vì Thiên Chúa.

2. Bởi đức mến, Thiên Chúa được yêu mến vì chính mình. Một lý do yêu mến với tư cách chính được nhắm bởi đức mến: thiện tính Thiên Chúa là bản thể Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Các ngươi hãy cảm tạ Thiên Chúa, vì Ngài tốt lành" (Tv 106,1). Về các lý do khác hướng chúng ta đến yêu mến Ngài hoặc đem lại cho chúng ta cái bản phận yêu mến Ngài, chúng nó đến cách phụ thuộc và phát xuất từ lý do thứ nhất.

3. Các tình bằng hữu nhân loại được triết gia đề cập đến có những mục đích tính khác nhau, điều đó không xuất hiện trong đức mến như chúng ta mới nói. Vậy sự so sánh không có

ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 6
Utrum caritas sit excellentissima virtutum

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

PRAETEREA, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. *Sed fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. V. Ergo fides est excellentior caritate.

PRAETEREA, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem, nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIII, *maior horum est caritas*.

RESPONDEO dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in

stated above: wherefore the comparison fails.

ARTICLE 6
Whether charity is the most excellent of the virtues ?

Objections 1. It would seem that charity is not the most excellent of the virtues. Because the higher power has the higher virtue even as it has a higher operation. Now the intellect is higher than the will, since it directs the will. Therefore, faith, which is in the intellect, is more excellent than charity which is in the will.

2. Further, the thing by which another works seems the less excellent of the two, even as a servant, by whom his master works, is beneath his master. Now "faith . . . worketh by charity," according to Gal. 5:6. Therefore faith is more excellent than charity.

3. Further, that which is by way of addition to another seems to be the more perfect of the two. Now hope seems to be something additional to charity: for the object of charity is good, whereas the object of hope is an arduous good. Therefore hope is more excellent than charity.

On the contrary, It is written (1 Cor. 13:13): "The greater of these is charity."

I answer that, Since good, in human acts, depends on their being regulated by the due rule, it must needs be that human virtue, which is a principle of good acts, consists in attaining the rule of human acts. Now the rule of human acts is twofold, as stated above (A[3]), namely, human reason and God: yet God is the first rule, whereby, even human reason must be regulated. Consequently the theological virtues, which consist in attaining this first rule, since their object is God, are more excellent than the moral, or the intellectual virtues, which consist in attaining human reason: and it follows that among the theological virtues themselves, the first place belongs to that which attains God most. Now that which is of itself always ranks before that which is by another. But faith and hope attain God indeed in so far as we derive from Him the knowledge of truth or the acquisition of good, whereas charity attains God Himself that it may rest in Him, but not that something may accrue to us from Him. Hence charity is more excellent than faith or hope, and, consequently, than all the other virtues, just as prudence, which by itself attains reason, is more excellent than the other moral virtues, which attain reason in so far as it appoints the mean in human operations or passions.

lieu dans la charité, comme nous venons de le dire. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 6
La charité est-elle la plus excellente des vertus ?

Objections 1. Non, semble-t-il. La vertu qui se trouve dans une puissance supérieure est elle-même supérieure, de même que l'opération de cette puissance. Or l'intelligence est supérieure à la volonté, puisqu'elle la dirige. Donc la foi, qui est dans l'intelligence, est supérieure à la charité, qui est dans la volonté.

2. L'être par lequel un autre être agit paraît inférieur à celui-ci; ainsi le serviteur que le maître emploie à ses travaux est inférieur à lui. Or S. Paul dit (Ga 5, 6) que " la foi est agissante par la charité ". La foi est donc plus excellente que la charité.

3. Ce qui existe par addition d'une réalité à une autre semble plus parfait que celle-ci. Mais l'espérance existe par addition à la charité; car l'objet de la charité est le bien, et celui de l'espérance est le bien difficile à conquérir. L'espérance est donc plus excellente que la charité.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Co 13, 13): " La plus grande est la charité. "

Réponse : Puisque les actes humains sont bons pour autant qu'ils sont conformes à la règle requise, il est nécessaire que la vertu humaine, principe des actes bons, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or nous, l'avons dit plus haut: il y a une double règle pour les actes humains: la raison humaine et Dieu. Mais Dieu est la règle première sur laquelle la raison humaine doit être réglée. C'est pourquoi les vertus théologales, qui consistent à atteindre cette règle première, puisque leur objet est Dieu, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, qui consistent à atteindre la raison humaine. C'est pourquoi il faut aussi que, parmi les vertus théologales, celle-là soit la plus excellente, qui atteint Dieu davantage. Toujours, ce qui existe par soi est supérieur à ce qui existe par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, selon que de lui nous proviennent ou la connaissance de la vérité, ou la possession du bien; mais la charité atteint Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous recevons quelque chose de lui. C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et par conséquent que toutes les autres vertus. De même, la prudence, qui atteint la raison en elle-même, est aussi plus excellente que les autres vertus morales, qui atteignent la raison en tant qu'elle établit le juste milieu dans les opérations ou les passions humaines.

giá trị.

TIẾT 6
Đức mến tuyệt hảo trong các nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Nhân đức ở trong năng lực cao trọng hơn thì chính nó cao trọng hơn cũng như hành động của năng lực này. Mà trí năng cao trọng hơn lý trí, bởi vì nó hướng dẫn ý chí. Vậy đức tin ở trong trí năng, cao trọng hơn đức mến ở trong ý chí.

2. Hữu thể nhờ đó một hữu thể khác hành động thì xem ra kém hơn chủ thể này; người đày tớ mà ông chủ sử dụng cho các công việc của mình thì kém hơn ông chủ. Mà có lời ghi chép: "Đức tin hành động bởi đức mến" (Ga 5,6). Vậy đức tin tuyệt hảo hơn đức mến.

3. Cái gì hiện hữu bởi được thêm vào cho thực tại khác xem ra hoàn hảo hơn thực tại này. Mà đức cậy hiện hữu bằng cách được thêm vào cho đức mến, bởi vì đối tượng của đức mến là sự tốt và đối tượng của đức cậy là sự tốt khó khăn để đạt tới được. Vậy đức cậy tuyệt hảo hơn đức mến.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Đức mến vĩ đại nhất" (1Cr 13,13).

TRẢ LỜI : Bởi vì các hành vi nhân linh tốt theo mức độ chúng nó phù hợp với qui tắc phải có, nhân đức nhân loại nguyên lý các hành vi tốt một cách tất yếu cốt tại đạt tới được qui tắc của các hành vi nhân linh. Mà như chúng ta đã nói ở trước (a.1): có hai thứ qui tắc đối với các hành vi nhân linh: trí năng nhân loại và Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa là qui tắc đệ nhất do đó trí năng nhân loại được sắp đặt. Cho nên các nhân đức đối thần cốt tại đạt tới được qui tắc thứ nhất, bởi vì đối tượng của chúng nó là Thiên Chúa, tuyệt hảo hơn các luân đức khác là những nhân đức đạt tới trí năng trong tư cách nó thiết lập điểm trung dung trong các hành động hoặc các đam mê nhân loại.

operationibus vel passionibus humanis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis, quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod philosophus, in X Ethic., praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

AD SECUNDUM dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

ARTICULUS 7
Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

PRAETEREA, caritas non potest esse sine fide, procedit enim ex fide non ficta, ut apostolus dicit, I Tim. I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Reply to objection 1. The operation of the intellect is completed by the thing understood being in the intellectual subject, so that the excellence of the intellectual operation is assessed according to the measure of the intellect. On the other hand, the operation of the will and of every appetitive power is completed in the tendency of the appetite towards a thing as its term, wherefore the excellence of the appetitive operation is gauged according to the thing which is the object of the operation. Now those things which are beneath the soul are more excellent in the soul than they are in themselves, because a thing is contained according to the mode of the container (De Causis xii). On the other hand, things that are above the soul, are more excellent in themselves than they are in the soul. Consequently it is better to know than to love the things that are beneath us; for which reason the Philosopher gave the preference to the intellectual virtues over the moral virtues (Ethic. x, 7,8): whereas the love of the things that are above us, especially of God, ranks before the knowledge of such things. Therefore charity is more excellent than faith.

Reply to objection 2. Faith works by love, not instrumentally, as a master by his servant, but as by its proper form: hence the argument does not prove.

Reply to objection 3. The same good is the object of charity and of hope: but charity implies union with that good, whereas hope implies distance therefrom. Hence charity does not regard that good as being arduous, as hope does, since what is already united has not the character of arduous: and this shows that charity is more perfect than hope.

ARTICLE 7
Whether any true virtue is possible without charity ?

Objections 1. It would seem that there can be true virtue without charity. For it is proper to virtue to produce a good act. Now those who have not charity, do some good actions, as when they clothe the naked, or feed the hungry and so forth. Therefore true virtue is possible without charity.

2. Further, charity is not possible without faith, since it comes of "an unfeigned faith," as the Apostle says (1 Tim. 1:5). Now, in unbelievers, there can be true chastity, if they curb their concupiscences, and true justice, if they judge rightly. Therefore true virtue is possible without

Solutions 1. L'opération de l'intelligence trouve son achèvement en ceci que ce qui est connu existe en celui qui connaît; et c'est pourquoi la dignité de cette opération s'apprécie à la mesure de l'intelligence. L'opération de la volonté au contraire, ainsi que l'opération de toute-puissance appétitive, se parfait dans l'inclination vers la réalité objective, comme vers son terme, de celui qui s'y porte. C'est pourquoi la dignité de l'activité appétitive se mesure à la réalité qui en est l'objet. Or les réalités inférieures à l'âme existent en celle-ci selon un mode d'être supérieur à celui qu'elles ont en elles-mêmes, car, ainsi qu'il est montré au livre Des Causes, un être existe dans un autre selon le mode même de celui où il existe. Au contraire, les réalités supérieures à l'âme existent d'une manière plus excellente en elles-mêmes que dans l'âme. Et c'est pourquoi connaître les réalités inférieures à nous est meilleur que les aimer: ce qui explique qu'Aristote fasse passer les vertus intellectuelles avant les vertus morales. Mais l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons. Et c'est ainsi que la charité est plus excellente que la foi.

2. La foi n'opère pas par la charité comme par un instrument, comme le maître par son serviteur, mais comme par une forme propre. L'argument n'est donc pas concluant.

3. C'est le même bien qui est objet de charité et d'espérance; mais la charité implique une union avec ce bien, tandis que l'espérance suppose qu'on en est distant. Il s'ensuit qu'à la différence de l'espérance, la charité ne regarde pas ce bien comme un bien difficile, car ce qui nous est déjà uni n'est plus difficile à atteindre. Cela montre que la charité est plus parfaite que- l'espérance.

ARTICLE 7
Sans la charité, peut-il y avoir quelque vertu véritable ?

Objections 1. Il semble que ce soit possible. Le propre de la vertu est en effet d'accomplir des actes bons. Mais ceux qui n'ont pas la charité accomplissent certains actes bons, comme vêtir ceux qui sont nus, nourrir les affamés, etc. Il peut donc y avoir une vraie vertu sans la charité.

2. La charité ne peut exister sans la foi, car, selon l'Apôtre (1 Tm 1, 5), elle procède " d'une foi sans détours ". Mais chez les infidèles peut exister une vraie chasteté, du moment qu'ils domptent leurs convoitises, et une vraie justice, s'ils jugent bien. Donc une vertu véritable

GIẢI ĐÁP 1. Hành động của trí năng gặp được sự hoàn thành của mình ở điều này, là cái gì được hiểu biết hiện hữu trong chủ thể hiểu biết nó; và do đó chức vị cao trọng của hành động này được đánh giá theo mức độ của trí năng. Trái lại, hành động của ý chí, cũng như hành động của mọi năng lực thị dục được hoàn thành trong khuynh hướng về thực tại làm đối tượng như điểm cuối cùng của mình. Do đó, sự cao trọng của hành động thị dục được đo lường với sự thực tại làm đối tượng cho nó. Mà các thực tại hạ tầng của linh hồn hiện hữu trong linh hồn theo một thể cách cao trọng hơn thể cách mà chúng nó có tại sự mà theo triết gia, một hữu thể hiện hữu trong một hữu thể khác theo thể cách của chính hữu thể này mà nó hiện hữu. Trái lại, các thực tại cao trọng hơn đối với linh hồn thì hiện hữu theo thể cách tuyệt hảo trong chúng nó hơn là trong linh hồn. Và do đó hiểu biết các thực tại dưới đất chúng ta thì tốt hơn là yêu mến chúng nó; điều này giải thích tại sao triết gia (Eth 10,7) coi các trí đức hơn các luân đức. Mà tình yêu đối với các thực tại ở trên chúng ta, và nhất là tình yêu đối với Thiên Chúa thì quý hơn là sự hiểu biết mà chúng ta có về đó. Và như vậy đức mến tuyệt hảo hơn đức tin.

2. Đức tin không hành động bởi đức mến như bởi công cụ, như ông chủ hành động bởi người đầy tớ của mình; nhưng nó hành động bởi đức mến là mô thể riêng của mình. Vậy chứng cứ không có giá trị.

3. Cũng một sự tốt là đối tượng của đức mến và đức cậy; nhưng đức mến bao hàm sự phối hợp với sự tốt này, trong khi đức cậy giả định ở xa cách sự tốt này. Do đó mà một cách khác biệt với đức cậy, đức mến không coi sự tốt này là sự tốt khó khăn, bởi vì cái gì đã phối hợp với chúng ta thì không còn khó khăn để đạt tới được. Điều đó chứng tỏ đức mến hoàn hảo hơn đức cậy.

TIẾT 7
Không có đức mến, có thể có nhân đức nào thực sự không ?

VẤN NẠN 1. Điều riêng của các nhân đức là hoàn thành các hành động tốt. Mà những kẻ không có đức mến hoàn thành được một số hành động tốt như cho đồ mặc những kẻ trần truồng, cho ăn những người đói khát, v.v... Vậy không có nhân đức nào đích thực mà không có đức mến.

2. Đức mến không có thể hiện hữu mà không có đức tin, theo lời thánh Phaolô nói: "Điều lời truyền dạy phải nhắm là đức mến phát xuất tự tấm lòng trong sạch, lương tâm thiện hảo, và đức tin không giả hình" (1Tm 1,5). Nhưng ở nơi các kẻ không tin có thể hiện hữu sự trong sạch đích thực, vì họ chế ngự các sự

charity.

PRAETEREA, scientia et ars quaedam virtutes sunt, ut patet in VI Ethic. Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

3. Further, science and art are virtues, according to Ethic. vi. But they are to be found in sinners who lack charity. Therefore true virtue can be without charity.

peut exister sans la charité.

3. La science et l'art sont des vertus d'après Aristote. Mais on les trouve chez des pécheurs qui n'ont pas la charité. Donc une vraie vertu peut exister sans la charité.

ham muốn của mình, và có sự công bình thực sự nếu họ phán đoán đúng. Vậy một nhân đức thực sự có thể hiện hữu mà không có đức mến.

3. Sự hiểu biết và nghệ thuật, theo ý kiến của triết gia (Eth 6,3) là những nhân đức. Mà gặp được các nhân đức này ở nơi các tội nhân không có đức mến.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

On the contrary, The Apostle says (1 Cor. 13:3): "If I should distribute all my goods to the poor, and if I should deliver my body to be burned, and have not charity, it profiteth me nothing." And yet true virtue is very profitable, according to Wis. 8:7: "She teacheth temperance, and prudence, and justice, and fortitude, which are such things as men can have nothing more profitable in life." Therefore no true virtue is possible without charity.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 13, 3) " Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. " Or la vraie vertu, d'après la Sagesse (8, 7) est grandement profitable: " Elle enseigne la tempérance et la justice, la prudence et le courage, et il n'y a rien dans la vie de plus utile aux hommes. " C'est donc que sans la charité il ne peut y avoir de vraie vertu.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Và giả như tôi đem cả gia tư vốn liếng mà phát chẩn; và giả như tôi nộp mình chịu thiêu, mà tôi lại không có đức mến, thì cũng hư không vô ích cho tôi" (1Cr 3). Mà nhân đức đích thực theo sách Khôn ngoan (8,7) rất mực hữu ích: "Quả thế, nhân đức đích thực dạy đàng tiết độ, công bình, trí thuật và sức mạnh, những gì ích lợi nhất cho con người trong cuộc sống". Vậy không có đức mến thì không có thể có nhân đức nào đích thực.

RESPONDEO dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est*, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut *non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per*

I answer that, Virtue is ordered to the good, as stated above (FS, Q[55] , A[4]). Now the good is chiefly an end, for things directed to the end are not said to be good except in relation to the end. Accordingly, just as the end is twofold, the last end, and the proximate end, so also, is good twofold, one, the ultimate and universal good, the other proximate and particular. The ultimate and principal good of man is the enjoyment of God, according to Ps. 72:28: "It is good for me to adhere to God," and to this good man is ordered by charity. Man's secondary and, as it were, particular good may be twofold: one is truly good, because, considered in itself, it can be directed to the principal good, which is the last end; while the other is good apparently and not truly, because it leads us away from the final good. Accordingly it is evident that simply true virtue is that which is directed to man's principal good; thus also the Philosopher says (Phys. vii, text. 17) that "virtue is the disposition of a perfect thing to that which is best": and in this way no true virtue is possible without charity. If, however, we take virtue as being ordered to some particular end, then we speak of virtue being where there is no charity, in so far as it is directed to some particular good. But if this particular good is not a true, but an apparent good, it is not a true virtue that is ordered to such a good, but a counterfeit virtue. Even so, as Augustine says (Contra Julian. iv, 3), "the prudence of the miser, whereby he devises various roads to gain, is no true virtue; nor the miser's justice, whereby he scorns the property of another through fear of severe punishment; nor the miser's

Réponse : La vertu est ordonnée au bien, nous l'avons vu antérieurement. Or le bien c'est, à titre principal, la fin, car les moyens ne sont appelés bons qu'en raison de leur ordre à la fin. Donc, de même qu'il y a deux sortes de fins: l'une ultime, l'autre prochaine, de même y a-t-il deux sortes de biens: l'un ultime et universel, et l'autre prochain et particulier. Mais le bien ultime et principal de l'homme est de jouir de Dieu, selon la parole du Psaume (73, 28): " Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien. " Et c'est à cela que l'homme est ordonné par la charité. Quant au bien secondaire et pour ainsi dire particulier de l'homme, il peut être double: l'un qui est un véritable bien, du fait qu'il a en lui-même de quoi être ordonné au bien principal, qui est la fin ultime; l'autre qui n'est qu'un bien apparent et non véritable, car il s'éloigne du bien final. Ainsi donc, il est clair que la vertu absolument véritable est celle qui ordonne au bien principal de l'homme; ainsi Aristote définit-il la vertu " La disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux. " En ce sens, il ne peut y avoir de vertu véritable sans la charité. Mais, si l'on envisage la vertu par rapport à une fin particulière, on peut dire alors qu'il y a une certaine vertu sans charité, en tant qu'une telle vertu est ordonnée à un bien particulier. Toutefois si ce bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent, la vertu qui s'y ordonne ne sera pas une vertu véritable, mais un faux-semblant de vertu. Ainsi, dit S. Augustin: " On ne tiendra pas pour vraie vertu la prudence des avares combinant leurs petits profits; la justice des avares qui leur fait dédaigner le bien par crainte de plus graves pertes; la tempérance des avares qui leur fait réprimer leur appétit,

TRẢ LỜI : Nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.55, a.4). Mà sự tốt theo tư cách chính, là mục đích vì các phương tiện được gọi là tốt chỉ vì trật tự của chúng nó đến mục đích. Vậy cũng như có hai thứ mục đích: cùng đích, mục đích gần. Cũng vậy, có hai thứ sự tốt: sự tốt cuối cùng và chính yếu của nhân loại là thưởng thức Thiên Chúa, theo lời ghi chép: "Về phần tôi dính bám với Thiên Chúa là sự tốt của tôi" (Tv 73,28). Và chính đức mến sắp đặt nhân loại đến với điều đó. Về sự tốt phụ thuộc và đặc thù của nhân loại cũng có hai thứ: sự tốt thứ nhất là sự tốt đích thực vì nó tại sự có cái gì được sắp đặt đến sự tốt chính yếu, và sự tốt chính yếu này là cùng đích; sự tốt thứ hai chỉ là sự tốt vẻ bên ngoài, chứ không đích thực, và nó đi ra xa khỏi sự tốt cuối cùng. Như vậy, rõ ràng nhân đức đích thực cách tuyệt đối là chúng ta sắp đặt đến với sự tốt chính yếu của nhân loại; do đó, triết gia định nghĩa nhân đức: "Sự sắp đặt cái gì hoàn hảo đến cái tốt hơn" (Phys 7,3). Theo ý nghĩa này, có thể có nhân đức đích thực mà không có đức mến. Song, nếu người ta xem xét nhân đức đối với một mục đích đặc thù, trong trường hợp này, có thể nói có thể có nhân đức nào đó mà không có đức mến, trong tư cách một nhân đức như thế được sắp đặt đến sự tốt đặc thù. Tuy nhiên, nếu sự tốt đặc thù không phải là sự tốt đích thực, nhưng chỉ là sự tốt vẻ bên ngoài, nhân đức quy về đó không phải là những nhân đức đích thực, nhưng chỉ là nhân đức vẻ bên ngoài mà thôi. Như vậy, thánh Augustinô nói: Người ta không coi là nhân đức đích thực đức trí thuật của những người hà tiện tập trung các sự lợi ích nhỏ mọn của mình; sự công bình của các người hà tiện làm cho họ khinh dể của cải người khác bởi sợ mình bị mất mát to lớn hơn; sự tiết độ của những người hà tiện làm cho họ chế ngự thị

mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

temperance, whereby he curbs his desire for expensive pleasures; nor the miser's fortitude, whereby as Horace, says, 'he braves the sea, he crosses mountains, he goes through fire, in order to avoid poverty'" (Epis. lib, 1; Ep. i, 45). If, on the other hand, this particular good be a true good, for instance the welfare of the state, or the like, it will indeed be a true virtue, imperfect, however, unless it be referred to the final and perfect good. Accordingly no strictly true virtue is possible without charity.

parce qu'il leur coûte trop cher; la force des avares qui, selon la parole d'Horace, les fait passer, pour fuir la pauvreté, à travers la mer, les rochers et les flammes. " Mais si ce bien particulier est un bien véritable, comme la défense de la cité ou quelque oeuvre de ce genre, il y aura vertu véritable, mais imparfaite, à moins qu'elle ne soit référée au bien final et parfait. De la sorte, une vertu véritable ne peut absolument pas exister sans la charité.

dục của mình, bởi vì điều đó quá đắt đỏ tốn kém đối với họ; sức mạnh của những kẻ hà tiện theo lời nói của thi hào Horaxiô làm cho họ trốn tránh sự nghèo khó, họ phải vượt biển trèo núi và đi qua các đám cháy nhà. Còn nếu sự tốt đặc thù là sự tốt đích thực như sự bênh đỡ quê hương hoặc một công tác nào khác tương tự, sẽ có nhân đức đích thực, nhưng chỉ là nhân đức bất hoàn hảo trừ phi nó qui về sự tốt cuối cùng và hoàn hảo. Như vậy, một nhân đức đích thực, một cách tuyệt đối, không có thể hiện hữu mà không có đức mến.

AD PRIMUM ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Reply to objection 1. The act of one lacking charity may be of two kinds; one is in accordance with his lack of charity, as when he does something that is referred to that whereby he lacks charity. Such an act is always evil: thus Augustine says (Contra Julian. iv, 3) that the actions which an unbeliever performs as an unbeliever, are always sinful, even when he clothes the naked, or does any like thing, and directs it to his unbelief as end. There is, however, another act of one lacking charity, not in accordance with his lack of charity, but in accordance with his possession of some other gift of God, whether faith, or hope, or even his natural good, which is not completely taken away by sin, as stated above (Q[10], A[4]; FS, Q[85], A[2]). In this way it is possible for an act, without charity, to be generically good, but not perfectly good, because it lacks its due order to the last end.

Solutions 1. Celui qui n'a pas la charité peut agir de deux façons. Ou bien il agit en raison de son défaut même de charité, par exemple quand il fait quelque chose qui se rapporte à ce qui exclut en lui la charité. Un tel acte est toujours mauvais. Comme le dit S. Augustin , l'acte d'un Infidèle agissant comme tel est toujours un péché, vêtirait-il un pauvre, ou accomplirait-il quelque chose de semblable, s'il le fait en ayant son infidélité pour fin. Ou bien celui qui n'a pas la charité agit, non en raison de ce qu'il n'a pas la charité, mais en vertu de quelque autre don de Dieu, qu'il possède: foi, espérance, ou même le bien de nature qui n'est pas totalement détruit par le péché, nous l'avons dit précédemment. Dans ce cas, sans la charité, il peut y avoir un acte qui, par son genre, est bon; non pas cependant parfaitement bon, car il lui manque l'ordination requise à la fin ultime.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ không có đức mến có thể hành động theo hai thể cách. Hoặc họ hành động với sự khiếm khuyết của chính đức mến, thí dụ, khi họ thi hành cái gì quy về điều trục xuất đức mến ở nơi họ. Một hành động như thế luôn luôn xấu như thánh Augustinô nói (Contra Julian 4,3), hành động của người không tin trong tính cách như thế luôn luôn là tội, họ cho người nghèo khó ăn mặc, hoặc hoàn thành những cái gì tương tự, nếu họ thực hiện điều đó bằng cách có sự không tin của mình là mục đích. Hoặc kẻ không có đức mến hành động, không phải vì việc nó không có đức mến, nhưng vì một ân huệ khác của Thiên Chúa mà họ chiếm hữu: đức tin, đức cậy hoặc ngay sự tốt của bản tính hnà sự tốt này không bị hoàn toàn phá hủy bởi tội như chúng ta đã nói ở trước (Q.10, a.4) trong trường hợp này, có đức mến, có thể có hành động tốt theo giống của mình; tuy nhiên không phải hoàn toàn tốt, vì nó thiếu sự sắp đặt cần phải có đến với cùng đích.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Reply to objection 2. Since the end is in practical matters, what the principle is in speculative matters, just as there can be no strictly true science, if a right estimate of the first indemonstrable principle be lacking, so, there can be no strictly true justice, or chastity, without that due ordering to the end, which is effected by charity, however rightly a man may be affected about other matters.

2. La fin est, dans l'action, ce qu'est le principe dans la connaissance spéculative: ainsi, de même qu'il ne peut y avoir science véritable sans une exacte intelligence du principe premier et indémontrable, de même il ne peut y avoir véritable justice et véritable chasteté s'il manque l'ordination requise à la fin, qui se réalise par la charité, quand bien même, pour tout le reste, on se comporterait avec rectitude.

2. Mục đích đối với hành động là cái gì mà nguyên lý có đối với sự tri thức suy lý: do đó, cũng như không có thể có sự tri thức đích thực mà không có sự hiểu biết đích thực về nguyên lý đệ nhất không thể minh chứng, cũng vậy không có thể có sự công chính và sự trong sạch thật sự nếu thiếu sự sắp đặt cần phải có đến với mục đích và sự sắp đặt như thế được thực hiện bởi đức mến, cho dầu trong lúc đó đối với mọi sự vật còn lại, người ta cư xử cách ngay thẳng.

AD TERTIUM dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Reply to objection 3. Science and art of their very nature imply a relation to some particular good, and not to the ultimate good of human life, as do the moral virtues, which make man good simply, as stated above (FS, Q[56] , A[3]). Hence the comparison fails.

3. La science et l'art visent par définition un bien particulier, et non pas la fin ultime de la vie humaine, comme c'est le cas pour les vertus morales qui rendent l'homme purement et simplement bon, comme nous l'avons dit antérieurement. Et c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Sự hiểu biết và nghệ thuật theo lời định nghĩa, nhắm sự tốt đặc thù, chứ không nhắm cùng đích của đời sống nhân loại, như chính trong trường hợp các luân đức làm cho con người trở nên tốt cách thuần túy và đơn giản như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.56, a.3). Và do đó sự so sánh không giá trị.

ARTICULUS 8
Utrum caritas sit forma virtutum

ARTICLE 8
Whether charity is the form of the virtues ?

ARTICLE 8
La charité est-elle la forme des vertus ?

TIẾT 8
Đức mến là mô thể của các nhân đức không ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum, quia sic oporteret quod aliae virtutes essent eiusdem

Objections 1. It would seem that charity is not the true form of the virtues. Because the form of a thing is either exemplar or essential. Now charity is not the exemplar form of the other virtues, since it would follow that the other virtues are of the same species as charity:

Objections 1. Non, semble-t-il, car la forme d'une chose est ou exemplaire ou essentielle. Mais la charité n'est pas forme exemplaire des autres vertus, car alors il faudrait que toutes les autres vertus fussent de la même espèce que la charité. De même, la charité n'est

VẤN NẠN 1. Mô thể của một sự vật nào hoặc thuộc về mô phạm hoặc thuộc về yếu tính. Mà đức mến không phải là mô thể mô phạm của các nhân đức khác, vì trong trường hợp này hẳn mọi nhân đức khác phải thuộc về cùng một loại với đức mến. Cũng vậy, đức mến không phải là

speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

PRAETEREA, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae, quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

PRAETEREA, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II Physic. Sed caritas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit caritatem esse formam virtutum.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

AD TERTIUM dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

nor is it the essential form of the other virtues, since then it would not be distinct from them. Therefore it is in no way the form of the virtues.

2. Further, charity is compared to the other virtues as their root and foundation, according to Eph. 3:17: "Rooted and founded in charity." Now a root or foundation is not the form, but rather the matter of a thing, since it is the first part in the making. Therefore charity is not the form of the virtues.

3. Further, formal, final, and efficient causes do not coincide with one another (Phys. ii, 7). Now charity is called the end and the mother of the virtues. Therefore it should not be called their form.

On the contrary, Ambrose [*Lombard, Sent. iii, D, 23] says that charity is the form of the virtues.

I answer that, In morals the form of an act is taken chiefly from the end. The reason of this is that the principal of moral acts is the will, whose object and form, so to speak, are the end. Now the form of an act always follows from a form of the agent. Consequently, in morals, that which gives an act its order to the end, must needs give the act its form. Now it is evident, in accordance with what has been said (A[7]), that it is charity which directs the acts of all other virtues to the last end, and which, consequently, also gives the form to all other acts of virtue: and it is precisely in this sense that charity is called the form of the virtues, for these are called virtues in relation to "informed" acts.

Reply to objection 1. Charity is called the form of the other virtues not as being their exemplar or their essential form, but rather by way of efficient cause, in so far as it sets the form on all, in the aforesaid manner.

Reply to objection 2. Charity is compared to the foundation or root in so far as all other virtues draw their sustenance and nourishment therefrom, and not in the sense that the foundation and root have the character of a material cause.

Reply to objection 3. Charity is said to be the end of other virtues, because it directs all other virtues to its own end. And since a mother is one who conceives within herself and by another, charity is called the mother of the other virtues, because, by commanding them, it conceives the acts of the other virtues, by the desire of the last end.

pas forme essentielle des autres vertus, parce qu'elle ne se distinguerait plus de celles-ci. Donc la charité n'est en aucune façon la forme des vertus.

2. La charité est comparée aux autres vertus comme leur racine et leur fondement, selon la parole de S. Paul (Ep 3, 17): " Enracinés et fondés dans la charité. " Or ce qui est racine ou fondement n'a pas raison de forme, mais plutôt de matière, car c'est là ce qui vient en premier dans la génération. La charité n'est donc pas la forme des vertus.

3. La forme, la fin et la cause efficiente ne peuvent pas se rencontrer dans un même sujet, comme le montre Aristote. Or on dit de la charité qu'elle est la fin et la mère des vertus. Elle ne doit donc pas être appelée la forme des vertus.

En sens contraire, S. Ambroise affirme que la charité est la forme des vertus.

Réponse : En morale, la forme d'un acte se prend principalement de la fin; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme. Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Ainsi, elle donne aussi à ces actes leur forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes ne sont telles que par rapport aux actes formés.

Solutions 1. La charité n'est pas appelée forme des autres vertus de façon exemplaire ou essentielle, mais plutôt par mode d'efficience, en tant qu'elle impose sa forme à toutes, de la manière qu'on vient d'expliquer.

2. On compare la charité au fondement et à la racine pour signifier que par elle sont soutenues et nommées toutes les autres vertus, mais non pas en donnant à ces mots la signification de cause matérielle.

3. On doit dire que la charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne toutes à sa fin propre. Et, parce qu'une mère est celle qui conçoit en elle-même par un autre, on peut dire que la charité est la mère des autres vertus parce que, à partir de l'appétit de la fin ultime, elle conçoit les actes des autres vertus, en les impérant.

mô phạm thuộc yếu tính của các nhân đức khác. Vậy đức mến không phải là mô thể của các nhân đức.

2. Đức mến so sánh với các nhân đức khác trong tư cách là gốc rễ và nền tảng trên đức mến (Ep 3,17). Mà cái gì là gốc rễ hay nền tảng không có yếu tính của mô thể, nhưng của chất thể, bởi vì đó là cái gì xảy đến trước hết trong sự sinh sản. Vậy đức mến không phải là mô thể của các nhân đức.

3. Mô thể, mục đích và nguyên nhân tác thành không thể gặp được trong cũng một chủ thể như triết gia minh chứng (Phys. 2,7). Mà người ta nói về đức mến nó là mục đích và là mẹ của các nhân đức. Vậy nó không được gọi là mô thể của các nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô khẳng định đức mến là mô thể của các nhân đức (Ambrôsiaster, In 1C,8).

TRẢ LỜI : Trong đạo đức học, mô thể của một hành động cách chủ yếu phát xuất từ mục đích; lý do chứng minh điều đó là nguyên lý của các hành động đạo đức là ý chí mà đối tượng của nó, tức là mô thể của nó, là mục đích. Mà mô thể của một hành động luôn luôn đi theo mô thể của tác nhân sản xuất hành động này. Vậy trong một mô thể như thế cái gì đem lại cho hành động trật tự của nó đến với mục đích thì cũng đem lại cho nó cái mô thể của nó. Vậy rõ ràng, theo điều người ta đã nói ở trước (a.7), đức mến sắp đặt các hành động của mọi nhân đức khác đến với cùng đích. Như vậy, nó cũng đem lại cho các hành động này mô thể của chúng nó. Và chính do điều đó mà nó được gọi là mô thể của các nhân đức, vì chính các nhân đức là như thế đó chỉ bởi có quan hệ với các hành động được mô hiệp.

GIẢI ĐÁP 1. Đức mến không được gọi là mô thể của các nhân đức theo thể cách mô phạm hoặc theo thể cách thuộc yếu tính, nhưng theo thể cách tác thành, trong tư cách nó đặt mô thể của mình cho mọi nhân đức khác theo thể cách người ta mới giải thích.

2. Người ta so sánh đức mến với nền tảng và với gốc rễ để biểu thị rằng bởi nó mà các nhân đức khác được nâng đỡ và được đặt tên, chứ không phải bằng cách gắn cho các từ ngữ này cái ý nghĩa về nguyên nhân chất thể.

3. Người ta phải nói rằng đức mến là mục đích của các nhân đức khác, bởi vì nó sắp đặt chúng nó tất cả cho mục đích riêng của mình. Và bởi vì người mẹ là kẻ có chửa trong mình bởi một người khác, người ta có thể nói đức mến là mẹ của các nhân đức khác bởi vì do sự ước muốn cùng đích, nó cưu mang các hành động của những nhân đức khác bằng cách ra lệnh chúng nó.

QUAESTIO 24

DE CARITATE IN COMPARATIONE AD SUBIECTUM

OF THE SUBJECT OF CHARITY

LE SIÈGE DE LA CHARITÉ

CHỦ THỂ CỦA ĐỨC MẾN

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. Quarto, utrum augeatur in habente ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum caritas viae possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus caritatis. Decimo, utrum caritas possit diminui. Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

We must now consider charity in relation to its subject, under which head there are twelve points of inquiry: (1) Whether charity is in the will as its subject? (2) Whether charity is caused in man by preceding acts or by a Divine infusion? (3) Whether it is infused according to the capacity of our natural gifts? (4) Whether it increases in the person who has it? (5) Whether it increases by addition? (6) Whether it increases by every act? (7) Whether it increases indefinitely? (8) Whether the charity of a wayfarer can be perfect? (9) Of the various degrees of charity; (10) Whether charity can diminish? (11) Whether charity can be lost after it has been possessed? (12) Whether it is lost through one mortal sin?

1. La charité siège-t-elle dans la volonté? - 2. Est-elle causée dans l'homme par les actes le qui la précèdent ou par infusion divine? - 3. Est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles? - 4. S'accroît-elle chez celui qui la possède? - 5. S'accroît-elle par addition? - 6. S'accroît-elle par chacun de ses actes? - 7. S'accroît-elle à l'infini? - 8. La charité peut-elle être parfaite? - 9. Les différents degrés de la charité. - 10. La charité peut-elle diminuer? - 11. Peut-on la perdre une fois qu'on la possède? - 12. La perd-on par un seul acte de péché mortel?

1. Đức mến ở trong ý chí là chủ thể của mình? 2. Nó được tạo nên trong con người bởi các hành động đi trước nó hoặc bởi sự phú nhập do Thiên Chúa? 3. Phải chăng đức mến được phú nhập cho chúng ta theo tỷ lệ với các năng lực tự nhiên của chúng ta? 4. Đức mến có gia tăng ở nơi kẻ chiếm hữu nó không? 5. Phải chăng đức mến gia tăng bởi sự thêm vào? 6. Phải chăng đức mến gia tăng bởi mỗi hành động của mình? 7. Đức mến gia tăng đến vô cùng? 8. Đức mến có thể trở nên hoàn hảo? 9. Các bậc khác nhau của đức mến. 10. Đức mến có thể giảm bớt không? 11. Người ta có thể làm mất nó khi người ta chiếm hữu nó không? 12. Người ta làm mất nó bằng một hành động duy nhất là phạm trọng tội không?

ARTICULUS 1
Utrum voluntas sit subiectum caritatis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum philosophum, est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

PRAETEREA, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

PRAETEREA, caritas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia vestra in caritate fiant*. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

SED CONTRA est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

RESPONDEO dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem

ARTICLE 1
Whether the will is the subject of charity ?

Objections 1. It would seem that the will is not the subject of charity. For charity is a kind of love. Now, according to the Philosopher (Topic. ii, 3) love is in the concupiscible part. Therefore charity is also in the concupiscible and not in the will.

2. Further, charity is the foremost of the virtues, as stated above (Q[23], A[6]). But the reason is the subject of virtue. Therefore it seems that charity is in the reason and not in the will.

3. Further, charity extends to all human acts, according to 1 Cor. 16:14: “Let all your things be done in charity.” Now the principle of human acts is the free-will. Therefore it seems that charity is chiefly in the free-will as its subject and not in the will.

On the contrary, The object of charity is the good, which is also the object of the will. Therefore charity is in the will as its subject.

I answer that, Since, as stated in the FP, Q[80], A[2], the appetite is twofold, namely the sensitive, and the intellective which is called the will, the object of each is the good, but in different ways: for the object of the sensitive appetite is a good apprehended by sense, whereas the object of the intellective appetite or will is good under the universal aspect of good, according as it can be apprehended by the intellect. Now the object of charity is not a

ARTICLE 1
La charité siège-t-elle dans la volonté ?

Objections 1. Non, semble-t-il, car la charité est un certain amour, mais pour Aristote l'amour siège dans le concupiscible, non dans la volonté.

2. La charité est la plus fondamentale des vertus, nous l'avons dit précédemment. Mais le siège de la vertu est la raison. Il semble donc que la charité siège dans la raison, non dans la volonté.

3. La charité s'étend à toutes les actions humaines, selon l'Apôtre (1 Co 16, 14): “ Que toutes vos oeuvres soient faites dans la charité. “ Or le principe des actes humains est le libre arbitre. Il paraît donc que la charité siège surtout dans le libre arbitre, non dans la volonté.

En sens contraire, l'objet de la charité est le bien, qui est aussi l'objet de la volonté. Donc la charité siège dans la volonté.

Réponse : Nous avons vu dans la première Partie qu'il y a deux appétits: l'appétit sensible, et l’appétit intellectuel nommé volonté; l'un et l’autre ont pour objet le bien, mais de façon différente. Car l'objet de l'appétit sensible est le bien appréhendé par les sens, tandis que l’objet de l'appétit intellectuel ou volonté est le bien sous la raison commune de bien, tel que l'intellect peut le saisir. Or la charité n'a pas pour

TIẾT 1
Đức mến ở trong ý chí là chủ thể của mình ?

VẤN NẠN 1. Đức mến là tình yêu chắc chắn, mà theo triết gia (Top 2,7) tình yêu ở trong giác dục, chứ không ở trong tâm dục, tức là ý chí.

2. Đức mến có nền tảng nhất đối với các nhân đức như chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.6). Mà chủ thể của nhân đức là trí năng. Vậy xem ra đức mến ở trong trí năng, chứ không ở trong ý chí.

3. Đức mến mở rộng đến mọi hành động nhân loại theo lời ghi chép: “Mọi hành động của anh em được thực hiện trong đức mến” (1Cr 16,14). Mà nguyên lý của các hành vi nhân linh là tự do ý chí. Vậy xem ra đức mến ở trong tự do ý chí, chứ không ở trong ý chí.

TRÁI LẠI, Đối tượng của đức mến là sự tốt, và sự tốt cũng là đối tượng của ý chí. Vậy đức mến ở trong ý chí.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã trông thấy ở Quyển I (Q.80, a.2), có hai thị dục: giác dục và tâm dục, tức là ý chí; cả hai giác dục và tâm dục có đối tượng là sự tốt, nhưng theo thể cách khác nhau. Bởi vì đối tượng của giác dục được tri thức bởi các giác quan, trong khi đối tượng của tâm dục hay ý chí là sự tốt theo yếu tính chung của sự tốt như trí năng có thể tri thức nó. Mà đức mến không có đối tượng là sự tốt khả giác, nhưng là sự tốt Thiên Chúa mà duy trí năng có thể

obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

AD SECUNDUM dicendum quod voluntas etiam, secundum philosophum, in III de anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*. Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

AD TERTIUM dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, *electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis*, ut dicitur in III Ethic. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

ARTICULUS 2
Utrum caritas causetur in nobis ex infusione

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum*, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

PRAETEREA, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda

sensible good, but the Divine good which is known by the intellect alone. Therefore the subject of charity is not the sensitive, but the intellective appetite, i.e. the will.

Reply to objection 1. The concupiscible is a part of the sensitive, not of the intellective appetite, as proved in the FP, Q[81], A[2]: wherefore the love which is in the concupiscible, is the love of sensible good: nor can the concupiscible reach to the Divine good which is an intelligible good; the will alone can. Consequently the concupiscible cannot be the subject of charity.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (De Anima iii, 9), the will also is in the reason: wherefore charity is not excluded from the reason through being in the will. Yet charity is regulated, not by the reason, as human virtues are, but by God's wisdom, and transcends the rule of human reason, according to Eph. 3:19: "The charity of Christ, which surpasseth all knowledge." Hence it is not in the reason, either as its subject, like prudence is, or as its rule, like justice and temperance are, but only by a certain kinship of the will to the reason.

Reply to objection 3. As stated in the FP, Q[83], A[4], the free-will is not a distinct power from the will. Yet charity is not in the will considered as free-will, the act of which is to choose. For choice is of things directed to the end, whereas the will is of the end itself (Ethic. iii, 2). Hence charity, whose object is the last end, should be described as residing in the will rather than in the free-will.

ARTICLE 2
Whether charity is caused in us by infusion ?

Objections 1. It would seem that charity is not caused in us by infusion. For that which is common to all creatures, is in man naturally. Now, according to Dionysius (Div. Nom. iv), the "Divine good", which is the object of charity, "is for all an object of dilection and love." Therefore charity is in us naturally, and not by infusion.

2. Further, the more lovable a thing is the easier it is to love it. Now God is supremely lovable, since He is supremely good. Therefore it is easier to love Him than other things. But we need no infused

objet un bien sensible, mais le bien divin, que seule l'intelligence peut connaître. Et c'est pourquoi le siège de la charité n'est pas l'appétit sensible, mais l'appétit intellectuel, c'est-à-dire la volonté.

Solutions 1. Le concupiscible fait partie de l'appétit sensible et non de l'appétit intellectuel, comme nous l'avons montré dans la première Partie . Aussi l'amour qui est dans le concupiscible est-il l'amour d'un bien sensible. Mais le concupiscible ne peut s'étendre au bien divin, qui est d'ordre intelligible; seule la volonté le peut, C'est pourquoi le concupiscible ne peut être le siège de la charité.

2. Avec Aristote, on peut dire que la volonté est, elle aussi, dans la raison. Et c'est pourquoi la charité, puisqu'elle est dans la volonté, n'est pas étrangère à la raison. Toutefois, la raison n'est pas la règle de la charité comme elle l'est des vertus humaines; elle est réglée par la sagesse de Dieu, et elle dépasse la norme de la raison humaine, selon la parole de S. Paul (Ep 3, 19): " Vous connaîtrez la charité du Christ, qui surpasse toute science. " Ainsi la charité n'est pas dans la raison celle-ci n'est pas son siège comme elle l'est de la prudence, ni son principe régulateur comme elle l'est pour la justice et le tempérance; on note seulement une certaine affinité de la volonté avec la raison.

3. Le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de la volonté, nous l'avons dit dans la première Partie. Et cependant la charité n'est pas dans la volonté, en tant que faculté du libre arbitre, dont l'acte propre consiste à choisir. En effet, selon Aristote " le choix concerne les moyens, tandis que la volonté comme telle porte sur la fin ". C'est pourquoi l'on doit dire que la charité, qui a pour objet la fin ultime, est dans la volonté plutôt que dans le libre arbitre.

ARTICLE 2
La charité est-elle causée dans l'homme par les actes qui la précèdent ou par infusion divine ?

Objections 1. Il ne paraît pas qu'elle soit causée en nous par infusion. Car ce qui est commun à tous les êtres créés doit, par nature, appartenir à l'homme. Mais, selon Denys " le bien divin est digne de dilection et aimable pour tous ", ce qui est l'objet de la charité. Donc la charité existe en nous par nature, et non par infusion.

2. Plus un être est aimable, plus il est facile de l'aimer. Or Dieu est souverainement aimable, puisqu'il est souverainement bon. Il est donc plus facile de l'aimer que d'aimer les autres êtres. Mais pour aimer

hiểu biết được. Và do đó chủ thể của đức mến không phải là giác dục, nhưng là tâm dục, tức ý chí.

GIẢI ĐÁP 1. Cái tham dục dự phần vào giác dục, chứ không vào tâm dục như chúng ta đã minh chứng ở Quyển I (Q.80, a.6); như vậy tình yêu ở trong tham dục là tình yêu sự tốt khả giác. Mà tham dục không thể mở rộng tới sự tốt Thiên Chúa thuộc về trật tự khả niệm; duy ý chí có thể điều đó mà thôi. Vậy tham dục không có thể là chủ thể của đức mến.

2. Theo ý kiến của triết gia (De An 3,19), người ta có thể nói ý chí ở trong trí năng; và do đó có đức mến. Cũng vậy, bởi vì nó ở trong ý chí, không xa lạ gì với trí năng. Tuy nhiên, trí năng không phải là qui tắc của đức mến như nó là qui tắc của các nhân đức nhân loại; nó được sắp đặt bởi sự khôn ngoan Thiên Chúa, nó vượt qua qui tắc của trí năng nhân loại theo lời ghi chép: "Anh em sẽ hiểu biết đức mến của Chúa Kitô vượt qua mọi sự hiểu biết" (Ep 3,19). Như vậy, đức mến không ở trong trí năng: trí năng không phải là chủ thể của nó như là chủ thể của đức trí thuật, cũng không phải là nguyên lý sắp đặt của nó như là nguyên lý sắp đặt cho đức công bình và đức điều độ; người ta chỉ lưu ý điều này mà thôi là có sự tương hệ chắc chắn của ý chí với trí năng.

3. Tự do ý chí không phải là năng lực phân biệt với ý chí, chúng ta đã nói ở Quyển I (Q.83, a.4). Tuy nhiên, đức mến không ở trong ý chí, trong tư cách là năng lực của tự do ý chí mà hành động riêng của nó cốt tại sự lựa chọn. Quả thế, theo ý kiến của triết gia (Eth 3,2), sự lựa chọn quan hệ với các phương tiện, trong khi ý chí quan hệ với mục đích. Do đó, người ta phải nói đức mến có đối tượng là cùng đích ở trong ý chí hơn là ở trong tự do ý chí.

TIẾT 2
Đức mến được tạo nên ở trong nhân loại bởi các hành động đi trước nó hoặc bởi sự phú nhập do Thiên Chúa ?

VẤN NẠN 1. Cái gì chung cho mọi hữu thể thụ tạo, phải do bản tính thuộc về nhân loại. Mà theo Denys (De Div. Nom 4,10), sự tốt Thiên Chúa đáng được tình yêu và đáng mến đối với mọi người, điều đó là đối tượng của đức mến. Vậy đức mến hiện hữu trong chúng ta do bản tính, chứ không phải do sự phú nhập.

2. Một hữu thể càng dễ thương thì càng dễ để mà yêu thương. Mà Thiên Chúa dễ yêu thương tột bực, bởi vì Ngài tốt lành tột bực. Vậy người ta dễ yêu mến Ngài hơn là yêu mến các hữu thể khác. Mà để yêu mến các

non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta*. Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen nobis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

AD TERTIUM dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere *ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta*, hoc referendum est ad

habit in order to love other things. Neither, therefore, do we need one in order to love God.

3. Further, the Apostle says (1 Tim. 1:5): "The end of the commandment is charity from a pure heart, and a good conscience, and an unfeigned faith." Now these three have reference to human acts. Therefore charity is caused in us from preceding acts, and not from infusion.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 5:5): "The charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Ghost, Who is given to us."

I answer that, As stated above (Q[23], A[1]), charity is a friendship of man for God, founded upon the fellowship of everlasting happiness. Now this fellowship is in respect, not of natural, but of gratuitous gifts, for, according to Rom. 6:23, "the grace of God is life everlasting": wherefore charity itself surpasses our natural facilities. Now that which surpasses the faculty of nature, cannot be natural or acquired by the natural powers, since a natural effect does not transcend its cause. Therefore charity can be in us neither naturally, nor through acquisition by the natural powers, but by the infusion of the Holy Ghost, Who is the love of the Father and the Son, and the participation of Whom in us is created charity, as stated above (Q[23], A[2]).

Reply to objection 1. Dionysius is speaking of the love of God, which is founded on the fellowship of natural goods, wherefore it is in all naturally. On the other hand, charity is founded on a supernatural fellowship, so the comparison fails.

Reply to objection 2. Just as God is supremely knowable in Himself yet not to us, on account of a defect in our knowledge which depends on sensible things, so too, God is supremely lovable in Himself, in as much as He is the object of happiness. But He is not supremely lovable to us in this way, on account of the inclination of our appetite towards visible goods. Hence it is evident that for us to love God above all things in this way, it is necessary that charity be infused into our hearts.

Reply to objection 3. When it is said that in us charity proceeds from "a pure heart, and a good conscience, and an unfeigned faith," this must be referred to

ceux-ci nous n'avons pas besoin d'un habitus infus. Il n'en fait donc pas non plus pour aimer Dieu.

3. " La fin du précepte, écrit S. Paul (1 Tm 1, 5), est la charité qui procède d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours. " Or ces trois dispositions concernent les actes humains. Donc la charité est causée en nous par des actes antérieurs et non par infusion.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 5, 5) " La charité de Dieu a été diffusée dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. "

Réponse : La charité, on l'a vu plus haut i, est une amitié de l'homme pour Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or cette communication n'est pas de l'ordre des biens naturels, mais des dons gratuits, puisque selon la parole de S. Paul (Rm 6, 23), " le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle ". Aussi la charité elle-même excède-t-elle le pouvoir de la nature. Mais ce qui dépasse le pouvoir de la nature ne peut ni exister naturellement, ni être acquis par des puissances naturelles, car un effet naturel ne dépasse pas sa cause. C'est pourquoi la charité ne peut venir en nous naturellement, ni être acquise par nos forces naturelles. Elle ne peut venir que d'une infusion de l'Esprit Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, dont la participation en nous est la charité elle-même, produite de la façon que nous avons dite plus haut.

Solutions 1. Denys parle ici de l'amour de Dieu qui est fondé sur la communication des biens naturels, et qui, de ce fait, existe par nature en toutes choses. Mais la charité est fondée sur une communication surnaturelle. Aussi la comparaison ne vaut-elle pas.

2. Dieu est éminemment connaissable en lui-même, mais non point pour nous, à cause de la déficience de notre connaissance, qui dépend des réalités sensibles; de même, Dieu est en lui-même souverainement aimable en tant qu'il est l'objet de la béatitude, mais sous cet aspect, il ne se présente pas à nous comme ce qu'il faut aimer le plus, car l'inclination de notre coeur nous porte à aimer les biens visibles. Il faut donc, pour que nous aimions ainsi Dieu par-dessus tout, que la charité soit infusée dans nos coeurs.

3. Quand il est dit que la charité procède en nous " d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours ", cela doit s'entendre de l'acte de la charité, lorsqu'il est

hữu thể khác, chúng ta không cần đến tập quán phú nhập. Vậy cũng không cần đến tập quán phú nhập để yêu mến Thiên Chúa.

3. Thánh Phaolô viết (1Tm 1,5), mục đích của giới mệnh là đức mến phát xuất bởi tâm hồn trong sạch, bởi lương tâm tốt lành, bởi đức tin chân thật. Mà ba sự sắp đặt này liên hệ với các hành vi nhân linh. Vậy đức mến được tạo nên trong chúng ta bởi các hành động đi trước, chứ không phải bởi sự phú nhập.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Đức mến của Thiên Chúa đã được đổ xuống lòng ta bởi Thánh Thần đã được ban cho ta" (Rm 5,5).

TRẢ LỜI : Đức mến, người ta đã thấy ở trước (Q.23, a.1), là tình bằng hữu của nhân loại đối với Thiên Chúa, có nền tảng trên sự chuyển thông hạnh phúc vĩnh cửu. Mà sự chuyển thông này không thuộc về trật tự các sự tốt tự nhiên, nhưng thuộc về trật tự của các ân huệ nhưng không, bởi vì như lời thánh Phaolô nói (Rm 6,23), ân huệ nhưng không của Thiên Chúa, đó là sự sống vĩnh cửu. Như vậy chính đức mến vượt qua khả năng của bản tính. Mà cái gì vượt qua khả năng của bản tính, không thể hiện hữu cách tự nhiên, cũng không được thu lượm bởi các năng lực tự nhiên của chúng ta, bởi vì một hiệu quả tự nhiên không vượt qua nguyên nhân của mình. Nó chỉ phát xuất từ một sự phú nhập của Chúa Thánh Thần là tình yêu của Chúa Cha và Chúa Con, và sự tham dự vào Chúa Thánh Thần ở trong chúng ta là đức mến được tạo nên theo thể cách mà chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.23, a.2).

GIẢI ĐÁP 1. Denys đề cập đến ở đây về tình yêu đối với Thiên Chúa có nền tảng trên sự chuyển thông các sự tốt tự nhiên, và tình yêu này do đó mà hiện hữu theo bản tính ở trong mọi sự vật; còn đức mến có nền tảng trên một sự chuyển thông siêu nhiên. Vậy sự so sánh không giá trị.

2. Thiên Chúa có thể được hiểu biết trong chính mình một cách tuyệt hảo vô cùng, nhưng hẳn không đối với chúng ta vì sự khiếm khuyết trong sự hiểu biết của chúng ta lệ thuộc vào những thực tại khả giác; cũng vậy, Thiên Chúa ở trong chính Ngài đáng mến tột bậc trong tư cách Ngài là đối tượng của vinh phúc; nhưng ở phương diện này Ngài không tỏ mình ra cho chúng ta là điều phải được yêu mến nhất, vì khuynh hướng tâm hồn chúng ta đem chúng ta đến yêu mến các sự tốt hữu hình. Vậy ngõ hầu chúng ta yêu mến Thiên Chúa trên hết mọi sự, đức mến phải được phú nhập trong linh hồn chúng ta.

3. Khi người ta nói đức mến phát xuất trong chúng ta bởi tâm hồn trong sạch, bởi lương tâm tốt lành và bởi đức tin ngay thẳng, điều đó phải hiểu về hành động của đức mến khi

actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod *fides generat spem, et spes caritatem*.

ARTICULUS 3
Utrum caritas infundatur secundum quantitatem naturalium

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium. Dicitur enim Matth. XXV quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine nisi naturalis, quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est. Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

PRAETEREA, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo, sicut videmus quod in rebus materialibus forma proportionatur materiae, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

PRAETEREA, homines et Angeli secundum eandem rationem caritatem participant, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. XXII, et Luc. XX. Sed in Angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut Magister dicit, III dist. II Lib. Sent. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. III, *spiritus ubi vult spirat*; et I ad Cor. XII, *haec omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult*. Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

RESPONDEO dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est,

the act of charity which is aroused by these things. Or again, this is said because the aforesaid acts dispose man to receive the infusion of charity. The same remark applies to the saying of Augustine (Tract. ix in prim. canon. Joan.): "Fear leads to charity," and of a gloss on Mat. 1:2: "Faith begets hope, and hope charity."

ARTICLE 3
Whether charity is infused according to the capacity of our natural gifts ?

Objections 1. It would seem that charity is infused according to the capacity of our natural gifts. For it is written (Mat. 25:15) that "He gave to every one according to his own virtue [Douay: 'proper ability']." Now, in man, none but natural virtue precedes charity, since there is no virtue without charity, as stated above (Q[23], A[7]). Therefore God infuses charity into man according to the measure of his natural virtue.

2. Further, among things ordained towards one another, the second is proportionate to the first: thus we find in natural things that the form is proportionate to the matter, and in gratuitous gifts, that glory is proportionate to grace. Now, since charity is a perfection of nature, it is compared to the capacity of nature as second to first. Therefore it seems that charity is infused according to the capacity of nature.

3. Further, men and angels partake of happiness according to the same measure, since happiness is alike in both, according to Mat. 22:30 and Lk. 20:36. Now charity and other gratuitous gifts are bestowed on the angels, according to their natural capacity, as the Master teaches (Sent. ii, D, 3). Therefore the same apparently applies to man.

On the contrary, It is written (Jn. 3:8): "The Spirit breatheth where He will," and (1 Cor. 12:11): "All these things one and the same Spirit worketh, dividing to every one according as He will." Therefore charity is given, not according to our natural capacity, but according as the Spirit wills to distribute His gifts.

I answer that, The quantity of a thing depends on the proper cause of that thing, since the more universal cause produces a greater effect. Now, since charity surpasses the proportion of human nature, as stated above (A[2]) it

avivé par de telles dispositions. Ou bien l'on pourrait encore dire que des attitudes de ce genre disposent l'homme à recevoir l'infusion de la charité. C'est également le sens qu'il faut donner à ces paroles de S. Augustin: " La crainte introduit en nous la charité ", et à ces paroles de la Glose sur S. Matthieu (1, 2): " La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. "

ARTICLE 3
La charité est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles ?

Objections 1. Oui, semble-t-il, car il est dit en S. Matthieu (25, 15): " Il a donné à chacun selon ses capacités. " Mais dans l'homme il n'y a pas de vertu autre que la vertu naturelle qui puisse précéder la charité, puisque, avons-nous dit précédemment. sans la charité il n'y a aucune vertu. Dieu infuse donc la charité en l'homme selon l'importance de sa vertu naturelle.

2. Dans toute série de réalités ordonnées entre elles, la seconde est proportionnée à la première; ainsi, dans les choses matérielles, la forme est proportionnée à la matière, et, dans les dons gratuits, la gloire est proportionnée à la grâce. Mais la charité, étant une perfection de la nature, peut être envisagée comme venant en second par rapport aux capacités naturelles. Il semble donc qu'elle soit infusée en proportion des capacités naturelles.

3. Les hommes et les anges participent de la charité pour le même motif: parce que le motif de la béatitude est le même chez les uns et chez les autres, comme on le voit en S. Matthieu (22, 30) et en S. Luc (20, 36). Or, la charité et les dons gratuits sont accordés aux anges en proportion de la capacité de leur nature, ainsi que l'enseigne le Maître des Sentences. Il semble donc qu'il en soit de même chez les hommes.

En sens contraire, S. Jean nous dit (3, 8): " L'esprit souffle où il veut ", et S. Paul (1 Co 12, 11): " Le même et unique Esprit opère tout cela en distribuant à chacun ses dons comme il veut. " La charité n'est donc pas donnée en proportion des capacités naturelles, mais selon la volonté de l'Esprit, qui distribue ses dons.

Réponse : La quantité de chaque chose pend de sa cause propre, car une cause plus universelle produit un effet plus grand. Or la charité est hors de proportion avec la nature humaine, on vient de le dire; elle ne peut donc provenir d'une

nó được làm cho sống động bởi các sự sắp đặt như thế. Hoặc người ta còn có thể nói các thái độ như thế sắp đặt con người để lãnh nhận sự phú nhập của đức mến và đó cũng là ý nghĩa người ta phải hiểu về các lời nói của thánh Augustinô: "Ân huệ kính sợ đưa chúng ta vào đức mến" (In. 1Gioan. tr.9,4), và về các lời của sách Chú giải theo thánh Matthêô: "Đức tin sinh đức cậy, và đức cậy sinh đức mến" (Mt 1,2).

TIẾT 5
Phải chăng đức mến phú nhập trong chúng ta theo tỷ lệ với năng lực tự nhiên của chúng ta ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Ngài trao cho mỗi người tùy theo năng lực của mình" (Mt 25,15). Mà ở nơi con người không có nhân đức nào khác ngoài nhân đức tự nhiên có thể đi trước đức mến, bởi vì chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.7), không có đức mến thì không có nhân đức nào cả. Vậy Thiên Chúa phú nhập đức mến vào trong con người tùy theo sự quan trọng trong nhân đức tự nhiên của họ.

2. Trong mọi hàng các thực tại được sắp đặt với nhau, thực tại thứ hai cân xứng với thực tại thứ nhất; cũng vậy, trong các sự vật hữu chất, mô thể cân xứng với chất thể; và trong các ân huệ nhưng không, sự vinh quang cân xứng với ân sủng. Mà đức mến, là sự hoàn hảo của bản tính, có thể được coi là xảy đến vào chỗ thứ hai đối với các năng lực tự nhiên. Vậy xem ra đức mến phú nhập theo tỷ lệ với các năng lực tự nhiên.

3. Nhân loại và các thiên thần tham dự vào đức mến vì cũng một lý do về hạnh phúc cũng là một ở nơi nhân loại và ở nơi các thiên thần như người ta trông thấy điều đó trong Phúc âm theo thánh Matthêô (22,30) và trong Phúc âm theo thánh Luca (20,26). Mà theo tỷ lệ với khả năng bản tính của các ngài như lời minh chứng của thầy Đề Kiến Thư (III, Đ.II, c.2). Vậy xem ra cũng có như thế nơi nhân loại.

TRÁI LẠI, Thánh Gioan nói với chúng ta (3,8): "Thánh thần thổi đi đâu tùy ý", và thánh Phaolô cũng nói (1Cr 12,11): "Cũng một Thánh thần duy nhất thực hiện tất cả điều đó bằng cách phân phát cho mỗi người các ân huệ của Ngài như Ngài muốn". Vậy đức mến không được ban cho nhân loại theo tỷ lệ các năng lực tự nhiên, nhưng theo ý chí của Chúa Thánh Thần là Đấng ban phát các ân huệ của mình.

TRẢ LỜI : Số lượng của mỗi sự vật lệ thuộc vào nguyên nhân riêng của mình, vì nguyên nhân càng phổ quát, sản xuất hiệu quả càng to lớn. Mà đức mến ở ngoài tỷ lệ đối với bản tính nhân loại như người ta mới trình bày (a.2); vậy nó không có thể phát

non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

depends, not on any natural virtue, but on the sole grace of the Holy Ghost Who infuses charity. Wherefore the quantity of charity depends neither on the condition of nature nor on the capacity of natural virtue, but only on the will of the Holy Ghost Who "divides" His gifts "according as He will." Hence the Apostle says (Eph. 4:7): "To every one of us is given grace according to the measure of the giving of Christ."

cause naturelle, mais seulement de la grâce du Saint-Esprit, qui l'infuse en nous. Et c'est pourquoi la mesure de la charité ne dépend pas des conditions de la nature, ni de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté du Saint-Esprit distribuant ses dons comme il veut. D'où cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7): " A chacun de nous la grâce est accordée selon la mesure du don du Christ.

xuất bởi nguyên nhân tự nhiên, nhưng chỉ bởi ân sủng của Chúa Thánh Thần, là Đấng phú nhập nó trong chúng ta, và do đó mức độ của đức mến không lệ thuộc vào các điều kiện của bản tính, cũng không lệ thuộc vào khả năng của nhân đức tự nhiên, nhưng chỉ lệ thuộc vào ý chí của Chúa Thánh Thần phân phát các ân huệ của mình như Ngài muốn. Do đó, có lời thánh Phaolô nói: "Với mỗi người trong chúng ta, ân sủng được ban cho theo mức độ của ân huệ Chúa Kitô" (Ep 4,7).

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit spiritus sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

Reply to objection 1. The virtue in accordance with which God gives His gifts to each one, is a disposition or previous preparation or effort of the one who receives grace. But the Holy Ghost forestalls even this disposition or effort, by moving man's mind either more or less, according as He will. Wherefore the Apostle says (Col. 1:12): "Who hath made us worthy to be partakers of the lot of the saints in light."

Solutions 1. La vertu en proportion de laquelle Dieu octroie ses dons à chacun est une disposition et une préparation antécédente, ou comme un élan de celui qui reçoit la grâce. Mais cette disposition ou élan est prévenue par le Saint-Esprit, qui meut plus ou moins l'esprit de l'homme, selon qu'il le veut. C'est pourquoi l'Apôtre dit (Col 1, 12): " Il nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière. "

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức mà theo tỷ lệ của nó Thiên Chúa ban các ân huệ của mình cho mỗi người, là sự sắp đặt và sự chuẩn bị đi trước, hoặc là đà của kẻ lãnh nhận ân sủng. Mà sự sắp đặt này hoặc đà này được gây nên bởi Chúa Thánh Thần là Đấng cách hơn kém động tinh thần nhân loại theo ý Ngài muốn. Do đó, thánh Phaolô nói: Ngài đã làm cho chúng ta trở nên có khả năng chia sẻ số phận các thánh trong sự sáng" (Cl 1,12).

AD SECUNDUM dicendum quod forma non excedit proportionem materiae, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

Reply to objection 2. The form does not surpass the proportion of the matter. In like manner grace and glory are referred to the same genus, for grace is nothing else than a beginning of glory in us. But charity and nature do not belong to the same genus, so that the comparison fails.

2. La forme n'est pas hors de proportion avec la matière, mais elles sont du même genre. Semblablement, la grâce et la gloire se réfèrent au même genre, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'un commencement de la gloire en nous. Mais la charité et la nature n'appartiennent pas au même genre. Le cas est donc différent.

2. Mô thể không ở ngoài tỷ lệ với chất thể, nhưng chúng cũng thuộc về cũng một giống, bởi vì ân sủng không phải là cái gì khác ngoài ra là sự khởi đầu của vinh quang ở trong chúng ta, còn đức mến và bản tính không thuộc về cũng một giống. Vậy trường hợp này có khác.

AD TERTIUM dicendum quod Angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est. Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

Reply to objection 3. The angel's is an intellectual nature, and it is consistent with his condition that he should be borne wholly whithersoever he is borne, as stated in the FP, Q[61], A[6]. Hence there was a greater effort in the higher angels, both for good in those who persevered, and for evil in those who fell, and consequently those of the higher angels who remained steadfast became better than the others, and those who fell became worse. But man's is a rational nature, with which it is consistent to be sometimes in potentiality and sometimes in act: so that it is not necessarily borne wholly whithersoever it is borne, and where there are greater natural gifts there may be less effort, and vice versa. Thus the comparison fails.

3. L'ange est une nature intellectuelle et, par sa condition même, il lui appartient, lorsqu'il se porte vers quelque chose, de s'y porter tout entier, comme on l'a vu dans la première Partie. C'est pourquoi, chez les anges supérieurs, l'élan de l'esprit fut plus grand: vers le bien chez ceux qui persévérèrent, et vers le mal chez ceux qui tombèrent; aussi les premiers devinrent-ils meilleurs que les autres anges, et les seconds pires. Mais l'homme est une créature raisonnable, à laquelle il convient d'être tantôt en puissance et tantôt en acte. C'est pourquoi lorsqu'il se porte vers quelque chose, il ne s'y porte pas forcément de façon totale; il peut ainsi n'y avoir, chez celui qui est naturellement mieux doué, qu'un élan plus faible, et inversement. La raison alléguée pour l'ange ne vaut donc pas pour l'homme.

3. Thiên thần là bản tính có trí năng và do chính điều kiện của mình khi Ngài hướng về một sự vật nào, hướng về đó cách nguyên vẹn, như người ta đã trông thấy điều đó ở Quyển I (Q.62, a.6). Do đó, ở nơi các Thiên thần cấp trên, là tinh thần lớn hơn: đến với sự tốt ở nơi những đấng đã bền chí và đến với sự xấu ở nơi các đấng đã sa ngã; như vậy, các đấng hạng thứ nhất trở nên tốt hơn các thiên thần khác, và các đấng hạng thứ hai trở nên xấu hơn. Mà con người là thụ tạo có trí năng, có lúc thì ở tiềm thể có lúc thì ở hiện thể. Do đó, khi họ hướng về cái gì, thì họ không hướng về đó bằng cách toàn vẹn và tất yếu; vậy, có thể xảy ra ở một người một cách tự nhiên có khả năng tốt hơn, và ngược lại. Lý do đã đưa ra đối với các thiên thần không giá trị đối với nhân loại.

ARTICULUS 4
Utrum caritas augeri possit

ARTICLE 4
Whether charity can increase ?

ARTICLE 4
La charité s'accroît-elle chez celui qui la possède ?

TIẾT 5
Đức mến gia tăng ở nơi người chiếm hữu nó ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, et virtualis. Quarum prima caritati non convenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quae caritas non crescit, quia

Objections 1. It would seem that charity cannot increase. For nothing increases save what has quantity. Now quantity is twofold, namely dimensive and virtual. The former does not befit charity which is a spiritual perfection, while virtual quantity regards the objects in respect of which charity does not increase, since the slightest charity loves

Objections 1. Non, semble-t-il, car seul peut augmenter ce qui est de l'ordre de la quantité. Or il y a deux sortes de quantité: la quantité dimensive, et la quantité virtuelle. La première ne saurait convenir à la charité, puisque celle-ci est une perfection spirituelle. La quantité virtuelle, pour sa part, est appréciée par rapport aux objets. mais la charité ne peut s'accroître de cette manière,

VẤN NẠN 1. Chỉ cái gì thuộc về lượng có thể gia tăng. Mà có hai thứ lượng: lượng kích thước và lượng năng lực. Lượng kích thước không thích hợp với đức mến, bởi vì đức mến là một hoàn hảo thiêng liêng. Lượng năng lực về phần mình được đánh giá theo quan hệ với các đối tượng. Mà đức mến không thể gia tăng theo thể cách này, bởi vì theo bậc nhỏ nhất của mình, nó đã yêu

minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

PRAETEREA, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

PRAETEREA, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

RESPONDEO dicendum quod caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri, si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. XII, *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum, et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

AD TERTIUM dicendum quod quidam dixerunt caritatem non augeri secundum suam

all that is to be loved out of charity. Therefore charity does not increase.

2. Further, that which consists in something extreme receives no increase. But charity consists in something extreme, being the greatest of the virtues, and the supreme love of the greatest good. Therefore charity cannot increase.

3. Further, increase is a kind of movement. Therefore wherever there is increase there is movement, and if there be increase of essence there is movement of essence. Now there is no movement of essence save either by corruption or generation. Therefore charity cannot increase essentially, unless it happen to be generated anew or corrupted, which is unreasonable.

On the contrary, Augustine says (Tract. lxxiv in Joan.) [*Cf. Ep. clxxxv.] that "charity merits increase that by increase it may merit perfection."

I answer that, The charity of a wayfarer can increase. For we are called wayfarers by reason of our being on the way to God, Who is the last end of our happiness. In this way we advance as we get nigh to God, Who is approached, "not by steps of the body but by the affections of the soul" [*St. Augustine, Tract. in Joan. xxxii]: and this approach is the result of charity, since it unites man's mind to God. Consequently it is essential to the charity of a wayfarer that it can increase, for if it could not, all further advance along the way would cease. Hence the Apostle calls charity the way, when he says (1 Cor. 12:31): "I show unto you yet a more excellent way."

Reply to objection 1. Charity is not subject to dimensive, but only to virtual quantity: and the latter depends not only on the number of objects, namely whether they be in greater number or of greater excellence, but also on the intensity of the act, namely whether a thing is loved more, or less; it is in this way that the virtual quantity of charity increases.

Reply to objection 2. Charity consists in an extreme with regard to its object, in so far as its object is the Supreme Good, and from this it follows that charity is the most excellent of the virtues. Yet not every charity consists in an extreme, as regards the intensity of the act.

Reply to objection 3. Some have said that charity does not increase in its essence, but only

puisqu'en son degré le plus minime elle aime déjà tout ce qui doit être aimé de charité. Donc la charité ne s'accroît pas.

2. Ce qui est au terme n'augmente plus. Or, la charité est au terme, puisqu'elle est la plus grande des vertus, et l'amour souverain du bien le meilleur. Donc la charité ne peut s'accroître.

3. L'accroissement est un mouvement. Par conséquent ce qui s'accroît se meut, et ce qui s'accroît essentiellement se meut essentiellement. Mais seul l'être qui est engendré ou corrompu se meut essentiellement. Donc la charité ne peut augmenter essentiellement, à moins qu'elle ne soit engendrée de nouveau, ou corrompue, ce qui n'est pas ce que l'on veut dire.

En sens contraire, S. Augustin dit: " La charité mérite d'augmenter, afin que, une fois augmentée, elle mérite de devenir parfaite. "

Réponse : La charité de la route (via) peut être augmentée. En effet, si nous sommes appelés voyageurs (viatores), c'est parce que nous sommes en marche vers Dieu, qui est le terme final de notre béatitude. Sur ce chemin nous progressons d'autant plus que nous nous rapprochons davantage de Dieu, dont on ne s'approche pas par une marche du corps mais par les affections de l'âme. Or c'est la charité qui produit ce rapprochement, du fait que par elle notre âme est unie à Dieu. Et c'est pourquoi il est de la nature de la charité du voyage de pouvoir s'accroître, car, s'il n'en était pas ainsi, le cheminement lui-même prendrait fin. Aussi l'Apôtre appelle-t-il la charité une " voie " lorsqu'il dit d'elle (1 Co 12, 31): " je vais encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes. "

Solutions 1. La quantité dimensive ne saurait convenir à la charité, mais seulement la quantité virtuelle. Celle-ci ne s'apprécie pas seulement d'après le nombre des objets, c'est-à-dire selon que l'on aime plus ou moins de choses, mais aussi d'après l'intensité de l'acte, selon qu'un objet est plus ou moins aimé. Et c'est de cette manière que s'accroît la quantité virtuelle de la charité.

2. La charité est au maximum quant à son objet, en tant que son objet est le souverain bien, ce qui fait qu'elle est elle-même la plus excellente des vertus. Mais, du point de vue de l'intensité de l'acte, toute charité n'est pas à son maximum.

3. Certains ont prétendu que la charité n'augmente pas selon son essence, mais seulement selon son

mến tất cả cái gì phải được yêu mến bởi nó. Vậy đức mến không gia tăng.

2. Cái gì ở điểm cuối cùng không gia tăng nữa; mà đức mến ở điểm cuối cùng, bởi vì nó lớn nhất trong các nhân đức, và sự yêu mến tột bậc đối với sự tốt nhất. Vậy đức mến không thể gia tăng.

3. Gia tăng là một sự chuyển động; bởi đó cái gì gia tăng thì ở trong chuyển động, và cái gì gia tăng cách yếu tính thì ở trong sự chuyển động cách yếu tính. Duy hữu thể được sinh sản hoặc bị tiêu diệt thì ở trong sự chuyển động cách yếu tính. Vậy đức mến không có thể gia tăng cách yếu tính trừ phi nó được sinh sản lại hoặc tiêu diệt lại, đó là không phải điều người ta muốn nói ở đây.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Đức mến đáng được gia tăng, ngõ hầu một khi được gia tăng, nó đáng trở nên hoàn hảo" (In. Gioan. tr.74,14).

TRẢ LỜI : Đức mến lữ hành có thể được gia tăng. Quả thế, nếu chúng ta được gọi là những người lữ hành, bởi đó vì chúng ta đang đi đàng hướng về Thiên Chúa, và Thiên Chúa là điểm cuối cùng của hạnh phúc; chúng ta trên đường đi này tiến bước càng nhanh hơn theo mức độ chúng ta đến gần Thiên Chúa hơn; mà chúng ta đến gần Thiên Chúa không phải bằng sự bước đi của thân thể, nhưng bằng các tình cảm của linh hồn. Mà chính đức mến tạo nên sự đến gần này, bởi vì do đó mà linh hồn chúng ta phối hợp với Thiên Chúa. Và như vậy đức mến lữ hành do bản tính có thể gia tăng, bởi vì giả như không có như thế thì cuộc đi đàng hằn chấm dứt. Như vậy, thánh Phaolô gọi đức mến là con đường khi ngài đề cập đến nó: 'Tôi còn sắp chỉ cho anh em biết một con đường vượt quá mọi con đường" (1Cr 12,31).

GIẢI ĐÁP 1. Lượng có kích thước không thích hợp với đức mến, nhưng chỉ có lượng năng lực. Lượng năng lực không chỉ được đánh giá mà thôi theo số các đối tượng, nghĩa là tùy theo người ta yêu mến nhiều ít sự vật, mà còn tùy theo cường độ của hành động, tùy theo đối tượng được yêu mến hơn kém. Và chính theo thể cách này mà lượng năng lực của đức mến gia tăng.

2. Đức mến ở bậc tối đa về phần đối tượng của mình, trong tư cách đối tượng của mình là sự tốt tối thượng, điều đó làm cho chính nó trở nên tuyệt hảo nhất trong các nhân đức. Còn về phương diện cường độ của hành động, mọi đức mến không ở bậc tối đa.

3. Một số người chủ trương đức mến không gia tăng tùy theo yếu tính của mình, nhưng chỉ tùy theo việc nó

essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse, unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum, unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit, sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

as to its radication in its subject, or according to its fervor. But these people did not know what they were talking about. For since charity is an accident, its being is to be in something. So that an essential increase of charity means nothing else but that it is yet more in its subject, which implies a greater radication in its subject. Furthermore, charity is essentially a virtue ordained to act, so that an essential increase of charity implies ability to produce an act of more fervent love. Hence charity increases essentially, not by beginning anew, or ceasing to be in its subject, as the objection imagines, but by beginning to be more and more in its subject.

enracinement dans le sujet, ou encore selon son degré de ferveur. C'est ignorer le sens des mots. En effet, puisque la charité est un accident, son être consiste précisément à exister dans un sujet; par conséquent, s'accroître selon son essence n'est autre chose pour elle qu'exister davantage dans son sujet, ce qui revient à s'y enraciner davantage. De même également, la charité est une vertu essentiellement ordonnée à l'acte; ainsi, dire qu'elle s'accroît selon son essence, ou dire qu'elle a le pouvoir de produire un acte plus fervent de dilection, revient au même. Il faut donc conclure que la charité s'accroît essentiellement non en ce sens qu'elle commence d'exister ou qu'elle cesse d'exister dans un sujet, comme le voulait l'objection, mais en ce sens qu'elle se met à y exister de plus en plus.

đâm rễ trong chủ thể, và cũng còn tùy theo bậc sốt sắng của mình. Điều đó là không biết ý nghĩa các từ ngữ. Quả thế, bởi vì đức mến là một tùy thể, là hữu thể cốt tại việc hiện hữu trong một chủ thể; và do đó, việc gia tăng tùy theo yếu tính đối với nó chỉ là hiện hữu nhiều hơn ở trong chủ thể của mình, điều đó nói lên nó đâm rễ nhiều hơn trong chủ thể của mình. Cũng vậy, đức mến là một nhân đức bằng cách yếu tính được sắp đặt đến hành động; như vậy, việc nói nó gia tăng tùy theo yếu tính của mình, tức là nói nó có khả năng thực hiện hành động yêu mến nhiệt thành hơn, sốt sắng hơn. Vậy người ta phải kết luận đức mến gia tăng cách yếu tính không phải theo ý nghĩa này là nó bắt đầu hiện hữu trong chủ thể như người ta trông thấy điều đó trong vấn nạn, nhưng theo ý nghĩa này là nó hiện hữu ở trong chủ thể thêm lên dần dần.

ARTICULUS 5
Utrum caritas augeatur per additionem

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem, dicit enim philosophus, in I de Gen., quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

PRAETEREA, caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I Ioan. II, *qui diligit fratrem suum in lumine manet*. Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

PRAETEREA, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare, secundum illud II ad Cor. IX, *augebit incrementa frugum iustitiae vestrae*. Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem.

SED CONTRA est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI Physic. Ergo caritas non augetur per additionem.

RESPONDEO dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum

ARTICLE 5
Whether charity increases by addition ?

Objections 1. It would seem that charity increases by addition. For just as increase may be in respect of bodily quantity, so may it be according to virtual quantity. Now increase in bodily quantity results from addition; for the Philosopher says (De Gener. i, 5) that "increase is addition to pre-existing magnitude." Therefore the increase of charity which is according to virtual quantity is by addition.

2. Further, charity is a kind of spiritual light in the soul, according to 1 Jn. 2:10: "He that loveth his brother abideth in the light." Now light increases in the air by addition; thus the light in a house increases when another candle is lit. Therefore charity also increases in the soul by addition.

3. Further, the increase of charity is God's work, even as the causing of it, according to 2 Cor. 9:10: "He will increase the growth of the fruits of your justice." Now when God first infuses charity, He puts something in the soul that was not there before. Therefore also, when He increases charity, He puts something there which was not there before. Therefore charity increases by addition.

On the contrary, Charity is a simple form. Now nothing greater results from the addition of one simple thing to another, as proved in Phys. iii, text. 59, and Metaph. ii, 4. Therefore charity does not increase by addition.

I answer that, Every addition is of something to something else: so that in every addition we must at least presuppose that the things added together are distinct before

ARTICLE 5
La charité s'accroît-elle par addition ?

Objections 1. Il semble bien qu'il en soit ainsi, car l'accroissement dans la quantité virtuelle a lieu de la même manière que dans la quantité corporelle. Or, dans la quantité corporelle, l'accroissement se fait par addition. Aristote dit en effet: " L'accroissement résulte d'une addition à une grandeur préexistante. " L'accroissement de la charité, qui relève de la quantité virtuelle, se fera donc par addition.

2. La charité est dans l'âme une certaine lumière spirituelle, selon cette parole (1 Jn 2, 1 0): " Celui qui aime son frère demeure dans la lumière. " Mais la lumière augmente dans l'air par addition; ainsi augmente-t-elle dans une maison si l'on y allume un autre flambeau. Donc la charité, elle aussi, s'accroît dans l'âme par addition.

3. Il appartient à Dieu d'augmenter la charité comme il lui appartient de la produire initialement selon S. Paul (2 Co 9, 10): " Il fera croître les fruits de votre justice. " Mais Dieu, en infusant pour la première fois la charité dans l'âme, y produit quelque chose qui n'y était pas auparavant. De même, en augmentant la charité, il produit dans l'âme quelque chose qui n'y était pas encore. La charité s'accroît donc par addition.

En sens contraire, la charité est une forme simple; or ce qui est simple s'ajoutant à ce qui est simple ne produit pas un être plus grand, comme le prouve Aristote. Par conséquent, la charité ne s'accroît pas par addition.

Réponse : Dans toute addition, une chose est ajoutée à une autre. C'est pourquoi, avant toute addition, les choses à additionner devront au moins être saisies par la pensée

TIẾT 5
Phải chăng đức mến gia tăng bằng sự cộng nhập ?

VẤN NẠN 1. Sự gia tăng ở lượng năng lực xuất hiện cũng một thể cách như ở lượng hữu chất, sự gia tăng thể hiện bởi sự cộng nhập. Triết gia nói: "Sự gia tăng phát xuất bởi sự cộng nhập vào một độ lớn tiền hiện hữu" (De Gener 1,5). Vậy sự gia tăng của đức mến lệ thuộc vào lượng năng lực, được thể hiện bằng sự cộng nhập.

2. Đức mến ở trong linh hồn là một sự sáng thiêng liêng nào đó theo lời ghi chép: "Kẻ yêu mến anh em mình thì ở trong sự sáng" (1Ga 3,10). Mà sự sáng gia tăng trong không khí bởi sự cộng nhập; như vậy sự sáng gia tăng trong ngôi nhà nếu người ta thắp lên ở đó một cái đèn nữa. Vậy đức mến gia tăng trong linh hồn cũng bởi sự cộng nhập.

3. Việc làm gia tăng đức mến thuộc về Thiên Chúa như việc tạo ra đức mến ngay từ lúc khởi đầu thuộc về Ngài theo lời ghi chép: "Thiên Chúa làm cho gia tăng các quả thuộc về sự công chính các ngươi" (2Cr 9,10). Mà Thiên Chúa khi lần đầu tiên phú nhập đức mến vào linh hồn, Ngài tạo nên ở đó một cái gì trước kia không có. Cũng vậy, khi làm gia tăng đức mến, Ngài tạo nên trong linh hồn một cái gì trước chưa có. Vậy đức mến gia tăng bằng sự cộng nhập.

TRÁI LẠI, Đức mến là mô thể đơn giản; mà cái gì đơn giản khi được cộng nhập vào cái gì đơn giản, không tạo nên một hữu thể to lớn hơn như triết gia minh chứng (Phys 6,2). Do đó, đức mến không gia tăng bằng cách cộng nhập.

TRẢ LỜI : Trong mọi sự cộng nhập, một sự vật được thêm vào cho sự vật khác. Do đó, trước mọi sự cộng nhập, các sự vật để được cộng nhập phải được ít nhất hiểu biết trong tư tưởng

unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex, una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum, distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat, et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate, quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae

the addition. Consequently if charity be added to charity, the added charity must be presupposed as distinct from charity to which it is added, not necessarily by a distinction of reality, but at least by a distinction of thought. For God is able to increase a bodily quantity by adding a magnitude which did not exist before, but was created at that very moment; which magnitude, though not pre-existent in reality, is nevertheless capable of being distinguished from the quantity to which it is added. Wherefore if charity be added to charity we must presuppose the distinction, at least logical, of the one charity from the other. Now distinction among forms is twofold: specific and numeric. Specific distinction of habits follows diversity of objects, while numeric distinction follows distinction of subjects. Consequently a habit may receive increase through extending to objects to which it did not extend before: thus the science of geometry increases in one who acquires knowledge of geometrical matters which he ignored hitherto. But this cannot be said of charity, for even the slightest charity extends to all that we have to love by charity. Hence the addition which causes an increase of charity cannot be understood, as though the added charity were presupposed to be distinct specifically from that to which it is added. It follows therefore that if charity be added to charity, we must presuppose a numerical distinction between them, which follows a distinction of subjects: thus whiteness receives an increase when one white thing is added to another, although such an increase does not make a thing whiter. This, however, does not apply to the case in point, since the subject of charity is none other than the rational mind, so that such like an increase of charity could only take place by one rational mind being added to another; which is impossible. Moreover, even if it were possible, the result would be a greater lover, but not a more loving one. It follows, therefore, that charity can by no means increase by addition of charity to charity, as some have held to be the case. Accordingly charity increases only by its subject partaking of charity more and more subject thereto. For this is the proper mode of increase in a form that is intensified, since the being of such a form consists wholly in its adhering to its subject. Consequently, since the magnitude of a thing follows on

comme distinctes. Donc, si de la charité est ajoutée à de la charité, il faut que l'on ait reconnu que la charité ajoutée est distincte de celle à laquelle elle est adjointe; distincte non pas nécessairement dans la réalité, mais au moins pour la pensée. Dieu pourrait en effet augmenter une quantité corporelle en lui ajoutant une grandeur qui n'aurait pas existé auparavant, mais qu'il créerait alors; cette grandeur, bien qu'elle n'ait pas existé dans la nature, a du moins en elle-même de quoi être saisie comme distincte de la quantité à laquelle elle est ajoutée. Donc, si de la charité est ajoutée à la charité, il est nécessaire de présupposer, au moins en pensée, que ces deux charités sont distinctes de l'autre. Or, dans les formes, il y a deux sortes de distinctions: la distinction spécifique et la distinction numérique. La distinction spécifique, dans le cas des habitus, se prend de la diversité des objets, et la distinction numérique de la diversité des sujets. Il peut donc arriver qu'un habitus s'accroisse par addition, du fait qu'il vient à s'étendre à des objets qu'il n'atteignait pas jusqu'alors; ainsi s'accroît la science de la géométrie chez celui qui découvre des conclusions dont il n'avait pas encore connaissance. Mais on ne peut pas dire cela de la charité, puisque la moindre charité s'étend déjà à tout ce qui doit être aimé de charité. On ne peut donc pas concevoir, dans l'accroissement de la charité, qu'il y ait une addition de ce genre, où serait présupposée une distinction spécifique de la charité ajoutée à celle qui reçoit cette addition. Il reste donc, si de la charité s'additionne à de la charité, que cela se fasse en supposant une distinction numérique, laquelle tient à la diversité des sujets; ainsi la blancheur augmente parce que du blanc s'ajoute à côté du blanc, quoique, par cette augmentation, une chose ne devienne pas plus blanche. Mais on ne peut pas le dire dans le cas présent; car la charité n'a pour sujet que l'âme raisonnable, de sorte qu'un accroissement de ce genre, pour la charité, ne pourrait avoir lieu que si une âme raisonnable était ajoutée à une autre âme raisonnable, ce qui est impossible. D'ailleurs, même si c'était possible, un tel accroissement agrandirait l'être aimant, mais ne ferait pas qu'il aime davantage. Il reste donc que d'aucune façon l'accroissement de la charité ne peut se faire par addition de charité à charité, comme certains le prétendent. La charité ne s'accroît donc que parce que son sujet en est de plus en plus participant, c'est-à-dire qu'il est davantage actué par elle, et lui est plus soumis. C'est là, en effet, le mode d'accroissement

là phân biệt nhau. Vậy nếu đức mến thêm vào cho đức mến, người ta phải nhận biết đức mến được thêm vào thì phân biệt với đức mến mà nó được thêm vào cho; phân biệt không phải một cách tất yếu trong thực tại, nhưng ít ra trong ý tưởng. Quả thế, Thiên Chúa hẳn có thể thêm một lượng hữu chất bằng cách thêm vào cho nó một độ lớn trước kia không hiện hữu, mà Ngài sáng tạo nó trong lúc bây giờ, độ lớn này mặc dầu nó đã không hiện hữu trong thiên nhiên, nhưng ít ra nó có ở trong mình một cái gì mà do đó nó được hiểu biết là phân biệt với lượng mà nó được thêm vào đó. Vậy nếu đức mến được thêm vào cho đức mến thì người ta một cách tất yếu giả định, ít ra bằng ý tưởng, hai đức mến này phân biệt nhau. Mà trong các mô thể, có hai thứ phân biệt: sự phân biệt loại thuộc và sự phân biệt theo số. Sự phân biệt loại thuộc, trong trường hợp các tập quán, được hiểu về sự phân biệt các đối tượng, và sự phân biệt theo số được hiểu biết về sự phân biệt các chủ thể. Vậy có thể xảy ra là một tập quán gia tăng bởi sự cộng nhập, do sự kiện nó mở rộng đến các đối tượng mà nó đã không đạt tới được trước kia; như vậy, có sự gia tăng về sự hiểu biết hình học ở nơi kẻ khám phá các kết luận mà trước kia họ chưa biết. Mà người ta không được nói điều đó về đức mến, bởi vì đức mến nhỏ nhất đã mở rộng đến với tất cả cái gì phải được yêu mến bằng đức mến. Vậy người ta không thể hiểu được trong sự gia tăng đức mến có một sự cộng nhập theo giống này mà người ta có thể giả định trước sự phân biệt loại thuộc của đức mến được thêm vào cho đức mến lãnh nhận sự cộng nhập này. Vậy nếu đức mến cộng vào cho đức mến, điều đó xảy ra bằng cách giả định sự phân biệt theo số, và sự phân biệt theo số cốt tại sự phân biệt các chủ thể; như vậy, màu trắng gia tăng bởi vì cái trắng thêm vào bên cạnh cái trắng, dầu mà bởi sự thêm này, một sự vật không trở nên trắng hơn. Mà người ta không thể nói điều đó trong trường hợp hiện tại; bởi vì đức mến chỉ có chủ thể là linh hồn có trí năng, đến nỗi một sự gia tăng theo loại này, đối với đức mến, chỉ có thể xảy ra nếu một linh hồn có trí năng được thêm vào cho linh hồn có trí năng khác, điều đó bất khả hữu thì một sự gia tăng như thế chỉ làm lớn lên hữu thể yêu mến, chứ không làm cho nó yêu mến nhiều hơn. Vậy cuối cùng người ta phải kết luận không theo thể cách nào mà sự gia tăng đức mến được thực hiện bằng cách cộng nhập đức mến vào đức mến như một số người chủ trương. Vậy đức mến chỉ gia tăng bởi vì chủ thể của nó dần dần trở nên tham dự nhiều hơn vào nó, nghĩa là chủ thể đó được hiện thể hóa nhiều hơn bởi nó, và tùng phục nó hơn. Thực thế, đó là thể cách gia tăng riêng cho mọi mô thể mà cường độ lớn thêm lên, vì sự hiện hữu của một mô thể thuộc về giống này cốt tại hoàn toàn đính kết vào chủ thể lãnh nhận

intenditur, eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas; et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quae rarefiunt, ut probat philosophus, in IV Physic. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

AD SECUNDUM dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

AD TERTIUM dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere, et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod its being, to say that a form is greater is the same as to say that it is more in its subject, and not that another form is added to it: for this would be the case if the form, of itself, had any quantity, and not in comparison with its subject. Therefore charity increases by being intensified in its subject, and this is for charity to increase in its essence; and not by charity being added to charity.

Reply to objection 1. Bodily quantity has something as quantity, and something else, in so far as it is an accidental form. As quantity, it is distinguishable in respect of position or number, and in this way we have the increase of magnitude by addition, as may be seen in animals. But in so far as it is an accidental form, it is distinguishable only in respect of its subject, and in this way it has its proper increase, like other accidental forms, by way of intensity in its subject, for instance in things subject to rarefaction, as is proved in Phys. iv, 9. In like manner science, as a habit, has its quantity from its objects, and accordingly it increases by addition, when a man knows more things; and again, as an accidental form, it has a certain quantity through being in its subject, and in this way it increase in a man who knows the same scientific truths with greater certainty now than before. In the same way charity has a twofold quantity; but with regard to that which it has from its object, it does not increase, as stated above: hence it follows that it increases solely by being intensified.

Reply to objection 2. The addition of light to light can be understood through the light being intensified in the air on account of there being several luminaries giving light: but this distinction does not apply to the case in point, since there is but one luminary shedding forth the light of charity.

Reply to objection 3. The infusion of charity denotes a change to the state of "having" charity from the state of "not having it," so that something must needs come which was not there before. On the other hand, the increase of charity denotes a change to "more having" from "less having," so that there is need, not for anything to be there that was not there before, but for something

propre à toute forme dont l'intensité grandit, car l'être d'une forme de ce genre consiste totalement à inhérer au sujet qui la reçoit. C'est pourquoi, puisque la grandeur d'une chose correspond à son être, devenir plus grand, pour une forme", c'est inhérer davantage à son sujet; et non pas qu'une autre forme survienne. C'est ce qui se passerait si une forme avait une certaine quantité par elle-même, et non par rapport à son sujet. Ainsi donc la charité s'accroît du fait qu'elle s'intensifie dans son sujet; et en cela elle s'accroît essentiellement; mais cela n'a pas lieu par addition de charité à charité.

Solutions 1. La quantité corporelle a certaines propriétés en tant qu'elle est quantité, et certaines autres en tant qu'elle est une forme accidentelle. En tant qu'elle est quantité, elle est susceptible d'être distinguée, soit selon la dimension, soit selon le nombre; sous cet aspect, l'augmentation de grandeur est à prendre par addition, comme on le voit à propos des animaux. En tant que forme accidentelle, la quantité corporelle n'est susceptible d'être distinguée que par rapport à son sujet. De ce point de vue, elle a un accroissement propre, comme les autres formes accidentelles, par mode d'intensification dans son sujet, comme on le voit dans les corps qui se raréfient, Aristote le montre. Semblablement, la science aussi a une quantité en tant qu'elle est un habitus, du côté des objets, et, sous ce rapport, elle s'accroît par addition du fait que l'on connaît davantage de choses. Et elle a également une quantité, en tant qu'elle est une forme accidentelle, du fait qu'elle inhère à un sujet. De ce point de vue, la science s'accroît chez celui qui acquiert une certitude plus grande de ce qu'il connaissait déjà. De même la charité a aussi une double quantité; mais, ainsi qu'on vient de le dire, elle ne s'accroît pas selon la quantité qui est relative aux objets. Il reste donc qu'elle augmente seulement par intensité.

2. Une addition de lumière à lumière peut se comprendre dans l'air, à cause de la diversité des luminaires. Mais une telle distinction ne s'applique pas dans notre cas, parce qu'il n'y a qu'un seul luminaire à répandre la lumière de la charité.

3. L'infusion de la charité implique une mutation dans la possession et la non-possession de celle-ci; il faut que quelque chose survienne dans le sujet qui n'y était pas auparavant. Mais l'accroissement de la charité implique une mutation dans l'ordre d'une possession plus ou moins grande. Il n'est pas nécessaire alors que quelque chose se mette à exister dans le sujet, qui antérieurement n'y

nó. Do đó, bởi vì độ lớn của một sự vật tương ứng với sự hiện hữu của nó, thì việc trở nên lớn hơn đối với mô thể, đó là đính kết nhiều hơn vào chủ thể của mình; chứ không phải một mô thể mới xuất hiện. Và điều này hẳn xảy ra giả như mô thể có một lượng nào bởi chính mình, chứ không phải do sự đối chiếu với chủ thể. Như vậy đức mến gia tăng bởi nó có cường độ mạnh hơn trong chủ thể của mình; và trong điều đó nó gia tăng bằng cách thuộc yếu tính; chứ điều đó không xuất hiện bằng cách cộng nhập đức mến vào đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Lượng hữu chất có một số đặc tính trong tư cách nó là lượng mà có một số đặc tính khác trong tư cách nó là mô thể tùy thể. Trong tư cách nó là lượng, nó có thể được phân biệt hoặc theo kích thước hoặc theo số; ở phương diện này, sự gia tăng độ lớn được thể hiện bằng cách cộng nhập, như người ta thấy điều đó đối với các thú vật. Trong tư cách là mô thể tùy thể, lượng hữu chất chỉ có thể được phân biệt do tương quan với chủ thể của mình, về phương diện này, nó có sự gia tăng riêng, như các mô thể tùy thể khác, bởi thể cách thêm cường độ trong chủ thể của mình như người ta thấy điều đó trong các vật thể thành kén. Triết gia chứng minh điều đó (Phys. 4,9). Cũng vậy, sự tri thức cũng có lượng trong tư cách nó là tập quán, về phía các đối tượng, và ở tương quan này nó gia tăng bằng cách cộng nhập bởi vì nó biết nhiều sự vật hơn. Và nó cũng có lượng, trong tư cách nó là mô thể tùy thể, bởi vì nó đính kết vào chủ thể ở phương diện này, sự tri thức gia tăng ở nơi kẻ thu lượm được sự chắc chắn to lớn hơn về điều họ đã biết rồi. Cũng vậy, đức mến có hai thứ lượng; mà như người ta nói, nó không gia tăng tùy theo lượng quan hệ với các đối tượng. Vậy chỉ gia tăng bằng cường độ.

2. Sự cộng nhập sự sáng vào sự sáng có thể hiểu được trong không khí do sự phân biệt các vật phát sáng. Mà một sự phân biệt như thế không ứng dụng trong trường hợp của chúng ta, bởi vì chỉ có một vật thắp sáng để làm lan tràn sự sáng của đức mến.

3. Sự phú nhập đức mến bao hàm một sự thay đổi trong sự chiếm hữu đức mến; phải có cái gì xuất hiện trong chủ thể trước kia không ở trong nó. Còn sự gia tăng đức mến bao hàm sự thay đổi trong trật tự của sự chiếm hữu lớn hơn kém. Trong trường hợp này không cần thiết có một cái gì bắt đầu hiện hữu trong chủ thể mà trước nó chưa ở trong chủ thể này; nhưng phải có

magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS 6
Utrum quolibet actu caritatis caritas augeatur

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, quae maius est quam simplex caritatis augmentum, quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

PRAETEREA, sicuti habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

PRAETEREA, Gregorius dicit quod in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

SED CONTRA est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

RESPONDEO dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate

to be more there that previously was less there. This is what God does when He increases charity, that is He makes it to have a greater hold on the soul, and the likeness of the Holy Ghost to be more perfectly participated by the soul.

ARTICLE 6
Whether charity increases through every act of charity ?

Objections 1. It would seem that charity increases through every act of charity. For that which can do what is more, can do what is less. But every act of charity can merit everlasting life; and this is more than a simple addition of charity, since it includes the perfection of charity. Much more, therefore, does every act of charity increase charity.

2. Further, just as the habits of acquired virtue are engendered by acts, so too an increase of charity is caused by an act of charity. Now each virtuous act conduces to the engendering of virtue. Therefore also each virtuous act of charity conduces to the increase of charity.

3. Further, Gregory [*St. Bernard, Serm. ii in Festo Purif.] says that "to stand still in the way to God is to go back." Now no man goes back when he is moved by an act of charity. Therefore whoever is moved by an act of charity goes forward in the way to God. Therefore charity increases through every act of charity.

On the contrary, The effect does not surpass the power of its cause. But an act of charity is sometimes done with tepidity or slackness. Therefore it does not conduce to a more excellent charity, rather does it dispose one to a lower degree.

I answer that, The spiritual increase of charity is somewhat like the increase of a body. Now bodily increase in animals and plants is not a continuous movement, so that, to wit, if a thing increase so much in so much time, it need to increase proportionally in each part of that time, as happens in local movement; but for a certain space of time nature works by disposing for the increase, without causing any actual increase, and afterwards brings into effect that to which it had disposed, by giving the animal or plant an actual increase. In like manner charity does not actually increase through every act of charity, but each act of charity disposes to an increase of charity, in so far as one act of charity makes man more ready to act again according to charity, and this readiness increasing,

existait pas, mais qu'y existe davantage ce qu'auparavant y existait moins. Et voilà ce que Dieu fait lorsqu'il augmente la charité: quelle existe davantage en celui qui la possède, et que la ressemblance de l'Esprit Saint soit participée plus parfaitement dans l'âme.

ARTICLE 6
La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes ?

Objections 1. Il semble bien que la charité s'accroît par chaque acte de charité. Qui peut le plus peut le moins. Or chaque acte de la charité peut mériter la vie éternelle, ce qui est davantage qu'un simple accroissement de la charité, parce que la vie éternelle inclut la perfection de la charité. Donc, à plus forte raison, chaque acte de la charité accroît-il cette vertu.

2. De même que les habitus des vertus acquises sont engendrés par leurs actes, de même aussi l'accroissement de la charité est produit par les actes de la charité. Or, chaque acte vertueux contribue à engendrer la vertu. Donc, chaque acte de charité contribue à engendrer la charité.

3. " S'arrêter sur le chemin qui conduit à Dieu, dit S. Grégoire, c'est reculer. " Mais aucun de ceux qui sont mus par un acte de charité ne recule. Donc, tout homme qui est mû par un tel acte progresse dans la voie de Dieu. Donc tout acte de charité contribue à l'accroissement de la charité.

En sens contraire, l'effet ne dépasse pas la puissance de sa cause. Or il arrive qu'un acte de charité soit fait avec tiédeur ou relâchement; il ne saurait donc aboutir à une charité plus excellente, et il dispose plutôt à une charité moindre.

Réponse : L'accroissement spirituel de la charité est semblable d'une certaine façon à la croissance corporelle. Or, la croissance corporelle, chez les animaux et les plantes, n'est pas un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement tel que si une chose s'accroît de telle quantité dans un temps donné, il est nécessaire que, dans chaque partie de ce temps, elle s'accroisse proportionnellement, comme c'est le cas dans le mouvement local. Mais dans la croissance corporelle, pendant un certain temps, la nature travaille à préparer l'accroissement, sans toutefois en produire aucune de façon actuelle; ensuite, elle réalise effectivement ce qu'elle avait préparé, faisant ainsi grandir en acte l'animal ou la plante. De même aussi, la charité ne s'accroît pas de façon actuelle par n'importe quel acte de charité; mais chaque acte dispose à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de

một cái gì trước kia đã ở đó ít hơn. Và đó là điều Thiên Chúa thực hiện khi Ngài gia tăng đức mến: đức mến ở nhiều hơn trong kẻ chiếm hữu nó, và sự tương tự với Chúa Thánh Thần được thông phần cách hoàn hảo hơn trong linh hồn.

TIẾT 6
Phải chăng đức mến gia tăng bởi mỗi hành động của mình ?

VẤN NẠN 1. Ai có thể làm cái nhiều hơn, có thể làm cái ít hơn. Mà mỗi hành động của đức mến có thể đáng được sự sống vĩnh cửu, điều đó nhiều hơn sự gia tăng đơn giản của đức mến, bởi vì sự sống vĩnh cửu bao gồm sự hoàn hảo của đức mến. Vậy mỗi hành động của đức mến gia tăng nhân đức này.

2. Cũng như các tập quán của các nhân đức đắc thủ được sinh sản bởi các hành động của mình; cũng vậy, sự gia tăng đức mến được tạo nên bởi các hành động của đức mến. Mà mỗi hành động của nhân đức góp phần sinh sản nhân đức. Vậy mỗi hành động của đức mến góp phần sinh sản đức mến.

3. Đừng đứng lại trên con đường đưa đến Thiên Chúa, theo lời nói của thánh Grêgôriô (Crog, Paster 3,34), đó là giật lùi. Mà không ai trong những kẻ được động bởi hành động đức mến mà giật lùi. Vậy mọi người được động bởi hành động như thế, tiến bước trên con đường đến Thiên Chúa. Cho nên mọi hành động của đức mến góp phần gia tăng đức mến.

TRÁI LẠI, Hiệu quả không vượt qua năng lực của nguyên nhân mình. Mà xảy ra là hành động của đức mến được thực hiện bằng cách hững hờ hay bằng cách lơi; vậy nó không thể kết thúc đến một đức mến hoàn hảo hơn, và nó sắp đặt đến một đức mến kém hơn.

TRẢ LỜI : Sự gia tăng thiêng liêng của đức mến theo một thể cách nào đó tương tự với sự gia tăng trong thân thể ở nơi súc vật và cây cối, không phải là sự chuyển động liên tục, nghĩa là một sự chuyển động như thế đến nỗi, nếu một sự vật gia tăng một mức nhất định, thì một cách tất nhiên trong mỗi phần của thời gian này lượng gia tăng cách có tỷ lệ như trong trường hợp về sự chuyển động nơi chỗ. Mà trong sự gia tăng thân thể, trong một thời gian nào đó, bản tính làm việc để chuẩn bị sự gia tăng mà không thực hiện một sự gia tăng nào theo thể cách hiện thể; sau đó, nó thực hiện thực sự điều nó đã chuẩn bị, mà làm cho thú vật hoặc cây cối lớn thêm lên cách hiện thể. Cũng vậy, đức mến không gia tăng cách hiện thể bởi bất cứ hành động nào của đức mến; mà mỗi chuyển động chuẩn bị cho sự gia tăng đức mến trong tư cách nhờ một chuyển động của đức mến, con người được trở nên may mắn hơn để lại hành động do đức mến; đoạn sự dễ dàng để

crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

AD TERTIUM dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

ARTICULUS 7
Utrum caritas augeatur in infinitum

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II Metaphys. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

PRAETEREA, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturae rationalis, quae est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

PRAETEREA, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris, nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut philosophus dicit, in III Physic., quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem quae est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit, non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. Cum ergo caritas patriae sit

man breaks out into an act of more fervent love, and strives to advance in charity, and then his charity increases actually.

Reply to objection 1. Every act of charity merits everlasting life, which, however, is not to be bestowed then and there, but at its proper time. In like manner every act of charity merits an increase of charity; yet this increase does not take place at once, but when we strive for that increase.

Reply to objection 2. Even when an acquired virtue is being engendered, each act does not complete the formation of the virtue, but conduces towards that effect by disposing to it, while the last act, which is the most perfect, and acts in virtue of all those that preceded it, reduces the virtue into act, just as when many drops hollow out a stone.

Reply to objection 3. Man advances in the way to God, not merely by actual increase of charity, but also by being disposed to that increase.

ARTICLE 7
Whether charity increases indefinitely ?

Objections 1. It would seem that charity does not increase indefinitely. For every movement is towards some end and term, as stated in Metaph. ii, text. 8,9. But the increase of charity is a movement. Therefore it tends to an end and term. Therefore charity does not increase indefinitely.

2. Further, no form surpasses the capacity of its subject. But the capacity of the rational creature who is the subject of charity is finite. Therefore charity cannot increase indefinitely.

3. Further, every finite thing can, by continual increase, attain to the quantity of another finite thing however much greater, unless the amount of its increase be ever less and less. Thus the Philosopher states (Phys. iii, 6) that if we divide a line into an indefinite number of parts, and take these parts away and add them indefinitely to another line, we shall never arrive at any definite quantity resulting from those two lines, viz. the one from which we subtracted and the one to which we added what was subtracted. But this does not occur in the case in point: because there is no need for the second increase of charity to be less than the first, since rather is it probable that it would be equal or greater. As, therefore, the

charité, un homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon la charité; puis la facilité de produire cet acte venant à s'accentuer, l'homme s'élance vers un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité. C'est alors que celle-ci est effectivement accrue en lui.

Solutions 1. Tout acte de charité mérite la vie éternelle, pour que celle-ci soit donnée non aussitôt, mais en son temps. Semblablement aussi, tout acte de charité mérite Il l'accroissement de la charité, non que cet accroissement ait lieu aussitôt, mais seulement si l'on a fait effort pour cet accroissement.

2. Dans la génération d'une vertu acquise, chaque acte n'aboutit pas au complet achèvement de cette vertu, mais il y contribue en le préparant. Vient enfin le dernier acte, plus parfait, qui, agissant en vertu des actes précédents, réalise l'achèvement de la vertu; ainsi en est-il de la multitude des gouttes d'eau qui creusent une pierre.

3. On progresse dans les voies de Dieu non seulement quand la charité s'accroît effectivement, mais encore lorsqu'on se dispose à son accroissement.

ARTICLE 7
La charité s'accroît-elle à l'infini ?

Objections 1. Il ne semble pas, car tout mouvement, dit Aristote, tend à une fin et à un terme. Or la croissance de la charité est assimilable à un mouvement. Donc elle tend à une fin et à un terme. Par conséquent, la charité ne s'accroît pas indéfiniment.

2. Aucune forme n'excède la capacité de son sujet. Or la créature raisonnable, qui est le sujet de la charité, n'a qu'une capacité finie. La charité ne peut donc croître indéfiniment.

3. Toute réalité finie peut, par accroissement continu, atteindre à la quantité d'une autre réalité finie, quelle que soit la grandeur dont celle-ci la surpasse, à moins que ce qui s'ajoute par addition soit toujours de moins en moins grand. C'est ainsi, remarque Aristote, que si à une ligne donnée on ajoute par additions infinies ce que l'on retranche à une autre ligne qu'on divise à l'infini, jamais on ne parviendra à cette quantité déterminée qui est composée des deux lignes: celle que l'on divise, et celle à laquelle on ajoute ce qui est pris à l'autre. Mais cela n'a pas lieu dans notre cas, car il n'est pas nécessaire que le second accroissement de la charité soit moindre que celui qui le précède; il est plus probable qu'il est égal ou plus grand. Ainsi donc, comme la

thực hiện chuyển động này trở nên mạnh mẽ vững chắc, con người bước tới chuyển động yêu mến nồng nhiệt hơn, và chuyển động này đánh dấu sự cố gắng của họ đối với việc tiến triển đức mến. Và chính lúc bấy giờ đức mến được thực sự gia tăng trong chính mình.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi chuyển động của đức mến đáng được sự sống vĩnh cửu, ngõ hầu sự sống vĩnh cửu được ban cho không phải lập tức, nhưng trong thời gian của mình. Cũng vậy mọi chuyển động của đức mến đáng được gia tăng đức mến, không phải sự gia tăng này xảy ra lập tức, nhưng chỉ khi người ta cố gắng cho sự gia tăng này.

2. Trong sự sinh sản một nhân đức đắc thủ, mỗi chuyển động góp phần vào sự hoàn thành đầy đủ nhân đức này, nhưng nó góp phần vào đó bằng cách chuẩn bị. Cuối cùng đến chuyển động sau hết, hoàn hảo hơn, và chuyển động này chuyển động do các chuyển động đi trước, thực hiện sự hoàn thành nhân đức này; cũng như thế đối với số nhiều giọt nước đào sâu một tảng đá.

3. Người ta tiến bước trong các đường lối của Thiên Chúa không những khi đức mến gia tăng thật sự, mà còn khi người ta chuẩn bị mình cho sự gia tăng.

TIẾT 7
Đức mến gia tăng đến vô cùng ?

VẤN NẠN 1. Triết gia nói: "Mọi sự chuyển động hướng về mục đích và điểm cuối cùng" (Métaph 2,1). Mà sự gia tăng đức mến đồng hóa được với sự chuyển động. Vậy nó hướng về mục đích và điểm cuối cùng. Do đó, đức mến không gia tăng cách vô cùng.

2. Không mô thể nào vượt qua khả năng của chủ thể mình. Mà thụ tạo có trí năng làm chủ thể cho đức mến, chỉ có khả năng hữu hạn. Và đức mến không gia tăng vô cùng.

3. Mọi thực tại hữu hạn có thể nhờ sự gia tăng liên tục mà đạt tới lượng của một thực tại hữu hạn khác, bất cứ độ lớn nào trừ phi cái gì được thêm vào bằng cách cộng nhập, luôn luôn kém hơn dần dần. Như vậy, theo sự nhận xét của triết gia (Phys 3,6), nếu một đường được người ta bằng những sự cộng nhập vô cùng thêm vào cho điều mà người ta đạt tới lượng nhất định này được cấu tạo bởi hai đường: đường người ta phân chia và đường mà người ta thêm vào cho nó cái gì bị lấy ở đường kia. Nhưng điều đó không xảy ra trong trường hợp của chúng ta vì sự gia tăng thứ hai của đức mến không phải một cách tất yếu kém hơn sự gia tăng đi trước nó; nhưng một cách cái nhiên hơn nó có thể là bằng nhau hoặc lớn hơn sự gia tăng đi trước nó. Như vậy, bởi vì đức mến ở quê hương biểu thị một cái gì hữu hạn.

quiddam finitum, si caritas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viae possit adaequare caritatem patriae, quod est inconveniens. Non ergo caritas viae in infinitum potest augeri.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Philipp. III. Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam. Ubi dicit Glossa, nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem. Ergo semper in via caritas potest magis ac magis augeri.

RESPONDEO dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

AD PRIMUM ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

AD SECUNDUM dicendum quod capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. VI, *cor nostrum dilatatum est*. Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit in his quae habent quantitatem eiusdem

charity of the blessed is something finite, if the charity of the wayfarer can increase indefinitely, it would follow that the charity of the way can equal the charity of heaven; which is absurd. Therefore the wayfarer's charity cannot increase indefinitely.

On the contrary, The Apostle says (Phil. 3:12): "Not as though I had already attained, or were already perfect; but I follow after, if I may, by any means apprehend," on which words a gloss says: "Even if he has made great progress, let none of the faithful say: 'Enough.' For whosoever says this, leaves the road before coming to his destination." Therefore the wayfarer's charity can ever increase more and more.

I answer that, A term to the increase of a form may be fixed in three ways: first by reason of the form itself having a fixed measure, and when this has been reached it is no longer possible to go any further in that form, but if any further advance is made, another form is attained. And example of this is paleness, the bounds of which may, by continual alteration, be passed, either so that whiteness ensues, or so that blackness results. Secondly, on the part of the agent, whose power does not extend to a further increase of the form in its subject. Thirdly, on the part of the subject, which is not capable of ulterior perfection. Now, in none of these ways, is a limit imposed to the increase of man's charity, while he is in the state of the wayfarer. For charity itself considered as such has no limit to its increase, since it is a participation of the infinite charity which is the Holy Ghost. In like manner the cause of the increase of charity, viz. God, is possessed of infinite power. Furthermore, on the part of its subject, no limit to this increase can be determined, because whenever charity increases, there is a corresponding increased ability to receive a further increase. It is therefore evident that it is not possible to fix any limits to the increase of charity in this life.

Reply to objection 1. The increase of charity is directed to an end, which is not in this, but in a future life.

Reply to objection 2. The capacity of the rational creature is increased by charity, because the heart is enlarged thereby, according to 2 Cor. 6:11: "Our heart is enlarged"; so that it still remains capable of receiving a further increase.

Reply to objection 3. This argument holds good in those things which have the same kind

charité de la patrie représente quelque chose de fini, il s'ensuivrait, si la charité du voyage pouvait croître à l'infini, que cette charité du voyage pourrait devenir égale à la charité de la patrie; ce qui est contradictoire. La charité de la terre ne peut donc pas croître indéfiniment.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Ph 3, 12): " Ce n'est pas que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait: mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir. " Et à ce propos la Glose dit: " Aucun fidèle, même après avoir beaucoup progressé, ne peut dire: cela me suffit; celui qui parle ainsi sort de la route avant la fin. " La charité peut donc, sur le chemin du ciel, s'accroître de plus en plus.

Réponse : L'accroissement d'une forme peut avoir une limite pour trois raisons: soit à cause de la forme elle-même, car une forme a une mesure limitée; une fois cette mesure atteinte, on ne saurait aller au-delà sans passer à une autre forme; ainsi en est-il d'une couleur grise: une altération continue fait passer de la blancheur à la noirceur. Soit à cause de l'agent, si sa vertu active n'est pas suffisante pour accroître davantage la forme dans le sujet; soit en raison du sujet, s'il n'est pas lui-même susceptible d'une perfection ultérieure. Or, pour aucun de ces motifs, on ne peut assigner de terme à l'accroissement de la charité ici-bas. En effet, la charité, considérée dans sa nature spécifique propre, n'a rien qui limite son accroissement, car elle est une participation de la charité infinie qui est l'Esprit Saint. De même, la cause qui accroît la charité est d'une vertu infinie, puisque c'est Dieu. Enfin, du côté du sujet, on ne saurait non plus fixer de terme à l'accroissement de la charité; car, toujours, la charité augmentant, l'aptitude à augmenter encore s'accroît d'autant plus; il reste donc qu'ici-bas l'on ne peut assigner aucune limite à l'accroissement de la charité.

Solutions 1. Sans doute, l'accroissement de la charité tend vers une fin; mais cette fin n'est pas dans la vie présente; elle est dans la vie future.

2. La capacité de la créature spirituelle est augmentée par la charité, car celle-ci dilate notre coeur, selon la parole de S. Paul (2 Co 6, 11): " Notre coeur s'est grand ouvert. " C'est pourquoi, après chaque accroissement, demeure toujours l'aptitude à un plus grand.

3. Cet argument vaut pour des choses qui ont une quantité de même nature, et non pour celles

Bởi vì đức mến ở quê hương là cái gì hữu hạn, nếu đức mến lữ hành có thể gia tăng đến vô cùng thì xảy ra đức mến lữ hành có thể bằng đức mến ở quê hương: điều đó mâu thuẫn. Vậy đức mến lữ hành không thể gia tăng vô cùng.

TRÁI LẠI. Thánh Phaolô nói: "Không phải là tôi đã đoạt giải, hay đã thành toàn, nhưng tôi đang đuổi theo để mà chụp lấy chiếm đoạt" (Pl 3,12). Và về lời nói này, sách Chú giải lên tiếng: "Không người tín hữu nào, mặc dầu sau khi đã tiến bộ nhiều có thể nói: điều đó đủ cho tôi; kẻ nói như thế đi ra ngoài con đường trước khi đi hết đường". Vậy đức mến, trên đường đi thiên quốc gia tăng dần dần.

TRẢ LỜI : Sự gia tăng của mô thể có thể có giới hạn vì ba lý do: hoặc vì chính mô thể, vì mô thể có mức độ bền giới hạn; một khi giới hạn này đã đạt được, người ta không thể đi qua bên kia mà không đi qua đến một mô thể khác; như vậy, cũng có như thế đối với màu xám: sự thay đổi tiếp tục làm cho hoặc qua màu trắng hoặc màu đen. Hoặc vì tác nhân, nếu năng lực chủ động của nó không đủ để làm gia tăng mô thể ở trong chủ thể, nếu chính nó không có thể lãnh nhận sự hoàn hảo sau. Mà không vì một lý do nào trong ba lý do này; người ta có thể chỉ định điểm cuối cùng cho sự gia tăng đức mến ở trần gian này. Quả thế, đức mến được xem xét trong bản tính loại thuộc riêng của mình, không có cái gì làm giới hạn cho sự gia tăng của mình, bởi vì nó là sự tham dự vào đức mến vô cùng, tức là Chúa Thánh Thần. Cũng vậy, nguyên nhân làm gia tăng đức mến có năng lực vô cùng vì đó chính là Thiên Chúa. Sau hết, ở phía chủ thể, người ta cũng không có thể quyết định điểm cuối cùng cho sự gia tăng đức mến; vì luôn luôn, khi đức mến gia tăng, thích hợp tính để gia tăng càng gia tăng hơn nữa; vậy ở trần gian này người ta không thể chỉ định một giới hạn nào cho sự gia tăng đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Nhất định, sự gia tăng đức mến hướng về mục đích; mà mục đích này không ở trong đời sống hiện tại; nó ở trong đời sống tương lai.

2. Khả năng của thụ tạo thiêng liêng được thêm lên bởi đức mến, vì đức mến nới rộng tâm hồn theo lời ghi chép: "Tâm hồn chúng ta mở rộng thênh thang" (2Cr 6,11). Do đó, sau mỗi sự gia tăng, tồn tại luôn luôn thích hợp tính được mở rộng hơn.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với các sự vật có lượng thuộc về cùng một bản tính, chứ không đối với

rationis, non autem in his quae habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 8
Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim haec perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit, dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *non quod iam conprehenderim aut perfectus sim*. Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas*. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

PRAETEREA, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit roborata, perficitur, cum ad perfectionem pervenerit, dicit, cupio dissolvi et esse cum Christo*. Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

RESPONDEO dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter, uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse

of quantity, but not in those which have different kinds: thus however much a line may increase it does not reach the quantity of a superficies. Now the quantity of a wayfarer's charity which follows the knowledge of faith is not of the same kind as the quantity of the charity of the blessed, which follows open vision. Hence the argument does not prove.

ARTICLE 8
Whether charity can be perfect in this life ?

Objections 1. It would seem that charity cannot be perfect in this life. For this would have been the case with the apostles before all others. Yet it was not so, since the Apostle says (Phil. 3:12): "Not as though I had already attained, or were already perfect." Therefore charity cannot be perfect in this life.

2. Further, Augustine says (Qq. lxxxiii, qu. 36) that "whatever kindles charity quenches cupidity, but where charity is perfect, cupidity is done away altogether." But this cannot be in this world, wherein it is impossible to live without sin, according to 1 Jn. 1:8: "If we say that we have no sin, we deceive ourselves." Now all sin arises from some inordinate cupidity. Therefore charity cannot be perfect in this life.

3. Further, what is already perfect cannot be perfected any more. But in this life charity can always increase, as stated above (A[7]). Therefore charity cannot be perfect in this life.

On the contrary, Augustine says (In prim. canon. Joan. Tract. v) "Charity is perfected by being strengthened; and when it has been brought to perfection, it exclaims, 'I desire to be dissolved and to be with Christ.'" Now this is possible in this life, as in the case of Paul. Therefore charity can be perfect in this life.

I answer that, The perfection of charity may be understood in two ways: first with regard to the object loved, secondly with regard to the person who loves. With regard to the object loved, charity is perfect, if the object be loved as much as it is lovable. Now God is as lovable as He is good, and His goodness is infinite, wherefore He is infinitely lovable. But no creature can love Him infinitely since all created power is finite. Consequently no creature's charity can be perfect in this way; the charity of God alone can, whereby He loves Himself. On the part of the person who loves, charity is perfect, when he loves as much as he can. This

dont les quantités sont de nature différente; ainsi une ligne aura beau croître, elle n'atteindra jamais les dimensions d'une surface. Or la charité d'ici-bas, qui suit la connaissance de foi, et la charité du ciel, qui suit la vision face à face, n'ont pas des quantités de même nature. L'argument n'est donc pas valable.

ARTICLE 8
La charité du voyage peut-elle être parfaite ?

Objections 1. Non, semble-t-il, car c'est surtout chez les Apôtres que cette perfection aurait dû se rencontrer. Or elle n'a pas existé chez eux, puisque S. Paul (Ph 3, 12) écrit: " Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait. " Donc la charité ne peut pas être parfaite en cette vie.

2. " Ce qui nourrit la charité, affirme S. Augustin, diminue la convoitise; là où se trouve la perfection, il n'y a aucune convoitise. " Or cela n'est pas possible en cette vie, où nous ne pouvons être exempts de péché, selon la parole de S. Jean (1 Jn 1, 8): " Si nous disons - nous n'avons pas de péché, nous nous abusons. " Or tout péché procède d'une convoitise désordonnée. Par conséquent la charité ne peut pas être parfaite en cette vie.

3. Ce qui est déjà parfait ne peut croître ultérieurement. Or la charité, en cette vie, peut toujours croître, on vient de le dire.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " La charité, en se renforçant, se perfectionne; quand elle atteint la perfection, elle dit: je désire mourir et être avec le Christ. " Or cela est possible en cette vie, puisqu'il en fut ainsi chez S. Paul (Ph 1, 23). La charité peut donc être parfaite en cette vie.

Réponse : La perfection de la charité peut être envisagée à deux points de vue: 1° par rapport à l'objet aimé; 2° par rapport à celui qui aime. Par rapport à l'objet aimé, la charité est parfaite quand une chose est aimée autant qu'elle est aimable. Or Dieu est aussi aimable qu'il est bon; et comme sa bonté est infinie, il est infiniment aimable. Mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque toute vertu créée est limitée. Par conséquent, de ce point de vue, la charité ne peut être parfaite en aucune créature, mais seulement la charité par laquelle Dieu s'aime lui-même. Du côté de celui qui aime, on dit que la charité est parfaite quand on aime autant qu'il est possible d'aimer. Et cela arrive de

những sự vật mà các lượng có những bản tính khác nhau; như vậy, một đường gia tăng một cách vô ích, nó chẳng bao giờ sẽ đạt được các kích thước của một diện tích. Mà đức mến ở trần gian này là đức mến đi theo sau sự hiểu biết của đức tin, và đức mến ở nước trời là đức mến đi theo sự trông thấy diện đối diện, không có các lượng thuộc về cùng một bản tính. Vậy chứng cứ này không có giá trị.

TIẾT 8
Đức mến lữ hành có thể trở nên hoàn hảo ?

VẤN NẠN 1. Đức mến hoàn hảo này đáng lẽ gặp được ở nơi các tông đồ. Mà nó không hiện hữu ở nơi các ngài, bởi vì thánh Phaolô đã viết: "Không phải là tôi đã đoạt giải, cũng không phải là tôi đã trở nên hoàn hảo" (Pl 3,12). Vậy đức mến không thể trở nên hoàn hảo ở đời này.

2. Thánh Augustinô khẳng định: "Cái gì nuôi dưỡng đức mến, giảm bớt sự ham muốn, ở đâu có sự hoàn hảo, ở đó không có sự ham muốn" (83 Quaest, q.36, 40). Mà điều đó không thể có được ở đời này, là nơi chúng ta không thể miễn khỏi tội theo lời thánh Gioan nói: "Nếu chúng ta nói: chúng ta không có tội, chúng ta nói dối" (1Ga 1,8). Mà mọi tội phát xuất bởi sự ham muốn mất trật tự. Do đó, đức mến không thể trở nên hoàn hảo ở đời này.

3. Cái gì đã hoàn hảo không thể gia tăng về sau. Mà đức mến ở đời này, luôn luôn có thể gia tăng như người ta mới nói.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô viết, khi đức mến tăng cường, nó kiện toàn chính mình; khi nó đạt được sự hoàn hảo, nó nói: tôi ước muốn chết và ở với Chúa Kitô (In I Gioan. tr 5.3,9). Mà điều đó có thể có được ở đời này, bởi vì người ta nói như thế về thánh Phaolô (Pl 1,53). Vậy đức mến có thể trở nên hoàn hảo ở đời này.

TRẢ LỜI : Sự hoàn hảo của đức mến được xem xét ở hai phương diện: thứ nhất, đối với đối tượng được yêu mến; thứ đến, đối với kẻ yêu mến. Với đối tượng được yêu mến, đức mến hoàn hảo khi một sự vật được yêu mến đúng mức độ nó đáng yêu mến. Mà Thiên Chúa cũng đáng được yêu mến như Ngài tốt lành; và bởi vì thiện tính của Ngài vô cùng, Ngài đáng mến vô cùng. Nhưng không thụ tạo nào có thể yêu mến Thiên Chúa cách vô cùng, bởi vì mọi năng lực thụ tạo đều bị giới hạn. Do đó, ở phương diện này đức mến không thể hoàn hảo ở nơi thụ tạo nào nhưng duy đức mến mà Thiên Chúa yêu chính mình thì hoàn hảo. Về phía kẻ yêu mến, người ta nói đức mến hoàn hảo khi người ta yêu mến hết sức mình có thể yêu

diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus caritatem habentibus. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus negat de se perfectionem patriae. Unde Glossa ibi dicit quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor*.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

AD TERTIUM dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS 9
Utrum inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

PRAETEREA, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

PRAETEREA, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est. Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a caritate proficiente. Inconvenienter igitur praedicti tres gradus caritatis assignantur.

happens in three ways. First, so that a man's whole heart is always actually borne towards God: this is the perfection of the charity of heaven, and is not possible in this life, wherein, by reason of the weakness of human life, it is impossible to think always actually of God, and to be moved by love towards Him. Secondly, so that man makes an earnest endeavor to give his time to God and Divine things, while scorning other things except in so far as the needs of the present life demand. This is the perfection of charity that is possible to a wayfarer; but is not common to all who have charity. Thirdly, so that a man gives his whole heart to God habitually, viz. by neither thinking nor desiring anything contrary to the love of God; and this perfection is common to all who have charity.

Reply to objection 1. The Apostle denies that he has the perfection of heaven, wherefore a gloss on the same passage says that "he was a perfect wayfarer, but had not yet achieved the perfection to which the way leads."

Reply to objection 2. This is said on account of venial sins, which are contrary, not to the habit, but to the act of charity: hence they are incompatible, not with the perfection of the way, but with that of heaven.

Reply to objection 3. The perfection of the way is not perfection simply, wherefore it can always increase.

ARTICLE 9
Whether charity is rightly distinguished into three degrees, beginning, progress, and perfection ?

Objections 1. It would seem unfitting to distinguish three degrees of charity, beginning, progress, and perfection. For there are many degrees between the beginning of charity and its ultimate perfection. Therefore it is not right to put only one.

2. Further, charity begins to progress as soon as it begins to be. Therefore we ought not to distinguish between charity as progressing and as beginning.

3. Further, in this world, however perfect a man's charity may be, it can increase, as stated above (A[7]). Now for charity to increase is to progress. Therefore perfect charity ought not to be distinguished from progressing charity: and so the aforesaid degrees are unsuitably assigned to charity.

trois manières. D'abord parce que tout le coeur de l'homme se porte de façon actuelle et continue vers Dieu, et telle est la perfection de la charité du ciel; elle n'est pas possible en cette vie où, en raison de la faiblesse humaine, on ne peut être continuellement en acte de penser à Dieu et de se porter affectueusement vers lui. En deuxième lieu, parce que l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité. Enfin lorsqu'on donne habituellement tout son coeur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu. Et telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité.

Solutions 1. L'Apôtre ici ne reconnaît pas en lui la charité de la patrie: " Il était parfait voyageur, dit la Glose, mais il n'avait pas encore atteint le terme du voyage. "

2. L'affirmation de S. Jean concerne les péchés véniels, qui sont contraires non à l'habitus de la charité, mais à son acte; aussi ne s'opposent-ils pas à la perfection du voyage, mais à la perfection de la patrie.

3. La perfection de la charité, telle qu'elle peut être réalisée en cette vie, n'est pas une perfection absolue; elle est donc toujours capable de croître.

ARTICLE 9
Les différents degrés de la charité

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la distinction entre trois degrés de charité: commençante, progressante, et parfaite. Car, entre le commencement de la charité et son ultime perfection, il y a de multiples degrés. Ce n'est donc pas un seul degré intermédiaire qu'il faudrait poser.

2. Dès que la charité commence à exister, elle commence aussi à progresser. On ne doit dorc pas distinguer la charité qui progresse de la charité commençante.

3. Quelque parfaite charité que l'on puisse avoir en ce monde, cette charité, nous l'avons vu, pourra toujours augmenter. Or, pour la charité, s'accroître c'est progresser, et ainsi n'y a-t-il pas lieu de distinguer la charité parfaite de la charité progressante. En fin de compte, il ne convient donc pas d'assigner trois degrés à la charité.

mến. Và điều đó xảy ra theo ba thể cách. Thứ nhất, bởi vì toàn thể tâm hồn con người một cách hiện thể và liên tục hướng đến Thiên Chúa, và đó là sự hoàn hảo của đức mến ở trên trời; nó không có thể được ở trần gian này là nơi, do sự yếu đuối nhân loại, người ta không có thể liên tục ở trong hiện thể tư tưởng đến Thiên Chúa và một cách mến yêu hướng đến Ngài. Thứ đến, bởi vì nhân loại một cách toàn vẹn dấn thân lo về Chúa và lo các công việc thuộc về Chúa mà vứt bỏ mọi cái gì còn lại ngoài cái gì mà các nhu yếu của đời sống hiện tại đòi hỏi: đó là sự hoàn hảo của đức mến có thể có được ở trần gian này; tuy nhiên, điều đó không phải là chung cho mọi kẻ có đức mến. Sau hết, khi người ta một cách thành tập quán và thường xuyên dâng tâm hồn mình cho Thiên Chúa đến nỗi không còn tưởng nghĩ cái gì, cũng không còn muốn cái gì trái ngược với tình yêu đối với Thiên Chúa. Và đó là sự hoàn hảo chung cho mọi kẻ có đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô ở đây không nhìn nhận đức mến quê hương ở nơi mình, sách Chú giải nói: "Ngài là kẻ đi đàng hoàn hảo, nhưng ngài chưa đạt tới điểm cuối cùng của cuộc lữ hành".

2. Sự khẳng định của thánh Gioan quan hệ với các tội nhẹ là những tội không trái ngược với tập quán của đức mến, nhưng trái ngược với hành động của đức mến; như vậy, các tội nhẹ không đối lập với sự hoàn hảo của cuộc lữ hành, nhưng đối lập với sự hoàn hảo của quê hương.

3. Sự hoàn hảo của đức mến theo mức độ nó được thực hiện ở đời này, không phải là sự hoàn hảo tuyệt đối. Vậy nó luôn luôn có thể gia tăng.

TIẾT 9
Các bậc khác nhau của đức mến

VẤN NẠN 1. Ở giữa sự khởi đầu của đức mến và sự hoàn hảo cuối cùng của nó, có nhiều bậc. Vậy không phải chỉ có một bậc trung gian duy nhất.

2. Vừa khi đức mến bắt đầu hiện hữu, nó cũng bắt đầu tiến triển. Vậy người ta không thể phân biệt đức mến tiến triển với đức mến khởi đầu.

3. Cho dầu người ta có thể có một đức mến hoàn hảo thế nào đi nữa, ở trần gian này, đức mến này như chúng ta đã thấy, sẽ có thể luôn luôn gia tăng, và như vậy người ta không thể phân biệt đức mến hoàn hảo với đức mến tiến triển. Vậy cuối cùng, không thích hợp việc chỉ định có ba bậc trong đức mến.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit nata, nutritur*, quod pertinet ad incipientes; *cum fuerit nutrita, roboratur*, quod pertinet ad proficientes; *cum fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

On the contrary, Augustine says (In prim. canon. Joan. Tract. v) "As soon as charity is born it takes food," which refers to beginners, "after taking food, it waxes strong," which refers to those who are progressing, "and when it has become strong it is perfected," which refers to the perfect. Therefore there are three degrees of charity.

En sens contraire, S. Augustin dit " Quand la charité est née, elle est nourrie ", ce qui a trait aux commençants; " quand elle a été nourrie, elle se fortifie ", ce qui se rapporte aux progressants; " quand elle a été fortifiée, elle est rendue parfaite ", ce qui s'applique aux parfaits. Il y a donc trois degrés de charité.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Khi đức mến phát sinh, nó được nuôi dưỡng", điều đó liên hệ với những kẻ bắt đầu; khi đức mến được nuôi dưỡng, nó củng cố chính mình, điều đó qui về những kẻ tiến triển; khi nó được củng cố, nó trở nên hoàn hảo, điều đó ứng dụng cho những kẻ hoàn hảo (In I Gioan, tr.5,3). Vậy có ba bậc trong đức mến.

RESPONDEO dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum, sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

I answer that, The spiritual increase of charity may be considered in respect of a certain likeness to the growth of the human body. For although this latter growth may be divided into many parts, yet it has certain fixed divisions according to those particular actions or pursuits to which man is brought by this same growth. Thus we speak of a man being an infant until he has the use of reason, after which we distinguish another state of man wherein he begins to speak and to use his reason, while there is again a third state, that of puberty when he begins to acquire the power of generation, and so on until he arrives at perfection. In like manner the divers degrees of charity are distinguished according to the different pursuits to which man is brought by the increase of charity. For at first it is incumbent on man to occupy himself chiefly with avoiding sin and resisting his concupiscences, which move him in opposition to charity: this concerns beginners, in whom charity has to be fed or fostered lest it be destroyed: in the second place man's chief pursuit is to aim at progress in good, and this is the pursuit of the proficient, whose chief aim is to strengthen their charity by adding to it: while man's third pursuit is to aim chiefly at union with and enjoyment of God: this belongs to the perfect who "desire to be dissolved and to be with Christ." In like manner we observe in local motion that at first there is withdrawal from one term, then approach to the other term, and thirdly, rest in this term.

Réponse : Sous certains rapports, l'accroissement spirituel de la charité peut être comparé à la croissance corporelle de l'homme. Or, bien que l'on puisse distinguer en celle-ci un grand nombre d'étapes différentes, elle offre cependant certaines divisions bien déterminées, caractérisées par les activités ou les préoccupations auxquelles l'homme est amené au long de sa croissance. Ainsi appelle-t-on enfance l'âge de la vie qui précède l'usage de la raison. On distingue ensuite un autre état de l'homme, qui correspond au moment où il commence à parler et à user de la raison. Un troisième état est celui de la puberté -. quand l'homme devient capable d'engendrer. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ait atteint son développement parfait. De même, on distingue divers degrés de charité, d'après les soucis divers auxquels l'homme est amené par le progrès de sa charité. D'abord son souci premier doit être de s'écarter du péché et de résister aux convoitises qui le poussent en sens contraire de la charité. Et cela concerne les débutants, chez qui la charité doit être nourrie et entretenue de peur qu'elle ne se perde. Un deuxième souci vient ensuite, celui de tendre principalement à avancer dans le bien; un tel souci est celui des progressants, qui visent surtout à ce que leur charité, par sa croissance, se fortifie. Enfin le troisième souci est que l'homme cherche principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui; et cela s'applique aux parfaits qui " désirent mourir et être avec le Christ ". Ainsi, dans le mouvement corporel, distinguons-nous pareillement ces trois moments: l'éloignement du point de départ, le rapprochement du terme, enfin le repos en celui-ci.

TRẢ LỜI : Ở một số phương diện nào đó, sự tiến triển thiêng liêng của đức mến so sánh được với sự phát triển của thân thể nhân loại. Mà dầu người ta có thể phân biệt trong sự phát triển thân thể nhân loại nhiều giai đoạn khác nhau, nó vẫn đưa ra một số phân chia rất nhất định, được đánh dấu bởi các hành động và bởi những sự bận tâm mà con người được đưa đi theo sự phát triển của mình. Như vậy, người ta gọi tuổi thơ ấu là tuổi của đời sống đi trước sự sử dụng trí năng. Đoạn người ta phân biệt một tình trạng khác của con người tương ứng với lúc họ bắt đầu nói chuyện và sử dụng trí năng. Một tình trạng thứ ba là tình trạng dậy thì: khi con người trở nên có thể sinh sản. Và tiếp tục như thế cho tới khi họ đạt được sự phát triển hoàn hảo. Cũng vậy, người ta phân biệt những bậc khác nhau trong đức mến tùy theo những sự lo lắng khác nhau mà con người được đem đến đó do sự tiến triển đức mến của mình. Trước hết, sự lo lắng đầu tiên của họ phải tránh tội và chống lại các sự ham muốn thúc đẩy họ đi trái ngược với đức mến. Và điều đó quan hệ với những kẻ bắt đầu mà ở nơi những người này đức mến phải được nuôi dưỡng và giữ gìn kẻo nó mất đi. Đoạn đến nỗi lo lắng thứ hai, lo lắng một cách chủ yếu hướng về tiến triển trong sự tốt; sự lo lắng này là nỗi lo lắng của những kẻ tiến triển nhắm đức mến của mình được củng cố do sự phát triển. Sau hết, nỗi lo lắng thứ ba là con người cách chủ yếu tìm kiếm kết hợp với Thiên Chúa và thưởng thức Ngài; điều đó ứng dụng về những kẻ hoàn hảo là những người ước muốn chết và ở với Chúa Kitô. Cũng vậy, trong sự chuyển động của thân thể, chúng ta phân biệt ba giai đoạn sự đi ra xa khỏi điểm khởi hành, sự đến gần điểm cuối cùng, và sự nghỉ ngơi ở điểm cuối cùng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt. Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut philosophus dicit, in I de caelo.

Reply to objection 1. All these distinct degrees which can be discerned in the increase of charity, are comprised in the aforesaid three, even as every division of continuous things is included in these three---the beginning, the middle, and the end, as the Philosopher states (De Coelo i, 1).

Solutions 1. Toutes les distinctions intermédiaires dans l'accroissement de la charité sont comprises dans les trois distinctions dont nous venons de parler, comme toutes les divisions des réalités continues sont comprises, selon Aristote, sous ces trois chefs: le commencement le milieu et la fin.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi sự phân biệt trung gian trong sự tiến triển đức mến được bao gồm trong ba sự phân biệt chúng ta mới đề cập đến, cũng như mọi sự phân biệt của các thực tại liên tục được bao gồm trong ba điều chính: khởi đầu, điểm ở giữa và sự cuối cùng như triết gia khẳng định (De Caelo 1,1).

AD SECUNDUM dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant

Reply to objection 2. Although those who are beginners in charity may progress, yet the chief care that besets them is to resist the sins

2. Ceux qui débutent dans la charité, bien qu'ils y progressent, ont pour principal souci de résister aux péchés dont les assauts les

2. Những kẻ khởi đầu trong đức mến, mặc dầu họ tiến triển ở đó, có nỗi lo lắng chủ yếu là chống tội lỗi mà các sự tấn công của tội làm cho

peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de aedificatoribus Ierusalem.

AD TERTIUM dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

which disturb them by their onslaught. Afterwards, however, when they come to feel this onslaught less, they begin to tend to perfection with greater security; yet with one hand doing the work, and with the other holding the sword as related in 2 Esdr 4:17 about those who built up Jerusalem.

Reply to objection 3. Even the perfect make progress in charity: yet this is not their chief care, but their aim is principally directed towards union with God. And though both the beginner and the proficient seek this, yet their solicitude is chiefly about other things, with the beginner, about avoiding sin, with the proficient, about progressing in virtue.

tourmentent. Dans la suite, ils ressentent moins ces assauts et déjà ils travaillent d'une certaine façon avec plus de sécurité à leur avancement; cependant “ tout en construisant d'une main, ils gardent l'épée dans l'autre “, comme Esdras le dit de ceux qui reconstruisaient Jérusalem (Ne 4, 17).

3. Les parfaits eux aussi progressent dans la charité, mais ce n'est pas là pour eux la recherche fondamentale; ce qui les préoccupe par-dessus tout, c'est de s'unir à Dieu. Et bien que les commençants et les progressants le recherchent également, ils sont pris davantage par d'autres soucis: celui d'éviter les péchés, chez les commençants, et celui d'avancer dans la vertu, chez les progressants.

họ đau khổ. Sau đó họ ít cảm thấy các sự tấn công này và họ đã làm việc theo một thể cách nào đó với nhiều an toàn hơn để họ tiến triển; tuy nhiên, họ chính trong lúc một tay xây dựng, tay kia nắm giữ cái gươm như lời ghi chép về những kẻ xây dựng lại thành Giêrusalem (Er 4,17).

3. Những người hoàn hảo, chính họ cũng tiến triển trong đức mến nhưng điều đó đối với họ không phải là sự tìm kiếm chủ yếu; điều làm họ bận tâm nhất là việc kết hợp với Thiên Chúa. Dầu mà các kẻ khởi đầu và những kẻ tiến triển cũng tìm kiếm điều ấy, họ vẫn lo lắng nhiều hơn với những việc khác: việc lo lắng tránh tội lỗi ở nơi những kẻ khởi đầu, và việc tiến đức ở nơi những kẻ tiến triển.

ARTICULUS 10
Utrum caritas possit diminui

ARTICLE 10
Whether charity can decrease ?

ARTICLE 10
La charité peut-elle diminuer ?

TIẾT 10
Phải chăng đức mến có thể giảm bớt ?

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra, videtur quod etiam possit diminui.

Objections 1. It would seem that charity can decrease. For contraries by their nature affect the same subject. Now increase and decrease are contraries. Since then charity increases, as stated above (A[4]), it seems that it can also decrease.

Objections 1. Oui, semble-t-il, car les contraires doivent naturellement se produire à propos d'une même réalité; or la diminution et l'accroissement sont des contraires. Donc, puisque la charité s'accroît, comme on vient de le voir, il semble qu'elle puisse aussi diminuer.

VẤN NẠN 1. Các tương phản hữu một cách tự nhiên phải xuất hiện đối với cũng một thực tại; mà sự giảm bớt và sự gia tăng là những tương phản hữu. Vậy, bởi vì đức mến gia tăng, xem ra nó có thể cũng giảm bớt.

PRAETEREA, Augustinus, X Confess., ad Deum loquens, dicit, *minus te amat qui tecum aliquid amat*. Et in libro octogintatrium quaest. dicit quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis*, ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

2. Further, Augustine, speaking to God, says (Confess. x) “He loves Thee less, who loves aught besides Thee”: and (Qq. lxxxiii, qu. 36) he says that “what kindles charity quenches cupidity.” For this it seems to follow that, on the contrary, what arouses cupidity quenches charity. But cupidity, whereby a man loves something besides God, can increase in man. Therefore charity can decrease.

2. S. Augustin dit, en s'adressant à Dieu: “ Il t'aime moins, celui qui aime quelque chose avec toi. “ Et il dit encore: “ Ce qui nourrit la charité diminue la convoitise. “ D'où il apparaît qu'à l'inverse l'accroissement de la convoitise entraîne une diminution de la charité. Or la convoitise, par laquelle on aime quelque chose d'autre que Dieu, peut croître chez l'homme. Donc la charité peut diminuer.

2. Thánh Augustinô đã thưa với Thiên Chúa họ yêu mến Chúa ít hơn, kẻ yêu mến một cái gì với Thiên Chúa (De Caele 1,1). Và thánh nhân còn nói tiếp điều nuôi dưỡng đức mến, làm giảm bớt sự ham muốn (Conf. 10,29). Do đó, xem ra một cách ngược lại, sự gia tăng ham muốn gây nên sự giảm bớt đức mến. Mà sự ham muốn do đó mà người ta yêu mến cái gì ngoài Thiên Chúa, có thể gia tăng nơi con người. Vậy đức mến có thể giảm bớt.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit*, ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se praeparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se praeparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

3. Further, as Augustine says (Gen. ad lit. viii, 12) “God makes the just man, by justifying him, but in such a way, that if the man turns away from God, he no longer retains the effect of the Divine operation.” From this we may gather that when God preserves charity in man, He works in the same way as when He first infuses charity into him. Now at the first infusion of charity God infuses less charity into him that prepares himself less. Therefore also in preserving charity, He preserves less charity in him that prepares himself less. Therefore charity can decrease.

3. “ Dieu, dit S. Augustin n'opère pas, en justifiant l'homme, de telle façon que son oeuvre demeure en celui-ci, s'il vient à s'éloigner. “ On peut en conclure que Dieu, en conservant la charité dans l'homme, opère de la même manière que lorsqu'il l'infuse en lui pour la première fois. Or, lorsque Dieu infuse la charité pour la première fois, il l'infuse moins grande chez celui qui s'y dispose moins. De même, lorsqu'il la conserve, devra-t-il la conserver moins grande chez celui dont les dispositions sont moins bonnes. Donc la charité peut diminuer.

3. Thánh Augustinô nói: “Thiên Chúa khi công chính hóa con người không hành động theo một thể cách thể ấy đến nỗi công việc của Ngài vẫn tồn tại nơi họ, nếu họ đi ra xa khỏi Thiên Chúa” (De Gen.ad litt. 8,12). Do đó, người ta có thể kết luận rằng Thiên Chúa, trong khi bảo tồn đức mến trong con người, hành động theo cũng một thể cách như lúc Ngài phú nhập đức mến cho họ lần đầu tiên. Mà khi Thiên Chúa phú nhập đức mến lần đầu tiên, Ngài phú nhập nó nhỏ bé hơn ở nơi kẻ sắp đặt mình kém để lãnh nhận nó. Cũng vậy, khi Ngài bảo tồn nó, Ngài bảo tồn nó nhỏ bé hơn ở nơi kẻ có sự sắp đặt ít tốt hơn. Vậy đức mến có thể giảm bớt.

SED CONTRA est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. VIII, lampades eius, scilicet caritatis, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non

On the contrary, In Scripture, charity is compared to fire, according to Cant 8:6: “The lamps thereof,” i.e. of charity, “are fire and flames.” Now fire ever mounts upward so long as it lasts. Therefore as long as charity endures, it can ascend, but cannot descend, i.e. decrease.

En sens contraire, dans le Cantique des cantiques (8, 6), la charité est comparée au feu: “ Ses traits “. c'est-à-dire ceux de la charité, “ sont des traits de feu, une flamme du Seigneur “. Or le feu, tant qu'il dure, monte toujours. Donc la charité, tant qu'elle subsiste, peut monter; mais elle ne

TRÁI LẠI, Trong sách Diệu ca (8,6), đức mến được so sánh với lửa các mũi tên của nó, tức là các mũi tên của đức mến, là những mũi tên bằng lửa, là ngọn lửa của Thiên Chúa. Mà lửa bao lâu nó tồn tại thì lên cao luôn. Vậy đức mến, bao lâu nó tồn tại, có thể lên cao; và nó không có thể đi xuống nghĩa là

potest.

RESPONDEO dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est. Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, unde de amicitia philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *multas amicitias inappellatio solvit*, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicetur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc

I answer that, The quantity which charity has in comparison with its proper object, cannot decrease, even as neither can it increase, as stated above (A[4], ad 2). Since, however, it increases in that quantity which it has in comparison with its subject, here is the place to consider whether it can decrease in this way. Now, if it decrease, this must needs be either through an act, or by the mere cessation from act. It is true that virtues acquired through acts decrease and sometimes cease altogether through cessation from act, as stated above (FS, Q[53], A[3]). Wherefore the Philosopher says, in reference to friendship (Ethic. viii, 5) "that want of intercourse," i.e. the neglect to call upon or speak with one's friends, "has destroyed many a friendship." Now this is because the safe-keeping of a thing depends on its cause, and the cause of human virtue is a human act, so that when human acts cease, the virtue acquired thereby decreases and at last ceases altogether. Yet this does not occur to charity, because it is not the result of human acts, but is caused by God alone, as stated above (A[2]). Hence it follows that even when its act ceases, it does not for this reason decrease, or cease altogether, unless the cessation involves a sin. The consequence is that a decrease of charity cannot be caused except either by God or by some sinful act. Now no defect is caused in us by God, except by way of punishment, in so far as He withdraws His grace in punishment of sin. Hence He does not diminish charity except by way of punishment: and this punishment is due on account of sin. It follows, therefore, that if charity decrease, the cause of this decrease must be sin either effectively or by way of merit. But mortal sin does not diminish charity, in either of these ways, but destroys it entirely, both effectively, because every mortal sin is contrary to charity, as we shall state further on (A[12]), and by way of merit, since when, by sinning mortally, a man acts against charity, he deserves that God should withdraw charity from him. In like manner, neither can venial sin diminish charity either effectively or by way of merit. Not effectively, because it does not touch charity, since charity is about the last end, whereas venial sin is a disorder about things directed to the end: and a man's love for the end is

peut pas descendre, c'est-à-dire diminuer.

Réponse : La quantité de la charité qui est relative à son objet propre ne peut pas diminuer, pas plus qu'elle ne peut s'accroître, on l'a vu plus haut. Mais, puisque la charité s'accroît selon la quantité qu'elle possède par rapport à son sujet, on peut se demander si, de ce point de vue, elle peut aussi diminuer. Si elle diminue, il faut qu'elle diminue par un acte, ou seulement par cessation d'acte. Par cessation d'acte sont diminuées les vertus acquises par des actes; parfois même elles sont détruites, comme on l'a vu antérieurement. C'est pourquoi Aristote dit à propos de l'amitié: " Bien des amitiés sont détruites parce que l'ami n'est plus appelé ", c'est-à-dire du fait qu'on ne l'appelle plus, ou qu'on ne lui parle plus. Et il en est ainsi parce que la conservation d'une chose dépend de sa cause; or la cause d'une vertu acquise, c'est l'acte humain; donc, si les actes humains cessent, cette vertu acquise s'affaiblit et finit par disparaître totalement. Mais cela n'a pas lieu pour la charité, qui est produite par Dieu seul et non par des actes humains, comme on l'a dit précédemment. Il s'ensuit que, même si son acte vient à cesser, la charité n'est pas pour autant diminuée ni détruite, si du moins le péché n'est pour rien dans cette cessation. De ce qui précède on doit conclure que la diminution de la charité ne peut avoir d'autre cause que Dieu ou quelque péché. Mais aucune déficience ne nous est infligée par Dieu, sinon par mode de châtiment, en ceci qu'il nous retire sa grâce en châtiment du péché. Il ne lui convient donc pas de diminuer en nous la charité sinon par mode de châtiment, celui-ci étant dû au péché. Il reste donc, si la charité diminue, que le péché seul en est la cause, soit que le péché produise cette diminution soit qu'il la mérite. Or, ni d'une façon ni de l'autre, le péché mortel ne diminue la charité, car il la détruit totalement; et par cause effective parce que tout péché mortel est contraire à la charité, nous le verrons plus loin; et par démérite, car celui qui en péchant mortellement agit contre la charité est digne que Dieu la lui retire. Pareillement, même par le péché véniel la charité ne peut être diminuée, pas plus par mode d'efficience que par démérite. Par efficience, car le péché véniel n'atteint pas la charité elle-même. Celle-ci, en effet, porte sur la fin dernière, tandis que le péché véniel est un désordre relatif aux moyens. Or l'amour d'une fin ne se trouve pas diminué du fait que l'on tombe dans quelque dérèglement à l'égard

không có thể giảm bớt.

TRẢ LỜI : Lượng của đức mến có tương quan với đối tượng riêng của mình không thể giảm bớt cũng không có thể gia tăng như người ta đã trông thấy ở trước (a.4). Song, bởi vì đức mến gia tăng tùy theo lượng nó chiếm hữu đối với chủ thể mình, người ta có thể tìm hiểu về phương diện này nó có thể giảm bớt không. Nếu nó giảm bớt, nó phải giảm bớt bằng sự hành động, hoặc chỉ bằng sự chấm dứt hành động mà thôi. Do sự chấm dứt hành động, có sự giảm bớt trong các nhân đức đắc thủ nhờ các hành động; đôi khi các nhân đức đắc thủ bị phá hủy như người ta đã thấy ở trước (I-II, Q.53, a.3). Do đó, triết gia nói về tình bằng hữu: "Nhiều tình bằng hữu bị phá hủy bởi vì người bạn hữu không được kêu đến tên nữa" (Eth 8,5), nghĩa là do sự kiện người ta không gọi đến họ nữa, hoặc người ta không nói chuyện với họ nữa. Và thật sự có như vậy, bởi vì sự bảo tồn một sự vật lệ thuộc vào nguyên nhân của mình; mà nguyên nhân của nhân đức đắc thủ, đó là hành vi nhân linh; vậy nếu các hành vi nhân linh chấm dứt, nhân đức đắc thủ này ra yếu đi và cuối cùng biến mất. Mà điều đó không xảy ra đối với đức mến được tạo nên bởi Thiên Chúa mà thôi, chứ không phải bởi các hành vi nhân linh như người ta đã thấy ở trước (a.2). Do đó mà, mặc dầu hành động của nó chấm dứt, đức mến không phải vì đó mà bị giảm bớt hoặc bị phá hủy nếu ít nhất tội lỗi không có việc gì trong sự chấm dứt này. Do những điều nói ở trên, người ta phải kết luận rằng sự giảm bớt đức mến không có nguyên nhân nào khác ngoài Thiên Chúa hoặc tội nào đó. Mà không có sự khiếm khuyết nào do Thiên Chúa gây nên cho chúng ta phải chịu, nếu không phải là theo thể cách hình phạt, theo ý nghĩa này là Ngài rút ân sủng của Ngài khỏi chúng ta để phạt tội. Vậy một cách không thích hợp việc Thiên Chúa giảm bớt đức mến trong chúng ta nếu đó không phải là theo thể cách hình phạt, vì hình phạt cần phải có đối với tội. Vậy nếu đức mến giảm bớt, thì duy tội là nguyên nhân cho sự giảm bớt này, hoặc tội tạo nên sự giảm bớt này hoặc tội đáng bị sự giảm bớt này. Mà theo hai thể cách này, tội trọng không giảm bớt đức mến bởi vì nó phá hủy đức mến cách trọn vẹn; và nó phá hủy như thế theo thể cách đó là nguyên nhân thực hiện bởi vì mọi trọng tội tương phản với đức mến như chúng ta sẽ thấy ở sau (a.12); hoặc nó phá hủy đức mến bởi sự thất đức, bởi vì kẻ nào phạm trọng tội thì hành động trái ngược đức mến, nên đáng bị Thiên Chúa rút đức mến khỏi họ. Cũng vậy, bởi tội nhẹ, đức mến không thể bị giảm bớt theo thể cách nguyên nhân thực hiện cũng như theo thể cách của sự thất đức. Theo thể cách nguyên nhân thực hiện, bởi vì tội nhẹ không động tới đức mến tại sự. Quả thế, đức mến hướng đến cùng đích, trong khi

quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

none the less through his committing an inordinate act as regards the things directed to the end. Thus sick people sometimes, though they love health much, are irregular in keeping to their diet: and thus again, in speculative sciences, the false opinions that are derived from the principles, do not diminish the certitude of the principles. So too, venial sin does not merit diminution of charity; for when a man offends in a small matter he does not deserve to be mulcted in a great matter. For God does not turn away from man, more than man turns away from Him: wherefore he that is out of order in respect of things directed to the end, does not deserve to be mulcted in charity whereby he is ordered to the last end. The consequence is that charity can by no means be diminished, if we speak of direct causality, yet whatever disposes to its corruption may be said to conduce indirectly to its diminution, and such are venial sins, or even the cessation from the practice of works of charity.

des moyens. Ainsi arrive-t-il à certains malades, qui tiennent beaucoup à leur santé, de faire certains accrocs à leur régime. De même, dans les sciences spéculatives, les opinions fausses qui concernent les conclusions ne diminuent pas la certitude des principes. Pareillement, le péché véniel ne mérite pas que la charité soit diminuée. Si quelqu'un, en effet, est fautif en de petites choses, il ne mérite pas de subir un détriment dans un domaine plus important. Dieu ne se détourne pas davantage de l'homme que celui-ci ne se détourne de lui. Par conséquent, celui dont le dérèglement ne porte que sur les moyens ne mérite pas de subir un détriment dans sa charité, par laquelle il est ordonné à sa fin ultime. La conséquence de tout cela est que la charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification En sens contraire, on peut indirectement appeler tion de la charité ce qui est disposition à disposition qui vient des péchés véniels, ou même du fait que la charité n'exerce plus ses actes.

tội nhẹ là sự mất trật tự quan hệ với các phương tiện. Mà tình yêu đối với mục đích không bị giảm bớt do sự việc người ta vi phạm sự mất trật tự đối với các phương tiện. Như đôi khi xảy ra đối với một số bệnh nhân, mặc dầu rất mực yêu quí sức khỏe của mình, sống động mất trật tự đối với sự kiêng cử ăn uống. Cũng vậy, trong các sự tri thức suy lý, các ý kiến sai lầm quan hệ với những kết luận, không giảm bớt sự chắc chắn của các nguyên lý. Cũng vậy, tội nhẹ không đáng bị đức mến giảm bớt. Quả thế, một người nào có lỗi trong những sự vật nhỏ mọn, họ không đáng bị sự thiệt hại ở trong lĩnh vực quan trọng hơn: Thiên Chúa quay mình đi khỏi con người theo mức độ họ quay mình đi khỏi Ngài. Do đó, kẻ vi phạm sự mất trật tự đối với các phương tiện mà thôi, không đáng bị sự thiệt hại trong đức mến của mình, bởi vì đức mến sắp đặt họ đến cùng đích. Kết quả của những điều trình bày ở trên là đức mến không bị giảm bớt theo thể cách nào, nếu người ta hiểu từ ngữ này trong ý nghĩa trực tiếp của nó. Tuy nhiên, người ta một cách gián tiếp gọi là sự giảm bớt đức mến cái gì là sự sắp đặt để làm mất đức mến, sự sắp đặt này phát xuất bởi các tội nhẹ, hoặc bởi việc đức mến không thực hành các hành động của mình nữa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod contraria sunt circa idem quando subiectum aequaliter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem, potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Reply to objection 1. Contraries affect the same subject when that subject stands in equal relation to both. But charity does not stand in equal relation to increase and decrease. For it can have a cause of increase, but not of decrease, as stated above. Hence the argument does not prove.

Solutions 1. Les contraires se produisent à l'égard d'une même réalité quand le sujet de ces contraires se rapporte de la même manière à tous deux. Or, la charité ne se prête pas de la même manière à l'augmentation et à la diminution; elle peut avoir une cause qui l'accroît, mais elle ne peut avoir de cause qui la diminue. Aussi l'objection ne porte pas,

GIẢI ĐÁP 1. Các tương phản hữu xảy ra đối với cũng một thực tại khi chủ thể của các tương phản hữu này theo cũng một thể cách quy về với cả hai chúng nó. Mà đức mến không theo cũng một thể cách quy về với sự gia tăng và sự giảm bớt; nó có thể có nguyên nhân làm cho nó gia tăng, chứ nó không thể có nguyên nhân làm giảm bớt nó. Như vậy vấn nạn không đứng vững.

AD SECUNDUM dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et haec totaliter mortificat caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, *minus te amat qui tecum aliquid amat*, subditur enim, quod *non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali, quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quae semper diminuitur per caritatem, sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta.

Reply to objection 2. Cupidity is twofold, one whereby man places his end in creatures, and this kills charity altogether, since it is its poison, as Augustine states (Confess. x). This makes us love God less (i.e. less than we ought to love Him by charity), not indeed by diminishing charity but by destroying it altogether. It is thus that we must understand the saying: "He loves Thee less, who loves aught beside Thee," for he adds these words, "which he loveth not for Thee." This does not apply to venial sin, but only to mortal sin: since that which we love in venial sin, is loved for God's sake habitually though not actually. There is another cupidity, that of venial sin, which is always diminished by charity: and yet this cupidity cannot diminish charity, for the reason given above.

2. Il y a deux convoitises. La première met sa fin dans la créature, et elle tue totalement la charité, étant, selon le mot de S. Augustin, " son poison ". Elle aboutit à ce que Dieu soit moins aimé qu'il ne doit l'être lorsqu'il est aimé de charité, non en diminuant celle-ci, mais en la détruisant totalement; et c'est ainsi qu'il faut comprendre la parole citée par l'objection " Il t'aime moins, celui qui aime quelque chose avec toi. " S. Augustin précise en effet: " Quelque chose qu'il n'aime pas pour toi. " Cela n'arrive pas dans le péché véniel, mais seulement dans le péché mortel; car ce que l'on aime dans le péché véniel, on l'aime encore pour Dieu, en vertu de l'habitus, quoique ce ne soit plus en acte. La seconde sorte de convoitise est celle du péché véniel, qui est toujours diminuée par la charité; mais elle ne peut diminuer la charité, pour la raison qu'on vient de donner.

2. Có hai thứ ham muốn. Sự ham muốn thứ nhất đặt mục đích mình trong thụ tạo, và nó phá hủy đức mến cách trọn vẹn theo lời nói của thánh Augustinô, đó là thuốc độc của đức mến (83.Quaest, q.36,40). Nó chấm dứt ở điều này là Thiên Chúa được yêu mến ít hơn Ngài phải được yêu mến khi Ngài được yêu mến bằng đức mến, chứ nó không giảm bớt đức mến nhưng phá hủy đức mến hoàn toàn; và chính như thế mà người ta phải hiểu lời nói đã được trích dẫn trong vấn nạn: "Họ yêu mến Ngài ít hơn, kẻ yêu mến một cái gì với Ngài". Quả thế, thánh Augustinô xác định: "Một cái gì mà họ không yêu mến vì Ngài". Điều đó không xảy ra trong tội nhẹ, nhưng chỉ xảy ra trong tội trọng; bởi vì cái gì người ta yêu mến trong tội nhẹ, người ta còn yêu mến nó vì Chúa, theo tập quán, mặc dầu điều đó không còn ở hiện thể. Sự ham muốn thứ hai là sự ham muốn tội nhẹ, và sự ham muốn này luôn luôn bị giảm bớt bởi đức mến; nhưng nó không thể giảm bớt đức mến vì lý do người ta mới trình bày.

AD TERTIUM dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus

Reply to objection 3. A movement of the free-will is requisite in the

3. Un mouvement du libre arbitre est nécessaire pour l'infusion de la

3. Một sự chuyển động của tự do ý chí cần thiết đối với sự phú nhập đức

liberi arbitrii, sicut supra dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

infusion of charity, as stated above (FS, Q[113], A[3]). Wherefore that which diminishes the intensity of the free-will conduces dispositively to a diminution in the charity to be infused. On the other hand, no movement of the free-will is required for the safe-keeping of charity, else it would not remain inn us while we sleep. Hence charity does not decrease on account of an obstacle on the part of the intensity of the free-will's movement.

charité, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi ce qui diminue l'intensité du libre arbitre contribue, comme disposition, à ce qu'une charité moindre soit infusée. Mais, pour conserver la charité, il n'est pas besoin d'un mouvement du libre arbitre; autrement, la charité ne demeurerait pas chez ceux qui dorment. Par conséquent, le défaut d'intensité du mouvement du libre arbitre ne diminue pas la charité.

mến, chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q. 113, a.3). Và do đó cái gì giảm bớt cường độ của tự do ý chí góp phần với tính cách là sự sắp đặt, làm cho việc một đức mến nhỏ bé hơn được phú nhập. Mà để bảo tồn đức mến, không cần đến sự chuyển động của tự do ý chí; nếu cách khác, đức mến hẳn không tồn tại ở nơi những kẻ ngủ. Do đó, sự khiếm khuyết về cường độ trong sự chuyển động của tự do ý chí không giảm bớt đức mến.

ARTICULUS 11
Utrum caritas semel habita possit amitti

ARTICLE 11
Whether we can lose charity when once we have it ?

ARTICLE 11
Peut-on perdre la charité une fois qu'on la possède ?

TIẾT 11
Người ta có thể làm mất đức mến một khi người ta chiếm hữu nó không ?

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*. Caritatem autem non habent nisi filii Dei, *ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, in XV de Trin. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

Objections 1. It would seem that we cannot lose charity when once we have it. For if we lose it, this can only be through sin. Now he who has charity cannot sin, for it is written (1 Jn. 3:9): "Whosoever is born of God, committeth not sin; for His seed abideth in him, and he cannot sin, because he is born of God." But none save the children of God have charity, for it is this which distinguishes "the children of God from the children of perdition," as Augustine says (De Trin. xv, 17). Therefore he that has charity cannot lose it.

Objections 1. Non, semble-t-il, car si l'on perd la charité, ce ne peut être que par le péché. Or, celui qui a la charité ne peut pécher. S. Jean dit en effet (1 Jn 3, 9): " Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que le germe divin demeure en lui, et il ne peut pécher, puisqu'il est né de Dieu. " Or, il n'y a que les fils de Dieu qui possèdent la charité, car selon S. Augustin " c'est elle qui distingue entre les fils du Royaume et les fils de perdition ". Donc celui qui possède la charité ne peut la perdre.

VẤN NẠN 1. Nếu người ta làm mất đức mến, việc đó chỉ có thể xảy ra bởi tội. Mà kẻ có đức mến không thể phạm tội. Quả thế, thánh Gioan nói: "Ai sinh ra bởi Thiên Chúa, không phạm tội, bởi vì mầm giống Thiên Chúa ở trong họ, và họ không thể phạm tội, bởi vì họ được sinh ra bởi Thiên Chúa" (1Ga 3,9). Mà chỉ có các con cái Thiên Chúa chiếm hữu đức mến vì theo lời thánh Augustinô, chính đức mến phân biệt con cái của nước trời với các con cái của sự hư mất (De Trin. 15,18). Vậy kẻ chiếm hữu đức mến không thể làm mất nó.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est*. Sed sicut ipse dicit in Epist. ad Iulianum comitem, *caritas quae deseri potest, nunquam vera fuit*. Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

2. Further, Augustine says (De Trin. viii, 7) that "if love be not true, it should not be called love." Now, as he says again in a letter to Count Julian, "charity which can fail was never true." [*The quotation is from De Salutaribus Documentis ad quemdam comitem, vii., among the works of Paul of Friuli, more commonly known as Paul the Deacon, a monk of Monte Cassino.] Therefore it was no charity at all. Therefore, when once we have charity, we cannot lose it.

2. S. Augustin dit: " La dilection qui n'est pas vraie ne mérite pas son nom. " Or, comme il le dit encore: " La charité qui peut défaillir n'a jamais été vraie. " Donc, il n'y avait pas de charité. Donc, quand on possède la charité, on ne peut plus la perdre.

2. Thánh Augustinô nói: "Tình yêu không chân thật không đáng được cái tên của mình (De Trin. 8,7). Mà như thánh nhân còn nói: "Đức mến có thể thất bại chẳng bao giờ là đức mến chân thật" (St. Hieronymus, Epist 3,22). Vậy không có đức mến. Do đó, khi người ta chiếm hữu đức mến, người ta không còn thể làm mất nó.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei magna operatur, si est, si desinit operari, caritas non est*. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.

3. Further, Gregory says in a homily for Pentecost (In Evang. xxx) that "God's love works great things where it is; if it ceases to work it is not charity." Now no man loses charity by doing great things. Therefore if charity be there, it cannot be lost.

3. S. Grégoire dit: " L'amour de Dieu, quand il existe, opère de grandes choses; s'il cesse d'agir, la charité n'existe plus. " Mais nul, en accomplissant de grandes choses, ne perd la charité. Donc, quand la charité existe, elle ne peut être perdue.

3. Thánh Grêgôriô nói: 'Tình yêu đối với Thiên Chúa, khi nó hiện hữu, thực hiện những công việc vĩ đại; nếu nó chấm dứt hành động, đức mến không hiện hữu nữa" (In Evang. 11,30). Mà không ai, khi hoàn thành những công việc vĩ đại, làm mất đức mến. Vậy khi đức mến hiện hữu, nó không thể bị làm mất.

PRAETEREA, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

4. Further, the free-will is not inclined to sin unless by some motive for sinning. Now charity excludes all motives for sinning, both self-love and cupidity, and all such things. Therefore charity cannot be lost.

4. Le libre arbitre ne peut être incliné au péché que par un motif qui l'entraîne. Mais la charité exclut tous les entraînements au péché: amour de soi, convoitise, etc. La charité ne peut donc être perdue.

4. Tự do ý chí chỉ có thể bị hướng về tội bởi lý do lôi kéo nó. Mà đức mến trục xuất mọi sự lôi kéo đến tội; tình yêu đối với mình, sự ham muốn, v.v... Vậy đức mến không thể bị làm mất.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. II, *habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti*.

On the contrary, It is written (Apoc. 2:4): "I have somewhat against thee, because thou hast left thy first charity."

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse (2, 4): " J'ai contre toi que tu as perdu ton amour d'antan. "

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Nhưng Ta oán trách ngươi điều này: ngươi đã bỏ rơi lòng mến thuở đầu" (Kh 2,4).

RESPONDEO dicendum quod per caritatem spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo, ex parte spiritus sancti

I answer that, The Holy Ghost dwells in us by charity, as shown above (A[2]; QQ[23],24). We can, accordingly, consider charity in three ways: first on the part of the Holy Ghost, Who moves the soul

Réponse : Par la charité, l'Esprit Saint habite en nous, comme nous l'avons montré". Donc nous pouvons considérer la charité de trois façons. Tout d'abord du côté de l'Esprit Saint mouvant l'âme à

TRẢ LỜI. Nhờ đức mến, Chúa Thánh Thần ở trong chúng ta như chúng ta đã nói ở trước (a.2). Trước hết, về phía Chúa Thánh Thần động linh hồn để yêu mến Thiên Chúa, về phía này đức mến không thể phạm tội

moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod spiritus sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando, nam donum perseverantiae computatur inter *beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit, in libro de Praed. Sanct. Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formae quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiae, sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis caelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo

to love God, and in this respect charity is incompatible with sin through the power of the Holy Ghost, Who does unfailingly whatever He wills to do. Hence it is impossible for these two things to be true at the same time---that the Holy Ghost should will to move a certain man to an act of charity, and that this man, by sinning, should lose charity. For the gift of perseverance is reckoned among the blessings of God whereby "whoever is delivered, is most certainly delivered," as Augustine says in his book on the Predestination of the saints (De Dono Persev. xiv). Secondly, charity may be considered as such, and thus it is incapable of anything that is against its nature. Wherefore charity cannot sin at all, even as neither can heat cool, nor unrighteousness do good, as Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 24). Thirdly, charity can be considered on the part of its subject, which is changeable on account of the free-will. Moreover charity may be compared with this subject, both from the general point of view of form in comparison with matter, and from the specific point of view of habit as compared with power. Now it is natural for a form to be in its subject in such a way that it can be lost, when it does not entirely fill the potentiality of matter: this is evident in the forms of things generated and corrupted, because the matter of such things receives one form in such a way, that it retains the potentiality to another form, as though its potentiality were not completely satisfied with the one form. Hence the one form may be lost by the other being received. On the other hand the form of a celestial body which entirely fills the potentiality of its matter, so that the latter does not retain the potentiality to another form, is in its subject inseparably. Accordingly the charity of the blessed, because it entirely fills the potentiality of the rational mind, since every actual movement of that mind is directed to God, is possessed by its subject inseparably: whereas the charity of the wayfarer does not so fill the potentiality of its subject, because the latter is not always actually directed to God: so that when it is not actually directed to God, something may occur whereby charity is lost. It is proper to a habit to incline a power to act, and this belongs to a habit, in so far as it makes whatever is suitable to it, to seem good, and whatever is unsuitable, to seem evil. For as the taste judges of savors according to its disposition, even so does the

aimer Dieu. De ce côté, la charité ne peut pas pécher à cause de la vertu de l'Esprit Saint qui opère infailliblement tout ce qu'il veut. C'est pourquoi il ne saurait être vrai simultanément que le Saint-Esprit veuille mouvoir quelqu'un à faire un acte de charité, et que cet homme perde la charité en péchant: le don de persévérance doit être compté parmi les " bienfaits de Dieu grâce auxquels ceux qui sont délivrés le sont très certainement ", selon S. Augustin. On peut, en deuxième lieu, envisager la charité selon sa raison propre. Et, sous ce rapport, la charité ne peut faire que ce qui convient à la raison même de charité. C'est pourquoi elle ne peut en aucune façon pécher " pas plus que la chaleur ne peut refroidir, ni l'injustice produire quelque chose de bon ", dit S. Augustin. On peut enfin considérer la charité par rapport au sujet, lequel est changeant au gré du libre arbitre. Mais ce rapport de la charité au sujet peut lui-même être envisagé de deux façons: soit du point de vue général des relations de la forme avec la matière, soit du point de vue particulier des relations de l'habitus avec la puissance. Il appartient à une forme d'exister dans un sujet de façon telle qu'elle puisse se perdre lorsqu'elle ne comble pas toute la potentialité de la matière, comme on le voit pour les formes des êtres soumis à la génération et à la corruption. Cela vient de ce que la matière de ces êtres reçoit une forme de manière à rester encore en puissance à une autre forme, comme si la potentialité de la matière n'était pas totalement remplie par une seule forme; c'est pourquoi une forme peut se perdre par réception d'une autre forme. Au contraire, la forme d'un corps céleste demeure en lui de façon permanente, parce qu'elle comble si bien toute la potentialité de la matière qu'il ne reste plus en celle-ci de puissance à une autre forme. Ainsi en est-il de la charité: celle de la patrie est permanente parce qu'elle emplit toute la potentialité de l'esprit, en ce sens que tout mouvement actuel de celui-ci se porte vers Dieu; la charité du voyage ne comble pas ainsi toute la potentialité de son sujet, parce qu'elle ne se porte pas toujours en acte vers Dieu. Aussi, quand elle ne s'y porte pas, quelque chose peut survenir qui fasse perdre la charité. Quant à l'habitus, il lui est propre d'incliner la puissance à agir selon ce qui convient à l'habitus, en tant qu'il fait juger bon ce qui lui convient, et mauvais ce qui lui est contraire. En effet, de même que le goût

vì năng lực của Chúa Thánh Thần thực hiện một cách nhất định điều Ngài muốn. Do đó, điều này không thể đồng thời đúng sự thật là Chúa Thánh Thần muốn động người nào để thực hiện hành động đức mến và con người này làm mất đức mến bằng cách phạm tội: ân huệ bền chí phải được kể ra trong các ơn lành của Thiên Chúa mà nhờ đó những kẻ được cứu thoát được cứu thoát cách rất chắc chắn như thánh Augustinô trình bày (De Dono Persev. 14,15). Thứ đến, người ta có thể xem xét đức mến theo yếu tính riêng của nó. Và ở phương diện này, đức mến chỉ có thể thực hiện cái gì thích hợp với yếu tính của chính đức mến. Do đó, nó không theo một thể cách nào có thể phạm tội như sự nóng không thể làm cho ra nguội, và như sự bất công không thể tạo nên cái gì tốt như thánh Augustinô khẳng định (De Serm. Dom. in Monte. 2,24). Cuối cùng người ta có thể xem xét đức mến đối với chủ thể, và chủ thể này thay đổi bởi tự do ý chí. Mối tương quan này của đức mến với chủ thể được xem xét hai thể cách: hoặc về phương diện tổng quát của các tương quan giữa mô thể và chất thể, hoặc theo phương diện đặc thù của các tương quan giữa tập quán và năng lực. Điều thích hợp với một mô thể là hiện hữu trong một chủ thể theo một thể cách mà nó có thể làm mất chính mình khi nó không làm cho đầy đủ mọi tiềm thể tính của chất thể, như người ta trông thấy điều đó đối với các mô thể của những vật lệ thuộc vào sự sinh sản và sự tiêu hư. Điều đó phát xuất từ điều này là chất thể của các vật này lãnh nhận mô thể theo thể cách nó còn ở tiềm thể đối với mô thể khác, dường như tiềm thể tính của chất thể không được làm cho đầy hoàn toàn bởi một mô thể duy nhất; do đó, mô thể có thể mất đi bởi sự lãnh nhận một mô thể khác. Trái lại, mô thể của một hiện thể tồn tại trong chính nó theo thể cách thường xuyên vĩnh viễn, bởi vì nó làm đầy mọi tiềm thể tính của chất thể một cách trọn vẹn đến nỗi trong chất thể này không còn tiềm thể đối với một mô thể khác. Cũng có như vậy đối với đức mến: đức mến ở quê hương thì thường xuyên vĩnh viễn bởi vì nó làm đầy mọi tiềm thể tính của tinh thần, theo ý nghĩa này là mọi sự chuyển động hiện thể của tinh thần hướng về Thiên Chúa; đức mến ở nơi kẻ lữ hành không làm đầy mọi tiềm thể tính trong chủ thể của mình, bởi vì nó một cách hiện thể không luôn luôn hướng về Thiên Chúa. Như vậy, khi nó không hướng về Thiên Chúa, một cái gì có thể xảy đến làm mất đức mến. Còn về tập quán, điều riêng của nó là hướng dẫn năng lực đến hành động tùy theo cái gì thích hợp với tập quán, trong tư cách nó làm cho người ta phán đoán tốt điều gì thích hợp với nó, và xấu điều gì tương phản với nó. Quả thế, như vị giác đánh giá các vị tùy theo sự sắp đặt riêng của mình, cũng vậy, tinh thần nhân loại phán

faciendo secundum suam habitualem dispositionem, unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest. Caritas autem viae, in cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis, potest amitti.

human mind judge of things to be done, according to its habitual disposition. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 5) that "such as a man is, so does the end appear to him." Accordingly charity is inseparable from its possessor, where that which pertains to charity cannot appear otherwise than good, and that is in heaven, where God is seen in His Essence, which is the very essence of goodness. Therefore the charity of heaven cannot be lost, whereas the charity of the way can, because in this state God is not seen in His Essence, which is the essence of goodness.

apprécie les saveurs selon sa disposition propre, de même l'esprit humain juge de ce qu'il doit faire d'après sa disposition créée par les habitus, ce qui fait dire à Aristote : " La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même. " A ce point de vue donc, la charité ne peut se perdre là où ce qui convient à la charité ne peut paraître autrement que bon. Ce sera le cas de la patrie, où Dieu sera vu par son essence, qui est l'essence même de la bonté. Et c'est pourquoi la charité de la patrie ne peut se perdre. Mais la charité du voyage en l'état de laquelle on ne voit pas l'essence même de Dieu, qui est l'essence de la bonté, peut se perdre.

đoán về điều nó phải phán đoán tùy theo sự sắp đặt của mình đã được tạo nên bởi các tập quán; điều đó khiến triết gia nói: "Mục đích xuất hiện cho mỗi người tùy theo điều mà mục đích đang có ở nơi họ" (Eth 3,5). Vậy ở phương diện này, đức mến không thể bị mất ở nơi mà điều gì thích hợp cho đức mến chỉ có thể là điều tốt. Đó sẽ là trường hợp ở quê hương mà Thiên Chúa được trông thấy bởi yếu tính của mình và yếu tính Thiên Chúa là yếu tính của thiện tính. Và do đó, đức mến ở quê hương không thể bị mất. Còn đức mến lữ hành mà ở trong tình trạng này, người ta không trông thấy yếu tính của Thiên Chúa là yếu tính của thiện tính thì có thể mất.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem spiritus sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Reply to objection 1. The passage quoted speaks from the point of view of the power of the Holy Ghost, by Whose safeguarding, those whom He wills to move are rendered immune from sin, as much as He wills.

Solutions 1. S. Jean, dans le texte cité, veut parler de la puissance de l'Esprit Saint qui, par sa protection, rend exempts du péché ceux qu'il meut autant qu'il le veut.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Gioan, trong bản văn được trích dẫn, muốn nói đến năng lực của Chúa Thánh Thần, là Đấng do sự phù hộ của mình làm cho được miễn khỏi tội những kẻ Ngài động theo mức độ Ngài muốn.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas quae deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret quod non esset verae dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

Reply to objection 2. The charity which can fail by reason of itself is no true charity; for this would be the case, were its love given only for a time, and afterwards were to cease, which would be inconsistent with true love. If, however, charity be lost through the changeableness of the subject, and against the purpose of charity included in its act, this is not contrary to true charity.

2. La charité qui comprendrait dans sa raison même la possibilité de tomber ne serait pas une vraie charité. Car si son amour impliquait de n'aimer que pour un temps, et ensuite de cesser d'aimer, ce ne serait pas de la dilection véritable. Mais si la charité vient à se perdre du fait de la mutabilité du sujet, contre l'intention même de la charité qui est incluse en son acte, cela n'est pas contraire à la vérité de la charité.

2. Đức mến trong yếu tính của mình bao hàm khả năng tính sa ngã thì không phải là đức mến đích thực. Vì nếu tình yêu của đức mến bao hàm việc chỉ yêu mến một thời gian thôi và sau đó chấm dứt việc yêu mến, đó không phải là tình yêu đích thực; còn nếu tình yêu bị mất đi vì tính hay thay đổi của chủ thể, trái ngược hẳn với ý hướng của đức mến là ý hướng được bao gồm trong hành động của nó, điều đó không trái ngược với chân lý của đức mến.

AD TERTIUM dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

Reply to objection 3. The love of God ever works great things in its purpose, which is essential to charity; but it does not always work great things in its act, on account of the condition of its subject.

3. L'amour de Dieu se propose toujours d'accomplir de grandes choses, car cela ressortit à la raison de charité. **En sens contraire,** en acte, il n'accomplit pas toujours de grandes choses à cause de la condition du sujet.

3. Tình yêu đối với Thiên Chúa luôn luôn có sự quyết tâm hoàn thành những công việc vĩ đại, bởi vì điều đó lệ thuộc vào yếu tính của đức mến. Tuy nhiên trong thực tế nó không hoàn thành luôn luôn các công việc vĩ đại vì điều kiện của chủ thể.

AD QUARTUM dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

Reply to objection 4. Charity by reason of its act excludes every motive for sinning. But it happens sometimes that charity is not acting actually, and then it is possible for a motive to intervene for sinning, and if we consent to this motive, we lose charity.

4. La charité, par la nature même de son acte, exclut tout motif de pécher. Mais il arrive que la charité n'agit pas actuellement. C'est alors que peut se produire un motif poussant à pécher; si l'on y consent, on perd la charité.

4. Đức mến, do bản tính của chính hành động của mình, trục xuất mọi lý do phạm tội. Mà xảy ra là đức mến không hành động cách hiện thể, chính trong trường hợp này có thể xuất hiện lý do thúc đẩy phạm tội; nếu người ta chấp thuận điều đó, người ta mất đức mến.

ARTICULUS 12
Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis

ARTICLE 12
Whether charity is lost through one mortal sin ?

ARTICLE 12
Peut-on perdre la charité par un seul acte de péché mortel ?

TIẾT 5
Người ta có thể mất đức mến bởi một hành động duy nhất là phạm tội trọng ?

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes, in I Periarch., *si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est*. Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

Objections 1. It would seem that charity is not lost through one mortal sin. For Origen says (Peri Archon i): "When a man who has mounted to the stage of perfection, is satiated, I do not think that he will become empty or fall away suddenly; but he must needs do so gradually and by little and little." But man falls away by losing charity. Therefore charity is not lost through only one mortal sin.

Objections 1. Non, semble-t-il. Origène dit en effet: " Que le dégoût vienne à envahir quelqu'un de ceux qui sont établis au plus haut degré de perfection, je ne pense pas qu'il abandonne ou qu'il tombe d'un seul coup, mais il est nécessaire que sa chute ait lieu peu à peu et par degrés. " Or l'homme tombe lorsqu'il perd la charité. Donc celle-ci ne se perd pas par un seul acte de péché mortel.

VẤN NẠN 1. Origène nói: "Sự chán ngấy đến xâm nhập một kẻ nào trong những kẻ được thiết lập ở bậc cao nhất của sự hoàn hảo, tôi không nghĩ kẻ đó rời bỏ hoặc sa ngã lập tức, nhưng một cách tất nhiên sự sa ngã của họ xảy ra dần dần và từng bậc" (Peri Arch. 1,3). Mà con người sa ngã khi họ mất đức mến. Vậy đức mến không bị mất bởi một hành động phạm tội duy nhất.

PRAETEREA, Leo Papa dicit, in Serm. de passione, alloquens Petrum, vidit in te dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis. Et ex hoc accepit Bernardus quod dixit in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam. Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

PRAETEREA, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

PRAETEREA, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur, inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

PRAETEREA, virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologicae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

SED CONTRA, per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. VI, *stipendia peccati mors*. Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitae aeternae, dicitur enim Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua quidem manifestatione vita aeterna consistit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum*. Nullus autem potest esse simul dignus vita aeterna et morte aeterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur.

2. Further, Pope Leo in a sermon on the Passion (60) addresses Peter thus: "Our Lord saw in thee not a conquered faith, not an averted love, but constancy shaken. Tears abounded where love never failed, and the words uttered in trepidation were washed away by the fount of charity." From this Bernard [*William of St. Thierry, De Nat. et Dig. Amoris. vi.] drew his assertion that "charity in Peter was not quenched, but cooled." But Peter sinned mortally in denying Christ. Therefore charity is not lost through one mortal sin.

3. Further, charity is stronger than an acquired virtue. Now a habit of acquired virtue is not destroyed by one contrary sinful act. Much less, therefore, is charity destroyed by one contrary mortal sin.

4. Further, charity denotes love of God and our neighbor. Now, seemingly, one may commit a mortal sin, and yet retain the love of God and one's neighbor; because an inordinate affection for things directed to the end, does not remove the love for the end, as stated above (A[10]). Therefore charity towards God can endure, though there be a mortal sin through an inordinate affection for some temporal good.

5. Further, the object of a theological virtue is the last end. Now the other theological virtues, namely faith and hope, are not done away by one mortal sin, in fact they remain though lifeless. Therefore charity can remain without a form, even when a mortal sin has been committed.

On the contrary, By mortal sin man becomes deserving of eternal death, according to Rom. 6:23: "The wages of sin is death." On the other hand whoever has charity is deserving of eternal life, for it is written (Jn. 14:21): "He that loveth Me, shall be loved by My Father: and I will love Him, and will manifest Myself to him," in which manifestation everlasting life consists, according to Jn. 17:3: "This is eternal life; that they may know Thee the . . . true God, and Jesus Christ Whom Thou hast sent." Now no man can be worthy, at the same time, of eternal life and of eternal death. Therefore it is impossible for a man to have charity with a mortal sin. Therefore charity is destroyed by one mortal sin.

I answer that, That one contrary is removed by the other contrary supervening. Now every mortal

2. Le pape S. Léon, dans un sermon sur la Passion, interpelle ainsi S. Pierre: " Le Seigneur a vu en toi, non pas une foi défaillante, ni un amour infidèle, mais une constance ébranlée. Les larmes abondèrent là où n'avait pas défailli l'affection, et les eaux de la charité lavèrent les paroles échappées à la peur. " Et S. Bernard dit à partir de ces paroles: " En S. Pierre, la charité n'était pas éteinte, mais endormie. " Or, en reniant le Christ, Pierre a péché mortellement. Donc, la charité n'est point perdue par un seul acte de péché mortel.

3. La charité est plus forte qu'une vertu acquise. Mais l'habitus d'une vertu acquise n'est pas supprimé par un acte de péché mortel. A plus forte raison la charité ne se perd-elle point par un seul acte contraire de péché mortel.

4. La charité comprend l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais il peut se faire, semble-t-il, que quelqu'un commette certains péchés mortels tout en conservant ces deux amours. Car l'amour déréglé des moyens n'enlève pas l'amour de la fin, nous l'avons dit. La charité pour Dieu peut donc subsister malgré l'existence d'un péché mortel provenant d'un attachement désordonné à quelque bien temporel.

5. Les vertus théologales ont pour objet la fin ultime. Mais les vertus théologales autres que la charité, c'est-à-dire la foi et l'espérance, ne se perdent point par un seul acte de péché mortel, mais subsistent à l'état informe. Donc la charité, elle aussi, peut demeurer à l'état informe même lorsqu'on a commis un péché mortel.

En sens contraire, par le péché l'homme devient digne de la mort éternelle, selon la parole de l'Apôtre (Rm 6, 23): " Le salaire du péché, c'est la mort. " Mais quiconque a la charité possède le mérite de la vie éternelle; il est dit, en effet, en S. Jean (14, 21): " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui. " Et la vie éternelle consiste précisément dans cette manifestation, selon cette autre parole du même évangile (17, 3): " La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, jésus Christ. " Mais personne ne peut être digne en même temps de la vie éternelle et de la mort éternelle. Il est donc impossible que quelqu'un ait la charité avec le péché mortel. Donc la charité est enlevée par un seul acte de péché mortel.

Réponse : Un contraire est exclu quand survient un autre contraire. Or tout acte de péché mortel est

2. Thánh giáo hoàng Lêo, trong bài giảng về cuộc tử nạn (Serm 60), chất vấn thánh Phêrô thế này: Chúa Giêsu đã thấy nơi ngài, không phải một lòng tin suy yếu, cũng không phải một tình yêu không trung thành, nhưng một sự kiên tâm không lay chuyển. Nước mắt tràn đầy ở nơi tình yêu không thất bại, và các nước của đức mến rửa sạch những lời đã thoát ra vì sợ. Và thánh Bênađô nói: Ở nơi thánh Phêrô, đức mến không tắt ngủm nhưng đã ngủ" (De Nat. et Dign. Amoris,6). Mà khi chối bỏ Chúa Kitô, thánh Phêrô đã phạm trọng tội. Vậy đức mến đã không mất vì một hành động duy nhất phạm trọng tội.

3. Đức mến mạnh hơn nhân đức đắc thủ. Mà tập quán của nhân đức đắc thủ không bị phá hủy đi bởi hành động phạm trọng tội. Vậy đức mến càng không bị mất bởi hành động duy nhất phạm trọng tội, là hành động trái ngược.

4. Đức mến bao gồm tình yêu đối với Thiên Chúa và tình yêu đối với người đồng loại; mà có thể xảy ra điều này là một người nào đó phạm một số trọng tội mà vẫn bảo tồn nguyên vẹn hai thứ tình yêu này. Vì tình yêu mất trật tự đối với các phương tiện không cất mất đi tình yêu đối với mục đích như chúng ta đã nói (a.10). Đức mến đối với Thiên Chúa có thể tồn tại mặc dầu có sự hiện diện của trọng tội phát xuất từ sự bám dính mất trật tự vào một sự tốt hữu hình nào.

5. Các nhân đức đối thần có đối tượng là cùng đích. Mà các nhân đức đối thần phân biệt với đức mến, tức là đức tin và đức cậy, không bị mất bởi một hành động phạm trọng tội duy nhất, nhưng tồn tại ở tình trạng vô mô thể. Vậy đức mến, chính nó cũng vậy, có thể tồn tại vào tình trạng vô mô thể khi người ta đã phạm trọng tội.

TRÁI LẠI, Bởi trọng tội, con người trở nên đáng chết đời đời theo lời thánh Phaolô nói: "Tiền công của tội là sự chết" (Rm 6,23) quả thế, có lời ghi chép: "Kẻ yêu mến Ta sẽ được Cha Ta yêu mến, và Ta sẽ yêu mến họ và tỏ mình ra cho họ" (Ga 14,21). Và sự sống vĩnh cửu cốt tại cách đích thực ở sự biểu lộ này theo lời ghi chép: "Sự sống vĩnh cửu, đó là họ biết Cha, là Thiên Chúa chân thật duy nhất; và biết kẻ mà Cha đã sai đi là Chúa Giêsu Kitô" (Ga 17,3). Mà không có ai đồng thời đáng được sự sống vĩnh cửu và sự chết đời đời. Vậy nhất định không người nào có thể có đức mến với trọng tội. Vậy đức mến bị cất mất bởi một hành động duy nhất là phạm tội trọng.

TRẢ LỜI : Một tương phản hữu bị trục xuất khi một tương phản hữu khác xảy đến. Mà mọi hành động

Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi, quidquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit. Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui, conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus, unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *homo, Deo sibi praesente, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa. Sed quia ipse subdit, *si aliquis brevis lapsus acciderit, et* sin is contrary to charity by its very nature, which consists in man's loving God above all things, and subjecting himself to Him entirely, by referring all that is his to God. It is therefore essential to charity that man should so love God as to wish to submit to Him in all things, and always to follow the rule of His commandments; since whatever is contrary to His commandments is manifestly contrary to charity, and therefore by its very nature is capable of destroying charity. If indeed charity were an acquired habit dependent on the power of its subject, it would not necessarily be removed by one mortal sin, for act is directly contrary, not to habit but to act. Now the endurance of a habit in its subject does not require the endurance of its act, so that when a contrary act supervenes the acquired habit is not at once done away. But charity, being an infused habit, depends on the action of God Who infuses it, Who stands in relation to the infusion and safekeeping of charity, as the sun does to the diffusion of light in the air, as stated above (A[10], OBJ 3). Consequently, just as the light would cease at once in the air, were an obstacle placed to its being lit up by the sun, even so charity ceases at once to be in the soul through the placing of an obstacle to the outpouring of charity by God into the soul. Now it is evident that through every mortal sin which is contrary to God's commandments, an obstacle is placed to the outpouring of charity, since from the very fact that a man chooses to prefer sin to God's friendship, which requires that we should obey His will, it follows that the habit of charity is lost at once through one mortal sin. Hence Augustine says (Gen. ad lit. viii, 12) that "man is enlightened by God's presence, but he is darkened at once by God's absence, because distance from Him is effected not by change of place but by aversion of the will."

Reply to objection 1. This saying of Origen may be understood, in one way, that a man who is in the state of perfection, does not suddenly go so far as to commit a mortal sin, but is disposed thereto by some previous negligence, for which reason venial sins are said to be dispositions to mortal sin, as stated above (FS, Q[88], A[3]). Nevertheless he falls, and loses charity through the one mortal sin if he commits it. Since, however, he adds: "If some slight slip should occur, and he recover

contraire à la raison propre de la charité, qui consiste pour l'homme à aimer Dieu par-dessus tout, et à se soumettre à lui totalement, et lui rapportant tout ce que l'on a. Il appartient donc à la raison de la charité d'aimer Dieu de telle sorte qu'on veuille se soumettre à lui en toute chose, et qu'en toute chose on suive la règle de ses commandements. Car tout ce qui est contraire aux préceptes divins est manifestement contraire à la charité et peut donc par soi-même l'exclure. Sans doute, si la charité était un habitus acquis dépendant de l'activité du sujet, sa perte ne résulterait pas nécessairement d'un seul acte contraire. Car un acte n'est pas directement contraire à l'habitus, mais à l'acte de celui-ci; or il ne s'impose pas, pour la continuation d'un habitue dans un sujet, qu'il y ait une continuité d'actes; par conséquent, s'il survient un acte contraire, l'habitus acquis n'est pas aussitôt supprimé. Mais la charité, parce qu'elle est un habitus infus, dépend de l'action de Dieu. Celui-ci la communique à l'âme, et agit dans l'infusion et la conservation de la charité à la manière du soleil dans l'illumination de l'air, comme nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi, de même que la lumière cesserait aussitôt dans l'air si l'on faisait obstacle au rayonnement du soleil, de même la charité cesse d'exister dans l'âme, dès que l'on fait obstacle à son infusion par Dieu dans l'âme. Or, manifestement, tout péché mortel, allant à l'encontre des préceptes divins, fait obstacle à cette infusion; du fait que, par choix, l'homme préfère le péché à cette amitié avec Dieu qui exige l'accomplissement de sa volonté, il s'ensuit qu'aussitôt, par un seul acte de péché mortel, l'habitus de charité est perdu. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Dieu lui étant présent, l'homme est illuminé; mais Dieu étant absent, il tombe aussitôt dans les ténèbres; il s'éloigne de lui non par la distance des lieux mais par l'aversion de sa volonté. "

Solutions 1. Les paroles d'Origène peuvent s'entendre d'abord en ce sens: l'homme parvenu à la perfection ne tombe pas tout d'un coup dans le péché mortel, mais il y est disposé par quelque négligence antérieure. Nous l'avons vu plus haut en effet, les péchés véniels sont considérés comme une disposition au péché mortel. **En sens contraire,** celui qui commet un seul péché mortel tombe, ayant perdu la charité. Mais comme Origène ajoute: " Si quelqu'un, après une chute de courte durée, se

phạm trọng tội đều tương phản với yếu tính riêng của đức mến, và yếu tính này đối với con người cốt tại sự yêu mến Thiên Chúa trên hết mọi sự và tại việc tùng phục Ngài mọi đàng bằng cách đem qui về Thiên Chúa tất cả những gì mà người ta có. Vậy điều thuộc về yếu tính của đức mến là yêu mến Chúa thể ấy đến nỗi người ta muốn tùng phục Thiên Chúa trong mọi sự và trong mọi sự người ta theo qui tắc của các lệnh truyền của Ngài. Bởi vì tất cả những gì tương phản với các giới mệnh Thiên Chúa, rõ ràng tương phản với đức mến và như vậy có thể tự mình trục xuất đức mến. Dĩ nhiên, giả như đức mến là tập quán đắc thủ lệ thuộc vào hành động của chủ thể thì sự mất đức mến không một cách tất yếu phát xuất bởi một hành động tương phản duy nhất. Bởi vì một hành động không trực tiếp tương phản với mục đích, nhưng tương phản với hành động của tập quán này; mà ngõ hầu có sự tiếp tục một tập quán trong chủ thể, tất nhiên phải có sự liên tục của các hành động; do đó, nếu xảy đến một hành động tương phản, tập quán đắc thủ không bị phá hủy lập tức. Còn đức mến, bởi vì nó là tập quán phú nhập, lệ thuộc vào hành động của Thiên Chúa. Thiên Chúa chuyển thông nó cho linh hồn, và hành động trong sự phú nhập và sự bảo tồn đức mến theo thể cách của mặt trời soi sáng không khí như chúng ta mới nói ở trên (a.10, obj.3). Do đó, cũng như sự sáng chấm dứt lập tức trong không khí nếu người ta ngăn cản sự tung tóe ánh sáng của mặt trời, cũng vậy đức mến chấm dứt hiện hữu trong linh hồn, vừa khi người ta ngăn cản việc Thiên Chúa phú nhập nó trong linh hồn. Mà một cách rõ ràng, mọi trọng tội chống lại các giới mệnh Thiên Chúa ngăn cản sự phú nhập này; do sự việc mà con người bằng cách lựa chọn quí mến tội lỗi hơn tình bằng hữu với Thiên Chúa là Đấng đòi hỏi nhân loại phải hoàn thành ý muốn của mình; do đó mà bởi một hành động duy nhất phạm trọng tội, tập quán của đức mến bị mất đi lập tức; do đó, thánh Augustinô nói: "Thiên Chúa hiện diện nơi họ, con người được soi sáng; mà Thiên Chúa vắng mặt, họ lập tức rơi vào chốn tối tăm; họ đi ra xa khỏi Thiên Chúa không phải bởi khoảng cách nơi chỗ, nhưng bởi quay ý chí của mình khỏi Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của Origène có thể hiểu trước hết theo ý nghĩa này: con người đã tới bậc hoàn hảo không sa ngã tức thì trong trọng tội, nhưng họ được sắp đặt đến đó bởi sự sơ xuất nào đi trước. Quả thế, như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.88, a.3), các tội nhẹ được coi là sự sắp đặt đến trọng tội. Tuy nhiên kẻ phạm một trọng tội mà thôi thì ngã xuống bởi mất đức mến. Song, như Origène nói thêm: "Nếu người nào sau khi sa ngã trong một thời gian ngắn, tức thì ăn năn tội, họ xem ra đã không ngã hoàn toàn, người ta có thể nói rằng,

cito resipiscat, non penitus ruere videtur, potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

himself quickly he does not appear to fall altogether," we may reply in another way, that when he speaks of a man being emptied and falling away altogether, he means one who falls so as to sin through malice; and this does not occur in a perfect man all at once.

repent aussitôt, il ne paraît pas être tombé tout à fait ", on peut dire aussi que, dans la pensée de cet auteur, la ruine et la chute complètes sont celles de l'homme qui pèche par malice. Et il est certain que celui qui est parfait n'en vient pas là instantanément et d'emblée.

trong tư tưởng của tác giả này, sự sụp đổ và sự sa ngã hoàn toàn là những sự sụp đổ và những sự sa ngã của những người phạm tội bởi ác ý. Và điều này chắc chắn là kẻ hoàn hảo không sa ngã cách lập tức và dễ dàng.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit. Alio modo, indirecte, quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiae vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Reply to objection 2. Charity may be lost in two ways; first, directly, by actual contempt, and, in this way, Peter did not lose charity. Secondly, indirectly, when a sin is committed against charity, through some passion of desire or fear; it was by sinning against charity in this way, that Peter lost charity; yet he soon recovered it. The Reply to the Third Objection is evident from what has been said.

2. La charité se perd de deux manières directement, par mépris actuel, et ce n'est pas ainsi que Pierre la perdit. Indirectement, quand on commet un acte contraire à la charité, sous l'influence d'une passion de convoitise ou de crainte; c'est en agissant ainsi contre la charité, que Pierre la perdit; mais il la recouvra bientôt.

2. Đức mến bị mất theo hai thể cách: cách trực tiếp, bởi sự khinh dể hiện tại, và không phải như thế mà Phêrô đã mất đức mến. Thứ hai, cách gián tiếp, khi người ta lỗi phạm một hành động trái ngược với đức mến do ảnh hưởng của đam mê ham muốn hay của đam mê sợ hãi; chính bởi hành động như thế trái ngược với đức mến mà Phêrô đã mất đức mến, nhưng ông đã gặp lại được đức mến lập tức.

AD QUARTUM dicendum quod non quaelibet inordinatio affectionis quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale, sed solum quando est talis inordinatio quae repugnat divinae voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est.

Reply to objection 4. Not every inordinate affection for things directed to the end, i.e., for created goods, constitutes a mortal sin, but only such as is directly contrary to the Divine will; and then the inordinate affection is contrary to charity, as stated.

3. Notre Réponse a résolu cette objection.

4. Le péché mortel n'est pas constitué par n'importe quel dérèglement de l'affectivité à l'égard des moyens, c'est-à-dire des biens créés, mais seulement par un dérèglement tel qu'il s'oppose à la volonté divine; et c'est cela même qui est directement contraire à la charité, nous venons de le dire dans la Réponse.

Vấn nạn thứ ba được giải đáp xong trong phần trả lời.

4. Trọng tội không phải được gây nên bởi bất cứ sự mất trật tự nào về tình cảm tính đối với các phương tiện, nghĩa là đối với các sự tốt thụ tạo, nhưng nó chỉ được gây nên bởi một sự mất trật tự thể ấy đến nỗi nó đối lập với ý chí Thiên Chúa; và chính điều đó một cách trực tiếp trái ngược với đức mến như chúng ta mới trình bày trong phần trả lời.

AD QUINTUM dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

Reply to objection 5. Charity denotes union with God, whereas faith and hope do not. Now every mortal sin consists in aversion from God, as stated above (Gen. ad lit. viii, 12). Consequently every moral sin is contrary to charity, but not to faith and hope, but only certain determinate sins, which destroy the habit of faith or of hope, even as charity is destroyed by every moral sin. Hence it is evident that charity cannot remain lifeless, since it is itself the ultimate form regarding God under the aspect of last end as stated above (Q[23], A[8]).

5. La charité implique une certaine union à Dieu que ne supposent ni la foi ni l'espérance. Or, on l'a vu, tout péché mortel consiste à se détourner de Dieu, et s'oppose ainsi à la charité. Mais tout péché mortel n'est pas contraire à la foi et à l'espérance, sauf certains péchés déterminés, par lesquels les habitue de foi et d'espérance sont détruits, comme l'habitus de charité l'est par tout péché mortel. D'où il suit évidemment que la charité ne peut rester à l'état informe, puisque, du fait qu'elle se rapporte à Dieu comme à la fin dernière, elle est la forme ultime des vertus, nous l'avons dit.

5. Đức mến bao hàm sự kết hợp với Thiên Chúa mà đức tin và đức cậy không giả định. Mà như người ta đã thấy (Q.20, 3), mọi trọng tội cốt tại quay mình đi khỏi Thiên Chúa, và như vậy đối lập với đức mến, mà mọi tội trọng không trái ngược với đức tin và đức cậy, trừ một số tội nhất định mà bởi đó các tập quán của đức tin và đức cậy bị phá hủy, như tập quán của đức mến bị phá hủy bởi mọi trọng tội. Do đó mà một cách rõ ràng đức mến không thể tồn tại ở tình trạng vô mô thể; bởi vì, do sự kiện nó quy về Thiên Chúa là cùng đích, nó là mô thể cuối cùng của mọi nhân đức như chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.8).

QUAESTIO 25

DE OBIECTO CARITATIS

OF THE OBJECT OF CHARITY

CE QUE L'ON DOIT AIMER DE CHARITÉ

VỀ ĐIỀU NGƯỜI TA PHẢI YÊU MẾN BỞI ĐỨC MẾN

Deinde considerandum est de obiecto caritatis. Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus. Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda. Tertio, utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum

We must now consider the object of charity; which consideration will be twofold: (1) The things we ought to love out of charity: (2) The order in which they ought to be loved. Under the first head there are twelve points of inquiry: (1) Whether we should love God alone, out of charity, or should we love our neighbor also? (2) Whether charity should be loved out of charity? (3) Whether irrational creatures ought to be loved out of charity? (4) Whether

A ce sujet nous nous demanderons: I. Ce que l'on doit aimer de charité (Question 25). II. Dans quel ordre il convient de le faire (Question 26). 1. Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain? - 2. La charité doit-elle être aimée de charité? - 3. Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité? - 4. Peut-on s'aimer soi-même de charité? - 5. Doit-on aimer de charité son propre corps? - 6. Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité? - 7. Les pécheurs

Về đối tượng của đức mến, chúng ta tìm hiểu hai vấn đề : 1. Người ta phải yêu mến cái gì bằng đức mến ? (Q.25); 2. Một cách thích hợp người ta thực hiện việc yêu mến đó theo trật tự nào ? (Q.26). Về vấn đề thứ nhất, chúng ta cùng tìm hiểu : 1. Duy Thiên Chúa phải được yêu mến bởi đức mến, hoặc người đồng loại cũng phải được yêu mến? 2. Đức mến phải được yêu mến bởi đức mến không? 3. Các thụ tạo không có trí năng phải được yêu mến bằng đức mến không? 4. Người ta phải yêu

diligere. Quinto, utrum corpus proprium. Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi. Septimo, utrum peccatores seipsos diligant. Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi. Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi. Undecimo, utrum Daemones. Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex caritate.

one may love oneself out of charity? (5) Whether one's own body? (6) Whether sinners should be loved out of charity? (7) Whether sinners love themselves? (8) Whether we should love our enemies out of charity? (9) Whether we are bound to show them tokens of friendship? (10) Whether we ought to love the angels out of charity? (11) Whether we ought to love the demons? (12) How to enumerate the things we are bound to love out of charity.

s'aiment-ils eux-mêmes? - 8. Doit-on aimer de charité ses ennemis? - 9. Faut-il leur donner des marques d'amitié? - 10. Les anges doivent-ils être aimés de charité? 11. Et les démons? 12. Énumération de ce qu'il faut aimer de charité.

mến chính mình bằng đức mến? 5. Người ta phải yêu mến thân xác riêng của mình bằng đức mến? 6. Các tội nhân phải được yêu mến bằng đức mến? 7. Các tội nhân yêu mến chính mình không? 8. Người ta phải yêu mến thù địch của mình bằng đức mến? 9. Người ta phải cho họ những dấu hiệu của tình bằng hữu không? 10. Các thiên thần phải được yêu mến bằng đức mến? 11.Và ma quỷ? 12. Sự kể ra những cái người ta phải yêu mến bằng đức mến?

ARTICULUS 1
Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, et se extendat ad proximum

ARTICLE 1
Whether the love of charity stops at God, or extends to our neighbor ?

ARTICLE 1
Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain ?

TIẾT 1
Duy Thiên Chúa phải được yêu mến bằng đức mến, hoặc kẻ đồng loại cũng phải yêu mến bằng đức mến ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet. Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

Objections 1. It would seem that the love of charity stops at God and does not extend to our neighbor. For as we owe God love, so do we owe Him fear, according Dt. 10:12: "And now Israel, what doth the Lord thy God require of thee, but that thou fear . . . and love Him?" Now the fear with which we fear man, and which is called human fear, is distinct from the fear with which we fear God, and which is either servile or filial, as is evident from what has been stated above (Q[10], A[2]). Therefore also the love with which we love God, is distinct from the love with which we love our neighbor.

Objections 1. Il semble que la dilection de la charité s'arrête à Dieu et ne s'étend pas au prochain. En effet, de même que nous devons à Dieu notre amour, de même devons-nous le craindre selon le Deutéronome (10, 12): " Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur, ton Dieu, sinon de le craindre et de l'aimer? " Or la crainte qu'inspire un homme, appelée crainte humaine, diffère de la crainte de Dieu qui est servile ou filiale, nous l'avons montré. Donc l'amour de charité dont on aime Dieu est différent de l'amour dont nous aimons notre prochain.

VẤN NẠN 1. Cũng như chúng ta phải yêu mến Thiên Chúa, cũng vậy chúng ta phải kính sợ Ngài theo sách Đệ nhị luật dạy: "Và giờ đây hỡi Israel, Thiên Chúa đòi hỏi ở ngươi cái gì, nếu không phải là việc kính sợ Ngài và yêu mến Ngài? (Đnl 10,12). Mà sự sợ được gây nên bởi con người gọi là sự sợ nhân loại, phân biệt với sự sợ Thiên Chúa bao gồm sự sợ nô lệ và sự sợ con cái như chúng ta đã trình bày (Q.19, a.2). Vậy tình yêu của đức mến mà người ta yêu mến Thiên Chúa thì phân biệt với tình yêu mà người ta yêu mến kẻ đồng loại.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *amari est honorari*. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriae; et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor duliae. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. viii, 8) that "to be loved is to be honored." Now the honor due to God, which is known as "latria," is distinct from the honor due to a creature, and known as "dulia." Therefore again the love wherewith we love God, is distinct from that with which we love our neighbor.

2. " Aimer, c'est honorer ", dit Aristote. Mais l'honneur de latrie, qui est dû à Dieu, est différent de l'honneur de dulie qui est dû à la créature. L'amour que l'on a pour Dieu est donc égal ment différent de l'amour que l'on porte au prochain.

2. Triết gia nói: "Yêu mến, đó là tôn kính" (Eth 8,8). Mà sự tôn kính công việc thờ phụng Thiên Chúa thì phải có đối với Thiên Chúa, phân biệt với sự tôn kính các thánh phải có đối với thụ tạo. Vậy tình yêu người ta có đối với Thiên Chúa cũng phân biệt với tình yêu người ta phải có với người đồng loại.

PRAETEREA, spes generat caritatem; ut habetur in Glossa, Matth. I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine*. Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

3. Further, hope begets charity, as a gloss states on Mat. 1:2. Now hope is so due to God that it is reprehensible to hope in man, according to Jer. 17:5: "Cursed be the man that trusteth in man." Therefore charity is so due to God, as not to extend to our neighbor.

3. " L'espérance d'après la Glose, engendre la charité. " Mais l'espérance que l'on met er Dieu doit être exclusive, de telle sorte que ceux qui espèrent en l'homme méritent d'être blâmés, selon la parole de Jérémie (17, 5): " Malheur à l'homme qui se confie en l'homme. " Pareillement, la charité qui est due à Dieu ne doit pas s'étendre au prochain.

3. Đức cậy theo sách Chú giải, sinh ra đức mến. Mà đức cậy người ta đặt ở nơi Thiên Chúa thì độc hữu đến nỗi những kẻ trông cậy ở nhân loại đáng bị khiển trách theo lời ghi chép: "Khốn nạn cho con người tin cậy vào con người" (Gr 17,5). Cũng vậy, đức mến phải có đối với Thiên Chúa không phải mở rộng đến người đồng loại.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*.

On the contrary, It is written (1 Jn. 4:21): "This commandment we have from God, that he, who loveth God, love also his brother."

En sens contraire, S. Jean nous dit (1 Jn 4, 21) " Voici le commandement que Dieu nous donne celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère. "

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Đây lệnh truyền Thiên Chúa ban bố cho chúng ta: kẻ yêu mến Thiên Chúa, cũng phải yêu mến anh em mình" (1Ga 4,21).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen,

I answer that, As stated above (Q[17], A[6]; Q[19], A[3]; FS, Q[54], A[3]) habits are not differentiated except their acts be of different species. For every act of the one species belongs to the same habit. Now since the species of an act is derived from its object, considered under its formal aspect, it follows of necessity that it is specifically the same act that tends to an aspect of the object, and that tends to the object under that

Réponse : Les habitus, avons-nous dit, ne se diversifient que par ce qui change l'espèce de leurs actes, car tous les actes d'une même espèce relèvent d'un même habitus. Puisque l'espèce d'un acte est déterminée par son objet selon la raison formelle de celui-ci, il faut nécessairement que l'acte qui vise la raison formelle d'un objet soit de même espèce que celui qui vise l'objet sous cette même raison; ainsi sont de même espèce la vision de

TRẢ LỜI : Các tập quán, chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.54, a.3), chỉ phân biệt nhau cái gì thay đổi loại các hành động của chúng nó, bởi vì mọi hành động của cũng một loại lệ thuộc vào cũng một tập quán. Bởi vì loại của hành động được quyết định bởi đối tượng của nó tùy theo yếu tính mô thể của một đối tượng, hành động nhắm yếu tính mô thể của một đối tượng thì một cách tất yếu phải thuộc về cũng một loại như hành động nhắm đối tượng trong cũng một yếu tính này; như sự trông thấy sự

et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium, puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

AD SECUNDUM dicendum quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune, sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus, sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus, propter eius singularem virtutem.

AD TERTIUM dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

aspect: thus it is specifically the same visual act whereby we see the light, and whereby we see the color under the aspect of light. Now the aspect under which our neighbor is to be loved, is God, since what we ought to love in our neighbor is that he may be in God. Hence it is clear that it is specifically the same act whereby we love God, and whereby we love our neighbor. Consequently the habit of charity extends not only to the love of God, but also to the love of our neighbor.

Reply to objection 1. We may fear our neighbor, even as we may love him, in two ways: first, on account of something that is proper to him, as when a man fears a tyrant on account of his cruelty, or loves him by reason of his own desire to get something from him. Such like human fear is distinct from the fear of God, and the same applies to love. Secondly, we fear a man, or love him on account of what he has of God; as when we fear the secular power by reason of its exercising the ministry of God for the punishment of evildoers, and love it for its justice: such like fear of man is not distinct from fear of God, as neither is such like love.

Reply to objection 2. Love regards good in general, whereas honor regards the honored person's own good, for it is given to a person in recognition of his own virtue. Hence love is not differentiated specifically on account of the various degrees of goodness in various persons, so long as it is referred to one good common to all, whereas honor is distinguished according to the good belonging to individuals. Consequently we love all our neighbors with the same love of charity, in so far as they are referred to one good common to them all, which is God; whereas we give various honors to various people, according to each one's own virtue, and likewise to God we give the singular honor of latria on account of His singular virtue.

Reply to objection 3. It is wrong to hope in man as though he were the principal author of salvation, but not, to hope in man as helping us ministerially under God. In like manner it would be wrong if a man loved his neighbor as though he were his last end, but not, if he loved him for God's sake; and this is what charity does.

la lumière, et la vision de la couleur considérée sous la raison de lumière. Or, la raison d'aimer le prochain, c'est Dieu; car ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu'. Il est donc manifeste que l'acte par lequel Dieu est aimé, et celui par lequel est aimé le prochain sont de même espèce. Par conséquent l'habitus de la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain.

Solutions 1. On peut craindre le prochain, et aussi l'aimer, de deux manières. Premièrement, pour ce qui lui appartient en propre: ainsi on redoute un tyran à cause de sa cruauté, ou bien on l'aime parce qu'on désire acquérir de lui quelque faveur. En ce sens, la crainte de l'homme se distingue de la crainte de Dieu et de même l'amour. Deuxièmement on craint et on aime un homme pour ce qu'il y a de Dieu en lui: ainsi l'on redoute la puissance séculière parce qu'elle a reçu de Dieu la mission de punir les malfaiteurs, et on l'aime parce qu'elle rend la justice. Ici, la crainte et l'amour de l'homme ne se distinguent pas de la crainte et de l'amour de Dieu.

2. L'amour se rapporte au bien en général, tandis que l'honneur se rapporte au bien propre de celui qui est honoré; en effet, on rend honneur à quelqu'un en témoignage de sa vertu personnelle. C'est pourquoi l'amour ne connaît pas différentes espèces du fait que la bonté de ceux qu'il vise est plus ou moins grande, du moment que cette bonté se réfère à un même bien commun; mais l'honneur, lui, se diversifie selon les mérites particuliers de chacun. C'est pourquoi nous aimons tous nos proches d'un même amour de charité, en tant qu'ils se réfèrent à ce bien commun à tous qui est Dieu, mais nous leur rendons des honneurs différents suivant la vertu propre de chacun. Et de même, nous rendons à Dieu l'honneur singulier de latrie, à cause de sa vertu sans pareille.

3. On blâme ceux qui mettent leur espoir dans l'homme comme dans l'auteur principal de leur salut; non ceux qui espèrent en l'homme comme dans un aide au service de Dieu. De même, on serait répréhensible d'aimer son prochain comme sa fin principale, mais non pas de l'aimer à cause de Dieu, ce qui est le propre de la charité.

sáng và sự trông thấy màu sắc được xem xét như yếu tính của sự sáng này, đều cũng thuộc về một loại. Mà lý do yêu mến người đồng loại, đó là Thiên Chúa: bởi vì điều mà người ta đã yêu mến nơi người đồng loại, đó là họ phải ở trong Thiên Chúa. Vậy rõ ràng hành động mà do đó Thiên Chúa được yêu mến và hành động mà do đó người đồng loại được yêu mến thì thuộc về cũng một loại. Do đó, tập quán của đức mến không mở rộng đến tình yêu đối với Thiên Chúa mà thôi, mà còn mở rộng đến tình yêu đối với người đồng loại.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta có thể sợ kẻ đồng loại và cũng yêu mến họ theo hai thể cách. Thứ nhất, đối với cái gì thuộc về họ một cách riêng; như vậy người ta sợ bạo quân vì sự dữ tợn của ông, hoặc phải yêu mến bạo quân bởi vì người ta muốn thu lượm được một ân huệ nào từ bạo quân. Theo ý nghĩa này, sự sợ nhân loại phân biệt với sự sợ Thiên Chúa và cũng phân biệt với tình yêu. Thứ đến, người ta sợ và người ta yêu mến một người nào vì điều có Thiên Chúa ở nơi họ: như vậy người ta sợ quyền bính thế gian bởi vì nó đã lãnh nhận từ Thiên Chúa sứ mạng phạt những kẻ làm hại, và người ta yêu mến nó bởi vì nó thi hành sự công bình. Ở đây sự sợ và tình yêu nhân loại không phân biệt với sự sợ và tình yêu đối với Thiên Chúa.

2. Tình yêu quy về sự tốt cách tổng quát, đang khi sự tôn kính quy về sự tốt riêng của kẻ được tôn kính; quả thế, người ta tôn kính người nào để tỏ ra nhân đức bản thân của họ. Do đó, tình yêu không biết đến các loại khác nhau do việc thiện tính của những kẻ mà nó nhắm thì lớn hơn kém, bởi vì thiện tính này quy về cũng một sự tốt chung; nhưng sự tôn kính phân biệt tùy theo công đức riêng của mỗi người. Do đó, chúng ta yêu mến mọi người thân cận của chúng ta bằng cũng một tình yêu đức mến, trong tư cách nó quy về sự tốt chung cho mọi người, và đó là Thiên Chúa; song chúng ta tôn kính họ bằng những sự tôn kính khác nhau tùy theo nhân đức riêng của mỗi người. Và cũng vậy, chúng ta tôn vinh Thiên Chúa bằng sự thờ phụng riêng biệt vì nhân đức của Ngài là vô song.

3. Người ta khiển trách những người đặt hy vọng của mình trong con người như là trong tác giả chính của sự cứu rỗi mình; chúng ta không khiển trách những kẻ hy vọng ở con người như là kẻ trợ giúp trong việc phụng sự Thiên Chúa. Cũng vậy, người ta đáng khiển trách vì việc người ta yêu mến người đồng loại là mục đích chính của mình, chứ người ta không dám khiển trách về việc yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa; đó là điều riêng của đức mến.

ARTICULUS 2
Utrum caritas sit ex caritate diligenda

ARTICLE 2
Whether we should love charity out of charity ?

ARTICLE 2
La charité doit-elle être aimée de charité ?

TIẾT 2
Đức mến phải được yêu mến bằng đức mến không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Matth. XXII. Sed sub neutro eorum caritas continetur, quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

PRAETEREA, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est. Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

PRAETEREA, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., *qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat*. Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

RESPONDEO dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle, sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

Objections 1. It would seem that charity need not be loved out of charity. For the things to be loved out of charity are contained in the two precepts of charity (Mat. 22:37-39): and neither of them includes charity, since charity is neither God nor our neighbor. Therefore charity need not be loved out of charity.

2. Further, charity is founded on the fellowship of happiness, as stated above (Q[23], A[1]). But charity cannot participate in happiness. Therefore charity need not be loved out of charity.

3. Further, charity is a kind of friendship, as stated above (Q[23], A[1]). But no man can have friendship for charity or for an accident, since such things cannot return love for love, which is essential to friendship, as stated in Ethic. viii. Therefore charity need not be loved out of charity.

On the contrary, Augustine says (De Trin. viii, 8): "He that loves his neighbor, must, in consequence, love love itself." But we love our neighbor out of charity. Therefore it follows that charity also is loved out of charity.

On the contrary, Augustine says (De Trin. viii, 8): "He that loves his neighbor, must, in consequence, love love itself." But we love our neighbor out of charity. Therefore it follows that charity also is loved out of charity. **I answer that,** Charity is love. Now love, by reason of the nature of the power whose act it is, is capable of reflecting on itself; for since the object of the will is the universal good, whatever has the aspect of good, can be the object of an act of the will: and since to will is itself a good, man can will himself to will. Even so the intellect, whose object is the true, understands that it understands, because this again is something true. Love, however, even by reason of its own species, is capable of reflecting on itself, because it is a spontaneous movement of the lover towards the beloved, wherefore from the moment a man loves, he loves himself to love. Yet charity is not love simply, but has the nature of friendship, as stated above (Q[23], A[1]). Now by friendship a thing is loved in two ways: first, as the friend for whom we have friendship, and to whom we wish good things: secondly, as the good which we wish to a friend. It is in the latter and not in the former way that charity is loved out of charity, because charity is the good which we desire for all those whom we love out of charity. The same applies to happiness, and to the other virtues.

Objections 1. Non, semble-t-il. Tout ce que nous devons aimer de charité est renfermé dans les deux préceptes de la charité, comme on le voit en S. Matthieu (22, 37). Or ni l'un ni l'autre ne comprend la charité, puisque la charité n'est ni Dieu, ni le prochain. Donc on ne doit pas aimer de charité la charité elle-même.

2. La charité, nous l'avons vu, est fondée sur la communication de la béatitude. Or la charité ne peut pas participer de la béatitude. Elle ne doit donc pas être aimée de charité.

3. La charité, on l'a dit plus haut, est une amitié. Or, on ne peut éprouver d'amitié à l'égard de la charité; pas plus qu'à l'égard de ce qui est accident, parce que la réciprocité d'amour est de l'essence de l'amitié, et que les choses de cette nature n'en sont pas capables. Donc la charité ne doit pas être aimée de charité.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Celui qui aime son prochain, par cela seul aime la dilection elle-même. " Mais on aime son prochain de charité. Il est donc logique que la charité aussi soit aimée de charité.

Réponse : La charité est un amour. Or l'amour, par la nature de la puissance dont il est l'acte, a le pouvoir de faire retour sur lui-même. En effet, parce que la volonté a pour objet le bien universel, tout ce qui a raison de bien peut être objet de volonté. Et comme le vouloir lui-même est quelque chose de bon, en peut vouloir vouloir. De même l'intelligence, qui a le vrai pour objet, comprend qu'elle comprend, parce que cela aussi c'est quelque chose de vrai. Mais, de plus, l'amour a aussi ce pouvoir de retour sur lui-même en raison de sa nature spécifique: parce qu'il est mouvement spontané de celui qui aime vers l'être aimé. Donc, du fait même que l'on aime quelqu'un, on aime aimer. Mais la charité, nous l'avons dit, n'est pas seulement un amour, elle a raison d'amitié. Or on aime une chose par amitié de deux manières: comme on aime celui pour qui l'on a de l'amitié et à qui l'on veut du bien; ou comme on aime le bien que l'on veut à son ami. C'est en ce deuxième sens seulement que la charité est aimée par charité, parce que la charité est ce bien que nous souhaitons à tous ceux que nous aimons de charité. Et il en est de même pour la béatitude et pour les autres vertus.

VẤN NẠN 1. Tất cả cái gì chúng ta yêu mến bằng đức mến được chứa đựng trong hai giới mệnh của đức mến như người ta trông thấy ở Phúc âm thánh Matthêô (22,37). Mà cả hai giới mệnh này đều không bao hàm đức mến, bởi vì đức mến không phải là Thiên Chúa cũng không phải là người đồng loại. Vậy người ta không nên yêu mến đức mến bằng chính đức mến.

2. Đức mến, như chúng ta đã trông thấy (Q.23, a.1 và 5), có nền tảng trên sự chuyển thông hạnh phúc. Mà đức mến không tham dự vào hạnh phúc. Vậy nó không được yêu mến bằng đức mến.

3. Đức mến, như người ta đã nói ở trước (Q.23, a.1), là một tình bằng hữu. Mà người ta không thể cảm thấy tình bằng hữu đối với đức mến, cũng không đối với cái gì là tùy thể, bởi vì tính tương hỗ trong tình yêu thuộc về yếu tính của tình bằng hữu, và những sự vật thuộc về bản tính này không có khả năng đối với những điều đó. Vậy đức mến không được yêu mến bằng đức mến.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Kẻ yêu mến người đồng loại của mình thì do đó mà thôi, yêu mến chính sự yêu mến" (De Trin 8,7). Mà người ta yêu mến kẻ đồng loại bằng đức mến. Vậy một cách hợp lý đức mến cũng được yêu mến bằng đức mến.

TRẢ LỜI. Đức mến là một tình yêu. Mà tình yêu do bản tính của năng lực mà nó là hành động, có năng lực trở lại với chính mình. Quả thế, bởi vì ý chí có đối tượng là sự tốt phổ quát, tất cả những cái gì có yếu tính của sự tốt, có thể là đối tượng của ý chí; và bởi vì sự muốn là cải gì tốt người ta có thể muốn cái muốn. Cũng vậy, trí năng có sự thật là đối tượng, hiểu biết mình hiểu biết, bởi vì điều đó cũng là cái gì thật. Mà hơn nữa, tình yêu cũng có năng lực trở lại với mình do bản tính lệ thuộc của mình: bởi vì nó là sự chuyển động tự phát của kẻ yêu đến vật được yêu. Vậy chính do sự việc người ta yêu mến người nào, người ta yêu mến việc yêu mến. Song, đức mến, như chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.1), không phải chỉ là tình yêu, nó có yếu tính của tình bằng hữu. Mà người ta yêu mến một sự vật bằng tình yêu theo hai thể cách: hoặc người ta yêu một người nào mà đối với họ người ta có tình bằng hữu và muốn cho họ sự tốt; hoặc người ta yêu mến sự tốt mà người ta muốn cho người bạn hữu của mình. Chính trong ý nghĩa thứ hai này mà đức mến được yêu mến bằng đức mến, bởi vì đức mến là sự tốt mà chúng ta muốn cho mọi kẻ chúng ta yêu mến bằng đức mến. Và cũng có như vậy đối với vinh phúc và các nhân đức khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis, diligimus enim proximum et Deum inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS 3
Utrum etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate, diligit enim omnia quae sunt, ut habetur Sap. XI; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

PRAETEREA, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

PRAETEREA, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

SED CONTRA est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

RESPONDEO dicendum quod caritas, secundum praedicta, est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis

Reply to objection 1. God and our neighbor are those with whom we are friends, but love of them includes the loving of charity, since we love both God and our neighbor, in so far as we love ourselves and our neighbor to love God, and this is to love charity.

Reply to objection 2. Charity is itself the fellowship of the spiritual life, whereby we arrive at happiness: hence it is loved as the good which we desire for all whom we love out of charity.

Reply to objection 3. This argument considers friendship as referred to those with whom we are friends.

ARTICLE 3
Whether irrational creatures also ought to be loved out of charity ?

Objections 1. It would seem that irrational creatures also ought to be loved out of charity. For it is chiefly by charity that we are conformed to God. Now God loves irrational creatures out of charity, for He loves "all things that are" (Wis. 11:25), and whatever He loves, He loves by Himself Who is charity. Therefore we also should love irrational creatures out of charity.

2. Further, charity is referred to God principally, and extends to other things as referable to God. Now just as the rational creature is referable to God, in as much as it bears the resemblance of image, so too, are the irrational creatures, in as much as they bear the resemblance of a trace [*Cf. FP, Q[45], A[7]]. Therefore charity extends also to irrational creatures.

3. Further, just as the object of charity is God. so is the object of faith. Now faith extends to irrational creatures, since we believe that heaven and earth were created by God, that the fishes and birds were brought forth out of the waters, and animals that walk, and plants, out of the earth. Therefore charity extends also to irrational creatures.

On the contrary, The love of charity extends to none but God and our neighbor. But the word neighbor cannot be extended to irrational creatures, since they have no fellowship with man in the rational life. Therefore charity does not extend to irrational creatures.

I answer that, According to what has been stated above (Q[13], A[1]) charity is a kind of friendship. Now the love of friendship is twofold: first, there is the love for the friend to whom our friendship is given, secondly, the love for those good things which

Solutions 1. Dieu et le prochain sont ceux à qui nous portons amitié. Mais dans notre amour est contenu l'amour de la charité elle-même; en effet, nous aimons le prochain et Dieu, en tant que nous aimons que nous et le prochain aimions Dieu, ce qui est aimer la charité.

2. La charité est cette communication même de la vie spirituelle qui fait parvenir à la béatitude; on l'aime donc comme le bien que l'on désire pour tous ceux que l'on aime de charité.

3. Cet argument est valable selon que l'amitié nous fait aimer ceux à qui nous portons de l'amitié.

ARTICLE 3
Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité ?

Objections 1. Il semble qu'il faille aussi les aimer. C'est en effet surtout par la charité que nous nous conformons à Dieu. Or Dieu aime de charité les créatures non raisonnables: " Il aime tout ce qui existe ", dit la Sagesse (11, 24), et tout ce qu'il aime, il l'aime pour lui-même, lui qui est charité. Donc, nous aussi, nous devons aimer de charité les créatures sans raison.

2. C'est vers Dieu, par principe, que se porte la charité, et elle s'étend aux autres êtres en tant qu'ils se réfèrent à Dieu. Or, de même que la créature raisonnable se réfère à Dieu, parce qu'elle a la ressemblance de l'image, de même la créature sans raison, parce qu'elle est à la ressemblance du vestige. La charité s'étend donc aussi aux créatures sans raison.

3. Dieu est l'objet de la charité comme il est l'objet de la foi. Or la foi s'étend aux créatures sans raison, car nous croyons que le ciel et la terre ont été créés par Dieu, que les poissons et les oiseaux ont été produits à partir de l'eau, et les animaux qui marchent ainsi que les plantes à partir de la terre. La charité s'étend donc aussi aux créatures sans raison.

En sens contraire, l'amour de charité ne s'étend qu'à Dieu et au prochain. Or, sous le nom de prochain, on ne peut comprendre la créature sans raison parce qu'elle n'a pas en commun avec l'homme la vie raisonnable. Donc la charité ne s'étend pas jusqu'à elle.

Réponse : La charité nous l'avons vu, est une amitié. Or, par l'amitié, on aime tout d'abord l'ami pour lequel on a de l'amitié; et en second lieu les biens que l'on souhaite à cet ami. Dans le premier sens, il est impossible d'aimer de charité une

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa và người đồng loại là những kẻ mà chúng ta có tình bằng hữu. Mà trong tình yêu của chúng ta có chứa đựng tình yêu của chính đức mến; quả thế, chúng ta yêu mến người đồng loại và Thiên Chúa, trong tư cách chúng ta yêu mến việc chúng ta yêu mến người đồng loại và Thiên Chúa, điều đó là yêu mến đức mến.

2. Đức mến là sự chuyển thông sự sống thiêng liêng đưa tới vinh phúc; người ta yêu mến đức mến là sự tốt mà người ta ước muốn cho tất cả mọi người và người ta yêu mến bằng đức mến.

3. Chứng lý này có giá trị tùy theo tình bằng hữu làm cho chúng ta yêu mến những kẻ được tình bằng hữu của chúng ta.

TIẾT 3
Các thụ tạo không có trí năng phải được yêu mến bằng đức mến không ?

VẤN NẠN 1. Do đức mến, chúng ta phù hợp với Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa do đức mến yêu mến các thụ tạo không có trí năng: "Thiên Chúa yêu mến tất cả những cái gì hiện hữu" (Kn 11,24), và tất cả những gì Ngài yêu mến, Ngài yêu mến chúng nó vì mình, và Ngài chính là đức mến. Vậy, chúng ta cũng thế, chúng ta phải yêu mến bằng đức mến các thụ tạo không có trí năng.

2. Đức mến theo nguyên lý, hướng về Thiên Chúa, và nó mở rộng ra đến các vật khác trong tư cách các vật này quy về Thiên Chúa. Mà, cũng như thụ tạo có trí năng quy về Thiên Chúa, bởi vì nó có sự tương tự hình ảnh. Cũng vậy, thụ tạo không có trí năng quy về Thiên Chúa bởi chúng nó có sự tương tự về dấu vết. Vậy đức mến cũng mở rộng đến các thụ tạo không có trí năng.

3. Thiên Chúa là đối tượng của đức mến như Ngài là đối tượng của đức tin. Mà đức tin mở rộng đến các thụ tạo không có trí năng, bởi vì chúng ta tin trời đất đã được Thiên Chúa sáng tạo, cá và chim đã được sản xuất từ nước, và các thú vật biết đi đứng cũng như các cây cối được sản xuất từ đất. Vậy đức mến cũng mở rộng đến các thụ tạo không có trí năng.

TRÁI LẠI, Tình yêu của đức mến chỉ mở rộng đến Thiên Chúa và người đồng loại. Mà, với tên người đồng loại, người ta không thể bao gồm vào đó các thụ tạo không có trí năng, bởi vì chúng không có chung với nhân loại đời sống có trí năng. Vậy đức mến không mở rộng đến chúng.

TRẢ LỜI : Đức mến như chúng ta đã trông thấy (Q.23, a.1), là một tình bằng hữu. Mà do tình bằng hữu, người ta yêu mến trước tiên người bạn hữu mà với người đó người ta có tình bằng hữu; thứ đến, người ta yêu mến những sự tốt mà người ta cầu chúc cho người bạn hữu này. Theo ý

potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo philosophus dicit, in II Physic., quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae, *nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere*, ut patet per philosophum, VIII Ethic. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati, quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

we desire for our friend. With regard to the first, no irrational creature can be loved out of charity; and for three reasons. Two of these reasons refer in a general way to friendship, which cannot have an irrational creature for its object: first because friendship is towards one to whom we wish good things, while, properly speaking, we cannot wish good things to an irrational creature, because it is not competent, properly speaking, to possess good, this being proper to the rational creature which, through its free-will, is the master of its disposal of the good it possesses. Hence the Philosopher says (Phys. ii, 6) that we do not speak of good or evil befalling such like things, except metaphorically. Secondly, because all friendship is based on some fellowship in life; since "nothing is so proper to friendship as to live together," as the Philosopher proves (Ethic. viii, 5). Now irrational creatures can have no fellowship in human life which is regulated by reason. Hence friendship with irrational creatures is impossible, except metaphorically speaking. The third reason is proper to charity, for charity is based on the fellowship of everlasting happiness, to which the irrational creature cannot attain. Therefore we cannot have the friendship of charity towards an irrational creature. Nevertheless we can love irrational creatures out of charity, if we regard them as the good things that we desire for others, in so far, to wit, as we wish for their preservation, to God's honor and man's use; thus too does God love them out of charity.

créature sans raison. Et cela pour trois motifs, dont deux regardent communément l'amitié, qu'on ne peut avoir pour ces créatures. 1° Notre amitié se porte vers celui à qui nous voulons du bien; or, à proprement parler, je ne puis vouloir du bien à une créature dépourvue de raison, car il ne lui appartient pas de posséder à proprement parler du bien; c'est réservé à la créature raisonnable, qui peut seule, par son libre arbitre, user du bien quelle possède. Aussi Aristote déclare-t-il que si nous disons, en parlant des créatures sans raison, qu'il leur arrive du bien ou du mal, c'est seulement par analogie. 2° Toute amitié se fonde sur une communication de vie; " Rien en effet, remarque Aristote n'est plus propre à l'amitié que de vivre ensemble. " Mais les créatures sans raison ne peuvent communier à la vie humaine, qui est la vie selon la raison. Il ne peut donc pas y avoir d'amitié à leur égard, sinon dans un sens métaphorique. 3° La dernière raison est propre à la charité; celle-ci est fondée en effet sur la communication de la béatitude éternelle, dont la créature dépourvue de raison n'est pas capable. C'est pourquoi l'amitié de charité ne peut exister à son endroit. **En sens contraire,** nous pouvons aimer de charité les êtres dépourvus de raison, comme des biens, que nous désirons pour les autres, en tant que, par la charité, nous voulons la conservation de ces êtres pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes. Et de cette façon Dieu aime aussi de charité.

nghĩa thứ nhất, nhất định người ta không có thể yêu mến bằng đức mến một thụ tạo không có trí năng. Và điều đó có ba lý do, trong đó có hai lý do quan hệ cách chung chung với tình bằng hữu mà người ta không thể có đối với các thụ tạo này. Thứ nhất, tình bằng hữu của chúng ta hướng đến kẻ mà chúng ta muốn sự tốt cho họ; nói cách đích xác, tôi không thể muốn sự tốt cho thụ tạo không có trí năng vì việc chiếm hữu sự tốt cách đích thực không thuộc về nó; điều đó được dành riêng cho thụ tạo có trí năng, là thụ tạo duy nhất có thể sử dụng tự do ý chí mình mà sử dụng sự tốt nó chiếm hữu. Như vậy, triết gia công bố (Phys 2,6), khi đề cập đến các thụ tạo không có trí năng, nếu chúng ta nói xảy ra cho chúng sự tốt hoặc sự xấu, đó chỉ là nói theo cách loại suy. Thứ hai, mọi tình bằng hữu có nền tảng trên sự chuyển thông sự sống. Triết gia nhận xét: "Không có cái gì riêng biệt đối với tình bằng hữu hơn là sống chung với nhau" (Eth 8,5). Mà các thụ tạo không có trí năng không thể hiệp thông với đời sống nhân loại, là sự sống tùy theo trí năng. Vậy không thể có tình bằng hữu với chúng, nếu không phải là theo ý nghĩa ẩn dụ. Thứ ba, lý do cuối cùng riêng thuộc về đức mến; thực thế, đức mến căn cứ trên sự chuyển thông hạnh phúc vĩnh cửu mà thụ tạo không có trí năng không có khả năng lãnh nhận. Do đó, tình bằng hữu của đức mến không thể hiện hữu ở nơi chúng. Tuy nhiên, chúng ta có thể yêu mến bằng đức mến các vật không có trí năng, như là những sự tốt chúng ta ước cho những kẻ khác, trong tư cách bằng đức mến chúng ta muốn sự bảo tồn các vật này cho sáng danh Chúa và lợi ích của con người. Và theo thể cách này, Thiên Chúa yêu mến chúng bằng đức mến.

Unde patet responsio ad primum.

Wherefore the Reply to the First Objection is evident.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

Reply to objection 2. The likeness by way of trace does not confer the capacity for everlasting life, whereas the likeness of image does: and so the comparison fails.

2. La ressemblance de vestige ne rend pas apte à la béatitude, comme la ressemblance de l'image. Donc la comparaison ne vaut pas.

2. Sự tương tự về dấu vết không làm cho có khả năng lãnh nhận vinh phúc như sự tương tự hình ảnh. Vậy sự so sánh không có giá trị.

AD TERTIUM dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

Reply to objection 3. Faith can extend to all that is in any way true, whereas the friendship of charity extends only to such things as have a natural capacity for everlasting life; wherefore the comparison fails.

3. La foi peut s'étendre à tout ce qui est vrai de quelque manière. Au contraire, l'amitié de charité ne concerne que les êtres qui sont destinés à posséder le bien de la vie éternelle. Ce n'est donc paie pareil.

3. Đức tin có thể mở rộng đến tất cả những cái gì có sự thật theo một thể cách nào. Trái lại, tình bằng hữu của đức mến chỉ liên hệ với những vật được sắp đặt để chiếm hữu sự tốt của sự sống vĩnh cửu. Vậy không phải là như nhau.

ARTICULUS 4
Utrum homo diligat seipsum ex caritate

ARTICLE 4
Whether a man ought to love himself out of charity ?

ARTICLE 4
Peut-on s'aimer soi-même de charité ?

TIẾT 4
Người ta có thể yêu mến chính mình bằng đức mến không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

Objections 1. It would seem that a man is bound to love himself out of charity. For Gregory says in a homily (In Evang. xvii) that there "can be no charity between less than two." Therefore no man has charity towards himself.

Objections 1. Il semble que l'homme ne s'aime pas d'un tel amour, car, dit S. Grégoire, " pour qu'il y ait charité, il faut au moins être deux ". Donc il n'y a pas de charité à l'égard de soi-même.

VẤN NẠN 1. Thánh Grêgôriô nói: "Ngõ hầu có đức mến, phải có ít nhất hai hữu thể" (In Evang 1,17). Vậy không có đức mến đối với chính mình.

PRAETEREA, amicitia de sui ratione importat reamationem et aequalitatem, ut patet in VIII

2. Further, friendship, by its very nature, implies mutual love and equality (Ethic. viii, 2,7), which

2. L'amitié, par définition, implique réciprocité et égalité, dit Aristote; ce qu'on ne peut pratiquer envers

2. Tình bằng hữu theo lời định nghĩa, bao hàm sự tương hỗ và sự bằng nhau theo ý kiến của Triết gia (Eth

Ethic., quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut dictum est. Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

PRAETEREA, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed amare seipsum est vituperabile, dicitur enim II ad Tim. III, *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos*. Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XIX, *diliges amicum tuum sicut teipsum*. Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

RESPONDEO dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum*. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

AD TERTIUM dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere

cannot be of one man towards himself. But charity is a kind of friendship, as stated above (Q[23], A[1]). Therefore a man cannot have charity towards himself.

3. Further, anything relating to charity cannot be blameworthy, since charity "dealeth not perversely" (1 Cor. 23:4). Now a man deserves to be blamed for loving himself, since it is written (2 Tim. 3:1, 2): "In the last days shall come dangerous times, men shall be lovers of themselves." Therefore a man cannot love himself out of charity.

On the contrary, It is written (Lev. 19:18): "Thou shalt love thy friend as thyself." Now we love our friends out of charity. Therefore we should love ourselves too out of charity.

I answer that, Since charity is a kind of friendship, as stated above (Q[23], A[1]), we may consider charity from two standpoints: first, under the general notion of friendship, and in this way we must hold that, properly speaking, a man is not a friend to himself, but something more than a friend, since friendship implies union, for Dionysius says (Div. Nom. iv) that "love is a unitive force," whereas a man is one with himself which is more than being united to another. Hence, just as unity is the principle of union, so the love with which a man loves himself is the form and root of friendship. For if we have friendship with others it is because we do unto them as we do unto ourselves, hence we read in Ethic. ix, 4,8, that "the origin of friendly relations with others lies in our relations to ourselves." Thus too with regard to principles we have something greater than science, namely understanding. Secondly, we may speak of charity in respect of its specific nature, namely as denoting man's friendship with God in the first place, and, consequently, with the things of God, among which things is man himself who has charity. Hence, among these other things which he loves out of charity because they pertain to God, he loves also himself out of charity.

Reply to objection 1. Gregory speaks there of charity under the general notion of friendship

the Second Objection is to be taken in the same sense.

Reply to objection 3. Those who love themselves are to be blamed, in so far as they love themselves as regards their sensitive nature, which they humor. This is not to

soi-même. Or, nous l'avons vu, la charité est une amitié. Donc, on ne peut avoir de la charité envers soi-même.

3. Ce qui appartient à la charité ne peut être blâmable. " La charité ne fait pas le mal " (1 Co 13, 4). Or, s'aimer soi-même est chose blâmable, car il est dit (2 Tm 3, 1): " Dans les derniers jours surviendront des moments difficiles, et les hommes seront remplis de l'amour d'eux-mêmes. " L'homme ne peut donc pas s'aimer soi-même d'un amour de charité.

En sens contraire, au Lévitique (19, 18) il est dit: " Tu aimeras ton ami comme toi-même. " Or nous aimons un ami d'un amour de charité. Nous devons donc aussi nous aimer nous-même d'un amour de charité.

Réponse : Puisque la charité est une amitié, nous pouvons en parler de deux manières. Tout d'abord sous la raison commune d'amitié; et en ce sens on doit dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'amitié à l'égard de soi-même, mais quelque chose de supérieur à l'amitié, puisque l'amitié implique une certaine union; Denys dit en effetn que " l'amour est une force qui unit "; or, en chacun, par rapport à soi-même, il y a unité, ce qui est plus que l'union avec autrui. Aussi, de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié; en effet, nous avons de l'amitié pour d'autres lorsque nous nous comportons envers eux comme envers nous-même. Car, dit Aristote, " les sentiments d'amitié envers autrui viennent de ceux que l'on a envers soi-même ". De même encore n'a-t-on pas de science concernant les principes, mais quelque chose de supérieur: leur intelligence immédiate. En second lieu, nous pouvons parler de la charité selon sa nature propre, en tant qu'elle est principalement une amitié de l'homme pour Dieu et, par voie de conséquence, pour toutes les créatures qui appartiennent à Dieu. Or, parmi celles-ci, il y a le sujet lui-même, qui a la charité. Ainsi, parmi tout ce qu'il aime de charité comme ressortissant à Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité.

Solutions 1. S. Grégoire parle ici de la charité selon la raison commune d'amitié.

2. La deuxième objection se place au même point de vue.

3. On blâme ceux qui s'aiment eux-mêmes, quand ils s'aiment selon leur nature sensible à laquelle ils se soumettent. Mais ce n'est pas là s'aimer vraiment selon sa nature

8,2), điều đó, người ta không có thể thực hành cho chính mình. Mà chúng ta đã nói, đức mến là một tình bằng hữu. Vậy người ta không thể có tình bằng hữu với chính mình.

3. Cái gì thuộc về đức mến thì không đáng khiển trách. Đức mến không làm gì xấu (1Cr 13,4). Mà việc yêu chính mình thì đáng khiển trách, vì có lời ghi chép: "Trong những ngày cuối tuần sẽ xảy đến những giờ phút khó khăn, và nhân loại sẽ tràn đầy tình yêu về chính mình (2Tm 3,1). Vậy con người không thể yêu mến chính mình bằng tình yêu của đức mến.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ngươi sẽ yêu mến bạn hữu của ngươi như chính mình ngươi" (Lv 19,18). Mà chúng ta yêu mến người bạn hữu bằng tình yêu đức mến. Vậy chúng ta cũng phải yêu mến mình bằng tình yêu đức mến.

TRẢ LỜI : Bởi vì đức mến là một tình bằng hữu, chúng ta có thể đề cập đến nó theo hai thể cách. Thứ nhất, theo yếu tính chung của tình bằng hữu; và theo ý nghĩa này, người ta phải nói không có cách đích xác tình bằng hữu đối với chính mình, nhưng có cái gì cao trọng hơn tình bằng hữu, bởi vì tình bằng hữu bao hàm một sự kết hợp nào đó; quả thế, Denys nói: "Tình yêu là sức mạnh kết hợp" (De Div. Nom 4,12); mà ở nơi mỗi người, đối với chính mình, có đơn nhất tính, điều đó hơn sự kết hợp với kẻ khác. Như vậy, cũng như đơn nhất tính là nguyên lý của sự kết hợp; cũng vậy, tình yêu mà người ta cảm thấy cho chính mình là mô thể và là cội rễ của tình bằng hữu; quả thế, chúng ta có tình bằng hữu cho kẻ khác khi chúng ta cư xử với họ như cư xử chính với chúng ta, vì Triết gia nói: "Các tình cảm của tình bằng hữu đối với kẻ khác phát xuất từ những tình cảm mà người ta có cho chính mình" (Eth 9,4). Cũng vậy, người ta không có sự hiểu biết về các nguyên lý, nhưng người ta có cái gì cao trọng hơn: người ta có sự tri thức trực tiếp về chúng nó. Thứ đến, chúng ta có thể nói về đức mến theo bản tính riêng của nó, trong tư cách nó một cách chủ yếu là tình yêu của con người đối với Thiên Chúa và, do đường lối kết quả đối với mọi thụ tạo thuộc về Thiên Chúa. Mà giữa mọi thụ tạo, có chính chủ thể là kẻ có đức mến. Như vậy, trong tất cả mọi cái gì mà họ yêu mến bằng đức mến trong tư cách chúng nó lệ thuộc vào Thiên Chúa, con người yêu mến chính mình bằng tình yêu của đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô ở đây đề cập đến đức mến theo yếu tính chung của tình bằng hữu.

2. Vấn nạn thứ hai được đặt mình vào cũng một quan điểm.

3. Người ta khiển trách những kẻ yêu mến chính mình khi họ yêu mến chính mình theo bản tính khả giác của mình mà họ tùng phục nó. Mà đó không phải là yêu mến thật sự theo

amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS 5

Utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. VII, *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse*. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

PRAETEREA, amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

PRAETEREA, caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

SED CONTRA est quod Augustinus, in I de Doct. Christ., ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

RESPONDEO dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI, *exhibete membra vestra arma iustitiae Deo*. Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, *nolumus expoliari, sed supervestiri*. Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde

love oneself truly according to one's rational nature, so as to desire for oneself the good things which pertain to the perfection of reason: and in this way chiefly it is through charity that a man loves himself.

ARTICLE 5

Whether a man ought to love his body out of charity ?

Objections 1. It would seem that a man ought not to love his body out of charity. For we do not love one with whom we are unwilling to associate. But those who have charity shun the society of the body, according to Rom. 7:24: "Who shall deliver me from the body of this death?" and Phil. 1:23: "Having a desire to be dissolved and to be with Christ." Therefore our bodies are not to be loved out of charity.

2. Further, the friendship of charity is based on fellowship in the enjoyment of God. But the body can have no share in that enjoyment. Therefore the body is not to be loved out of charity.

3. Further, since charity is a kind of friendship it is towards those who are capable of loving in return. But our body cannot love us out of charity. Therefore it should not be loved out of charity.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 23,26) that there are four things that we should love out of charity, and among them he reckons our own body.

I answer that, Our bodies can be considered in two ways: first, in respect of their nature, secondly, in respect of the corruption of sin and its punishment. Now the nature of our body was created, not by an evil principle, as the Manicheans pretend, but by God. Hence we can use it for God's service, according to Rom. 6:13: "Present . . . your members as instruments of justice unto God." Consequently, out of the love of charity with which we love God, we ought to love our bodies also, but we ought not to love the evil effects of sin and the corruption of punishment; we ought rather, by the desire of charity, to long for the removal of such things.

Reply to objection 1. The Apostle did not shrink from the society of his body, as regards the nature of the body, in fact in this respect he was loth to be deprived thereof, according to 2 Cor. 5:4: "We would not be unclothed, but clothed over." He did, however, wish to escape from the taint of concupiscence, which remains in the body, and from the corruption of the body which weighs down the

raisonnable, de façon à vouloir pour soi les biens qui relèvent de la perfection de la raison. S'aimer de cette façon relève tout à fait de la charité.

ARTICLE 5

Doit-on aimer de charité son propre corps ?

Objections 1. Non, semble-t-il, car nous n'aimons pas quelqu'un avec qui nous ne voulons pas vivre. Or, ceux qui possèdent la charité ne veulent pas vivre avec leur corps, selon S. Paul (Rm 7, 24): " Qui me délivrera de ce corps de mort ", et aussi (1, 23): " Je désire être dégagé des liens du corps, et être avec le Christ. " Donc notre corps ne doit pas être aimé de charité.

2. L'amitié de charité est fondée sur la communication de la jouissance de Dieu. Mais le corps ne peut pas participer à cette jouissance. Donc, on ne doit pas l'aimer de charité.

3. La charité, puisqu'elle est une amitié, ne peut se porter que sur des êtres capables d'une réciprocité d'amour. Or notre corps ne peut pas nous aimer de charité. Donc il ne doit pas être aimé de cette façon.

En sens contraire, S. Augustin indique quatre choses que nous devons aimer par charité, et parmi elles notre propre corps.

Réponse : Notre corps peut être considéré sous deux aspects: 1° dans sa nature, 2° dans la corruption née du péché et de son châtiment. Or la nature de notre corps ne vient pas d'un principe mauvais, comme les manichéens l'imaginent, mais elle a été créée par Dieu. C'est pourquoi nous pouvons user du corps pour servir Dieu, comme le prescrit S. Paul (Rm 6, 13): " Faites de vos membres des armes de justice au service de Dieu. " C'est pourquoi de l'amour de charité dont nous aimons Dieu, nous devons aussi aimer notre corps. Mais nous ne devons pas aimer dans notre corps la souillure du péché, ni la déchéance du châtiment. Nous devons plutôt désirer par la charité qu'il en soit délivré.

Solutions 1. L'Apôtre ne repoussait pas l'union avec le corps quant à sa nature; au contraire, sous ce rapport, il ne voulait pas en être dépouillé, comme il le déclare (2 Co 5, 4): " Nous ne voudrions pas nous dévêtir, mais revêtir ce second vêtement par-dessus l'autre. " Ce qu'il voulait, c'est être délivré de l'imprégnation de la convoitise qui demeure dans le corps, et de sa déchéance qui " appesantit l'âme ",

bản tính có trí năng của mình, theo thể cách mà muốn cho mình những sự tốt lệ thuộc vào sự hoàn hảo của trí năng. Yêu mến mình theo thể cách này thì hoàn toàn lệ thuộc vào đức mến.

TIẾT 5

Người ta phải yêu mến thân thể riêng của mình không ?

VẤN NẠN 1. Chúng ta không yêu mến người nào mà chúng ta không muốn sống với họ. Mà những kẻ có đức mến không muốn sống vối thân thể mình theo lời thánh Phaolô nói: "Ai sẽ cứu tôi khỏi thân thể của sự chết này" (Rm 7,24) và ngài cũng nói: "Tôi ước muốn được tháo gỡ khỏi những cái dây ràng buộc thân thể, và được ở với Chúa Kitô" (Rm 1,23). Vậy thân thể chúng ta không được yêu mến bằng đức mến.

2. Tình bằng hữu của đức mến căn cứ trên sự chuyển thông sự thưởng thức Thiên Chúa. Mà thân thể không thể tham dự vào sự thưởng thức này. Vậy người ta không nên yêu mến thân thể mình bằng đức mến.

3. Đức mến, bởi vì nó là một tình bằng hữu, chỉ có thể hướng về các vật có thể lãnh nhận sự tương hỗ của tình yêu. Mà thân thể chúng ta không yêu mến chúng ta bằng đức mến. Vậy thân thể không được yêu mến theo thể cách này.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô chỉ cho biết bốn sự vật mà chúng ta phải yêu mến bằng đức mến, và trong đó có thân thể riêng của chúng ta (De Doctri. Chris 1,23).

TRẢ LỜI : Thân thể chúng ta được xem xét ở hai phương diện: thứ nhất trong bản tính của nó, thứ hai trong sự tiêu hư phát sinh bởi tội và bởi hình phạt của nó. Mà bản tính của thân thể chúng ta không phát xuất bởi một nguyên lý xấu như các người theo giáo phái Manichê tưởng nghĩ, nhưng nó được sáng tạo bởi Thiên Chúa. Do đó, chúng ta có thể sử dụng thân thể mình để phụng sự Thiên Chúa như thánh Phaolô dạy bảo: "Anh em hãy biến các chi thể của mình thành những vũ khí công chính để phụng sự Thiên Chúa" (Rm 13). Do đó, tình yêu đức mến mà chúng ta yêu mến Thiên Chúa, chúng ta cũng phải yêu mến thân thể chúng ta. Song chúng ta không nên yêu mến trong thân thể chúng ta sự ô uế của tội lỗi, sự mất hiệu lực của hình phạt. Chúng ta phải ước muốn bằng đức mến cho nó được cứu thoát khỏi đó.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô không vứt bỏ sự kết hợp với thân thể về bản tính của nó; trái lại, ở phương diện này, ngài không muốn tháo gỡ ra khỏi nó như ngài tuyên bố: "Vả thực bao lâu còn ở trong lều, ta rên siết ray rứt bởi không muốn cởi áo, nhưng là mặc trùm lên trên" (2Cr 5,4). Điều thánh nhân muốn, đó là được giải thoát khỏi sự tiêm nhiễm của ham muốn tồn tại trong thân thể, và khỏi sự bạc nhược của nó đè nặng

signanter dixit, de corpore mortis huius.

soul, so as to hinder it from seeing God. Hence he says expressly: "From the body of this death."

de telle sorte qu'il ne voit plus Dieu. C'est ce qu'il exprime clairement en l'appelant: " ce corps de mort ".

linh hồn, đến nỗi thánh nhân không trông thấy Thiên Chúa nữa: đó là điều thánh nhân biểu lộ cách rõ ràng khi gọi thân thể là thể xác của sự chết này.

AD SECUNDUM dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor; ut Augustinus dicit, in epistola ad Diosc. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

Reply to objection 2. Although our bodies are unable to enjoy God by knowing and loving Him, yet by the works which we do through the body, we are able to attain to the perfect knowledge of God. Hence from the enjoyment in the soul there overflows a certain happiness into the body, viz., "the flush of health and incorruption," as Augustine states (Ep. ad Dioscor. cxviii). Hence, since the body has, in a fashion, a share of happiness, it can be loved with the love of charity.

2. Quoique notre corps ne puisse pas jouir de Dieu en le connaissant et en l'aimant, c'est par les oeuvres que nous accomplissons au moyen du corps que nous pouvons parvenir à la parfaite jouissance de Dieu. C'est pourquoi, de la jouissance de l'âme rejaillit jusque dans le corps une certaine béatitude, " une force de santé et d'incorruption ", dit S. Augustin. C'est pourquoi, parce que le corps participe d'une certaine manière à la béatitude, il peut être aimé d'un amour de charité.

2. Dầu mà thân thể chúng ta không thể thưởng thức Thiên Chúa bằng cách hiểu biết Ngài và bằng cách yêu mến Ngài, chính nhờ các công việc chúng ta nhờ thân thể hoàn thành được mà chúng ta có thể đạt tới sự thưởng thức Thiên Chúa cách hoàn toàn. Do đó, từ sự thưởng thức của linh hồn có sự dội lại trong thân thể một vinh phúc nào đó, là sức mạnh của sự khỏe mạnh và của sự không bị tiêu diệt như thánh Augustinô khẳng định (Epist 118,3). Do đó, bởi vì thân thể tham dự vào vinh phúc theo một thể cách nào đó, nó có thể được yêu mến bằng tình yêu của đức mến.

AD TERTIUM dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quae est ad alterum, non autem in amicitia quae est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

Reply to objection 3. Mutual love is found in the friendship which is for another, but not in that which a man has for himself, either in respect of his soul, or in respect of his body.

3. La réciprocité d'amour a sa place dans l'amitié que l'on a pour un autre, mais pas dans celle que l'on a pour soi-même, soit par rapport à l'âme, soit par rapport au corps.

3. Tính tương hỗ của tình yêu có ở trong tình bằng hữu mà chúng ta có với một người khác, nhưng không phải ở trong tình bằng hữu mà người ta có cho chính mình, hoặc đối với linh hồn, hoặc đối với thân thể.

ARTICULUS 6
Utrum peccatores sint ex caritate diligendi

ARTICLE 6
Whether we ought to love sinners out of charity ?

ARTICLE 6
Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité ?

TIẾT 6
Các tội nhân phải được yêu mến bằng đức mến không ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi. Dicitur enim in Psalm., *iniquos odio habui*. Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

Objections 1. It would seem that we ought not to love sinners out of charity. For it is written (Ps. 118:113): "I have hated the unjust." But David had perfect charity. Therefore sinners should be hated rather than loved, out of charity.

Objections 1. Non, semble-t-il, car il est dit dans le Psaume (119, 113): " J'ai détesté les impies. " Mais David avait la charité. Par conséquent la charité doit plutôt faire détester les pécheurs que les faire aimer.

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Tôi chê ghét những kẻ vô đạo" (Tv 119,113). Mà vua Đavit có đức mến. Do đó, đức mến phải làm cho người ta chê ghét các tội nhân hơn là làm cho người ta yêu mến các tội nhân.

PRAETEREA, probatio dilectionis exhibitio est operis; ut Gregorius dicit, in homilia Pentecostes. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quae videntur esse odii, secundum illud Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae*. Et dominus praecepit, Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

2. Further, "love is proved by deeds" as Gregory says in a homily for Pentecost (In Evang. xxx). But good men do no works of the unjust: on the contrary, they do such as would appear to be works of hate, according to Ps. 100:8: "In the morning I put to death all the wicked of the land": and God commanded (Ex. 22:18): "Wizards thou shalt not suffer to live." Therefore sinners should not be loved out of charity.

2. " La preuve de l'amour, dit S. Grégoire, ce sont les oeuvres que l'on accomplit. " Or, à l'égard des pécheurs, les justes, loin d'accomplir des oeuvres d'amour, produisent plutôt celles que la haine inspire: ainsi, dit le Psaume (101, 8): " Dès le matin je mettais à mort tous les pécheurs du pays "; de même, dans l'Exode (22, 17), le Seigneur prescrit: " Tu ne laisseras pas en vie les magiciens. " Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

2. Thánh Grêgôriô nói: "Bằng chứng của tình yêu, đó là các công việc người ta hoàn thành" (In Evang 2,30). Mà đối với các tội nhân, những người công chính không hoàn thành các công việc của tình yêu, mà thi hành những công việc do sự ghét gây nên: có lời ghi chép: "Từ sáng tinh sương, tôi giết mọi tội nhân của đất nước" (Tv 101,8), cũng vậy, trong sách Xuất hành (22,17), Thiên Chúa đã ra lệnh: "Ngươi sẽ không để sống những thầy phù thủy". Vậy các tội nhân không được yêu mến bằng đức mến.

PRAETEREA, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm., *convertantur peccatores in Infernum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Further, it is part of friendship that one should desire and wish good things for one's friends. Now the saints, out of charity, desire evil things for the wicked, according to Ps. 9:18: "May the wicked be turned into hell [*Douay and A. V.: 'The wicked shall be,' etc. See Reply to this Objection.]." Therefore sinners should not be loved out of charity.

3. Il appartient à l'amitié de vouloir et de souhaiter du bien aux amis. Or, par charité, les saints souhaitent du mal aux pécheurs, selon cette parole du Psaume (9, 18): " Que les pécheurs aillent en enfer. " Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

3. Điều riêng thuộc về tình bằng hữu là muốn cùng cầu chúc sự tốt cho các bạn hữu. Mà bằng đức mến, các thánh chúc sự dữ cho các tội nhân theo lời thánh vịnh (9,18): "Các tội nhân phải xuống hỏa ngục". Vậy các tội nhân không được yêu mến bằng đức mến.

PRAETEREA, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Further, it is proper to friends to rejoice in, and will the same things. Now charity does not make us will what sinners will, nor to rejoice in what gives them joy, but rather the contrary. Therefore sinners should not be loved out of charity.

4. C'est le propre des amis d'avoir les mêmes joies et le même vouloir. Or la charité ne fait pas vouloir ce que veulent les pécheurs, ni se réjouir de ce dont ils se réjouissent; c'est plutôt le contraire qu'elle produit. Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

4. Điều riêng cho các người bạn hữu là có cũng những sự vui mừng như nhau và có cũng một ý muốn như nhau. Mà đức mến không làm cho người ta muốn điều các tội nhân muốn, cũng không thưởng thức điều mà các tội nhân thưởng thức; đức mến lại tạo nên cái trái ngược. Vậy các tội nhân không được yêu mến bằng đức mến.

PRAETEREA, *proprium est*

5. Further, it is proper to friends to

5. " C'est le propre des amis de

5. Triết gia khẳng định: "Điều riêng

amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

associate together, according to Ethic. viii. But we ought not to associate with sinners, according to 2 Cor. 6:17: "Go ye out from among them." Therefore we should not love sinners out of charity.

vivre ensemble ", selon Aristote. Or on ne doit pas vivre avec des pécheurs: " Sortez donc du milieu de ces gens-là ", dit S. Paul (2 Co 6, 17). On ne doit donc pas aimer les pécheurs de charité.

của các người bạn hữu là sống chung với nhau" (Eth 8,5). Mà người ta không nên sống với các tội nhân theo lời thánh Phaolô nói: "Anh em hãy đi ra khỏi khu vực của những con người đó" (2Cr 6,17). Vậy người ta không nên yêu mến các tội nhân bằng đức mến.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod cum dicitur, diliges proximum tuum, *manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum*. Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 30) that "when it is said: 'Thou shalt love thy neighbor,' it is evident that we ought to look upon every man as our neighbor." Now sinners do not cease to be men, for sin does not destroy nature. Therefore we ought to love sinners out of charity.

En sens contraire, S. Augustin, remarque que, lorsqu'il est prescrit: " Tu aimeras ton prochain ", le mot prochain " désigne manifestement tous les hommes ". Mais les pécheurs ne cessent pas d'être des hommes, car le péché ne détruit pas la nature. Donc les pécheurs doivent être aimés de charité.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nhận xét khi Ngài dạy bảo: "Ngươi hãy yêu mến đồng loại của mình" (De Doctr. Christ 1,30), từ ngữ người đồng loại rõ ràng biểu thị tất cả mọi người. Mà các tội nhân không thôi là những con người, vì tội không phá hủy bản tính. Vậy các tội nhân phải được yêu mến bằng đức mến.

RESPONDEO dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

I answer that, Two things may be considered in the sinner: his nature and his guilt. According to his nature, which he has from God, he has a capacity for happiness, on the fellowship of which charity is based, as stated above (A[3]; Q[23], AA[1],5), wherefore we ought to love sinners, out of charity, in respect of their nature. On the other hand their guilt is opposed to God, and is an obstacle to happiness. Wherefore, in respect of their guilt whereby they are opposed to God, all sinners are to be hated, even one's father or mother or kindred, according to Lk. 12:26. For it is our duty to hate, in the sinner, his being a sinner, and to love in him, his being a man capable of bliss; and this is to love him truly, out of charity, for God's sake.

Réponse : Dans les pécheurs on peut considérer deux choses: la nature et la faute. Par leur nature, qu'ils tiennent de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi, selon leur nature, il faut les aimer de charité. Mais leur faute est contraire à Dieu, et elle est un obstacle à la béatitude. Aussi, selon leur faute qui les oppose à Dieu, ils méritent d'être haï s, quels qu'ils soient, fussent-ils père, mère ou proches, comme on le voit en S. Luc (14, 26). Car nous devons haïr les pécheurs en tant qu'il sont tels, et les aimer en tant qu'ils sont des hommes capables de la béatitude. C'est là véritablement les aimer de charité, à cause de Dieu.

TRẢ LỜI : ở nơi các tội nhân, người ta có thể xem xét hai điều: bản tính và tội. Về bản tính của mình, họ lãnh nhận từ Thiên Chúa, họ có khả năng lãnh nhận vinh phúc, mà đức mến có nền tảng trên sự chuyển thông vinh phúc như chúng ta đã nói ở trước (a.3). Và do đó, theo bản tính của họ, người ta phải yêu mến họ bằng đức mến; còn tội lỗi của họ trái ngược với Thiên Chúa, và nó là sự ngăn trở đến vinh phúc. Như vậy, theo tội lỗi của họ làm cho họ đối lập với Thiên Chúa, họ đáng bị ghét, bất cứ họ là thể nào, dầu họ là người cha hoặc người mẹ hoặc là người thân nhân như người ta trông thấy ở Phúc âm thánh Luca (14,25). Bởi vì chúng ta phải ghét các tội nhân trong tư cách họ là tội nhân, chúng ta phải yêu mến họ trong tư cách họ là những con người có thể lãnh nhận vinh phúc. Đó thật sự là yêu mến họ bằng đức mến, vì Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iniquos propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

Reply to objection 1. The prophet hated the unjust, as such, and the object of his hate was their injustice, which was their evil. Such hatred is perfect, of which he himself says (Ps. 138:22): "I have hated them with a perfect hatred." Now hatred of a person's evil is equivalent to love of his good. Hence also this perfect hatred belongs to charity.

Solutions 1. Le prophète haïssait les impies, en tant qu'impies, en détestant leur iniquité, qui est leur mal. C'est la haine parfaite dont il dit (Ps 139, 22): " je les haïssais d'une haine parfaite. " Or, détester le mal d'un être et aimer son bien ont une même motivation. Aussi cette haine parfaite relève-t-elle aussi de la charité.

GIẢI ĐÁP 1. Nhà tiên tri ghét những kẻ vô đạo trong tư cách họ là vô đạo, bằng cách chê ghét sự gian ác của họ, vì sự gian ác của họ là sự xấu của họ. Đó là sự ghét hoàn hảo mà Thánh vịnh (139,22) đề cập đến: "Tôi ghét chúng, ghét cay ghét đắng, chúng là kẻ thù của tôi". Mà ghét sự xấu của một vật và yêu mến sự tốt của nó cũng một lý do. Như vậy sự ghét hoàn hảo này cũng lệ thuộc vào đức mến.

AD SECUNDUM dicendum quod amicis peccantibus, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo

Reply to objection 2. As the Philosopher observes (Ethic. ix, 3), when our friends fall into sin, we ought not to deny them the amenities of friendship, so long as there is hope of their mending their ways, and we ought to help them more readily to regain virtue than to recover money, had they lost it, for as much as virtue is more akin than money to friendship. When, however, they fall into very great wickedness, and become incurable, we ought no longer to show them friendliness. It is for this reason that both Divine and human laws command such like sinners to be put to death, because there is greater likelihood of their harming others than of their mending their ways. Nevertheless the judge puts this into effect, not out of hatred

2. Quand des amis tombent dans le péché remarque Aristote, il ne faut pas leur retirer les bienfaits de l'amitié, aussi longtemps qu'on peut espérer leur guérison. Il faut les aider à recouvrer la vertu, plus qu'on ne les aiderait à recouvrer une somme d'argent qu'ils auraient perdue; d'autant plus que la vertu a plus d'affinité avec l'amitié que n'en a l'argent. Mais, lorsqu'ils tombent dans une extrême malice et deviennent inguérissables, alors il n'y a plus à les traiter familièrement comme des amis. C'est pourquoi de tels pécheurs, dont on s'attend qu'ils nuisent aux autres plutôt que de s'amender, la loi divine comme la loi humaine prescrivent leur mort. **En sens contraire,** ce châtiment, le juge ne le porte

2. Triết gia lưu ý (Eth 9,3), khi các bạn hữu sa ngã phạm tội, người ta không nên rút đi khỏi họ những ơn lành của tình bằng hữu, bao lâu người ta hy vọng sẽ chữa lành họ. Phải trợ giúp họ để hồi phục nhân đức, hơn là người ta giúp đỡ họ để gặp lại số tiền bạc họ đã đánh mất; bởi vì nhân đức có tương hệ với tình bằng hữu hơn tiền của. Nhưng khi họ sa ngã trong sự ác ý tột bực và trở nên không thể chữa lành mạnh, trong trường hợp này, người ta không còn phải đối đãi với họ cách thân mật như là các bạn hữu. Do đó, các tội nhân như thế mà người ta trông thấy họ làm hại cho kẻ khác hơn là họ có thể sửa mình, luật Thiên Chúa như luật nhân loại ra lệnh xử tử họ. Tuy nhiên, hình phạt này quan tòa không được lên án do sự ghét, nhưng do tình yêu

bonum publicum praefertur vitae singularis personae. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

AD TERTIUM dicendum quod huiusmodi imprecationes quae in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum praenuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus, convertantur peccatores in Infernum, idest convertentur. Alio modo, per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud, *laetabitur iustus cum viderit vindictam*. Quia nec ipse Deus puniens laetatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. I, sed in sua iustitia, quia iustus dominus, et iustitias dilexit. Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam, ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

AD QUARTUM dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ierem. XV, *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*.

AD QUINTUM dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Matth. IX. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS 7
Utrum peccatores seipsos diligant

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati, dicit enim Augustinus, XIV de Civ.

for the sinners, but out of the love of charity, by reason of which he prefers the public good to the life of the individual. Moreover the death inflicted by the judge profits the sinner, if he be converted, unto the expiation of his crime; and, if he be not converted, it profits so as to put an end to the sin, because the sinner is thus deprived of the power to sin any more.

Reply to objection 3. Such like imprecations which we come across in Holy Writ, may be understood in three ways: first, by way of prediction, not by way of wish, so that the sense is: "May the wicked be," that is, "The wicked shall be, turned into hell." Secondly, by way of wish, yet so that the desire of the wisher is not referred to the man's punishment, but to the justice of the punisher, according to Ps. 57:11: "The just shall rejoice when he shall see the revenge," since, according to Wis. 1:13, not even God "hath pleasure in the destruction of the wicked [Vulg.: 'living']" when He punishes them, but He rejoices in His justice, according to Ps. 10:8: "The Lord is just and hath loved justice." Thirdly, so that this desire is referred to the removal of the sin, and not to the punishment itself, to the effect, namely, that the sin be destroyed, but that the man may live.

Reply to objection 4. We love sinners out of charity, not so as to will what they will, or to rejoice in what gives them joy, but so as to make them will what we will, and rejoice in what rejoices us. Hence it is written (Jer. 15:19): "They shall be turned to thee, and thou shalt not to be turned to them."

Reply to objection 5. The weak should avoid associating with sinners, on account of the danger in which they stand of being perverted by them. But it is commendable for the perfect, of whose perversion there is no fear, to associate with sinners that they may convert them. For thus did Our Lord eat and drink with sinners as related by Mat. 9:11-13. Yet all should avoid the society of sinners, as regards fellowship in sin; in this sense it is written (2 Cor. 6:17): "Go out from among them . . . and touch not the unclean thing," i.e. by consenting to sin.

ARTICLE 7
Whether sinners love themselves ?

Objections 1. It would seem that sinners love themselves. For that which is the principle of sin, is most of all in the sinner. Now love of self is the principle of sin, since Augustine says (De Civ. Dei xiv, 28) that it "builds up the city of

point par haine, mais par l'amour de charité, qui fait passer le bien commun avant la vie d'une personne. Et pourtant, la mort infligée par le juge sert au pécheur, s'il se convertit, à l'expiation de sa faute, et s'il ne se convertit pas, elle met un terme à sa faute, en lui ôtant la possibilité de pécher davantage.

3. Ces sortes d'imprécations contenues dans l'Écriture peuvent s'interpréter de trois manières. 1° comme des prédictions, et non comme des souhaits; ainsi: " Que les pécheurs aillent en enfer " (Ps 9, 18), signifie: " Ils iront " en enfer. 2° comme des souhaits; mais alors le désir de celui qui souhaite ne se rapporte pas à la peine des hommes, mais à la justice de celui qui punit, selon cette parole du Psaume (58, 11): " Le juste se réjouira en voyant la vengeance "; car Dieu lui-même, en punissant, " ne se réjouit pas de la perdition des impies ", dit la Sagesse (1, 33), mais de sa propre justice, selon la parole du Psaume (11, 7): " Le Seigneur est juste et aime la justice. " 3° comme un désir d'éloigner le péché et non comme un désir du châtiment lui-même, ainsi souhaite-t-on que les péchés soient détruits, et que les hommes vivent.

4. Par la charité nous aimons les pécheurs, non pour vouloir ce qu'ils veulent, et pour nous réjouir de ce qui les réjouit, mais pour les amener à vouloir ce que nous voulons, et à se réjouir des choses dont nous nous réjouissons. De là cette parole de Jérémie (15, 19): " Eux reviendront vers toi, et toi tu n'auras pas à revenir vers eux. "

5. Les faibles doivent éviter de vivre avec les pécheurs, à cause du danger qu'ils courent d'être pervertis par eux. Au contraire, il faut louer les parfaits, dont il n'y a point à redouter la perversion, d'entretenir des relations avec les pécheurs afin de les convertir. C'est ainsi que le Seigneur mangeait et buvait avec les pécheurs, comme on le voit en S. Matthieu (9, 10). **En sens contraire,** tous doivent éviter de fréquenter les pécheurs en s'associant à leurs péchés; c'est ainsi qu'il est dit (2 Co 6, 17): " Sortez du milieu de ces gens-là, et ne touchez rien d'impur " en consentant au péché.

ARTICLE 7
Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes ?

Objections 1. Oui, semble-t-il, car ce qui est le principe du péché se trouve surtout chez les pécheurs. Or l'amour de soi est le principe du péché; c'est lui, nous dit S. Augustin, " qui construit la cité de Babylone ". Donc les pécheurs

đức mến, vì đức mến coi sự tốt chung hơn sự sống của một người. Tuy nhiên, sự chết quan tòa tuyên án cho tội nhân để đền tội họ nếu họ trở lại; và nếu họ không trở lại, thì sự chết đó chấm dứt tội lỗi của họ bằng cách cất khỏi họ khả năng tính phạm tội nhiều hơn.

3. Các sự nguyền rủa này được chứa đựng trong Kinh thánh được giải thích theo ba thể cách. Thứ nhất, như những lời nói trước, chứ không phải là những lời cầu chúc; như vậy: "Các kẻ có tội phải xuống hỏa ngục" (Tv 9,18), có nghĩa là: "Họ sẽ đi vào hỏa ngục". Thứ hai, như những sự cầu chúc; mà trong trường hợp này, sự ước muốn của kẻ cầu chúc không qui về hình phạt con người, nhưng quy về sự công bình của kẻ phạt theo lời ghi chép: "Người công chính vui mừng khi trông thấy sự báo thù" (Tv 58,11); vì chính Thiên Chúa khi phạt không vui mừng về sự hư mất của những kẻ vô đạo, như người ta trông thấy điều đó trong sách Khôn ngoan (1,33), nhưng vui mừng vì sự công bình riêng của Ngài theo lời ghi chép: "Thiên Chúa công bình và yêu mến sự công bình" (Tv,7). Thứ ba, như sự ước muốn loại bỏ tội lỗi chứ không phải như ước muốn chính hình phạt; như vậy người ta cầu chúc các tội lỗi bị phá hủy và nhân loại được sống.

4. Bằng đức mến, chúng ta yêu mến các tội nhân, không phải để muốn điều họ muốn, và để chúng ta vui mừng về điều họ vui mừng, nhưng để đem họ đến muốn điều chúng ta muốn và vui mừng những điều chúng ta vui mừng. Do đó, có lời ghi chép họ sẽ trở lại với ngươi, và ngươi sẽ không phải trở lại với họ (Gr 15,19).

5. Những người yếu đuối phải lánh sự sống chung với các tội nhân, vì sự nguy hiểm bị các tội nhân làm cho mình trở nên bại hoại. Trái lại, người ta phải ca ngợi những người hoàn hảo không sợ bị bại hoại, nếu họ có những mối tương quan với các tội nhân ngõ hầu đem chúng trở lại. Chính như thế mà Chúa Giêsu đã ăn uống với các tội nhân như người ta thấy điều đó trong Phúc âm thánh Matthêô (9,10). Tuy nhiên, mọi người lành phải năng lui tới với các tội nhân bằng cách thông phần các tội của họ; chính như vậy mà có lời ghi chép: "Hãy ra khỏi giữa chúng, hãy rời xa các vật ô nhơ, chớ rờ đụng đến" (2Cr 6,17).

TIẾT 7
Các tội nhân có yêu mến chính mình không ?

VẤN NẠN 1. Điều gì làm nguyên lý cho tội, gặp được nhất là ở nơi các tội nhân. Mà tình yêu chính mình là nguyên lý cho tội; thánh Augustinô đã nói: "Chính nó đã xây cất thành Babylon" (De Civ. Dei. 14,28). Vậy các tội nhân yêu mến chính mình.

Dei, quod facit civitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant seipsos.

PRAETEREA, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum, unde etiam creaturae irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

PRAETEREA, *omnibus est diligibile bonum*; ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*.

RESPONDEO dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in Babylon." Therefore sinners most of all love themselves.

2. Further, sin does not destroy nature. Now it is in keeping with nature that every man should love himself: wherefore even irrational creatures naturally desire their own good, for instance, the preservation of their being, and so forth. Therefore sinners love themselves.

3. Further, good is beloved by all, as Dionysius states (Div. Nom. iv). Now many sinners reckon themselves to be good. Therefore many sinners love themselves.

On the contrary, It is written (Ps. 10:6): "He that loveth iniquity, hateth his own soul."

I answer that, Love of self is common to all, in one way; in another way it is proper to the good; in a third way, it is proper to the wicked. For it is common to all for each one to love what he thinks himself to be. Now a man is said to be a thing, in two ways: first, in respect of his substance and nature, and, this way all think themselves to be what they are, that is, composed of a soul and body. In this way too, all men, both good and wicked, love themselves, in so far as they love their own preservation. Secondly, a man is said to be something in respect of some predominance, as the sovereign of a state is spoken of as being the state, and so, what the sovereign does, the state is said to do. In this way, all do not think themselves to be what they are. For the reasoning mind is the predominant part of man, while the sensitive and corporeal nature takes the second place, the former of which the Apostle calls the "inward man," and the latter, the "outward man" (2 Cor. 4:16). Now the good look upon their rational nature or the inward man as being the chief thing in them, wherefore in this way they think themselves to be what they are. On the other hand, the wicked reckon their sensitive and corporeal nature, or the outward man, to hold the first place. Wherefore, since they know not themselves aright, they do not love themselves aright, but love what they think themselves to be. But the good know themselves truly, and therefore truly love themselves. The Philosopher proves this from five things that are proper to friendship. For in the first place, every friend wishes his friend to be and to live; secondly, he desires good things for him; thirdly, he does good things to him; fourthly, he takes pleasure in his company; fifthly, he is of one mind with s'aiment extrêmement eux-mêmes.

2. Le péché ne détruit pas la nature. Or, il est de la nature de tout être de s'aimer soi-même; c'est ainsi que même les créatures sans raison désirent naturellement leur bien propre, comme la conservation de leur être ou autres choses de ce genre. Les pécheurs s'aiment donc eux-mêmes.

3. " Le bien, dit Denys, est aimable à tous. " Or beaucoup de pécheurs se croient bons. Donc beaucoup de pécheurs s'aiment eux-mêmes.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (11, 6): " Celui qui aime l'iniquité hait son âme. "

Réponse : S'aimer soi-même est, en un sens, commun à tous; en un autre sens, c'est le propre des bons; dans un troisième sens, c'est le propre des méchants. Il est en effet commun à tous d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être propre. Or l'homme est dit être quelque chose de deux manières. D'abord selon sa substance et sa nature. C'est ainsi que tous estiment comme un bien qui, leur est commun d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire composés d'âme et de corps. En ce sens, tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation. En second lieu, l'homme est dit être quelque chose par ce qu'il a de principal en lui; c'est ainsi qu'on dit du chef d'une cité qu'il est la cité elle-même: d'où vient que ce que font les chefs, la cité est censée le faire. Or, de cette manière, tous les hommes ne pensent pas être ce qu'ils sont. En effet, ce qui est principal dans l'homme, c'est l'intelligence raisonnable; ce qui est secondaire, c'est la nature sensible et corporelle: la première étant appelée par l'Apôtre " l'homme intérieur ", et la seconde " l'homme extérieur " (2 Co 4, 6). Or les bons estiment que le principal en eux est la nature raisonnable ou l'homme intérieur, et, par là, ils s'estiment tels qu'ils sont. Mais les méchants croient que le principal en eux est la nature sensible et corporelle ou l'homme extérieur. C'est pourquoi, ne se connaissant pas eux-mêmes de façon juste, ils ne s'aiment pas vraiment, mais ils aiment seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes. Au contraire les bons, qui ont d'eux-mêmes une connaissance vraie, s'aiment vraiment eux-mêmes. Aristote le démontrer par les cinq conditions propres à l'amitié. Chacun des amis, en effet: 1° veut l'existence de son ami, et qu'il vive; 2° il lui veut du bien; 3° il lui fait du bien; 4° il vit avec son ami dans la joie; 5° il n'a qu'un coeur avec lui,

2. Tội không phá hủy bản tính. Mà điều riêng thuộc về bản tính của mọi hữu thể là yêu mến chính mình; chính như vậy mà ngay các thụ tạo không có trí năng tự nhiên ước ao sự tốt riêng của chúng, như sự bảo tồn hiện hữu của mình hoặc các điều khác tương tự. Vậy các tội nhân yêu mến chính mình.

3. Denys nói: "Sự tốt đáng yêu mến đối với mọi người" (De Div. Nom. 4,10). Mà nhiều tội nhân tin tưởng mình tốt. Vậy nhiều tội nhân yêu mến chính mình.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Kẻ yêu mến sự gian ác ghét linh hồn mình" (Tv 11,6).

TRẢ LỜI : Việc yêu mến chính mình, theo một ý nghĩa nào đó thì chung cho mọi người; còn theo ý nghĩa khác, đó là điều riêng của những người tốt; và theo ý nghĩa thứ ba, đó là điều riêng của những kẻ dữ. Quả thế, điều chung cho mọi người là yêu mến cái gì họ coi là sự hiện hữu riêng của mình. Mà con người được nói là một cái gì theo hai thể cách. Thứ nhất, theo bản thể và bản tính của mình. Chính như thế mà mọi người tưởng nghĩ là sự tốt chung cho họ tất cả là điều họ đáng là, nghĩa là được hỗn hợp bằng linh hồn và thân thể. Theo ý nghĩa này, mọi người tốt và xấu, yêu mến chính mình, trong điều mà họ yêu mến sự bảo tồn riêng của mình. Thứ đến, con người được nói là một cái gì do điều họ có là chính trong mình; chính như thế mà người ta nói ông Thị trưởng của một thành phố rằng ông là chính thành phố này: do đó mà điều gì các ông Thị trưởng làm, thì được coi là thành phố làm. Mà, theo thể cách này, mọi người không tưởng nghĩ mình là điều mình đang là. Quả thế, điều chủ yếu trong con người, đó là phần có trí năng; điều phụ thuộc, đó là bản tính khả giác và hữu hình: phần thứ nhất được thánh Phaolô gọi là con người bên trong, và phần thứ hai là con người bên ngoài (2Cr 4,6). Mà những người tốt tưởng nghĩ phần chủ yếu trong họ là bản tính có trí năng hay con người bên trong, và do đó họ tưởng nghĩ mình y như mình đang là. Còn những người xấu tin tưởng phần chủ yếu trong mình là bản tính khả giác và hữu hình hay con người bên ngoài. Do đó, họ không hiểu biết chính mình một cách đích xác, không yêu mến mình cách đích thực, họ chỉ yêu mến điều họ nhắm lấy cho mình. Trái lại, những người tốt có về chính mình một sự hiểu biết chân thật thì yêu mến chính mình một cách đích thực. Triết gia minh chứng điều đó (Eth. 9,4) qua năm điều kiện riêng của tình bằng hữu. Quả thế, mỗi người bạn hữu: thứ nhất, muốn sự hiện hữu của người bạn hữu mình, và muốn họ sống; thứ hai, họ muốn sự tốt cho người bạn hữu; thứ ba, họ làm sự tốt cho người bạn hữu; thứ bốn, họ sống với người bạn hữu của mình trong sự vui mừng; thứ năm, họ có cũng một tâm hồn với người bạn hữu mình, bằng cách chia sẻ các niềm vui mừng và các nỗi

iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm., *arguam te, et statuam contra faciem tuam*. Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

him, rejoicing and sorrowing in almost the same things. In this way the good love themselves, as to the inward man, because they wish the preservation thereof in its integrity, they desire good things for him, namely spiritual goods, indeed they do their best to obtain them, and they take pleasure in entering into their own hearts, because they find there good thoughts in the present, the memory of past good, and the hope of future good, all of which are sources of pleasure. Likewise they experience no clashing of wills, since their whole soul tends to one thing. On the other hand, the wicked have no wish to be preserved in the integrity of the inward man, nor do they desire spiritual goods for him, nor do they work for that end, nor do they take pleasure in their own company by entering into their own hearts, because whatever they find there, present, past and future, is evil and horrible; nor do they agree with themselves, on account of the gnawings of conscience, according to Ps. 49:21: "I will reprove thee and set before thy face." In the same manner it may be shown that the wicked love themselves, as regards the corruption of the outward man, whereas the good do not love themselves thus.

partageant ses joies et ses tristesses. Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes quant à l'homme intérieur: ils veulent sa conservation dans son intégrité; ils désirent pour lui son bien, qui est le bien spirituel; ils s'emploient à le lui procurer; ils rentrent avec joie dans leur propre coeur, y trouvant les bonnes pensées du présent, le souvenir des biens passés et l'espoir des biens futurs, toutes choses qui les remplissent de joie; de même il n'y a pas entre eux de discorde dans leur volonté, car leur âme est entièrement unifiée dans ses tendances. Au contraire, les méchants ne veulent pas conserver l'intégrité de l'homme intérieur, ils n'aspirent pas pour lui aux biens spirituels, et ils ne travaillent pas en ce sens; il ne leur est pas agréable de vivre avec eux-mêmes en faisant retour à leur coeur, car ils y trouvent le mal, tant présent que passé et futur, et ils ne peuvent que le détester; ils n'ont pas non plus la paix avec eux-mêmes, puisque leur conscience est remplie de remords, selon ce que Dieu leur dit dans le Psaume (50, 21): " je t'accuserai, et je me tiendrai en face de toi. " On peut aussi prouver de la même manière que les méchants s'aiment eux-mêmes selon la corruption de l'homme extérieur; mais ce n'est pas ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes.

buồn rầu với người bạn hữu. Và, chính như vậy mà những người tốt yêu mến chính mình về phía con người bên trong: họ muốn sự bảo tồn con người bên trong trong sự nguyên tuyền của nó; họ ước muốn cho nó sự tốt, tức là sự tốt thiêng liêng; họ nỗ lực đem lại sự tốt này cho nó; họ vui mừng trở về trong tâm hồn riêng của họ mà đồng thời gặp ở đó các tư tưởng tốt của hiện tại, sự nhớ lại các sự tốt đĩ vãng và niềm hy vọng các sự tốt tương lai, tất cả mọi sự vật làm cho họ tràn đầy vui mừng; cũng vậy, không có giữa họ mối bất hòa trong ý chí của họ, vì tâm hồn của họ hoàn toàn kết hợp trong các khuynh hướng của mình. Trái lại, các người xấu không muốn bảo tồn sự nguyên tuyền của con người bên trong, và họ không ước muốn cho nó các sự tốt thiêng liêng, và họ không hành động theo chiều hướng nào; họ không lấy làm thích thú sống động với chính mình bằng cách trở về lại với tâm hồn của mình, bởi vì họ gặp ở đó sự xấu hiện tại cũng như đĩ vãng và tương lai, và họ chỉ có thể ghét tâm hồn của họ; họ cũng không có sự bằng an với chính mình, bởi vì lương tâm của họ tràn đầy sự hối hận theo lời Thiên Chúa đã phán với họ: "Ta sẽ sửa trị, Ta sẽ banh ra trước mắt ngươi" (Tv 50,21). Người ta cũng có thể theo cũng một thể cách minh chứng rằng các người xấu yêu mến chính mình theo sự hư hỏng con người bên ngoài; vậy không phải theo thể cách đó mà những người tốt yêu mến chính mình.

AD PRIMUM ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibi dicitur, quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

Reply to objection 1. The love of self which is the principle of sin is that which is proper to the wicked, and reaches "to the contempt of God," as stated in the passage quoted, because the wicked so desire external goods as to despise spiritual goods.

Solutions 1. L'amour de soi qui est le principe du péché est celui qui est propre aux méchants, et qui va " jusqu'au mépris de Dieu ", dit S. Augustin au même endroit; car les méchants désirent les biens extérieurs au point de mépriser les biens spirituels.

GIẢI ĐÁP 1. Tình yêu mình là nguyên lý của tội, đó là tình yêu riêng của các người xấu, và nó đi tới chỗ khinh dể Thiên Chúa như thánh Augustinô đã nói cũng ở chỗ đó; bởi vì những người xấu ước muốn các sự tốt bên ngoài đến nỗi khinh dể các sự tốt thiêng liêng.

AD SECUNDUM dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum.

Reply to objection 2. Although natural love is not altogether forfeited by wicked men, yet it is perverted in them, as explained above.

2. L'amour naturel, s'il n'est pas totalement détruit chez les méchants, s'y trouve cependant perverti de la manière qui vient d'être dite.

2. Tình yêu tự nhiên, nếu nó không bị phá hủy trọn vẹn ở nơi những người xấu, nó vẫn bị làm cho bại hoại theo thể cách vừa nói đến.

AD TERTIUM dicendum quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quae etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

Reply to objection 3. The wicked have some share of self-love, in so far as they think themselves good. Yet such love of self is not true but apparent: and even this is not possible in those who are very wicked.

3. Pour autant qu'ils se croient bons, les méchants participent en quelque chose de l'amour de soi. Mais il n'y a pas là un véritable amour de soi, c'est seulement un amour apparent, lequel n'est même plus possible chez ceux qui sont foncièrement mauvais.

3. Theo mức độ họ tin tưởng mình tốt, các người xấu tham dự vào tình yêu mình ở điểm nào đó. Nhưng ở đó, không có sự yêu mình chân thật, đó chỉ là tình yêu vẻ bên ngoài, và tình yêu này cũng không thể có được ở nơi những người hoàn toàn xấu.

ARTICULUS 8
Utrum sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur

ARTICLE 8
Whether charity requires that we should love our enemies ?

ARTICLE 8
Doit-on aimer de charité ses ennemis ?

TIẾT 8
Người ta phải yêu mến bằng đức mến các thù địch của mình không ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, *non est tantae multitudinis quantam credimus exaudiri cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra*. Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate, quia, ut dicitur Proverb.

Objections 1. It would seem that charity does not require us to love our enemies. For Augustine says (Enchiridion lxxiii) that "this great good," namely, the love of our enemies, is "not so universal in its application, as the object of our petition when we say: Forgive us our trespasses." Now no one is forgiven sin without he have charity, because, according to Prov. 10:12, "charity covereth all sins."

Objections 1. Il semble que la charité n'impose pas d'aimer ses ennemis. S. Augustin dit en effet: " Ce bien éminent ", c'est-à-dire l'amour des ennemis, " ne se rencontre pas en tous ceux que nous croyons exaucés, lorsqu'ils disent dans la prière: "Pardonnez-nous nos offenses." " Mais les péchés ne sont pardonnés à personne sans la charité, car il est écrit aux Proverbes (10, 12): " La

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Sự tốt này tuyệt trác, tức là tình yêu đối với các thù địch, không gặp được ở nơi mọi người mà chúng ta tin họ được Thiên Chúa nhậm lời, khi họ nói lên trong lời cầu nguyện: "Xin tha nợ chúng con". Mà các tội không được tha cho ai nếu không có đức mến, vì có lời ghi chép: "Đức mến che phủ mọi tội" (Cn 10,12). Vậy người ta không phải vì đức mến mà bị bắt buộc yêu mến các thù địch của

X, *universa delicta operit caritas*. Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

PRAETEREA, caritas non tollit naturam. Sed unaquaeque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

PRAETEREA, caritas non agit perperam. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos, unde II Reg. XIX exprobrando dicit Ioab ad David, *diligis odientes te, et odio habes diligentes te*. Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. V, *diligite inimicos vestros*.

RESPONDEO dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

Therefore charity does not require that we should love our enemies.

2. Further, charity does not do away with nature. Now everything, even an irrational being, naturally hates its contrary, as a lamb hates a wolf, and water fire. Therefore charity does not make us love our enemies.

3. Further, charity "doth nothing perversely" (1 Cor. 13:4). Now it seems perverse to love one's enemies, as it would be to hate one's friends: hence Joab upbraided David by saying (2 Kings 19:6): "Thou lovest them that hate thee, and thou hatest them that love thee." Therefore charity does not make us love our enemies.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 4:44): "Love your enemies."

I answer that, Love of one's enemies may be understood in three ways. First, as though we were to love our enemies as such: this is perverse, and contrary to charity, since it implies love of that which is evil in another. Secondly love of one's enemies may mean that we love them as to their nature, but in general: and in this sense charity requires that we should love our enemies, namely, that in loving God and our neighbor, we should not exclude our enemies from the love given to our neighbor in general. Thirdly, love of one's enemies may be considered as specially directed to them, namely, that we should have a special movement of love towards our enemies. Charity does not require this absolutely, because it does not require that we should have a special movement of love to every individual man, since this would be impossible. Nevertheless charity does require this, in respect of our being prepared in mind, namely, that we should be ready to love our enemies individually, if the necessity were to occur. That man should actually do so, and love his enemy for God's sake, without it being necessary for him to do so, belongs to the perfection of charity. For since man loves his neighbor, out of charity, for God's sake, the more he loves God, the more does he put enmities aside and show love towards his neighbor: thus if we loved a certain man very much, we would love his children though they were unfriendly towards us. This is the sense in which Augustine speaks in the passage quoted in the First Objection.

charité couvre tous les péchés. " Il n'est donc pas nécessaire à la charité qu'on aime ses ennemis.

2. La charité ne détruit pas la nature. Or toute chose, même l'être dépourvu de raison, hait naturellement son contraire: ainsi la brebis hait le loup, et l'eau hait le feu. La charité ne fait donc pas que nous aimions nos ennemis.

3. " La charité ne fait rien de mal " (1 Co 13, 4). Or il est aussi mal, semble-t-il, d'aimer ses ennemis que de haïr ses amis. D'où ce reproche adressé par Joab à David (2 S 19, 7): " Tu aimes ceux qui te haïssent, et tu hais ceux qui t'aiment. " Donc la charité ne fait pas que l'on aime ses ennemis.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 5, 44) " Aimez vos ennemis. "

Réponse : Aimer ses ennemis peut s'entendre de trois manières différentes. D'abord dans le sens qu'on les aime en tant qu'ils sont ennemis. Cela est pervers et contraire à la charité, car c'est aimer le mal d'autrui. En deuxième lieu, on peut envisager l'amour des ennemis en tenant compte de leur nature, donc d'une façon universelle. De ce point de vue l'amour des ennemis est nécessaire à la charité, en ce sens que celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de son amour universel. Enfin, l'amour des ennemis peut être envisagé en particulier, c'est-à-dire en ce qu'on est mû de façon particulière à aimer son ennemi. Cela n'est pas nécessaire à la charité de façon absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ayons une dilection spéciale à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient, parce que ce serait impossible. Toutefois, cette dilection spéciale, à l'état de disposition dans l'âme, est nécessaire à la charité en ce sens que l'on doit être prêt à aimer un ennemi en particulier, si c'était nécessaire. Mais en dehors du cas de nécessité, que l'on témoigne effectivement de l'amour pour son ennemi, cela appartient à la perfection de la charité. En effet, puisque la charité fait aimer le prochain pour Dieu, plus on aime Dieu, plus on témoigne d'amour envers le prochain, sans être arrêté par son inimitié. Ainsi en est-il lorsqu'on a un grand amour pour un homme en particulier; à cause de cet amour, on se prend à aimer ses enfants, même s'ils sont nos ennemis. Et c'est d'un tel amour que S. Augustin a voulu parler dans la première objection.

mình.

2. Đức mến không phá hủy bản tính. Mà mọi sự vật, ngay hữu thể không có trí năng, một cách tự nhiên ghét tương phản hữu của mình: như vậy con chiên ghét con chó sói, và nước ghét lửa. Vậy đức mến không làm cho chúng ta yêu mến thù địch chúng ta.

3. Đức mến không làm cái gì xấu (1Cr 13,4) Mà yêu mến các thù địch của mình thì cũng xấu như ghét các bạn hữu mình. Do đó, Joab khiển trách vua Đavít: "Vua yêu mến những kẻ ghét vua, và vua ghét những kẻ mến vua" (2Sm 19,7). Vậy đức mến không làm cho người ta yêu các thù địch mình.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu phán: "Các ngươi hãy yêu mến thù địch mình" (Mt 5,44).

TRẢ LỜI : Việc yêu mến thù địch của mình hiểu được theo ba thể cách. Thứ nhất, theo ý nghĩa là người ta yêu mến họ trong tư cách họ là thù địch. Điều đó xấu xa và trái ngược với đức mến, vì đó là yêu mến sự xấu của kẻ khác. Thứ đến, người ta có thể xem xét tình yêu đối với các thù địch bằng cách chú ý đến bản tính của họ; và như vậy, theo một thể cách phổ quát. Ở phương diện này, tình yêu đối với các thù địch là cần thiết đối với đức mến, theo ý nghĩa này là kẻ yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại không được trục xuất các thù địch của mình khỏi tình yêu phổ quát của mình. Sau hết, tình yêu đối với các thù địch được xem xét cách đặc thù, nghĩa là theo điều mà người ta bị động một cách đặc thù để yêu mến thù địch của mình. Điều đó một cách tuyệt đối không cần thiết cho đức mến, bởi vì theo nhân đức này chúng ta không cần thiết phải có tình yêu riêng biệt đối với mỗi người trong các người đồng loại của mình, bất cứ họ là thế nào, bởi vì điều đó bất khả. Tuy nhiên, sự yêu mến riêng biệt này, đối với tình trạng của sự sắp đặt trong linh hồn, thì cần thiết cho đức mến theo ý nghĩa là người ta phải sẵn sàng yêu mến một kẻ thù địch trong đặc thù, nếu điều đó là cần thiết. Song ngoài trường hợp khẩn yếu, việc người ta chứng tỏ thực sự tình yêu đối với thù địch của mình, việc đó thuộc về sự hoàn hảo của đức mến. Quả thế, bởi vì đức mến làm cho người ta yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa, người ta càng yêu mến Thiên Chúa, người ta càng chứng tỏ tình yêu đối với người đồng loại, mà không bị chận đứng lại bởi tính thù địch của họ. Cũng có như thế khi người ta có tình yêu lớn lao đối với một người nào trong địch thù; vì tình yêu này, người ta yêu mến con cái của họ, cho dầu chúng nó là những thù địch của chúng ta. Và chính về tình yêu như thế mà thánh Gioan nói ở trong vấn nạn thứ nhất.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii inquantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

AD TERTIUM dicendum quod diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est.

ARTICULUS 9
Utrum de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I Ioan. III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

PRAETEREA, Matth. V dominus simul dicit, *diligite inimicos vestros, et, benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo et benefacere inimicis.

PRAETEREA, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est*. Ergo caritas quae habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

SED CONTRA est quod Matth. V, super illud, *benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

The Reply to which is therefore evident.

Reply to objection 2. Everything naturally hates its contrary as such. Now our enemies are contrary to us, as enemies, wherefore this itself should be hateful to us, for their enmity should displease us. They are not, however, contrary to us, as men and capable of happiness: and it is as such that we are bound to love them.

Reply to objection 3. It is wrong to love one's enemies as such: charity does not do this, as stated above.

ARTICLE 9
Whether it is necessary for salvation that we should show our enemies the signs and effects of love ?

Objections 1. It would seem that charity demands of a man to show his enemy the signs or effects of love. For it is written (1 Jn. 3:18): "Let us not love in word nor in tongue, but in deed and in truth." Now a man loves in deed by showing the one he loves signs and effects of love. Therefore charity requires that a man show his enemies such signs and effects of love.

2. Further, Our Lord said in the same breath (Mat. 5:44): "Love your enemies," and, "Do good to them that hate you." Now charity demands that we love our enemies. Therefore it demands also that we should "do good to them."

3. Further, not only God but also our neighbor is the object of charity. Now Gregory says in a homily for Pentecost (In Evang. xxx), that "love of God cannot be idle for wherever it is it does great things, and if it ceases to work, it is no longer love." Hence charity towards our neighbor cannot be without producing works. But charity requires us to love our neighbor without exception, though he be an enemy. Therefore charity requires us to show the signs and effects of love towards our enemies.

On the contrary, A gloss on Mat. 5:44, "Do good to them that hate you," says: "To do good to one's enemies is the height of perfection" [*Augustine, Enchiridion lxxiii]. Now charity does not require us to do that which belongs to its perfection. Therefore charity does not require us to show the signs and effects of love to our enemies.

Solutions 1. Cela répond donc à cette objection.

2. Tout être hait naturellement son contraire en tant que tel. Or nos ennemis nous sont contraires en tant qu'ennemis. Nous devons donc les haïr comme tels; qu'ils soient nos ennemis ne peut que nous déplaire. Mais ils ne nous sont pas contraires comme hommes, et comme capables de la béatitude, et à ce point de vue nous devons les aimer.

3. Aimer ses ennemis, en tant qu'ennemi est chose blâmable; mais ce n'est pas là ce que fait la charité, nous venons de le dire.

ARTICLE 9
Faut-il donner à ses ennemis des marques d'amitié ?

Objections 1. Il semble nécessaire à la charité que l'on donne des marques et des preuves d'amitié à son ennemi, car il est dit en S. Jean (1 Jn 3, 18): " N'aimons pas avec des paroles et des discours, mais par des actes et en vérité. " Or aimer par des actes, c'est donner des signes et des preuves de son amour. Il est donc nécessaire à la charité que l'on témoigne ainsi son amour à ses ennemis.

2. Le Seigneur dit à la fois (Mt 5, 44): " Aimez vos ennemis ", et " Faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Or il est nécessaire à la charité d'aimer ses ennemis. Il faut donc aussi leur faire du bien.

3. Par la charité nous aimons non seulement Dieu, mais encore le prochain. Or, dit S. Grégoire: " L'amour de Dieu ne peut demeurer oisif; s'il existe, il opère de grandes choses; s'il n'agit plus, ce n'est pas de l'amour. " Donc la charité envers le prochain ne peut exister sans une action effective. Et comme la charité exige nécessairement que nous aimions tout prochain, même un ennemi, il est également nécessaire à la charité que nous étendions même à ceux-ci ces marques extérieures et effectives d'amour.

En sens contraire, à propos de cette parole du Seigneur en S. Matthieu: " Faites du bien à ceux qui vous haïssent ", la Glose dit: " Faire du bien à ses ennemis est le comble de la perfection. " Mais ce qui relève de la perfection de la charité n'est pas nécessaire à cette vertu. Donc la charité n'exige pas nécessairement que l'on témoigne à ses ennemis par des signes et par des actes l'amour que l'on a pour

GIẢI ĐÁP 1. Những điều trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

2. Mọi hữu thể một cách tự nhiên ghét tương phản hữu của mình trong tư cách nó là tương phản hữu. Mà các thù địch chúng ta tương phản với chúng ta trong tư cách họ là những thù địch. Và chúng ta phải ghét họ trong tư cách họ là những kẻ như thế; việc họ là những thù địch, họ chỉ có thể làm mất lòng chúng ta. Song họ không tương phản với chúng ta trong tư cách họ là con người, và trong tư cách họ có thể lãnh nhận vinh phúc, và ở phương diện này, chúng ta phải yêu mến họ.

3. Việc yêu mến các thù địch của mình, trong tư cách kẻ thù địch là điều đáng khiển trách; nhưng đó không phải là điều mà đức mến thi hành như chúng ta mới nói.

TIẾT 9
Người ta phải cho các thù địch của mình những dấu hiệu của tình bằng hữu không ?

VẤN NẠN 1. Thánh Gioan nói: "Hỡi anh em các con thơ bé, ta đừng yêu mến bằng lời nói, bằng đầu lưỡi, nhưng là bằng việc làm và thực sự" (1Ga 3,18). Mà việc yêu mến bằng các việc làm, đó là đưa ra các dấu là các bằng chứng của tình yêu mình. Vậy điều cần thiết cho đức mến là người ta phải chứng tỏ tình yêu của mình cho các thù địch của mình.

2. Chúa Giêsu đồng thời đã phán: "Các ngươi hãy yêu mến các thù địch của mình", "Các ngươi hãy làm điều lành cho những kẻ ghét mình" (Mt 5,44). Mà đức mến cần thiết phải yêu mến các thù địch của mình. Vậy người ta cũng phải làm điều lành cho họ.

3. Bởi đức mến, không những chúng ta yêu mến Thiên Chúa, mà còn yêu mến người đồng loại. Mà, thánh Grêgôriô nói: "Tình yêu đối với Thiên Chúa không thể ở nhưng không; nếu nó hiện hữu, nó thực hiện những việc to lớn, nếu nó không hành động nữa, nó không phải là thuộc về tình yêu" (In Evang. 2,30). Vậy đức mến đối với người đồng loại không thể hiện hữu mà không có hành động thực sự. Và bởi vì đức mến một cách tất yếu đòi hỏi chúng ta phải yêu mến mọi kẻ đồng loại, ngay cả kẻ thù địch, thì đức mến một cách tất yếu cũng phải mở rộng đến họ những dấu bên ngoài và thực sự của tình yêu.

TRÁI LẠI, Về lời nói của Chúa Giêsu trong Phúc âm thánh Matthêô: "Các ngươi hãy làm sự lành cho những kẻ ghét các ngươi", sách Chú giải lên tiếng: "Làm điều lành cho các thù địch mình là tột bậc hoàn hảo". Mà cái gì lệ thuộc vào sự hoàn hảo của đức mến thì không cần thiết cho nhân đức này. Vậy đức mến không tất nhiên đòi hỏi người ta phải chứng tỏ cho các thù địch mình những dấu và những hành động do

RESPONDEO dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti, si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Levit. XIX, *non quaeres ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum*. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. XXV, *si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum*. Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis, dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

I answer that, The effects and signs of charity are the result of inward love, and are in proportion with it. Now it is absolutely necessary, for the fulfilment of the precept, that we should inwardly love our enemies in general, but not individually, except as regards the mind being prepared to do so, as explained above (A[8]). We must accordingly apply this to the showing of the effects and signs of love. For some of the signs and favors of love are shown to our neighbors in general, as when we pray for all the faithful, or for a whole people, or when anyone bestows a favor on a whole community: and the fulfilment of the precept requires that we should show such like favors or signs of love towards our enemies. For if we did not so, it would be a proof of vengeful spite, and contrary to what is written (Lev. 19:18): "Seek not revenge, nor be mindful of the injury of thy citizens." But there are other favors or signs of love, which one shows to certain persons in particular: and it is not necessary for salvation that we show our enemies such like favors and signs of love, except as regards being ready in our minds, for instance to come to their assistance in a case of urgency, according to Prov. 25:21: "If thy enemy be hungry, give him to eat; if he thirst, give him . . . drink." Outside cases of urgency, to show such like favors to an enemy belongs to the perfection of charity, whereby we not only beware, as in duty bound, of being overcome by evil, but also wish to overcome evil by good [*Rom. 12:21], which belongs to perfection: for then we not only beware of being drawn into hatred on account of the hurt done to us, but purpose to induce our enemy to love us on account of our kindliness.

This suffices for the Replies to the Objections.

eux.

Réponse : Les effets et les marques de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or l'amour intérieur envers les ennemis en général est exigé absolument par le précepte; tandis que l'amour pour un ennemi en particulier ne l'est pas absolument, mais seulement comme disposition de l'âme, on vient de le dire. Il faut donc en dire autant des actes ou des témoignages d'affection manifestés à l'extérieur. Car il y a des bienfaits et des marques d'amour que l'on doit donner à son prochain en général; par exemple en priant pour tous les fidèles ou pour tout le peuple, ou bien encore en procurant quelque bienfait à toute la communauté. Être ainsi bienfaisant ou témoigner ainsi de l'amour à des ennemis, est exigé par le précepte; si l'on s'y refusait, ce serait agir par vengeance, à l'encontre de ces paroles du Lévitique (19, 18): " Tu ne te vengeras pas, et tu ne garderas pas rancune aux enfants de ton peuple. " Mais il y a d'autres bienfaits ou d'autres témoignages d'affection que l'on n'accorde qu'i certaines personnes en particulier. Se comporter ainsi à l'égard de ses ennemis n'est pas nécessaire au salut, sinon quant à la préparation de l'âme, de telle sorte que l'on soit disposé à leur venir en aide en cas de nécessité, selon cette parole des Proverbes (25, 21): " Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire." Mais qu'en dehors du cas de nécessité quelqu'un accorde des bienfaits de ce genre à ses ennemis, cela relève de la perfection de la charité, qui, non contente " de ne pas se laisser vaincre par le mal ", ce qui est de nécessité, veut encore " vaincre le mal par le bien " (Rm 12, 21), ce qui relève de la perfection: non seulement alors on craint de se laisser entraîner à la haine à cause d'une injure que l'on a reçue, mais encore on s'efforce, en faisant du bien à son ennemi, de se faire aimer de lui.

Solutions: Tout cela donne la réponse aux Objections.

tình yêu mà chúng ta có đối với họ.

TRẢ LỜI : Các hiệu quả và các dấu của đức mến phát xuất từ tình yêu bên trong và cân xứng với nó. Mà tình yêu bên trong đối với các thù địch cách tổng quát được đòi hỏi cách tuyệt đối bởi giới mệnh; trong khi tình yêu đối với một thù địch trong đặc thù không bị đòi hỏi cách tuyệt đối, nhưng đó chỉ là một sự sắp đặt của linh hồn. Vậy người ta phải nói cũng như thế về các hành động và các bằng chứng của tình yêu được biểu lộ ra bên ngoài. Vì có những ơn lành và những dấu của tình yêu mà người ta phải đem lại cho kẻ đồng loại của mình cách tổng quát; thí dụ, bằng cách cầu nguyện cho mọi tín hữu hoặc cho toàn dân, hoặc đem lại một ơn lành nào cho cả cộng đoàn. Việc làm ơn lành như vậy hoặc việc chứng tỏ tình yêu như vậy đối với các thù địch, thì bị đòi hỏi bởi giới mệnh; nếu người ta khước từ điều đó, hẳn là người ta hành động bởi báo thù, trái ngược với lời nói của sách Lêvi (19,18): "Ngươi sẽ không báo oán, không cưu thù với con cái dân ngươi". Song có những ơn lành khác hoặc những bằng chứng khác về tình yêu mà người ta có đối với một số người cách riêng. Việc cư xử như vậy đối với các thù địch của mình không cần thiết cho phần rỗi, trừ phi đối với sự chuẩn bị linh hồn, đến nỗi người ta phải sắp đặt sẵn sàng để trợ giúp họ trong trường hợp khẩn yếu theo lời nói của sách Cách ngôn: "Nếu kẻ thù địch của ngươi đói, ngươi hãy cho họ ăn; nếu họ khát, ngươi hãy cho họ uống" (Cn 25,21); còn ngoài trường hợp khẩn yếu, kẻ nào đem lại các ơn lành tương tự cho các thù địch của mình, điều đó lệ thuộc vào sự hoàn hảo của đức mến, và sự hoàn hảo của đức mến không lấy làm đủ việc không để mình thua sự xấu, điều đó là điều cần thiết; lại còn muốn thắng sự xấu bởi sự tốt (Rm 12,21), điều đó thuộc về sự hoàn hảo; trong trường hợp này, không những người ta sợ mình bị lôi kéo đến sự giận ghét vì một sự lăng mạ mình phải chịu, mà người ta còn nỗ lực làm cho mình được kẻ thù địch yêu mến bằng cách làm điều lành cho họ.

GIẢI ĐÁP : Tất cả những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 10
Utrum angelos debeamus ex caritate diligere

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod Angelos non debeamus ex caritate diligere. Ut enim Augustinus dicit, in libro de Doct. Christ., *gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi*. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae, nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex caritate diligendi.

ARTICLE 10
Whether we ought to love the angels out of charity ?

Objections 1. It would seem that we are not bound to love the angels out of charity. For, as Augustine says (De Doctr. Christ. i), charity is a twofold love: the love of God and of our neighbor. Now love of the angels is not contained in the love of God, since they are created substances; nor is it, seemingly, contained in the love of our neighbor, since they do not belong with us to a common species. Therefore we are not bound to love them out of charity.

ARTICLE 10
Les anges doivent-ils être aimés de charité ?

Objections 1. Non, semble-t-il. " La charité, dit en effet S. Augustin, comporte un double amour, celui de Dieu et celui du prochain. " Or, l'amour des anges n'est pas compris dans l'amour de Dieu, puisqu'ils sont des substances créées. Il semble qu'il n'est pas non plus compris dans l'amour du prochain, puisqu'ils ne sont pas de la même espèce que nous. Donc les anges ne doivent pas être aimés de charité.

TIẾT 10
Phải chăng các thiên thần đã được yêu mến bằng đức mến ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói đức mến bao hàm hai tình yêu, tình yêu đối với Thiên Chúa và tình yêu đối với người đồng loại (De Doctri. Christ. 1,26). Mà, tình yêu đối với các thiên thần không được bao gồm trong tình yêu đối với Thiên Chúa, bởi vì các thiên thần là những bản thể thụ tạo. Xem ra tình yêu đối với các thiên thần cũng không được bao hàm trong tình yêu đối với kẻ đồng loại, bởi vì các thiên thần không thuộc về cùng một loại với chúng ta. Vậy các thiên thần không được yêu mến bằng đức mến.

PRAETEREA, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli, nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est. Ergo etiam neque ad Angelos.

PRAETEREA, *nihil est ita proprium amicorum sicut convivere*, ut dicitur in VIII Ethic. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., iam vero si vel cui praebendum, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia.

RESPONDEO dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum Angelis homines, dicitur enim Matth. XXII quod *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in caelo*. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

AD SECUNDUM dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum Angelis.

AD TERTIUM dicendum quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est.

ARTICULUS 11
Utrum daemones ex caritate debeamus diligere

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod Daemones ex caritate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam Daemones sic nobiscum

2. Further, dumb animals have more in common with us than the angels have, since they belong to the same proximate genus as we do. But we have not charity towards dumb animals, as stated above (A[3]). Neither, therefore, have we towards the angels.

3. Further, nothing is so proper to friends as companionship with one another (Ethic. viii, 5). But the angels are not our companions; we cannot even see them. Therefore we are unable to give them the friendship of charity.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 30): "If the name of neighbor is given either to those whom we pity, or to those who pity us, it is evident that the precept binding us to love our neighbor includes also the holy angels from whom we receive many merciful favors."

I answer that, As stated above (Q[23], A[1]), the friendship of charity is founded upon the fellowship of everlasting happiness, in which men share in common with the angels. For it is written (Mat. 22:30) that "in the resurrection . . . men shall be as the angels of God in heaven." It is therefore evident that the friendship of charity extends also to the angels.

Reply to objection 1. Our neighbor is not only one who is united to us in a common species, but also one who is united to us by sharing in the blessings pertaining to everlasting life, and it is on the latter fellowship that the friendship of charity is founded.

Reply to objection 2. Dumb animals are united to us in the proximate genus, by reason of their sensitive nature; whereas we are partakers of everlasting happiness, by reason not of our sensitive nature but of our rational mind wherein we associate with the angels.

Reply to objection 3. The companionship of the angels does not consist in outward fellowship, which we have in respect of our sensitive nature; it consists in a fellowship of the mind, imperfect indeed in this life, but perfect in heaven, as stated above (Q[23], A[1], ad 1).

ARTICLE 11
Whether we are bound to love the demons out of charity ?

Objections 1. It would seem that we ought to love the demons out of charity. For the angels are our neighbors by reason of their fellowship with us in a rational mind. But the demons also share in our fellowship thus, since natural

2. Les animaux sans raison sont plus proches de nous que les anges, car nous sommes dans le même genre prochain que les animaux. Or, on l'a vu nous n'aimons pas les animaux de charité. Donc nous ne devons pas non plus aimer les anges de cette manière.

3. " Vivre ensemble, dit Aristote, est ce qui convient le plus proprement à des amis. " Or les anges ne vivent pas avec nous, et nous ne pouvons pas même les voir. Nous sommes donc incapables d'avoir pour eux une amitié de charité.

En sens contraire, S. Augustin nous dite: " S'il faut entendre par le prochain celui envers qui nous avons des devoirs de miséricorde, ou bien encore celui qui remplit envers nous ces devoirs de miséricorde, il est évident que le précepte d'aimer notre prochain s'applique aussi aux anges, dont nous recevons tant de bons offices. "

Réponse : L'amitié de la charité, on l'a vu, est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont les hommes participent avec les anges selon cette parole en S. Matthieu (22, 30): " A la résurrection, les hommes seront comme des anges dans le ciel. " Il est donc évident que l'amitié de charité s'étend aussi aux anges.

Solutions 1. La dénomination de " prochain " ne repose pas seulement sur la communauté d'espèce, mais encore sur celle des bienfaits qui se rapportent à la vie éternelle; et c'est sur cette communauté qu'est fondée l'amitié de charité.

2. Les animaux sans raison appartiennent au même genre prochain que nous, par la nature sensible; or ce n'est pas selon cette nature que nous participons de la béatitude éternelle, mais par l'âme raisonnable, qui nous fait communiquer avec les anges.

3. Les anges n'entretiennent pas avec nous ces rapports extérieurs qui résultent de la nature sensible. Cependant nous communiquons avec eux par l'esprit; imparfaitement en cette vie, mais de manière parfaite dans la patrie, nous l'avons dit plus haut.

ARTICLE 11
Les démons doivent-ils être aimés de charité ?

Objections 1. Oui, semble-t-il. Les anges en effet sont notre prochain, puisque nous avons en commun avec eux l'esprit. Or nous avons cela en commun avec les démons, car chez eux les dons naturels, à savoir l'être, la vie, l'intelligence

2. Các thú vật không có trí năng gần gũi với chúng ta hơn các thiên thần, bởi vì chúng ta ở trong cũng một giống gần như các thú vật. Mà, người ta đã trống thấy (a.3), chúng ta không yêu mến các thú vật bằng đức mến. Vậy chúng ta cũng không nên yêu mến các thiên thần theo thể cách này.

3. Triết gia nói: "Sống chung là điều thích hợp riêng biệt nhất đối với các người bạn hữu". Mà các thiên thần không sống với chúng ta, và chúng ta cũng không thể trông thấy các thiên thần. Vậy chúng ta không có thể có tình bằng hữu của đức mến đối với các thiên thần.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Nếu người ta phải hiểu người đồng loại là kẻ mà đối với họ chúng ta có những bản phận nhân từ, hoặc là kẻ làm trọn đối với chúng ta các bản phận nhân từ này, rõ ràng giới mệnh yêu mến kẻ đồng loại của chúng ta cũng ứng dụng với các thiên thần mà chúng ta lãnh nhận biết bao công việc tốt lành" (De Doctr. Christ. 1,30).

TRẢ LỜI : Tình bằng hữu của đức mến, người ta đã trông thấy (a.3 và 6), được căn cứ trên sự chuyển thông hạnh phúc vĩnh cửu mà nhân loại tham dự với các thiên thần theo lời ghi chép: "Ngày sống lại, nhân loại sẽ như các thiên thần trên trời" (Mt 22,30). Vậy rõ ràng tình bằng hữu của đức mến cũng mở rộng đến các thiên thần.

GIẢI ĐÁP 1. Sự gọi tên người đồng loại không chỉ dựa trên cộng đoàn của loại, mà còn trên cộng đoàn các ơn lành quy về sự sống vĩnh cửu; và chính trên cộng đoàn này mà tình bằng hữu của đức mến có nền tảng.

2. Các thú vật không có trí năng, thuộc về cũng một giống gần với chúng ta, bởi bản tính cảm giác; mà không phải tùy theo bản tính này mà chúng ta tham dự vào hạnh phúc vĩnh cửu, nhưng bởi linh hồn và linh hồn làm cho chúng ta thông hiệp với các thiên thần.

3. Các thiên thần không có đối với chúng ta các mối tương quan bên ngoài phát xuất bởi bản tính cảm giác. Tuy nhiên, chúng ta thông hiệp với các thiên thần bằng tinh thần: bằng cách không hoàn hảo ở đời này, và bằng cách hoàn hảo ở quê hương như chúng ta đã nói ở trước (q.23, a. 1).

TIẾT 11
Phải chăng ma quỷ phải được yêu mến bằng đức mến ?

VẤN NẠN 1. Các thiên thần là người đồng loại của chúng ta, bởi vì chúng ta có tinh thần chung với các thiên thần. Mà chúng ta có điều đó chung với ma quỉ, vì ở nơi ma quỉ các ân huệ tự nhiên, tức là sự hiện hữu, sự sống, sự hiểu biết, tồn tại

communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in IV cap. de Div. Nom. Ergo debemus Daemones ex caritate diligere.

PRAETEREA, Daemones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere Daemones.

PRAETEREA, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a nobis ex caritate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Sed Daemones nobis in multis sunt utiles, dum nos tentando nobis coronas fabricant, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei. Ergo Daemones sunt ex caritate diligendi.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiae XXVIII, *delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum Inferno non stabit*. Sed perfectio pacis et foederis est per caritatem. Ergo ad Daemones, qui sunt Inferni incolae et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem Daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo Daemones ex caritate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui Daemones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est, secundum praemissa, quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus, hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est. Et per hunc modum et naturam Daemonum etiam ex caritate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

gifts, such as life and understanding, remain in them unimpaired, as Dionysius states (Div. Nom. iv). Therefore we ought to love the demons out of charity.

2. Further, the demons differ from the blessed angels in the matter of sin, even as sinners from just men. Now the just man loves the sinner out of charity. Therefore he ought to love the demons also out of charity.

3. Further, we ought, out of charity, to love, as being our neighbors, those from whom we receive favors, as appears from the passage of Augustine quoted above (A[9]). Now the demons are useful to us in many things, for "by tempting us they work crowns for us," as Augustine says (De Civ. Dei xi, 17). Therefore we ought to love the demons out of charity.

On the contrary, It is written (Is. 28:18): "Your league with death shall be abolished, and your covenant with hell shall not stand." Now the perfection of a peace and covenant is through charity. Therefore we ought not to have charity for the demons who live in hell and compass death.

I answer that, As stated above (A[6]), in the sinner, we are bound, out of charity, to love his nature, but to hate his sin. But the name of demon is given to designate a nature deformed by sin, wherefore demons should not be loved out of charity. Without however laying stress on the word, the question as to whether the spirits called demons ought to be loved out of charity, must be answered in accordance with the statement made above (AA[2],3), that a thing may be loved out of charity in two ways. First, a thing may be loved as the person who is the object of friendship, and thus we cannot have the friendship of charity towards the demons. For it is an essential part of friendship that one should be a well-wisher towards one's friend; and it is impossible for us, out of charity, to desire the good of everlasting life, to which charity is referred, for those spirits whom God has condemned eternally, since this would be in opposition to our charity towards God whereby we approve of His justice. Secondly, we love a thing as being that which we desire to be enduring as another's good. In this way we love irrational creatures out of charity, in as much as we wish them to endure, to give glory to God and be useful to man, as stated above (A[3]): and in this way too we can love the nature of

demeurent dans leur intégrité, selon Denys. Nous devons donc aimer les démons de charité.

2. Les démons diffèrent des anges bienheureux par le péché, de la même façon que les hommes pécheurs diffèrent des hommes justes. Or les hommes justes aiment les pécheurs de charité. Ils doivent donc aussi aimer les démons de charité.

3. Nous devons aimer de charité, à titre de prochain, ceux dont nous recevons certains bienfaits, comme le montre le texte de S. Augustin cité tout à l'heure. Or les démons nous sont utiles en bien des choses. " En nous tentant ils nous tressent des couronnes ", dit encore S. Augustin. Par conséquent, nous devons les aimer de charité.

En sens contraire, Isaïe dit (28, 18): " Elle sera rompue, votre alliance avec la mort; votre pacte avec l'enfer ne tiendra pas. " Or, c'est par charité que se réalise la perfection de la paix et de l'alliance. Donc, nous ne devons pas avoir de charité pour les démons qui sont les habitants de l'enfer et les pourvoyeurs de la mort.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, nous devons, en vertu de la charité, aimer dans les pécheurs leur nature, mais haïr leur péché. Or le mot démons désigne une nature déformée par le péché. Et c'est pourquoi les démons ne doivent pas être aimés de charité. Mais si, cessant d'argumenter à partir de ce mot, on se demande si ces esprits, que l'on appelle démons, doivent être aimés de charité, il faut répondre en distinguant, selon ce qui a été établi précédemment, une double manière d'aimer de charité. 1° On peut aimer un être comme un objet d'amitié. Dans ce sens, nous ne pouvons pas aimer ces esprits d'une amitié de charité, puisqu'il est de l'essence de l'amitié de vouloir le bien de ses amis. Or le bien éternel, objet de la charité, nous ne pouvons pas le vouloir à des esprits que Dieu a damnés pour l'éternité; cela irait contre l'amour envers Dieu, qui nous fait approuver sa justice. 2° On peut aimer un être en ce sens que l'on veut le voir subsister pour le bien d'un autre; nous aimons en vertu de la charité les créatures sans raison, en tant que nous voulons les voir demeurer pour la gloire de Dieu et pour l'utilité des hommes, on l'a vu plus haut. De cette manière nous pouvons aussi aimer de charité la nature des démons, en tant que nous voulons que ces esprits soient

nguyên tuyền như Denys khẳng định (De Div. Nom. 4,23). Vậy chúng ta phải yêu mến ma quỉ bằng đức mến.

2. Ma quỉ phân biệt với các thiên thần vinh phúc bởi tội, theo cũng một thể cách mà các tội nhân phân biệt với những người công chính. Mà những người công chính yêu mến các tội nhân bằng đức mến. Vậy họ cũng phải yêu mến ma quỉ bằng đức mến.

3. Chúng ta phải yêu mến bằng đức mến, theo tư cách là người đồng bào, những kẻ mà chúng ta lãnh nhận một số ơn lành từ họ như thánh Augustinô khẳng định trong bản văn đã được chúng ta trích dẫn (a.10). Mà ma quỉ ích lợi cho chúng ta nhiều điều; thánh Augustinô nói: "Khi cám dỗ chúng ta, ma quỉ dâng cho chúng ta các vòng hoa" (S. Bernard, In Cant. 17). Do đó, chúng ta phải yêu mến ma quỉ bằng đức mến.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia đã nói: "Bấy giờ giao ước các ngươi ký kết với Tử thần sẽ bị thủ tiêu, và giao kèo với Hỏa ngục sẽ vô hiệu". Mà, chính bởi đức mến mà thể hiện sự hoàn hảo của sự bằng an và của giao ước. Vậy, chúng ta không nên có đức mến cho ma quỉ là dân cư hỏa ngục và là những kẻ gây nên sự chết.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.6), chúng ta vì đức mến, phải yêu mến ở nơi các tội nhân bản tính của họ, nhưng ghét tội lỗi của họ. Mà từ ngữ ma quỉ biểu thị bản tính bị hư hỏng do tội. Và do đó ma quỉ không được yêu mến bằng đức mến. Song nếu chúng ta ngưng lý luận do từ ngữ này, chúng ta tìm hiểu cho biết các thần linh được gọi là ma quỉ phải được yêu mến bằng đức mến chăng, chúng ta phải phân biệt hai thể cách yêu mến bằng đức mến: Thứ nhất, người ta phải yêu mến một hữu thể như đối tượng của tình bằng hữu. Theo ý nghĩa này, chúng ta không có thể yêu mến các thần linh này bằng tình bằng hữu của đức mến, bởi vì theo yếu tính của tình bằng hữu chúng ta muốn sự tốt cho các bạn hữu. Mà sự tốt đời đời, đối tượng của đức mến, chúng ta không thể muốn nó cho các thần linh này đã bị Thiên Chúa phạt đời đời; điều đó hẳn sẽ trái ngược, với tình yêu đối với Thiên Chúa, vì tình yêu này làm cho chúng ta tán thành sự công bình của Ngài. Thứ đến, người ta có thể yêu mến một hữu thể theo ý nghĩa này là người ta muốn nó tồn tại vì sự tốt của hữu thể khác; chúng ta vì đức mến yêu mến các thụ tạo không có trí năng, trong tư cách chúng ta muốn thấy chúng nó tồn tại vì vinh quang Thiên Chúa và lợi ích cho nhân loại như người ta đã thấy ở trước (a.3). Theo thể cách này, chúng ta cũng có thể yêu mến bằng đức mến bản tính của ma quỉ, trong

AD PRIMUM ergo dicendum quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens Daemonum. Et ideo amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis quam super communicatione naturae, habetur ad Angelos, non autem ad Daemones.

AD SECUNDUM dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam. Quod non habent illi qui sunt in Inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de Daemonibus.

AD TERTIUM dicendum quod utilitas quae nobis ex Daemonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS 12
Utrum inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit, super Ioan., *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit*. In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

PRAETEREA, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

PRAETEREA, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, the demons even out of charity, in as much as we desire those spirits to endure, as to their natural gifts, unto God's glory.

Reply to objection 1. The possession of everlasting happiness is not impossible for the angelic mind as it is for the mind of a demon; consequently the friendship of charity which is based on the fellowship of everlasting life, rather than on the fellowship of nature, is possible towards the angels, but not towards the demons.

Reply to objection 2. In this life, men who are in sin retain the possibility of obtaining everlasting happiness: not so those who are lost in hell, who, in this respect, are in the same case as the demons.

Reply to objection 3. That the demons are useful to us is due not to their intention but to the ordering of Divine providence; hence this leads us to be friends, not with them, but with God, Who turns their perverse intention to our profit.

ARTICLE 12
Whether four things are rightly reckoned as to be loved out of charity, viz. God, our neighbor, our body and ourselves ?

Objections 1. It would seem that these four things are not rightly reckoned as to be loved out of charity, to wit: God, our neighbor, our body, and ourselves. For, as Augustine states (Tract. super Joan. lxxxiii), "he that loveth not God, loveth not himself." Hence love of oneself is included in the love of God. Therefore love of oneself is not distinct from the love of God.

2. Further, a part ought not to be condivided with the whole. But our body is part of ourselves. Therefore it ought not to be condivided with ourselves as a distinct object of love.

3. Further, just as a man has a body, so has his neighbor. Since then the love with which a man loves his neighbor, is distinct from the love with which a man loves himself, so the love with which a man loves his neighbor's body, ought to be distinct from the love with which he loves his own body. Therefore these four things are not rightly distinguished as objects to be loved out of charity.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 23): "There are four things to be loved; one which is above us," namely God, "another, which is ourselves, a third which is nigh to us," namely our neighbor, "and a fourth which conservés dans leurs biens de nature pour la gloire de Dieu.

Solutions 1. L'esprit des anges n'est pas, comme celui des démons, dans l'impossibilité de posséder la vie éternelle; et c'est pourquoi l'amitié de charité qui est fondée sur la communauté de vie éternelle, plutôt que sur la communauté de nature, s'exerce à l'égard des anges, et non pas à l'égard des démons.

2. Les hommes pécheurs ont en cette vie la possibilité de parvenir à la béatitude éternelle; mais cette possibilité, les damnés de l'enfer ne l'ont plus; aussi doit-on raisonner à leur sujet comme au sujet des démons.

3. Les avantages qui nous viennent des démons ne sont pas dus à leur intention, mais à l'ordonnance de la providence divine. Et c'est pourquoi nous ne sommes pas engagés de ce fait à avoir de l'amitié pour eux, mais à être les amis de Dieu, qui tourne à notre profit leur intention perverse.

ARTICLE 12
Énumération de ce qu'il faut aimer de charité

Objections 1. Il semble que l'énumération de quatre objets à aimer de charité: Dieu, le prochain, notre corps et nous-même, soit maladroite. Car selon S. Augustin: " Celui qui n'aime pas Dieu ne s'aime pas lui-même. " L'amour de Dieu inclut donc l'amour de soi, et il n'y a pas lieu de distinguer ces deux amours.

2. La partie ne doit pas être divisée par rapport au tout. Or notre corps est une partie de nous-même. On ne doit donc pas le mettre à part comme un objet à aimer séparément de nous-même.

3. Si nous avons un corps, notre prochain en a un aussi. Donc, puisque l'amour dont nous aimons le prochain se distingue de l'amour dont nous nous aimons nous-même, pareillement l'amour du corps du prochain doit se distinguer de l'amour de notre propre corps. Il ne convient donc pas de distinguer quatre objets de la charité.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Il y a quatre choses à aimer: une qui est au-dessus de nous ", c'est-à-dire Dieu; " une autre qui est nous-même; une troisième qui est près de nous ", c'est-à-dire notre prochain; " une quatrième qui est

tư cách chúng ta muốn các thần linh này được bảo tồn các sự tốt theo bản tính của họ để sáng danh Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Tinh thần của các thiên thần không như tinh thần của ma quỉ, ở trong bất khả hữu tính chiếm hữu sự sống vĩnh cửu; và do đó, tình bằng hữu của đức mến có nền tảng trên cộng đồng của sự sống vĩnh cửu, chứ không trên cộng đồng bản tính, được thực hiện đối với các thiên thần, chứ không đối với ma quỉ.

2. Các tội nhân ở đời này, có khả hữu tính đạt tới hạnh phúc vĩnh cửu; mà khả hữu tính này, các kẻ bị phạt trong hỏa ngục không còn nữa. Như vậy, người ta phải lý luận về vấn đề của họ như về vấn đề ma quỉ.

3. Các lợi ích đến chúng ta từ ma quỉ không phải do ý định của ma quỉ, nhưng do sự sắp đặt của Thiên Chúa quan phòng. Và do đó, chúng ta không được có tình bằng hữu đối với chúng nó; nhưng chúng ta được sắp đặt là bạn hữu của Thiên Chúa, là Đấng làm cho ý định bại hoại của chúng nó trở thành ích lợi cho chúng ta.

TIẾT 12
Sự kể ra những điều người ta phải yêu mến bằng đức mến

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Kẻ không yêu mến Thiên Chúa, không yêu mến chính mình" (In Joan. tr, 83,15). Tình yêu đối với Thiên Chúa bao gồm tình yêu đối với mình, và không có lý do phân biệt hai tình yêu này.

2. Phần không được phân biệt đối với toàn thể. Mà thân thể của chúng ta là một phần của chính chúng ta. Vậy người ta không được để thân thể riêng ra dường như một đối tượng được yêu mến cách tách rời khỏi chính chúng ta.

3. Nếu chúng ta có thân thể, người đồng loại của chúng ta cũng có. Vậy, bởi vì tình yêu mà chúng ta yêu mến người đồng loại phân biệt với tình yêu mà chúng ta yêu mến chính chúng ta; cũng vậy, tình yêu đối với thân thể của người đồng loại phân biệt với tình yêu đối với thân thể riêng của chúng ta. Vậy một cách không thích hợp, người ta phân biệt ra bốn đối tượng của đức mến.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô viết: "Có bốn sự vật phải yêu mến: một sự vật ở trên chúng ta, tức là Thiên Chúa; một sự vật khác là chính chúng ta; một sự vật thứ ba ở gần chúng ta, đó là người đồng loại; một sự vật thứ bốn ở dưới chúng ta, đó là

scilicet proprium corpus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

AD SECUNDUM dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quae potest beatitudinis esse capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

AD TERTIUM dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

is beneath us," namely our own body.

I answer that, As stated above (Q[23], AA[1],5), the friendship of charity is based on the fellowship of happiness. Now, in this fellowship, one thing is considered as the principle from which happiness flows, namely God; a second is that which directly partakes of happiness, namely men and angels; a third is a thing to which happiness comes by a kind of overflow, namely the human body. Now the source from which happiness flows is lovable by reason of its being the cause of happiness: that which is a partaker of happiness, can be an object of love for two reasons, either through being identified with ourselves, or through being associated with us in partaking of happiness, and in this respect, there are two things to be loved out of charity, in as much as man loves both himself and his neighbor.

Reply to objection 1. The different relations between a lover and the various things loved make a different kind of lovableness. Accordingly, since the relation between the human lover and God is different from his relation to himself, these two are reckoned as distinct objects of love, for the love of the one is the cause of the love of the other, so that the former love being removed the latter is taken away.

Reply to objection 2. The subject of charity is the rational mind that can be capable of obtaining happiness, to which the body does not reach directly, but only by a kind of overflow. Hence, by his reasonable mind which holds the first place in him, man, out of charity, loves himself in one way, and his own body in another.

Reply to objection 3. Man loves his neighbor, both as to his soul and as to his body, by reason of a certain fellowship in happiness. Wherefore, on the part of his neighbor, there is only one reason for loving him; and our neighbor's body is not reckoned as a special object of love.

au-dessous de nous ", c'est-à-dire notre propre corps.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude. Or, dans cette communication, il y a une réalité que l'on doit regarder comme le principe d'où émane la béatitude, c'est Dieu; il y a une autre réalité qui participe directement de cette béatitude, c'est l'homme et l'ange; il y en a enfin une troisième en qui la béatitude dérive par une sorte de rejaillissement, c'est le corps humain. L'être qui communique la béatitude est digne d'être aimé parce qu'il est la cause de la béatitude. Quant à celui qui participe de la béatitude, il peut être aimé pour deux raisons: soit parce qu'il ne fait qu'un avec nous, soit parce qu'il nous est associé dans la participation de la béatitude. A ce titre deux êtres doivent être aimés de charité, selon que l'homme s'aime lui-même et qu'il aime son prochain.

Solutions 1. Les objets d'amour se diversifient selon que le sujet aimant se rapporte diversement aux objets à aimer. En ce sens, parce que l'homme qui aime a une relation différente avec Dieu et avec lui-même, il faut reconnaître là deux objets d'amour distincts. Et comme l'amour de l'un est cause de l'amour de l'autre, il suit que si le premier est détruit, l'autre l'est également.

2. Le siège de la charité est l'âme raisonnable, celle-ci étant capable de la béatitude. À cette béatitude le corps n'atteint pas directement, il la reçoit seulement par un certain rejaillissement. Et c'est pourquoi l'homme, en s'aimant selon son âme raisonnable, partie principale de son être, aime différemment, selon la charité, lui-même et son propre corps.

3. L'homme aime son prochain et dans son âme et dans son corps, parce que ceux-ci ,,eiont associés en quelque manière dans la béatitude. C'est pourquoi, du côté du prochain, il n'v a qu'une seule raison d'amour. Le corps du prochain ne doit donc pas être regardé comme un objet qu'il faudrait aimer de façon spéciale.

thân thể riêng của chúng ta."

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (a.3, 6 và 10), tình bằng hữu của đức mến có nền tảng trên sự chuyển thông vinh phúc. Mà, trong sự chuyển thông này, có một thực tại mà người ta phải coi là nguyên lý do đó phát sinh vinh phúc, đó là Thiên Chúa; có thực tại khác tham dự trực tiếp vào vinh phúc này, đó là nhân loại và thiên thần; sau hết có thực tại thứ ba mà ở đó hạnh phúc xảy ra do một sự dội lại, đó là thân thể nhân loại. Hữu thể chuyển thông vinh phúc thì xứng đáng được yêu mến bởi vì hữu thể này là nguyên nhân của vinh phúc. Còn kẻ tham dự vào vinh phúc có thể được yêu mến bởi hai lý do: hoặc bởi vì nó làm một với chúng ta, hoặc bởi vì nó được kết hợp với chúng ta trong sự tham dự vào vinh phúc. Theo tư cách này, hai hữu thể phải được yêu mến bằng tình yêu, tùy theo con người .yêu mến chính mình và yêu mến người đồng loại của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Các đối tượng của tình yêu phân biệt nhau tùy theo chủ thể yêu mến bằng những cách khác nhau quy về các đối tượng được yêu mến. Theo ý nghĩa này, bởi vì con người yêu mến thì có tương quan khác nhau với Thiên Chúa và với chính mình, người ta phải nhìn nhận ở đó hai đối tượng phân biệt nhau. Và bởi vì tình yêu của đối tượng này là nguyên nhân của tình yêu đối tượng kia, do đó mà nếu tình yêu thứ nhất bị phá hủy, tình yêu thứ hai cũng vậy.

2. Chủ thể của đức mến là linh hồn, và linh hồn có khả năng lãnh nhận vinh phúc; với vinh phúc này, thân thể không đạt tới được cách trực tiếp; nó chỉ lãnh nhận vinh phúc này bằng một sự dội lại nào đó. Và do đó con người khi yêu mến mình theo linh hồn là phần chính của hữu thể mình, thì yêu mến bằng đức mến chính mình và thân thể của mình theo thể cách khác nhau.

3. Con người yêu mến người đồng loại của mình trong linh hồn của họ, và trong thân thể của họ, bởi vì linh hồn và thân thể của người đồng loại kết hợp trong vinh phúc theo một thể cách nào đó. Do đó, về phía người đồng loại, chỉ có một lý do duy nhất cho tình yêu, Thân thể của người đồng loại không được coi là đối tượng phải được yêu mến cách riêng biệt.

QUAESTIO 26

DE ORDINE CARITATIS

OF THE ORDER OF CHARITY

L'ORDRE DE LA CHARITÉ

TRẬ T TỰ CỦA ĐỨC MẾN

Deinde considerandum est de ordine caritatis. Et circa hoc

We must now consider the order of charity, under which head there are

1. Y a-t-il un ordre dans la charité? - 2. Doit-on aimer Dieu plus que le

1. Có trật tự trong đức mến? 2. Người ta phải yêu mến Thiên Chúa

quaeruntur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plus quam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. Octavo, utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem. Decimo, utrum magis debeat diligere matrem quam patrem. Undecimo, utrum uxorem plus quam patrem vel matrem. Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum. Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

thirteen points of inquiry: (1) Whether there is an order in charity? (2) Whether man ought to love God more than his neighbor? (3) Whether more than himself? (4) Whether he ought to love himself more than his neighbor? (5) Whether man ought to love his neighbor more than his own body? (6) Whether he ought to love one neighbor more than another? (7) Whether he ought to love more, a neighbor who is better, or one who is more closely united to him? (8) Whether he ought to love more, one who is akin to him by blood, or one who is united to him by other ties? (9) Whether, out of charity, a man ought to love his son more than his father ? (10) Whether he ought to love his mother more than his father? (11) Whether he ought to love his wife more than his father or mother? (12) Whether we ought to love those who are kind to us more than those whom we are kind to? (13) Whether the order of charity endures in heaven?

prochain? - 3. Plus que soi-même? - 4. Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain? - 5. Aimer le prochain plus que son propre corps? - 6. Aimer tel prochain plus qu'un autre? - 7. Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni? - 8. Celui qui nous est uni par le sang? - 9. Doit-on aimer de charité son fils plus que son père? - 10. Sa mère plus que son père? - 11. Son épouse plus que son père ou sa mère? - 12. Son bienfaiteur plus que son obligé? - 13. L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie?

hơn người đồng loại? 3. Người ta phải yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình? 4. Người ta phải yêu mến chính mình hơn người đồng loại? 5. Người ta phải yêu mến người đồng loại hơn thân thể riêng của mình? Người ta phải yêu mến người đồng loại này hơn người đồng loại kia không? Ta phải yêu mến nhiều hơn đối với kẻ tốt nhất, hoặc kẻ kết hợp nhất với chúng ta không? Ta phải yêu mến nhiều hơn kẻ liên kết với chúng ta bằng huyết tộc không? Người ta phải yêu mến bằng đức mến con cái mình hơn cha mình không? Người ta phải yêu mến mẹ của mình hơn cha của mình không? Người ta phải yêu mến vợ của mình hơn cha hay mẹ của mình không? Người ta phải yêu mến ân nhân của mình hơn kẻ mang ơn mình không? Trật tự của đức mến tồn tại ở trên quê trời?

ARTICULUS 1
Utrum in caritate sit aliquis ordo

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim quaedam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

PRAETEREA, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

PRAETEREA, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

SED CONTRA est quod dicitur Cant. II, *introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem

ARTICLE 1
Whether there is order in charity ?

Objections 1. It would seem that there is no order in charity. For charity is a virtue. But no order is assigned to the other virtues. Neither, therefore, should any order be assigned to charity.

2. Further, just as the object of faith is the First Truth, so is the object of charity the Sovereign Good. Now no order is appointed for faith, but all things are believed equally. Neither, therefore, ought there to be any order in charity.

3. Further, charity is in the will: whereas ordering belongs, not to the will, but to the reason. Therefore no order should be ascribed to charity.

On the contrary, It is written (Cant 2:4): "He brought me into the cellar of wine, he set in order charity in me."

I answer that, As the Philosopher says (Metaph. v, text. 16), the terms "before" and "after" are used in reference to some principle. Now order implies that certain things are, in some way, before or after. Hence wherever there is a principle, there must needs be also order of some kind. But it has been said above (Q[23], A[1]; Q[25], A[12]) that the love of charity tends to God as to the principle of happiness, on the fellowship of which the friendship of charity is based. Consequently there must needs be some order in things loved out of charity, which order is in reference to the first principle of that love, which is God.

Reply to objection 1. Charity tends towards the last end

ARTICLE 1
Y a-t-il un ordre dans la charité ?

Objections 1. Non, semble-t-il, car la charité est une vertu; or on n'assigne pas d'ordre dans les autres vertus; il n'y a donc pas à en assigner non plus dans la charité.

2. De même que l'objet de la foi est la vérité première, de même l'objet de la charité est le souverain bien. Or on n'assigne pas d'ordre dans la foi, car on croit également tout ce qu'elle propose; donc, on ne doit pas en assigner non plus dans la charité.

3. La charité est dans la volonté; or ce n'est pas à la volonté, mais à la raison qu'il appartient d'ordonner; il n'y a donc pas lieu d'assigner un ordre à la charité.

En sens contraire, on lit dans le Cantique des cantiques (2, 4 Vg): " Le roi m'a fait entrer dans le cellier, et il a ordonné en moi la charité. "

Réponse : Comme dit Aristote, antérieur et postérieur se disent par rapport à un principe. Or, l'ordre implique de soi un certain mode d'antériorité et de postériorité. Par conséquent, partout où il y a un principe, il y a aussi un ordre. Mais il a été dit plus haut que l'amour de charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, dont la communication fonde l'amitié de charité. Il s'ensuit que, dans les choses qui sont aimées de l'amour de charité, il y a un certain ordre, selon leur relation au premier principe de cet amour, qui est Dieu.

Solutions 1. La charité tend vers la fin ultime considérée comme telle,

TIẾT 1
Có trật tự trong đức mến ?

VẤN NẠN 1. Đức mến là một nhân đức; mà người ta không chỉ định trật tự trong các nhân đức khác; vậy người ta cũng không có thể chỉ định trật tự cho đức mến.

2. Cũng như đối tượng của đức tin là chân lý đệ nhất; cũng vậy, đối tượng của đức mến là sự tốt tối thượng mà người ta không chỉ định trật tự trong đức tin, bởi vì người ta tin một cách bằng nhau tất cả những gì đức tin đưa ra; vậy người ta cũng không được chỉ định trật tự trong đức mến.

3. Đức mến ở trong ý chí; mà việc sắp đặt không thuộc về ý chí, nhưng chỉ thuộc về trí năng; vậy không có lý do chỉ định trật tự trong đức mến.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Đức vua đã đưa tôi vào nhà rượu, và Ngài đã sắp đặt nơi tôi đức mến" (Dc 2,4).

TRẢ LỜI : Như Triết gia nói (Metaph. 5,4), cái có trước hoặc cái có sau đối với nhau trong tương quan của một nguyên lý. Mà, trật tự bao hàm tại sự một thể cách nào đó về sự có trước và sự có sau. Do đó, bất cứ ở đâu có nguyên lý, thì cũng có trật tự. Mà chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.1), tình yêu đức mến hướng đến Thiên Chúa như đến nguyên lý của vinh phúc, và sự chuyển thông vinh phúc này là nền tảng của tình bằng hữu trong đức mến. Do đó mà, trong những sự vật được yêu mến bằng tình yêu của đức mến, có một trật tự nào đó, tùy theo mối tương quan của chúng nó đối với nguyên lý đệ nhất của tình yêu này, tức là Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Đức mến hướng về cùng đích được xem xét là như thế,

sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

considered as last end: and this does not apply to any other virtue, as stated above (Q[23], A[6]). Now the end has the character of principle in matters of appetite and action, as was shown above (Q[23], A[7], ad 2; FS, A[1], ad 1). Wherefore charity, above all, implies relation to the First Principle, and consequently, in charity above all, we find an order in reference to the First Principle.

ce qui ne convient à aucune autre vertu, nous l'avons dite. Or, la fin a raison de principe, dans l'ordre de l'appétition comme dans celui de l'action, on l'a montré plus haut. De là vient que la charité a éminemment rapport au premier principe. En conséquence c'est en elle surtout que l'on rencontre un ordre relativement au premier principe.

điều đó không thích hợp với nhân đức nào khác như chúng ta đã nói ở trước. Mà, mục đích có yếu tính của nguyên lý, ở trật tự ước muốn cũng như ở trật tự hành động, người ta đã minh chứng điều đó ở trước (Q.23, a.7). Do đó mà đức mến một cách tuyệt hảo có quan hệ với nguyên lý đệ nhất. Cho nên chính trong đức mến mà người ta gặp thấy trật tự liên hệ với nguyên lý đệ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quae referuntur ad Deum.

Reply to objection 2. Faith pertains to the cognitive power, whose operation depends on the thing known being in the knower. On the other hand, charity is in an appetitive power, whose operation consists in the soul tending to things themselves. Now order is to be found in things themselves, and flows from them into our knowledge. Hence order is more appropriate to charity than to faith. And yet there is a certain order in faith, in so far as it is chiefly about God, and secondarily about things referred to God.

2. La foi appartient à la faculté de connaître, dont l'opération comporte que l'objet connu se trouve exister dans le sujet connaissant. La charité, en revanche, se situe dans la puissance affective, dont l'opération consiste en ce que l'âme tend vers les réalités elles-mêmes. Or, l'ordre réside principalement dans les réalités elles-mêmes, d'où il dérive jusqu'à notre connaissance. Et c'est pourquoi l'on attribue un ordre à la charité plutôt qu'à la foi, quoique, d'une certaine manière, il y en ait un chez celle-ci, en ce sens qu'elle a Dieu pour objet principal, et les autres choses qui se rapportent à Dieu pour objet secondaires.

2. Đức tin thuộc về năng lực hiểu biết, mà hành động của nó làm cho đối tượng được hiểu biết hiện hữu trong chủ thể hiểu biết. Đối lại, đức mến ở trong năng lực yêu mến, mà hành động của nó cốt tại điều linh hồn hướng về chính các thực tại. Mà, trật tự một cách chủ yếu ở ngay trong chính các thực tại mà do đó trật tự này phát xuất đến với sự hiểu biết của chúng ta. Và do đó người ta chỉ định trật tự cho đức mến hơn là cho đức tin, mặc dầu theo một thể cách nào đó, có một trật tự nào đó ở trong đức tin, theo ý nghĩa này là nó có Thiên Chúa là đối tượng chính, và các sự vật khác quy về Thiên Chúa với tư cách là đối tượng phụ thuộc của nó.

AD TERTIUM dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

Reply to objection 3. Order belongs to reason as the faculty that orders, and to the appetitive power as to the faculty which is ordered. It is in this way that order is stated to be in charity.

3. L'ordre appartient à la raison comme à la faculté qui ordonne, mais il appartient à la faculté appétitive comme à la faculté ordonnée. Et c'est de cette manière qu'un ordre est établi dans la charité.

3.Trật tự thuộc về trí năng là năng lực sắp đặt, còn nó thuộc về năng lực thị dục là năng lực được sắp đặt. Và chính theo thể cách này mà một trật tự được thiết lập trong đức mến.

ARTICULUS 2
Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus

ARTICLE 2
Whether God ought to be loved more than our neighbor ?

ARTICLE 2
Doit-on aimer Dieu plus que le prochain ?

TIẾT 2
Người ta phải yêu mến Thiên Chúa hơn người đồng loại ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I Ioan. IV, *qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile, nam et visio est principium amoris, ut dicitur IX Ethic. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

Objections 1. It would seem that God ought not to be loved more than our neighbor. For it is written (1 Jn. 4:20): "He that loveth not his brother whom he seeth, how can he love God, Whom he seeth not?" Whence it seems to follow that the more a thing is visible the more lovable it is, since loving begins with seeing, according to Ethic. ix, 5,12. Now God is less visible than our neighbor. Therefore He is less lovable, out of charity, than our neighbor.

Objections 1. Non, semble-t-il car, nous dit S. Jean (1 Jn 4, 20), " celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? " D'où il apparaît que ce qui est le plus visible est aussi le plus aimable, car la vision est le principe de l'amour, dit Aristote. Or Dieu est moins visible que le prochain. Il est donc aussi moins facile à aimer de charité.

VẤN NẠN 1. Kẻ không yêu mến người anh em nó thấy đó, tất không thể yêu mến Thiên Chúa, Đấng nó không thấy (1Ga 4,20). Do đó, xem ra cái gì trông thấy được nhất, thì cũng đáng yêu mến nhất, vì sự trông thấy là nguyên lý của tình yêu như Triết gia minh chứng (Eth 9.5). Mà Thiên Chúa ít được trông thấy hơn người đồng loại. Vậy Ngài không được yêu mến cách dễ dàng hơn bằng đức mến.

PRAETEREA, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

2. Further, likeness causes love, according to Ecclus. 13:19: "Every beast loveth its like." Now man bears more likeness to his neighbor than to God. Therefore man loves his neighbor, out of charity, more than he loves God.

2. La ressemblance est cause de l'amour, selon cette parole de l'Ecclésiastique (13, 15): " Tout être vivant aime son semblable. " Or il y a plus de ressemblance entre l'homme et son prochain qu'entre l'homme et Dieu. Donc l'homme aime de charité son prochain plus que Dieu.

2. Sự tương tự là nguyên nhân của tình yêu theo lời ghi chép: "Mọi sinh vật đều yêu mến vật tương tự với mình" (Hc 13,15). Mà có nhiều tương tự hơn giữa con người với người đồng loại của mình, hơn là giữa con người với Thiên Chúa. Vậy con người yêu mến bằng đức mến người đồng loại của mình hơn Thiên Chúa.

PRAETEREA, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

3. Further, what charity loves in a neighbor, is God, according to Augustine (De Doctr. Christ. i, 22,27). Now God is not greater in Himself than He is in our neighbor. Therefore He is not more to be loved in Himself than in our neighbor. Therefore we ought not to love God more than our neighbor.

3. Selon S. Augustin, c'est Dieu que la charité aime dans le prochain. Or Dieu n'est pas plus grand en lui-même que dans le prochain. Il ne doit donc pas être aimé en lui-même plus que dans le prochain. Donc, Dieu ne doit pas être aimé plus que le prochain.

3. Theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 1,22), chính Thiên Chúa mà đức mến yêu mến ở nơi người đồng loại. Mà Thiên Chúa không vĩ đại ở nơi chính mình hơn ở nơi người đồng loại. Vậy Thiên Chúa không được yêu mến ở nơi chính mình hơn ở người đồng loại. Vậy, Thiên Chúa không được yêu mến hơn người đồng loại.

SED CONTRA, illud magis est

On the contrary, A thing ought to

En sens contraire, on doit aimer

TRÁI LẠI, Người ta phải yêu mến

diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus*. Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

RESPONDEO dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem non ergo oportet quod illud quod est magis visibile sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus, *ex his enim quae novit animus discit incognita amare*, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo quam habemus ad

be loved more, if others ought to be hated on its account. Now we ought to hate our neighbor for God's sake, if, to wit, he leads us astray from God, according to Lk. 14:26: “If any man come to Me and hate not his father, and mother, and wife, end children, and brethren, and sisters . . . he cannot be My disciple.” Therefore we ought to love God, out of charity, more than our neighbor.

I answer that, Each kind of friendship regards chiefly the subject in which we chiefly find the good on the fellowship of which that friendship is based: thus civil friendship regards chiefly the ruler of the state, on whom the entire common good of the state depends; hence to him before all, the citizens owe fidelity and obedience. Now the friendship of charity is based on the fellowship of happiness, which consists essentially in God, as the First Principle, whence it flows to all who are capable of happiness. Therefore God ought to be loved chiefly and before all out of charity: for He is loved as the cause of happiness, whereas our neighbor is loved as receiving together with us a share of happiness from Him.

Reply to objection 1. A thing is a cause of love in two ways: first, as being the reason for loving. In this way good is the cause of love, since each thing is loved according to its measure of goodness. Secondly, a thing causes love, as being a way to acquire love. It is in this way that seeing is the cause of loving, not as though a thing were lovable according as it is visible, but because by seeing a thing we are led to love it. Hence it does not follow that what is more visible is more lovable, but that as an object of love we meet with it before others: and that is the sense of the Apostle's argument. For, since our neighbor is more visible to us, he is the first lovable object we meet with, because “the soul learns, from those things it knows, to love what it knows not,” as Gregory says in a homily (In Evang. xi). Hence it can be argued that, if any man loves not his neighbor, neither does he love God, not because his neighbor is more lovable, but because he is the first thing to demand our love: and God is more lovable by reason of His greater goodness.

Reply to objection 2. The likeness we have to God precedes and

davantage ce qui nous oblige à haïr certaines choses. Or, à cause de Dieu, nous devons haïr notre prochain, s'il nous détourne de Dieu, selon la parole de S. Luc (14, 26): “ Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses soeurs, il ne peut être mon disciple. “ Nous devons donc aimer de charité Dieu plus que le prochain.

Réponse : Toute amitié regarde principalement l'objet où se trouve principalement le bien sur la communication duquel elle est fondée; c'est ainsi que l'amitié politique a surtout égard au chef de l'État, dont dépend tout le bien commun de la cité; et c'est donc à lui surtout que les citoyens doivent fidélité et obéissance. Or, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude, qui réside essentiellement en Dieu comme dans son premier principe, d'où elle dérive en tous les êtres qui sont aptes à la posséder. C'est donc Dieu qui doit être aimé de charité à titre principal et par-dessus tout; il est aimé en effet comme la cause de la béatitude, tandis que le prochain est aimé comme participant en même temps que nous de la béatitude.

Solutions 1. Un être est cause d'amour de deux manières. Tout d'abord, comme étant ce qui motive l'amour; et c'est de cette façon que le bien est cause de l'amour, puisque chaque être est aimé pour autant qu'il est bon. En second lieu, une chose est cause d'amour, comme le moyen qui le fait acquérir. Et c'est ainsi que la vision est cause de l'amour, non pas qu'une chose soit aimable en raison de sa visibilité, mais parce que la vision nous conduit à l'aimer. Il ne s'ensuit donc pas que ce qui est plus visible est plus aimable, mais seulement qu'il se présente le premier à nous pour être aimé. C'est en ce sens que raisonne S. Jean. Parce qu'il est plus visible pour nous, notre prochain s'offre par priorité à notre amour. “ Par ce qu'elle connaît l'âme apprend à aimer ce qu'elle ne connaît pas “, dit en effet S. Grégoire. Donc, si quelqu'un n'aime pas son prochain, on pourra en déduire qu'il n'aime pas Dieu, non parce que le prochain est plus aimable que Dieu, mais parce qu'il s'offre le premier à notre amour. Au demeurant, Dieu est le plus aimable, en raison de sa plus grande bonté.

2. La ressemblance que nous avons avec Dieu précède et cause la

nhiều hơn cái gì bắt buộc chúng ta ghét một số sự vật. Mà, vì Thiên Chúa, chúng ta phải ghét người đồng loại, nếu họ làm cho chúng ta quay đi khỏi Thiên Chúa theo lời thánh Luca: “Nếu kẻ nào đến với Ta mà không ghét cha mẹ mình, vợ mình, con cái mình, anh em mình, chị em mình, thì nó không thể trở nên môn đệ của Ta” (Lc 14,26). Vậy chúng ta phải yêu mến bằng đức mến Thiên Chúa hơn người đồng loại.

TRẢ LỜI Mọi tình bằng hữu cách chủ yếu, liên hệ với đối tượng mà ở đó một cách chủ yếu gặp được sự tốt, và chính sự chuyển thông sự tốt này là nền tảng của nó; chính như vậy mà tình bằng hữu theo chính trị có quan hệ nhất là đối với vị Quốc trưởng mà tất cả sự tốt công cộng của một nước lệ thuộc vào đó; và chính như vậy, các công dân phải trung thành và tùng phục ông. Mà tình bằng hữu của đức mến có nền tảng trên sự chuyển thông vinh phúc, và vinh phúc một cách chủ yếu ở trong Thiên Chúa là ở trong nguyên lý đệ nhất của mình, do đó nó phát xuất đến với mọi hữu thể có khả năng chiếm hữu nó. Vậy chính Thiên Chúa là Đấng phải được yêu mến bằng đức mến cách chủ yếu và trên hết mọi sự; quả thế, Ngài được yêu mến trong tư cách Ngài là nguyên nhân của vinh phúc, trong khi người đồng loại được yêu mến trong tư cách họ tham dự vào vinh phúc này đồng thời với chúng ta.

GIẢI ĐÁP 1. Một hữu thể là nguyên nhân của tình yêu theo hai thể cách. Thứ nhất, trong tư cách nó là dẫn lý tình yêu; và chính theo thể cách này mà sự tốt là nguyên nhân của tình yêu, bởi vì mỗi hữu thể được yêu mến theo mức độ nó tốt. Thứ đến, một sự vật là nguyên nhân của tình yêu trong tư cách nó là phương tiện làm cho nó được thu lượm. Và chính như thế mà sự trông thấy là nguyên nhân của tình yêu, không phải một sự vật đáng yêu mến do sự nó được trông thấy, nhưng bởi vì sự trông thấy đem chúng ta đến yêu mến nó. Vậy không phải do đó mà cái gì được trông thấy hơn đáng được yêu mến hơn, nhưng chỉ vì nó xuất hiện trước tiên đối với chúng ta để được yêu mến. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Gioan suy luận. Bởi vì người đồng loại được trông thấy hơn đối với chúng ta, họ được ưu tiên để chúng ta yêu mến. Quả thế, Grêgôriô nói: “Linh hồn nhờ điều nó hiểu biết thì hướng đến yêu mến cái gì nó không biết” (In Evang. 1,11). Vậy, nếu người nào không yêu mến người đồng loại của mình, người ta có thể suy luận họ không yêu mến Thiên Chúa, không phải bởi vì người đồng loại đáng yêu mến hơn Thiên Chúa, nhưng bởi vì họ xuất hiện trước tiên để chúng ta yêu mến. Nhưng tại sự, Thiên Chúa đáng yêu mến nhất vì thiện tính của Ngài lớn nhất.

2. Sự tương tự mà chúng ta có với Thiên Chúa đi trước và tạo nên sự

Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum, ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

AD TERTIUM dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus, nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

causes the likeness we have to our neighbor: because from the very fact that we share along with our neighbor in something received from God, we become like to our neighbor. Hence by reason of this likeness we ought to love God more than we love our neighbor.

Reply to objection 3. Considered in His substance, God is equally in all, in whomsoever He may be, for He is not lessened by being in anything. And yet our neighbor does not possess God's goodness equally with God, for God has it essentially, and our neighbor by participation.

ressemblance que nous avons avec le prochain. C'est en effet parce que nous recevons de Dieu ce que notre prochain en reçoit lui aussi, que nous sommes semblables à lui. Et c'est pourquoi, au titre de la ressemblance, nous devons aimer Dieu plus que le prochain.

3. Dieu, considéré en sa substance, est égal à lui-même, où qu'il soit, parce qu'il ne saurait s'amoindrir en existant dans une créature. **En sens contraire,** le prochain ne possède pas la bonté de Dieu, comme Dieu la possède, car Dieu la possède essentiellement, tandis que le prochain ne la possède qu'en participation.

tương tự chúng ta có với người đồng loại. Thực thế, chính bởi vì chúng ta lãnh nhận từ Thiên Chúa điều mà người đồng loại chúng ta cũng lãnh nhận từ Ngài, mà chúng ta tương tự với họ. Và do đó, bởi tư cách của sự tương tự, chúng ta phải yêu mến Thiên Chúa hơn người đồng loại.

3. Thiên Chúa, được xem xét trong bản thể của mình, thì bằng với chính mình bất cứ Ngài ở đâu, bởi vì Ngài không thể trở nên kém hơn ở nơi thụ tạo. Tuy nhiên, người đồng loại không chiếm hữu thiện tính của Thiên Chúa như Thiên Chúa chiếm hữu nó, bởi vì Thiên Chúa chiếm hữu nó cách yếu tính, đang khi người đồng loại chiếm hữu nó bằng cách tham dự.

ARTICULUS3
Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*. Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

PRAETEREA, unumquodque diligitur inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

PRAETEREA, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum, quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

RESPONDEO dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta

ARTICLE 3
Whether out of charity, man is bound to love God more than himself ?

Objections 1. It would seem that man is not bound, out of charity, to love God more than himself. For the Philosopher says (Ethic. ix, 8) that "a man's friendly relations with others arise from his friendly relations with himself." Now the cause is stronger than its effect. Therefore man's friendship towards himself is greater than his friendship for anyone else. Therefore he ought to love himself more than God.

2. Further, one loves a thing in so far as it is one's own good. Now the reason for loving a thing is more loved than the thing itself which is loved for that reason, even as the principles which are the reason for knowing a thing are more known. Therefore man loves himself more than any other good loved by him. Therefore he does not love God more than himself.

3. Further, a man loves God as much as he loves to enjoy God. But a man loves himself as much as he loves to enjoy God; since this is the highest good a man can wish for himself. Therefore man is not bound, out of charity, to love God more than himself.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 22): "If thou oughtest to love thyself, not for thy own sake, but for the sake of Him in Whom is the rightest end of thy love, let no other man take offense if him also thou lovest for God's sake." Now "the cause of a thing being such is yet more so." Therefore man ought to love God more than himself.

I answer that, The good we receive from God is twofold, the good of nature, and the good of grace. Now the fellowship of natural goods bestowed on us by God is the foundation of natural

ARTICLE 3
Doit-on aimer Dieu plus que soi-même ?

Objections 1. Il semble que l'homme ne doit pas, en vertu de la charité, aimer Dieu plus que soi-même. Aristote dit en effet: " Les sentiments d'amitié qu'on a pour autrui viennent des sentiments d'amitié qu'on a pour soi-même. " Or la cause l'emporte sur l'effet. L'homme a donc plus d'amitié pour soi-même que pour tout autre. Il en résulte qu'il doit s'aimer plus que Dieu.

2. On aime une chose, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle est notre bien propre. Or, ce qui est une raison d'aimer est plus aimé que cela même qui est aimé pour cette raison, comme les principes, qui sont la raison de connaître, sont aussi ce qui est le plus connu. L'homme s'aime donc soi-même plus que n'importe quel autre bien qu'il aime. Donc, il n'aime pas Dieu plus que soi-même.

3. Autant on aime Dieu, autant on aime jouir de lui. Mais, autant on aime jouir de Dieu, autant on s'aime soi-même, parce que c'est là le plus grand bien que l'on puisse vouloir à soi-même. Donc l'homme ne doit pas aimer Dieu de charité plus que soi-même.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Si tu dois t'aimer toi-même, non pour toi-même, mais pour celui en qui se trouve la fin la plus légitime de ton amour, que nul autre homme ne s'irrite si tu l'aimes lui aussi pour Dieu. " Or, en toute chose, ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort. L'homme est donc tenu d'aimer Dieu plus que soi-même.

Réponse : Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens: le bien de la nature et celui de la grâce. Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, se fonde l'amour naturel. En

TIẾT 3
Người ta phải yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình ?

VẤN NẠN 1. Triết gia nói: "Các tình cảm của tình bằng hữu mà người ta có đối với kẻ khác, phát xuất từ các tình cảm của tình bằng hữu mà người ta có cho chính mình" (Eth. 9,4). Mà nguyên nhân hơn hiệu quả. Vậy con người có nhiều tình bằng hữu đối với chính mình hơn là đối với mọi người khác. Vậy do đó mà người ta phải yêu mến mình hơn Thiên Chúa.

2.Người ta yêu mến một sự vật, bất cứ nó là thế nào, trong tư cách nó là sự tốt riêng của chúng ta. Mà, cái gì là lý do đã yêu mến được yêu mến hơn điều đó là điều được yêu mến bởi lý do này, như các nguyên lý là lý do cho sự hiểu biết, cũng là điều được hiểu biết nhất. Vậy con người yêu mến chính mình hơn bất cứ sự tốt nào khác mà họ yêu mến. Vậy, người ta không yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình.

3. Ai yêu mến Thiên Chúa bao nhiêu, muốn thưởng thức Chúa bấy nhiêu. Mà ai muốn thưởng thức Chúa bao nhiêu, yêu mến chính mình bấy nhiêu: bởi vì đó là sự thiện tối thượng mà người ta có thể muốn cho mình. Vậy người ta vì đức mến không yêu mến Chúa hơn chính mình.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Nếu ngươi phải yêu mến chính ngươi, không phải vì chính ngươi, nhưng mà vì kẻ mà ở nơi đó gặp được mục đích chính thức nhất của tình yêu ngươi, thì không người nào khác bực tức nếu ngươi yêu mến họ cũng vì Thiên Chúa (De Doctr. Christ. 1,22). Mà, trong mọi sự, điều mà do đó người ta hành động, đó là điều mạnh nhất. Vậy con người phải yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình.

TRẢ LỜI : Chúng ta có thể lãnh nhận từ Thiên Chúa hai thứ sự tốt: sự tốt của bản tính và sự tốt của ân sủng. Chính trên sự chuyển thông các sự tốt tự nhiên được Thiên Chúa thực hiện mà tình yêu tự nhiên có

fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

love, in virtue of which not only man, so long as his nature remains unimpaired, loves God above all things and more than himself, but also every single creature, each in its own way, i.e. either by an intellectual, or by a rational, or by an animal, or at least by a natural love, as stones do, for instance, and other things bereft of knowledge, because each part naturally loves the common good of the whole more than its own particular good. This is evidenced by its operation, since the principal inclination of each part is towards common action conducive to the good of the whole. It may also be seen in civic virtues whereby sometimes the citizens suffer damage even to their own property and persons for the sake of the common good. Wherefore much more is this realized with regard to the friendship of charity which is based on the fellowship of the gifts of grace. Therefore man ought, out of charity, to love God, Who is the common good of all, more than himself: since happiness is in God as in the universal and fountain principle of all who are able to have a share of that happiness.

vertu de cet amour, non seulement l'homme dans l'intégrité de sa nature aime Dieu plus que toute chose et plus que soi-même, mais encore toute créature aime Dieu à sa manière, c'est-à-dire: ou d'un amour intellectuel (les anges), ou raisonnable (les hommes), ou animal (les animaux), ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres êtres privés de connaissance. La raison en est que, dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier. Et cela se manifeste dans l'activité des êtres: chaque partie en effet a une inclination primordiale à l'action commune qui se propose l'utilité du tout. Cela apparaît aussi dans les vertus politiques qui font que les citoyens souffrent dommage dans leurs biens et parfois dans leur personne, en vue du bien commun. A bien plus forte raison le vérifie-t-on dans l'amitié de charité, qui est fondée sur la communication des dons de grâce. Aussi l'homme est-il tenu par la charité d'aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même; en effet, la béatitude réside en Dieu comme dans la source et le principe communs de tous ceux qui peuvent en participer.

nền tảng. Vì tình yêu này, con người không những theo sự nguyên tuyền bản tính của mình yêu mến Thiên Chúa hơn mọi sự và hơn chính mình, mà còn mọi thụ tạo yêu mến Thiên Chúa theo thể cách của mình, nghĩa là: bằng tình yêu có trí năng (các thiên thần), hoặc bằng tình yêu thuộc lý trí (nhân loại), hoặc bằng tình yêu thú tính (các thú vật), hoặc bằng tình yêu tự nhiên nhất, như đất đá và các hữu thể không có sự tri thức. Lý do minh chứng điều đó, là ở nơi một toàn thể mỗi phần cách tự nhiên yêu mến sự tốt công cộng của cái toàn thể này hơn sự tốt riêng và đặc thù của mình. Và điều đó hiển hiện trong hành động của các hữu thể; quả thế, mỗi phần có khuynh hướng trước tiên đối với hành động chung đem lại ích lợi của cái toàn thể. Điều đó cũng xuất hiện rõ ràng trong các nhân đức chính trị làm cho các công dân chịu sự thiệt hại trong của cải của mình và đôi khi chính trong con người của mình vì sự tốt công cộng. Người ta càng chứng nghiệm điều đó trong tình bằng hữu của đức mến, và tình bằng hữu này có nền tảng trên sự chuyển thông các ân huệ của ân sủng. Do đó, con người bị đức mến bắt buộc phải yêu mến Thiên Chúa là sự tốt công cộng của mọi người, hơn chính mình; quả thế, vinh phúc ở nơi Thiên Chúa là ở trong nguồn gốc và nguyên lý chung cho tất cả mọi kẻ có thể tham dự vào nó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

Reply to objection 1. The Philosopher is speaking of friendly relations towards another person in whom the good, which is the object of friendship, resides in some restricted way; and not of friendly relations with another in whom the aforesaid good resides in totality.

Solutions 1. Aristote parle ici des sentiments d'amitié que l'on a pour ceux des autres en qui le bien, objet de l'amitié, ne se trouve que particularisé, et non pas des sentiments d'amitié qui vont à celui en qui ce bien existe dans sa totalité.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia ở đây đề cập đến các tình cảm của tình bằng hữu người ta có đối với những kẻ khác mà ở nơi họ sự tốt, đối tượng của tình bằng hữu, chỉ là sự tốt đặc thù, chứ không phải về những tình cảm của tình bằng hữu đi đến với kẻ mà sự tốt này hiện hữu theo toàn thể tính của nó.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Reply to objection 2. The part does indeed love the good of the whole, as becomes a part, not however so as to refer the good of the whole to itself, but rather itself to the good of the whole.

2. La partie aime le bien du tout parce que cela lui convient; elle ne l'aime pas de telle façon qu'elle rapporte à elle-même le bien du tout, mais plutôt de telle façon qu'elle se rapporte elle-même au bien du tout.

2. Cái phần yêu mến sự tốt của cái toàn thể bởi vì điều đó thích hợp với nó, nó không yêu mến cái toàn thể trong tư cách nó đem sự tốt của toàn thể về cho chính mình, nhưng đúng hơn là trong tư cách chính nó quy về sự tốt của cái toàn thể.

AD TERTIUM dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

Reply to objection 3. That a man wishes to enjoy God pertains to that love of God which is love of concupiscence. Now we love God with the love of friendship more than with the love of concupiscence, because the Divine good is greater in itself, than our share of good in enjoying Him. Hence, out of charity, man simply loves God more than himself.

3. Désirer jouir de Dieu, c'est aimer Dieu d'un amour de convoitise. Or, nous aimons Dieu par amour d'amitié plus que par amour de convoitise, car le bien divin est plus grand en soi que le bien qui peut résulter pour nous de sa jouissance. C'est pourquoi, absolument parlant, l'homme aime Dieu, de charité, plus que soi-même.

3. Việc ước muốn thưởng thức Thiên Chúa đó là yêu mến Thiên Chúa bằng tình yêu ham muốn. Mà, chúng ta yêu mến Thiên Chúa bằng tình yêu bằng hữu hơn bằng tình yêu ham muốn, bởi vì sự tốt của Thiên Chúa tại sự vĩ đại hơn sự tốt có thể phát xuất do sự thưởng thức Ngài đến với chúng ta. Do đó, nói cách tuyệt đối, người ta yêu mến Thiên Chúa bằng đức mến hơn chính mình.

ARTICULUS 4
Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum

ARTICLE 4
Whether our of charity, man ought to love himself more than his neighbor ?

ARTICLE 4
Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain ?

TIẾT 4
Người ta phải yêu mến chính mình hơn người đồng loại ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo

Objections 1. It would seem that a man ought not, out of charity, to love himself more than his neighbor. For the principal object of charity is God, as stated above (A[2]; Q[25], AA[1],12). Now sometimes our neighbor is more

Objections 1. Il semble que l'homme ne doive pas aimer de charité soi-même plus que son prochain. Car l'objet principal de la charité, c'est Dieu, nous venons de le voire. Or il peut se faire que, parmi le prochain, telle personne

VẤN NẠN 1. Đối tượng chính của đức mến, đó là Thiên Chúa, chúng ta mới nói đến (a.2). Mà có thể xảy ra điều này, là ở giữa người đồng loại, có người nào kết hợp với Chúa hơn chính chúng ta thì trong trường hợp này, chúng ta phải yêu mến người đó

coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

PRAETEREA, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. XII, *qui negligit damnum propter amicum, iustus est*. Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

PRAETEREA, I ad Cor. XIII dicitur quod *caritas non quaerit quae sua sunt*. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XIX, et Matth. XXII, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

RESPONDEO dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod

closely united to God than we are ourselves. Therefore we ought to love such a one more than ourselves.

2. Further, the more we love a person, the more we avoid injuring him. Now a man, out of charity, submits to injury for his neighbor's sake, according to Prov. 12:26: "He that neglecteth a loss for the sake of a friend, is just." Therefore a man ought, out of charity, to love his neighbor more than himself.

3. Further, it is written (1 Cor. 13:5) "charity seeketh not its own." Now the thing we love most is the one whose good we seek most. Therefore a man does not, out of charity, love himself more than his neighbor.

On the contrary, It is written (Lev. 19:18, Mat. 22:39): "Thou shalt love thy neighbor (Lev. 19:18: 'friend') as thyself." Whence it seems to follow that man's love for himself is the model of his love for another. But the model exceeds the copy. Therefore, out of charity, a man ought to love himself more than his neighbor.

I answer that, There are two things in man, his spiritual nature and his corporeal nature. And a man is said to love himself by reason of his loving himself with regard to his spiritual nature, as stated above (Q[25], A[7]): so that accordingly, a man ought, out of charity, to love himself more than he loves any other person. This is evident from the very reason for loving: since, as stated above (Q[25], AA[1],12), God is loved as the principle of good, on which the love of charity is founded; while man, out of charity, loves himself by reason of his being a partaker of the aforesaid good, and loves his neighbor by reason of his fellowship in that good. Now fellowship is a reason for love according to a certain union in relation to God. Wherefore just as unity surpasses union, the fact that man himself has a share of the Divine good, is a more potent reason for loving than that another should be a partner with him in that share. Therefore man, out of charity, ought to love himself more than his neighbor: in sign whereof, a man ought not to give way to any evil of sin, which counteracts his share of happiness, not even that he may free his neighbor from sin.

Reply to objection 1. The love of charity takes its quantity not only from its object which is God, but

soit plus unie à Dieu qu'on ne l'est soi-même. On doit alors aimer cette personne plus que soi-même.

2. C'est a lui que nous aimons le plus que nous voulons aussi le plus préserver de tout dommage. Or, par la charité, l'homme consent à subir lui-même du dommage pour le prochain, selon la parole des Proverbes (12, 26 Vg): " Celui-là est juste qui, pour un ami, ne prend pas garde au dommage. " L'homme est donc tenu, en charité, d'aimer autrui plus que soi-même.

3. La charité, dit S. Paul (1 Co 13, 5), " ne cherche pas son intérêt ". Or, celui dont nous recherchons davantage le bien, est celui que nous aimons davantage. Donc, par charité, on ne s'aime pas soi-même plus que le prochain.

En sens contraire, il est dit dans le Lévitique (19, 18) et en S. Matthieu (22, 39): " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " On voit par là que l'amour de l'homme pour soi-même est comme le modèle de l'amour qu'il doit avoir pour le prochain. Or le modèle l'emporte sur la copie. L'homme doit donc s'aimer soi-même de charité plus que le prochain.

Réponse : Il y a deux éléments dans l'homme sa nature spirituelle et sa nature corporelle. On dit que l'homme s'aime soi-même lorsqu'il s'aime selon sa nature spirituelle comme nous l'avons dit précédemment. Sous ce rapport l'homme est tenu de s'aimer, après Dieu, plus que quiconque. Et cela découle clairement de la raison pour laquelle on aime. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est aimé comme le principe du bien sur lequel est fondé l'amour de charité; l'homme s'aime soi-même de charité parce qu'il participe de ce bien; quant au prochain, il est aimé parce qu'il lui est associé dans cette participation. Or cette association est un motif d'amour, en tant qu'elle implique une certaine union ordonnée à Dieu. Par conséquence, de même que l'unité l'emporte sur l'union, de même participer soi-même du bien divin est un motif d'aimer supérieur à celui qui vient de ce qu'un autre nous est associé dans cette participation. C'est pourquoi l'homme doit s'aimer soi-même de charité plus que son prochain. Le signe en est que l'homme ne doit pas, pour préserver son prochain du péché, encourir soi-même le mal du péché, qui contrarierait sa participation à la béatitude.

Solutions 1. L'amour de charité ne se mesure pas seulement sur l'objet qui est Dieu, mais aussi sur le sujet

hơn chính chúng ta.

2. Với người mà chúng ta yêu mến nhất, chúng ta cũng muốn cho họ được gìn giữ khỏi mọi tai hại nhất. Mà, bởi đức mến, con người chấp nhận chính mình chịu thiệt hại cho người đồng loại theo lời ghi chép: Con người đối với bạn hữu, không đề phòng khỏi sự thiệt hại, đó là người công chính" (Kn 12,26). Vậy con người theo đức mến, phải yêu kẻ khác hơn chính mình.

3. Đức mến như thánh Phaolô nói, không tìm kiếm sự lợi ích của mình (1Cr 13,5). Mà kẻ được chúng ta tìm kiếm cho họ sự tốt nhiều hơn cho chính chúng ta, đó là kẻ chúng ta yêu mến nhiều hơn. Vậy bằng đức mến người ta không yêu mến chính mình hơn người đồng loại.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ngươi sẽ yêu mến người đồng loại của ngươi như chính mình ngươi" (Lv 19,18 và Mt 23,29). Do đó, người ta trông thấy tình yêu của con người đối với chính mình là mẫu mực tình yêu mà người ta phải có đối với người đồng loại. Mà mẫu mực hơn bản sao. Vậy con người phải yêu mến chính mình bằng đức mến hơn người đồng loại

TRẢ LỜI : Có hai yếu tố trong con người: bản tính thiêng liêng của họ và bản tính hữu hình của họ. Người ta nói con người yêu chính mình khi họ yêu mình theo bản tính thiêng liêng của họ, như chúng ta đã nói ở trước (Q.25, a.7). Ở mối tương quan này, con người bị bắt buộc phải yêu mến mình sau Thiên Chúa và hơn bất cứ gì khác. Và điều đó rõ ràng phát xuất bởi lý do mà do đó người ta yêu mến. Quả thế, như chúng ta đã thấy ở trước (a.2), Thiên Chúa được yêu mến trong tư cách Ngài là nguyên lý của sự tốt làm nền tảng cho tình yêu của đức mến; con người yêu mến chính mình bằng đức mến bởi vì họ tham dự vào sự tốt này; còn đối với người đồng loại, họ được yêu mến bởi vì họ được kết hợp với con người trong sự tham dự này. Mà sự kết hợp này là một lý do của tình yêu, trong tư cách nó bao hàm một sự hiệp nhất nào đó được Thiên Chúa sắp đặt. Do đó, cũng như đơn nhất tính hơn sự hiệp nhất, cũng vậy, việc mình tham dự vào sự tốt của Thiên Chúa là một lý do để yêu mến cao thượng hơn lý do phát xuất từ điều một người khác được kết hợp với chúng ta trong sự tham dự này. Do đó, con người phải yêu mến chính mình bằng đức mến hơn người đồng loại. Điều đó có dấu hiệu này là con người cho được gìn giữ người đồng loại khỏi tội, không được liều chính mình để phạm tội, vì điều này trái ngược với sự tham dự của mình vào vinh phúc.

GIẢI ĐÁP 1. Tình yêu của đức mến được đo lường không chỉ bởi đối tượng là Thiên Chúa, mà còn ở chủ

est Deus; sed ex parte diligentis qui est ipse homo caritatem habens, sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

AD SECUNDUM dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in regula, *quod dicitur, caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis anteponit*. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est.

ARTICULUS 5
Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

PRAETEREA, homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

PRAETEREA, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium*.

also from the lover, who is the man that has charity, even as the quantity of any action depends in some way on the subject. Wherefore, though a better neighbor is nearer to God, yet because he is not as near to the man who has charity, as this man is to himself, it does not follow that a man is bound to love his neighbor more than himself.

Reply to objection 2. A man ought to bear bodily injury for his friend's sake, and precisely in so doing he loves himself more as regards his spiritual mind, because it pertains to the perfection of virtue, which is a good of the mind. In spiritual matters, however, man ought not to suffer injury by sinning, in order to free his neighbor from sin, as stated above.

Reply to objection 3. As Augustine says in his Rule (Ep. ccxi), the saying, "'charity seeks not her own,' means that it prefers the common to the private good." Now the common good is always more lovable to the individual than his private good, even as the good of the whole is more lovable to the part, than the latter's own partial good, as stated above (A[3]).

ARTICLE 5
Whether a man ought to love his neighbor more than his own body ?

Objections 1. It would seem that a man is not bound to love his neighbor more than his own body. For his neighbor includes his neighbor's body. If therefore a man ought to love his neighbor more than his own body, it follows that he ought to love his neighbor's body more than his own.

2. Further, a man ought to love his own soul more than his neighbor's, as stated above (A[4]). Now a man's own body is nearer to his soul than his neighbor. Therefore we ought to love our body more than our neighbor.

3. Further, a man imperils that which he loves less for the sake of what he loves more. Now every man is not bound to imperil his own body for his neighbor's safety: this belongs to the perfect, according to Jn. 15:13: "Greater love than this no man hath, that a man lay down his life for his friends." Therefore a man is not bound, out of charity, to love his neighbor more than his own body.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 27) that "we ought to love our neighbor more than our own body."

qui aime, l'homme qui possède la charité; comme d'ailleurs la mesure de toute action dépend en quelque façon du sujet qui agit. C'est pourquoi, bien qu'un prochain meilleur soit plus proche de Dieu, cependant, parce qu'il n'est pas aussi proche de celui qui possède la charité que ce dernier l'est de lui-même, on ne peut pas en conclure que l'homme doive aimer son prochain plus que soi-même.

2. L'homme doit accepter pour un ami des dommages corporels; et, ce faisant, il s'aime davantage selon la partie spirituelle de soi-même, car cela relève de la perfection de la vertu, qui est le bien de l'âme. Mais, quant à encourir un dommage spirituel en péchant lui-même pour préserver le prochain du péché, on ne doit pas le faire, comme nous venons de le dire.

3. " La charité ne cherche pas son intérêt, signifie selon S. Augustin, que la charité préfère le bien commun au bien propre. " Or, pour tout être, le bien commun est plus aimable que son bien propre; c'est ainsi que, pour la partie, le bien du tout est plus aimable que le bien partiel qui est le sien, comme on vient de le dire.

ARTICLE 5
Doit-on aimer son prochain plus que son propre corps ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, quand on parle du prochain, on entend le corps de celui-ci. Donc si l'homme est tenu d'aimer son prochain plus que son propre corps, il est aussi tenu d'aimer le corps de son prochain plus que son propre corps.

2. L'homme est tenu d'aimer son âme plus que son prochain, nous venons de le dire. Or notre propre corps est plus proche de notre âme que ne l'est notre prochain. Nous devons donc aimer notre corps plus que notre prochain.

3. Chacun expose ce qu'il aime moins, pour sauver ce qu'il aime davantage. Mais tout homme n'est pas tenu d'exposer son propre corps pour le salut de son prochain; c'est là seulement le propre des parfaits, selon cette parole en S. Jean (15, 13): " Il n'y a pas d'amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis. " L'homme n'est donc pas tenu par la charité d'aimer son prochain plus que son propre corps.

En sens contraire, S. Augustin affirme " Nous devons aimer notre prochain plus que notre propre corps. "

thể yêu mến, tức là con người chiếm hữu đức mến; như mức độ của mọi hành động lệ thuộc vào chủ thể hành động. Do đó, dầu mà người đồng loại tốt hơn được gần gũi với Thiên Chúa hơn, song, bởi vì nó cũng không gần gũi với người chiếm hữu đức mến cho bằng chính người chiếm hữu đức mến này gần gũi với chính mình; do đó, người ta không được kết luận con người phải yêu mến người đồng loại của mình hơn chính mình.

2. Con người vì người bạn hữu phải lãnh nhận các sự tai hại hữu hình; và khi làm điều đó, họ yêu mến mình nhiều hơn theo phần thiêng liêng của chính mình, vì điều đó lệ thuộc vào sự hoàn hảo của nhân đức là sự tốt của linh hồn. Nhưng còn về việc phải chịu một sự hại thiêng liêng bằng cách chính mình phạm tội để cứu người đồng loại khỏi tội, người ta không nên làm điều này như chúng ta mới trình bày.

3. Đức mến không tìm kiếm sự ích lợi của mình, điều này theo thánh Augustinô (Epist. 211,33), biểu thị điều này là đức mến yêu chuộng sự tốt công cộng hơn sự tốt riêng của mình. Mà, đối với mọi hữu thể, sự tốt công cộng đáng yêu mến hơn sự tốt riêng của mình; chính vì thế mà đối với phần, sự tốt của cái toàn thể đáng yêu mến hơn sự tốt của phần là sự tốt riêng của nó như người ta mới đề cập đến.

TIẾT 5
Người ta phải yêu mến người đồng loại của mình hơn thân thể riêng của mình ?

GIẢI ĐÁP 1. Khi người ta nói về người đồng loại, người ta hiểu về thân thể của họ. Vậy nếu con người bị bắt buộc phải yêu mến người đồng loại hơn thân thể riêng của mình, thì người ta cũng bị bắt buộc yêu mến thân thể của người đồng loại hơn thân thể riêng của mình.

2. Con người bị bắt buộc yêu mến linh hồn của mình hơn người đồng loại như chúng ta mới trình bày. Mà thân thể riêng của chúng ta gần gũi với linh hồn chúng ta hơn người đồng loại của chúng ta. Vậy chúng ta phải yêu mến thân thể chúng ta hơn người đồng loại.

3. Mỗi người liều bỏ điều mình ít yêu mến hơn, để cứu điều mình yêu mến nhiều hơn. Mà mọi người không bị bắt buộc bỏ liều thân thể riêng của mình vì sự an toàn của người đồng loại; điều đó chỉ là điều riêng của những người hoàn hảo theo lời thánh Gioan nói: "Không có tình yêu nào vĩ đại hơn chết cho các bạn hữu mình" (Ga 15,13). Vậy con người không bị bắt buộc bởi đức mến để yêu mến người đồng loại của mình hơn thân thể riêng của mình.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô quả quyết: "Chúng ta phải yêu mến người đồng loại của chúng ta hơn thân thể của chúng ta" (De Doctr.

RESPONDEO dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus.

I answer that, Out of charity we ought to love more that which has more fully the reason for being loved out of charity, as stated above (A[2]; Q[25], A[12]). Now fellowship in the full participation of happiness which is the reason for loving one's neighbor, is a greater reason for loving, than the participation of happiness by way of overflow, which is the reason for loving one's own body. Therefore, as regards the welfare of the soul we ought to love our neighbor more than our own body.

Réponse : Ce qu'on doit aimer le plus par charité, c'est ce qui possède la raison la plus pleine d'amabilité en vertu de la charité, on vient de le dire. Or le motif de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, qui est d'être associé à nous dans la possession plénière de la béatitude, est un motif plus fort que la participation à la béatitude par rejaillissement, en quoi réside le motif d'aimer notre propre corps. Et c'est pourquoi, en ce qui intéresse le salut de notre âme, nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps.

TRẢ LỜI : Điều người ta phải yêu mến nhất bởi đức mến, đó là cái gì có yếu tính đầy đủ nhất của sự đáng yêu mến vì đức mến như người ta mới nói (a.2 và 4). Mà lý do của tình yêu chúng ta phải có đối với người đồng loại là kẻ kết hợp với chúng ta trong sự chiếm hữu đầy đủ về vinh phúc, là lý do mạnh hơn sự tham dự vào vinh phúc bằng sự dọi lại mà lý do yêu mến thân thể riêng của chúng ta cốt tại đó. Và như thế, trong cái gì liên hệ với sự cứu rỗi linh hồn, chúng ta phải yêu mến người đồng loại hơn thân thể riêng của chúng ta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia, secundum philosophum, in IX Ethic., unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.

Reply to objection 1. According to the Philosopher (Ethic. ix, 8) a thing seems to be that which is predominant in it: so that when we say that we ought to love our neighbor more than our own body, this refers to his soul, which is his predominant part.

Solutions 1. Selon Aristote: " Chaque chose paraît consister en ce qu'il y a de plus important en elle. " Aussi, lorsqu'on dit que le prochain doit être aimé plus que notre propre corps, faut-il entendre qu'il s'agit de son âme, qui est la partie la plus importante de son être.

GIẢI ĐÁP 1. Theo Triết gia, "Mỗi sự vật xem ra cốt tại điều gì quan trọng nhất có trong chính nó" (Eth. 9,8). Như vậy, khi người ta nói người đồng loại phải được yêu mến hơn thân thể riêng của chúng ta, phải hiểu đó chỉ về linh hồn của họ, là phần quan trọng nhất của con người họ.

AD SECUNDUM dicendum quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Reply to objection 2. Our body is nearer to our soul than our neighbor, as regards the constitution of our own nature: but as regards the participation of happiness, our neighbor's soul is more closely associated with our own soul, than even our own body is.

2. Notre corps est plus proche de notre âme que ne l'est notre prochain, si l'on considère la constitution de notre propre nature. Mais, pour la participation de la béatitude, il y a une relation plus étroite entre l'âme du prochain et la nôtre qu'entre celle-ci et notre propre corps.

2. Thân thể chúng ta gần gũi với linh hồn chúng ta hơn người đồng loại gần gũi với chúng ta, nếu người ta xem xét sự cấu tạo của bản tính riêng của chúng ta. Mà, đối với sự tham dự vào vinh phúc, có mối tương quan chặt chẽ giữa linh hồn của người đồng loại và linh hồn của chúng ta hơn là giữa linh hồn của chúng ta với thân thể riêng của chúng ta.

AD TERTIUM dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis, non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

Reply to objection 3. Every man is immediately concerned with the care of his own body, but not with his neighbor's welfare, except perhaps in cases of urgency: wherefore charity does not necessarily require a man to imperil his own body for his neighbor's welfare, except in a case where he is under obligation to do so and if a man of his own accord offer himself for that purpose, this belongs to the perfection of charity.

3. Tout homme est chargé du soin de son propre corps; mais tout homme n'est pas tenu de veiller au salut du prochain, si ce n'est en cas de nécessité. C'est pourquoi la charité n'exige pas nécessairement qu'on expose son corps pour le salut du prochain, hormis le cas où l'on est tenu de pourvoir à son salut. Si en dehors de ce cas, quelqu'un s'offre spontanément pour cela' cela appartient à la perfection de la charité.

3. Mọi người có bản phận xem sóc lo lắng cho thân thể riêng của mình; mà mọi người không bị bắt buộc lo lắng sự an toàn cho người đồng loại nếu đó không phải là trường hợp khẩn yếu. Do đó, đức mến cách tất yếu không đòi hỏi người ta liều bỏ thân thể của mình vì sự an toàn của người đồng loại, ngoài trường hợp người ta bị bắt buộc phải lo cho sự an toàn của họ. Nếu ngoài trường hợp này, người nào tự ý hiến thân vì điều đó, việc như thế thuộc về sự hoàn hảo của đức mến.

ARTICULUS 6
Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius

ARTICLE 6
Whether we ought to love one neighbor more than another ?

ARTICLE 6
Doit-on aimer tel prochain plus qu'un autre ?

TIẾT 6
Người ta phải yêu mến người đồng loại nọ hơn người đồng loại kia ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., *omnes homines aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur*. Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

Objections 1. It would seem that we ought not to love one neighbor more than another. For Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28): "One ought to love all men equally. Since, however, one cannot do good to all, we ought to consider those chiefly who by reason of place, time or any other circumstance, by a kind of chance, are more closely united to us." Therefore one neighbor ought not to be loved more than another.

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet: " Tous les hommes doivent être aimés également. Mais comme il ne t'est pas possible d'être utile à tous, tu dois t'intéresser de préférence à ceux qui en raison des circonstances de lieu, de temps, ou pour d'autres motifs, ont en partage de se trouver plus proches de toi. " Tel prochain n'a donc pas à être aimé davantage qu'un autre.

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Mọi người phải được yêu mến bằng nhau. Mà bởi vì ngươi không có thể ích lợi cho mọi người, ngươi phải lo lắng tốt hơn đối với những người vì lý do các hoàn cảnh nơi chỗ, thời gian, hoặc vì các lý do khác, có phần ở gần gũi với ngươi hơn" (De Doctr. Christ. 1,28). Vậy người đồng loại nọ không phải được yêu mến nhiều hơn người đồng loại kia.

PRAETEREA, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

2. Further, where there is one and the same reason for loving several, there should be no inequality of love. Now there is one and the same reason for loving all one's neighbors, which reason is God, as Augustine states (De Doctr. Christ. i, 27). Therefore we ought to love

2. S'il n'y a qu'une seule et même raison d'aimer diverses personnes, on ne doit pas les aimer de façon inégale. Or il n'y a qu'une seule raison d'aimer tous ceux qui sont notre prochain, et c'est Dieu, dit S. Augustin. Nous devons donc aimer également tous ceux qui sont notre

2. Nếu có cũng một lý do duy nhất phải yêu mến những người khác nhau, người ta không nên yêu mến họ bằng cách không bằng nhau. Mà chỉ có một lý do duy nhất để yêu mến mọi người đồng loại và đó là Thiên Chúa. Vậy chúng ta phải yêu mến một cách bằng nhau tất cả các

PRAETEREA, amare est velle bonum alicui; ut patet per philosophum, in II Rhet. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam. Ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

SED CONTRA est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum, unde Levit. XX praecipitur quod *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur*, quod non praecipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae, utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscuiusque, sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda, ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus, sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

all our neighbors equally.

3. Further, to love a man is to wish him good things, as the Philosopher states (Rhet. ii, 4). Now to all our neighbors we wish an equal good, viz. everlasting life. Therefore we ought to love all our neighbors equally.

On the contrary, One's obligation to love a person is proportionate to the gravity of the sin one commits in acting against that love. Now it is a more grievous sin to act against the love of certain neighbors, than against the love of others. Hence the commandment (Lev. 10:9), "He that curseth his father or mother, dying let him die," which does not apply to those who cursed others than the above. Therefore we ought to love some neighbors more than others.

I answer that, There have been two opinions on this question: for some have said that we ought, out of charity, to love all our neighbors equally, as regards our affection, but not as regards the outward effect. They held that the order of love is to be understood as applying to outward favors, which we ought to confer on those who are connected with us in preference to those who are unconnected, and not to the inward affection, which ought to be given equally to all including our enemies. But this is unreasonable. For the affection of charity, which is the inclination of grace, is not less orderly than the natural appetite, which is the inclination of nature, for both inclinations flow from Divine wisdom. Now we observe in the physical order that the natural inclination in each thing is proportionate to the act or movement that is becoming to the nature of that thing: thus in earth the inclination of gravity is greater than in water, because it is becoming to earth to be beneath water. Consequently the inclination also of grace which is the effect of charity, must needs be proportionate to those actions which have to be performed outwardly, so that, to wit, the affection of our charity be more intense towards those to whom we ought to behave with greater kindness. We must, therefore, say that, even as regards the affection we ought to love one neighbor more than another. The reason is that, since the principle of love is God, and the person who loves, it must needs be that the affection of love increases in proportion to the nearness to one or the other of those principles. For as we stated above (A[1]), wherever we find a principle, order depends on relation to that principle.

prochain.

3. " Aimer, dit Aristote, c'est vouloir du bien à quelqu'un. " Or c'est un bien égal, la vie éternelle, que nous voulons à tous ceux qui sont notre prochain. Donc nous devons les aimer tous également.

En sens contraire, on doit d'autant plus aimer quelqu'un que l'on pèche plus gravement en agissant contre cet amour. Or, c'est un péché plus grave d'agir contrairement à l'amour de certaines personnes que d'agir contrairement à l'amour de certaines autres. De là ce précepte du Lévitique (20, 9): " Quiconque maudira son père ou sa mère sera puni de mort ", ce qui n'est pas prescrit pour ceux qui maudissent d'autres personnes. Donc il y a des personnes, parmi notre prochain, que nous devons aimer plus que les autres.

Réponse : Il y a deux opinions à ce sujet. Certains en effet ont dit que tous ceux qui sont notre prochain doivent être aimés également quant aux sentiments d'affection, mais non quant aux effets extérieurs. Ils estiment que l'ordre de la charité doit s'entendre des bienfaits extérieurs, que nous devons procurer à nos proches plutôt qu'aux étrangers, et non de l'affection intérieure, que nous devons accorder également à tous, même à nos ennemis. Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, l'affection de la charité, qui est une inclination de la grâce, n'est pas moins bien ordonnée que l'appétit naturel, qui est une inclination de la nature; car l'une et l'autre de ces inclinations procèdent de la sagesse divine. Or nous voyons que, dans les réalités naturelles, l'inclination de la nature est proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être; ainsi la terre a-t-elle une plus forte attirance de pesanteur que l'eau, puisqu'il lui revient d'être au-dessous de l'eau. Il faut donc que l'inclination de la grâce, qui est l'affection de la charité, soit proportionnée aux actes qui doivent être produits à l'extérieur, de telle sorte que nous ayons des sentiments de charité plus intenses pour ceux à l'égard desquels il convient que nous soyons davantage bienfaisants. Ainsi donc, il faut conclure que, même sous le rapport de l'affection, il faut que notre amour du prochain soit plus grand pour celui-ci que pour un autre. Et en voici la raison: puisque Dieu et celui qui aime sont les principes de l'amour, il est nécessaire qu'il v ait un plus grand sentiment de dilection, selon que celui qui en est l'objet est plus rapproché de l'un de ces deux principes. Partout en effet où il y a un principe, l'ordre se mesure par rapport à ce principe, nous l'avons dit.

người đồng loại của chúng ta.

3. Triết gia nói: "Yêu mến là muốn sự tốt cho người nào" (Rhet. 2,4). Mà một sự tốt bằng nhau, đó là sự sống vĩnh cửu, mà chúng ta muốn cho mọi người đồng loại.

TRÁI LẠI, Chúng ta phải yêu mến nhiều hơn một người nào đó, trong trường hợp chúng ta chắc phạm tội nặng hơn nếu chúng ta hành động trái với tình yêu này. Mà, có trọng tội hơn khi hành động trái ngược với tình yêu đối với một số người này hơn khi hành động trái ngược với tình yêu đối với số người khác. Do đó, sách Lê vi có giới mệnh: "Người nào mắng chửi cha mình hoặc mẹ mình thì bị phạt tử hình" (Lv 20,9), điều đó không được ra lệnh đối với những người mắng chửi các kẻ khác. Vậy trong các người đồng loại của chúng ta, có những người chúng ta phải yêu mến hơn các người khác.

TRẢ LỜI : Về vấn đề này có hai ý kiến. Quả thế, một số người nói mọi người đồng loại của chúng ta phải được yêu mến bằng nhau về những tình cảm tình yêu, mà không phải về các hiệu quả bên ngoài. Họ tưởng nghĩ trật tự đức mến phải hiểu về các ơn lành bên ngoài mà chúng ta phải đem lại cho những người thân cận của chúng ta hơn là cho những người xa lạ, chứ không phải hiểu về tình yêu bên trong mà chúng ta phải có một cách bằng nhau đối với mọi người, ngay cả đối với các thù địch của chúng ta. Nhưng ý kiến này không hợp lý. Quả thế, tình yêu của đức mến là một khuynh hướng của ân sủng, không được sắp đặt ít tốt hơn thị dục tự nhiên là khuynh hướng của bản tính; vì cả hai khuynh hướng này đều phát xuất bởi sự khôn ngoan Thiên Chúa. Mà chúng ta trông thấy ở nơi các thực tại thiên nhiên, khuynh hướng của bản tính tương xứng với hành động hoặc sự chuyển động thích hợp với bản tính của mỗi vật; như vậy, trái đất có sức lôi kéo của trọng lực hơn nước, bởi vì đất thì ở dưới nước. Vậy khuynh hướng của ân sủng là tình yêu của đức mến, phải cân xứng với các hành động phải được sản xuất bên ngoài, đến nỗi chúng ta có những tình cảm đức mến mãnh liệt hơn đối với những người mà một cách thích hợp chúng ta phải làm ơn lành nhiều hơn. Như thế, chúng ta phải kết luận, ngay ở phương diện tình yêu, tình yêu chúng ta đối với người đồng loại phải to lớn đối với người này hơn đối với người kia. Vậy đây là lý do: bởi vì Thiên Chúa và người yêu mến, là những nguyên lý của tình yêu, một cách tất nhiên có những tình cảm về từ ái lớn hơn, tùy theo kẻ làm đối tượng của từ ái thì gần gũi hơn với một trong hai nguyên lý này. Quả thế, ở đâu có nguyên lý, trật tự được đo lường tương đối với nguyên lý này như chúng ta đã nói ở trước (a.1).

AD PRIMUM ergo dicendum quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex caritate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aeque diligere. Vel aliter dicendum quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur et alii non diliguntur. Et hanc inaequalitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse, sed in benevolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam, ut patet ex his quae de beneficentia dicit.

Reply to objection 1. Love can be unequal in two ways: first on the part of the good we wish our friend. In this respect we love all men equally out of charity: because we wish them all one same generic good, namely everlasting happiness. Secondly love is said to be greater through its action being more intense: and in this way we ought not to love all equally. Or we may reply that we have unequal love for certain persons in two ways: first, through our loving some and not loving others. As regards beneficence we are bound to observe this inequality, because we cannot do good to all: but as regards benevolence, love ought not to be thus unequal. The other inequality arises from our loving some more than others: and Augustine does not mean to exclude the latter inequality, but the former, as is evident from what he says of beneficence.

Solutions 1. Dans l'amour, il peut y avoir inégalité de deux manières. D'abord, du côté du bien que nous souhaitons à un ami. A ce point de vue, nous aimons tous les hommes également par la charité, puisqu'à tous nous souhaitons un même genre de bien: la béatitude éternelle. En second lieu, on peut parier de dilection plus grande en raison de l'intensité plus grande de l'acte d'amour. Et en ce sens il ne faut pas aimer également tous les hommes. Une autre réponse consiste à dire que, dans notre amour à l'égard de plusieurs personnelle il peut y avoir deux sortes d'inégalités. La première consiste à aimer les uns et à ne pas aimer les autres. Cette inégalité doit s'observer dans la bienfaisance, car il nous est impossible de faire du bien à tous; mais elle ne doit pas exister dans la bienveillance de l'amour. La seconde inégalité consiste à aimer les uns plus que les autres. S. Augustin, dans le texte cité, n'entend pas exclure celle-ci, mais seulement la première; cela ressort avec évidence de ce qu'il dit à propos de la bienveillance.

GIẢI ĐÁP 1. Trong tình yêu có thể có sự không bằng nhau theo hai thể cách. Thứ nhất, về phía sự tốt mà chúng ta cầu chúc cho người bạn hữu. Ở phương diện này, chúng ta yêu mến mọi người cách bằng nhau bởi đức mến, bởi vì đối với mọi người chúng ta cầu chúc cũng một thứ sự tốt: hạnh phúc vĩnh cửu. Thứ đến, người ta có thể đề cập đến từ ái to lớn hơn theo cường độ lớn hơn trong hành động yêu mến. Và theo ý nghĩa này, người ta không bị bắt buộc yêu mến mọi người cách bằng nhau. Một sự giải đáp khác cốt tại việc nói rằng, trong tình yêu chúng ta đối với nhiều người, có thể có hai thứ không bằng nhau. Sự không bằng nhau thứ nhất cốt tại yêu mến những người này và không yêu mến những người khác. Sự không bằng nhau này được xem xét trong việc làm ơn lành, bởi vì chúng ta dứt khoát không có thể làm sự tốt cho mọi người; nhưng nó không thể hiện hữu trong sự muốn làm ơn lành của tình yêu. Sự không bằng nhau thứ hai cốt tại yêu mến những người này hơn những người khác. Thánh Augustinô trong đoạn văn được dẫn chứng, không có ý trục xuất sự không bằng nhau này, nhưng chỉ trục xuất sự không bằng nhau thứ nhất; điều đó được trông thấy rõ ràng qua điều chúng ta đã nói về sự muốn làm ơn lành.

AD SECUNDUM dicendum quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Reply to objection 2. Our neighbors are not all equally related to God; some are nearer to Him, by reason of their greater goodness, and those we ought, out of charity, to love more than those who are not so near to Him.

2. Tous ceux qui sont notre prochain ne sont pas dans le même rapport avec Dieu, mais certains sont plus proches de lui, parce qu'ils sont meilleurs. Ceux-là, on doit les aimer de charité plus que d'autres qui sont moins proches de Dieu.

2. Tất cả mọi người đồng loại của chúng ta không có cũng một mối tương quan với Thiên Chúa, nhưng một số gần gũi Ngài hơn, bởi vì họ tốt lành hơn. Những người này, chúng ta phải yêu mến họ bằng đức mến hơn những kẻ khác ít gần gũi hơn với Thiên Chúa

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

Reply to objection 3. This argument considers the quantity of love on the part of the good which we wish our friends.

3. Cette objection est prise de la mesure de l'amour relative au bien que nous souhaitons à nos amis.

3. Vấn nạn này đã được tạo nên do mức độ của tình yêu liên hệ với sự tốt mà chúng ta cầu chúc cho các bạn hữu chúng ta.

ARTICULUS 7
Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores

ARTICLE 7
Whether we ought to love those who are better more those who are more closely united us ?

ARTICLE 7
Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni ?

TIẾT 7
Phải chăng người ta phải yêu mến nhiều hơn đối với người tốt hơn, hoặc người kết hợp nhất với chúng ta ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem*, etc., homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

Objections 1. It would seem that we ought to love those who are better more than those who are more closely united to us. For that which is in no way hateful seems more lovable than that which is hateful for some reason: just as a thing is all the whiter for having less black mixed with it. Now those who are connected with us are hateful for some reason, according to Lk. 14:26: "If any man come to Me, and hate not his father," etc. On the other hand good men are not hateful for any reason. Therefore it seems that we ought to love those who are better more than those who are more closely connected with us.

Objections 1. Nous devons aimer plutôt les meilleurs. Car on doit aimer ce qui ne peut être haï sous aucun rapport, plutôt que ce qui doit être haï sous un certain rapport, tout comme est plus blanc ce qui est moins mélangé de noir. Or, les personnes qui nous tiennent de plus près doivent être sous quelque rapport l'objet de notre haine, puisqu'il est écrit en S. Luc (14, 26): " Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père et sa mère, etc. ", tandis que l'on ne doit haïr à aucun titre ceux qui sont bons. Donc, il semble que ceux qui sont meilleurs doivent être aimés plus que ceux qui nous sont davantage unis.

VẤN NẠN 1. Người ta phải yêu mến cái gì không có thể bị ghét ở phương diện nào cả, hơn là cái gì có thể bị ghét ở phương diện nào đó, hoàn toàn như cái gì ít lẫn lộn với màu đen thì trắng hơn. Mà những người ở gần chúng ta hơn thì ở phương diện nào đó họ phải bị chúng ta ghét hơn, bởi vì thánh Luca nói: "Nếu ai đến với Ta mà không ghét cha mình và mẹ mình, v. v.." (Lc 14,26), đang khi người ta không nên ghét các kẻ tốt lành bằng một cách nào cả. Vậy, xem ra những kẻ tốt hơn phải được yêu mến hơn những kẻ kết hợp với chúng ta nhiều hơn.

PRAETEREA, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

2. Further, by charity above all, man is likened to God. But God loves more the better man. Therefore man also, out of charity, ought to love the better man more than one who is more closely

2. C'est par la charité que l'homme devient le plus semblable à Dieu. Mais Dieu aime davantage celui qui est meilleur. Donc l'homme aussi doit par la charité aimer celui qui est meilleur, de préférence à ses

2. Chính bởi đức mến mà con người trở nên tương tự hơn với Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa yêu mến nhiều hơn kẻ nào tốt hơn. Vậy con người cũng phải yêu mến bằng đức mến người nào tốt hơn một cách

PRAETEREA, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur, amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*. Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

RESPONDEO dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti, sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes, et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis, sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores

united to him.

3. Further, in every friendship that ought to be loved most which has most to do with the foundation of that friendship: for, by natural friendship we love most those who are connected with us by nature, our parents for instance, or our children. Now the friendship of charity is founded upon the fellowship of happiness, which has more to do with better men than with those who are more closely united to us. Therefore, out of charity, we ought to love better men more than those who are more closely connected with us.

On the contrary, It is written (1 Tim. 5:8): "If any man have not care of his own and especially of those of his house, he hath denied the faith, and is worse than an infidel." Now the inward affection of charity ought to correspond to the outward effect. Therefore charity regards those who are nearer to us before those who are better.

I answer that, Every act should be proportionate both to its object and to the agent. But from its object it takes its species, while, from the power of the agent it takes the mode of its intensity: thus movement has its species from the term to which it tends, while the intensity of its speed arises from the disposition of the thing moved and the power of the mover. Accordingly love takes its species from its object, but its intensity is due to the lover. Now the object of charity's love is God, and man is the lover. Therefore the specific diversity of the love which is in accordance with charity, as regards the love of our neighbor, depends on his relation to God, so that, out of charity, we should wish a greater good to one who is nearer to God; for though the good which charity wishes to all, viz. everlasting happiness, is one in itself, yet it has various degrees according to various shares of happiness, and it belongs to charity to wish God's justice to be maintained, in accordance with which better men have a fuller share of happiness. And this regards the species of love; for there are different species of love according to the different goods that we wish for those whom we love. On the other hand, the intensity of love is measured with regard to the man who loves, and accordingly man loves those who are more closely united to him, with more intense affection as to the good he wishes for them, than he loves those who are better as to the greater good he wishes for them. Again a further difference must be observed here: for some

proches.

3. En toute amitié, ce que l'on doit aimer davantage, c'est ce qui tient de plus près au fondement même de cette amitié; par l'amitié naturelle, en effet, nous aimons davantage ceux qui nous sont le plus unis selon la nature, comme les parents et les enfants. Or l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude à laquelle les meilleurs se rattachent davantage que nos plus proches. Donc, en vertu de la charité, nous devons aimer ceux qui sont les meilleurs, plus que ceux qui nous tiennent de plus près.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Tm 5, 8) " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi: il est pire qu'un infidèle. " Or l'affection intérieure de la charité doit correspondre à son effet extérieur. Donc, nous devons aimer nos proches de charité, plus que les meilleurs.

Réponse : Tout acte doit être proportionné à son objet et à l'agent qui le produit: de son objet il tire son espèce; de la force de l'agent, son degré d'intensité. C'est ainsi qu'un mouvement est spécifié par le terme vers lequel il tend, et qu'il doit la rapidité de son allure à l'aptitude du mobile et à la force du moteur. Ainsi donc, un amour est spécifié par son objet, et son intensité vient de celui qui aime. Or l'objet de l'amour de charité c'est Dieu, et celui qui aime c'est l'homme. D'où il suit que, du point de vue de la spécification de l'acte, la différence à mettre dans l'amour de charité à l'égard du prochain doit se prendre par rapport à Dieu; ce qui signifie qu'à celui qui est plus rapproché de Dieu nous voulons par la charité un plus grand bien. Et en effet, si le bien que la charité veut à tous, et qui est la béatitude éternelle, est un même bien en soi, ce bien a cependant divers degrés selon les diverses participations de la béatitude; et il convient à la charité de vouloir que la justice de Dieu, pour laquelle les meilleurs participent de la béatitude d'une manière plus parfaite, soit observée. Cela concerne l'espèce de l'amour, car nos amours sont spécifiquement distincts selon les biens différents que nous souhaitons à ceux que nous aimons. Mais l'intensité de l'amour doit se prendre du côté de l'homme qui aime. De ce point de vue l'homme aime ceux qui lui sont le plus proches, relativement au bien pour lequel il les aime, d'un amour plus intense que celui dont il aime les meilleurs, relativement à un bien plus grand. On peut ici remarquer encore une autre

nhiều hơn là đối với các người thân cận.

3. Trong mọi tình bằng hữu, cái mà người ta phải yêu mến nhiều hơn, đó là cái gần gũi hơn với nền tảng của chính tình bằng hữu; do tình bằng hữu tự nhiên, chúng ta yêu mến nhiều hơn những người kết hợp nhất với chúng ta theo bản tính, như cha mẹ và con cái; mà tình bằng hữu của đức mến có nền tảng trên sự chuyển thông vinh phúc và những người tốt hơn quy về đó nhiều hơn những người thân cận với chúng ta. Vậy, do đức mến chúng ta phải yêu mến những người tốt hơn, hơn là yêu mến những kẻ gần gũi chúng ta hơn.

TRÁI LẠI, Còn ai không biết lo lắng đến người thân thuộc và nhất là gia quyến mình, thì nó đã chối bỏ đức tin, và còn tệ hơn là người không tin (1Tm 5,8). Mà tình yêu bên trong của đức mến tương xứng với hiệu quả bên ngoài của nó. Vậy chúng ta phải yêu mến bằng đức mến các kẻ thân cận của chúng ta hơn những người tốt hơn.

TRẢ LỜI : Mọi hành động phải tương xứng với đối tượng của mình và với tác nhân tạo nên mình: với đối tượng của mình, nó rút lấy loại của mình; với năng lực của tác nhân nó rút lấy bậc cường độ của mình. Chính như vậy mà sự chuyển động được phân loại bởi điểm cuối cùng mà nó hướng đến, và nó có tốc độ về sự tiến triển của mình do thích nghi tính của động tử và sức mạnh của chủ động. Như vậy, một tình yêu được phân loại bởi đối tượng của mình, và cường độ của nó phát xuất bởi kẻ yêu mến. Mà đối tượng của tình yêu trong đức mến, đó là Thiên Chúa, và kẻ yêu mến đó là con người; do đó mà về phương diện phân loại hành động sự dị biệt phải xuất hiện trong tình yêu của đức mến đối với người đồng loại phải được rút lấy từ mối quan hệ với Thiên Chúa; điều đó biểu thị đối với kẻ gần gũi với Thiên Chúa hơn, chúng ta do đức mến muốn cho họ sự tốt lớn hơn. Quả thế, nếu sự tốt mà đức mến muốn cho mọi người, và đó là vinh phúc vĩnh cửu, là cũng một sự tốt tại sự. Tuy nhiên, sự tốt này có nhiều cấp bậc tùy theo những sự tham dự khác nhau vào vinh phúc này; và một cách thích hợp, đức mến muốn sự công bình của Thiên Chúa mà do đó những kẻ tốt hơn tham dự vào sự vinh phúc cách hoàn hảo hơn, thì phải được tôn trọng. Điều đó liên hệ với loại tình yêu, bởi vì các tình yêu của chúng ta được phân biệt cách loại thuộc tùy theo các sự tốt dị biệt với nhau mà chúng ta cầu chúc cho những kẻ chúng ta yêu mến. Còn cường độ của tình yêu được rút lấy từ phía con người yêu mến. Ở phương diện này, con người yêu mến những kẻ gần gũi nhất với mình, đối với sự tốt do đó mà họ yêu mến những kẻ ấy, bằng một tình yêu mãnh liệt hơn tình yêu mà họ yêu mến những kẻ tốt hơn đối với sự tốt lớn hơn. Ở đây, người ta có thể để ý đến một sự dị biệt nữa. Trong những kẻ gần gũi chúng ta, có những người gần gũi chúng

ad maius bonum. Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet. Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae, sicut ars quae est circa finem imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

neighbors are connected with us by their natural origin, a connection which cannot be severed, since that origin makes them to be what they are. But the goodness of virtue, wherein some are close to God, can come and go, increase and decrease, as was shown above (Q[24], AA[4],10,11). Hence it is possible for one, out of charity, to wish this man who is more closely united to one, to be better than another, and so reach a higher degree of happiness. Moreover there is yet another reason for which, out of charity, we love more those who are more nearly connected with us, since we love them in more ways. For, towards those who are not connected with us we have no other friendship than charity, whereas for those who are connected with us, we have certain other friendships, according to the way in which they are connected. Now since the good on which every other friendship of the virtuous is based, is directed, as to its end, to the good on which charity is based, it follows that charity commands each act of another friendship, even as the art which is about the end commands the art which is about the means. Consequently this very act of loving someone because he is akin or connected with us, or because he is a fellow-countryman or for any like reason that is referable to the end of charity, can be commanded by charity, so that, out of charity both eliciting and commanding, we love in more ways those who are more nearly connected with us.

différence. Parmi ceux qui nous tiennent de près, il en est qui nous sont plus proches par leur naissance, qu'ils ne peuvent renier puisqu'ils tiennent d'elle ce qu'ils sont. Au contraire, la bonté de la vertu, par laquelle certains s'approchent de Dieu, peut s'acquérir et disparaître, augmenter et diminuer, comme le montre ce qui précède. Et c'est pourquoi je puis, par charité, désirer que celui qui m'est plus proche soit meilleur qu'un autre, et qu'ainsi il puisse parvenir à un degré plus grand de béatitude. Il est encore une autre façon d'aimer davantage de charité ceux qui nous touchent de plus près, parce que nous les aimons de plusieurs manières. Ceux qui ne nous tiennent par aucun lien, nous ne les aimons que par l'amitié de charité. Ceux au contraire oui nous sont proches, nous avons vis-à-vis d'eux d'autres affections d'amitié correspondant à la nature du lien qui les rattache à nous. Et puisque le bien sur lequel se fonde toute autre amitié honnête s'ordonne, comme à sa fin, au bien sur lequel se fonde la charité, il s'ensuit que la charité commande aux actes de toutes les autres amitiés; comme l'art qui a pour objet la fin commande aux arts qui ont pour objet tout ce qui est ordonné à la fin. De la sorte, le fait d'aimer quelqu'un parce qu'il est notre parent, notre proche, ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif valable et pouvant être ordonné au but de la charité, peut être commandé par la charité. C'est ainsi que la charité, tant en son activité propre que dans les actes qu'elle commande, nous fait aimer de plusieurs manières ceux qui nous tiennent de plus près.

ta hơn do sự sinh ra của họ mà họ không có thể từ chối bởi vì họ do sự sinh đẻ mà họ có những điều họ đang là. Trái lại, thiện tính của nhân đức do đó mà một số người đến gần Thiên Chúa, có thể thu lượm được và biến mất, gia tăng và giảm bớt, như người ta trông thấy được do những điều đã nói ở trước (Q.24; a.4, 10 và 11). Vậy, bằng đức mến tôi có thể ước muốn kẻ gần gũi với tôi hơn được trở nên tốt hơn kẻ khác, và như thế họ được đạt tới vinh phúc một mức độ cao hơn. Còn một thể cách khác nữa để yêu mến bằng đức mến một cách nhiều hơn những kẻ gần gũi chúng ta hơn, bởi vì chúng ta yêu mến họ bằng nhiều thể cách. Những kẻ không dính líu với chúng ta bởi một mối liên hệ nào cả, chúng ta chỉ yêu mến họ bằng tình bằng hữu của đức mến. Trái lại, những kẻ gần gũi chúng ta, chúng ta có đối với họ những tình yêu khác của tình bằng hữu tương ứng với bản tính của dây liên hệ nối kết họ lại với chúng ta. Và bởi vì sự tốt làm nền tảng cho mọi tình bằng hữu lương thiện khác, được sắp đặt đến một sự tốt là mục đích của mình, và đức mến có nền tảng trên sự tốt này, do đó mà đức mến chi phối các hành động của mọi tình bằng hữu khác; như nghệ thuật có đối tượng là mục đích thì chi phối các nghệ thuật có mục đích đạt tất cả những cái gì được sắp đặt về mục đích này. Như thế, việc yêu mến một người nào bởi vì họ là người bà con của chúng ta, là người thân cận của chúng ta, hoặc là người đồng công dân với chúng ta, hoặc bởi vì mọi lý do khác có giá trị hoặc có thể được sắp đặt với mục đích của đức mến, thì có thể được chi phối bởi đức mến. Chính như thế mà đức mến, ở trong hành động riêng của mình cũng như trong các hành động được nó ra lệnh, làm cho chúng ta yêu mến bằng nhiều thể cách những kẻ gần gũi chúng ta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Mich. VII, *inimici hominis domestici eius*.

Reply to objection 1. We are commanded to hate, in our kindred, not their kinship, but only the fact of their being an obstacle between us and God. In this respect they are not akin but hostile to us, according to Micah 7:6: "A men's enemies are they of his own household."

Solutions 1. Il ne nous est pas commandé de haïr nos proches parce qu'ils sont nos proches, mais seulement parce qu'ils nous empêchent d'être à Dieu; car en cela ils ne sont plus nos proches, mais nos ennemis, selon cette parole en S. Matthieu (10, 36): " Chacun a pour ennemis les gens de sa maison. "

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta không có lệnh truyền ghét những người thân cận của chúng ta bởi vì họ là những người thân cận của chúng ta, nhưng chỉ bởi vì họ ngăn cản chúng ta kết hợp với Thiên Chúa; bởi vì trong điều đó họ không phải là những người thân cận của chúng ta, nhưng họ là những kẻ thù địch của chúng ta theo lời nói của thánh Matthêô: "Mỗi người có các thù địch là những người trong nhà của mình" (Mt 10,36).

AD SECUNDUM dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit, sicut supra habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur.

Reply to objection 2. Charity conforms man to God proportionately, by making man comport himself towards what is his, as God does towards what is His. For we may, out of charity, will certain things as becoming to us which God does not will, because it becomes Him not to will them, as stated above (FS, Q[19], A[10]), when we were treating of the goodness of the will.

2. La charité fait que l'homme se rend conforme à Dieu proportionnellement, en ce sens que l'homme se comporte à l'égard de ce qui lui revient, comme Dieu se comporte à l'égard de ce qui lui revient. Il y a en effet des choses que nous pouvons vouloir, en vertu de la charité, parce qu'elles nous conviennent; Dieu, cependant ne les veut pas, parce qu'il ne lui convient pas de les vouloir, comme il a été dit antérieurement, lorsqu'il s'est agi de la bonté de la volonté.

2. Đức mến làm cho con người trở nên phù hợp với Thiên Chúa bằng cách theo tỷ lệ: theo ý nghĩa này là Thiên Chúa cư xử đối với cái gì thuộc về mình thế nào, thì con người cư xử với cái gì thuộc về mình theo thể cách ấy. Quả thế, có những sự vật mà chúng ta có thể ước muốn do đức mến, bởi vì chúng thích hợp với chúng ta; tuy nhiên, Thiên Chúa không muốn chúng nó, bởi vì việc muốn chúng nó không thích hợp với Ngài như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.19, a.10), khi đề cập đến thiện tính của ý chí.

AD TERTIUM dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICULUS 8

Utrum sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Proverb. XVIII, *vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater*. Et maximus Valerius dicit quod *amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit.* Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I de Offic., non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum saeculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

PRAETEREA, *probatio dilectionis est exhibitio operis*; ut Gregorius dicit, in homilia. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis, sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

SED CONTRA est quod in praeceptis Decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Exod. XX. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo

Reply to objection 3. Charity elicits the act of love not only as regards the object, but also as regards the lover, as stated above. The result is that the man who is more nearly united to us is more loved.

ARTICLE 8

Whether we ought to love more those who are connected with us by ties of blood ?

Objections 1. It would seem that we ought not to love more those who are more closely united to us by ties of blood. For it is written (Prov. 18:24): "A man amiable in society, shall be more friendly than a brother." Again, Valerius Maximus says (Fact. et Dict. Memor. iv 7): "The ties of friendship are most strong and in no way yield to the ties of blood." Moreover it is quite certain and undeniable, that as to the latter, the lot of birth is fortuitous, whereas we contract the former by an untrammelled will, and a solid pledge. Therefore we ought not to love more than others those who are united to us by ties of blood.

2. Further, Ambrose says (De Officiis i, 7): "I love not less you whom I have begotten in the Gospel, than if I had begotten you in wedlock, for nature is no more eager to love than grace." Surely we ought to love those whom we expect to be with us for ever more than those who will be with us only in this world. Therefore we should not love our kindred more than those who are otherwise connected with us.

3. Further, "Love is proved by deeds," as Gregory states (Hom. in Evang. xxx). Now we are bound to do acts of love to others than our kindred: thus in the army a man must obey his officer rather than his father. Therefore we are not bound to love our kindred most of all.

On the contrary, The commandments of the decalogue contain a special precept about the honor due to our parents (Ex. 20:12). Therefore we ought to love more specially those who are united to us by ties of blood.

I answer that, As stated above (A[7]), we ought out of charity to love those who are more closely united to us more, both because our love for them is more intense, and because there are more reasons for loving them. Now intensity of love arises from the union of lover and beloved:

3. La charité ne produit pas seulement son acte à la mesure de son objet, mais aussi à la mesure du sujet qui aime, nous l'avons dit; d'où il arrive qu'un plus proche soit aimé davantage.

ARTICLE 8

Doit-on aimer davantage celui qui nous est uni par le sang ?

Objections 1. Il semble qu'on ne doit pas aimer davantage celui qui nous est uni par le sang. En effet, il est écrit dans les Proverbes (18, 24): " Il y a des amis qui sont plus chers qu'un frère. " Et Valère Maxime dit: " Le lien de l'amitié est très puissant, et il ne le cède en rien au lien du sang. Il est même plus sûr et plus éprouvé que celui-ci, qui ne résulte que du hasard de la naissance, tandis qu'il est l'effet d'un jugement réfléchi et d'une volonté libre. " Donc, ceux qui nous sont liés par le sang n'ont pas à être aimés plus que les autres.

2. S. Ambroise dit: " Je ne vous aime pas moins, vous que j'ai engendrés dans l'Évangile, que si je vous avais mis au monde dans le mariage; car la nature n'aime pas plus fortement que la grâce. Et ceux que nous pensons devoir être éternellement avec nous, nous devons certainement les aimer plus que ceux qui sont avec nous en ce monde seulement. " Par conséquent nous ne devons pas aimer ceux qui nous sont unis par le sang plus que ceux qui nous sont unis par d'autres liens.

3. " La preuve de l'amour, ce sont les oeuvres que fait l'amour ", dit S. Grégoire. Or nous sommes plus tenus d'agir, par amour, à l'égard de certaines personnes, qu'à l'égard même de nos consanguins; c'est ainsi qu'à l'armée on doit obéir à son chef plus qu'à son père. Donc ceux qui nous sont unis par le sang ne sont pas ceux que nous devons aimer le plus.

En sens contraire, dans les préceptes du décalogue il est spécialement commandé d'aimer ses parents, ainsi qu'il apparaît dans l'Exode (20, 12). Nous devons donc plus spécialement aimer ceux qui nous sont plus unis par le sang.

Réponse : Comme nous venons de le dire: " Ceux qui nous sont le plus proches sont davantage aimés de charité, tant parce qu'ils sont aimés plus intensément que parce qu'ils sont aimés pour plusieurs raisons. Or l'intensité de l'amour dépend de l'union de l'être aimé avec l'être aimant. C'est pourquoi

3. Đức mến không chỉ tạo nên hành động của mình theo mức độ của đối tượng của mình, mà còn theo mức độ của chủ thể yêu mến, chúng ta đã nói ở trước (a.4, sol.1). Do đó mà một người thân cận hơn được yêu mến nhiều hơn

TIẾT 8

Người ta phải yêu mến nhiều hơn kẻ kết hợp với chúng ta bằng huyết tộc ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: " Có những bạn hữu yêu quý đối với chúng ta hơn người anh em" (Kn 18,24). Và Valêriô Maximô nói: "Chiếc dây tình bằng hữu có quyền năng rất lớn lao, và nó không thua dây huyết tộc một chút nào. Dây tình bằng hữu chắc chắn được cảm nghiệm hơn tình huyết tộc, bởi vì tình huyết tộc xảy ra do sự tình cờ của sự sinh sản đang khi tình bằng hữu là kết quả của một sự phán đoán hồi cố và của tự do ý chí" (Factor. Dictor. Memorab. 4,7). Vậy, những kẻ liên kết với chúng ta bằng huyết tộc không phải được yêu mến hơn những người khác.

2. Thánh Ambrôxiô nói: Tôi không yêu mến anh em ít, anh em là những kẻ tôi đã sinh sản trong Phúc âm hơn, giả như tôi đã sinh sản anh em ở trần gian bằng sự kết hôn; vì bản tính không yêu mến mạnh hơn ân sủng. Và những kẻ mà chúng tôi nghĩ sẽ ở đời đời với chúng ta, chúng ta một cách chắc chắn phải yêu mến họ hơn những người chỉ ở với chúng ta nơi trần gian mà thôi" (De Off. 1,7). Do đó, chúng ta không phải yêu mến những người liên kết với chúng ta bằng huyết tộc hơn những người kết hợp với chúng ta bằng những mối dây khác.

3. Thánh Grêgôriô nói: "Bằng chứng của tình yêu, đó là những công việc được tình yêu thực hiện" (In Evang, 2,30). Mà chúng ta bị bắt buộc nhiều để hành động vì tình yêu đối với một số người hơn đối những người bà con theo huyết tộc; chính như thế mà ở quân đội người ta phải vâng phục người chỉ huy của mình hơn là người cha của mình. Vậy những kẻ kết hợp với chúng ta bằng huyết tộc không phải là những kẻ chúng ta phải yêu mến nhất.

TRÁI LẠI, Trong các giới mệnh của mười điều răn Đức Chúa Trời, một cách đặc biệt có lệnh truyền yêu mến cha mẹ mình, như người ta thấy rõ ràng ở sách Xuất hành (Xh 20,12). Vậy chúng ta phải một cách đặc biệt hơn yêu mến những kẻ phối hợp với chúng ta hơn bằng huyết tộc.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói (a.7), những người gần gũi nhất với chúng ta phải được yêu mến nhiều hơn bằng đức mến, phần thì bởi họ được yêu mến với cường độ cao hơn, phần thì bởi họ được yêu mến bằng nhiều lý do. Mà cường độ tình yêu lệ thuộc vào sự kết hợp của vật được yêu mến với vật yêu mến. Do đó, tình yêu quy về

diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et philosophus dicit, in IX Ethic., quod *singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos, videbitur utique et nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum*. Et simile etiam in aliis. Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiae.

and therefore we should measure the love of different persons according to the different kinds of union, so that a man is more loved in matters touching that particular union in respect of which he is loved. And, again, in comparing love to love we should compare one union with another. Accordingly we must say that friendship among blood relations is based upon their connection by natural origin, the friendship of fellow-citizens on their civic fellowship, and the friendship of those who are fighting side by side on the comradeship of battle. Wherefore in matters pertaining to nature we should love our kindred most, in matters concerning relations between citizens, we should prefer our fellow-citizens, and on the battlefield our fellow-soldiers. Hence the Philosopher says (Ethic. ix, 2) that "it is our duty to render to each class of people such respect as is natural and appropriate. This is in fact the principle upon which we seem to act, for we invite our relations to a wedding . . . It would seem to be a special duty to afford our parents the means of living . . . and to honor them." The same applies to other kinds of friendship. If however we compare union with union, it is evident that the union arising from natural origin is prior to, and more stable than, all others, because it is something affecting the very substance, whereas other unions supervene and may cease altogether. Therefore the friendship of kindred is more stable, while other friendships may be stronger in respect of that which is proper to each of them.

l'amour qui se rapporte à diverses personnes doit se mesurer aux différentes raisons d'être uni à elles, de telle sorte que l'on aime telle personne plus qu'une autre selon le type de relation en laquelle nous l'aimons. D'autre part, un amour ne peut être comparé à un autre qu'en comparant le genre de relation qui fonde l'un à celui qui fonde l'autre. Ainsi donc faut-il dire que l'amitié de ceux qui sont du même sang est fondée sur la communauté de l'origine naturelle, celle qui unit des concitoyens sur la communauté civile, celle qui unit des soldats sur la communauté guerrière. C'est pourquoi, en ce qui concerne la nature, nous devons aimer davantage nos parents; en ce qui touche aux relations de la vie civile, nos concitoyens; et enfin, en ce qui concerne la guerre, nos compagnons d'armes. Ce qui fait dire à Aristote: " A chacun il faut rendre ce qui lui revient en propre et répond à sa qualité. Et c'est ce qui se pratique généralement: c'est la famille que l'on invite aux noces; de même, envers ses parents, le premier devoir apparaîtra d'assurer leur subsistance, ainsi que l'honneur qui leur revient. " Et ainsi en est-il dans les autres amitiés. Maintenant, si l'on compare une union à une autre, il est manifeste que l'union fondée sur l'origine naturelle a la priorité et est aussi la plus stable parce qu'elle tient à la substance de notre être, tandis que les autres liens sont surajoutés et peuvent disparaître. C'est pourquoi l'amitié de ceux qui sont d'un même sang est la plus stable. Toutefois, les autres amitiés peuvent prévaloir sur celle-ci, en ce qui est propre à chacune d'elles.

những người khác nhau phải được đo lường theo những lý do dị biệt để kết hợp với họ, đến nỗi người ta yêu mến người nọ hơn người kia theo một thứ liên quan mà do đó chúng ta yêu mến họ. Đàng khác, tình yêu này chỉ được so sánh với tình yêu kia bằng cách so sánh giống của tương quan làm nền tảng cho tình yêu này với giống liên quan làm nền tảng cho tình yêu khác. Như vậy, người ta phải nói tình bằng hữu thuộc về cùng một huyết tộc có nền tảng trên cộng đoàn thuộc về nguồn gốc tự nhiên, tình bằng hữu kết hợp các người đồng công dân trên cộng đoàn dân sự, và tình bằng hữu kết hợp các quân nhân trên cộng đoàn chiến đấu. Do đó, với cái gì liên hệ với bản tính, chúng ta phải yêu mến nhiều hơn các người bà con của chúng ta; đối với cái gì liên hệ với đời sống dân sự, chúng ta phải yêu mến nhiều hơn các kẻ đồng công dân của chúng ta; và cuối cùng, đối với cái gì liên hệ với chiến tranh, chúng ta phải yêu mến nhiều hơn các bạn đồng đội của chúng ta. Điều đó khiến Triết gia nói lên: "Với mỗi người, chúng ta phải trả cho họ cái gì thuộc về riêng của họ và phải đáp lại phẩm chất của họ. Và đó là điều được người ta thực hiện cách phổ thông: đó là gia đình mà chúng ta mời dự tiệc cưới; cũng vậy, đối với cha mẹ của mình, bổn phận đầu tiên của chúng ta là đảm bảo sự sinh sống của họ, cũng như sự vinh dự thuộc về riêng của họ" (Eth. 9,2). Và cũng có như vậy trong mọi tình bằng hữu khác. Giờ đây, nếu người ta so sánh sự kết hợp này với sự kết hợp kia, rõ ràng sự kết hợp có nền tảng trên nguồn gốc tự nhiên thì có sự ưu tiên và vững chắc nhất bởi vì nó phát xuất từ bản thể của con người chúng ta, đang khi các dây liên hệ khác được thêm vào có thể biến mất. Do đó, tình bằng hữu thuộc về cũng một huyết tộc bền vững hơn. Tuy nhiên, các tình bằng hữu khác có thể thắng thế hơn tình bằng hữu huyết tộc ở trong cái gì riêng cho mỗi tình bằng hữu trong các tình bằng hữu này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens, et praevalet in his quae ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Reply to objection 1. In as much as the friendship of comrades originates through their own choice, love of this kind takes precedence of the love of kindred in matters where we are free to do as we choose, for instance in matters of action. Yet the friendship of kindred is more stable, since it is more natural, and preponderates over others in matters touching nature: consequently we are more beholden to them in the providing of necessaries.

Solutions 1. L'amitié de compagnonnage se contracte par une élection personnelle, dans le domaine de ce qui est soumis à notre choix, par exemple dans celui de l'action; une telle amitié l'emporte sur celle qui est fondée sur les liens du sang en ce sens que, pour l'action, nous nous accordons plutôt avec nos compagnons de travail qu'avec nos parents. **En sens contraire,** l'amitié à l'égard de nos parents est plus stable, parce qu'elle existe plus naturellement; et elle l'emporte dans les choses qui concernent la nature. Aussi sommes nous tenus davantage à pourvoir aux nécessités de nos parents.

GIẢI ĐÁP 1. Tình bằng hữu đồng nghiệp cộng đoàn được gây nên bởi sự lựa chọn của bản thân cá thể trong lĩnh vực của những cái gì lệ thuộc vào sự lựa chọn của chúng ta, thí dụ, trong lĩnh vực hoạt động; một tình bằng hữu như thế hơn tình bằng hữu có nền tảng trên các dây liên hệ của huyết tộc theo điều này là, đối với sự hoạt động chúng ta hòa hợp với những người bạn lao động hơn là với những người bà con của chúng ta. Tuy nhiên, tình bằng hữu đối với bà con của chúng ta vững vàng hơn, bởi vì nó hiện hữu cách tự nhiên hơn; và nó thắng thế trong những sự vật liên hệ với bản tính. Vậy chúng ta bị bắt buộc nhiều hơn để lo lắng đối phó với những điều khẩn yếu của những người bà con của chúng ta.

AD SECUNDUM dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet

Reply to objection 2. Ambrose is speaking of love with regard to favors respecting the fellowship of grace, namely, moral instruction. For in this matter, a man ought to provide for his spiritual children

2. S. Ambroise parle de l'amour qui vise les bienfaits ayant trait à la communication de la grâce, c'est-à-dire à l'éducation morale. Dans cet ordre, en effet, l'homme doit plutôt subvenir aux fils spirituels

2. Thánh Ambrôxiô đề cập đến tình yêu nhằm các ơn lành liên hệ với sự chuyển thông ân sủng, nghĩa là có liên hệ với sự giáo dục đạo đức. Quả thế, ở trật tự này, con người phải lo lắng giúp đỡ các con cái thiêng liêng

homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

AD TERTIUM dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

ARTICULUS 9
Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus, dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis*. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

PRAETEREA, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

PRAETEREA, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, *primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit

whom he has begotten spiritually, more than for the sons of his body, whom he is bound to support in bodily sustenance.

Reply to objection 3. The fact that in the battle a man obeys his officer rather than his father proves, that he loves his father less, not simply relatively, i.e. as regards the love which is based on fellowship in battle.

ARTICLE 9
Whether a man ought, out of charity, to love his children more than his father ?

Objections 1. It seems that a man ought, out of charity, to love his children more than his father. For we ought to love those more to whom we are more bound to do good. Now we are more bound to do good to our children than to our parents, since the Apostle says (2 Cor. 12:14): "Neither ought the children to lay up for the parents, but the parents for the children." Therefore a man ought to love his children more than his parents.

2. Further, grace perfects nature. But parents naturally love their children more than these love them, as the Philosopher states (Ethic. viii, 12). Therefore a man ought to love his children more than his parents.

3. Further, man's affections are conformed to God by charity. But God loves His children more than they love Him. Therefore we also ought to love our children more than our parents.

On the contrary, Ambrose [*Origen, Hom. ii in Cant.] says: "We ought to love God first, then our parents, then our children, and lastly those of our household."

I answer that, As stated above (A[4], ad 1; A[7]), the degrees of love may be measured from two standpoints. First, from that of the object. In this respect the better a thing is, and the more like to God, the more is it to be loved: and in this way a man ought to love his father more than his children, because, to wit, he loves his father as his principle, in which respect he is a more exalted good and more like God. Secondly, the degrees of love may be measured from the standpoint of the lover, and in this respect a man loves more that which is more closely connected with him, in which way a man's children are more lovable to him than his father, as the Philosopher states (Ethic. viii). First, because parents love their children as being part of themselves, whereas the father is

engendrés par lui spirituellement, qu'à ses fils selon la chair; encore qu'il doive se soucier davantage de ceux-ci pour les secours corporels.

3. Le fait d'obéir dans le combat au chef de l'armée plutôt qu'à son père ne prouve pas que le père soit moins aimé absolument parlant; cela prouve seulement qu'il est moins aimé à un point de vue particulier, c'est-à-dire dans l'ordre de l'amour fondé sur la communauté des armes.

ARTICLE 9
Doit-on aimer de charité son fils plus que son père ?

Objections 1. Il semble qu'on doit aimer davantage son fils. En effet, nous devons aimer davantage celui à qui nous devons faire le plus de bien. Or nous devons faire plus de bien à nos enfants qu'à nos parents, selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 12, 14): " Ce n'est pas aux enfants à thésauriser pour les parents, mais aux parents pour les enfants. " On doit donc aimer davantage ses enfants.

2. La grâce perfectionne la nature. Or. naturellement, les parents aiment leurs enfants plus qu'ils ne sont aimés d'eux, comme le remarque Aristote. Donc, nous devons aimer nos enfants plus que nos parents.

3. Par la charité, les affections de l'homme se conforment à celles de Dieu. Or, Dieu aime ses enfants plus qu'il n'est aimé d'eux. Donc nous aussi, devons aimer nos enfants plus que nos parents.

En sens contraire, S. Ambroise dit " D'abord, c'est Dieu qui doit être aimé, ensuite les parents, puis les enfants, enfin les familiers. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le degré de l'amour peut s'apprécier de deux manières. 1° Par rapport à l'objet: et, à ce point de vue, on doit aimer davantage ce qui représente un bien plus excellent et ce qui a le plus de ressemblance avec Dieu. De la sorte, le père doit être aimé plus que le fils, parce que nous aimons notre père au titre de principe, et que le principe représente un bien plus éminent et plus semblable à Dieu. 2° Les degrés de l'amour se prennent du côté de celui qui aime, et, sous ce rapport, on aime davantage celui auquel on est plus uni. A ce point de vue, le fils doit être plus aimé que le père, dit Aristote pour quatre motifs: 1) Parce que les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes, alors que le père n'est pas quelque chose du fils, ce qui fait que l'amour du père pour

đã được mình sinh sản cách thiêng liêng hơn là cho những con cái theo xác thịt; nhưng họ phải lo lắng nhiều hơn với những đứa con này đối với các sự trợ giúp hữu hình.

3. Việc tùng phục trong trận chiến đối với Tổng Tư lệnh quân đội hơn việc tùng phục người cha của mình, không minh chứng rằng người cha nói cách tuyệt đối ít được yêu mến hơn; điều đó chỉ chứng tỏ ông được ít yêu mến hơn ở một phương diện đặc thù, nghĩa là trong trật tự của tình yêu có nền tảng trên cộng đoàn quân đội.

TIẾT 9
Phải chăng người ta phải yêu mến bằng đức mến con cái mình hơn cha mình ?

VẤN NẠN 1. Chúng ta phải yêu mến nhiều hơn kẻ mà chúng ta phải làm sự tốt nhiều nhất cho họ. Mà chúng ta phải làm nhiều sự tốt cho con cái hơn cho cha mẹ theo lời thánh Phaolô dạy: "Không phải con cái tích trữ của cải cho cha mẹ, nhưng cha mẹ phải tích trữ cho con cái" (2Cr 12,14). Vậy người ta phải yêu mến con cái mình nhiều hơn.

2. Ân sủng kiện toàn bản tính, mà một cách tự nhiên cha mẹ yêu mến con cái mình nhiều hơn là được chúng nó yêu mến như Triết gia lưu ý (Eth. 8,12). Vậy chúng ta phải yêu mến con cái chúng ta hơn cha mẹ chúng ta.

3. Do đức mến, các tình yêu của nhân loại phù hợp với các tình yêu của Thiên Chúa. Mà, Thiên Chúa yêu mến các con cái của mình hơn Ngài được chúng nó yêu mến. Vậy chúng ta cũng thế, chúng ta phải yêu mến con cái chúng ta hơn cha mẹ của chúng ta.

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô đã nói: "Trước tiên chính Thiên Chúa phải được yêu mến, đoạn đến cha mẹ, rồi đến con cái, và cuối cùng đến các kẻ thân cận" (In Caht. 2,2).

TRẢ LỜI: Như chúng ta đã nói ở trước, bậc của tình yêu được đánh giá theo hai thể cách (a.4): Thứ nhất, đối với đối tượng: về phương diện này, người ta phải yêu mến nhiều hơn cái gì biểu thị sự tốt hoàn hảo hơn và cái gì tương tự nhất với Thiên Chúa. Theo thể cách này, người cha phải được yêu mến nhiều hơn con cái, bởi vì chúng ta yêu mến cha mẹ chúng ta trong tư cách người là nguyên lý, và bởi vì nguyên lý biểu thị sự tốt hoàn hảo hơn và tương tự hơn với Thiên Chúa. Thứ đến, các bậc của tình yêu được tạo nên ở phía kẻ yêu mến, và ở phương diện này, người ta yêu mến nhiều hơn kẻ mà chúng ta được kết hợp hơn. Ở phương diện này, con cái phải được yêu mến hơn người cha vì bốn lý do như Triết gia minh chứng: thứ nhất, bởi vì cha mẹ yêu mến con cái mình trong tư cách nó là cái gì của mình, trong khi người cha không phải là cái gì của con cái, điều đó làm cho

filium similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt, nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. IX, *non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi*.

not part of his son, so that the love of a father for his children, is more like a man's love for himself. Secondly, because parents know better that so and so is their child than vice versa. Thirdly, because children are nearer to their parents, as being part of them, than their parents are to them to whom they stand in the relation of a principle. Fourthly, because parents have loved longer, for the father begins to love his child at once, whereas the child begins to love his father after a lapse of time; and the longer love lasts, the stronger it is, according to Ecclus. 9:14: "Forsake not an old friend, for the new will not be like to him."

son fils se rapproche davantage de l'amour qu'il a pour lui-même. 2) Parce que les parents savent mieux quels sont leurs enfants que l'inverse. 3) Parce que le fils est plus proche de son géniteur, dont il est en quelque sorte une partie, que le père lui-même ne l'est de son fils, pour qui il est un principe. 4) Parce que les parents ont aimé depuis plus longtemps, car le père commence tout de suite à aimer son fils, tandis que le fils ne commence à aimer son père qu'après un certain temps. Or l'amour est d'autant plus fort qu'il est plus ancien, selon cette parole de l'Ecclésiastique (9, 10): " N'abandonne pas un vieil ami, le nouveau ne le vaudra pas. "

tình yêu của người cha đối với con cái của mình đến gần hơn với tình yêu mà mình có cho chính mình. Thứ đến, cha mẹ biết rõ ràng con cái mình là thế nào hơn ngược lại. Thứ ba, bởi vì con cái gần gũi với kẻ sinh thành của mình mà mình theo một thể cách nào đó là một phần, hơn chính người cha gần gũi con cái mình, mà đối với nó mình là nguyên lý. Thứ bốn, bởi vì cha mẹ đã yêu mến lâu dài hơn, bởi vì người cha bắt đầu lập tức yêu mến con cái mình, trong khi người con chỉ bắt đầu yêu mến cha mình sau một thời gian. Mà tình yêu càng lâu dài bao nhiêu thì càng mạnh mẽ bấy nhiêu theo lời sách Huấn ca dạy: "Ngươi đừng bỏ rơi người bạn hữu xưa, người bạn hữu mới không bằng người đó đâu" (Hc 9,10).

AD PRIMUM ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiae et honor, effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Reply to objection 1. The debt due to a principle is submission of respect and honor, whereas that due to the effect is one of influence and care. Hence the duty of children to their parents consists chiefly in honor: while that of parents to their children is especially one of care.

Solutions 1. Au principe est due soumission, respect et honneur; à l'effet revient proportionnellement, de la part du principe, influence et assistance. Et c'est pourquoi les enfants doivent surtout honorer leurs parents; tandis que les parents doivent surtout assister leurs enfants.

GIẢI ĐÁP 1. Nguyên lý phải được tùng phục tôn kính và tôn vinh; hiệu quả một cách tương xứng lãnh nhận từ nguyên lý, ảnh hưởng và sự giúp đỡ. Và do đó con cái phải tôn kính cha mẹ của mình; đang khi cha mẹ phải giúp đỡ con cái mình.

AD SECUNDUM dicendum quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Reply to objection 2. It is natural for a man as father to love his children more, if we consider them as closely connected with him: but if we consider which is the more exalted good, the son naturally loves his father more.

2. Le père aime naturellement plus son enfant, en tant que celui-ci lui est uni. Mais l'enfant aime naturellement plus son père, en tant que celui-ci représente un principe supérieur.

2. Người cha tự nhiên yêu mến hơn con cái mình trong tư cách nó kết hợp với mình. Còn con cái tự nhiên yêu mến cha mình hơn, trong tư cách ông biểu thị nguyên lý ở trên.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem*. Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur, ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

Reply to objection 3. As Augustine says (De Doctr. Christ. i, 32), God loves us for our good and for His honor. Wherefore since our father is related to us as principle, even as God is, it belongs properly to the father to receive honor from his children, and to the children to be provided by their parents with what is good for them. Nevertheless in cases of necessity the child is bound out of the favors received to provide for his parents before all.

3. Comme dit S. Augustin: " Dieu nous aime pour notre avantage et pour sa gloire. " Voilà pourquoi le père étant pour nous un principe, comme Dieu lui-même, il revient proprement au père d'être honoré par ses enfants, et au fils d'être assisté matériellement par ses parents. Toutefois, en cas de nécessité, le fils est obligé, en raison des bienfaits reçus, d'assister ses parents avec générosité.

3. Như thánh Augustinô nói: "Thiên Chúa yêu mến chúng ta vì sự lợi ích của chúng ta và vì vinh quang của Ngài" (De Doctr. Christ. 1,32). Do đó người cha là nguyên lý đối với chúng ta như chính Thiên Chúa, người cha một cách đích xác có quyền đòi hỏi con cái tôn kính mình như con cái có quyền được cha mẹ mình giúp đỡ về vật chất. Tuy nhiên, trong trường hợp khẩn yếu, con cái, vì những ơn lành đã được lãnh nhận, bị bắt buộc giúp đỡ cha mẹ mình cách quảng đại.

ARTICULUS 10
Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem

ARTICLE 10
Whether a man ought to love his mother more than his father ?

ARTICLE 10
Doit-on aimer sa mère plus que son père ?

TIẾT 10
Phải chăng người ta phải yêu mến mẹ mình hơn cha mình ?

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim philosophus dicit, in I de Gen. Animal., *femina in generatione dat corpus*. Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in primo dictum est. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

Objections 1. It would seem that a man ought to love his mother more than his father. For, as the Philosopher says (De Gener. Animal. i, 20), "the female produces the body in generation." Now man receives his soul, not from his father, but from God by creation, as stated in the FP, Q[90], A[2]; Q[118]. Therefore a man receives more from his mother than from his father: and consequently he ought to love her more than him.

Objections 1. Il semble que l'on doit aimer davantage sa mère: " Dans la génération, dit en effet Aristote, la femme donne le corps. " Or l'homme ne doit pas l'âme à son père, mais à Dieu qui la crée, comme nous l'avons dit dans la première Partie. L'homme reçoit donc plus de sa mère que de son père. Il doit donc aimer sa mère plus que son père.

VẤN NẠN 1. Triết gia nói: "Trong sự sinh sản người đàn bà cho thân thể" (De Gener. Anim. 1,20). Mà người ta không phải có linh hồn do người cha, nhưng do Thiên Chúa sáng tạo linh hồn như chúng ta đã trình bày ở Quyển I (Q.90, a.2). Vậy con người lãnh nhận từ người mẹ mình nhiều hơn từ người cha mình. Vậy họ phải yêu mến mẹ mình nhiều hơn cha mình.

PRAETEREA, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater, dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres*. Ergo mater

2. Further, where greater love is given, greater love is due. Now a mother loves her child more than the father does: for the Philosopher says (Ethic. ix, 7) that "mothers have greater love for their children. For the mother labors more in child-bearing, and she knows more surely than the father who are her

2. On doit aimer davantage celui qui vous chérit davantage. Or la mère chérit son enfant plus que ne fait le père: " Ce sont les mères, dit Aristote, qui aiment le plus leurs enfants. " Elles souffrent davantage dans la génération, et elles savent mieux que les pères que leurs enfants sont issus d'elles. La mère

2. Người ta phải yêu mến nhiều hơn kẻ nào yêu quý mình nhiều hơn. Mà người mẹ yêu quý con cái hơn người cha như Triết gia khẳng định: "Chính các người mẹ yêu mến con cái mình nhiều nhất" (Eth. 9,7). Các bà mẹ đau đớn nhiều hơn trong khi sinh sản, và họ biết rõ ràng hơn người cha điều này là các con cái của mình phát xuất

est magis diligenda quam pater.

PRAETEREA, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit, secundum illud Rom. ult., *salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis*. Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater, unde dicitur Eccli. VII, *gemitum matris tuae ne obliviscaris*. Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, super Ezech., quod *post Deum, omnium patrem, diligendus est pater*, et postea addit de matre.

RESPONDEO dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre inquantum est pater, an sit plus diligendus matre inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiae ut amicitia solvatur vel minuatur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo, ut Ambrosius dicit, *boni domestici sunt malis filiis praeponendi*. Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis, alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem.

children."

3. Further, love should be more fond towards those who have labored for us more, according to Rom. 16:6: "Salute Mary, who hath labored much among you." Now the mother labors more than the father in giving birth and education to her child; wherefore it is written (Ecclus. 7:29): "Forget not the groanings of thy mother." Therefore a man ought to love his mother more than his father.

On the contrary, Jerome says on Ezech. 44:25 that "man ought to love God the Father of all, and then his own father," and mentions the mother afterwards.

I answer that, In making such comparisons as this, we must take the answer in the strict sense, so that the present question is whether the father as father, ought to be loved more than the mother as mother. The reason is that virtue and vice may make such a difference in such like matters, that friendship may be diminished or destroyed, as the Philosopher remarks (Ethic. viii, 7). Hence Ambrose [*Origen, Hom. ii in Cant.] says: "Good servants should be preferred to wicked children." Strictly speaking, however, the father should be loved more than the mother. For father and mother are loved as principles of our natural origin. Now the father is principle in a more excellent way than the mother, because he is the active principle, while the mother is a passive and material principle. Consequently, strictly speaking, the father is to be loved more.

Reply to objection 1. In the begetting of man, the mother supplies the formless matter of the body; and the latter receives its form through the formative power that is in the semen of the father. And though this power cannot create the rational soul, yet it disposes the matter of the body to receive that form.

Reply to objection 2. This applies to another kind of love. For the friendship between lover and lover differs specifically from the friendship between child and parent: while the friendship we are speaking of here, is that which a man owes his father and mother through being begotten of them. The Reply to the Third Objection is evident.

ARTICULUS 11

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et

doit donc être plus aimée que le père.

3. Nous devons avoir une plus grande affection pour celui qui s'est donné plus de peine pour nous, selon cette parole de S. Paul (Rm 16, 6): " Saluez Marie, qui s'est bien fatiguée pour nous. " Or la mère se donne plus de mal que le père, tant pour engendrer les enfants que pour les éduquer; c'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiastique (7, 27): " N'oublie jamais ce qu'a souffert ta mère. " L'homme doit donc aimer sa mère plus que son père.

En sens contraire, S. Jérôme nous dit " Après Dieu qui est le père de tous, il faut aimer son père ", et ensuite seulement il fait mention de la mère.

Réponse : En ces sortes de comparaisons, ce qui est affirmé doit être compris essentiellement. Il s'agit de savoir si le père, considéré en tant que père, doit être plus aimé que la mère, considérée comme telle. Dans les cas de ce genre, en effet, il peut y avoir une si grande différence de vertu et de malice chez ceux que l'on doit aimer que l'amitié en soit détruite ou du moins affaiblie, dit Aristote. Et c'est pour cela qu'au dire de S. Ambroise " les bons serviteurs doivent être préférés aux mauvais fils ". Mais, à parler essentiellement, le père doit être plus aimé que la mère. En effet, le père et la mère sont aimés comme étant les principes de notre naissance naturelle. Or, le père est plus excellemment principe que la mère, car il l'est au titre d'agent, tandis que la mère est plutôt un principe passif, ou matériel. Voilà pourquoi à parler essentiellement, il faut aimer davantage le père.

Solutions 1. Dans la génération humaine, la mère fournit la matière, encore informe, du corps. Or cette matière est informée par la vertu formatrice qui se trouve dans la semence paternelle. Et quoique cette vertu ne puisse pas créer l'âme raisonnable, elle dispose la matière corporelle à la réception de cette forme.

2. Ce qui est dit dans l'objection se réfère à une autre raison d'amour. Car l'amitié que nous avons pour quelqu'un qui nous aime est d'une autre espèce que l'amitié par laquelle nous aimons celui qui nous engendre. Or présentement, il s'agit de l'amitié que nous devons à notre père et à notre mère considérés comme principes de notre génération. La réponse est évidente.

ARTICLE 11

L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa

bởi mình. Vậy người mẹ phải được yêu mến hơn người cha.

3. Chúng ta phải yêu mến nhiều hơn kẻ nào đã chịu khó nhiều hơn đối với chúng ta theo lời thánh Phaolô nói: "Anh em hãy kính chào bà Maria, Bà đã chịu nhiều khó nhọc vì chúng ta" (Rm 16,6). Mà người mẹ chịu nhiều đau khổ hơn người cha để sinh sản con cái cũng như để giáo dục chúng; do đó, có lời ghi chép: "Ngươi chớ bao giờ quên điều mà mẹ của ngươi đã đau khổ" (Hc 7,27). Vậy con người phải yêu mến mẹ mình hơn cha mình.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô đã nói với chúng ta: "Sau Thiên Chúa là cha của mọi người, người ta phải yêu mến cha của mình" (In Ezech. 13,44), và đoạn thì thánh nhân đề cập đến người mẹ.

TRẢ LỜI : Trong các thứ so sánh này, cái gì được khẳng định phải được hiểu cách yếu tính. Chúng ta tìm hiểu người cha với tư cách là người cha phải được yêu mến hơn người mẹ trong tư cách là người mẹ. Trong các trường hợp như thế này, phải có một sự dị biệt lớn lao ở giữa nhân đức và sự ác ý ở nơi những kẻ mà người ta phải yêu mến ngõ hầu tình bằng hữu bị phá hủy hoặc ít ra bị làm cho trở nên yếu đuối như Triết gia khẳng định (Eth. 8,7). Do đó, thánh Ambrôxiô lên tiếng: "Các tôi tớ tốt lành phải được yêu chuộng hơn những đứa con xấu" (In Cant. 2,2). Mà, nói cách yếu tính, người cha phải được yêu mến hơn người mẹ. Quả thế, người cha và người mẹ được yêu mến trong tư cách họ là những nguyên lý cho sự sinh sản tự nhiên chúng ta. Nhưng người cha là nguyên lý cách hoàn hảo hơn người mẹ, bởi vì ông là nguyên lý trong tư cách là tác nhân, trong khi người mẹ là nguyên lý thụ động hay nguyên lý chất thể. Vậy, nói cách yếu tính, người ta phải yêu mến người cha nhiều hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Trong sự sinh sản nhân loại, người mẹ đem lại chất thể còn về mô thể của thân thể. Mà chất thể này được mô hiệp bởi năng lực mô thể hóa ở trong tinh trùng của người cha. Và mặc dầu năng lực này không thể sáng tạo linh hồn, nó vẫn sắp đặt chất thể hữu hình để lãnh nhận mô thể này.

3. Điều được đề cập đến trong vấn nạn thứ hai quy về một thứ yếu tính khác về tình yêu. Bởi vì tình bằng hữu mà chúng ta có đối với kẻ nào yêu mến chúng ta thì thuộc về một loại khác với tình bằng hữu mà do đó chúng ta yêu mến kẻ sinh sản chúng ta. Mà hiện giờ, đề cập đến tình bằng hữu mà chúng ta phải có đối với cha chúng ta và mẹ của chúng ta được xem xét là các nguyên lý sinh sản chúng ta. Lời giải đáp đã rõ ràng.

TIẾT 11

Phải chăng người ta phải yêu mến vợ mình hơn cha của mình hay

matrem	mother ?	mère ?	mẹ của mình ?
AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II dicitur quod propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.	**Objections 1.** It would seem that a man ought to love his wife more than his father and mother. For no man leaves a thing for another unless he love the latter more. Now it is written (Gn. 2:24) that "a man shell leave father and mother" on account of his wife. Therefore a man ought to love his wife more than his father and mother.	**Objections 1.** Il semble que l'homme doive aimer davantage son épouse. Nul, en effet, n'abandonne une chose si ce n'est pour une autre qu'il préfère. Or, il est dit dans la Genèse (2, 24) que, pour son épouse, " l'homme quittera son père et sa mère ". L'homme doit donc aimer son épouse plus que son père et sa mère.	**VẤN NẠN 1.** Không ai vứt bỏ một sự vật nào đó nếu đó không phải vì một sự vật khác mà họ yêu thích hơn. Mà, có lời trong sách Sáng thế (2,24), vì người vợ mình mà người đàn ông sẽ bỏ cha mẹ mình. Vậy người đàn ông phải yêu mến vợ mình hơn cha mẹ mình.
PRAETEREA, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*. Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.	**2.** Further, the Apostle says (Eph. 5:33) that a husband should "love his wife as himself." Now a man ought to love himself more than his parents. Therefore he ought to love his wife also more than his parents.	**2.** " Les maris, dit S. Paul, doivent aimer leur femme comme ils s'aiment eux-mêmes ", (Ep 5, 28.33). Or l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc, il doit aimer son épouse plus que ses parents.	**2.** Thánh Phaolô nói: "Các người cần phải yêu mến vợ mình như họ yêu mến chính mình" (Ep 5,28-33). Mà người đàn ông phải yêu mến chính mình hơn cha mẹ mình. Vậy họ phải yêu mến vợ mình hơn cha mẹ mình.
PRAETEREA, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis, dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod *in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges*. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.	**3.** Further, love should be greater where there are more reasons for loving. Now there are more reasons for love in the friendship of a man towards his wife. For the Philosopher says (Ethic. viii, 12) that "in this friendship there are the motives of utility, pleasure, and also of virtue, if husband and wife are virtuous." Therefore a man's love for his wife ought to be greater than his love for his parents.	**3.** Là où il y a plus de motifs d'aimer il doit y avoir aussi plus d'amour. Mais, dans l'amitié pour une épouse, il y a plusieurs motifs d'amour. Aristote dit en effet: " Dans cette amitié semblent se trouver l'utilité, le plaisir et aussi la vertu, si les époux sont vertueux. " Par conséquent on doit avoir plus d'amour pour son épouse que pour ses parents.	**3.** Ở đâu có nhiều lý do hơn để yêu mến, ở đó cũng có nhiều tình yêu hơn. Mà, trong tình bằng hữu đối với người vợ, có nhiều lý do để yêu mến. Quả thế, Triết gia lên tiếng: "Trong tình bằng hữu này xem ra có sự lợi ích, sự vui thú và cũng có nhân đức, nếu vợ chồng nhân đức" (Eth. 8,12). Do đó, người ta phải có nhiều tình yêu đối với vợ mình hơn đối với cha mẹ.
SED CONTRA est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.	**On the contrary,** According to Eph. 5:28, "men ought to love their wives as their own bodies." Now a man ought to love his body less than his neighbor, as stated above (A[5]): and among his neighbors he should love his parents most. Therefore he ought to love his parents more than his wife.	**En sens contraire,** S. Paul dit (Ep 5,28): " Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps. " Mais l'homme doit aimer son corps moins que le prochain, nous l'avons ditp. Or, parmi nos proches, ce sont nos parents que nous devons aimer le plus. Donc, l'amour des parents doit l'emporter sur celui de l'épouse.	**TRÁI LẠI,** Thánh Phaolô nói: "Các người chồng phải yêu mến vợ mình như thân thể riêng của mình" (Ep 5,28). Mà người ta phải yêu mến thân thể của mình ít hơn người đồng loại như chúng ta đã nói ở trước (a.5). Mà, trong các người thân cận của chúng ta, chúng ta phải yêu mến cha mẹ mình nhiều nhất. Vậy, tình yêu đối với cha mẹ phải hơn tình yêu đối với vợ.
RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, *itaque iam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda.	**I answer that,** As stated above (A[9]), the degrees of love may be taken from the good (which is loved), or from the union between those who love. On the part of the good which is the object loved, a man should love his parents more than his wife, because he loves them as his principles and considered as a more exalted good. But on the part of the union, the wife ought to be loved more, because she is united with her husband, as one flesh, according to Mat. 19:6: "Therefore now they are not two, but one flesh." Consequently a man loves his wife more intensely, but his parents with greater reverence.	**Réponse :** Nous l'avons dit, le degré de l'amour se prend et de la nature du bien, et de l'union à celui qui aime. Selon la nature du bien, objet de l'amour, les parents doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime en tant que principes, et comme représentant un bien supérieur. Mais sous le rapport de l'union, c'est l'épouse qui doit être aimée davantage, parce qu'elle est conjointe à son mari comme existant avec lui dans une seule chair, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6): " Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. " Et c'est pourquoi l'épouse est aimée plus ardemment; mais aux parents on doit témoigner plus de respect.	**TRẢ LỜI :** Chúng ta đã nói (a.7 và 9), cấp bậc của tình yêu phát xuất bởi bản tính của sự tốt, và bởi sự kết hợp với kẻ yêu mến. Theo bản tính của sự tốt là đối tượng của tình yêu, cha mẹ phải được yêu mến, bởi vì người ta yêu mến cha mẹ trong tư cách cha mẹ là những nguyên lý và biểu thị sự tốt cao trọng hơn. Còn đối với sự kết hợp, người vợ phải được yêu mến nhiều hơn, bởi vì vợ phối hợp với chồng mình như hiện hữu với chồng trong một xác thịt theo lời ghi chép: "Như vậy, họ không phải là hai, nhưng là một xác thịt" (Mt 19,6). Và do đó người vợ được yêu mến cách nhiệt tình hơn; còn đối với cha mẹ, người ta phải chứng tỏ lòng tôn kính hơn.
AD PRIMUM ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem, in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.	**Reply to objection 1.** A man does not in all respects leave his father and mother for the sake of his wife: for in certain cases a man ought to succor his parents rather than his wife. He does however leave all his kinsfolk, and cleaves to his wife as regards the union of carnal connection and co-habitation.	**Solutions 1.** Ce n'est pas en toutes choses que l'homme délaissera son père et sa mère pour son épouse; car il est des circonstances où l'homme doit venir en aide à ses parents plus qu'à son épouse. Mais c'est en ce qui concerne l'union conjugale et la cohabitation que l'homme abandonne tous ses parents pour s'attacher à sa femme.	**GIẢI ĐÁP 1.** Không phải trong tất cả mọi sự mà người đàn ông rời bỏ cha mẹ mình vì vợ mình; bởi vì có nhiều hoàn cảnh người đàn ông phải trợ giúp cha mẹ mình hơn cho vợ mình. Nhưng chỉ với điều liên hệ với sự phối hợp vợ chồng và sự sống chung mà người đàn ông bỏ cha mẹ mình mà bám với vợ mình.
AD SECUNDUM dicendum quod in	**Reply to objection 2.** The words	**2.** Dans ces paroles de S. Paul il ne	**2.** Qua lời nói của thánh Phaolô,

verbis apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

AD TERTIUM dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

AD QUARTUM dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod ly sicut importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICULUS 12
Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Quia ut dicit Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., *nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando, nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere*. Sed benefactores praeveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

PRAETEREA, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

PRAETEREA, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IX Ethic., quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, aliquid magis diligitur dupliciter, uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione maioris

of the Apostle do not mean that a man ought to love his wife equally with himself, but that a man's love for himself is the reason for his love of his wife, since she is one with him.

Reply to objection 3. There are also several reasons for a man's love for his father; and these, in a certain respect, namely, as regards good, are more weighty than those for which a man loves his wife; although the latter outweigh the former as regards the closeness of the union.

As to the argument in the contrary sense, it must be observed that in the words quoted, the particle "as" denotes not equality of love but the motive of love. For the principal reason why a man loves his wife is her being united to him in the flesh.

ARTICLE 12
Whether a man ought to love more his benefactor than one he has benefited ?

Objections 1. It would seem that a man ought to love his benefactor more than one he has benefited. For Augustine says (De Catech. Rud. iv): "Nothing will incite another more to love you than that you love him first: for he must have a hard heart indeed, who not only refuses to love, but declines to return love already given." Now a man's benefactor forestalls him in the kindly deeds of charity. Therefore we ought to love our benefactors above all.

2. Further, the more grievously we sin by ceasing to love a man or by working against him, the more ought we to love him. Now it is a more grievous sin to cease loving a benefactor or to work against him, than to cease loving one to whom one has hitherto done kindly actions. Therefore we ought to love our benefactors more than those to whom we are kind.

3. Further, of all things lovable, God is to be loved most, and then one's father, as Jerome says [*Comment. in Ezechiel xliv, 25]. Now these are our greatest benefactors. Therefore a benefactor should be loved above all others.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ix, 7), that "benefactors seem to love recipients of their benefactions, rather than vice versa."

I answer that, As stated above (AA[9],11), a thing is loved more in two ways: first because it has the character of a more excellent good, secondly by reason of a closer connection. In the first

faut pas entendre que l'homme doive aimer son épouse à l'égal de lui-même. Elles signifient que l'amour qu'il a pour lui-même est le motif de celui qu'il a pour son épouse.

3. Même dans l'amitié pour les parents on trouve de multiples raisons d'aimer. Et, pour une part, sous le rapport du bien que l'on aime, ces raisons l'emportent sur celles que l'on a d'aimer sa femme. En revanche, du point de vue de l'union qu'il faut réaliser avec elle, ce sont ces dernières qui l'emportent.

4. Dans le texte de S. Paul cité En sens contraire, la conjonction " comme " ne doit pas s'entendre comme exprimant une égalité, mais le motif de l'amour. C'est en effet, principalement en raison de l'union charnelle que l'homme aime son épouse.

ARTICLE 12
Doit-on aimer son bienfaiteur plus que son obligé ?

Objections 1. Il semble que l'on doit aimer son bienfaiteur plus que celui à qui l'on fait du bien. S. Augustin dit en effet: " Rien ne provoque davantage à devoir être aimé que d'aimer le premier. Il est bien dur en effet le coeur de celui qui ne voulant pas aimer le premier refuse d'aimer en retour. " Or, nos bienfaiteurs sont les premiers à nous témoigner leur amour par le bienfait de leur charité. Donc, c'est eux que nous devons aimer davantage.

2. On doit d'autant plus aimer quelqu'un qu'on pèche plus gravement en cessant de l'aimer, ou en agissant contre lui. Or, on pèche plus gravement en cessant d'aimer un bienfaiteur ou en agissant contre lui, qu'en cessant d'aimer celui à qui on a fait du bien jusqu'alors. Donc il faut aimer ceux qui nous font du bien, plus que ceux à qui nous en faisons nous-mêmes.

3. Entre tout ce que nous devons aimer, c'est Dieu que nous devons aimer le plus; et, après lui, notre père, dit S. Jérôme. Or, ce sont là nos deux plus grands bienfaiteurs. Donc, c'est le bienfaiteur qu'on doit aimer davantage.

En sens contraire, Aristote remarque: " Les bienfaiteurs paraissent aimer leurs obligés plus que ceux-ci leurs bienfaiteurs. "

Réponse : Nous l'avons dit précédemment, on aime davantage un être pour deux raisons: ou parce qu'il représente une plus excellente raison de bien, ou à cause d'une union plus étroite. Du premier

người ta không được hiểu rằng người chồng phải yêu mến vợ mình bằng chính mình. Những lời nói đó biểu thị tình yêu mà người chồng có đối với chính mình là lý do của tình yêu mà họ có đối với vợ mình.

2. Ngay chính trong tình bằng hữu đối với cha mẹ, người ta gặp nhiều lý do để yêu mến. Và một đàng, đối với sự tốt mà người ta yêu mến, các lý do này hơn các lý do người ta có để yêu mến vợ mình. Đối lại, về phương diện kết hợp mà người chồng phải thực hiện với vợ, thì các lý do sau thắng thế.

3. Trong bản văn của thánh Phaolô được trích dẫn theo ý nghĩa ngược lại thì liên từ "nhưng không" phải hiểu là biểu thị sự bằng nhau, nhưng biểu thị lý do của tình yêu. Quả thế, một cách chủ yếu, chính vì sự phối hợp trong xác thịt mà người chồng yêu mến vợ mình.

TIẾT 12
Phải chăng người ta phải yêu mến ân nhân của mình hơn kẻ mang ơn mình ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Không cái gì đòi hỏi nhiều hơn để được yêu mến cho bằng việc mình yêu mến trước. Quả thế, thật là rất cứng cỏi tâm hồn của kẻ không muốn yêu mến trước mà còn từ chối yêu mến đáp lại" (De Catech. Rud. 4,40). Mà các ân nhân của chúng ta là những người trước tiên chứng tỏ cho chúng ta tình yêu của họ qua ơn lành do đức mến của họ. Vậy, chính những kẻ đó là những người chúng ta phải yêu mến nhiều hơn.

2. Người ta phải yêu mến nhiều hơn một người nào mà nếu chúng ta không yêu mến họ, hoặc hành động chống lại họ, thì chúng ta phạm trọng tội hơn. Mà, người ta phạm trọng tội khi chấm dứt yêu mến ân nhân hoặc hành động chống lại họ, hơn khi chấm dứt yêu mến kẻ mà người ta làm ơn lành cho đến lúc bấy giờ. Vậy người ta phải yêu mến những kẻ làm sự tốt cho chúng ta hơn là những kẻ mà chính chúng ta làm sự tốt cho họ.

3. Trong tất cả những cái gì chúng ta phải yêu mến, chính Thiên Chúa là Đấng chúng ta phải yêu mến nhiều nhất; và sau Ngài, chúng ta phải yêu mến người cha của chúng ta như thánh Giêrônimô dạy (In Ezech. 13,44). Mà, đó là hai ân nhân lớn hơn của chúng ta. Vậy chúng ta phải yêu mến ân nhân nhiều hơn.

TRÁI LẠI, Triết gia lưu ý: "Các ân nhân xem ra yêu mến những kẻ mang ơn của mình hơn là những kẻ mang ơn yêu mến các ân nhân của mình" (Eth. 9,7).

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.7, 9 và 11), người ta yêu mến nhiều hơn một vật nào vì hai lý do: hoặc bởi vì nó biểu thị một yếu tính hoàn hảo hơn của sự tốt, hoặc vì sự kết hợp mật thiết hơn. Ở phương

coniunctionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus, quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est. Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut philosophus probat, in IX Ethic., per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris, unde consuevit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum, sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quae nobis ab aliis provenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato, ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

AD SECUNDUM dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus, et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, et ideo habet maiorem promptitudinem.

AD TERTIUM dicendum quod Deus

way we ought to love our benefactor most, because, since he is a principle of good to the man he has benefited, he has the character of a more excellent good, as stated above with regard to one's father (A[9]). In the second way, however, we love those more who have received benefactions from us, as the Philosopher proves (Ethic. ix, 7) by four arguments. First because the recipient of benefactions is the handiwork of the benefactor, so that we are wont to say of a man: “He was made by so and so.” Now it is natural to a man to love his own work (thus it is to be observed that poets love their own poems): and the reason is that we love “to be” and “to live,” and these are made manifest in our “action.” Secondly, because we all naturally love that in which we see our own good. Now it is true that the benefactor has some good of his in the recipient of his benefaction, and the recipient some good in the benefactor; but the benefactor sees his virtuous good in the recipient, while the recipient sees his useful good in the benefactor. Now it gives more pleasure to see one's virtuous good than one's useful good, both because it is more enduring for usefulness quickly flits by, and the pleasure of calling a thing to mind is not like the pleasure of having it present and because it is more pleasant to recall virtuous goods than the profit we have derived from others. Thirdly, because is it the lover's part to act, since he wills and works the good of the beloved, while the beloved takes a passive part in receiving good, so that to love surpasses being loved, for which reason the greater love is on the part of the benefactor. Fourthly because it is more difficult to give than to receive favors: and we are most fond of things which have cost us most trouble, while we almost despise what comes easy to us.

Reply to objection 1. It is some thing in the benefactor that incites the recipient to love him: whereas the benefactor loves the recipient, not through being incited by him, but through being moved thereto of his own accord: and what we do of our own accord surpasses what we do through another.

Reply to objection 2. The love of the beneficiary for the benefactor is more of a duty, wherefore the contrary is the greater sin. On the other hand, the love of the benefactor for the beneficiary is more spontaneous, wherefore it is quicker to act.

Reply to objection 3. God also

point de vue, c'est le bienfaiteur qui doit être aimé davantage, parce qu'étant principe de bien pour celui qui reçoit le bienfait, il a en lui-même la raison d'un bien plus excellent, comme nous l'avons dit au sujet du père. Du second point de vue, c'est au contraire ceux à qui nous faisons du bien que nous aimons davantage, comme Aristote le prouve par quatre raisons. 1° Parce que celui qui reçoit le bienfait est comme l'oeuvre du bienfaiteur; ainsi a-t-on coutume de dire de quelqu'un: “ C'est la créature d'un tel. “ Or il est naturel à chacun d'aimer son oeuvre comme nous le voyons chez les poètes qui aiment leurs poèmes; et cela parce que tout être aime son être et sa vie, laquelle se manifeste surtout par son action. 2° Parce que chacun aime naturellement ce en quoi il voit son propre bien. Il est vrai que le bienfaiteur et l'obligé trouvent l'un dans l'autre réciproquement un certain bien; mais le bienfaiteur voit dans l'obligé son bien honnête; l'obligé dans le bienfaiteur voit son “ bien utile “. Or la considération du bien honnête apporte plus de joie que celle du bien utile; soit parce que ce bien est plus durable, car l'utilité passe vite et le seul souvenir d'un bien passé n'égale pas la joie d'un bien présent; soit parce que nous pensons avec plus de joie aux bonnes actions que nous avons faites qu'aux bons services que nous avons reçus des autres. 3° Parce qu'il appartient d'agir à celui qui aime; il veut en effet le bien de celui qu'il aime, et il le fait; celui-ci au contraire reçoit. Et c'est pourquoi il appartient au plus excellent d'aimer. D'où il résulte que c'est au bienfaiteur d'aimer davantage. 4° Parce qu'il en coûte plus de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons davantage ce qui nous a coûté davantage, alors que nous dédaignons en quelque sorte ce qui nous arrive sans effort.

Solutions 1. C'est le bienfaiteur qui incite son obligé à l'aimer, tandis qu'il se porte lui-même à aimer son obligé, d'un élan spontané sans être provoqué par lui. Or, ce qu'on fait par soi-même l'emporte sur ce qui vient d'un autre.

2. L'amour de l'obligé envers son bienfaiteur a davantage raison de dette, et c'est pourquoi son contraire donne lieu à un péché plus grand. Mais l'amour du bienfaiteur pour l'obligé est plus spontané, et par cela même plus prompt.

3. Dieu aussi nous aime plus que

diện thứ nhất, chính ân nhân phải được yêu mến nhiều hơn, bởi họ là nguyên lý của sự tốt đối với kẻ lãnh nhận ơn lành, họ có trong chính mình yếu tính của sự tốt hoàn hảo hơn, như chúng ta đã nói về vấn đề đối với người cha. Về phương diện thứ hai, trái lại, chúng ta yêu mến nhiều hơn những kẻ mà chúng ta làm sự tốt cho, như Triết gia minh chứng điều đó qua bốn lý do: Thứ nhất, bởi vì kẻ lãnh nhận ơn lành là như việc làm của ân nhân; như người ta quen nói về một người nào: “Đó là thụ tạo của kẻ kia người nợ”. Mà điều này là tự nhiên đối với mọi người là yêu mến công việc của mình như chúng ta trông thấy điều đó ở nơi các thi sĩ yêu mến các bài thơ của mình; và điều đó bởi vì mọi hữu thể yêu mến sự hiện hữu của mình và sự sống của mình, và sự sống được biểu lộ nhất là qua hành động của mình. Thứ hai, bởi vì mỗi người tự nhiên yêu mến cái gì mà trong đó họ trông thấy sự tốt riêng của mình. Sự thật là người ân nhân và kẻ mang ơn một cách hỗ tương gặp ở trong nhau một sự tốt nào đó; mà người ân nhân trông thấy ở nơi kẻ mang ơn sự tốt lương thiện của mình; kẻ mang ơn trông thấy nơi người ân nhân sự tốt lợi ích của mình. Mà sự xem xét về sự tốt lương thiện đem lại nhiều vui mừng hơn là sự xem xét về sự tốt lợi ích; hoặc bởi vì sự tốt này bền vững hơn, vì sự lợi ích qua nhanh chóng và duy sự nhớ một sự tốt đã qua không bằng sự vui mừng của sự tốt hiện tại; hoặc bởi vì chúng ta cách vui mừng tưởng nghĩ đến những hành động tốt lành chúng ta đã làm hơn các sự giúp đỡ tốt lành mà chúng ta đã lãnh nhận từ những kẻ khác. Thứ ba, bởi vì việc hành động thuộc về kẻ yêu mến; quả thế, họ muốn sự tốt của kẻ họ yêu, và họ làm sự tốt này; còn kẻ này thì lãnh nhận. Và do đó, việc yêu mến thuộc về kẻ hoàn hảo hơn. Do đó mà người ân nhân yêu mến nhiều hơn. Thứ bốn, việc làm điều tốt có giá trị hơn việc lãnh nhận điều tốt. Mà chúng ta yêu mến nhiều hơn cái gì có giá trị đối với chúng ta nhiều hơn, đang khi chúng ta một thể cách nào đó khinh chê cái gì xảy ra cho chúng ta mà không có sự cố gắng.

GIẢI ĐÁP 1. Chính người ân nhân thúc đẩy người mang ơn của mình yêu mến mình, trong khi chính họ bắt đầu yêu mến kẻ mang ơn mình, bằng một đà tự phát không do sự khêu gợi bởi kẻ mang ơn. Mà, cái gì người ta làm do tự mình hơn cái gì xuất phát từ cái khác.

2. Tình yêu của kẻ mang ơn đối với ân nhân của mình có yếu tính của nợ, và do đó cái tương phản hữu của nó đem lại tội to lớn hơn. Còn tình yêu của người ân nhân đối với kẻ mang hơn thì tự phát hơn, và do đó mau lẹ hơn.

3. Thiên Chúa cũng yêu thương

etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus, et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, praeferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS 13
Utrum ordo caritatis remaneat in patria

AD TERTIUMDECIMUM sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

PRAETEREA, ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet, alioquin voluntas eius non per omnia divinae voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

PRAETEREA, tota ratio dilectionis in patria Deus erit, tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. XV, *ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

SED CONTRA est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra dictum est, dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus

loves us more than we love Him, and parents love their children more than these love them. Yet it does not follow that we love all who have received good from us, more than any of our benefactors. For we prefer such benefactors as God and our parents, from whom we have received the greatest favors, to those on whom we have bestowed lesser benefits.

ARTICLE 13
Whether the order of charity endures in heaven ?

Objections 1. It would seem that the order of charity does not endure in heaven. For Augustine says (De Vera Relig. xlviii): "Perfect charity consists in loving greater goods more, and lesser goods less." Now charity will be perfect in heaven. Therefore a man will love those who are better more than either himself or those who are connected with him.

2. Further, we love more him to whom we wish a greater good. Now each one in heaven wishes a greater good for those who have more good, else his will would not be conformed in all things to God's will: and there to be better is to have more good. Therefore in heaven each one loves more those who are better, and consequently he loves others more than himself, and one who is not connected with him, more than one who is.

3. Further, in heaven love will be entirely for God's sake, for then will be fulfilled the words of 1 Cor. 15:28: "That God may be all in all." Therefore he who is nearer God will be loved more, so that a man will love a better man more than himself, and one who is not connected with him, more than one who is.

On the contrary, Nature is not done away, but perfected, by glory. Now the order of charity given above (AA[2],3,4) is derived from nature: since all things naturally love themselves more than others. Therefore this order of charity will endure in heaven.

I answer that, The order of charity must needs remain in heaven, as regards the love of God above all things. For this will be realized simply when man shall enjoy God perfectly. But, as regards the order between man himself and other men, a distinction would seem to be necessary, because, as we stated above (AA[7],9), the degrees of love may be distinguished either in respect of the good which a man desires for another, or according to the intensity of love itself. In the first way a man will

nous ne l'aimons; et les parents aiment leurs enfants plus qu'ils ne sont aimés d'eux. Toutefois, il ne s'impose pas que nous aimions n'importe quels obligés plus que n'importe quels bienfaiteurs. C'est ainsi que nous préférons ceux dont nous avons reçu les plus grands bienfaits, c'est-à-dire Dieu et nos parents, à ceux qui ont reçu de nous des bienfaits moindres.

ARTICLE 13
L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit " La charité parfaite consiste à aimer plus les biens meilleurs, et moins les biens moindres. " Or dans la patrie régnera la charité parfaite. On y aimera donc les meilleurs plus que soi-même ou que ceux qui nous ont unis.

2. On aime davantage celui à qui on veut le plus grand bien. Or, ceux qui sont dans la patrie veulent un bien plus grand à celui qui a plus de bien, sans quoi leur volonté ne serait pas en toute chose conforme à la volonté divine. Mais là, celui qui possède plus de bien est précisément celui qui est le meilleur. Donc, dans la patrie, chacun aimera davantage celui qui est meilleur. Donc il aimera un autre plus que soi-même, et un étranger plus qu'un proche.

3. Dans le ciel, Dieu sera la raison totale de l'amour, car alors s'accomplira cette parole de S. Paul (1 Co 15, 28): " Que Dieu soit tout en tous. " Celui-là donc sera le plus aimé qui sera le plus proche de Dieu. Donc on y aimera celui qui est meilleur plus qu'on ne s'aimera soi-même, et un étranger plus qu'un proche.

En sens contraire, la nature n'est pas détruite par la gloire. Or, l'ordre de la charité qui vient d'être exposé procède de la nature elle-même. D'autre part, tous les êtres s'aiment naturellement eux-mêmes plus qu'ils n'aiment les autres. Donc cet ordre de la charité subsistera au ciel.

Réponse : L'ordre de la charité subsistera nécessairement dans la patrie en cela d'abord que Dieu doit être aimé par-dessus tout. Il en sera ainsi absolument quand l'homme jouira parfaitement de Dieu. Quant à l'ordre entre soi-même et les autres, il semble qu'il faille distinguer. Car, nous l'avons dit, l'ordre de l'amour peut être diversement appréhendé soit d'après la différence du bien que l'on souhaite à un autre, soit d'après l'intensité de l'amour. Du premier point de vue, on aimera plus que soi-même ceux qui sont meilleurs

chúng ta hơn chúng ta yêu mến Ngài; cha mẹ yêu mến con cái mình hơn chính mình được chúng nó yêu mến. Tuy nhiên, chúng ta không bị bắt buộc phải yêu mến bất cứ người mang ơn nào hơn bất cứ người ân nhân nào. Chính như thế mà chúng ta yêu chuộng những kẻ mà chúng ta đã lãnh nhận các ơn lành lớn nhất, tức là Thiên Chúa và cha mẹ chúng ta, hơn những kẻ đã lãnh nhận từ chúng ta các ơn lành kém hơn.

TIẾT 13
Phải chăng trật tự của đức mến tồn tại ở trên thiên đàng ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Đức mến hoàn hảo cốt tại yêu mến nhiều hơn các sự tốt hơn và yêu mến kém hơn những sự tốt kém hơn" (De Vera Relig. 48,34). Mà ở trên thiên đàng sẽ ngự trị đức mến hoàn hảo. Vậy người ta ở đó sẽ yêu mến những kẻ tốt nhất hơn chính mình hoặc hơn những kẻ kết hợp với chúng ta.

2. Người ta yêu mến nhiều hơn kẻ mà người ta muốn cho họ sự tốt lớn nhất. Mà những kẻ ở trên thiên đàng muốn sự tốt lớn hơn cho kẻ có nhiều sự tốt hơn, vì nếu không có như vậy, ý chí của họ hẳn không phù hợp trong tất cả mọi sự vật với ý chí Thiên Chúa. Mà ở đó, kẻ nào chiếm hữu nhiều sự tốt hơn, đó đích xác là kẻ tốt hơn. Vậy ở trên thiên đàng mỗi người sẽ yêu mến nhiều hơn kẻ tốt hơn, cho nên họ yêu mến một người nào khác hơn chính mình, và yêu mến người xa lạ hơn người thân cận.

3. Ở thiên đàng, Thiên Chúa sẽ là lý do toàn diện của tình yêu, vì bấy giờ hoàn thành lời nói của thánh Phaolô: "Thiên Chúa là tất cả mọi sự trong mọi người" (1Cr 15,26). Vậy ở đó người ta sẽ yêu mến kẻ tốt hơn người ta yêu mến chính mình, sẽ yêu người xa lạ hơn người thân cận.

TRÁI LẠI, Bản tính không bị sự vinh phúc phá hủy. Mà, trật tự đức mến mới được trình bày phát xuất từ chính bản tính. Đàng khác, tất cả mọi hữu thể yêu mến chính mình một cách tự nhiên hơn là yêu mến các hữu thể khác. Vậy trật tự này của đức mến sẽ tồn tại ở thiên đàng.

TRẢ LỜI : Trật tự của đức mến sẽ tồn tại cách tất yếu ở trên thiên đàng; trước tiên cốt tại điều này là Thiên Chúa phải được yêu mến trên hết mọi sự. Hẳn có như vậy một cách tuyệt đối khi con người thưởng thức Thiên Chúa cách hoàn hảo. Còn về trật tự giữa chính mình với các kẻ khác, xem ra người ta phải phân biệt. Vì, chúng ta đã nói ở trước (a.7), trật tự của tình yêu có thể được lãnh hội một cách khác nhau hoặc theo sự dị biệt của sự tốt chúng ta cầu chúc cho kẻ khác, hoặc theo cường độ của tình yêu. Ở phương diện thứ nhất, người ta sẽ yêu mến hơn chính mình những

bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius praemium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et praemium desiderare, sed tunc voluntas uniuscuiusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diliget, non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est caritas, quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est.

love better men more than himself, and those who are less good, less than himself: because, by reason of the perfect conformity of the human to the Divine will, each of the blessed will desire everyone to have what is due to him according to Divine justice. Nor will that be a time for advancing by means of merit to a yet greater reward, as happens now while it is possible for a man to desire both the virtue and the reward of a better man, whereas then the will of each one will rest within the limits determined by God. But in the second way a man will love himself more than even his better neighbors, because the intensity of the act of love arises on the part of the person who loves, as stated above (AA[7],9). Moreover it is for this that the gift of charity is bestowed by God on each one, namely, that he may first of all direct his mind to God, and this pertains to a man's love for himself, and that, in the second place, he may wish other things to be directed to God, and even work for that end according to his capacity. As to the order to be observed among our neighbors, a man will simply love those who are better, according to the love of charity. Because the entire life of the blessed consists in directing their minds to God, wherefore the entire ordering of their love will be ruled with respect to God, so that each one will love more and reckon to be nearer to himself those who are nearer to God. For then one man will no longer succor another, as he needs to in the present life, wherein each man has to succor those who are closely connected with him rather than those who are not, no matter what be the nature of their distress: hence it is that in this life, a man, by the inclination of charity, loves more those who are more closely united to him, for he is under a greater obligation to bestow on them the effect of charity. It will however be possible in heaven for a man to love in several ways one who is connected with him, since the causes of virtuous love will not be banished from the mind of the blessed. Yet all these reasons are incomparably surpassed by that which is taken from nighness to God.

Reply to objection 1. This argument should be granted as to those who are connected together; but as regards man himself, he ought to love himself so much the more than others, as his charity is more perfect, since perfect entire reason of his love, for God is man's charity directs man to God perfectly, and this belongs to love

que soi, et l'on aimera moins ceux qui sont moins bons. Tout bienheureux en effet voudra que chacun ait ce qui lui est dû selon la justice divine, à cause de la parfaite conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Alors il ne sera plus temps de progresser par le mérite vers une plus grande récompense, comme il arrive dans la condition présente, où l'homme peut aspirer à une vertu et à une récompense meilleures: au ciel la volonté de chacun s'arrêtera à ce qui a été déterminé par Dieu. Du second point de vue, au contraire, chacun s'aimera soi-même plus qu'il n'aimera le prochain, même si celui-ci est meilleur; parce que l'intensité de l'acte d'amour provient du sujet qui aime, nous l'avons vue. D'ailleurs, le don de la charité est accordé à chacun par Dieu afin que, d'abord, il ordonne son âme à Dieu, ce qui se rapporte à l'amour de soi; et, en seconde ligne, afin qu'il veuille que les autres s'y ordonnent, ou encore afin qu'il y contribue à sa mesure. Quant à l'ordre à établir entre ceux qui constituent le prochain, c'est de façon absolue qu'on aimera mieux par la charité celui qui sera meilleur. Car toute la vie bienheureuse consiste dans l'ordination de l'âme à Dieu. Aussi tout l'ordre de la dilection chez les bienheureux sera-t-il fixé par rapport à Dieu; de telle sorte que celui qui est plus proche de Dieu sera celui que l'on aimera davantage et que chacun regardera comme plus proche de soi. Car il n'y aura plus alors, comme dans la vie présente, cette nécessité de pourvoir aux besoins, qui oblige chacun à préférer en toutes circonstances, dans l'aide qu'il donne, celui qui lui tient de plus près à celui qui lui est étranger; ce qui fait qu'en cette vie l'homme aime davantage, par l'inclination même de la charité, celui qui lui est le plus uni, auquel il doit plus se dévouer effectivement. Toutefois, dans la patrie, il arrivera que chacun aimera celui qui lui tient de près pour plusieurs autres motifs; car, dans l'âme du bienheureux, demeureront toutes les causes de l'amour honnête. En sens contraire, à toutes ces raisons d'aimer, sera incomparablement préférée celle qui résulte de la proximité avec Dieu.

Solutions 1. Il faut admettre cet argument en ce qui concerne ceux qui nous sont unis. Mais, pour ce qui est de soi-même, il faut que chacun s'aime plus que les autres, et cela d'autant plus que la charité est plus parfaite; car la perfection de la charité ordonne l'homme à Dieu d'une manière parfaite, ce qui se rattache à l'amour de soi-même.

ai tốt hơn chính mình, và người ta yêu mến ít hơn những ai ít tốt hơn. Quả thế, mọi kẻ được vinh phúc sẽ muốn rằng mỗi người phải có điều mình phải có do sự công bình Thiên Chúa, vì sự phù hợp hoàn toàn của ý chí nhân loại với ý chí Thiên Chúa. Bấy giờ sẽ không còn thời gian để nhờ công đức mà tiến triển để được phần thưởng lớn hơn như xảy ra trong điều kiện hiện tại mà con người có thể hướng về nhân đức và phần thưởng tốt hơn: ở thiên đàng ý chí mỗi người dừng lại ở điều đã được Thiên Chúa quyết định. Ở phương diện thứ hai, trái lại, mỗi người sẽ yêu mến chính mình hơn sẽ yêu mến người đồng loại, cho dầu người đồng loại tốt hơn; bởi vì cường độ của hành động yêu mến phát xuất từ chủ thể yêu mến như chúng ta trông thấy (a7). Hơn nữa, ân huệ đức mến được Thiên Chúa ban cho mỗi người, ngõ hầu, trước tiên, họ sắp đặt linh hồn của mình đối với Thiên Chúa, điều đó quy về tình yêu đối với mình; và thứ đến, ngõ hầu họ muốn các kẻ khác sắp đặt mình đến đó, hoặc chính họ cũng góp phần theo mức độ của mình vào công việc đó. Còn về trật tự phải được thiết lập ở giữa những kẻ đồng loại, thì một cách tuyệt đối người ta sẽ yêu mến bằng đức mến người nào tốt hơn. Vì tất cả đời sống vinh phúc cốt tại sự sắp đặt linh hồn đối với Thiên Chúa. Như vậy mọi trật tự của từ ái ở nơi những kẻ vinh phúc được cố định do tương quan với Thiên Chúa; đến nỗi người nào gần Thiên Chúa hơn, đó là người được người ta yêu mến nhiều hơn và được mỗi người coi là gần gũi với mình hơn. Bởi vì lúc bấy giờ không còn như trong đời sống hiện tại, sự khẩn yếu lo lắng cho những nhu cầu, sự khẩn yếu này bắt buộc mỗi người trong mọi trường hợp, trong công việc giúp đỡ của mình, phải yêu mến kẻ nào ở gần mình hơn là kẻ xa lạ với mình; điều đó khiến người ta trong đời sống hiện tại theo khuynh hướng của chính đức mến, phải yêu mến kẻ nào kết hợp với mình nhất, và mình phải thật sự tận tụy lo lắng cho họ nhiều hơn. Tuy nhiên, ở trên thiên đàng, sẽ xảy ra điều này là mỗi người sẽ yêu mến người nào ở gần gũi mình hơn bởi nhiều lý do khác; bởi vì, trong linh hồn kẻ vinh phúc sẽ tồn tại tất cả mọi nguyên nhân của tình yêu lương thiện. Tuy nhiên, trong tất cả các lý do yêu mến này, người ta phải đề cao nhất lý do phát xuất từ sự gần gũi với Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta phải thừa nhận chứng cứ này trong cái gì liên hệ với những kẻ kết hợp với chúng ta. Nhưng đối với cái gì hiện hữu tại sự mỗi người phải yêu mến mình hơn các kẻ khác theo mức độ hoàn hảo của đức mến; bởi vì sự hoàn hảo của đức mến sắp đặt con người với Thiên Chúa cách hoàn hảo, điều đó quy về tình yêu đối với chính mình.

of oneself, as stated above.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Reply to objection 2. This argument considers the order of charity in respect of the degree of good one wills the person one loves.

2. Cet argument est valable pour l'ordre de l'amour conforme au degré de bien que l'on veut à l'être aimé.

2. Chứng cứ này có giá trị đối với trật tự của tình yêu phù hợp với mức độ của sự tốt mà người ta muốn cho kẻ được yêu.

AD TERTIUM dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum, dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

Reply to objection 3. God will be to each one the entire reason of his love, for God is man's entire good. For if we make the impossible supposition that God were not man's good, He would not be man's reason for loving. Hence it is that in the order of love man should love himself more than all else after God.

3. Dieu sera pour chacun la raison totale de l'amour, du fait que Dieu est le bien total de l'homme. Si, par impossible, Dieu n'était pas le bien de l'homme, il ne serait pas pour lui la raison d'aimer. C'est pourquoi, dans l'ordre de l'amour, il faut qu'après Dieu l'homme s'aime soi-même suprêmement.

3. Thiên Chúa sẽ là lý do toàn diện của tình yêu cho mọi người, bởi vì Thiên Chúa là sự tốt nguyên vẹn của nhân loại. Giả như Thiên Chúa không phải là sự tốt cho nhân loại thì Ngài hẳn không phải là lý do để yêu mến đối với họ. Do đó, trong trật tự tình yêu, con người phải yêu mến mình tột bậc sau Thiên Chúa.

QUAESTIO 27

DE ACTU CARITATIS

OF THE PRINCIPLE ACT OF CHARITY, WHICH IS TO LOVE

LA DILECTION

VỀ HÀNH ĐỘNG CỦA ĐỨC MẾN, TỨC LÀ SỰ TỪ ÁI

Deinde considerandum est de actu caritatis. Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare. Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari. Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum. Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

We must now consider the act of charity, and (1) the principal act of charity, which is to love, (2) the other acts or effects which follow from that act. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Which is the more proper to charity, to love or to be loved? (2) Whether to love considered as an act of charity is the same as goodwill? (3) Whether God should be loved for His own sake? (4) Whether God can be loved immediately in this life? (5) Whether God can be loved wholly? (6) Whether the love of God is according to measure? (7) Which is the better, to love one's friend, or one's enemy? (8) Which is the better, to love God, or one's neighbor?

Nous avons maintenant à étudier l'acte de la vertu de charité. D'abord l'acte principal, qui est la dilection (Question 27); puis les autres actes ou effets qui en découlent (Question 28-33). 1. Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer? - 2. L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance? - 3. Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même? - 4. Peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire? - 5. Peut-il être aimé totalement? - 6. Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure? - 7. Lequel vaut mieux: aimer son ami, ou son ennemi? - 8. Lequel vaut mieux: aimer Dieu, ou le prochain?

Điều riêng của đức mến là được yêu mến, hoặc yêu mến? Phải chăng tình yêu trong tư cách là hành động của đức mến, đồng nhất với từ tâm? Thiên Chúa phải được yêu mến bằng sự từ ái vì chính Ngài? Thiên Chúa có thể được yêu mến ở đời này mà không cần đến trung gian? Thiên Chúa có thể được yêu mến cách toàn diện nguyên vẹn? Phải chăng lòng từ ái của chúng ta đối với Thiên Chúa có mức độ? Cái nào có giá trị hơn: yêu mến bạn hữu của mình, hoặc yêu mến thù địch của mình? Cái nào có giá trị hơn: yêu mến Thiên Chúa, hoặc yêu mến người đồng loại?

ARTICULUS 1
Utrum caritatis magis sit proprium amari quam amare

ARTICLE 1
Whether to be loved is more proper to charity than to love ?

ARTICLE 1
Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer ?

TIẾT 1
Điều riêng của đức mến là được yêu mến, hoặc yêu mến ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

Objections 1. It would seem that it is more proper to charity to be loved than to love. For the better charity is to be found in those who are themselves better. But those who are better should be more loved. Therefore to be loved is more proper to charity.

Objections 1. Il semble que ce soit plutôt d'être aimé. On trouve en effet une charité meilleure chez ceux qui sont les meilleurs. Or les meilleurs doivent être plus aimés. Donc il convient davantage à la charité que l'on soit aimé plutôt que l'on aime.

1. Người ta gặp đức mến tốt hơn ở nơi những kẻ tốt hơn. Mà những kẻ tốt hơn phải được yêu mến hơn. Vậy một cách thích hợp do đức mến người ta được yêu mến nhiều hơn người ta yêu mến.

PRAETEREA, illud quod in pluribus invenitur videtur esse magis conveniens naturae, et per consequens melius. Sed sicut dicit philosophus, in VIII Ethic., *multi magis volunt amari quam amare, propter quod amatores adulationis sunt multi*. Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens caritati.

2. Further, that which is to be found in more subjects seems to be more in keeping with nature, and, for that reason, better. Now, as the Philosopher says (Ethic. viii, 8), "many would rather be loved than love, and lovers of flattery always abound." Therefore it is better to be loved than to love, and consequently it is more in keeping with charity.

2. Ce qui se rencontre dans le plus grand nombre semble plus conforme à la nature et par conséquent meilleur. Or, comme le remarque Aristote, " beaucoup aiment mieux être aimés qu'aimer. C'est pourquoi ceux qui aiment la flatterie sont nombreux ". Il est donc meilleur d'être aimé que d'aimer, et par conséquent cela convient mieux à la charité.

2. Cái gì được gặp nhiều nhất thì phù hợp hơn với bản tính và do đó thì tốt hơn. Mà, triết gia lưu ý: "Nhiều người thích được yêu mến hơn yêu mến" (Eth. 8,8). Do đó, những kẻ yêu thích sự nịnh bợ thì nhiều. Vậy được yêu mến thì tốt hơn yêu mến, do vậy điều đó thích hợp với đức mến hơn.

PRAETEREA, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant, dicit enim Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., quod *nulla est maior provocatio ad amandum quam*

3. Further, "the cause of anything being such is yet more so." Now men love because they are loved, for Augustine says (De Catech. Rud. iv) that "nothing incites another more to love you than that you love him first." Therefore

3. Ce qui fait que quelque chose est tel l'est lui-même encore davantage. Or c'est parce qu'on est aimé qu'on aime: " Rien ne provoque plus à aimer, dit en effet S. Augustin, que de commencer par être aimé. " Donc la charité

3. Cái gì làm cho một sự vật trở nên như thế thì chính nó là như thế một cách còn nhiều hơn. Mà chính bởi vì người ta được yêu mến mà người ta yêu mến, như thánh Augustinô nói: "Không cái gì khêu gợi tình yêu hơn việc bắt đầu được yêu mến" (De

praevenire amando. Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *magis existit amicitia in amare quam in amari*. Sed caritas est amicitia quaedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

RESPONDEO dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari, magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur, quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari, *quaedam enim*, ut philosophus dicit, in eodem libro, *filios suos dant nutrici, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit, sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit ibidem, homines volunt amari inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quaerunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

charity consists in being loved rather than in loving.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. viii, 8) that friendship consists in loving rather than in being loved. Now charity is a kind of friendship. Therefore it consists in loving rather than in being loved.

I answer that, To love belongs to charity as charity. For, since charity is a virtue, by its very essence it has an inclination to its proper act. Now to be loved is not the act of the charity of the person loved; for this act is to love: and to be loved is competent to him as coming under the common notion of good, in so far as another tends towards his good by an act of charity. Hence it is clear that to love is more proper to charity than to be loved: for that which befits a thing by reason of itself and its essence is more competent to it than that which is befitting to it by reason of something else. This can be exemplified in two ways. First, in the fact that friends are more commended for loving than for being loved, indeed, if they be loved and yet love not, they are blamed. Secondly, because a mother, whose love is the greatest, seeks rather to love than to be loved: for "some women," as the Philosopher observes (Ethic. viii, 8) "entrust their children to a nurse; they do love them indeed, yet seek not to be loved in return, if they happen not to be loved."

Reply to objection 1. A better man, through being better, is more lovable; but through having more perfect charity, loves more. He loves more, however, in proportion to the person he loves. For a better man does not love that which is beneath him less than it ought to be loved: whereas he who is less good fails to love one who is better, as much as he ought to be loved.

Reply to objection 2. As the Philosopher says (Ethic. viii, 8), "men wish to be loved in as much as they wish to be honored." For just as honor is bestowed on a man in order to bear witness to the good which is in him, so by being loved a man is shown to have some good, since good alone is lovable. Accordingly men seek to be loved and to be honored, for the sake of something else, viz. to make known the good which is in the person loved. On the other hand, those who have charity seek to love for the sake of loving, as though this were itself the good of charity, even as the act of any virtue is that virtue's good. Hence it is more proper to charity to wish to love than to wish to be loved.

consiste davantage à être aimé qu'à aimer.

En sens contraire, Aristote affirme que " l'amitié consiste plus à aimer qu'à être aimé ". Donc la charité elle aussi, puisqu'elle est une espèce d'amitié.

Réponse : Aimer convient à la charité en tant qu'elle est charité. En effet, puisqu'elle est une vertu, elle a dans sa nature une inclination à son acte propre. Or ce n'est pas être aimé qui est l'acte de la charité de celui qui est aimé; l'acte de charité est l'acte de celui qui aime; être aimé ne lui convient qu'au titre commun de bien, c'est-à-dire pour autant qu'un autre est porté vers son bien par un acte de charité. Il est donc évident qu'il convient davantage à la charité d'aimer que d'être aimé, car ce qui convient à une chose par elle-même et par ce qu'elle est, lui convient plus que ce qui lui convient par un autre. Deux faits significatifs viennent ici en confirmation. On loue les amis parce qu'ils aiment plutôt que parce qu'ils sont aimés; bien plus, s'ils sont aimés et n'aiment pas, on les blâme. Et les mères, chez qui se rencontre le 'plus grand amour, cherchent plus à aimer qu'à être aimées " Il y en a, remarque Aristote, qui, bien que confiant leurs enfants à une nourrice, très certainement les aiment, mais ne s'inquiètent pas de la réciprocité, si elle n'a pas lieu. "

Solutions 1. Les meilleurs, du fait même qu'ils sont meilleurs, sont plus dignes d'être aimés; mais, possédant une charité plus parfaite, ils aiment aussi davantage, en proportion toutefois de celui qu'ils aiment. En effet, celui qui est meilleur n'aime pas son inférieur moins qu'il n'est digne d'être aimé; mais celui qui est moins bon ne parvient pas à aimer celui qui est meilleur autant qu'il est aimable.

2. Comme Aristote le dit au même endroit, les hommes désirent être aimés parce qu'ils désirent être honorés. De même en effet qu'un honneur rendu à quelqu'un témoigne d'un bien qui est en lui, ainsi, lorsqu'on aime quelqu'un, on manifeste qu'il y a en lui un certain bien, car le bien seul est aimable. Être aimé et être honoré sont donc recherchés pour autre chose, qui est la manifestation d'un bien existant chez celui qui est aimé. Au contraire, ceux qui ont la charité veulent aimer pour aimer, comme si c'était le seul bien de la charité, de même que tout acte d'une vertu est le bien de cette vertu. Il appartient donc davantage à la charité de vouloir aimer que de vouloir être aimé.

Catech. Rud. 4,40). Vậy đức mến cốt tại nhiều ở điều được yêu mến hơn là việc yêu mến.

TRÁI LẠI, Triết gia khẳng định: "Tình bằng hữu cốt tại yêu mến hơn là cốt tại được yêu mến" (Eth. 8,8). Vậy đức mến cũng thế, bởi vì nó là một loại của tình bằng hữu.

TRẢ LỜI : Yêu mến thích hợp với đức mến trong tư cách là nó đức mến. Quả thế, bởi vì nó là một nhân đức, nó có trong bản tính của mình một khuynh hướng đến hành động riêng của mình. Mà việc được yêu mến không phải là hành động của đức mến của kẻ được yêu mến; hành động của đức mến là hành động của kẻ yêu mến; việc được yêu mến đối với kẻ yêu mến chỉ thích hợp với họ theo tư cách chung của sự tốt, nghĩa là trong tư cách kẻ khác do đức mến được đem đến với sự tốt của họ. Do đó, rõ ràng việc yêu mến thích hợp với một sự vật nào cách nguyên thường và cách bản thể thì thích hợp với nó hơn là cái gì thích hợp với nó bởi sự vật khác. Về điều này có hai dấu chỉ. Người ta ca tụng các bạn hữu bởi vì họ yêu mến hơn là bởi vì họ được yêu mến; hơn nữa, nếu họ được yêu mến mà họ không yêu mến, thì bị người ta khiển trách. Và các bà mẹ, có tình yêu lớn nhất, tìm kiếm yêu mến hơn là được yêu mến, như Triết gia trình bày: "Có những người mẹ mặc dầu đã trao gởi con cái của mình cho vú nuôi, yêu mến chúng nó rất chắc chắn, nhưng không ái ngại gì về sự hỗ tương, nếu sự hỗ tương không xảy ra" (Eth. 8,8).

GIẢI ĐÁP 1. Những kẻ tốt hơn, do chính sự kiện họ tốt hơn, đáng được yêu mến hơn; nhưng, bởi vì có yêu mến hoàn hảo hơn, họ yêu mến cũng nhiều hơn, tương đối với tình yêu mà họ yêu mến. Quả thế, kẻ nào tốt hơn không yêu mến kẻ ở dưới mình ít hơn họ đáng được yêu mến; còn kẻ ít tốt hơn không thể yêu mến kẻ tốt hơn theo mức độ họ đáng yêu mến.

2. Như Triết gia cũng nói ở đoạn văn đó (Eth. 8,8), những kẻ ước muốn được yêu mến bởi vì họ ước muốn được tôn trọng. Quả thế, cũng như sự tôn trọng đối với người nào chứng tỏ một sự tốt hiện hữu nơi họ. Cũng vậy, khi người ta yêu mến người nào, người ta biểu lộ có sự tốt nào đó ở nơi họ, chỉ vì có sự tốt là đáng yêu mến. Việc được yêu mến và được tôn trọng được tìm kiếm vì sự vật khác biểu thị sự tốt hiện hữu ở nơi kẻ được yêu mến. Trái lại, những kẻ có đức mến muốn yêu mến vì yêu mến, dường như đó là sự tốt duy nhất của đức mến, cũng như mọi hành động của một nhân đức là sự tốt của nhân đức này. Vậy muốn yêu mến thuộc về đức mến hơn là được yêu mến.

AD TERTIUM dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens quod homo amet.

Reply to objection 3. Some love on account of being loved, not so that to be loved is the end of their loving, but because it is a kind of way leading a man to love.

3. Que certains aiment parce qu'ils sont aimés ne veut pas dire qu'être aimé soit la fin qu'on poursuit en aimant, mais que ce peut être une voie qui conduit à aimer.

3. Sự việc một số người yêu mến bởi vì họ được yêu mến, không có nghĩa là việc được yêu mến là mục đích mà người ta theo đuổi trong khi yêu mến, nhưng có nghĩa là điều đó là một đường lối dẫn đưa tới việc yêu mến.

ARTICULUS 2
Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia

ARTICLE 2
Whether to love considered as an act of charity is the same as goodwill ?

ARTICLE 2
L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance ?

TIẾT 2
Phải chăng tình yêu, trong tư cách nó là hành động của đức mến, đồng nhất với từ tâm ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim philosophus, in II Rhet. amare est velle alicui bona. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

Objections 1. It would seem that to love, considered as an act of charity, is nothing else than goodwill. For the Philosopher says (Rhet. ii, 4) that "to love is to wish a person well"; and this is goodwill. Therefore the act of charity is nothing but goodwill.

Objections 1. Il semble bien que ce ne soit pas autre chose. Aristote dit en effet: " Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. " Mais la bienveillance, c'est cela. L'acte de la charité se confond donc avec la bienveillance.

VẤN NẠN 1. Triết gia nói: "Yêu mến, đó là muốn sự tốt cho người nào" (Rhet. 2,4). Mà từ tâm là thế đó. Vậy hành động của đức mến lẫn lộn với từ tâm.

PRAETEREA, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est. Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

2. Further, the act belongs to the same subject as the habit. Now the habit of charity is in the power of the will, as stated above (Q[24], A[1]). Therefore the act of charity is also an act of the will. But it tends to good only, and this is goodwill. Therefore the act of charity is nothing else than goodwill.

2. L'acte appartient à la même puissance que l'habitus correspondant. Or l'habitus de charité réside dans la volonté, ainsi que nous l'avons dit précédemment. Donc l'acte de charité est aussi un acte de la volonté. Mais il n'y a pas d'acte de volonté qui ne soit tendance au bien, ce qui est bienveillance. Par conséquent l'acte de la charité n'est rien d'autre que la bienveillance.

2. Hành động thuộc về cũng một năng lực như tập quán tương ứng. Mà tập quán của đức mến ở trong ý chí như chúng ta đã nói ở trước (Q.24, a.1). Vậy hành động của đức mến cũng là hành động của ý chí. Mà không có hành động của ý chí nào mà không hướng đến sự tốt, đó là từ tâm. Do đó, hành động của đức mến không là gì khác ngoài từ tâm.

PRAETEREA, philosophus, in IX Ethic., ponit quinque ad amicitiam pertinentia, quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

3. Further, the Philosopher reckons five things pertaining to friendship (Ethic. ix, 4), the first of which is that a man should wish his friend well; the second, that he should wish him to be and to live; the third, that he should take pleasure in his company; the fourth, that he should make choice of the same things; the fifth, that he should grieve and rejoice with him. Now the first two pertain to goodwill. Therefore goodwill is the first act of charity.

3. Aristote mentionne cinq propriétés de l'amitié: " vouloir le bien de son ami, désirer qu'il existe et vive, vouloir vivre avec lui, avoir les mêmes préférences, partager ses joies et ses peines ". Or les deux premières propriétés appartiennent à la bienveillance; celle-ci est donc bien le premier acte de la charité.

3. Triết gia kể ra năm đặc tính của tình bằng hữu: "muốn sự tốt của người bạn hữu, ước muốn họ hiện hữu và sống, muốn sống với họ, có cũng những sự yêu thích, chia sẻ các niềm vui mừng và những nỗi đau khổ của họ" (Eth. 9,4). Mà hai đặc tính trước thuộc về từ tâm; vậy từ tâm đúng là hành động thứ nhất của đức mến.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est amicitia neque est amatio, sed est amicitiae principium. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quae est caritatis actus.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ix, 5) that "goodwill is neither friendship nor love, but the beginning of friendship." Now charity is friendship, as stated above (Q[23], A[1]). Therefore goodwill is not the same as to love considered as an act of charity.

En sens contraire, Aristote affirme au même livre que la bienveillance n'est ni l'amitié ni l'amour, mais " le principe de l'amitié ". Or la charité est une amitié, nous l'avons dit plus haute. Donc la bienveillance n'est pas la même chose que la dilection, acte de la charité.

TRÁI LẠI, Triết gia khẳng định từ tâm không phải là tình bằng hữu, cũng không phải là tình yêu, nhưng là nguyên lý của tình bằng hữu (Eth. 9,5). Mà đức mến là tình bằng hữu như chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.1). Vậy từ tâm không phải cũng là một sự vật như sự từ ái, hành động của đức mến.

RESPONDEO dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quaedam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae. Et ideo philosophus, in IX Ethic., ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia non habet distensionem et appetitum, idest aliquem impetum

I answer that, Goodwill properly speaking is that act of the will whereby we wish well to another. Now this act of the will differs from actual love, considered not only as being in the sensitive appetite but also as being in the intellective appetite or will. For the love which is in the sensitive appetite is a passion. Now every passion seeks its object with a certain eagerness. And the passion of love is not aroused suddenly, but is born of an earnest consideration of the object loved; wherefore the Philosopher, showing the difference between goodwill and the love which is a passion, says (Ethic. ix, 5) that goodwill does not imply impetuosity or desire, that is to say, has not an eager inclination, because it is by the sole judgment

Réponse : Au sens propre, on appelle bienveillance un acte de la volonté qui consiste à vouloir du bien à un autre. Cet acte se distingue de l'acte d'aimer, qu'il soit dans l'appétit sensible ou dans l'appétit intellectuel ou volonté. Le premier, en effet, est une passion. Or toute passion incline vers son objet avec un certain emportement. Mais la passion de l'amour a ceci de particulier qu'elle ne jaillit pas soudainement, mais à la suite d'une considération assidue de son objet. C'est pourquoi Aristote voulant montrer la différence entre la bienveillance et l'amour passion, dit que la première n'a " ni tension, ni appétit ", c'est-à-dire inclination impétueuse, mais qu'elle veut du bien à quelqu'un par le seul jugement de la raison. D'autre part,

TRẢ LỜI : Theo nghĩa đen, người ta gọi từ tâm (bienveillance) là hành động của ý chí cốt tại muốn sự tốt cho kẻ khác. Hành động này phân biệt với hành động yêu mến, cho dầu hành động yêu mến ở trong giáo dục hoặc ở trong tâm dục, tức là ý chí. Quả thật, tình yêu ở trong giác dục là một đam mê nào đó. Mà mọi đam mê với một đà nào đó hướng về đối tượng của mình; do đó Triết gia (Eth. 9,5) muốn chứng tỏ sự dị biệt ở giữa từ tâm và tình yêu của giác dục, đã nói lên từ tâm không phải là một trường lực căng thẳng, cũng không phải là thị dục, tức là khuynh hướng mãnh liệt, nhưng từ tâm chỉ muốn sự tốt cho người nào chỉ do sự phán đoán của trí năng. Đàng khác, tình yêu trong giáo dục được cấu thành do sự tập quen, trong khi từ tâm có thể phát ra thình lình; như vậy, xảy

inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine, benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

AD SECUNDUM dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quae quidem in benevolentia non importatur.

AD TERTIUM dicendum quod intantum illa quae philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad praedictam unionem affectus.

of his reason that one man wishes another well. Again such like love arises from previous acquaintance, whereas goodwill sometimes arises suddenly, as happens to us if we look on at a boxing-match, and we wish one of the boxers to win. But the love, which is in the intellective appetite, also differs from goodwill, because it denotes a certain union of affections between the lover and the beloved, in as much as the lover deems the beloved as somewhat united to him, or belonging to him, and so tends towards him. On the other hand, goodwill is a simple act of the will, whereby we wish a person well, even without presupposing the aforesaid union of the affections with him. Accordingly, to love, considered as an act of charity, includes goodwill, but such dilection or love adds union of affections, wherefore the Philosopher says (Ethic. ix, 5) that "goodwill is a beginning of friendship."

Reply to objection 1. The Philosopher, by thus defining "to love," does not describe it fully, but mentions only that part of its definition in which the act of love is chiefly manifested.

Reply to objection 2. To love is indeed an act of the will tending to the good, but it adds a certain union with the beloved, which union is not denoted by goodwill.

Reply to objection 3. These things mentioned by the Philosopher belong to friendship because they arise from a man's love for himself, as he says in the same passage, in so far as a man does all these things in respect of his friend, even as he does them to himself: and this belongs to the aforesaid union of the affections.

l'amour passion se forme par accoutumance, tandis que la bienveillance peut jaillir soudainement; ainsi nous arrive-t-il, en voyant des lutteurs, de souhaiter la victoire de l'un d'eux. L'amour qui est dans l'appétit intellectuel se distingue lui aussi de la bienveillance. Il comporte en effet une certaine union affective entre celui qui aime et celui qui est aimé, selon que le premier considère le second comme étant un avec lui, ou comme une partie de lui-même, et c'est ainsi qu'il se porte vers lui. La bienveillance au contraire est un acte simple de la volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, même sans union affective préalable. - Ainsi donc, la dilection considérée comme l'acte de la charité, englobe la bienveillance, mais la dilection, ou bien l'amour, y ajoute une union affective. Et c'est pourquoi Aristote dit au même endroit que la bienveillance est la principe de l'amitié.

Solutions 1. Aristote ne donne pas ici la définition complète de l'amour, mais indique celui de ses éléments qui manifeste le plus clairement l'acte d'aimer.

2. La dilection est un acte de la volonté qui tend vers le bien, mais avec une certaine union à celui que l'on aime, qui n'est pas impliquée dans la simple bienveillance.

3. Les propriétés de l'amitié dont parle Aristote conviennent à celle-ci dans la mesure où elles procèdent de l'amour que l'on a pour soi-même, comme il est dit au même endroit; de sorte qu'on se comporte ainsi à l'égard d'un ami comme vis-à-vis de soi-même; et cela tient à l'union affective dont nous venons de parler.

ra cho chúng ta điều này là khi thấy hai người chiến đấu với nhau, chúng ta cầu chúc sự thắng trận cho một người trong hai kẻ này. Tình yêu ở trong tâm dục cũng phân biệt với từ tâm. Quả thế, nó bao hàm một sự kết hợp về tình yêu nào đó ở giữa kẻ yêu và kẻ được yêu, tùy theo kẻ yêu coi người được yêu là một với mình, hoặc là một phần của mình; và chính như thế mà họ đến với kẻ ấy. Trái lại, từ tâm là một hành động đơn giản của ý chí mà do đó chúng ta muốn sự tốt cho người nào mà không có kết hợp trong tình yêu đi trước. Như vậy sự từ ái được xem xét là hành động của đức mến, bao gồm từ tâm còn từ ái hoặc tình yêu, thêm vào cho nó sự kết hợp tình yêu. Và do đó, Triết gia nói cũng ở đoạn văn đó rằng từ tâm là nguyên lý của tình bằng hữu.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia ở đây không đưa ra lời định nghĩa đầy đủ của tình yêu, nhưng, chỉ cho thấy yếu tố nào trong các yếu tố của tình yêu biểu thị hành động yêu mến cách rõ ràng nhất.

2. Sự từ ái là một hành động của ý chí hướng về sự tốt, nhưng với một sự kết hợp nào đó với kẻ người ta yêu mến, và sự kết hợp này không được bao hàm trong từ tâm đơn giản.

3. Các đặc tính của tình bằng hữu mà Triết gia đề cập đến, không thích hợp với tình bằng hữu theo mức độ chúng nó phát xuất bởi tình yêu mà người ta có đối với chính mình, như cũng đã đề cập đến ở nơi đó; đến nỗi người ta cũng cư xử đối với người bạn hữu như đối với chính mình; và điều đó liên hệ với sự kết hợp tình yêu mà chúng ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 3
Utrum Deus propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *ex his quae novit animus discit incognita amare*. Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.

PRAETEREA, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. I. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

ARTICLE 3
Whether out of charity God ought to be loved for Himself ?

Objections 1. It would seem that God is loved out of charity, not for Himself but for the sake of something else. For Gregory says in a homily (In Evang. xi): "The soul learns from the things it knows, to love those it knows not," where by things unknown he means the intelligible and the Divine, and by things known he indicates the objects of the senses. Therefore God is to be loved for the sake of something else.

2. Further, love follows knowledge. But God is known through something else, according to Rom. 1:20: "The invisible things of God are clearly seen, being understood by the things that are made." Therefore He is also loved on account of something else and not for Himself.

ARTICLE 3
Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même ?

Objections 1. Il semble que par la charité on n'aime pas Dieu de dilection pour lui-même, mais pour autre chose. S. Grégoire dit en effet: " A partir des choses qu'il connaît, le coeur apprend à aimer ce qu'il ne connaît pas. " " Ce qu'il ne connaît pas " désigne les choses intelligibles et divines, et " ce qu'il connaît ", les choses sensibles. Donc Dieu doit être aimé de dilection pour autre chose que pour lui-même.

2. L'amour suit la connaissance. Or Dieu est connu par autre chose que lui-même: " Ses perfections invisibles, sont rendues perceptibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres " (Rm 1, 20). On l'aime donc encore pour autre chose que pour lui-même.

TIẾT 3
Thiên Chúa phải được yêu mến bằng từ ái đối với chính Ngài ?

VẤN NẠN 1. Thánh Grêgôriô nói: "Tâm hồn đi từ các sự vật nó biết, bắt đầu yêu mến cái gì nó không biết" (In Evang 1,2). Điều nó không biết biểu thị các sự vật khả niệm và các sự vật thuộc về Thiên Chúa; và điều nó biết, biểu thị các sự vật khả giác. Vậy Thiên Chúa phải được yêu mến bằng sự từ ái vì sự vật khác, chứ không phải vì chính mình.

2. Tình yêu đi theo sau sự biết. Mà Thiên Chúa được biết nhờ sự vật khác với chính mình: "Các sự hoàn hảo vô hình của Thiên Chúa, đã được trở nên lãnh hội được đối với trí năng nhờ các công việc của Ngài" (Rm 1,20). Vậy người ta yêu mến Thiên Chúa vì sự vật khác, chứ không phải vì chính Ngài.

PRAETEREA, spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa Matth. I. *Timor etiam caritatem introducit*; ut Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo, timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

3. Further, "hope begets charity" as a gloss says on Mat. 1:1, and "fear leads to charity," according to Augustine in his commentary on the First Canonical Epistle of John (In prim. canon. Joan. Tract. ix). Now hope looks forward to obtain something from God, while fear shuns something which can be inflicted by God. Therefore it seems that God is to be loved on account of some good we hope for, or some evil to be feared. Therefore He is not to be loved for Himself.

3. " L'espérance engendre la charité ", affirme la Glose; et " la crainte, selon S. Augustin, l'introduit aussi ". Or l'espérance attend quelque chose que Dieu peut donner, et la crainte redoute quelque chose qu'il peut infliger. C'est donc, semble-t-il, pour un bien à espérer ou pour un mal à craindre que l'on doit aimer Dieu. Par conséquent non pour lui-même.

3. Đức cậy sinh sản đức mến theo lời khẳng định của sách Chú giải; và theo thánh Augustinô, sự sợ hãi cũng đem lại đức mến (In 1Ga 9,4). Mà đức cậy chờ đợi một cái gì Thiên Chúa có thể ban cho, và sự sợ hãi sợ một cái gì mà Thiên Chúa có thể bắt phải chịu. Vậy xem ra chính vì một sự tốt người ta hy vọng hoặc vì một sự xấu người ta sợ mà người ta phải yêu mến Thiên Chúa. Do đó, người ta không yêu mến Thiên Chúa vì chính Ngài.

SED CONTRA est quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *frui est amore inhaerere alicui propter seipsum*. Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

On the contrary, According to Augustine (De Doctr. Christ. i), to enjoy is to cleave to something for its own sake. Now "God is to be enjoyed" as he says in the same book. Therefore God is to be loved for Himself.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " jouir, c'est s'attacher par amour à quelqu'un pour lui-même ". Or, dit-il encore, nous devons jouir de Dieu; nous devons donc l'aimer pour lui-même.

TRÁI LẠI Thánh Augustinô khẳng định: 'Thưởng thức, tức là bám dính bằng tình yêu vào một người nào vì chính họ" (De Doctr. Christ. 1,5). Mà, thánh nhân còn nói, chúng ta phải thưởng thức Thiên Chúa; vậy chúng ta phải yêu mến Ngài vì chính Ngài.

RESPONDEO dicendum quod ly propter importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus.

I answer that, The preposition "for" denotes a relation of causality. Now there are four kinds of cause, viz., final, formal, efficient, and material, to which a material disposition also is to be reduced, though it is not a cause simply but relatively. According to these four different causes one thing is said to be loved for another. In respect of the final cause, we love medicine, for instance, for health; in respect of the formal cause, we love a man for his virtue, because, to wit, by his virtue he is formally good and therefore lovable; in respect of the efficient cause, we love certain men because, for instance, they are the sons of such and such a father; and in respect of the disposition which is reducible to the genus of a material cause, we speak of loving something for that which disposed us to love it, e.g. we love a man for the favors received from him, although after we have begun to love our friend, we no longer love him for his favors, but for his virtue. Accordingly, as regards the first three ways, we love God, not for anything else, but for Himself. For He is not directed to anything else as to an end, but is Himself the last end of all things; nor does He require to receive any form in order to be good, for His very substance is His goodness, which is itself the exemplar of all other good things; nor again does goodness accrue to Him from aught else, but from Him to all other things. In the fourth way, however, He can be loved for something else, because we are disposed by certain things to advance in His love, for instance, by favors bestowed by Him, by the rewards we hope to receive from Him, or even by the punishments which we are minded to avoid through Him.

Réponse : Le mot " pour " (propter) implique un certain rapport de cause. Or, nous savons qu'il y a quatre causes: finale, formelle, efficiente, matérielle, et qu'à cette dernière, se ramène la disposition matérielle qui n'est que relativement, et non de façon absolue. C'est selon ces quatre genres de cause qu'une chose peut être dite aimée pour une autre. Selon la cause finale: nous aimons un remède pour la santé dont il est le moyen. Selon la cause formelle: nous aimons quelqu'un pour sa vertu, celle-ci le rendant formellement bon et par suite digne d'être aimé. Selon la cause efficiente: nous aimons certains en tant qu'ils sont les fils de tel père. Selon la disposition se ramenant à la cause matérielle: nous disons que nous aimons quelque chose à cause de ce qui nous dispose à l'aimer, par exemple pour quelques bienfaits reçus. Toutefois, en ce cas, une fois que nous avons commencé à aimer, nous n'aimerons plus notre ami pour ses bienfaits mais pour sa vertu propre. Selon les trois premiers genres de cause, Dieu ne saurait être aimé pour rien d'autre que lui-même. En effet, il ne se rapporte pas à autre chose comme à sa fin, puisqu'il est lui-même la fin ultime de tous les êtres. Il n'a pas non plus à être informé par un autre être pour être bon, puisque sa substance est la bonté même, par laquelle toutes choses sont bonnes, comme par leur modèle. Pas davantage on ne peut dire que sa bonté vient d'un autre, puisque tous les autres tiennent de lui la leur. Mais, selon le quatrième genre de cause, Dieu peut être aimé en raison d'autre chose que lui-même: en ce sens que certaines choses qui ne sont pas lui nous disposent à l'aimer davantage, par exemple, les bienfaits que nous avons reçus de lui, les récompenses que nous attendons de lui, ou encore les châtiments que nous cherchons à éviter grâce à lui.

TRẢ LỜI : Từ vì (propter) bao hàm một tương quan nào đó về nguyên nhân. Mà, chúng ta biết có bốn nguyên nhân: mục đích, mô thể, tác thành, chất thể; và với nguyên nhân cuối cùng này, có sự sắp đặt chất thể chỉ là nguyên nhân cách tương đối, chứ không theo thể cách tuyệt đối. Chính theo bốn thứ nguyên nhân này mà người ta nói một sự vật được yêu mến vì sự vật khác. Theo nguyên nhân mục đích: chúng ta yêu mến vị thuốc vì sức khỏe mà nó là phương tiện. Theo nguyên nhân mô thể: chúng ta yêu mến người nào vì nhân đức của họ, bởi vì nhân đức làm cho họ trở nên tốt cách mô thể và do đó họ đáng được yêu mến. Theo nguyên nhân tác thành: chúng ta nói rằng chúng ta yêu mến một cái gì vì điều sắp đặt chúng ta để yêu mến điều đó, thí dụ, vì những ơn lành đã lãnh nhận. Tuy nhiên, trong trường hợp này, một khi chúng ta đã bắt đầu yêu mến, chúng ta sẽ không còn yêu người bạn hữu chúng ta vì các ơn lành của họ, nhưng vì nhân đức riêng của họ. Theo ba thứ nguyên nhân trước, Thiên Chúa hẳn không được yêu mến vì cái gì khác ngoài chính Ngài. Quả thế, Ngài không quy về sự vật khác như là mục đích của Ngài, bởi vì Ngài chính là cùng đích của mọi vật. Ngài cũng không được mô hiệp bởi một vật khác ngõ hầu trở nên tốt, bởi vì bản thể của Ngài là chính thiện tính, do đó mà mọi sự vật được tốt, như do kiểu mẫu của mình. Người ta cũng không thể nói rằng thiện tính của Ngài phát xuất bởi vật khác, bởi vì mọi vật khác chiếm hữu thiện tính của mình từ Ngài. Nhưng, theo thứ nguyên nhân thứ bốn, Thiên Chúa có thể được yêu mến vì một vật khác: theo ý nghĩa này là một số sự vật không phải là Ngài, sắp đặt chúng ta để yêu mến Ngài nhiều hơn, thí dụ, các ơn lành chúng ta đã lãnh nhận từ Ngài, các phần thưởng mà chúng ta chờ đợi ở Ngài, và các hình phạt chúng ta nhờ Ngài mà tìm cách trốn tránh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

Reply to objection 1. From the

Solutions 1. S. Grégoire ne veut

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô

ex his quae animus novit discit incognita amare, non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

AD SECUNDUM dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum illud Ioan. IV. *Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi*.

AD TERTIUM dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS 4
Utrum Deus in hac vita possit immediate amari

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. Incognita enim amari non possunt; ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita, quia *videmus nunc per speculum in aenigmate*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

PRAETEREA, qui non potest quod minus est non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum, qui enim adhaeret Deo per amorem unus spiritus cum illo fit, ut dicitur I ad Cor. VI. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

PRAETEREA, homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

SED CONTRA est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I ad Cor. XIII. Sed caritas non evacuatur, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo caritas viae immediate Deo adhaeret.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae

things it knows the soul learns to love what it knows not, not as though the things it knows were the reason for its loving things it knows not, through being the formal, final, or efficient cause of this love, but because this knowledge disposes man to love the unknown.

Reply to objection 2. Knowledge of God is indeed acquired through other things, but after He is known, He is no longer known through them, but through Himself, according to Jn. 4:42: "We now believe, not for thy saying: for we ourselves have heard Him, and know that this is indeed the Saviour of the world."

Reply to objection 3. Hope and fear lead to charity by way of a certain disposition, as was shown above (Q[17], A[8]; Q[19], AA[4],7,10).

ARTICLE 4
Whether God can be loved immediately in this life ?

Objections 1. It would seem that God cannot be loved immediately in this life. For the "unknown cannot be loved" as Augustine says (De Trin. x, 1). Now we do not know God immediately in this life, since "we see now through a glass, in a dark manner" (1 Cor. 13:12). Neither, therefore, do we love Him immediately.

2. Further, he who cannot do what is less, cannot do what is more. Now it is more to love God than to know Him, since "he who is joined" to God by love, is "one spirit with Him" (1 Cor. 6:17). But man cannot know God immediately. Therefore much less can he love Him immediately.

3. Further, man is severed from God by sin, according to Is. 59:2: "Your iniquities have divided between you and your God." Now sin is in the will rather than in the intellect. Therefore man is less able to love God immediately than to know Him immediately.

On the contrary, Knowledge of God, through being mediate, is said to be "enigmatic," and "falls away" in heaven, as stated in 1 Cor. 13:12. But charity "does not fall away" as stated in the same passage (1 Cor. 13:12). Therefore the charity of the way adheres to God immediately.

I answer that, As stated above (FP, Q[82], A[3]; Q[84], A[7]), the act of a cognitive power is completed by the thing known being in the knower, whereas the

pas dire que les choses que nous connaissons soient pour nous la raison d'aimer celles que nous ne connaissons pas, par mode de cause formelle, finale ou efficiente, mais seulement qu'elles nous disposent à les aimer.

2. La connaissance de Dieu s'acquiert bien au moyen des autres êtres, mais cette connaissance une fois acquise, ce n'est plus par d'autres qu'il est connu, mais par lui-même, selon cette parole en S. Jean (4, 42): " Maintenant, ce n'est plus par tes paroles que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde. "

3. L'espérance et la crainte acheminent à la charité, par manière de disposition, comme le montre ce qu'on vient de dire.

ARTICLE 4
Dieu peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire ?

Objections 1. Non, semble-t-il. " Impossible d'aimer ce qu'on ne connaît pas ", dit S. Augustin. Or, en cette vie, nous ne voyons pas Dieu sans intermédiaire, mais selon l'expression de S. Paul (1 Co 13, 12), " dans un miroir, d'une manière confuse ". Donc nous ne l'aimons pas non plus immédiatement.

2. Qui ne peut pas le moins ne peut pas le plus. Or, aimer Dieu est plus que le connaître. " Celui qui s'unit à Dieu " par l'amour, " n'est qu'un seul esprit avec lui " (1 Co 6, 17). Or l'homme ne peut connaître Dieu immédiatement. Donc, bien moins encore l'aimer ainsi.

3. Le péché éloigne l'homme de Dieu, selon la parole d'Isaïe (39, 2): " Vos péchés ont mis une séparation entre vous et votre Dieu. " Mais le péché réside plutôt dans la volonté que dans l'intelligence. Donc il est encore moins possible à l'homme d'aimer Dieu sans intermédiaire que de le connaître ainsi.

En sens contraire, c'est parce qu'elle est médiate que notre connaissance de Dieu est dite confuse et doit disparaître dans la patrie, selon S. Paul (1 Co 13, 9). Mais on lit aussi dans la même épître (13, 8) que " la charité ne passe pas ". Donc dès ici-bas elle s'attache à Dieu sans intermédiaire.

Réponse : Nous l'avons dit, l'acte d'une puissance cognitive est accompli du fait que l'objet connu est dans le sujet connaissant, tandis que l'acte d'une puissance

không muốn nói rằng các sự vật mà chúng ta hiểu biết thì đối với chúng ta là lý do để yêu mến các sự vật chúng ta không biết, theo thể cách nguyên nhân mô thể, mục đích hoặc tác thành, nhưng chỉ nói rằng các sự vật ấy sắp đặt chúng ta để yêu mến các sự vật mà chúng ta không hiểu biết.

2. Sự hiểu biết về Thiên Chúa được thu lượm được nhờ các vật khác, nhưng sự hiểu biết này một khi đã đắc thủ, không phải nhờ các vật khác mà Ngài được hiểu biết, nhưng bởi chính Ngài theo lời thánh Gioan nói: "Không còn phải vì câu chuyện của chị mà chúng tôi tin, vì chính chúng tôi cũng đã nghe và chúng tôi biết: thật Ngài là Đấng Cứu thế" (Ga 4,42).

3. Đức cậy và sự sợ hãi đi tới đức mến theo thể cách sắp đặt như chúng ta trông thấy qua điều mới được đề cập đến.

TIẾT 4
Thiên Chúa có thể được yêu mến ở đời này mà không cần đến trung gian ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Người ta dứt khoát không thể yêu mến cái gì mình không biết" (De Trin. 10,1). Mà ở đời này, chúng ta không trông thấy Thiên Chúa mà không có vật trung gian, như theo lời thánh Phaolô nói: "Qua tấm gương, cách mường tượng" (1Cr 13,12). Vậy chúng ta cũng không yêu mến Thiên Chúa cách trực tiếp.

Ai không thể làm cái gì ít nhất, không thể làm cái nhiều nhất. Mà, yêu mến Thiên Chúa thì nhiều hơn việc hiểu biết Ngài, có lời ghi chép: "Kẻ kết hợp với Thiên Chúa bằng tình yêu, chỉ là một tinh thần với Ngài" (1Cr 6,17). Mà con người không thể hiểu biết Thiên Chúa cách trực tiếp. Vậy họ càng không có thể yêu mến Ngài như vậy.

2. Tội đem con người ra xa khỏi Thiên Chúa theo lời tiên tri Isaia: "Tội lỗi anh em đã tạo nên một sự xa cách giữa anh em với Thiên Chúa" (Is 39,2). Mà tội ở trong ý chí hơn là ở trong trí năng. Vậy con người càng không có thể yêu mến Thiên Chúa cách trực tiếp hơn là hiểu biết Ngài như vậy.

TRÁI LẠI, Chính bởi vì sự hiểu biết của chúng ta về Thiên Chúa có tính cách gián tiếp mà nó bị nói là lộn xộn và sẽ biến mất ở trên thiên đàng theo lời thánh Phaolô nói (1Cr 13,9). Mà người ta cũng đọc thấy trong thư đó (13,8), đức mến không qua đi. Vậy đức mến từ trần gian này bám dính vào Thiên Chúa mà không có vật trung gian.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói (Q.26, a.1), hành động của năng lực tri thức được hoàn thành do sự việc đối tượng đã được hiểu biết ở trong chủ thể tri thức, đang khi hành động của

perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

AD SECUNDUM dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

AD TERTIUM dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS 5
Utrum Deus possit totaliter amari

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit

act of an appetitive power consists in the appetite being inclined towards the thing in itself. Hence it follows that the movement of the appetitive power is towards things in respect of their own condition, whereas the act of a cognitive power follows the mode of the knower. Now in itself the very order of things is such, that God is knowable and lovable for Himself, since He is essentially truth and goodness itself, whereby other things are known and loved: but with regard to us, since our knowledge is derived through the senses, those things are knowable first which are nearer to our senses, and the last term of knowledge is that which is most remote from our senses. Accordingly, we must assert that to love which is an act of the appetitive power, even in this state of life, tends to God first, and flows on from Him to other things, and in this sense charity loves God immediately, and other things through God. On the other hand, with regard to knowledge, it is the reverse, since we know God through other things, either as a cause through its effects, or by way of pre-eminence or negation as Dionysius states (Div. Nom. i; cf. FP, Q[12], A[12]).

Reply to objection 1. Although the unknown cannot be loved, it does not follow that the order of knowledge is the same as the order of love, since love is the term of knowledge, and consequently, love can begin at once where knowledge ends, namely in the thing itself which is known through another thing.

Reply to objection 2. Since to love God is something greater than to know Him, especially in this state of life, it follows that love of God presupposes knowledge of God. And because this knowledge does not rest in creatures, but, through them, tends to something else, love begins there, and thence goes on to other things by a circular movement so to speak; for knowledge begins from creatures, tends to God, and love begins with God as the last end, and passes on to creatures.

Reply to objection 3. Aversion from God, which is brought about by sin, is removed by charity, but not by knowledge alone: hence charity, by loving God, unites the soul immediately to Him with a chain of spiritual union.

ARTICLE 5
Whether God can be loved wholly ?

Objections 1. It would seem that God cannot be loved wholly. For

appétitive consiste dans la tendance de l'appétit vers la réalité elle-même. Par une conséquence nécessaire, le mouvement de l'appétit se porte vers la réalité, selon la condition même de celle-ci, tandis que l'acte de la puissance cognitive se conforme à la condition du sujet. Or, tel est, absolument parlant, l'ordre des choses - Dieu est par lui-même connaissable et digne d'être aimé, puisqu'il est dans son essence la vérité et la bonté mêmes, par quoi les autres choses sont connues et aimées; mais par rapport à nous, parce que notre connaissance a son origine dans les sens, ce qui est le plus rapproché d'eux est le plus connaissable, tandis que ce qui est le plus éloigné n'est connu qu'en dernier. Il faut en conclure que la dilection, acte de la puissance appétitive, tend d'abord vers Dieu, même en cette vie, et que de lui elle descend vers les autres êtres; et ainsi la charité aime Dieu de façon immédiate, et les autres êtres à partir de lui. Mais, dans la connaissance, c'est le contraire qui a lieu; nous connaissons Dieu par les autres êtres, comme la cause par l'effet, ou par voie d'éminence ou de négation, comme le montre Denys.

Solutions 1. S'il est vrai qu'on ne puisse aimer ce qu'on ne connaît pas, il ne s'ensuit pas que l'ordre de la connaissance soit identique à celui de la dilection. Car celle-ci est le terme de la connaissance. Aussi, là même où s'arrête la connaissance, c'est-à-dire à cette réalité qui est connue par une autre, là aussitôt, la dilection peut commencer.

2. La dilection de Dieu étant quelque chose de plus grand que la connaissance de Dieu, surtout en cette vie, la présuppose donc. Mais la connaissance ne s'arrête pas aux réalités créées; par leur intermédiaire, elle tend vers un autre objet, où la dilection prend naissance, et d'où elle redescend vers les autres êtres, par une sorte de mouvement circulaire: la connaissance part des créatures pour aller vers Dieu, et la dilection prend son point de départ en Dieu, comme dans la fin ultime, pour descendre aux créatures.

3. Ce n'est pas la seule connaissance, c'est la charité qui supprime l'éloignement de Dieu causé par le péché. C'est donc bien la charité qui, par l'acte de dilection, rattache l'âme immédiatement à Dieu, par le lien d'une union spirituelle.

ARTICLE 5
Dieu peut-il être aimé totalement ?

Objections 1. Cela paraît impossible, car l'amour fait suite à

năng lực thị dục cốt tại khuynh hướng của thị dục hướng đến chính cái thực tại. Do kết quả cần thiết, sự chuyển động của thị dục hướng về thực tại tùy theo chính điều kiện của thực tại này, trong khi hành động của năng lực tri thức phù hợp với điều kiện của chủ thể. Mà, nói cách tuyệt đối, đó là trật tự của các sự vật: Thiên Chúa tự mình có thể được hiểu biết và đáng được yêu mến, bởi vì Ngài ở trong yếu tính của mình là chính chân lý và thiện tính, do đó mà các sự vật khác được hiểu biết và được yêu mến; nhưng đối với chúng ta, bởi vì sự hiểu biết của chúng ta bắt nguồn từ các giác quan, điều gì gần gũi chúng nó nhất có thể được biết trước nhất, trong khi cái gì xa với chúng nó nhất được biết sau cùng. Do đó, người ta phải kết luận rằng sự từ ái, là hành động của năng lực thị dục, hướng trước tiên đến Thiên Chúa ngay ở đời này, và từ Ngài nó đi xuống đến các vật khác; như vậy, đức mến yêu mến Thiên Chúa cách trực tiếp, và yêu mến các vật khác bởi Ngài. Song, trong sự hiểu biết, điều trái ngược lại xảy ra; chúng ta yêu mến Thiên Chúa nhờ các vật khác như chúng ta biết nguyên nhân nhờ hiệu quả, hoặc bằng đường lối tuyệt tác hoặc phủ định như Denys minh chứng điều đó (De Div. Nom. 1,5).

GIẢI ĐÁP 1. Nếu quả thật điều này là người ta không yêu mến điều mình không biết thì không do đó mà trật tự của sự hiểu biết đồng nhất với trật tự của sự từ ái. Bởi vì từ ái là chung hạn của sự hiểu biết. Như vậy ở đâu sự hiểu biết chấm dứt, tức là ở cái thực tại được hiểu biết bởi thực tại khác, lập tức ở đó từ ái có thể bắt đầu.

2. Sự từ ái đối với Thiên Chúa là cái gì lớn lao sự hiểu biết về Thiên Chúa, nhất là ở đời này, giả định trước sự hiểu biết. Mà sự hiểu biết không chấm dứt ở nơi các thực tại thụ tạo; qua sự trung gian của các thực tại thụ tạo, nó hướng đến một đối tượng khác mà ở đó sự từ ái bắt đầu phát sinh, và từ đó nó lại trở xuống đến các vật khác bằng một thứ chuyển động vòng tròn: sự hiểu biết đi từ các thụ tạo để đi đến Thiên Chúa, và sự từ ái nắm lấy điểm khởi hành ở trong Thiên Chúa là trong cùng đích để đi xuống tới các thụ tạo.

3. Không phải chỉ sự tri thức mà thôi, chính đức mến cất đi sự xa cách khỏi Thiên Chúa đã bị gây nên bởi tội. Vậy rõ ràng đức mến nhờ hành động của sự từ ái kết hợp linh hồn cách trực tiếp với Thiên Chúa bằng chiếc giây kết hợp thiêng liêng.

TIẾT 5
Thiên Chúa có thể được yêu mến toàn diện nguyên vẹn ?

VẤN NẠN 1. Tình yêu đi theo sau sự hiểu biết. Mà việc hiểu biết Thiên

totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

PRAETEREA, amor est unio quaedam, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter, quia Deus est maior corde nostro, ut dicitur I Ioan. III. Ergo Deus non potest totaliter amari.

PRAETEREA, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

RESPONDEO dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quaeritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis, nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum, ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

love follows knowledge. Now God cannot be wholly known by us, since this would imply comprehension of Him. Therefore He cannot be wholly loved by us.

2. Further, love is a kind of union, as Dionysius shows (Div. Nom. iv). But the heart of man cannot be wholly united to God, because "God is greater than our heart" (1 Jn. 3:20). Therefore God cannot be loved wholly.

3. Further, God loves Himself wholly. If therefore He be loved wholly by another, this one will love Him as much as God loves Himself. But this is unreasonable. Therefore God cannot be wholly loved by a creature.

On the contrary, It is written (Dt. 6:5): "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart."

I answer that, Since love may be considered as something between lover and beloved, when we ask whether God can be wholly loved, the question may be understood in three ways, first so that the qualification "wholly" be referred to the thing loved, and thus God is to be loved wholly, since man should love all that pertains to God. Secondly, it may be understood as though "wholly" qualified the lover: and thus again God ought to be loved wholly, since man ought to love God with all his might, and to refer all he has to the love of God, according to Dt. 6:5: "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart." Thirdly, it may be understood by way of comparison of the lover to the thing loved, so that the mode of the lover equal the mode of the thing loved. This is impossible: for, since a thing is lovable in proportion to its goodness, God is infinitely lovable, since His goodness is infinite. Now no creature can love God infinitely, because all power of creatures, whether it be natural or infused, is finite.

This suffices for the Replies to the Objections, because the first three objections consider the question in this third sense, while the last takes it in the second sense.

la connaissance. Mais connaître Dieu totalement est impossible, car ce serait le " comprendre ". Nous ne pouvons donc pas aimer Dieu totalement.

2. L'amour est une certaine union, comme le montre Denys. Or le coeur de l'homme ne peut être uni à Dieu totalement, puisqu'au témoignage de S. Jean (1 Jn 3, 20) " Dieu est plus grand que notre coeur. " Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement.

3. Dieu s'aime totalement. Donc, s'il est aimé totalement par un autre, cet autre l'aime autant que Dieu s'aime lui-même. Mais cela est absurde. Dieu ne peut donc être aimé totalement par une créature.

En sens contraire, il est dit au Deutéronome (6, 15): " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur. "

Réponse : Puisque la dilection est comprise comme une sorte de milieu entre le sujet aimant et l'objet aimé, la question de savoir si Dieu peut être aimé totalement peut avoir trois sens. Selon le premier, le mode de totalité se rapporte à l'objet aimé. Ainsi Dieu doit être aimé totalement parce que tout ce qui appartient à Dieu, l'homme doit l'aimer. Selon le deuxième sens, la totalité concerne le sujet qui aime. Ainsi encore Dieu doit être aimé totalement, puisque l'homme est tenu d'aimer Dieu de tout son pouvoir, et de rapporter à l'amour de Dieu tout ce qu'il a, comme le prescrit le Deutéronome: " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur. " Selon le troisième sens, il s'agit d'une proportion entre celui qui aime et l'objet aimé, telle que la mesure de l'amour dans le premier soit égale à la mesure de l'amabilité dans le second. Et cela est impossible En effet, une chose est aimable dans la mesure où elle est bonne; Dieu, dont la bonté est infinie, est donc infiniment aimable; mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque tout le pouvoir de la créature, aussi bien naturel qu'infus, est fini.

Solutions: La réponse aux Objections est évidente: les trois premières difficultés s'appuient sur le troisième sens, l'argument en sens contraire sur le deuxième.

Chúa cách toàn diện nguyên vẹn là điều bất khả, vì điều đó hẳn là lãnh hội Thiên Chúa. Vậy chúng ta không có thể yêu mến Thiên Chúa cách toàn diện nguyên vẹn.

2. Tình yêu là một sự kết hợp nào đó như Denys trình bày (De Div. Nom. 1,4). Mà tâm hồn con người không thể được kết hợp với Thiên Chúa cách trọn vẹn, bởi vì thánh Gioan minh chứng: "Thiên Chúa vĩ đại hơn tâm hồn chúng ta" (1Ga 3,20). Vậy Thiên Chúa không được yêu mến cách trọn vẹn.

3. Thiên Chúa yêu mến mình cách trọn vẹn hoàn toàn. Vậy, nếu Ngài được yêu mến trọn vẹn hoàn toàn bởi kẻ khác, kẻ khác này yêu mến Ngài bằng tình yêu chính mình. Mà điều đó phi lý. Vậy Thiên Chúa không thể được yêu mến cách trọn vẹn hoàn toàn.

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật nói: "Ngươi sẽ yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của ngươi hết lòng ngươi" (Đnl 6,15).

TRẢ LỜI : Bởi vì sự từ ái được hiểu là một thứ trung gian ở giữa chủ thể yêu mến và đối tượng được yêu mến, vấn đề biết Thiên Chúa có thể được yêu mến cách trọn vẹn hoàn toàn chăng thì có ba ý nghĩa. Theo ý nghĩa thứ nhất, thể cách của tính toàn thể quy về đối tượng được yêu mến. Như vậy, Thiên Chúa phải được yêu mến cách trọn vẹn hoàn toàn bởi vì tất cả những cái gì thuộc về Thiên Chúa, con người phải yêu mến tất cả. Theo ý nghĩa thứ hai, tính toàn thể liên hệ với chủ thể yêu mến. Như vậy Thiên Chúa còn phải được yêu mến trọn vẹn hoàn toàn, bởi vì con người bị bắt buộc yêu mến Chúa hết sức mình, và quy về tình yêu đối với Thiên Chúa tất cả những gì họ có như có lệnh truyền trong sách Đệ nhị luật: "Ngươi sẽ yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa ngươi hết lòng ngươi". Theo ý nghĩa thứ ba, người ta đề cập đến tỷ lệ giữa kẻ yêu mến và đối tượng được yêu mến, như mức độ tình yêu ở trong kẻ yêu bằng mức độ đáng yêu mến của kẻ được yêu. Và điều đó bất khả. Quả thế, một sự vật đáng yêu mến theo mức độ nó tốt; Thiên Chúa có thiện tính vô cùng, đáng được yêu mến vô cùng; mà không thụ tạo nào có thể yêu mến Chúa vô cùng, bởi vì tất cả năng lực của thụ tạo tự nhiên cũng như phú nhập thì hữu hạn.

Việc giải đáp các vấn nạn đã rõ ràng: ba sự khó khăn thứ nhất dựa vào ý nghĩa thứ ba; chứng cứ theo ý nghĩa ngược lại dựa vào ý nghĩa thứ hai.

ARTICULUS 6
Utrum divinae dilectionis sit aliquis modus habendus

ARTICLE 6
Whether in loving God we ought to observe any mode ?

ARTICLE 6
Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure ?

TIẾT 6
Phải chăng lòng từ ái của chúng ta đối với Thiên Chúa có mức độ ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo,

Objections 1. It would seem that we ought to observe some mode in loving God. For the notion of good consists in mode, species and

Objections 1. Oui, semble-t-il. Selon S. Augustin, trois éléments sont constitutifs du bien: " le mode, l'espèce et l'ordre ". Or la dilection

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô nói: "Sự tốt có ba yếu tố cấu tạo: thể cách, loại và trật tự" (De Mor. Eccl. 8,32). Mà lòng từ ái đối với Thiên

specie et ordine, ut patet per Augustinum, in libro de Nat. boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. III, *super omnia caritatem habete*. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Morib. Eccles., *dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore domini mei* frustra autem quaereret modum nisi esset aliquis divinae dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt., *modus est quem unicuique propria mensura praefigit*. Sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione praestitum, secundum illud Rom. XII, *rationabile obsequium vestrum*; ita etiam ipsa interior dilectio Dei debet modum habere.

SED CONTRA est quod Bernardus dicit, in libro de diligendo Deum, *quod causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, modus importat quandam mensurae determinationem. Haec autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum, in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum, sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per philosophum, in II Physic. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut philosophus dicit, in I Polit., *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino, eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus*. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam

order, as Augustine states (De Nat. Boni iii, iv). Now the love of God is the best thing in man, according to Col. 3:14: "Above all . . . things, have charity." Therefore there ought to be a mode of the love of God.

2. Further, Augustine says (De Morib. Eccl. viii): "Prithee, tell me which is the mode of love. For I fear lest I burn with the desire and love of my Lord, more or less than I ought." But it would be useless to seek the mode of the Divine love, unless there were one. Therefore there is a mode of the love of God.

3. Further, as Augustine says (Gen. ad lit. iv, 3), "the measure which nature appoints to a thing, is its mode." Now the measure of the human will, as also of external action, is the reason. Therefore just as it is necessary for the reason to appoint a mode to the exterior effect of charity, according to Rom. 12:1: "Your reasonable service," so also the interior love of God requires a mode.

On the contrary, Bernard says (De Dilig. Deum 1) that "God is the cause of our loving God; the measure is to love Him without measure."

I answer that, As appears from the words of Augustine quoted above (OBJ 3) mode signifies a determination of measure; which determination is to be found both in the measure and in the thing measured, but not in the same way. For it is found in the measure essentially, because a measure is of itself the determining and modifying rule of other things; whereas in the things measured, it is found relatively, that is in so far as they attain to the measure. Hence there can be nothing unmodified in the measure whereas the thing measured is unmodified if it fails to attain to the measure, whether by deficiency or by excess. Now in all matters of appetite and action the measure is the end, because the proper reason for all that we desire or do should be taken from the end, as the Philosopher proves (Phys. ii, 9). Therefore the end has a mode by itself, while the means take their mode from being proportionate to the end. Hence, according to the Philosopher (Polit. i, 3), "in every art, the desire for the end is endless and unlimited," whereas there is a limit to the means: thus the physician does not put limits to health, but makes it as perfect as he possibly can; but he puts a limit to medicine, for he does not

de Dieu est en l'homme ce qu'il y a de meilleur: " Par-dessus tout ayez la charité ", dit en effet S. Paul (Col 3, 14). Donc l'amour de Dieu doit avoir une certaine modération.

2. S. Augustin dit encore: " Dis-moi, je t'en prie, quel est le mode de l'amour. je crains d'être enflammé plus ou moins qu'il ne faut par le désir et par l'amour de mon Seigneur. " Question qui ne se poserait pas s'il n'y avait un certain mode de l'amour de Dieu.

3. " Le mode, précise S. Augustin, est dans chaque chose ce qui est déterminé par sa propre mesure. " Or c'est la raison qui est la mesure de l'acte intérieur de la volonté de l'homme, aussi bien que de son action extérieure. Donc, tout comme il doit y avoir dans l'effet extérieur de la charité un mode déterminé par la raison, selon la parole de S. Paul (Rm 12, 1): " Que votre culte soit raisonnable "; de même, il doit y en avoir un dans l'acte intérieur de dilection de Dieu.

En sens contraire, S. Bernard affirme: " Le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu; la mesure à y apporter, c'est d'aimer sans mesure. "

Réponse : Le " mode ", comme le montre le texte allégué de S. Augustin, implique une certaine détermination de mesure. Or cette détermination se trouve à la fois dans ce qui mesure et dans ce qui est mesuré, mais différemment. Dans ce qui mesure on la trouve essentiellement, puisque le propre de la mesure est de déterminer et de modifier les autres. Dans ce qui est mesuré, la détermination n'existe que par rapport à autre chose, c'est-à-dire selon que ce qui est mesuré atteint la mesure. Il est donc impossible qu'il y ait dans la mesure quelque chose qui soit hors de la mesure; tandis que dans ce qui est mesuré cela peut se produire si, par défaut ou par excès, une telle chose n'atteint pas la mesure. Or, dans le domaine de l'appétit et de l'action, c'est la fin qui est la mesure, car c'est elle qui donne leur raison propre à l'objet de nos désirs et de nos actes d'après le Philosophe. La fin a donc un " mode " par elle-même tandis que les moyens en ont un du fait qu'ils sont proportionnés à la fin. C'est pourquoi, selon la remarque d'Aristote " dans tous les arts, l'appétit de la fin n'a ni terme ni limite, mais il n'en va pas de même pour les moyens ". En effet, le médecin ne met pas de limite au rétablissement de la santé, et, autant qu'il le peut, il vise à y

Chúa ở nơi con người là cái gì tốt hơn: "Hãy có đức mến trên hết mọi sự", đó là lời thánh Phaolô đã nói (Cl 3,14). Vậy tình yêu đối với Thiên Chúa phải có mức độ.

2. Thánh Augustinô còn nói: "Anh hãy nói cho tôi, tôi van nài anh, thế nào là thể cách của tình yêu. Tôi sợ bị đốt cháy hơn kém mức độ phải có bởi sự ước muốn và tình yêu đối với Thiên Chúa của tôi" (De Mor. Eccl. 8,32). Câu hỏi này hẳn không được đặt ra giả như không có thể cách nào trong tình yêu đối với Thiên Chúa.

3. Thể cách theo sự xác định của thánh Augustinô (De Gen. ad. Litt. 4,3) ở trong mỗi sự vật là cái gì được quyết định bởi mức độ riêng của nó. Mà, chính trí năng là mức độ của hành động bên trong của ý chí con người, cũng như của hành động bên ngoài của nó. Vậy cũng như trong hiệu quả bên ngoài của đức mến phải có một thể cách được trí năng quyết định theo lời thánh Phaolô nói: "Sự thờ phượng thiêng liêng của anh em phải hợp lý" (Rm 12,1); cũng vậy, phải có một thể cách trong hành động bên trong của lòng từ ái đối với Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Thánh Bênađô khẳng định lý do yêu mến Thiên Chúa, đó là Thiên Chúa; mức độ phải có ở đó, đó là yêu mến Chúa không mức độ (De Dilig. Deo. 1,182).

TRẢ LỜI : Thể cách, theo bản văn của thánh Augustinô đã được trích dẫn, bao hàm một sự quyết định nào đó về mức độ. Mà sự quyết định này đồng thời ở trong vật đo lường và ở trong vật được đo lường, nhưng bằng cách khác nhau. Ở nơi vật đo lường, người ta gặp sự mức độ các yếu tính bởi vì điều riêng của mức độ là định rõ và biến đổi các sự vật khác. Trong vật được đo lường, sự định rõ chỉ hiện hữu đối với sự vật khác, nghĩa là tùy theo vật được đo lường đạt được mức độ. Vậy dứt khoát ở trong mức độ không thể có cái gì ở ngoài mức độ; trong khi ở trong vật được đo lường, điều đó có thể xảy ra nếu bởi sự thiếu hụt hoặc bởi sự thái quá mà một sự vật không đạt được mức độ. Mà, ở lĩnh vực của thị dục và của hành động, chính mục đích là mức độ, bởi vì chính mục đích đem lại yếu tính riêng cho đối tượng của các sự ước muốn chúng ta và của các hành động chúng ta theo sự khẳng định của Triết gia (Phys. 2,9). Vậy mục đích có thể cách do chính mình trong khi các phương tiện có thể cách do việc chúng nó tương xứng với mục đích. Do đó, Triết gia nhận xét: "Trong mọi nghệ thuật, sự ước muốn về mục đích không có điểm cuối cùng cũng không có giới hạn; nhưng không có như vậy đối với các phương tiện" (Pol. 1,3). Quả thế, người thầy thuốc không đặt giới hạn trong sự phục hồi sức khỏe, và theo mức độ ông có thể được, ông nhắm

quantumcumque potest, sed medicinae imponit terminum; non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

give as much medicine as he can, but according as health demands so that if he give too much or too little, the medicine would be immoderate. Again, the end of all human actions and affections is the love of God, whereby principally we attain to our last end, as stated above (Q[23], A[6]), wherefore the mode in the love of God, must not be taken as in a thing measured where we find too much or too little, but as in the measure itself, where there cannot be excess, and where the more the rule is attained the better it is, so that the more we love God the better our love is.

réussir parfaitement; mais, pour le remède, il use de mesure: il n'en donne pas autant qu'il peut, mais autant qu'il faut pour rétablir la santé; aller au-delà ou rester en deçà serait manquer de mesure. Or, la fin de toutes les actions et de tous les sentiments de l'homme c'est d'aimer Dieu: c'est par la dilection de Dieu que nous atteignons tout à fait notre fin ultime, nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc ne faut-il pas regarder le “ mode “ dans la dilection de Dieu, comme dans une chose mesurée, susceptible de trop ou de trop peu, mais dans la réalité qui mesure en laquelle aucun excès n'est possible, et où la perfection est d'autant plus grande que l'on s'approche davantage de la règle. En un mot, plus Dieu est aimé, meilleure est la dilection.

thành công ở đó cách hoàn toàn; còn đối với vị thuốc, ông sử dụng mức độ: ông không cho thuốc theo mức độ ông có thể, nhưng theo mức độ phải có để đem lại sức khỏe; đi qua bên kia hoặc ở lại bên này, thật là thiếu mức độ. Mà mục đích của mọi hành động và của tình cảm của con người, đó là yêu mến Thiên Chúa: chính nhờ lòng từ ái đối với Thiên Chúa mà chúng ta hoàn toàn đạt được cùng đích của chúng ta như chúng ta đã nói ở trước (Q.17, a.6). Như vậy, người ta không nên nhìn đến thể cách ở lòng từ ái đối với Thiên Chúa như trong một sự vật được đo lường có thể lãnh nhận cái nhiều quá hoặc cái ít quá, như trong thực tại đo lường mà ở đó không thể có sự thái quá và ở đó sự hoàn hảo to lớn theo mức độ nó gần với qui tắc nhiều hơn. Nói tóm lại, Thiên Chúa càng được yêu mến nhiều, lòng từ ái càng tốt nhiều.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quae habet modum sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum sicut mensuratae.

Reply to objection 1. That which is so by its essence takes precedence of that which is so through another, wherefore the goodness of the measure which has the mode essentially, takes precedence of the goodness of the thing measured, which has its mode through something else; and so too, charity, which has a mode as a measure has, stands before the other virtues, which have a mode through being measured .

Solutions 1. Ce qui est par soi est meilleur que ce qui est par un autre. Ainsi la bonté de la mesure, qui a un “ mode “ ou une détermination par elle-même, est supérieure à la bonté de la chose mesurée, qui tient son mode d'un autre. Et ainsi encore la charité, qui a un mode à titre de mesure, est supérieure aux autres vertus, dont le mode est celui des choses mesurées.

GIẢI ĐÁP 1. Cái gì hiện hữu cách nguyên thường tốt hơn cái gì hiện hữu bởi một vật khác. Như vậy, thiện tính của vật đo lường, có một thể cách hay một sự định rõ bởi chính mình thì ở trên thiện tính của sự vật được đo lường là sự vật lãnh nhận thể cách của mình bởi sự vật khác. Và như vậy, đức mến có thể cách trong tư cách là vật đo lường thì ở trên các nhân đức khác, vì thể cách của nhân đức này là thể cách của những sự vật được đo lường.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

Reply to objection 2. As Augustine adds in the same passage, “the measure of our love for God is to love Him with our whole heart,” that is to love Him as much as He can be loved, and this belongs to the mode which is proper to the measure.

2. S. Augustin ajoute au même endroit que le “ mode “ qui convient à l'amour de Dieu est de l'aimer de tout son coeur, donc de l'aimer autant qu’il est possible de l'aimer, ce qui est le mode qui convient à la mesure.

2. Thánh Augustinô ở cũng một đoạn văn đó đã nói thêm thể cách thích hợp với tình yêu đối với Thiên Chúa là yêu mến Ngài hết lòng mình. Vậy yêu mến Thiên Chúa theo mức độ người ta có thể yêu mến Ngài, đó là thể cách thích hợp với vật đo lường.

AD TERTIUM dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est*. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

Reply to objection 3. An affection, whose object is subject to reason's judgment, should be measured by reason. But the object of the Divine love which is God surpasses the judgment of reason, wherefore it is not measured by reason but transcends it. Nor is there parity between the interior act and external acts of charity. For the interior act of charity has the character of an end, since man's ultimate good consists in his soul cleaving to God, according to Ps. 72:28: “It is good for me to adhere to my God”; whereas the exterior acts are as means to the end, and so have to be measured both according to charity and according to reason.

3. Le sentiment dont l'objet est soumis au jugement de la raison doit être mesuré par elle. Mais l'objet de la dilection, qui est Dieu, dépasse le jugement de la raison; il n'est donc pas mesuré par elle, mais la dépasse. - Et il n'y a pas non plus de similitude entre l'acte intérieur et les actes extérieurs de la charité. L'acte intérieur a caractère de fin, puisque le bien suprême pour l'homme consiste dans l'union de son âme avec Dieu “ Pour moi, dit le Psaume (73, 28), être uni à Dieu est mon bien. “ Les actes extérieurs sont de l'ordre des moyens. Ils doivent donc être mesurés, et selon la charité et selon la raison.

3. Tình cảm mà đối tượng của nó tùng phục sự phán đoán của trí năng, phải được đo lường bởi trí năng. Mà đối tượng của tình yêu, tức là Thiên Chúa, vượt qua sự phán đoán của trí năng; vậy Thiên Chúa không bị đo lường bởi trí năng, nhưng vượt qua nó. Cũng không có sự tương tự giữa hành động bên trong và các hành động bên ngoài của đức mến. Hành động bên trong có đặc tính của mục đích, bởi vì sự tốt tối thượng của con người cốt tại sự kết hợp của linh hồn mình với Thiên Chúa như lời Thánh vịnh nói: “Với tôi, việc được kết hợp với Thiên Chúa là sự tốt của tôi” (Tv 73,28). Các hành động bên ngoài thuộc về trật tự các phương tiện. Vậy chúng nó phải được đo lường vừa tùy theo đức mến, vừa tùy theo trí năng.

ARTICULUS 7
Utrum magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum

ARTICLE 7
Whether it is more meritorious to love an enemy than to love a friend ?

ARTICLE 7
Lequel vaut mieux: aimer son ami, ou son ennemi ?

TIẾT 7
Cái nào giá trị hơn: yêu mến bạn hữu mình, hoặc yêu mến thù địch mình ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. V, *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere

Objections 1. It would seem more meritorious to love an enemy than to love a friend. For it is written (Mat. 5:46): “If you love them that love you, what reward shall you have?” Therefore it is not

Objections 1. Il parait méritoire d'aimer son ennemi. “ Si vous aimez ceux qui vous aiment, est-il dit en S. Matthieu (5, 46), quelle récompense méritez-vous? “ On ne mérite donc aucune récompense en

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: “Nếu các ngươi yêu mến những kẻ yêu mến các ngươi, các ngươi có công đức gì? (Mt 5,46). Vậy người ta không đáng phần thưởng nào khi yêu mến các bạn hữu của mình. Trái lại,

ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

PRAETEREA, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit, in Enchirid., diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

PRAETEREA, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, *quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I Cor. III. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

SED CONTRA est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

RESPONDEO dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt, uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici. Quia amicus et melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius, peius enim est odire amicum quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit

deserving of reward to love one's friend: whereas, as the same passage proves, to love one's enemy is deserving of a reward. Therefore it is more meritorious to love one's enemy than to love one's friend.

2. Further, an act is the more meritorious through proceeding from a greater charity. But it belongs to the perfect children of God to love their enemies, whereas those also who have imperfect charity love their friends. Therefore it is more meritorious to love one's enemy than to love one's friend.

3. Further, where there is more effort for good, there seems to be more merit, since "every man shall receive his own reward according to his own labor" (1 Cor. 3:8). Now a man has to make a greater effort to love his enemy than to love his friend, because it is more difficult. Therefore it seems more meritorious to love one's enemy than to love one's friend.

On the contrary, The better an action is, the more meritorious it is. Now it is better to love one's friend, since it is better to love a better man, and the friend who loves you is better than the enemy who hates you. Therefore it is more meritorious to love one's friend than to love one's enemy.

I answer that, God is the reason for our loving our neighbor out of charity, as stated above (Q[25], A[1]). When therefore it is asked which is better or more meritorious, to love one's friend or one's enemy, these two loves may be compared in two ways, first, on the part of our neighbor whom we love, secondly, on the part of the reason for which we love him. In the first way, love of one's friend surpasses love of one's enemy, because a friend is both better and more closely united to us, so that he is a more suitable matter of love and consequently the act of love that passes over this matter, is better, and therefore its opposite is worse, for it is worse to hate a friend than an enemy. In the second way, however, it is better to love one's enemy than one's friend, and this for two reasons. First, because it is possible to love one's friend for another reason than God, whereas God is the only reason for loving one's enemy. Secondly, because if we suppose that both are loved for God, our love for God is proved to be all the stronger through carrying a man's affections to things which are furthest from him, namely, to the love of his enemies, even as the power of a

aimant son ami. Par contre on en mérite une en aimant son ennemi, comme il est montré au même endroit. Il est donc plus méritoire d'aimer ses ennemis que ses amis.

2. Une chose est d'autant plus méritoire qu'elle procède d'une charité plus grande. Or, déclare s . Augustin, aimer un ennemi est le fait " des parfaits enfants de Dieu ", alors qu'aimer un ami peut venir aussi d'une charité imparfaite. Donc il est plus méritoire d'aimer un ennemi que d'aimer un ami.

3. A un plus grand effort vers le bien paraît correspondre un plus grand mérite, parce que, dit S. Paul (1 Co 3, 8): " Chacun recevra son propre salaire à la mesure de son propre labeur. " Or aimer un ennemi exige un plus grand effort que d'aimer un ami, parce que c'est plus difficile. Il semble donc plus méritoire d'aimer un ennemi que d'aimer un ami.

En sens contraire, ce qui est meilleur est plus méritoire. Or il est meilleur d'aimer un ami, parce qu'il est meilleur d'aimer celui qui est meilleur, et que l'ami, qui aime, est meilleur que l'ennemi, qui hait. Donc il est plus méritoire d'aimer son ami que son ennemi.

Réponse : Nous l'avons dit, le motif d'aimer son prochain de charité, c'est Dieu. Donc, puisqu'on se demande s'il est meilleur ou plus méritoire d'aimer un ami ou un ennemi, on peut, pour répondre à cette question, se placer à un double point de vue: celui de l'objet, c'est-à-dire du prochain qui est aimé, et celui du motif pour lequel il est aimé. Au premier point de vue, l'amour de l'ami l'emporte, car un ami, étant meilleur et nous étant plus uni, présente une matière plus favorable à la dilection; c'est pourquoi l'acte de dilection s'appliquant à une telle matière est meilleur. C'est pourquoi le contraire est plus détestable, car haïr un ami est pire qu'haïr un ennemi. Au second point de vue, l'amour de l'ennemi l'emporte, et cela pour deux raisons. La première est que l'amour des amis peut avoir un autre motif que Dieu, tandis que l'amour des ennemis a Dieu pour unique motif. La seconde est celle-ci: supposé que les uns et les autres soient aimés pour Dieu, l'amour de Dieu se révèle avec plus de force lorsqu'il dilate le coeur de l'homme vers des objets plus éloignés, c'est-à-dire jusqu'à l'amour des ennemis; comme la

người ta đáng phần thưởng khi yêu mến thù địch mình như cũng đã được trình bày ở đoạn văn đó. Vậy yêu mến thù địch của mình có công đức hơn yêu mến bạn hữu mình.

2. Một sự vật phát xuất từ đức mến càng lớn càng có công đức. Mà như thánh Augustinô đã công bố, "yêu mến thù địch là việc làm của những con cái hoàn hảo của Thiên Chúa" (Enchir. 73,40), đang khi việc yêu mến bạn hữu mình cũng phát xuất từ đức mến bất hoàn hảo. Vậy việc yêu mến thù địch có công đức hơn việc yêu mến bạn hữu.

3. Một công đức lớn hơn xem ra tương xứng với một sự nỗ lực lớn hơn đến với sự tốt, bởi vì thánh Phaolô nói: "Mỗi người sẽ lãnh công chiếu theo công khó của mình" (1Cr 3,8). Mà việc yêu mến thù địch đòi phải có sự cố gắng lớn hơn là việc yêu mến bạn hữu, bởi vì điều đó khó khăn hơn. Vậy xem ra yêu mến thù địch có công đức hơn yêu mến bạn hữu.

TRÁI LẠI, Cái gì tốt hơn thì có công đức hơn. Mà, yêu mến bạn hữu là việc tốt hơn, bởi vì yêu mến kẻ tốt hơn là việc tốt hơn và việc người bạn hữu yêu mến thì tốt hơn người thù địch là kẻ ghét. Vậy việc yêu mến người bạn hữu có công đức hơn việc yêu mến kẻ thù địch.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.25, a.1), lý do yêu mến người đồng loại của mình bằng đức mến, đó là Thiên Chúa. Vậy, bởi vì người ta hỏi mình về việc yêu mến bạn hữu hoặc yêu mến kẻ thù địch cái nào tốt hơn hay cái nào có công đức hơn? Người ta, để trả lời, phải đứng ở hai phương diện: Phương diện của đối tượng, tức là phương diện người đồng loại được yêu mến, và phương diện của lý do mà do đó người đồng loại được yêu mến. Ở phương diện thứ nhất, tình yêu đối với người bằng hữu thắng thế, bởi vì người bằng hữu tốt hơn và kết hợp với chúng ta hơn, đưa ra một chất thể thuận lợi hơn để yêu mến; do đó, hành động yêu mến ứng dụng theo một thể cách như thế thì tốt hơn. Vậy, điều ngược trở lại thì đáng ghét hơn, bởi vì ghét người bạn hữu thì xấu hơn ghét kẻ thù địch. Ở phương diện thứ hai, tình yêu đối với kẻ thù địch thắng thế và điều đó dựa vào hai lý do. Lý do thứ nhất, đó là tình yêu đối với bạn hữu có thể có lý do khác ngoài Thiên Chúa, đang khi tình yêu đối với thù địch chỉ có Thiên Chúa là lý do độc nhất. Lý do thứ hai rất tốt đẹp: giả sử rằng những người này và những người kia được yêu mến vì Chúa, tình yêu đối với Thiên Chúa được biểu lộ cách mạnh mẽ hơn khi nó làm nới rộng tâm hồn con người đến với các đối tượng xa cách hơn, tức là đến tình yêu đối với

suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici sunt, et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt. Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum qui diliguntur.

furnace is proved to be the stronger, according as it throws its heat to more distant objects. Hence our love for God is proved to be so much the stronger, as the more difficult are the things we accomplish for its sake, just as the power of fire is so much the stronger, as it is able to set fire to a less inflammable matter. Yet just as the same fire acts with greater force on what is near than on what is distant, so too, charity loves with greater fervor those who are united to us than those who are far removed; and in this respect the love of friends, considered in itself, is more ardent and better than the love of one's enemy.

Reply to objection 1. The words of Our Lord must be taken in their strict sense: because the love of one's friends is not meritorious in God's sight when we love them merely because they are our friends: and this would seem to be the case when we love our friends in such a way that we love not our enemies. On the other hand the love of our friends is meritorious, if we love them for God's sake, and not merely because they are our friends.

The Reply to the other Objections is evident from what has been said in the article, because the two arguments that follow consider the reason for loving, while the last considers the question on the part of those who are loved.

vertu du feu fait preuve d'une force d'autant plus grande qu'elle rayonne plus loin sa chaleur. De même la dilection de Dieu s'avère d'autant plus grande qu'elle fait accomplir des choses plus difficiles, tout comme la puissance du feu se manifeste d'autant plus grande qu'elle peut brûler des matières moins combustibles. En sens contraire, comme un même feu agit avec plus d'intensité sur ce qui est proche que sur ce qui est éloigné, la charité nous fait aimer plus ardemment ceux qui nous sont unis que ceux qui sont éloignés. A ce point de vue, la dilection les amis, absolument considérée, est plus ardent et meilleure que celle des ennemis.

Solutions 1. Cette parole du Seigneur doit s'entendre de façon absolue. En effet, on ne mérite aucune récompense quand on aime ses amis uniquement parce qu'ils sont nos amis, et cela semble bien être le cas de ceux qui, tout en aimant leurs amis, n'aiment pas leurs ennemis. Cependant l'amour des amis est méritoire si on les aime pour Dieu, et non uniquement parce qu'ils sont nos amis.

2. 3. Les autres réponses ressortent clairement de ce qui vient d'être dit: les arguments des Objections procèdent du motif de l'amour, tandis que l'argument en sens contraire considérait son objet.

các thù địch; như năng lực của lửa chứng tỏ năng lực của mình càng lớn lao theo mức độ nó tỏa sự nóng của mình ra xa hơn. Cũng vậy, tình yêu đối với Thiên Chúa càng lớn lao, càng làm cho chúng ta hoàn thành những công việc khó khăn hơn, hoàn toàn cũng như năng lực của lửa càng đốt cháy được những chất ít có thể đốt được thì nó càng biểu lộ mình to lớn hơn. Tuy nhiên, như cũng một lửa hành động với cường lực to lớn hơn đối với cái gì ở gần hơn đối với cái ở xa, đức mến làm cho chúng ta yêu mến cách nồng nhiệt những kẻ phối hợp với chúng ta hơn là những kẻ ở xa chúng ta. Ở phương diện này, tình yêu đối với các bạn hữu được xem xét cách tuyệt đối thì nồng nhiệt và tốt hơn tình yêu đối với các thù địch.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của Chúa Giêsu ở đây phải hiểu cách tuyệt đối. Quả thế, người ta không đáng được phần thưởng nào khi người ta yêu mến bạn hữu của mình chỉ vì họ là bạn hữu của mình, và điều đó xem ra là trường hợp của những kẻ yêu mến bạn hữu của mình, mà không yêu mến thù địch của mình. Tuy nhiên, tình yêu đối với bạn hữu có công đức nếu người ta yêu mến họ vì Chúa, chứ không phải chỉ bởi vì họ là bạn hữu của chúng ta.

Các sự giải đáp khác một cách rõ ràng lệ thuộc về điều người ta mới trình bày: Các chứng cứ của các vấn nạn này phát xuất từ lý do của tình yêu, trong khi chứng cứ theo ý nghĩa ngược trở lại xem xét đối tượng của mình

ARTICULUS 8
Utrum magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod apostolus magis elegit. Sed apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. IX, *optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

PRAETEREA, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur I Ioan. IV. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

PRAETEREA, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum,

ARTICLE 8
Whether it is more meritorious to love one's neighbor than to love God ?

Objections 1. It would seem that it is more meritorious to love one's neighbor than to love God. For the more meritorious thing would seem to be what the Apostle preferred. Now the Apostle preferred the love of our neighbor to the love of God, according to Rom. 9:3: "I wished myself to be an anathema from Christ for my brethren." Therefore it is more meritorious to love one's neighbor than to love God.

2. Further, in a certain sense it seems to be less meritorious to love one's friend, as stated above (A[7]). Now God is our chief friend, since "He hath first loved us" (1 Jn. 4:10). Therefore it seems less meritorious to love God.

3. Further, whatever is more difficult seems to be more virtuous and meritorious since "virtue is about that which is difficult and good" (Ethic. ii, 3). Now it is easier to love God than to love one's neighbor, both because all things love God naturally, and because there is nothing unlovable in God,

ARTICLE 8
Lequel vaut mieux: aimer Dieu, ou le prochain ?

Objections 1. Il semble plus méritoire d'aimer le prochain. Ce que S. Paul a préféré paraît en effet être le meilleur. Or S. Paul a donné sa préférence à cet amour du prochain: " je souhaiterais, a-t-il dit (Rm 9, 3) être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères. " Il est donc plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

2. Nous venons de dire que sous un certain rapport il est moins méritoire d'aimer ses amis. Mais Dieu qui, selon la parole de S. Jean (1 Jn 4, 10) " nous a aimés le premier ", est éminemment notre ami. Il semble donc moins méritoire de l'aimer.

3. Il y a, semble-t-il, plus de vertu et de mérite dans ce qui est plus difficile, puisque, dit Aristote: " La vertu concerne ce qui est difficile et bon. " Or il est plus facile d'aimer Dieu - soit parce que tous les êtres l'aiment naturellement, soit parce qu'il n'y a rien en lui qui ne soit aimable -, que d'aimer le

TIẾT 8
Cái nào giá trị hơn: yêu mến Thiên Chúa hoặc yêu mến người đồng loại ?

VẤN NẠN 1. Điều gì thánh Phaolô yêu quý, xem ra tốt hơn. Mà thánh Phaolô đã quý chuộng tình yêu đối với người đồng loại hơn: "Tôi đã ước nguyện xin làm hiến vật tách khỏi đức Kitô vì anh em đồng chủng của tôi về phần xác" (Rm 9,3). Vậy yêu mến người đồng loại có công đức hơn yêu mến Thiên Chúa.

2. Chúng ta mới nói rằng về mối tương quan nào đó, việc yêu mến bạn hữu ít công đức hơn. Mà Thiên Chúa theo lời nói của thánh Gioan: "Thiên Chúa đã yêu mến chúng ta trước" (1Ga 4,10), Ngài một cách tuyệt tác là bạn hữu của chúng ta. Vậy việc yêu mến Ngài có ít công đức hơn.

3. Xem ra có nhiều nhân đức hơn và có nhiều công đức hơn trong những điều khó khăn hơn, bởi vì Triết gia nói: "Nhân đức nhắm cái gì khó khăn và tốt lành" (Eth. 2,3). Mà việc yêu mến Thiên Chúa dễ dàng hoặc bởi vì mọi hữu thể yêu mến Ngài cách tự nhiên, hoặc bởi vì ở nơi Ngài không có cái gì mà không đáng yêu

quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

SED CONTRA, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

RESPONDEO dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tunc non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria, debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et manifestabo ei meipsum*. Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei, sed dilectio Dei non includet dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam, quia hoc mandatum *habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*. Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod secundum unam Glossae expositionem, hoc apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus, in libro de Compunct., quod per hoc non ostenditur quod apostolus plus diligeret proximum quam Deum, sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

AD SECUNDUM dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione

and this cannot be said of one's neighbor. Therefore it is more meritorious to love one's neighbor than to love God.

On the contrary, That on account of which a thing is such, is yet more so. Now the love of one's neighbor is not meritorious, except by reason of his being loved for God's sake. Therefore the love of God is more meritorious than the love of our neighbor.

I answer that, This comparison may be taken in two ways. First, by considering both loves separately: and then, without doubt, the love of God is the more meritorious, because a reward is due to it for its own sake, since the ultimate reward is the enjoyment of God, to Whom the movement of the Divine love tends: hence a reward is promised to him that loves God (Jn. 14:21): "He that loveth Me, shall be loved of My Father, and I will . . . manifest Myself to him." Secondly, the comparison may be understood to be between the love of God alone on the one side, and the love of one's neighbor for God's sake, on the other. In this way love of our neighbor includes love of God, while love of God does not include love of our neighbor. Hence the comparison will be between perfect love of God, extending also to our neighbor, and inadequate and imperfect love of God, for "this commandment we have from God, that he, who loveth God, love also his brother" (1 Jn. 4:21).

Reply to objection 1. According to one gloss, the Apostle did not desire this, viz. to be severed from Christ for his brethren, when he was in a state of grace, but had formerly desired it when he was in a state of unbelief, so that we should not imitate him in this respect. We may also reply, with Chrysostom (De Compunct. i, 8) [*Hom. xvi in Ep. ad Rom.] that this does not prove the Apostle to have loved his neighbor more than God, but that he loved God more than himself. For he wished to be deprived for a time of the Divine fruition which pertains to love of one self, in order that God might be honored in his neighbor, which pertains to the love of God.

Reply to objection 2. A man's love for his friends is sometimes less meritorious in so far as he loves them for their sake, so as to fall short of the true reason for the

prochain chez qui il n'y a rien de pareil. Il est donc plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

En sens contraire, ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage; mais l'amour du prochain n'est méritoire que parce qu'on l'aime pour Dieu; il est donc plus méritoire d'aimer Dieu que d'aimer le prochain.

Réponse : Cette comparaison peut s'entendre de deux manières. La première consiste à considérer à part chacun de ces deux amours. Nul doute alors que l'amour de Dieu soit plus méritoire: il a droit par lui-même à la récompense, car la récompense suprême, c'est de jouir de Dieu vers qui justement se porte le mouvement de la dilection divine. D'ailleurs la promesse lui en est faite: " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui " (Jn 14, 21). La seconde manière consiste à comparer la dilection de Dieu comprise en ce sens qu'il est aimé tout seul, avec, d'autre part, la dilection du prochain comprise en ce sens qu'il est aimé pour Dieu. Dans cette hypothèse, la dilection du prochain inclut la dilection de Dieu, mais la dilection de Dieu, elle, n'inclut pas la dilection du prochain. Ce qui revient en réalité à comparer une parfaite dilection de Dieu, s'étendant aussi au prochain, à une dilection de Dieu incomplète et imparfaite; car, nous dit S. Jean (1 Jn 4, 21): " Voici le commandement que nous avons reçu de Dieu: que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. " En ce sens l'amour du prochain l'emporte.

Solutions 1. Selon une explication de la Glose, S. Paul ne souhaitait pas être séparé du Christ pour ses frères quand il était en état de grâce; c'est lorsqu'il était encore infidèle qu'il parlait ainsi. Rien n'oblige donc à l'imiter ici. Ou bien l'on peut dire avec S. Jean Chrysostome que ces paroles ne prouvent pas que S. Paul aimait son prochain plus que Dieu, mais qu'il aimait Dieu plus que lui-même. Car il consentait à être privé pour un temps de la jouissance de Dieu, qui se rapporte à l'amour de soi, afin de procurer l'honneur de Dieu dans le prochain, ce qui se rattache à l'amour de Dieu .

2. S'il arrive qu'il y ait moins de mérite à aimer un ami, c'est pour autant qu'on l'aime pour lui-même, écartant ainsi le vrai motif de l'amitié de charité, qui est Dieu.

mến, hơn việc yêu mến người đồng loại vì ở nơi họ không có cái gì tương tự như thế. Vậy việc yêu mến người đồng loại có công đức hơn việc yêu mến Thiên Chúa

TRÁI LẠI, Cái gì làm cho một sự vật là thế nào, thì đó là thế đó cách nhiều hơn; mà tình yêu đối với người đồng loại chỉ có công đức bởi vì người ta yêu mến họ vì Thiên Chúa; và yêu mến Thiên Chúa có công đức hơn yêu mến người đồng loại.

TRẢ LỜI : Sự so sánh này được hiểu theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất cốt tại xem xét riêng ra mỗi tình yêu trong hai tình yêu này. Trong trường hợp này, hẳn dứt khoát không có sự nghi ngờ về việc tình yêu đối với Thiên Chúa có công đức hơn: Tình yêu này cách nguyên thường có quyền được phần thưởng, vì phần thưởng tối cao, đó là thưởng thức Thiên Chúa mà mọi sự chuyển động của tình yêu đối với Thiên Chúa một cách chính đáng hướng về đó. Đàng khác, có lời hứa đã được ban ra cho nó: "Kẻ nào yêu mến Ta sẽ được Cha Ta yêu mến, và Ta sẽ tỏ mình ra cho họ" (Ga 14,21). Thể cách thứ hai cốt tại so sánh tình yêu đối với Thiên Chúa được hiểu theo ý nghĩa này là một mình Ngài được yêu mến mà thôi, với tình yêu đối với người đồng loại được hiểu theo ý nghĩa này là họ được yêu mến vì Thiên Chúa. Trong giả thiết này, tình yêu đối với người đồng loại bao gồm tình yêu đối với Thiên Chúa, nhưng tình yêu đối với Thiên Chúa không bao gồm tình yêu đối với người đồng loại. Điều đó thật sự quy về việc so sánh một tình yêu hoàn hảo đối với Thiên Chúa cũng mở rộng đến người đồng loại, với tình yêu đối với Thiên Chúa không đầy đủ và không hoàn hảo; bởi vì thánh Gioan nói với chúng ta: "Và đó là lệnh truyền ta đã lãnh lấy nơi Người: ai yêu mến Thiên Chúa thì hãy yêu mến anh em mình" (Ga 4,21). Và theo ý nghĩa này tình yêu đối với người đồng loại thắng thế.

GIẢI ĐÁP 1. Theo sự giải thích của sách Chú giải, thánh Phaolô không ước mong bị tách rời khỏi Chúa Kitô vì anh em mình khi thánh nhân ở trong ơn thánh hóa; chính lúc thánh nhân còn là người không tin đã nói như vậy; về điểm này người ta dứt khoát không được bắt chước thánh nhân. Hoặc người ta có thể nói với thánh Chrysostômô rằng các lời nói này không minh chứng thánh Phaolô yêu mến người đồng loại hơn Thiên Chúa, nhưng là thánh nhân yêu mến Thiên Chúa hơn chính mình. Bởi vì ngài đồng ý mất thưởng thức Thiên Chúa trong một thời gian, vì sự thưởng thức này quy về tình yêu đối với mình, ngõ hầu đem lại sự tôn vinh Thiên Chúa ở nơi người đồng loại, điều này quy về tình yêu đối với Thiên Chúa.

2. Nếu xảy ra người ta có ít công đức hơn trong việc yêu mến người bạn hữu, đó chỉ vì người ta yêu mến bạn hữu vì mình, vì như vậy họ tránh xa lý do chân thật của tình bằng hữu

amicitiae caritatis, quae Deus est. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

AD TERTIUM dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

friendship of charity, which is God. Hence that God be loved for His own sake does not diminish the merit, but is the entire reason for merit.

Reply to objection 3. The "good" has, more than the "difficult," to do with the reason of merit and virtue. Therefore it does not follow that whatever is more difficult is more meritorious, but only what is more difficult, and at the same time better.

Aimer Dieu pour lui-même ne diminue donc pas le mérite: cela constitue la raison totale du mérite.

3. Ce qui fait le mérite et la vertu, c'est le bien, plus encore que ce qui est difficile. Il ne faut donc pas dire: tout ce qui est plus difficile est plus méritoire, mais ce qui est plus difficile au point d'être aussi meilleurs.

đức mến, tức là Thiên Chúa. Vậy yêu mến Thiên Chúa vì chính Thiên Chúa không giảm bớt công đức: điều đó cấu tạo yếu tính hoàn toàn của công đức.

3. Điều tạo nên công đức và nhân đức, đó là sự tốt, hơn là điều khó khăn. Vậy người ta không được nói: mọi cái gì khó khăn hơn có công đức hơn, nhưng cái gì khó hơn cũng tốt hơn.

QUAESTIO 28

DE EFFECTIBUS CONSEQUENTIBUS ACTUM CARITATIS PRINCIPALEM, QUI EST DILECTIO

OF JOY

LA JOIE

SỰ VUI MỪNG

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio; secundo, de pace; tertio, de misericordia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis. Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. Tertio, utrum istud gaudium possit esse plenum. Quarto, utrum sit virtus.

WE must now consider the effects which result from the principal act of charity which is love, and (1) the interior effects, (2) the exterior effects. As to the first, three things have to be considered: (1) Joy, (2) Peace, (3) Mercy. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether joy is an effect of charity? (2) Whether this kind of joy is compatible with sorrow? (3) Whether this joy can be full? (4) Whether it is a virtue?

Il faut maintenant étudier les effets qui découlent de l'acte principal de la charité, qui est la dilection: d'abord les effets intérieurs, qui sont la joie (Question 28), la paix (Question 29) et la miséricorde (Question 30), ensuite les effets extérieurs (Question 31-33). 1. La joie est-elle un effet de la charité? - 2. Cette joie est-elle compatible avec la tristesse? - 3. Peut-elle être plénière? - 4. Est-elle une vertu?

Các hiệu quả phát xuất bởi hành động chính của đức mến, tức là lòng từ ái : Trước tiên, các hiệu quả bên trong, tức là sự vui mừng (Q.28), sự bằng an (Q.29) và lòng thương xót (Q.30), đoạn đến các hiệu quả bên ngoài (Q.31-33).

Sự vui mừng là hiệu quả của đức mến? Sự vui mừng này tương hợp với sự buồn rầu không? Sự vui mừng này đầy đủ? Nó là nhân đức không?

ARTICULUS 1
Utrum gaudium sit effectus caritatis in nobis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus, *quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a domino*, ut dicitur II ad Cor. V. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

PRAETEREA, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quae beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. V, *beati qui lugent, quoniam consolabuntur*. Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

PRAETEREA, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes*. Non ergo causatur ex caritate.

CONTRA est quia, sicut dicitur Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Sed

ARTICLE 1
Whether joy is effected in us by charity ?

Objections 1. It would seem that joy is not effected in us by charity. For the absence of what we love causes sorrow rather than joy. But God, Whom we love by charity, is absent from us, so long as we are in this state of life, since "while we are in the body, we are absent from the Lord" (2 Cor. 5:6). Therefore charity causes sorrow in us rather than joy.

2. Further, it is chiefly through charity that we merit happiness. Now mourning, which pertains to sorrow, is reckoned among those things whereby we merit happiness, according to Mat. 5:5: "Blessed are they that mourn, for they shall be comforted." Therefore sorrow, rather than joy, is an effect of charity.

3. Further, charity is a virtue distinct from hope, as shown above (Q[17], A[6]). Now joy is the effect of hope, according to Rom. 12:12: "Rejoicing in hope." Therefore it is not the effect of charity.

On the contrary, It is written (Rom. 5:5): "The charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Ghost, Who is given to us."

ARTICLE 1
La joie est-elle un effet de la charité ?

Objections 1. Il ne semble pas, car l'absence ce qu'on aime produit de la tristesse plutôt que de la joie. Mais Dieu, que nous aimons par la charité, est loin de nous, tant que nous sommes cette vie. Comme dit S. Paul (2 Co 5, 6): " Aussi longtemps que nous sommes dans notre corps, nous sommes loin du Seigneur. " Donc la charité produit en nous de la tristesse plutôt que de la joie.

2. C'est surtout par la charité que nous méritons la béatitude. Mais parmi ce qui nous obtient ce résultat, on doit compter les larmes, selon cette parole en S. Matthieu (5, 5): Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. " Or les larmes expriment la tristesse. Celle-ci est donc plus que la joie un effet de la charité.

3. La charité, on l'a montré, est une vertu distincte de l'espérance. Or c'est de cette vertu que procède la joie selon S. Paul (Rm 12, 12): " Soyez joyeux dans l'espérance. " La joie n'est donc pas un effet de la charité.

En sens contraire, pour S. Paul (Rm 5, 5), " l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné

TIẾT 1
Sự vui mừng là hiệu quả của đức mến ?

VẤN NẠN 1. Sự vắng mặt của cái gì người ta yêu mến gây nên sự buồn rầu, chứ không tạo nên sự vui mừng. Mà Thiên Chúa là Đấng chúng ta yêu mến bằng đức mến, ở xa cách chúng ta, trong tư cách chúng ta đang ở đời này. Thánh Phaolô nói: "Bao lâu chúng ta ở trong thân thể chúng ta, chúng ta xa cách Thiên Chúa" (2Cr 5,6). Vậy đức mến gây nên trong chúng ta sự buồn rầu chứ không phải sự vui mừng.

2. Chính do đức mến mà chúng ta đáng được vinh phúc. Mà ở giữa các điều thu lượm được cho chúng ta kết quả này, chúng ta phải kể sự khóc lóc theo lời ghi chép: "Phúc cho những kẻ khóc lóc, vì họ sẽ được an ủi" (Mt 5,5). Mà nước mắt khóc lóc biểu thị sự buồn rầu. Vậy sự buồn rầu là kết quả của đức mến chứ không phải sự vui mừng.

3. Đức mến, như người ta đã minh chứng (Q.17, a.6), là một nhân đức phân biệt với đức cậy. Mà từ nhân đức này phát sinh sự vui mừng theo lời nói của thánh Phaolô: "Hãy vui mừng vì mối hy vọng" (Rm 12,12). Vậy sự vui mừng không là hiệu quả của đức mến.

TRÁI LẠI, Đối với thánh Phaolô, tình yêu đối với Thiên Chúa được lan tràn trong tâm hồn chúng ta bởi Chúa Thánh Thần là Đấng đã được

gaudium in nobis causatur ex spiritu sancto, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Ergo caritas est causa gaudii.

But joy is caused in us by the Holy Ghost according to Rom. 14:17: "The kingdom of God is not meat and drink, but justice and peace, and joy in the Holy Ghost." Therefore charity is a cause of joy.

". Or la joie est produite en nous par cet Esprit, selon une autre parole de l'Apôtre (Rm 14, 17): " Le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture et de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit. " Par conséquent la charité aussi est cause de joie.

ban cho chúng ta (Rm 5,5). Mà sự vui mừng được Chúa Thánh Thần tạo nên trong chúng ta theo lời nói của thánh Phaolô: "Vì Nước Thiên Chúa không phải là việc ăn, uống; nhưng là công chính, bình an, và hoan lạc trong Thánh Thần" (Rm 14,17). Do đó, đức mến cũng là nguyên nhân của sự vui mừng.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

I answer that, As stated above (FS, Q[25], AA[1],2,3), when we were treating of the passions, joy and sorrow proceed from love, but in contrary ways. For joy is caused by love, either through the presence of the thing loved, or because the proper good of the thing loved exists and endures in it; and the latter is the case chiefly in the love of benevolence, whereby a man rejoices in the well-being of his friend, though he be absent. On the other hand sorrow arises from love, either through the absence of the thing loved, or because the loved object to which we wish well, is deprived of its good or afflicted with some evil. Now charity is love of God, Whose good is unchangeable, since He is His goodness, and from the very fact that He is loved, He is in those who love Him by His most excellent effect, according to 1 Jn. 4:16: "He that abideth in charity, abideth in God, and God in him." Therefore spiritual joy, which is about God, is caused by charity.

Réponse : Comme nous l'avons dit en traitant des passions, et la joie et la tristesse procèdent de l'amour, mais pour des motifs opposés. La joie est causée par l'amour, ou bien parce que celui que nous aimons est présent, ou bien encore parce que lui-même est en possession de son bien propre, et le conserve. Ce second motif concerne surtout l'amour de bienveillance qui nous rend joyeux du bien-être de notre ami, même en son absence. - A l'opposé, l'amour engendre la tristesse, soit parce que celui qu'on aime est absent, soit encore parce que celui à qui nous voulons du bien est privé de son bien ou accablé de quelque mal. Or, par la charité, c'est Dieu qu'on aime, Dieu dont le bien est immuable, puisqu'il est en personne son propre bien. Et du seul fait qu'il est aimé, il est dans celui qu'il aime par le plus noble de ses effets, selon la parole de S. Jean (1 Jn 4, 16): " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. "C'est pourquoi la joie spirituelle qui vient de Dieu est causée par la charité.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói điều đó khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25, a.3), sự vui mừng cũng như sự buồn rầu cả hai đều phát xuất bởi tình yêu, nhưng vì những lý do đối lập nhau. Sự vui mừng được tạo nên bởi tình yêu, hoặc bởi vì kẻ mà chúng ta yêu mến hiện diện, hoặc còn bởi vì chính kẻ đó đang chiếm hữu sự tốt riêng của mình và bảo tồn nó. Lý do thứ hai này liên hệ nhất là với tình yêu của từ tâm làm cho chúng ta vui mừng về sự an toàn của người bạn hữu chúng ta, mặc dầu họ vắng mặt; trái lại, tình yêu làm phát sinh sự buồn rầu, hoặc bởi vì kẻ mà người ta yêu vắng mặt, hoặc còn bởi vì kẻ mà chúng ta muốn sự tốt cho họ bị mất sự tốt của mình hoặc bị buồn rầu về một sự xấu nào. Mà, bởi đức mến, người ta yêu mến Thiên Chúa là sự tốt bất di bất dịch, bởi vì Ngài tại sự là sự tốt riêng của mình. Chỉ bởi việc Ngài được yêu mến, Ngài ở trong kẻ mà Ngài yêu mến do hiệu quả cao trọng nhất trong các hiệu quả của Ngài theo lời thánh Gioan nói: "Ai ở trong đức mến, ở trong Thiên Chúa, và Thiên Chúa ở trong họ" (1 Ga 4,16). Do đó, sự vui mừng thiêng liêng phát xuất từ Thiên Chúa, được tạo nên bởi đức mến.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a domino, in comparatione ad illam praesentiam qua quibusdam est praesens per speciei visionem, unde et apostolus subdit ibidem, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Est autem praesens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

Reply to objection 1. So long as we are in the body, we are said to be "absent from the Lord," in comparison with that presence whereby He is present to some by the vision of "sight"; wherefore the Apostle goes on to say (2 Cor. 5:6): "For we walk by faith and not by sight." Nevertheless, even in this life, He is present to those who love Him, by the indwelling of His grace.

Solutions 1. Aussi longtemps que nous habitons ce corps, on dit que nous sommes loin du Seigneur, si l'on nous compare à ceux qui sont en sa présence et jouissent ainsi de sa vision; car, déclare également S. Paul au même endroit, " nous cheminons dans la foi et non dans la claire vision ". Mais Dieu, même en cette vie, est présent à ceux qui l'aiment, par la grâce qui le fait habiter en eux.

GIẢI ĐÁP 1. Bao lâu chúng ta ở trong thân thể chúng ta, người ta nói chúng ta ở xa cách Thiên Chúa, nếu người ta so sánh chúng ta với những kẻ đang ở trước thánh nhan Thiên Chúa và đang thưởng thức như vậy về sự trông thấy Ngài; vì thánh Phaolô cũng tuyên bố ở đoạn văn đó: chúng ta đi đàng trong đức tin, chứ không trông thấy rõ ràng. Nhưng Thiên Chúa, ngay trong đời sống ở đời này, hiện diện với những kẻ yêu mến Ngài, do ân sủng làm cho Ngài ở trong họ.

AD SECUNDUM dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quae sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, et gaudium spirituale de Deo, quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant.

Reply to objection 2. The mourning that merits happiness, is about those things that are contrary to happiness. Wherefore it amounts to the same that charity causes this mourning, and this spiritual joy about God, since to rejoice in a certain good amounts to the same as to grieve for things that are contrary to it.

2. Les larmes qui méritent la béatitude viennent de ce qui s'oppose à celle-ci. C'est donc pour la même raison que ces larmes et la joie spirituelle de Dieu proviennent de la charité; car c'est pour une même raison qu'on se réjouit d'un bien, et qu'on s'attriste de ce qui s'y oppose.

2. Sự khóc lóc đáng được vinh phúc phát xuất từ những cái gì đối lập với vinh phúc. Vậy bởi cũng một lý do mà sự khóc lóc và sự vui mừng thiêng liêng của Thiên Chúa phát xuất từ đức mến; bởi vì chính bởi cũng một lý do mà người ta thưởng thức sự tốt, và buồn rầu về điều đối lập với sự tốt này.

AD TERTIUM dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter, uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex caritate.

Reply to objection 3. There can be spiritual joy about God in two ways. First, when we rejoice in the Divine good considered in itself; secondly, when we rejoice in the Divine good as participated by us. The former joy is the better, and proceeds from charity chiefly: while the latter joy proceeds from hope also, whereby we look

3. La joie spirituelle qui a Dieu pour objet peut avoir deux formes, suivant qu'on se réjouit du bien divin en lui-même, ou de ce même bien pour autant qu'on y participe. La première de ces joies est la meilleure et a sa source primordiale dans la charité; mais une seconde joie provient aussi de l'espérance, par laquelle nous

3. Sự vui mừng thiêng liêng có Thiên Chúa là đối tượng có thể có hai thứ, tùy theo người ta thưởng thức sự tốt Thiên Chúa tại sự, hoặc tùy theo người ta thưởng thức cũng sự tốt này trong mức độ người ta tham dự vào nó. Sự vui mừng thứ nhất trong các sự vui mừng này thì tốt nhất và có nguồn gốc nguyên thủy của mình ở đức mến; nhưng sự vui mừng thứ hai

Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem. Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULUS 2
Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae, secundum illud Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiae patitur.

PRAETEREA, poenitentia, sicut dicit Gregorius, est *anteacta mala flere, et flenda iterum non committere*. Sed vera poenitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiae admixtionem.

PRAETEREA, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia, secundum illud Psalm., *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*. Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiae.

SED CONTRA est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae, secundum illud Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius*. Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiae.

RESPONDEO dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo apostolus dicit, ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper*. Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere

forward to enjoy the Divine good, although this enjoyment itself, whether perfect or imperfect, is obtained according to the measure of one's charity.

ARTICLE 2
Whether the spiritual joy, which results from charity, is compatible with an admixture of sorrow ?

Objections 1. It would seem that the spiritual joy that results from charity is compatible with an admixture of sorrow. For it belongs to charity to rejoice in our neighbor's good, according to 1 Cor. 13:4, 6: "Charity . . . rejoiceth not in iniquity, but rejoiceth with the truth." But this joy is compatible with an admixture of sorrow, according to Rom. 12:15: "Rejoice with them that rejoice, weep with them that weep." Therefore the spiritual joy of charity is compatible with an admixture of sorrow.

2. Further, according to Gregory (Hom. in Evang. xxxiv), "penance consists in deploring past sins, and in not committing again those we have deplored." But there is no true penance without charity. Therefore the joy of charity has an admixture of sorrow.

3. Further, it is through charity that man desires to be with Christ according to Phil. 1:23: "Having a desire to be dissolved and to be with Christ." Now this desire gives rise, in man, to a certain sadness, according to Ps. 119:5: "Woe is me that my sojourning is prolonged!" Therefore the joy of charity admits of a seasoning of sorrow.

On the contrary, The joy of charity is joy about the Divine wisdom. Now such like joy has no admixture of sorrow, according to Wis. 8:16: "Her conversation hath no bitterness." Therefore the joy of charity is incompatible with an admixture of sorrow.

I answer that, As stated above (A[1], ad 3), a twofold joy in God arises from charity. One, the more excellent, is proper to charity; and with this joy we rejoice in the Divine good considered in itself. This joy of charity is incompatible with an admixture of sorrow, even as the good which is its object is incompatible with any admixture of evil: hence the Apostle says (Phil. 4:4): "Rejoice in the Lord always." The other is the joy of charity whereby we rejoice in the Divine good as participated by us. This participation can be hindered by anything contrary to it, wherefore, in this respect, the joy of charity is compatible with an admixture of sorrow, in so far as a

attendons de jouir du bien divin. Toutefois, même cette jouissance parfaite ou imparfaite ne sera obtenue qu'à proportion de notre charité.

ARTICLE 2
La joie spirituelle causée par la charité est-elle compatible avec la tristesse ?

Objections 1. Il semble bien qu'elle le soit. La charité demande en effet qu'on se réjouisse du bien du prochain selon S. Paul (1 Co 13, 6): " Elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. " Mais cette joie n'est pas sans mélange, car l'Apôtre dit encore (Rm 12, 15): " Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent " - La joie spirituelle de la charité est donc mêlée de tristesse.

2. La pénitence, affirme S. Grégoire, consiste à " pleurer le mal que l'on a fait, et à ne plus commettre ce que l'on doit pleurer. " Or il n'y a pas de vraie pénitence sans la charité. Donc la joie de la charité est mêlée de tristesse.

3. La charité peut inspirer le désir d'être avec le Christ, suivant cette parole de S. Paul (Ph 1, 23): " J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ. " Mais pareil désir, chez nous, ne va pas sans tristesse, car, dit le Psaume (120, 15): " Malheureux que je suis, de voir prolonger mon exil. " Par conséquent la joie de la charité est mêlée de tristesse.

En sens contraire, la joie de la charité est la joie de la sagesse divine. Or une telle joie n'est pas mêlée de tristesse, car, selon l'Écriture (Sg 8, 19): " Le commerce de la sagesse ne cause pas d'amertume. " Par conséquent la joie de la charité ne supporte pas d'être mêlée de tristesse.

Réponse : La charité, nous venons de le dire, produit en nous deux sortes de joie ayant Dieu pour objet. La première, qui est la principale, et qui est propre à la charité, a pour objet le bien divin considéré en lui-même. Cette joie ne peut être mêlée de tristesse, pas plus que le bien sur lequel elle porte ne peut être mêlé d'un mal quelconque. C'est en ce sens que S. Paul disait (Ph 4, 4): " Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur. " La seconde a pour objet le bien divin considéré comme étant notre partage. Or cette participation peut rencontrer quelque obstacle. Il en résulte que par là même de la tristesse peut se mêler à la joie, selon que nous nous attristons de

cũng phát xuất từ đức cậy, do đó chúng ta chờ đợi sẽ được thưởng thức sự tốt Thiên Chúa. Tuy nhiên, chính sự thưởng thức hoàn hảo hay bất hoàn hảo này chỉ đạt tới được theo mức độ của đức mến.

TIẾT 2
Phải chăng sự vui mừng thiêng liêng được yêu mến tạo nên tương hợp với sự buồn rầu ?

VẤN NẠN 1. Đức mến bắt buộc người ta vui mừng về sự tốt của người đồng loại theo lời thánh Phaolô nói: "Đức mến không mừng trước sự bất công, nhưng biết chia vui cùng lòng chân thật' (1Cr 13,6). Mà sự vui mừng này không phải là không trộn lộn vì có lời thánh Phaolô nói: "Anh em hãy vui mừng với những kẻ vui mừng và hãy khóc lóc với những kẻ khóc lóc" (Rm 12,15). Vậy sự vui mừng thiêng liêng của đức mến lẫn lộn với sự buồn rầu.

2. Sự ăn năn tội theo thánh Grêgôriô khẳng định, cốt tại khóc lóc sự xấu người ta đã làm và không lỗi phạm nữa điều mình phải khóc lóc (In Evang. 2,34). Mà không có sự ăn năn thật nếu không có đức mến. Vậy sự vui mừng của đức mến trộn lộn với sự buồn rầu.

3. Đức mến có thể khêu gợi sự ước muốn với Chúa Kitô theo lời thánh Phaolô nói: "Tôi ước muốn ra đi và ở với Chúa Kitô" (Pl 1,23). Mà sự ước muốn như thế ở nơi chúng ta không thể có mà không có sự buồn rầu vì có lời ghi chép: "Khốn cho tôi vì thấy sự lưu đày còn lâu dài" (Tv 120,15). Do đó, sự vui mừng của đức mến trộn lộn với sự buồn rầu.

TRÁI LẠI, Sự vui mừng của đức mến là sự vui mừng của sự khôn ngoan Thiên Chúa. Mà sự vui mừng như thế không trộn lộn với sự buồn rầu theo lời ghi chép: "Giao thiệp với sự khôn ngoan không đem lại sự buồn rầu" (Kn 8,16). Do đó, sự vui mừng của đức mến không chấp nhận sự trộn lộn với sự buồn rầu.

TRẢ LỜI : Đức mến, chúng ta mới nói (a.1, sol.3), tạo nên trong chúng ta hai thứ vui mừng có Thiên Chúa là đối tượng. Sự vui mừng thứ nhất là sự vui mừng chủ yếu và riêng cho đức mến, có đối tượng là sự tốt Thiên Chúa được xem xét tại sự. Sự vui mừng này không thể trộn lộn với sự buồn rầu, và sự tốt liên hệ với sự vui mừng này cũng không thể trộn lộn với một sự xấu nào. Chính trong ý nghĩa này mà thánh Phaolô nói: "Anh em hãy vui mừng không ngớt trong Thiên Chúa" (Pl 4,4). Sự vui mừng thứ hai có đối tượng là sự tốt Thiên Chúa được xem xét là phần chia của chúng ta. Mà sự tham dự này có thể gặp trở ngại. Do đó mà sự buồn rầu có thể trộn lộn với sự vui mừng, tùy theo chúng ta buồn rầu về

permixtionem tristitiae, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

AD SECUNDUM dicendum quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiae LIX. Et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

AD TERTIUM dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo haec etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriae pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

man grieves for that which hinders the participation of the Divine good, either in us or in our neighbor, whom we love as ourselves.

Reply to objection 1. Our neighbor does not weep save on account of some evil. Now every evil implies lack of participation in the sovereign good: hence charity makes us weep with our neighbor in so far as he is hindered from participating in the Divine good.

Reply to objection 2. Our sins divide between us and God, according to Is. 59:2; wherefore this is the reason why we grieve for our past sins, or for those of others, in so far as they hinder us from participating in the Divine good.

Reply to objection 3. Although in this unhappy abode we participate, after a fashion, in the Divine good, by knowledge and love, yet the unhappiness of this life is an obstacle to a perfect participation in the Divine good: hence this very sorrow, whereby a man grieves for the delay of glory, is connected with the hindrance to a participation of the Divine good.

ce qui, en nous-mêmes, empêche de participer au bien divin.

Solutions 1. Les larmes de notre prochain ne peuvent être causées que par du mal. Or le mal comporte toujours un défaut de participation bien souverain. Donc la charité fait compatir à douleur du prochain, pour autant qu'il y a en lui un empêchement à participer à ce bien.

2. “ Nos péchés, selon Isaïe (59, 2), ont creusé un abîme entre nous et Dieu. “ C'est pourquoi nous avons motif de pleurer nos péchés passés, ou même ceux du prochain, en tant qu'ils nous empêchent de participer au bien divin.

3. Sans doute, en cet exil, le bien divin devient quelque peu nôtre par la connaissance et par l'amour; il reste cependant que la misérable condition d'ici-bas nous empêche d'y participer aussi pleinement que dans la patrie. C'est pourquoi cette tristesse de voir retarder notre gloire s'explique par notre empêchement de participer au bien divin.

điều ở ngay trong chúng ta, ngăn trở chúng ta tham dự vào sự tốt Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khóc lóc về người đồng loại của chúng ta chỉ có thể được gây nên bởi sự xấu. Mà sự xấu luôn luôn bao hàm một sự thiếu hụt trong sự tham dự vào sự tốt tối thượng. Vậy đức mến làm cho chúng ta chia sẻ sự đau khổ của người đồng loại trong tư cách ở nơi họ có sự ngăn trở việc tham dự vào sự tốt này.

2. Tội lỗi chúng ta theo tiên tri Isaia (59,2) đã đào sâu một vực thẳm giữa chúng ta và Thiên Chúa. Do đó, chúng ta có lý do khóc lóc tội lỗi dĩ vãng của chúng ta, hoặc khóc lóc ngay các tội lỗi của người đồng loại, trong tư cách chúng nó ngăn trở việc chúng ta tham dự vào sự tốt Thiên Chúa.

3. Nhất định, trong sự lưu đày này, sự tốt Thiên Chúa theo một thể cách chút ít nào đó trở nên là sự tốt của chúng ta bởi sự hiểu biết và sự yêu mến; tuy nhiên, thân phận khốn nạn ở đời này ngăn trở việc chúng ta tham dự vào sự tốt Thiên Chúa một cách cũng đầy đủ như ở quê trời. Do đó, sự buồn rầu trong việc trông thấy vinh phúc của chúng ta chậm trễ được giải thích bởi việc chúng ta bị ngăn trở trong sự tham dự vào sự tốt Thiên Chúa.

ARTICULUS 3
Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur possit in nobis impleri

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur, quia semper bonitas eius, quae est infinita, excedit gaudium creaturae, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

PRAETEREA, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius, quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

PRAETEREA, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturae gaudium de Deo impleri.

SED CONTRA est quod dominus discipulis dixit, Ioan. XV, *gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur*.

ARTICLE 3
Whether the spiritual joy which proceeds from charity, can be filled ?

Objections 1. It would seem that the spiritual joy which proceeds from charity cannot be filled. For the more we rejoice in God, the more is our joy in Him filled. But we can never rejoice in Him as much as it is meet that we should rejoice in God, since His goodness which is infinite, surpasses the creature's joy which is finite. Therefore joy in God can never be filled.

2. Further, that which is filled cannot be increased. But the joy, even of the blessed, can be increased, since one's joy is greater than another's. Therefore joy in God cannot be filled in a creature.

3. Further, comprehension seems to be nothing else than the fulness of knowledge. Now, just as the cognitive power of a creature is finite, so is its appetitive power. Since therefore God cannot be comprehended by any creature, it seems that no creature's joy in God can be filled.

On the contrary, Our Lord said to His disciples (Jn. 15:11): “That My joy may be in you, and your joy may be filled.”

ARTICLE 3
Cette joie peut-elle être plénière ?

Objections 1. Cela semble bien impossible. En effet, plus cette joie est grande, plus elle acquiert en nous de plénitude. Mais il est impossible de se réjouir de Dieu autant qu'il en est digne, parce que sa bonté, qui est infinie, dépassera toujours la joie d'une créature, qui est limitée. Donc la joie d'aimer Dieu ne pourra jamais être pleine et entière.

2. Ce qui est complet ne peut être plus grand. Mais la joie même des bienheureux peut être plus grande, car elle est plus grande chez l'un que chez l'autre. Donc la joie spirituelle ne peut être complète dans les créatures.

3. Le terme de “ compréhension “ semble ne rien signifier d'autre que la plénitude de la connaissance. Or dans la créature la puissance appétitive est limitée, comme la puissance cognitive. Donc, puisque “ comprendre Dieu “ est impossible à une créature, il semble qu'il ne puisse y avoir non plus en elle de joie de Dieu pleine et entière.

En sens contraire, le Seigneur a dit à ses disciples (Jn 15, 11): “ Que ma joie soit en vous, et que votre joie soit parfaite. “

TIẾT 3
Sự vui mừng này đầy đủ ?

VẤN NẠN 1. Sự vui mừng này càng to lớn, nó càng được sung mãn trong chúng ta. Mà chúng ta không có thể vui mừng về Thiên Chúa theo mức độ Ngài đáng được chúng ta vui mừng, bởi vì thiện tính của Ngài vô cùng, luôn luôn sẽ vượt qua sự vui mừng của thụ tạo là sự vui mừng hữu hạn. Vậy sự vui mừng trong việc yêu mến Thiên Chúa không có thể bao giờ được đầy đủ nguyên vẹn.

2. Cái gì đầy đủ thì không trở nên to lớn hơn. Mà sự vui mừng ngay của các kẻ vinh phúc có thể trở nên to lớn hơn, bởi vì nó lớn ở nơi người này hơn ở nơi kẻ khác. Vậy sự vui mừng thiêng liêng không có thể trở nên đầy đủ trong các thụ tạo.

3. Điểm cuối cùng của sự lý hội xem ra không biểu thị cái gì khác ngoài sự sung mãn trong sự hiểu biết. Mà trong thụ tạo, năng lực thị dục bị giới hạn. Vậy, bởi vì việc lý hội Thiên Chúa thì bất khả đối với thụ tạo, xem ra ở nơi thụ tạo cũng không có sự vui mừng đầy đủ nguyên vẹn về Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán với các môn đệ: “Các điều ấy Ta đã nói với các ngươi rồi, ngõ hầu sự vui mừng của Ta có ở nơi các ngươi, và sự vui mừng của các ngươi được nên

RESPONDEO dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitae bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud Psalm., *qui replet in bonis desiderium tuum*. Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint; *non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I ad Cor. II. Et hinc est quod dicitur Luc. VI, *mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestros*. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. XXV, *intra in gaudium domini tui*.

I answer that, Fulness of joy can be understood in two ways; first, on the part of the thing rejoiced in, so that one rejoice in it as much as it is meet that one should rejoice in it, and thus God's joy alone in Himself is filled, because it is infinite; and this is condignly due to the infinite goodness of God: but the joy of any creature must needs be finite. Secondly, fulness of joy may be understood on the part of the one who rejoices. Now joy is compared to desire, as rest to movement, as stated above (FS, Q[25], AA[1],2), when we were treating of the passions: and rest is full when there is no more movement. Hence joy is full, when there remains nothing to be desired. But as long as we are in this world, the movement of desire does not cease in us, because it still remains possible for us to approach nearer to God by grace, as was shown above (Q[24], AA[4],7). When once, however, perfect happiness has been attained, nothing will remain to be desired, because then there will be full enjoyment of God, wherein man will obtain whatever he had desired, even with regard to other goods, according to Ps. 102:5: "Who satisfieth thy desire with good things." Hence desire will be at rest, not only our desire for God, but all our desires: so that the joy of the blessed is full to perfection---indeed over-full, since they will obtain more than they were capable of desiring: for "neither hath it entered into the heart of man, what things God hath prepared for them that love Him" (1 Cor. 2:9). This is what is meant by the words of Lk. 6:38: "Good measure and pressed down, and shaken together, and running over shall they give into your bosom." Yet, since no creature is capable of the joy condignly due to God, it follows that this perfectly full joy is not taken into man, but, on the contrary, man enters into it, according to Mat. 25:21: "Enter into the joy of thy Lord."

Réponse : On peut considérer la plénitude de la joie sous un double rapport. D'abord par rapport à la réalité dont on se réjouit, de sorte qu'on se réjouit d'elle autant qu'elle en est digne. En ce sens, il est clair que Dieu seul peut avoir de lui-même une joie plénière, car sa joie est infinie, correspondant ainsi à sa bonté infinie, tandis qu'en toute créature la joie est nécessairement finie. Ensuite, par rapport à celui qui éprouve la joie, celle-ci est au désir ce que le repos est au mouvement, comme on l'a montré en traitant des passions. Or le repos est plénier quand plus rien ne reste du mouvement; de même, la joie est plénière quand il ne reste plus rien à désirer. Tant que nous sommes en ce monde, le mouvement intérieur du désir ne reste pas en repos, car il nous est toujours possible de nous rapprocher davantage de Dieu par la grâce, nous l'avons montré. Mais quand nous aurons atteint la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer, parce qu'on aura la pleine jouissance de Dieu, en laquelle nous obtiendrons aussi tout ce qui aura pu être l'objet de nos désirs pour les autres biens, suivant la parole du Psaume (103, 5) " Il comble de biens tous nos désirs. " Ainsi, ce ne sera pas seulement le désir que nous avons de Dieu qui trouvera son repos, mais également tous nos autres désirs. La joie des bienheureux est donc absolument plénière, et même plus que plénière, puisqu'ils obtiendront plus qu'ils n'auront pu désirer, car dit l'Apôtre (1 Co 2, 9): " Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime. " Et c'est ce qu'on lit en S. Luc (6 , 38): " C'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans le pli de votre vêtement. " Toutefois, puisque nulle créature n'est capable d'une joie de Dieu qui soit digne de lui, il faut dire que cette joie absolument parfaite n'est pas contenue dans l'homme, mais que c'est plutôt lui qui y pénètre, selon cette parole en S. Matthieu (25, 21): " Entre dans la joie de ton maître. "

TRẢ LỜI : Người ta có thể xem xét sự sung mãn trong hai mối tương quan. Thứ nhất, trong tương quan với thực tại mà chúng ta vui mừng, đến nỗi người ta vui mừng về nó theo mức độ nó xứng đáng. Theo ý nghĩa này xảy ra rõ ràng duy Thiên Chúa có thể có về chính mình sự vui mừng đầy đủ, bởi vì sự vui mừng của Ngài thì vô cùng, tương xứng với thiện tính vô cùng của Ngài, trong khi ở nơi mọi thụ tạo, sự vui mừng hữu hạn cách tất yếu. Thứ đến, trong tương quan với kẻ cảm thấy sự vui mừng, sự vui mừng đối với sự ước muốn như sự nghỉ đối với sự chuyển động mà người ta đã minh chứng điều đó khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25, a.1 và 2). Mà sự nghĩ đầy đủ khi không còn chút chuyển động nào; cũng vậy, sự vui mừng đầy đủ khi không còn cái gì phải ước muốn. Bao lâu chúng ta sống ở trần gian này, sự chuyển động bên trong của ước muốn không nghỉ, bởi vì luôn luôn chúng ta có thể đến gần Thiên Chúa hơn do ân sủng như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.24, a.4 và 7). Còn khi chúng ta đạt tới vinh phúc hoàn hảo, chúng ta không còn cái gì phải ước muốn, bởi vì người ta sẽ thưởng thức Thiên Chúa cách đầy đủ, và trong sự thưởng thức này, chúng ta cũng có tất cả cái gì là đối tượng cho các sự ước muốn của chúng ta đối với các sự tốt khác theo lời ghi chép: "Đấng ban các sự tốt đầy đủ cho mọi ước muốn của chúng ta" (Tv 103,5). Như vậy, không những sự ước muốn mà chúng ta có đối với Thiên Chúa gặp được sự nghỉ ngơi, mà tất cả mọi ước muốn khác của chúng ta cũng nghỉ ngơi. Sự vui mừng các kẻ vinh phúc đầy đủ tuyệt đối, và còn hơn việc đầy đủ, bởi vì họ sẽ thu được nhiều hơn họ đã có thể ước muốn, vì thánh Phaolô đã nói: "Những điều mắt chẳng hề thấy, tai không hề nghe và đã không hề nảy lên nơi lòng một người phàm nào" (1Cr 2,9). Và đó là điều người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca: "Người ta sẽ lấy đấu hảo hạng, đã dằn, đã lắc đầy tràn tóe ra mà đổ vào vạc áo của các ngươi" (Lc 6,38). Tuy nhiên, bởi vì không thụ tạo nào có thể có sự vui mừng về Thiên Chúa đáng với Thiên Chúa, người ta phải nói rằng sự vui mừng tuyệt đối hoàn hảo này không được chứa đựng trong con người, nhưng đúng hơn là con người đi vào trong sự vui mừng này theo lời ghi chép: "Ngươi hãy vào trong sự vui mừng của chủ ngươi" (Mt 25,21).

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Reply to objection 1. This argument takes the fulness of joy in reference to the thing in which we rejoice.

Solutions 1. Il s'agit dans cet argument de la plénitude de joie relative à l'objet.

GIẢI ĐÁP 1. Ở trong chứng cứ này, người ta đề cập đến sự sung mãn của sự vui mừng quan hệ với đối tượng.

AD SECUNDUM dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur, quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit

Reply to objection 2. When each one attains to happiness he will reach the term appointed to him by Divine predestination, and nothing further will remain to which he may tend, although by reaching that term, some will approach nearer to God than others. Hence each one's joy will be full with regard to himself, because his desire will be fully set

2. Quand nous parviendrons à la béatitude, chacun de nous atteindra le terme que la prédestination divine lui a fixé, et il ne sera plus possible de tendre au-delà, quoique dans ce terme l'un se trouvera plus rapproché de Dieu, et l'autre moins. Aussi la joie de chacun sera-t-elle plénière de son côté, puisque les désirs de tous seront comblés. Mais la joie

2. Khi chúng ta đến vinh phúc, mỗi người chúng ta đạt tới điểm cuối cùng mà sự tiền định của Thiên Chúa đã ấn định cho họ, và họ sẽ không còn có thể hướng qua bên kia, dầu mà ở trong điểm cuối cùng này, người này sẽ gần gũi Thiên Chúa hơn và người kia ít hơn. Như vậy sự vui mừng của mỗi người sẽ đầy đủ về phía họ, bởi vì các sự ước muốn của mọi người đều được làm

plenum ex parte gaudentis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

AD TERTIUM dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali*.

at rest; yet one's joy will be greater than another's, on account of a fuller participation of the Divine happiness.

Reply to objection 3. Comprehension denotes fulness of knowledge in respect of the thing known, so that it is known as much as it can be. There is however a fulness of knowledge in respect of the knower, just as we have said of joy. Wherefore the Apostle says (Col. 1:9): "That you may be filled with the knowledge of His will, in all wisdom and spiritual understanding."

de l'un surpassera celle de l'autre, à cause d'une participation plus plénière à la béatitude divine.

3. La " compréhension " implique plénitude de la connaissance, du côté de l'objet connu, en sorte que cet objet soit connu autant qu'il peut l'être. Mais il y a aussi une plénitude de connaissance par rapport au sujet qui connaît, comme nous venons de le voir également pour la joie. C'est en ce sens que l'Apôtre dit (Col 1, 9): " Que Dieu vous fasse parvenir à la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle. "

cho đầy đủ. Còn sự vui mừng của người này sẽ vượt qua sự vui mừng của người kia, vì sự tham dự đầy đủ hơn vào vinh phúc.

3. Sự lý hội bao hàm sự sung mãn trong sự hiểu biết về phía đối tượng được hiểu biết, đến nỗi đối tượng này được hiểu biết theo mức độ nó có thể được hiểu biết. Nhưng cũng có sự sung mãn về sự hiểu biết đối với chủ thể hiểu biết như chúng ta mới trông thấy trong sự vui mừng. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Phaolô đã lên tiếng: "Chúng tôi nài xin Chúa cho anh em được am tường đầy đủ về thánh ý Thiên Chúa, với mọi kiểu khôn ngoan thông hiểu thiêng liêng" (Cl 1,9).

ARTICULUS 4
Utrum gaudium sit virtus

ARTICLE 4
Whether joy is a virtue ?

ARTICLE 4
La joie est-elle une vertu ?

TIẾT 4
Phải chăng sự vui mừng là một nhân đức ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

PRAETEREA, sicut amor et spes sunt passiones quaedam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

PRAETEREA, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed praecipitur nobis quod de Deo gaudeamus, secundum illud ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

SED CONTRA est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet.

RESPONDEO dicendum quod virtus, sicut supra habitum est, est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non

Objections 1. It would seem that joy is a virtue. For vice is contrary to virtue. Now sorrow is set down as a vice, as in the case of sloth and envy. Therefore joy also should be accounted a virtue.

2. Further, as love and hope are passions, the object of which is "good," so also is joy. Now love and hope are reckoned to be virtues. Therefore joy also should be reckoned a virtue.

3. Further, the precepts of the Law are about acts of virtue. But we are commanded to rejoice in the Lord, according to Phil. 4:4: "Rejoice in the Lord always." Therefore joy is a virtue.

On the contrary, It is not numbered among the theological virtues, nor among the moral, nor among the intellectual virtues, as is evident from what has been said above (FS, QQ[57],60,62).

I answer that, As stated above (FS, Q[55], AA[2],4), virtue is an operative habit, wherefore by its very nature it has an inclination to a certain act. Now it may happen that from the same habit there proceed several ordinate and homogeneous acts, each of which follows from another. And since the subsequent acts do not proceed from the virtuous habit except through the preceding act, hence it is that the virtue is defined and named in reference to that preceding act, although those other acts also proceed from the virtue. Now it is evident from what we have said about the passions (FS, Q[25], AA[2],4) that love is the first affection of the appetitive power, and that desire and joy follow from it. Hence the same virtuous habit inclines us to love and desire the beloved good, and to rejoice in it. But in as much as love is the first of these acts, that virtue takes its name, not from joy, nor from

Objections 1. Oui, semble-t-il. Car le vice est contraire à la vertu; or la tristesse est un vice, comme on le voit pour l'acédie et pour l'envie. Donc la joie aussi doit être comptée au nombre des vertus.

2. Comme l'amour et l'espérance, la joie est une passion qui a le bien pour objet. Or l'amour et l'espérance sont rangés parmi les vertus; on doit donc y mettre aussi la joie.

3. Les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus; or il nous est commandé de nous réjouir en Dieu, selon la parole de l'Apôtre (Ph 4, 4): " Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur. " Donc la joie est une vertu.

En sens contraire, la joie n'est énumérée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus théologales, ni parmi les vertus intellectuelles, comme on l'a montré au traité de la vertu.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la vertu est un habitus, c'est-à-dire que, par sa nature propre, elle se trouve inclinée à un certain acte. Or il arrive que d'un même habitus procèdent plusieurs actes, ordonnés hiérarchiquement, de même nature, dont l'un découle de l'autre. Et parce que les actes suivants ne procèdent de l'habitus de vertu que par l'intermédiaire du premier acte, c'est de celui-ci que la vertu reçoit sa définition et son nom, quoique les autres actes en viennent aussi. D'après ce que nous avons dit en traitant des passions i, il est clair que l'amour est le premier mouvement de la puissance appétitive, duquel résultent le désir et la joie. C'est donc bien le même habitus vertueux qui incline à aimer, à désirer le bien que l'on aime, et à s'en réjouir. En sens contraire, parce que la dilection est le premier de ces actes, ce n'est ni la joie, ni le désir, mais la

VẤN NẠN 1. Tật xấu tương phản với nhân đức; mà sự buồn rầu là tật xấu như người ta đã thấy điều đó đối với sự lười biếng và sự ghen ghét. Vậy sự vui mừng phải được kể vào số các nhân đức.

2. Như tình yêu và sự hy vọng, sự vui mừng là một đam mê có sự tốt là đối tượng. Mà tình yêu và sự hy vọng được xếp vào với các nhân đức; vậy người ta cũng phải sắp xếp sự vui mừng vào đó.

3. Các giới mệnh của luật quan hệ với các hành động của các nhân đức; mà có lệnh truyền cho chúng ta vui mừng trong Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Anh em hãy vui mừng không ngớt trong Thiên Chúa" (Pl 4,4). Vậy sự vui mừng là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Sự vui mừng không được kể ra trong các luân đức, trong các nhân đức đối thần, trong các trí đức, như người ta đã minh chứng khi thảo luận về nhân đức.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.55, a.2), nhân đức là tập quán, nghĩa là, do bản tính riêng của mình, nó có khuynh hướng về một hành động nào. Mà xảy ra là từ cũng một tập quán phát xuất nhiều hành động được sắp đặt trong đẳng cấp với nhau, cũng có một bản tính mà hành động này tuôn chảy ra bởi hành động kia. Và bởi vì các hành động đi theo sau chỉ phát xuất từ tập quán của nhân đức nhờ trung gian của hành động thứ nhất, chính bởi hành động này mà nhân đức lãnh nhận lời định nghĩa của mình và cái tên của mình, mặc dầu các hành động khác cũng phát xuất bởi nó. Chiếu theo những điều chúng ta đã nói khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25, a.1, 2 và 3), rõ ràng tình yêu là sự chuyển động thứ nhất của năng lực thị dục, từ đó phát xuất sự ước muốn và sự vui mừng. Vậy chính cũng một tập quán nhân đức hướng về việc yêu mến, về việc ước muốn sự tốt người ta yêu mến, và về việc vui mừng với nó. Tuy nhiên, bởi vì sự từ ái là hành động thứ nhất trong các hành động này, không phải sự vui

denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. V.

desire, but from love, and is called charity. Hence joy is not a virtue distinct from charity, but an act, or effect, of charity: for which reason it is numbered among the Fruits (Gal. 5:22).

dilection qui donne son nom à la vertu, et on l'appelle charité. La joie n'est donc pas une vertu distincte de celle-ci, mais elle en est un acte ou un effet. Et c'est pourquoi S. Paul, dans l'épître aux Galates (5, 22), l'a comptée parmi les fruits du Saint-Esprit.

mừng, cũng không phải sự ước muốn, nhưng sự từ ái cho cái tên của mình cho nhân đức, và người ta gọi nó là đức mến. Vậy sự vui mừng không phải là nhân đức phân biệt với nhân đức mến, mà nó là hành động hay hiệu quả của đức mến. Và do đó thánh Phaolô, trong thư gửi cho Galata (5,22), đã kể nó vào trong số các quả của Chúa Thánh Thần.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus eius.

Reply to objection 1. The sorrow which is a vice is caused by inordinate self-love, and this is not a special vice, but a general source of the vices, as stated above (FS, Q[77], A[4]); so that it was necessary to account certain particular sorrows as special vices, because they do not arise from a special, but from a general vice. On the other hand love of God is accounted a special virtue, namely charity, to which joy must be referred, as its proper act, as stated above (here and A[2]).

Solutions 1. La tristesse qui est un vice a sa source dans l'amour désordonné de soi, qui n'est pas un vice spécial, mais qui est comme la racine commune des autres vices, nous l'avons dit. Il a donc bien fallu faire de certaines tristesses spéciales autant de vices particuliers, parce qu'elles dérivent d'un vice général et non spécial. Au contraire, l'amour de Dieu est une vertu spéciale, qui est la charité, vertu à laquelle se ramène la joie, comme son acte propre, on vient de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Sự buồn rầu là một tật xấu có gốc rễ của mình trong tình yêu mất trật tự về mình, đó không phải là một tật xấu riêng biệt, nhưng là như gốc rễ chung của mọi tật xấu, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.77, a.4). Vậy người ta phải kể một số sự buồn rầu riêng biệt là những tật xấu đặc thù, bởi vì chúng nó phát xuất từ một tật xấu tổng quát, chứ không phát xuất từ một tật xấu riêng biệt. Trái lại, tình yêu đối với Thiên Chúa là nhân đức riêng biệt, đó chính là đức mến mà sự vui mừng quy về đó trong tính cách là hành động riêng của đức mến như chúng ta mới trình bày.

AD SECUNDUM dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium, sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

Reply to objection 2. Hope proceeds from love even as joy does, but hope adds, on the part of the object, a special character, viz. "difficult," and "possible to obtain"; for which reason it is accounted a special virtue. On the other hand joy does not add to love any special aspect, that might cause a special virtue.

2. Comme la joie, l'espérance vient de l'amour, mais elle comporte en plus, du côté de son objet, un caractère spécial: la difficulté jointe à la possibilité de l'atteindre; c'est pourquoi on en fait une vertu spéciale. Rien de pareil pour la joie, qui n'ajoute à l'amour aucun caractère objectif particulier qui puisse en faire une vertu spéciale.

2. Như sự vui mừng, sự hy vọng phát xuất từ tình yêu, nhưng về phần đối tượng của mình, nó còn bao hàm một đặc tính riêng: sự khó khăn liên kết vào khả hữu tính đạt tới nó được; do đó, người ta cho đức cậy là một nhân đức riêng biệt. Không có gì như vậy đối với sự vui mừng, vì sự vui mừng không thêm vào cho tình yêu một đặc tính khách quan đặc thù nào có thể biến nó thành một nhân đức riêng biệt.

AD TERTIUM dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

Reply to objection 3. The Law prescribes joy, as being an act of charity, albeit not its first act.

3. En tant qu'elle est un acte de la charité, la joie est l'objet d'un précepte de la loi; et cependant elle n'en est pas l'acte premier.

3. Trong tư cách sự vui mừng là hành động của đức mến, nó là đối tượng của một giới mệnh trong luật; tuy nhiên nó không phải là hành động thứ nhất của của giới mệnh này.

QUAESTIO 29

DE PACE

OF PEACE

LA PAIX

SỰ BÌNH AN

Deinde considerandum est de pace. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus.

We must now consider Peace, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether peace is the same as concord? (2) Whether all things desire peace? (3) Whether peace is an effect of charity? (4) Whether peace is a virtue?

1. La paix est-elle identique à la concorde? - 2. Toutes choses désirent-elles la paix? - 3. La paix est-elle l'effet de la charité? - 4. Est-elle une vertu?

Sự bình an đồng nhất với sự hòa hợp không? Mọi sự vật ước muốn sự bình an không? Sự bình an là hiệu quả của đức mến không? Nó là một nhân đức không?

ARTICULUS 1
Utrum pax sit idem quod concordia

ARTICLE 1
Whether peace is the same as concord ?

ARTICLE 1
La paix est-elle identique à la concorde ?

TIẾT 1
Sự bình an đồng nhất với sự hòa hợp không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *pax hominum est ordinata concordia*. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

Objections 1. It would seem that peace is the same as concord. For Augustine says (De Civ. Dei xix, 13): "Peace among men is well ordered concord." Now we are speaking here of no other peace than that of men. Therefore peace is the same as concord.

Objections 1. Oui, semble-t-il, car S. Augustin a affirme que " la paix entre les hommes est la concorde dans l'ordre ". Or, ici, nous ne parlons que de la paix qui concerne les hommes. La paix est donc identique à la concorde.

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô khẳng định: "Sự bình an ở giữa nhân loại là sự hòa hợp trong trật tự" (De Civ Dei. 13,41). Mà, ở đây, chúng ta chỉ nói về sự bình an liên hệ với nhân loại. Vậy bình an đồng nhất với hòa hợp.

PRAETEREA, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed

2. Further, concord is union of wills. Now the nature of peace

2. La concorde consiste dans une certaine union des volontés. Mais

2. Sự hòa hợp cốt tại sự kết hợp nào đó của các ý chí. Mà ý niệm về bình

ratio pacis in tali unione consistit, dicit enim Dionysius, XI cap. de Div. Nom., quod *pax est omnium unitiva et consensus operativa*. Ergo pax est idem quod concordia.

PRAETEREA, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, I ad Cor. XIV, *non est dissensionis Deus, sed pacis*. Ergo pax est idem quod concordia.

SED CONTRA est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isaiae XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

RESPONDEO dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem

consists in such like union, for Dionysius says (Div. Nom. xi) that peace unites all, and makes them of one mind. Therefore peace is the same as concord.

3. Further, things whose opposites are identical are themselves identical. Now the one same thing is opposed to concord and peace, viz. dissension; hence it is written (1 Cor. 16:33): "God is not the God of dissension but of peace." Therefore peace is the same as concord.

On the contrary, There can be concord in evil between wicked men. But "there is no peace to the wicked" (Is. 48:22). Therefore peace is not the same as concord.

I answer that, Peace includes concord and adds something thereto. Hence wherever peace is, there is concord, but there is not peace, wherever there is concord, if we give peace its proper meaning. For concord, properly speaking, is between one man and another, in so far as the wills of various hearts agree together in consenting to the same thing. Now the heart of one man may happen to tend to diverse things, and this in two ways. First, in respect of the diverse appetitive powers: thus the sensitive appetite tends sometimes to that which is opposed to the rational appetite, according to Gal. 5:17: "The flesh lusteth against the spirit." Secondly, in so far as one and the same appetitive power tends to diverse objects of appetite, which it cannot obtain all at the same time: so that there must needs be a clashing of the movements of the appetite. Now the union of such movements is essential to peace, because man's heart is not at peace, so long as he has not what he wants, or if, having what he wants, there still remains something for him to want, and which he cannot have at the same time. On the other hand this union is not essential to concord: wherefore concord denotes union of appetites among various persons, while peace denotes, in addition to this union, the union of the appetites even in one man.

Reply to objection 1. Augustine is speaking there of that peace which is between one man and another, and he says that this peace is concord, not indeed any kind of concord, but that which is well ordered, through one man agreeing with another in respect of something befitting to both of them . For if one man concord with another, not of his own accord, but through being forced, as it were, by the fear of some evil that besets him, such concord is not really peace, because the order of each

la notion de paix consiste en une telle union, puisque, selon Denys " elle unit tous les êtres, et opère les accords de tous ". Donc, la paix est identique à la concorde.

3. Lorsque deux choses s'opposent à la même réalité, elles-mêmes sont identiques. Mais la concorde et la paix s'opposent à la même réalité, qui est la dissension, selon S. Paul (1 Co 14, 33): " Dieu n'est pas le Dieu de la dissension, mais de la paix. " Donc la paix est identique à la concorde.

En sens contraire, on voit des méchants s'accorder pour faire le mal; or, selon Isaïe (48, 22), " il n'y a pas de paix pour les méchants ". Donc la paix n'est pas identique à la concorde.

Réponse : La paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre. En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs personnes s'unissent dans un même consentement. Mais il arrive que chez le même homme le coeur ait des tendances diverses, et cela de deux façons: soit selon les diverses puissances appétitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon S. Paul (Ga 5, 17): " La chair convoite contre l'esprit. " Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix; car le coeur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps. Mais cette union intérieure n'est pas de l'essence de la concorde. Ainsi donc, la concorde implique l'union des tendances affectives de plusieurs personnes, tandis que la paix suppose en outre l'union des appétits dans la même personne.

Solutions 1. S. Augustin parle ici de la paix d'un homme avec un autre, et il dit qu'elle est une concorde, mais pas n'importe laquelle: c'est une concorde qui est " dans l'ordre ", c'est-à-dire où l'un s'accorde avec l'autre selon ce qui convient à tous deux. Si l'un, en effet, en s'accordant avec l'autre, ne le fait pas librement, mais comme poussé par la crainte d'un péril qui le menace, pareille concorde n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'a pas été observé entre les contractants, mais troublé par celui

an cốt tại một sự kết hợp như thế, bởi vì Denys nói: "Sự bình an kết hợp mọi vật với nhau, và thực hiện các sự hòa hợp của mọi vật" (De Div. Nom. 2,1). Vậy sự bình an đồng nhất với sự hòa hợp.

3. Khi hai sự vật đối lập với cũng một thực tại, chúng nó đồng nhất với nhau. Mà sự hòa hợp và sự bình an đối lập với cũng một thực tại, đó là sự bất hòa theo lời thánh Phaolô nói: "Thiên Chúa không phải là Thiên Chúa của sự bất hòa, nhưng là của bình an" (1Cr 14,33). Vậy sự bình an đồng nhất với sự hòa hợp.

TRÁI LẠI, Người ta trông thấy các kẻ xấu hòa hợp với nhau để làm sự xấu; mà tiên tri Isaia (48,22) đã nói: không có sự bình an đối với các kẻ xấu. Vậy bình an không đồng nhất với sự hòa hợp

TRẢ LỜI : Sự bình an bao gồm sự hòa hợp và thêm vào đó một cái gì nữa. Vậy, ở đâu có sự bình an, ở đó cũng có sự hòa hợp, nhưng sự hỗ tương không thật, nếu ít là người ta hiểu từ ngữ bình an ở nghĩa đen của nó. Quả thế, sự hòa hợp, nói cách đích xác, bao hàm mối tương quan với kẻ khác, đến nỗi các ý chí của nhiều người kết hợp với nhau trong cũng một sự ưng thuận nhưng xảy ra ở nơi cũng một con người, tâm hồn có những khuynh hướng khác nhau, và điều đó theo hai thể cách: hoặc theo những năng lực thị dục khác nhau; như vậy giác dục rất năng trái ngược với tâm dục, theo lời thánh Phaolô nói: "Xác thịt ham muốn trái ngược tinh thần" (Ga 5,17). Hoặc cũng một năng lực thị dục hướng đến các đối tượng khác nhau mà nó không thể đạt tới được một trật. Trong trường hợp này, các sự chuyển động của thị dục hẳn trái ngược nhau. Mà, sự kết hợp các sự chuyển động này thuộc về yếu tính của sự bình an; vì tâm hồn con người không có sự bình an, cho dầu một số các sự ước muốn của họ được thỏa mãn, trong khi họ ước muốn sự vật khác mà đồng thời họ không thể chiếm hữu được. Mà sự kết hợp bên trong này không thuộc về yếu tính của sự hòa hợp. Như vậy, sự hòa hợp bao hàm sự kết hợp các khuynh hướng tình yêu của nhiều người, đang khi sự bình an còn giả định sự kết hợp các thị dục trong cũng một con người

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đây đề cập đến sự bình an của một người đối với người khác, và thánh nhân nói nó là sự hòa hợp, nhưng không phải bất cứ sự hòa hợp nào: đó là sự hòa hợp ở trong trật tự,, nghĩa là ở trong một trật tự mà người này hòa hợp với người kia trong điều thích hợp với cả hai người. Quả thế, nếu một người khi hòa hợp với người khác, không làm điều đó cách tự do, nhưng vì bị thúc đẩy bởi sợ một sự nguy hiểm đang đe dọa mình, một sự hòa hợp như thế không phải là sự bình an đích thực, bởi vì trật tự

inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

AD SECUNDUM dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

AD TERTIUM dicendum quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

concordant is not observed, but is disturbed by some fear-inspiring cause. For this reason he premises that "peace is tranquillity of order," which tranquillity consists in all the appetitive movements in one man being set at rest together.

Reply to objection 2. If one man consent to the same thing together with another man, his consent is nevertheless not perfectly united to himself, unless at the same time all his appetitive movements be in agreement.

Reply to objection 3. A twofold dissension is opposed to peace, namely dissension between a man and himself, and dissension between one man and another. The latter alone is opposed to concord.

qui a provoqué la crainte. C'est pourquoi S. Augustin avait dit auparavant: " La paix est la tranquillité de l'ordre "; et celle-ci consiste en ce qu'en chaque homme tous les mouvements de l'appétit soient en repos.

2. De ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements intérieurs ne s'accordent entre eux.

3. A la paix s'opposent deux sortes de dissensions: celle d'un homme avec lui-même, et celle d'un homme avec un autre. Cette dernière seule est opposée à la concorde.

không được tôn trọng giữa những người giao ước với nhau nhưng bị phá rối bởi kẻ đã gây nên sự sợ hãi đó. Do đó, thánh Augustinô đã nói: "Bình an là sự yên tĩnh của trật tự"; và sự yên tĩnh cốt tại điều này là ở nơi mỗi người, tất cả mọi sự chuyển động của thị dục đều nghỉ ngơi.

2. Do điều mà một cá nhân hòa hợp hoàn toàn với người khác, không do đó mà họ được hoàn toàn hòa hợp cũng với chính mình, trừ phi tất cả các sự chuyển động bên trong của họ hòa hợp với nhau.

3. Có hai thứ bất hòa đối lập với sự bình an: một sự bất hòa của con người đối với chính mình, và sự bất hòa con người của con người đối với người khác. Duy sự bất hòa sau đối lập với sự hòa hợp.

ARTICULUS 2
Utrum omnia appetant pacem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium, est unitiva consensus. Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

PRAETEREA, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

PRAETEREA, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala, alioquin dominus non diceret, Matth. X, *non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

PRAETEREA, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra dominus mandaret, Marc. IX, *pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. de Div. Nom.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens

ARTICLE 2
Whether all things desire peace ?

Objections 1. It would seem that not all things desire peace. For, according to Dionysius (Div. Nom. xi), peace "unites consent." But there cannot be unity of consent in things which are devoid of knowledge. Therefore such things cannot desire peace.

2. Further, the appetite does not tend to opposite things at the same time. Now many desire war and dissension. Therefore all men do not desire peace.

3. Further, good alone is an object of appetite. But a certain peace is, seemingly, evil, else Our Lord would not have said (Mat. 10:34): "I came not to send peace." Therefore all things do not desire peace.

4. Further, that which all desire is, seemingly, the sovereign good which is the last end. But this is not true of peace, since it is attainable even by a wayfarer; else Our Lord would vainly command (Mk. 9:49): "Have peace among you." Therefore all things do not desire peace.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei xix, 12,14) that "all things desire peace": and Dionysius says the same (Div. Nom. xi).

I answer that, From the very fact that a man desires a certain thing it follows that he desires to obtain what he desires, and, in consequence, to remove whatever may be an obstacle to his obtaining it. Now a man may be hindered from obtaining the good he desires, by a contrary desire either of his own or of some other, and both are removed by peace, as stated above. Hence it follows of necessity that whoever desires anything desires peace, in so far as he who desires anything, desires to attain, with

ARTICLE 2
Toutes choses désirent-elles la paix ?

Objections 1. Il ne semble pas, car, pour Denys c, " la paix fait l'union des consentements "; or une telle union ne peut se produire chez les êtres dépourvus de connaissance; ceux-ci donc ne peuvent désirer la paix.

2. L'appétit ne se porte pas simultanément vers des objets contraires. Mais beaucoup sont enragés de guerres et de dissensions. Donc tous ne désirent pas la paix.

3. Le bien seul est désirable; mais il y a une paix qui est mauvaise, autrement le Seigneur n'aurait pas dit: " je ne suis pas venu apporter la paix " (Mt 10, 34). Toutes choses ne désirent donc pas la paix.

4. Ce que toutes choses désirent paraît être le souverain bien, qui est la fin ultime. Mais la paix n'est pas un bien de ce genre, puisqu'on peut l'avoir dès ici-bas; autrement, le Seigneur aurait vainement recommandé (Mc 9, 49): " Ayez la paix entre vous. " Donc toutes choses ne désirent pas la paix.

En sens contraire, S. Augustin et Denys affirment que toutes choses désirent la paix.

Réponse : Le fait de désirer quelque chose implique le désir d'entrer en sa possession et donc de voir disparaître tout ce qui pourrait y mettre obstacle. Or l'obtention du bien désiré peut être empêchée par un désir contraire venant soit de celui qui désire soit d'un autre; or, comme on vient de le dire, la paix le fait disparaître dans les deux cas. Il en résulte que quiconque a un désir, désire par le fait même la paix, en tant qu'il désire obtenir tranquillement et sans empêchement l'objet qu'il convoite;

TIẾT 2
Mọi sự vật ước muốn bình an ?

VẤN NẠN 1. Denys nói: "Sự bình an tạo nên sự kết hợp các sự ưng thuận" (De Div. Nom. 11,10); mà một sự kết hợp như thế không có thể thực hiện ở nơi các vật không có sự hiểu biết; vậy các vật này không có thể ước muốn bình an.

2. Thị dục đồng thời không có thể hướng đến hai đối tượng tương phản. Mà nhiều người hăng say với chiến tranh và các mối bất hòa. Vậy không phải mọi người đều ước muốn bình an.

3. Duy sự tốt là đáng ước muốn; mà có sự bình an nào đó xấu, nếu trái lại, Chúa Giêsu đã không phán: "Ta không đến để đem bình an" (Mt 10,34). Vậy mọi sự vật không ước muốn bình an.

4. Điều mà mọi sự vật đều ước muốn, xem ra là sự tốt tối thượng, tức là cùng đích. Mà sự bình an không phải là sự tốt như thế, bởi vì người ta có thể có sự bình an ở dưới thế này; nếu trái lại, Chúa Giêsu hẳn đã căn dặn vô ích: "Anh em hãy có bình an với nhau" (Mc 9,49). Vậy tất cả mọi sự vật không ước muốn bình an.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Civ. Dei 12,41) và Denys (De Div. Nom. 11,1) khẳng định rằng mọi sự vật đều ước muốn bình an.

TRẢ LỜI : Việc ước muốn một cái gì bao hàm sự ước muốn được chiếm hữu nó và ước muốn trông thấy biến mất tất cả những cái gì ngăn trở việc chiếm hữu này. Mà việc thu lượm được sự tốt được ước muốn có thể bị ngăn trở bởi sự ước muốn tương phản phát xuất từ kẻ ước muốn hoặc từ kẻ khác; mà, như người ta mới nói (a.1), sự bình an làm biến mất sự ngăn trở trong cả hai trường hợp ấy. Do đó mà bất cứ ai có sự ước muốn, thì dĩ nhiên ước muốn sự bình an, trong tư cách nó ước muốn thu lượm được cách bình tĩnh và không trở

appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod *pax est operativa et consensus et connaturalitatis*, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

AD SECUNDUM dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

AD TERTIUM dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt*.

AD QUARTUM dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., *qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

tranquillity and without hindrance, to that which he desires: and this is what is meant by peace which Augustine defines (De Civ. Dei xix, 13) "the tranquillity of order."

Reply to objection 1. Peace denotes union not only of the intellective or rational appetite, or of the animal appetite, in both of which consent may be found, but also of the natural appetite. Hence Dionysius says that "peace is the cause of consent and of connaturalness," where "consent" denotes the union of appetites proceeding from knowledge, and "connaturalness," the union of natural appetites.

Reply to objection 2. Even those who seek war and dissension, desire nothing but peace, which they deem themselves not to have. For as we stated above, there is no peace when a man concords with another man counter to what he would prefer. Consequently men seek by means of war to break this concord, because it is a defective peace, in order that they may obtain peace, where nothing is contrary to their will. Hence all wars are waged that men may find a more perfect peace than that which they had heretofore.

Reply to objection 3. Peace gives calm and unity to the appetite. Now just as the appetite may tend to what is good simply, or to what is good apparently, so too, peace may be either true or apparent. There can be no true peace except where the appetite is directed to what is truly good, since every evil, though it may appear good in a way, so as to calm the appetite in some respect, has, nevertheless many defects, which cause the appetite to remain restless and disturbed. Hence true peace is only in good men and about good things. The peace of the wicked is not a true peace but a semblance thereof, wherefore it is written (Wis. 14:22): "Whereas they lived in a great war of ignorance, they call so many and so great evils peace."

Reply to objection 4. Since true peace is only about good things, as the true good is possessed in two ways, perfectly and imperfectly, so there is a twofold true peace. One is perfect peace. It consists in the perfect enjoyment of the sovereign good, and unites all one's desires by giving them rest in one object. This is the last end of the rational creature, according to Ps. 147:3: "Who hath placed peace in thy borders." The other is imperfect peace, which may be had in this world, for though the chief movement of the soul finds rest in God, yet there are certain things within and without which disturb

c'est en cela que consiste justement la paix, que S. Augustin définit: " la tranquillité de l'ordre ".

Solutions 1. La paix comporte l'union non seulement de l'appétit intellectuel ou rationnel et de l'appétit sensitif, où il peut y avoir consentement, mais aussi de l'appétit naturel. C'est pourquoi Denys précise: " La paix produit le consentement et la connaturalité. " Dans le consentement est impliquée l'union des appétits résultant de la connaissance. Par la connaturalité est impliquée l'union des appétits naturels.

2. Même ceux qui cherchent les guerres et les dissensions ne désirent en réalité que la paix, qu'ils estiment ne pas posséder. Comme nous venons de le dire, une entente que l'on conclut contre ses préférences personnelles n'est pas la paix. Aussi les hommes cherchent à rompre, en faisant la guerre, de telles ententes, qui ne sont que des paix défectueuses, pour parvenir à une paix où rien ne sera plus contraire à leur volonté. Voilà pourquoi tous ceux qui font la guerre n'ont d'autre but que d'arriver à une paix plus parfaite que celle qu'ils avaient auparavant.

3. La paix consiste dans le repos et l'unité de l'appétit. Mais, de même que l'appétit peut tendre à un bien véritable ou à un bien apparent, de même la paix peut être réelle ou seulement apparente. Mais la vraie paix n'est compatible qu'avec le désir d'un bien véritable, car le mal, même s'il a quelque apparence de bien, et s'il est capable de satisfaire pour une part l'appétit, comporte pourtant beaucoup de défauts, à cause desquels l'appétit demeure inquiet et troublé. La vraie paix ne peut donc exister que chez les bons et entre les bons. Et la paix des méchants est apparente, non véritable. La Sagesse le déclare (Sg 14, 22): " Ils vivent, sans en avoir conscience, dans un état de lutte violente et donnent à de tels maux le nom de paix. "

4. La vraie paix ne peut concerner que le bien; mais comme on peut posséder un vrai bien de deux façons, parfaitement ou imparfaitement, de même il y a deux sortes de paix véritable. L'une, parfaite, qui consiste dans la jouissance parfaite du bien suprême, qui unit et apaise tous les désirs: là est la fin dernière de la créature raisonnable, selon la parole du Psaume (147, 14): " Il a établi la paix à tes frontières. " L'autre, imparfaite, est celle que l'on possède en ce monde. Parce que, si le désir primordial de l'âme trouve son repos en Dieu, bien des assauts, et du dedans et du dehors,

ngại, đối tượng họ ham muốn; sự bình an một cách đích thực cốt tại ở điều đó, và nó đã được thánh Augustinô định nghĩa: "Bình an là sự yên tĩnh của trật tự".

GIẢI ĐÁP 1. Sự bình an bao hàm sự kết hợp không những giáo dục và tâm dục mà ở nơi đó có thể có sự ưng thuận, mà còn thị dục tự nhiên. Do đó Denys xác định: "Sự bình an tạo nên sự ưng thuận và tính đồng nhiên" (De Div. Nom. 11,11). Trong sự ưng thuận được bao hàm sự kết hợp các thị dục phát xuất từ sự biết. Do đó tính đồng nhiên được bao hàm sự kết hợp của các thị dục tự nhiên.

2. Ngay những kẻ tìm kiếm chiến tranh và mối bất hòa thì thật sự chỉ ước muốn bình an mà họ nghĩ mình không chiếm hữu được. Như chúng ta mới nói (a.1, sol.1), một sự hòa hợp mà người ta kết luận chống lại các sự yêu thích hơn của bản thân mình không phải là sự bình an. Như vậy, người ta tìm kiếm dùng chiến tranh để phá hủy các sự hòa hợp như thế, vì chúng nó chỉ là những sự bình an khiếm khuyết, ngõ hầu đạt tới sự bình an mà ở đó không còn cái gì trái ngược với ý chí của họ; do đó, rõ ràng những kẻ gây chiến tranh không có mục đích nào khác ngoài việc để đạt tới bình an hoàn hảo hơn sự bình an mà họ có trước.

3. Sự bình an cốt tại sự nghỉ ngơi và sự đơn nhất của thị dục. Mà, cũng như thị dục có thể hướng về sự tốt đích thực hoặc về sự tốt vẻ bên ngoài. Cũng vậy, sự bình an có thể thật sự, hoặc là chỉ có vẻ bên ngoài. Mà sự bình an thật sự chỉ tương hợp với sự ước muốn một sự tốt chân thật, bởi vì sự xấu, mặc dầu nó có vẻ tốt bề ngoài nào đó và có thể làm thỏa mãn thị dục một phần nào, vẫn bao hàm nhiều khuyết điểm mà vì đó thị dục tồn tại lo âu áy náy. Vậy sự bình an chân thật chỉ có thể ở nơi những người tốt và ở giữa những người tốt. Còn bình an của các kẻ xấu chỉ có vẻ bên ngoài, chứ không đích thực. Sách khôn ngoan tuyên bố điều đó: "Họ sống trong tình trạng chiến đấu dữ dội mà không có ý thức về điều đó và họ cho các sự xấu như thế cái tên bình an" (Kn 14,22).

4. Sự bình an đích thực chỉ có thể liên hệ với sự tốt; mà như người ta có thể chiếm hữu sự tốt đích thực theo hai thể cách, cách hoàn hảo và cách bất hoàn hảo; cũng vậy, có hai thứ bình an đích thực. Một bình an hoàn hảo cốt tại sự thưởng thức cách hoàn hảo về sự tốt tối thượng, và sự tốt tối thượng kết hợp và làm cho thỏa mãn mọi sự ước muốn: đó là cùng đích của thụ tạo có trí năng theo lời Thánh vịnh nói: "Ngài đã thiết lập sự bình an ở các biên thùy của mình" (Tv 147,14). Sự bình an thứ hai, bất hoàn hảo, là sự bình an mà người ta chiếm hữu ở đời này. Bởi vì, nếu sự ước muốn nguyên thủy của linh hồn gặp được sự nghỉ

ARTICULUS 3
Utrum pax sit proprius effectus caritatis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

PRAETEREA, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt; Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

PRAETEREA, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae, secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax*. Ergo non est effectus caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam*.

RESPONDEO dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IX

ARTICLE 3
Whether peace is the proper effect of charity ?

Objections 1. It would seem that peace is not the proper effect of charity. For one cannot have charity without sanctifying grace. But some have peace who have not sanctifying grace, thus heathens sometimes have peace. Therefore peace is not the effect of charity.

2. Further, if a certain thing is caused by charity, its contrary is not compatible with charity. But dissension, which is contrary to peace, is compatible with charity, for we find that even holy doctors, such as Jerome and Augustine, dissented in some of their opinions. We also read that Paul and Barnabas dissented from one another (Acts 15). Therefore it seems that peace is not the effect of charity.

3. Further, the same thing is not the proper effect of different things. Now peace is the effect of justice, according to Is. 32:17: "And the work of justice shall be peace." Therefore it is not the effect of charity.

On the contrary, It is written (Ps. 118:165): "Much peace have they that love Thy Law."

I answer that, Peace implies a twofold union, as stated above (A[1]). The first is the result of one's own appetites being directed to one object; while the other results from one's own appetite being united with the appetite of another: and each of these unions is effected by charity---the first, in so far as man loves God with his whole heart, by referring all things to Him, so that all his desires tend to one object---the second, in so far as we love our neighbor as ourselves, the result being that we wish to fulfil our neighbor's will as though it were ours: hence it is reckoned a sign of friendship if people "make choice of the same things" (Ethic. ix, 4), and Tully says (De Amicitia) that friends "like and dislike the same things" (Sallust, Catilin.)

Reply to objection 1. Without sin no one falls from a state of sanctifying grace, for it turns man away from his due end by making him place his end in something undue: so that his appetite does not cleave chiefly to the true final good, but to some apparent good. Hence, without sanctifying grace, peace is not real but merely apparent.

Reply to objection 2. As the Philosopher says (Ethic. ix, 6)

ARTICLE 3
La paix est-elle l'effet de la charité ?

Objections 1. Il ne semble pas. On ne peut en effet avoir la charité si l'on n'a pas la grâce sanctifiante. Or il y a des hommes qui ont la paix sans cette grâce, ainsi qu'on le voit chez les païens eux-mêmes. La paix n'est donc pas l'effet de la charité.

2. Ce dont le contraire peut exister avec la charité n'est pas l'effet de la charité. Or il peut y avoir, conjointement avec la charité, des dissensions qui sont contraires à la paix; nous voyons en effet de saints docteurs comme S, Augustin et S. Jérôme diverger d'opinions sur certains points; nous lisons même que S. Paul et S. Barnabé ont eu des désaccords (Ac 15, 37). La paix ne semble donc pas être l'effet de la charité.

3. Une même chose ne peut pas être l'effet propre de causes diverses. Or la paix est l'effet de la justice, selon Isaïe (32, 17): " La paix sera l'oeuvre de la justice. " Elle n'est donc pas l'effet de la charité.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (1 19, 165) " Grande paix pour ceux qui aiment la loi. "

Réponse La paix, nous venons de le dire, implique une double union; l'une qui résulte de l'ordination de nos appétits propres à un seul but; l'autre qui se réalise par l'accord de notre appétit propre avec celui d'autrui. Ces deux unions sont produites par la charité. La première, selon que nous aimons Dieu de tout notre coeur au point de lui rapporter tout; et ainsi tous nos appétits sont unifiés. La seconde, parce que, en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme: " Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir. "

Solutions 1. Nul n'est privé de la grâce sanctifiante qu'en raison du péché; par celui-ci l'homme se trouve détourné de sa vraie fin et choisit une fin interdite; son désir, de ce fait, ne s'attache pas principalement au vrai bien ultime, mais à son apparence. Et c'est pourquoi, sans la grâce sanctifiante, il ne peut y avoir de paix véritable, mais seulement une paix apparente.

2. L'amitié, remarque Aristote, ne comporte pas l'accord en matière

ngơi ở nơi Thiên Chúa, lắm sự tấn công do bên trong cũng như bên ngoài, đến phá rối sự bình an này.

TIẾT 3
Bình an là hiệu quả của đức mến không ?

VẤN NẠN 1. Người ta không có thể có đức mến nếu họ không có ơn thánh hóa. Mà có những người có sự bình an mà không có ân sủng này, như người ta trông thấy điều đó ở nơi người lương dân. Vậy sự bình an không phải là hiệu quả của đức mến.

2. Cái gì mà tương phản hữu của nó có thể hiện hữu với đức mến, không phải là hiệu quả của đức mến. Và cùng với đức mến có những mối tương quan bất hòa trái ngược với sự bình an; quả thế, chúng ta thấy những thánh tiến sĩ như Augustinô và Giêrônimô (Epist. 28 và 40 contra Hier.), khác ý kiến nhau nhiều điểm; chúng ta cũng gặp thấy thánh Phaolô và thánh Barnaba có những sự bất hòa (Cv 15,37). Vậy bình an xem ra không phải là hiệu quả của đức mến.

3. Cũng một sự vật không có thể là hiệu quả của những nguyên nhân tạp đa. Mà sự bằng an là hiệu quả của đức công bình theo tiên tri Isaia: "Sự bằng an là công việc của công đức công bình". Vậy nó không phải là hiệu quả của đức mến.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Có bình an lớn lao cho những kẻ yêu mến luật" (Tv 119,165).

TRẢ LỜI : Sự bình an, như chúng ta mới nói (a.1), bao hàm hai sự kết hợp: một sự kết hợp phát xuất từ sự sắp đặt các thị dục riêng của chúng ta đến một mục đích duy nhất; sự kết hợp thứ hai được thể hiện do sự hòa hợp thị dục riêng của chúng ta với thị dục của kẻ khác. Hai sự kết hợp này được tạo nên bởi đức mến. Sự kết hợp thứ nhất, tùy theo chúng ta yêu mến Thiên Chúa hết tâm hồn chúng ta đến nỗi chúng ta quy về Ngài tất cả mọi sự vật; và như vậy mọi thị dục của chúng ta được hợp nhất. Sự kết hợp thứ hai, bởi vì, trong khi yêu mến người đồng loại như chúng ta muốn sự hoàn thành ý muốn của họ như sự hoàn thành ý muốn chúng ta. Do đó, Triết gia (Eth. 9,4) đã đặt đồng nhất tính của sự lựa chọn ở giữa các yếu tố của tình bằng hữu; và Cicéron khẳng định: "Ở nơi các người bằng hữu chỉ có cũng một sự muốn và cũng một sự không muốn" (De Amicitia 4,552).

GIẢI ĐÁP 1. Không ai mất ơn thánh hóa ngoài bởi trọng tội; bởi trọng tội, người ta quay đi khỏi mục đích chân thật của mình và lựa chọn mục đích bị cấm; do đó, sự ước muốn của họ không bám dính một cách chủ yếu vào sự tốt chân thật cuối cùng, nhưng bám dính vào vẻ bên ngoài của sự thật. Và do đó, không có ơn thánh hóa, không có sự bình an đích thực, chỉ có sự bình an vẻ bên ngoài.

2.Tình bằng hữu, như Triết gia nhận xét (Eth. 9,6), không bao gồm sự hòa

Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

AD TERTIUM dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS 4
Utrum pax sit virtus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem, ut patet Marc. IX, *pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

PRAETEREA, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. V, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

PRAETEREA, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. V. Ergo pax est virtus.

SED CONTRA, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ergo pax non est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem

friends need not agree in opinion, but only upon such goods as conduce to life, and especially upon such as are important; because dissension in small matters is scarcely accounted dissension. Hence nothing hinders those who have charity from holding different opinions. Nor is this an obstacle to peace, because opinions concern the intellect, which precedes the appetite that is united by peace. In like manner if there be concord as to goods of importance, dissension with regard to some that are of little account is not contrary to charity: for such a dissension proceeds from a difference of opinion, because one man thinks that the particular good, which is the object of dissension, belongs to the good about which they agree, while the other thinks that it does not. Accordingly such like dissension about very slight matters and about opinions is inconsistent with a state of perfect peace, wherein the truth will be known fully, and every desire fulfilled; but it is not inconsistent with the imperfect peace of the wayfarer.

Reply to objection 3. Peace is the "work of justice" indirectly, in so far as justice removes the obstacles to peace: but it is the work of charity directly, since charity, according to its very nature, causes peace. For love is "a unitive force" as Dionysius says (Div. Nom. iv): and peace is the union of the appetite's inclinations.

ARTICLE 4
Whether peace is a virtue ?

Objections 1. It would seem that peace is a virtue. For nothing is a matter of precept, unless it be an act of virtue. But there are precepts about keeping peace, for example: "Have peace among you" (Mk. 9:49). Therefore peace is a virtue.

2. Further, we do not merit except by acts of virtue. Now it is meritorious to keep peace, according to Mat. 5:9: "Blessed are the peacemakers, for they shall be called the children of God." Therefore peace is a virtue.

3. Further, vices are opposed to virtues. But dissensions, which are contrary to peace, are numbered among the vices (Gal. 5:20). Therefore peace is a virtue.

On the contrary, Virtue is not the last end, but the way thereto. But peace is the last end, in a sense, as Augustine says (De Civ. Dei xix, 11). Therefore peace is not a virtue.

I answer that, As stated above (Q[28], A[4]), when a number of acts all proceeding uniformly

d'opinions, mais en matière de biens utiles à la vie, et surtout des plus importants; car le dissentiment dans les petites choses est compté pour rien. C'est ce qui explique que les hommes ayant la charité aient des opinions différentes, ce qui d'ailleurs ne s'oppose pas à la paix, puisque les opinions sont affaire d'intelligence et que celle-ci vient avant l'appétit, qui par la paix fait l'unité. De même, pourvu que l'on soit d'accord sur les biens fondamentaux, un désaccord sur des choses minimes ne va pas contre la charité. Il provient en effet d'une diversité d'opinions; l'un pense que ce qui est en question est essentiel pour tel bien sur lequel on est d'accord, et l'autre ne le croit pas. Ainsi pareil dissentiment en matière légère, et portant sur de simples opinions, n'est pas compatible, en vérité, avec la paix parfaite, qui suppose la vérité pleinement connue et tous les désirs comblés. Mais il peut coexister avec cette paix imparfaite qui est notre lot ici-bas

3. La justice produit la paix indirectement, en écartant ce qui lui ferait obstacle. Mais la charité la produit directement, parce qu'elle la cause en raison de sa nature propre. L'amour est en effet, selon la parole de Denys, " une force unifiante ", et la paix est l'union des inclinations appétitives.

ARTICLE 4
La paix est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble qu'elle en soit une, car il n'y a de préceptes que pour les actes des vertus. Or il y a des préceptes qui nous commandent la paix, comme le montre cette parole en S. Marc (9, 49): " Ayez la paix entre vous. " Donc la paix est une vertu.

2. Il n'y a de méritoires que les actes des vertus; or, c'est une chose méritoire que de procurer la paix, selon Matthieu (5, 9): " Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu. " Donc la paix est une vertu.

3. Les vices sont opposés aux vertus. Or les dissensions qui sont opposées à la paix, sont comptées parmi les vices, comme on le voit dans l'épître aux Galates (5, 20). Donc la paix est une vertu.

En sens contraire, la vertu n'est pas la fin ultime mais la voie qui y conduit; or, pour S. Augustin, la paix est d'une certaine manière la fin ultime; elle n'est donc pas une vertu.

Réponse : Comme nous l'avons dit, lorsqu'il se produit une succession d'actes, procédant

hợp về các ý kiến, nhưng về các sự tốt hữu ích cho đời sống, và nhất là những sự tốt quan trọng hơn; về những sự bất đồng ý kiến trong những sự vật nhỏ mọn thì không đáng kể. Điều đó giải thích tại sao những người có đức mến có những ý kiến khác nhau, lại điều đó không đối lập với sự bình an, bởi vì các ý kiến là công việc của trí năng, và bởi vì trí năng đi trước thị dục, và thị dục nhờ sự bình an tạo nên sự hợp nhất. Cũng vậy, dầu mà người ta có sự đồng ý đối với các sự tốt cơ bản, sự bất hòa đối với những sự vật nhỏ mọn nhất không trái ngược với đức mến. Quả thế, nó phát xuất bởi sự dị biệt trong các ý kiến; người này tưởng nghĩ điều đang được nói đến thì thuộc yếu tính đối với một sự tốt mà người ta đồng ý, và người khác không tin như vậy. Do đó, sự bất đồng ý kiến như thế trong vấn đề nhỏ mọn và liên hệ với những ý kiến đơn giản, thật sự thì nó không tương hợp với sự bình an hoàn hảo, vì sự bình an hoàn hảo giả định chân lý được hoàn toàn hiểu biết và mọi ước muốn được thỏa mãn đầy đủ. Nhưng nó có thể đồng hiện hữu với sự bình an bất hoàn hảo là phần của chúng ta ở dưới thế này.

3. Đức công bình tạo nên sự bình an bằng cách gián tiếp, tức là bằng cách cất đi sự trở ngại. Còn đức mến tạo nên nó cách trực tiếp, bởi vì đức mến tạo nên nó do bản tính riêng của mình. Quả thế, tình yêu theo lời nói của Denys (De Div. Nom. 4,12) là sức mạnh hiệp nhất, và sự bình an là sự kết hợp các khuynh hướng thị dục.

TIẾT 4
Phải chăng sự bình an là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Chỉ có các giới mệnh cho các hành động của các nhân đức. Mà có những giới mệnh truyền khiến chúng ta phải có sự bình an theo lời ghi chép: "Anh em hãy có bình an với nhau" (Mc 9,49). Vậy sự bình an là một nhân đức.

2. Chỉ các hành động của nhân đức có công đức; mà việc đem lại bình an là việc có công đức theo lời ghi chép: "Phúc cho những kẻ kiến tạo bình an, vì họ sẽ được gọi là con cái của Thiên Chúa". Vậy sự bình an là một nhân đức.

3. Các tật xấu đối lập với các nhân đức. Mà các mối bất hòa đối lập với sự bình an được kể vào trong số các tật xấu như người ta trông thấy điều đó trong thư gửi cho Galata (5,20). Vậy bình an là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Nhân đức không phải là cùng đích, nhưng là đường đưa tới cùng đích. Mà, đối với thánh Augustinô (De Civ. Dei. 19,12), sự bình an theo một thể cách nào đó, là cùng đích. Vậy nó không phải là nhân đức.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (Q.28, a.4), khi có sự kế tiếp các hành động phát xuất theo cũng một lý do bởi

consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

from an agent, follow one from the other, they all arise from the same virtue, nor do they each have a virtue from which they proceed, as may be seen in corporeal things. For, though fire by heating, both liquefies and rarefies, there are not two powers in fire, one of liquefaction, the other of rarefaction: and fire produces all such actions by its own power of calefaction. Since then charity causes peace precisely because it is love of God and of our neighbor, as shown above (A[3]), there is no other virtue except charity whose proper act is peace, as we have also said in reference to joy (Q[28], A[4]).

selon une même raison d'un même agent, tous proviennent d'une seule et unique vertu, et non pas chacun d'une vertu particulière. C'est ce qu'on voit dans la nature: le feu en chauffant, liquéfie et dilate à la fois, non qu'il y ait en lui une vertu liquéfiante et une vertu dilatante qui seraient distinctes, mais c'est par sa seule vertu chauffante qu'il produit ces effets. Donc, puisque la paix est produite par la charité, selon la raison même de l'amour de Dieu et du prochain, comme on l'a montré, il n'y a pas d'autre vertu dont elle soit l'acte propre que la charité; comme on vient de le voir également pour la joie.

cũng một tác nhân, chúng nó tất cả phát xuất từ cũng một nhân đức duy nhất, chứ không phải mỗi hành động trong các hành động này phát xuất bởi một nhân đức riêng biệt. Đó là điều người ta trông thấy trong thiên nhiên: lửa khi đốt nóng làm tan ra chất lỏng và đồng thời làm nở ra, không phải ở trong nó có năng lực làm cho thành chất lỏng và một năng lực làm nở ra là những năng lực phân biệt nhau, nhưng chính cũng một năng lực duy nhất đốt nóng mà lửa tạo nên các hiệu quả này. Vậy, bởi vì sự bình an được tạo nên bởi đức mến theo chính yếu tính của tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại, như người ta đã minh chứng ở trước (a.3), không có nhân đức khác ngoài đức mến mà sự bình an là hành động riêng của nó; như người ta cũng mới trông thấy đối với sự vui mừng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

Reply to objection 1. We are commanded to keep peace because it is an act of charity; and for this reason too it is a meritorious act. Hence it is placed among the beatitudes, which are acts of perfect virtue, as stated above (FS, Q[69], AA[1],3). It is also numbered among the fruits, in so far as it is a final good, having spiritual sweetness.

Solutions 1. La paix est de précepte, parce qu'elle est un acte de charité. Et c'est aussi ce qui la rend méritoire. Et enfin c'est ce qui lui donne une place parmi les béatitudes, qui sont les actes d'une vertu parfaite, nous l'avons dit précédemment. Elle est également nommée parmi les fruits, en tant qu'elle est comme un bien final, rempli de douceur spirituelle.

GIẢI ĐÁP 1.Sự bình an thuộc về giới mệnh, bởi vì nó là hành động của đức mến, đó cũng là điều làm cho sự bình an có công đức và cuối cùng đó là điều làm cho nó có chỗ đứng trong các hạnh phúc là những hành động của nhân đức hoàn hảo như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.69, a.1). Nó cũng được kể tên trong các quả, trong tư cách nó là sự tốt cuối cùng đầy tràn sự dịu ngọt thiêng liêng.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

2. La réponse vient d'être donnée.

2. Lời giải đáp mới được đưa ra.

AD TERTIUM dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

Reply to objection 3. Several vices are opposed to one virtue in respect of its various acts: so that not only is hatred opposed to charity, in respect of its act which is love, but also sloth and envy, in respect of joy, and dissension in respect of peace.

3. Plusieurs vices s'opposent à une seule vertu selon ses actes différents. Sont ainsi contraires à la charité, non seulement la haine qui s'oppose à elle du point de vue où elle est dilection, mais l'acédie et l'envie qui s'opposent à elle du point de vue où elle est joie, et la dissension, du point de vue où elle est paix.

3. Nhiều tật xấu đối lập với một nhân đức duy nhất tùy theo các hành động khác nhau của nhân đức này. Như vậy, trong các tương phản hữu của đức mến không những chúng ta có sự ghen ghét đối lập với nó ở phương diện nó là từ ái mà còn có sự lười biếng và sự ganh tỵ đối lập với nó ở phương diện nó là sự vui mừng, và sau hết có sự bất hòa đối lập với nó vừa phương diện nó là sự bình an.

QUAESTIO 30

DE MISERICORDIA

OF MERCY (FOUR ARTICLES)

LA MISÉRICORDE

LÒNG THƯƠNG XÓT

Deinde considerandum est de misericordia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur. Secundo, quorum sit misereri. Tertio, utrum misericordia sit virtus. Quarto, utrum sit maxima virtutum.

We must now go on to consider Mercy, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether evil is the cause of mercy on the part of the person pitied? (2) To whom does it belong to pity? (3) Whether mercy is a virtue? (4) Whether it is the greatest of virtues?

1. La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui? - 2. A qui convient-il d'exercer la miséricorde? - 3. Est-elle une vertu? - 4. Est-elle la plus grande des vertus?

1. Lòng thương xót ở trong chúng ta có nguyên nhân là sự xấu của kẻ khác? 2. Một cách thích hợp sự thương xót được thực hiện đối với ai? 3. Nó là một nhân đức không? 4. Nó lớn nhất trong các nhân đức không?

ARTICULUS 1
Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam

ARTICLE 1
Whether evil is properly the motive of mercy ?

ARTICLE 1
La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui ?

TIẾT 1
Lòng thương xót ở trong chúng ta có nguyên nhân là sự xấu của người khác ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam poena. Sed culpa

Objections 1. It would seem that, properly speaking, evil is not the motive of mercy. For, as shown above (Q[19], A[1]; FS, Q[79], A[1], ad 4; FP, Q[48] , A[6]), fault is an evil rather than punishment.

Objections 1. Il ne semble pas, car la faute, avons-nous dit, est un mal plus grand que la peine. Or la faute, loin de susciter la miséricorde, provoque plutôt l'indignation. Donc le mal n'est

VẤN NẠN 1. Tội lỗi, như chúng ta đã nói (Q.19, a.1), là sự xấu lớn hơn hình phạt; mà tội lỗi chẳng những không khêu gợi lòng thương xót mà còn khêu gợi sự giận dữ. Vậy sự xấu không phải là cái gì dẫn lý lòng

non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

PRAETEREA, ea quae sunt crudelia seu dira videntur quendam excessum mali habere. Sed philosophus dicit, in II Rhet., quod *dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis*. Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

PRAETEREA, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in II Lib., quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, *misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur*, dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult, nam sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult*. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quae non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta, qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiae est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo*. Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contra voluntatem electionis. Unde et philosophus ibidem dicit quod illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, puta cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum.

Now fault provokes indignation rather than mercy. Therefore evil does not excite mercy.

2. Further, cruelty and harshness seem to excel other evils. Now the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that "harshness does not call for pity but drives it away." Therefore evil, as such, is not the motive of mercy.

3. Further, signs of evils are not true evils. But signs of evils excite one to mercy, as the Philosopher states (Rhet. ii, 8). Therefore evil, properly speaking, is not an incentive to mercy.

On the contrary, Damascene says (De Fide Orth. ii, 2) that mercy is a kind of sorrow. Now evil is the motive of sorrow. Therefore it is the motive of mercy.

I answer that, As Augustine says (De Civ. Dei ix, 5), mercy is heartfelt sympathy for another's distress, impelling us to succor him if we can. For mercy takes its name "misericordia" from denoting a man's compassionate heart [miserum cor] for another's unhappiness. Now unhappiness is opposed to happiness: and it is essential to beatitude or happiness that one should obtain what one wishes; for, according to Augustine (De Trin. xiii, 5), "happy is he who has whatever he desires, and desires nothing amiss." Hence, on the other hand, it belongs to unhappiness that a man should suffer what he wishes not. Now a man wishes a thing in three ways: first, by his natural appetite; thus all men naturally wish to be and to live: secondly, a man wishes a thing from deliberate choice: thirdly, a man wishes a thing, not in itself, but in its cause, thus, if a man wishes to eat what is bad for him, we say that, in a way, he wishes to be ill. Accordingly the motive of "mercy," being something pertaining to "misery," is, in the first way, anything contrary to the will's natural appetite, namely corruptive or distressing evils, the contrary of which man desires naturally, wherefore the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that "pity is sorrow for a visible evil, whether corruptive or distressing." Secondly, such like evils are yet more provocative of pity if they are contrary to deliberate choice, wherefore the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that evil excites our pity "when it is the result of an accident, as when something turns out ill, whereas we hoped well of it." Thirdly, they cause yet greater pity, if

pas ce qui motive la miséricorde.

2. Ce qui est affreux ou qui remplit d'effroi se présente comme comportant un excès de mal. Or, remarque Aristote, " ce qui cause l'effroi est étranger à la compassion, et exclut la miséricorde ". Donc le mal, comme tel, n'est pas le motif qui excite la miséricorde.

3. Le rappel du mal n'est pas un mal véritable. Or Aristote dit que de tels signes inclinent à la miséricorde. Le mal n'est donc pas le motif propre de la miséricorde.

En sens contraire, S. Jean Damascène fait de la miséricorde une espèce de tristesse; or c'est le mal qui provoque la tristesse; c'est donc lui aussi qui détermine la miséricorde.

Réponse : " La miséricorde, dit S. Augustin, est la compassion que notre coeur éprouve en face de la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en aide si nous le pouvons. " Le mot miséricorde signifie en effet un coeur rendu misérable par la misère d'autrui. Or la misère est l'opposé du bonheur; et la béatitude ou le bonheur consiste à posséder ce que l'on veut (conformément à la justice). " Celui-là est bienheureux, dit S. Augustin, qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour un motif mauvais. " La misère, au contraire, consiste à subir ce que l'on ne veut pas. Or il y a trois manières de vouloir quelque chose. 1° Par appétit naturel: ainsi tous veulent exister et vivre. 2° On veut quelque chose par choix délibéré. 3° On veut une chose non pour elle-même mais dans sa cause; ainsi lorsque quelqu'un veut manger ce qui lui fait mal, nous disons que, d'une certaine façon, il veut se rendre malade. Ainsi donc le motif de la miséricorde se prend du côté de la misère. Il peut consister tout d'abord en ce qui contrarie l'appétit naturel de celui qui veut, c'est-à-dire les maux destructeurs et accablants dont nous recherchons naturellement le contraire: " La miséricorde, dit en ce sens Aristote, est la tristesse causée à la vue d'un mal destructeur et accablant. " - En deuxième lieu, les maux dont on vient de parler suscitent davantage encore la miséricorde s'ils s'opposent à un choix volontaire libre; de là cette remarque d'Aristote au même endroit: sont dignes de compassion " les maux qui ont pour cause la malchance " par exemple " s'il nous arrive du

thương xót.

2. Cái gì rùng rợn hay gây nên sự rùng rợn biểu thị sự thái quá của sự xấu. Mà theo sự nhận xét của Triết gia: "Cái gì tạo nên sự rùng rợn thì ở ngoài sự thương hại và trục xuất lòng thương xót" (Rhet. 2,8). Vậy sự xấu trong tư cách là sự xấu, không phải là lý do khích động lòng thương xót.

3. Sự nhớ lại một sự xấu không phải là sự xấu đích thực. Mà Triết gia nói các dấu hiệu như thế khêu gợi lòng thương xót (Rhet. 2,8). Vậy sự xấu không phải là lý do riêng của lòng thương xót.

TRÁI LẠI, Thánh Đamascênô coi lòng thương xót là một loại buồn rầu (De Fide Orth. 2,14); mà đó chính sự xấu khêu gợi sự buồn rầu; vậy cũng chính nó quyết định lòng thương xót.

TRẢ LỜI : Lòng thương xót, thánh Augustinô nói (De Trin. 13,5), là sự thương hại mà tâm hồn chúng ta cảm thấy trước sự khốn nạn của kẻ khác, là tình cảm thúc đẩy chúng ta đến giúp đỡ họ nếu chúng ta có thể. Từ ngữ lòng thương xót biểu thị tâm hồn trở nên đáng thương xót vì sự khốn nạn của kẻ khác. Mà sự khốn nạn đối lập với hạnh phúc; và hạnh phúc cốt tại chiếm hữu điều người ta muốn (một cách phù hợp với đức công bình). Thánh Augustinô nói: "Người đó hạnh phúc, đó là kẻ có tất cả những gì họ muốn, và không muốn cái gì vì lý do xấu xa" (De Trin. 13,5). Sự khốn nạn, trái lại, cốt tại bị điều người ta không muốn. Mà có ba thể cách muốn một cái gì. Thứ nhất, bởi thị dục tự nhiên: như vậy mọi người muốn hiện hữu và sống. Thứ hai, người ta muốn một cái gì do sự lựa chọn đã được xét đoán. Thứ ba, người ta muốn một cái gì không phải vì chính nó, nhưng vì nguyên nhân của nó; như vậy, khi một người nào muốn ăn cái gì làm hại cho mình, chúng ta nói theo một thể cách nào đó rằng họ muốn trở nên đau ốm. Như vậy, lý do của lòng thương xót phát xuất từ phía sự khốn nạn. Trước hết nó có thể cốt tại điều gì trái ngược với thị dục tự nhiên của kẻ muốn, nghĩa là những sự xấu phá hoại và làm cho buồn rầu mà chúng ta một cách tự nhiên tìm tương phản hữu của chúng nó: "Lòng thương xót theo ý nghĩa này được Triết gia công nhận là sự buồn rầu được tạo nên bởi sự trông thấy sự xấu phá hoại và làm cho buồn rầu" (Rhet. 2,8). Thứ đến, các sự xấu mà người ta mới đề cập đến còn thúc giục nhiều hơn lòng thương xót nếu chúng nó đối lập với sự lựa chọn của tự do ý chí; do đó Triết gia còn nhận xét cũng ở đoạn văn đó: "Đáng thương hại các sự xấu có nguyên nhân là sự bất hạnh, thí dụ, nếu xảy đến cho chúng ta sự xấu ở nơi mà chúng ta hy vọng sự tốt"

Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo philosophus dicit, in eodem libro, quod *misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur*.

they are entirely contrary to the will, as when evil befalls a man who has always striven to do well: wherefore the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that "we pity most the distress of one who suffers undeservedly."

mal là où nous espérions du bien ". - Enfin, sont encore plus dignes de compassion les maux qui vont à l'encontre de la volonté tout entière, comme c'est le cas de celui qui a toujours cherché le bien et à qui il n'arrive que du mal; ce qui fait dire à Aristote: " On s'apitoie surtout du malheur de celui qui souffre sans l'avoir mérité. "

(Rhet. 2,8). Sau cùng, còn càng đáng thương hại hơn nữa các sự xấu hoàn toàn chống lại với ý chí, như trường hợp của kẻ đã luôn luôn tìm kiếm sự tốt mà chỉ gặp sự xấu xảy ra; điều đó khiến Triết gia nói: "Người ta thương xót nhất là về sự khốn nạn của kẻ bị đau khổ mà đã không đáng điều đó" (Rhet 2,8).

AD PRIMUM ergo dicendum quod de ratione culpae est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem. Et Matth. IX dicitur, *videns Iesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem*.

Reply to objection 1. It is essential to fault that it be voluntary; and in this respect it deserves punishment rather than mercy. Since, however, fault may be, in a way, a punishment, through having something connected with it that is against the sinner's will, it may, in this respect, call for mercy. It is in this sense that we pity and commiserate sinners. Thus Gregory says in a homily (Hom. in Evang. xxxiv) that "true godliness is not disdainful but compassionate," and again it is written (Mat. 9:36) that Jesus "seeing the multitudes, had compassion on them: because they were distressed, and lying like sheep that have no shepherd."

Solutions 1. Il appartient à la notion de faute d'être volontaire. Et à ce titre elle n'est pas objet de miséricorde, mais plutôt de punition. Toutefois, parce que la faute peut être une certaine peine, en ce sens que des maux contraires à la volonté de celui qui pèche peuvent l'accompagner, elle est apte sous ce rapport à inspirer la miséricorde. C'est ainsi que nous avons des sentiments de pitié et de compassion pour les pécheurs: " La vraie justice, dit S. Grégoire, n'a pas pour eux du dédain, mais de la compassion. " Et nous voyons en S. Matthieu (9, 36) que Jésus " à la vue des foules, eut pitié d'elles, car ces gens étaient las et prostrés, comme des brebis qui n'ont pas de berger ".

GIẢI ĐÁP 1. Ý niệm về tội lỗi một cách yếu tính là do ý chí. Và với tư cách này, nó không phải là đối tượng của lòng thương xót, nhưng đúng là đối tượng của hình phạt. Tuy nhiên, bởi vì tội lỗi có thể là một hình phạt nào đó, theo ý nghĩa này là các sự xấu trái ngược với ý chí của kẻ phạm tội có thể đi kèm theo tội lỗi, nên ở phương diện này tội lỗi có thể khêu gợi lòng thương xót. Chính như vậy mà chúng ta có những tình cảm thương hại đối với các tội nhân như thánh Grêgôriô nói: "Sự công bình đích thực đối với họ không có sự khinh chê, nhưng có lòng thương xót" (In Evang. 2,34). Và chúng ta thấy ở Phúc âm thánh Matthêô, "Chúa Giêsu khi trông thấy các đoàn lũ đông đảo, Ngài chạnh lòng thương họ, vì họ bơ vơ vất vưởng, như chiên không có người chăn" (Mt 9,36).

AD SECUNDUM dicendum quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V Ethic. Et secundum hoc dicitur Eccli. XXX, *miserere animae tuae placens Deo*. Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc philosophus dicit quod dirum est expulsivum miserationis.

Reply to objection 2. Since pity is sympathy for another's distress, it is directed, properly speaking, towards another, and not to oneself, except figuratively, like justice, according as a man is considered to have various parts (Ethic. v, 11). Thus it is written (Ecclus. 30:24): "Have pity on thy own soul, pleasing God" [*Cf. Q[106], A[3], ad 1]. Accordingly just as, properly speaking, a man does not pity himself, but suffers in himself, as when we suffer cruel treatment in ourselves, so too, in the case of those who are so closely united to us, as to be part of ourselves, such as our children or our parents, we do not pity their distress, but suffer as for our own sores; in which sense the Philosopher says that "harshness drives pity away."

2. Parce qu'elle est la compassion que l'on ressent pour la misère d'autrui, la miséricorde, au sens propre du mot, a rapport à un autre; si l'on dit que l'on a de la miséricorde pour soi-même, ce n'est que par comparaison, comme à propos de la justice, et pour autant que l'on considère dans l'homme des parties différentes. C'est dans ce sens qu'il est écrit dans l'Ecclésiastique (30, 24 Vg): " Aie pitié de ton âme et rends-toi agréable à Dieu. " Donc, de même qu'il n'y a pas à proprement parler de miséricorde à l'égard de nous-même, mais de la douleur, par exemple si un mal cruel nous atteint, de même à l'égard des maux de ceux qui, tels nos enfants ou nos parents, nous sont unis au point d'être en quelque sorte quelque chose de nous-même, ce n'est pas de la miséricorde, mais de la douleur que nous éprouvons comme pour nos propres blessures. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la parole d'Aristote: " Ce qui est effrayant exclut la miséricorde. "

2. Bởi vì lòng thương xót là sự thương hại, người ta cảm thấy vì sự khốn nạn của kẻ khác, theo nghĩa đen của từ ngữ, nó có mối tương quan với kẻ khác; nếu người ta nói rằng người ta có lòng thương xót với chính mình, đó chỉ là do sự so sánh như trong trường hợp đối với sự công bình, và theo mức độ người ta xem xét ở nơi con người có những phần khác nhau. Chính trong ý nghĩa này mà đã có lời ghi chép: "Ngươi hãy thương xót linh hồn ngươi và làm cho ngươi được đẹp lòng Thiên Chúa" (Hc 30,24). Vậy, cũng như nói cách đích xác, không có lòng thương xót đối với chính chúng ta, nhưng có lòng đau đớn, thí dụ, nếu một sự xấu dữ tợn xảy ra cho chúng ta, như đối với những sự xấu xảy ra cho những người khác như con cái chúng ta hay cha mẹ chúng ta, kết hợp với chúng ta đến nỗi theo một thể cách nào đó họ là một cái gì của chúng ta, thì đó không phải là lòng thương xót, nhưng là lòng đau đớn chúng ta cảm thấy như đối với các vết thương riêng của chúng ta. Chính theo ý nghĩa này mà chúng ta phải hiểu lời nói của Triết gia: "Cái gì kinh khủng thì trục xuất lòng thương xót" (Rhet. 2,8).

AD TERTIUM dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non autem tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserendum.

Reply to objection 3. Just as pleasure results from hope and memory of good things, so does sorrow arise from the prospect or the recollection of evil things; though not so keenly as when they are present to the senses. Hence the signs of evil move us to pity, in so far as they represent as present, the evil that excites our pity.

3. Comme l'attente et le souvenir des biens produisent en nous la joie, de même l'attente et le souvenir des maux nous rendent tristes; mais non pas autant que si nous les ressentions présents. Voilà pourquoi les signes des maux, du fait qu'ils nous font voir comme présentes des misères dignes de pitié, excitent en nous la miséricorde.

3. Như sự chờ đợi và sự nhớ lại các sự tốt tạo nên trong chúng ta sự vui mừng; Cũng vậy, sự chờ đợi và sự nhớ lại các sự xấu làm cho chúng ta buồn rầu; nhưng không phải theo mức độ nếu chúng ta cảm thấy chúng nó hiện tại. Và do đó, các dấu hiệu của các sự xấu, do việc chúng nó làm cho chúng ta trông thấy như hiện diện các sự khốn nạn đáng thương hại, khêu gợi lòng thương xót ở nơi chúng ta

ARTICULUS 2 **ARTICLE 2** **ARTICLE 2** **TIẾT 2**

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm., *miserationes eius super omnia opera eius*. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

PRAETEREA, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *qui ex toto perierunt non miserentur*. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

PRAETEREA, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed philosophus dicit ibidem quod *illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur*. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

SED CONTRA est quod misericordia est quaedam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiae, unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

RESPONDEO dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum, et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod philosophus, in IX Ethic., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico. Et apostolus dicit, ad Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo philosophus dicit, in II Rhet., homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes, quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant

Whether the reason for taking pity is a defect in the person who pities ?

Objections 1. It would seem that the reason for taking pity is not a defect in the person who takes pity. For it is proper to God to be merciful, wherefore it is written (Ps. 144:9): "His tender mercies are over all His works." But there is no defect in God. Therefore a defect cannot be the reason for taking pity.

2. Further, if a defect is the reason for taking pity, those in whom there is most defect, must needs take most pity. But this is false: for the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that "those who are in a desperate state are pitiless." Therefore it seems that the reason for taking pity is not a defect in the person who pities.

3. Further, to be treated with contempt is to be defective. But the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that "those who are disposed to contumely are pitiless." Therefore the reason for taking pity, is not a defect in the person who pities.

On the contrary, Pity is a kind of sorrow. But a defect is the reason of sorrow, wherefore those who are in bad health give way to sorrow more easily, as we shall say further on (Q[35], A[1], ad 2). Therefore the reason why one takes pity is a defect in oneself.

I answer that, Since pity is grief for another's distress, as stated above (A[1]), from the very fact that a person takes pity on anyone, it follows that another's distress grieves him. And since sorrow or grief is about one's own ills, one grieves or sorrows for another's distress, in so far as one looks upon another's distress as one's own. Now this happens in two ways: first, through union of the affections, which is the effect of love. For, since he who loves another looks upon his friend as another self, he counts his friend's hurt as his own, so that he grieves for his friend's hurt as though he were hurt himself. Hence the Philosopher (Ethic. ix, 4) reckons "grieving with one's friend" as being one of the signs of friendship, and the Apostle says (Rom. 12:15): "Rejoice with them that rejoice, weep with them that weep." Secondly, it happens through real union, for instance when another's evil comes near to us, so as to pass to us from him. Hence the Philosopher says (Rhet. ii, 8) that men pity such as are akin to them, and the like, because it makes them realize that the same may happen to themselves. This

A qui convient-il d'exercer la miséricorde ?

Objections 1. Il semble que le défaut ne soit pas de la part du miséricordieux le motif d'exercer la miséricorde. En effet, le propre de Dieu est d'exercer la miséricorde, selon la parole du Psaume (145, 9): " Sa miséricorde s'étend sur toutes ses oeuvres. " Or il n'y a en Dieu aucun défaut. Il est donc impossible qu'un défaut soit le motif de la miséricorde.

2. S'il en était ainsi, ceux qui sont le plus dénués de tout devraient être aussi les plus miséricordieux; or, il n'en est rien: Aristote' dit en effet: " Ceux qui sont ruinés de fond en comble n'ont pas de pitié. " Donc la miséricorde ne s'explique pas par une déficience chez celui qui la ressent.

3. Subir un outrage accuse un défaut. Or, au même endroit, Aristote affirme que " ceux qui sont disposés à l'outrage ne font pas miséricorde ". Ce n'est donc pas un défaut qui motive, chez celui qui fait miséricorde, l'acte qu'il accomplit.

En sens contraire, la miséricorde est une certaine tristesse. Or le défaut est la raison de la tristesse; de là vient que les faibles sont plus enclins à la tristesse, on l'a remarqué plus haut. Donc c'est bien un défaut qui motive la miséricorde en celui qui la ressent.

Réponse : Être miséricordieux, avons-nous dit, c'est compatir à la misère d'autrui; nous éprouverons donc de la miséricorde en raison de ce qui nous fait souffrir de cette misère. Et comme ce qui nous attriste et nous fait souffrir, c'est le mal qui nous atteint nous-même, nous nous attristerons et nous souffrirons de la misère d'autrui dans la mesure où nous la regarderons comme la nôtre. Ce qui peut arriver de deux manières. D'abord en raison d'une union affective, qui est produite par l'amour. C'est en effet parce que celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, qu'il considère son mal comme le sien propre, et qu'il en souffre comme s'il en était frappé. D'où vient qu'Aristote a rangé parmi les sentiments d'amitié le fait de " partager les peines d'un ami ", et que S. Paul a dit (Rm 12, 15): " Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, et pleurez avec ceux qui pleurent. " Ensuite, nous souffrons de la misère d'autrui en raison d'une union réelle, qui résulte de ce que le mal qui atteint les autres est proche et va nous atteindre. Les hommes, remarque en effet Aristote, éprouvent de la pitié pour ceux qui leur sont unis et semblables, car cela les porte à croire qu'ils pourraient être frappés

Ai một cách thích hợp thực hiện lòng thương xót ?

VẤN NẠN 1. Điều riêng của Thiên Chúa là thực thi lòng thương xót theo lời Thánh vịnh ca tụng: "Lòng thương xót của Ngài mở rộng trên tất cả các công trình của Ngài" (Tv 145,9). Mà ở nơi Thiên Chúa không có khuyết điểm nào. Vậy dứt khoát sự khuyết điểm không thể là lý do của lòng thương xót.

2. Giả như có như vậy, những kẻ cùng khốn không có chi cả, hẳn cũng có lòng thương xót nhất; mà, dứt khoát không có như vậy: thực thế, Triết gia đã nói: "Những kẻ cùng cực khốn đốn không có lòng thương hại" (Rhet. 2,2). Vậy lòng thương xót không được giải thích bởi sự khiếm khuyết ở nơi kẻ cảm thấy nó.

3. Bị một sự lăng mạ nói lên sự khuyết điểm. Mà, cũng ở nơi đoạn văn đó, Triết gia khẳng định rằng những kẻ có khuynh hướng làm lăng mạ không thực thi lòng thương xót (Rhet. 2,6). Vậy không phải sự khuyết điểm ở nơi kẻ thực thi lòng thương xót, khêu gợi hành động mà họ hoàn thành.

TRÁI LẠI, Lòng thương xót là một thứ buồn rầu nào đó. Mà sự khuyết điểm là lý do của sự buồn rầu; do đó mà những người yếu kém càng có khuynh hướng đến với sự buồn rầu như người ta đã lưu ý ở trước (I-II, Q.47, a.3). Vậy nhất định sự khuyết điểm dẫn lý lòng thương xót ở nơi kẻ cảm thấy nó.

TRẢ LỜI : Có lòng thương xót, chúng ta đã nói (a.1), đó là thương hại sự khốn nạn của kẻ khác; vậy chúng ta cảm thấy lòng thương xót do điều làm cho chúng ta phải chịu sự khốn nạn này. Và bởi vì điều làm cho chúng ta buồn rầu và làm cho chúng ta đau khổ, đó là sự xấu động đến ngay chúng ta, chúng ta sẽ buồn rầu và đau khổ về sự khốn nạn của kẻ khác trong mức độ chúng ta coi sự khốn nạn đó là sự khốn nạn của chúng ta. Điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách: Thứ nhất, do sự kết hợp tình yêu được tạo nên bởi tình yêu. Quả thế, chính bởi vì kẻ yêu mến coi người bạn hữu của mình là mình thứ hai, nên họ coi sự xấu của người bạn hữu, đó là sự xấu riêng của mình, và họ đau khổ vì đó dường như chính họ mắc phải sự xấu này. Do đó mà Triết gia (Eth. 9,4) đã xếp đặt vào số các tình cảm của tình bằng hữu, sự việc chia sẻ các sự đau khổ của người bạn hữu, và thánh Phaolô cũng lên tiếng: "Anh em hãy vui mừng cùng những kẻ vui mừng, và hãy khóc lóc với những kẻ khóc lóc" (Rm 12,15). Thứ đến, chúng ta đau khổ vì sự khốn nạn của kẻ khác do một sự kết hợp thực tại là sự kết hợp phát xuất từ việc sự xấu động đến các kẻ khác thì đến gần và sắp động đến chúng ta. Nhân loại, như Triết gia nhận xét (Rhet. 2,8), cảm thấy lòng thương hại đối với những kẻ kết hợp và tương tự với mình, vì điều đó khiến họ tin tưởng

se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur. Sic igitur semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid, et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini aestimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. XXVII, *ira non habet misericordiam, neque erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit quod falsa iustitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

ARTICULUS 3
Utrum misericordia sit virtus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per philosophum, in libro Ethic. Electio autem est appetitus praeconsiliati, ut in eodem libro dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, *omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet, non enim animus facile verum providet ubi ista officiunt*. Ergo misericordia non est virtus.

PRAETEREA, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile. also explains why the old and the wise who consider that they may fall upon evil times, as also feeble and timorous persons, are more inclined to pity: whereas those who deem themselves happy, and so far powerful as to think themselves in no danger of suffering any hurt, are not so inclined to pity. Accordingly a defect is always the reason for taking pity, either because one looks upon another's defect as one's own, through being united to him by love, or on account of the possibility of suffering in the same way.

Reply to objection 1. God takes pity on us through love alone, in as much as He loves us as belonging to Him.

Reply to objection 2. Those who are already in infinite distress, do not fear to suffer more, wherefore they are without pity. In like manner this applies to those also who are in great fear, for they are so intent on their own passion, that they pay no attention to the suffering of others.

Reply to objection 3. Those who are disposed to contumely, whether through having been contemned, or because they wish to contemn others, are incited to anger and daring, which are manly passions and arouse the human spirit to attempt difficult things. Hence they make a man think that he is going to suffer something in the future, so that while they are disposed in that way they are pitiless, according to Prov. 27:4: "Anger hath no mercy, nor fury when it breaketh forth." For the same reason the proud are without pity, because they despise others, and think them wicked, so that they account them as suffering deservedly whatever they suffer. Hence Gregory says (Hom. in Evang. xxxiv) that "false godliness," i.e. of the proud, "is not compassionate but disdainful."

ARTICLE 3
Whether mercy is a virtue ?

Objections 1. It would seem that mercy is not a virtue. For the chief part of virtue is choice as the Philosopher states (Ethic. ii, 5). Now choice is "the desire of what has been already counselled" (Ethic. iii, 2). Therefore whatever hinders counsel cannot be called a virtue. But mercy hinders counsel, according to the saying of Sallust (Catilin.): "All those that take counsel about matters of doubt, should be free from . . . anger . . . and mercy, because the mind does not easily see aright, when these things stand in the way." Therefore mercy is not a virtue.

2. Further, nothing contrary to virtue is praiseworthy. But nemesis de la même manière; c'est ainsi que les vieillards et les sages, qui songent aux maux qui peuvent leur arriver, et aussi les faibles et les craintifs, sont plus miséricordieux. Au contraire, ceux qui s'estiment heureux, et assez forts pour échapper à tous les maux, le sont beaucoup moins. - Ainsi donc, un défaut est toujours la raison d'être miséricordieux: soit que l'on considère le défaut d'un autre comme le sien, à cause de l'union de l'amour, soit parce qu'on a des raisons de le redouter pour soi-même.

Solutions 1. Dieu n'est miséricordieux que par amour, en tant qu'il nous aime comme étant quelque chose de lui-même.

2. Ceux qui sont déjà atteints de maux extrêmes ne craignent plus de souffrir davantage et, de ce fait, ne connaissent pas la miséricorde. - De même ceux qui sont en proie à une crainte excessive: leur anxiété les absorbe au point qu'ils ne prennent pas garde à la misère des autres.

3. Ceux qui sont disposés à l'outrage, soit qu'on les ait outragés, soit qu'ils veuillent d'eux-mêmes passer à l'injure, sont portés à la colère et à l'audace, passions viriles qui exaltent le courage en face des difficultés. On ne pense plus alors que le malheur puisse vous atteindre à l'avenir, et l'on n'est pas enclin à la miséricorde selon les Proverbes (27, 4): " La colère est sans pitié ainsi que la fureur qui éclate. " - Il en va de même des orgueilleux, qui méprisent les autres, qui les jugent mauvais et donc dignes des maux dont ils sont frappés: " La fausse justice (celle des orgueilleux), dit S. Grégoire, ignore la compassion, et n'a que du dédain. "

ARTICLE 3
La miséricorde est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. La vertu a en effet pour élément principal le choix, comme le montre Aristote,. Or cet acte, dit-il, est " un désir de ce qui a été l'objet d'une délibération ". Donc ce qui empêche cette délibération ne saurait être regardé comme une vertu. Or la miséricorde empêche le conseil car, dit Salluste " ceux qui tiennent conseil dans les affaires douteuses ne doivent être influencés ni par la colère ni par la pitié, car l'esprit discerne difficilement le vrai là où ces passions interviennent ". La miséricorde n'est donc pas une vertu.

2. Rien de ce qui est contraire à une vertu n'est digne d'être loué; or chính họ có thể bị khốn nạn theo cũng một thể cách; chính như vậy mà những người già cả và những kẻ khôn ngoan nghĩ đến các sự xấu có thể xảy ra cho mình, và cũng vậy các người yếu kém và những người nhát gan, thì có lòng thương xót hơn. Trái lại, những kẻ tin tưởng mình hạnh phúc, và mạnh mẽ đủ để thoát khỏi mọi sự xấu, thì ít có lòng thương xót. Như vậy sự khuyết điểm luôn luôn là lý do để có lòng thương xót: hoặc bởi vì người ta coi sự khuyết điểm của người khác là sự khuyết điểm của mình, do sự kết hợp trong tình yêu, hoặc bởi vì người ta có những lý do để lo sợ sự khuyết điểm đó cho chính mình.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa chỉ có lòng thương xót vì tình yêu, trong tư cách Ngài yêu mến chúng ta như là một cái gì thuộc về chính Ngài.

2. Những kẻ đã bị các sự xấu tột bậc, không còn sợ bị đau khổ hơn nữa và, do sự việc này, họ không biết lòng thương xót. Cũng vậy, những kẻ bị tấn công bởi sự sợ hãi thái quá: sự lo âu của họ thu hút họ đến nỗi họ không để ý đến sự khốn nạn những người khác.

3. Những kẻ sẵn sàng gây nên sự lăng mạ, bởi vì người ta đã lăng mạ họ, hoặc bởi vì họ muốn tự mình bắt đầu lăng mạ, thì họ bị lôi kéo đến sự giận dữ và sự táo bạo, là những đam mê của nam giới ca tụng sự can đảm trước những sự khó khăn. Người ta trong trường hợp này, không còn tưởng nghĩ sự khốn khó có thể xảy ra cho họ trong tương lai, và họ không có hướng về lòng thương xót theo lời ghi chép: "Sự giận dữ không có lòng thương hại như sự thịnh nộ nổ tung lên" (Cn 27,4) Cũng có như vậy đối với những kẻ kiêu ngạo khinh dể các kẻ khác, phán đoán các kẻ khác là xấu xa và đáng bị các sự xấu mà chính họ phải chịu: "Sự công chính giả tạo, tức là sự công chính của những kẻ kiêu ngạo, theo lời nói của thánh Grêgôriô (In Evang. 2,34), không biết đến sự thương hại, và chỉ có sự khinh chê".

TIẾT 3
Lòng thương xót là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Nhân đức có yếu tố chủ yếu là sự lựa chọn như Triết gia minh chứng (Eth. 2,5). Mà hành động này, Triết gia nói tiếp là sự ước muốn điều đã là đối tượng của sự xét đoán. Vậy, cái gì ngăn trở sự xét đoán này không thể được coi là một nhân đức. Mà lòng thương xót ngăn cản sự xét đoán, vì theo Salluste (Incojugrat. Catil. 51), những kẻ xét đoán trong những việc nghi ngờ không bị ảnh hưởng bởi sự giận dữ và bởi sự thương hại, vì tinh thần một cách khó khăn phân biệt sự thật ở nơi mà các đam mê này can thiệp. Vậy lòng thương xót không phải là một nhân đức.

2. Không cái gì trái ngược với một nhân đức mà đáng được ca tụng; mà

Sed Nemesis contrariatur misericordiae, ut philosophus dicit, in II Rhet. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

PRAETEREA, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex caritate, sic enim ex caritate flemus cum flentibus sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

PRAETEREA, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas philosophus ponit, in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est. Ergo misericordia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*. Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

is contrary to mercy, as the Philosopher states (Rhet. ii, 9), and yet it is a praiseworthy passion (Rhet. ii, 9). Therefore mercy is not a virtue.

3. Further, joy and peace are not special virtues, because they result from charity, as stated above (Q[28], A[4]; Q[29], A[4]). Now mercy, also, results from charity; for it is out of charity that we weep with them that weep, as we rejoice with them that rejoice. Therefore mercy is not a special virtue.

4. Further, since mercy belongs to the appetitive power, it is not an intellectual virtue, and, since it has not God for its object, neither is it a theological virtue. Moreover it is not a moral virtue, because neither is it about operations, for this belongs to justice; nor is it about passions, since it is not reduced to one of the twelve means mentioned by the Philosopher (Ethic. ii, 7). Therefore mercy is not a virtue.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei ix, 5): "Cicero in praising Caesar expresses himself much better and in a fashion at once more humane and more in accordance with religious feeling, when he says: 'Of all thy virtues none is more marvelous or more graceful than thy mercy.'" Therefore mercy is a virtue.

I answer that, Mercy signifies grief for another's distress. Now this grief may denote, in one way, a movement of the sensitive appetite, in which case mercy is not a virtue but a passion; whereas, in another way, it may denote a movement of the intellective appetite, in as much as one person's evil is displeasing to another. This movement may be ruled in accordance with reason, and in accordance with this movement regulated by reason, the movement of the lower appetite may be regulated. Hence Augustine says (De Civ. Dei ix, 5) that "this movement of the mind" (viz. mercy) "obeys the reason, when mercy is vouchsafed in such a way that justice is safeguarded, whether we give to the needy or forgive the repentant." And since it is essential to human virtue that the movements of the soul should be regulated by reason, as was shown above (FS, Q[59], AA[4],5), it follows that mercy is a virtue.

Reply to objection 1. The words of Sallust are to be understood as applying to the mercy which is a passion unregulated by reason: for thus it impedes the counselling of reason, by making it wander from

l'indignation est contraire à la miséricorde, dit Aristote; d'autre part il affirme qu'elle est une passion louable; donc la miséricorde n'est pas une vertu.

3. Ni la joie ni la paix ne sont des vertus spéciales, puisqu'elles procèdent de la charité, comme nous l'avons dit; mais la miséricorde en vient aussi car c'est également par la charité que " nous pleurons avec ceux qui pleurent ", et que " nous nous réjouissons avec ceux qui sont dans la joie "; donc la miséricorde n'est pas une vertu.

4. La miséricorde n'est pas une vertu intellectuelle, puisqu'elle appartient à la puissance appétitive, ni une vertu théologale, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet. Elle n'est pas davantage une vertu morale, car elle n'a trait ni aux actions humaines, qui sont l'affaire de la justice, ni aux passions, car elle ne peut être ramenée à aucun des douze " milieux de vertus " dénombrés par Aristote. La miséricorde n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Combien meilleurs, plus humains et plus conformes à l'appréciation des bons, les sentiments exprimés par Cicéron dans son éloge de César: "De toutes les vertus, dit-il, il n'y en a pas de plus admirable, de plus aimable que la miséricorde." " Celle-ci est donc une vertu.

Réponse : La miséricorde implique une douleur provoquée par la misère d'autrui. Cette douleur peut être un mouvement de l'appétit sensitif; la miséricorde alors n'est pas une vertu, mais une passion. Mais elle peut être aussi un mouvement de l'appétit intellectuel ou volonté. Or, ce dernier mouvement peut être réglé par la raison, et, par son intermédiaire, le mouvement de l'appétit sensitif peut l'être à son tour. D'où cette remarque de S. Augustin: " Ce mouvement de l'âme ", la miséricorde, " obéit à la raison, lorsque l'on fait miséricorde, la justice étant sauve; soit qu'on secoure l'indigent, soit qu'on pardonne à celui qui se repent ". Et parce que la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme est réglé par la raison, comme nous l'avons montré précédemment a, on doit dire que la miséricorde est une vertu.

Solutions 1. Cette remarque de Salluste concerne la miséricorde considérée comme une passion que la raison ne règle pas; elle entrave alors la délibération en faisant manquer à la justice.

sự thịnh nộ trái ngược với lòng thương xót như Triết gia minh chứng (Rhet. 2,9); đàng khác, Triết gia khẳng định sự thịnh nộ là một đam mê đáng ca tụng (Eth. 2,7)] vậy lòng thương xót không phải là một nhân đức.

3. Sự vui mừng cũng như sự bình an không phải là các nhân đức riêng biệt, bởi vì chúng nó phát xuất từ đức mến như chúng ta đã nói ở trước (Q.28, a.4) mà lòng thương xót cũng phát xuất từ đức mến, vì cũng chính do đức mến mà chúng ta khóc lóc với những kẻ khóc lóc, và chúng ta vui mừng với những kẻ vui mừng; vậy lòng thương xót không phải là một nhân đức.

4. Lòng thương xót không phải là một trí đức, bởi vì nó thuộc về năng lực thị dục, cũng không phải là một nhân đức đối thần bởi vì nó không có Thiên Chúa là đối tượng. Nó cũng không phải là một luân đức, bởi vì nó không liên hệ với các hành vi nhân linh là công việc của đức công bình, nó cũng có quan hệ với các đam mê vì nó không được quy về một trong mười hai điểm trung dung được Triết gia kể ra (Eth. 2,7). Vậy lòng thương xót không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô viết: Tốt hơn biết bao, nhân đạo hơn biết bao, và phù hợp hơn biết bao với sự phán định của những người tốt, các tình cảm đã được Cicéron biểu lộ trong lời tán dương hoàng đế Cesar: "Trong tất cả mọi nhân đức, không có nhân đức nào đáng thán phục hơn, đáng yêu mến hơn bằng lòng thương xót" (De Civ. Dei. 9,5). Vậy lòng thương xót là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Lòng thương xót bao hàm một sự đau đớn được khêu gợi bởi sự khốn nạn của kẻ khác. Sự đau đớn này có thể là một sự chuyển động của giác dục; trong trường hợp này, lòng thương xót không phải là một nhân đức, nhưng là một đam mê mà nó cũng có thể là một sự chuyển động của tâm dục hay ý chí. Mà, sự chuyển động cuối cùng này có thể được sắp đặt bởi trí năng, và, bởi cái trung gian của nó, sự chuyển động của giác dục cũng được sắp đặt bởi trí năng theo lượt của mình. Do đó, có sự nhận xét của thánh Augustinô: "Sự chuyển động này của linh hồn, lòng thương xót tùng phục trí năng, khi người ta thực thi lòng thương xót mà sự công bình an toàn; hoặc người ta giúp kẻ bần cùng, hoặc người ta tha thứ kẻ hối hận: (De Civ. Dei. 9,5). Và bởi vì nhân đức nhân loại cốt tại điều này là sự chuyển động của linh hồn được sắp đặt bởi trí năng như người ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.56, a.4), người ta phải nói lòng thương xót là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nhận xét này của Salluste liên hệ với lòng thương xót được coi là một đam mê mà trí năng không sắp đặt. Trong trường hợp này nó trở ngại sự xét đoán bằng cách làm cho thiếu hụt đối với sự công

AD SECUNDUM dicendum quod philosophus loquitur ibi de misericordia et Nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; Nemeseticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur.

AD TERTIUM dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis, et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

AD QUARTUM dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem quae dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II Rhet. dicitur. Has autem medietates philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS 4
Utrum misericordia sit maxima virtutum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur, secundum illud Osee VI et Matth. XII, *misericordiam volo, et non sacrificium*. Ergo misericordia est maxima virtus.

PRAETEREA, super illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est*. Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

PRAETEREA, virtus est quae bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit

justice.

Reply to objection 2. The Philosopher is speaking there of pity and nemesis, considered, both of them, as passions. They are contrary to one another on the part of their respective estimation of another's evils, for which pity grieves, in so far as it esteems someone to suffer undeservedly, whereas nemesis rejoices, in so far as it esteems someone to suffer deservedly, and grieves, if things go well with the undeserving: "both of these are praiseworthy and come from the same disposition of character" (Rhet. ii, 9). Properly speaking, however, it is envy which is opposed to pity, as we shall state further on (Q[36], A[3]).

Reply to objection 3. Joy and peace add nothing to the aspect of good which is the object of charity, wherefore they do not require any other virtue besides charity. But mercy regards a certain special aspect, namely the misery of the person pitied.

Reply to objection 4. Mercy, considered as a virtue, is a moral virtue having relation to the passions, and it is reduced to the mean called nemesis, because "they both proceed from the same character" (Rhet. ii, 9). Now the Philosopher proposes these means not as virtues, but as passions, because, even as passions, they are praiseworthy. Yet nothing prevents them from proceeding from some elective habit, in which case they assume the character of a virtue.

ARTICLE 4
Whether mercy is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It would seem that mercy is the greatest of the virtues. For the worship of God seems a most virtuous act. But mercy is preferred before the worship of God, according to Osee 6:6 and Mat. 12:7: "I have desired mercy and not sacrifice." Therefore mercy is the greatest virtue.

2. Further, on the words of 1 Tim. 4:8: "Godliness is profitable to all things," a gloss says: "The sum total of a Christian's rule of life consists in mercy and godliness." Now the Christian rule of life embraces every virtue. Therefore the sum total of all virtues is contained in mercy.

3. Further, "Virtue is that which makes its subject good," according to the Philosopher. Therefore the more a virtue makes a man like God, the better is that virtue: since man is the better for being more like God.

2. Aristote parle également ici de la miséricorde et de l'indignation considérées comme des passions. Comme telles, elles s'opposent en effet l'une à l'autre par le jugement qu'elles portent sur le mal d'autrui: le miséricordieux s'en afflige, parce qu'il pense qu'un tel n'a pas mérité son sort malheureux; l'homme indigné, au contraire, s'en réjouit, parce qu'il y voit une souffrance méritée, et il s'attriste quand ceux qui réussissent n'en sont pas dignes. " Ces sentiments sont tous deux louables, remarque Aristote, et procèdent de la même disposition morale. " Mais, à proprement parler, c'est l'envie qui est le contraire de la miséricorde, nous le verrons plus loin.

3. La joie et la paix n'ajoutent rien à la raison de bien qui est l'objet de la charité, et c'est pourquoi elles ne requièrent pas d'autres vertus que la charité. La miséricorde, au contraire, envisage un aspect spécial de l'objet, à savoir la misère de celui dont elle a compassions.

4. La miséricorde considérée comme vertu, est une vertu morale relative aux passions, et elle se ramène au même juste milieu que l'indignations, parce que " elles viennent toutes deux de la même disposition morale ", dit encore Aristote. Pour lui ces milieux ne sont pas des vertus, mais des passions; et même à ce titre ils sont louables. En sens contraire, rien n'empêche qu'ils aient pour principe un habitus capable de choix, et ils revêtent ainsi la raison de vertu.

ARTICLE 4
La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ?

Objections 1. Il semble bien, car le sommet de la vertu, c'est le culte divin; cependant la miséricorde est encore meilleure, selon la parole d'Osée (6, 6) reprise en S. Matthieu (12, 7): " je veux la miséricorde et non le sacrifice. " La miséricorde est donc la plus grande des vertus.

2. Sur cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout ", la Glose dit: " La doctrine chrétienne tout entière tient en ces deux mots: miséricorde et piété. " Mais la doctrine chrétienne embrasse toute vertu. Donc le sommet de toute la vertu consiste en la miséricorde.

3. La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède. " Donc, l'homme étant d'autant meilleur qu'il est plus semblable à Dieu, une vertu est d'autant plus grande qu'elle produit davantage cette ressemblance. Et c'est ce que fait excellemment la

bình.

2. Triết gia ở đây cũng đề cập đến lòng thương xót và sự thịnh nộ được coi là những đam mê. Các đam mê trong tư cách là những đam mê, đam mê này đối lập với đam mê kia bằng sự phán đoán mà chúng đưa ra về sự xấu của kẻ khác: người có lòng thương xót buồn phiền về sự xấu này, bởi vì họ nghĩ một con người như thế đã không đáng số phận khốn khổ này; người tức giận, trái lại, vui mừng về sự xấu này, bởi vì họ thấy ở đó một sự đau khổ xứng đáng và họ buồn rầu khi những kẻ thành công mà không xứng đáng thành công. Các tình cảm này, theo sự nhận xét của Triết gia (Rhet 2,9), đều đáng ca tụng cả hai và phát xuất từ cũng một sự sắp đặt trong tinh thần. Nhưng, nói đích xác, chính sự ghen ghét tương phản với lòng thương xót như chúng ta sẽ thấy ở sau (Q.36, a.3, sol.3).

3. Sự vui mừng và sự bình an không thêm cái gì vào yếu tính của sự tốt là đối tượng của đức mến, và do đó, chúng nó không đòi phải có các nhân đức nào khác ngoài đức mến. Lòng thương xót, trái lại, nhắm một phương diện đặc biệt của đối tượng, tức là sự khốn nạn của kẻ mà họ thương hại.

4. Lòng thương xót được coi là nhân đức, là một luân đức quan hệ với các đam mê, và nó quy về cũng một điểm trung dung như sự thịnh nộ bởi vì chúng nó cả hai đều phát xuất từ cũng một sự sắp đặt trong tinh thần như Triết gia chủ trương, (Rhet. 2,9). Đối với Triết gia, các điểm trung dung này không phải là những nhân đức, nhưng là những đam mê; nhưng ngay với tư cách này, chúng vẫn đáng ca ngợi. Tuy nhiên, không có cái gì ngăn trở việc chúng có một tập quán với khả năng lựa chọn làm nguyên lý, và như vậy, chúng mặc lấy yếu tính của nhân đức.

TIẾT 4
Phải chăng lòng thương xót là nhân đức lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Tột bậc của nhân đức là sự thờ phụng Thiên Chúa; tuy nhiên, lòng thương xót còn tốt hơn theo lời tiên tri Hôsê (6,6) được ghi lại trong Phúc âm thánh Matthêô (12,7): "Ta muốn lòng thương xót, chứ không muốn hy lễ". Vậy lòng thương xót là nhân đức lớn nhất.

2. Về lời nói của thánh Phaolô (1Tm 4,8): "Lòng đạo đức hữu ích cho mọi sự vật", sách Chú giải lên tiếng: "Đạo lý Kitô giáo tất cả hoàn toàn cốt tại hai từ ngữ này: lòng thương xót và lòng đạo đức". Mà đạo lý Kitô giáo bao gồm mọi nhân đức. Vậy tột bậc của mọi nhân đức cốt tại lòng thương xót.

3. Nhân đức là điều làm trở nên tốt kẻ chiếm hữu mình. Vậy con người càng tương tự với Thiên Chúa bao nhiêu thì tốt lành bấy nhiêu; do đó, nhân đức nào càng tạo nên sự tương tự này nhiều hơn bao nhiêu thì nó là nhân đức lớn hơn bấy nhiêu. Và đó là điều được thực

misericordia, quia de Deo dicitur in Psalm. quod *miserationes eius sunt super omnia opera eius*. Unde et Luc. VI dominus dicit, *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est*. Misericordia igitur est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod apostolus, ad Coloss. III, cum dixisset, *induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiae* etc., postea subdit, *super omnia, caritatem habete*. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus, nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris et melioris.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos, non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*.

AD SECUNDUM dicendum quod

Now this is chiefly the result of mercy, since of God is it said (Ps. 144:9) that "His tender mercies are over all His works," and (Lk. 6:36) Our Lord said: "Be ye . . . merciful, as your Father also is merciful." Therefore mercy is the greatest of virtues.

On the contrary, The Apostle after saying (Col. 3:12): "Put ye on . . . as the elect of God . . . the bowels of mercy," etc., adds (Col. 3:14): "Above all things have charity." Therefore mercy is not the greatest of virtues.

I answer that, A virtue may take precedence of others in two ways: first, in itself; secondly, in comparison with its subject. In itself, mercy takes precedence of other virtues, for it belongs to mercy to be bountiful to others, and, what is more, to succor others in their wants, which pertains chiefly to one who stands above. Hence mercy is accounted as being proper to God: and therein His omnipotence is declared to be chiefly manifested [*Collect, Tenth Sunday after Pentecost]. On the other hand, with regard to its subject, mercy is not the greatest virtue, unless that subject be greater than all others, surpassed by none and excelling all: since for him that has anyone above him it is better to be united to that which is above than to supply the defect of that which is beneath. [*"The quality of mercy is not strained./'Tis mightiest in the mightiest: it becomes/The throned monarch better than his crown." Merchant of Venice, Act IV, Scene i.]. Hence, as regards man, who has God above him, charity which unites him to God, is greater than mercy, whereby he supplies the defects of his neighbor. But of all the virtues which relate to our neighbor, mercy is the greatest, even as its act surpasses all others, since it belongs to one who is higher and better to supply the defect of another, in so far as the latter is deficient.

Reply to objection 1. We worship God by external sacrifices and gifts, not for His own profit, but for that of ourselves and our neighbor. For He needs not our sacrifices, but wishes them to be offered to Him, in order to arouse our devotion and to profit our neighbor. Hence mercy, whereby we supply others' defects is a sacrifice more acceptable to Him, as conducing more directly to our neighbor's well-being, according to Heb. 13:16: "Do not forget to do good and to impart, for by such sacrifices God's favor is obtained."

Reply to objection 2. The sum

miséricorde, car il est dit de Dieu dans le Psaume (145, 9): " Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses oeuvres. " D'où vient la parole du Seigneur rapportée par S. Luc (6, 36): " Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. " Par conséquent, la miséricorde est la plus grande des vertus.

En sens contraire, après ces paroles: " Revêtez-vous comme les bien-aimés de Dieu de tendre miséricorde ", l'Apôtre ajoute (Col 3, 12): " Mais par-dessus tout, ayez la charité. " Donc la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus.

Réponse : Une vertu peut être dite la plus grande à deux points de vue: en elle-même, ou par rapport à celui qui la possède. En elle-même la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres, et, qui plus est, de soulager leur indigence; ce qui est éminemment le fait d'un être supérieur. Aussi se montrer miséricordieux est-il regardé comme le propre de Dieu, et c'est par là surtout que se manifeste sa toute-puissance. Mais par rapport au sujet qui la possède, la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus, à moins que son sujet ne soit lui-même le plus grand, n'ayant personne au-dessus de lui, et tous lui étant subordonnés. Car pour quiconque a un supérieur, il est plus grand et meilleur de s'unir à lui, que de suppléer au défaut d'un inférieur. Voilà pourquoi, chez l'homme, qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à Dieu vaut mieux que la miséricorde, qui lui fait secourir le prochain. Mais parmi les vertus relatives au prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme son acte est aussi le meilleur; car celui qui supplée au défaut d'un autre est, sous ce rapport, supérieur et meilleur.

Solutions 1. Les sacrifices et les offrandes qui font partie du culte divin ne sont pas pour Dieu lui-même, mais pour nous et nos proches. Lui-même n'en a nul besoin, et s'il les veut, c'est pour exercer notre dévotion et pour aider le prochain. C'est pourquoi la miséricorde qui subvient aux besoins des autres lui agrée davantage, étant plus immédiatement utile au prochain, selon ces paroles de l'épître aux Hébreux (13, 16): " Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. "

2. Toute la vie chrétienne se

hiện cách hoàn hảo bởi lòng thương xót vì có lời ghi chép về Thiên Chúa: "Lòng thương xót Chúa mở rộng đến mọi công trình của Ngài" (Tv 145,9). Do đó, có lời Chúa Giêsu đã phán được thuật lại trong Phúc âm thánh Luca: "Các ngươi hãy có lòng thương xót như Cha các ngươi có lòng thương xót" (Lc 6,36). Do đó, lòng thương xót là nhân đức lớn nhất.

TRÁI LẠI, Với các lời đã được ghi chép này: "Anh em hãy mặc lấy lòng thương xót biết chạnh thương, đức nhân hậu, khiêm nhu, hiền từ đại lượng", thánh Phaolô đã nói thêm: "Nhưng mà trên hết mọi sự, anh em hãy có đức mến" (Cl 3,12). Vậy lòng thương xót không phải là nhân đức lớn nhất.

TRẢ LỜI : Một nhân đức được nói là lớn nhất ở hai phương diện: tại sự, hoặc cách tương quan với kẻ chiếm hữu nó. Tại sự, lòng thương xót lớn nhất trong các nhân đức, vì điều riêng của nó là cho các kẻ khác và nhất là giúp đỡ sự bần cùng của họ; điều đó một cách tuyệt trác là việc làm của một hữu thể cao thượng. Như vậy việc tỏ ra mình có lòng thương xót là điều riêng của Thiên Chúa, và nhất là ở điểm này mà tính toàn năng của Thiên Chúa được biểu lộ. Còn đối với chủ thể chiếm hữu lòng thương xót, nó không phải là lớn nhất trong các nhân đức trừ phi chủ thể của nó vĩ đại nhất, không có ai ở trên mình, và mọi chủ thể khác đều phụ thuộc chủ thể này. Vì bất cứ ai có kẻ bề trên, thì việc kết hợp với kẻ ấy trở nên việc to lớn và tốt lành hơn việc bù thêm cho sự khuyết điểm của kẻ bề dưới. Do đó, ở nơi con người có Thiên Chúa ở trên mình, đức mến phối hợp họ với Thiên Chúa thì có giá trị hơn lòng thương xót, vì lòng thương xót khiến họ giúp đỡ người đồng loại. Nhưng trong các nhân đức quan hệ với người đồng loại lòng thương xót ưu tú nhất, như hành động của nó cũng tốt nhất; vì kẻ bù thêm cho sự khiếm khuyết của kẻ khác thì ở phương diện này họ cao thượng hơn và tốt hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Các lễ tế và các lễ vật thành phần của việc thờ phượng Thiên Chúa không phải cho chính Thiên Chúa, nhưng cho chúng ta và cho những người thân cận của chúng ta. Chính Ngài không cần đến các điều đó tí nào, và nếu Ngài muốn các điều đó chỉ để thực thi lòng sùng mộ của chúng ta và để giúp đỡ người đồng loại. Do đó, lòng thương xót trợ giúp các nhu cầu của kẻ khác thích hợp với Ngài hơn, vì có ích lợi trực tiếp cho người đồng loại theo lời ghi chép: "Về lòng từ thiện và việc để các của cải chung, các ngươi đừng quên, vì chính đó là những lễ tế như thế đẹp lòng Thiên Chúa" (Dt 13,16).

2. Tất cả đời sống Kitô hữu tóm lại ở

summa religionis Christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.

AD TERTIUM dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

total of the Christian religion consists in mercy, as regards external works: but the inward love of charity, whereby we are united to God preponderates over both love and mercy for our neighbor.

Reply to objection 3. Charity likens us to God by uniting us to Him in the bond of love: wherefore it surpasses mercy, which likens us to God as regards similarity of works.

résume en la miséricorde, quant aux oeuvres extérieures. Mais le sentiment intérieur de charité qui nous unit à Dieu l'emporte sur l'amour et la miséricorde envers le prochain.

3. La charité nous rend semblables à Dieu en tant que nous unissant à lui par affection. Elle est donc préférable à la miséricorde, qui nous rend semblables à lui seulement par la similitude des oeuvres.

lòng thương xót về các công việc bên ngoài. Còn tình cảm bên trong của đức mến kết hợp chúng ta với Thiên Chúa vượt lên trên tình yêu và lòng thương xót đối với người đồng loại.

3. Đức mến làm cho chúng ta trở nên tương tự với Thiên Chúa trong tư cách nó kết hợp chúng ta với Thiên Chúa bằng tình yêu. Vậy nó đáng quý chuộng hơn lòng thương xót, bởi vì lòng thương xót làm cho chúng ta tương tự với Ngài chỉ bằng sự tương tự các công việc mà thôi.

QUAESTIO 31

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS VEL EFFECTIBUS CARITATIS

OF BENEFICENCE

LA BIENFAISANCE

LÒNG TỪ THIỆN

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis. Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae; tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis. Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum. Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum. Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

We must now consider the outward acts or effects of charity, (1) Beneficence, (2) Almsdeeds, which are a part of beneficence, (3) Fraternal correction, which is a kind of alms. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether beneficence is an act of charity ? (2) Whether we ought to be beneficent to all? (3) Whether we ought to be more beneficent to those who are more closely united to us? (4) Whether beneficence is a special virtue?

Il faut étudier maintenant les actes ou effets extérieurs de la charité: d'abord la bienfaisance (Question 31); puis l'aumône qui est une partie de la bienfaisance (Question 32); enfin la correction fraternelle qui est une certaine aumône (Question 33). 1. La bienfaisance est-elle un acte de la charité? - 2. Faut-il la pratiquer envers tous? - 3. Faut-il la pratiquer davantage envers ceux qui nous sont le plus unis? - 4. La bienfaisance est-elle une vertu spéciale?

Các hành động hay các hiệu quả bên ngoài của đức mến: Trước hết, lòng từ thiện (q.31); đoạn đến sự bố thí là một phần của sự từ thiện (q.32); sau hết là sự sửa chữa thêm tình huynh đệ là một sự bố thí nào đó (q.33). 1. Sự từ thiện là hành động của đức mến? 2. Người ta phải thực thi sự từ thiện với mọi người? 3. Người ta phải thực thi sự từ thiện nhiều hơn đối với những kẻ kết hợp nhất với họ? 4. Sự từ thiện có phải là một nhân đức riêng biệt không?

ARTICULUS 1
Utrum beneficentia sit actus caritatis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici, secundum illud Iob XXXV, *quid dabis ei? Aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus caritatis.

PRAETEREA, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

PRAETEREA, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam, quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

SED CONTRA, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est. Sed philosophus, in IX Ethic., inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est operari bonum ad amicos, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

ARTICLE 1
Whether beneficence is an act of charity ?

Objections 1. It would seem that beneficence is not an act of charity. For charity is chiefly directed to God. Now we cannot benefit God, according to Job 35:7: “What shalt thou give Him? or what shall He receive of thy hand?” Therefore beneficence is not an act of charity.

2. Further, beneficence consists chiefly in making gifts. But this belongs to liberality. Therefore beneficence is an act of liberality and not of charity.

3. Further, what a man gives, he gives either as being due, or as not due. But a benefit conferred as being due belongs to justice while a benefit conferred as not due, is gratuitous, and in this respect is an act of mercy. Therefore every benefit conferred is either an act of justice, or an act of mercy. Therefore it is not an act of charity.

On the contrary, Charity is a kind of friendship, as stated above (Q[23] , A[1]). Now the Philosopher reckons among the acts of friendship (Ethic. ix, 1) “doing good,” i.e. being beneficent, “to one's friends.” Therefore it is an act of charity to do good to

ARTICLE 1
La bienfaisance est-elle un acte de la charité ?

Objections 1. Non semble-t-il, car la charité a surtout Dieu pour objet; or nous ne pouvons nous montrer bienfaisants envers Dieu, comme l'indique la parole du livre de Job (35, 7): “ Que lui donnes-tu? Que reçoit-il de ta main? “ La bienfaisance n'est donc pas un acte de la charité.

2. Être bienfaisant, c'est surtout donner; mais c'est là le fait de la libéralité; la bienfaisance n'est donc pas un acte de la charité mais de la libéralité.

3. Tout de ce que l'on donne, ou bien était dû, ou bien ne l'était pas. S'il s'agit d'une dette, le bienfait est un acte de justice; si ce n'est pas une dette, le don est gratuit, et on fait alors un acte de miséricorde. Donc toute bienfaisance est ou un acte de justice, ou un acte de miséricorde; ce n'est donc pas un acte de la vertu de charité.

En sens contraire, la charité, on l'a vu plus haut, est une amitié. Or Aristote déclare que l'un des actes de l'amitié consiste à “ faire du bien à ses amis “, c'est-à-dire à être bienfaisant pour eux. La bienfaisance est donc un acte de charité.

TIẾT 1
Sự từ thiện là hành động của đức mến ?

VẤN NẠN 1. Đức mến một cách chủ yếu có Thiên Chúa là đối tượng; mà chúng ta không có thể tỏ mình có lòng từ thiện đối với Thiên Chúa theo lời ghi chép: “Ngươi cho Ngài cái gì? Ngài lãnh nhận cái gì từ bàn tay của ngươi? (G 35,7). Vậy sự từ thiện không phải là hành động của đức mến.

2. Có lòng từ thiện, đó một cách chủ yếu là cho; nhưng đó là việc làm của đức hào phóng; vậy sự từ thiện không phải là hành động của đức mến, nhưng là của đức hào phóng.

3. Tất cả cái gì người ta cho, hoặc là điều mắc nợ, hoặc là điều không mắc nợ. Nếu đề cập đến nợ, ơn lành là hành động của đức công bình; nếu đó không phải là nợ, đó là ân huệ nhưng không, và trong trường hợp này, người ta thực thi hành động của lòng thương xót. Vậy tất cả sự từ thiện hoặc là hành động của đức công bình hoặc là hành động của lòng thương xót; vậy nó không phải là hành động của đức mến.

TRÁI LẠI, Đức mến, như người ta đã thấy ở trước (Q.23, a.1), là một tình bằng hữu. Mà Triết gia (Eth. 9,4), công bố một trong các hành động của tình bằng hữu cốt tại thực thi sự tốt cho các bạn hữu mình, tức là có lòng tử tế với họ. Vậy sự từ thiện là một hành động của đức mến.

RESPONDEO dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

others.
I answer that, Beneficence simply means doing good to someone. This good may be considered in two ways, first under the general aspect of good, and this belongs to beneficence in general, and is an act of friendship, and, consequently, of charity: because the act of love includes goodwill whereby a man wishes his friend well, as stated above (Q[23], A[1]; Q[27] , A[2]). Now the will carries into effect if possible, the things it wills, so that, consequently, the result of an act of love is that a man is beneficent to his friend. Therefore beneficence in its general acceptation is an act of friendship or charity. But if the good which one man does another, be considered under some special aspect of good, then beneficence will assume a special character and will belong to some special virtue.

Réponse : La bienfaisance consiste essentiellement à faire du bien à quelqu'un. Mais ce bien peut être envisagé de deux manières. D'abord sous la raison générale de bien, et cela concerne la raison générale de bienfaisance. C'est alors un acte d'amitié et par conséquent de charité. En effet, l'acte de dilection inclut la bienveillance, par laquelle on veut du bien à celui qu'on aime, nous l'avons dit. Or, la volonté est réalisatrice de ce qu'elle veut, si du moins elle en a la possibilité. Il s'ensuit que faire du bien à un ami est une conséquence de l'acte de dilection. Par conséquent, la bienfaisance considérée sous cette raison générale est un acte de l'amitié ou de la charité. Mais si l'on envisage le bien fait au prochain sous une raison spéciale de bien, la bienfaisance, elle aussi, se spécialisera, et il faudra la rattacher à une vertu particulière.

TRẢ LỜI : Sự từ thiện cách chủ yếu cốt tại việc làm sự tốt cho người nào. Mà sự tốt này có thể xem xét theo hai thể cách: Trước hết, tùy theo yếu tính tổng quát của sự tốt, và điều đó liên hệ với yếu tính tổng quát của sự từ thiện. Trong trường hợp này, đó là một hành động của tình bằng hữu và do đó là hành động của đức mến. Quả thế, hành động của từ ái bao gồm sự từ thiện mà do đó người ta muốn sự tốt cho kẻ người ta yêu mến như chúng ta đã nói ở trên (Q.23, a.1; Q.27, a.2). Mà, ý chí thực hiện điều nó muốn, ít nhất nếu nó có thể làm điều đó. Do đó mà việc làm điều tốt cho người bạn hữu là kết quả của hành động từ ái. Do đó, sự từ thiện được xem xét ở yếu tính tổng quát này là hành động của tình bằng hữu hay của đức mến. Còn nếu người ta xem xét sự tốt được thực thi cho người đồng loại theo yếu tính riêng biệt của sự tốt, thì sự từ thiện cũng được trở thành riêng biệt và người ta phải quy nó về một nhân đức riêng biệt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem. Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo, eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Reply to objection 1. According to Dionysius (Div. Nom. iv), "love moves those, whom it unites, to a mutual relationship: it turns the inferior to the superior to be perfected thereby; it moves the superior to watch over the inferior:" and in this respect beneficence is an effect of love. Hence it is not for us to benefit God, but to honor Him by obeying Him, while it is for Him, out of His love, to bestow good things on us.

Solutions 1. Selon Denys " l'amour meut les choses ordonnées suivant une réciprocité de relations; il meut ainsi les êtres inférieurs vers les supérieurs pour qu'ils soient perfectionnés par ceux-ci, et les êtres supérieurs vers les inférieurs pour leur bénéfice ". C'est de cette seconde manière que la bienfaisance est un effet de l'amour. Nous n'avons donc pas à faire du bien à Dieu, mais à l'honorer en nous soumettant à lui; il lui revient alors de nous faire du bien en vertu de son amour.

GIẢI ĐÁP 1. Theo Denys (De Div. Nom. 4,12), tình yêu động các sự vật được sắp đặt trong tính hỗ tương của các tương quan, nó cũng động các hữu thể ở dưới đến các hữu thể ở trên, ngõ hầu chúng nó được kiện toàn bởi các hữu thể ở trên, và các hữu thể ở trên đến với các hữu thể ở dưới để ban ơn lành. Chính theo thể cách thứ hai này mà sự từ thiện là hiệu quả của tình yêu. Vậy chúng ta không phải thực thi điều tốt cho Thiên Chúa, nhưng chúng ta phải tôn vinh Ngài bằng cách chúng ta tùng phục Ngài; trong trường hợp này việc làm của chúng ta là làm điều tốt vì tình yêu đối với Ngài.

AD SECUNDUM dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda, quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias, ex hoc enim efficietur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Reply to objection 2. Two things must be observed in the bestowal of gifts. One is the thing given outwardly, while the other is the inward passion that a man has in the delight of riches. It belongs to liberality to moderate this inward passion so as to avoid excessive desire and love for riches; for this makes a man more ready to part with his wealth. Hence, if a man makes some great gift, while yet desiring to keep it for himself, his is not a liberal giving. On the other hand, as regards the outward gift, the act of beneficence belongs in general to friendship or charity. Hence it does not detract from a man's friendship, if, through love, he give his friend something he would like to I keep for himself; rather does this prove the perfection of his friendship.

2. Dans les dons que l'on fait, deux points sont à considérer. D'une part le bien extérieur qui est donné; d'autre part la passion intérieure de celui qui s'attache aux richesses, en lesquelles il se délecte. C'est à la libéralité qu'il appartient de modérer la passion intérieure, en sorte que l'on n'excède pas dans la convoitise ou l'amour des richesses; ainsi deviendra-t-on prompt à répandre ses dons. Aussi un don considérable, mais fait avec le désir de le retenir ne sera-t-il pas libéral. - Mais, à regarder la chose extérieure qui est donnée, la communication du bienfait se rapporte en général à l'amitié ou à la charité. Aussi n'est-ce pas déroger à l'amitié que de donner par amour une chose que l'on désirerait garder pour soi-même; c'est au contraire faire preuve d'une amitié parfaite.

2. Trong các ân huệ mà người ta thực thi, có hai điểm phải cứu xét. Một đàng, sự tốt bên ngoài được cho; đàng khác đam mê bên trong của kẻ bám dính vào của cải, mà ở các của cải này họ vui thú. Điều riêng của đức hào phóng là tiết chế đam mê bên trong, đến nỗi người ta không thái quá trong sự ham muốn hay tình yêu đối với của cải; như vậy người ta sẽ trở nên nhanh chóng ban phát các ân huệ của mình. Do đó, một ân huệ vĩ đại nhưng được ban cho với sự ước muốn giữ nó lại không phải là hào phóng. Còn nếu người ta xem xét sự vật bên ngoài được cho, sự chuyển thông ơn lành một cách tổng quát quy về tình bằng hữu hoặc về đức mến. Như vậy, không phải là việc vi phạm đến tình bằng hữu nếu người ta vì tình yêu cho một sự vật nào mà người ta có thể ước ao giữ lại cho chính mình; trái lại, điều đó chứng tỏ một tình bằng hữu hoàn hảo.

AD TERTIUM dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem

Reply to objection 3. Just as friendship or charity sees, in the benefit bestowed, the general aspect of good, so does justice see therein the aspect of debt, while pity considers the relieving of

3. Dans ce qui est donné, l'amitié ou charité envisage la raison générale de bien; la justice, la raison de dette; la miséricorde, elle, y voit la raison d'un secours capable de soulager la misère ou

3. Trong điều được cho, tình bằng hữu hoặc đức mến xem xét yếu tính tổng quát của sự tốt; đức công bình thì xem xét yếu tính của nợ nần, còn lòng thương xót trông thấy ở đó yếu tính của một sự trợ giúp có thể giúp

relevantis miseriam vel defectum.

ARTICULUS 2
Utrum sit omnibus benefaciendum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., quod omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

PRAETEREA, Eccli. XII dicitur, *da iusto, et non recipias peccatorem*. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

PRAETEREA, *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicae; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore, omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali, nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

AD SECUNDUM dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae, non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non

distress or defect.

ARTICLE 2
Whether we ought to do good to all ?

Objections 1. It would seem that we are not bound to do good to all. For Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28) that we "are unable to do good to everyone." Now virtue does not incline one to the impossible. Therefore it is not necessary to do good to all.

2. Further, it is written (Ecclus. 12:5) "Give to the good, and receive not a sinner." But many men are sinners. Therefore we need not do good to all.

3. Further, "Charity dealeth not perversely" (1 Cor. 13:4). Now to do good to some is to deal perversely: for instance if one were to do good to an enemy of the common weal, or if one were to do good to an excommunicated person, since, by doing so, he would be holding communion with him. Therefore, since beneficence is an act of charity, we ought not to do good to all.

On the contrary, The Apostle says (Gal. 6:10): "Whilst we have time, let us work good to all men."

I answer that, As stated above (A[1], ad 1), beneficence is an effect of love in so far as love moves the superior to watch over the inferior. Now degrees among men are not unchangeable as among angels, because men are subject to many failings, so that he who is superior in one respect, is or may be inferior in another. Therefore, since the love of charity extends to all, beneficence also should extend to all, but according as time and place require: because all acts of virtue must be modified with a view to their due circumstances.

Reply to objection 1. Absolutely speaking it is impossible to do good to every single one: yet it is true of each individual that one may be bound to do good to him in some particular case. Hence charity binds us, though not actually doing good to someone, to be prepared in mind to do good to anyone if we have time to spare. There is however a good that we can do to all, if not to each individual, at least to all in general, as when we pray for all, for unbelievers as well as for the faithful.

Reply to objection 2. In a sinner there are two things, his guilt and his nature. Accordingly we are bound to succor the sinner as to the maintenance of his nature, but not so as to abet his sin, for this would be to do evil rather than good.

l'indigence.

ARTICLE 2
Doit-on pratiquer la bienfaisance envers tous ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car, dit S. Augustin: " Nous ne pouvons venir en aide à tous. " Mais la vertu ne nous incline pas à l'impossible. Donc on n'est pas tenu de faire du bien à tous.

2. Il est dit dans l'Ecclésiastique (12, 5): " Fais le bien à celui qui est juste et ne donne pas au pécheur. " Or beaucoup d'hommes sont des pécheurs. Donc il ne faut pas être bienfaisant envers tous.

3. " La charité n'agit pas inconsidérément ", dit S. Paul (1 Co 13, 4). Or faire du bien à certains hommes paraît bien être une action inconsidérée: par exemple se montrer bienfaisant pour les ennemis de l'État, ou pour un excommunié, ce qui est une manière de communiquer avec lui. Donc la bienfaisance, qui est un acte de charité, ne doit pas être pratiquée envers tous.

En sens contraire,, l'Apôtre dit (Ga 6, 10) " Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la bienfaisance est un effet de l'amour, en tant que celui-ci incline les êtres supérieurs à venir en aide aux inférieurs. Mais il n'y a pas chez les hommes une hiérarchie immuable, comme chez les anges, car les déficiences des hommes peuvent être multiples; tel qui est supérieur sur un point peut-être inférieur sur un autre. C'est ainsi, puisque l'amour de charité est universel, que la bienfaisance doit s'étendre également à tous; compte tenu cependant du temps et du lieu, car tout acte vertueux doit toujours rester dans les limites exigées par les circonstances.

Solutions 1. A parler absolument, nous ne pouvons pas faire du bien à chaque homme en particulier; il n'en est cependant aucun à qui il ne puisse arriver qu'il faille lui faire du bien, même en particulier. C'est pourquoi la charité exige que, même si effectivement on ne fait du bien à personne en particulier, on soit disposé intérieurement à en faire à quiconque, si les circonstances le demandaient. Il est néanmoins certains bienfaits que nous pouvons accorder à tous, sinon en particulier, du moins en général, comme de prier pour tous, fidèles et infidèles.

2. Chez le pécheur, il y a deux choses - la faute et la nature. Il faut venir en aide au pécheur pour soutenir sa nature, mais non pour favoriser sa faute; ce ne serait pas faire du bien mais plutôt faire le mal.

đỡ sự khốn khổ hay sự bần cùng.

TIẾT 2
Người ta phải thực thi sự từ thiện với mọi người ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Chúng ta không thể đến trợ giúp mọi người" (De Doctr. Christ. 1,28). Mà nhân đức không hướng chúng ta đến bất khả hữu: Vậy người ta không bị bắt buộc làm điều tốt cho mọi người.

2. Có lời ghi chép: "Ngươi hãy làm điều tốt cho người công chính và không làm cho tội nhân" (Hc 12,5), mà nhiều người là tội nhân. Vậy người ta không phải làm từ thiện đối với mọi người.

3. Thánh Phaolô nói: "Đức mến không hành động cách không suy nghĩ" (1Cr 13,4), mà việc làm điều lành cho một số người xem ra là một hành động không suy nghĩ, thí dụ, tỏ lòng từ thiện đối với các thù địch của tổ quốc, hoặc đối với kẻ bị vạ tuyệt thông, đó là một thể cách hiệp thông với họ. Vậy sự từ thiện là hành động của đức mến không phải thực thi cho mọi người.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: 'Trong khi anh em có thì giờ, anh em hãy làm điều lành cho mọi người" (Ga 6,10).

TRẢ LỜI : Như người ta mới nói (a.1, ad.1), sự từ thiện là hiệu quả của tình yêu trong tư cách tình yêu hướng cách cụ thể ở trên đến trợ giúp các người ở dưới. Mà ở nơi nhân loại, không có đẳng cấp bất biến như ở nơi các thiên thần, vì các sự khiếm khuyết của nhân loại có nhiều; có người ở trên về một điểm, có lẽ là ở dưới về điểm khác, bởi vì tình yêu của đức mến thì phổ quát, sự từ thiện cũng phải mở rộng đến mọi người; tuy nhiên, người ta phải tôn trọng các điều kiện về thời gian và nơi chỗ, bởi vì mọi hành động nhân đức phải luôn luôn ở trong các giới hạn buộc phải có do các hoàn cảnh.

GIẢI ĐÁP 1. Nói cách tuyệt đối, chúng ta không thể làm điều tốt cho mỗi người trong đặc thù, nhưng mỗi người cũng như mọi người đều phải làm điều lành trong đặc thù. Do đó, đức mến đòi hỏi, cho dầu trong thực tế, người ta không làm điều tốt cho ai trong đặc thù, người ta vẫn phải được sắp đặt ở bên trong để làm điều tốt cho bất cứ ai khi hoàn cảnh đòi hỏi. Tuy nhiên, có một số ơn lành chúng ta có thể ban cho mọi người nếu không bằng cách đặc thù, thì ít ra bằng cách tổng quát, như việc cầu nguyện cho mọi người, tín hữu và kẻ không tin.

2. Ở nơi tội nhân có hai điều: tội và bản tính. Phải giúp đỡ tội nhân để duy trì bản tính của họ, chứ không phải ủng hộ tội lỗi của họ; điều đó hẳn là không phải làm điều tốt, nhưng là làm điều xấu.

esset benefacere, sed potius malefacere.

AD TERTIUM dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

Reply to objection 3. The excommunicated and the enemies of the common weal are deprived of all beneficence, in so far as this prevents them from doing evil deeds. Yet if their nature be in urgent need of succor lest it fail, we are bound to help them: for instance, if they be in danger of death through hunger or thirst, or suffer some like distress, unless this be according to the order of justice.

3. On doit refuser ses bienfaits aux excommuniés et aux ennemis de l'État, en tant qu'on les empêche ainsi de pécher. **En sens contraire,** en cas de nécessité, et pour soutenir leur nature, il faudrait les secourir, mais de la manière requise: par exemple, les empêcher de mourir de faim et de soif, ou de subir un dommage de ce genre, à moins que la justice ne les ait condamnés.

3. Người ta khước từ các ơn lành của mình đối với các người bị vạ tuyệt thông hay với kẻ thù của tổ quốc, trong tư cách người ta ngăn cản việc họ phạm tội; tuy nhiên, trong trường hợp khẩn yếu và để duy trì bản tính của họ, người ta phải giúp đỡ họ, nhưng theo thể cách cần phải có: thí dụ ngăn cản họ khỏi chết đói, khỏi chết khát hay bị sự thiệt hại tương tự trừ phi sự công bình đã lên án họ như vậy.

ARTICULUS 3
Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti

ARTICLE 3
Whether we ought to do good to those rather who are more closely united to us ?

ARTICLE 3
Faut-il pratiquer davantage la bienfaisance envers ceux qui nous sont le plus unis ?

TIẾT 3
Chúng ta phải thực thu sự từ thiện nhiều hơn đối với những kẻ kết hợp với chúng ta nhất ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. XIV, cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos. Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus, sequitur enim, sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles, et cetera.

Objections 1. It would seem that we are nor bound to do good to those rather who are more closely united to us. For it is written (Lk. 14:12): "When thou makest a dinner or a supper, call not thy friends, nor thy brethren, nor thy kinsmen." Now these are the most closely united to us. Therefore we are not bound to do good to those rather who are more closely united to us, but preferably to strangers and to those who are in want: hence the text goes on: "But, when thou makest a feast, call the poor, the maimed," etc.

Objections 1. Le Seigneur, d'après S. Luc (14, 12) semble dire le contraire: " Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, ne convie ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents. " Or, ce sont bien ceux-là qui nous sont le plus unis. Donc, ce n'est pas à ceux-là qu'il nous faut faire le plus de bien, mais plutôt aux étrangers dans l'indigence, car, poursuit le texte, " quand tu donnes un festin, invite au contraire des pauvres, des estropiés, etc. "

VẤN NẠN 1. Trong Phúc âm thánh Luca, Chúa Giêsu đã phán: "Khi ngươi tổ chức bữa tiệc, ngươi đừng mời bạn hữu của ngươi, anh em của ngươi, bà con của ngươi" (Lc 14,12). Mà, đó là những kẻ kết hợp với chúng ta nhất. Vậy, không phải với những kẻ đó mà chúng ta làm điều tốt nhất cho họ, nhưng đúng hơn là với những người xa lạ, bần cùng, vì bản văn đó còn nói tiếp, "Khi ngươi tổ chức bữa tiệc, ngươi hãy mời những người nghèo khó, những người tàn tật...".

PRAETEREA, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

2. Further, to help another in the battle is an act of very great goodness. But a soldier on the battlefield is bound to help a fellow-soldier who is a stranger rather than a kinsman who is a foe. Therefore in doing acts of kindness we are not bound to give the preference to those who are most closely united to us.

2. Porter secours à quelqu'un pendant la guerre est un très grand bienfait. Or, dans une telle circonstance, un soldat doit aider un étranger qui est son compagnon d'armes, plutôt qu'un parent qui est son ennemi. Donc, ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

2. Trợ giúp người nào trong thời chiến, đó thật là một ơn lành rất lớn lao. Mà, trong hoàn cảnh như thế, người quân nhân phải giúp đỡ người xa lạ là đồng đội của mình, chứ không phải giúp đỡ người bà con là thù địch của mình. Vậy, không phải với những người kết hợp với chúng ta nhất mà chúng ta phải làm điều tốt cho họ.

PRAETEREA, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

3. Further, we should pay what is due before conferring gratuitous favors. But it is a man's duty to be good to those who have been good to him. Therefore we ought to do good to our benefactors rather than to those who are closely united to us.

3. Avant de se répandre en dons gratuits, il faut payer ses dettes. Or faire du bien à qui nous en a fait est une chose due. Par conséquent il faut faire du bien à ses bienfaiteurs plutôt qu'à ses proches.

3. Trước khi ban phát các ân huệ nhưng không, người ta phải trả nợ nần của mình. Mà làm điều tốt cho kẻ đã làm điều tốt cho mình là điều mắc nợ. Do đó, người ta phải làm điều tốt cho các ân nhân của mình hơn cho các người thân cận của mình.

PRAETEREA, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est. Sed magis est benefaciendum filiis, quia non debent filii thesaurizare parentibus, ut dicitur II ad Cor. XII. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

4. Further, a man ought to love his parents more than his children, as stated above (Q[26], A[9]). Yet a man ought to be more beneficent to his children, since "neither ought the children to lay up for the parents," according to 2 Cor. 12:14. Therefore we are not bound to be more beneficent to those who are more closely united to us.

4. On doit aimer ses parents plus que ses enfants, on l'a dit plus haut. Mais on doit davantage être bienfaisant à l'égard de ses enfants: " Ce n'est pas aux enfants à amasser pour les parents ", dit S. Paul (2 Co 12, 14). Donc ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

4. Người ta phải yêu mến cha mẹ mình hơn con cái của mình như đã nói ở trên (Q.26, a.9). Mà người ta phải có lòng từ thiện nhiều hơn đối với con cái mình như thánh Phaolô đã nói: "Không phải con cái thu lượm cho cha mẹ" (2Cr 12,14). Vậy không phải với những kẻ kết hợp với chúng ta nhất mà chúng ta phải làm điều lành nhiều nhất cho họ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28): "Since one cannot do good to all, we ought to consider those chiefly who by reason of place, time or any other circumstance, by a kind of chance are more closely united to us."

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Ne pouvant être utile à tous, il faut s'occuper principalement de ceux que des circonstances de temps, de lieu ou d'autres encore, nous ont plus étroitement liés, comme par un choix du sort. "

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Không thể mưu ích cho tất cả mọi người, người ta phải lo lắng một cách chủ yếu cho những kẻ vì các hoàn cảnh thời gian, nơi chỗ, và các hoàn cảnh khác mà kết hợp với chúng ta mật thiết nhất, dường như do sự lựa chọn của số phận" (De Doctr. Christ. 1,28).

RESPONDEO dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturae ut unumquodque

I answer that, Grace and virtue imitate the order of nature, which is established by Divine wisdom. Now the order of nature is such that every natural agent pours forth

Réponse : La grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature, qui est lui-même établi par la sagesse de Dieu. Or, il est dans cet ordre que tout agent naturel exerce avant tout

TRẢ LỜI : Ân sủng và nhân đức mô phỏng trật tự của bản tính được thiết lập bởi sự khôn ngoan Thiên Chúa. Mà, trong trật tự này, mọi tác nhân tự nhiên thi hành trước tiên

agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi propinquiora, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suae bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda, nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum, nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

its activity first and most of all on the things which are nearest to it: thus fire heats most what is next to it. In like manner God pours forth the gifts of His goodness first and most plentifully on the substances which are nearest to Him, as Dionysius declares (Coel. Hier. vii). But the bestowal of benefits is an act of charity towards others. Therefore we ought to be most beneficent towards those who are most closely connected with us. Now one man's connection with another may be measured in reference to the various matters in which men are engaged together; (thus the intercourse of kinsmen is in natural matters, that of fellow-citizens is in civic matters, that of the faithful is in spiritual matters, and so forth): and various benefits should be conferred in various ways according to these various connections, because we ought in preference to bestow on each one such benefits as pertain to the matter in which, speaking simply, he is most closely connected with us. And yet this may vary according to the various requirements of time, place, or matter in hand: because in certain cases one ought, for instance, to succor a stranger, in extreme necessity, rather than one's own father, if he is not in such urgent need.

son action sur les êtres les plus rapprochés de lui. C'est ainsi, par exemple, que le feu réchauffe davantage les corps les plus proches. Dieu lui-même répand les dons de sa bonté d'abord et en plus grande abondance sur les êtres les plus proches de lui, comme le montre Denys i. Or, être bienfaisant, c'est agir par charité envers les autres. Il faut donc faire plus de bien à ceux qui nous touchent de plus près. Mais la proximité entre les hommes peut être considérée elle-même à divers points de vue, suivant leurs divers genres de relations; ainsi les consanguins communiquent par un lien naturel; les concitoyens, dans les relations civiles; les fidèles, dans les biens spirituels, et ainsi de suite. Selon ces diverses liaisons, notre bienfaisance doit aussi diversement s'exercer; car à chacun il faut plutôt accorder les bienfaits correspondant à l'ordre de choses où il nous est le plus uni, à parler dans l'absolu. **En sens contraire,** cela peut se diversifier selon la diversité des lieux, des temps et des affaires; il est tel cas, celui d'extrême nécessité par exemple, où nous devons venir en aide à un étranger plutôt même qu'à un père dont le besoin serait moins urgent.

hành động của mình đối với các vật gần gũi nhất với mình. Chính như vậy, thí dụ, mà lửa đốt nóng nhiều hơn các vật thể ở gần nhất. Chính Thiên Chúa tuôn xuống các ân huệ thuộc về thiện tính của Ngài trước tiên và bằng cách dồi dào lớn lao hơn trên những vật ở gần gũi Ngài nhất như Denys trình bày (Cael. Hier. 4,3). Mà thi hành sự từ thiện, đó là hành động bởi đức mến đối với kẻ khác. Vậy người ta phải làm điều tốt hơn cho những kẻ gần gũi với mình hơn. Mà sự gần gũi trong nhân loại được xem xét ở hai phương diện, tùy theo các tương quan khác nhau; như vậy, những kẻ bà con theo huyết tộc thông hiệp với nhau bằng chiếc dây tự nhiên; các kẻ đồng công dân thông hiệp với nhau trong các mối tương quan dân sự; các người tín hữu thông hiệp với nhau trong những sự tốt thiêng liêng và như vậy, v.v... Tùy theo các mối liên hệ khác nhau, sự từ thiện của chúng ta cũng phải thực thi cách khác nhau; vì đối với mỗi người, chúng ta phải ban cho họ các ơn lành tương ứng với trật tự các sự vật mà ở đó họ kết hợp với chúng ta nhất, nếu nói cách tuyệt đối. Tuy nhiên, điều đó có thể có những thể cách khác nhau tùy theo sự khác biệt về nơi chỗ, về thời gian và các công việc; thí dụ, một kẻ ở trong trường hợp tối khẩn thì một người xa lạ còn được chúng ta đến giúp đỡ hơn là người cha của chúng ta ở trong trường hợp thường khẩn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent. Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis, sed hoc requirit prudentis iudicium.

Reply to objection 1. Our Lord did not absolutely forbid us to invite our friends and kinsmen to eat with us, but to invite them so that they may invite us in return, since that would be an act not of charity but of cupidity. The case may occur, however, that one ought rather to invite strangers, on account of their greater want. For it must be understood that, other things being equal, one ought to succor those rather who are most closely connected with us. And if of two, one be more closely connected, and the other in greater want, it is not possible to decide, by any general rule, which of them we ought to help rather than the other, since there are various degrees of want as well as of connection: and the matter requires the judgment of a prudent man.

Solutions 1. Le Seigneur n'interdit pas absolument d'inviter à sa table ses amis ou ses parents, mais de le faire avec l'intention “ d'être invité en retour “. Ce ne serait plus de la charité, mais de la cupidité. Le cas peut cependant se présenter où il faudrait plutôt inviter des étrangers, si leur indigence était plus grande. Il reste que, toutes choses étant égales, les plus proches ont un droit de priorité. Mais si l'on a affaire à deux hommes dont l'un est plus proche, et l'autre plus indigent, il n'est pas possible alors de déterminer par une règle générale à qui il faut plutôt venir en aide, car il y a des degrés divers d'indigence et de proximité; c'est à la prudence de décider.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu không cấm chúng ta một cách tuyệt đối việc mời dự tiệc các bạn hữu của chúng ta hoặc các bà con của chúng ta. Nhưng cấm chúng ta mời như vậy với ý định được mời lại. Đó hẳn không còn bởi đức mến, nhưng bởi sự tham lam. Tuy nhiên, trường hợp có thể xảy ra là chúng ta một cách đúng hơn mời những người dưng, nếu sự bần cùng của họ to lớn hơn. Tuy nhiên, trong trường hợp tất cả mọi sự vật bằng nhau, thì những người thân cận nhất có quyền ưu tiên. Còn nếu có việc đến với hai người, một người thân cận hơn và người kia bần cùng hơn, trong trường hợp như thế, người ta không thể quyết định theo quy tắc chung phải giúp người nào, bởi vì có nhiều bậc khác nhau về sự bần cùng và về sự gần gũi; trong trường hợp đó, đức trí thuật quyết định.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatae personae, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc

Reply to objection 2. The common good of many is more Godlike than the good of an individual. Wherefore it is a virtuous action for a man to endanger even his own life, either for the spiritual or for the temporal common good of his country. Since therefore men engage together in warlike acts in order to safeguard the common weal, the soldier who with this in view succors his comrade, succors him not as a private individual, but with a view to the welfare of his country as a

2. Le bien commun de la multitude est plus divin que le bien d'un seul. Aussi est-il vertueux d'aller jusqu'à risquer sa vie pour le bien commun de la cité, temporelle ou spirituelle. C'est pourquoi, puisque la solidarité dans les combats a pour fin le salut de la cité, le soldat qui porte secours à son compagnon d'armes ne le fait pas comme à un homme privé, mais pour venir en aide à la cité tout entière. Il ne faut pas s'étonner si, en ce cas, un étranger est préféré

2. Sự tốt chung cho số đông người thì thuộc về Thiên Chúa hơn là sự tốt của một người duy nhất. Như vậy, thật là việc nhân đức, đó là liều mạng sống mình vì ích lợi chung của Tổ quốc, ích lợi phần đời hoặc ích lợi thiêng liêng. Do đó, bởi vì sự liên đới trong các trận chiến có mục đích là sự an toàn của Tổ quốc, người quân nhân trợ giúp kẻ đồng đội của mình không làm điều đó như làm cho một tư nhân, nhưng giúp đỡ Tổ quốc nguyên vẹn. Vậy trong trường hợp đó, người ta không được ngạc

praefertur extraneus coniuncto secundum carnem.

AD TERTIUM dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio, quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singulorum casuum, ut philosophus dicit, in IX Ethic. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur, puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi; nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem est aestimatio habenda et coniunctionis et beneficii suscepti. Quae similiter non potest communi regula determinari.

AD QUARTUM dicendum quod parentes sunt sicut superiores, et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic.

ARTICULUS 4
Utrum beneficentia sit specialis virtus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Praecepta enim ad virtutes ordinantur, *quia legislatores intendunt facere homines virtuosos*, sicut dicitur in II Ethic. Sed seorsum datur praeceptum de beneficentia et de

whole: wherefore it is not a matter for wonder if a stranger be preferred to one who is a blood relation.

Reply to objection 3. A thing may be due in two ways. There is one which should be reckoned, not among the goods of the debtor, but rather as belonging to the person to whom it is due: for instance, a man may have another's goods, whether in money or in kind, either because he has stolen them, or because he has received them on loan or in deposit or in some other way. In this case a man ought to pay what he owes, rather than benefit his connections out of it, unless perchance the case be so urgent that it would be lawful for him to take another's property in order to relieve the one who is in need. Yet, again, this would not apply if the creditor were in equal distress: in which case, however, the claims on either side would have to be weighed with regard to such other conditions as a prudent man would take into consideration, because, on account of the different particular cases, as the Philosopher states (Ethic. ix, 2), it is impossible to lay down a general rule. The other kind of due is one which is reckoned among the goods of the debtor and not of the creditor; for instance, a thing may be due, not because justice requires it, but on account of a certain moral equity, as in the case of benefits received gratis. Now no benefactor confers a benefit equal to that which a man receives from his parents: wherefore in paying back benefits received, we should give the first place to our parents before all others, unless, on the other side, there be such weightier motives, as need or some other circumstance, for instance the common good of the Church or state. In other cases we must take to account the connection and the benefit received; and here again no general rule can laid down.

Reply to objection 4. Parents are like superiors, and so a parent's love tends to conferring benefits, while the children's love tends to honor their parents. Nevertheless in a case of extreme urgency it would be lawful to abandon one's children rather than one's parents, to abandon whom it is by no means lawful, on account of the obligation we lie under towards them for the benefits we have received from them, as the Philosopher states (Ethic. iii, 14).

ARTICLE 4
Whether beneficence is a special virtue ?

Objections 1. It would seem that beneficence is a special virtue. For precepts are directed to virtue, since lawgivers purpose to make men virtuous (Ethic. i 9,13; ii, 1). Now beneficence and love are prescribed as distinct from one another, for it is written (Mat.

à un parent selon la chair.

3. Il y a deux sortes de dettes. Dans la première, ce qui est dû n'est pas la propriété du débiteur, mais plutôt du créancier. Par exemple, quand on détient une somme d'argent ou autre chose appartenant à un autre, que ce soit par suite de vol, de prêt, de dépôt, etc. On doit alors rendre la chose due, plutôt que de l'utiliser pour faire du bien à ses proches; à moins que ceux-ci ne se trouvent dans une nécessité telle qu'il soit permis même de prendre le bien d'autrui pour leur porter secours. A moins que le créancier soit dans un égal besoin; car, alors, il faudrait apprécier avec soin la situation de chacun, en tenant compte des autres circonstances, par un jugement de prudence, car, en pareille matière, la diversité des cas ne permet pas de donner une règle générale, selon Aristote. Dans un second cas, ce qui est dû appartient bien au débiteur, et non au créancier; par exemple s'il ne s'agit pas de justice stricte, mais d'une sorte d'équité morale, comme cela a lieu pour les bienfaits reçus gratuitement. En cela, les bienfaits d'aucun bienfaiteur ne peuvent être comparés à ceux des parents, de sorte que, lorsqu'il s'agit de rendre les bienfaits, les parents doivent passer avant tous les autres; à moins, toujours, qu'il n'y ait d'autre part une nécessité prépondérante ou quelque autre motif, comme le bien général de l'Église ou de la cité. Dans les autres cas, il faut juger en tenant compte, et du caractère de l'union, et du bienfait reçu; mais ici non plus il ne peut y avoir de règle générale.

4. Les parents sont comme des supérieurs; leur amour les porte donc à faire du bien, tandis que celui des enfants les incline à honorer leurs parents. **En sens contraire,** dans un cas d'extrême nécessité, il serait plutôt permis d'abandonner ses enfants que ses parents; ceux-ci ne doivent jamais être abandonnés, à cause de l'obligation résultant des bienfaits que nous avons reçus, comme le montre Aristote.

ARTICLE 4
La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Oui, semble-t-il. Car les préceptes sont ordonnés aux vertus, puisque “ les législateurs s'efforcent de rendre les hommes vertueux “, selon Aristote. Or les préceptes qui concernent la bienfaisance et la dilection sont donnés séparément, comme il est

nhiên nếu một người dưng được quý chuộng hơn người bà con theo thể xác.

3. Có hai thứ nợ nần. Nợ nần thứ nhất, điều mắc nợ không phải là vật sở hữu của người mắc nợ, nhưng là vật sở hữu của người chủ. Thí dụ, khi người ta nắm giữ một số tiền bạc hay một vật nào khác thuộc về một kẻ khác, bất cứ do sự trộm cắp, vay mượn, ký quĩ, v.v... Trong trường hợp này, người ta phải trả lại vật mắc nợ, đúng hơn là sử dụng nó để làm điều lành cho các kẻ thân cận của mình; trừ phi những kẻ thân cận của mình ở trong sự khẩn yếu thế ấy đến nỗi được phép lấy của kẻ khác mà trợ giúp họ. Trừ phi người chủ nợ ở trong sự khẩn yếu như thế; vì trong trường hợp này, người ta phải xét định cẩn thận trạng huống của mỗi người bằng cách để ý đến các hoàn cảnh khác do sự phán đoán của đức trí thuật, vì trong các vấn đề như vậy, sự khác biệt của các trường hợp không cho phép đưa ra một qui tắc tổng quát theo sự chủ trương của Triết gia (Eth. 9,2). Trong trường hợp thứ hai, điều mắc nợ thuộc về người mắc nợ, chứ không thuộc về kẻ chủ nợ; thí dụ, nếu không đề cập đến sự công bình đích thực, nhưng đề cập đến một thứ công bình đạo đức, như điều đó xảy ra đối với những ơn lành đã được lãnh nhận cách nhưng không. Trong điều đó, các ơn lành của bất cứ ân nhân nào cũng không so sánh được với các ơn lành của cha mẹ, đến nỗi, khi đề cập đến việc trả lại các ơn lành này, cha mẹ phải hơn tất cả mọi người khác; trừ phi đàng khác có sự khẩn yếu ưu thế hoặc một lý do khác như công ích của Hội thánh hay của Tổ quốc. Trong các trường hợp khác, phải phán đoán bằng cách để ý đến đặc tính của sự kết hợp và đặc tính của ơn lành đã được lãnh nhận; nhưng ở đây, cũng không thể đặt ra qui tắc tổng quát.

4. Cha mẹ là những kẻ bề trên; tình yêu của họ khiến họ làm điều tốt, đang khi tình yêu của con cái hướng chúng nó để tôn kính cha mẹ. Tuy nhiên, trong trường hợp tối khẩn, con cái được phép bỏ con cái của mình hơn là bỏ cha mẹ mình; cha mẹ chẳng bao giờ được phép bỏ vì sự bắt buộc phát xuất bởi các ơn lành chúng ta đã lãnh nhận như Triết gia minh chứng (Eth. 8,14).

TIẾT 4
Sự từ thiện có phải là một nhân đức riêng biệt không ?

VẤN NẠN 1. Các giới mệnh được sắp đặt đến với các nhân đức, bởi vì các nhà lập pháp cố gắng biến nhân loại thành nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 2,1). Mà các giới mệnh quan hệ với sự từ thiện và sự từ ái thì được đưa ra cách tách rời nhau như lời ghi chép: “Anh em hãy

dilectione, dicitur enim Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

PRAETEREA, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum et alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

PRAETEREA, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

SED CONTRA est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

RESPONDEO dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiae, nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex praedictis patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

4:44): "Love your enemies, do good to them that hate you." Therefore beneficence is a virtue distinct from charity.

2. Further, vices are opposed to virtues. Now there are opposed to beneficence certain vices whereby a hurt is inflicted on our neighbor, for instance, rapine, theft and so forth. Therefore beneficence is a special virtue.

3. Further, charity is not divided into several species: whereas there would seem to be several kinds of beneficence, according to the various kinds of benefits. Therefore beneficence is a distinct virtue from charity.

On the contrary, The internal and the external act do not require different virtues. Now beneficence and goodwill differ only as external and internal act, since beneficence is the execution of goodwill. Therefore as goodwill is not a distinct virtue from charity, so neither is beneficence.

I answer that, Virtues differ according to the different aspects of their objects. Now the formal aspect of the object of charity and of beneficence is the same, since both virtues regard the common aspect of good, as explained above (A[1]). Wherefore beneficence is not a distinct virtue from charity, but denotes an act of charity.

Reply to objection 1. Precepts are given, not about habits but about acts of virtue: wherefore distinction of precept denotes distinction, not of habits, but of acts.

Reply to objection 2. Even as all benefits conferred on our neighbor, if we consider them under the common aspect of good, are to be traced to love, so all hurts considered under the common aspect of evil, are to be traced to hatred. But if we consider these same things under certain special aspects of good or of evil, they are to be traced to certain special virtues or vices, and in this way also there are various kinds of benefits.

Hence the Reply to the Third Objection is evident.

dit en S. Matthieu (5, 44): " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Donc la bienfaisance est une vertu distincte de la charité.

2. Les vices sont opposés aux vertus. Or certains vices spéciaux, par lesquels nous nuisons au prochain: rapine, vol, etc., sont opposés à la bienfaisance. La bienfaisance est donc une vertu spéciale.

3. La charité ne se divise pas en plusieurs espèces; la bienfaisance, au contraire, paraît en compter plusieurs, selon la diversité des bienfaits. Donc elle est distincte de la charité.

En sens contraire, l'acte intérieur et l'acte extérieur ne requièrent pas de vertus différentes. Or la bienfaisance et la bienveillance ne se distinguent que comme l'acte extérieur et l'acte intérieur, parce que la première est l'exécution de la seconde. Donc, comme la bienveillance n'est pas une vertu distincte de la charité, de même la bienfaisance.

Réponse : Les vertus se distinguent entre elles selon les diverses raisons de leurs objets. Or la charité et la bienfaisance ont une même raison formelle pour leur objet, l'une et l'autre étant relatives au bien en général, comme nous l'avons montré. La bienfaisance n'est donc pas une vertu distincte de la charité; elle en désigne seulement un acte particulier.

Solutions 1. Les préceptes ne visent pas les habitus, mais les actes des vertus. C'est pourquoi la diversité des préceptes ne signale pas une diversité de vertus, mais une diversité d'actes.

2. De même que tous les bienfaits accordés au prochain, si on les envisage sous la raison générale de bien, se ramènent à l'amour, de même tous les torts qu'on peut lui faire, si on les regarde sous la raison générale de mal, se ramènent à la haine. Mais si l'on distingue dans les uns et les autres des raisons spéciales de bien et de mal, ils se ramènent à des vertus ou à des vices particuliers. A ce titre il y a également diverses espèces de bienfaits.

3. Cela donne la réponse à la troisième objection.

yêu mến các thù địch của mình, hãy làm điều tốt cho những kẻ ghét mình" (Mt 5,44). Vậy sự từ thiện là một nhân đức phân biệt với đức mến.

2. Các tật xấu đối lập với các nhân đức mà một số tật xấu riêng biệt và do đó chúng ta làm hại người đồng loại: Sự cướp bóc, sự trộm cắp, v.v... đối lập với sự từ thiện. Vậy sự từ thiện là một nhân đức riêng biệt.

3. Đức mến không phân chia ra nhiều loại; sự từ thiện, trái lại, xem ra có thể đếm được nhiều loại tùy theo sự khác biệt của các ơn lành. Vậy nó phân biệt với đức mến.

TRÁI LẠI, Hành động bên trong và hành động bên ngoài không đòi phải có các nhân đức khác nhau. Mà sự từ thiện và từ tâm chỉ phân biệt nhau như hành động bên ngoài và hành động bên trong, bởi vì sự từ thiện là sự thi hành của sự từ tâm; cũng như từ tâm không phải là nhân đức phân biệt với đức mến, thì sự từ thiện cũng vậy.

TRẢ LỜI : Các nhân đức phân biệt với nhau tùy theo các yếu tính khác nhau của các đối tượng của chúng nó. Mà đức mến và sự từ thiện có cũng một yếu tính mô thể cho đối tượng của mình, cái này và cái kia đều quan hệ với sự tốt cách tổng quát như chúng ta đã minh chứng (a.1). Vậy sự từ thiện không phải là một nhân đức phân biệt với đức mến; nó chỉ biểu thị một hành động đặc thù của đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Các giới mệnh không nhắm các tập quán, nhưng nhắm các hành động của các nhân đức. Do đó, sự khác biệt của các giới mệnh không biểu thị sự khác biệt của các nhân đức, nhưng chỉ biểu thị sự khác biệt của các hành động.

2. Cũng như mọi ơn lành đã được ban cho người đồng loại, nếu chúng ta xem xét chúng nó về yếu tính tổng quát của sự tốt, thì quy về tình yêu, như mọi sự làm hại người ta có thể gây nên cho người đồng loại, nếu người ta xem xét chúng nó theo yếu tính tổng quát của sự xấu, thì quy về sự ghét. Còn nếu người ta phân biệt trong các ơn lành và trong các sự thiệt hại, những yếu tính riêng biệt của sự tốt và của sự xấu, chúng nó quy về những nhân đức và các tật xấu đặc thù. Theo tư cách này cũng có những loại khác nhau về các ơn lành.

3. Điều mới nói ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ ba.

QUAESTIO 32

DE ELEEMOSYNA

OF ALMSDEEDS

L'AUMÔNE

SỰ BỐ THÍ

Deinde considerandum est de eleemosyna. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis. Secundo, de distinctione eleemosynarum. Tertio, quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales vel corporales. Quarto, utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem. Quinto, utrum dare eleemosynas sit in praecepto. Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito. Octavo, quorum sit dare eleemosynam. Nono, quibus sit danda. Decimo, de modo dandi eleemosynas.

We must now consider almsdeeds, under which head there are ten points of inquiry: (1) Whether almsgiving is an act of charity? (2) Of the different kinds of alms; (3) Which alms are of greater account, spiritual or corporal? (4) Whether corporal alms have a spiritual effect? (5) Whether the giving of alms is a matter of precept? (6) Whether corporal alms should be given out of the things we need? (7) Whether corporal alms should be given out of ill-gotten goods? (8) Who can give alms? (9) To whom should we give alms? (10) How should alms be given ?

1. Faire l'aumône est-il un acte de la charité? - 2. Comment les aumônes se distinguent-elles? - 3. Quelles sont les aumônes les meilleures - les aumônes spirituelles ou les aumônes corporelles? - 4. Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel? - 5. Y a-t-il un précepte de faire l'aumône? - 6. Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire? - 7. Peut-on la faire avec un bien injustement acquis? - 8. Qui doit faire l'aumône? - 9. A qui faut-il la faire? - 10. De quelle manière?

1. Sự bố thí là hành động của đức mến? 2. Các sự bố thí phân biệt nhau thế nào? 3. Những sự bố thí nào tốt nhất: Những sự bố thí thiêng liêng hoặc những sự bố thí về phần thể xác? 4. Các sự bố thí về thể xác có hiệu quả thiêng liêng không? 5. Có giới mệnh về sự bố thí không? 6. Người ta có phải làm việc bố thí bằng cách cho những cái gì khẩn yếu cho mình không? 7. Người ta có thể làm việc bố thí với của cải đã thu lượm được cách bất công không? 8. Ai phải bố thí? 9. Phải bố thí cho ai? 10. Phải bố thí cách nào?

ARTICULUS 1
Utrum dare eleemosynam sit actus caritatis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate, secundum illud I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero*. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

PRAETEREA, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime*. Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiae.

PRAETEREA, offerre hostiam Deo est actus latriae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriae.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. III, qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et

ARTICLE 1
Whether almsgiving is an act of charity ?

Objections 1. It would seem that almsgiving is not an act of charity. For without charity one cannot do acts of charity. Now it is possible to give alms without having charity, according to 1 Cor. 13:3: "If I should distribute all my goods to feed the poor . . . and have not charity, it profiteth me nothing." Therefore almsgiving is not an act of charity.

2. Further, almsdeeds are reckoned among works of satisfaction, according to Dan. 4:24: "Redeem thou thy sins with alms." Now satisfaction is an act of justice. Therefore almsgiving is an act of justice and not of charity.

3. Further, the offering of sacrifices to God is an act of religion. But almsgiving is offering a sacrifice to God, according to Heb. 13:16: "Do not forget to do good and to impart, for by such sacrifices God's favor is obtained." Therefore almsgiving is not an act of charity, but of religion.

4. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, l) that to give for a good purpose is an act of liberality. Now this is especially true of almsgiving. Therefore almsgiving is not an act of charity.

On the contrary, It is written 2 Jn. 3:17: "He that hath the substance of this world, and shall see his brother in need, and shall put up

ARTICLE 1
Faire l'aumône est-il un acte de la charité ?

Objections 1. Il ne semble pas, puisqu'un acte de charité ne peut exister sans la vertu elle-même de charité. Or, on peut distribuer des aumônes sans avoir cette vertu, selon S. Paul (1 Co 13, 3): " Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes... si je n'ai pas la charité... " Donc faire l'aumône n'est pas un acte de la charité.

2. L'aumône est comptée au nombre des oeuvres satisfactoires, selon cette parole de Daniel (4, 24): " Rachète tes péchés par des aumônes. " Or la satisfaction est un acte de la justice. Faire l'aumône est donc un acte de cette dernière vertu, et non de la charité.

3. De même, offrir un sacrifice à Dieu est un acte de latrie. Or donner une aumône, c'est offrir un sacrifice à Dieu, comme on le voit dans l'épître aux Hébreux (13, 16): " Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. " Faire l'aumône n'est donc pas un acte de charité, mais plutôt de latrie.

4. Aristote a dit que donner quelque chose pour faire le bien est un acte de libéralité. Mais c'est surtout en pratiquant l'aumône que l'on agit ainsi. L'aumône n'est donc pas un acte de charité.

En sens contraire, il est dit dans la 1re épître de S. Jean (3, 17): " Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la

TIẾT 1
Việc bố thí là hành động của đức mến ?

VẤN NẠN 1. Hành động của đức mến không thể hiện hữu mà không có chính nhân đức này. Mà, người ta có thể phân phát của bố thí mà không có nhân đức mến theo lời thánh Phaolô nói: "Khi tôi đem tất cả của cải của tôi bố thí phân phát tất cả... giả như tôi không có đức mến..." (1Cr 13,3). Vậy làm việc bố thí không phải là hành động của đức mến.

2. Bố thí được kể vào số các công việc có công đức thục vạ theo lời ghi chép: "Hãy chuộc tội ngươi bằng các của bố thí" (Đnl 4,24). Mà sự thục vạ là hành động của đức công bình. Vậy bố thí là hành động của đức công bình chứ không phải của đức mến.

3. Dâng lễ vật lên Thiên Chúa là hành động của việc thờ phượng Thiên Chúa. Mà làm việc bố thí, đó là dâng một lễ vật lên Thiên Chúa như người ta trông thấy điều đó trong thư gửi cho Do thái: "Về sự từ thiện và sự để của cải làm của chung, anh em đừng quên, vì đó là những lễ vật làm đẹp lòng Thiên Chúa" (Dt 13,16). Làm việc bố thí không thể là hành động của đức mến, nhưng đúng hơn là việc của sự thờ phượng Thiên Chúa.

4. Triết gia (Eth. 4,1) nói rằng, cho một cái gì để làm điều tốt là hành động của đức hảo phóng. Mà nhất là bằng cách làm việc bố thí mà người ta hành động như vậy. Vậy sự bố thí không phải là hành động của đức mến.

TRÁI LẠI, Thánh Gioan Tông đồ nói: "Nếu ai đang thưởng thức của cải ở đời này, thấy anh em của mình ở trong sự thiếu thốn mà không

clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?

RESPONDEO dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti, unde quidam, definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Graeco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter, sicut actus iustitiae est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute, multi enim non habentes habitum iustitiae iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate, formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

AD QUARTUM dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas

his bowels from him, how doth the charity of God abide in him?"

I answer that, External acts belong to that virtue which regards the motive for doing those acts. Now the motive for giving alms is to relieve one who is in need. Wherefore some have defined alms as being "a deed whereby something is given to the needy, out of compassion and for God's sake," which motive belongs to mercy, as stated above (Q[30], AA[1],2). Hence it is clear that almsgiving is, properly speaking, an act of mercy. This appears in its very name, for in Greek it is derived from having mercy even as the Latin "miseratio" is. And since mercy is an effect of charity, as shown above (Q[30], A[2], A[3], OBJ[3]), it follows that almsgiving is an act of charity through the medium of mercy.

Reply to objection 1. An act of virtue may be taken in two ways: first materially, thus an act of justice is to do what is just; and such an act of virtue can be without the virtue, since many, without having the habit of justice, do what is just, led by the natural light of reason, or through fear, or in the hope of gain. Secondly, we speak of a thing being an act of justice formally, and thus an act of justice is to do what is just, in the same way as a just man, i.e. with readiness and delight, and such an act of virtue cannot be without the virtue. Accordingly almsgiving can be materially without charity, but to give alms formally, i.e. for God's sake, with delight and readiness, and altogether as one ought, is not possible without charity.

Reply to objection 2. Nothing hinders the proper elicited act of one virtue being commanded by another virtue as commanding it and directing it to this other virtue's end. It is in this way that almsgiving is reckoned among works of satisfaction in so far as pity for the one in distress is directed to the satisfaction for his sin; and in so far as it is directed to placate God, it has the character of a sacrifice, and thus it is commanded by religion.

Wherefore the Reply to the Third Objection is evident.

Reply to objection 4. Almsgiving belongs to liberality, in so far as liberality removes an obstacle to

nécessité sans se laisser attendrir, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui? "

Réponse : Les actes extérieurs se rapportent à la même vertu que le motif qui pousse à les accomplir. Or le motif pour donner l'aumône est de secourir celui qui est dans le besoin; de là vient que certains définissent l'aumône: " L'acte de donner à l'indigent, par compassion et pour l'amour de Dieu. " Or ce motif appartient à la miséricorde, comme on l'a dit plus haut. Aussi est-il évident que faire l'aumône est proprement un acte de miséricorde. Son nom d'ailleurs l'indique: en grec, en effet, il est dérivé d'un mot qui signifie " miséricorde ", comme en latin miseratio (compassion). Et parce que la miséricorde est un effet de la charité, comme nous l'avons montré, on doit conclure que faire l'aumône est un acte de la charité, par l'intermédiaire de la miséricorde.

Solutions 1. Un acte peut être rapporté à une vertu de deux manières. Et tout d'abord de façon matérielle. En ce sens, l'acte de justice consiste à faire des choses justes. Un tel acte peut exister sans la vertu elle-même. Beaucoup, en effet, qui n'ont pas la vertu de justice, accomplissent cependant des oeuvres justes, par raison naturelle, par crainte, ou par espoir du gain. En second lieu, un acte peut appartenir à une vertu de façon formelle; sous ce rapport l'acte de la vertu de justice consiste à accomplir une action juste, comme l'homme juste lui-même l'accomplit, c'est-à-dire avec promptitude et plaisir. De cette façon l'acte de vertu n'existe pas sans la vertu. On peut donc, sans avoir la vertu de charité, donner l'aumône matériellement; mais la donner formellement, à savoir pour Dieu, avec plaisir, promptitude et tout ce qui est requis, ne peut se faire sans la charité.

2. Rien n'empêche qu'un acte appartenant en propre à une vertu parce qu'il en émane, soit attribué à une autre vertu parce qu'elle le commande et l'ordonne à sa fin. C'est ainsi que donner l'aumône est une des oeuvres satisfactoires, en tant que la pitié témoignée à la misère se trouve ordonnée à satisfaire pour le péché. - Ce même acte offert à Dieu pour l'apaiser a raison de sacrifice, et, comme tel, est commandé par la vertu de latrie.

3. Cela répond à la troisième objection.

4. Faire l'aumône se rattache à la libéralité en tant que celle-ci supprime l'obstacle que cet acte

chạnh lòng thương, thì thế nào tình yêu đối với Thiên Chúa có thể tồn tại trong người đó được" (Ga 3,17).

TRẢ LỜI : Các hành động bên ngoài quy về cũng một nhân đức như lý do thúc đẩy hoàn thành các hành động. Mà lý do thúc đẩy làm việc bố thí là trợ giúp kẻ thiếu thốn; do đó, một số người định nghĩa sự bố thí là hành động cho kẻ bần cùng, vì lòng thương hại và vì tình yêu đối với Thiên Chúa. Mà lý do này thuộc về lòng thương xót như người ta đã nói ở trước (Q.30, a.4). Vậy rõ ràng việc bố thí đích xác là hành động của lòng thương xót. Lại nữa, cái tên của nó biểu thị điều đó: quả thế, trong ngôn ngữ Hy lạp, nó phát xuất bởi từ ngữ biểu thị lòng thương xót, như trong La ngữ có từ ngữ miseratio (compassion). Và bởi vì lòng thương xót là hiệu quả của đức mến như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.30, a.2), người ta phải kết luận rằng sự bố thí là hành động của đức mến qua sự trung gian của lòng thương xót.

GIẢI ĐÁP 1. Hành động quy về nhân đức theo hai thể cách. Thứ nhất, theo thể cách chất thể. Theo ý nghĩa này, hành động của đức công bình cốt tại thi hành những sự vật công bình. Hành động như thế có thể hiện hữu mà không có nhân đức. Quả thế, nhiều người không có đức công bình, vẫn hoàn thành các công việc công bình bởi lý do tự nhiên, bởi sợ hãi, hoặc bởi hy vọng lợi lộc nào. Thứ đến, hành động có thể thuộc về nhân đức theo thể cách mô thể; theo mối tương quan này, hành động của đức công bình cốt tại hoàn thành một hành động công bình, như chính người công chính hoàn thành nó, nghĩa là với sự nhanh chóng và vui thú. Theo thể cách này, hành động nhân đức không hiện hữu mà không có nhân đức. Vậy người ta có thể không có đức mến, làm việc bố thí cách chất thể; còn việc bố thí cách mô thể, nghĩa là vì Chúa, cách vui vẻ và nhanh chóng cùng với tất cả những gì phải có, không thể thực thi mà không có đức mến.

2. Không gì ngăn trở việc một hành động một cách riêng thuộc về một nhân đức mà do đó nó phát xuất, được chỉ về cho một nhân đức khác bởi vì nhân đức khác này ra lệnh và sắp đặt nó đến mục đích của mình. Chính như vậy mà việc bố thí là một trong những công việc có công đức thục vạ, trong tư cách lòng thương xót được chứng tỏ đối với sự khốn nạn thì được sắp đặt để đền tội. Cũng một hành động được dâng lên Thiên Chúa để làm êm dịu Ngài thì có lý do lễ vật, và với tính cách là lễ vật, nó được ra lệnh bởi nhân đức đạo đức thờ phượng.

3. Điều mới nói ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ ba.

4. Việc bố thí quy về đức hào phóng trong tư cách hào phóng cất đi sự trở ngại mà hành động này có thể gặp,

aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales, scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quae in hoc versu continentur, *visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo*. Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quae etiam in hoc versu continentur, *consule, castiga, solare, remitte, fer, ora*; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur, alioquin non esset verum quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant*. Unde et dominus, Matth. XXV, commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

PRAETEREA, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

PRAETEREA, dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

PRAETEREA, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in quadam homilia, habens intellectum curet omnino ne

that act, which might arise from excessive love of riches, the result of which is that one clings to them more than one ought.

ARTICLE 2
Whether the different kinds of almsdeeds are suitably enumerated ?

Objections 1. It would seem that the different kinds of almsdeeds are unsuitably enumerated. For we reckon seven corporal almsdeeds, namely, to feed the hungry, to give drink to the thirsty, to clothe the naked, to harbor the harborless, to visit the sick, to ransom the captive, to bury the dead; all of which are expressed in the following verse: "To visit, to quench, to feed, to ransom, clothe, harbor or bury." Again we reckon seven spiritual alms, namely, to instruct the ignorant, to counsel the doubtful, to comfort the sorrowful, to reprove the sinner, to forgive injuries, to bear with those who trouble and annoy us, and to pray for all, which are all contained in the following verse: "To counsel, reprove, console, to pardon, forbear, and to pray," yet so that counsel includes both advice and instruction. And it seems that these various almsdeeds are unsuitably enumerated. For the purpose of almsdeeds is to succor our neighbor. But a dead man profits nothing by being buried, else Our Lord would not have spoken truly when He said (Mat. 10:28): "Be not afraid of them who kill the body, and after that have no more that they can do." [*The quotation is from Lk. 12:4.] This explains why Our Lord, in enumerating the works of mercy, made no mention of the burial of the dead (Matt. 25:35, 36). Therefore it seems that these almsdeeds are unsuitably enumerated.

2. Further, as stated above (A[1]), the purpose of giving alms is to relieve our neighbor's need. Now there are many needs of human life other than those mentioned above, for instance, a blind man needs a leader, a lame man needs someone to lean on, a poor man needs riches. Therefore these almsdeeds are unsuitably enumerated.

3. Further, almsgiving is a work of mercy. But the reproof of the wrong-doer savors, apparently, of severity rather than of mercy. Therefore it ought not to be reckoned among the spiritual almsdeeds.

4. Further, almsgiving is intended for the supply of a defect. But no man is without the defect of ignorance in some matter or other. Therefore, apparently, each one ought to instruct anyone who is ignorant of what he knows himself.

On the contrary, Gregory says (Nom. in Evang. ix): "Let him that hath understanding beware lest he

peut rencontrer, obstacle qui peut venir d'un trop grand amour des richesses, rendant leur possesseur trop avide de les garder.

ARTICLE 2
Comment les aumônes se distinguent-elles ?

Objections 1. Il ne convient pas, semble-t-il de distinguer des genres d'aumônes. Or, on compte sept aumônes corporelles: nourrir les affamés, désaltérer les assoiffés, vêtir ceux qui sont nus, accueillir les étrangers, visiter les malades, racheter les captifs, ensevelir les morts. Ce qui se résume en ce vers: " je visite, abreuve, nourris, rachète vêts, accueille, ensevelis. " On distingue également sept aumônes spirituelles: instruire les ignorants, conseiller ceux qui hésitent, consoler les affligés, corriger les pécheurs, pardonner à l'offenseur, supporter les gens difficiles et pénibles, prier pour tous. Ces oeuvres sont aussi comprises dans un vers: " Éclaire, corrige, console, pardonne, supporte, prie. " Le premier mot englobe à la fois le conseil et l'enseignement. Or, il apparaît que ces distinctions ne sont pas justes. L'aumône en effet, a pour but de venir en aide au prochain. Mais, ensevelir les morts ne leur est utile d'aucune manière, autrement la parole du Seigneur rapportée par S. Matthieu (25, 35) ne serait pas vraie: " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et, après cela, ne peuvent plus rien faire. " C'est pourquoi, lorsqu'il rappelle les oeuvres de miséricorde, Jésus ne fait pas mention d'ensevelir les morts. Il ne convient donc pas, semble-t-il, de distinguer ainsi les aumônes.

2. L'aumône, a-t-on dit, est faite pour subvenir aux nécessités du prochain; mais la vie humaine est sujette à bien d'autres nécessités encore: ainsi l'aveugle a besoin d'un guide, le boiteux d'un soutien, le pauvre de ressources. La précédente énumération ne convient donc pas.

3. Faire l'aumône est un acte de miséricorde; mais corriger le pécheur paraît plutôt ressortir à la sévérité; on ne doit donc pas compter cet acte parmi les aumônes spirituelles.

4. L'aumône est ordonnée à soulager une déficience; or il n'est personne qui ne souffre d'ignorance; chacun aurait donc le devoir d'instruire les autres, quels qu'ils soient, s'ils ignoraient ce qu'il sait lui-même.

En sens contraire, S. Grégoire dit dans une de ses homélies: " Celui qui sait doit bien prendre garde de

sự trở ngại này có thể phát xuất bởi lòng yêu thái quá đối với của cải, bằng cách nó làm cho sở hữu chủ của mình trở nên quá tham lam muốn giữ chúng nó lại.

TIẾT 2
Các sự bố thí phân biệt nhau thế nào ?

VẤN NẠN 1. Người ta kể ra bảy thứ bố thí về phần xác: cho kẻ đói ăn, cho kẻ khát uống, cho kẻ trần truồng ăn mặc, cho khách đỗ nhà, viếng thăm kẻ đau ốm, chuộc kẻ phải làm tôi, chôn xác kẻ chết. Các điều đó tóm lại trong câu này: tôi thăm viếng, cho uống, cho ăn, cứu chuộc, mặc áo, tiếp rước, chôn cất. Người ta cũng phân biệt bảy loại bố thí thiêng liêng: Lấy lời lành mà khuyên người, mở dạy kẻ mê muội, an ủi kẻ âu lo, răn bảo kẻ có tội, tha thứ kẻ dể ta, nhịn kẻ mất lòng ta, cầu cho kẻ sống và kẻ chết. Các công việc này cũng bao hàm trong câu: "Soi sáng, sửa chữa, an ủi, tha thứ, chịu đựng, cầu nguyện". Từ ngữ thứ nhất bao gồm đồng thời sự khuyên bảo và sự dạy dỗ. Mà xem ra các sự phân biệt này không đúng. Quả thế, sự bố thí có mục đích là giúp người đồng loại. Mà sự chôn kẻ chết không ích lợi gì cho họ một cách nào cả; nếu ngược lại, hẳn lời của Chúa Giêsu được thuật lại trong phúc âm thánh Matthêô không có thật: "Các ngươi đừng sợ kẻ chỉ giết phần xác, và sau đó, họ không có thể làm được gì nữa" (Mt 25,35). Do đó, khi nhắc đến các công việc thương xót, Chúa Giêsu không nói đến việc an táng kẻ chết. Vậy phân biệt các loại bố thí như thế thì không thích hợp.

2. Sự bố thí, người ta đã nói (a.1), được thực thi để trợ giúp các nhu cầu khẩn yếu của người đồng loại; mà đời sống nhân loại bị nhiều sự cần thiết khác nữa: như người mù cần đến kẻ dắt đi, người què quặt cần sự nâng đỡ, người nghèo khó cần đến của cải. Vậy sự kể ra trước không thích hợp.

3. Làm việc bố thí là hành động của lòng thương xót; mà việc sửa chữa tội nhân xem ra thuộc về sự nghiêm khắc; vậy người ta không kể hành động này trong số các sự bố thí thiêng liêng.

4. Sự bố thí được sắp đặt để giúp đỡ sự thiếu thốn; mà không có người nào không đau khổ về sự vô tri; vậy mỗi người hẳn có bổn phận dạy dỗ các kẻ khác, bất cứ họ là những người thể nào, nếu họ không biết những điều chính mình biết.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đã nói: "Kẻ biết phải coi chừng đừng làm thinh; kẻ giàu có coi chừng chớ

taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiae largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timeat si, cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

RESPONDEO dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex, unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur pascere esurientem; alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex, unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur vestire nudum; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum, aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus, et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem

withhold his knowledge; let him that hath abundance of wealth, watch lest he slacken his merciful bounty; let him who is a servant to art be most solicitous to share his skill and profit with his neighbor; let him who has an opportunity of speaking with the wealthy, fear lest he be condemned for retaining his talent, if when he has the chance he plead not with him the cause of the poor." Therefore the aforesaid almsdeeds are suitably enumerated in respect of those things whereof men have abundance or insufficiency.

I answer that, The aforesaid distinction of almsdeeds is suitably taken from the various needs of our neighbor: some of which affect the soul, and are relieved by spiritual almsdeeds, while others affect the body, and are relieved by corporal almsdeeds. For corporal need occurs either during this life or afterwards. If it occurs during this life, it is either a common need in respect of things needed by all, or it is a special need occurring through some accident supervening. In the first case, the need is either internal or external. Internal need is twofold: one which is relieved by solid food, viz. hunger, in respect of which we have "to feed the hungry"; while the other is relieved by liquid food, viz. thirst, and in respect of this we have "to give drink to the thirsty." The common need with regard to external help is twofold; one in respect of clothing, and as to this we have "to clothe the naked": while the other is in respect of a dwelling place, and as to this we have "to harbor the harborless." Again if the need be special, it is either the result of an internal cause, like sickness, and then we have "to visit the sick," or it results from an external cause, and then we have "to ransom the captive." After this life we give "burial to the dead." In like manner spiritual needs are relieved by spiritual acts in two ways, first by asking for help from God, and in this respect we have "prayer," whereby one man prays for others; secondly, by giving human assistance, and this in three ways. First, in order to relieve a deficiency on the part of the intellect, and if this deficiency be in the speculative intellect, the remedy is applied by "instructing," and if in the practical intellect, the remedy is applied by "counselling." Secondly, there may be a deficiency on the part of the appetitive power, especially by way of sorrow, which is remedied by "comforting." Thirdly, the deficiency may be due to an inordinate act; and this may be the subject of a threefold consideration. First, in respect of

ne pas se taire; celui qui est riche, de ne pas s'engourdir dans ses largesses miséricordieuses; l'homme possédant un art utile à la direction de la vie doit s'efforcer d'en partager l'usage et le bienfait avec son prochain; celui qui a l'oreille du riche doit craindre d'être puni, s'il enfouit son talent, en n'intercédant pas pour les pauvres lorsqu'il le peut. " Donc la distinction entre ces diverses aumônes est fondée à juste titre sur les biens que les uns possèdent abondamment et dont les autres sont dépourvus.

Réponse : La distinction des genres d'aumônes, dont on vient de parler, est fondée avec raison sur la diversité des déficiences du prochain. Certaines d'entre elles sont relatives à son âme, et les aumônes spirituelles leur sont ordonnées. Les autres sont relatives à son corps, et les aumônes corporelles leur sont ordonnées. Les déficiences corporelles peuvent se produire soit pendant la vie, soit après la vie. Si c'est pendant la vie, ou bien c'est un défaut commun relatif aux biens dont tout homme a besoin, ou bien c'est un défaut particulier dont l'origine est accidentelle. Dans le premier cas, ce défaut est ou intérieur ou extérieur. Intérieur, il revêt deux formes, selon qu'on y subvient par un aliment solide, et c'est la faim, pour laquelle il est dit: " nourrir les affamés "; ou par un aliment liquide, et c'est la soif, à laquelle correspond cette parole: " désaltérer les assoiffés ". - Le défaut commun relatif à un secours extérieur est double: selon qu'il s'agit du manque de vêtements, pour lequel il est prescrit de " vêtir ceux qui sont nus " ou du manque de domicile auquel correspond le précepte " d'accueillir les étrangers ". - De même les défauts particuliers peuvent résulter soit d'une cause intérieure, de la maladie par exemple, pour laquelle il est dit: " visiter les malades "; soit d'une cause extérieure, à quoi correspond " racheter les captifs ". Enfin, après la vie, on donne aux morts la sépulture. Pareillement, on subvient aux déficiences spirituelles par des actes spirituels de deux façons. D'abord en implorant le secours de Dieu, à quoi correspond la prière; en second lieu, par l'octroi d'un secours humain qui, lui-même, peut viser trois choses: un défaut de l'intelligence, auquel on remédie par l'enseignement s'il s'agit d'un défaut de l'intellect spéculatif, et par le conseil quand le défaut concerne l'intellect pratique; - un défaut affectant la puissance appétitive: le plus grand est ici la tristesse, à laquelle on porte remède par la consolation: - un défaut tenant à un acte déréglé, lequel peut lui-même être considéré au triple point de vue:

thành tệ trong sự hào phóng, thương xót; người có nghệ thuật hữu ích để hướng dẫn đời sống, phải cố gắng chia sẻ sự sử dụng và ơn lành do nghệ thuật đó với người đồng loại; kẻ có thần thế nói năng Với người giàu có hãy sợ kẻo bị phạt nếu họ chôn vùi sự tài giỏi của mình, bằng cách không thuyết phục các người giàu có để giúp đỡ những kẻ nghèo khổ khi mình có thể" (In Evang, 1,9). Vậy sự phân biệt các loại bố thí một cách hợp lý có nền tảng trên các của cải mà những người này chiếm hữu dồi dào và những kẻ khác thiếu hụt.

TRẢ LỜI : Sự phân biệt các loại bố thí mà người ta mới đề cập đến, một cách hợp lý có nền tảng trên sự khác biệt về các sự thiếu thốn của người đồng loại. Một số trong các sự thiếu thốn quan hệ với linh hồn của họ, và các sự bố thí thiêng liêng được sắp đặt cho họ. Các sự thiếu thốn khác quan hệ với thể xác, và các sự bố thí thuộc về thể xác được sắp đặt cho họ. Các sự thiếu thốn thuộc về thể xác có thể xảy ra trong đời sống ở đời này và sau khi chết. Nếu đó là ở đời này, hoặc là sự thiếu thốn chung đối với của cải mọi người đều cần đến, hoặc đó là sự thiếu thốn đặc thù riêng biệt mà nguồn gốc của nó bất ngờ. Trong trường hợp thứ nhất, sự thiếu thốn này hoặc là bên trong hoặc là bên ngoài. Sự thiếu thốn bên trong mặc lấy hai hình dạng, tùy theo người ta giúp đỡ bằng đồ ăn cứng và đó là sự đói mà do đó người ta nói: "Cho kẻ đói ăn"; hoặc bằng đồ ăn lỏng, và đó là sự khát nước mà có lời tương ứng: "Cho kẻ khát uống". Sự thiếu thốn chung quan hệ với sự trợ giúp bên ngoài có hai thứ: tùy theo đề cập đến sự thiếu áo quần, do đó mà có lệnh truyền cho kẻ rách rưới trần truồng ăn mặc, hoặc do sự thiếu nơi cư trú thì có lệnh truyền đón tiếp người xa lạ: Cũng vậy các sự thiếu thốn đặc thù riêng biệt phát xuất bởi nguyên nhân bên trong, thí dụ do bệnh hoạn, có lệnh truyền: viếng thăm kẻ bệnh hoạn; hoặc từ nguyên nhân bên ngoài, có lệnh truyền: chuộc kẻ phải làm tôi. Cuối cùng, sau khi từ giã cuộc đời, có lệnh truyền chôn kẻ chết. Cũng vậy, người ta trợ giúp các sự thiếu thốn thiêng liêng bằng các hành động thiêng liêng theo hai thể cách. Trước hết bằng cách kêu xin ơn trợ giúp của Thiên Chúa, có sự cầu nguyện tương ứng; thứ đến, bằng sự giúp đỡ của nhân loại và sự giúp đỡ này nhằm ba điều: sự thiếu thốn về sự hiểu biết có sự giúp đỡ bằng sự dạy dỗ nếu đó là sự hiểu biết của trí năng suy lý, và bởi sự khuyên bảo khi sự thiếu thốn liên hệ với trí năng thực tiễn; với sự thiếu thốn ảnh hưởng đến năng lực thị dục: sự thiếu thốn lớn nhất ở đây là sự buồn rầu, có vị thuốc đó là sự an ủi; có sự thiếu thốn cốt tại hành động mất trật tự, chính hành động mất trật tự này được xem xét ở ba phương diện: thứ nhất,

tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV, *debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare*. Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI, *alter alterius onera portate*.

the sinner, inasmuch as the sin proceeds from his inordinate will, and thus the remedy takes the form of "reproof." Secondly, in respect of the person sinned against; and if the sin be committed against ourselves, we apply the remedy by "pardoning the injury," while, if it be committed against God or our neighbor, it is not in our power to pardon, as Jerome observes (Super Matth. xviii, 15). Thirdly, in respect of the result of the inordinate act, on account of which the sinner is an annoyance to those who live with him, even beside his intention; in which case the remedy is applied by "bearing with him," especially with regard to those who sin out of weakness, according to Rom. 15:1: "We that are stronger, ought to bear the infirmities of the weak," and not only as regards their being infirm and consequently troublesome on account of their unruly actions, but also by bearing any other burdens of theirs with them, according to Gal. 6:2: "Bear ye one another's burdens."

1° de celui qui pèche, pour autant que l'acte procède de sa volonté déréglée; le remède approprié est alors la correction; 2° de celui contre qui on pèche; s'il s'agit de nous, nous y portons remède en pardonnant l'offense; mais s'il s'agit de Dieu et du prochain, " il ne nous appartient pas de pardonner ", dit S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu; 3° des conséquences de l'acte déréglé, qui, même sans que les pécheurs l'aient voulu, affectent péniblement ceux qui vivent avec eux; le remède consiste alors dans le support de celui qui pèche par faiblesse, selon cette parole de S. Paul (Rm 15, 1): " Nous devons, nous qui sommes forts, porter les faiblesses des autres. " Et il faut le faire, non seulement selon qu'ils sont faibles, ou difficiles à cause de leurs actes déréglés, mais encore pour tout ce qu'il peut y avoir chez eux de pénible à supporter, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ga 6, 2): " Portez les fardeaux les uns des autres. "

phương diện của kẻ phạm tội theo mức độ hành động phát xuất bởi ý chí mất trật tự của mình; trong trường hợp này vị thuốc thích hợp đó là sự sửa chữa; thứ đến hành động của kẻ mà người ta lỗi phạm đến; nếu đề cập đến chúng ta, chúng ta đem tới đó vị thuốc bằng cách tha thứ sự xúc phạm; nếu đề cập đến Thiên Chúa và người đồng loại, việc tha thứ không thuộc về chúng ta; thứ ba, các hậu quả của hành động mất trật tự, là những hậu quả, mặc dầu các tội nhân không muốn, vẫn một cách nặng nề ảnh hưởng đến những kẻ sống với họ; trong trường hợp này vị thuốc cốt tại sự chịu đựng kẻ lỗi phạm bởi yếu đuối theo lời thánh Phaolô nói: "Chúng ta là những kẻ mạnh mẽ, phải chịu đựng sự yếu đuối của các kẻ khác" (Rm 15,1). Và phải làm như thế không những tùy theo họ yếu đuối, hoặc khó khăn do các hành động mất trật tự của họ, mà còn do điều khó chịu đựng ở nơi họ theo lời thánh Phaolô "Anh em hãy gánh các gánh nặng lẫn nhau" (Gl 6,2).

AD PRIMUM ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera, sed numerat solum illa quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut Tobias et illi qui dominum sepelierunt; ut patet per Augustinum, in libro de cura pro mortuis agenda.

Reply to objection 1. Burial does not profit a dead man as though his body could be capable of perception after death. In this sense Our Lord said that those who kill the body "have no more that they can do"; and for this reason He did not mention the burial of the dead with the other works of mercy, but those only which are more clearly necessary. Nevertheless it does concern the deceased what is done with his body: both that he may live in the memory of man whose respect he forfeits if he remain without burial, and as regards a man's fondness for his own body while he was yet living, a fondness which kindly persons should imitate after his death. It is thus that some are praised for burying the dead, as Tobias, and those who buried Our Lord; as Augustine says (De Cura pro Mort. iii).

Solutions 1. La sépulture n'apporte évidemment rien au mort, quant à ce que son corps pourrait ressentir. Et c'est en ce sens que le Seigneur dit que ceux qui tuent le corps ne peuvent rien au-delà. C'est pour cela aussi qu'il ne mentionne pas la sépulture parmi les oe s de miséricorde; il énumère alors seulement celles dont la nécessité est plus évidente. Mais ce que l'on fait pour son corps concerne le défunt: à la fois parce qu'il vit encore dans la mémoire des hommes, et que son honneur serait flétri s'il demeurait sans sépulture, et aussi en raison de l'affection qu'il eut, de son vivant, pour son propre corps, et que les coeurs miséricordieux doivent partager. Voilà pourquoi certains sont loués d'avoir enseveli les morts, comme Tobie et ceux qui mirent Jésus au tombeau, ainsi que S. Augustin le montre dans son livre sur les devoirs envers les morts.

GIẢI ĐÁP 1. Việc an táng người chết rõ ràng không đem lại cái gì cho người chết về những điều mà thân thể của họ có thể cảm thấy. Chính theo ý nghĩa này mà Chúa Giêsu đã phán rằng những kẻ giết được thân thể không có thể làm cái gì hơn nữa. Cũng chính vì đó mà Ngài không nói đến sự an táng kẻ chết trong các công việc của lòng thương xót; trong trường hợp này, Ngài chỉ kể ra các công việc mà sự khẩn yếu rõ ràng hơn. Mà điều người ta làm cho thân thể của người chết, thì liên hệ đến họ; đồng thời bởi vì người chết còn sống trong ký ức của người ta, phần thì sự vinh dự của người chết hăn bị phai mờ đi giả như họ không được chôn trong mồ, và cũng vì sự yêu mến mà người chết khi họ còn sống, đã có đối với thân thể riêng của mình, và bởi vì các tâm hồn hay thương xót phải chia sẻ với họ. Do đó mà một số người được ca tụng về việc chôn cất người chết, như ông Tôbia và những kẻ đã đặt Chúa Giêsu vào trong mồ, như thánh Augustinô chứng tỏ trong cuốn sách của ngài về các bản phận đối với những người quá cố (De Cura pro Mort. agenda. 3,40).

AD SECUNDUM dicendum quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam et caecitas et claudicatio sunt infirmitates quaedam, unde dirigere caecum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus, et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Reply to objection 2. All other needs are reduced to these, for blindness and lameness are kinds of sickness, so that to lead the blind, and to support the lame, come to the same as visiting the sick. In like manner to assist a man against any distress that is due to an extrinsic cause comes to the same as the ransom of captives. And the wealth with which we relieve the poor is sought merely for the purpose of relieving the aforesaid needs: hence there was no reason for special mention of this particular need.

2. Tous les autres besoins se ramènent à ceux-là. La cécité et la claudication sont des infirmités: aussi guider l'aveugle et soutenir le boiteux sont des oeuvres qui se ramènent à la visite des malades. Pareillement, venir en aide à celui qui est sous le coup d'une contrainte extérieure quelconque se rattache au rachat des captifs. La richesse enfin, remède de la pauvreté, n'est recherchée que pour soulager toutes les indigences énumérées; il n'y avait donc pas à faire une mention spéciale de cette indigence.

2. Tất cả mọi nhu cầu khác quy về các nhu cầu đó. Sự mù mắt, sự què quặt là những bệnh tật: như vậy hướng dẫn người mù và nâng đỡ người què là những công việc quy về sự viếng thăm những kẻ đau ốm. Cũng vậy, giúp đỡ người bị cưỡng bức bên ngoài bất kỳ thế nào thì quy về việc chuộc kẻ phải làm tôi. Cuối cùng, sự giàu có, vị thuốc cho sự nghèo khó chỉ được tìm kiếm để giúp đỡ mọi sự cùng khổ đã kể trên; như vậy không phải đề cập đến một cách riêng về sự bần cùng này.

AD TERTIUM dicendum quod correctio peccantium, quantum ad

Reply to objection 3. The reproof of the sinner, as to the exercise of

3. La correction des pécheurs, considérée dans son exécution,

3. Sự sửa chữa các tội nhân được xem xét trong sự thực hành của mình

ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prov. XXVII, *meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

AD QUARTUM dicendum quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quae convenit eum scire, cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS 3
Utrum eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere, ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

PRAETEREA, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit, unde et dominus dicit, Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent*. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales.

PRAETEREA, ad laudem eleemosynae pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur, unde Iob XXXI dicitur, *si non benedixerunt mihi latera eius*; et ad Philemonem dicit apostolus, *viscera sanctorum requieverunt per te, frater*. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, super illud, qui petit a te, da ei, the act of reproving, seems to imply the severity of justice, but, as to the intention of the reprover, who wishes to free a man from the evil of sin, it is an act of mercy and lovingkindness, according to Prov. 27:6: "Better are the wounds of a friend, than the deceitful kisses of an enemy."

Reply to objection 4. Nescience is not always a defect, but only when it is about what one ought to know, and it is a part of almsgiving to supply this defect by instruction. In doing this however we should observe the due circumstances of persons, place and time, even as in other virtuous acts.

ARTICLE 3
Whether corporal alms are of more account than spiritual alms ?

Objections 1. It would seem that corporal alms are of more account than spiritual alms. For it is more praiseworthy to give an alms to one who is in greater want, since an almsdeed is to be praised because it relieves one who is in need. Now the body which is relieved by corporal alms, is by nature more needy than the spirit which is relieved by spiritual alms. Therefore corporal alms are of more account.

2. Further, an alms is less praiseworthy and meritorious if the kindness is compensated, wherefore Our Lord says (Lk. 14:12): "When thou makest a dinner or a supper, call not thy neighbors who are rich, lest perhaps they also invite thee again. Now there is always compensation in spiritual almsdeeds, since he who prays for another, profits thereby, according to Ps. 34:13: "My prayer shall be turned into my bosom: and he who teaches another, makes progress in knowledge, which cannot be said of corporal almsdeeds. Therefore corporal almsdeeds are of more account than spiritual almsdeeds.

3. Further, an alms is to be commended if the needy one is comforted by it: wherefore it is written (Job 31:20): "If his sides have not blessed me," and the Apostle says to Philemon (verse 7): "The bowels of the saints have been refreshed by thee, brother." Now a corporal alms is sometimes more welcome to a needy man than a spiritual alms. Therefore bodily almsdeeds are of more account than spiritual almsdeeds.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 20) on the words, "Give to him that asketh

paraît comporter la sévérité de la justice; mais par l'intention de celui qui la pratique en voulant arracher le coupable à son péché, elle relève de la miséricorde et d'un sentiment d'amour, selon la parole des Proverbes (27, 6): " Les coups de celui qui aime valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui hait. "

4. Toute ignorance n'est pas un défaut, mais seulement celle qui porte sur ce que l'on devrait savoir. Y remédier par l'enseignement se rattache à l'aumône. Il faut toutefois tenir compte ici des circonstances de personnes, de lieu et de temps, comme pour les autres actes des vertus.

ARTICLE 3
Quelles sont les aumônes les meilleures: les aumônes spirituelles, ou les aumônes corporelles ?

Objections 1. On pourrait croire que ce sont les aumônes corporelles. Car l'aumône mérite d'être louée parce qu'elle soulage l'indigent. Mais le corps, objet des aumônes corporelles, est d'une nature plus indigente que l'âme, que soulagent les aumônes spirituelles. Les aumônes corporelles sont donc les meilleures.

2. Le bénéfice que l'on peut retirer d'une aumône en diminue la valeur et le mérite; c'est ce qui faisait dire au Seigneur (Lc 14, 2): " Quand tu donnes à déjeuner ou à dîner, n'invite pas... des voisins riches, de peur qu'eux aussi le t'invitent à leur tour. " Mais les aumônes spirituelles ne vont jamais sans profit en retour; ainsi, la prière que l'on fait pour autrui est toujours utile à soi-même, suivant la parole du Psaume (35, 13): " Ma prière reviendra dans mon sein. " De même, celui qui en instruit un autre progresse lui-même en savoir. Or cela ne se produit pas dans les aumônes corporelles. Donc celles-ci sont supérieures aux autres.

3. On fait l'éloge de l'aumône parce que le pauvre à qui elle est faite en reçoit consolation, selon la parole de Job (31, 20): " Ai-je vu un miséreux sans vêtements, un pauvre sans couverture, sans qu'ils m'aient béni du fond du coeur "; et celle de S. Paul à Philémon (7): " Frère, tu as soulagé le coeur des saints ! " Or il arrive que l'aumône corporelle soit plus agréable à l'indigent que l'aumône spirituelle. Donc celle-là l'emporte sur celle-ci.

En sens contraire, à propos de cette parole en S. Matthieu (5, 42): " Donne à qui te demande ", S.

xem ra bao hàm sự nghiêm khắc của đức công bình; nhưng do ý định của kẻ thực thi sự sửa chữa này bằng cách muốn đem người tội nhân ra khỏi tội của họ, thì nó quy về lòng thương xót và tình cảm của tình yêu theo lời sách Cách ngôn nói: "Sự đánh đòn gây nên bởi kẻ yêu mến có giá trị hơn những cái hôn phỉnh phờ của kẻ ghét".

4. Mọi sự vô tri không phải đều là sự thiếu thốn, chỉ sự thiếu thốn quan hệ với điều người ta phải biết mới là sự vô tri. Việc sửa chữa sự vô tri này bằng sự dạy dỗ quy về sự bố thí. Tuy nhiên, ở đây phải lưu ý đến các hoàn cảnh quan hệ với con người, nơi chỗ và thời gian, như đối với các hành động khác của các nhân đức.

TIẾT 3
Những sự bố thí nào tốt hơn, những sự bố thí thiêng liêng hoặc các sự bố thí cho phần xác ?

VẤN NẠN 1. Sự bố thí đáng ca ngợi vì nó giúp đỡ người bần cùng. Mà thân thể, đối tượng của các sự bố thí về phần xác có tính cách bần cùng hơn linh hồn được giúp đỡ bởi những sự bố thí thiêng liêng. Vậy các sự bố thí về phần xác tốt nhất.

2. Sự được lợi mà người ta rút lấy ở sự bố thí giảm bớt giá trị và công đức của sự bố thí; đó là điều Chúa Giêsu đã căn dặn: "Khi ngươi dọn điểm tâm hay bữa tiệc, thì đừng cứ mời bạn bè ngươi... láng giềng giàu có, kẻo họ sẽ mời đáp lễ ngươi" (Lc 14,12). Nhưng các sự bố thí thiêng liêng không bao giờ có sự lợi ích đáp lại; như vậy, sự cầu nguyện người ta cầu cho kẻ khác luôn luôn ích lợi cho chính mình như lời Thánh vịnh nói: "Lời cầu nguyện của tôi sẽ trở lại cho chính mình tôi" (Tv 35,13). Cũng vậy, kẻ dạy dỗ kẻ khác làm cho mình tiến bộ trong sự biết. Mà điều đó không xảy ra trong các sự bố thí về phần xác. Vậy các sự bố thí phần xác tốt hơn các sự bố thí phần hồn.

3. Người ta ca ngợi sự bố thí bởi vì người nghèo lãnh nhận sự bố thí lãnh nhận sự an ủi theo lời nói của Gióp: "Tôi đã thấy người khốn nạn không áo mặc, người nghèo không có chăn, mà họ không chúc lành cho tôi từ đáy lòng họ" (G 31,20). Và lời nói của thánh Phaolô đã gởi cho ông Philêmon: "Ớ anh, anh đã làm êm dịu tâm hồn các thánh!" Mà xảy ra điều này là sự bố thí phần xác làm đẹp lòng người bần cùng hơn là sự bố thí thiêng liêng. Vậy sự bố thí phần xác hơn sự bố thí thiêng liêng.

TRÁI LẠI, Về lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô: "Ngươi hãy cho kẻ xin ngươi" (Mt 5,42), thánh

dicit, dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris. Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.

of thee" (Mat. 5:42): "You should give so as to injure neither yourself nor another, and when you refuse what another asks you must not lose sight of the claims of justice, and send him away empty; at times indeed you will give what is better than what is asked for, if you reprove him that asks unjustly." Now reproof is a spiritual alms. Therefore spiritual almsdeeds are preferable to corporal almsdeeds.

Augustin dit : " Il faut donner ce qui ne peut nuire ni à toi ni à un autre; et quand tu refuseras ce qu'on te demande, explique pourquoi, afin de ne pas renvoyer sans rien le quémandeur. Et il pourra se faire que tu donnes quelque chose de meilleur en corrigeant celui qui fait une demande injuste. " Or la correction est une aumône spirituelle. Donc les aumônes spirituelles l'emportent sur les aumônes corporelles.

Augustinô đã lên tiếng: "Phải cho điều không làm hại ngươi cũng không làm hại kẻ khác; và khi ngươi từ chối điều người ta xin ngươi, ngươi hãy giải thích tại sao, ngõ hầu ngươi không để người xin ra đi mà không có cái gì. Kẻ ấy sẽ tưởng nghĩ ngươi cho một cái gì tốt hơn bằng cách sửa chữa kẻ đưa ra một sự kêu xin không đúng" (De Sera. Dom. in Monte. 1,20). Vậy các sự bố thí thiêng liêng hơn các sự bố thí phần xác.

RESPONDEO dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo, et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali, secundum illud Prov. IV, *donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis*. Secundo, ratione eius cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere. Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam docendum, sicut et indigenti, secundum philosophum, melius est ditari quam philosophari, quamvis hoc sit simpliciter melius. AD PRIMUM ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

I answer that, There are two ways of comparing these almsdeeds. First, simply; and in this respect, spiritual almsdeeds hold the first place, for three reasons. First, because the offering is more excellent, since it is a spiritual gift, which surpasses a corporal gift, according to Prov. 4:2: "I will give you a good gift, forsake not My Law." Secondly, on account of the object succored, because the spirit is more excellent than the body, wherefore, even as a man in looking after himself, ought to look to his soul more than to his body, so ought he in looking after his neighbor, whom he ought to love as himself. Thirdly, as regards the acts themselves by which our neighbor is succored, because spiritual acts are more excellent than corporal acts, which are, in a fashion, servile. Secondly, we may compare them with regard to some particular case, when some corporal alms excels some spiritual alms: for instance, a man in hunger is to be fed rather than instructed, and as the Philosopher observes (Topic. iii, 2), for a needy man "money is better than philosophy," although the latter is better simply.

Réponse : Il y a deux manières de comparer ces aumônes. D'abord en les considérant de façon absolue. Sous ce rapport, les aumônes spirituelles l'emportent pour trois raisons 1° Parce que ce qui est donné a plus de valeur un don spirituel est en effet supérieur à un don corporel, selon la parole des Proverbes (4, 2): " C'est un don excellent que je vous ferai: n'abandonnez pas ma loi. " - 2° En raison de ce à quoi on porte secours: l'esprit, qui est plus noble que le corps. Aussi, de même que l'homme doit avoir soin de son âme plus que de son corps, ainsi doit-il faire pour son prochain, qu'il a le devoir d'aimer comme lui-même. - 3° En raison des actes par lesquels on vient en aide au prochain; les actes spirituels, en effet, sont plus nobles que les actes corporels, toujours marqués d'un certain caractère servile. On peut comparer d'une autre façon les deux sortes d'aumônes et en tel cas particulier, montrer que l'aumône corporelle est préférable à la spirituelle. Ainsi, mieux vaut nourrir qu'instruire celui qui meurt de faim; ou, comme le remarque Aristote: " L'indigent a davantage besoin de s'enrichir que de philosopher ", bien 'absolument parlant philosopher soit meilleure

TRẢ LỜI. Có hai thể cách so sánh hai loại bố thí này. Trước hết, bằng cách xem xét chúng nó cách tuyệt đối. Ở phương diện này, sự bố thí thiêng liêng thắng thế vì ba lý do: thứ nhất, bởi vì điều được cho có giá trị hơn; một ân huệ thiêng liêng cao trọng hơn một ân huệ phần xác theo lời ghi chép: "Đó là một ân huệ tuyệt hảo mà ta tặng cho ngươi, ngươi chớ bỏ luật của ta". Thứ đến, vì điều mà người ta giúp đỡ: tinh thần, cao trọng hơn thân thể. Như vậy, cũng như con người phải lo lắng cho linh hồn mình hơn cho phần xác, họ phải lo lắng cho người đồng loại của mình cũng như vậy, người đồng loại mà họ phải yêu mến như chính mình. Thứ ba, vì các hành động mà do đó người ta giúp đỡ kẻ đồng loại; quả thế, các hành động thiêng liêng cao quý hơn các hành động về phần xác là những hành động luôn luôn bị đánh dấu bởi một đặc tính nào đó thuộc về sự nô lệ. Người ta có thể so sánh hai loại bố thí này theo một thể cách khác và trong trường hợp đặc thù như thế, có thể chứng tỏ sự bố thí về phần xác đáng yêu chuộng hơn sự bố thí thiêng liêng. Như vậy cho một người chết đói được ăn thì hơn là dạy dỗ nó; hoặc như Triết gia nhận xét: "Người bần cùng cần trở nên giàu có nhiều hơn là nói triết lý", dầu mà nói cách tuyệt đối, nói triết lý thì tốt hơn (Top. 3,2).

Solutions 1. Toutes choses égales d'ailleurs, mieux vaut en effet secourir le plus indigent. Mais si le moins indigent est meilleur et a besoin d'une aumône meilleure, lui donner est meilleur aussi; et ainsi en va-t-il dans notre propos.

Reply to objection 1. It is better to give to one who is in greater want, other things being equal, but if he who is less needy is better, and is in want of better things, it is better to give to him: and it is thus in the case in point.

GIẢI ĐÁP 1. Khi mọi sự vật bằng nhau, thì việc cứu giúp kẻ bần cùng nhất có giá trị hơn. Mà nếu người ít bần cùng nhất tốt hơn và cần một sự bố thí khá hơn, thì việc cho họ cũng tốt hơn; vậy cũng có như thế trong trường hợp của chúng ta.

AD SECUNDUM dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta, sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit quod *quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur*. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Reply to objection 2. Compensation does not detract from merit and praise if it be not intended, even as human glory, if not intended, does not detract from virtue. Thus Sallust says of Cato (Catilin.), that "the less he sought fame, the more he became famous": and thus it is with spiritual almsdeeds. Nevertheless the intention of gaining spiritual goods does not detract from merit, as the intention of gaining corporal goods.

2. Le profit ne rend pas l'aumône moins méritoire et moins digne d'éloge, s'il n'a pas été voulu pour lui-même, pas plus que, dans les mêmes conditions, la gloire ne diminue la vertu; c'est pourquoi, parlant de Caton, Salluste disait: " Plus il fuyait la gloire, plus elle le poursuivait. " C'est ce qui arrive pour l'aumône spirituelle. - Encore faut-il ajouter que la recherche des biens spirituels ne diminue pas le mérite comme celle des biens corporels.

2. Sự được ích lợi không làm cho sự bố thí kém công đức và kém được ca ngợi, nếu nó đã không được muốn vì chính nó: như sự vinh quang của con người nếu nó không được nhắm, thì không giảm bớt yếu tính của nhân đức; do đó, khi đề cập đến ông Caton thì Salluste đã lên tiếng: "ông càng trốn tránh sự vinh quang, sự vinh quang càng theo đuổi ông" (In conjurat. Catil. 54). Chính đó là điều xảy ra cho sự bố thí thiêng liêng. Lại nữa, người ta có thể nói thêm điều này là sự tìm kiếm các của thiêng liêng không giảm bớt công đức như tìm kiếm các của cải phần xác.

AD TERTIUM dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere

Reply to objection 3. The merit of an almsgiver depends on that in which the will of the recipient rests reasonably, and not on that in

3. Le mérite de celui qui fait l'aumône s'évalue d'après ce qui raisonnablement doit satisfaire la volonté de celui qui reçoit, et non

3. Công đức của kẻ làm việc bố thí được đánh giá theo cái gì một cách hợp lý phải làm thỏa mãn ý muốn của người lãnh nhận, chứ không phải

voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

ARTICULUS 4

Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

PRAETEREA, dare corporale pro spirituali vitium simoniae est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae eleemosynae ad consequendum spirituales effectus.

PRAETEREA, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod legitur Luc. XXI de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae, secundum sententiam domini, plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXIX, *eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

RESPONDEO dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causae eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX, *perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in praeceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum.* Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur, *conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia

which it rests when it is inordinate.

ARTICLE 4

Whether corporal almsdeeds have a spiritual effect ?

Objections 1. It would seem that corporal almsdeeds have not a spiritual effect. For no effect exceeds its cause. But spiritual goods exceed corporal goods. Therefore corporal almsdeeds have no spiritual effect.

2. Further, the sin of simony consists in giving the corporal for the spiritual, and it is to be utterly avoided. Therefore one ought not to give alms in order to receive a spiritual effect.

3. Further, to multiply the cause is to multiply the effect. If therefore corporal almsdeeds cause a spiritual effect, the greater the alms, the greater the spiritual profit, which is contrary to what we read (Lk. 21:3) of the widow who cast two brass mites into the treasury, and in Our Lord's own words "cast in more than . . . all." Therefore bodily almsdeeds have no spiritual effect.

On the contrary, It is written (Ecclus. 17:18): "The alms of a man . . . shall preserve the grace of a man as the apple of the eye."

I answer that, Corporal almsdeeds may be considered in three ways. First, with regard to their substance, and in this way they have merely a corporal effect, inasmuch as they supply our neighbor's corporal needs. Secondly, they may be considered with regard to their cause, in so far as a man gives a corporal alms out of love for God and his neighbor, and in this respect they bring forth a spiritual fruit, according to Sir. 29:13, 14: "Lose thy money for thy brother . . . place thy treasure in the commandments of the Most High, and it shall bring thee more profit than gold." Thirdly, with regard to the effect, and in this way again, they have a spiritual fruit, inasmuch as our neighbor, who is succored by a corporal alms, is moved to pray for his benefactor; wherefore the above text goes on (Ecclus. 29:15): "Shut up alms in the heart of the poor, and it shall obtain help for thee from all evil."

Reply to objection 1. This argument considers corporal almsdeeds as to their substance.

Reply to objection 2. He who gives an alms does rot intend to buy a spiritual thing with a corporal thing, for he knows that

pas d'après ce que celui-ci peut vouloir d'une façon désordonnée.

ARTICLE 4

Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel ?

Objections 1. Il semble qu'elles n'en ont pas, car un effet n'est pas supérieur à sa cause; or les biens spirituels l'emportent sur les biens corporels; les aumônes corporelles n'ont donc pas d'effet spirituel.

2. Donner des biens corporels pour avoir des biens spirituels, c'est de la simonie; mais ce vice doit être évité à tout prix; par conséquent il ne faut pas faire d'aumônes en vue d'obtenir un effet spirituel.

3. En augmentant la cause, on augmente nécessairement l'effet. Donc, si l'aumône corporelle produisait un effet spirituel, il s'ensuivrait qu'une aumône plus grande produirait un effet spirituel plus grand; mais ceci va contre ce que nous lisons dans l'évangile de S. Luc (21, 2), au sujet de la veuve qui avait mis deux piécettes dans le trésor du Temple, puisqu'au jugement du Seigneur " elle avait mis plus que tous les autres ". L'aumône corporelle n'a donc pas d'effet spirituel.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (17, 22): " L'aumône de l'homme..., le Seigneur la conservera comme la prunelle de l'oeil. "

Réponse : L'aumône corporelle peut être considérée à un triple point de vue: 1° Dans sa substance; sous ce rapport elle n'a qu'un effet corporel, à savoir le soulagement des déficiences corporelles du prochain. 2° Par rapport à sa cause, selon que l'aumône corporelle est faite pour l'amour de Dieu et du prochain. Une telle aumône produit un fruit spirituel selon l'Ecclésiastique (29, 13-14): " Sacrifie ton argent pour ton frère, use de tes richesses selon le précepte du Très-Haut, cela te sera plus utile que l'or. " 3° Par rapport à son effet. Ici encore l'aumône corporelle a un fruit spirituel, car celui qui en a bénéficié est porté à prier pour son bienfaiteur. C'est pourquoi, au même texte, il est ajouté - " Cache ton aumône dans le sein du pauvre, et elle-même priera pour toi. "

Solutions 1. Cette objection est valable pour l'aumône corporelle considérée dans sa substance.

2. Celui qui fait une aumône corporelle n'entend pas acheter un bien spirituel au moyen d'un bien corporel, parce qu'il sait que les

theo điều mà người này có thể muốn một cách mất trật tự.

TIẾT 4

Các sự bố thí về phần xác có hiệu quả thiêng liêng ?

VẤN NẠN 1. Hiệu quả không hơn nguyên nhân của mình; mà các của thiêng liêng hơn các của phần xác; và các sự bố thí phần xác không có hiệu quả thiêng liêng.

2. Cho các của cải phần xác để có các của thiêng liêng, đó là tội bán đồ thánh; mà tật xấu này phải tránh xa bất cứ giá nào; do đó người ta không nên bố thí để thu lượm được hiệu quả thiêng liêng.

3. Thêm lên nguyên nhân, người ta một cách tất yếu thêm lên hiệu quả. Vậy, nếu sự bố thí về phần xác tạo nên hiệu quả thiêng liêng, hẳn do đó mà sự bố thí càng to lớn, hẳn tạo nên hiệu quả thiêng liêng càng to lớn; mà điều này trái ngược với điều chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (21,2), về vấn đề bà góa nọ bỏ hai đồng xu vào thùng tiền của đền thờ, bởi vì theo sự phán đoán của Chúa Giêsu, bà đã cúng vào đó nhiều hơn mọi kẻ khác. Vậy sự bố thí về phần xác không đem lại hiệu quả thiêng liêng.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Huấn ca: "Sự bố thí của nhân loại..., Thiên Chúa gìn giữ nó như con ngươi trong con mắt" (Hc 17,22).

TRẢ LỜI : Sự bố thí về phần xác được xem xét ở ba phương diện: Thứ nhất, trong bản thể của nó; ở mối tương quan này, nó chỉ có hiệu quả về phần xác, tức là sự giúp đỡ các sự thiếu thốn về phần xác của người đồng loại. Thứ đến, trong tương quan với nguyên nhân của nó, tùy theo sự bố thí về phần xác được thực thi vì tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Một sự bố thí như thế tạo nên hiệu quả thiêng liêng theo lời nói trong sách Huấn ca: "Ngươi hãy hy sinh tiền bạc của ngươi cho người anh em của ngươi, hãy dùng của cải của ngươi theo giới mệnh của Đấng Tối Cao, điều đó sẽ ích lợi cho ngươi hơn vàng" (Hc 29,13-14). Thứ ba, trong tương quan với hiệu quả của nó. Ở đây, sự bố thí về phần xác còn một hiệu quả thiêng liêng, vì kẻ hưởng nhờ sự bố thí đó hướng đến việc cầu nguyện cho ân nhân của mình. Do đó, ở cũng một đoạn văn, có lời nói thêm: "Ngươi hãy giấu của ngươi bố thí trong lòng người nghèo khó, và chính của bố thí đó sẽ cầu nguyện cho ngươi''.

GIẢI ĐÁP 1. Vấn nạn này có giá trị đối với sự bố thí về phần xác được xem xét trong bản thể của nó.

2. Kẻ làm việc bố thí cho phần xác không nhằm mua của thiêng liêng nhờ của cải hữu hình, bởi vì họ biết rằng của cải thiêng liêng một cách vô

in infinitum corporalibus praeeminere, sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

AD TERTIUM dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ARTICULUS 5
Utrum dare eleemosynam sit in praecepto

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto. Consilia enim a praeceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime*. Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

PRAETEREA, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in praecepto.

PRAETEREA, omne quod cadit sub praecepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter aestimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in praesenti vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

PRAETEREA, omnia praecepta reducuntur ad praecepta Decalogi. Sed inter illa praecepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

SED CONTRA, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Matth. XXV. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

RESPONDEO dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Ioan.

spiritual things infinitely surpass corporal things, but he intends to merit a spiritual fruit through the love of charity.

Reply to objection 3. The widow who gave less in quantity, gave more in proportion; and thus we gather that the fervor of her charity, whence corporal almsdeeds derive their spiritual efficacy, was greater.

ARTICLE 5
Whether almsgiving is a matter of precept ?

Objections 1. It would seem that almsgiving is not a matter of precept. For the counsels are distinct from the precepts. Now almsgiving is a matter of counsel, according to Dan. 4:24: "Let my counsel be acceptable to the King; [Vulg.: 'to thee, and'] redeem thou thy sins with alms." Therefore almsgiving is not a matter of precept.

2. Further, it is lawful for everyone to use and to keep what is his own. Yet by keeping it he will not give alms. Therefore it is lawful not to give alms: and consequently almsgiving is not a matter of precept.

3. Further, whatever is a matter of precept binds the transgressor at some time or other under pain of mortal sin, because positive precepts are binding for some fixed time. Therefore, if almsgiving were a matter of precept, it would be possible to point to some fixed time when a man would commit a mortal sin unless he gave an alms. But it does not appear how this can be so, because it can always be deemed probable that the person in need can be relieved in some other way, and that what we would spend in almsgiving might be needful to ourselves either now or in some future time. Therefore it seems that almsgiving is not a matter of precept.

4. Further, every commandment is reducible to the precepts of the Decalogue. But these precepts contain no reference to almsgiving. Therefore almsgiving is not a matter of precept.

On the contrary, No man is punished eternally for omitting to do what is not a matter of precept. But some are punished eternally for omitting to give alms, as is clear from Mat. 25:41-43. Therefore almsgiving is a matter of precept.

I answer that, As love of our neighbor is a matter of precept, whatever is a necessary condition to the love of our neighbor is a matter of precept also. Now the love of our neighbor requires that not only should we be our neighbor's well-wishers, but also his well-doers, according to 1 Jn.

biens spirituels l'emportent infiniment sur les corporels, mais c'est par le sentiment de charité qui l'anime qu'il espère obtenir un fruit spirituel.

3. La veuve de l'Évangile, qui a donné moins en quantité, a donné davantage en proportion de ce qu'elle pouvait; on estime donc qu'il y avait en elle un plus grand amour de charité, d'où l'aumône corporelle tire son efficacité spirituelle.

ARTICLE 5
Y a-t-il un précepte de faire l'aumône ?

Objections 1. Il semble bien que non. En effet, les conseils sont distincts des préceptes. Or faire l'aumône est affaire de conseil, selon la parole de Daniel (4, 24): " Ô roi, agrée mon conseil: rachète tes péchés par tes aumônes. " Donc faire l'aumône n'est pas de précepte.

2. Chacun est libre d'user de son bien et de le garder; mais si on le garde, on ne fera pas l'aumône; il est donc permis de ne pas la faire donc elle n'est pas de précepte.

3. Tout ce qui tombe sous un précepte oblige à un certain moment sous peine de péché mortel, car les préceptes affirmatifs obligent pour un temps déterminé. Donc, si la pratique de l'aumône tombait sous un précepte, on pourrait déterminer un temps où ne pas la faire serait un péché mortel. Or il ne paraît pas qu'il en soit ainsi, parce qu'on peut toujours estimer probable qu'un indigent pourra être secouru d'une autre manière, et que l'argent de ces aumônes nous sera nécessaire maintenant ou plus tard. Faire l'aumône ne paraît donc pas être de précepte.

4. Tous les préceptes se ramènent à ceux du décalogue; or, parmi eux rien ne concerne l'aumône; celle-ci n'est donc pas de précepte.

En sens contraire, personne n'est condamné au châtiment éternel pour avoir omis ce qui n'est pas de précepte. Or certains devront subir cette peine parce qu'ils n'auront pas fait l'aumône, comme on le voit en S. Matthieu (25, 41). Faire l'aumône est donc de précepte.

Réponse : Puisque l'amour du prochain est de précepte, il est nécessaire que tout ce qui est indispensable pour le garder soit aussi de précepte. Or, en vertu de cet amour, non seulement nous devons vouloir du bien à notre prochain mais encore lui en faire: " N'aimons ni en paroles ni en

cùng hơn của cải hữu hình, mà chính bởi tình cảm của đức mến khích lệ họ ngõ hầu họ hy vọng thu được một kết quả thiêng liêng.

3. Bà góa trong Phúc âm thánh Luca đã dâng cúng ít về lượng, nhưng đã cúng nhiều hơn theo tỷ lệ điều bà có thể; vậy người ta nghĩ rằng ở nơi bà có một tình yêu lớn hơn về đức mến mà do đó sự bố thí về phần xác rút lấy kết quả thiêng liêng.

TIẾT 5
Có giới mệnh để làm việc bố thí không ?

VẤN NẠN 1. Các lời khuyên phân biệt với các giới mệnh. Mà làm việc bố thí là công việc của lời khuyên, theo lời nói của tiên tri Đanien: "Tâu đức vua, xin chấp nhận lời khuyên của tôi: đức vua hãy dùng các sự bố thí của mình mà chuộc tội" (Đn 4,24). Vậy việc làm bố thí không phải thuộc về giới mệnh.

2. Mỗi người được tự do sử dụng của cải của mình và giữ gìn; mà nếu người ta giữ gìn nó, người ta không làm việc bố thí; vậy người ta được phép không làm việc bố thí; vậy việc không bố thí không thuộc về giới mệnh.

3. Tất cả những gì thuộc về giới mệnh thì vào một lúc nào đó bắt buộc với hình phạt trọng tội; mà các giới mệnh chế định bắt buộc trong một thời gian nhất định. Vậy, nếu sự thực thi việc bố thí thuộc về giới mệnh, người ta hẳn có thể quyết định thời gian, mà trong thời gian đó việc không bố thí hẳn là trọng tội. Mà xem ra không có như vậy, bởi vì người ta có thể luôn luôn tưởng nghĩ một cách cái nhiên rằng người bần cùng có thể được giúp đỡ bởi cách khác, và số tiền bạc cho các sự bố thí này sẽ cần thiết cho chúng ta trong lúc này hay lúc khác về sau. Vậy việc bố thí xem ra không thuộc về giới mệnh.

3. Mọi giới mệnh quy về các giới mệnh của Mười điều răn Đức Chúa Trời; mà, trong các giới mệnh này không có cái gì liên hệ với sự bố thí; vậy sự bố thí không thuộc về giới mệnh.

TRÁI LẠI, Không người nào bị án phạt đời đời vì đã bỏ qua điều không thuộc về giới mệnh. Mà một số người sẽ bị hình phạt này, bởi vì họ không làm việc bố thí như người ta đọc trong Phúc âm thánh Matthêô (25,41). Vậy làm việc bố thí thuộc về giới mệnh.

TRẢ LỜI : Bởi vì tình yêu đối với người đồng loại thuộc về luật, tất cả những cái gì cần thiết để tuân giữ tình yêu này thì cũng thuộc về giới mệnh. Mà, vì tình yêu này, không những chúng ta phải muốn sự tốt cho người đồng loại mà còn phải làm điều tốt cho họ: "Chúng ta đừng thương yêu bằng lời nói, bằng miệng

III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI, *quod superest date eleemosynam*. Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit, *pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti*. Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

AD SECUNDUM dicendum quod bona temporalia, quae homini 3:18: “Let us not love in word, nor in tongue, but in deed, and in truth.” And in order to be a person's well-wisher and well-doer, we ought to succor his needs: this is done by almsgiving. Therefore almsgiving is a matter of precept. Since, however, precepts are about acts of virtue, it follows that all almsgiving must be a matter of precept, in so far as it is necessary to virtue, namely, in so far as it is demanded by right reason. Now right reason demands that we should take into consideration something on the part of the giver, and something on the part of the recipient. On the part of the giver, it must be noted that he should give of his surplus, according to Lk. 11:41: “That which remaineth, give alms.” This surplus is to be taken in reference not only to himself, so as to denote what is unnecessary to the individual, but also in reference to those of whom he has charge (in which case we have the expression “necessary to the person” [*The official necessities of a person in position] taking the word “person” as expressive of dignity). Because each one must first of all look after himself and then after those over whom he has charge, and afterwards with what remains relieve the needs of others. Thus nature first, by its nutritive power, takes what it requires for the upkeep of one's own body, and afterwards yields the residue for the formation of another by the power of generation. On the part of the recipient it is requisite that he should be in need, else there would be no reason for giving him alms: yet since it is not possible for one individual to relieve the needs of all, we are not bound to relieve all who are in need, but only those who could not be succored if we not did succor them. For in such cases the words of Ambrose apply, “Feed him that dies of hunger: if thou hast not fed him, thou hast slain him” [*Cf. Canon Pasce, dist. lxxxvi, whence the words, as quoted, are taken]. Accordingly we are bound to give alms of our surplus, as also to give alms to one whose need is extreme: otherwise almsgiving, like any other greater good, is a matter of counsel.

Reply to objection 1. Daniel spoke to a king who was not subject to God's Law, wherefore such things as were prescribed by the Law which he did not profess, had to be counselled to him. Or he may have been speaking in reference to a case in which almsgiving was not a matter of precept.

Reply to objection 2. The temporal goods which God grants discours, mais en acte et en vérité “, dit S. Jean (1 Jn 3, 18). Mais on ne saurait vouloir du bien à son prochain, si on ne le secourt pas dans la nécessité, c'est-à-dire si on ne lui fait pas l'aumône. Celle-ci est donc de précepte. Mais parce que les préceptes portent sur les actes des vertus, faire l'aumône sera obligatoire dans la mesure où cet acte sera nécessaire à la vertu, c'est-à-dire selon que la droite raison l'exige. Or cela entraîne deux ordres de considérations, relatifs l'un à celui qui fait l'aumône, l'autre à celui qui doit la recevoir. - Du côté du donateur, il est à remarquer que les aumônes doivent être faites de son superflu. Comme il est prescrit en S. Luc (11, 41 Vg): “ Faites l'aumône avec le surplus. “ Par là il faut entendre non seulement ce qui dépasse les besoins du donateur, mais encore les besoins de ceux dont il a la charge. Chacun, en effet, doit pourvoir d'abord à ses besoins propres et aux besoins de ceux dont il a la charge (en ce sens on parle de ce qui est nécessaire à la “ personne “, ce mot impliquant la responsabilité.) Cela fait, on viendra en aide aux autres avec le reste dont on disposera. C'est ainsi que la nature se procure d'abord la nourriture nécessaire à soutenir le corps; ensuite, par la génération, elle émet ce qui est superflu pour engendrer un être nouveau. Du côté du bénéficiaire, il est requis qu'il soit dans le besoin; sans cela l'aumône n'aurait pas de raison d'être. Mais comme il est impossible à chacun de secourir tous ceux qui sont dans le besoin, le précepte n'oblige pas à faire l'aumône dans tous les cas de nécessité; seule oblige sous le précepte la nécessité de celui qui ne pourrait être secouru autrement. Alors s'applique la parole de S. Ambroise: “ Nourris celui qui meurt de faim. Si tu ne le fais pas, tu es cause de sa mort. “ En conclusion, voici ce qui est de précepte: faire l'aumône de son superflu, et la faire à celui qui est dans une extrême nécessité. En dehors de ces conditions, faire l'aumône est de conseil, comme n'importe quel bien meilleur.

Solutions 1. Daniel s'adressait à un roi qui n'était pas soumis à la loi de Dieu. C'est pourquoi ce qui était prescrit par cette loi, qu'il ne reconnaissait pas, ne devait lui être proposé que sous forme de conseil. - On peut dire encore qu'il s'agissait de cas où l'aumône n'est pas de précepte.

2. Les biens temporels que l'homme a reçus de Dieu sont à lui lưỡi, nhưng bằng hành động và bằng chân lý”, như thánh Gioan đã nói (1Ga 3,18). Mà người ta không có thể muốn điều tốt cho người đồng loại, nếu người ta không giúp đỡ họ trong điều cần thiết, nghĩa là nếu người ta không làm việc bố thí cho họ. Và việc bố thí thuộc về giới mệnh. Mà bởi vì các giới mệnh liên hệ với các hành động của các nhân đức, việc bố thí là việc bắt buộc trong mức độ hành động này cần thiết đối với nhân đức, nghĩa là tùy theo trí năng ngay thẳng đòi hỏi điều đó. Mà điều đó đem lại hai trật tự cho việc cứu xét, một trật tự tương quan với người bố thí, trật tự kia tương quan với kẻ lãnh nhận bố thí. về phía kẻ cho, phải lưu ý điều này là các sự bố thí phải được thực thi trong phần thặng dư của họ như có lệnh truyền trong Phúc âm thánh Luca: “Các ngươi hãy bố thí với của cải còn lại” (Lc 11,41). Do đó, phải hiểu chẳng những cái gì vượt qua các sự nhu cầu của kẻ cho, mà còn vượt qua nhu cầu của những kẻ mà họ có trọng trách lo cho. Quả thế, mỗi người phải trước tiên lo cho các nhu cầu riêng của mình và các nhu cầu của kẻ mình có bổn phận lo lắng cho họ: theo ý nghĩa này, người ta nói đến cái gì cần thiết cho con người, từ ngữ này nói lên chức vị của con người. Điều đó đã được giải quyết xong, người ta sẽ đi giúp các kẻ khác với của cải còn lại mà người ta sẽ sắp đặt. Chính như vậy mà bản tính trước tiên lo cho mình có lương thực cần thiết để bảo tồn thân thể; sau đó, đối với sự sinh sản, nó đưa ra sự thặng dư để sinh sản hữu thể mới. Về phía kẻ thụ hưởng, đòi họ phải ở trong nhu cầu; không có sự nhu cầu này thì sự bố thí không có lý do tồn tại. Mà bởi vì mỗi người không có thể giúp đỡ tất cả mọi người có nhu cầu, giới mệnh không buộc làm việc bố thí trong mọi trường hợp khẩn yếu; chỉ có sự khẩn yếu của kẻ không thể được giúp đỡ cách khác, mới bắt buộc theo giới mệnh. Trong trường hợp này ứng dụng lời nói của thánh Ambrôxiô: “Ngươi hãy nuôi kẻ chết đói. Nếu ngươi không làm điều đó, ngươi là nguyên nhân của sự chết của họ” (Sermon. 81 super 12,8). Để kết luận đây là điều thuộc về giới mệnh: làm việc bố thí trong của cải thặng dư của mình, và bố thí cho kẻ trong tình trạng tối khẩn. Ngoài các điều kiện này, việc bố thí thuộc về lời khuyên, cũng như bất cứ sự tốt hơn nào khác.

GIẢI ĐÁP 1. Tiên tri Đanien tâu với ông vua không phục tùng luật Thiên Chúa. Do đó, những cái gì đã được ra lệnh do luật này, vua đó không nhìn nhận, chỉ được giới thiệu dưới hình thức lời khuyên. Người ta còn có thể nói rằng đó là trường hợp mà sự bố thí không thuộc về giới mệnh.

2. Của cải trần gian mà con người đã lãnh nhận từ Thiên Chúa thì thuộc về

divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit, *si fateris ea tibi divinitus provenisse* (scilicet temporalia bona) *an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres*. Et hoc idem dicit Ambrosius, in Decret., dist. XLVII.

AD TERTIUM dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum, hoc enim esset de crastino cogitare, quod dominus prohibet, Matth. VI. Sed debet diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

AD QUARTUM dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum. Sic enim et apostolus interpretatur, I ad Tim. IV, dicens, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*, quod dicit quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio, ut sis longaevus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS 6
Utrum aliquis debeat eleemosynam dare de necessario

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis, quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat

us, are ours as to the ownership, but as to the use of them, they belong not to us alone but also to such others as we are able to succor out of what we have over and above our needs. Hence Basil says [*Hom. super Luc. xii, 18]: "If you acknowledge them," viz. your temporal goods, "as coming from God, is He unjust because He apportions them unequally? Why are you rich while another is poor, unless it be that you may have the merit of a good stewardship, and he the reward of patience? It is the hungry man's bread that you withhold, the naked man's cloak that you have stored away, the shoe of the barefoot that you have left to rot, the money of the needy that you have buried underground: and so you injure as many as you might help." Ambrose expresses himself in the same way.

Reply to objection 3. There is a time when we sin mortally if we omit to give alms; on the part of the recipient when we see that his need is evident and urgent, and that he is not likely to be succored otherwise---on the part of the giver, when he has superfluous goods, which he does not need for the time being, as far as he can judge with probability. Nor need he consider every case that may possibly occur in the future, for this would be to think about the morrow, which Our Lord forbade us to do (Mat. 6:34), but he should judge what is superfluous and what necessary, according as things probably and generally occur.

Reply to objection 4. All succor given to our neighbor is reduced to the precept about honoring our parents. For thus does the Apostle interpret it (1 Tim. 4:8) where he says: "Dutifulness* [Douay: 'Godliness'] is profitable to all things, having promise of the life that now is, and of that which is to come," and he says this because the precept about honoring our parents contains the promise, "that thou mayest be longlived upon the land" (Ex. 20:12): and dutifulness comprises all kinds of almsgiving.

ARTICLE 6
Whether one ought to give alms out of what one needs ?

Objections 1. It would seem that one ought not to give alms out of what one needs. For the order of charity should be observed not only as regards the effect of our benefactions but also as regards our interior affections. Now it is a sin to contravene the order of charity, because this order is a matter of precept. Since, then, the order of charity requires that a man should love

quant à la propriété, mais quant à l'usage 1 ils ne sont pas à lui seul, mais également aux autres, qui peuvent être secourus par ce qu'il a de superflu. Comme dit S. Basile: " Si tu confesses avoir reçu de Dieu ces biens (c'est-à-dire les biens temporels), Dieu doit-il être accusé d'injustice pour les avoir inégalement répartis? Tu es dans l'abondance, celui-ci est réduit à mendier; pourquoi cela, sinon pour que toi tu acquières le mérite d'une bonne dispensation, et lui, la récompense de la patience? C'est le pain de l'affamé que tu retiens, le vêtement de celui qui est nu que tu gardes sous clef, la chaussure de celui qui n'en a pas qui se détériore chez toi, l'argent de 'celui qui en manque que tu tiens enfoui. En conséquence, tes injustices sont aussi nombreuses que les dons que tu pourrais faire. " S. Ambroise parle de même.

3. On peut déterminer un temps où faire l'aumône oblige sous peine de péché mortel; du côté du bénéficiaire, l'aumône doit lui être faite lorsqu'elle apparaît d'une évidente et urgente nécessité, et que nul autre ne se présente à ce moment pour le secourir; du côté du donateur, il doit donner lorsqu'il possède un superflu qui, selon toutes probabilités, ne lui est pas présentement nécessaire. Et il n'y a pas ici à s'arrêter à tout ce qui pourrait arriver dans l'avenir: ce serait " avoir souci du lendemain ", ce que le Seigneur interdit (Mt 6, 34). Ainsi, le superflu et le nécessaire doivent être appréciés d'après les circonstances probables et communes.

4. Tout secours donné au prochain se ramène au commandement d'honorer son père et sa mère. C'est ainsi que l'entend l'Apôtre (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout; car elle a la promesse de la vie, de la vie présente comme de la vie future. " Il parle ainsi parce qu'au précepte d'honorer ses parents s'ajoute cette promesse: " afin d'avoir une longue vie sur terre " (Ex 20, 12). Or, dans la piété sont incluses toutes les espèces d'aumônes.

ARTICLE 6
Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire ?

Objections 1. Il ne semble pas, car l'ordre de la charité ne vaut pas moins pour les bienfaits extérieurs que pour les sentiments intérieurs. Or, on pèche lorsqu'on agit au rebours de l'ordre de la charité, parce que cet ordre est de précepte. Donc, puisqu'en vertu de l'ordre de la charité on doit s'aimer soi-même plus que le prochain, il apparaît que

họ trong quyền sở hữu; còn về việc sử dụng các của cải đó không thuộc về họ mà thôi, nhưng cũng thuộc về các kẻ khác là những kẻ có thể được giúp đỡ bởi cái gì là thặng dư. Như thánh Basiliô: "Nếu ngươi tuyên xưng ngươi đã nhận từ Thiên Chúa các của cải này (tức là các của cải trần gian), Thiên Chúa bị tố cáo là bất công vì Ngài phân phối các của cải đó không bằng nhau sao? Ngươi ở trong sự giàu có, người này phải đi ăn xin; tại sao thế, nếu không phải ngõ hầu ngươi thu lượm được công đức phân phát tốt, và họ được phần thưởng về sự nhẫn nại sao? Đó bánh của người đói ngươi nắm trong tay; quần áo của kẻ trần truồng ngươi khóa lại, giữ kỹ; đôi giày của kẻ không có bị hư hỏng ở nhà ngươi; tiền bạc của kẻ thiếu hụt, ngươi chôn giấu kỹ. Do đó, những sự bất công của ngươi cũng nhiều như các ân huệ ngươi có thể làm'' (Hom. 6 super Lucam 12,18). Thánh Ambrôxiô cũng nói như vậy (Sermon 81 super Lucam 12,18).

3. Người ta có thể quyết định thời gian mà việc làm sự bố thí bắt buộc bằng hình phạt trọng tội; về phía kẻ được ơn lành, sự bố thí phải được thực thi cho họ khi sự bố thí xem ra khẩn yếu khẩn trương và hiển hiện, và khi không ai khác xuất hiện vào lúc này để giúp đỡ họ; về phía kẻ cho, họ phải cho khi họ có thặng dư; phần thặng dư này về mọi phương diện, xem ra không cần thiết đối với họ trong giây phút hiện tại và ở đây không để ý đến tất cả những gì có thể xảy ra trong tương lai: đó là lo lắng cho ngày mai điều đó Chúa Giêsu đã cấm đoán (Mt 6,34). Như vậy cái thặng dư là cái cần thiết phải được đánh giá theo các hoàn cảnh cái nhiên và chung.

4. Mọi sự giúp đỡ cho người đồng loại quy về giới mệnh thảo kính cha mẹ mình. Chính như vậy mà thánh Phaolô nói: "Lòng đạo đức hữu ích cho mọi sự vật nó là lời hứa của sự sống, sự sống hiện giờ như sự sống tương lai" (1Tm 4,8). Thánh nhân nói như vậy bởi vì giới mệnh thảo kính cha mẹ mình được có thêm lời hứa này: "Ngõ hầu ngươi được sống lâu ở đời này" (Xh 20,12). Mà, trong lòng hiếu thảo được bao gồm tất cả mọi loại của sự bố thí.

TIẾT 6
Người ta phải làm việc bố thí bằng cách cho cái cần thiết với chính mình không ?

VẤN NẠN 1. Trật tự của đức mến không kém giá trị đối với các ơn lành bên ngoài hơn các tình cảm bên trong. Mà, người ta phạm tội khi làm trái ngược với trật tự của đức mến, bởi vì trật tự này thuộc về giới mệnh. Vậy, bởi vì do trật tự của đức mến, người ta phải yêu mến chính mình hơn người đồng loại; vậy việc lấy cái cần thiết cho mình mà bố thí xem ra

aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

PRAETEREA, quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi est propriae substantiae dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*. Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curae quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Sed ille qui dat omnia quae habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

RESPONDEO dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis himself more than his neighbor, it seems that he would sin if he deprived himself of what he needed, in order to succor his neighbor.

2. Further, whoever gives away what he needs himself, squanders his own substance, and that is to be a prodigal, according to the Philosopher (Ethic. iv, 1). But no sinful deed should be done. Therefore we should not give alms out of what we need.

3. Further, the Apostle says (1 Tim. 5:8): "If any man have not care of his own, and especially of those of his house, he hath denied the faith, and is worse than an infidel." Now if a man gives of what he needs for himself or for his charge, he seems to detract from the care he should have for himself or his charge. Therefore it seems that whoever gives alms from what he needs, sins gravely.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 19:21): "If thou wilt be perfect, go, sell what thou hast, and give to the poor." Now he that gives all he has to the poor, gives not only what he needs not, but also what he needs. Therefore a man may give alms out of what he needs.

I answer that, A thing is necessary in two ways: first, because without it something is impossible, and it is altogether wrong to give alms out of what is necessary to us in this sense; for instance, if a man found himself in the presence of a case of urgency, and had merely sufficient to support himself and his children, or others under his charge, he would be throwing away his life and that of others if he were to give away in alms, what was then necessary to him. Yet I say this without prejudice to such a case as might happen, supposing that by depriving himself of necessaries a man might help a great personage, and a support of the Church or State, since it would be a praiseworthy act to endanger one's life and the lives of those who are under our charge for the delivery of such a person, since the common good is to be preferred to one's own. Secondly, a thing is said to be necessary, if a man cannot without it live in keeping with his social station, as regards either himself or those of whom he has charge. The "necessary" considered thus is not an invariable quantity, for one might add much more to a man's property, and yet not go beyond what he needs in this way, or one might take much from him, and he would still have sufficient for the decencies of life in keeping with his own position. Accordingly it is good to give alms of this kind of "necessary"; and it is a matter not of precept but of counsel. Yet it would be inordinate to deprive oneself of one's

c'est péché de prendre sur son nécessaire pour faire l'aumône.

2. Donner de son nécessaire, c'est gaspiller son bien, ce qui est de la prodigalité, comme le montre Aristote; mais aucun acte vicieux n'est permis; donc on ne doit pas faire l'aumône avec le nécessaire.

3. Comme dit S. Paul (1 Tm 6, 8): " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi, il est pire qu'un infidèle. " Mais celui qui donne en aumônes ce qui lui est nécessaire, ou ce qui est nécessaire aux siens, paraît bien manquer à son devoir envers lui-même et les siens. Il semble donc qu'en faisant l'aumône avec son nécessaire, on pèche toujours gravement.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 19, 21): " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Mais celui qui donne aux pauvres tout ce qu'il possède ne donne pas seulement le superflu, mais le nécessaire. Donc on peut faire l'aumône de son nécessaire.

Réponse : Le nécessaire peut signifier deux choses. Ou bien il désigne ce sans quoi une chose ne peut exister. Il ne faut absolument pas faire l'aumône avec ce nécessaire-là; celui qui en serait réduit à n'avoir que l'indispensable pour vivre avec ses enfants et sa famille, ne peut en faire l'aumône; ce serait s'ôter la vie, à lui-même et aux siens. Un cas cependant fait exception: celui où l'on se priverait pour donner à quelque personnage important dont le salut de l'Église ou de l'État dépendrait; car s'exposer à la mort soi et les siens pour la libération d'un tel personnage est digne d'éloge, puisqu'on doit toujours faire passer le bien commun avant son propre bien. Le nécessaire peut encore signifier ce qui est indispensable pour vivre selon les exigences normales de sa condition ou de son état, et selon les exigences des autres personnes dont on a la charge. La limite d'un tel nécessaire ne constitue pas un point fixe et indivisible; on peut y ajouter beaucoup, sans estimer qu'on dépasse un tel nécessaire; on peut aussi en retrancher beaucoup et garder encore assez de biens pour pouvoir vivre de façon convenable et selon les exigences de son état. Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est bon, mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait au contraire un désordre de prélever pour ses aumônes une part

có tội.

2. Đem cho cái cần thiết với mình, đó là phung phí của cải mình; đó là thuộc về sự phung phí như Triết gia minh chứng (Eth. 4,1), mà không hành động xấu nào được cho phép; vậy người ta không nên làm việc bố thí với cái cần thiết cho mình.

3. Như thánh Phaolô nói: "Nếu người nào không lo lắng cho những người của mình, nhất là cho những kẻ sống với mình, họ đã chối bỏ đức tin mình, họ xấu hơn kẻ không tin" (1Tm 6,8). Mà kẻ này làm việc bố thí với của cải cần thiết cho mình hoặc với của cải cần thiết cho những người của mình, xem ra rất thiếu thốn bổn phận đối với chính mình và đối với những kẻ thuộc về mình. Vậy xem ra khi làm việc bố thí với cái cần thiết cho mình, người ta luôn luôn phạm trọng tội.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán: "Nếu ngươi muốn nên hoàn hảo, ngươi hãy đi, hãy bán tất cả những gì ngươi có và đem cho các kẻ nghèo khó" (Mt 19,21). Mà kẻ cho người nghèo khó tất cả những gì họ chiếm hữu, không những cho cái thặng dư, mà cho ngay cái cần thiết. Vậy người ta có thể bố thí với cái cần thiết cho mình.

TRẢ LỜI : Cái cần thiết biểu thị hai sự vật. Hoặc nó biểu thị cái gì mà không có cái đó một sự vật nào không thể hiện hữu. Người ta cách tuyệt đối không nên bố thí với cái cần thiết đó; kẻ chỉ có cái cần thiết để sống với con cái mình và gia đình mình, không được đem cái đó mà bố thí; đó là cất đi mạng sống cho chính mình và cho các kẻ của mình. Tuy nhiên, một trường hợp được ngoại lệ: trường hợp mà người ta bị mất mát để cho một nhân vật quan trọng mà sự an toàn của Hội thánh hay của Tổ quốc lệ thuộc vào đó; vì việc liều mình và những kẻ thuộc về mình đến sự chết để cứu một nhân vật như thế thì đáng được ca ngợi, bởi vì luôn luôn người ta phải coi sự tốt chung hơn sự tốt riêng. Cái cần thiết còn có ý nghĩa là cái gì không có thì không được để sống theo những sự đòi hỏi bình thường của điều kiện của mình hoặc của tình trạng của mình, và theo các sự đòi hỏi của những người khác mà người ta có trách nhiệm phải lo cho. Giới hạn của cái cần thiết như thế không tạo nên một điểm cố định và bất khả phân; người ta có thể thêm nhiều vào đó mà không phải tưởng nghĩ người ta vượt qua cái cần thiết như thế; người ta cũng có thể lấy mất đi nhiều và chỉ còn giữ lại đủ của cải để có thể sống cách thích hợp và theo những sự đòi hỏi của tình trạng của mình. Làm việc bố thí bằng cách cái cần thiết của mình là việc tốt, nhưng đó là lời khuyên, chứ không phải đó là giới mệnh. Trái lại, hẳn là một sự mất trật

propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

own, in order to give to others to such an extent that the residue would be insufficient for one to live in keeping with one's station and the ordinary occurrences of life: for no man ought to live unbecomingly. There are, however, three exceptions to the above rule. The first is when a man changes his state of life, for instance, by entering religion, for then he gives away all his possessions for Christ's sake, and does the deed of perfection by transferring himself to another state. Secondly, when that which he deprives himself of, though it be required for the decencies of life, can nevertheless easily be recovered, so that he does not suffer extreme inconvenience. Thirdly, when he is in presence of extreme indigence in an individual, or great need on the part of the common weal. For in such cases it would seem praiseworthy to forego the requirements of one's station, in order to provide for a greater need.

telle de ses biens qu'il serait désormais impossible de vivre avec ce qui reste de façon conforme à sa condition et aux affaires qu'on doit traiter; car personne n'est obligé de vivre d'une façon qui ne conviendrait pas à son état. Trois cas cependant doivent être exceptés: le premier se présente lorsque quelqu'un change d'état, par exemple en entrant en religion; alors, faisant largesse de tous ses biens pour le Christ, il fait oeuvre de perfection et s'établit dans un nouvel état. - Le second, lorsque les biens dont on se prive, quoique nécessaires pour tenir son rang, peuvent se retrouver facilement, de sorte qu'on n'est pas gravement gêné. - Le troisième, lorsqu'une extrême nécessité affecte une personne privée, ou aussi lorsque l'État a de grands besoins; en ces cas-là il est louable en effet, pour un particulier, de sacrifier quelque chose de ce que semblerait exiger sa condition, pour répondre à des besoins plus importants.

tự nếu để làm việc bố thí, người ta lấy đi một phần của cải mình đến nỗi về sau người ta không có thể sống với cái còn lại một cách thích hợp với thân phận của mình và với các công việc mình phải đảm đương; bởi vì không ai bị bắt buộc sống cách không thích hợp với địa vị của mình. Tuy nhiên, ba trường hợp phải được trừ ra: trường hợp thứ nhất xuất hiện khi người nào thay đổi tình trạng, thí dụ, đi tu; trong trường hợp này họ phân phát tất cả của cải mình trong một tình trạng mới. Trường hợp thứ hai, khi các của cải mà người ta mất, dù cần thiết để duy trì địa vị của mình, có thể kiếm lại được dễ dàng đến nỗi người ta không bị túng thiếu cách trầm trọng. Trường hợp thứ ba, khi sự tối khẩn ảnh hưởng một tư nhân, hoặc khi Tổ quốc có những nhu cầu to lớn; quả thật, trong các trường hợp đó thật là việc đáng ngợi khen đối với một tư nhân, là hy sinh một cái gì mà địa vị của họ đòi phải có, để đáp lại các nhu cầu quan trọng hơn.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

The objections may be easily solved from what has been said.

Solutions: Ce qui précède donne la réponse aux Objections.

Những điều đã nói trên giải đáp xong mọi vấn nạn.

ARTICULUS 7
Utrum possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis

ARTICLE 7
Whether one may give alms out of ill-gotten goods ?

ARTICLE 7
Peut-on faire l'aumône avec un bien injustement acquis ?

TIẾT 7
Người ta có thể làm việc bố thí với của cải đã thu lượm được cách bất công không ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

Objections 1. It would seem that one may give alms out of ill-gotten goods. For it is written (Lk. 16:9): "Make unto you friends of the mammon of iniquity." Now mammon signifies riches. Therefore it is lawful to make unto oneself spiritual friends by giving alms out of ill-gotten riches.

Objections 1. Oui, semble-t-il, puisqu'il est dit en S. Luc (16, 9): " Faites-vous des amis avec le mammon d'iniquité. " (Mammona signifie en effet les richesses.) On peut donc se faire des amis spirituels en faisant l'aumône avec des biens injustement acquis.

VẤN NẠN 1. Phúc âm thánh Luca nói: "Hãy dùng tiền của bất lương mà gây nên thân nghĩa" (Lc 16,9). Vậy người ta có thể làm cho mình có những bạn hữu thiêng liêng bằng cách bố thí với của cải đã thu lượm được cách bất công.

PRAETEREA, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur, unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare*. Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis spiritui sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

2. Further, all filthy lucre seems to be ill-gotten. But the profits from whoredom are filthy lucre; wherefore it was forbidden (Dt. 23:18) to offer therefrom sacrifices or oblations to God: "Thou shalt not offer the hire of a strumpet . . . in the house of . . . thy God." In like manner gains from games of chance are ill-gotten, for, as the Philosopher says (Ethic. iv, 1), "we take such like gains from our friends to whom we ought rather to give." And most of all are the profits from simony ill-gotten, since thereby the Holy Ghost is wronged. Nevertheless out of such gains it is lawful to give alms. Therefore one may give alms out of ill-gotten goods.

2. On appelle gain honteux tout ce qui paraît être le fruit d'une acquisition illicite. Or, tel est le gain de la prostitution, si bien qu'il est interdit d'en faire des offrandes ou des sacrifices à Dieu, selon le Deutéronome (23, 18): " Tu n'apporteras pas à la maison de ton Dieu le salaire d'une prostituée. " Un gain honteux est encore celui qui provient des jeux de hasard, car, selon la remarque d'Aristote, " on gagne au détriment de ses amis, auxquels il conviendrait de donner ". Un gain plus honteux encore est celui qui est acquis par simonie, puisque c'est faire injure à l'Esprit Saint. Et cependant on peut faire l'aumône avec de pareils gains, et donc avec des biens mal acquis.

2. Người ta gọi lời lãi xấu hổ tất cả những gì xem ra là kết quả của một sự thu lượm được bất hợp pháp. Mà lời lãi như thế là lời lãi của việc làm đĩ, đến nỗi luật cấm không được dùng lời lãi đó mà dâng lễ vật hoặc lễ tế lên Thiên Chúa như lời nói trong sách Đệ nhị luật: Ngươi không đem vào nhà Chúa của ngươi tiền công của gái điếm'' (Đnl 23,18). Sự lời lãi xấu hổ còn là lời lãi phát xuất bởi các trò chơi may rủi, vì, theo sự nhận xét của Triết gia (Eth. 4,1), người ta ăn được trên sự làm hại cho các bạn hữu mình, mà với những kẻ đó việc cho họ là điều thích hợp. Một lời lãi xấu hổ hơn nữa, đó là sự lời lãi thu được bởi sự bán đồ thánh, bởi vì điều đó lăng mạ Chúa Thánh Thần. Tuy nhiên, người ta có thể bố thí với những sự lời lãi như thế, và với những của cải thu lượm được cách xấu.

PRAETEREA, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienae quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium, qui dicit, *pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti*. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

3. Further, greater evils should be avoided more than lesser evils. Now it is less sinful to keep back another's property than to commit murder, of which a man is guilty if he fails to succor one who is in extreme need, as appears from the words of Ambrose who says (Cf. Canon Pasce dist. lxxxvi, whence the words, as quoted, are taken): "Feed him that dies of hunger, if

3. Les plus grands maux doivent être évités avec plus de soin que les moindres. Or détenir le bien d'autrui est un péché moindre que l'homicide dont on se rend coupable en ne secourant pas son prochain dans un cas d'extrême nécessité, selon la parole de S. Ambroise: " Nourris celui qui meurt de faim; si tu ne le fais pas, tu es cause de sa mort. " Donc il est

3. Những sự xấu lớn nhất phải được tránh xa một cách lo lắng hơn các sự xấu nhỏ mọn nhất. Mà cầm giữ của cải người khác là tội nhỏ hơn tội sát nhân mà người ta mắc phải khi không trợ giúp người đồng loại của mình trong trường hợp tối khẩn theo lời thánh Ambrôxiô nói: "Ngươi hãy nuôi dưỡng kẻ chết đói; nếu ngươi không làm như vậy, ngươi là nguyên nhân cho sự chết của nó". Vậy có

thou hast not fed him, thou hast slain him". Therefore, in certain cases, it is lawful to give alms of ill-gotten goods.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., de iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de faenore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.

On the contrary, Augustine says (De Verb. Dom. xxxv, 2): "Give alms from your just labors. For you will not bribe Christ your judge, not to hear you with the poor whom you rob . . . Give not alms from interest and usury: I speak to the faithful to whom we dispense the Body of Christ."

En sens contraire, S. Augustin dit: " Faites l'aumône du juste fruit de vos travaux. Vous ne pourrez en effet corrompre le Christ, votre juge, pour éviter qu'il vous confronte avec les pauvres que vous dépouillez. Cessez donc de faire l'aumône avec le fruit de vos prêts et de vos usures. C'est aux fidèles que je m'adresse, ceux à qui nous distribuons le Corps du Christ. "

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Anh em hãy bố thí với kết quả chính đáng do các công việc anh em làm. Quả thế, anh em không có thể hối lộ Đức Kitô, Đấng Thẩm phán của anh em, ngõ hầu tránh khỏi việc Ngài đối chất anh em với những kẻ nghèo khó mà anh em bóc lột. Vậy anh em chấm dứt việc bố thí với kết quả do việc anh em cho vay hoặc do việc anh em cho vay nặng lãi. Đó với người tín hữu mà tôi nói như thế, người tín hữu là những kẻ mà chúng tôi phân phát Mình Thánh Chúa Kitô".

RESPONDEO dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit, sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit, sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinae agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum. Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei, sed in eo quod accipit non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

I answer that, A thing may be ill-gotten in three ways. In the first place a thing is ill-gotten if it be due to the person from whom it is gotten, and may not be kept by the person who has obtained possession of it; as in the case of rapine, theft and usury, and of such things a man may not give alms since he is bound to restore them. Secondly, a thing is ill-gotten, when he that has it may not keep it, and yet he may not return it to the person from whom he received it, because he received it unjustly, while the latter gave it unjustly. This happens in simony, wherein both giver and receiver contravene the justice of the Divine Law, so that restitution is to be made not to the giver, but by giving alms. The same applies to all similar cases of illegal giving and receiving. Thirdly, a thing is ill-gotten, not because the taking was unlawful, but because it is the outcome of something unlawful, as in the case of a woman's profits from whoredom. This is filthy lucre properly so called, because the practice of whoredom is filthy and against the Law of God, yet the woman does not act unjustly or unlawfully in taking the money. Consequently it is lawful to keep and to give in alms what is thus acquired by an unlawful action.

Réponse : Il y a trois espèces de biens mal acquis. Les premiers restent dus à celui de qui on les tient, sans qu'on puisse les garder; c'est ce qui arrive dans la rapine, le vol et l'usure. Puisqu'on est obligé de restituer ces biens, on ne peut pas les donner en aumônes. Les deuxièmes ne peuvent être gardés par l'acquéreur, sans cependant qu'ils soient dus à celui dont il les a acquis, parce qu'il les a pris contrairement à la justice, et l'autre les lui a donnés injustement; c'est le cas de la simonie, où les deux parties transgressent la loi divine. On ne doit pas restituer, mais donner en aumônes le bien en cause. Et cela vaut pour les cas semblables, c'est-à-dire chaque fois que don et acquisition sont contraires à la loi. Dans le troisième cas, l'acquisition elle-même n'a pas été illicite, mais ce qui l'a permise était illicite; tel est le gain qu'une femme acquiert en se prostituant, ce qu'on appelle proprement " le gain honteux ". Agir ainsi est en effet honteux et contraire à la loi de Dieu. Mais la femme qui se livre à la prostitution n'a pas, en recevant de l'argent, commis d'injustice, ni agi contre la loi. Ce qui a été acquis ainsi peut donc être gardé, et on peut le donner en aumône.

TRẢ LỜI : Có ba thứ của cải thu lượm được cách xấu. Những của cải thứ nhất thuộc về kẻ mà người ta nắm lấy của cải khỏi tay họ, và người ta không thể giữ chúng nó lại; đó là điều xảy ra trong sự cướp bóc, trộm cắp và cho vay nặng lãi. Bởi vì người ta bị bắt buộc trả lại các của này, người ta không thể đem chúng nó ra để bố thí. Các của cải hạng thứ hai không thể được giữ lại bởi kẻ đã thu lượm, mà vẫn chúng nó không phải thuộc về những kẻ mà thu lượm, bởi vì họ đã lãnh nhận chúng nó một cách trái ngược với sự công bình, và kẻ khác đã cho họ các của cải đó một cách bất công; đó là trường hợp bán đồ thánh, mà cả hai bên đều vi phạm luật Thiên Chúa. Người ta không được trả lại các của cải đó, nhưng đem chúng nó ra bố thí. Và điều đó có giá trị với các trường hợp tương tự, nghĩa là mỗi khi mà tặng vật và sự thu lượm của cải trái ngược với luật. Trong trường hợp thứ ba, chính sự thu lượm bất hợp pháp, không phải bởi vì chính sự thu lượm là bất hợp pháp; nhưng cái điều đã cho phép nó thì bất hợp pháp; đó là sự lời lãi của người phụ nữ thu lượm được bằng cách làm đĩ, điều đó một cách chính xác người ta gọi là lời lãi xấu hổ. Quả thế, hành động như vậy là xấu hổ và trái ngược với luật Thiên Chúa. Còn người phụ nữ dấn thân làm đĩ khi lãnh nhận tiền bạc đã không phạm tội bất công, cũng không hành động trái luật. Vậy những cái gì đã thu lượm được như thế có thể giữ lại, và người ta có thể đem nó ra bố thí.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., illud verbum domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes divitiae iniquitatis dicuntur, ut dicit in libro de quaestionibus Evangelii, quia non sunt divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel quia in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniuste usurpavit

Reply to objection 1. As Augustine says (De Verb. Dom. 2), "Some have misunderstood this saying of Our Lord, so as to take another's property and give thereof to the poor, thinking that they are fulfilling the commandment by so doing. This interpretation must be amended. Yet all riches are called riches of iniquity, as stated in De Quaest. Ev. ii, 34, because "riches are not unjust save for those who are themselves unjust, and put all their trust in them. Or, according to Ambrose in his commentary on Lk. 16:9, "Make unto yourselves friends," etc., "He calls mammon unjust, because it draws our affections by the various

Solutions 1. S. Augustin s'explique ainsi au sujet de cette parole du Seigneur: " Certains, la comprenant mal, s'emparent du bien d'autrui, en donnent une part aux pauvres, et croient avoir accompli ce qui est prescrit. Une telle interprétation doit être redressée. " Mais, dit-il à un autre endroit,: " Toutes les richesses méritent d'être appelées richesses d'iniquité, parce qu'elles ne sont des richesses que pour les hommes iniques qui mettent en elles leur espoir. " - Ou bien on peut dire avec S. Ambroise que le Seigneur " a appelé les richesses iniques parce que par leurs attraits divers elles font tomber nos

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô hiểu như vậy về lời của Chúa Giêsu đã phán: "Một số người, hiểu sai lời Chúa phán, chiếm lấy của cải kẻ khác, lấy một phần trong của cải đó cho người nghèo khó, và tin rằng mình đã hoàn thành điều gì đã được luật ra lệnh. Một sự giải thích như thế phải được chỉnh lại" (Serm. ad Pop. 113,38). Nhưng, thánh nhân còn nói ở nơi khác: "Mọi của cải đáng gọi là của cải gian ác, bởi vì chúng nó chỉ là của cải cho những người gian ác, là những kẻ đặt hy vọng mình trong chúng nó" (De Quaest, Evang. 2,34). Hoặc người ta còn có thể nói với thánh Basiliô, bởi vì, trong tất cả mọi người chiếm hữu tất cả các của cải này trước

aliena, quamvis tu nescias ut Basilius dicit. Vel omnes divitiae dicuntur iniquitatis, idest inaequalitatis, quia non aequaliter sunt omnibus distributae uno egente et alio superabundante.

allurements of wealth." Or, because "among the many ancestors whose property you inherit, there is one who took the property of others unjustly, although you know nothing about it," as Basil says in a homily (Hom. super Luc. A, 5). Or, all riches are styled riches "of iniquity," i.e., of "inequality," because they are not distributed equally among all, one being in need, and another in affluence.

coeurs en tentation ". - Ou bien encore, avec S. Basile, " parce que, parmi tous ceux qui ont possédé tous ces biens avant toi, et dont tu es l'héritier, il peut s'en trouver un qui les a acquis injustement, sans que tu le saches ". - Enfin, on peut parler de " richesses d'iniquité ", à cause de leur inégale répartition qui fait que l'un est dans l'indigence, tandis que l'autre surabonde S.

ngươi, và ngươi là kẻ thừa kế các của cải đó, có thể một người nào đã thu lượm được chúng nó cách bất công mà ngươi không biết điều đó" (Serm. 6 super Avartia 32). Sau hết, người ta có thể nói đến các của cải gian ác, vì sự phân phối chúng nó không đều, làm cho người này bần cùng, đang khi người kia dồi dào phong phú.

AD SECUNDUM dicendum quod de acquisito per meretricium iam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Reply to objection 2. We have already explained how alms may be given out of the profits of whoredom. Yet sacrifices and oblations were not made therefrom at the altar, both on account of the scandal, and through reverence for sacred things. It is also lawful to give alms out of the profits of simony, because they are not due to him who paid, indeed he deserves to lose them. But as to the profits from games of chance, there would seem to be something unlawful as being contrary to the Divine Law, when a man wins from one who cannot alienate his property, such as minors, lunatics and so forth, or when a man, with the desire of making money out of another man, entices him to play, and wins from him by cheating. In these cases he is bound to restitution, and consequently cannot give away his gains in alms. Then again there would seem to be something unlawful as being against the positive civil law, which altogether forbids any such profits. Since, however, a civil law does not bind all, but only those who are subject to that law, and moreover may be abrogated through desuetude, it follows that all such as are bound by these laws are bound to make restitution of such gains, unless perchance the contrary custom prevail, or unless a man win from one who enticed him to play, in which case he is not bound to restitution, because the loser does not deserve to be paid back: and yet he cannot lawfully keep what he has won, so long as that positive law is in force, wherefore in this case he ought to give it away in alms.

2. Comment le bien acquis par la prostitution peut être donné en aumônes, nous venons de l'expliquer, mais il ne peut servir pour les sacrifices et pour les offrandes faites à l'autel, soit en raison du scandale soit à cause du respect dû aux choses saintes. - On peut également faire l'aumône avec ce qui a été acquis par simonie; celui qui l'a donné n'y a plus droit et mérite d'en être privé. - Quant à l'argent gagné aux jeux de hasard, il peut, semble-t-il, y avoir là quelque chose d'illicite en vertu même du droit divin: ce serait le cas par exemple de ceux qui feraient des gains sur ceux qui ne peuvent aliéner leurs biens, comme les mineurs, les fous, etc.; ou si l'on a entraîné un autre au jeu par désir de gagner; ou si l'on a gagné en trichant. Dans tous ces cas on est tenu à restitution; on ne peut donc pas utiliser le bien en cause pour faire l'aumône. - Il semble en outre qu'il y ait dans de telles pratiques quelque chose d'illicite au regard du droit civil positif, qui interdit en général cette manière de s'enrichir. Mais comme le droit civil ne s'étend pas à tous, et oblige seulement ceux qui sont soumis à ces lois; comme en outre il peut tomber en désuétude et se trouver alors abrogé, il s'ensuit que ceux qui sont soumis à de telles lois sont tenus universellement à restituer ce qu'ils auraient gagné, à moins qu'une coutume contraire ne prévale, ou que celui qui a gagné l'ait fait aux dépens de celui qui l'a entraîné au jeu. En ce cas on n'est pas tenu à restitution, car celui qui a perdu ne mérite pas qu'on lui rende son bien; d'un autre côté, le gagnant ne peut licitement retenir ce bien, aussi longtemps que le droit civil considéré reste en vigueur. Il faut donc le donner en aumônes.

2. Tại sao của cải thu lượm được nhờ làm đĩ có thể đem ra bố thí, chúng ta mới giải thích; còn của cải đó không thể dùng trong lễ tế và làm lễ vật nơi bàn thờ, hoặc bởi vì gương xấu, hoặc bởi vì sự tôn kính phải có đối với các sự vật thánh. Người ta cũng có thể bố thí với của cải đã thu lượm được, do sự bán đồ thánh; kẻ đã cho của cải đó không còn quyền và đáng mất nó. Còn về tiền bạc ăn được trong các trò chơi may rủi, ở đó có thể có cái gì bất hợp pháp vì luật Thiên Chúa: thí dụ, đó có thể là trường hợp của những kẻ thu được lời lãi đối với những kẻ không có thể di nhượng của cải của mình, như kẻ vị thành niên, các kẻ điên, v.v... hoặc nếu người ta đã lôi kéo vào trò chơi vì ước muốn ăn được; hoặc nếu người ta ăn được bởi ăn gian. Trong tất cả các trường hợp này, người ta bị bắt buộc trả lại; vậy người ta không thể sử dụng của cải đó để bố thí. Lại nữa, xem ra trong các sự thực hành này, có cái gì bất hợp pháp đối với luật dân sự chế định là luật cách tổng quát, không được làm giàu theo cách này. Mà vì luật dân sự không mở rộng đến mọi người, và chỉ bắt buộc những kẻ tùng phục các luật này; và vì luật dân sự có thể hết thích dụng và trong trường hợp đó bị hủy bỏ, do đó mà những kẻ tùng phục các luật như thế, bị bắt buộc cách phổ quát trả lại điều họ đã ăn được, trừ phi có một tục lệ trái ngược thắng thế, hoặc kẻ đã ăn thì đã ăn có thiệt hại đối với kẻ đã lôi cuốn mình đến trò chơi. Trong trường hợp này, người ta không bị bắt buộc phải trả lại, vì kẻ đã thua không đáng người ta trả lại của cải của mình; đàng khác, kẻ ăn không có thể một cách hợp pháp giữ lại của cải này bao lâu luật dân sự được xem xét tồn tại được thi hành. Vậy người ta phải đem của cải đó để làm việc bố thí.

AD TERTIUM dicendum quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare, quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo,

Reply to objection 3. All things are common property in a case of extreme necessity. Hence one who is in such dire straits may take another's goods in order to succor himself, if he can find no one who is willing to give him something. For the same reason a man may retain what belongs to another, and give alms thereof; or even take something if there be no other way of succoring the one who is in

3. Dans le cas d'extrême nécessité tous les biens sont communs. Il est donc permis à celui qui se trouve dans une telle nécessité de prendre à autrui ce dont il a besoin pour sa subsistance, s'il ne trouve personne qui veuille le lui donner. Pour la même raison, il est permis de détenir quelque chose du bien d'autrui et d'en faire l'aumône, et même de le prendre, s'il n'y a pas d'autre moyen de secourir celui qui

3. Trong trường hợp tối khẩn, mọi của cải trở nên của chung; vậy kẻ nào lâm vào sự khẩn yếu như thế, được phép lấy của kẻ khác mình cần đến để tồn tại, nếu không có ai muốn cho mình của cải đó. Vì cũng một lý do người ta được phép cầm giữ một cái gì thuộc về của cải của người khác và đem nó ra bố thí, và cũng có thể lấy làm của mình, nếu không có phương tiện nào khác để giúp đỡ kẻ cần thiết đến. Tuy nhiên, người ta có

debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS 8
Utrum ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia sicut Ambrosius dicit, *summa Christianae religionis in pietate consistit*, quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

PRAETEREA, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem, unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

PRAETEREA, naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes, unde apostolus, ad Ephes. VI, dicit, *filii, obedite parentibus vestris in domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

PRAETEREA, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tit. II, *servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere, quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas facere.

SED CONTRA est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro de Verb.

need. If however this be possible without danger, he must ask the owner's consent, and then succor the poor man who is in extreme necessity.

ARTICLE 8
Whether one who is under another's power can give alms ?

Objections 1. It would seem that one who is under another's power can give alms. For religious are under the power of their prelates to whom they have vowed obedience. Now if it were unlawful for them to give alms, they would lose by entering the state of religion, for as Ambrose [*The quotation is from the works of Ambrosiaster. Cf. Index to ecclesiastical authorities quoted by St. Thomas] says on 1 Tim. 4:8: "Dutifulness [Douay: 'godliness'] is profitable to all things': The sum total of the Christian religion consists in doing one's duty by all," and the most creditable way of doing this is to give alms. Therefore those who are in another's power can give alms.

2. Further, a wife is under her husband's power (Gn. 3:16). But a wife can give alms since she is her husband's partner; hence it is related of the Blessed Lucy that she gave alms without the knowledge of her betrothed [*"Sponsus" The matrimonial institutions of the Romans were so entirely different from ours that "sponsus" is no longer accurately rendered either "husband" or "betrothed."] Therefore a person is not prevented from giving alms, by being under another's power.

3. Further, the subjection of children to their parents is founded on nature, wherefore the Apostle says (Eph. 6:1): "Children, obey your parents in the Lord." But, apparently, children may give alms out of their parents' property. For it is their own, since they are the heirs; wherefore, since they can employ it for some bodily use, it seems that much more can they use it in giving alms so as to profit their souls. Therefore those who are under another's power can give alms.

4. Further, servants are under their master's power, according to Titus 2:9: "Exhort servants to be obedient to their masters." Now they may lawfully do anything that will profit their masters: and this would be especially the case if they gave alms for them. Therefore those who are under another's power can give alms.

On the contrary, Alms should not be given out of another's property; and each one should give alms out of the just profit of his own labor as Augustine says (De Verb. Dom. xxxv, 2). Now if those who are

est dans le besoin. **En sens contraire,** quand on peut le faire sans péril, on doit venir en aide à celui qui est dans une nécessité extrême après avoir recherché le consentement du propriétaire.

ARTICLE 8
Qui doit faire l'aumône ?

Objections 1. Il semble que l'homme soumis au pouvoir d'un autre peut faire l'aumône. En effet, les religieux sont sous le pouvoir de leurs supérieurs, auxquels ils ont fait voeu d'obéir. Mais, s'il ne leur était pas permis de faire l'aumône, ils subiraient, du fait même de leur état, un véritable préjudice, puisque, selon la remarque de S. Ambroise, " c'est dans la piété que se résume la religion chrétienne "; et la piété se recommande surtout par l'exercice de l'aumône. Donc ceux qui sont au pouvoir d'autrui ont le droit de faire l'aumône.

2. L'épouse, est-il dit dans la Genèse (3, 16), est " sous le pouvoir de son mari ". **En sens contraire,** ayant été associée à lui, elle peut faire l'aumône; ainsi est-il rapporté de sainte Lucie qu'elle faisait des aumônes à l'insu de son mari. Le fait qu'on soit placé sous le pouvoir d'un autre n'empêche donc pas de faire l'aumône.

3. Les enfants sont naturellement soumis à leurs parents, ce qui fait dire à l'Apôtre (Ep 6, 1): " Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur. " Mais les enfants peuvent, semble-t-il, faire l'aumône avec les biens paternels, parce que, étant héritiers, ces biens sont en quelque façon à eux; et parce que, d'autre part, pouvant en user pour leur corps, ils semblent à plus forte raison avoir le droit de s'en servir dans l'intérêt de leur âme. Ceux qui sont en état de sujétion peuvent donc faire l'aumône.

4. Les esclaves sont sous le pouvoir de leurs maîtres, selon cette parole de S. Paul (Tt 2, 9): " Que les esclaves soient soumis en tout à leurs maîtres. " Or il leur est bien permis de faire quelque chose dans l'intérêt de leur maître, ce qu'ils font très bien en donnant l'aumône en son nom. Donc l'aumône est permise à ceux qui sont au pouvoir d'autrui.

En sens contraire, comme S. Augustin l'a déclaré, il ne faut pas faire l'aumône avec le bien d'autrui, " mais avec le juste fruit de son propre labeur ". Mais si ceux qui sont sous la dépendance d'un autre

thể làm điều đó mà không có sự nguy hiểm nào, người ta phải giúp đỡ kẻ ở trong sự khẩn yếu, sau khi đã tìm được sự ưng thuận của sở hữu chủ.

TIẾT 8
Ai phải bố thí ?

VẤN NẠN 1. Các tu sĩ vâng phục quyền các kẻ bề trên của mình mà họ đã khấn đức vâng lời. Mà, giả như họ không được phép làm việc bố thí, họ do chính thân phận của mình hẳn bị thiệt hại đích thực, bởi vì theo sự nhận xét của thánh Ambrôxiô: "Chính trong sự đạo đức mà lòng đạo Kitô được bao hàm" (1Tm 4,8) và sự đạo đức được đề cao nhất là do sự thực thi bố thí. Vậy những kẻ ở dưới quyền kẻ khác có quyền làm việc bố thí.

2. Người vợ, theo sách Sáng thế (St 3,16) ở dưới quyền người chồng mình. Tuy nhiên, bởi được kết hợp với chồng, họ được bố thí; như người ta thuật lại, thánh nữ Lucia làm việc bố thí mà người chồng của thánh nữ không biết. Vậy việc người ta phục tùng quyền của kẻ khác không ngăn cản việc làm việc bố thí.

3. Con cái tự nhiên tùng phục cha mẹ như lời thánh Phaolô nói: "Ớ các con cái, hãy vâng phục cha mẹ trong Thiên Chúa" (Ep 6,1). Mà các con cái xem ra có thể làm việc bố thí vì chúng nó là những kẻ thừa kế, các của cải này một cách nào đó thuộc về của chúng; và bởi vì, đàng khác, chúng nó có thể sử dụng của cải của cha mẹ cho phần xác chúng nó, phương chi chúng nó có quyền sử dụng của cải đó vì ích lợi linh hồn của chúng. Vậy những kẻ phục tùng kẻ khác có thể làm việc bố thí.

4. Các người nô lệ ở dưới quyền các ông chủ của mình theo lời thánh Phaolô nói: "Các người nô lệ hãy tùng phục các ông chủ của mình" (Tt 2,9). Mà họ được phép làm một cái gì để đem lại lợi ích cho ông chủ của mình. Thì việc họ bố thí nhân danh ông chủ của mình là việc làm rất tốt. Vậy những kẻ phục tùng quyền người khác được phép làm việc bố thí.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô công bố: "Không nên làm việc bố thí với của cải của người khác, nhưng với kết quả chính đáng do sự lao động riêng của mình" (Sermo 81 super Lucam 12,18). Mà nếu những kẻ lệ

Dom. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

RESPONDEO dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet, hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter praesumpta, nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis, quia sicut dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo*.

AD SECUNDUM dicendum quod si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent vir caput est mulieris, secundum apostolum, I ad Cor. XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

subject to anyone were to give alms, this would be out of another's property. Therefore those who are under another's power cannot give alms.

I answer that, Anyone who is under another's power must, as such, be ruled in accordance with the power of his superior: for the natural order demands that the inferior should be ruled according to its superior. Therefore in those matters in which the inferior is subject to his superior, his ministrations must be subject to the superior's permission. Accordingly he that is under another's power must not give alms of anything in respect of which he is subject to that other, except in so far as he has been commissioned by his superior. But if he has something in respect of which he is not under the power of his superior, he is no longer subject to another in its regard, being independent in respect of that particular thing, and he can give alms therefrom.

Reply to objection 1. If a monk be dispensed through being commissioned by his superior, he can give alms from the property of his monaster, in accordance with the terms of his commission; but if he has no such dispensation, since he has nothing of his own, he cannot give alms without his abbot's permission either express or presumed for some probable reason: except in a case of extreme necessity, when it would be lawful for him to commit a theft in order to give an alms. Nor does it follow that he is worse off than before, because, as stated in De Eccles. Dogm. lxxi, "it is a good thing to give one's property to the poor little by little, but it is better still to give all at once in order to follow Christ, and being freed from care, to be needy with Christ."

Reply to objection 2. A wife, who has other property besides her dowry which is for the support of the burdens of marriage, whether that property be gained by her own industry or by any other lawful means, can give alms, out of that property, without asking her husband's permission: yet such alms should be moderate, lest through giving too much she impoverish her husband. Otherwise she ought not to give alms without the express or presumed consent of her husband, except in cases of necessity as stated, in the case of a monk, in the preceding Reply. For though the wife be her husband's equal in the marriage act, yet in matters of housekeeping, the head of the woman is the man, as the Apostle says (1 Cor. 11:3). As regards Blessed Lucy, she had a betrothed, not a husband,

faisaient l'aumône, ce serait avec le bien d'autrui; donc ils n'ont pas ce droit.

Réponse : Celui qui est sous le pouvoir d'un autre doit toujours, comme tel, se laisser diriger par son supérieur; c'est en effet l'ordre de la nature que les êtres inférieurs soient réglés par les supérieurs. Dans le domaine où il est soumis à son supérieur, l'inférieur ne peut distribuer les biens de celui-ci que selon ses ordres. Ainsi ne peut-il faire l'aumône des biens qui dépendent de son supérieur que dans la mesure où cela lui aura été permis. Mais s'il possède quelque chose en propre, dans un domaine où il est indépendant, il ne peut plus être considéré sous ce rapport comme relevant de la puissance d'un autre; il est alors son maître, et il est libre de faire l'aumône avec ce bien.

Solutions 1. Le moine qui a reçu de son supérieur la charge de la dépense peut faire l'aumône avec les biens du monastère, selon ce que sa charge lui permet. S'il n'a pas cette charge, comme il ne possède rien en propre, il ne peut faire l'aumône qu'avec la permission expresse ou raisonnablement présumée de son abbé, sauf le cas d'extrême nécessité, où il lui serait permis de voler pour faire l'aumône. Mais il n'est pas réduit à une condition moins bonne du fait qu'il ne donne rien en aumône, car, ainsi qu'il est écrit au livre des Dogmes Ecclésiastiques, " il est bon de faire l'aumône aux pauvres, quand on en a la charge, mais il est meilleur, dans l'intention de suivre le Seigneur, de donner tout à la fois, et ainsi, libre de tout souci, d'être pauvre avec le Christ ".

2. Si, en dehors de sa dot, qui est destinée à subvenir aux charges familiales, une femme possède quelques biens provenant de son gain personnel, ou de toute autre source légitime, elle peut en faire l'aumône sans demander le consentement de son mari, mais avec modération pour que le mari ne soit pas appauvri par l'excès des aumônes. En dehors de ces conditions, elle ne peut faire l'aumône sans le consentement exprès ou présumé de son mari, sauf le cas d'extrême nécessité, comme nous venons de le voir pour le moine. Car si elle est l'égale de l'homme dans l'acte du mariage, pour le gouvernement de la maison " l'homme est le chef de la femme ", selon S. Paul (1 Co 11, 3). Quant à sainte Lucie, elle avait un époux légal, mais non un vrai conjoint puisqu'elle refusait le mariage et

thuộc vào kẻ khác làm việc bố thí, hẳn việc đó được thực thi với của cải người khác; vậy họ không có quyền làm việc bố thí.

TRẢ LỜI : Kẻ ở dưới quyền người khác với tính cách là như thế, luôn luôn phải được hướng dẫn bởi kẻ bề trên của mình; quả thế, trật tự của bản tính là những hữu thể ở dưới phải được sắp đặt bởi các hữu thể ở trên. Trong lĩnh vực mà kẻ ở dưới tùng phục kẻ bề trên của mình, họ chỉ được phân phát của cải của kẻ bề trên của mình tùy theo các mệnh lệnh của kẻ bề trên mình; như vậy họ chỉ có thể làm việc bố thí các của cải lệ thuộc vào kẻ bề trên của mình theo mức độ điều đó được ban phép cho mình. Còn nếu họ chiếm hữu cái gì làm của riêng mình, trong lĩnh vực này nó độc lập, nó không còn được coi là trong tương quan lệ thuộc vào quyền lực của kẻ khác; trong trường hợp này, họ là ông chủ của mình, và họ tự do làm việc bố thí với của cải của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Người tu sĩ đã lãnh nhận từ bề trên của mình trách nhiệm tiêu dùng, có thể làm việc bố thí với của cải nhà dòng tùy theo trách nhiệm này cho phép mình. Nếu họ không có trách nhiệm này, vì họ không chiếm hữu cái gì làm của riêng, họ chỉ làm được việc bố thí với sự được cho phép rõ ràng hoặc được phỏng đoán một cách hợp lý của bề trên nhà dòng, trừ trường hợp tối khẩn mà họ được cho phép ăn cắp để bố thí; nhưng họ không bị bắt ép vào một điều kiện kém tốt do việc họ không làm việc bố thí nào cả, vì như có lời ghi chép: "Bố thí cho người nghèo khó là việc tốt khi người ta có trách nhiệm về việc đó; nhưng điều tốt hơn là do ý định đi theo Chúa Giêsu, mà cho tất cả mọi sự một lần, và như vậy họ được tự do khỏi mọi sự lo âu để sống nghèo khó với Chúa Kitô (Gennade, 71,58).

2. Nếu ngoài của hồi môn là của được sắp đặt để chu cấp các nhu cầu trong gia đình, người phụ nữ chiếm hữu một số của cải nào phát xuất từ tiền mình kiếm được, hoặc do nguồn lợi nào chính đáng, họ có thể dùng đó mà bố thí, không cần xin sự đồng ý của chồng mình, nhưng bố thí một cách vừa phải ngõ hầu người chồng không bị nghèo khó bởi việc bố thí thái quá. Ngoài các điều kiện này, người phụ nữ không được bố thí mà không có sự ưng thuận rõ ràng hoặc được phỏng đoán của người chồng mình, trừ trường hợp tối khẩn như chúng ta mới nói đối với người tu sĩ. Bởi vì, nếu họ là kẻ ngang hàng với người đàn ông trong hành động kết hôn, còn việc cai trị trong nhà người chồng là ông chủ của vợ theo lời nói của thánh Phaolô (1Cr 11,3). Còn về thánh nữ Lucia, thánh nữ có người chồng theo luật, chứ không phải người chồng thật sự bởi vì thánh nữ

wherefore she could give alms with her mother's consent.

demeurait vierge. Aussi pouvait-elle faire l'aumône avec le consentement de sa mère.

khước từ hôn nhân và sống đồng trinh suốt đời. Như vậy thánh nữ có thể bố thí với sự ưng thuận của mẹ mình.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae sunt filiifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat), nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum de servis.

Reply to objection 3. What belongs to the children belongs also to the father: wherefore the child cannot give alms, except in such small quantity that one may presume the father to be willing: unless, perchance, the father authorize his child to dispose of any particular property. The same applies to servants.

3. Les biens du fils appartiennent au père. C'est pourquoi le fils ne peut pas les donner en aumônes, sauf peut-être s'il s'agit de très petites aumônes dont il peut présumer qu'elle plaira au père, et mis à part le cas où le père lui aurait confié l'administration d'un certain secteur. On doit dire la même chose des serviteurs.

3. Của cải của người con thuộc về của người cha. Do đó, người con không được đem của cải của mình làm việc bố thí, có lẽ ngoài trường hợp những sự bố thí nhỏ mọn mà có có thể phỏng đoán việc bố thí sẽ làm đẹp lòng cha mình; đó không phải là trường hợp mà người cha đã giao phó cho người con quản lý một phần của cải. Người ta cũng phải nói như vậy về các người tôi tớ.

Unde patet solutio ad quartum.

Hence the Reply to the Fourth Objection is clear.

4. Cela donne la solution de la quatrième objection.

4. Điều trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ bốn.

ARTICULUS 9
. Utrum sit magis propinquioribus eleemosyna facienda

ARTICLE 9
Whether one ought to give alms to those rather who are more closely united to us ?

ARTICLE 9
A qui faut-il faire l'aumône ?

TIẾT 9
Phải bố thí cho ai ?

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. XII, *da misericordi, et ne suscipias peccatorem, benefac humili, et non des impio*. Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

Objections 1. It would seem that one ought not to give alms to those rather who are more closely united to us. For it is written (Sir. 12:4, 6): "Give to the merciful and uphold not the sinner . . . Do good to the humble and give not to the ungodly." Now it happens sometimes that those who are closely united to us are sinful and ungodly. Therefore we ought not to give alms to them in preference to others.

Objections 1. Il ne faut pas, semble-t-il, faire davantage l'aumône à ceux qui nous sont le plus proches. Car il est dit dans l'Ecclésiastique (12, 4-5): " Donne à l'homme pieux et ne viens pas en aide au pécheur. Fais-le bien à qui est humble et ne donne pas à l'impie. " Or il arrive quelquefois que nos proches sont des pécheurs et des impies. Donc on ne doit pas leur faire davantage l'aumône.

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Hãy cho người đạo đức và đừng giúp đỡ tội nhân. Hãy làm sự tốt cho kẻ khiêm nhường và không cho người vô đạo" (Hc 12,4-5). Mà đôi khi xảy ra là người thân cận chúng ta là người tội nhân và vô đạo. Vậy người ta không nên bố thí cho họ nhiều hơn.

PRAETEREA, eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae, secundum illud Matth. VI, *et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis quae sanctis erogantur, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*; quod exponens Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit, *qui sunt qui habebunt aeterna habitacula nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentiae serviunt?* Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus quam propinquioribus.

2. Further, alms should be given that we may receive an eternal reward in return, according to Mat. 6:18: "And thy Father Who seeth in secret, will repay thee." Now the eternal reward is gained chiefly by the alms which are given to the saints, according to Lk. 16:9: "Make unto you friends of the mammon of iniquity, that when you shall fail, they may receive you into everlasting dwellings, which passage Augustine expounds (De Verb. Dom. xxxv, 1): "Who shall have everlasting dwellings unless the saints of God? And who are they that shall be received by them into their dwellings, if not those who succor them in their needs? Therefore alms should be given to the more holy persons rather than to those who are more closely united to us.

2. Les aumônes doivent être faites en vue de la récompense éternelle, selon cette parole de S. Matthieu (6, 18): " Ton Père qui voit dans le secret te le rendra. " Mais cette récompense s'acquiert surtout par les aumônes faites aux saints, comme le montre ce qui est dit en S. Luc (16, 9): " Faites-vous des amis avec le mammon d'iniquité, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous reçoivent dans les tentes éternelles. " Ce que S. Augustin commente ainsi: " Qui sont ceux qui possèdent les tentes éternelles, sinon les saints de Dieu? Et qui sont ceux qu'ils y recevront, sinon ceux qui auront secouru leur indigence? " Donc, c'est aux plus saints et non aux plus proches qu'il faut de préférence faire l'aumône.

2. Các sự bố thí phải được thực hiện vì phần thưởng vĩnh cửu theo lời ghi chép: "Cha ngươi là Đấng trông thấy trong bí ẩn sẽ trả công cho ngươi" (Mt 6,18). Mà phần thưởng này thu lượm được nhất là bởi các sự bố thí được thực thi cho các thánh như lời ghi chép: "Anh em hãy làm cho mình có những bạn hữu với tiền bạc gian ác, ngõ hầu đến ngày tiền của tán tận, người ta đón rước các ngươi vào nhà đời đời" (Lc 16,9), đó là điều thánh Augustinô đã chú giải như sau: "Những kẻ chiếm hữu những ngôi nhà đời đời, đó là ai, nếu không phải là các thánh của Thiên Chúa sao? Và những kẻ mà các thánh sẽ rước vào đó là ai, nếu không phải là những kẻ đã giúp sự bần cùng của các đấng ấy?" Vậy người ta phải bố thí cho các thánh, chứ không phải cho kẻ thân cận hơn.

PRAETEREA, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personae magis coniunctae.

3. Further, man is more closely united to himself. But a man cannot give himself an alms. Therefore it seems that we are not bound to give alms to those who are most closely united to us.

3. Le plus proche de l'homme, c'est lui-même. Or personne ne peut se faire l'aumône à soi-même. Il semble donc que ce n'est pas à celui qui nous est le plus uni que nous devons de préférence faire l'aumône.

3. Kẻ thân cận nhất của con người, đó là chính mình. Mà không ai có thể bố thí cho chính mình. Vậy xem ra không phải bố thí nhiều hơn cho kẻ thân cận nhất với mình.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.

On the contrary, The Apostle says (1 Tim. 5:8): "If any man have not care of his own, and especially of those of his house, he hath denied the faith, and is worse than an infidel."

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 5, 8) " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi, il est pire qu'un incroyant. "

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Còn ai không biết lo lắng đến người thân thuộc và nhất là đến những kẻ sống với mình, thì họ đã chối bỏ đức tin, và còn tệ hơn người không tin" (1Tm 5 :8)

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen

I answer that, As Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28), "it falls to us by lot, as it were, to have to look to the welfare of those who are more closely united to us." Nevertheless in this matter we must

Réponse : " Ceux qui nous sont le plus étroitement unis, dit S. Augustin, nous sont en quelque sorte désignés par le sort pour que nous les secourions de préférence. " Il y a cependant ici à user de

TRẢ LỜI : Những kẻ kết hợp mật thiết nhất với chúng ta, như thánh Augustinô nói, là những người số phận theo một thể cách nào đó đã chỉ định cho chúng ta, ngõ hầu chúng ta giúp đỡ họ cách yêu quý hơn (De Doctr. Christ.

circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum inquantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

AD SECUNDUM dicendum quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas, melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere*. Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

AD TERTIUM dicendum quod, cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est; ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

employ discretion, according to the various degrees of connection, holiness and utility. For we ought to give alms to one who is much holier and in greater want, and to one who is more useful to the common weal, rather than to one who is more closely united to us, especially if the latter be not very closely united, and has no special claim on our care then and there, and who is not in very urgent need.

Reply to objection 1. We ought not to help a sinner as such, that is by encouraging him to sin, but as man, that is by supporting his nature.

Reply to objection 2. Almsdeeds deserve on two counts to receive an eternal reward. First because they are rooted in charity, and in this respect an almsdeed is meritorious in so far as it observes the order of charity, which requires that, other things being equal, we should, in preference, help those who are more closely connected with us. Wherefore Ambrose says (De Officiis i, 30): "It is with commendable liberality that you forget not your kindred, if you know them to be in need, for it is better that you should yourself help your own family, who would be ashamed to beg help from others." Secondly, almsdeeds deserve to be rewarded eternally, through the merit of the recipient, who prays for the giver, and it is in this sense that Augustine is speaking.

Reply to objection 3. Since almsdeeds are works of mercy, just as a man does not, properly speaking, pity himself, but only by a kind of comparison, as stated above (Q[30], AA[1],2), so too, properly speaking, no man gives himself an alms, unless he act in another's person; thus when a man is appointed to distribute alms, he can take something for himself, if he be in want, on the same ground as when he gives to others.

discernement, en tenant compte des divers degrés de parenté, de sainteté et d'utilité. Car il faut faire l'aumône de préférence, à celui qui étant plus saint souffre d'une plus grande indigence, et à celui qui est plus utile au bien général, plutôt qu'à un plus proche, surtout si celui-ci ne nous est pas très étroitement uni et n'est pas spécialement à notre charge, et s'il ne se trouve pas dans une grande nécessité.

Solutions 1. Il ne faut pas secourir le pécheur comme tel, de sorte qu'il soit encouragé à pécher, mais comme homme, pour soutenir sa nature.

2. L'aumône est valable pour la récompense éternelle à un double titre. D'abord, en raison de la charité qui est à sa racine. A ce point de vue elle est méritoire selon qu'on y observe l'ordre de la charité qui nous oblige, toutes choses égales d'ailleurs, à secourir davantage ceux qui nous sont plus proches. C'est ce qui fait dire à S. Ambroise: " Il faut approuver cette libéralité qui ne te laisse pas négliger tes proches, si tu les sais dans l'indigence; il vaut mieux que tu secoures toi-même les tiens, car ils pourraient avoir honte de demander à d'autres. " - L'aumône, d'autre part, est valable pour la récompense éternelle par le mérite de celui qui est secouru et qui prie pour son bienfaiteur. C'est en ce sens que parle ici S. Augustin.

3. Puisque l'aumône est une oeuvre de miséricorde, et qu'il n'y a pas à proprement parler de miséricorde envers soi-même, sinon par une sorte de comparaison, nous l'avons dit; de même on ne fait pas, au sens propre, l'aumône à soi-même, sinon peut-être comme représentant d'une autre personne; par exemple, si l'on a la charge de distribuer des aumônes, on peut aussi, en cas de besoin, s'en donner à soi-même, au titre même où l'on en donne aux autres.

1,28). Tuy nhiên, ở đây phải biết phân biệt rõ ràng bằng cách lưu ý đến các bậc khác nhau về tình bà con, về sự thánh thiện và về sự lợi ích. Vì phải làm việc bố thí bằng cách yêu chuộng hơn đối với người thánh thiện hơn mà bần cùng hơn, và đối với kẻ hữu ích hơn đối với sự tốt chung, hơn là đối với người thân thuộc hơn, nhất là nếu người thân thuộc này không kết hợp mật thiết với chúng ta cho lắm và không phải thuộc về trách nhiệm của chúng ta một cách đặc biệt, và nếu họ không ở trong tình trạng tối khẩn.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không nên giúp đỡ tội nhân trong tư cách họ là tội nhân, kẻo họ được khuyến khích để phạm tội, nhưng trong tư cách họ là con người để nâng đỡ bản tính của họ.

2. Sự bố thí đáng được phần thưởng vĩnh cửu theo hai tư cách. Thứ nhất, vì đức mến là nguồn gốc của nó. Ở phương diện này, nó có công đức tùy theo người ta ở đó tuân giữ trật tự của đức mến bắt buộc chúng ta trong hoàn cảnh tất cả mọi sự vật bằng nhau, thì giúp đỡ nhiều hơn những kẻ thân thuộc với chúng ta hơn. Đó là điều khiến thánh Ambrôxiô lên tiếng: "Phải tán thành sự rộng rãi này là sự rộng rãi không cho phép ngươi xem nhẹ các người thân thuộc của ngươi, nếu ngươi biết họ bần cùng; tốt hơn là ngươi giúp đỡ những kẻ của ngươi, bởi vì họ có thể lấy làm xấu hổ đi xin các kẻ khác" (De Off. 1 30). Sự bố thí, đàng khác, đáng được phần thưởng vĩnh cửu bởi công đức của kẻ đã được giúp đỡ và cầu nguyện cho ân nhân của mình. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Augustinô nói ở đây.

3. Bởi vì sự bố thí là công việc của lòng thương xót, và nói cách đích xác không có lòng thương xót đối với chính mình, trừ phi bằng một cách so sánh như chúng ta đã nói ở trước (Q.30, a.1, sol.2). Cũng vậy, theo nghĩa đen, người ta không làm việc bố thí cho chính mình, có lẽ trừ phi trong tư cách mình thay thế một người nào khác; thí dụ, nếu người ta có trách nhiệm phân phát các của bố thí, thì người ta trong trường hợp mình cần thiết cũng có thể cho mình của bố thí này, theo cũng một tư cách mà người ta cho các kẻ khác các của bố thí đó.

ARTICULUS 10
Utrum eleemosyna sit abundanter facienda

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari ut ditiores inde fieri velint; sicut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

PRAETEREA, Ambrosius dicit ibidem, *non debent simul effundi opes, sed dispensari*. Sed

ARTICLE 10
Whether alms should be given in abundance ?

Objections 1. It would seem that alms should not be given in abundance. For we ought to give alms to those chiefly who are most closely connected with us. But we ought not to give to them in such a way that they are likely to become richer thereby, as Ambrose says (De Officiis i, 30). Therefore neither should we give abundantly to others.

2. Further, Ambrose says (De Officiis i, 30): "We should not lavish our wealth on others all at

ARTICLE 10
De quelle manière faut-il faire l'aumône ?

Objections 1. Il semble qu'on ne doive pas faire l'aumône avec abondance. En effet, nous devons la faire surtout à ceux qui nous sont le plus proches. Or, observe S. Ambroise, il faut prendre garde de ne pas leur donner, par nos générosités, " le désir de devenir plus riches ". Donc, aux autres non plus il ne convient pas de donner avec abondance.

2. Au même endroit S. Ambroise dit encore " Il ne faut pas donner à la fois et à profusion toutes ses

TIẾT 10
Phải bố thí cách nào

VẤN NẠN 1. Chúng ta phải bố thí nhất là cho những kẻ thân thuộc chúng ta nhất. Mà, như thánh Ambrôxiô nhận xét, phải coi chừng kẻo bởi sự rộng rãi của chúng ta đem lại cho họ sự ước muốn trở nên giàu có hơn (De Doctr. Christ. 1,28). Vậy đối với những người khác, người ta cũng không nên cho cách dồi dào.

2. Cũng ở nơi đó, thánh Ambrôxiô còn nói: "Không nên cho một trật và một cách quá dồi dào tất cả của cải

abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

PRAETEREA, II ad Cor. VIII dicit apostolus, non ut aliis sit remissio, idest ut alii de nostris otiose vivant; vobis autem sit tribulatio, idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

SED CONTRA est quod dicitur Tob. IV, *si multum tibi fuerit, abundanter tribue*.

RESPONDEO dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare, unde et dominus, Luc. XXI, laudavit viduam, quae *ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit*, observatis tamen his quae supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum*; ubi Glossa dicit, *per hoc cautela eleemosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

AD SECUNDUM dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynae ex parte dantis. Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem, *nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur*.

AD TERTIUM dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, non ut alii sit remissio vel refrigerium, loquitur de abundantia eleemosynae quae superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones once, we should dole it out by degrees." But to give abundantly is to give lavishly. Therefore alms should not be given in abundance.

3. Further, the Apostle says (2 Cor. 8:13): "Not that others should be eased," i.e. should live on you without working themselves, "and you burthened," i.e. impoverished. But this would be the result if alms were given in abundance. Therefore we ought not to give alms abundantly.

On the contrary, It is written (Tob. 4:93): "If thou have much, give abundantly."

I answer that, Alms may be considered abundant in relation either to the giver, or to the recipient: in relation to the giver, when that which a man gives is great as compared with his means. To give thus is praiseworthy, wherefore Our Lord (Luke 21:3, 4) commended the widow because "of her want, she cast in all the living that she had." Nevertheless those conditions must be observed which were laid down when we spoke of giving alms out of one's necessary goods (A[9]). On the part of the recipient, an alms may be abundant in two ways; first, by relieving his need sufficiently, and in this sense it is praiseworthy to give alms: secondly, by relieving his need more than sufficiently; this is not praiseworthy, and it would be better to give to several that are in need, wherefore the Apostle says (1 Cor. 13:3): "If I should distribute . . . to feed the poor," on which words a gloss comments: "Thus we are warned to be careful in giving alms, and to give, not to one only, but to many, that we may profit many."

Reply to objection 1. This argument considers abundance of alms as exceeding the needs of the recipient.

Reply to objection 2. The passage quoted considers abundance of alms on the part of the giver; but the sense is that God does not wish a man to lavish all his wealth at once, except when he changes his state of life, wherefore he goes on to say: "Except we imitate Eliseus who slew his oxen and fed the poor with what he had, so that no household cares might keep him back" (3 Kings 19:21).

Reply to objection 3. In the passage quoted the words, "not that others should be eased or refreshed," refer to that abundance of alms which surpasses the need of the recipient, to whom one should give alms not that he may have an easy life, but that he may have relief. Nevertheless we must bring discretion to bear on the matter, on account of the various richesses, mais les répartir avec sagesse. " Mais faire d'abondantes aumônes, c'est donner à profusion. Donc, on ne doit pas faire l'aumône avec abondance.

3. S. Paul dit (2 Co 8, 13) " Il ne s'agit point, pour soulager les autres ", en sorte qu'ils vivent paresseusement de nos biens, " de nous réduire à la gêne ", c'est-à-dire à la pauvreté. Or, c'est ce qui arriverait si l'on faisait d'abondantes aumônes..

En sens contraire, il est écrit au livre de Tobie (4, 8): " Si tu as de grands biens, donne avec abondance."

Réponse : L'abondance de l'aumône peut être considérée par rapport à celui qui donne, et par rapport à celui qui reçoit. Au premier point de vue, l'aumône est abondante quand on donne beaucoup en proportion de ce qu'on possède. Il est alors louable de donner largement; ainsi le Seigneur loua-t-il la veuve qui, " de son indigence même, donna tout ce qu'elle avait pour vivre " (Lc 21, 3). Mais il faut tenir compte de ce qui a été dit plus haut d de l'aumône faite avec le nécessaire. Par rapport à celui qui reçoit, l'aumône peut être abondante de deux manières: suffisante pour suppléer à ce qui manque, et en ce cas l'abondance est louable; surabondante jusqu'au superflu: une telle aumône n'est pas à approuver, car il vaudrait mieux la répartir entre un plus grand nombre d'indigents. De là, sur cette parole de S. Paul (1 Co 13, 3): " Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres... ", la remarque de la Glose: " Par là il nous enseigne à faire l'aumône avec discernement, c'est-à-dire, non pas à un seul, mais à beaucoup, afin qu'elle profite à un plus grand nombre. "

Solutions 1. Cette objection vaut pour les aumônes faites avec une abondance dépassant les besoins des bénéficiaires.

2. Il est question ici de l'abondance de l'aumône par rapport à celui qui la fait. Mais il faut comprendre que Dieu ne veut pas que l'on donne tous ses biens à la fois, excepté quand on change d'état de vie. C'est pourquoi S. Ambroise ajoute -: " A moins qu'on ne fasse comme Élisée qui tua ses boeufs, et nourrit les pauvres de ce qu'il en reçut, afin d'être libéré de tout souci domestique. "

3. En disant: " Il ne s'agit point, pour soulager les pauvres... " S. Paul veut parler de l'aumône dont l'abondance dépasse les besoins de celui la reçoit, alors qu'il ne faut pas la lui donner pour qu'il vive dans le luxe, mais pour assurer sa subsistance. Encore faut-il agir ici avec discrétion, en tenant compte de la diversité des conditions, car il en est qui, ayant été nourris avec của mình, nhưng phân chia chúng nó cách khôn ngoan". Mà lòng bố thí dồi dào, đó là cho cách hoang phí. Vậy người ta không nên bố thí cách dồi dào.

3. Thánh Phaolô nói: "Vì không lẽ để kẻ khác được thư thái", đến nỗi họ sống cách lười biếng của cải chúng ta, còn chúng ta lại bị cùng quẫn, nghĩa là nghèo khổ (2Cr 8,13). Mà, đây chính là điều xảy ra nếu người ta làm việc bố thí cách dồi dào.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Tôbia (4,8): "Nếu ngươi có nhiều của cải phong phú, ngươi hãy cho dồi dào".

TRẢ LỜI : Sự dồi dào trong việc bố thí có thể xem xét đối với kẻ cho và đối với kẻ lãnh nhận, ở phương diện thứ nhất, sự bố thí dồi dào khi người ta cho nhiều theo tỷ lệ với điều người ta chiếm hữu. Trong trường hợp này, đáng ca ngợi việc cho rộng rãi; như vậy, Chúa Giêsu đã ca ngợi bà góa bần cùng đã cho tất cả cái gì bà có để sống (Lc 21,3). Mà phải lưu ý đến các điều đã nói ở trên về sự bố thí thực thi đối với cái cần thiết (a.6). Đối với người lãnh nhận, sự bố thí có thể dồi dào theo hai thể cách: đủ để phụ thêm sự thiếu thốn, và trong trường hợp này sự dồi dào đáng ca ngợi; rất dồi dào đến nỗi dư thừa: sự bố thí như thế không được tán thành, vì phân phối của bố thí như vậy cho một số đông người bần cùng hơn thì có giá trị hơn. Do đó, về lời thánh Phaolô: "Khi tôi phân phát mọi của cải của tôi để nuôi người nghèo khó..." (1Cr 13,3), sách Chú giải nhận xét thế này: "Do đó, thánh nhân dạy chúng ta làm việc bố thí cách sáng suốt, nghĩa là, không phải cho một người duy nhất, nhưng cho nhiều người, ngõ hầu sự bố thí sinh ích lợi cho rất đông người".

GIẢI ĐÁP 1. Vấn nạn này có giá trị đối với các sự bố thí được thực thi dồi dào vượt qua các nhu cầu của những kẻ thụ hưởng.

2. Ở đây đề cập đến sự dồi dào trong sự bố thí đối với kẻ thực thi sự bố thí, mà người ta phải hiểu Thiên Chúa không muốn người ta cho một trật tất cả các của cải của mình, ngoài lúc người ta đổi tình trạng đời sống. Do đó, thánh Ambrôxiô nói thêm: Trừ phi người ta hành động như tiên tri Êlisê đã giết các con bò của mình và nuôi kẻ nghèo khó với cái gì ngài có, ngõ hầu ngài được giải thoát khỏi mọi lo lắng gia đình.

3. Khi nói: "Không phải để giúp đỡ kẻ nghèo khó", thánh, Phaolô muốn nói về sự bố thí mà sự dồi dào vượt qua các nhu cầu của kẻ lãnh nhận của bố thí, trong khi người ta không nên cho họ để họ sống xa xỉ, nhưng chỉ để bảo đảm sự sống còn của họ. Ngay ở đây, cũng phải hành động cách phân biệt sáng suốt, bằng cách lưu ý đến sự khác biệt của các điều kiện, vì có những kẻ được nuôi

hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Offic., *consideranda est in largiendo aetas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo*. Quantum vero ad id quod subditur, vobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, non hoc ideo dicit quin melius esset, scilicet abundanter dare. *Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur*.

conditions of men, some of whom are more daintily nurtured, and need finer food and clothing. Hence Ambrose says (De Officiis i, 30): "When you give an alms to a man, you should take into consideration his age and his weakness; and sometimes the shame which proclaims his good birth; and again that perhaps he has fallen from riches to indigence through no fault of his own." With regard to the words that follow, "and you burdened," they refer to abundance on the part of the giver. Yet, as a gloss says on the same passage, "he says this, not because it would be better to give in abundance, but because he fears for the weak, and he admonishes them so to give that they lack not for themselves."

recherche, ont par là même besoin d'aliments et d'habits plus délicats. D'où ces réflexions de S. Ambroise: " Quand on fait l'aumône, il faut tenir compte de l'âge et de la faiblesse; parfois aussi de la pudeur qui révèle une noble origine; il faut voir également si l'on a affaire à quelqu'un qui est tombé de la richesse dans la pauvreté sans qu'il y ait eu de sa faute. " - Dans les mots qui suivent: " de vous réduire à la gêne.. ", S. Paul parle de l'abondance de l'aumône par rapport à celui qui donne. Mais, comme la Glose en fait la remarque, " s'il parle ainsi, ce n'est pas que faire d'abondantes aumônes ne soit pas mieux; mais il craint pour les faibles, auxquels il conseille de donner sans se réduire à l'indigence ".

dưỡng cách tìm tòi hơn, thì do đó họ có chính sự nhu cầu về đồ ăn và áo mặc tốt đẹp hơn. Do đó, thánh Ambrôxiô suy nghĩ: "Khi người ta bố thí phải để ý tới tuổi tác và sự yếu đuối; đôi khi cũng để ý tới sự bẽn lẽn biểu thị nguồn gốc quý phái; cũng phải xem xét cho biết người ta có việc với người nào từ chỗ giàu có trở nên nghèo khó mà không có lỗi của họ" (De Off. 1,30). Trong các từ ngữ tiếp theo: "Bắt buộc anh phải lận đận", thánh Phaolô nói đến sự dồi dào về sự bố thí đối với kẻ cho. Mà, như sách Chú giải nhận xét, nếu người ta bố thí dồi dào; nhưng thánh nhân sợ đối với những kẻ yếu đuối mà ngài khuyên họ bố thí để họ bố thí cách nào để khỏi rơi vào tình trạng bần cùng.

QUAESTIO 33

DE CORRECTIONE FRATERNA

OF FRATERNAL CORRECTION

LA CORRECTION FRATERNELLE

SỰ SỬA CHỮA HUYNH ĐỆ

Deinde considerandum est de correctione fraterna. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis. Secundo, utrum sit sub praecepto. Tertio, utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem. Octavo, utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

We must now consider Fraternal Correction, under which head there are eight points of inquiry: (1) Whether fraternal correction is an act of charity? (2) Whether it is a matter of precept? (3) Whether this precept binds all, or only superiors? (4) Whether this precept binds the subject to correct his superior? (5) Whether a sinner may correct anyone? (6) Whether one ought to correct a person who becomes worse through being corrected? (7) Whether secret correction should precede denouncement? (8) Whether witnesses should be called before denouncement?

1. La correction fraternelle est-elle un acte de la charité? - 2. Est-elle de précepte? - 3. Ce précepte s'impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs? - 4. Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs? - 5. Un pécheur peut-il corriger? - 6. Doit-on corriger celui qui en deviendra pire? - 7. Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique? - 8. L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique?

Sự sửa chữa huynh đệ là hành động của đức mến? Nó thuộc về giới mệnh? Giới mệnh này bắt buộc mọi người, hoặc chỉ bắt buộc các kẻ bề trên? Các kẻ bề dưới, vì giới mệnh này, bị bắt buộc sửa chữa các bề trên của mình không? Tội nhân có thể sửa chữa kẻ khác không? Người ta phải sửa chữa kẻ mà do đó họ trở nên tệ hơn không? Sự sửa chữa bí mật phải đi trước sự tố cáo công khai? Sự kêu gọi đến các chứng nhân phải đi trước sự tố giác công khai?

ARTICULUS 1
Utrum fraterna correctio sit actus caritatis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa Matth. XVIII, super illud, *si peccaverit in te frater tuus*, quod frater est arguendus ex zelo iustitiae. Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiae.

PRAETEREA, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam, prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiae.

PRAETEREA, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed

ARTICLE 1
Whether fraternal correction is an act of charity ?

Objections 1. It would seem that fraternal correction is not an act of charity. For a gloss on Mat. 18:15, "If thy brother shall offend against thee," says that "a man should reprove his brother out of zeal for justice." But justice is a distinct virtue from charity. Therefore fraternal correction is an act, not of charity, but of justice.

2. Further, fraternal correction is given by secret admonition. Now admonition is a kind of counsel, which is an act of prudence, for a prudent man is one who is of good counsel (Ethic. vi, 5). Therefore fraternal correction is an act, not of charity, but of prudence.

3. Further, contrary acts do not belong to the same virtue. Now it is

ARTICLE 1
La correction fraternelle est-elle un acte de la charité ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, sur ces paroles de l'évangile selon S. Matthieu (18, 15): " Si ton frère a péché contre toi... " la Glose dit qu'on doit le reprendre " par amour de la justice ". Mais la justice est une vertu différente de la charité. Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de la charité, mais de la justice.

2. La correction fraternelle se fait par une admonition secrète. Or l'admonition est une sorte de conseil, ce qui ressortit à la prudence, car " au prudent il appartient d'être de bon conseil ", dit Aristote. La correction fraternelle n'est donc pas un acte de la charité, mais de la prudence.

3. Des actes contraires n'appartiennent pas à la même

TIẾT 1
Sự sửa chữa huynh đệ là hành động của đức mến ?

VẤN NẠN 1. Về những lời trong Phúc âm theo thánh Matthêô (18,15): "Nếu người anh em của ngươi lỗi phạm với ngươi...", sách Chú giải nói rằng người ta phải sửa chữa họ bằng tình yêu của đức công bình. Mà đức công bình là một nhân đức phân biệt với đức mến. Vậy sự sửa chữa huynh đệ không phải là hành động của đức mến, nhưng của đức công bình.

2. Sự sửa chữa huynh đệ thực hiện bằng sự cảnh cáo bí mật. Mà sự cảnh cáo là một thứ khuyên bảo, điều đó thuộc về đức trí thuật, vì kẻ có đức trí thuật có những sự khuyên bảo tốt như Triết gia minh chứng (Eth. 6,5). Vậy sự sửa chữa huynh đệ không phải là hành động của đức mến, nhưng là hành động của đức trí thuật.

3. Các hành động tương phản không thuộc về cùng một nhân đức. Mà

supportare peccantem est actus caritatis, secundum illud ad Gal. VI, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, quae est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

SED CONTRA, corripere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est. Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

RESPONDEO dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest, uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus iustitiae. Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, *ut dicitur I Ioan. III*, quasi contra iustitiam existens.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI an act of charity to bear with a sinner, according to Gal. 6:2: “Bear ye one another's burdens, and so you shall fulfil the law of Christ,” which is the law of charity. Therefore it seems that the correction of a sinning brother, which is contrary to bearing with him, is not an act of charity.

On the contrary, To correct the wrongdoer is a spiritual almsdeed. But almsdeeds are works of charity, as stated above (Q[32], A[1]). Therefore fraternal correction is an act of charity.

I answer that, The correction of the wrongdoer is a remedy which should be employed against a man's sin. Now a man's sin may be considered in two ways, first as being harmful to the sinner, secondly as conducing to the harm of others, by hurting or scandalizing them, or by being detrimental to the common good, the justice of which is disturbed by that man's sin. Consequently the correction of a wrongdoer is twofold, one which applies a remedy to the sin considered as an evil of the sinner himself. This is fraternal correction properly so called, which is directed to the amendment of the sinner. Now to do away with anyone's evil is the same as to procure his good: and to procure a person's good is an act of charity, whereby we wish and do our friend well. Consequently fraternal correction also is an act of charity, because thereby we drive out our brother's evil, viz. sin, the removal of which pertains to charity rather than the removal of an external loss, or of a bodily injury, in so much as the contrary good of virtue is more akin to charity than the good of the body or of external things. Therefore fraternal correction is an act of charity rather than the healing of a bodily infirmity, or the relieving of an external bodily need. There is another correction which applies a remedy to the sin of the wrongdoer, considered as hurtful to others, and especially to the common good. This correction is an act of justice, whose concern it is to safeguard the rectitude of justice between one man and another.

Reply to objection 1. This gloss speaks of the second correction which is an act of justice. Or if it speaks of the first correction, then it takes justice as denoting a general virtue, as we shall state further on (Q[58] , A[5]), in which sense again all “sin is iniquity” (1 Jn. 3:4), through being contrary to justice.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (Ethic. vi, 12),

vertu. Mais supporter le pécheur est un acte de la charité, selon l'épître aux Galates (6, 2): “ Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. “ Corriger celui qui pèche, ce qui est le contraire de le supporter, ne peut donc être un acte de la charité.

En sens contraire, reprendre un fautif, c'est lui faire une espèce d'aumône spirituelle. Et l'aumône, avons-nous dit, est un acte de la charité. Donc la correction fraternelle est aussi un acte de la charité.

Réponse : La correction du fautif est un remède que l'on doit employer contre le péché du prochain. Or un péché peut être envisagé sous deux aspects: comme un acte nuisible à celui qui le commet; et comme un préjudice porté aux autres, qu'il lèse ou scandalise, et même au bien commun dont le bon ordre s'en trouve troublé. Il y a, en conséquence, deux sortes de corrections du fautif. La première remédie au péché en tant qu'il est un mal pour le pécheur, et c'est précisément la correction fraternelle, qui a pour but d'améliorer le fautif Or, enlever un mal à quelqu'un est un acte de même valeur que lui procurer un bien. Et cela est un acte de la charité, qui nous pousse à vouloir et à faire du bien à notre ami. C'en est donc un aussi de corriger son frère, car par là nous lui ôtons son mal, c'est-à-dire son péché. Et cette délivrance importe plus à la charité que la délivrance d'un dommage extérieur ou même d'un préjudice corporel, dans la mesure même où le bien opposé, celui de la vertu, a plus d'affinité avec la charité que le bien du corps ou les biens extérieurs. C'est ainsi que la correction fraternelle est un acte de la charité, plus que le soin des malades ou le soulagement des pauvres. - La seconde espèce de correction remédie au péché en tant qu'il porte préjudice aux autres, et surtout au bien commun. Une telle correction est un acte de la justice, qui a pour objet de régler équitablement les rapports entre les hommes.

Solutions 1. La Glose parle de la seconde espèce de correction, qui est un acte de la justice. Ou, si l'on veut parler aussi de la première, il faut prendre la justice comme vertu générale, on le dira plus loin, dans le sens où, selon la parole de S. jean (1 Jn 3, 4): “ tout péché est une iniquité “, comme s'opposant à la justice.

2. “ La prudence, dit Aristote, établit la rectitude dans l'ordre des

chịu đựng tội nhân là hành động của đức mến theo lời ghi chép: “Anh em hãy gánh những gánh nặng lẫn nhau và như vậy anh em sẽ hoàn thành luật của Chúa Kitô” (Ga 6,2). Sửa chữa kẻ phạm tội, đó là điều tương phản với việc chịu đựng họ; vậy không phải là hành động của đức mến.

TRÁI LẠI, Sửa chữa một người tội lỗi, đó là một thứ bố thí thiêng liêng cho họ. Và sự bố thí, như chúng ta đã nói (Q.32, a.1), là hành động của đức mến. Vậy sự sửa chữa huynh đệ cũng là hành động của đức mến.

TRẢ LỜI : Việc sửa chữa người có lỗi là một vị thuốc người ta phải sử dụng chống lại tội lỗi của người đồng loại. Mà tội lỗi được xem xét ở hai phương diện: là hành động làm hại kẻ lỗi phạm nó; và là sự thiệt hại gây cho kẻ khác bằng cách làm mất lòng hoặc làm gương xấu, hoặc làm hại đến sự tốt công cộng mà trật tự tốt vì đó bị lộn xộn. Do đó, có hai thứ sửa chữa người có lỗi. Sửa chữa thứ nhất cứu chữa tội lỗi trong tư cách nó là sự xấu đối với tội nhân, và một cách đích xác đó là sự sửa chữa huynh đệ nhắm mục đích cải thiện người có lỗi. Mà, việc cất đi sự xấu cho người nào là hành động cũng có giá trị như việc đem lại cho họ sự tốt. Và đó là hành động của đức mến thúc đẩy chúng ta muốn và làm điều tốt cho bạn hữu của chúng ta. Vậy việc sửa chữa người anh em chúng ta cũng là hành động của đức mến, vì do đó chúng ta cất đi sự xấu của họ, nghĩa là cất đi tội lỗi của họ. Sự cứu thoát này quan trọng đối với đức mến hơn là sự giải thoát sự thiệt hại bên ngoài hoặc ngay sự thiệt hại phần xác, chính trong mức độ mà sự tốt đối lập, sự tốt của nhân đức có tương hệ với đức mến hơn sự tốt của thân thể hoặc các của cải bên ngoài. Chính như vậy mà sự sửa chữa huynh đệ là hành động của đức mến, hơn sự lo lắng cho kẻ đau ốm hoặc sự giúp đỡ những kẻ nghèo khó. Loại sửa chữa thứ hai cứu tội lỗi trong tư cách nó gây thiệt hại cho các kẻ khác, và nhất là cho sự tốt công cộng. Sự sửa chữa như thế là hành động của đức công bình là nhân đức có đối tượng là sắp đặt một cách chính đáng các mối tương quan giữa nhân loại với nhau.

GIẢI ĐÁP 1. Sách Chú giải nói về loại sửa chữa thứ hai, là hành động của đức công bình. Hoặc, nếu người ta muốn nói như về loại sửa chữa thứ nhất, người ta phải coi đức công bình là nhân đức tổng quát như người ta sẽ đề cập đến sau (Q.58, a.5), theo ý nghĩa của lời nói của thánh Gioan (1Ga 3,4) “Mọi tội là sự bất công”, vì nó đối lập với sự công bình.

2. Đức trí thuật, theo ý kiến của Triết gia (Eth. 6,12), thiết lập sự ngay

Ethic., *prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem*, de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiae vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quae fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fratris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiae vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

AD TERTIUM dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ARTICULUS 2
Utrum correctio fraterna sit in praecepto

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub praecepto, secundum illud Hieronymi, *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse*. Sed Eccle. VII dicitur, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

PRAETEREA, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

PRAETEREA, omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris, dicit enim Augustinus, I de Civ. Dei, quod *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

PRAETEREA, illud quod est in praecepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, prudence regulates whatever is directed to the end, about which things counsel and choice are concerned. Nevertheless when, guided by prudence, we perform some action aright which is directed to the end of some virtue, such as temperance or fortitude, that action belongs chiefly to the virtue to whose end it is directed. Since, then, the admonition which is given in fraternal correction is directed to the removal of a brother's sin, which removal pertains to charity, it is evident that this admonition is chiefly an act of charity, which virtue commands it, so to speak, but secondarily an act of prudence, which executes and directs the action.

Reply to objection 3. Fraternal correction is not opposed to forbearance with the weak, on the contrary it results from it. For a man bears with a sinner, in so far as he is not disturbed against him, and retains his goodwill towards him: the result being that he strives to make him do better.

ARTICLE 2
Whether fraternal correction is a matter of precept ?

Objections 1. It would seem that fraternal correction is not a matter of precept. For nothing impossible is a matter of precept, according to the saying of Jerome [*Pelagius, Expos. Symb. ad Damas]: "Accursed be he who says that God has commanded any. thing impossible." Now it is written (Eccles. 7:14): "Consider the works of God, that no man can correct whom He hath despised." Therefore fraternal correction is not a matter of precept.

2. Further, all the precepts of the Divine Law are reduced to the precepts of the Decalogue. But fraternal correction does not come under any precept of the Decalogue. Therefore it is not a matter of precept.

3. Further, the omission of a Divine precept is a mortal sin, which has no place in a holy man. Yet holy and spiritual men are found to omit fraternal correction: since Augustine says (De Civ. Dei i, 9): "Not only those of low degree, but also those of high position, refrain from reproving others, moved by a guilty cupidity, not by the claims of charity." Therefore fraternal correction is not a matter of precept.

4. Further, whatever is a matter of precept is something due. If, therefore, fraternal correction is a matter of precept, it is due to our brethren that we correct them when they sin. Now when a man owes anyone a material due, such as the payment of a sum of money, he must not be content that his moyens ", auxquels se rapportent la délibération et le choix. En sens contraire, lorsque par la prudence nous ordonnons correctement notre action à la fin d'une vertu morale, comme la tempérance ou la force, l'action considérée appartient de façon principale à la vertu dont la fin a été recherchée. Donc, parce que la remontrance que comporte la correction fraternelle est ordonnée à ôter le péché de notre frère, ce qui ressortit à la charité, il est clair qu'elle est de façon principale un acte de la charité, comme de la vertu qui commande l'acte, et secondairement un acte de la prudence qui exécute et dirige l'acte.

3. La correction fraternelle n'est pas opposée au support des faibles, dont elle est plutôt la conséquence. On supporte en effet d'autant mieux un pécheur qu'on ne s'irrite pas contre lui et qu'on reste bienveillant à son égard. C'est en raison de cette bienveillance que l'on s'efforce de l'amender.

ARTICLE 2
La correction fraternelle est-elle de précepte ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Car rien d'impossible ne tombe sous un précepte, selon cette parole de S. Jérôme: " Maudit celui qui dit que Dieu commande l'impossible. " Or il est écrit dans l'Ecclésiaste (7, 13): " Regarde les oeuvres de Dieu: nul ne saurait corriger celui qu'il aura abandonné. " Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

2. Tous les préceptes de la loi divine se ramènent à ceux du décalogue; or la correction fraternelle ne rentre dans aucun de ceux-ci. elle n'est pas de précepte.

3. L'omission d'un précepte divin est un péché mortel, qui ne se rencontre pas chez les saints. Or c'est un fait que des saints et des hommes spirituels omettent la correction fraternelle; S. Augustin remarque en effet que " ce ne sont pas seulement les inférieurs, mais des gens placés à un degré de vie plus élevé, qui s'abstiennent de reprendre les autres: et cela en raison de leur désir égoïste, et non de leur fonction de charité ". Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

4. Ce qui est de précepte a raison de dette. Donc, si la correction fraternelle était de précepte, nous aurions le devoir envers nos frères de les corriger lorsqu'ils pèchent. Or celui qui doit à quelqu'un un bien d'ordre matériel, comme de l'argent, ne doit pas se contenter d'attendre que son créancier vienne thẳng ở trật tự các phương tiện mà sự xét đoán và sự lựa chọn liên hệ với chúng nó. Tuy nhiên, khi do đức trí thuật chúng ta sắp đặt đúng hành động của chúng ta với mục đích của một luân đức, nhưng đức điều độ hoặc đức sức mạnh, hành động được xem xét thì một cách chủ yếu thuộc về nhân đức mà mục đích của nó đã được tìm kiếm. Vậy, bởi vì lời khiển trách được bao gồm trong sự sửa chữa huynh đệ được sắp đặt lệ thuộc vào đức mến, rõ ràng nó theo một thể cách chủ yếu là hành động của đức mến như của nhân đức ra lệnh cho hành động, và theo thể cách phụ thuộc là hành động của đức trí thuật thi hành và hướng dẫn hành động này.

3. Sự sửa chữa huynh đệ không đối lập với sự chịu đựng các kẻ yếu đuối mà nó là hậu quả của sự chịu đựng này. Bởi vì thật sự người ta chịu đựng tội nhân theo mức độ người ta không giận dữ đối với họ và người ta tồn tại có từ tâm đối với họ. Chính vì từ tâm này mà người ta cố gắng sửa chữa họ

TIẾT 2
Sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh ?

VẤN NẠN 1. Không cái gì bất khả thuộc về giới mệnh theo lời nói của thánh Giêrônimô: "Khốn cho kẻ nói rằng Thiên Chúa truyền lệnh điều bất khả" (Pélage. epist. 1,16). Mà có lời ghi chép: "Hãy nhìn các công việc của Thiên Chúa: Không ai có thể sửa chữa kẻ bị Thiên Chúa từ bỏ" (Hc 7,13). Vậy sự sửa chữa huynh đệ không thuộc về giới mệnh.

2. Mọi giới mệnh của luật Thiên Chúa quy về các giới mệnh của Mười điều răn Đức Chúa Trời; mà sự sửa chữa huynh đệ không vào trong một giới mệnh nào trong các giới mệnh này. Vậy nó không thuộc về giới mệnh.

3. Sự bỏ qua một giới mệnh Thiên Chúa là trọng tội, và tội này không gặp ở nơi các thánh. Mà một sự thật là các thánh và các con người thiêng liêng bỏ qua sự sửa chữa huynh đệ; quả thế, thánh Augustinô nhận xét: "Không phải chỉ những người ở dưới, mà ngay cả những người được đặt ở bậc cao hơn trong đời sống, cũng bỏ qua việc khiển trách; và điều đó do sự ước muốn ích kỷ của họ, chứ không phải do chức năng của đức mến của họ" (De Civ. Dei. 9,4). Vậy sự sửa chữa huynh đệ không thuộc về giới mệnh.

4. Cái gì thuộc về giới mệnh có yếu tính của nợ nần. Vậy, nếu sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh, hẳn chúng ta có bổn phận đối với anh em chúng ta để sửa chữa họ khi họ phạm tội. Mà kẻ mắc nợ với ai một sự tốt nào thuộc về trật tự thể chất, như tiền bạc, không phải an tâm chờ đợi người chủ nợ của mình

sed debet eum quaerere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit*. Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

RESPONDEO dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II Ethic. Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum. Unde et philosophus dicit, in II Ethic., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem, sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum, et

creditor come to him, but he should seek him out, that he may pay him his due. Hence we should have to go seeking for those who need correction, in order that we might correct them; which appears to be inconvenient, both on account of the great number of sinners, for whose correction one man could not suffice, and because religious would have to leave the cloister in order to reprove men, which would be unbecoming. Therefore fraternal correction is not a matter of precept.

On the contrary, Augustine says (De Verb. Dom. xvi, 4): "You become worse than the sinner if you fail to correct him." But this would not be so unless, by this neglect, one omitted to observe some precept. Therefore fraternal correction is a matter of precept.

I answer that, Fraternal correction is a matter of precept. We must observe, however, that while the negative precepts of the Law forbid sinful acts, the positive precepts inculcate acts of virtue. Now sinful acts are evil in themselves, and cannot become good, no matter how, or when, or where, they are done, because of their very nature they are connected with an evil end, as stated in Ethic. ii, 6: wherefore negative precepts bind always and for all times. On the other hand, acts of virtue must not be done anyhow, but by observing the due circumstances, which are requisite in order that an act be virtuous; namely, that it be done where, when, and how it ought to be done. And since the disposition of whatever is directed to the end depends on the formal aspect of the end, the chief of these circumstances of a virtuous act is this aspect of the end, which in this case is the good of virtue. If therefore such a circumstance be omitted from a virtuous act, as entirely takes away the good of virtue, such an act is contrary to a precept. If, however, the circumstance omitted from a virtuous act be such as not to destroy the virtue altogether, though it does not perfectly attain the good of virtue, it is not against a precept. Hence the Philosopher (Ethic. ii, 9) says that if we depart but little from the mean, it is not contrary to the virtue, whereas if we depart much from the mean virtue is destroyed in its act. Now fraternal correction is directed to a brother's amendment: so that it is a matter of precept, in so far as it is necessary for that end, but not so as we have to correct our erring brother at all places and times.

Reply to objection 1. In all good deeds man's action is not efficacious without the Divine assistance: and yet man must do

à lui; il doit aller le trouver pour lui rendre son dû. Il faudrait, par conséquent, qu'on se mît aussi à la recherche de ceux qui ont besoin d'être corrigés pour leur rendre ce devoir. Conséquence inadmissible, tant en raison de la multitude des pécheurs, qu'un seul homme ne parviendrait jamais à corriger, qu'à cause de l'obligation où se verraient les religieux de sortir de leurs cloîtres pour corriger les pécheurs, ce qui serait choquant. La correction fraternelle n'est donc pas de précepte.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Si tu négliges de corriger le pécheur, tu deviens par là pire que lui. " Ce qui n'arriverait pas si, par une telle négligence, on n'avait pas omis un précepte. La correction fraternelle tombe donc sous un précepte.

Réponse : La correction fraternelle est de précepte. Mais il faut bien considérer ceci: de même que les préceptes négatifs de la loi interdisent les actes peccamineux, les préceptes affirmatifs, eux, engagent aux actes vertueux. Or les actes des péchés sont mauvais en eux-mêmes, et d'aucune manière, en aucun temps et en aucun lieu, ils ne peuvent devenir bons, parce que, en eux-mêmes, ils sont liés à une fin mauvaise, dit Aristote h. C'est pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et à tout instant. Au contraire, les actes des vertus ne doivent pas être faits n'importe comment, mais en observant toutes les circonstances requises pour que l'acte soit vraiment vertueux: qu'il soit fait où il faut, quand il faut, et comme il faut. Et parce que la disposition de ces moyens est commandée par la fin, il faut, dans ces circonstances, tenir compte de la fin, qui est le bien même de la vertu. Donc, si l'on omet dans un acte vertueux une circonstance telle que le bien de la vertu soit entièrement compromis, on va contre le précepte. Si, en revanche, on omet une circonstance sans que cela supprime totalement la vertu, quoique l'acte n'atteigne pas parfaitement au bien de la vertu, on ne va pas contre le précepte. Ainsi, dit Aristote, s'écarter un peu du milieu vertueux ne va pas contre la vertu, mais s'en écarter beaucoup c'est détruire la vertu par son acte. Or, la correction fraternelle est ordonnée à l'amendement d'un frère. C'est pourquoi, dans la mesure où elle est nécessaire à cette fin, elle tombe sous le précepte; ce qui ne veut pas dire qu'il faille reprendre le fautif n'importe où et n'importe quand.

Solutions 1. Toutes les fois qu'il s'agit d'un bien à faire, l'activité humaine n'est efficace qu'avec le secours divin; cependant

đến với mình; họ phải đi gặp người đó để trả nợ cho họ. Do đó, người ta hẳn cũng phải tìm kiếm những kẻ cần được sửa chữa để hoàn thành bổn phận này đối với họ. Thật cái hậu quả không chấp nhận được, phần thì vì số đông tội nhân mà một con người duy nhất không bao giờ sửa chữa hết được, phần thì do sự bắt buộc đối với các tu sĩ, nên họ không thể ra khỏi nhà dòng để sửa chữa các tội nhân, điều đó hẳn không hợp lý. Vậy sự sửa chữa huynh đệ không thuộc về giới mệnh.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Nếu ngươi sơ suất trong việc sửa chữa tội nhân, thì do đó ngươi sẽ trở nên tệ hơn họ" (Serm, ad Pop. 82,4). Điều đó không xảy ra nếu bởi một sự sơ suất như thế, họ không bỏ qua một giới mệnh. Vậy sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh.

TRẢ LỜI : Sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh. Nhưng người ta phải xem xét điều này cũng như các giới mệnh cấm chế của luật cấm các hành động tội lỗi, các giới mệnh chế định thúc đẩy các hành động nhân đức. Mà các hành động tội lỗi xấu xa tại sự không có thể cách nào, không có thời gian nào và không có nơi chỗ nào mà chúng có thể trở nên tốt, bởi vì chúng nó tại sự đính kết vào mục đích xấu như Triết gia minh chứng (Eth. 2,6). Do đó, các giới mệnh cấm chế bắt buộc luôn luôn và mọi lúc. Trái lại, các hành động của các nhân đức không phải được hoàn thành bất cứ lúc nào, nhưng bằng cách tuân giữ mọi hoàn cảnh cần phải có, ngõ hầu hành động đó được tốt cách đích thực: nó phải được thi hành lúc phải thi hành, nơi phải thi hành, và như đáng phải thi hành. Và bởi vì sự sắp đặt các phương tiện này được ra lệnh bởi mục đích, vì mục đích là sự tốt của nhân đức. Vậy, nếu người ta bỏ qua trong hành động nhân đức một hoàn cảnh thế nào đó mà sự tốt của nhân đức bị hư hỏng hoàn toàn, người ta đi trái ngược với giới mệnh. Đối lại, nếu người ta bỏ qua một hoàn cảnh mà điều đó không cất mất nhân đức cách hoàn toàn, dầu mà hành động này không một cách hoàn toàn đạt được sự tốt của nhân đức, người ta không đi trái ngược với giới mệnh. Như vậy, theo lời nói của Triết gia (Eth. 2,6), đi tránh khỏi một ít điểm trung dung nhân đức, người ta không đi trái ngược với nhân đức, nhưng đi tránh xa khỏi điểm trung dung ấy, tức là phá hủy nhân đức trong hành động của nó. Mà, sự sửa chữa huynh đệ được sắp đặt để cải thiện người anh em. Do đó, theo mức độ nó cần thiết cho mục đích này, nó thuộc về giới mệnh; điều đó không muốn nói rằng người ta phải sửa chữa kẻ có lỗi bất cứ ở nơi nào và bất cứ khi nào.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi lần người ta đề cập đến một điều tốt phải làm, sự hành động của nhân loại chỉ có hiệu quả nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa;

tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit, in libro de Corr. et Grat., *nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum et quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri*. Et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

what is in his power. Hence Augustine says (De Correp. et Gratia xv): "Since we ignore who is predestined and who is not, charity should so guide our feelings, that we wish all to be saved." Consequently we ought to do our brethren the kindness of correcting them, with the hope of God's help.

l'homme doit faire ce qui dépend de lui. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Ne sachant qui est du nombre des prédestinés et qui n'en est pas, nos sentiments de charité doivent être tels que nous voulions le salut de tous. " Donc nous devons aussi rendre à tous le service de la correction fraternelle, en espérant l'aide de Dieu.

tuy nhiên, con người phải làm điều gì lệ thuộc vào mình. Do đó, thánh Augustinô nói: "Không biết người nào vào số các kẻ được tiền định và người nào không được vào số ấy, các tình cảm đức mến của chúng ta phải như thế này là chúng ta muốn phần rỗi cho mọi người" (De Corr. et Rat. 15,44). Vậy chúng ta cũng phải thực hiện đối với mọi người sự giúp đỡ thuộc về sự sửa chữa huynh đệ, bằng cách hy vọng vào sự trợ giúp của Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia praecepta quae pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

Reply to objection 2. As stated above (Q[32], A[5], ad 4), all the precepts about rendering service to our neighbor are reduced to the precept about the honor due to parents.

2. Comme nous l'avons déjà dit, tous les préceptes qui ont pour objet un certain bien à procurer au prochain se ramènent à celui d'honorer ses père et mère.

2. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.32, a.5), mọi giới mệnh có đối tượng là một sự tốt nào đó phải được đem lại cho người đồng loại thì quy về giới mệnh thảo kính cha mẹ.

AD TERTIUM dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie, quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, *si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*. Alio modo praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, *iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio*; dum tamen haec ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit. Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Reply to objection 3. Fraternal correction may be omitted in three ways. First, meritoriously, when out of charity one omits to correct someone. For Augustine says (De Civ. Dei i, 9): "If a man refrains from chiding and reproving wrongdoers, because he awaits a suitable time for so doing, or because he fears lest, if he does so, they may become worse, or hinder, oppress, or turn away from the faith, others who are weak and need to be instructed in a life of goodness and virtue, this does not seem to result from covetousness, but to be counselled by charity." Secondly, fraternal correction may be omitted in such a way that one commits a mortal sin, namely, "when" (as he says in the same passage) "one fears what people may think, or lest one may suffer grievous pain or death; provided, however, that the mind is so dominated by such things, that it gives them the preference to fraternal charity." This would seem to be the case when a man reckons that he might probably withdraw some wrongdoer from sin, and yet omits to do so, through fear or covetousness. Thirdly, such an omission is a venial sin, when through fear or covetousness, a man is loth to correct his brother's faults, and yet not to such a degree, that if he saw clearly that he could withdraw him from sin, he would still forbear from so doing, through fear or covetousness, because in his own mind he prefers fraternal charity to these things. It is in this way that holy men sometimes omit to correct wrongdoers.

3. On peut omettre la correction fraternelle de trois façons. La première est méritoire: c'est celle qui provient de la charité. En effet, selon S. Augustin, " on s'abstient de reprendre et de corriger ceux qui font le mal, soit parce qu'on attend le moment propice, soit parce qu'on craint qu'ils n'en deviennent pires, ou encore qu'ils ne détournent d'instruire les faibles de la vertu et de la piété, et que faisant pression sur eux ils ne les éloignent de la foi. Ce n'est plus là, semble-t-il, occasion de cupidité, mais inspiration de charité ". - La deuxième omission est un péché mortel: c'est celle qui est provoquée, dit S. Augustin au même endroit, " par la crainte de l'opinion publique, des tourments corporels et de la mort ", si du moins cette crainte va jusqu'à arrêter la charité fraternelle. Le cas semble se présenter lorsque, malgré un espoir fondé de retirer quelqu'un de son péché, on se laisse arrêter par la crainte ou la cupidité. - La troisième omission est un péché véniel, lorsque la crainte ou la cupidité retardent un peu trop celui qui devrait faire la correction fraternelle; mais elles ne la lui feraient pas omettre s'il était sûr de pouvoir détourner son frère du péché, le sentiment qui prédomine en lui étant bien la charité fraternelle. C'est de cette façon que de saints personnages négligent parfois de corriger les fautifs.

3. Người ta có thể bỏ qua sự sửa chữa huynh đệ theo ba thể cách. Sự sửa chữa thứ nhất có công đức: đó là sự sửa chữa phát xuất bởi đức mến. Quả thế, theo thánh Augustinô (De Civ. Dei. 9,41), người ta không khiển trách và sửa chữa những kẻ làm điều xấu hoặc bởi vì họ chờ đợi lúc thuận lợi hơn, hoặc bởi vì người ta sợ họ trở nên tệ hơn hoặc còn bởi vì họ ngăn trở việc dạy dỗ các người yếu đuối về nhân đức và về lòng đạo đức, và làm áp lực như thế đối với những kẻ ấy; người ta làm cho chúng mất đức tin. Đó xem ra không phải là cơ hội ham muốn nhưng đó là sự soi sáng của đức mến. Sự bỏ qua thứ hai là trọng tội, đó là sự bỏ qua được gây nên bởi sự sợ dư luận công chúng, sợ các hình khổ cho thể xác và sự chết, nếu ít ra sự sợ hãi này đến nỗi chấm dứt sự sửa chữa huynh đệ. Vì trường hợp này xem ra xuất hiện khi, mặc dầu có hy vọng chắc chắn đem người nào ra khỏi tội, người ta đứng lại vì sợ hãi hoặc bởi ham muốn. Sự bỏ qua thứ ba là tội nhẹ, khi sự sợ hãi hoặc sự ham muốn làm chậm trễ có phần thái quá kẻ phải làm sự sửa chữa huynh đệ; nhưng chúng nó không làm cho kẻ ấy bỏ qua sự sửa chữa này, nếu chắc chắn có thể làm cho người anh em khỏi tội, tình cảm này thắng thế ở nơi họ: thật sự là sự bác ái huynh đệ. Chính theo thể cách này mà những nhân vật thánh đôi khi bỏ qua sự sửa chữa các kẻ có lỗi.

AD QUARTUM dicendum quod illud quod debetur alicui determinatae et certae personae, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet

Reply to objection 4. We are bound to pay that which is due to some fixed and certain person, whether it be a material or a spiritual good, without waiting for him to come to us, but by taking proper steps to find him. Wherefore just as he that owes money to a creditor should seek him, when the time comes, so as to pay him what he owes, so he that has spiritual charge of some person is bound to seek him out, in order

4. S'il s'agit d'une dette envers une personne déterminée, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou spirituel, nous devons l'acquitter, sans attendre que cette personne vienne à nous, et en allant nous-même à sa recherche avec toute la sollicitude voulue. Ainsi, de même que le débiteur doit au moment voulu aller au-devant de son créancier pour lui rendre son dû, celui qui a la charge spirituelle de quelqu'un doit également partir à sa

4. Nếu đề cập đến một nợ nần đối với một con người nhất định, dầu đó là sự tốt cho thể xác hoặc sự tốt thiêng liêng, chúng ta phải thanh toán món nợ ấy, mà không chờ đợi người chủ nợ này đến với ta, và bằng cách chính chúng ta đi tìm kiếm họ với tất cả sự lo lắng phải có. Như vậy, cũng như người mắc nợ đến thời gian đã định, phải đi trước tới người chủ nợ của mình để trả nợ cho họ, kẻ có trách nhiệm thiêng liêng với người nào cũng phải đi tìm kẻ ấy

eum quaerere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quae non debentur certae personae sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt, hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ. Et propter hoc dicit, in libro de Verb. Dom., quod *admonet nos dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*. Alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra id quod dicitur Prov. XXIV, *ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius*. Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

to reprove him for a sin. On the other hand, we are not bound to seek someone on whom to bestow such favors as are due, not to any certain person, but to all our neighbors in general, whether those favors be material or spiritual goods, but it suffices that we bestow them when the opportunity occurs; because, as Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28), we must look upon this as a matter of chance. For this reason he says (De Verb. Dom. xvi, 1) that "Our Lord warns us not to be listless in regard of one another's sins: not indeed by being on the lookout for something to denounce, but by correcting what we see": else we should become spies on the lives of others, which is against the saying of Prov. 24:19: "Lie not in wait, nor seek after wickedness in the house of the just, nor spoil his rest." It is evident from this that there is no need for religious to leave their cloister in order to rebuke evil-doers.

recherche, pour le corriger de son péché. Mais s'il s'agit de biens - matériels ou spirituels - que l'on devrait, non plus à une personne déterminée, mais au prochain en général, on n'est plus obligé d'aller chercher à qui payer cette dette; il suffit de la payer à ceux qui se présentent, et qu'on peut tenir, selon l'expression de S. Augustin, comme " désignés par un choix du sort ". Et c'est pourquoi S. Augustin dit encore: " Le Seigneur nous avertit d'être attentifs aux fautes les uns des autres, non en cherchant à faire des reproches, mais en voyant ce qu'il faut corriger. " Autrement nous agirions en espions de la conduite des autres, ce qui va contre cette parole des Proverbes (24, 15): " Ne cherche pas le mal dans la maison du juste, et ne trouble pas son repos. " On voit ainsi que les religieux n'ont pas à quitter leur cloître pour aller corriger les pécheurs.

ngõ hầu sửa chữa họ khỏi tội của họ. Còn nếu đề cập đến các của cải vật chất hoặc thiêng liêng mà người ta mắc nợ, không phải với một người nhất định nhưng với người đồng loại cách tổng quát, người ta không còn bị bắt buộc đi tìm người để trả nợ này; việc trả nợ này đối với những kẻ đến với người ta thì đã đủ; và điều này được hoàn thành cách tốt đẹp vì những kẻ ấy dường như được chỉ định bởi sự lựa chọn của số phận. Và do đó, thánh Augustinô còn nói: "Thiên Chúa dạy bảo chúng ta chú ý đến các tội lỗi của nhau, những người này đối với tội lỗi của người khác, không phải bằng cách tìm kiếm để khiển trách, nhưng để trông thấy điều cần sửa chữa" (Serm. ad Pop. 82,38). Nếu cách khác, chúng ta hẳn hành động như những người do thám trái ngược với lời ghi chép: "Ngươi đừng tìm sự xấu ở trong nhà người công chính, và đừng phá rối sự nghỉ ngơi của họ" (Cn 24,15). Như vậy các tu sĩ không phải bỏ nhà dòng của mình để đi sửa chữa các tội nhân.

ARTICULUS 3
Utrum correctio fraterna pertineat nisi ad praelatos

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad praelatos. Dicit enim Hieronymus, *sacerdotes studeant illud Evangelii implere, si peccaverit in te frater tuus*, et cetera. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari praelati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos praelatos pertineat fraterna correctio.

PRAETEREA, fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad praelatos.

PRAETEREA, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos praelatos pertinet inferiores corrigere.

SED CONTRA est quod dicitur XXIV, qu. III, tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad

ARTICLE 3
Whether fraternal correction belongs only to prelates ?

Objections 1. It would seem that fraternal correction belongs to prelates alone. For Jerome [*Origen, Hom. vii in Joan.] says: "Let priests endeavor to fulfil this saying of the Gospel: 'If thy brother sin against thee,'" etc. Now prelates having charge of others were usually designated under the name of priests. Therefore it seems that fraternal correction belongs to prelates alone.

2. Further, fraternal correction is a spiritual alms. Now corporal almsgiving belongs to those who are placed above others in temporal matters, i.e. to the rich. Therefore fraternal correction belongs to those who are placed above others in spiritual matters, i.e. to prelates.

3. Further, when one man reproves another he moves him by his rebuke to something better. Now in the physical order the inferior is moved by the superior. Therefore in the order of virtue also, which follows the order of nature, it belongs to prelates alone to correct inferiors.

On the contrary, It is written (Dist. xxiv, qu. 3, Can. Tam Sacerdotes): "Both priests and all the rest of the faithful should be most solicitous for those who perish, so that their reproof may either correct their sinful ways. or, if they be incorrigible, cut them off from the Church."

I answer that, As stated above (A[1]), correction is twofold. One is an act of charity, which seeks in a special way the recovery of an

ARTICLE 3
Ce précepte s'impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs ?

Objections 1. Il semble que la correction fraternelle appartient seulement aux supérieurs. Car, dit S. Jérôme: " Que les prêtres aient soin d'accomplir ce précepte de l'Évangile: "Si ton frère a péché contre toi, etc." " Or, par le nom de " prêtre ", on entendait alors désigner les supérieurs, qui ont la charge d'autrui. Il semble donc que la correction fraternelle n'appartienne qu'aux supérieurs.

2. La correction fraternelle est une sorte d'aumône spirituelle. Or, le devoir de faire l'aumône corporelle appartient à ceux qui ont la supériorité dans l'ordre des biens temporels, c'est-à-dire aux riches. Donc également la correction fraternelle ne regarde que ceux qui sont supérieurs dans l'ordre spirituel, c'est-à-dire les prélats.

3. Celui qui en corrige un autre le meut par son admonition vers un état meilleur. Mais, la nature, les êtres supérieurs meuvent les inférieurs. Donc également dans l'ordre de la vertu, qui suit l'ordre de la nature, il appartient aux seuls supérieurs de corriger les inférieurs.

En sens contraire, il est dit dans le Décret: " Aussi bien les prêtres que les autres fidèles doivent avoir le plus grand souci de ceux qui se perdent, de telle sorte que, par leurs reproches, ceux-ci soient, ou bien corrigés de leurs fautes, ou s'ils se montrent incorrigibles, retranchés de l'Église. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, il y a deux sortes de correction. La première est un acte de charité, qui tend spécialement à

TIẾT 3
Giới mệnh này bắt buộc mọi người hoặc chỉ bắt buộc các kẻ bề trên ?

VẤN NẠN 1. Thánh Giêrônimô nói: "Các linh mục phải lo lắng hoàn thành giới mệnh này của Phúc âm: 'Nếu người anh em ngươi lỗi phạm với ngươi' v.v..." (Origène, In Josue 7,12). Mà, từ ngữ linh mục, người ta phải hiểu đó là các kẻ bề trên có trách nhiệm với kẻ khác. Vậy xem ra sự sửa chữa huynh đệ chỉ thuộc về các kẻ bề trên.

2. Sự sửa chữa huynh đệ là một thứ bố thí thiêng liêng. Mà, bổn phận, phải làm việc bố thí về phần xác thuộc về những kẻ ở trên trong trật tự các của cải phần xác, tức là các của cải giàu có. Vậy sự sửa chữa huynh đệ cũng chỉ quan hệ với những kẻ bề trên trong trật tự thiêng liêng, tức là các giám mục.

3. Kẻ sửa chữa người khác thì động họ đến sự khuyến cáo của mình đến tình cảm tốt hơn. Mà, trong thiên nhiên, các vật ở trên động các vật ở dưới. Cũng vậy, ở trật nhân đức, là trật tự đi theo trật tự bản tính, việc sửa chữa các kẻ bề dưới chỉ thuộc về các kẻ bề trên.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong giáo luật: "Các linh mục cũng như các tín hữu khác phải hết sức lo lắng những kẻ hư mất, đến nỗi do các sự khiển trách của họ mà những người này hoặc được sửa chữa tốt khỏi các tội lỗi của mình, hoặc, nếu họ tỏ ra mình không thể sửa chữa, họ bị vứt ra ngoài Hội thánh" (Gratien, Decret. P.2, cause 24, q.3, can. 14).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), có hai thứ sửa chữa. Sự sửa chữa thứ nhất là hành động của đức mến, một cách riêng biệt hướng

emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus. Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura praelatorum; ut dicit Augustinus, in I de Civ. Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suae spirituali curae commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus.

AD TERTIUM dicendum quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS 4
Utrum aliquis teneatur corrigere praelatum suum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere praelatum suum. Dicitur enim Exod. XIX, *bestia quae tetigerit montem lapidabitur*, et II Reg. VI dicitur quod Oza percussus est a domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur praelatus. Ergo praelati non sunt corrigendi a subditis.

PRAETEREA, Gal. II, super illud, *in faciem ei restiti*, dicit Glossa, *ut par*. Ergo, cum subditus non sit

erring brother by means of a simple warning: such like correction belongs to anyone who has charity, be he subject or prelate. But there is another correction which is an act of justice purposing the common good, which is procured not only by warning one's brother, but also, sometimes, by punishing him, that others may, through fear, desist from sin. Such a correction belongs only to prelates, whose business it is not only to admonish, but also to correct by means of punishments.

Reply to objection 1. Even as regards that fraternal correction which is common to all, prelates have a grave responsibility, as Augustine says (De Civ. Dei i, 9): "for just as a man ought to bestow temporal favors on those especially of whom he has temporal care, so too ought he to confer spiritual favors, such as correction, teaching and the like, on those who are entrusted to his spiritual care." Therefore Jerome does not mean that the precept of fraternal correction concerns priests only, but that it concerns them chiefly.

Reply to objection 2. Just as he who has the means wherewith to give corporal assistance is rich in this respect, so he whose reason is gifted with a sane judgment, so as to be able to correct another's wrong-doing, is, in this respect, to be looked on as a superior.

Reply to objection 3. Even in the physical order certain things act mutually on one another, through being in some respect higher than one another, in so far as each is somewhat in act, and somewhat in potentiality with regard to another. In like manner one man can correct another in so far as he has a sane judgment in a matter wherein the other sins, though he is not his superior simply.

ARTICLE 4
Whether a mann is bound to correct his prelate ?

Objections 1. It would seem that no man is bound to correct his prelate. For it is written (Ex. 19:12): "The beast that shall touch the mount shall be stoned," [*Vulg.: 'Everyone that shall touch the mount, dying he shall die.'] and (2 Kings 6:7) it is related that the Lord struck Oza for touching the ark. Now the mount and the ark signify our prelates. Therefore prelates should not be corrected by their subjects.

2. Further, a gloss on Gal. 2:11, "I withstood him to the face," adds: "as an equal." Therefore, since a

l'amendement d'un frère tombé dans quelque faute, et dont le moyen est une simple admonition. Cette correction appartient à tout homme ayant la charité, qu'il soit supérieur ou inférieur. La seconde sorte de correction est un acte de justice, qui vise le bien commun, et qui le procure, non seulement en admonestant le coupable, mais parfois aussi en le punissant, afin que par crainte les autres se détournent du péché. Cette correction appartient aux supérieurs seuls, à qui il ne revient pas seulement d'admoneste, mais encore de corriger en punissant.

Solutions 1. Même dans la correction fraternelle qui appartient à tous, les supérieurs ont une responsabilité plus grande, comme le remarque S. Augustin. De même en effet qu'on doit distribuer les biens temporels d'abord à ceux dont on a matériellement la charge, de même on doit procurer en priorité les biens spirituels, correction, instruction, etc., à ceux dont on est chargé spirituellement. S. Jérôme ne veut donc pas dire que le précepte de la correction fraternelle appartient seulement aux prêtres, mais qu'il les concerne spécialement.

2. De même que celui qui a de quoi faire des aumônes matérielles est riche sous ce rapport, de même celui qui est doué d'un jugement sain, le rendant capable de corriger la faute d'autrui, est à ce point de vue son supérieur.

3. Même dans l'ordre naturel, il y a des êtres qui agissent mutuellement l'un sur l'autre, chacun étant supérieur à l'autre sous quelque rapport, selon que tous deux sont à la fois en puissance et en acte par rapport à l'autre. Pareillement ici, celui qui juge sainement sur un point où l'autre est défaillant, peut le corriger, quoiqu'il ne soit pas purement et simplement son supérieurs.

ARTICLE 4
Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs ?

Objections 1. Il semble bien qu'on n'y est pas tenu. Il est dit en effet dans l'Exode (19, 13): " Quiconque touchera la montagne devra être mis à mort. " Et il est raconté (2 S 2, 7) qu'Uzza fut frappé par Dieu pour avoir touché l'arche. Or, par la montagne et par l'arche, il faut entendre ici les supérieurs. Donc ceux-ci ne doivent pas être corrigés par leurs subordonnés.

2. Sur cette parole de Paul (Ga 2, 11): " je lui résistai en face " (à Pierre), la Glose précise: " Comme

về sự cải thiện người anh em đã sa ngã trong tội lỗi nào và phương tiện là sự cảnh cáo đơn giản. Sự sửa chữa này thuộc về mọi người có đức mến, dầu họ là kẻ bề trên hoặc là kẻ bề dưới. Sự sửa chữa thứ hai là hành động của đức công bình nhằm sự tốt công cộng và sự sửa chữa này đem lại hành động công bình, không những bằng cách cảnh cáo kẻ có lỗi, mà đôi khi còn phạt họ nữa, ngõ hầu do sự sợ hãi mà các người khác lánh tội lỗi. Sự sửa chữa này chỉ thuộc về các kẻ bề trên mà thôi, là những kẻ không những có bổn phận cảnh cáo, mà còn sửa chữa bằng các hình phạt.

GIẢI ĐÁP 1. Ngay ở trong sự sửa chữa huynh đệ thuộc về mọi người, các kẻ bề trên có trách nhiệm lớn hơn theo sự nhận xét của thánh Augustinô (De Civ. Dei 9,41) Thực thế, cũng như người ta phải phân phát của cải trần gian trước tiên cho những kẻ mà người ta có trách nhiệm về vật chất; cũng vậy, người ta đem lại cách ưu tiên những sự tốt thiêng liêng, sự sửa chữa, sự dạy dỗ, v.v.. cho những kẻ mà người ta có trách nhiệm thiêng liêng. Thánh Giêrônimô không muốn nói rằng giới mệnh về sự sửa chữa huynh đệ chỉ thuộc về các linh mục, nhưng là nó quan hệ với các linh mục cách đặc biệt.

2. Cũng như kẻ có của cải để bố thí về phần xác thì giàu có ở phương diện này; cũng vậy, kẻ có tài phán đoán đúng có thể sửa chữa tội lỗi của kẻ khác, là bề trên của họ ở phương diện này.

3. Ngay trong trật tự thiên nhiên, các vật tác dụng lẫn nhau, vật này ở trên vật khác theo phương diện nào đó, tùy theo cả hai chúng nó đồng thời ở tiềm thể và hiện thể đối với lẫn nhau. Cũng vậy, ở đây, kẻ phán đoán đúng ở điểm mà người khác thất bại, có thể sửa chữa người ấy, dầu mà một cách thuần túy và đơn giản họ không phải là kẻ bề trên của kẻ ấy.

TIẾT 4
Các kẻ dưới do giới mệnh này bị bắt buộc phải sửa chữa các kẻ bề trên không ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Ai động đến Núi sẽ bị chết" (Xh 19,13). Và có thuật lại (2Sm 2,7) rằng ông Uzza bị Thiên Chúa phạt chết vì đã động đến Hòm Bia, mà Núi và Hòm Bia ở đây biểu thị các kẻ bề trên. Vậy các kẻ bề trên không được sửa chữa bởi các kẻ phụ thuộc.

2. Về lời nói của thánh Phaolô: "Tôi chống cự ngài trước mặt" (Phêrô) (Gl 2,11), sách Chú giải xác định: Là

par praelato, non debet eum corrigere.

PRAETEREA, Gregorius dicit, *sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit*. Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de praelato suo. Ergo praelati non sunt corrigendi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in regula, non solum vestri, sed etiam ipsius, idest praelati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur. Sed correctio fraterna est opus misericordiae. Ergo etiam praelati sunt corrigendi.

RESPONDEO dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae vel habitus, sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde apostolus dicit, I ad Tim. V, *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia eiiciens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcae damnatum a Deo.

AD SECUNDUM dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternae correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Coloss. ult., scribit ut praelatum suum admoneant, cum dicit, *dicite Archippo,*

subject is not equal to his prelate, he ought not to correct him.

3. Further, Gregory says (Moral. xxiii, 8) that "one ought not to presume to reprove the conduct of holy men, unless one thinks better of oneself." But one ought not to think better of oneself than of one's prelate. Therefore one ought not to correct one's prelate.

On the contrary, Augustine says in his Rule: "Show mercy not only to yourselves, but also to him who, being in the higher position among you, is therefore in greater danger." But fraternal correction is a work of mercy. Therefore even prelates ought to be corrected.

I answer that, A subject is not competent to administer to his prelate the correction which is an act of justice through the coercive nature of punishment: but the fraternal correction which is an act of charity is within the competency of everyone in respect of any person towards whom he is bound by charity, provided there be something in that person which requires correction. Now an act which proceeds from a habit or power extends to whatever is contained under the object of that power or habit: thus vision extends to all things comprised in the object of sight. Since, however, a virtuous act needs to be moderated by due circumstances, it follows that when a subject corrects his prelate, he ought to do so in a becoming manner, not with impudence and harshness, but with gentleness and respect. Hence the Apostle says (1 Tim. 5:1): "An ancient man rebuke not, but entreat him as a father." Wherefore Dionysius finds fault with the monk Demophilus (Ep. viii), for rebuking a priest with insolence, by striking and turning him out of the church.

Reply to objection 1. It would seem that a subject touches his prelate inordinately when he upbraids him with insolence, as also when he speaks ill of him: and this is signified by God's condemnation of those who touched the mount and the ark.

Reply to objection 2. To withstand anyone in public exceeds the mode of fraternal correction, and so Paul would not have withstood Peter then, unless he were in some way his equal as regards the defense of the faith. But one who is not an equal can reprove privately and respectfully. Hence the Apostle in writing to the Colossians (4:17) tells them to admonish their prelate: "Say to Archippus: Fulfil

son égal. " Donc, n'étant pas l'égal de son supérieur, un inférieur ne doit pas le corriger.

3. S. Grégoire dit: " Que personne n'ose corriger la conduite des saints, s'il ne se sent pas meilleur qu'eux. " Mais nul ne doit avoir une meilleure opinion de soi-même que de son supérieur. Donc les supérieurs ne doivent pas être corrigés.

En sens contraire, S. Augustin dit dans sa " Règle ": " N'ayez pas pitié seulement de vous-mêmes, mais encore de votre supérieur, qui court un péril d'autant plus grand qu'il occupe parmi vous un rang plus élevé. " Or, reprendre fraternellement, c'est exercer la miséricorde: on doit donc le faire, même à l'égard des supérieurs.

Réponse : La correction qui est un acte de justice usant de punition n'appartient pas aux inférieurs vis-à-vis de leur supérieur. Mais celle qui est un acte de charité appartient à chacun à l'égard de tous ceux qu'il doit aimer, et chez lesquels il voit quelque chose à corriger. En effet, l'acte issu d'un habitus ou d'une puissance s'étend à ce qui est contenu dans l'objet de l'un ou de l'autre; comme la vision embrasse tout ce qui est contenu dans l'objet de la vue. Mais comme un acte de vertu doit être réglé en tenant compte des circonstances requises, l'acte par lequel un inférieur reprend son supérieur doit également respecter certaines convenances, en sorte que la correction ne soit ni insolente, ni dure, mais douce et respectueuse. C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 5, 1): " Ne reprends pas un vieillard avec rudesse, mais avertis-le comme un père. " Et c'est pourquoi Denys reproche au moine Démophile d'avoir corrigé un prêtre sans respect, en le frappant et en le chassant de l'église.

Solutions 1. On peut dire qu'un supérieur est traité indignement quand il est blâmé sans respect, ou lorsqu'il est abaissé. C'est ce qui est signifié ici par l'interdiction divine de toucher la montagne et l'arche.

2. " Résister en face ", c'est-à-dire devant tout le monde, dépasse la mesure de la correction fraternelle; et Paul n'aurait pas ainsi repris Pierre s'il n'avait été son égal en quelque manière pour la défense de la foi. Mais avertir en secret et avec respect peut être fait même par celui qui n'est pas un égal. Voilà pourquoi S. Paul, écrivant aux Colossiens (4, 17), leur demande de reprendre leur supérieur: " Dites

kẻ bằng vai với mình". Vậy, không phải là kẻ bằng vai với kẻ bề trên, kẻ bề dưới không được sửa chữa họ.

3. Thánh Giêrônimô nói: "Đừng có ai cả dám sửa chữa hạnh kiểm các thánh, nếu họ không cảm thấy mình tốt hơn các thánh" (Moral 5,10). Mà không người nào nên có ý kiến tốt về chính mình hơn về kẻ bề trên mình. Vậy, các kẻ bề dưới không được sửa chữa bởi kẻ bề trên.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô trong bộ luật dòng của ngài đã nói: "Anh em không phải chỉ thương xót chính anh em mà thôi, mà còn phải thương xót kẻ bề trên của anh em, là kẻ bị nguy hiểm theo mức độ họ chiếm địa vị cao hơn giữa anh em" (Epist. 211,33). Mà, khiển trách các huynh đệ đó là thực hành lòng thương xót. Vậy người ta phải sửa chữa huynh đệ ngay đối với các kẻ bề trên của mình.

TRẢ LỜI : Sự sửa chữa là hành động của đức công bình sử dụng hình phạt không thuộc về các kẻ bề dưới đối với kẻ bề trên. Còn sự sửa chữa là hành động của đức mến đối với tất cả mọi người mà họ phải yêu mến, và ở nơi những kẻ ấy họ trông thấy cái gì phải sửa chữa. Quả thế, hành động phát xuất bởi một tập quán hoặc bởi một năng lực mở rộng đến cái gì được chứa đựng trong đối tượng của tập quán đó hoặc năng lực đó; như sự trông thấy bao gồm tất cả cái gì được chứa đựng trong đối tượng của thị giác. Nhưng, bởi vì hành động của đức mến phải được sắp đặt tùy theo các hoàn cảnh phải có, hành động mà do đó người bề dưới khiển trách kẻ bề trên cũng phải tôn trọng phép lịch sự, đến nỗi sự sửa chữa không vô lễ, không cứng rắn, nhưng dịu dàng và tôn trọng. Điều đó đã khiến thánh Phaolô lên tiếng: "Ngươi đừng khiển trách người già lão cách thô kệch, nhưng bảo cho họ biết trong tư cách họ là người cha của mình" (1Tm). Và do đó, Denys quở trách tu sĩ Đêmôphilê đã sửa chữa một linh mục cách không tôn kính, bằng cách đánh đập và đuổi linh mục ra khỏi nhà thờ.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta có thể nói một kẻ bề trên bị đối xử cách bất xứng khi họ bị quở trách một cách không tôn kính hoặc khi họ bị hạ nhục; đó là điều được biểu thị ở đây qua sự cấm đoán của Thiên Chúa đối với việc động tới hòn Núi và Hòm Bia.

2. Việc chống cự lại trước mặt, tức là trước mặt mọi người, vượt qua mức độ của việc sửa chữa huynh đệ; và Phaolô hẳn đã không khiển trách Phêrô như vậy, giả như ngài không phải là người bằng vai của Phêrô theo một thể cách nào đó trong việc bênh vực đức tin. Còn việc nói cho biết cách bí mật và tôn kính có thể thực hành bởi một kẻ không ngang hàng. Bởi đó thánh Phaolô khi viết thơ cho dân Côlôsê (4,17), ngài xin

ministerium tuum imple. Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, *ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi*.

thy ministry [*Vulg.: 'Take heed to the ministry which thou hast received in the Lord, that thou fulfil it.' Cf. 2 Tim. 4:5].” It must be observed, however, that if the faith were endangered, a subject ought to rebuke his prelate even publicly. Hence Paul, who was Peter's subject, rebuked him in public, on account of the imminent danger of scandal concerning faith, and, as the gloss of Augustine says on Gal. 2:11, “Peter gave an example to superiors, that if at any time they should happen to stray from the straight path, they should not disdain to be reproved by their subjects.”

à Archippe: “Prends garde au ministère que tu as reçu du Seigneur, et tâche de bien l'accomplir.” “ Remarquons toutefois que, s'il y avait danger pour la foi, les supérieurs devraient être repris par les inférieurs, même en public. Aussi Paul, qui était soumis à Pierre, l'a-t-il repris pour cette raison. Et à ce sujet la Glose d'Augustin explique: “ Pierre lui-même montre par son exemple à ceux qui ont la prééminence, s'il leur est arrivé de s'écarter du droit chemin, de ne point refuser d'être corrigés, même par leurs inférieurs. “

họ khiển trách bề trên của họ: “Anh em hãy nói với Archippe: ‘Hãy lưu ý đến chức vụ mà ông đã lãnh nhận từ Thiên Chúa, và hãy cố gắng hoàn thành nó cách tốt đẹp”’. Tuy nhiên, chúng ta phải lưu ý, giả như có sự nguy hiểm cho đức tin, các kẻ bề trên phải được khiển trách bởi các kẻ bề dưới, ngay cách công khai. Như vậy, Phaolô là kẻ tùng phục Phêrô, đã khiển trách Phêrô vì lý do này. Và về vấn đề này, sách Chú giải của thánh Augustinô trình bày: “Chính Phêrô qua tấm gương của ngài, chứng tỏ cho những kẻ ở cấp trên biết, nếu họ đi lạc đường ngay thẳng, thì đừng từ chối việc được sửa chữa chính bởi các kẻ bề dưới”.

AD TERTIUM dicendum quod praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae. Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui, *quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur*, ut Augustinus dicit, in regula.

Reply to objection 3. To presume oneself to be simply better than one's prelate, would seem to savor of presumptuous pride; but there is no presumption in thinking oneself better in some respect, because, in this life, no man is without some fault. We must also remember that when a man reproves his prelate charitably, it does not follow that he thinks himself any better, but merely that he offers his help to one who, “being in the higher position among you, is therefore in greater danger,” as Augustine observes in his Rule quoted above.

3. Se croire en tout point meilleur que son supérieur semble bien venir d'un orgueil présomptueux. Mais penser qu'on l'emporte sur un point n'a rien de présomptueux, parce qu'en cette vie personne n'est sans défauts. - Et il faut bien remarquer aussi que celui qui avertit charitablement son supérieur ne s'estime pas pour autant meilleur que lui; mais il rend service à celui qui “ court un péril d'autant plus grand qu'il occupe un rang plus élevé “, comme le dit S. Augustin dans sa “ Règle “.

3. Việc tin mình về mọi phương diện tốt hơn kẻ bề trên mình, xem ra phát xuất bởi tính kiêu ngạo tự phụ. Mà suy nghĩ người ta hơn ở một điểm nào thì không có gì là tự phụ, bởi vì ở đời này không ai mà không có khuyết điểm. Và phải lưu ý điều này: kẻ một cách bác ái cảnh cáo bề trên của mình, không nghĩ rằng vì đó mà mình tốt hơn kẻ bề trên; nhưng họ giúp một kẻ lâm nguy, vì ai có chức vị càng cao thì càng nhiều nguy hiểm hơn.

ARTICULUS 5
Utrum peccator corrigere debeat delinquentem

ARTICLE 5
Whether a sinner ought to reprove a wrongdoer ?

ARTICLE 5
Un pécheur peut-il corriger ?

TIẾT 5
Tội nhân có thể sửa chữa kẻ khác không ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit a praecepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat praetermittere huiusmodi correctionem.

Objections 1. It would seem that a sinner ought to reprove a wrongdoer. For no man is excused from obeying a precept by having committed a sin. But fraternal correction is a matter of precept, as stated above (A[2]). Therefore it seems that a man ought not to forbear from such like correction for the reason that he has committed a sin.

Objections 1. Oui, semble-t-il, car nul, parce qu'il est tombé dans le péché, n'est dispensé d'observer un précepte. Mais la charité fraternelle est de précepte, on vient de le voir. Il ne parent donc pas que, pour avoir commis une faute, on doive négliger cette correction.

VẤN NẠN 1. Không ai sa ngã phạm tội mà được miễn khỏi tuân giữ giới mệnh. Mà tình bác ái huynh đệ thuộc về giới mệnh, như người ta mới trông thấy (a2). Vậy xem ra vì đã phạm tội, người ta không thể bỏ qua việc sửa chữa.

PRAETEREA, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

2. Further, spiritual almsdeeds are of more account than corporal almsdeeds. Now one who is in sin ought not to abstain from administering corporal alms. Much less therefore ought he, on account of a previous sin, to refrain from correcting wrongdoers.

2. L'aumône spirituelle est supérieure à l'aumône matérielle. Mais celui qui est en état de péché ne doit pas se dispenser pour cela de faire une telle aumône. Donc, il doit encore moins s'abstenir de corriger le fautif, parce que lui-même a précédemment péché.

2. Sự bố thí thiêng liêng cao trọng hơn sự bố thí phần xác. Mà kẻ ở trong tình trạng tội lỗi không được miễn khỏi làm việc bố thí phần xác. Vậy, họ còn ít có thể được miễn khỏi sửa chữa người có lỗi, bởi vì chính họ đã phạm tội trước.

PRAETEREA, I Ioan. I dicitur, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

3. Further, it is written (1 Jn. 1:8): “If we say that we have no sin, we deceive ourselves.” Therefore if, on account of a sin, a man is hindered from reproving his brother, there will be none to reprove the wrongdoer. But the latter proposition is unreasonable: therefore the former is also.

3. “ Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes “, est-il dit dans la 1ère épître de S. Jean (1, 8). Donc, si le péché est un obstacle à la correction fraternelle, personne ne pourra l'exercer, ce qui est inadmissible. Donc le motif de s'abstenir est également inadmissible.

3. Có lời ghi chép: “Nếu chúng ta nói rằng chúng ta không có tội, chúng ta phỉnh phờ chính chúng ta” (1Ga 1,8). Vậy, nếu tội là sự trở ngại cho việc sửa chữa huynh đệ, thì không ai có thể làm việc sửa chữa, điều đó không thể chấp nhận được. Vậy lý do miễn khỏi cũng không thể chấp nhận được.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Et Rom. II dicitur, in quo alium iudicas, teipsum condemnas, eadem enim agis quae iudicas.

On the contrary, Isidore says (De Summo Bono iii, 32): “He that is subject to vice should not correct the vices of others.” Again it is written (Rom. 2:1): “Wherein thou judgest another, thou condemnest thyself. For thou dost the same things which thou judgest.”

En sens contraire, S. Isidore dit: “ Celui qui est esclave du vice ne doit pas corriger les péchés des autres. “ Et S. Paul (Rm 2, 1): “ En jugeant autrui, tu juges contre toi-même, puisque tu agis de même, toi qui juges. “

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô nói: “Kẻ nào làm nô lệ cho tật xấu không nên sửa chữa tội lỗi của kẻ khác” (Sent. 3,32). Và thánh Phaolô cũng nói: “Trong khi phán đoán kẻ khác, ngươi phán đoán chống lại với chính ngươi, bởi vì ngươi cũng hành động như vậy” (Rm 2,1).

RESPONDEO dicendum quod,

I answer that, As stated above

Réponse : D'après ce que nous

TRẢ LỜI : Theo điều chúng ta đã

sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et praecipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. VII, *quid vides festucam* etc., dicit Hieronymus, *de his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt*. Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. VII, *quomodo dicis fratri tuo* etc., exponit Chrysostomus, *in quo proposito? Puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere*. Tertio modo, propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *accusare vitia officium est bonorum, quod cum mali faciunt, alienas partes agunt*. Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, *cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus, et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus, et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter poenitendum invitemus*. Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato

(A[3], ad 2), to correct a wrongdoer belongs to a man, in so far as his reason is gifted with right judgment. Now sin, as stated above (FS, Q[85], AA[1],2), does not destroy the good of nature so as to deprive the sinner's reason of all right judgment, and in this respect he may be competent to find fault with others for committing sin. Nevertheless a previous sin proves somewhat of a hindrance to this correction, for three reasons. First because this previous sin renders a man unworthy to rebuke another; and especially is he unworthy to correct another for a lesser sin, if he himself has committed a greater. Hence Jerome says on the words, "Why seest thou the mote?" etc. (Mat. 7:3): "He is speaking of those who, while they are themselves guilty of mortal sin, have no patience with the lesser sins of their brethren." Secondly, such like correction becomes unseemly, on account of the scandal which ensues therefrom, if the corrector's sin be well known, because it would seem that he corrects, not out of charity, but more for the sake of ostentation. Hence the words of Mat. 7:4, "How sayest thou to thy brother?" etc. are expounded by Chrysostom [*Hom. xvii in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom] thus: "That is---'With what object?' Out of charity, think you, that you may save your neighbor?" No, "because you would look after your own salvation first. What you want is, not to save others, but to hide your evil deeds with good teaching, and to seek to be praised by men for your knowledge." Thirdly, on account of the rebuker's pride; when, for instance, a man thinks lightly of his own sins, and, in his own heart, sets himself above his neighbor, judging the latter's sins with harsh severity, as though he himself were just man. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 19): "To reprove the faults of others is the duty of good and kindly men: when a wicked man rebukes anyone, his rebuke is the latter's acquittal." And so, as Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 19): "When we have to find fault with anyone, we should think whether we were never guilty of his sin; and then we must remember that we are men, and might have been guilty of it; or that we once had it on our conscience, but have it no longer: and then we should bethink ourselves that we are all weak, in order that our reproof may be the outcome, not of hatred, but of pity. But if we find that we are

avons dit, le droit de corriger les fautifs appartient à celui qui a un jugement droit. Or, le péché, comme nous l'avons montré plus haut, ne détruit pas les biens d'ordre naturel au point qu'il ne laisse rien subsister de ce jugement droit chez le pécheur. C'est pourquoi il peut lui incomber de reprendre la faute d'autrui. Toutefois, le péché antécédent est un obstacle à cette correction; et cela pour trois raisons. 1° Parce qu'il rend celui qui l'a corrigé indigne d'en corriger un autre; surtout s'il a commis un péché plus grave, il n'est pas digne de corriger autrui d'un péché moindre. C'est pourquoi, expliquant la parole de S. Matthieu (7, 3): " Qui es-tu pour regarder la paille, etc. ", S. Jérôme dit: " Ces paroles s'adressent à ceux qui, coupables de péchés mortels, ne peuvent tolérer chez leurs frères des péchés plus légers. " 2° La correction est viciée, en raison du scandale qu'elle peut causer, si le péché de celui qui corrige est connu; il semble alors qu'il agit moins par charité que par ostentation. C'est ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome, expliquant cette parole de S. Matthieu (7, 4): " Comment peux-tu dire à ton frère, laisse-moi ôter la paille... ". " Pourquoi dis-tu cela? Par charité pour sauver ton prochain. Non, car tu te sauverais d'abord toi-même. Ce que tu veux, ce n'est pas sauver les autres, mais par tes bonnes paroles cacher tes mauvaises actions, et rechercher la louange des hommes pour ton savoir. " 3° La correction est faussée par l'orgueil lorsque le pécheur, minimisant ses propres fautes, se préfère dans son coeur au prochain, dont il juge les péchés avec une sévérité rigoureuse, comme si lui-même était juste. " Accuser les vices est l'office de ceux qui sont bons; si ceux qui sont mauvais le font, c'est usurpation de leur part ". Ainsi s'exprime S. Augustin qui ajoute: " Lorsque nous sommes obligés de reprendre quelqu'un, demandons-nous si nous n'avons jamais eu le même défaut; et pensons qu'étant homme nous aurions pu l'avoir. Ou peut-être nous l'avons eu et nous ne l'avons plus; et alors souvenons-nous de notre commune fragilité, afin que la correction ne procède pas de la haine, mais de la miséricorde. Si nous avons conscience d'être plongés dans le même vice, ne faisons pas de reproches, mais gémissons ensemble, et invitons-nous à faire pénitence tous deux. " Cela montre qu'un pécheur, s'il corrige avec humilité, ne pèche

nói ở trước (a.3), quyền sửa chữa kẻ có lỗi thuộc về kẻ có sự phán đoán ngay thẳng. Mà, tội, như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.85, a.2), phá hủy các sự tốt thuộc trật tự tự nhiên đến nỗi nó không còn cái gì tồn tại thuộc về sự phán đoán ngay thẳng này ở nơi tội nhân. Do đó, nó không có việc khiển trách tội lỗi của kẻ khác. Tội lỗi trước là trở ngại cho sự sửa chữa này; và điều đó có ba lý do: Thứ nhất, bởi vì tội làm cho kẻ phạm nọ trở nên bất xứng để sửa chữa kẻ khác; nhất là nếu nó đã phạm tội nặng hơn, nó không xứng đáng sửa chữa kẻ khác vì tội nhẹ hơn. Do đó, khi giải thích lời nói của thánh Matthêô (7,3): "Ngươi là ai mà nhìn thấy cái rác, v.v..." Thánh Giêrônimô lên tiếng các lời này chỉ về những kẻ có trọng tội, không thể khoan dung ở nơi các anh em của mình những tội nhẹ. Thứ đến, sự sửa chữa bị hư hỏng vì gương xấu nó có thể tạo nên, nếu tội của kẻ sửa chữa được người ta biết; trong trường hợp này xem ra họ hành động ít bằng đức mến hơn bằng sự khoe khoang. Đó là điều khiến thánh Chrysôtômô lên tiếng khi giải thích lời nói của thánh Matthêô (7,4): "Thế nào ngươi có thể nói với người anh em, hãy để tôi lấy đi cọng rác". Tại sao anh nói điều đó? Bởi đức mến để cứu thoát người đồng loại của anh không? Không, vì hẳn anh phải cứu thoát mình trước đã. Điều anh muốn, không phải là cứu thoát các kẻ khác, nhưng nhờ các lời nói khôn khéo của anh mà che giấu các hành động xấu của anh, và tìm kiếm sự ca ngợi của người ta cho sự hiểu biết của anh" (Ps. Chrysostom. Op. Imperf. in Matth, 17,7). Thứ ba, sự sửa chữa bị hư hỏng bởi tính kiêu ngạo khi tội nhân làm cho ra thật ít các tội riêng của mình, trong lòng quý chuộng mình hơn người đồng loại, mà họ phán đoán các tội lỗi của người này cách rất nghiêm khắc, dường như chính họ là người công chính. Tố giác các tật xấu là việc làm của những kẻ tốt; nếu những người xấu xa mà làm như vậy, đó là chiếm đoạt cái phần của những người tốt. Như vậy, thánh Augustinô nói thêm: "Khi chúng ta bị bắt buộc phải khiển trách người nào, chúng ta phải tự hỏi mình cho biết có lúc nào mình đã có cũng một khuyết điểm đó không; và chúng ta hãy nghĩ rằng chúng ta là con người, chúng ta đã có thể có như vậy. Và chúng ta đã có, và bây giờ không còn nữa; và trong trường hợp này, chúng ta hãy nhớ sự yếu đuối chung của chúng ta, ngõ hầu việc sửa chữa không phát xuất bởi tính ghen ghét, nhưng bởi lòng thương xót. Nếu chúng ta ý thức mình chìm đắm trong cũng một tật xấu, chúng ta đừng khiển trách, nhưng chúng ta hãy cùng

praeterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 6
Utrum aliquis debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quaedam infirmitas animae, secundum illud Psalm., *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*. Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc imminet maius periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

PRAETEREA, secundum Hieronymum, *veritas vitae non est dimittenda propter scandalum*. Praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae. Cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est, videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

PRAETEREA, secundum apostolum, ad Rom. III, *non sunt facienda mala ut veniant bona*. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est praetermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. IX, noli arguere derisorem, ne oderit te, ubi dicit Glossa, non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat, sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior. Ergo cessandum est a correctione fraterna quando timetur ne fiat ille inde deterior.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut

guilty of the same sin, we must not rebuke him, but groan with him, and invite him to repent with us." It follows from this that, if a sinner reprove a wrongdoer with humility, he does not sin, nor does he bring a further condemnation on himself, although thereby he proves himself deserving of condemnation, either in his brother's or in his own conscience, on account of his previous sin.

Hence the Replies to the Objections are clear.

ARTICLE 6
Whether one ought to forbear from correcting someone, through fear lest he become worse ?

Objections 1. It would seem that one ought not to forbear from correcting someone through fear lest he become worse. For sin is weakness of the soul, according to Ps. 6:3: "Have mercy on me, O Lord, for I am weak." Now he that has charge of a sick person, must not cease to take care of him, even if he be fractious or contemptuous, because then the danger is greater, as in the case of madmen. Much more, therefore should one correct a sinner, no matter how badly he takes it.

2. Further, according to Jerome vital truths are not to be foregone on account of scandal. Now God's commandments are vital truths. Since, therefore, fraternal correction is a matter of precept, as stated above (A[2]), it seems that it should not be foregone for fear of scandalizing the person to be corrected.

3. Further, according to the Apostle (Rom. 3:8) we should not do evil that good may come of it. Therefore, in like manner, good should not be omitted lest evil befall. Now fraternal correction is a good thing. Therefore it should not be omitted for fear lest the person corrected become worse.

On the contrary, It is written (Prov. 9:8): "Rebuke not a scorner lest he hate thee," where a gloss remarks: "You must not fear lest the scorner insult you when you rebuke him: rather should you bear in mind that by making him hate you, you may make him worse." Therefore one ought to forego fraternal correction, when we fear lest we may make a man worse.

I answer that, As stated above (A[3]) the correction of the wrongdoer is twofold. One, which belongs to prelates, and is directed to the common good, has coercive force. Such correction should not be omitted lest the person corrected be disturbed, both because if he is unwilling to amend his ways of his own accord, he should be made to cease sinning by being punished,

pas, et ne s'attire pas une nouvelle condamnation; bien que par là il reconnaisse être condamnable par son péché passé, au regard de son frère, ou tout au moins au sien propre.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

ARTICLE 6
Doit-on corriger celui qui en deviendra pire ?

Objections 1. Il semble qu'on ne doive pas renoncer à corriger autrui par crainte qu'il ne devienne pire. Le péché, en effet, est une certaine maladie de l'âme, selon la parole du Psaume (6, 3): " Pitié pour moi, Seigneur, car je suis malade. " Mais celui qui a la charge d'un malade ne doit se laisser arrêter ni par son refus ni par son mépris, car c'est alors que le danger devient plus menaçant, comme on le voit dans les cas de folie furieuse. Donc à plus forte raison faut-il corriger le pécheur, quand bien même il le supporterait mal.

2. " On ne doit pas abandonner la vérité de la vie par peur du scandale ", dit S. Jérôme c. Mais les préceptes divins ressortissent à cette vérité de la vie. Donc la correction fraternelle, qui est de précepte comme on l'a montré, ne doit pas être abandonnée à cause du scandale causé chez celui que l'on corrige.

3. S. Paul (Rm 3, 8) " Il ne faut pas faire le mal afin qu'il en résulte du bien. " Pour la même raison il ne faut pas omettre le bien de peur qu'il en résulte du mal. Mais la correction fraternelle est un bien. Il ne faut donc pas l'omettre par la crainte que celui qui en est l'objet en soit rendu pire.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (9, 8): " Ne reprends pas le railleur: il te haïrait. " Ce que la Glose commente ainsi: " Il ne faut pas craindre que le railleur t'insulte, si tu le reprends; mais il faut plutôt veiller à ce que, poussé par la haine, il ne devienne pire. " Donc il faut s'abstenir de la correction fraternelle lorsque l'on craint que le pécheur n'en devienne pire.

Réponse : Il y a, nous l'avons dit, deux sortes de correction. La première, réservée aux supérieurs, est ordonnée au bien commun, et a un pouvoir coercitif. Elle ne doit pas être omise par crainte de troubler celui qui en est l'objet. Car s'il ne veut pas s'amender de son plein gré, il faut le contraindre, en le punissant, à quitter ses péchés, et, s'il est incorrigible, on pourvoit

nhau rên siết, và kêu gọi nhau ăn năn hối cải cả hai" (De Serm. Dom. In Monte 2,19). Điều đó chứng tỏ tội nhân, nếu họ làm việc sửa chữa cách khiêm nhượng, họ không phạm tội, và không làm cho mình khỏi sự đoán phạt mới; dầu mà do đó họ nhìn nhận mình đáng đoán phạt vì tội đã qua của mình, trước con mắt của anh em của mình, hoặc ít nhất trước con mắt riêng của mình.

Những điều mới trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 6
Người ta phải sửa chữa kẻ mà do đó họ sẽ trở nên tệ hơn không ?

VẤN NẠN 1. Tội là một thứ bệnh hoạn của linh hồn, theo lời Thánh vịnh (6,3) nói: "Lạy Chúa, xin thương xót con vì con bệnh hoạn". Nhưng kẻ có trách nhiệm săn sóc kẻ đau ốm không được bỏ bổn phận của mình bởi bệnh nhân từ chối hay khinh dể, bởi vì trong trường hợp này, sự nguy hiểm trở nên ngăm dọa hơn, như người ta trông thấy điều đó trong trường hợp điên cuồng dữ tợn. Vậy phương chi người ta càng phải sửa chữa tội nhân, cho dầu họ chấp nhận sự sửa chữa một cách xấu.

2. Người ta không nên từ bỏ chân lý của đời sống vì sợ gương xấu, như thánh Giêrônimô dạy (In Univ Test, super Mt 18,7). Mà các giới mệnh Thiên Chúa thuộc về chân lý của đời sống. Vậy sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh như chúng ta đã chứng tỏ (a.1), không phải được bỏ vì gương xấu được tạo nên ở nơi kẻ mà người ta sửa chữa.

3. Thánh Phaolô (Rm 3,8) đã nói: "Không nên làm điều xấu ngõ hầu do đó phát xuất sự tốt". Vì cũng một lý do, không nên bỏ sự tốt vì sợ do đó sinh ra sự xấu. Mà sự sửa chữa huynh đệ là sự tốt. Vậy không nên bỏ sự sửa chữa huynh đệ vì e rằng kẻ được sửa chữa sẽ trở nên tệ hơn.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ngươi đừng khiển trách kẻ hay chế nhạo; họ sẽ ghét ngươi" (Cn 9,3). Điều đó được sách Chú giải cắt nghĩa: "Không nên sợ kẻ hay chế nhạo lăng mạ ngươi, nếu ngươi khiển trách họ; nhưng phải coi chừng điều này là họ bị thúc đẩy bởi sự ghen ghét, sẽ trở nên tệ hơn. Vậy phải bỏ sự sửa chữa huynh đệ khi người ta sợ tội nhân do đó trở nên tệ hơn.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.3), có hai thứ sửa chữa. Thứ nhất, dành cho kẻ bề trên, được sắp đặt cho sự tốt chung, và có quyền bắt buộc. Sự sửa chữa này không được bỏ qua vì sợ gây nên lộn xộn cho kẻ là đối tượng của việc sửa chữa. Vì nếu họ không muốn cải thiện một cách hoàn toàn theo ý của họ, người ta phải cưỡng bức họ bằng cách phạt họ, ngõ hầu họ bỏ tội lỗi của mình;

peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum, quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

AD SECUNDUM dicendum quod de correctione fraterna datur praeceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULUS 7
Utrum in correctione fraterna debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem. Operibus enim caritatis praecipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione*. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione praecedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda*. Sed in gestis sanctorum invenitur facta

and because, if he be incorrigible, the common good is safeguarded in this way, since the order of justice is observed, and others are deterred by one being made an example of. Hence a judge does not desist from pronouncing sentence of condemnation against a sinner, for fear of disturbing him or his friends. The other fraternal correction is directed to the amendment of the wrongdoer, whom it does not coerce, but merely admonishes. Consequently when it is deemed probable that the sinner will not take the warning, and will become worse, such fraternal correction should be foregone, because the means should be regulated according to the requirements of the end.

Reply to objection 1. The doctor uses force towards a madman, who is unwilling to submit to his treatment; and this may be compared with the correction administered by prelates, which has coercive power, but not with simple fraternal correction.

Reply to objection 2. Fraternal correction is a matter of precept, in so far as it is an act of virtue, and it will be a virtuous act in so far as it is proportionate to the end. Consequently whenever it is a hindrance to the end, for instance when a man becomes worse through it, it is longer a vital truth, nor is it a matter precept.

Reply to objection 3. Whatever is directed to end, becomes good through being directed to the end. Hence whenever fraternal correction hinders the end, namely the amendment of our brother, it is no longer good, so that when such a correction is omitted, good is not omitted lest evil should befall.

ARTICLE 7
Whether the precept of fraternal correction demands that a private admonition should precede denunciation ?

Objections 1. It would seem that the precept of fraternal correction does not demand that a private admonition should precede denunciation. For, in works of charity, we should above all follow the example of God, according toEph. 5:1, 2: "Be ye followers of God, as most dear children, and walk in love." Now God sometimes punishes a man for a sin, without previously warning him in secret. Therefore it seems that there is no need for a private admonition to precede denunciation.

2. Further, according to Augustine (De Mendacio xv), we learn from the deeds of holy men how we ought to understand the commandments of Holy Writ. Now among the deeds of holy men we

encore par là au bien commun, en observant l'ordre de la justice, et en inspirant aux autres une crainte salutaire par cet exemple. Ainsi un juge n'omet pas de porter une sentence de condamnation contre un coupable, par crainte de troubler celui-ci, ou même ses amis. La seconde correction a pour but l'amendement du pécheur; elle n'use pas de contrainte et procède par simple admonition. C'est pourquoi, lorsqu'on estime avec raison que le pécheur repoussera l'admonition et tombera par là même dans un état pire, mieux vaut s'abstenir, car l'usage des moyens doit être réglé d'après les exigences mêmes de la fin poursuivie.

Solutions 1. Le médecin use d'une certaine contrainte à l'égard du furieux qui repousse ses soins. Ainsi fait la correction du supérieur qui a puissance coercitive, mais non la simple correction fraternelle.

2. La correction fraternelle est de précepte selon qu'elle est un acte de vertu, c'est-à-dire qu'elle est proportionnée à la fin recherchée. Ainsi, quand elle y met obstacle, en rendant par exemple le coupable pire qu'il n'était, elle n'appartient plus à la " vérité de la vie ", et ne tombe plus sous le précepte.

3. Les moyens ont raison de bien en tant qu'ordonnés à la fin. C'est pourquoi la correction fraternelle, lorsqu'elle met obstacle à l'amendement de notre frère, qui est ici la fin poursuivie, n'a plus raison de bien. Aussi, abandonner cette correction n'est pas abandonner un bien par crainte de provoquer un mal.

ARTICLE 7
Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique ?

Objections 1. Il ne semble pas, car dans les oeuvres de charité nous devons avant tout imiter Dieu, selon l'Apôtre (Ep 5, 1): " Soyez des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans la charité. " Or nous voyons Dieu punir parfois un pécheur publiquement, sans qu'auparavant il l'ait secrètement admonesté. Il ne paraît donc pas nécessaire de faire précéder la dénonciation publique d'une admonition secrète.

2. " Les actions des saints, dit S. Augustin nous montrent de quelle manière il faut entendre les préceptes de l'Écriture. " Or nous voyons que les saints ont parfois dénoncé publiquement des péchés

và, nếu họ không thể sửa chữa; người ta còn lo cho sự tốt chung bằng cách tuân giữ trật tự của đức công bình, và bằng cách gây nên cho các kẻ khác một sự sợ hãi hữu ích nhờ gương này. Như vậy, một quan tòa không bỏ qua việc tuyên án phạt người có tội bởi sợ làm lộn xộn người đó hoặc các bạn hữu của người đó. Sự sửa chữa thứ hai có mục đích là sự cải thiện của tội nhân; nó không sử dụng sự cưỡng bức và tiến hành bằng sự cảnh cáo đơn giản. Do đó, khi người ta tưởng nghĩ một cách hợp lý rằng tội nhân sẽ khước từ sự cảnh cáo và do đó, rơi vào trong một tình trạng tệ hơn, thì tốt hơn là bỏ sự sửa chữa, vì sự sử dụng các phương tiện phải được sắp đặt theo tính cách sự đòi hỏi của mục đích được theo đuổi.

GIẢI ĐÁP 1. Thầy thuốc sử dụng một sự cưỡng bức nào đó đối với người điên từ chối các sự săn sóc của mình. Như vậy, kẻ bề trên có quyền cưỡng bức thi hành sự sửa chữa, chứ không phải thi hành sự sửa chữa huynh đệ cách đơn giản.

2. Sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh tùy theo nó là hành động của nhân đức, nghĩa là nó cân xứng với mục đích được tìm kiếm. Như vậy, khi nó đặt trở ngại, thí dụ bằng cách làm cho kẻ có tội trở nên tệ hơn trước, nó không còn thuộc về chân lý của đời sống, và nó không còn thuộc về giới mệnh.

3. Các phương tiện có yếu tính của sự tốt trong tư cách chúng nó được sắp đặt đến với mục đích. Do đó, sự sửa chữa huynh đệ, khi nó đặt trở ngại cho sự cải thiện người anh em của chúng ta, vì sự cải thiện này là mục đích được theo đuổi, thì không còn yếu tính của sự tốt. Như vậy, bỏ sự sửa chữa này không phải là bỏ sự tốt bởi sợ đem lại một sự xấu.

TIẾT 7
Sự sửa chữa bí mật phải đi trước sự tố giác công khai ?

VẤN NẠN 1. Trong các công việc của đức mến, chúng ta phải trước hết bắt chước Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô: "Anh em hãy bắt chước Thiên Chúa như những người con yêu quý, và hãy bước đi trong đức mến" (Ep 5,1). Mà chúng ta trông thấy Thiên Chúa đôi khi phạt tội nhân cách công khai, mà Ngài không cảnh cáo họ cách bí mật trước. Vậy xem ra không cần thiết cảnh cáo bí mật trước khi tố giác công khai.

2. Thánh Augustinô: "Các hành động của các thánh chứng tỏ cho chúng ta biết phải hiểu các giới mệnh của Kinh thánh thế nào" (De Mandae 15,40). Mà chúng ta trông thấy các thánh đôi khi đã tố giác công khai

publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione praecedente, sicut legitur Gen. XXXVII quod Ioseph *accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo*; et Act. V dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ipse etiam dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

PRAETEREA, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta praecedente, determinatur enim in decretali quod accusationem debet praecedere inscriptio. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

PRAETEREA, non videtur esse probabile quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra praecepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione praemissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate praecepti.

PRAETEREA, religiosi tenentur suis praelatis obedire. Sed quandoque praelati praecipiunt, vel communiter omnibus vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., exponens illud, corripe ipsum inter te et ipsum solum, studens correctioni, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

RESPONDEO dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam

find that a hidden sin is publicly denounced, without any previous admonition in private. Thus we read (Gn. 37:2) that "Joseph accused his brethren to his father of a most wicked crime": and (Acts 5:4, 9) that Peter publicly denounced Ananias and Saphira who had secretly "by fraud kept back the price of the land," without beforehand admonishing them in private: nor do we read that Our Lord admonished Judas in secret before denouncing him. Therefore the precept does not require that secret admonition should precede public denunciation.

3. Further, it is a graver matter to accuse than to denounce. Now one may go to the length of accusing a person publicly, without previously admonishing him in secret: for it is decided in the Decretal (Cap. Qualiter, xiv, De Accusationibus) that "nothing else need precede accusation except inscription." Therefore it seems that the precept does not require that a secret admonition should precede public denunciation.

4. Further, it does not seem probable that the customs observed by religious in general are contrary to the precepts of Christ. Now it is customary among religious orders to proclaim this or that one for a fault, without any previous secret admonition. Therefore it seems that this admonition is not required by the precept.

5. Further, religious are bound to obey their prelates. Now a prelate sometimes commands either all in general, or someone in particular, to tell him if they know of anything that requires correction. Therefore it would seem that they are bound to tell them this, even before any secret admonition. Therefore the precept does not require secret admonition before public denunciation.

On the contrary, Augustine says (De Verb. Dom. xvi, 4) on the words, "Rebuke him between thee and him alone" (Mat. 18:15): "Aiming at his amendment, while avoiding his disgrace: since perhaps from shame he might begin to defend his sin; and him whom you thought to make a better man, you make worse." Now we are bound by the precept of charity to beware lest our brother become worse. Therefore the order of fraternal correction comes under the precept.

I answer that, With regard to the public denunciation of sins it is necessary to make a distinction: because sins may be either public or secret. In the case of public sins, a remedy is required not only for the sinner, that he may become better, but also for others, who

secrets sans admonition préalable: on lit ainsi dans la Genèse (37, 2 Vg) que " Joseph accusa ses frères d'un crime abominable auprès de leur père "; de même il est dit dans les Actes (5, 3), que Pierre dénonça publiquement, et sans avoir fait au préalable d'admonition secrète, Ananie et Saphire qui avaient menti tacitement sur le prix de leur champ; on ne voit pas non plus que Jésus ait averti judas en secret avant de le dénoncer. Il n'est donc pas obligatoire par précepte qu'une admonition secrète précède la dénonciation publique.

3. L'accusation est plus grave que la dénonciation. Or il est permis de procéder à une accusation publique sans la faire précéder d'une admonition secrète; dans les Décrétales il est en effet prescrit " qu'une inscription doit précéder l'accusation ". On ne voit donc pas qu'un précepte oblige de faire précéder la dénonciation publique d'une admonition secrète.

4. Il ne semble pas probable que ce qui est une coutume générale chez les religieux aille contre les préceptes du Christ. Or il est d'usage, chez les religieux, que l'on soit proclamé pour ses coulpes, au chapitre, sans aucune admonition secrète préalable. Il ne paraît donc pas que celle-ci soit obligatoire par précepte.

5. Les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs. Or il arrive que des supérieurs commandent, ou bien à tous en général, ou bien à quelqu'un en particulier, de leur signaler ce que l'on sait avoir besoin de correction. Il semble donc qu'on soit tenu de le dire même avant une admonition secrète. Il n'y a donc pas de précepte obligeant de faire une admonition secrète avant la dénonciation publique.

En sens contraire, expliquant cette parole (Mt 18, 15): " Reprends-le seul à seul... ", S. Augustin dit: " Applique-toi à le corriger en évitant de l'humilier; peut-être, en effet, par honte commencera-t-il par justifier son péché; ainsi rendrais-tu pire celui que tu voulais rendre meilleur. " Mais la charité nous oblige à évite cette aggravation. L'ordre de priorité de la correction fraternelle tombe donc sous le précepte.

Réponse : Sur la dénonciation publique de péchés il faut distinguer. Les péchés sont en effet ou publics ou secrets. S'ils sont publics, il n'y as seulement à procurer un remède à celui qui a péché, pour le rendre meilleur, mais aussi à tous ceux qui en ont

các tội bí mật mà không cảnh cáo trước: người ta đọc trong sách Sáng thế (37,2), Giuse tố giác các anh mình về một tội quái gở với cha của mình; cũng vậy, người ta đọc thấy trong sách Công vụ Tông đồ (5,3), Phêrô tố giác công khai mà không cảnh cáo bí mật trước, việc Anania và Saphira đã nói dối cách thinh lặng về giá tiền bán sở ruộng đất của họ; người ta cũng không thấy Chúa Giêsu cảnh cáo Giuđa cách bí mật trước khi tố giác ông. Vậy việc cảnh báo bí mật trước khi tố giác công khai không phải là điều bắt buộc bởi giới mệnh.

3. Sự tố cáo nặng hơn sự tố giác. Mà được phép tố cáo công khai trước khi làm sự cảnh cáo bí mật; quả thế, trong giáo luật buộc sự ghi tên phải đi trước sự tố cáo. Vậy người ta không thấy luật bắt buộc cảnh cáo bí mật trước khi tố giác công khai.

4. Không có thể điều có thói quen cách tổng quát ở nơi các tu sĩ đi lại trái ngược với các giới mệnh của Chúa Kitô. Mà theo thói quen ở nơi các tu sĩ là người ta thú tội mình trước mặt Hội đồng nhà Dòng mà không có sự cảnh cáo bí mật trước nào cả. Vậy sự cảnh cáo bí mật không bị bắt buộc bởi giới mệnh.

5. Các tu sĩ bắt buộc phải vâng lời các bề trên của mình. Mà xảy ra các bề trên ra lệnh, hoặc cho mọi người cách tổng quát, hoặc cho một cá nhân nào cách đặc thù để báo cáo cho họ biết điều gì cần phải sửa chữa. Vậy xem ra người ta bị bắt buộc phải nói điều đó trước khi có sự cảnh cáo bí mật. Vậy việc cảnh cáo bí mật trước khi tố giác công khai không thuộc về giới mệnh.

TRÁI LẠI, Khi giải thích lời này: "Ngươi hãy khiển trách họ một người với một người..." (Mt 18,15), thánh Augustinô nói: "Hãy để ý sửa chữa họ mà đừng hạ nhục họ; quả thế, có lẽ vì sự xấu hổ họ sẽ bắt đầu biện minh tội của mình; như vậy ngươi làm cho ra tệ hơn kẻ mà ngươi muốn làm cho ra tốt hơn" (Serm. ad Pop 82,4). Nhưng đức mến buộc chúng ta phải lánh sự làm cho ra nặng hơn. Trật tự ưu tiên của sự sửa chữa huynh đệ thuộc về giới mệnh.

TRẢ LỜI : Về việc tố giác công khai các tội người ta phải phân biệt. Quả thế, các tội hoặc công khai hoặc bí mật. Nếu các tội công khai, chẳng những phải đem lại vị thuốc cho kẻ đã phạm tội để làm cho họ trở nên tốt hơn, mà còn đem vị thuốc cho tất cả mọi kẻ đã hay biết tội ấy, ngõ hầu

aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud apostoli, I ad Tim. V, *peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Dom. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod dominus dicit, *si peccaverit in te frater tuus*, quando enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quaedam enim peccata occulta sunt quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quaedam vero peccata sunt quae sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante laederis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quae quidem est utilis, primo quidem et ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit, *corripiendus est seorsum frater, ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato*. Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini, in Epist. ad plebem Hipponensem, *cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur*. Tum etiam quia ex peccato unius publicato

know of his sin, lest they be scandalized. Wherefore such like sins should be denounced in public, according to the saying of the Apostle (1 Tim. 5:20): "Them that sin reprove before all, that the rest also may have fear," which is to be understood as referring to public sins, as Augustine states (De Verb. Dom. xvi, 7). On the other hand, in the case of secret sins, the words of Our Lord seem to apply (Mat. 18:15): "If thy brother shall offend against thee," etc. For if he offend thee publicly in the presence of others, he no longer sins against thee alone, but also against others whom he 'disturbs. Since, however, a man's neighbor may take offense even at his secret sins, it seems that we must make yet a further distinction. For certain secret sins are hurtful to our neighbor either in his body or in his soul, as, for instance, when a man plots secretly to betray his country to its enemies, or when a heretic secretly turns other men away from the faith. And since he that sins thus in secret, sins not only against you in particular, but also against others, it is necessary to take steps to denounce him at once, in order to prevent him doing such harm, unless by chance you were firmly persuaded that this evil result would be prevented by admonishing him secretly. On the other hand there are other sins which injure none but the sinner, and the person sinned against, either because he alone is hurt by the sinner, or at least because he alone knows about his sin, and then our one purpose should be to succor our sinning brother: and just as the physician of the body restores the sick man to health, if possible, without cutting off a limb, but, if this be unavoidable, cuts off a limb which is least indispensable, in order to preserve the life of the whole body, so too he who desires his brother's amendment should, if possible, so amend him as regards his conscience, that he keep his good name. For a good name is useful, first of all to the sinner himself, not only in temporal matters wherein a man suffers many losses, if he lose his good name, but also in spiritual matters, because many are restrained from sinning, through fear of dishonor, so that when a man finds his honor lost, he puts no curb on his sinning. Hence Jerome says on Mat. 18:15: "If he sin against thee, thou shouldst rebuke him in private, lest he persist in his sin if he should once become shameless or unabashed." Secondly, we ought to safeguard our sinning brother's good name, both because the dishonor of one leads to the dishonor of others, according to the

eu connaissance, afin d'éviter qu'ils ne soient scandalisés. De tels péchés méritent donc des reproches publics, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 5, 20): " Le coupable, reprends-les devant tout le monde, afin que les autres en éprouvent de la crainte. " Ce qu'il faut entendre des péchés publics, comme S. Augustin en fait la remarque. Aux péchés secrets paraît au contraire s'appliquer la parole du Seigneur (Mt 18, 15) " Si ton frère a péché contre toi... " En effet, s'il t'avait offensé publiquement devant d'autres, il aurait également péché contre eux, en les troublant. Mais parce que même des péchés secrets peuvent blesser le prochain, il faut encore distinguer. Il y a en effet des péchés secrets qui sont nuisibles au prochain, corporellement ou spirituellement; quand par exemple quelqu'un traite secrètement pour livrer la ville aux ennemis; ou lorsque, en privé, un hérétique détourne de la foi. Parce que celui qui pèche ainsi en secret ne s'en prend pas seulement à toi, mais également aux autres, il faut immédiatement procéder à une dénonciation, pour empêcher le mal; à moins qu'on ait de bonnes raisons de croire qu'on pourra atteindre aussitôt ce résultat par une admonition secrète. Mais il y a des péchés secrets qui ne font de mal qu'à celui qui les commet, et à toi contre qui il a péché, soit que tu sois directement lésé, soit seulement que tu aies eu connaissance de ce mal. L'unique souci doit être alors de secourir notre frère tombé dans le péché. Et de même que le médecin du corps s'efforce de rendre la santé en évitant, s'il le peut, d'amputer un membre, et, s'il ne peut faire autrement, en retranchant le membre le moins nécessaire, en sorte que la vie de tout le corps soit conservée; de même celui qui cherche l'amendement de son frère doit, s'il le peut, guérir sa conscience, en sauvegardant sa réputation. Car celle-ci est utile, d'abord au pécheur lui-même, non seulement en ce qui concerne les biens temporels, où l'homme subit un détriment en beaucoup de choses lorsqu'il perd sa réputation, mais encore dans l'ordre spirituel, où la crainte du déshonneur en éloigne beaucoup du péché, car lorsqu'ils s'estiment perdus de réputation, ils pèchent sans retenue. D'où cette parole de S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu: " Il faut prendre ton frère à part pour le réprimander, de peur que, si jamais il avait perdu le sentiment de la pudeur ou de la honte, il ne demeure dans le péché. " - Une autre raison de sauver la réputation d'un frère tombé dans le péché, est celle-ci: le déshonneur rejaillit sur

tránh cho họ khỏi biết làm gương xấu. Vậy các tội như thế đáng bị quở trách công khai theo lời thánh Phaolô: "Những ai có tội, thì hãy hạch tội trước mặt mọi người, để các kẻ khác sinh lòng giới sợ" (1Tm 5,20). Điều đó người ta phải hiểu về các tội công khai như thánh Augustinô đã lưu ý đến (Serm. ad Pop. 82,4), Đối với các tội bí mật, phải áp dụng lời Chúa Giêsu đã phán: "Nếu người anh em ngươi lỗi phạm với ngươi..." (Mt 18,15). Quả thế, giả như họ đã lỗi phạm cách công khai trước mặt những kẻ khác, họ hăn cũng đã lỗi phạm với các kẻ khác bằng cách làm rối loạn các kẻ ấy. Nhưng bởi vì chính các tội bí mật cũng làm mất lòng người đồng loại, người ta còn phải phân biệt. Quả thế, có những tội bí mật làm hại người đồng loại về phần xác hoặc về phần linh hồn; thí dụ khi người nào bí mật đàm phán để nộp thành phố cho thù địch; hoặc khi với tính cách tư riêng, một người lạc giáo làm cho kẻ khác mất đức tin. Bởi vì kẻ phạm tội như vậy cách bí mật không những ảnh hưởng tới ngươi mà thôi, mà còn ảnh hưởng cho các kẻ khác nữa, người ta phải lập tức tố giác để ngăn cản sự xấu; trừ phi người ta có những lý do chính đáng tin rằng mình sẽ mau chóng đạt được kết quả này bằng sự cảnh cáo bí mật. Nhưng có những tội bí mật chỉ đem lại thiệt hại cho kẻ vi phạm các tội ấy, và gây thiệt hại cho chính người mà họ đã lỗi phạm đến, hoặc người bị làm thiệt hại cách trực tiếp, hoặc người chỉ biết được sự xấu này mà thôi. Trong trường hợp này, chỉ có mối lo lắng duy nhất là giúp đỡ người anh em đã sa ngã phạm tội. Và cũng như thầy thuốc chữa bệnh phần xác cố gắng đem lại sức khỏe bằng cách không cưa cắt một chi thể nếu ông có thể như vậy, và, nếu ông không thể làm cách khác, ông cưa chi thể ít cần thiết nhất, đến nỗi sự sống của toàn thân thể được bảo tồn; cũng vậy, kẻ tìm kiếm sự cải thiện của người anh em mình, nếu có thể được, phải chữa lành lương tâm của họ bằng cách đảm bảo thanh danh của họ. Vì sự thanh danh này có lợi, trước là cho chính tội nhân, không những trong điều liên hệ với các của cải phần xác mà con người có thể bị thiệt hại nhiều sự vật khi mất thanh danh; mà còn trong trật tự thiêng liêng mà sự sợ mất danh dự làm cho người ta tránh xa nhiều tội, bởi vì khi người ta nghĩ tưởng mình đã mất thanh danh rồi, thì họ phạm tội không dè dặt. Do đó, có lời nói của thánh Giêrônimô: "Người ta phải đem người anh em của mình riêng ra để khiển trách họ kẻo mà, một khi nó mất tình cảm về sự hổ ngươi hay sự xấu hổ, họ nằm lì trong tội" (Commentaire Sur S. Matthieu 3,18). Một lý do khác nữa để cứu vãn thanh danh của người anh em sa ngã phạm tội, là lý do này: sự ô danh dội lại trên các kẻ khác. Như thánh Augustinô nhận xét: "Khi một số

alii provocantur ad peccatum. Sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit dominus ut saltem cum dispendio famae fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate praecepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

saying of Augustine (Ep. ad pleb. Hipponens. lxxviii): "When a few of those who bear a name for holiness are reported falsely or proved in truth to have done anything wrong, people will seek by busily repeating it to make it believed of all": and also because when one man's sin is made public others are incited to sin likewise. Since, however, one's conscience should be preferred to a good name, Our Lord wished that we should publicly denounce our brother and so deliver his conscience from sin, even though he should forfeit his good name. Therefore it is evident that the precept requires a secret admonition to precede public denunciation.

les autres. Comme S. Augustin en fait la remarque: " Lorsque certains de ceux qui font profession d'une vie sainte sont, à tort ou à raison, accusés ou convaincus de quelque crime, ils insistent, ils se remuent, ils intriguent pour le faire croire au sujet de tous. " De plus, le péché de l'un étant rendu public, les autres sont incités à pécher à leur tour. - Mais comme la conscience doit passer avant la réputation, Dieu a voulu que, même au détriment de celle-ci, on délivre du péché la conscience d'un frère par une dénonciation publique. On voit ainsi qu'il est obligatoire que l'admonition secrète précède la dénonciation publiques.

người trong những kẻ có tiếng nhân đức, bị tố cáo hoặc bị bắt buộc công nhận về một tội ác nào một cách sai lầm hoặc có lý do, họ nài ni, họ kích động, họ thiết kế ngõ hầu làm cho người ta tin vấn đề đó liên can đến tất cả mọi người đó" (Epist. 78,33). Hơn nữa, tội của một người đã công khai hóa, các người khác bị xúi giục phạm tội như vậy. Nhưng bởi vì lương tâm phải hơn thanh danh, Thiên Chúa muốn người ta đâu có làm hại thanh danh cũng phải cứu lương tâm người anh em của mình khỏi tội lỗi bằng cách tố giác họ cách công khai. Người ta trông thấy như vậy sự cảnh cáo bí mật trước, là điều bắt buộc phải có trước sự tố giác công khai.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit.*

Reply to objection 1. Whatever is hidden, is known to God, wherefore hidden sins are to the judgment of God, just what public sins are to the judgment of man. Nevertheless God does rebuke sinners sometimes by secretly admonishing them, so to speak, with an inward inspiration, either while they wake or while they sleep, according to Job 33:15-17: "By a dream in a vision by night, when deep sleep falleth upon men . . . then He openeth the ears of men, and teaching instructeth them in what they are to learn, that He may withdraw a man from the things he is doing."

Solutions 1. Tout ce qui est caché, Dieu le connaît; ainsi les péchés secrets sont à ses yeux ce que sont les péchés publics aux yeux des hommes. En sens contraire, la plupart du temps, Dieu use pour ainsi dire de l'admonition secrète à l'égard des pécheurs, par les aspirations intimes qu'il leur communique pendant la veille ou le sommeil, selon Job (33, 15): " Par des songes, par des visions nocturnes, quand le sommeil s'appesantit sur les hommes... alors il ouvre leurs oreilles, et en les instruisant il les forme à la discipline, pour les détourner du mal qu'ils font. "

GIẢI ĐÁP 1. Tất cả những cái gì ẩn giấu, Thiên Chúa hiểu biết; như vậy, các tội bí mật đối với mắt của Thiên Chúa như các tội công khai đối với mắt loài người. Tuy nhiên, phần nhiều thời gian, Thiên Chúa, chúng ta có thể nói được như vậy, sử dụng sự cảnh cáo bí mật đối với các tội nhân bằng những sự soi sáng thân mật mà Ngài chuyển thông cho họ trong lúc họ thức hoặc trong lúc họ ngủ theo lời thánh Gióp: "Trong giấc mơ, trong thị kiến đêm khuya, khi một giấc tê mê phủ trên người trần... bấy giờ Ngài mở tai của họ ra và bằng cách dạy dỗ họ, Ngài cải tạo họ theo kỷ luật ngõ hầu đem họ ra khỏi sự xấu, v.v..." (G 33,15).

AD SECUNDUM dicendum quod dominus peccatum Iudae, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae et Saphirae tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres, unde dicit pluraliter, accusavit fratres suos.

Reply to objection 2. Our Lord as God knew the sin of Judas as though it were public, wherefore He could have made it known at once. Yet He did not, but warned Judas of his sin in words that were obscure. The sin of Ananias and Saphira was denounced by Peter acting as God's executor, by Whose revelation he knew of their sin. With regard to Joseph it is probable that he warned his brethren, though Scripture does not say so. Or we may say that the sin was public with regard to his brethren, wherefore it is stated in the plural that he accused "his brethren."

2. Pour Jésus, en tant qu'il était Dieu, le péché de Judas était comme public; il pouvait donc le dénoncer aussitôt. Il ne le fit pourtant pas, et se contenta de l'avertir en termes voilés. Pierre, lui, fit connaître le péché d'Ananie et de Saphire au nom et de la part de Dieu qui le lui avait révélé. On peut croire enfin, bien que l'Écriture ne le dise pas, que joseph avait averti ses frères; on peut dire aussi que leur péché était public entre eux, ce qui explique qu'il soit dit au pluriel: " Il accusa ses frères. "

2. Đối với Chúa Giêsu, trong tư cách Ngài là Thiên Chúa, tội của Giuđa là như công khai; vậy Ngài có thể tố giác Giuđa cách lập tức. Nhưng Ngài không tố giác ông ta và chỉ cảnh cáo ông ta bằng những lời kín đáo. Phêrô đã làm cho người ta biết tội của Anania và Saphira nhân danh và theo phía Thiên Chúa là Đấng đã tỏ ra cho thánh nhân tội ấy. Cuối cùng, người ta có thể tin rằng, mặc dầu Kinh thánh không nói đến, Giuse đã cảnh cáo các anh mình; người ta cũng có thể nói rằng tội của họ đã công khai giữa họ, điều đó giải thích tại sao Giuse tố giác theo số nhiều: "Giuse đã tố giác các anh em của mình".

AD TERTIUM dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba domini, quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Reply to objection 3. When there is danger to a great number of people, those words of Our Lord do not apply, because then thy brother does not sin against thee alone.

3. Quand il y a un péril imminent pour un grand nombre, la parole du Seigneur: " Corrige-le seul à seul " ne s'applique pas, car alors ton frère, par sa faute, ne pèche pas contre toi seul.

3. Khi có sự nguy hiểm sắp xảy ra cho một số đông người, lời Chúa Giêsu đã phán: "Ngươi hãy sửa chữa nó một mình với một mình" không ứng dụng, bởi vì trong trường hợp đó người anh em của ngươi do tội của mình không lỗi phạm đối với ngươi mà thôi.

AD QUARTUM dicendum quod huiusmodi proclamationes quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant. Unde sunt quasi quaedam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra praeceptum domini ageret qui per hunc

Reply to objection 4. Proclamations made in the chapter of religious are about little faults which do not affect a man's good name, wherefore they are reminders of forgotten faults rather than accusations or denunciations. If, however, they should be of such a nature as to injure our brother's good name, it would be contrary to Our Lord's precept, to denounce a

4. Les proclamations faites aux chapitres des religieux ne concernent que des manquements légers qui ne nuisent pas à la réputation. Il faut y voir des sortes de rappels de coulpes oubliées, plutôt que de véritables accusations ou dénonciations. S'il s'agissait de fautes qui puissent nuire à la réputation, on irait contre le précepte du Seigneur en rendant

4. Các sự nói lên công khai trong các Hội đồng các tu sĩ chỉ liên hệ với những sự thiếu sót nhẹ không hại đến thanh danh. Người ta phải thấy ở đó những sự nhắc lại các tội đã quên hơn đó là các sự tố cáo hoặc các sự tố giác. Giả như đề cập đến các tội có hại đến thanh danh, người ta hăn đi trái ngược với lệnh truyền của Chúa Giêsu bằng cách công khai hóa tội của anh em mình theo thể cách

modum peccatum fratris publicaret.

AD QUINTUM dicendum quod praelato non est obediendum contra praeceptum divinum, secundum illud Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Et ideo quando praelatus praecipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine correctionis fraternae, sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum domini agens, unde non esset ei obediendum. Quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus, unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones; in quibus casibus potest praelatus praecipere eodem modo sicut et iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

brother's fault in this manner.

Reply to objection 5. A prelate is not to be obeyed contrary to a Divine precept, according to Acts 5:29: "We ought to obey God rather then men." Therefore when a prelate commands anyone to tell him anything that he knows to need correction, the command rightly understood supports the safeguarding of the order of fraternal correction, whether the command be addressed to all in general, or to some particular individual. If, on the other hand, a prelate were to issue a command in express opposition to this order instituted by Our Lord, both would sin, the one commanding, and the one obeying him, as disobeying Our Lord's command. Consequently he ought not to be obeyed, because a prelate is not the judge of secret things, but God alone is, wherefore he has no power to command anything in respect of hidden matters, except in so far as they are made known through certain signs, as by ill-repute or suspicion; in which cases a prelate can command just as a judge, whether secular or ecclesiastical, can bind a man under oath to tell the truth.

public de cette façon le péché d'un frère.

5. On ne doit pas obéir à un supérieur contre un précepte divin, selon cette parole des Actes (5, 29): " Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. " Aussi, quand un supérieur ordonne qu'on lui révèle ce qu'on sait avoir besoin de correction, son ordre doit être entendu sainement, en respectant l'ordre à suivre dans la correction fraternelle; que le précepte soit fait en général à tous, ou à quelqu'un en particulier. Car si un prélat portait un précepte allant contre cet ordre qui a été établi par Dieu, lui-même qui a commandé, comme celui qui obéirait, pécheraient comme agissant contre le précepte du Seigneur: dans ce cas, il ne faudrait pas obéir à ce prélat. Un supérieur, en effet, n'est pas juge de ce qui est secret, mais Dieu seul. Aussi le supérieur n'a-t-il le droit de faire des préceptes sur ce qui est secret que dans la mesure où cela est manifesté par des indices, comme une mauvaise réputation ou des soupçons. Dans ce cas le supérieur peut porter des préceptes, tout comme un juge séculier ou ecclésiastique peut exiger le serment de dire la vérité.

đó.

5. Người ta không được vâng phục kẻ bề trên trái ngược với giới mệnh Thiên Chúa, theo lời ghi trong sách Công vụ Tông đồ: "Phải vâng lời Thiên Chúa hơn là vâng lời người ta" (Cv 5,29). Vậy, khi kẻ bề trên truyền khiến người ta tỏ ra điều người ta biết cần đến sự sửa chữa, lệnh của bề trên phải được hiểu cách lành mạnh, là đồng thời người ta phải tôn trọng trật tự phải tuân theo trong sự sửa chữa huynh đệ; cho dầu lệnh truyền đó đưa ra cách tổng quát cho mọi người, hoặc cho người nào cách đặc thù. Bởi vì nếu một đức Giám mục đưa ra một lệnh truyền trái ngược với trật tự đã được Thiên Chúa thiết lập, thì chính Giám mục đã ra lệnh cũng như kẻ tuân theo đều phạm tội là hành động trái ngược giới mệnh Thiên Chúa; trong trường hợp này người ta không nên vâng lời Giám mục đó. Quả thế, một kẻ bề trên không phải là một thẩm phán sự bí mật, nhưng duy có Thiên Chúa là thẩm phán sự bí mật. Như vậy kẻ bề trên chỉ có quyền đưa ra các lệnh truyền về điều bí mật theo mức độ mà điều đó được biểu lộ bằng các dấu như tiếng xấu và những sự nghi ngờ. Trong trường hợp này kẻ bề trên có thể đưa ra những lệnh truyền, hoàn toàn như vị thẩm phán phần đời hoặc phần đạo có thể bắt buộc người ta thề để nói sự thật.

ARTICULUS 8
Utrum testium inductio debeat praecedere publicam denuntiationem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis quam corrector fratris, ut Augustinus dicit. Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

PRAETEREA, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

PRAETEREA, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in regula, quod *prius praeposito debet ostendi quam testibus*. Sed ostendere praeposito sive praelato est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

ARTICLE 8
Whether before the public denunciation witnesses ought to be brought forward ?

Objections 1. It would seem that before the public denunciation witnesses ought not to be brought forward. For secret sins ought not to be made known to others, because by so doing "a man would betray his brother's sins instead of correcting them," as Augustine says (De Verb. Dom. xvi, 7). Now by bringing forward witnesses one makes known a brother's sin to others. Therefore in the case of secret sins one ought not to bring witnesses forward before the public denunciation.

2. Further, man should love his neighbor as himself. Now no man brings in witnesses to prove his own secret sin. Neither therefore ought one to bring forward witnesses to prove the secret sin of our brother.

3. Further, witnesses are brought forward to prove something. But witnesses afford no proof in secret matters. Therefore it is useless to bring witnesses forward in such cases.

4. Further, Augustine says in his Rule that "before bringing it to the notice of witnesses . . . it should be put before the superior." Now to bring a matter before a superior or a prelate is to tell the Church. Therefore witnesses should not be

ARTICLE 8
L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique ?

Objections 1. Il ne paraît pas, car les péchés secrets ne doivent pas être manifestés aux autres; en le faisant, on serait plutôt un " révélateur " du crime qu'un " correcteur " de son frère, dit S. Augustin. Or celui qui fait appel à des témoins manifeste à d'autres le péché de son frère. Par conséquent, pour des péchés secrets, cet appel aux témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

2. Il faut aimer son prochain comme soi-même mais nul n'appelle des témoins pour son péché caché; on ne doit donc pas le faire pour les péchés cachés d'un frère.

3. On appelle des témoins pour garantir quelque chose. Mais, dans ce qui est secret, on ne peut rien garantir par témoins; c'est donc en vain qu'on les appelle dans ce cas.

4. S. Augustin dit dans sa " Règle ": " Le fait doit être montré au supérieur avant de le dire devant témoins. " Or, montrer quelque chose à un supérieur revient à le dire à l'Église. Donc l'appel de témoins ne doit pas précéder la

TIẾT 8
Sự kêu đến các nhân chứng phải đi trước sự tố giác công khai ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Các tội bí mật không được biểu lộ cho các kẻ khác, nếu làm như vậy người ta hẳn là người phát giác tội ác đúng hơn là sửa chữa anh em mình như thánh Augustinô chủ trương. Mà kẻ kêu đến các chứng nhân phát hiện cho kẻ khác tội của anh em mình. Do đó, đối với những tội bí mật, sự kêu đến nhân chứng không nên đi trước sự tố cáo công khai.

2. Người ta phải yêu mến người đồng loại như chính mình. Mà không ai kêu đến các chứng nhân đối với tội thầm kín của mình; vậy người ta không nên làm như vậy đối với các tội bí mật của người anh em mình.

3. Người ta kêu các chứng nhân để đảm bảo một cái gì mà, trong cái gì bí mật, người ta không bảo đảm được cái gì nhờ nhân chứng; vậy một cách vô ích người ta kêu đến các nhân chứng trong trường hợp này.

4. Thánh Augustinô nói trong luật dòng của ngài: "Sự việc phải được tỏ ra cho kẻ bề trên trước khi nói ra điều đó trước mặt hai nhân chứng" (Epist. 211,33). Mà, tỏ ra một cái gì cho kẻ bề trên, tức là nói ra điều đó cho Hội thánh. Vậy sự kêu đến các

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. XVIII.

brought forward before the public denunciation.
On the contrary, Our Lord said (Mat. 18:16): "Take with thee one or two more, that in the mouth of two," etc.

dénonciation publique.
En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 18, 15): " Si ton frère ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, etc. "

nhân chứng không được đi trước sự tố giác công khai.
TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán: "Nếu người anh em không nghe lời ngươi, ngươi hãy mời đến với ngươi một hoặc hai người khác, v.v..." (Mt 18,15).

RESPONDEO dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

I answer that, The right way to go from one extreme to another is to pass through the middle space. Now Our Lord wished the beginning of fraternal correction to be hidden, when one brother corrects another between this one and himself alone, while He wished the end to be public, when such a one would be denounced to the Church. Consequently it is befitting that a citation of witnesses should be placed between the two extremes, so that at first the brother's sin be indicated to a few, who will be of use without being a hindrance, and thus his sin be amended without dishonoring him before the public.

Réponse : Pour aller d'un extrême à l'autre, il est normal que l'on passe par le milieu. Or, dans la correction fraternelle, le Seigneur a voulu que le point de départ fût secret: c'est la réprimande faite par un frère à son frère, seul à seul; il a voulu également que le point d'arrivée fût public: c'est la dénonciation à l'Église. Entre les deux se place logiquement la convocation de témoins: le péché de notre frère n'est d'abord révélé qu'à un petit nombre d'hommes, qui pourront servir et non pas nuire, en permettant d'amender le coupable sans le déshonorer devant tous.

TRẢ LỜI : Để đi từ cực đoan này đến cực đoan kia, người ta một cách bình thường đi qua điểm ở giữa. Mà, trong sự sửa chữa huynh đệ, Chúa Giêsu đã muốn điểm khởi hành phải bí mật: đó là sự khiển trách được thực hiện bởi người anh em cho người anh em, một mình với một mình; Ngài cũng muốn rằng điểm đi tới phải công khai: đó là sự tố giác với Giáo hội. Ở giữa hai điểm này một cách hợp lý, có sự kêu gọi đến các chứng nhân: tội của anh em chúng ta chỉ trước hết được tỏ ra cho số ít người thôi, một số ít người này có thể phục vụ, chứ không làm hại; bằng cách cho phép kẻ có tội được cải thiện mà không bị ô danh trước mọi người.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad plurium notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter aestimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est.

Reply to objection 1. Some have understood the order of fraternal correction to demand that we should first of all rebuke our brother secretly, and that if he listens, it is well; but if he listen not, and his sin be altogether hidden, they say that we should go no further in the matter, whereas if it has already begun to reach the ears of several by various signs, we ought to prosecute the matter, according to Our Lord's command. But this is contrary to what Augustine says in his Rule that "we are bound to reveal" a brother's sin, if it "will cause a worse corruption in the heart." Wherefore we must say otherwise that when the secret admonition has been given once or several times, as long as there is probable hope of his amendment, we must continue to admonish him in private, but as soon as we are able to judge with any probability that the secret admonition is of no avail, we must take further steps, however secret the sin may be, and call witnesses, unless perhaps it were thought probable that this would not conduce to our brother's amendment, and that he would become worse: because on that account one ought to abstain altogether from correcting him, as stated above (A[6]).

Solutions 1. Certains ont ainsi compris l'ordre à suivre dans la correction fraternelle - reprendre d'abord son frère en secret; s'il consent à écouter, tout est bien. S'il ne veut rien entendre, et que le péché soit tout à fait occulte, s'en tenir là. Dans le cas où certains indices commenceraient à révéler ce péché à quelques personnes, il faudrait aller plus loin, selon que le Seigneur le prescrit. Cette interprétation va contre ce que S. Augustin dit dans sa " Règle ": que le péché de notre frère ne doit pas être dissimulé, " de peur qu'il n'engendre la putréfaction dans son coeur ". Il faut donc parler autrement: après l'admonition secrète faite une ou plusieurs fois, il faut y persévérer aussi longtemps qu'on peut espérer voir le pécheur se corriger. Quand nous pouvons juger avec de sérieux motifs que l'admonition secrète est inutile, il faut aller plus loin et, quel que soit le caractère occulte du péché, appeler des témoins. Mais non pas si l'on estimait pour de sérieux motifs que cela ne procurerait pas l'amendement de notre frère, mais aggraverait son mal. Il faudrait alors arrêter totalement le processus de correction, nous l'avons dit plus haut.

GIẢI ĐÁP 1. Một số người đã hiểu trật tự phải tuân giữ trong sự sửa chữa huynh đệ: trước hết, khiển trách người anh em mình cách bí mật; nếu họ ưng thuận nghe theo, tất cả đều tốt đẹp. Nếu họ không nghe gì hết, và tội của nó hoàn toàn bí mật thì người ta phải dừng lại đó. Trong trường hợp mà một số dấu bắt đầu phát hiện tội này với một ít người, người ta phải đi xa hơn như Chúa Giêsu đã truyền dạy. Sự giải thích này đi trái ngược với điều thánh Augustinô đã đưa ra: Tội của anh em mình không được che đậy, kẻo nó sinh ra sự hôi thối trong tâm hồn họ. Vậy chúng ta phải nói cách khác: sau khi đã cảnh cáo bí mật một lần hoặc nhiều lần, người ta phải bền chí làm như vậy, bao lâu người ta hy vọng trông thấy tội nhân sửa mình. Khi chúng ta có thể với những lý do chính đáng phán đoán rằng sự cảnh cáo bí mật vô ích, chúng ta phải đi xa hơn và cho dầu đặc tính kín đáo của tội này thế nào đi nữa, chúng ta kêu đến các nhân chứng. Nhưng nếu với những lý do rất nghiêm chỉnh, người ta nghĩ rằng điều đó không đem lại sự cải thiện của người anh em, nhưng làm sự xấu xa trầm trọng hơn. Trong trường hợp này người ta phải hoàn toàn dừng lại sự tiến hành sửa chữa như chúng ta đã nói ở trên (a.5).

AD SECUNDUM dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Reply to objection 2. A man needs no witnesses that he may amend his own sin: yet they may be necessary that we may amend a brother's sin. Hence the comparison fails.

2. On n'a pas besoin de témoins pour se corriger soi-même de son péché; mais cela peut être nécessaire pour amender le péché de notre frère. Ce n'est donc pas pareil.

2. Người ta không cần đến các nhân chứng để sửa chính mình về tội của mình; nhưng điều đó có thể cần thiết để sửa chữa tội của anh em chúng ta. Vậy điều đó không phải như nhau.

AD TERTIUM dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in regula. Tertio,

Reply to objection 3. There may be three reasons for citing witnesses. First, to show that the deed in question is a sin, as Jerome says: secondly, to prove that the deed was done, if repeated, as Augustine says (in his Rule): thirdly, "to prove that the man who

3. On peut faire venir des témoins à trois fins. Pour prouver que quelqu'un a bien commis le péché dont il est accusé; ainsi parle S. Jérôme. En second lieu, pour convaincre le coupable, si l'acte vient à se renouveler, comme S. Augustin le dit dans sa " Règle ".

3. Chúng ta có thể mời đến các nhân chứng vì ba mục đích: Để minh chứng người nào đã phạm tội một cách rõ ràng mà do đó họ bị tố giác, như thánh Giêrônimô đã nói (Commentaire sur S. Matthieu 318). Thứ đến, để minh xác tội trạng của người có tội, nếu hành động phạm

ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit; ut Chrysostomus dicit.

rebuked his brother, has done what he could," as Chrysostom says (Hom. in Matth. lx).

Enfin pour témoigner que " le frère chargé de l'admonition a fait ce qu'il a pu ", selon l'explication de S. Jean Chrysostome.

tội tái phạm như thánh Augustinô nói. Sau hết, để làm chứng rằng người anh em có trách nhiệm cảnh cáo đã thi hành điều mình có thể, theo sự giải thích của thánh Chrysôstômô (In Matth 60,58).

AD QUARTUM dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus secundum quod praelatus est quaedam singularis persona quae magis potest prodesse quam alii, non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiae, idest sicut in loco iudicis residenti.

Reply to objection 4. Augustine means that the matter ought to be made known to the prelate before it is stated to the witnesses, in so far as the prelate is a private individual who is able to be of more use than others, but not that it is to be told him as to the Church, i.e. as holding the position of judge.

4. S. Augustin, lorsqu'il dit qu'avant tout autre témoin il faut avertir le supérieur, parle de celui-ci comme étant une personne privée, plus capable que tout autre d'être utile; mais non comme représentant de l'Église, c'est-à-dire comme investi du pouvoir judiciaire.

4. Thánh Augustinô đã nói phải báo cáo cho kẻ bề trên trước khi kêu đến mọi chứng nhân khác, đã nói về kẻ bề trên này là một tư nhân, có khả năng làm ích hơn mọi người khác; chứ không phải kẻ bề trên này trong tư cách đại diện cho Hội thánh, nghĩa là có quyền tư pháp.

QUAESTIO 34

DE VITIIS OPPOSITIS CARITATI

OF HATRED

LA HAINE

SỰ GHÉT

Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati. Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis; tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci; quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae. Circa primum quaeruntur sex, primo, utrum Deus possit odio haberi. Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum. Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum. Quarto, utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

We must how consider the vices opposed to charity: (1) hatred, which is opposed to love; (2) sloth and envy, which are opposed to the joy of charity; (3) discord and schism, which are contrary to peace; (4) offense and scandal, which are contrary to beneficence and fraternal correction. Under the first head there are six points of inquiry: (1) Whether it is possible to hate God? (2) Whether hatred of God is the greatest of sins? (3) Whether hatred of one's neighbor is always a sin? (4) Whether it is the greatest of all sins against our neighbor? (5) Whether it is a capital sin? (6) From what capital sin does it arise?

I. La haine, qui s'oppose à la charité elle-même (Question 34) - II. L'acédie (Question 35) et l'envie (Question 36) qui s'opposent à la joie de la charité. - III. La discorde (Question 37) et le schisme, (Question 39) qui s'opposent à la paix. - IV. L'inimitié (Question 40-42) et le scandale (Question 43), qui s'opposent à la bienfaisance et à la correction fraternelle. 1. Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu? - 2. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? - 3. La haine du prochain est-elle toujours un péché? - 4. Est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre le prochain? - 5. Est-elle un vice capital? - 6. De quel vice capital tire-t-elle son origine?

Thứ nhất, về sự ghét, đối lập với sự từ ái; Thứ đến, về sự lười biếng và sự ganh tị đối với sự vui mừng của đức mến; Thứ ba, sự bất hoà và chủ nghĩa ly giáo, đối lập với sự bình an; Thứ bốn, về tính thù địch và gương xấu, đối lập với sự từ thiện và sự sửa chữa huynh đệ. Liên quan đến sự ghét, chúng ta cùng nghiên cứu : Có thể có sự ghen ghét chống đối Thiên Chúa không? Sự ghen ghét đối với Thiên Chúa là tội lớn nhất? Sự ghen ghét đối với người đồng loại luôn luôn là tội? Phải chăng nó là tội lớn nhất trong các tội người ta lỗi phạm đối với người đồng loại? Nó là mối tội đầu không? Nó bắt nguồn bởi tội đầu nào?

ARTICULUS 1
Utrum Deum aliquis odio habere possit

ARTICLE 1
Whether it is possible for anyone to hate God ?

ARTICLE 1
Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu ?

TIẾT 1
Có thể có tội ghét chống đối Thiên Chúa không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum*. Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

Objections 1. It would seem that no man can hate God. For Dionysius says (Div. Nom. iv) that "the first good and beautiful is an object of love and dilection to all." But God is goodness and beauty itself. Therefore He is hated by none.

Objections 1. Il semble que non. Denys a dit en effet que " ce qui est bon et beau en soi-même est aimé et apprécié par tous ". Or Dieu est la bonté et la beauté mêmes. On ne peut donc pas le haïr.

VẤN NẠN 1. Denys nói: "Cái gì tại sự tốt và đẹp thì được yêu mến và được thưởng thức bởi mọi người" (De Div Nom. 4,10). Mà Thiên Chúa là thiện tính, là sự đẹp. Vậy người ta không thể ghét Ngài.

PRAETEREA, in apocryphis Esdrae dicitur quod *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus eius*. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Ioan. XIV. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

2. Further, in the Apocryphal books of 3 Esdras 4:36,39 it is written that "all things call upon truth . . . and (all men) do well like of her works." Now God is the very truth according to Jn. 14:6. Therefore all love God, and none can hate Him.

2. Il est dit au livre apocryphe d'Esdras que " toute chose aspire à la vérité et se réjouit dans ses oeuvres ". Or, Dieu est la vérité même, selon S. Jean (13, 6). Donc Dieu est aimé de tous et personne ne peut avoir de haine contre lui.

2. Có lời ghi chép: "Mọi sự vật hướng về chân lý và vui mừng trong các công việc của chân lý" (III Esdr. 4,36). Mà Thiên Chúa là chính chân lý theo thánh Gioan (13,6). Vậy Thiên Chúa được mọi người yêu mến và không ai có thể ghét Ngài.

PRAETEREA, odium est aversio quaedam. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

3. Further, hatred is a kind of aversion. But according to Dionysius (Div. Nom. i) God draws all things to Himself. Therefore none can hate Him.

3. La haine est une aversion. Or, selon Denys, Dieu " tourne toutes choses vers lui ". Personne ne peut donc le haïr.

3. Sự ghét là sự ác cảm. Mà theo Denys (De Div. Nom.) Thiên Chúa quay tất cả mọi sự vật về với mình. Vậy không có ai có thể ghét Thiên Chúa.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm., superbia eorum qui te oderunt ascendit semper; et Ioan. XV, nunc autem et viderunt et oderunt me et patrem meum.

On the contrary, It is written (Ps. 73:23): "The pride of them that hate Thee ascendeth continually," and (Jn. 15:24): "But now they have both seen and hated both Me

En sens contraire, on lit dans le Psaume (74, 23): " L'orgueil de ceux qui te haïssent ne cesse de croître ", et en S. Jean (15, 24): " Maintenant ils ont vu, et ils me

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Tiếng gầm của phường đối địch, tiếng la lối rân lên mãi của lũ phiến loạn với Người" (Tv 74,23), và còn ghi chép trong Phúc âm thánh Gioan: "Còn

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest, uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae, quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

AD TERTIUM dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium, quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS 2
Utrum odium Dei sit maximum peccatorum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in spiritum sanctum; ut ex supradictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

and My Father."

I answer that, As shown above (FS, Q[29], A[1]), hatred is a movement of the appetitive power, which power is not set in motion save by something apprehended. Now God can be apprehended by man in two ways; first, in Himself, as when He is seen in His Essence; secondly, in His effects, when, to wit, "the invisible things" of God . . . "are clearly seen, being understood by the things that are made" (Rom. 1:20). Now God in His Essence is goodness itself, which no man can hate---for it is natural to good to be loved. Hence it is impossible for one who sees God in His Essence, to hate Him. Moreover some of His effects are such that they can nowise be contrary to the human will, since "to be, to live, to understand," which are effects of God, are desirable and lovable to all. Wherefore again God cannot be an object of hatred if we consider Him as the Author of such like effects. Some of God's effects, however, are contrary to an inordinate will, such as the infliction of punishment, and the prohibition of sin by the Divine Law. Such like effects are repugnant to a will debased by sin, and as regards the consideration of them, God may be an object of hatred to some, in so far as they look upon Him as forbidding sin, and inflicting punishment.

Reply to objection 1. This argument is true of those who see God's Essence, which is the very essence of goodness.

Reply to objection 2. This argument is true in so far as God is apprehended as the cause of such effects as are naturally beloved of all, among which are the works of Truth who reveals herself to men.

Reply to objection 3. God draws all things to Himself, in so far as He is the source of being, since all things, in as much as they are, tend to be like God, Who is Being itself.

ARTICLE 2
Whether hatred of God is the greatest of sins ?

Objections 1. It would seem that hatred of God is not the greatest of sins. For the most grievous sin is the sin against the Holy Ghost, since it cannot be forgiven, according to Mat. 12:32. Now hatred of God is not reckoned among the various kinds of sin against the Holy Ghost, as may be seen from what has been said above (Q[14], A[2]). Therefore hatred of God is not the most grievous sin.

haïssent, moi et mon Père. "

Réponse : Il résulte de ce que nous avons dit précédemment que la haine est un mouvement de la puissance appétitive, laquelle a besoin pour se mouvoir d'une appréhension préalable. Mais Dieu peut être saisi par l'homme de deux façons. Ou bien il est saisi en lui-même par la vision de son essence, ou bien il est saisi dans ses effets, lorsque " ses oeuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles " (Rm 1, 20). Dieu est par essence la bonté même. On ne peut haïr la bonté même, car, par définition, le bien est ce qu'on aime. C'est pourquoi il est impossible à celui qui voit Dieu dans son essence d'avoir pour lui de la haine. Mais pour ses effets, certains ne peuvent en aucune façon contrarier la volonté humaine. Ainsi l'existence, la vie, l'intelligence sont désirées et aimées de tous. On ne peut haïr Dieu lorsqu'on le considère comme l'auteur de ces biens. En revanche, il y a des oeuvres de Dieu qui contrarient une volonté mal ordonnée, par exemple lorsqu'il inflige une peine, ou encore lorsque la loi divine interdit de pécher. Cela répugne à une volonté dépravée par le péché. En considération de tels effets, il se peut que Dieu soit haï par certains lorsqu'on le considère comme celui qui prohibe les péchés et qui inflige des peines.

Solutions 1. L'argument est valable lorsqu'il s'agit de ceux qui voient l'essence de Dieu, c'est-à-dire l'essence même de la bonté.

2. L'argument est valable lorsque l'on considère Dieu comme l'auteur de ces effets qui sont aimés naturellement des hommes, effets parmi lesquels se situent les oeuvres que la vérité offre à leur connaissance.

3. Dieu tourne toutes choses vers lui-même en tant qu'il est le principe de l'être; toutes choses, en effet, en tant qu'elles existent, tendent à une similitude avec Dieu, qui est l'être même.

ARTICLE 2
La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Car le plus grave est le péché contre l'Esprit Saint, qui est un péché irrémissible, comme il est écrit en S. Matthieu (12, 32). Mais la haine de Dieu n'est pas comptée parmi les espèces de péché contre l'Esprit Saint, on a pu le voir précédemment.

bây giờ thì họ đã thấy và họ đã ghét cả Ta, và cả Cha Ta" (15,24).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.29, a.1), sự ghét là sự chuyển động của năng lực thị dục, và năng lực thị dục để động chính mình, cần đến sự tri thức đi trước. Mà Thiên Chúa được nhân loại hiểu biết theo hai thể cách. Hoặc Ngài được hiểu biết tại sự do sự trông thấy yếu tính của Ngài, hoặc Ngài được hiểu biết trong các hiệu quả của Ngài, khi trí năng ngắm được nơi công việc người làm các ưu phẩm vô hình của Ngài (Rm 1,20). Thiên Chúa do yếu tính, là chính thiện tính. Người ta không thể ghét chính thiện tính, vì theo lời định nghĩa, sự tốt là cái gì người ta yêu mến. Do đó, kẻ trông thấy Thiên Chúa trong yếu tính của Ngài thì dứt khoát không thể ghét Ngài. Còn đối với các hiệu quả của Ngài, một số hiệu quả không một cách nào trái ngược với ý chí nhân loại. Như vậy, sự hiện hữu, sự sống, trí năng được mọi người ước muốn và yêu mến. Người ta không thể ghét Thiên Chúa khi người ta coi Ngài là tác giả của các sự tốt này. Đối lại, có những công việc của Thiên Chúa trái ngược với ý chí được sắp đặt cách xấu xa, thí dụ, khi Ngài bắt phải chịu hình phạt, hoặc khi luật Thiên Chúa cấm phạm tội. Điều đó trái nghịch ý chí đã bị tội làm hư hỏng, đổi bại. Khi xem xét các hiệu quả như thế, có thể xảy ra một số người ghét Thiên Chúa lúc người ta coi Thiên Chúa là kẻ cấm phạm tội và bắt chịu các hình phạt.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này có giá trị khi người ta đề cập đến những kẻ trông thấy yếu tính của Thiên Chúa, nghĩa là trông thấy ngay yếu tính của thiện tính.

2. Chứng cứ này có giá trị khi người ta xem xét Thiên Chúa là tác giả của các hiệu quả này là những hiệu quả một cách tự nhiên được nhân loại yêu mến, các hiệu quả mà ở giữa chúng nó có các công việc được chân lý trình bày cho họ hiểu biết.

3. Thiên Chúa quay mọi sự vật về với mình trong tư cách Ngài là nguyên lý của sự hiện hữu; quả thế, mọi sự vật, trong tư cách chúng nó hiện hữu, chúng nó hướng đến một sự tương tự với Thiên Chúa, vì Thiên Chúa là chính sự hiện hữu.

TIẾT 2
Sự ghét Thiên Chúa là tội lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Tội nặng nhất là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, là tội không thể tha thứ như đã ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (12,32). Mà sự ghét Thiên Chúa không được kể ra trong các loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần như người ta đã thấy ở trước (Q.14, a.2).

PRAETEREA, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

PRAETEREA, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos praecipuum est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

SED CONTRA est quod optimo opponitur pessimum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

RESPONDEO dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhaeret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit, unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV Moral., *aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem, sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare* ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in spiritum sanctum, secundum quod peccatum in spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in spiritum sanctum.

2. Further, sin consists in withdrawing oneself from God. Now an unbeliever who has not even knowledge of God seems to be further away from Him than a believer, who though he hate God, nevertheless knows Him. Therefore it seems that the sin of unbelief is graver than the sin of hatred against God.

3. Further, God is an object of hatred, only by reason of those of His effects that are contrary to the will: the chief of which is punishment. But hatred of punishment is not the most grievous sin. Therefore hatred of God is not the most grievous sin.

On the contrary, The best is opposite to the worst, according to the Philosopher (Ethic. viii, 10). But hatred of God is contrary to the love of God, wherein man's best consists. Therefore hatred of God is man's worst sin.

I answer that, The defect in sin consists in its aversion from God, as stated above (Q[10], A[3]): and this aversion would not have the character of guilt, were it not voluntary. Hence the nature of guilt consists in a voluntary aversion from God. Now this voluntary aversion from God is directly implied in the hatred of God, but in other sins, by participation and indirectly. For just as the will cleaves directly to what it loves, so does it directly shun what it hates. Hence when a man hates God, his will is directly averted from God, whereas in other sins, fornication for instance, a man turns away from God, not directly, but indirectly, in so far, namely, as he desires an inordinate pleasure, to which aversion from God is connected. Now that which is so by itself, always takes precedence of that which is so by another. Wherefore hatred of God is more grievous than other sins.

Reply to objection 1. According to Gregory (Moral. xxv, 11), "it is one thing not to do good things, end another to hate the giver of good things, even as it is one thing to sin indeliberately, and another to sin deliberately." This implies that to hate God, the giver of all good things, is to sin deliberately, and this is a sin against the Holy Ghost. Hence it is evident that hatred of God is chiefly a sin against the Holy Ghost, in so far as the sin against the Holy Ghost denotes a special kind of sin: and yet it is not reckoned among the kinds of sin against the Holy Ghost, because it is universally found in every kind of that sin.

2. Le péché consiste à s'éloigner de Dieu. Mais l'infidèle qui n'a pas la connaissance de Dieu semble plus éloigné de Dieu que le fidèle, qui, tout en éprouvant de la haine contre Dieu, le connaît néanmoins. Le péché d'infidélité semble donc plus grave que la haine contre Dieu.

3. On ne peut haïr Dieu qu'en raison de ses oeuvres parmi lesquelles il faut principalement citer la punition. Mais haïr la punition n'est pas le plus grand des péchés.

En sens contraire, au meilleur s'oppose le pire, dit le Philosophe. Or la haine de Dieu s'oppose à l'amour de Dieu, en quoi consiste le meilleur de l'homme. La haine de Dieu est donc le pire des péchés de l'homme.

Réponse : La déficience propre au péché consiste dans le fait qu'il détourne de Dieu, nous l'avons dit précédemment. Cette aversion ne serait pas coupable si elle n'était pas volontaire. C'est pourquoi la faute consiste dans le fait de se détourner de Dieu volontairement. Cette aversion volontaire de Dieu est directement impliquée dans la haine de Dieu, alors que les autres péchés ne la réalisent que par participation et indirectement. En effet, de même que la volonté s'attache par soi à ce qu'elle aime, de même par soi, elle fuit ce qu'elle hait. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un hait Dieu, sa volonté essentiellement se détourne de lui. Dans les autres péchés au contraire, la fornication par exemple, on ne se détourne pas directement de Dieu, mais sous un certain rapport, dans la mesure où l'appétit se porte vers un plaisir désordonné, avec cette conséquence qu'on se détourne de Dieu. Toujours, en effet, ce qui est essentiel a plus d'importance que ce qui est accidentel. C'est pourquoi, parmi tous les péchés, la haine de Dieu est le plus grave.

Solutions 1. Comme dit S. Grégoire: " c'est une chose de ne pas faire le bien, c'en est une autre de haïr l'auteur du bien; tout comme pécher par précipitation, et pécher de propos délibéré ". Ce qui donne à entendre que la haine de Dieu, dispensateur de tout bien, est un péché délibéré, c'est-à-dire un péché contre l'Esprit Saint. Il est donc clair que la haine contre Dieu est par excellence le péché contre l'Esprit Saint, si tant est que celui-ci désigne un genre particulier de péché. Si cependant on ne la compte pas parmi les espèces de péché contre l'Esprit Saint, c'est parce qu'on la trouve généralement dans toutes ces espèces.

2. Tội cốt tại ở việc đi ra khỏi Thiên Chúa. Mà người không tin không có sự hiểu biết về Thiên Chúa, xem ra xa cách Thiên Chúa hơn người tín hữu, là kẻ cảm thấy mình ghét Thiên Chúa, vẫn hiểu biết Ngài. Vậy tội không tin xem ra nặng hơn tội ghét Thiên Chúa.

3. Người ta chỉ có thể ghét Thiên Chúa vì các công việc của Ngài; mà trong các công việc đó một cách chủ yếu người ta phải kể việc Ngài phạt. Mà ghét hình phạt không phải là tội lớn nhất.

TRÁI LẠI, Triết gia nói: "Sự xấu nhất đối lập với sự tốt nhất (Eth. 8,10). Mà sự ghét Thiên Chúa đối lập với tình yêu Thiên Chúa; và sự tốt nhất của nhân loại cốt tại yêu mến Thiên Chúa. Vậy sự ghét Thiên Chúa là tội xấu nhất của nhân loại.

TRẢ LỜI : Sự khuyết phạp riêng của tội cốt tại việc nó quay đi khỏi Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (Q70, a.3). Sự quay đi khỏi Thiên Chúa hẳn không có tội giả như nó không do ý chí. Do đó tội cốt tại việc mình quay đi khỏi Thiên Chúa cách do ý chí. Sự quay đi khỏi Thiên Chúa cách do ý chí này một cách trực tiếp được bao hàm trong sự ghét Thiên Chúa, trong khi các tội khác chỉ thực hiện sự ghét Thiên Chúa bằng cách tham dự và gián tiếp. Quả thế, cũng như ý chí một cách nguyên thường bám vào điều nó yêu mến; cũng vậy, một cách nguyên thường nó trốn tránh điều nó ghét. Do đó, khi người nào ghét Thiên Chúa, ý chí của họ một cách yếu tính quay đi khỏi Thiên Chúa. Trái lại, trong các tội khác, thí dụ, tội dâm dục người ta không trực tiếp quay đi khỏi Thiên Chúa, nhưng ở phương diện nào đó, theo mức độ thị dục hướng đến sự vui thú mất trật tự, do đó người ta quay mình đi khỏi Thiên Chúa. Thực thế, luôn luôn cái gì thuộc về yếu tính quan trọng hơn cái gì thuộc về tùy thể. Do đó, trong mọi tội, sự ghét Thiên Chúa là tội nặng nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Grêgôriô nói, không làm điều tốt là một việc, ghét tác giả của sự tốt là việc khác. Cũng như phạm tội bởi vội vã khác với phạm tội cách cố ý. Điều đó cho người ta hiểu rằng việc ghét Thiên Chúa là Đấng ban phát mọi sự tốt, là tội cố ý, nghĩa tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Do đó rõ ràng là sự ghét Thiên Chúa một cách nhất hạng là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, tùy theo tội phạm đến Chúa Thánh Thần biểu thị một giống riêng biệt về tội. Tuy nhiên, nếu người ta không kể tội này trong các loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần, đó bởi vì người ta gặp tội này cách tổng quát trong mọi loại tội này.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

Reply to objection 2. Even unbelief is not sinful unless it be voluntary: wherefore the more voluntary it is, the more it is sinful. Now it becomes voluntary by the fact that a man hates the truth that is proposed to him. Wherefore it is evident that unbelief derives its sinfulness from hatred of God, Whose truth is the object of faith; and hence just as a cause is greater than its effect, so hatred of God is a greater sin than unbelief.

2. L'infidélité n'est coupable que dans la mesure où elle est volontaire. Et c'est pourquoi elle est d'autant plus grave qu'elle est plus volontaire. Or, son caractère volontaire provient de ce qu'on a de la haine contre la vérité proposée. Il est donc clair que la raison de péché, dans l'infidélité, vient de la haine de Dieu, dont la foi reconnaît la vérité. Et c'est pourquoi, de même qu'une cause est plus importante que son effet, ainsi la haine de Dieu est un péché plus grand que l'infidélité.

2. Sự không tin chỉ có tội trong mức độ nó do ý chí. Và do đó nó do ý chí bao nhiêu thì nặng bấy nhiêu. Mà, đặc tính do ý chí của nó phát xuất từ điều mà người ta có sự ghét đối với chân lý đã được trình bày. Vậy rõ ràng yếu tính của tội, trong sự không tin, phát xuất từ sự ghét Thiên Chúa mà đức tin về Ngài nhìn nhận chân lý. Và do đó, cũng như nguyên nhân quan trọng hơn hiệu quả của mình; Cũng vậy, sự ghét Thiên Chúa là tội lớn hơn tội không tin.

AD TERTIUM dicendum quod non quicumque odit poenas odit Deum, poenarum auctorem, nam multi odiunt poenas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinae iustitiae. Unde et Augustinus dicit, X Confess., quod mala poenalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV Moral., *sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse*.

Reply to objection 3. Not everyone who hates his punishment, hates God the author of punishments. For many hate the punishments inflicted on them, and yet they bear them patiently out of reverence for the Divine justice. Wherefore Augustine says (Confess. x) that God commands us to bear with penal evils, not to love them. On the other hand, to break out into hatred of God when He inflicts those punishments, is to hate God's very justice, and that is a most grievous sin. Hence Gregory says (Moral. xxv, 11): "Even as sometimes it is more grievous to love sin than to do it, so is it more wicked to hate justice than, not to have done it."

3. Quiconque déteste le châtiment, ne hait pas pour autant Dieu son auteur. Beaucoup en effet haïssent les châtiments et les supportent cependant avec patience, par respect pour la justice divine. C'est pourquoi S. Augustin dit que " Dieu nous ordonne de supporter les maux qui nous châtient, non de les aimer. " Mais quand on fait éclater sa haine contre Dieu qui punit, c'est la justice elle-même qu'on hait. C'est là un péché très grave. C'est pourquoi S. Grégoire dit: " De même qu'il est parfois plus grave d'aimer le péché que de le commettre, de même parfois il est pire de haïr la justice que d'y manquer. "

3. Bất cứ ai ghét hình phạt thì không vì đó mà ghét Thiên Chúa, tác giả của hình phạt. Quả thế, nhiều người ghét hình phạt mà vẫn chịu đựng hình phạt cách nhẫn nại vì lòng tôn kính đối với sự công bình Thiên Chúa. Do đó, thánh Augustinô nói Thiên Chúa truyền lệnh cho chúng ta chịu đựng các sự xấu phạt chúng ta, chứ không yêu mến chúng nó (Conf. 10,28). Nhưng khi người ta nổi lên ghét Thiên Chúa phạt mình, đó là người ta ghét chính sự công bình. Đó là tội rất nặng. Do đó thánh Grêgôriô nói: "Cũng như có khi người ta yêu mến tội thì phạm tội nặng hơn là chính việc phạm tội; Cũng vậy, đôi khi ghét sự công bình thì xấu hơn là thiếu sót sự công bình" (Moral. 24,11).

ARTICULUS 3
Utrum omne odium proximi sit peccatum

ARTICLE 3
Whether hatred of one's neighbor is always a sin ?

ARTICLE 3
La haine du prochain est-elle toujours un péché ?

TIẾT 3
Sự ghét người đồng loại luôn luôn có tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in praeceptis vel consiliis legis divinae, secundum illud Prov. VIII. *Recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid nec perversum*. Sed Luc. XIV dicitur, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus*. Ergo non omne odium proximi est peccatum.

Objections 1. It would seem that hatred of one's neighbor is not always a sin. For no sin is commanded or counselled by God, according to Prov. 8:8: "All My words are just, there is nothing wicked nor perverse in them." Now, it is written (Lk. 14:26): "If any man come to Me, and hate not his father and mother . . . he cannot be My disciple." Therefore hatred of one's neighbor is not always a sin.

Objections 1. Il semble que non. En effet, il n'y a pas de péché dans les préceptes ou les conseils de la loi divine. Comme disent les Proverbes (8, 8): " Toutes les paroles de Dieu sont droites; en elles rien de mauvais ni de pervers. " Or, il est écrit en S. Luc (14, 26): " Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père et sa mère, il ne peut être mon disciple. " La haine du prochain n'est donc pas toujours un péché.

VẤN NẠN 1. Không có tội trong các giới mệnh hoặc các lời khuyên của luật Thiên Chúa. Như có lời ghi chép: "Mọi lời của Thiên Chúa đều ngay thẳng; trong chúng nó, không có gì xấu xa cũng không có gì gian tà" (Cn 8,8). Mà, có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Luca: "Nếu ai đến với Ta mà không ghét cha mẹ mình, thì họ không phải là môn đệ Ta" (14,26). Vậy sự ghét người đồng loại không luôn luôn có tội.

PRAETEREA, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum imitamur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus, dicitur enim Rom. I, *detractores, Deo odibiles*. Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

2. Further, nothing wherein we imitate God can be a sin. But it is in imitation of God that we hate certain people: for it is written (Rom. 1:30): "Detractors, hateful to God." Therefore it is possible to hate certain people without committing a sin.

2. Il ne peut pas y avoir de péché à imiter Dieu. Or l'imitation de Dieu nous conduit à avoir de la haine pour certains. On peut lire en effet dans l'épître aux Romains (1, 30): " Les médisants haïs de Dieu. " Nous pouvons donc avoir de la haine pour certains sans pécher pour autant.

Không thể có tội trong việc bắt chước Thiên Chúa. Mà việc bắt chước Thiên Chúa dẫn đưa chúng ta đến ghét một số người. Quả thế, người ta trông thấy điều đỏ trong thư gửi tín hữu Rôma: "Những kẻ nói xấu bị Thiên Chúa ghét" (Rm 1,30). Vậy chúng ta có thể ghét một số người mà không phạm tội vì đó.

3 PRAETEREA, nihil naturalium est peccatum, quia *peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam*, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

3. Further, nothing that is natural is a sin, for sin is a "wandering away from what is according to nature," according to Damascene (De Fide Orth. ii, 4,30; iv, 20). Now it is natural to a thing to hate whatever is contrary to it, and to aim at its undoing. Therefore it seems that it is not a sin to hate one's I enemy.

3. Rien de ce qui relève de la nature n'est péché, puisque le péché consiste à " s'écarter de ce qui est conforme à la nature ", selon S. Jean Damascène. Or il est naturel à tout être de haïr ce qui lui est contraire et ce qui travaille à sa destruction. Il semble donc qu'il n'y a pas de péché à haïr ses ennemis.

3. Không cái gì lệ thuộc vào bản tính mà có tội, bởi vì tội cốt tại tránh khỏi điều phù hợp với bản tính, như thánh Đamascênô nói. Mà điều tự nhiên với mọi hữu thể là ghét cái gì trái nghịch với mình và cái gì có tác dụng phá hủy mình. Vậy xem ra không có tội trong việc ghét các thù địch của mình.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. II, *qui fratrem suum odit in tenebris est*. Sed tenebrae spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse

On the contrary, It is written (1 Jn. 2:9): "He that . . . hateth his brother, is in darkness." Now spiritual darkness is sin. Therefore there cannot be hatred of one's

En sens contraire, il est écrit dans la I^re^ épître de S. Jean (2, 9): " Celui qui hait son frère est dans les ténèbres. " Or les ténèbres spirituelles sont les péchés. La

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Kẻ ghét anh em mình thì ở trong sự tối tăm" (1Ga 2,9). Mà các sự tối tăm thiêng liêng là những tội. Vậy việc ghét người đồng loại không thể xảy

sine peccato.

RESPONDEO dicendum quod odium amori opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam, non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et Diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinae iustitiae, sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem, eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Exod. XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae iustitiae.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

AD TERTIUM dicendum quod homines secundum bona quae habent a Deo non sunt nobis contrarii, unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

neighbor without sin.

I answer that, Hatred is opposed to love, as stated above (FS, Q[29], A[2]); so that hatred of a thing is evil according as the love of that thing is good. Now love is due to our neighbor in respect of what he holds from God, i.e. in respect of nature and grace, but not in respect of what he has of himself and from the devil, i.e. in respect of sin and lack of justice. Consequently it is lawful to hate the sin in one's brother, and whatever pertains to the defect of Divine justice, but we cannot hate our brother's nature and grace without sin. Now it is part of our love for our brother that we hate the fault and the lack of good in him, since desire for another's good is equivalent to hatred of his evil. Consequently the hatred of one's brother, if we consider it simply, is always sinful.

Reply to objection 1. By the commandment of God (Ex. 20:12) we must honor our parents---as united to us in nature and kinship. But we must hate them in so far as they prove an obstacle to our attaining the perfection of Divine justice.

Reply to objection 2. God hates the sin which is in the detractor, not his nature: so that we can hate detractors without committing a sin.

Reply to objection 3. Men are not opposed to us in respect of the goods which they have received from God: wherefore, in this respect, we should love them. But they are opposed to us, in so far as they show hostility towards us, and this is sinful in them. In this respect we should hate them, for we should hate in them the fact that they are hostile to us.

haine du prochain ne peut donc exister sans péché.

Réponse : La haine est opposée à l'amour, nous l'avons vu. C'est pourquoi la haine a raison de mal dans la mesure où l'amour a raison de bien. Or on doit aimer le prochain en considération de ce qu'il tient de Dieu, c'est-à-dire en considération de la nature et de la grâce; on ne lui doit pas d'amour en considération de ce qu'il tient de lui-même et du diable, c'est-à-dire en considération du péché et du manquement à la justice. C'est pourquoi il est permis de haïr chez son frère le péché et tout ce qui est manquement à la justice divine, mais on ne peut haïr sans péché la nature et la grâce de son frère. Haïr chez son frère la faute et ses manquements au bien, relève de l'amour du prochain, car il y a une même raison pour vouloir du bien à quelqu'un et pour haïr le mal qui est en lui. Ainsi donc, si l'on considère de façon absolue la haine de son frère, elle s'accompagne toujours de péché.

Solutions 1. Selon la nature et les affinités que nous avons avec nos parents, nous sommes tenus de les honorer. C'est le commandement de Dieu, comme le montre le livre de l'Exode (20, 12). Mais nous devons les haïr selon qu'ils sont pour nous un obstacle dans notre montée vers la perfection de la justice divine.

2. Ce que Dieu hait chez les médisants, c'est leur faute, non leur nature. Ainsi nous pouvons haïr les médisants sans commettre de faute.

3. Les hommes ne s'opposent pas à nous en raison des biens qu'ils tiennent de Dieu. C'est pourquoi, sous ce rapport, nous devons les aimer. Mais ils s'opposent à nous quand ils se font nos ennemis, ce qui est une faute de leur part. A ce titre, nous devons les haïr. Nous devons haïr en eux le fait qu'ils sont nos ennemis.

ra mà không có tội.

TRẢ LỜI : Sự ghét đối lập với tình yêu như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.29, a.1). Do đó, sự ghét có yếu tính của sự xấu theo mức độ tình yêu có yếu tính của sự tốt. Mà người ta phải yêu mến người đồng loại vì những điều họ nắm được từ Thiên Chúa, nghĩa là vì bản tính và ân sủng; người ta không yêu mến họ vì điều họ nắm lấy được bởi chính mình và bởi ma quỷ, nghĩa là vì tội và sự thiếu hụt đối với sự công bình. Do đó, người ta được phép ghét ở nơi người anh em của mình tội và tất cả cái gì là sự thiếu hụt đối với sự công bình Thiên Chúa; nhưng người ta không thể ghét bản tính và ân sủng của người anh em mình mà không có tội. Ghét ở nơi người anh em mình tội và những sự thiếu hụt đối với sự tốt thì lệ thuộc vào tình yêu đối với người đồng loại, bởi vì có cũng một lý do để muốn sự tốt cho người nào và để ghét sự xấu ở nơi người đó. Như vậy, nếu người ta xem xét cách tuyệt đối sự ghét anh em mình, nó luôn luôn có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Do bản tính và các mối tương hệ mà chúng ta có đối với cha mẹ chúng ta, chúng ta bị bắt buộc tôn kính cha mẹ. Đó là giới mệnh của Thiên Chúa như người ta thấy ở sách Xuất hành (20,12). Mà chúng ta phải ghét cha mẹ chúng ta tùy theo họ là trở ngại trong việc chúng ta tiến lên đến sự hoàn hảo của sự công chính Thiên Chúa.

2. Điều Thiên Chúa ghét ở nơi những kẻ nói xấu, đó là tội của họ chứ không phải bản tính của họ. Như vậy, chúng ta có thể ghét những kẻ nói xấu mà chúng ta không phạm tội.

3. Nhân loại không đối lập với chúng ta vì các sự tốt họ nắm lấy được từ Thiên Chúa. Do đó, ở phương diện này, chúng ta phải yêu mến họ. Nhưng họ đối lập với chúng ta khi họ biến mình thành những thù địch của chúng ta, điều đó là lỗi ở phía họ. Trong tư cách này, chúng ta phải ghét họ. Chúng ta phải ghét nơi họ, sự việc họ là những thù địch của chúng ta.

ARTICULUS 4
. Utrum odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis qui odit fratrem suum homicida est*. Sed homicidium est gravissimum peccatorum quae committuntur in proximum. Ergo et odium.

PRAETEREA, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quae proximo exhibemus est amor, omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

ARTICLE 4
Whether hatred of our neighbor is the most grievous sin against our neighbor ?

Objections 1. It would seem that hatred of our neighbor is the most grievous sin against our neighbor. For it is written (1 Jn. 3:15): "Whosoever hateth his brother is a murderer." Now murder is the most grievous of sins against our neighbor. Therefore hatred is also.

2. Further, worst is opposed to best. Now the best thing we give our neighbor is love, since all other things are referable to love. Therefore hatred is the worst.

ARTICLE 4
La haine du prochain est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre lui ?

Objections 1. Il semble bien que oui. On peut lire en effet dans la 1re épître de S. Jean (3, 15): " Celui qui hait son frère est un homicide. " Or l'homicide est le plus grave des péchés que l'on commette contre le prochain. La haine aussi par conséquent.

2. Ce qu'il y a de pire s'oppose à ce qu'il y a de meilleur. Or, ce qu'il y a de meilleur parmi ce que nous témoignons au prochain, c'est l'amour. Tout le reste, en effet, se ramène à l'amour. La haine est donc ce qu'il y a de pire.

TIẾT 4
Sự ghét người đồng loại có phải là tội lớn nhất trong các tội lỗi phạm đến họ không ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Kẻ ghét anh em mình là kẻ sát nhân" (Ga 3,15). Mà tội sát nhân là tội nặng nhất trong các tội người ta lỗi phạm đối với người đồng loại. Vậy sự ghét là một tội lớn nhất đối với người đồng loại.

2. Cái gì xấu hơn đối lập với cái gì tốt hơn. Mà, điều tốt hơn trong các điều mà chúng ta chứng tỏ đối với người đồng loại, đó là tình yêu. Quả thế, tất cả cái còn lại quy về tình yêu. Vậy sự ghét là cái gì xấu nhất.

SED CONTRA, malum dicitur quod nocet; secundum Augustinum, in Enchirid. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

PRAETEREA, Chrysostomus, exponens illud Matth., qui solverit unum de mandatis istis minimis, dicit, mandata Moysi, non occides, non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna, mandata autem Christi, idest non irascaris, non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

On the contrary, A thing is said to be evil, because it hurts, as Augustine observes (Enchiridion xii). Now there are sins by which a man hurts his neighbor more than by hatred, e.g. theft, murder and adultery. Therefore hatred is not the most grievous sin.

Moreover, Chrysostom [*Hom. x in the Opus Imperfectum, falsely ascribed to St. John Chrysostom] commenting on Mat. 5:19, "He that shall break one of these least commandments," says: "The commandments of Moses, Thou shalt not kill, Thou shalt not commit adultery, count for little in their reward, but they count for much if they be disobeyed. On the other hand the commandments of Christ such as, Thou shalt not be angry, Thou shalt not desire, are reckoned great in their reward, but little in the transgression." Now hatred is an internal movement like anger and desire. Therefore hatred of one's brother is a less grievous sin than murder.

En sens contraire, le mal " c'est ce qui nuit ", d'après S. Augustin. Or, il y a des péchés autres que la haine, qui nuisent davantage au prochain: le vol, par exemple, l'homicide ou l'adultère. La haine n'est donc pas le péché le plus grave.

2. De même, dans son commentaire de la phrase de S. Matthieu (5, 19): " Celui qui violera un seul de ces commandements, même des plus petits... ", S. Jean Chrysostome s'exprime ainsi: " Les commandements de Moïse: "Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère", ne sont pas très importants si l'on considère leur rétribution, mais ils le sont si l'on considère la faute. Les commandements du Christ: "Tu ne te mettras pas en colère, tu n'auras pas de mauvais désirs", sont de grande importance si l'on considère leur rétribution, et de peu d'importance si l'on considère la faute. " Or, la haine est un mouvement intérieur de l'âme, comme la colère et la concupiscence. La haine du prochain est donc un péché moins grand que l'homicide.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (Enchir 12,40), sự xấu, đó là cái gì làm hại. Mà, có những tội khác ngoài sự ghét, làm hại cho người đồng loại nhiều hơn: thí dụ, sự trộm cắp, sự giết người hoặc sự ngoại tình. Vậy sự ghét không phải là tội nặng nhất.

Cũng vậy, khi chú giải lời nói của thánh Matthêô (5,19): "Kẻ lỗi phạm một giới mệnh duy nhất trong các giới mệnh, dầu một trong các giới mệnh nhỏ nhất...", thánh Chrysôstômô phát biểu như sau: "Các giới mệnh của Môsê: ngươi chớ giết người, ngươi chớ làm sự ngoại tình", không phải là rất quan trọng nếu người ta xem xét sự thưởng phạt chúng nó, nhưng chúng nó quan trọng nếu người ta xem xét tội lỗi. Các giới mệnh của Chúa Kitô: "Ngươi chớ thịnh nộ, ngươi chớ có ước muốn xấu xa", có tính cách rất quan trọng nếu người ta xem xét sự thưởng phạt chúng nó, và ít quan trọng nếu người ta xem xét tội lỗi. Mà sự ghét là một sự chuyển động bên trong của linh hồn như sự giận dữ và vật dục. Vậy sự ghét người đồng loại là tội nhỏ hơn tội sát nhân.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus, uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum, quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiae hominem occidit. Et si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.

I answer that, Sins committed against our neighbor are evil on two counts; first by reason of the disorder in the person who sins, secondly by reason of the hurt inflicted on the person sinned against. On the first count, hatred is a more grievous sin than external actions that hurt our neighbor, because hatred is a disorder of man's will, which is the chief part of man, and wherein is the root of sin, so that if a man's outward actions were to be inordinate, without any disorder in his will, they would not be sinful, for instance, if he were to kill a man, through ignorance or out of zeal for justice: and if there be anything sinful in a man's outward sins against his neighbor, it is all to be traced to his inward hatred. On the other hand, as regards the hurt inflicted on his neighbor, a man's outward sins are worse than his inward hatred.

Réponse : Le péché que l'on commet contre le prochain a raison de mal pour deux motifs: d'abord, parce qu'il manifeste un désordre chez celui qui pèche; ensuite parce qu'il cause un dommage à celui contre qui l'on pèche. Sous le premier aspect, la haine est un péché plus grand que les dommages extérieurs infligés au prochain. La haine, en effet, manifeste le désordre de la volonté humaine, ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, ce en quoi le péché trouve sa racine. Aussi, même lorsqu'il y a désordre dans les actions extérieures, mais sans désordre dans la volonté, il n'y a pas péché. C'est le cas par exemple de celui qui tue un homme par ignorance ou par passion de la justice. Et s'il y a quelque culpabilité dans les fautes extérieures que l'on commet contre le prochain, tout vient de la haine intérieure. Mais quand on considère le dommage que l'on fait subir au prochain, il y a des péchés extérieurs qui sont plus graves que la haine intérieure.

TRẢ LỜI : Tội mà người ta lỗi phạm với người đồng loại có yếu tính của sự xấu vì hai lý do: thứ nhất, bởi vì nó biểu lộ sự mất trật tự ở nơi kẻ phạm tội; thứ đến, bởi vì nó gây nên sự thiệt hại cho kẻ mà người ta lỗi phạm, ở phương diện thứ nhất, sự ghét là tội lớn hơn các sự tai hại bên ngoài đã gây nên cho người đồng loại. Quả thế, sự ghét biểu lộ sự mất trật tự của ý chí nhân loại, đó là điều quý báu hơn trong con người, đó là điều mà tội gặp được gốc rễ mình ở đó. Như vậy ngay khi có sự mất trật tự trong các hành động bên ngoài, mà không mất trật tự trong ý chí thì không có tội. Đó là trường hợp, thí dụ, của kẻ giết người bởi vô tri hoặc bởi sự tôn sùng điều công chính. Và nếu có tính chất tội lỗi nào trong các tội lỗi bên ngoài mà người ta lỗi phạm đối với người đồng loại, tất cả điều đó phát xuất bởi sự ghét bên trong. Còn khi người ta xem xét sự thiệt hại mà người ta gây nên cho người đồng loại, có những tội bên ngoài nặng hơn sự ghét bên trong.

ET PER HOC PATET responsio ad obiecta.

Solution: Cela montre comment répondre aux Objections.

Các điều vừa được trình bày cho chúng ta biết phải giải đáp các vấn nạn thế nào.

ARTICULUS 5
Utrum odium sit vitium capitale

ARTICLE 5
Whether hatred is a capital sin ?

ARTICLE 5
La haine est-elle un vice capital ?

TIẾT 5
Sự ghét là mối tội đầu (tật xấu đầu) không ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum et mater aliarum. Ergo odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

Objections 1. It would seem that hatred is a capital sin. For hatred is directly opposed to charity. Now charity is the foremost among the virtues, and the mother of all others. Therefore hatred is the chief of the capital sins, and the origin of all others.

Objections 1. Oui, semble-t-il. Car elle s'oppose directement à la charité. Mais la charité est la principale et la mère des autres vertus. La haine est donc éminemment un vice capital, et le principe de tous les autres.

VẤN NẠN 1. Sự ghét đối lập trực tiếp với đức mến; mà đức mến là nhân đức chính và là mẹ các nhân đức khác. Vậy sự ghét rõ ràng là mối tội đầu, và là nguyên lý tất cả tội khác.

PRAETEREA, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. VII, *passiones peccatorum*

2. Further, sins arise in us on account of the inclinations of our passions, according to Rom. 7:5: "The passions of sins . . . did work

2. Les péchés naissent en nous de l'inclination des passions, d'après l'épître aux Romains (7, 5): " Les passions des péchés agissaient en

2. Các tội phát sinh trong chúng ta từ khuynh hướng các đam mê theo lời ghi chép: "Các đam mê của tội hành động trong các chi thể chúng ta và

operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti. Sed in passionibus animae ex amore et odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supradictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

PRAETEREA, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in deletione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Physic., *virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam*. Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi, quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam factae, sicut et amor extranei boni.

AD TERTIUM dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono, et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut

in our members to bring forth fruit unto death." Now all other passions of the soul seem to arise from love and hatred, as was shown above (FS, Q[25], AA[1],2). Therefore hatred should be reckoned one of the capital sins.

3. Further, vice is a moral evil. Now hatred regards evil more than any other passion does. Therefore it seems that hatred should be reckoned a capital sin.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi) does not reckon hatred among the seven capital sins.

I answer that, As stated above (FS, Q[84], AA[3],4), a capital vice is one from which other vices arise most frequently. Now vice is contrary to man's nature, in as much as he is a rational animal: and when a thing acts contrary to its nature, that which is natural to it is corrupted little by little. Consequently it must first of all fail in that which is less in accordance with its nature, and last of all in that which is most in accordance with its nature, since what is first in construction is last in destruction. Now that which, first and foremost, is most natural to man, is the love of what is good, and especially love of the Divine good, and of his neighbor's good. Wherefore hatred, which is opposed to this love, is not the first but the last thing in the downfall of virtue resulting from vice: and therefore it is not a capital vice.

Reply to objection 1. As stated in Phys. vii, text. 18, "the virtue of a thing consists in its being well disposed in accordance with its nature." Hence what is first and foremost in the virtues must be first and foremost in the natural order. Hence charity is reckoned the foremost of the virtues, and for the same reason hatred cannot be first among the vices, as stated above.

Reply to objection 2. Hatred of the evil that is contrary to one's natural good, is the first of the soul's passions, even as love of one's natural good is. But hatred of one's connatural good cannot be first, but is something last, because such like hatred is a proof of an already corrupted nature, even as love of an extraneous good.

Reply to objection 3. Evil is twofold. One is a true evil, for the reason that it is incompatible with one's natural good, and the hatred of such an evil may have priority over the other passions. There is, however, another which is not a true, but an apparent evil, which, namely, is a true and connatural

nos membres et portaient ainsi des fruits de mort. " Or, nous l'avons vu précédemment, dans le domaine des passions de l'âme, c'est de l'amour et de la haine que toutes les autres semblent découler. La haine est donc à placer parmi les vices capitaux.

3. Le vice est un mal moral. Or, la haine, dans l'ordre du mal, a une primauté sur toutes les autres passions. Il semble donc que la haine doive être considérée comme un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire ne compte pas la haine parmi les sept vices capitaux.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, le vice capital est celui qui, le plus fréquemment, donne naissance à d'autres vices. Or, le vice s'oppose à la nature de l'homme en tant que celui-ci est un animal raisonnable. Et quand on agit contre la nature, ce qui appartient à la nature se corrompt petit à petit. Ainsi s'éloigne-t-on d'abord de ce qui appartient à la nature à un moindre titre, et pour terminer, de ce qui appartient à la nature à titre principal. Ce qui, en effet, vient en premier au cours de la formation, vient en dernier au cours de la désagrégation. Or, ce qui est d'abord et avant tout naturel à l'homme, c'est d'aimer le bien, surtout le bien divin et le bien du prochain. C'est pourquoi la haine, qui s'oppose à cet amour, ne vient pas en premier au cours de la destruction de la vertu par les vices, mais en dernier. La haine n'est donc pas un vice capital.

Solutions 1. Aristote écrit: " La vertu d'une chose consiste en sa bonne disposition par rapport à sa nature. " C'est pourquoi dans l'ordre vertueux il faut que soit premier et joue le rôle de principe ce qui est premier et joue le rôle de principe dans l'ordre naturel. En raison de quoi la charité est considérée comme la principale des vertus. Pour une raison analogue, la haine ne peut venir en premier parmi les vices, on vient de le dire.

2. La haine du mal qui s'oppose au bien naturel vient en premier parmi les passions de l'âme, de même que l'amour du bien naturel. Mais la haine d'un bien conforme à la nature ne peut venir en premier; elle vient en dernier lieu, car une haine de cette sorte témoigne que la nature est déjà corrompue. Il en est de même de l'amour d'un bien étranger à la nature.

3. Le mal est double. Il y a le mal qui est véritable, celui qui s'oppose au bien de la nature. A l'égard de ce mal, la haine peut avoir raison de priorité parmi les passions. Et il y a aussi un autre mal qui n'est pas véritable mais apparent, celui qui en fait est un véritable bien, un bien conforme à la nature, mais que l'on

đem lại các quả của sự chết" (Rm 7,5). Mà như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.27, a.4), trong lĩnh vực các đam mê của linh hồn, chính từ tình yêu và sự ghét mà tất cả các đam mê khác chảy tuôn ra. Vậy sự ghét phải được đặt với các mối tội đầu.

3. Tật xấu là một sự xấu đạo đức. Mà, sự ghét, trong trật tự của sự xấu, chiếm chỗ ưu tiên trong tất cả các đam mê khác. Vậy sự ghét xem ra phải coi là một mối tội đầu (một tật xấu đầu).

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô không kể sự ghét vào số bảy mối tội đầu (Moral 31,45).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trên (I-II, Q.84, a.3 và 4), mối tội đầu là cái gì rất năng sinh ra các mối tội đầu khác (các tật xấu đầu khác). Mà, tật xấu đối lập với bản tính của con người trong tư cách họ là con vật có trí năng. Và khi người ta hành động trái nghịch với bản tính, cái gì thuộc về bản tính hư hỏng đi dần dần. Như vậy, trước tiên người ta đi xa khỏi cái gì thuộc về bản tính trong tư cách nhỏ mọn hơn, và để rồi chấm dứt ở cái gì thuộc bản tính với tư cách chủ yếu. Quả thế, cái gì đến trước trong tiến trình cấu tạo, đến sau rốt trong tiến trình phân tán. Mà, cái gì có trước tiên và tự nhiên nhất đối với con người, đó là yêu mến sự tốt nhất, là sự tốt Thiên Chúa và sự tốt của người đồng loại. Do đó, sự ghét đối lập với tình yêu này không đến trước tiên trong tiến trình phá hủy nhân đức bởi các tật xấu, nhưng đến cuối cùng. Vậy sự ghen ghét không phải là mối tội đầu (tật xấu đầu).

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia đã nói (Phys. 7,3): "Nhân đức của một sự vật cốt tại sự sắp đặt tốt đối với bản tính mình". Do đó, trong trật tự nhân đức, cái gì là trước tiên và đóng vai trò nguyên lý trong trật tự tự nhiên, phải là trước tiên và đóng vai trò nguyên lý. Do đó đức mến được kể là nhân đức chính trong các nhân đức. Theo một lý do tương tự, sự ghét không đến trước tiên trong các tật xấu như người ta mới đề cập đến.

2. Sự ghét điều xấu đối lập với sự tốt tự nhiên, đến trước tiên trong các đam mê của linh hồn, như tình yêu đối với sự tốt tự nhiên. Mà sự ghét sự tốt phù hợp với bản tính không đến trước tiên; nó đến cuối cùng, bởi vì sự ghét như thế chứng tỏ rằng bản tính đã hư hỏng. Cũng có như vậy với tình yêu một sự tốt xa lạ đối với bản tính.

3. Sự xấu có hai thứ. Có sự xấu đích thực, đối lập với sự tốt của bản tính. Đối với sự xấu này, sự ghét có lý do ưu tiên trong các đam mê. Và cũng có một sự xấu khác không đích thực, nhưng có vẻ bên ngoài, nó vốn là sự tốt đích thực và đồng nhiên, nhưng bị người ta tưởng nghĩ là xấu do sự hư hỏng của bản tính. Sự ghét sự xấu

malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS 6
Utrum odium oriatur ex invidia

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso, tristamur enim de praesentia malorum quae odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

PRAETEREA, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia, non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo odium non causatur ex invidia.

PRAETEREA, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira, dicit enim Augustinus, in regula, quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod de invidia oritur odium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per philosophum, in VII et X Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium, sicut enim movemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit

good, and yet is reckoned evil on account of the corruption of nature: and the hatred of such an evil must needs come last. This hatred is vicious, but the former is not.

ARTICLE 6
Whether hatred arises from envy ?

Objections 1. It seems that hatred does not arise from envy. For envy is sorrow for another's good. Now hatred does not arise from sorrow, for, on the contrary, we grieve for the presence of the evil we hate. Therefore hatred does not arise from envy.

2. Further, hatred is opposed to love. Now love of our neighbor is referred to our love of God, as stated above (Q[25], A[1]; Q[26], A[2]). Therefore hatred of our neighbor is referred to our hatred of God. But hatred of God does not arise from envy, for we do not envy those who are very far removed from us, but rather those who seem to be near us, as the Philosopher states (Rhet. ii). Therefore hatred does not arise from envy.

3. Further, to one effect there is one cause. Now hatred is caused by anger, for Augustine says in his Rule that "anger grows into hatred." Therefore hatred does not arise from envy.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxi, 45) that "out of envy cometh hatred."

I answer that, As stated above (A[5]), hatred of his neighbor is a man's last step in the path of sin, because it is opposed to the love which he naturally has for his neighbor. Now if a man declines from that which is natural, it is because he intends to avoid that which is naturally an object to be shunned. Now every animal naturally avoids sorrow, just as it desires pleasure, as the Philosopher states (Ethic. vii, x). Accordingly just as love arises from pleasure, so does hatred arise from sorrow. For just as we are moved to love whatever gives us pleasure, in as much as for that very reason it assumes the aspect of good; so we are moved to hate whatever displeases us, in so far as for this very reason it assumes the aspect of evil. Wherefore, since envy is sorrow for our neighbor's good, it follows that our neighbor's good becomes hateful to us, so that "out of envy cometh hatred."

Reply to objection 1. Since the appetitive power, like the apprehensive power, reflects on its own acts, it follows that there is a kind of circular movement in the

considère comme un mal parce que la nature est corrompue. La haine de ce mal-là ne peut venir qu'en dernier lieu. Cette haine est vicieuse, mais elle n'est pas première.

ARTICLE 6
De quel vice capital la haine tire-t-elle son origine ?

Objections 1. Il semble que la haine ne naît pas de l'envie, car l'envie est une certaine tristesse que nous inspire le bien d'autrui. Or, la haine ne naît pas de la tristesse; c'est plutôt l'inverse. Car nous nous attristons de la présence de maux que nous haïssons. La haine ne naît donc pas de l'envie.

2. La haine s'oppose à l'amour. Or, l'amour du prochain se ramène à l'amour de Dieu, comme nous l'avons vu plus haut. Donc la haine du prochain se ramène à la haine de Dieu. Or, la haine de Dieu n'a pas l'envie pour cause; car nous n'envions pas ce qui est à une distance infinie de nous, comme l'a montré le Philosophe'. Ainsi donc, la haine n'est pas causée par l'envie.

3. Un effet unique a une cause unique. Or, la haine a pour cause la colère. En effet, dit S. Augustin, " une colère qui monte se transforme en haine ". La haine n'a donc pas l'envie pour cause.

En sens contraire, S. Grégoire affirme: " La haine naît de l'envie. "

Réponse : La haine du prochain, nous venons de le dire, est l'ultime développement du péché, parce qu'elle est à l'opposé de l'amour, qui est un sentiment naturel à l'égard du prochain. Si l'on s'éloigne de ce qui est naturel, cela arrive parce qu'on veut éviter ce qu'il est naturel de fuir. Ainsi, il est naturel pour un animal de fuir la tristesse et de rechercher le plaisir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi, de même que l'amour a pour cause le plaisir, la haine a pour cause la tristesse. De même, en effet que nous sommes poussés à aimer les choses qui nous font plaisir, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de bien, de même nous sommes poussés à détester les choses qui nous attristent, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de mal. Aussi, puisque l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain, elle a pour résultat de nous rendre haïssable le bien du prochain. De là vient que la haine naît de l'envie.

Solutions 1. Parce que la puissance d'appétit, comme la puissance d'appréhension, fait retour sur ses actes, il en résulte, dans les mouvements de l'appétit

đó chỉ có thể đến cuối cùng. Sự ghét này thì xấu, nó không chiếm chỗ trước hết.

TIẾT 6
Sự ghét bắt nguồn từ mối tội đầu nào ?

VẤN NẠN 1. Sự ganh tị là một thứ buồn rầu mà sự tốt của kẻ khác gây nên cho chúng ta. Mà, sự ghét không phát sinh từ sự buồn rầu; đúng hơn là ngược trở lại. Bởi vì chúng ta buồn rầu về sự hiện diện của các sự xấu mà chúng ta ghét. Vậy sự ghét không phát sinh bởi sự ganh tị.

2. Sự ghét đối lập với tình yêu. Mà, tình yêu đối với người đồng loại quy về tình yêu đối với Thiên Chúa như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.25, a.1). Vậy sự ghét người đồng loại quy về sự ghét Thiên Chúa. Mà, sự ghét Thiên Chúa không có sự ganh tị là nguyên nhân; bởi vì chúng ta không ganh tị điều cách xa chúng ta vô cùng như Triết gia minh chứng (Rhet 2,10). Như vậy, sự ghét không được sự ganh tị tạo nên.

3. Hiệu quả duy nhất có nguyên nhân duy nhất. Mà, sự ghét có nguyên nhân là sự giận dữ. Quả thế, thánh Augustinô nói: "Sự giận dữ nổi lên biến mình thành sự ghét" (Epist. 211,33). Vậy sự ghét không có sự ganh tị là nguyên nhân.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô khẳng định: "Sự ghét phát sinh bởi sự ganh tị" (I-II, Q.84, a.3 và 4). .

TRẢ LỜI : Sự ghét người đồng loại như chúng ta mới đề cập đến, là sự phát triển cuối cùng của tội, bởi vì nó đối lập với tình yêu, là tình cảm tự nhiên đối với người đồng loại. Nếu người ta đi xa khỏi cái gì tự nhiên, điều đó xảy ra bởi vì người ta muốn tránh cái gì mà một cách tự nhiên người ta trốn tránh. Như vậy, đối với thú vật, điều tự nhiên là trốn tránh sự buồn rầu và tìm kiếm sự vui thú như Triết gia minh chứng (Eth. 7,13). Do đó, cũng như tình yêu có nguyên nhân là sự vui thú, sự ghét có nguyên nhân là sự buồn rầu. Thực thế, như chúng ta bị thúc đẩy để yêu mến những sự vật làm cho chúng ta vui thú, vì lý do trong trường hợp này, chúng nó xuất hiện cho chúng ta theo yếu tính của sự tốt; cũng vậy, chúng ta bị thúc đẩy ghét các sự vật làm cho chúng ta buồn rầu vì lý do chúng nó trong trường hợp này xuất hiện cho chúng ta theo yếu tính của sự xấu. Như vậy, bởi vì sự ganh tị và sự buồn rầu được gây nên bởi sự tốt của người đồng loại, nó có hiệu quả là làm cho sự tốt của người đồng loại trở nên đáng ghét đối với chúng ta. Do đó sự ghét phát sinh bởi sự ganh tị.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì năng lực thị dục như năng lực tri thức, hồi cố trên các hành động của mình, do đó mà trong các sự chuyển động của thị dục có một thứ đường vòng

quaedam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

actions of the appetitive power. And so according to the first forward course of the appetitive movement, love gives rise to desire, whence follows pleasure when one has obtained what one desired. And since the very fact of taking pleasure in the good one loves is a kind of good, it follows that pleasure causes love. And in the same way sorrow causes hatred.

comme une espèce de circuit. Suivant le premier processus du mouvement appétitif, l'amour engendre le désir, et le désir engendre le plaisir, quand on a obtenu ce que l'on désirait. Et parce que le fait même de se délecter d'un bien qu'on aime a raison de bien., il s'ensuit que le plaisir cause l'amour. Pour la même raison, la tristesse cause la haine.

quanh. Theo tiến trình thứ nhất của sự chuyển động thị dục, tình yêu sinh ra sự ước muốn và sự ước muốn sinh ra sự vui thú, khi người ta thu lượm được điều người ta đã ước muốn. Và bởi vì chính việc vui thú về một sự tốt mà người ta yêu mến, có yếu tính của sự tốt, do đó mà sự vui thú tạo nên tình yêu. Vì cũng một lý do, sự buồn rầu tạo nên sự ghét.

AD SECUNDUM dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur, et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus, unde etiam supra dictum est quod Deus non habetur odio nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Reply to objection 2. Love and hatred are essentially different, for the object of love is good, which flows from God to creatures, wherefore love is due to God in the first place, and to our neighbor afterwards. On the other hand, hatred is of evil, which has no place in God Himself, but only in His effects, for which reason it has been stated above (A[1]), that God is not an object of hatred, except in so far as He is considered in relation to His effects, and consequently hatred is directed to our neighbor before being directed to God. Therefore, since envy of our neighbor is the mother of hatred of our neighbor, it becomes, in consequence, the cause of hatred towards God.

2. Les choses ne se présentent pas de la même façon selon qu'il s'agit de l'amour ou de la haine. Car l'amour a pour objet le bien, qui découle de Dieu sur les créatures. C'est pourquoi la dilection concerne d'abord Dieu, et ensuite le prochain. Tandis que la haine a pour objet le mal, qui n'a pas de place en Dieu lui-même, mais seulement dans ses oeuvres. Aussi avons-nous dit précédemment qu'on ne peut avoir de la haine pour Dieu à moins de le considérer dans ses oeuvres. C'est pourquoi la haine du prochain existe avant la haine de Dieu. Aussi, puisque l'envie que l'on a pour le prochain est cause de la haine que l'on a contre lui, elle devient par voie de conséquence cause de la haine que l'on a contre Dieu.

2. Các sự vật không xuất hiện theo cũng một thể cách tùy theo người ta đề cập đến tình yêu hoặc sự ghét. Vì tình yêu có đối tượng là sự tốt và sự tốt tuôn chảy từ Thiên Chúa đến các thụ tạo. Do đó, sự từ ái trước tiên liên hệ với Thiên Chúa, và thứ đến với người đồng loại. Trong khi sự ghét có đối tượng là sự xấu, và sự xấu không có chỗ ở trong chính Thiên Chúa, nhưng chỉ ở trong các công việc của Ngài. Như vậy, chúng ta đã nói ở trước (a.1), người ta không thể ghét Thiên Chúa trừ phi người ta xem xét Thiên Chúa trong các việc của Ngài. Do đó, sự ghét người đồng loại hiện hữu trước sự ghét Thiên Chúa. Vậy, bởi vì sự ganh tị mà người ta có đối với người đồng loại là nguyên nhân của sự ghét mà người ta có đối với họ, sự ganh tị theo đường lối hậu quả tạo nên sự ghét mà người ta có đối với Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictae, postea autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

Reply to objection 3. Nothing prevents a thing arising from various causes in various respects, and accordingly hatred may arise both from anger and from envy. However it arises more directly from envy, which looks upon the very good of our neighbor as displeasing and therefore hateful, whereas hatred arises from anger by way of increase. For at first, through anger, we desire our neighbor's evil according to a certain measure, that is in so far as that evil has the aspect of vengeance: but afterwards, through the continuance of anger, man goes so far as absolutely to desire his neighbor's evil, which desire is part of hatred. Wherefore it is evident that hatred is caused by envy formally as regards the aspect of the object, but dispositively by anger.

3. Rien n'empêche qu'une même chose provienne, selon des raisons diverses, de diverses causes. C'est ainsi que la haine peut naître et de la colère et de l'envie. Elle naît cependant plus directement de l'envie qui rend le bien du prochain attristant et par conséquent haïssable. Mais la haine naît aussi de la colère par une certaine progression. Tout d'abord la colère nous fait désirer le mal du prochain d'une manière mesurée, selon qu'elle a raison de vengeance; ensuite, si la haine persiste, on en arrive à désirer absolument le mal du prochain, ce qui par définition est de la haine. Il est donc clair que la haine naît formellement de l'envie à titre objectif, et de la colère à titre de disposition.

3. Không cái gì ngăn trở việc cũng một sự vật theo những lý do khác nhau phát xuất từ các nguyên nhân khác nhau. Chính như vậy mà sự ghét làm phát sinh sự giận dữ và sự ganh tị. Tuy nhiên, nó phát sinh một cách trực tiếp hơn bởi sự ganh tị làm cho sự tốt của người đồng loại gây nên sự buồn rầu và do đó trở nên đáng ghét. Nhưng sự ghét cũng phát sinh bởi sự giận dữ do một sự tiến hành nào đó. Trước hết, sự giận dữ làm cho chúng ta ước muốn sự xấu cho người đồng loại theo một thể cách có mức độ, tùy theo nó có yếu tính của sự báo thù; đoạn thì nếu sự ghét tồn tại lâu dài, người ta do đó một cách tuyệt đối ước muốn sự xấu cho người đồng loại, điều đó theo định nghĩa thuộc về sự ghét. Vậy rõ ràng sự ghét phát sinh cách mô thể bởi sự ganh tị với tính cách khách quan, và bởi sự giận dữ với tính cách sự sắp đặt.

QUAESTIO 35

DE VITIIS OPPOSITIS GAUDIO CARITATIS

OF SLOTH

L'ACÉDIE

SỰ LƯỜI BIẾNG

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis. Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui

We must now consider the vices opposed to the joy of charity. This joy is either about the Divine good, and then its contrary is sloth, or about our neighbor's good, and

Il faut étudier maintenant les vices qui s'opposent à la joie de la charité. A la joie que donne le bien divin s'oppose l'acédie (Question 35); à la joie que donne le bien du

1. Sự lười biếng là tội? 2. Sự lười biếng là một tật xấu riêng biệt không? 3. Nó là trọng tội không? 4. Nó là mối tội đầu không?

gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum acedia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS 1

Utrum acedia sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum. *Passionibus enim non laudamur neque vituperamur*; secundum philosophum, in II Ethic. Sed acedia est quaedam passio, est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit, et supra habitum est. Ergo acedia non est peccatum.

PRAETEREA, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi, dicit enim Cassianus, in X Lib. de institutis monasteriorum, *maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti*. Ergo acedia non est peccatum.

PRAETEREA, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit, dicit enim Cassianus, in eodem libro, quod acedia provenit ex hoc quod aliquis *ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longeque posita magnificat monasteria*; quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri, fuge peccatum*. Sed Cassianus dicit, in eodem libro, *experimento probatum est acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam*. Ergo acedia non est peccatum.

SED CONTRA, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi, dicitur enim Eccli. VI, subiice humerum tuum et porta illam, idest spiritualem sapientiam, et non acedieris in vinculis eius. Ergo acedia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium

then its contrary is envy. Wherefore we must consider (1) Sloth and (2) Envy. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether sloth is a sin? (2) Whether it is a special vice? (3) Whether it is a mortal sin? (4) Whether it is a capital sin?

ARTICLE 1

Whether sloth is a sin ?

Objections 1. It would seem that sloth is not a sin. For we are neither praised nor blamed for our passions, according to the Philosopher (Ethic. ii, 5). Now sloth is a passion, since it is a kind of sorrow, according to Damascene (De Fide Orth. ii, 14), and as we stated above (FS, Q[35], A[8]). Therefore sloth is not a sin.

2. Further, no bodily failing that occurs at fixed times is a sin. But sloth is like this, for Cassian says (De Instit. Monast. x, [*De Institutione Caeobiorum]): "The monk is troubled with sloth chiefly about the sixth hour: it is like an intermittent fever, and inflicts the soul of the one it lays low with burning fires at regular and fixed intervals." Therefore sloth is not a sin.

3. Further, that which proceeds from a good root is, seemingly, no sin. Now sloth proceeds from a good root, for Cassian says (De Instit. Monast. x) that "sloth arises from the fact that we sigh at being deprived of spiritual fruit, and think that other monasteries and those which are a long way off are much better than the one we dwell in": all of which seems to point to humility. Therefore sloth is not a sin.

4. Further, all sin is to be avoided, according to Ecclus. 21:2: "Flee from sins as from the face of a serpent." Now Cassian says (De Instit. Monast. x): "Experience shows that the onslaught of sloth is not to be evaded by flight but to be conquered by resistance." Therefore sloth is not a sin.

On the contrary, Whatever is forbidden in Holy Writ is a sin. Now such is sloth [acedia]: for it is written (Ecclus. 6:26): "Bow down thy shoulder, and bear her," namely spiritual wisdom, "and be not grieved [acedieris] with her bands." Therefore sloth is a sin.

I answer that, Sloth, according to Damascene (De Fide Orth. ii, 14) is an oppressive sorrow, which, to wit, so weighs upon man's mind, that he wants to do nothing; thus acid things are also cold. Hence sloth implies a certain weariness of work, as appears from a gloss on

prochain s'oppose l'envie (Question 36). C'est pourquoi nous étudierons d'abord l'acédie, puis l'envie. 1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle un vice particulier? - 3. Est-elle un péché mortel? - 4. Est-elle un vice capital?

ARTICLE 1

L'acédie est-elle un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car, selon le Philosophe " nous ne méritons ni louange ni blâme pour nos passions ". Or l'acédie est une passion, car elle est une espèce de tristesse, comme dit S. Jean Damascène et nous l'avons vu plus haut. L'acédie n'est donc pas un péché.

2. Il n'y a pas de déficience corporelle se produisant à heure fixe, que l'on puisse considérer comme un péché. Or il en est ainsi pour l'acédie. Cassien nous dit: " C'est surtout aux environs de la sixième heure que l'acédie tourmente le moine, comme une sorte de fièvre qui monte à l'heure dite, attaquant l'âme malade par les accès les plus ardents de ses feux à des heures régulières et déterminées. " L'acédie n'est donc pas un péché.

3. Ce qui procède d'une bonne racine ne semble pas être un péché. Or, l'acédie procède d'une bonne racine, puisque Cassien fait remarquer que l'acédie vient de ce que quelqu'un se trouve douloureux de ne pas produire de fruit spirituel; il fait alors grand cas des monastères qui ne sont pas les siens. Ce qui semble une marque d'humilité. L'acédie n'est donc pas un péché.

4. Il faut toujours fuir le péché. " Fuis le péché comme le serpent ", dit l'Ecclésiaste (21, 2). Or, Cassien note que " l'expérience prouve qu'il ne faut pas fuir les assauts de l'acédie, mais la surmonter en lui résistant ". Donc, l'acédie n'est pas un péché.

En sens contraire, ce que défend la Sainte Écriture est un péché. Or, il en est ainsi pour l'acédie. Il est écrit en effet dans l'Ecclésiastique (6, 26): " Offre-lui tes épaules et porte-là ", il s'agit de la sagesse spirituelle - " et tu n'éprouveras pas d'acédie en restant dans ses liens ". Donc, l'acédie est un péché.

Réponse : L'acédie, selon S. Jean Damascène, est " une tristesse accablante " qui produit dans l'esprit de l'homme une dépression telle qu'il n'a plus envie de rien faire, à la manière de ces choses qui, étant acides, sont, de surcroît, froides (et inertes). Et c'est pourquoi l'acédie

TIẾT 1

Sự lười biếng là tội ?

VẤN NẠN 1. Triết gia nói: "Chúng ta không đáng được ngợi khen cũng không đáng quở trách vì các đam mê của chúng ta" (Eth. 2,5). Mà sự lười biếng là một đam mê, vì nó là một loại buồn rầu như thánh Đamascênô nói, và chúng ta đã thấy ở trên (I-II, Q.35, a.8). Vậy sự lười biếng không phải là tội.

2. Không có sự khiếm khuyết phần xác xuất hiện vào thời gian cố định mà người ta có thể coi nó là tội. Mà có như vậy đối với sự lười biếng. Cassien nói với chúng ta: "Đó nhất là ước chừng vào lúc sáu giờ mà sự lười biếng làm khổ sở cho người tu sĩ, như một cơn sốt nổi lên vào giờ đã nói, tấn công linh hồn bệnh hoạn bởi những cơn nóng bừng nhất của những lửa của mình vào những giờ đều đặn và nhất định" (De Inst. Caenob. 10,1) Vậy sự lười biếng không phải là tội.

3. Cái gì phát xuất bởi gốc rễ tốt xem ra không phải là tội. Mà, sự lười biếng phát xuất từ một gốc rễ tốt, bởi vì Cassien (De Inst. Caenob. 10,2), làm cho chúng ta lưu ý rằng sự lười biếng phát xuất từ điều người nào cảm thấy đau đớn vì không sản xuất quả thiêng liêng; trong trường hợp này, họ đề cao các. tu hội mà không phải là các tu hội của mình. Điều đó xem ra là một dấu hiệu của sự khiêm nhường. Vậy sự lười biếng không phải là tội.

4. Người ta luôn luôn phải trốn tránh tội lỗi. Có lời ghi chép: "Ngươi hãy tránh tội lỗi như tránh con rắn" (Hc 21,2). Mà, Cassien nhận xét rằng sự kinh nghiệm chứng tỏ người ta không phải trốn tránh các sự tấn công của sự lười biếng, nhưng phải lướt thắng nó bằng cách chống cự lại nó" (De Inst. Caenob. 10,25). Vậy, sự lười biếng không phải là tội.

TRÁI LẠI, Điều gì bị Kinh thánh cấm đoán thì là tội. Mà, có như vậy đối với sự lười biếng. Quả thế, có lời ghi chép: "Ngươi hãy kê vai gánh vác nó" (Hc 6,26), người ta đề cập đến ở đây về sự khôn ngoan thiêng liêng: "Và ngươi không cảm thấy sự lười biếng trong khi ngươi ở trong sự ràng buộc của nó". Vậy sự lười biếng là tội.

TRẢ LỜI : Sự lười biếng, theo thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,14), là sự buồn rầu đè nặng, tạo nên trong tinh thần con người một sự suy yếu thể ấy đến nỗi nó không còn muốn làm gì hết, theo thể cách các sự vật đã chua chát mà còn lạnh lẽo và bất động. Vậy do đó sự lười biếng

operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Psalm., *omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat, unde et apostolus, II ad Cor. II, non vult ut poenitens maiori tristitia de peccato absorbeatur. Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum, malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis patet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

AD SECUNDUM dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur.

AD TERTIUM dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius

Ps. 106:18, “Their soul abhorred all manner of meat,” and from the definition of some who say that sloth is a “sluggishness of the mind which neglects to begin good.” Now this sorrow is always evil, sometimes in itself, sometimes in its effect. For sorrow is evil in itself when it is about that which is apparently evil but good in reality, even as, on the other hand, pleasure is evil if it is about that which seems to be good but is, in truth, evil. Since, then, spiritual good is a good in very truth, sorrow about spiritual good is evil in itself. And yet that sorrow also which is about a real evil, is evil in its effect, if it so oppresses man as to draw him away entirely from good deeds. Hence the Apostle (2 Cor. 2:7) did not wish those who repented to be “swallowed up with overmuch sorrow.” Accordingly, since sloth, as we understand it here, denotes sorrow for spiritual good, it is evil on two counts, both in itself and in point of its effect. Consequently it is a sin, for by sin we mean an evil movement of the appetite, as appears from what has been said above (Q[10], A[2]; FS, Q[74], A[4]).

Reply to objection 1. Passions are not sinful in themselves; but they are blameworthy in so far as they are applied to something evil, just as they deserve praise in so far as they are applied to something good. Wherefore sorrow, in itself, calls neither for praise nor for blame: whereas moderate sorrow for evil calls for praise, while sorrow for good, and again immoderate sorrow for evil, call for blame. It is in this sense that sloth is said to be a sin.

Reply to objection 2. The passions of the sensitive appetite may either be venial sins in themselves, or incline the soul to mortal sin. And since the sensitive appetite has a bodily organ, it follows that on account of some bodily transmutation a man becomes apt to commit some particular sin. Hence it may happen that certain sins may become more insistent, through certain bodily transmutations occurring at certain fixed times. Now all bodily effects, of themselves, dispose one to sorrow; and thus it is that those who fast are harassed by sloth towards mid-day, when they begin to feel the want of food, and to be parched by the sun's heat.

Reply to objection 3. It is a sign of humility if a man does not think too much of himself, through observing his own faults; but if a man contemns the good things he

implique un certain dégoût de l'action. C'est ce que démontre la Glose commentant le Psaume (107, 18): “ Ils avaient toute nourriture en horreur. “ Certains la définissent “ une torpeur de l'esprit qui ne peut entreprendre le bien “. Une telle tristesse est toujours mauvaise, parfois en elle-même, parfois en ses effets. Est mauvaise en elle-même la tristesse qui provient d'un mal apparent et d'un bien véritable; à l'inverse, est mauvaise la délectation d'un bien apparent et d'un mal véritable. Donc, puisque le bien spirituel est un vrai bien, la tristesse qui provient d'un bien spirituel est mauvaise en elle-même. Quant à la tristesse qui provient d'un mal véritable, elle est mauvaise dans ses effets lorsqu'elle accable l'homme au point de l'empêcher totalement de bien agir. Aussi l'Apôtre (2 Co 2, 7) ne veut-il pas que celui qui fait pénitence “ sombre dans une tristesse excessive “ à la vue de son péché. Donc, parce que l'acédie, comme nous l'envisageons ici, est une tristesse provenant d'un bien spirituel, elle est doublement mauvaise: en elle-même et dans ses effets. Et c'est pourquoi l'acédie est un péché, car, nous l'avons montré, ce qui est mauvais dans les mouvements de l'appétit est un péché.

Solutions 1. En elles-mêmes les passions ne sont pas des péchés, mais elles méritent le blâme quand elles s'appliquent à quelque chose de mauvais, de même qu'elles sont dignes de louange quand elles s'appliquent à quelque chose de bon. En elle-même la tristesse ne signale ni quelque chose de louable ni quelque chose de blâmable. La tristesse est louable quand elle provient d'un mal véritable et qu'elle reste modérée. La tristesse est blâmable quand elle provient d'un bien, ou qu'elle est immodérée. C'est ainsi que l'acédie est un péché.

2. Les passions de l'appétit sensible peuvent être en elles-mêmes des péchés véniels, et incliner l'âme au péché mortel. Parce que l'appétit sensible est lié à un organe corporel, il en résulte qu'à la suite d'une modification d'ordre corporel, l'homme se trouve plus disposé à quelque péché. Et c'est pourquoi il peut arriver qu'en raison des changements d'ordre corporel survenant à des moments précis, certains péchés nous assaillent davantage. Ainsi, toute déficience corporelle, de soi, dispose à la tristesse, c'est pourquoi ceux qui jeûnent quand, vers le milieu du jour, ils commencent à éprouver le manque de nourriture et sont accablés par l'ardeur du soleil, subissent davantage les assauts de l'acédie.

3. C'est pour l'homme une marque d'humilité de ne pas s'exalter lui-même, alors qu'il constate ses propres défauts. Mais ce n'est pas de l'humilité, mais plutôt de

bao hàm một sự chán hành động. Đó là điều được minh chứng qua sách Chú giải về Thánh vịnh (107,18): “Họ ghê tởm mọi thức ăn”. Một số người định nghĩa sự lười biếng là trạng thái hôn mê của tinh thần không thể làm điều lành. Một sự buồn rầu như thế luôn luôn xấu, đôi khi tại sự, đôi khi trong các hiệu quả của mình. Là xấu tại sự, sự buồn rầu phát xuất bởi một sự xấu vẻ bên ngoài và bởi sự tốt thực sự; ngược lại là xấu xa, sự vui thú phát xuất bởi sự tốt vẻ bên ngoài và bởi sự xấu thực sự. Vậy, bởi vì sự tốt thiêng liêng là sự tốt thật sự, sự buồn rầu phát xuất bởi sự tốt thiêng liêng thì xấu tại sự. Còn về sự buồn rầu phát xuất bởi sự xấu thật sự, nó xấu trong các hiệu quả của mình khi nó đè nặng con người đến nỗi hoàn toàn ngăn trở con người hành động tốt. Như vậy, thánh Phaolô (2Cr 2,7) không muốn kẻ ăn năn tội phiền não trong sự buồn rầu thái quá khi thấy tội lỗi của mình. Vậy, bởi vì sự lười biếng như chúng ta xem xét nó ở đây là một sự buồn rầu phát xuất bởi sự tốt thiêng liêng, thì xấu hai mặt: tại sự và trong các hiệu quả của mình; và do đó sự lười biếng là tội, vì, chúng ta đã minh chứng ở trước (Q. 10, a.2), điều xấu xa trong các sự chuyển động của thị dục là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Các đam mê tại sự không phải là tội, nhưng chúng nó đáng quở trách khi chúng nó ứng dụng cho cái gì xấu xa; cũng vậy, chúng nó đáng được ngợi khen khi chúng nó ứng dụng cho cái gì tốt. Sự buồn rầu tại sự không biểu lộ cái gì đáng khen, cũng không biểu lộ cái gì đáng trách. Sự buồn rầu đáng khen ngợi khi nó phát xuất bởi một sự xấu đích thực và nó có mức độ. Sự buồn rầu đáng quở trách khi nó phát xuất bởi sự tốt, hoặc nó không có mức độ. Chính như vậy mà sự lười biếng là tội.

2. Các đam mê của giác dục có thể tại sự là những tội nhẹ và hướng linh hồn đến trọng tội. Bởi vì giác dục liên hệ với cơ quan hữu hình, do đó mà khi có sự biến đổi trong trật tự hữu hình, con người được sắp đặt nhiều hơn để phạm tội nào đó. Và do đó, có thể xảy ra là do các sự thay đổi trật tự hữu hình xuất hiện trong những giây phút nhất định, một số tội tấn công chúng ta cách mạnh mẽ hơn. Như vậy, mọi sự khuyết phạp trong thân thể tự nó bị sắp đặt đến với sự buồn rầu, do đó những kẻ nhịn đói lúc đến nửa ngày bắt đầu cảm thấy mình thiếu lương thực và bị đè nặng bởi sức nóng của mặt trời, bị nhiều hơn các sự tấn công của tính lười biếng.

3. Việc không hăng hái đối với con người là một dấu hiệu sự khiêm nhường, khi họ nhận thấy các sự khuyết điểm riêng của mình. Nhưng việc khinh dể các sự tốt phát xuất từ

ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia, de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

AD QUARTUM dicendum quod peccatum semper est fugiendum, sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria, unde dicitur I ad Cor. VI, *fugite fornicationem*. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

has received from God, this, far from being a proof of humility, shows him to be ungrateful: and from such like contempt results sloth, because we sorrow for things that we reckon evil and worthless. Accordingly we ought to think much of the goods of others, in such a way as not to disparage those we have received ourselves, because if we did they would give us sorrow.

Reply to objection 4. Sin is ever to be shunned, but the assaults of sin should be overcome, sometimes by flight, sometimes by resistance; by flight when a continued thought increases the incentive to sin, as in lust; for which reason it is written (1 Cor. 6:18): "Fly fornication"; by resistance, when perseverance in the thought diminishes the incentive to sin, which incentive arises from some trivial consideration. This is the case with sloth, because the more we think about spiritual goods, the more pleasing they become to us, and forthwith sloth dies away.

l'ingratitude que de mépriser les biens qui lui viennent de Dieu. C'est ce mépris qui engendre l'acédie. Nous nous attristons en effet de ce que nous estimons mauvais ou de peu de prix. Il est donc nécessaire que si quelqu'un apprécie les biens des autres, il ne méprise pas pour autant les biens que Dieu lui réserve. Car alors ceux-ci deviendraient attristants.

4. Il faut toujours fuir le péché. Mais il faut vaincre le péché parfois en le fuyant, parfois et lui résistant. En le fuyant, quand une rumination continue augmente l'excitation du péché, ce qui est le cas pour la luxure. C'est pourquoi S. Paul écrit (1 Co 6, 18): " Fuyez la fornication. " El il faut vaincre le péché en lui résistant, quand une réflexion prolongée supprime l'attrait du péché qui provient d'un examen superficiel. Ce qui est le cas pour l'acédie, car plus nous réfléchissons aux biens spirituels, plus aussi ils nous deviennent agréables; ce qui fait cesser l'acédie.

Thiên Chúa không phải là dấu hiệu của sự khiêm nhường, nhưng đó là dấu hiệu sự bội bạc. Chính sự khinh dể này sinh ra sự lười biếng. Quả thế, chúng ta buồn rầu về điều chúng ta cho là xấu hoặc ít có giá trị. Vậy nếu người nào lấy làm quí giá các sự tốt của kẻ khác, thì một cách tất nhiên vì đó mà họ khinh dể các sự tốt Thiên Chúa dành cho họ. Vì trong trường hợp này, các sự tốt được Thiên Chúa dành cho họ, đem lại sự buồn rầu cho họ.

4. Người ta luôn luộn phải trốn tránh tội lỗi, người ta thắng tội lỗi có khi bằng cách trốn tránh nó, có khi bằng cách chống lại nó. Bằng cách trốn tránh tội lỗi, khi một sự suy nghĩ liên tục gia tăng sự kích thích phạm tội, đó là trường hợp của sự đa dâm. Do đó, thánh Phaolô nói: "Anh em hãy trốn tránh sự dâm dục" (1Cr 6,18). Và người ta phải thắng tội lỗi bằng cách chống lại nó, khi một sự suy nghĩ kéo dài làm mất đi sự lôi kéo của tội, vì sự lôi kéo của tội lỗi phát xuất bởi sự suy xét nông cạn. Điều đó là trường hợp của sự lười biếng, vì chúng ta càng suy nghĩ đến các sự tốt thiêng liêng; chúng nó càng trở nên vui thú đối với chúng ta; điều đó làm chấm dứt sự lười biếng.

ARTICULUS 2
Utrum acedia sit speciale vitium

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito, nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

PRAETEREA, acedia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

PRAETEREA, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum, nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

ARTICLE 2
Whether sloth is a special vice ?

Objections 1. It would seem that sloth is not a special vice. For that which is common to all vices does not constitute a special kind of vice. But every vice makes a man sorrowful about the opposite spiritual good: for the lustful man is sorrowful about the good of continence, and the glutton about the good of abstinence. Since then sloth is sorrow for spiritual good, as stated above (A[1]), it seems that sloth is not a special sin.

2. Further, sloth, through being a kind of sorrow, is opposed to joy. Now joy is not accounted one special virtue. Therefore sloth should not be reckoned a special vice.

3. Further, since spiritual good is a general kind of object, which virtue seeks, and vice shuns, it does not constitute a special virtue or vice, unless it be determined by some addition. Now nothing, seemingly, except toil, can determine it to sloth, if this be a special vice; because the reason why a man shuns spiritual goods, is that they are toilsome, wherefore sloth is a kind of weariness: while dislike of toil, and love of bodily repose seem to be due to the same cause, viz. idleness. Hence sloth would be nothing but laziness, which seems untrue, for idleness is opposed to carefulness, whereas sloth is opposed to joy. Therefore sloth is not a special vice.

ARTICLE 2
L'acédie est-elle un vice particulier ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, ce qui se vérifie pour chaque vice ne constitue pas une raison particulière de vice. Or, tous les vices font que l'homme s'attriste du bien spirituel opposé; car le luxurieux s'attriste du bien de la continence, le gourmand s'attriste du bien de l'abstinence. Puisque l'acédie est une tristesse qui provient du bien spirituel, nous venons de le voir, il semble donc que l'acédie ne soit pas un péché spécial.

2. Puisque l'acédie est une certaine tristesse, elle s'oppose à la joie. Or la joie n'est pas une vertu spéciale. On ne peut donc pas dire non plus que l'acédie soit un vice spécial.

3. Puisque le bien spirituel est un objet d'ordre général que la vertu recherche et que le vice fuit, il ne constitue pas une raison spéciale de vertu ou de vice, à moins qu'une addition n'en restreigne le sens. Or, si l'acédie est un vice spécial, il n'y a que le labeur, semble-t-il, pour apporter cette précision restrictive. C'est en effet parce que les biens spirituels sont laborieux que certains les fuient, si bien que l'acédie est une espèce d'ennui. Or, il n'appartient qu'à la paresse de fuir l'effort et de chercher le repos corporel. L'acédie ne serait donc rien d'autre que la paresse. Ce qui semble faux, car la paresse s'oppose au zèle, alors que l'acédie s'oppose à la joie. L'acédie n'est donc pas un vice particulier.

TIẾT 2
Sự lười biếng là tật xấu riêng biệt ?

VẤN NẠN 1. Điều xác thực cho mỗi tật xấu không tạo nên một yếu tính riêng biệt của tật xấu. Mà, mọi tật xấu làm cho con người trở nên buồn rầu về sự tốt thiêng liêng đối lập; mà người dâm dục buồn rầu vì sự tốt của sự tiết dục, người hám ăn buồn rầu về sự tốt của sự kiêng cử. Bởi vì sự lười biếng làm sự buồn rầu phát xuất bởi sự tốt thiêng liêng như chúng ta mới trông thấy; vậy xem ra sự lười biếng không phải là tội riêng biệt.

2. Bởi vì sự lười biếng là một sự buồn rầu nào đó: nó đối lập với sự vui mừng. Mà sự vui mừng không phải là nhân đức riêng biệt. Vậy người ta cũng không thể nói sự lười biếng là một nết xấu riêng biệt.

3. Bởi vì sự tốt thiêng liêng là đối tượng của trật tự tổng quát mà nhân đức tìm kiếm và tật xấu trốn tránh; nó không tạo nên yếu tính riêng của nhân đức hay của tật xấu, trừ phi một sự thêm vào làm hẹp ý nghĩa của nó. Mà nếu sự lười biếng là một tật xấu riêng biệt, chỉ có sự làm việc lao nhọc xem ra đem lại sự xác định làm hẹp lại. Quả thế, đó chính bởi vì các sự tốt thiêng liêng vất vả khó nhọc mà một số người trốn tránh chúng nó đến nỗi sự lười biếng là một loại phiền muộn. Mà việc trốn tránh sự cố gắng và tìm sự nghỉ ngơi cho thân xác thuộc về sự lười biếng. Vậy sự lười biếng chỉ là sự lười. Điều đó xem ra sai lầm, bởi vì sự lười đối lập với sự sốt sắng, đang khi sự lười biếng đối lập với sự vui mừng. Vậy sự lười biếng không phải là một tật

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo, nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus, quae est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3
Utrum acedia sit peccatum mortale

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei. Sed acedia nulli praecepto contrariari videtur, ut patet discurrenti per singula praecepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale, alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

PRAETEREA, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) distinguishes sloth from the other vices. Therefore it is a special vice.

I answer that, Since sloth is sorrow for spiritual good, if we take spiritual good in a general way, sloth will not be a special vice, because, as stated above (FS, Q[71], A[1]), every vice shuns the spiritual good of its opposite virtue. Again it cannot be said that sloth is a special vice, in so far as it shuns spiritual good, as toilsome, or troublesome to the body, or as a hindrance to the body's pleasure, for this again would not sever sloth from carnal vices, whereby a man seeks bodily comfort and pleasure. Wherefore we must say that a certain order exists among spiritual goods, since all the spiritual goods that are in the acts of each virtue are directed to one spiritual good, which is the Divine good, about which there is a special virtue, viz. charity. Hence it is proper to each virtue to rejoice in its own spiritual good, which consists in its own act, while it belongs specially to charity to have that spiritual joy whereby one rejoices in the Divine good. In like manner the sorrow whereby one is displeased at the spiritual good which is in each act of virtue, belongs, not to any special vice, but to every vice, but sorrow in the Divine good about which charity rejoices, belongs to a special vice, which is called sloth.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 3
Whether sloth is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that sloth is not a mortal sin. For every mortal sin is contrary to a precept of the Divine Law. But sloth seems contrary to no precept, as one may see by going through the precepts of the Decalogue. Therefore sloth is not a mortal sin.

2. Further, in the same genus, a sin of deed is no less grievous than a sin of thought. Now it is not a mortal sin to refrain in deed from some spiritual good which leads to God, else it would be a mortal sin not to observe the counsels. Therefore it is not a mortal sin to refrain in thought from such like spiritual works. Therefore sloth is not a mortal sin.

3. Further, no mortal sin is to be found in a perfect man. But sloth is to be found in a perfect man: for

En sens contraire, S. Grégoire distingue l'acédie des autres vices. Elle est donc un vice spécial.

Réponse : Puisque l'acédie est une tristesse qui provient du bien spirituel, si l'on considère le bien spirituel dans son acception générale, l'acédie ne pourra signifier un vice spécial. Tout vice, en effet, comme on l'a dit, fuit le bien de la vertu opposée. De même, on ne peut pas dire que l'acédie soit un vice spécial dans la mesure où elle fuit le bien spirituel en tant qu'il est fatigant ou pénible pour le corps, ou qu'il empêche sa délectation; car cela ne la distinguerait pas des vices charnels qui nous font rechercher le repos et le plaisir du corps. Et c'est pourquoi nous devons dire qu'il y a un ordre parmi les biens spirituels; en effet, tous les biens spirituels qui se trouvent dans les actes de chaque vertu sont ordonnés à un bien spirituel unique qui est le bien divin, que concerne une vertu spéciale, la charité. Il appartient donc à chaque vertu de se réjouir de son bien spirituel propre, qui se trouve dans son acte propre; mais cette joie spirituelle qui se réjouit du bien divin appartient spécialement à la charité. Et de même, cette tristesse au sujet du bien spirituel qui se trouve dans les actes de chaque vertu n'appartient pas à un vice spécial, mais à tous les vices. Au contraire, s'attrister du bien divin, dont se réjouit la charité, cela appartient à un vice spécial qu'on appelle l'acédie.

Solutions: On répond ainsi clairement aux Objections.

ARTICLE 3
L'acédie est-elle un péché mortel ?

Objections 1. L'acédie ne semble pas être un péché mortel. En effet, tout péché mortel s'oppose à un précepte de la loi divine. Or, l'acédie ne s'oppose à aucun précepte, semble-t-il, comme on le voit en examinant l'un après l'autre les préceptes de décalogue.

2. Un péché d'action n'est pas moins grand qu'un péché du coeur appartenant au même genre. Or, agir en s'écartant d'un bien spirituel conduisant à Dieu, n'est pas péché mortel; autrement, quiconque n'observerait pas les conseils pécherait mortellement. Donc l'acédie n'est pas péché mortel.

3. On ne trouve pas de péché mortel chez les hommes parfaits. Mais on trouve chez eux de

xấu riêng biệt.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 31,45) phân biệt sự lười biếng với các tật xấu khác. Vậy nó là tật xấu riêng biệt.

TRẢ LỜI : Bởi vì sự lười biếng là sự buồn rầu phát xuất bởi sự tốt thiêng liêng, nếu người ta xem xét sự tốt thiêng liêng theo ý nghĩa tổng quát của nó, sự lười biếng không thể biểu thị một tật xấu riêng biệt. Quả thế, mọi tật xấu như người ta đã nói ở trước (obj.1), trốn sự tốt của nhân đức đối lập. Cũng vậy, người ta không có thể nói sự lười biếng là một tật xấu riêng biệt theo mức độ nó trốn tránh sự tốt thiêng liêng trong tư cách sự tốt thiêng liêng làm cho mệt nhọc nặng nề đối với thân thể, hoặc nó ngăn trở sự khoái lạc của thân thể. Vì điều đó không phân biệt nó với các tật xấu xác thịt là những tật xấu làm cho chúng ta tìm kiếm sự nghỉ ngơi và sự vui thú của thân thể. Và do đó chúng ta phải nói có trật tự trong các sự tốt thiêng liêng; thực thế, mọi sự tốt thiêng liêng ở trong các hành động của mỗi nhân đức được sắp đặt đến sự tốt thiêng liêng duy nhất là sự tốt Thiên Chúa, và sự tốt của Thiên Chúa có quan hệ của một nhân đức đặc biệt là đức mến. Việc vui mừng về sự tốt thiêng liêng gặp ở trong hành động riêng thì thuộc về mỗi nhân đức; mà sự vui mừng thiêng liêng này đối với sự tốt Thiên Chúa thì một cách riêng biệt thuộc về đức mến. Và cũng vậy, sự buồn rầu về sự tốt thiêng liêng gặp trong các hành động của mỗi nhân đức không thuộc về một tật xấu riêng biệt, nhưng thuộc về mọi tật xấu. Trái lại, buồn rầu về sự tốt Thiên Chúa mà đức mến vui mừng, điều đó thuộc về một tật xấu riêng biệt mà người ta gọi là sự lười biếng. Với những điều vừa trình bày ở trên người ta giải đáp rõ ràng các vấn nạn.

TIẾT 3
Sự lười biếng là trọng tội không ?

VẤN NẠN 1. Mọi trọng tội đối lập với một giới mệnh của luật Thiên Chúa. Mà, sự lười biếng không đối lập với giới mệnh nào như người ta trông thấy điều đó khi xem xét cẩn thận các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT.

2. Tội bằng việc làm không nhỏ hơn tội trong tư tưởng thuộc về cũng một giống. Mà, hành động bằng cách tránh xa sự tốt thiêng liêng dẫn đưa tới Thiên Chúa, không phải là trọng tội, nếu cách khác ai không tuân giữ các lời khuyên hẳn phạm trọng tội. Vậy sự lười biếng không phải là trọng tội.

3. Người ta không gặp trọng tội ở nơi các kẻ hoàn hảo. Mà người ta gặp ở nơi họ sự lười biếng, và

perfectis, dicit enim Cassianus, in Lib. X de institutis coenobiorum, quod *acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens*. Ergo acedia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur II ad Cor. VII, tristitia saeculi mortem operatur. Sed huiusmodi est acedia, non enim est tristitia secundum Deum, quae contra tristitiam saeculi dividitur, quae mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat, unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis, loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quae consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

AD SECUNDUM dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a

Cassian says (De Instit. Caenob. x, l) that "sloth is well known to the solitary, and is a most vexatious and persistent foe to the hermit." Therefore sloth is not always a mortal sin.

On the contrary, It is written (2 Cor. 7:20): "The sorrow of the world worketh death." But such is sloth; for it is not sorrow "according to God," which is contrasted with sorrow of the world. Therefore it is a mortal sin.

I answer that, As stated above (FS, Q[88], AA[1],2), mortal sin is so called because it destroys the spiritual life which is the effect of charity, whereby God dwells in us. Wherefore any sin which by its very nature is contrary to charity is a mortal sin by reason of its genus. And such is sloth, because the proper effect of charity is joy in God, as stated above (Q[28], A[1]), while sloth is sorrow about spiritual good in as much as it is a Divine good. Therefore sloth is a mortal sin in respect of its genus. But it must be observed with regard to all sins that are mortal in respect of their genus, that they are not mortal, save when they attain to their perfection. Because the consummation of sin is in the consent of reason: for we are speaking now of human sins consisting in human acts, the principle of which is the reason. Wherefore if the sin be a mere beginning of sin in the sensuality alone, without attaining to the consent of reason, it is a venial sin on account of the imperfection of the act. Thus in the genus of adultery, the concupiscence that goes no further than the sensuality is a venial sin, whereas if it reach to the consent of reason, it is a mortal sin. So too, the movement of sloth is sometimes in the sensuality alone, by reason of the opposition of the flesh to the spirit, and then it is a venial sin; whereas sometimes it reaches to the reason, which consents in the dislike, horror and detestation of the Divine good, on account of the flesh utterly prevailing over the spirit. In this case it is evident that sloth is a mortal sin.

Reply to objection 1. Sloth is opposed to the precept about hallowing the Sabbath day. For this precept, in so far as it is a moral precept, implicitly commands the mind to rest in God: and sorrow of the mind about the Divine good is contrary thereto.

Reply to objection 2. Sloth is not an aversion of the mind from any spiritual good, but from the Divine

l'acédie, et Cassien a pu dire que l'acédie " est surtout éprouvée par les solitaires et qu'elle constitue l'ennemi le plus pernicieux et le plus fréquent pour ceux qui demeurent au désert ". L'acédie n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, S. Paul nous dit (2 Co 7, 10): " La tristesse selon ce monde produit la mort. " C'est le cas de l'acédie. Elle n'est pas en effet une " tristesse selon Dieu ", laquelle se distingue par opposition à la tristesse selon ce monde qui produit la mort. Donc elle est péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, on appelle péché mortel celui qui détruit la vie spirituelle. Celle-ci vient de la charité selon laquelle Dieu habite en nous. Aussi un péché est-il mortel en raison de son genre lorsque, de lui-même, selon sa raison propre, il s'oppose à la charité. Or, c'est le cas pour l'acédie. Car l'effet propre de la charité, nous l'avons déjà dit, est la joie qui vient de Dieu; tandis que l'acédie est la tristesse que nous inspire le bien spirituel en tant qu'il est le bien divin. Aussi, en raison de son genre, l'acédie est-elle péché mortel. Il faut remarquer cependant que les péchés qui, par leur genre, sont mortels ne le sont que s'ils atteignent leur perfection. Car l'achèvement du péché est dans le consentement de la raison. Nous parlons en effet maintenant du péché humain, qui consiste dans un acte humain dont le principe est la raison. Aussi le péché qui commence dans la seule sensualité, sans parvenir jusqu'au consentement de la raison, est-il péché véniel à cause du caractère imparfait de son acte. C'est ainsi qu'en matière d'adultère le désir qui demeure dans la seule sensualité est péché véniel, mais s'il parvient jusqu'au consentement de la raison, il est péché mortel. C'est ainsi encore qu'un mouvement d'acédie existe parfois dans la seule sensualité, en raison de l'opposition de la chair à l'esprit, et il est alors péché véniel. Mais parfois le mouvement d'acédie parvient jusqu'à la raison qui accepte de fuir, de prendre en horreur et de détester le bien divin, la chair prévalant tout à fait contre l'esprit. Alors, il est évident que l'acédie est péché mortel.

Solutions 1. L'acédie est contraire au précepte de sanctification du sabbat qui prescrit, selon qu'il est un précepte moral, le repos de l'esprit de Dieu. A cela s'oppose la tristesse spirituelle à l'égard du bien divin.

2. L'acédie n'est pas un éloignement de l'esprit envers un bien spirituel quelconque, mais

Cassien có thể nói rằng sự lười biếng được cảm thấy nhất là bởi những người sống cô độc và nó tạo nên kẻ thù độc hại nhất và nhiều nhất đối với những kẻ sống trong sa mạc (De Inst. Caenob. 10,2). Vậy sự lười biếng không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Sự buồn rầu theo thế gian này đem lại sự chết" (2Cr 7,10). Đó là trường hợp của sự lười biếng. Quả thế, nó không phải là sự buồn rầu tùy theo Thiên Chúa, sự buồn rầu tùy theo Thiên Chúa đối lập với sự buồn rầu tùy theo thế gian đem lại sự chết. Vậy nó là trọng tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.72, a.5), người ta gọi trọng tội là tội phá hủy sự sống thiêng liêng phát xuất bởi đức mến mà do đó Thiên Chúa ở trong chúng ta. Như vậy, một tội là trọng tội vì giống của mình khi tự nó theo yếu tính riêng của mình, đối lập với đức mến. Mà đó là trường hợp của sự lười biếng. Vì hiệu quả riêng của đức mến như chúng ta đã trông thấy (Q.28, a.1), là sự vui mừng phát xuất từ Thiên Chúa; đang khi sự lười biếng là sự buồn rầu mà sự tốt thiêng liêng gây nên cho chúng ta trong tư cách nó là sự tốt Thiên Chúa. Như vậy sự lười biếng theo giống của mình, là trọng tội. Tuy nhiên, phải lưu ý điều này là các tội theo giống của chúng nó là những trọng tội mà chúng nó chỉ là trọng tội nếu chúng nó đạt tới sự hoàn thành của chúng. Bởi vì sự hoàn thành của tội ở trong sự ưng thuận của trí năng. Quả thế, chúng ta giờ đây nói đến tội nhân loại, là tội cốt ở hành vi nhân linh mà nguyên lý là trí năng. Như vậy, tội bắt đầu ở trong nhục cảm tính mà thôi, không đi tới sự ưng thuận của trí năng, là tội nhẹ vì tính cách không hoàn thành của hành vi của nó. Chính như vậy mà ở vấn đề ngoại tình sự ước muốn ở lại trong nhục cảm tính mà thôi là tội nhẹ, mà nếu nó đến sự ưng thuận của trí năng, nó là trọng tội. Chính như vậy mà sự chuyển động của sự lười biếng đối khi hiện hữu ở trong nhục cảm tính mà thôi vì sự đối lập của xác thịt với tinh thần, nó trong trường hợp này là tội nhẹ. Nhưng đôi khi sự chuyển động của sự lười biếng đi tới trí năng mà trí năng chấp nhận trốn tránh, lấy làm ghê tởm và ghét sự tốt Thiên Chúa, xác thịt hoàn toàn thắng thế đối với tinh thần. Trong trường hợp này, rõ ràng sự lười biếng là trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Sự lười biếng trái nghịch với giới mệnh thánh hóa ngày Hưu lễ, và ngày Hưu lễ là giới mệnh đạo đức, truyền phải nghỉ ngơi cho tinh thần ở trong Thiên Chúa. Sự buồn rầu thiêng liêng đối lập với sự tốt Thiên Chúa, đối lập với sự nghỉ ngơi của tinh thần này.

2. Sự lười biếng không phải là sự đi ra xa của tinh thần đối với bất cứ sự tốt thiêng liêng nào, nhưng đối với

bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae, sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum.

AD TERTIUM dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS 4
Utrum acedia debeat poni vitium capitale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

PRAETEREA, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI Moral., sex filias acediae, quae sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita*, quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

PRAETEREA, Isidorus, in libro de summo bono, distinguit vitium acediae a vitio tristitiae, dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem, de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., acediam esse vitium capitale et habere praedictas filias.

RESPONDEO dicendum quod, sicut

good, to which the mind is obliged to adhere. Wherefore if a man is sorry because someone forces him to do acts of virtue that he is not bound to do, this is not a sin of sloth; but when he is sorry to have to do something for God's sake.

Reply to objection 3. Imperfect movements of sloth are to be found in holy men, but they do not reach to the consent of reason.

ARTICLE 4
Whether sloth should be accounted a capital vice ?

Objections 1. It would seem that sloth ought not to be accounted a capital vice. For a capital vice is one that moves a man to sinful acts, as stated above (Q[34], A[5]). Now sloth does not move one to action, but on the contrary withdraws one from it. Therefore it should not be accounted a capital sin.

2. Further, a capital sin is one to which daughters are assigned. Now Gregory (Moral. xxxi, 45) assigns six daughters to sloth, viz. "malice, spite, faint-heartedness, despair, sluggishness in regard to the commandments, wandering of the mind after unlawful things." Now these do not seem in reality to arise from sloth. For "spite" is, seemingly the same as hatred, which arises from envy, as stated above (Q[34], A[6]); "malice" is a genus which contains all vices, and, in like manner, a "wandering" of the mind after unlawful things is to be found in every vice; "sluggishness" about the commandments seems to be the same as sloth, while "faint-heartedness" and "despair" may arise from any sin. Therefore sloth is not rightly accounted a capital sin.

3. Further, Isidore distinguishes the vice of sloth from the vice of sorrow, saying (De Summo Bono ii, 37) that in so far as a man shirks his duty because it is distasteful and burdensome, it is sorrow, and in so far as he is inclined to undue repose, it is sloth: and of sorrow he says that it gives rise to "spite, faint-heartedness, bitterness, despair," whereas he states that from sloth seven things arise, viz. "idleness, drowsiness, uneasiness of the mind, restlessness of the body, instability, loquacity, curiosity." Therefore it seems that either Gregory or Isidore has wrongly assigned sloth as a capital sin together with its daughters.

On the contrary, The same Gregory (Moral. xxxi, 45) states that sloth is a capital sin, and has the daughters aforesaid.

I answer that, As stated above

envers le bien divin, auquel l'esprit doit d'unir de toute nécessité. Si quelqu'un s'attriste parce qu'on l'oblige à accomplir des oeuvres de vertu auxquelles il n'est pas tenu, il ne commet pas le péché d'acédie. Mais il le commet lorsqu'il s'attriste de ce qu'il doit accomplir pour Dieu.

3. Chez les saints hommes on trouve des mouvements imparfaits d'acédie, qui n'atteignent pas cependant jusqu'au consentement de la raison.

ARTICLE 4
L'acédie est-elle un vice capital ?

Objections 1. Il semble que non. On appelle en effet vice capital celui qui pousse à des actes de péchés, nous l'avons dit précédemment. Or, l'acédie ne pousse pas à agir, mais retient plutôt d'agir. Elle n'est donc pas un vice capital.

2. Le vice capital a des filles qui lui sont attribuées. S. Grégoire attribue à l'acédie six filles qui sont " la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la torpeur vis-à-vis des commandements, le vagabondage de l'esprit autour des choses défendues ", qu'il ne semble pas exact de faire naître de l'acédie. La rancune, en effet, semble bien être identique à la haine, et celle-ci naît de l'envie, nous l'avons vu plus haut. La malice est un genre qui englobe tous les vices, de même que le vagabondage de l'esprit autour de choses défendues. La torpeur vis-à-vis des commandements semble bien identique à l'acédie. Quant à la pusillanimité et au désespoir, ils peuvent provenir de n'importe quel péché. Il n'est donc pas exact de considérer l'acédie comme un vice capital.

3. S. Isidore distingue le vice d'acédie du vice de tristesse. Il y a tristesse, dit-il, quand on s'écarte d'un devoir onéreux et pénible auquel on est tenu; acédie quand on se laisse aller à une inaction coupable. Et il ajoute que la tristesse produit " la rancune, la pusillanimité, l'amertume, le désespoir "; et que l'acédie a sept filles: l'inaction, l'indolence, l'agitation de l'esprit, la nervosité, l'instabilité, le bavardage, la curiosité. Il semble bien que l'un ou l'autre, S. Grégoire ou S. Isidore, ait tort de ranger l'acédie parmi les vices capitaux chacun avec ses filles.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que l'acédie est un vice capital et qu'elle a les filles que l'on a dites.

Réponse : Comme nous l'avons vu

sự tốt Thiên Chúa mà tinh thần phải kết hợp một cách hoàn toàn tất yếu với sự tốt Thiên Chúa. Nếu người nào buồn rầu bởi vì bị người ta bắt buộc hoàn thành những công việc của nhân đức mà họ không bị bắt buộc phải làm, họ không phạm tội lười biếng. Song họ phạm tội lười biếng khi họ buồn rầu về điều mình phải hoàn thành cho Thiên Chúa.

3. Ở nơi những người thánh, người ta gặp những sự chuyển động không hoàn thành về sự lười biếng, mà những sự chuyển động này không đi tới sự ưng thuận của trí năng.

TIẾT 4
Sự lười biếng là mối tội đầu (tật xấu đầu) không ?

VẤN NẠN 1. Người ta gọi mối tội đầu là cái gì thúc đẩy đến các hành động phạm tội như chúng ta đã nói ở trước (Q.34, a.5). Mà sự lười biếng không thúc đẩy đến hành động, nhưng đúng là để không hành động. Vậy nó không phải là mối tội đầu.

2. Mối tội đầu có những con cái được chỉ về cho nó. Thánh Grêgôriô chỉ về cho sự lười biếng sáu đứa con: "Sự ác ý, sự oán hờn, sự nhút nhát, sự thất vọng, sự mê muội đối với các giới mệnh, sự vớ vẩn của tinh thần chung quanh các điều bị cấm đoán" (Moral. 31,45), mà xem ra một cách đích thực chúng nó không phát sinh bởi sự lười biếng. Quả thế, sự oán hờn xem ra hoàn toàn đồng nhất với sự oán ghét, và sự oán ghét phát sinh bởi sự phân bì như chúng ta đã thấy ở trước (Q.34, a.6). Sự ác ý là một giống bao hàm mọi tật xấu, cũng như sự lang thang vơ vẩn của tinh thần chung quanh các sự vật bị cấm đoán. Sự mê muội đối với các giới mệnh xem ra hoàn toàn đồng nhất với sự lười biếng. Còn sự nhút nhát và sự thất vọng, chúng nó có thể phát xuất từ bất cứ tội nào. Vậy việc coi sự lười biếng là mối tội đầu thì không đích xác.

3. Thánh Isiđôrô (Sent. 2,37) phân biệt tật xấu lười biếng với tật xấu buồn rầu, thánh nhân nói: "Có sự buồn rầu khi người ta tránh khỏi một bổn phận khó nhọc nặng nề mà người ta bị bắt buộc; có sự lười biếng khi người ta buông theo sự ở không có tội. Và thánh nhân nói thêm rằng sự buồn rầu tạo nên sự oán hờn, sự nhút nhát, sự chua chát, sự thất vọng; và sự lười biếng có bảy đứa con: sự ở không, sự thờ ơ, sự dao động tinh thần, tính dễ xúc động, sự hay nói, sự tọc mạch. Vậy xem ra cả hai đấng thánh Grêgôriô và Isiđôrô đã lầm lỗi sắp đặt sự lười biếng vào các mối tội đầu, mỗi thứ với các con của nó.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô khẳng định sự lười biếng là một mối tội đầu và nó có những đứa con như thánh nhân đã trình bày.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở

supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda proruentes. Unde cum acedia sit tristitia quaedam, ut supra dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur.

AD SECUNDUM dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quae circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est

(FS, Q[84], AA[3],4), a capital vice is one which easily gives rise to others as being their final cause. Now just as we do many things on account of pleasure, both in order to obtain it, and through being moved to do something under the impulse of pleasure, so again we do many things on account of sorrow, either that we may avoid it, or through being exasperated into doing something under pressure thereof. Wherefore, since sloth is a kind of sorrow, as stated above (A[2]; FS, Q[85], A[8]), it is fittingly reckoned a capital sin.

Reply to objection 1. Sloth by weighing on the mind, hinders us from doing things that cause sorrow: nevertheless it induces the mind to do certain things, either because they are in harmony with sorrow, such as weeping, or because they are a means of avoiding sorrow.

Reply to objection 2. Gregory fittingly assigns the daughters of sloth. For since, according to the Philosopher (Ethic. viii, 5,6) "no man can be a long time in company with what is painful and unpleasant," it follows that something arises from sorrow in two ways: first, that man shuns whatever causes sorrow; secondly, that he passes to other things that give him pleasure: thus those who find no joy in spiritual pleasures, have recourse to pleasures of the body, according to the Philosopher (Ethic. x, 6). Now in the avoidance of sorrow the order observed is that man at first flies from unpleasant objects, and secondly he even struggles against such things as cause sorrow. Now spiritual goods which are the object of the sorrow of sloth, are both end and means. Avoidance of the end is the result of "despair," while avoidance of those goods which are the means to the end, in matters of difficulty which come under the counsels, is the effect of "faint-heartedness," and in matters of common righteousness, is the effect of "sluggishness about the commandments." The struggle against spiritual goods that cause sorrow is sometimes with men who lead others to spiritual goods, and this is called "spite"; and sometimes it extends to the spiritual goods themselves, when a man goes so far as to detest them, and this is properly called "malice." In so far as a man has recourse to eternal objects of pleasure, the daughter of sloth is called "wandering after unlawful things." From this it is clear how to reply to the objections against

antérieurement, un vice est appelé capital lorsqu'il est prêt à engendrer d'autres vices selon la raison de cause finale. De même que les hommes se donnent beaucoup de mal en vue du plaisir, soit afin de l'obtenir, soit parce que l'entraînement du plaisir les pousse à d'autres activités; de même ils se donnent beaucoup de mal en vue de la tristesse, soit afin de l'éviter, soit que pressés par elle, ils se hâtent de faire autre chose. Aussi, puisque l'acédie est une tristesse, comme nous l'avons vu, est-il juste d'en faire un vice capital.

Solutions 1. Il est vrai que l'acédie, en pesant sur l'esprit, retient l'homme des activités qui causent la tristesse. Mais elle pousse aussi à certains actes qui, ou bien sont en accord avec la tristesse, comme de pleurer, ou bien permettent d'éviter la tristesse.

2. S. Grégoire a désigné les filles de l'acédie comme il le fallait. En effet, selon le Philosophe, " personne ne peut rester longtemps sans plaisir, en compagnie de la tristesse ". C'est pourquoi la tristesse a nécessairement deux résultats; elle conduit l'homme à s'écarter de ce qui l'attriste; et elle le fait passer à d'autres activités où il trouve son plaisir. De même, ceux qui ne peuvent goûter les joies spirituelles se portent vers les joies corporelles selon Aristote. Dans ce mouvement de fuite par rapport à la tristesse, se remarque le processus suivant: d'abord, l'homme fuit les choses qui l'attristent; ensuite il combat ce qui lui apporte de la tristesse. Or, les biens spirituels dont l'acédie s'attriste sont la fin et les moyens qui regardent la fin. On fuit la fin par le désespoir. On fuit les biens ordonnés à la fin, s'il s'agit de biens difficiles appartenant à la voie des conseils, par la pusillanimité; s'il s'agit de biens qui relèvent de la justice commune, on les fuit par la torpeur à l'égard des préceptes. Le combat contre les biens spirituels attristants est parfois mené contre les hommes qui les proposent, et c'est alors la rancune; parfois le combat s'étend aux biens spirituels eux-mêmes, ce qui conduit à les détester, et c'est alors la malice proprement dite. Enfin, lorsqu'en raison de la tristesse causée par les biens spirituels, on se porte vers les choses extérieures qui procurent du plaisir, la fille de l'acédie est alors l'évasion vers les choses défendues. La réponse aux objections faites à chacune des filles de l'acédie est donc claire. En effet, la malice n'est

trước (I-II, Q.84, a.3 và 4), một tật xấu được gọi là đầu khi nó sẵn sàng sinh sản các tật xấu khác theo yếu tính của nguyên nhân mục đích. Cũng như nhân loại đem lại cho mình nhiều sự xấu bởi sự vui thú, hoặc ngõ hầu thu được sự vui thú, hoặc bởi vì sự lôi kéo của sự vui thú thúc đẩy họ đến các hành động khác; cũng vậy, nhân loại đem lại cho mình nhiều sự xấu bởi sự buồn rầu, hoặc ngõ hầu tránh khỏi nó, hoặc ngõ hầu bị thúc đẩy bởi nó, họ vội vã làm việc khác. Như vậy, bởi vì sự lười biếng là sự buồn rầu như chúng ta đã nói (a.1), người ta có lý do chính đáng gọi nó là mối tội đầu.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thật là sự lười biếng đè nặng tinh thần không cho con người thi hành các hành động, tạo nên sự buồn rầu. Mà nó cũng thúc đẩy đến một số hành động, hoặc phù hợp với sự buồn rầu như sự khóc lóc hoặc cho phép tránh sự buồn rầu.

2. Thánh Grêgôriô chỉ định bảy đứa con cho sự lười biếng một cách hợp lý. Quả thế, theo Triết gia (Eth. 8,2), không ai có thể tồn tại lâu dài không có sự vui thú mà bạn bè với sự buồn rầu. Do đó, sự buồn rầu một cách tất nhiên có hai kết quả; nó dẫn đưa con người tránh cái gì làm cho họ buồn rầu; mà nó làm cho họ tiến hành các hoạt động khác mà ở đó họ gặp được sự vui thú của mình; cũng vậy, những kẻ không thể nếm các sự vui mừng thiêng liêng, hướng về các sự vui thú hữu hình như Triết gia minh chứng (Eth. 10,6). Trong sự chuyển động trốn tránh này đối với sự buồn rầu, người ta nhận thấy tiến trình này: trước tiên con người trốn tránh những sự vật làm cho họ buồn rầu; sau đó, họ chiến đấu với cái gì đem đến cho họ sự buồn rầu. Mà, các sự tốt thiêng liêng mà do đó sự lười biếng buồn rầu, là mục đích và là các phương tiện nhắm mục đích. Người ta trốn tránh mục đích bởi sự thất vọng. Người ta trốn tránh các sự tốt được sắp đặt đến với mục đích, nếu người ta đề cập đến các sự tốt khó khăn thuộc về đường lối của các lời khuyên, đó bởi sự nhút nhát; nếu người ta đề cập đến những sự tốt lệ thuộc vào sự công bình chung, người ta trốn tránh các sự tốt đó bởi sự mê muội đối với các giới mệnh. Sự chiến đấu chống lại các sự tốt thiêng liêng gây nên sự buồn rầu thì đôi khi chống lại với những người trình bày giới thiệu các sự tốt đó, và trong trường hợp này, đó là sự oán hờn; đôi khi cuộc chiến đấu mở rộng đến với chính các sự tốt thiêng liêng, điều đó đưa đến chỗ ghét các sự tốt này và trong trường Hợp này đó là sự ác ý đích thực. Cuối cùng, khi vì sự buồn rầu được gây nên bởi các sự tốt thiêng liêng, người ta hướng đến các sự vật bên ngoài đem đến cho mình sự vui thú, trong trường hợp này đứa con của sự lười biếng là sự xâm chiếm các sự vật bị cấm đoán. Sự giải đáp các vấn nạn đã đưa ra đối với mỗi đứa con trong các con cái của sự lười biếng thì do đó đã rõ ràng. Quả thế, sự ác ý ở đây không được hiểu là giống chung cho

genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

AD TERTIUM dicendum quod etiam Cassianus, in libro de institutis Coenob., distinguit tristitiam ab acedia, sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

each of the daughters: for "malice" does not denote here that which is generic to all vices, but must be understood as explained. Nor is "spite" taken as synonymous with hatred, but for a kind of indignation, as stated above: and the same applies to the others.

Reply to objection 3. This distinction between sorrow and sloth is also given by Cassian (De Instit. Caenob. x, 1). But Gregory more fittingly (Moral. xxxi, 45) calls sloth a kind of sorrow, because, as stated above (A[2]), sorrow is not a distinct vice, in so far as a man shirks a distasteful and burdensome work, or sorrows on account of any other cause whatever, but only in so far as he is sorry on account of the Divine good, which sorrow belongs essentially to sloth; since sloth seeks undue rest in so far as it spurns the Divine good. Moreover the things which Isidore reckons to arise from sloth and sorrow, are reduced to those mentioned by Gregory: for "bitterness" which Isidore states to be the result of sorrow, is an effect of "spite." "Idleness" and "drowsiness" are reduced to "sluggishness about the precepts": for some are idle and omit them altogether, while others are drowsy and fulfil them with negligence. All the other five which he reckons as effects of sloth, belong to the "wandering of the mind after unlawful things." This tendency to wander, if it reside in the mind itself that is desirous of rushing after various things without rhyme or reason, is called "uneasiness of the mind," but if it pertains to the imaginative power, it is called "curiosity"; if it affect the speech it is called "loquacity"; and in so far as it affects a body that changes place, it is called "restlessness of the body," when, to wit, a man shows the unsteadiness of his mind, by the inordinate movements of members of his body; while if it causes the body to move from one place to another, it is called "instability"; or "instability" may denote changeableness of purpose.

pas prise ici comme le genre commun à tous les vices, mais de la façon que nous venons de dire. La rancune n'est pas prise ici dans un sens général qui rejoint la haine, mais comme un ressentiment, nous venons de le dire. Et il faut en dire autant pour les autres filles de l'acédie.

3. Cassien distingue, lui aussi, la tristesse de l'acédie; mais S. Grégoire est plus exact en appelant l'acédie une tristesse. Car, nous l'avons vu plus haut x, la tristesse n'est pas un vice distinct des autres en tant qu'on se refuse à un travail pénible et fatigant, ou en tant qu'on s'attriste pour quelque autre motif, mais selon qu'on s'attriste du bien divin. Cela fait partie de la définition de l'acédie, qui se tourne vers une inaction coupable en tant qu'elle dédaigne le bien divin. Mais la descendance qu'Isidore attribue à la tristesse et à l'acédie se ramène aux affirmations de S. Grégoire. Car l'amertume qu'Isidore fait venir de la tristesse est un effet de la rancune. L'inaction et l'indolence se ramènent à la torpeur en face des commandements; celui qui est inactif les omet complètement, celui qui est indolent les accomplit avec négligence. Les cinq autres vices qu'il fait venir de l'acédie appartiennent tous à l'évasion de l'esprit vers les choses défendues. Quand cette évasion a son siège au sommet de l'esprit chez celui qui se dissipe à contretemps dans tous les sens, on l'appelle l'agitation de l'esprit; quand elle se rapporte à la puissance de connaissance, on l'appelle la curiosité; quand elle se rapporte à la faculté d'élocution, on l'appelle le bavardage; quand elle se rapporte au corps, incapable de demeurer en un même lieu, on l'appelle la nervosité, si l'on veut signaler le vagabondage de l'esprit que manifestent les membres se répandant en mouvements désordonnés; l'instabilité, si l'on veut signaler la diversité des lieux. L'instabilité peut désigner aussi l'inconstance dans les projets.

mọi tật xấu, nhưng theo thể cách mà chúng ta mới đề cập đến. Sự oán hờn không được hiểu ở đây theo ý nghĩa tổng quát liên hệ với sự ghét, nhưng là một sự oán hờn như chúng ta mới đề cập đến. Và người ta cũng phải nói như thế về các đứa con khác của sự lười biếng.

3. Cassien (De Inst. Caenob. 10,1), phân biệt sự buồn rầu với sự lười biếng; mà thánh Grêgôriô đúng hơn để gọi sự lười biếng là sự buồn rầu. Bởi vì, như chúng ta đã nói ở trước (a.2), sự buồn rầu không phải là một tật xấu phân biệt các tật xấu khác trong tư cách người ta từ chối một công việc nặng nề nhọc mệt, hoặc trong tư cách người ta buồn rầu vì một lý do nào khác, nhưng tùy theo người ta buồn rầu vì sự tốt của Thiên Chúa. Điều đó tham dự vào lời định nghĩa của sự lười biếng quay mình đến một sự ở không có tội trong tư cách nó khinh chê sự tốt Thiên Chúa. Song, dòng dõi con cháu mà thánh Isiđôrô chỉ về cho sự buồn rầu và sự lười biếng quy về các sự khẳng định của thánh Grêgôriô. Vì sự chua chát mà thánh Isiđôrô nói nó phát xuất từ sự buồn rầu, là hiệu quả của sự oán hờn. Sự không hành động là sự uể oải quy về sự mê muội đối với các giới mệnh; kẻ không hành động tức là kẻ ở không thì bỏ qua chúng nó cách hoàn toàn, kẻ uể oải thì hoàn thành chúng nó một cách sơ suất. Năm tật xấu khác mà thánh nhân cho là chúng nó phát xuất từ sự lười biếng thì chúng nó tất cả thuộc về việc trốn tránh của tinh thần đến với những sự vật bị cấm đoán khi sự trốn tránh này có chủ thể ở đỉnh chót của tinh thần ở nơi kẻ phân tán cách không hợp thời đến mọi ngã, người ta gọi nó là sự dao động của tinh thần; khi nó quy về năng lực tri thức, người ta gọi nó là sự tò mò tọc mạch; khi nó quy về năng lực nói năng, người ta gọi nó là sự hay nói; khi nó quy về thân thể không thể ở yên trong cũng một chỗ, người ta gọi nó là tính dễ xúc động; nếu người ta muốn biểu thị sự lang thang vớ vẩn của tinh thần được biểu lộ bởi các chi thể tràn lan ra bằng những sự chuyển động mất trật tự, người ta gọi nó là tính không yên; nếu người ta muốn nói lên sự khác biệt các nơi chỗ, sự không yên cũng có thể biểu thị sự hay thay đổi trong các dự định.

QUAESTIO 36

DE INVIDIA

OF ENVY (FOUR ARTICLES)

L'ENVIE

GANH TỴ

Deinde considerandum est de invidia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum

We must now consider envy, and under this head there are four points of inquiry: (1) What is envy? (2) Whether it is a sin? (3) Whether it is a mortal sin? (4)

1. Qu'est-ce que l'envie? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-elle un péché mortel? - 4. Est-elle un vice capital et quelles sont ses filles?

1. Ganh tị là gì? 2. Nó là tội? 3. Nó là trọng tội? 4. Nó là mối tội đầu và các con cái của nó là những cái gì?

mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

ARTICULUS 1

. Utrum invidia sit tristitia

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum invidiae est bonum, dicit enim Gregorius, in V Moral., de invido loquens, *tabescentem mentem sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena*. Ergo invidia non est tristitia.

PRAETEREA, similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., *invidebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem*. Ergo invidia non est tristitia.

PRAETEREA, tristitia ex aliquo defectu causatur, unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est tristitia.

PRAETEREA, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est, non erit causa tristitiae. Est autem causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod his aliqui invident qui habent aut possederunt quae ipsis conveniebant aut quae ipsi quandoque possidebant. Ergo invidia non est tristitia.

SED CONTRA est quod Damascenus, in II libro, ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit quod invidia est tristitia in alienis bonis.

RESPONDEO dicendum quod obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Alio modo bonum alterius

Whether it is a capital sin, and which are its daughters?

ARTICLE 1

Whether envy is a kind of sorrow ?

Objections 1. It would seem that envy is not a kind of sorrow. For the object of envy is a good, for Gregory says (Moral. v, 46) of the envious man that "self-inflicted pain wounds the pining spirit, which is racked by the prosperity of another." Therefore envy is not a kind of sorrow.

2. Further, likeness is a cause, not of sorrow but rather of pleasure. But likeness is a cause of envy: for the Philosopher says (Rhet. ii, 10): "Men are envious of such as are like them in genus, in knowledge, in stature, in habit, or in reputation." Therefore envy is not a kind of sorrow.

3. Further, sorrow is caused by a defect, wherefore those who are in great defect are inclined to sorrow, as stated above (FS, Q[47], A[3]) when we were treating of the passions. Now those who lack little, and who love honors, and who are considered wise, are envious, according to the Philosopher (Rhet. ii, 10). Therefore envy is not a kind of sorrow.

4. Further, sorrow is opposed to pleasure. Now opposite effects have not one and the same cause. Therefore, since the recollection of goods once possessed is a cause of pleasure, as stated above (FS, Q[32], A[3]) it will not be a cause of sorrow. But it is a cause of envy; for the Philosopher says (Rhet. ii, 10) that "we envy those who have or have had things that befitted ourselves, or which we possessed at some time." Therefore sloth is not a kind of sorrow.

On the contrary, Damascene (De Fide Orth. ii, 14) calls envy a species of sorrow, and says that "envy is sorrow for another's good."

I answer that, The object of a man's sorrow is his own evil. Now it may happen that another's good is apprehended as one's own evil, and in this way sorrow can be about another's good. But this happens in two ways: first, when a man is sorry about another's good, in so far as it threatens to be an occasion of harm to himself, as when a man grieves for his enemy's prosperity, for fear lest he may do him some harm: such like sorrow is not envy, but rather an effect of fear, as the Philosopher states (Rhet. ii, 9). Secondly, another's good may be reckoned as being

ARTICLE 1

Qu'est-ce que l'envie ?

Objections 1. Il semble que l'envie ne soit pas une tristesse, car la tristesse a pour objet le mal, tandis que l'envie a pour objet le bien. S. Grégoire a dit en effet en parlant de l'envie: " Elle est une blessure pour l'esprit qui se ronge, torturé par le bonheur d'autrui. " L'envie n'est donc pas une tristesse.

2. La ressemblance n'est pas une cause de tristesse, mais bien plutôt de joie. Or la ressemblance est cause de l'envie. Le Philosophe b dit en effet: " Ils connaîtront l'envie, ceux qui ont des gens qui leur ressemblent selon la race ou la parenté, par la taille, le comportement, ou l'opinion. " Donc l'envie n'est pas une tristesse.

3. La tristesse provient d'une déficience. C'est pourquoi ceux à qui il manque beaucoup de choses sont enclins à la tristesse, nous l'avons vu en étudiant les passions. Or ceux " à qui manquent peu de choses, qui aiment les honneurs, et que l'on considère comme des sages, sont envieux ", d'après Aristote. L'envie n'est donc pas une tristesse.

4. La tristesse s'oppose au plaisir. Or, des contraires ne peuvent avoir la même cause. C'est pourquoi le souvenir des biens que l'on a possédés étant une cause de plaisir, on l'a vu, ce souvenir ne sera pas cause de tristesse. Or, ce souvenir est cause d'envie. Le Philosophe dit en effet que certains envient " ceux qui possèdent ou ont possédé les biens qui leur convenaient à eux-mêmes, ou qu'eux-mêmes avaient parfois possédés ". L'envie n'est donc pas une tristesse.

En sens contraire, le Damascène fait de l'envie une espèce de tristesse et dit que l'envie est " une tristesse des biens d'autrui ".

Réponse : La tristesse a 'pour objet un mal personnel. Or, il arrive que le bien d'autrui soit considéré comme un mal personnel. Sous ce rapport le bien d'autrui peut être objet de tristesse. Et cela de deux façons: ou bien l'on s'attriste du bien d'autrui parce qu'il nous menace de quelque dommage; c'est le cas de l'homme qui s'attriste de l'élévation de son ennemi, car il craint d'avoir à en souffrir. Une telle tristesse n'est pas de l'envie; elle est plutôt une effet de la crainte, selon le Philosophe. Ou encore le bien d'autrui est considéré comme un mal personnel

TIẾT 1

Sự ganh tị là gì ?

VẤN NẠN 1. Sự buồn rầu có đối tượng là sự xấu, trong khi sự ganh tị có đối tượng là sự tốt. Quả thế, thánh Grêgôriô (Moral. 5,46) khi đề cập đến sự ganh tị, đã nói: "Nó là vết thương gặm mòn đối với tinh thần bị làm cho đau khổ bởi hạnh phúc của kẻ khác". Vậy sự ganh tị không phải là sự buồn rầu.

2. Sự tương tự không phải là nguyên nhân của sự buồn rầu, nhưng là nguyên nhân của sự vui mừng. Mà sự tương tự là nguyên nhân của sự ganh tị. Triết gia (Rhet. 2,10) đã nói: "Những kẻ này sẽ hiểu biết sự ganh tị, đó là những kẻ có những người tương tự với mình về chủng tộc, hoặc bà con, theo tầm vóc, cử chỉ, hoặc ý kiến". Vậy sự ganh tị không phải là sự buồn rầu.

3. Sự buồn rầu phát xuất từ sự khuyết phạp. Do đó, những kẻ thiếu nhiều sự vật, có khuynh hướng đến sự buồn rầu như chúng ta đã nói khi nghiên cứu các đam mê (I-II, Q.47, a.3). Mà những kẻ thiếu nhiều sự vật, yêu mến các sự vinh dự và thích được người ta coi mình là những kẻ khôn ngoan thì có ganh tị, như Triết gia minh chứng (Rhet. 2,10). Vậy sự ganh tị không phải là sự buồn rầu.

4. Sự buồn rầu đối lập với sự vui thú. Mà, các tương phản hữu không thể có cùng một nguyên nhân. Do đó, sự nhớ lại các sự tốt mà người ta đã chiếm hữu là nguyên nhân của sự vui thú như người ta đã trông thấy (I-II, Q.32, a.3), sự nhớ lại này sẽ là nguyên nhân của sự ganh tị. Quả thế, Triết gia (Rhet. 2,10), đã nói rằng: một số người ganh tị những kẻ chiếm hữu hoặc đã chiếm hữu các sự tốt đã thích hợp với chính họ hoặc chính họ đã chiếm hữu chúng nó một vài lần nào đó. Vậy sự ganh tị không phải là sự buồn rầu.

TRÁI LẠI, Thánh Đamascênô coi sự ganh tị là một loại buồn rầu và nói sự ganh tị là sự buồn rầu về các sự tốt của người khác.

TRẢ LỜI : Sự buồn rầu có đối tượng là sự xấu riêng của bản thân. Mà, xảy ra là sự tốt của người khác được coi là sự xấu riêng của bản thân. Ở phương diện này, sự tốt của người khác có thể là đối tượng của sự buồn rầu. Và điều đó xảy ra theo hai thể cách: hoặc là người ta buồn rầu vì sự tốt của người khác bởi vì nó ngăm dọa chúng ta về một sự tai hại nào; đó là trường hợp của kẻ buồn rầu về sự quyền cao chức trọng của kẻ thù địch mình, vì họ sợ sẽ có đau khổ do đó. Một sự buồn rầu như thế không phải là sự ganh tị; nhưng nó là hiệu quả của sự sợ theo ý kiến của Triết gia (Rhet. 2). Hoặc còn sự

aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse; ut philosophus dicit, in II Rhet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod quia invidia est de gloria alterius inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium, nullus enim, nisi insanus, studet se aequare vel praeferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat inquantum concordat voluntati.

AD TERTIUM dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob V dicitur, *parvulum occidit invidia*. Et dicit Gregorius, in V Moral., quod *invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus*.

AD QUARTUM dicendum quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat, sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam. Et inquantum ab aliis habentur, causant invidiam, quia hoc maxime videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit

one's own evil, in so far as it conduces to the lessening of one's own good name or excellence. It is in this way that envy grieves for another's good: and consequently men are envious of those goods in which a good name consists, and about which men like to be honored and esteemed, as the Philosopher remarks (Rhet. ii, 10).

Reply to objection 1. Nothing hinders what is good for one from being reckoned as evil for another: and in this way it is possible for sorrow to be about good, as stated above.

Reply to objection 2. Since envy is about another's good name in so far as it diminishes the good name a man desires to have, it follows that a man is envious of those only whom he wishes to rival or surpass in reputation. But this does not apply to people who are far removed from one another: for no man, unless he be out of his mind, endeavors to rival or surpass in reputation those who are far above him. Thus a commoner does not envy the king, nor does the king envy a commoner whom he is far above. Wherefore a man envies not those who are far removed from him, whether in place, time, or station, but those who are near him, and whom he strives to rival or surpass. For it is against our will that these should be in better repute than we are, and that gives rise to sorrow. On the other hand, likeness causes pleasure in so far as it is in agreement with the will.

Reply to objection 3. A man does not strive for mastery in matters where he is very deficient; so that he does not envy one who surpasses him in such matters, unless he surpass him by little, for then it seems to him that this is not beyond him, and so he makes an effort; wherefore, if his effort fails through the other's reputation surpassing his, he grieves. Hence it is that those who love to be honored are more envious; and in like manner the faint-hearted are envious, because all things are great to them, and whatever good may befall another, they reckon that they themselves have been bested in something great. Hence it is written (Job 5:2): "Envy slayeth the little one," and Gregory says (Moral. v, 46) that "we can envy those only whom we think better in some respect than ourselves."

Reply to objection 4. Recollection of past goods in so far as we have had them, causes pleasure; in so far as we have lost them, causes sorrow; and in so far as others have them, causes envy, because that, above all, seems to belittle our reputation. Hence the Philosopher says (Rhet. ii) that the

parce qu'il a pour résultat de diminuer notre gloire et notre réussite propres. C'est ainsi que l'envie s'attriste du bien d'autrui. Voilà pourquoi on envie surtout " les biens qui comportent de la gloire, et d'où les hommes aiment tirer honneur et réputation ", dit Aristote.

Solutions 1. Rien n'empêche que ce qui est bon pour l'un soit considéré comme mauvais pour l'autre. C'est pourquoi la tristesse peut provenir d'un bien, on vient de le dire.

2. L'envie vient de la gloire d'autrui en tant que celle-ci diminue la gloire que l'on désire. En conséquence, on envie seulement ceux que l'on veut égaler ou surpasser en gloire. Or cela n'est pas possible envers ceux qui sont très loin de nous; personne en effet, à moins d'être insensé, ne cherche à égaler ou à surpasser dans la gloire ceux qui sont de beaucoup supérieurs; l'homme du peuple, par exemple, n'envie pas le roi, ni le roi l'homme du peuple, qu'il dépasse de beaucoup. C'est pourquoi l'homme n'envie pas ceux qui sont très loin de lui, par le lieu, par le temps, ou par la situation, mais il envie ceux qui lui sont proches, qu'il s'efforce d'égaler ou de surpasser. Car lorsque ceux-ci nous dépassent en gloire, cela va contre notre intérêt, et il en résulte de la tristesse. Pour que la ressemblance soit cause de joie, il faut qu'elle ait l'accord de la volonté.

3. Personne ne s'efforce d'atteindre à un bien qui le dépasse de beaucoup. Et donc on ne porte pas envie à celui qui y excellerait. Mais si l'écart n'est pas grand, il semble qu'on puisse atteindre à ce bien, et alors on le recherche. Si cette recherche échoue parce que l'autre a trop de gloire, on s'attriste. Et c'est pourquoi, ceux qui aiment les honneurs sont les plus envieux. Et de même les pusillanimes sont envieux, parce que, attachant de l'importance à toute chose, tout ce qui arrive de bon à quelqu'un, ils y voient une grande défaite pour eux. C'est pourquoi il est dit dans Job (5, 2 Vg): " L'envie fait mourir le petit. " Et S. Grégoire: " Nous pouvons envier seulement ceux que nous estimons meilleurs que nous sur quelque point. "

4. Le souvenir des biens passés, en tant qu'on les a possédés, cause du plaisir; mais en tant qu'on les a perdus, il cause de la tristesse. Et en tant qu'ils sont possédés par d'autres, ils causent de l'envie. Car cela surtout semble porter atteinte à notre gloire personnelle. Aussi, le Philosophe fait-il remarquer

tốt của người khác được coi là sự xấu riêng của bản thân bởi vì nó có kết quả làm bớt vinh quang của chúng ta và sự thành công riêng của chúng ta. Chính như vậy mà sự ganh tị buồn rầu về sự tốt của người khác. Do đó, người ta ganh tị nhất là những sự tốt đem lại vinh quang và do đó nhân loại ưa thích rút lấy vinh dự và thanh danh như Triết gia trình bày (Rhet. 2,10).

GIẢI ĐÁP 1. Không gì ngăn trở việc điều tốt cho người này được coi là xấu cho người khác. Do đó, sự buồn rầu có thể phát xuất từ sự tốt như người ta mới đề cập.

2. Sự ganh tị phát xuất từ vinh quang của người khác trong tư cách nó giảm bớt vinh quang mà người ta ước muốn. Do đó, người ta chỉ ganh tị những kẻ bằng hoặc hơn trong vinh quang. Mà điều đó không thể có được đối với những kẻ rất xa cách chúng ta; quả thế, không ai, trừ phi là điên khùng, tìm kiếm bằng hoặc hơn trong vinh quang với những kẻ cao thượng nhiều; con người của quần chúng, thí dụ, không ganh tị nhà vua, nhà vua cũng không ganh tị con người của quần chúng, mà nhà vua vượt qua rất nhiều. Do đó, con người không ganh tị những kẻ rất xa cách mình, về nơi chỗ, về thời gian, hoặc về hoàn cảnh, nhưng họ ganh tị những kẻ gần gũi mình mà họ nỗ lực bằng hoặc vượt qua. Vì khi những kẻ này vượt qua chúng ta trong vinh quang, điều đó đi trái nghịch sự ích lợi của chúng ta, và do đó phát sinh sự buồn rầu. Ngõ hầu sự tương tự là nguyên nhân cho sự vui mừng, nó phải có sự phù hợp với ý chí.

3. Không ai nỗ lực đạt tới sự tốt vượt qua mình nhiều. Vậy người ta không ganh tị kẻ xuất chúng. Nhưng nếu sự cách biệt không to lớn, xem ra người ta có thể đạt tới sự tốt này được, và trong trường hợp này người ta tìm kiếm nó. Nếu sự tìm kiếm này thất bại bởi vì người khác có quá nhiều vinh quang, người ta buồn rầu. Và do đó, những kẻ yêu thích các vinh dự ganh tị nhất và cũng vậy, các kẻ nhút nhát ganh tị, bởi vì, gán sự quan trọng vào sự vật, tất cả cái gì xảy ra tốt cho người nào, thì họ trông thấy ở đó sự thất bại to lớn cho mình. Do đó, có lời ghi chép: "Sự ganh tị làm chết dần" (G 5,2). Và thánh Grêgôriô nói: "Chúng ta chỉ có thể ganh tị những kẻ chúng ta tưởng nghĩ tốt hơn chúng ta về một điểm nào" (Moral. 5,46).

4. Sự nhớ lại các sự tốt đã qua, trong tư cách người ta đã chiếm hữu nó, tạo nên sự vui thú; còn trong tư cách người ta đã mất chúng, chúng tạo nên sự buồn rầu. Và trong tư cách chúng đã bị kẻ khác chiếm hữu, chúng tạo nên sự ganh tị. Vì điều đó xem ra nhất là gây tổn hại cho sự vinh quang riêng của bản thân chúng

philosophus, in II Rhet., quod *senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti*; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS 2
Utrum invidia sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus, ad Laetam, de Instruct. filiae, *habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur*. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

PRAETEREA, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit, dicitur enim Prov. XXIX, *cum impii sumpserint principatum, gemet populus*. Ergo invidia non semper est peccatum.

PRAETEREA, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, *zelus domus tuae comedit me*. Secundum illud Psalm., ergo invidia non semper est peccatum.

PRAETEREA, poena dividitur contra culpam. Sed invidia est quaedam poena, dicit enim Gregorius, V Moral., *cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania instigat, color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor*. Ergo invidia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur ad Gal. V, non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, invidia est tristitia de alienis bonis. Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est; et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII Moral., ait, *evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus*. Alio modo potest aliquis tristari de bono old envy the young, and those who have spent much in order to get something, envy those who have got it by spending little, because they grieve that they have lost their goods, and that others have acquired goods.

ARTICLE 2
Whether envy is a sin ?

Objections 1. It would seem that envy is not a sin. For Jerome says to Laeta about the education of her daughter (Ep. cvii): "Let her have companions, so that she may learn together with them, envy them, and be nettled when they are praised." But no one should be advised to commit a sin. Therefore envy is not a sin

Objections 1. Further, "Envy is sorrow for another's good," as Damascene says (De Fide Orth. ii, 14). But this is sometimes praiseworthy: for it is written (Prov. 29:2): "When the wicked shall bear rule, the people shall mourn." Therefore envy is not always a sin.

3. Further, envy denotes a kind of zeal. But there is a good zeal, according to Ps. 68:10: "The zeal of Thy house hath eaten me up." Therefore envy is not always a sin.

4. Further, punishment is condivided with fault. But envy is a kind of punishment: for Gregory says (Moral. v, 46): "When the foul sore of envy corrupts the vanquished heart, the very exterior itself shows how forcibly the mind is urged by madness. For paleness seizes the complexion, the eyes are weighed down, the spirit is inflamed, while the limbs are chilled, there is frenzy in the heart, there is gnashing with the teeth." Therefore envy is not a sin.

On the contrary, It is written (Gal. 5:26): "Let us not be made desirous of vainglory, provoking one another, envying one another."

I answer that, As stated above (A[1]), envy is sorrow for another's good. Now this sorrow may come about in four ways. First, when a man grieves for another's good, through fear that it may cause harm either to himself, or to some other goods. This sorrow is not envy, as stated above (A[1]), and may be void of sin. Hence Gregory says (Moral. xxii, 11): "It very often happens that without charity being lost, both the destruction of an enemy rejoices us, and again his glory, without any sin of envy, saddens us, since, when he falls, we believe that some are deservedly set up, and when he prospers, we dread lest many suffer unjustly." Secondly, we may grieve over another's good, not because he

que " les vieillards envient les jeunes, et que ceux qui ont payé cher leurs acquisitions envient ceux qui les ont faites à peu de frais ". Ils s'affligent en effet de la perte de leurs biens et du fait que d'autres les ont acquis.

ARTICLE 2
L'envie est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, S. Jérôme écrit à Laeta sur l'éducation de sa fille: " Qu'elle ait des compagnes d'études qu'elle puisse envier, dont l'éloge la pique. " Mais personne ne doit être incité à pécher. Donc l'envie n'est pas un péché.

2. L'envie est " la tristesse que donne le bien d'autrui ", selon le Damascène. Or, cette tristesse peut être louable, car il est dit dans les Proverbes (29, 2): " Quand les impies dominent, le peuple gémit. " L'envie n'est donc pas un péché.

3. L'envie désigne un certain zèle. Mais un certain zèle est bon, selon le Psaume (69, 10): " Le zèle de ta maison me dévore. " Donc l'envie n'est pas toujours un péché.

4. La peine se distingue de la faute. Or, l'envie est une peine, comme le montre S. Grégoire: " Lorsque, après une défaite, le coeur est corrompu par l'envie, les signes extérieurs eux-mêmes indiquent la gravité du délire qui s'empare de la raison: le visage pâlit, les joues se creusent, l'esprit s'enflamme, les membres se glacent, la pensée est prise de rage, les dents grincent. " Donc l'envie n'est pas un péché.

En sens contraire, S. Paul écrit aux Galates (5, 26): " Ne cherchons pas la vaine gloire en nous provoquant les uns les autres, en nous enviant mutuellement. "

Réponse : L'envie, nous l'avons vu, est une tristesse provoquée par " le bien d'autrui ". Mais cette tristesse peut naître de quatre façons. 1° On s'afflige du bien d'autrui parce qu'on en redoute un dommage pour soi-même et pour d'autres biens. Cette tristesse n'est pas de l'envie, nous l'avons vu, et elle peut exister sans péché. Aussi S. Grégoire peut-il écrire: " Il arrive souvent que, sans manquer à la charité, la ruine de l'ennemi nous réjouisse, ou encore son succès nous attriste, sans qu'il y ait péché d'envie, lorsque nous estimons que sa chute permettra à certains de se relever, lorsque nous craignons que son succès ne soit pour beaucoup le signal

ta. Như vậy, Triết gia (Rhet. 2,10) nhận xét rằng các người già lão ganh tị những người trẻ trung, và những kẻ đã trả cao giá cho các sự mua sắm của mình, ganh tị những kẻ đã làm việc ấy một cách ít tốt kém." Quả thế, họ buồn phiền về sự mất mát các sự tốt của mình và vì sự việc các kẻ khác đã thu lượm được các sự tốt.

TIẾT 2
Sự ganh tị là tội ?

VẤN NẠN 1. Thánh Giêrônimô đã viết thư cho bà Laeta về sự giáo dục người con gái của bà (Epist. 107,22): "Cô ta có những bạn học mà cô có thể ganh tị vì sự ngợi khen của họ làm cho cô đau khổ". Mà không ai phải bị thúc đẩy để phạm tội. Vậy sự ganh tị không phải là tội.

2. Sự ganh tị là sự buồn rầu được gây nên bởi sự tốt của người khác, theo thánh Đamascênô (De Fide Orth. 11,14). Mà, sự buồn rầu có thể đáng ca ngợi theo lời ghi chép khi những người vô đạo cai trị, dân chúng rên siết (Cn 29,2). Vậy sự ganh tị không phải là tội.

3. Sự ganh tị biểu thị một sự nhiệt thành nào đó. Mà sự nhiệt thành thì tốt theo lời Thánh vịnh (69,10): "Lòng nhiệt thành nhà Chúa thiêu đốt tôi". Vậy sự ganh tị không phải luôn luôn là tội.

4. Hình phạt phân biệt với tội lỗi như thánh Grêgôriô chứng tỏ: "Khi tâm hồn sau một cuộc thất bại, bị hư hỏng bởi sự ganh tị, các dấu hiệu bên ngoài chứng tỏ sự nặng nề của cơn cuồng nhiệt xâm chiếm trí năng, nét mặt xanh xao, gò má hốc hác, tinh thần nóng bừng, các chi thể lạnh ngắt, tư tưởng điên khùng, các răng nghiến trèo trẹo" (Moral. 5,46). Vậy sự ganh tị không phải là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô viết cho tín hữu Galata (5,26): "Chúng ta đừng tìm kiếm hư danh mà thách thức nhau và ganh tị nhau".

TRẢ LỜI : Sự ganh tị, như chúng ta đã trông thấy (obj.2), là một sự buồn rầu được khiêu khích bởi sự tốt của người khác. Mà sự buồn rầu có thể phát sinh theo bốn thể cách: Thứ nhất, người ta buồn phiền vì sự tốt của người khác, bởi vì người ta sợ do đó mà có sự thiệt hại cho chính mình và cho các sự tốt khác; sự buồn rầu này không thuộc về sự ganh tị như chúng ta đã thấy (Moral. 22,11); và nó có thể hiện hữu mà không có tội. Như vậy, thánh Grêgôriô viết: "Thường xảy ra là sự sụp đổ của kẻ thù địch làm vui thú chúng ta mà không có sự thiếu hụt về đức mến, hoặc sự thành công của họ làm cho chúng ta buồn rầu mà không có tội ganh tị, khi chúng ta tưởng nghĩ sự sụp đổ của họ cho phép một số người được chỗi dậy, khi chúng ta sợ rằng

alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I ad Cor. XIV, *aemulamini spiritualia*. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut philosophus dicit, in II Rhet., est de divitiis et de talibus, quae possunt provenire dignis et indignis. Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur Nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem, et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm., *noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Et alibi, *pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*. Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam philosophus dicit, in II Rhet., quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

has it, but because the good which he has, we have not: and this, properly speaking, is zeal, as the Philosopher says (Rhet. ii, 9). And if this zeal be about virtuous goods, it is praiseworthy, according to 1 Cor. 14:1: "Be zealous for spiritual gifts": while, if it be about temporal goods, it may be either sinful or sinless. Thirdly, one may grieve over another's good, because he who happens to have that good is unworthy of it. Such sorrow as this cannot be occasioned by virtuous goods, which make a man righteous, but, as the Philosopher states, is about riches, and those things which can accrue to the worthy and the unworthy; and he calls this sorrow [*The nearest equivalent is "indignation." The use of the word "nemesis" to signify "revenge" does not represent the original Greek.], saying that it belongs to good morals. But he says this because he considered temporal goods in themselves, in so far as they may seem great to those who look not to eternal goods: whereas, according to the teaching of faith, temporal goods that accrue to those who are unworthy, are so disposed according to God's just ordinance, either for the correction of those men, or for their condemnation, and such goods are as nothing in comparison with the goods to come, which are prepared for good men. Wherefore sorrow of this kind is forbidden in Holy Writ, according to Ps. 36:1: "Be not emulous of evil doers, nor envy them that work iniquity," and elsewhere (Ps. 72:2, 3): "My steps had well nigh slipped, for I was envious of the wicked, when I saw the prosperity of sinners [*Douay: 'because I had a zeal on occasion of the wicked, seeing the prosperity of sinners']." Fourthly, we grieve over a man's good, in so far as his good surpasses ours; this is envy properly speaking, and is always sinful, as also the Philosopher states (Rhet. ii, 10), because to do so is to grieve over what should make us rejoice, viz. over our neighbor's good.

d'une injuste oppression. " 2° On peut s'attrister du bien d'autrui, non parce que lui-même possède un bien, mais parce que ce bien nous manque. Et cela, c'est proprement le zèle, d'après le Philosophe. Si ce zèle se rapporte à des biens honnêtes il est digne de louange; S. Paul écrit (1 Co 14, 1): " Ayez de l'émulation pour les dons spirituels. " S'il se rapporte à des biens temporels, il peut s'accompagner de péché ou non. 3° On s'attriste du bien d'autrui lorsque celui à qui le bien échoit en est indigne. Cette tristesse ne peut naître de biens honnêtes qui améliorent celui qui les reçoit; mais d'après le Philosophe,, elle provient de richesses et de biens de ce genre, qui peuvent échoir aux dignes comme aux indignes. Cette tristesse, selon lui, s'appelle la némésis ou l'indignation que cause l'injustice, et elle est conforme aux bonnes moeurs. Mais il parle ainsi parce qu'il considérait en eux-mêmes les biens temporels qui peuvent sembler grands à ceux qui ne prêtent pas attention aux biens éternels. Mais selon la doctrine de la foi, les biens temporels que reçoivent les indignes leur sont octroyés en vertu d'une juste ordonnance de Dieu, pour leur amendement ou pour leur condamnation. Ces biens ne sont pour ainsi dire d'aucune valeur en comparaison des biens futurs qui sont réservés aux bons. Aussi cette tristesse est-elle interdite par l'Écriture sainte selon le Psaume (37, 1): " N'envie pas les pêcheurs, ne jalouse pas ceux qui commettent l'iniquité. " Et dans un autre Psaume (73, 2.3): " Encore un peu, je faisais un faux pas, car j'étais jaloux des impies, voyant la prospérité des pécheurs. " 4° On s'attriste des biens d'autrui lorsque le prochain a plus de biens que nous. Et cela, c'est proprement l'envie. Elle est toujours mauvaise, selon le Philosophe, " parce que l'on s'afflige de ce dont il faut se réjouir, à savoir du bien du prochain ".

sự thành công của họ đối với nhiều người chỉ là dấu hiệu sự đàn áp bất công. Thứ hai, người ta có thể buồn rầu vì sự tốt của người khác, không phải vì chính họ chiếm hữu sự tốt, nhưng bởi vì sự tốt này thiếu cho chúng ta. Và điều đó theo Triết gia (Rhet. 2,11), một cách đích xác là sự nhiệt thành theo ý kiến của Triết gia (Rhet. 2,11). Nếu sự nhiệt thành này quy về các sự tốt lương thiện, nó đáng khen; thánh Phaolô đã viết: "Anh em hãy có sự ganh đua đối với các ân huệ thiêng liêng" (1Cr 14,1). Nếu nó quy về các sự tốt hữu hình, nó có thể có tội hoặc không có. Thứ ba, người ta buồn vì sự tốt của người khác khi kẻ được sự tốt thì bất xứng. Sự buồn rầu này không thể phát sinh từ các sự tốt lương thiện cải thiện kẻ đã nhận chúng nó; nhưng theo Triết gia (Rhet. 2,9), nó phát xuất bởi của cải giàu có và những của cải tương tự, là những của cải có thể xảy đến cho những kẻ xứng đáng như cho những kẻ bất xứng. Sự buồn rầu này, theo Triết gia, gọi là sự thịnh nộ được tạo nên bởi sự bất công, và nó phù hợp với phong tục tốt. Song Triết gia nói như thế bởi vì ông xem xét các sự tốt hữu hình tại sự có thể xem ra to lớn đối với những kẻ không chú ý đến các sự tốt thiêng liêng. Nhưng theo đạo lý của đức tin, các sự tốt hữu hình mà những người bất xứng lãnh nhận được ban cho họ vì sự sắp đặt công bình của Thiên Chúa, để cải hóa họ hoặc để lên án phạt họ; các sự tốt này nói cho đúng thì không có giá trị gì nếu so sánh với các sự tốt tương lai dành cho những người tốt lành. Như vậy sự buồn rầu này bị Kinh thánh cấm đoán theo Thánh vịnh 37,1: "Ngươi đừng ganh tị các tội nhân, ngươi đừng phân bì các kẻ phạm tội gian ác". Và trong Thánh vịnh khác (73,2.3): "Còn chút nữa tôi hẳn sẩy chân, vì tôi ganh tị những người vô đạo khi trông thấy sự thịnh vượng của các tội nhân". Thứ bốn, người ta buồn rầu về các sự tốt của người khác khi người đồng loại có nhiều sự tốt hơn chúng ta. Và điều đó một cách đích thực là sự ganh tị; nó luôn luôn xấu xa theo ý kiến của Triết gia (Rhet. 2,11), bởi vì người ta buồn phiền về điều mà người ta phải vui mừng, nghĩa là vì sự tốt của người đồng loại

AD PRIMUM ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Reply to objection 1. Envy there denotes the zeal with which we ought to strive to progress with those who are better than we are.

Solutions 1. L'envie est prise ici pour le zèle qui doit nous faire progresser en compagnie des meilleurs.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ganh tị hiểu ở đây là sự nhiệt thành làm cho chúng ta tiến triển với những người tốt hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Reply to objection 2. This argument considers sorrow for another's good in the first sense given above.

2. Cet argument se fonde sur la tristesse du bien d'autrui dont nous avons parlé en premier lieu dans la Réponse.

2. Chứng cứ này có nền tảng trên sự buồn rầu vì sự tốt của người khác mà chúng ta đã đề cập đến ở chỗ thứ nhất trong phần trả lời.

AD TERTIUM dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est. Unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

Reply to objection 3. Envy differs from zeal, as stated above. Hence a certain zeal may be good, whereas envy is always evil.

3. L'envie diffère du zèle, nous venons de le dire. Le zèle peut être bon, alors que l'envie est toujours mauvaise.

3. Sự ganh tị phân biệt với sự nhiệt thành như chúng ta mới đề cập đến. Sự nhiệt thành có thể tốt đang khi sự ganh tị xấu luôn luôn.

AD QUARTUM dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, poenale

Reply to objection 4. Nothing hinders a sin from being penal accidentally, as stated above (FS,

4. Rien n'empêche qu'un péché, lorsqu'il s'y ajoute quelque autre chose, ne prenne un caractère de

4. Không cái gì ngăn trở việc tội khi được cái gì thêm vào đó, mặc lấy đặc tính của hình phạt. Chúng ta đã trông

esse; ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS 3
Utrum invidia sit peccatum mortale

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII de Trin. Ergo invidia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim Augustinus, in I Confess., *vidi ego et expertus sum zelantem puerum, nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum*. Ergo invidia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed Nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Iob V, *parvulum occidit invidia*. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiae, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum, nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet. Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae. Ita etiam et in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est

Q[87], A[2]) when we were treating of sins.

ARTICLE 3
Whether envy is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that envy is not a mortal sin. For since envy is a kind of sorrow, it is a passion of the sensitive appetite. Now there is no mortal sin in the sensuality, but only in the reason, as Augustine declares (De Trin. xii, 12) [*Cf. FS, Q[74], A[4]]. Therefore envy is not a mortal sin.

2. Further, there cannot be mortal sin in infants. But envy can be in them, for Augustine says (Confess. i): "I myself have seen and known even a baby envious, it could not speak, yet it turned pale and looked bitterly on its foster-brother." Therefore envy is not a mortal sin.

3. Further, every mortal sin is contrary to some virtue. But envy is contrary, not to a virtue but to , which is a passion, according to the Philosopher (Rhet. ii, 9). Therefore envy is not a mortal sin.

On the contrary, It is written (Job 5:2): "Envy slayeth the little one." Now nothing slays spiritually, except mortal sin. Therefore envy is a mortal sin.

I answer that, Envy is a mortal sin, in respect of its genus. For the genus of a sin is taken from its object; and envy according to the aspect of its object is contrary to charity, whence the soul derives its spiritual life, according to 1 Jn. 3:14: "We know that we have passed from death to life, because we love the brethren." Now the object both of charity and of envy is our neighbor's good, but by contrary movements, since charity rejoices in our neighbor's good, while envy grieves over it, as stated above (A[1]). Therefore it is evident that envy is a mortal sin in respect of its genus. Nevertheless, as stated above (Q[35], A[4]; FS, Q[72], A[5], ad 1), in every kind of mortal sin we find certain imperfect movements in the sensuality, which are venial sins: such are the first movement of concupiscence, in the genus of adultery, and the first movement of anger, in the genus of murder, and so in the genus of envy we find sometimes even in perfect men certain first movements, which are venial sins.

Reply to objection 1. The movement of envy in so far as it is a passion of the sensuality, is an imperfect thing in the genus of human acts, the principle of which is the reason, so that envy of that

peine. Nous l'avons vu précédemment en traitant des péchés.

ARTICLE 3
L'envie est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Il semble que non. Car, puisque l'envie est une tristesse, elle est une passion de l'appétit sensible. Or, le péché mortel ne se trouve pas dans la sensualité, mais seulement dans la raison; S. Augustin l'a montré. L'envie n'est donc pas péché mortel.

2. Il ne peut y avoir de péché mortel chez les enfants. Or, l'envie peut se trouver chez eux. S. Augustin dit en effet: " J'ai vu, j'ai observé un enfant envieux: il ne parlait pas encore et, blême, il jetait un regard méchant sur son frère de lait. " L'envie n'est donc pas un péché mortel.

3. Tout péché mortel est contraire à une vertu. Or, l'envie n'est pas contraire à une vertu, mais à l'indignation qui est une passion, selon le Philosophe. L'envie n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, il est écrit dans Job (5, 2 Vg): " L'envie fait mourir le petit. " Or, il n'y a que le péché mortel pour donner la mort spirituelle.

Réponse : L'envie, par son genre, est péché mortel. Le genre d'un péché se prend en effet de son objet. Or, l'envie, en raison de son objet, est contraire à la charité, qui fait vivre l'âme spirituelle, selon S. Jean (1 Jn 3, 14): " Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. " En effet, la charité et l'envie ont toutes deux pour objet le bien du prochain, mais selon un mouvement contraire: alors que la charité se réjouit du bien du prochain, l'envie s'en attriste, nous l'avons vu. Il est donc clair que l'envie, par son genre, est péché mortel. Il reste, comme nous l'avons vu plus haute qu'on trouve en chaque genre de péchés mortels des mouvements imparfaits qui, demeurant dans la sensualité, ne sont que des péchés véniels; c'est le cas en matière d'adultère, pour le premier mouvement de concupiscence; ou en matière d'homicide, pour le premier mouvement de colère. De même, dans le genre de l'envie, on trouve, parfois même chez des hommes parfaits, des premiers mouvements qui sont des péchés véniels.

Solutions 1. Le mouvement d'envie, en tant qu'il est une passion de la sensualité, est un acte imparfait dans le genre des actes humains, dont le principe est la raison. Cette envie-là n'est pas

thấy điều đó ở trước (I-II, q.87, a.2), khi người ta thảo luận về các tội.

TIẾT 3
Sự ganh tị là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Sự ganh tị là sự buồn rầu, nó là một đam mê của giác dục. Mà, trọng tội không ở trong nhục cảm tính, nhưng ở trong trí năng; thánh Augustinô đã minh chứng điều đó (De Trin. 12,12). Vậy sự ganh tị không phải là trọng tội.

2. Không thể có trọng tội ở nơi các trẻ con. Mà, sự ganh tị gặp được ở nơi chúng nó. Quả thế, thánh Augustinô (Con. 1,7) đã lên tiếng: "Tôi đã trông thấy, tôi đã quan sát một trẻ con ganh tị: nó chưa nói và, tái mét, một cách dữ tợn nó trông nhìn người anh ruột của nó". Vậy sự ganh tị không phải là trọng tội.

3. Mọi trọng tội trái nghịch với nhân đức. Mà, sự ganh tị không trái ngược một nhân đức nào, nhưng trái ngược với sự thịnh nộ là một đam mê theo ý kiến của Triết gia (Rhet. 2,9). Vậy sự ganh tị không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Sự ganh tị làm cho chết dần" (G 5,2). Mà chỉ có trọng tội mới đem lại sự chết thiêng liêng.

TRẢ LỜI : Sự ganh tị, theo giống của mình là trọng tội. Quả thế, giống của tội do ở đối tượng của mình. Mà, sự ganh tị, do đối tượng của mình, trái ngược với đức mến, là nhân đức làm sống linh hồn thiêng liêng theo thánh Gioan (1Ga 3,14): "Chúng ta biết rằng, chúng ta đã từ sự chết đến sự sống, bởi vì chúng ta yêu mến các anh em của chúng ta". Thực thế, đức mến và sự ganh tị cả hai đều có đối tượng là sự tốt của người đồng loại, nhưng theo sự chuyển động trái ngược: đang khi đức mến vui mừng vì sự tốt của người đồng loại, sự ganh tị buồn rầu vì sự tốt đó như chúng ta đã trông thấy (a.1). Vậy rõ ràng sự ganh tị theo giống của mình là trọng tội. Như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.35, a.3), người ta còn gặp thấy ở mỗi giống của trọng tội các sự chuyển động không hoàn thành, ở trong nhục cảm tính, chỉ là những tội nhẹ; đó là trường hợp về tội ngoại tình đối với sự chuyển động đầu tiên về vật dục; hoặc đối với tội giết người trong sự chuyển động đầu tiên của sự giận dữ. Cũng vậy, trong giống của sự ganh tị, người ta gặp thấy đôi khi ngay ở nơi những người hoàn hảo, những sự chuyển động đầu tiên là những tội nhẹ.

GIẢI ĐÁP 1. Sự chuyển động về sự ganh tị, trong tư cách nó là một đam mê của nhục cảm tính, là hành động không hoàn thành ở giống các hành vi nhân linh mà nguyên lý của chúng nó là trí năng. Sự ganh tị đó không

peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod invidia, secundum philosophum, in II Rhet. opponitur et Nemesi et misericordiae, sed secundum diversa. Nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti, invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia Nemesi, Nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psalm., *zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quaedam virtus est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiae opponitur et caritati.

kind is not a mortal sin. The same applies to the envy of little children who have not the use of reason.

Wherefore the Reply to the Second Objection is manifest.

Reply to objection 3. According to the Philosopher (Rhet. ii, 9), envy is contrary both to and to pity, but for different reasons. For it is directly contrary to pity, their principal objects being contrary to one another, since the envious man grieves over his neighbor's good, whereas the pitiful man grieves over his neighbor's evil, so that the envious have no pity, as he states in the same passage, nor is the pitiful man envious. On the other hand, envy is contrary to on the part of the man whose good grieves the envious man, for is sorrow for the good of the undeserving according to Ps. 72:3: "I was envious of the wicked, when I saw the prosperity of sinners" [*Douay: 'because I had a zeal on occasion of the wicked, seeing the prosperity of sinners'], whereas the envious grieves over the good of those who are deserving of it. Hence it is clear that the former contrariety is more direct than the latter. Now pity is a virtue, and an effect proper to charity: so that envy is contrary to pity and charity.

péché mortel. Il en est de même de l'envie des enfants qui n'ont pas l'usage de la raison.

2. Cela répond aussi à la deuxième objection.

3. L'envie, d'après le Philosophe, s'oppose à l'indignation et à la miséricorde, mais différemment. Car elle s'oppose directement à la miséricorde selon leur objet principal: l'envieux, en effet, s'attriste du bien du prochain, alors que le miséricordieux s'attriste du mal du prochain. Aussi les envieux ne sont-ils pas miséricordieux, et l'inverse n'est pas vrai non plus. L'envie et l'indignation ou némésis s'opposent suivant ceux à qui appartient le bien dont elles s'attristent; car celui qui s'indigne s'attriste du bien de ceux qui agissent indignement, comme dit le Psaume (73, 3): " J'étais jaloux des impies, voyant la prospérité des pécheurs " tandis que l'envieux s'attriste du bien de ceux qui en sont dignes. La première opposition, entre l'envie et la miséricorde, est donc plus directe que la seconde, entre l'envie et l'indignation. Or la miséricorde est une vertu, elle est l'effet propre de la charité. L'envie s'oppose donc à la miséricorde et à la charité.

phải là trọng tội. Cũng có như vậy đối với sự ganh tị của các trẻ con không sử dụng trí năng.

2. Điều vừa nói cũng giải đáp vấn nạn.

3. Sự ganh tị, theo Triết gia (Rhet. 2,9), đối lập với sự thịnh nộ và lòng thương xót; nhưng theo hai thể cách khác nhau. Vì nó đối lập trực tiếp với lòng thương xót tùy theo đối tượng chính của chúng: thực thế, người ta ganh tị buồn rầu vì sự tốt của người đồng loại đang khi người thương xót buồn rầu vì sự xấu của người đồng loại. Như vậy, những người ganh tị không phải là những người có lòng thương xót; và điều ngược lại cũng không đúng. Sự ganh tị và sự thịnh nộ đối lập nhau tùy theo những người có sự tốt mà chúng nó buồn rầu vì đó; bởi vì kẻ thịnh nộ buồn rầu vì sự tốt của những người hành động cách bất xứng, như lời thánh vịnh 73,3: "Tôi ganh tị những kẻ vô đạo khi trông thấy sự thịnh vượng của các tội nhân", trong khi kẻ ganh tị buồn rầu về sự tốt của những kẻ xứng đáng với sự tốt này. Sự đối lập thứ nhất ở giữa sự ganh tị và lòng thương xót, trực tiếp hơn sự đối lập thứ nhì giữa sự ganh tị và sự thịnh nộ. Mà lòng thương xót là một nhân đức, nó là hiệu quả riêng của đức mến. Vậy sự ganh tị đối lập với lòng thương xót và với đức mến.

ARTICULUS 4
Utrum invidia sit vitium capitale

ARTICLE 4
Whether envy is a capital vice ?

ARTICLE 4
L'envie est-elle un vice capital et quelles sont ses filles ?

TIẾT 4
Phải chăng sự ganh tị là một mối tội đầu và các con cái của nó là những cái gì ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *amatores honoris et gloriae magis invident*. Ergo invidia non est vitium capitale.

PRAETEREA, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quae ex eis oriuntur, dicit enim Gregorius, XXXI Moral., *prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt*. Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum, dicit enim Gregorius, V Moral., *quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit*. Ergo invidia non est vitium capitale.

PRAETEREA, videtur quod inconvenienter eius filiae assignentur a Gregorio, XXXI Moral., ubi dicit quod *de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis*

Objections 1. It would seem that envy is not a capital vice. For the capital vices are distinct from their daughters. Now envy is the daughter of vainglory; for the Philosopher says (Rhet. ii, 10) that "those who love honor and glory are more envious." Therefore envy is not a capital vice.

2. Further, the capital vices seem to be less grave than the other vices which arise from them. For Gregory says (Moral. xxxi, 45): "The leading vices seem to worm their way into the deceived mind under some kind of pretext, but those which follow them provoke the soul to all kinds of outrage, and confuse the mind with their wild outcry." Now envy is seemingly a most grave sin, for Gregory says (Moral. v, 46): "Though in every evil thing that is done, the venom of our old enemy is infused into the heart of man, yet in this wickedness the serpent stirs his whole bowels and discharges the bane of spite fitted to enter deep into the mind." Therefore envy is not a capital sin.

3. Further, it seems that its daughters are unfittingly assigned by Gregory (Moral. xxxi, 45), who says that from envy arise "hatred, tale-bearing, detraction, joy at our neighbor's misfortunes, and grief

Objections 1. Il semble que non, car les vices capitaux se distinguent des vices qu'ils engendrent. Or, l'envie est fille de la vaine gloire. Le Philosophe dit en effet que " ceux qui ont l'amour des honneurs et de la gloire sont les plus envieux ". L'envie n'est donc pas un vice capital.

2. Les vices capitaux paraissent moins graves que les vices qui naissent d'eux. S. Grégoire dit en effet: " Il y a une apparence de raison dans les premiers vices qui se présentent à un esprit abusé, mais les vices qui leur font suite plongent l'esprit dans la folie la plus complète et l'abrutissement de leur clameur bestiale. " Or, l'envie semble être le péché le plus grave d'après ce que dit S. Grégoire: " Bien que tout vice verse dans le coeur humain le poison de l'adversaire, c'est l'envie qui permet au serpent de cracher son venin le plus secret et de vomir la peste de sa méchanceté, pour la faire partager. " L'envie n'est donc pas un vice capital.

3. D'après S. Grégoire, " de l'envie naissent la haine, la rumeur malveillante, le dénigrement, la satisfaction de voir les difficultés du prochain, et la déception de voir sa réussite ". Cette désignation des

VẤN NẠN 1. Các mối tội đầu hay các tật xấu đầu phân biệt với các tật xấu được chúng nó sinh sản. Mà, sự ganh tị là con của sự hư danh. Quả thế, Triết gia (Rhet. 2,9) nói rằng: những kẻ yêu mến các vinh dự và vinh quang là những kẻ ganh tị nhất. Vậy sự ganh tị không phải là mối tội đầu.

2. Các mối tội đầu hay các tật xấu đầu xem ra ít nặng hơn các tật xấu phát sinh bởi chúng nó. Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) đã nói rằng: "Có vẻ bề ngoài về trí năng trong các tật xấu đầu tiên xuất hiện cho tinh thần bị lạm dụng, nhưng các tật xấu theo sau dìm đắm tinh thần trong sự điên cuồng hoàn toàn và trong sự đần độn của tiếng kêu la thuộc về thú vật của mình". Mà, sự ganh tị xem ra là tội nặng nhất theo lời thánh Grêgôriô nói (Moral. 5,46): "Dầu mà mọi tật xấu trút vào trong tâm hồn nhân loại thuốc độc của kẻ địch thù, đó là sự ganh tị cho phép con rắn khạc nhổ chất độc bí mật của mình và mở ra ôn dịch dữ tợn của mình để chia sẻ ra bên ngoài". Vậy sự ganh tị không phải là mối tội đầu.

3. Theo thánh Grêgôriô (Moral. 21,45), từ sự ganh tị phát sinh sự ghét, tiếng lao xao thâm hiểm, sự dèm pha chê bai, sự thỏa mãn trong việc xem thấy những nỗi khó khăn của người đồng loại, và sự thất vọng

proximi et afflictio in prosperis. Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex praemissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

for his prosperity." For joy at our neighbor's misfortunes and grief for his prosperity seem to be the same as envy, as appears from what has been said above (A[3]). Therefore these should not be assigned as daughters of envy.

filles de l'envie paraît inexacte. En effet, la satisfaction de voir les difficultés du prochain et la déception de voir sa réussite paraissent bien s'identifier à l'envie d'après tout ce que nous avons dit Il ne faut donc pas les considérer comme des filles de l'envie.

thấy họ thành tâm thì xem ra hoàn toàn đơn nhất hóa với sự ganh tị theo tất cả những gì chúng ta đã nói (Q.36). Vậy người ta không nên coi chúng nó là những đứa con của sự ganh tị.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral., qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

On the contrary stands the authority of Gregory (Moral. xxxi, 45) who states that envy is a capital sin and assigns the aforesaid daughters thereto.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire qui donne l'envie comme un vice capital et qui lui assigne les filles que nous avons dites.

TRÁI LẠI, Có thế giá của thánh Grêgôriô (Moral. 5,46) coi sự ganh tị là mối tội đầu và chỉ định cho nó những đứa con mà chúng ta đã đề cập đến.

RESPONDEO dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiae satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

I answer that, Just as sloth is grief for a Divine spiritual good, so envy is grief for our neighbor's good. Now it has been stated above (Q[35], A[4]) that sloth is a capital vice for the reason that it incites man to do certain things, with the purpose either of avoiding sorrow or of satisfying its demands. Wherefore envy is accounted a capital vice for the same reason.

Réponse : L'acédie est une tristesse provoquée par le bien spirituel divin; de même l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain. Or, nous avons vu plus haut que l'acédie était un vice capital, pour cette raison qu'elle nous pousse à agir afin de fuir la tristesse ou de lui donner satisfaction. Pour la même raison, l'envie est donnée comme un vice capital.

TRẢ LỜI : Sự lười biếng là sự buồn rầu đã được khêu gợi bởi sự tốt Thiên Chúa; cũng vậy, sự ganh tị là sự buồn rầu đã được khêu gợi bởi sự tốt của người đồng loại. Mà, chúng ta đã thấy ở trước (Q.35, a.4), sự lười biếng là một mối tội đầu, vì lẽ nó thúc đẩy chúng ta hành động để trốn tránh sự buồn rầu hoặc để thỏa mãn nó. Vì cũng một lý do, sự ganh tị được coi là một mối tội đầu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in XXXI Moral. capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro de summo bono, neque a Cassiano, in libro de Instit. Coenob.

Reply to objection 1. As Gregory says (Moral. xxxi, 45), "the capital vices are so closely akin to one another that one springs from the other. For the first offspring of pride is vainglory, which by corrupting the mind it occupies begets envy, since while it craves for the power of an empty name, it repines for fear lest another should acquire that power." Consequently the notion of a capital vice does not exclude its originating from another vice, but it demands that it should have some principal reason for being itself the origin of several kinds of sin. However it is perhaps because envy manifestly arises from vainglory, that it is not reckoned a capital sin, either by Isidore (De Summo Bono) or by Cassian (De Instit. Caenob. v, 1).

Solutions 1. D'après S. Grégoire, " les vices capitaux sont tellement bien liés entre eux que chacun vient d'un autre. C'est ainsi que l'orgueil a comme premier rejeton la vaine gloire; celle-ci corrompt l'esprit qu'elle domine, et engendre aussitôt l'envie. C'est qu'en effet désirant la puissance d'une vaine renommée, il se ronge d'envie en pensant qu'un autre puisse l'obtenir ". Il n'est donc pas contraire à la notion d'un vice capital qu'il naisse d'un autre vice capital; ce qui lui est contraire, c'est qu'il ne joue pas lui-même le rôle d'un principe dans la production de tout un ensemble d'autres péchés. Néanmoins c'est peut-être parce que l'envie provient manifestement de la vaine gloire que S. Isidore et Cassien ne l'ont pas placée parmi les vices capitaux.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Grêgôriô (Moral. 5,46), các mối tội đầu liên hệ với nhau theo một thể cách như thế đến nỗi mỗi trong chúng nó phát sinh bởi một trong các mối tội đầu khác. Chính như vậy mà sự kiêu ngạo có đứa con thứ nhất là sự hư danh; sự hư danh làm hư hỏng tinh thần bị nó thống trị, và sinh sản lập tức sự ganh tị. Quả thế, chính trong khi ước muốn quyền lực của một sự hư danh, nó bị gặm mòn bởi sự ganh tị do nghĩ rằng một người khác đạt được hư danh đó". Vậy điều này không trái ngược với ý niệm của mối tội đầu hay tật xấu đầu là việc nó phát sinh bởi mối tội đầu khác; điều trái ngược với nó, đó là nó không đóng vai trò một nguyên lý trong việc sản xuất cả một toàn thể của các tội khác. Tuy nhiên, có lẽ bởi vì sự ganh tị một cách rõ ràng phát xuất từ sự hư danh mà thánh Isiđôrô và Cassien không đặt nó trong số các mối tội đầu.

AD SECUNDUM dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum, sed quod quando Diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi inducitur consequenter, *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternae gratiae, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Reply to objection 2. It does not follow from the passage quoted that envy is the greatest of sins, but that when the devil tempts us to envy, he is enticing us to that which has its chief place in his heart, for as quoted further on in the same passage, "by the envy of the devil, death came into the world" (Wis. 2:24). There is, however, a kind of envy which is accounted among the most grievous sins, viz. envy of another's spiritual good, which envy is a sorrow for the increase of God's grace, and not merely for our neighbor's good. Hence it is accounted a sin against the Holy Ghost, because thereby a man envies, as it were, the Holy Ghost Himself, Who is glorified in His works.

2. De la citation de S. Grégoire, on ne peut conclure que l'envie soit le plus grand des péchés, mais simplement que le démon, en suggérant l'envie, met en nous ce que lui-même a principalement dans le coeur. À preuve le texte qu'il ajoute ici même (Sg 2, 24): " C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. " Il y a cependant une envie à placer parmi les péchés les plus graves, c'est celle que suscite la grâce de nos frères. Dans ce cas, on s'afflige du progrès en eux de la grâce divine, et non seulement de leur bien. C'est un péché contre l'Esprit Saint, puisqu'en agissant ainsi, l'envie s'adresse en quelque sorte à l'Esprit Saint glorifié dans ses oeuvres.

2. Theo lời trích dẫn của thánh Grêgôriô, người ta không thể kết luận rằng sự ganh tị là tội lớn nhất, nhưng chỉ kết luận điều này là ma quỉ khi khêu gợi sự ganh tị, đặt ở trong chúng ta điều mà chính nó có ở trong lòng mình một cách chủ yếu; bằng chứng điều đó ngài đã nói thêm: "Chính bởi sự ganh tị của ma quỉ mà sự chết đã vào trong thế gian". Tuy nhiên, có sự ganh tị được đặt trong số các tội nặng nhất, đó là sự ganh tị đã được gây nên bởi ân sủng của các anh em chúng ta. Trong trường hợp này, người ta buồn phiền về việc ân sủng Thiên Chúa tiến triển ở nơi họ, chứ không phải vì sự tốt của họ mà thôi. Đó là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, bởi vì trong khi hành động như vậy, sự ganh tị theo một thể cách nào đó nhắm Chúa Thánh Thần được vinh quang trong các công việc của Ngài.

AD TERTIUM dicendum quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi. Quia in conatu

Reply to objection 3. The number of envy's daughters may be understood for the reason that

3. On peut dénombrer les filles de l'envie de la façon suivante. Dans la progression de l'envie, il

3. Người ta có thể kể ra các con của sự ganh tị theo thể cách sau đây. Trong sự tiến triển của sự ganh tị dường như có sự khởi

invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiae, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur, nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

in the struggle aroused by envy there is something by way of beginning, something by way of middle, and something by way of term. The beginning is that a man strives to lower another's reputation, and this either secretly, and then we have "tale-bearing," or openly, and then we have "detraction." The middle consists in the fact that when a man aims at defaming another, he is either able to do so, and then we have "joy at another's misfortune," or he is unable, and then we have "grief at another's prosperity." The term is hatred itself, because just as good which delights causes love, so does sorrow cause hatred, as stated above (Q[34], A[6]). Grief at another's prosperity is in one way the very same as envy, when, to Wit, a man grieves over another's prosperity, in so far as it gives the latter a good name, but in another way it is a daughter of envy, in so far as the envious man sees his neighbor prosper notwithstanding his efforts to prevent it. On the other hand, "joy at another's misfortune" is not directly the same as envy, but is a result thereof, because grief over our neighbor's good which is envy, gives rise to joy in his evil.

y a comme un début, un milieu et un terme. Au début, on s'efforce d'amoindrir la gloire d'autrui, soit qu'on le fasse secrètement, et c'est alors le chuchotement malveillant; soit qu'on le fasse ouvertement, et c'est la diffamation. Le milieu, c'est qu'on cherche ainsi à diminuer la gloire d'autrui: ou bien on y réussit, et c'est alors la jubilation de voir ses difficultés, ou bien on échoue, et c'est alors la déception de voir sa réussite. Enfin, au terme, il y a la haine. De même en effet que le bien délecte et est cause d'amour, de même la tristesse est cause de haine, nous l'avons dit plus haut. Il est vrai qu'en un certain sens la déception de voir la réussite du prochain s'identifie à l'envie, en tant que cette réussite procure au prochain une certaine gloire. Mais en un autre sens elle est une fille de l'envie, dans le cas où cette prospérité advient au prochain en dépit des efforts de l'envie pour l'empêcher. De même, la jubilation de voir ses difficultés ne s'identifie pas directement à l'envie, mais elle en découle, car c'est la tristesse provoquée par le bien d'autrui, c'est-à-dire l'envie, qui engendre la jubilation du mal qui lui arrive.

đầu, điểm ở giữa và điểm cuối cùng. Vào lúc khởi đầu, người ta nỗ lực làm ra kém bớt đi sự vinh quang của kẻ khác, hoặc là người ta làm điều đó cách âm thầm bí mật, và trong trường hợp này sự thì thầm thâm hiểm; hoặc là người ta làm điều đó cách công khai, và đó là sự làm mất thanh danh. Điểm ở giữa, đó là người ta như vậy tìm kiếm giảm bớt sự vinh quang của người khác: hoặc người ta thành công ở đó, và trong trường hợp này đó là sự phấn khởi vui mừng mà trông thấy các sự khó khăn của người đó, hoặc họ thất bại thì đó là sự buồn phiền trông thấy sự thành công của người đó. Sau hết, ở điểm cuối cùng có sự ghét. Quả thế, cũng như sự tốt làm vui thú và là nguyên nhân của tình yêu; cũng vậy, sự buồn rầu là nguyên nhân của sự ghét như chúng ta đã nói ở trước (Q.34, a.6). Sự thật là theo một ý nghĩa nào đó, sự buồn phiền trông thấy sự thành công của người đồng loại, được đơn nhất hóa với sự ganh tị, trong tư cách sự thành công này đem lại cho người đồng loại một vinh quang nào đó. Còn theo ý nghĩa khác, nó là đứa con của sự ganh tị, trong trường hợp mà sự thịnh vượng này xảy đến cho người đồng loại trái ngược với những nỗ lực của sự ganh tị để ngăn cản nó. Cũng vậy, sự phấn khởi vui mừng trông thấy các nỗi khó khăn của người đồng loại không được đơn nhất hóa trực tiếp với sự ganh tị, nhưng nó tuôn chảy ra từ nó, bởi vì sự buồn rầu được gây nên bởi sự tốt của người khác, đó là sự ganh tị, và chính sự ganh tị sinh sản sự phấn khởi vui mừng về sự xấu xảy đến cho người đồng loại.

QUAESTIO 37

DE PECCATIS QUAE OPPONUNTUR PACI

OF DISCORD, WHICH IS CONTRARY TO PEACE

LA DISCORDE

VỀ SỰ BẤT HOÀ

Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello. Circa primum quaeruntur duo, primo, utrum discordia sit peccatum. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

We must now consider the sins contrary to peace, and first we shall consider discord which is in the heart, secondly contention, which is on the lips, thirdly, those things which consist in deeds, viz. schism, quarrelling, war, and sedition. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether discord is a sin? (2) Whether it is a daughter of vainglory?

Venons-en maintenant à l'étude des péchés qui s'opposent à la paix: I. La discorde, qui a son siège dans le coeur (Question 37). - II. La dispute, qui a son siège dans les paroles (Question 38). - III. Les péchés qui relèvent de l'action, à savoir le schisme (Question 39), la guerre (Question 40), la querelle (Question 4 1), et la sédition (Question 42). 1. Est-elle un péché? - **2.** Est-elle fille de la vaine gloire?

1. Sự bất hòa là tội? 2. Nó là đứa con của sự hư danh?

ARTICULUS 1
Utrum discordia sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

PRAETEREA, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum, dicitur enim Act.

ARTICLE 1
Whether discord is a sin ?

Objections 1. It would seem that discord is not a sin. For to disaccord with man is to sever oneself from another's will. But this does not seem to be a sin, because God's will alone, and not our neighbor's, is the rule of our own will. Therefore discord is not a sin.

2. Further, whoever induces another to sin, sins also himself. But it appears not to be a sin to incite others to discord, for it is written (Acts 23:6) that Paul,

ARTICLE 1
La discorde est-elle un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas, car la discorde est le refus de suivre la volonté de quelqu'un. Or, cela ne semble pas être un péché; car ce n'est pas la volonté du prochain qui est une règle pour notre volonté, mais seulement la volonté de Dieu. La discorde n'est donc pas un péché.

2. Quiconque pousse un autre à pécher commet lui-même un péché. Or, jeter la discorde au sein d'une assemblée ne semble pas être un péché. Il est dit en effet dans les

TIẾT 1
Sự bất hòa là tội ?

VẤN NẠN 1. Sự bất hòa là sự từ chối không theo ý muốn của người nào. Mà điều đó xem ra không phải là tội; bởi vì không phải ý muốn của người đồng loại là qui tắc cho ý muốn của chúng ta, nhưng chỉ ý muốn của Thiên Chúa. Vậy sự bất hòa không phải là tội.

2. Người nào thúc đẩy kẻ khác phạm tội thì chính họ phạm tội. Mà, việc gieo mối bất hòa trong lòng một cộng đoàn xem ra không phải là tội. Quả thế, có lời ghi chép trong sách

XXIII, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducaeorum et altera Pharisaeorum, exclamavit in Concilio, viri fratres, ego Pharisaeus sum, filius Pharisaeorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter Pharisaeos et Sadducaeos*. Ergo discordia non est peccatum.

PRAETEREA, peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia, dicitur enim Act. XV, *facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem*. Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

SED CONTRA est quod ad Gal. V dissensiones, idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur, *qui talia agunt, regnum Dei non consequuntur*. Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod discordia concordiae opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex caritate causatur, inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter, uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem, licet primi motus huius discordiae, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quae

knowing that the one part were Sadducees, and the other Pharisees, cried out in the council: “Men brethren, I am a Pharisee, the son of Pharisees, concerning the hope and resurrection of the dead I am called in question. And when he had so said, there arose a dissension between the Pharisees and the Sadducees.” Therefore discord is not a sin.

3. Further, sin, especially mortal sin, is not to be found in a holy man. But discord is to be found even among holy men, for it is written (Acts 15:39): “There arose a dissension” between Paul and Barnabas, “so that they departed one from another.” Therefore discord is not a sin. and least of all a mortal sin.

On the contrary, “Dissensions,” that is, discords, are reckoned among the works of the flesh (Gal. 5:20), of which it is said afterwards (Gal. 5:21) that “they who do such things shall not obtain the kingdom of God.” Now nothing, save mortal sin, excludes man from the kingdom of God. Therefore discord is a mortal sin.

I answer that, Discord is opposed to concord. Now, as stated above (Q[29], AA[1],3) concord results from charity, in as much as charity directs many hearts together to one thing, which is chiefly the Divine good, secondarily, the good of our neighbor. Wherefore discord is a sin, in so far as it is opposed to this concord. But it must be observed that this concord is destroyed by discord in two ways: first, directly; secondly, accidentally. Now, human acts and movements are said to be direct when they are according to one's intention. Wherefore a man directly disaccords with his neighbor, when he knowingly and intentionally dissents from the Divine good and his neighbor's good, to which he ought to consent. This is a mortal sin in respect of its genus, because it is contrary to charity, although the first movements of such discord are venial sins by reason of their being imperfect acts. The accidental in human acts is that which occurs beside the intention. Hence when several intend a good pertaining to God's honor, or our neighbor's profit, while one deems a certain thing good, and another thinks contrariwise, the discord is in this case accidentally contrary to the Divine good or that of our neighbor. Such like discord is neither sinful nor against charity, unless it be accompanied by an error about things necessary to salvation, or by undue obstinacy,

Actes (23, 6) que “ Paul, se rendant compte qu'il y avait deux partis, les sadducéens et les pharisiens, s'écria dans le Sanhédrin: “ Frères, je suis pharisien, fils de pharisiens; c'est à cause de notre espérance et de la résurrection des morts que je suis mis en jugement “. A ces mots de Paul la discorde opposa pharisiens et sadducéens. “ La discorde n'est donc pas un péché.

3. On ne trouve pas de péché, et surtout pas de péché mortel chez les saints. Or, on trouve de la discorde entre eux. On peut lire en effet dans les Actes (15, 39): “ Il y eut un dissentiment entre Paul et Barnabé, si bien qu'ils se séparèrent. “ La discorde n'est donc pas un péché, surtout pas un péché mortel.

En sens contraire, dans l'épître aux Galates (5, 20) les dissensions, c'est-à-dire les discordes, sont placées parmi les oeuvres de la chair, et l'épître ajoute: “ Ceux qui agissent ainsi n'obtiendront pas le royaume de Dieu. “ Or, il n'y a que le péché mortel pour exclure du royaume de Dieu. Donc la discorde est péché mortel.

Réponse : La discorde s'oppose à la concorde. Or, la concorde, nous l'avons vu plus haut, est causée par la charité, car c'est le propre de la charité de réunir les coeurs dans l'unités unité qui a pour principe le bien divin et en conséquence le bien du prochain. La discorde est donc un péché en tant queue s'oppose à cette concorde. Disons cependant que la discorde peut supprimer la concorde de deux façons: par soi ou bien par accident. On appelle “ par soi “, dans les actes et les mouvements humains, ce qui est conforme à l'intention. C'est pourquoi la discorde avec le prochain se réalise par soi lorsque, sciemment et intentionnellement, on se sépare du bien divin et du bien du prochain qui devraient nous mettre d'accord. C'est là un péché mortel par son genre, car il est contraire à la charité. Il reste cependant que les premiers mouvements vers cette discorde ne sont, en raison de leur caractère imparfait, que des péchés véniels. Mais c'est par accident que se réalise dans les actes humains ce qui n'est pas intentionnel. C'est pourquoi, lorsqu'on est plusieurs à vouloir intentionnellement un bien se rapportant à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain, mais que l'un l'estime être ici, alors que l'autre a une opinion contraire, la discorde ne contrarie que par accident le bien divin ou le bien du prochaines Elle n'est pas un péché, et ne s'oppose pas à la charité, à moins que cette discorde ne s'accompagne d'une erreur sur les moyens nécessaires au salut, ou ne

Công vụ Tông đồ (23,6): “Phaolô, để ý biết có hai phe, các người Sađucêô và các người Biệt phái, thì la lên trong tòa thượng thẩm Do thái: “Thưa các anh em, tôi là người Biệt phái, con của người Biệt phái; chính vì niềm hy vọng kẻ chết sống lại mà tôi bị đem ra tòa. Với các lời nói này của Phaolô, sự bất hòa đối lập các người Biệt phái với các người Sađucêô”. Vậy sự bất hòa không phải là tội.

3. Người ta không gặp thấy tội và nhất là không thấy trọng tội ở nơi các thánh. Mà, người ta gặp thấy sự bất hòa ở nơi họ. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Công vụ Tông đồ (15,39): “Đã có sự bất đồng ý kiến giữa Phaolô và Barnabê dường ấy, đến nỗi họ tách rời nhau”. Vậy sự bất hòa không phải là tội, nhất là không phải trọng tội.

TRÁI LẠI, Trong thư gửi cho Galata (5,20), những sự bất đồng ý kiến, tức là những mối bất hòa được đặt vào các công việc của xác thịt, và thánh Phaolô nói thêm: “Những kẻ hành động như vậy không được vào Nước Thiên Chúa”. Mà, chỉ có trọng tội trục xuất ra ngoài Nước Thiên Chúa. Vậy sự bất hòa là trọng tội.

TRẢ LỜI : Sự bất hòa đối lập với sự hòa hợp. Mà, sự hòa hợp chúng ta đã thấy ở trước (Q.29, a.3) được tạo nên bởi đức mến, và điều riêng của đức mến là kết hợp các tâm hồn trong đơn nhất tính; đơn nhất tính có nguyên lý là sự tốt Thiên Chúa và do đó, là sự tốt của người đồng loại. Vậy sự bất hòa là tội trong tư cách nó đối lập với sự hòa hợp này. Chúng ta có thể nói rằng sự bất hòa cất đi mất sự hòa hợp theo hai thể cách: cách nguyên thường và cách ngẫu trừ. Người ta gọi nguyên thường trong các hành vi và chuyển động của nhân loại, là cái gì phù hợp với ý hướng. Do đó, sự bất hòa với người đồng loại thể hiện cách nguyên thường khi, bằng cách cố ý, người ta tách rời mình khỏi sự tốt Thiên Chúa và sự tốt của người đồng loại, là những sự tốt hẳn phải làm cho chúng ta hòa hợp với nhau. Đó là một trọng tội theo giống của nó, bởi vì nó trái ngược với đức mến. Các sự chuyển động đầu tiên đến với sự bất hòa này còn có thể vì đặc tính không hoàn thành của chúng nó, chỉ là những tội nhẹ. Nhưng bằng cách ngẫu trừ, trong các hành vi nhân linh thể hiện những cái gì mà con người không cố ý. Do đó, khi một số người một cách có ý thức muốn sự tốt quy về vinh dự của Thiên Chúa và sự ích lợi của người đồng loại mà người này tưởng nghĩ đó là điều tốt, và người kia có ý kiến trái ngược, trong trường hợp này sự bất hòa chỉ bằng cách ngẫu trừ trái ngược với sự tốt Thiên Chúa hoặc sự tốt của người đồng loại. Sự bất hòa như thế không phải là tội, và không đối lập với đức mến, trừ phi sự bất hòa này có đi kèm theo sự sai lầm về các phương

sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur, cum etiam supra dictum est quod concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit, quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum, unde dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant concordes in malo, nam et dominus de se dicit, Matth. X, *non veni pacem mittere, sed gladium*.

AD TERTIUM dicendum quod discordia quae fuit inter Paulum et Barnabam fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat, non enim erat talis controversia in his quae sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS 2
Utrum discordia sit filia inanis gloriae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriae. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia irae, secundum illud Prov. XV, *vir iracundus provocat rixas*. Ergo non est filia inanis gloriae.

PRAETEREA, Augustinus dicit,

since it has also been stated above (Q[29], AA[1],3, ad 2) that the concord which is an effect of charity, is union of wills not of opinions. It follows from this that discord is sometimes the sin of one party only, for instance, when one wills a good which the other knowingly resists; while sometimes it implies sin in both parties, as when each dissents from the other's good, and loves his own.

Reply to objection 1. One man's will considered in itself is not the rule of another man's will; but in so far as our neighbor's will adheres to God's will, it becomes in consequence, a rule regulated according to its proper measure. Wherefore it is a sin to disaccord with such a will, because by that very fact one disaccords with the Divine rule.

Reply to objection 2. Just as a man's will that adheres to God is a right rule, to disaccord with which is a sin, so too a man's will that is opposed to God is a perverse rule, to disaccord with which is good. Hence to cause a discord, whereby a good concord resulting from charity is destroyed, is a grave sin: wherefore it is written (Prov. 6:16): "Six things there are, which the Lord hateth, and the seventh His soul detesteth," which seventh is stated (Prov. 6:19) to be "him that soweth discord among brethren." On the other hand, to arouse a discord whereby an evil concord (i.e. concord in an evil will) is destroyed, is praiseworthy. In this way Paul was to be commended for sowing discord among those who concorded together in evil, because Our Lord also said of Himself (Mat. 10:34): "I came not to send peace, but the sword."

Reply to objection 3. The discord between Paul and Barnabas was accidental and not direct: because each intended some good, yet the one thought one thing good, while the other thought something else, which was owing to human deficiency: for that controversy was not about things necessary to salvation. Moreover all this was ordained by Divine providence, on account of the good which would ensue.

ARTICLE 2
Whether discord is a daughter of vainglory ?

Objections 1. It would seem that discord is not a daughter of vainglory. For anger is a vice distinct from vainglory. Now discord is apparently the daughter of anger, according to Prov. 15:18: "A passionate man stirreth up strifes." Therefore it is not a daughter of vainglory.

2. Further, Augustine expounding

manifeste une obstination coupable. Nous avons vu plus haut que la concorde, effet de la charité, exige l'union des volontés, non celle des opinions. On voit donc que la discorde vient parfois du péché d'un seul, lorsque par exemple l'un veut le bien auquel l'autre résiste sciemment; et parfois il y a péché des deux côtés lorsque, par exemple, tous deux s'opposent au bien de l'autre et que chacun est attaché à son bien propre.

Solutions 1. La volonté d'un homme, considérée en elle-même, n'est pas la règle de la volonté d'un autre. Mais en tant que la volonté du prochain s'unit à la volonté de Dieu, elle devient alors une règle mesurée par la première. Aussi est-ce un péché de ne pas s'y conformer, car on se met par ce fait en désaccord avec la volonté divine.

2. Une volonté qui adhère à Dieu est une règle juste, et il y a péché à se mettre en désaccord avec elle; de même, une volonté qui s'oppose à Die est une règle mauvaise, et il est bon de ne pas s'accorder avec elle. Provoquer une discorde qui supprime la bonne concorde réalisée par la charité est un péché grave; c'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (6, 16.19): " Il y a six choses que Dieu hait et une septième qu'il abomine ", et cette septième " c'est celui qui sème la discorde entre ses frères ". Mais causer la discorde pour supprimer une concorde mauvaise, fondée sur une volonté mauvaise, mérite l'éloge. C'est pourquoi S. Paul a eu raison de jeter la discorde entre ceux qui s'accordaient dans le mal. Le Seigneur a bien dit en parlant de lui-même (Mt 10, 34): " je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. "

3. La discorde qui opposa Paul et Barnabé eut un caractère accidentel et non essentiel. Tous les deux en effet voulaient le bien, mais l'un le voyait ici, et l'autre ailleurs, ce qui relevait d'un défaut humain. La controverse dans ce cas ne portait pas sur les choses nécessaires au salut. L'incident lui-même aura pris place dans le plan divin, en vue de l'utilité qui devait en résulter.

ARTICLE 2
La discorde est-elle fille de la vaine gloire ?

Objections 1. Il semble que non, car la colère est un vice différent de la vaine gloire. Mais la discorde paraît être fille de la colère, selon les Proverbes (15, 18): " L'homme coléreux provoque les querelles. " La discorde n'est donc pas fille de la vaine gloire.

2. S. Augustin, commentant la

tiện cần thiết hoặc trừ phi sự bất hòa này biểu lộ một sự cố chấp có tội. Chúng ta đã thấy ở trước (Q.29, a.1), sự hòa hợp, hiệu quả của đức mến, đòi sự kết hợp các ý chí, chứ không đòi sự kết hợp với các ý kiến. Vậy người ta trông thấy sự bất hòa phát xuất từ tội của một người duy nhất, khi, thí dụ, một người nào muốn sự tốt mà người kia chống đối cách cố ý; và có khi có tội thuộc về cả hai phía, thí dụ, cả hai đối lập với sự tốt của người kia và khi mỗi người bám vào sự tốt riêng của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Ý chí của một con người, được xem xét tại sự, không phải là qui tắc cho ý chí của người khác. Mà trong tư cách ý chí của người đồng loại kết hợp với ý chí Thiên Chúa, trong trường hợp này nó trở nên qui tắc được đo lường bởi ý chí Thiên Chúa. Như vậy việc không phù hợp với ý chí này là tội, bởi vì người ta do chính sự việc này không hòa hợp với ý chí Thiên Chúa.

2. Một ý chí bám vào Thiên Chúa là qui tắc chính đáng, việc không hòa hợp với ý chí này thì có tội; cũng vậy, ý chí đối lập với Thiên Chúa là qui tắc xấu, và việc hòa hợp với ý chí xấu này thì không tốt, gây nên sự bất hòa làm cho mất sự hòa hợp tốt đã được thể hiện bởi đức mến là trọng tội; do đó, có lời ghi chép: "Có sáu điều Thiên Chúa ghét và điều thứ bảy Thiên Chúa ghê tởm" (Cn 6,16.19), và điều thứ bảy này, đó là kẻ gieo sự bất hòa giữa các anh em mình. Còn việc tạo nên sự bất hòa để cất mất đi sự hòa hợp xấu có nền tảng trên ý chí xấu thì đáng khen. Do đó, thánh Phaolô có lý do để gieo sự bất hòa giữa những kẻ hòa hợp trong sự xấu. Chính Chúa Giêsu khi nói về chính mình cũng đã phán: "Ta không đến để đem sự bình an, nhưng đem gươm giáo" (Mt 10,34).

3. Sự bất hòa làm đối lập Phaolô với Barnabê có tính chất tùy thể, chứ không có tính cách yếu tính. Quả thế, cả hai đều muốn sự tốt, những người này thấy sự tốt ở đây, và người kia thấy sự tốt ở đó, điều đó thuộc về khuyết điểm của nhân loại; sự mâu thuẫn trong trường hợp này không liên hệ với các điều cần thiết. Việc rắc rối hẳn có thể xảy ra trong chương trình của Thiên Chúa vì sự lợi ích phải phát xuất từ đó.

TIẾT 2
Sự bất hòa là đức con của sự hư danh ?

VẤN NẠN 1. Sự giận dữ là một tật xấu phân biệt với sự hư danh. Mà sự bất hòa xem ra là đứa con của sự giận dữ theo lời ghi chép: "Con người có tính giận dữ gây nên những cuộc cãi lộn" (Cn 15,18).

2. Thánh Augustinô khi chú giải về

super Ioan., exponens illud quod habetur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, livor separat, caritas iungit*. Sed discordia nihil est aliud quam quaedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

PRAETEREA, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi, quia super illud Matth. XII, *omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hieronymus, *quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur*. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriae.

the words of Jn. 7:39, "As yet the Spirit was not given," says (Tract. xxxii) "Malice severs, charity unites." Now discord is merely a separation of wills. Therefore discord arises from malice, i.e. envy, rather than from vainglory.

3. Further, whatever gives rise to many evils, would seem to be a capital vice. Now such is discord, because Jerome in commenting on Mat. 12:25, "Every kingdom divided against itself shall be made desolate," says: "Just as concord makes small things thrive, so discord brings the greatest things to ruin." Therefore discord should itself be reckoned a capital vice, rather than a daughter of vainglory.

phrase de S. Jean (7, 39) " L'Esprit n'avait pas encore été donné ", écrit " La jalousie sépare, la charité unit. " Or, la discorde n'est rien d'autre que la division des volontés. Donc la discorde procède de la jalousie, c'est-à-dire de l'envie, plutôt que de la vaine gloire.

3. Ce qui est à l'origine de beaucoup de maux paraît être un vice capital. C'est le cas de la discorde. Commentant la phrase de S. Matthieu (12, 35): " Tout royaume divisé contre lui-même devient un désert ", S. Jérôme d écrit: " De même que les petites choses progressent dans la concorde, ainsi les plus grandes se dissolvent dans la discorde. " La discorde doit donc être placée parmi les vices capitaux, plutôt qu'être considérée comme une fille de la vaine gloire.

lời nói này trong Phúc âm thánh Gioan (7,39): "Chúa Thánh Thần chưa được ban cho", đã viết (In Joan. tr.32,7): "Sự ganh tị chia rẽ, đức mến kết hợp". Mà, sự bất hòa không phải là cái gì khác ngoài sự phân chia các ý chí. Vậy, sự bất hòa phát xuất bởi sự ganh tị, hơn là bởi sự hư danh.

3. Cái gì là gốc rễ cho nhiều sự xấu được coi là mối tội đầu (tật xấu đầu). Đó là trường hợp của sự bất hòa. Khi Chú giải lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô: "Mọi nước chia rẽ với chính mình trở nên sa mạc", thánh Giêrônimô (In Matth. 2,12) đã viết: "Cũng như những sự vật nhỏ bé tiến triển trong sự hòa hợp, cũng vậy, những sự vật lớn lao phân tán trong sự bất hòa". Vậy sự bất hòa phải đặt vào số các mối tội đầu hơn là được coi là đứa con của sự hư danh.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

On the contrary stands the authority of Gregory (Moral. xxxi, 45).

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của thánh Giêrônimô (Moral. 31,45).

RESPONDEO dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

I answer that, Discord denotes a certain disunion of wills, in so far, to wit, as one man's will holds fast to one thing, while the other man's will holds fast to something else. Now if a man's will holds fast to its own ground, this is due to the act that he prefers what is his own to that which belongs to others, and if he do this inordinately, it is due to pride and vainglory. Therefore discord, whereby a man holds to his own way of thinking, and departs from that of others, is reckoned to be a daughter of vainglory.

Réponse : La discorde implique une désagrégation des volontés en tant que la volonté de l'un va d'un côté, et que la volonté de l'autre va de l'autre côté. Or, que notre volonté s'arrête à son propre choix, cela provient de ce que nous le préférons à celui des autres. Lorsque cela se fait en dehors de l'ordre, cela tient à l'orgueil et à la vaine gloire. Et c'est pourquoi la discorde, qui nous fait suivre notre propre choix et refuser celui de l'autre, est une fille de la vaine gloire.

TRẢ LỜI : Sự bất hòa bao hàm sự phân tán các ý chí trong tư cách ý chí của người này đi một phía, và ý chí của người kia đi phía khác. Mà, việc ý chí chúng ta dừng đứng lại ở sự lựa chọn riêng của nó, điều đó phát xuất bởi việc chúng ta coi sự lựa chọn này hơn sự lựa chọn các cái khác. Khi điều đó thể hiện ngoài trật tự, điều đó phát xuất bởi sự kiêu ngạo và sự hư danh. Và do đó, sự bất hòa làm cho chúng ta theo sự lựa chọn riêng của chúng ta và từ chối sự lựa chọn cái khác, là đứa con của sự hư danh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta.

Reply to objection 1. Strife is not the same as discord, for strife consists in external deeds, wherefore it is becoming that it should arise from anger, which incites the mind to hurt one's neighbor; whereas discord consists in a divergence in the movements of wills, which arises from pride or vainglory, for the reason given above.

Solutions 1. La querelle n'est pas la même chose que la discorde. Par la querelle, on en vient aux mains. Il est donc assez normal qu'elle ait pour cause la colère qui pousse à faire du dommage au prochain. Mais la discorde consiste en la division des volontés que produit l'orgueil ou la vaine gloire, pour la raison qu'on vient de dire.

GIẢI ĐÁP 1. Sự cãi lộn không phải là cũng một sự vật với sự bất hòa. Bởi sự cãi lộn, người ta đánh lộn. Việc khá bình thường là nó có nguyên nhân là sự giận dữ thúc đẩy gây nên sự thiệt hại cho người đồng loại. Còn sự bất hòa cốt tại sự phân chia các ý chí được tạo nên bởi sự kiêu ngạo, hoặc bởi sự hư danh vì lý do chúng ta mới đề cập đến.

AD SECUNDUM dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium, et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriae quam invidiae, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Reply to objection 2. In discord we may consider that which is the term "wherefrom," i.e. another's will from which we recede, and in this respect it arises from envy; and again we may consider that which is the term "whither," i.e. something of our own to which we cling, and in this respect it is caused by vainglory. And since in every moment the term "whither" is more important than the term "wherefrom" (because the end is of more account than the beginning), discord is accounted a daughter of vainglory rather than of envy, though it may arise from both for different reasons, as stated.

2. La discorde a comme point de départ la séparation d'avec la volonté d'autrui, et de ce fait elle a pour cause l'envie. Et comme point d'arrivée, elle a le succès de son propre choix, ce qui a pour cause la vaine gloire. Et comme dans un mouvement le point d'arrivée a plus d'importance que le point de départ - la fin est en effet plus importante que le principe - la discorde est davantage fille de la vaine gloire que fille de l'envie; quoiqu'elle puisse provenir de l'une et de l'autre, à des titres divers.

2. Sự bất hòa có điểm khởi hành là sự chia rẽ với ý chí của người khác, và do đó nó có nguyên nhân là sự ganh tị và điểm đi tới đối với nó là sự thành công trong sự lựa chọn riêng của nó, điều đó có nguyên nhân là sự hư danh. Và bởi vì trong một sự chuyển động, điểm đi tới quan trọng hơn điểm khởi hành, bởi vì mục đích quan trọng hơn nguyên lý, sự bất hòa là đứa con của sự hư danh hơn là đứa con của sự ganh tị; mặc dầu nó có thể phát xuất bởi cái này hoặc bởi cái kia theo những tư cách khác nhau.

AD TERTIUM dicendum quod ideo concordia magnae res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur

Reply to objection 3. The reason why concord makes small things thrive, while discord brings the greatest to ruin, is because "the more united a force is, the stronger it is, while the more disunited it is

3. Les grandes choses progressent avec la concorde et se dissolvent par la discorde, car la vertu est d'autant plus forte qu'elle est plus unifiée, et la division l'affaiblit, comme dit le livre Des Causes.

3. Các sự vật to lớn tiến hành với sự hòa hợp và phân tán bởi sự bất hòa, bởi vì nhân đức càng mạnh thì càng đơn nhất hóa, và sự phân chia làm cho nó yếu đuối như Triết gia khẳng định (De Causis 16). Như vậy, người

in libro de causis. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum, non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

the weaker it becomes" (De Causis xvii). Hence it is evident that this is part of the proper effect of discord which is a disunion of wills, and in no way indicates that other vices arise from discord, as though it were a capital vice.

Aussi voit-on que cela ressortit à l'effet propre de la discorde, qui est la division des volontés; cela n'implique pas que des vices divers naîtraient de la discorde, ce qui lui donnerait le titre de vice principal.

ta thấy điều đó lệ thuộc vào hiệu quả riêng của sự bất hòa, và sự bất hòa là sự phân chia các ý chí; điều đó không bao hàm việc các tật xấu khác nhau phát sinh từ sự bất hòa; nếu không phải như vậy, hẳn sự bất hòa có yếu tính của mối tội đầu.

QUAESTIO 38

DE CONTENTIONE

OF CONTENTION

LA DISPUTE

SỰ TRANH LUẬN

Deinde considerandum est de contentione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

We must now consider contention, in respect of which there are two points of inquiry: (1) Whether contention is a mortal sin? (2) Whether it is a daughter of vainglory?

1. Est-elle un péché mortel? - **2.** Est-elle fille de la vaine gloire?

1. Sự tranh luận là trọng tội? **2.** Nó là đứa con của sự hư danh?

ARTICULUS 2
Utrum contentio sit peccatum mortale

ARTICLE 1
Whether contention is a mortal sin ?

ARTICLE 1
La dispute est-elle un péché mortel ?

TIẾT 1
Sự tranh luận là trọng tội ?

AD PRIMUM SIC proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Luc. XXII, *facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

Objections 1. It would seem that contention is not a mortal sin. For there is no mortal sin in spiritual men: and yet contention is to be found in them, according to Lk. 22:24: "And there was also a strife amongst" the disciples of Jesus, "which of them should . . . be the greatest." Therefore contention is not a mortal sin.

Objections 1. Il semble que non, car le péché mortel ne se trouve pas chez les spirituels. Or, on trouve chez eux la dispute, d'après S. Luc (22,24): " Il s'éleva une dispute entre les disciples de Jésus: lequel d'entre eux était le plus grand? " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

1. Trọng tội không gặp nơi những con người thiêng liêng. Mà, người ta gặp ở nơi họ sự tranh luận theo Phúc âm thánh Luca: "Giữa họ đã xảy ra một cuộc tranh luận ai phải được kể là lớn nhất trong nhóm?" Vậy, sự tranh luận không phải là trọng tội.

PRAETEREA, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit apostolus, ad Philipp. I, *quidam ex contentione Christum annuntiant*; et postea subdit, *et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Further, no well disposed man should be pleased that his neighbor commit a mortal sin. But the Apostle says (Phil. 1:17): "Some out of contention preach Christ," and afterwards he says (Phil. 1:18): "In this also I rejoice, yea, and will rejoice." Therefore contention is not a mortal sin.

2. Quelqu'un de bien disposé ne peut approuver un péché mortel contre le prochain. Or l'Apôtre écrit aux Philippiens (1, 17): " Il en est qui annoncent le Christ par esprit de dispute ", et il ajoute: " Et de cela je me réjouis; bien plus, je m'en réjouirai encore. " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

2. Người nào được sắp đặt tốt không có thể tán thành trọng tội chống lại với người đồng loại mà thánh Phaolô nói trong thư gửi cho tín hữu Philípphê: "Kẻ lại giảng truyền Đức Kitô vì ganh tị", và thánh nhân nói thêm: "Và vì đó tôi vui mừng, và tôi sẽ cứ vui mừng luôn". Vậy sự tranh luận không phải là trọng tội.

PRAETEREA, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra haereticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. XIV, *accidit quadam die* etc., dicit Glossa, *Catholici contra haereticos contentiones commovent, ubi prius ad certamen convocantur*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Further, it happens that people contend either in the courts or in disputations, without any spiteful purpose, and with a good intention, as, for example, those who contend by disputing with heretics. Hence a gloss on 1 Kings 14:1, "It came to pass one day," etc. says: "Catholics do not raise contentions with heretics, unless they are first challenged to dispute." Therefore contention is not a mortal sin.

3. Il arrive que certains, dans les procès ou les disputes, ne cherchent pas à faire du mal au prochain, mais plutôt à promouvoir le bien; par exemple ceux qui disputent contre les hérétiques. C'est ainsi que sur les mots (1 S 14, 1): " Il arriva un jour " la Glose ajoute: " Les catholiques ne suscitent pas de disputes contre les hérétiques avant d'être provoqués au combat. " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

3. Xảy ra là một số người trong các sự kiện tụng và các sự tranh luận, không tìm kiếm làm điều xấu cho người đồng loại, nhưng đúng hơn là tìm kiếm phát khởi sự tốt; thí dụ, những kẻ tranh luận với các người lạc giáo. Đó cũng chỉ là tranh luận theo từ ngữ: "Xảy ra ngày kia", sách Chú giải nói thêm: Người Công giáo không gây nên các cuộc tranh luận với các người lạc giáo trước khi bị khiêu khích đến trận chiến. Vậy cuộc tranh luận không phải là trọng tội.

PRAETEREA, Iob videtur cum Deo contendisse, secundum illud Iob XXXIX, *numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit?* Et tamen Iob non peccavit mortaliter, quia dominus de eo dicit, *non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob*, ut habetur Iob ult. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

4. Further, Job seems to have contended with God, according to Job 39:32: "Shall he that contendeth with God be so easily silenced?" And yet Job was not guilty of mortal sin, since the Lord said of him (Job 42:7): "You have not spoken the thing that is right before me, as my servant Job hath." Therefore contention is not always a mortal sin.

4. Job semble entrer en dispute avec Dieu. On lit en effet au livre de Job (40, 2): " Celui qui dispute avec Dieu cédera-t-il? " Job cependant n'a pas commis de péché mortel, puisque Dieu dit de lui (42, 7): " Vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, comme l'a fait mon serviteur Job. " La dispute n'est donc pas toujours péché mortel.

4. Ông Gióp xem ra tranh luận với Thiên Chúa. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách ông Gióp (40,2): "Kẻ tranh luận với Thiên Chúa sẽ hàng phục chăng?" Tuy nhiên, ông Gióp không phạm trọng tội, bởi vì Thiên Chúa nói về ông (42,7): "Ngươi đã không nói về Ta cách ngay thẳng như Gióp, đầy tớ Ta đã làm". Vậy sự tranh luận không phải luôn luôn là trọng tội.

SED CONTRA est quod contrariatur praecepto apostoli, qui dicit II ad Tim. II, *noli verbis contendere*. Et Gal. V contentio numeratur inter opera carnis, *quae qui agunt, regnum Dei non possident*, ut

On the contrary, It is against the precept of the Apostle who says (2 Tim. 2:14): "Contend not in words." Moreover (Gal. 5:20) contention is included among the works of the flesh, and as stated

En sens contraire, la dispute est contraire au précepte de l'apôtre qui écrit (2 Tm 2, 14): " Évite les disputes de mots "; et dans l'épître aux Galates (5, 20) il met la dispute au nombre des convoitises de la

TRÁI LẠI, Sự tranh luận là trái ngược với lệnh truyền của thánh Phaolô (2Tm 2,14): "Đừng tranh luận cãi chữ"; và trong thư gửi tín hữu Galata (5,20), ngài để sự tranh luận vào số các sự ham muốn của

ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

ESPONDEO dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit, *contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert*. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter, uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et Tullius dicit, in III Rhet., *quod contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata*), vel excedat convenientiam personarum et negotiorum, et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens, *contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris*. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et apostolus, cum dixisset, II ad Tim. II, *noli verbis contendere*, subdit, *ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant

there (Gal. 5:21) "they who do such things shall not obtain the kingdom of God." Now whatever excludes a man from the kingdom of God and is against a precept, is a mortal sin. Therefore contention is a mortal sin.

I answer that, To contend is to tend against some one. Wherefore just as discord denotes a contrariety of wills, so contention signifies contrariety of speech. For this reason when a man contrasts various contrary things in a speech, this is called "contentio," which Tully calls one of the rhetorical colors (De Rhet. ad Heren. iv), where he says that "it consists in developing a speech from contrary things," for instance: "Adulation has a pleasant beginning, and a most bitter end." Now contrariety of speech may be looked at in two ways: first with regard to the intention of the contentious party, secondly, with regard to the manner of contending. As to the intention, we must consider whether he contends against the truth, and then he is to be blamed, or against falsehood, and then he should be praised. As to the manner, we must consider whether his manner of contending is in keeping with the persons and the matter in dispute, for then it would be praiseworthy, hence Tully says (De Rhet. ad Heren. iii) that "contention is a sharp speech suitable for proof and refutation"---or whether it exceeds the demands of the persons and matter in dispute, in which case it is blameworthy. Accordingly if we take contention as denoting a disclaimer of the truth and an inordinate manner, it is a mortal sin. Thus Ambrose [*Cf. Gloss. Ord. in Rom. i, 29] defines contention: "Contention is a disclaimer of the truth with clamorous confidence." If, however, contention denote a disavowal of what is false, with the proper measure of acrimony, it is praiseworthy: whereas, if it denote a disavowal of falsehood, together with an inordinate manner, it can be a venial sin, unless the contention be conducted so inordinately, as to give scandal to others. Hence the Apostle after saying (2 Tim. 2:14): "Contend not in words," adds, "for it is to no profit, but to the subverting of the hearers."

Reply to objection 1. The disciples of Christ contended together, not with the intention of disclaiming the truth, since each one stood up for what he thought was true. Yet there was inordinateness in their contention, because they contended about a matter which they ought not to have contended about, viz. the

chair: " Ceux qui s'y livrent, dit-il, n'obtiendront pas le royaume de Dieu. " Or, tout ce qui exclut du royaume de Dieu et qui est contraire aux commandements est péché mortel. La dispute est donc péché mortel.

Réponse : Disputer (contendere) c'est se dresser contre (tendere contra) quelqu'un. Aussi, alors que la discorde implique une opposition de volonté, la dispute implique une opposition dans les paroles. C'est pourquoi on appelle dispute un discours qui se développe par oppositions, et Cicéron considère la dispute comme une figure de rhétorique " Il y a dispute, dit-il, lorsque, dans un discours, on oppose des choses contraires comme ceci la flatterie a des commencements agréables, mais, à la fin, elle porte les fruits les plus amers. " Or, l'opposition, dans les discours, peut se présenter de deux façons: ou bien celui qui dispute a l'intention de contester, ou bien ce n'est qu'un procédé. Dans le premier cas, il faut encore distinguer: ou bien celui qui apporte la contradiction le fait contre la vérité, ce qui est blâmable; ou bien il le fait contre l'erreur, ce qui est louable. Quand il s'agit d'un simple procédé, ou bien ce mode de contradiction convient aux personnes et aux affaires, alors c'est louable, et Cicéron' dit que " la dispute est un discours mordant, propre à confirmer et à réfuter ", ou bien ce mode dépasse les limites qui conviennent aux personnes et aux affaires, et alors la dispute est blâmable. Donc, si la dispute manifeste une opposition à la vérité et une démesure dans la forme, elle est péché mortel. C'est ainsi que S. Ambroise définit la dispute: " La dispute est un assaut contre la vérité, avec une insolence criarde. " Mais si la dispute combat le mensonge, et reste mesurée dans sa vivacité, elle est digne de louange. – Si maintenant la dispute implique lutte contre l'erreur, mais manque de mesure, elle peut être péché véniel; à moins que par hasard la démesure ne soit telle qu'elle engendre le scandale chez autrui. C'est pourquoi l'Apôtre après avoir dit à Timothée: " Évite les disputes de mots ", ajoute: " Elle sont bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent " (2 Tm 2, 14).

Solutions 1. Les disciples du Christ n'avaient pas l'intention en se disputant de combattre la vérité; chacun défendait ce qui lui semblait vrai. Il y avait cependant dans leur dispute un désordre, car ils disputaient sur un point qui n'était pas sujet à dispute, à savoir la primauté d'honneur. Ils n'étaient pas encore des spirituels, comme

xác thịt: "Những kẻ dấn thân vào đó, không lãnh nhận Nước Thiên Chúa". Mà mọi cái gì trục xuất khỏi Thiên Chúa và trái ngược các giới mệnh là trọng tội. Vậy sự tranh luận là trọng tội.

TRẢ LỜI : Tranh luận (contendere) đó là đứng dậy chống đối (tendere contra) người nào. Như vậy, khi sự bất hòa bao hàm sự đối lập của ý chí, sự tranh luận bao hàm sự đối lập trong lời nói. Do đó, người ta gọi sự tranh luận là lời nói triển khai bằng những sự đối lập, và Cicéron coi sự tranh luận là một tu từ thức: "Có sự tranh luận, ông nói, khi người ta đối lập các sự vật tương phản như thế này: Sự ninh bợ có những sự bắt đầu vui thú, nhưng, cuối cùng nó đem lại những quả rất chua chát". Mà, sự đối lập, có thể xuất hiện theo hai thể cách: hoặc kẻ tranh luận có ý định chối cãi, hoặc đó chỉ là phương thức. Trong trường hợp thứ nhất người ta cần phải phân biệt: hoặc kẻ đem đến sự mâu thuẫn làm việc đó chống đối chân lý, điều đó đáng trách; hoặc nó làm điều đó chống đối sự sai lầm, điều đó đáng khen. Khi người ta chỉ đề cập đến một phương thức đơn giản, thì hoặc thể cách mâu thuẫn này thích hợp với người ta và với công việc, đó là điều đáng khen, và Cicéron (Rhet. ad Herenn. 4,13) nói rằng, sự tranh chấp là văn từ chua chát để khẳng định hoặc phủ định, hoặc thể cách này vượt qua các giới hạn thích hợp với con người và với công việc, thì trong trường hợp này, sự tranh luận đáng quở trách. Vậy, nếu sự tranh luận biểu lộ sự đối lập với chân lý và một sự quá mức trong hình thức, nó là trọng tội. Chính như thế mà thánh Ambrôxiô (Glos. Lombard sur Rm 1,29) định nghĩa sự tranh luận: "Sự tranh luận là một cuộc tấn công chống đối chân lý xấc xược hỗn láo la lối om sòm". Mà nếu sự tranh luận chiến đấu sự nói dối, và giữ mức độ trong sự linh hoạt của mình, nó đáng khen. Nếu sự tranh luận bao hàm một sự đấu tranh chống lại sự sai lầm, nhưng thiếu mức độ, nó có thể là tội nhẹ; trừ phi tình cờ sự quá mức độ to lớn đến nỗi sinh ra gương xấu cho kẻ khác. Do đó, thánh Phaolô căn dặn Timôthê đừng đấu khẩu cãi chữ, các cuộc tranh luận như thế chỉ làm hại người nghe (2Tm 2,14).

GIẢI ĐÁP 1. Các môn đệ của Chúa Kitô không có ý định tranh luận để chống đối chân lý; mỗi vị bênh vực điều gì xem ra chân thật. Tuy nhiên, công cuộc tranh luận của các ngài có sự mất trật tự, bởi vì các ngài tranh luận về một điểm không phải tranh luận, nghĩa là sự ưu tiên của vinh dự. Các ngài lúc đó chưa phải là những người thiêng liêng như sách Chú giải

spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et dominus eos consequenter compescuit.

primacy of honor; for they were not spiritual men as yet, as a gloss says on the same passage; and for this reason Our Lord checked them.

dit la Glose. C'est pourquoi le Seigneur les arrêta.

khẳng định. Do đó, Chúa Giêsu chận đứng các ngài lại.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui ex contentione Christum praedicabant reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se suscitare pressuram apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Reply to objection 2. Those who preached Christ "out of contention," were to be blamed, because, although they did not gainsay the truth of faith, but preached it, yet they did gainsay the truth, by the fact that they thought they would "raise affliction" to the Apostle who was preaching the truth of faith. Hence the Apostle rejoiced not in their contention, but in the fruit that would result therefrom, namely that Christ would be made known---since evil is sometimes the occasion of good results.

2. Ceux qui prêchaient le Christ dans un esprit de dispute étaient répréhensibles parce que, s'ils ne combattaient pas la vérité de la foi (au contraire ils la prêchaient), ils combattaient cependant la vérité du fait qu'ils s'imaginaient " aggraver l'épreuve " de l'Apôtre qui prêchait la vérité de la foi. Aussi l'Apôtre ne se réjouit-il pas de leur dispute, mais du fruit qui en résulte, à savoir " que le Christ est annoncé ", car le bien peut sortir du mal à l'occasion.

2. Những kẻ rao giảng Đức Kitô trong tinh thần tranh luận thì đáng trách, bởi vì, nếu họ không chống đối chân lý của đức tin, họ vẫn chống đối chân lý do điều họ tưởng nghĩ gây áp lực đối với Phaolô đang rao giảng chân lý đức tin. Do đó, Phaolô không vui mừng về tranh luận của họ, nhưng vui mừng về kết quả do đó được thành tựu tức là Chúa Kitô được rao giảng: vì sự tốt có thể xuất hiện từ sự xấu khi có dịp tiện.

AD TERTIUM dicendum quod secundum completam rationem contentionis prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae, et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Reply to objection 3. Contention is complete and is a mortal sin when, in contending before a judge, a man gainsays the truth of justice, or in a disputation, intends to impugn the true doctrine. In this sense Catholics do not contend against heretics, but the reverse. But when, whether in court or in a disputation, it is incomplete, i.e. in respect of the acrimony of speech, it is not always a mortal sin.

3. La raison complète de dispute, en tant qu'elle est péché mortel, implique que celui qui s'en rend coupable combat, si c'est dans un jugement, la vérité de la justice, ou, si c'est dans une dispute ordinaire, la vérité de la doctrine. Ce n'est pas de cette façon que les catholiques disputent contre les hérétiques, c'est plutôt l'inverse. Quant à la dispute au sens faible, selon la raison imparfaite où elle implique seulement une certaine vivacité de parole, elle n'est pas toujours péché mortel.

3. Lý do đầy đủ của sự tranh luận, trong tư cách nó là trọng tội, bao hàm việc kẻ có tội lại chiến đấu; và trong sự chiến đấu kẻ có ý định chống đối chân lý của đạo lý thì chiến đấu. Và theo thể cách này, người Công giáo không tranh luận chống lại các kẻ lạc giáo, nhưng ngược lại. Về sự tranh luận theo ý nghĩa yếu kém, theo lý do không đầy đủ, nghĩa là nó chỉ bao hàm sự hăng hái trong lời nói, nó không phải luôn luôn là trọng tội.

AD QUARTUM dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, XIII cap., *ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio*, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

Reply to objection 4. Contention here denotes an ordinary dispute. For Job had said (13:3): "I will speak to the Almighty, and I desire to reason with God": yet he intended not to impugn the truth, but to defend it, and in seeking the truth thus, he had no wish to be inordinate in mind or in speech.

4. Ici la dispute s'entend au sens courant pour la discussion. Job avait dit en effet: " Je parlerai au Tout-Puissant, et je désire discuter avec Dieu. " Il n'a jamais cherché à combattre la vérité, mais à la découvrir; et dans cette recherche il n'a pas manifesté de démesure dans ses sentiments ou ses paroles.

4. Ở đây, sự tranh luận hiểu theo ý nghĩa thông thường là một sự bàn cãi. Quả thế, ông Gióp đã nói: Tôi sẽ nói cùng Đấng Toàn Năng, và tôi ước muốn bài cãi với Thiên Chúa", ông chẳng bao giờ tìm kiếm chống đối chân lý, nhưng để phát hiện chân lý; và trong sự tìm kiếm này, ông đã không tỏ ra sự quá mức độ trong các tình cảm của ông hoặc các lời nói của ông.

ARTICULUS 2
Utrum contentio sit filia inanis gloriae

ARTICLE 2
Whether contention is a daughter of vainglory ?

ARTICLE 2
La dispute est-elle fille de la vaine gloire ?

TIẾT 2
Sự tranhluận là đức con của sự hư danh ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriae. Contentio enim affinitatem habet ad zelum, unde dicitur I ad Cor. III, *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

Objections 1. It would seem that contention is not a daughter of vainglory. For contention is akin to zeal, wherefore it is written (1 Cor. 3:3): "Whereas there is among you zeal [Douay: 'envying'] and contention, are you not carnal, and walk according to men?" Now zeal pertains to envy. Therefore contention arises rather from envy.

Objections 1. La dispute a des affinités avec la jalousie. C'est pourquoi l'Apôtre décrit (1 Co 3, 3): " Puisqu'il y a parmi vous jalousie et dispute, n'êtes-vous pas charnels, et votre conduite n'est-elle pas tout humaine? " Mais la jalousie appartient à l'envie. La dispute provient donc de l'envie.

VẤN NẠN 1. Sự tranh luận có những tương hệ với sự phân bì. Do đó, thánh Phaolô viết: "Bởi vì giữa anh em có sự phân bì và tranh luận, anh em không phải là theo xác thịt, và đời sống anh em không phải là hoàn toàn nhân loại sao?" (1Cr 3,3). Mà sự phân bì thuộc về sự ganh tị. Vậy sự tranh luận phát xuất bởi sự ganh tị.

PRAETEREA, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

2. Further, contention is accompanied by raising of the voice. But the voice is raised on account of anger, as Gregory declares (Moral. xxxi, 14). Therefore contention too arises from anger.

2. La dispute s'accompagne d'éclats de voix. Or, les éclats de voix, viennent de la colère, comme l'a montré S. Grégoire. La dispute vient donc aussi de la colère.

2. Sự ganh tị đi đôi với sự la ó om sòm. Mà, sự la ó om sòm phát xuất từ sự giận dữ như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral. 31,45). Vậy sự tranh luận cũng phát xuất từ sự giận dữ.

PRAETEREA, inter alia scientia praecipue videtur esse materia superbiae et inanis gloriae, secundum illud I ad Cor. VIII, *scientia inflat*. Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiae, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo

3. Further, among other things knowledge seems to be the matter of pride and vainglory, according to 1 Cor. 8:1: "Knowledge puffeth up." Now contention is often due to lack of knowledge, and by knowledge we do not impugn the truth, we know it. Therefore

3. Entre autre choses la science paraît bien être matière à orgueil et à vaine gloire; selon l'Apôtre (1 Co 8, 1): " La science nous gonfle d'orgueil. " Or la dispute provient le plus souvent d'un défaut de science, car celle-ci fait connaître la vérité, elle ne la combat pas. La

3. Trong các sự vật, sự học biết xem ra là chất thể cho sự kiêu ngạo và sự hư danh; theo thánh Phaolô: "Sự học biết làm cho chúng ta nổi lên kiêu ngạo" (1Cr 8,1). Mà sự tranh luận phát xuất rất thường từ sự thiếu học biết; bởi vì nó làm cho hiểu biết chân lý, nó không chống đối chân lý. Vậy

contentio non est filia inanis gloriae.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod clamor assumitur in contentione de qua loquimur ad finem impugnandae veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

AD TERTIUM dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit, est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quae ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

contention is not a daughter of vainglory.

On the contrary stands the authority of Gregory (Moral. xxxi, 14).

I answer that, As stated above (Q[37], A[2]), discord is a daughter of vainglory, because each of the disaccording parties clings to his own opinion, rather than acquiesce with the other. Now it is proper to pride and vainglory to seek one's own glory. And just as people are discordant when they hold to their own opinion in their hearts, so are they contentious when each defends his own opinion by words. Consequently contention is reckoned a daughter of vainglory for the same reason as discord.

Reply to objection 1. Contention, like discord, is akin to envy in so far as a man severs himself from the one with whom he is discordant, or with whom he contends, but in so far as a contentious man holds to something, it is akin to pride and vainglory, because, to wit, he clings to his own opinion, as stated above (Q[37], A[2], ad 1).

Reply to objection 2. The contention of which we are speaking puts on a loud voice, for the purpose of impugning the truth, so that it is not the chief part of contention. Hence it does not follow that contention arises from the same source as the raising of the voice.

Reply to objection 3. Pride and vainglory are occasioned chiefly by goods even those that are contrary to them, for instance, when a man is proud of his humility: for when a thing arises in this way, it does so not directly but accidentally, in which way nothing hinders one contrary from arising out of another. Hence there is no reason why the “per se” and direct effects of pride or vainglory, should not result from the contraries of those things which are the occasion of pride.

dispute n'est donc pas fille de la vaine gloire.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

Réponse : La discorde, nous l'avons vu plus haut, est fille de la vaine gloire. Ceux qui sont en désaccord maintiennent en effet leur propre point de vue, et l'un ne veut pas céder à l'autre; or le propre de l'orgueil et de la vaine gloire est de rechercher sa propre excellence. Et de même que ceux qui sont en désaccord le sont parce qu'ils tiennent de tout leur coeur à leurs idées personnelles, de même ceux qui sont en dispute le sont parce qu'ils défendent chacun par la parole ce qu'ils jugent bon. C'est pourquoi l'on considère que la dispute est, au même titre que la discorde, fille de la vaine gloire.

Solutions 1. On s'éloigne de celui avec qui on est en désaccord ou en dispute. Sous ce rapport la dispute comme la discorde ont une affinité avec l'envie. Mais, si l'on considère à quoi s'arrête celui qui dispute, on voit que cela rejoint l'orgueil et la vaine gloire, comme on vient de le dire.

2. Dans la dispute dont nous parlons, les éclats de voix ont pour fin de combattre la vérité. Aussi n'est-ce pas le principal dans la dispute. Il n'est donc pas nécessaire que la dispute provienne d'une même source que les éclats de voix.

3. L'orgueil et la vaine gloire prennent occasion surtout des choses bonnes, même quand elles leur sont contraires, par exemple quand on s'enorgueillit de son humilité. Cette dérivation en effet n'est pas essentielle mais accidentelle, et rien n'empêche que de cette façon un contraire naisse de son contraire. C'est pourquoi rien n'empêche que les effets essentiels et directs de l'orgueil et de la vaine gloire soient produits par des sentiments contraires à ceux qui, occasionnellement, conduisent à l'orgueil.

sự tranh luận không phải là đứa con của sự hư danh.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của thánh Grêgôriô (Moral. 31,45).

TRẢ LỜI : Sự bất hòa, như chúng ta đã nói ở trước, là đứa con của sự hư danh. Những kẻ bất đồng tư tưởng giữ vững quan điểm riêng của mình, và người này không muốn nhường cho người kia; mà điều riêng của tính kiêu ngạo và của sự hư danh là tìm kiếm sự tuyệt hảo riêng của mình. Và cũng như những kẻ bất đồng tư tưởng là như thế bởi vì họ hết lòng cố chấp với các tư tưởng riêng của mình; cũng vậy, những người tranh luận cũng như thế bởi vì họ bênh vực bằng lời nói điều họ tưởng nghĩ là tốt theo sự chủ trương của mỗi người. Do đó, người ta coi sự tranh luận, trong tư cách là sự bất hòa, là đứa con của sự hư danh.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đi ra xa khỏi kẻ mà người ta bất đồng tư tưởng hoặc tranh luận, ở phương diện này, sự tranh luận như sự bất hòa có tương hệ với sự ganh tị; còn, nếu người ta xem xét coi kẻ tranh luận dừng đứng ở đâu, người ta trông thấy điều đó liên hệ với sự kiêu ngạo và sự hư danh như người ta mới đề cập đến.

2. Trong sự tranh luận chúng ta đề cập đến ở đây, sự lên tiếng om sòm nhằm mục đích chống đối chân lý. Do đó, sự lên tiếng om sòm không phải là điều chủ yếu trong cuộc tranh luận. Do đó, không phải một cách tất yếu sự tranh luận phát xuất từ cũng một nguồn gốc như sự lên tiếng om sòm.

3. Sự kiêu ngạo và sự hư danh nhắm lấy cơ hội nhất là từ những sự vật tốt, ngay lúc chúng nó tương phản với nhau, thí dụ, khi người ta trở nên kiêu ngạo vì sự khiêm nhượng của mình. Quả thế, sự có ra như thế không thuộc về yếu tính, nhưng thuộc về tùy thể, và không cái gì ngăn trở theo thể cách này, việc một tương phản hữu phát sinh bởi tương phản hữu của mình. Do đó, không gì ngăn trở việc các hiệu quả thuộc yếu tính và trực tiếp của sự kiêu ngạo và của sự hư danh được tạo nên bởi những tình cảm tương phản với những tình cảm một cách cơ hội dẫn đưa tới sự kiêu ngạo.

QUAESTIO 39

DE VITIIS OPPOSITIS PACI PERTINENTIBUS AD OPUS

OF SCHISM

LE SCHISME

SỰ LY GIÁO

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor. Primo, utrum schisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit

We must now consider the vices contrary to peace, which belong to deeds: such are schism, strife, sedition, and war. In the first place, then, about schism, there are four points of inquiry: (1) Whether schism is a special sin? (2)

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la paix, et qui relèvent de l'action: le schisme (Question 39), la rixe (Question 4 1), la sédition (Question 42) et la guerre (Question 40). 1. Est-il un péché spécial? - **2.** Est-il plus grave

1. Sự ly giáo là tội đặc biệt? 2. Phải chăng sự ly giáo là tội nặng hơn sự không tin? 3. Quyền hành của những người ly giáo. 4. Hình phạt cho những người ly giáo.

gravius infidelitate. Tertio, de potestate schismaticorum. Quarto, de poena eorum.

ARTICULUS 1
Utrum schisma sit peccatum speciale

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

PRAETEREA, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiae non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae, quia peccatum, secundum Ambrosium, est caelestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

PRAETEREA, haeresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus, contra Faustum, distinguit inter schisma et haeresim, dicens quod *schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio, haeresis vero diversa opinatur ab his quae Catholica credit Ecclesia*. Ergo schisma non est generale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., nomen schismatis a scissura animorum vocatum est. Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati, sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis, nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in

Whether it is graver than unbelief? (3) Of the power exercised by schismatics; (4) Of the punishment inflicted on them.

ARTICLE 1
Whether schism is a special sin ?

Objections 1. It would seem that schism is not a special sin. For "schism," as Pope Pelagius I says (Epist. ad Victor. et Pancrat.), "denotes a division." But every sin causes a division, according to Is. 59:: "Your sins have divided between you and your God." Therefore schism is not a special sin.

2. Further, a man is apparently a schismatic if he disobeys the Church. But every sin makes a man disobey the commandments of the Church, because sin, according to Ambrose (De Parad. viii) "is disobedience against the heavenly commandments." Therefore every sin is a schism.

3. Further, heresy also divides a man from the unity of faith. If, therefore, the word schism denotes a division, it would seem not to differ, as a special sin, from the sin of unbelief.

On the contrary, Augustine (Contra Faust. xx, 3; Contra Crescon. ii, 4) distinguishes between schism and heresy, for he says that a "schismatic is one who holds the same faith, and practises the same worship, as others, and takes pleasure in the mere disunion of the community, whereas a heretic is one who holds another faith from that of the Catholic Church." Therefore schism is not a generic sin.

I answer that, As Isidore says (Etym. viii, 3), schism takes its name "from being a scission of minds," and scission is opposed to unity. Wherefore the sin of schism is one that is directly and essentially opposed to unity. For in the moral, as in the physical order, the species is not constituted by that which is accidental. Now, in the moral order, the essential is that which is intended, and that which results beside the intention, is, as it were, accidental. Hence the sin of schism is, properly speaking, a special sin, for the reason that the schismatic intends to sever himself from that unity which is the effect of charity: because charity unites not only one person to another with the bond of spiritual love, but also the whole Church in unity of spirit. Accordingly schismatics properly so called are those who, wilfully and intentionally separate themselves from the unity of the Church; for this is the chief unity, and the particular unity of several individuals among

que l'infidélité? - 3. Le pouvoir des schismatiques. - 4. Le châtiment des schismatiques.

ARTICLE 1
Le schisme est-il un péché spécial ?

Objections 1. Il semble que non. Comme dit le pape Pélage, le schisme " évoque une déchirure". Mais cela se vérifie pour tout péché. Il est écrit dans Isaïe (59, 2): " Vos péchés ont creusé abîme entre vous et votre Dieu. " Donc le schisme n'est pas un péché spécial.

2. On considère comme schismatiques ceux n'obéissent pas à l'Église. Or, en tous ses péchés, l'homme désobéit aux préceptes de l'Église. Car le péché, d'après S. Ambroise, est une désobéissance aux commandements célestes ". Tout péché est donc un schisme.

3. L'hérésie nous sépare de l'unité de la foi. Si donc le nom de schisme implique une division, il semble qu'il ne diffère pas du péché d'infidélité comme un péché spécial.

En sens contraire, S. Augustin distingue entre schisme et hérésie, lorsqu'il dit: " Le schismatique a les mêmes croyances et les mêmes rites que les autres; il ne se distingue que par sa complaisance à se séparer de l'assemblée. Tandis que l'hérétique a des opinions qui s'écartent de ce que croit l'Église catholique. " Le schisme est donc un péché spécial.

Réponse : D'après S. Isidore, le schisme " tire son nom de la scission des coeurs". Or la scission s'oppose à l'unité. Aussi dit-on que le péché de schisme s'oppose directement et par soi à l'unité. De même en effet que dans le domaine de la nature ce qui est accidentel ne constitue pas l'espèce, de même dans le domaine moral ce qui est intention est essentiel, tandis que ce qui est en dehors l'intention existe comme par accident. C'est pourquoi le péché de schisme est proprement un péché spécial du fait qu'on veut se séparer de l'unité que la charité réalise. La charité unit non seulement une personne à une autre par le lien de l'amour spirituel, mais encore rassemble l'Église tout entière dans l'unité de l'Esprit. On appellera donc schismatiques à proprement parler ceux qui d'eux-mêmes et intentionnellement se séparent de l'unité de l'Église, qui est l'unité primordiale. Car l'union particulière entre les individus est ordonnée à l'unité de l'Église,

TIẾT 1
Ly giáo là tội đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Như Đức Giáo hoàng Pélagiô nói: "Ly giáo khêu gợi sự xé rách". Mà điều đó được kiểm minh bởi mọi tội. Có lời ghi chép: "Tội lỗi của các ngươi đã đào một vực sâu giữa các ngươi và Thiên Chúa các ngươi" (Is 59,2). Vậy sự ly giáo không phải là tội đặc biệt.

2. Người ta coi những người ly giáo là những kẻ không tùng phục Hội thánh, mà trong mọi tội của mình, con người không tuân theo các giới mệnh của Hội thánh. Vì tội, theo thánh Ambrôxiô (De Parad. 8,14), là một sự bất tuân các giới mệnh trên trời. Vậy mọi tội là sự ly giáo.

3. Ly giáo chia cách chúng ta khỏi đơn nhất tính của đức tin. Vậy nếu danh từ ly giáo bao hàm sự phân chia, thì xem ra nó không phân biệt với tội không tin trong tư cách nó là một tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô phân biệt sự ly giáo với sự lạc giáo, khi thánh nhân nói: "Người ly giáo có cùng các niềm tin và cũng các nghi lễ như những người khác; họ chỉ phân biệt do sự họ lấy làm thỏa mãn tách rời khỏi cộng đoàn, đang khi người lạc giáo có những ý kiến khác biệt với những điều Hội thánh Công giáo tin" (Contra Faust. 20,3). Vậy sự ly giáo là một tội đặc biệt.

TRẢ LỜI : Theo thánh Isiđôrô (Etymol. 8,4), sự ly giáo rút lấy cái tên của mình từ sự chặt cắt các tâm hồn". Mà sự chặt cắt đối lập với đơn nhất tính. Như vậy, người ta nói tội ly giáo đối lập cách trực tiếp và nguyên thường với đơn nhất tính. Quả thế, cũng như trong lĩnh vực của bản tính, cái gì có tính cách tùy thể không cấu tạo nên loại; cũng vậy, trong lĩnh vực đạo đức, cái gì thuộc về ý hướng thì thuộc về yếu tính, trong khi cái gì ở bên ngoài ý hướng thì hiện hữu cách ngẫu trừ. Do đó, tội ly giáo một cách đích xác là một tội đặc biệt do sự kiện người ta muốn tách rời khỏi đơn nhất tính được thực hiện bởi đức mến. Đức mến kết hợp không những người này với người kia bằng chiếc dây tình yêu thiêng liêng, mà còn tập hợp Hội thánh trọn vẹn trong đơn nhất tính của Chúa Thánh Thần. Vậy một cách đích xác, người ta gọi các kẻ ly giáo là những kẻ tự mình và một cách có ý thức về ý hướng tách rời ra ngoài đơn nhất tính của Hội thánh, là đơn nhất tính này nguyên thủy. Vì sự kết hợp đặc biệt giữa các cá nhân được sắp đặt với đơn nhất tính của Hội thánh, cũng vậy sự tổ chức những chi thể

corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Coloss. II, *inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei*. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant.

themselves is subordinate to the unity of the Church, even as the mutual adaptation of each member of a natural body is subordinate to the unity of the whole body. Now the unity of the Church consists in two things; namely, in the mutual connection or communion of the members of the Church, and again in the subordination of all the members of the Church to the one head, according toCol. 2:18, 19: "Puffed up by the sense of his flesh, and not holding the Head, from which the whole body, by joints and bands, being supplied with nourishment and compacted, groweth unto the increase of God." Now this Head is Christ Himself, Whose viceregent in the Church is the Sovereign Pontiff. Wherefore schismatics are those who refuse to submit to the Sovereign Pontiff, and to hold communion with those members of the Church who acknowledge his supremacy.

de même que l'organisation des différents membres dans le corps naturel est ordonnée à l'unité du corps entier. Or, l'unité de l'Église est envisagée de deux façons: dans la connexion ou la communication réciproque des membres de l'Église entre eux; et en outre, dans l'ordre de tous les membres de l'Église à une tête unique, selon S. Paul (Col 2, 18): " Bouffi d'un vain orgueil par son intelligence charnelle, il ne s'attache pas à la Tête d'où le corps tout entier, par les ligaments et les jointures, tire nourriture et cohésion pour réaliser sa croissance en Dieu. " Or, cette tête, c'est le Christ lui-même, dont le souverain pontife tient la place dans l'Église. C'est pourquoi on appelle schismatiques ceux qui ne veulent pas se soumettre au souverain pontife, et qui refusent la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis.

khác nhau của một toàn thể tự nhiên được sắp đặt đến với đơn nhất tính của toàn thể nguyên vẹn này. Mà, trong đơn nhất tính của Hội thánh được xem xét theo hai thể cách. Trong sự liên kết hay sự hiệp thông hỗ tương các chi thể của Hội thánh với nhau; và hơn nữa trong trật tự của mọi chi thể của Hội thánh đối với một đầu duy nhất theo lời thánh Phaolô nói: Họ phồng lên vì kiêu ngạo hư ảo bởi sự hiểu biết về xác thịt của mình, họ không liên kết với Đầu, do đó toàn thân được phục vụ và se kết với nhau, nhờ các gân cốt giao liên nối kết, mà lớn mạnh trưởng thành theo thánh ý Thiên Chúa" (Cl 2,18). Mà cái Đầu này, đó là chính Chúa Kitô được Đức Giáo hoàng, Thượng tế tối cao, thay thế trong Hội thánh. Do đó, người ta gọi là những người ly giáo những ai không muốn tùng phục Đấng Thượng tế tối cao này và từ chối sự hiệp thông với các chi thể của Hội thánh tùng phục vị Thượng tế này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante, sed praeter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

Reply to objection 1. The division between man and God that results from sin is not intended by the sinner: it happens beside his intention as a result of his turning inordinately to a mutable good, and so it is not schism properly so called.

Solutions 1. La séparation entre l'homme et Dieu par le péché n'est pas voulue par le pécheur, mais se produit en dehors de son intention, en raison de sa conversion désordonnée au bien périssable. Aussi n'est-ce pas un schisme à proprement parler.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tách rời con người khỏi Thiên Chúa bởi tội đã không được tội nhân muốn, nhưng xuất hiện ngoài ý định của họ vì việc quay mình cắt mất trật tự đến sự tốt có thể tiêu diệt. Như vậy, đó không phải là sự ly giáo đích xác.

AD SECUNDUM dicendum quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

Reply to objection 2. The essence of schism consists in rebelliously disobeying the commandments: and I say "rebelliously," since a schismatic both obstinately scorns the commandments of the Church, and refuses to submit to her judgment. But every sinner does not do this, wherefore not every sin is a schism.

2. La désobéissance aux préceptes par rébellion constitue essentiellement le schisme. je dis bien par rébellion, c'est-à-dire quand on méprise obstinément les préceptes de l'Église et qu'on refuse de se soumettre à son jugement. Tout pécheur ne fait pas cela. Donc tout péché n'est pas un schisme.

2. Sự không tuân theo các giới mệnh bởi sự phiến động một cách chủ yếu tạo nên sự ly giáo. Tôi nói một cuộc phản loạn, nghĩa là khi người ta cố chấp khinh dể các lệnh truyền của Hội thánh và khi người ta từ chối tùng phục sự phán đoán của Hội thánh. Mọi tội nhân không làm điều đó. Vậy mọi tội không phải là sự ly giáo.

AD TERTIUM dicendum quod haeresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei, schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, in Epist. ad Gal., *inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat*. Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. I, *a quibus quidam aberrantes*, scilicet a caritate et aliis huiusmodi, conversi sunt in vaniloquium; ita etiam schisma est via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab*

Reply to objection 3. Heresy and schism are distinguished in respect of those things to which each is opposed essentially and directly. For heresy is essentially opposed to faith, while schism is essentially opposed to the unity of ecclesiastical charity. Wherefore just as faith and charity are different virtues, although whoever lacks faith lacks charity, so too schism and heresy are different vices, although whoever is a heretic is also a schismatic, but not conversely. This is what Jerome says in his commentary on the Epistle to the Galatians [*In Ep. ad Tit. iii, 10]: "I consider the difference between schism and heresy to be that heresy holds false doctrine while schism severs a man from the Church." Nevertheless, just as the loss of charity is the road to the loss of faith, according to 1 Tim. 1:6: "From which things," i.e. charity and the like, "some going astray, are turned aside into vain babbling," so too, schism is the road to heresy. Wherefore Jerome adds (In Ep. ad

3. L'hérésie et le schisme se distinguent selon les choses auxquelles tous deux s'opposent par soi et directement. Car l'hérésie s'oppose essentiellement à la foi; et le schisme s'oppose essentiellement à 1'unité qui fait l'Église. C'est pourquoi, de même que la foi et la charité sont des vertus différentes, bien que celui qui manque de foi manque aussi de charité, le schisme et l'hérésie sont aussi des vices différents, bien que tout hérétique soit aussi schismatique, mais non l'inverse. C'est ce que dit S. Jérôme: " Entre le schisme et l'hérésie, j'estime qu'il y a cette différence: l'hérésie professe un dogme perverti, tandis que le schisme sépare de l'Église. " En sens contraire, de même que la perte de la charité conduit à perdre la foi, selon S. Paul (1 Tm 1, 6): " Pour s'en être écartés (de la charité et des choses de ce genre), d'aucuns se sont perdus en de vains bavardages ", de même le schisme conduit aussi à l'hérésie. C'est pourquoi S.

3. Sự lạc giáo và sự ly giáo phân biệt nhau tùy theo những sự vật mà cả hai chúng nó đối lập cách nguyên thường và trực tiếp, vì sự lạc giáo một cách chủ yếu đối lập với đức tin; còn ly giáo một cách chủ yếu đối lập với đơn nhất tính tạo nên Hội thánh. Do đó, cũng như đức tin và đức mến là những nhân đức dị biệt với nhau, mặc dầu người thiếu đức tin cũng thiếu đức mến, sự ly giáo và sự lạc giáo cũng là các tật xấu dị biệt với nhau mặc dầu mọi người lạc giáo cũng là người ly giáo, nhưng không ngược lại. Chính là điều thánh Giêrônimô (In Tit. 3,10) nói: "Giữa ly giáo và lạc giáo, tôi tưởng nghĩ có sự dị biệt này: lạc giáo tuyên xưng tín điều bị xuyên tạc, trong khi ly giáo tách rời khỏi Hội thánh". Tuy nhiên, cũng như sự mất đức mến đưa tới việc mất đức tin theo thánh Phaolô nói: "Trật xa đường ấy, có ít kẻ đã sa vào tật huênh hoang hư ngôn" (1Tm 1,6), cũng vậy, ly giáo cũng đem tới lạc giáo. Do đó, thánh Giêrônimô nói thêm rằng: ly giáo lúc ban đầu rất có thể theo một thể cách nào đó, được coi là dị

haeresi, ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur.

ARTICULUS 2
Utrum schisma gravius peccatum sit quam infidelitas

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Maius enim peccatum graviori poena punitur, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriae. Legitur enim Exod. XXXII quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti, de peccato autem schismatis legitur Num. XVI, *si novam rem fecerit dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in Infernum, scietis quod blasphemaverunt dominum*. Decem etiam tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut habetur IV Reg. XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

PRAETEREA, *bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius*; ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem, infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

PRAETEREA, maiori malo maius bonum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed schisma opponitur caritati, quae est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

SED CONTRA, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed haeresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

RESPONDEO dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari, uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt et

Tit. iii, 10) that "at the outset it is possible, in a certain respect, to find a difference between schism and heresy: yet there is no schism that does not devise some heresy for itself, that it may appear to have had a reason for separating from the Church."

ARTICLE 2
Whether schism is a graver sin than unbelief ?

Objections 1. It would seem that schism is a graver sin than unbelief. For the graver sin meets with a graver punishment, according to Dt. 25:2: "According to the measure of the sin shall the measure also of the stripes be." Now we find the sin of schism punished more severely than even the sin of unbelief or idolatry: for we read (Ex. 32:28) that some were slain by the swords of their fellow men on account of idolatry: whereas of the sin of schism we read (Num. 16:30): "If the Lord do a new thing, and the earth opening her mouth swallow them down, and all things that belong to them, and they go down alive into hell, you shall know that they have blasphemed the Lord God." Moreover the ten tribes who were guilty of schism in revolting from the rule of David were most severely punished (4 Kings 17). Therefore the sin of schism is graver than the sin of unbelief.

2. Further, "The good of the multitude is greater and more godlike than the good of the individual," as the Philosopher states (Ethic. i, 2). Now schism is opposed to the good of the multitude, namely, ecclesiastical unity, whereas unbelief is contrary to the particular good of one man, namely the faith of an individual. Therefore it seems that schism is a graver sin than unbelief.

3. Further, a greater good is opposed to a greater evil, according to the Philosopher (Ethic. viii, 10). Now schism is opposed to charity, which is a greater virtue than faith to which unbelief is opposed, as shown above (Q[10], A[2]; Q[23], A[6]). Therefore schism is a graver sin than unbelief.

On the contrary, That which results from an addition to something else surpasses that thing either in good or in evil. Now heresy results from something being added to schism, for it adds corrupt doctrine, as Jerome declares in the passage quoted above (A[1], ad 3). Therefore schism is a less grievous sin than unbelief.

I answer that, The gravity of a sin can be considered in two ways: first, according to the species of that sin, secondly, according to its circumstances. And since particular circumstances are infinite in number,

Jérôme ajoute que " le schisme, au début, peut bien, d'une certaine façon, être considéré comme différent de l'hérésie; mais il n'est aucun schisme qui ne se façonne quelque hérésie, pour justifier son éloignement de l'Église ".

ARTICLE 2
Le schisme est-il plus grave que l'infidélité ?

Objections 1. C'est ce qui semble, car un péché plus grave est puni d'une peine plus grave, d'après le Deutéronome (25, 2): " Le châtiment sera proportionné au péché. " Or, le péché de schisme a été puni plus gravement que le péché d'infidélité ou d'idolâtrie. Nous lisons en effet dans l'Exode (32, 27) qu'en raison de leur idolâtrie, certains périrent de la main des hommes; quant au péché de schisme, nous lisons dans les Nombres (16, 30): " Si le Seigneur fait quelque chose d'inouï, si la terre s'ouvre et les engloutit, eux et tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants dans le séjour des morts, vous saurez qu'ils ont blasphémé le Seigneur. " Également les dix tribus, qui firent schisme d'avec le royaume de David, furent très gravement punies, comme on le voit au 2 livre des Rois (17, 20). Le péché de schisme est donc plus grave que le péché d'infidélité.

2. " Le bien de la multitude est plus grand et plus divin que le bien d'un seul ", comme le montre Aristote. Or le schisme est contraire au bien de la multitude, puisqu'il est contraire à l'unité de l'Église; tandis que l'infidélité est contraire au bien particulier d'un seul: la foi d'un individu. Il apparaît donc que le schisme est un péché plus grave que l'infidélité.

3. À un grand mal s'oppose un plus grand bien, selon le Philosophe. Or, le schisme s'oppose à la charité, vertu plus grande que la foi, à laquelle s'oppose l'infidélité, comme nous l'avons montré précédemment. Le schisme est donc un péché plus grave que l'infidélité.

En sens contraire, ce qui existe par addition à une autre chose l'emporte sur elle, soit en bien soit en mal. Or, l'hérésie existe par addition au schisme: elle y ajoute en effet une doctrine pervertie, comme le montre l'autorité de S. Jérôme invoquée plus haut . Le schisme est donc un péché moindre que l'infidélité.

Réponse : La gravité d'un péché peut être envisagée de deux façons: selon son espèce, ou bien selon les circonstances. Et comme les circonstances sont particulières et peuvent varier à l'infini, quand on

biệt với lạc giáo; nhưng ly giáo nào cũng tạo nên một thứ lạc giáo để biện minh sự đi ra xa khỏi Hội thánh".

TIẾT 2
Phải chăng ly giáo là tội nặng hơn sự không tin ?

VẤN NẠN 1. Tội càng bị phạt nặng càng trọng tội theo sách Đệ nhị luật (25,2): "Hình phạt phải cân xứng với tội ác". Mà, tội ly giáo đã bị phạt nặng nề hơn tội không tin hoặc tội thờ tà thần. Quả thế, chúng ta gặp thấy trong sách Xuất hành (32,27), vì tội thờ tà thần của họ một số người đã bị chết do bàn tay con người; còn tội ly giáo, chúng ta đọc thấy trong sách Dân số (16,30): "Nhưng nếu Thiên Chúa thi hành điều kinh dị, và đất há miệng ra nuốt chúng với tất cả những gì thuộc về chúng, làm cho chúng đang sống mà đã nhào xuống âm phủ, thì các ngươi sẽ biết được rằng: các người này đã khinh khi Thiên Chúa". Cũng vậy, mười chi họ ly khai với với vương quốc Đavít, đã bị phạt rất nặng như người ta trông thấy điều đó trong quyển sách Thứ hai Các Vua (2V 17,20). Vậy tội ly giáo là tội nặng hơn tội không tin.

2. Sự tốt của số đông người thì tốt và thuộc về Thiên Chúa hơn là sự tốt của một người duy nhất: lòng tin của một cá nhân. Vậy xem ra sự ly giáo là tội nặng hơn sự không tin.

3. Sự tốt lớn hơn đối lập với sự xấu lớn hơn như Triết gia chủ trương (Eth. 8,10). Mà, sự ly giáo đối lập với đức mến là nhân đức lớn hơn đức tin, và sự không tin đối lập với đức tin như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.23, a.6). Vậy sự ly giáo là tội nặng hơn sự không tin.

TRÁI LẠI, Cái gì hiện hữu do sự thêm vào cho một sự vật nào thì hơn sự vật đó hoặc theo sự tốt hoặc theo sự xấu. Mà, sự không tin hiện hữu bằng sự thêm vào cho ly giáo: quả thế, nó thêm vào cho ly giáo một đạo lý bị xuyên tạc, như được chứng tỏ bởi thế giá của thánh Giêrônimô đã được dẫn chứng ở trước (a.1, sol.3). Vậy ly giáo là tội nhỏ hơn tội không tin.

TRẢ LỜI : Sự trọng đại của tội được xem xét theo hai thể cách: theo loại của nó, hoặc theo các hoàn cảnh. Và bởi vì các hoàn cảnh đặc thù và có thể thay đổi đến vô cùng, khi người ta tự hỏi mình theo thể cách

infinitis modis variari possunt, cum quaeritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis, licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

so too they can be varied in an infinite number of ways: wherefore if one were to ask in general which of two sins is the graver, the question must be understood to refer to the gravity derived from the sin's genus. Now the genus or species of a sin is taken from its object, as shown above (FS, Q[72], A[1]; FS, Q[73], A[3]). Wherefore the sin which is opposed to the greater good is, in respect of its genus, more grievous, for instance a sin committed against God is graver than a sin committed against one's neighbor. Now it is evident that unbelief is a sin committed against God Himself, according as He is Himself the First Truth, on which faith is founded; whereas schism is opposed to ecclesiastical unity, which is a participated good, and a lesser good than God Himself. Wherefore it is manifest that the sin of unbelief is generically more grievous than the sin of schism, although it may happen that a particular schismatic sins more grievously than a particular unbeliever, either because his contempt is greater, or because his sin is a source of greater danger, or for some similar reason.

se demande, de façon générale, lequel de deux péchés est le plus grave, la question doit s'entendre de la gravité qui dépend du genre du péché. Or le genre ou l'espèce du péché se prend de son objet, nous l'avons montré antérieurement. C'est pourquoi le péché qui s'oppose à un bien plus grand est dans son genre un péché plus grand; ainsi le péché contre Dieu, par rapport au péché contre le prochain. Or, il est évident que l'infidélité est un péché contre Dieu lui-même, selon qu'il est en lui-même la vérité première, sur laquelle s'appuie la foi. Le schisme au contraire s'oppose à l'unité de l'Église, qui est un bien participé, moindre que ne l'est Dieu lui-même. Il est donc évident que le péché d'infidélité est par son genre plus grave que le péché de schisme, quoiqu'il puisse arriver qu'un schismatique pèche plus gravement qu'un infidèle, soit en raison d'un plus grand mépris, soit parce qu'il présente un péril plus grand, soit pour une autre raison de ce genre.

tổng quát, tội nào trong hai tội là nặng nhất, câu hỏi phải hiểu về sự trọng đại lệ thuộc vào giống của tội. Mà giống hoặc loại của tội được hiểu do đối tượng của mình như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.72, a,1). Do đó, tội đối lập với sự tốt lớn hơn thì lớn hơn theo giống tội của mình; như vậy, tội chống lại Thiên Chúa là tội lớn hơn đối với tội chống lại người đồng loại. Mà, rõ ràng sự không tin là tội chống lại chính Thiên Chúa tùy theo Ngài tại sự là Chân lý Đệ nhất mà đức tin dựa vào đó. Trái lại, sự ly giáo đối lập với đơn nhất tính của Hội thánh là sự tốt tham dự, kém hơn sự tốt chính là Thiên Chúa. Vậy rõ ràng tội không tin theo giống của mình nặng hơn tội ly giáo, dầu mà có thể xảy ra người ly giáo phạm tội nặng hơn người không tin hoặc vì một sự khinh dể lớn hơn, hoặc bởi vì nó đưa ra sự nguy hiểm lớn hơn, hoặc vì một lý do tương tự nào khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi, et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita poena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta poena puniri. Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus, dicitur enim I Esdr. IV, *civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et praelia concitantur in ea*. Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

Reply to objection 1. It had already been declared to that people by the law which they had received that there was one God, and that no other God was to be worshipped by them; and the same had been confirmed among them by many kinds of signs. Consequently there was no need for those who sinned against this faith by falling into idolatry, to be punished in an unwonted manner: it was enough that they should be punished in the usual way. On the other hand, it was not so well known among them that Moses was always to be their ruler, and so it behooved those who rebelled against his authority to be punished in a miraculous and unwonted manner. We may also reply by saying that the sin of schism was sometimes more severely punished in that people, because they were inclined to seditions and schisms. For it is written (1 Esdra 4:15): "This city since days gone by has rebelled against its kings: and seditions and wars were raised therein [*Vulg.: 'This city is a rebellious city, and hurtful to the kings and provinces, and . . . wars were raised therein of old']." Now sometimes a more severe punishment is inflicted for an habitual sin (as stated above, FS, Q[105], A[2], ad 9), because punishments are medicines intended to keep man away from sin: so that where there is greater proneness to sin, a more severe punishment ought to be inflicted. As regards the ten tribes, they were punished not only for the sin of schism, but also for that of idolatry as stated in the passage quoted.

Solutions 1. Le peuple hébreu avait déjà l'évidence, par la loi donnée par Dieu, qu'il n'y avait qu'un seul Dieu et qu'il ne fallait pas adorer d'autres dieux; cela leur avait été confirmé par des prodiges multiples. Il n'était donc pas nécessaire de punir d'une peine inusitée et insolite, mais seulement d'une peine commune, ceux qui péchaient contre cette foi par idolâtrie. Mais ils ne savaient pas aussi certainement que Moïse devait toujours être leur chef. Voilà pourquoi il fallait que les rebelles à son autorité fussent punis d'une peine miraculeuse et inusitée. On peut dire aussi que le péché de schisme était parfois puni d'une peine plus grave, parce que ce peuple était porté aux séditions et aux schismes. Nous lisons en effet au livre d'Esdras (4, 19): " Cette cité, depuis les temps anciens, se rebelle contre son roi, et chez elle se produisent des séditions et des guerres. " Or il arrive qu'on punisse d'une plus grande peine un péché plus habituel, nous l'avons vu précédemment; car les peines sont des remèdes pour éloigner les hommes du péché. C'est pourquoi, là où la propension au péché est plus grande, il faut user de peines plus sévères. Quant aux dix tribus, elles ne furent pas seulement punies en raison de leur schisme, mais aussi en raison de leur idolâtrie, comme il est dit au même endroit.

GIẢI ĐÁP 1. Dân Do thái nhờ luật đã được Thiên Chúa ban bố, họ có bằng chứng rõ ràng là chỉ có một Thiên Chúa và không được thờ tà thần; điều đó được minh chứng chắc chắn cho họ bởi nhiều dấu lạ. Vậy không cần thiết phạt bằng hình phạt khác thường, nhưng chỉ phạt bằng hình phạt chung, những kẻ phạm tội trái ngược với lòng tin của mình bằng cách thờ tà thần. Nhưng họ cũng không biết chắc chắn rằng Môsê phải là thủ lĩnh của họ suốt đời ông. Do đó, những kẻ phản loạn chống lại quyền hành của ông phải bị phạt một hình phạt khác thường do phép lạ. Người ta cũng có thể nói tội ly giáo đôi khi bị phạt nặng hơn, bởi vì dân này có khuynh hướng phản loạn và ly giáo. Quả thế, chúng ta đọc trong sách Ezra (4,19): "Thành phố này, từ thời xưa, phản loạn chống nhà vua, và ở nơi họ xảy ra những sự phản nghịch và những chiến tranh". Mà xảy ra là người ta phạt nặng hơn các tội quen phạm hơn như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.105, a.2); vì các hình phạt là những vị thuốc để đưa người ta ra xa khỏi tội. Do đó, ở đâu có hướng nghiêng về tội lỗi nhiều hơn, phải dùng những hình phạt nặng nề hơn. Còn về Mười chi họ, chúng không phải chỉ bị phạt vì tội ly giáo của mình, mà còn vì sự thờ tà thần của mình, như người ta đã trình bày ở đoạn văn đó.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam

Reply to objection 2. Just as the good of the multitude is greater than the good of a unit in that multitude, so is it less than the

2. Si le bien de la multitude est plus grand que le bien d'un seul individu membre de cette multitude, ce bien est moindre cependant que le bien

2. Sự tốt của số đông người lớn hơn sự tốt của một cá nhân, chi thể của số đông người này; tuy nhiên, sự tốt này kém hơn sự tốt bên ngoài mà số

bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

AD TERTIUM dicendum quod caritas habet duo obiecta, unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quae fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS 3
Utrum schismatici habeant aliquam potestatem

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus, in libro contra Donatist., *sicut redeuntes ad Ecclesiam qui priusquam recederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam recederent ordinati sunt non utique rursus ordinantur*. Sed ordo est potestas quaedam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Unic. Bapt., *potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus*. Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

PRAETEREA, Urbanus Papa dicit quod ab episcopis quondam Catholice ordinatis sed in schismate a Romana Ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat. Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

SED CONTRA est quod Cyprianus dicit in quadam epistola, et habetur VII, qu. I, Can.

extrinsic good to which that multitude is directed, even as the good of a rank in the army is less than the good of the commander-in-chief. In like manner the good of ecclesiastical unity, to which schism is opposed, is less than the good of Divine truth, to which unbelief is opposed.

Reply to objection 3. Charity has two objects; one is its principal object and is the Divine goodness, the other is its secondary object and is our neighbor's good. Now schism and other sins against our neighbor, are opposed to charity in respect of its secondary good, which is less than the object of faith, for this is God Himself; and so these sins are less grievous than unbelief. On the other hand, hatred of God, which is opposed to charity in respect of its principal object, is not less grievous than unbelief. Nevertheless of all sins committed by man against his neighbor, the sin of schism would seem to be the greatest, because it is opposed to the spiritual good of the multitude.

ARTICLE 3
Whether schismatics have any power ?

Objections 1. It would seem that schismatics have some power. For Augustine says (Contra Donat. i, 1): "Just as those who come back to the Church after being baptized, are not baptized again, so those who return after being ordained, are not ordained again." Now Order is a kind of power. Therefore schismatics have some power since they retain their Orders.

2. Further, Augustine says (De Unico Bapt. [*De Bap. contra Donat. vi, 5]): "One who is separated can confer a sacrament even as he can have it." But the power of conferring a sacrament is a very great power. Therefore schismatics who are separated from the Church, have a spiritual power.

3. Further, Pope Urban II [*Council of Piacenza, cap. x; cf. Can. Ordinationes, ix, qu. 1] says: "We command that persons consecrated by bishops who were themselves consecrated according to the Catholic rite, but have separated themselves by schism from the Roman Church, should be received mercifully and that their Orders should be acknowledged, when they return to the unity of the Church, provided they be of commendable life and knowledge." But this would not be so, unless spiritual power were retained by schismatics. Therefore schismatics have spiritual power.

On the contrary, Cyprian says in a letter (Ep. lii, quoted vii, qu. 1, can. Novatianus): "He who observes

extérieur auquel la multitude est ordonnée, comme le bien constitué par l'organisation de l'armée est moindre que le bien du chef. Et semblablement le bien de l'unité de l'Église, auquel s'oppose le schisme, est moindre que le bien de la vérité divine, auquel s'oppose l'infidélité.

3. La charité a deux objets: l'un qui est principal, à savoir la bonté de Dieu; et l'autre qui est secondaire, à savoir le bien du prochain. Or, le schisme et les autres péchés qui se commettent contre le prochain s'opposent à la charité quant à son bien secondaire, lequel est moindre que l'objet de la foi, qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi ces péchés sont moindres que l'infidélité. Mais la haine de Dieu, qui s'oppose à la charité quant à son objet principal, n'est pas moindre que l'infidélité. Parmi les péchés contre le prochain, il semble néanmoins que le schisme soit le plus grand, car il va contre le bien spirituel de la multitude.

ARTICLE 3
Le pouvoir des schismatiques

Objections 1. Il semble que les schismatiques gardent un certain pouvoir. En effet, S. Augustin nous dit: " De même qu'à leur retour dans l'Église ceux qui étaient baptisés avant de la quitter ne sont pas baptisés de nouveau, de même ceux qui reviennent et qui avaient été ordonnés avant de la quitter ne sont pas ordonnés de nouveau. " Or l'ordre est un pouvoir. Les schismatiques conservent donc un certain pouvoir, puisqu'ils restent ordonnés.

2. Selon S. Augustin: " Celui qui est séparé peut conférer les sacrements, de même qu'il peut les recevoir. " Or, le pouvoir de conférer les sacrements est le plus grand des pouvoirs. Donc les schismatiques, qui sont séparés de l'Église, gardent un pouvoir spirituel.

3. Le pape Urbain II a donné la prescription suivante: " Ceux qui ont été consacrés par des évêques ordonnés selon le rite catholique, mais séparés de l'Église romaine par le schisme et qui reviennent à l'unité de l'Église en gardant leurs ordres respectifs, nous ordonnons de les recevoir avec miséricorde, pourvu qu'ils se recommandent par leur vie et leur loyauté. " Or cela serait impossible s'il ne restait pas un pouvoir spirituel chez les schismatiques. Les schismatiques ont donc un pouvoir spirituel.

En sens contraire, S. Cyprien écrit dans une lettre: " Celui qui n'observe ni l'unité de l'esprit ni la

đông người được sắp đặt đến đó, như sự tốt được tạo nên bởi sự tổ chức quân đội kém hơn sự tốt của đại tướng chỉ huy trưởng. Và cũng vậy, sự tốt của đơn nhất tính trong Hội thánh mà sự ly giáo đối lập với nó, thì kém hơn sự tốt của chân lý Thiên Chúa mà sự không tin đối lập.

3. Đức mến có hai đối tượng: một đối tượng chính, tức là thiện tính của Thiên Chúa; và đối tượng thứ hai là sự tốt phụ thuộc, tức là sự tốt của người đồng loại. Mà, sự ly giáo và các tội khác vi phạm đến người đồng loại đối lập với đức mến về sự tốt phụ thuộc với nó, sự tốt phụ thuộc này kém hơn đối tượng của đức tin là chính Thiên Chúa. Do đó, các tội này nhỏ hơn tội không tin. Còn sự ghét Thiên Chúa đối lập với đức mến về đối tượng chính của nó, không nhỏ hơn sự không tin. Trong các tội xúc phạm đến người đồng loại, thì xem ra tội ly giáo nặng nhất, bởi vì nó đi trái ngược sự tốt thiêng liêng của số đông người.

TIẾT 3
Quyền hành của các người ly giáo

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói với chúng ta: "Cũng như khi trở về lại với Hội thánh, những kẻ đã được rửa tội trước khi rời bỏ Hội thánh, không được rửa tội lại, cũng như những kẻ trở về là những kẻ đã được phong chức thánh trước khi rời bỏ Giáo hội, không được phong chức lại" (Contra Donat. 1,1). Mà chức thánh là một quyền hành. Vậy các người ly khai bảo tồn một quyền hành nào, bởi vì họ còn giữ chức thánh đã lãnh nhận.

2. Theo thánh Augustinô (Contra Donat. 6,5): "Kẻ ly khai khỏi Giáo hội có thể ban các phép Bí tích, như họ có thể lãnh nhận các phép Bí tích". Mà, quyền ban các phép Bí tích là quyền lớn nhất trong các quyền hành. Vậy những người lạc giáo tách rời khỏi Giáo hội, còn giữ quyền hành thiêng liêng.

3. Đức giáo hoàng Urbanô II (Concile de Plaisance, 1095), đã đưa ra qui khoản sau đây: "Những kẻ đã được phong chức thánh bởi những Giám mục đã được tấn phong theo nghi lễ Công giáo, nhưng tách rời khỏi Hội thánh Rôma bởi ly giáo và là những kẻ trở lại với đơn nhất tính của Hội thánh còn đang giữ phẩm chức riêng của mình, chúng ta truyền lệnh phải tiếp đón họ với lòng thương xót, miễn là họ được tin cậy nhờ đời sống của họ và sự thành thật của họ". Mà điều đó hẳn là bất khả giả như không còn quyền hành thiêng liêng nào ở nơi các kẻ ly giáo. Vậy các kẻ ly giáo có quyền hành thiêng liêng.

TRÁI LẠI, Thánh Cyprianô (Lettre 52,4) đã viết: "Kẻ không tôn trọng đơn nhất tính của tinh thần cũng

Novatianus, *qui nec unitatem, inquit, spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem*.

RESPONDEO dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur, sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur, quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi, quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

Utrum poena schismaticorum sit conveniens ut excommunicentur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione

neither unity of spirit nor the concord of peace, and severs himself from the bonds of the Church, and from the fellowship of her priests, cannot have episcopal power or honor."

I answer that, Spiritual power is twofold, the one sacramental, the other a power of jurisdiction. The sacramental power is one that is conferred by some kind of consecration. Now all the consecrations of the Church are immovable so long as the consecrated thing remains: as appears even in inanimate things, since an altar, once consecrated, is not consecrated again unless it has been broken up. Consequently such a power as this remains, as to its essence, in the man who has received it by consecration, as long as he lives, even if he fall into schism or heresy: and this is proved from the fact that if he come back to the Church, he is not consecrated anew. Since, however, the lower power ought not to exercise its act, except in so far as it is moved by the higher power, as may be seen also in the physical order, it follows that such persons lose the use of their power, so that it is not lawful for them to use it. Yet if they use it, this power has its effect in sacramental acts, because therein man acts only as God's instrument, so that sacramental effects are not precluded on account of any fault whatever in the person who confers the sacrament. On the other hand, the power of jurisdiction is that which is conferred by a mere human appointment. Such a power as this does not adhere to the recipient immovably: so that it does not remain in heretics and schismatics; and consequently they neither absolve nor excommunicate, nor grant indulgence, nor do anything of the kind, and if they do, it is invalid. Accordingly when it is said that such like persons have no spiritual power, it is to be understood as referring either to the second power, or if it be referred to the first power, not as referring to the essence of the power, but to its lawful use.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 4

Whether it is right that schismatics should be punished with excommunication ?

Objections 1. It would seem that schismatics are not rightly punished with excommunication. For excommunication deprives a man chiefly of a share in the sacraments. But Augustine says

paix de l'union et se sépare du lien de l'Église et du collège sacerdotal, ne peut avoir ni le pouvoir ni les honneurs de l'épiscopat. "

Réponse : Il y a deux pouvoirs spirituels: le pouvoir sacramentel, et le pouvoir juridictionnel. Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par une consécration. Toutes les consécrations de l'Église sont immuables, tant que dure la chose consacrée; on le voit même pour les choses inanimées; ainsi un autel une fois consacré n'est consacré de nouveau que s'il a été détruit. C'est pourquoi un tel pouvoir, selon son essence, demeure en celui qui l'a reçu par consécration aussi longtemps que celui-ci reste en vie, s'égarerait-il dans le schisme ou l'hérésie. Cela est clair du fait qu'il n'est pas consacré de nouveau s'il revient à l'Église. Mais, parce qu'un pouvoir inférieur ne doit passer à l'acte que sous la motion d'un pouvoir supérieur, comme on le voit même dans les choses de la nature, il en résulte que ces hommes perdent l'usage de leur pouvoir et qu'il ne leur est plus permis d'en user. S'ils en usent cependant, leur pouvoir obtient son effet dans le domaine sacramentel, car en celui-ci l'homme n'agit que comme instrument de Dieu; aussi les effets sacramentels ne sont-ils pas annulés par n'importe quelle faute chez celui qui confère le sacrement. Quant au pouvoir de juridiction, il est conféré par simple investiture humaine. Ce pouvoir ne demeure pas immuable. Et il ne subsiste pas chez les schismatiques et les hérétiques. C'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni donner des indulgences, ni faire quelque chose de ce genre; s'ils le font, rien ne se produit. Donc, lorsqu'on dit que ces hommes n'ont pas de pouvoir spirituel, il faut l'entendre du second pouvoir; ou si on l'entend du premier, il ne s'agit pas de l'essence même de ce pouvoir, mais de son usage légitime.

Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

ARTICLE 4

Le châtiment des schismatiques

Objections 1. Il semble qu'il ne convienne pas de châtier les schismatiques en les excommuniant. En effet l'excommunication sépare totalement de la communion des

không tôn trọng sự bình an của sự hiệp nhất và tách rời khỏi dây liên hệ với Hội thánh và với cộng đoàn linh mục, không có thể có quyền bính cũng không có vinh dự của thánh chức Giám mục".

TRẢ LỜI : Có hai quyền hành thiêng liêng: quyền hành bí tích, và quyền hành tài phán. Quyền hành bí tích là quyền hành được ban cho bởi sự thánh hiến. Mọi sự thánh hiến của Hội thánh không thể thay đổi, bao lâu sự vật được thánh hiến tồn tại; người ta cũng thấy điều đó trong các sự vật vô hồn; như vậy, một bàn thờ một khi đã được thánh hiến thì không được thánh hiến lần nữa trừ phi nó bị phá hủy. Do đó, một quyền hành như thế theo yếu tính của mình, tồn tại trong kẻ đã lãnh nhận nó qua sự thánh hiến bao lâu kẻ này còn sống, dầu họ đi lạc trong ly giáo hay lạc giáo. Điều đó rõ ràng do sự kiện họ không được thánh hiến lại lúc họ trở về với Hội thánh. Nhưng, bởi vì quyền hành ở dưới phải được đến hành động nhờ sự kiến nghị của quyền hành ở trên. Như người ta trông thấy điều đó ngay trong các sự vật của thiên nhiên. Do đó mà các con người này mất sự sử dụng quyền hành của mình và không còn được phép sử dụng quyền hành này. Tuy nhiên, nếu họ sử dụng quyền hành này thì quyền hành của họ đạt được hiệu quả mình trong lãnh vực bí tích, vì trong bí tích, con người chỉ hành động trong tư cách là công cụ của Thiên Chúa; như vậy, các kết quả bí tích không bị hủy bỏ bởi bất cứ tội lỗi nào ở nơi người ban bí tích. Còn về quyền tài phán, nó được ban cho bởi sự thông ban đơn giản của con người. Quyền hành này không bất di bất dịch. Và nó không tồn tại ở nơi các người ly giáo và các người lạc giáo. Do đó, họ không thể giải tội, cũng không thể phạt bằng vạ tuyệt thông, cũng không ban được các ân xá, cũng không làm được cái gì tương tự; nếu họ làm, không có hiệu quả nào xảy ra. Vậy, khi người ta nói các người này không có quyền hành thiêng liêng, người ta phải hiểu điều đó thuộc về quyền hành thứ hai; hoặc nếu người ta hiểu điều đó thuộc về quyền hành thứ nhất, thì người ta không đề cập đến ngay yếu tính của quyền hành này, nhưng chỉ đề cập đến sự sử dụng hợp pháp của quyền hành này.

Các điều vừa trình bày giải đáp các vấn nạn.

TIẾT 4

Hình phạt đối với các người ly giáo

VẤN NẠN 1. Vạ tuyệt thông cách hoàn toàn tách rời khỏi sự hiệp thông các bí tích. Mà, thánh Augustinô (Contra Donat. 6,5) nói, phép rửa tội có thể được lãnh nhận từ kẻ ly giáo. Vậy xem ra vạ tuyệt thông không

sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro contra Donatist., quod Baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens poena schismatis.

PRAETEREA, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant, unde contra quosdam dicitur Ezech. XXXIV, *quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quaesistis*. Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

PRAETEREA, pro eodem peccato non infligitur duplex poena, secundum illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur, ut habetur XXIII, qu. V, ubi dicitur, *divinae et mundanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur*. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

SED CONTRA est quod Num. XVI dicitur, recedite a tabernaculis hominum impiorum, qui scilicet schisma fecerant, et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.

RESPONDEO dicendum quod per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae. Et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudaeus vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per Baptismum confertur.

AD SECUNDUM dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem. Tamen et ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de

(Contra Donat. vi, 5) that "Baptism can be received from a schismatic." Therefore it seems that excommunication is not a fitting punishment for schismatics.

2. Further, it is the duty of Christ's faithful to lead back those who have gone astray, wherefore it is written against certain persons (Ezech. 34:4): "That which was driven away you have not brought again, neither have you sought that which was lost." Now schismatics are more easily brought back by such as may hold communion with them. Therefore it seems that they ought not to be excommunicated.

3. Further, a double punishment is not inflicted for one and the same sin, according to Nahum 1:9: "God will not judge the same twice" [*Septuagint version]. Now some receive a temporal punishment for the sin of schism, according to Q[23], A[5], where it is stated: "Both divine and earthly laws have laid down that those who are severed from the unity of the Church, and disturb her peace, must be punished by the secular power." Therefore they ought not to be punished with excommunication.

On the contrary, It is written (Num. 16:26): "Depart from the tents of these wicked men," those, to wit, who had caused the schism, "and touch nothing of theirs, lest you be involved in their sins."

I answer that, According to Wis. 11:11, "By what things a man sinneth, by the same also he should be punished" [Vulg.: 'he is tormented']. Now a schismatic, as shown above (A[1]), commits a twofold sin: first by separating himself from communion with the members of the Church, and in this respect the fitting punishment for schismatics is that they be excommunicated. Secondly, they refuse submission to the head of the Church, wherefore, since they are unwilling to be controlled by the Church's spiritual power, it is just that they should be compelled by the secular power.

Reply to objection 1. It is not lawful to receive Baptism from a schismatic, save in a case of necessity, since it is better for a man to quit this life, marked with the sign of Christ, no matter from whom he may receive it, whether from a Jew or a pagan, than deprived of that mark, which is bestowed in Baptism.

Reply to objection 2. Excommunication does not forbid the intercourse whereby a person by salutary admonitions leads back to the unity of the Church those who are separated from her. Indeed this very separation brings them

sacrements. Or, S. Augustin dit que le baptême peut être reçu d'un schismatique. Il semble donc que l'excommunication ne soit pas la peine qui convient pour les schismatiques.

2. Il appartient aux fidèles du Christ de ramener ceux qui se sont dispersés, aussi lisons-nous ce reproche dans Ézéchiel (34, 4): " Ce qui était tombé vous ne l'avez pas ramené; vous n'avez pas cherché la brebis qui s'était perdue. " Or les schismatiques sont ramenés plus normalement par ceux qui communiquent avec eux. Il ne semble donc pas qu'il faille les excommunier.

3. Pour un même péché, on n'inflige pas une double peine, d'après Nahum (1, 9): " Dieu ne jugera pas deux fois la même chose. " Or, pour le péché de schisme, il en est qui sont punis d'une peine temporelle, d'après la prescription du Décret: " Les lois divines et humaines ont décidé que ceux qui se séparent de l'unité de l'Église et troublent sa paix seront réprimés par le pouvoir séculier. " Il ne faut donc pas les punir par l'excommunication.

En sens contraire, il est écrit au livre des Nombres (16, 26): " Éloignez-vous des tentes de ces impies ", c'est-à-dire de ceux qui ont fait schisme, " et ne touchez pas ce qui leur appartient, de peur d'être impliqué dans leurs péchés".

Réponse : Celui qui pèche doit être puni par où il a péché, d'après la Sagesse (11, 16). Or, le schismatique, nous l'avons montré, pèche doublement. D'abord en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Église, et à cet égard, il convient que les schismatiques soient punis d'excommunication. Ensuite, en ce qu'ils refusent de se soumettre au chef de l'Église. Aussi, puisqu'ils ne veulent pas être contraints par le pouvoir spirituel, il est juste qu'ils le soient par le pouvoir temporel.

Solutions 1. Il n'est pas permis de recevoir le baptême de la main d'un schismatique, sauf dans une extrême nécessité, car il est préférable de quitter cette vie avec la marque du Christ, quel que soit celui qui la donne, serait-il juif ou païen, que sans cette marque conférée par le baptême.

2. L'excommunication n'interdit pas cette communication qui, par des conseils salutaires ramène à l'unité de l'Église ceux qui en étaient séparés. Au surplus, la séparation elle-même les ramène d'une certaine façon; parce que

thích hợp với các người ly giáo.

2. Việc riêng của các tín hữu Chúa Kitô là đem những kẻ bị tản mác trở về như chúng ta gặp thấy qua sự quở trách trong sách tiên tri Êđêkien: "Chúng tản mác, các ngươi không lùa về; chúng thất lạc, các ngươi không tìm kiếm". Mà các người ly giáo được đem trở về cách bình thường hơn bởi những kẻ hiệp thông với họ. Vậy xem ra không nên phạt họ bằng vạ tuyệt thông.

3. Vì cũng một tội, người ta không phạt hai hình phạt theo tiên tri Nakhum (1,9): "Thiên Chúa không phán xử hai lần cũng một sự việc". Mà, đối với tội ly giáo, có những kẻ bị phạt hình phạt phần đời theo qui khoản của giáo luật (Gratien. Decret., cause 23, q.5, can.44): "Luật Thiên Chúa và luật loài người đã quyết định những người tách rời khỏi đơn nhất tính của Hội thánh và phá rối sự bình an phải bị trừng trị bởi quyền phần đời". Vậy người ta không nên phạt họ bằng vạ tuyệt thông.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Dân số (16,26): "Xin hãy rời xa lều của các người ác ôn này; đừng rờ đến cái gì của chúng, kẻo bị cuốn đi trong tất cả tội lỗi chúng".

TRẢ LỜI : Kẻ phạm tội phải bị phạt theo thể cách họ đã phạm tội theo sách Khôn ngoan chứng tỏ điều ấy (11,16). Mà, người ly giáo, như chúng ta đã minh chứng (a.1), phạm tội hai thể cách. Trước tiên trong việc họ tách rời khỏi sự hiệp thông của các chi thể trong Giáo hội, và ở phương diện này các kẻ ly giáo, một cách thích hợp, phải bị phạt bằng vạ tuyệt thông. Thứ đến, trong việc họ từ chối tùng phục vị đứng đầu trong Giáo hội. Như vậy, bởi vì họ không muốn bắt buộc bởi quyền hành thiêng liêng thì một cách chính đáng họ phải bị bắt buộc bởi quyền phần đời.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không được phép lãnh nhận phép rửa tội bởi tay của một người ly giáo, trừ phi trong trường hợp tối khẩn, bởi vì việc rời bỏ đời sống này đến với dấu của Chúa Kitô được ban cho bởi bất cứ người nào, người Do thái hoặc dân ngoại, thì tốt hơn là từ giã cuộc đời này mà không có dấu được phép rửa tội ban cho.

2. Vạ tuyệt thông không cấm sự tiếp xúc này, vì sự tiếp xúc này nhờ các lời khuyên hữu ích đem về với đơn nhất tính của Hội thánh những kẻ đã ly khai. Hơn nữa, chính sự tách rời theo một thể cách nào đó cũng đem họ trở về, bởi vì bị rối loạn do việc bị

sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam adducuntur.

AD TERTIUM dicendum quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera, sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii saecularis. Sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

back somewhat, because through confusion at their separation, they are sometimes led to do penance

Reply to objection 3. The punishments of the present life are medicinal, and therefore when one punishment does not suffice to compel a man, another is added: just as physicians employ several body medicines when one has no effect. In like manner the Church, when excommunication does not sufficiently restrain certain men, employs the compulsion of the secular arm. If, however, one punishment suffices, another should not be employed.

bouleversés d'être ainsi séparés, ils sont amenés parfois à la pénitence.

3. Les peines de la vie présente sont médicinales. Et c'est pourquoi, quand une peine ne suffit pas à contraindre un homme, on en ajoute une autre; de même, les médecins appliquent des remèdes corporels différents, quand un seul n'est pas efficace. Et ainsi l'Église, quand il s'agit d'hommes que l'excommunication ne réprime pas suffisamment, utilise la coercition du bras séculier. Mais si une seule peine est suffisante, on ne doit pas en utiliser une autre.

tách rời, họ đôi khi được đem về ăn năn hối cải.

3. Các hình phạt đời này có tính chất trị bệnh hoạn. Và do đó, khi một hình phạt không đủ để cưỡng bức con người, người ta thêm hình phạt khác; cũng vậy, các thầy thuốc ứng dụng các vị thuốc hữu hình khác nhau cho thân thể, khi một vị thuốc không công hiệu. Và như vậy Hội thánh, khi đối với những người mà vạ tuyệt thông không trừng trị đủ, sử dụng sự cưỡng chế của cánh tay phần đời. Mà nếu một hình phạt không đủ, người ta phải sử dụng hình phạt khác.

QUAESTIO 40

DE BELLO

OF WAR

LA GUERRE

CHIẾN TRANH

Deinde considerandum est de bello. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

ARTICULUS 1
Utrum bellare semper sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a domino indicitur poena, secundum illud Matth. XXVI, *omnis qui acceperit gladium gladio peribit*. Ergo omne bellum est illicitum.

PRAETEREA, quidquid contrariatur divino praecepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino praecepto, dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis non resistere malo*; et Rom. XII dicitur, *non vos defendentes, carissimi, sed date locum irae*. Ergo bellare semper est peccatum.

PRAETEREA, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

PRAETEREA, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, si Christiana disciplina omnino bella culparet,

We must now consider war, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether some kind of war is lawful? (2) Whether it is lawful for clerics to fight? (3) Whether it is lawful for belligerents to lay ambushes? (4) Whether it is lawful to fight on holy days?

ARTICLE 1
Whether it is always sinful to wage war ?

Objections 1. It would seem that it is always sinful to wage war. Because punishment is not inflicted except for sin. Now those who wage war are threatened by Our Lord with punishment, according to Mat. 26:52: "All that take the sword shall perish with the sword." Therefore all wars are unlawful.

2. Further, whatever is contrary to a Divine precept is a sin. But war is contrary to a Divine precept, for it is written (Mat. 5:39): "But I say to you not to resist evil"; and (Rom. 12:19): "Not revenging yourselves, my dearly beloved, but give place unto wrath." Therefore war is always sinful.

3. Further, nothing, except sin, is contrary to an act of virtue. But war is contrary to peace. Therefore war is always a sin.

4. Further, the exercise of a lawful thing is itself lawful, as is evident in scientific exercises. But warlike exercises which take place in tournaments are forbidden by the Church, since those who are slain in these trials are deprived of ecclesiastical burial. Therefore it seems that war is a sin in itself.

On the contrary, Augustine says in a sermon on the son of the centurion [*Ep. ad Marcel. cxxxviii]: "If the Christian

1. Y a-t-il une guerre qui soit licite? - **2.** Est-il permis aux clercs de combattre? - 3. Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse? - 4. Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes?

ARTICLE 1
Y a-t-il une guerre qui soit licite ?

Objections 1. Il semble que faire la guerre soit toujours un péché. Car on n'inflige de châtiment que pour un péché. Or, le Seigneur, en S. Matthieu (26, 52), notifie un châtiment pour ceux qui font la guerre: " Tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée. " La guerre est donc toujours illicite.

2. Tout ce qui est contraire à un précepte divin est péché. Or, faire la guerre est contraire à un précepte divin. Il est dit en S. Matthieu (5, 39): " Et moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant ", et dans l'épître aux Romains (12, 19): " Ne vous faites pas justice vous-mêmes, mes bien-aimés; laissez agir la colère de Dieu. " C'est donc toujours un péché de faire la guerre.

3. Il n'y a que le péché qui soit contraire à un acte de vertu. Or la guerre est contraire à la paix. La guerre est donc toujours un péché.

4. Tout entraînement en vue d'une activité licite est lui-même licite; c'est le cas pour les exercices intellectuels. Mais les exercices guerriers comme les tournois sont prohibés par l'Église, et ceux qui meurent dans des exercices de ce genre, privés de la sépulture ecclésiastique. La guerre semble donc être absolument un péché.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Si la morale chrétienne jugeait que la guerre est toujours coupable, lorsque dans l'Évangile,

1. Có chiến tranh hợp pháp? 2. Hàng giáo sĩ có được phép đánh giặc không? 3. Khi có chiến tranh, người ta được phép sử dụng mưu lược không? 4. Người ta được phép chiến đấu trong các ngày lễ không?

TIẾT 1
Có chiến tranh hợp pháp ?

VẤN NẠN 1. Người ta chỉ phạt kẻ khác vì tội. Mà, Chúa Giêsu trong Phúc âm thánh Matthêô, bảo cho biết hình phạt đối với những kẻ đánh giặc: "Mọi kẻ dùng gươm phải chết vì gươm" (Mt 26,52). Vậy chiến tranh luôn luôn bất hợp pháp.

2. Tất cả cái gì trái ngược giới mệnh Thiên Chúa là có tội. Mà, đánh giặc trái ngược với một giới mệnh Thiên Chúa, có lời ghi chép: "Và Ta, Ta bảo các ngươi đừng kháng cự với những kẻ dữ" (Mt 5,39). Và còn lời ghi chép: "Anh em thân mến, đừng báo oán; hãy nhường chỗ cho thịnh nộ của Thiên Chúa" (Rm 12,19). Vậy đánh giặc luôn luôn là có tội.

3. Chỉ có tội trái ngược với hành động của nhân đức. Mà chiến tranh trái ngược với bình an. Vậy chiến tranh luôn luôn có tội.

4. Mọi sự lôi cuốn vì hành động hợp pháp thì chính nó là hợp pháp; đó là trường hợp đối với các sự luyện tập thuộc về trí năng. Mà các sự tập luyện các chiến binh như cuộc kỵ đấu bị Hội thánh cấm, và những kẻ chết bởi các cuộc tập luyện thế này không được chôn cất theo lễ nghi của Hội thánh. Vậy xem ra chiến tranh là tội cách tuyệt đối.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 138,2) đã viết, "Nếu đạo đức học Kitô giáo phán đoán chiến tranh luôn luôn là có tội, thì, trong Phúc âm, khi

hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit.

RESPONDEO dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*. Unde Augustinus dicit, contra Faust., *ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit*. Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest., *iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est*. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., *apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur*. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, Religion forbade war altogether, those who sought salutary advice in the Gospel would rather have been counselled to cast aside their arms, and to give up soldiering altogether. On the contrary, they were told: 'Do violence to no man . . . and be content with your pay' [*Lk. 3:14]. If he commanded them to be content with their pay, he did not forbid soldiering."

I answer that, In order for a war to be just, three things are necessary. First, the authority of the sovereign by whose command the war is to be waged. For it is not the business of a private individual to declare war, because he can seek for redress of his rights from the tribunal of his superior. Moreover it is not the business of a private individual to summon together the people, which has to be done in wartime. And as the care of the common weal is committed to those who are in authority, it is their business to watch over the common weal of the city, kingdom or province subject to them. And just as it is lawful for them to have recourse to the sword in defending that common weal against internal disturbances, when they punish evil-doers, according to the words of the Apostle (Rom. 13:4): "He beareth not the sword in vain: for he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doth evil"; so too, it is their business to have recourse to the sword of war in defending the common weal against external enemies. Hence it is said to those who are in authority (Ps. 81:4): "Rescue the poor: and deliver the needy out of the hand of the sinner"; and for this reason Augustine says (Contra Faust. xxii, 75): "The natural order conducive to peace among mortals demands that the power to declare and counsel war should be in the hands of those who hold the supreme authority." Secondly, a just cause is required, namely that those who are attacked, should be attacked because they deserve it on account of some fault. Wherefore Augustine says (QQ. in Hept., qu. x, super Jos.): "A just war is wont to be described as one that avenges wrongs, when a nation or state has to be punished, for refusing to make amends for the wrongs inflicted by its subjects, or to restore what it has seized unjustly." Thirdly, it is necessary that the belligerents should have a rightful intention, so that they intend the advancement of good, or the avoidance of evil. Hence Augustine says (De Verb. Dom. [*The words quoted are to be found not in St. Augustine's works, but Can. Apud. Caus. xxiii, qu. 1]): "True religion looks upon as peaceful those wars that are waged not for motives of aggrandizement, or cruelty, but with the object of

des soldats demandent un conseil pour leur salut, on aurait dû leur répondre de jeter les armes et d'abandonner complètement l'armée. Or, on leur dit (Lc 3, 14): "Ne brutalisez personne, contentez-vous de votre solde." Leur prescrire de se contenter de leur solde ne leur interdit pas de combattre. "

Réponse : Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises: 1° L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur; parce qu'aussi le fait de convoquer la multitude, nécessaire pour la guerre, n'appartient pas à une personne privée. Puisque le soin des affaires publiques a été confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de veiller au bien public de la cité, du royaume ou de la province soumis à leur autorité. De même qu'ils le défendent licitement par le glaive contre les perturbateurs du dedans quand ils punissent les malfaiteurs, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 13, 4): " Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive; il est ministre de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal "; de même aussi il leur appartient de défendre le bien public par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. C'est pour cela qu'il est dit aux princes dans le Psaume (82, 4): " Soutenez le pauvre, et délivrez le malheureux de la main des pécheurs ". et que S. Augustin écrit: " L'ordre naturel, appliqué à la paix des mortels, demande que l'autorité et le conseil pour engager la guerre appartiennent aux princes. " 2° Une cause juste: il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute. C'est pour cela que S. Augustin écrit: " On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des injustices quand il y a lieu, par exemple de châtier un peuple ou une cité qui a négligé de punir un tort commis par les siens, ou de restituer ce qui a été enlevé par violence. " 3° Une intention droite chez ceux qui font la guerre: on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. C'est pour cela que S. Augustin écrit: " Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons. " En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la

các lính tráng hỏi lời khuyên bảo cho sự cứu rỗi mình, hẳn người ta phải trả lời cho họ bằng cách bắt họ vứt bỏ vũ khí và hoàn toàn rời bỏ hàng ngũ quân đội. Thế mà người ta đã chỉ nói với họ: Đừng sách nhiễu ai, hãy bằng lòng với lương bổng của mình" (Lc 3,14). Việc ra lệnh cho họ bằng lòng lương bổng của họ, tức là không cấm họ đánh giặc.

TRẢ LỜI : Một chiến tranh chính đáng đòi phải có ba điều kiện cần thiết: thứ nhất, quyền bính của nhà vua mà theo lệnh nhà vua người ta phải đánh giặc. Một tư nhân không có quyền khởi chiến, vì họ có thể đòi hỏi quyền lợi của mình bằng cách kêu nại đến tòa án kẻ ở trên mình; lại bởi vì việc động viên số đông người cần thiết cho chiến tranh, không thuộc về quyền của tư nhân. Bởi vì sự lo lắng các công việc nhà nước đã được trao phó cho các nhà vua, chính họ có trách nhiệm việc lo lắng cho công ích của thành phố, của vương quốc hoặc của một tỉnh thuộc về quyền hành của các vua chúa. Như các vị đế vương đó một cách hợp pháp bênh vực đất nước bằng cách sử dụng lưỡi gươm chống lại các kẻ phá rối bên trong khi họ phạt những kẻ làm hại theo lời nói của thánh Phaolô: "Không phải vô cớ mà họ cầm gươm, họ giúp Thiên Chúa, báo phúc trên những người gian ác" (Rm 13,4). Cũng vậy, họ có bản phận bênh vực công ích bằng cách sử dụng lưỡi gươm để chiến đấu chống lại thù địch từ bên ngoài. Chính như thế mà có lệnh truyền cho các vua chúa: "Hãy cứu kẻ mọn hèn nghèo khổ, giật chúng khỏi tay lũ ác nhân" (Tv 82,4), và thánh Augustinô cũng đã viết: "Trật tự tự nhiên, được ứng dụng cho sự bình an nhân loại, đòi quyền bính và hội đồng khiêu chiến thuộc về các vua chúa" (Contra Faust. 23,75). Thứ hai, nguyên nhân chính đáng: cho được tấn công kẻ thù địch, người ta phải xác nhận kẻ thù địch có tội, chính vì đó mà thánh Augustinô đã viết: "Người ta quen định nghĩa các chiến tranh chính đáng là những chiến tranh phạt các sự bất công đã xảy ra, thí dụ, để phạt một dân tộc hay một thành phố sơ suất không phạt một điều tổn hại do những kẻ thuộc quyền mình gây nên, hoặc sơ suất không trả lại điều đã cướp lấy bằng bạo lực". Thứ ba, một ý tưởng ngay thẳng ở nơi những kẻ đánh giặc: người ta phải nhắm phát động một sự tốt hoặc tránh sự xấu. Chính vì đó mà thánh Augustinô đã viết: "Đối với những kẻ thờ phụng Thiên Chúa cách chân thành, các cuộc chiến tranh cùng thái bình, bởi vì chúng nó được gây nên không phải bởi sự tham lam hoặc bởi sự độc ác, nhưng do lòng lo lắng cho sự bình an, để trừng trị những kẻ hung ác và trợ giúp các kẻ lương thiện" (De Civ. Dei. 12,41). Quả thế, cho dầu quyền bính của kẻ tuyên chiến là hợp pháp và lý do của nó thì công

in libro contra Faust., *nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur*.

securing peace, of punishing evil-doers, and of uplifting the good." For it may happen that the war is declared by the legitimate authority, and for a just cause, and yet be rendered unlawful through a wicked intention. Hence Augustine says (Contra Faust. xxii, 74): "The passion for inflicting harm, the cruel thirst for vengeance, an unpacific and relentless spirit, the fever of revolt, the lust of power, and such like things, all these are rightly condemned in war."

guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise. S. Augustin écrit en effet: " Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit. "

bình. Tuy nhiên, xảy ra cuộc chiến tranh đó trở thành bất hợp pháp do ý hướng xấu xa. Quả thế, thánh Augustinô đã viết: "Sự ước muốn làm hại, sự độc ác trong sự báo thù, sự bạo lực và sự sắt đá của tinh thần, sự dã man trong khi chiến đấu, sự ham mê thống trị và các sự khác tương tự, đó là những điều trong chiến tranh bị phân xử là có tội do công pháp.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. contra Manich., *ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur*. Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Reply to objection 1. As Augustine says (Contra Faust. xxii, 70): "To take the sword is to arm oneself in order to take the life of anyone, without the command or permission of superior or lawful authority." On the other hand, to have recourse to the sword (as a private person) by the authority of the sovereign or judge, or (as a public person) through zeal for justice, and by the authority, so to speak, of God, is not to "take the sword," but to use it as commissioned by another, wherefore it does not deserve punishment. And yet even those who make sinful use of the sword are not always slain with the sword, yet they always perish with their own sword, because, unless they repent, they are punished eternally for their sinful use of the sword.

Solutions 1. D'après S. Augustin: " Celui-là prend l'épée qui, sans autorité supérieure ou légitime qui le commande ou le permette, s'arme pour verser le sang. " Mais celui qui, par l'autorité du prince ou du juge s'il est une personne privée, ou s'il est une personne publique par zèle de la justice, et comme par l'autorité de Dieu, se sert de l'épée, celui-là ne prend pas lui-même l'épée, mais se sert de l'épée qu'un autre lui a confiée. Il n'encourt donc pas de châtiment. **En sens contraire,** ceux qui se servent de l'épée en commettant un péché ne tombent pas toujours sous l'épée. Mais ils périssent toujours par leur propre épée; car ils sont éternellement punis pour avoir péché par l'épée, sauf s'ils se repentent.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Augustinô: "Kẻ nắm lấy chiếc gươm mà không có quyền ở trên hoặc có quyền hợp pháp ra lệnh hoặc cho phép việc đó thì mang lấy vũ khí để đổ máu" (Contra Faust. 27,70). Còn kẻ bởi quyền bính của ông vua hoặc của một nhà thẩm phán, nếu họ là một tư nhân, hoặc họ là một người lo việc công bởi lòng nhiệt thành đối với sự công bình, và dường như bởi quyền lực của Thiên Chúa, sử dụng gươm giáo, người đó không do chính mình nắm lấy gươm giáo, nhưng sử dụng gươm giáo đã được kẻ khác giao cho. Vậy họ không bị hình phạt. Tuy nhiên, những kẻ sử dụng gươm giáo mà phạm tội không phải luôn luôn bị chết vì gươm giáo nhưng họ luôn luôn bị chết do chính gươm giáo của mình; vì họ bị phạt đời đời vì đã phạm tội với chiến gươm của mình, trừ phi họ hối cải ăn năn.

AD SECUNDUM dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, *agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur*.

Reply to objection 2. Such like precepts, as Augustine observes (De Serm. Dom. in Monte i, 19), should always be borne in readiness of mind, so that we be ready to obey them, and, if necessary, to refrain from resistance or self-defense. Nevertheless it is necessary sometimes for a man to act otherwise for the common good, or for the good of those with whom he is fighting. Hence Augustine says (Ep. ad Marcellin. cxxxviii): "Those whom we have to punish with a kindly severity, it is necessary to handle in many ways against their will. For when we are stripping a man of the lawlessness of sin, it is good for him to be vanquished, since nothing is more hopeless than the happiness of sinners, whence arises a guilty impunity, and an evil will, like an internal enemy."

2. Ces sortes de préceptes, selon S. Augustin, doivent toujours être observés à titre de disposition intérieure, c'est-à-dire qu'on doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre alors qu'il le faudrait. Mais parfois il faut agir autrement, pour le bien commun, et même pour le bien de ceux que l'on combat. C'est pour cela que S. Augustin écrit: " Il faut agir fortement même avec ceux qui s'y refusent, afin de les plier par une certaine dureté bienveillante. Car celui que l'on prive du pouvoir de mai faire subit une défaite profitable. Rien n'est plus malheureux, en effet, que l'heureux succès des pécheurs, car l'impunité qui est leur peine s'en trouve nourrie, et leur mauvaise volonté, qui est leur ennemi intérieur, s'en trouve fortifiée ".

2. Các thứ lệnh truyền này, theo thánh Augustinô (De Serm. Dom. In Monte 1,19), luôn luôn phải được tuân theo trong tư cách là sự sắp đặt bên trong, nghĩa là người ta phải luôn luôn sẵn sàng không kháng cự hoặc không bênh vực mình trong khi phải làm điều đó. Nhưng đôi khi phải hành động cách khác vì công ích, mà ngay vì sự lợi ích của những kẻ mà mình chiến đấu với. Chính vì đó mà thánh Augustinô (Lettre 137,2) đã viết: "Phải hành động mạnh mẽ ngay đối với những kẻ từ chối điều đó, ngõ hầu bắt họ hàng phục bằng một sự cứng rắn nhân hậu. Vì kẻ mà người ta làm cho không còn khả năng làm điều xấu thì bị một sự thất bại hữu ích. Quả thế, không có gì khốn nạn hơn cho bằng sự thành công may mắn của các tội nhân, vì việc họ không bị phạt là hình phạt của họ được nuôi dưỡng, và ý muốn xấu xa của họ là kẻ thù địch bên trong của họ, được củng cố nhờ đó".

AD TERTIUM dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, *non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis*

Reply to objection 3. Those who wage war justly aim at peace, and so they are not opposed to peace, except to the evil peace, which Our Lord "came not to send upon earth" (Mat. 10:34). Hence Augustine says (Ep. ad Bonif. clxxxix): "We do not seek peace in order to be at war, but we go to war that we may have peace. Be peaceful, therefore, in warring, so that you may

3. Ceux qui font des guerres justes recherchent la paix. Et par suite, ils ne s'opposent pas à la paix, sinon à la paix mauvaise que le Seigneur " n'est pas venu apporter sur la terre ", selon S. Matthieu (10, 34). C'est pour cela que S. Augustin écrit: " On ne cherche pas la paix pour faire la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Sois donc pacifique en combattant, afin de

3. Những kẻ gây những cuộc chiến tranh công bình tìm kiếm sự bình an. Và do đó, họ không đối lập với sự bình an, trừ phi đối lập với sự bình an xấu mà Chúa Giêsu không đến đem nó vào thế gian, theo lời Phúc âm thánh Matthêô (10,34). Chính do đó mà thánh Augustinô (Lettre 189,33) đã viết: "Người ta không tìm bình an để gây chiến tranh, nhưng người ta gây chiến tranh để được bình an. Vậy ngươi phải có bình an

utilitatem vincendo perducas.

AD QUARTUM dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

vanquish those whom you war against, and bring them to the prosperity of peace."

Reply to objection 4. Manly exercises in warlike feats of arms are not all forbidden, but those which are inordinate and perilous, and end in slaying or plundering. In olden times warlike exercises presented no such danger, and hence they were called "exercises of arms" or "bloodless wars," as Jerome states in an epistle [*Reference incorrect: cf. Veget., De Re Milit. i].

conduire ceux que tu connais au bienfait de la paix, en remportant sur eux la victoire. "

4. Les exercices guerriers ne sont pas universellement prohibés. Ce qui est défendu, ce sont seulement les exercices désordonnés et dangereux qui donnent lieu à des meurtres et à des pillages. Chez les anciens, on pratiquait des exercices ordonnés à la guerre qui n'avaient aucun de ces dangers. Aussi les appelait-on des " préparations d'armes " ou des " guerres non sanglantes ", comme on le voit par S. Jérôme, dans une de ses lettres.

trong khi chiến đấu, ngõ hầu dẫn dưa những kẻ ngươi biết đến ơn lành của sự bình an bằng cách chiến thắng họ".

4. Các sự tập luyện các chiến binh không bị cấm đoán cách tổng quát. Điều bị cấm đoán, đó chỉ là những sự tập luyện mất trật tự và nguy hiểm có thể gây nên những sự giết người và cướp bóc. Các người thời xưa, thi hành các sự luyện tập được sắp đặt với chiến tranh, nhưng không có sự nguy hiểm nào, như vậy người ta gọi các sự luyện tập đó là những sự chuẩn bị binh đao hoặc những cuộc chiến tranh không đổ máu như người ta trông thấy điều đó qua thánh Giêrônimô trong một lá thư của thánh nhân.

ARTICULUS 2
Utrum clericis et episcopis liceat pugnare

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est, inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad praelatos pertinere, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit*. Ergo praelatis et clericis licitum est pugnare.

PRAETEREA, XXIII, qu. VIII, Leo Papa scribit, cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari praecepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus. Ergo episcopis licet ad bella procedere.

PRAETEREA, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. I, *non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus*. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *hortatu et precibus Adriani Romanae urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit*. Ergo etiam eis licet pugnare.

PRAETEREA, illud quod est secundum se honestum et meritorium non est illicitum praelatis et clericis. Sed bellare est

ARTICLE 2
Whether it is lawful for clerics and bishops to fight ?

Objections 1. It would seem lawful for clerics and bishops to fight. For, as stated above (A[1]), wars are lawful and just in so far as they protect the poor and the entire common weal from suffering at the hands of the foe. Now this seems to be above all the duty of prelates, for Gregory says (Hom. in Ev. xiv): "The wolf comes upon the sheep, when any unjust and rapacious man oppresses those who are faithful and humble. But he who was thought to be the shepherd, and was not, leaveth the sheep, end flieth, for he fears lest the wolf hurt him, and dares not stand up against his injustice." Therefore it is lawful for prelates and clerics to fight.

2. Further, Pope Leo IV writes (xxiii, qu. 8, can. Igitur): "As untoward tidings had frequently come from the Saracen side, some said that the Saracens would come to the port of Rome secretly and covertly; for which reason we commanded our people to gather together, and ordered them to go down to the seashore." Therefore it is lawful for bishops to fight.

3. Further, apparently, it comes to the same whether a man does a thing himself, or consents to its being done by another, according to Rom. 1:32: "They who do such things, are worthy of death, and not only they that do them, but they also that consent to them that do them." Now those, above all, seem to consent to a thing, who induce others to do it. But it is lawful for bishops and clerics to induce others to fight: for it is written (xxiii, qu. 8, can. Hortatu) that Charles went to war with the Lombards at the instance and entreaty of Adrian, bishop of Rome. Therefore they also are allowed to fight.

4. Further, whatever is right and meritorious in itself, is lawful for prelates and clerics. Now it is sometimes right and meritorious to

ARTICLE 2
Est-il permis aux clercs de combattre ?

Objections 1. Il semble qu'il soit permis aux clercs et aux évêques de combattre. En effet les guerres sont licites et justes, nous venons de le voir, dans la mesure où elles protègent les pauvres et tout l'État contre les violences des ennemis. Or, cela semble être surtout le rôle des prélats, S. Grégoire dit en effet dans une homélie: " Le loup se jette sur les brebis, chaque fois qu'un ravisseur injuste opprime les fidèles et les humbles; celui qui semblait être le pasteur et qui ne l'était pas, abandonne les brebis et s'enfuit; car, tandis qu'il craint le danger pour lui-même, il n'ose pas résister à l'injustice. " Il est donc permis aux prélats et aux clercs de combattre.

2. Le pape Léon IV écrit dans le Décret " Comme on recevait souvent de mauvaises nouvelles du pays des Sarrasins, certains disaient que les Sarrasins allaient se glisser furtivement dans le port des Romains. Aussi avons-nous commandé que notre peuple se rassemble et descende jusqu'au rivage. " Il est donc permis aux évêques d'aller à la guerre.

3. Cela revient au même, que l'homme fasse quelque chose ou qu'il consente à ce qu'un autre le fasse, selon l'épître aux Romains (1, 32): " Ils méritent la mort, non seulement ceux qui agissent ainsi, mais encore ceux qui les approuvent. " Or, on approuve surtout en poussant les autres à agir, comme il est permis aux évêques et aux clercs de pousser les autres à la guerre, puisqu'il est dit dans le Décret qu' " à la demande d'Hadrien, évêque de Rome qui l'y poussait par ses prières, Charlemagne entreprit la guerre contre les Lombards ". Donc il leur est permis aussi de combattre.

4. Ce qui est en soi honnête et méritoire n'est pas défendu aux prélats et aux clercs. Or, faire la guerre est parfois honnête et

TIẾT 2
Hàng giáo sĩ có được phép đánh giặc không ?

VẤN NẠN 1. Các cuộc chiến tranh hợp pháp và công bình như chúng ta mới thấy, trong mức độ mà chúng nó bênh vực các kẻ nghèo khổ và bênh vực cả đất nước chống lại các bạo lực của kẻ thù địch. Mà điều đó xem ra đó nhất là công việc làm của các Giám mục. Thực thế, thánh Grêgôriô (In Evang. 1,14) đã nói: "Muông sói về chụp các con chiên, mỗi lần kẻ cướp bóc bất công đàn áp các tín hữu và những kẻ thấp hèn; kẻ xem ra là chủ chăn và vốn không phải là chủ chăn, rời bỏ các chiên của mình mà trốn thoát; bởi vì, trong khi họ sợ nguy hiểm cho chính mình, họ không dám chống lại sự bất công". Vậy Giám mục và Giáo sĩ được phép đánh giặc.

2. Đức Giáo hoàng Lêô IV đã viết: "Bởi vì người ta thường nghe biết những tin tức xấu từ xứ dân Sarrasins, một số người nói rằng dân Serrasins lẻn vào cửa biển của người Rôma. Vậy chúng ta ra lệnh cho dân chúng ta tập họp và đi tới bãi biển". Vậy các Giám mục được phép đi chinh chiến.

3. Việc người ta làm một cái gì hoặc ưng thuận người khác làm điều đó thì cũng như nhau theo lời ghi chép: "Chúng là những kẻ biết án của Thiên Chúa là: những kẻ làm thế thì đáng phải chết, thế mà chẳng những chúng làm, chúng lại còn tán thành những kẻ làm như vậy". Mà, người ta tán thành nhất là bằng cách thúc đẩy kẻ khác hành động như các giám mục và giáo sĩ được phép thúc đẩy kẻ khác đánh giặc, vì có lời ghi chép: "Theo lời yêu cầu của Hadrien, giám mục Rôma bằng những lời kêu xin đã thúc đẩy hoàng đế Charlemagne đánh giặc, thì nhà vua đã khai chiến chống lại dân Lombard. Vậy các Giám mục và Giáo sĩ được phép đánh giặc.

4. Cái gì tại sự là lương thiện và có công đức không bị cấm đoán đối với Giám mục và Giáo sĩ. Mà đánh giặc đôi khi là lương thiện và có công đức

quandoque et honestum et meritorium, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur*. Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

SED CONTRA est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Matth. XXVI, *converte gladium tuum in vaginam*. Non ergo licet eis pugnare.

RESPONDEO dicendum quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per philosophum, in sua politica. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora, sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. XI, *quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat*. Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

make war, for it is written (xxiii, qu. 8, can. Omni timore) that if "a man die for the true faith, or to save his country, or in defense of Christians, God will give him a heavenly reward." Therefore it is lawful for bishops and clerics to fight.

On the contrary, It was said to Peter as representing bishops and clerics (Mat. 16:52): "Put up again thy sword into the scabbard [Vulg.: 'its place'] [*"Scabbard" is the reading in Jn. 18:11]." Therefore it is not lawful for them to fight.

I answer that, Several things are requisite for the good of a human society: and a number of things are done better and quicker by a number of persons than by one, as the Philosopher observes (Polit. i, 1), while certain occupations are so inconsistent with one another, that they cannot be fittingly exercised at the same time; wherefore those who are deputed to important duties are forbidden to occupy themselves with things of small importance. Thus according to human laws, soldiers who are deputed to warlike pursuits are forbidden to engage in commerce [*Cod. xii, 35, De Re Milit.]. Now warlike pursuits are altogether incompatible with the duties of a bishop and a cleric, for two reasons. The first reason is a general one, because, to wit, warlike pursuits are full of unrest, so that they hinder the mind very much from the contemplation of Divine things, the praise of God, and prayers for the people, which belong to the duties of a cleric. Wherefore just as commercial enterprises are forbidden to clerics, because they unsettle the mind too much, so too are warlike pursuits, according to 2 Tim. 2:4: "No man being a soldier to God, entangleth himself with secular business." The second reason is a special one, because, to wit, all the clerical Orders are directed to the ministry of the altar, on which the Passion of Christ is represented sacramentally, according to 1 Cor. 11:26: "As often as you shall eat this bread, and drink the chalice, you shall show the death of the Lord, until He come." Wherefore it is unbecoming for them to slay or shed blood, and it is more fitting that they should be ready to shed their own blood for Christ, so as to imitate in deed what they portray in their ministry. For this reason it has been decreed that those who shed blood, even without sin, become irregular. Now no man who has a certain duty to perform, can lawfully do

méritoire, comme en témoigne ce texte du Décret: " Si quelqu'un meurt pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des chrétiens, il recevra de Dieu la récompense céleste. " Il est donc permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre.

En sens contraire, à Pierre, représentant les évêques et les clercs, il est dit en S. Matthieu (26, 52): " Remets ton épée au fourreau. " Il ne leur est donc pas permis de combattre.

Réponse : Quantité de choses sont nécessaires au bien de la société humaine. Or, des fonctions diverses sont mieux et plus facilement exercées par des individus différents que par un seul, comme le montre Aristote. Et il est même des fonctions tellement opposées l'une à l'autre qu'elles ne peuvent être bien exercées simultanément. C'est pour cela qu'on interdit à ceux qui sont chargés de fonctions supérieures d'exercer des fonctions inférieures. Ainsi les lois humaines interdisent le commerce aux militaires, chargés de conduire la guerre. Or, la conduite de la guerre est tout à fait incompatible avec les fonctions exercées par les évêques et les clercs, pour deux raisons. D'abord, pour une raison d'ordre général. Parce que la conduite de la guerre comporte les plus grands soucis; aussi détournent-ils fortement l'esprit de vaquer à la contemplation des choses divines, à la louange de Dieu et à la prière pour le peuple, toutes choses qui appartiennent à la fonction des clercs. C'est pourquoi, de même que le commerce est interdit aux clercs parce qu'il absorbe trop l'esprit, de même aussi la conduite de la guerre, selon S. Paul (2 Tm 2, 4): " Celui qui appartient à la milice de Dieu ne s'encombre pas des affaires du siècle. " Ensuite, pour une raison plus particulière. Parce que les ordres des clercs sont tous ordonnés au service de l'autel, dans lequel, sous le signe du sacrement, est représentée la passion du Christ, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 11, 26): " Chaque fois que vous manger ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. " Il ne convient donc pas aux clercs de tuer ou de répandre le sang, mais plutôt d'être prêts à verser leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leur vie ce qu'ils accomplissent par leur ministère. C'est pour cela que le droit frappe d'irrégularité ceux qui répandent le sang, même sans péché de leur part. Or, jamais, à quelqu'un qui est député à une fonction on ne permet

như có lời ghi chép (Cratien, Decret. 2, cause 23, q.8, can. 7): "Nếu người nào chết vì chân lý của đức tin, vì sự cứu quốc và sự bênh vực kitô hữu, họ sẽ lãnh nhận từ Thiên Chúa phần thưởng trên trời". Vậy Giám mục và Giáo sĩ được phép đánh giặc.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán với Phêrô, thay mặt cho các Giám mục và các Giáo sĩ: "Hãy xỏ gươm vào vỏ" (Mt 26,52). Vậy, các Giám mục và các giáo sĩ không được phép đánh giặc.

TRẢ LỜI : Nhiều sự vật cần thiết cho sự tốt của xã hội nhân loại. Mà, những công việc làm khác nhau một cách tốt đẹp và dễ dàng được thi hành bởi những cá nhân khác nhau hơn là bởi một người như Triết gia minh chứng (Pol. 1,1). Và cũng vậy, đối với các công việc đối lập nhau theo một thể cách không có thể thi hành tốt đẹp đồng thời với nhau. Do đó, người ta cấm những kẻ có trách nhiệm đối với các việc cao thượng không được thi hành các công việc ở dưới. Như vậy các luật nhân loại cấm đoán sự buôn bán đối với các quân nhân có trách nhiệm lo việc chiến tranh. Mà, công việc đảm đương chiến tranh hoàn toàn không tương hợp với những công việc làm được các giám mục và các giáo sĩ thi hành, vì hai lý do: Trước tiên, vì lý do của trật tự tổng quát, bởi vì việc chỉ huy cuộc chiến tranh bao gồm những nỗi lo lắng lớn nhất; như vậy chúng nó một cách mãnh liệt làm cho tinh thần không chăm lo sự chiêm ngưỡng các sự vật về Chúa, việc ca ngợi Thiên Chúa và việc cầu nguyện cho dân, mọi sự vật này thuộc về chức năng của hàng Giáo sĩ. Do đó, cũng như sự buôn bán bị cấm đoán đối với hàng Giáo sĩ bởi vì nó thu hút tinh thần một cách thái quá. Cũng vậy, sự chỉ huy cuộc chiến tranh theo lời thánh Phaolô: "Kẻ tùng chinh cho Thiên Chúa không dính líu với các công việc trần thế". Thứ đến, vì một lý do đặc thù. Bởi vì các phẩm trật của hàng Giáo sĩ tất cả được sắp đặt để phục vụ bàn thờ, trong sự phục vụ này, cuộc tử nạn của Chúa Kitô được tiêu biểu trong dấu bí tích theo lời ghi chép: "Mỗi lần các ngươi ăn bánh và uống chén này, các ngươi loan truyền sự chết của Chúa Kitô, cho đến khi Người lại đến" (1Cr 11,24). Vậy, việc không thích hợp với hàng Giáo sĩ là giết chết hay đổ máu kẻ khác, nhưng đúng hơn là sẵn sàng đổ chính máu của mình vì Chúa Kitô, ngõ hầu bằng đời sống của mình bắt chước điều mình hoàn thành theo chức vụ của mình. Chính do đó mà luật của Giáo hội phạt bị sự bất hợp pháp những kẻ làm đổ máu ngay khi không có tội do phần của họ. Mà, đối với những kẻ đã được đề cử làm một công việc, người ta không bao giờ cho phép điều làm cho họ không

AD PRIMUM ergo dicendum quod praelati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud apostoli, II ad Cor. X, *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia*. Quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

that which renders him unfit for that duty. Wherefore it is altogether unlawful for clerics to fight, because war is directed to the shedding of blood.

Reply to objection 1. Prelates ought to withstand not only the wolf who brings spiritual death upon the flock, but also the pillager and the oppressor who work bodily harm; not, however, by having recourse themselves to material arms, but by means of spiritual weapons, according to the saying of the Apostle (2 Cor. 10:4): "The weapons of our warfare are not carnal, but mighty through God." Such are salutary warnings, devout prayers, and, for those who are obstinate, the sentence of excommunication.

ce qui le rend impropre à cette fonction. Aussi n'est-il absolument pas permis aux clercs de faire la guerre, qui conduit à répandre le sang.

Solutions 1. Les prélats doivent résister, non seulement aux loups qui, spirituellement tuent le troupeau, mais encore aux ravisseurs et aux tyrans qui le maltraitent corporellement. Non pas toutefois en usant personnellement d'armes matérielles, mais d'armes spirituelles selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 10, 4): " Les armes de notre combat ne sont pas charnelles, mais spirituelles. " Entendons par là les avis salutaires, les prières ferventes et, contre les obstinés, les sentences d'excommunication.

thích hợp với công việc này. Như vậy, Hàng giáo sĩ một cách tuyệt đối không được phép đánh giặc, vì việc đánh giặc đưa tới sự làm đổ máu.

GIẢI ĐÁP 1. Các Giám mục phải chống lại không những các muông sói là những vật một cách thiêng liêng giết đàn chiên, mà còn chống lại với những kẻ cướp bóc và những bạo quân bạo chúa bạc đãi hành hạ đàn chiên của mình về thân thể. Tuy nhiên, không phải bằng cách tự bản thân sử dụng các vũ khí hữu chất, nhưng bằng cách sử dụng vũ khí thiêng liêng theo lời ghi chép: "Vũ khí của trận chiến chúng ta không phải thuộc về xác thịt, nhưng là vũ khí thiêng liêng" (2Cr 10,4), chúng ta hãy hiểu ở đó những sự chỉ dẫn hữu ích, các lời cầu nguyện sốt sắng và các sự phán quyết bằng vạ tuyệt thông đối với những người ngoan cố.

AD SECUNDUM dicendum quod praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, Ios. VI, quod sacerdotes sacris tubis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Reply to objection 2. Prelates and clerics may, by the authority of their superiors, take part in wars, not indeed by taking up arms themselves, but by affording spiritual help to those who fight justly, by exhorting and absolving them, and by other like spiritual helps. Thus in the Old Testament (Joshua 6:4) the priests were commanded to sound the sacred trumpets in the battle. It was for this purpose that bishops or clerics were first allowed to go to the front: and it is an abuse of this permission, if any of them take up arms themselves.

2. Les prélats et les clercs, sur l'ordre de leurs supérieurs, peuvent participer à la guerre, non sans doute pour combattre eux-mêmes de leurs propres mains, mais pour soutenir spirituellement ceux qui combattent selon le droit, par leurs exhortations, leurs absolutions, et autres secours spirituels de ce genre, de même que, dans l'ancienne loi, on ordonnait aux prêtres de sonner des trompettes sacrées pour le combat (Jos 6, 4). C'est d'abord pour cela que l'on a concédé aux évêques et aux clercs de partir à la guerre. Mais que certains combattent de leurs propres mains, c'est un abus.

2. Các Giám mục và các Giáo sĩ, theo lệnh của các bề trên của mình, có thể tham chiến, nhất định không phải để chính mình chiến đấu bởi bàn tay của mình, nhưng để một cách thiêng liêng nâng đỡ những kẻ chiến đấu theo luật, bằng những sự khuyến khích của mình, bằng những sự giải tội, và bằng những sự trợ giúp thiêng liêng khác, cũng như trong luật cũ, người ta truyền lệnh cho các thầy tư tế thổi kèn thánh cho cuộc chiến đấu (Jos. 6,4). Đó trước tiên vì thế người ta đã cho phép các Giám mục và các Giáo sĩ đi đánh giặc. Nhưng một số Giám mục và Giáo sĩ đã ra tay chiến đấu, đó là sự lạm dụng.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

Reply to objection 3. As stated above (Q[23], A[4], ad 2) every power, art or virtue that regards the end, has to dispose that which is directed to the end. Now, among the faithful, carnal wars should be considered as having for their end the Divine spiritual good to which clerics are deputed. Wherefore it is the duty of clerics to dispose and counsel other men to engage in just wars. For they are forbidden to take up arms, not as though it were a sin, but because such an occupation is unbecoming their personality.

3. Nous avons vu antérieurement que toutes les puissances, arts ou vertus ordonnés à la fin, sont chargés d'organiser les moyens qui s'y rapportent. Or, les guerres charnelles, dans le peuple des croyants, doivent être référées, comme à leur fin, au bien spirituel divin, dont les clercs sont chargés. C'est pourquoi il appartient aux clercs de préparer et d'encourager les autres à faire de justes guerres. En effet, il leur est interdit de combattre non parce que ce serait un péché, mais parce qu'un tel exercice ne convient pas à leur rôle .

3. Chúng ta đã thấy ở trước (Q.23, a.4), mọi quyền lực, mọi nghệ thuật hay mọi nhân đức được sắp đặt đến với mục đích, phải tổ chức các phương tiện quy về mục đích. Mà chiến tranh xác thịt trong dân của các tín hữu phải quy về sự tốt thiêng liêng Thiên Chúa là mục đích của mình, mà hàng giáo sĩ được sung dụng vào sự tốt này. Do đó, điều thuộc về Giáo sĩ là chuẩn bị và khích lệ những kẻ khác để đánh giặc công bình. Bởi thế, họ bị cấm chiến đấu không phải bởi vì điều đó là tội, nhưng bởi vì một công việc như thế không thích hợp với chức năng của họ.

AD QUARTUM dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

Reply to objection 4. Although it is meritorious to wage a just war, nevertheless it is rendered unlawful for clerics, by reason of their being deputed to works more meritorious still. Thus the marriage act may be meritorious; and yet it becomes reprehensible in those who have vowed virginity, because they are bound to a yet greater good.

4. Bien qu'il soit méritoire de faire une guerre juste, cela devient illicite pour les clercs, parce qu'ils sont destinés à des activités plus méritoires. C'est ainsi que l'acte conjugal peut être méritoire et cependant il devient condamnable pour ceux qui ont fait voeu de virginité, ce qui les oblige à un bien plus grand.

4. Mặc dầu đánh giặc công bình đem lại công đức, điều đó vẫn có thể trở nên bất hợp pháp cho hàng Giáo sĩ, bởi vì họ được sung dụng vào các hoạt động có công đức hơn. Chính cũng vậy mà sự giao hợp vợ chồng có thể có công đức và việc đó có thể trở nên đáng phạt đối với những kẻ đã khấn khiết trinh, điều đó bắt buộc họ đến với sự tốt lớn hơn.

ARTICULUS 3
Utrum sit licitum in bellis uti insidiis

ARTICLE 3
Whether it is lawful to lay ambushes in war ?

ARTICLE 3
Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse ?

TIẾT 3
Người ta trong chiến tranh được phép sử dụng mưu lược ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. XVI, *iuste quod iustum est*

Objections 1. It would seem that it is unlawful to lay ambushes in war. For it is written (Dt. 16:20): "Thou shalt follow justly after that which

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas licite, car on lit au Deutéronome (16, 20): " Accomplis avec justice ce qui est

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Ngươi hãy hoàn thành cách công bình điều gì công bình" (Đnl 16,20). Mà, các mưu kế bởi vì là những trò

exequeris. Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

PRAETEREA, insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad Bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

PRAETEREA, Matth. VII dicitur, *quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro quaest., *cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest*. Et hoc probat auctoritate domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis hai, ut habetur Ios. VIII.

RESPONDEO dicendum quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis. Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro stratagematum Frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae is just." But ambushes, since they are a kind of deception, seem to pertain to injustice. Therefore it is unlawful to lay ambushes even in a just war.

2. Further, ambushes and deception seem to be opposed to faithfulness even as lies are. But since we are bound to keep faith with all men, it is wrong to lie to anyone, as Augustine states (Contra Mend. xv). Therefore, as one is bound to keep faith with one's enemy, as Augustine states (Ep. ad Bonif. clxxxix), it seems that it is unlawful to lay ambushes for one's enemies.

3. Further, it is written (Mat. 7:12): "Whatsoever you would that men should do to you, do you also to them": and we ought to observe this in all our dealings with our neighbor. Now our enemy is our neighbor. Therefore, since no man wishes ambushes or deceptions to be prepared for himself, it seems that no one ought to carry on war by laying ambushes.

On the contrary, Augustine says (QQ. in Hept. qu. x super Jos): "Provided the war be just, it is no concern of justice whether it be carried on openly or by ambushes": and he proves this by the authority of the Lord, Who commanded Joshua to lay ambushes for the city of Hai (Joshua 8:2).

I answer that, The object of laying ambushes is in order to deceive the enemy. Now a man may be deceived by another's word or deed in two ways. First, through being told something false, or through the breaking of a promise, and this is always unlawful. No one ought to deceive the enemy in this way, for there are certain "rights of war and covenants, which ought to be observed even among enemies," as Ambrose states (De Officiis i). Secondly, a man may be deceived by what we say or do, because we do not declare our purpose or meaning to him. Now we are not always bound to do this, since even in the Sacred Doctrine many things have to be concealed, especially from unbelievers, lest they deride it, according to Mat. 7:6: "Give not that which is holy, to dogs." Wherefore much more ought the plan of campaign to be hidden from the enemy. For this reason among other things that a soldier has to learn is the art of concealing his purpose lest it come to the enemy's knowledge, as stated in the Book on Strategy [*Stratagematum i, 1] by Frontinus. Such like concealment is what is meant by an ambush juste. " Or, les ruses puisque ce sont des tromperies, semblent relever de l'injustice. Il ne faut donc pas employer la ruse, même dans les guerres justes.

2. Les pièges et les tromperies semblent s'opposer à la loyauté, comme les mensonges. Parce que nous devons être de bonne foi envers tous, il ne faut mentir à personne, comme l'a montré S. Augustin. Puisque d'après lui, " on doit rester loyal envers son ennemi ", il semble qu'il ne faille pas employer la ruse contre l'adversaire.

3. Il est dit en S. Matthieu (7, 12): " Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux ", et cela doit s'observer à l'égard du prochain quel qu'il soit. Or, les ennemis sont notre prochain. C'est pourquoi, comme personne ne veut qu'on use envers lui de ruses ou de tromperies, il semble que nul ne doit faire la guerre en employant la ruse.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Lorsqu'une guerre juste est entreprise, que l'on combatte ouvertement ou avec ruse, cela n'importe en rien à la justice. " Et il le prouve en invoquant l'autorité du Seigneur qui commande à Josué de dresser une embuscade contre les habitants de la ville d'Aï (Jos 8, 2).

Réponse : Les ruses sont destinées à tromper l'ennemi. Or, il y a deux manières pour quelqu'un d'être trompé par les actions ou les paroles d'un autre. Ou bien, parce qu'on lui dit une chose fausse ou qu'on ne tient pas une promesse. Et cela est toujours illicite. Personne ne doit tromper l'ennemi de cette façon; il y a en effet des droits de la guerre et des conventions qui doivent être observées, même entre ennemis, dit S. Ambroise. Ou bien quelqu'un peut se tromper sur nos paroles ou nos actes parce que nous ne lui découvrons pas notre but ou notre pensée. Or, nous ne sommes pas toujours tenus de le faire car, même dans l'enseignement de la foi, il y a beaucoup de choses qu'il faut cacher, surtout aux infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, selon S. Matthieu (7, 6): " Ne jetez pas aux chiens les choses saintes. " A plus forte raison devons-nous cacher ce que nous préparons pour combattre les ennemis. C'est pourquoi, entre autres instructions militaires, celle-ci se place au premier rang: cacher ses plans, pour qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi, comme on le voit dans le livre Des Stratagèmes, de Frontin. Cette dissimulation fait partie des ruses dont il est permis d'user dans les guerres justes. Et les ruses de ce đánh lừa xem ra lệ thuộc vào sự bất công. Vậy người ta không nên sử dụng mưu kế ngay trong các cuộc chiến tranh công bình.

2. Các cạm bẫy và các trò đánh lừa đối lập với sự thành thật như sự nói dối. Bởi vì chúng ta phải có lòng ngay thật với mọi người, không được nói láo với ai, như thánh Augustinô đã minh chứng (Contra Mendac. 15,40). Bởi vì theo thánh nhân, người ta phải thành thật đối với thù nghịch của mình, xem ra người ta không thể sử dụng mưu lược chống lại kẻ thù.

3. Có lời ghi chép: "Điều gì các ngươi muốn người ta làm cho các ngươi, chính các ngươi hãy làm điều đó cho họ" (Mt 7,12), và điều đó phải được tuân giữ đối với mọi người đồng loại. Mà, các kẻ thù địch là người đồng loại của chúng ta. Do đó, bởi vì không ai muốn kẻ khác sử dụng đối với mình các mưu kế hoặc các trò đánh lừa, xem ra không ai đánh giặc mà được sử dụng mưu lược.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã viết: "Khi cuộc chiến tranh công bình đã khai chiến, người ta phải đánh giặc cách rõ ràng hoặc bằng mưu lược, điều đó không quan hệ gì với sự công bình" (Quaest. in Heptat. 6,10). Và ngài chứng minh điều đó bằng cách kêu đến thế giá của Thiên Chúa đã truyền lệnh cho ông Giôsuê dựng lên ổ phục kích chống lại các dân cư thành Ai (Gs 8,2).

TRẢ LỜI : Các mưu lược dùng vào việc đánh lừa quân địch. Mà, người ta có thể bị đánh lừa theo hai thể cách: bằng các hành động hoặc bằng lời nói của kẻ khác. Hoặc, bởi vì người ta nói với họ một điều giả dối hoặc người ta không giữ lời hứa. Và điều đó luôn luôn bất hợp pháp. Không ai được đánh lừa quân thù theo thể cách này; quả thế, có những luật của chiến tranh và của các quy ước phải được tuân giữ ngay đối với quân địch như thánh Ambrôxiô chủ trương (De Oss. 1,29). Hoặc một người nào có thể bị đánh lừa do các lời nói của chúng ta hoặc các hành động của chúng ta, bởi vì chúng ta không tỏ ra cho họ mục đích của chúng ta hoặc tư tưởng của chúng ta. Mà, chúng ta không luôn luôn bị bắt buộc làm điều đó bởi vì, ngay trong sự rao giảng về đức tin, có nhiều sự vật phải che giấu, nhất là đối với những kẻ không tin, kẻo họ nhạo báng những điều đó, theo lời ghi chép: "Đừng ném cho con chó những sự vật thánh" (Mt 7,6). Phương chi chúng ta phải che giấu điều chúng ta chuẩn bị để chiến đấu với quân địch. Do đó, trong các huấn lệnh quân sự, huấn lệnh này đặt ở hàng đầu: giấu ẩn các kế hoạch, ngõ hầu chúng nó không đến với quân địch. Sự giả vờ này là một phần của các mưu lược mà người ta được sử dụng trong các cuộc chiến tranh công bình. Và các

voluntati, esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4
Utrum in diebus festis liceat bellare

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis, unde intelliguntur per observationem sabbati, quae praecipitur Exod. XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

PRAETEREA, Isaiae LVIII reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii *repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes*. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

PRAETEREA, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

SED CONTRA est quod I Machab. II dicitur, cogitaverunt laudabiliter Iudaei, dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum.

RESPONDEO dicendum quod observatio festorum non impedit ea quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde dominus arguit Iudaeos, dicens, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat, hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

which may be lawfully employed in a just war. Nor can these ambushes be properly called deceptions, nor are they contrary to justice or to a well-ordered will. For a man would have an inordinate will if he were unwilling that others should hide anything from him

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 4
Whether it is lawful to fight on holy days ?

Objections 1. It would seem unlawful to fight on holy days. For holy days are instituted that we may give our time to the things of God. Hence they are included in the keeping of the Sabbath prescribed Ex. 20:8: for "sabbath" is interpreted "rest." But wars are full of unrest. Therefore by no means is it lawful to fight on holy days.

2. Further, certain persons are reproached (Is. 58:3) because on fast-days they exacted what was owing to them, were guilty of strife, and of smiting with the fist. Much more, therefore, is it unlawful to fight on holy days.

3. Further, no ill deed should be done to avoid temporal harm. But fighting on a holy day seems in itself to be an ill deed. Therefore no one should fight on a holy day even through the need of avoiding temporal harm.

On the contrary, It is written (1 Mac. 2:41): The Jews rightly determined . . . saying: "Whosoever shall come up against us to fight on the Sabbath-day, we will fight against him."

I answer that, The observance of holy days is no hindrance to those things which are ordained to man's safety, even that of his body. Hence Our Lord argued with the Jews, saying (Jn. 7:23): "Are you angry at Me because I have healed the whole man on the Sabbath-day?" Hence physicians may lawfully attend to their patients on holy days. Now there is much more reason for safeguarding the common weal (whereby many are saved from being slain, and innumerable evils both temporal and spiritual prevented), than the bodily safety of an individual. Therefore, for the purpose of safeguarding the common weal of the faithful, it is lawful to carry on a war on holy days, provided there be need for doing so: because it would be to tempt God, if notwithstanding such a need, one were to choose to refrain from fighting. However, as soon as the

genre ne sont pas appelées à proprement parler des tromperies; elles ne s'opposent pas à la justice, ni à une volonté bien ordonnée. On ferait preuve en effet d'une volonté désordonnée si l'on voulait que rien ne nous fût caché par les autres.

Solutions: Et cela répond aux Objections.

ARTICLE 4
Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes ?

Objections 1. Il semble que non, car les fêtes sont instituées pour que nous vaquions aux choses divines. C'est pourquoi elles se trouvent comprises dans l'observance du sabbat, prescrite au livre de l'Exode (20, 8) (" sabbat ", en effet, signifie repos). Or, les guerres comportent une grande agitation. En aucune manière, il ne faut donc combattre les jours de fête.

2. Au livre d'Isaïe (58, 3), certains sont blâmés parce que, durant les jours de jeûne, " ils réclament ce qui leur est dû et engagent des querelles en frappant du poing ". A plus forte raison est-il défendu de faire la guerre les jours de fête.

3. On ne doit jamais faire quelque chose de contraire à l'ordre pour éviter un dommage temporel. Or, faire la guerre les jours de fête paraît être de soi quelque chose de contraire à l'ordre. Donc, on ne doit jamais faire la guerre les jours de fête, serait-ce pour éviter un dommage temporel inéluctable.

En sens contraire, d'après le premier livre des Maccabées (2, 41), " les Juifs prirent une sage résolution en disant: "Quiconque viendra nous faire la guerre un jour de sabbat, nous combattrons contre lui." "

Réponse : L'observance des fêtes n'empêche pas de faire ce qui est ordonné au salut, même corporel, de l'homme. C'est pourquoi le Seigneur reprend les juifs en disant en S. Jean (7, 23): " Vous vous irritez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat. " De là vient que les médecins ont le droit de soigner les malades un jour de fête. A bien plus forte raison, plutôt qu'au salut corporel d'un seul, faut-il veiller au salut public, qui empêche la mort de beaucoup et des maux innombrables, temporels et spirituels. C'est pourquoi, pour la défense du bien public des fidèles, il est permis de faire des guerres justes les jours de fête, pourvu toutefois que la nécessité le demande. Ce serait en effet tenter Dieu que de vouloir s'abstenir de faire la guerre en présence d'une telle nécessité. Mais, en l'absence de nécessité, il n'est pas permis de

mưu lược tương tự một cách đích xác không được gọi là những trò đánh lừa; chúng nó không đối lập với sự công bình, cũng không đối lập với ý chí được sắp đặt tốt. Quả thế, giả như người ta muốn không cái gì được che giấu cho chúng ta bởi các kẻ khác, hăn đó là một ý chí mất trật tự.

Những điều vừa được trình bày giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 4
Người ta được phép đánh giặc trong các ngày lễ ?

VẤN NẠN 1. Các ngày lễ được thiết lập để chúng ta lo về các việc Thiên Chúa. Do đó, các ngày lễ được bao gồm trong sự tuân giữ ngày hưu lễ bắt buộc như người ta trông thấy trong sách Xuất hành (20,8). Thực thế, ngày hưu lễ biểu thị sự nghỉ ngơi. Mà, các cuộc chiến tranh đem lại một sự dao động to lớn. Vậy, người ta không thể chiến đấu một thể cách nào trong các ngày lễ.

2. Trong sách tiên tri Isaia (58,3), một số người bị quở trách, bởi vì, trong những ngày giữ chay, họ đòi lại những cái gì mắc nợ với họ và gây nên những cuộc cãi lộn ẩu đả. Phương chi người ta càng bị cấm chiến đấu trong các ngày lễ.

3. Người ta không bao giờ nên làm cái gì trái ngược với trật tự để tránh sự thiệt hại trần gian. Mà, đánh giặc trong những ngày lễ xem ra tại sự là cái gì trái ngược với trật tự. Vậy, người ta không bao giờ nên đánh giặc trong những ngày lễ, cho dầu làm như thế để tránh sự thiệt hại phần xác mà người ta không thể tránh được.

TRÁI LẠI, Trong sách Maccabê quyển thứ nhất (1Mcb 2,41), các người Do thái đã quyết định cách khôn ngoan mà nói rằng: "Bất cứ ai đến đánh giặc với chúng ta trong ngày hưu lễ, chúng ta sẽ chiến đấu với họ".

TRẢ LỜI : Sự tuân giữ các ngày lễ không trở ngại việc làm cái gì được sắp đặt đến sự an toàn của con người, ngay cả về phần xác. Do đó, Chúa Giêsu đã quở trách dân Do thái: "Các ngươi tức giận Ta vì Ta đã chữa lành một con người toàn vẹn trong ngày Hưu lễ" (Ga 7,23). Do đó, các thầy thuốc có quyền săn sóc các bệnh nhân trong ngày lễ. Phương chi người ta phải lo lắng cho sự an toàn công cộng hơn sự an toàn về phần xác của một người duy nhất, bởi vi an toàn công cộng ngăn cản sự chết của nhiều người và ngăn cản nhiều sự xấu vô số về phần xác và về phần hồn. Do đó, vì sự bênh vực sự ích lợi chung của các tín hữu, người ta được phép đánh giặc công bình trong các ngày lễ, miễn là sự nhu cầu đòi hỏi điều đó. Quả thế, thật là thách đố Thiên Chúa nếu người ta không đánh giặc trước một sự cần thiết như thế. Nhưng khi không có sự cần thiết, người ta không được phép đánh giặc trong các ngày lễ vì những

need ceases, it is no longer lawful to fight on a holy day, for the reasons given.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

wherefore this suffices for the Replies to the Objections.

faire la guerre les jours de fête, pour les raisons qui ont été données.

Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

lý do đã được trình bày.

Những điều vừa được trình bày giải đáp xong các vấn nạn.

QUAESTIO 41

DE RIXA

OF STRIFE

LA RIXE

SỰ ẨU ĐẢ

Deinde considerandum est de rixa. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum rixa sit peccatum. Secundo, utrum sit filia irae.

We must now consider strife, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether strife is a sin? (2) Whether it is a daughter of anger?

1. Est-elle un péché? - **2.** Est-elle fille de la colère?

1. Sự ẩu đả là tội? **2.** Sự ẩu đả là đứa con của sự giận dữ?

ARTICULUS 1
Utrum rixa semper sit peccatum

ARTICLE 1
Whether strife is a sin ?

ARTICLE 1
La rixe est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự ẩu đả là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quaedam, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *rixosus est a rictu canino dictus, semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contendentem*. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

Objections 1. It would seem that strife is not always a sin. For strife seems a kind of contention: hence Isidore says (Etym. x) that the word "rixosus [quarrelsome] is derived from the snarling [rictu] of a dog, because the quarrelsome man is ever ready to contradict; he delights in brawling, and provokes contention." Now contention is not always a sin. Neither, therefore, is strife.

Objections 1. Il ne semble pas. La rixe paraît être, en effet, une certaine dispute. Car S. Isidore a dit que " le mot "rixe" vient du "rictus" du chien. Car celui qui aime les rixes est toujours prêt à contredire, il trouve son plaisir dans la querelle, et cherche la dispute ". Or, la dispute n'est pas toujours un péché. La rixe non plus par conséquent.

VẤN NẠN 1. Sự ẩu đả xem ra là một sự tranh luận nào đó. Vì thánh Isiđôrô (Etymol. 10, lettre R. 82,392) nói rằng, từ ngữ rixe (ẩu đả) phát xuất bởi từ rictus (mồm) của chó. Vì kẻ ưa thích các sự ẩu đả luôn luôn sẵn sàng mâu thuẫn, họ lấy làm vui thú trong việc cãi cọ, và tìm kiếm sự tranh luận. Mà sự tranh luận không phải luôn luôn có tội. Vậy sự ẩu đả do đó không phải luôn luôn có tội.

PRAETEREA, Gen. XXVI dicitur quod *servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt*. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

2. Further, it is related (Gn. 26:21) that the servants of Isaac "digged" another well, "and for that they quarrelled likewise." Now it is not credible that the household of Isaac quarrelled publicly, without being reproved by him, supposing it were a sin. Therefore strife is not a sin.

2. On peut lire dans la Genèse (26, 21), que les serviteurs d'Isaac " creusèrent un autre puits, et qu'à son sujet il se produisit des rixes ". Or, on ne peut pas croire que les serviteurs d'Isaac se seraient livrés à des rixes en public sans qu'il s'y fût opposé, si cela avait été un péché. La rixe n'est donc pas un péché.

2. Người ta đọc thấy trong sách Sáng thế (26,21), các người tôi tớ của Isaac đã đào sâu một cái giếng khác, và về vấn đề cái giếng này đã xảy ra những cuộc ẩu đả. Mà, người ta không thể tin rằng các người tôi tớ của ông Isaac ẩu đả cách công khai mà ông không ngăn trở, giả như điều đó có tội. Vậy sự ẩu đả không phải là tội.

PRAETEREA, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

3. Further, strife seems to be a war between individuals. But war is not always sinful. Therefore strife is not always a sin.

3. La rixe paraît être une espèce de guerre privée. Or, la guerre n'est pas toujours un péché. La rixe n'est donc pas toujours un péché.

3. Sự ẩu đả xem ra là một loại chiến tranh tư riêng. Mà, chiến tranh không phải luôn luôn có tội. Vậy cuộc ẩu đả không phải luôn luôn là tội.

SED CONTRA est quod ad Gal. V rixae ponuntur inter opera carnis, *quae qui agunt regnum Dei non consequuntur*. Ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

On the contrary, Strifes [*The Douay version has 'quarrels'] are reckoned among the works of the flesh (Gal. 5:20), and "they who do such things shall not obtain the kingdom of God." Therefore strifes are not only sinful, but they are even mortal sins.

En sens contraire, dans l'épître aux Galates (5, 20), les rixes sont placées parmi les oeuvres de la chair, et " ceux qui commettent ces oeuvres n'obtiendront pas le royaume de Dieu ". Donc, les rixes non seulement sont des péchés, mais encore sont des péchés mortels.

TRÁI LẠI, Trong thư gửi cho Galata, các cuộc ẩu đả được sắp đặt vào trong các công việc của xác thịt, và những kẻ lỗi phạm các công việc này không đạt được Nước Thiên Chúa. Vậy, các cuộc ẩu đả không những là có tội, mà còn là những trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis, unde super illud Gal. V dicit Glossa quod rixae sunt quando ex ira invicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale, inferre enim

I answer that, While contention implies a contradiction of words, strife denotes a certain contradiction of deeds. Wherefore a gloss on Gal. 5:20 says that "strifes are when persons strike one another through anger." Hence strife is a kind of private war, because it takes place between private persons, being declared not by public authority, but rather by an inordinate will. Therefore strife is always sinful. In fact it is a mortal sin in the man who attacks another unjustly, for it is not without mortal sin that one inflicts harm on another even if

Réponse : De même que la dispute implique une certaine opposition en paroles, de même la rixe implique une certaine opposition en acte. C'est pourquoi, à propos du texte des Galates, la Glose dit que les rixes ont lieu " quand, sous l'empire de la colère, on se frappe mutuellement ". Il apparaît donc que la rixe est comme une sorte de guerre privée, qui a lieu entre personnes privées, non en vertu de quelque autorité publique, mais plutôt en vertu d'une volonté déréglée. Et c'est pourquoi la rixe implique toujours un péché. En celui qui attaque un autre injustement, elle est péché mortel;

TRẢ LỜI : Cũng như sự tranh luận bao hàm một sự đối lập trong lời nói. Cũng vậy, sự ẩu đả bao hàm một sự đối lập trong hành động. Do đó, về bản văn gửi cho giáo hữu Galata, sách Chú giải nói các cuộc ẩu đả xảy ra khi vì giận dữ, người ta đánh đập nhau. Vậy xem ra sự ẩu đả là như một loại chiến tranh tư riêng xảy ra giữa những tư nhân không phải do quyền bính công, như do ý chí mất trật tự. Và do đó sự ẩu đả luôn luôn bao hàm tội. Ở nơi kẻ tấn công người khác cách bất công, nó là trọng tội vì việc làm hại người đồng loại ra tay đập đánh họ không xảy ra mà không có trọng tội. Còn

nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali, secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictae vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum vel graviter laedendum.

the deed be done by the hands. But in him who defends himself, it may be without sin, or it may sometimes involve a venial sin, or sometimes a mortal sin; and this depends on his intention and on his manner of defending himself. For if his sole intention be to withstand the injury done to him, and he defend himself with due moderation, it is no sin, and one cannot say properly that there is strife on his part. But if, on the other hand, his self-defense be inspired by vengeance and hatred, it is always a sin. It is a venial sin, if a slight movement of hatred or vengeance obtrude itself, or if he does not much exceed moderation in defending himself: but it is a mortal sin if he makes for his assailant with the fixed intention of killing him, or inflicting grievous harm on him.

car nuire au prochain en portant les mains sur lui ne va pas sans péché mortel. Mais en celui qui se défend, elle peut être sans péché, parfois avec péché véniel, et parfois avec péché mortel. Cela dépend de la diversité des sentiments qui animent celui qui se défend, et de la manière dont il se défend. Car s'il se défend dans le seul esprit de repousser l'attaque injuste et avec la modération requise, il n'y a pas de péché, et l'on ne peut lui attribuer proprement la rixe. Mais s'il se défend dans un esprit de vengeance ou de haine, ou en dépassant la modération requise, il y a toujours péché. Péché véniel quand s'y mêle un léger mouvement de haine ou de vengeance, ou quand il n'y a qu'un léger excès dans la défense; péché mortel quand il se précipite sur celui qui l'attaque dans le dessein arrêté de le tuer ou de le blesser gravement.

ở nơi kẻ tự vệ nó có thể không có tội, đôi khi có tội nhẹ, và đôi khi có trọng tội. Điều đó lệ thuộc vào sự khác biệt các tình cảm kích động kẻ tự vệ, và lệ thuộc vào thể cách họ tự vệ. Bởi vì nếu họ tự vệ chỉ theo tinh thần đẩy lui sự tấn công bất công và theo sự ôn hòa phải có, không có tội, và người ta không thể một cách đích xác chỉ về cho họ sự ẩu đả. Nhưng nếu họ tự vệ theo tinh thần báo thù hoặc ghét, hoặc bằng cách vượt qua sự ôn hòa phải có, luôn luôn có tội. Có tội nhẹ khi nó xen vào đó một sự chuyển động nhẹ về sự ghét hoặc về sự báo thù, hoặc khi chỉ có một sự thái quá nhẹ trong việc tự vệ; có trọng tội khi họ nhào đánh kẻ tấn công mình với ý định dứt khoát giết kẻ ấy hoặc làm cho kẻ ấy bị thương tích nặng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem, sed tria in praemissis verbis Isidori ponuntur quae inordinationem rixae declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contendendum, quod significat cum dicit, semper ad contradicendum paratus, scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur, et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur, et provocat contendentem.

Reply to objection 1. Strife is not just the same as contention: and there are three things in the passage quoted from Isidore, which express the inordinate nature of strife. First, the quarrelsome man is always ready to fight, and this is conveyed by the words, "ever ready to contradict," that is to say, whether the other man says or does well or ill. Secondly, he delights in quarrelling itself, and so the passage proceeds, "and delights in brawling." Thirdly, "he" provokes others to quarrel, wherefore it goes on, "and provokes contention."

Solutions 1. Par rixe on ne désigne pas seulement la dispute. Il y a trois choses dans la citation de S. Isidore qui marquent bien le désordre de la rixe: d'abord la promptitude de l'esprit à contredire, indiquée par ces mots: " toujours prêt à contredire ", quoi que l'autre ait dit ou fait, en bien ou en mal. Ensuite, le plaisir que l'on trouve à contredire: " il trouve son plaisir dans la querelle ". Enfin, la provocation à ces sortes d'actes: " il cherche la dispute ".

GIẢI ĐÁP 1. Với việc ẩu đả, người ta không biểu thị ở đó sự tranh luận mà thôi. Có ba sự vật trong sự trích dẫn của thánh Isiđôrô đánh dấu rõ ràng sự mất trật tự trong cuộc ẩu đả: trước tiên, sự nhanh chóng của tinh thần để mâu thuẫn được biểu thị qua các từ ngữ: "Luôn luôn sẵn sàng mâu thuẫn", bất cứ người kia nói hoặc làm cái gì cách tốt hoặc cách xấu. Thứ đến, sự vui thú người ta gặp được để mâu thuẫn: "Họ gặp được sự vui thú của mình trong sự cãi cọ". Sau hết, sự khiêu khích đến các thứ hành động này: "Họ tìm kiếm sự tranh luận".

AD SECUNDUM dicendum quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Reply to objection 2. The sense of the text is not that the servants of Isaac quarrelled, but that the inhabitants of that country quarrelled with them: wherefore these sinned, and not the servants of Isaac, who bore the calumny [*Cf. Gn. 26:20].

2. Il faut entendre ce passage non en ce sens que les serviteurs d'Isaac se prirent de querelle, mais en ce sens que les habitants du pays leur cherchèrent querelle. Ce sont donc ces derniers qui commirent un péché, non les serviteurs d'Isaac qui étaient faussement accusés.

2. Phải hiểu đoạn văn này không phải theo ý nghĩa các người tôi tớ của Isaac bắt đầu ẩu đả, nhưng theo ý nghĩa các dân cư của xứ ấy tìm kiếm gây ẩu đả với họ. Vậy những người dân cư này đã phạm tội chứ không phải các người tôi tớ của Isaac vì nhữrrg người này đã bị tố cáo một cách giả dối.

AD TERTIUM dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu irae vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicae potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

Reply to objection 3. In order for a war to be just it must be declared by authority of the governing power, as stated above (Q[40], A[1]); whereas strife proceeds from a private feeling of anger or hatred. For if the servants of a sovereign or judge, in virtue of their public authority, attack certain men and these defend themselves, it is not the former who are said to be guilty of strife, but those who resist the public authority. Hence it is not the assailants in this case who are guilty of strife and commit sin, but those who defend themselves inordinately.

3. Pour qu'une guerre soit juste, il est requis qu'elle soit engagée par l'autorité du pouvoir public, nous l'avons vu plus haute. Or, la rixe se produit par un mouvement privé de colère ou de haine. Si le ministre du prince ou du juge investi d'un pouvoir public s'attaquent à des gens qui se défendent, il n'y a pas rixe du côté de ceux qui attaquent, mais du côté de ceux qui résistent au pouvoir public. Ainsi, ceux qui attaquent ne commettent pas de rixe et ne pèchent pas, mais ceux qui se défendent contrairement à l'ordre.

3. Ngõ hầu một cuộc chiến tranh được công bình, người ta đòi nó phải được khởi chiến bởi quyền bính công như chúng ta đã thấy ở trước (Q.40, a.1). Mà, sự ẩu đả xảy ra bởi sự chuyển động tư riêng của sự giận dữ hoặc của sự ghét. Nếu kẻ thừa hành của nhà vua hoặc của nhà thẩm phán có quyền tấn công những kẻ tự vệ mình, không có sự ẩu đả ở phía những kẻ chống lại quyền hành công. Như vậy, những kẻ tấn công không phạm tội ẩu đả và không phạm tội, nhưng những kẻ tự vệ trái ngược với trật tự thì phạm tội.

ARTICULUS 2
Utrum rixa sit filia irae

ARTICLE 2
Whether strife is a daughter of anger ?

ARTICLE 2
La rixe est-elle fille de la colère ?

TIẾT 2
Sự ẩu đả là đức con của sự giận dữ ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia irae. Dicitur enim Iac. IV, *unde bella et*

Objections 1. It would seem that strife is not a daughter of anger. For it is written (James 4:1):

Objections 1. Apparemment non. Car il est écrit en S. Jacques (4, 1): " D'où viennent les guerres et les

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Bởi đâu phát xuất chiến tranh và kiện tụng ở giữa các ngươi? Đó không

lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris? Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

PRAETEREA, Prov. XXVIII dicitur, *qui se iactat et dilatat iurgia concitat*. Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiae vel inanis gloriae, ad quam pertinet se iactare et dilatare.

PRAETEREA, Prov. XVIII dicitur, *labia stulti immiscent se rixis*. Sed stultitia differt ab ira, non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiae vel prudentiae. Ergo rixa non est filia irae.

PRAETEREA, Prov. X dicitur, *odium suscitat rixas*. Sed odium oritur ex invidia; ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo rixa non est filia irae, sed invidiae.

PRAETEREA, Prov. XVII dicitur, *qui meditatur discordias seminat rixas*. Sed discordia est filia inanis gloriae, ut supra dictum est. Ergo et rixa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oritur rixa. Et Prov. XV et XXIX dicitur, *vir iracundus provocat rixas*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. Dupliciter autem unus alium laedere intendit. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius. Et talis laesio pertinet ad odium, cuius intentio est ad laedendum inimicum vel in manifesto vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium laedere eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixae. Et hoc proprie pertinet ad iram, quae est appetitus vindictae, non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quae supra dicta sunt de passione irae. Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

"Whence are wars and contentions? Are they not . . . from your concupiscences, which war in your members?" But anger is not in the concupiscible faculty. Therefore strife is a daughter, not of anger, but of concupiscence.

2. Further, it is written (Prov. 28:25): "He that boasteth and puffeth up himself, stirreth up quarrels." Now strife is apparently the same as quarrel. Therefore it seems that strife is a daughter of pride or vainglory which makes a man boast and puff himself up.

3. Further, it is written (Prov. 18:6): "The lips of a fool intermeddle with strife." Now folly differs from anger, for it is opposed, not to meekness, but to wisdom or prudence. Therefore strife is not a daughter of anger.

4. Further, it is written (Prov. 10:12): "Hatred stirreth up strifes." But hatred arises from envy, according to Gregory (Moral. xxxi, 17). Therefore strife is not a daughter of anger, but of envy.

5. Further, it is written (Prov. 17:19): "He that studieth discords, soweth [Vulg.: 'loveth'] quarrels." But discord is a daughter of vainglory, as stated above (Q[37], A[2]). Therefore strife is also.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxi, 17) that "anger gives rise to strife"; and it is written (Prov. 15:18; 29:22): "A passionate man stirreth up strifes."

I answer that, As stated above (A[1]), strife denotes an antagonism extending to deeds, when one man designs to harm another. Now there are two ways in which one man may intend to harm another. In one way it is as though he intended absolutely the other's hurt, which in this case is the outcome of hatred, for the intention of hatred is directed to the hurt of one's enemy either openly or secretly. In another way a man intends to hurt another who knows and withstands his intention. This is what we mean by strife, and belongs properly to anger which is the desire of vengeance: for the angry man is not content to hurt secretly the object of his anger, he even wishes him to feel the hurt and know that what he suffers is in revenge for what he has done, as may be seen from what has been said above about the passion of anger (FS, Q[46], A[6], ad 2). Therefore, properly speaking, strife arises from anger.

Reply to objection 1. As stated above (FS, Q[25], AA[1],2), all the irascible passions arise from those of the concupiscible faculty, so that whatever is the immediate outcome of anger, arises also from concupiscence as from its first root.

litiges parmi vous? N'est-ce pas de vos passions charnelles qui combattent dans vos membres? " Or, la colère n'appartient pas au concupiscible. La rixe n'est donc pas fille de la colère, mais plutôt de la concupiscence.

2. Il est dit au livre des Proverbes (28, 25 Vg) " L'homme vantard et prétentieux excite la querelle. " Or, il semble que la rixe soit la même chose que la querelle. La rixe est donc fille de l'orgueil et de la vaine gloire, à qui se rattachent la vantardise et la prétention.

3. Encore dans les Proverbes (18, 6): " Les lèvres du sot se mêlent aux rixes. " Or, la sottise diffère de la colère, car elle ne s'oppose pas à la douceur, mais plutôt à la sagesse et à la prudence. Donc la rixe n'est pas fille de la colère.

4. Encore dans les Proverbes (10, 12): " La haine suscite les rixes. " Or, " la haine naît de l'envie ", dit S. Grégoire. Donc la dispute n'est pas fille de la colère, mais de l'envie.

5. Toujours dans les Proverbes (17, 19): " Celui qui médite la discorde provoque des rixes. " Mais la discorde est fille de la vaine gloire, nous l'avons vu plus haut. Donc aussi la rixe.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " de la colère naît la rixe ". De même les Proverbes (15, 18 et 29, 22): " L'homme coléreux provoque les rixes. "

Réponse : La rixe, nous venons de le dire, implique une certaine opposition allant jusqu'aux voies de fait, puisqu'un homme cherche à en blesser un autre. Mais un homme peut chercher à blesser de deux façons. Ou bien il cherche purement et simplement le mal de l'autre. Cela relève de la haine, dont l'intention est de blesser l'ennemi, ouvertement ou secrètement. Ou bien il cherche à blesser l'autre, celui-ci le sachant et s'y opposant. C'est là ce qu'implique le mot de rixe. Et cela appartient proprement à la colère, qui est appétit de vengeance. Il ne suffit pas en effet à celui qui est en colère de nuire secrètement à celui contre lequel il s'irrite, il veut encore que celui-ci le sente, et qu'il souffre contre sa volonté, en représailles de ce qu'il a fait. Tout cela, nous l'avons vu plus haut lorsqu'il s'est agi de la passion de la colère. C'est pourquoi la rixe naît proprement de la colère.

Solutions 1. Toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, nous l'avons vu. Par le fait, ce qui naît de la colère d'une manière prochaine vient aussi de la concupiscence comme d'une première racine.

phải do các tình dục xác thịt của anh em chiến đấu trong các chi thể anh em? (Gc 4,10). Mà, sự giận dữ không thuộc về tham dục. Vậy sự ẩu đả không phải là đứa con của sự giận dữ, nhưng đúng hơn, nó là đứa con của vật dục.

2. Có lời ghi chép: "Con người khoe khoang và tự đắc tự phụ gây nên sự cãi cọ" (Cn 28,25). Mà, xem ra sự ẩu đả cũng là sự cãi cọ. Vậy sự ẩu đả là đứa con của tánh kiêu ngạo và sự hư danh mà tính khoe khoang và tính tự phụ quy về đó.

3. Còn lời ghi chép: "Môi mép của người dại dột xen vào các cuộc ẩu đả" (Cn 18,6). Mà, sự dại dột phân biệt với sự giận dữ. Vì nó không đối lập với sự hiền từ, nhưng đối lập với sự khôn ngoan và sự thận trọng. Vậy, sự ẩu đả không phải là đứa con của sự giận dữ.

4. Cũng còn lời ghi chép: "Sự ghét gây nên các cuộc ẩu đả" (Cn 10,12). Mà, sự ghét phát sinh từ tính ganh tị, như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral 31,4). Vậy sự ẩu đả không phải là đứa con của sự giận dữ, nhưng của sự ganh tị.

5. Lại nữa, cũng có lời ghi chép: "Kẻ suy ngẫm sự bất hòa gây nên các cuộc ẩu đả" (Cn 10,12). Mà, sự bất hòa là đứa con của sự hư danh như chúng ta đã thấy ở trước (a.1). Vậy sự ẩu đả cũng như thế.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô nói: "Sự ẩu đả phát sinh bởi sự giận dữ" (Moral. 31,4). Cũng vậy, có lời ghi chép: "Con người hay giận gây nên các cuộc ẩu đả" (Cn 15,18).

TRẢ LỜI : Cuộc ẩu đả, chúng ta mới nói điều đó, bao hàm một sự đối lập nào đó đi đến các đường lối của việc làm, bởi vì con người tìm làm tổn thương người khác. Mà con người có thể tìm làm mất lòng kẻ khác theo hai thể cách, hoặc họ tìm sự xấu của kẻ khác một cách thuần túy và đơn giản. Điều đó quy về sự ghét mà ý định là làm tổn thương kẻ thù địch, cách công khai hoặc cách bí mật. Hoặc họ tìm làm tổn thương kẻ khác, đang khi kẻ khác này biết và chống lại điều đó. Chính điều đó được bao hàm trong từ ngữ ẩu đả. Và điều đó cách đích xác thuộc về sự giận dữ và sự muốn báo thù. Quả thế, kẻ giận dữ không lấy làm đủ việc bí mật làm hại kẻ mà họ thịnh nộ, họ còn muốn kẻ này cảm thấy điều đó và đau khổ trái ý muốn của mình để trả đũa điều người này đã làm. Tất cả điều đó, chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.46, a.6), khi người ta thảo luận về đam mê giận dữ. Do đó, sự ẩu đả một cách đích xác phát sinh bởi sự giận dữ.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi đam mê của nộ dục phát sinh bởi các đam mê của tham dục như chúng ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.25, a.1). Do đó, điều gì phát sinh bởi sự giận dữ theo thể cách gần cũng phát xuất bởi vật dục là gốc rễ thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod iactatio et dilatatio sui, quae fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei se praeferat; et sic ex ira sequuntur iurgia et rixae.

Reply to objection 2. Boasting and puffing up of self which are the result of anger or vainglory, are not the direct but the occasional cause of quarrels or strife, because, when a man resents another being preferred to him, his anger is aroused, and then his anger results in quarrel and strife.

2. La vantardise et la prétention, manifestations d'orgueil ou de vaine gloire, ne provoquent pas directement la querelle ou la rixe, mais occasionnellement, pour autant que la colère en résulte, lorsque quelqu'un tient pour une injure personnelle qu'un autre se préfère à lui. Ainsi les querelles et les rixes viennent-elles de la colère.

2. Tính khoe khoang và tính tự phụ là các sự biểu lộ của sự kiêu ngạo hoặc của sự hư danh, không gây nên cách trực tiếp sự cãi cọ hay sự ẩu đả, nhưng gây nên chúng nó cách ngẫu trừ, theo tư cách sự giận dữ phát sinh bởi chúng nó, khi người nào cho là một sự sỉ nhục đối với bản thân mình sự việc một kẻ khác cho mình hơn họ. Như vậy, các cuộc cãi vã và các cuộc ẩu đả phát xuất từ sự giận dữ.

AD TERTIUM dicendum quod ira, sicut supra dictum est, impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia. Et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum, ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium laedere molitur.

Reply to objection 3. Anger, as stated above (FS, Q[48], A[3]) hinders the judgment of the reason, so that it bears a likeness to folly. Hence they have a common effect, since it is due to a defect in the reason that a man designs to hurt another inordinately.

3. La colère, nous l'avons vu, empêche le jugement de la raison. De là vient queue a une ressemblance avec la sottise. Il s'ensuit qu'elles ont un effet commun. Par défaut de la raison il arrive en effet que quelqu'un cherche à en blesser un autre de façon désordonnée.

3. Sự giận dữ, như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.48, a.3), ngăn trở sự phán đoán của trí năng. Vậy, nó tương tự với sự dại dột. Do đó mà chúng nó có một hiệu quả chung. Bởi thiếu trí năng mà thật sự xảy ra một người nào đó tìm kiếm làm tổn thương người khác một cách mất trật tự.

AD QUARTUM dicendum quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii. Quia praeter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum laedat, quandoque enim etiam occulte laedere quaerit; sed quando videt se praevalere cum rixa et iurgio laesionem intendit. Sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione iam dicta.

Reply to objection 4. Although strife sometimes arises from hatred, it is not the proper effect thereof, because when one man hates another it is beside his intention to hurt him in a quarrelsome and open manner, since sometimes he seeks to hurt him secretly. When, however, he sees himself prevailing, he endeavors to harm him with strife and quarrel. But to hurt a man in a quarrel is the proper effect of anger, for the reason given above.

4. La rixe, même si elle naît parfois de la haine, n'est pourtant pas l'effet propre de la haine. Car il n'est pas dans l'intention de celui qui hait de blesser son ennemi au cours d'une rixe et d'une manière ouverte. Parfois il cherche à blesser secrètement; mais, quand il se voit sur le point d'avoir le dessus, il cherche à le blesser au cours d'une rixe ou d'une querelle. Par contre, c'est l'effet propre de la colère de blesser quelqu'un dans une rixe, pour la raison qu'on vient de dire.

4. Sự ẩu đả, cho dầu đôi khi phát sinh bởi sự ghét, vẫn không phải là hiệu quả riêng biệt của sự ghét. Bởi vì trong ý định của người ghét không phải để làm tổn thương kẻ thù địch của mình trong sự ẩu đả cách công khai. Đôi khi họ tìm kiếm làm tổn thương một người nào trong khi ẩu đả vì lý do người ta mới đề cập đến.

AD QUINTUM dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur, sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriae proprie et directe.

Reply to objection 5. Strifes give rise to hatred and discord in the hearts of those who are guilty of strife, and so he that "studies," i.e., intends to sow discord among others, causes them to quarrel among themselves. Even so any sin may command the act of another sin, by directing it to its own end. This does not, however, prove that strife is the daughter of vainglory properly and directly.

5. Les rixes introduisent la haine ou le désaccord dans le coeur de ceux qui s'y livrent. C'est pourquoi celui qui médite, c'est-à-dire qui se propose, de semer la discorde chez les autres, s'arrange pour qu'ils en viennent à se quereller; c'est ainsi du reste que chaque péché peut commander l'acte d'un autre péché, en l'ordonnant à sa fin. Mais il ne suit pas de cela que la rixe soit proprement et directement fille de la vaine gloire.

5. Các cuộc ẩu đả đem sự ghét hoặc sự bất thuận vào tâm hồn những kẻ ẩu đả. Do đó, kẻ trù tính gieo sự bất hòa ở nơi các kẻ khác, thì thương lượng sắp đặt để các kẻ đó cãi vã với nhau; chính như vậy mà mỗi tội có thể ra lệnh hành động của tội khác bằng cách sắp đặt nó vào mục đích của nó. Nhưng không do đó mà sự ẩu đả một cách đích xác và trực tiếp là đứa con của sự hư danh.

QUAESTIO **42**

DE SEDITIONE

OF SEDITION

LA SÉDITION

SỰ PHIẾN LOẠN

Deinde considerandum est de seditione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale peccatum.

We must now consider sedition, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether it is a special sin? (2) Whether it is a mortal sin?

1. Est-elle un péché spécial? - 2. Est-elle un péché mortel?

Sự phiến loạn là một tội đặc biệt? Sự giận dữ là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum

ARTICLE 1
Whether sedition is a special sin distinct from other sins ?

ARTICLE 1
La sédition est-elle un péché spécial ?

TIẾT 1
Sự phiến loạn là một tội đặc biệt ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *seditiosus est qui dissensionem animorum facit et discordias gignit*. Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale

Objections 1. It would seem that sedition is not a special sin distinct from other sins. For, according to Isidore (Etym. x), "a seditious man is one who sows dissent among minds, and begets discord." Now, by provoking the commission of a sin, a man sins by no other kind of sin than that which he provoked. Therefore it seems that sedition is not a special sin distinct from

Objections 1. Apparemment non. En effet, d'après S. Isidore, " le séditieux est celui qui jette la dissension parmi les esprits et provoque des discordes ". Or, celui qui fait commettre un péché ne commet pas un péché différent de celui qu'il suscite. Il semble donc que la sédition ne soit pas un péché spécial, distinct de la discorde.

VẤN NẠN 1. Thánh Isiđôrô (Étymol 10, lettre s.62) nói: "Kẻ phiến loạn là kẻ tạo nên sự phân ranh giữa các tinh thần và gây nên các mối bất hòa". Mà, kẻ làm cho kẻ khác phạm tội không phạm một tội khác với tội họ xúi giục. Vậy xem ra sự phiến loạn không phải là tội đặc biệt, phân biệt với mối bất hòa.

peccatum a discordia distinctum.

PRAETEREA, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

PRAETEREA, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quae ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI Moral., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

SED CONTRA est quod II ad Cor. XII seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu, sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa II ad Cor. XII dicit quod seditiones sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

AD SECUNDUM dicendum quod

discord.

2. Further, sedition denotes a kind of division. Now schism takes its name from scission, as stated above (Q[39], A[1]). Therefore, seemingly, the sin of sedition is not distinct from that of schism.

3. Further, every special sin that is distinct from other sins, is either a capital vice, or arises from some capital vice. Now sedition is reckoned neither among the capital vices, nor among those vices which arise from them, as appears from Moral. xxxi, 45, where both kinds of vice are enumerated. Therefore sedition is not a special sin, distinct from other sins.

On the contrary, Seditions are mentioned as distinct from other sins (2 Cor. 12:20).

I answer that, Sedition is a special sin, having something in common with war and strife, and differing somewhat from them. It has something in common with them, in so far as it implies a certain antagonism, and it differs from them in two points. First, because war and strife denote actual aggression on either side, whereas sedition may be said to denote either actual aggression, or the preparation for such aggression. Hence a gloss on 2 Cor. 12:20 says that "seditions are tumults tending to fight," when, to wit, a number of people make preparations with the intention of fighting. Secondly, they differ in that war is, properly speaking, carried on against external foes, being as it were between one people and another, whereas strife is between one individual and another, or between few people on one side and few on the other side, while sedition, in its proper sense, is between mutually dissentient parts of one people, as when one part of the state rises in tumult against another part. Wherefore, since sedition is opposed to a special kind of good, namely the unity and peace of a people, it is a special kind of sin.

Reply to objection 1. A seditious man is one who incites others to sedition, and since sedition denotes a kind of discord, it follows that a seditious man is one who creates discord, not of any kind, but between the parts of a multitude. And the sin of sedition is not only in him who sows discord, but also in those who dissent from one another inordinately.

Reply to objection 2. Sedition

2. La sédition implique une division. Or, le mot même de schisme se prend de la scission, nous l'avons vu plus haut. Le péché de sédition ne semble donc pas distinct du péché de schisme.

3. Tout péché spécial, distinct des autres, ou bien est un vice capital, ou bien découle d'un vice capital. Or, la sédition n'est pas comptée parmi les vices capitaux, ni non plus parmi les vices qui proviennent des vices capitaux, comme on le voit dans Les Morales de S. Grégoire où ces deux catégories de vices sont énumérées. Donc la sédition n'est pas un vice spécial, distinct des autres.

En sens contraire, dans la 2 épître aux Corinthiens (12, 20), les séditions sont distinguées des autres péchés.

Réponse : La sédition est un péché spécial qui, par un côté coïncide avec la guerre et la rixe, et, par un autre côté, en diffère. Elle coïncide avec elles en ce qu'elle implique une certaine contradiction. Mais elle en diffère sur deux points. D'abord, parce que la guerre et la rixe impliquent une attaque réciproque, en acte. Or, on peut appeler sédition soit une attaque de ce genre, en acte, soit sa préparation. C'est pourquoi la Glose, à propos du texte des Corinthiens, dit que les séditions sont " des soulèvements en vue du combat ", ce qui a lieu quand les hommes se préparent au combat et le recherchent. La seconde différence, c'est que la guerre se fait à proprement parler contre les ennemis du dehors, comme une lutte de peuple à peuple. La rixe, elle, se fait d'un particulier à un autre particulier, ou d'un petit groupe à un autre. La sédition, au contraire, se produit à proprement parler entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus; lorsqu'une partie de la cité, par exemple, se soulève contre une autre. Voilà pourquoi la sédition, parce qu'elle s'oppose à un bien spécial, à savoir l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial.

Solutions 1. On appelle séditieux celui qui excite la sédition. Et parce que la sédition implique une certaine discorde, le séditieux est celui qui cause non pas une discorde quelconque, mais celle qui divise les parties d'un même peuple. D'autre part, le péché de sédition n'est pas seulement en celui qui sème la discorde, mais aussi en tous ceux qui, d'une manière désordonnée, sont divisés entre eux.

2. La sédition diffère du schisme en

2. Sự phiến loạn bao hàm sự phân chia. Mà, từ ngữ ly giáo được hiểu là sự xé rách như chúng ta đã thấy ở trước (Q.39, a.1). Vậy tội phiến loạn xem ra không phân biệt với tội ly giáo.

3. Mọi tội đặc biệt, phân biệt với các tội khác, hoặc là một mối tội đầu, hoặc phát xuất bởi một mối tội đầu. Mà, sự phiến loạn không được kể vào số các mối tội đầu như người ta trông thấy điều đó trong sách Đạo đức học của thánh Grêgôriô (31,45), mà ở đó hai thứ mối tội đầu này được kể ra. Vậy sự phiến loạn không phải là tội đặc biệt, phân biệt với các tội khác.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Các cuộc phiến loạn phân biệt với các tội khác" (2Cr 12,20).

TRẢ LỜI : Sự phiến loạn là tội đặc biệt, ở một phía thì trùng với chiến tranh và sự ẩu đả, và ở phía khác thì phân biệt với chúng nó; sự phiến loạn trùng với chúng nó ở trong điều mà nó bao hàm một sự mâu thuẫn nào. Còn nó phân biệt với chúng nó về hai điểm. Trước hết, bởi vì chiến tranh và sự ẩu đả bao hàm sự tấn công hỗ tương trong hành động. Mà, người ta có thể gọi sự phiến loạn hoặc là sự tấn công theo giống này trong hành động hoặc là sự chuẩn bị của nó. Do đó, sách chú giải, về bản văn trong thư gửi Côrintô, nói rằng các sự phiến loạn là những sự nổi dậy để chiến đấu, điều đó xảy ra khi các con người chuẩn bị mình để chiến đấu và tìm kiếm sự chiến đấu. Sự dị biệt thứ hai, đó là chiến tranh một cách đích xác thể hiện chống lại các thù địch từ bên ngoài như cuộc chiến đấu của dân tộc này với dân tộc kia. Sự ẩu đả thể hiện giữa một tư nhân với một tư nhân khác; hoặc của một nhóm nhỏ với một nhóm khác. Sự phiến loạn, trái lại, một cách đích xác thể hiện giữa các đảng phái của cùng một dân tộc không còn hiểu nhau nữa, không còn thỏa thuận với nhau nữa; thí dụ, khi một đảng phái trong thành phố nổi dậy chống lại đảng phái khác. Do đó sự phiến loạn, bởi vì nó đối lập với một sự tốt đặc biệt là đối lập với đơn nhất tính và sự hòa bình của số đông người, là tội đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta gọi kẻ phiến loạn là kẻ xui giục sự phiến loạn. Và bởi vì sự phiến loạn bao hàm một sự bất hòa nào đó, kẻ phiến loạn là kẻ không tạo nên bất cứ sự bất hòa nào, nhưng tạo nên sự bất hòa phân chia các đảng phái của cũng một dân tộc. Đàng khác, tội phiến loạn không chỉ ở trong kẻ gieo sự bất hòa, nhưng cũng ở trong tất cả mọi kẻ theo một thể cách mất trật tự chia rẽ với nhau.

2. Sự phiến loạn dị biệt với sự ly

seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticae, seditio autem opponitur temporali vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem, seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

AD TERTIUM dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS 2
Utrum seditio semper sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam; ut patet per Glossam supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

PRAETEREA, seditio est discordia quaedam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

PRAETEREA, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

SED CONTRA est quod apostolus, II ad Cor. XII, prohibet seditiones inter alia quae sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II de Civ. Dei, quod *populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*. Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui

differs from schism in two respects. First, because schism is opposed to the spiritual unity of the multitude, viz. ecclesiastical unity, whereas sedition is contrary to the temporal or secular unity of the multitude, for instance of a city or kingdom. Secondly, schism does not imply any preparation for a material fight as sedition does, but only for a spiritual dissent.

Reply to objection 3. Sedition, like schism, is contained under discord, since each is a kind of discord, not between individuals, but between the parts of a multitude.

ARTICLE 2
Whether sedition is always a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that sedition is not always a mortal sin. For sedition denotes "a tumult tending to fight," according to the gloss quoted above (A[1]). But fighting is not always a mortal sin, indeed it is sometimes just and lawful, as stated above (Q[40], A[1]). Much more, therefore, can sedition be without a mortal sin.

2. Further, sedition is a kind of discord, as stated above (A[1], ad 3). Now discord can be without mortal sin, and sometimes without any sin at all. Therefore sedition can be also.

3. Further, it is praiseworthy to deliver a multitude from a tyrannical rule. Yet this cannot easily be done without some dissension in the multitude, if one part of the multitude seeks to retain the tyrant, while the rest strive to dethrone him. Therefore there can be sedition without mortal sin.

On the contrary, The Apostle forbids seditions together with other things that are mortal sins (2 Cor. 12:20).

I answer that, As stated above (A[1], ad 2), sedition is contrary to the unity of the multitude, viz. the people of a city or kingdom. Now Augustine says (De Civ. Dei ii, 21) that "wise men understand the word people to designate not any crowd of persons, but the assembly of those who are united together in fellowship recognized by law and for the common good." Wherefore it is evident that the unity to which sedition is opposed is the unity of law and common good: whence it follows manifestly that sedition is opposed to justice and the common good. Therefore by reason of its genus it is a mortal sin, and its gravity will be all the greater according as the common good which it assails surpasses the private good which is assailed by strife. Accordingly the sin of

deux points. D'abord parce que le schisme s'oppose à l'unité spirituelle de la multitude, qui est l'unité de l'Église, alors que la sédition s'oppose à l'unité temporelle ou séculière du peuple, par exemple de la cité ou du royaume. En outre, parce que le schisme ne comporte pas de préparation à une lutte corporelle et n'implique qu'un désaccord spirituel, alors que la sédition implique la préparation à une lutte corporelle.

3. La sédition, comme le schisme, est contenue dans la discorde. Tous deux sont une certaine discorde, non des particuliers entre eux, mais entre une partie du peuple et une autre partie.

ARTICLE 2
La sédition est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, la sédition implique " un soulèvement en vue du combat ", comme nous le montrait la Glose citée plus haut. Or, le combat n'est pas toujours péché mortel. Il est parfois permis et juste, nous l'avons vu précédemment. A plus forte raison, par conséquent, la sédition peut-elle exister sans péché mortel.

2. La sédition est une certaine discorde, on l'a vu. Or, la discorde peut exister sans péché mortel, et parfois même sans aucun péché. Donc la sédition également.

3. On félicite ceux qui délivrent le peuple d'un pouvoir tyrannique. Or, cela ne peut guère se faire sans quelque dissension au sein du peuple, alors qu'une partie s'efforce de garder le tyran, et que l'autre s'efforce de le renverser. La sédition peut donc exister sans péché.

En sens contraire, l'Apôtre (2 Co 12, 20) interdit les séditions; et les place parmi d'autres péchés mortels. La sédition est donc un péché mortel.

Réponse : Nous venons de le voir, la sédition s'oppose à l'unité de la multitude, c'est-à-dire à l'unité du peuple, de la cité ou du royaume. Or, S. Augustin dit que le peuple, selon le témoignage des sages, désigne " non point l'ensemble de la multitude, mais le groupement qui se fait par l'acceptation des mêmes lois et la communion aux mêmes intérêts ". Il est donc manifeste que l'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité des lois et des intérêts. La sédition s'oppose ainsi à la justice et au bien commun. C'est pourquoi elle est, de sa nature, péché mortel, et d'autant plus grave que le bien commun auquel s'attaque la sédition est plus grand que le bien privé auquel s'attaquait la rixe. Toutefois, le péché de sédition appartient d'abord et à titre de

giáo ở hai điểm. Trước hết, bởi vì sự ly giáo đối lập với đơn nhất tính thiêng liêng của số đông người là đơn nhất tính của Hội thánh, trong khi sự phiến loạn đối lập với đơn nhất tính phần đời của dân tộc, thí dụ của một thành phố hoặc của một quốc gia. Lại nữa, bởi vì sự ly giáo không bao gồm sự chuẩn bị cho cuộc chiến đấu phần xác và chỉ bao hàm một sự bất hòa thiêng liêng, trong khi sự phiến loạn bao hàm sự chuẩn bị cho cuộc đấu tranh phần xác.

3. Sự phiến loạn như sự ly giáo, được chứa đựng trong sự bất hòa. Cả hai chúng nó là một mối bất hòa nào đó, không phải giữa các tư nhân với nhau, nhưng giữa một phần của dân chúng với một phần khác.

TIẾT 2
Sự phiến loạn là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Sự phiến loạn bao hàm một sự nổi dậy để chiến đấu. Mà, sự chiến đấu không phải luôn luôn là trọng tội. Nó đôi khi được cho phép và là công bình như chúng ta đã thấy ở trước (Q.40, a.1; Q.41, a.1). Do đó, sự phiến loạn có thể hiện hữu mà không có trọng tội.

2. Sự phiến loạn là một sự bất hòa như chúng ta đã thấy (a.1). Mà, sự bất hòa có thể hiện hữu mà không có trọng tội, và đôi khi không có tội gì hết. Vậy sự phiến loạn cũng thế.

3. Người ta ca ngợi những kẻ cứu thoát dân tộc khỏi quyền bạo quân bạo chúa. Mà, điều đó gần như không thể thực hiện mà không có sự phân tranh giữa lòng dân tộc, trong khi một đảng phái cố gắng giữ lại bạo quân, và đảng phái khác nỗ lực lật đổ ông. Vậy sự phiến loạn có thể hiện hữu mà không có tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Cr 12,20) cấm các sự phiến loạn; thánh nhân đặt các sự phiến loạn vào số các trọng tội. Vậy sự phiến loạn là trọng tội.

TRẢ LỜI : Chúng ta mới trông thấy, sự phiến loạn đối lập với đơn nhất tính của số đông người, nghĩa là với đơn nhất tính của một dân tộc, của một thành phố hoặc của một quốc gia. Mà, thánh Agustinô (De Civ. Dei 21,41) nói rằng dân tộc theo sự chứng tỏ của các người khôn ngoan, biểu thị không phải toàn thể một số đông người, nhưng một tập hợp thể hiện bởi sự chấp nhận cũng những luật pháp như nhau và thông hiệp các quyền lợi như nhau. Vậy rõ ràng đơn nhất tính mà sự phiến loạn đối lập là đơn nhất tính của các luật pháp và các lợi ích. Như vậy sự phiến loạn đối lập với sự công bình và ích lợi chung. Do đó cách nguyên thường nó là trọng tội, sự tốt chung mà sự phiến loạn tấn công càng lớn hơn sự tốt của tư nhân bị tấn công bởi sự ẩu đả, thì sự phiến loạn là tội càng to lớn. Tuy nhiên, tội phiến

gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod pugna quae est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quae opponitur utilitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

AD TERTIUM dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.

sedition is first and chiefly in its authors, who sin most grievously; and secondly it is in those who are led by them to disturb the common good. Those, however, who defend the common good, and withstand the seditious party, are not themselves seditious, even as neither is a man to be called quarrelsome because he defends himself, as stated above (Q[41], A[1]).

Reply to objection 1. It is lawful to fight, provided it be for the common good, as stated above (Q[40], A[1]). But sedition runs counter to the common good of the multitude, so that it is always a mortal sin.

Reply to objection 2. Discord from what is not evidently good, may be without sin, but discord from what is evidently good, cannot be without sin: and sedition is discord of this kind, for it is contrary to the unity of the multitude, which is a manifest good.

Reply to objection 3. A tyrannical government is not just, because it is directed, not to the common good, but to the private good of the ruler, as the Philosopher states (Polit. iii, 5; Ethic. viii, 10). Consequently there is no sedition in disturbing a government of this kind, unless indeed the tyrant's rule be disturbed so inordinately, that his subjects suffer greater harm from the consequent disturbance than from the tyrant's government. Indeed it is the tyrant rather that is guilty of sedition, since he encourages discord and sedition among his subjects, that he may lord over them more securely; for this is tyranny, being conducive to the private good of the ruler, and to the injury of the multitude.

principe à ceux qui excitent la sédition. Ceux-là pèchent très gravement. Secondairement, à ceux qui les suivent, et qui troublent le bien commun. Quant à ceux qui défendent le bien commun en leur résistant, ils ne doivent pas être appelés séditieux; pas plus que ceux qui se défendent ne sont coupables de rixes, nous l'avons dit.

Solutions 1. Le combat qui est permis se fait pour l'utilité commune, nous l'avons vu plus haut. La sédition, au contraire, se fait contre le bien commun du peuple. C'est pourquoi elle est toujours un péché mortel.

2. La discorde au sujet de ce qui n'est pas manifestement un bien peut exister sans péché. Mais la discorde au sujet de ce qui est manifestement un bien ne le peut pas. La sédition est une discorde de cette espèce, puisqu'elle s'oppose à l'utilité du peuple, qui est manifestement un bien.

3. Le régime tyrannique n'est pas juste parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui détient le pouvoir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi le renversement de ce régime n'est pas une sédition; si ce n'est peut-être dans le cas où le régime tyrannique serait renversé d'une manière si désordonnée que le peuple qui lui est soumis éprouverait un plus grand dommage du trouble qui s'ensuivrait que du régime tyrannique. C'est davantage le tyran qui est séditieux, lui qui nourrit dans le peuple les discordes et les séditions, afin de pouvoir le dominer plus sûrement. C'est de la tyrannie, puisque c'est ordonné au bien propre du chef, en nuisant au peuple.

loạn trước tiên và với tư cách nguyên lý thuộc về những kẻ gây nên sự phiến loạn. Những kẻ đó phạm tội rất nặng. Cách phụ thuộc tội phiến loạn thuộc về những kẻ a tòng và làm rối loạn sự tốt chung. Còn những kẻ bênh vực sự tốt chung bằng cách chống lại những kẻ đó, họ không được gọi là những kẻ phiến loạn; cũng như những kẻ tự vệ không có tội ẩu đả như chúng ta đã nói (Q.41, a.1).

GIẢI ĐÁP 1. Sự chiến đấu được cho phép thể hiện vì công ích như chúng ta đã thấy ở trước (Q.40, a.1). Trái lại, sự phiến loạn thể hiện trái ngược sự tốt chung của dân tộc. Do đó nó luôn luôn là trọng tội.

2. Sự bất hòa đối với cái gì không rõ ràng là sự tốt, có thể hiện hữu mà không có tội; mà sự bất hòa đối với cái gì rõ ràng là sự tốt không có thể như vậy. Sự phiến loạn là một sự bất hòa thuộc về loại này, bởi vì nó đối lập với sự ích lợi của dân tộc và sự ích lợi này rõ ràng là sự tốt.

3. Chế độ bạo quân bạo chúa không công bình, bởi vì nó không được sắp đặt đến với sự tốt chung, nhưng đến với sự tốt riêng của kẻ nắm quyền bính như Triết gia minh chứng (Pol. 3,5). Do đó, sự lật đổ chế độ này không phải là sự phiến loạn, trừ phi có lẽ trong trường hợp một chế độ bạo quân bạo chúa bị lật đổ theo một thể cách rất mất trật tự đến nỗi dân chúng bị khuất phục dưới chế độ này cảm thấy một sự tai hại to lớn do sự rối loạn xảy ra hơn là sự thiệt hại của chế độ bạo quân bạo chúa. Đó chính bạo quân bạo chúa là phiến loạn, vì họ nuôi dưỡng trong dân chúng các sự bất hòa và các sự phiến loạn ngõ hầu có thể thống trị dân chúng cách chắc chắn hơn. Điều đó thật là thuộc về bạo quân bạo chúa: vì được sắp đặt cho sự tốt riêng của kẻ cai trị bằng cách làm hại dân chúng.

QUAESTIO 43

DE VITIIS QUAE BENEFICENTIAE OPPONUNTUR

OF SCANDAL

LE SCANDALE

GƯƠNG XẤU

Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur. Inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit, sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo. Circa quod quaeruntur octo. Primo, quid sit scandalum. Secundo, utrum scandalum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum speciale. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum perfectorum sit

It remains for us to consider the vices which are opposed to beneficence, among which some come under the head of injustice, those, to wit, whereby one harms one's neighbor unjustly. But scandal seems to be specially opposed to charity. Accordingly we must here consider scandal, under which head there are eight points of inquiry: (1) What is scandal? (2) Whether scandal is a sin? (3) Whether it is a special sin? (4) Whether it is a mortal sin? (5) Whether the perfect can be scandalized? (6) Whether they can

Il nous reste maintenant à étudier les vices qui s'opposent à la bienfaisance. Parmi eux, il en est qui regardent la justice: ceux qui causent un tort injuste au prochain; mais c'est à la charité que le scandale semble s'opposer tout spécialement. C'est pourquoi nous l'étudions ici. 1. Qu'est-ce que le scandale? - **2.** Est-il un péché? - 3. Est-il un péché spécial? - 4. Est-il un péché mortel? - 5. Les parfaits peuvent-ils être scandalisés? - 6. Peuvent-ils causer du scandale? - 7. Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale? -

Gương xấu là cái gì? Gương xấu là tội? Gương xấu là tội đặc biệt? Phải chăng gương xấu luôn luôn là trọng tội? Những kẻ hoàn hảo có thể bị tổn thương bởi gương xấu không? Các kẻ hoàn hảo có thể làm gương xấu không? Người ta phải từ bỏ các sự tốt thiêng liêng để khỏi làm gương xấu không? Người ta phải từ bỏ các sự tốt trần gian để khỏi làm gương xấu không?

scandalizari. Sexto, utrum eorum sit scandalizare. Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS 1
Utrum scandalum inconvenienter definiatur esse dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse *dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae*. Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII contra Faust., *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Ergo praedicta definitio est insufficiens, quia praetermittitur cogitatum sive concupitum.

PRAETEREA, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

PRAETEREA, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

PRAETEREA, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae, quia causae per accidens sunt indeterminatae. Si igitur scandalum est quod praebet alteri occasionem ruinae, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

PRAETEREA, occasio ruinae datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem, dicit enim apostolus, ad Rom. XIV, *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur*. Ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

SED CONTRA est quod Hieronymus, exponens illud quod habetur Matth. XV, scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, etc., dicit, quando legimus, quicumque scandalizaverit, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, *quod Graece scandalon dicitur, nos*

give scandal? (7) Whether spiritual goods are to be foregone on account of scandal? (8) Whether temporal things are to be foregone on account of scandal?

ARTICLE 1
Whether scandal is fittingly defined as being something less rightly said or done that occasions spiritual downfall ?

Objections 1. It would seem that scandal is unfittingly defined as "something less rightly said or done that occasions spiritual downfall." For scandal is a sin as we shall state further on (A[2]). Now, according to Augustine (Contra Faust. xxii, 27), a sin is a "word, deed, or desire contrary to the law of God." Therefore the definition given above is insufficient, since it omits "thought" or "desire."

2. Further, since among virtuous or right acts one is more virtuous or more right than another, that one alone which has perfect rectitude would not seem to be a "less" right one. If, therefore, scandal is something "less" rightly said or done, it follows that every virtuous act except the best of all, is a scandal.

3. Further, an occasion is an accidental cause. But nothing accidental should enter a definition, because it does not specify the thing defined. Therefore it is unfitting, in defining scandal, to say that it is an "occasion."

4. Further, whatever a man does may be the occasion of another's spiritual downfall, because accidental causes are indeterminate. Consequently, if scandal is something that occasions another's spiritual downfall, any deed or word can be a scandal: and this seems unreasonable.

5. Further, a man occasions his neighbor's spiritual downfall when he offends or weakens him. Now scandal is condivided with offense and weakness, for the Apostle says (Rom. 14:21): "It is good not to eat flesh, and not to drink wine, nor anything whereby thy brother is offended or scandalized, or weakened." Therefore the aforesaid definition of scandal is unfitting.

On the contrary, Jerome in expounding Mat. 15:12, "Dost thou know that the Pharisees, when they heard this word," etc. says: "When we read 'Whosoever shall scandalize,' the sense is 'Whosoever shall, by deed or word, occasion another's spiritual downfall."'

I answer that, As Jerome observes the Greek may be rendered offense, downfall, or a

8. Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que le scandale ?

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse approuver sa définitions comme " une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute ". Car le scandale est un péché, nous le verrons bientôt. Mais d'après S. Augustin, le péché " est une parole, une action ou un désir contre la loi de Dieu ". La définition précédente paraît donc incomplète, puisqu'elle omet la pensée ou le désir.

2. Puisque, parmi les actes vertueux ou réguliers, l'un est plus vertueux ou plus droit qu'un autre, il semble que seul ne sera pas moins droit ce qui l'est au-dessus de tous. Si donc le scandale est une parole ou une action moins droite, il s'ensuit que tout acte vertueux à l'exception du plus excellent serait un scandale.

3. On appelle occasion une cause par accident. Or ce qui est par accident ne doit pas figurer dans la définition, car cela ne donne pas le caractère spécifique. On ne doit pas mettre l'occasion dans la définition du scandale.

4. En tout ce que fait un autre, quelqu'un peut trouver une occasion de chute, parce que les causes par accident sont indéterminées. Si donc le scandale est ce qui fournit à autrui une occasion de tomber, n'importe quelle action ou parole pourra être un scandale. Ce qui paraît inacceptable.

5. On donne à autrui occasion de chute quand on le heurte ou l'affaiblit. Or, le scandale se distingue de ces deux fautes. L'Apôtre dit en effet (Rm 14, 21): " Ce qui est bien, c'est s'abstenir de viande et de vin, et de tout ce qui pourrait heurter, scandaliser ou affaiblir ton frère. " Donc cette définition du scandale est impropre.

En sens contraire, S. Jérôme expliquant cette phrase de S. Matthieu (15, 2): " Sais-tu qu'en entendant cette parole, les pharisiens... ", dit: " Quand nous lisons: "quiconque aura scandalisé", nous comprenons: celui qui, par ses paroles ou ses actes, aura fourni une occasion de chute. "

Réponse : d'après S. Jérôme, " nous pouvons traduire le grec scandalon par faux pas, chute ou

TIẾT 1
Gương xấu là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không thể tán thành lời định nghĩa này: "Gương xấu là lời nói hoặc việc làm ít đứng đắn có thể đưa ra một cơ hội sa ngã". Gương xấu là tội như chúng ta sắp trông thấy (a.2). Mà theo thánh Augustinô (Contra Faust. 22,27), "Tội là lời nói, việc làm, hoặc sự ước muốn trái ngược với luật của Thiên Chúa". Vậy lời định nghĩa nói trên không đầy đủ, bởi vì nó bỏ sót tư tưởng hoặc sự ước muốn.

2. Bởi vì, trong các hành động nhân đức hay đứng đắn, hành động này nhân đức hay ngay thẳng hơn hành động kia, xem ra điều gì ngay thẳng nhất thì không có kém ngay thẳng. Vậy nếu gương xấu là lời nói hoặc hành động kém ngay thẳng, do đó mà nói hành động nhân đức đều là gương xấu trừ ra hành động hoàn hảo nhất.

3. Người ta gọi cơ hội là nguyên nhân cách ngẫu trừ. Mà cái gì hiện hữu cách ngẫu trừ không nên có mặt trong lời định nghĩa, vì điều đó không đem lại đặc tính loại thuộc. Vậy người ta không được đặt cơ hội trong lời định nghĩa của gương xấu.

4. Trong mọi việc, một người khác làm, một người nào đó có thể gặp được cơ hội để sa ngã, bởi vì các nguyên nhân cách ngẫu trừ thì bất định. Vậy nếu gương xấu là cái gì đem lại cho kẻ khác một cơ hội sa ngã, bất cứ hành động nào hoặc bất cứ lời nói nào có thể là gương xấu. Và điều này không thể chấp nhận được.

5. Người ta đem lại cho kẻ khác cơ hội sa ngã khi người ta va chạm họ hoặc làm cho họ ra yếu đuối; gương xấu phân biệt với hai tội này. Quả thế, thánh Phaolô (Rm 14,21) nói: "Điều tốt là kiêng cử thịt và rượu, và tất cả những cái gì có thể va chạm, làm gương xấu hoặc làm cho ra yếu đuối người anh em của mình". Vậy lời định nghĩa này về gương xấu không xác đáng.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô (In Matth. 2,26) giải thích câu này trong Phúc âm thánh Matthêô: "Ngươi có biết không, khi nghe lời này, các người Biệt phái...", đã nói: "Khi chúng ta đọc bất cứ ai làm gương xấu", chúng ta hiểu rằng đó là kẻ bởi lời nói của mình hoặc bởi các hành động của mình, đã đem lại cơ hội sa ngã".

TRẢ LỜI : Theo thánh Giêrônimô, chúng ta có thể dịch từ ngữ Hy lạp scandalon là sự sẩy

offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam, et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde, unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

AD SECUNDUM dicendum quod minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo apostolus monet, I ad Thess. V, *ab omni specie mala abstinete vos*. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, dans causam ruinae, sed, dans occasionem, quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni

stumbling against something. For when a body, while moving along a path, meets with an obstacle, it may happen to stumble against it, and be disposed to fall down: such an obstacle is a . In like manner, while going along the spiritual way, a man may be disposed to a spiritual downfall by another's word or deed, in so far, to wit, as one man by his injunction, inducement or example, moves another to sin; and this is scandal properly so called. Now nothing by its very nature disposes a man to spiritual downfall, except that which has some lack of rectitude, since what is perfectly right, secures man against a fall, instead of conducing to his downfall. Scandal is, therefore, fittingly defined as "something less rightly done or said, that occasions another's spiritual downfall."

Reply to objection 1. The thought or desire of evil lies hidden in the heart, wherefore it does not suggest itself to another man as an obstacle conducing to his spiritual downfall: hence it cannot come under the head of scandal.

Reply to objection 2. A thing is said to be less right, not because something else surpasses it in rectitude, but because it has some lack of rectitude, either through being evil in itself, such as sin, or through having an appearance of evil. Thus, for instance, if a man were to "sit at meat in the idol's temple" (1 Cor. 8:10), though this is not sinful in itself, provided it be done with no evil intention, yet, since it has a certain appearance of evil, and a semblance of worshipping the idol, it might occasion another man's spiritual downfall. Hence the Apostle says (1 Thess. 5:22): "From all appearance of evil refrain yourselves." Scandal is therefore fittingly described as something done "less rightly," so as to comprise both whatever is sinful in itself, and all that has an appearance of evil.

Reply to objection 3. As stated above (FS, Q[75], AA[2],3; FS, Q[80], A[1]), nothing can be a sufficient cause of a man's spiritual downfall, which is sin, save his own will. Wherefore another man's words or deeds can only be an imperfect cause, conducing somewhat to that downfall. For this reason scandal is said to afford not a cause, but an occasion, which is an imperfect, and not always an accidental cause. Nor is there any reason why certain definitions should not make mention of things that are accidental, since what is accidental to one, may be

heurt du pied ". Il arrive parfois en effet qu'un obstacle se présente sur le chemin et qu'en le heurtant on s'expose à tomber. Cet obstacle est appelé scandale. Pareillement il arrive qu'au cours de l'itinéraire spirituel, les paroles et les actions d'autrui exposent à la chute spirituelle dans la mesure où cet autre, par ses conseils, ses suggestions ou son exemple, entraîne au péché. C'est proprement cela qu'on appelle scandale. Or, il n'est rien qui, en raison de sa nature propre, expose à la chute spirituelle, sinon pour un défaut de rectitude. Ce qui est parfaitement droit, en effet, préserve de la chute plutôt qu'il n'y conduit. Voilà pourquoi cette définition du scandale est bonne: " Une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute. "

Solutions 1. La pensée ou la convoitise du mal se cache au fond du coeur et ne peut par conséquent offrir à autrui un obstacle amenant la chute. C'est pourquoi cela ne peut entrer dans la définition du scandale.

2. L'expression " peu régulier " ne s'applique pas ici à ce qui se trouve dépassé en rectitude par un autre. Elle signifie un manque de rectitude, soit parce que cela est mauvais en soi comme le péché; soit parce que cela offre une apparence de mal, comme de " s'attabler dans un temple d'idoles " (1 Co 8, 10). Ce n'est pas en soi un péché, lorsqu'on le fait sans mauvaise intention, et cependant, comme il y a là une apparence de vénération pour les idoles, cela peut fournir à autrui une occasion de chute. On comprend dès lors la recommandation de l'Apôtre (1 Th 5, 22): " Gardez-vous de toute apparence de mal. " Il est donc correct de dire " peu régulier ", expression qui permet d'entendre aussi bien ce qui est péché en soi-même, que ce qui a une apparence de mal.

3. Nous avons vu que rien ne pouvait être pour l'homme une cause suffisante de péché, donc de chute spirituelle, sinon sa propre volonté. C'est pourquoi les paroles, les actes ou les désirs d'un autre ne peuvent être qu'une cause imparfaite de péché, conduisant plus ou moins à la chute. Pour cette raison, on ne dit pas " qui offre une cause de chute " mais " qui offre une occasion ", ce qui signale une cause imparfaite, et non pas toujours une cause par accident. Rien n'empêche d'ailleurs de mentionner dans certaines définitions ce qui est accidentel, car ce qui est accidentel pour

chân, sự sa ngã hay sự vấp chân. Quả thế, đôi khi xảy ra một chướng ngại vật xuất hiện trên đường đi và khi người ta vấp nó có thể bị ngã. Chướng ngại vật này được gọi là gương xấu. Cũng vậy, xảy ra trong cuộc hành trình thiêng liêng, các lời nói và các hành động của kẻ khác làm cho chúng ta bị sa ngã cách thiêng liêng trong mức độ kẻ khác này do sự khuyên bảo của mình, các sự khêu gợi của mình hoặc tấm gương của mình, lôi kéo chúng ta đến phạm tội. Điều đó một cách đích xác được gọi là gương xấu. Mà, không có cái gì do bản tính riêng của mình mà phải bị sa ngã cách thiêng liêng, trừ phi bởi sự thiếu ngay thẳng. Quả thế, cái gì hoàn thành hoàn hảo giữ cho khỏi sa ngã đúng hơn là nó đưa đến chỗ sa ngã. Do đó lời định nghĩa này về gương xấu tốt đẹp: "Một lời nói hay một việc làm ít đứng đắn sinh ra cơ hội sa ngã".

GIẢI ĐÁP 1. Tư tưởng hoặc sự ham muốn về sự xấu được che giấu trong đáy tâm hồn và do đó không thể đem lại cho kẻ khác gương xấu đưa tới sự sa ngã. Do đó, điều đó không được có mặt trong lời định nghĩa của gương xấu.

2. Lời nói "ít đứng đắn", ở đây không ứng dụng cho điều bị kẻ khác vượt qua trong sự ngay thẳng. Nó biểu thị sự thiếu ngay thẳng, hoặc bởi vì điều đó xấu tại sự như tội; hoặc bởi vì điều đó đưa ra vẻ bề ngoài của tội, như việc ngồi, vào bàn ăn trong đền thờ tà thần (1Cr 8,10). Không phải tại sự là tội, khi người ta làm điều đó không có ý định xấu. Tuy nhiên, vì có vẻ bề ngoài thờ phụng các tà thần, điều đó có thể đem lại cho kẻ khác một cơ hội sa ngã. Do đó, người ta hiểu được lời dặn dò của thánh Phaolô: "Anh em hãy giữ khỏi mọi vẻ bề ngoài của sự xấu" (1Tx 5,22). Vậy, người ta một cách hợp lý nói "ít đứng đắn", cách nói này cho phép hiểu cái gì có tội tại sự cũng như cái gì có vẻ bề ngoài của sự xấu.

3. Chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.75, a.2 và 3) không cái gì có thể đối với con người là nguyên nhân đầy đủ để phạm tội, tức là để sa ngã cách thiêng liêng, trừ phi ý chí riêng của họ. Do đó, các lời nói, hành động và các ý muốn của kẻ khác chỉ có thể là nguyên nhân bất hoàn hảo của tội bằng cách hơn kém dẫn đưa tới chỗ sa ngã. Vì lý do này, người ta không nói "là cái sinh ra nguyên nhân sa ngã". Mà "là cái sinh ra cơ hội", điều đó biểu thị một nguyên nhân bất hoàn hảo và không phải luôn luôn là nguyên nhân cách ngẫu trừ. Đàng khác, không cái gì ngăn trở việc một số lời định nghĩa nói đến cái gì thuộc về yếu tính, bởi vì cái gì thuộc về

potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunae ponitur causa per accidens, in II Physic.

AD QUARTUM dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII, *occasione autem accepta*, et cetera. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

AD QUINTUM dicendum quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum; offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS 2
Utrum scandalum sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est. Sed Matth.

proper to something else: thus the accidental cause is mentioned in the definition of chance (Phys. ii, 5).

Reply to objection 4. Another's words or deed may be the cause of another's sin in two ways, directly and accidentally. Directly, when a man either intends, by his evil word or deed, to lead another man into sin, or, if he does not so intend, when his deed is of such a nature as to lead another into sin: for instance, when a man publicly commits a sin or does something that has an appearance of sin. In this case he that does such an act does, properly speaking, afford an occasion of another's spiritual downfall, wherefore his act is called "active scandal." One man's word or deed is the accidental cause of another's sin, when he neither intends to lead him into sin, nor does what is of a nature to lead him into sin, and yet this other one, through being ill-disposed, is led into sin, for instance, into envy of another's good, and then he who does this righteous act, does not, so far as he is concerned, afford an occasion of the other's downfall, but it is this other one who takes the occasion according to Rom. 7:8: "Sin taking occasion by the commandment wrought in me all manner of concupiscence." Wherefore this is "passive," without "active scandal," since he that acts rightly does not, for his own part, afford the occasion of the other's downfall. Sometimes therefore it happens that there is active scandal in the one together with passive scandal in the other, as when one commits a sin being induced thereto by another; sometimes there is active without passive scandal, for instance when one, by word or deed, provokes another to sin, and the latter does not consent; and sometimes there is passive without active scandal, as we have already said.

Reply to objection 5. "Weakness" denotes proneness to scandal; while "offense" signifies resentment against the person who commits a sin, which resentment may be sometimes without spiritual downfall; and "scandal" is the stumbling that results in downfall.

ARTICLE 2
Whether scandal is a sin ?

Objections 1. It would seem that scandal is not a sin. For sins do not occur from necessity, since all sin is voluntary, as stated above (FS, Q[74], AA[1],2). Now it is written (Mat. 18:7): "It must needs be that

quelqu'un peut convenir essentiellement à un autre. C'est ainsi que dans la définition du hasard, selon le Philosophe figure la cause par accident.

4. Les paroles et les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre une cause de péché de deux façons: de soi, ou par accident. De soi, lorsque quelqu'un, par ses paroles ou ses actions mauvaises, vise à entraîner un autre au péché; ou bien, même si telle n'est pas son intention, lorsque ce qu'il fait est cependant de nature à entraîner au péché, lorsque par exemple il commet ostensiblement un péché ou ce qui ressemble à un péché. Celui qui fait une action de ce genre fournit proprement une occasion de chute. C'est pourquoi il s'agit dans ce cas d'un scandale actif. Mais par accident, les paroles ou les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre cause de péché, lorsque, même en dehors de l'intention de celui qui agit, et en dehors des circonstances de son action, elles amènent cet autre à pécher parce qu'il se trouve dans de mauvaises dispositions, par exemple s'il est envieux des biens d'autrui. Celui qui agit ainsi, et dont l'action est droite, ne fournit pas d'occasion de péché autant qu'il dépend lui; c'est l'autre qui en prend occasion, comme l'indique l'épître aux Romains (7, 8): " Ayant pris occasion, etc. " Aussi doit-on parler ici de scandale passif, et non de scandale actif; car celui qui agit avec droiture ne donne pas, pour ce qui lui, occasion à la chute subie par l'autre. Il arrive donc parfois qu'il y ait en même temps scandale actif chez l'un et scandale passif chez l'autre, lorsque par exemple cet autre pèche à l'instigation du premier. Parfois il y a scandale actif, mais non scandale passif, lorsque par exemple quelqu'un, par ses paroles et ses actions, pousse un autre à pécher, mais que celui-ci n'y consent pas. Enfin, il y a parfois scandale passif sans qu'il y ait scandale actif, on l'a déjà dit.

5. La faiblesse désigne ici la facilité à se scandaliser; le heurt désigne l'indignation éprouvée par quelqu'un contre celui qui pèche, laquelle peut exister parfois sans chute de sa part; quant au scandale, il implique le choc qui amène la chute.

ARTICLE 2
Le scandale est-il un péché ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, les péchés n'arrivent pas de façon nécessaire parce que tout péché est volontaire, nous l'avons vu précédemment. Or nous lisons en S. Matthieu (18, 7): " Il est

yếu tính đối với người này có thể cách yếu tính thích hợp với người kia. Chính do đó mà trong lối định nghĩa của sự ngẫu nhiên (sự tình cờ) theo triết gia (Phys. 2,5) có mặt nguyên nhân cách ngẫu trừ.

4. Các lời nói và các hành động của một kẻ nào có thể đối với một kẻ khác là nguyên nhân của tội theo hai thể cách: cách nguyên thường, hoặc cách ngẫu trừ. Cách nguyên thường, khi người nào, bởi lời nói hoặc bởi hành động xấu của mình, nhằm lôi cuốn kẻ khác phạm tội, hoặc, cho dầu ý định của họ không phải như thế đó, khi điều họ làm theo bản tính của nó lôi kéo đến phạm tội, thí dụ khi họ một cách công khai rõ ràng phạm tội hoặc lỗi phạm cái gì có vẻ là tội. Kẻ làm hành động như thế một cách đích thực đem lại cơ hội sa ngã. Do đó, trong trường hợp này có gương xấu chủ động. Nhưng cách ngẫu trừ, các lời nói hoặc các hành động của một người nào có thể đối với kẻ khác là nguyên nhân của tội, khi, ngoài ý định của kẻ hành động, và ngoài các hoàn cảnh của hành động của họ, chúng nó đem người khác này đến phạm tội bởi vì người khác này ở trong các sự sắp đặt xấu, thí dụ, nó ganh tị về các sự tốt của người khác. Kẻ hành động như vậy và hành động của nó ngay thẳng không đem lại cơ hội phạm tội theo mức độ điều đó lệ thuộc về họ; chính kẻ khác nắm lấy cơ hội đó, như có lời ghi chép: "Duồng dịp là có lệnh truyền, v.v... (Rm 7,8). Như vậy, ở đây người ta phải nói đến gương xấu thụ động, chứ không phải gương xấu chủ động; vì kẻ hành động có sự ngay thẳng thì về phía mình, không đem lại cơ hội sa ngã mà kẻ khác vấp phải. Vậy đôi khi xảy ra đồng thời có gương xấu chủ động ở nơi một người và gương xấu thụ động ở nơi người khác, thí dụ, khi người khác này phạm tội bởi sự xúi giục của người thứ nhất. Đôi khi có gương xấu chủ động, mà không có gương xấu thụ động, thí dụ, người nào dùng lời nói và hành động của mình, thúc đẩy kẻ khác phạm tội, nhưng người này không ưng thuận. Cuối cùng, đôi khi có gương xấu thụ động mà không có gương xấu chủ động như người ta đã nói điều đó.

5. Sự yếu đuối ở đây biểu thị sự dễ dàng bị làm gương xấu; sự va chạm biểu thị sự thịnh nộ được người nào cảm thấy chống lại kẻ phạm tội, và sự thịnh nộ này có thể hiện hữu đôi khi mà không có sự sa ngã về phía kẻ thịnh nộ; còn về gương xấu, nó bao hàm một sự phản ứng đưa tới sự sa ngã.

TIẾT 2
Gương xấu là tội ?

VẤN NẠN 1. Các tội không xảy ra một cách tất yếu bởi vì mọi tội đều là do ý chí, như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.71, a.6). Mà chúng ta trông thấy trong Phúc âm thánh Matthêô: "Tất nhiên gương xấu phải

XVIII dicitur, *necesse est ut veniant scandala*. Ergo scandalum non est peccatum.

PRAETEREA, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu, dicit enim dominus Petro, Matth. XVI, *scandalum mihi es*; ubi dicit Hieronymus quod *error apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse Diaboli*. Ergo non omne scandalum est peccatum.

PRAETEREA, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

SED CONTRA est quod scandalum est dictum vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam supra dictum est, duplex est scandalum, scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur, non enim scandalizatur nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur, sicut cum aliquis scandalizatur de his quae alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum, vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod dicitur, necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est praescita vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in primo libro dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc quod qui probati sunt manifesti fiant. Vel necesse est evenire scandala secundum

scandals come." Therefore scandal is not a sin.

2. Further, no sin arises from a sense of dutifulness, because "a good tree cannot bring forth evil fruit" (Mat. 7:18). But scandal may come from a sense of dutifulness, for Our Lord said to Peter (Mat. 16:23): "Thou art a scandal unto Me," in reference to which words Jerome says that "the Apostle's error was due to his sense of dutifulness, and such is never inspired by the devil." Therefore scandal is not always a sin.

3. Further, scandal denotes a stumbling. But he that stumbles does not always fall. Therefore scandal, which is a spiritual fall, can be without sin.

On the contrary, Scandal is "something less rightly said or done." Now anything that lacks rectitude is a sin. Therefore scandal is always with sin.

I answer that, As already said (A[1], ad 4), scandal is of two kinds, passive scandal in the person scandalized, and active scandal in the person who gives scandal, and so occasions a spiritual downfall. Accordingly passive scandal is always a sin in the person scandalized; for he is not scandalized except in so far as he succumbs to a spiritual downfall, and that is a sin. Yet there can be passive scandal, without sin on the part of the person whose action has occasioned the scandal, as for instance, when a person is scandalized at another's good deed. In like manner active scandal is always a sin in the person who gives scandal, since either what he does is a sin, or if it only have the appearance of sin, it should always be left undone out of that love for our neighbor which binds each one to be solicitous for his neighbor's spiritual welfare; so that if he persist in doing it he acts against charity. Yet there can be active scandal without sin on the part of the person scandalized, as stated above (A[1], ad 4).

Reply to objection 1. These words, "It must needs be that scandals come," are to be understood to convey, not the absolute, but the conditional necessity of scandal; in which sense it is necessary that whatever God foresees or foretells must happen, provided it be taken conjointly with such foreknowledge, as explained in the FP, Q[14], A[13], ad 3; FP, Q[23], A[6], ad **2.** Or we may say that the necessity of scandals occurring is a

nécessaire que les scandales arrivent. " Donc le scandale n'est pas un péché.

2. Il n'est pas de péché procédant d'un sentiment affectueux, car " un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits " (Mt 7, 18). Or, le scandale procède parfois d'un tel sentiment, comme on le voit en S. Matthieu (16, 23), lorsque le Seigneur dit à Pierre: " Tu es pour moi un scandale. " Pour S. Jérôme en effet, " l'erreur de l'Apôtres procédant d'un sentiment affectueux, ne provenait nullement d'une inspiration du démon ". Le scandale n'est donc pas toujours un péché.

3. Le scandale implique que l'on reçoive un certain choc. Or, tous ceux qui trébuchent ainsi ne tombent pas. Le scandale, qui est une chute d'ordre spirituel, peut donc exister sans le péché.

En sens contraire, le scandale est " une parole ou un acte peu régulier ". Or, tout ce qui manque de rectitude a raison de péché. Donc le scandale comporte toujours un péché.

Réponse : Nous venons de le dire, il y a deux sortes de scandales: passif en celui qui est scandalisé, actif en celui qui scandalise et fournit une occasion de chute. Le scandale passif est toujours un péché en celui qui est scandalisé, car nul n'est scandalisé que s'il tombe par une certaine chute spirituelle, qui est un péché. **En sens contraire,** le scandale passif peut exister sans qu'il y ait péché en celui par qui le scandale est arrivé; lorsqu'on se scandalise par exemple de ce qu'un autre a bien agi. Pareillement, le scandale actif est toujours un péché chez celui qui scandalise. Ou bien parce que l'action même qu'il fait est un péché; ou encore, si ce qu'il fait a l'apparence du péché, il doit toujours s'en abstenir par charité envers le prochain, car la charité impose à chacun de veiller au salut de son prochain; ainsi celui qui ne s'abstient pas agit contrairement à la charité. **En sens contraire,** le scandale actif peut exister sans qu'il y ait péché chez celui qui est scandalisé, nous l'avons vu plus haut.

Solutions 1. La parole du Seigneur " Il est nécessaire que les scandales arrivent ", ne doit pas s'entendre d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle, en ce sens qu'il est nécessaire que ce qui a été prévu et annoncé par Dieu arrive, si du moins nous prenons cette phrase en un sens composé, comme nous l'avons dit dans la première Partie. On peut dire encore qu'il est nécessaire que les scandales arrivent en considération de la fin, en ce sens qu'ils sont utiles " pour

đến" (Mt 18,7). Vậy gương xấu không phải là tội.

2. Không có tội phát xuất bởi tình cảm yêu mến, bởi vì "Cây tốt không thể sinh trái xấu" (Mt 7,18). Mà, gương xấu đôi khi phát xuất do tình cảm như thế, như người ta trông thấy điều đó trong Phúc âm thánh Matthêô, khi Chúa Giêsu phán với Phêrô: "Ngươi là gương xấu cho ta" (Mt 16,23). Quả thế, đối với thánh Giêrônimô, sự sai lầm của Phêrô, phát xuất bởi tình cảm yêu mến, không phát xuất chút nào do sự xúi giục của ma quỉ. Vậy gương xấu không phải luôn luôn là tội.

3. Gương xấu bao hàm việc người ta lãnh nhận một phản ứng nào đó. Mà, tất cả mọi kẻ vấp như thế không đều sa ngã. Gương xấu là một sự sa ngã thuộc về trật tự thiêng liêng, có thể hiện hữu mà không có tội.

TRÁI LẠI, Gương xấu là lời nói hoặc việc làm ít đứng đắn. Mà, tất cả mọi cái gì thiếu ngay thẳng có yếu tính của tội. Vậy gương xấu luôn luôn có tội.

TRẢ LỜI : Chúng ta mới nói (a.1, sol.4), có hai thứ gương xấu: thụ động ở nơi kẻ bị làm gương xấu, chủ động ở nơi kẻ làm gương xấu và đem lại cơ hội sa ngã. Gương xấu thụ động luôn luôn có tội ở nơi kẻ bị làm gương xấu, vì người ta chỉ bị làm gương xấu nếu họ sa ngã bằng sự sa ngã thiêng liêng nào đó, và sự sa ngã thiêng liêng này là tội. Tuy nhiên, gương xấu thụ động có thể hiện hữu mà không có tội ở nơi kẻ làm gương xấu; thí dụ khi người ta bị làm gương xấu về điều kẻ khác hành động tốt. Cũng vậy, gương xấu chủ động luôn luôn có tội ở nơi người làm gương xấu. Hoặc bởi vì chính hành động họ làm có tội; hoặc, nếu điều họ làm có vẻ bề ngoài của tội, họ luôn luôn phải không làm điều đó vì đối với người đồng loại, vì đức mến buộc mỗi người phải chăm lo phần rỗi của người đồng loại; như vậy kẻ không làm như vậy thì làm trái ngược với đức mến. Tuy nhiên, gương xấu chủ động có thể hiện hữu mà không có tội ở nơi kẻ bị làm gương xấu như chúng ta đã thấy ở trước (a.1, sol. 4).

GIẢI ĐÁP 1. Lời Chúa Giêsu đã phán "Tất nhiên gương xấu phải đến", không được hiểu cách tất yếu tuyệt đối, nhưng cách tất yếu có điều kiện, theo ý nghĩa này là điều gì đã được Thiên Chúa trông thấy trước và báo tin trước xảy ra cách tất yếu, nếu ít ra chúng ta hiểu câu nói này theo ý nghĩa phức tạp, như chúng ta đã đề cập đến điều đó ở phần thứ nhất. Người ta còn có thể nói các gương xấu một cách cần thiết xảy đến vì mục đích, theo ý nghĩa là chúng nó hữu ích để những người đức độ lão

conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat, necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutent.

necessity of end, because they are useful in order that "they . . . who are reproved may be made manifest" (1 Cor. 11:19). Or scandals must needs occur, seeing the condition of man who fails to shield himself from sin. Thus a physician on seeing a man partaking of unsuitable food might say that such a man must needs injure his health, which is to be understood on the condition that he does not change his diet. In like manner it must needs be that scandals come, so long as men fail to change their evil mode of living.

permettre aux hommes éprouvés de se manifester " (1 Co 11, 19). Ou bien encore, il est nécessaire que les scandales arrivent étant donné la condition des hommes, qui ne se gardent pas des péchés. C'est comme si un médecin, voyant certains hommes suivre un régime contre-indiqué, disait . il est nécessaire que ces hommes soient malades; ce qui doit s'entendre avec cette condition: s'ils ne changent pas de régime. De même, il est nécessaire que les scandales arrivent si les hommes ne changent pas leur mauvais genre de vie.

luyện nên hiện tỏ giữa anh em (1Cr 11,19) hoặc hơn nữa, các gương xấu một cách cần thiết xảy đến theo thân phận của nhân loại, vì nhân loại không giữ mình khỏi tội. Đó dường như ông thầy thuốc, trông thấy một số người không theo phép ăn uống không hợp; nói các người này cần thiết phải đau đớn bệnh hoạn; điều đó có ý nghĩa với điều kiện này: nếu họ không thay đổi phép ăn uống. Cũng vậy, tất nhiên gương xấu phải đến, nếu nhân loại không thay đổi lối sống xấu xa của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Reply to objection 2. In that passage scandal denotes any kind of hindrance: for Peter wished to hinder Our Lord's Passion out of a sense of dutifulness towards Christ.

2. Le scandale est pris ici au sens large, pour désigner tout empêchement. Pierre voulait en effet empêcher la passion du Christ par un sentiment d'affection pour lui.

2. Gương xấu được hiểu ở đây theo nghĩa rộng, để biểu thị mọi sự ngăn trở. Quả thế, Phêrô muốn ngăn cản cuộc Tử nạn của Chúa Kitô, do tình cảm yêu mến đối với Người.

AD TERTIUM dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

Reply to objection 3. No man stumbles spiritually, without being kept back somewhat from advancing in God's way, and that is at least a venial sin.

3. Nul ne trébuche spirituellement, sans être retardé de quelque façon dans sa marche vers Dieu. Ce qui suppose au moins un péché véniel.

3. Không ai vấp chân cách thiêng liêng mà không bị làm chậm trễ trên đường tiến đức đến với Thiên Chúa. Điều đó giả định trước nhất có tội nhẹ.

ARTICULUS 3
Utrum scandalum sit speciale peccatum

ARTICLE 3
Whether scandal is a special sin ?

ARTICLE 3
Le scandale est-il un péché spécial ?

TIẾT 3
Gương xấu là tội đặc biệt ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

Objections 1. It would seem that scandal is not a special sin. For scandal is "something said or done less rightly." But this applies to every kind of sin. Therefore every sin is a scandal, and consequently, scandal is not a special sin.

Objections 1. Il semble que non, car le scandale est " une parole ou un acte peu régulier ". Or, c'est le cas de tout péché. Donc le scandale n'est pas un péché spécial.

VẤN NẠN 1. Gương xấu là lời nói hoặc hành động ít đứng đắn. Mà, đó là trường hợp của mọi tội. Vậy gương xấu không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis; ut dicitur in V Ethic. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

2. Further, every special kind of sin, or every special kind of injustice, may be found separately from other kinds, as stated in Ethic. v, 3,5. But scandal is not to be found separately from other sins. Therefore it is not a special kind of sin.

2. Tout péché spécial, toute injustice spéciale, se rencontre séparément des autres, dit Aristote. Or, le scandale ne se rencontre pas séparément des autres péchés. Il n'est donc pas un péché spécial.

2. Mọi tội đặc biệt, mọi sự bất công đặc biệt, hiện hữu cách riêng biệt ngoài các tội khác như Triết gia minh chứng (Eth. 5,2). Mà, gương xấu không hiện hữu riêng biệt ngoài các tội khác. Vậy nó không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Further, every special sin is constituted by something which specifies the moral act. But the notion of scandal consists in its being something done in the presence of others: and the fact of a sin being committed openly, though it is an aggravating circumstance, does not seem to constitute the species of a sin. Therefore scandal is not a special sin.

3. Tout péché spécial est constitué par quelque chose qui spécifie l'acte moral. Or, le scandale se définit par le fait que l'on pèche devant les autres. Pécher publiquement, même si cela constitue une circonstance aggravante, ne semble pas constituer une espèce particulière de péché. Donc, le scandale n'est pas un péché spécial.

3. Mọi tội đặc biệt được cấu tạo bởi một cái gì phân loại hành vi đạo đức. Mà, gương xấu được định nghĩa bởi điều người ta phạm tội trước mặt các kẻ khác. Việc phạm tội cách công khai cho dầu điều đó trở nên một hoàn cảnh gia trọng, xem ra cũng không tạo nên một loại riêng biệt của tội. Vậy, gương xấu không phải là một tội đặc biệt.

SED CONTRA, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati, dicitur enim Rom. XIV, *si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

On the contrary, A special virtue has a special sin opposed to it. But scandal is opposed to a special virtue, viz. charity. For it is written (Rom. 14:15): "If, because of thy meat, thy brother be grieved, thou walkest not now according to charity." Therefore scandal is a special sin.

En sens contraire, un péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or, le scandale s'oppose à une vertu spéciale, qui est la charité. On lit en effet dans l'épître aux Romains (14, 15): " Si pour un aliment tu centristes ton frère, tu ne te conduis plus selon la charité. " Donc, le scandale est un péché spécial.

TRÁI LẠI, Một tội đặc biệt đối lập với một nhân đức đặc biệt. Mà, gương xấu đối lập với một nhân đức đặc biệt, tức là đức mến. Quả thế, có lời ghi chép: "Còn việc nhận thức ăn, mà anh em ngươi phải phiền lụy, thì ngươi có còn sống theo đức mến nữa đâu'' (Rm 14,15). Vậy, gương xấu là một tội đặc biệt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est scandalum, activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque

I answer that, As stated above (A[2]), scandal is twofold, active and passive. Passive scandal cannot be a special sin, because through another's word or deed a man may fall into any kind of sin: and the fact that a man takes occasion to sin from another's

Réponse : Nous avons vu qu'il y a deux sortes de scandale: actif et passif. Le scandale passif ne peut être un péché spécial, car c'est dans toute espèce de péché qu'il arrive à quelqu'un de tomber par suite des paroles ou des actions d'un autre; et le fait de trouver dans les paroles

TRẢ LỜI : Chúng ta đã trông thấy (a.1, ad.4; a.2) có hai thứ gương xấu: chủ động và thụ động. Gương xấu thụ động không thể là một tội đặc biệt, vì chính ở trong mọi loại tội mà xảy ra người nào đó sa ngã do lời nói hoặc hành động của kẻ khác; và việc gặp thấy trong lời nói hoặc hành

genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis, ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale, quia quod est per accidens non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati, finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternae, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

AD TERTIUM dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

ARTICULUS 4
Utrum scandalum sit peccatum mortale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est. Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

PRAETEREA, nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali. Sed scandalo debetur poena damnationis aeternae, secundum illud Matth. XVIII, *qui scandalizaverit unum de pusillis*

word or deed, does not constitute a special kind of sin, because it does not imply a special deformity in opposition to a special virtue. On the other hand, active scandal may be understood in two ways, directly and accidently. The scandal is accidental when it is beside the agent's intention, as when a man does not intend, by his inordinate deed or word, to occasion another's spiritual downfall, but merely to satisfy his own will. In such a case even active scandal is not a special sin, because a species is not constituted by that which is accidental. Active scandal is direct when a man intends, by his inordinate word or deed, to draw another into sin, and then it becomes a special kind of sin on account of the intention of a special kind of end, because moral actions take their species from their end, as stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], AA[4],6). Hence, just as theft and murder are special kinds of sin, on account of their denoting the intention of doing a special injury to one's neighbor: so too, scandal is a special kind of sin, because thereby a man intends a special harm to his neighbor, and it is directly opposed to fraternal correction, whereby a man intends the removal of a special kind of harm.

Reply to objection 1. Any sin may be the matter of active scandal, but it may derive the formal aspect of a special sin from the end intended, as stated above.

Reply to objection 2. Active scandal can be found separate from other sins, as when a man scandalizes his neighbor by a deed which is not a sin in itself, but has an appearance of evil.

Reply to objection 3. Scandal does not derive the species of a special sin from the circumstance in question, but from the intention of the end, as stated above.

ARTICLE 4
Whether scandal is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that scandal is a mortal sin. For every sin that is contrary to charity is a mortal sin, as stated above (Q[24], A[12]; Q[35] , A[3]). But scandal is contrary to charity, as stated above (AA[2],3). Therefore scandal is a mortal sin.

2. Further, no sin, save mortal sin, deserves the punishment of eternal damnation. But scandal deserves the punishment of eternal damnation, according to Mat. 18:6: “He that shall scandalize one of these little

ou les actions d'un autre une occasion de péché ne constitue pas une espèce particulière de péché, parce que ce fait n'implique pas une difformité spéciale opposée à une vertu spéciale. Quant au scandale actif, il peut être entendu de deux façons, selon qu'il s'agit d'un scandale par soi ou par accident. Le scandale a lieu par accident, quand il arrive en dehors de l'intention de celui qui agit; par exemple lorsque celui-ci n'a pas l'intention, par ses actions ou ses paroles désordonnées, de donner à autrui une occasion de chute, mais simplement de satisfaire sa volonté. En ce cas, le scandale actif n'est pas un péché spécial, car l'accident ne constitue pas l'espèce. Le scandale actif est un scandale par soi lorsque, par une parole ou une action désordonnée, on cherche à entraîner un autre au péché. En ce cas, le fait de rechercher une fin spéciale donne lieu à une espèce particulière de péché. C'est en effet la fin qui donne aux actes moraux leur spécificité, nous l'avons dit antérieurement. Ainsi, de même que le vol ou l'homicide sont des péchés spéciaux, en raison du dommage spécial qu'on veut infliger au prochain, de même le scandale est un péché spécial pour la même raison. Le scandale s'oppose directement à la correction fraternelle, où l'on remarque une manière spéciale d'écarter ce qui nuit au prochain.

Solutions 1. Tout péché peut servir de matière au scandale actif. Mais la raison formelle de péché spécial vient au scandale en raison de la fin poursuivie, nous venons de le dire.

2. Le scandale actif peut se rencontrer séparément des autres péchés; lorsque par exemple on scandalise le prochain en faisant quelque chose qui de soi n'est pas un péché, mais qui en a l'apparence.

3. Le scandale n'a pas raison de péché spécial du fait de la circonstance indiquée, mais du fait de la fin poursuivie, on vient de le dire.

ARTICLE 4
Le scandale est-il un péché mortel ?

Objections 1. Il semble bien, car tout péché contraire à la charité est un péché mortel, on l'a vu plus haut. Or, le scandale est contraire à la charité, on l'a vu également. Donc, le scandale est un péché mortel.

2. Le péché mortel est le seul péché qui mérite la damnation éternelle. Or, le scandale est puni de damnation éternelle (Mt 18, 6) - “ Quiconque scandalise un de ces petits qui croient en moi, mieux

động của kẻ khác một cơ hội phạm tội không cấu tạo một loại tội riêng biệt, bởi vì việc này không bao hàm một sự xấu xa đặc biệt đối lập với một nhân đức đặc biệt. Còn về gương xấu chủ động, nó được hiểu theo hai thể cách, tùy theo người ta đề cập đến gương xấu cách nguyên thường hoặc cách ngẫu trừ, khi nó xảy đến ngoài ý định của kẻ hành động; thí dụ, khi kẻ này không có ý định dùng hành động mình hoặc lời nói mình mất trật tự để đem lại cho kẻ khác một cơ hội sa ngã, nhưng một cách đơn giản chỉ có ý định làm thỏa mãn ý chí của mình. Trong trường hợp này, gương xấu chủ động không phải là tội đặc biệt, vì tùy thể không cấu tạo nên loại. Gương xấu chủ động là gương xấu cách nguyên thường khi người ta dùng lời nói hoặc hành động mất trật tự mà tìm kiếm lôi cuốn kẻ khác phạm tội. Trong trường hợp này, việc tìm kiếm mục đích đặc biệt tạo nên một loại riêng biệt của tội. Quả thế, chính mục đích đem lại cho các hành vi đạo đức loại của chúng nó như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.1, a.3). Do đó, như sự ăn trộm hoặc sự giết người là những tội đặc biệt, vì sự làm hại đặc biệt người ta gây nên cho người đồng loại. Cũng vậy, gương xấu là một tội đặc biệt vì cùng một lý do. Gương xấu đối lập trực tiếp với sự sửa chữa huynh đệ mà người ta để ý đến một thể cách đặc biệt để tránh điều gì làm hại cho người đồng loại.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi tội đều có thể làm chất thể cho gương xấu chủ động. Còn yếu tính mô thể của tội đặc biệt đến cho gương xấu chủ động do mục đích được theo đuổi như chúng ta mới đề cập đến.

2. Gương xấu chủ động có thể hiện hữu một cách tách rời ngoài các tội khác; thí dụ, người ta làm gương xấu cho người đồng loại khi làm một cái gì tại sự không phải là tội, nhưng nó có vẻ bề ngoài của tội.

3. Gương xấu không có yếu tính của tội đặc biệt do hoàn cảnh đã được xác định, nhưng do mục đích được theo đuổi như chúng ta mới đề cập đến.

TIẾT 4
Phải chăng gương xấu là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Mọi tội trái nghịch với đức mến là trọng tội, như người ta đã thấy ở trước (Q.35, a.3; I-II, Q.88, a.2). Mà, gương xấu trái nghịch với đức mến như chúng ta cũng đã thấy. Vậy, gương xấu là trọng tội.

2. Trọng tội là tội duy nhất đáng phạt đời đời. Mà, gương xấu bị phạt đời đời: “Kẻ nào nên cớ vấp phạm cho một người nào trong các kẻ nhỏ đã tin vào Ta, thì thà nó bị khoanh cối lừa kéo treo cổ và nhận chìm đáy

istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris. Quia, ut dicit Hieronymus, *multo melius est pro culpa brevem recipere poenam quam aeternis servari cruciatibus*. Ergo scandalum est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum quod in Deum committitur est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, *percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis*. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere

ones, that believe in Me, it were better for him that a mill-stone should be hanged about his neck, and that he should be drowned in the depth of the sea." For, as Jerome says on this passage, "it is much better to receive a brief punishment for a fault, than to await everlasting torments." Therefore scandal is a mortal sin.

3. Further, every sin committed against God is a mortal sin, because mortal sin alone turns man away from God. Now scandal is a sin against God, for the Apostle says (1 Cor. 8:12): "When you wound the weak conscience of the brethren [*Vulg.: 'When you sin thus against the brethren and wound their weak conscience'], you sin against Christ." Therefore scandal is always a mortal sin.

On the contrary, It may be a venial sin to lead a person into venial sin: and yet this would be to give scandal. Therefore scandal may be a venial sin.

I answer that, As stated above (A[1]), scandal denotes a stumbling whereby a person is disposed to a spiritual downfall. Consequently passive scandal may sometimes be a venial sin, when it consists in a stumbling and nothing more; for instance, when a person is disturbed by a movement of venial sin occasioned by another's inordinate word or deed: while sometimes it is a mortal sin, when the stumbling results in a downfall, for instance, when a person goes so far as to commit a mortal sin through another's inordinate word or deed. Active scandal, if it be accidental, may sometimes be a venial sin; for instance, when, through a slight indiscretion, a person either commits a venial sin, or does something that is not a sin in itself, but has some appearance of evil. On the other hand, it is sometimes a mortal sin, either because a person commits a mortal sin, or because he has such contempt for his neighbor's spiritual welfare that he declines, for the sake of procuring it, to forego doing what he wishes to do. But in the case of active direct scandal, as when a person intends to lead another into sin, if he intends to lead him into mortal sin, his own sin will be mortal; and in like manner if he intends by committing a mortal sin himself, to lead another into venial sin; whereas if he intends, by committing a venial sin, to lead another into venial sin, there will be a venial sin of scandal.

And this suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 5

Whether passive scandal may happen even to the perfect ?

vaudrait pour lui qu'on lui suspende une meule pour âne autour du cou, et qu'on le précipite au fond de la mer. " Car, explique S. Jérôme " il vaut beaucoup mieux recevoir pour son péché une courte peine que d'être livré aux tourments éternels ". Donc le scandale est un péché mortel.

3. Tout péché que l'on commet contre Dieu est péché mortel, car seul le péché mortel détourne l'homme de Dieu. Or, le scandale est un péché contre Dieu. L'Apôtre dit en effet (1 Co 8, 12): " En blessant la conscience de vos frères, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez. Donc, le scandale est toujours un péché mortel.

En sens contraire, pousser quelqu'un à pécher véniellement peut être un péché véniel. Or, cela rentre dans la définition du scandale. Le scandale peut donc être un péché véniel.

Réponse : Nous avons vu plus haut que le scandale implique un certain choc, disposant à la chute. Pour cette raison, le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, quand il ne comporte que le choc, par exemple, lorsque, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on éprouve un mouvement de péché véniel. Mais quelquefois le scandale est péché mortel quand, avec le choc, il comporte aussi une chute, dans le cas par exemple où, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on va jusqu'au péché mortel. Quant au scandale actif, s'il a lieu par accident, il peut être quelquefois péché véniel. Par exemple, lorsque l'on commet un péché véniel, ou bien un acte qui n'est pas en soi un péché mais qui a une apparence de mal, et qu'on le fait avec un léger manque de discrétion. Mais quelquefois il est péché mortel, soit quand l'acte commis est péché mortel, soit quand on méprise le salut du prochain au point de ne pas s'abstenir, pour le préserver, de ce qui fait plaisir. Si le scandale actif a lieu par soi - quand, par exemple, on a l'intention d'entraîner un autre à pécher, si c'est pour l'entraîner au péché mortel, le scandale est péché mortel. De même, lorsqu'on cherche à entraîner le prochain au péché véniel en commettant un acte qui est un péché mortel. Mais si l'on cherche à pousser le prochain au péché véniel en commettant un péché véniel, le scandale est péché véniel.

Solutions: Cela répond clairement aux Objections.

ARTICLE 5

Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits ?

biển còn hơn" (Mt 18,6). Bởi vì theo sự giải thích của thánh Giêrônimô (In Matth. 3,26), "lãnh nhận vì tội của mình một hình phạt ngắn ngủi hơn là bị hình phạt đời đời". Vậy, gương xấu là một trọng tội.

3. Mọi tội người ta phạm đến Thiên Chúa là trọng tội, vì chỉ có trọng tội làm cho con người ra khỏi Thiên Chúa. Quả thế, thánh Phaolô nói: "Như vậy là có tội phạm đến anh em, và làm thương tổn lương tâm yếu đuối của họ, tức là anh em có tội phạm đến Đức Kitô" (1Cr 8,2). Vậy, gương xấu luôn luôn là trọng tội.

TRÁI LẠI, Việc thúc đẩy người nào phạm tội nhẹ có thể là phạm tội nhẹ. Mà, điều đó vào trong lời định nghĩa của gương xấu. Vậy, gương xấu có thể là tội nhẹ.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã trông thấy ở trên (a.1), gương xấu bao hàm một sự phản ứng nào đó sắp đặt để sa ngã. Vì lý do này, gương xấu thụ động có thể đôi khi là tội nhẹ, lúc nó không bao hàm sự phản ứng, thí dụ, khi do lời nói hoặc hành động mất trật tự của kẻ khác, người ta cảm thấy một sự chuyển động về tội nhẹ, nhưng đôi khi gương xấu là trọng tội lúc với sự phản ứng nó cũng bao hàm sự sa ngã, thí dụ, trong trường hợp do lời nói hoặc hành động mất trật tự của kẻ khác, người ta đi đến trọng tội. Còn về gương xấu chủ động, nếu nó xuất hiện cách ngẫu trừ, nó có thể đôi khi là tội nhẹ. Thí dụ, khi người ta phạm một tội nhẹ, hoặc khi người ta làm một hành động vốn tại sự không phải là tội nhưng có vẻ bề ngoài của sự xấu, và người ta làm nó với một sự thiếu nhẹ về sự hiểu biết. Nhưng đôi khi nó là trọng tội hoặc bởi vì hành vi lỗi phạm là trọng tội hoặc bởi vì người ta khinh dể phần rỗi của người đồng loại đến nỗi để bảo toàn phần rỗi này người ta cứ làm điều gì đem lại cho mình sự vui thú. Nếu gương xấu chủ động xuất hiện cách nguyên thường khi thí dụ, người ta có ý định lôi kéo kẻ khác phạm tội, nếu đó là để lôi kéo họ đến phạm trọng tội, thì gương xấu là trọng tội. Cũng vậy, khi người ta tìm hiểu lôi cuốn người đồng loại, phạm tội nhẹ bằng cách lỗi phạm một hành vi vốn là trọng tội. Còn nếu người ta tìm kiếm xúi giục người đồng loại phạm tội nhẹ bằng cách phạm một tội nhẹ, gương xấu là tội nhẹ.

Các điều mới trình bày ở trên giải đáp rõ ràng các vấn nạn.

TIẾT 5

Gương xấu thụ động có thể làm tổn thương những người hoàn hảo

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, *scandalum mihi es*. Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

PRAETEREA, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt, secundum illud I ad Thess. II, *voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanas*. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

PRAETEREA, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

SED CONTRA est quod super illud Matth. XVIII, qui scandalizaverit unum de pusillis istis, dicit Hieronymus, nota quod qui scandalizatur parvulus est, maiores enim scandala non recipiunt.

RESPONDEO dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas, quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis nisi inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psalm., *qui confidunt in domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem*. Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem scandalum non invenitur, secundum illud Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet

Objections 1. It would seem that passive scandal may happen even to the perfect. For Christ was supremely perfect: and yet He said to Peter (Mat. 16:23): "Thou art a scandal to Me." Much more therefore can other perfect men suffer scandal.

2. Further, scandal denotes an obstacle which is put in a person's spiritual way. Now even perfect men can be hindered in their progress along the spiritual way, according to 1 Thess. 2:18: "We would have come to you, I Paul indeed, once and again; but Satan hath hindered us." Therefore even perfect men can suffer scandal.

3. Further, even perfect men are liable to venial sins, according to 1 Jn. 1:8: "If we say that we have no sin, we deceive ourselves." Now passive scandal is not always a mortal sin, but is sometimes venial, as stated above (A[4]). Therefore passive scandal may be found in perfect men.

On the contrary, Jerome, in commenting on Mat. 18:6, "He that shall scandalize one of these little ones," says: "Observe that it is the little one that is scandalized, for the elders do not take scandal."

I answer that, Passive scandal implies that the mind of the person who takes scandal is unsettled in its adherence to good. Now no man can be unsettled, who adheres firmly to something immovable. The elders, i.e. the perfect, adhere to God alone, Whose goodness is unchangeable, for though they adhere to their superiors, they do so only in so far as these adhere to Christ, according to 1 Cor. 4:16: "Be ye followers of me, as I also am of Christ." Wherefore, however much others may appear to them to conduct themselves ill in word or deed, they themselves do not stray from their righteousness, according to Ps. 124:1: "They that trust in the Lord shall be as Mount Sion: he shall not be moved for ever that dwelleth in Jerusalem." Therefore scandal is not found in those who adhere to God perfectly by love, according to Ps. 118:165: "Much peace have they that love Thy law, and to them there is no stumbling-block [scandalum]."

Reply to objection 1. As stated above (A[2], ad 2), in this passage, scandal is used in a broad sense, to

Objections 1. Il semble bien, car le Christ fut absolument parfait. Or, lui-même dit à S. Pierre (Mt 16, 23): " Tu es pour moi un scandale. " A plus forte raison les autres parfaits peuvent-ils subir le scandale.

2. Le scandale implique un certain empêchement qui s'oppose à la vie spirituelle. Or, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent rencontrer des obstacles dans le progrès de leur vie spirituelle, selon cette parole (1 Th 2, 18): " Nous avons voulu nous rendre chez vous, moi Paul en particulier, et non pas une fois, mais deux; mais Satan nous en a empêchés. " Ainsi donc, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent subir le scandale.

3. Les péchés véniels peuvent se rencontrer même chez les parfaits, comme le prouve la 1e épître de S. Jean (1, 8): " Si nous nous prétendons sans péché, nous nous égarons nous-mêmes. " Or, le scandale passif n'est pas toujours péché mortel, il est parfois péché véniel, nous venons de le voir. Donc, le scandale passif peut se trouver chez les parfaits.

En sens contraire, S. Jérôme, commentant le texte de S. Matthieu (18, 6) " Celui qui scandalisera un de ces petits ", dit " Notez que celui qui est scandalisé est un petit, les grands, en effet, ne sont pas atteints par le scandale. "

Réponse : Le scandale passif implique en celui qui le subit un certain ébranlement de l'âme à l'égard du bien. Or, nul n'est ébranlé quand il adhère fermement à quelque chose d'immuable. Et les grands, c'est-à-dire les parfaits, adhèrent à Dieu seul, dont la bonté est immuable; car s'ils adhèrent à leurs supérieurs, ils n'adhèrent à eux que dans la mesure où ceux-ci adhèrent au Christ, selon le mot de Paul (1 Co 4, 16): " Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ. " C'est pourquoi, s'ils voient les autres céder au désordre dans leurs paroles ou leurs actes, eux-mêmes ne se détournent pas pour autant de la voie droite, selon la parole du Psaume (125, 1): " Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur sont comme le mont Sion; celui qui habite Jérusalem ne sera jamais ébranlé. " Voilà pourquoi, en ceux qui adhèrent parfaitement à Dieu par l'amour, le scandale ne se trouve pas, selon le mot du Psaume (119, 165): " Abondance de paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas en eux de scandale. "

Solutions 1. Comme nous l'avons vu plus haut v, le scandale doit s'entendre ici au sens large, et

không ?

VẤN NẠN 1. Chúa Kitô tuyệt đối hoàn hảo. Mà, chính Người đã nói với Phêrô: "Ngươi là gương xấu cho ta" (Mt 16,23). Vậy những người hoàn hảo khác càng có thể bị gương xấu.

2. Gương xấu bao hàm một sự trở ngại nào đó đối lập với đời sống thiêng liêng. Mà, những con người hoàn hảo có thể gặp những trở ngại trong việc tiến hành trong đời sống thiêng liêng của mình theo lời ghi chép: "Chúng tôi muốn đến với anh em, chính tôi, Phaolô, nhưng Satan đã ngăn trở chúng tôi" (1Tx 2,18). Như vậy, những con người hoàn hảo cũng bị gương xấu.

3. Các tội nhẹ có thể hiện hữu ở nơi những kẻ hoàn hảo như lời ghi chép: "Nếu ta nói 'ta không có tội', thì ta tự lừa dối mình, và sự thật không có trong chúng ta" (1Ga 1,8). Mà, gương xấu thụ động không luôn luôn là trọng tội, nó đôi khi là tội nhẹ như chúng ta mới trông thấy. Vậy, gương xấu thụ động có thể hiện hữu ở nơi những người hoàn hảo.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô (In Matth. 3,26), khi chú giải bản văn của Phúc âm thánh Matthêô 18,6: Kẻ nào làm gương xấu cho một trong những kẻ bé mọn đây, đã nói: "Anh em hãy lưu ý rằng kẻ bị làm gương xấu là kẻ nhỏ, thật sự các người lớn không bị làm tổn thương bởi gương xấu".

TRẢ LỜI : Gương xấu thụ động bao hàm ở nơi người bị nó một sự nao núng nào đó trong linh hồn đối với sự tốt. Mà không người nào phải nao núng khi họ một cách vững vàng bám vào sự gì bất biến. Và những người lớn, tức là những người hoàn hảo, bám vào Thiên Chúa mà thôi mà hiện tính của Người bất khả dịch; bởi vì nếu họ bám vào những kẻ ở trên, họ chỉ bám vào những kẻ ấy theo mức độ những kẻ ấy bám vào Chúa Kitô theo lời thánh Phaolô: "Anh em hãy bắt chước tôi như chính tôi bắt chước Chúa Kitô" (1Cr 4,16). Do đó, nếu họ trông thấy các kẻ khác không chống nổi với sự mất trật tự trong lời nói hoặc việc làm của những kẻ đó thì họ không vì đó mà rời bỏ con đường ngay thẳng theo lời Thánh vịnh 125,1: "Những kẻ đặt sự tin tưởng của mình ở nơi Thiên Chúa thì như núi Xion; kẻ ở trong thành Giêrusalem không bị nao núng bao giờ". Do đó, ở nơi những kẻ hoàn toàn bám vào Thiên Chúa bằng tình yêu, gương xấu không có, theo lời Thánh vịnh 119,165: "Bình an chan chứa trên kẻ yêu mến luật của Người, không gì làm cho họ vướng chân vấp ngã".

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã thấy ở trên (a.2, ad.2), gương xấu ở đây phải hiểu theo nghĩa rộng, và biểu thị

impedimento. Unde dominus Petro dicit, scandalum mihi es, quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

AD SECUNDUM dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. VIII, *neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei*.

AD TERTIUM dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psalm., *mei pene moti sunt pedes*.

ARTICULUS 6

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. XV, *scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

PRAETEREA, Petrus post acceptum spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit, dicitur enim ad Gal. II, *cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii*, dixi Cephae, idest Petro, coram omnibus, *si tu cum Iudaeus sis, gentiliter et non Iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

PRAETEREA, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

SED CONTRA, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

RESPONDEO dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam,

denote any kind of hindrance. Hence Our Lord said to Peter: "Thou art a scandal to Me," because he was endeavoring to weaken Our Lord's purpose of undergoing His Passion.

Reply to objection 2. Perfect men may be hindered in the performance of external actions. But they are not hindered by the words or deeds of others, from tending to God in the internal acts of the will, according to Rom. 8:38, 39: "Neither death, nor life . . . shall be able to separate us from the love of God."

Reply to objection 3. Perfect men sometimes fall into venial sins through the weakness of the flesh; but they are not scandalized (taking scandal in its true sense), by the words or deeds of others, although there can be an approach to scandal in them, according to Ps. 72:2: "My feet were almost moved."

ARTICLE 6

Whether active scandal can be found in the perfect ?

Objections 1. It would seem that active scandal can be found in the perfect. For passion is the effect of action. Now some are scandalized passively by the words or deeds of the perfect, according to Mat. 15:12: "Dost thou know that the Pharisees, when they heard this word, were scandalized?" Therefore active scandal can be found in the perfect.

2. Further, Peter, after receiving the Holy Ghost, was in the state of the perfect. Yet afterwards he scandalized the gentiles: for it is written (Gal. 2:14): "When I saw that they walked not uprightly unto the truth of the Gospel, I said to Cephas," i.e. Peter, "before them all: If thou being a Jew, livest after the manner of the gentiles, and not as the Jews do, how dost thou compel the gentiles to live as do the Jews?" Therefore active scandal can be in the perfect.

3. Further, active scandal is sometimes a venial sin. But venial sins may be in perfect men. Therefore active scandal may be in perfect men.

On the contrary, Active scandal is more opposed to perfection, than passive scandal. But passive scandal cannot be in the perfect. Much less, therefore, can active scandal be in them.

I answer that, Active scandal, properly so called, occurs when a man says or does a thing which in itself is of a nature to occasion another's spiritual downfall, and

signifie toute espèce d'empêchement. C'est pourquoi le Seigneur dit à Pierre: " Tu es pour moi un scandale ", parce que Pierre voulait l'empêcher de subir la Passion.

2. Dans leurs actions extérieures, les hommes parfaits peuvent éprouver des empêchements. Mais pour ce qui est de leur volonté intérieure, les paroles ou les actions d'autrui ne les empêchent pas de tendre vers Dieu, selon l'épître aux Romains (8, 38): " Ni la mort ni la vie ne peuvent nous séparer de l'amour de Dieu. "

3. Les hommes parfaits tombent quelquefois et des péchés véniels par la faiblesse de leur chair; mais les paroles et les actions des autres ne les scandalisent pas, selon la vraie notion du scandale. Il peut se trouver en eux toutefois comme une approche du scandale, selon la parole du Psaume (73, 2): " Un peu plus, et nos pieds trébuchaient. "

ARTICLE 6

Les hommes parfaits peuvent-ils causer du scandale ?

Objections 1. Il semble que oui, car pâtir est un effet de l'agir. Or, il y a des gens qui sont passivement scandalisés en raison des paroles ou des actions des parfaits, selon S. Matthieu (15, 12): " Sais-tu qu'en entendant cette parole, les pharisiens ont été scandalisés " On peut donc trouver le scandale actif chez les hommes parfaits.

2. Après avoir reçu l'Esprit Saint, S. Pierre était dans l'état des parfaits. Mais dans la suite il scandalisa les païens. On lit en effet dans l'épître aux Galates (2, 14): " Quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas (c'est-à-dire à Pierre), en face de tous: "Si toi, qui es Juif, tu vis à la païenne et non à la juive, comment peux-tu forcer les païens à vivre en Juifs?" " Donc le scandale actif peut exister chez les hommes parfaits.

3. Le scandale actif est quelquefois péché véniel. Or, les péchés véniels peuvent exister même chez les hommes parfaits.

En sens contraire, le scandale actif s'oppose à la perfection plus que le scandale passif. Or, le scandale passif ne peut pas exister chez les hommes parfaits. A plus forte raison le scandale actif.

Réponse : Il y a proprement scandale actif lorsque quelqu'un dit ou fait quelque chose qui est de nature à faire tomber autrui; ce qui n'a lieu que pour des actions ou des

mọi loại trở ngại. Do đó Chúa Giêsu phán cùng Phêrô: "Ngươi là gương xấu cho ta", bởi vì Phêrô muốn ngăn cản Người chịu tử nạn.

2. Trong các hành động của họ bên ngoài, các con người hoàn hảo cảm thấy có những ngăn trở. Còn đối với cái gì thuộc về ý chí bên trong của họ, các lời nói hoặc các việc làm của kẻ khác không ngăn trở việc họ hướng đến cùng Thiên Chúa, theo lời ghi chép: "Ai sẽ tách chúng ta ra khỏi lòng mến của Chúa Kitô? Sự chết cũng như sự sống không thể tách rời chúng ta khỏi tình yêu của Thiên Chúa".

3. Những con người hoàn hảo đôi khi sa ngã trong tội nhẹ bởi sự yếu đuối của xác thịt mình; còn những lời nói và các hành động của các kẻ khác không làm gương xấu cho họ theo khái niệm đích xác của gương xấu. Tuy nhiên có ở nơi họ một sự đến gần của gương xấu theo lời nói của Thánh vịnh 73,2: "Còn tôi, chỉ một ít nữa là đã trượt chân".

TIẾT 6

Những người hoàn hảo có thể gây nên gương xấu không ?

VẤN NẠN 1. Việc chịu là kết quả của hành động. Mà, có những người bị làm gương xấu cách thụ động bởi lời nói hay hành động của những người hoàn hảo theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô 15,12: "Thầy có biết không, các người Biệt phái nghe lời lấy làm gai chướng?". Vậy người ta có thể gặp thấy gương xấu chủ động ở nơi những người hoàn hảo.

2. Sau khi lãnh nhận Chúa Thánh Thần, thánh Phêrô ở trong tình trạng của các kẻ hoàn hảo. Nhưng về sau ngài làm gương xấu cho dân ngoại. Quả thế, người ta đọc thấy trong thư gửi cho tín hữu Galata 2,14: "Khi tôi thấy các ngài không ngay thẳng theo chân lý của Phúc âm, tôi nói với Céphas, tức là với Phêrô, trước mặt mọi người: Nếu ngài là người Do thái, ngài sống theo kiểu dân ngoại chứ không theo kiểu Do thái, làm sao ngài có thể bắt buộc dân ngoại sống như người Do thái?". Vậy gương xấu chủ động có thể hiện hữu ở nơi những người hoàn hảo.

3. Gương xấu chủ động đôi khi là tội nhẹ. Mà các tội nhẹ có thể hiện hữu ngay ở nơi những người hoàn hảo.

TRÁI LẠI, Gương xấu chủ động đối lập với sự hoàn hảo hơn gương xấu thụ động. Mà gương xấu thụ động không hiện hữu ở nơi các người hoàn hảo. Vậy gương xấu chủ động không có thể hiện hữu ở nơi các người hoàn hảo.

TRẢ LỜI : Một cách đích xác, có gương xấu chủ động. Khi người nào nói hoặc làm cái gì do bản tính làm cho kẻ khác sa ngã; điều đó chỉ xảy ra vì những hành động hoặc những

quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quae agunt secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I ad Cor. XIV, *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*. Et praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter, quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur; quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

AD SECUNDUM dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudaeorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum, non autem erat in Petro scandalum activum.

AD TERTIUM dicendum quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS 7
Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim, in libro contra epistolam Parmen., docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale, cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

PRAETEREA, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter

that is only when what he says or does is inordinate. Now it belongs to the perfect to direct all their actions according to the rule of reason, as stated in 1 Cor. 14:40: "Let all things be done decently and according to order"; and they are careful to do this in those matters chiefly wherein not only would they do wrong, but would also be to others an occasion of wrongdoing. And if indeed they fail in this moderation in such words or deeds as come to the knowledge of others, this has its origin in human weakness wherein they fall short of perfection. Yet they do not fall short so far as to stray far from the order of reason, but only a little and in some slight matter: and this is not so grave that anyone can reasonably take therefrom an occasion for committing sin.

Reply to objection 1. Passive scandal is always due to some active scandal; yet this active scandal is not always in another, but in the very person who is scandalized, because, to wit, he scandalizes himself.

Reply to objection 2. In the opinion of Augustine (Ep. xxviii, xl, lxxxii) and of Paul also, Peter sinned and was to be blamed, in withdrawing from the gentiles in order to avoid the scandal of the Jews, because he did this somewhat imprudently, so that the gentiles who had been converted to the faith were scandalized. Nevertheless Peter's action was not so grave a sin as to give others sufficient ground for scandal. Hence they were guilty of passive scandal, while there was no active scandal in Peter.

Reply to objection 3. The venial sins of the perfect consist chiefly in sudden movements, which being hidden cannot give scandal. If, however, they commit any venial sins even in their external words or deeds, these are so slight as to be insufficient in themselves to give scandal.

ARTICLE 7
Whether spiritual goods should be foregone on account of scandal ?

Objections 1. It would seem that spiritual goods ought to be foregone on account of scandal. For Augustine (Contra Ep. Parmen. iii, 2) teaches that "punishment for sin should cease, when the peril of schism is feared." But punishment of sins is a spiritual good, since it is an act of justice. Therefore a spiritual good is to be foregone on account of scandal.

2. Further, the Sacred Doctrine is a most spiritual thing. Yet one ought to desist therefrom on account of

paroles désordonnées. Or, il appartient aux parfaits d'ordonner tout ce qu'ils font conformément à la règle de la raison, selon S. Paul (1 Co 14, 40): " Que tout se passe chez vous dignement et dans l'ordre. " Surtout, ils apportent tout spécialement ce souci dans les choses où non seulement ils pourraient eux-mêmes trébucher, mais aussi faire trébucher les autres. Si parfois, dans ce qu'ils disent ou font en public, il se produit quelque chose qui manque à cette mesure, cela provient de la faiblesse humaine qui les fait déchoir de la perfection. Ils n'en déchoient pas toutefois au point de s'écarter beaucoup de l'ordre de la raison; ils ne le font qu'un peu et de manière légère. Et cela n'est pas d'une telle importance qu'un autre puisse raisonnablement y trouver une occasion de pécher.

Solutions 1. Le scandale passif est toujours causé par un scandale actif, mais non toujours par le scandale actif d'un autre; ce peut être par le scandale actif de celui-là même qui est scandalisé, parce que c'est lui-même qui se scandalise.

2. Pierre commit une faute, et il fut répréhensible en se séparant des païens pour éviter le scandale des Juifs: ainsi pensent S. Augustin et S. Paul lui-même. Pierre commettait en cela une certaine imprudence, scandalisant ainsi les païens nouvellement convertis à la foi. En sens contraire, l'acte de Pierre n'était pas un péché si grave que les autres pussent raisonnablement en être scandalisés. C'est pourquoi ils souffraient un scandale passif, mais chez Pierre il n'y avait pas de scandale actif.

3. Les péchés véniels des parfaits consistent surtout en des mouvements soudains, qui lorsqu'ils restent cachés, ne peuvent scandaliser Si, même extérieurement, dans leurs paroles ot leurs actions, ils commettent des péchés véniels ces péchés sont choses si légères qu'elles n'ont pas de soi, le pouvoir de scandaliser.

ARTICLE 7
Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale ?

Objections 1. Il apparaît que oui. Car S. Augustin enseigne que là où l'on peut craindre le danger d'un schisme, il faut abandonner la punition des pécheurs. Or, la punition des pécheurs est pour certain bien spirituel, puisqu'elle est un acte de justice. Donc il faut abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

2. L'enseignement sacré paraît être ce qu'il y a de plus spirituel. Or, il faut l'abandonner en raison du

lời nói mất trật tự. Mà điều thuộc về những người hoàn hảo là sắp đặt tất cả những điều họ làm được phù hợp với qui tắc của trí năng theo lời nói của thánh Phaolô: "Nhưng mọi sự phải làm một cách đoan trang và trật tự" (1Cr 14,40). Nhất là, một cách đặc biệt, họ lo lắng trong các sự vật mà không những họ có thể vấp phạm, mà họ còn có thể làm cho các kẻ khác vấp phạm. Nếu đôi khi, trong điều họ nói hoặc họ làm cách công khai, xảy ra cái gì thiếu mức độ này, điều đó xuất phát bởi tính yếu đuối của con người làm cho họ thất bại đối với sự hoàn hảo. Tuy nhiên, họ không thất bại đến nỗi tránh xa trật tự của trí năng; họ chỉ thất bại một ít và cách nhẹ mà thôi. Và điều đó không có quan trọng đến nỗi người khác có thể một cách hợp lý gặp ở đó một cơ hội để phạm tội.

GIẢI ĐÁP 1. Gương xấu thụ động luôn luôn được tạo nên bởi gương xấu chủ động, nhưng không phải luôn luôn bởi gương xấu chủ động của kẻ khác; điều đó có thể là bởi gương xấu chủ động của chính kẻ bị làm gương xấu, bởi vì chính họ làm gương xấu cho chính mình.

2. Phêrô lỗi phạm một tội và ngài đáng trách khi tách rời khỏi dân ngoại để tránh gương xấu cho người Do thái: Thánh Augustinô (Lettre 28; 2 Jérome, St. 2,43), và thánh Phaolô cũng tưởng nghĩ như vậy. Phêrô trong điều đó lỗi phạm một sự bất khôn, vì như vậy làm gương xấu cho dân ngoại mới trở lại với đức tin. Tuy nhiên, hành động của Phêrô không phải là tội rất nặng đến nỗi các kẻ khác bị gương xấu vì đó. Cho nên các kẻ khác bị gương xấu thụ động, còn ở nơi Phêrô không có gương xấu chủ động.

3. Các tội nhẹ ở nơi những người hoàn hảo, nhất là cốt tại các sự chuyển động thình lình, và các sự chuyển động này khi tồn tại che giấu, không thể làm gương xấu. Nếu biểu lộ bên ngoài trong lời nói hoặc hành động, các ngài phạm tội nhẹ, các tội này là những điều rất nhẹ đến nỗi cách nguyên thường không có sức làm gương xấu.

TIẾT 7
Người ta phải từ chối các sự tốt thiêng liêng để tránh gương xấu không ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (Contra Epist. Parmen. 3,2) dạy rằng: ở đâu người ta có thể sợ sự nguy hiểm về sự ly giáo, người ta phải bỏ sự phạt các tội nhân. Mà, sự phạt các tội nhân là một sự tốt thiêng liêng nào đó, bởi vì nó là hành động của đức công bình. Vậy người ta phải bỏ sự tốt thiêng liêng để tránh làm gương xấu.

2. Sự dạy dỗ thánh xem ra là điều thiêng liêng hơn. Mà, người ta phải bỏ sự dạy dỗ thánh vì gương xấu

scandalum, secundum illud Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos*. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

PRAETEREA, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

PRAETEREA, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet vitae, iustitiae et doctrinae. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta, alioquin semper peccarent omnes qui praetermittunt. Et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

PRAETEREA, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum, quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius, debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriae salutis, quae non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., *si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur*. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

RESPONDEO dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum.

scandal, according to Mat. 7:6: "Give not that which is holy to dogs, neither cast ye your pearls before swine lest . . . turning upon you, they tear you." Therefore a spiritual good should be foregone on account of scandal.

3. Further, since fraternal correction is an act of charity, it is a spiritual good. Yet sometimes it is omitted out of charity, in order to avoid giving scandal to others, as Augustine observes (De Civ. Dei i, 9). Therefore a spiritual good should be foregone on account of scandal.

4. Further, Jerome [*Hugh de S. Cher., In Matth. xviii; in Luc. xvii, 2] says that in order to avoid scandal we should forego whatever it is possible to omit without prejudice to the threefold truth, i.e. "the truth of life, of justice and of doctrine." Now the observance of the counsels, and the bestowal of alms may often be omitted without prejudice to the aforesaid threefold truth, else whoever omitted them would always be guilty of sin, and yet such things are the greatest of spiritual works. Therefore spiritual works should be omitted on account of scandal.

5. Further, the avoidance of any sin is a spiritual good, since any sin brings spiritual harm to the sinner. Now it seems that one ought sometimes to commit a venial sin in order to avoid scandalizing one's neighbor, for instance, when by sinning venially, one would prevent someone else from committing a mortal sin: because one is bound to hinder the damnation of one's neighbor as much as one can without prejudice to one's own salvation, which is not precluded by a venial sin. Therefore one ought to forego a spiritual good in order to avoid scandal.

On the contrary, Gregory says (Hom. Super Ezech. vii): "If people are scandalized at the truth, it is better to allow the birth of scandal, than to abandon the truth." Now spiritual goods belong, above all others, to the truth. Therefore spiritual goods are not to be foregone on account of scandal.

I answer that, Whereas scandal is twofold, active and passive, the present question does not apply to active scandal, for since active scandal is "something said or done less rightly," nothing ought to be done that implies active scandal. The question does, however, apply to passive scandal, and accordingly we have to see what ought to be foregone in order to avoid scandal. Now a distinction must be made in spiritual goods. For some of them are necessary for salvation, and

scandale, d'après S. Matthieu (7, 6): " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les pourceaux: ils pourraient bien se retourner contre vous et vous déchirer. " Donc il faut abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

3. La correction fraternelle est un bien spirituel, puisqu'elle est un acte de la charité. Or, il arrive parfois qu'on l'omette par charité pour éviter le scandale d'autrui, d'après S. Augustin. Il faut donc abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

4. S. Jérôme demande qu'on abandonne, pour éviter le scandale, tout ce qui peut être délaissé sans toucher à la triple vérité de la vie, de la justice et de la doctrine. Or, l'accomplissement des conseils et la distribution des aumônes peuvent souvent être abandonnés sans porter atteinte à cette triple vérité. Autrement tous ceux qui les omettent pécheraient toujours. Et pourtant elles sont au premier rang des oeuvres spirituelles. Donc les oeuvres spirituelles doivent être omises pour éviter le scandale.

5. Éviter n'importe quel péché est un bien spirituel, car tout péché cause un dommage spirituel à celui qui le commet. Or il semble que, pour éviter le scandale du prochain, il faille quelquefois pécher véniellement ainsi par exemple lorsqu'en péchant véniellement on empêche le prochain de pécher mortellement. Car on doit empêcher la damnation du prochain autant qu'on le peut, sans détriment pour son propre salut, lequel n'est pas empêché par le péché véniel. On doit donc omettre certain bien spirituel pour éviter le scandale.

En sens contraire, S. Grégoire dit en commentant Ézéchiel: " Si l'on tire scandale de la vérité, il est préférable de laisser naître le scandale que d'abandonner la vérité. " Or les biens spirituels ressortissent plus que tout à la vérité. Il ne faut donc pas abandonner les biens spirituels pour éviter le scandale.

Réponse : Puisqu'il y a deux sortes de scandale, actif et passif, cette question ne se pose pas à propos du scandale actif, car, puisque le scandale actif est une parole ou un acte peu régulier, il ne faut jamais rien faire avec scandale actif. Mais la question se pose à propos du scandale passif Il faut donc examiner ce qu'on doit abandonner pour qu'un autre ne soit pas scandalisé. Or, parmi les biens spirituels, il y a lieu de distinguer. Certains parmi ces

theo Phúc âm thánh Matthêô (7,6): "Của thánh đừng ném cho chó, châu ngọc chớ quăng trước bầy heo, kẻo chúng nó lấy chân đạp mất và quay lại cắn xé các ngươi". Vậy người ta phải bỏ sự tốt thiêng liêng để tránh làm gương xấu.

3. Sự sửa chữa huynh đệ là sự tốt thiêng liêng, bởi vì nó là hành động của đức mến. Mà, xảy ra đôi khi người ta bỏ việc đó vì đức mến để tránh gương xấu của kẻ khác, như thánh Augustinô minh chứng (De Civ. Dei 9,41). Vậy người ta phải bỏ sự tốt thiêng liêng để tránh gương xấu.

4. Thánh Giêrônimô yêu cầu người ta để tránh gương xấu, phải bỏ những điều có thể từ bỏ trừ ra ba điều này, tức là chân lý của đời sống, chân lý của đức công bình và chân lý của đạo lý. Mà, việc hoàn thành các lời khuyên và sự phân phát bố thí có thể năng bỏ qua mà không gây tổn thương cho ba chân lý này. Nếu cách khác, mọi kẻ bỏ qua việc bố thí hằn phạm tội luôn. Tuy nhiên, chúng nó ở hàng đầu các việc thiêng liêng. Vậy các công việc thiêng liêng phải được bỏ qua để tránh gương xấu.

5. Việc lánh bất cứ tội nào là sự tốt thiêng liêng, bởi vì mọi tội tạo nên sự thiệt hại thiêng liêng cho kẻ phạm nó. Mà xem ra, ngõ hầu tránh gương xấu với người đồng loại, người ta đôi khi phải phạm tội nhẹ. Như vậy, thí dụ, khi người ta phạm tội nhẹ, ngăn trở được người đồng loại khỏi phạm tội trọng. Vì người ta phải ngăn trở sự phạt đời đời cho người đồng loại theo mức độ người ta có thể mà không làm hại đến phần rỗi riêng mình; và phần rỗi này không bị ngăn trở bởi tội nhẹ. Vậy người ta phải bỏ qua một sự tốt thiêng liêng nào đó.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô nói khi chú giải về tiên tri Êdêkien: "Nếu người ta tránh gương xấu mà bỏ chân lý thì để gương xấu xảy ra thì tốt hơn việc bỏ chân lý." Mà các sự tốt thiêng liêng lệ thuộc vào chân lý hơn hết mọi sự vật. Vậy người ta không nên bỏ các việc tốt thiêng liêng để tránh gương xấu.

TRẢ LỜI : Bởi vì có hai thứ gương xấu chủ động và thụ động, câu hỏi này không đặt ra đối với gương xấu chủ động, bởi vì gương xấu chủ động là lời nói hoặc việc làm ít đứng đắn, nên không bao giờ có việc gì đối với gương xấu chủ động. Nhưng câu hỏi đã được nêu lên vì gương xấu thụ động. Vậy người ta phải xem xét cái gì người ta phải bỏ, ngõ hầu kẻ khác khỏi bị làm gương xấu. Mà, với các sự tốt thiêng liêng, người ta phải phân biệt. Một số trong các sự tốt này thì

Nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediat, quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quae sunt de necessitate salutis praetermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quae non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando, et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum dominus docet, Matth. XV. Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, reddita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse, et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

AD PRIMUM ergo dicendum quod poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiae.

AD SECUNDUM dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quae docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est. Et ideo eadem ratio est de doctrina

cannot be foregone without mortal sin: and it is evident that no man ought to commit a mortal sin, in order to prevent another from sinning, because according to the order of charity, a man ought to love his own spiritual welfare more than another's. Therefore one ought not to forego that which is necessary for salvation, in order to avoid giving scandal. Again a distinction seems necessary among spiritual things which are not necessary for salvation: because the scandal which arises from such things sometimes proceeds from malice, for instance when a man wishes to hinder those spiritual goods by stirring up scandal. This is the "scandal of the Pharisees," who were scandalized at Our Lord's teaching: and Our Lord teaches (Mat. 15:14) that we ought to treat such like scandal with contempt. Sometimes scandal proceeds from weakness or ignorance, and such is the "scandal of little ones." In order to avoid this kind of scandal, spiritual goods ought to be either concealed, or sometimes even deferred (if this can be done without incurring immediate danger), until the matter being explained the scandal cease. If, however, the scandal continue after the matter has been explained, it would seem to be due to malice, and then it would no longer be right to forego that spiritual good in order to avoid such like scandal.

Reply to objection 1. In the infliction of punishment it is not the punishment itself that is the end in view, but its medicinal properties in checking sin; wherefore punishment partakes of the nature of justice, in so far as it checks sin. But if it is evident that the infliction of punishment will result in more numerous and more grievous sins being committed, the infliction of punishment will no longer be a part of justice. It is in this sense that Augustine is speaking, when, to wit, the excommunication of a few threatens to bring about the danger of a schism, for in that case it would be contrary to the truth of justice to pronounce excommunication.

Reply to objection 2. With regard to a man's doctrine two points must be considered, namely, the truth which is taught, and the act of teaching. The first of these is necessary for salvation, to wit, that he whose duty it is to teach should no' teach what is contrary to the truth, and that he should teach the truth according to the requirements of times and persons: wherefore on no account ought he to suppress the truth and teach error in order to avoid any scandal that might ensue. But the act itself of teaching is one of the spiritual almsdeeds, as stated above (Q[32], A[2]), and so the

biens sont nécessaires au salut et l'on ne peut les omettre sans péché mortel. Il est manifeste que nul ne doit pécher mortellement pour empêcher le péché d'autrui, car, selon l'ordre de la charité, on doit aimer davantage son propre salut spirituel que celui d'autrui. Ce qui est nécessaire au salut ne doit donc pas être omis pour éviter le scandale. Quant aux biens spirituels qui ne sont pas nécessaires au salut, il apparaît qu'il faut distinguer. C'est qu'en effet le scandale qui en résulte provient quelquefois de la malice, lorsque certains veulent empêcher ces biens spirituels en provoquant le scandale. Ce scandale est celui des pharisiens qui se scandalisent de la doctrine du Seigneur. Celui-ci enseigne en S. Matthieu (15, 14), que ce scandale doit être méprisé. Mais quelquefois le scandale provient de la faiblesse ou de l'ignorance, et c'est le scandale des petits. Pour l'éviter, les oeuvres spirituelles doivent être cachées, parfois même différées, quand il n'y a pas péril à cela, jusqu'à ce qu'on puisse en rendre compte et éviter ainsi le scandale. Si, après qu'on en a rendu compte, le scandale dure encore, il semble bien alors qu'il provient de la malice, et il n'y a plus lieu d'abandonner ces oeuvres spirituelles à cause de lui.

Solutions 1. On ne cherche pas à infliger des punitions pour elles-mêmes, mais comme des remèdes pour réprimer les péchés. C'est pourquoi elles appartiennent à la justice dans la mesure où elles répriment les péchés. Mais s'il était évident que l'application des peines engendrerait des péchés plus nombreux et plus graves, ce ne serait plus une oeuvre de justice. C'est le, cas dont parle S. Augustin, quand une excommunication peut entraîner le péril d'un schisme. Porter une excommunication n'appartiendrait plus alors à la vérité de la justice.

2. Au sujet de l'enseignement, il y a deux choses à considérer: la vérité qu'on enseigne, et l'acte même d'enseigner. De ces deux choses, la première est nécessaire au salut, c'est-à-dire qu'on ne doit pas enseigner le contraire de la vérité, mais que l'homme chargé d'enseigner doit proposer la vérité en s'adaptant au temps et aux personnes. C'est pourquoi quelque scandale qui semble devoir en résulter, on ne doit jamais délaisser la vérité et enseigner l'erreur. Quant à l'acte même d'enseigner, il compte parmi les aumônes spirituelles, comme nous l'avons vu

cần thiết cho sự cứu rỗi và người ta không thể bỏ qua chúng nó mà không có trọng tội. Rõ ràng không ai nên phạm trọng tội ngõ hầu ngăn cản tội của người khác, vì, theo trật tự của đức mến, người ta phải yêu mến cách riêng sự cứu rỗi thiêng liêng của mình hơn sự cứu rỗi thiêng liêng của người khác. Điều gì cần thiết cho sự cứu rỗi, không được bỏ qua để tránh gương xấu. Còn về các sự tốt thiêng liêng không cần thiết cho sự cứu rỗi, xem ra người ta phải phân biệt. Quả thế, gương xấu phát xuất bởi đó thì đôi khi phát xuất bởi sự ác ý, khi một số người muốn ngăn trở các sự tốt thiêng liêng này bằng cách gây nên gương xấu. Gương xấu này là gương xấu của các người Biệt phái, là những kẻ bị làm gương xấu bởi đạo lý của Chúa Giêsu. Chúa Giêsu đã dạy trong Phúc âm thánh Mathêô (15,14), sự gương xấu này phải bị khinh dể. Nhưng đôi khi gương xấu phát xuất từ sự yếu đuối hoặc từ sự vô tri, và đó là gương xấu của những trẻ nhỏ. Ngõ hầu tránh gương xấu này, các công việc thiêng liêng phải được che giấu, đôi khi phải được hoãn lại, khi không có sự nguy hiểm đối với điều đó, cho tới khi người ta có thể lưu ý đến điều đó và như vậy tránh được gương xấu. Nếu sau khi người ta lưu ý đến điều đó rồi mà gương xấu vẫn còn, trong trường hợp này xem ra gương xấu phát xuất bởi ác ý, và không còn lý do bỏ các việc thiêng liêng vì gương xấu đó.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không tìm kiếm bắt kẻ khác chịu các hình phạt vì các hình phạt này, nhưng bắt kẻ khác chịu các hình phạt này như những vị thuốc để tiệt trừ tội lỗi. Do đó, các hình phạt này thuộc về đức công bình theo mức độ chúng nó tiệt trừ tội lỗi. Nhưng giả như rõ ràng sự ứng dụng các hình phạt sinh ra các tội nhiều hơn và nặng nề nhiều hơn, điều đó hẳn không phải là công việc của đức công bình. Đó là trường hợp mà thánh Augustinô đã đề cập đến, khi vạ tuyệt thông có thể gây nên sự nguy hiểm về ly giáo. Việc đưa ra vạ tuyệt thông không còn thuộc về chân lý của đức công bình trong trường hợp đó.

2. Về vấn đề dạy bảo, người ta phải xem xét hai điều: chân lý mà người ta dạy dỗ và hành động dạy dỗ. Trong hai điều này, điều thứ nhất cần thiết cho sự cứu rỗi, nghĩa là người ta không được dạy điều trái ngược với chân lý, nhưng kẻ nào có trọng trách dạy dỗ phải đưa ra chân lý bằng cách thích nghi với thời gian và con người. Do đó, một sự gương xấu nào xem ra sẽ phát xuất từ đó, người ta không bao giờ nên bỏ chân lý và dạy sự sai lầm. Còn về chính hành động dạy dỗ, nó được coi là một sự bố thí thiêng liêng như chúng ta đã thấy ở trước (Q.31, a.2). Do đó, người ta phải theo cũng một thể cách

et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur.

AD TERTIUM dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

AD QUARTUM dicendum quod in veritate vitae, doctrinae et iustitiae non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera, propter scandalum, sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in praelatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quae sunt de necessitate salutis.

AD QUINTUM dicendum quod quidam dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria, si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset, sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

same is to be said of it as of the other works of mercy, of which we shall speak further on (ad 4).

Reply to objection 3. As stated above (Q[33], A[1]), fraternal correction aims at the correction of a brother, wherefore it is to be reckoned among spiritual goods in so far as this end can be obtained, which is not the case if the brother be scandalized through being corrected. And so, if the correction be omitted in order to avoid scandal, no spiritual good is foregone.

Reply to objection 4. The truth of life, of doctrine, and of justice comprises not only whatever is necessary for salvation, but also whatever is a means of obtaining salvation more perfectly, according to 1 Cor. 12:31: "Be zealous for the better gifts." Wherefore neither the counsels nor even the works of mercy are to be altogether omitted in order to avoid scandal; but sometimes they should be concealed or deferred, on account of the scandal of the little ones, as stated above. Sometimes, however, the observance of the counsels and the fulfilment of the works of mercy are necessary for salvation. This may be seen in the case of those who have vowed to keep the counsels, and of those whose duty it is to relieve the wants of others, either in temporal matters (as by feeding the hungry), or in spiritual matters (as by instructing the ignorant), whether such duties arise from their being enjoined as in the case of prelates, or from the need on the part of the person in want; and then the same applies to these things as to others that are necessary for salvation.

Reply to objection 5. Some have said that one ought to commit a venial sin in order to avoid scandal. But this implies a contradiction, since if it ought to be done, it is no longer evil or sinful, for a sin cannot be a matter of choice. It may happen however that, on account of some circumstance, something is not a venial sin, though it would be were it not for that circumstance: thus an idle word is a venial sin, when it is uttered uselessly; yet if it be uttered for a reasonable cause, it is neither idle nor sinful. And though venial sin does not deprive a man of grace which is his means of salvation, yet, in so far as it disposes him to mortal sin, it tends to the loss of salvation.

plus haut. C'est pourquoi il faut traiter de même façon l'enseignement et les autres oeuvres de miséricorde dont il va être parlé dans un instant.

3. La correction fraternelle, nous l'avons vu, a pour but l'amendement d'un frère. Elle compte donc parmi les biens spirituels dans la mesure où elle peut y réussir. Mais elle ne l'atteint pas si notre frère se trouve scandalisé par cette correction. C'est pourquoi, lorsque l'on abandonne la correction en raison du scandale, le bien spirituel n'est pas délaissé pour autant.

4. Dans la vérité de la vie, de la doctrine et de la justice on englobe non seulement ce qui est nécessaire au salut, mais aussi ce qui conduit au salut de manière plus parfaite, selon la parole de S. Paul (1 Co 12, 31): " Aspirez aux dons supérieurs. " Aussi, ni les conseils, ni non plus les oeuvres de miséricorde ne doivent être purement et simplement délaissés par crainte du scandale, mais il arrive quelquefois qu'ils doivent être cachés et différés en raison du scandale des petits, comme nous l'avons dit. Quelquefois cependant, l'observation des conseils et l'accomplissement des oeuvres de miséricorde sont nécessaires au salut. Cela apparaît clairement quand il s'agit de ceux qui se sont déjà engagés par voeu dans la voie des conseils, ou de ceux qui ont le devoir de subvenir aux besoins des autres, soit dans le domaine temporel, par exemple en nourrissant les affamés, soit dans le domaine spirituel, par exemple en instruisant les ignorants, ou bien encore quand ces bienfaits deviennent obligatoires en raison de la fonction que l'on exerce, ce qui est le cas pour les prélats, ou en raison de la nécessité des indigents. Alors, la raison est la même pour ces devoirs que pour ce qui est nécessaire au salut.

5. Certains ont dit que l'on devait commettre le péché véniel pour éviter le scandale. Mais cela implique contradiction. En effet, si une chose doit être faite, elle n'est déjà plus un mal ni un péché, car le péché ne peut être objet de choix. Il peut arriver toutefois qu'en telle ou telle circonstance une chose ne soit plus un péché véniel, qui le serait en dehors de cette circonstance. C'est ainsi qu'un mot pour rire est un péché véniel s'il est dit sans utilité, mais il n'est plus une parole oiseuse ni un péché s'il est dit pour un motif raisonnable. Bien que le péché véniel ne supprime pas la grâce qui procure le salut de l'homme, cependant, pour autant qu'il dispose au péché mortel, il devient nuisible au salut.

thảo luận về sự dạy dỗ này và các công việc khác của lòng thương xót mà người ta sắp đề cập đến liền sau đây (ad. 4).

3. Sự sửa chữa huynh đệ như chúng ta đã trông thấy (Q.33, a.1), có mục đích là sự cải thiện người anh em. Vậy nó được kể vào số các sự tốt thiêng liêng theo mức độ nó được thành công ở đó. Nhưng nó không làm tổn thương người anh em này nếu họ bị làm gương xấu bởi sự sửa chữa huynh đệ này. Do đó, khi người ta bỏ sự sửa chữa huynh đệ vì gương xấu, sự tốt thiêng liêng không vì đó mà bị bỏ.

4. Trong chân lý của đời sống, của đạo lý và của đức công bình, người ta bao gồm vào đó không những cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi, mà còn cái gì dẫn đưa đến sự cứu rỗi theo thể cách hoàn hảo hơn như thánh Phaolô (1Cr 12,31) nói: "Anh em hãy ăn ở sao cho được những ân sủng trọng hơn". Như vậy, các lời khuyên, các công việc của lòng thương xót không được bỏ một cách thuần túy và đơn giản vì sợ gương xấu; nhưng xảy ra đôi khi chúng nó bị che giấu và hoãn lại vì gương xấu của những kẻ nhỏ như chúng ta đã đề cập đến. Tuy nhiên, đôi khi việc tuân giữ các lời khuyên và hoàn thành các công việc của lòng thương xót cần thiết cho sự cứu rỗi. Điều đó xuất hiện rõ ràng đối với những kẻ đã khấn buộc mình theo con đường các lời khuyên, hoặc đối với những kẻ có bản phận trợ giúp các nhu cầu kẻ khác, hoặc trong lĩnh vực phần xác, thí dụ, bằng cách dạy dỗ những kẻ dốt nát, hoặc khi các ơn lành này trở nên bắt buộc vì chức phận người ta đang thi hành, đó là trường hợp của các giám mục, hoặc vì sự khẩn yếu của những người bần cùng, trong trường hợp này, lý do cũng là một đối với các bổn phận này cũng như đối với cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi.

5. Một số người chủ trương người ta phải phạm tội nhẹ để tránh gương xấu. Mà điều đó bao hàm sự mâu thuẫn. Quả thế, nếu một điều phải được thi hành, nó không còn là sự xấu hay tội lỗi, vì tội lỗi không thể là đối tượng cho sự lựa chọn. Tuy nhiên, đôi khi có thể xảy ra trong hoàn cảnh nọ trong hoàn cảnh kia, một điều không còn là tội nhẹ, vốn nó là tội nhẹ ngoài hoàn cảnh này. Chính như vậy mà một tiếng nói để cười là tội nhẹ nếu nó được nói ra mà không có ích lợi gì, nhưng nó không còn là một hư từ cũng không phải là tội nếu nó được nói ra vì lý do chính đáng. Mặc dầu tội nhẹ không làm mất đi ân sủng đem lại sự cứu rỗi cho con người, nó vẫn trở nên có hại cho sự cứu rỗi theo mức độ nó sắp đặt đến trọng tội.

ARTICULUS 8
Utrum temporalia sint

ARTICLE 8
Whether temporal goods should

ARTICLE 8
Doit-on renoncer aux biens

TIẾT 8
Người ta phải từ chối các của cải

dimittenda propter scandalum

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

PRAETEREA, secundum regulam Hieronymi, omnia quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

PRAETEREA, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. XIV, *noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est*. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

PRAETEREA, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo, dicitur enim Matth. V, *ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*; et I ad Cor. VI, *iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

PRAETEREA, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda, apostolus enim, seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet I ad Cor. IX; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

SED CONTRA est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiae cum scandalo regis.

RESPONDEO dicendum quod

be foregone on account of scandal ?

Objections 1. It would seem that temporal goods should be foregone on account of scandal. For we ought to love our neighbor's spiritual welfare which is hindered by scandal, more than any temporal goods whatever. But we forego what we love less for the sake of what we love more. Therefore we should forego temporal goods in order to avoid scandalizing our neighbor.

2. Further, according to Jerome's rule [*Cf. A[7], OBJ[4]], whatever can be foregone without prejudice to the threefold truth, should be omitted in order to avoid scandal. Now temporal goods can be foregone without prejudice to the threefold truth. Therefore they should be foregone in order to avoid scandal.

3. Further, no temporal good is more necessary than food. But we ought to forego taking food on account of scandal, according to Rom. 14:15: "Destroy not him with thy meat for whom Christ died." Much more therefore should all other temporal goods be foregone on account of scandal.

4. Further, the most fitting way of safeguarding and recovering temporal goods is the court of justice. But it is unlawful to have recourse to justice, especially if scandal ensues: for it is written (Mat. 5:40): "If a man will contend with thee in judgment, and take away thy coat, let go thy cloak also unto him"; and (1 Cor. 6:7): "Already indeed there is plainly a fault among you, that you have lawsuits one with another. Why do you not rather take wrong? why do you not rather suffer yourselves to be defrauded?" Therefore it seems that we ought to forego temporal goods on account of scandal.

5. Further, we ought, seemingly, to forego least of all those temporal goods which are connected with spiritual goods: and yet we ought to forego them on account of scandal. For the Apostle while sowing spiritual things did not accept a temporal stipend lest he "should give any hindrance to the Gospel of Christ" as we read 1 Cor. 9:1**2.** For a like reason the Church does not demand tithes in certain countries, in order to avoid scandal. Much more, therefore, ought we to forego other temporal goods in order to avoid scandal.

On the contrary, Blessed Thomas of Canterbury demanded the restitution of Church property, notwithstanding that the king took scandal from his doing so.

I answer that, A distinction must

temporels pour éviter le scandale ?

Objections 1. Il semble bien, car nous devons aimer le salut spirituel du prochain, que le scandale empêche plus que n'importe quel bien temporel. Or, nous laissons ce que nous aimons moins pour ce que nous aimons davantage. Nous devons donc plutôt laisser les biens temporels pour éviter le scandale du prochain.

2. D'après la règle énoncée par S. Jérôme, tout ce qu'on peut omettre, hormis la triple vérité, doit être abandonné pour éviter le scandale. Or on peut abandonner les biens temporels en sauvegardant cette triple vérité. Donc il faut les abandonner pour éviter le scandale.

3. Parmi les biens temporels aucun n'est plus nécessaire que la nourriture. Or la nourriture doit être laissée de côté en raison du scandale, d'après l'épître aux Romains (14, 15): " Ne va pas, avec ton aliment, faire périr celui pour qui le Christ est mort. " A plus forte raison il nous faut donc laisser tous les autres biens temporels pour éviter le scandale.

4. Il n'est pas de moyen plus adapté qu'un procès pour conserver ou recouvrer les biens temporels. Or, il n'est pas permis de recourir aux procès, surtout quand ils s'accompagnent de scandale. Il est dit en effet en S. Matthieu (5, 40): " A qui veut te citer en justice et prendre ta tunique, laisse encore ton manteau. " Et dans la 1re épître aux Corinthiens (6, 7): " C'est déjà pour vous une défaite que d'avoir entre vous des procès. Pourquoi ne pas souffrir plutôt l'injustice? Pourquoi ne pas vous laisser plutôt dépouiller? " Il semble donc qu'il faille abandonner les biens temporels pour éviter le scandale.

5. Parmi tous les biens temporels, aucun ne paraît devoir être moins abandonné que ceux qui sont liés à des biens spirituels. Or, il faut abandonner ceux-ci en raison du scandale. L'Apôtre en effet, qui prodiguait les biens spirituels, ne reçut point de salaire temporel, " pour ne pas créer d'obstacle à l'Évangile du Christ ", comme on le voit dans la 1re épître aux Corinthiens (9, 12). Et pour un motif semblable, l'Église en certains pays n'exige pas les dîmes, pour éviter le scandale. A plus forte raison faut-il donc laisser les autres biens temporels pour éviter le scandale.

En sens contraire, le bienheureux Thomas de Cantorbery réclama les biens de l'Église malgré le scandale du roi.

Réponse : Parmi les biens

trần thế để tránh gương xấu không ?

VẤN NẠN 1. Chúng ta phải yêu mến sự an toàn thiêng liêng của người đồng loại bị ngăn trở bởi gương xấu hơn là bất cứ của cải phần xác nào. Mà chúng ta bỏ điều chúng ta ít yêu mến hơn vì điều chúng ta yêu mến nhiều hơn. Vậy chúng ta phải bỏ các của cải cho phần xác để tránh gương xấu cho người đồng loại.

2. Theo qui tắc được thánh Giêrônimô đưa ra (a.7, obj.4), tất cả những cái gì người ta có thể bỏ ngoài ba chân lý, phải được bỏ để tránh gương xấu. Mà người ta có thể bỏ các của cải phần xác bằng cách đảm bảo ba chân lý này. Vậy người ta phải bỏ chúng nó để tránh gương xấu.

3. Trong các của cải phần xác không có của cải nào cần thiết hơn đồ ăn. Mà đồ ăn phải bỏ qua một bên vì gương xấu theo lời ghi chép (Rm 14,15): "Đừng để vì thức ăn của ngươi, mà làm hư đi kẻ đã được Đức Kitô chết cho mình." Vậy chúng ta phải bỏ tất cả mọi của cải về phần xác để tránh gương xấu.

4. Không có phương tiện nào thích nghi hơn việc kiện tụng để bảo tồn hoặc được lại những của cải về phần xác. Mà, không được phép nhờ đến các sự kiện tụng, nhất là khi có gương xấu đi kèm theo. Quả thế, có lời ghi chép: "Và kẻ muốn kiện ngươi để đoạt áo lót, thì hãy bỏ áo choàng cho nó" (Mt 5,40) Và trong thư thứ nhất gởi cho tín hữu Côrintô (6,7): "Dù sao, nguyên việc anh em kiện tụng nhau cũng đã là một sự thảm bại rồi! Tại sao anh em không thà chịu bất công? Tại sao anh em không thà chịu thiệt thòi?" Vậy xem ra phải bỏ các của cải phần xác để tránh gương xấu.

5. Trong tất cả các của cải về phần xác, không sự tốt nào phải ít bị bỏ hơn là những sự tốt liên hệ với những sự tốt thiêng liêng. Mà, người ta phải bỏ các sự tốt thiêng liêng vì gương xấu. Quả thế, thánh Phaolô đã cho rất nhiều các sự tốt thiêng liêng, đã không lãnh nhận tiền công phần xác, ngõ hầu không tạo nên sự trở ngại cho Phúc âm Chúa Kitô, như ta trông thấy điều đó trong thư thứ nhất gởi cho tín hữu Côrintô (9,12). Và vì một lý do tương tự, Hội thánh trong một số nước không đòi thuế thập phân để tránh gương xấu. Vậy người ta càng phải bỏ các của cải về phần xác khác để tránh gương xấu.

TRÁI LẠI, Chân phước Thomas de Cantorbery đòi của cải của Hội thánh mặc dầu có gương xấu đối với nhà vua.

TRẢ LỜI : Trong các của cải phần

circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis. Temporalia vero quorum nos sumus domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est ei iustitia, et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris*. Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit, in Moral., *quidam, dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam vero, servata aequitate, prohibendi; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant*.

be made in temporal goods: for either they are ours, or they are consigned to us to take care of them for someone else; thus the goods of the Church are consigned to prelates, and the goods of the community are entrusted to all such persons as have authority over the common weal. In this latter case the care of such things (as of things held in deposit) devolves of necessity on those persons to whom they are entrusted, wherefore, even as other things that are necessary for salvation, they are not to be foregone on account of scandal. On the other hand, as regards those temporalities of which we have the dominion, sometimes, on account of scandal, we are bound to forego them, and sometimes we are not so bound, whether we forego them by giving them up, if we have them in our possession, or by omitting to claim them, if they are in the possession of others. For if the scandal arise therefrom through the ignorance or weakness of others (in which case, as stated above, A[7], it is scandal of the little ones) we must either forego such temporalities altogether, or the scandal must be abated by some other means, namely, by some kind of admonition. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 20): "Thou shouldst give so as to injure neither thyself nor another, as much as thou canst lend, and if thou refusest what is asked, thou must yet be just to him, indeed thou wilt give him something better than he asks, if thou reprove him that asks unjustly." Sometimes, however, scandal arises from malice. This is scandal of the Pharisees: and we ought not to forego temporal goods for the sake of those who stir up scandals of this kind, for this would both be harmful to the common good, since it would give wicked men an opportunity of plunder, and would be injurious to the plunderers themselves, who would remain in sin as long as they were in possession of another's property. Hence Gregory says (Moral. xxxi, 13): "Sometimes we ought to suffer those who rob us of our temporalities, while sometimes we should resist them, as far as equity allows, in the hope not only that we may safeguard our property, but also lest those who take what is not theirs may lose themselves."

temporels, il faut distinguer. Ou ces biens nous appartiennent; ou ils nous sont confiés afin que nous les conservions pour d'autres. Les biens de l'Église par exemple sont confiés aux prélats, et les biens publics aux gouvernants. La conservation de ces biens, comme aussi celle des dépôts, incombe de toute nécessité à ceux à qui ils sont confiés. C'est pourquoi ils ne doivent pas être abandonnés en raison du scandale, pas plus que les autres biens qui sont nécessaires au salut. Quant aux biens temporels dont nous sommes les maîtres, les abandonner, en les distribuant si nous les avons chez nous, ou en ne les réclamant pas s'ils sont chez les autres, pour éviter le scandale, nous devons parfois le faire, et parfois non. En effet, si le scandale se produit à ce sujet en raison de l'ignorance ou de la faiblesse des autres, ce que nous avons appelé plus haut le scandale des petits, nous devons ou abandonner totalement ces biens temporels, ou faire cesser le scandale autrement, par quelque avertissement pa exemple. C'est pourquoi S. Augustin écrit: " Il faut donner ce qui ne fait de mal ni à toi ni autrui, autant qu'on peut humainement le savoir. Si tu refuses ce qu'on te demande, montre où est la justice. Tu donneras quelque chose de meilleur en redressant celui qui te demande injustement. " Parfois le scandale provient de la malice. C'est le scandale des pharisiens. Il ne faut pas abandonner les biens temporels à cause de ceux qui suscitent de tels scandales, car on nuirait au bien commun en donnant aux méchants une occasion de s'en emparer et l'on nuirait à ceux qui, en volant et en retenant le bien d'autrui, demeureraient dans le péché. C'est pourquoi, dit S. Grégoire: " Parmi ceux qui nous prennent les biens temporels, il en est qui doivent être seulement tolérés; et d'autres qui doivent en être empêchés, l'équité étant sauve. Cela, non par le seul souci que nos biens ne nous soient pas enlevés, mais pour éviter la perdition de ceux qui prennent ce qui ne leur appartient pas. "

xác, người ta phải phân biệt hoặc các của cải này thuộc về chúng ta; hoặc chúng được gởi cho chúng ta ngõ hầu chúng ta bảo tồn chúng cho các kẻ khác. Các của cải của Hội thánh, thí dụ, được giao cho các đức Giám mục, và các của công được giao cho những người cai trị. Sự bảo tồn các của cải này cũng như sự bảo tồn các của cải được ký thác một cách hoàn toàn tất yếu thuộc về những kẻ mà các của cải đó được giao cho. Do đó, chúng nó không được bỏ vì lý do gương xấu, cũng như các của cải khác cần thiết cho sự cứu rỗi. Về của cải phần xác mà chúng ta làm chủ, việc bỏ chúng bằng cách phân phát cho chúng nó, nếu chúng ta có sẵn chúng ở nơi chúng ta hoặc bằng cách không đòi chúng nó lại nếu chúng nó ở nơi những người khác, để tránh gương xấu, đôi khi chúng ta phải làm điều đó và đôi khi không. Quả thế, nếu gương xấu xuất hiện về vấn đề này do sự vô tri hoặc sự yếu đuối các kẻ khác, đó là điều mà chúng ta đã nói ở trước (a.7), đã gọi là gương xấu của kẻ nhỏ, chúng ta hoặc phải hoàn toàn bỏ các của cải phần xác này, hoặc làm chấm dứt gương xấu bằng một cách khác, thí dụ, bằng một sự bảo cho biết nào đó. Do đó, thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,20) đã viết: "Người ta phải cho điều không làm cái gì xấu cho anh cũng như cho kẻ khác, theo mức độ, theo sức con người có thể biết điều đó. Nếu anh từ chối điều người ta đòi anh, anh hãy chứng tỏ cho họ biết sự công bình ở đâu. Anh cho điều gì tốt hơn để sửa chữa kẻ đòi anh một cách bất công." Đôi khi gương xấu phát xuất bởi ác ý. Đó là gương xấu của các người Biệt phái. Người ta không nên bỏ các của cải phần xác vì những kẻ gây nên các gương xấu như thế, vì người ta hẳn làm hại sự ích lợi chung bằng cách đưa ra cho những kẻ hung ác một cơ hội để chiếm lấy các của ấy và người ta hẳn làm hại những kẻ, bằng cách trộm cắp hay giữ lại của cải kẻ khác, thì ở lại trong tội. Do đó, thánh Grêgôriô nói (Moral 31,13,76): "Với những kẻ lấy của cải phần xác của chúng ta, có những kẻ chỉ cần được khoan dung; có những kẻ khác phải bị ngăn trở, để sự công bình được đảm bảo. Điều đó, không chỉ phải do một sự lo lắng duy nhất là để của cải chúng ta khỏi bị lấy mất khỏi chúng ta, mà còn để tránh sự hư mất của những người lấy điều không thuộc về họ.

Et per hoc patet solutio ad primum.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Solutions 1. Cela donne clairement la solution.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều mới trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitae et iustitiae. Et ideo non oportet propter quodcumque

Reply to objection 2. If it were permissible for wicked men to rob other people of their property, this would tend to the detriment of the truth of life and justice. Therefore we are not always bound to forego

2. Si l'on permettait habituellement aux méchants de prendre le bien d'autrui, cela tournerait au détriment de la vérité de la vie et de la justice. C'est pourquoi il ne faut pas abandonner les biens

2. Giả như người ta thường cho phép những người hung ác chiếm lấy của cải kẻ khác, điều đó hẳn làm thiệt hại cho chân lý đời sống và chân lý của đức công bình. Do đó, người ta không được bỏ các của cải phần xác

scandalum temporalia dimitti.

AD TERTIUM dicendum quod non est de intentione apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I ad Cor. VIII, *non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem*.

AD QUARTUM dicendum quod secundum Augustinum, in libro de Serm. Dom. in monte, illud praeceptum domini est intelligendum secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum apostoli.
AD QUINTUM dicendum quod scandalum quod vitabat apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa Ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

our temporal goods in order to avoid scandal.
Reply to objection 3. The Apostle had no intention of counselling total abstinence from food on account of scandal, because our welfare requires that we should take food: but he intended to counsel abstinence from a particular kind of food, in order to avoid scandal, according to 1 Cor. 8:13: "I will never eat flesh, lest I should scandalize my brother."
Reply to objection 4. According to Augustine (De Serm. Dom. in Monte i, 19) this precept of Our Lord is to be understood of the preparedness of the mind, namely, that man should be prepared, if it be expedient, to suffer being harmed or defrauded, rather than go to law. But sometimes it is not expedient, as stated above (ad 2). The same applies to the saying of the Apostle.
Reply to objection 5. The scandal which the Apostle avoided, arose from an error of the gentiles who were not used to this payment. Hence it behooved him to forego it for the time being, so that they might be taught first of all that such a payment was a duty. For a like reason the Church refrains from demanding tithes in those countries where it is not customary to pay them.

temporels en raison de n'importe quel scandale.
3. Il n'est pas dans l'intention de l'Apôtre de faire abandonner toute nourriture en raison du scandale, car prendre de la nourriture est nécessaire à la santé. C'est telle nourriture déterminée qu'il faut laisser en raison du scandale, selon la 1re épître aux Corinthiens (8, 13): " je me passerai de viande à tout jamais, afin de ne pas scandaliser mon frère. "
4. Selon S. Augustin, ce précepte du Seigneur doit s'entendre de la disposition intérieure, en ce sens qu'il faut être prêt, si c'est utile, à subir le dommage et l'injustice plutôt qu'à recourir au jugement. Mais parfois ce n'est pas utile, nous l'avons vu. Le mot de l'Apôtre doit s'entendre dans le même sens.

5. Le scandale que l'Apôtre évitait serait provenu de l'ignorance des païens, chez qui cette coutume n'existait pas. C'est pourquoi il fallait s'abstenir momentanément, afin de leur enseigner auparavant que c'est chose due. Pour une raison semblable, 1'Ëglise s'abstient d'exiger les dîmes dans les pays où la coutume n'est pas de les payer.

vì bất cứ gương xấu nào.

3. Trong ý định của thánh Phaolô không phải từ bỏ bất cứ thức ăn nào vì gương xấu, bởi vì dùng thức ăn thì cần thiết cho sức khỏe. Chính một thức ăn nào đó nhất định mà người ta phải bỏ vì gương xấu theo lời ghi chép: "Bởi thế, nếu một thức ăn làm anh em tôi vấp phạm, thì đời đời tôi sẽ không còn ăn thịt nữa, để khỏi làm anh em tôi vấp phạm" (1Cr 8,13).
4. Theo thánh Augustinô (De Serm. Dom. In Monte 1,19), lệnh truyền này của Chúa Giêsu phải hiểu về sự sắp đặt bên trong, theo ý nghĩa là nếu đó là hữu ích, người ta phải sẵn sàng chịu thiệt hại và sự bất công hơn là đi kiện tụng. Mà đôi khi không hữu ích như chúng ta đã thấy. Lời nói của thánh Phaolô phải hiểu theo cũng một ý nghĩa.

5. Gương xấu mà thánh Phaolô tránh hẳn đã phát xuất từ sự vô tri của dân ngoại về ở nơi họ thói quen này không có. Do đó, người ta phải kiêng cữ trong chốc lát, ngõ hầu dạy họ biết trước đó là điều phải làm. Cũng một lý do tương tự, Hội thánh không đòi hỏi thuế thập phân trong những xứ không có thói quen trả thuế này.

QUAESTIO 44

DE PRAECEPTIS CARITATIS

OF THE PRECEPTS OF CHARITY
LES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ
CÁC GIỚI MỆNH VỀ ĐỨC MẾN

Deinde considerandum est de praeceptis caritatis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum de caritate sint danda praecepta. Secundo, utrum unum tantum, vel duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum convenienter praecipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum convenienter addatur, ex tota mente et cetera. Sexto, utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri. Septimo, de hoc praecepto, diliges proximum tuum sicut teipsum. Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

ARTICULUS 1
Utrum de caritate debeat dari aliquod praeceptum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod praeceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est. Sed modus non est in praecepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

We must now consider the Precepts of Charity, under which there are eight points of inquiry: (1) Whether precepts should be given about charity? (2) Whether there should be one or two? (3) Whether two suffice? (4) Whether it is fittingly prescribed that we should love God, "with thy whole heart"? (5) Whether it is fittingly added: "With thy whole mind," etc.? (6) Whether it is possible to fulfil this precept in this life? (7) Of the precept: "Thou shalt love thy neighbor as thyself"; (8) Whether the order of charity is included in the precept?

ARTICLE 1
Whether any precept should be given about charity ?

Objections 1. It would seem that no precept should be given about charity. For charity imposes the mode on all acts of virtue, since it is the form of the virtues as stated above (Q[23], A[8]), while the precepts are about the virtues themselves. Now, according to the common saying, the mode is not included in the precept. Therefore no precepts should be given about charity.

1. Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité? - **2.** Y a-t-il un seul précepte, ou bien deux? - 3. Deux préceptes suffisent-ils? - 4. Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre coeur? - 5. Convient-il d'ajouter: de toute notre âme? - 6. Ce précepte peut-il être accompli en cette vie? - 7. Le commandement: "Tu aimeras le prochain comme toi-même." - 8. L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte?

ARTICLE 1
Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité ?

Objections 1. Il semble que non, car la charité donne le mode aux actes de toutes les vertus. Elle est en effet la forme des vertus, nous l'avons vu plus haut. Or, on dit généralement que le mode n'est pas contenu dans le précepte. Donc, il ne pas donner de préceptes au sujet de la charité.

Phải đưa ra các giới mệnh về đức mến? Có một giới mệnh duy nhất, hoặc có hai? Hai giới mệnh đủ không? Có thích hợp việc ra lệnh rằng Thiên Chúa phải được yêu mến hết lòng chúng ta không? Có thích hợp để nói thêm: hết linh hồn chúng ta không? Giới mệnh này có thể được hoàn thành trong đời sống hiện tại không? Giới mệnh: "Ngươi sẽ yêu mến người đồng loại như chính mình". Trật tự đức mến nằm trong giới mệnh không?

TIẾT 1
Phải đưa ra các giới mệnh về đức mến ?

VẤN NẠN 1. Đức mến đem lại thể cách cho các hành động của mọi nhân đức. Quả thế, nó là mô thể của các nhân đức như chúng ta đã thấy ở trước (Q.23, a.8). Mà, người ta thường nói thể cách không được chứa đựng trong giới mệnh. Vậy, không nên đưa ra các giới mệnh về đức mến.

PRAETEREA, caritas, quae in cordibus nostris per spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos, quia ubi spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

PRAETEREA, caritas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supradictis patet. Si igitur de caritate dantur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla praecepta sunt de caritate danda.

2. Further, charity, which "is poured forth in our hearts by the Holy Ghost" (Rom. 5:5), makes us free, since "where the Spirit of the Lord is, there is liberty" (2 Cor. 3:17). Now the obligation that arises from a precept is opposed to liberty, since it imposes a necessity. Therefore no precept should be given about charity.

3. Further, charity is the foremost among all the virtues, to which the precepts are directed, as shown above (FS, Q[90], A[2]; FS, Q[100], A[9]). If, therefore, any precepts were given about charity, they should have a place among the chief precepts which are those of the decalogue. But they have no place there. Therefore no precepts should be given about charity.

2. La charité qui " est répandue dans nos coeurs par le Saint-Esprit " (Rm 5, 5) nous rend libres, car " là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté " (2 Co 3, 17). Or l'obligation qui naît du précepte s'oppose à la liberté, puisqu'elle impose nécessité. Il ne faut donc pas donner de préceptes au sujet de la charité.

3. La charité est la plus importante de toutes s vertus, auxquelles sont ordonnés les préceptes, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons vu plus haut. Donc, si l'on donnait certains préceptes sur charité, il faudrait qu'ils fussent compris parmi les préceptes majeurs, qui sont ceux du décalogue. Or, ils ne s'y trouvent pas. Donc il ne faut donner un précepte sur la charité.

2. Đức mến của Thiên Chúa đã được đổ xuống lòng ta nhờ bởi Thánh Thần (Rm 5,5) làm cho chúng ta trở nên tự do, vì ở đâu có Thánh Thần Thiên Chúa, ở đó có sự tự do (2Cr 3,17). Mà sự bắt buộc phát sinh bởi giới mệnh đối lập với sự tự do, bởi vì nó đặt ra sự cần thiết. Vậy không nên đưa ra các giới mệnh đối với đức mến.

3. Đức mến quan trọng nhất trong tất cả các nhân đức mà các giới mệnh được sắp đặt đến với chúng nó như người ta thấy điều đó rõ ràng qua những điều đã trình bày trước (I-II, Q.100, a.9, ad.2). Vậy, giả như người ta đưa ra một số giới mệnh về đức mến, hẳn chúng nó phải được bao gồm trong các giới mệnh lớn, tức là các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Mà chúng nó không có mặt ở đó. Vậy không nên đưa ra giới mệnh nào về đức mến.

SED CONTRA, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub praecepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. X. Ergo de dilectione caritatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

On the contrary, Whatever God requires of us is included in a precept. Now God requires that man should love Him, according to Dt. 10:1**2.** Therefore it behooved precepts to be given about the love of charity, which is the love of God.

En sens contraire, ce que Dieu réclame de nous tombe sous le précepte. Or, Dieu demande à l'homme de l'aimer, comme on le voit dans le Deutéronome (10, 12). Concernant l'amour de charité, qui est l'amour de Dieu, il faut donc donner des préceptes.

TRÁI LẠI, Điều gì Thiên Chúa đòi hỏi ở chúng ta thì ở trong giới mệnh. Mà, Thiên Chúa đòi con người yêu mến Ngài như người ta đọc thấy điều đó trong sách Đệ nhị luật (10,12). Đối với tình yêu của đức mến, tức là tình yêu đối với Thiên Chúa, phải đưa ra các giới mệnh.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem, et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quae sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum. Et haec tria requiruntur ad diligendum Deum, nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id

I answer that, As stated above (Q[16], A[1]; FS, Q[99], A[1]), a precept implies the notion of something due. Hence a thing is a matter of precept, in so far as it is something due. Now a thing is due in two ways, for its own sake, and for the sake of something else. In every affair, it is the end that is due for its own sake, because it has the character of a good for its own sake: while that which is directed to the end is due for the sake of something else: thus for a physician, it is due for its own sake, that he should heal, while it is due for the sake of something else that he should give a medicine in order to heal. Now the end of the spiritual life is that man be united to God, and this union is effected by charity, while all things pertaining to the spiritual life are ordained to this union, as to their end. Hence the Apostle says (1 Tim. 1:5): "The end of the commandment is charity from a pure heart, and a good conscience, and an unfeigned faith." For all the virtues, about whose acts the precepts are given, are directed either to the freeing of the heart from the whirl of the passions---such are the virtues that regulate the passions---or at least to the possession of a good conscience---such are the virtues that regulate operations---or to the having of a right faith---such are those which pertain to the worship of God: and these three things are required of man that he may love God. For an impure heart is withdrawn from loving God, on account of the passion that inclines it to earthly

Réponse : Nous l'avons dit antérieurement, le précepte inclut la raison d'obligation. Une chose tombe donc sous le précepte dans la mesure où elle a raison de dette. Or une chose est due de deux façons: ou bien par soi ou bien pour autre chose. En toute affaire, ce qui est dû par soi, c'est la fin, car par soi la fin a raison de bien. Ce qui est dû pour autre chose, c'est le moyen ordonné à la fin. Ainsi, pour un médecin, ce qui est dû par soi, c'est la guérison, et ce qui est requis pour autre chose, c'est le remède destiné à la guérison. Or, la fin de la vie spirituelle, c'est que l'homme soit uni à Dieu, ce qui se fait par la charité. A cela s'ordonne, comme à leur fin, tout ce qui appartient à la vie spirituelle. C'est pourquoi l'Apôtre écrit (1 Tm 1, 5): " La fin du précepte, c'est la charité qui naît d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. " Car toutes les vertus dont les actes sont objet de préceptes sont ordonnées ou bien à purifier le coeur du tourbillon des passions, ce qui est le cas des vertus qui concernent les passions; ou du moins à procurer une bonne conscience, ce qui est le cas des vertus qui concernent l'action; ou à assurer la rectitude de la foi, ce qui est le cas des vertus qui concernent le culte divin. Ces trois conditions sont requises pour aimer Dieu, car le coeur impur est détourné de l'amour de Dieu par la passion qui l'incline vers les biens terrestres; une mauvaise

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.99, a.1 và 5), giới mệnh bao gồm yếu tính của sự bắt buộc. Một điều nằm trong giới mệnh theo mức độ nó có yếu tính về nợ nần. Mà một điều bị mắc nợ theo hai thể cách: hoặc cách nguyên thường, hoặc vì điều khác. Trong mọi công việc, điều mắc nợ cách nguyên thường, đó là mục đích, vì bởi cách nguyên thường mục đích có yếu tính của sự tốt. Điều mắc nợ vì điều khác, đó là phương tiện được sắp đặt để với mục đích. Như vậy, đối với thầy thuốc, điều mắc nợ cách nguyên thường, đó là sự chữa lành, và điều phải có vì điều khác, đó là thuốc được sắp đặt để đem lại sự chữa lành. Mà, mục đích của sự sống thiêng liêng, đó là việc con người được kết hợp với Thiên Chúa, điều đó thể hiện bởi đức mến. Tất cả cái gì thuộc về đời sống thiêng liêng được sắp đặt đến với điều đó là mục đích của chúng nó, do đó thánh Phaolô (1Tm 1,5) đã viết: "Điều lời truyền dạy phải nhắm là đức mến, phát xuất tự tấm lòng trong sạch, lương tâm thiện hảo, và đức tin không giả hình." Vì mọi nhân đức mà các hành động của chúng nó là đối tượng của các giới mệnh, được sắp đặt hoặc là để thanh tẩy tâm hồn khỏi sự rối loạn của các đam mê, đó là trường hợp các nhân đức liên hệ với các đam mê; hoặc ít ra để đem lại một lương tâm thiện hảo, đó là trường hợp của các nhân đức liên hệ với hành động; hoặc để đảm bảo sự ngay thẳng của lòng tin, đó là trường hợp của các nhân đức liên hệ với sự thờ phượng Thiên Chúa. Ba điều kiện này đòi phải có để yêu mến Thiên Chúa, vì tâm hồn ô uế, bị quay ra khỏi tình yêu đối với Thiên Chúa

quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis quae dantur de aliis actibus virtutum, puta sub hoc praecepto, honora patrem tuum et matrem tuam, non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

AD SECUNDUM dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

AD TERTIUM dicendum quod omnia praecepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo praecepta caritatis non fuerunt connumeranda inter praecepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS 2
Utrum de caritate fuerint danda duo praecepta

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo praecepta. Praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est. Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet. Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum praeceptum.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., caritas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum, diliges dominum Deum tuum. Ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

PRAETEREA, diversa peccata diversis praeceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dilectionem Dei, quinimmo dicitur Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse*

things; an evil conscience gives man a horror for God's justice, through fear of His punishments; and an untrue faith draws man's affections to an untrue representation of God, and separates him from the truth of God. Now in every genus that which is for its own sake takes precedence of that which is for the sake of another, wherefore the greatest precept is that of charity, as stated in Mat. 22:39.

Reply to objection 1. As stated above (FS, Q[100], A[10]) when we were treating of the commandments, the mode of love does not come under those precepts which are about the other acts of virtue: for instance, this precept, "Honor thy father and thy mother," does not prescribe that this should be done out of charity. The act of love does, however, fall under special precepts.

Reply to objection 2. The obligation of a precept is not opposed to liberty, except in one whose mind is averted from that which is prescribed, as may be seen in those who keep the precepts through fear alone. But the precept of love cannot be fulfilled save of one's own will, wherefore it is not opposed to charity.

Reply to objection 3. All the precepts of the decalogue are directed to the love of God and of our neighbor: and therefore the precepts of charity had not to be enumerated among the precepts of the decalogue, since they are included in all of them.

ARTICLE 2
Whether there should have been given two precepts of charity ?

Objections 1. It would seem that there should not have been given two precepts of charity. For the precepts of the Law are directed to virtue, as stated above (A[1], OBJ[3]). Now charity is one virtue, as shown above (Q[33], A[5]). Therefore only one precept of charity should have been given.

2. Further, as Augustine says (De Doctr. Christ. i, 22,27), charity loves none but God in our neighbor. Now we are sufficiently directed to love God by the precept, "Thou shalt love the Lord thy God." Therefore there was no need to add the precept about loving our neighbor.

3. Further, different sins are opposed to different precepts. But it is not a sin to put aside the love of our neighbor, provided we put not aside the love of God; indeed, it is written (Lk. 15:26): "If any man come to Me, and hate not his father, and mother . . . he cannot be My disciple." Therefore the precept

conscience fait prendre en horreur la justice divine par crainte de la peine; et une foi imaginaire entraîne le coeur vers la représentation qu'elle se fait de Dieu, loin de la divinité et de la réalité divine. Or. en tout domaine, ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est pour autre chose; il s'ensuit que le plus grand commandement a pour objet la charité, ainsi qu'il est dit en S. Matthieu (22, 38).

Solutions 1. Ainsi que nous l'avons vu antérieurement en traitant des autres préceptes, le mode de la charité ne tombe pas sous les préceptes qui ont pour objet les autres actes de vertu. Par exemple, sous ce précepte: " Honore ton père et ta mère ", il ne tombe pas que cela se fasse par charité. Toutefois, l'acte de dilection tombe sous des préceptes spéciaux.

2. L'obligation du précepte ne s'oppose à la liberté qu'en celui dont l'esprit est détourné de ce qui est prescrit, comme on le voit chez ceux qui n'observent les préceptes que par crainte. Le précepte de la charité ne peut être accompli que si on le veut à proprement parler. Aussi ne s'oppose-t-il pas à la liberté.

3. Tous les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi les préceptes de la charité n'avaient pas à être énumérés parmi les préceptes du décalogue ils se trouvent compris en tous.

ARTICLE 2
Y a-t-il un seul précepte ou bien deux ?

Objections 1. Il semble qu'il ne fallait pas donner deux préceptes sur la charité. En effet, les préceptes de la loi sont ordonnés à la vertu, nous venons de le voir. Or, la charité constitue une seule vertu, nous l'avons vu précédemment. Il ne fallait donc donner qu'un seul précepte sur la charité.

2. Comme le dit S. Augustin, la charité n'aime que Dieu dans le prochain. Or, nous sommes suffisamment ordonnés à aimer Dieu par ce précepte (Dt 6, 5): " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. " Il ne fallait donc pas ajouter un autre précepte sur la charité envers le prochain.

3. Des péchés différents s'opposent à des préceptes différents. Or, on ne pèche pas si, en laissant de côté l'amour du prochain, on ne laisse pas l'amour de Dieu, puisqu'il est même dit en S. Luc (14, 26): " Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple. " Il n'y a donc

bởi sự kích tình làm cho nó hướng về các của cải trần thế, một lương tâm xấu xa ghê tởm sự công bình Thiên Chúa do sợ hãi hình phạt; và một lòng tin hư ảo lôi kéo tâm hồn đến sự biểu tượng mà nó tạo ra về Thiên Chúa, xa cách thiện tính và sự thực tại Thiên Chúa. Mà, trong mọi lãnh vực, điều hiện hữu cách nguyên thường hơn điều hiện hữu vì cái khác; do đó mà giới mệnh lớn nhất có đối tượng là đức mến như được trình bày trong Phúc âm thánh Matthêô (22,38)

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như chúng ta đã trông thấy điều đó ở trước (I-II, Q.100, a.10), thể cách của đức mến không nằm trong các giới mệnh có đối tượng là các hành động khác của nhân đức. Thí dụ, trong giới mệnh này: "Ngươi hãy thảo kính cha mẹ", thì không có ý nghĩa là điều đó phải thể hiện bằng đức mến. Tuy nhiên, hành động của sự tự ái nằm trong các giới mệnh đặc biệt.

2. Sự bắt buộc của giới mệnh chỉ đối lập với sự tự do ở nơi kẻ mà tinh thần đã bị quay đi khỏi điều đã được truyền dạy, như người ta trông thấy điều đó ở nơi những kẻ chỉ tuân giữ các giới mệnh vì sợ hãi; giới mệnh về lòng mến chỉ được hoàn thành nếu người ta muốn nó nếu nói một cách đích xác. Như vậy nó không đối lập với sự tự do.

3. Mọi giới mệnh của mười điều răn ĐCT được sắp đặt về tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Do đó, các giới mệnh của đức mến không được kể ra trong các giới mệnh của mười điều răn ĐCT: chúng nó được bao gồm trong các giới mệnh đó.

TIẾT 2
Có một giới mệnh duy nhất hoặc hai giới mệnh ?

VẤN NẠN 1. Các giới mệnh của luật được sắp đặt đến nhân đức như chúng ta mới trông thấy. Mà, đức mến tạo nên một nhân đức duy nhất như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.23, a.5). Vậy phải đưa ra một giới mệnh duy nhất về đức mến.

2. Như thánh Augustinô đã nói (De Doctr. Christ. 1,22), đức mến chỉ yêu mến Thiên Chúa ở nơi người đồng loại. Mà, chúng ta được sắp đặt đầy đủ để yêu mến Thiên Chúa ở giới mệnh này (Đnl 6,5): "Ngươi hãy yêu mến Thiên Chúa, Chúa của ngươi." Vậy không nên thêm một giới mệnh khác về đức mến đối với người đồng loại.

3. Các tội khác nhau đối lập với các giới mệnh khác nhau. Mà, người ta không phạm tội nếu, khi để tình yêu đối với người đồng loại qua một bên, người ta không bỏ tình yêu đối với Thiên Chúa, bởi vì chính có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Luca (14,26): "Nếu ai đến với Ta mà không ghét cha mẹ mình, họ không

discipulus. Ergo non est aliud praeceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

PRAETEREA, apostolus dicit, ad Rom. XIII, *qui diligit proximum legem implevit*. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum. Ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum praeceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo praecepta caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis, unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta caritatis.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta.

AD TERTIUM dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

AD QUARTUM dicendum quod in

of the love of God is not distinct from the precept of the love of our neighbor.

4. Further, the Apostle says (Rom. 13:8): "He that loveth his neighbor hath fulfilled the Law." But a law is not fulfilled unless all its precepts be observed. Therefore all the precepts are included in the love of our neighbor: and consequently the one precept of the love of our neighbor suffices. Therefore there should not be two precepts of charity.

On the contrary, It is written (1 Jn. 4:21): "This commandment we have from God, that he who loveth God, love also his brother."

I answer that, As stated above (FS, Q[91], A[3]; FS, Q[94], A[2]) when we were treating of the commandments, the precepts are to the Law what propositions are to speculative sciences, for in these latter, the conclusions are virtually contained in the first principles. Hence whoever knows the principles as to their entire virtual extent has no need to have the conclusions put separately before him. Since, however, some who know the principles are unable to consider all that is virtually contained therein, it is necessary, for their sake, that scientific conclusions should be traced to their principles. Now in practical matters wherein the precepts of the Law direct us, the end has the character of principle, as stated above (Q[23], A[7], ad 2; Q[26], A[1], ad 1): and the love of God is the end to which the love of our neighbor is directed. Therefore it behooved us to receive precepts not only of the love of God but also of the love of our neighbor, on account of those who are less intelligent, who do not easily understand that one of these precepts is included in the other.

Reply to objection 1. Although charity is one virtue, yet it has two acts, one of which is directed to the other as to its end. Now precepts are given about acts of virtue, and so there had to be several precepts of charity.

Reply to objection 2. God is loved in our neighbor, as the end is loved in that which is directed to the end; and yet there was need for an explicit precept about both, for the reason given above.

Reply to objection 3. The means derive their goodness from their relation to the end, and accordingly aversion from the means derives its malice from the same source and from no other

Reply to objection 4. Love of our

pas deux préceptes différents, l'un de l'amour de Dieu et l'autre de l'amour du prochain.

4. L'Apôtre écrit (Rm 13, 8): " Celui qui aime son prochain a accompli la loi. " Mais on n'accomplit la loi qu'en observant tous les préceptes. Tous les préceptes sont donc inclus dans l'amour du prochain, et il ne doit pas y avoir deux commandements de la charité.

En sens contraire, il est dit dans la 1re épître de S. Jean (4, 21): " Nous tenons de Dieu ce commandement : celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère. "

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des préceptes, les préceptes tiennent dans la loi la même place que les propositions dans les sciences spéculatives. Là, les conclusions se trouvent virtuellement contenues dans les premiers principes. C'est pourquoi celui qui connaîtrait parfaitement les principes dans toute leur virtualité n'aurait pas besoin que les conclusions lui soient proposées séparément. Mais parce que ceux qui connaissent les principes ne les connaissent pas assez pour considérer tout ce qui s'y trouve contenu virtuellement, il est nécessaire à cause d'eux que, dans les sciences, les conclusions soient déduites des principes. Dans le domaine de l'action, où les préceptes de la loi nous dirigent, la fin a raison de principe, nous l'avons vu. Or, l'amour de Dieu est la fin à laquelle l'amour du prochain est ordonné. C'est pourquoi il a fallu donner non seulement le précepte de l'amour de Dieu, mais aussi celui de l'amour du prochain, à cause de ceux qui, moins capables, n'apercevraient pas facilement qu'un de ces préceptes est contenu dans l'autre.

Solutions 1. Si la charité est une seule vertu, elle a cependant deux actes, dont l'un est ordonné à l'autre comme à sa fin. Or, les préceptes ont pour objet les actes des vertus. C'est pourquoi il a fallu qu'il y ait plusieurs préceptes de la charité.

2. Dieu est aimé dans le prochain, comme la fin dans ce qui est ordonné à la fin. Et cependant, il a fallu qu'il y ait des préceptes explicites pour l'un et pour l'autre, pour le motif qu'on vient de dire.

3. Ce qui est ordonné à la fin a raison de bien par son ordre à la fin. De la même façon, et non autrement, s'écarter de la fin a raison de mal.

4. Dans l'amour du prochain est

thể là môn đệ Ta." Vậy không có hai giới mệnh khác nhau, một giới mệnh về tình yêu đối với Thiên Chúa và giới mệnh khác về tình yêu đối với người đồng loại.

4. Thánh Phaolô (Rm 13,8) đã viết: "Ai yêu mến người đồng loại của mình thì đã hoàn thành luật." Mà người ta chỉ hoàn thành luật bằng cách tuân giữ mọi giới mệnh. Vậy mọi giới mệnh được bao gồm trong tình yêu đối với người đồng loại, và không nên có hai giới mệnh về đức mến.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.91, a.3) khi thảo luận về các giới mệnh, các giới mệnh trong luật cũng chiếm một vị trí như các mệnh đề trong các khoa học suy lý. Ở đó, các kết luận một cách chiều hiệu được chứa đựng trong các nguyên lý sơ thủy. Do đó, ai hiểu biết một cách hoàn hảo các nguyên lý này trong tất cả tiềm thể tính của chúng nó, hẳn không cần đến các kết luận được trình bày cách riêng rẽ. Mà bởi vì những người hiểu biết các nguyên lý này không hiểu biết chúng nó đầy đủ để cứu xét tất cả những gì được chứa đựng ở đó một cách chiều hiệu, vì họ mà một cách cần thiết trong các khoa học này, các kết luận phải được diễn dịch từ các nguyên lý. Trong lãnh vực hành động mà các giới mệnh của luật hướng dẫn chúng ta, mục đích có yếu tính của nguyên lý như chúng ta đã trông thấy (Q.23, a.7, ad.2). Mà, tình yêu đối với Thiên Chúa là mục đích mà tình yêu đối với người đồng loại được sắp đặt vào đó. Do đó, phải đưa ra không những giới mệnh về tình yêu đối với Thiên Chúa, mà còn giới mệnh về tình yêu đối với người đồng loại, vì những người kém khả năng không trông thấy cách dễ dàng một trong hai giới mệnh này được chứa đựng trong giới mệnh kia.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu đức mến là một nhân đức duy nhất, nó vẫn có hai hành động, mà hành động này được sắp đặt đến hành động kia là mục đích của mình. Mà các giới mệnh có đối tượng là hành động của các nhân đức. Do đó, phải có nhiều giới mệnh về đức mến.

2. Nếu Thiên Chúa được yêu mến ở nơi người đồng loại, như mục đích ở trong cái gì được sắp đặt về mục đích và phải có những giới mệnh minh xác rõ ràng cho cả hai, vì lý do người ta mới đề cập đến.

3. Cái gì được sắp đặt về với mục đích, có yếu tính của sự tốt do trật tự của nó đối với mục đích. Theo cũng một thể cách, chứ không theo thể cách khác, tránh ra khỏi mục đích thì có yếu tính của sự xấu.

4. Trong tình yêu đối với người

dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta.

ARTICULUS 3
Utrum sufficiant duo praecepta caritatis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta caritatis. Praecepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet; videtur quod quatuor debeant esse caritatis praecepta. Et sic duo non sufficiunt.

PRAETEREA, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta caritatis non sufficiunt.

PRAETEREA, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa, ad declinandum a malo per praecepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic praedicta duo praecepta caritatis non sufficiunt.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. XXII, *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae*.

RESPONDEO dicendum quod caritas, sicut supra dictum est, est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est. Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad finem, convenienter de caritate duo praecepta sufficiunt, unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum quatuor sint ex caritate diligenda*, de secundo et quarto, idest de dilectione sui et corporis proprii, *nulla praecepta danda erant, quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui*. Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut neighbor includes love of God, as the end is included in the means, and vice versa: and yet it behooved each precept to be given explicitly, for the reason given above.

ARTICLE 3
Whether two precepts of charity suffice ?

Objections 1. It would seem that two precepts of charity do not suffice. For precepts are given about acts of virtue. Now acts are distinguished by their objects. Since, then, man is bound to love four things out of charity, namely, God, himself, his neighbor and his own body, as shown above (Q[25], A[12]; Q[26]), it seems that there ought to be four precepts of charity, so that two are not sufficient.

2. Further, love is not the only act of charity, but also joy, peace and beneficence. But precepts should be given about the acts of the virtues. Therefore two precepts of charity do not suffice.

3. Further, virtue consists not only in doing good but also in avoiding evil. Now we are led by the positive precepts to do good, and by the negative precepts to avoid evil. Therefore there ought to have been not only positive, but also negative precepts about charity; and so two precepts of charity are not sufficient.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 22:40): "On these two commandments dependeth the whole Law and the prophets."

I answer that, Charity, as stated above (Q[23], A[1]), is a kind of friendship. Now friendship is between one person and another, wherefore Gregory says (Hom. in Ev. xvii): "Charity is not possible between less than two": and it has been explained how one may love oneself out of charity (Q[25], A[4]). Now since good is the object of dilection and love, and since good is either an end or a means, it is fitting that there should be two precepts of charity, one whereby we are induced to love God as our end, and another whereby we are led to love our neighbor for God's sake, as for the sake of our end

Reply to objection 1. As Augustine says (De Doctr. Christ. i, 23), "though four things are to be loved out of charity, there was no need of a precept as regards the second and fourth," i.e. love of oneself and of one's own body. "For however much a man may stray from the truth, the love of himself and of his own body always remains in him." And yet inclus l'amour de Dieu comme la fin est incluse dans ce qui lui est ordonné et inversement. **En sens contraire,** il a fallu que soient donnés explicitement l'un et l'autre précepte, pour la raison qu'on vient de dire.

ARTICLE 3
Deux préceptes suffisent-ils ?

Objections 1. Il semble que non. Les préceptes, en effet, portent sur les actes des vertus. Or, les actes se distinguent selon les objets. Comme il se trouve que l'on doit aimer de charité quatre objets, à savoir Dieu, soi-même, le prochain et son propre corps, nous l'avons montré précédemment, il semble qu'il doit y avoir quatre préceptes de la charité. Par suite, deux préceptes ne suffisent pas.

2. L'acte de charité n'est pas seulement l'amour, mais aussi la joie, la paix et la bienfaisance. Or il doit y avoir un précepte pour tout acte vertueux. Deux préceptes pour la charité ne suffisent donc pas.

3. Comme il appartient à la vertu d'accomplir le bien, il lui appartient aussi d'éviter le mal. Or, nous sommes amenés à faire le bien par les préceptes affirmatifs, et à éviter le mal par les préceptes négatifs. Il eût donc fallu que soient donnés, pour la charité, non seulement des préceptes affirmatifs, mais aussi des préceptes négatifs. Ainsi, les deux préceptes de la charité que l'on a cités ne suffisent pas.

En sens contraire, le Seigneur a dit en S. Matthieu (22, 40): " Sur ces deux préceptes reposent toute la Loi et les Prophètes. "

Réponse : La charité, on l'a vu plus haute, est une amitié. Or, l'amitié s'adresse à l'autre. C'est pourquoi S. Grégoire dit, dans une de ses homélies: " La charité ne peut exister si l'on n'est pas deux. " Comment l'on peut s'aimer soi-même de charité, on l'a vu précédemment. Comme, d'autre part, la dilection et l'amour ont pour objet le bien, et que le bien n'est autre que la fin ou ce qui est ordonné à la fin, il convient qu'il n'y ait que deux préceptes pour la charité: l'un nous conduit à aimer Dieu comme notre fin, et l'autre nous conduit à aimer le prochain à cause de Dieu, c'est-à-dire à cause de cette fin.

Solutions 1. Selon S. Augustin, " Sur les quatre choses qu'il faut aimer de charité, il n'y avait pas à donner de préceptes pour la deuxième et la quatrième, savoir l'amour de soi et de son propre corps. Car l'homme peut s'écarter de la charité autant qu'on voudra, il lui restera toujours l'amour de soi et de son propre corps. " C'est la manière d'aimer qui devait être

đồng loại được bao gồm tình yêu đối với Thiên Chúa như mục đích được bao gồm trong cái gì được sắp đặt về nó và ngược trở lại. Tuy nhiên phải được đưa ra cả hai giới mệnh cách minh xác rõ ràng vì lý do người ta mới đề cập đến.

TIẾT 3
Hai giới mệnh đủ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không đủ. Các giới mệnh liên hệ với các hành động của các nhân đức. Mà, các hành động phân biệt nhau tùy theo các đối tượng. Bởi vì người ta phải yêu mến bằng đức mến bốn đối tượng, tức là Thiên Chúa, chính mình, người đồng loại và thân thể riêng của mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.25, a.12), xem ra phải có bốn giới mệnh đối với đức mến. Do đó, hai giới mệnh không đủ.

2. Hành động của đức mến không phải chỉ là sự yêu mến, mà còn sự vui mừng, sự bình an và sự từ thiện. Mà, phải có một giới mệnh cho tất cả hành động nhân đức. Vậy hai giới mệnh cho đức mến không đủ.

3. Như điều riêng của nhân đức là hoàn thành sự tốt. Cũng vậy, điều riêng của nhân đức là tránh sự xấu. Mà, chúng ta được các giới mệnh chế định đưa đến làm điều tốt và được các giới mệnh cấm chế đưa đến tránh sự xấu. Vậy đối với đức mến, phải đưa ra không những các giới mệnh chế định mà cũng đưa ra các giới mệnh cấm chế. Như vậy hai giới mệnh này về đức mến không đủ.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô (22,40): "Toàn thể luật cùng các tiên tri đều quy vào hai giới mệnh này."

TRẢ LỜI : Đức mến như người ta đã thấy ở trước (Q.23, a.1), là tình bằng hữu. Mà, tình bằng hữu liên hệ với người khác. Do đó, thánh Grêgôriô (In Evang. 1,17) đã nói: "Đức mến không thể hiện hữu ít hơn giữa hai người." Thế nào người ta có thể yêu mến chính mình bằng đức mến, người ta đã trông thấy điều đó ở trước (Q.25, a.4). Như, một đàng, sự từ ái và sự yêu mến có đối tượng là sự tốt, và như sự tốt chỉ là mục đích hay là cái gì được sắp đặt về mục đích, một cách thích hợp chỉ có hai giới mệnh cho đức mến: một giới mệnh dẫn đưa chúng ta đến yêu mến Thiên Chúa là mục đích chúng ta, và giới mệnh khác dẫn đưa chúng ta đến yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa, tức là vì mục đích này.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 1,23): "Về bốn điều người ta phải yêu mến bằng đức mến, không được đưa ra các giới mệnh cho điều thứ hai và cho điều thứ bốn, tức là tình yêu đối với chính mình và chính thân thể riêng của mình. Bởi vì con người có thể đi ra khỏi đức mến theo mức độ họ muốn ở nơi họ luôn luôn vẫn còn tình yêu đối với chính mình và chính thân thể

scilicet se ordinate diligat et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

AD SECUNDUM dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita, de gaudio quidem, Philipp. IV, *gaudete in domino semper*; de pace autem, ad Heb. ult., *pacem sequimini cum omnibus*; de beneficentia autem, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*. De singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

AD TERTIUM dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. XIX, *ne oderis fratrem tuum in corde tuo* contra acediam dicitur Eccli. VI, *ne acedieris in vinculis eius*; contra invidiam, Gal. V, *non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*; contra discordiam vero, I ad Cor. I, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; contra scandalum autem, ad Rom. XIV, *ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum*.

ARTICULUS 4
Utrum inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in praecepto, ut ex supradictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum divinae dilectionis. Ergo inconvenienter praecipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

PRAETEREA, totum et perfectum est cui nihil deest; ut dicitur in III Physic. Si igitur in praecepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non

the mode of this love had to be prescribed to man, namely, that he should love himself and his own body in an ordinate manner, and this is done by his loving God and his neighbor.

Reply to objection 2. As stated above (Q[28], A[4]; Q[29], A[3]), the other acts of charity result from the act of love as effects from their cause. Hence the precepts of love virtually include the precepts about the other acts. And yet we find that, for the sake of the laggards, special precepts were given about each act---about joy (Phil. 4:4): "Rejoice in the Lord always"---about peace (Heb. 12:14): "Follow peace with all men"---about beneficence (Gal. 6:10): "Whilst we have time, let us work good to all men"---and Holy Writ contains precepts about each of the parts of beneficence, as may be seen by anyone who considers the matter carefully.

Reply to objection 3. To do good is more than to avoid evil, and therefore the positive precepts virtually include the negative precepts. Nevertheless we find explicit precepts against the vices contrary to charity: for, against hatred it is written (Lev. 12:17): "Thou shalt not hate thy brother in thy heart"; against sloth (Ecclus. 6:26): "Be not grieved with her bands"; against envy (Gal. 5:26): "Let us not be made desirous of vainglory, provoking one another, envying one another"; against discord (1 Cor. 1:10): "That you all speak the same thing, and that there be no schisms among you"; and against scandal (Rom. 14:13): "That you put not a stumbling-block or a scandal in your brother's way."

ARTICLE 4
Whether it is fittingly commanded that man should love God with his whole heart ?

Objections 1. It would seem that it is unfittingly commanded that man should love God with his whole heart. For the mode of a virtuous act is not a matter of precept, as shown above (A[1], ad 1; FS, Q[100], A[9]). Now the words "with thy whole heart" signify the mode of the love of God. Therefore it is unfittingly commanded that man should love God with his whole heart.

2. Further, "A thing is whole and perfect when it lacks nothing" (Phys. iii, 6). If therefore it is a matter of precept that God be loved with the whole heart, whoever does

prescrite à l'homme, afin qu'il s'aime lui-même et aime son propre corps de façon ordonnée; cela se réalise du fait qu'il aime Dieu et le prochain.

2. Tous les actes de la charité découlent de l'acte de dilection, comme l'effet découle de sa cause, on l'a montré précédemment. C'est pourquoi dans les préceptes concernant la dilection ou l'amour se trouvent virtuellement contenus les préceptes concernant les autres actes. Pourtant, à l'intention de ceux qui sont plus lents à comprendre, nous trouvons pour chacun de ces actes des préceptes explicitement donnés: pour la joie (Ph 4, 4): " Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur "; pour la paix (He 12, 14): " Recherchez la paix avec tous "; pour la bienfaisance (Ga 6, 10): " Pendant que nous avons le temps, faisons du bien à tous. " Pour chacune des parties de la bienfaisance, nous trouvons des préceptes qui sont donnés dans la Sainte Écriture, comme le voient ceux qui la lisent avec attention.

3. Faire le bien est plus qu'éviter le mal. C'est pourquoi dans les préceptes affirmatifs sont virtuellement contenus les préceptes négatifs. On trouve cependant explicitement donnés des préceptes contre les vices opposés à la charité. Contre la haine, par exemple (Lv 19, 17): " Tu ne haïras pas ton frère dans ton coeur "; contre l'acédie (Si 6, 26): " Tu ne prendras point les liens (de la sagesse) en dégoût "; contre l'envie (Ga 5,26): " Ne cherchons pas la vaine gloire; pas de provocations entre nous, entre nous pas de jalousies "; contre la discorde (1 Co 1, 10): " Ayez tous même sentiment; qu'il n'y ait point parmi vous de divisions "; contre le scandale (Rm 14, 13): " Ne soyez pas pour votre frère une occasion de chute ou de scandale. "

ARTICLE 4
Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre coeur ?

Objections 1. Il semble que non, car le mode de l'acte de vertu n'est pas contenu dans le précepte, comme nous l'avons vu précédemment. Or, lorsqu'on dit: " de tout notre coeur ", on exprime le mode de notre amour pour Dieu. Il ne convient donc pas de le prescrire.

2. " Le tout et le parfait est ce à quoi il ne manque rien ", d'après Aristote. Donc s'il tombe sous le précepte que Dieu soit aimé de tout coeur, tous ceux qui font ce qui ne

riêng của mình." Thể cách yêu mến phải được truyền khiến cho con người, đó là họ yêu mến chính mình và chính thân thể riêng của mình theo thể cách đã được sắp đặt; điều đó thể hiện do việc họ yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại.

2. Mọi hành động của đức mến tuôn chảy từ hành động của sự từ ái, như hiệu quả tuôn chảy từ nguyên nhân của mình, như người ta đã trình bày ở trước (Q.28, a.1 và 4). Do đó, trong các giới mệnh liên hệ với sự từ ái và tình yêu hiện hữu cách chiều hiệu trong các giới mệnh quan hệ với các hành động khác. Tuy nhiên, theo ý hướng của những kẻ chậm chạp hơn để hiểu biết, chúng ta gặp thấy đối với mỗi hành động trong các hành động này các giới mệnh được đưa ra minh bạch: đối với sự vui mừng (Pl 4,4). "Anh em luôn luôn vui mừng trong Thiên Chúa"; đối với sự bình an (Dt 12,14): "Anh em hãy tìm kiếm bình an với tất cả mọi người"; đối với sự từ thiện (Gl 6,10): "Trong khi chúng ta có thì giờ, chúng ta hãy làm điều tốt cho mọi người". Đối với mỗi phần của sự từ thiện chúng ta gặp thấy các giới mệnh đã được đưa ra trong Kinh thánh, như những kẻ đọc Kinh thánh cách chú ý trông thấy được điều đó.

3. Làm điều tốt thì hơn tránh sự xấu. Do đó, trong các giới mệnh chế định một cách chiều hiệu được chứa đựng các giới mệnh cấm chế. Tuy nhiên, người ta gặp các giới mệnh đã được đưa ra cách minh bạch chống lại các tật xấu đối lập với đức mến., chống lại sự ghen ghét, thí dụ (Lv 19,17). "Ngươi sẽ không ghét anh em ngươi ở trong lòng ngươi"; chống lại sự lười biếng (Hc 6,26): "Ngươi đừng lấy các dây của sự khôn ngoan làm nhàm chán"; chống lại sự ganh tị (Gl 5,26): "Chúng ta đừng tìm kiếm hư danh; không có những sự khiêu khích giữa chúng ta, giữa chúng ta không có những sự phân bì"; chống lại sự bất hòa (1Cr 1,10): "Tất cả anh em hãy có cũng một tình cảm; nhất định giữa anh em không có các sự chia rẽ"; chống lại gương xấu (Rm 14,13): "Anh em đừng trở nên đối với anh em của mình một cơ hội sa ngã hay một cơ hội gương xấu".

TIẾT 4
Lệnh truyền: Thiên Chúa phải được yêu mến hết lòng chúng ta thích hợp không ?

VẤN NẠN 1. Thể cách của hành động nhân đức không được chứa đựng trong giới mệnh, như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.100, a.9). Mà, khi người ta nói: "Hết lòng chúng ta", người ta nói lên thể cách của tình yêu chúng ta đối với Thiên Chúa. Vậy không thích hợp ra lệnh điều đó.

2. Cái toàn thể và cái hoàn hảo là cái không thiếu điều gì cả, như Triết gia chủ trương (Phys. 3,6). Vậy nếu điều này được bao gồm trong giới mệnh là Thiên Chúa phải được yêu mến

pertinet ad Dei dilectionem agit contra praeceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.

PRAETEREA, diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum philosophum, totum et perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipi quod Deus ex toto corde diligatur.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

RESPONDEO dicendum quod, cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit tamen sub praecepto modus ille qui pertinet ad rationem propriae virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, ex toto corde.

AD SECUNDUM dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriae. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

AD TERTIUM dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas, ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

something not pertaining to the love of God, acts counter to the precept, and consequently sins mortally. Now a venial sin does not pertain to the love of God. Therefore a venial sin is a mortal sin, which is absurd.

3. Further, to love God with one's whole heart belongs to perfection, since according to the Philosopher (Phys. iii, text. 64), "to be whole is to be perfect." But that which belongs to perfection is not a matter of precept, but a matter of counsel. Therefore we ought not to be commanded to love God with our whole heart.

On the contrary, It is written (Dt. 6:5): "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart."

I answer that, Since precepts are given about acts of virtue, an act is a matter of precept according as it is an act of virtue. Now it is requisite for an act of virtue that not only should it fall on its own matter, but also that it should be endued with its due circumstances, whereby it is adapted to that matter. But God is to be loved as the last end, to which all things are to be referred. Therefore some kind of totality was to be indicated in connection with the precept of the love of God.

Reply to objection 1. The commandment that prescribes an act of virtue does not prescribe the mode which that virtue derives from another and higher virtue, but it does prescribe the mode which belongs to its own proper virtue, and this mode is signified in the words "with thy whole heart."

Reply to objection 2. To love God with one's whole heart has a twofold signification. First, actually, so that a man's whole heart be always actually directed to God: this is the perfection of heaven. Secondly, in the sense that a man's whole heart be habitually directed to God, so that it consent to nothing contrary to the love of God, and this is the perfection of the way. Venial sin is not contrary to this latter perfection, because it does not destroy the habit of charity, since it does not tend to a contrary object, but merely hinders the use of charity.

Reply to objection 3. That perfection of charity to which the counsels are directed, is between the two perfections mentioned in the preceding reply: and it consists in man renouncing, as much as possible, temporal things, even such as are lawful, because they occupy the mind and hinder the actual movement of the heart towards God.

relève pas de l'amour de Dieu agissent contre le précepte, et par conséquent commettent un péché mortel. Mais le péché véniel ne relève pas de l'amour de Dieu. Le péché véniel sera donc mortel. Conclusion inadmissible.

3. Aimer Dieu de tout son coeur relève de la perfection, car, selon le Philosophe, " le tout et le parfait sont identiques ". Or, ce qui relève de la perfection ne tombe pas sous le précepte, mais sous le conseil. Il ne faut donc pas prescrire d'aimer Dieu de tout son coeur.

En sens contraire, nous lisons dans le Deutéronome (6, 5): " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur. "

Réponse : Les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, un acte tombe sous le précepte pour autant qu'il est acte de vertu. Or, il est demandé à tout acte de vertu, non seulement de porter sur la matière voulue, mais encore d'être revêtu des circonstances qui le proportionnent à cette matière. Or, Dieu doit être aimé comme la fin ultime à laquelle toutes choses doivent être rapportées. Aussi fallait-il marquer une certaine totalité dan le commandement de l'amour de Dieu.

Solutions 1. Sous le précepte qui concerne l'acte d'une vertu ne tombe pas le mode que cet acte reçoit d'une vertu supérieure. **En sens contraire,** le mode qui appartient à l'essence même de la vertu tombe sous le précepte. C'est un tel mode qui désigne l'expression: " de tout coeur ".

2. On peut aimer Dieu de tout son coeur de deux façons. 1° En acte, c'est-à-dire que le coeur de l'homme se porte tout entier et d'une manière toujours actuelle vers Dieu. Telle est la perfection de la patrie. 2° Le coeur de l'homme est porté tout entier vers Dieu en vertu de l'habitus, de telle sorte qu'il n'accepte rien de contraire à l'amour de Dieu. Telle est la perfection dans l'état de voyageur. A cela le péché véniel n'est pas contraire, car il ne supprime pas l'habitus de charité, puisqu'il ne se porte pas vers l'objet opposé; il empêche seulement l'exercice de la charité.

3. Cette perfection de la charité à quoi sont ordonnés les conseils occupe une position médiane entre les deux perfections qu'on vient de distinguer. Elle signifie que l'homme, autant que c'est possible, se détache des choses temporelles, même licites, dont le souci entrave le mouvement actuel du coeur vers Dieu.

hết lòng, thì tất cả những ai thi hành điều không thuộc về tình yêu đối với Thiên Chúa, hành động trái với giới mệnh này; mà do đó họ phạm trọng tội. Mà tội nhẹ không thuộc về tình yêu đối với Thiên Chúa. Vậy tội nhẹ thành tội trọng. Kết luận này không chấp nhận được.

3. Việc yêu mến Thiên Chúa hết lòng mình lệ thuộc vào sự hoàn hảo, vì theo Triết gia (Phys. 3,6): "Cái toàn thể và cái hoàn hảo thì đồng nhất". Mà, cái gì thuộc về sự hoàn hảo không nằm trong giới mệnh nhưng nằm trong lời khuyên. Vậy không nên ra lệnh: yêu mến Thiên Chúa hết lòng mình.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc trong sách Đệ nhị luật (6,5): "Ngươi sẽ yêu mến Thiên Chúa, Chúa của ngươi hết lòng ngươi".

TRẢ LỜI : Vì các giới mệnh có đối tượng là các hành động của các nhân đức, một hành động nằm trong giới mệnh theo mức độ nó là hành động của nhân đức. Mà, mọi hành động của nhân đức, không những phải liên hệ với chất thể cần thiết, mà còn phải mặc lấy các hoàn cảnh đặt nó trong tỷ lệ với chất thể này. Mà, Thiên Chúa phải được yêu mến là cùng đích, mà tất cả mọi sự vật phải quy về đó; như vậy phải đánh dấu một toàn thể tính nào đó trong giới mệnh về tình yêu đối với Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Trong giới mệnh liên hệ với hành động của một nhân đức không được bao gồm vào đó thể cách mà hành động này lãnh nhận từ một nhân đức ở trên. Tuy nhiên, thể cách thuộc về chính yếu của nhân đức nằm trong giới mệnh. Chính thể cách như thế được biểu lộ trong lời nói: "Hết lòng".

2. Người ta có thể yêu mến Thiên Chúa hết lòng mình theo hai thể cách. Thứ nhất cách hiện thể, nghĩa là tâm hồn con người toàn vẹn và theo thể cách luôn luôn hiện thể liên hệ với Thiên Chúa. Đó là sự hoàn hảo ở quê trời. Thứ đến, tâm hồn con người nguyên vẹn hướng về Thiên Chúa bằng tập quán, đến nỗi nó không chấp nhận cái gì trái nghịch với tình yêu đối với Thiên Chúa. Đó là sự hoàn hảo của tình trạng lữ hành đối với điều đó tội nhẹ không trái nghịch, vì nó không cất mất đi tập quán của đức mến, bởi vì nó không hướng về đối tượng đối lập; nó chỉ ngăn trở sự thi hành đức mến.

3. Sự hoàn hảo này của đức mến mà các lời khuyên được sắp đặt vào đó, chiếm hữu vị trí trung gian giữa hai sự hoàn hảo mà người ta mới phân biệt. Nó có ý nghĩa là con người, theo mức độ có thể, tách rời mình khỏi các sự vật trần gian, ngay những sự vật hợp pháp, vì nỗi lo lắng về chúng nó ngăn trở sự chuyển động hiện thể của tâm hồn đến Thiên Chúa.

ARTICULUS 5
Utrum inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, addatur, et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur, *et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua*. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima vel aliquid animae. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

PRAETEREA, fortitudo hominis praecipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, *ex tota fortitudine tua*.

PRAETEREA, Matth. XXII dicitur, *in tota mente tua*, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deut. VI.

SED CONTRA est auctoritas Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est, Deut. VI ponuntur tria, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. Matth. XXII ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde et in tota anima, et omittitur ex tota fortitudine, sed additur in tota mente. Sed Marc. XII ponuntur quatuor, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute, quae est idem fortitudini. Et haec etiam quatuor tanguntur Luc. X, nam loco fortitudinis seu virtutis ponitur ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda, nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per cor, nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia factuum quae moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quae

ARTICLE 5
Whether to the words, "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart," it was fitting to add "and with thy whole soul, and with thy whole strength" ?

Objections 1. It would seem that it was unfitting to the words, "Thou shalt love the Lord thy God, with thy whole heart," to add, "and with thy whole soul, and with thy whole strength" (Dt. 6:5). For heart does not mean here a part of the body, since to love God is not a bodily action: and therefore heart is to be taken here in a spiritual sense. Now the heart understood spiritually is either the soul itself or part of the soul. Therefore it is superfluous to mention both heart and soul.

2. Further, a man's strength whether spiritual or corporal depends on the heart. Therefore after the words, "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart," it was unnecessary to add, "with all thy strength."

3. Further, in Mat. 22:37 we read: "With all thy mind," which words do not occur here. Therefore it seems that this precept is unfittingly worded in Dt. 6.

On the contrary stands the authority of Scripture.

I answer that, This precept is differently worded in various places: for, as we said in the first objection, in Dt. 6 three points are mentioned: "with thy whole heart," and "with thy whole soul," and "with thy whole strength." In Mat. 22 we find two of these mentioned, viz. "with thy whole heart" and "with thy whole soul," while "with thy whole strength" is omitted, but "with thy whole mind" is added. Yet in Mark 12 we find all four, viz. "with thy whole heart," and "with thy whole soul," and "with thy whole mind," and "with thy whole force" which is the same as "strength." Moreover, these four are indicated in Luke 10, where in place of "strength" or "force" we read "with all thy might." [*St. Thomas is explaining the Latin text which reads "ex tota fortitudine tua" (Dt.), "ex tota virtue tua" (Mk.), and "ex omnibus tuis" (Lk.), although the Greek in all three cases has , which the Douay renders "with thy whole strength."] Accordingly these four have to be explained, since the fact that one of them is omitted here or there is due to one implying another. We must therefore observe that love is an act of the will which is here denoted by the "heart," because just as the bodily heart is the principle of all the movements of the body, so too the will, especially as regards the intention of the last end which is the object of charity, is the principle of

ARTICLE 5
Convient-il d'ajouter de toute notre âme ?

Objections 1. Il semble que le précepte du Deutéronome (6, 5) a tort d'ajouter " ... de toute ton âme et de toute ta force. " En effet, le coeur ne signifie pas ici l'organe corporel, car aimer Dieu n'est pas un acte du corps. Il faut donc que le coeur soit pris dans un sens spirituel. Or, en ce sens le coeur désigne ou bien l'âme elle-même, ou quelque chose de l'âme. Il est donc superflu de mentionner le coeur et l'âme.

2. La force de l'homme dépend surtout du coeur, qu'on l'entende au sens spirituel ou au sens corporel. Après avoir dit: " Tu aimeras ton Seigneur de tout ton coeur ", il était donc superflu d'ajouter " et de toute ta force ".

3. Le texte de S. Matthieu porte: " Et de tout ton esprit ", ce qui n'est pas exprimé ici. Il semble donc que ce commandement ne soit pas donné comme il faut dans le Deutéronome.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : Ce commandement a été transmis de façon différente en divers endroits. C'est ainsi que dans le Deutéronome se trouvent les trois expressions: " de tout ton coeur, de toute ton âme et de toute ta force ". En Matthieu (22, 37) se trouvent deux d'entre elles: " de tout ton coeur et de toute ton âme "; on omet: " de toute ta force ", mais on ajoute: " de tout ton esprit ". En Marc (12, 30), il y a quatre expressions: " de tout ton coeur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et de toute ta vertu ", ce qui équivaut à " de toute ta force ". Ces quatre expressions se retrouvent encore en S. Luc (10, 27) où toutefois au lieu de force ou vertu il y a de " toutes tes forces ". Il faut donc assigner une raison à ces quatre expressions. Car si l'une d'entre elles manque ici ou là, c'est parce qu'on la comprend dans les autres. Il y a lieu de considérer que l'amour est un acte de la volonté, désignée ici par le coeur. En effet, de même que le coeur, organe corporel, est le principe de tous les mouvements du corps, de même la volonté, surtout dans son orientation vers la fin ultime, qui est l'objet de la charité, est le principe de tous les mouvements spirituels. Or, il y a trois principes d'action soumis à la motion de la volonté:

TIẾT 5
Có thích hợp khi thêm điều này: hết linh hồn chúng ta không ?

VẤN NẠN 1. Sách Đệ nhị luật (6,5) đã sai lầm khi nói thêm: "... hết lòng và hết sức lực ngươi." Từ ngữ hết lòng ở đây không phải cơ quan hữu hình, vì việc yêu mến Thiên Chúa không phải là hành động của thân thể (trái tim: lòng). Vậy trái tim (lòng) phải hiểu theo ý nghĩa thiêng liêng. Mà, theo ý nghĩa này, trái tim biểu thị hoặc là chính hồn, hoặc là một cái gì của hồn. Vậy nói đến trái tim và nói đến linh hồn thì dư thừa.

2. Sức lực của con người lệ thuộc nhất là về trái tim, dầu người ta hiểu nó ở nghĩa thiêng liêng hoặc ở giữa phần xác. Sau khi đã nói: "Ngươi sẽ yêu mến Thiên Chúa ngươi hết lòng ngươi", xem ra dư thừa nói thêm điều này: "Và hết sức ngươi".

3. Bản văn của thánh Matthêô còn nói: "Và hết trí khôn ngươi", điều đó không được biểu lộ ở đây. Vậy xem ra giới mệnh này không được đưa ra cách đứng đắn ở sách Đệ nhị luật.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của Kinh thánh.

TRẢ LỜI : Giới mệnh này được ghi chép lại theo thể cách khác nhau ở nhiều chỗ. Chính vì thế mà ở sách Đệ nhị luật có ba cách nói: "Hết linh hồn, hết lòng ngươi và hết sức ngươi". Ở Phúc âm thánh Matthêô (22,37), chỉ có hai điều trong ba điều đó: "Hết lòng ngươi và hết linh hồn ngươi", người ta bỏ qua: "Hết sức ngươi"; nhưng người ta nói thêm: "Hết trí khôn ngươi". Còn ở trong Phúc âm thánh Matthêô (12,30), có cả bốn lời nói đó: "Hết lòng ngươi, hết linh hồn ngươi, hết trí khôn ngươi và hết sức lực ngươi", điều đó tương đương với lời nói "hết sức ngươi". Bốn cách nói này còn gặp trong Phúc âm thánh Luca (10,27). Tuy nhiên, ở đó thay vì cách nói hết sức lực ngươi' hoặc 'hết năng lực ngươi' thì có cách nói "hết mọi sức lực ngươi". Vậy người ta phải chỉ định lý do cho bốn cách nói này. Vì nếu một trong bốn cách nói đó thiếu ở đây hoặc ở đó, chính bởi vì người ta hiểu nó trong các cái kia. Người ta phải xem xét rằng sự yêu mến là hành động của ý chí, được biểu thị ở đây bởi trái tim. Quả thế, cũng như trái tim, là cơ quan hữu hình, là nguyên lý của mọi sự chuyển động của thân thể; Cũng vậy, ý chí, nhất là trong việc nó hướng đến cùng đích là đối tượng của đức mến, là nguyên lý của mọi sự chuyển động thiêng liêng. Mà, có ba nguyên lý hành động tùng

significatur per animam; et vis executiva exterior, quae significatur per fortitudinem seu virtutem sive vires. Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine vel virtute vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen, super Matth., accipit e contrario cor et animam quam dictum sit. Augustinus vero, in I de Doct. Christ., refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, ex toto corde, idest intellectu; anima, idest voluntate; mente, idest memoria. Vel, secundum Gregorium Nyssenum, per cor significat animam vegetabilem, per animam sensitivam, per mentem intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

all the movements of the soul. Now there are three principles of action that are moved by the will, namely, the intellect which is signified by "the mind," the lower appetitive power, signified by "the soul"; and the exterior executive power signified by "strength," "force" or "might." Accordingly we are commanded to direct our whole intention to God, and this is signified by the words "with thy whole heart"; to submit our intellect to God, and this is expressed in the words "with thy whole mind"; to regulate our appetite according to God, in the words "with thy whole soul"; and to obey God in our external actions, and this is to love God with our whole "strength," "force" or "might." Chrysostom [*The quotation is from an anonymous author's unfinished work (Opus imperf. Hom. xlii, in Matth.) which is included in Chrysostom's works], on the other hand, takes "heart" and "soul" in the contrary sense; and Augustine (De Doctr. Christ. i, 22) refers "heart" to the thought, "soul" to the manner of life, and "mind" to the intellect. Again some explain "with thy whole heart" as denoting the intellect, "with thy whole soul" as signifying the will, "with thy mind" as pointing to the memory. And again, according to Gregory of Nyssa (De Hom. Opif. viii), "heart" signifies the vegetative soul, "soul" the sensitive, and "mind" the intellective soul, because our nourishment, sensation, and understanding ought all to be referred by us to God.

l'intelligence, désignée par " l'esprit "; la puissance appétitive inférieure désignée par " l'âme ", et la puissance extérieure d'exécution, désignée par " la force ", " la vertu " ou " les forces ". Il nous est donc prescrit que toute notre intention se porte vers Dieu, ce qu'exprime: " de tout ton coeur "; que toute notre intelligence soit soumise à Dieu, ce qu'exprime: " de tout ton esprit "; que tout notre appétit soit réglé selon Dieu, ce qu'exprime: " de toute ton âme "; et que notre activité extérieure obéisse à Dieu, ce qu'exprime: aimer Dieu " de toute ta force " ou " de toute ta vertu " ou " de toutes tes forces ". Chrysostome r pourtant, dans son Commentaire sur S. Matthieu, entend le coeur et l'âme à l'inverse de ce qui vient d'être dit. S. Augustin met le coeur en relation avec les pensées, l'âme avec la vie, l'esprit avec l'intelligence. Il en est d'autres qui par coeur entendent l'intelligence; par âme, la volonté; par esprit, la mémoire. Ou encore, selon S. Grégoire de Nysse le coeur signifie l'âme végétative; l'âme, l'âme sensitive; l'esprit, l'âme intellectuelle; car nous devons rapporter à Dieu nutrition, sensation et intelligence.

phục sự động của ý chí: trí năng, được biểu thị ở đây bởi từ ngữ trí khôn; năng lực thị dục hạ tầng được biểu thị bởi hồn, và năng lực bên ngoài thi hành, được biểu thị ở đây bởi sức lực, bởi năng lực hay bởi các sức lực. Vậy chúng ta được truyền lệnh đem tất cả ý hướng của chúng ta đến Thiên Chúa, điều đó được biểu thị: "Hết tâm hồn"; tất cả trí năng chúng ta vâng phục Thiên Chúa, điều đó được biểu thị: "Hết trí khôn ngươi"; tất cả thị dục hạ tầng của chúng ta được sắp đặt tùy theo Thiên Chúa, điều đó được biểu thị: "Hết linh hồn ngươi"; và sự hoạt động bên ngoài của chúng ta phải tùng phục Thiên Chúa, điều đó được biểu thị: "yêu mến Thiên Chúa hết sức ngươi" hay "hết năng lực ngươi'' hay "hết mọi sức ngươi". Thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth. hom. 42,22), trong sách Chú giải của thánh nhân về Phúc âm thánh Matthêô hiểu tâm hồn và hồn khác điều mới được trình bày. Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 1,23) đặt tâm hồn quan hệ với các tư tưởng, hồn với sự sống, tinh thần với trí năng. Có những người khác đặt tâm hồn là trí năng; hiểu hồn là ý chí; hiểu tinh thần là trí nhớ. Hoặc còn, theo thánh Grêgôriô đệ Nyssê (De Hom. Opi 8,44), tâm hồn biểu thị sanh hồn; hồn biểu thị giác hồn; trí khôn biểu thị linh hồn; bởi vì chúng ta phải qui về Thiên Chúa sự dinh dưỡng, sự cảm giác và sự hiểu biết.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions: Cela donne la réponse aux objections.

GIẢI ĐÁP : Các điều vừa được trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 6
Utrum hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via

ARTICLE 6
Whether it is possible in this life to fulfil this precept of the love of God ?

ARTICLE 6
Ce précepte peut-il être accompli en cette vie ?

TIẾT 6
Giới mệnh này có thể hoàn thành ở đời này không ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia secundum Hieronymum, in Expos. Cathol. Fid., *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse*. Sed Deus hoc praeceptum dedit, ut patet Deut. VI. Ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

Objections 1. It would seem that in this life it is possible to fulfil this precept of the love of God. For according to Jerome [*Pelagius, Exposit. Cath. Fid.] "accursed is he who says that Cod has commanded anything impossible." But God gave this commandment, as is clear from Dt. 6:5. Therefore it is possible to fulfil this precept in this life.

Objections 1. Il semble bien, car S. Jérôme a dit: " Malheur à celui qui affirme que Dieu a commandé quelque chose d'impossible. " Or, c'est Dieu qui a donné ce précepte, comme on le voit dans le Deutéronome. Ce précepte peut donc être accompli sur cette terre.

VẤN NẠN 1. Thánh Giêrônimô (Libellus Fidei ad Innocentium 45) đã nói: "Khốn cho kẻ khẳng định Thiên Chúa đã truyền lệnh một điều gì bất khả." Mà, chính Thiên Chúa đã công bố giới mệnh này như người ta trông thấy điều đó ở sách Đệ nhị luật. Vậy giới mệnh này có thể hoàn thành ở dưới đất.

PRAETEREA, quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter, quia secundum Ambrosium, peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum*. Si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod apostolus dicit, I ad Cor. I, *confirmabit vos usque in finem sine crimine*; et I ad Tim. III, *ministrent nullum crimen habentes*.

2. Further, whoever does not fulfil a precept sins mortally, since according to Ambrose (De Parad. viii) sin is nothing else than "a transgression of the Divine Law, and disobedience of the heavenly commandments." If therefore this precept cannot be fulfilled by wayfarers, it follows that in this life no man can be without mortal sin, and this is against the saying of the Apostle (1 Cor. 1:8): "(Who also) will confirm you unto the end without crime," and (1 Tim. 3:10): "Let them minister, having no crime."

2. Quiconque n'accomplit pas le précepte commet un péché mortel car, selon S. Ambroise, le péché n'est rien d'autre que " la transgression de la loi divine et la désobéissance aux commandements du ciel ". Donc, si ce précepte ne peut pas être accompli dans l'état de voyageur, il en découle que nul ne peut, en cette vie, être sans péché mortel. Ce qui va contre l'affirmation de l'Apôtre (1 Co 1, 8): " Il vous gardera fermes jusqu'au bout, pour que vous soyez irréprochables "; et aussi (1 Tm 3, 10): " Qu'on n'en fasse des diacres que s'ils sont irréprochables. "

2. Ai không hoàn thành giới mệnh này phạm trọng tội vì, theo thánh Ambrôxiô (De Parad. 8,14), tội không là cái gì khác ngoài ra sự vi phạm luật Thiên Chúa và sự bất tuân các giới mệnh từ trời ban xuống. Vậy, nếu giới mệnh này không được hoàn thành ở tình trạng lữ hành thì xảy ra không người nào ở đời này mà không có trọng tội. Điều này đi trái ngược sự khẳng định của thánh Phaolô: "Chính Ngài là Đấng sẽ làm cho anh em được kiên cố đến cùng, và vô phương trách cứ"; và cũng có lời ghi chép: "Họ cần phải được thí luyện trước đã, rồi mới giữ mức phụ tá, nếu quả không có gì đáng trách."

PRAETEREA, praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm., *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos*. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc praeceptum in vita ista servari.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit. quod in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur diliges dominum Deum tuum, et cetera. Nam cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.

RESPONDEO dicendum quod praeceptum aliquod dupliciter impleri potest, uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum quando pervenitur ad finem quem intendit praecipiens, impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus praecipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit, ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo Deo totaliter uniatur, quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc praeceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est

3. Further, precepts are given in order to direct man in the way of salvation, according to Ps. 18:9: "The commandment of the Lord is lightsome, enlightening the eyes." Now it is useless to direct anyone to what is impossible. Therefore it is not impossible to fulfill this precept in this life.

On the contrary, Augustine says (De Perfect. Justit. viii): "In the fulness of heavenly charity this precept will be fulfilled: Thou shalt love the Lord thy God," etc. For as long as any carnal concupiscence remains, that can be restrained by continence, man cannot love God with all his heart.

I answer that, A precept can be fulfilled in two ways; perfectly, and imperfectly. A precept is fulfilled perfectly, when the end intended by the author of the precept is reached; yet it is fulfilled, imperfectly however, when although the end intended by its author is not reached, nevertheless the order to that end is not departed from. Thus if the commander of an army order his soldiers to fight, his command will be perfectly obeyed by those who fight and conquer the foe, which is the commander's intention; yet it is fulfilled, albeit imperfectly, by those who fight without gaining the victory, provided they do nothing contrary to military discipline. Now God intends by this precept that man should be entirely united to Him, and this will be realized in heaven, when God will be "all in all," according to 1 Cor. 15:28. Hence this precept will be observed fully and perfectly in heaven; yet it is fulfilled, though imperfectly, on the way. Nevertheless on the way one man will fulfil it more perfectly than another, and so much the more, as he approaches by some kind of likeness to the perfection of heaven.

Reply to objection 1. This argument proves that the precept can be fulfilled after a fashion on the way, but not perfectly.

Reply to objection 2. Even as the soldier who fights legitimately without conquering is not blamed nor deserves to be punished for this, so too he that does not fulfil this precept on the way, but does nothing against the love of God, does not sin mortally.

Reply to objection 3. As Augustine says (De Perfect. Justit. viii), "why should not this perfection be prescribed to man, although no man attains it in this life? For one cannot run straight unless one knows whither to run.

3. Les préceptes sont donnés en vue de diriger les hommes sur le chemin du salut, selon le Psaume (19, 9): " Le commandement du Seigneur est une lumière qui éclaire les yeux. " Or, c'est en vain qu'on dirige quelqu'un vers l'impossible. Il n'est donc pas impossible d'accomplir ce commandement en cette vie.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " C'est dans la plénitude de la charité de la patrie que s'accomplira ce précepte: "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, etc.", car tant qu'il y a encore quelque convoitise charnelle à refréner, on n'aime pas tout à fait Dieu avec toute son âme. "

Réponse : Un précepte peut être accompli de deux façons: parfaitement ou imparfaitement. Il est accompli parfaitement quand on parvient à la fin que se propose l'auteur du précepte; et il est accompli imparfaitement lorsque, sans atteindre la fin proposée, on ne s'écarte cependant pas de l'ordre qui mène à cette fin. De même, quand le chef de l'armée commande aux soldats de combattre, celui-ci accomplit parfaitement le précepte si, en combattant, il triomphe de l'ennemi, ce qui est l'intention du chef; et celui-là l'accomplit aussi, mais imparfaitement, si, sans obtenir la victoire par le combat, il ne fait rien de contraire à la discipline militaire. Or Dieu veut, par ce précepte, que l'homme lui soit totalement uni, ce qui se fera dans la patrie, lorsque " Dieu sera tout en tous " (1 Co 15, 28). Ce précepte se trouvera donc pleinement et parfaitement accompli dans la patrie. Il s'accomplit aussi dans la condition de voyageur, mais imparfaitement. Et cependant, sur cette terre, l'un accomplit ce précepte plus parfaitement qu'un autre dans la mesure où il approche davantage, par quelque ressemblance, de la perfection de la patrie.

Solutions 1. Cet argument prouve que le précepte peut être, d'une certaine façon, accompli dans la condition de voyageur, bien que non parfaitement.

2. Le soldat qui combat selon les règles, bien que n'obtenant pas la victoire, n'est pas inculpé et ne mérite pas de châtiment. De même aussi celui qui, dans la condition de voyageur, accomplit ce précepte sans rien faire contre l'amour de Dieu, ne commet pas de péché mortel.

3. Comme dit S. Augustin: " Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que personne ne l'obtienne sur cette terre? On ne court pas bien si l'on ignore dans quelle direction il faut courir. Et comment le saurait-

3. Các giới mệnh đã được công bố để hướng dẫn nhân loại trên đường cứu rỗi theo lời Thánh vịnh 19,9: "Giới mệnh của Thiên Chúa là sự sáng soi con mắt." Mà, việc hướng dẫn người nào đến cái bất khả hữu là luống công vô ích. Vậy việc hoàn thành giới mệnh này ngay ở đời này không phải là việc bất khả.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Perfect. Justit. 8,44) đã nói với chúng ta: "Chính ở sự sung mãn của đức mến nơi quê trời mà hoàn thành giới mệnh này: 'Ngươi sẽ yêu mến Chúa là Thiên Chúa của ngươi', v v.. vì bao lâu còn sự ham muốn xác thịt phải chế ngự, người ta không hoàn toàn yêu mến Chúa hết linh hồn mình".

TRẢ LỜI : Một giới mệnh có thể được hoàn thành theo hai thể cách: cách hoàn hảo và cách bất hoàn hảo. Nó được hoàn thành cách hoàn hảo khi người ta đạt tới mục đích được tác giả của giới mệnh này nhắm; và nó được hoàn thành cách bất hoàn hảo khi không đạt tới được một cách đã được nêu lên, người ta vẫn không tránh khỏi trật tự đem tới mục đích này. Cũng vậy, khi vị chỉ huy trưởng quân đội ra lệnh cho các binh sĩ chiến đấu, ông hoàn thành cách hoàn hảo giới mệnh này nếu khi chiến đấu, ông chiến thắng quân địch; điều đó là ý định của vị tổng tư lệnh; và ông cũng hoàn thành nó, nhưng cách bất hoàn hảo, nếu không thu lượm được sự chiến thắng do sự chiến đấu, ông không làm cái gì trái nghịch với quân kỷ. Mà Thiên Chúa qua giới mệnh này muốn con người được hoàn toàn kết hợp với Người, điều đó sẽ thể hiện ở quê trời, khi Thiên Chúa là tất cả mọi sự trong mọi người (1Cr 15,28). Vậy giới mệnh này một cách đầy đủ và hoàn hảo sẽ thể hiện ở quê trời. Nó cũng hoàn thành trong điều kiện của lữ hành nhưng cách bất hoàn hảo. Tuy nhiên, ở dưới đất này người này hoàn thành giới mệnh này cách hoàn hảo hơn người kia trong mức độ họ nhờ một sự tương tự nào đó đến gần nhiều hơn với sự hoàn hảo của quê trời.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này nói lên giới mệnh này theo một thể cách nào đó được hoàn thành theo điều kiện lữ hành, mặc dầu không bằng thể cách hoàn hảo.

2. Binh sĩ chiến đấu theo quân kỷ, mặc dầu không thắng trận vẫn không bị quy tội về mình và không đáng bị phạt. Cũng vậy, kẻ nào trong điều kiện lữ hành trần gian, hoàn thành giới mệnh này mà không làm cái gì trái ngược với tình yêu đối với Thiên Chúa, không phạm trọng tội.

3. Như thánh Augustinô (De Perfect. Justit. 8,44): "Tại sao sự hoàn hảo này được ra lệnh đối với nhân loại dầu mà không người nào có thể đạt được điều đó ở dưới đất? Người ta không chạy cách tốt nếu người ta không biết phải chạy hướng nào? Và

nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?

ARTICULUS 7
Utrum inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Matth. V. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

PRAETEREA, secundum philosophum, in IX Ethic., *amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*, ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

PRAETEREA, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XXII, *secundum praeceptum est simile huic, diliges proximum tuum sicut teipsum*.

RESPONDEO dicendum quod hoc praeceptum convenienter traditur, tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur, propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I Ioan. IV; vel amicus, ut habetur Lev. XIX, quia per omnia haec eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum aequaliter sibi diligat; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo, ex parte regulae dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in

And how would one know this if no precept pointed it out."

ARTICLE 7
Whether the precept of love of our neighbor is fittingly expressed ?

Objections 1. It would seem that the precept of the love of our neighbor is unfittingly expressed. For the love of charity extends to all men, even to our enemies, as may be seen in Mat. 5:44. But the word "neighbor" denotes a kind of "nighness" which does not seem to exist towards all men. Therefore it seems that this precept is unfittingly expressed.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. ix, 8) "the origin of our friendly relations with others lies in our relation to ourselves," whence it seems to follow that love of self is the origin of one's love for one's neighbor. Now the principle is greater than that which results from it. Therefore man ought not to love his neighbor as himself.

3. Further, man loves himself, but not his neighbor, naturally. Therefore it is unfitting that he should be commanded to love his neighbor as himself.

On the contrary, It is written (Mat. 22:39): "The second" commandment "is like to this: Thou shalt love thy neighbor as thyself."

I answer that, This precept is fittingly expressed, for it indicates both the reason for loving and the mode of love. The reason for loving is indicated in the word "neighbor," because the reason why we ought to love others out of charity is because they are nigh to us, both as to the natural image of God, and as to the capacity for glory. Nor does it matter whether we say "neighbor," or "brother" according to 1 Jn. 4:21, or "friend," according to Lev. 19:18, because all these words express the same affinity. The mode of love is indicated in the words "as thyself." This does not mean that a man must love his neighbor equally as himself, but in like manner as himself, and this in three ways. First, as regards the end, namely, that he should love his neighbor for God's sake, even as he loves himself for God's sake, so that his love for his neighbor is a "holy" love. Secondly, as regards the rule of love, namely, that a man should not give way to his neighbor in evil, but only in good things, even as he ought to gratify his will in good things

on s'il n'y avait pas de préceptes pour le montrer? "

ARTICLE 7
Le commandement: " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. "

Objections 1. Ce précepte est donné, semble-t-il, d'une façon qui n'est pas satisfaisante. En effet l'amour de charité s'étend à tous les hommes, même aux ennemis, comme on le voit en S. Matthieu (5, 44). Or le nom même de prochain indique une proximité qui ne semble pas exister à l'égard de tous les hommes. Par conséquent, il semble que ce précepte ne soit pas donné d'une manière satisfaisante.

2. D'après le Philosophe, " l'amitié que l'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même ". Il semble d'après cela que l'amour de soi-même soit le principe de l'amour du prochain. Or, le principe l'emporte sur ce qui en découle. Donc l'homme ne doit pas aimer son prochain comme soi-même.

3. L'homme s'aime naturellement soi-même, mais non pas le prochain. Il n'est donc pas normal de commander à l'homme d'aimer son prochain comme soi-même.

En sens contraire, il est dit en S. Matthieu (22, 30) " Le second précepte est semblable au premier tu aimeras ton prochain comme toi-même. "

Réponse : Ce précepte est donné comme il faut, car on y voit indiqués à la fois la raison que nous avons d'aimer, et le mode de l'amour. La raison d'aimer est touchée dans le mot même de prochain. Ce pourquoi, en effet, nous devons aimer les autres de charité, c'est qu'ils nous sont proches en raison de l'image naturelle de Dieu et aussi de leur capacité d'entrer dans la gloire. Il n'importe en rien d'ailleurs qu'on l'appelle prochain ou frère, comme dans la 1re épître de S. Jean (4, 20), ou ami comme dans le Lévitique (19, 18), car tous ces mots signalent une même affinité. Quant au mode de l'amour, il est signalé lorsqu'on dit: " comme toi-même ", ce qui ne veut pas dire qu'il faut aimer le prochain autant que soi-même, mais de la même manière. Et cela de trois façons. 1° A considérer la fin: on aime le prochain pour Dieu, comme aussi l'on doit s'aimer soi-même pour Dieu; et ainsi l'amour du prochain est-il saint. 2° A considérer la règle de l'amour: on ne s'accorde pas avec le prochain dans le mal, mais seulement dans le bien, comme aussi on ne doit satisfaire sa

thế nào người ta biết được điều đó giả như không có các giới mệnh để chỉ cho biết điều đó.

TIẾT 7
Giới mệnh: "Ngươi sẽ yêu mến tha nhân như chính mình ngươi"

VẤN NẠN 1. Tình yêu của đức mến mở rộng đến mọi người, chính đến với kẻ thù địch như người ta trông thấy điều đó trong Phúc âm thánh Matthêô (5,44). Mà ngay cái tên người đồng loại biểu thị một sự gần gũi xem ra không hiện hữu đối với mọi người. Do đó, xem ra giới mệnh này không được đưa ra bằng một cách thế thỏa mãn.

2. Theo triết gia (Eth. 9,4), tình bằng hữu mà người ta có đối với các kẻ khác, phát xuất từ sự bằng hữu mà người ta có đối với chính mình. Theo đó thì tình yêu đối với chính mình xem ra là nguyên lý của tình yêu đối với người đồng loại. Mà, nguyên lý thì hơn cái gì tuôn chảy ra từ nguyên lý này. Vậy con người không nên yêu mến người đồng loại như chính mình.

3. Con người một cách tự nhiên yêu mến chính mình, nhưng không phải yêu người đồng loại. Điều không bình thường là truyền khiến con người yêu mến người đồng loại của mình như chính mình.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (22,30): "Giới mệnh thứ hai tương tự với giới mệnh thứ nhất: ngươi sẽ yêu mến người đồng loại của mình như chính mình."

TRẢ LỜI : Giới mệnh này đã được đưa ra như phải lẽ, bởi vì người ta trông thấy ở đó được trình bày đồng thời rõ ràng lý do mà người ta phải yêu mến, và thể cách của sự yêu mến. Lý do yêu mến được biểu lộ ngay trong từ ngữ người đồng loại. Do đó, một cách thật sự, chúng ta phải yêu mến các kẻ khác bằng đức mến, chính vì họ gần gũi với chúng ta do hình ảnh tự nhiên của Thiên Chúa và cũng do khả năng của họ có thể được vinh phúc. Người ta có thể gọi họ là người đồng loại hay là người anh em, việc đó không quan hệ gì vì có lời ghi chép trong thư thứ nhất của thánh Gioan (4,20), hoặc gọi họ là người bạn hữu theo lời ghi chép trong sách Lêvi (19,18), vì tất cả các từ ngữ này biểu thị cũng một tương hệ. Về thể cách của sự yêu mến, nó được biểu lộ khi người ta nói: "Như chính mình ngươi". Điều đó không nói lên người ta phải yêu mến người đồng loại theo mức độ người ta yêu mến chính mình, nhưng theo cũng một thể cách. Và điều đó có ba thể cách. Thứ nhất, nếu xem xét mục đích: người ta yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa như người ta cũng phải yêu mến chính mình vì Thiên Chúa; và như vậy tình yêu đối với người đồng loại là thánh. Thứ đến, nếu xem xét qui tắc của sự yêu mến: người ta không hòa hợp với người đồng loại trong sự xấu, nhưng chỉ trong sự tốt, cũng như người ta chỉ nên

bonis; ut sic sit dilectio proximi iusta. Tertio, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 8
Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub praecepto. Quicumque enim transgreditur praeceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur praeceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub praecepto.

PRAETEREA, ea quae cadunt sub praecepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub praecepto.

PRAETEREA, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

SED CONTRA est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud Ierem. XXXI, *dabo legem meam in cordibus eorum*. Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis, secundum illud Cant. II, *ordinavit in me caritatem*. Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

. RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus diligeret alone, so that his love for his neighbor may be a "righteous" love. Thirdly, as regards the reason for loving, namely, that a man should love his neighbor, not for his own profit, or pleasure, but in the sense of wishing his neighbor well, even as he wishes himself well, so that his love for his neighbor may be a "true" love: since when a man loves his neighbor for his own profit or pleasure, he does not love his neighbor truly, but loves himself.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 8
Whether the order of charity is included in the precept ?

Objections 1. It would seem that the order of charity is not included in the precept. For whoever transgresses a precept does a wrong. But if man loves some one as much as he ought, and loves any other man more, he wrongs no man. Therefore he does not transgress the precept. Therefore the order of charity is not included in the precept.

2. Further, whatever is a matter of precept is sufficiently delivered to us in Holy Writ. Now the order of charity which was given above (Q[26]) is nowhere indicated in Holy Writ. Therefore it is not included in the precept.

3. Further, order implies some kind of distinction. But the love of our neighbor is prescribed without any distinction, in the words, "Thou shalt love thy neighbor as thyself." Therefore the order of charity is not included in the precept.

On the contrary, Whatever God works in us by His grace, He teaches us first of all by His Law, according to Jer. 31:33: "I will give My Law in their heart [*Vulg.: 'in their bowels, and I will write it in their heart']." Now God causes in us the order of charity, according to Cant 2:4: "He set in order charity in me." Therefore the order of charity comes under the precept of the Law.

I answer that, As stated above (A[4], ad 1), the mode which is essential to an act of virtue comes under the precept which prescribes that virtuous act. Now the order of charity is essential to the virtue, since it is based on the proportion of love to the thing beloved, as shown above (Q[25], A[12]; Q[26], AA[1],2). It is therefore evident that the order of charity must come under the precept.

Reply to objection 1. A man gratifies more the person he loves more, so that if he loved less one

propre volonté que dans le bien; ainsi l'amour du prochain est-il juste. 3° A considérer la raison de la dilection: on n'aime pas le prochain pour son avantage ou pour son plaisir propre mais pour cette raison que l'on veut pour le prochain du bien, de même que l'on se veut du bien à soi-même; et ainsi l'amour du prochain est vrai, car lorsqu'on aime le prochain pour son avantage ou son plaisir propre, ce n'est pas le prochain que l'on aime vraiment, mais soi-même.

Solutions: Cela donne la réponse aux Objections.

ARTICLE 8
L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte ?

Objections 1. Il apparaît que non, car celui qui transgresse un précepte commet une injustice. Or, si l'on aime quelqu'un autant qu'on le doit et que cependant l'on aime un autre davantage, on ne commet d'injustice à l'égard de personne On ne transgresse donc pas le précepte. Donc l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte.

2. Ce qui fait partie du précepte nous est suffisamment indiqué dans la Sainte Écriture. Or, l'ordre à mettre dans la charité dont il a été question précédemment ne nous est indiqué nulle part dans la Sainte Écriture. Donc il ne tombe pas sous le précepte.

3. L'ordre implique toujours quelque distinction. Or, c'est sans distinction que l'amour du prochain nous est prescrit par cette parole: " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " Donc l'ordre à mettre dans la charité ne fait pas partie du précepte.

En sens contraire, ce que Dieu fait en nous par la grâce, il nous l'enseigne par les préceptes, selon cette parole de Jérémie (31, 33): " je mettrai ma loi dans leur coeur. " Or Dieu cause en nous l'ordre qu'il faut mettre dans la charité, selon cette parole du Cantique (2, 4): " Il a ordonné en moi la charité. " Donc, l'ordre de la charité tombe sous le précepte de la loi.

Réponse : On l'a dit, le mode qui fait essentiellement partie de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui nous commande celui-ci. Or, l'ordre à mettre dans la charité fait essentiellement partie de la vertu, puisqu'il se prend de la proportion qui doit exister entre l'amour et ce qu'on doit aimer, nous l'avons montré. Il est donc manifeste que l'ordre de la charité doit tomber sous le précepte.

Solutions 1. On accorde davantage à celui qui aime davantage. C'est pourquoi, si l'on

làm thỏa mãn ý chí riêng của mình trong sự tốt; như vậy tình yêu đối với người đồng loại thì chính đáng. Thứ ba, nếu xem xét yếu tính của từ ái: người ta không yêu mến người đồng loại vì sự lợi ích riêng của mình hoặc vì sự vui thú riêng mình, nhưng vì lý do này là người ta muốn sự tốt cho người đồng loại như người ta muốn sự tốt cho chính mình; và như thế tình yêu đối với người đồng loại thì chân thật, bởi vì khi người ta yêu mến người đồng loại vì lợi ích riêng mình hoặc vì sự vui thú riêng mình, đó không phải là người đồng loại mà người ta yêu mến cách chân thật, nhưng là người ta yêu mến chính mình.

GIẢI ĐÁP : Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp các vấn nạn.

TIẾT 8
Trật tự của đức mến thuộc về giới mệnh không ?

VẤN NẠN 1. Kẻ nào vi phạm giới mệnh lỗi phạm sự bất công. Mà, nếu người ta yêu mến một người nào theo mức độ người ta phải yêu mến và nếu người ta yêu mến một kẻ khác nhiều hơn, người ta không lỗi phạm sự bất công đối với người nào cả. Vậy người ta không vi phạm giới mệnh; do đó, trật tự của đức mến không lệ thuộc vào giới mệnh.

2. Điều gì thuộc về giới mệnh đã được cho chúng ta biết đầy đủ trong Kinh thánh. Mà, trật tự phải đặt trong đức mến đã được đề cập đến ở trước (Q.26) không được biểu lộ cho chúng ta trong Kinh thánh. Và trật tự của đức mến không thuộc về giới mệnh.

3. Trật tự luôn luôn bao hàm một sự phân biệt nào. Mà, tình yêu đối với người đồng loại đã được truyền lệnh cho chúng ta, không có một sự phân biệt nào theo lời ghi chép: "Ngươi hãy yêu mến kẻ khác như chính mình". Vậy trật tự phải đặt trong đức mến không thuộc về giới mệnh.

TRÁI LẠI, Điều gì Thiên Chúa hoàn thành trong chúng ta do ân sủng, Người dạy bảo chúng ta điều đó qua các giới mệnh theo lời ghi chép: "Ta sẽ đặt luật của Ta trong tâm hồn họ" (Ga 31,33). Mà Thiên Chúa tạo nên trong chúng ta trật tự phải đặt trong đức mến theo lời ghi chép: "Người đã sắp đặt trong tôi đức mến" (Dc 2,4). Vậy, một trật tự của đức mến thuộc về giới mệnh của luật.

TRẢ LỜI : Người ta đã nói ở trước (a.7 và 9), thể cách một cách chủ yếu là phần của hành động nhân đức thuộc về giới mệnh ra lệnh cho chúng ta hành động nhân đức này. Mà, trật tự phải đặt trong đức mến một cách chủ yếu là phần của nhân đức, bởi vì nó được hiểu theo sự cân xứng hiện hữu giữa tình yêu với đối tượng được yêu như chúng ta đã minh chứng (Q.26, a.4, ad.1). Vậy rõ ràng trật tự của đức mến thuộc về giới mệnh.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta hòa hợp nhiều hơn với kẻ người ta yêu mến nhiều hơn. Do đó, nếu người ta yêu

aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

AD SECUNDUM dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Ioan. III, quod debemus pro fratribus animam ponere, idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. ult., quod maxime operemur bonum ad domesticos fidei; et I ad Tim. V vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum*; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

AD TERTIUM dicendum quod ex ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

whom he ought to love more, he would wish to gratify more one whom he ought to gratify less, and so he would do an injustice to the one he ought to love more.

Reply to objection 2. The order of those four things we have to love out of charity is expressed in Holy Writ. For when we are commanded to love God with our "whole heart," we are given to understand that we must love Him above all things. When we are commanded to love our neighbor "as ourselves," the love of self is set before love of our neighbor. In like manner where we are commanded (1 Jn. 3:16) "to lay down our souls," i.e. the life of our bodies, "for the brethren," we are given to understand that a man ought to love his neighbor more than his own body; and again when we are commanded (Gal. 6:10) to "work good . . . especially to those who are of the household of the faith," and when a man is blamed (1 Tim. 5:8) if he "have not care of his own, and especially of those of his house," it means that we ought to love most those of our neighbors who are more virtuous or more closely united to us.

Reply to objection 3. It follows from the very words, "Thou shalt love thy neighbor" that those who are nearer to us are to be loved more.

aime moins celui que l'on doit aimer davantage, on accorde davantage à celui à qui il faudrait donner moins. On commet alors une injustice envers celui que l'on devrait aimer davantage.

2. L'ordre à mettre dans les quatre objets qu'il faut aimer de charité est indiqué dans la Sainte Écriture. Quand on nous commande en effet d'aimer Dieu de tout notre coeur, on nous laisse entendre que nous devons aimer Dieu par-dessus toute chose. Quand on nous commande d'aimer le prochain comme nous-même, on fait prévaloir l'amour de soi-même sur l'amour du prochain. De même encore, quand on nous commande (1 Jn 3, 16) de " donner notre vie pour nos frères ", c'est-à-dire la vie de notre corps, on nous laisse entendre que nous devons aimer le prochain davantage que notre propre corps. Enfin, quand on nous commande (Ga 6, 10) " de faire plus de bien à nos frères dans la foi ", et quand on blâme (1 Tm 5, 8) " celui qui ne prend pas soin des siens, surtout de ses familiers ", on nous laisse entendre que nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs et ceux qui nous sont plus proches.

3. L'expression: " Tu aimeras ton prochain " laisse entendre, par voie de conséquence, que ceux qui sont plus proches doivent être aimés davantage.

mến một cách ít hơn kẻ mà người ta phải yêu mến nhiều hơn, người ta muốn hòa hợp nhiều hơn với kẻ mà người ta phải hòa hợp ít hơn. Trong trường hợp này, người ta lỗi phạm sự bất công đối với kẻ người ta phải yêu mến nhiều hơn.

2. Trật tự phải đặt trong bốn đối tượng mà người ta phải yêu mến bằng đức mến được chỉ cho biết rõ ràng trong Kinh thánh. Quả thế, khi người ta truyền lệnh cho chúng ta yêu mến Thiên Chúa hết lòng, người ta để cho chúng ta hiểu rằng chúng ta phải yêu mến Thiên Chúa trên hết mọi sự. Khi người ta truyền lệnh cho chúng ta yêu mến người đồng loại như chính chúng ta, người ta làm cho biết tình yêu đối với chính mình hơn tình yêu đối với người đồng loại. Cũng vậy, khi người ta truyền lệnh cho chúng ta bỏ sự sống mình vì anh em (1Ga 3,16), nghĩa là bỏ sự sống của thân thể chúng ta, người ta để chúng ta hiểu rằng chúng ta phải yêu mến người đồng loại hơn thân thể chúng ta. Cuối cùng, khi người ta truyền lệnh cho chúng ta (Ga 6,10) làm nhiều điều tốt hơn cho các anh em trong đức tin, và khi người ta quở trách (1Tm 5,8) kẻ không lo lắng cho những người thuộc về mình, nhất là cho những người trong gia đình, người ta để chúng ta hiểu rằng chúng ta phải yêu mến nhiều hơn những người tốt hơn và những người gần gũi chúng ta hơn.

Lời nói: "Ngươi hãy yêu mến người đồng loại của ngươi" để cho chúng ta hiểu rằng do đường lối hậu quả, những kẻ gần gũi chúng ta hơn phải được chúng ta yêu mến nhiều hơn.

QUAESTIO 45

DE DONO SAPIENTIAE, QUOD RESPONDET CARITATI

OF THE GIFT OF WISDOM (SIX ARTICLES)

LE DON DE SAGESSE

ÂN HUỆ KHÔN NGOAN

Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati. Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica. Quarto, utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali. Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

We must now consider the gift of wisdom which corresponds to charity; and firstly, wisdom itself, secondly, the opposite vice. Under the first head there are six points of inquiry: (1) Whether wisdom should be reckoned among the gifts of the Holy Ghost? (2) What is its subject? (3) Whether wisdom is only speculative or also practical? (4) Whether the wisdom that is a gift is compatible with mortal sin? (5) Whether it is in all those who have sanctifying grace? (6) Which beatitude corresponds to it?

Nous allons maintenant considérer le don de sagesse qui correspond à la charité. D'abord la sagesse elle-même (Question 45), ensuite le vice qui lui est opposé (Question 46). 1. Doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit? - **2.** Quel est son siège dans l'homme? - 3. Est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique? - 4. La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel? - 5. Existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante? - 6. Quelle béatitude lui correspond?

Nghiên cứu ân huệ khôn ngoan tương ứng với đức mến. Trước hết, chúng ta nghiên cứu ân huệ khôn ngoan tại sự (Q.45). Sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu tật xấu đối lập với ân huệ khôn ngoan (Q.46). Ân huệ khôn ngoan được kể ra trong các ân huệ Chúa Thánh Thần? Cái gì là chủ thể của nó ở nơi con người? Nó chỉ là suy lý hoặc cũng là thực tiễn? Ân huệ khôn ngoan xét như là ân huệ, có thể đồng hiện hữu với trọng tội không? Nó hiện hữu ở nơi mọi người có ơn thánh hóa không? Mối hạnh phúc nào tương ứng với nó.

ARTICULUS 1
Utrum sapientia debeat inter dona spiritus sancti computari

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat

ARTICLE 1
Whether wisdom should be reckoned among the gifts of the Holy Ghost ?

Objections 1. It would seem that wisdom ought not to be reckoned

ARTICLE 1
La sagesse doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit ?

Objections 1. Non, semble-t-il. En effet, les dons sont plus

TIẾT 1
Ân huệ khôn ngoan được kể ra trong các ân huệ Chúa Thánh Thần ?

VẤN NẠN 1. Các ân huệ hoàn hảo hơn các nhân đức như chúng ta đã

inter dona spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum, unde et Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod nullus virtutibus male utitur. Ergo multo magis dona spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum, dicitur enim Iac. III quaedam sapientia esse terrena, animalis, diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona spiritus sancti.

among the gifts of the Holy Ghost. For the gifts are more perfect than the virtues, as stated above (FS, Q[68], A[8]). Now virtue is directed to the good alone, wherefore Augustine says (De Lib. Arb. ii, 19) that "no man makes bad use of the virtues." Much more therefore are the gifts of the Holy Ghost directed to the good alone. But wisdom is directed to evil also, for it is written (James 3:15) that a certain wisdom is "earthly, sensual, devilish." Therefore wisdom should not be reckoned among the gifts of the Holy Ghost.

parfaits que les vertus, nous l'avons dit précédemment. Or la vertu ne se réfère qu'au bien, ce qui a fait dire à S. Augustin que " personne ne fait un mauvais usage des vertus ". A plus forte raison en est-il ainsi des dons du Saint-Esprit, qui ne se réfèrent qu'au bien. Mais la sagesse se réfère aussi au mal. S. Jacques (3, 15) parle d'une sagesse " terrestre, animale, diabolique ". La sagesse ne doit donc pas être placée parmi les dons du Saint-Esprit.

nói ở trước (I-II, Q.68, a.8). Mà nhân đức chỉ quy về sự tốt, điều đó khiến thánh Augustinô lên tiếng: "Không ai sử dụng xấu các nhân đức" (De Lib. Arb. 2,19). Các ân huệ Chúa Thánh Thần càng như thế hơn nữa, bởi vì chúng nó chỉ quy về sự tốt. Mà sự khôn ngoan cũng quy về sự xấu. Thánh Giacôbê (3,15) nói về một sự khôn ngoan thuộc về trần gian, thú tính và ma quỉ. Vậy sự khôn ngoan không được đặt trong các ân huệ của Chúa Thánh Thần.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin., *sapientia est divinarum rerum cognitio*. Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

2. Further, according to Augustine (De Trin. xii, 14) "wisdom is the knowledge of Divine things." Now that knowledge of Divine things which man can acquire by his natural endowments, belongs to the wisdom which is an intellectual virtue, while the supernatural knowledge of Divine things belongs to faith which is a theological virtue, as explained above (Q[4], A[5]; FS, Q[62], A[3]). Therefore wisdom should be called a virtue rather than a gift.

2. D'après S. Augustin, " la sagesse est la connaissance des choses divines ". Or la connaissance des choses divines dont l'homme est naturellement capable relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Quant à la connaissance surnaturelle des choses divines, elle appartient à la foi qui est une vertu théologale, nous l'avons montré antérieurement. On devrait donc appeler la sagesse une vertu plutôt qu'un don.

2.Theo thánh Augustinô (De Trin. 14,1): "Sự khôn ngoan là sự hiểu biết các điều thuộc về Thiên Chúa". Mà sự hiểu biết các điều thuộc về Thiên Chúa mà con người một cách tự nhiên có thể đạt tới thì lệ thuộc vào sự khôn ngoan; và sự khôn ngoan này là một trí đức. Còn về sự hiểu biết siêu nhiên các điều thuộc về Thiên Chúa, nó thuộc về đức tin là một nhân đức đối thần, như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.1, a.1). Vậy người ta phải gọi sự khôn ngoan là một nhân đức đúng hơn là một ân huệ.

PRAETEREA, Iob XXVIII dicitur, *ecce timor domini ipsa est sapientia*, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Ubi secundum litteram Septuaginta, qua utitur Augustinus, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor quam pietas ponuntur dona spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona spiritus sancti quasi donum ab aliis distinctum.

3. Further, it is written (Job 28:28): "Behold the fear of the Lord, that is wisdom, and to depart from evil, that is understanding." And in this passage according to the rendering of the Septuagint which Augustine follows (De Trin. xii, 14; xiv, 1) we read: "Behold piety, that is wisdom." Now both fear and piety are gifts of the Holy Ghost. Therefore wisdom should not be reckoned among the gifts of the Holy Ghost, as though it were distinct from the others.

3. Nous lisons au livre de Job (28, 28): " La crainte du Seigneur, voilà la sagesse; s'écarter du mal, voilà l'intelligence. " Quant au texte des Septante utilisé par S. Augustin, il porte: " La piété, voilà la sagesse. " Or, la crainte aussi bien que la piété sont déjà placées parmi les dons du Saint-Esprit. Il n'y a donc pas lieu de compter la sagesse comme un don différent des autres.

3. Có lời ghi chép: "Sự kính sợ Thiên Chúa, đó là sự khôn ngoan; tránh sự xấu, đó là sự hiểu biết." Còn về bản văn Thất thập nhị được thánh Augustinô sử dụng có lời: "Lòng đạo đức, đó là sự khôn ngoan." Mà, sự kính sợ cũng như lòng đạo đức được đặt trong các ân huệ Chúa Thánh Thần. Vậy không có lý do kể ra sự khôn ngoan là một ân huệ phân biệt với các ân huệ khác.

SED CONTRA est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus domini, sapientiae et intellectus*, et cetera.

On the contrary, It is written (Is. 11:2): "The Spirit of the Lord shall rest upon Him; the spirit of wisdom and of understanding."

En sens contraire, nous lisons en Isaïe (11, 2): " Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, etc. "

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc trong sách tiên tri Isaia: "Thánh Thần Thiên Chúa, Thánh Thần khôn ngoan và trí thức, sẽ ngự trên Người", v.v...

RESPONDEO dicendum quod secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, *ut sapiens architectus fundamentum posui*. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per spiritum sanctum, secundum illud I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*; quia, sicut ibidem dicitur,

I answer that, According to the Philosopher (Metaph. i: 2), it belongs to wisdom to consider the highest cause. By means of that cause we are able to form a most certain judgment about other causes, and according thereto all things should be set in order. Now the highest cause may be understood in two ways, either simply or in some particular genus. Accordingly he that knows the highest cause in any particular genus, and by its means is able to judge and set in order all the things that belong to that genus, is said to be wise in that genus, for instance in medicine or architecture, according to 1 Cor. 3:10: "As a wise architect, I have laid a foundation." On the other hand, he who knows the cause that is simply the highest, which is God, is said to be wise simply, because he is able to judge and set in order all things according to Divine rules. Now man obtains this judgment through the Holy Ghost, according to 1

Réponse : Selon le Philosophe, il revient au sage de considérer la cause la plus élevée par laquelle on peut juger de tout avec une grande certitude et d'après laquelle il faut tout ordonner. Or, la cause la plus élevée peut s'entendre d'une double façon: ou bien d'une manière absolue ou bien dans un certain domaine. Celui qui connaît la cause la plus élevée dans un domaine, peut grâce à elle juger et ordonner tout ce qui appartient à cet ordre de choses. Il est sage en ce domaine, par exemple en médecine ou en architecture. " Comme un sage architecte, j'ai posé les fondations ", écrit S. Paul (1 Co 3, 10). Mais celui qui connaît d'une manière absolue la cause la plus élevée qui est Dieu, on dit qu'il est sage absolument, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses selon les règles divines. Or, c'est le Saint-Esprit qui donne à l'homme d'avoir un tel jugement. "

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Metaph. 1,2), việc làm của kẻ khôn ngoan là cứu xét nguyên nhân tối cao mà do đó người ta có thể phán đoán về mọi sự vật một cách rất chắc chắn và do đó người ta phải sắp đặt mọi sự vật. Mà, nguyên nhân tối cao được hiểu theo hai thể cách: hoặc theo thể cách tuyệt đối, hoặc trong một lĩnh vực nào đó. Kẻ hiểu biết nguyên nhân tối cao trong một lĩnh vực nào, có thể nhờ nó mà phán đoán và sắp đặt tất cả những cái gì thuộc về trật tự này của các sự vật. Họ khôn ngoan trong lãnh vực này, thí dụ, trong y khoa hoặc kiến trúc. Thánh Phaolô đã viết (1Cr 3,10): "Như kiến trúc sư khôn ngoan, tôi đã đặt nền móng." Mà kẻ hiểu biết cách tuyệt đối nguyên nhân tối cao, tức là Thiên Chúa, người ta nói họ khôn ngoan cách tuyệt đối, trong tư cách họ có thể phán đoán và sắp đặt tất cả mọi sự vật theo các qui tắc của Thiên Chúa. Mà, chính Đức Chúa Thánh Thần là Đấng ban cho con người một sự

spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum spiritus sancti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro vel perfectus latro, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ierem. IV, *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt*. Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli, de quo dicitur Iob XLI, *ipse est rex super universos filios superbiae*.

AD SECUNDUM dicendum quod sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. III. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam, sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic.

AD TERTIUM dicendum quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod pietas est sapientia. Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

Cor. 2:15: “The spiritual man judgeth all things,” because as stated in the same chapter (1 Cor. 2:10), “the Spirit searcheth all things, yea the deep things of God.” Wherefore it is evident that wisdom is a gift of the Holy Ghost.

Reply to objection 1. A thing is said to be good in two senses: first in the sense that it is truly good and simply perfect, secondly, by a kind of likeness, being perfect in wickedness; thus we speak of a good or a perfect thief, as the Philosopher observes (Metaph. v, text. 21). And just as with regard to those things which are truly good, we find a highest cause, namely the sovereign good which is the last end, by knowing which, man is said to be truly wise, so too in evil things something is to be found to which all others are to be referred as to a last end, by knowing which, man is said to be wise unto evil doing, according to Jer. 4:22: “They are wise to do evils, but to do good they have no knowledge.” Now whoever turns away from his due end, must needs fix on some undue end, since every agent acts for an end. Wherefore, if he fixes his end in external earthly things, his “wisdom” is called “earthly,” if in the goods of the body, it is called “sensual wisdom,” if in some excellence, it is called “devilish wisdom” because it imitates the devil's pride, of which it is written (Job 41:25): “He is king over all the children of pride.”

Reply to objection 2. The wisdom which is called a gift of the Holy Ghost, differs from that which is an acquired intellectual virtue, for the latter is attained by human effort, whereas the latter is “descending from above” (James 3:15). In like manner it differs from faith, since faith assents to the Divine truth in itself, whereas it belongs to the gift of wisdom to judge according to the Divine truth. Hence the gift of wisdom presupposes faith, because “a man judges well what he knows” (Ethic. i, 3).

Reply to objection 3. Just as piety which pertains to the worship of God is a manifestation of faith, in so far as we make profession of faith by worshipping God, so too, piety manifests wisdom. For this reason piety is stated to be wisdom, and so is fear, for the same reason, because if a man fear and worship God, this shows that he has a right judgment

L'homme spirituel juge toutes choses “, selon S. Paul, car “ l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines “ (1 Co 2, 15). Il est donc évident que la sagesse est un don du Saint-Esprit.

Solutions 1. On parle du bien de deux façons. D'une première façon, le bien est ce qui est vraiment bien et absolument parfait. D'une autre façon, par similitude, on dira qu'un être est bon lorsqu'il est parfait en malice. Ainsi on parlera d'un “ bon voleur “ ou d'un “ parfait voleur “, comme le montre Aristote. Et de même qu'il existe une cause suprême dans le domaine des êtres vraiment bons, et c'est le souverain bien, fin ultime dont la connaissance rend l'homme vraiment sage; de même il existe dans le domaine des êtres mauvais un être auquel les autres réfèrent comme à la fin ultime. L'homme qui connaît est un sage pour faire le mal. “ Ils sont sages pour faire le mal, mais ils ne savent pas faire le bien “, dit Jérémie (4, 22). Quiconque en effet se détourne de la fin requise se donne nécessairement une fin mauvaise, parce que tout agent agit en vue de la fin. Quand on met sa fin dans biens terrestres, la sagesse est “ une sagesse terrestre “; si c'est dans les biens corporels, la sagesse est “ une sagesse animale “; si c'est dans quelque supériorité, la sagesse est “ une sagesse diabolique “, car on imite l'orgueil du diable qui est (Jb 41, 26) “ le roi de tous les fils de l'orgueil “.

2. La sagesse comptée parmi les dons du Saint-Esprit est différente de celle qui est comptée comme une vertu intellectuelle acquise. Car celle-ci s'obtient par l'effort humain, et celle-la, au contraire “ descend d'en-haut “, comme dit S. Jacques (3, 15). Elle diffère aussi de la foi, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que c'est le jugement conforme à la vérité divine qui est le fait du don de sagesse. Et c'est pourquoi le don de sagesse présuppose la foi, car “ chacun juge bien ce qu'il connaît “, dit le Philosophe.

3. La piété qui relève du culte divin, manifeste notre foi en tant que nous professons cette foi en rendant un culte à Dieu; c'est de la même manière que la piété manifeste la sagesse. Voilà pourquoi l'on dit que “ la piété est sagesse “. Il en est de même pour la crainte. En effet, l'homme montre qu'il a un jugement juste en ce qui concerne les choses divines, parce qu'il craint et

phán đoán như thế. Theo thánh Phaolô, con người thần thiêng thì đoán xét mọi sự, bởi vì Thánh Thần dò xét mọi sự vật cho đến các sự thẳm sâu của Thiên Chúa” (1Cr 2,15). Vậy rõ ràng sự. khôn ngoan là ân huệ của Chúa Thánh Thần.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đề cập đến sự tốt theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, sự tốt là cái gì cách đích thực và tuyệt đối hoàn hảo. Thể cách thứ hai, bằng sự tương tự, người ta nói một vật tốt khi nó hoàn thành trong sự ác ý. Như vậy, người ta nói một người ăn trộm hoàn hảo như Triết gia minh chứng (Metaph. 5,4). Và cũng như hiện hữu một nguyên nhân tối cao trong lãnh vực của các hữu thể tốt đích thực, và đó là sự tốt tối thượng, là cùng đích mà sự hiểu biết cùng đích này làm cho con người trở nên khôn ngoan đích thực; cũng vậy, hiện hữu trong lãnh vực các hữu thể xấu một hữu thể mà các hữu thể khác quy về đó là cùng đích. Con người hiểu biết cùng đích này là khôn ngoan để làm sự xấu. Tiên tri Giêrêmia đã nói: “Họ khôn ngoan để làm điều xấu, nhưng họ không biết làm điều tốt” (Gr 4,22). Quả thế, bất cứ ai quay mình đi khỏi mục đích cần phải có thì một cách tất yếu đem lại cho mình mục đích xấu, bởi vì mọi tác nhân hành động vì mục đích. Khi người ta đặt mục đích của mình trong các của cải trần gian, sự khôn ngoan là sự khôn ngoan trần gian; nếu ở trong của cải hữu hình, sự khôn ngoan là sự khôn ngoan thú vật; nếu ở trong một sự cao thượng hơn, sự khôn ngoan là sự khôn ngoan ma quỉ, vì người ta bắt chước sự khôn ngoan của ma quỷ là vua của mọi con cái của sự kiêu ngạo (G 41,26).

2. Sự khôn ngoan được kể trong các ân huệ Chúa Thánh Thần thì phân biệt với sự khôn ngoan được coi là một trí đức đắc thủ, vì trí đức thu lượm được bởi sự nỗ lực của nhân loại, và sự khôn ngoan kia được bởi trời ban xuống như thánh Giacôbê nói (3,15). Nó cũng phân biệt với đức tin, vì đức tin đưa ra sự ưng thuận của mình cho chân lý Thiên Chúa được xem xét tại sự, trong khi chính sự phán đoán phù hợp với chân lý Thiên Chúa là việc làm của ân huệ khôn ngoan. Và do đó, ân huệ khôn ngoan giả định trước đức tin, vì mỗi người phán đoán cách tốt điều mình hiểu biết như Triết gia minh chứng (Eth. 1,3).

3. Lòng đạo đức thuộc về sự thờ phượng Thiên Chúa, biểu lộ đức tin của chúng ta trong tư cách chúng ta tuyên xưng đức tin này bằng cách phụng thờ Thiên Chúa; chính theo thể cách này mà lòng đạo đức biểu lộ ân huệ khôn ngoan. Do đó mà người ta nói lòng đạo đức là sự khôn ngoan. Cũng có như thế đối với ân huệ kính sợ. Quả thế, con người chứng tỏ mình có sự phán đoán đích thực trong những điều liên hệ với các

ARTICULUS 2
Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in libro de gratia novi Test., quod sapientia est caritas Dei. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

PRAETEREA, Eccli. VI dicitur, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est*. Dicitur autem sapientia quasi sapida scientia, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

PRAETEREA, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod sapientia contrariatur stultitiae. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed about Divine things.

ARTICLE 2
Whether wisdom is in the intellect as its subject ?

Objections 1. It would seem that wisdom is not in the intellect as its subject. For Augustine says (Ep. cxx) that "wisdom is the charity of God." Now charity is in the will as its subject, and not in the intellect, as stated above (Q[24], A[1]). Therefore wisdom is not in the intellect as its subject.

2. Further, it is written (Ecclus. 6:23): "The wisdom of doctrine is according to her name," for wisdom [sapientia] may be described as "sweet-tasting science [sapida scientia]," and this would seem to regard the appetite, to which it belongs to taste spiritual pleasure or sweetness. Therefore wisdom is in the appetite rather than in the intellect.

3. Further, the intellective power is sufficiently perfected by the gift of understanding. Now it is superfluous to require two things where one suffices for the purpose. Therefore wisdom is not in the intellect.

On the contrary, Gregory says (Moral. ii, 49) that "wisdom is contrary to folly." But folly is in the intellect. Therefore wisdom is also

I answer that, As stated above (A[1]), wisdom denotes a certain rectitude of judgment according to the Eternal Law. Now rectitude of judgment is twofold: first, on account of perfect use of reason, secondly, on account of a certain connaturality with the matter about which one has to judge. Thus, about matters of chastity, a man after inquiring with his reason forms a right judgment, if he has learnt the science of morals, while he who has the habit of chastity judges of such matters by a kind of connaturality. Accordingly it belongs to the wisdom that is an intellectual virtue to pronounce right judgment about Divine things after reason has made its inquiry, but it belongs to wisdom as a gift of the Holy Ghost to judge aright about them on account of connaturality with them: thus Dionysius says (Div. Nom. ii) that "Hierotheus is perfect in Divine things, for he not only learns, but is patient of, Divine things." Now this sympathy or connaturality for Divine things is the result of charity, which unites us to God, according to 1 Cor. 6:17: "He who is joined to the Lord, is one spirit." Consequently wisdom which is a gift, has its cause in the will, which cause is charity, but it has its essence in the intellect, whose act honore Dieu.

ARTICLE 2
Quel est le siège de la sagesse ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle réside dans l'intelligence, car pour S. Augustin " la sagesse est la charité de Dieu ". Mais la charité a son siège dans la volonté et non pas dans l'intelligence, comme on l'a vu plus haut. Donc la sagesse n'a pas son siège dans l'intelligence.

2. " La sagesse qui instruit justifie son nom " (Si 6, 22). Or, la sagesse s'appelle ainsi (sapientia) parce qu'elle est une science savoureuse (sapida scientia), ce qui semble relever du sentiment, auquel il appartient d'éprouver les joies et douceurs spirituelles. La sagesse n'a donc pas son siège dans l'intelligence, mais plutôt dans le sentiment.

3. La puissance intellectuelle est pleinement perfectionnée par le don d'intelligence. Et quand une chose suffit pour en parfaire une autre, ü est inutile d'en supposer plusieurs. La sagesse n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

En sens contraire, selon S. Grégoire, la sagesse est contraire à la sottise. Mais la sottise est dans l'intelligence. Donc aussi la sagesse.

Réponse : La sagesse, nous venons de le dire, implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons: ou bien en raison d'un usage parfait de la raison; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle; tandis que celui qui a l'habitus de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin " non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1 Co 6, 17): " Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. " Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son sự vật thuộc về Thiên Chúa, bởi vì họ kính sợ và tôn vinh Thiên Chúa.

TIẾT 2
Cái gì là chủ thể của ân huệ khôn ngoan ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói (Lettre 140,18): "Ân huệ khôn ngoan là đức mến đối với Thiên Chúa". Mà đức mến có chủ thể ở trong ý chí chứ không ở trong trí năng như người ta đã thấy ở trước (Q.24, a.1). Vậy ân huệ khôn ngoan không có chủ thể là trí năng.

2. Sự khôn ngoan dạy dỗ, biện minh tên của mình (Kn 22). Mà sự khôn ngoan được gọi tên như thế (sapientia), bởi vì nó là sự hiểu biết thú vị (sapida scientia), điều đó xem ra lệ thuộc vào tình cảm, và việc làm của tình cảm là cảm thấy những sự vui mừng và những sự ngọt ngào thiêng liêng. Vậy ân huệ khôn ngoan không ở trong trí năng, nhưng ở trong tình cảm.

3. Năng lực thuộc về trí năng được kiện toàn đầy đủ bởi ân huệ trí thức, và khi một sự vật đủ để làm hoàn hảo một sự vật khác, thì một cách vô ích người ta giả định nhiều sự vật. Vậy ân huệ khôn ngoan không có trí năng là chủ thể của mình.

TRÁI LẠI, Theo thánh Grêgôriô (Moral. 2,49), ân huệ khôn ngoan trái nghịch với sự ngu ngốc. Mà sự ngu ngốc ở trong trí năng. Vậy ân huệ khôn ngoan cũng ở trong trí năng.

TRẢ LỜI : Ân huệ khôn ngoan như chúng ta mới đề cập đến, bao hàm việc người ta phán đoán cách ngay thẳng nào đó tùy theo các lý do của Thiên Chúa. Mà sự ngay thẳng này trong sự phán đoán có thể hiện hữu theo hai thể cách: hoặc ở trong sự sử dụng hoàn hảo của trí năng; hoặc vì đồng nhiên tính nào đó với các sự vật mà nó đưa ra sự phán đoán. Như vậy, trong cái gì liên hệ sự trinh khiết, kẻ học môn đạo đức phán đoán đúng do sự điều tra của trí năng; đang khi kẻ có tập quán về trinh khiết phán đoán đúng về sự trinh khiết bởi đồng nhiên tính với nó. Như vậy, đối với cái gì liên hệ với điều thuộc về Thiên Chúa, việc đưa ra sự phán đoán đúng do sự điều tra của trí năng, lệ thuộc vào sự khôn ngoan là một trí đức. Còn việc phán đoán đúng về các điều thuộc về Thiên Chúa theo thể cách của đồng nhiên tính lệ thuộc vào sự khôn ngoan trong tính cách nó là ân huệ Chúa Thánh Thần. Denys (De Div. Nom. 2,9) khi nói về Hiérothée, đã nói về ông này là kẻ hoàn hảo trong các điều liên hệ với Thiên Chúa không những bởi vì ông đã học biết điều đó, mà còn bởi vì ông đã cảm thấy điều đó. Sự thiện cảm này hay đồng nhiên tính này với điều thuộc về Thiên Chúa đã được đức mến ban cho chúng ta, đức mến là nhân đức kết hợp chúng ta với Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô nói: "Kẻ kết hợp với Thiên Chúa là một tinh thần duy nhất với Ngài" (1Cr 6,17). Như vậy, sự khôn ngoan với tính cách là ân huệ có nguyên nhân là đức

essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae, secundum quod saporem quendam importat.
Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiae ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

ARTICULUS 3
Utrum sapientia sit practica, sed speculativa tantum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiae est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quae est donum est speculativa, et non practica.

PRAETEREA, practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.
PRAETEREA, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur, in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur*. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia ut dicitur Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio eius, nec taedium convictus illius*. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. IV, *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

is to judge aright, as stated above (FS, Q[14], A[1]).

Reply to objection 1. Augustine is speaking of wisdom as to its cause, whence also wisdom [sapientia] takes its name, in so far as it denotes a certain sweetness [saporem].
Hence the Reply to the Second Objection is evident, that is if this be the true meaning of the text quoted. For, apparently this is not the case, because such an exposition of the text would only fit the Latin word for wisdom, whereas it does not apply to the Greek and perhaps not in other languages. Hence it would seem that in the text quoted wisdom stands for the renown of doctrine, for which it is praised by all.
Reply to objection 3. The intellect exercises a twofold act, perception and judgment. The gift of understanding regards the former; the gift of wisdom regards the latter according to the Divine ideas, the gift of knowledge, according to human ideas.

ARTICLE 3
Whether wisdom is merely speculative, or practical also ?

Objections 1. It would seem that wisdom is not practical but merely speculative. For the gift of wisdom is more excellent than the wisdom which is an intellectual virtue. But wisdom, as an intellectual virtue, is merely speculative. Much more therefore is wisdom, as a gift, speculative and not practical.

2. Further, the practical intellect is about matters of operation which are contingent. But wisdom is about Divine things which are eternal and necessary. Therefore wisdom cannot be practical.
3. Further, Gregory says (Moral. vi, 37) that "in contemplation we seek the Beginning which is God, but in action we labor under a mighty bundle of wants." Now wisdom regards the vision of Divine things, in which there is no toiling under a load, since according to Wis. 8:16, "her conversation hath no bitterness, nor her company any tediousness." Therefore wisdom is merely contemplative, and not practical or active.

On the contrary, It is written (Col. 4:5): "Walk with wisdom towards them that are without." Now this pertains to action. Therefore wisdom is not merely speculative, but also practical.

essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, comme on l'a vu antérieurement.

Solutions 1. S. Augustin parle ici de la sagesse quant à sa cause. C'est de celle-ci qu'elle tient son nom de sagesse, selon qu'elle comporte une certaine saveur.

2. Cela éclaire la réponse à la deuxième objection, si cependant c'est bien le sens qu'il faut donner à ce texte. Il ne le semble pas, parce qu'une telle explication ne convient à la sagesse que selon son nom latin. En grec, ni peut-être en d'autres langues, cela ne va pas. Aussi semble-t-il plutôt que le mot sagesse est pris ici pour la réputation qu'elle possède aux yeux de tous.

3. L'intelligence a deux activités: elle perçoit et elle juge. A la première de ces activités est ordonné le don d'intelligence; à la seconde, selon les valeurs divines, le don de sagesse, et, en ce qui concerne les valeurs humaines, le don de science.

ARTICLE 3
La sagesse est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique ?

Objections 1. Il semble que la sagesse ne soit pas pratique, mais seulement spéculative. En effet, le don de sagesse dépasse en excellence la sagesse considérée comme vertu intellectuelle. Or, comme vertu intellectuelle, la sagesse est uniquement spéculative. Donc, à plus forte raison, le don de sagesse est-il d'ordre spéculatif et non d'ordre pratique.
2. L'intelligence pratique concerne les actions à faire, qui sont contingentes. Mais la sagesse concerne le divin, qui est éternel et nécessaire. Donc la sagesse ne peut pas être pratique.
3. Selon S. Grégoire, " dans la contemplation on cherche le principe, qui est Dieu; dans l'action au contraire, on peine sous le fardeau de la nécessité ". Or, la sagesse s'occupe de la vision du divin qui n'est pas un labeur écrasant; comme dit le livre de la Sagesse (8, 16): " Sa société ne cause pas d'amertume ni son commerce, d'ennui. " La sagesse est donc uniquement contemplative, elle n'est ni pratique ni active.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Colossiens (4, 5): " Conduisez-vous en toute sagesse à l'égard de ceux du dehors. " Cela relève bien de l'action. Donc la sagesse n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

mến ở trong ý chí; còn nó có yếu tính của mình ở trong trí năng, và hành động của trí năng là phán đoán đúng như chúng ta đã trông thấy ở trước.
GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đây đề cập đến sự khôn ngoan về nguyên nhân của nó, chính do nguyên nhân này mà nó có tên là sự khôn ngoan, tùy theo nó đưa ra một vị nào đó.
2. Do đó, người ta thấy rõ ràng lời giải đáp cho vấn nạn nếu đó chính là ý nghĩa người ta chỉ về cho bản văn này, xem ra không phải như thế, bởi vì một sự giải thích như vậy chỉ thích hợp cho sự khôn ngoan theo tên của nó trong tiếng Latinh. Trong tiếng Hylạp, cũng có lẽ trong các ngôn ngữ khác, điều đó không được. Như vậy một cách đúng hơn, từ ngữ khôn ngoan được hiểu ở đây theo tiếng tốt của nó trước mặt mọi người.

3. Trí năng có hai hoạt động: nó hiểu biết và phán đoán. Ân huệ trí thức được sắp đặt đến sự hiểu biết này; ân huệ khôn ngoan theo các giá trị thuộc về Thiên Chúa được sắp đặt đến sự phán đoán; còn đối với những cái gì liên hệ với các giá trị nhân loại, chúng ta có ân huệ hiểu biết.

TIẾT 3
Ân huệ khôn ngoan chỉ là suy lý, hoặc cũng là thực tiễn ?

VẤN NẠN 1. Ân huệ khôn ngoan về sự hoàn hảo vượt qua sự khôn ngoan được coi là trí đức. Mà, với tư cách là trí đức, sự khôn ngoan chỉ là suy lý. Vậy ân huệ khôn ngoan càng thuộc về trật tự suy lý hơn nữa, chứ không thuộc về trật tự thực tiễn.

2. Trí năng thực tiễn liên hệ với các hành động sẽ thi hành và các hành động này thì bất tất. Mà ân huệ khôn ngoan liên hệ với điều thuộc về Thiên Chúa vĩnh cửu và tất yếu. Vậy ân huệ khôn ngoan không thực tiễn.
3. Theo thánh Grêgôriô (Moral 6,37), "Trong sự chiêm ngưỡng, người ta tìm kiếm cái nguyên lý, tức là Thiên Chúa; trái lại, trong hành động, người ta đau khổ dưới gánh nặng của tất yếu tính". Mà, sự khôn ngoan chỉ chăm lo về sự trông thấy điều thuộc về Thiên Chúa, và điều này không phải là việc nặng nề khó nhọc như sách Khôn ngoan (8,16) nói: "Việc tiếp xúc với sự khôn ngoan không gây nên sự cay đắng, và sự giao tiếp với nó cũng không đem lại sự buồn phiền." Vậy ân huệ khôn ngoan chỉ là suy lý, nó không thực tiễn cũng không hoạt động.
TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Anh em hãy cư xử một cách khôn ngoan hoàn toàn đối với những người bên ngoài" (Cl 4,5). Điều đó rõ ràng nói về hành động. Vậy ân huệ khôn ngoan không phải chỉ là suy lý mà còn thực tiễn.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

AD SECUNDUM dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et aeterna, sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

AD TERTIUM dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

ARTICULUS 4
Utrum sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt praecipue sancti gloriantur, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Sed de sapientia non debet aliquis gloriari, secundum illud Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua*. Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

PRAETEREA, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae,

I answer that, As Augustine says (De Trin. xii, 14), the higher part of the reason is the province of wisdom, while the lower part is the domain of knowledge. Now the higher reason according to the same authority (De Trin. xii, 7) "is intent on the consideration and consultation of the heavenly," i.e. Divine, "types" [*Cf. FP, Q[79], A[9]; FS, Q[74], A[7]]; it considers them, in so far as it contemplates Divine things in themselves, and it consults them, in so far as it judges of human acts by Divine things, and directs human acts according to Divine rules. Accordingly wisdom as a gift, is not merely speculative but also practical.

Reply to objection 1. The higher a virtue is, the greater the number of things to which it extends, as stated in De Causis, prop. x, xvii. Wherefore from the very fact that wisdom as a gift is more excellent than wisdom as an intellectual virtue, since it attains to God more intimately by a kind of union of the soul with Him, it is able to direct us not only in contemplation but also in action.

Reply to objection 2. Divine things are indeed necessary and eternal in themselves, yet they are the rules of the contingent things which are the subject-matter of human actions.

Reply to objection 3. A thing is considered in itself before being compared with something else. Wherefore to wisdom belongs first of all contemplation which is the vision of the Beginning, and afterwards the direction of human acts according to the Divine rules. Nor from the direction of wisdom does there result any bitterness or toil in human acts; on the contrary the result of wisdom is to make the bitter sweet, and labor a rest.

ARTICLE 4
Whether wisdom can be without grace, and with mortal sin ?

Objections 1. It would seem that wisdom can be without grace and with mortal sin. For saints glory chiefly in such things as are incompatible with mortal sin, according to 2 Cor. 1:12: "Our glory is this, the testimony of our conscience." Now one ought not to glory in one's wisdom, according to Jer. 9:23: "Let not the wise man glory in his wisdom." Therefore wisdom can be without grace and with mortal sin.

2. Further, wisdom denotes knowledge of Divine things, as stated above (A[1]). Now one in mortal sin may have knowledge of the Divine truth, according to Rom.

Réponse : Selon S. Augustin, la partie supérieure de la raison est consacrée à la sagesse, et sa partie inférieure à la science. Or la raison supérieure, toujours selon S. Augustin, porte son attention sur les valeurs suprêmes " pour les considérer et les consulter ". Pour les considérer en ce qu'elle contemple le divin en lui-même; pour les consulter en ce qu'à partir du divin elle juge les activités humaines, qu'elle dirige selon les règles divines. Ainsi donc, la sagesse comme don n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

Solutions 1. Plus une vertu est élevée, plus son domaine est étendu, d'après le livre Des Causes. C'est pourquoi, du fait que la sagesse comme don est plus excellente que la sagesse comme vertu intellectuelle, puisqu'elle atteint Dieu de beaucoup plus près en raison de l'union qui s'établit entre l'âme et lui, elle a le pouvoir de diriger non seulement la contemplation, mais aussi l'actions.

2. Le divin en lui-même est nécessaire et éternel. Cependant il règle les affaires contingentes qui sont la matière des actes humains.

3. Il faut considérer une chose en elle-même avant de la comparer à une autre. C'est pourquoi la contemplation du divin appartient d'abord à la sagesse, qui est la vision du principe; ultérieurement il lui appartient de diriger les actes humains selon les valeurs divines. Mais la sagesse n'apporte ni amertume ni labeur aux actes humains queue dirige. A cause d'elle au contraire, l'amertume se tourne plutôt en douceur, et le labeur en repos.

ARTICLE 4
La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel ?

Objections 1. Il semble que oui. En effet, les saints se glorifient avant tout de ces choses qui ne peuvent coexister avec le péché mortel, selon S. Paul, qui dit (2 Co 1, 12): " Notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience. " Mais nul ne doit se glorifier de sa sagesse, selon Jérémie (9, 23): " Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse. " Donc la sagesse peut exister sans la grâce, en compagnie du péché mortel.

2. La sagesse comporte une connaissance du divin, nous venons de le voir. Mais on peut avoir une connaissance de la vérité divine, même avec le péché mortel, si l'on

TRẢ LỜI : Theo thánh Augustinô (De Trin. 12,14), phần thượng tầng của trí năng quy về sự khôn ngoan, và phần hạ tầng của nó quy về sự hiểu biết; mà trí năng thượng tầng theo thánh Augustinô luôn luôn chú ý đến các giá trị tối cao để suy ngắm chúng nó và bàn hỏi chúng nó. Để suy ngắm chúng nó trong điều nó chiêm ngưỡng điều thuộc về Thiên Chúa tại sự; để bàn hỏi chúng nó trong điều nó đi từ điều thuộc về Thiên Chúa đến phán đoán các hoạt động nhân loại mà nó hướng dẫn theo các qui tắc của Thiên Chúa. Như vậy, ân huệ khôn ngoan không những chỉ là suy lý mà còn thực tiễn.

GIẢI ĐÁP 1. Theo quyển sách Các Nguyên Nhân (§ 9 và 16), một nhân đức càng cao, lãnh vực của nó càng mở rộng. Do đó, bởi vì sự khôn ngoan trong tư cách là ân huệ hoàn hảo hơn sự khôn ngoan trong tư cách là trí đức, bởi vì nó đạt tới Thiên Chúa một cách gần gũi hơn nhiều do sự kết hợp được thiết lập giữa linh hồn với Ngài; nó có quyền hướng dẫn không những sự chiêm ngưỡng, mà còn cả hành động.

2. Điều thuộc về Thiên Chúa tại sự tất yếu và vĩnh cửu. Tuy nhiên, nó sắp đặt các công việc bất tất là chất thể của các hành vi nhân linh.

3. Người ta phải cứu xét một sự vật tại sự trước khi so sánh nó với sự vật khác. Do đó, sự chiêm ngưỡng đều thuộc về Thiên Chúa trước tiên thuộc về ân huệ khôn ngoan là sự trông thấy nguyên lý; sau đó, còn thuộc về nó việc hướng đến các hành vi nhân linh tùy theo các giá trị thuộc về Thiên Chúa. Nhưng ân huệ khôn ngoan không đem lại sự cay đắng cũng không đem lại sự nặng nề khó nhọc cho các hành vi nhân linh nó hướng dẫn. Trái lại vì nó, sự cay đắng trở nên sự ngọt ngào, và sự nặng nề khó nhọc trở thành sự nghỉ ngơi.

TIẾT 4
Ân huệ khôn ngoan có thể đồng hiện hữu với trọng tội không ?

VẤN NẠN 1. Các thánh được vinh quang trước tiên bởi các sự vật không thể đồng hiện hữu với trọng tội theo lời thánh Phaolô đã nói: "Vinh quang của chúng ta đó là bằng chứng của lương tâm chúng ta" (2Cr 1,12). Mà không ai được vinh quang bởi sự khôn ngoan của mình theo lời ghi chép: "Người khôn ngoan không được vinh quang bởi sự khôn ngoan của mình" (Kn 9,23). Vậy ân huệ khôn ngoan có thể hiện hữu mà không có ân sủng, hiện hữu chung với trọng tội.

2. Ân huệ khôn ngoan bao hàm sự hiểu biết điều thuộc về Thiên Chúa, như chúng ta mới trông thấy (a.1 và 3). Mà người ta có thể hiểu biết chân lý Thiên Chúa ngay khi họ có trọng

secundum illud Rom. I, *veritatem Dei in iniustitia detinent*. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in XV de Trin., de caritate loquens, *nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae*. Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. I, in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

RESPONDEO dicendum quod sapientia quae est donum spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. XXX, *sapientia hominum non est mecum*. Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I ad Cor. I, *factus est nobis sapientia a Deo*.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali, non autem illa sapientia de qua loquimur.

AD TERTIUM dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen praesupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS 5
Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam.

1:18: "(Those men that) detain the truth of God in injustice." Therefore wisdom is compatible with mortal sin.

3. Further, Augustine says (De Trin. xv, 18) while speaking of charity: "Nothing surpasses this gift of God, it is this alone that divides the children of the eternal kingdom from the children of eternal perdition." But wisdom is distinct from charity. Therefore it does not divide the children of the kingdom from the children of perdition. Therefore it is compatible with mortal sin.

On the contrary, It is written (Wis. 1:4): "Wisdom will not enter into a malicious soul, nor dwell in a body subject to sins."

I answer that, The wisdom which is a gift of the Holy Ghost, as stated above (A[1]), enables us to judge aright of Divine things, or of other things according to Divine rules, by reason of a certain connaturalness or union with Divine things, which is the effect of charity, as stated above (A[2]; Q[23], A[5]). Hence the wisdom of which we are speaking presupposes charity. Now charity is incompatible with mortal sin, as shown above (Q[24], A[12]). Therefore it follows that the wisdom of which we are speaking cannot be together with mortal sin.

Reply to objection 1. These words are to be understood as referring to worldly wisdom, or to wisdom in Divine things acquired through human reasons. In such wisdom the saints do not glory, according to Prov. 30:2: "The wisdom of men is not with Me": But they do glory in Divine wisdom according to 1 Cor. 1:30: "(Who) of God is made unto us wisdom."

Reply to objection 2. This argument considers, not the wisdom of which we speak but that which is acquired by the study and research of reason, and is compatible with mortal sin.

Reply to objection 3. Although wisdom is distinct from charity, it presupposes it, and for that very reason divides the children of perdition from the children of the kingdom.

ARTICLE 5
Whether wisdom is in all who have grace ?

Objections 1. It would seem that wisdom is not in all who have grace. For it is more to have

en croit S. Paul (Rm 1, 18) - " Ils tiennent la vérité divine captive de l'injustice. " La sagesse peut donc coexister avec le péché mortel.

3. Parlant de la charité, S. Augustin écrit: " Il n'y a rien de plus excellent que ce don de Dieu; il est le seul à séparer les fils du royaume éternel et les fils de la perdition éternelle. " Or la sagesse est distincte de la charité; elle ne sépare donc pas les fils du Royaume et les fils de la perdition. Donc elle peut coexister avec le péché mortel.

En sens contraire, on lit au livre de la Sagesse (1, 4): " La sagesse n'entrera pas dans une âme de mauvaise volonté, et n'habitera pas dans un corps soumis au péché. "

Réponse : La sagesse, don du Saint-Esprit, permet de juger correctement le divin, comme on l'a dit , et les autres choses à partir des règles divines, en vertu d'une certaine connaturalité ou union avec le divin. Ce qui se réalise par la charité, nous l'avons dit. C'est pourquoi la sagesse dont nous parlons présuppose la charité. Or la charité ne peut pas exister en même temps que le péché mortel, comme nous l'avons montré plus haut'. Aussi faut-il conclure que la sagesse dont nous parlons ne peut coexister avec le péché mortel.

Solutions 1. Cette parole doit s'entendre de la sagesse qui concerne les choses du monde, ou les choses divines, mais jugées à partir des raisons humaines. De cette sagesse les saints ne se glorifient pas, mais ils avouent ne pas la posséder, selon cette parole des Proverbes (30, 2): " La sagesse des hommes n'est pas en moi. " Mais ils se glorifient de la sagesse divine, selon S. Paul (1 Co 1, 30): " Le Christ est devenu pour nous sagesse de Dieu. "

2. Il s'agit ici de la connaissance du divin que l'on obtient par une étude et une enquête de la raison. Elle peut coexister avec le péché mortel. Tel n'est pas le cas de la sagesse dont nous parlons.

3. Si la sagesse diffère de la charité, elle la suppose cependant. C'est pourquoi elle sépare les fils de la perdition et les fils du Royaume.

ARTICLE 5
La sagesse existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car il vaut mieux posséder la sagesse que l'écouter. Or, il n'appartient

tội, nếu về điều này người ta tin thánh Phaolô (Rm 1,18). "Những kẻ ấy lấy sự bất chính mà hãm cầm sự thật." Vậy sự khôn ngoan có thể đồng hiện hữu với trọng tội.

3. Khi đề cập đến đức mến, thánh Augustinô (De Trin. 15,18) đã viết: "Không có gì hoàn hảo hơn ân huệ này của Thiên Chúa; nó là cái duy nhất để tách rời các con cái nước vĩnh cửu với các con cái của sự hư mất vĩnh cửu." Mà ân huệ khôn ngoan phân biệt với đức mến; vậy nó không tách rời các con cái của nước trời với các con cái của sự hư mất. Vậy nó có thể đồng hiện hữu với trọng tội.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Khôn ngoan (1,4): "Ân huệ khôn ngoan sẽ không vào một tâm hồn có ý chí xấu, cũng không ở trong một thân thể bị khuất phục dưới tội lỗi."

TRẢ LỜI : Ân huệ khôn ngoan, ân huệ của Chúa Thánh Thần cho phép phán đoán đúng điều thuộc về Thiên Chúa như người ta mới nói (a.2 và 3), và phán đoán các điều khác nhờ các qui tắc của Thiên Chúa, vì đồng nhiên tính nào đó, hoặc vì sự kết hợp với điều thuộc về Thiên Chúa (a.2). Do đó, ân huệ khôn ngoan chúng ta đề cập đến ở đây, giả định trước đức mến. Mà đức mến không có thể hiện hữu đồng thời với trọng tội như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.24, a. 12). Như vậy người ta phải kết luận rằng ân huệ khôn ngoan không thể đồng hiện hữu với trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói này không được hiểu về sự khôn ngoan liên hệ với các sự vật của trần gian, hoặc với các sự vật thuộc về Thiên Chúa được phán đoán theo các lí do nhân loại. Do sự khôn ngoan này các thánh không được vinh quang, nhưng các ngài thú nhận mình không có sự khôn ngoan đó, theo lời sách Cách Ngôn (30,2) : "Sự khôn ngoan của nhân loại không ở trong tôi". Nhưng các ngài vinh quang bởi sự khôn ngoan Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô (1 Cr 1,30) : "Đức Kitô đã trở nên cho chúng ta sự khôn ngoan của Thiên Chúa".

2. Ở đây, người ta đề cập đến sự hiểu biết điều thuộc về Thiên Chúa mà người ta thu lượm được bởi nghiên cứu và điều tra của trí năng. Nó có thể đồng hiện hữu với trọng tội. Đó không phải là trường hợp của ân huệ khôn ngoan chúng ta đề cập đến ở đâu.

3. Ân huệ không ngoan phân biệt với đức mến, nó vẫn giả định đức mến. Do đó, nó tách rời con cái của sự hư mất với con cái của nước trời.

TIẾT 5
Phải chăng ân huệ khôn ngoan hiện hữu nơi mọi người có ơn thánh hóa ?

VẤN NẠN 1. Việc chiếm hữu ân huệ khôn ngoan có giá trị hơn việc lắng nghe nó. Mà, việc làm của

Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I ad Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

PRAETEREA, sapientis est ordinare; ut philosophus dicit, in principio Metaphys. Et Iac. III dicitur quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum praelatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

PRAETEREA, sapientia datur contra stultitiam; ut Gregorius dicit, in II Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

SED CONTRA est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligentes se diligit, ut dicitur Prov. VIII. Sed Sap. VII dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

RESPONDEO dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus*. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, wisdom than to hear wisdom. Now it is only for the perfect to hear wisdom, according to 1 Cor. 2:6: "We speak wisdom among the perfect." Since then not all who have grace are perfect, it seems that much less all who have grace have wisdom.

2. Further, "The wise man sets things in order," as the Philosopher states (Metaph. i, 2): and it is written (James 3:17) that the wise man "judges without dissimulation [*Vulg.: 'The wisdom that is from above . . . is . . . without judging, without dissimulation']". Now it is not for all that have grace, to judge, or put others in order, but only for those in authority. Therefore wisdom is not in all that have grace.

3. Further, "Wisdom is a remedy against folly," as Gregory says (Moral. ii, 49). Now many that have grace are naturally foolish, for instance madmen who are baptized or those who without being guilty of mortal sin have become insane. Therefore wisdom is not in all that have grace.

On the contrary, Whoever is without mortal sin, is beloved of God; since he has charity, whereby he loves God, and God loves them that love Him (Prov. 8:17). Now it is written (Wis. 7:28) that "God loveth none but him that dwelleth with wisdom." Therefore wisdom is in all those who have charity and are without mortal sin.

I answer that, The wisdom of which we are speaking, as stated above (A[4]), denotes a certain rectitude of judgment in the contemplation and consultation of Divine things, and as to both of these men obtain various degrees of wisdom through union with Divine things. For the measure of right judgment attained by some, whether in the contemplation of Divine things or in directing human affairs according to Divine rules, is no more than suffices for their salvation. This measure is wanting to none who is without mortal sin through having sanctifying grace, since if nature does not fail in necessaries, much less does grace fail: wherefore it is written (1 Jn. 2:27): "(His) unction teacheth you of all things." Some, however, receive a higher degree of the gift of wisdom, both as to the contemplation of Divine things (by both knowing more exalted mysteries and being able to impart this knowledge to others) and as to the direction of human affairs according to Divine rules (by being able to direct not only themselves qu'aux parfaits d'écouter la sagesse, selon cette parole de S. Paul (1 Co 2, 6): " Nous parlons sagesse parmi les parfaits. " Ainsi donc, puisque tous ceux qui sont en état de grâce ne sont pas parfaits, il semble beaucoup moins vrai encore que tous ceux qui sont en état de grâce possèdent la sagesse.

2. " Il appartient au sage d'ordonner ", d'après Aristote u. Et S. Jacques (3, 17) dit que " la sagesse juge sans hypocrisie ". Mais il n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce de juger les autres ou de leur donner des ordres, mais seulement aux prélats. Ceux qui sont en état de grâce ne possèdent donc pas tous la sagesse.

3. " La sagesse nous est donnée contre la sottise ", dit S. Grégoire. Or il y a beaucoup de gens ayant la grâce, qui sont sots par nature. Le cas est net par exemple pour ceux qui, lors de leur baptême étaient déjà en état de démence, ou pour ceux qui ensuite, sans commettre de péché, sont devenus fous. Ainsi donc, la sagesse n'existe pas forcément chez tous ceux qui sont en état de grâce.

En sens contraire, celui qui est sans péché mortel est aimé de Dieu, car ayant la charité il aime Dieu, et " Dieu aime ceux qui l'aiment " (Pr 8, 17). Or, d'après le livre de la Sagesse (7, 28): " Dieu n'aime que celui qui habite avec la Sagesse. " Donc, chez tous ceux qui sont en état de grâce et qui sont sans péché mortel, il y a la sagesse.

Réponse : La sagesse dont nous parlons comporte une certaine rectitude de jugement en ce qui concerne le divin à considérer et à consulter, nous venons de le dire. A ce double point de vue, les hommes obtiennent la sagesse à des degrés divers, selon leur union à Dieu. En effet, certains possèdent, en fait de jugement droit, aussi bien dans la contemplation du divin que dans l'organisation des affaires humaines selon les règles divines, uniquement ce qui est nécessaire au salut. Cette sagesse ne manque à personne qui soit sans péché mortel, par la grâce qui rend agréable à Dieu; car, si la nature n'échoue jamais pour ce qui est nécessaire, la grâce y échoue beaucoup moins encore. C'est pourquoi, dit S. Jean (1 Jn 2, 27): " L'onction vous enseignera toutes choses. " Mais certains reçoivent le don de sagesse à un degré plus élevé. D'abord pour la contemplation des choses divines, dans la mesure où ils pénètrent les mystères les plus profonds et où ils peuvent les manifester aux autres. Et aussi pour la direction des choses humaines selon les règles divines, những người hoàn hảo là lắng nghe sự khôn ngoan theo lời thánh Phaolô (1 Cr 2,6) nói: "Chúng ta nói sự khôn ngoan ở giữa những người hoàn hảo." Như vậy, bởi vì mọi người ở trong tình trạng ân sủng không đều hoàn hảo, nên việc mọi người ở trong tình trạng ân sủng đều chiếm hữu ân huệ khôn ngoan thì ít đích thực hơn.

2. Theo Triết gia (Metaph. 1,2), việc sắp đặt thuộc về người khôn ngoan. Và thánh Giacôbê nói:"Sự khôn ngoan phán đoán không giả hình" (Gc 3,17). Mà việc phán đoán các kẻ khác hay truyền lệnh các kẻ khác, không thuộc về mọi người có ân sủng, nhưng chỉ thuộc về các đức Giám mục. Vậy mọi người ở trong tình trạng ân sủng không đều chiếm hữu ân huệ khôn ngoan.

3. Ân huệ khôn ngoan đã được ban cho chúng ta để chống lại sự ngu ngốc như thánh Grêgôriô chủ trương (Moral. 2,49). Mà nhiều người có ân sủng vẫn ngu ngốc theo bản tính. Thí dụ, trường hợp này rõ ràng đối với những người đã điên cuồng trước khi chịu phép rửa tội hoặc những người không phạm tội đã trở nên điên khùng. Như vậy, ân huệ khôn ngoan không hiện hữu cách tuyệt đối ở nơi những người ở trong tình trạng ân sủng.

TRÁI LẠI, Kẻ không có trọng tội được Thiên Chúa yêu mến, bởi vì họ có đức mến; họ yêu mến Thiên Chúa, và Thiên Chúa yêu mến những người yêu mến Ngài (Pr 8,17). Mà, theo sách Khôn ngoan (7,28): "Thiên Chúa chỉ yêu mến người ở với sự khôn ngoan". Vậy, nơi những người trong tình trạng ân sủng và không có trọng tội, có ân huệ khôn ngoan.

TRẢ LỜI : Ân huệ khôn ngoan, chúng ta đề cập đến ở đây, bao hàm một sự ngay thẳng nào đó trong sự phán đoán về điều quan hệ với cái gì thuộc về Thiên Chúa để cứu xét và bàn hỏi như chúng ta mới trình bày ở trước (a.1 và 3). Ở hai phương diện này, nhân loại đạt được sự khôn ngoan theo những bậc khác nhau tùy theo sự kết hợp của họ với Thiên Chúa. Quả thế, một số người trong việc phán đoán ngay thẳng, trong việc chiêm ngưỡng điều thuộc về Thiên Chúa cũng như trong sự tổ chức các công việc nhân loại tùy theo các qui tắc của Thiên Chúa, chỉ chiếm hữu điều cần thiết cho sự cứu rỗi. Ân huệ khôn ngoan này không thiếu cho người nào không ở trong trọng tội, do ân sủng làm cho họ trở nên đẹp lòng Thiên Chúa; bởi vì, nếu bản tính không bao giờ thất bại trong điều cần thiết, ân sủng thất bại ở đó càng ít hơn. Do đó, thánh Gioan (1Ga 2,27) nói: "Sự xức dầu sẽ dạy cho anh em biết hết mọi sự." Nhưng một số người lãnh nhận ân huệ khôn ngoan ở mức độ cao hơn. Trước tiên, đối với sự chiêm ngưỡng các điều thuộc về Thiên Chúa, theo mức độ họ hiểu thấu suốt các mầu nhiệm thẳm sâu nhất và theo mức độ họ có thể biểu lộ các mầu nhiệm cho kẻ khác. Và như vậy, đối với việc hướng

sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae*, et cetera.

but also others according to those rules). This degree of wisdom is not common to all that have sanctifying grace, but belongs rather to the gratuitous graces, which the Holy Ghost dispenses as He will, according to 1 Cor. 12:8: "To one indeed by the Spirit is given the word of wisdom," etc.

dans la mesure où ils peuvent non seulement se gouverner eux-mêmes selon ces règles, mais encore gouverner les autres. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui sont en état de grâce, il est du domaine des grâces gratuites que le Saint-Esprit " distribue comme il veut ", selon S. Paul (1 Co 12, 8): " A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, etc. "

dẫn các công việc nhân loại theo các qui tắc của Thiên Chúa, theo mức độ họ có thể không những cai trị chính mình theo các qui tắc này, mà còn có thể cai trị kẻ khác. Mức độ khôn ngoan này không có chung cho tất cả mọi người ở trong tình trạng ân sủng, nó thuộc về lãnh vực các ân sủng nhưng không mà Chúa Thánh Thần ban phát như Ngài muốn, theo lời thánh Phaolô (1Cr 12,8): "Với người này ngôn ngữ khôn ngoan được Chúa Thánh Thần ban cho, v.v..."

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur, *loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam*.

Reply to objection 1. The Apostle speaks there of wisdom, as extending to the hidden mysteries of Divine things, as indeed he says himself (2 Cor. 1:7): "We speak the wisdom of God in a mystery, a wisdom which is hidden."

Solutions 1. L'Apôtre parle ici de la sagesse qui s'étend au mystère caché des choses divines, comme il l'explique au même endroit (1 Co 2, 7): " Ce dont nous parlons, c'est d'une sagesse divine, mystérieuse et demeurée cachée. "

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô ở đây đề cập đến sự khôn ngoan mở rộng đến mầu nhiệm được ẩn giấu của các điều thuộc về Thiên Chúa, như ngài giải thích điều đó ở cũng đoạn này (1Cr 2,7): "Điều chúng ta đề cập đến ở đây, đó là điều thuộc về sự khôn ngoan Thiên Chúa, bí nhiệm và được che giấu."

AD SECUNDUM dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos praelatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionysium, in epistola ad Demophilum.

Reply to objection 2. Although it belongs to those alone who are in authority to direct and judge other men, yet every man is competent to direct and judge his own actions, as Dionysius declares (Ep. ad Demophil.).

2. Quoiqu'il appartienne aux seuls prélats de donner des ordres aux autres hommes et de les juger, il appartient cependant à tout homme d'ordonner ses propres actes et de porter un jugement sur eux, comme le montre Denys.

2. Dầu mà việc truyền lệnh cho những người khác và việc phán đoán họ chỉ thuộc về các Giám mục mà thôi, việc sắp đặt các hành động riêng của mình và việc phán đoán về chúng nó thuộc về mỗi người như Denys minh chứng (Epist. 8,3).

AD TERTIUM dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum spiritus sancti, sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

Reply to objection 3. Baptized idiots, like little children, have the habit of wisdom, which is a gift of the Holy Ghost, but they have not the act, on account of the bodily impediment which hinders the use of reason in them.

3. Ceux qui sont baptisés sans avoir la raison, comme les enfants, ont cependant l'habitus de sagesse, selon qu'il est un don du Saint-Esprit. Mais ils n'en possèdent pas encore l'acte, à cause de l'obstacle corporel qui empêche en eux l'usage de la raison.

3. Những người được rửa tội mà không sử dụng được trí năng, như các trẻ con, vẫn có tập quán về ân huệ khôn ngoan, tùy theo nó là ân huệ của Chúa Thánh Thần. Nhưng chúng chưa có hành động về tập quán ân huệ khôn ngoan, vì có trở ngại trong thân thể không cho phép chúng sử dụng trí năng.

ARTICULUS 6
Utrum septima beatitudo respondeat dono Sapientiae

ARTICLE 6
Which beatitude corresponds to it ?

ARTICLE 6
Quelle béatitude correspond au don de sagesse ?

TIẾT 6
Mối phúc nào tương ứng với ân huệ khôn ngoan ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae. Septima enim beatitudo est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam*. Et ut apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater, ut dicitur Rom. VIII. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiae.

Objections 1. It seems that the seventh beatitude does not correspond to the gift of wisdom. For the seventh beatitude is: "Blessed are the peacemakers, for they shall be called the children of God." Now both these things belong to charity: since of peace it is written (Ps. 118:165): "Much peace have they that love Thy law," and, as the Apostle says (Rom. 5:5), "the charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Ghost Who is given to us," and Who is "the Spirit of adoption of sons, whereby we cry: Abba [Father]" (Rom. 8:15). Therefore the seventh beatitude ought to be ascribed to charity rather than to wisdom.

Objections 1. Il semble que la septième béatitude ne corresponde pas au don de sagesse. Cette béatitude dit: " Heureux les artisans de paix car ils seront appelés fils de Dieu. " Ces deux termes ressortissent immédiatement à la charité. Car on dit dans le Psaume (119, 165): " Il y a une grande paix pour ceux qui aiment ta loi. " De son côté S. Paul a écrit (Rm 5, 5): " L'amour de Dieu a été diffusé dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ", lui qui est " l'Esprit d'adoption des fils, lui qui nous fait crier: "Abba, Père" " (Rm 8, 15). La septième béatitude doit donc être attribuée à la charité plutôt qu'à la sagesse.

VẤN NẠN 1. Mối phúc thật này nói: "Ai làm cho người hòa thuận ấy là phúc thật, vì họ sẽ được gọi là con Đức Chúa Trời." Cả hai điều này một cách trực tiếp lệ thuộc vào đức mến. Vì ở Thánh vịnh (119,165) người ta đọc thấy: "Có sự bình an vĩ đại cho những người yêu mến luật của Ngài." về phần mình, thánh Phaolô đã viết (Rm 5,5): "Tình yêu đối với Thiên Chúa đã được ban tràn đầy trong tâm hồn chúng ta bởi Chúa Thánh Thần là Đấng đã được ban cho chúng ta"; Ngài là Thánh Thần của ơn nghĩa tử làm cho chúng ta kêu lên: "Lạy Cha" (Rm 8,15). Vậy mối phúc thật thứ bảy phải qui về đức mến đúng hơn là về ân huệ khôn ngoan.

PRAETEREA, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiae videtur esse caritas, secundum illud Sap. VII, *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*, pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

2. Further, a thing is declared by its proximate effect rather than by its remote effect. Now the proximate effect of wisdom seems to be charity, according to Wis. 7:27: "Through nations she conveyeth herself into holy souls; she maketh the friends of God and prophets": whereas peace and the adoption of sons seem to be remote effects, since they result from charity, as stated above (Q[29], A[3]). Therefore the beatitude corresponding to wisdom should be determined in respect of the love of

2. Tout être se manifeste davantage par son effet prochain que par son effet éloigné. Or, l'effet prochain de la sagesse semble bien être la charité, selon cette parole (Sg 7, 27) sur la Sagesse: " Elle se répand à travers les nations dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. " Quant à la paix et à l'adoption des fils, qui procèdent de la charité, on l'a dit, ce sont, semble-t-il, des effets éloignés de la sagesse. La béatitude qui répond à la sagesse devrait donc être déterminée selon l'amour

2. Mọi hữu thể biểu lộ chính mình một cách nhiều bởi hiệu quả gần của mình hơn là hiệu quả xa của mình. Mà, hiệu quả gần của ân huệ khôn ngoan xem ra là đức mến, theo lời nói về sự khôn ngoan (Kn 7,27): "Nó lan tràn ngang qua các dân tộc trong các linh hồn thánh, nó biến chúng thành các bạn hữu của Thiên Chúa và thành các tiên tri." Còn về sự hòa bình và ơn nghĩa tử đi trước đức mến, người ta đã nói điều đó (Q.19, a.2), đó là những hiệu quả xa của ân huệ khôn ngoan. Vậy mối phúc thật tương ứng với ân huệ khôn ngoan

charity rather than in respect of peace.

PRAETEREA, Iac. III dicitur, quae desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione. Beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus caelestis sapientiae.

3. Further, it is written (James 3:17): "The wisdom, that is from above, first indeed is chaste, then peaceable, modest, easy to be persuaded, consenting to the good, full of mercy and good fruits, judging without dissimulation [*Vulg.: 'without judging, without dissimulation'].” Therefore the beatitude corresponding to wisdom should not refer to peace rather than to the other effects of heavenly wisdom.

de charité plutôt que selon la paix.

3. D'après S. Jacques (3, 17): “ La sagesse d'en-haut est premièrement pure, ensuite pacifique, discrète, compréhensive, conciliante, pleine de miséricorde et féconde en bonnes oeuvres, sans partialité, sans hypocrisie. “ La béatitude qui correspond à la sagesse ne doit donc pas être comprise selon la paix plutôt que selon les autres effets de la sagesse divine.

phải được quyết định theo tình yêu của đức mến đúng hơn là theo sự bình an.

3. Theo thánh Giacôbê (3,17): “Sự khôn ngoan tự trên thì trước là tinh tuyền, rồi an hòa, bao dung, nhún nhường, đầy tình thương xót và hoa quả tốt lành, không ngoắt ngoéo, không giả hình.” Vậy mối phúc thật tương ứng với ẩn dụ khôn ngoan không được hiểu tùy theo sự bình an; nhưng đúng hơn là tùy theo các hiệu quả khác của sự khôn ngoan Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi*.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 4) that “wisdom is becoming to peacemakers, in whom there is no movement of rebellion, but only obedience to reason.”

En sens contraire, d'après S. Augustin, “ la sagesse convient aux pacifiques en qui l'on ne trouve aucun mouvement rebelle, mais l'obéissance à la raison “.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,4), sự khôn ngoan thích hợp cho những kẻ bình an mà ở nơi họ, người ta không gặp thấy một sự chuyển động phản nghịch nào, nhưng gặp thấy sự vâng phục trí năng”

RESPONDEO dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur, nam pax est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae. Ad praemium autem pertinet quod dicitur, filii Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui*, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

I answer that, The seventh beatitude is fittingly ascribed to the gift of wisdom, both as to the merit and as to the reward. The merit is denoted in the words, “Blessed are the peacemakers.” Now a peacemaker is one who makes peace, either in himself, or in others: and in both cases this is the result of setting in due order those things in which peace is established, for “peace is the tranquillity of order,” according to Augustine (De Civ. Dei xix, 13). Now it belongs to wisdom to set things in order, as the Philosopher declares (Metaph. i, 2), wherefore peaceableness is fittingly ascribed to wisdom. The reward is expressed in the words, “they shall be called the children of God.” Now men are called the children of God in so far as they participate in the likeness of the only-begotten and natural Son of God, according to Rom. 8:29, “Whom He foreknew . . . to be made conformable to the image of His Son,” Who is Wisdom Begotten. Hence by participating in the gift of wisdom, man attains to the sonship of God.

Réponse : La septième béatitude s'adapte très bien au don de sagesse, quant au mérite et quant à la récompense. Au mérite se rattache la parole: “ Heureux les artisans de paix. “ On appelle ainsi ceux qui font la paix, en eux ou chez les autres. Or, faire la paix, c'est ramener les choses à l'ordre qui convient; la paix est en effet “ la tranquillité de l'ordre “, selon S. Augustin. Et comme mettre de l'ordre est du ressort de la sagesse, dit Aristote, il en résulte que la qualité d'artisan de paix est attribuée à la sagesse. A la récompense se rattache la suite: “ Ils seront appelés fils de Dieu. “ On appelle certains “ fils de Dieu “ en tant qu'ils participent d'une similitude avec le Fils unique selon la nature divine, comme dit S. Paul (Rm 8, 29): “ Il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils “, qui est la Sagesse engendrée. Et c'est pourquoi, par la participation du don de sagesse, l'homme parvient à devenir fils de Dieu.

TRẢ LỜI : Mối phúc thật thứ bảy thích nghi một cách rất tốt đẹp với ân huệ khôn ngoan, về công đức cũng như về phần thưởng, về công đức, chúng ta có lời nói là: “Ai làm cho người hòa thuận”. Như vậy người ta gọi tên những kẻ kiến tạo bình an ở nơi chính họ hoặc ở nơi các kẻ khác. Mà, kiến tạo bình an, đó là đem các sự vật về trật tự thích hợp theo chủ trương của thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,15). Và sự bình an là sự yên ổn của trật tự như thánh Augustinô minh chứng (De Civ. Dei 13,41). Và bởi vì sắp đặt trật tự lệ thuộc vào sự khôn ngoan như Triết gia chủ trương (Metaph. 1,2), do đó mà tính chất của người kiến tạo bình an được qui về cho sự khôn ngoan. Với phần thưởng, chúng ta có những lời nói tiếp theo sau: “Họ sẽ được gọi là con Thiên Chúa.” Người ta gọi một số người là con của Thiên Chúa ta trong tư cách họ tham dự vào sự tương tự với Con Một Thiên Chúa theo bản tính Thiên Chúa như lời thánh Phaolô nói (Rm 8,29): “Vì chưng những ai Người đã biết từ trước, thì Người cũng đã tiền định cho họ được nên đồng hình đồng dạng với hình ảnh Con của Người”, và Người Con của Thiên Chúa là sự Khôn ngoan. Và do đó, do sự tham dự vào ân huệ khôn ngoan, người ta được trở nên con cái Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam spiritus sanctus intantum dicitur spiritus adoptionis inquantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

Reply to objection 1. It belongs to charity to be at peace, but it belongs to wisdom to make peace by setting things in order. Likewise the Holy Ghost is called the “Spirit of adoption” in so far as we receive from Him the likeness of the natural Son, Who is the Begotten Wisdom.

Solutions 1. Il appartient à la charité de posséder la paix; mais il appartient à la sagesse ordonnatrice de faire la paix. De même l'Esprit Saint reçoit la dénomination d'Esprit d'adoption en tant qu'il nous donne une ressemblance avec le Fils selon la nature, qui est la Sagesse engendrée.

GIẢI ĐÁP 1. Điều riêng của đức mến là chiếm hữu sự bình an; mà điều riêng của sự khôn ngoan sắp đặt là tạo nên sự bình an. Cũng vậy, Chúa Thánh Thần lãnh nhận tên gọi là Thánh Thần ơn nghĩa tử trong tư cách Ngài ban cho chúng ta sự tương tự với Đức Chúa Con theo bản tính, và Đức Chúa Con là sự Khôn ngoan được sinh sản.

AD SECUNDUM dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

Reply to objection 2. These words refer to the Uncreated Wisdom, which in the first place unites itself to us by the gift of charity, and consequently reveals to us the mysteries the knowledge of which is infused wisdom. Hence, the infused wisdom which is a gift, is not the cause but the effect of

2. Cela doit s'entendre de la Sagesse incréée qui s'unit à nous d'abord par le don de l'amour, et de ce fait nous révèle les mystères, dont la connaissance constitue la sagesse infuse. C'est pourquoi la sagesse infuse, qui est un don, n'est pas la cause de la charité, mais plutôt son effet.

2. Điều đó phải hiểu về sự Khôn ngoan không được sáng tạo phối hợp với chúng ta trước tiên bằng ân huệ tình yêu, và do sự việc này mạc khải cho chúng ta các mầu nhiệm mà sự hiểu biết các mầu nhiệm này tạo nên sự khôn ngoan phú nhập. Do đó, sự khôn ngoan phú nhập là ân huệ không phải là nguyên nhân của đức

AD TERTIUM dicendum quod, sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae, unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod sapientia quae desursum est, quae est donum spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur, modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit, bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu, et hoc est quod dicitur, plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat, et hoc est quod dicit, iudicans sine simulatione, ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

charity.

Reply to objection 3. As stated above (A[3]) it belongs to wisdom, as a gift, not only to contemplate Divine things, but also to regulate human acts. Now the first thing, to be effected in this direction of human acts is the removal of evils opposed to wisdom: wherefore fear is said to be "the beginning of wisdom," because it makes us shun evil, while the last thing is like an end, whereby all things are reduced to their right order; and it is this that constitutes peace. Hence James said with reason that "the wisdom that is from above" (and this is the gift of the Holy Ghost) "first indeed is chaste," because it avoids the corruption of sin, and "then peaceable," wherein lies the ultimate effect of wisdom, for which reason peace is numbered among the beatitudes. As to the things that follow, they declare in becoming order the means whereby wisdom leads to peace. For when a man, by chastity, avoids the corruption of sin, the first thing he has to do is, as far as he can, to be moderate in all things, and in this respect wisdom is said to be modest. Secondly, in those matters in which he is not sufficient by himself, he should be guided by the advice of others, and as to this we are told further that wisdom is "easy to be persuaded." These two are conditions required that man may be at peace with himself. But in order that man may be at peace with others it is furthermore required, first that he should not be opposed to their good; this is what is meant by "consenting to the good." Secondly, that he should bring to his neighbor's deficiencies, sympathy in his heart, and succor in his actions, and this is denoted by the words "full of mercy and good fruits." Thirdly, he should strive in all charity to correct the sins of others, and this is indicated by the words "judging without dissimulation [*Vulg.: 'The wisdom that is from above . . . is . . . without judging, without dissimulation']," lest he should purpose to sate his hatred under cover of correction.

3. Comme nous l'avons dit récemment, il appartient à la sagesse, qui est don, non seulement de contempler le divin, mais aussi de régler les actes humains. Dans cette régulation se présente d'abord l'éloignement des maux qui sont contraires à la sagesse. C'est pourquoi l'on dit que la crainte est " le commencement de la sagesse ", parce qu'elle nous fait fuir les maux. Au terme, par manière de fin, tout est ramené à l'ordre qui convient, ce qui relève de la paix. C'est pourquoi S. Jacques a très bien dit que la sagesse d'en haut qui est don de l'Esprit Saint, premièrement est pure, parce queue évite la corruption du mal; et qu'elle est ensuite pacifique, ce qui correspond à son effet dernier. C'est pourquoi on lui attribue la béatitude. Ce qui suit dans la citation de S. Jacques montre bien que la sagesse ramène à la paix dans l'ordre qui convient. A celui qui, par la pureté, s'écarte de la corruption, la sagesse se présente d'abord pour qu'il garde la mesure en tout, autant qu'il le peut par lui-même; en cela elle est dite discrète. Deuxièmement, elle le rend attentif aux conseils des autres, pour ce qui le dépasse; en cela elle est dite compréhensive. Deux qualités qui permettent à l'homme d'établir la paix en lui-même. Mais ensuite, pour que l'homme soit en paix avec les autres, il faut d'abord qu'ils ne s'oppose pas au bien des autres; en cela, la sagesse est dite conciliante. Ensuite, qu'il compatisse par son affection et subvienne par son action aux déficiences d'autrui; en cela la sagesse est dite pleine de miséricorde et féconde en bonnes oeuvres. Enfin, il est nécessaire qu'il s'efforce de corriger les péchés avec charité, et en cela la sagesse est dite sans partialité et sans hypocrisie, car en cherchant la correction, il ne doit pas chercher à apaiser sa haine.

mến, nhưng là hiệu quả của đức mến.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (a.3), điều riêng thuộc về ân huệ khôn ngoan không những ở việc chiêm ngưỡng điều thuộc về Thiên Chúa, mà còn ở việc sắp đặt các hành vi nhân linh. Trong việc sắp đặt này, người ta thấy trước tiên sự tránh xa khỏi các sự xấu trái nghịch với ân huệ khôn ngoan. Do đó, người ta nói sự kính sợ là sự khởi đầu của sự khôn ngoan, bởi vì nó làm cho chúng ta tránh các sự xấu. Cuối cùng, theo thể cách mục đích, mọi sự vật được đem về với trật tự thích hợp, điều đó lệ thuộc vào sự bình an. Do đó, thánh Giacôbê nói rất đúng rằng sự khôn ngoan từ trên là ân huệ Chúa Thánh Thần, trước tiên là trong sạch, bởi vì nó tránh sự hư hỏng của sự xấu; đoạn thì nó bình an, điều đó tương ứng với hiệu quả cuối cùng của nó. Do đó, người ta chỉ mối hạnh phúc thứ bảy về cho nó. Điều nói sau trong sự kể ra của thánh Giacôbê nói lên rõ ràng sự khôn ngoan đem đến sự bình an trong trật tự thích hợp đối với người mà nhờ sự trong sạch tránh khỏi sự hư hỏng, sự khôn ngoan xuất hiện trước tiên cho họ để giữ gìn chừng mực trong mọi sự theo mức độ chính họ có thể; và ở trong điều nó được gọi là bao dung. Thứ đến, nó làm cho họ chú ý đến các sự đoán xét của kẻ khác về những điều vượt qua họ; trong điều đó nó được gọi là nhún nhường. Hai đặc tính này cho phép con người thiết lập bình an trong chính họ. Nhưng sau đó, ngõ hầu con người được sống bình an với kẻ khác, họ trước tiên không được đối lập với sự tốt của kẻ khác; và ở đó, sự khôn ngoan được nói là không ngoắt ngoéo. Rồi đến họ dùng tình yêu thương hại kẻ khác và dùng hành động của mình giúp đỡ các sự thiếu thốn của kẻ khác; và ở đó, sự khôn ngoan được gọi là đầy lòng thương xót và dồi dào các công việc lành. Cuối cùng một cách cần thiết họ phải cố gắng sửa chữa tội lỗi của kẻ khác bằng đức mến và ở đó sự khôn ngoan được nói là không thiên vị và không giả hình, vì trong khi tìm kiếm sự sửa chữa huynh đệ, họ không nên tìm kiếm làm thỏa mãn sự ghét của mình.

QUAESTIO 46

DE STULTITIA

OF FOLLY WHICH IS OPPOSED TO WISDOM

LA SOTTISE

SỰ NGU NGỐC

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. Secundo, utrum stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

We must now consider folly which is opposed to wisdom; and under this head there are three points of inquiry: (1) Whether folly is contrary to wisdom? (2) Whether folly is a sin? (3) To which capital sin is it reducible?

1. S'oppose-t-elle à la sagesse? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quel vice capital se ramène-t-elle?

Sự ngu ngốc đối lập với ân huệ khôn ngoan? Nó là tội? Nó đối lập với mối tội đầu nào (tật xấu nào)?

ARTICULUS 1
Utrum stultitia opponatur Sapientiae.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

PRAETEREA, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam, dicitur enim I ad Cor. III, *si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

PRAETEREA, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiae, dicitur enim Ierem. X, *stultus factus est omnis homo a scientia sua*; sapientia autem quaedam scientia est. Et Isaiae XLVII dicitur, *sapientia tua et scientia tua, haec decepit te*, decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria*. Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem; ut Gregorius dicit, in X Moral. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

RESPONDEO dicendum quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur*. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. *Sapiens* enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum*. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum;

ARTICLE 1
Whether folly is contrary to wisdom ?

Objections 1. It would seem that folly is not contrary to wisdom. For seemingly unwisdom is directly opposed to wisdom. But folly does not seem to be the same as unwisdom, for the latter is apparently about Divine things alone, whereas folly is about both Divine and human things. Therefore folly is not contrary to wisdom.

2. Further, one contrary is not the way to arrive at the other. But folly is the way to arrive at wisdom, for it is written (1 Cor. 3:18): "If any man among you seem to be wise in this world, let him become a fool, that he may be wise." Therefore folly is not opposed to wisdom.

3. Further, one contrary is not the cause of the other. But wisdom is the cause of folly; for it is written (Jer. 10:14): "Every man is become a fool for knowledge," and wisdom is a kind of knowledge. Moreover, it is written (Is. 47:10): "Thy wisdom and thy knowledge, this hath deceived thee." Now it belongs to folly to be deceived. Therefore folly is not contrary to wisdom.

4. Further, Isidore says (Etym. x, under the letter S) that "a fool is one whom shame does not incite to sorrow, and who is unconcerned when he is injured." But this pertains to spiritual wisdom, according to Gregory (Moral. x, 49). Therefore folly is not opposed to wisdom.

On the contrary, Gregory says (Moral. ii, 26) that "the gift of wisdom is given as a remedy against folly."

I answer that, Stultitia [Folly] seems to take its name from "stupor"; wherefore Isidore says (Etym. x, under the letter of S): "A fool is one who through dullness [stuporem] remains unmoved." And folly differs from fatuity, according to the same authority (Etym. x), in that folly implies apathy in the heart and dullness in the senses, while fatuity denotes entire privation of the spiritual sense. Therefore folly is fittingly opposed to wisdom. For "sapiens" [wise] as Isidore says (Etym. x) "is so named from sapor [savor], because just as the taste is quick to distinguish between savors of meats, so is a wise man in discerning things and causes." Wherefore it is manifest that "folly" is opposed to "wisdom" as its contrary, while "fatuity" is opposed to it as a pure negation: since the

ARTICLE 1
La sottise s'oppose-t-elle à la sagesse ?

Objections 1. La sottise ne semble pas s'opposer à la sagesse. A la sagesse, en effet semble s'opposer directement la déraison. Or la sottise n'est pas la même chose que la déraison, car la déraison, comme la sagesse, a trait seulement aux choses divines, tandis que la sottise a trait aux choses divines et aux choses humaines.

2. De deux opposés, l'un ne peut être la voie pour parvenir à l'autre. Or la sottise est la voie pour parvenir à la sagesse, comme dit S. Paul (1 Co 3,18): " Si quelqu'un parmi vous se croit un sage à la manière du monde, qu'il se fasse sot pour devenir sage. " La sottise n'est donc pas opposée à la sagesse.

3. De deux opposés, l'un ne peut être cause de l'autre. Or la sagesse est cause de la sottise; en effet, selon Jérémie (10, 14): " Tout homme devient sot par sa science. " Et la sagesse est une certaine science. De même Isaïe (47, 10): " Ta sagesse et ta science, ce sont elles qui t'ont trompé. " Or cette déception se réfère à la sottise. Donc la sottise ne s'oppose pas à la sagesse.

4. Isidore a dit que " le sot est celui qui n'est pas attristé par l'ignominie ni ébranlé par l'outrage ". Or cela appartient à la sagesse spirituelle, comme l'affirme S. Grégoire. La sottise ne s'oppose donc pas à la sagesse.

En sens contraire, pour S. Grégoire, " le don de sagesse nous est donné contre la sottise ".

Réponse : Le mot stultitia (sottise) semble venir de stupor (stupeur). C'est pourquoi Isidore dit: " Le sot est celui qui, par stupeur, ne bouge pas. " La sottise diffère de la folie, comme il est dit au même endroit, en ce qu'elle comporte un engourdissement du coeur et obscurcissement des sens, tandis que la folie implique une totale privation de sens. C'est pourquoi il est juste d'opposer la sottise à la sagesse. " En effet, dit Isidore, "sage" (sapiens) vient de saveur (sapor) parce que, de même que le goût est capable de distinguer la saveur des aliments, de même le sage est capable de discerner les réalités et les causes. " Aussi est-il clair que la sottise s'oppose à la sagesse comme à son contraire, tandis que la folie s'y oppose comme sa pure négation. Car le fou

TIẾT 1
Sự ngu ngốc đối lập với ân huệ khôn ngoan ?

VẤN NẠN 1. Sự phi lý xem ra trực tiếp đối lập với ân huệ khôn ngoan. Mà sự ngu ngốc không phải là sự phi lý, vì sự phi lý, như sự khôn ngoan, chỉ liên hệ với các điều thuộc về Thiên Chúa, đang khi sự ngu ngốc liên hệ với các điều thuộc về Thiên Chúa và với các điều thuộc về nhân loại.

2. Trong hai đối lập hữu, đối lập hữu này không thể là con đường đi tới đối lập hữu kia. Mà sự ngu ngốc là con đường đi đến sự khôn ngoan như thánh Phaolô (1Cr 3,18) đã nói: "Nếu ai trong anh em tin mình là khôn ngoan theo thế cách thế gian, thì họ hãy trở thành ngu ngốc để trở nên khôn ngoan." Vậy sự ngu ngốc không đối lập với ân huệ khôn ngoan.

3. Trong hai đối lập hữu, đối lập hữu này không thể là nguyên nhân của đối lập hữu kia. Mà sự khôn ngoan là nguyên nhân của sự ngu ngốc; quả thế, theo tiên tri Giêrêmia (10,14): "Mọi người trở nên ngu ngốc bởi sự hiểu biết của mình." Và sự khôn ngoan là một sự hiểu biết. Cũng vậy, tiên tri Isaia (47,10): "Sự khôn ngoan của và ngươi và sự hiểu biết của ngươi, đó là những điều đánh lừa ngươi." Mà sự đánh lừa này quy về sự ngu ngốc. Vậy sự ngu ngốc không đối lập với ân huệ khôn ngoan.

4. Thánh Isiđôrô (Etymol. 10) đã nói: "Kẻ ngu ngốc là kẻ không bị làm cho buồn rầu bởi sự nhục nhã, cũng không bị làm rung chuyển bởi sự lăng mạ." Mà điều đó thuộc về sự khôn ngoan thiêng liêng, theo lời khẳng định của thánh Grêgôriô (Moral. 10,29). Vậy sự ngu ngốc không đối lập với ân huệ khôn ngoan.

TRÁI LẠI, Đối với thánh Grêgôriô (Moral. 2,49), ân huệ khôn ngoan được ban cho chúng ta để chống lại sự ngu ngốc.

TRẢ LỜI : Từ ngữ stuttia xem ra phát xuất bởi từ ngữ stupor (trạng thái tê mê); do đó, thánh Isiđôrô (Etymol. 10) đã nói: "Người ngu ngốc là kẻ bởi trạng thái tê mê không cử động." Sự ngu ngốc phân biệt với bệnh điên ở điều này là nó bao hàm sự trì độn của tâm hồn và sự tối tăm của các giác quan, trong khi bệnh điên bao hàm sự khuyết phạp hoàn toàn các giác quan. Do đó, người ta một cách chính đáng đối lập sự ngu ngốc với sự khôn ngoan (sagesse). Thánh Isiđôrô đã nói: Từ ngữ sage (kẻ khôn ngôn) dịch tiếng Latinh sapiens, từ ngữ sapiens phát xuất bởi từ ngữ saveur (vị), bởi vì, cũng như vị giác có khả năng phân biệt vị của các thức ăn, cũng vậy, người khôn ngoan có khả năng phân biệt rõ ràng các thực tại và các nguyên nhân". Như vậy rõ ràng sự ngu ngốc đối lập với sự khôn ngoan như với tương phản hữu của mình, trong khi bệnh điên đối lập với nó như sự phủ định thuần túy của nó. Bởi

sapiens autem subtilem ac perspicacem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus*. Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae attenditur secundum causam altissimam, nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est, quae dicitur sapientia saeculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur apostolus.

AD TERTIUM dicendum quod sapientia saeculi est quae decipit et facit esse stultum apud Deum, ut patet per apostolum, I ad Cor. III.

AD QUARTUM dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS 2
Utrum stultitia sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum opponitur alicui praecepto divino. Sed stultitia nulli praecepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. I, *prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

fatuous man lacks the sense of judgment, while the fool has the sense, though dulled, whereas the wise man has the sense acute and penetrating.

Reply to objection 1. According to Isidore (Etym. x), "unwisdom is contrary to wisdom because it lacks the savor of discretion and sense"; so that unwisdom is seemingly the same as folly. Yet a man would appear to be a fool chiefly through some deficiency in the verdict of that judgment, which is according to the highest cause, for if a man fails in judgment about some trivial matter, he is not for that reason called a fool.

Reply to objection 2. Just as there is an evil wisdom, as stated above (Q[45], A[1], ad 1), called "worldly wisdom," because it takes for the highest cause and last end some worldly good, so too there is a good folly opposed to this evil wisdom, whereby man despises worldly things: and it is of this folly that the Apostle speaks.

Reply to objection 3. It is the wisdom of the world that deceives and makes us foolish in God's sight, as is evident from the Apostle's words (1 Cor. 3:19).

Reply to objection 4. To be unconcerned when one is injured is sometimes due to the fact that one has no taste for worldly things, but only for heavenly things. Hence this belongs not to worldly but to Divine wisdom, as Gregory declares (Moral. x, 49). Sometimes however it is the result of a man's being simply stupid about everything, as may be seen in idiots, who do not discern what is injurious to them, and this belongs to folly simply.

ARTICLE 2
Whether folly is a sin ?

Objections 1. It would seem that folly is not a sin. For no sin arises in us from nature. But some are fools naturally. Therefore folly is not a sin.

2. Further, "Every sin is voluntary," according to Augustine (De Vera Relig. xiv). But folly is not voluntary. Therefore it is not a sin.

3. Further, every sin is contrary to a Divine precept. But folly is not contrary to any precept. Therefore folly is not a sin.

On the contrary, It is written (Prov. 1:32): "The prosperity of fools shall destroy them." But no man is destroyed save for sin. Therefore folly is a sin.

est dépourvu du sens du jugement; le sot, lui, a ce sens, mais hébété, tandis que le sage l'a subtil et pénétrants.

Solutions 1. Comme dit Isidore au même endroit, l'insensé (insipiens) est le contraire du sage (sapiens) parce qu'il n'a pas la saveur du discernement et du sens. Aussi le manque de sens semble-t-il être identique à la sottise. Mais on dira principalement que quelqu'un est sot lorsqu'il présentera un manque de jugement à l'égard de la cause suprême; car s'il manque de jugement sur un menu détail, on ne le traitera pas de sot pour cela.

2. De même qu'il y a une mauvaise sagesse, on vient de le dire, celle qui est appelée sagesse du monde, parce qu'elle tient un bien terrestre pour la cause suprême et pour la fin ultime, de même il y a une bonne sottise, qui s'oppose à la mauvaise sagesse, celle par laquelle on méprise les choses de la terre. C'est de cette sottise-là que parle l'Apôtre.

3. La sagesse du monde est celle qui déçoit et qui rend sot aux yeux de Dieu. Cela ressort des paroles de l'Apôtre (1 Co 3, 19).

4. Ne pas être ébranlé par les outrages provient parfois de ce qu'on ne goûte pas les choses de la terre, mais seulement les choses du ciel. Aussi cela relève de la sottise pour le monde, et de la sagesse selon Dieu, dit S. Grégoire. Mais parfois aussi cela provient de ce qu'on est simplement stupide en face de tout. Ce qui est le cas des déments, qui ne saisissent pas les outrages. Et cela relève de la sottise absolue.

ARTICLE 2
La sottise est-elle un péché ?

Objections 1. La sottise ne semble pas être un péché, car il n'y a pas de péché qui provienne en nous de la nature. Or il y a des gens qui sont sots par nature. Donc la sottise n'est pas un péché.

2. Tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Or la sottise n'est pas volontaire. Elle n'est donc pas un péché.

3. Tout péché s'oppose à un précepte divin. Mais la sottise ne s'oppose à aucun précepte. Donc la sottise n'est pas un péché.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (1, 32 Vg): " La prospérité des sots les perdra. " Or personne ne se perd à moins de pécher. Donc la sottise est un péché.

vì người điên mất giác quan phán đoán; còn người ngu ngốc có giác quan này, nhưng đần độn, trong khi người khôn ngoan có giác quan này tinh vi, tế nhị và sâu sắc.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Isiđôrô đã nói cũng ở đoạn văn đó, người điên cuồng (Insensé, insipiens) là tương phản hữu của kẻ khôn ngoan (sage, sapiens), bởi vì họ không có vị do sự phân biệt và do giác quan. Như vậy sự thiếu giác quan này xem ra đồng nhất với sự ngu ngốc. Nhưng người ta một cách chủ yếu nói một người nào ngu ngốc khi họ chứng tỏ mình thiếu sự phán đoán đối với nguyên nhân tối cao; bởi vì nếu họ thiếu sự phán đoán về chi tiết nhỏ mọn, người ta không coi họ là ngu ngốc vì điều đó.

2. Cũng như có sự khôn ngoan xấu như người ta mới đề cập đến, sự khôn ngoan xấu này được gọi là sự khôn ngoan thế gian, bởi vì nó coi sự tốt trần gian là nguyên nhân tối cao và là cùng đích; cũng vậy, có sự ngu ngốc tốt đối lập với sự khôn ngoan xấu, sự khôn ngoan này làm cho người ta khinh chê các sự vật trần gian. Chính sự ngu ngốc này đã được thánh Phaolô đề cập đến.

3. Sự khôn ngoan trần gian là sự khôn ngoan phỉnh gạt, lừa dối và làm cho người ta trở nên ngu ngốc trước thánh nhan Thiên Chúa. Điều đó quy về các lời nói của thánh Phaolô (1Cr 3,19).

4. Việc không bị lay chuyển bởi các sự lăng mạ phát xuất đôi khi từ điều người ta không nếm các sự vật trần gian, nhưng chỉ nếm các sự vật trên trời. Như vậy, điều đó lệ thuộc vào sự ngu ngốc đối với thế gian, và vào sự khôn ngoan tùy theo Thiên Chúa như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral. 2,49). Nhưng đôi khi điều đó cũng phát xuất do điều người ta ngu ngốc cách đơn giản đối với mọi sự vật. Đó là trường hợp của những kẻ điên cuồng không ý thức được các sự lăng mạ. Và điều đó quy về sự ngu ngốc tuyệt đối.

TIẾT 2
Sự ngu ngộc là tội ?

VẤN NẠN 1. Không có tội nào phát xuất trong chúng ta bởi bản tính. Mà có những người ngu ngốc bởi bản tính. Vậy sự ngu ngốc không phải là tội.

2. Mọi tội do ý chí như thánh Augustinô chủ trương (De Vera Relig. 14,34). Mà sự ngu ngốc không phải do ý chí. Vậy nó không phải là tội.

3. Mọi tội đối lập với giới mệnh Thiên Chúa. Mà sự ngu ngốc không đối lập với giới mệnh nào. Vậy sự ngu ngốc không phải là tội.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Cách ngôn (1,32): "Sự thịnh vượng của những người ngu ngốc sẽ làm hư mất họ." Mà không ai hư mất trừ phi họ phạm tội. Vậy sự ngu ngốc là tội.

RESPONDEO dicendum quod stultitia, sicut dictum est, importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

AD TERTIUM dicendum quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur.

ARTICULUS 3
Utrum stultitia sit filia luxuriae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae. Gregorius enim, XXXI Moral., enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Cor. III, *sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*. Sed sicut Gregorius dicit, X Moral., *sapientia mundi est cor machinationibus tegere*, quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

PRAETEREA, ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem et insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. VII, statim eam sequitur, scilicet meretricem, ignorans quod ad vincula stultus trahatur.

co. RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, stultitia,

I answer that, Folly, as stated above (A[1]), denotes dullness of sense in judging, and chiefly as regards the highest cause, which is the last end and the sovereign good. Now a man may in this respect contract dullness in judgment in two ways. First, from a natural indisposition, as in the case of idiots, and such like folly is no sin. Secondly, by plunging his sense into earthly things, whereby his sense is rendered incapable of perceiving Divine things, according to 1 Cor. 2:14, "The sensual man perceiveth not these things that are of the Spirit of God," even as sweet things have no savor for a man whose taste is infected with an evil humor: and such like folly is a sin.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Though no man wishes to be a fool, yet he wishes those things of which folly is a consequence, viz. to withdraw his sense from spiritual things and to plunge it into earthly things. The same thing happens in regard to other sins; for the lustful man desires pleasure, without which there is no sin, although he does not desire sin simply, for he would wish to enjoy the pleasure without sin.

Reply to objection 3. Folly is opposed to the precepts about the contemplation of truth, of which we have spoken above (Q[16]) when we were treating of knowledge and understanding.

ARTICLE 3
Whether folly is a daughter of lust ?

Objections 1. It would seem that folly is not a daughter of lust. For Gregory (Moral. xxxi, 45) enumerates the daughters of lust, among which however he makes no mention of folly. Therefore folly does not proceed from lust.

2. Further, the Apostle says (1 Cor. 3:19): "The wisdom of this world is foolishness with God." Now, according to Gregory (Moral. x, 29) "the wisdom of this world consists in covering the heart with crafty devices;" and this savors of duplicity. Therefore folly is a daughter of duplicity rather than of lust.

3. Further, anger especially is the cause of fury and madness in some persons; and this pertains to folly. Therefore folly arises from anger rather than from lust.

On the contrary, It is written (Prov. 7:22): "Immediately he followeth her," i.e. the harlot . . . "not knowing that he is drawn like a fool to bonds."

I answer that, As already stated (A[2]), folly, in so far as it is a sin,

Réponse : Comme nous venons de le dire, la sottise comporte une certaine hébétude dans le jugement, et surtout en ce qui concerne la cause suprême, qui est la fin ultime et le souverain bien. Mais on peut souffrir d'hébétude dans le jugement de deux façons. 1° En vertu d'une mauvaise disposition naturelle, comme il apparaît chez les déments. Cette sottise-là n'est pas un péché. 2° En tant que l'homme est tellement plongé par les sens dans les choses terrestres qu'il en devient inapte à percevoir les choses divines, comme dit S. Paul (1 Co 2, 14): " L'homme animal ne perçoit plus ce qui vient de l'Esprit Saint ", de même que pour celui qui a le goût infecté par une humeur mauvaise, les aliments sucrés ont perdu leur saveur.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

2. Bien que personne ne veuille la sottise, on veut cependant ce qui conduit à la sottise: se détourner des biens spirituels et se plonger dans les terrestres. La même chose se produit pour les autres péchés. Car le luxurieux veut le plaisir sans lequel il n'y a pas de péché, bien qu'il ne veuille pas le péché: il voudrait en effet obtenir la jouissance sans le péché.

3. La sottise s'oppose aux préceptes relatifs à la contemplation de la vérité, préceptes dont on a parlé plus haut quand il s'est agi de la science et de l'intelligence.

ARTICLE 3
A quel vice capital la sottise se ramène-t-elle ?

Objections 1. Il semble que la sottise ne soit pas fille de la luxure, car S. Grégoire énumère les filles de la luxure, parmi lesquelles on ne trouve pas la sottise.

2. L'Apôtre dit (1 Co 3, 19): " La sagesse de ce monde est sottise devant Dieu. " Mais selon S. Grégoire, " c'est une sagesse du monde que de cacher ses sentiments par des artifices ", ce qui appartient à la duplicité. La sottise est donc davantage fille de la duplicité que de la luxure.

3. C'est par la colère principalement que certains tournent à la fureur et à la dérision. La sottise naît donc davantage de la colère que de la luxure.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (7, 22): " Aussitôt il suit la courtisane, comme un sot ignorant les liens vers lesquels elle l'attire. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la sottise qui est un péché,

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới đề cập đến, sự ngu ngốc bao hàm sự đần độn trong sự phán đoán, và nhất là trong điều liên hệ với nguyên nhân tối cao là cùng đích và là sự tốt tối thượng. Nhưng người ta có thể bị sự đần độn trong sự phán đoán theo hai thể cách. Thứ nhất, do sự sắp đặt xấu tự nhiên như xuất hiện ở nơi những người điên cuồng; sự ngu ngốc đó không phải là tội. Thứ đến, trong tư cách con người dìm mình do các giác quan trong các sự vật trần gian thế ấy đến nỗi họ trở nên không có khả năng lãnh hội các sự vật thuộc về Thiên Chúa như thánh Phaolô nói (1Cr 2,14): "Con người thú vật không còn lãnh hội nữa những điều phát xuất bởi Chúa Thánh Thần", cũng như đối với kẻ có vị giác hư hỏng bởi thể dịch xấu, các thức ăn ngon ngọt mất mùi vị của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp vấn nạn thứ nhất.

2. Mặc dầu không người nào muốn sự ngu ngốc, người ta vẫn muốn điều đem tới sự ngu ngốc: quay mình đi khỏi các sự tốt thiêng liêng và dìm mình trong các sự tốt trần gian. Cũng một điều đó xuất hiện đối với các tội khác. Vì kẻ dâm dục muốn sự vui thú, mà không có sự vui thú này thì không có tội, dầu mà họ không muốn tội; quả thế, họ hằn muốn gặt hái được sự thưởng thức vui thú mà không có tội.

3. Sự ngu ngốc đối lập với các giới mệnh liên hệ với sự chiêm ngưỡng chân lý, các giới mệnh mà người ta đã đề cập đến ở trước (Q.16) khi người ta thảo luận về sự trí thức và về sự hiểu biết.

TIẾT 3
Sự ngu ngốc qui về mối tội đầu nào ?

VẤN NẠN 1. Thánh Grêgôriô (Moral. 7,31,45) kể ra các cọn của sự dâm dục mà trong đó người ta không gặp thấy sự ngu ngốc.

2. Thánh Phaolô đã nói (1Cr 3,19): "Sự khôn ngoan trần gian này là sự ngu ngốc trước thánh nhan Thiên Chúa." Mà theo thánh Grêgôriô (Moral. 10,29): "Sự khôn ngoan thế gian là che giấu các tình cảm của mình bằng những mưu mẹo mánh khóe"; điều đó thuộc về sự hai lòng tráo trở. Vậy sự ngu ngốc là con của sự hai lòng tráo trở, đúng hơn của sự dâm dục.

3. Một cách chủ yếu bởi sự giận dữ mà có sự hung hăng và sự chế nhạo. Vậy sự ngu ngốc phát sinh bởi sự giận dữ hơn là bởi dâm dục.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Cách ngôn (7,22): "Tức thì nó đi theo người con gái giang hồ như tên ngu ngốc không biết các chiếc dây mà nàng lôi kéo hắn đến đó."

TRẢ LỜI : Như người ta mới nói ở trước (a.2), sự ngu ngốc là tội, phát

secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri saeculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

AD SECUNDUM dicendum quod verbum illud apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiae.

AD TERTIUM dicendum quod ira, ut supra dictum est, sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est.

is caused by the spiritual sense being dulled, so as to be incapable of judging spiritual things. Now man's sense is plunged into earthly things chiefly by lust, which is about the greatest of pleasures; and these absorb the mind more than any others. Therefore the folly which is a sin, arises chiefly from lust.

Reply to objection 1. It is part of folly that a man should have a distaste for God and His gifts. Hence Gregory mentions two daughters of lust, pertaining to folly, namely, “hatred of God” and “despair of the life to come”; thus he divides folly into two parts as it were.

Reply to objection 2. These words of the Apostle are to be understood, not causally but essentially, because, to wit, worldly wisdom itself is folly with God. Hence it does not follow that whatever belongs to worldly wisdom, is a cause of this folly.

Reply to objection 3. Anger by reason of its keenness, as stated above (FS, Q[48] , AA[2],3,4), produces a great change in the nature of the body, wherefore it conduces very much to the folly which results from a bodily impediment. On the other hand the folly which is caused by a spiritual impediment, viz. by the mind being plunged into earthly things, arises chiefly from lust, as stated above.

provient de ce que le sens spirituel est hébété et n'est plus apte à juger des choses spirituelles. Or le sens de l'homme est plongé dans les biens terrestres surtout par la luxure, qui recherche les plaisirs les plus puissants, ceux qui absorbent l'âme au maximum. C'est pourquoi la sottise qui est un péché, naît surtout de la luxure.

Solutions 1. Il appartient à la sottise de donner le dégoût de Dieu et de ses dons. Aussi S. Grégoire nomme-t-il parmi les filles de la luxure deux péchés qui se rapportent à la sottise; “ la haine de Dieu et le désespoir du siècle futur “, ce qui divise ainsi la sottise en deux parties.

2. Ce mot de l'Apôtre n'est pas à entendre à titre causal mais à titre essentiel. Car c'est la sagesse du monde elle-même qui est sottise devant Dieu. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce qui appartient à la sagesse du monde soit cause de cette sottise.

3. Nous l'avons dit antérieurement, la colère, en raison de son agressivité, est ce qui modifie le plus la complexion du corps. C'est pourquoi elle est surtout cause de la sottise qui provient d'un obstacle corporel. Mais la sottise, qui provient d'un obstacle spirituel, c'est-à-dire de l'enlisement de l'esprit dans le terrestre, naît surtout de la luxure, on vient de le dire.

xuất bởi điều giác quan thiêng liêng đần độn và không có khả năng phán đoán các sự vật thiêng liêng. Mà giác quan của con người bị chìm đắm trong các sự tốt trần gian, nhất là bởi sự dâm dục tìm kiếm những sự vui thú mãnh liệt nhất ở các sự vui thú đó thu hút linh hồn đến cực điểm. Do đó, sự ngu ngốc là tội, phát sinh nhất là bởi sự dâm dục.

GIẢI ĐÁP 1. Điều riêng của sự ngu ngốc là đem lại sự chán ngấy đối với Thiên Chúa và các ân huệ của Ngài. Như vậy theo thánh Grêgôriô, trong các con cái của sự dâm dục, đã kể ra hai tội quy về sự ngu ngốc: sự ghét Thiên Chúa và sự thất vọng về đời sau, điều đó như vậy phân chia sự ngu ngốc ra hai phần.

2. Lời nói của thánh Phaolô không được hiểu trong tư cách nguyên nhân, nhưng trong tư cách yếu tính. Vì chính sự khôn ngoan thế gian là sự ngu ngốc trước thánh nhan Thiên Chúa. Vậy tất cả những cái gì thuộc về sự khôn ngoan thế gian không phải một cách tất yếu là nguyên nhân của sự ngu ngốc này.

3. Như chúng ta đã đề cập ở trước (I-II, Q.48, a.2), sự giận dữ do sự gây hấn của mình, là điều biến đổi nhiều nhất thể chất của thân thể. Do đó, nó là nguyên nhân nhất là cho sự ngu ngốc phát xuất bởi sự ngăn trở của thân thể. Còn sự ngu ngốc phát xuất bởi sự ngăn trở thiêng liêng, nghĩa là bởi sự sa lầy của tinh thần trong cái trần thế, thì phát sinh nhất là bởi sự dâm dục, như người ta mới đề cập đến.

QUAESTIO 47

DE PRUDENTIA

OF PRUDENCE, CONSIDERED IN ITSELF
LA NATURE DE LA PRUDENCE
BẢN TÍNH CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT

Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quaeruntur sexdecim. Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium. Quarto, utrum sit virtus. Quinto, utrum sit virtus specialis. Sexto, utrum praestituat finem virtutibus moralibus. Septimo, utrum constituat medium in eis. Octavo, utrum praecipere sit proprius actus eius. Nono, utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. Decimo, utrum prudentia se extendat ad

After treating of the theological virtues, we must in due sequence consider the cardinal virtues. In the first place we shall consider prudence in itself; secondly, its parts; thirdly, the corresponding gift; fourthly, the contrary vices; fifthly, the precepts concerning prudence.Under the first head there are sixteen points of inquiry: (1) Whether prudence is in the will or in the reason? (2) If in the reason, whether it is only in the practical, or also in the speculative reason? (3) Whether it takes cognizance of singulars? (4) Whether it is virtue? (5) Whether it is a special virtue? (6) Whether it appoints the end to the moral virtues? (7) Whether it fixes the mean in the moral virtues? (8) Whether its proper act is command? (9) Whether solicitude or watchfulness belongs to prudence? (10) Whether prudence extends to the governing

Logiquement, à la suite des vertus théologales, vient en premier lieu, au sujet des vertus cardinales, l'étude de la prudence. I. La nature de la prudence (Question 47). - II. Ses parties (Question 48-51). - III. Le don qui lui correspond (Question 52). - IV. Les vices opposés (Question 53-55). - V. Les préceptes qui s'y rapportent (Question 56). 1. La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison? - **2.** Si elle est dans la raison, est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative? - 3. A-t-elle connaissance des singuliers? - 4. Est-elle une vertu? - 5. Est-elle une vertu spéciale? - 6. Fournit-elle leur fin aux vertus morales? - 7. Établit-elle leur milieu? - 8. Commander est-il son acte principal? - 9. La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence? - 10. La prudence

Một cách hợp lý, sau khi nghiên cứu các nhân đức đối thần, người ta nghiên cứu các bản đức; và trong các bản đức, người ta thảo luận trước tiên đức trí thuật. Vấn đề này nêu ra năm điểm: 1. Bản đức của đức trí thuật (Q.47); 2. Các phần của đức trí thuật (Q.48-51); 3. Ân huệ tương ứng với đức trí thuật (Q.52); 4. Các tật xấu đối lập (Q.53-54); 5. Các giới mệnh quy về đức trí thuật. 1. Đức trí thuật ở trong ý chí hoặc ở trong trí năng? 2. Nếu nó ở trong trí năng, nó chỉ ở trong trí năng thực tiễn, hoặc cũng ở trong trí năng suy lý? 3. Nó có sự hiểu biết về các đơn độc thể không? 4. Nó là nhân đức? 5. Nó là nhân đức đặc biệt? 6. Phải chăng đức trí thuật cung cấp cho các nhân đức mục đích của chúng? 7. Nó thiết lập điểm trung dung cho chúng? 8. Việc truyền lệnh là hành động chủ yếu của nó? 9. Sự ân cần hay sự chu đáo quy về đức trí thuật? 10. Đức trí thuật mở rộng đến sự điều hành nhiều người?

regimen multitudinis. Undecimo, utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis. Quartodecimo, utrum inveniatur in omnibus bonis. Quintodecimo, utrum insit nobis a natura. Sextodecimo, utrum perdatur per oblivionem.

of many? (11) Whether the prudence which regards private good is the same in species as that which regards the common good? (12) Whether prudence is in subjects, or only in their rulers? (13) Whether prudence is in the wicked? (14) Whether prudence is in all good men? (15) Whether prudence is in us naturally? (16) Whether prudence is lost by forgetfulness ?

s'étend-elle au gouvernement de la multitude? - 11. La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun? - 12. La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes? - 13. Se trouve-t-elle chez les pécheurs? - 14. Se trouve-t-elle chez tous les bons? - 15. Est-elle en nous par nature? - 16. La perd-on par l'oubli?

11. Đức trí thuật liên hệ với sự tốt riêng cũng thuộc về một loại với đức trí thuật mở rộng đến sự tốt chung? 12. Đức trí thuật hiện hữu ở nơi dân chúng hoặc chỉ ở nơi các vua chúa? 13. Phải chăng đức trí thuật hiện hữu ở nơi các tội nhân? 14. Nó hiện hữu ở nơi kẻ lành? 15. Phải chăng nó hiện hữu trong chúng ta do bản tính? 16. Phải chăng người ta mất nó bởi sự quên?

ARTICULUS 1
Utrum prudentia sit in VI cognoscitiva, sed in appetitiva

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., *prudentia est amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens*. Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

PRAETEREA, sicut ex praedicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes*. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus*. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod,

ARTICLE 1
Whether prudence is in the cognitive or in the appetitive faculty ?

Objections 1. It would seem that prudence is not in the cognitive but in the appetitive faculty. For Augustine says (De Morib. Eccl. xv): "Prudence is love choosing wisely between the things that help and those that hinder." Now love is not in the cognitive, but in the appetitive faculty. Therefore prudence is in the appetitive faculty.

2. Further, as appears from the foregoing definition it belongs to prudence "to choose wisely." But choice is an act of the appetitive faculty, as stated above (FS, Q[13], A[1]). Therefore prudence is not in the cognitive but in the appetitive faculty.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that "in art it is better to err voluntarily than involuntarily, whereas in the case of prudence, as of the virtues, it is worse." Now the moral virtues, of which he is treating there, are in the appetitive faculty, whereas art is in the reason. Therefore prudence is in the appetitive rather than in the rational faculty.

On the contrary, Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 61): "Prudence is the knowledge of what to seek and what to avoid."

I answer that, As Isidore says (Etym. x): "A prudent man is one who sees as it were from afar, for his sight is keen, and he foresees the event of uncertainties." Now sight belongs not to the appetitive but to the cognitive faculty. Wherefore it is manifest that prudence belongs directly to the cognitive, and not to the sensitive faculty, because by the latter we know nothing but what is within reach and offers itself to the senses: while to obtain knowledge of the future from knowledge of the present or past, which pertains to prudence, belongs properly to the reason, because this is done by a process of comparison. It follows therefore that prudence, properly speaking, is in the reason.

Reply to objection 1. As stated

ARTICLE 1
La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison ?

Objections 1. Il semble que la prudence ne soit pas dans la faculté cognitive mais dans la faculté appétitive. S. Augustin dit en effet: " La prudence est un amour qui choisit avec sagacité ce qui lui est utile en le discernant de ce qui lui fait obstacle. " Or l'amour n'est pas dans la faculté cognitive mais dans la faculté appétitive. Celle-ci est donc le siège de la prudence.

2. Comme il ressort de la définition citée, il appartient à la prudence de " choisir avec sagacité ". Mais le choix ou élection est l'acte de la puissance appétitive, on l'a montré précédemment. Donc la prudence n'est pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive.

3. Le Philosophe dit que " si en art celui qui se trompe volontairement est d'un plus grand mérite, en prudence il est d'un mérite moindre, comme en matière de vertu ". Mais les vertus morales, dont il parle dans ce texte, sont dans la partie appétitive, tandis que l'art est dans la raison. Donc la prudence est plutôt dans la partie appétitive que dans la raison.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " La prudence est la connaissance des choses qu'il faut vouloir et des choses qu'il faut fuir. "

Réponse : Comme dit Isidore: " Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin (prudens = porro videns); il est perspicace en effet et voit les vicissitudes des choses incertaines. " Or, l'acte de voir n'appartient pas à la puissance appétitive mais à la puissance cognitive. Il est donc évident que la prudence concerne directement la faculté cognitive. Non toutefois la faculté sensible: par celle-ci en effet l'on connaît seulement les choses présentes et proposées aux sens. Tandis que connaître le futur à partir du présent et du passé, ce qui est le fait de la prudence, appartient proprement à la raison; on y procède en effet par le moyen d'une certaine confrontation. Il reste que la prudence est proprement dans la raison.

Solutions 1. Comme il a été dit

TIẾT 1
Đức trí thuật ở trong ý chí hoặc ở trong trí năng ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô nói: "Đức trí thuật là tình yêu lựa chọn cách sáng suốt cái gì hữu ích bằng cách phân biệt nó với cái gì làm trở ngại nó" (De Mor. Eccl. 1,15). Mà tình yêu không ở trong năng lực tri thức, nhưng ở trong năng lực thị dục. Vậy năng lực thị dục là chủ thể cho đức trí thuật.

2. Theo lời định nghĩa đã được trích dẫn, điều riêng thuộc về đức trí thuật là lựa chọn cách sáng suốt. Mà sự lựa chọn là hành động của năng lực thị dục như người ta đã minh chứng ở trước (I, Q.83, a.3). Vậy đức trí thuật không ở trong năng lực tri thức; nhưng ở trong năng lực thị dục.

3. Triết gia (Eth. 6,5) đã nói: "Nếu trong nghệ thuật, kẻ sai lầm cách cố ý có công đức lớn hơn, trong đức trí thuật họ có công đức kém hơn như trong vấn đề của nhân đức. Mà các nhân đức ở trong phần thị dục, đang khi nghệ thuật ở trong trí năng." Vậy đức trí thuật ở trong phần thị dục đúng hơn là ở trong trí năng.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã viết: (83 Quaest. Q.61,4): "Đức trí thuật là sự hiểu biết các sự vật phải muốn và các sự vật phải trốn tránh".

TRẢ LỜI : Như thánh Isiđôrô (Etymol 10) đã nói: "Người có đức trí thuật được gọi là kẻ thấy xa; quả thế, họ sáng suốt sắc sảo và trông thấy các sự biến đổi thăng trầm của các sự vật không chắc chắn." Mà, hành động trông thấy không thuộc về năng lực thị dục, nhưng thuộc về năng lực tri thức. Vậy rõ ràng đức trí thuật cách trực tiếp liên hệ với năng lực tri thức. Tuy nhiên, nó hẳn không liên hệ với năng lực khả giác: thực thế, nhờ năng lực khả giác người ta chỉ biết các sự vật hiện tại và được đưa ra cho các giác quan. Trong khi việc biết sự tương lai do Cái hiện tại và cái dĩ vãng, điều đó là việc làm của đức trí thuật, một cách đích thực thuộc về trí năng; quả thế, người ta tiến hành ở đó nhờ một sự đối chiếu. Như vậy, cuối cùng đức trí thuật một cách đích xác ở trong trí năng.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở

sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest*. Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

AD SECUNDUM dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

AD TERTIUM dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS 2
Utrum prudentia solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Prov. X, *sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I

above (FP, Q[82], A[4]) the will moves all the faculties to their acts. Now the first act of the appetitive faculty is love, as stated above (FS, Q[25], AA[1],2). Accordingly prudence is said to be love, not indeed essentially, but in so far as love moves to the act of prudence. Wherefore Augustine goes on to say that "prudence is love discerning aright that which helps from that which hinders us in tending to God." Now love is said to discern because it moves the reason to discern.

Reply to objection 2. The prudent man considers things afar off, in so far as they tend to be a help or a hindrance to that which has to be done at the present time. Hence it is clear that those things which prudence considers stand in relation to this other, as in relation to the end. Now of those things that are directed to the end there is counsel in the reason, and choice in the appetite, of which two, counsel belongs more properly to prudence, since the Philosopher states (Ethic. vi, 5,7,9) that a prudent man "takes good counsel." But as choice presupposes counsel, since it is "the desire for what has been already counselled" (Ethic. iii, 2), it follows that choice can also be ascribed to prudence indirectly, in so far, to wit, as prudence directs the choice by means of counsel.

Reply to objection 3. The worth of prudence consists not in thought merely, but in its application to action, which is the end of the practical reason. Wherefore if any defect occur in this, it is most contrary to prudence, since, the end being of most import in everything, it follows that a defect which touches the end is the worst of all. Hence the Philosopher goes on to say (Ethic. vi, 5) that prudence is "something more than a merely rational habit," such as art is, since, as stated above (FS, Q[57] , A[4]) it includes application to action, which application is an act of the will.

ARTICLE 2
Whether prudence belongs to the practical reason alone or also to the speculative reason ?

Objections 1. It would seem that prudence belongs not only to the practical, but also to the speculative reason. For it is written (Prov. 10:23): "Wisdom is prudence to a man." Now wisdom consists chiefly in contemplation. Therefore prudence does also.

2. Further, Ambrose says (De

précédemment, la volonté meut toutes les puissances à leurs actes. Or, le premier acte de la faculté appétitive est l'amour, comme on l'a dit. Ainsi donc la prudence est appelée un amour, non pas essentiellement, mais en tant que l'amour pousse à l'acte de la prudence. Aussi S. Augustin ajoute-t-il à la suite que " la prudence est un amour discernant bien ce qui l'aide à tendre vers Dieu de ce qui peut l'en empêcher ". Et l'on dit de l'amour qu'il discerne en tant qu'il pousse la raison à discerner.

2. Le prudent considère ce qui est loin pour autant qu'une aide ou un empêchement en provient envers ce qui doit être accompli présentement. D'où il est clair que ce qui tombe sous la considération du prudent dit ordre à autre chose comme à sa fin. Or, pour les moyens en vue d'une fin il y a le conseil dans la raison, et l'élection dans l'appétit. De ces deux actes, le conseil concerne plus proprement la prudence: le Philosophe dit en effet que le prudent " délibère bien ". Mais parce que l'élection présuppose le conseil - elle est en effet " l'appétit de ce qui a été préalablement délibéré ", selon Aristote - l'acte même de choisir peut être attribué de façon logique à la prudence, en ce sens que par le conseil elle dirige l'élection.

3. La réussite de la prudence ne consiste pas dans la simple considération, mais dans l'application à l'oeuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Et c'est pourquoi il serait souverainement contraire à la prudence de manquer cette application; car, de même que la fin est ce qu'il y a de plus important en tout domaine, ainsi manquer la fin est ce qu'il y a de pire. D'où la remarque complémentaire du Philosophe au même endroit, selon laquelle la prudence " n'est pas seulement avec la raison ", comme l'art; elle comporte en effet, comme on l'a dit, l'application à l'oeuvre, ce qui se fait par la volonté.

ARTICLE 2
La prudence est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative ?

Objections 1. Il semble que la prudence n'ait pas rapport seulement à la raison pratique mais aussi à la raison spéculative. Il est dit en effet dans les Proverbes (10, 23): " La prudence est sagesse pour l'homme. " Mais la sagesse consiste principalement dans la contemplation. Donc aussi la prudence.

2. S. Ambroise déclare: " La

trước (I, Q.82, a.4), ý chí chuyển mọi năng lực đến hành động của chúng nó. Mà, hành động thứ nhất của năng lực thị dục là tình yêu như người ta đã nói ở trước (Q.20, a.1). Như vậy đức trí thuật được gọi là tình yêu không phải cách yếu tính, nhưng trong tư cách tình yêu thúc đẩy đến hành động của đức trí thuật. Như vậy thánh Augustinô nói thêm: "Đức trí thuật là tình yêu phân biệt rõ ràng cái gì giúp đỡ mình hướng đến Thiên Chúa với cái gì ngăn trở mình trong việc đó". Và người ta nói về tình yêu, nó phân biệt trong tư cách nó thúc đẩy trí năng thi hành việc phân biệt.

2. Người có đức trí thuật xem xét cái gì ở xa theo mức độ một sự giúp đỡ hoặc một sự ngăn trở phát xuất từ đó đối với cái gì phải được hoàn thành trong hiện tại. Do đó, rõ ràng điều được xem xét bởi kẻ có đức trí thuật biểu lộ trật tự đối với sự việc khác được coi là mục đích của mình. Mà, với các phương tiện vì mục đích, người ta có sự xét đoán trong trí năng, và sự lựa chọn trong thị dục. Trong hai hành động này, sự xét đoán liên hệ với đức trí thuật một cách riêng biệt hơn: Triết gia (Eth. 6,5) nói, kẻ có đức trí thuật xét đoán cách tốt đẹp. Nhưng bởi vì sự lựa chọn giả định trước sự xét đoán, thực thế nó là sự muốn cái gì đã được xét đoán trước theo chủ trương của Triết gia (Eth. 3,4), chính hành động lựa chọn có thể một cách hợp lý quy về cho đức trí thuật, theo ý nghĩa này là do sự xét đoán đức trí thuật hướng dẫn sự lựa chọn.

3. Sự thành công của đức trí thuật không cốt tại sự xem xét đơn giản, nhưng tại sự ứng dụng vào công việc, điều đó là mục đích của trí năng thực tiễn. Và do đó việc thiếu sự ứng dụng này trái nghịch với đức trí thuật một cách tối thượng; bởi vì, cũng như mục đích là cái gì quan trọng hơn ở mọi lãnh vực, cũng vậy thiếu mục đích là cái gì xấu hơn. Do đó, sự nhận xét bổ sung của Triết gia cũng ở đoạn văn đó, thì đức trí thuật không phải chỉ là ở với trí năng như nghệ thuật; quả thế, nó bao gồm sự ứng dụng vào công việc, điều đó thực hiện bởi ý chí.

TIẾT 2
Đức trí thuật chỉ ở trong trí năng thực tiễn, hoặc cũng ở trong trí năng suy lý ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Đức trí thuật là sự khôn ngoan cho con người" (Cn 10,23). Mà khôn ngoan một cách chủ yếu cốt tại sự chiêm ngưỡng. Cho nên, đức trí thuật cũng vậy.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,24)

de officiis, *prudentia in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem*. Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

PRAETEREA, in eadem parte animae ponitur a philosopho ars et prudentia; ut patet in VI Ethic. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentis est bene posse consiliari*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

AD SECUNDUM dicendum quod Ambrosius et etiam Tullius nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub

Offic. i, 24): "Prudence is concerned with the quest of truth, and fills us with the desire of fuller knowledge." Now this belongs to the speculative reason. Therefore prudence resides also in the speculative reason.

3. Further, the Philosopher assigns art and prudence to the same part of the soul (Ethic. vi, 1). Now art may be not only practical but also speculative, as in the case of the liberal arts. Therefore prudence also is both practical and speculative.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 5) that prudence is right reason applied to action. Now this belongs to none but the practical reason. Therefore prudence is in the practical reason only.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. vi, 5) "a prudent man is one who is capable of taking good counsel." Now counsel is about things that we have to do in relation to some end: and the reason that deals with things to be done for an end is the practical reason. Hence it is evident that prudence resides only in the practical reason.

Reply to objection 1. As stated above (Q[45], AA[1],3), wisdom considers the absolutely highest cause: so that the consideration of the highest cause in any particular genus belongs to wisdom in that genus. Now in the genus of human acts the highest cause is the common end of all human life, and it is this end that prudence intends. For the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that just as he who reasons well for the realization of a particular end, such as victory, is said to be prudent, not absolutely, but in a particular genus, namely warfare, so he that reasons well with regard to right conduct as a whole, is said to be prudent absolutely. Wherefore it is clear that prudence is wisdom about human affairs: but not wisdom absolutely, because it is not about the absolutely highest cause, for it is about human good, and this is not the best thing of all. And so it is stated significantly that "prudence is wisdom for man," but not wisdom absolutely.

Reply to objection 2. Ambrose, and Tully also (De Invent. ii, 53) take the word prudence in a broad sense for any human knowledge, whether speculative or practical. And yet it may also be replied that the act itself of the speculative reason, in so far as it is voluntary, is a matter of choice and counsel as to its exercise; and consequently comes under the direction of

prudence s'occupe de la recherche du vrai, et elle inspire le désir d'une science plus complète. " Mais cela relève de la raison spéculative. Donc la prudence consiste aussi dans la raison spéculative.

3. L'art et la prudence sont situés par le Philosophe dans la même partie de l'âme. Mais l'art n'est pas seulement pratique, il est aussi spéculatif, comme on le voit dans les arts libéraux. Donc il y a aussi et une prudence pratique et une prudence spéculative.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est la droite règle de l'action ". Mais cela ne relève que de la raison pratique. Donc la prudence n'est nulle part ailleurs que dons la raison pratique.

Réponse : Comme dit le Philosophe " il appartient au prudent de pouvoir bien délibérer. " Or la délibération ou conseil porte sur ce que nous avons à faire par rapport à une fin. Mais la raison relative aux actions en vue d'une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste en rien d'autre que la raison pratique.

Solutions 1. Comme il a été dit plus haut, la sagesse considère la cause absolument la plus élevée. Aussi la considération de la cause la plus élevée en un genre donné prend-elle rang de sagesse en ce genre-là. Or, dans le genre des actes humains, la cause la plus élevée est la fin commune à la vie humaine tout entière. Et telle est la fin que vise la prudence. Le Philosophe dit en effet que celui qui raisonne bien à l'égard d'une fin particulière, par exemple la victoire, est appelé prudent, non absolument, mais dans ce genre, à savoir dans l'art de la guerre; ainsi celui qui raisonne bien à l'égard du bien vivre tout entier est appelé prudent absolument. D'où il est évident que la prudence est sagesse en l'ordre des choses humaines, mais non pas sagesse absolument, car elle ne s'attache pas à la cause la plus élevée absolument; en effet la prudence a pour objet le bien humain, et l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur entre tous les êtres. Aussi est-il dit expressément que la prudence est " sagesse pour l'homme ", et non pas sagesse absolument.

2. S. Ambroise et de même Cicéron emploient le mot prudence au sens large, comme signifiant toute connaissance humaine, tant spéculative que pratique. On peut dire pourtant que l'acte de la raison spéculative lui-même, en tant qu'il est volontaire, tombe sous l'élection et le conseil quant à son exercice, et par conséquent tombe sous l'ordre et l'autorité de la

tuyên bố: "Đức trí thuật chỉ luận về sự tìm kiếm sự thật, và nó gây nên sự ước muốn được tri thức đầy đủ hơn." Mà điều đó lệ thuộc vào trí năng suy lý. Vậy đức trí thuật cũng cốt tại trí năng suy lý.

3. Nghệ thuật và đức trí thuật được Triết gia đặt ở trong cũng một phần của linh hồn (Eth. 6,4); mà nghệ thuật không chỉ là thực tiễn, nó cũng là suy lý như người ta thấy điều đó trong các mỹ thuật. Vậy cũng có đức trí thuật thực tiễn và đức trí thuật suy lý.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,5) đã nói: "Đức trí thuật là qui tắc ngay thẳng của hành động". Mà điều đó chỉ lệ thuộc vào trí năng thực tiễn. Vậy đức trí thuật không ở nơi nào khác ngoài ra ở trong trí năng thực tiễn.

TRẢ LỜI : Như Triết gia (Eth. 6,5) đã nói: "Việc có thể xét đoán tốt đẹp thuộc về người có đức trí thuật." Mà sự xét đoán liên hệ với cái gì chúng ta phải làm trong quan hệ với mục đích. Mà trí năng liên hệ với các hành động vì mục đích, là trí năng thực tiễn. Do đó, rõ ràng đức trí thuật chỉ cốt tại trí năng thực tiễn.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.45, a.1 và 3), ân huệ khôn ngoan xem xét nguyên nhân cao nhất cách tuyệt đối. Như vậy, sự xem xét nguyên nhân tối cao ở trong một giống nhất định chiếm bậc khôn ngoan ở giống đó. Mà, ở giống các hành vi nhân linh, nguyên nhân tối cao là mục đích chung cho đời sống nhân loại hoàn toàn nguyên vẹn. Và đó là mục đích được đức trí thuật nhắm. Quả thế, Triết gia nói (Eth. 6,5) kẻ lý luận tốt đối với mục đích đặc thù, ví dụ, sự thắng trận, được gọi là người có đức trí thuật, không phải cách tuyệt đối, nhưng trong giống này, tức là trong nghệ thuật chiến tranh; như vậy kẻ suy luận tốt đối với việc sống tốt toàn diện nguyên vẹn được gọi là kẻ có đức trí thuật tuyệt đối. Do đó, rõ ràng đức trí thuật là sự khôn ngoan ở trật tự các sự vật nhân loại, nhưng không phải là sự khôn ngoan cách tuyệt đối, vì nó không qui về nguyên nhân tối cao cách tuyệt đối; quả thế, đức trí thuật có đối tượng là sự tốt nhân loại, và nhân loại không phải là cái gì tốt nhất trong một hữu thể; do đó người ta nói rõ ràng đức trí thuật là sự khôn ngoan cho nhân loại, chứ không phải là sự khôn ngoan cách tuyệt đối.

2. Thánh Ambrôxiô và Cicéron sử dụng từ ngữ đức trí thuật theo nghĩa rộng, trong tư cách nó có nghĩa là mọi sự hiểu biết của nhân loại vừa suy lý vừa thực tiễn. Tuy nhiên, người ta có thể nói chính hành động của trí năng suy lý, trong tư cách nó do ý chí thuộc về sự lựa chọn và sự xét đoán về phía thực hành của nó, và do đó nó thuộc về trật tự và quyền hành của đức trí thuật. Còn về loại

ordinatione prudentiae. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

AD TERTIUM dicendum quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS 3
Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est universalium, ut dicitur in I Physic. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

PRAETEREA, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.

PRAETEREA, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu, multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio primo quidem et principaliter est universalium, potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam

prudence. On the other hand, as regards its specification in relation to its object which is the "necessary true," it comes under neither counsel nor prudence.

Reply to objection 3. Every application of right reason in the work of production belongs to art: but to prudence belongs only the application of right reason in matters of counsel, which are those wherein there is no fixed way of obtaining the end, as stated in Ethic. iii, 3. Since then, the speculative reason makes things such as syllogisms, propositions and the like, wherein the process follows certain and fixed rules, consequently in respect of such things it is possible to have the essentials of art, but not of prudence; and so we find such a thing as a speculative art, but not a speculative prudence.

ARTICLE 3
Whether prudence takes cognizance of singulars ?

Objections 1. It would seem that prudence does not take cognizance of singulars. For prudence is in the reason, as stated above (AA[1],2). But "reason deals with universals," according to Phys. i, 5. Therefore prudence does not take cognizance except of universals.

2. Further, singulars are infinite in number. But the reason cannot comprehend an infinite number of things. Therefore prudence which is right reason, is not about singulars.

3. Further, particulars are known by the senses. But prudence is not in a sense, for many persons who have keen outward senses are devoid of prudence. Therefore prudence does not take cognizance of singulars.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 7) that "prudence does not deal with universals only, but needs to take cognizance of singulars also."

I answer that, As stated above (A[1], ad 3), to prudence belongs not only the consideration of the reason, but also the application to action, which is the end of the practical reason. But no man can conveniently apply one thing to another, unless he knows both the thing to be applied, and the thing to which it has to be applied. Now actions are in singular matters: and so it is necessary for the prudent man to know both the universal principles of reason, and the singulars about which actions are concerned.

Reply to objection 1. Reason first and chiefly is concerned with universals, and yet it is able to apply universal rules to particular cases: hence the conclusions of syllogisms are not only universal, but also particular, because the

prudence. Mais quant à son espèce, en tant qu'on le rapporte à son objet qui est le vrai nécessaire, il ne tombe ni sous le conseil ni sous la prudence.

3. Toute application de la raison droite à une fabrication relève de l'art. Mais de la prudence relève la seule application de la raison droite aux objets de la délibération. Et l'on délibère là où les voies conduisant à la fin ne sont pas déterminées, comme dit Aristote. Donc, puisque la raison spéculative produit certains effets, comme le syllogisme, la proposition, etc., où l'on procède selon des voies fixes et déterminées, la raison d'art est sauve par rapport à cela, mais non pas la raison de prudence. Et c'est pourquoi l'art est quelquefois spéculatif, tandis que la prudence ne l'est jamais.

ARTICLE 3
La prudence a-t-elle connaissance des singuliers ?

Objections 1. Il semble que non. La prudence est en effet dans la raison, comme on vient de le dire. Mais la raison a pour objet les universels, dit Aristote. Donc la prudence n'a connaissance que des universels.

2. Les singuliers sont infinis. Mais la raison ne peut embrasser ce qui est infini. Donc la prudence, qui est une raison droite, n'a pas pour objet les singuliers.

3. Ce qui est particulier est connu par le sens. Mais la prudence n'est pas dans le sens; beaucoup en effet, qui sont doués de sens extérieurs perspicaces, ne sont pas prudents. Donc la prudence n'a pas pour objet les singuliers.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence ne se rapporte pas seulement aux universels, mais doit connaître aussi les singuliers ".

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'oeuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît toutes deux: ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations.

Solutions 1. La raison concerne en premier lieu et à titre principal les universels; elle peut cependant appliquer les raisons universelles aux particuliers, et de là vient que les conclusions des syllogismes ne sont pas seulement universelles

của nó, trong tư cách người ta quy nó về đối tượng của nó là sự thật tất yếu thì nó không thuộc về sự xét đoán, cũng không thuộc về đức trí thuật.

3. Mọi sự ứng dụng của trí năng ngay thẳng về việc chế tạo lệ thuộc vào nghệ thuật. Còn chỉ sự ứng dụng trí năng ngay thẳng vào các đối tượng của sự xét đoán mới lệ thuộc vào đức trí thuật. Và người ta xét đoán ở nơi mà các đường hướng dẫn đến mục đích không được nhất định như Triết gia minh chứng (Eth. 3,5). Vậy, bởi vì trí năng suy lý tạo nên một số hiệu quả như tam đoạn luận, mệnh đề, v.v.. mà ở đó người ta tiến hành theo các đường lối cố định và nhất định, đối với tất cả điều đó thì yếu tính nghệ thuật được an toàn, chứ không phải yếu tính của đức trí thuật. Và do đó, nghệ thuật đôi khi suy lý, đang khi đức trí thuật không bao giờ suy lý.

TIẾT 3
Đức trí thuật có sự hiểu biết về các đơn độc thể ?

VẤN NẠN 1. Đức trí thuật ở trong trí năng như chúng ta mới đề cập đến (a.1). Mà trí năng có đối tượng là các phổ quát hữu, như Triết gia chủ trương (Phys. 1,5). Vậy đức trí thuật chỉ có sự hiểu biết về các phổ quát hữu.

2. Các đơn độc thể vô cùng. Mà trí năng không ôm lấy cái gì vô cùng. Vậy đức trí thuật là trí năng ngay thẳng, không có đối tượng là các đơn độc thể.

3. Cái gì đặc thù được biết bởi giác quan. Mà đức trí thuật không ở trong giác quan; quả thế, nhiều người có các giác quan bên ngoài sắc sảo, nhưng không phải là những người có đức trí thuật. Vậy đức trí thuật không có đối tượng là các đơn độc thể.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,8) nói: "Đức trí thuật không chỉ quy về các phổ quát hữu, mà nó cũng phải biết các đơn độc hữu".

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trên (a.1, ad.3), điều riêng của đức trí thuật không phải chỉ là cứu xét yếu tính, mà còn ứng dụng vào công việc, đó là mục đích của trí năng thực tiễn. Mà, không ai có thể một cách thích hợp ứng dụng một sự vật với một sự vật khác nếu họ không hiểu biết cả hai chúng nó: điều họ phải ứng dụng, và điều họ phải ứng dụng cho. Mà các hành động xuất hiện trong đơn độc thể. Và do đó người có đức trí thuật một cách tất yếu hiểu biết vừa các nguyên lý phổ quát của trí năng, vừa các đơn độc thể, đối tượng của các hành động.

GIẢI ĐÁP 1. Trí năng trước tiên và với tư cách chủ yếu liên hệ với các phổ quát hữu; tuy nhiên, nó có thể ứng dụng các yếu tính phổ quát cho các đơn độc thể, và do đó mà các kết luận của các tam đoạn luận không những là phổ quát mà còn đặc thù;

particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III de anima.

AD SECUNDUM dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

intellect by a kind of reflection extends to matter, as stated in De Anima iii.

Reply to objection 2. It is because the infinite number of singulars cannot be comprehended by human reason, that "our counsels are uncertain" (Wis. 9:14). Nevertheless experience reduces the infinity of singulars to a certain finite number which occur as a general rule, and the knowledge of these suffices for human prudence.

Reply to objection 3. As the Philosopher says (Ethic. vi, 8), prudence does not reside in the external senses whereby we know sensible objects, but in the interior sense, which is perfected by memory and experience so as to judge promptly of particular cases. This does not mean however that prudence is in the interior sense as in its principle subject, for it is chiefly in the reason, yet by a kind of application it extends to this sense.

mais aussi particulières; car l'intelligence s'étend à la matière par le moyen d'une certaine réflexion, selon Aristote.

2. L'infinité des singuliers ne pouvant être embrassée par la raison humaine, il s'ensuit que " nos providences sont incertaines ", comme dit le livre de la Sagesse (9, 14). **En sens contraire,** par l'expérience, l'infinité des singuliers est réduite au nombre fini des cas les plus fréquents, dont la connaissance suffit à la prudence humaine.

3. Comme dit le Philosophe, la prudence ne consiste pas dans le sens extérieur par lequel nous connaissons les sensibles propres, mais dans le sens intérieur, rendu apte par la mémoire et l'expérience à juger promptement des choses particulières qu'on a perçues. Non toutefois en ce q ' ne la prudence serait dans le sens intérieur comme dans son siège principal: mais elle est à titre principal dans la raison, et c'est par une certaine application queue s'étend jusqu'au sens dont on vient de parler.

bởi vì sự hiểu biết mở rộng đến chất thể nhờ sự hồi cố nào đó như Triết gia chủ trương (De An. 3,4).

2. Vô cùng tính của các đơn độc thể không thể được trí năng nhân loại lãnh hội; do đó mà các sự quan phòng của chúng ta không chắc chắn như lời nói trong sách Khôn ngoan (9,14). Tuy nhiên, theo sự kinh nghiệm, vô cùng tính của các đơn độc thể được giản lược về số hữu hạn của các trường hợp thường xảy ra nhất, mà sự hiểu biết các trường hợp này đủ cho đức trí thuật phân loại.

3. Như Triết gia đã nói (Eth. 6,8), đức trí thuật không cốt tại ở giác quan bên ngoài mà nhờ đó chúng ta biết các khả giác hữu đích thực, nhưng cốt tại giác quan bên trong đã được trở thành có khả năng bởi ký ức và kinh nghiệm để phán đoán nhanh chóng các sự vật đặc thù người ta đã tri giác. Tuy nhiên, không phải ở điều đức trí thuật hẳn ở trong giác quan bên trong như trong chủ thể chính; nhưng với tư cách chủ yếu nó ở trong trí năng, và chính do sự ứng dụng nào đó mà nó mở rộng đến giác quan chúng ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 4
Utrum prudentia sit virtus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in praedicamentis. Ergo prudentia non est virtus.

PRAETEREA, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus; ut philosophus dicit, in VI Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia, dicitur enim II Paral. II de Hiram quod *sciebat caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in Prov. XXIII, *prudentiae tuae pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter,

ARTICLE 4
Whether prudence is a virtue ?

Objections 1. It would seem that prudence is not a virtue. For Augustine says (De Lib. Arb. i, 13) that "prudence is the science of what to desire and what to avoid." Now science is condivided with virtue, as appears in the Predicaments (vi). Therefore prudence is not a virtue.

2. Further, there is no virtue of a virtue: but "there is a virtue of art," as the Philosopher states (Ethic. vi, 5): wherefore art is not a virtue. Now there is prudence in art, for it is written (2 Paralip. ii, 14) concerning Hiram, that he knew "to grave all sort of graving, and to devise ingeniously [prudenter] all that there may be need of in the work." Therefore prudence is not a virtue.

3. Further, no virtue can be immoderate. But prudence is immoderate, else it would be useless to say (Prov. 23:4): "Set bounds to thy prudence." Therefore prudence is not a virtue.

On the contrary, Gregory states (Moral. ii, 49) that prudence, temperance, fortitude and justice are four virtues.

I answer that, As stated above (FS, Q[55], A[3]; FS, Q[56], A[1]) when we were treating of virtues in general, "virtue is that which makes its possessor good, and his work good likewise." Now good may be understood in a twofold sense: first, materially, for the thing that is good,

ARTICLE 4
La prudence est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. S. Augustin dit en effet que la prudence est " la science des choses à vouloir et à éviter ". Mais la science se divise contre la vertu, comme le montre Aristote. Donc la prudence n'est pas une vertu.

2. Il n'y a pas de vertu de la vertu. Mais l'art a sa vertu, dit le Philosophe. Donc l'art n'est pas une vertu. Mais dans l'art est contenue la prudence: il est dit en effet de Hiram (2 Ch 2, 14) qu'il savait " graver toute sorte de figures et inventer avec prudence tout ce qui est nécessaire pour un ouvrage ". Donc la prudence n'est pas une vertu.

3. Aucune vertu ne peut être démesurée. Mais la prudence est démesurée; sinon il n'y aurait pas de raison de dire dans les Proverbes (23, 4): " Mets une mesure à ta prudence. " Donc la prudence n'est pas une vertu.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " les quatre vertus sont: la prudence, la tempérance, la force et la justice ".

Réponse : Comme il a été dit lorsqu'on traitait des vertus en général, " la vertu rend bon celui qui la possède, et bonne l'oeuvre qu'il accomplit ". Or, le bien peut se dire en deux sens: matériellement, pour désigner ce qui est bon; formellement, où il s'entend selon la raison de bien.

TIẾT 4
Đức trí thuật là nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (De Lib. Arb. 1,13) nói rằng đức trí thuật là sự tri thức về các sự vật phải muốn và phải tránh. Mà sự tri thức phân biệt với nhân đức, như Triết gia minh chứng (Praed. 6,4). Vậy đức trí thuật không phải là nhân đức.

2. Không có nhân đức cho nhân đức. Mà nghệ thuật có nhân đức của mình theo lời nói của Triết gia (Eth. 6,5). Vậy nghệ thuật không phải là nhân đức. Mà trong nghệ thuật được chứa đựng đức trí thuật: có lời nói về ông Hiram (2Ch 2,14), ông biết điêu khắc tất cả mọi hình và phát minh một cách trí thuật tất cả những gì cần thiết cho mỹ phẩm của ông. Vậy đức trí thuật không phải là nhân đức.

3. Không nhân đức nào quá mức. Mà đức trí thuật quá mức; giả như không có như vậy, hẳn sách Cách ngôn (23,4) có lý do nói: "Ngươi hãy đặt mức độ cho đức trí thuật của ngươi." Vậy đức trí thuật không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 2,49) nói bốn nhân đức là: đức trí thuật, đức tiết độ, đức sức mạnh và đức công bình.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói lúc thảo luận về các nhân đức cách tổng quát (I-II, Q.55, a.1 và 3), nhân đức làm trở nên tốt kẻ chiếm hữu nó, và làm cho trở nên tốt công việc họ hoàn thành. Mà, sự tốt có thể hiểu theo hai ý nghĩa: cách chất thể, để biểu thị cái gì tốt; cách mô thể mà sự tốt được hiểu tùy theo yếu tính của

secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

AD SECUNDUM dicendum quod philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic.

AD TERTIUM dicendum quod illud dictum sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS 5
Utrum prudentia sit specialis virtus

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis, quia in II Ethic. definitur virtus *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*,

secondly, formally, under the aspect of good. Good, under the aspect of good, is the object of the appetitive power. Hence if any habits rectify the consideration of reason, without regarding the rectitude of the appetite, they have less of the nature of a virtue since they direct man to good materially, that is to say, to the thing which is good, but without considering it under the aspect of good. On the other hand those virtues which regard the rectitude of the appetite, have more of the nature of virtue, because they consider the good not only materially, but also formally, in other words, they consider that which is good under the aspect of good. Now it belongs to prudence, as stated above (A[1], ad 3; A[3]) to apply right reason to action, and this is not done without a right appetite. Hence prudence has the nature of virtue not only as the other intellectual virtues have it, but also as the moral virtues have it, among which virtues it is enumerated.

Reply to objection 1. Augustine there takes science in the broad sense for any kind of right reason.

Reply to objection 2. The Philosopher says that there is a virtue of art, because art does not require rectitude of the appetite; wherefore in order that a man may make right use of his art, he needs to have a virtue which will rectify his appetite. Prudence however has nothing to do with the matter of art, because art is both directed to a particular end, and has fixed means of obtaining that end. And yet, by a kind of comparison, a man may be said to act prudently in matters of art. Moreover in certain arts, on account of the uncertainty of the means for obtaining the end, there is need for counsel, as for instance in the arts of medicine and navigation, as stated in Ethic. iii, 3.

Reply to objection 3. This saying of the wise man does not mean that prudence itself should be moderate, but that moderation must be imposed on other things according to prudence.

ARTICLE 5
Whether prudence is a special virtue ?

Objections 1. It would seem that prudence is not a special virtue. For no special virtue is included in the definition of virtue in general, since virtue is defined (Ethic. ii, 6) “an elective habit that follows a mean appointed by reason in relation to ourselves, even as a wise man decides.” Now right reason is reason in accordance with

Mais le bien, en tant que tel, est objet de la faculté appétitive. C'est pourquoi, s'il y a des habitus qui rectifient l'acte rationnel de la connaissance, sans égard à la rectitude de l'appétit, ils vérifient à un moindre degré la raison de vertu; ils se rapportent en effet au bien compris matériellement, c'est-à-dire à quelque chose qui de fait est bon, mais non pas considéré sous la raison de bien. Tandis que les habitus qui regardent la rectitude de l'appétit vérifient davantage la raison de vertu, car ils regardent le bien non seulement matériellement mais encore formellement, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au bien considéré sous la raison de bien. Or, il revient à la prudence, nous l'avons dit, d'appliquer la raison droite à l'oeuvre, ce qui ne se fait pas sans un appétit droit. C'est pourquoi la prudence ne vérifie pas seulement la raison de vertu que possèdent les autres vertus intellectuelles, mais elle possède en outre la raison de vertu que possèdent les vertus morales, au nombre desquelles elle figure aussi.

Solutions 1. S. Augustin dans ce texte entend la science au sens large pour signifier tout ce qui est raison droite.

2. Le Philosophe soumet l'art à une vertu parce qu'il n'inclut pas la rectitude de l'appétit; aussi, pour qu'on se serve correctement de l’art, faut-il posséder la vertu qui rend l'appétit droit. Or la prudence n'a pas sa place dans ce qui relève de l'art; parce que l'art est ordonné à une fin particulière, et aussi parce qu'il emploie des moyens déterminés pour parvenir à sa fin. Si l'on dit cependant de quelqu'un qu'il oeuvre avec prudence dans le domaine de l'art, c'est par similitude; dans certains arts en effet, à cause de l'indétermination des moyens par lesquels on parvient à la fin, une délibération est nécessaire: ainsi en médecine et en navigation, comme dit encore Aristote.

3. Cette parole du Sage n'est pas à entendre comme si la prudence elle-même devait être mesurée; mais en ce sens qu'il faut imposer à toutes choses la mesure de la prudence.

ARTICLE 5
La prudence est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non. Aucune vertu spéciale en effet ne figure dans la définition générale de la vertu. Mais la prudence y figure, puisque, chez Aristote, la vertu est définie: “ Un habitus électif consistant dans un milieu déterminé par la raison à notre égard, tel que l'homme sage le déterminera. “ Or la droite raison

sự tốt. Mà sự tốt, trong tư cách làm như thế, là đối tượng của năng lực thị dục. Do đó, nếu có những tập quán làm ngay thẳng hành động thuộc về trí năng trong sự hiểu biết mà không có quan hệ với sự ngay thẳng của thị dục, chúng nó xác nhận yếu tính của nhân đức ở bậc thấp hơn; quả thế, chúng nó quy về sự tốt được hiểu biết cách chất thể, nghĩa là quy về một cái gì tốt thật sự, nhưng không được xem xét theo yếu tính của sự tốt. Trong khi các tập quán liên hệ với sự ngay thẳng của thị dục xác nhận yếu tính của nhân đức, bởi vì chúng nó liên hệ với sự tốt không những cách chất thể mà còn cách mô thể, nghĩa là chúng nó quy về sự tốt được xem xét theo yếu tính của sự tốt. Mà, như chúng ta đã nói (a.1, sol.3), việc làm riêng của đức trí thuật là ứng dụng trí năng ngay thẳng vào công việc, điều đó không thể hiện mà không có thị dục ngay thẳng. Do đó, đức trí thuật không chỉ xác nhận yếu tính của nhân đức mà các trí đức Quyển II, Phần 2, Tập 3, Câu 47-80 khác đều chiếm hữu; mà nó còn chiếm hữu yếu tính của nhân đức được các luân đức chiếm hữu và trong số các luân đức này nó cũng có mặt.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở bản văn này hiểu sự tri thức theo nghĩa rộng để biểu thị bất cứ yếu tính ngay thẳng nào.

2. Triết gia bắt nghệ thuật theo nhân đức bởi vì nó không bao hàm sự ngay thẳng của thị dục; như vậy ngõ hầu người ta, sử dụng nghệ thuật cách đúng đắn, người ta phải chiếm hữu nhân đức làm cho thị dục ngay thẳng. Mà đức trí thuật không có mặt trong cái gì lệ thuộc vào nghệ thuật; bởi vì nghệ thuật được sắp đặt với mục đích đặc thù, và cũng bởi nó sử dụng các phương tiện nhất định để đạt mục đích mình. Nếu người ta nói về một người nào hành động với đức trí thuật trong lãnh vực nghệ thuật, đó là do sự tương tự; quả thế, trong một số nghệ thuật vì sự bất định đối với các phương tiện mà người ta nhờ đó để đạt tới mục đích, sự xét đoán cần thiết: thí dụ, trong y khoa và nghệ thuật vượt biển như Triết gia chủ trương (Eth. 3,3).

3. Lời nói này của sách Khôn ngoan không được hiểu dường như chính đức trí thuật phải được đo lường; nhưng theo ý nghĩa này là người ta phải đặt trong mọi sự vật sự chừng mực của đức trí thuật.

TIẾT 5
Đức trí thuật là nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Không nhân đức đặc biệt nào hiện diện trong lời định nghĩa tổng quát của nhân đức. Mà đức trí thuật hiện diện ở đó, bởi vì theo Triết gia (Eth. 2,6), nhân đức được định nghĩa: “Một tập quán có tính cách lựa chọn cốt tại một điểm trung dung đã được trí năng quyết định đối với chúng ta, như con người khôn ngoan quyết định nó.” Mà trí

prout sapiens determinabit; recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non est specialis virtus.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem*. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

PRAETEREA, specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic.; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus, dicitur enim Sap. VIII. *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*.

RESPONDEO dicendum quod cum actus et habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet, necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum specialis sit habitus, et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supradictis patet, nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem potentiae quam ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est. Diversitas ergo rationis obiecti quae diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum. Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus prudence, as stated in Ethic. vi, 13. Therefore prudence is not a special virtue.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 13) that "the effect of moral virtue is right action as regards the end, and that of prudence, right action as regards the means." Now in every virtue certain things have to be done as means to the end. Therefore prudence is in every virtue, and consequently is not a special virtue.

3. Further, a special virtue has a special object. But prudence has not a special object, for it is right reason "applied to action" (Ethic. vi, 5); and all works of virtue are actions. Therefore prudence is not a special virtue.

On the contrary, It is distinct from and numbered among the other virtues, for it is written (Wis. 8:7): "She teacheth temperance and prudence, justice and fortitude."

I answer that, Since acts and habits take their species from their objects, as shown above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[2]; FS, Q[54], A[2]), any habit that has a corresponding special object, distinct from other objects, must needs be a special habit, and if it be a good habit, it must be a special virtue. Now an object is called special, not merely according to the consideration of its matter, but rather according to its formal aspect, as explained above (FS, Q[54], A[2], ad 1). Because one and the same thing is the subject m+atter of the acts of different habits, and also of different powers, according to its different formal aspects. Now a yet greater difference of object is requisite for a difference of powers than for a difference of habits, since several habits are found in the same power, as stated above (FS, Q[54], A[1]). Consequently any difference in the aspect of an object, that requires a difference of powers, will "a fortiori" require a difference of habits. Accordingly we must say that since prudence is in the reason, as stated above (A[2]), it is differentiated from the other intellectual virtues by a material difference of objects. "Wisdom," "knowledge" and "understanding" are about necessary things, whereas "art" and "prudence" are about contingent things, art being concerned with "things made," that is, with things produced in external matter, such as a house, a knife and so forth; and prudence, being concerned with "things done," that is, with things that have their being

s'entend selon la prudence, dit encore Aristote. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

2. Le Philosophe dit: " La vertu morale fait que l'on agit droit à l'égard de la fin, la prudence à l'égard des moyens ordonnés à la fin. " Mais en toute vertu il y a quelque chose à accomplir en vue de la fin. Donc la prudence se trouve en toute vertu. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

3. Une vertu spéciale a un objet spécial. Mais la prudence n'a pas d'objet spécial: elle est en effet " la droite raison de l'action ", dit Aristote; or toutes les oeuvres vertueuses relèvent de l'action. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, elle figure avec les autres dans la division et l'énumération des vertus. Il est dit en effet de la Sagesse (8, 7): " Elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force. "

Réponse : L'acte et l'habitus recevant leur espèce des objets, comme il ressort de ce qu'on a dit, nécessairement, l'habitus auquel répond un objet spécial distinct des autres doit être un habitus spécial; et s'il est bon, c'est une vertu spéciale. Or, l'objet spécial s'entend non selon qu'on le considère matériellement, mais plutôt selon sa raison formelle, comme il ressort de ce qu'on a dit plus haut: car une seule et même réalité tombe sous l'acte de divers habitus et même de diverses puissances, selon des raisons diverses. Mais pour fonder une diversité de puissance il est requis une plus grande diversité de l'objet que pour fonder une diversité d'habitus, étant donné que plusieurs habitus se trouvent dans une seule puissance, nous l'avons vu. La diversité de la raison objective diversifiant, la puissance diversifie donc bien davantage l'habitus. En conséquence, on dira que la prudence étant dans la raison, nous l'avons dit h, elle se distingue des autres vertus intellectuelles selon la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intelligence concernent les réalités nécessaires; l'art et la prudence, les réalités contingentes; mais l'art a pour objet les choses fabriquées, c'est-à-dire constituées dans une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence concerne les actions, lesquelles ont leur existence dans l'agent lui-même, nous l'avons montré. Mais par rapport aux vertus morales, la prudence se distingue selon la raison formelle

năng ngay thẳng được hiểu tùy theo đức trí thuật như Triết gia khẳng định (Eth. 6,13). Vậy đức trí thuật không phải là nhân đức đặc biệt.

2. Triết gia (Eth. 6,13) đã nói: "Luân đức làm cho người ta hành động ngay thẳng đối với mục đích, đức trí thuật làm cho người ta hành động ngay thẳng đối với các phương tiện được sắp đặt đến mục đích." Mà trong mọi nhân đức có cái gì phải được hoàn thành vì mục đích. Vậy đức trí thuật hiện diện trong mọi nhân đức. Cho nên nó không phải là nhân đức đặc biệt.

3. Một nhân đức đặc biệt có một đối tượng đặc biệt. Mà đức trí thuật không có đối tượng đặc biệt, vì Triết gia nói nó là lý do ngay thẳng của hành động (Eth. 5,6); mà mọi hành động nhân đức thuộc về hành động. Vậy đức trí thuật không phải là nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Đức trí thuật hiện diện với các nhân đức khác trong sự phân chia và sự kể ra các nhân đức. Quả thế, có lời sách Khôn ngoan (8,7): "Khôn ngoan dạy đức điều độ và đức trí thuật, đức công bình và đức cản đảm."

TRẢ LỜI : Hành động và tập quán lãnh nhận loại của mình từ các đối tượng như người ta trông thấy điều đó qua các điều trình bày ở trước (I, Q.77, a.3); tập quán mà được sự tương ứng của đối tượng đặc biệt phân biệt với các đối tượng khác, thì một cách tất yếu phải là tập quán đặc biệt; nếu nó tốt, đó là một nhân đức đặc biệt. Mà, đối tượng đặc biệt được hiểu không phải tùy theo người ta xem xét nó cách chất thể, nhưng tùy theo yếu tính mô thể của nó như người ta thấy điều đó qua những điều đã được trình bày ở trước (I-II, Q.54, a.2, ad.1): bởi vì cũng một thực tại duy nhất thuộc về hành động của các tập quán khác nhau và của các năng lực khác nhau, tùy theo những lý do khác nhau. Mà ngõ hầu thiết lập sự khác nhau về năng lực, đòi phải có một sự khác nhau to lớn của đối tượng hơn để thiết lập sự khác nhau của tập quán, bởi vì có nhiều tập quán ở trong cũng một năng lực duy nhất, như chúng ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.54, a.1). Sự khác nhau của yếu tính của đối tượng làm cho ra khác biệt năng lực, càng làm ra khác biệt tập quán cách nhiều hơn. Do đó, người ta nói đức trí thuật ở trong trí năng như chúng ta đã đề cập đến ở trước (a.1), nó phân biệt với các trí đức khác tùy theo sự khác biệt chất thể của các đối tượng. Bởi vì sự khôn ngoan, sự tri thức và sự hiểu biết liên hệ với các thực tại tất yếu; nghệ thuật và đức trí thuật liên hệ với các thực tại bất tất; còn nghệ thuật có đối tượng là các sự vật đã được chế tạo, nghĩa là đã được cấu tạo trong chất thể bên ngoài như một tòa nhà, một con dao, v.v... trong khi đức trí thuật liên hệ với các hành động, và các hành động có sự hiện

distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

AD SECUNDUM dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis; sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

AD TERTIUM dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni.

in the doer himself, as stated above (FS, Q[57], A[4]). On the other hand prudence is differentiated from the moral virtues according to a formal aspect distinctive of powers, i.e. the intellective power, wherein is prudence, and the appetitive power, wherein is moral virtue. Hence it is evident that prudence is a special virtue, distinct from all other virtues.

Reply to objection 1. This is not a definition of virtue in general, but of moral virtue, the definition of which fittingly includes an intellectual virtue, viz., prudence, which has the same matter in common with moral virtue; because, just as the subject of moral virtue is something that partakes of reason, so moral virtue has the aspect of virtue, in so far as it partakes of intellectual virtue.

Reply to objection 2. This argument proves that prudence helps all the virtues, and works in all of them; but this does not suffice to prove that it is not a special virtue; for nothing prevents a certain genus from containing a species which is operative in every other species of that same genus, even as the sun has an influence over all bodies.

Reply to objection 3. Things done are indeed the matter of prudence, in so far as they are the object of reason, that is, considered as true: but they are the matter of the moral virtues, in so far as they are the object of the appetitive power, that is, considered as good.

qui fonde la distinction des puissances: d'une part la puissance intellectuelle, sujet de la prudence; d'autre part la puissance appétitive, sujet de la vertu morale. D'où il est évident que la prudence est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus.

Solutions 1. Cette définition n'est pas celle de la vertu en général, mais de la vertu morale. Il est convenable de faire figurer dans la définition de celle-ci la vertu intellectuelle ayant une matière commune avec elle, à savoir la prudence; de même en effet que le sujet de la vertu morale participe de la raison, ainsi la vertu morale a-t-elle raison de vertu en tant qu'elle participe de la vertu intellectuelle.

2. Il suit de ce raisonnement que la prudence aide toutes les vertus et opère en toutes. Mais cela ne suffit pas pour montrer qu'elle n'est pas une vertu spéciale; car rien n'empêche qu'il y ait dans un genre une espèce opérant de quelque façon dans toutes les espèces du même genre: comme le soleil répand son influence de quelque façon sur tous les corps.

3. L'action est matière de la prudence selon qu'elle est objet de la raison, à savoir sous la raison de vrai. Mais elle est matière des vertus morales selon qu'elle est objet de la puissance appétitive, à savoir sous la raison de bien.

hữu của mình ở trong chính tác nhân như chúng ta đã minh chứng điều đó (I-II, Q.57, a.4). Còn đối với các luân đức, đức trí thuật phân biệt tùy theo yếu tính mô thể thiết lập sự phân biệt các năng lực: một đàng năng lực trí năng, chủ thể của đức trí thuật; đàng khác, năng lực thị dục, chủ thể của luân đức. Do đó, rõ ràng đức trí thuật là một nhân đức đặc biệt phân biệt với tất cả mọi nhân đức khác.

GIẢI ĐÁP 1. Lời định nghĩa này không phải là lời định nghĩa nhân đức cách tổng quát, nhưng là lời định nghĩa của luân đức. Người ta một cách thích hợp làm cho hiện diện trong lời định nghĩa này một trí đức có chất thể chung với luân đức, tức là đức trí thuật; quả thế, cũng như chủ thể của luân đức tham dự vào trí năng, cũng vậy, luân đức có yếu tính về nhân đức trong tư cách nó tham dự vào trí đức.

2. Do sự lý luận này, người ta trông thấy rõ ràng đức trí thuật trợ giúp mọi nhân đức khác và hành động trong chúng nó tất cả. Mà điều đó không đủ để minh chứng nó không phải là một nhân đức đặc biệt; vì không có gì trở ngại việc trong một giống có một loại theo thể cách nào đó hành động trong mọi loại của cũng một giống này: như mặt trời làm lan tràn ảnh hưởng của mình theo một thể cách nào đó trên mọi vật thể.

3. Hành động là chất thể của đức trí thuật tùy theo nó là đối tượng của trí năng, nghĩa là theo yếu tính của sự thật. Nhưng nó là chất thể của các luân đức tùy theo nó là đối tượng của năng lực thị dục, nghĩa là theo yếu tính của sự tốt.

ARTICULUS 6
Utrum prudentia praestituat finem virtutibus moralibus

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia praestituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio praestituit finem potentiae appetitivae. Ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

PRAETEREA, homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic igitur se habent aliae partes hominis ad rationem sicut se habent creaturae irrationales ad hominem. Sed homo est finis creaturarum irrationalium ut dicitur in I Politic. ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad

ARTICLE 6
Whether prudence appoints the end to moral virtues ?

Objections 1. It would seem that prudence appoints the end to moral virtues. Since prudence is in the reason, while moral virtue is in the appetite, it seems that prudence stands in relation to moral virtue, as reason to the appetite. Now reason appoints the end to the appetitive power. Therefore prudence appoints the end to the moral virtues.

2. Further, man surpasses irrational beings by his reason, but he has other things in common with them. Accordingly the other parts of man are in relation to his reason, what man is in relation to irrational creatures. Now man is the end of irrational creatures, according to Polit. i, 3. Therefore all the other parts of man are directed to reason as to their end. But prudence is "right reason applied to action," as stated above (A[2]). Therefore all actions are directed to prudence as

ARTICLE 6
La prudence fournit-elle leur fin aux vertus morales ?

Objections 1. Il semble bien, car, puisque la prudence est dans la raison, et la vertu morale dans l'appétit, il semble que la prudence soit avec la vertu morale dans le rapport de la raison avec l'appétit. Mais la raison assigne sa fin à la puissance appétitive. Donc la prudence assigne leur fin aux vertus morales.

2. L'homme dépasse les êtres irrationnels par sa raison, mais pour le reste il leur est semblable. Les autres parties de l'homme sont donc avec sa raison dans le même rapport que l'homme avec les créatures irrationnelles. Mais l'homme est la fin des créatures irrationnelles, dit Aristote. Donc toutes les autres parties de l'homme sont ordonnées à la raison comme à leur fin. Mais la prudence est la droite raison de l'action comme il a été dit plus haut. Donc toutes les

TIẾT 6
Phải chăng đức trí thuật đem lại cho các luân đức mục đích của chúng nó ?

VẤN NẠN 1. Đức trí thuật ở trong trí năng, và luân đức ở trong thị dục; đức trí thuật xem ra ở với luân đức theo tương quan của trí năng với thị dục. Mà trí năng chỉ định mục đích của mình cho năng lực thị dục. Vậy đức trí thuật chỉ định cho các luân đức mục đích của chúng nó.

2. Con người vượt qua các hữu thể không có trí năng do trí năng của mình; mà đối với những điều còn lại nó tương tự với chúng nó. Các phần khác của con người đối với trí năng của họ ở trong cùng một quan hệ như con người đối với các thụ tạo không có trí năng. Mà con người, theo Triết gia (Pol. 1,3), là mục đích của các thụ tạo không có trí năng. Vậy tất cả phần khác của con người được sắp đặt với trí năng là mục đích của chúng nó. Nhưng đức trí thuật là trí năng ngay thẳng của hành động như

prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

PRAETEREA, proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc*. Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat their end. Therefore prudence appoints the end to all moral virtues.

3. Further, it belongs to the virtue, art, or power that is concerned about the end, to command the virtues or arts that are concerned about the means. Now prudence disposes of the other moral virtues, and commands them. Therefore it appoints their end to them.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 12) that "moral virtue ensures the rectitude of the intention of the end, while prudence ensures the rectitude of the means." Therefore it does not belong to prudence to appoint the end to moral virtues, but only to regulate the means.

I answer that, The end of moral virtues is human good. Now the good of the human soul is to be in accord with reason, as Dionysius declares (Div. Nom. iv). Wherefore the ends of moral virtue must of necessity pre-exist in the reason. Now, just as, in the speculative reason, there are certain things naturally known, about which is "understanding," and certain things of which we obtain knowledge through them, viz. conclusions, about which is "science," so in the practical reason, certain things pre-exist, as naturally known principles, and such are the ends of the moral virtues, since the end is in practical matters what principles are in speculative matters, as stated above (Q[23], A[7], ad 2; FS, Q[13], A[3]); while certain things are in the practical reason by way of conclusions, and such are the means which we gather from the ends themselves. About these is prudence, which applies universal principles to the particular conclusions of practical matters. Consequently it does not belong to prudence to appoint the end to moral virtues, but only to regulate the means.

Reply to objection 1. Natural reason known by the name of "synderesis" appoints the end to moral virtues, as stated above (FP, Q[79], A[12]): but prudence does not do this for the reason given above.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

Reply to objection 3. The end concerns the moral virtues, not as though they appointed the end, but because they tend to the end which is appointed by natural reason. In this they are helped by prudence, which prepares the way for them, by disposing the means. Hence it follows that prudence is more excellent than the moral virtues, actions à faire sont ordonnées à la prudence comme à leur fin. Elle assigne donc leur fin à toutes les vertus morales.

3. Le propre de la vertu, de l'art ou de la puissance à laquelle appartient la fin, est de commander aux autres vertus ou aux autres arts auxquels appartient ce qui est ordonné à la fin. Mais la prudence dispose des autres vertus morales et elle leur commande. Donc elle leur assigne la fin.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la vertu morale rectifie l'intention de la fin, la prudence, les moyens ordonnés à la fin ". Donc il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement de disposer de ce qui est ordonné à la fin.

Réponse : La fin des vertus morales est le bien humain. Or, le bien de l'âme humaine est d'être conformée à la raison, comme le montre Denys. Aussi est-il nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Mais comme il y a dans la raison spéculative certaines connaissances naturelles, relevant de l'intelligence et certaines connaissances obtenues par le moyen de celles-là, à savoir les conclusions, relevant de la science; ainsi préexistent dans la raison pratique certaines connaissances naturelles au titre de principes et telles sont les fins des vertus morales car la fin dans l'action tient la place du principe dans la spéculation comme nous l'avons montré; et certaines connaissances sont dans la raison pratique comme des conclusions; et telles sont les connaissances relatives à ce qui est ordonné a la fin, auxquelles nous parvenons à partir des fins elles-mêmes. La prudence concerne ces connaissances-là, puisqu'elle applique les principes universels aux conclusions particulières en matière d'action. C'est pourquoi il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement d'organiser ce qui est en vue de la fin.

Solutions 1. Les vertus morales reçoivent leur fin de la raison naturelle appelée syndérèse, comme on l'a vu dans la première Partie, mais non pas de la prudence, pour la raison qu'on, vient de dire.

2. Cela répond à la deuxième objection.

3. La fin n'appartient pas aux vertus morales comme si elles-mêmes assignaient la fin, mais parce qu'elles tendent à la fin assignée par la raison naturelle. Elles y sont aidées par la prudence qui leur prépare la voie en disposant ce qui est ordonné à la fin. D'où il suit que la prudence est plus noble que les vertus morales et người ta đã nói ở trước (a.2). Vậy mọi hành động phải hoàn thành được sắp đặt với đức trí thuật là mục đích của chúng. Vậy nó chỉ định cho mọi nhân đức mục đích của chúng nó.

3. Điều riêng của nhân đức hoặc của nghệ thuật hay của năng lực mà mục đích thuộc về đó, là ra lệnh cho các nhân đức khác hoặc các nghệ thuật khác mà cái gì được sắp đặt với mục đích thì thuộc về đó. Mà đức trí thuật sắp đặt các luân đức khác và ra lệnh cho chúng nó. Vậy nó chỉ định mục đích cho chúng nó.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,12) nói rằng luân đức làm cho ngay thẳng ý hướng của mục đích, đức trí thuật làm cho ngay thẳng các phương tiện được sắp đặt. Vậy việc đem lại cho các luân đức mục đích của chúng nó không thuộc về đức trí thuật, nhưng chỉ thuộc về đức trí thuật việc sắp đặt với mục đích.

TRẢ LỜI : Mục đích của các nhân đức là sự tốt nhân loại. Mà, sự tốt của linh hồn là được phù hợp với trí năng như Denys minh chứng (De Div. Nom. 4,32). Như vậy, các mục đích của các luân đức một cách tất yếu tiền hiện hữu trong trí năng. Mà, bởi vì có trong trí năng suy lý một số tri thức tự nhiên lệ thuộc vào trí năng, và một số tri thức thu lượm được nhờ các tri thức tự nhiên này, tức là các kết luận lệ thuộc vào sự hiểu biết; như vậy, tiền hiện hữu trong trí năng thực tiễn một số tri thức tự nhiên với tư cách là những nguyên lý và đó là những mục đích của các luân đức, bởi vì mục đích trong hành động là nguyên lý trong sự suy lý như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.23, a.7); và một số tri thức ở trong trí năng thực tiễn với tư cách là những kết luận; và đó là những sự tri thức quan hệ với cái gì được sắp đặt với mục đích mà chúng ta đạt tới đó nhờ chính các mục đích. Đức trí thuật liên hệ với các tri thức đó, bởi vì nó ứng dụng các nguyên lý phổ quát cho các kết luận đặc thù trong vấn đề hành động. Do đó, việc đưa ra cho các nhân đức mục đích của chúng nó không thuộc về đức trí thuật, nhưng chỉ về đức trí thuật việc tổ chức cái gì hiện hữu vì mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Các luân đức lãnh nhận mục đích của mình từ trí năng tự nhiên gọi là phổ lương tâm như người ta đã trông thấy điều đó ở Quyển I (Q.79, a.12), chứ không phải từ đức trí thuật, vì lý do người ta mới trình bày.

2. Điều trình bày ở trên giải đáp vấn nạn thứ hai.

3. Mục đích không thuộc về các nhân đức dường như chúng nó chỉ định mục đích, nhưng bởi vì chúng nó hướng về mục đích được trí năng tự nhiên chỉ định. Chúng nó ở đó được trợ giúp bởi đức trí thuật chuẩn bị cho chúng nó con đường bằng cách sắp đặt cái gì được sắp đặt đến mục đích. Do đó mà đức trí thuật cao thượng hơn các luân đức và đem lại

eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICULUS 7
Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non praestituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

PRAETEREA, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

PRAETEREA, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturae, quia ut Tullius dicit, in II Rhet., *virtus est habitus per modum naturae rationi consentaneus*. Ergo prudentia non praestituit medium virtutibus moralibus.

SED CONTRA est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod *est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit*.

RESPONDEO dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea quae per se ei insunt; ita etiam prudentia

and moves them: yet "synderesis" moves prudence, just as the understanding of principles moves science.

ARTICLE 7
Whether it belongs to prudence to find the mean in moral virtues ?

Objections 1. It would seem that it does not belong to prudence to find the mean in moral virtues. For the achievement of the mean is the end of moral virtues. But prudence does not appoint the end to moral virtues, as shown above (A[6]). Therefore it does not find the mean in them.

2. Further, that which of itself has being, would seem to have no cause, but its very being is its cause, since a thing is said to have being by reason of its cause. Now "to follow the mean" belongs to moral virtue by reason of itself, as part of its definition, as shown above (A[5], OBJ[1]). Therefore prudence does not cause the mean in moral virtues.

3. Further, prudence works after the manner of reason. But moral virtue tends to the mean after the manner of nature, because, as Tully states (De Invent. Rhet. ii, 53), "virtue is a habit like a second nature in accord with reason." Therefore prudence does not appoint the mean to moral virtues.

On the contrary, In the foregoing definition of moral virtue (A[5], OBJ[1]) it is stated that it "follows a mean appointed by reason . . . even as a wise man decides."

I answer that, The proper end of each moral virtue consists precisely in conformity with right reason. For temperance intends that man should not stray from reason for the sake of his concupiscences; fortitude, that he should not stray from the right judgment of reason through fear or daring. Moreover this end is appointed to man according to natural reason, since natural reason dictates to each one that he should act according to reason. But it belongs to the ruling of prudence to decide in what manner and by what means man shall obtain the mean of reason in his deeds. For though the attainment of the mean is the end of a moral virtue, yet this mean is found by the right disposition of these things that are directed to the end.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Just as a natural agent makes form to be in matter, yet does not make that which is essential to the form to belong to it, so too, prudence

les met en mouvement. Mais la syndérèse meut la prudence comme l'intelligence des principes meut la science.

ARTICLE 7
La prudence établit-elle le milieu des vertus morales ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, atteindre le milieu est la fin des vertus morales. Mais la prudence n'assigne pas leur fin aux vertus morales, comme on vient de le voir. Donc elle ne trouve pas le milieu qui leur convient.

2. Ce qui existe par soi ne semble pas avoir de cause mais être soi-même cause de soi; car toute chose est dite exister par sa cause. Mais se situer dans un milieu convient à la vertu morale par soi, cette clause figurant dans sa définition, comme il ressort de ce qu'on a dit. La prudence ne cause donc pas le milieu dans les vertus morales.

3. La prudence opère par mode de raison. Mais la vertu morale tend à son milieu par mode de nature; comme le dit en effet Cicéron " la vertu est un habitus conforme à la raison par mode de nature ". Donc la prudence n'assigne pas leur milieu aux vertus morales.

En sens contraire, il est dit dans la définition de la vertu rapportée plus haut qu'elle consiste dans un milieu déterminé par la raison, tel que l'homme sage le déterminera.

Réponse : La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle, car celle-ci dicte à chacun d'agir selon la raison. Mais comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable, cela appartient à la disposition de la prudence. En effet, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

2. L'agent naturel fait que la forme se trouve dans la matière; cependant il ne fait pas que les propriétés appartenant par soi à la forme conviennent à celle-ci. De

sự chuyển động cho chúng nó. Còn phổ lương tâm động đức trí thuật như trí năng của các nguyên lý động sự hiểu biết.

TIẾT 7
Đức trí thuật thiết lập điểm trung dung cho các luân đức ?

VẤN NẠN 1. Việc đạt được điểm trung dung là mục đích của các luân đức mà đức trí thuật không chỉ định cho các luân đức mục đích của chúng nó như người ta mới trông thấy. Vậy nó không gặp được điểm trung dung thích hợp cho chúng nó.

2. Cái gì hiện hữu cách nguyên thường xem ra không có nguyên nhân, nhưng chính sự hiện hữu là nguyên nhân cho mình; bởi vì mọi sự vật được nói là hiện hữu bởi nguyên nhân của mình. Mà việc ở điểm trung dung thích hợp với luân đức cách nguyên thường, và điều này hiện diện trong lời định nghĩa của nó như người ta mới trông thấy (a.5, obj.1). Vậy đức trí thuật không tạo nên điểm trung dung cho các luân đức.

3. Đức trí thuật hành động theo thể cách của trí năng. Mà luân đức hướng về điểm trung dung của mình theo thể cách bản tính; quả thế, Cicéron đã nói điều đó: "Nhân đức là tập quán phù hợp với trí năng theo thể cách bản tính" (Rhet. 2,53). Vậy đức trí thuật không chỉ định cho các luân đức điểm trung dung của chúng nó.

TRÁI LẠI, Theo lời định nghĩa của nhân đức đã được trình bày ở trên, nhân đức cốt tại điểm trung dung đã được trí năng quyết định như người khôn ngoan quyết định.

TRẢ LỜI : Sự phù hợp với trí năng ngay thẳng là mục đích riêng của mọi luân đức; vì ý hướng của đức tiết độ là con người không tránh khỏi trí năng do hiệu quả của các sự ham muốn; cũng vậy, ý hướng của đức sức mạnh là họ không tránh khỏi sự phán đoán ngay thẳng của trí năng do hiệu quả của sự sợ hãi hoặc của sự táo bạo. Và mục đích này được chỉ thị cho con người theo trí năng tự nhiên, bởi vì trí năng tự nhiên ra lệnh cho mỗi người hành động theo trí năng. Mà thế nào và theo những đường lối nào con người hành động có thể đạt được điểm trung dung hợp lý, điều đó thuộc về sự sắp đặt của đức trí thuật. Quả vậy, mặc dầu việc đạt tới điểm trung dung là mục đích của luân đức, điểm trung dung này vẫn chỉ có thể gặp được bởi sự sắp đặt ngay thẳng của cái gì sắp đặt với mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn 1.

2. Tác nhân tự nhiên làm cho mô thể ở trong chất thể; tuy nhiên, nó không làm cho các đặc tính một cách nguyên thường thuộc về mô thể thích hợp cho mô thể này. Cũng vậy, đức

medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti.

AD TERTIUM dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

ARTICULUS 8
Utrum praecipere sit principalis actus prudentiae

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod praecipere non sit principalis actus prudentiae. Praecipere enim pertinet ad bona quae sunt fienda. Sed Augustinus, XIV de Trin., ponit actum prudentiae praecavere insidias. Ergo praecipere non est principalis actus prudentiae.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentis videtur esse bene consiliari*. Sed alius actus videtur esse consiliari et praecipere, ut ex supradictis patet. Ergo prudentiae principalis actus non est praecipere.

PRAETEREA, praecipere, vel imperare, videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis et quae movet alias potentias animae. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiae actus non est praecipere.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia praeceptiva est.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat

appoints the mean in passions and operations, and yet does not make the searching of the mean to belong to virtue.

Reply to objection 3. Moral virtue after the manner of nature intends to attain the mean. Since, however, the mean as such is not found in all matters after the same manner, it follows that the inclination of nature which ever works in the same manner, does not suffice for this purpose, and so the ruling of prudence is required.

ARTICLE 8
Whether command is the chief act of prudence ?

Objections 1. It would seem that command is not the chief act of prudence. For command regards the good to be ensued. Now Augustine (De Trin. xiv, 9) states that it is an act of prudence "to avoid ambushes." Therefore command is not the chief act of prudence.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that "the prudent man takes good counsel." Now "to take counsel" and "to command" seem to be different acts, as appears from what has been said above (FS, Q[57], A[6]). Therefore command is not the chief act of prudence.

3. Further, it seems to belong to the will to command and to rule, since the will has the end for its object, and moves the other powers of the soul. Now prudence is not in the will, but in the reason. Therefore command is not an act of prudence.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 10) that "prudence commands."

I answer that, Prudence is "right reason applied to action," as stated above (A[2]). Hence that which is the chief act of reason in regard to action must needs be the chief act of prudence. Now there are three such acts. The first is "to take counsel," which belongs to discovery, for counsel is an act of inquiry, as stated above (FS, Q[14], A[1]). The second act is "to judge of what one has discovered," and this is an act of the speculative reason. But the practical reason, which is directed to action, goes further, and its third act is "to command," which act consists in applying to action the things counselled and judged. And since this act approaches nearer to the end of the practical reason, it follows that it is the chief act of the practical reason, and consequently of prudence. In confirmation of this we find that the perfection of art consists in judging and not in commanding: wherefore he who sins

même la prudence, elle aussi, constitue le milieu dans les passions et opérations; elle ne fait pas cependant que rechercher le milieu convenant à la vertu.

3. La vertu morale tend par mode de nature à parvenir à son milieu. Mais parce que le milieu ne se trouve pas de la même manière dans tous les cas, l'inclination naturelle, qui agit toujours de la même manière, n'y suffit pas, et la raison prudente y est requise.

ARTICLE 8
Commander est-il l'acte principal de la prudence ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, commander se rapporte au bien qui est à faire. Mais S. Augustin attribue pour acte à la prudence de " prévoir et éviter les embûches ". Donc commander n'est pas l'acte principal de la prudence.

2. Le Philosophe dit qu' " il appartient au prudent de bien délibérer ". Mais délibérer et commander semblent être deux actes différents, comme il ressort de ce qu'on a dit précédemment. Donc l'acte principal de la prudence n'est pas de commander.

3. Commander ou donner un ordre semble appartenir à la volonté; en effet cette puissance a pour objet la fin et elle met en mouvement les autres puissances de l'âme. Or la prudence n'est pas dans la volonté mais dans la raison. Donc l'acte de la prudence n'est pas de commander.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est impérative ".

Réponse : La prudence est la droite règle des actions à faire, on l'a dit plus haut. D'où il faut que l'acte principal de la prudence soit l'acte principal de la raison préposée à l'action. Celle-ci émet trois actes. Le premier est le conseil: il se rattache à l'invention, car délibérer c'est chercher, comme il a été établi antérieurement. Le deuxième acte est le jugement relatif à ce qu'on a trouvé, ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, ordonnée à l'oeuvre effective, va plus loin et son troisième acte est de commander; cet acte-là consiste en ce qu'on applique à la réalisation le résultat du conseil et du jugement. Et parce que cet acte est plus proche de la fin de la raison pratique, il est l'acte principal de la raison pratique et par conséquent de la prudence. Et le signe en est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, non dans le commandement. C'est pourquoi l'on tient pour meilleur artiste celui qui volontairement commet une

trí thuật tạo nên điểm trung dung trong các đam mê và các hành động; nó vẫn không làm cho người ta tìm kiếm điểm trung dung thích hợp với luân đức.

3. Luân đức theo thể cách bản tính hướng đến để đạt được điểm trung dung của mình. Mà bởi vì điểm trung dung không hiện hữu theo cũng một thể cách trong mọi trường hợp; khuynh hướng tự nhiên luôn hành động theo cũng một thể cách, không đủ cho công việc đó, và trí năng có trí thuật phải cần đến.

TIẾT 8
Việc ra lệnh là hành động chủ yếu của đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Việc ra lệnh quy về sự tốt. Mà thánh Augustinô (De Trin. 14,9) chỉ về cho đức trí thuật hành động thấy trước và tránh các cạm bẫy. Vậy việc ra lệnh không phải là hành động chủ yếu của đức trí thuật.

2. Triết gia (Eth 6,5) nói rằng việc xét đoán (suy tính) tốt thuộc về kẻ có đức trí thuật. Mà xét đoán và ra lệnh xem ra là hai hành động khác biệt nhau như người ta trông thấy điều đó qua điều nói ở trước (I-II, Q.14, a.1). Vậy hành động chủ yếu của đức trí thuật không phải là ra lệnh.

3. Ra lệnh hay đưa ra mệnh lệnh xem ra thuộc về ý chí; thực thế, năng lực này có đối tượng là mục đích và nó động các năng lực khác của linh hồn. Mà đức trí thuật không ở trong ý chí, nhưng ở trong trí năng. Vậy hành động của đức trí thuật không phải là ra lệnh.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,10) đã nói: "Đức trí thuật để truyền lệnh".

TRẢ LỜI : Đức trí thuật là qui tắc ngay thẳng của các hành động phải hoàn thành như người ta đã nói ở trước (a.2). Do đó mà hành động chủ yếu của đức trí thuật phải là hành động chủ yếu của trí năng thụ phái việc hành động. Trí năng thụ phái này đưa ra ba hành động. Hành động thứ nhất, là sự xét đoán: nó quy về sự khám phá, bởi vì xét đoán đó là tìm kiếm như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.14, a.1). Hành động thứ hai là sự phán đoán quan hệ với điều mà người ta đã gặp được, đó là việc làm của trí năng suy lý. Còn trí năng thực tiễn được sắp đặt đến hành động thực sự thì đi xa hơn và hành động thứ ba của nó là ra lệnh; hành động đó cốt tại việc người ta ứng dụng trong thực hành cái kết quả của sự xét đoán và của sự phán đoán. Và bởi vì hành động này gần gũi với mục đích của trí năng thực tiễn, và do đó nó là hành động chủ yếu của đức trí thuật. Chúng ta có dấu hiệu về điều đó là sự hoàn hảo của nghệ thuật cốt tại sự phán đoán, chứ không cốt tại sự ra mệnh lệnh. Do đó, người ta coi là nhà nghệ thuật giỏi hơn kẻ nào cố ý

in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod actus praecipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. Et tamen praecavere insidias non attribuit Augustinus prudentiae quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiae non manet in patria.

AD SECUNDUM dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quae sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo praecipere pertinet ad prudentiam, quae est bene consiliativa.

AD TERTIUM dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.

ARTICULUS 9
Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quandam importat, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod sollicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

PRAETEREA, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis, unde dicitur I Reg. IX quod Samuel dixit ad Saul, *de asinis quas nudiustertius perdidisti ne sollicitus sis, quia inventae sunt*. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiae, magis quam ad eam pertineat.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum*. Pigritiae autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in Praedic.; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur I Pet. IV, *estote prudentes, et vigilate in orationibus*. Sed voluntarily against his craft is reputed a better craftsman than he who does so involuntarily, because the former seems to do so from right judgment, and the latter from a defective judgment. On the other hand it is the reverse in prudence, as stated in Ethic. vi, 5, for it is more imprudent to sin voluntarily, since this is to be lacking in the chief act of prudence, viz. command, than to sin involuntarily.

Reply to objection 1. The act of command extends both to the ensuing of good and to the avoidance of evil. Nevertheless Augustine ascribes "the avoidance of ambushes" to prudence, not as its chief act, but as an act of prudence that does not continue in heaven.

Reply to objection 2. Good counsel is required in order that the good things discovered may be applied to action: wherefore command belongs to prudence which takes good counsel.

Reply to objection 3. Simply to move belongs to the will: but command denotes motion together with a kind of ordering, wherefore it is an act of the reason, as stated above (FS, Q[17], A[1]).

ARTICLE 9
Whether solicitude belongs to prudence ?

Objections 1. It would seem that solicitude does not belong to prudence. For solicitude implies disquiet, wherefore Isidore says (Etym. x) that "a solicitous man is a restless man." Now motion belongs chiefly to the appetitive power: wherefore solicitude does also. But prudence is not in the appetitive power, but in the reason, as stated above (A[1]). Therefore solicitude does not belong to prudence.

2. Further, the certainty of truth seems opposed to solicitude, wherefore it is related (1 Kings 9:20) that Samuel said to Saul: "As for the asses which were lost three days ago, be not solicitous, because they are found." Now the certainty of truth belongs to prudence, since it is an intellectual virtue. Therefore solicitude is in opposition to prudence rather than belonging to it.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 3) the "magnanimous man is slow and leisurely." Now slowness is contrary to solicitude. Since then prudence is not opposed to magnanimity, for "good is not opposed to good," as stated in the Predicaments (viii) it would seem that solicitude does not belong to prudence.

On the contrary, It is written (1 Pet. 4:7): "Be prudent . . . and watch in prayers." But faute en son art, comme ayant le jugement meilleur; au contraire on tient pour moindre artiste celui qui commet une faute sans le faire exprès, ce qui semble provenir d'un jugement défectueux. Mais en prudence c'est l'inverse, dit Aristote. En effet, celui-là est davantage imprudent, qui commet une faute volontairement, en ce qu'il manque l'acte principal de la prudence qui est de commander; celui-là l'est moins, qui commet une faute involontairement.

Solutions 1. L'acte de commander s'étend au bien à accomplir et au mal à éviter. Et cependant " prévoir et éviter les embûches " n'est pas attribué par S. Augustin à la prudence au titre d'acte principal de cette vertu, mais parce que cet acte de la prudence ne demeure pas dans la patrie.

2. La bonne délibération est requise afin que ce qu'on a dûment trouvé soit appliqué à l'action. Et c'est pourquoi commander appartient à la prudence, qui est bonne conseillère.

3. Mouvoir, entendu absolument, appartient à la volonté. Mais commander implique une motion accompagnée d'ordination. Aussi est-ce un acte de la raison, comme nous l'avons dit antérieurement.

ARTICLE 9
La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence ?

Objections 1. Il semble que non, car la sollicitude implique une certaine inquiétude; Isidore dit en effet qu'on appelle soucieux (sollicitus) l'homme inquiet. Mais le mouvement appartient surtout à la faculté appétitive. Donc aussi la sollicitude. Or la prudence n'est pas dans la faculté appétitive mais dans la raison, on l'a établi plus haute. Donc la sollicitude ne se rapporte pas à la prudence.

2. A la sollicitude semble s'opposer la certitude de la vérité d'où la parole de Samuel à Saül (1 S 19, 20) " Ne sois pas soucieux des ânesses que tu as perdues avant-hier, car on les a trouvées. " Mais la certitude de la vérité concerne la prudence, puisqu'elle est une vertu intellectuelle. Donc la sollicitude s'oppose à la prudence, loin de s'y rattacher.

3. Le Philosophe dit qu'il appartient au magnanime " d'être tranquille et en repos ". Mais la sollicitude s'oppose à la tranquillité. Donc, puisque la prudence ne s'oppose pas à la magnanimité, le bien n'étant pas contraire au bien, dit Aristote, il semble que la sollicitude ne se rapporte pas à la prudence.

En sens contraire, il est dit dans la Ir, épître de S. Pierre (4, 7): " Soyez prudents et veillez dans la lỗi phạm trong nghệ thuật của mình ở một điểm nào bởi vì có sự phán đoán tốt hơn; trái lại, người ta coi là một nhà nghệ thuật kém đối với kẻ lỗi phạm một điểm nào một cách không cố ý, điều đó xem ra phát xuất bởi sự phán đoán. Nhưng theo Triết gia (Eth. 6,5), trong đức trí thuật thì trái ngược lại. Quả thế, kẻ nào lỗi phạm một điểm nào cách cố ý vì thiếu sót hành động chủ yếu của đức trí thuật, thì bị người ta coi là ít có đức trí thuật hơn kẻ nào lỗi phạm một cách vô ý.

GIẢI ĐÁP 1. Hành động ra lệnh mở rộng đến sự tốt phải hoàn thành và sự xấu phải tránh. Tuy nhiên, việc thấy trước và tránh các cạm bẫy không được thánh Augustinô chỉ về cho đức trí thuật với tư cách là hành động chủ yếu của nhân đức này, nhưng bởi vì hành động này của đức trí thuật không tồn tại ở quê trời.

2. Sự xét đoán tốt đòi phải có, ngõ hầu điều người ta đã gặp được cách hợp thức được ứng dụng vào hành động. Và do đó, việc ra lệnh thuộc về đức trí thuật xét đoán tốt.

3. Việc động, hiểu cách tuyệt đối, thuộc về ý chí. Việc ra lệnh bao hàm sự động có sự sắp đặt đi kèm theo. Như vậy, đó là hành động của trí năng như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.17, a.1).

TIẾT 9
Sự ân cần hay sự cẩn thận quy về đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Sự ân cần bao hàm một sự lo lắng nào đó; thánh Isidôrô (Etymol.) đã nói: "Người ta gọi người ân cần là người lo lắng. Mà sự chuyển động, nhất là thuộc về năng lực thị dục" Vậy sự ân cần cũng thế. Mà đức trí thuật không ở trong năng lực thị dục, nhưng ở trong trí năng như người ta đã nói ở trước (a.1). Vậy sự ân cần không quy về đức trí thuật.

2. Sự ân cần xem ra gặp sự đối lập của sự chắc chắn của chân lý: do đó, có lời nói của tiên tri Samuen nói với vua Saulô (1Sm 19,20): "Anh đừng lo lắng về những con lừa cái anh đã mất hôm qua, vì người ta đã gặp lại chúng nó." Mà sự chắc chắn về chân lý liên hệ với đức trí thuật, bởi vì nó là một trí đức. Vậy sự ân cần đối lập với đức trí thuật, chứ không quy về nó.

3. Triết gia (Eth. 4,3) đã nói việc yên ổn và nghỉ ngơi thuộc về người đại độ. Mà sự ân cần đối lập với sự yên ổn. Do đó, bởi vì đức trí thuật không đối lập với sự đại độ, vì sự tốt không trái ngược với sự tốt theo chủ trương của Triết gia, thì xem ra sự ân cần không quy về đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong thư thứ nhất của thánh Phêrô (4,7): "Anh em hãy ân cần và cẩn thận mà cầu

vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *prudentiae sunt excubiae atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasione, fallamur*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum*. Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur.

AD TERTIUM dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est cum de passione timoris ageretur.

watchfulness is the same as solicitude. Therefore solicitude belongs to prudence.

I answer that, According to Isidore (Etym. x), a man is said to be solicitous through being shrewd [solers] and alert [citus], in so far as a man through a certain shrewdness of mind is on the alert to do whatever has to be done. Now this belongs to prudence, whose chief act is a command about what has been already counselled and judged in matters of action. Hence the Philosopher says (Ethic. vi, 9) that "one should be quick in carrying out the counsel taken, but slow in taking counsel." Hence it is that solicitude belongs properly to prudence, and for this reason Augustine says (De Morib. Eccl. xxiv) that "prudence keeps most careful watch and ward, lest by degrees we be deceived unawares by evil counsel."

Reply to objection 1. Movement belongs to the appetitive power as to the principle of movement, in accordance however, with the direction and command of reason, wherein solicitude consists.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (Ethic. i, 3), "equal certainty should not be sought in all things, but in each matter according to its proper mode." And since the matter of prudence is the contingent singulars about which are human actions, the certainty of prudence cannot be so great as to be devoid of all solicitude.

Reply to objection 3. The magnanimous man is said to be "slow and leisurely" not because he is solicitous about nothing, but because he is not over-solicitous about many things, and is trustful in matters where he ought to have trust, and is not over-solicitous about them: for over-much fear and distrust are the cause of over-solicitude, since fear makes us take counsel, as stated above (FS, Q[44], A[2]) when we were treating of the passion of fear.

prière. " Mais la vigilance est identique à la sollicitude. Donc la sollicitude se rapporte à la prudence.

Réponse : Comme dit Isidore, le mot de sollicitude vient de sollers (habile) et de citus (prompt), en ce que le mot s'applique à un homme habile d'esprit, et prompt de ce fait à accomplir ce qu'il doit faire. Mais ce trait s'applique à la prudence, dont l'acte principal est de commander en matière d'action ce qui a été d'abord délibéré et jugé. Aussi le Philosophe dit-il qu' " il faut mettre promptement en oeuvre ce qui a été délibéré, mais délibérer lentement ". De là vient que la sollicitude a proprement rapport à la prudence. Et pour cette raison S. Augustin écrit: " A la prudence il appartient de monter la garde et de veiller avec le plus grand soin de peur que, par l'effet d'une fausse persuasion se glissant peu à peu en nous, nous ne soyons induits en erreur. "

Solutions 1. Le mouvement appartient bien à la faculté appétitive comme au principe du mouvement. Elle meut toutefois selon le précepte et la direction donnés par la raison, et c'est en cela que consiste essentiellement la sollicitude.

2. Selon le Philosophe, " la certitude ne doit pas être cherchée de la même façon en toute chose mais en chaque matière selon son mode propre ". Et puisque la matière de la prudence consiste dans les singuliers contingents, objet des actions humaines, la certitude de la prudence ne peut être si grande que toute sollicitude en soit ôtée.

3. Le magnanime est appelé un homme tranquille et en repos, non parce qu'il ne se soucie de rien, mais parce qu'il ne se soucie pas exagérément d'un grand nombre de choses; il a confiance là où il faut avoir confiance et il n'a pas à ce sujet de soucis superflus. C'est en effet la superfluité de la crainte et de la défiance qui cause les soucis exagérés, parce que la crainte inspire aux gens de s'entourer de conseils, comme il a été dit lorsqu'on étudiait la passion de craintes.

nguyện." Mà sự cẩn thận đồng nhất với sự ân cần. Vậy sự ân cần quy về đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Như thánh Isiđôrô (Etymol. 10) đã nói, từ sollicitude (ân cần) phát xuất bởi từ ngữ sollers (khôn khéo) và bởi từ ngữ citus (mau lẹ), trong tư cách từ ngữ này ứng dụng cho con người có trí khôn khôn khéo và mau lẹ hoàn thành điều họ phải làm. Mà đặc tính này ứng dụng cho đức trí thuật mà hành động chủ yếu là ra lệnh trong vấn đề hành động, về điều đã được xét đoán và phán đoán trước. Như vậy Triết gia (Eth. 6,9) đã nói người ta phải mau lẹ đưa ra hành động điều đã được xét đoán, nhưng người ta phải xét đoán cách từ từ. Do đó mà sự ân cần một cách đích thực quan hệ với đức trí thuật. Và vì lý do này mà thánh Augustinô (De Moral. Eccl 24,32) đã viết: "Điều này thuộc về đức trí thuật là canh gác và coi chừng rất mực cẩn thận, kẻo mà, do hiệu quả của sự thuyết phục giả dối từ từ len vào trong chúng ta bị đem đến sai lầm".

GIẢI ĐÁP 1. Sự chuyển động một cách rõ ràng thuộc về năng lực thị dục là nguyên lý của sự chuyển động. Tuy nhiên, nó động tùy theo mệnh lệnh và sự hướng dẫn được trí năng đưa ra, và chính ở điều đó mà sự ân cần cốt tại một cách thuộc yếu tính.

2. Theo Triết gia (Eth. 1,3), sự chắc chắn không được tìm kiếm theo cũng một thể cách trong mọi sự vật, nhưng trong mỗi chất thể theo thể cách riêng của nó. Và bởi vì chất thể của đức trí thuật cốt tại các đơn độc thể bất tất, đối tượng của các hành động nhân loại, sự chắc chắn của đức trí thuật không vững vàng đến nỗi cất mất mọi sự ân cần.

3. Người dại dột là người yên ổn và nghỉ ngơi, không phải bởi vì họ không lo lắng cái gì cả, nhưng bởi vì họ không lo lắng cách quá đáng về rất nhiều sự vật; họ tin tưởng ở nơi họ phải tin tưởng và về vấn đề này, không có sự lo lắng dư thừa. Quả thế, chính sự dư thừa về sự sợ hãi và về sự thiếu tin tưởng gây nên những mối lo lắng thái quá. Bởi vì sự sợ hãi làm cho người ta mắc phải nhiều sự xét đoán, như người ta đã đề cập đến khi nghiên cứu về đam mê sợ hãi.

ARTICULUS 10
Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod virtus relata ad bonum commune est iustitia. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum

ARTICLE 10
Whether solicitude belongs to prudence ?

Objections 1. It would seem that prudence does not extend to the governing of many, but only to the government of oneself. For the Philosopher says (Ethic. v, 1) that virtue directed to the common good is justice. But prudence differs from justice. Therefore prudence is not directed to the common good.

ARTICLE 10
La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude ?

Objections 1. Il semble queue ne s'étende pas au gouvernement de la multitude, mais seulement au gouvernement de soi-même. Le Philosophe dit en effet que la vertu relative au bien commun est la justice. Mais la prudence diffère de la justice. Donc la prudence n'a pas rapport au bien commun.

TIẾT 10
Đức trí thuật mở rộng đến việc điều hành nhiều người ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth. 5,1) nói rằng nhân đức liên hệ với sự tốt chung, đó là đức công bình. Mà đức trí thuật phân biệt với đức công bình. Vậy đức trí thuật không liên hệ với sự tốt chung.

commune.

PRAETEREA, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quaerit et operatur. Sed frequenter illi qui quaerunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

PRAETEREA, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam et prudentia.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. XXIV, quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec aestimatio repugnat caritati, quae non quaerit quae sua sunt, ut dicitur I ad Cor. XIII. Unde et apostolus de seipso dicit, I ad Cor. X, *non quaerens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant*. Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod *malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio*. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod

2. Further, he seems to be prudent, who seeks and does good for himself. Now those who seek the common good often neglect their own. Therefore they are not prudent.

3. Further, prudence is specifically distinct from temperance and fortitude. But temperance and fortitude seem to be related only to a man's own good. Therefore the same applies to prudence.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 24:45): "Who, thinkest thou, is a faithful and prudent [Douay: 'wise'] servant whom his lord hath appointed over his family?"

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. vi, 8) some have held that prudence does not extend to the common good, but only to the good of the individual, and this because they thought that man is not bound to seek other than his own good. But this opinion is opposed to charity, which "seeketh not her own" (1 Cor. 13:5): wherefore the Apostle says of himself (1 Cor. 10:33): "Not seeking that which is profitable to myself, but to many, that they may be saved." Moreover it is contrary to right reason, which judges the common good to be better than the good of the individual. Accordingly, since it belongs to prudence rightly to counsel, judge, and command concerning the means of obtaining a due end, it is evident that prudence regards not only the private good of the individual, but also the common good of the multitude.

Reply to objection 1. The Philosopher is speaking there of moral virtue. Now just as every moral virtue that is directed to the common good is called "legal" justice, so the prudence that is directed to the common good is called "political" prudence, for the latter stands in the same relation to legal justice, as prudence simply so called to moral virtue.

Reply to objection 2. He that seeks the good of the many, seeks in consequence his own good, for two reasons. First, because the individual good is impossible without the common good of the family, state, or kingdom. Hence Valerius Maximus says [*Fact. et Dict. Memor. iv, 6] of the ancient Romans that "they would rather be poor in a rich empire than rich in a poor empire." Secondly, because, since man is a part of the home and state, he must needs consider what is good for

2. Celui-là semble être prudent qui se cherche et se procure du bien à lui-même. Mais souvent ceux qui cherchent le bien commun négligent leur bien propre. Donc ils ne sont pas prudents.

3. La prudence partage le genre vertueux avec la tempérance et la force. Mais la tempérance et la force semblent s'entendre seulement par rapport au bien propre. Donc aussi la prudence.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 24,45): " Quel est, pensez-vous, le serviteur fidèle et prudent, que le maître a établi sur sa famille? "

Réponse : Comme dit le Philosophe, certains ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela parce qu'ils n'estiment pas que l'homme doive rechercher autre chose que son bien propre. Mais cette estimation s'oppose à la charité, laquelle " ne recherche pas son avantage " (1 Co 13, 5). Aussi l'Apôtre dit-il de lui-même (1 Co 10, 33): " je ne recherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. " Cela s'oppose en outre à la raison droite, laquelle juge que le bien commun est meilleur que le bien d'un seul. Donc, parce qu'il appartient à la prudence de bien délibérer, juger et commander en ce qui concerne les voies conduisant à la fin requise, il est manifeste que la prudence ne regarde pas seulement le bien privé d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude.

Solutions 1. Le Philosophe à cet endroit parle de la vertu morale. Et de même que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale, ainsi la prudence rapportée au bien commun est appelée prudence politique; de sorte que la politique est avec la justice légale dans le même rapport que la prudence entendue absolument avec la vertu morale.

2. Lorsque l'on cherche le bien commun de la multitude, par voie de conséquence on cherche en outre son bien propre, pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maxime dit-il des anciens Romains, qu'" ils aimaient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre ". La seconde raison est que, l'homme étant partie de la maison et de la cité, il doit considérer le bien qui lui convient d'après ce

2. Kẻ có đức trí thuật xem ra là người tìm kiếm và đem lại sự tốt cho chính mình. Mà thường xảy ra là những kẻ tìm kiếm sự tốt chung sơ suất với sự tốt riêng của mình. Vậy họ không phải là những kẻ có đức trí thuật.

3. Đức trí thuật chia sẻ giống nhân đức đối với đức tiết độ và đức sức mạnh. Mà đức tiết độ và đức sức mạnh xem ra chỉ được hiểu nhờ quan hệ với sự tốt riêng của mình. Vậy đức trí thuật cũng thế.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô: "Vậy ai là người tôi tớ trung thực và thận trọng, chủ đã đặt trên gia nhân của ông để phân phát lương thực cho phải thời?"

TRẢ LỜI : Như Triết gia nói (Eth. 6,8), một số người khẳng định đức trí thuật không mở rộng đến sự tốt chung, nhưng chỉ đến sự tốt riêng. Và sở dĩ họ chủ trương như thế là bởi họ không tưởng nghĩ rằng con người phải tìm kiếm một cái gì khác nữa ngoài sự tốt riêng của mình. Mà sự tưởng nghĩ này đối lập với đức mến, là nhân đức không tìm kiếm lợi ích riêng mình (1Cr 13,5). Như vậy, thánh Phaolô đã nói về mình (1Cr 10,33): "Tôi không tìm kiếm cái gì hữu ích cho tôi, nhưng tìm kiếm cái gì hữu ích cho số rất đông người, ngõ hầu họ được cứu rỗi." Điều đó còn đối lập với trí năng ngay thẳng, vì trí năng ngay thẳng phán đoán sự tốt chung tốt hơn sự tốt của một người duy nhất. Vậy bởi vì việc xét đoán tốt thuộc về đức trí thuật cũng như việc phán đoán và việc ra lệnh về điều gì liên hệ với các đường lối dẫn đưa tới mục đích phải có, rõ ràng đức trí thuật không chỉ liên hệ với sự tốt tư riêng của một con người duy nhất, mà còn liên hệ đến sự tốt chung của số đông người.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia ở đoạn văn này, nói về luân đức. Và cũng như mọi luân đức quy về sự tốt chung được gọi là đức công bình pháp định, cũng vậy, đức trí thuật qui về sự tốt chung được gọi là đức trí thuật chính trị; do đó, chính trị đối với đức công bình pháp định trong cũng một tương quan như đức trí thuật được hiểu cách tuyệt đối với luân đức.

2. Khi người ta tìm kiếm sự tốt chung cho số đông người, theo đường lối hậu quả, người ta cũng tìm kiếm sự tốt riêng cho mình vì hai lý do. Lý do thứ nhất là sự tốt tư riêng không thể hiện hữu mà không có sự tốt chung của gia đình, của thành phố hoặc của quốc gia. Như vậy Valère Maxime (Fact. Dict. Memor. 4,4) đã nói về các người Lamã thời cổ rằng họ thích nghèo khổ trong một tổ quốc giàu có hơn là giàu có trong một tổ quốc nghèo. Lý do thứ hai là con người là một thành phần của gia đình và của tổ quốc, phải xem xét sự tốt thích hợp cho mình

est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., *turpis est omnis pars suo toti non congruens*.

AD TERTIUM dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in V Ethic. Magis tamen prudentia et iustitia, quae pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

him by being prudent about the good of the many. For the good disposition of parts depends on their relation to the whole; thus Augustine says (Confess. iii, 8) that "any part which does not harmonize with its whole, is offensive."

Reply to objection 3. Even temperance and fortitude can be directed to the common good, hence there are precepts of law concerning them as stated in Ethic. v, 1: more so, however, prudence and justice, since these belong to the rational faculty which directly regards the universal, just as the sensitive part regards singulars.

qui est prudent relativement au bien de la multitude; en effet, la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout. Comme dit S. Augustin: " Toute partie est laide qui ne s'accorde pas avec son tout. "

3. Même la tempérance et la force peuvent être rapportées au bien commun; aussi la loi intervient-elle pour commander leurs actes, dit Aristote. **En sens contraire,** la prudence et la justice s'y rapportent davantage, comme appartenant à la partie rationnelle, à laquelle ce qui est commun se rattache directement, comme ce qui est singulier se rattache à la partie sensible.

theo điều thích hợp với đức trí thuật trong quan hệ đối với sự tốt của nhiều người; quả thế, sự sắp đặt tốt của các thành phần được hiểu trong quan hệ với cái toàn thể của chúng nó. Như thánh Augustinô (Conf. 3,8) đã lên tiếng: "Mọi thành phần sẽ xấu xí nếu nó không hòa hợp với toàn thể của mình".

3. Ngay đức tiết độ và đức sức mạnh cũng quy về sự tốt chung; như vậy luật can thiệp để ra lệnh cho các hành động của chúng nó như Triết gia chủ trương (Eth. 5,1). Tuy nhiên, đức trí thuật và đức công bình về đó nhiều hơn bởi vì chúng nó thuộc về phần có trí năng: cái gì chung thì trực tiếp quy về phần có trí năng như cái gì đơn độc quy về phần cảm giác.

ARTICULUS 11
Utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis*.

PRAETEREA, philosophus dicit, in III Polit., quod *eadem est virtus boni viri et boni principis*. Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

PRAETEREA, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

SED CONTRA est quod diversae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quae est de his quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae secundum hanc diversitatem materiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et

ARTICLE 11
Whether prudence about one's own good is specifically the same as that which extends to the common good ?

Objections 1. It seems that prudence about one's own good is the same specifically as that which extends to the common good. For the Philosopher says (Ethic. vi, 8) that "political prudence, and prudence are the same habit, yet their essence is not the same."

2. Further, the Philosopher says (Polit. iii, 2) that "virtue is the same in a good man and in a good ruler." Now political prudence is chiefly in the ruler, in whom it is architectonic, as it were. Since then prudence is a virtue of a good man, it seems that prudence and political prudence are the same habit.

3. Further, a habit is not diversified in species or essence by things which are subordinate to one another. But the particular good, which belongs to prudence simply so called, is subordinate to the common good, which belongs to political prudence. Therefore prudence and political prudence differ neither specifically nor essentially.

On the contrary, "Political prudence," which is directed to the common good of the state, "domestic economy" which is of such things as relate to the common good of the household or family, and "monastic economy" which is concerned with things affecting the good of one person, are all distinct sciences. Therefore in like manner there are different kinds of prudence, corresponding to the above differences of matter.

I answer that, As stated above (A[5]; Q[54], A[2], ad 1), the species of habits differ according to the difference of object considered in its formal aspect. Now the formal aspect of all things directed to the end, is taken from the end itself, as shown above (FS, Prolog.; FS,

ARTICLE 11
La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun ?

Objections 1. Il semble bien. Le Philosophe dit en effet: " Politique et prudence sont un même habitus, mais leur manière d'être n'est pas la même. "

2. Le Philosophe dit que " la vertu de l'homme de bien est identique à la vertu du bon prince ". Mais la politique se trouve surtout chez le prince, en qui elle a rang architectonique. La prudence étant donc la vertu de l'homme de bien, il semble que prudence et politique soient un même habitus.

3. Les objets dont l'un est ordonné à l'autre ne diversifient pas l'espèce ou la substance de l'habitus. Mais le bien propre, objet de la prudence entendue absolument, est ordonné au bien commun, objet de la politique. Donc politique et prudence ne diffèrent ni quant à l'espèce ni quant à la substance de l'habitus.

En sens contraire, les disciplines que voici constituent des sciences diverses: politique, ordonnée au bien commun de la cité; domestique, relative à ce qui intéresse le bien commun de la maison ou de la famille; individuelle, relative à ce qui intéresse le bien d'une seule personne. Donc et pour la même raison, il y a aussi des espèces diverses de prudence, selon cette diversité de la matière.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, les espèces des habitus sont diversifiées selon la diversité de l'objet, laquelle se prend de sa raison formelle Or la raison formelle de tout ce qui est en vue de la fin se considère du point de vue de la fin, selon ce qu'on a dit antérieurement. Et c'est pourquoi

TIẾT 11
Đức trí thuật liên hệ với điều tốt riêng thuộc về cùng một loại như đức trí thuật mở rộng đến điều tốt chung ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth. 6,8) nói rằng chính trị và đức trí thuật là cũng một tập quán; nhưng thể cách hiện hữu của chúng nó không phải cũng là một.

2. Triết gia (Pol. 3,2) nói nhân đức của người lương thiện đồng nhất với nhân đức của nhà vua tốt. Mà chính trị hiện hữu nhất là ở nơi nhà vua, ở đó nó chiếm hạng về thuật kiến trúc. Vậy đức trí thuật là nhân đức của người lương thiện, thì xem ra đức trí thuật và chính trị là cũng một tập quán.

3. Các đối tượng mà đối tượng này được sắp đặt với đối tượng kia, không làm ra khác biệt loại hoặc bản thể của tập quán. Mà sự tốt riêng tư, đối tượng của đức trí thuật được hiểu cách tuyệt đối, được sắp đặt với sự tốt chung, đối tượng của chính trị. Vậy chính trị và đức trí thuật không khác biệt nhau về loại cũng như về bản thể của tập quán.

TRÁI LẠI, Các môn khoa được tạo nên khác nhau: chính trị, được sắp đặt với sự tốt chung của tổ quốc; khoa về gia đình, quan hệ với cái gì nhắm sự tốt chung của gia đình; khoa cá nhân, quan hệ với cái gì nhắm sự tốt của cá nhân duy nhất. Vậy, vì cũng một lý do, cũng có những loại khác nhau về đức trí thuật theo tính khác nhau về chất thể.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.5; I-II, Q.54, a.2, ad.1), các loại tập quán được làm ra khác nhau tùy theo tính khác nhau của đối tượng, sự khác nhau này hiểu theo yếu tính mô thể của mình. Mà yếu tính mô thể của tất cả cái gì hiện hữu vì mục đích thì được xem xét ở phương diện của mục đích như

ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae, sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibilium, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, *ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici*. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

AD TERTIUM dicendum quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS 12
Utrum prudentia sit in subditis, sed solum in principibus

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim philosophus, in III Polit., quod *prudentia sola est propria virtus principis, aliae autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera*.

PRAETEREA, in I Polit. dicitur

Q[102], A[1]), wherefore the species of habits differ by their relation to different ends. Again the individual good, the good of the family, and the good of the city and kingdom are different ends. Wherefore there must needs be different species of prudence corresponding to these different ends, so that one is "prudence" simply so called, which is directed to one's own good; another, "domestic prudence" which is directed to the common good of the home; and a third, "political prudence," which is directed to the common good of the state or kingdom.

Reply to objection 1. The Philosopher means, not that political prudence is substantially the same habit as any kind of prudence, but that it is the same as the prudence which is directed to the common good. This is called "prudence" in respect of the common notion of prudence, i.e. as being right reason applied to action, while it is called "political," as being directed to the common good.

Reply to objection 2. As the Philosopher declares (Polit. iii, 2), "it belongs to a good man to be able to rule well and to obey well," wherefore the virtue of a good man includes also that of a good ruler. Yet the virtue of the ruler and of the subject differs specifically, even as the virtue of a man and of a woman, as stated by the same authority (Polit. iii, 2).

Reply to objection 3. Even different ends, one of which is subordinate to the other, diversify the species of a habit, thus for instance, habits directed to riding, soldiering, and civic life, differ specifically although their ends are subordinate to one another. In like manner, though the good of the individual is subordinate to the good of the many, that does not prevent this difference from making the habits differ specifically; but it follows that the habit which is directed to the last end is above the other habits and commands them.

ARTICLE 12
Whether prudence is in subjects, or only in their rulers ?

Objections 1. It would seem that prudence is not in subjects but only in their rulers. For the Philosopher says (Polit. iii, 2) that "prudence alone is the virtue proper to a ruler, while other virtues are common to subjects and rulers, and the prudence of the subject is not a virtue but a true opinion."

2. Further, it is stated in Polit. i, 5

la relation à des fins diverses diversifie nécessairement les espèces de l'habitus. Or, le bien propre d'un seul, le bien de la famille, le bien de la cité et du royaume constituent autant de fins diverses. Aussi est-il nécessaire que les prudences diffèrent spécifiquement selon la différence de ces fins, c'est-à-dire qu'il y ait une prudence absolument dite, ordonnée au bien propre; une autre, la prudence domestique, ordonnée au bien commun de la maison ou famille; une troisième, la prudence politique, ordonnée au bien commun de la cité ou du royaume.

Solutions 1. Le Philosophe n'entend pas dire que la politique est identique selon la substance de l'habitus avec n'importe quelle prudence, mais avec la prudence ordonnée au bien commun. Celle-ci est appelée prudence selon la raison commune de prudence, c'est-à-dire en tant qu'elle est une certaine raison droite relative à l'action, et elle est appelée politique selon l'ordre quelle a au bien commun.

2. Comme dit le Philosophe au même endroit: " L'homme de bien doit pouvoir bien commander et bien obéir. " C'est pourquoi la vertu du bon prince est incluse aussi dans la vertu de l'homme de bien. Mais la vertu du prince et celle du sujet diffèrent spécifiquement, comme aussi la vertu de l'homme et de la femme, dit-il au même endroit.

3. Même les fins diverses dont l'une est ordonnée à l'autre diversifient l'espèce de l'habitus: comme l'art équestre, l'art militaire et l'administration civile diffèrent spécifiquement, bien que la fin de l'un soit ordonnée à la fin de l'autre. Et pareillement, quoique le bien d'un seul soit ordonné au bien de la multitude, cela n'empêche pas qu'une diversité de cette sorte entraîne une diversité spécifique dans les habitus. Mais il s'ensuit que l'habitus ordonné à la fin suprême est le principal et commande aux autres habitus.

ARTICLE 12
La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes ?

Objections 1. Il semble que la prudence ne soit pas chez les sujets mais seulement chez les princes. Le Philosophe dit en effet: " La prudence seule est la vertu propre du prince. Les autres vertus sont communes aux sujets et aux princes. La vertu du sujet n'est pas la prudence mais une opinion vraie. "

2. Pour Aristote, " l'esclave ne

người ta đã nói ở trước (I-II, Q.102, a.1). Và do đó tương quan với các mục đích khác nhau một cách tất yếu phân biệt các loại của tập quán. Mà, sự tốt riêng tư của một cá nhân, sự tốt của gia đình, sự tốt của thành phố và sự tốt của quốc gia, tạo nên bấy nhiêu mục đích khác nhau. Như vậy các đức trí thuật một cách tất yếu phân biệt nhau theo cách loại thuộc tùy theo sự dị biệt của các mục đích này; nghĩa là tùy theo có đức trí thuật chính hiệu được sắp đặt với sự tốt tư riêng; một đức trí thuật khác, là đức trí thuật gia đình được sắp đặt với sự tốt của gia đình; một đức trí thuật thứ ba, là đức trí thuật thứ ba, đức trí thuật chính trị được sắp đặt với sự ích chung của thành phố hay của quốc gia.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia không có ý nói rằng chính trị đồng nhất theo bản thể của tập quán với bất cứ đức trí thuật nào, nhưng với đức trí thuật được sắp đặt với sự tốt chung. Đức trí thuật này được gọi là đức trí thuật theo yếu tính chung của đức trí thuật, nghĩa là trong tư cách nó là một qui tắc ngay thẳng liên hệ với hành động, và nó được gọi là đức trí thuật chính trị tùy theo trật tự nó có với sự tốt chung.

2. Như Triết gia đã nói cũng ở đoạn văn đó: "Người lương thiện phải có thể truyền lệnh tốt và vâng phục tốt." Do đó nhân đức của nhà vua tốt cũng được bao hàm trong nhân đức của người lương thiện. Song nhân đức của nhà vua và của người dân phân biệt nhau cách loại thuộc, cũng như nhân đức của người đàn ông và của người đàn bà, như Triết gia đã trình bày cũng ở đoạn văn đó.

3. Chính các mục đích khác nhau mà mục đích này được sắp đặt đến mục đích khác phân biệt loại của tập quán: như thuật cưỡi ngựa, binh thuật và dân chính, dị biệt nhau cách loại thuộc, dầu mà mục đích của nghệ thuật này được sắp đặt đến mục đích của nghệ thuật kia. Và cũng vậy, dầu mà sự tốt của một cá nhân được sắp đặt đến sự tốt của số đông người, điều đó không ngăn trở việc tính khác nhau như thế lôi kéo tính khác nhau lệ thuộc trong các tập quán. Mà do đó tập quán được sắp đặt đến mục đích tối cao thì chủ yếu là truyền lệnh cho các tập quán khác.

TIẾT 12
Đức trí thuật hiện hữu ở nơi dân chúng hoặc chỉ hiện hữu ở nơi các nhà vua mà thôi ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Col. 3,2) đã nói duy đức trí thuật là nhân đức riêng của nhà vua. Các nhân đức khác chung cho dân chúng và các nhà vua. Nhân đức của dân chúng không phải là đức trí thuật như là ý kiến thật.

2. Đối với Triết gia (Pol. 1,5), người

quod *servus omnino non habet quid consiliativum*. Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

PRAETEREA, prudentia est praeceptiva, ut supra dictum est. Sed praecipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum philosophi est intelligendum per se loquendo, quia scilicet virtus prudentiae non est virtus subditi inquantum huiusmodi.

AD SECUNDUM dicendum quod servus non habet consiliativum inquantum est servus, sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus inquantum est animal rationale.

AD TERTIUM dicendum quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.

ARTICULUS 13
Utrum prudentia possit esse in peccatoribus

that "a slave is not competent to take counsel." But prudence makes a man take good counsel (Ethic. vi, 5). Therefore prudence is not befitting slaves or subjects.

3. Further, prudence exercises command, as stated above (A[8]). But command is not in the competency of slaves or subjects but only of rulers. Therefore prudence is not in subjects but only in rulers.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 8) that there are two kinds of political prudence, one of which is "legislative" and belongs to rulers, while the other "retains the common name political," and is about "individual actions." Now it belongs also to subjects to perform these individual actions. Therefore prudence is not only in rulers but also in subjects.

I answer that, Prudence is in the reason. Now ruling and governing belong properly to the reason; and therefore it is proper to a man to reason and be prudent in so far as he has a share in ruling and governing. But it is evident that the subject as subject, and the slave as slave, are not competent to rule and govern, but rather to be ruled and governed. Therefore prudence is not the virtue of a slave as slave, nor of a subject as subject. Since, however, every man, for as much as he is rational, has a share in ruling according to the judgment of reason, he is proportionately competent to have prudence. Wherefore it is manifest that prudence is in the ruler "after the manner of a mastercraft" (Ethic. vi, 8), but in the subjects, "after the manner of a handicraft."

Reply to objection 1. The saying of the Philosopher is to be understood strictly, namely, that prudence is not the virtue of a subject as such.

Reply to objection 2. A slave is not capable of taking counsel, in so far as he is a slave (for thus he is the instrument of his master), but he does take counsel in so far as he is a rational animal.

Reply to objection 3. By prudence a man commands not only others, but also himself, in so far as the reason is said to command the lower powers.

ARTICLE 13
Whether prudence can be in sinners ?

possède absolument rien qui le rende apte à délibérer ". Mais la prudence rend ceux qui la possèdent hommes de bon conseil, dit-il ailleurs. Donc la prudence ne convient pas aux esclaves ou sujets.

3. La prudence est impérative, comme il a été dit plus haut. Or, commander n'appartient pas aux esclaves ou sujets, mais seulement aux princes. Donc la prudence n'est pas dans les sujets mais seulement dans les princes.

En sens contraire, le Philosophe affirme que la prudence politique a deux espèces: l'une, qui établit les lois, regarde les princes; l'autre, qui retient le nom commun de politique, concerne les affaires particulières. Mais traiter ce genre d'affaires particulières regarde aussi les sujets. Donc la prudence n'appartient pas seulement aux princes mais aussi aux sujets.

Réponse : La prudence est dans la raison. Mais diriger et gouverner appartient en propre à la raison. C'est pourquoi il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en rapport avec la part qu'il prend à la direction et au gouvernement. Or, il est manifeste qu'il n'appartient pas au sujet en tant que sujet, à l'esclave en tant qu'esclave, de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu de l'esclave en tant qu'esclave ni du sujet en tant que sujet. Mais parce que tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, dans cette mesure il lui convient de posséder la prudence. Aussi est-il manifeste que la prudence est dans le prince à la façon d'un art architectonique, comme dit Aristote a; et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution.

Solutions 1. Le mot du Philosophe doit s'entendre au sens formel: il veut dire que la vertu de prudence n'est pas la vertu du sujet en tant que tel.

2. L'esclave est démuni de la faculté de délibérer en tant qu'esclave; à ce titre en effet il est l'instrument de son maître. Il délibère néanmoins en tant qu'il est animal raisonnable.

3. Par la prudence l'homme commande non seulement aux autres mais aussi à lui-même, dans le sens où l'on dit que la raison commande au puissances inférieures.

ARTICLE 13
La prudence se trouve-t-elle chez les pécheurs ?

nô lệ một cách tuyệt đối không chiếm hữu cái gì làm cho họ có khả năng xét đoán. Mà ở nơi khác (Eth. 6,5), Triết gia nói: "Đức trí thuật biến những kẻ chiếm hữu mình thành những người có sự xét đoán tốt". Vậy đức trí thuật không thích hợp cho người nô lệ hay cho dân chúng.

3. Đức trí thuật đề ra lệnh như người ta đã nói ở trước (a.8). Mà việc ra lệnh không thuộc về kẻ nô lệ hay dân chúng nhưng chỉ thuộc về các nhà vua. Vậy đức trí thuật không ở trong dân chúng, nhưng chỉ ở trong nhà vua.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,8) khẳng định đức trí thuật chính trị có hai loại: một loại thiết lập các luật, liên hệ với nhà vua; cái thứ hai giữ cái tên chung chính trị, nhắm các công việc đặc thù. Mà việc đối xử với các công việc đặc thù cũng liên hệ với dân chúng. Vậy đức trí thuật không những thuộc về các nhà vua mà còn thuộc về dân chúng.

TRẢ LỜI : Đức trí thuật ở trong trí năng. Mà việc hướng dẫn và cai trị một cách riêng biệt thuộc về trí năng. Do đó, việc chiếm hữu mức độ của trí năng và của đức trí thuật không thích hợp cho mỗi người trong tương quan với phần mà họ đảm nhận trong việc hướng dẫn và cai trị. Rõ ràng điều này thuộc về dân chúng trong tư cách họ là dân chúng, thuộc về người nô lệ trong tư cách họ là người nô lệ, là hướng dẫn và cai trị, nhưng đúng hơn là được hướng dẫn và được cai trị. Do đó, đức trí thuật không phải là nhân đức của người nô lệ trong tư cách là nô lệ, cũng không phải là nhân đức của dân chúng trong tư cách họ là dân chúng. Nhưng bởi vì mỗi người, trong tư cách là hữu thể có trí năng, thi hành một phần trong việc cai trị tùy theo sự trọng tài của trí năng mình, trong mức độ này một cách thích hợp họ chiếm hữu đức trí thuật. Như vậy rõ ràng đức trí thuật ở nơi nhà vua theo thể cách thuật kiến trúc như Triết gia chủ trương (Eth. 6,8); và ở trong dân chúng theo thể cách nghệ thuật thi hành.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của Triết gia phải hiểu theo ý nghĩa mô thể: ông muốn nói rằng đức trí thuật không phải là nhân đức của dân chúng trong tư cách họ là dân chúng.

2. Người nô lệ bị bóc lột mất khả năng xét đoán trong tư cách họ là nô lệ; quả thế, trong tư cách này, họ là công cụ của ông chủ. Tuy nhiên, họ xét đoán trong tư cách họ là thú vật có trí năng.

3. Với đức trí thuật, con người không những ra lệnh cho kẻ khác mà còn cho chính mình, theo ý nghĩa là trí năng ra lệnh cho các năng lực hạ tầng.

TIẾT 13
Phải chăng đức trí thuật hiện hữu nơi các tội nhân ?

AD DECIMUMTERTIUM sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim dominus, Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*. Sed filii huius saeculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

PRAETEREA, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

PRAETEREA, prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari; ut dicitur in VI Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *impossibile prudentem esse non entem bonum*. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

RESPONDEO dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est

Objections 1. It would seem that there can be prudence in sinners. For our Lord said (Lk. 16:8): "The children of this world are more prudent [Douay: 'wiser'] in their generation than the children of light." Now the children of this world are sinners. Therefore there be prudence in sinners.

2. Further, faith is a more excellent virtue than prudence. But there can be faith in sinners. Therefore there can be prudence also.

3. Further, according to Ethic. vi, 7, "we say that to be of good counsel is the work of prudent man especially." Now many sinners can take good counsel. Therefore sinners can have prudence.

On the contrary, The Philosopher declares (Ethic. vi, 12) that "it is impossible for a man be prudent unless he be good." Now no inner is a good man. Therefore no sinner is prudent.

I answer that, Prudence is threefold. There is a false prudence, which takes its name from its likeness to true prudence. For since a prudent man is one who disposes well of the things that have to be done for a good end, whoever disposes well of such things as are fitting for an evil end, has false prudence, in far as that which he takes for an end, is good, not in truth but in appearance. Thus man is called "a good robber," and in this way may speak of "a prudent robber," by way of similarity, because he devises fitting ways of committing robbery. This is the prudence of which the Apostle says (Rom. 8:6): "The prudence [Douay: 'wisdom'] of the flesh is death," because, to wit, it places its ultimate end in the pleasures of the flesh. The second prudence is indeed true prudence, because it devises fitting ways of obtaining a good end; and yet it is imperfect, from a twofold source. First, because the good which it takes for an end, is not the common end of all human life, but of some particular affair; thus when a man devises fitting ways of conducting business or of sailing a ship, he is called a prudent businessman, or a prudent sailor; secondly, because he fails in the chief act of prudence, as when a man takes counsel aright, and forms a good judgment, even about things concerning life as a whole, but fails to make an effective command. The third prudence is both true and perfect, for it takes counsel, judges and commands aright in respect of the good end of man's whole life: and this alone is prudence simply so-called, and cannot be in sinners,

Objections 1. Il semble que oui. Le Seigneur dit en effet (Lc 16, 8): " Les fils de ce siècle sont plus prudents entre eux que les fils de la lumière. " Mais les fils de ce siècle sont les pécheurs. Donc la prudence peut se trouver chez les pécheurs.

2. La foi est une vertu plus noble que la prudence. Mais la foi peut se trouver chez les pécheurs. Donc aussi la prudence.

3. " L'acte principalement attribué au prudent est celui de bien délibérer ", dit Aristoté. Mais beaucoup de pécheurs sont de bon conseil. Donc beaucoup de pécheurs possèdent la prudence.

En sens contraire, le Philosophe déclarec" Impossible d'être prudent si l'on n'est pas bon. " Mais aucun pécheur n'est bon. Donc aucun pécheur n'est prudent.

Réponse : La prudence s'entend selon une triple signification. 1° Il y a en effet une certaine prudence fausse, à laquelle ce nom est donné selon l'apparence. En effet, puisque l'homme prudent est celui qui dispose bien les actions à faire en vue d'une fin bonne, quiconque dispose en vue d'une fin mauvaise ce qui convient à cette fin possède une fausse prudence, en ce qu'il adopte pour fin non un bien véritable mais un semblant de bien; c'est ainsi qu'on parle d'un bon cambrioleur. De cette manière en effet on peut par similitude appeler prudent le cambrioleur qui découvre des procédés habiles pour cambrioler. Et telle est la prudence dont l'Apôtre dit (Rm 8, 6): " La prudence de la chair, c'est la mort "; il parle de la prudence qui met sa fin dernière dans le plaisir de la chair. 2° La deuxième prudence est vraie en ce queue trouve les voies conduisant à une fin vraiment bonne, mais elle est imparfaite pour deux raisons. La première, parce que ce bien qu'elle prend pour fin n'est pas la fin commune de la vie humaine tout entière, mais d'un ordre spécial d'activité; par exemple, celui qui découvre les moyens appropriés pour commercer ou naviguer est appelé un homme d'affaires prudent ou un marin prudent. L'autre raison est qu'il manque ici l'acte principal de la prudence; tel est le cas de celui qui délibère bien et juge exactement, même au sujet de ce qui concerne la vie tout entière, mais ne commande pas efficacement. 3° La troisième prudence, vraie et parfaite à la fois, est celle qui délibère, juge et commande comme il faut en vue de la fin bonne de la vie tout entière. Celle-là seule est appelée prudence absolument. Elle ne peut pas se trouver chez les pécheurs. Tandis q ' ne la première ne se trouve que chez

VẤN NẠN 1. Chúa Giêsu đã phán (Lc 16,8) "Con cái đời này khôn đối với nhau hơn con cái sự sáng." Mà con cái đời này là các tội nhân. Vậy đức trí thuật hiện hữu nơi các tội nhân.

2. Đức tin là nhân đức cao thượng hơn đức trí thuật. Mà đức tin có thể hiện hữu nơi tội nhân. Vậy đức trí thuật cũng thế.

3. Hành động một cách chủ yếu được chỉ về cho kẻ có đức trí thuật, là hành động xét đoán tốt như Triết gia minh chứng (Eth. 6,7). Mà nhiều tội nhân có sự xét đoán tốt. Vậy nhiều tội nhân chiếm hữu đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,12) tuyên bố: "Nếu người ta không lương thiện thì không thể có đức trí thuật. Mà tội nhân không lương thiện. Vậy không tội nhân nào có đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Đức trí thuật được hiểu theo ba ý nghĩa: Thứ nhất, thực sự có trí thuật giả dối, mà người ta cho nó cái tên theo vẻ bề ngoài. Quả thế, bởi vì con người có đức trí thuật là kẻ sắp đặt tốt các hành động phải thi hành vì mục đích tốt, bất cứ ai sắp đặt vì mục đích xấu điều thích hợp với mục đích này thì có đức trí thuật giả dối, theo ý nghĩa họ coi là mục đích không phải sự tốt thực sự, nhưng sự tốt có vẻ bên ngoài; chính như vậy mà người ta nói về kẻ trộm tốt. Thực tế, theo thể cách này người ta có thể do sự tương tự gọi kẻ trộm có đức trí thuật vì họ khám phá được các phương thức khôn khéo để ăn trộm; và đó là đức trí thuật mà thánh Phaolô (Rm 8,6) nói: "Đức trí thuật của xác thịt, đó là sự chết"; ngài nói đến đức trí thuật đặt cùng đích của mình trong thú vui xác thịt. Thứ đến, có đức trí thuật chân thật theo ý nghĩa là nó gặp được các đường lối đưa đến mục đích tốt thực sự, nhưng mục đích này bất hoàn hảo vì hai lý do. Lý do thứ nhất, bởi vì sự tốt mà nó lấy làm mục đích không phải là mục đích chung cho đời sống nhân loại nguyên vẹn toàn diện, nhưng của đời sống thuộc về trật tự hoạt động đặc biệt; thí dụ, kẻ khám phá ra các phương tiện thích nghi để buôn bán hoặc để vượt biển được gọi là con người kinh doanh có đức trí thuật hoặc người vượt biển có đức trí thuật. Lý do thứ hai là vì ở đây thiếu hành động chủ yếu của đức trí thuật; đó là trường hợp của người xét đoán tốt và phán đoán đúng, ngay đối với vấn đề liên hệ với đời sống nguyên vẹn toàn diện, nhưng họ ra lệnh không có công hiệu. Thứ ba, có đức trí thuật đồng thời chân thật và hoàn hảo, là đức trí thuật xét đoán, phán đoán và ra lệnh đúng mức vì mục đích tốt của đời sống nguyên vẹn toàn diện; duy đức trí thuật này được gọi là đức trí thuật cách tuyệt đối, nó không thể hiện hữu ở nơi các tội nhân. Trong khi đức trí thuật thứ

communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud verbum domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

AD SECUNDUM dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

AD TERTIUM dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum, sed sicut philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

ARTICULUS 14
Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam

AD DECIMUMquartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciant bene providere quae agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

PRAETEREA, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio

whereas the first prudence is in sinners alone, while imperfect prudence is common to good and wicked men, especially that which is imperfect through being directed to a particular end, since that which is imperfect on account of a failing in the chief act, is only in the wicked.

Reply to objection 1. This saying of our Lord is to be understood of the first prudence, wherefore it is not said that they are prudent absolutely, but that they are prudent in "their generation."

Reply to objection 2. The nature of faith consists not in conformity with the appetite for certain right actions, but in knowledge alone. On the other hand prudence implies a relation to a right appetite. First because its principles are the ends in matters of action; and of such ends one forms a right estimate through the habits of moral virtue, which rectify the appetite: wherefore without the moral virtues there is no prudence, as shown above (FS, Q[58], A[5]); secondly because prudence commands right actions, which does not happen unless the appetite be right. Wherefore though faith on account of its object is more excellent than prudence, yet prudence, by its very nature, is more opposed to sin, which arises from a disorder of the appetite.

Reply to objection 3. Sinners can take good counsel for an evil end, or for some particular good, but they do not perfectly take good counsel for the end of their whole life, since they do not carry that counsel into effect. Hence they lack prudence which is directed to the good only; and yet in them, according to the Philosopher (Ethic. vi, 12) there is "cleverness," [*] i.e. natural diligence which may be directed to both good and evil; or "cunning," [*] which is directed only to evil, and which we have stated above, to be "false prudence" or "prudence of the flesh."

ARTICLE 14
Whether prudence is in all who have grace ?

Objections 1. It would seem that prudence is not in all who have grace. Prudence requires diligence, that one may foresee aright what has to be done. But many who have grace have not this diligence. Therefore not all who have grace have prudence.

2. Further, a prudent man is one who takes good counsel, as stated above (A[8], OBJ[2]; A[13], OBJ[3]). Yet many have grace who do not take good counsel, and need

eux. Pour la prudence imparfaite, elle est commune aux bons et aux méchants, celle surtout qui est imparfaite en raison de sa fin particulière. Car pour celle qui est imparfaite en raison de l'omission de l'acte principal, elle ne se trouve aussi que chez les méchants.

Solutions 1. Cette parole du Seigneur s'entend de la première prudence. Aussi n'est-il pas dit absolument qu'ils sont prudents, mais qu'ils le sont " entre eux ".

2. La foi en sa notion essentielle ne comporte pas une conformité des actions droites avec l'appétit, mais elle consiste dans la seule connaissance. Or, la prudence inclut l'ordre à l'appétit droit. Soit parce que les principes de la prudence sont les fins pratiques, dont on a la droite estimation grâce aux habitus des vertus morales, lesquelles rectifient l'appétit: aussi n'y a-t-il pas prudence sans les vertus morales, comme nous l'avons montré. Soit encore parce que la prudence commande les actions droites, ce qui ne va pas sans un appétit droit. Aussi, bien que la foi soit plus noble que la prudence à cause de son objet, la prudence par sa nature répugne davantage au péché, qui procède d'un appétit corrompus.

3. Les pécheurs peuvent bien être hommes de bon conseil en vue d'une fin mauvaise ou d'un bien particulier; mais par rapport à la fin bonne de la vie tout entière ils ne sont pas parfaitement hommes de bon conseil, car ils ne conduisent pas leur conseil jusqu'à l'effet. Aussi n'ont-ils pas la prudence, qui ne s'intéresse qu'au bien; mais, dit le Philosophe , on trouve chez eux ce qu'il appelle la deinotica, c'est-à-dire une habileté naturelle qui se prête au bien comme au mal; ou la ruse qui ne se prête qu'au mal; nous l'appelions tout à l'heure fausse prudence ou prudence de la chair.

ARTICLE 14
La prudence se trouve-t-elle chez tous les bons ?

Objections 1. Il semble que la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce. La prudence requiert en effet une certaine habileté par laquelle on sache bien pourvoir aux actions à faire. Mais beaucoup qui ont la grâce sont dépourvus d'une telle habileté. Donc la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

2. On a pelle prudent l'homme de bon conseil, comme il a été dit. Or beaucoup qui ont la grâce ne sont pas gens de bon conseil, mais ont besoin d'être dirigés par le conseil

nhất chỉ hiện hữu nơi họ. Đối với đức trí thuật bất hoàn hảo, nói chung cho kẻ lành người dữ, nhất là đức trí thuật bất hoàn hảo vì mục đích đặc thù của mình. Vì đối với đức trí thuật bất hoàn hảo, vì thiếu hành động chủ yếu, nó cũng hiện hữu ở nơi các tội nhân.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của Chúa Giêsu ở đây hiểu về đức trí thuật thứ nhất. Như vậy, Ngài không nói cách tuyệt đối rằng họ có đức trí thuật, nhưng họ có đức trí thuật đối với nhau.

2. Đức tin trong ý niệm yếu tính của mình không bao hàm sự phù hợp của các hành động ngay thẳng với thị dục, nhưng nó cốt tại sự tri thức mà thôi. Mà, đức trí thuật bao hàm trật tự với thị dục ngay thẳng. Hoặc bởi vì các nguyên lý của đức trí thuật là các mục đích thực tiễn mà người ta có sự tưởng nghĩ ngay thẳng về chúng nó nhờ các tập quán của các nhân đức; và các luân đức làm cho ngay thẳng thị dục; như vậy không có đức trí thuật mà không có các luân đức như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.58, a.5). Hoặc còn bởi vì đức trí thuật ra lệnh các hành động ngay thẳng, điều đó không thể xảy ra được nếu không có thị dục ngay thẳng. Như vậy, dầu mà đức tin cao thượng hơn đức trí thuật vì đối tượng của mình, đức trí thuật do bản tính mình chống lại tội nhiều hơn, bởi vì tội phát xuất bởi thị dục hư hỏng.

3. Các tội nhân rất có thể là những người xét đoán tốt vì mục đích xấu xa hoặc vì sự tốt đặc thù; còn đối với mục đích tốt của đời sống nguyên vẹn toàn diện, họ không hoàn toàn là những người xét đoán tốt, bởi vì họ không đem sự xét đoán của mình đến hiệu quả. Như vậy, họ không có đức trí thuật vì đức trí thuật chỉ liên hệ với sự tốt; nhưng, theo lời nói của Triết gia (Eth. 6,12), người ta gặp ở nơi họ điều người ta gọi là deinotica, nghĩa là sự khôn khéo tự nhiên phục vụ cho sự tốt như cho sự xấu; hoặc sự qui quyệt chỉ phục vụ cho sự xấu; chúng ta gọi nó là đức trí thuật giả dối hay đức trí thuật xác thịt.

TIẾT 14
Đức rtí thuật gặp được ở mọi người lương thiện ?

VẤN NẠN 1. Thực thế, đức trí thuật đòi phải có một sự khôn khéo nào đó mà người ta nhờ nó mà biết lo lắng cho các hành động cần được hoàn thành. Mà nhiều người có ân sủng lại không có sự khôn khéo như thế. Vậy đức trí thuật không hiện hữu ở nơi mọi người có ân sủng.

2. Người ta gọi kẻ có đức trí thuật là người xét đoán tốt như người ta đã trình bày ở trước (a.13, obj.3). Mà nhiều người có ân sủng không phải là những con người xét đoán tốt, mà

alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

PRAETEREA, philosophus dicit, in III Topic., quod *iuvenes non constat esse prudentes*. Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

SED CONTRA est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

AD TERTIUM dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde *indiget ad sui generationem experimento et tempore*, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per

to be guided by the counsel of others. Therefore not all who have grace, have prudence

3. Further, the Philosopher says (Topic. iii, 2) that "young people are not obviously prudent." Yet many young people have grace. Therefore prudence is not to be found in all who have grace.

On the contrary, No man has grace unless he be virtuous. Now no man can be virtuous without prudence, for Gregory says (Moral. ii, 46) that "the other virtues cannot be virtues at all unless they effect prudently what they desire to accomplish." Therefore all who have grace have prudence.

I answer that, The virtues must needs be connected together, so that whoever has one has all, as stated above (FS, Q[65], A[1]). Now whoever has grace has charity, so that he must needs have all the other virtues, and hence, since prudence is a virtue, as shown above (A[4]), he must, of necessity, have prudence also.

Reply to objection 1. Diligence is twofold: one is merely sufficient with regard to things necessary for salvation; and such diligence is given to all who have grace, whom "His unction teacheth of all things" (1 Jn. 2:27). There is also another diligence which is more than sufficient, whereby a man is able to make provision both for himself and for others, not only in matters necessary for salvation, but also in all things relating to human life; and such diligence as this is not in all who have grace.

Reply to objection 2. Those who require to be guided by the counsel of others, are able, if they have grace, to take counsel for themselves in this point at least, that they require the counsel of others and can discern good from evil counsel.

Reply to objection 3. Acquired prudence is caused by the exercise of acts, wherefore "its acquisition demands experience and time" (Ethic. ii, 1), hence it cannot be in the young, neither in habit nor in act. On the other hand gratuitous prudence is caused by divine infusion. Wherefore, in children who have been baptized but have not come to the use of reason, there is prudence as to habit but not as to act, even as in idiots; whereas in those who have come to the use of reason, it is also as to act, with regard to things necessary for salvation. This by practice merits increase, until it becomes perfect,

d'autrui. Donc, la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

3. Le Philosophe dit: " Les jeunes gens manquent manifestement de prudence. " Mais beaucoup de jeunes gens possèdent la grâce. Donc la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

En sens contraire, personne ne possède la grâce s'il n'est vertueux. Mais personne ne peut être vertueux s'il ne possède la prudence. S. Grégoire dit en effet que les autres vertus " si elles n'opèrent pas avec prudence ce qu'elles désirent, ne peuvent être de vraies vertus ". Donc tous ceux qui possèdent la grâce possèdent la prudence.

Réponse : Les vertus sont nécessairement connexes, en sorte que celui qui en possède une les possède toutes, on l'a montré précédemment. Or, quiconque possède la grâce possède la charité. Aussi possède-t-il nécessairement toutes les autres vertus. De cette manière, la prudence étant une vertu comme on l'a montré, il possède nécessairement la prudence.

Solutions 1. Il y a deux sortes d'habiletés. L'une est suffisante pour ce qui est nécessaire au salut. Et cette habileté-là est donnée à tous ceux qui possèdent la grâce, " puisque l'onction leur enseigne toute chose " (1 Jn 2, 27). Mais il y a une autre habileté plus complète, par laquelle on est capable de subvenir à soi-même et aux autres, non seulement pour ce qui est nécessaire au salut, mais encore pour tout ce qui a rapport à la vie humaine. Et une habileté de cette sorte ne se trouve pas chez tous ceux qui possèdent la grâce.

2. Ceux qui ont besoin d'être dirigés par le conseil d'autrui savent au moins se conduire, s'ils ont la grâce, en ce qu'ils recourent aux conseils d'autrui et qu'ils discernent les bons conseils des mauvais.

3. La prudence acquise a pour cause l'exercice des actes; aussi " a-t-elle besoin pour naître, de l'expérience et du temps ", dit Aristote. Aussi ne peut-elle se trouver chez les jeunes gens, ni selon l'habitus ni selon l'acte. Mais la prudence qui vient de la grâce a pour cause l'infusion divine. Aussi la prudence se trouve-t-elle selon l'habitus, quoique non selon l'acte, chez les enfants baptisés qui n'ont pas encore l'usage de la raison; et de même chez les fous. Chez ceux qui ont déjà l'usage de la raison elle existe aussi selon l'acte, pour ce qui est nécessaire au salut; mais en s'exerçant elle mérite

họ cần được hướng dẫn bởi sự xét đoán của kẻ khác. Vậy, đức trí thuật không hiện hữu ở nơi mọi người có ân sủng.

3. Triết gia (Top. 3,2) đã nói: "Các người thanh niên rõ ràng thiếu đức trí thuật." Mà nhiều thanh niên chiếm hữu ân sủng. Vậy đức trí thuật không hiện hữu ở nơi mọi người có ân sủng.

TRÁI LẠI, Không ai chiếm hữu ân sủng mà không phải là người nhân đức. Mà không ai có thể nhân đức nếu không chiếm hữu đức trí thuật. Thánh Grêgôriô (Moral. 2,46) đã nói rằng các nhân đức khác, nếu chúng nó không thi hành bằng đức trí thuật điều chúng nó ước muốn, không có thể là những nhân đức đích thực. Vậy mọi người chiếm hữu ân sủng chiếm hữu đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Các nhân đức một cách tất yếu liên kết với nhau đến nỗi ai có một nhân đức thì có mọi nhân đức như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.65). Mà bất cứ ai chiếm hữu ân sủng thì chiếm hữu đức mến; như vậy, một cách tất yếu, họ chiếm hữu mọi nhân đức khác. Theo thể cách này, bởi vì đức trí thuật là một nhân đức như người ta đã trình bày ở trước (a.4), họ một cách tất yếu chiếm hữu đức trí thuật.

GIẢI ĐÁP 1. Có hai thứ khôn khéo. Một sự khôn khéo đủ đối với cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi. Và sự khôn khéo này được ban cho mọi người chiếm hữu ân sủng, bởi vì sự xức dầu này dạy cho họ biết mọi sự (1Ga 2,27). Mà có sự khôn khéo khá đầy đủ hơn nhờ đó người ta có thể lo cho chính mình và các kẻ khác, không những đối với cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi, mà còn đối với cái gì quan hệ với đời sống nhân loại. Và một sự khôn khéo như thế gặp thấy ở nơi mọi kẻ chiếm hữu ân sủng.

2. Những kẻ cần được hướng dẫn nhờ sự xét đoán của kẻ khác, ít ra biết cư xử đối với chính mình nếu họ có ân sủng, trong việc họ nhờ đỡ sự xét đoán của kẻ khác và họ biết phân biệt các sự xét đoán tốt với sự xét đoán xấu.

3. Đức trí thuật cần phải có nguyên nhân là sự thực hành các hành động; như vậy, cho được phát sinh nó cần đến kinh nghiệm và thời gian như Triết gia chủ trương (Eth. 2,1). Cho nên nó không thể hiện hữu ở nơi người thanh niên với tính cách là tập quán hay với tính cách là hành động; song đức trí thuật phát xuất từ ân sủng có nguyên nhân là sự phú nhập do Thiên Chúa. Như thế, đức trí thuật hiện hữu tùy theo tập quán chứ không tùy theo hành động, ở nơi các trẻ con đã được rửa tội nhưng chưa sử dụng trí năng; cũng có ngay ở nơi những người điên cuồng, ở nơi những người đã biết sử dụng trí năng, nó cũng hiện hữu tùy theo hành động đối với cái gì cần thiết

exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*.

ARTICULUS 15
Utrum prudentia insit nobis a natura

AD DECIMUMquintum sic proceditur. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod ea quae pertinent ad prudentiam naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et huiusmodi, non autem ea quae pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quae sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

PRAETEREA, aetatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur aetates, secundum illud Iob XII, *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

PRAETEREA, prudentia magis convenit naturae humanae quam naturae brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per philosophum, in VIII de historiis Animal. Ergo prudentia est naturalis.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem*. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem

even as the other virtues. Hence the Apostle says (Heb. 5:14) that "strong meat is for the perfect, for them who by custom have their senses exercised to the discerning of good and evil."

ARTICLE 15
Whether prudence is in us by nature ?

Objections 1. It would seem that prudence is in us by nature. The Philosopher says that things connected with prudence "seem to be natural," namely "synesis, gnome" [* and , Cf. FS, Q[57], A[6]] and the like, but not those which are connected with speculative wisdom. Now things belonging to the same genus have the same kind of origin. Therefore prudence also is in us from nature.

2. Further, the changes of age are according to nature. Now prudence results from age, according to Job 12:12: "In the ancient is wisdom, and in length of days prudence." Therefore prudence is natural.

3. Further, prudence is more consistent with human nature than with that of dumb animals. Now there are instances of a certain natural prudence in dumb animals, according to the Philosopher (De Hist. Anim. viii, 1). Therefore prudence is natural.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 1) that "intellectual virtue is both originated and fostered by teaching; it therefore demands experience and time." Now prudence is an intellectual virtue, as stated above (A[4]). Therefore prudence is in us, not by nature, but by teaching and experience.

I answer that, As shown above (A[3]), prudence includes knowledge both of universals, and of the singular matters of action to which prudence applies the universal principles. Accordingly, as regards the knowledge of universals, the same is to be said of prudence as of speculative science, because the primary universal principles of either are known naturally, as shown above (A[6]): except that the common principles of prudence are more connatural to man; for as the Philosopher remarks (Ethic. x, 7) "the life which is according to the speculative reason is better than that which is according to man": whereas the secondary universal principles, whether of the speculative or of the practical reason, are not inherited from nature, but are acquired by discovery through experience, or

d'être augmentée jusqu'à la perfection, comme les autres vertus. Aussi l'Apôtre dit-il: " Elle est pour les parfaits, la nourriture solide, pour ceux dont les facultés ont été exercées par la pratique à discerner le bien et le mal " (He 5, 14).

ARTICLE 15
La prudence est-elle en nous par nature ?

Objections 1. Il semble bien. Le Philosophe dit en effet que les qualités ayant rapport à la prudence " semblent être naturelles " - il s'agit de la synésis, de la gnômè, etc.; tandis que les qualités ayant rapport à la sagesse spéculative ne le sont pas. Mais tout ce qui est d'un même genre relève aussi d'une commune origine. Donc la prudence, elle aussi, est en nous par nature.

2. C'est par nature qu'on passe d'un âge à l'autre. Mais la prudence est un effet de l'âge, selon le livre de Job (12, 12): " Chez les anciens se trouve la sagesse, et dans l'âge avancé la prudence. " Donc la prudence est naturelle.

3. La prudence convient davantage à la nature humaine qu'à la nature des animaux sans raison. Mais les animaux sans raison possèdent certaines prudences naturelles, comme le montre Aristote dans son Histoire des animaux. Donc la prudence est naturelle.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la vertu intellectuelle naît et grandit principalement grâce à l'enseignement, c'est pourquoi elle demande de l'expérience et du temps ". Mais la prudence est une vertu intellectuelle, on l'a établi plus haut. Donc la prudence n'est pas en nous par nature, mais grâce à l'enseignement et à l'expérience.

Réponse : Comme il ressort de ce qu'on a avancé plus haut, la prudence inclut la connaissance des principes universels et aussi des circonstances singulières relatives à l'action, l'homme prudent appliquant à celles-ci les principes universels. En ce qui regarde par conséquent la connaissance universelle, il en va de même pour la prudence et pour la science spéculative. Car l'une et l'autre connaissent par nature les premiers principes universels, selon ce qu'on a dit plus haut; avec cette différence que les principes communs de la prudence sont plus connaturels à l'homme; comme dit en effet le Philosophe: " La vie spéculative est au-dessus de la nature de l'homme. " Mais les principes universels postérieurs, soit de la raison spéculative soit de la raison pratique, on ne les possède pas par nature: on les

cho sự cứu rỗi; mà trong khi hành động, nó đáng được gia tăng cho đến hoàn hảo như các nhân đức khác. Do đó, thánh Phaolô nói: "Đối với những người hoàn hảo, nó là đồ ăn cứng, đối với những kẻ mà các năng lực đã được tập luyện qua sự thực hành phân biệt sự tốt với sự xấu" (Dt 5,14).

TIẾT 15
Phải chăng đức trí thuật hiện hữu trong chúng ta bởi bản tính ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth. 6,11) nói rằng các phẩm chất quan hệ với đức trí thuật xem ra là tự nhiên, tức là sự ngay thẳng phán đoán (synésis), luận ngữ (gnômè), v.v... trong khi các phẩm chất liên quan với sự khôn ngoan suy lý không phải như vậy. Mà tất cả những cái gì thuộc về cũng một giống thì cũng lệ thuộc vào một nguồn gốc chung. Vậy đức trí thuật cũng ở trong chúng ta do bản tính.

2. Chính do bản tính mà người ta đi qua từ lứa tuổi này đến lứa tuổi khác. Mà đức trí thuật thực sự thuộc về lứa tuổi theo sách Gióp (12,12): "Ở nơi những người già cả có sự khôn ngoan, và ở nơi người cao tuổi có đức trí thuật". Vậy đức trí thuật là tự nhiên.

3. Đức trí thuật thích hợp nhiều với bản tính nhân loại hơn bản tính thú vật không có trí năng. Mà thú vật không có trí năng chiếm hữu một số đức trí thuật tự nhiên nào đó như Triết gia minh chứng (Histoire des animaux 8,1). Vậy đức trí thuật là tự nhiên.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,1) đã nói: "Trí đức phát sinh và trưởng thành cách chủ yếu nhờ sự dạy dỗ, do đó nó đòi phải có kinh nghiệm và thời gian". Mà đức trí thuật là một trí đức như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.57, a.5). Vậy đức trí thuật không ở trong chúng ta do bản tính, nhưng nhờ sự dạy dỗ và kinh nghiệm.

TRẢ LỜI : Người ta đã trông thấy qua các điều đã trình bày ở trước (a.3), đức trí thuật bao hàm sự hiểu biết các nguyên lý phổ quát và các hoàn cảnh đặc thù liên hệ với hành động, con người có đức trí thuật ứng dụng các nguyên lý phổ quát vào hành động. Do đó, với cái gì liên hệ với sự hiểu biết phổ quát, cũng có như vậy đối với đức trí thuật và sự hiểu biết suy lý. Vì cả hai chúng nó do bản tính hiểu biết các nguyên lý sơ thủy phổ quát như người ta đã trình bày ở trước (a.6); với sự dị biệt này là các nguyên lý chung của đức trí thuật đồng nhiên hơn với con người; theo lời Triết gia nói: "Sự sống suy lý ở trên bản tính con người" (Eth. 10,7). Song các nguyên lý phổ quát đến sau ở trong trí năng suy lý cũng như ở trong trí năng thực tiễn người ta không chiếm hữu chúng nó: người ta tìm ra chúng nó nhờ kinh nghiệm hoặc sự dạy dỗ. Đối với cái gì liên hệ với sự hiểu biết

ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

through teaching. On the other hand, as regards the knowledge of particulars which are the matter of action, we must make a further distinction, because this matter of action is either an end or the means to an end. Now the right ends of human life are fixed; wherefore there can be a natural inclination in respect of these ends; thus it has been stated above (FS, Q[51], A[1]; FS, Q[63], A[1]) that some, from a natural inclination, have certain virtues whereby they are inclined to right ends; and consequently they also have naturally a right judgment about such like ends. But the means to the end, in human concerns, far from being fixed, are of manifold variety according to the variety of persons and affairs. Wherefore since the inclination of nature is ever to something fixed, the knowledge of those means cannot be in man naturally, although, by reason of his natural disposition, one man has a greater aptitude than another in discerning them, just as it happens with regard to the conclusions of speculative sciences. Since then prudence is not about the ends, but about the means, as stated above (A[6]; FS, Q[57], A[5]), it follows that prudence is not from nature.

découvre par l'expérience, ou par l'enseignement. En ce qui regarde la connaissance particulière de ce que l'opération concerne, il faut de nouveau distinguer. Car l'opération a rapport ou à la fin ou à ce qui est en vue de la fin. Or les fins droites de la vie humaine sont déterminées. Il peut donc y avoir inclination naturelle à l'égard de ces fins; ainsi a-t-on dit précédemment que certains, par disposition naturelle, possèdent certaines vertus les inclinant vers des fins droites, et donc possèdent par nature aussi un jugement droit relatif à ces fins. Mais les moyens de réaliser la fin, dans le domaine des choses humaines, ne sont pas déterminés; ils sont sujets à toute sorte de variations selon la diversité des personnes et des affaires. Aussi, parce que l'inclination de la nature se porte toujours vers du déterminé, une telle connaissance ne peut être innée par nature chez l'homme; toutefois, l'un peut être naturellement plus apte que l'autre à discerner ce genre d'actions, comme il arrive aussi pour les conclusions des sciences spéculatives. Donc, parce que la prudence n'a pas pour objet les fins mais les moyens en vue de la fin, comme on l'a établi plus haut' elle n'est pas non plus naturelle à l'homme.

đặc thù về điều quan hệ với hành động, chúng ta lại phải phân biệt. Bởi vì hành động quan hệ hoặc với mục đích hoặc với cái gì hiện hữu vì mục đích. Mà các mục đích ngay thẳng của đời sống nhân loại được quyết định. Vậy có thể có khuynh hướng tự nhiên đối với các mục đích này; do đó người ta đã nói ở trước (I-II, Q.51, a.1), một số người do sự sắp đặt tự nhiên chiếm hữu một số nhân đức hướng họ đến các mục đích ngay thẳng, và như vậy do bản tính họ cũng chiếm hữu sự phán đoán ngay thẳng liên hệ với các mục đích này. Còn các phương tiện để thực hiện mục đích, trong lãnh vực các công việc nhân loại, không được quyết định; chúng nó bị đủ thứ thay đổi tùy theo tính khác nhau của con người và của công việc. Như vậy, bởi vì khuynh hướng của bản tính luôn luôn quy về cái quyết định, một sự hiểu biết như thế không phải là bẩm sinh do bản tính ở nơi con người. Tuy nhiên, người này một cách tự nhiên có thể hơn người khác để phân biệt rõ ràng giống các hành động này, như cũng xảy ra đối với các kết luận của các khoa học suy lý. Vậy, bởi vì đức trí thuật không có đối tượng là các mục đích nhưng là các phương tiện vì mục đích như người ta đã xác định điều đó ở trước (a.6) nó cũng không phải là tự nhiên đối với con người.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinantur ad fines, unde supra praemiserat quod principia sunt eius quod est cuius gratia, idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem.

Reply to objection 1. The Philosopher is speaking there of things relating to prudence, in so far as they are directed to ends. Wherefore he had said before (Ethic. vi, 5,11) that “they are the principles of the “ [*Literally, 'for the sake of which' (are the means)], namely, the end; and so he does not mention among them, because it takes counsel about the means.

Solutions 1. Dans ce passage le Philosophe parle des qualités ayant rapport à la prudence pour autant qu'elles disent ordre aux fins. C'est pourquoi il avait dit auparavant de ces qualités qu'elles sont “ les principes de ce pourquoi l'on agit “, c'est-à-dire de la fin. Et c'est la raison pour laquelle il ne fait pas mention de l'eubulia, laquelle délibère au sujet des moyens ordonnés à la fin.

GIẢI ĐÁP 1. Ở đoạn văn này Triết gia nói đến các phẩm chất quan hệ với đức trí thuật theo mức độ chúng nó ở trong trật tự đối với các mục đích. Do đó, trước kia người ta đã nói tới các phẩm chất này, chúng nó là các nguyên lý nói lên tại sao người ta hành động, nghĩa là chúng nó là các nguyên lý của mục đích. Và chính vì lý do này mà người ta không đề cập đến sự ngay thẳng ở sự xét đoán, là sự xét đoán vấn đề các phương tiện được sắp đặt với mục đích.

AD SECUNDUM dicendum quod prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Reply to objection 2. Prudence is rather in the old, not only because their natural disposition calms the movement of the sensitive passions, but also because of their long experience.

2. La prudence se rencontre davantage chez les vieillards, non seulement par une disposition naturelle du fait que leurs passions sensibles sont apaisées, mais aussi par suite d'une expérience prolongée.

2. Đức trí thuật gặp nhiều hơn ở nơi các người già cả, không những bởi sự sắp đặt tự nhiên phát xuất bởi việc các đam mê khả giác của họ đã được làm cho yên, mà còn bởi sự kinh nghiệm lâu dài.

AD TERTIUM dicendum quod in brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

Reply to objection 3. Even in dumb animals there are fixed ways of obtaining an end, wherefore we observe that all the animals of a same species act in like manner. But this is impossible in man, on account of his reason, which takes cognizance of universals, and consequently extends to an infinity of singulars.

3. Chez les animaux sans raison, il y a des voies déterminées pour parvenir à la fin; c'est pourquoi nous voyons tous les animaux de la même espèce agir semblablement. Mais cela ne peut se retrouver chez l'homme, à cause de sa raison: par là même qu'elle connaît les principes universels, elle à l'infinité des circonstances singulières.

3. Ở nơi thú vật không có trí năng, có những đường lối nhất định để đạt tới mục đích; do đó, chúng ta trông thấy mọi thú vật thuộc về cũng một loại hành động như nhau. Mà điều đó không gặp được ở nơi nhân loại, vì trí năng của họ: do đó trí năng nhân loại hiểu biết các nguyên lý phổ quát, mở rộng đến vô cùng các hoàn cảnh đơn độc.

ARTICULUS 16
Utrum prudentia possit amitti per oblivionem

ARTICLE 16 Whether prudence can be lost through forgetfulness ?

ARTICLE 16
Perd-on la prudence par l'oubli ?

TIẾT 16
Phải chăng người ta có thể mất đức trí thuật bởi sự quên ?

AD DECIMUMSEXTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit

Objections 1. It would seem that prudence can be lost through forgetfulness. For since science is about necessary things, it is more

Objections 1. Il semble que oui. En effet, la science, qui a pour objet le nécessaire, est plus certaine que la prudence, qui a pour objet le

VẤN NẠN 1. Sự hiểu biết có đối tượng là tất hữu thể, chắc chắn hơn đức trí thuật có đối tượng là bất tất thể của các hành động nhân loại. Mà

necessariorum, est certior quam prudentia, quae est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

PRAETEREA, sicut philosophus dicit, in II Ethic., *virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiae necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo, cum oblivio memoriae opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

PRAETEREA, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oblivio est artis, et non prudentiae*.

RESPONDEO dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae*. Unde Dan. XIII dicitur, *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et Exod. XXIII dicitur, *ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes*. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipiendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod experimentum prudentiae non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte praecipiendi.

AD TERTIUM dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est.

certain than prudence which is about contingent matters of action. But science is lost by forgetfulness. Much more therefore is prudence.

2. Further, as the Philosopher says (Ethic. ii, 3) “the same things, but by a contrary process, engender and corrupt virtue.” Now the engendering of prudence requires experience which is made up “of many memories,” as he states at the beginning of his Metaphysics (i, 1). Therefore since forgetfulness is contrary to memory, it seems that prudence can be lost through forgetfulness.

3. Further, there is no prudence without knowledge of universals. But knowledge of universals can be lost through forgetfulness. Therefore prudence can also.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 5) that “forgetfulness is possible to art but not to prudence.”

I answer that, Forgetfulness regards knowledge only, wherefore one can forget art and science, so as to lose them altogether, because they belong to the reason. But prudence consists not in knowledge alone, but also in an act of the appetite, because as stated above (A[8]), its principal act is one of command, whereby a man applies the knowledge he has, to the purpose of appetition and operation. Hence prudence is not taken away directly by forgetfulness, but rather is corrupted by the passions. For the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that “pleasure and sorrow pervert the estimate of prudence”: wherefore it is written (Dan. 13:56): “Beauty hath deceived thee, and lust hath subverted thy heart,” and (Ex. 23:8): “Neither shalt thou take bribes which blind even the prudent [Douay: 'wise'].” Nevertheless forgetfulness may hinder prudence, in so far as the latter's command depends on knowledge which may be forgotten.

Reply to objection 1. Science is in the reason only: hence the comparison fails, as stated above [*Cf. FS, Q[53], A[1]].

Reply to objection 2. The experience required by prudence results not from memory alone, but also from the practice of commanding aright.

Reply to objection 3. Prudence consists chiefly, not in the knowledge of universals, but in applying them to action, as stated above (A[3]). Wherefore forgetting the knowledge of universals does not destroy the principal part of prudence, but hinders it somewhat, as stated above.

contingent des actions humaines. Mais la science se perd par l'oubli. Donc à plus forte raison la prudence.

2. Comme dit le Philosophe: “ La vertu est produite et détruite par les mêmes causes opérant en sens contraire. “ Mais la prudence n’est produite que moyennant l'expérience, laquelle est faite d'un grand nombre de souvenirs, dit aussi Aristote. Donc, puisque l'oubli s'oppose au souvenir, il semble que la prudence puisse se perdre par l'oubli.

3. La prudence ne va pas sans la connaissance des principes universels. Mais la connaissance des principes universels peut se perdre par l'oubli. Donc aussi la prudence.

En sens contraire, le Philosophe dit qu'on “ oublie l'art, mais non la prudence “.

Réponse : L'oubli concerne seulement la connaissance. Aussi peut-on par l'oubli perdre totalement un art, et semblablement une science, lesquels siègent dans la raison. Or la prudence ne consiste pas dans la seule raison, mais aussi dans l'appétit: car, nous l'avons dit, son acte principal est de commander, ce qui revient à appliquer une connaissance à l'appétit et à l'opération. C'est pourquoi la prudence ne disparaît pas directement par l'oubli; elle est plutôt détruite par les passions. Le Philosophe dit en effet que “ le délectable et le triste corrompent l'estimation de la prudence “. Aussi est-il dit dans Daniel (13, 56): “ La beauté t'a séduit et la concupiscence a retourné ton coeur “; et dans l'Exode (23, 8): “ N'accepte pas de présents; ils aveuglent même les prudents. “ L'oubli toutefois peut empêcher la prudence, en tant qu'elle passe à l'acte de commander à partir d'une connaissance, laquelle peut disparaître par l'oubli.

Solutions 1. La science est dans la raison seule. Il faut donc en juger autrement, comme on vient de le dire.

2. L'expérience de la prudence ne s'acquiert pas par la seule mémoire, mais par l'exercice de l'acte de bien commander.

3. La prudence consiste principalement non dans la connaissance des principes universels mais dans leur application aux actes, on vient de le dire. Et c'est pourquoi l'oubli de la connaissance universelle ne détruit pas ce qu'il y a de principal dans la prudence, mais lui porte de l'empêchement, on vient de le dire.

sự hiểu biết bị mất bởi quên. Vậy phương chi đức trí thuật.

2. Như Triết gia (Eth. 2,3) đã nói: “Nhân đức được tạo nên và bị phá hủy bởi cũng các nguyên nhân như nhau mà hành động cách trái ngược lại.” Mà đức trí thuật chỉ được tạo nên bởi kinh nghiệm, mà sự kinh nghiệm được cấu tạo bởi rất nhiều sự nhớ lại như Triết gia chủ trương (Metaph. 1,1). Vậy, bởi vì sự quên đối lập với sự nhớ lại, đức trí thuật xem ra có thể bị mất đi bởi sự quên.

3. Đức trí thuật không hiện hữu mà không có sự hiểu biết các nguyên lý phổ quát. Mà sự hiểu biết các nguyên lý phổ quát có thể mất đi bởi sự quên. Vậy đức trí thuật cũng thế.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,5) nói: “Người ta quên nghệ thuật, chứ không quên đức trí thuật”.

TRẢ LỜI : Sự quên chỉ liên hệ với sự hiểu biết. Như vậy, người ta có thể do sự quên mà mất tất cả nguyên vẹn một nghệ thuật, và cũng như thế có thể mất một tri thức, bởi vì chúng nó ở trong trí năng. Mà đức trí thuật không cốt tại trí năng mà thôi, nhưng cũng cốt tại thị dục: vì như chúng ta đã nói (a.8), hành động chủ yếu của nó là ra lệnh; điều đó cốt tại ứng dụng sự hiểu biết cho thị dục và cho hành động. Do đó, đức trí thuật không biến mất cách trực tiếp bởi sự quên; nhưng đúng hơn là nó bị phá hủy bởi các đam mê. Quả thế, Triết gia (Eth. 6,5) đã nói cái vui thú và cái buồn rầu làm hư hỏng sự tưởng nghĩ của đức trí thuật. Như vậy, có lời ghi chép: “Vẻ đẹp quyến rủ ngươi và vật dục làm đảo lộn tâm hồn ngươi” (Đn 13,36), và ở sách Xuất hành (23,8): “Ngươi đừng nhận tặng vật, chúng nó làm cho đui mù chính những kẻ có đức trí thuật”. Tuy nhiên, sự quên ngăn trở đức trí thuật trong tư cách nó tiến tới hành động ra lệnh từ sự hiểu biết, mà sự hiểu biết có thể biến mất do sự quên.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hiểu biết ở trong trí năng mà thôi. Vậy người ta phải phán đoán về nó một cách khác như chúng ta mới trình bày.

2. Sự kinh nghiệm của đức trí thuật không chỉ thu lượm được bởi ký ức mà thôi, nhưng bởi sự thi hành hành động ra lệnh tốt.

3. Đức trí thuật một cách chủ yếu không cốt tại sự hiểu biết các nguyên lý phổ quát, nhưng cốt tại sự ứng dụng chúng nó vào các hành động như người ta mới nói. Và do đó sự quên sự hiểu biết phổ quát không phá hủy cái gì chủ yếu trong đức trí thuật, nhưng đem lại cho nó một sự ngăn trở như người ta mới đề cập.

QUAESTIO 48

DE PARTIBUS PRUDENTIAE

OF THE PARTS OF PRUDENCE

QUELLES-SONT LES PARTIES DE LA PRUDENCE?

ĐÂU LÀ CÁC PHẦN CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT?

Deinde considerandum est de partibus prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor, primo, quae sint partes prudentiae; secundo, de partibus quasi integralibus eius; tertio, de partibus subiectivis eius; quarto, de partibus potentialibus.

We must now consider the parts of prudence, under which head there are four points of inquiry: (1) Which are the parts of prudence? (2) Of its integral parts; (3) Of its subjective parts; (4) Of its potential parts.

À ce sujet, quatre questions: 1. Quelles sont les parties de la prudence? (Question 48) - 2. Les parties de la prudence qu'on peut appeler intégrantes (Question 49) - 3. Ses parties subjectives (Question 50) - 4. Ses parties potentielles (Question 51).

Utrum inconvenienter assignentur partes prudentiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes prudentiae. Tullius enim, in II Rhet., ponit tres partes prudentiae, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem, secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiae sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem, in VI Ethic., dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de Eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius philosophus Graecus dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

Whether three parts of prudence are fittingly assigned ?

Objections 1. It would seem that the parts of prudence are assigned unfittingly. Tully (De Invent. Rhet. ii, 53) assigns three parts of prudence, namely, "memory," "understanding" and "foresight." Macrobius (In Somn. Scip. i) following the opinion of Plotinus ascribes to prudence six parts, namely, "reasoning," "understanding," circumspection," "foresight," "docility" and "caution." Aristotle says (Ethic. vi, 9,10,11) that "good counsel," "synesis" and "gnome" belong to prudence. Again under the head of prudence he mentions "conjecture," "shrewdness," "sense" and "understanding." And another Greek philosopher [*Andronicus; Cf. Q[80], OBJ[4]] says that ten things are connected with prudence, namely, "good counsel," "shrewdness," "foresight," "regnative [*Regnativa]," "military," "political" and "domestic prudence," "dialectics," "rhetoric" and "physics." Therefore it seems that one or the other enumeration is either excessive or deficient.

Quelles-sont les parties de la prudence ?

Objections 1. La manière dont sont énumérées les parties de la prudence ne satisfait pas. Cicéron propose en effet trois parties: " la mémoire, l'intelligence, la prévoyance ". Mais Macrobe de son côté, conformément à Plotin, attribue à la prudence six parties: " la raison, l'intelligence, la circonspection, la prévoyance, la docilité, l'attention précautionneuse ". Aristote nomme comme ayant rapport à la prudence, " l'eubulia, la synésis, la gnômè ". Il fait en outre mention en ce qui concerne la prudence, de l'eustochia et de la sagacité, du sens et de l'intelligence. Un autre philosophe grec dit pour sa part que dix qualités se rapportent à la prudence: l'eubulia, la sagacité, la prévoyance, la royale, la militaire, la politique, la domestique, la dialectique, la rhétorique, la physique. Donc il semble que certaines de ces répartitions soient surabondantes ou d'autres incomplètes.

Dâu là các phần của đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Xem ra các thành phần của đức trí thuật không được phân định cách thỏa mãn. Cicéron (Rhet. 2,23) đề nghị ba thành phần: "Ký ức, trí năng và sự lo xa". Còn Macrobe (In Somn. Scipion. 1,8) phù hợp với Plotin, chỉ về cho đức trí thuật sáu phần: "Lý trí, trí năng, sự thận trọng, sự lo xa, tính dễ dạy, sự chú ý đề phòng". Triết gia (Eth. 6,9) kể ra ba phần liên hệ với đức trí thuật: "Sự ngay thẳng xét đoán (eubulia), sự ngay thẳng phán đoán (synésis), luận ngữ (gnômè)." Triết gia còn nói đến cái gì liên hệ với đức trí thuật, nghĩa là về sự mau mắn khi khám phá, sự sắc sảo, giác quan và trí năng. Một Triết gia Hy lạp khác nêu lên mười phẩm chất quy về đức trí thuật: sự ngay thẳng, xét đoán, sự sắc sảo, sự lo xa, sự huy hoàng, quân chính, dân chính, gia chính, sự biện chứng, tu từ học, vật lý học. Vậy một số trong các sự phân chia này xem ra rất dồi dào hoặc không đầy đủ.

PRAETEREA, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quaedam scientiae. Non ergo sunt partes prudentiae.

2. Further, prudence is specifically distinct from science. But politics, economics, logic, rhetoric, physics are sciences. Therefore they are not parts of prudence.

2. La prudence s'oppose à la science. Mais la politique, la domestique, la dialectique, la rhétorique, la physique sont autant de sciences. Elles ne sont donc pas des parties de la prudence.

2. Đức trí thuật đối lập với khoa học. Mà dân chính, gia chính, biện chứng, tu từ học, vật lý học là những khoa học. Vậy chúng nó không phải là những phần của đức trí thuật.

PRAETEREA, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiae.

3. Further, the parts do not exceed the whole. Now the intellective memory or intelligence, reason, sense and docility, belong not only to prudence but also to all the cognitive habits. Therefore they should not be set down as parts of prudence.

3. Les parties ne débordent pas le tout. Mais la mémoire intellectuelle, ou l'intelligence, la raison, le sens et la docilité, non seulement concernent la prudence, mais encore tous les habitus de connaissance. Donc il ne faut pas les donner comme des parties de la prudence.

3. Các phần không tràn ra ngoài cái toàn thể. Mà ký ức, lý trí, trí năng, giác quan và tính dễ dạy, không những liên hệ với đức trí thuật, mà còn liên hệ với mọi tập quán của sự hiểu biết. Vậy người ta không được kể chúng nó là những phần của đức trí thuật.

PRAETEREA, sicut consiliari et iudicare et praecipere sunt actus rationis practicae, ita etiam et uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiae, quae pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quae pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

4. Further, just as counselling, judging and commanding are acts of the practical reason, so also is using, as stated above (FS, Q[16], A[1]). Therefore, just as "eubulia" which refers to counsel, is connected with prudence, and "synesis" and "gnome" which refer to judgment, so also ought something to have been assigned corresponding to use.

4. Comme délibérer juger et commander sont des actes de la raison pratique, ainsi l'usage, comme on l'a établi plus haute. Donc, de même que sont adjointes à la prudence l'eubulia, qui concerne le conseil, la synésis et la gnômè, qui concernent le jugement, de même fallait-il aussi poser une qualité relative à l'usage.

4. Cũng như xét đoán, phán đoán và ra lệnh là những hành động của trí năng thực tiễn, sự sử dụng cũng vậy như người ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.16, a.1). Vậy, cũng như sự ngay thẳng xét đoán liên hệ với sự xét đoán, sự ngay thẳng phán đoán và luận ngữ liên hệ với sự phán đoán, phụ thuộc vào đức trí thuật; cũng vậy, người ta phải đặt ra một phẩm chất quan hệ với sự sử dụng.

PRAETEREA, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra

5. Further, solicitude pertains to prudence, as stated above (Q[47],

5. La sollicitude a rapport à la prudence, on l'a dit. Il fallait donc

5. Sự ân cần quan hệ với đức trí thuật như người ta đã đề cập đến

habitum est. Ergo etiam inter partes prudentiae sollicitudo poni debuit.

RESPONDEO dicendum quod triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et Eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde philosophus dicit, in VI Ethic., *horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus*). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet Eustochia, quae est bona coniecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I Poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et A[9]). Therefore solicitude also should have been mentioned among the parts of prudence.

I answer that, Parts are of three kinds, namely, "integral," as wall, roof, and foundations are parts of a house; "subjective," as ox and lion are parts of animal; and "potential," as the nutritive and sensitive powers are parts of the soul. Accordingly, parts can be assigned to a virtue in three ways. First, in likeness to integral parts, so that the things which need to concur for the perfect act of a virtue, are called the parts of that virtue. In this way, out of all the things mentioned above, eight may be taken as parts of prudence, namely, the six assigned by Macrobius; with the addition of a seventh, viz. "memory" mentioned by Tully; and or "shrewdness" mentioned by Aristotle. For the "sense" of prudence is also called "understanding": wherefore the Philosopher says (Ethic. vi, 11): "Of such things one needs to have the sense, and this is understanding." Of these eight, five belong to prudence as a cognitive virtue, namely, "memory," "reasoning," "understanding," "docility" and "shrewdness": while the three others belong thereto, as commanding and applying knowledge to action, namely, "foresight," "circumspection" and "caution." The reason of their difference is seen from the fact that three things may be observed in reference to knowledge. In the first place, knowledge itself, which, if it be of the past, is called "memory," if of the present, whether contingent or necessary, is called "understanding" or "intelligence." Secondly, the acquiring of knowledge, which is caused either by teaching, to which pertains "docility," or by "discovery," and to this belongs to, i.e. "a happy conjecture," of which "shrewdness" is a part, which is a "quick conjecture of the middle term," as stated in Poster. i, 9. Thirdly, the use of knowledge, in as much as we proceed from things known to knowledge or judgment of other things, and this belongs to "reasoning." And the reason, in order to command aright, requires to have three conditions. First, to order that which is befitting the end, and this belongs to "foresight"; secondly, to attend to the circumstances of the matter in hand, and this belongs to "circumspection"; thirdly, to avoid obstacles, and this belongs to "caution." The subjective parts of a virtue are its various species. In this way the parts of prudence, aussi poser la sollicitude parmi les parties de la prudence.

Réponse : Il y a trois sortes de parties intégrantes, ainsi le mur, le toit, les fondations comme parties d'une maison; subjectives, ainsi le boeuf et le lion comme parties du genre animal; et potentielles, ainsi la faculté nutritive et la faculté sensitive comme parties de l'âme. On peut donc attribuer des parties à une vertu de trois manières. Tout d'abord, à la manière des parties intégrantes: en ce cas, on appellera parties d'une vertu les éléments concourant nécessairement à l'acte parfait de cette vertu. Et en ce sens on peut retenir, de toutes les qualités énumérées, huit parties de la prudence: les six énumérées par Macrobe, auxquelles on ajoutera comme septième la mémoire proposée par Cicéron, plus l'eustochia ou sagacité proposée par Aristote. Car pour ce qui est du sens de la prudence, on l'appelle encore intelligence; aussi le Philosophe dit-il: " A l'égard de ces objets, il faut poser un sens; et celui-ci est une intelligence. " De ces huit parties, cinq concernent la prudence en tant queue est connaissance: la mémoire, la raison, l'intelligence, la docilité, la sagacité; les trois autres s'y rapportent en tant qu'elle exerce l'art de commander, appliquant la connaissance à l'action: la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. La raison de cette diversité se prend de ce que trois considérations interviennent à propos de la connaissance. Premièrement, il faut considérer la connaissance elle-même. Si elle porte sur le passé, elle est mémoire; si elle porte sur le présent, soit contingent, soit nécessaire, elle s'appelle intellect ou intelligence. Deuxièmement, il faut considérer l'acquisition de la connaissance. Elle se fait par l'enseignement, à quoi se rapporte la docilité; ou bien par découverte personnelle et c'est à cela que se rapporte l'eustochia, ou le bonheur dans la découverte. Une partie de celle-ci est la sagacité, qui consiste à découvrir rapidement le moyen terme, comme dit encore Aristote Troisièmement il faut considérer l'usage de la connaissance; car on use de celle-ci lorsque, à partir de ce que l'on connaît, on passe à des connaissances ou à des jugements nouveaux. Et cela relève de la raison. S'il s'agit maintenant de commander comme il faut, la raison doit avoir trois qualités. Premièrement, pour ordonner à la fin ce qui y est adapté, et cela relève de la prévoyance. Deuxièmement, pour considérer les circonstances de l'action entreprise, ce qui relève de la circonspection. (Q.47, a.9). Vậy người ta cũng phải kể sự ân cần trong các phần của đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Có ba thứ phần: Nguyên tuyền, như bức tường, mái nhà, nền móng và những phần của ngôi nhà; chủ thể, như con bò và con sư tử là những phần của giống thú vật; và năng lực, như năng lực dinh dưỡng và năng lực cảm giác là những phần của hồn. Và người ta có thể chỉ định các phần cho nhân đức theo ba thể cách. Trước hết, theo thể cách các phần nguyên tuyền: trong trường hợp này, người ta gọi các phần của một nhân đức là những yếu tố một cách tất yếu đồng quy về hành động hoàn hảo của nhân đức này. Và theo ý nghĩa này, người ta có thể trong mọi phẩm chất đã được kể ra, chỉ giữ lại tám phần của đức trí thuật: sáu phần được Macrobe kể ra mà người ta có thể thêm vào đó phẩm chất thứ bảy là ký ức đã được Cicéron đề nghị và thêm vào đó sự may mắn khi khám phá hoặc sự sắc sảo được Triết gia đề nghị. Bởi vì đối với giác quan của đức trí thuật, người ta còn gọi nó là trí năng; như vậy Triết gia (Eth. 6,9) đã nói: "Đối với các đối tượng này, người ta phải đặt ra một giác quan; và giác quan này là trí năng". Trong tám phần này, năm phần liên hệ với đức trí thuật trong tư cách nó là sự hiểu biết: ký ức, lý trí, trí năng, tính dễ dạy, tính sắc sảo; ba phần khác quy về đó trong tư cách nó thi hành nghệ thuật ra lệnh, bằng cách ứng dụng sự hiểu biết vào hành động: sự lo xa, sự thận trọng, sự chú ý đề phòng. Lý do về sự khác biệt này được hiểu biết do điều mà ba sự nhận xét can thiệp vào sự hiểu biết. Thứ nhất, người ta phải xem xét sự hiểu biết tại sự. Nếu nó liên hệ với quá khứ, nó là ký ức; nếu nó liên hệ với hiện tại bất tất hoặc tất yếu, nó được gọi là lý trí hoặc trí năng. Thứ hai, người ta phải xem xét sự thu lượm được sự hiểu biết. Nó thể hiện nhờ sự dạy dỗ mà tính dễ dạy quy về đó; hoặc bởi sự khám phá của bản thân và chính sự may mắn trong khi khám phá quy về điều đó. Một phần của sự may mắn này là sự sắc sảo cốt tại khám phá mau lẹ trung từ như Triết gia chủ chương (Post. Anal. 1,34). Thứ ba, người ta phải xem xét sự sử dụng của sự hiểu biết; vì người ta sử dụng sự hiểu biết khi đi từ điều người ta hiểu biết, người ta đạt tới những sự hiểu biết hoặc các phán đoán mới. Và điều đó thuộc về lý trí. Nếu người ta đề cập đến việc ra lệnh đúng mức, lý trí phải có ba phẩm chất. Thứ nhất, ngõ hầu sắp đặt đến mục đích cái gì được thích nghi với nó, và điều đó thuộc về sự lo xa. Thứ hai, để xem xét các hoàn cảnh của hành động đã khởi đầu, điều đó lệ thuộc vào sự cẩn thận. Thứ ba, để tránh các trở ngại, điều đó thuộc về sự chú ý đề phòng. Người ta gọi là phần chủ thể của một nhân đức là những loại khác nhau của nó. Được hiểu như thế, các phần của đức trí

hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quae est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est; tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam; ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diversae assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis. Sicut if we take them properly, are the prudence whereby a man rules himself, and the prudence whereby a man governs a multitude, which differ specifically as stated above (Q[47], A[11]). Again, the prudence whereby a multitude is governed, is divided into various species according to the various kinds of multitude. There is the multitude which is united together for some particular purpose; thus an army is gathered together to fight, and the prudence that governs this is called “military.” There is also the multitude that is united together for the whole of life; such is the multitude of a home or family, and this is ruled by “domestic prudence”: and such again is the multitude of a city or kingdom, the ruling principle of which is “regnative prudence” in the ruler, and “political prudence,” simply so called, in the subjects. If, however, prudence be taken in a wide sense, as including also speculative knowledge, as stated above (Q[47], A[2], ad 2) then its parts include “dialectics,” “rhetoric” and “physics,” according to three methods of prudence in the sciences. The first of these is the attaining of science by demonstration, which belongs to “physics” (if physics be understood to comprise all demonstrative sciences). The second method is to arrive at an opinion through probable premises, and this belongs to “dialectics.” The third method is to employ conjectures in order to induce a certain suspicion, or to persuade somewhat, and this belongs to “rhetoric.” It may be said, however, that these three belong also to prudence properly so called, since it argues sometimes from necessary premises, sometimes from probabilities, and sometimes from conjectures. The potential parts of a virtue are the virtues connected with it, which are directed to certain secondary acts or matters, not having, as it were, the whole power of the principal virtue. In this way the parts of prudence are “good counsel,” which concerns counsel, “synesis,” which concerns judgment in matters of ordinary occurrence, and “gnome,” which concerns judgment in matters of exception to the law: while “prudence” is about the chief act, viz. that of commanding.

Reply to objection 1. The various enumerations differ, either because different kinds of parts are assigned, or because that which is mentioned in one enumeration includes several mentioned in another enumeration. Thus Tully Troisièmement, pour éviter les obstacles, ce qui relève de l'attention précautionneuse. On appelle parties subjectives d'une vertu ses diverses espèces. Ainsi entendues, les parties de la prudence, à les prendre au sens propre, sont la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, et la prudence par laquelle on gouverne la multitude, l'une et l'autre différant spécifiquement, on l'a dit. À son tour, la prudence qui gouverne la multitude se divise en espèces diverses selon les diverses espèces de multitudes. Il y a une multitude rassemblée en vue de s'acquitter d'une fonction spéciale, comme l'armée organisée pour le combat; sa règle est la prudence militaire. Il y a une multitude rassemblée en vue d'assurer le bien de la vie humaine en sa totalité, comme la multitude composant une maison ou famille, que gouverne la prudence domestique; ou encore la multitude composant une cité ou un royaume, que dirige chez le prince la prudence royale, et chez les sujets la politique, entendue sans autre détermination. Si l'on prend maintenant la prudence au sens large, telle queue inclut même la science spéculative, comme on l'a dit plus haut, elle a aussi pour parties la dialectique, la rhétorique et la physique, selon les trois méthodes en usage dans les sciences. Dans l'une, on procède par démonstration pour obtenir la science: cela relève de la physique, en comprenant sous ce nom toutes les sciences démonstratives. Dans l'autre, on procède à partir de probabilités pour fonder une opinion: cela relève de la dialectique. Dans la troisième, on procède à partir de certaines conjectures pour créer le soupçon ou pour persuader: cela relève de la rhétorique. On peut dire néanmoins que ces trois derniers noms se rapportent aussi à la prudence proprement dite; car elle raisonne tantôt à partir du nécessaire, tantôt à partir du probable, tantôt à partir de conjectures. On appelle parties potentielles d'une vertu les vertus annexes ordonnées à des actes ou matières secondaires, signifiant par ce nom qu'elles ne possèdent pas toute la puissance de la vertu principale. En cette acception, sont attribuées comme parties à la prudence: l'eubulia, qui concerne le conseil, la synésis, qui concerne le jugement relatif aux circonstances ordinaires, la gnômè, qui concerne le jugement pour les cas où l'on doit s'écarter de la loi commune. Quant à la prudence, elle concerne l'acte principal, qui est de commander.

Solutions 1. Les diverses répartitions répondent aux différents genres de parties; ou bien elles s'entendent en ce sens qu'une seule partie dans l'une contient plusieurs parties distinctement énumérées dans l'autre. C'est ainsi thuật, nếu người ta hiểu chúng nó theo nghĩa đen, vì đức trí thuật mà do đó mỗi người cai trị chính mình, và đức trí thuật do đó người ta cai trị số đông người, cả hai đức trí thuật này dị biệt nhau cách loại thuộc như người ta đã nói (Q.47, a.11). Sau đó, đức trí thuật cai trị số đông người lại phân chia ra những loại khác nhau tùy theo các loại khác nhau của số đông người. Có số đông người được tập hợp để hoàn thành một công việc đặc biệt, như quân đội được tổ chức để chiến đấu; qui tắc của nó là đức trí thuật quân đội. Có số đông người được tập hợp để đảm bảo sự tốt của đời sống nhân loại trong toàn thể tính của nó, như số đông người tạo nên một nhà hay gia đình, được cai trị bởi đức trí thuật gia đình; hoặc có số đông tạo nên một thành phố hay một quốc gia được cai trị bởi đức trí thuật thuộc về nhà vua ở nơi nhà vua, còn ở nơi dân chúng có dân chính được hiểu cách đơn giản. Nếu giờ đây người ta hiểu đức trí thuật theo nghĩa rộng, trong tư cách nó bao hàm sự hiểu biết suy lý như người ta đã nói ở trên (Q.47, a.2, ad.2), nó cũng có những phần là biện chứng, tu từ học và vật lý học theo ba phương pháp được sử dụng trong các khoa học. Theo phương pháp thứ nhất, người ta tiến hành bằng sự minh chứng để thu lượm được sự hiểu biết: điều đó thuộc về vật lý học bằng cách bao gồm trong danh từ này tất cả mọi khoa học minh chứng. Theo phương pháp thứ hai, người ta tiến hành từ những điều cái nhiên để xây dựng ý kiến; điều đó thuộc về biện chứng. Theo phương pháp thứ ba, người ta tiến hành từ một số phỏng đoán để tạo nên sự ngờ vực hay để thuyết phục: điều đó lệ thuộc vào tu từ chương. Tuy nhiên, người ta có thể nói rằng ba từ ngữ cuối cùng ở đây cũng quy về đức trí thuật chính hiệu; bởi vì nó suy luận thì đi từ tất yếu thể, khi thì từ cái nhiên thể, khi thì từ sự phỏng đoán.Người ta gọi các phần năng lực của một nhân đức là những nhân đức phụ thuộc được sắp đặt vào các hành động hay các chất thể phụ thuộc, biểu thị qua tên này là chúng nó không chiếm hữu tất cả năng lực của nhân đức chính. Theo ý nghĩa này, đức trí thuật có ba phần: sự ngay thẳng xét đoán (eubulia) liên hệ với sự xét đoán, sự ngay thẳng phán đoán (synesis) liên hệ với sự phán đoán đối với các hoàn cảnh bình thường, luận ngữ (gnômè) liên hệ với sự phán đoán cho những trường hợp mà người ta phải rời bỏ luật chung. Còn về đức trí thuật, nó liên hệ với hành động chủ yếu là ra lệnh.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự phân chia khác nhau đáp lại các giống khác nhau của các phần: hoặc chúng nó được hiểu theo ý nghĩa là một phần duy nhất trong phần khác chứa đựng nhiều phần phân biệt nhau được kể ra trong phần khác này. Chính như thế mà

Tullius sub providentia includit cautionem et circumspectionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

AD SECUNDUM dicendum quod oeconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiae; sed secundum quod sunt prudentiae quaedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

3 AD TERTIUM dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiae non secundum suam communitatem; sed secundum quod se habent ad ea quae pertinent ad prudentiam.

AD QUARTUM dicendum quod recte praecipere et recte uti semper se comitantur, quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

AD QUINTUM dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiae.

includes "caution" and "circumspection" under "foresight," and "reasoning," "docility" and "shrewdness" under "understanding."

Reply to objection 2. Here domestic and civic prudence are not to be taken as sciences, but as kinds of prudence. As to the other three, the reply may be gathered from what has been said.

Reply to objection 3. All these things are reckoned parts of prudence, not by taking them altogether, but in so far as they are connected with things pertaining to prudence.

Reply to objection 4. Right command and right use always go together, because the reason's command is followed by obedience on the part of the lower powers, which pertain to use.

Reply to objection 5. Solicitude is included under foresight.

que Cicéron, sous la prévoyance, comprend l'attention précautionneuse et la circonspection; sous l'intelligence, la raison, la docilité et la sagacité.

2. La domestique et la politique ne s'entendent pas ici comme des sciences mais comme étant de certaines prudences. Pour les trois autres, on vient de voir comment il faut répondre.

3. Ces qualités sont désignées comme des parties de la prudence, non selon leur signification générale mais selon le rapport qu'elles ont aux objets de la prudence.

4. Bien commander et faire bon usage vont toujours ensemble; car le précepte de la raison entraîne l'obéissance des puissances inférieures, ce qui concerne l'usage.

5. La sollicitude est comprise dans la prévoyance.

Cicéron bao gồm trong sự lo xa vừa sự chú ý đề phòng vừa sự thận trọng; và trong trí năng bao gồm lý trí, tính dễ dạy và sự sắc sảo.

2. Gia chính và quân chính ở đây không hiểu là các khoa học nhưng là các đức trí thuật nào đó. Còn đối với ba khoa học kia, người ta mới trông thấy phải trả lời cách nào.

3. Các phẩm chất này được coi là các phần của đức trí thuật, không phải tùy theo ý nghĩa tổng quát của chúng nó mà tùy theo mối tương quan chúng nó có đối với các đối tượng của đức trí thuật.

4. Việc ra lệnh tốt và làm việc sử dụng tốt luôn luôn đi đôi với nhau; bởi vì mệnh lệnh của lý trí lôi kéo sự vâng phục của các năng lực hạ tầng, điều đó liên hệ với sự sử dụng.

5. Sự ân cần được bao gồm trong sự lo xa.

QUAESTIO 49

DE SINGULIS PRUDENTIAE PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS

OF EACH QUASI-INTEGRAL PART OF PRUDENCE

LES PARTIES DE LA PRUDENCE QU'ON PEUT APPELER INTÉGRANTES

CÁC PHẦN ĐƯỢC COI LÀ TOÀN VẸN CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT

Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu vel intelligentia. Tertio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de providentia. Septimo, de circumspectione. Octavo, de cautione.

We must now consider each quasi-integral part of prudence, and under this head there are eight points of inquiry: (1) Memory; (2) Understanding or Intelligence; (3) Docility; (4) Shrewdness; (5) Reason; (6) Foresight; (7) Circumspection; (8) Caution

1. La mémoire - 2. L'intellect ou intelligence - 3. La docilité - 4. La sagacité - 5. La raison - 6. La prévoyance - 7. La circonspection - 8. L'attention précautionneuse.

1. Ký ức 2. Trí năng hay trí thức 3. Tính dễ dạy 4. Tính sắc sảo 5. Lý trí 6. Sự lo xa 7. Sự thận trọng 8. Sự chú ý đề phòng.

ARTICULUS 1
Utrum memoria sit pars prudentiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiae. Memoria enim, ut probat philosophus, est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

PRAETEREA, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

PRAETEREA, memoria est praeteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

SED CONTRA est quod Tullius, in II Rhet., ponit memoriam inter partes prudentiae.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est circa contingentia

ARTICLE 1
Whether memory is a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that memory is not a part of prudence. For memory, as the Philosopher proves (De Memor. et Remin. i), is in the sensitive part of the soul: whereas prudence is in the rational part (Ethic. vi, 5). Therefore memory is not a part of prudence.

2. Further, prudence is acquired and perfected by experience, whereas memory is in us from nature. Therefore memory is not a part of prudence.

3. Further, memory regards the past, whereas prudence regards future matters of action, about which counsel is concerned, as stated in Ethic. vi, 2,7. Therefore memory is not a part of prudence.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii, 53) places memory among the parts of prudence.

I answer that, Prudence regards contingent matters of action, as

ARTICLE 1
La mémoire

Objections: 1 - Il semble que la mémoire ne soit pas une partie de la prudence. En effet, la mémoire, comme le prouve le Philosophe, est dans la partie sensible de l'âme. La prudence au contraire est dans sa partie rationnelle, comme il le montre ailleurs. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

2. La prudence s'acquiert et grandit par l'exercice. Mais la mémoire est en nous par nature. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

3. La mémoire a pour objet le passé. La prudence au contraire concerne ce qui est encore à faire, au sujet de quoi l'on délibère, dit Aristote. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, Cicéron met la mémoire dans les parties de la prudence.

Réponse : La prudence a pour objet les actions humaines en leur

TIẾT 1
Ký ức

VẤN NẠN 1. Ký ức theo sự minh chứng của Triết gia (De Mem. et Rem. 1,450), ở trong phần cảm giác của linh hồn. Đức trí thuật, trái lại, ở trong phần có trí năng của linh hồn như Triết gia đã minh chứng (Eth. 6,5). Vậy ký ức không phải là một phần của đức trí thuật.

2. Đức trí thuật thu lượm được và tăng trưởng bởi sự thi hành. Mà ký ức ở trong chúng ta do bản tính. Vậy ký ức không phải là một phần của đức trí thuật.

3. Ký ức có đối tượng là dĩ vãng. Đức trí thuật, trái lại, liên hệ với cái gì còn phải làm, và vấn đề đó người ta xét đoán như Triết gia khẳng định (Eth. 6,2). Vậy ký ức không phải là phần của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) đặt ký ức trong các phần của đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Đức trí thuật có đối tượng là các hành động nhân loại

operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

stated above (Q[47], A[5]). Now in such like matters a man can be directed, not by those things that are simply and necessarily true, but by those which occur in the majority of cases: because principles must be proportionate to their conclusions, and "like must be concluded from like" (Ethic. vi [*Anal. Post. i. 32]). But we need experience to discover what is true in the majority of cases: wherefore the Philosopher says (Ethic. ii, 1) that "intellectual virtue is engendered and fostered by experience and time." Now experience is the result of many memories as stated in Metaph. i, 1, and therefore prudence requires the memory of many things. Hence memory is fittingly accounted a part of prudence.

contingence, nous l'avons dit. En ce domaine, l'homme ne peut être dirigé par des vérités absolues et nécessaires, mais selon des règles dont le propre est d'être vraies dans la plupart des cas; il faut en effet que les principes soient proportionnés aux conclusions et que, à partir de ceux-ci, on obtienne des conclusions qui leur soient homogènes, dit Aristote. Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience: aussi le Philosophe dit-il que " la vertu intellectuelle naît et grandit grâce à l'expérience et au temps ". " A son tour l'expérience est le produit d'un grand nombre de souvenirs ", dit-il encore. En conséquence, il est requis à la prudence d'avoir beaucoup de souvenirs. C'est donc à bon droit que la mémoire est comptée parmi les parties de la prudence.

trong bất tất tính của chúng nó như chúng ta đã nói tới (Q.47, a.1 và 5). Trong lãnh vực này, con người không được hướng dẫn bởi các chân lý tuyệt đối và tất yếu, nhưng theo các qui tắc mà điều riêng của chúng nó là chân thật trong phần nhiều các trường hợp; quả thế, các nguyên lý phải tương ứng với các kết luận và người ta phải đi từ các nguyên lý này để đạt được các kết luận đồng chất với chúng nó như Triết gia minh chứng (Eth. 6,3). Mà, cái gì chân thật trong phần nhiều các trường hợp, người ta chỉ có thể biết chúng nó nhờ kinh nghiệm: như vậy Triết gia nói đức trí thuật phát sinh và tăng trưởng do kinh nghiệm và thời gian. Triết gia còn nói, kinh nghiệm được tạo nên bởi rất nhiều sự nhớ lại (Metaph. 1,1). Do đó, đức trí thuật cần phải có nhiều sự nhớ lại. Vậy một cách hợp lý, ký ức được kể vào số các phần của đức trí thuật.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria.

Reply to objection 1. As stated above (Q[47], AA[3],6), prudence applies universal knowledge to particulars which are objects of sense: hence many things belonging to the sensitive faculties are requisite for prudence, and memory is one of them.

Solutions 1. La prudence, nous l'avons dit, applique la connaissance universelle aux réalités particulières, objets de la perception sensible. C'est pourquoi nombre de qualités appartenant aux facultés sensibles sont requises à la prudence. La mémoire est l'une d'entre elles.

GIẢI ĐÁP 1. Đức trí thuật như chúng ta đã nói ở trước (Q.47, a.3 và 5), ứng dụng sự hiểu biết phổ quát đến các thực tại đặc thù là đối tượng của sự tri giác cảm giác. Do đó, số các phẩm chất thuộc về các năng lực cảm giác cần phải có cho đức trí thuật. Vậy ký ức là một trong các năng lực cảm giác này.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., *a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt*. Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad

Reply to objection 2. Just as aptitude for prudence is in our nature, while its perfection comes through practice or grace, so too, as Tully says in his Rhetoric [*Ad Herenn. de Arte Rhet. iii, 16,24], memory not only arises from nature, but is also aided by art and diligence. There are four things whereby a man perfects his memory. First, when a man wishes to remember a thing, he should take some suitable yet somewhat unwonted illustration of it, since the unwonted strikes us more, and so makes a greater and stronger impression on the mind; the mind; and this explains why we remember better what we saw when we were children. Now the reason for the necessity of finding these illustrations or images, is that simple and spiritual impressions easily slip from the mind, unless they be tied as it were to some corporeal image, because human knowledge has a greater hold on sensible objects. For this reason memory is assigned to the sensitive part of the soul. Secondly, whatever a man wishes to retain in his memory he must carefully consider and set in order, so that he may pass easily from one memory to another. Hence the Philosopher says (De Memor. et Remin. ii): "Sometimes a place brings memories back to us: the reason being that we pass quickly from

2. De même que la prudence existe par nature à l'état d'aptitude, mais reçoit son achèvement de l'exercice ou de la grâce ; de même aussi, dit Cicéron, la mémoire ne tient pas de la nature seule son accomplissement, mais elle doit beaucoup aussi à l'art et à l'habileté. Quatre moyens font progresser la mémoire. Le premier est que l'on choisisse des similitudes adaptées à ce que l'on veut se rappeler, à condition toutefois qu'elles ne soient pas trop banales ; car ce qui est inhabituel nous étonne davantage, et l'esprit pour cette raison le retient davantage et plus vivement ; de là vient que nous gardons meilleur souvenir de ce que nous avons vu dans l'enfance. C'est pourquoi il est nécessaire de découvrir ces similitudes ou images parce que les idées simples et spirituelles disparaissent trop facilement de l'esprit si elles ne sont pas attachées pour ainsi dire par des similitudes matérielles ; car la connaissance humaine saisit plus fortement les objets sensibles. C'est pourquoi la faculté du souvenir appartient à la partie sensible de l'âme. Le deuxième moyen est que l'on s'exerce à disposer dans un certain ordre ce que l'on veut se rappeler, en sorte que l'on passe facilement d'un souvenir à l'autre. Aussi le Philosophe dit-il : " Les réminiscences se font quelquefois à partir du souvenir des lieux, et la cause en est que l'on passe

2. Cũng như đức trí thuật hiện hữu do bản tính trong tình trạng năng khiếu, nhưng nó lãnh nhận sự hoàn thành của mình từ sự thi hành hoặc từ ân sủng; cũng vậy, theo lời nói của Cicéron, ký ức không được sự hoàn thành của mình bởi bản tính mà thôi, nhưng nó nhờ rất nhiều ở nghệ thuật và sự khôn khéo. Có bốn phương tiện làm tiến triển ký ức. Phương tiện thứ nhất là người ta lựa chọn các sự tương tự được thích nghi với điều người ta muốn nhớ lại. Tuy nhiên, với điều kiện là chúng nó không được tầm thường quá; bởi vì cái gì không quen làm cho chúng ta ngạc nhiên hơn và sống động hơn; do đó mà chúng ta gìn giữ kỷ niệm tốt hơn về những cái gì chúng ta đã trông thấy trong thời kỳ thơ ấu; do đó, người ta một cách cần thiết phải tìm ra các sự tương tự hoặc các hình ảnh, bởi vì các ý tưởng đơn giản và thiêng liêng biến mất quá dễ dàng khỏi tinh thần chúng ta nếu chúng nó không được cột lại bằng những sự tương tự hữu chất; bởi vì sự hiểu biết nhân loại một cách mạnh mẽ hơn chạy tới các đối tượng khả giác. Do đó, năng lực nhớ lại thuộc về phần cảm giác của linh hồn. Phương tiện thứ hai là người ta tập luyện mình để sắp đặt theo một trật tự nào đó những cái gì họ muốn nhớ lại, đến nỗi người ta một cách dễ dàng đi từ sự nhớ lại này đến sự nhớ lại khác. Như vậy Triết gia (De Mem. et Rem. 2,452) nói: "Sự nhớ lại đôi khi thể hiện từ sự nhớ lại các nơi chốn, và nguyên nhân của điều đó là người ta dùng tư tưởng đi qua mau lẹ từ chỗ này đến chỗ khác." Phương tiện thứ

ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

the one to the other." Thirdly, we must be anxious and earnest about the things we wish to remember, because the more a thing is impressed on the mind, the less it is liable to slip out of it. Wherefore Tully says in his Rhetoric [*Ad Herenn. de Arte Rhet. iii.] that "anxiety preserves the figures of images entire." Fourthly, we should often reflect on the things we wish to remember. Hence the Philosopher says (De Memoria i) that "reflection preserves memories," because as he remarks (De Memoria ii) "custom is a second nature": wherefore when we reflect on a thing frequently, we quickly call it to mind, through passing from one thing to another by a kind of natural order.

rapidement (en pensée) de l'un à l'autre. " Le troisième moyen est que l'on porte de l'attention et de l'affection à ce qu'on veut se rappeler, parce que plus une chose a fait impression sur l'esprit, moins on l'oublie. Cicéron dit en ce sens que " la sollicitude conserve intact le contour des images ". Le quatrième moyen est de méditer fréquemment ce que l'on veut se rappeler. D'où le mot du Philosophe : " Les pensées assidues sauvent la mémoire ", car, comme il est dit dans le même ouvrage : " L'habitude est comme une nature. " C'est pourquoi nous nous rappelons vite les choses auxquelles nous pensons beaucoup, passant de l'une à l'autre selon un ordre qui est devenu pour ainsi dire naturel.

ba là người ta đem sự lưu ý và lòng yêu mến đến với những cái gì người ta muốn nhớ lại, bởi vì một sự vật càng gây ấn tượng trong tinh thần nhiều hơn, người ta quên nó ít hơn. Cicéron đã nói theo ý nghĩa này là sự ân cần gìn giữ nguyên vẹn đường vòng quanh của các hình ảnh. Phương tiện thứ bốn là năng suy ngắm điều người ta muốn nhớ lại. Do đó, có lời nói của Triết gia (De Mem. et Rem. 1,451): "Các tư tưởng ân cần cứu rỗi ký ức", bởi vì như người ta đã nói trong cũng một quyển sách đó: "Tập quán như bản tính". Do đó, chúng ta nhớ lại mau lẹ các sự vật chúng ta tư tưởng đến nhiều, qua từ sự vật này đến sự vật khác theo trật tự đã trở thành như tự nhiên.

AD TERTIUM dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

Reply to objection 3. It behooves us to argue, as it were, about the future from the past; wherefore memory of the past is necessary in order to take good counsel for the future.

3. Nous devons, de nos expériences passées, tirer argument pour l'avenir. Aussi la mémoire du passé est-elle nécessaire si l'on veut bien délibérer de ce qui est à faire dans le futur.

3. Từ các kinh nghiệm dĩ vãng, chúng ta phải rút lấy ra chứng cứ cho tương lai. Như vậy, ký ức về dĩ vãng cần thiết nếu chúng ta muốn xét đoán tốt và điều phải làm trong tương lai.

ARTICULUS 2
Utrum intellectus sit pars prudentiae

ARTICLE 2
Whether understanding is a part of prudence ?

ARTICLE 2
L'intellect ou intelligence

TIẾT 2
Trí năng hay ký ức

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiae. Eorum enim quae ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiae, ut patet in VI Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiae.

Objections 1. It would seem that understanding is not a part of prudence. When two things are members of a division, one is not part of the other. But intellectual virtue is divided into understanding and prudence, according to Ethic. vi, 3. Therefore understanding should not be reckoned a part of prudence.

Objections 1. Il semble que l'intelligence ne soit pas une partie de la prudence. Car, de deux opposés, l'un n'est pas partie de l'autre. Mais l'intelligence, dans le genre des vertus intellectuelles, est distinguée de la prudence, comme le montre Aristote. Donc l'intelligence ne doit pas être appelée une partie de la prudence.

VẤN NẠN 1. Trong hai đối lập hữu, đối lập hữu này không phải là phần của đối lập hữu kia. Mà trí thuật theo giống của các trí đức, phân biệt với đức trí thuật như Triết gia minh chứng (Eth. 3). Vậy trí thức không được gọi là một phần của đức trí thuật.

PRAETEREA, intellectus ponitur inter dona spiritus sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supradicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

2. Further, understanding is numbered among the gifts of the Holy Ghost, and corresponds to faith, as stated above (Q[8], AA[1],8). But prudence is a virtue other than faith, as is clear from what has been said above (Q[4], A[8]; FS, Q[62], A[2]). Therefore understanding does not pertain to prudence.

2. L'intelligence est l'un des dons du Saint-Esprit et elle correspond à la foi, nous l'avons établi plus haut. Mais la prudence est une vertu différente de la foi, comme il ressort de tout ce qu'on dit. Donc l'intelligence n'a pas rapport à la prudence.

2. Trí thức là một trong các ân huệ Chúa Thánh Thần và tương ứng với đức tin như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.8, a.1 và 8). Mà đức trí thuật là một nhân đức phân biệt với đức tin như chúng ta đã trông thấy điều đó (Q.4, a.8). Vậy trí thức không quan hệ với đức trí thuật

PRAETEREA, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI Ethic. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium; ut patet in III de anima. Ergo intellectus non est pars prudentiae.

3. Further, prudence is about singular matters of action (Ethic. vi, 7): whereas understanding takes cognizance of universal and immaterial objects (De Anima iii, 4). Therefore understanding is not a part of prudence.

3. La prudence a pour objet les actions humaines considérées dans leurs éléments particuliers, dit Aristote. Mais l'intelligence connaît l'universel et l'immatériel, comme il le dit ailleurs. Donc l'intelligence n'est pas une partie de la prudence.

3. Đức trí thuật có đối tượng là các hành động nhân loại được xem xét trong các yếu tố đặc thù của chúng nó như Triết gia chủ trương (Eth. 6,7). Mà trí thức hiểu biết phổ quát hữu và phi chất hữu (De An. 3,4). Vậy trí thức không phải là một phần của đức trí thuật.

SED CONTRA est quod Tullius ponit intelligentiam partem prudentiae, et Macrobius intellectum, quod in idem redit.

On the contrary, Tully [*De Invent. Rhet. ii, 53] accounts "intelligence" a part of prudence, and Macrobius [*In Somn. Scip. i, 8] mentions "understanding," which comes to the same.

En sens contraire, Cicéron donne l'intelligence comme partie de la prudence, et Macrobe l'intellect, ce qui revient au même.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) coi trí thức là một phần của đức trí thuật, và Macrobe (In Somn. Scipion. 1,8) công nhận trí năng là thành phần của đức trí thuật.

RESPONDEO dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus

I answer that, Understanding denotes here, not the intellectual power, but the right estimate about some final principle, which is taken as self-evident: thus we are said to understand the first principles of demonstrations. Now every deduction of reason proceeds from certain statements which are taken as primary: wherefore every

Réponse : Par intelligence, on n'entend pas ici la faculté intellectuelle. On prend le mot comme impliquant la droite estimation de quelque principe initial que l'on accepte comme connu par soi, dans le sens où l'on dit que nous avons l'intelligence des premiers principes de la démonstration. Or toute déduction de la raison procède de propositions

TRẢ LỜI : Với trí thức, người ta không hiểu ở đây là năng lực có trí năng. Người ta hiểu từ ngữ này bao hàm sự tưởng nghĩ ngay thẳng về một nguyên lý khởi đầu mà người ta chấp nhận là được hiểu biết cách nguyên thường, theo ý nghĩa là chúng ta có sự hiểu biết các nguyên lý sơ thủy để minh chứng. Mà mọi sự diễn dịch của trí năng phát xuất từ

procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supradictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicuius principii; et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus.

ARTICULUS 3
Utrum docilitas debeat poni pars prudentiae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiae. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet

process of reasoning must needs proceed from some understanding. Therefore since prudence is right reason applied to action, the whole process of prudence must needs have its source in understanding. Hence it is that understanding is reckoned a part of prudence.

Reply to objection 1. The reasoning of prudence terminates, as in a conclusion, in the particular matter of action, to which, as stated above (Q[47], AA[3],6), it applies the knowledge of some universal principle. Now a singular conclusion is argued from a universal and a singular proposition. Wherefore the reasoning of prudence must proceed from a twofold understanding. The one is cognizant of universals, and this belongs to the understanding which is an intellectual virtue, whereby we know naturally not only speculative principles, but also practical universal principles, such as "One should do evil to no man," as shown above (Q[47], A[6]). The other understanding, as stated in Ethic. vi, 11, is cognizant of an extreme, i.e. of some primary singular and contingent practical matter, viz. the minor premiss, which must needs be singular in the syllogism of prudence, as stated above (Q[47], AA[3],6). Now this primary singular is some singular end, as stated in the same place. Wherefore the understanding which is a part of prudence is a right estimate of some particular end.

Reply to objection 2. The understanding which is a gift of the Holy Ghost, is a quick insight into divine things, as shown above (Q[8], AA[1],2). It is in another sense that it is accounted a part of prudence, as stated above.

Reply to objection 3. The right estimate about a particular end is called both "understanding," in so far as its object is a principle, and "sense," in so far as its object is a particular. This is what the Philosopher means when he says (Ethic. v, 11): "Of such things we need to have the sense, and this is understanding." But this is to be understood as referring, not to the particular sense whereby we know proper sensibles, but to the interior sense, whereby we judge of a particular.

ARTICLE 3
Whether docility should be accounted a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that docility should not be accounted a part of prudence. For that which is a necessary condition of every intellectual virtue, should not be

acceptées comme premières. Aussi faut-il que toute démarche de la raison procède d'une intelligence. Donc, parce que la prudence est la droite règle de l'action, il est nécessaire que son développement tout entier procède de l'intelligence. C'est pourquoi l'intelligence est donnée comme l'une des parties de la prudence.

Solutions : 1. Le raisonnement de la prudence atteint son terme dans une action particulière qui est comme une conclusion, et à laquelle est appliquée la connaissance universelle, nous l'avons montré. Or, une conclusion particulière s'obtient par voie de syllogisme à partir d'une proposition universelle et d'une proposition particulière. Il faut donc que le raisonnement de la prudence procède d'une double intelligence. L'une a pour objet l'universel. Et celle-là ressortit à l'intelligence qui figure parmi les vertus intellectuelles ; car nous connaissons par nature non seulement les principes universels spéculatifs mais aussi pratiques, tel celui-ci : il ne faut nuire à personne, comme on l'a montré plus haut. L'autre intelligence est celle qui a connaissance d'un extrême, dit Aristote, c'est-à-dire de quelque chose de premier, relatif à une action particulière et contingente - de là se forme la mineure, laquelle doit être particulière dans le syllogisme de prudence, comme on vient de le dire. Or, ce principe particulier est une fin particulière, comme il est dit au même endroit. Aussi l'intelligence qui figure comme partie de la prudence est-elle la droite estimation d'une fin particulière.

2. L'intelligence entendue comme un don du Saint-Esprit est une certaine pénétration aiguë des choses divines, nous l'avons montré plus haut. C'est dans un autre sens que l'intelligence est tenue pour une partie de la prudence, on vient de le dire.

3. La même estimation droite de la fin particulière est appelée intelligence, en tant qu'elle concerne un principe, et aussi sens, en tant qu'elle porte sur du particulier. Et c'est ce que dit le Philosophe : " Il faut que les singuliers aient un sens ; et celui-ci est une intelligence. " Ne l'entendons pas du sens particulier par lequel nous connaissons les sensibles propres, mais du sens intérieur par lequel nous jugeons du particulier.

ARTICLE 3
La docilité

Objections 1. Il semble que la docilité ne doive pas figurer parmi les parties de la prudence. En effet, ce qui est requis pour toute vertu intellectuelle ne doit pas être

các mệnh đề được chấp nhận là sơ thủy. Như vậy, tất cả tiến trình của trí năng phải phát xuất từ trí thức. Vậy, bởi vì đức trí thuật là qui tắc ngay thẳng của hành động, sự tiến triển toàn diện nguyên vẹn của nó một cách tất yếu phát xuất từ trí thức. Do đó, trí thức được công nhận là một phần của đức trí thuật.

GIẢI ĐÁP 1. Sự suy luận của đức trí thuật đạt tới điểm cuối cùng của mình trong hành động đặc thù là câu kết luận; và với hành động đặc thù này, sự hiểu biết phổ quát được ứng dụng như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.3 và 6). Mà, một kết luận đặc thù đạt tới được theo đường lối tam đoạn luận đi từ mệnh đề phổ quát đến mệnh đề đặc thù. Vậy sự suy luận của đức trí thuật một cách tất yếu phải phát xuất từ hai trí thức. Một trí thức có đối tượng là phổ quát hữu và trí thức này quy về trí thức có mặt trong các trí đức; bởi vì chúng ta hiểu biết do bản tính không những các nguyên lý phổ quát suy lý mà còn hiểu biết các nguyên lý thực tiễn, chẳng hạn nguyên lý thực tiễn này: không nên làm hại ai, như người ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.6). Trí thức thứ hai là trí thức có sự hiểu biết về một cái cực đoan, như Triết gia chủ trương (Eth. 6,11), nghĩa là một cái gì thứ nhất, quan hệ với hành động đặc thù và bất tất; do đó, xuất hiện tiểu tiền đề, và tiểu tiền đề phải là đặc thù trong tam đoạn luận của đức trí thuật như người ta mới đề cập đến. Mà, nguyên lý đặc thù này là một mục đích đặc thù như người ta mới nói cũng ở đoạn văn đó. Như vậy, trí thức có mặt là một phần của đức trí thuật là sự tưởng nghĩ ngay thẳng về một mục đích đặc thù.

2. Trí thức hiểu là ân huệ Chúa Thánh Thần là một thứ thấu suốt sắc sảo về các điều thuộc về Thiên Chúa như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.8, a.1). Chính trong một ý nghĩa khác mà trí thức được coi là một phần của đức trí thuật như người ta mới nói tới.

3. Cũng một sự tưởng nghĩ ngay thẳng về mục đích đặc thù được gọi là trí thức, trong tư cách nó liên hệ với một nguyên lý, và cũng được gọi là giác quan trong tư cách nó liên hệ với cái đặc thù. Và đó chính là điều đã được Triết gia nói tới (Eth. 6,11): "Các đơn độc thể phải có một giác quan; và giác quan này là trí thức hay trí năng". Chúng ta không nên hiểu giác quan này là giác quan đặc thù mà nhờ đó chúng ta hiểu biết các khả giác thể đích thực, nhưng là giác quan bên trong nhờ đó chúng ta phán đoán cái đặc thù.

TIẾT 3
Tính dễ dạy

VẤN NẠN 1. Cái gì cần thiết phải có cho mọi trí đức không được qui về cách riêng biệt cho một trí đức nào. Mà tính dễ dạy cần thiết cho bất cứ trí đức nào. Vậy người ta không

appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiae.

PRAETEREA, ea quae ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis, quia secundum ea quae in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra quod dociles simus, sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit. Ergo non est pars prudentiae.

PRAETEREA, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit praeceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam praeceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.

SED CONTRA est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, ponit docilitatem inter partes prudentiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim vident principia*. Unde et Prov. III dicitur, *ne innitaris prudentiae tuae*; et Eccli. VI dicitur, *in multitudine presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere*. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, praecipue tamen ad prudentiam, ratione iam dicta.

AD SECUNDUM dicendum quod docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter

appropriated to one of them. But docility is requisite for every intellectual virtue. Therefore it should not be accounted a part of prudence.

2. Further, that which pertains to a human virtue is in our power, since it is for things that are in our power that we are praised or blamed. Now it is not in our power to be docile, for this is befitting to some through their natural disposition. Therefore it is not a part of prudence.

3. Further, docility is in the disciple: whereas prudence, since it makes precepts, seems rather to belong to teachers, who are also called "preceptors." Therefore docility is not a part of prudence.

On the contrary, Macrobius [*In Somn. Scip. i, 8] following the opinion of Plotinus places docility among the parts of prudence.

I answer that, As stated above (A[2], ad 1; Q[47], A[3]) prudence is concerned with particular matters of action, and since such matters are of infinite variety, no one man can consider them all sufficiently; nor can this be done quickly, for it requires length of time. Hence in matters of prudence man stands in very great need of being taught by others, especially by old folk who have acquired a sane understanding of the ends in practical matters. Wherefore the Philosopher says (Ethic. vi, 11): "It is right to pay no less attention to the undemonstrated assertions and opinions of such persons as are experienced, older than we are, and prudent, than to their demonstrations, for their experience gives them an insight into principles." Thus it is written (Prov. 3:5): "Lean not on thy own prudence," and (Ecclus. 6:35): "Stand in the multitude of the ancients" (i.e. the old men), "that are wise, and join thyself from thy heart to their wisdom." Now it is a mark of docility to be ready to be taught: and consequently docility is fittingly reckoned a part of prudence

Reply to objection 1. Although docility is useful for every intellectual virtue, yet it belongs to prudence chiefly, for the reason given above.

Reply to objection 2. Man has a natural aptitude for docility even as for other things connected with prudence. Yet his own efforts count for much towards the attainment of perfect docility: and he must carefully, frequently and reverently apply his mind to the teachings of the learned, neither neglecting them through laziness, nor despising them through pride.

attribué en propre à l'une d'entre elles. Mais la docilité est nécessaire pour n'importe quelle vertu intellectuelle. Donc il ne faut pas en faire une partie de la prudence.

2. Ce qui concerne les vertus humaines est en nous; car nous sommes loués ou blâmés selon ce qui est en nous. Mais il n'est pas en notre pouvoir d'être dociles: cela convient à certains par une disposition de leur nature. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence.

3. La docilité appartient au disciple. Mais la prudence est préceptive, et à ce titre elle semble plutôt appartenir aux maîtres, qu'on appelle aussi précepteurs. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, Macrobe conformément à Plotin, fait figurer la docilité parmi les parties de la prudence.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la prudence concerne les actions particulières. En ce domaine, la diversité est comme infinie, et il n'est pas possible qu'un seul homme soit pleinement informé de tout ce qui s'y rapporte, surtout en peu de temps; il lui en faut beaucoup, au contraire. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs d'être formé par autrui; les vieillards surtout sont qualifiés pour l'éclairer, eux qui sont parvenus à la saine intelligence des fins relatives à l'action. D'où ces mots du Philosophe: " Il faut être attentif aux dires et opinions indémontrables des vieillards et des hommes prudents, et y croire non moins qu'aux démonstrations; car par leur expérience ils voient les principes. " Dans le même sens il est dit aux Proverbes (3, 5): " Ne prends pas appui sur ta prudence "; et dans l'Ecclésiatique (6,35): " Tiens-toi au milieu des anciens (c'est-à-dire des vieillards) prudents, et unis-toi de coeur à leur sagesse. " Or, il appartient à la docilité de bien se laisser instruire. Voilà pourquoi la docilité est légitimement tenue pour une partie de la prudence.

Solutions 1. Bien que la docilité soit utile à toute vertu intellectuelle, elle l'est particulièrement à la prudence pour la raison qu'on vient de dire.

2. La docilité, comme les autres qualités rattachées à la prudence, est naturelle comme aptitude; mais pour qu'elle soit consommée, le zèle est très important, c'est-à-dire que l'homme applique son esprit avec soin, assiduité et respect aux enseignements des anciens, évitant de les négliger par paresse comme de les mépriser par orgueil.

được coi tính dễ dạy là một phần của đức trí thuật.

2. Cái gì liên hệ với các nhân đức nhân loại thì ở trong chúng ta; bởi vì chúng ta được ca ngợi hoặc bị quở trách tùy theo điều gì ở trong chúng ta. Mà chúng ta không do chính mình mà có tính dễ dạy điều đó thích hợp cho một số người do sự sắp đặt của bản tính của họ. Vậy tính dễ dạy không phải là một phần của đức trí thuật.

3. Tính dễ dạy thuộc về đồ đệ. Mà đức trí thuật là để giáo huấn, và với tư cách này, nói một cách đúng hơn xem ra thuộc về các thầy dạy mà người ta cũng gọi là thầy tư giáo. Vậy tính dễ dạy không phải là một phần của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Macrobe (In Somn. Scipion. 1,8), một cách phù hợp với Plotin, coi tính dễ dạy là một phần của đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (a.2, ad.1; Q.47, a.3 và 6), đức trí thuật liên hệ với các hành động đặc thù. Ở lãnh vực này, tính khác nhau nói được là vô cùng, và một con người duy nhất không thể nào được làm cho hay biết đầy đủ tất cả những gì quy về điều đó, nhất là trong một ít thời giờ; trái lại, họ phải có rất nhiều thời giờ. Do đó, đức trí thuật là một chất thể mà ở đó con người cần được mô hiệp bởi kẻ khác hơn bất cứ ở nơi nào khác; các bậc già cả có tư cách soi sáng điều ấy; các cụ này đạt tới trí thức lành mạnh và về các mục đích quan hệ với hành động. Do đó, có lời nói của Triết gia (Eth. 6,6): "Người ta phải chú ý đến các lời nói và ý kiến không minh chứng được của các cụ già cả và của các người có đức trí thuật." Sách Cách ngôn cũng nói lên ý nghĩa này (3,5): "Ngươi đừng dựa vào đức trí thuật của ngươi"; và người ta cũng gặp thấy trong sách Huấn ca (6,35): "Ngươi hãy đứng ở giữa các người già lão có đức trí thuật, và thành thật ngươi hãy kết hợp với sự khôn ngoan của họ". Mà, việc để mình thụ giáo cách tốt đẹp thuộc về tính dễ dạy. Do đó, một cách hợp lý, tính dễ dạy được coi là một phần của đức trí thuật.

GIẢI ĐÁP 1. Dầu mà tính dễ dạy ích lợi cho mọi trí đức, nó ích lợi một cách đặc biệt cho đức trí thuật vì lý do người ta mới đề cập đến.

2. Tính dễ dạy cũng như các phẩm chất khác, quy về đức trí thuật là tự nhiên như một thích nghi tính; mà ngõ hầu tính dễ dạy được hoàn thành đầy đủ, sự nhiệt thành rất quan trọng, nghĩa là con người ân cần nhiệt tình và tôn trọng ứng dụng tinh thần của mình vào các sự dạy bảo của các tiền nhân, bằng cách không lười biếng coi nhẹ các điều đó dường như kiêu ngạo mà khinh dể.

superbiam.

AD TERTIUM dicendum quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

Reply to objection 3. By prudence man makes precepts not only for others, but also for himself, as stated above (Q[47], A[12], ad 3). Hence as stated (Ethic. vi, 11), even in subjects, there is place for prudence; to which docility pertains. And yet even the learned should be docile in some respects, since no man is altogether self-sufficient in matters of prudence, as stated above.

3. Par la prudence l'homme ne commande pas seulement aux autres mais aussi à soi-même, nous l'avons dit. Aussi se trouve-t-elle même chez les sujets, comme on l'a dit aussi, et c'est à leur prudence qu'appartient la docilité. Bien que les supérieurs eux-mêmes doivent être dociles quant à certaines choses; car il n'est personne qui se suffise en tout dans les matières relevant de la prudence, nous venons de le dire.

3. Do đức trí thuật, con người không những ra lệnh cho kẻ khác mà còn ra lệnh cho chính mình như chúng ta đã nói tới ở trước (Q.47, a.12, ad.3). Như vậy, đức trí thuật ở ngay nơi dân chúng như người ta đã đề cập đến (Q.47, a.12); và tính dễ dạy thuộc về đức trí thuật của họ; mặc dầu các kẻ bề trên phải dễ dạy đối với một số sự vật; vì không ai tự túc đầy đủ trong mọi sự đối với các vấn đề lệ thuộc vào đức trí thuật như chúng ta mới nói.

ARTICULUS 4
Utrum solertia sit pars prudentiae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiae. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus; ut patet in I Poster. Sed ratio prudentiae non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

PRAETEREA, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est Eustochia quaedam, idest bona coniecturatio, quae est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde; ut dicitur in VI Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiae.

3 PRAETEREA, solertia, ut dictum est, est quaedam bona coniecturatio. Sed coniecturis uti est proprie rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *sollicitus dicitur quasi solers et citus*. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est. Ergo et solertia.

RESPONDEO dicendum quod prudentis est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro Eustochia, cuius est pars. Nam Eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est *facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in I Poster.

ARTICLE 4
Whether shrewdness is part of prudence ?

Objections 1. It would seem that shrewdness is not a part of prudence. For shrewdness consists in easily finding the middle term for demonstrations, as stated in Poster. i, 34. Now the reasoning of prudence is not a demonstration since it deals with contingencies. Therefore shrewdness does not pertain to prudence.

2. Further, good counsel pertains to prudence according to Ethic. vi, 5,7,9. Now there is no place in good counsel for shrewdness [*Ethic. vi, 9; Poster. i, 34] which is a kind of , i.e. "a happy conjecture": for the latter is "unreasoning and rapid," whereas counsel needs to be slow, as stated in Ethic. vi, 9. Therefore shrewdness should not be accounted a part of prudence.

3. Further, shrewdness as stated above (Q[48]) is a "happy conjecture." Now it belongs to rhetoricians to make use of conjectures. Therefore shrewdness belongs to rhetoric rather than to prudence.

On the contrary, Isidore says (Etym. x): "A solicitous man is one who is shrewd and alert [solers citus]." But solicitude belongs to prudence, as stated above (Q[47], A[9]). Therefore shrewdness does also.

I answer that, Prudence consists in a right estimate about matters of action. Now a right estimate or opinion is acquired in two ways, both in practical and in speculative matters, first by discovering it oneself, secondly by learning it from others. Now just as docility consists in a man being well disposed to acquire a right opinion from another man, so shrewdness is an apt disposition to acquire a right estimate by oneself, yet so that shrewdness be taken for , of which it is a part. For is a happy conjecture about any matter, while shrewdness is "an easy and rapid conjecture in finding the middle term" (Poster. i, 34). Nevertheless the philosopher [*Andronicus; Cf. Q[48], OBJ[1]] who calls shrewdness a part of prudence,

ARTICLE 4
La sagacité

Objections 1. Il semble que la sagacité ne soit pas une partie de la prudence. En effet, la sagacité a pour effet de découvrir facilement les moyens termes dans les démonstrations, selon Aristote. Mais le raisonnement de la prudence n'est pas démonstratif, puisqu'il porte sur du contingent. Donc la sagacité n'appartient pas à la prudence.

2. Il appartient à la prudence de bien délibérer, dit Aristote. Mais la sagacité n'a pas sa place dans la délibération: elle est en effet une eustochia, c'est-à-dire le bonheur dans la découverte, et celle-ci est rapide, ne s'embarrassant pas de raisonnement. La délibération au contraire doit être lente, dit encore Aristote. Donc la sagacité ne doit pas figurer comme partie de la prudence.

3. La sagacité, on vient de le dire, est une heureuse conjecture. Mais recourir aux conjectures est le propre des rhéteurs. Donc la sagacité appartient davantage à la rhétorique qu'à la prudence.

En sens contraire, comme dit Isidore, le mot sollicitus vient de sollers et de citus. Mais la sollicitude a rapport à la prudence, on l'a dit plus haut. Donc aussi la sagacité ou sollertia.

Réponse : L'homme prudent est celui qui possède la droite estimation de ce qu'il faut faire. Or la droite estimation ou opinion, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, s'acquiert de deux manières, soit qu'on la trouve soi-même, soit qu'on l'apprenne d'un autre. Et comme la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, ainsi la sagacité fait-elle qu'on est apte à acquérir par soi-même la droite estimation. La sagacité prend alors le sens de l'eustochia, dont elle est une partie. Car l'eustochia inspire l'heureuse conjecture en toute matière, la sagacité étant pour sa part une facile et prompte conjecture relative à la découverte du moyen terme, dit Aristote. Toutefois le philosophe, qui

TIẾT 4
Tính sắc sảo

VẤN NẠN 1. Tính sắc sảo có hiệu quả là tìm ra một cách dễ dàng các trung từ cho các sự minh chứng như Triết gia chủ trương (Post. Anal. 1,24). Mà sự suy luận của đức trí thuật không có tính cách minh chứng, bởi vì nó liên hệ với bất tất hữu. Vậy tính sắc sảo không thuộc về đức trí thuật.

2. Việc xét đoán (suy tính) thuộc về đức trí thuật như Triết gia khẳng định (Eth. 6,5). Mà tính sắc sảo không hiện hữu trong sự xét đoán: thực thế, nó là sự may mắn trong khi tìm ra (eustochia), và sự tìm ra này mau lẹ, không bận rộn với sự suy luận. Sự xét đoán, trái lại, phải từ từ như Triết gia minh chứng (Eth. 6,9). Vậy tính sắc sảo không phải là một phần của đức trí thuật.

3. Tính sắc sảo như người ta mới nói tới, là một sự phỏng đoán may mắn. Mà việc nhờ đến các sự phỏng đoán là điều riêng của các nhà tu từ học. Vậy tính sắc sảo thuộc về tu từ học nhiều hơn thuộc về đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Như thánh Isiđôrô nói, từ ngữ sollicitus (ân cần), phát xuất bởi từ ngữ sollers (khôn khéo) và từ ngữ citus (mau lẹ). Mà sự ân cần quan hệ với đức trí thuật như người ta đã nói ở trước (Q.47, a.9). Vậy sự sắc sảo (sollertia) cũng thế.

TRẢ LỜI : Con người có đức trí thuật là kẻ chiếm hữu sự tưởng nghĩ ngay thẳng về điều phải làm. Mà sự tưởng nghĩ ngay thẳng hay ý kiến, trong trật tự thực tiễn cũng như trong trật tự , suy lý, thu lượm được theo hai thể cách, hoặc người ta tìm gặp được chính nó, hoặc người ta học biết nó nhờ kẻ khác. Và như tính dễ dạy sắp đặt để lãnh nhận cách tốt đẹp ý kiến ngay thẳng phát xuất bởi người khác, cũng vậy tính sắc sảo làm cho người ta có khả năng do chính mình thu lượm được sự tưởng nghĩ ngay thẳng. Tính sắc sảo trong trường hợp này có nghĩa là sự may mắn khi khám phá được (eustochia) mà nó là một phần. Bởi vì sự may mắn trong khi khám phá khêu gợi sự phỏng đoán may mắn trong mọi vấn đề, bởi vì tính sắc sảo là sự phỏng đoán dễ dàng và mau lẹ liên hệ với sự khám phá trung từ như Triết gia khẳng định (Post. Anal. 1,34). Tuy

Tamen ille philosophus qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni Eustochia, unde dicit quod *solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, puta cum aliquis videns aliquos amicos factos coniecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

AD SECUNDUM dicendum quod philosophus veram rationem inducit in VI Ethic. ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est Eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet, potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae.

AD TERTIUM dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen coniecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad coniecturas quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo coniicere veritatem.

takes it for , in general, hence he says: “Shrewdness is a habit whereby congruities are discovered rapidly.”

Reply to objection 1. Shrewdness is concerned with the discovery of the middle term not only in demonstrative, but also in practical syllogisms, as, for instance, when two men are seen to be friends they are reckoned to be enemies of a third one, as the Philosopher says (Poster. i, 34). In this way shrewdness belongs to prudence.

Reply to objection 2. The Philosopher adduces the true reason (Ethic. vi, 9) to prove that , i.e. good counsel, is not , which is commended for grasping quickly what should be done. Now a man may take good counsel, though he be long and slow in so doing, and yet this does not discount the utility of a happy conjecture in taking good counsel: indeed it is sometimes a necessity, when, for instance, something has to be done without warning. It is for this reason that shrewdness is fittingly reckoned a part of prudence.

Reply to objection 3. Rhetoric also reasons about practical matters, wherefore nothing hinders the same thing belonging both to rhetoric and prudence. Nevertheless, conjecture is taken here not only in the sense in which it is employed by rhetoricians, but also as applicable to all matters whatsoever wherein man is said to conjecture the truth.

nomme la sagacité comme l'une des parties de la prudence, l'entend généralement de l'eustochia en toute son extension, puisqu'il dit que “ la sagacité est une disposition par laquelle tout d'un coup l'on découvre ce qui convient “.

Solutions 1. La sagacité est la découverte du moyen terme non seulement dans les démonstrations mais aussi dans l'ordre pratique. Si par exemple je vois que certains individus sont devenus amis, je conjecture qu'ils ont un ennemi commun, dit le Philosophe au même endroit. C'est en ce sens que la sagacité a rapport à la prudence.

2. Dans son Éthique le Philosophe indique la vraie raison pour laquelle l’eubulia, principe de la bonne délibération, n'est pas la même chose que l'eustochia, grâce à quoi l'on découvre rapidement ce qu'il faut; et l'on peut être homme de bon conseil même si l'on délibère longuement ou lentement. Il ne s'ensuit pas que l'heureuse conjecture soit sans intérêt pour une bonne délibération. Et il arrive qu’elle soit nécessaire, lorsqu'il faut prendre une décision à l'improviste. C'est donc à juste titre que la sagacité est donnée comme une partie de la prudence.

3. La rhétorique raisonne aussi sur l'action. Rien n'empêche par conséquent qu'une même qualité concerne la rhétorique et la prudence. Et cependant l'acte de conjecturer que nous signalons ici ne s'entend pas seulement des conjectures auxquelles se livrent les rhéteurs, mais dans le sens où l'on parle de conjecturer la vérité, en quelque domaine que ce soit.

nhiên, Triết gia, khi gọi tính sắc sảo là một phần của đức trí thuật, hiểu nó một cách tổng quát về sự may mắn khi khám phá theo tất cả trương độ của nó, bởi vì Triết gia nói tính sắc sảo là sự sắp đặt nhờ đó người ta một cách lập tức khám phá được điều thích hợp.

GIẢI ĐÁP 1. Tính sắc sảo là sự tìm ra trung từ cho các sự minh chứng mà còn cho trật tự thực tiễn. Nếu, thí dụ, tôi trông thấy một số cá nhân trở thành bạn hữu, tôi phỏng đoán rằng họ có một kẻ thù địch chung như Triết gia đã trình bày cũng ở đoạn văn đó. Chính theo ý nghĩa này mà tính sắc sảo quan hệ với đức trí thuật.

2. Trong sách đạo đức học, Triết gia (Eth. 6,9) chỉ cho biết lý do đích thực mà bởi đó sự ngay thẳng xét đoán, nguyên lý của sự xét đoán tốt không phải cũng là một điều như sự may mắn khi khám phá, mà nhờ đó người ta một cách mau lẹ tìm ra điều phải lẽ; và người ta có thể trở nên con người xét đoán tốt mặc dầu họ xét đoán chậm chạp. Không do đó mà sự phỏng đoán may mắn không đem lại lợi ích cho sự phán đoán tốt. Và xảy ra sự phỏng đoán may mắn là cần thiết khi người ta phải đưa ra một sự quyết định thình lình. Vậy chính theo tư cách này mà tính sắc sảo được kể là một phần của đức trí thuật.

3. Tu từ học cũng suy luận về hành động. Do đó, không cái gì ngăn trở việc cũng một phẩm chất liên hệ với tu từ học và đức trí thuật. Tuy nhiên, hành động phỏng đoán chúng ta nói tới ở đây, không chỉ là những sự phỏng đoán mà các nhà tu từ học quan tâm đến, mà theo ý nghĩa này là người ta nói đến phỏng đoán về chân lý bất cứ ở lãnh vực nào.

ARTICULUS 5
Utrum ratio debeat poni pars prudentiae

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiae. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

PRAETEREA, illud quod est multis commune non debet alicuius eorum poni pars, vel, si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et praecipue in sapientia et scientia, quae utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

PRAETEREA, ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est. Si ergo intellectus ponitur pars prudentiae,

ARTICLE 5
Whether reason should be reckoned a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that reason should not be reckoned a part of prudence. For the subject of an accident is not a part thereof. But prudence is in the reason as its subject (Ethic. vi, 5). Therefore reason should not be reckoned a part of prudence.

2. Further, that which is common to many, should not be reckoned a part of any one of them; or if it be so reckoned, it should be reckoned a part of that one to which it chiefly belongs. Now reason is necessary in all the intellectual virtues, and chiefly in wisdom and science, which employ a demonstrative reason. Therefore reason should not be reckoned a part of prudence

3. Further, reason as a power does not differ essentially from the intelligence, as stated above (FP, Q[79], A[8]). If therefore

ARTICLE 5
La raison

Objections 1. Il semble que la raison ne doive pas figurer parmi les parties de la prudence. En effet, le sujet d'un accident n'est pas l'une de ses parties. Mais la prudence est dans la raison comme dans son sujet, dit Aristote. Donc la raison ne doit pas figurer parmi les parties de la prudence.

2. Ce qui est commun à de nombreuses qualités ne doit pas figurer comme une partie de l'une d'elles; ou bien, si l'on en fait une partie, que ce soit à l'égard de la qualité à laquelle se rapporte très spécialement cet élément commun. Or, la raison est nécessaire dans toutes les vertus intellectuelles, et principalement dans la sagesse et la science, qui mettent en jeu la raison démonstrative. Donc la raison ne doit pas être donnée comme une partie de la prudence.

3. La raison n'est pas une puissance essentiellement différente de l'intelligence, nous l'avons établi précédemment. Donc, si

TIẾT 5
Lý trí

GIẢI ĐÁP 1. Chủ thể của một tùy thể không phải là một phần trong các phần của nó. Mà đức trí thuật ở trong lý trí là chủ thể của mình theo sự minh chứng của Triết gia (Eth. 6,9). Vậy lý trí không phải là một phần của đức trí thuật.

2. Cái gì chung cho nhiều phẩm chất không phải là một phần của một phẩm chất trong các phẩm chất này; hoặc nếu người ta sắp đặt như vậy, thì người ta phải coi nó là một phần của phẩm chất nào mà nó thích hợp nhất. Mà, lý trí cần thiết trong mọi trí đức, một cách chủ yếu cho sự khôn ngoan và sự hiểu biết vì sự khôn ngoan và sự hiểu biết sử dụng lý trí để minh chứng. Vậy lý trí không phải là một phần của đức trí thuật.

3. Lý trí không phải là năng lực một cách yếu tính phân biệt với trí thức như chúng ta đã minh chứng ở trước (I. Q.79, a.8). Vậy, nếu trí thức là

superfluum fuit addere rationem.

SED CONTRA est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiae.

RESPONDEO dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigitivae vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

AD SECUNDUM dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus, illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue ab intelligibilium conditione, et tanto magis quanto minus sunt certa seu determinata. Ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa, unde in pluribus eorum non est consilium, propter certitudinem, ut dicitur in III Ethic. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quae sunt varia et incerta.

AD TERTIUM dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet.

ARTICULUS 6
Utrum providentia debeat poni pars prudentiae

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiae. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse

intelligence be reckoned a part of prudence, it is superfluous to add reason.

On the contrary, Macrobius [*In Somn. Scip. i], following the opinion of Plotinus, numbers reason among the parts of prudence.

I answer that, The work of prudence is to take good counsel, as stated in Ethic. vi, 7. Now counsel is a research proceeding from certain things to others. But this is the work of reason. Wherefore it is requisite for prudence that man should be an apt reasoner. And since the things required for the perfection of prudence are called requisite or quasi-integral parts of prudence, it follows that reason should be numbered among these parts.

Reply to objection 1. Reason denotes here, not the power of reason, but its good use.

Reply to objection 2. The certitude of reason comes from the intellect. Yet the need of reason is from a defect in the intellect, since those things in which the intellective power is in full vigor, have no need for reason, for they comprehend the truth by their simple insight, as do God and the angels. On the other hand particular matters of action, wherein prudence guides, are very far from the condition of things intelligible, and so much the farther, as they are less certain and fixed. Thus matters of art, though they are singular, are nevertheless more fixed and certain, wherefore in many of them there is no room for counsel on account of their certitude, as stated in Ethic. iii, 3. Hence, although in certain other intellectual virtues reason is more certain than in prudence, yet prudence above all requires that man be an apt reasoner, so that he may rightly apply universals to particulars, which latter are various and uncertain.

Reply to objection 3. Although intelligence and reason are not different powers, yet they are named after different acts. For intelligence takes its name from being an intimate penetration of the truth [*Cf. SS, Q[8], A[1]], while reason is so called from being inquisitive and discursive. Hence each is accounted a part of reason as explained above (A[2]; Q[47], A[2] ,3).

ARTICLE 6
Whether foresight should be accounted a part of prudence

Objections 1. It would seem that foresight should not be accounted a part of prudence. For nothing is part of itself. Now foresight seems to be the same as prudence,

l'intelligence figure comme une partie de la prudence, il a été superflu d'y ajouter la raison.

En sens contraire, Macrobe, conformément à Plotin, compte la raison dans les parties de la prudence.

Réponse : L'oeuvre de la prudence est de bien délibérer, selon Aristote. Or la délibération est une recherche où, partant de certaines données, on tend vers des conclusions. Telle est l'oeuvre de la raison. Il est donc nécessaire à la prudence que l'homme sache bien raisonner. Et puisque ce qui est exigé pour la perfection de la prudence prend le nom de parties pour ainsi dire intégrantes de la prudence, il y a lieu de compter la raison par elles.

Solutions 1. La raison ne s'entend pas ici de la puissance de ce nom, mais de son bon usage.

2. La certitude de la raison vient de l'intelligence, mais la nécessité de la raison vient des limites de l'intelligence. En effet, les êtres chez qui l'intelligence possède une pleine vigueur n'ont pas besoin de la raison, mais ils saisissent la vérité par un simple regard, ainsi Dieu et les anges. Or, les actions dans leurs particularité, dont la prudence assume la direction, s'éloignent considérablement de la condition des intelligibles, et d'autant plus, qu'elles sont moins certaines ou moins déterminées. Car les moyens de l'art, quoique particuliers, sont néanmoins plus déterminés et plus certains; et c'est pourquoi dans la plupart des arts il n'y a pas à instituer de délibération, la certitude étant d'avance acquise, selon Aristote. C'est pourquoi, bien que la raison soit plus certaine dans d'autres vertus intellectuelles que la prudence, elle est surtout requise en celle-ci pour que l'homme sache bien raisonner, en sorte qu'il applique comme il faut les principes universels aux cas particuliers, lesquels sont variés et incertains.

3. Bien que l'intelligence et la raison ne soient pas des puissances différentes, elles prennent cependant leur nom d'actes différents. Car le mot d'intelligence se prend de l'intime pénétration de la vérité; celui de raison, de la recherche discursive. C'est pourquoi l'une et l'autre figurent comme parties de la prudence, on vient de le montrer.

ARTICLE 6
La prévoyance

Objections 1. Il semble que la prévoyance ne doive pas figurer comme partie de la prudence. Car rien n'est partie de soi-même. Mais prévoyance et prudence semblent

một phần của đức trí thuật, thật là dư thừa việc kể lý trí vào số các phần của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Macrobe (In. Somn. Scipion. 1,8), một cách phù hợp với Plotin, kể lý trí vào số các phần của đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Công việc của đức trí thuật là xét đoán tốt như Triết gia chủ trương (Eth. 6,7). Mà sự xét đoán là sự tìm kiếm đi từ một số dữ kiện người ta hướng đến các kết luận. Đó là công việc của lý trí. Vậy việc người ta biết suy luận tốt đẹp thì cần thiết cho đức trí thuật. Và bởi vì cái gì cần phải có cho sự hoàn hảo của đức trí thuật được gọi là phần nguyên tuyền của đức trí thuật, người ta một cách hợp lý kể lý trí vào số các phần của đức trí thuật

GIẢI ĐÁP 1. Lý trí ở đây không phải hiểu là năng lực mang lấy cái tên này, nhưng là sự sử dụng tốt về nó.

2. Sự chắc chắn của lý trí phát xuất từ trí thức, mà sự tất yếu của lý trí phát xuất từ các giới hạn của trí thức. Quả thế, ở nơi các hữu thể có trí thức chiếm hữu sức mạnh đầy đủ không cần đến lý trí, họ lãnh hội chân lý bằng cái gì đơn giản, như Thiên Chúa và các thiên thần. Mà, các hành động trong các đặc hữu tính của chúng nó mà đức trí thuật hướng dẫn, thoát ra ngoài một cách đáng kể khỏi điều kiện của các khả niệm thể theo mức độ chúng nó ít chắc chắn hoặc ít nhất định. Vì các phương tiện của nghệ thuật, mặc dầu đặc thù, vẫn được nhất định hơn và chắc chắn hơn; do đó, trong phần nhiều các nghệ thuật không nhờ sự xét đoán, bởi vì sự chắc chắn đã thu lượm được về trước như Triết gia xác định (Eth. 3,3). Do đó, mặc dầu lý trí trong các trí đức khác, chắc chắn hơn đức trí thuật, nó nhất là cần phải có trong đức trí thuật ngõ hầu con người biết suy luận tốt đẹp, đến nỗi nó ứng dụng một cách đúng mức các nguyên lý phổ quát cho các trường hợp đặc thù, và các trường hợp đặc thù thì có nhiều thứ và không chắc chắn.

3. Mặc dầu trí thức và lý trí không phải là những năng lực dị biệt nhau, chúng nó vẫn có cái tên do các hành động dị biệt. Bởi vì từ ngữ trí thức được hiểu là sự thấu suốt sâu thẳm vào chân lý; từ ngữ lý trí mang lấy cái tên do sự tìm kiếm sử dụng. Do đó, cả hai có mặt trong số các phần của đức trí thuật như người ta mới đề cập đến.

TIẾT 6
Sự lo xa

VẤN NẠN 1. Không cái gì là phần của chính mình. Mà sự lo xa và đức trí thuật xem ra đồng nhất. Quả thế, thánh Isiđôrô nói: "Người có đức trí thuật được gọi tên như thế vì trông

quod prudentia, quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, et ex hoc etiam nomen providentiae sumitur, ut Boetius dicit, in fine de Consol. Ergo providentia non est pars prudentiae.

PRAETEREA, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiae.

PRAETEREA, principalis actus prudentiae est praecipere, secundarii autem iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae. Ergo providentia non est pars prudentiae.

SED CONTRA est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt providentiam partem prudentiae, ut ex dictis patet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subiiciuntur divinae providentiae, humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et praedominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae

because according to Isidore (Etym. x), "a prudent man is one who sees from afar [porro videns]": and this is also the derivation of "providentia [foresight]," according to Boethius (De Consol. v). Therefore foresight is not a part of prudence.

2. Further, prudence is only practical, whereas foresight may be also speculative, because "seeing," whence we have the word "to foresee," has more to do with speculation than operation. Therefore foresight is not a part of prudence.

3. Further, the chief act of prudence is to command, while its secondary act is to judge and to take counsel. But none of these seems to be properly implied by foresight. Therefore foresight is not part of prudence.

On the contrary stands the authority of Tully and Macrobius, who number foresight among the parts of prudence, as stated above (Q[48]).

I answer that, As stated above (Q[47], A[1], ad 2, AA[6],13), prudence is properly about the means to an end, and its proper work is to set them in due order to the end. And although certain things are necessary for an end, which are subject to divine providence, yet nothing is subject to human providence except the contingent matters of actions which can be done by man for an end. Now the past has become a kind of necessity, since what has been done cannot be undone. In like manner, the present as such, has a kind of necessity, since it is necessary that Socrates sit, so long as he sits. Consequently, future contingents, in so far as they can be directed by man to the end of human life, are the matter of prudence: and each of these things is implied in the word foresight, for it implies the notion of something distant, to which that which occurs in the present has to be directed. Therefore foresight is part of prudence.

Reply to objection 1. Whenever many things are requisite for a unity, one of them must needs be the principal to which all the others are subordinate. Hence in every whole one part must be formal and predominant, whence the whole has unity. Accordingly foresight is the principal of all the parts of prudence, since whatever else is required for prudence, is necessary precisely that some particular thing may be rightly directed to its end. Hence it is that the very name of prudence is taken from foresight

être identiques. Isidore dit en effet: " Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin " (prudens =porro videns). Mais c'est aussi de là que dérive le nom de prévoyance, dit Boèce'. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

2. La prudence est uniquement pratique. Mais la prévoyance peut être aussi spéculative, car la vision, d'où vient le nom de prévoyance, concerne davantage la spéculation que l'action. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

3. L'acte principal de la prudence est de commander, son acte secondaire, de juger et conseiller. Mais le nom de prévoyance ne semble se rapporter proprement ni à l'un ni à l'autre. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, l'autorité de Cicéron et de Macrobe fait de la prévoyance une partie de la prudence, on l'a dit.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, la prudence concerne proprement ce qui est en vue de la fin, et son office propre consiste à ordonner en fonction de la fin requise tout ce qui est de l'ordre des moyens. Et bien que certaines réalités nécessaires aient ordre à une fin et soient soumises à la providence divine, seules sont soumises à la prudence humaine les réalités contingentes relatives aux opérations accomplies par l'homme en vue d'une fin. Or, celles d'entre ces réalités qui appartiennent au passé sont devenues de quelque façon nécessaires, parce qu'il est impossible que ce qui est déjà fait ne soit pas. De même les réalités présentes, en tant que telles, ont une certaine nécessité, car il est nécessaire que Socrate soit assis tandis qu'il est assis. Il suit de là que les contingents futurs relèvent de la prudence, selon qu'ils tombent sous l'action de l'homme pour être ordonnés à la fin de la vie humaine. Or, le mot de prévoyance implique l'un et l'autre: il implique en effet que le regard s'attache à quelque chose de lointain comme à un terme auquel doivent être ordonnées des actions présentes. La prévoyance est donc une partie de la prudence.

Solutions 1. Chaque fois qu'un grand nombre d'éléments sont requis pour une action déterminée, l'un d'eux est nécessairement le principal, et tous les autres y sont ordonnés. Aussi y a-t-il dans chaque tout une partie formelle et dominante, d'où le tout reçoit son unité. En ce sens la prévoyance est principale entre toutes les parties de la prudence - car tous les autres éléments requis à cette vertu ne sont nécessaires que pour assurer le bon ordre de l'action à sa fin. Pour cette raison le mot même de

thấy xa (prudens: porro videns). Mà theo Boèce (De Consol. 5,6), cũng chính do đó mà phát xuất từ ngữ lo xa (prévoyance). Vậy sự lo xa không phải là một phần của đức trí thuật.

2. Đức trí thuật chỉ là thực tiễn. Mà sự lo xa có thể là suy lý, vì sự trông thấy do đó lo xa phát xuất, liên hệ nhiều với sự suy lý hơn là hành động. Vậy sự lo xa không phải là phần của đức trí thuật.

3. Hành động chủ yếu của đức trí thuật là ra lệnh, hành động phụ thuộc của nó là xét đoán và phán đoán. Mà tên lo xa một cách đích thực không qui về hai hành động này. Vậy sự lo xa không phải là phần của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Thế giá của Cicéron và của Macrobe công nhận sự lo xa là phần của đức trí thuật như người ta đã nói ở trước (In Somn. Scipion. 1,8).

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.8, obj.1), đức trí thuật một cách đích thực quan hệ với cái gì hiện hữu vì mục đích, và vai trò riêng của nó cốt tại sắp đặt với mục đích cần thiết, tất cả những cái gì thuộc về trật tự các phương tiện. Và mặc dầu một số thực tại cần thiết có trật tự với mục đích và tùng phục sự quan phòng Thiên Chúa, chỉ có các thực tại bất tất quan hệ với các hành động được con người hoàn thành vì mục đích, thì tùng phục đức trí thuật nhân loại. Mà, một số ở trong các thực tại này thuộc về dĩ vãng, đã trở nên tất yếu một cách nào đó, bởi vì cái gì đã làm không thể là không hiện hữu. Cũng vậy, các thực tại hiện tại, trong tư cách chúng nó là như thế, có một tất yếu tính nào đó, bởi vì việc ông Socrate ngồi đang khi ông ngồi, là điều tất yếu. Do đó mà các bất tất hữu tương lai lệ thuộc vào đức trí thuật tùy theo chúng nó quy về hành động của con người để được sắp đặt đến mục đích. Mà, từ ngữ lo xa bao hàm cả hai điều đó. Quả thế, nó bao hàm cái nhìn đến một cái gì xa xôi, là điểm cuối cùng mà các hành động hiện tại phải được sắp đặt đến đó. Vậy sự lo xa là một phần của đức trí thuật.

GIẢI ĐÁP 1. Mỗi khi rất nhiều yếu tố cần phải có đối với một hành động nhất định, một trong các yếu tố này là chính một cách tất yếu, và mọi yếu tố khác được sắp đặt về đó. Như vậy, trong mỗi cái toàn thể có phần mô thể và chi huy, do đó cái toàn thể lãnh nhận đơn nhất tính của mình. Theo ý nghĩa này, sự lo xa là chính trong tất cả mọi phần của đức trí thuật: bởi vì mọi yếu tố khác cần phải có đối với nhân đức này chỉ cần thiết để đảm bảo trật tự tốt của hành động đối với mục đích mình. Vì lý do này mà chính từ ngữ đức trí thuật

sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

AD SECUNDUM dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper, etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

AD TERTIUM dicendum quod in recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS 7
Utrum circumspectio possit esse pars prudentiae

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiae. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

PRAETEREA, circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

PRAETEREA, qui potest videre quae procul sunt multo magis potest videre quae circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant. Non ergo oportuit, praeter providentiam, ponere circumspectionem partem prudentiae.

SED CONTRA est auctoritas Macrobii, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est, praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad

[providentia] as from its principal part.

Reply to objection 2. Speculation is about universal and necessary things, which, in themselves, are not distant, since they are everywhere and always, though they are distant from us, in so far as we fail to know them. Hence foresight does not apply properly to speculative, but only to practical matters.

Reply to objection 3. Right order to an end which is included in the notion of foresight, contains rectitude of counsel, judgment and command, without which no right order to the end is possible.

ARTICLE 7
Whether circumspection can be a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that circumspection cannot be a part of prudence. For circumspection seems to signify looking at one's surroundings. But these are of infinite number, and cannot be considered by the reason wherein is prudence. Therefore circumspection should not be reckoned a part of prudence.

2. Further, circumstances seem to be the concern of moral virtues rather than of prudence. But circumspection seems to denote nothing but attention to circumstances. Therefore circumspection apparently belongs to the moral virtues rather than to prudence.

3. Further, whoever can see things afar off can much more see things that are near. Now foresight enables a man to look on distant things. Therefore there is no need to account circumspection a part of prudence in addition to foresight.

On the contrary stands the authority of Macrobius, quoted above (Q[48]).

I answer that, As stated above (A[6]), it belongs to prudence chiefly to direct something aright to an end; and this is not done aright unless both the end be good, and the means good and suitable. Since, however, prudence, as stated above (Q[47], A[3]) is about singular matters of action, which contain many combinations of circumstances, it happens that a thing is good in itself and suitable to the end, and nevertheless becomes evil or unsuitable to the end, by reason of some combination of circumstances. Thus to show signs of love to someone seems, considered in itself, to be a fitting way to arouse love in his heart, yet if pride or suspicion of

prudence dérive de prévoyance, car ce mot désigne sa partie principale.

2. La spéculation a pour objet l'universel et le nécessaire, réalités qui, de soi, ne sont pas lointaines, puisqu'elles sont partout et toujours. Elles ne sont lointaines que par rapport à nous, en tant que nous ne parvenons pas à les connaître parfaitement. C'est pourquoi il n'y a pas proprement prévoyance dans la spéculation mais seulement dans l'action.

3. Dans l'acte de bien ordonner à la fin, inclus dans la raison de prévoyance, est comprise la rectitude du conseil, du jugement et du précepte, sans lesquels il ne peut y avoir de bon ordre à la fin.

ARTICLE 7
La circonspection

Objections 1. Il semble que la circonspection ne puisse être une partie de la prudence. Elle semble consister en effet dans la considération des circonstances. Mais il y a une infinité de circonstances, et l'infini ne peut être saisi par la raison, à laquelle appartient la prudence. Donc la circonspection ne doit pas figurer comme partie de la prudence.

2. Les circonstances semblent concerner les vertus morales plutôt que la prudence. Mais la circonspection ne semble être rien d'autre que l'inspection des circonstances. Donc elle semble concerner les vertus morales plutôt que la prudence.

3. Quiconque peut voir ce qui est loin, à plus forte raison peut-il voir ce qui est alentours Mais la prévoyance permet à l'homme de regarder ce qui est loin. Donc elle suffit à la considération des circonstances. Il n'était donc pas nécessaire, outre la prévoyance, de faire figurer la circonspection comme partie de la prudence.

En sens contraire, il y a l'autorité de Macrobe, comme on l'a dit.

Réponse : Il revient principalement à la prudence, on l'a dit plus haut, de bien ordonner une action à sa fin. Cela n'est possible que si la fin est bonne et si les éléments ordonnés à la fin sont eux-mêmes bons et adaptés à celle-ci. Mais parce que la prudence, on l'a dit, concerne l'action dans ses particularités où sont engagées beaucoup de choses, il arrive qu'un élément de l'action, considéré en lui-même, soit bon et adapté à la fin, mais devienne mauvais ou inopportun par un concours de circonstances. C'est ainsi que montrer des signes d'amour à quelqu'un, considéré en soi, semble être un bon moyen d'exciter en lui amour; mais s'il s'agit d'une

phát xuất bởi sự lo xa, vì từ ngữ này biểu thị phần chính của nó.

2. Sự suy lý có đối tượng là phổ quát hữu và tất yếu hữu, là những thực tại cách nguyên thường không xa xôi, bởi vì chúng nó ở khắp nơi và luôn mãi. Chúng nó chỉ xa xôi đối với chúng ta trong tư cách chúng ta không thể hiểu biết chúng nó cách hoàn hảo. Do đó, một cách đích xác, không có sự lo xa trong sự suy lý, nhưng chỉ có trong hành động.

3. Trong hành động sắp đặt tốt với mục đích được bao hàm trong lý trí lo xa, có bao hàm sự ngay thẳng của sự xét đoán, của sự phán đoán và của sự giáo huấn, không có những điều này thì không có trật tự tốt với mục đích.

TIẾT 7
Sự thận trọng

VẤN NẠN 1. Sự thận trọng xem ra cốt tại sự cứu xét các hoàn cảnh. Mà có vô cùng hoàn cảnh, và vô cùng hữu không thể được lý trí chúng ta lãnh hội, và đức trí thuật thuộc về lý trí. Vậy sự thận trọng không phải là một phần của đức trí thuật.

2. Các hoàn cảnh xem ra liên hệ với các luân đức hơn là với đức trí thuật. Mà sự thận trọng không phải là cái gì khác ngoài sự quan sát các hoàn cảnh. Vậy nó xem ra liên hệ với các luân đức đúng hơn là với đức trí thuật.

3. Bất cứ ai có thể trông thấy điều ở xa, phương chi họ có thể trông thấy điều ở chung quanh mình. Mà sự lo xa cho phép con người nhìn thấy điều gì ở xa. Vậy nó đủ để cứu xét các hoàn cảnh. Do đó, người ta ngoài sự lo xa, không cần thiết phải kể sự thận trọng là một phần của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của Macrobe, như người ta đã nói ở trước (Q.48).

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.48), việc sắp đặt tốt đẹp hành động với mục đích thuộc về đức trí thuật một cách chủ yếu. Điều đó chỉ có thể nếu mục đích tốt và nếu các yếu tố được sắp đặt với mục đích cũng tốt và thích nghi với mục đích này. Mà bởi vì đức trí thuật, như người ta đã nói tới (a.3), liên hệ với hành động trọng các đặc thù tính của nó, ở đó nhiều sự vật liên quan đến, xảy ra một yếu tố của hành động, được xem xét tại sự thì tốt và thích nghi với mục đích, nhưng trở thành xấu xa hoặc không hợp thời bởi các hoàn cảnh đồng thời xảy ra. Chính như vậy mà việc biểu lộ các dấu hiệu về tình yêu đối với một người nào, được xem xét tại sự, xem ra là một phương tiện tốt để xui giục tình yêu ở nơi họ; nhưng nếu đó là một con

amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita, sed pauca quaedam sunt quae immutant iudicium rationis in agendis.

AD SECUNDUM dicendum quod circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas, ad virtutes autem morales inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

AD TERTIUM dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiae.

flattery arise in his heart, it will no longer be a means suitable to the end. Hence the need of circumspection in prudence, viz. of comparing the means with the circumstances.

Reply to objection 1. Though the number of possible circumstances be infinite, the number of actual circumstances is not; and the judgment of reason in matters of action is influenced by things which are few in number

Reply to objection 2. Circumstances are the concern of prudence, because prudence has to fix them; on the other hand they are the concern of moral virtues, in so far as moral virtues are perfected by the fixing of circumstances.

Reply to objection 3. Just as it belongs to foresight to look on that which is by its nature suitable to an end, so it belongs to circumspection to consider whether it be suitable to the end in view of the circumstances. Now each of these presents a difficulty of its own, and therefore each is reckoned a distinct part of prudence.

personne orgueilleuse ou qui soupçonne la flatterie, le moyen cesse d'être adapté à la fin. C'est pourquoi la circonspection est nécessaire à la prudence, en ce sens qu'il lut juger aussi d'après les circonstances ce qui est ordonné à la fin.

Solutions 1. Bien que les circonstances puissent être infinies, en fait, dans une situation donnée, elles ne le sont pas. Il n'y a que peu d'éléments amour modifier le jugement de la raison sur ce qu'il faut faire.

2. Les circonstances concernent la prudence en ce qu'elle doit les déterminer; elles concernent les vertus morales en ce que celles-ci trouvent leur perfection grâce à la détermination des circonstances.

3. Comme il appartient à la prévoyance de regarder ce qui de soi convient à la fin, ainsi appartient-il à la circonspection de considérer si cette même manière d'agir convient à la fin, compte tenu des circonstances. Or, l'un et l'autre comporte une difficulté spéciale. Et c'est pourquoi l'un comme l'autre figure distinctement comme partie de la prudence.

người kiêu ngạo hoặc làm cho người ta ngờ vực mình nịnh hót, phương tiện ấy không còn thích nghi với mục đích. Do đó, sự thận trọng cần thiết cho đức trí thuật, theo ý nghĩa là người ta cũng phải phán đoán theo các hoàn cảnh để biết được cái gì được sắp đặt với mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu các hoàn cảnh có thể vô cùng, thực ra trong một trạng huống nhất định, chúng nó không vô cùng. Chỉ có ít yếu tố mà thôi đủ để biến đổi sự phán đoán của lý trí về điều phải làm.

2. Các hoàn cảnh liên hệ với đức trí thuật trong việc đức trí thuật phải quyết định chúng nó; chúng nó liên hệ với các luân đức ở điều các luân đức gặp được sự hoàn hảo của mình nhờ sự quyết định các hoàn cảnh.

3. Cũng như xem xét cái gì cách nguyên thường thích hợp với mục đích thuộc về sự lo xa; cũng vậy, việc xem xét cho biết chính thể cách hành động này theo các hoàn cảnh, thích hợp với mục đích, thì thuộc về sự thận trọng. Mà, cả hai điều đó bao hàm một sự khó khăn đặc biệt và do đó chúng nó một cách riêng biệt là những phần của đức trí thuật.

ARTICULUS 8
Utrum cautio debeat poni pars prudentiae

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiae. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male utitur, ut dicitur in libro de Lib. Arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

PRAETEREA, eiusdem est providere bona et cavere mala, sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiae a providentia.

PRAETEREA, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, *videte quomodo caute ambuletis*.

RESPONDEO dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo

ARTICLE 8
Whether caution should be reckoned a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that caution should not be reckoned a part of prudence. For when no evil is possible, no caution is required. Now no man makes evil use of virtue, as Augustine declares (De Lib. Arb. ii, 19). Therefore caution does not belong to prudence which directs the virtues.

2. Further, to foresee good and to avoid evil belong to the same faculty, just as the same art gives health and cures ill-health. Now it belongs to foresight to foresee good, and consequently, also to avoid evil. Therefore caution should not be accounted a part of prudence, distinct from foresight.

3. Further, no prudent man strives for the impossible. But no man can take precautions against all possible evils. Therefore caution does not belong to prudence.

On the contrary, The Apostle says (Eph. 5:15): "See how you walk cautiously [Douay: 'circumspectly']."

I answer that, The things with which prudence is concerned, are contingent matters of action, wherein, even as false is found with true, so is evil mingled with good, on account of the great variety of these matters of action, wherein good is often hindered by evil, and evil has the appearance of

ARTICLE 8
L'attention précautionneuse

Objections 1. Il semble que l'attention précautionneuse ne doive pas figurer comme partie de la prudence. En effet, là où le mal ne peut arriver, les précautions ne sont pas nécessaires. " Personne ne fait un mauvais usage des vertus ", dit S. Augustin. Donc l'attention précautionneuse ne concerne pas la prudence, directrice des vertus.

2. Il appartient au même principe de prévoir le bien et d'éviter le mal; c'est ainsi que le même art cause la santé et guérit la maladie. Mais prévoir le bien est l'affaire de la prévoyance. Donc aussi éviter le mal. L'attention précautionneuse ne doit donc pas figurer comme partie de la prudence distincte de la prévoyance.

3. Aucun homme prudent ne s'efforce à l'impossible. Mais personne ne peut prendre garde à tous les maux qui peuvent arriver. Donc l'attention précautionneuse ne concerne pas la prudence.

En sens contraire, l'Apôtre dit aux Éphésiens (5, 15): " Prenez garde à vous conduire avec précaution. "

Réponse : La matière de la prudence, ce sont les réalités contingentes relatives à l'action. De même que le vrai s'y mêle au faux, ainsi le mal se mêle au bien, à cause de la grande diversité de ces actions où le bien est souvent empêché par le mal, et où le mal prend l'apparence du bien. C'est

TIẾT 8
Sự chú ý đề phòng

VẤN NẠN 1. Ở đâu sự xấu không thể xảy ra, ở đó các sự đề phòng không cần thiết. Thánh Augustinô nói (De Lib. Arb. 21,19): "Không ai sử dụng các nhân đức cách xấu xa." Vậy sự chú ý đề phòng không liên hệ với đức trí thuật hướng dẫn các nhân đức.

2. Việc trông thấy trước sự tốt và tránh sự xấu thuộc về cũng một nguyên lý; chính như vậy mà cũng một nghệ thuật tạo nên sức khỏe và chữa lành bệnh hoạn. Mà việc trông thấy trước sự tốt là công việc của sự lo xa. Vậy việc lánh sự xấu cũng thế. Cho nên sự chú ý đề phòng không phải là một phần của đức trí thuật mà phân biệt với sự lo xa.

3. Không người có đức trí thuật nào nỗ lực thi hành điều bất khả. Mà không ai có thể đề phòng mọi sự xấu có thể xảy ra. Vậy sự chú ý đề phòng không liên hệ với đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã nói, trong thư gửi tín hữu Êphêsô: "Và anh em hãy xét cho kỹ xem anh em sống thế nào?" (Ep 5,15).

TRẢ LỜI : Chất thể của đức trí thuật đó là những thực tại bất tất liên hệ với hành động. Cũng như sự thật lẫn lộn với sự giả dối; cũng vậy, sự xấu lẫn lộn với sự tốt, do sự khác biệt lớn lao của các hành động này mà sự tốt thường bị ngăn cản bởi sự xấu và sự xấu mặc lấy vẻ bề ngoài của sự tốt. Do đó, sự chú ý, đề phòng

necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quae actus virtutum impediri possunt.

AD SECUNDUM dicendum quod opposita mala cavere eiusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiae.

AD TERTIUM dicendum quod malorum quae homini vitanda occurrunt quaedam sunt quae ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendi ratione possunt. Et contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quaedam vero sunt quae ut in paucioribus et casualiter accidunt. Et haec, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere, quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur.

good. Wherefore prudence needs caution, so that we may have such a grasp of good as to avoid evil.

Reply to objection 1. Caution is required in moral acts, that we may be on our guard, not against acts of virtue, but against the hindrance of acts of virtue.

Reply to objection 2. It is the same in idea, to ensue good and to avoid the opposite evil, but the avoidance of outward hindrances is different in idea. Hence caution differs from foresight, although they both belong to the one virtue of prudence.

Reply to objection 3. Of the evils which man has to avoid, some are of frequent occurrence; the like can be grasped by reason, and against them caution is directed, either that they may be avoided altogether, or that they may do less harm. Others there are that occur rarely and by chance, and these, since they are infinite in number, cannot be grasped by reason, nor is man able to take precautions against them, although by exercising prudence he is able to prepare against all the surprises of chance, so as to suffer less harm thereby.

pourquoi l'attention précautionneuse est nécessaire à la prudence pour que le bien soit accueilli de façon à éviter le mal.

Solutions 1. L'attention précautionneuse n'est pas nécessaire en morale pour qu'on se mette en garde contre les actes vertueux; mais pour qu'on se mette en garde contre ce qui peut empêcher ceux-ci.

2. Éviter les maux opposés et poursuivre le bien relève du même genre d'activité. Mais se soustraire à des empêchements survenant de l'extérieur, c'est quelque chose de différent. L'attention précautionneuse se distingue de la prévoyance pour cette raison, bien que l'une et l'autre concerne la même vertu de prudence.

3. Parmi les maux que l'homme doit éviter, certains arrivent le plus souvent. Il est possible de s'en faire une idée. C'est contre de tels maux qu'est dirigée l'attention précautionneuse, pour qu'on y échappe totalement ou qu'ils causent un moindre dommage. Il est d'autres maux qui n'arrivent que rarement et par hasard. Puisqu'ils sont infinis ni la raison ne peut les embrasser ni l'homme s'y soustraire entièrement. Il reste néanmoins que par l'activité de sa prudence l'homme peut ainsi se préparer à subir tous les assauts de la fortune pour en limiter les atteintes.

cần thiết cho đức trí thuật ngõ hầu sự tốt được tiếp nhận theo một thể cách có thể tránh sự xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Sự chú ý đề phòng không cần thiết trong đạo đức học, ngõ hầu người ta dự phòng đối phó với các hành động nhân đức; nhưng ngõ hầu người ta dự phòng chống lại cái gì ngăn cản các hành động nhân đức.

2. Việc tránh các sự xấu đối lập và theo đuổi sự tốt lệ thuộc vào cũng một giống hoạt động. Mà sự tránh khỏi các sự ngăn trở xảy đến từ bên ngoài, đó là cái gì khác biệt. Sự chú ý đề phòng phân biệt với sự lo xa vì lý do này, mặc dầu cả hai chúng nó đều liên hệ với cũng một đức trí thuật.

3. Trong các sự xấu mà người ta phải tránh, một số trong chúng nó rất năng xảy ra. Về điều đó, người ta có ý thức một cách dễ dàng chính để chống lại các sự xấu như thế mà sự chú ý đề phòng được sử dụng, ngõ hầu người ta thoát khỏi chúng nó cách hoàn toàn hoặc làm cho chúng nó gây nên ít thiệt hại hơn. Có những sự xấu khác xảy ra họa hoằng và bất thần. Bởi vì chúng nó vô cùng đến nỗi trí năng không thể hiểu biết chúng nó hết thảy và con người không thể tránh khỏi cách toàn vẹn. Tuy nhiên, con người nhờ sự hành động của đức trí thuật của mình cũng có thể chuẩn bị cho mình để chịu đựng mọi sự tấn công của số mệnh, ngõ hầu giới hạn các sự tổn thương.

QUAESTIO 50

DE PARTIBUS SUBIECTIVIS PRUDENTIAE

OF THE SUBJECTIVE PARTS OF PRUDENCE

LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE

CÁC PHẦN CHỦ THỂ CỦA ĐỨC TRÍ THUẬ T

Deinde considerandum est de partibus subiectivis prudentiae. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est, restat dicendum de speciebus prudentiae quibus multitudo gubernatur. Circa quas quaeruntur quatuor. Primo, utrum legispositiva debeat poni species prudentiae. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum oeconomica. Quarto, utrum militaris.

We must, in due sequence, consider the subjective parts of prudence. And since we have already spoken of the prudence with which a man rules himself (Q[47], seqq.), it remains for us to discuss the species of prudence whereby a multitude is governed. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether a species of prudence is regnative? (2) Whether political and (3) domestic economy are species of prudence? (4) Whether military prudence is?

Il faut étudier maintenant les parties subjectives de la prudence. Et puisqu'on a traité déjà de la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, il reste à traiter des espèces de prudence intéressant le gouvernement de plusieurs. 1. L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence? - **2.** La politique? - 3. Le gouvernement domestique? - 4. L'art militaire?

Phải chăng sự thiết lập luật lệ, được coi là một loại của đức trí thuật? Dân chính? Gia chính? Binh pháp?

ARTICULUS 1
Utrum regnativa debeat poni species prudentiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiae. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam, dicitur enim in V Ethic. quod princeps est custos iusti. Ergo regnativa magis

ARTICLE 1
Whether a species of prudence is regnative ?

Objections 1. It would seem that regnative should not be reckoned a species of prudence. For regnative prudence is directed to the preservation of justice, since according to Ethic. v, 6 the prince is the guardian of justice. Therefore

ARTICLE 1
L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence ?

Objections 1. Il semble que la science royale ne doive pas être comptée comme une espèce de la prudence. En effet cette science est ordonnée au maintien de la justice car, pour Aristote ? “ Le prince est le gardien de la justice “. Donc la

TIẾT 1
Phải chăng sự thiết lập luật lệ được kể là một loại của đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Môn học này được sắp đặt để duy trì sự công bình, vì theo Triết gia (Eth. 5,6), nhà vua là kẻ giữ gìn sự công bình. Và môn vương chính học liên hệ nhiều với đức công bình hơn là với đức trí thuật.

pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

PRAETEREA, secundum philosophum, in III Polit., regnum est una sex politiarum. Sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt aristocratia, politia (quae alio nomine dicitur timocratia), tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

PRAETEREA, leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro Etymol. Sed philosophus, in VI Ethic., ponit legispositivam partem prudentiae. Inconvenienter igitur loco eius ponitur regnativa.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Polit., quod *prudentia est propria virtus principis*. Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

RESPONDEO dicendum quod sicut ex supradictis patet, ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia quae sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem, unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia, secundum illud Ierem. XXIII, *regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra*. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.

regnative prudence belongs to justice rather than to prudence.

2. Further, according to the Philosopher (Polit. iii, 5) a kingdom [regnum] is one of six species of government. But no species of prudence is ascribed to the other five forms of government, which are "aristocracy," "polity," also called "timocracy" "tyranny," "oligarchy" and "democracy." Therefore neither should a regnative species be ascribed to a kingdom.

3. Further, lawgiving belongs not only to kings, but also to certain others placed in authority, and even to the people, according to Isidore (Etym. v). Now the Philosopher (Ethic. vi, 8) reckons a part of prudence to be "legislative." Therefore it is not becoming to substitute regnative prudence in its place.

On the contrary, The Philosopher says (Polit. iii, 11) that "prudence is a virtue which is proper to the prince." Therefore a special kind of prudence is regnative.

I answer that, As stated above (Q[47], AA[8],10), it belongs to prudence to govern and command, so that wherever in human acts we find a special kind of governance and command, there must be a special kind of prudence. Now it is evident that there is a special and perfect kind of governance in one who has to govern not only himself but also the perfect community of a city or kingdom; because a government is the more perfect according as it is more universal, extends to more matters, and attains a higher end. Hence prudence in its special and most perfect sense, belongs to a king who is charged with the government of a city or kingdom: for which reason a species of prudence is reckoned to be regnative.

Reply to objection 1. All matters connected with moral virtue belong to prudence as their guide, wherefore "right reason in accord with prudence" is included in the definition of moral virtue, as stated above (Q[47], A[5], ad 1; FS, Q[58], A[2], ad 4). For this reason also the execution of justice in so far as it is directed to the common good, which is part of the kingly office, needs the guidance of prudence. Hence these two virtues---prudence and justice---belong most properly to a king, according to Jer. 23:5: "A king shall reign and shall be wise, and shall execute justice and judgment in the earth." Since, however, direction belongs rather to the king, and execution to his subjects, regnative prudence is reckoned a species of prudence

science royale concerne davantage la justice que la prudence.

2. Selon le Philosophe, la monarchie est l'une des six formes de régime politique. Mais on ne trouve aucune espèce de prudence dans les cinq autres régimes qui sont: l'aristocratie, la timocratie (électorat censitaire), la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie. Donc il ne faut pas non plus trouver dans la monarchie la prudence royale.

3. Créer des lois n'appartient pas seulement aux rois mais encore à certaines autres autorités et même au peuple, comme le montre Isidore. Mais le Philosophe fait de l'institution des lois une partie de la prudence. Il ne convient donc pas de substituer à celle-ci la prudence royale.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est la vertu propre du prince ". Donc il doit y avoir une prudence spéciale: celle du roi.

Réponse : D'après ce qu'on a dit plus haut, il appartient à la prudence de gouverner et de commander. C'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et un commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une prudence spéciale. Or, il est clair que l'on trouve une sorte éminente et parfaite de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même, mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume; en effet, un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus éloignée. Pour cette raison il revient au roi, à qui incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes. Pour cette raison, la prudence royale est comptée comme une espèce de la prudence.

Solutions 1. Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5): " Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. " Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est

2. Theo Triết gia (Pol. 3,5), chế độ quân chủ là một trong sáu hình thức của chế độ chính trị. Mà người ta không gặp một loại nào thuộc về đức trí thuật trong năm chế độ: Chính thể quý tộc, chính thể phú hào, chính thể bạo quân, chính thể quả đầu, chính thể dân chủ. Vậy người ta cũng không thể gặp được đức trí thuật nhà vua ở chính thể quân chủ

3. Việc thiết lập các luật không chỉ thuộc về các nhà vua mà còn thuộc về một số quyền bính khác và cũng thuộc về dân chúng như thánh Isiđôrô (Etymol. 2,10) đã minh chứng. Mà Triết gia (Eth 6,8) kể sự thiết lập các luật là một phần của đức trí thuật. Vậy người ta một cách không thích hợp thay thế đức trí thuật bằng đức trí thuật nhà vua.

TRÁI LẠI, Triết gia (Pol. 3,1) nói rằng đức trí thuật là nhân đức riêng của nhà vua. Vậy có một đức trí thuật riêng biệt: đức trí thuật nhà vua.

TRẢ LỜI : Theo các điều người ta đã nói ở trước (Q.47, a.8), việc cai trị và việc ra lệnh thuộc về đức trí thuật. Do đó, ở đâu trong các hành vi nhân linh có sự cai trị và có sự truyền lệnh thuộc về một bản tính đặc biệt, thì ở đó cũng có một đức trí thuật đặc biệt. Mà, rõ ràng người ta gặp được một thứ cai trị hoàn hảo ở nơi kẻ không những có trách nhiệm phải hướng dẫn chính mình mà còn phải cai trị xã hội hoàn hảo, nghĩa là một thành phố hay một quốc gia; quả thế, sự cai trị cao thượng theo mức độ nó phổ quát, nghĩa là nó mở rộng đến một số các sự tốt nhiều hơn và nó đạt tới mục đích xa hơn. Vì lý do này, nhà vua nắm quyền cai trị một thành phố hay một quốc gia, một cách riêng biệt chiếm hữu một đức trí thuật đặc biệt và hoàn hảo nhất trong mọi đức trí thuật. Vì lý do này, đức trí thuật nhà vua được kể là một loại của đức trí thuật.

GIẢI ĐÁP 1. Tất cả cái gì liên hệ với các luân đức, liên hệ với đức trí thuật hướng dẫn các nhân đức này; như vậy, qui tắc ngay thẳng của đức trí thuật có mặt trong lời định nghĩa của luân đức như chúng ta đã nói ở trước (Q.47, a5, ad.1). Do đó, ngay sự thi hành sự công bình để phục vụ sự tốt chung, như nó, thuộc về chức năng của nhà vua, cần đến sự hướng dẫn của đức trí thuật; như vậy, hai nhân đức một cách tối thượng riêng của nhà vua, nghĩa là đức trí thuật và đức công bình theo lời nói của tiên tri Giêrêmia (23,5): "Nhà vua cai trị và khôn ngoan, và hoàn thành sự phán đoán và sự công bình trên trái đất." Tuy nhiên, bởi vì việc hướng dẫn thuộc về nhà vua cách nhiều hơn và việc thi hành thuộc về dân chúng, đức trí thuật nhà vua một cách đúng là một loại của đức trí thuật hướng

AD SECUNDUM dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quae virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

AD TERTIUM dicendum quod philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

which is directive, rather than to justice which is executive.

Reply to objection 2. A kingdom is the best of all governments, as stated in Ethic. viii, 10: wherefore the species of prudence should be denominated rather from a kingdom, yet so as to comprehend under regnative all other rightful forms of government, but not perverse forms which are opposed to virtue, and which, accordingly, do not pertain to prudence.

Reply to objection 3. The Philosopher names regnative prudence after the principal act of a king which is to make laws, and although this applies to the other forms of government, this is only in so far as they have a share of kingly government.

directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.

2. Entre tous les régimes, la monarchie est le meilleur d'après Aristote,. C'est pourquoi il fallait qu'une espèce de la prudence reçoive son nom avant tout de la royauté. Sous la prudence royale on comprendra néanmoins toutes les formes justes de gouvernement, mais non pas les formes corrompues qui s'opposent à la vertu; elles sont de ce fait étrangères à la prudence.

3. Le Philosophe nomme la prudence royale d'après la fonction principale du roi, qui est d'instituer les lois. Il est vrai que d'autres exercent la même fonction; ils ne le font néanmoins qu'au titre où ils ont une participation au gouvernement du roi.

dẫn, hơn là một loại của đức công bình thi hành.

2. Trong mọi chế độ, chế độ quân chủ theo Triết gia (Eth. 8,10) là chế độ tốt nhất. Do đó, phải có một loại đức trí thuật lãnh nhận tên của mình từ vương quyền. Với đức trí thuật nhà vua, người ta sẽ hiểu mọi hình thức đúng đắn về sự cai trị, chứ không phải là những hình thức hư hỏng đối lập với nhân đức; các hình thức hư hỏng này ở ngoài đức trí thuật.

3. Triết gia (Eth. 6,8) gọi tên đức trí thuật nhà vua theo vai trò chính yếu của nhà vua là thiết lập các luật. Sự thật là các người khác cũng thi hành vai trò này; tuy nhiên, họ chỉ thi hành vai trò này trong tư cách họ tham dự vào sự cai trị của nhà vua.

ARTICULUS 2
Utrum politica inconvenienter ponatur pars prudentiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiae. Regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

PRAETEREA, species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

PRAETEREA, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quaelibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae quae dicatur politica.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., eius autem quae circa civitatem haec quidem ut architectonica prudentia legispositiva; haec autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.

RESPONDEO dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen

ARTICLE 2
Whether political prudence is fittingly accounted a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that political prudence is not fittingly accounted a part of prudence. For regnative is a part of political prudence, as stated above (A[1]). But a part should not be reckoned a species with the whole. Therefore political prudence should not be reckoned a part of prudence.

2. Further, the species of habits are distinguished by their various objects. Now what the ruler has to command is the same as what the subject has to execute. Therefore political prudence as regards the subjects, should not be reckoned a species of prudence distinct from regnative prudence.

3. Further, each subject is an individual person. Now each individual person can direct himself sufficiently by prudence commonly so called. Therefore there is no need of a special kind of prudence called political.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 8) that "of the prudence which is concerned with the state one kind is a master-prudence and is called legislative; another kind bears the common name political, and deals with individuals."

I answer that, A slave is moved by his master, and a subject by his ruler, by command, but otherwise than as irrational and inanimate beings are set in motion by their movers. For irrational and inanimate beings are moved only by others and do not put themselves in motion, since they have no free-will whereby to be masters of their own actions, wherefore the rectitude of their government is not in their power but in the power of their movers. On the other hand, men who are

ARTICLE 2
La politique est-elle une partie de la prudence ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, la prudence royale est une partie de la prudence politique, on vient de le dire. Mais la partie ne doit pas être opposée au tout. Donc la politique ne doit pas figurer comme une autre espèce de la prudence.

2. Les espèces des habitus se distinguent selon les divers objets. Mais ce que le souverain commande et ce que le sujet exécute c'est la même chose. Donc la politique, en tant qu'elle concerne les sujets, ne doit pas figurer comme une espèce de prudence distincte de la prudence royale.

3. Chacun des sujets est une personne singulière. Mais toute personne singulière peut suffisamment se diriger d'elle-même par la prudence prise en son sens général. Inutile donc de poser une autre espèce de prudence appelée politique.

En sens contraire, selon le Philosophe, il y a deux parties dans la prudence relative à la cité: l'une est architectonique et s'identifie à la fonction législatrice; l'autre a pour objet les cas particuliers et elle garde le nom général de prudence politique.

Réponse : Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince. Mais autrement que ne sont mus les êtres irrationnels et inanimés. Car ceux-ci sont seulement mus par un autre sans se mettre eux-mêmes en mouvement, parce qu'ils ne sont pas les maîtres de leurs actes par le libre arbitre. C'est pourquoi la rectitude du gouvernement qui les dirige n'est pas en eux-mêmes mais seulement dans leurs moteurs. Mais quand des hommes sont esclaves ou sujets, ils sont soumis à la

TIẾT 2
Dân chính là một phần của đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Đức trí thuật nhà vua là một phần của đức trí thuật dân chính như người ta mới đề cập đến. Mà phần không được đối lập với toàn thể. Vậy dân chính không phải là một loại khác của đức trí thuật.

2. Các loại của những tập quán phân biệt nhau tùy theo những đối tượng khác nhau. Mà điều nhà vua truyền lệnh và người dân thi hành, đó cũng là một điều. Vậy dân chính trong tư cách nó liên hệ với người dân không phải là một loại của đức trí thuật phân biệt với đức trí thuật nhà vua.

3. Mỗi người trong người dân là một con người đặc thù. Mà mỗi con người đặc thù có thể một cách đầy đủ hướng dẫn chính mình theo đức trí thuật hiểu theo ý nghĩa tổng quát. Vậy việc đặt ra một loại trí thuật gọi là dân chính thì vô ích.

TRÁI LẠI, Theo Triết gia (Eth. 6,8), có hai phần trong đức trí thuật liên hệ với quốc gia: một phần có tính cách kiến trúc và đồng hóa với chức năng lập pháp; phần thứ hai có đối tượng là những trường hợp đặc thù và nó nắm giữ tên tổng quát là đức trí thuật dân chính.

TRẢ LỜI : Khi họ lãnh nhận mệnh lệnh, người nô lệ bị động bởi ông chủ của mình và người dân bởi nhà vua của mình. Nhưng bằng một cách khác các vật không có trí năng và vô hồn bị động. Bởi vì các vật này chỉ bị động bởi vật khác mà không chính mình đi vào sự chuyển động, bởi vì chúng nó không phải là những người chủ của các hành động mình nhờ tự do ý chí. Do đó, sự ngay thẳng của sự cai trị hướng dẫn chúng nó không ở trong chính chúng nó, nhưng chỉ ở trong các chủ động của chúng nó; còn khi con người là nô lệ hoặc là

agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur, sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii.

AD SECUNDUM dicendum quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supradictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit, uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur.

AD TERTIUM dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum, per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

slaves or subjects in any sense, are moved by the commands of others in such a way that they move themselves by their free-will; wherefore some kind of rectitude of government is required in them, so that they may direct themselves in obeying their superiors; and to this belongs that species of prudence which is called political.

Reply to objection 1. As stated above, regnative is the most perfect species of prudence, wherefore the prudence of subjects, which falls short of regnative prudence, retains the common name of political prudence, even as in logic a convertible term which does not denote the essence of a thing retains the name of "proper."

Reply to objection 2. A different aspect of the object diversifies the species of a habit, as stated above (Q[47], A[5]). Now the same actions are considered by the king, but under a more general aspect, as by his subjects who obey: since many obey one king in various departments. Hence regnative prudence is compared to this political prudence of which we are speaking, as mastercraft to handicraft.

Reply to objection 3. Man directs himself by prudence commonly so called, in relation to his own good, but by political prudence, of which we speak, he directs himself in relation to the common good.

motion des autres par voie de commandement, de telle sorte qu'ils se meuvent cependant eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi une certaine rectitude de gouvernement doit se trouver en eux, par laquelle ils puissent se diriger eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils accordent à leurs princes. Et c'est en quoi consiste l'espèce de la prudence qui est appelée politiques.

Solutions 1. Comme on vient de le dire, la prudence royale est la plus parfaite espèce de prudence. C'est pourquoi la prudence des sujets, inférieure à la prudence royale, retient pour soi le nom générique et s'appelle prudence politique. C'est ainsi qu'en logique, le prédicable qui ne signifie pas l'essence, retient pour soi le nom générique et s'appelle un propre.

2. C'est la diversité dans la raison d'objet qui diversifie spécifiquement l'habitus, on l'a montré précédemment. Or, les mêmes actions à accomplir sont considérées par le roi selon une raison plus universelle que par le sujet, qui obéit selon une raison moins universelle. En effet, beaucoup obéissent à un seul et même roi dan leurs fonctions diverses. Et c'est pourquoi la prudence royale est, par rapport à cette prudence politique dont nous parlons maintenant, comme un art architectonique par rapport à un art manuel d'exécution.

3. Par la prudence communément dite un homme se gouverne lui-même en rapport avec son bien propre; par la prudence politique dont il s'agit ici, en rapport avec le bien commun.

người dân, họ bị khuất phục do sự động của những kẻ khác theo đường lối ra lệnh, đến nỗi họ tự động chính mình do tự do ý chí. Do đó, một sự ngay thẳng nào thuộc về sự cai trị gặp thấy ở nơi họ, mà do sự ngay thẳng này, họ có thể hướng dẫn chính mình trong sự tùng phục, mà họ chấp nhận đối với các nhà vua. Và chính trong điều đó xuất hiện loại của đức trí thuật được mệnh danh là dân chính.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta mới nói (a.1), đức trí thuật nhà vua là loại đức trí thuật hoàn hảo nhất. Do đó, đức trí thuật của người dân ở dưới đức trí thuật nhà vua, giữ cho mình cái tên giống thuộc và gọi là đức trí thuật dân chính. Chính như vậy mà trong luận lý học, thuộc từ không biểu thị yếu tính, giữ lại cho mình cái tên giống thuộc và gọi là cái riêng.

2. Chính sự khác biệt trong yếu tính của đối tượng phân loại các tập quán như người ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.5; I-II, Q.54, a.2). Mà, cũng các hành động như nhau phải được hoàn thành được nhà vua cứu xét theo lý do phổ quát hơn bởi người dân, là kẻ vâng phục tùy theo lý do kém phổ quát hơn. Quả thế, nhiều người vâng phục chính cũng một nhà vua trong các công việc khác nhau của mình. Và do đó, đức trí thuật nhà vua đối với đức trí thuật dân chính này mà chúng ta đang nói tới, như nghệ thuật kiến trúc đối với nghệ thuật thi hành bằng chân tay.

3. Do đức trí thuật hiểu cách tổng quát, mỗi người cai trị chính mình đối với sự tốt riêng của mình; với đức trí thuật dân chính, người ta đang đề cập đến ở đây, có quan hệ với sự tốt chung.

ARTICULUS 3
Utrum oeconomica debeat poni species prudentiae

ARTICLE 3
Whether a part of prudence should be reckoned to be domestic ?

ARTICLE 3
Le gouvernement domestique est-il une partie de la prudence ?

TIẾT 3
Gia chính hay sự cai trị gia đình là một phần của đức trí thuật ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod oeconomica non debeat poni species prudentiae. Quia ut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia ordinatur ad bene vivere totum. Sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I Ethic. Ergo oeconomica non est species prudentiae.

PRAETEREA, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed oeconomica potest esse etiam malorum, multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiae. Ergo oeconomica non debet poni species prudentiae.

PRAETEREA, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et

Objections 1. It would seem that domestic should not be reckoned a part of prudence. For, according to the Philosopher (Ethic. vi, 5) "prudence is directed to a good life in general": whereas domestic prudence is directed to a particular end, viz. wealth, according to Ethic. i, 1. Therefore a species of prudence is not domestic.

2. Further, as stated above (Q[47], A[13]) prudence is only in good people. But domestic prudence may be also in wicked people, since many sinners are provident in governing their household. Therefore domestic prudence should not be reckoned a species of prudence.

3. Further, just as in a kingdom there is a ruler and subject, so also is there in a household. If therefore domestic like political is a species of prudence, there should be a paternal corresponding to regnative

Objections 1. Il semble que non. Le Philosophe dit en effet que la prudence est ordonnée " au bien vivre en sa totalité ". Mais le gouvernement domestique est ordonné à une fin particulière, c'est-à-dire aux richesses, comme il dit ailleurs. Donc le gouvernement domestique n'est pas une espèce de la prudence.

2. Comme on l'a établi plus haut, la prudence ne se trouve que chez les bons. Mais le gouvernement domestique peut se trouver aussi chez les mauvais; nombre de pécheurs en effet pourvoient bien à l'administration de leur famille. Donc le gouvernement domestique ne doit pas être donné comme une espèce de la prudence.

3. De même que dans le royaume on trouve prince et sujet, ainsi dans la maison. Donc, si la prudence domestique est une espèce comparable à la prudence politique, il devrait y avoir aussi une

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth. 6,5) nói rằng đức trí thuật được sắp đặt ngõ hầu người ta sống tốt đẹp trong toàn thể nguyên vẹn của mình. Mà sự cai quản gia đình được sắp đặt đến mục đích đặc thù, nghĩa là đến sự giàu có như người ta đã nói ở nơi khác (Eth. 1,1). Vậy sự cai trị gia đình không phải là một loại đức trí thuật.

2. Như người ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.13), đức trí thuật chỉ gặp ở nơi những người lương thiện. Mà sự cai quản gia đình có thể do những người xấu; thực thế, nhiều tội nhân cai trị gia đình của mình cách tốt đẹp. Vậy sự cai quản gia đình không phải là một loại của đức trí thuật.

3. Cũng như trong vương quốc, người ta gặp nhà vua và người dân, trong gia đình cũng thế. Vậy, nếu đức trí thuật gia đình là một loại so sánh được với thuật dân chính, hẳn cũng có đức trí thuật người cha như

regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod illarum, scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, *haec quidem oeconomica, haec autem legispositiva, haec autem politica*.

RESPONDEO dicendum quod ratio obiecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes, secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divitiae comparantur ad oeconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in I Polit. Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philosophus autem I Ethic. ponit exemplificando divitias finem oeconomicae secundum studium plurimorum.

AD SECUNDUM dicendum quod ad aliqua particularia quae sunt in domo disponenda possunt aliqui peccatores provide se habere, sed non ad ipsum totum bene vivere domesticae conversationis, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

AD TERTIUM dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII Ethic., non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiae, sicut regnativa.

ARTICULUS 4
Utrum militaris debeat poni species prudentiae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiae. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI Ethic. Sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis; sicut patet per philosophum, in III Ethic. Ergo militaris non debet poni species prudentiae.

prudence. Now there is no such prudence. Therefore neither should domestic prudence be accounted a species of prudence.

On the contrary, The Philosopher states (Ethic. vi, 8) that there are various kinds of prudence in the government of a multitude, "one of which is domestic, another legislative, and another political."

I answer that, Different aspects of an object, in respect of universality and particularity, or of totality and partiality, diversify arts and virtues; and in respect of such diversity one act of virtue is principal as compared with another. Now it is evident that a household is a mean between the individual and the city or kingdom, since just as the individual is part of the household, so is the household part of the city or kingdom. And therefore, just as prudence commonly so called which governs the individual, is distinct from political prudence, so must domestic prudence be distinct from both.

Reply to objection 1. Riches are compared to domestic prudence, not as its last end, but as its instrument, as stated in Polit. i, 3. On the other hand, the end of political prudence is "a good life in general" as regards the conduct of the household. In Ethic. i, 1 the Philosopher speaks of riches as the end of political prudence, by way of example and in accordance with the opinion of many.

Reply to objection 2. Some sinners may be provident in certain matters of detail concerning the disposition of their household, but not in regard to "a good life in general" as regards the conduct of the household, for which above all a virtuous life is required.

Reply to objection 3. The father has in his household an authority like that of a king, as stated in Ethic. viii, 10, but he has not the full power of a king, wherefore paternal government is not reckoned a distinct species of prudence, like regnative prudence.

ARTICLE 4
Whether military prudence should be reckoned a part of prudence ?

Objections 1. It would seem that military prudence should not be reckoned a part of prudence. For prudence is distinct from art, according to Ethic. vi, 3. Now military prudence seems to be the art of warfare, according to the Philosopher (Ethic. iii, 8). Therefore military prudence should not be accounted a species of prudence.

prudence paternelle, comme il y a une prudence royale. Mais il n'y en a pas. Donc la prudence domestique ne doit pas non plus être comptée comme une espèce de la prudence.

En sens contraire, le Philosophe dit que " parmi les prudences préposées au gouvernement de plusieurs, l'une est domestique, l'autre législative, la troisième politique ".

Réponse : La raison d'objet, diversifiée selon l'universel et le particulier, ou selon le tout et la partie, diversifie les arts et les vertus; du fait de cette diversité, l'une est principale par rapport à l'autre. Or, il est clair que la maison occupe le milieu entre une personne individuelle et la cité ou royaume; car, de même qu'une personne individuelle est une partie de la maison, ainsi la maison est une partie de la cité ou royaume. C'est pourquoi, comme la prudence en général qui gouverne une seule personne, se distingue de la prudence politique, ainsi la prudence domestique doit-elle être distinguée de l'une et de l'autre.

Solutions 1. Les richesses ne sont pas la fin ultime du gouvernement domestique, mais elles lui tiennent lieu d'instruments, comme dit Aristote. Or la fin ultime du gouvernement domestique est le bien-vivre total à l'intérieur de la société familiale. C'est par manière d'exemple que le Philosophe fait des richesses la fin du gouvernement domestique, et il se réfère alors à ce qui est la préoccupation du grand nombre.

2. Certains pécheurs peuvent pourvoir convenablement à des biens particuliers intéressant la maison, mais non au bien-vivre total de la société domestique qui requiert avant toute chose la vie vertueuse.

3. Le père, dans la maison, porte quelque ressemblance de la souveraineté royale, dit Aristote. Toutefois, il ne possède pas la pleine puissance de gouvernement que détient le roi. C'est pourquoi l'on ne pose pas une espèce distincte de prudence paternelle, comme il y a une prudence royale.

ARTICLE 4
L'art militaire est-il une espèce de la prudence ?

Objections 1. Il semble que non. Car la prudence s'oppose à l'art selon Aristote. Mais ce mot de militaire semble bien signifier l'art de la guerre, comme il le montre ailleurs. Donc il ne faut pas proposer une espèce militaire de la prudence.

có đức trí thuật nhà vua. Mà không có như thế. Vậy đức trí thuật gia đình cũng không được coi là một loại của đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Triết gia (6,8) nói rằng trong các đức trí thuật liên hệ với sự cai trị số nhiều người, có đức trí thuật gia đình, đức trí thuật lập pháp, đức trí thuật dân chính.

TRẢ LỜI : Yếu tính của đối tượng được phân loại tùy theo phổ quát hữu và đặc thù hữu, hoặc tùy theo toàn thể và phần, phân loại các nghệ thuật và các nhân đức; do sự khác biệt này, một cái thì chính đối với cái kia. Mà, rõ ràng một nhà chiếm chỗ giữa ở giữa một cá nhân và một thành phố hoặc một vương quốc; bởi vì, cũng như một cá nhân là một thành phần của một nhà, cũng vậy, nhà là phần của thành phố hoặc của vương quốc. Và do đó, như đức trí thuật cách tổng quát cai trị cá nhân, phân biệt với đức trí thuật dân chính, cũng vậy, gia chính hay đức trí thuật gia đình phân biệt với cả hai đức trí thuật đó.

GIẢI ĐÁP 1. Sự giàu có không phải là cùng đích của sự cai quản gia đình, nhưng nó đóng vai trò các công cụ như Triết gia chủ trương (Pol. 1,3). Mà cùng đích của sự cai quản gia đình là sự sống kinh tế sung túc toàn diện bên trong xã hội gia đình. Chính theo cách đưa ra thí dụ mà Triết gia (Eth. 1,1) coi sự giàu có là mục đích của sự cai quản gia đình, và điều đó là sự bận tâm nhất của rất nhiều người.

2. Một số tội nhân có thể một cách thích hợp cung cấp các sự tốt đặc thù liên hệ với nhà, chứ không cung cấp cho sự sống tốt đẹp toàn diện cho xã hội gia đình, vì xã hội gia đình đòi phải có đời sống nhân đức trên hết mọi sự.

3. Người cha, ở trong nhà, tương tự phần nào với nhà vua theo chủ trương của Triết gia (Eth. 8,10); tuy nhiên, người cha gia đình không có quyền lực đầy đủ của sự cai trị mà chỉ có nhà vua chiếm hữu. Do đó, người ta không đặt ra một loại phân biệt đức trí thuật người cha như có đức trí thuật nhà vua.

TIẾT 4
Binh pháp là một loại của đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Đức trí thuật đối lập với nghệ thuật như Triết gia chủ trương (Eth. 6,3). Mà từ ngữ binh pháp xem ra biểu thị nghệ thuật chiến tranh như Triết gia minh chứng (Eth. 3,8). Vậy người ta không nên đề nghị có một loại đức trí thuật thuộc về quân đội.

PRAETEREA, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quae sunt in civitate non accipiuntur aliquae species prudentiae. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

PRAETEREA, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXIV, *cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia*. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

RESPONDEO dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

AD SECUNDUM dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

AD TERTIUM dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

2. Further, just as military business is contained under political affairs, so too are many other matters, such as those of tradesmen, craftsmen, and so forth. But there are no species of prudence corresponding to other affairs in the state. Neither therefore should any be assigned to military business.

3. Further, the soldiers' bravery counts for a great deal in warfare. Therefore military prudence pertains to fortitude rather than to prudence.

On the contrary, It is written (Prov. 24:6): "War is managed by due ordering, and there shall be safety where there are many counsels." Now it belongs to prudence to take counsel. Therefore there is great need in warfare for that species of prudence which is called "military."

I answer that, Whatever things are done according to art or reason, should be made to conform to those which are in accordance with nature, and are established by the Divine Reason. Now nature has a twofold tendency: first, to govern each thing in itself, secondly, to withstand outward assailants and corruptives: and for this reason she has provided animals not only with the concupiscible faculty, whereby they are moved to that which is conducive to their well-being, but also with the irascible power, whereby the animal withstands an assailant. Therefore in those things also which are in accordance with reason, there should be not only "political" prudence, which disposes in a suitable manner such things as belong to the common good, but also a "military" prudence, whereby hostile attacks are repelled.

Reply to objection 1. Military prudence may be an art, in so far as it has certain rules for the right use of certain external things, such as arms and horses, but in so far as it is directed to the common good, it belongs rather to prudence.

Reply to objection 2. Other matters in the state are directed to the profit of individuals, whereas the business of soldiering is directed to the service belongs to fortitude, but the direction, protection of the entire common good.

Reply to objection 3. The execution of military service belongs to fortitude, but the direction, especially in so far as it concerns the commander-in-chief, belongs to prudence.

2. Comme les activités militaires sont contenues sous la politique, ainsi nombre d'autres activités comme le commerce, les métiers. Mais aucune des autres activités exercées dans la cité ne donne lieu à une espèce de la prudence. Donc les activités militaires non plus.

3. Dans la guerre, le courage des soldats est ce qui compte le plus. Donc l'art militaire concerne davantage la force que la prudence.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (24, 6): " C'est par les calculs que tu feras la guerre, et le salut sera assuré là où les conseils abondent. " Mais les conseils sont affaire de prudence. Donc dans les choses de la guerre il y a la plus grande nécessité de posséder cette espèce de prudence qu'on appelle militaire.

Réponse : Les oeuvres de l'art et de la raison doivent être conformes aux oeuvres de la nature instituées par la raison divine. Or, la nature vise deux fins: premièrement gouverner chaque chose en elle-même, deuxièmement résister aux attaques extérieures et aux causes de destruction. C'est pour cette raison qu'elle a donné aux animaux non seulement la puissance concupiscible par laquelle ils sont mus à rechercher ce qui est conforme à leur bien, mais encore la puissance irascible par laquelle l'animal résiste à ceux qui l'attaquent. Aussi, dans les oeuvres de la raison, n'est-il pas besoin seulement de la prudence politique par laquelle soit convenablement disposé ce qui a rapport au bien commun, mais il faut encore la prudence militaire, par laquelle soient repoussés les assauts ennemis.

Solutions 1. " Militaire " peut qualifier cet art qui consiste à appliquer les règles intéressant le bon usage de certains objets extérieurs, comme les armes et les chevaux. Mais en tant qu'un tel art est ordonné au bien commun, il a plutôt raison de prudence.

2. Les autres activités exercées dans la cité ont pour fin des utilités particulières. Mais l'activité militaire a pour fin de protéger la totalité du bien commun.

3. L'exécution du combat appartient bien à la force, mais sa direction appartient à la prudence, surtout à celle du chef de l'armée.

2. Như các hoạt động quân sự được chứa đựng trong dân chính như các hoạt động khác chẳng hạn sự buôn bán, các nghề nghiệp. Mà không có cái nào trong các hoạt động khác được thi hành ở trong một quốc gia tạo nên một loại đức trí thuật. Vậy các hoạt động quân sự cũng không có thể.

3. Trong chiến tranh, sự dũng cảm của chiến sĩ là đáng kể nhất. Vậy binh pháp liên hệ với đức sức mạnh nhiều hơn là với đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Sách Cách ngôn (24,6) nói: "Bởi con sẽ lâm chiến với những tính toán, và thành công nhờ ở số nhiều tư vấn." Mà các tư vấn là công việc của đức trí thuật. Vậy trong các công việc của chiến tranh, người ta rất cần thiết chiếm hữu một loại của đức trí thuật mà người ta gọi là binh pháp.

TRẢ LỜI : Các công việc của nghệ thuật và của trí năng phải phù hợp với các công việc của bản tính được trí năng Thiên Chúa thiết lập. Mà, bản tính nhắm hai mục đích: thứ nhất, cai trị mỗi sự vật tại sự; thứ hai, chống lại các cuộc tấn công bên ngoài và các nguyên nhân phá hủy. Chính vì lý do này mà bản tính đã cho các thú vật không những năng lực tham dục mà nhờ đó chúng nó được động để tìm kiếm cái gì phù hợp với sự tốt của chúng nó, mà còn năng lực nộ dục nhờ đó thú vật chống lại với những vật tấn công nó. Như vậy, trong công việc của trí năng, không những cần đức trí thuật dân chính mà nhờ đó một cách thích hợp được sắp đặt cái gì liên hệ với sự tốt chung, mà còn phải có đức trí thuật quân sự, tức là binh pháp, nhờ đó người ta đẩy lui các cuộc tấn công của địch.

GIẢI ĐÁP 1. Binh pháp biểu thị nghệ thuật cốt tại ứng dụng các qui tắc liên hệ với sự sử dụng tốt các đồ vật bên ngoài như các vũ khí và các con ngựa. Mà trong tư cách một nghệ thuật như thế được sắp đặt đến với sự tốt chung, nói một cách đúng hơn có yếu tính của đức trí thuật.

2. Các hoạt động khác được thi hành trong quốc gia có mục đích là các lợi ích đặc thù. Mà hoạt động quân sự có mục đích là bênh vực toàn thể sự tốt chung.

3. Việc thi hành cuộc chiến đấu rõ ràng thuộc về đức sức mạnh, nhưng việc chỉ huy cuộc chiến đấu thuộc về đức trí thuật, nhất là thuộc về đức trí thuật của tổng tư lệnh quân đội.

QUAESTIO 51

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS PRUDENTIAE

OF THE VIRTUES WHICH ARE CONNECTED WITH PRUDENCE

LES VERTUS ANNEXES OU PARTIES POTENTIELLES DE LA PRUDENCE

CÁC NHÂN ĐỨC PHỤ THUỘC CỦA ĐỨC TRÍ THUẬT

Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum eubulia sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, utrum synesis sit specialis virtus. Quarto, utrum gnome sit specialis virtus.

In due sequence, we must consider the virtues that are connected with prudence, and which are its quasi-potential parts. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether , is a virtue? (2) Whether it is a special virtue, distinct from prudence? (3) Whether is a special virtue? (4) Whether is a special virtue? [*These three Greek words may be rendered as the faculties of deliberating well , of judging well according to common law , and of judging well according to general law , respectively.]

1. L'eubulia est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale, distincte de la prudence?- 3. La synésis est-elle une vertu spéciale? - 4. La gnômè est-elle une vertu spéciale?

1. Sự xét đoán ngay thẳng là một nhân đức? 2. Nó là nhân đức đặc biệt, phân biệt với đức trí thuật? 3. Sự phán đoán ngay thẳng là một nhân đức đặc biệt? 4. Luận ngữ là một nhân đức đặc biệt?

ARTICULUS 1
Utrum eubulia sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arb., *virtutibus nullus male utitur*. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

PRAETEREA, virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Phys. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quae imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

PRAETEREA, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

SED CONTRA est quod eubulia est rectitudo consilii, ut philosophus dicit, in VI Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic.

ARTICLE 1
Whether (deliberating well) is a virtue ?

Objections 1. It would seem that (deliberating well) is not a virtue. For, according to Augustine (De Lib. Arb. ii, 18,19) "no man makes evil use of virtue." Now some make evil use of (deliberating well) or good counsel, either through devising crafty counsels in order to achieve evil ends, or through committing sin in order that they may achieve good ends, as those who rob that they may give alms. Therefore (deliberating well) is not a virtue.

2. Further, virtue is a perfection, according to Phys. vii. But (deliberating well) is concerned with counsel, which implies doubt and research, and these are marks of imperfection. Therefore (deliberating well) is not a virtue.

3. Further, virtues are connected with one another, as stated above (FS, Q[65]). Now (deliberating well) is not connected with the other virtues, since many sinners take good-counsel, and many godly men are slow in taking counsel. Therefore (deliberating well) is not a virtue.

On the contrary, According to the Philosopher (Ethic. vi, 9) (deliberating well) "is a right counselling." Now the perfection of virtue consists in right reason. Therefore (deliberating well) is a virtue.

I answer that, As stated above (Q[47], A[4]) the nature of a human virtue consists in making a human act good. Now among the acts of man, it is proper to him to take counsel, since this denotes a research of the reason about the actions he has to perform and whereof human life consists, for the speculative life is above man, as stated in Ethic.

ARTICLE 1
L'eubulia est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non, car selon S. Augustin, personne ne fait mauvais usage de la vertu. Mais certains font mauvais usage de l'eubulia, qui signifie l'aptitude à bien délibérera; soit qu'ils conçoivent des plans subtils en vue d'atteindre de mauvaises fins, soit aussi qu'ils combinent des péchés en vue d'atteindre des fins bonnes, comme celui qui vole pour faire l'aumône. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

2. La vertu est un certain achèvement. Mais l'eubulia a pour matière la délibération, et celle-ci comporte doute et recherche, qui sont des états imparfaits de l'esprit. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

3. Les vertus sont connexes entre elles, nous l'avons établi antérieurement. Mais l'eubulia n'est pas en connexion avec les autres vertus; nombre de pécheurs en effet sont gens de bon conseil, et nombre de justes n'en finissent pas de délibérer. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

En sens contraire, l'eubulia est la rectitude de la délibération, dit le Philosophe. Mais c'est la raison droite qui fait la parfaite vertu. Donc l'eubulia est une vertu.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, il est de l'essence de la vertu humaine qu'elle rende bon l'acte accompli par l'homme. Or, entre autres actes, l'homme a en propre celui de délibérer, ce qui implique une recherche conduite par la raison relativement à l'action en laquelle consiste la vie humaine, car la vie spéculative, elle, est au-dessus de l'homme,

TIẾT 1
Phải chăng sự xét đoán ngay thẳng là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Theo thánh Augustinô (De Lib. Arb. 2,19), không người nào sử dụng xấu các nhân đức. Mà một số người sử dụng xấu sự xét đoán ngay thẳng tức là sử dụng xấu thích nghi tính để xét đoán tốt (Phys. 7,3); hoặc họ tạo nên những kế hoạch tế vi để đạt tới những mục đích xấu, hoặc họ cũng phối hợp các tội lỗi vì nhắm những mục đích tốt, như kẻ trộm cắp để bố thí. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phải là nhân đức.

2. Nhân đức là sự hoàn thành. Mà sự xét đoán ngay thẳng có chất thể là sự xét đoán, và sự xét đoán bao hàm sự nghi ngờ và sự tìm kiếm là những tình trạng bất hoàn hảo của tinh thần. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức.

3. Các nhân đức liên hệ với nhau như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.65). Mà sự xét đoán ngay thẳng không liên hệ với các nhân đức khác; quả thế, nhiều tội nhân là những người có sự xét đoán tốt và nhiều người công chính xét đoán không ra gì. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phải là nhân đức.

TRÁI LẠI, Chúng ta đang nói về sự xét đoán ngay thẳng. Mà trí năng ngay thẳng tạo nên nhân đức hoàn hảo. Vậy sự ngay thẳng xét đoán là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.47, a.4), yếu tính của nhân đức nhân loại làm cho trở nên tốt hành động được nhân loại hoàn thành. Mà, trong các hành động khác, nhân loại có cách riêng hành động xét đoán, hành động này bao hàm một sự tìm kiếm được trí năng hướng dẫn đối với hành động mà đời sống nhân loại cốt tại đó, bởi vì sự sống suy lý ở trên nhân loại như

Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut philosophus dicit, in VI Ethic.

AD SECUNDUM dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quaedam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importet. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quae adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

AD TERTIUM dicendum quod in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae, quae peccator peccando non observat. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quae ordinantur ad finem virtutis, licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo huiusmodi.

ARTICULUS 2
Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia ut

x. But (deliberating well) signifies goodness of counsel, for it is derived from the, good, and , counsel, being “a good counsel” or rather “a disposition to take good counsel.” Hence it is evident that (deliberating well) is a human virtue.

Reply to objection 1. There is no good counsel either in deliberating for an evil end, or in discovering evil means for attaining a good end, even as in speculative matters, there is no good reasoning either in coming to a false conclusion, or in coming to a true conclusion from false premisses through employing an unsuitable middle term. Hence both the aforesaid processes are contrary to (deliberating well), as the Philosopher declares (Ethic. vi, 9).

Reply to objection 2. Although virtue is essentially a perfection, it does not follow that whatever is the matter of a virtue implies perfection. For man needs to be perfected by virtues in all his parts, and this not only as regards the acts of reason, of which counsel is one, but also as regards the passions of the sensitive appetite, which are still more imperfect. It may also be replied that human virtue is a perfection according to the mode of man, who is unable by simple insight to comprehend with certainty the truth of things, especially in matters of action which are contingent.

Reply to objection 3. In no sinner as such is (deliberating well) to be found: since all sin is contrary to taking good counsel. For good counsel requires not only the discovery or devising of fit means for the end, but also other circumstances. Such are suitable time, so that one be neither too slow nor too quick in taking counsel, and the mode of taking counsel, so that one be firm in the counsel taken, and other like due circumstances, which sinners fail to observe when they sin. On the other hand, every virtuous man takes good counsel in those things which are directed to the end of virtue, although perhaps he does not take good counsel in other particular matters, for instance in matters of trade, or warfare, or the like.

ARTICLE 2
Whether (deliberating well) is a special virtue, distinct from prudence ?

Objections 1. It would seem that (deliberating well) is not a distinct virtue from prudence. For,

d'après le Philosophe. Or l'eubulia désigne la bonté de la délibération, car ce mot est formé de eu qui signifie “ bien “ et de boule qui signifie “ délibération “, c'est-à-dire l'acte de bien délibérer ou plutôt l'aptitude à bien délibérer. Il est donc clair que l'eubulia est une vertu humaine.

Solutions 1. La délibération n'est pas bonne, soit queue poursuive une fin mauvaise, soit queue invente des voies mauvaises pour atteindre une fin bonne. Semblablement en spéculation, le raisonnement n'est pas bon, qu'il ait une conclusion fausse ou bien qu'il ait une conclusion vraie à partir de prémisses fausses, parce qu'il n'emploie pas le moyen terme approprié. C'est pourquoi chacun des deux cas est contraire à l'eubulia bien comprise, dit le Philosophe.

2. Bien que la vertu soit essentiellement une certaine perfection, il n’est pas nécessaire cependant que la matière de la vertu implique toujours quelque chose de parfait. Tout ce qui est humain en effet doit être perfectionné par des vertus, non seulement les actes de la raison parmi lesquels le conseil, mais aussi les passions de l'appétit sensible, qui sont encore beaucoup plus imparfaites. Ou bien l'on peut répondre que la vie humaine est une perfection à la mesure de l'homme; or l'homme ne peut saisir avec certitude la vérité des choses d'un simple regard, surtout dans l'action, où l'on a affaire à du contingent.

3. Chez aucun pécheur en tant que tel on ne trouve l'eubulia. Car tout péché est opposé à la bonne délibération. Il est requis en effet, pour bien délibérer, non seulement que l’on découvre ou l'on imagine ce qui est adapté à la fin, mais aussi que l'on observe les autres circonstances: le temps convenable, en sorte qu'on ne soit ni trop lent ni trop rapide dans les conseils; la manière de délibérer, en sorte qu'on soit ferme dans son conseil; et les autres circonstances obligatoires que le pécheur ne respecte pas lorsqu'il pèche. Tout homme vertueux d'autre part délibère des choses ordonnées à la fin de la vertu; il peut avec cela n'être pas de bon conseil dans un ordre particulier d'activités, par exemple dans le négoce, la guerre, etc.

ARTICLE 2
L'eubulia est-elle une vertu spéciale distincte de la prudence ?

Objections 1. Il semble bien que non, car le Philosophe dit “ qu'il semble appartenir au prudent de

Triết gia chủ trương (Eth. 10,7). Mà sự xét đoán ngay thẳng biểu thị thiện tính của sự xét đoán. Sự xét đoán ngay thẳng dịch bởi từ ngữ eubulia; từ ngữ này được cấu tạo bởi ‘eu’ biểu thị sự tốt và bởi ‘boule’ biểu thị sự xét đoán, nghĩa là hành động xét đoán tốt hay đúng hơn là thích nghi tính để xét đoán tốt. Vậy rõ ràng eubulia, tức là sự xét đoán ngay thẳng, là một nhân đức nhân loại.

GIẢI ĐÁP 1. Sự xét đoán không tốt, hoặc nó theo đuổi mục đích xấu, hoặc nó tạo ra những phương hướng xấu để đạt mục đích tốt. Cũng vậy, ở suy lý, sự suy luận không tốt, bởi nó có kết luận sai lầm hoặc nó có kết luận thật bằng cách đi từ các tiền đề sai lầm bởi vì nó không sử dụng trung từ được thích nghi. Do đó, cả hai trường hợp đều trái ngược với sự xét đoán ngay thẳng như Triết gia minh chứng (Eth. 10,7).

2. Mặc dầu nhân đức theo cách yếu tính là một sự hoàn hảo nào đó, chất thể của nhân đức vẫn không luôn luôn cần thiết bao hàm một cái gì hoàn hảo. Quả thế, tất cả những cái gì thuộc về nhân loại được kiện toàn bởi các nhân đức, không những các hành động của trí năng mà trong đó có sự xét đoán, mà còn các đam mê của thị dục cảm giác (giác dục), và các đam mê này còn bất hoàn hảo hơn nhiều. Hoặc người ta có thể trả lời rằng nhân đức nhân loại là một sự hoàn hảo theo mức độ của nhân loại; mà nhân loại không có thể một cách chắc chắn lãnh hội được chân lý của các sự vật bằng sự trông xem đơn giản, nhất là trong hành động, vì ở đó, người ta có việc với bất tất hữu.

3. Không ở nơi tội nhân nào với tư cách là tội nhân, người ta gặp được sự xét đoán ngay thẳng vì mọi tội đối lập với sự xét đoán tốt. Quả thế, ngõ hầu xét đoán tốt, không những người ta một cách cần thiết tìm ra được hoặc tưởng nghĩ được cái gì thích nghi với mục đích, mà người ta còn phải quan sát các hoàn cảnh khác: thời gian thích hợp, đến nỗi người ta không nên chậm quá hoặc mau quá trong các sự xét đoán; thể cách xét đoán, đến nỗi người ta phải vững vàng trong sự xét đoán của mình; trong các hoàn cảnh khác bắt buộc mà tội nhân không tôn trọng khi họ phạm tội. Mọi người nhân đức, đàng khác, xét đoán tốt về các sự vật được sắp đặt với mục đích của nhân đức; họ với tất cả điều đó có thể là không có sự xét đoán tốt trong một trật tự đặc thù hoạt động nào, thí dụ, trong sự buôn bán, sự chiến tranh, v.v...

TIẾT 2
Sự xét đoán ngay thẳng là một nhân đức đặc biệt phân biệt với đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth. 10,5) đã nói rằng việc xét đoán tốt xem ra thuộc về kẻ có đức trí thuật. Mà như

philosophus dicit, in VI Ethic., *videtur prudentis esse bene consiliari*. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

according to the Philosopher (Ethic. vi, 5), the "prudent man is, seemingly, one who takes good counsel." Now this belongs to (deliberating well) as stated above. Therefore (deliberating well) is not distinct from prudence.

bien délibérer ". Mais tel est, nous venons de le dire, l'acte de l'eubulia. L'eubulia ne se distingue donc pas de la prudence.

thế, như chúng ta mới nói, là hành động của sự xét đoán ngay thẳng. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phân biệt với đức trí thuật.

PRAETEREA, humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipue specificantur ex fine, ut supra habitum est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur VI Ethic., idest non ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

2. Further, human acts to which human virtues are directed, are specified chiefly by their end, as stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], AA[4],6). Now (deliberating well) and prudence are directed to the same end, as stated in Ethic. vi, 9, not indeed to some particular end, but to the common end of all life. Therefore (deliberating well) is not a distinct virtue from prudence.

2. Les actes humains auxquels sont ordonnées les vertus humaines reçoivent leur espèce avant tout de la fin, comme on l'a montré antérieurement. Mais l'eubulia et la prudence sont ordonnées à la même fin, selon Aristote, non à une fin particulière déterminée, mais à la fin universelle de la vie tout entière. Donc l'eubulia n'est pas une vertu distincte de la prudence.

2. Các hành vi nhân linh mà các nhân đức nhân loại được sắp đặt về đó, trước hết lãnh nhận loại của mình từ mục đích như người ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.1, a.3). Mà sự xét đoán ngay thẳng và đức trí thuật được sắp đặt về cũng một mục đích theo sự chủ trương của Triết gia (Eth. 6,9), không về một mục đích đặc thù nhất định, mà về mục đích phổ quát của đời sống toàn thể nguyên vẹn. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức phân biệt với đức trí thuật.

PRAETEREA, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

3. Further, in speculative sciences, research and decision belong to the same science. Therefore in like manner these belong to the same virtue in practical matters. Now research belongs to (deliberating well), while decision belongs to prudence. There (deliberating well) is not a distinct virtue from prudence.

3. En science spéculative, il appartient à la même science de chercher et de déterminer. Pareillement ces actes appartiennent donc à la même vertu dans l'ordre pratique. Mais chercher relève de l'eubulia, déterminer de la prudence. Donc l'eubulia n'est pas une vertu différente de la prudence.

3. Trong khoa học suy lý, sự tìm kiếm và sự quyết định thuộc về cũng một khoa học. Cũng vậy, các hành động thuộc về cũng một nhân đức trong trật tự thực tiễn. Mà việc tìm kiếm lệ thuộc vào sự xét đoán ngay thẳng, sự quyết định thuộc về đức trí thuật. Vậy sự xét đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức phân biệt với đức trí thuật.

SED CONTRA, prudentia est praeceptiva, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

On the contrary, Prudence is preceptive, according to Ethic. vi, 10. But this does not apply to (deliberating well). Therefore (deliberating well) is a distinct virtue from prudence.

En sens contraire, " la prudence a pour rôle de prescrire ", dit Aristote. Or, cet acte ne convient pas à l'eubulia. Donc celle-ci est une vertu différente de la prudence.

TRÁI LẠI, Đức trí thuật có chức phận truyền lệnh theo sự minh chứng của Triết gia (Eth. 6,10) Mà, hành động này không thích hợp với sự xét đoán ngay thẳng. Vậy sự xét đoán ngay thẳng là một nhân đức phân biệt với đức trí thuật.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alia enim efficitur homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene praeceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.

I answer that, As stated above (A[1]), virtue is properly directed to an act which it renders good; and consequently virtues must differ according to different acts, especially when there is a different kind of goodness in the acts. For, if various acts contained the same kind of goodness, they would belong to the same virtue: thus the goodness of love, desire and joy depends on the same, wherefore all these belong to the same virtue of charity. Now acts of the reason that are ordained to action are diverse, nor have they the same kind of goodness: since it is owing to different causes that a man acquires good counsel, good judgment, or good command, inasmuch as these are sometimes separated from one another. Consequently (deliberating well) which makes man take good counsel must needs be a distinct virtue from prudence, which makes man command well. And since counsel is directed to command as to that which is principal, so (deliberating well) is directed to prudence as to a principal virtue, without which it would be no virtue at all, even as neither are the moral virtues without prudence, nor the other virtues without charity.

Réponse : Nous venons de le dire, la vertu au sens propre est ordonnée à l'acte, qu'elle rend bon. C'est pourquoi, selon la diversité des actes, il doit y avoir aussi des vertus diverses, et surtout quand la bonté des actes n'est pas de même nature. S'ils avaient en effet la même sorte de bonté, les actes divers relèveraient de la même vertu; c'est ainsi que d'une même cause dépend la bonté de l'amour, du désir, de la joie, et pour cette raison tous trois relèvent de la même vertu de charité. Or, les actes de la raison ordonnés à la vie pratique sont divers et ils n'ont pas la même sorte de bonté. En effet, il dépend d'une autre cause qu'un homme soit de bon conseil, de bon jugement, ou de bon commandement; et la preuve en est que ces qualités sont quelquefois séparées l'une de l'autre. Donc autre doit être la vertu d'eubulia, par laquelle un homme délibère bien, autre la prudence par laquelle il commande bien. Et de même que la délibération est ordonnée au commandement comme à l'acte principal, pareillement l'eubulia est ordonnée à la prudence comme à la vertu principale, faute de laquelle elle ne serait pas vertu, tout comme il n'y a pas de vertus morales sans la prudence, ni aucune vertu sans la charité.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói, nhân đức theo nghĩa đen được sắp đặt đến hành động mà nó làm cho trở nên tốt. Do đó, theo sự khác biệt của các hành động, cũng phải có các nhân đức phân biệt với nhau, nhất là khi thiện tính của các hành động không có cũng một bản tính; chính như vậy mà với cũng một nguyên nhân có sự lệ thuộc của thiện tính tình yêu, của sự ước muốn, của sự vui mừng, và vì lý do này, cả ba chúng nó lệ thuộc vào cũng một nhân đức mến. Mà, các hành động của trí năng được sắp đặt với sự sống thực tiễn thì khác biệt nhau và chúng nó không có cũng một thiện tính. Quả thế, việc con người có sự xét đoán tốt, có sự phán đoán tốt hoặc có sự truyền lệnh tốt; chứng cứ về điều này là các phẩm chất đôi khi tách rời nhau. Vậy nhân đức xét đoán ngay thẳng phải là một nhân đức khác nhờ đó con người xét đoán tốt, đức trí thuật là nhân đức khác nhờ đó họ truyền lệnh cách tốt. Và cũng như sự xét đoán được sắp đặt đến với việc truyền lệnh là hành động chủ yếu, cũng vậy, sự xét đoán ngay thẳng được sắp đặt đến với đức trí thuật là nhân đức chính, vì thiếu nhân đức này, nó không phải là nhân đức, hoàn toàn như không có các luân đức mà không có đức trí thuật, cũng không có nhân đức nào cả nếu không có đức mến.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

Reply to objection 1. It belongs to

Solutions 1. Il appartient à la

GIẢI ĐÁP 1. Việc ra lệnh sự xét

ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

AD SECUNDUM dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum, nam praecedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversae virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

AD TERTIUM dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

ARTICULUS 3
Utrum synesis sit virtus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II Ethic. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit philosophus, in VI Ethic. Ergo synesis non est virtus.

PRAETEREA, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solum iudicativa. Sed iudicium solum, sine praecepto, potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

PRAETEREA, nunquam est defectus in praecipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum. Et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

SED CONTRA, iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quae est bene iudicativa, est virtus.

RESPONDEO dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia,

prudence to take good counsel by commanding it, to (deliberating well) by eliciting it.

Reply to objection 2. Different acts are directed in different degrees to the one end which is "a good life in general" [*Ethic. vi, 5]: for counsel comes first, judgment follows, and command comes last. The last named has an immediate relation to the last end: whereas the other two acts are related thereto remotely. Nevertheless these have certain proximate ends of their own, the end of counsel being the discovery of what has to be done, and the end of judgment, certainty. Hence this proves not that (deliberating well) is not a distinct virtue from prudence, but that it is subordinate thereto, as a secondary to a principal virtue.

Reply to objection 3. Even in speculative matters the rational science of dialectics, which is directed to research and discovery, is distinct from demonstrative science, which decides the truth.

ARTICLE 3
Whether (judging well according to common law) is a virtue ?

Objections 1. It would seem that is not a virtue. Virtues are not in us by nature, according to Ethic. ii, 1. But (judging well according to common law) is natural to some, as the Philosopher states (Ethic. vi, 11). Therefore (judging well according to common law) is not a virtue.

2. Further, as stated in the same book (10), (judging well according to common law) is nothing but "a faculty of judging." But judgment without command can be even in the wicked. Since then virtue is only in the good, it seems that (judging well according to common law) is not a virtue.

3. Further, there is never a defective command, unless there be a defective judgment, at least in a particular matter of action; for it is in this that every wicked man errs. If therefore (judging well according to common law) be reckoned a virtue directed to good judgment, it seems that there is no need for any other virtue directed to good command: and consequently prudence would be superfluous, which is not reasonable. Therefore (judging well according to common law) is not a virtue.

On the contrary, Judgment is more perfect than counsel. But , or good counsel, is a virtue. Much more, therefore, is (judging well according to common law) a virtue, as being good judgment.

I answer that, (judging well according to common law) signifies a right judgment, not indeed about speculative matters,

prudence de commander la bonne délibération, à l'eubulia de la produire.

2. A l'unique fin ultime, qui est le bien-vivre dans sa totalité, sont ordonnés des actes divers selon une certaine gradation; car le conseil précède, puis vient le jugement et en dernier lieu le commandement; celui-ci a rapport immédiat à la fin dernière, tandis que les deux autres actes n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Ils ont cependant des fins prochaines; celle du conseil est de découvrir ce qu'il faut faire, celle du jugement est de le décider. Il ne suit donc pas de là que l'eubulia et la prudence ne sont pas des vertus diverses, mais que l'eubulia est ordonnée à la prudence comme une vertu secondaire à la vertu principale.

3. Même en spéculation, autre est la science rationnelle nommée dialectique, par laquelle on cherche à découvrir la vérité, autre la science démonstrative, par laquelle on la détermine.

ARTICLE 3
La synésis est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, les vertus ne nous sont pas données avec la nature d'après Aristote. Mais il dit aussi que la synésis est naturelle chez quelques-uns. Donc la synésis n'est pas une vertu.

2. La synésis, dit-il au même livre, se borne à juger. Mais le jugement seul, sans le commandement, peut se trouver même chez les mauvais. Puisque la vertu ne se trouve que chez les bons, il semble donc que la synésis ne soit pas une vertu.

3. Jamais il n'y a défaut dans le commandement s'il n'y a défaut dans le jugement, du moins relatif à une action particulière, car quiconque fait le mal s'est trompé en cela. Donc, si l'on fait de la synésis la vertu du bon jugement, une autre vertu, ordonnée au bon commandement, ne semble plus nécessaire. En conséquence la prudence sera superflue, ce qui est inadmissible. La synésis n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, le jugement est plus parfait que le conseil. Mais l'eubulia, qui inspire le bon conseil, est une vertu. Donc à bien plus forte raison la synésis qui inspire le bon jugement.

Réponse : La synésis désigne un jugement droit, non en matière de spéculation, mais en matière d'actions particulières, qui sont

đoán tốt thuộc về đức trí thuật; việc đem lại sự xét đoán tốt thuộc về đức xét đoán ngay thẳng.

2. Với cùng đích duy nhất là sự sống, tốt đẹp trong toàn thể tính của nó, có sự sắp đặt các hành động khác nhau theo sự tăng dần nào đó; vì sự xét đoán đi trước, đoạn tới sự phán đoán, và cuối cùng đến việc ra lệnh; việc ra lệnh quan hệ trực tiếp với cùng đích, trong khi hai hành động khác chỉ có quan hệ với nó cách xa. Tuy nhiên, chúng nó là những mục đích gần; mục đích của sự xét đoán là tìm ra điều phải làm, mục đích của sự phán đoán là quyết định điều đó. Vậy không do đó mà sự xét đoán ngay thẳng và đức trí thuật không phải là những nhân đức khác biệt nhau, mà đức xét đoán, ngay thẳng được sắp đặt với đức trí thuật như nhân đức phụ với nhân đức chính.

3. Ngay trong sự suy lý khoa học thuộc về trí năng được gọi là biện chứng, được sắp đặt để tìm kiếm khám phá; và khoa học khác gọi là khoa học minh chứng để quyết định chân lý.

TIẾT 3
Sự phán đoán ngay thẳng là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Các nhân đức không được ban cho cùng với bản tính theo chủ trương của Triết gia (Eth. 2,1). Mà người ta nói sự phán đoán ngay thẳng là tự nhiên đối với một số người. Vậy sự phán đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức.

2. Triết gia còn nói (Eth. 6,3), sự phán đoán ngay thẳng chỉ để phán đoán. Mà sự phán đoán mà thôi không có sự ra lệnh, gặp thấy ngay ở nơi những kẻ xấu. Bởi vì nhân đức chỉ hiện hữu ở nơi những người lương thiện. Vậy xem ra sự phán đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức.

3. Không bao giờ có sự khuyết điểm trong sự ra lệnh nếu không có sự khuyết điểm ở nơi sự phán đoán, ít ra có quan hệ với hành động đặc thù, bởi vì ai làm điều xấu bị sai lầm trong điều đó. Vậy, nếu người ta coi sự phán đoán ngay thẳng là nhân đức của sự phán đoán tốt, một nhân đức khác được sắp đặt với sự ra lệnh cách tốt, xem ra không cần thiết nữa. Do đó, đức trí thuật sẽ dư thừa, điều đó không chấp nhận được. Vậy sự phán đoán ngay thẳng không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Sự phán đoán hoàn hảo hơn sự xét đoán. Mà sự xét đoán ngay thẳng gợi ý sự xét đoán tốt, là một nhân đức; vậy phương chi sự phán đoán ngay thẳng gợi ý sự phán đoán tốt.

TRẢ LỜI : Sự ngay thẳng phán đoán biểu thị sự phán đoán ngay thẳng không ở trong vấn đề suy lý, nhưng ở trong vấn đề các hành động

circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis.

but about particular practical matters, about which also is prudence. Hence in Greek some, in respect of (judging well according to common law) are said to be , i.e. “persons of sense,” or , i.e. “men of good sense,” just as on the other hand, those who lack this virtue are called , i.e. “senseless.” Now, different acts which cannot be ascribed to the same cause, must correspond to different virtues. And it is evident that goodness of counsel and goodness of judgment are not reducible to the same cause, for many can take good counsel, without having good sense so as to judge well. Even so, in speculative matters some are good at research, through their reason being quick at arguing from one thing to another (which seems to be due to a disposition of their power of imagination, which has a facility in forming phantasms), and yet such persons sometimes lack good judgment (and this is due to a defect in the intellect arising chiefly from a defective disposition of the common sense which fails to judge aright). Hence there is need, besides (deliberating well), for another virtue, which judges well, and this is called (judging well according to common law).

aussi l'objet de la prudence. Aussi, en rapport avec ce mot, dit-on en grec que certains sont synétoi, c'est-à-dire sensés, ou eusynétoi, c'est-à-dire hommes de bon sens; au contraire, on appelle ceux qui sont privés de cette vertu asynétoi, c'est-à-dire insensés. Or, la diversité des vertus doit correspondre à la différence des actes qui ne se ramènent pas à la même cause. Mais il est clair que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se ramènent pas à la même cause; beaucoup en effet sont de bon conseil qui ne sont pas cependant de bon sens, c'est-à-dire doués d'un jugement droit. En spéculation aussi, certains sont de bons chercheurs, ayant une raison prompte à se porter de tous côtés, grâce, semble-t-il, à une disposition de leur imagination, apte à former facilement des représentations diverses; et cependant il arrive que ces esprits n'aient pas un bon jugement; la cause en est dans un défaut de l'intelligence, lui-même dû surtout à une mauvaise disposition du sens commun qui juge mal. Outre l'eubulia, il faut donc une autre vertu par laquelle on juge bien. C'est celle qu'on appelle synésis.

đặc thù, và các hành động đặc thù cũng là đối tượng của đức trí thuật. Sự phán đoán ngay thẳng dịch tiếng synésis phát xuất từ tiếng Hy lạp synétoi có nghĩa là biết lẽ phải, hoặc từ tiếng Hy lạp eusynétoi, nghĩa là có lương tri; trái lại, người ta gọi những kẻ mất nhân đức này là asynétoi, nghĩa là vô lý hay điên cuồng. Mà, tính khác nhau của các nhân đức phải tương ứng với tính khác nhau của các hành động không quy về cũng một nguyên nhân. Mà rõ ràng thiện tính của sự xét đoán và thiện tính của sự phán đoán không quy về cũng một nguyên nhân; quả thế, nhiều người có sự xét đoán tốt, vẫn không phải là những người có lương thiện nghĩa là có sự phán đoán ngay thẳng. Trong sự suy lý cũng vậy, một số người là những người tìm kiếm tốt, vì họ có trí mau lẹ để hướng về mọi phía nhờ sự sắp đặt trí tưởng tượng của họ, có khả năng cấu tạo cách dễ dàng các sự biểu tượng khác nhau; tuy nhiên, xảy ra là tinh thần đó không có sự phán đoán tốt. Nguyên nhân chứng tỏ điều đó là do sự khuyết điểm của trí tuệ, chính trí tuệ lại bị nhất là một sự sắp đặt xấu của giác quan công cộng phán đoán cách xấu. Vậy, ngoài sự xét đoán ngay thẳng, chỉ có một nhân đức khác nhờ đó người ta phán đoán tốt và chính nhân đức đó được người ta gọi là đức phán đoán ngay thẳng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

Reply to objection 1. Right judgment consists in the cognitive power apprehending a thing just as it is in reality, and this is due to the right disposition of the apprehensive power. Thus if a mirror be well disposed the forms of bodies are reflected in it just as they are, whereas if it be ill disposed, the images therein appear distorted and misshapen. Now that the cognitive power be well disposed to receive things just as they are in reality, is radically due to nature, but, as to its consummation, is due to practice or to a gift of grace, and this in two ways. First directly, on the part of the cognitive power itself, for instance, because it is imbued, not with distorted, but with true and correct ideas: this belongs to (judging well according to common law) which in this respect is a special virtue. Secondly indirectly, through the good disposition of the appetitive power, the result being that one judges well of the objects of appetite: and thus a good judgment of virtue results from the habits of moral virtue; but this judgment is about the ends, whereas (judging well according to common law) is rather about the means.

Solutions 1. Le jugement droit consiste en ce que la faculté de connaissance saisit une chose comme elle est. L'effet en est dû à la droite disposition de la faculté de connaissance; c'est ainsi que dans un miroir bien conditionné, les formes corporelles s'impriment comme elles sont; mais s'il est mal conditionné, les images apparaissent tordues et déformées. Or, si une faculté de connaissance est bien conditionnée pour recevoir les réalités comme elles sont, l'aptitude radicale en provient de la nature, mais l'accomplissement en vient de l'exercice, ou du don de la grâce. Et ceci de deux manières. Directement, à considérer la faculté de connaissance elle-même - en ce sens par exemple qu'elle n'est pas imbue de conceptions déformées, mais vraies et droites, et cette disposition relève de la synésis comme vertu spéciale. L'autre manière est indirecte et concerne la droite disposition de l'appétit, par laquelle l'homme juge bien des objets qui se proposent à cette puissance appétitive. Ainsi le bon jugement vertueux résulte de l'habitus des vertus morales, mais il s'agit alors du jugement relatif aux fins, tandis que la synésis regarde plutôt ce qui est en vue de la fin.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phán đoán ngay thẳng cốt tại điều năng lực tri thức lãnh hội một sự vật như nó đang hiện hữu. Kết quả đó là do ở sự sắp đặt ngay thẳng của năng lực trí thức; chính như ở trong tấm gương đủ điều kiện, các hình thể của các vật thể in vào đó như chúng đang hiện hữu; còn nếu nó không đủ điều kiện, các hình ảnh xuất hiện méo mó dị hình dị dạng. Còn nếu năng lực tri thức có đủ điều kiện để lãnh nhận các thực tại như chúng nó đang hiện hữu, thích nghi tính cơ bản này phát xuất bởi bản tính, mà sự hoàn thành của nó phát xuất bởi sự thực hành, hoặc bởi ân huệ của ân sủng. Và điều đó xảy ra theo hai thể cách. Cách trực tiếp, bằng cách xem xét năng lực tri thức tại sự: theo ý nghĩa này, thí dụ, nó không bị các quan niệm méo mó, nhưng đầy các quan niệm chân thật và ngay thẳng, và sự sắp đặt này lệ thuộc vào sự phán đoán ngay thẳng là một nhân đức đặc biệt. Thể cách thứ hai gián tiếp và liên hệ với sự sắp đặt ngay thẳng của thị dục, nhờ đó con người phán đoán tốt về các đối tượng được đưa ra cho năng lực thị dục. Như vậy, sự phán đoán tốt có nhân đức phát xuất bởi tập quán của các luân đức, nhưng trong trường hợp này, người ta đề cập đến sự phán đoán liên hệ với các mục đích, đang khi sự phán đoán ngay thẳng liên hệ với cái gì hiện hữu vì mục đích.

AD SECUNDUM dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universali, sed in

Reply to objection 2. In wicked men there may be right judgment of a universal principle, but their

2. Chez les mauvais, le jugement peut être droit par rapport à l'universel. Mais quand il s'agit de

2. Ở nơi những kẻ bất lương, sự phán đoán có thể ngay thẳng đối với phổ quát hữu. Mà khi đề cập đến hành

particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est.

AD TERTIUM dicendum quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quae est bene iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quae sit bene praeceptiva, scilicet prudentia.

ARTICULUS 4
Utrum gnome sit specialis virtus a synesi distincta

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta. Quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa quae gnome vocatur.

PRAETEREA, iudicium medium est inter consilium et praeceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene praeceptiva, scilicet prudentia. Ergo una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

PRAETEREA, ea quae raro accidunt, in quibus oportet a communibus legibus discedere, videntur praecipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II Phys. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

SED CONTRA est quod philosophus determinat, in VI Ethic., gnomen esse specialem virtutem.

RESPONDEO dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium

judgment is always corrupt in the particular matter of action, as stated above (Q[47], A[13]).

Reply to objection 3. Sometimes after judging aright we delay to execute or execute negligently or inordinately. Hence after the virtue which judges aright there is a further need of a final and principal virtue, which commands aright, and this is prudence.

ARTICLE 4
Whether (judging well according to general law) is a special virtue ?

Objections 1. It would seem that (judging well according to general law) is not a special virtue distinct from (judging well according to common law). For a man is said, in respect of (judging well according to common law), to have good judgment. Now no man can be said to have good judgment, unless he judge aright in all things. Therefore (judging well according to common law) extends to all matters of judgment, and consequently there is no other virtue of good judgment called (judging well according to general law).

2. Further, judgment is midway between counsel and precept. Now there is only one virtue of good counsel, viz. (deliberating well) and only one virtue of good command, viz. prudence. Therefore there is only one virtue of good judgment, viz. (judging well according to common law).

3. Further, rare occurrences wherein there is need to depart from the common law, seem for the most part to happen by chance, and with such things reason is not concerned, as stated in Phys. ii, 5. Now all the intellectual virtues depend on right reason. Therefore there is no intellectual virtue about such matters.

On the contrary, The Philosopher concludes (Ethic. vi, 11) that (judging well according to general law) is a special virtue.

I answer that cognitive habits differ according to higher and lower principles: thus in speculative matters wisdom considers higher principles than science does, and consequently is distinguished from it; and so must it be also in practical matters. Now it is evident that what is beside the order of a lower principle or cause, is sometimes reducible to the order of a higher principle; thus monstrous births of animals are beside the order of the active seminal force, and yet they come under the order of a higher principle, namely, of a heavenly body, or higher still, of Divine Providence. Hence by considering the active seminal force one could not pronounce a sure judgment on such

l'action particulière à accomplir, leur jugement est toujours vicié, comme on l'a établi antérieurement.

3. Il arrive que ce qui a été bien jugé soit différé, accompli négligemment ou de manière désordonnée. C'est pourquoi après la vertu du bon jugement, la vertu principale du bon commandement, la prudence est encore nécessaire en dernier lieu.

ARTICLE 4
La gnômè est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble qu'elle ne soit pas distincte de la synésis. Selon celle-ci en effet on est homme de bon jugement. Mais nul n'est homme de bon jugement s'il ne juge bien en toute chose. Donc la synésis s'étend à juger de tout. Il n'y a donc pas une autre vertu du bon jugement appelée gnômè.

2. Le jugement tient le milieu entre le conseil et le commandement. Mais il n'y a qu'une vertu du bon conseil, l'eubulia et une vertu du bon commandement, la prudence. Donc il n'y a qu'une seule vertu du bon jugement, et c'est la synésis.

3. Les événements rares, pour lesquels il faut s'écarter des lois communes, sont surtout des effets du hasard. Or on ne rend pas raison du hasard, dit Aristote. Mais toutes les vertus intellectuelles concernant la raison droite. Donc, relativement à ces événements, il n'y a pas de vertu intellectuelle.

En sens contraire, le Philosophe a précisé que la gnômè est une vertu spéciale.

Réponse : Les habitus de la connaissant se distinguent selon les principes plus ou moins élevés; par exemple la sagesse, en spéculation, considère des principes plus élevés que la science et c'est pourquoi elle en est distincte. Il doit en aller de même aussi dans l'ordre pratique. Or, il est clair que ce qui échappe à l'ordre d'un principe ou d'une cause inférieure tombe parfois sous l'ordre d'un principe plus élevé; c'est ainsi que l'enfantement d'un monstre, chez les animaux, enfreint l'ordre de la vertu séminale, mais elle est conforme à l'ordre d'un principe plus élevé, qui est le corps céleste ou au-delà, la providence divine. C'est pourquoi celui qui

động đặc thù phải hoàn thành, thì sự phán đoán của họ hư hỏng như người ta đã minh chứng ở trước (Q.63, a.1, ad.4).

3. Xảy ra là cái gì được phán đoán cách tốt bị hoãn lại, được hoàn thành cách cẩu thả hoặc một cách mất trật tự. Do đó, sau nhân đức phán đoán tốt, nhân đức chính của sự truyền lệnh tốt, tức là đức trí thuật còn cần thiết vào chỗ cuối cùng.

TIẾT 4
Luận ngữ là nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Theo sự ngay thẳng phán đoán ngay thẳng, người ta là con người phán đoán tốt. Mà không ai là con người phán đoán tốt nếu họ không phán đoán tốt trong mọi sự. Vậy sự phán đoán ngay thẳng mở rộng để phán đoán về mọi sự. Do đó, không có nhân đức nào khác thuộc về sự phán đoán tốt mà người ta gọi là luận ngữ (gnômè).

2. Sự phán đoán chiếm nơi giữa của sự xét đoán và sự ra lệnh. Mà chỉ có một nhân đức thuộc về sự xét đoán tốt, và một nhân đức ra lệnh tốt, tức là đức trí thuật. Vậy chỉ có một nhân đức của sự phán đoán tốt và đó là đức phán đoán ngay thẳng (synésis).

3. Các biến cố họa hiếm mà người ta phải tránh khỏi các luật chung, nếu là các hiệu quả của sự tình cờ. Mà theo Triết gia (Phys. 2,5), người ta không thể kiểm soát được sự tình cờ. Mà mọi trí đức liên hệ với trí năng ngay thẳng. Vậy, đối với các biến cố này không có trí đức.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 6,11) đã xác định luận ngữ là một nhân đức đặc biệt.

TRẢ LỜI : Các tập quán của sự tri thức phân biệt nhau tùy các nguyên lý hơn kém cao thượng; thí dụ, sự khôn ngoan, trong sự suy lý, xem xét các nguyên lý cao thượng hơn sự hiểu biết, và do đó sự hiểu biết phân biệt với sự khôn ngoan. Người ta cũng phải ý thức như vậy trong trật tự thực hành. Mà điều này rõ ràng là cái gì thoát khỏi trật tự của nguyên lý hay là của nguyên nhân hạ tầng đôi khi thuộc về trật tự của nguyên lý cao thượng hơn; chính như vậy mà sự sinh đẻ của một quái vật ở nơi các thú vật, vi phạm trật tự của năng lực tinh trùng, nhưng phù hợp với trật tự của nguyên lý cao hơn, và nguyên lý cao hơn này là thiên thể hoặc qua bên kia, là sự quan phòng của Thiên Chúa. Do đó, kẻ cứu xét

certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

AD PRIMUM ergo dicendum quod synesis est vere iudicativa de omnibus quae secundum communes regulas fiunt. Sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem synesis, quae est iudicativa. Praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

AD TERTIUM dicendum quod omnia illa quae praeter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam, sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

monstrosities, and yet this is possible if we consider Divine Providence. Now it happens sometimes that something has to be done which is not covered by the common rules of actions, for instance in the case of the enemy of one's country, when it would be wrong to give him back his deposit, or in other similar cases. Hence it is necessary to judge of such matters according to higher principles than the common laws, according to which (judging according to common law) judges: and corresponding to such higher principles it is necessary to have a higher virtue of judgment, which is called (judging according to general law), and which denotes a certain discrimination in judgment.

Reply to objection 1. (judging well according to common law) judges rightly about all actions that are covered by the common rules: but certain things have to be judged beside these common rules, as stated above.

Reply to objection 2. Judgment about a thing should be formed from the proper principles thereof, whereas research is made by employing also common principles. Wherefore also in speculative matters, dialectics which aims at research proceeds from common principles; while demonstration which tends to judgment, proceeds from proper principles. Hence (deliberating well) to which the research of counsel belongs is one for all, but not so (judging well according to common law) whose act is judicial. Command considers in all matters the one aspect of good, wherefore prudence also is only one.

Reply to objection 3. It belongs to Divine Providence alone to consider all things that may happen beside the common course. On the other hand, among men, he who is most discerning can judge a greater number of such things by his reason: this belongs to (judging well according to general law), which denotes a certain discrimination in judgment.

considérerait la vertu séminale ne pourrait porter un jugement certain sur ces monstres; on peut en juger cependant du point de vue de la providence divine. Or, il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action: par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la synésis. Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée: on l'appelle gnômè et elle implique une certaine perspicacité du jugement.

Solutions 1. La synésis juge bien de tous les cas tombant sous les règles communes. Mais d'autres actions doivent être jugées en dehors des règles communes, nous venons de le dire.

2. Le jugement doit se prendre des principes propres de la chose, tandis que la recherche a lieu encore selon les voies communes. De là vient qu'en spéculation aussi la dialectique, qui concerne la recherche, procède à partir de principes communs, tandis que la science démonstrative, qui juge, procède de principes propres. Pour cette raison l'eubulia, de laquelle relève la recherche de la délibération, est unique dans tous les cas, mais non pas la synésis, qui concerne le jugement. Quant au précepte, il regarde dans tous les cas une raison de bonté. Et c'est pourquoi la prudence, elle aussi, est unique.

3. Considérer la totalité des choses qui peuvent arriver en dehors du cours commun appartient à la seule providence divine. Mais parmi les hommes, celui qui est plus perspicace peut juger par sa raison un plus grand nombre de ces cas. Et tel est le rôle de la gnômè, qui implique une certaine perspicacité de jugement.

năng lực tinh trùng hẳn không thể đưa ra phán đoán chắc chắn về các quái vật này; tuy nhiên, người ta có thể phán đoán về điều đó ở phương diện quan phòng của Thiên Chúa. Mà, đôi khi xảy ra là người ta phải hành động mà không tuân giữ các qui tắc chung của hành động: thí dụ, không trả lại kho dự trữ cho quân địch của quê hương và các trường hợp khác tương tự. Do đó, người ta phải phán đoán về các trường hợp này tùy theo các nguyên lý cao hơn các qui tắc chung mà sự phán đoán ngay thẳng được gợi ý. Và theo các nguyên lý cao hơn này, một nhân đức cao hơn cần phải có. Người ta gọi nó là luận ngữ và nó bao hàm một sự sáng suốt của sự phán đoán.

GIẢI ĐÁP 1. Đức ngay thẳng phán đoán tốt mọi trường hợp nằm trong các qui tắc chung, còn các hành động khác phải được phán đoán ngoài các qui tắc chung như chúng ta mới đề cập.

2. Sự phán đoán phải phát xuất từ các nguyên lý riêng của các sự vật, trong khi sự tìm kiếm xuất hiện theo các đường lối chung. Do đó mà trong sự suy lý, ngay sự biện chứng liên hệ với sự tìm kiếm, phát xuất từ các nguyên lý chung trong khi sự hiểu biết minh chứng phán đoán phát xuất từ các nguyên lý riêng. Vì lý do này đức xét đoán ngay thẳng mà sự tìm kiếm để xét đoán lệ thuộc vào đó, là duy nhất trong mọi trường hợp, chứ không phải đức phán đoán ngay thẳng là cái quan hệ với sự phán đoán. Còn mệnh lệnh quan hệ trong mọi trường hợp với yếu tính của thiện tính. Và do đó đức trí thuật, nó cũng vậy, là duy nhất.

3. Cứu xét toàn thể tính các sự vật có thể xảy ra ngoài sự vận hành chung, chỉ thuộc về sự quan phòng của Thiên Chúa mà thôi. Còn đối với nhân loại, kẻ nào sáng suốt hơn có thể do trí năng của mình mà phán đoán được rất nhiều trường hợp. Đó là chức phận của đức luận ngữ bao hàm một sự sáng suốt phán đoán nào đó.

QUAESTIO 52

DE DONO CONSILII

OF THE GIFT OF COUNSEL

LE DON DE CONSEIL

VỀ ƠN KHUYẾN DỤ

Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae.

We must now consider the gift of counsel which corresponds to prudence. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether counsel should be reckoned among the seven gifts of the Holy Ghost? (2) Whether the gift of counsel corresponds to prudence? (3)

1. Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit? - **2.** Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence? - 3. Le don de conseil subsiste-t-il dans la patrie? - 4. La cinquième béatitude: “ Bienheureux les miséricordieux “ correspond-elle au don de conseil?

Nghiên cứu về ơn khuyến dụ tương ứng với đức trí thuật. Có bốn điểm cần bàn: 1. Phải chăng ơn khuyến dụ được kể vào số bảy ân huệ Chúa Thánh Thần? **2.** Ân huệ khuyến dụ tương ứng với đức trí thuật? 3. Ân huệ khuyến dụ tồn tại ở quê trời? 4. Mối phúc thật thứ năm: phúc cho kẻ

Tertio, utrum donum consilii maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quae est, beati misericordes, respondeat dono consilii.

ARTICULUS 1
Utrum consilium debeat poni inter dona spiritus sancti

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona spiritus sancti. Dona enim spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur; ut patet per Gregorium, in II Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae, vel etiam eubuliae, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona spiritus sancti.

PRAETEREA, haec videtur esse differentia inter septem dona spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem spiritus sancti dantur omnibus habentibus spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quae specialiter aliquibus a spiritu sancto dantur, secundum illud I Machab. II, *ecce Simon, frater vester, ipse vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas quam inter septem dona spiritus sancti.

PRAETEREA, Rom. VIII dicitur, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum igitur dona spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona spiritus sancti poni non debeat.

SED CONTRA est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis*.

RESPONDEO dicendum quod dona spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut *creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum*, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum,

Whether the gift of counsel remains in heaven? (4) Whether the fifth beatitude, "Blessed are the merciful," etc. corresponds to the gift of counsel?

ARTICLE 1
Whether counsel should be reckoned among the gifts of the Holy Ghost ?

Objections 1. It would seem that counsel should not be reckoned among the gifts of the Holy Ghost. The gifts of the Holy Ghost are given as a help to the virtues, according to Gregory (Moral. ii, 49). Now for the purpose of taking counsel, man is sufficiently perfected by the virtue of prudence, or even of (deliberating well), as is evident from what has been said (Q[47], A[1], ad 2; Q[51], AA[1],2). Therefore counsel should not be reckoned among the gifts of the Holy Ghost.

2. Further, the difference between the seven gifts of the Holy Ghost and the gratuitous graces seems to be that the latter are not given to all, but are divided among various people, whereas the gifts of the Holy Ghost are given to all who have the Holy Ghost. But counsel seems to be one of those things which are given by the Holy Ghost specially to certain persons, according to 1 Macc. 2:65: "Behold . . . your brother Simon is a man of counsel." Therefore counsel should be numbered among the gratuitous graces rather than among the seven gifts of the Holy Ghost.

3. Further, it is written (Rom. 8:14): "Whosoever are led by the Spirit of God, they are the sons of God." But counselling is not consistent with being led by another. Since then the gifts of the Holy Ghost are most befitting the children of God, who "have received the spirit of adoption of sons," it would seem that counsel should not be numbered among the gifts of the Holy Ghost.

On the contrary, It is written (Is. 11:2): "(The Spirit of the Lord) shall rest upon him . . . the spirit of counsel, and of fortitude."

I answer that, As stated above (FS, Q[68], A[1]), the gifts of the Holy Ghost are dispositions whereby the soul is rendered amenable to the motion of the Holy Ghost. Now God moves everything according to the mode of the thing moved: thus He moves the corporeal creature through time and place, and the spiritual creature through time, but not through place, as Augustine declares (Gen. ad lit. viii, 20,22). Again, it is proper to the rational creature to be moved through the research of

ARTICLE 1
Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit ?

Objections 1. Il semble que non, car les dons du Saint-Esprit sont donnés pour aider les vertus, comme le montre S. Grégoire. Mais avec la vertu de prudence ou encore d'eubulia, l'homme possède tout ce qu'il faut pour délibérer, d'après ce que nous avons dit b. Donc le conseil ne doit pas figurer parmi les dons du Saint-Esprit.

2. La différence entre les sept dons du Saint-Esprit et les grâces gratuitement données semble consister en ce que celles-ci ne sont pas données à tous, mais distribuées aux uns ou aux autres, tandis que les dons du Saint-Esprit sont donnés à tous ceux qui possèdent le Saint-Esprit. Mais le conseil semble être au nombre de ces faveurs qui sont accordées par le Saint-Esprit à quelques-uns spécialement, témoin ce texte du 1er livre des Maccabées (2, 65): " Voici Siméon votre frère. Lui, il est un homme de conseil. " Donc le conseil doit figurer plutôt parmi les grâces gratuitement données que parmi les sept dons du Saint-Esprit.

3. Il est dit (Rm 8, 14): " Ceux-là sont les fils de Dieu qui sont mus par l'Esprit de Dieu. " Mais ceux qui sont mus par un autre n'ont pas besoin de conseil. Donc, puisque les dons du Saint-Esprit conviennent surtout aux fils de Dieu " qui ont reçu l'esprit d'adoption des fils " (Rm 8, 15), il semble que le conseil ne doive pas figurer parmi les dons du Saint-Esprit.

En sens contraire, il est dit dans Isaïe (11, 2) " L'esprit de conseil et de force reposera sur lui. "

Réponse : Les dons du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit, sont certaines dispositions par lesquelles l'âme se laisse facilement mouvoir par le Saint-Esprit. Or, Dieu meut chaque chose selon le mode de l'être qui est mû: c'est ainsi qu'il meut la créature corporelle dans le temps et dans le lieu, la créature spirituelle dans le temps et non dans le lieu, dit S. Augustin. Mais le propre de la créature douée de raison est qu'elle est mue à l'action par sa recherche rationnelle, et cette recherche prend

có lòng thương xót, tương ứng với ân huệ khuyến dụ?

TIẾT 1
Phải chăng người ta phải kể ân huệ khuyến dụ trong số bảy ân huệ Chúa Thánh Thần ?

VẤN NẠN 1. Các ân huệ Chúa Thánh Thần được ban cho để trợ giúp các nhân đức như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral. 2,49). Mà với đức trí thuật hoặc còn với đức ngay thẳng xét đoán, con người chiếm hữu tất cả cái gì phải có để khuyến dụ theo điều chúng ta đã trình bày ở trước (Q.47, a.1, ad.2). Vậy ân huệ khuyến dụ không thể có mặt trong bảy ân huệ Chúa Thánh Thần.

2. Sự dị biệt giữa bảy ân huệ Chúa Thánh Thần và các ân sủng được ban cách nhưng không, cốt tại điều này là các ân sủng được ban cho nhưng không không được ban cho tất cả mọi người, nhưng được ban phát cho những người này hoặc những người kia, trong khi các ân huệ Chúa Thánh Thần được ban cho mọi người chiếm hữu Chúa Thánh Thần. Mà ân huệ khuyến dụ xem ra thuộc về số các ân huệ được Đức Chúa Thánh Thần ban cho cách đặc biệt cho một số người, chúng ta có bằng chứng ở sách Macabê quyển thứ nhất (2,65): "Này Simêon người anh của các ngươi. Nó là một con người có sự khuyến dụ." Vậy ân huệ khuyến dụ phải có mặt trong các ân sủng được ban cho nhưng không, đúng hơn là trong bảy ân huệ Chúa Thánh Thần.

3.Có lời ghi chép (Rm 8,14): "Vì ai được Thánh Thần Thiên Chúa dẫn đưa, họ là con cái Thiên Chúa." Mà những kẻ được dẫn đưa bởi kẻ khác không cần đến sự khuyến dụ. Vậy, bởi vì các ân huệ Chúa Thánh Thần thích hợp nhất là với các con cái Thiên Chúa đã lãnh nhận Thánh Thần của hàng nghĩa tử (Rm 8,15), ân huệ khuyến dụ xem ra không có mặt trong các ân huệ Chúa Thánh Thần.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia đã nói (11,2): "Thánh Thần của sự khuyến dụ và của sức mạnh ngự trên ông".

TRẢ LỜI : Các ân huệ Chúa Thánh Thần như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.68, a.1), là những sự sắp đặt nhờ đó linh hồn để mình được dẫn đưa cách dễ dàng bởi Chúa Thánh Thần. Mà, Thiên Chúa dẫn đưa mỗi sự vật theo thể cách của hữu thể được dẫn đưa: chính như vậy mà Ngài dẫn đưa thụ tạo hữu hình trong thời gian và trong nơi chỗ, còn thụ tạo thiêng liêng trong thời gian, chứ không nơi chỗ như thánh Augustinô xác định (De Gen. ad litt. 8,20). Mà điều riêng của thụ tạo có trí năng là nó được dẫn đưa tới hành động bởi

quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo spiritus sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona spiritus sancti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis sit ita boni consilii quod aliis consilium praebeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

AD TERTIUM dicendum quod filii Dei aguntur a spiritu sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quae est facultas voluntatis et rationis. Et sic inquantum ratio a spiritu sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

reason to perform any particular action, and this research is called counsel. Hence the Holy Ghost is said to move the rational creature by way of counsel, wherefore counsel is reckoned among the gifts of the Holy Ghost.

Reply to objection 1. Prudence or (deliberating well), whether acquired or infused, directs man in the research of counsel according to principles that the reason can grasp; hence prudence or (deliberating well) makes man take good counsel either for himself or for another. Since, however, human reason is unable to grasp the singular and contingent things which may occur, the result is that "the thoughts of mortal men are fearful, and our counsels uncertain" (Wis. 9:14). Hence in the research of counsel, man requires to be directed by God who comprehends all things: and this is done through the gift of counsel, whereby man is directed as though counseled by God, just as, in human affairs, those who are unable to take counsel for themselves, seek counsel from those who are wiser.

Reply to objection 2. That a man be of such good counsel as to counsel others, may be due to a gratuitous grace; but that a man be counselled by God as to what he ought to do in matters necessary for salvation is common to all holy persons.

Reply to objection 3. The children of God are moved by the Holy Ghost according to their mode, without prejudice to their free-will which is the "faculty of will and reason" [*Sent. iii, D, 24]. Accordingly the gift of counsel is befitting the children of God in so far as the reason is instructed by the Holy Ghost about what we have to do.

le nom de conseil. C'est pourquoi le Saint-Esprit meut la créature raisonnable par mode de conseil. Et c'est pourquoi le conseil figure parmi les dons du Saint-Esprit.

Solutions 1. La prudence ou eubulia, qu'elle soit acquise ou infuse, dirige l'homme dans la recherche du conseil selon ce que peut comprendre la raison; aussi, par la prudence ou eubulia, est-on de bon conseil pour soi ou pour les autres. Mais parce que la raison humaine ne peut comprendre dans leur singularité les événements contingents, il en résulte que " les pensées des mortels sont timides, et incertaines nos prévoyances ", dit le livre de la Sagesse (9, 14). Pour cette raison, l'homme a besoin dans la recherche du conseil d'être dirigé par Dieu qui comprend toute chose. Tel est le rôle du don du conseil, par lequel l'homme est dirigé pour ainsi dire par le conseil qu'il reçoit de Dieu. Pareillement, dans les affaires humaines, ceux qui ne trouvent pas par euxmêmes le conseil voulu requièrent le conseil d'hommes plus sages.

2. Qu'un homme soit à ce point de bon conseil qu'il puisse conseiller les autres, cela peut relever d'une grâce gratuitement donnée. Mais qu'un homme reçoive de Dieu le conseil relatif à une action nécessaire au salut, cela est commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante.

3. Les fils de Dieu sont mus par le Saint-Esprit selon leur mode d'être, c'est-à-dire en gardant leur libre arbitre, qui est faculté de volonté et de raison. Ainsi, en tant que la raison est instruite par le Saint-Esprit de ce qu'il faut faire, le don de conseil convient aux enfants de Dieu.

sự tìm kiếm thuộc về trí năng của nó, và sự tìm kiếm này mặc lấy tên là khuyến dụ. Do đó, Chúa Thánh Thần dẫn đưa thụ tạo có lý trí theo thể cách của sự khuyến dụ. Và do đó ân huệ khuyến dụ có mặt trong số các ân huệ của Chúa Thánh Thần.

GIẢI ĐÁP 1. Đức trí thuật hoặc đức xét đoán ngay thẳng, dầu nó là đắc thủ hoặc phú nhập, dẫn đưa con người trong sự tìm kiếm sự khuyến dụ tùy theo điều mà trí năng có thể lãnh hội được; như vậy nhờ đức trí thuật hoặc nhờ đức xét đoán ngay thẳng, người ta có sự xét đoán tốt cho mình hoặc cho kẻ khác. Mà bởi vì trí năng nhân loại, không thể lãnh hội các biến cố bất tất trong đơn độc tính của chúng, do đó mà các tư tưởng của nhân loại hay chết là những sự lo xa nhút nhát và không chắc chắn theo lời nói của sách Khôn ngoan (9,14). Vì lý do này, con người cần được Thiên Chúa dẫn đưa trong sự tìm kiếm sự khuyến dụ, bởi vì Thiên Chúa hiểu biết mọi sự vật: đó là chức phận của ân huệ khuyến dụ nhờ đó con người được dẫn đưa bởi sự khuyến dụ họ lãnh nhận từ Thiên Chúa. Cũng vậy, trong các công việc nhân loại, những người tự mình không gặp được sự khuyến dụ cần phải có, cần đến sự khuyến dụ của những người khôn ngoan hơn.

2. Việc một người nào có sự khuyến dụ tốt đến nỗi họ có thể khuyến dụ cho những người khác, điều đó có thể lệ thuộc vào ân sủng ban cho nhưng không; còn việc người nào lãnh nhận từ Thiên Chúa sự khuyến dụ liên hệ với hành động cần thiết cho sự cứu rỗi, điều đó chung cho mọi người có ơn thánh hóa.

3. Con cái Thiên Chúa được Chúa Thánh Thần dẫn đưa theo thể cách hiện hữu của họ, nghĩa là bằng cách giữ gìn tự do ý chí của họ, là năng lực của ý chí và của trí năng. Như vậy, trong tư cách trí năng được Chúa Thánh Thần dạy bảo về điều họ phải làm, ân huệ khuyến dụ thích hợp cho con cái Thiên Chúa.

ARTICULUS 2
Utrum donum consilii respondeat convenienter virtuti prudentiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiae. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiae, supremus autem actus eius est praecipere, medius autem iudicare; videtur quod donum respondens prudentiae non sit consilium, sed magis iudicium vel praeceptum.

ARTICLE 2
Whether the gift of counsel corresponds to the virtue of prudence ?

Objections 1. It would seem that the gift of counsel does not fittingly correspond to the virtue of prudence. For "the highest point of that which is underneath touches that which is above," as Dionysius observes (Div. Nom. vii), even as a man comes into contact with the angel in respect of his intellect. Now cardinal virtues are inferior to the gifts, as stated above (FS, Q[68], A[8]). Since, then, counsel is the first and lowest act of prudence, while command is its highest act, and judgment comes between, it seems that the gift corresponding to prudence is not counsel, but rather a gift of

ARTICLE 2
Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence ?

Objections 1. Il semble qu'il n'y corresponde pas exactement, car la réalité inférieure, en ce quelle a de plus élevé, rejoint la réalité supérieure, comme le montre Denys; c'est ainsi que l'homme rejoint l'ange par son intelligence. Mais la vertu cardinale est inférieure au don, nous l'avons dit. Donc, puisque le conseil est le premier et le moins élevé des actes de la prudence, tandis que l'acte le plus élevé de cette vertu est le commandement et que son acte intermédiaire est le jugement, il semble que le don correspondant à la prudence ne soit pas le conseil, mais plutôt le jugement ou le

TIẾT 2
Ân huệ khuyến dụ tương ứng với đức trí thuật ?

VẤN NẠN 1. Thực tại hạ tầng, trong điều nó có cao thượng hơn, nó phối hợp với thực tại thượng tầng như Denys minh chứng (De Div. Nom. 7,3); chính như vậy mà nhân loại phối hợp với thiên thần bằng trí tuệ của mình. Mà bản đức ở dưới ân huệ như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.68, a.8). Vậy, bởi vì ân huệ khuyến dụ là hành động thứ nhất và kém cao hơn các hành động của đức trí thuật, trong khi hành động cao nhất của đức trí thuật là việc ra lệnh và hành động trung gian của nó là sự phán đoán, xem ra ân huệ Chúa Thánh Thần tương ứng với đức trí thuật không phải là ân huệ khuyến dụ, nhưng đúng hơn đó là sự phán

PRAETEREA, uni virtuti sufficienter auxilium praebetur per unum donum, quia quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro de causis. Sed prudentiae auxilium praebetur per donum scientiae, quae non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiae.

PRAETEREA, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiae.

SED CONTRA est quod donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

RESPONDEO dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est; inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

AD SECUNDUM dicendum quod scientiae donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculativa, sed secundum quandam extensionem eam adiuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

AD TERTIUM dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur

judgment or command.

2. Further, one gift suffices to help one virtue, since the higher a thing is the more one it is, as proved in De Causis. Now prudence is helped by the gift of knowledge, which is not only speculative but also practical, as shown above (Q[9], A[3]). Therefore the gift of counsel does not correspond to the virtue of prudence.

3. Further, it belongs properly to prudence to direct, as stated above (Q[47], A[8]). But it belongs to the gift of counsel that man should be directed by God, as stated above (A[1]). Therefore the gift of counsel does not correspond to the virtue of prudence.

On the contrary, The gift of counsel is about what has to be done for the sake of the end. Now prudence is about the same matter. Therefore they correspond to one another.

I answer that, A lower principle of movement is helped chiefly, and is perfected through being moved by a higher principle of movement, as a body through being moved by a spirit. Now it is evident that the rectitude of human reason is compared to the Divine Reason, as a lower motive principle to a higher: for the Eternal Reason is the supreme rule of all human rectitude. Consequently prudence, which denotes rectitude of reason, is chiefly perfected and helped through being ruled and moved by the Holy Ghost, and this belongs to the gift of counsel, as stated above (A[1]). Therefore the gift of counsel corresponds to prudence, as helping and perfecting it.

Reply to objection 1. To judge and command belongs not to the thing moved, but to the mover. Wherefore, since in the gifts of the Holy Ghost, the position of the human mind is of one moved rather than of a mover, as stated above (A[1]; FS, Q[68], A[1]), it follows that it would be unfitting to call the gift corresponding to prudence by the name of command or judgment rather than of counsel whereby it is possible to signify that the counselled mind is moved by another counselling it.

Reply to objection 2. The gift of knowledge does not directly correspond to prudence, since it deals with speculative matters: yet by a kind of extension it helps it. On the other hand the gift of counsel corresponds to prudence directly, because it is concerned about the same things.

Reply to objection 3. The mover that is moved, moves through being moved. Hence the human mind, from the very fact that it is

commandement.

2. Une seule vertu est pleinement aidée par un seul don; car plus un être est élevé, plus il est unifié, comme il est prouvé au livre Des causes. Mais la prudence est secourue par le don de science, qui n'est pas seulement spéculatif mais pratique, comme on l'a établi plus haut. Donc le don de conseil ne correspond pas à la vertu de prudence.

3. Il appartient en propre à la prudence de diriger, comme on l'a établi plus haut. Mais il relève du don de conseil que l'homme soit dirigé par Dieu, nous venons de le dire. Donc le don de conseil n'a pas rapport à la vertu de prudence.

En sens contraire, le don de conseil concerne les actions à accomplir en vue de la fin. Mais la prudence a le même objet. Donc ils se correspondent.

Réponse : Un principe inférieur de mouvement est secouru et perfectionné avant tout en étant mû par un principe moteur plus élevé, comme le corps lorsqu'il est mû par l'esprit. Or, il est clair que la rectitude de la raison humaine se rapporte à la raison divine comme un principe inférieur de mouvement se rapporte à un principe plus élevé; car la raison éternelle est la règle suprême de toute rectitude humaine. Et c'est pourquoi la prudence qui implique rectitude de raison est souverainement perfectionnée et aidée en ce qu'elle est réglée et mue par le Saint-Esprit. Telle est l'oeuvre du don de conseil, comme on l'a dit. Donc le don de conseil correspond à la prudence, comme la secourant et la perfectionnant.

Solutions 1. Juger et commander n'est pas le fait de ce qui est mû, mais de ce qui meut. Et parce que dans les dons du Saint-Esprit l'âme humaine n'a pas pour rôle de mouvoir mais plutôt d'être mue, comme nous l'avons dit, il ne convenait pas que le don correspondant à la prudence fût appelé commandement ou jugement, mais conseil, car ce mot signifie la motion reçue dans l'esprit conseillé de la part de celui qui conseille.

2. Le don de science ne correspond pas directement à la prudence, puisqu'il se trouve dans la partie spéculative, mais vient à son secours par une certaine extension. Tandis que le don de conseil correspond directement à la prudence, ayant le même objet.

3. Tout être qui meut en étant mû lui-même, meut du fait qu'il est mû. Aussi l'âme humaine, du fait queue est dirigée par le Saint-Esprit,

đoán hoặc sự ra lệnh.

2. Một nhân đức duy nhất được trợ giúp đầy đủ bởi một ân huệ duy nhất; bởi vì hữu thể càng cao, càng được đơn nhất hóa như Triết gia đã minh chứng (De Causis 3,9). Mà đức trí thuật được giúp đỡ bởi ân huệ hiểu biết, là ân huệ không những suy lý mà còn thực tiễn như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.9, a.3). Vậy ân huệ khuyến dụ không tương ứng với đức trí thuật.

3. Điều riêng của đức trí thuật là hướng dẫn như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.50, a.1, ad.1). Mà điều lệ thuộc vào ân huệ khuyến dụ là con người được Thiên Chúa hướng dẫn như chúng ta mới đề cập đến. Vậy ân huệ khuyến dụ không quan hệ với đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Ơn khuyến dụ liên hệ với các hành động phải hoàn thành vì mục đích. Mà đức trí thuật có cùng một đối tượng. Vậy chúng tương ứng với nhau.

TRẢ LỜI. Nguyên lý hạ tầng của sự chuyển động được trợ giúp và kiện toàn trước hết bởi nó được động do nguyên lý chủ động cao hơn, như vật thể khi nó được động bởi tinh thần. Mà rõ ràng là sự ngay thẳng của trí năng nhân loại quy về trí năng Thiên Chúa như nguyên lý hạ tầng của sự chuyển động quy về nguyên lý cao hơn; vì trí năng vĩnh cửu là nguyên tắc tối cao cho mọi sự ngay thẳng của nhân loại. Và do đó đức trí thuật bao hàm sự ngay thẳng của trí năng một cách tối thượng được kiện toàn và trợ giúp trong điều nó được sắp đặt và dẫn đưa bởi Chúa Thánh Thần. Đó là công việc của ân huệ khuyến dụ như đã nói ở trước. Vậy ân huệ khuyến dụ tương ứng với đức trí thuật bằng cách trợ giúp nó và kiện toàn nó.

GIẢI ĐÁP 1. Việc phán đoán và việc ra lệnh không phải là việc làm của cái gì bị động, nhưng là của cái gì động. Và bởi vì trong các ân huệ Chúa Thánh Thần linh hồn không có vai trò động nhưng có vai trò bị động như chúng ta đã nói (a.1; I-II, Q.68, a.1), một cách không thích hợp ân huệ tương ứng với đức trí thuật gọi là sự ra lệnh hoặc sự phán đoán, nhưng là sự khuyến dụ, bởi vì từ ngữ này biểu thị sự động đã được lãnh nhận trong tinh thần được khuyến dụ về phía kẻ khuyến dụ.

2. Ân huệ hiểu biết không tương ứng cách trực tiếp với đức trí thuật, bởi vì nó ở trong phần suy lý, nhưng đến trợ giúp đức trí thuật bởi một sự mở rộng nào đó. Trong khi ân huệ khuyến dụ tương ứng trực tiếp với đức trí thuật, bởi vì có cũng một đối tượng.

3. Mọi hữu thể động đang khi chúng bị động, thì động do sự kiện bị động. Như vậy, linh hồn do sự kiện nó được hướng dẫn bởi Chúa Thánh

a spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS 3
Utrum donum consilii maneat in patria

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quae sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

PRAETEREA, consilium dubitationem importat, in his enim quae manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per philosophum, in III Ethic. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

PRAETEREA, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. XI, *quis consiliarius eius fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, XVII Moral., cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae consilium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, dona spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis movetur a Deo. Circa motionem autem humanae mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio eius quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum, sicut domus, postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formae ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formae, sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem

directed by the Holy Ghost, is enabled to direct itself and others.

ARTICLE 3 Whether the gift of counsel remains in heaven ?

Objections 1. It would seem that the gift of counsel does not remain in heaven. For counsel is about what has to be done for the sake of an end. But in heaven nothing will have to be done for the sake of an end, since there man possesses the last end. Therefore the gift of counsel is not in heaven.

2. Further, counsel implies doubt, for it is absurd to take counsel in matters that are evident, as the Philosopher observes (Ethic. iii, 3). Now all doubt will cease in heaven. Therefore there is no counsel in heaven.

3. Further, the saints in heaven are most conformed to God, according to 1 Jn. 3:2, "When He shall appear, we shall be like to Him." But counsel is not becoming to God, according to Rom. 11:34, "Who hath been His counsellor?" Therefore neither to the saints in heaven is the gift of counsel becoming.

On the contrary, Gregory says (Moral. xvii, 12): "When either the guilt or the righteousness of each nation is brought into the debate of the heavenly Court, the guardian of that nation is said to have won in the conflict, or not to have won."

I answer that, As stated above (A[2]; FS, Q[68], A[1]), the gifts of the Holy Ghost are connected with the motion of the rational creature by God. Now we must observe two points concerning the motion of the human mind by God. First, that the disposition of that which is moved, differs while it is being moved from its disposition when it is in the term of movement. Indeed if the mover is the principle of the movement alone, when the movement ceases, the action of the mover ceases as regards the thing moved, since it has already reached the term of movement, even as a house, after it is built, ceases being built by the builder. On the other hand, when the mover is cause not only of the movement, but also of the form to which the movement tends, then the action of the mover does not cease even after the form has been attained: thus the sun lightens the air even after it is lightened. In this way, then, God causes in us virtue and knowledge, not only when we first acquire them, but also as long as we persevere in them: and it is thus that God causes in the blessed a knowledge of what

devient capable de se diriger, elle-même et les autres.

ARTICLE 3 Le don de conseil subsistent dans la patrie ?

Objections 1. Il semble que non, car le conseil concerne les actions à accomplir en vue d'une fin. Mais dans la patrie aucune action ne devra être accomplie en vue d'une fin, puisque les hommes y seront en possession de leur fin. Donc il n'y a pas de don de conseil dans la patrie.

2. Le conseil suppose un doute, car il est ridicule de délibérer en matière évidente, comme le montre le Philosophe. Or dans la patrie tout doute sera supprimé. Donc il n'y a pas de don de conseil dans la patrie.

3. Dans la patrie, les saints seront rendus parfaitement conformes à Dieu, selon le mot de S. Jean (1 Jn 3, 2): " Lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables. " Mais le conseil ne sied pas à Dieu, selon S. Paul (Rm 11, 34): " Qui a été son conseil? " Donc le don de conseil ne convient pas non plus aux saints dans la patrie.

En sens contraire, S. Grégoire déclare: " Lorsque la faute ou la justice de chaque nation est déférée au conseil de la cour céleste, le chef de cette nation est proclamé vainqueur ou non dans le combat. "

Réponse : Nous l'avons dit, les dons du Saint-Esprit se rapportent à la motion par Dieu de la créature raisonnable. Or deux choses sont à considérer relativement à cette motion. La première, c'est que la disposition de ce qui est mû tant que dure le mouvement, est différente de sa disposition au terme du mouvement. Et tout d'abord, dans le cas où ce qui meut est seulement principe du mouvement, lorsque cesse le mouvement, cesse aussi l'action du moteur sur le mobile désormais parvenu au terme; ainsi la maison, une fois construite, ne continue pas d'être bâtie par le bâtisseur. Mais quand ce qui meut est cause non seulement du mouvement, mais aussi de la forme à laquelle le mouvement était ordonné, l'action du moteur ne cesse pas une fois la forme acquise; c'est ainsi que le soleil continue d'éclairer l'air après que celui-ci a reçu la lumière. De la même manière, Dieu cause en nous la vertu et la connaissance non seulement lorsque nous les acquérons pour la première fois, mais encore aussi longtemps que nous y persévérons. Dieu cause ainsi chez les bienheureux la connaissance des actions à faire,

Thần, trở nên có khả năng hướng dẫn chính mình và hướng dẫn kẻ khác.

TIẾT 3
Ơn khuyến dụ tồn tại ở quê Trời ?

VẤN NẠN 1. Ân huệ khuyến dụ liên hệ với các hành động phải hoàn thành vì mục đích. Mà ở quê trời không hành động nào phải hoàn thành vì mục đích, bởi vì nhân loại ở đó với sự chiếm hữu mục đích của mình. Vậy không có ân huệ khuyến dụ ở nơi quê trời.

2. Ân huệ khuyến dụ giả định sự nghi ngờ bởi vì việc xét đoán trong vấn đề hiển hiện không hợp lý như Triết gia minh chứng (Eth. 3,3). Mà ở nơi quê trời, mọi sự nghi ngờ đều không còn. Vậy không có ân huệ khuyến dụ ở nơi quê trời.

3. Ở nơi quê trời, các thánh sẽ trở nên hoàn toàn phù hợp với Thiên Chúa theo lời thánh Gioan (1Ga 3,2) nói: "Khi Ngài xuất hiện, chúng ta sẽ trở nên tương tự với Ngài." Mà sự khuyến dụ không thích hợp với Thiên Chúa theo lời thánh Phaolô (Rm 11,34): "Có ai làm cố vấn cho Ngài?" Vậy ân huệ khuyến dụ không còn thích hợp nữa cho các thánh ở nơi quê trời.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô công bố (Moral. 17,12): "Khi tội lỗi hoặc sự công chính của mỗi dân tộc bị đưa ra trước hội đồng của triều đình thiên quốc, người quốc trưởng của dân tộc này sẽ được công bố là nhà chiến thắng hoặc không trong cuộc chiến đấu."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), các ân huệ Chúa Thánh Thần quy về sự động thụ tạo có trí năng bởi Thiên Chúa, mà hai điều phải được cứu xét trong sự động này. Điều thứ nhất, đó là sự sắp đặt của điều bị động bao lâu tồn tại sự chuyển động thì phân biệt với sự sắp đặt của nó ở điểm cuối cùng của sự chuyển động. Và trước tiên, trong trường hợp cái gì động chỉ là nguyên lý của sự động, khi sự chuyển động chấm dứt, cũng chấm dứt hành động của chủ động trên động tử để đến điểm cuối cùng; như tòa nhà, một khi đã được xây cất xong, không còn tiếp tục được xây cất bởi người thợ xây; song, cái gì động là nguyên nhân không những của sự chuyển động, mà còn là nguyên nhân của mô thể mà sự chuyển động được sắp đặt đến đó, hành động của chủ động không chấm dứt một khi mô thể đã đạt tới được; chính như thế mà mặt trời tiếp tục soi sáng không khí sau khi nó đã lãnh nhận sự sáng. Cũng theo một thể cách, Thiên Chúa tạo nên trong chúng ta nhân đức và sự tri thức không những khi chúng ta thu lượm chúng lần đầu tiên, mà còn bao lâu chúng ta bền vững tiếp tục điều đó. Thiên Chúa cũng tạo nên ở nơi những phúc nhân sự tri thức về các hành động phải hoàn thành, không phải bằng cách dạy cho họ biết điều không biết, nhưng bằng cách duy trì ở họ sự tri thức các hành động này. Tuy nhiên,

eorum quae agenda sunt. Tamen quaedam sunt quae beati, vel Angeli vel homines, non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens. In mente vero beatorum circa ea quae non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium, VI cap. Eccl. Hier., non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt., quod Angeli de inferioribus Deum consulunt. Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quae sciunt; et inquantum illuminantur de his quae nesciunt circa agenda.

is to be done, not as though they were ignorant, but by continuing that knowledge in them. Nevertheless there are things which the blessed, whether angels or men, do not know: such things are not essential to blessedness, but concern the government of things according to Divine Providence. As regards these, we must make a further observation, namely, that God moves the mind of the blessed in one way, and the mind of the wayfarer, in another. For God moves the mind of the wayfarer in matters of action, by soothing the pre-existing anxiety of doubt; whereas there is simple nescience in the mind of the blessed as regards the things they do not know. From this nescience the angel's mind is cleansed, according to Dionysius (Coel. Hier. vii), nor does there precede in them any research of doubt, for they simply turn to God; and this is to take counsel of God, for as Augustine says (Gen. ad lit. v, 19) “the angels take counsel of God about things beneath them”: wherefore the instruction which they receive from God in such matters is called “counsel.” Accordingly the gift of counsel is in the blessed, in so far as God preserves in them the knowledge that they have, and enlightens them in their nescience of what has to be done.

non en leur apprenant ce qu'ils ignoraient, mais en maintenant en eux la connaissance de ces actions. Il y a cependant certaines choses que les bienheureux, anges ou hommes, ne connaissent pas; elles n'appartiennent pas à l'essence de la béatitude, mais concernent le gouvernement providentiel du monde. Et sur ce point intervient la seconde considération: à savoir que Dieu ne meut pas de la même manière les âmes des bienheureux et les âmes des voyageurs. Car pour ces dernières, la motion divine qui dirige leurs actions apaise en elles l'anxiété d'un doute qu'elles avaient d'abord éprouvée. Chez les bienheureux au contraire il y a simple ignorance de ce qu'ils ne connaissent pas, et les anges même ont à en être purifiés, selon Denys. Chez eux il n'y a pas d'abord recherche et incertitude, mais simple conversion à Dieu. C'est ce qui s'appelle demander conseil à Dieu. S. Augustin dit en ce sens que les anges consultent Dieu sur les réalités d'ici-bas. On nomme donc conseil l'instruction qu'ils reçoivent de Dieu. De cette façon, le don de conseil se trouve chez les bienheureux en tant que Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent; et en tant qu'ils reçoivent de Dieu la lumière sur ce qu'ils ignorent relativement à leur action.

một số sự vật các kẻ vinh phúc, thiên thần hoặc nhân loại, không hiểu biết được; chúng không thuộc về yếu tính của vinh phúc, nhưng liên hệ với sự Thiên Chúa quan phòng cai trị vũ trụ. Và về điểm này, có sự can thiệp của sự cứu xét thứ hai: nghĩa là Thiên Chúa không theo một thể cách dẫn đưa các linh hồn của những người được vinh phúc và những linh hồn của những người lữ hành trần gian. Vì đối với các linh hồn của những người lữ hành, sự dẫn đưa của Thiên Chúa hướng dẫn các hành động của họ làm cho họ yên ổn khỏi áy náy lo lắng về sự nghi ngờ mà họ đã cảm thấy trước kia ở nơi các người được vinh phúc trái lại, có sự không biết đơn giản về điều họ không hiểu biết, và ngay các thiên thần cũng phải được giải thoát khỏi sự không biết này như Denys trình bày (De Car. Hier. 8,3). Ở nơi các thiên thần, trước tiên không có sự tìm kiếm và không có sự không chắc chắn, nhưng chỉ có sự đơn giản quay mình đến với Thiên Chúa. Đó là điều được người ta gọi là bàn hỏi với Thiên Chúa. Thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 5,19) đã nói theo ý nghĩa này là các thiên thần bàn hỏi với Thiên Chúa về các thực tại trong vũ trụ. Vậy người ta gọi sự khuyến dụ là sự dạy dỗ các thiên thần lãnh nhận từ Thiên Chúa. Theo thể cách này, ân huệ khuyến dụ hiện hữu nơi các phúc nhân trong tư cách Thiên Chúa tiếp tục cho họ hiểu biết về điều họ hiểu biết; và trong tư cách họ lãnh nhận từ Thiên Chúa sự sáng về điều họ không biết đối với hành động của mình.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant; vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Reply to objection 1. Even in the blessed there are acts directed to an end, or resulting, as it were, from their attainment of the end, such as the acts of praising God, or of helping on others to the end which they themselves have attained, for example the ministrations of the angels, and the prayers of the saints. In this respect the gift of counsel finds a place in them.

Solutions 1. Même chez les bienheureux, il y a des actes qui sont ordonnés à la fin, soit qu'ils procèdent, pour ainsi dire, de la fin déjà obtenue, comme la louange qu'ils adressent à Dieu; soit que ces actes aient pour effet d'attirer les autres à la fin qu'eux-mêmes possèdent, comme font les ministères des anges et les prières des saints. A l'égard de tels actes, le don de conseil a sa place chez eux.

GIẢI ĐÁP 1. Ngay ở nơi các phúc nhân, có các hành động được sắp đặt với mục đích, hoặc chúng phát xuất từ mục đích đã đạt được, như sự ca tụng họ dâng lên Thiên Chúa; hoặc các hành động này có hiệu quả lôi kéo những kẻ khác đến với mục đích mà chính họ chiếm hữu như các sự phục vụ của thiên thần và các lời cầu nguyện của các thánh. Đối với các hành động như thế, ân huệ khuyến dụ hiện hữu ở nơi họ.

AD SECUNDUM dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Reply to objection 2. Doubt belongs to counsel according to the present state of life, but not to that counsel which takes place in heaven. Even so neither have the theological virtues quite the same acts in heaven as on the way thither.

2. Le doute qui se rattache au conseil caractérise l'état de la vie présente; il ne se rattache plus au conseil dans la patrie. Semblablement, les vertus cardinales n'ont pas tout à fait les mêmes actes dans la patrie et au cours du voyage.

2. Sự nghi ngờ quy về ân huệ khuyến dụ đánh dấu tình trạng đời sống hiện tại; nó không quy về ân huệ khuyến dụ ở quê trời. Cũng vậy, các bản đức hoàn toàn không có cũng các hành động như nhau ở quê trời và ở đời sống lữ hành.

AD TERTIUM dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

Reply to objection 3. Counsel is in God, not as receiving but as giving it: and the saints in heaven are conformed to God, as receivers to the source whence they receive.

3. Le conseil n'est pas chez Dieu comme en celui qui le reçoit, mais comme en celui qui le donne. Or les saints dans la patrie sont conformés à Dieu comme celui qui reçoit est conformé au principe dont il subit l'influence.

3. Ân huệ khuyến dụ không hiện hữu ở nơi Thiên Chúa như ở nơi kẻ lãnh nhận nó, nhưng là ở nơi kẻ ban phát nó. Mà các thánh ở quê trời phù hợp với Thiên Chúa như kẻ lãnh nhận phù hợp với nguyên lý mà nó chịu ảnh hưởng.

ARTICULUS 4
Utrum quinta beatitudo, quae est de misericordia, respondeat dono consilii

ARTICLE 4
Whether the fifth beatitude, which is that of mercy, corresponds to the gift of counsel ?

ARTICLE 4
La cinquième béatitude “ Bienheureux les miséricordieux “ correspond-elle au don de conseil ?

TIẾT 4
Mối húc thứ năm : “Phúc cho những kẻ có lòng thương xót” tương ứng với ân huệ khuyến dụ ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non

Objections 1. It would seem that the fifth beatitude, which is that of mercy, does not correspond to the

Objections 1. Il ne semble pas, car toutes les béatitudes sont des actes vertueux déterminés, nous l'avons

VẤN NẠN 1. Mọi mối phúc thật là những hành động nhân đức nhất định như chúng ta đã trình bày ở trước (I-

respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

PRAETEREA, praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis, consilium autem datur de his quae non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam*, paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiae.

PRAETEREA, fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationem quandam spiritualem quae consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. V. Ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilii.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare*.

RESPONDEO dicendum quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae, ratione iam dicta.

AD SECUNDUM dicendum quod consilium, secundum quod est donum spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quae ordinantur in finem vitae aeternae, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

AD TERTIUM dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quae

gift of counsel. For all the beatitudes are acts of virtue, as stated above (FS, Q[69], A[1]). Now we are directed by counsel in all acts of virtue. Therefore the fifth beatitude does not correspond more than any other to counsel.

2. Further, precepts are given about matters necessary for salvation, while counsel is given about matters which are not necessary for salvation. Now mercy is necessary for salvation, according to James 2:13, "Judgment without mercy to him that hath not done mercy." On the other hand poverty is not necessary for salvation, but belongs to the life of perfection, according to Mat. 19:21. Therefore the beatitude of poverty corresponds to the gift of counsel, rather than to the beatitude of mercy.

3. Further, the fruits result from the beatitudes, for they denote a certain spiritual delight resulting from perfect acts of virtue. Now none of the fruits correspond to the gift of counsel, as appears from Gal. 5:22, 23. Therefore neither does the beatitude of mercy correspond to the gift of counsel.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. iv): "Counsel is befitting the merciful, because the one remedy is to be delivered from evils so great, to pardon, and to give."

I answer that, Counsel is properly about things useful for an end. Hence such things as are of most use for an end, should above all correspond to the gift of counsel. Now such is mercy, according to 1 Tim. 4:8, "Godliness [*'Pietas,' which our English word 'pity,' which is the same as mercy; see note on SS, Q[30], A[1]] is profitable to all things." Therefore the beatitude of mercy specially corresponds to the gift of counsel, not as eliciting but as directing mercy.

Reply to objection 1. Although counsel directs in all the acts of virtue, it does so in a special way in works of mercy, for the reason given above.

Reply to objection 2. Counsel considered as a gift of the Holy Ghost guides us in all matters that are directed to the end of eternal life whether they be necessary for salvation or not, and yet not every work of mercy is necessary for salvation.

Reply to objection 3. Fruit denotes something ultimate. Now the ultimate in practical matters consists not in knowledge but in an action which is the end. Hence nothing pertaining to practical knowledge is numbered among the fruits, but only such things as

établi. Mais le conseil nous dirige dans tous les actes des vertus. Donc la cinquième béatitude ne correspond pas plus qu'une autre au conseil.

2. Les préceptes prescrivent ce qui est nécessaire au salut, le conseil ce qui n'est pas nécessaire au salut. Or la miséricorde est nécessaire au salut, selon ce texte (Jc 2, 13): " Celui-là subira un jugement sans miséricorde, qui n'a pas fait miséricorde. " La pauvreté au contraire n'est pas nécessaire au salut mais appartient à la vie parfaite, selon l'Évangile (Mt 19, 21). Donc la béatitude de la pauvreté répond mieux au don de conseil que celle de la miséricorde.

3. Les fruits font suite aux béatitudes; ils disent en effet un certain plaisir spirituel qui suit les actes parfaits des vertus. Mais aucun fruit ne répond au don de conseil, comme il ressort de la lettre aux Galates (5, 2**2.** 23). Donc la béatitude de la miséricorde ne répond pas non plus au don de conseil.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " le conseil convient aux miséricordieux; car le seul remède qui nous délivre de si grands maux est de remettre aux autres et de pardonner ".

Réponse : Le conseil concerne proprement ce qui est utile en vue de la fin. Ce qui a le plus d'utilité en vue de la fin est donc aussi ce qui correspond le mieux au don de conseil. Or, telle est la miséricorde, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout. " Et c'est pourquoi au don de conseil correspond spécialement la béatitude de la miséricorde, non comme l'acte que ce don produit lui-même, mais comme celui qu'il dirige.

Solutions 1. Bien que le conseil dirige dans tous les actes vertueux, il dirige spécialement dans les oeuvres de miséricorde, pour la raison qu'on vient de dire.

2. Le conseil comme don du Saint-Esprit nous dirige en toute action ordonnée à la fin de la vie éternelle, qu'elle soit nécessaire au salut ou non. Mais il est vrai que toute oeuvre de miséricorde n'est pas nécessaire au salut.

3. Le fruit dit quelque chose d'ultime. Dans la vie pratique, l'ultime n'est pas dans la connaissance mais dans l'opération, qui est la fin recherchée. C'est pourquoi parmi les fruits, il n'en est aucun qui se rapporte à la connaissance pratique; on ne

II, Q.69, a.1). Mà ân huệ khuyến dụ hướng dẫn chúng ta trong mọi hành động của các nhân đức. Vậy mối phúc thật thứ năm không tương ứng hơn mối phúc thật nào khác với ân huệ khuyến dụ.

2. Các mệnh lệnh truyền khiến cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi; ân huệ khuyến dụ truyền khiến cái gì không cần thiết cho sự cứu rỗi. Mà lòng thương xót cần thiết cho sự cứu rỗi theo lời ghi chép: "Ai không thương xót sẽ bị sự xét xử không có sự thương xót" (Gc 2,13). Sự nghèo khó, trái lại, không cần thiết cho sự cứu rỗi, nhưng thuộc về đời sống hoàn hảo theo phúc âm (Mt 19,21). Vậy mối phúc thật về sự nghèo khó đáp ứng với ân huệ khuyến dụ một cách tốt đẹp hơn mối phúc về lòng thương xót.

3. Hoa quả đi theo các mối hạnh phúc; quả thế, chúng nói lên một sự vui thú thiêng liêng nào đó đi theo sau các hành động hoàn hảo của các nhân đức. Mà không hoa quả nào đáp ứng với ân huệ khuyến dụ như người ta thấy điều đó trong thư gửi tín hữu Galata (5,22-23). Vậy mối phúc lòng thương xót cũng không đáp ứng với ân huệ khuyến dụ.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monie 4,34) khẳng định ân huệ khuyến dụ thích hợp người có lòng thương xót; bởi vì vị thuốc duy nhất cứu chúng ta khỏi rất nhiều sự dữ là tha thứ cho các kẻ khác.

TRẢ LỜI : Ân huệ khuyến dụ một cách xác thực liên hệ với cái gì ích lợi vì mục đích. Cái gì ích lợi nhất vì mục đích, cũng là cái gì tương ứng tốt nhất với ân huệ khuyến dụ. Mà, đó là lòng thương xót theo lời nói của thánh Phaolô (1Tm 4,8): "Lòng lân tuất ích lợi cho mọi sự vật." Và do đó, mối phúc lòng thương xót đáp ứng một cách đặc biệt với ân huệ khuyến dụ, không phải trong tư cách là hành động được sản xuất bởi chính ân huệ này, nhưng với tư cách là hành động được hướng dẫn bởi ân huệ này.

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu ơn khuyến dụ hướng dẫn mọi hành động nhân đức, nó một cách đặc biệt hướng dẫn các công việc do lòng thương xót vì lý do mới trình bày.

2. Sự khuyến dụ trong tư cách là ân huệ Chúa Thánh Thần hướng dẫn chúng ta trong mọi hành động được sắp đặt tới mục đích cho sự sống đời đời, dầu hành động đó cần thiết cho sự cứu rỗi hoặc không cần thiết; mà sự thật là không phải mọi công việc do lòng thương xót đều cần thiết cho sự cứu rỗi.

3. Hoa quả nói lên một cái gì cuối cùng, trong đời sống thực tiễn, cái cuối cùng không ở trong sự hiểu biết, nhưng ở trong hành động là mục đích được tìm kiếm. Do đó, ở trong các quả, không có quả nào quy về sự hiểu biết thực tiễn; người ta chỉ nói đến cái gì quan hệ với các hành động

pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quae ponitur bonitas et benignitas, quae respondent misericordiae.

pertain to action, in which practical knowledge is the guide. Among these we find “goodness” and “benignity” which correspond to mercy.

mentionne que ce qui concerne les opérations à l'égard desquelles la connaissance pratique est directrice. Parmi eux figurent la bonté et la bénignité, qui correspondent à la miséricorde.

được hướng dẫn bởi sự hiểu biết thực tiễn, ở trong các hoa quả có mặt thiện tính và tính hiền lành tương ứng với mối phúc về lòng thương xót.

QUAESTIO 53

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE

OF IMPRUDENCE (SIX ARTICLES)

L'IMPRUDENCE

SỰ BẤT CẨN

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae. Dicit autem Augustinus, in IV contra Iulian., quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia*. Primo ergo considerandum est de vitiis quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae vel eorum quae ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quae habent quandam similitudinem falsam cum prudentia quae scilicet contingunt per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo, primo quidem, de imprudentia; secundo, de negligentia, quae sollicitudini opponitur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de praecipitatione, sive temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

We must now consider the vices opposed to prudence. For Augustine says (Contra Julian. iv, 3): “There are vices opposed to every virtue, not only vices that are in manifest opposition to virtue, as temerity is opposed to prudence, but also vices which have a kind of kinship and not a true but a spurious likeness to virtue; thus in opposition to prudence we have craftiness.” Accordingly we must consider first of all those vices which are in evident opposition to prudence, those namely which are due to a defect either of prudence or of those things which are requisite for prudence, and secondly those vices which have a false resemblance to prudence, those namely which are due to abuse of the things required for prudence. And since solicitude pertains to prudence, the first of these considerations will be twofold: (1) Of imprudence; (2) Of negligence which is opposed to solicitude. Under the first head there are six points of inquiry: (1) Concerning imprudence, whether it is a sin? (2) Whether it is a special sin? (3) Of precipitation or temerity; (4) Of thoughtlessness; (5) Of inconstancy; (6) Concerning the origin of these vices.

S. Augustin nous dit: “ Pour toutes les vertus il y a non seulement des vices qui s'opposent a chacune par une différence évidente, comme la témérité s'oppose à la prudence, mais encore des vices voisins des vertus en quelque manière et ayant avec elles une ressemblance non point véritable, mais apparente et trompeuse, comme la ruse avec la prudence elle-même. “ Il faut donc étudier: I. Les vices qui s'opposent manifestement à la prudence; ils proviennent d'un défaut dans la prudence ou dans les qualités requises à cette vertu (Question 53-54). II. Les vices qui ont avec elle une fausse ressemblance (Question 55); ceux-là sont dus au mauvais usage de ce qui est requis à la prudence. Et puisque la sollicitude se rattache à la prudence, on traitera de deux vices à propos de la première catégorie: 1. l'imprudence (Question 53); **2.** la négligence, qui s'oppose à la sollicitude (Question 54). 1. L'imprudence est-elle un péché? - **2.** Est-elle un péché spécial? - 3. La précipitation ou témérité. - 4. L'inapplication. - 5. L'inconstance. - 6. L'origine de ces vices.

Thánh Augustinô (Contra Julian. 4,3) nói với chúng ta : “Đối với mọi nhân đức không những có tật xấu đối lập với mỗi nhân đức do sự dị biệt hiển hiện, như sự táo bạo đối lập với đức trí thuật; mà còn các tật xấu gần gũi các nhân đức theo một thể cách nào đó cùng có với các nhân đức một sự tương tự không đích thực, nhưng có vẻ bên ngoài và lừa dối, như sự mưu mô quỷ quyệt tương tự với chính đức trí thuật.”
Vậy người ta phải nghiên cứu : I. Các tật xấu một cách rõ ràng đối lập với đức trí thuật; chúng phát xuất bởi thiếu đức trí thuật hoặc thiếu các phẩm chất phải có đối với nhân đức này (Q.53,54).
II. Các tật xấu nguỵ trang đức trí thuật (Q.55); các tật xấu đó phát xuất bởi sự xử dụng xấu những cái gì cần phải có cho đức trí thuật. Và bởi vì sự ân cần quy về đức trí thuật, người ta sẽ thảo luật hai tật xấu về hạng nhất : 1. Sự bất cẩn (Q.53); 2. Sự cẩu thả đối lập với sự ân cần (Q.54).
Về sự bất cẩn cần bàn tới : 1. Sự bất cẩn là tội? **2.** Nó là tội đặc biệt? 3. Sự hấp tấp hoặc sự táo bạo. 4. Sự không chuyên cần. 5. Tính hay thay đổi. 6. Nguồn gốc của các tật xấu.

ARTICULUS 1
Utrum imprudentia sit peccatum

AD PRIMUM SIC proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

PRAETEREA, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiae. Ergo imprudentia non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poenitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

ARTICLE 1
Whether imprudence is a sin ?

Objections 1. It would seem that imprudence is not a sin. For every sin is voluntary, according to Augustine [*De Vera Relig. xiv]; whereas imprudence is not voluntary, since no man wishes to be imprudent. Therefore imprudence is not a sin.

2. Further, none but original sin comes to man with his birth. But imprudence comes to man with his birth, wherefore the young are imprudent; and yet it is not original sin which is opposed to original justice. Therefore imprudence is not a sin.

3. Further, every sin is taken away by repentance. But imprudence is not taken away by repentance. Therefore imprudence is not a sin.

ARTICLE 1
L'imprudence est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non, car tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Or, l'imprudence n'est pas volontaire, car personne ne veut être imprudent. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

2. Aucun péché ne naît avec l'homme, en dehors du péché originel. Mais l'imprudence naît avec l'homme: d'où l'imprudence des jeunes gens. Et elle n'est pas le péché originel, qui s'oppose à la justice originelle. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

3. Tout péché est ôté par la pénitence. Mais l'imprudence n'est pas ôtée par la pénitence. Donc elle n'est pas un péché.

TIẾT 1
Sự bất cẩn là tội ?

VẤN NẠN 1. Mọi tội, theo thánh Augustinô (De Vera Relig. 14,34) đều do ý chí. Mà, sự bất cẩn không do ý chí, bởi vì không ai muốn là người bất cẩn. Vậy sự bất cẩn không phải là tội.

2. Không tội nào phát sinh với con người ngoài nguyên tội. Mà sự bất cẩn phát sinh với con người: do đó, có sự bất cẩn trong giới thanh niên. Mà nó không phải là nguyên tội, là tội đối lập với sự công chính nguyên thủy. Vậy sự bất cẩn không phải là tội.

3. Mọi tội được cất đi bởi sự ăn năn. Mà sự bất cẩn không được cất đi bởi sự ăn năn. Vậy nó không phải là tội.

SED CONTRA, spiritualis thesaurus gratiae non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. XXI, *thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti, et homo imprudens dissipabit illud*.

On the contrary, The spiritual treasure of grace is not taken away save by sin. But it is taken away by imprudence, according to Prov. 21:20, "There is a treasure to be desired, and oil in the dwelling of the just, and the imprudent [Douay: 'foolish'] man shall spend it." Therefore imprudence is a sin.

En sens contraire, le trésor spirituel de la grâce n'est ôté que par le péché. Or il est ôté par l'imprudence, selon les Proverbes (21, 20): " Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la demeure du juste, mais l'homme imprudent les dissipera. "

TRÁI LẠI, Kho tàng thiêng liêng ân sủng chỉ bị cất mất bởi tội. Mà nó bị cất mất bởi sự bất cẩn theo lời nói của sách Cách ngôn (21,20): "Có kho tàng quý báu và có dầu trong nhà người công chính, nhưng con người bất cẩn phá tan chúng nó."

RESPONDEO dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest, uno modo, privative; alio modo, contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod importet solam carentiam prudentiae, quae potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur inquantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiae. Puta, si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit, et sic de aliis quae in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiae rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, praecipitanter agit. Si vero praeter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quae sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

I answer that, Imprudence may be taken in two ways, first, as a privation, secondly, as a contrary. Properly speaking it is not taken as a negation, so as merely to signify the absence of prudence, for this can be without any sin. Taken as a privation, imprudence denotes lack of that prudence which a man can and ought to have, and in this sense imprudence is a sin by reason of a man's negligence in striving to have prudence. Imprudence is taken as a contrary, in so far as the movement or act of reason is in opposition to prudence: for instance, whereas the right reason of prudence acts by taking counsel, the imprudent man despises counsel, and the same applies to the other conditions which require consideration in the act of prudence. In this way imprudence is a sin in respect of prudence considered under its proper aspect, since it is not possible for a man to act against prudence, except by infringing the rules on which the right reason of prudence depends. Wherefore, if this should happen through aversion from the Divine Law, it will be a mortal sin, as when a man acts precipitately through contempt and rejection of the Divine teaching: whereas if he act beside the Law and without contempt, and without detriment to things necessary for salvation, it will be a venial sin.

Réponse : L'imprudence peut se prendre en deux sens: comme privant de la prudence, comme s'opposant à la prudence. Dans le sens négatif, le mot ne s'emploie pas avec propriété car, en rigueur de termes, il ne signifie pas autre chose que l'absence de prudence, qui peut être sans péché. On parle d'imprudence au sens privatif lorsqu'un sujet manque de prudence, alors qu'il peut et doit en avoir. L'imprudence ainsi comprise est péché en raison de la négligence, parce qu'on ne s'applique pas à posséder la prudence. Par mode d'opposition, il y a imprudence lorsque la raison agit et procède d'une manière contraire à la prudence. Par exemple, si la droite raison prudente agit par voie de délibération, l'imprudence dédaigne de délibérer, et ainsi des autres qualités de l'acte prudent. En ce sens, l'imprudence est péché au titre propre de la prudence, car on ne peut agir contre la prudence que si l'on s'écarte des règles garantissant sa rectitude. Donc, si l'on agit ainsi par aversion des règles divines, il y a péché mortel; c'est le cas de l'homme qui méprisant et répudiant les enseignements divins, agit précipitamment. Mais si l'on agit en dehors des règles divines sans mépris et sans dommage pour ce qui est nécessaire au salut, le péché est véniel.

TRẢ LỜI : Sự bất cẩn hiểu được theo hai ý nghĩa: trong tư cách nó làm mất đức trí thuật và trong tư cách nó đối lập với đức trí thuật. Theo ý nghĩa tiêu cực, từ ngữ này không được sử dụng theo tính chất riêng bởi vì theo ý nghĩa đích xác của các từ ngữ, nó không biểu thị cái gì khác ngoài sự vắng mặt đức trí thuật, mà sự vắng mặt này có thể không phải là tội. Người ta nói tới đức trí thuật theo ý nghĩa khuyết phạp khi một chủ thể thiếu đức trí thuật trong lúc họ có thể và phải có nó. Sự bất cẩn được hiểu như vậy là tội do sự sơ suất, bởi vì người ta không quan tâm để chiếm hữu đức trí thuật. Theo thể cách đối lập, có sự bất cẩn khi trí năng hành động và tiến hành theo một thể cách trái nghịch với đức trí thuật. Thí dụ, nếu trí năng ngay thẳng có đức trí thuật hành động theo đường lối xét đoán, sự bất cẩn khinh chê sự xét đoán, và như vậy khinh chê các phẩm chất khác của hành động thuộc về đức trí thuật. Theo ý nghĩa này, sự bất cẩn là tội theo tư cách riêng của đức trí thuật, bởi vì người ta chỉ có thể hành động trái ngược với đức trí thuật nếu người ta tránh các nguyên tắc đảm bảo sự ngay thẳng của mình. Vậy nếu người ta hành động như thể do sự ghét các qui tắc của Thiên Chúa, có trọng tội; đó là trường hợp của con người khinh dể và từ chối các sự dạy bảo của Thiên Chúa, hành động cách hấp tấp. Còn nếu người ta hành động ngoài các qui tắc của Thiên Chúa mà không có sự khinh dể và không có sự thiệt hại đối với cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi, có tội nhẹ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod deformitatem imprudentiae nullus vult, sed actum imprudentiae vult temerarius, qui vult praecipitanter agere. Unde et philosophus dicit, VI Ethic., quod *ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur*.

Reply to objection 1. No man desires the deformity of imprudence, but the rash man wills the act of imprudence, because he wishes to act precipitately. Hence the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that "he who sins willingly against prudence is less to be commended."

Solutions 1. Personne ne veut la difformité de l'imprudence, mais le téméraire qui veut agir avec précipitation veut l'acte d'imprudence. Aussi le Philosophe dit-il: " Celui qui pèche volontairement en matière de prudence est moins approuvé. "

GIẢI ĐÁP 1. Không ai muốn sự méo mó của sự bất cẩn, mà người táo bạo liều lĩnh muốn hành động cách hấp tấp, muốn sự hành động của sự bất cẩn. Như vậy Triết gia nói (Eth. 6,3): "Ai phạm tội cách cố ý trong vấn đề đức trí thuật, ít được tán thành hơn".

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Reply to objection 2. This argument takes imprudence in the negative sense. It must be observed however that lack of prudence or of any other virtue is included in the lack of original justice which perfected the entire soul. Accordingly all such lack of virtue may be ascribed to original sin.

2. Cet argument se réfère à l'imprudence entendue au sens négatif. Disons toutefois que l'absence de prudence comme de n'importe quelle vertu est comprise dans l'absence de la justice originelle qui rendait parfaite l'âme entière. Ainsi compris, tous ces manques de vertus peuvent être ramenés au péché originel.

2. Chứng cứ này quy về sự bất cẩn hiểu theo ý nghĩa tiêu cực. Tuy nhiên, chúng ta phải nói rằng sự vắng mặt đức trí thuật cũng như sự vắng mặt của bất cứ nhân đức nào, được bao hàm trong sự vắng mặt của đức công chính nguyên thủy làm cho linh hồn hoàn hảo trọn vẹn. Được hiểu như vậy, mọi sự thiếu về các nhân đức được quy về nguyên tội.

AD TERTIUM dicendum quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad

Reply to objection 3. Repentance restores infused prudence, and thus the lack of this prudence ceases; but acquired prudence is not restored as to the habit, although

3. Par la pénitence, la prudence infuse est restituée, et son absence prend fin. Mais l'habitus de la prudence acquise n'est pas restitué pour autant; ce qui est enlevé, c'est

3. Nhờ sự ăn năn tội, đức trí thuật phú nhập được hoàn lại, và sự vắng mặt của nó chấm dứt. Còn tập quán của đức trí thuật đắc thủ không được hoàn lại do đó; điều được cất mất đi,

habitum, sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiae.

ARTICULUS 2
Utrum imprudentia sit speciale peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quae est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

PRAETEREA, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quae opponitur scientiae, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

PRAETEREA, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiae corrumpuntur, unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum contingit ex singularibus defectibus*. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cetera quae supra posita sunt. Ergo multae sunt imprudentiae species. Ergo non est peccatum speciale.

SED CONTRA, imprudentia est contrarium prudentiae, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

RESPONDEO dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter, uno modo, absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum quae sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam, quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo, per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis, nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet

the contrary act is taken away, wherein properly speaking the sin of imprudence consists.

ARTICLE 2
Whether imprudence is a special sin ?

Objections 1. It would seem that imprudence is not a special sin. For whoever sins, acts against right reason, i.e. against prudence. But imprudence consists in acting against prudence, as stated above (A[1]). Therefore imprudence is not a special sin.

2. Further, prudence is more akin to moral action than knowledge is. But ignorance which is opposed to knowledge, is reckoned one of the general causes of sin. Much more therefore should imprudence be reckoned among those causes.

3. Further, sin consists in the corruption of the circumstances of virtue, wherefore Dionysius says (Div. Nom. iv) that "evil results from each single defect." Now many things are requisite for prudence; for instance, reason, intelligence docility, and so on, as stated above (QQ[48],49). Therefore there are many species of imprudence, so that it is not a special sin.

On the contrary, Imprudence is opposed to prudence, as stated above (A[1]). Now prudence is a special virtue. Therefore imprudence too is one special vice.

I answer that, A vice or sin may be styled general in two ways; first, absolutely, because, to wit, it is general in respect of all sins; secondly, because it is general in respect of certain vices, which are its species. In the first way, a vice may be said to be general on two counts: first, essentially, because it is predicated of all sins: and in this way imprudence is not a general sin, as neither is prudence a general virtue: since it is concerned with special acts, namely the very acts of reason: secondly, by participation; and in this way imprudence is a general sin: for, just as all the virtues have a share of prudence, in so far as it directs them, so have all vices and sins a share of imprudence, because no sin can occur, without some defect in an act of the directing reason, which defect belongs to imprudence. If, on the other hand, a sin be called general, not simply but in some particular genus, that is, as containing several species of sin, then imprudence is a general sin. For it contains various species in three ways. First, by opposition to the various subjective parts of prudence, for just as we distinguish the prudence that guides the individual, from other

l'acte contraire, en lequel consiste proprement le péché d'imprudence.

ARTICLE 2
L'imprudence est-elle un péché spécial ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, quiconque pèche agit contre la raison droite, qui est la prudence. Mais l'imprudence consiste à agir contre la prudence, on vient de le dire. Donc l'imprudence n'est pas un péché spécial.

2. La prudence a plus d'affinité que la science avec les actes moraux. Mais l'ignorance, qui s'oppose à la science, est classée parmi les causes générales du péché. Donc à bien plus forte raison l'imprudence.

3. Les péchés proviennent de ce que les circonstances des vertus sont désordonnées: d'où le mot de Denys selon lequel " le mal provient de chacun des défauts affectant la chose mauvaise ". Mais nombre d'éléments sont requis à la prudence: la raison, l'intelligence, la docilité et les autres dont on a parlé plus haut. Donc l'imprudence donne lieu à beaucoup d'espèces. Donc elle n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, l'imprudence est le contraire de la prudence, comme on l'a dit. Mais la prudence est une vertu spéciale. Donc l'imprudence est un vice spécial.

Réponse : Un vice ou péché peut être dit général de deux manières: ou bien absolument, parce qu'il est général à l'égard de tous les péchés; ou bien, parce qu'il est général à l'égard de certains vices, ses espèces. Dans le premier sens un vice peut être dit général doublement. A titre essentiel lorsqu'il s'attribue à tous les péchés. En cc sens l'imprudence n'est pas un péché général, de même que la prudence n'est pas en ce sens une vertu générale, car elles concernent des actes spéciaux, à savoir les actes mêmes de la raison. Au titre de la participation ensuite. En ce sens l'imprudence est un péché général. De même effet que la prudence est de quelque manière participée dans toutes les vertus en tant qu'elle les dirige; ainsi l'imprudence, dans tous les vices et péchés; aucun péché en effet, ne peut être commis s'il n'y a un défaut dans un acte de la raison dirigeante, ce qui est une imprudence. Mais, si l'on entend le péché général non pas absolument mais dans un genre donné, en ce sens qu'il contient et comprend plusieurs espèces, l'imprudence est alors un péché général. Elle contient en effet des espèces diverses de trois manières. 1° Par opposition aux diverses parties

đó là hành động trái ngược mà tội bất cẩn một cách đích thực cốt tại hành động đó.

TIẾT 2
Sự bất cẩn là tội đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Bất cứ ai phạm tội, hành động trái ngược với trí năng ngay thẳng là đức trí thuật. Mà sự bất cẩn cốt tại hành động trái nghịch với đức trí thuật, như người ta mới đề cập đến. Vậy sự bất cẩn không phải là tội đặc biệt.

2. Đức trí thuật có tương hệ nhiều hơn với ân huệ hiểu biết đối với các hành vi đạo đức. Mà sự vô tri đối lập với ân huệ hiểu biết được sắp đặt vào số các nguyên nhân tổng quát của tội. Vậy phương chi sự bất cẩn.

3. Các tội phát xuất bởi điều mà các hoàn cảnh của các nhân đức bị mất trật tự; do đó Denys (De Div. Nom. 4,30) nói: "Sự xấu bởi mỗi khuyết điểm trong các khuyết điểm ảnh hưởng sự vật xấu xa". Mà nhiều yếu tố cần phải có đối với đức trí thuật: "Lý trí, trí thức, tính dễ dạy và các yếu tố người ta đã đề cập đến ở trước" (Q.48 và 49). Vậy sự bất cẩn có nhiều loại. Cho nên nó không phải là tội đặc biệt (a.1).

TRÁI LẠI, Sự bất cẩn là tương phản hữu của đức trí thuật như người ta đã nói tới. Mà đức trí thuật là một nhân đức đặc biệt. Vậy sự bất cẩn là tật xấu đặc biệt.

TRẢ LỜI : Tật xấu hoặc tội có thể được nói là tổng quát theo hai thể cách: hoặc tuyệt đối, bởi vì nó tổng quát đối với mọi tội; hoặc bởi vì nó tổng quát đối với một số tật xấu là các loại của nó. Theo ý nghĩa thứ nhất, tật xấu có thể nói là tổng quát theo hai thể cách. Trước hết, theo tư cách thuộc yếu tính, khi nó quy về mọi tội. Theo ý nghĩa này, sự bất cẩn không phải là tội tổng quát cũng như đức trí thuật, theo ý nghĩa này không phải là nhân đức tổng quát, bởi vì chúng nó quan hệ với những hành động đặc biệt, tức là chính các hành động của trí năng. Theo tư cách tham dự, theo ý nghĩa này, sự bất cẩn là tội tổng quát. Quả thế, cũng như đức trí thuật theo một thể cách nào đó được tham dự trong mọi nhân đức theo tư cách nó hướng dẫn mọi nhân đức; cũng vậy, sự bất cẩn được tham dự trong mọi tật xấu và mọi tội; quả thế, không tội nào không có thể lỗi phạm nếu không có sự khuyết điểm trong hành động của trí năng hướng dẫn, điều đó là sự bất cẩn. Song, nếu người ta hiểu tội tổng quát không theo cách tuyệt đối nhưng ở trong một giống nhất định, theo ý nghĩa là nó chứa đựng và bao gồm nhiều loại, sự bất cẩn trong trường hợp này là tội tổng quát. Thực thế, nó chứa đựng các loại khác nhau theo ba thể cách: Thứ nhất, bởi sự đối lập với các phần chủ thể khác nhau của đức

enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiae. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae quae sunt multitudinis regitivae, ut supra habitum est; ita etiam imprudentia. Alio modo, secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia et negligentia. Tertio modo possunt sumi per oppositum ad ea quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes. Sicut incautela et incircumspectio includitur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad praecipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiae et solertiae pertinent ad negligentiam et inconstantiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quae est secundum participationem.

AD SECUNDUM dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiae praecedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species, puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius

kinds that govern communities, as stated above (Q[48]; Q[50], A[7]), so also we distinguish various kinds of imprudence. Secondly, in respect of the quasi-potential parts of prudence, which are virtues connected with it, and correspond to the several acts of reason. Thus, by defect of "counsel" to which (deliberating well) corresponds, "precipitation" or "temerity" is a species of imprudence; by defect of "judgment," to which (judging well according to common law) and (judging well according to general law) refer, there is "thoughtlessness"; while "inconstancy" and "negligence" correspond to the "command" which is the proper act of prudence. Thirdly, this may be taken by opposition to those things which are requisite for prudence, which are the quasi-integral parts of prudence. Since however all these things are intended for the direction of the aforesaid three acts of reason, it follows that all the opposite defects are reducible to the four parts mentioned above. Thus incautiousness and incircumspection are included in "thoughtlessness"; lack of docility, memory, or reason is referable to "precipitation"; improvidence, lack of intelligence and of shrewdness, belong to "negligence" and "inconstancy."

Reply to objection 1. This argument considers generality by participation.

Reply to objection 2. Since knowledge is further removed from morality than prudence is, according to their respective proper natures, it follows that ignorance has the nature of mortal sin, not of itself, but on account either of a preceding negligence, or of the consequent result, and for this reason it is reckoned one of the general causes of sin. On the other hand imprudence, by its very nature, denotes a moral vice; and for this reason it can be called a special sin.

Reply to objection 3. When various circumstances are corrupted for the same motive, the species of sin is not multiplied: thus it is the same species of sin to take what is not one's own, where one ought not, and when one ought not. If, however, there be various motives, there are various species: for instance, if one man were to take another's property from where he ought not, so as to wrong a sacred place, this would constitute

subjectives de la prudence. En effet, comme on distingue la prudence en prudence privée, qui gouverne une seule personne, et en prudences préposées au gouvernement de la multitude, qui constituent d'autres espèces, comme on l'a établi plus haut, de même l'imprudence. 2° En référence aux parties pour ainsi dire potentielles de la prudence, qui sont les vertus annexes et se prennent selon les différents actes de la raison. De cette façon, en ce qui concerne le manque de conseil, objet de l'eubulia, on a comme espèce d'imprudence la précipitation ou témérité; en ce qui concerne le manque de jugement, objet de la synésis et de la gnômè, on a l'inapplication. En ce qui concerne le commandement lui-même, qui est l'acte propre de la prudence, on a l'inconstance et la négligence. 3° L'imprudence peut se diviser par opposition aux qualités requises à la prudence, qui sont pour ainsi dire les parties intégrantes de cette vertu. Mais parce que toutes ces qualités ont pour fin de diriger les trois actes de la raison susdits, tous les défauts contraires se réduisent aux quatre espèces qu'on vient de nommer. C'est ainsi que l'absence d'attention précautionneuse et de circonspection sont comprises dans l'inconsidération. Si l'on manque de docilité, de mémoire ou de raison, il s'agit de précipitation. Mais l'imprévoyance, le défaut d'intelligence et de sagacité, se réduisent à la négligence et à l'inconstance.

Solutions 1. L'argument se réfère à la généralité par participation.

2. Parce que la science est plus éloignée de la moralité que la prudence, selon la signification propre de l'une et de l'autre, l'ignorance n'a pas en soi raison de péché moral, mais seulement à cause de la négligence qui la précède ou de l'effet qui suit. On la classe en conséquence parmi les causes générales du péché. Mais l'imprudence, dans sa raison propre, signifie un vice moral. C'est pourquoi l'on est plus fondé à en faire un péché spécial.

3. Quand le dérèglement des diverses circonstances procède du même motif, l'espèce du péché n'en est pas diversifiée; le péché, par exemple, est de même espèce si quelqu'un prend le bien d'autrui dans un lieu qui ne convient pas et dans un temps qui ne convient pas. Mais si les motifs étaient divers, les espèces le seraient aussi, par exemple si quelqu'un prend le bien d'autrui là où il ne doit pas, dans l'intention de profaner le lieu saint,

trí thuật. Quả thế, người ta phân biệt đức trí thuật ra đức trí thuật cai trị một người duy nhất, và các đức trí thuật để cai trị số đông người, các đức trí thuật này tạo nên các loại khác về chính sự bất cẩn như người ta đã trình bày ở trước (Q.48). Thứ đến, bởi sự đối chiếu các phần năng lực của đức trí thuật là những nhân đức phụ thuộc cũng được hiểu biết tùy theo các hành động khác nhau của trí năng. Theo thế cách này, đối với điều liên hệ với sự thiếu xét đoán, là đối tượng của đức ngay thẳng xét đoán, người ta có loại bất cẩn là sự hấp tấp hoặc sự táo bạo; đối với điều liên hệ với sự thiếu phán đoán, đối tượng của đức ngay thẳng phán đoán và của đức luận ngữ người ta có sự không chuyên cần. Đối với điều liên hệ chính việc ra lệnh là hành động riêng của đức trí thuật người ta có sự hay thay đổi và sự sơ suất. Thứ ba, sự bất cẩn có thể phân chia theo sự đối lập với các phẩm chất phải có cho đức trí thuật, các phẩm chất này là những phần nguyên tuyền của nhân đức này, mà bởi vì mọi phẩm chất này có mục đích này là hướng dẫn ba hành động của trí năng, đã nói ở trước, mọi sự khuyết điểm tương phản quy về bốn loại mà người ta mới kể trên. Chính như vậy mà sự vắng mặt của sự chú ý đề phòng là của sự thận trọng được bao gồm trong sự không suy nghĩ. Nếu người ta thiếu tính dễ dạy, ký ức hoặc lý trí, người ta có sự hấp tấp. Còn sự không lo xa, sự khuyết điểm trong trí thức và sự khuyết điểm trong sự sáng suốt, quy về sự sơ xuất và tính hay thay đổi.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này quy về tổng quát tính do sự tham dự.

2. Bởi vì ân huệ hiểu biết ở xa đạo đức tính hơn đức trí thuật tùy theo ý nghĩa riêng của chúng nó, sự vô tri tại sự không có yếu tính về tội theo đạo đức học, mà chỉ vì sự sơ xuất đi trước nó hoặc vì hiệu quả đi theo sau nó. Do đó, người ta sắp đặt nó trong các nguyên nhân tổng quát của tội. Còn sự bất cẩn theo yếu tính riêng, biểu thị tật xấu đạo đức. Do đó, người ta có lý do hơn để biến nó thành một tội đặc biệt.

3. Khi sự mất trật tự trong các hoàn cảnh khác nhau phát xuất bởi cũng một lý do, loại của tội không vì đó được phân chia thành những loại khác nhau; thí dụ, tội thuộc về cũng một loại nếu người nào lấy của kẻ khác ở nơi không thích hợp và trong thời gian không thích hợp. Còn nếu các lý do khác nhau, các loại cũng khác nhau, thí dụ, nếu người nào lấy của kẻ khác ở nơi mà nó không nên lấy, với ý định tục hóa nơi thánh; điều đó làm cho nó trở thành loại tội

quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est.

the species called sacrilege, while if another were to take another's property when he ought not, merely through the lust of possession, this would be a case of simple avarice. Hence the lack of those things which are requisite for prudence, does not constitute a diversity of species, except in so far as they are directed to different acts of reason, as stated above.

ce qui en ferait une espèce de sacrilège; un autre, dans le temps où il ne doit pas, pour la seule satisfaction de son désir démesuré de posséder, ce qui serait de l'avarice pure et simple. C'est pourquoi le défaut des qualités requises à la prudence ne donne lieu à des espèces diverses que pour autant qu'elles disent ordre aux actes divers de la raison, comme on vient de le dire.

phạm thánh; một người khác lấy của người ta trong thời gian họ không nên lấy, chỉ để làm thỏa mãn sự ước muốn thái quá về sự chiếm hữu, đó chỉ là tội tham lam thuần túy và đơn giản. Do đó, sự thiếu các phẩm chất cần phải có cho đức trí thuật chỉ gây nên các loại khác nhau theo mức độ chúng nó nói lên trật tự đối với các hành động khác nhau của trí năng như người ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 3
Utrum praecipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae. Sed praecipitatio opponitur dono consilii, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod donum consilii datur contra praecipitationem. Ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

PRAETEREA, praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem praesumptionem importat, quae pertinet ad superbiam. Ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

PRAETEREA, praecipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. IV, *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebrae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive praecipitari, ad imprudentiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus,

ARTICLE 3
Whether precipitation is a sin included in imprudence ?

Objections 1. It would seem that precipitation is not a sin included in imprudence. Imprudence is opposed to the virtue of prudence; whereas precipitation is opposed to the gift of counsel, according to Gregory, who says (Moral. ii, 49) that the gift of "counsel is given as a remedy to precipitation." Therefore precipitation is not a sin contained under imprudence.

2. Further, precipitation seemingly pertains to rashness. Now rashness implies presumption, which pertains to pride. Therefore precipitation is not a vice contained under imprudence.

3. Further, precipitation seems to denote inordinate haste. Now sin happens in counselling not only through being over hasty but also through being over slow, so that the opportunity for action passes by, and through corruption of other circumstances, as stated in Ethic. vi, 9. Therefore there is no reason for reckoning precipitation as a sin contained under imprudence, rather than slowness, or something else of the kind pertaining to inordinate counsel.

On the contrary, It is written (Prov. 4:19): "The way of the wicked is darksome, they know not where they fall." Now the darksome ways of ungodliness belong to imprudence. Therefore imprudence leads a man to fall or to be precipitate.

I answer that, Precipitation is ascribed metaphorically to acts of the soul, by way of similitude to bodily movement. Now a thing is said to be precipitated as regards bodily movement, when it is brought down from above by the impulse either of its own movement or of another's, and not in orderly fashion by degrees. Now the summit of the soul is the reason, and the base is reached in the action performed by the body; while the steps that intervene by which one ought to descend in orderly fashion are "memory" of the past, "intelligence" of the present, "shrewdness" in

ARTICLE 3
La précipitation ou témérité

Objections 1. Il semble que la précipitation ne soit pas un péché compris dans l'imprudence. L'imprudence en effet s'oppose à la vertu de prudence. Mais la précipitation s'oppose au don de conseil. car S. Grégoire affirme: " Le don de conseil est donné contre la précipitation. " Donc la précipitation n'est pas un péché compris dans l'imprudence.

2. La précipitation semble se rattacher à la témérité. Mais la témérité implique la présomption, qui se rattache à l'orgueil. Donc la précipitation n'est pas un vice compris dans l'imprudence.

3. La précipitation semble impliquer une hâte désordonnée. Or, dans l'acte de délibérer il n'y a pas seulement péché du fait que l'on se hâte, mais aussi si l'on tarde trop, en sorte qu'on laisse passer l'occasion d'agir, et aussi selon le dérèglement des autres circonstances selon Aristote. Donc il n'y a pas plus de raison de comprendre dans l'imprudence le péché de précipitation que la lenteur excessive ou quelque autre désordre relatif à la délibération.

En sens contraire, il est dit aux Proverbes (4, 19): " Le chemin des impies est ténébreux, ils ne savent sur quoi ils trébuchent. " Mais les ténèbres du chemin d'impiété se rattachent à l'imprudence. Donc trébucher, ou être précipité, se rattache à l'imprudence.

Réponse : La précipitation se dit métaphoriquement des actes de l'âme par ressemblance avec le mouvement corporel. En ce sens, se précipiter désigne ce qui passe de haut en bas par son propre mouvement ou sous l'effet d'une impulsion reçue, sans observer l'ordre et les degrés de la descente. Or, le haut de l'âme est la raison: le bas, c'est l'action exercée par le corps; les degrés intermédiaires, par lesquels il faut descendre en bon ordre, sont la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la

TIẾT 3
Sự hấp tấp hay táo bạo ?

VẤN NẠN 1. Sự bất cẩn đối lập với nhân đức trí thuật. Mà sự hấp tấp đối lập với ân huệ xét đoán; vì thánh Grêgôriô (Moral. 2.49) khẳng định: "Ân huệ xét đoán được ban cho để chống lại sự hấp tấp". Vậy sự hấp tấp không phải là tội bao hàm trong sự bất cẩn.

2. Sự hấp tấp xem ra quy về sự táo bạo. Mà sự táo bạo bao hàm sự tự phụ, và sự tự phụ quy về tính kiêu ngạo. Vậy sự hấp tấp không phải là tật xấu bao hàm trong sự bất cẩn.

3. Sự hấp tấp xem ra bao hàm sự vội vã mất trật tự. Mà, trong hành động xét đoán không những có tội do việc người ta vội vã, mà còn có tội khi người ta chậm trễ quá, đến nỗi người ta để qua mất cơ hội hành động, và cũng tùy theo sự mất trật tự trong các hoàn cảnh khác như Triết gia trình bày (Eth. 6,9). Vậy không có lý do nhiều để hiểu trong sự bất cẩn có tội hấp tấp hơn là có sự chậm chạp thái quá hoặc có sự mất trật tự nào khác quan hệ với sự xét đoán.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (4,19): "Đường phường gian ác như bóng tối tăm; chúng chẳng biết sẽ vấp phải gì." Mà sự tối tăm con đường vô đạo quy về sự bất cẩn. Vậy việc sơ hở hoặc hấp tấp quy về sự bất cẩn.

TRẢ LỜI : Sự hấp tấp một cách ẩn dụ, biểu thị những hành động của linh hồn do sự tương tự với sự chuyển động hữu hình. Theo ý nghĩa này, việc hấp tấp biểu thị cái gì đi từ cao xuống thấp do sự chuyển động riêng của mình hoặc do hiệu quả của sự xung động đã lãnh nhận, mà không tuân theo trật tự và các bậc thấp đi xuống. Mà, chỗ cao của linh hồn là trí năng: chỗ thấp, đó là hành động thi hành bởi thân thể; các cấp bậc trung gian mà nhờ đó người ta phải đi xuống theo trật tự tốt, là sự nhờ cái dĩ vãng, sự hiểu biết cái hiện tại, và sự sáng suốt đối với những biến cố tương lai, sự suy luận so sánh sự vật này với sự vật khác, tính

ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiae, licet diversimode, ut supra dictum est. Et ideo praecipitatio utrique contrariatur.

AD SECUNDUM dicendum quod illa dicuntur fieri temere quae ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, ex impetu voluntatis vel passionis. Alio modo, ex contemptu regulae dirigentis, et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiae provenire, quae refugit subesse regulae alienae. Praecipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub praecipitatione continetur, quamvis praecipitatio magis respiciat primum.

AD TERTIUM dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda, et ideo philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari tarde*. Unde praecipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quae habet quandam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS 4
Utrum inconsideratio sit peccatum speciale sub imprudentia contentum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psalm., *lex domini immaculata*. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. X, *nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*. Ergo inconsideratio non est peccatum.

PRAETEREA, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est praecipitatio; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo praecipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

PRAETEREA, prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt considering the future outcome, "reasoning" which compares one thing with another, "docility" in accepting the opinions of others. He that takes counsel descends by these steps in due order, whereas if a man is rushed into action by the impulse of his will or of a passion, without taking these steps, it will be a case of precipitation. Since then inordinate counsel pertains to imprudence, it is evident that the vice of precipitation is contained under imprudence.

Reply to objection 1. Rectitude of counsel belongs to the gift of counsel and to the virtue of prudence; albeit in different ways, as stated above (Q[52], A[2]), and consequently precipitation is opposed to both.

Reply to objection 2. Things are said to be done rashly when they are not directed by reason: and this may happen in two ways; first through the impulse of the will or of a passion, secondly through contempt of the directing rule; and this is what is meant by rashness properly speaking, wherefore it appears to proceed from that root of pride, which refuses to submit to another's ruling. But precipitation refers to both, so that rashness is contained under precipitation, although precipitation refers rather to the first.

Reply to objection 3. Many things have to be considered in the research of reason; hence the Philosopher declares (Ethic. vi, 9) that "one should be slow in taking counsel." Hence precipitation is more directly opposed to rectitude of counsel than over slowness is, for the latter bears a certain likeness to right counsel.

ARTICLE 4
Whether thoughtlessness is a special sin included in prudence ?

Objections 1. It would seem that thoughtlessness is not a special sin included in imprudence. For the Divine law does not incite us to any sin, according to Ps. 18:8, "The law of the Lord is unspotted"; and yet it incites us to be thoughtless, according to Mat. 10:19, "Take no thought how or what to speak." Therefore thoughtlessness is not a sin.

2. Further, whoever takes counsel must needs give thought to many things. Now precipitation is due to a defect of counsel and therefore to a defect of thought. Therefore precipitation is contained under thoughtlessness: and consequently thoughtlessness is not a special sin.

3. Further, prudence consists in acts of the practical reason, viz.

docilité qui acquiesce aux avis des anciens: par ces degrés on descend en bon ordre selon le cours d'une délibération bien faite. Tandis que si l'on se porte à agir par élan de volonté ou de passion en sautant ces degrés, on tombe dans la précipitation. Donc, puisque le désordre de la délibération se rattache à l'imprudence, il est clair que le vice de précipitation est compris dans ce péché.

Solutions 1. La rectitude du conseil relève du don de conseil et de la vertu de prudence, quoique de manière différente, nous l'avons dit. C'est pourquoi la précipitation s'oppose à l'un et à l'autre.

2. On appelle actes téméraires ceux qui ne sont pas gouvernés par la raison. Ce qui arrive de deux manières. Ou bien sous l'effet de la volonté ou de la passion, ou bien par mépris de la règle directrice, et c'est proprement ce qui implique la témérité. Elle semble donc provenir de la racine d'orgueil, qui refuse de se soumettre à une règle étrangère. Tandis que la précipitation vérifie les deux manières. La témérité est donc comprise dans la précipitation, bien que la précipitation concerne plutôt le premier genre d'actions.

3. Dans la délibération il y a beaucoup de particularités à considérer. D'où le parole du Philosophe: " Il faut délibérer lentement. " Aussi la précipitation s'oppose-t-elle à la rectitude de la délibération plus directement que la lenteur exagérée, qui a quelque ressemblance avec la délibération droite.

ARTICLE 4
L'inapplication Objections:

Objections 1. Il semble que l'inapplication ne soit pas un péché spécial compris dans l'imprudence. La loi divine nous engage en effet à ne commettre aucun péché, selon le Psaume (19, 8): " La loi du Seigneur est sans tache. " Or, elle nous engage à ne pas nous appliquer, puisqu'il est dit (Mt 10, 19): " Ne réfléchissez pas à la manière dont vous répondrez ou sur ce que vous direz. " Donc l'inapplication n'est pas un péché.

2. Quiconque délibère doit s'appliquer à beaucoup de choses. Mais lorsque la délibération est insuffisante, on a la précipitation, qui provient par conséquent de l'inapplication. Donc la précipitation est comprise dans l'inapplication. Donc celle-ci n'est pas un péché spécial.

3. La prudence consiste dans les actes de la raison pratique, qui

dễ dạy ưng thuận ý kiến của những người già cả. Qua các cấp bậc này, người ta đi xuống trong trật tự tốt theo sự vận chuyển tùy theo của sự xét đoán đã hoàn thành tốt đẹp. Trong khi nếu người ta dấn thân hành động theo đà của ý chí hoặc của sự kích tình mà nhảy qua các cấp bậc này, người ta té nhào xuống trong sự hấp tấp. Vậy, bởi vì sự mất trật tự trong sự xét đoán quy về sự bất cẩn, rõ ràng tật xấu hấp tấp được bao gồm trong tội này.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ngay thẳng xét đoán lệ thuộc vào ân huệ xét đoán và vào đức trí thuật, mặc dầu theo thể cách khác nhau như chúng ta đã nói (Q.52, a,2). Do đó, sự hấp tấp đối lập với cả hai.

2. Người ta gọi các hành động táo bạo là những hành động không được trí năng cai trị. Điều đó xảy đến theo hai thể cách. Hoặc do hiệu quả của ý chí hoặc của sự kích tình, hoặc do sự khinh dể qui tắc hướng dẫn, và một cách đích thực là cái gì bao hàm sự táo bạo. Vậy sự táo bạo xem ra phát xuất từ gốc rễ kiêu ngạo từ chối không tuân theo qui tắc của kẻ khác. Trong khi sự hấp tấp kiểm thực hai thể cách này. Vậy sự táo bạo được bao hàm trong sự hấp tấp, mặc dầu sự hấp tấp liên hệ một cách đúng hơn với giống hành động thứ nhất.

3. Trong sự xét đoán có nhiều đặc thù tính phải cứu xét. Do đó, có lời nói của Triết gia (Eth. 6,9): "Người ta phải xét đoán từ từ." Như vậy, sự hấp tấp đối lập với sự xét đoán ngay thẳng một cách trực tiếp hơn là sự chậm chạp thái quá, vì sự chậm chạp thái quá tương tự phần nào với sự xét đoán ngay thẳng.

TIẾT 4
Sự không chuyên cần

VẤN NẠN 1. Luật Thiên Chúa thúc đẩy chúng ta không phạm tội nào cả, theo lời Thánh vịnh 19,8: "Luật Thiên Chúa không có tỳ vết nào cả." Mà, nó thúc giục chúng ta không chăm chú, bởi vì có lời ghi chép (Mt 10,19): "Các ngươi đừng lo phải nói làm sao hay lo nói gì." Vậy sự không chuyên cần không phải là tội.

2. Bất cứ ai xét đoán, phải chăm chú đến nhiều sự vật. Mà khi được xét đoán không đầy đủ, người ta có sự hấp tấp phát xuất bởi sự không chuyên cần. Vậy sự hấp tấp được bao gồm trong sự không chuyên cần. Do đó sự không chuyên cần không phải là tội đặc biệt.

3. Đức trí thuật cốt tại các hành động của trí năng thực tiễn là: xét đoán,

consiliari, iudicare de consiliatis, et praecipere. Sed considerare praecedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. IV, *oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos*, quod pertinet ad prudentiam. SED CONTRArium huius agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II Paral. XX. Alioquin, si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

AD SECUNDUM dicendum quod tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur ordinatur ad recte iudicandum, et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

AD TERTIUM dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis; quia

"counsel," "judgment" about what has been counselled, and "command" [*Cf. Q[47], A[8]]. Now thought precedes all these acts, since it belongs also to the speculative intellect. Therefore thoughtlessness is not a special sin contained under imprudence.

On the contrary, It is written (Prov. 4:25): "Let thy eyes look straight on, and let thine eye-lids go before thy steps." Now this pertains to prudence, while the contrary pertains to thoughtlessness. Therefore thoughtlessness is a special sin contained under imprudence.

I answer that, Thought signifies the act of the intellect in considering the truth about. something. Now just as research belongs to the reason, so judgment belongs to the intellect. Wherefore in speculative matters a demonstrative science is said to exercise judgment, in so far as it judges the truth of the results of research by tracing those results back to the first indemonstrable principles. Hence thought pertains chiefly to judgment; and consequently the lack of right judgment belongs to the vice of thoughtlessness, in so far, to wit, as one fails to judge rightly through contempt or neglect of those things on which a right judgment depends. It is therefore evident that thoughtlessness is a sin.

Reply to objection 1. Our Lord did not forbid us to take thought, when we have the opportunity, about what we ought to do or say, but, in the words quoted, He encourages His disciples, so that when they had no opportunity of taking thought, either through lack of knowledge or through a sudden call, they should trust in the guidance of God alone, because "as we know not what to do, we can only turn our eyes to God," according to 2 Paral 20:12: else if man, instead of doing what he can, were to be content with awaiting God's assistance, he would seem to tempt God.

Reply to objection 2. All thought about those things of which counsel takes cognizance, is directed to the formation of a right judgment, wherefore this thought is perfected in judgment. Consequently thoughtlessness is above all opposed to the rectitude of judgment.

Reply to objection 3. Thoughtlessness is to be taken here in relation to a determinate matter, namely, that of human action, wherein more things have to be thought about for the purpose of right judgment, than in speculative

sont: délibérer, juger de ce qu'on a délibéré, commander. Mais s'appliquer est un acte qui précède tous ceux-là, puisqu'il appartient aussi à l'intellect spéculatif. Donc l'inapplication n'est pas un péché spécial compris dans l'imprudence.

En sens contraire, il est dit (Pr 4, 25): " Que tes yeux voient ce qui est droit, et que tes regards précèdent tes pas ", ce qui relève de la prudence. Mais l'inapplication fait le contraire. Donc elle est un péché spécial compris dans l'imprudence.

Réponse : La considération ou l'application implique l'acte de l'intelligence regardant une vérité. Or, de même que la recherche relève de la raison, ainsi le jugement relève de l'intelligence; aussi la science démonstrative en spéculation est-elle appelée judicative en tant qu'elle vérifie ce qui a été cherché, en résolvant les conclusions dans les premiers principes intelligibles. C'est pourquoi la considération concerne avant tout le jugement. Aussi le manque de jugement droit tombe-t-il sous le vice d'inapplication, dans le cas où l'on manque au jugement droit du fait que l'on méprise ou que l'on néglige de faire attention aux règles d'où procède le jugement droit. Il est clair en conséquence que l'inapplication est un péché.

Solutions 1. Le Seigneur ne défend pas de considérer ce qu'il faut faire et dire, lorsqu'on en a l'opportunité. Mais dans les paroles citée il encourage ses disciples à mettre leur confiance dans le seul conseil divin, pour le cas où l'opportunité ferait défaut, soit parce qu'ils manquent de savoir, soit parce qu'ils sont brusquement surpris car " lorsque nous ignorons comment agir, il nous reste la seule ressource de diriger nos regards vers Dieu " (2 Ch 20, 12). Autrement, si l'homme néglige de faire ce qu'il peut et attend tout du secours divin, il semble qu'il tente Dieu.

2. Toute la considération de ce qui tombe sous le conseil est ordonné au droit jugement; c'est pourquoi la considération s'accomplit dans le jugement. Aussi est-ce encore l'inapplication qui s'oppose surtout à la rectitude du jugement.

3. On entend ici l'inapplication relativement à une matière déterminée, c'est-à-dire aux actions humaines. Pour être bien jugées, celles-ci demandent qu'on fasse attention à plus de choses que même en matière spéculative, pour

phán đoán về điều người ta đã xét đoán, truyền lệnh. Mà việc chăm chú là hành động đi trước tất cả chúng nó, bởi vì nó cũng thuộc về trí năng suy lý. Vậy sự không chuyên cần không phải là tội đặc biệt bao gồm trong sự bất cẩn.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Cn 4,25): "Mắt ngươi phải trông xem cái gì ngay thẳng và sự trông xem của ngươi phải đi trước các bước đi của ngươi", điều đó lệ thuộc vào đức trí thuật mà sự không chuyên cần làm ngược lại. Vậy nó là tội riêng biệt bao gồm trong sự bất cẩn.

TRẢ LỜI : Sự cứu xét hay sự chăm chú bao hàm hành động của trí thức trông xem chân lý. Mà, cũng như sự tìm kiếm lệ thuộc vào lý trí, cũng vậy, sự phán đoán lệ thuộc vào trí thức; như vậy, khoa học minh chứng trong sự suy lý được gọi là khoa học phán đoán trong tư cách nó kiểm thực điều gì đã được tìm kiếm các kết luận trong các nguyên lý khả niệm. Do đó, sự cứu xét liên hệ trước tiên với sự phán đoán. Như vậy, thiếu sự phán đoán ngay thẳng thì rơi vào tật xấu không chuyên cần, trong trường hợp người ta thiếu sự phán đoán ngay thẳng do việc người ta khinh dể hoặc bỏ qua mà không chú ý đến các qui tắc do đó phát xuất sự phán đoán ngay thẳng. Do đó, rõ ràng sự không chuyên cần là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu không cấm người ta cứu xét điều gì phải nói và phải làm, khi người ta thuận tiện làm điều đó. Mà trong các lời nói được trích dẫn, Ngài khuyến khích các môn đệ mình chỉ đặt lòng tin tưởng mình trong sự xét đoán của Thiên Chúa mà thôi cho những trường hợp không có sự thuận tiện, hoặc bởi vì họ thiếu sự hiểu biết, hoặc bởi vì họ bất chợt thình lình, bởi vì khi chúng ta không biết làm thế nào chúng ta chỉ còn một phương thế duy nhất là trông nhìn lên Thiên Chúa (2Sb 20,12). Trái lại, nếu người ta bỏ qua không làm điều mình có thể làm mà chỉ chờ đợi mọi sự ở sự trợ giúp của Thiên Chúa, họ xem ra thử thách Thiên Chúa.

2. Tất cả sự cứu xét về điều thuộc về sự xét đoán được sắp đặt đến với sự phán đoán ngay thẳng; do đó, sự cứu xét được hoàn thành trong sự phán đoán; như vậy sự không chuyên cần còn đối lập nhất là với sự ngay thẳng phán đoán.

3. Người ta ở đây hiểu sự không chuyên cần trong quan hệ với chất thể nhất định, nghĩa là với các hành động nhân loại. Ngõ hầu được phán đoán cách tốt đẹp, các hành động này đòi hỏi người ta phải chú ý đến nhiều sự vật hơn là ở trong chất thể

operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS 5
Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiae.

PRAETEREA, Iac. III dicitur, *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum*. Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

PRAETEREA, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII Ethic. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

SED CONTRA est quod ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

RESPONDEO dicendum quod inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva, non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat, et quia, cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum praecepti, ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in praecipiendo ea quae sunt consiliata et iudicata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

matters, because actions are about singulars.

ARTICLE 5
Whether inconstancy is a vice contained under prudence ?

Objections 1. It would seem that inconstancy is not a vice contained under imprudence. For inconstancy consists seemingly in a lack of perseverance in matters of difficulty. But perseverance in difficult matters belongs to fortitude. Therefore inconstancy is opposed to fortitude rather than to prudence.

2. Further, it is written (James 3:16): "Where jealousy [Douay: 'envy'] and contention are, there are inconstancy and every evil work." But jealousy pertains to envy. Therefore inconstancy pertains not to imprudence but to envy.

3. Further, a man would seem to be inconstant who fails to persevere in what he has proposed to do. Now this is a mark of "incontinency" in pleasurable matters, and of "effeminacy" or "squeamishness" in unpleasant matters, according to Ethic. vii, 1. Therefore inconstancy does not pertain to imprudence.

On the contrary, It belongs to prudence to prefer the greater good to the lesser. Therefore to forsake the greater good belongs to imprudence. Now this is inconstancy. Therefore inconstancy belongs to imprudence.

I answer that, Inconstancy denotes withdrawal from a definite good purpose. Now the origin of this withdrawal is in the appetite, for a man does not withdraw from a previous good purpose, except on account of something being inordinately pleasing to him: nor is this withdrawal completed except through a defect of reason, which is deceived in rejecting what before it had rightly accepted. And since it can resist the impulse of the passions, if it fail to do this, it is due to its own weakness in not standing to the good purpose it has conceived; hence inconstancy, as to its completion, is due to a defect in the reason. Now just as all rectitude of the practical reason belongs in some degree to prudence, so all lack of that rectitude belongs to imprudence. Consequently inconstancy, as to its completion, belongs to imprudence. And just as precipitation is due to a defect in the act of counsel, and thoughtlessness to a defect in the act of judgment, so inconstancy arises from a defect in the act of command. For a man is stated to be inconstant because his reason fails in commanding what has been counselled and judged.

Reply to objection 1. The good of

la raison que les actions ont lieu dans le singulier.

ARTICLE 5
L'inconstance

Objections 1. Il semble que l'inconstance ne soit pas un vice compris dans l'imprudence. Car elle semble consister en ce que l'homme ne persiste pas dans une entreprise difficile. Mais persister dans les difficultés relève de la force. Donc l'inconstance s'oppose à la force plus qu'à l'imprudence.

2. On lit en S. Jacques (3, 16): " Là où il y a jalousie et dispute, il y a inconstance et toute sorte de désordre. " Mais la jalousie se rattache à l'envie. Donc l'inconstance ne se rattache pas à l'imprudence, mais plutôt à l'envie.

3. On attribue l'inconstance à celui qui ne persévère pas dans ce qu'il s'était proposé. Si c'est par plaisir, c'est le fait de l'incontinent; si c'est par tristesse, c'est le fait d'un homme mou et délicat, selon Aristote. Donc l'inconstance ne se rattache pas à l'imprudence.

En sens contraire, il appartient à la prudence de préférer un bien plus grand à un bien moindre. Donc renoncer au meilleur est un acte d'imprudence. Mais c'est là de l'inconstance. Donc l'inconstance se rattache à l'imprudence.

Réponse : L'inconstance implique l'abandon d'un bon propos déterminé. Un tel abandon a son principe dans l'appétit; en effet, on ne s'écarte après coup d'un bon propos que parce que l'on cède à une complaisance désordonnée. Mais il n'est consommé que par la défaillance de la raison, qui s'égare en répudiant ce qu'elle avait admis à bon droit; et parce qu'elle pouvait résister à la poussée de la passion, elle ne doit qu'à sa faiblesse de ne pas résister et de ne pas soutenir fermement le bon propos qu'elle avait conçu. C'est pourquoi l'inconstance, lorsqu'elle est consommée, signale une défaillance de la raison. Or, de même que toute rectitude de la raison pratique relève en quelque façon de la prudence, ainsi toute défaillance de sa part se rattache à l'imprudence. C'est pourquoi la consommation de l'inconstance est de l'imprudence. Et de même que la précipitation provient d'un défaut relatif à la délibération, et l'inapplication d'un défaut relatif au jugement, ainsi l'inconstance provient d'un défaut relatif au commandement; car on appelle inconstant celui dont la raison néglige de commander ce qui a été délibéré et jugé.

Solutions 1. Le bien de la prudence

suy lý vì lý do này là các hành động xuất hiện trong đơn độc thể.

TIẾT 5
Tính hay thay đổi ?

VẤN NẠN 1. Tính hay thay đổi xem ra cốt tại việc người ta không bền vững trong công việc khó khăn; mà bền vững trong các sự khó khăn thuộc về đức sức mạnh. Vậy tính hay thay đổi đối lập với đức sức mạnh hơn là với sự bất cẩn.

2. Người ta đọc trong thư thánh Giacôbê (3,16): "Vì đâu có sự phân bì, tranh chấp, ở đó có tính hay thay đổi và mọi thứ mất trật tự". Mà sự phân bì quy về sự ganh tị. Vậy tính hay thay đổi không quy về sự bất cẩn, nhưng đúng hơn là qui về sự ganh tị.

3. Người ta chỉ tính hay thay đổi cho kẻ không bền chí trong điều họ đã quyết tâm. Nếu vì sự vui thú, đó là việc làm của người không kiêng cữ; nếu vì sự buồn rầu, đó là việc làm của người nhu nhược và yếu điệu như Triết gia minh chứng (Eth.7,7). Vậy tính hay thay đổi không quy về sự bất cẩn.

TRÁI LẠI, Việc yêu chuộng một sự tốt lớn hơn đối với sự tốt kém hơn thuộc về đức trí thuật. Vậy việc từ chối cái tốt hơn là hành động của sự bất cẩn. Mà đó là thuộc về tính hay thay đổi. Vậy tính hay thay đổi quy về sự bất cẩn.

TRẢ LỜI : Tính hay thay đổi bao hàm sự bỏ một điều quyết định nhất định. Một sự bỏ như vậy có nguyên lý của mình trong thị dục; quả thế, vì người ta không bỏ điều đã quyết định tốt trừ phi một cái gì làm vui thú họ cách mất trật tự. Nhưng sự từ bỏ này không hoàn thành nếu không có sự thất bại của trí năng sai lầm bằng cách từ chối điều nó đã thừa nhận một cách đứng đắn; bởi vì nó có thể chống lại sự thúc đẩy của kích tình, nó chỉ do sự yếu đuối của mình mà không kháng cự và không duy trì cách mạnh mẽ điều quyết định tốt mà họ đã lãnh hội. Do đó, tính hay thay đổi, khi nó đã hoàn thành, nói lên sự suy yếu của trí năng. Mà, cũng như mọi sự ngay thẳng của trí năng thực tiễn lệ thuộc một thể cách nào đó vào đức trí thuật, cũng vậy mọi sự suy nhược của nó quy về sự bất cẩn. Do đó, sự hoàn thành của tính hay thay đổi thuộc về sự bất cẩn. Và cũng như sự hấp tấp phát xuất bởi sự khuyết điểm quan hệ với sự xét đoán và sự bất cẩn phát xuất bởi sự khuyết điểm quan hệ với sự phán đoán, cũng vậy, tính hay thay đổi bởi sự khuyết điểm quan hệ với sự truyền lệnh; bởi vì người ta gọi người hay thay đổi kẻ mà trí năng lơ là việc truyền lệnh điều đã được xét đoán và phán đoán.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tốt của đức trí

bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus, et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur maiorem impulsum ad contrarium.

AD SECUNDUM dicendum quod invidia et ira, quae est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS 6
Utrum praedicta vitia oriantur ex luxuria

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod praedicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

PRAETEREA, Iac. I dicitur, *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quae est filia avaritiae, secundum Gregorium, XXXI Moral. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

PRAETEREA, praedicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo praedicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit praedicta vitia ex luxuria oriri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae*, et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime

prudence is shared by all the moral virtues, and accordingly perseverance in good belongs to all moral virtues, chiefly, however, to fortitude, which suffers a greater impulse to the contrary.

Reply to objection 2. Envy and anger, which are the source of contention, cause inconstancy on the part of the appetite, to which power the origin of inconstancy is due, as stated above.

Reply to objection 3. Continency and perseverance seem to be not in the appetitive power, but in the reason. For the continent man suffers evil concupiscences, and the persevering man suffers grievous sorrows (which points to a defect in the appetitive power); but reason stands firm, in the continent man, against concupiscence, and in the persevering man, against sorrow. Hence continency and perseverance seem to be species of constancy which pertains to reason; and to this power inconstancy pertains also.

ARTICLE 6
Whether the aforesaid vices arise from lust ?

Objections 1. It would seem that the aforesaid vices do not arise from lust. For inconstancy arises from envy, as stated above (A[5], ad 2). But envy is a distinct vice from lust.

2. Further, it is written (James 1:8): "A double-minded man is inconstant in all his ways." Now duplicity does not seem to pertain to lust, but rather to deceitfulness, which is a daughter of covetousness, according to Gregory (Moral. xxxi, 45). Therefore the aforesaid vices do not arise from lust.

3. Further, the aforesaid vices are connected with some defect of reason. Now spiritual vices are more akin to the reason than carnal vices. Therefore the aforesaid vices arise from spiritual vices rather than from carnal vices.

On the contrary, Gregory declares (Moral. xxxi, 45) that the aforesaid vices arise from lust.

I answer that, As the Philosopher states (Ethic. vi, 5) "pleasure above all corrupts the estimate of prudence," and chiefly sexual pleasure which absorbs the mind, and draws it to sensible delight. Now the perfection of prudence and of every intellectual virtue consists in abstraction from sensible objects. Wherefore, since the aforesaid vices involve a defect of prudence and of the practical reason, as stated above (AA[2],5), it follows that they arise chiefly from lust.

est participé dans toutes les vertus morales; et en ce sens il appartient à toutes les vertus morales de persister dans le bien. On l'attribue toutefois de préférence à la force, qui subit une plus grande poussée en sens contraire.

2. L'envie et la colère, qui sont à l'origine de la dispute, produisent l'inconstance du côté de la puissance appétitive où se trouve le principe de l'inconstance, comme on vient de le dire.

3. Il semble que la continence et la persévérance ne soient pas dans l'appétit, mais seulement dans la raison. Le continent en effet subit des convoitises déréglées et le persévérant de pénibles tristesses, ce qui dénonce une insuffisance de la puissance appétitive. Mais leur raison tient bon: celle du continent contre les convoitises, celle du persévérant contre les tristesses. Si bien, que la continence et la persévérance apparaissent comme des espèces de la constance, rattachée à la raison; et c'est à la raison aussi que se rattache l'inconstance.

ARTICLE 6
L'origine de ces vices

Objections 1. Il semble que tous ces vices ne naissent pas de la luxure. En effet l'inconstance naît de l'envie comme on vient de le dire. Mais l'envie est un vice distinct de la luxure. Donc ces vices ne naissent pas de la luxure.

2. Il est écrit (Jc 1, 8): " L'homme à l'âme partagée est inconstant dans toutes ses voies. " La duplicité ne semble pas se rattacher à la luxure, mais plutôt au penchant à la tromperie laquelle est fille de l'avarice, selon S. Grégoire. Donc ces vices ne naissent pas de la luxure.

3. Ces vices signalent un défaut de la raison. Mais les vices spirituels sont plus proches de la raison que les vices charnels. Donc ces vices naissent plutôt des vices spirituels que des vices charnels.

En sens contraire: S. Grégoire donne tous ces vices comme naissant de la luxure.

Réponse : Selon le Philosophe, le plaisir est ce qui trouble au maximum l'estimation de la prudence, surtout le plaisir charnel, qui absorbe l'âme entière et l'entraîne au plaisir des sens. Or la perfection de la prudence, comme de toute vertu intellectuelle, consiste à se détacher du sensible. Par conséquent, les vices dont on a parlé plus haut et qui signalent un défaut de la prudence et de la raison pratique, comme on l'a montré que naissent surtout de la luxure.

thuật được tham dự trong mọi luân đức; và theo ý nghĩa này, việc bền vững trong sự tốt thuộc về mọi luân đức. Tuy nhiên, người ta ưa thích hơn việc chỉ nó về cho đức sức mạnh, là nhân đức bị sự thúc đẩy mạnh hơn đến hướng trái nghịch.

2. Sự ganh tị và sự giận dữ phát xuất từ sự tranh chấp, gây nên tính hay thay đổi ở phía năng lực thị dục vì ở đó có nguyên lý của tính hay thay đổi như người ta mới đề cập đến.

3. Sự tiết chế và sự bền vững xem ra không ở trong thị dục, nhưng chỉ ở trong trí năng. Quả thế, người tiết dục bị các sự ham muốn mất trật tự và người bền vững bị nhiều sự buồn rầu nặng nề; điều đó tố giác sự thiếu thốn trong năng lực thị dục. Nhưng trí năng của họ đứng vững: trí năng của người tiết dục chống lại các sự ham muốn, trí năng của người bền vững chống lại các sự buồn rầu. Do đó, sự tiết chế và những sự bền vững xem ra là những loại bền bỉ quy về trí năng; và tính hay thay đổi cũng quy về trí năng.

TIẾT 6
Nguồn gốc các tật xấu

VẤN NẠN 1. Tính hay thay đổi phát sinh từ tính ganh tị như người ta mới đề cập đến (a.2, ad.2). Mà tính ganh tị là tật xấu phân biệt với tính dâm dục. Vậy các tật xấu này không phát sinh từ tính dâm dục.

2. Có lời ghi chép (Gc 1,8): "Con người có linh hồn bị chia sẻ thì hay thay đổi trong mọi đường lối của mình." Tính hai lòng xem ra không quy về tính dâm dục, nhưng đúng hơn quy về khuynh hướng phỉnh phờ và sự phỉnh phờ là con của tính hà tiện theo lời nói của thánh Grêgôriô (Moral. 31,45). Vậy các tật xấu này không phát sinh bởi tính dâm dục.

3. Các tật xấu này đánh dấu sự khuyết điểm của trí năng. Mà các tật xấu thiêng liêng gần gũi với trí năng hơn là các tật xấu xác thịt. Vậy các tật xấu này phát sinh một cách đúng từ các tật xấu thiêng liêng hơn là từ các tật xấu xác thịt.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) coi mọi tật xấu này phát sinh bởi sự dâm dục.

TRẢ LỜI : Theo ý kiến của Triết gia (Eth. 6,5), sự vui thú là cái gì làm rối loạn đến cực điểm sự tưởng nghĩ của đức trí thuật, nhất là sự vui thú xác thịt là sự vui thú thu hút trọn vẹn linh hồn và lôi cuốn nó đến sự vui thú giác quan. Mà sự hoàn hảo của đức trí thuật như sự hoàn hảo của mọi trí đức, cốt tại tách rời mình ra khỏi khả giác hữu. Do đó, các tật xấu người ta đã nói ở trước và là những tật xấu đánh dấu sự khuyết điểm của đức trí thuật và của trí năng thực tiễn, người ta đã trình bày ở trước (a.2 và 5), phát sinh nhất là bởi tính

oriantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod invidia et ira causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud, sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *incontinens irae audit quidem rationem, sed non perfecte, incontinens autem concupiscentiae totaliter eam non audit*.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius dicit, in eunucho, quod *in amore est bellum, et rursus pax et indutiae*.

AD TERTIUM dicendum quod vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis inquantum longius abducunt a ratione.

Reply to objection 1. Envy and anger cause inconstancy by drawing away the reason to something else; whereas lust causes inconstancy by destroying the judgment of reason entirely. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 6) that "the man who is incontinent through anger listens to reason, yet not perfectly, whereas he who is incontinent through lust does not listen to it at all."

Reply to objection 2. Duplicity also is something resulting from lust, just as inconstancy is, if by duplicity we understand fluctuation of the mind from one thing to another. Hence Terence says (Eunuch. act 1, sc. 1) that "love leads to war, and likewise to peace and truce."

Reply to objection 3. Carnal vices destroy the judgment of reason so much the more as they lead us away from reason.

Solutions 1. L'envie et la colère causent l'inconstance en détournant la raison vers un autre objet, mais la luxure cause l'inconstance en éteignant totalement le jugement de la raison. Aussi le Philosophe dit-il: " Celui qui ne peut contenir sa colère entend la raison, quoique non parfaitement, mais celui qui ne peut contenir sa convoitise ne l'entend pas du tout. "

2. Même la duplicité de l'âme est une conséquence de la luxure, tout comme l'inconstance, en ce que la duplicité de l'âme signifie qu'on passe incessamment d'un objet à l'autre. D'où le mot de Térence: " L'amour cause la guerre, puis de nouveau la paix et la trêve. "

3. Les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison qu'ils détournent et éloignent davantage de la raison.

dâm dục.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ganh tị và sự giận dữ tạo nên tính hay thay đổi bằng cách quay trí năng đến với đối tượng khác, mà tính dâm dục tạo nên sự hay thay đổi bằng cách dập tắt nguyên vẹn sự phán đoán của trí năng. Như vậy Triết gia (Eth. 7,6) đã nói: "Người không có thể ngăn cản sự giận dữ của mình, nghe theo trí năng, mặc dầu một cách bất hoàn hảo; còn kẻ không thể ngăn cản sự ham muốn của mình thì không nghe theo trí năng tí nào cả."

2. Tính hai lòng của linh hồn là một hậu quả của tính dâm dục, hoàn toàn như tính hay thay đổi, ở điều là tính hai lòng của linh hồn biểu thị người ta đi từ đối tượng này đến đối tượng khác một cách liên tục không ngừng. Do đó có lời nói của Térence: "Tình yêu gây nên chiến tranh, đoạn thì lại có sự hòa bình và cuộc hưu chiến"

3. Các tật xấu xác thịt càng quay đi xa khỏi trí năng càng dập tắt sự phán đoán của trí năng.

QUAESTIO 54

DE NEGLIGENTIA

OF NEGLIGENCE (THREE ARTICLES)

LA NÉGLIGENCE

SỰ SƠ SUẤT

Deinde considerandum est de negligentia. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur. Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

We must now consider negligence, under which head there are three points of inquiry: (1) Whether negligence is a special sin? (2) To which virtue is it opposed? (3) Whether negligence is a mortal sin?

1. La négligence est-elle un péché spécial? - 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle? - 3. Est-elle péché mortel?

1. Sự sơ suất là tội đặc biệt? **2.** Nó đối lập với nhân đức nào? 3. Nó là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum negligentia sit peccatum speciale

ARTICLE 1
Whether negligence is a special sin ?

ARTICLE 1
La négligence est-elle un péché spécial ?

TIẾT 1
Sự sơ suất là tội đặc biệt ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

Objections 1. It would seem that negligence is not a special sin. For negligence is opposed to diligence. But diligence is required in every virtue. Therefore negligence is not a special sin.

Objections 1. Il ne le semble pas. La négligence s'oppose à la diligence. Mais la diligence est requise en toute vertu. Donc la négligence n'est pas un péché spécial.

VẤN NẠN 1. Sự sơ suất đối lập với sự chu đáo. Mà sự chu đáo cần phải có trong mọi nhân đức. Vậy sự sơ suất không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, illud quod invenitur in quolibet peccato non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat negligit ea per quae a peccato retraheretur; et qui in peccato perseverat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

2. Further, that which is common to every sin is not a special sin. Now negligence is common to every sin, because he who sins neglects that which withdraws him from sin, and he who perseveres in sin neglects to be contrite for his sin. Therefore negligence is not a special sin.

2. Ce qui se trouve en tout péché n'est pas un péché spécial. Mais la négligence se trouve en tout péché; car celui qui pèche, néglige ce qui le détournerait du péché; et celui qui persévère dans le péché, néglige de s'en repentir. Donc la négligence n'est pas un péché spécial.

2. Cái gì hiện hữu trong mọi tội không phải là tội đặc biệt. Mà sự sơ suất hiện hữu trong mọi tội; vì kẻ phạm tội, sơ suất đối với cái gì làm cho họ tránh tội; và kẻ bền vững trong tội sơ suất việc ăn năn hối cải. Vậy sự sơ suất không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, omne peccatum speciale habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam, neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea praetermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt

3. Further, every special sin had a determinate matter. But negligence seems to have no determinate matter: since it is neither about evil or indifferent things (for no man is accused of negligence if he omit them), nor about good things, for if these be done negligently, they are no longer good. Therefore it seems that negligence is not a special

3. Tout péché spécial a une matière déterminée. Mais la négligence ne semble pas avoir une matière déterminée; elle ne concerne en effet ni les actions mauvaises ni les actions indifférentes, parce qu'on ne taxe pas de négligence le fait de les omettre; elle ne concerne pas non plus le bien, parce que si on l'accomplit négligemment, il cesse

3. Mọi tội đặc biệt có chất thể nhất định. Mà sự sơ suất xem ra không có chất thể nhất định. Thực thế, nó không liên hệ với các hành động xấu, cũng không liên hệ với các hành động trung lập, bởi vì người ta không đánh giá việc bỏ qua chúng nó là sự sơ suất; sự sơ suất cũng không liên hệ với sự tốt, bởi vì nếu người ta hoàn thành nó cách sơ suất, nó

bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est quod peccata quae committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata quae committuntur ex contemptu.

RESPONDEO dicendum quod negligentia importat defectum debitae sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati, et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea, quaedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia quae sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est, consequens est quod negligentia, quae importat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

AD SECUNDUM dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum huiusmodi. Unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

AD TERTIUM dicendum quod materia negligentiae proprie sunt bona quae quis agere debet, non quod ipsa sunt bona cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive praetermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

vice.

On the contrary, Sins committed through negligence, are distinguished from those which are committed through contempt.

I answer that, Negligence denotes lack of due solicitude. Now every lack of a due act is sinful: wherefore it is evident that negligence is a sin, and that it must needs have the character of a special sin according as solicitude is the act of a special virtue. For certain sins are special through being about a special matter, as lust is about sexual matters, while some vices are special on account of their having a special kind of act which extends to all kinds of matter, and such are all vices affecting an act of reason, since every act of reason extends to any kind of moral matter. Since then solicitude is a special act of reason, as stated above (Q[47], A[9]), it follows that negligence, which denotes lack of solicitude, is a special sin.

Reply to objection 1. Diligence seems to be the same as solicitude, because the more we love [diligimus] a thing the more solicitous are we about it. Hence diligence, no less than solicitude, is required for every virtue, in so far as due acts of reason are requisite for every virtue.

Reply to objection 2. In every sin there must needs be a defect affecting an act of reason, for instance a defect in counsel or the like. Hence just as precipitation is a special sin on account of a special act of reason which is omitted, namely counsel, although it may be found in any kind of sin; so negligence is a special sin on account of the lack of a special act of reason, namely solicitude, although it is found more or less in all sins.

Reply to objection 3. Properly speaking the matter of negligence is a good that one ought to do, not that it is a good when it is done negligently, but because on account of negligence it incurs a lack of goodness, whether a due act be entirely omitted through lack of solicitude, or some due circumstance be omitted.

ARTICLE 2
Whether negligence is opposed to prudence ?

d'être le bien. Il semble donc que la négligence ne soit pas un vice spécial.

En sens contraire, on distingue les péchés commis par négligence des péchés commis par mépris.

Réponse : La négligence implique qu'on manque de la sollicitude requise. Or le manquement à un acte requis a toujours raison de péché. Il est donc évident que la négligence a raison de péché; et de même que la sollicitude est un acte spécial de vertu, la négligence est nécessairement un péché spécial. Il y a en effet des péchés spéciaux dont la matière est spéciale: ainsi la luxure, qui a pour matière les plaisirs sexuels. Mais d'autres vices sont spéciaux en raison de la spécialité de leur acte qui s'étend à toute matière. Et tous les vices relatifs à un acte de la raison sont de cet te sorte, car tout acte de la raison s'étend à toute matière morale. C'est pourquoi, puisque la sollicitude est un acte spécial de la raison comme on l'a établi plus haut, la négligence, qui implique le manque de sollicitude, est un péché spécial.

Solutions 1. La diligence (diligentia) semble être identique à la sollicitude, car nous apportons une sollicitude plus grande à ce que nous préférons (diligimus). Aussi la diligence, comme la sollicitude, est-elle requise pour toute vertu, en tant que sont requis en toute vertu les actes de la raison qui sont nécessaires.

2. En tout péché, il y a nécessairement un manque affectant un acte de la raison, par exemple la délibération ou un autre acte semblable. En conséquence, de même que la précipitation est un péché spécial à cause de l'acte spécial de la raison qui est omis, à savoir la délibération, encore qu'il puisse y avoir précipitation en tout genre de péché; de même la négligence est un péché spécial à cause d'un manque affectant l'acte spécial de la raison qu'est la sollicitude, bien qu'on la trouve plus ou moins en tout péché.

3. Le bien que l'on doit faire constitue la matière propre de la négligence; non que des actions puissent négligemment être bonnes en étant négligemment accomplies, mais en ce sens que par négligence il leur manque la bonté qu'elles devraient avoir, soit que par manque de sollicitude on ait complètement omis d'accomplir l'acte requis, soit qu'on ait négligé l'une des circonstances de l'acte qui sont requises.

ARTICLE 2
A quelle vertu la négligence s'oppose-t-elle ?

không còn là sự tốt. Vậy sự sơ suất xem ra không phải là tật xấu đặc biệt.

TRÁI LẠI, Người ta phân biệt các tội phạm bởi sự sơ suất với các tội phạm bởi sự khinh dể.

TRẢ LỜI : Sự sơ suất bao hàm việc người ta thiếu sự ân cần phải có. Mà sự thiếu về một hành động phải có thì luôn luôn có yếu tính của tội. Vậy rõ ràng sự sơ suất có yếu tính của tội; và cũng như sự ân cần là hành động đặc biệt của nhân đức, sự sơ suất một cách tất yếu là tội đặc biệt. Quả thế, có những tội đặc biệt vì chất thể của chúng nó đặc biệt: như vậy, sự dâm dục có chất thể là các sự vui thú tính dục. Song các tật xấu khác là đặc biệt vì đặc biệt tính trong hành động của chúng mở rộng đến mọi chất thể. Và mọi tật xấu quan hệ với hành động của trí năng mở rộng đến mọi chất thể đạo đức. Do đó, bởi vì sự ân cần là hành động đặc biệt của trí năng như người ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.9), sự sơ suất bao hàm việc thiếu sự ân cần, là tội đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Sự chu đáo xem ra đồng nhất với sự ân cần, bởi vì chúng ta đem lại một sự ân cần lớn hơn đối với cái gì chúng ta ưa thích hơn. Như vậy, sự chu đáo cũng như sự ân cần, cần phải có cho mọi nhân đức trong tư cách các hành động của trí năng cần thiết phải có cho mọi nhân đức.

2. Trong mọi tội, một cách tất yếu có sự thiếu ảnh hưởng đến hành động của trí năng, thí dụ, sự xét đoán hoặc hành động tương tự khác. Do đó, cũng như sự hấp tấp là tội đặc biệt do hành động đặc biệt của trí năng bị bỏ qua, nghĩa là sự xét đoán, mặc dầu có thể sự hấp tấp trong mọi giống tội; cũng vậy, sự sơ suất là tội đặc biệt do sự thiếu ảnh hưởng đến hành động đặc biệt của trí năng, tức là sự ân cần, mặc dầu chúng ta gặp thấy hơn kém sự sơ suất này ở nơi mọi tội.

3. Sự tốt mà người ta phải làm tạo nên chất thể riêng cho sự sơ suất; không phải là các hành động có thể tốt một cách sơ suất vì đã được hoàn thành cách sơ suất, nhưng theo ý nghĩa là bởi sự sơ suất chúng nó thiếu thiện tính mà đáng lẽ chúng nó phải có, hoặc bởi vì thiếu sự ân cần người ta hoàn toàn bỏ qua việc hoàn thành hành động phải có, hoặc bởi vì người ta sơ suất một trong các hoàn cảnh cần phải có đối với hành động.

TIẾT 2
Sự sơ suất đối lập với nhân đức nào ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiae. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Acedia autem non opponitur prudentiae, sed magis caritati, ut supra dictum est. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

PRAETEREA, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiae, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

PRAETEREA, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit praecipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa praeceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

PRAETEREA, dicitur Eccle. VII, *qui timet Deum nihil negligit*. Sed unumquodque peccatum praecipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiae.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XX, *lascivus et imprudens non observant tempus*. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiae.

RESPONDEO dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet. Quia sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *negligens dicitur quasi nec eligens*. Electio autem recta eorum quae sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

AD SECUNDUM dicendum quod

Objections 1. It would seem that negligence is not opposed to prudence. For negligence seems to be the same as idleness or laziness, which belongs to sloth, according to Gregory (Moral. xxxi, 45). Now sloth is not opposed to prudence, but to charity, as stated above (Q[35], A[3]). Therefore negligence is not opposed to prudence.

2. Further, every sin of omission seems to be due to negligence. But sins of omission are not opposed to prudence, but to the executive moral virtues. Therefore negligence is not opposed to prudence.

3. Further, imprudence relates to some act of reason. But negligence does not imply a defect of counsel, for that is "precipitation," nor a defect of judgment, since that is "thoughtlessness," nor a defect of command, because that is "inconstancy." Therefore negligence does not pertain to imprudence.

4. Further, it is written (Eccles. 7:19): "He that feareth God, neglecteth nothing." But every sin is excluded by the opposite virtue. Therefore negligence is opposed to fear rather than to prudence.

On the contrary, It is written (Ecclus. 20:7): "A babbler and a fool [imprudens] will regard no time." Now this is due to negligence. Therefore negligence is opposed to prudence.

I answer that, Negligence is directly opposed to solicitude. Now solicitude pertains to the reason, and rectitude of solicitude to prudence. Hence, on the other hand, negligence pertains to imprudence. This appears from its very name, because, as Isidore observes (Etym. x) "a negligent man is one who fails to choose [nec eligens]": and the right choice of the means belongs to prudence. Therefore negligence pertains to imprudence.

Reply to objection 1. Negligence is a defect in the internal act, to which choice also belongs: whereas idleness and laziness denote slowness of execution, yet so that idleness denotes slowness in setting about the execution, while laziness denotes remissness in the execution itself. Hence it is becoming that laziness should arise from sloth, which is "an oppressive sorrow," i.e. hindering, the mind from action [*Cf. Q[35], A[1]; FS, Q[35], A[8]].

Reply to objection 2. Omission

Objections 1. Il semble que la négligence ne s'oppose pas à la prudence. En effet, elle semble être identique à la paresse ou torpeur qui se rattache à l'acédie, comme le montre S. Grégoire. Or l'acédie ne s'oppose pas à la prudence mais plutôt à la charité, comme on l'a dit plus haute. Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence.

2. Tout péché d'omission semble relever de la négligence. Mais le péché d'omission ne s'oppose pas à la prudence, il s'oppose plutôt aux vertus morales préposées à l'exécution des actes bons. Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence.

3. L'imprudence concerne un des actes de la raison. Mais la négligence n'implique pas un manque relatif à la délibération, ce qui est le défaut de la précipitation, ni relatif au jugement, ce qui est le défaut de l'inapplication, ni relatif au commandement, ce qui est le défaut de l'inconstance. Donc la négligence ne se rattache pas à l'imprudence.

4. On lit dans l'Ecclésiaste (7, 19): " Qui craint Dieu, ne néglige rien. " Mais tout péché est exclu surtout par la vertu contraire. Donc la négligence s'oppose davantage à la crainte qu'à la prudence.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique (20, 7): " Le vantard et l'imprudent laissent passer le bon moment. " Mais cela revient à la négligence. Donc la négligence s'oppose directement à la prudence.

Réponse : La négligence s'oppose directement à la sollicitude. Or la sollicitude se rattache à la raison, et la rectitude de la sollicitude se rattache à la prudence. Par opposition, la négligence se rattache donc à l'imprudence. Le nom même en fait foi. Selon Isidore, négligent (negligens) équivaut à non élisant (nec eligens). Or la juste élection des moyens en vue de la fin relève de la prudence. Donc la négligence se rattache à l'imprudence.

Solutions 1. La négligence consiste dans le défaut de l'acte intérieur auquel se rattache aussi l'élection. Tandis que la paresse et la torpeur concernent plutôt l'exécution; en ce sens toutefois que la paresse implique le retard à exécuter tandis que la torpeur implique un relâchement dans l'exécution même. Il est donc logique que la torpeur naisse de l'acédie, car l'acédie est une tristesse qui accable l'âme, c'est-à-dire l'empêche d'agir.

2. L'omission concerne l'acte

VẤN NẠN 1. Sự sơ suất xem ra đồng nhất với sự lười biếng hay cơn mê muội quy về sự lười biếng, và cơn mê muội quy về sự thờ ơ uể oải như thánh Grêgôriô minh chứng (Moral 31,45). Mà sự thờ ơ không đối lập với đức trí thuật, nhưng đúng hơn là đối lập với đức mến như người ta đã minh chứng (Q.35, a.3). Vậy sự sơ suất không đối lập với đức trí thuật.

2. Mội tội sót xem ra lệ thuộc vào sự sơ suất. Mà tội sót không đối lập với đức trí thuật, nó một cách đúng hơn đối lập với các luân đức được sắp đặt cho việc thi hành các hành động tốt. Vậy sự sơ suất không đối lập với đức trí thuật.

3. Sự bất cẩn liên hệ với một hành động trong các hành động của trí năng. Mà sự sơ suất không bao hàm sự thiếu quan hệ với sự xét đoán, đó là sự khuyết điểm của tật xấu hấp tấp; nó cũng không bao hàm sự thiếu quan hệ với sự phán đoán, đó là sự khuyết điểm của tính không chuyên cần; cũng không bao hàm sự thiếu quan hệ với sự truyền khiến, điều đó là khuyết điểm của tính hay thay đổi. Vậy sự sơ suất không quy về sự bất cẩn.

4. Người ta đọc trong sách Huấn ca (7,19): "Kẻ kính sợ Thiên Chúa, không sơ suất điều gì cả." Mà mọi tội bị trục xuất nhất là bởi nhân đức đối lập. Mà sự sơ suất đối lập với ân huệ kính sợ nhiều hơn là đối với đức trí thuật.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (20,7): "Kẻ khoe khoang và người bất cẩn để qua giây phút tốt đẹp." Mà điều đó quy về sự sơ suất. Vậy sự sơ suất đối lập trực tiếp với đức trí thuật.

TRẢ LỜI : Sự sơ suất đối lập trực tiếp với sự ân cần. Mà sự ân cần quy về trí năng; và sự ngay thẳng của sự ân cần quy về đức trí thuật. Đối lại, sự sơ suất quy về sự bất cẩn. Ngay cái tên của nó chứng tỏ điều ấy. Theo thánh Isiđôrô (Etymol. 10), kẻ sơ suất (neglignes) là kẻ không lựa chọn (nec eligens). Mà sự lựa chọn đúng đắn các phương tiện vì mục đích lệ thuộc vào đức trí thuật. Vậy sự sơ suất quy về sự bất cẩn.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sơ suất cốt tại sự khuyết điểm của hành động bên trong mà sự lựa chọn cũng quy về đó. Trong khi sự lười biếng và cơn mê muội liên hệ với sự thi hành; Tuy nhiên, theo ý nghĩa này là sự làm biếng bao hàm sự chậm trễ trong việc thi hành, trong khi cơn mê muội bao hàm sự lơi trong sự thi hành. Vậy một cách hợp lý, cơn mê muội phát sinh bởi sự uể oải thờ ơ, vì sự uể oải thờ ơ là một sự buồn rầu đè nặng linh hồn, nghĩa là ngăn trở không cho nó hành động.

2. Sự thiếu sót liên hệ với hành động

omissio pertinet ad exteriorem actum, est enim omissio quando praetermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiae. Et est effectus negligentiae, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectae.

AD TERTIUM dicendum quod negligentia est circa actum praecipiendi ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in praecipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptae voluntatis.

AD QUARTUM dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati, quia ut dicitur Prov. XV, *per timorem domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

ARTICULUS 3
Utrum negligentia possit esse peccatum mortale

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Iob IX, *verebar opera mea* etc., dicit Glossa Gregorii quod illam, scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat*. Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, super illud Eccli. VII, *de negligentia purga te cum paucis*, dicit Glossa, *quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias*. Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levitico. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod habetur Prov. XIX, *qui negligit vitam suam mortificabitur*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut praecipiat ea quae debet vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale.

regards the external act, for it consists in failing to perform an act which is due. Hence it is opposed to justice, and is an effect of negligence, even as the execution of a just deed is the effect of right reason.

Reply to objection 3. Negligence regards the act of command, which solicitude also regards. Yet the negligent man fails in regard to this act otherwise than the inconstant man: for the inconstant man fails in commanding, being hindered as it were, by something, whereas the negligent man fails through lack of a prompt will.

Reply to objection 4. The fear of God helps us to avoid all sins, because according to Prov. 15:27, "by the fear of the Lord everyone declineth from evil." Hence fear makes us avoid negligence, yet not as though negligence were directly opposed to fear, but because fear incites man to acts of reason. Wherefore also it has been stated above (FS, Q[44], A[2]) when we were treating of the passions, that "fear makes us take counsel."

ARTICLE 3
Whether negligence can be a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that negligence cannot be a mortal sin. For a gloss of Gregory [*Moral. ix. 34] on Job 9:28, "I feared all my works," etc. says that "too little love of God aggravates the former," viz. negligence. But wherever there is mortal sin, the love of God is done away with altogether. Therefore negligence is not a mortal sin.

2. Further, a gloss on Ecclus. 7:34, "For thy negligences purify thyself with a few," says: "Though the offering be small it cleanses the negligences of many sins." Now this would not be, if negligence were a mortal sin. Therefore negligence is not a mortal sin.

3. Further, under the law certain sacrifices were prescribed for mortal sins, as appears from the book of Leviticus. Yet no sacrifice was prescribed for negligence. Therefore negligence is not a mortal sin.

On the contrary, It is written (Prov. 19:16): "He that neglecteth his own life [Vulg.: 'way'] shall die."

I answer that, As stated above (A[2], ad 3), negligence arises out of a certain remissness of the will, the result being a lack of solicitude on the part of the reason in commanding what it should command, or as it should command. Accordingly negligence may happen to be a mortal sin in

extérieur. Il y a omission en effet quand on n'accomplit pas un acte requis. Elle s'oppose donc à la justice. Et elle est un effet de la négligence, comme l'exécution de l'action juste est l'effet de la raison droite.

3. La négligence concerne l'acte du commandement, auquel se rattache aussi la sollicitude. Mais le négligent manque à cet acte autrement que l'inconstant. L'inconstant en effet commande mal par suite d'un empêchement, le négligent par manque de promptitude dans la volonté.

4. La crainte de Dieu fait éviter tout péché, comme il est dit dans les Proverbes (15, 27 Vg): " Par la crainte du Seigneur chacun s'écarte du mal. " Par conséquent la crainte fait éviter la négligence. Non en ce sens toutefois que la négligence s'oppose directement à la crainte, mais en tant que la crainte stimule l'homme à accomplir les actes de la raison. On a établi pareillement au traité des passions e que la crainte amène à bien délibérer.

ARTICLE 3
La négligence est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il semble que non, car sur ce texte de Job (9, 28): " Je redoutais tout ce que je faisais, etc. ", la Glose de S. Grégoire déclare que " c'est un moindre amour de Dieu qui favorise la négligence ". Mais partout où il y a péché mortel, l'amour de Dieu disparaît totalement. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

2. Sur ce texte de l'Ecclésiastique (7, 34 Vg) " Purifie-toi à peu de frais de la négligence ", la Glose de Raban Maur déclare: " Bien que l'offrande soit mince, elle purifie les négligences de nombreux péchés. " Ce ne serait pas vrai si la négligence était péché mortel. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

3. Dans la loi, des sacrifices ont été établis pour les péchés mortels, comme on le voit au Lévitique (4 et suiv.). Mais aucun sacrifice n'y est statué pour la négligence. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

En sens contraire, on lit aux Proverbes (19, 16): " Celui qui néglige son chemin trouvera la mort. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la négligence provient d'un certain relâchement de la volonté, par l'effet duquel la raison manque de la sollicitude qui lui ferait commander ce qu'elle doit ou comme elle doit. Donc il peut arriver de deux manières que la négligence soit péché mortel. L'une

bên ngoài. Quả thế, có sự thiếu sót khi người ta không hoàn thành hành động phải có. Vậy nó đối lập với đức công bình, và nó là hiệu quả của sự sơ suất như sự thực thi hành động công bình là hiệu quả của trí năng ngay thẳng.

3. Sự sơ suất liên hệ với hành động ra lệnh mà sự ân cần cũng quy về đó. Mà kẻ sơ suất thiếu hành động này theo thể cách khác kẻ hay thay đổi. Quả thế, người hay thay đổi ra lệnh cách xấu do sự ngăn trở, kẻ sơ suất ra lệnh cách xấu bởi thiếu sự mau lẹ trong ý chí.

4. Sự kính sợ Thiên Chúa làm cho người ta tránh mọi tội như sách Cách ngôn (15,27) chứng tỏ: "Do sự kính sợ Thiên Chúa, mỗi người tránh khỏi sự xấu." Do đó, ân huệ kính sợ làm cho người ta tránh sự sơ suất. Tuy nhiên, không phải theo ý nghĩa là sự sơ suất đối lập trực tiếp với ân huệ kính sợ, nhưng trong tư cách sự kính sợ thúc đẩy con người hoàn thành các hành động của trí năng. Người ta cũng đã trình bày khi thảo luận về các đam mê, ân huệ kính sợ dẫn đưa người ta đến xét đoán tốt.

TIẾT 3
Sự sơ suất là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Về lời ghi chép: "Tôi lo sợ tất cả mọi điều tôi làm, v.v..." (G 9,28), sách Chú giải của thánh Grêgôriô (Moral 9,34) công bố: "Chính tình yêu ít nhất đối với Thiên Chúa ủng hộ sự sơ suất." Mà ở khắp nơi, hễ có trọng tội, tình yêu đối với Thiên Chúa biến mất hoàn toàn. Vậy sự sơ suất không phải là trọng tội.

2. Về lời nói trong sách Huấn ca (7,34): "Ngươi hãy thanh tẩy ngươi khỏi sự sơ suất bằng sự tốn kém chút ít, mặc dầu sự hiến dâng nhỏ nhoi vẫn có thể thanh tẩy các sự sơ suất đối với nhiều tộc (Raban Maur. 109,810). Điều đó hẳn không đích thực giả như sự sơ suất là trọng tội.

3. Trong luật cũ, các lễ vật được thiết lập đối với các trọng tội như người ta trông thấy trong sách Lêvi (Lv 4). Mà không lễ vật nào được quy định đối với sự sơ suất. Vậy sự sơ suất không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (9,16): "Kẻ khinh dể đường mình sẽ diệt vong."

TRẢ LỜI : Như người ta mới nói, sự sơ suất phát xuất bởi sự lơi của ý chí, mà do đó trí năng thiếu sự ân cần khiến mình ra lệnh điều phải ra lệnh và ra lệnh cách phải lẽ. Vậy sự sơ suất có thể là trọng tội theo hai thể cách. Thứ nhất, do điều bãi bỏ qua bởi sự sơ suất. Nếu điều người ta bỏ qua, hoặc là hành

Uno modo, ex parte eius quod praetermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo, ex parte causae. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc praecipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin, si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris caritatis, et sic causatur negligentia quae est peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei quando aliquis diligit Deum solum amore naturali. Et tunc causatur negligentia quae est peccatum mortale.

SECUNDUM dicendum quod *parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta*, ut ibi dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

AD TERTIUM dicendum quod quando negligentia consistit in praetermissione eorum quae sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quae consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quaedam publica protestatio peccati, quae non est facienda de peccato occulto.

two ways. First on the part of that which is omitted through negligence. If this be either an act or a circumstance necessary for salvation, it will be a mortal sin. Secondly on the part of the cause: for if the will be so remiss about Divine things, as to fall away altogether from the charity of God, such negligence is a mortal sin, and this is the case chiefly when negligence is due to contempt. But if negligence consists in the omission of an act or circumstance that is not necessary for salvation, it is not a mortal but a venial sin, provided the negligence arise, not from contempt, but from some lack of fervor, to which venial sin is an occasional obstacle.

Reply to objection 1. Man may be said to love God less in two ways. First through lack of the fervor of charity, and this causes the negligence that is a venial sin: secondly through lack of charity itself, in which sense we say that a man loves God less when he loves Him with a merely natural love; and this causes the negligence that is a mortal sin.

Reply to objection 2. According to the same authority (gloss), a small offering made with a humble mind and out of pure love, cleanses man not only from venial but also from mortal sin.

Reply to objection 3. When negligence consists in the omission of that which is necessary for salvation, it is drawn to the other more manifest genus of sin. Because those sins that consist of inward actions, are more hidden, wherefore no special sacrifices were prescribed for them in the Law, since the offering of sacrifices was a kind of public confession of sin, whereas hidden sins should not be confessed in public.

tient à ce qui est omis par négligence. Si ce qu'on omet, soit acte, soit circonstance, est nécessaire au salut, la négligence sera péché mortel. L'autre manière tient à la cause de la négligence. En effet, si la volonté est à ce point relâchée en ce qui concerne les choses de Dieu qu'elle perde la charité, une telle négligence est péché mortel. Cela se produit surtout quand la négligence est un effet du mépris. En revanche, si la négligence consiste à omettre un acte ou une circonstance qui n'est pas nécessaire au salut et ne résulte pas du mépris mais d'un manque de ferveur, comme celui que produit parfois un péché véniel, la négligence n'est pas péché mortel mais véniel.

Solutions 1. “ Un moindre amour de Dieu “ peut s'entendre de deux façons. Ou bien par défaut de ferveur de charité, et cela produit une négligence qui est péché véniel. Ou bien par défaut de la charité elle-même, comme on parle de moindre amour de Dieu lorsque Dieu est aimé seulement d'amour naturel. La négligence qui a une telle cause est péché mortel.

2. “ Une modeste offrande, faite d'un coeur humble et dans un sentiment de pure dilection “, comme il est dit au même endroit, purifie non seulement des péchés véniels, mais encore des mortels.

3. Quand la négligence consiste dans l'omission de ce qui est nécessaire au salut, elle passe au genre de péché plus manifeste, car les péchés qui consistent dans les actes intérieurs restent plus cachés. Et c'est la raison pour laquelle la loi ne prescrivait pas à leur sujet de sacrifices déterminés; l'offrande des sacrifices était en effet un aveu public de péché, qu'on ne doit pas faire pour un péché occulte.

động, hoặc là hoàn cảnh, cần thiết cho sự cứu rỗi, sự sơ suất sẽ là trọng tội. Thứ hai, do nguyên nhân của sự sơ suất. Quả thế, nếu ý chí bị lơi đối với cái gì liên hệ các điều thuộc về Thiên Chúa đến nỗi nó mất đức mến, sự sơ suất như thế là trọng tội. Điều đó xảy ra nhất là khi sự sơ suất là hiệu quả của sự khinh chê. Đối lại, nếu sự sơ suất cốt tại bỏ qua hành động hoặc hoàn cảnh không cần thiết cho sự cứu rỗi và không phát xuất bởi sự khinh dể, nhưng phát xuất bởi sự thiếu sót hăng hái như sự thiếu sốt sắng bị gây nên đôi khi do tội nhẹ, sự sơ suất không phải là trọng tội, nhưng là tội nhẹ.

GIẢI ĐÁP 1. Tình yêu nhỏ hơn đối với Thiên Chúa hiểu được theo hai thể cách. Hoặc bởi thiếu sự sốt sắng hăng hái của đức mến và điều đó tạo nên một sự sơ suất và sự sơ suất này là tội nhẹ. Hoặc bởi thiếu chính đức mến, như người ta nói tình yêu nhỏ hơn đối với Thiên Chúa khi Thiên Chúa chỉ được yêu mến bằng tình yêu tự nhiên. Sự sơ xuất có một nguyên nhân như thế là trọng tội.

2. Một lễ vật khiêm tốn được dâng lên do tâm hồn khiêm nhượng và do tình cảm của từ ái thuần túy, như người ta trông thấy điều đó cũng ở trong một đoạn văn ấy, thanh tẩy không những các tội nhẹ, mà còn các trọng tội.

3. Khi sự sơ suất cốt tại sự thiếu sót về điều cần thiết cho sự cứu rỗi, nó đi đến giống tội hiển hiện hơn, bởi vì các tội cốt tại các hành động bên trong thì kín đáo hơn. Đó là lý do mà luật không ấn định về vấn đề chúng nó những lễ vật nhất định; quả thế, việc hiến dâng các lễ vật là sự thú tội công khai, người ta không thi hành sự hiến dâng như thế vì tội kín đáo.

QUAESTIO 55

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE QUAE HABENT SIMILITUDINEM CUM IPSA

OF VICES OPPOSED TO PRUDENCE BY WAY OF RESEMBLANCE

LES VICES OPPOSÉS À LA PRUDENCE PAR FAUSSE RESSEMBLANCE

CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI ĐỨC TRÍ THUẬT BỞI SỰ TƯƠNG TỰ GIẢ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale. Quarto, de dolo. Quinto, de fraude. Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. Septimo, de

We must now consider those vices opposed to prudence, which have a resemblance thereto. Under this head there are eight points of inquiry: (1) Whether prudence of the flesh is a sin? (2) Whether it is a mortal sin? (3) Whether craftiness is a special sin? (4) Of guile; (5) Of fraud; (6) Of solicitude about temporal things; (7) Of solicitude about the future;

1. La prudence de la chair est-elle un péché? - 2. Est-elle péché mortel? - 3. La ruse est-elle un péché spécial? - 4. La tromperie. - 5. La fraude. - 6. Le souci pour les affaires temporelles. - 7. Le souci de l'avenir. - 8. L'origine de ces vices.

1. Đức trí thuật của xác thịt là tội? **2.** Phải chăng nó là trọng tội? 3. Sự mưu chước là tội đặc biệt? 4. Sự đánh lừa. 5. Sự gian trá. 6. Sự lo lắng các công việc trần thế. 7. Sự lo lắng về tương lai. 8. Nguồn gốc các tật xấu này.

sollicitudine futurorum. Octavo, de origine horum vitiorum.

ARTICULUS 1
Utrum prudentia carnis sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliae virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum. Ergo etiam neque aliqua prudentia est peccatum.

PRAETEREA, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur, nemo enim unquam carnem suam odio habuit, ut habetur ad Ephes. V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

PRAETEREA, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et etiam a Diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam Diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

SED CONTRA, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. XIV, *simul odio sunt Deo impius et impietas eius*. Sed sicut dicitur ad Rom. VIII, *prudentia carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. Manifestum est autem quod hoc est peccatum, per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet aequalitatem et concupiscentiarum refrenationem, et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiae sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quod potest etiam ad mala extendi. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

AD SECUNDUM dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale

(8) Of the origin of these vices.

ARTICLE 1
Whether prudence of the flesh is a sin ?

Objections 1. It would seem that prudence of the flesh is not a sin. For prudence is more excellent than the other moral virtues, since it governs them all. But no justice or temperance is sinful. Neither therefore is any prudence a sin.

2. Further, it is not a sin to act prudently for an end which it is lawful to love. But it is lawful to love the flesh, "for no man ever hated his own flesh" (Eph. 5:29). Therefore prudence of the flesh is not a sin.

3. Further, just as man is tempted by the flesh, so too is he tempted by the world and the devil. But no prudence of the world, or of the devil is accounted a sin. Therefore neither should any prudence of the flesh be accounted among sins.

On the contrary, No man is an enemy to God save for wickedness according to Wis. 14:9, "To God the wicked and his wickedness are hateful alike." Now it is written (Rom. 8:7): "The prudence [Vulg.: 'wisdom'] of the flesh is an enemy to God." Therefore prudence of the flesh is a sin.

I answer that, As stated above (Q[47], A[13]), prudence regards things which are directed to the end of life as a whole. Hence prudence of the flesh signifies properly the prudence of a man who looks upon carnal goods as the last end of his life. Now it is evident that this is a sin, because it involves a disorder in man with respect to his last end, which does not consist in the goods of the body, as stated above (FS, Q[2], A[5]). Therefore prudence of the flesh is a sin.

Reply to objection 1. Justice and temperance include in their very nature that which ranks them among the virtues, viz. equality and the curbing of concupiscence; hence they are never taken in a bad sense. On the other hand prudence is so called from foreseeing [providendo], as stated above (Q[47], A[1]; Q[49], A[6]), which can extend to evil things also. Therefore, although prudence is taken simply in a good sense, yet, if something be added, it may be taken in a bad sense: and it is thus that prudence of the flesh is said to be a sin.

Reply to objection 2. The flesh is on account of the soul, as matter is on account of the form, and the instrument on account of the

ARTICLE 1
La prudence de la chair est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non, car la prudence est une vertu plus noble que les autres vertus morales, puisqu'elle les gouverne toutes. Mais aucune justice ni tempérance n'est péché. Donc aucune prudence non plus n'est péché.

2. Agir avec prudence en vue d'une fin qu'il est licite d'aimer n'est pas un péché. Mais il est licite d'aimer la chair: " Personne n'a jamais haï sa propre chair " (Ep 5, 29). Donc la prudence de la chair n'est pas un péché.

3. Comme l'homme est tenté par sa chair, il l'est aussi par le monde, voire par le diable. Mais aucune prudence du monde ni non plus du diable ne figure parmi les péchés. Donc aucune prudence de la chair ne doit non plus figurer parmi les péchés.

En sens contraire, nul n'est ennemi de Dieu si ce n'est à cause de l'iniquité, selon ce passage de la Sagesse (14, 9): " L'impie et son impiété pareillement haïs de Dieu. " Mais comme il est dit aux Romains (8, 7): " La prudence de la chair est révolte contre Dieu. " Donc la prudence de la chair est un péché.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la prudence a pour objet ce qui s'ordonne à la fin de la vie entière. C'est pourquoi la prudence de la chair signifie proprement qu'un homme traite les biens charnels comme la fin ultime de sa vie. Or, il est clair que cela est péché; de cette manière en effet il abandonne l'ordre à l'égard de la fin ultime, qui ne consiste pas dans les biens du corps, ainsi qu'on l'a établi précédemment b. C'est pourquoi la prudence de la chair est péché.

Solutions 1. La justice et la tempérance impliquent dans leur raison même ce qui fait louer la vertu, à savoir l'égalité et la modération des convoitises; et c'est pourquoi elles ne sont jamais prises en mauvaise part. Tandis que le mot de prudence dérive de prévoyance, nous l'avons dit plus haute. Or, celle-ci peut s'étendre même au mal. C'est pourquoi, bien que la prudence sans autre qualification soit prise en bonne part, elle peut moyennant une addition recevoir un sens défavorable. C'est ainsi que la prudence de la chair est le nom d'un péché.

2. La chair est pour l'âme, comme la matière est pour la forme, et l'instrument pour l'agent principal. Aussi aime-t-on licitement la chair

TIẾT 1
Đức trí thuật của xác thịt là tội ?

VẤN NẠN 1. Đức trí thuật là một nhân đức cao thượng hơn các luân đức khác, bởi vì nó cai trị chúng tất cả. Và mọi đức công bình cũng như mọi đức tiết độ không phải là tội. Vậy mọi đức trí thuật cũng không phải là tội.

2. Việc hành động bằng đức trí thuật vì mục đích mà người ta một cách hợp pháp yêu mến không phải là tội. Mà người ta một cách hợp pháp được yêu mến xác thịt theo lời ghi chép: "Không ai bao giờ ghét xác thịt riêng của mình." (Ep 5,29). Và đức trí thuật của xác thịt không phải là tội.

3. Như người ta bị cám dỗ bởi xác thịt của mình, họ cũng bị cám dỗ bởi thế gian hoặc ma quỉ. Mà không có đức trí thuật nào của thế gian hoặc của ma quỉ có mặt trong các tội. Vậy không có đức trí thuật nào của xác thịt có mặt trong các tội.

TRÁI LẠI, Không ai là kẻ thù địch đối với Thiên Chúa nếu không do sự gian ác theo lời sách Khôn ngoan (14,9): "Kẻ vô đạo và lòng vô đạo của họ đều ghét Thiên Chúa." Mà có lời ghi chép: "Đức trí thuật của xác thịt phản loạn Thiên Chúa" (Rm 9,7). Vậy đức trí thuật của xác thịt là tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.47, a.13), đức trí thuật có đối tượng là cái gì được sắp đặt cho mục đích của đời sống nguyên vẹn. Do đó, đức trí thuật của xác thịt một cách đích thực biểu thị con người đối xử với các sự tốt xác thịt là cùng đích của đời sống mình. Mà, rõ ràng điều đó là tội; quả thế, theo thể cách này, họ bỏ trật tự đối với cùng đích; và cùng đích không cốt tại các sự tốt của thân thể như người ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.2, a.5). Do đó, đức trí thuật của xác thịt là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Đức công bình và đức tiết độ bao hàm trong yếu tính của chúng nó chính cái gì khiến người ta ca ngợi nhân đức, nghĩa là sự bằng nhau và sự điều hòa các sự ham muốn; và do đó, chúng nó không bao giờ bị hiểu cách xấu. Trong khi từ ngữ đức trí thuật phát xuất bởi sự lo xa như chúng ta đã nói ở trước (Q.49, a.6, ad.1). Mà, sự lo xa này có thể mở rộng ngay đến sự xấu. Do đó, mặc dầu đức trí thuật không có sự định tính chất nào khác, vẫn được hiểu về phía tốt, nó có thể do một sự thêm vào nào đó mà lãnh nhận ý nghĩa xấu. Chính như vậy mà đức trí thuật của xác thịt là tên của tội.

2. Xác thịt hiện hữu vì linh hồn như chất thể cho mô thể, như công cụ cho tác nhân chính. Như vậy, một cách hợp pháp người ta yêu mến xác thịt

agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

AD TERTIUM dicendum quod Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia Diaboli sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores sunt in generatione sua* et cetera. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Iac. III sapientia esse terrena, animalis, diabolica, ut supra expositum est cum de sapientia ageretur.

principal agent. Hence the flesh is loved lawfully, if it be directed to the good of the soul as its end. If, however, a man place his last end in a good of the flesh, his love will be inordinate and unlawful, and it is thus that the prudence of the flesh is directed to the love of the flesh.

Reply to objection 3. The devil tempts us, not through the good of the appetible object, but by way of suggestion. Wherefore, since prudence implies direction to some appetible end, we do not speak of "prudence of the devil," as of a prudence directed to some evil end, which is the aspect under which the world and the flesh tempt us, in so far as worldly or carnal goods are proposed to our appetite. Hence we speak of "carnal" and again of "worldly" prudence, according to Lk. 16:8, "The children of this world are more prudent [Douay: 'wiser'] in their generation," etc. The Apostle includes all in the "prudence of the flesh," because we covet the external things of the world on account of the flesh. We may also reply that since prudence is in a certain sense called "wisdom," as stated above (Q[47], A[2], ad 1), we may distinguish a threefold prudence corresponding to the three kinds of temptation. Hence it is written (James 3:15) that there is a wisdom which is "earthly, sensual and devilish," as explained above (Q[45], A[1], ad 1), when we were treating of wisdom.

pour qu'elle soit ordonnée au bien de l'âme comme à sa fin. Mais si l'on va jusqu'à établir sa fin dernière dans le bien de la chair, l'amour qu'on a pour elle sera désordonné et illicite. Et c'est de cette manière que la prudence de la chair s'ordonne à l'amour de la chair.

3. Le diable nous tente non en devenant désirable, mais par ses suggestions. C'est pourquoi, puisque la prudence implique l'ordre à une fin désirable, on ne parle pas d'une prudence du diable comme on parle d'une prudence en rapport avec quelque fin mauvaise, en raison de laquelle le monde et la chair nous tentent: car on veut dire par là que les biens du monde et de la chair s'offrent à nos désirs. C'est pourquoi l'on parle d'une prudence de la chair et aussi d'une prudence du monde, selon ce texte de Luc (16, 8): " Les fils de ce siècle sont plus prudents entre eux, etc. " S. Paul, pour son compte, renferme tout dans la prudence de la chair, car même les biens extérieurs du monde, c'est à cause de la chair que nous les convoitons. On peut dire néanmoins ceci: Parce que la prudence est une sorte de sagesse, nous l'avons reconnu plus haut, on peut entendre une triple prudence conformément aux trois tentations. Aussi S. Jacques (3, 15) parle-t-il d'une sagesse terrestre, animale, diabolique comme on l'a exposé plus haut en traitant de la sagesse.

ngõ hầu nó được sắp đặt cho sự tốt của linh hồn, là mục đích của mình; còn nếu người ta đi đến chỗ thiết lập cùng đích của mình trong sự tốt xác thịt, tình yêu người ta có đối với nó mất trật tự và bất hợp pháp. Và chính theo thể cách này mà đức trí thuật của xác thịt sắp đặt mình đến với tình yêu xác thịt.

3. Ma qui cám dỗ chúng ta không phải bằng cách trở nên đáng cho chúng ta ước muốn, nhưng bởi các sự khêu gợi của mình. Do đó, bởi vì đức trí thuật bao hàm trật tự với mục đích đáng ước muốn, người ta không nói tới đức trí thuật của ma quỉ như người ta nói đến một đức trí thuật trong quan hệ với mục đích nào xấu, vì mục đích xấu này thế gian và xác thịt cám dỗ chúng ta: trong trường hợp này người ta nói các sự tốt của thế gian và của xác thịt khiến chúng ta ước muốn chúng nó. Do đó, người ta đề cập đến một thứ đức trí thuật của xác thịt và đức trí thuật của thế gian theo lời ghi chép trong Phúc âm thánh Luca (16,8): "Con cái đời này có đức trí thuật đối với nhau hơn, v.v..." Thánh Phaolô cũng bao gồm tất cả mọi sự trong đức trí thuật của xác thịt bởi vì chính các sự tốt bên ngoài của thế gian được chúng ta ham muốn vì xác thịt. Tuy nhiên, người ta có thể nói điều này: bởi vì đức trí thuật là một thứ khôn ngoan như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.47, a.2, ad.1), người ta có thể hiểu ba loại đức trí thuật phù hợp với ba loại cám dỗ. Như vậy thánh Giacôbê (3,15) nói tới sự khôn ngoan thế gian, thú vật, ma quỉ như người ta đã trình bày khi thảo luận về ân huệ khôn ngoan (Q.45, a.1, ad.1)

ARTICULUS 2
Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinae legi est peccatum mortale quia per hoc dominus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, ut habetur Rom. VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum in spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in spiritum sanctum, non enim potest esse subiecta legi Dei, ut dicitur Rom. VIII; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

PRAETEREA, maximo bono opponitur maximum malum; ut patet in VIII Ethic. Sed prudentia carnis opponitur prudentiae quae est praecipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia. Et ita est peccatum mortale.

ARTICLE 2
Whether prudence of the flesh is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that prudence of the flesh is a mortal sin. For it is a mortal sin to rebel against the Divine law, since this implies contempt of God. Now "the prudence [Douay: 'wisdom'] of the flesh . . . is not subject to the law of God" (Rom. 8:7). Therefore prudence of the flesh is a mortal sin.

2. Further, every sin against the Holy Ghost is a mortal sin. Now prudence of the flesh seems to be a sin against the Holy Ghost, for "it cannot be subject to the law of God" (Rom. 8:7), and so it seems to be an unpardonable sin, which is proper to the sin against the Holy Ghost. Therefore prudence of the flesh is a mortal sin.

3. Further, the greatest evil is opposed to the greatest good, as stated in Ethic. viii, 10. Now prudence of the flesh is opposed to that prudence which is the chief of the moral virtues. Therefore prudence of the flesh is chief among mortal sins, so that it is

ARTICLE 2
La prudence de la chair est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il semble que la prudence de la chair soit péché mortel. En effet, s'insurger contre la loi divine est péché mortel, car de cette manière on méprise le Seigneur. Mais " la prudence de la chair ne se soumet pas à la loi de Dieu " (Rm 8, 7). Donc la prudence de la chair est péché mortel.

2. Tout péché contre le Saint-Esprit est péché mortel. Mais la prudence de la chair semble être un péché contre le Saint-Esprit: elle ne peut en effet être " soumise à la loi de Dieu ". comme il est écrit au même endroit, et ainsi semble-t-elle être un péché irrémissible, ce qui est le trait propre du péché contre le Saint-Esprit. Donc la prudence de la chair est péché mortel.

3. Au plus grand bien est opposé le plus grand mal, selon Aristote. Mais la prudence de la chair s'oppose à la prudence, qui est la plus importante des vertus morales. Donc la prudence de la chair est le plus important des désordres moraux. Donc elle est péché

TIẾT 2
Đức trí thuật của xác thịt phải chăng là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Việc đứng dậy chống lại luật Thiên Chúa là trọng tội, vì theo thể cách này người ta khinh dể Thiên Chúa. Mà đức trí thuật của xác thịt không phục tùng luật Thiên Chúa (Rm 8,7). Vậy đức trí thuật của xác thịt là trọng tội.

2. Mọi tội phạm đến Chúa Thánh Thần là trọng tội. Mà đức trí thuật của xác thịt xem ra là tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Quả thế, nó không thể phục tùng luật Thiên Chúa như lời ghi chép cũng ở đoạn văn đó, và như vậy nó xem ra là tội không được tha thứ, điều đó liên hệ cách đích thực với tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Vậy đức trí thuật của xác thịt là trọng tội.

3. Theo Triết gia (Eth. 8,10), sự xấu lớn nhất đối lập với sự tốt lớn nhất. Mà đức trí thuật của xác thịt đối lập với đức trí thuật, là luân đức quan trọng nhất trong các luân đức. Vậy đức trí thuật của xác thịt là sự mất trật tự lớn nhất trong các trật tự đạo đức. Vậy nó là trọng tội.

SED CONTRA, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quae pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter, uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitae humanae constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in spiritum sanctum. Quod enim dicitur quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et subiici legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum posset esse frigidum.

itself a mortal sin.

On the contrary, That which diminishes a sin has not of itself the nature of a mortal sin. Now the thoughtful quest of things pertaining to the care of the flesh, which seems to pertain to carnal prudence, diminishes sin [*Cf. Prov. 6:30]. Therefore prudence of the flesh has not of itself the nature of a mortal sin.

I answer that, As stated above (Q[47], A[2], ad 1; A[13]), a man is said to be prudent in two ways. First, simply, i.e. in relation to the end of life as a whole. Secondly, relatively, i.e. in relation to some particular end; thus a man is said to be prudent in business or something else of the kind. Accordingly if prudence of the flesh be taken as corresponding to prudence in its absolute signification, so that a man place the last end of his whole life in the care of the flesh, it is a mortal sin, because he turns away from God by so doing, since he cannot have several last ends, as stated above (FS, Q[1], A[5]). If, on the other hand, prudence of the flesh be taken as corresponding to particular prudence, it is a venial sin. For it happens sometimes that a man has an inordinate affection for some pleasure of the flesh, without turning away from God by a mortal sin; in which case he does not place the end of his whole life in carnal pleasure. To apply oneself to obtain this pleasure is a venial sin and pertains to prudence of the flesh. But if a man actually refers the care of the flesh to a good end, as when one is careful about one's food in order to sustain one's body, this is no longer prudence of the flesh, because then one uses the care of the flesh as a means to an end.

Reply to objection 1. The Apostle is speaking of that carnal prudence whereby a man places the end of his whole life in the goods of the flesh, and this is a mortal sin.

Reply to objection 2. Prudence of the flesh does not imply a sin against the Holy Ghost. For when it is stated that "it cannot be subject to the law of God," this does not mean that he who has prudence of the flesh, cannot be converted and submit to the law of God, but that carnal prudence itself cannot be subject to God's law, even as neither can injustice be just, nor heat cold, although that which is hot may become cold.

mortel.

En sens contraire, ce qui diminue le péché n'a pas de soi raison de péché mortel. Mais prendre soin de la chair avec précaution, ce qui semble relever de la prudence de la chair, diminue le péché. Donc la prudence de la chair, de soi, n'implique pas péché mortel.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, un homme est appelé prudent selon deux significations possibles: ou bien il est prudent absolument, c'est-à-dire par rapport à la fin de la vie entière; ou bien il l'est relativement, c'est-à-dire par rapport à une fin particulière, dans le sens où l'on parle d'un homme prudent en affaires ou autres choses semblables. Donc, si l'on entendait prudence de la chair au sens d'une prudence absolue, en sorte que la fin ultime de la vie consisterait dans le soin de la chair, elle est péché mortel. En effet, une telle fin détourne l'homme de Dieu, puisqu'il est impossible d'avoir plusieurs fins dernières, nous l'avons établi antérieurement. Mais si l'on entend la prudence de la chair au sens d'une prudence particulière, en ce cas la prudence de la chair est un péché véniel. Il arrive en effet que l'on soit porté de façon désordonnée vers un plaisir charnel sans que l'on se détourne de Dieu par un péché mortel; ainsi ne met-on pas la fin de sa vie entière dans le plaisir de la chair. Chercher à se procurer un plaisir de cette sorte est un péché véniel qui se rattache à la prudence de la chair. Et si l'on ordonne effectivement le soin de la chair à une fin honnête, comme lorsqu'on tient à manger pour soutenir son corps, il ne s'agit plus de prudence de la chair. Car en ce cas l'homme utilise le soin de la chair comme un moyen en vue d'une fin.

Solutions 1. L'Apôtre parle de la prudence de la chair dans le sens où l'on met dans les biens charnels la fin de la vie humaine tout entière. Et en ce sens elle est péché mortel.

2. La prudence de la chair n'implique pas le péché contre le Saint-Esprit. Lorsqu'il est dit qu'elle ne peut être " soumise à la loi de Dieu ", il ne faut pas l'entendre comme si l'homme, sujet de la prudence de la chair, ne pouvait se convertir et se soumettre à la loi de Dieu; mais en ce sens que la prudence de la chair comme telle ne peut être soumise à la loi de Dieu, de même que l'injustice ne peut être juste, ni la chaleur froide, bien qu'un corps chaud puisse être froid.

TRÁI LẠI, Cái gì giảm bớt tội, một cách nguyên thường không có yếu tính của trọng tội. Mà lo lắng cho xác thịt cách cẩn thận, xem ra lệ thuộc về đức trí thuật của xác thịt, thì giảm bớt tội. Vậy đức trí thuật của xác thịt, cách nguyên thường, không bao hàm trọng tội.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.47, a.2 ad. 1), con người được nói là có đức trí thuật theo hai ý nghĩa có thể: hoặc là họ có đức trí thuật cách tuyệt đối, nghĩa là đối với mục đích của đời sống trọn vẹn; hoặc họ có đức trí thuật cách tương đối, nghĩa là đối với mục đích đặc thù, theo ý nghĩa này người ta đề cập đến con người có đức trí thuật trong các công việc hoặc trong những điều tương tự. Vậy, giả như người ta hiểu đức trí thuật của xác thịt theo ý nghĩa một đức trí thuật tuyệt đối, đến nỗi cùng đích của đời sống nguyên vẹn cốt tại trong sự lo lắng cho xác thịt, nó là trọng tội. Thực vậy, một mục đích như thế dẫn đưa con người khỏi Thiên Chúa, bởi vì một cách tuyệt đối không có nhiều cùng đích như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.1, a.5) Còn nếu người ta hiểu đức trí thuật của xác thịt theo ý nghĩa một đức trí thuật đặc thù, trong trường hợp này đức trí thuật của xác thịt là tội nhẹ. Quả thế, xảy ra điều này là người ta một cách mất trật tự bị dẫn đưa đến sự vui thú xác thịt mà không quay mình đi khỏi Thiên Chúa bằng trọng tội; như vậy, người ta không đặt mục đích đời sống nguyên vẹn của mình trong sự vui thú xác thịt. Việc tìm kiếm cho mình sự vui thú thế này là tội nhẹ quy về đức trí thuật của xác thịt. Nếu người ta một cách thực sự sắp đặt sự lo lắng cho xác thịt về một mục đích tốt, như khi người ta phải ăn uống để nâng đỡ thân thể mình, điều đó không phải là đức trí thuật của xác thịt. Vì trong trường hợp này người ta sử dụng sự lo lắng cho xác thịt là phương tiện vì mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô đề cập đến đức trí thuật của xác thịt theo ý nghĩa là người ta đặt trong các sự tốt xác thịt mục đích của đời sống nhân loại hoàn toàn nguyên vẹn. Và theo ý nghĩa này, nó là trọng tội.

2. Đức trí thuật của xác thịt không bao hàm tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Khi người ta nói nó không thể phục tùng luật Thiên Chúa, người ta không nên hiểu dường như con người một khi phục tùng đức trí thuật của xác thịt, không thể cải hóa mình và phục tùng luật Thiên Chúa; nhưng theo ý nghĩa này là đức trí thuật của xác thịt trong tư cách làm như thế không thể phục tùng luật Thiên Chúa, cũng như sự bất công không thể là công bình, cũng như sự nóng không thể lạnh, mặc dầu thân thể nóng có thể trở nên lạnh.

AD TERTIUM dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiae oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiae in aliquo maximo.

Reply to objection 3. Every sin is opposed to prudence, just as prudence is shared by every virtue. But it does not follow that every sin opposed to prudence is most grave, but only when it is opposed to prudence in some very grave matter.

3. Tout péché s'oppose à la prudence, de même que la prudence est participée en toute vertu. Il n'en résulte pas que tout péché opposé à la prudence soit le plus grave; il ne l'est que lorsqu'il s'oppose à la prudence dans une matière de la plus grande importance.

3. Mọi tội đối lập với đức trí thuật, cũng như đức trí thuật được tham dự trong mọi nhân đức. Không do đó mà mọi tội đối lập với đức trí thuật là tội nặng nhất; nó là tội trọng nhất khi nó đối lập với đức trí thuật trong vấn đề quan trọng nhất.

ARTICULUS 3
Utrum astutia sit speciale peccatum

ARTICLE 3
Whether craftiness is a special sin ?

ARTICLE 3
La ruse est-elle un péché spécial ?

TIẾT 3
Mưu kế là tội đặc biệt ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacrae Scripturae non inducunt aliquem ad peccatum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prov. I, *ut detur parvulis astutia*. Ergo astutia non est peccatum.

Objections 1. It would seem that craftiness is not a special sin. For the words of Holy Writ do not induce anyone to sin; and yet they induce us to be crafty, according to Prov. 1:4, "To give craftiness [Douay: 'subtlety'] to little ones." Therefore craftiness is not a sin.

Objections 1. Il semble que non. En effet, les paroles de la Sainte Écriture n'engagent personne à pécher. Or, elles engagent à la ruse (Pr 1, 4) " Afin qu'aux tout-petits soit donnée la ruse. " Donc la ruse n'est pas un péché.

VẤN NẠN 1. Các lời nói của Kinh thánh không thúc đẩy ai phạm tội. Mà, chúng nó thúc đẩy đến mưu kế: "Ngõ hầu mưu kế được ban cho các trẻ con" (Cn 1,4). Vậy mưu kế không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, Prov. XIII dicitur, *astutus omnia agit cum consilio*. Aut ergo ad finem bonum; aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel saeculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

2. Further, it is written (Prov. 13:16): "The crafty [Douay: 'prudent'] man doth all things with counsel." Therefore, he does so either for a good or for an evil end. If for a good end, there is no sin seemingly, and if for an evil end, it would seem to pertain to carnal or worldly prudence. Therefore craftiness is not a special sin distinct from prudence of the flesh.

2. On lit aux Proverbes (13, 16): " L'homme rusé fait tout avec conseil. " C'est ou bien en vue d'une fin bonne, ou bien en vue d'une fin mauvaise. S'il agit en vue d'une fin bonne, il ne semble pas y avoir péché. S'il agit en vue d'une fin mauvaise, son péché semble relever de la prudence de la chair ou du siècle. Donc la ruse n'est pas un péché spécial distinct de la prudence de la chair.

2. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn: "Con người mưu kế làm mọi sự với sự xét đoán" (Cn 13,16). Điều đó có thể vì mục đích tốt hoặc vì mục đích xấu. Nếu vì mục đích tốt, xem ra không có tội. Nếu vì mục đích xấu, tội của họ xem ra thuộc về đức trí thuật của xác thịt hoặc của thế gian. Vậy mưu kế không phải là tội đặc biệt phân biệt với đức trí thuật của xác thịt.

PRAETEREA, Gregorius, X Moral., exponens illud Iob XII, deridetur iusti simplicitas, dicit, sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare. Et postea subdit, haec prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur. Sed ea quae praedicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

3. Further, Gregory expounding the words of Job 12, "The simplicity of the just man is laughed to scorn," says (Moral. x, 29): "The wisdom of this world is to hide one's thoughts by artifice, to conceal one's meaning by words, to represent error as truth, to make out the truth to be false," and further on he adds: "This prudence is acquired by the young, it is learnt at a price by children." Now the above things seem to belong to craftiness. Therefore craftiness is not distinct from carnal or worldly prudence, and consequently it seems not to be a special sin.

3. Sur ce passage de Job (12, 4): " La simplicité du juste est tournée en dérision ", S. Grégoire déclare: " La sagesse de ce monde consiste à cacher son coeur sous des machinations, à voiler sa pensée par ses paroles, à présenter comme vrai ce qui est faux, à montrer comme faux ce qui est vrai. " Il ajoute plus loin: " Cette sorte de prudence, les jeunes gens la connaissent par la pratique, les enfants paient pour l'apprendre. " Mais la description qu'il en fait semble concerner la ruse. Donc celle-ci ne se distingue pas de la prudence de la chair ou du monde. Et par là elle ne semble pas être un péché spécial.

3. Về đoạn văn này trong sách Gióp: "Tính đơn giản của người công chính bị chế nhạo" (G 12,4). Thánh Grêgôriô (Moral 29) tuyên bố: "Sự khôn ngoan của thế gian này cốt tại giấu ẩn tâm hồn của mình trong những mưu mô, che đậy tư tưởng của mình bằng lời nói của mình, để trình bày là thật điều vốn là giả, để chứng tỏ là giả điều vốn là thật." Thánh nhân còn nói thêm: "Thứ đức trí thuật này, giới thanh thiếu niên hiểu biết bằng sự thực hành, các trẻ con tốn công để học hỏi nó." Sự mô tả mà thánh nhân nói về điều đó xem ra có liên hệ với mưu kế. Vậy mưu kế không phân biệt với đức trí thuật của xác thịt hoặc của thế gian. Vậy mưu kế không phải là tội đặc biệt.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II ad Cor. IV, *abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*. Ergo astutia est quoddam peccatum.

On the contrary, The Apostle says (2 Cor. 4:2): "We renounce the hidden things of dishonesty, not walking in craftiness, nor adulterating the word of God." Therefore craftiness is a sin.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (2 Co 4, 2) " Nous repoussons les dissimulations honteuses, nous ne nous conduisons pas avec ruse, et nous ne falsifions pas la parole de Dieu. " Donc la ruse est un péché.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Cr 4,2) nói: "Chúng tôi đã từ hắn những mưu thâm chước ẩn đáng hổ thẹn, không giở trò bịp bợm, không xuyên tạc lời Thiên Chúa." Vậy mưu kế là tội.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiae dupliciter peccari in speculativis, uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quae apparet vera; alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quae videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est

I answer that, Prudence is "right reason applied to action," just as science is "right reason applied to knowledge." In speculative matters one may sin against rectitude of knowledge in two ways: in one way when the reason is led to a false conclusion that appears to be true; in another way when the reason proceeds from false premises, that appear to be true, either to a true or to a false conclusion. Even so a sin may be against prudence, through having some resemblance thereto, in two ways. First, when the purpose of the reason is directed to an end which is good not in truth but in appearance, and this pertains to

Réponse : La prudence est la droite règle des actions comme la science est la droite règle de la connaissance. Or, on pèche de deux façons contre la rectitude de la science dans l'ordre spéculatif: ou bien lorsque la raison aboutit à une conclusion fausse qui paraît vraie; ou bien lorsque la raison procède de prémisses fausses qui semblent être vraies, soit qu'elle en tire une conclusion vraie, soit qu'elle en tire une conclusion fausse. De même, un péché peut s'opposer à la prudence en ayant une certaine ressemblance avec cette vertu, de deux manières. 1° Parce que la raison s'emploie au service d'une fin qui a une bonté non pas vraie

TRẢ LỜI : Đức trí thuật là qui tắc ngay thẳng của các hành động như ân huệ hiểu biết là qui tắc ngay thẳng cho sự hiểu biết. Mà người ta lỗi phạm theo hai thể cách đối với sự ngay thẳng của ân huệ hiểu biết trong trật tự suy lý: hoặc khi trí năng chấm dứt ở kết luận sai lầm mà có vẻ thật; hoặc khi trí năng phát xuất từ những tiền đề sai lầm có vẻ thật, hoặc khi nó rút lấy kết luận thật từ những tiền đề sai lầm, hoặc nó đi từ những tiền đề sai lầm mà rút lấy kết luận sai lầm. Cũng vậy, tội có thể đối lập với đức trí thuật bởi có một sự tương tự nào với nhân đức nào theo hai thể cách. Thứ nhất, bởi vì trí năng hành động phục vụ cho mục đích có thiện tính không thật nhưng

vere bonus sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum a prudentia carnis distinctum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur; sicut et philosophus dicit, in VI Ethic.

AD SECUNDUM dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum, nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quae possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

prudence of the flesh; secondly, when, in order to obtain a certain end, whether good or evil, a man uses means that are not true but fictitious and counterfeit, and this belongs to the sin of craftiness. This is consequently a sin opposed to prudence, and distinct from prudence of the flesh.

Reply to objection 1. As Augustine observes (Contra Julian. iv, 3) just as prudence is sometimes improperly taken in a bad sense, so is craftiness sometimes taken in a good sense, and this on account of their mutual resemblance. Properly speaking, however, craftiness is taken in a bad sense, as the Philosopher states in Ethic. vi, 1**2.**

Reply to objection 2. Craftiness can take counsel both for a good end and for an evil end: nor should a good end be pursued by means that are false and counterfeit but by such as are true. Hence craftiness is a sin if it be directed to a good end.

Reply to objection 3. Under "worldly prudence" Gregory included everything that can pertain to false prudence, so that it comprises craftiness also.

mais apparente, et cela relève de la prudence de la chair. 2° En tant qu'on se sert, pour atteindre une fin, bonne ou mauvaise, de moyens qui ne sont pas vrais, mais simulés et apparents, et l'on a le péché de ruse. Celle-ci est donc un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence de la chair.

Solutions 1. Comme dit S. Augustin, on emploie par extension le mot de ruse dans un bon sens, comme par extension l'on emploie celui de prudence dans un mauvais sens. La cause en est dans la ressemblance de l'une avec l'autre. A proprement parler cependant, la ruse se prend en mauvaise part, comme dit aussi le Philosophe k.

2. La ruse peut délibérer ou bien en vue d'une fin bonne, ou bien en vue d'une fin mauvaise. Il ne faut pas toutefois atteindre une fin bonne par des voies fausses et simulées, mais par des voies vraies. Donc la ruse est un péché, même si elle est ordonnée à une fin bonne.

3. Dans la prudence du monde, S. Grégoire inclut tout ce qui peut se rattacher à la fausse prudence. Elle comprend donc aussi la ruse.

có vẻ bên ngoài, và điều đó lệ thuộc vào đức trí thuật của xác thịt. Thứ đến, trong tư cách người ta, để đạt mục đích tốt hoặc xấu, sử dụng các phương tiện không thật, nhưng giả vờ là có vẻ bên ngoài, và người ta có tội mưu kế. Vậy tội này là tội đối lập với đức trí thuật và phân biệt với đức trí thuật của xác thịt.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Augustinô nói (Contra Julian 4,3), người ta một cách mở rộng sử dụng từ ngữ mưu kế theo ý nghĩa tốt như người ta bằng một sự mở rộng sử dụng từ ngữ đức trí thuật theo ý nghĩa xấu; nguyên nhân của điều đó cốt tại sự tương tự của hai điều đó với nhau; tuy nhiên, nói cách đích thực, mưu kế hiểu về phía xấu như Triết gia chủ trương (Eth 6,12).

2. Mưu kế có thể xét đoán hoặc về mục đích tốt, hoặc về mục đích xấu. Tuy nhiên, người ta không được đạt tới mục đích tốt bằng những đường lối sai lầm và giả vờ, nhưng bằng đường lối thật. Vậy mưu kế là tội, cho dầu nó được sắp đặt đến với mục đích tốt.

3. Trong đức trí thuật của thế gian, thánh Grêgôriô bao gồm tất cả những cái gì quy về đức trí thuật giả. Vậy nó cũng bao gồm mưu kế.

ARTICULUS 4
Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, praecipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II ad Cor. XII, *cum essem astutus, dolo vos cepi*. Ergo dolus non est semper peccatum.

PRAETEREA, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm., *linguis suis dolose agebant*. Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

PRAETEREA, Prov. XII dicitur, *dolus in corde cogitantium mala*. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, *in astutia ad circumventionem erroris*. Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio

ARTICLE 4
Whether guile is a sin pertaining to craftiness ?

Objections 1. It would seem that guile is not a sin pertaining to craftiness. For sin, especially mortal, has no place in perfect men. Yet a certain guile is to be found in them, according to 2 Cor. 12:16, "Being crafty I caught you by guile." Therefore guile is not always a sin.

2. Further, guile seems to pertain chiefly to the tongue, according to Ps. 5:11, "They dealt deceitfully with their tongues." Now craftiness like prudence is in the very act of reason. Therefore guile does not pertain to craftiness.

3. Further, it is written (Prov. 12:20): "Guile [Douay: 'Deceit'] is in the heart of them that think evil things." But the thought of evil things does not always pertain to craftiness. Therefore guile does not seem to belong to craftiness.

On the contrary, Craftiness aims at lying in wait, according to Eph. 4:14, "By cunning craftiness by which they lie in wait to deceive": and guile aims at this also. Therefore guile pertains to craftiness.

I answer that, As stated above (A[3]), it belongs to craftiness to adopt ways that are not true but counterfeit and apparently true, in order to attain some end either good or evil. Now the adopting of

ARTICLE 4
La tromperie

Objections 1. Il semble que la tromperie ne soit pas un péché se rattachant à la ruse. En effet, il n'y a pas de péché, surtout mortel, chez les hommes parfaits. Or, il y a chez eux de la tromperie, selon ce texte (2 Co 12, 16): " je vous ai trompés. " Donc la tromperie n'est pas toujours un péché.

2. La tromperie semble se rapporter surtout à la langue, selon ce passage du Psaume (5, 11) " Par leurs langues ils agissaient de façon trompeuse. " Mais la ruse, comme la prudence, est dans l'acte même de la raison. Donc la tromperie ne se rattache pas à la ruse.

3. Il est dit aux Proverbes (12, 20): " La tromperie est dans le coeur de ceux qui méditent le mal. " Mais méditer le mal ne se rapporte pas toujours à la ruse. Donc la tromperie ne semble pas se rapporter à la ruse.

En sens contraire, la ruse a pour but de circonvenir, selon ce mot de l'Apôtre (Ep 4, 14): " Par ruse, afin de circonvenir et d'entraîner dans l'erreur. " Mais c'est aussi le but de la tromperie. Donc la tromperie se rattache à la ruse.

Réponse : Comme on vient de le dire, il appartient à la ruse d'adopter des voies non pas vraies mais simulées et apparentes en vue d'atteindre une fin, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Or on adopte

TIẾT 4
Sự đánh lừa

VẤN NẠN 1. Không có tội, nhất là không có trọng tội, ở nơi những người hoàn hảo. Mà, ở nơi họ có sự đánh lừa theo lời ghi chép (2Cr 12,16): "Tôi đã đánh lừa anh em." Vậy sự đánh lừa không phải luôn luôn là tội.

2. Sự đánh lừa xem ra quy về nhất là với cái lưỡi theo lời ghi chép trong Thánh vịnh (5,11): "Bởi miệng lưỡi của họ, họ hành động cách lừa dối" Mà mưu kế, như đức trí thuật, ở trong hành động của chính trí năng. Vậy sự đánh lừa không quy về mưu kế.

3. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (12,20): "Mà việc suy ngắm sự xấu không luôn luôn quy về mưu kế. Vậy sự đánh lừa xem ra không quy về mưu kế.

TRÁI LẠI, Mưu kế có mục đích là lung lạc, thuyết dụ theo lời nói của thánh Phaolô (Ep 4,14). "Bởi mưu kế ngõ hầu lung lạc và lôi cuốn trong sự sai lầm." Mà đó cũng là mục đích của sự đánh lừa. Vậy sự đánh lừa quy về mưu kế.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước, điều thuộc về mưu kế là theo những đường lối không thật, nhưng giả vờ và có vẻ bên ngoài để đạt mục đích, dầu mục đích tốt hoặc mục đích xấu. Mà người ta theo các

autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

such ways may be subjected to a twofold consideration; first, as regards the process of thinking them out, and this belongs properly to craftiness, even as thinking out right ways to a due end belongs to prudence. Secondly the adopting of such like ways may be considered with regard to their actual execution, and in this way it belongs to guile. Hence guile denotes a certain execution of craftiness, and accordingly belongs thereto.

de telles voies selon deux degrés. Ou bien on les conçoit, et cela relève de la ruse, de même que concevoir des voies droites en vue d'une fin bonne relève de la prudence. Ou bien adopter ces voies consiste en l'exécution effective des desseins qu'on a méditésés, et l'on a cette fois la tromperie. En conséquence, la tromperie consiste à exécuter la ruse. Et en ce sens elle s'y rattache.

đường lối như thế trong hai cấp bậc. Hoặc người ta lãnh hội chúng, và điều đó lệ thuộc vào mưu kế, cũng như việc lãnh hội các đường lối ngay thẳng vì mục đích tốt lệ thuộc vào đức trí thuật. Hoặc việc theo các đường lối này cốt tại thi hành thực sự các ý định người ta đã suy ngắm, và lần này người ta có sự đánh lừa. Do đó, sự đánh lừa cốt tại thi hành mưu kế. Và theo ý nghĩa này nó quy về đó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiae executio.

Reply to objection 1. Just as craftiness is taken properly in a bad sense, and improperly in a good sense, so too is guile which is the execution of craftiness.

Solutions 1. De même que la ruse se prend à proprement parler du mal, et par extension du bien, de même la tromperie qui en est l'exécution.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như mưu kế một cách đích thực được hiểu về sự xấu, và theo sự mở rộng được hiểu về sự tốt. Cũng vậy, sự đánh lừa là sự thi hành mưu kế.

AD SECUNDUM dicendum quod executio astutiae ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro de Doct. Christ. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psalm., *et dolum facerent in servos eius*. Est etiam et dolus in corde, secundum illud Eccli. XIX. *Interiora eius plena sunt dolo*. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm., *dolos tota die meditabantur*.

Reply to objection 2. The execution of craftiness with the purpose of deceiving, is effected first and foremost by words, which hold the chief place among those signs whereby a man signifies something to another man, as Augustine states (De Doctr. Christ. ii, 3), hence guile is ascribed chiefly to speech. Yet guile may happen also in deeds, according to Ps. 104:25, "And to deal deceitfully with his servants." Guile is also in the heart, according to Ecclus. 19:23, "His interior is full of deceit," but this is to devise deceits, according to Ps. 37:13: "They studied deceits all the day long."

2. L'exécution de la ruse destinée à tromper les autres a lieu avant tout et principalement par le moyen des paroles, qui occupent le premier rang parmi les signes dont les hommes se servent pour communiquer avec leurs semblables comme le montre S. Augustin'. C'est pourquoi la tromperie est attribuée surtout au langage. Mais il arrive aussi qu'il y ait de la tromperie dans les actes, selon le Psaume (105, 25): " Ils ont agi avec tromperie envers les serviteurs (de Dieu). " Il y a même tromperie dans le coeur, selon ce passage de l'Ecclésiastique (19, 23 Vg): " Leur coeur est plein de tromperie. " Mais il s'agit alors de concevoir des tromperies selon le Psaume (38, 13): " Tout le jour, ils ruminent des tromperies. "

2. Sự thi hành mưu kế được sắp đặt để đánh lừa kẻ khác, xuất hiện trước tiên và cách chủ yếu bằng lời nói, vì lời nói chiếm chỗ thứ nhất trong các dấu hiệu được nhân loại sử dụng để giao tiếp với người đồng loại, như thánh Augustinô minh chứng (De Doctr. Christ 2,3); do đó, sự đánh lừa được chỉ về nhất là cho ngôn ngữ. Song cũng xảy ra là có sự đánh lừa trong các hành động theo lời Thánh vịnh (105,25): "Họ hành động cách đánh lừa đối với các đầy tớ của Thiên Chúa." Cũng có sự đánh lừa trong tâm hồn theo lời nói của sách Huấn ca (19,23): "Tâm hồn của họ đầy tràn sự lừa dối". Trong trường hợp này, người ta đề cập đến sự lãnh hội các sự đánh lừa theo lời Thánh vịnh (23,13): "Cả ngày, họ ngẫm nghĩ kỹ các sự lừa dối".

AD TERTIUM dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant, et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Reply to objection 3. Whoever purposes to do some evil deed, must needs devise certain ways of attaining his purpose, and for the most part he devises deceitful ways, whereby the more easily to obtain his end. Nevertheless it happens sometimes that evil is done openly and by violence without craftiness and guile; but as this is more difficult, it is of less frequent occurrence.

3. Tous ceux qui pensent faire le mal doivent concevoir des procédés qui leur permettent d'exécuter leur dessein; et le plus souvent ils conçoivent des procédés trompeurs grâce auxquels ils obtiennent plus facilement ce qu'ils veulent. Il arrive néanmoins que certains accomplissent le mal ouvertement et par violence, sans ruse ni tromperie. Mais parce que c'est plus difficile, c'est aussi plus rare.

3. Tất cả những kẻ nghĩ làm điều xấu phải lãnh hội các phương thế cho phép họ thi hành các ý định của họ; rất thường họ lãnh hội các phương thế lừa dối mà nhờ đó họ thu lượm được cách dễ dàng hơn điều họ muốn. Tuy nhiên, xảy ra là một số người làm điều xấu cách công khai và bằng bạo lực không sử dụng mưu kế, cũng không sử dụng sự đánh lừa. Nhưng điều đó khó khăn hơn, cũng họa hiếm hơn.

ARTICULUS 5
Utrum fraus ad astutiam pertineat

ARTICLE 5
Whether fraud pertains to craftiness ?

ARTICLE 5
La fraude

TIẾT 5
Sự gian trá

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I ad Cor. VI, *quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Objections 1. It would seem that fraud does not pertain to craftiness. For a man does not deserve praise if he allows himself to be deceived, which is the object of craftiness; and yet a man deserves praise for allowing himself to be defrauded, according to 1 Cor. 6:1, "Why do you not rather suffer yourselves to be defrauded?" Therefore fraud does not belong to craftiness.

Objections 1. Il semble que la fraude ne se rattache pas à la ruse. Il n'est pas louable en effet de se laisser tromper, ce qui est l'objet de la ruse. Mais il est louable de subir la fraude, selon ce texte (1 Co 6, 7): " Pourquoi ne subissez-vous pas plutôt la fraude? " Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse.

VẤN NẠN 1. Điều không đáng ca ngợi là người ta để mình bị lừa dối, đó là đối tượng của mưu kế. Mà việc bị sự gian trá đáng ca ngợi theo lời Kinh thánh: "Tại sao anh em không thà chịu sự gian trá?" (1Cr 6,7). Vậy sự gian trá không quy về mưu kế.

PRAETEREA, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel receptionem exteriorum rerum, dicitur enim Act. V quod *vir quidam nomine Ananias, cum Saphira uxore sua, vendidit agrum et fraudavit de pretio agri*. Sed

2. Further, fraud seems to consist in unlawfully taking or receiving external things, for it is written (Acts 5:1) that "a certain man named Ananias with Saphira his wife, sold a piece of land, and by fraud kept back part of the price of

2. La fraude semble se rapporter au fait d'acquérir illicitement les biens extérieurs. Il est dit en effet dans les Actes des Apôtres (5, 1-2): " Un homme du nom d'Ananie, avec Saphire son épouse, vendit un champ et frauda sur son prix. Mais

2. Sự gian trá xem ra quy về việc thu lượm cách bất hợp pháp các của cải bên ngoài. Chúng tôi thấy điều đó trong sách Công vụ Tông đồ: "Một người tên là Anania với bà Sathira, vợ của ông, bán sở ruộng và lừa dối về số tiền đã thu được" (Cv 5,1-2).

illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quae opponitur prudentiae.

PRAETEREA, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos, dicitur enim Prov. I de quibusdam quod moliuntur fraudes contra animas suas. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

SED CONTRA, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob XIII, *numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

AD SECUNDUM dicendum quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiae fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas, sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur contra eos retorqueatur; secundum illud Psalm., *incidit in foveam quam fecit*.

ARTICULUS 6
Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad praesidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus praeest, secundum illud Rom. XII, *qui praeest in sollicitudine*. Sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm., *omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves* et cetera. Ergo homo debet

the land." Now it pertains to injustice or illiberality to take possession of or retain external things unjustly. Therefore fraud does not belong to craftiness which is opposed to prudence.

3. Further, no man employs craftiness against himself. But the frauds of some are against themselves, for it is written (Prov. 1:18) concerning some "that they practice frauds [Douay: 'deceits'] against their own souls." Therefore fraud does not belong to craftiness.

On the contrary, The object of fraud is to deceive, according to Job 13:9, "Shall he be deceived as a man, with your fraudulent [Douay: 'deceitful'] dealings?" Now craftiness is directed to the same object. Therefore fraud pertains to craftiness.

I answer that, Just as "guile" consists in the execution of craftiness, so also does "fraud." But they seem to differ in the fact that "guile" belongs in general to the execution of craftiness, whether this be effected by words, or by deeds, whereas "fraud" belongs more properly to the execution of craftiness by deeds.

Reply to objection 1. The Apostle does not counsel the faithful to be deceived in their knowledge, but to bear patiently the effect of being deceived, and to endure wrongs inflicted on them by fraud.

Reply to objection 2. The execution of craftiness may be carried out by another vice, just as the execution of prudence by the virtues: and accordingly nothing hinders fraud from pertaining to covetousness or illiberality.

Reply to objection 3. Those who commit frauds, do not design anything against themselves or their own souls; it is through God's just judgment that what they plot against others, recoils on themselves, according to Ps. 7:16, "He is fallen into the hole he made."

ARTICLE 6
Whether it is lawful to be solicitous about temporal matters ?

Objections 1. It would seem lawful to be solicitous about temporal matters. Because a superior should be solicitous for his subjects, according to Rom. 12:8, "He that ruleth, with solicitude." Now according to the Divine ordering, man is placed over temporal things, according to Ps. 8:8, "Thou hast subjected all things under his feet," etc. Therefore man should be solicitous about temporal things.

s'approprier illicitement ou retenir des biens extérieurs tombe sous l'injustice ou l'illibéralité. Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse, qui s'oppose à la prudence.

3. Personne n'emploie la ruse contre soi-même. Mais les fraudes de certains sont tournées contre eux-mêmes. Il est dit en effet aux Proverbes (1, 18) que certains " trament des fraudes contre leurs propres âmes ". Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse.

En sens contraire, la fraude a pour but de tromper, selon le texte de Job (13, 9): " Dieu serait-il trompé comme un homme par vos procédés frauduleux? " Or la ruse a le même but. Donc la fraude se rattache à la ruse.

Réponse : De même que la tromperie consiste en l'exécution de la ruse, pareillement aussi la fraude. Mais on peut marquer la différence en disant que la tromperie concerne l'exécution de la ruse universellement, soit par paroles soit par actions, tandis que la fraude concerne plus proprement l'exécution de la ruse par des actions.

Solutions 1. L'Apôtre n'engage pas les fidèles à se laisser tromper au plan de la connaissance. Il les engage à supporter patiemment l'effet de la tromperie en tenant bon sous les torts qu'on leur a frauduleusement causés.

2. L'exécution de la ruse peut être assurée par un autre vice, comme celle de la prudence est assurée par les vertus. Et en ce sens rien n'empêche que l'acte de fraude ne tombe sous l'avarice ou l'illibéralité.

3. Ceux qui commettent des fraudes n'entreprennent rien intentionnellement contre eux-mêmes ou contre leurs âmes. Mais en vertu du juste jugement de Dieu il se fait que ce qu'ils ont entrepris contre les autres se retourne contre eux-mêmes, selon ce mot du Psaume (7, 16): " Il est tombé dans la fosse qu'il a creusée. "

ARTICLE 6
Le souci pour les affaires temporelles

Objections 1. Il semble licite d'avoir du souci pour les affaires temporelles. Car il appartient au supérieur d'avoir de la sollicitude pour ses sujets, selon ce mot de l'épître aux Romains (12, 8): " Celui qui préside, qu'il le fasse avec sollicitude. " Mais, en vertu de l'ordination divine, l'homme règne sur les biens temporels, selon le Psaume (8, 8): " Tu as mis toutes choses sous ses pieds, les brebis et les boeufs, etc. " Donc l'homme

Nhưng việc một cách bất hợp pháp chiếm hữu và giữ lại của cải bên ngoài quy về sự bất công và tính không rộng rãi. Vậy sự gian trá không quy về mưu kế, vì mưu kế đối lập với đức trí thuật.

3. Không ai sử dụng mưu kế chống lại chính mình. Mà các sự gian trá của một số người chống lại chính mình. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (1,18): "Một số người ngẫm nghĩ các sự lừa dối chống lại chính linh hồn riêng của mình." Vậy sự gian trá không quy về mưu kế.

TRÁI LẠI, Sự gian trá có mục đích là đánh lừa, theo lời ghi chép trong sách Gióp (13,9): 'Thiên Chúa hẳn bị đánh lừa như con người bởi các đường lối lừa dối của các ngươi sao?" Mà mưu kế có cũng một mục đích. Vậy sự gian trá quy về mưu kế.

TRẢ LỜI : Cũng như sự đánh lừa cốt tại việc thi hành mưu kế, sự gian trá cũng vậy. Mà người ta có thể đánh dấu sự dị biệt bằng cách nói rằng sự đánh lừa liên hệ với việc thi hành mưu kế cách phổ quát hoặc bằng lời nói hoặc bằng việc làm, trong khi sự gian trá một cách đích xác hơn liên hệ với việc thi hành mưu kế bằng việc làm.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô không thúc đẩy các tín hữu để mình bị đánh lừa ở bình diện hiểu biết. Thánh nhân thúc đẩy họ chịu đựng cách nhẫn nại hiệu quả của sự đánh lừa bằng cách đứng vững đối với các sự thiệt hại người ta đã gây nên cho họ bằng cách lừa dối.

2. Sự thi hành mưu kế có thể được đảm bảo bởi tật xấu khác như sự thi hành đức trí thuật được đảm bảo bởi các nhân đức. Và theo ý nghĩa này, không cái gì ngăn trở hành động gian trá quy về, tính hà tiện hoặc tính không rộng rãi.

3. Những kẻ lỗi phạm các sự gian trá không có ý tổ chức cái gì chống lại với chính mình hay chống lại linh hồn của mình, mà vì sự phán đoán công bình của Thiên Chúa xảy ra là điều họ tổ chức chống lại các kẻ khác trở lại chống với chính mình theo lời Thánh vịnh 7,16: "Họ té nhào xuống trong hầm hố chính họ đã đào".

TIẾT 6
Sự lo lắng các công việc thế gian

VẤN NẠN 1. Sự ân cần đối với các kẻ phụ thuộc của mình xem ra thuộc về kẻ bề trên theo lời ghi chép: "Kẻ đứng đầu, phải thi hành chức phận đó cách ân cần" (Rm 12,8). Mà, vì sự sắp đặt của Thiên Chúa, nhân loại thống trị các sự tốt hữu hình, theo lời Thánh vịnh 8,8: "Chúa đã đặt mọi sự vật dưới chân của họ, chiên bò, v.v..." Vậy con người phải ân cần với các công việc thế gian.

habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

PRAETEREA, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet, unde apostolus dicit, II ad Thess. III, *si quis non vult operari, non manducet*. Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

PRAETEREA, sollicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud II ad Tim. I, *cum Romam venisset, sollicite me quaesivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quae tamen sunt maxime necessaria.

RESPONDEO dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi, et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *cum dominus dicit, nolite solliciti esse etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur*. Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. XIII quod sollicitudo saeculi suffocat verbum. Tertio modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod dominus tripliciter excludit. Primo, propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio, ex divina providentia, propter cuius ignorantiam gentiles circa

2. Further, everyone is solicitous about the end for which he works. Now it is lawful for a man to work for the temporal things whereby he sustains life, wherefore the Apostle says (2 Thess. 3:10): "If any man will not work, neither let him eat." Therefore it is lawful to be solicitous about temporal things.

3. Further, solicitude about works of mercy is praiseworthy, according to 2 Tim. 1:17, "When he was come to Rome, he carefully sought me." Now solicitude about temporal things is sometimes connected with works of mercy; for instance, when a man is solicitous to watch over the interests of orphans and poor persons. Therefore solicitude about temporal things is not unlawful.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 6:31): "Be not solicitous . . . saying, What shall we eat, or what shall we drink, or wherewith shall we be clothed?" And yet such things are very necessary.

I answer that, Solicitude denotes an earnest endeavor to obtain something. Now it is evident that the endeavor is more earnest when there is fear of failure, so that there is less solicitude when success is assured. Accordingly solicitude about temporal things may be unlawful in three ways. First on the part of the object of solicitude; that is, if we seek temporal things as an end. Hence Augustine says (De Operibus Monach. xxvi): "When Our Lord said: 'Be not solicitous,' etc. . . . He intended to forbid them either to make such things their end, or for the sake of these things to do whatever they were commanded to do in preaching the Gospel." Secondly, solicitude about temporal things may be unlawful, through too much earnestness in endeavoring to obtain temporal things, the result being that a man is drawn away from spiritual things which ought to be the chief object of his search, wherefore it is written (Mat. 13:22) that "the care of this world . . . chokes up the word." Thirdly, through over much fear, when, to wit, a man fears to lack necessary things if he do what he ought to do. Now our Lord gives three motives for laying aside this fear. First, on account of the yet greater favors bestowed by God on man, independently of his solicitude, viz. his body and soul (Mat. 6:26); secondly, on account of the care with which God watches over animals and plants without the assistance of man, according to the requirements of their nature;

doit avoir de la sollicitude pour les affaires temporelles.

2. Chacun est en souci de la fin en vue de laquelle il agit. Mais il est licite à l'homme de travailler en vue des biens temporels qui soutiennent sa vie. D'où le mot de l'Apôtre (2 Th 3, 10): " Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. " Donc il est licite de se mettre en souci des choses temporelles.

3. La sollicitude dans les oeuvres de miséricorde est louable, selon la deuxième épître à Timothée (1, 17): " Venu à Rome, Onésiphore me chercha avec sollicitude. " Mais la sollicitude des biens temporels a rapport quelquefois avec les oeuvres de miséricorde; ainsi lorsqu'on apporte de la sollicitude à traiter des affaires des orphelins et des pauvres. Donc la sollicitude des choses temporelles n'est pas illicite.

En sens contraire, le Seigneur nous dit (Mt 6, 31): " Ne soyez pas en souci, disant: "Que mangerons-nous? Que boirons-nous? De quoi nous vêtirons-nous?" " Et cependant ces choses sont des plus nécessaires.

Réponse : La sollicitude comporte l'application qu'on met à obtenir quelque chose. Or, il est clair qu'on met plus d'application là où l'on craint de manquer; et donc la sollicitude est moindre là où l'on est sûr d'obtenir. Par conséquent la sollicitude des biens temporels peut être illicite de trois manières. 1° En ce qui regarde l'objet de la sollicitude, si nous recherchons les biens temporels comme notre fin. D'où ce mot de S. Augustin: " Quand le Seigneur dit: "Ne soyez pas en souci, etc.", il le dit afin que les disciples n'aient pas ces biens en vue, et ne fassent pas à cause d'eux tout ce qu'il ont reçu l'ordre de faire en prêchant l'Évangile. " 2° La sollicitude des biens temporels peut être illicite d'une deuxième manière, du fait de l'application superflue que l'on met à se procurer ces biens, d'où il suit que l'homme s'éloigne des biens spirituels auxquels il doit s'appliquer principalement. C'est pourquoi il est dit (Mt 13, 22) " Le souci du monde étouffe la parole. " 3° Ce souci est illicite du fait de la crainte superflue, lorsque l'on craint, faisant ce que l'on doit, que le nécessaire ne vienne à manquer. Le Seigneur exclut ce sentiment d'une triple façon. Tout d'abord, à cause des bienfaits plus grands accordés par Dieu à l'homme sans qu'il les sollicite, bienfaits qui sont le corps et l'âme. Ensuite, à cause de l'aide accordée par Dieu aux animaux et aux plantes indépendamment de toute oeuvre humaine, à proportion de leur nature. Enfin, au nom de la

2. Mỗi người lo lắng về mục đích mà do đó họ hành động một cách hợp pháp, con người hành động vì những của cải trần gian để nâng đỡ sự sống của mình. Do đó, có lời thánh Phaolô (2Tx 3,10): "Nếu người nào không làm việc, họ không được ăn". Vậy việc lo lắng các việc thế gian thì hợp pháp.

3. Sự ân cần trong các công việc lòng thương xót đáng ca ngợi theo thư thứ hai gửi cho Timôthê (1,17): "Đến Rôma, Ônêsiphore đã ân cần tìm kiếm tôi." Mà sự ân cần đối với của cải thế gian đôi khi liên hệ với các công việc thương xót; như vậy, người ta ân cần lo lắng các công việc đối với kẻ mồ côi và những người nghèo khó. Vậy sự ân cần đối với các công việc thế gian không phải là bất hợp pháp.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán với chúng ta: "Chúng con đừng lo lắng, chúng ta sẽ ăn gì, uống gì, mặc gì?" (Mt 6,34). Và tuy nhiên, các sự vật này là những điều cần thiết hơn.

TRẢ LỜI : Sự ân cần bao hàm sự cần mẫn, người ta sử dụng để thu lượm được một cái gì. Mà, rõ ràng người ta ân cần hơn ở nơi người ta sợ thiếu; và như vậy, sự ân cần kém hơn ở nơi người ta chắc thu lượm được. Do đó, sự ân cần đối với các sự tốt hữu hình có thể bất hợp pháp theo ba thể cách. Thứ nhất, ở nơi cái gì liên hệ với đối tượng của sự ân cần, nếu chúng ta tìm kiếm các sự tốt hữu hình là mục đích. Do đó, có lời thánh Augustinô (De Oper. Mon. 16,40): "Khi Chúa Giêsu nói các con đừng lo lắng, v.v...", Người nói điều đó ngõ hầu các môn đệ không có các sự tốt này trước mắt, và không vì chúng nó mà thi hành tất cả mọi điều mà các ngài đã lãnh nhận mệnh lệnh hoàn thành bằng cách rao giảng Phúc âm. Sự ân cần đối với các sự tốt hữu hình có thể bất hợp pháp theo thể cách thứ hai, vì sự cần mẫn dư thừa người ta sử dụng để đem lại cho mình những sự tốt này; do đó mà con người đi ra xa khỏi các sự tốt thiêng liêng mà họ phải chú tâm cách chủ yếu. Do đó, có lời ghi chép: "Sự lo lắng trần gian bóp chết ngạt lời nói" (Mt 13,22). Thứ ba, sự lo lắng này bất hợp pháp do sự sợ hãi dư thừa, khi người ta làm điều phải làm, sợ rằng cái cần thiết thiếu. Chúa Giêsu trục xuất tình cảm này bằng ba thể cách. Trước hết, vì các ơn lành to lớn hơn Thiên Chúa đã ban cho con người mà con người không kêu xin, các ơn lành đó là thân thể và linh hồn. Thứ đến, vì sự trợ giúp Thiên Chúa ban cho các thú vật và cây cối một cách không cần đến công việc nhân loại, theo sự cân xứng với bản tính của chúng nó. Sau hết, do sự quan phòng của Thiên Chúa; chính

temporalia bona quaerenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

thirdly, because of Divine providence, through ignorance of which the gentiles are solicitous in seeking temporal goods before all others. Consequently He concludes that we should be solicitous most of all about spiritual goods, hoping that temporal goods also may be granted us according to our needs, if we do what we ought to do.

providence divine; c'est parce qu'ils l'ignoraient que les païens mettaient leur principale sollicitude à rechercher les biens temporels. Le Seigneur conclut en conséquence que notre principal souci doit être celui des bienfaits spirituels, dans l'espérance que même les temporels nous seront fournis selon nos besoins, si nous faisons ce que nous devons.

vì dân ngoại không biết sự Thiên Chúa quan phòng mà họ đặt sự ân cần chủ yếu vào việc tìm kiếm các sự tốt hữu hình. Do đó, Chúa Giêsu kết luận rằng sự lo lắng chủ yếu của chúng ta phải là sự lo lắng về các ơn lành thiêng liêng, đồng thời hy vọng chính các sự tốt hữu hình sẽ được đem lại cho chúng ta theo nhu cầu của chúng ta, nếu chúng ta làm điều chúng ta phải làm.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

Reply to objection 1. Temporal goods are subjected to man that he may use them according to his needs, not that he may place his end in them and be over solicitous about them.

Solutions 1. Les biens temporels sont soumis à l'homme pour qu'il en use à la mesure de ses nécessités, non pour qu'il mette en eux sa fin et dépense à leur sujet une sollicitude excessive.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự tốt hữu hình được đặt dưới quyền của con người, ngõ hầu con người sử dụng chúng nó theo mức độ các sự cần thiết của mình, chứ không phải để họ đặt ở nơi chúng nó mục đích của mình và ân cần lo lắng thái quá về vấn đề chúng nó.

AD SECUNDUM dicendum quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus dicit quod labor exercendus est, sollicitudo tollenda, superflua scilicet, animum inquietans.

Reply to objection 2. The solicitude of a man who gains his bread by bodily labor is not superfluous but proportionate; hence Jerome says on Mat. 6:31, "Be not solicitous," that "labor is necessary, but solicitude must be banished," namely superfluous solicitude which unsettles the mind.

2. La sollicitude de l'homme qui gagne son pain par le labeur de son corps n'est pas excessive si elle est mesurée. C'est pourquoi S. Jérôme dit: " Il faut travailler, mais sans sollicitude ", ce qui veut dire sans ce souci excessif qui trouble l'esprit.

2. Sự ân cần của con người để sinh sống do sự lao động của thân thể mình không thái quá nếu nó có chừng mực. Do đó, thánh Giêrônimô (In Matth. 1,6) đã nói: "Phải làm việc, nhưng không ân cần", điều đó muốn nói lên không có sự lo lắng thái quá làm rối loạn tinh thần.

AD TERTIUM dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem caritatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

Reply to objection 3. In the works of mercy solicitude about temporal things is directed to charity as its end, wherefore it is not unlawful, unless it be superfluous.

3. La sollicitude du temporel dans les oeuvres de miséricorde est ordonnée à la fin de la charité. Elle n'est donc pas illicite, sauf si elle est excessive.

3. Sự ân cần về cái hữu hình trong công việc của lòng thương xót được sắp đặt đến với mục đích của đức mến. Vậy nó không phải là bất hợp pháp trừ phi nó thái quá.

ARTICULUS 7
Utrum aliquis debeat esse sollicitus in futurum

ARTICLE 7
Whether we should be solicitous about the future ?

ARTICLE 7
Le souci de l'avenir

TIẾT 7
Sự lo lắng về tương lai

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum. Dicitur enim Prov. VI, *vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam, quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*. Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

Objections 1. It would seem that we should be solicitous about the future. For it is written (Prov. 6:6-8): "Go to the ant, O sluggard, and consider her ways and learn wisdom; which, although she hath no guide, nor master . . . provideth her meat for herself in the summer, and gathereth her food in the harvest." Now this is to be solicitous about the future. Therefore solicitude about the future is praiseworthy.

Objections 1. Il semble que l'on doive se soucier de l'avenir. On lit en effet dans les Proverbes (6, 6-8): " Va voir la fourmi, paresseux, considère ses moeurs et apprends la sagesse. Elle n'a ni chef ni maître, et cependant elle prépare dès l'été sa nourriture, et au temps de la moisson elle rassemble ce qu'elle mangera plus tard. " Voilà qui est se soucier de l'avenir. Donc la sollicitude de l'avenir est louable.

VẤN NẠN 1. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (6,6-8): "Ở tên lười biếng, hãy đi xem con kiến, hãy cứu xét tính tình của nó và học hỏi sự khôn ngoan. Nó không có người chỉ huy, cũng không có người làm chủ, mà từ mùa hè nó vẫn chuẩn bị lương thực cho mình, và tới mùa gặt hái, nó tập trung lại những cái gì nó sẽ ăn về sau." Đó là kẻ lo lắng về tương lai. Vậy sự ân cần về tương lai đáng ca ngợi.

PRAETEREA, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia praecipue est futurorum, praecipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

2. Further, solicitude pertains to prudence. But prudence is chiefly about the future, since its principal part is "foresight of future things," as stated above (Q[49], A[6], ad 1). Therefore it is virtuous to be solicitous about the future.

2. La sollicitude se rattache à la prudence. Mais la prudence a pour objet principalement ce qui est à venir; en effet, sa partie principale est la prévoyance du futur, nous l'avons dit plus haut. Donc il est vertueux d'être en souci de l'avenir.

2. Sự ân cần quy về đức trí thuật. Mà đức trí thuật có đối tượng một cách chủ yếu là cái gì tương lai; quả thế, phần chủ yếu của nó là sự lo xa về tương lai, như chúng ta đã nói ở trước (Q.49, a.6, ad.1). Vậy việc lo lắng về tương lai là việc nhân đức.

PRAETEREA, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Ioan. XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia praediorum, quae ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

3. Further, whoever puts something by that he may keep it for the morrow, is solicitous about the future. Now we read (Jn. 12:6) that Christ had a bag for keeping things in, which Judas carried, and (Acts 4:34-37) that the Apostles kept the price of the land, which had been laid at their feet. Therefore it is lawful to be solicitous about the future.

3. Quiconque met de côté quelque chose et le réserve pour plus tard est en souci de l'avenir. Mais le Christ en personne, lisons-nous (Jn 12, 6) avait une bourse pour y garder de l'argent qui était confié à judas. Les Apôtres eux aussi conservaient le prix des domaines qu'on " venait jeter à leurs pieds " (Ac 4, 35). Donc il est permis de se soucier de l'avenir.

3. Bất cứ ai để ra một bên một cái gì và để dành nó cho về sau thì lo lắng cho tương lai. Mà chính Chúa Giêsu, theo lời ghi chép (Ga 12,6), đã có một túi tiền để giữ tiền bạc được giao cho Giuđa. Các Tông đồ chính họ cũng giữ số bạc giá tiền của các ruộng đất mà người ta đặt dưới chân các ngài (Cv 4,35). Vậy được phép lo lắng về tương lai.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse in crastinum*. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 6:34): "Be not . . . solicitous for tomorrow"; where "tomorrow" stands for the future, as Jerome says in his commentary on this passage.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 6, 34) " Ne soyez pas en souci du lendemain. " Or le lendemain est mis ici pour l'avenir, explique S. Jérôme.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu (Mt 6,34) đã phán: "Các ngươi không nên lo lắng về ngày mai". Mà ngày mai nói ở đây có nghĩa là tương lai theo sự giải thích của thánh Giêrônimô (In Matth. 1,6).

RESPONDEO dicendum quod

I answer that, No work can be

Réponse : Aucune oeuvre ne

TRẢ LỜI : Không công việc nào

nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. VIII, *omni negotio tempus est et opportunitas*. Quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo, sicut tempori aestatis competit sollicitudo metendi, tempori autumni sollicitudo vindemiae. Si quis ergo tempore aestatis de vindemia iam esset sollicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluam dominus prohibet, dicens, *nolite solliciti esse in crastinum*. Unde subdit, *crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, idest, suam propriam sollicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit, *sufficit diei malitia sua*, idest afflictio sollicitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori, et hoc nobis imitandum proponitur.

AD SECUNDUM dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur praeteritum et futurum, tanquam fines quaereret; vel si superflua quaereret ultra praesentis vitae necessitatem; vel si tempus sollicitudinis praeoccuparet.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus apostolorum scriptum est ea quae ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo dominus improbat si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo.

ARTICULUS 8
Utrum huiusmodi vitia oriantur ex avaritia

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectae, scilicet prudentiae. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, praesertim cum philosophus dicat,

virtuous, unless it be vested with its due circumstances, and among these is the due time, according to Eccles. 8:6, "There is a time and opportunity for every business"; which applies not only to external deeds but also to internal solicitude. For every time has its own fitting proper solicitude; thus solicitude about the crops belongs to the summer time, and solicitude about the vintage to the time of autumn. Accordingly if a man were solicitous about the vintage during the summer, he would be needlessly forestalling the solicitude belonging to a future time. Hence Our Lord forbids such like excessive solicitude, saying: "Be . . . not solicitous for tomorrow," wherefore He adds, "for the morrow will be solicitous for itself," that is to say, the morrow will have its own solicitude, which will be burden enough for the soul. This is what He means by adding: "Sufficient for the day is the evil thereof," namely, the burden of solicitude.

Reply to objection 1. The ant is solicitous at a befitting time, and it is this that is proposed for our example.

Reply to objection 2. Due foresight of the future belongs to prudence. But it would be an inordinate foresight or solicitude about the future, if a man were to seek temporal things, to which the terms "past" and "future" apply, as ends, or if he were to seek them in excess of the needs of the present life, or if he were to forestall the time for solicitude.

Reply to objection 3. As Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 17), "when we see a servant of God taking thought lest he lack these needful things, we must not judge him to be solicitous for the morrow, since even Our Lord deigned for our example to have a purse, and we read in the Acts of the Apostles that they procured the necessary means of livelihood in view of the future on account of a threatened famine. Hence Our Lord does not condemn those who according to human custom, provide themselves with such things, but those who oppose themselves to God for the sake of these things."

ARTICLE 8
Whether these vices arise from covetousness ?

Objections 1. It would seem that these vices do not arise from covetousness. As stated above (Q[43], A[6]) lust is the chief cause of lack of rectitude in the reason. Now these vices are opposed to right reason, i.e. to prudence. Therefore they arise chiefly from lust; especially since the Philosopher says (Ethic. vii, 6) that

peut être vertueuse si elle n'est revêtue des circonstances requises. Le temps est l'une d'entre elles, selon l'Ecclésiaste (8, 6): " Il y a un temps et un moment pour tout. " La règle vaut non seulement pour les oeuvres extérieures, mais encore pour la sollicitude intérieure. A chaque temps, en effet, convient sa sollicitude propre, comme à l'été le souci de la moisson, à l'automne le souci de la vendange. Donc si l'on avait déjà en été du souci pour la vendange, on devancerait inutilement le souci de la saison prochaine. C'est pourquoi le Seigneur interdit comme superflue une telle sollicitude, disant . " Ne soyez pas en souci du lendemain. " Aussi ajoute-t-il: " Demain se souciera de lui-même ", c'est-à-dire: il aura sa propre sollicitude, et qui suffit à affliger l'âme. C'est ce qu'il dit ensuite: " A chaque jour suffit sa peine ", c'est-à-dire l'affliction du souci.

Solutions 1. La fourmi a le souci approprié au moment. Et c'est cela qui est proposé à notre imitation.

2. A la prudence appartient la juste prévoyance de l'avenir. Or, la prévoyance de l'avenir ou sollicitude serait désordonnée si l'on recherchait comme des fins les biens temporels pour lesquels on parle de passé et d'avenir; ou bien si l'on recherchait le superflu au-delà des besoins de la vie présente; ou bien si l'on devançait le temps du souci.

3. Comme dit S. Augustin: " Quand nous voyons un serviteur de Dieu pourvoir à ce que le nécessaire ne lui manque pas, ne pensons pas qu'il est en souci du lendemain. " Car le Seigneur en personne a daigné pour l'exemple avoir une bourse; et il est écrit dans les Actes des Apôtres (1 1, 28) que l'on a fait des provisions de vivres en raison d'une famine imminente. Le Seigneur ne blâme donc pas celui qui prend de telles mesures conformément à la manière d'agir humaine, mais celui qui servirait Dieu en vue de cette sorte de biens.

ARTICLE 8
L'origine de ces vices

Objections 1. Il semble que les vices ci-dessus, ne naissent pas de l'avarice. Car nous l'avons dit, c'est par la luxure surtout que la raison manque à sa rectitude. Mais les vices dont on vient de parler s'opposent à la raison droite, c'est-à-dire à la prudence. Donc ces vices naissent principalement de la luxure, surtout si l'on observe que,

nhân đức nếu nó không có các hoàn cảnh cần phải có. Thời gian là một trong các hoàn cảnh này theo sách Giảng viên (8,6): "Có thời gian và có giờ giấc cho tất cả mọi sự vật." Qui tắc này có giá trị không những đối với các công việc bên ngoài, mà còn đối với sự ân cần bên trong. Quả thế, với mỗi thời gian một cách thích hợp có sự ân cần riêng, như vào mùa hè có sự lo lắng gặt hái, vào mùa thu có sự hái nho. Như vậy giả như người ta trong mùa hè có sự lo lắng về việc hái nho, người ta hăn một cách vô ích có sự lo lắng trước về mùa thu hoạch sắp tới. Do đó, Chúa Giêsu cấm sự lo lắng như thế vì nó dư thừa, khi Người phán: "Các ngươi đừng lo lắng ngày mai." Người còn nói tiếp: "Ngày mai sẽ lo cho chính mình", nghĩa là: nó sẽ có sự ân cần riêng của mình, và sự ân cần này đủ để làm khổ cho linh hồn. Đó là điều Người đã nói tiếp sau: "Mỗi ngày có sự khó nhọc đủ cho mình", nghĩa là sự cực khổ do sự lo lắng.

GIẢI ĐÁP 1. Con kiến có sự lo lắng thích nghi cho từng lúc. Và đó là điều được đưa ra để chúng ta bắt chước.

2. Sự lo xa chính đáng về ngày mai thuộc về đức trí thuật. Mà, sự lo xa về tương lai hay sự ân cần mất trật tự, giả như người ta tìm kiếm các sự tốt hữu hình là những mục đích mà về các sự tốt này người ta nói đến sự dĩ vãng và tương lai; hoặc giả như người ta tìm kiếm sự dư thừa bên kia các sự nhu cầu đời sống hiện tại; hoặc giả như người ta đi trước thời gian phải lo lắng.

3. Như thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 2,17): "Khi chúng ta trông thấy một đầy tớ của Thiên Chúa lo lắng về việc cái cần thiết không thiếu cho họ, chúng ta đừng nghĩ rằng họ lo lắng cho ngày mai." Vì chính Chúa Giêsu cũng đã chấp nhận có túi tiền; và có lời ghi chép trong sách Công vụ Tông đồ (11,28) rằng, người ta lo liệu dự trữ các lương thực vì nạn đói sắp đến. Vậy Chúa Giêsu không quở trách kẻ lo lắng các phương thế phù hợp với thể cách hành động nhân loại, mà Người quở trách kẻ phục vụ Thiên Chúa vì trông được các sự tốt này.

TIẾT 8
Nguồn gốc của tật xấu này

VẤN NẠN 1. Như chúng ta đã trông thấy, đó nhất là bởi sự dâm dục mà trí năng thiếu sự ngay thẳng của mình. Mà các tật xấu chúng ta mới đề cập đến đối lập với trí năng ngay thẳng, nghĩa là với đức trí thuật. Vậy các tật xấu này phát sinh một cách chủ yếu bởi sự dâm dục, nhất là nếu người ta quan sát theo Triết gia (Eth 7,6) rằng thần ái tình phĩnh phờ và

in VII Ethic., quod Venus est dolosa, et eius corrigia est varia, et quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiae.

PRAETEREA, praedicta vitia habent quandam similitudinem prudentiae, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, sicut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

PRAETEREA, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit fraudem filiam avaritiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod luxuria, propter vehementiam delectationis et concupiscentiae, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, inquantum scilicet subito hominem surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae et delectationis. Unde et subdit quod Venus furatur intellectum multum sapientis.

SECUNDUM dicendum quod ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur, magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex

"Venus is full of guile and her girdle is many colored" and that "he who is incontinent in desire acts with cunning."

2. Further, these vices bear a certain resemblance to prudence, as stated above (Q[47], A[13]). Now, since prudence is in the reason, the more spiritual vices seem to be more akin thereto, such as pride and vainglory. Therefore the aforesaid vices seem to arise from pride rather than from covetousness.

3. Further, men make use of stratagems not only in laying hold of other people's goods, but also in plotting murders, the former of which pertains to covetousness, and the latter to anger. Now the use of stratagems pertains to craftiness, guile, and fraud. Therefore the aforesaid vices arise not only from covetousness, but also from anger.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) states that fraud is a daughter of covetousness.

I answer that, As stated above (A[3]; Q[47], A[13]), carnal prudence and craftiness, as well as guile and fraud, bear a certain resemblance to prudence in some kind of use of the reason. Now among all the moral virtues it is justice wherein the use of right reason appears chiefly, for justice is in the rational appetite. Hence the undue use of reason appears chiefly in the vices opposed to justice, the chief of which is covetousness. Therefore the aforesaid vices arise chiefly from covetousness.

Reply to objection 1. On account of the vehemence of pleasure and of concupiscence, lust entirely suppresses the reason from exercising its act: whereas in the aforesaid vices there is some use of reason, albeit inordinate. Hence these vices do not arise directly from lust. When the Philosopher says that "Venus is full of guile," he is referring to a certain resemblance, in so far as she carries man away suddenly, just as he is moved in deceitful actions, yet not by means of craftiness but rather by the vehemence of concupiscence and pleasure; wherefore he adds that "Venus doth cozen the wits of the wisest man" [*Cf. Iliad xiv, 214-217].

Reply to objection 2. To do anything by stratagem seems to be due to pusillanimity: because a magnanimous man wishes to act openly, as the Philosopher says (Ethic. iv, 3). Wherefore, as pride resembles or apes magnanimity, it follows that the aforesaid vices which make use of fraud and guile,

selon le Philosopher . Vénus est trompeuse et ses liens sont chatoyants; il dit encore que l'homme qui ne peut maîtriser sa convoitise agit par stratagèmes.

2. Ces vices ont une certaine ressemblance avec la prudence, nous l'avons dit. Mais puisque la prudence est dans la raison, les vices les plus spirituels, comme l'orgueil et la vaine gloire, semblent s'en rapprocher davantage. Donc les vices dont on vient de parler semblent nàltre plutôt de l'orgueil que de l'avarice.

3. L'homme recourt aux pièges, non seulement pour s'emparer du bien d'autrui mais encore pour machiner des meurtres; le premier péché relève de l'avarice, le second de la colère. Mais recourir aux pièges est le fait de la ruse, de la tromperie, et de la fraude. Donc ces vices ne naissent pas seulement de l'avarice mais aussi de la colère.

En sens contraire, S. Grégoire fait de la fraude la fille de l'avarice.

Réponse : Nous l'avons dit, la prudence de la chair et la ruse, avec la tromperie et la fraude, ressemblent à la prudence en ce qu'elles font toutes quelque usage de la raison. Or, parmi les vertus morales, l'usage de la raison droite apparaît principalement dans la justice, qui se trouve dans l'appétit rationnel. C'est pourquoi aussi l'usage indu de la raison apparent surtout dans les vices opposés à la justice. Or, à la justice s'oppose avant tout l'avarice. C'est pourquoi les vices en question naissent de l'avarice.

Solutions 1. La luxure, à cause de la véhémence du plaisir et de la convoitise, étouffe totalement la raison et l'empêche d'agir. Mais dans les vices en question on trouve un certain usage de la raison, quoique désordonné. Donc ces vices ne naissent pas directement de la luxure. Et quand le Philosophe dit que Vénus est trompeuse, il le dit par similitude; en effet, l'amour surprend l'homme soudainement comme on fait lorsqu'on procède par tromperie; toutefois elle n'agit pas par ruse, mais plutôt par la violence de la convoitise et du plaisir. Aussi le Philosophe ajoute-t-il que " Vénus dérobe l'esprit du plus sage ".

2. Agir en dressant des pièges semble être le fait d'une certaine pusillanimité. En effet, le magnanime veut toujours être à découvert, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi, l'orgueil ayant ou affectant une certaine ressemblance avec la magnanimité, les vices en question, qui usent de fraude et de

các chiếc dây của nữ thần này rất óng ánh; Triết gia còn nói con người không thể làm chủ được các sự ham muốn của mình thì hành động bằng các mưu kế.

2. Các tật xấu này có một sự tương tự nào đó với đức trí thuật như chúng ta đã nói (a.3; Q.47, a.13). Mà bởi vì đức trí thuật ở trong trí năng, các tật xấu thiêng liêng nhất, như tính kiêu ngạo và sự hư danh, xem ra gần gũi với nó nhiều hơn. Vậy các tật xấu người ta mới nói tới xem ra phát sinh bởi tính kiêu ngạo và tính hà tiện.

3. Con người nhờ đến các cạm bẫy, không những để chiếm lấy của cải của kẻ khác, mà còn đặt mưu kế cho các sự sát nhân; tội thứ nhất lệ thuộc vào tính hà tiện, tội thứ hai lệ thuộc vào sự giận dữ. Mà việc nhờ đến các cạm bẫy là việc làm của mưu kế, của đánh lừa và của gian trá. Vậy các tật xấu này không phát sinh bởi tính hà tiện mà thôi, nhưng còn bởi sự giận dữ.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 31,45) coi sự gian trá là con cái của tính hà tiện.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.3; Q.47, a.13), đức trí thuật của xác thịt và mưu kế cùng với sự đánh lừa và gian trá tương tự với đức trí thuật ở điều này là chúng nó tất cả sử dụng trí năng theo một thể cách nào đó. Mà, trong các luân đức, sự sử dụng trí năng ngay thẳng xem ra một cách chủ yếu ở trong đức công bình, và đức công bình ở trong thị dục có trí năng; do đó sự sử dụng trái lẽ trí năng xuất hiện nhất là ở trong các tật xấu đối lập với đức công bình. Mà tính hà tiện trước tiên đối lập với đức công bình. Do đó, các tật xấu đang được đề cập đến phát sinh bởi tính hà tiện.

GIẢI ĐÁP 1. Sự dâm dục vì sự mãnh liệt trong sự vui thú và sự ham muốn làm chết ngạt hoàn toàn trí năng và ngăn trở không cho nó hành động. Mà trong các tật xấu đang đề cập đến, người ta gặp sự sử dụng trí năng theo một thể cách nào đó, mặc dầu có mất trật tự. Vậy các tật xấu này không phát sinh trực tiếp bởi sự dâm dục. Khi Triết gia nói rằng thần ái tình lừa dối đã nói điều đó bằng cách tương tự; quả thế, tình yêu bất chợt con người cách thình lình như người ta làm khi tiến hành bằng cách đánh lừa; tuy nhiên, nó không hành động bằng mưu kế, nhưng đúng hơn là bằng bạo lực của sự ham muốn và của sự vui thú; như vậy, Triết gia nói thêm rằng thần ái tình lấy trộm tinh thần của người khôn ngoan nhất (Eth. 7,6).

2. Hành động bằng cách đặt các cạm bẫy xem ra là việc làm của tính nhút nhát nào đó. Quả thế, người đại độ muốn luôn luôn cởi mở theo chủ trương của Triết gia (Eth 4,3). Và do đó, tính kiêu ngạo có hoặc giả vờ một sự tương tự nào đó với đức đại độ, các tật xấu đang được đề cập đến sử dụng sự gian trá và sự đánh lừa,

superbia huiusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude et dolis. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

AD TERTIUM dicendum quod ira habet subitum motum, unde praecipitanter agit et absque consilio; quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit philosophus, in II Rhet.

do not arise directly from pride, but rather from covetousness, which seeks its own profit and sets little by excellence.

Reply to objection 3. Anger's movement is sudden, hence it acts with precipitation, and without counsel, contrary to the use of the aforesaid vices, though these use counsel inordinately. That men use stratagems in plotting murders, arises not from anger but rather from hatred, because the angry man desires to harm manifestly, as the Philosopher states (Rhet. ii, 2,3) [*Cf. Ethic. vii, 6].

tromperie, ne naissent pas directement de l'orgueil. Ces procédés ont plus d'affinité avec l'avarice, qui recherche son profit et méprise la supériorité.

3. La colère est soudaine, aussi agit-elle précipitamment et sans délibération; au contraire les vices dont on a parlé délibèrent, quoique d'une manière désordonnée. Pour ceux qui, ayant dessein d'attenter à la vie des autres, recourent aux pièges, ils sont inspirés plus par la haine que par la colère; car l'homme en colère veut nuire à découvert, dit le Philosophe.

không phát sinh trực tiếp bởi tính kiêu ngạo. Nhưng các phương thế này tương hệ hơn với tính hà tiện, vì tính hà tiện tìm kiếm sự lợi ích của mình và khinh dể cái gì cao thượng.

3. Sự giận dữ bất thình lình. Như vậy nó hành động cách hấp tấp và không xét đoán; trái lại, các tật xấu người ta đã nói tới thì xét đoán, mặc dầu bằng cách mất trật tự. Đối với những kẻ muốn xâm phạm đến sự sống của kẻ khác, nhờ đến các cạm bẫy, họ được thúc đẩy bởi sự ghét hơn là bởi sự giận dữ; vì con người giận dữ muốn làm hại cách công khai như Triết gia minh chứng (Rhet. 2,2).

QUAESTIO 56

DE PRAECEPTIS AD PRUDENTIAM PERTINENTIBUS

OF THE PRECEPTS RELATING TO PRUDENCE

LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA PRUDENCE

CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI ĐỨC TRÍ THUẬT

Deinde considerandum est de praeceptis ad prudentiam pertinentibus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad prudentiam. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

We must now consider the precepts relating to prudence, under which head there are two points of inquiry: (1) The precepts of prudence; (2) The precepts relating to the opposite vices.

1. Les préceptes relatifs à la prudence. - 2. Les préceptes concernant les vices opposés.

1. Các giới mệnh liên hệ với đức trí thuật. **2.** Các giới mệnh liên hệ với các tật xấu đối lập.

ARTICULUS 1
Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent. Sed principaliora praecepta legis sunt praecepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi.

PRAETEREA, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur praeceptum de prudentia, ut patet Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes*. Ergo inter praecepta Decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

PRAETEREA, alia documenta veteris testamenti ad praecepta Decalogi ordinantur, unde et Malach. ult. dicitur, *mementote legis Moysi, servi mei, quam mandavi ei in Horeb*. Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur praecepta de prudentia, sicut Prov. III, *ne innitaris prudentiae tuae*; et infra, IV cap., *palpebrae tuae praecedant gressus tuos*. Ergo et in lege debuit aliquod praeceptum de prudentia dari, et praecipue inter

ARTICLE 1
Whether the precepts of the decalogue should have included a precept of prudence ?

Objections 1. It would seem that the precepts of the decalogue should have included a precept of prudence. For the chief precepts should include a precept of the chief virtue. Now the chief precepts are those of the decalogue. Since then prudence is the chief of the moral virtues, it seems that the precepts of the decalogue should have included a precept of prudence.

2. Further, the teaching of the Gospel contains the Law especially with regard to the precepts of the decalogue. Now the teaching of the Gospel contains a precept of prudence (Mat. 10:16): "Be ye . . . prudent [Douay: 'wise'] as serpents." Therefore the precepts of the decalogue should have included a precept of prudence.

3. Further, the other lessons of the Old Testament are directed to the precepts of the decalogue: wherefore it is written (Malach. 4:4): "Remember the law of Moses My servant, which I commanded him in Horeb." Now the other lessons of the Old Testament include precepts of prudence; for instance (Prov. 3:5): "Lean not upon thy own prudence"; and further on (Prov. 4:25): "Let thine eyelids go before thy steps." Therefore the

ARTICLE 1
Les préceptes relatifs à la prudence

Objections 1. Il semble qu'il aurait dû y avoir un précepte relatif à la prudence parmi les préceptes du décalogue, car les préceptes principaux doivent être promulgués relativement à la vertu principale. Mais les préceptes principaux de la loi sont ceux du décalogue. La prudence étant la principale des vertus morales, il semble donc qu'il aurait dû y avoir un précepte relatif à la prudence parmi les préceptes du décalogue.

2. La loi est contenue dans l'enseignement évangélique, surtout en ce qui concerne les préceptes du décalogue. Mais il y a un précepte de la prudence dans l'enseignement évangélique (Mt 10, 16): " Soyez prudents comme les serpents. " Donc l'acte de la prudence devait tomber sous les préceptes du décalogue.

3. Les autres prescriptions de l'Ancien Testament sont ordonnées aux préceptes du décalogue. Aussi est-il dit dans Malachie (3, 22): " Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai prescrite au mont Horeb. " Mais dans les autres prescriptions de l'Ancien Testament figurent des préceptes relatifs à la prudence. Ainsi dans les Proverbes (3, 5) - " Ne prends pas appui sur ta prudence "; et plus loin (4, 25): " Que tes regards devancent tes pas.

TIẾT 1
Ccác giới mệnh liên hệ với đức trí thuật

VẤN NẠN 1. Các giới mệnh chính phải được công bố đối với nhân đức chính. Mà các giới mệnh chính của luật là các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Đức trí thuật là luân đức chính trong các luân đức. Vậy xem ra phải có một giới mệnh quan hệ với đức trí thuật ở trong mười giới mệnh của Mười điều răn ĐCT.

2. Luật được chứa đựng trong sự truyền dạy Phúc âm, nhất là trong cái gì liên hệ với các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Nhưng có giới mệnh về đức trí thuật trong sự truyền dạy của Phúc âm (Mt 10,6): "Các ngươi hãy khôn ngoan như con rắn." Vậy hành động của đức trí thuật phải thuộc về các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT.

3. Các lệnh truyền khác trong Cựu ước được sắp đặt đến với các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Vậy người ta đọc thấy trong sách tiên tri Malakhi (3,22): "Các ngươi hãy nhớ luật của Môsê là tôi tớ Ta, mà Ta đã truyền cho ở núi Horep". Mà trong các lệnh truyền khác của Cựu ước có các giới mệnh quan hệ với đức trí thuật. Như vậy, có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (3,5). "Ngươi đừng cậy dựa vào sự khôn ngoan của ngươi"; và người ta còn trông thấy ở đó (4,25): "Các sự trông nhìn của

praecepta Decalogi.

SED CONTRArium patet enumeranti praecepta Decalogi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, praecepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter praecepta Decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia praecepta Decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

AD SECUNDUM dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis, et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines sive ea quae sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia praecepta dari.

AD TERTIUM dicendum quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad praecepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

Law also should have contained a precept of prudence, especially among the precepts of the decalogue.

The contrary however appears to anyone who goes through the precepts of the decalogue.

I answer that, As stated above (FS, Q[100], A[3]; A[5], ad 1) when we were treating of precepts, the commandments of the decalogue being given to the whole people, are a matter of common knowledge to all, as coming under the purview of natural reason. Now foremost among the things dictated by natural reason are the ends of human life, which are to the practical order what naturally known principles are to the speculative order, as shown above (Q[47], A[6]). Now prudence is not about the end, but about the means, as stated above (Q[47], A[6]). Hence it was not fitting that the precepts of the decalogue should include a precept relating directly to prudence. And yet all the precepts of the decalogue are related to prudence, in so far as it directs all virtuous acts.

Reply to objection 1. Although prudence is simply foremost among all the moral virtues, yet justice, more than any other virtue, regards its object under the aspect of something due, which is a necessary condition for a precept, as stated above (Q[44], A[1]; FS, Q[99], AA[1],5). Hence it behooved the chief precepts of the Law, which are those of the decalogue, to refer to justice rather than to prudence.

Reply to objection 2. The teaching of the Gospel is the doctrine of perfection. Therefore it needed to instruct man perfectly in all matters relating to right conduct, whether ends or means: wherefore it behooved the Gospel teaching to contain precepts also of prudence.

Reply to objection 3. Just as the rest of the teaching of the Old Testament is directed to the precepts of the decalogue as its end, so it behooved man to be instructed by the subsequent lessons of the Old Testament about the act of prudence which is directed to the means.

" Donc il aurait dû y avoir aussi dans la loi un précepte relatif à la prudence, et notamment parmi les préceptes du décalogue.

En sens contraire, il suffit d'énumérer les préceptes du décalogue.

Réponse : Comme nous l'avons dit lorsqu'il était question des préceptes, les préceptes du décalogue, de même qu'ils ont été donnés au peuple tout entier, sont compris par tous comme relevant de la raison naturelle. Or, ce qui est dicté avant tout par la raison naturelle ce sont les fins de la vie humaine, qui sont pour l'action ce que les principes naturellement connus sont pour la spéculation, comme on l'a montré ci-dessus. Mais la prudence ne concerne pas la fin, elle concerne ce qui est en vue de la fin, comme on l'a dit. C'est pourquoi il ne convenait pas de faire figurer parmi les préceptes du décalogue un précepte se rapportant directement à la prudence. Tous les préceptes du décalogue s'y rapportent cependant, en tant qu'elle est directrice de tous les actes vertueux.

Solutions 1. Bien que la prudence soit, à parler absolument, la principale de toutes les autres vertus morales, la justice est cependant principale du point de vue de l'obligation, laquelle est requise au précepte, comme nous l'avons dit. Et c'est pourquoi les principaux préceptes de la loi, ceux du décalogue, devaient se rapporter à la justice plutôt qu'à la prudence.

2. La doctrine évangélique est une doctrine de perfection: il fallait donc que l'homme fût parfaitement instruit par elle de tout ce qui concerne la rectitude de la vie, qu'il s'agisse de la fin ou des moyens. Pour cette raison il fallait que même les préceptes relatifs à la prudence figurent dans la doctrine évangélique.

3. De même que les autres prescriptions de l'Ancien Testament sont ordonnées aux préceptes du décalogue comme à leur fin, ainsi convenait-il que dans les documents postérieurs de l'Ancien Testament les hommes fussent instruits de l'acte de la prudence, qui porte sur les moyens de parvenir à la fin.

ngươi không đi trước các bước đi của ngươi". Vậy hẳn trong luật cũng phải có giới mệnh liên hệ với đức trí thuật, và nhất là ở trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT.

TRÁI LẠI, Việc kể ra mười giới mệnh của Mười điều răn ĐCT đã đủ.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước khi đề cập đến các giới mệnh, các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT (I-II, Q.100, a.3), cũng như chúng nó được ban bố cho toàn dân, thì được mọi người hiểu biết là lệ thuộc về trí năng tự nhiên. Mà, cái gì được công bố trước hết mọi sự bởi trí năng tự nhiên, đó là các mục đích của đời sống nhân loại, và các mục đích này đối với hành động như các nguyên lý một cách tự nhiên được hiểu biết đối với sự suy lý như người ta đã minh chứng ở trước (Q.47, a.6). Do đó, một cách không thích hợp việc đặt trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT một giới mệnh trực tiếp quy về đức trí thuật. Tuy nhiên, mọi giới mệnh của Mười điều răn ĐCT quy về nó, trong tư cách nó hướng dẫn mọi hành động nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Dầu mà đức trí thuật là luân đức chính trong mọi luân đức, đức công bình vẫn là luân đức chính về phương diện bắt buộc; sự bắt buộc này phải có đối với giới mệnh như chúng ta đã nói ở trước (Q.44, a.1). Và do đó, các giới mệnh chính của luật, các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT phải quy về đức công bình một cách đúng hơn là quy về đức trí thuật.

2. Giáo lý Phúc âm là giáo lý hoàn hảo: mọi con người phải được dạy dỗ một cách hoàn hảo bởi nó về tất cả mọi cái gì liên hệ với sự ngay thẳng của đời sống, nếu đề cập đến mục đích hoặc các phương tiện. Vì lý do này mà ngay các giới mệnh liên hệ với đức trí thuật phải có mặt trong giáo lý Phúc âm.

3. Cũng như các lệnh truyền khác của Cựu ước được sắp đặt với các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT là mục đích của chúng nó; cũng vậy, một cách thích hợp trong các học lý theo sau của Cựu ước, nhân loại được dạy dỗ về hành động của đức trí thuật liên hệ với các phương tiện đưa đến mục đích.

ARTICULUS 2
Utrum in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae. Opponuntur enim prudentiae non minus illa

ARTICLE 2
Whether the prohibitive precepts relating to the vices opposed to prudence are fittingly propounded in the Old Law ?

Objections 1. It would seem that the prohibitive precepts relating to the vices opposed to prudence are unfittingly propounded in the Old Law. For such vices as imprudence and its parts which are directly

ARTICLE 2
Les préceptes concernant les vices opposés à la prudence

Objections 1. Il semble que dans l'ancienne loi les préceptes prohibitifs concernant les vices opposés à la prudence n'ont pas été bien présentés. En effet, les vices qui s'opposent directement à la

TIẾT 2
Các giới mệnh liên hệ với các tật xấu đối lập với đức trí thuật

VẤN NẠN 1. Các tật xấu đối lập trực tiếp với đức trí thuật, như sự bất cẩn và các phần của nó, không đối lập ít với nhân đức này hơn các tật xấu tương tự với nó, như mưu kế và cái gì quy về mưu kế. Mà, các tật

quae habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes eius, quam illa quae cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quae ad ipsam pertinent. Sed haec vitia prohibentur in lege, dicitur enim Lev. XIX, *non facies calumniam proximo tuo*; et Deut. XXV, *non habebis in sacculo tuo diversa pondera, maius et minus*. Ergo et de illis vitiis quae directe opponuntur prudentiae aliqua praecepta prohibitiva dari debuerunt.

PRAETEREA, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter igitur fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

PRAETEREA, eadem ratio est praecipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiae non inveniuntur in lege praecepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

SED CONTRArium patet per praecepta legis inducta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quae est iustitia, ut dictum est. Et ideo conveniens fuit ut praecepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae inquantum ad iniustitiam pertinet, sicut cum dolo vel fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa vitia quae directe opponuntur prudentiae manifesta contrarietate non ita pertinent ad iniustitiam sicut executio astutiae. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quae ad iniustitiam pertinent.

AD SECUNDUM dicendum quod omnis fraus vel dolus commissa in his quae ad iustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, Lev. XIX, in prohibitione calumniae. Praecipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. XXVI, *non iustificabitur caupo a peccato labiorum*. Propter hoc specialiter praeceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

AD TERTIUM dicendum quod omnia praecepta de actibus opposed to prudence are not less opposed thereto, than those which bear a certain resemblance to prudence, such as craftiness and vices connected with it. Now the latter vices are forbidden in the Law: for it is written (Lev. 19:13): "Thou shalt not calumniate thy neighbor," and (Dt. 25:13): "Thou shalt not have divers weights in thy bag, a greater and a less." Therefore there should have also been prohibitive precepts about the vices directly opposed to prudence.

2. Further, there is room for fraud in other things than in buying and selling. Therefore the Law unfittingly forbade fraud solely in buying and selling.

3. Further, there is the same reason for prescribing an act of virtue as for prohibiting the act of a contrary vice. But acts of prudence are not prescribed in the Law. Therefore neither should any contrary vices have been forbidden in the Law.

The contrary, however, appears from the precepts of the Law which are quoted in the first objection.

I answer that, As stated above (A[1]), justice, above all, regards the aspect of something due, which is a necessary condition for a precept, because justice tends to render that which is due to another, as we shall state further on (Q[58], A[2]). Now craftiness, as to its execution, is committed chiefly in matters of justice, as stated above (Q[55], A[8]): and so it was fitting that the Law should contain precepts forbidding the execution of craftiness, in so far as this pertains to injustice, as when a man uses guile and fraud in calumniating another or in stealing his goods.

Reply to objection 1. Those vices that are manifestly opposed to prudence, do not pertain to injustice in the same way as the execution of craftiness, and so they are not forbidden in the Law, as fraud and guile are, which latter pertain to injustice.

Reply to objection 2. All guile and fraud committed in matters of injustice, can be understood to be forbidden in the prohibition of calumny (Lev. 19:13). Yet fraud and guile are wont to be practiced chiefly in buying and selling, according to Ecclus. 26:28, "A huckster shall not be justified from the sins of the lips": and it is for this reason that the Law contained a special precept forbidding fraudulent buying and selling.

Reply to objection 3. All the precepts of the Law that relate to

prudence, comme l'imprudence et ses parties, ne s'opposent pas moins à cette vertu que les vices qui lui ressemblent, comme la ruse et ce qui s'y rattache. Or, ces derniers sont défendus dans la loi. Il est dit en effet au Lévitique (19, 13): " Tu ne calomnieras pas ton prochain ", et au Deutéronome (25, 13): " Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, des grands et des petits. " Il fallait donc que des préceptes prohibitifs soient aussi promulgués à l'égard des vices directement opposés à la prudence.

2. Il peut y avoir fraude en bien d'autres affaires que l'achat et la vente. La loi n'est donc pas bien faite, qui n'a interdit la fraude qu'en matière d'achat et de vente.

3. La même raison inspire de commander l'acte vertueux et d'interdire l'acte vicieux qui s'y oppose. Mais on ne voit pas que la loi ait commandé les actes de la prudence. Il ne fallait donc pas non plus interdire dans la loi certains vices opposés.

En sens contraire, nous trouvons les préceptes de la loi cités dans la première objection.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut,, la justice concerne surtout la raison de dette, qui est requise au précepte; car la justice est ordonnée à acquitter ce qu'on doit à autrui comme on le dira ci-dessous. Or la ruse, quant à son exécution, se commet surtout en matière de justice, on l'a dit. C'est pourquoi il convenait que des préceptes prohibitifs soient promulgués dans la loi relativement à l'exécution de la ruse, en tant qu'elle relève de l'injustice: comme lorsque par ruse ou par fraude on calomnie quelqu'un ou qu'on lui prend ce qu'il possède.

Solutions 1. Les vices directement opposés à la prudence par une contrariété manifeste ne tombent pas sous l'injustice au même point que l'exécution de la ruse. C'est pourquoi ils ne sont pas prohibés par la loi comme la fraude et la tromperie, qui se rattachent à l'injustice.

2. On peut comprendre comme prohibée au chapitre 19 du Lévitique, dans l'interdiction de la calomnie, toute tromperie ou fraude commise contre la justice. Mais la fraude et la tromperie se pratiquent d'ordinaire en matière d'achat et de vente, selon l'Ecclésiastique (26, 28 Vg): " Le cabaretier ne sera pas justifié du péché de ses lèvres. " Pour cette raison, il y a dans la loi un précepte prohibitif spécial relativement à la fraude commise dans les achats et les ventes.

3. Tous les préceptes de la loi relatifs aux actes de la justice se

xấu sau bị cấm đoán trong luật. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Lêvi (19,13): "Ngươi không vu khống người đồng loại của ngươi" và trong sách Đệ nhị luật (25,13): "Ngươi sẽ không có trong xách của ngươi hai thứ cân, thứ lớn và thứ nhỏ." Vậy các giới mệnh cấm chế cũng phải được công bố đối với các tật xấu trực tiếp đối lập với đức trí thuật.

2. Có sự gian trá trong nhiều công việc khác ngoài sự mua và sự bán. Vậy luật không được thiết lập cách tốt đẹp, vì luật chỉ cấm đoán sự gian trá trong vấn đề mua bán.

3. Cũng một lý do khiến việc ra lệnh cho hành động nhân đức và cấm đoán hành động tật xấu đối lập với nó. Mà người ta không trông thấy luật truyền khiến các hành động của đức trí thuật. Vậy trong luật cũ cũng không được cấm đoán một số tật xấu đối lập.

TRÁI LẠI, Chúng ta gặp thấy các giới mệnh của luật được kể ra trong vấn nạn 1.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (a.1), đức công bình, liên hệ nhất là yếu tính của nợ là điều phải có đối với giới mệnh; vì đức công bình được sắp đặt để thanh toán điều người ta mắc nợ kẻ khác như chúng ta sẽ trình bày ở sau (Q.58, a.2). Mà mưu kế, trong việc thi hành, lỗi phạm nhất là trong vấn đề đức công bình như người ta đã nói trước (Q.55, a.5, ad.2). Do đó, một cách thích hợp, các giới mệnh cấm chế được công bố trong luật đối với sự thi hành mưu kế, trong tư cách nó lệ thuộc vào sự bất công như khi do mưu kế hay do gian trá, người ta vu khống người nào hoặc lấy cái gì họ chiếm hữu.

GIẢI ĐÁP 1. Các tật xấu trực tiếp đối lập với đức trí thuật bằng một sự tương phản hiển hiện không lệ thuộc vào bất công ở cũng một điểm như sự thi hành mưu kế. Do đó, chúng nó không bị cấm đoán bởi luật như sự gian trá và sự đánh lừa, là những tật xấu quy về sự bất công.

2. Người ta hiểu được ở chương 19 sách Lêvi, trong sự cấm đoán việc vu khống, cũng cấm mọi sự đánh lừa cũng như mọi sự gian trá vi phạm đức công bình. Mà sự gian trá và sự đánh lừa thường thường xảy ra trong vấn đề bán và mua theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (26,28): "Người chủ quán rượu không được biện minh khỏi tội lỗi do môi miệng của mình." Vì lý do này, trong luật có giới mệnh cấm chế đặc biệt đối với sự gian trá vi phạm trong các công việc bán và mua.

3. Tất cả mọi giới mệnh của luật quan hệ với các hành động đức công

iustitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae, sicut et praecepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiae.

acts of justice pertain to the execution of prudence, even as the precepts prohibitive of stealing, calumny and fraudulent selling pertain to the execution of craftiness.

rattachent à l'exécution de la prudence, comme les préceptes prohibitifs concernant le vol, la calomnie, la vente frauduleuse, intéressent l'exécution de la ruse.

bình, quy về sự thi hành đức trí thuật, như các giới mệnh cấm chế liên hệ với sự trộm cắp, vu khống, sự bán cách gian trá, liên hệ với sự thi hành mưu kế.

QUAESTIO 57

DE IUSTITIA

OF RIGHT

LE DROIT

QUYỀN LỢI

Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia. Circa quam quadruplex consideratio occurrit, prima est de iustitia; secunda, de partibus eius; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de praeceptis ad iustitiam pertinentibus. Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia; tertio, de iniustitia; quarto, de iudicio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ius sit obiectum iustitiae. Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum. Tertio, utrum ius gentium sit ius naturale. Quarto, utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

After considering prudence we must in due sequence consider justice, the consideration of which will be fourfold: (1) Of justice; (2) Of its parts; (3) Of the corresponding gift; (4) Of the precepts relating to justice. Four points will have to be considered about justice: (1) Right; (2) Justice itself; (3) Injustice; (4) Judgment. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether right is the object of justice? (2) Whether right is fittingly divided into natural and positive right? (3) Whether the right of nations is the same as natural right? (4) Whether right of dominion and paternal right are distinct species?

Après la prudence, il faut étudier la justice. Cette étude aura quatre parties: I. La justice (Question 57-60). - II. Ses parties (Question 61-120). - III. Le don qui s'y rattache (Question 121). - IV. Les préceptes qui la concernent (Question 122). Au sujet de la justice, on étudiera 1° Le droit (Question 57); 2° La justice elle-même (Question 58); 3° L'injustice (Question 59); 4° Le jugement (Question 60). 1. Le droit est-il l'objet de la justice? - **2.** Convient-il de le diviser en droit naturel et droit positif? - 3. Le droit des gens est-il identique au droit naturel? - 4. Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père?

Sau đức trí thuật, người ta phải nghiên cứuu đức công bình. Gồm bốn chủ đề :
I. Đức công bình (Q.57-60).
II. Các phần của nó (Q.60-120).
III. Ân huệ quy về nó (Q.121).
IV. Các giới mệnh liên hệ (Q.122).
Đức công bình đưa ra bốn điểm :
1. Quyền lợi (Q.57-)
2. Đức công bình tại sự (Q.58)
3. Sự bất công (Q.59)
4. Sự phátn xử (Q. 60)
Về quyền lợi cần bàn tới : 1. Quyền lợi là đối tượng của đức công bình? 2. Việc phân chia quyền lợi ra quyền lợi tự nhiên và quyền lợi thiết định có thích hợp không? 3. Luật quốc tế đồng nhất với luật tự nhiên không? 4. Có lý do phân biệt một cách đặc biệt quyền người chủ và quyền người cha không?

ARTICULUS 1
Utrum ius sit obiectum iustitiae

ARTICLE 1
Whether right is the object of justice ?

ARTICLE 1
Le droit est-il l'objet de la justice ?

TIẾT 1
Quyền lợi là đối tượng của đức công bình ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiae. Dicit enim celsus iurisconsultus quod ius est ars boni et aequi. Ars autem non est obiectum iustitiae, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

Objections 1. It would seem that right is not the object of justice. For the jurist Celsus says [*Digest. i, 1; De Just. et Jure 1] that "right is the art of goodness and equality." Now art is not the object of justice, but is by itself an intellectual virtue. Therefore right is not the object of justice.

Objections 1. Le droit n'est pas l'objet de la justice. En effet le jurisconsulte Celte nous dit que « le droit est l'art du bien et du juste »; or l'art, étant par lui-même une vertu intellectuelle, n'est pas l'objet de la justice, donc le droit non plus.

VẤN NẠN 1. Nhà luật học Celse (Digeste 1,1 loi 1) nói với chúng ta rằng quyền lợi là nghệ thuật của điều tốt và của cải công bình; mà nghệ thuật theo cách nguyên thường là một trí đức, không phải là đối tượng của đức công bình. Vậy quyền lợi cũng thế.

PRAETEREA, lex, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., iuris est species. Lex autem non est obiectum iustitiae, sed magis prudentiae, unde et philosophus legispositivam partem prudentiae ponit. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

2. Further, "Law," according to Isidore (Etym. v, 3), "is a kind of right." Now law is the object not of justice but of prudence, wherefore the Philosopher [*Ethic. vi, 8] reckons "legislative" as one of the parts of prudence. Therefore right is not the object of justice.

2. La loi, dit Isidore, est « une espèce de droit »; or la loi n'est pas l'objet de la justice, mais plutôt de la prudence, d'où le nom de législative donné par Aristote à une partie de la prudence; le droit n'est donc pas l'objet de la justice.

2. Luật, theo lời nói của thánh Isiđôrô (Etymol 5,3) là một loại quyền lợi; mà luật không phải là đối tượng của đức công bình, mà một cách đúng hơn là đối tượng của đức trí thuật, do đó tên lập pháp được Triết gia cho là một phần của đức trí thuật. Vậy quyền lợi không phải là đối tượng của đức công bình.

PRAETEREA, iustitia principaliter subiicit hominem Deo, dicit enim Augustinus, libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris, quae homini subiecta sunt*. Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *fas lex divina est, ius autem lex humana*. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

3. Further, justice, before all, subjects man to God: for Augustine says (De Moribus Eccl. xv) that "justice is love serving God alone, and consequently governing aright all things subject to man." Now right [jus] does not pertain to Divine things, but only to human affairs, for Isidore says (Etym. v, 2) that "'fas' is the Divine law, and 'jus,' the human law." Therefore right is not the object of justice.

3. La justice a pour fonction principale de soumettre l'homme à Dieu; car, selon S. Augustin . « elle est un amour exclusivement consacré au service de Dieu, et qui, pour cette raison, s'impose justement à tout ce qui est soumis à l'homme »; or le droit ne concerne pas les choses divines, mais seulement les choses humaines: « Le devoir sacré, remarque Isidore. caractérise la loi divine, et le droit, la loi humaine »; la justice n'a donc pas le droit pour objet.

3. Đức công bình có chức phận chính là bắt nhân loại phục tùng Thiên Chúa; mà, theo thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15), nó là tình yêu chỉ được thánh hiến để phục vụ Thiên Chúa và vì lý do này, tình yêu này bắt buộc cách công bình tất cả những cái gì tùng phục con người; mà quyền lợi không liên hệ với các điều thuộc về Thiên Chúa, mà chỉ liên hệ với các điều thuộc về nhân loại: "Bổn phận thánh theo sự nhận xét của thánh Isiđôrô (Etymol 5,2), biểu thị đặc tính luật Thiên Chúa, và quyền lợi biểu thị đặc tính luật nhân loại. Vậy đức công bình không có quyền lợi là đối tượng.

SED CONTRA est quod Isidorus

On the contrary, Isidore says

En sens contraire, Isidore, au

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô cũng ở

dicit, in eodem, quod ius dictum est quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiae, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *omnes talem habitum volunt dicere iustitiam a quo operativi iustorum sunt*. Ergo ius est obiectum iustitiae.

(Etym. v, 2) that "'jus' [right] is so called because it is just." Now the "just" is the object of justice, for the Philosopher declares (Ethic. v, 1) that "all are agreed in giving the name of justice to the habit which makes men capable of doing just actions."

même endroit nous déclare « que le droit jus) est ainsi appelé parce qu'il est juste (justum) »; or le juste est l'objet de la justice: « Tout le monde, dit Aristote convient de donner le nom de justice à l'habitus dont on se sert pour faire des actions justes. » Le droit est donc bien l'objet de la justice.

một đoạn văn đó, tuyên bố cho chúng ta rằng quyền lợi (jus) được gọi như thế bởi vì nó công bình (justum); mà cái công bình là đối tượng của đức công bình: "Mọi người, theo lời Triết gia nói (Eth 5.1), đồng ý chỉ tên công bình cho tập quán mà người ta sử dụng nó để làm những hành động công bình. Vậy quyền lợi là đối tượng của đức công bình.

RESPONDEO dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

I answer that, It is proper to justice, as compared with the other virtues, to direct man in his relations with others: because it denotes a kind of equality, as its very name implies; indeed we are wont to say that things are adjusted when they are made equal, for equality is in reference of one thing to some other. On the other hand the other virtues perfect man in those matters only which befit him in relation to himself. Accordingly that which is right in the works of the other virtues, and to which the intention of the virtue tends as to its proper object, depends on its relation to the agent only, whereas the right in a work of justice, besides its relation to the agent, is set up by its relation to others. Because a man's work is said to be just when it is related to some other by way of some kind of equality, for instance the payment of the wage due for a service rendered. And so a thing is said to be just, as having the rectitude of justice, when it is the term of an act of justice, without taking into account the way in which it is done by the agent: whereas in the other virtues nothing is declared to be right unless it is done in a certain way by the agent. For this reason justice has its own special proper object over and above the other virtues, and this object is called the just, which is the same as "right." Hence it is evident that right is the object of justice.

Réponse : La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique: ce qui s'égale « s'ajuste », dit-on communément; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement. Ainsi donc, ce qui est droit dans les oeuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit, dans les oeuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet; en effet, nous appelons juste dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certain égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service. En conséquence, on appelle juste, avec tout la rectitude de justice que cela comporte, le terni auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplis alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à détermine la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et précisément le droit. Celui-ci est donc bien l'objet de la justice.

TRẢ LỜI : Đức công bình, trong các nhân đức khác, có chức phận riêng là sắp đặt con người trong cái gì liên hệ với kẻ khác. Quả thế, nó bao hàm một sự bằng nhau nào đó như chính tên của nó nói lên cái gì bằng nhau, tức là đúng hợp nhau như người ta thường nói. Mà sự bằng nhau được định nghĩa trong tương quan với kẻ khác. Các nhân đức khác, trái lại, chỉ kiện toàn con người trong cái gì liên hệ với họ trong bản thân cá thể. Cũng vậy, cái gì ngay thẳng trong các công việc của các nhân đức và ý hướng nhân đức quy về đó như về đối tượng riêng của mình, chỉ được định nghĩa trong quan hệ với chủ thể nhân đức, đang khi quyền lợi, trong các công việc của đức công bình, được tạo nên trong tương quan của nó với kẻ khác ngoài chủ thể; quả thế, chúng ta trong hành động của chúng ta gọi là công bình cái gì tương xứng với sự vật khác theo một sự bằng nhau nào đó, thí dụ, sự trả tiền công là điều mắc nợ do sự phục vụ. Do đó, một cách hoàn toàn với tất cả sự ngay thẳng của đức công bình phải có, người ta gọi là công bình điểm cuối cùng của hành động đức công bình, hoàn toàn không xem xét thể cách mà chủ thể hoàn thành hành động đó, đang khi, đối với các nhân đức khác thì trái lại, bởi vì chính thể cách mà chủ thể hành động được sử dụng để quyết định sự ngay thẳng về điều chủ thể làm. Như vậy, đối tượng của đức công bình, một cách trái ngược với đối tượng của các nhân đức khác, được quyết định tại sự một cách đặc biệt, và mang lấy tên cái công bình. Và đó một cách chính xác là quyền lợi. Vậy quyền lợi là đối tượng của đức công bình.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

Reply to objection 1. It is usual for words to be distorted from their original signification so as to mean something else: thus the word "medicine" was first employed to signify a remedy used for curing a sick person, and then it was drawn to signify the art by which this is done. In like manner the word "jus" [right] was first of all used to denote the just thing itself, but afterwards it was transferred to designate the art whereby it is known what is just, and further to denote the place where justice is administered, thus a man is said to appear "in jure" [*In English we speak of a court of law, a barrister at law, etc.], and yet further, we say even that a man, who has the office of exercising justice, administers the

Solutions 1. Il est courant que les mots soient détournés de leur acception première pour signifier d'autres choses: ainsi le mot médecine employé d'abord pour signifier le remède destiné à guérir un malade, a été ensuite appliqué à l'art de guérir. Pareillement le mot droit. Il a été utilisé d'abord pour signifier la chose juste elle-même, puis il a désigné l'art de discerner le juste; ensuite le lieu même où se rend la justice, comme quand on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice; et enfin l'arrêt, fût-il inique, rendu par celui qui est chargé de faire justice.

GIẢI ĐÁP 1. Một cách thông thường, các từ ngữ rời bỏ ý nghĩa thứ nhất để biểu thị các sự vật khác: như vậy, từ ngữ thuốc men (médecine), trước tiên được sử dụng để biểu thị thuốc uống chữa lành bệnh nhân, rồi sau đó được ứng dụng để biểu thị nghệ thuật chữa lành. Cũng vậy, từ ngữ quyền lợi (droit), trước tiên được sử dụng để biểu thị cái gì công bình tại sự, đoạn thì nó biểu thị nghệ thuật phân biệt cái công bình; kế đó, nó biểu thị nơi chỗ xét xử sự công bình, như khi người ta nói về người nào xuất hiện trước luật (comparaitre en justice); và cuối cùng nó biểu thị sự bắt giam bởi kẻ có trách nhiệm phân xử công minh.

jus even if his sentence be unjust.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

Reply to objection 2. Just as there pre-exists in the mind of the craftsman an expression of the things to be made externally by his craft, which expression is called the rule of his craft, so too there pre-exists in the mind an expression of the particular just work which the reason determines, and which is a kind of rule of prudence. If this rule be expressed in writing it is called a "law," which according to Isidore (Etym. v, 1) is "a written decree": and so law is not the same as right, but an expression of right.

2. Une oeuvre d'art suppose dans l'esprit de l'artiste une idée préexistante qui est comme la règle de l'art; pareillement en matière de justice: la raison ne détermine une oeuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistant dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence. Écrite, on lui donne le nom de loi; en effet, selon Isidore la loi est « une constitution écrite ». C'est pourquoi la loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt la règle du droit.

2. Công việc nghệ thuật giả định trong tinh thần nghệ sĩ một ý tưởng tiền hiện hữu là qui tắc của nghệ thuật; cũng vậy, trong vấn đề công bình: trí năng chỉ quyết định một việc công bình vì một ý niệm tiền hiện hữu trong tinh thần, và ý niệm này là một thứ qui tắc của đức trí thuật. Được viết thành văn bản, người ta gọi nó là luật; quả thế, theo thánh Isiđôrô (Etymol 5,3), luật là hiến pháp đã được viết ra. Do đó luật nói một cách đích xác không phải là quyền lợi, nhưng là qui tắc của quyền lợi.

AD TERTIUM dicendum quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed fas, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

Reply to objection 3. Since justice implies equality, and since we cannot offer God an equal return, it follows that we cannot make Him a perfectly just repayment. For this reason the Divine law is not properly called "jus" but "fas," because, to wit, God is satisfied if we accomplish what we can. Nevertheless justice tends to make man repay God as much as he can, by subjecting his mind to Him entirely.

3. Parce que la justice implique l'égalité et que nous ne pouvons rendre à Dieu l'équivalent de ce que nous avons reçu, il s'ensuit que le juste, au sens parfait du mot, ne peut être atteint par nous dans nos rapports avec Dieu. Voilà pourquoi la loi divine ne peut strictement s'appeler droit, mais devoir sacré, parce qu'il suffit à Dieu que nous remplissions à son égard ce que nous pouvons. Toutefois la justice exige que l'homme; acquitte envers Dieu autant que possible, en lui omettant entièrement son âme.

3. Bởi vì sự công bình bao hàm sự bằng nhau và bởi vì chúng ta không thể trả lại cho Thiên Chúa cái tương đương về điều chúng ta đã lãnh nhận, đo đó mà cái công bình, theo ý nghĩa hoàn hảo của từ ngữ, không thể được chúng ta đạt tới trong các mối tương quan của chúng ta đối với Thiên Chúa, chính do đó mà luật Thiên Chúa một cách chính xác không được gọi là quyền lợi, nhưng là bổn phận thánh, vì việc chúng ta làm đầy đủ điều chúng ta có thể làm thì đã đủ cho Thiên Chúa. Tuy nhiên, đức công bình đòi hỏi con người phải thanh toán với Thiên Chúa hết sức mình bằng cách bắt linh hồn mình hoàn toàn phục tùng Người.

ARTICULUS 2
Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum

ARTICLE 2
Whether right is fittingly divided into natural right and positive right ?

ARTICLE 2
Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif ?

TIẾT 2
Việc phân chia quyền lợi ra quyền lợi tự nhiên và quyền lợi thiết định thì thích hợp không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

PRAETEREA, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

PRAETEREA, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

Objections 1. It would seem that right is not fittingly divided into natural right and positive right. For that which is natural is unchangeable, and is the same for all. Now nothing of the kind is to be found in human affairs, since all the rules of human right fail in certain cases, nor do they obtain force everywhere. Therefore there is no such thing as natural right.

2. Further, a thing is called "positive" when it proceeds from the human will. But a thing is not just, simply because it proceeds from the human will, else a man's will could not be unjust. Since then the "just" and the "right" are the same, it seems that there is no positive right.

3. Further, Divine right is not natural right, since it transcends human nature. In like manner, neither is it positive right, since it is based not on human, but on Divine authority. Therefore right is unfittingly divided into natural and positive.

Objections 1. Il semble que non, car ce qui est naturel est immuable et pareil chez tous. Or il n'y a rien de tel dans les choses humaines, où l'on voit que toutes les règles du droit humain sont insuffisantes pour certains cas et n'exercent pas partout leur vertu. Il n'y a donc pas de droit nature.

2. On appelle positif ce qui procède de la volonté humaine; or ce n'est pas pour cela qu'une chose est juste; autrement une volonté injuste ne pourrait exister chez l'homme. Donc, si le juste s'identifie avec le droit, il semble qu'il n'y ait pas de droit positif.

3. Le droit divin n'est pas naturel, puisqu'il dépasse la nature humaine; ni positif, car il ne s'appuie pas sur l'autorité humaine, mais sur l'autorité divine. Il ne convient donc pas de diviser ainsi le droit en droit naturel et positif.

VẤN NẠN 1. Cái gì tự nhiên thì bất biến và cũng một ở nơi mọi người. Mà không có cái gì như thế ở trong các sự vật nhân loại, vì ở đó người ta thấy mọi qui tắc của quyền lợi nhân loại không đủ trong một số trường hợp và không thi hành năng lực của mình ở khắp nơi.

2. Người ta gọi là thiết định cái gì phát xuất bởi ý chí nhân loại; mà không phải chính vì điều đó mà một điều được gọi là công bình; giả như cách khác, hẳn ý chí bất công không thể hiện hữu ở nơi con người. Vậy, nếu cái công bình đồng nhất hóa, với quyền lợi, xem ra không có quyền lợi thiết định.

3. Quyền lợi của Thiên Chúa không tự nhiên, bởi vì nó vượt qua bản tính nhân loại; nó cũng không thiết định, bởi vì nó không dựa vào quyền hành của nhân loại, nhưng dựa vào quyền hành của Thiên Chúa. Vậy việc phân chia quyền lợi thành ra quyền lợi tự nhiên và quyền lợi thiết định không thích hợp.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, idest lege positum.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 7) that "political justice is partly natural and partly legal," i.e. established by law.

En sens contraire, le Philosophe affirme « En droit politique l'un est naturel, et l'autre légal », autrement dit établi par la loi.

TRÁI LẠI. Triết gia (Eth 5,7) khẳng định: "Ở quyền lợi dân chính có quyền lợi tự nhiên và quyền lợi thiết định, nói cách khác, đã được luật thiết lập."

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est

I answer that, As stated above (A[1]) the "right" or the "just" is a

Réponse : Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới trông thấy, quyền lợi hay cái công

aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.

work that is adjusted to another person according to some kind of equality. Now a thing can be adjusted to a man in two ways: first by its very nature, as when a man gives so much that he may receive equal value in return, and this is called "natural right." In another way a thing is adjusted or commensurated to another person, by agreement, or by common consent, when, to wit, a man deems himself satisfied, if he receive so much. This can be done in two ways: first by private agreement, as that which is confirmed by an agreement between private individuals; secondly, by public agreement, as when the whole community agrees that something should be deemed as though it were adjusted and commensurated to another person, or when this is decreed by the prince who is placed over the people, and acts in its stead, and this is called "positive right."

disent d'une oeuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité. Et cela peut se produire de deux façons: de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant; alors c'est le droit naturel; - ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter: le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif.

bình qui về bất cứ công việc gì được sắp đặt đúng với kẻ khác theo một thể cách bằng nhau nào đó. Và điều đó được thể hiện theo hai thể cách: do ngay bản tính của các sự vật, như thể tôi cho bao nhiêu để lãnh nhận bấy nhiêu; trong trường hợp này, đó là quyền lợi tự nhiên; hoặc do qui ước, do thỏa thuận chung, như khi người nào nghĩ rằng mình bằng lòng lãnh nhận chừng ấy. Mà ở đây xảy ra hai trường hợp: trường hợp của sự qui ước tư, như xảy ra do sự hợp đồng giữa các tư nhân; và trường hợp qui ước công, khi sự bằng nhau hay sự cân xứng với kẻ khác phát xuất do sự ưng thuận của quần chúng, hoặc do lệnh của nhà vua có trách nhiệm đối với người dân và thay mặt cho dân. Trong trường hợp này, đó là quyền lợi thiết định.

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

Reply to objection 1. That which is natural to one whose nature is unchangeable, must needs be such always and everywhere. But man's nature is changeable, wherefore that which is natural to man may sometimes fail. Thus the restitution of a deposit to the depositor is in accordance with natural equality, and if human nature were always right, this would always have to be observed; but since it happens sometimes that man's will is unrighteous there are cases in which a deposit should not be restored, lest a man of unrighteous will make evil use of the thing deposited: as when a madman or an enemy of the common weal demands the return of his weapons.

Solutions 1. Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine, qui est soumise au changement; voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois manquer. Par exemple, c'est en vertu d'une égalité naturelle qu'un dépôt doit être rendu à qui l'a confié; donc, si la nature humaine était toujours droite, cette règle ne souffrirait pas d'exception. Mais parce qu'il arrive parfois que la volonté humaine se déprave, il y a des cas où il ne faut pas rendre un dépôt confié, pour éviter qu'un homme dont la volonté est pervertie en use mal, par exemple si un fou furieux ou un ennemi de l'État réclamait les armes qu'il a déposées.

GIẢI ĐÁP 1. Cái gì tự nhiên đối với một chủ thể có bản tánh bất biến, thì cũng là một ở khắp nơi và luôn mãi. Mà đó không phải là trường hợp của bản tính nhân loại hay thay đổi; do đó, cái gì tự nhiên đối với nhân loại có thể thiếu đôi khi. Thí dụ, chính do sự bằng nhau tự nhiên mà một vật ký thác phải trả lại cho kẻ đã ký thác; giả như bản tính nhân loại luôn luôn ngay thẳng, qui tắc này không chấp nhận ngoại lệ. Nhưng bởi vì đôi khi xảy ra ý chí nhân loại bị hư hỏng đổi bại, có những trường hợp mà người ta không buộc phải trả lại vật đã ký thác, để tránh một người nào đó mà ý chí đã đổi bại sử dụng nó cách xấu, thí dụ, một người điên cuồng dữ dội hoặc một kẻ thù của quốc gia đòi lại vũ khí họ đã ký thác.

AD SECUNDUM dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est *quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas*.

Reply to objection 2. The human will can, by common agreement, make a thing to be just provided it be not, of itself, contrary to natural justice, and it is in such matters that positive right has its place. Hence the Philosopher says (Ethic. v, 7) that "in the case of the legal just, it does not matter in the first instance whether it takes one form or another, it only matters when once it is laid down." If, however, a thing is, of itself, contrary to natural right, the human will cannot make it just, for instance by decreeing that it is lawful to steal or to commit adultery. Hence it is written (Is. 10:1): "Woe to them that make wicked laws."

2. La volonté humaine peut, en vertu d'une convention commune, faire qu'une chose soit juste parmi celles qui d'elles-mêmes n'impliquent aucune opposition à la justice naturelle. Et c'est là qu'il y a place pour le droit positif. D'où cette définition du Philosophe concernant le droit légal: A savoir qu'« avant d'être posé, il n'importait pas qu'il fût ainsi ou autrement, mais qu'une fois posé, cela importe ». En revanche, une chose qui de soi répugne au droit naturel ne peut devenir juste par la volonté humaine, par exemple, si l'on décrète qu'il est permis de voler ou de commettre l'adultère. C'est pourquoi il est écrit dans Isaïe (10, 1): « Malheur à ceux qui font des lois iniques. »

2. Ý chí nhân loại vì qui ước chung có thể làm cho một điều trở nên công bình trong những điều tại sự không bao hàm sự đối lập nào với sự công bình tự nhiên. Và đó là chỗ đứng cho quyền lợi thiết định. Do đó, có lời định nghĩa đã được Triết gia đưa ra đối với quyền lợi thiết định: một điều mà trước khi nó được thiết lập có thể là thế này hoặc thế khác mà không có hệ gì, nhưng một khi nó được thiết lập, nó có khác. Đối lại, một sự vật tại sự chống lại luật tự nhiên, không thể trở nên cái công bình do ý chí nhân loại, thí dụ, nếu người ta ra lệnh cho phép trộm cắp hay ngoại tình. Do đó, có lời ghi chép trong sách tiên tri Isaia: "Khốn cho những ai thiết lập những luật gian ác" (Is 10,1).

AD TERTIUM dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim

Reply to objection 3. The Divine right is that which is promulgated by God. Such things are partly those that are naturally just, yet their justice is hidden to man, and partly are made just by God's

3. On appelle droit divin ce qui est promulgué par Dieu, qu'il s'agisse de choses naturellement justes, mais dont la justice est cachée aux hommes, ou de choses qui deviennent justes par institution

3. Người ta gọi là luật Thiên Chúa cái gì đã được Thiên Chúa công bố hoặc đối với những điều công bình cách tự nhiên, mà sự công bình bị che khuất đối với nhân loại, hoặc đối với những điều trở nên công bình do

autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.

ARTICULUS 3
Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt, dicit enim iurisconsultus quod ius gentium est quo gentes humanae utuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

PRAETEREA, servitus inter homines est naturalis, quidam enim sunt naturaliter servi, ut philosophus probat, in I Polit. Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Ergo ius gentium est ius naturale.

PRAETEREA, ius, ut dictum est, dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum, non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, quod ius aut naturale est, aut civile, aut gentium. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit

decree. Hence also Divine right may be divided in respect of these two things, even as human right is. For the Divine law commands certain things because they are good, and forbids others, because they are evil, while others are good because they are prescribed, and others evil because they are forbidden.

ARTICLE 3
Whether the right of nations is the same as the natural right ?

Objections 1. It would seem that the right of nations is the same as the natural right. For all men do not agree save in that which is natural to them. Now all men agree in the right of nations; since the jurist [*Ulpian: Digest. i, 1; De Just. et Jure i] "the right of nations is that which is in use among all nations." Therefore the right of nations is the natural right.

2. Further, slavery among men is natural, for some are naturally slaves according to the Philosopher (Polit. i, 2). Now "slavery belongs to the right of nations," as Isidore states (Etym. v, 4). Therefore the right of nations is a natural right.

3. Further, right as stated above (A[2]) is divided into natural and positive. Now the right of nations is not a positive right, since all nations never agreed to decree anything by common agreement. Therefore the right of nations is a natural right.

On the contrary, Isidore says (Etym. v, 4) that "right is either natural, or civil, or right of nations," and consequently the right of nations is distinct from natural right.

I answer that, As stated above (A[2]), the natural right or just is that which by its very nature is adjusted to or commensurate with another person. Now this may happen in two ways; first, according as it is considered absolutely: thus a male by its very nature is commensurate with the female to beget offspring by her, and a parent is commensurate with the offspring to nourish it. Secondly a thing is naturally commensurate with another person, not according as it is considered absolutely, but according to something resultant from it, for instance the possession of property. For if a particular piece of land be considered absolutely, it contains no reason why it should belong to one man more than to another, but if it be considered in respect of its adaptability to cultivation, and the unmolested use of the land, it has a certain commensuration to be the property of one and not of another man, as the Philosopher shows (Polit. ii, 2). Now it belongs not only to man but also to other

divine. En sorte que le droit divin, comme le droit humain, se dédouble: d'un côté, dans la loi divine, les choses commandées parce qu'elles sont bonnes, et défendues parce qu'elles sont mauvaises; d'un autre, celles qui sont bonnes parce que commandées, ou mauvaises parce que défendues.

ARTICLE 3
Le droit des gens est-il identique au droit naturel ?

Objections 1. Il semble que oui, car il n'y a d'accord possible entre tous les hommes que sur ce qui leur est naturel; or cet accord existe pour le droit des gens, qui, au dire du Jurisconsulte, est utilisé par toutes les nations humaines.

2. L'esclavage parmi les hommes est naturel il y a en effet, dit Aristote, des individus qui sont esclaves naturellement; or l'esclavage relève du droit des gens selon Isidore; il relève donc du droit naturel.

3. le droit, nous venons de le dire, se divise en droit naturel et en droit positif; or le droit des gens n'est pas positif, car jamais toutes les nations réunies n'ont convenu entre elles d'établir quoi que ce soit d'un commun accord; il est donc naturel.

En sens contraire, selon Isidore: « en de droit, il n'y a que le naturel, le civil, et celui des gens » celui-ci diffère donc du droit naturel.

Réponse : Ainsi que nous venons de le dire. droit (jus) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières: soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque Philosophe. **En sens contraire,** le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première

sự thiết lập của Thiên Chúa; do đó, luật Thiên Chúa, như luật loài người, hóa hai: một phía, trong luật Thiên Chúa, các điều được truyền khiến bởi vì chúng nó tốt; ở phía kia, những điều tốt bởi vì chúng nó được ra lệnh, hoặc chúng nó xấu bởi vì bị cấm đoán.

TIẾT 3
Quyền lợi quốc tế đồng nhất với quyền lợi tự nhiên không ?

VẤN NẠN 1. Chỉ có sự thỏa thuận có thể ở giữa mọi người về cái gì tự nhiên đối với họ; mà sự thỏa thuận này hiện hữu với quyền lợi quốc tế, vì quyền lợi quốc tế, theo lời nói của nhà Luật học (Digeste 1,1, loi 1), được sử dụng cho mọi dân tộc.

2. Chế độ nô lệ ở giữa nhân loại thì tự nhiên; quả thế, theo lời nói của Triết gia (Fol. 1,2), những cá nhân một cách tự nhiên là những người nô lệ; mà chế độ nô lệ thuộc về quyền lợi quốc tế như thánh Isiđôrô minh chứng (Etymol 6,5). Vậy nó lệ thuộc vào quyền lợi tự nhiên.

3. Quyền lợi, như chúng ta mới nói, phân chia ra quyền lợi tự nhiên và quyền lợi thiết định. Mà quyền lợi quốc tế không phải là thiết định. Vì, không bao giờ mọi dân tộc hợp lại với nhau mà thỏa thuận thiết lập nó, mặc dầu nó là sự thỏa thuận chung. Như vậy nó tự nhiên.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol 5,6) nói: "Về quyền lợi, có quyền lợi tự nhiên, quyền lợi dân sự và quyền lợi quốc tế". Vậy quyền lợi quốc tế phân biệt với quyền lợi tự nhiên.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói, quyền lợi (jus) hay cái công bình tự nhiên, đó là cái gì do bản tính mà đúng hợp hay tương xứng với kẻ khác. Mà điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách: hoặc người ta xem xét sự vật cách tuyệt đối và tại sự, thí dụ, một đàn ông như thế có thể thích nghi với một đàn bà ngõ hầu sinh con, hoặc người cha thích nghi với người con để dưỡng dục; hoặc người ta xem xét nó, không theo cách tuyệt đối, nhưng tương đối với các hậu quả của nó; thí dụ, tài sản tư hữu. Quả thế, nếu người ta xem xét một cánh đồng cách tuyệt đối và tại sự, thì nó không có cái gì làm cho nó thuộc về cá nhân này hơn thuộc về cá nhân kia. Còn nếu người ta xem xét lợi ích của hoa màu trồng trọt hoặc sự sử dụng an hưởng, thì cánh đồng này một cách tốt đẹp hơn thuộc về người này, chứ không thuộc về người khác như Triết gia nhận xét (2 Pol 2,4). Tuy nhiên, công việc xem xét một sự vật cách tuyệt đối không những thuộc về nhân loại, mà còn thuộc về các thú vật; do đó, chúng ta

homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*.

animals to apprehend a thing absolutely: wherefore the right which we call natural, is common to us and other animals according to the first kind of commensuration. But the right of nations falls short of natural right in this sense, as the jurist [*Digest. i, 1; De Just. et Jure i] says because "the latter is common to all animals, while the former is common to men only." On the other hand to consider a thing by comparing it with what results from it, is proper to reason, wherefore this same is natural to man in respect of natural reason which dictates it. Hence the jurist Gaius says (Digest. i, 1; De Just. et Jure i, 9): "whatever natural reason decrees among all men, is observed by all equally, and is called the right of nations."

manière, « dont le droit des gens, au dire du jurisconsulte,, diffère en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux, comme le droit naturel » ainsi entendu. Au contraire, le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaïus: « Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens.

chia sẻ với chúng nó quyền lợi tự nhiên theo thể cách thứ nhất, mà do đó quyền lợi quốc tế theo nhà Luật học (Digeste 1,1, loi 1), dị biệt ở điều này là nó chỉ ứng dụng cho các mối tương quan của nhân loại với nhau, chứ không với mọi thú vật, như quyền lợi tự nhiên. Trái lại, công việc xem xét một sự vật bằng cách so sánh nó với các hậu quả của nó, thì chỉ thuộc về trí năng. Do đó phương thức sống do trí năng truyền khiến cho con người thì tự nhiên đối với họ trong tư cách họ là hữu thể có trí năng. Đó cũng là ý kiến của nhà Luật học Gaius (Digeste 1,1, loi 9): "Điều được trí năng tự nhiên thiết lập ở nơi mọi người, đó là điều mọi dân tộc đều tuân giữ, người ta gọi nó là quyền lợi quốc tế".

Et per hoc patet responsio ad primum.

This suffices for the Reply to the First Objection

Solutions 1. Ainsi se trouve résolue la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Như vậy đã giải quyết xong vấn nạn 1.

AD SECUNDUM dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.

Reply to objection 2. Considered absolutely, the fact that this particular man should be a slave rather than another man, is based, not on natural reason, but on some resultant utility, in that it is useful to this man to be ruled by a wiser man, and to the latter to be helped by the former, as the Philosopher states (Polit. i, 2). Wherefore slavery which belongs to the right of nations is natural in the second way, but not in the first.

2. Il n'y a pas de raison naturelle pour qu'un individu soit esclave plutôt qu'un autre, si on le considère en lui-même, mais seulement si l'on se place au point de vue de l'utilité qui en dérive, par exemple pour cet individu d'être dirigé par un plus sage, et pour celui-ci d'être aidé par lui, selon Aristote. Voilà pourquoi l'esclavage qui relève du droit des gens est naturel au second sens et non au premier.

2. Không có trí năng tự nhiên ngõ hầu cá nhân này là người nô lệ hơn cá nhân khác, nếu người ta xem xét họ tại sự, song nếu người ta chỉ xem xét sự lợi ích phát xuất, thí dụ, đối với cá nhân này cần được hướng dẫn bởi người khôn ngoan hơn, và đối với người khôn ngoan này cần được giúp đỡ bởi họ, như Triết gia minh chứng (2 Pol 2,20). Do đó, người ta trông thấy chế độ nô lệ thuộc về luật quốc tế thì tự nhiên theo ý nghĩa thứ hai, chứ không theo ý nghĩa thứ nhất.

AD TERTIUM dicendum quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

Reply to objection 3. Since natural reason dictates matters which are according to the right of nations, as implying a proximate equality, it follows that they need no special institution, for they are instituted by natural reason itself, as stated by the authority quoted above

3. Parce que la raison naturelle dicte ce qui appartient au droit des gens comme réalisant le plus possible l'égalité, ces choses-là n'ont pas besoin d'une institution spéciale; c'est la raison naturelle elle-même qui les établit, comme le dit Gaïus.

3. Bởi vì trí năng tự nhiên ra lệnh cái gì thuộc về quyền lợi quốc tế với tính cách thực hiện tột bậc có thể sự bằng nhau, thì các điều đó không cần đến sự thiết lập đặc biệt; do chính trí năng tự nhiên thiết lập chúng nó, như Gaius đã trình bày.

ARTICULUS 4
Utrum debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum

ARTICLE 4
Whether paternal right and right of dominion should be distinguished as special species ?

ARTICLE 4
Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père ?

TIẾT 4
Phải chăng người ta phải phân biệt quyền lợi của ông chủ với quyền lợi của người cha ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est; ut dicit Ambrosius, in I de officiis. Sed ius est obiectum iustitiae, sicut dictum est. Ergo ius ad unumquemque aequaliter pertinet. Et sic non debet distingui specialiter ius patris et domini.

Objections 1. It would seem that "paternal right" and "right of dominion" should not be distinguished as special species. For it belongs to justice to render to each one what is his, as Ambrose states (De Offic. i, 24). Now right is the object of justice, as stated above (A[1]). Therefore right belongs to each one equally; and we ought not to distinguish the rights of fathers and masters as distinct species.

Objections 1. Il semble que non car, dit S. Ambroise, c'est le propre de la justice de rendre à chacun ce qui lui est dû; or le droit est l'objet de la justice, on vient de le dire; il appartient donc également à chacun, sans qu'il y ait lieu de distinguer un droit du père et du maître.

VẤN NẠN 1. Thánh Ambrôxiô (De off. 1,24) đã nói điều riêng của đức công bình là trả lại cho mỗi người cái gì mắc nợ với họ; mà quyền lợi là đối tượng của đức công bình như người ta mới đề cập đến; vậy nó cũng thuộc về mỗi người, mà người ta không phải phân biệt quyền lợi của người cha và của ông chủ.

PRAETEREA, ratio iusti est lex, ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, non autem respicit bonum privatum unius personae, aut etiam unius familiae. Non ergo debet esse aliquod speciale ius vel iustum dominativum vel paternum, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I Polit.

2. Further, the law is an expression of what is just, as stated above (A[1], ad 2). Now a law looks to the common good of a city or kingdom, as stated above (FS, Q[90], A[2]), but not to the private good of an individual or even of one household. Therefore there is no need for a special right of dominion or paternal right, since the master and the father pertain to a household, as stated in Polit. i, **2.**

2. C'est à la loi que revient la détermination du juste, nous l'avons dit. Or la loi concerne le bien commun de la cité et du royaume, comme nous l'avons établi, non le bien privé d'une personne ou d'une famille, en sorte qu'il ne doit pas y avoir de droit spécial du maître ou du père, 1'un'et l'autre faisant partie de la maison, selon Aristote.

2. Chính luật phải đưa ra sự định rõ cho cái công bình như chúng ta đã đề cập đến (a.1, ad.2). Mà luật liên hệ với sự tốt chung của thành phố và của quốc gia, như chúng ta đã thiết lập (I-II, Q.90, a.2), chứ không phải sự tốt tư hữu của một cá nhân hoặc của một gia đình, đến nỗi không thể có quyền lợi riêng biệt của ông chủ hoặc của người cha, cả hai người này là thành phần của nhà như Triết gia minh chứng (1 Pol 2,1).

PRAETEREA, multae aliae sunt

3. Further, there are many other

3. Il y a entre les hommes

3. Ở giữa nhân loại có nhiều sự dị

differentiae graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale iustum determinari.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., specialiter a iusto politico distinguit dominativum et paternum, et alia huiusmodi.

RESPONDEO dicendum quod ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit.; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum, si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum. Et quia quod est filii est patris, et quod est servi est domini, ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad servum.

AD SECUNDUM dicendum quod

differences of degrees among men, for instance some are soldiers, some are priests, some are princes. Therefore some special kind of right should be allotted to them.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. v, 6) distinguishes right of dominion, paternal right and so on as species distinct from civil right.

I answer that, Right or just depends on commensuration with another person. Now "another" has a twofold signification. First, it may denote something that is other simply, as that which is altogether distinct; as, for example, two men neither of whom is subject to the other, and both of whom are subjects of the ruler of the state; and between these according to the Philosopher (Ethic. v, 6) there is the "just" simply. Secondly a thing is said to be other from something else, not simply, but as belonging in some way to that something else: and in this way, as regards human affairs, a son belongs to his father, since he is part of him somewhat, as stated in Ethic. viii, 12, and a slave belongs to his master, because he is his instrument, as stated in Polit. i, 2 [*Cf. Ethic. viii, 11]. Hence a father is not compared to his son as to another simply, and so between them there is not the just simply, but a kind of just, called "paternal." In like manner neither is there the just simply, between master and servant, but that which is called "dominative." A wife, though she is something belonging to the husband, since she stands related to him as to her own body, as the Apostle declares (Eph. 5:28), is nevertheless more distinct from her husband, than a son from his father, or a slave from his master: for she is received into a kind of social life, that of matrimony, wherefore according to the Philosopher (Ethic. v, 6) there is more scope for justice between husband and wife than between father and son, or master and slave, because, as husband and wife have an immediate relation to the community of the household, as stated in Polit. i, 2,5, it follows that between them there is "domestic justice" rather than "civic."

Reply to objection 1. It belongs to justice to render to each one his right, the distinction between individuals being presupposed: for if a man gives himself his due, this is not strictly called "just." And since what belongs to the son is his father's, and what belongs to the slave is his master's, it follows that properly speaking there is not justice of father to son, or of master to slave.

Reply to objection 2. A son, as

beaucoup d'autres différences de degrés, puisque les uns sont soldats, d'autres prêtres, ou princes; on serait donc obligé du déterminer pour chacun d'eux des droits spéciaux.

En sens contraire, le Philosophe distingue du droit politique ceux du maître et du père, et d'autres du même genre.

Réponse : Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui. Mais il y a deux façons d'entendre autrui: la première absolue, où l'autre est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes individuellement indépendants, quoique soumis tous deux au même chef de la cité; entre ces hommes, au dire du Philosophe, le droit est absolu; - la seconde relative, où l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relations, tel, dans les choses humaines, le fils à l'égard de son père dont il est en quelque sorte une partie; et pareillement l'esclave à l'égard de son maître dont il est l'instrument, selon Aristote. Ainsi, entre un père et son fils le rapport n'est pas celui d'un être à quelqu'un d'absolument autre, et par conséquent un droit absolu, mais une sorte de droit, qui est le droit paternel. De même, entre le maître et l'esclave., il y a un droit spécial de domination. L'épouse au contraire: bien queue soit quelque chose du mari, parce que, selon le mot de l'Apôtre (Ep 5, 28), elle se rattache à lui comme étant son propre corps, elle se distingue de lui plus que le fils de son père, ou l'esclave de son maître; car elle est engagée avec lui dans une certaine vie de société, celle du mariage. C'est pourquoi, d'après le Philosophe, la notion de droit se réalise davantage entre un mari et sa femme qu'entre un père et son fils, ou un maître et son esclave. Toutefois, parce que l'homme et la femme sont en relation immédiate avec la communauté domestique, il s'ensuit qu'il n'y a pas entre eux de droit politique absolu, mais plutôt un droit domestiques.

Solutions 1. Il appartient à la justice de rendre à chacun son dû, mais en supposant qu'il s'agit d'un autre à qui le rendre; si quelqu'un en effet se rend à soi-même son dû, il n'y a pas là de droit à proprement parler. De même entre un père et son fils, entre un maître et son esclave, il n'y a pas de justice proprement dite.

2. Le fils, comme tel, est quelque

biệt về cấp bậc, bởi vì những người này là quân nhân, những người kia là thầy tư tế, hoặc vua chúa. Vậy người ta hẳn bị bắt buộc định rõ cho họ các quyền lợi riêng biệt.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 6,8) phân biệt quyền lợi dân chính với quyền lợi của ông chủ và của người cha, và các quyền lợi khác tương tự.

TRẢ LỜI : Quyền lợi hay cái công bình được định nghĩa trong tương quan với kẻ khác. Mà có hai thể cách hiểu về kẻ khác: thể cách tuyệt đối, mà kẻ khác tuyệt đối là kẻ khác, và hoàn toàn phân biệt, như hai người phân biệt nhau cách cá thể độc lập, dầu mà cả hai đều phục tùng cũng một người đứng đầu quốc gia; giữa hai người này theo lời nói của Triết gia (Eth 5,6), quyền lợi tuyệt đối; thể cách thứ hai tương đối, mà kẻ khác không phải là một cách tuyệt đối kẻ khác, nhưng là một phần của kẻ mà họ có tương quan với (Eth 8,12). Như, trong các sự vật nhân loại, con đối với cha mình mà nó là một phần của người cha; và cũng vậy, người nô lệ đối với ông chủ của mình mà họ là công cụ như Triết gia chủ trương (Pol 1,2). Như vậy, ở giữa người cha và người con, mối tương quan không phải là mối tương quan của một vật đối với người nào khác một cách tuyệt đối, và do đó có quyền lợi tuyệt đối; nhưng một thứ quyền lợi gọi là quyền người cha. Cũng vậy, ở giữa ông chủ và người nô lệ có quyền đặc biệt cai trị. Người vợ trái lại, dầu mà họ là một cái gì của người chồng, bởi vì, theo lời nói của thánh Phaolô (Ep 5,28), họ quy về người chồng như là thân thể của chồng, họ phân biệt với chồng hơn con với cha hoặc hơn người nô lệ với ông chủ; vì họ dấn thân với chồng trong một đời sống xã hội, đời sống vợ chồng. Do đó, theo Triết gia (Eth 5,6), ý niệm về quyền lợi thể hiện nhiều ở giữa vợ chồng hơn ở giữa cha con hoặc ở giữa ông chủ và người nô lệ. Tuy nhiên, bởi vì người chồng và người vợ tương quan trực tiếp với cộng đồng gia đình, do đó mà giữa họ không có quyền lợi dân chính tuyệt đối, nhưng đúng hơn là có quyền lợi gia đình.

GIẢI ĐÁP 1. Việc trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ thuộc về đức công bình, nhưng bằng cách giả định một người khác mà người ta phải trả cho; thực thế, nếu người nào trả cho chính mình điều mắc nợ của mình, đó một cách đích xác không phải là quyền lợi. Như ở giữa cha con, giữa ông chủ và người nô lệ, không có sự công bình chính hiệu.

2. Người con với tính cách là như

filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

AD TERTIUM dicendum quod omnes aliae diversitates personarum quae sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratuum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum, sed propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

such, belongs to his father, and a slave, as such, belongs to his master; yet each, considered as a man, is something having separate existence and distinct from others. Hence in so far as each of them is a man, there is justice towards them in a way: and for this reason too there are certain laws regulating the relations of father to his son, and of a master to his slave; but in so far as each is something belonging to another, the perfect idea of "right" or "just" is wanting to them.

Reply to objection 3. All other differences between one person and another in a state, have an immediate relation to the community of the state and to its ruler, wherefore there is just towards them in the perfect sense of justice. This "just" however is distinguished according to various offices, hence when we speak of "military," or "magisterial," or "priestly" right, it is not as though such rights fell short of the simply right, as when we speak of "paternal" right, or right of "dominion," but for the reason that something proper is due to each class of person in respect of his particular office.

chose du père, ainsi que l'esclave, comme tel, est quelque chose de son maître. Cela ne les empêche pas l'un et l'autre, considéré comme tel homme, d'avoir une subsistance propre qui les distingue des autres, et d'être, sous cet angle, en relation de justice. Et c'est pour cela aussi qu'on donne certaines lois sur les rapports du père avec son fils, du maître avec son esclave. Néanmoins, du fait que l'un est quelque chose de l'autre, la notion parfaite de droit et de juste est ici boiteuse.

3. Toutes les autres différences de personnes qu'on trouve dans la cité soutiennent avec la communauté et son chef une relation immédiate. C'est pourquoi le droit s'applique à elles en toute rigueur de justice, ce qui d'ailleurs n'empêche pas de distinguer selon les fonctions. Aussi parle-t-on du droit du soldat, ou des magistrats, ou des prêtres. Cela ne signifie pas qu'il y ait là une réalisation imparfaite du droit pur et simple comme dans le cas du droit paternel, ou du droit de domination, mais seulement qu'on doit rendre en propre à chacun selon sa condition ce qui lui est dû à raison de ses services.

thế, là một cái gì của người cha, cũng như người nô lệ với tính cách là như thế, là một cái gì của ông chủ. Điều đó không ngăn trở việc họ cả hai, được xem xét là một con người nhất định, có sự tồn tại riêng phân biệt họ với các kẻ khác và ở khía cạnh này, có tương quan với đức công bình. Và chính vì điều đó mà người ta đã đặt ra một số luật về quan hệ người cha với con, ông chủ với người nô lệ. Tuy nhiên, do sự kiện người này là cái gì của người kia, ý niệm hoàn hảo về quyền lợi và về cái công bình thì què quặt ở đây.

3. Tất cả mọi sự khác biệt về con người ở trong một quốc gia có quan hệ trực tiếp với cộng đồng và người đứng đầu. Do đó, quyền lợi ứng dụng cho họ một cách chính xác theo đức công bình, điều đó cũng không ngăn trở việc phân biệt các chức năng (Pol 1,2). Như vậy, người ta nói tới quyền lợi của quân nhân, của các công chức, của các thầy tư tế, điều đó không có ý nghĩa là ở đó có sự thể hiện bất hoàn hảo của quyền lợi thuần túy và đơn giản như trong trường hợp quyền của người cha; hoặc quyền cai trị, nhưng chỉ có nghĩa là người ta phải trả cho mỗi người tùy theo điều kiện của họ, cái gì mắc nợ với họ do các sự phục dịch của họ.

QUAESTIO 58

DE IUSTITIA

OF JUSTICE (TWELVE ARTICLES)

QUESTION 58: LA JUSTICE

ĐỨC CÔNG BÌNH

Deinde considerandum est de iustitia. Circa quam quaeruntur duodecim. Primo, quid sit iustitia. Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto. Quinto, utrum sit virtus generalis. Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis. Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam. Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. Decimo, utrum medium iustitiae sit medium rei. Undecimo, utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est. Duodecimo, utrum iustitia sit praecipua inter alias virtutes morales.

We must now consider justice. Under this head there are twelve points of inquiry: (1) What is justice? (2) Whether justice is always towards another? (3) Whether it is a virtue? (4) Whether it is in the will as its subject? (5) Whether it is a general virtue? (6) Whether, as a general virtue, it is essentially the same as every virtue? (7) Whether there is a particular justice? (8) Whether particular justice has a matter of its own? (9) Whether it is about passions, or about operations only? (10) Whether the mean of justice is the real mean? (11) Whether the act of justice is to render to everyone his own? (12) Whether justice is the chief of the moral virtues?

1. Qu'est-ce que la justice? - **2.** S'exerce-t-elle toujours envers autrui? - 3. Est-elle une vertu? - 4. A-t-elle son siège dans la volonté? - 5. Est-elle une vertu générale? - 6. A ce titre, se confond-elle avec les autres vertus? - 7. Y a-t-il une justice particulière? - 8. La justice particulière a-t-elle une matière propre? - 9. Concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités? - 10. Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif? - 11. L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû? - 1**2.** La justice est-elle la plus grande des vertus morales?

1. Đức công bình là gì? 2 . Nó luôn luôn thể hiện với người khác? 3. Nó là một nhân đức? 4. Nó có ý chí là chủ thể? 5. Nó là nhân đức tổng quát? 6. Với tư cách này, nó có lẫn lộn với các nhân đức khác không? 7. Có đức công bình đặc thù không? 8. Đức công bình đặc thù có chất thể riêng không? 9. Phải chăng nó chỉ liên hệ với các đam mê, hoặc với các hoạt động chính mà thôi? 10. Điểm trung dung của đức công bình là đặc tính đối tượng? 11. Hành động của đức công bình cốt tại trả cho mỗi người điều mắc nợ của họ? 1**2.** Đức công bình là luân đức lớn nhất trong các luân đức không?

ARTICULUS 1
Utrum inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens

ARTICLE 1 Whether justice is fittingly defined as being the perpetual and constant will to render to each one his right ?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que la justice ?

TIẾT 1
Đức công bình là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod

Objections 1. It would seem that lawyers have unfittingly defined justice as being "the perpetual and

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la définition des juristes: « La justice est une

VẤN NẠN 1. Theo Triết gia (Eth 5,1): "Đức công bình là tập quán dẫn đưa nhân loại thi hành những điều

iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. Iustitia enim, secundum philosophum, in V Ethic., *est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta*. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas.

PRAETEREA, rectitudo voluntatis non est voluntas, alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro de veritate, iustitia est rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas.

PRAETEREA, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

PRAETEREA, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiae, et perpetuum et constans.

PRAETEREA, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequetur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens*. Non ergo reddit unicuique quod suum est.

RESPONDEO dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustus dicitur quia ius custodit. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus

constant will to render to each one his right" [*Digest. i, 1; De Just. et Jure 10]. For, according to the Philosopher (Ethic. v, 1), justice is a habit which makes a man "capable of doing what is just, and of being just in action and in intention." Now "will" denotes a power, or also an act. Therefore justice is unfittingly defined as being a will.

2. Further, rectitude of the will is not the will; else if the will were its own rectitude, it would follow that no will is unrighteous. Yet, according to Anselm (De Veritate xii), justice is rectitude. Therefore justice is not the will.

3. Further, no will is perpetual save God's. If therefore justice is a perpetual will, in God alone will there be justice.

4. Further, whatever is perpetual is constant, since it is unchangeable. Therefore it is needless in defining justice, to say that it is both "perpetual" and "constant."

5. Further, it belongs to the sovereign to give each one his right. Therefore, if justice gives each one his right, it follows that it is in none but the sovereign: which is absurd.

6. Further, Augustine says (De Moribus Eccl. xv) that "justice is love serving God alone." Therefore it does not render to each one his right.

I answer that, The aforesaid definition of justice is fitting if understood aright. For since every virtue is a habit that is the principle of a good act, a virtue must needs be defined by means of the good act bearing on the matter proper to that virtue. Now the proper matter of justice consists of those things that belong to our intercourse with other men, as shall be shown further on (A[2]). Hence the act of justice in relation to its proper matter and object is indicated in the words, "Rendering to each one his right," since, as Isidore says (Etym. x), "a man is said to be just because he respects the rights [jus] of others." Now in order that an act bearing upon any matter whatever be virtuous, it requires to be voluntary, stable, and firm, because the Philosopher says (Ethic. ii, 4) that in order for an act to be virtuous it needs first of all to be done "knowingly," secondly to be done "by choice," and "for a due end," thirdly to be done "immovably." Now the first of these is included in the second, since "what is done through ignorance is involuntary" (Ethic. iii, 1). Hence the definition of justice mentions first the "will," in order to show that the act of justice

volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit. » En effet, d'après le Philosophe: « La justice est un habitus qui porte les hommes à faire des choses justes, et qui est cause qu'on les fait et qu'on les veut. » Mais qui dit volonté, dit puissance et aussi acte. Donc, la justice ne peut pas être appelée une volonté.

2. La rectitude de la volonté n'est pas la volonté; autrement, nulle volonté ne pourrait être déviée. Or, selon S. Anselme, « la justice est une certaine rectitude »; donc la justice n'est pas une volonté.

3. Seule est perpétuelle la volonté divine; si la justice était une volonté perpétuelle, la justice n'existerait qu'en Dieu.

4. Tout ce qui est perpétuel est constant, parce que immuable; il y a donc pléonasme à poser dans la définition de la justice les deux épithètes « perpétuelle et constante ».

5. Il appartient au chef de rendre à chacun son dû. Donc, si la justice consistait à rendre à chacun son dû, il s'ensuivrait que la justice est exclusivement chez les chefs, ce qui est inadmissible.

6. S. Augustin dit: « La justice est un amour au service de Dieu seul. » Donc elle n'a pas à rendre à chacun son dû.

Réponse : Cette définition de la justice est exacte, si elle est bien comprise. Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or, la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste: « Celui qui observe le droit gus). » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions: 1° que son auteur sache ce qu'il fait, 2° qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3° qu'il agisse avec constance. La première condition est incluse dans la deuxième, parce que « l'action faite par ignorance est involontaire », dit encore Aristote. C'est pourquoi, dans la définition de la justice que nous avons donnée, on a d'abord posé la volonté, pour montrer que tout acte de justice

công bình, và tạo nên việc con người thi hành các điều đó và muốn các điều đó". Mà cái gì nói lên ý chí, nói lên năng lực và hành động. Vậy đức công bình không thể được gọi là một ý chí.

2. Sự ngay thẳng của ý chí không phải là ý chí; giả như cách khác, hẳn không ý chí nào đi lệch. Mà, theo thánh Ansenmô (De Ver 12,158), nói: "Đức công bình là một sự ngay thẳng nào đó". Vậy đức công bình không phải là một ý chí.

3. Duy ý chí Thiên Chúa vĩnh cửu; giả như đức công bình là ý chí vĩnh cửu, đức công bình hẳn chỉ hiện hữu ở trong Thiên Chúa.

4. Tất cả cái gì vĩnh cửu thì vững bền, nó bất định. Vậy có sự dùng chữ trùng nghĩa đặt trong lời định nghĩa của đức công bình hai hình dung từ vĩnh cửu và bền vững.

5. Việc trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ thuộc về kẻ đứng đầu. Vậy giả như đức công bình cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ, hẳn xảy ra là đức công bình chỉ ở nơi những kẻ đứng đầu, điều đó không chấp nhận được.

6. Thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15) nói: "Đức công bình là tình yêu phụng sự Thiên Chúa mà thôi." Vậy nó không phải trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

TRẢ LỜI : Lời định nghĩa này về đức công bình thì đích thực, nếu nó được hiểu cách tốt đẹp. Bởi vì mọi nhân đức là tập quán, nghĩa là nguyên lý của các hành động tốt, người ta phải định nghĩa nhân đức do hành động tốt có đối tượng chính là chất thể của nhân đức. Mà đức công bình coi là chất thể riêng của mình tất cả những cái gì quan hệ với kẻ khác, chúng ta sắp trông thấy điều đó (a.2 và 8). Do đó, người ta cứu xét hành động của đức công bình theo tương quan của nó với chất thể riêng của nó và đối tượng của nó khi người ta nói nó phân phối cho mỗi người quyền lợi của họ: thánh Isiđôrô (Etymol 10) đưa ra ngữ nguyên của từ ngữ công bình: "Kẻ công bình là kẻ tuân giữ quyền lợi." Mà, ngõ hầu một hành động, bất cứ nó thể hiện với chất thể nào mà được gọi là nhân đức, nó phải do ý chí và nó phải vững vàng cùng không thay đổi; vì Triết gia (Eth 2,4) nói với chúng ta mọi hành động của nhân đức đòi phải có ba điều kiện: thứ nhất, tác giả của nó phải biết việc mình làm; thứ hai, họ phải hoàn thành hành động đó bằng sự lựa chọn đã được suy nghĩ và vì mục đích cần thiết; thứ ba, họ phải hành động cách vững bền. Điều kiện thứ nhất được bao hàm trong điều kiện thứ hai, bởi vì Triết gia còn nói: "Hành động được thi hành do sự vô tri thì vô ý" (Eth 3,1). Do đó, trong lời định nghĩa về đức công bình, chúng ta đã đưa ra, người ta trước hết đã đặt ý

iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem definitio cum ea quam philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod fides est credere quod non vides.

AD SECUNDUM dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo, ex parte obiecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiae. Non enim sufficit ad rationem iustitiae quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.

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

AD QUINTUM dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

must be voluntary; and mention is made afterwards of its "constancy" and "perpetuity" in order to indicate the firmness of the act. Accordingly, this is a complete definition of justice; save that the act is mentioned instead of the habit, which takes its species from that act, because habit implies relation to act. And if anyone would reduce it to the proper form of a definition, he might say that "justice is a habit whereby a man renders to each one his due by a constant and perpetual will": and this is about the same definition as that given by the Philosopher (Ethic. v, 5) who says that "justice is a habit whereby a man is said to be capable of doing just actions in accordance with his choice."

Reply to objection 1. Will here denotes the act, not the power: and it is customary among writers to define habits by their acts: thus Augustine says (Tract. in Joan. xl) that "faith is to believe what one sees not."

Reply to objection 2. Justice is the same as rectitude, not essentially but causally; for it is a habit which rectifies the deed and the will.

Reply to objection 3. The will may be called perpetual in two ways. First on the part of the will's act which endures for ever, and thus God's will alone is perpetual. Secondly on the part of the subject, because, to wit, a man wills to do a certain thing always. and this is a necessary condition of justice. For it does not satisfy the conditions of justice that one wish to observe justice in some particular matter for the time being, because one could scarcely find a man willing to act unjustly in every case; and it is requisite that one should have the will to observe justice at all times and in all cases.

Reply to objection 4. Since "perpetual" does not imply perpetuity of the act of the will, it is not superfluous to add "constant": for while the "perpetual will" denotes the purpose of observing justice always, "constant" signifies a firm perseverance in this purpose.

Reply to objection 5. A judge renders to each one what belongs to him, by way of command and direction, because a judge is the "personification of justice," and "the sovereign is its guardian" (Ethic. v, 4). On the other hand, the subjects render to each one what belongs to him, by way of

doit être volontaire. On a ensuite ajouté la constance et la perpétuité, pour indiquer la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète, si ce n'est qu'à la place de l'habitus on a posé l'acte qui le spécifie, l'habitus se définissant par l'acte. Si l'on voulait mettre cette définition dans une forme logique parfaite, il faudrait dire que « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Et c'est presque la définition que nous trouvons chez Aristote: « La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste. »

Solutions 1. Le mot volonté signifie ici l'acte et non la puissance. Les auteurs ont coutume de définir les habitus par l'acte; c'est ainsi que S. Augustin nous dit: « La foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas. »

2. La justice n'est pas non plus essentiellement une rectitude, elle ne l'est qu'à titre de cause. Elle est en effet, un habitus qui rend droites l'action et la volonté.

3. Une volonté peut être dite perpétuelle de deux façons: 1° du côté de l'acte même qui dure perpétuellement, et en ce sens, la volonté de Dieu seul est perpétuelle; 2° du côté de l'objet, quand quelqu'un veut faire quelque chose perpétuellement; et cette perpétuité est nécessaire à la justice, dans sa définition même. Il ne suffit pas en effet à la notion de justice que l'on veuille dans une certaine affaire, à un certain moment, la respecter; en effet, on trouverait difficilement quelqu'un qui, de parti pris, voudrait en toute chose agir injustement; mais il est nécessaire que l'homme ait toujours et en toute chose la volonté de garder la justice.

4. Ce mot « perpétuel » ne doit pas être entendu comme signifiant la durée perpétuelle d'un acte de volonté; c'est pourquoi le mot « constante » n'est pas superflu; en disant « volonté perpétuelle », on a indiqué qu'il fallait se proposer de garder toujours la justice; en disant « constante», on signifie qu'il faut persévérer avec fermeté dans cette résolution.

5. Le juge rend à chacun son dû en donnant des ordres ou des directions, car « le juge est la justice vivante », et « le prince est le gardien de la justice », dit Aristote. Mais les sujets rendent à chacun ce qui lui est dû en exécutant ces décisions.

chí để chứng tỏ rằng mọi hành động của đức công bình phải do ý chí. Thứ đến, người ta đã đặt ra thêm sự không thay đổi và vĩnh cửu tính để chứng tỏ sự vững chắc của hành động. Và lời định nghĩa này về đức công bình như vậy đầy đủ, trừ phi người ta thay vì đặt ra tập quán, người ta đã đặt ra hành động phân loại tập quán, vì tập quán được định nghĩa do hành động. Giả như người ta muốn đặt lời định nghĩa này trong hình thức luận lý hoàn hảo, hẳn người ta phải nói: "Đức công bình là tập quán nhờ đó người ta bằng một ý chí vĩnh cửu và không thay đổi, đem lại cho mỗi người quyền lợi của họ." Và hầu như chính lời định nghĩa này, chúng ta gặp thấy ở nơi Triết gia (Eth 5,5): "Đức công bình là tập quán khiến người nào hành động phù hợp với sự lựa chọn họ đã thực hiện về điều gì công bình".

GIẢI ĐÁP 1. Từ ngữ ý chí biểu thị ở đây hành động, chứ không phải năng lực. Các tác giả có thói quen định nghĩa các tập quán bằng hành động; chính như vậy mà thánh Augustinô (In Joan. Tr 40,8) đã nói với chúng ta: "Đức tin cốt tại tin điều người ta không trông thấy".

2. Đức công bình một cách chủ yếu cũng không phải là sự ngay thẳng, nó chỉ là ngay thẳng trong tư cách nó là nguyên nhân. Quả thế, nó là tập quán làm cho ngay thẳng hành động và ý chí.

3. Ý chí có thể được nói là vĩnh cửu theo hai thể cách: Thứ nhất, về phía hành động tồn tại vĩnh cửu, và theo ý nghĩa này, duy ý chí Thiên Chúa; Thứ đến, về phía đối tượng, khi người nào muốn làm cái gì cách vĩnh cửu; và vĩnh cửu tính này cần thiết cho đức công bình, ngay trong lời định nghĩa của nó. Quả thế, việc người ta muốn tôn trọng đức công bình trong một công việc nào, và một lúc nào, thì không đủ đối với ý niệm về đức công bình; quả thế, người ta một cách khó khăn hẳn gặp được một người nào, do thành kiến, muốn hành động cách bất công trong mọi sự; song con người một cách cần thiết luôn luôn và trong mọi sự có ý muốn giữ đức công bình.

4. Từ ngữ vĩnh cửu không được hiểu có nghĩa là sự tồn tại vĩnh cửu các hành động của ý chí; do đó, từ ngữ vững chắc không phải là dư thừa; khi nói ý chí vĩnh cửu, người ta nói lên sự quyết tâm luôn luôn giữ đức công bình; khi nói từ ngữ vững chắc, người ta có ý nói mình phải bền chí vững vàng trong sự quyết tâm của mình.

5. Người phân xử trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ bằng cách đưa ra các mệnh lệnh hoặc các sự chỉ dẫn, bởi vì người phân xử là đức công bình sống động, và nhà vua là kẻ giữ gìn đức công bình như Triết gia minh chứng (Eth 5,4). Còn người dân phải trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ bằng cách thi hành

AD SEXTUM dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est; ita etiam in hoc quod homo servit Deo includitur quod unicuique reddat quod debet.

execution.
Reply to objection 6. Just as love of God includes love of our neighbor, as stated above (Q[25], A[1]), so too the service of God includes rendering to each one his due.

6. De même que l'amour du prochain est inclus dans l'amour de Dieu, nous l'avons dit , ainsi le service de Dieu implique que l'on rende à chacun ce qu'on lui doit.

các quyết định này.
6. Cũng như tình yêu đối với người đồng loại được bao hàm trong tình yêu đối với Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (Q.25, a.1), như sự phụng sự Thiên Chúa bao hàm việc người ta phải trả lại cho mỗi người điều mình mắc nợ họ.

ARTICULUS 2
Utrum iustitia semper sit ad alterum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim apostolus, ad Rom. III, quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

PRAETEREA, secundum Augustinum, in libro de moribus Eccles., ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, *bene imperare ceteris, quae homini sunt subiecta*. Sed appetitus sensitivus est homini subiectus, ut patet Gen. IV, ubi dicitur, subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, et tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

PRAETEREA, iustitia Dei est aeterna. Sed nihil aliud fuit Deo coaeternum. Ergo de ratione iustitiae non est quod sit ad alterum.

PRAETEREA, sicut operationes quae sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quae sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. XI, *iustitia simplicis dirigit viam eius*. Ergo iustitia non solum est circa ea quae sunt ad alterum, sed etiam circa ea quae sunt ad seipsum.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *iustitiae ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur*. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu

ARTICLE 2
Whether justice is always towards one another ?

Objections 1. It would seem that justice is not always towards another. For the Apostle says (Rom. 3:22) that "the justice of God is by faith of Jesus Christ." Now faith does not concern the dealings of one man with another. Neither therefore does justice.
2. Further, according to Augustine (De Moribus Eccl. xv), "it belongs to justice that man should direct to the service of God his authority over the things that are subject to him." Now the sensitive appetite is subject to man, according to Gn. 4:7, where it is written: "The lust thereof," viz. of sin, "shall be under thee, and thou shalt have dominion over it." Therefore it belongs to justice to have dominion over one's own appetite: so that justice is towards oneself.
3. Further, the justice of God is eternal. But nothing else is co-eternal with God. Therefore justice is not essentially towards another.

4. Further, man's dealings with himself need to be rectified no less than his dealings with another. Now man's dealings are rectified by justice, according to Prov. 11:5, "The justice of the upright shall make his way prosperous." Therefore justice is about our dealings not only with others, but also with ourselves.

On the contrary, Tully says (De Officiis i, 7) that "the object of justice is to keep men together in society and mutual intercourse." Now this implies relationship of one man to another. Therefore justice is concerned only about our dealings with others.
I answer that, As stated above (Q[57], A[1]) since justice by its name implies equality, it denotes essentially relation to another, for a thing is equal, not to itself, but to another. And forasmuch as it belongs to justice to rectify human acts, as stated above (Q[57], A[1]; FS, Q[113], A[1]) this otherness which justice demands must needs be between beings capable of action. Now actions belong to supposits [*Cf. FP, Q[29], A[2]] and wholes and, properly speaking, not to parts

ARTICLE 2
La justice s'exerce-t-elle toujours envers autrui ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Paul écrit (Rm 3, 22): « La justice de Dieu est donnée par la foi en Jésus Christ. » Mais la foi n'implique pas un rapport d'un homme à un autre; donc, la justice non plus.

2. D'après S. Augustin, il appartient à la justice, qui assujettit toutes choses au service de Dieu, de « bien commander à tout ce qui est soumis à l'homme ». Or, l'appétit sensible est soumis à l'homme. L'Écriture nous le montre quand elle dit (Gn 4, 7): « Le désir [du péché] est en toi, mais tu le domineras. » Donc, il appartient à la justice de dominer son propre désir; il y a donc une justice qui implique une relation avec soi-même.
3. La justice de Dieu est éternelle. Mais rien d'autre que Dieu ne lui est coéternel. Donc, il n'est pas essentiel à la justice d'avoir rapport à autrui.

4. De même qu'il est nécessaire aux opérations qui impliquent un rapport avec autrui d'être soumises à une règle, de même celles qui comportent relation à soi-même. Or, les opérations sont réglées par la justice, selon les Proverbes (11, 5): « La justice de l'homme intègre rend droit son chemin. » Donc, la justice ne s'occupe pas seulement de ce qui implique rapport avec autrui, mais aussi de ce qui n'a rapport qu'avec soi-même.

En sens contraire, Cicéron nous dit: « La justice est la règle qui maintient la société des hommes entre eux, et leur communauté de vie », ce qui implique rapport à autrui. Donc la justice s'occupe de ce qui a rapport à autrui.

Réponse : Nous l'avons vu: justice signifie égalité: par définition, la justice implique rapport avec autrui. On n'est jamais égal à soi-même, mais à un autre. Or, puisqu'il appartient à la justice de rectifier les actes humains, comme on l'a dit, il faut que cette altérité qu'elle exige affecte des agents différents. Les actions, en effet, émanent de la personne et du tout, et non pas des parties, des formes ou des puissances. On ne dit pas, à proprement parler, que la main

TIẾT 2
Đức công bình luôn luôn thể hiện với kẻ khác ?

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô (Rm 3,22) đã nói: "Đức công bình của Thiên Chúa được ban cho nhờ đức tin trong Chúa Giêsu Kitô". Mà đức tin không bao hàm tương quan của người này với người khác. Vậy đức công bình cũng không.

2. Theo thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15), việc ra lệnh tốt đối với tất cả những gì phục tùng nhân loại thuộc về đức công bình, vì đức công bình bắt mọi sự phải phụng sự Thiên Chúa." Mà, giáo dục tùng phục con người. Kinh thánh chứng tỏ cho ta điều đó khi nói: "Sự ước muốn tội lỗi ở trong ngươi, nhưng ngươi phải thống trị nó" (Kn 4,7). Vậy, việc thống trị sự ước muốn riêng của mình thuộc về đức công bình. Vậy đức công bình bao hàm một mối tương quan với chính mình.
3. Đức công bình của Thiên Chúa thì vĩnh cửu. Mà không có cái gì khác ngoài Thiên Chúa đồng vĩnh cửu với Ngài. Vậy, việc tương quan với kẻ khác không thuộc về yếu tính của đức công bình.
4. Cũng như việc tuân theo một qui tắc cần thiết cho các hành động bao hàm mối tương quan với kẻ khác, cũng vậy đối với các hành động bao hàm mối tương quan đối với chính mình. Mà, các hành động được sắp đặt bởi đức công bình theo lời nói của sách Cách ngôn (11,5): "Đức công bình của con người nguyên tuyền làm ngay thẳng con người của họ." Vậy, đức công bình không chỉ có việc với cái gì bao hàm quan hệ với kẻ khác, mà còn có việc với cái gì chỉ quan hệ với chính mình.
TRÁI LẠI, Cicéron (De Off 1,7) đã nói với chúng ta: "Đức công bình là qui tắc duy trì xã hội nhân loại với nhau và duy trì đời sống cộng đồng của họ", điều đó bao hàm mối tương quan với người khác. Vậy, đức công bình chăm lo về cái gì quan hệ với người khác.
TRẢ LỜI : Như chúng ta đã trông thấy (Q.57, a.1), đức công bình biểu thị sự bằng nhau: theo sự định nghĩa, đức công bình bao hàm mối tương quan với người khác. Người ta không bao giờ bằng nhau với chính mình; nhưng bằng nhau với người khác. Việc làm cho ngay thẳng các hành vi nhân linh thuộc về đức công bình như người ta đã nói (I-II, Q.60, a.2; Q.61, a.3; Q.113, a.1), sự đối với người khác này một cách tất nhiên ảnh hưởng tới những tác nhân khác nhau. Quả thế, các hành động phát xuất từ con người và từ cái toàn thể,

potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde philosophus, in V Ethic., hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.

and forms or powers, for we do not say properly that the hand strikes, but a man with his hand, nor that heat makes a thing hot, but fire by heat, although such expressions may be employed metaphorically. Hence, justice properly speaking demands a distinction of supposits, and consequently is only in one man towards another. Nevertheless in one and the same man we may speak metaphorically of his various principles of action such as the reason, the irascible, and the concupiscible, as though they were so many agents: so that metaphorically in one and the same man there is said to be justice in so far as the reason commands the irascible and concupiscible, and these obey reason; and in general in so far as to each part of man is ascribed what is becoming to it. Hence the Philosopher (Ethic. v, 11) calls this "metaphorical justice."

frappe, mais que l'homme frappe avec la main, ni que la chaleur chauffe, mais que le feu chauffe par la chaleur. Cependant on parle ainsi par figure. Donc, la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à un autre. Mais on peut, au figuré, considérer dans un même homme divers principes d'actions comme émanant de sujets distincts: tels la raison, l'irascible, le concupiscible. Et c'est pourquoi l'on dit métaphoriquement qu'il y a une justice dans un seul et même homme, en ce sens que sa raison commande à son irascible et à son concupiscible et que ceux-ci obéissent à la raison, et en général, selon qu'on attribue à chaque partie de l'homme ce qui ne convient qu'à lui. Aussi le Philosophe dit-il que cette justice est appelée ainsi « par métaphore ».

chứ không từ các phần, từ các mô thể hoặc từ các năng lực. Người ta một cách đích xác không nói rằng bàn tay đánh, nhưng nói con người đánh bằng bàn tay, cũng không nói sự nóng đốt nóng, nhưng nói lửa đốt nóng bởi sự nóng của mình. Tuy nhiên, người ta cũng nói như vậy theo cách ẩn dụ. Vậy, đức công bình chính hiệu đòi phải có sự khác biệt giữa các chủ thể, và chỉ có đức công bình giữa một người đối với người khác. Mà theo ý nghĩa ẩn dụ, người ta có thể xem xét trong cũng một con người những nguyên lý khác nhau của các hành động như phát xuất từ những chủ thể phân biệt nhau như: trí năng, nộ dục, tham dục, do đó một cách ẩn dụ, người ta nói có đức công bình trong cũng một con người duy nhất; theo ý nghĩa này là trí năng của họ ra lệnh cho nộ dục và tham dục và hai năng lực này tuân theo trí năng, là một cách tổng quát, tùy theo người ta phân phối cho mỗi phần của con người điều chỉ thuộc về con người: như vậy Triết gia (Eth 5,11) nói rằng đức công bình được gọi tên như vậy cách ẩn dụ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit, sicut supra dictum est, cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Reply to objection 1. The justice which faith works in us, is that whereby the ungodly is justified it consists in the due coordination of the parts of the soul, as stated above (FS, Q[113], A[1]) where we were treating of the justification of the ungodly. Now this belongs to metaphorical justice, which may be found even in a man who lives all by himself.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

Solutions 1. La justice qui est en nous par la foi et qui justifie l'impie consiste en la bonne ordonnance réciproque des parties de l'âme, nous l'avons dit en traitant de la justification des impies. Cela concerne donc la justice prise au sens métaphorique, qu'on peut trouver même dans la vie d'un solitaire.

2. Cette réponse résout la deuxième objection.

GIẢI ĐÁP 1. Đức công bình ở trong chúng ta bởi đức tin và sự công chính hóa kẻ vô đạo thì nó cốt tại sự sắp đặt tốt hỗ tương các phần của linh hồn, như chúng ta đã nói khi thảo luận về sự công chính hóa của các người vô đạo (I-II, Q.113, a.1). Vậy điều đó liên hệ với đức công bình hiểu theo ý nghĩa ẩn dụ, mà người ta có thể gặp thấy ngay trong đời sống người ẩn sĩ.

2. Sự giải đáp này giải quyết xong vấn nạn **2.**

AD TERTIUM dicendum quod iustitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem et propositum aeternum, et in hoc praecipue iustitia consistit. Quamvis secundum effectum non sit ab aeterno, quia nihil est Deo coaeternum.

Reply to objection 3. God's justice is from eternity in respect of the eternal will and purpose (and it is chiefly in this that justice consists); although it is not eternal as regards its effect, since nothing is co-eternal with God.

3. La justice de Dieu est de toute éternité, provenant d'une volonté et d'une pensée éternelles, et c'est surtout là-dessus que se fonde la justice. Mais ses effets ne sont pas de toute éternité, car rien n'est coéternel à Dieu.

3. Đức công bình của Thiên Chúa hiện hữu từ vĩnh cửu, phát xuất từ ý muốn và tư tưởng vĩnh cửu, và chính ở đó mà đức công bình có nền tảng. Nhưng các hiệu quả của nó không hiện hữu từ vĩnh cửu, vì không cái gì đồng vĩnh cửu với Thiên Chúa.

AD QUARTUM dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.

Reply to objection 4. Man's dealings with himself are sufficiently rectified by the rectification of the passions by the other moral virtues. But his dealings with others need a special rectification, not only in relation to the agent, but also in relation to the person to whom they are directed. Hence about such dealings there is a special virtue, and this is justice.

4. Les actions de l'homme qui ont lui-même pour objet, sont rectifiées quand ses passions le sont par les autres vertus morales. Mais les actions qui ont trait à autrui ont besoin d'une rectification spéciale, non seulement dans leurs rapports avec leur auteur, mais aussi dans leurs rapports avec celui qu'elles atteignent. C'est pourquoi il doit y avoir une vertu spéciale à leur égard, qui est la justice.

4. Các hành động nhân loại có nhân loại là đối tượng, được làm cho ngay thẳng khi các đam mê của họ được làm cho ngay thẳng bởi các luân đức khác. Mà các hành động liên hệ với người khác cần đến một sự làm cho ngay thẳng đặc biệt, không những trong các mối tương quan của chúng nó đối với tác giả của chúng nó, mà còn trong các mối tương quan của chúng nó đối với kẻ mà chúng nó đạt tới. Do đó, phải có một nhân đức riêng đối với họ, tức là đức công bình.

ARTICULUS 3
Utrum iustitia sit virtus

ARTICLE 3
Whether justice is a virtue ?

ARTICLE 3
La justice est-elle une vertu ?

TIẾT 3
Đức công bình là một nhân đức ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. XVII, *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus*. Sed non est inutile facere opus virtutis, dicit enim Ambrosius, in II de Offic., *utilitatem non pecuniarii lucri*

Objections 1. It would seem that justice is not a virtue. For it is written (Lk. 17:10): "When you shall have done all these things that are commanded you, say: We are unprofitable servants; we have done that which we ought to do." Now it is not unprofitable to do a virtuous deed: for Ambrose says (De Officiis ii, 6): "We look to a

Objections 1. Non, car il est écrit dans S. Luc (17, 10): « Lorsque vous aurez accompli tout ce qui vous a été commandé, dites: "Nous sommes des serviteurs inutiles; nous avons fait ce que nous devions faire." » Or l'accomplissement d'une oeuvre vertueuse n'est pas inutile, selon ce mot de S. Ambroise: « Nous

VẤN NẠN 1. Người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (17,10): "Khi các ngươi hoàn thành tất cả những gì đã truyền khiến cho các ngươi, các ngươi hãy nói: "Chúng tôi là những tôi tớ vô dụng; chúng tôi đã làm điều chúng tôi phải làm". Mà sự hoàn thành một công việc nhân đức không phải là vô ích, theo lời nói của thánh Ambrôxiô (De Off. 11,6):

aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet facere non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

profit that is estimated not by pecuniary gain but by the acquisition of godliness." Therefore to do what one ought to do, is not a virtuous deed. And yet it is an act of justice. Therefore justice is not a virtue.

appelons utile, non ce qui procure un bénéfice pécuniaire, mais ce qui acquiert la piété. » Donc, faire ce qu'on doit ne relève pas de la vertu; c'est cependant une oeuvre de justice; celle-ci par conséquent n'est pas une vertu.

"Chúng ta gọi là hữu ích, không những cái gì đem lại lợi ích tiền bạc, mà còn cái gì thu lượm được lòng đạo đức." Vậy, làm cái điều người ta phải làm không lệ thuộc vào nhân đức; tuy nhiên, đó là một công việc của đức công bình. Vậy đức công bình không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

2. Further, that which is done of necessity, is not meritorious. But to render to a man what belongs to him, as justice requires, is of necessity. Therefore it is not meritorious. Yet it is by virtuous actions that we gain merit. Therefore justice is not a virtue.

2. Ce qui se fait par nécessité n'est pas méritoire. Or tel est le cas de la justice, qui consiste à rendre à quelqu'un son dû; il n'y a pas là de mérite. Et comme nous méritons par nos actes vertueux, il s'ensuit que la justice n'est pas une vertu.

2. Cái gì làm một cách tất yếu không có công đức. Mà đó là trường hợp của đức công bình là nhân đức cốt tại trả lại cho người nào điều mắc nợ của họ. Vậy ở đó không có công đức. Và bởi vì chúng ta có công đức do các hành động nhân đức của chúng ta, do đó mà đức công bình không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quae exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Cum igitur ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

3. Further, every moral virtue is about matters of action. Now those things which are wrought externally are not things concerning behavior but concerning handicraft, according to the Philosopher (Metaph. ix) [*Didot ed., viii, 8]. Therefore since it belongs to justice to produce externally a deed that is just in itself, it seems that justice is not a moral virtue.

3. Toute vertu morale a trait à l'action. Mais ce qui se produit au-dehors ne relève pas de l'action, mais de la fabrication, selon le Philosophe. Et puisqu'il appartient à la justice « de faire » au-dehors une oeuvre juste en soi, elle ne saurait être une vertu morale.

3. Mọi luân đức liên hệ với hành động. Mà cái gì xuất hiện ở bên ngoài không thuộc về hành động, nhưng thuộc về sự chế tạo như Triết gia minh chứng (Metaph 9,8). Và làm ra bên ngoài một công việc công bình tại sự thuộc về đức công bình. Vậy nó không thể là một luân đức.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et iustitia, tota boni operis structura consurgit.

On the contrary, Gregory says (Moral. ii, 49) that "the entire structure of good works is built on four virtues," viz. temperance, prudence, fortitude and justice

En sens contraire, S. Grégoire nous assure que « toute la structure de l'oeuvre bonne résulte des quatre vertus »: tempérance, prudence, force et justice.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 2,49) đảm bảo với chúng ta rằng mọi cơ cấu của việc lành phát xuất bởi bốn nhân đức: đức tiết độ, đức trí thuật, đức sức mạnh và đức công bình.

RESPONDEO dicendum quod virtus humana est *quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit*. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I de Offic., *ex iustitia praecipue viri boni nominantur*. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.

I answer that, A human virtue is one "which renders a human act and man himself good" [*Ethic. ii, 6], and this can be applied to justice. For a man's act is made good through attaining the rule of reason, which is the rule whereby human acts are regulated. Hence, since justice regulates human operations, it is evident that it renders man's operations good, and, as Tully declares (De Officiis i, 7), good men are so called chiefly from their justice, wherefore, as he says again (De Officiis i, 7) "the luster of virtue appears above all in justice."

Réponse : La vertu humaine « consiste à rendre bons les actes humains, et l'homme lui-même », ce qui convient à la justice. La bonté d'un acte humain lui vient de sa soumission à la règle de la raison, d'où les actes humains tirent leur rectitude. Aussi, puisque la justice rectifie les opérations humaines, il est clair qu'elle les rend bonnes. Ainsi que le déclare Cicéron: « C'est surtout à cause de la justice que les hommes sont appelés bons. » Aussi, comme il l'ajoute: « C'est en elle qu'éclate souverainement la splendeur de la vertu. »

TRẢ LỜI : Nhân đức nhân loại cốt tại làm cho nên tốt các hành vi nhân linh và làm nên tốt chính con người, điều đó thích hợp với đức công bình. Thiện tính của hành vi nhân linh đến với nó do sự nó phục tùng qui luật của trí năng mà do đó các hành vi nhân linh rút lấy sự ngay thẳng của mình. Như vậy, bởi vì đức công bình làm ngay thẳng các hành động nhân loại, rõ ràng nó làm cho chúng nó trở nên tốt. Như Cicéron (De Off. 1,7) tuyên bố: "Đó nhất là vì đức công bình mà nhân loại được gọi là tốt." Như vậy, như ông đã nói thêm: "Chính ở trong nó mà sự huy hoàng của nhân đức sáng tỏ rực rỡ cách tối thượng".

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

Reply to objection 1. When a man does what he ought, he brings no gain to the person to whom he does what he ought, but only abstains from doing him a harm. He does however profit himself, in so far as he does what he ought, spontaneously and readily, and this is to act virtuously. Hence it is written (Wis. 8:7) that Divine wisdom "teacheth temperance, and prudence, and justice, and fortitude, which are such things as men (i.e. virtuous men) can have nothing more profitable in life."

Solutions 1. Faire ce que l'on doit n'est pas procurer un gain à autrui, c'est simplement lui éviter un dommage. C'est à soi-même qu'on est utile, car faire ce que l'on doit d'une volonté prompte et spontanée, c'est agir vertueusement L'Écriture nous dit (Sg 8, 7): « La sagesse Dieu enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu; dans cette vie il n'est rien de plus utile aux hommes », c'est-à-dire aux vertueux.

GIẢI ĐÁP 1. Làm điều người ta phải làm không phải là đem lợi ích cho kẻ khác, đó một cách đơn giản là tránh sự thiệt hại cho họ. Nhưng chính cho chính mình mà người ta hữu ích, vì làm điều người ta phải làm bằng một ý muốn mau lẹ và tự phát, đó là hành động cách nhân đức. Kinh thánh nói với chúng ta (Kn 8,7): "Sự khôn ngoan của Thiên Chúa dạy cho chúng ta đức tiết độ và đức công bình, đức trí thuật và nhân đức; trong đời sống này không cái gì hữu ích hơn cho nhân loại, nghĩa là cho những người nhân đức.

AD SECUNDUM dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem

Reply to objection 2. Necessity is twofold. One arises from "constraint," and this removes merit, since it runs counter to the will. The other arises from the obligation of a "command," or from the necessity of obtaining an end, when, to wit, a man is unable

2. Il y a deux sortes de nécessités: la nécessité de contrainte, qui contrarie la volonté et supprime le mérite; et la nécessité qui tient à l'obligation du précepte, nécessité qui vient de la fin, par exemple, quand on ne peut réaliser la fin de telle vertu qu'à telle condition. Et

GIẢI ĐÁP 2. Có hai thứ tất yếu: Tất yếu cưỡng bức trái nghịch với ý chí làm mất công đức; và sự tất yếu phát xuất bởi sự bắt buộc của giới mệnh, sự tất yếu phát xuất từ mục đích, thí dụ, khi người ta chỉ có thể thực hiện mục đích của một nhân đức nào với điều kiện nhất định. Và thứ tất yếu

virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit*.

AD TERTIUM dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

to achieve the end of virtue without doing some particular thing. The latter necessity does not remove merit, when a man does voluntarily that which is necessary in this way. It does however exclude the credit of supererogation, according to 1 Cor. 9:16, "If I preach the Gospel, it is no glory to me, for a necessity lieth upon me."

Reply to objection 3. Justice is concerned about external things, not by making them, which pertains to art, but by using them in our dealings with other men.

cette sorte de nécessité n'exclut pas la possibilité du mérite; car on fait volontairement l'acte ainsi nécessaire exclut cependant la gloire de surérogation, selon S. Paul (1 Co 9, 16) « Annoncer l'Évangile n'est pas une gloire pour moi, c'est une nécessité qui m'incombe. »

3. La justice concerne les choses extérieures non pour les fabriquer: cela concerne l'art pour s'en servir dans l'intérêt d'autrui.

này không trục xuất khả hữu tính của công đức. Tuy nhiên nó trục xuất sự vinh quang của điều làm quá bổn phận theo lời thánh Phaolô: Việc rao giảng Phúc âm không phải là vinh quang cho tôi, đó là sự tất yếu bắt buộc tôi" (1 Cr 9,16).

3. Đức công bình liên hệ với các việc bên ngoài, không phải để chế tạo chúng nó: điều đó lệ thuộc vào nghệ thuật; nhưng để sử dụng chúng nó mà mưu ích lợi cho kẻ khác.

ARTICULUS 4
Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

PRAETEREA, iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

PRAETEREA, iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem. Unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit, quod *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*.

RESPONDEO dicendum quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum, non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus vel ratio, quae est potentia cognoscitiva. Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in primo habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio

ARTICLE 4
Whether justice is in the will as its subject ?

Objections 1. It would seem that justice is not in the will as its subject. For justice is sometimes called truth. But truth is not in the will, but in the intellect. Therefore justice is not in the will as its subject.

2. Further, justice is about our dealings with others. Now it belongs to the reason to direct one thing in relation to another. Therefore justice is not in the will as its subject but in the reason.

3. Further, justice is not an intellectual virtue, since it is not directed to knowledge; wherefore it follows that it is a moral virtue. Now the subject of moral virtue is the faculty which is "rational by participation," viz. the irascible and the concupiscible, as the Philosopher declares (Ethic. i, 13). Therefore justice is not in the will as its subject, but in the irascible and concupiscible.

On the contrary, Anselm says (De Verit. xii) that "justice is rectitude of the will observed for its own sake."

I answer that, The subject of a virtue is the power whose act that virtue aims at rectifying. Now justice does not aim at directing an act of the cognitive power, for we are not said to be just through knowing something aright. Hence the subject of justice is not the intellect or reason which is a cognitive power. But since we are said to be just through doing something aright, and because the proximate principle of action is the appetitive power, justice must needs be in some appetitive power as its subject. Now the appetite is twofold; namely, the will which is in the reason and the sensitive appetite which follows on sensitive apprehension, and is divided into the irascible and the concupiscible, as stated in the FP, Q[81], A[2]. Again the act of rendering his due to each man cannot proceed from the sensitive appetite, because sensitive apprehension does not go so far

ARTICLE 4
La justice a-t-elle son siège dans la volonté ?

Objections 1. Il ne le semble pas, car on donne parfois à la justice le nom de vérité; or la vérité est dans l'intelligence, non dans la volonté.

2. La justice concerne ce qui a rapport à autrui; or c'est à l'intelligence qu'il appartient d'établir ce rapport; la justice est donc une vertu de l'intelligence plutôt que de la volonté.

3. La justice, puisqu'elle n'est pas ordonnée la connaissance, n'est pas une vertu intellect Il Reste donc qu'elle soit une vertu morale. vertu morale a pour siège « ce qui, dans l'homme participe de la raison », c'est-à-dire l'irascible et le concupiscible d'après Aristote. C'est donc là, et non dans la volonté, que la justice a son siège.

En sens contraire: S. Anselme nous dit: « La justice est la rectitude de la volonté observés pour elle-même. »

Réponse : La vertu a son siège dans la puissance, dont elle a pour fonction de rectifier l'acte. Or la justice n'a pas à rectifier un acte quelconque de connaissance; on ne nous appelle pas justes du fait que nous connaissons quelque chose avec rectitude. Elle n'a donc pas son siège dans l'intelligence ou la raison, qui est une faculté de connaissance. Mais parce que nous sommes appelés justes du fait que nous accomplissons quelque chose avec droiture, et parce que c'est l'appétit qui est le principe prochain d'un acte, il est nécessaire duc la justice ait son siège dans une puissance appétitive. Or l'appétit est double: la volonté, qui est dans la raison, et l'appétit sensible qui suit la perception sensible et qui se divise en irascible et concupiscible, comme on l'a vu dans la première Partie. Mais rendre à chacun son dû ne peut dépendre de l'appétit sensible, car

TIẾT 4
Đức công bình có chủ thể là ý chí ?

VẤN NẠN 1. Người ta đôi khi gán cho đức công bình cái tên chân lý; mà chân lý ở trong trí năng, chứ không ở trong ý chí.

2. Đức công bình liên hệ với cái gì tương quan với người khác; mà việc thiết lập mối tương quan này thuộc về trí năng. Vậy đức công bình là nhân đức của trí năng đúng hơn là nhân đức của ý chí.

3. Đức công bình, bởi vì nó không được sắp đặt đến sự hiểu biết, không phải là một trí đức. Vậy nó là một luân đức. Mà luân đức có chủ thể là cái gì ở trong nhân loại, tham dự vào trí năng, nghĩa là nộ dục và tham dục như Triết gia minh chứng (Eth 1,13). Vậy đức công bình có chủ thể ở đó, chứ không phải ở trong ý chí.

TRÁI LẠI, Thánh Ansenmô (De Ver. 12,158) đã nói với chúng ta: "Đức công bình là sự ngay thẳng của ý chí được tuân theo vì chính mình".

TRẢ LỜI : Nhân đức có chủ thể là năng lực mà nó có chức phận làm cho ngay thẳng hành động. Mà đức công bình không phải làm cho ngay thẳng bất cứ hành động nào của sự hiểu biết; người ta không gọi chúng ta công bình bởi vì chúng ta hiểu biết cái gì một cách đích xác. Vậy nó không có chủ thể là tri thức hay trí năng, năng lực hiểu biết. Mà chúng ta được gọi là công bình bởi vì chúng ta hoàn thành một cái gì cách ngay thẳng, bởi vì chính thị dục là nguyên lý gần của hành động, đức công bình một cách tất yếu có chủ thể là năng lực thị dục. Mà thị dục có hai thứ: Tâm dục hay ý chí ở trong trí năng, và giác dục đi theo sau sự tri giác cảm giác; và giác dục chia ra nộ dục và tham dục, như người ta đã trông thấy điều đó ở phần thứ nhất (Q.81, a.2). Mà việc trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ không thể lệ thuộc vào giác dục, vì sự tri giác cảm giác không thể cứu xét mối tương quan của vật này với vật khác: đó là điều riêng của

sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

AD SECUNDUM dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam.

AD TERTIUM dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I Ethic., quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

as to be able to consider the relation of one thing to another; but this is proper to the reason. Therefore justice cannot be in the irascible or concupiscible as its subject, but only in the will: hence the Philosopher (Ethic. v, 1) defines justice by an act of the will, as may be seen above (A[1]).

Reply to objection 1. Since the will is the rational appetite, when the rectitude of the reason which is called truth is imprinted on the will on account of its nighness to the reason, this imprint retains the name of truth; and hence it is that justice sometimes goes by the name of truth.

Reply to objection 2. The will is borne towards its object consequently on the apprehension of reason: wherefore, since the reason directs one thing in relation to another, the will can will one thing in relation to another, and this belongs to justice.

Reply to objection 3. Not only the irascible and concupiscible parts are "rational by participation," but the entire "appetitive" faculty, as stated in Ethic. i, 13, because all appetite is subject to reason. Now the will is contained in the appetitive faculty, wherefore it can be the subject of moral virtue.

la perception sensible ne va pas jusqu'à pouvoir considérer le rapport d'une chose à une autre: c'est là le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne saurait avoir son siège dans l'irascible ou le concupiscible, mais dans la volonté. C'est pourquoi le Philosophe définit la justice par l'acte de la volonté, comme nous l'avons montré précédemment.

Solutions 1. La volonté est un appétit de la raison; c'est pourquoi, quand la rectitude de la raison, autrement dit la vérité, pénètre dans la volonté, elle conserve ce nom de vérité, et de là vient que la justice est appelée parfois vérité.

2. La volonté se porte vers son objet après qu'il a été saisi par la raison. C'est pourquoi, parce que la raison établit un rapport avec autrui, la volonté point vouloir quelque chose relativement à autrui, la volonté est du domaine de la justice.

3. Il n'y a pas, pour participer de la raison, que et le concupiscible. C'est toute puissance appétitive, dit Aristote, parce que tout appétit obéit à la raison. Or la volonté est faculté appétitive; c'est pourquoi elle peut être le siège d'une vertu morale.

trí năng. Do đó mà đức công bình không có chủ thể là nộ dục hoặc tham dục, nhưng là ý chí. Do đó, Triết gia (Eth 5,1) định nghĩa đức công bình nhờ hành động của ý chí như chúng ta đã chứng tỏ ở trước (a.1, obj.1).

GIẢI ĐÁP 1. Ý chí là thị dục của trí năng; do đó, khi sự ngay thẳng của trí năng, nghĩa là chân lý, đi vào trong ý chí, nó bảo tồn cái tên chân lý, và do đó mà đức công bình đôi khi được gọi là chân lý.

2. Ý chí hướng về đối tượng của mình sau khi đối tượng đã được trí năng lãnh hội. Do đó, bởi vì trí năng thiết lập mối quan hệ với người khác, ý chí có thể muốn cái gì liên hệ với người khác, điều đó thuộc về lãnh vực của đức công bình.

3. Chỉ có nộ dục và tham dục có thể dự vào trí năng. Đó là tất cả năng lực thị dục theo lời nói của Triết gia (Eth 1,13), bởi vì mọi thị dục tuân theo trí năng. Mà ý chí là năng lực thị dục; do đó, nó có thể là chủ thể của một luân đức.

ARTICULUS 5
Utrum iustitia sit virtus generalis

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem*. Sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

PRAETEREA, sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

PRAETEREA, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est omnis virtus.

RESPONDEO dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium

ARTICLE 5
Whether justice is a general virtue ?

Objections 1. It would seem that justice is not a general virtue. For justice is specified with the other virtues, according to Wis. 8:7, "She teacheth temperance and prudence, and justice, and fortitude." Now the "general" is not specified or reckoned together with the species contained under the same "general." Therefore justice is not a general virtue.

2. Further, as justice is accounted a cardinal virtue, so are temperance and fortitude. Now neither temperance nor fortitude is reckoned to be a general virtue. Therefore neither should justice in any way be reckoned a general virtue.

3. Further, justice is always towards others, as stated above (A[2]). But a sin committed against one's neighbor cannot be a general sin, because it is condivided with sin committed against oneself. Therefore neither is justice a general virtue.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 1) that "justice is every virtue."

I answer that, Justice, as stated above (A[2]) directs man in his relations with other men. Now this may happen in two ways: first as regards his relation with

ARTICLE 5
La justice est-elle une vertu générale ?

Objections 1. Il ne semble pas, car la justice est énumérée avec les autres vertus, comme cela se voit au livre de la Sagesse (8, 7): « Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force. » Or on ne divise pas, ou on n'énumère pas ainsi un genre avec les espèces qu'il contient. La justice n'est donc pas une vertu générale.

2. De même que la justice est considérée comme une vertu cardinale, il en est ainsi pour la force et la tempérance. Or celles-ci ne sont pas des vertus générales. Donc, la justice non plus, à aucun titre.

3. La justice implique toujours rapport à autrui, nous l'avons dite. Mais le péché contre le prochain n'est pas un péché général; il s'oppose seulement au péché que l'on commet contre soi-même. Donc la justice n'est pas une vertu générale.

En sens contraire, le Philosophe nous dit que « la justice est toute vertu ».

Réponse : La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières: soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui

TIẾT 5
Đức công bình là nhân đức tổng quát ?

VẤN NẠN 1. Đức công bình được kể ra với các nhân đức khác như người ta trông thấy điều đó ở sách Khôn ngoan (8,7): "Đức khôn ngoan dạy cho biết đức tiết độ và đức công bình, đức trí thuật và đức sức mạnh." Mà người ta không phân chia, hoặc người ta không kể ra như vậy một giống với các loại mà nó chứa đựng. Vậy đức công bình không phải là nhân đức tổng quát.

2. Cũng như đức công bình được kể là một bản đức, đức sức mạnh và đức tiết độ cũng vậy. Mà hai nhân đức này không phải là những nhân đức tổng quát. Vậy, đức công bình cũng thế.

3. Đức công bình luôn luôn bao hàm tương quan với người khác như chúng ta đã nói (a.2). Mà tội phạm đến người đồng loại không phải là tội tổng quát; nó chỉ đối lập với tội mà người ta phạm đến chính mình. Vậy đức công bình không phải là nhân đức tổng quát.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,1) nói với chúng ta rằng đức công bình là mọi nhân đức.

TRẢ LỜI : Đức công bình có mục đích là sắp đặt các tương quan của chúng ta với người khác, và điều đó thể hiện theo hai thể cách: hoặc là với kẻ khác được xem xét cách

singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

individuals, secondly as regards his relations with others in general, in so far as a man who serves a community, serves all those who are included in that community. Accordingly justice in its proper acceptation can be directed to another in both these senses. Now it is evident that all who are included in a community, stand in relation to that community as parts to a whole; while a part, as such, belongs to a whole, so that whatever is the good of a part can be directed to the good of the whole. It follows therefore that the good of any virtue, whether such virtue direct man in relation to himself, or in relation to certain other individual persons, is referable to the common good, to which justice directs: so that all acts of virtue can pertain to justice, in so far as it directs man to the common good. It is in this sense that justice is called a general virtue. And since it belongs to the law to direct to the common good, as stated above (FS, Q[90], A[2]), it follows that the justice which is in this way styled general, is called "legal justice," because thereby man is in harmony with the law which directs the acts of all the virtues to the common good.

considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale: car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.

cá nhân, hoặc với kẻ khác xem xét trong một xã hội, nghĩa là trong tư cách người tôi tớ của một cộng đoàn, phục vụ cho mọi người là thành phần của cộng đoàn này. Ở hai phương diện này, đức công bình có thể liên can theo yếu tính riêng của mình. Quả thế, rõ ràng là mọi người sống trong một xã hội đối với xã hội này theo cũng một tương quan như các phần với toàn thể. Mà phần trong tư cách là như thế, là một cái gì của toàn thể; do đó mà bất cứ sự tốt nào của phần phải phụ thuộc vào sự tốt của toàn thể. Chính như vậy mà sự tốt của mỗi nhân đức, hoặc là sắp đặt một người nào với chính họ hoặc sắp đặt chính họ với một số cá nhân khác, có thể qui về sự tốt chung được sắp đặt bởi đức công bình. Theo thể cách này, đức công bình là một nhân đức tổng quát. Và bởi vì đây là vai trò của luật là sắp đặt chúng ta với sự tốt chung như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.90, a.2), đức công bình này được gọi là tổng quát thì được gọi là đức công bình pháp định: Bởi vì, nhờ nó, con người hòa hợp với luật sắp đặt các hành động của mọi nhân đức đối với sự tốt chung.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur.

Reply to objection 1. Justice is specified or enumerated with the other virtues, not as a general but as a special virtue, as we shall state further on (AA[7],12).

Solutions 1. Ce n'est pas en tant que vertu générale que la justice est énumérée parmi les autres vertus, mais en tant que vertu spéciale, comme nous allons le voir.

GIẢI ĐÁP 1. Không phải với tư cách là nhân đức tổng quát mà đức công bình được kể vào số các nhân đức khác, nhưng với tư cách là nhân đức đặc biệt như chúng ta đã trông thấy điều đó (a.7).

AD SECUNDUM dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili et irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivae quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Reply to objection 2. Temperance and fortitude are in the sensitive appetite, viz. in the concupiscible and irascible. Now these powers are appetitive of certain particular goods, even as the senses are cognitive of particulars. On the other hand justice is in the intellective appetite as its subject, which can have the universal good as its object, knowledge whereof belongs to the intellect. Hence justice can be a general virtue rather than temperance or fortitude.

2. La tempérance et la force ont leur siège dans l'appétit sensible, c'est-à-dire dans le concupiscible et l'irascible. Ces puissances désirent des biens particuliers, de même que les sens ne connaissent que l'individuel. Au contraire, la justice a pour siège l'appétit intellectuel, qui peut se porter vers le bien universel appréhendé par l'intelligence. C'est pourquoi la justice peut être une vertu générale plus que la tempérance et la force.

2. Đức tiết độ và đức sức mạnh có chủ thể là giáo dục, nghĩa là tham dục và nộ dục. Các năng lực này ước ao các sự tốt đặc thù, cũng như các giác quan chỉ biết cái cá thể. Trái lại, đức công bình có chủ thể là thị dục có trí năng, tức là tâm dục hay ý chí, có thể hướng về sự tốt phổ quát được trí năng lãnh hội. Do đó, đức công bình có thể là một nhân đức tổng quát hơn đức tiết độ và đức sức mạnh.

AD TERTIUM dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune, unde dicitur I Ioan. III quod omne peccatum est iniquitas.

Reply to objection 3. Things referable to oneself are referable to another, especially in regard to the common good. Wherefore legal justice, in so far as it directs to the common good, may be called a general virtue: and in like manner injustice may be called a general sin; hence it is written (1 Jn. 3:4) that all "sin is iniquity."

3. Ce qui nous concerne personnellement peut être ordonné à autrui, surtout en raison du bien commun. De là vient que la justice légale, qui a le bien commun pour objet, peut être qualifiée de vertu générale. Pour la même raison l'injustice peut être appelée un péché général car « tout péché est une iniquité » (1 Jn 3, 4).

3. Cái gì lệ thuộc với chúng ta theo thể cách bản thể cá nhân có thể được sắp đặt với người khác, nhất là vì sự tốt chung. Do đó mà đức công bình pháp định có đối tượng là sự tốt chung, có thể được gọi là nhân đức tổng quát. Vì cũng một lý do sự bất công được gọi là tội tổng quát, vì mọi tội là hành vi bất công (1Ga 3,4).

ARTICULUS 6
Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute

ARTICLE 6
Whether justice, as a general virtue, is essentially the same as all virtue ?

ARTICLE 6
Comme vertu générale, la justice se confond-elle avec les autres vertus ?

TIẾT 6
Là nhân đức tổng quát, đức công bình lẫn lộn với các nhân đức khác không ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit

Objections 1. It would seem that justice, as a general virtue, is essentially the same as all virtue. For the Philosopher says (Ethic. v,

Objections 1. Il semble bien, car le Philosophe dit que vertu et justice légale « s'identifient avec n'importe quelle vertu, n'en différant que par

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth 5,1) nói rằng nhân đức và đức công bình pháp định đồng nhất với bất cứ nhân đức nào và chỉ phân biệt với chúng

enim philosophus, in V Ethic., quod virtus et iustitia legalis *est eadem omni virtuti, esse autem non est idem*. Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute.

PRAETEREA, omnis virtus quae non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia praedicta, ut ibidem philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus. Ergo praedicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

PRAETEREA, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus, sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

PRAETEREA, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius, unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis qui non pertineat ad iustitiam generalem, quae ordinat in bonum commune. Et sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt. Et in III Polit. dicit quod non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

RESPONDEO dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus,

1) that "virtue and legal justice are the same as all virtue, but differ in their mode of being." Now things that differ merely in their mode of being or logically do not differ essentially. Therefore justice is essentially the same as every virtue.

2. Further, every virtue that is not essentially the same as all virtue is a part of virtue. Now the aforesaid justice, according to the Philosopher (Ethic. v. 1) "is not a part but the whole of virtue." Therefore the aforesaid justice is essentially the same as all virtue.

3. Further, the essence of a virtue does not change through that virtue directing its act to some higher end even as the habit of temperance remains essentially the same even though its act be directed to a Divine good. Now it belongs to legal justice that the acts of all the virtues are directed to a higher end, namely the common good of the multitude, which transcends the good of one single individual. Therefore it seems that legal justice is essentially all virtue.

4. Further, every good of a part can be directed to the good of the whole, so that if it be not thus directed it would seem without use or purpose. But that which is in accordance with virtue cannot be so. Therefore it seems that there can be no act of any virtue, that does not belong to general justice, which directs to the common good; and so it seems that general justice is essentially the same as all virtue.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 1) that "many are able to be virtuous in matters affecting themselves, but are unable to be virtuous in matters relating to others," and (Polit. iii, 2) that "the virtue of the good man is not strictly the same as the virtue of the good citizen." Now the virtue of a good citizen is general justice, whereby a man Is directed to the common good. Therefore general justice is not the same as virtue in general, and it is possible to have one without the other.

I answer that, A thing is said to be "general" in two ways. First, by "predication": thus "animal" is general in relation to man and horse and the like: and in this sense that which is general must needs be essentially the same as the things in relation to which it is general, for the reason that the genus belongs to the essence of the species, and forms part of its definition. Secondly a thing is said to be general "virtually"; thus a universal cause is general in

l'existence ». Mais les êtres qui diffèrent ainsi seulement par l'existence, ou par une distinction de raison, ne diffèrent pas essentiellement. La justice est donc identique par essence à n'importe quelle vertu.

2. Toute vertu qui ne diffère pas d'une autre essentiellement, en est une partie. Or la justice en question, d'après le Philosophe « n'est pas une partie de vertu, mais toute vertu »; la justice ne fait donc qu'un essentiellement avec toutes les vertus.

3. Du fait qu'une vertu ordonne son acte à une fin plus haute, l'habitus n'en est pas diversifié pour autant dans son essence, par exemple l'habitus de tempérance, même si son acte était ordonné au bien divin. Or, c'est le propre de la justice légale d'ordonner les actes de toutes les vertus au bien commun de la multitude, qui l'emporte en valeur sur le bien privé de l'individu. Il apparaît donc que la justice légale se confond essentiellement avec toute autre vertu.

4. Tout le bien de la partie doit pouvoir être ordonné à celui du tout, sous peine d'être vain et inutile. Mais ce qui se conforme à la vertu ne peut être ainsi. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir aucun acte d'une vertu qui ne relève de la justice générale, ordonnée au bien commun. Il semble ainsi que la justice légale ne ferait qu'un essentiellement avec les autres vertus.

En sens contraire, le Philosophe nous dit que « beaucoup de gens pensent exercer la vertu dans leurs biens privés, qui ne le peuvent pas lorsqu'il s'agit du bien d'autrui ». Il dit encore que « la vertu d'un homme bon n'est pas purement et simplement la vertu du bon citoyen ». Or la vertu de ce dernier n'est autre que la justice générale qui nous ordonne au bien commun. La justice générale ne se confond donc pas avec la vertu commune; elles peuvent exister l'une sans l'autre.

Réponse : Le mot « général » s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal attribué à l'homme, au cheval, et à tous les êtres semblables. Dans ce cas, ce qui est général doit s'identifier essentiellement avec les êtres auxquels il est attribué, puisque le genre appartient essentiellement à l'espèce, et entre dans sa définition. Deuxièmement, un être est appelé général au point de vue de sa puissance, telle une

nó ở sự hiện hữu. Mà các hữu thể phân biệt nhau chỉ do sự hiện hữu mà thôi hoặc do sự phân biệt lý trí, không phân biệt với nhau cách yếu tính. Vậy đức công bình do yếu tính của mình đồng nhất với bất cứ nhân đức nào.

2. Mọi nhân đức không phân biệt cách yếu tính với một nhân đức khác, là phần của nhân đức khác này. Mà đức công bình đang được đề cập đến ở đây, theo Triết gia (Eth 5,1), không phải là phần của nhân đức, nhưng là mọi nhân đức. Vậy đức công bình một cách yếu tính chỉ là một với mọi nhân đức.

3. Do sự kiện nhân đức sắp đặt hành động của mình với mục đích cao hơn, tập quán không vì đó trở nên khác biệt trong yếu tính của mình, thí dụ, tập quán của đức tiết độ, cho dầu hành động của nó được sắp đặt về sự tốt Thiên Chúa. Mà, điều riêng của đức công bình pháp định là sắp đặt các hành động của mọi nhân đức với sự tốt chung của số đông người, sự tốt này có giá trị hơn sự tốt tư riêng của cá nhân. Vậy đức công bình pháp định xem ra một cách yếu tính lẫn lộn với mọi nhân đức khác.

4. Mọi sự tốt của phần phải được sắp đặt với sự tốt của toàn thể, nếu không được như vậy thì nó vô dụng và vô ích. Mà cái gì phù hợp với nhân đức thì không thể như vậy. Vậy xem ra không thể có hành động nào của nhân đức không lệ thuộc vào đức công bình tổng quát được sắp đặt với sự tốt chung. Như vậy, đức công bình pháp định chỉ là một với các nhân đức khác.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,1) nói với chúng ta rằng nhiều người tưởng nghĩ thi hành nhân đức trong các sự tốt tư riêng của mình, là những sự tốt không quan hệ với người khác. Triết gia còn nói nhân đức của một người tốt một cách thuần túy đơn giản không phải là nhân đức của người công dân tốt. Mà nhân đức của người công dân tốt không phải, là cái gì khác ngoài nhân đức công bình tổng quát sắp đặt chúng ta với sự tốt chung. Vậy đức công bình tổng quát không lẫn lộn với nhân đức chung; chúng nó có thể hiện hữu nhân đức này mà không có nhân đức kia.

TRẢ LỜI : Từ ngữ "tổng quát" hiểu theo hai thể cách. Thứ nhất, theo hình thức ý qui như từ ngữ thú vật quy về cho con người, con ngựa, và cho mọi hữu thể tương tự. Trong trường hợp này, cái gì tổng quát phải một cách yếu tính đơn nhất hóa với các hữu thể mà nó được quy về đó, bởi vì giống một cách yếu tính thuộc về loại, và đi vào trong lời định nghĩa của nó. Thứ đến, một hữu thể được gọi là tổng quát về phương diện năng lực của mình, như nguyên nhân phổ quát đối với mọi hiệu quả

ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

AD TERTIUM dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.

AD QUARTUM dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS 7
Utrum sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem

AD SEPTIMUM sic proceditur.

relation to all its effects, the sun, for instance, in relation to all bodies that are illumined, or transmuted by its power; and in this sense there is no need for that which is "general" to be essentially the same as those things in relation to which it is general, since cause and effect are not essentially the same. Now it is in the latter sense that, according to what has been said (A[5]), legal justice is said to be a general virtue, in as much, to wit, as it directs the acts of the other virtues to its own end, and this is to move all the other virtues by its command; for just as charity may be called a general virtue in so far as it directs the acts of all the virtues to the Divine good, so too is legal justice, in so far as it directs the acts of all the virtues to the common good. Accordingly, just as charity which regards the Divine good as its proper object, is a special virtue in respect of its essence, so too legal justice is a special virtue in respect of its essence, in so far as it regards the common good as its proper object. And thus it is in the sovereign principally and by way of a mastercraft, while it is secondarily and administratively in his subjects. However the name of legal justice can be given to every virtue, in so far as every virtue is directed to the common good by the aforesaid legal justice, which though special essentially is nevertheless virtually general. Speaking in this way, legal justice is essentially the same as all virtue, but differs therefrom logically: and it is in this sense that the Philosopher speaks.

Wherefore the Replies to the First and Second Objections are manifest.

Reply to objection 3. This argument again takes legal justice for the virtue commanded by legal justice.

Reply to objection 4. Every virtue strictly speaking directs its act to that virtue's proper end: that it should happen to be directed to a further end either always or sometimes, does not belong to that virtue considered strictly, for it needs some higher virtue to direct it to that end. Consequently there must be one supreme virtue essentially distinct from every other virtue, which directs all the virtues to the common good; and this virtue is legal justice.

ARTICLE 7
Whether there is a particular besides a general justice ?

Objections 1. It would seem that

cause universelle par rapport à tous ses effets, par exemple le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance. En ce sens, il n'est pas nécessaire que la puissance générale s'identifie avec les êtres auxquels elle s'étend; la cause et ses effets n'ont pas la même essence. C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut qu'on donne le nom de vertu générale à la justice légale: en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution. Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote.

Solutions: 1 et **2.** Ainsi se trouvent résolues la première et la deuxième objections.

3. Ici encore l'objection porte sur la justice légale en tant que l'on donne son , nom à la vertu elle commande.

4. Chaque vertu, selon sa raison propre, ordonne son acte à sa propre fin. Mais que, toujours ou quelquefois, cet acte soit ordonné à une fin supérieure, cela ne provient pas de cette vertu sous sa raison propre, mais il faut que cela vienne d'une autre vertu supérieure par qui elle est ordonnée à cette fin. Ainsi faut-il qu'une vertu supérieure ordonne au bien commun toutes les vertus; et elle n'est autre que la justice légale, essentiellement différente de toute autre vertu.

ARTICLE 7
Y a-t-il une justice particulière ?

Objections 1. Il ne semble pas, car,

của mình, thí dụ mặt trời soi sáng hoặc biến hóa mọi vật thể do năng lực của mình. Theo ý nghĩa này, năng lực tổng quát một cách không cần thiết phải đơn nhất hóa với các hữu thể mà mình mở rộng tới; nguyên nhân và các hiệu quả của nó không có cũng một yếu tính. Đó một cách chính xác theo ý nghĩa này mà người ta gán cái tên nhân đức tổng quát cho đức công bình pháp định: trong tư cách nó sắp đặt các hành động của các nhân đức khác về mục đích của mình, điều đó là động các nhân đức khác do sự ra lệnh của mình. Quả thế, cũng như đức mến được gọi là nhân đức tổng quát trong tư cách nó sắp đặt các hành động của mọi nhân đức với sự tốt chung Thiên Chúa, cũng vậy, đức công bình pháp định sắp đặt các hành động của chúng nó đến sự tốt chung. Tuy nhiên, điều đó không ngăn trở đức mến là nhân đức có đối tượng riêng là sự tốt Thiên Chúa, không phải là nhân đức đặc biệt do yếu tính của mình. Cũng vậy, đức công bình pháp định tồn tại là một nhân đức đặc biệt, do sự kiện nó có đối tượng riêng là sự tốt chung. Như thế, nó ở trong nhà vua với tư cách là nguyên lý với phẩm chất kiến trúc, đang khi nó hiện hữu nơi người dân theo thể cách phụ thuộc, với tư cách là những tác nhân thi hành. Tuy nhiên, bất cứ nhân đức nào cũng được gọi là đức công bình pháp định do điều này là nó được sắp đặt với sự tốt chung bởi nhân đức chúng ta mới đề cập đến, nhân đức này đồng thời là đặc biệt do yếu tính của mình, và tổng quát do năng lực chủ động của mình. Trong trường hợp này, theo thể cách nói ở đây, chỉ hằn có ở giữa bất cứ nhân đức nào và đức công bình pháp định một sự phân biệt lý trí. Đó là ý kiến của Triết gia (Eth 5,1).

1 và **2.** Như vậy vấn nạn 1 và 2 đã được giải đáp xong.

3. Ở đây, còn vấn nạn hướng đến đức công bình pháp định trong tư cách nhân đức được ra lệnh bởi nhân đức công bình pháp định thì được gọi là nhân đức công bình pháp định.

4. Mỗi nhân đức, theo yếu tính riêng của mình, sắp đặt hành động của mình với mục đích riêng của mình. Mà, xảy ra là luôn luôn hoặc đôi khi hành động này được sắp đặt đến mục đích cao hơn, điều đó không phát xuất bởi nhân đức này do yếu tính riêng của nó, nhưng điều đó phải phát xuất bởi nhân đức cao hơn là nhân đức đã sắp đặt nó với mục đích này. Như vậy, một nhân đức ở trên phải sắp đặt với sự tốt chung mọi nhân đức; đó chỉ là nhân đức công bình pháp định một cách yếu tính phân biệt với mọi nhân đức khác.

TIẾT 7
Có nhân đức công bình đặc thù ?

VẤN NẠN 1. Trong lãnh vực các

Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quae ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

there is not a particular besides a general justice. For there is nothing superfluous in the virtues, as neither is there in nature. Now general justice directs man sufficiently in all his relations with other men. Therefore there is no need for a particular justice.

dans le domaine des vertus, pas plus que dans celui de la nature, il n'y a rien de superflu. Or la justice générale ordonne suffisamment l'homme à tout ce qui concerne autrui. Donc aucune justice particulière n'est nécessaire.

nhân đức cũng không hơn gì trong lãnh vực của bản tính, không có cái gì dư thừa. Mà đức công bình tổng quát một cách đầy đủ sắp đặt con người với tất cả những gì quan hệ với người khác. Vậy đức công bình đặc thù không cần thiết.

PRAETEREA, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet. Ergo non est alia species iustitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam.

2. Further, the species of a virtue does not vary according to "one" and "many." But legal justice directs one man to another in matters relating to the multitude, as shown above (AA[5],6). Therefore there is not another species of justice directing one man to another in matters relating to the individual.

2. L'un et le multiple ne changent pas l'espèce d'une vertu. Or la justice légale a pour objet de mettre l'homme en relation avec autrui pour tout ce qui concerne la multitude, ainsi que nous venons de le montrer. Il ne peut donc y avoir une autre vertu, spécifiquement différente, qui l'ordonne à autrui pour ce qui concerne l'individu.

2. Cái đơn nhất và cái phức số không phân biệt loại nhân đức. Mà đức công bình pháp định có đối tượng là sắp đặt con người trong quan hệ với người khác đối với tất cả những gì liên hệ với số nhiều người, như chúng ta mới minh chứng (a.5 và 6). Vậy không thể có một nhân đức khác dị biệt cách loại thuộc đứng ra sắp đặt con người với người khác trong những cái gì liên, hệ với cá nhân.

PRAETEREA, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae. Quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est praeter iustitiam legalem.

3. Further, between the individual and the general public stands the household community. Consequently, if in addition to general justice there is a particular justice corresponding to the individual, for the same reason there should be a domestic justice directing man to the common good of a household: and yet this is not the case. Therefore neither should there be a particular besides a legal justice.

3. Entre l'individu et la foule des citoyens se place le groupe domestique. Si donc, en plus de la justice générale, il existe une justice particulière qui regarde les individus, il faudra, pour la même raison, trouver une justice domestique qui ordonne l'homme au bien commun de la famille, ce dont on ne parle pas. Donc il n'existe pas de justice particulière à côté de la justice légale.

3. Giữa cá nhân và đám đông người công dân, có nhóm gia đình. Vậy, nếu ngoài đức công bình tổng quát, hiện hữu đức công bình đặc thù quan hệ với các cá nhân, vì cũng một lý do. người ta phải gặp thấy một đức công bình gia đình sắp đặt con người với sự tốt chung của gia đình, điều này không được người ta đề cập đến. Vậy không hiện hữu đức công bình đặc thù bên cạnh đức công bình pháp định.

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit, super illud Matth. V, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, iustitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam.

On the contrary, Chrysostom in his commentary on Mat. 5:6, "Blessed are they that hunger and thirst after justice," says (Hom. xv in Matth.): "By justice He signifies either the general virtue, or the particular virtue which is opposed to covetousness."

En sens contraire, S. Jean Chrysostome à propos de ce verset de S. Matthieu (5, 6): « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice », nous dit que « la justice désigne ou une vertu universelle, ou une vertu particulière qui s'oppose à l'avarice ».

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô (Hom. 15,57), khi chú giải Phúc âm thánh Matthêô (5,6): "Phúc cho những kẻ đói khát về sự công bình", đã nói với chúng ta rằng từ ngữ công bình ở đây biểu thị hoặc là một nhân đức phổ quát, hoặc là một nhân đức đặc thù đối lập với tính hà tiện.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

I answer that, As stated above (A[6]), legal justice is not essentially the same as every virtue, and besides legal justice which directs man immediately to the common good, there is a need for other virtues to direct him immediately in matters relating to particular goods: and these virtues may be relative to himself or to another individual person. Accordingly, just as in addition to legal justice there is a need for particular virtues to direct man in relation to himself, such as temperance and fortitude, so too besides legal justice there is need for particular justice to direct man in his relations to other individuals.

Réponse . Nous venons de voir que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui ordonne l'homme de façon immédiate au bien commun, il y en ait d'autres qui l'ordonnent immédiatement aux biens particuliers. Les uns peuvent nous concerner personnellement, ou bien regarder un autre individu. Donc, de même qu'en dehors de la justice légale il faut qu'il existe des vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles la tempérance et la force, ainsi une justice particulière est encore requise pour l'ordonner au sujet de ce qui appartient à d'autres personnes que lui.

TRẢ LỜI : Chúng ta mới trông thấy đức công bình pháp định một cách yếu tính không lẫn lộn với bất cứ nhân đức nào. Vậy ngoài nhân đức tổng quát này là nhân đức sắp đặt con người trực tiếp với sự tốt chung, cần phải có những nhân đức khác đứng ra tổ chức con người trực tiếp với các sự tốt đặc thù. Thực thế, các sự tốt đặc thù này có thể liên hệ với chúng ta theo cá nhân, hoặc liên hệ với một cá nhân khác. Vậy, cũng như ngoài đức công bình pháp định phải hiện hữu các nhân đức đặc thù sắp đặt con người tại sự, như đức tiết độ, đức sức mạnh, cũng vậy một đức công bình đặc thù còn phải có để sắp đặt họ về vấn đề những cái gì thuộc về những con người khác với họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

Reply to objection 1. Legal justice does indeed direct man sufficiently in his relations towards others. As regards the common good it does so immediately, but as to the good of the individual, it does so mediately. Wherefore there is need for particular justice to direct a man immediately to the good of another individual.

Solutions 1. Que la justice légale ordonne suffisamment l'homme envers autrui, c'est vrai de façon immédiate par rapport au bien commun; mais seulement d'une façon médiate par rapport au bien individuel. C'est pourquoi en ce qui concerne le bien particulier des individus, une justice particulière est requise.

GIẢI ĐÁP 1. Việc đức công bình pháp định sắp đặt cách đầy đủ con người với người khác, điều đó là đích thực theo thể cách trực tiếp đối với sự tốt chung; nhưng chỉ theo một cách gián tiếp đối với sự tốt cá nhân. Do đó, với những cái gì liên hệ với sự tốt đặc thù của các cá nhân, một đức công bình đặc thù phải có.

AD SECUNDUM dicendum quod

Reply to objection 2. The

2. Le bien commun de la cité et

2. Sự tốt chung của một quốc gia

bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo philosophus, in I Polit., dicit quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie*.

AD TERTIUM dicendum quod domestica multitudo, secundum philosophum, in I Polit., distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi, quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica, ut dicitur in V Ethic.

common good of the realm and the particular good of the individual differ not only in respect of the "many" and the "few," but also under a formal aspect. For the aspect of the "common" good differs from the aspect of the "individual" good, even as the aspect of "whole" differs from that of "part." Wherefore the Philosopher says (Polit. i, 1) that "they are wrong who maintain that the State and the home and the like differ only as many and few and not specifically."

Reply to objection 3. The household community, according to the Philosopher (Polit. i, 2), differs in respect of a threefold fellowship; namely "of husband and wife, father and son, master and slave," in each of which one person is, as it were, part of the other. Wherefore between such persons there is not justice simply, but a species of justice, viz. "domestic" justice, as stated in Ethic. v, 6.

le bien particulier d'une personne différent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre, qu'une différence selon le grand ou le petit nombre, et non selon l'espèce.

3. Selon le Philosophe, le groupe domestique implique trois relations: entre l'épouse et l'époux; entre parents et enfants; entre maîtres et serviteurs. On voit que l'une de ces personnes est quelque chose de l'autre. C'est pourquoi entre ces personnes il n'y a pas de justice stricte, mais une espèce de justice qu'on appelle domestique.

và sự tốt đặc thù của một con người, dị biệt nhau cách mô thể, chứ không dị biệt với nhau theo lượng mà thôi. Ý niệm của sự tốt chung và ý niệm của sự tốt cá nhân dị biệt với nhau như các ý niệm của toàn thể và của phần. Do đó, Triết gia (Pol. 1,1) khiển trách những kẻ, ở giữa quốc gia; ngoài ra các sự vật khác thuộc về cũng một trật tự, chỉ thừa nhận sự dị biệt tùy theo số lớn và số nhỏ, chứ không tùy theo loại.

3. Theo Triết gia (Pol. 1,2), nhóm gia đình bao gồm ba tương quan giữa vợ chồng, giữa cha mẹ với con cái, giữa các ông chủ và các người nô lệ. Người ta trông thấy một người trong những người này là một cái gì của người kia. Do đó, giữa các người này không có đức công bình chính hiệu, mà chỉ có một thứ đức công bình người ta gọi là đức công bình gia đình.

ARTICULUS 8
Utrum iustitia particularis habeat materiam specialem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. II, *fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa, *Euphrates frugifer interpretatur. Nec dicitur contra quod vadat, quia iustitia ad omnes animae partes pertinet*. Hoc autem non esset si haberet materiam specialem, quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

PRAETEREA, Augustinus, in libro octogintatrium quaest., dicit quod *quatuor sunt animae virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*, et dicit quod quarta est iustitia, quae per omnes diffunditur. Ergo iustitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

PRAETEREA, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quae sunt ad alterum. Sed per omnia quae sunt huius vitae homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiae est generalis, non specialis.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quae pertinent ad communicationem vitae.

RESPONDEO dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per

ARTICLE 8 - Whether particular justice has a special matter ?

Objections 1. It would seem that particular justice has no special matter. Because a gloss on Gn. 2:14, "The fourth river is Euphrates," says: "Euphrates signifies 'fruitful'; nor is it stated through what country it flows, because justice pertains to all the parts of the soul." Now this would not be the case, if justice had a special matter, since every special matter belongs to a special power. Therefore particular justice has no special matter.

2. Further, Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 61) that "the soul has four virtues whereby, in this life, it lives spiritually, viz. temperance, prudence, fortitude and justice;" and he says that "the fourth is justice, which pervades all the virtues." Therefore particular justice, which is one of the four cardinal virtues, has no special matter.

3. Further, justice directs man sufficiently in matters relating to others. Now a man can be directed to others in all matters relating to this life. Therefore the matter of justice is general and not special.

On the contrary, The Philosopher reckons (Ethic. v, 2) particular justice to be specially about those things which belong to social life.

I answer that, Whatever can be rectified by reason is the matter of moral virtue, for this is defined in reference to right reason, according to the Philosopher

ARTICLE 8: La justice particulière a-t-elle une matière propre ?

Objections 1. Il ne semble pas, car, au sujet de ce texte de la Genèse (2, 14), « le quatrième fleuve est l'Euphrate », la glose ordinaire remarque que « Euphrate a le sens de fructueux; et qu'on ne dit pas où il va, parce que la justice concerne toutes les parties de l'âme ». Or cela ne serait pas si elle avait une matière spéciale, car toute matière spéciale appartient à une puissance spéciale de l'âme. La justice particulière n'a donc pas de matière spéciale.

2. S. Augustin nous dit « qu'il existe quatre vertus assurant ici-bas notre vie spirituelle: la tempérance, la prudence, la force et la justice », et il ajoute, à propos de la quatrième, « qu'elle se diffuse en tous ». Donc la justice particulière ne comporte pas de matière spéciale.

3. La justice dirige suffisamment l'homme dans ses relations avec autrui. Mais tout ce qui existe en cette vie peut l'ordonner à autrui. Donc la matière de la justice est générale, et non spéciale.

En sens contraire, le Philosophe postule une justice particulière pour ce qui a trait spécialement aux échanges résultant de la vie entre les hommes.

Réponse : Tout ce qui peut être rectifié par la raison constitue la matière d'une vertu morale, laquelle se définit par la droite raison, selon le Philosophe,. Or les

TIẾT 8
Đức công bình đặc thù có chất thể riêng ?

VẤN NẠN 1. Về lời nói trong sách Sáng thế (2,14): "Con sông thứ tư là sông Euphrate", sách Chú giải nhận xét từ ngữ Euphrate có nghĩa là có nhiều quả; và người ta không nói nó chảy về đâu, bởi vì đức công bình liên hệ với mọi phần của linh hồn (Eth 6,6). Mà điều đó hẳn không hiện hữu giả như nó có chất thể đặc biệt, vì mọi chất thể đặc biệt thuộc về một năng lực đặc biệt của linh hồn. Vậy đức công bình đặc thù không có chất thể đặc biệt.

2. Thánh Augustinô (83 Quaest. q.61,40) nói với chúng ta rằng có bốn nhân đức bảo đảm đời sống thiêng liêng chúng ta ở dưới thế này: đức tiết độ, đức trí thuật, đức sức mạnh và đức công bình; và về đức thứ tư, thánh nhân nói thêm: "Nó lan tràn ở nơi mọi người". Vậy đức công bình đặc thù không có chất thể đặc biệt.

3. Đức công bình một cách đầy đủ hướng dẫn con người trong các tương quan của mình với người khác. Mà tất cả những cái gì hiện hữu trong đời sống này có thể sắp đặt họ với người khác. Vậy chất thể của đức công bình thì tổng quát chứ không đặc thù.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,2) chủ trương có một đức công bình đặc thù đối với cái gì liên hệ cách đặc biệt với các sự trao đổi phát xuất từ đời sống giữa những con người với nhau.

TRẢ LỜI : Mọi cái gì được làm cho ngay thẳng bởi trí năng tạo nên chất thể của một luân đức; và luân đức được định nghĩa bởi trí năng ngay thẳng như Triết gia minh chứng (Eth

philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

(Ethic. ii, 6). Now the reason can rectify not only the internal passions of the soul, but also external actions, and also those external things of which man can make use. And yet it is in respect of external actions and external things by means of which men can communicate with one another, that the relation of one man to another is to be considered; whereas it is in respect of internal passions that we consider man's rectitude in himself. Consequently, since justice is directed to others, it is not about the entire matter of moral virtue, but only about external actions and things, under a certain special aspect of the object, in so far as one man is related to another through them.

passions intérieures de l'âme, les actions extérieures, et même les biens extérieurs qui sont à l'usage de l'homme sont susceptibles de cette rectification rationnelle, avec cette différence que, dans les actions et les choses extérieures par quoi les hommes peuvent communiquer entre eux, on prend garde à l'ordination d'un homme à l'égard d'un autre, tandis que dans les passions intérieures, on ne considère que sa propre rectification en lui-même. Et puisque la justice a pour objet d'ordonner à autrui, elle n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais seulement les actions et les choses extérieures, sous une raison d'objet qui est spéciale, c'est-à-dire en tant que par elles un homme est mis en relation avec un autre.

2,6). Mà các đam mê bên trong của linh hồn, các hành động bên ngoài, và chính các của cải bên ngoài để cho người ta sử dụng, có thể lãnh nhận sự làm cho ngay thẳng của trí năng, với sự dị biệt này là trong các hành động và các sự vật bên ngoài nhờ đó nhân loại có thể giao tiếp với nhau, người ta chủ ý đến việc sắp đặt người này với người kia, đang khi đối với các đam mê bên trong con người chỉ cứu xét sự làm ra ngay thẳng riêng của mình ở trong chính mình. Bởi vì đức công bình có đối tượng là sắp đặt với kẻ khác, nó không bao gồm mọi chất thể của luân đức, nhưng chỉ bao gồm các hành động và các sự vật bên ngoài theo yếu tính của đối tượng, mà yếu tính này thì đặc biệt, nghĩa là trong tư cách nhờ chúng nó mà con người được đặt vào tương quan với người khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animae partes pertinet.

Reply to objection 1. It is true that justice belongs essentially to one part of the soul, where it resides as in its subject; and this is the will which moves by its command all the other parts of the soul; and accordingly justice belongs to all the parts of the soul, not directly but by a kind of diffusion.

Solutions 1. La justice appartient essentiellement à une puissance de l'âme, la volonté, qui meut par son commandement toutes les autres puissances. A cause de cela on peut dire que la justice s'étend à toutes, non de façon directe mais par une sorte de rejaillissement.

GIẢI ĐÁP 1. Đức công bình một cách chủ yếu thuộc về một năng lực của linh hồn, tức là ý chí; và ý chí này do việc ra lệnh của mình, động mọi năng lực khác. Do điều đó, người ta có thể nói rằng đức công bình mở rộng đến mọi nhân đức, không phải theo thể cách trực tiếp, nhưng bằng một cách dội lại.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis. Et hoc modo loquitur ibi Augustinus. Dicit enim quod prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; iustitia est, quae per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi, quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Reply to objection 2. As stated above (FS, Q[61], AA[3],4), the cardinal virtues may be taken in two ways: first as special virtues, each having a determinate matter; secondly, as certain general modes of virtue. In this latter sense Augustine speaks in the passage quoted: for he says that “prudence is knowledge of what we should seek and avoid, temperance is the curb on the lust for fleeting pleasures, fortitude is strength of mind in bearing with passing trials, justice is the love of God and our neighbor which pervades the other virtues, that is to say, is the common principle of the entire order between one man and another.”

2. Comme nous l'avons dit précédemment, il y a deux façons d'entendre les vertus cardinales: soit comme des vertus spéciales ayant des matières déterminées; soit comme des manières générales d'être vertueux. C'est dans ce dernier sens que l'entend ici S. Augustin. Il dit en effet que la prudence est « la connaissance des réalités désirables ou évitables »; la tempérance, « un refrènement de la cupidité à l'égard des délectations temporelles »; la force, « une fermeté d'âme en présence des choses pénibles d'ici-bas »; et la justice, « qui se diffuse dans les autres vertus, un amour de Dieu et du prochain » que l'on trouve à la racine de toutes nos relations avec autrui.

2. Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.61, a.3 và 4), có hai thể cách hiểu các bản đức: Hoặc trong tư cách chúng nó là các nhân đức đặc biệt có những chất thể nhất định hoặc trong tư cách chúng nó là những thể cách tổng quát để được nhân đức. Chính trong ý nghĩa sau đó mà thánh Augustinô hiểu ở đây. Quả thế, thánh nhân nói đức trí thuật là “sự hiểu biết các thực tại đáng ước muốn hoặc đáng tránh bỏ đi”; đức điều độ, “sự chế ngự tính ham muốn các sự vui thú thế gian”; đức sức mạnh, “là sự vững chắc của linh hồn đứng trước các sự vật khó khăn ở trần gian”; và đức công bình lan tràn trong các nhân đức khác, là tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại mà người ta gặp ở gốc rễ của mọi mối tương quan của chúng ta đối với người khác.

AD TERTIUM dicendum quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiae, sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia iustitiae sit generalis.

Reply to objection 3. A man's internal passions which are a part of moral matter, are not in themselves directed to another man, which belongs to the specific nature of justice; yet their effects, i.e. external actions, are capable of being directed to another man. Consequently it does not follow that the matter of justice is general.

3. Les passions intérieures, qui sont une partie de la matière morale, n'impliquent pas d'elles-mêmes une ordination à autrui, en quoi au contraire consiste la raison propre de justice; mais leurs effets, autrement dit les opérations extérieures, peuvent être rapportés à autrui. Il ne s'ensuit pas que la matière de la justice soit générale.

3. Các đam mê bên trong, là một phần của chất thể đạo đức không bao hàm tại sự sắp đặt với người khác; mà trái lại, yếu tính riêng của đức công bình cốt tại trong sự sắp đặt với người khác; song các hiệu quả của chúng nó, tức là các hành động bên ngoài, có thể quy về người khác. Không do đó mà chất thể của đức công bình là tổng quát.

ARTICULUS 9
Utrum iustitia sit circa passiones

ARTICLE 9 - Whether justice is about the passions ?

ARTICLE 9: La justice concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités ?

TIẾT 9
Đức công bình quan hệ với các đam mê, hoặc chỉ quan hệ với các hoạt động tính ?

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod iustitia sit circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Voluptas autem, idest delectatio, et tristitia sunt

Objections 1. It would seem that justice is about the passions. For the Philosopher says (Ethic. ii, 3) that “moral virtue is about pleasure and pain.” Now pleasure or delight, and pain are passions, as stated above

Objections 1. Il semble que la justice concerne les passions. Car le Philosophe nous dit que « les voluptés et les tristesses relèvent d'une vertu morale ». Or ce sont là des passions, nous l'avons vu; elles

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth 2,3) nói với chúng ta rằng: “Các sự vui thú, và các sự buồn rầu, lệ thuộc vào một luân đức”. Mà chính đó là các đam mê như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.23, a.4). Vậy chúng nó lệ thuộc

passiones quaedam; ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

PRAETEREA, per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatae, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniae proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

PRAETEREA, sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam et iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam manifeste sunt circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod est circa operationes.

RESPONDEO dicendum quod huius quaestionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem, ex ipso subiecto iustitiae, quod est voluntas cuius motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est; sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiae. Quia iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus*. Et hoc modo etiam pertinent ad iustitiam, quia non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, ut dicitur in I Ethic.

AD SECUNDUM dicendum quod operationes exteriores mediae sunt quodammodo inter res exteriores, quae sunt earum materia, et inter passiones interiores, quae sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno

[*FS, Q[23], A[4]; FS, Q[31], A[1]; FS, Q[35], A[1]] when we were treating of the passions. Therefore justice, being a moral virtue, is about the passions.

2. Further, justice is the means of rectifying a man's operations in relation to another man. Now such like operations cannot be rectified unless the passions be rectified, because it is owing to disorder of the passions that there is disorder in the aforesaid operations: thus sexual lust leads to adultery, and overmuch love of money leads to theft. Therefore justice must needs be about the passions.

3. Further, even as particular justice is towards another person so is legal justice. Now legal justice is about the passions, else it would not extend to all the virtues, some of which are evidently about the passions. Therefore justice is about the passions.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 1) that justice is about operations.

I answer that, The true answer to this question may be gathered from a twofold source. First from the subject of justice, i.e. from the will, whose movements or acts are not passions, as stated above (FS, Q[22], A[3]; FS, Q[59], A[4]), for it is only the sensitive appetite whose movements are called passions. Hence justice is not about the passions, as are temperance and fortitude, which are in the irascible and concupiscible parts. Secondly, on he part of the matter, because justice is about man's relations with another, and we are not directed immediately to another by the internal passions. Therefore justice is not about the passions.

Reply to objection 1. Not every moral virtue is about pleasure and pain as its proper matter, since fortitude is about fear and daring: but every moral virtue is directed to pleasure and pain, as to ends to be acquired, for, as the Philosopher says (Ethic. vii, 11), "pleasure and pain are the principal end in respect of which we say that this is an evil, and that a good": and in this way too they belong to justice, since "a man is not just unless he rejoice in just actions" (Ethic. i, 8).

Reply to objection 2. External operations are as it were between external things, which are their matter, and internal passions, which are their origin. Now it happens sometimes that there is a defect in one of these, without there being a defect in the other.

relèvent donc de la justice qui est une vertu morale.

2. Il appartient à la justice de rectifier les opérations qui ont trait au prochain; or cela est impossible sans une rectification préalable des passions, dont le désordre rejaillit sur les opérations en question; c'est ainsi que la convoitise charnelle conduit à l'adultère, et l'avarice au vol. La justice doit donc s'occuper des passions.

3. Comme la justice particulière, la justice légale concerne autrui. Or celle-ci doit s'étendre aux passions, sans quoi elle ne s'étendrait pas à toutes les vertus, dont quelques-unes ont manifestement les passions pour objet. Les passions relèvent donc de la justice.

En sens contraire, le Philosophe nous dit qu'elle a trait aux activités.

Réponse : La vérité sur cette question ressort de deux considérations. La première concerne le siège de la justice, c'est-à-dire la volonté dont les mouvements et les actes ne sont pas les passions, nous l'avons établi; car on ne donne le nom de passions qu'aux mouvements de l'appétit sensitif. Les passions ne regardent donc pas la justice mais la force et la tempérance, qui sont des vertus de l'irascible et du concupiscible. La seconde considération se tire de la matière même de la justice, à savoir les rapports avec autrui. En effet, les passions intérieures ne nous mettent pas d'elles-mêmes et immédiatement en relation avec le prochain. Elles ne relèvent donc pas de la justice.

Solutions 1. Toutes les vertus n'ont pas pour matière les plaisirs et les tristesses, car la force porte sur les craintes et les audaces. Mais toute vertu morale est en relation avec le plaisir et la tristesse comme avec des fins qui en sont la conséquence. En effet, remarque Aristote « la délectation et la tristesse sont la fin principale en vue de quoi nous qualifions toute chose de bonne ou de mauvaise ». Et cela aussi relève de la justice: car « il n'y a pas d'homme juste qui ne se réjouisse d'activités justes », dit Aristote.

2. Les activités extérieures tiennent pour ainsi dire le milieu entre les réalités extérieures, qui sont leur matière, et les passions intérieures qui sont leurs principes. Or il peut arriver qu'il y ait un défaut sur un point et non sur l'autre: par exemple si

vào đức công bình là một luân đức.

2. Việc làm ra ngay thẳng các hành động liên hệ với người đồng loại thuộc về đức công bình; mà điều đó không có thể được mà không có sự làm ra ngay thẳng trước các đam mê mà sự mất trật tự của chúng nó dội lại trên các hành động đang được để cập đến; chính như thế mà sự ham muốn xác thịt dẫn đến sự dâm dục, và tính hà tiện đưa đến trộm cắp. Vậy đức công bình phải chăm lo về các đam mê.

3. Như đức công bình đặc thù, đức công bình pháp định liên hệ với kẻ khác. Mà đức công bình pháp định phải mở rộng đến các đam mê: nếu cách khác, nó hẳn không mở rộng đến mọi nhân đức, mà một số nhân đức một cách rõ ràng có đối tượng là các đam mê. Vậy các đam mê lệ thuộc vào đức công bình.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,1) nói với chúng ta rằng đức công bình liên hệ với các hoạt động tính.

TRẢ LỜI : Chân lý về vấn đề này lệ thuộc vào hai sự cứu xét. Sự cứu xét thứ nhất liên hệ với chủ thể của đức công bình, nghĩa là ý chí mà các hành động và các sự chuyển động của nó không phải là các đam mê như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.22, a.3); vì người ta chỉ gán tên đam mê cho các sự chuyển động của giáo dục. Vậy các đam mê không liên hệ với đức công bình, nhưng chỉ liên hệ với đức sức mạnh và đức tiết độ, là những nhân đức của nộ dục và tham dục. Sự cứu xét thứ hai phát xuất ngay từ chất thể của đức công bình, nghĩa là từ các quan hệ với người khác. Quả thế, các đam mê bên trong tự chúng nó không đặt chúng ta trực tiếp quan hệ với người đồng loại. Vậy chúng nó không lệ thuộc vào đức công bình.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi nhân đức không đều có chất thể là các sự vui thú và các sự buồn rầu, bởi vì đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi và các sự táo bạo. Còn mọi luân đức quan hệ với sự vui thú và sự buồn rầu như là với các mục đích, và các mục đích này là những hậu quả của chúng. Quả thế, theo sự nhận xét của Triết gia (Eth 7,11): "Sự vui thú và sự buồn rầu là mục đích chính do đó mà chúng ta gán cho mọi sự vật là sự vật tốt hoặc xấu". Và điều đó cũng lệ thuộc vào đức công bình: bởi vì "không có người công chính nào mà không vui thú với những hoạt động tính công bình", như Triết gia minh chứng (Eth 1,6).

2. Các hoạt động tính bên ngoài xem ra chiếm lấy điểm trung dung giữa các thực tại bên ngoài là chất thể của chúng nó, và các đam mê bên trong là các nguyên lý của chúng nó. Mà có thể xảy ra là có sự khuyết điểm ở điểm này mà không ở điểm kia: thí dụ, nếu người nào chiếm lấy của cải

eorum sine hoc quod sit defectus in alio, sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iustitiam, sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quae sunt circa passiones. Unde surreptionem alienae rei iustitia impedit inquantum est contra aequalitatem in exterioribus constituendam, liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiae quam aliarum virtutum moralium.

AD TERTIUM dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae. Quamvis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti*, ut dicitur in V Ethic.

ARTICULUS 10
Utrum medium iustitiae sit medium rei

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod medium iustitiae non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II Ethic. definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*. Ergo et in iustitia est medium rationis, et non rei.

PRAETEREA, in his quae simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II Ethic. Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V Ethic. Ergo in iustitia non est medium rei.

Thus a man may steal another's property, not through the desire to have the thing, but through the will to hurt the man; or vice versa, a man may covet another's property without wishing to steal it. Accordingly the directing of operations in so far as they tend towards external things, belongs to justice, but in so far as they arise from the passions, it belongs to the other moral virtues which are about the passions. Hence justice hinders theft of another's property, in so far as stealing is contrary to the, equality that should be maintained in external things, while liberality hinders it as resulting from an immoderate desire for wealth. Since, however, external operations take their species, not from the internal passions but from external things as being their objects, it follows that, external operations are essentially the matter of justice rather than of the other moral virtues.

Reply to objection 3. The common good is the end of each individual member of a community, just as the good of the whole is the end of each part. On the other hand the good of one individual is not the end of another individual: wherefore legal justice which is directed to the common good, is more capable of extending to the internal passions whereby man is disposed in some way or other in himself, than particular justice which is directed to the good of another individual: although legal justice extends chiefly to other virtues in the point of their external operations, in so far, to wit, as "the law commands us to perform the actions of a courageous person . . . the actions of a temperate person . . . and the actions of a gentle person" (Ethic. v, 5).

ARTICLE 10 - Whether the mean of justice is the real mean ?

Objections 1. It would seem that the mean of justice is not the real mean. For the generic nature remains entire in each species. Now moral virtue is defined (Ethic. ii, 6) to be "an elective habit which observes the mean fixed, in our regard, by reason." Therefore justice observes the rational and not the real mean.

2. Further, in things that are good simply, there is neither excess nor defect, and consequently neither is there a mean; as is clearly the case with the virtues, according to Ethic. ii, 6. Now justice is about things that are good simply, as stated in Ethic. v. Therefore justice does not

quelqu'un s'empare du bien d'autrui non par désir cupide de posséder, mais par volonté de nuire; ou inversement, s'il convoite le bien d'autrui, mais sans vouloir le prendre. Aussi est-ce à la justice de rectifier les activités sous le rapport où elles aboutissent aux choses extérieures; mais en tant qu'elles dérivent des passions, leur rectification relève des vertus morales qui ont les passions pour objet. De là vient que la justice empêche la soustraction du bien d'autrui pour autant qu'elle s'oppose à l'égalité à établir dans les choses extérieures; et la libéralité, en tant que cette soustraction procède d'un amour immodéré des richesses. Toutefois, parce que les activités extérieures ne tirent pas leur espèce des passions intérieures, mais plutôt des réalités extérieures, il s'ensuit, à proprement parler, que les réalités extérieures sont la matière de la justice plus que des autres vertus morales.

3. Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant en communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Or le bien d'une personne en particulier n'est pas la fin d'une autre. C'est pourquoi la justice légale qui a le bien commun pour objet peut s'étendre davantage aux passions intérieures, par quoi l'homme est plus ou moins déterminé en lui-même, plus que ne fait la justice particulière qui est ordonnée au bien d'une autre personne en particulier. Ce qui n'empêche pas la justice légale de s'étendre à titre de principe aux autres vertus considérées dans leurs activités extérieures, c'est-à-dire en tant que « la loi ordonne d'accomplir les oeuvres qui conviennent à l'homme fort, tempérant et doux », dit Aristote.

ARTICLE 10
Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif ?

Objections 1. Il semble que non. Une raison générique doit se retrouver dans toutes les espèces. Or la vertu morale se définit: « Un habitus de choix qui consiste dans un milieu que la raison détermine par rapport à nous. » Le milieu visé par la justice est donc un milieu rationnel, et non objectif.

2.Quand il s'agit de choses bonnes purement et simplement, il n'y a pas lieu de parler de trop ou de trop peu, ni par conséquent de « milieu », comme c'est le cas pour les vertus selon Aristote. Or la justice concerne des « choses purement et simplement bonnes », d'après Aristote. Donc le juste

người khác không phải vì ước muốn tham lam chiếm hữu, nhưng do ý muốn làm thiệt hại; hoặc ngược lại, nếu họ ham muốn của cải kẻ khác, nhưng không muốn chiếm lấy; như vậy, việc làm ra ngay thẳng các hoạt động tính trong tương quan mà chúng nó đạt tới các sự vật bên ngoài thì thuộc về đức công bình; còn trong tư cách chúng nó phát xuất từ các đam mê, sự làm ra ngay thẳng chúng nó lệ thuộc vào các luân đức có đối tượng là các đam mê. Do đó mà đức công bình ngăn cản việc chiếm lấy của cải của người khác theo mức độ nó đối lập với sự bằng nhau cần được thiết lập trong các sự vật bên ngoài; và nó đối lập với đức rộng rãi hay hào phóng ngăn cản sự chiếm lấy của cải người khác trong tư cách sự chiếm lấy này phát xuất bởi tình yêu thái quá về sự giàu có của cải. Tuy nhiên, bởi vì các hoạt động tính bên ngoài không rút lấy các loại của mình từ các đam mê bên trong, nhưng đúng hơn là từ các thực tại bên ngoài, do đó mà các thực tại bên ngoài là chất thể của đức công bình hơn là chất thể của các luân đức khác.

3. Sự tốt chung là mục đích của mỗi người trong các người sống trong cộng đoàn, như sự tốt của toàn thể là mục đích của mỗi phần trong các phần. Mà sự tốt của một người trong đặc thù không phải là mục đích của người khác. Do đó, đức công bình pháp định có đối tượng là sự tốt chung mở rộng nhiều đến các đam mê bên trong mà do đó con người hơn kém được quyết định tại sự, hơn là đức công bình đặc thù được sắp đặt đến sự tốt của một người khác trong đặc thù. Điều đó không ngăn cản việc đức công bình pháp định mở rộng trong tư cách là nguyên lý đến các nhân đức khác được cứu xét trong các hoạt động tính bên ngoài của chúng nó, nghĩa là trong tư cách luật ra lệnh hoàn thành các công việc thích hợp với con người mạnh mẽ điều độ và hiền lành như Triết gia minh chứng (Eth 5,1).

TIẾT 10
Điểm trung dung của đức công bình là đặc tính đối tượng ?

VẤN NẠN 1. Yếu tính giống thuộc phải được gặp lại trong mọi loại. Mà luân đức được định nghĩa (Eth 2,6): "Một tập quán do sự lựa chọn cốt tại điểm trung dung mà trí năng quyết định đối với chúng ta." Điểm trung dung được đức công bình nhắm là điểm trung dung của trí năng, chứ không phải của đối tượng.

2. Khi đề cập đến các sự vật tốt cách thuần túy và đơn giản, không có lý do nói đến cái quá nhiều và cái quá ít; và do đó cũng không nói đến điểm trung dung, như đó là trường hợp cho các nhân đức theo chủ trương của Triết gia (Eth 2,6). Mà đức công bình liên hệ với các sự vật tốt cách thuần túy và đơn giản, theo sự minh

PRAETEREA, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas, quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II Ethic. Sed hoc etiam observatur in iustitia, non enim eadem poena punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., assignat medium iustitiae secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X Metaphys. Unde iustitia habet medium rei.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonae. Et sic in his quae sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines,

observe the real mean.

3. Further, the reason why the other virtues are said to observe the rational and not the real mean, is because in their case the mean varies according to different persons, since what is too much for one is too little for another (Ethic. ii, 6). Now this is also the case in justice: for one who strikes a prince does not receive the same punishment as one who strikes a private individual. Therefore justice also observes, not the real, but the rational mean.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 6; v, 4) that the mean of justice is to be taken according to "arithmetical" proportion, so that it is the real mean.

I answer that, As stated above (A[9]; FS, Q[59], A[4]), the other moral virtues are chiefly concerned with the passions, the regulation of which is gauged entirely by a comparison with the very man who is the subject of those passions, in so far as his anger and desire are vested with their various due circumstances. Hence the mean in such like virtues is measured not by the proportion of one thing to another, but merely by comparison with the virtuous man himself, so that with them the mean is only that which is fixed by reason in our regard. On the other hand, the matter of justice is external operation, in so far as an operation or the thing used in that operation is duly proportionate to another person, wherefore the mean of justice consists in a certain proportion of equality between the external thing and the external person. Now equality is the real mean between greater and less, as stated in Metaph. x [*Didot ed., ix, 5; Cf. Ethic. v, 4]: wherefore justice observes the real mean.

Reply to objection 1. This real mean is also the rational mean, wherefore justice satisfies the conditions of a moral virtue.

Reply to objection 2. We may speak of a thing being good simply in two ways. First a thing may be good in every way: thus the virtues are good; and there is neither mean nor extremes in things that are good simply in this sense. Secondly a thing is said to be good simply through being good absolutely i.e. in its nature, although it may become evil through being abused. Such are riches and honors; and in the like it is possible to find excess, deficiency and mean, as regards men who can use them well or ill: and it is in this sense that

milieu de la justice n'a pas de caractère objectif.

3. Dans les autres vertus, le juste milieu est appelé rationnel et non objectif, parce qu'il se diversifie relativement à diverses personnes: ce qui est beaucoup pour l'un, est peu pour un autre. Or cela s'observe aussi en justice: on ne punit pas de la même peine celui qui frappe le prince, et celui qui frappe une personne privée. Le juste milieu de la justice n'a donc pas de caractère objectif, mais un caractère rationnel.

En sens contraire, d'après le Philosophe le juste milieu de la justice se détermine selon une proportionnalité arithmétique, ce qui en fait un « milieu » objectif.

Réponse : Nous avons dit précédemment que les autres vertus morales ont trait principalement aux passions, dont la rectification ne se prend que par rapport à l'homme lui-même, sujet des passions, de façon qu'il s'irrite ou convoite comme il le doit selon les diverses circonstances. C'est pourquoi le juste milieu propre à ces vertus ne s'apprécie pas d'après la proportion d'une chose à une autre, mais seulement par rapport au sujet vertueux lui-même. C'est pourquoi, chez elles, le juste milieu est fixé par la raison et relatif à nous. Au contraire, la matière de la justice est une activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité qu'elle emploie, implique une juste proportion avec autrui. C'est donc dans l'égalité de proportion de cette réalité extérieure avec autrui que consistera le juste milieu de la justice. Or l'égalité tient réellement le milieu entre le plus et le moins. Le juste milieu de la justice a donc un caractère objectif.

Solutions 1. Cette réalité du juste milieu de la justice ne l'empêche pas d'être en même temps rationnel. C'est pourquoi on retrouve dans la justice la raison de vertu morale.

2. Le bien pur et simple s'entend de deux manières. D'abord en ce sens qu'il est bon de toutes manières; c'est ainsi que les vertus sont bonnes. Dans ce sens-là il n'y a ni milieu ni extrêmes. Mais dans un autre sens, on dit d'une chose qu'elle est bonne purement et simplement lorsqu'elle l'est absolument, c'est-à-dire selon sa nature, bien que par suite d'abus elle puisse devenir mauvaise; c'est évident pour les richesses et les honneurs. Dans ce cas, il y a place pour des excès, des déficiences et un juste milieu, à cause des hommes qui peuvent en faire un

chứng của Triết gia (Eth 5,1). Vậy điểm trung dung của đức công bình không có đặc tính đối tượng.

3. Trong các nhân đức khác, điểm trung dung được gọi là thuộc về trí năng chứ không thuộc về đối tượng, bởi vì nó khác biệt tương đối với những người khác nhau: điều nhiều đối với người này, ít đối với người kia. Và điều đó được nhận xét như vậy trong đức công bình: người ta không phạt bằng cũng một hình phạt kẻ đánh nhà vua và kẻ đánh một tư nhân. Vậy điểm trung dung của đức công bình không có đặc tính đối tượng, nhưng có đặc tính trí năng.

TRÁI LẠI, Theo Triết gia (Eth 5,4), điểm trung dung của đức công bình được quyết định theo tính tỷ lệ của toán học, điều đó làm cho điểm trung dung trở nên đặc tính đối tượng.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.4), các luân đức khác một cách chủ yếu liên hệ với các đam mê mà sự làm ra ngay thẳng chỉ xuất hiện do tương quan với chính con người là chủ thể của các đam mê, theo một thể cách đến nỗi họ nổi giận hoặc ham muốn như họ phải làm điều đó theo những hoàn cảnh khác nhau. Do đó, điểm trung dung riêng cho nhân đức này không được đánh giá theo tỷ lệ của sự vật này với sự vật khác, nhưng chỉ theo tương quan với chủ thể nhân đức. Do đó ở nơi chúng nó, điểm trung dung được quyết định bởi trí năng và tương quan với chúng ta. Trái lại, chất thể của đức công bình là hoạt động tính bên ngoài, và hoạt động tính này do chính mình hoặc do thực tại mà nó sử dụng, bao hàm một sự cân xứng công bình với người khác. Vậy chính trong sự bằng nhau theo sự cân xứng của thực tại bên ngoài này với kẻ khác mà điểm trung dung của đức công bình thể hiện. Mà sự bằng nhau một cách thực sự nắm lấy điểm trung dung ở giữa cái nhiều nhất và cái ít nhất. Vậy điểm trung dung của đức công bình là đặc tính đối tượng.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thực tại này của điểm trung dung trong đức công bình không ngăn trở việc nó đồng thời là điểm trung dung trí năng. Do đó, người ta gặp lại trong đức công bình yếu tính của luân đức.

2. Sự tốt thuần túy và đơn giản mở rộng theo hai thể cách. Trước tiên, theo ý nghĩa là nó tốt trong mọi thể cách; chính như vậy mà các nhân đức tốt. Theo ý nghĩa đó, không có điểm trung dung cũng không có các điểm cực đoan; còn theo nghĩa khác, người ta nói về một sự vật rằng nó tốt cách thuần túy và đơn giản khi nó tốt cách tuyệt đối, nghĩa là tùy theo bản tính của nó, mặc dầu do sự lạm dụng nó có thể trở nên xấu; điều đó rõ ràng đối với sự giàu có và các sự vinh dự. Trong trường hợp này, có nơi chỗ cho những sự thái quá, cho các sự thiếu hụt và cho điểm trung dung, vì người ta có thể sử dụng

qui possunt eis uti vel bene vel male. Ei sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

AD TERTIUM dicendum quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adaequare utramque iniuriam per vindictam. Quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS 11
Utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiae non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, XIV de Trin., attribuit iustitiae subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra. Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

PRAETEREA, Tullius, in I de Offic., dicit quod beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellari licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiae actus non est reddere unicuique quod suum est.

PRAETEREA, ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiae quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et

justice is about things that are good simply.

Reply to objection 3. The injury inflicted bears a different proportion to a prince from that which it bears to a private person: wherefore each injury requires to be equalized by vengeance in a different way: and this implies a real and not merely a rational diversity.

ARTICLE 11
Whether the act of justice is to render to each one his own ?

Objections 1. It would seem that the act of justice is not to render to each one his own. For Augustine (De Trin. xiv, 9) ascribes to justice the act of succoring the needy. Now in succoring the needy we give them what is not theirs but ours. Therefore the act of justice does not consist in rendering to each one his own.

2. Further, Tully says (De Offic. i, 7) that "beneficence which we may call kindness or liberality, belongs to justice." Now it pertains to liberality to give to another of one's own, not of what is his. Therefore the act of justice does not consist in rendering to each one his own.

3. Further, it belongs to justice not only to distribute things duly, but also to repress injurious actions, such as murder, adultery and so forth. But the rendering to each one of what is his seems to belong solely to the distribution of things. Therefore the act of justice is not sufficiently described by saying that it consists in rendering to each one his own.

On the contrary, Ambrose says (De Offic. i, 24): "It is justice that renders to each one what is his, and claims not another's property; it disregards its own profit in order to preserve the common equity."

I answer that, As stated above (AA[8],10), the matter of justice is an external operation in so far as either it or the thing we use by it is made proportionate to some other person to whom we are related by justice. Now each man's own is that which is due to him according to equality of proportion. Therefore the proper act of justice is nothing else than to render to each one his own.

Reply to objection 1. Since justice is a cardinal virtue, other secondary virtues, such as mercy, liberality and the like are connected with it, as we shall state further on (Q[80], A[1]). Wherefore to succor the needy, which belongs to mercy or pity, and to be liberally beneficent,

bon ou un mauvais usage. C'est précisément le cas de la justice, qui concerne ces réalités absolument bonnes en elles-mêmes.

3. Entre la violence faite au prince, ou faite à une personne privée, la proportion est différente. C'est pourquoi l'égalité à rétablir par le châtiment n'est pas la même dans les deux cas. Il s'agit donc bien là d'une différence réelle, et non seulement rationnelle.

ARTICLE 11
L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Augustin attribue à la justice de « secourir les malheureux ». Mais alors nous leur donnons ce qui est à nous et non ce qui est à eux. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun son dû.

2. Cicéron déclare que « la bienfaisance, qu'on peut appeler libéralité ou bénignité », appartient à la justice. Mais la libéralité consiste aussi à donner de son propre bien à quelqu'un, et non de ce qui lui appartient. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun son dû.

3. Il appartient à la justice non seulement de distribuer les ressources dans la mesure requise, mais encore de réprimer les actions injustes, comme les homicides, les adultères, etc. Mais rendre à chacun son dû ne concerne que la dispensation des ressources. Donc on ne signale pas suffisamment l'acte de la justice en disant qu'il consiste à rendre à chacun son dû.

En sens contraire, pour S. Ambroise, « la justice est la vertu qui rend à chacun son dû, ne réclame pas le bien d'autrui, et néglige son propre intérêt pour sauvegarder l'équité commune ».

Réponse : Nous venons de voire que la matière de la justice est l'activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité dont elle fait usage, se trouve proportionnée à la personne avec qui la justice nous met en relation. Or on dit qu'une chose appartient en propre à une personne donnée, lorsqu'elle lui est due selon une égalité de proportion. C'est pourquoi l'acte propre de la justice consiste bien à rendre à chacun son dû.

Solutions 1. Certaines vertus secondaires, telles que la miséricorde, la libéralité, etc., se sont ajoutées à la justice, du fait que celle-ci est une vertu cardinale, comme on le montrera plus loin. C'est en ce sens que le secours aux malheureux qui relève de la

chính nó hoặc một cách tốt, hoặc một cách xấu. Đó đích xác là trường hợp của đức công bình liên hệ với các thực tại tốt tại sự cách tuyệt đối.

3. Giữa sự hành hung đối với nhà vua, hoặc đối với một tư nhân có tỷ lệ khác biệt. Do đó, sự bằng nhau cần được thiết lập lại do hình phạt không phải cũng là một trong hai trường hợp. Vậy đó là sự phân biệt thực tại, chứ không phải chỉ là sự phân biệt lý trí.

TIẾT 11
Hành động của đức công bình cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ họ ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (De Trin. 14,9) "chỉ về cho đức công bình việc trợ giúp các người khốn khổ". Mà trong trường hợp này, chúng ta cho họ điều thuộc về của chúng ta, chứ không thuộc về họ. Vậy hành động của đức công bình không cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

2. Cicéron (De Off. 1,17) tuyên bố rằng lòng từ thiện mà người ta gọi là sự rộng rãi hay từ tâm, thuộc về đức công bình. Mà sự rộng rãi cũng cốt tại cho người nào của cải riêng của mình, chứ không phải cốt tại cho điều thuộc về họ. Vậy hành động của đức công bình không cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

3. Không những việc phân phát của cải theo mức độ phải có thuộc về đức công bình, mà còn chế ngự các hành động bất công như sự sát nhân, sự ngoại tình, v.v... song trả lại cho mỗi người điều mắc nợ họ chỉ liên hệ sự phân phát các của cải. Vậy người ta đánh dấu không đầy đủ hành động của đức công bình bằng cách nói nó cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

TRÁI LẠI, Với thánh Ambrôxiô (De Off. 1,24), "đức công bình là nhân đức trả lại cho mỗi người điều mắc nợ họ, không đòi của cải của người khác, và không kể lợi ích riêng của mình để đảm bảo sự công bình chung".

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới trông thấy (a.8 và 10), chất thể của đức công bình là hoạt động tính bên ngoài, và hoạt động tính này hoặc do chính mình hoặc do sự thực tại mà nó sử dụng, cân xứng với con người được đức công bình đặt trong tương quan với chúng ta. Mà người ta nói một sự vật thuộc về riêng của một người nhất định, khi nó là của người đó theo sự bằng nhau trong tỷ lệ. Do đó, hành động riêng của đức công bình cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

GIẢI ĐÁP 1. Một số nhân đức phụ thuộc như lòng thương xót, đức hào phóng, v.v... được thêm vào cho đức công bình, bởi vì nhân đức này là một bản đức, như người ta sẽ minh chứng điều đó ở sau (Q.80). Chính theo ý nghĩa này mà sự giúp đỡ những kẻ khốn khổ lệ thuộc vào lòng

liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quandam reductionem attribuitur iustitiae, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., omne superfluum in his quae ad iustitiam pertinent lucrum, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie haec nomina dicuntur; et exinde derivantur haec nomina ad omnia circa quae potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULUS 12
Utrum iustitia praeemineat inter omnes virtutes morales

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non praeemineat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

PRAETEREA, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et iustitiae et omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

PRAETEREA, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, idest circa pericula mortis, ut dicitur in III Ethic. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur*.

RESPONDEO dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc philosophus, in V Ethic., dicit quod *praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis*. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus which pertains to liberality, are by a kind of reduction ascribed to justice as to their principal virtue.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

Reply to objection 3. As the Philosopher states (Ethic. v, 4), in matters of justice, the name of "profit" is extended to whatever is excessive, and whatever is deficient is called "loss." The reason for this is that justice is first of all and more commonly exercised in voluntary interchanges of things, such as buying and selling, wherein those expressions are properly employed; and yet they are transferred to all other matters of justice. The same applies to the rendering to each one of what is his own.

ARTICLE 12
Whether justice stands foremost among all moral virtues ?

Objections 1. It would seem that justice does not stand foremost among all the moral virtues. Because it belongs to justice to render to each one what is his, whereas it belongs to liberality to give of one's own, and this is more virtuous. Therefore liberality is a greater virtue than justice.

2. Further, nothing is adorned by a less excellent thing than itself. Now magnanimity is the ornament both of justice and of all the virtues, according to Ethic. iv, 3. Therefore magnanimity is more excellent than justice.

3. Further, virtue is about that which is "difficult" and "good," as stated in Ethic. ii, 3. But fortitude is about more difficult things than justice is, since it is about dangers of death, according to Ethic. iii, 6. Therefore fortitude is more excellent than justice.

On the contrary, Tully says (De Offic. i, 7): "Justice is the most resplendent of the virtues, and gives its name to a good man."

I answer that, If we speak of legal justice, it is evident that it stands foremost among all the moral virtues, for as much as the common good transcends the individual good of one person. In this sense the Philosopher declares (Ethic. v, 1) that "the most excellent of the virtues would seem to be justice, and more glorious than either the evening or the morning star." But, even if we speak of particular justice, it excels the other moral virtues for two reasons. The first reason may be taken from the subject, because justice is in the more excellent part of the soul, viz. the rational appetite or will, whereas the other moral virtues are in the sensitive appetite, whereunto miséricorde ou de la piété, ou la largesse dans les bienfaits, qui relève de la libéralité, sont ramenés à la justice comme à la vertu principale.

2. Et par là se trouve résolue la deuxième objection.

3. Selon Aristote, on donne le nom de gain, par extension, à tout ce qui dépasse les exigences de la justice, comme on donne celui de dommage à ce qui leur est inférieur. Et c'est pourquoi, du fait que la justice s'est d'abord exercée et s'exerce encore le plus souvent dans les échanges volontaires de biens, tels que les achats et les ventes, où ces mots sont employés dans leur sens propre, ou en a étendu l'appellation à tout ce qui, de près ou de loin, peut être l'objet de la justice. Il en est de même pour l'expression - « rendre à chacun ce qui lui est dû ».

ARTICLE 12
La justice est-elle la plus grande des vertus morales ?

Objections 1. Il ne semble pas; car il est plus vertueux de donner à quelqu'un, par libéralité, de son propre bien que de lui rendre en justice ce qui lui est dû. La libéralité est donc une vertu supérieure à la justice.

2. On ne confère un ornement qu'en donnant un objet plus digne. Or, d'après Aristote « la magnanimité est l'ornement de la justice et de toutes les vertus ». Elle est donc plus noble que la justice.

3. « La vertu concerne ce qui est difficile et bon », dit Aristote. Mais, selon lui la force concerne des actions plus difficiles: les périls de mort. Donc la force est plus noble que la justice.

En sens contraire, Cicéron affirme: « C'est dans la justice que la vertu brille de son plus vif éclat; car c'est à cause d'elle que les hommes sont appelés bons. »

Réponse : Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle dépasse en valeur toutes les vertus morales, du fait que le bien commun l'emporte sur le bien particulier d'un individu. C'est en ce sens qu'Aristote nous dit que « la plus éclatante des vertus paraît être la justice, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne sont aussi admirables ». Mais, si nous parlons de la justice particulière, elle dépasse en excellence les autres vertus morales pour deux raisons. La première, prise du côté du sujet, est que la justice a son siège dans la partie la plus noble de l'âme, c'est-à-dire l'appétit rationnel ou la volonté, alors que les autres vertus morales ont pour siège l'appétit thương xót hay lòng đạo đức, hay sự ban phát rộng rãi đối với các ơn lành, sự ban phát rộng rãi thuộc về đức hào phóng, quy về đức công bình là nhân đức chính.

2. Do điều nói ở trên, vấn nạn 2 được giải quyết xong.

3. Theo Triết gia (Eth 5,4), người ta một cách mở rộng gán cái tên lời lãi cho tất cả cái gì vượt qua những sự đòi hỏi của đức công bình, như tất cả cái gì kém hơn được gọi là sự thiệt hại. Và do đó, bởi vì đức công bình trước hết đã được thực hiện và còn thực hiện rất thường trong các sự trao đổi do ý chí về các của cải, như các sự mua và các sự bán mà các từ ngữ này được sử dụng theo nghĩa đen của chúng nó; và do đó phát xuất các tên này đối với mọi sự vật mà đức công bình có thể mở rộng đến. Cũng có như vậy đối với cách nói trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ.

TIẾT 12
Đức công bình là luân đức lớn nhất trong các luân đức ?

VẤN NẠN 1. Việc do sự hào phóng cho người nào về của cải riêng của mình thì nhân đức hơn là trả lại cho họ điều mắc nợ của họ. Vậy đức hào phóng là nhân đức lớn hơn đức công bình.

2. Người ta chỉ ban cho kẻ khác một vinh dự bằng cách cho vật xứng đáng hơn. Mà, theo Triết gia (Eth 4,3), đức đại độ là sự vinh dự cho đức công bình và mọi nhân đức. Vậy đức độ lượng cao thượng hơn đức công bình.

3. Nhân đức liên hệ với cái gì khó khăn và tốt như Triết gia chủ trương (Eth 2,3). Mà, theo Triết gia (Eth 3,6), đức sức mạnh liên hệ với các hành động khó khăn hơn: các sự nguy hiểm chết chóc. Vậy đức sức mạnh cao thượng hơn đức công bình.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,7) khẳng định: "Chính ở trong đức công bình mà nhân đức sáng chói cách sặc sỡ huy hoàng nhất; bởi vì chính vì nó mà nhân loại được gọi là tốt lành".

TRẢ LỜI: Nếu chúng ta đề cập đến đức công bình pháp định, rõ ràng nó vượt qua mọi luân đức về phương diện giá trị, bởi vì sự tốt chung hơn sự tốt đặc thù của cá nhân. Chính theo ý nghĩa này mà Triết gia (Eth 5,1) đã nói với chúng ta rằng nhân đức xán lạn nhất trong các nhân đức xem ra là đức công bình, và sao hôm cũng như sao mai không đáng được ca ngợi như vậy". Còn nếu chúng ta đề cập đến đức công bình đặc thù, nó về phương diện hoàn hảo vượt qua các luân đức khác vì hai lý do. Lý do thứ nhất phát xuất ở phía chủ thể, là đức công bình có chủ thể là phần cao thượng nhất của linh hồn, tức là thị dục có trí năng hay ý chí, đang khi các luân đức khác có chủ thể là giáo dục và có chất thể là các đam mê quy

moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace*.

appertain the passions which are the matter of the other moral virtues. The second reason is taken from the object, because the other virtues are commendable in respect of the sole good of the virtuous person himself, whereas justice is praiseworthy in respect of the virtuous person being well disposed towards another, so that justice is somewhat the good of another person, as stated in Ethic. v, 1. Hence the Philosopher says (Rhet. i, 9): "The greatest virtues must needs be those which are most profitable to other persons, because virtue is a faculty of doing good to others. For this reason the greatest honors are accorded the brave and the just, since bravery is useful to others in warfare, and justice is useful to others both in warfare and in time of peace."

sensible et pour matière les passions qui s'y rapportent, lesquelles sont la matière des autres vertus morales. La seconde raison se prend du côté du sujet. Car les vertus morales autres que la justice sont louées seulement à cause du bien qu'elles réalisent dans l'homme vertueux, tandis que la justice est louée en outre pour le bien que l'homme vertueux réalise dans ses rapports avec autrui, de telle sorte qu'elle est d'une certaine manière le bien d'autrui, dit Aristote. C'est pourquoi il remarque' que « les plus grandes vertus sont nécessairement les plus honorables pour autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore davantage les forts et les justes, la force étant utile aux autres dans la guerre, et la justice dans la guerre et dans la paix ».

về giáo dục, và các đam mê là chất thể của các luân đức khác. Lý do thứ hai phát xuất ở phía đối tượng. Bởi vì các luân đức khác với đức công bình chỉ được ca ngợi vì sự tốt chúng nó thực hiện ở nơi người nhân đức, đang khi đức công bình được ca ngợi hơn nữa vì sự tốt người nhân đức thực hiện trong các mối tương quan của mình với người khác, đến nỗi nó theo một thể cách nào đó là sự tốt của người khác như Triết gia minh chứng (Eth. 5,1). Do đó, Triết gia nhận xét các nhân đức lớn nhất thì một cách tất yếu đáng tôn trọng nhất đối với người khác, bởi vì nhân đức là năng lực từ thiện. Do đó, người ta tôn kính nhiều hơn các kẻ hùng dũng và những kẻ công bình, vì sức mạnh hữu ích cho kẻ khác trong chiến tranh, và đức công bình hữu ích cho kẻ khác trong chiến tranh và trong hòa bình".

AD PRIMUM ergo dicendum quod liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit inquantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune. Et praeterea iustitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quae de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est.

Reply to objection 1. Although the liberal man gives of his own, yet he does so in so far as he takes into consideration the good of his own virtue, while the just man gives to another what is his, through consideration of the common good. Moreover justice is observed towards all, whereas liberality cannot extend to all. Again liberality which gives of a man's own is based on justice, whereby one renders to each man what is his.

Solutions 1. La libéralité, tout en donnant du sien, ne le fait qu'en considérant le bien de sa vertu propre; la justice au contraire donne aux autres ce qui leur est dû en considération du bien commun. En outre, la justice concerne tous les hommes, alors que la libéralité ne peut s'étendre à tous. Enfin la libéralité, qui donne du sien, a son fondement dans la justice qui garantit à chacun son dû.

GIẢI ĐÁP 1. Đức hào phóng, khi cho của mình, chỉ làm điều đó bằng cách xem xét sự tốt trong nhân đức riêng của mình; đức công bình trái lại, cho kẻ khác điều mắc nợ của họ bằng cách xem xét sự tốt chung. Hơn nữa, đức công bình liên hệ với mọi người, đang khi đức hào phóng không thể mở rộng đến mọi người. Sau hết, đức hào phóng cho cái của mình, có nền tảng của mình, trong đức công bình đảm bảo cho mọi người điều mắc nợ của họ.

AD SECUNDUM dicendum quod magnanimitas, inquantum supervenit iustitiae, auget eius bonitatem. Quae tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

Reply to objection 2. When magnanimity is added to justice it increases the latter's goodness; and yet without justice it would not even be a virtue.

2. La magnanimité, quand elle s'ajoute à la justice, accroît sa bonté. Mais sans la justice, elle n'aurait pas raison de vertu.

2. Đức độ lượng khi nó thêm vào cho đức công bình, gia tăng thiện tính của mình. Song không có đức công bình, nó hẳn không có yếu tính của nhân đức.

AD TERTIUM dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

Reply to objection 3. Although fortitude is about the most difficult things, it is not about the best, for it is only useful in warfare, whereas justice is useful both in war and in peace, as stated above.

3. La force, si elle vise au plus difficile, ne vise pas au meilleur, car elle n'est utile que dans la guerre; tandis que la justice est utile dans la guerre et dans la paix, on vient de le dire.

3. Đức sức mạnh, nếu nó nhắm cái khó khăn nhất, không nhắm cái tốt nhất, vì nó chỉ hữu ích trong chiến tranh; đang khi đức công bình hữu ích trong thời chiến cũng như thời bình như người ta mới nói.

QUAESTIO 59

DE INIUSTITIA

OF INJUSTICE

L'INJUSTICE

SỰ BẤT CÔNG

Deinde considerandum est de iniustitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium. Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens. Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

We must now consider injustice, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether injustice is a special vice? (2) Whether it is proper to the unjust man to do unjust deeds? (3) Whether one can suffer injustice willingly? (4) Whether injustice is a mortal sin according to its genus?

1. L'injustice est-elle un vice spécial? - **2.** Agir injustement est-il propre à l'homme injuste?- 3. Peut-on subir une injustice volontairement? - 4. L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel?

1. Sự bất công là tật xấu đặc biệt? **2.** Phải chăng hành động bất công là điều riêng của người bất công? 3. Người ta có thể chịu sự bất công cách do ý chí không? 4. Sự bất công theo giống của mình là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum iniustitia sit vitium speciale

ARTICLE 1
Whether injustice is a special virtue ?

ARTICLE 1
L'injustice est-elle un vice spécial ?

TIẾT 1
Sự bất công là tật xấu đặc biệt ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I Ioan. III, *omne peccatum est iniquitas.* Sed

Objections 1. It would seem that injustice is not a special vice. For it is written (1 Jn. 3:4): "All sin is iniquity [*Vulg.: 'Whosoever committeth sin,

Objections 1. « Tout péché est une iniquité » (1 Jn 3, 4). Or il semble que l'iniquité se confonde avec l'injustice, la justice étant une

VẤN NẠN 1. Mọi tội là sự không bằng nhau (1Ga 3,4). Mà xem ra sự không bằng nhau lẫn lộn với sự bất công, vì sự công bình là sự bằng

iniquitas videtur idem esse quod iniustitia, quia iustitia est aequalitas quaedam, unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

PRAETEREA, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus, nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini; et sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

PRAETEREA, iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

SED CONTRA, iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

RESPONDEO dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae. Et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, iniustitiae rationem habent, quasi ab iniustitia derivata, sicut et supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium iustitiae particulari oppositum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum. Et secundum hoc omne peccatum dicitur iniquitas.

AD SECUNDUM dicendum quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad iustitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, idest ad passiones et ad operationes

committeth also iniquity; and sin is iniquity']." Now iniquity would seem to be the same as injustice, because justice is a kind of equality, so that injustice is apparently the same as inequality or iniquity. Therefore injustice is not a special sin.

2. Further, no special sin is contrary to all the virtues. But injustice is contrary to all the virtues: for as regards adultery it is opposed to chastity, as regards murder it is opposed to meekness, and in like manner as regards the other sins. Therefore injustice is not a special sin.

3. Further, injustice is opposed to justice which is in the will. But every sin is in the will, as Augustine declares (De Duabus Anim. x). Therefore injustice is not a special sin.

On the contrary, Injustice is contrary to justice. But justice is a special virtue. Therefore injustice is a special vice.

I answer that, Injustice is twofold. First there is illegal injustice which is opposed to legal justice: and this is essentially a special vice, in so far as it regards a special object, namely the common good which it contemns; and yet it is a general vice, as regards the intention, since contempt of the common good may lead to all kinds of sin. Thus too all vices, as being repugnant to the common good, have the character of injustice, as though they arose from injustice, in accord with what has been said above about justice (Q[58], AA[5],6). Secondly we speak of injustice in reference to an inequality between one person and another, when one man wishes to have more goods, riches for example, or honors, and less evils, such as toil and losses, and thus injustice has a special matter and is a particular vice opposed to particular justice.

Reply to objection 1. Even as legal justice is referred to human common good, so Divine justice is referred to the Divine good, to which all sin is repugnant, and in this sense all sin is said to be iniquity.

Reply to objection 2. Even particular justice is indirectly opposed to all the virtues; in so far, to wit, as even external acts pertain both to justice and to the other moral virtues, although in different ways as stated above (Q[58], A[9], ad 2).

Reply to objection 3. The will, like the reason, extends to all moral matters, i.e. passions and those external operations that relate to

égalité, si bien que l'injustice semble identique à l'inégalité ou iniquité. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial.

2. Aucun péché spécial ne s'oppose à toutes les vertus, tandis que c'est là le fait de l'injustice; ainsi l'adultère s'oppose à la chasteté, l'homicide à la mansuétude, et ainsi de suite. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial.

3. L'injustice s'oppose à la justice qui a son siège dans la volonté; or, comme le remarque S. Augustin a, « la volonté est le siège de tous les péchés ». Il s'ensuit que l'injustice n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, l'injustice s'oppose à la justice qui est une vertu spéciale; elle est donc aussi un péché spécial.

Réponse : Il y a deux sortes d'injustice. D'abord une injustice illégale qui s'oppose à la justice légale, et qui est par essence un vice spécial en tant qu'elle regarde un objet spécial - le bien commun - qu'elle méprise. Mais si l'on tient compte de l'intention, elle est un vice général, en ce sens que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à commettre tous les péchés, de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun, dérivent en quelque sorte de l'injustice, comme nous venons de le dire au sujet de la justice. En plus de cette injustice légale, il y en a une autre qui consiste dans une certaine inégalité par rapport à autrui, en tant qu'on veut plus de bien, comme des richesses et des honneurs, et moins de maux, comme des labeurs et des dommages. En ce sens l'injustice a une matière spéciale, et constitue un vice particulier opposé à la justice particulière.

Solutions 1. De même qu'on définit la justice légale par rapport au bien commun humain, de même la justice divine par rapport au bien divin, auquel s'oppose tout péché. A ce point de vue tout péché mérite le nom d'iniquité.

2. Même l'injustice particulière s'oppose à toutes les vertus indistinctement, en tant que les actes extérieurs relèvent à la fois de la justice et des autres vertus morales, mais sous des aspects différents, nous l'avons dit.

3. La volonté, comme la raison, s'étend à toute la matière morale, c'est-à-dire aux passions et aux opérations extérieures ayant trait à

nhau, đến nỗi sự bất công đồng nhất với sự không bằng nhau. Vậy sự bất công không phải là một tội đặc biệt.

2. Không tội đặc biệt nào đối lập với mọi nhân đức, đang khi đó là việc làm của sự bất công; như vậy, tội dâm dục đối với sự trinh khiết, sự giết người đối lập với sự hiền lành, v.v… Vậy sự bất công không phải là một tội đặc biệt.

3. Sự bất công đối lập với đức công bình có chủ thể là ý chí; mà, thánh Augustinô lưu ý (De duabus An. 10,42), ý chí là chủ thể của mọi tội lỗi. Do đó mà sự bất công không phải là tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Sự bất công đối lập với đức công bình là một nhân đức đặc biệt; Vậy nó cũng là một tội đặc biệt.

TRẢ LỜI : Có hai thứ bất công. Thứ nhất, một sự bất công bất hợp pháp đối lập với đức công bình pháp định, và nó do yếu tính, là một tật xấu đặc biệt trong tư cách nó liên hệ với một đối tượng đặc biệt, sự tốt chung mà nó khinh dể. Còn nếu người ta lưu ý đến ý hướng nó là một tật xấu tổng quát, theo ý nghĩa là sự khinh dể sự tốt chung có thể dẫn đưa con người đến phạm mọi tội, cũng như mọi tật xấu trong tương quan chúng nó đối lập với sự tốt chung, phát xuất theo một thể cách nào đó từ sự bất công như chúng ta mới nói điều đó ở vấn đề đức công bình (Q.58, a.5 và 6). Ngoài sự bất công pháp định này, có sự bất công khác cốt tại một sự không bằng nhau đối với người khác, trong tư cách họ muốn nhiều sự tốt hơn, như sự giàu có và các vinh dự, và muốn ít sự xấu hơn như các sự khó nhọc và các sự thiệt hại. Theo ý nghĩa này, sự bất công là một chất thể đặc biệt và tạo nên một nết tật xấu đặc thù đối với đức công bình đặc thù.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như người ta định nghĩa đức công bình pháp định trong tương quan với sự tốt chung của nhân loại, cũng vậy người ta định nghĩa đức công bình của Thiên Chúa trong tương quan với sự tốt Thiên Chúa, mà mọi tội đối lập với sự tốt Thiên Chúa, ở mọi phương diện, mọi tội đáng được gọi là sự không bằng nhau.

2. Chính sự bất công đặc thù đối lập với mọi nhân đức một cách như nhau, trong tư cách các hành động bên ngoài lệ thuộc đồng thời vào đức công bình và vào các luân đức khác, nhưng ở những phương diện khác nhau, như chúng ta đã nói ở trước (Q.58, a.9, ad.2).

3. Ý chí như trí năng, mở rộng đến tất cả chất thể đạo đức, nghĩa là đến các đam mê và các hành động bên ngoài liên hệ với người khác. Tuy

exteriores quae sunt ad alterum. Sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quae sunt ad alterum. Et similiter iniustitia.

ARTICULUS 2
Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Sed proprium obiectum iustitiae est iustum, et proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo et iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum.

PRAETEREA, philosophus dicit, in V Ethic., falsam esse opinionem quorundam qui aestimant in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum, et quod iustus non minus possit facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

PRAETEREA, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum dicitur iniustus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod aliquis facit iniustum et iniustus non est.

RESPONDEO dicendum quod sicut obiectum iustitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiae est aliquid inaequale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiae mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quae quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id

another person. On the other hand justice perfects the will solely in the point of its extending to operations that relate to another: and the same applies to injustice.

ARTICLE 2
Whether a man is called unjust through doing an unjust thing ?

Objections 1. It would seem that a man is called unjust through doing an unjust thing. For habits are specified by their objects, as stated above (FS, Q[54], A[2]). Now the proper object of justice is the just, and the proper object of injustice is the unjust. Therefore a man should be called just through doing a just thing, and unjust through doing an unjust thing.

2. Further, the Philosopher declares (Ethic. v, 9) that they hold a false opinion who maintain that it is in a man's power to do suddenly an unjust thing, and that a just man is no less capable of doing what is unjust than an unjust man. But this opinion would not be false unless it were proper to the unjust man to do what is unjust. Therefore a man is to be deemed unjust from the fact that he does an unjust thing.

3. Further, every virtue bears the same relation to its proper act, and the same applies to the contrary vices. But whoever does what is intemperate, is said to be intemperate. Therefore whoever does an unjust thing, is said to be unjust.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 6) that "a man may do an unjust thing without being unjust."

I answer that, Even as the object of justice is something equal in external things, so too the object of injustice is something unequal, through more or less being assigned to some person than is due to him. To this object the habit of injustice is compared by means of its proper act which is called an injustice. Accordingly it may happen in two ways that a man who does an unjust thing, is not unjust: first, on account of a lack of correspondence between the operation and its proper object. For the operation takes its species and name from its direct and not from its indirect object: and in things directed to an end the direct is that which is intended, and the indirect is what is beside the intention. Hence if a man do that which is unjust, without intending to do an unjust thing, for instance if he do it through ignorance, being unaware that it is unjust, properly speaking he does an unjust thing, not directly, but only indirectly, and, as it were, doing materially that which is unjust: hence such an operation

autrui. **En sens contraire,** la justice ne perfectionne la volonté que dans la mesure où elle s'étend à ces opérations. Pareillement l'injustice n'est dans la volonté qu'à ce titre.

ARTICLE 2
Agir injustement est-il propre à l'homme injuste ?

Objections 1. Il semble bien, car les habitus reçoivent leur espèce de leurs objets, nous l'avons montré précédemment; or le juste est l'objet propre de la justice, comme l'injuste de l'injustice. Il faut donc appeler juste ou injuste celui qui commet une action juste ou injuste.

2. Le Philosophe déclare fausse l'opinion de ceux pour lesquels il est au pouvoir de l'homme de commettre subitement une injustice, si bien que l'homme juste n'en est pas moins capable que l'homme injuste. Or cela ne serait pas, si le fait de commettre l'injustice n'était pas le propre d'un homme injuste. On doit donc qualifier quelqu'un d'injuste du fait qu'il commet l'injustice.

3. Toutes les vertus ont le même rapport à leur acte propre, et il faut en dire autant des vices opposés. Or on appelle intempérant quiconque fait un acte d'intempérance. Donc tout homme qui commet une injustice est appelé injuste.

En sens contraire, le Philosophe soutient « qu'on peut faire quelque chose d'injuste sans pour cela être injuste ».

Réponse : De même que l'égalité dans les biens extérieurs est l'objet de la justice, ainsi l'inégalité est l'objet de l'injustice, par exemple d'attribuer à quelqu'un plus ou moins que ce qui lui revient. C'est à cet objet que se rapporte l'habitus de l'injustice, moyennant son acte propre qui consiste à faire quelque chose d'injuste. Il peut donc arriver à quelqu'un d'agir ainsi sans être injuste, et cela doublement. D'abord du fait que cet acte injuste n'a pas de rapport avec l'objet propre de l'injustice. C'est en effet d'un objet propre et non accidentel qu'une opération reçoit son nom et son espèce. Or, dans les actes qui sont accomplis pour une fin, est essentiel ce qui est voulu, et accidentel ce qui ne l'est pas. C'est pourquoi, si quelqu'un commet une injustice sans en avoir l'intention, par exemple par ignorance, et sans penser faire quelque chose d'injuste, il ne commet pas d'injustice à proprement parler, c'est-à-dire formellement, mais accidentellement et matériellement. Une pareille action ne peut être

nhiên, đức công bình chỉ kiện toàn ý chí theo mức độ nó mở rộng đến các hành động này, cũng vậy sự bất công chỉ ở trong ý chí với tư cách này.

TIẾT 2
Phải chăng hành động các bất công là điều riêng của con người bất công ?

VẤN NẠN 1. Các tập quán lãnh nhận loại của mình từ các đối tượng của mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.54, a.2); mà cái công bình là đối tượng riêng của đức công bình, như cái bất công là đối tượng riêng của sự bất công. Vậy người ta phải gọi người công bình hoặc người bất công là kẻ thi hành một hành động công bình hoặc bất công.

2. Triết gia (Eth 5,9) tuyên bố sai lầm ý kiến của những người mà đối với họ con người có thể một cách thình lình phạm một sự bất công; đến nỗi con người công bình cũng không có khả năng ít để phạm sự bất công hơn người bất công. Mà điều đó hẳn không xảy ra, nếu việc phạm sự bất công không phải là riêng của người bất công. Vậy người ta phải kể một người nào là kẻ bất công do sự việc họ phạm sự bất công.

3. Mọi nhân đức có cũng một tương quan với hành động riêng của mình, và người ta cũng phải nói như thế về các tật xấu đối lập. Mà người ta gọi người khác tiết độ bất cứ ai làm một hành động không điều độ. Vậy mọi người làm sự bất công bị gọi là người bất công.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 6,4) chủ trương người ta có thể làm một cái gì bất công mà không phải là người bất công vì đó.

TRẢ LỜI : Cũng như sự bằng nhau trong các sự tốt bên ngoài là đối tượng của đức công bình, cũng vậy, sự không bằng nhau là đối tượng của sự bất công, thí dụ, chỉ về cho người nào hơn kém điều thuộc về họ. Tập quán của sự bất công quy về đối tượng này, do hành động riêng của nó cốt tại làm cái gì bất công. Vậy có thể xảy ra cho một người nào làm như vậy mà không phải là người bất công, và điều đó xảy ra theo hai thể cách. Thứ nhất, do sự kiện hành động bất công này không quan hệ với đối tượng riêng của sự bất công. Quả thế, một hành động lãnh nhận tên của mình và loại của mình từ đối tượng riêng, chứ không từ đối tượng tùy thể. Mà, trong các hành động được hoàn thành vì mục đích, thuộc về yếu tính của điều được muốn, và là tùy thể điều không được muốn. Do đó, nếu người nào phạm một sự bất công mà không có ý định phạm sự bất công này, thí dụ bởi vô tri; và không nghĩ đến việc làm cái gì bất công, họ không phạm sự bất công một cách đích xác, nghĩa là cách mô thể nhưng chỉ bằng cách tùy thể và chất thể. Một hành động như thế

quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta irae vel concupiscentiae, quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

AD SECUNDUM dicendum quod non est facile cuicumque facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens et non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem philosophus dicit.

AD TERTIUM dicendum quod obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae, sed obiectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et praeter intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter, et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS 3
Utrum aliquis possit pati iniustum volens

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inaequale, ut dictum est. Sed aliquis laedendo seipsum recedit ab aequalitate, sicut et laedendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit iniustum volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

PRAETEREA, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur

is not called an injustice. Secondly, this may happen on account of a lack of proportion between the operation and the habit. For an injustice may sometimes arise from a passion, for instance, anger or desire, and sometimes from choice, for instance when the injustice itself is the direct object of one's complacency. In the latter case properly speaking it arises from a habit, because whenever a man has a habit, whatever befits that habit is, of itself, pleasant to him. Accordingly, to do what is unjust intentionally and by choice is proper to the unjust man, in which sense the unjust man is one who has the habit of injustice: but a man may do what is unjust, unintentionally or through passion, without having the habit of injustice.

Reply to objection 1. A habit is specified by its object in its direct and formal acceptation, not in its material and indirect acceptation.

Reply to objection 2. It is not easy for any man to do an unjust thing from choice, as though it were pleasing for its own sake and not for the sake of something else: this is proper to one who has the habit, as the Philosopher declares (Ethic. v, 9).

Reply to objection 3. The object of temperance is not something established externally, as is the object of justice: the object of temperance, i.e. the temperate thing, depends entirely on proportion to the man himself. Consequently what is accidental and unintentional cannot be said to be temperate either materially or formally. In like manner neither can it be called intemperate: and in this respect there is dissimilarity between justice and the other moral virtues; but as regards the proportion between operation and habit, there is similarity in all respects.

ARTICLE 3
Whether we can suffer injustice willingly ?

Objections 1. It would seem that one can suffer injustice willingly. For injustice is inequality, as stated above (A[2]). Now a man by injuring himself, departs from equality, even as by injuring another. Therefore a man can do an injustice to himself, even as to another. But whoever does himself an injustice, does so involuntarily. Therefore a man can voluntarily suffer injustice especially if it be inflicted by himself.

2. Further, no man is punished by the civil law, except for having committed some injustice. Now suicides were formerly punished according to the law of the state by being deprived of an honorable

qualifiée d'injustice. - Cela peut arriver aussi du fait que cette action est sans rapport avec l'habitus. Une injustice peut en effet provenir d'une passion, par exemple de la colère ou de la convoitise; ou du libre choix, quand cette injustice plaît par elle-même. Dans ce dernier cas, elle procède proprement de l'habitus, s'il est vrai que quiconque a un habitus trouve agréable ce qui s'accorde avec cet habitus. - Donc le fait de commettre une injustice, intentionnellement et librement, est le propre d'un homme injuste, c'est-à-dire de celui qui possède l'habitus d'injustice; mais il peut arriver aussi que quelqu'un qui en est dépourvu, commette une injustice sans le vouloir, ou sous le coup d'une passion.

Solutions 1. Ce qui spécifie un habitus est l'objet envisagé formellement et proprement, et non un objet envisagé accidentellement et matériellement.

2. Il n'est pas facile à n'importe qui d'accomplir délibérément une injustice comme quelque chose qui plaît par soi et non pour d'autres motifs; c'est le propre de quelqu'un qui en a acquis l'habitus, remarque le Philosophe.

3. L'objet de la tempérance n'a pas, comme celui de la justice, une consistance extérieure; il se définit seulement par rapport au sujet. C'est pourquoi on ne peut donner le nom de « tempérant », ni formellement, ni matériellement, à un acte accidentel, et non voulu; de même pour ce qui est « intempérant ». En cela consiste la différence entre la justice et les autres vertus morales. Mais quant au rapport entre l'acte et l'habitus correspondant, il existe de façon semblable dans toutes les vertus.

ARTICLE 3
Peut-on subir une injustice volontairement ?

Objections 1. Il semble bien, car ce qui est injuste est inégal, nous l'avons dit. Or on s'éloigne de l'égalité en se nuisant à soi-même aussi bien qu'en nuisant à autrui; on peut donc être injuste envers soi comme envers autrui: mais quiconque commet l'injustice la commet volontairement. Donc on peut souffrir une injustice volontairement, surtout lorsqu'elle vient de soi-même.

2. Personne n'est puni selon la loi civile s'il n'a commis une injustice; or ceux qui se donnent la mort sont punis d'après les lois des cités, en ce qu'autrefois ils étaient privés des honneurs de la

không được coi là bất công. Điều đó cũng có thể xảy ra do sự kiện một hành động không có tương quan với tập quán. Quả thế, một sự bất công có thể phát xuất từ một đam mê, thí dụ từ sự giận dữ hoặc từ sự ham muốn; hoặc từ sự lựa chọn tự do, khi sự bất công này tại sự đem lại vui thú. Trong trường hợp sau hết này, sự bất công một cách đích xác phát xuất từ tập quán, nếu thật sự người nào có tập quán lấy làm vui thú điều gì hòa hợp với tập quán này. Vậy việc phạm một sự bất công cách cố ý và do ý chí, là điều riêng của người bất công, nghĩa là của kẻ chiếm hữu tập quán về sự bất công; song cũng có thể xảy ra là một người nào không có tập quán về sự bất công, phạm một sự bất công mà không muốn điều đó, hoặc do ảnh hưởng của đam mê.

GIẢI ĐÁP 1. Điều phân loại tập quán là đối tượng được xem xét cách mô thể và cách riêng, chứ không phải là một đối tượng được xem xét cách tùy thể và cách chất thể.

2. Điều này không thể dễ dàng đối với bất cứ ai là cố ý phạm một sự bất công như là cái gì đem lại vui thú cách nguyên thường, chứ không phải vì các lý do khác; đó là điều riêng của người nào đã thu lượm được tập quán về điều đó; như Triết gia chủ trương (Eth 5,9).

3. Đối tượng của đức tiết độ không như đối tượng của đức công bình có sự bền bỉ bên ngoài; nó chỉ được định nghĩa do tương quan với chủ thể. Do đó, người ta không thể gán tên tiết độ cách mô thể hoặc cách chất thể, cho một hành động tùy thể, chứ không được muốn; cũng vậy, đối với cái gì là không tiết độ. Chính điều đó phân biệt đức công bình và các luân đức khác. Còn về tương quan giữa hành động và tập quán tương ứng, nó theo thể cách tương tự, hiện hữu trong mọi nhân đức.

TIẾT 3
Người ta có thể chịu một sự bất công cách do ý chí không ?

VẤN NẠN 1. Điều bất công là điều không bằng nhau như chúng ta đã nói (a.2). Mà người ta bỏ sự bằng nhau bằng cách hại chính mình cũng như bằng cách hại người khác; vậy người ta có thể bất công đối với chính mình như đối với người khác: mà ai phạm sự bất công thì phạm nó cách do ý chí. Vậy người ta có thể chịu sự bất công cách do ý chí, nhất là khi sự bất công phát xuất bởi chính mình.

2. Không ai bị phạt theo luật dân sự nếu họ không phạm sự bất công; mà những kẻ tự tử bị phạt theo các luật của các quốc gia, ở điều này là thời xưa họ bị mất hết các vinh dự trong việc an táng; vậy

antiquitus honore sepulturae; ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum. Et ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

PRAETEREA, nullus facit iniustum nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem iniustum pati.

SED CONTRA est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.

RESPONDEO dicendum quod actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio, unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III et VIII Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit, et e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur; quia inquantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis praeter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam nec inaequalitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res, et ita non est praeter proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

AD SECUNDUM dicendum quod aliqua persona singularis dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiae vel imprudentiae, non tamen rationem iniustitiae, quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis

burial, as the Philosopher declares (Ethic. v, 11). Therefore a man can do himself an injustice, and consequently it may happen that a man suffers injustice voluntarily.

3. Further, no man does an injustice save to one who suffers that injustice. But it may happen that a man does an injustice to one who wishes it, for instance if he sell him a thing for more than it is worth. Therefore a man may happen to suffer an injustice voluntarily.

On the contrary, To suffer an injustice and to do an injustice are contraries. Now no man does an injustice against his will. Therefore on the other hand no man suffers an injustice except against his will.

I answer that, Action by its very nature proceeds from an agent, whereas passion as such is from another: wherefore the same thing in the same respect cannot be both agent and patient, as stated in Phys. iii, 1; viii, 5. Now the proper principle of action in man is the will, wherefore man does properly and essentially what he does voluntarily, and on the other hand a man suffers properly what he suffers against his will, since in so far as he is willing, he is a principle in himself, and so, considered thus, he is active rather than passive. Accordingly we must conclude that properly and strictly speaking no man can do an injustice except voluntarily, nor suffer an injustice save involuntarily; but that accidentally and materially so to speak, it is possible for that which is unjust in itself either to be done involuntarily (as when a man does anything unintentionally), or to be suffered voluntarily (as when a man voluntarily gives to another more than he owes him).

Reply to objection 1. When one man gives voluntarily to another that which he does not owe him, he causes neither injustice nor inequality. For a man's ownership depends on his will, so there is no disproportion if he forfeit something of his own free-will, either by his own or by another's action.

Reply to objection 2. An individual person may be considered in two ways. First, with regard to himself; and thus, if he inflict an injury on himself, it may come under the head of some other kind of sin, intemperance for instance or imprudence, but not injustice; because injustice no less than justice, is always referred to another person. Secondly, this or that man may be considered as

sépulture; donc on peut être injuste envers soi, et ainsi on peut supporter l'injustice volontairement.

3. On ne peut commettre d'injustice qu'à l'égard de quelqu'un qui la subit; or il arrive que ce quelqu'un y consente, par exemple si on lui vend une chose plus cher qu'elle ne vaut; on peut donc souffrir une injustice volontairement.

En sens contraire, le fait de souffrir une injustice s'oppose au fait de la commettre; or nul ne commet une injustice qu'à la condition de la vouloir; donc par opposition, nul se subit l'injustice que s'il ne la veut pas.

Réponse : Une action, par définition, procède de l'agent, tandis que la passion, par définition, provient d'un autre; c'est pourquoi on ne peut être à la fois et sous le même rapport agent et patient, selon Aristote. Or la volonté est le principe propre de l'action humaine. Il s'ensuit qu'à parler proprement et essentiellement, un homme ne fait que ce qu'il fait volontairement, et à l'inverse il ne souffre que ce qui échappe à sa volonté; car, en tant qu'il veut, il est le principe de son acte, et par conséquent, comme tel, plus actif que passif Il faut donc soutenir qu'à parler essentiellement et formellement, nul ne peut commettre une injustice qu'à condition de la vouloir, et ne peut la subir qu'à condition de ne pas la vouloir. Au contraire, à parler selon l'accident et pour ainsi dire matériellement, il peut arriver que quelqu'un commette quelque chose de vraiment injuste sans le vouloir, lorsqu'il agit sans intention, ou supporte volontairement l'injustice par exemple s'il donne volontairement à quelqu'un plus qu'il ne lui doit.

Solutions 1. Si quelqu'un donne volontairement à un autre plus qu'il ne lui doit, il ne commet ni injustice, ni inégalité. En effet, c'est par sa volonté qu'un homme possède les choses, et ainsi, lorsqu'on les lui enlève ou s'il les donne de son propre gré, ce n'est pas étranger à son dessein, ni à l'égalité.

2. Une personne quelconque peut être considérée à deux points de vue. Individuellement d'abord. En ce cas, si elle se nuit à elle-même, elle pourra commettre un péché soit d'intempérance, soit d'imprudence, mais non d'injustice; car l'injustice, comme la justice, implique toujours rapport à autrui. Ou bien on peut considérer un homme en tant que membre de la cité, ou en tant qu'il appartient à

người ta có thể bất công với chính mình, và như vậy người ta có thể chịu sự bất công cách do ý chí.

TRÁI LẠI, Việc chịu sự bất công đối lập với việc phạm sự bất công; mà không ai phạm sự bất công mà không muốn nó; cũng vậy, do sự đối lập, không ai chịu sự bất công nếu họ không muốn.

TRẢ LỜI : Hành động, theo lời định nghĩa, phát xuất từ tác nhân, trong khi sự thụ động, theo lời định nghĩa, phát xuất bởi người khác; do đó người ta không thể đồng thời và ở cũng một phương diện là tác nhân và thụ nhân như Triết gia minh chứng (Phys. 3,1). Mà ý chí là nguyên lý riêng của hành động nhân loại; do đó mà một cách riêng và yếu tính, một người chỉ làm điều nó làm một cách do ý chí; và ngược lại, họ bị cái gì thì họ bị ngoài ý muốn của mình; bởi vì, trong tư cách họ muốn, họ là nguyên lý cho hành động của mình, và do đó, với tính cách là như thế, họ chủ động hơn là thụ động. Vậy người ta phải chủ trương rằng bằng một cách yếu tính và mô thể, con người chỉ có thể phạm một sự bất công với điều kiện họ muốn sự bất công này, và họ chỉ có thể bị sự bất công với điều kiện là họ không muốn sự bất công này. Trái lại, theo cách tùy thể và chất thể, có thể xảy ra là một người nào phạm một cái gì thật sự bất công mà họ không muốn điều đó, khi họ hành động không có ý định, hoặc họ một cách do ý chí chấp nhận sự bất công thí dụ nếu họ một cách do ý chí cho kẻ khác hơn điều họ không phải cho.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người nào một cách do ý chí cho kẻ khác điều mà họ phải cho, họ không phạm sự bất công, cũng không phạm sự không bằng nhau. Quả thế, chính do ý chí của mình mà một người nào chiếm hữu các sự vật, và như vậy khi họ theo ý muốn lấy các sự vật đó khỏi họ hoặc khi họ cho các sự vật đó, điều đó không có trở ngại vì đối với ý định của họ cũng như đối với sự bằng nhau.

2. Bất cứ một cá nhân nào được cứu xét ở hai phương diện. Thứ nhất, phương diện cá thể. Trong trường hợp này, nếu họ hại chính mình, họ có thể phạm tội không tiết độ hoặc tội bất cẩn, nhưng không phải tội bất công; vì sự bất công như đức công bình, luôn luôn bao hàm tương quan với người khác. Hoặc người ta có thể cứu xét một người trong tư cách họ là một chi thể của một quốc gia hoặc trong tư cách họ thuộc về Thiên

homo inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui occidit seipsum iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. Et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore apostolus dicit, *si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus*.

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

belonging to the State as part thereof, or as belonging to God, as His creature and image; and thus a man who kills himself, does an injury not indeed to himself, but to the State and to God. Wherefore he is punished in accordance with both Divine and human law, even as the Apostle declares in respect of the fornicator (1 Cor. 3:17): "If any man violate the temple of God, him shall God destroy."

Reply to objection 3. Suffering is the effect of external action. Now in the point of doing and suffering injustice, the material element is that which is done externally, considered in itself, as stated above (A[2]), and the formal and essential element is on the part of the will of agent and patient, as stated above (A[2]). Accordingly we must reply that injustice suffered by one man and injustice done by another man always accompany one another, in the material sense. But if we speak in the formal sense a man can do an injustice with the intention of doing an injustice, and yet the other man does not suffer an injustice, because he suffers voluntarily; and on the other hand a man can suffer an injustice if he suffer an injustice against his will, while the man who does the injury unknowingly, does an injustice, not formally but only materially.

Dieu comme sa créature et son image. A ce point de vue, quiconque se donne la mort est injuste non envers soi, mais envers la cité et envers Dieu. C'est pourquoi la loi divine comme la loi civile lui inflige une punition, ainsi qu'au fornicateur dont l'Apôtre (1 Co 3, 17) nous dit: « Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. »

3. La passion est l'effet d'une action extérieure. Or, dans le fait de commettre et de souffrir une injustice, l'élément matériel se rapporte à l'acte extérieur, considéré en soi, nous l'avons dit au contraire l'élément formel et essentiel se rapporte à la volonté de l'agent et du patient, nous venons de le montrer. A parler matériellement, on doit donc dire que le fait de commettre une injustice et celui d'en subir une, vont toujours ensemble. Mais, si nous parlons formellement, il peut arriver que quelqu'un commette une injustice volontairement alors que le patient ne souffre pas d'injustice parce qu'il y consent. Inversement, il peut arriver que quelqu'un souffre une injustice parce qu'il la subit contre son gré, alors que celui qui en est cause l'ignore, et à cause de cela ne commet pas l'injustice formellement, mais matériellement seulement.

Chúa với tính cách là thụ tạo của Ngài và là hình ảnh của Ngài. Ở phương diện này ai tự tử không bất công với chính mình, nhưng bất công với quốc gia và Thiên Chúa. Do đó, luật quốc gia như luật dân sự phạt họ, như phạt người phạm tội dâm dục là thánh Phaolô (1Cr 3,17) đã nói với chúng ta: "Nếu người nào phá hủy đền thờ của Thiên Chúa, Thiên Chúa sẽ phá hủy họ"

3. Sự thụ động là hiệu quả của hành động bên ngoài. Mà, trong việc phạm hoặc bị một sự bất công, yếu tố chất thể quy về hành động bên ngoài được cứu xét tại sự, như chúng ta đã nói (a.2); trái lại, yếu tố mô thể và thuộc yếu tính quy về ý chí của tác nhân và thụ nhân như chúng ta mới minh chứng. Nói cách chất thể, người ta phải nói rằng việc phạm một sự bất công hoặc việc chịu một sự bất công, luôn luôn đi chung với nhau. Còn, nếu chúng ta nói cách mô thể, có thể xảy ra là một người nào phạm một sự bất công cách do ý chí đang khi thụ nhân không bị sự bất công bởi vì họ ưng thuận. Ngược lại, có thể xảy ra là một người nào chịu một sự bất công bởi vì họ chịu sự bất công trái ý muốn của mình, và do đó họ không phạm sự bất công cách mô thể, nhưng chỉ phạm sự bất công cách chất thể mà thôi.

ARTICULUS 4
Utrum quicumque facit iniustum peccet mortaliter

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum, dicit enim philosophus, in V Ethic., de iniusta agentibus loquens, *quaecumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt*. Ergo non quicumque facit iniustum mortaliter peccat.

PRAETEREA, qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per philosophum, in II Ethic. Non ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

PRAETEREA, caritas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum

ARTICLE 4
Whether whoever does an injustice sins mortally ?

Objections 1. It would seem that not everyone who does an injustice sins mortally. For venial sin is opposed to mortal sin. Now it is sometimes a venial sin to do an injury: for the Philosopher says (Ethic. v, 8) in reference to those who act unjustly: "Whatever they do not merely in ignorance but through ignorance is a venial matter." Therefore not everyone that does an injustice sins mortally.

2. Further, he who does an injustice in a small matter, departs but slightly from the mean. Now this seems to be insignificant and should be accounted among the least of evils, as the Philosopher declares (Ethic. ii, 9). Therefore not everyone that does an injustice sins mortally.

3. Further, charity is the "mother of all the virtues" [*Peter Lombard, Sent. iii, D. 23], and it is through being contrary thereto that a sin is called mortal. But not all the sins contrary to the other virtues are mortal. Therefore neither is it always a mortal sin to do an injustice.

On the contrary, Whatever is contrary to the law of God is a mortal sin. Now whoever does an

ARTICLE 4
L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car le péché véniel s'oppose au péché mortel. Or il arrive qu'on pèche véniellement en commettant une injustice. C'est l'avis d'Aristote qui, parlant de ceux qui accomplissent des choses injustes, prétend que « quels que soient les péchés commis, s'ils le sont dans l'ignorance et à cause d'elle, ils sont véniels ». On ne pèche donc pas toujours mortellement en commettant une injustice.

2. Celui qui commet une injustice en matière légère, s'éloigne peu du milieu vertueux. Or cela semble tolérable, et être compté parmi les petits malheurs, d'après Aristote. Toute injustice n'est donc pas péché mortel.

3. La charité est la mère de toutes les vertus, et c'est pour son opposition à la charité qu'un péché est appelé mortel. Or tous les péchés opposés aux autres vertus ne sont pas mortels; donc toute injustice n'est pas péché mortel.

En sens contraire, tout ce qui est contre la loi de Dieu est péché mortel; or quiconque fait une

TIẾT 4
Sự bất công theo giống của mình, là trọng tội không ?

VẤN NẠN 1. Tội nhẹ đối lập với trọng tội, mà xảy ra là người ta phạm tội nhẹ trong khi phạm một sự bất công. Đó là ý kiến của Triết gia (Eth 5,8), khi nói về những người hoàn thành những sự bất công, chủ trương rằng, bất cứ các tội đã phạm thế nào, nếu chúng nó phạm trong sự vô tri và vì sự vô tri này, chúng nó là những tội nhẹ. Vậy người ta không luôn luôn phạm trọng tội khi phạm sự bất công.

2. Người phạm sự bất công trong vấn đề nhẹ ít khi diễn ra khỏi điểm trung dung nhân đức. Mà điều đó có thể khoan dung được, và được kể vào các sự xấu nhẹ như Triết gia chủ trương (Eth 2,9). Vậy mọi sự bất công không phải đều là trọng tội.

3. Đức mến là mẹ của mọi nhân đức, một tội chính vì nó đối lập với đức mến mà bị gọi là trọng tội. Mà mọi tội đối lập với các nhân đức khác không phải là trọng tội. Vậy mọi sự bất công không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Tất cả những cái gì trái nghịch với luật Thiên Chúa là trọng tội, mà ai phạm sự bất công hành

facit contra praeceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium; vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit. Ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

injustice does that which is contrary to the law of God, since it amounts either to theft, or to adultery, or to murder, or to something of the kind, as will be shown further on (Q[64], seqq.). Therefore whoever does an injustice sins mortally.

injustice agit contre la loi de Dieu, qu'il s'agisse d'un vol, d'un adultère, d'un homicide, etc., comme on le verra par la suite. Donc celui qui commet une injustice fait un péché mortel.

động trái nghịch với luật Thiên Chúa, nếu đó là sự ăn trộm, sự dâm dục, sự giết người, v.v... như người ta sẽ trông thấy tiếp theo sau. Vậy người phạm sự bất công phạm trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animae vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae movet ad volendum bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale.

I answer that, As stated above (FS, Q[12], A[5]), when we were treating of the distinction of sins, a mortal sin is one that is contrary to charity which gives life to the soul. Now every injury inflicted on another person is of itself contrary to charity, which moves us to will the good of another. And so since injustice always consists in an injury inflicted on another person, it is evident that to do an injustice is a mortal sin according to its genus.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment à propos de la différence des péchés, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, laquelle fait vivre l'âme. Or tout dommage causé à autrui s'oppose par soi à la charité, qui nous pousse à vouloir le bien d'autrui. C'est pourquoi l'injustice, qui consiste toujours dans un dommage causé à autrui, constitue, par son genre, un péché mortel.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.72, a.5) về sự khác biệt các tội, trọng tội là tội trái nghịch với đức mến, đức mến làm sống linh hồn. Mà mọi sự thiệt hại gây nên cho người khác đối lập với đức mến cách nguyên thường, và đức mến thúc đẩy chúng ta muốn sự tốt cho người khác. Do đó, sự bất công, luôn luôn cốt tại sự thiệt hại đã gây nên cho người khác, tạo nên trọng tội theo giống của mình.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quae meretur veniam, non autem de ignorantia iuris, quae non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est.

Reply to objection 1. This saying of the Philosopher is to be understood as referring to ignorance of fact, which he calls "ignorance of particular circumstances" [*Ethic. iii, 1], and which deserves pardon, and not to ignorance of the law which does not excuse: and he who does an injustice through ignorance, does no injustice except accidentally, as stated above (A[2])

Solutions 1. Le mot d'Aristote doit s'entendre d'une ignorance de fait que lui-même qualifie « d'ignorance des circonstances particulières », et qui mérite le pardon, mais non d'une ignorance de droit qui est sans excuse. Celui qui commet une injustice sans le savoir, n'agit que par accident, nous l'avons dit.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của Triết gia (Eth 3,1) phải hiểu về sự vô tri, thực thế mà Triết gia gán cho các hoàn cảnh đặc thù sự vô tri này, và sự vô tri này đáng được tha thứ, chứ Triết nhân không gán cho chúng nó sự vô tri về luật, và sự vô tri về luật không được tha thứ. Người phạm tội bất công mà không biết mình phạm, chỉ hành động cách ngẫu trừ như chúng ta đã nói ở trước (a.2).

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur, puta si auferat aliquis alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non laedatur, nec ei displiceat.

Reply to objection 2. He who does an injustice in small matters falls short of the perfection on an unjust deed, in so far as what he does may be deemed not altogether contrary to the will of the person who suffers therefrom: for instance, if a man take an apple or some such thing from another man, in which case it is probable that the latter is not hurt or displeased.

2. Celui qui commet une injustice dans les petites choses ne réalise pas l'injustice de façon parfaite, dans la mesure où il peut penser que ce n'est pas absolument contraire à la volonté de celui qui la subit; c'est le cas par exemple de quelqu'un qui volerait une pomme, ou quelque chose d'équivalent, en présumant que cela ne léserait pas le propriétaire et ne lui déplairait pas.

2. Kẻ lỗi phạm sự bất công trong những điều nhỏ mọn, không thực hiện sự bất công cách hoàn toàn, theo mức độ mà họ nghĩ rằng điều đó một cách tuyệt đối không trái nghịch với ý muốn của kẻ bị sự bất công; thí dụ, đó là trường hợp của một người nào ăn cắp một trái táo hay một vật gì tương đương, bằng cách phỏng đoán điều đó không làm thiệt hại sở hữu chủ và cũng không làm phiền lòng họ.

AD TERTIUM dicendum quod peccata quae sunt contra alias virtutes non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

Reply to objection 3. The sins which are contrary to the other virtues are not always hurtful to another person, but imply a disorder affecting human passions; hence there is no comparison.

3. Les péchés commis contre les autres vertus morales n'impliquent pas toujours un dommage à l'égard d'autrui, mais un certain désordre à l'égard des passions.

3. Các tội phạm đến các luân đức khác, không luôn luôn bao hàm sự thiệt hại đối với người khác, nhưng bao hàm một sự mất trật tự nào đối với đam mê.

QUAESTIO 60

DE IUDICIO

OF JUDGMENT

LE JUGEMENT

SỰ PHÂN XỬ

Deinde considerandum est de iudicio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiae. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspiciones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

In due sequence we must consider judgment, under which head there are six points of inquiry: (1) Whether judgment is an act of justice? (2) Whether it is lawful to judge? (3) Whether judgment should be based on suspicions? (4) Whether doubts should be interpreted favorably? (5) Whether judgment should always be given according to the written law? (6) Whether judgment is perverted by being usurped?

1. Le jugement est-il un acte de justice? - **2.** Est-il licite de juger? - 3. Faut-il juger sur des soupçons? - 4. Le doute doit-il être interprété favorablement? - 5. Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites? - 6. Le jugement est-il vicié par l'usurpation?

1. Sự phân xử là một hành động của đức công bình? **2.** Phải chăng việc phân xử thì hợp pháp? 3. Phải chăng người ta phải phân xử về các sự ngờ vực? 4. Sự hoài nghi phải được giải thích cách thuận lợi? 5. Sự phân xử phải luôn luôn phù hợp với các luật thành văn? 6. Sự phân xử bị hư hỏng bởi sự tiếm đoạt?

ARTICULUS 1
Utrum iudicium sit actus iustitiae

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiae. Dicit enim philosophus, in I Ethic., quod *unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quae est in voluntate, ut dictum est.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quae *diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

PRAETEREA, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia virtuosus in singulis est regula et mensura, secundum philosophum, in libro Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

PRAETEREA, iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiae invenitur in omnibus iustis. Cum igitur non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiae.

SED CONTRA est quod in Psalm. dicitur, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium*.

RESPONDEO dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum,

ARTICLE 1
Whether judgment is an act of justice ?

Objections 1. It would seem that judgment is not an act of justice. The Philosopher says (Ethic. i, 3) that "everyone judges well of what he knows," so that judgment would seem to belong to the cognitive faculty. Now the cognitive faculty is perfected by prudence. Therefore judgment belongs to prudence rather than to justice, which is in the will, as stated above (Q[58], A[4]).

2. Further, the Apostle says (1 Cor. 2:15): "The spiritual man judgeth all things." Now man is made spiritual chiefly by the virtue of charity, which "is poured forth in our hearts by the Holy Ghost Who is given to us" (Rom. 5:5). Therefore judgment belongs to charity rather than to justice.

3. Further, it belongs to every virtue to judge aright of its proper matter, because "the virtuous man is the rule and measure in everything," according to the Philosopher (Ethic. iii, 4). Therefore judgment does not belong to justice any more than to the other moral virtues.

4. Further, judgment would seem to belong only to judges. But the act of justice is to be found in every just man. Since then judges are not the only just men, it seems that judgment is not the proper act of justice.

On the contrary, It is written (Ps. 93:15): "Until justice be turned into judgment."

I answer that, Judgment properly denotes the act of a judge as such. Now a judge [judex] is so called because he asserts the right [jus dicens] and right is the object of justice, as stated above (Q[57], A[1]). Consequently the original meaning of the word "judgment" is a statement or decision of the just or right. Now to decide rightly about virtuous deeds proceeds, properly speaking, from the virtuous habit; thus a chaste person decides rightly about matters relating to chastity. Therefore judgment, which denotes a right decision about what is just, belongs properly to justice. For this reason the Philosopher says (Ethic. v, 4) that "men have recourse to a judge as to one who is the personification of justice."

Reply to objection 1. The word "judgment," from its original meaning of a right decision about what is just, has been extended to signify a right decision in any

ARTICLE 1
Le jugement est-il un acte de justice ?

Objections 1. Il semble que non, car le Philosophe dit que « chacun juge bien ce qu'il connaît », en sorte que le jugement semble relever de la faculté de connaissance. Or c'est la prudence qui perfectionne cette faculté. Le jugement paraît donc relever de la prudence plutôt que de la justice, qui est dans la volonté, comme on l'a dit.

2. L'Apôtre déclare (1 Co 2, 15): « L'homme spirituel juge toutes choses. » Or l'homme se spiritualise surtout par la charité « répandue dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ». Le jugement relève donc de la charité plutôt que de la justice.

3. Il appartient à chaque vertu de porter un jugement droit sur sa propre matière, parce que, dit le Philosophe, « l'homme vertueux est en chaque chose règle et mesure ». Le jugement ne relève donc pas plus de la justice que des autres vertus morales.

4. Le jugement semble n'appartenir qu'aux juges. Or l'acte de la justice se trouve chez tous les justes. Donc puisque les juges ne sont pas les seuls justes, il semble que le jugement ne soit pas l'acte propre de la justice.

En sens contraire, nous lisons dans le Psaume (94, 15): « jusqu'à ce que la justice soit convertie en jugement. »

Réponse : A proprement parler, le jugement signifie l'acte du juge en tant que tel. Or, on l'appelle « juge » (judicem) comme étant celui qui « énonce le droit » (jus dicens). Et d'autre part le droit est l'objet de la justice, nous l'avons établi. Il s'ensuit que le jugement, dans l'acception première du mot, implique une définition ou détermination du juste ou du droit. Or le fait pour quelqu'un de bien définir dans les actions vertueuses provient proprement de l'habitus vertueux; c'est ainsi que l'homme chaste détermine avec exactitude ce qui a trait à la chasteté. Il s'ensuit que le jugement, qui comporte une détermination exacte de ce qui est juste, appartient proprement à la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que les hommes « recourent au juge comme à une sorte de justice animée ».

Solutions 1. Le mot de jugement qui, dans sa première acception, signifie une détermination exacte des choses justes, s'est élargi au point de signifier la détermination

TIẾT 1
Sự phân xử là một hành động của đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Triết gia (Eth 1,3) đã nói: "Mỗi người phân xử tốt điều họ hiểu biết ", đến nỗi họ phân xử xem ra lệ thuộc vào khả năng tri thức. Mà chính đức trí thuật kiện toàn khả năng này. Vậy sự phân xử xem ra lệ thuộc vào đức trí thuật một cách đúng hơn là lệ thuộc vào đức công bình, vì đức công bình ở trong ý chí như chúng ta đã nói ở trước (Q.58, a.4).

2. Thánh Phaolô (1Cr 2,15) tuyên bố: "Con người thiêng liêng phân xử mọi sự". Mà con người trở nên thiêng liêng nhất là bởi đức mến lan tràn trong các tâm hồn chúng ta do Đức Chúa Thánh Thần đã được ban cho chúng ta. Vậy sự phân xử lệ thuộc vào đức mến đúng hơn là vào đức công bình.

3. Việc đưa ra một sự phân xử ngay thẳng trong chất thể riêng của mình thuộc về mỗi nhân đức, bởi vì, theo lời nói của Triết gia (Eth 3,4), "Con người nhân đức là qui tắc và chừng mực trong mọi sự". Việc phân xử không lệ thuộc vào đức công bình nhiều hơn lệ thuộc vào các luân đức khác.

4. Sự phân xử xem ra chỉ thuộc về những kẻ phân xử. Mà hành động của đức công bình gặp thấy ở nơi mọi người công bình. Vậy, bởi vì mọi kẻ phân xử không phải là những người công bình mà thôi. Xem ra sự phân xử không phải là hành động riêng của đức công bình.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong Thánh vịnh 94,15: "Cho đến khi đức công bình đổi thành sự phân xử".

TRẢ LỜI : Nói cách đích xác, sự phân xử biểu thị hành động của người phân xử trong tư cách họ làm như thế. Mà, người ta gọi người đó là người phân xử (judex), là người bày tỏ quyền lợi (jus dicems). Và đàng khác, quyền lợi là đối tượng của đức công bình như chúng ta đã minh chứng (Q.57, a.1). Do đó mà sự phân xử, theo ý nghĩa thứ nhất của từ ngữ, bao hàm sự xác định hay sự định rõ về cái công bình hay quyền lợi. Mà việc đối với một người nào để xác định tốt trong các hành động nhân đức phát xuất một cách đích xác từ tập quán nhân đức; chính như thế mà người trinh khiết một cách đích xác định rõ về cái gì liên hệ với đức trinh khiết. Do đó mà sự phân xử bao hàm một sự định rõ đích xác về cái gì công bình, thì một cách đích thực thuộc về đức công bình. Do đó, Triết gia (Eth 5,4) lưu ý rằng nhân loại nhờ đến kẻ phân xử như là một thứ đức công bình hữu hồn.

GIẢI ĐÁP 1. Từ ngữ phán đoán theo ý nghĩa thứ nhất của mình, biểu thị sự định rõ đích xác về các điều công bình, đã mở rộng đến nỗi biểu thị sự định rõ đích xác về mọi sự vật,

ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est.

matter whether speculative or practical. Now a right judgment in any matter requires two things. The first is the virtue itself that pronounces judgment: and in this way, judgment is an act of reason, because it belongs to the reason to pronounce or define. The other is the disposition of the one who judges, on which depends his aptness for judging aright. In this way, in matters of justice, judgment proceeds from justice, even as in matters of fortitude, it proceeds from fortitude. Accordingly judgment is an act of justice in so far as justice inclines one to judge aright, and of prudence in so far as prudence pronounces judgment: wherefore (judging well according to common law) which belongs to prudence is said to "judge rightly," as stated above (Q[51], A[3]).

exacte de toutes choses, dans l'ordre spéculatif aussi bien que pratique. **En sens contraire,** pour qu'il y ait en toutes choses un jugement droit, deux conditions sont requises, dont l'une se confond avec la vertu même qui profère le jugement. Dans ce sens, le jugement est un acte de la raison, dont c'est la fonction de dire ou de définir. L'autre condition concerne la disposition de celui qui juge, selon laquelle il est apte à juger correctement. C'est ainsi qu'en matière de justice le jugement procède de la vertu de justice, comme il procède de la force en tout ce qui relève de cette vertu. Le jugement est donc l'acte de la justice en tant quelle incline à juger exactement, et de la prudence en tant queue profère le jugement. D'où la synésis (bon sens moral), qui appartient à la prudence, est appelée une vertu « de bon jugement », nous l'avons établi précédemment

trong trật tự suy lý cũng như trong trật tự thực tiễn. Tuy nhiên, ngõ hầu có trong mọi sự vật sự phân xử ngay thẳng, đòi phải có hai điều kiện mà điều kiện thứ nhất lẫn lộn với chính nhân đức đưa ra sự phân xử. Theo ý nghĩa này, sự phân xử là hành động của trí năng, vì trí năng có chức phận nói lên hoặc xác định. Điều kiện thứ hai liên hệ với sự sắp đặt của người phân xử, mà theo sự sắp đặt này họ có đủ khả năng phân xử đúng đắn. Chính như vậy mà trong chất thể của đức công bình sự phân xử phát xuất từ đức công bình, như nó phát xuất từ sức mạnh trong tất cả cái gì lệ thuộc vào nhân đức này. Vậy sự phân xử là hành động của đức công bình trong tư cách nó khiến họ phân xử cách đích thực, và lệ thuộc vào đức trí thuật trong tư cách nó đưa ra sự phân xử. Do đó, sự ngay thẳng trong sự phán đoán hay lương tri đạo đức lệ thuộc vào đức trí thuật, được gọi là nhân đức phân xử cách tốt như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.51, a.3).

AD SECUNDUM dicendum quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

Reply to objection 2. The spiritual man, by reason of the habit of charity, has an inclination to judge aright of all things according to the Divine rules; and it is in conformity with these that he pronounces judgment through the gift of wisdom: even as the just man pronounces judgment through the virtue of prudence conformably with the ruling of the law.

2. L'homme spirituel tient de l'habitus de charité une inclination à juger sainement de toutes choses selon les règles divines, à partir desquelles il porte son jugement grâce au don de sagesse; de même le juste, par la vertu de la prudence, porte son jugement à partir des règles du droit.

2. Người thiêng liêng do tập quán của đức mến, có khuynh hướng phân xử cách lành mạnh mọi sự vật theo các qui tắc của Thiên Chúa, mà nhờ qui tắc này họ đưa ra sự phân xử do ân huệ khôn ngoan; cũng vậy, người công bình nhờ đức trí thuật đưa ra sự phân xử do các qui tắc của luật.

AD TERTIUM dicendum quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent. Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est. Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, *qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus*. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Reply to objection 3. The other virtues regulate man in himself, whereas justice regulates man in his dealings with others, as shown above (Q[58], A[2]). Now man is master in things concerning himself, but not in matters relating to others. Consequently where the other virtues are in question, there is no need for judgment other than that of a virtuous man, taking judgment in its broader sense, as explained above (ad 1). But in matters of justice, there is further need for the judgment of a superior, who is "able to reprove both, and to put his hand between both" [*Job 9:33]. Hence judgment belongs more specifically to justice than to any other virtue.

3. Les autres vertus morales ordonnent l'homme par rapport à lui-même, tandis que la justice l'ordonne par rapport à autrui, nous l'avons montrés. Or, si l'homme est maître de ce qui lui appartient, il ne l'est pas de ce qui appartient à autrui. C'est pourquoi, dans le domaine des autres vertus morales, on ne requiert que le jugement d'un homme vertueux, en l'entendant du jugement au sens le plus large du mot, comme nous l'avons dit. En matière de justice au contraire, le jugement d'une autorité supérieure est requis, « qui soit capable de reprendre les deux parties et de poser sa main sur les deux ». Pour cette raison le jugement convient à la justice plus spécialement qu'aux autres vertus.

3. Các luân đức khác sắp đặt con người đối với chính mình, trong khi đức công bình sắp đặt con người đối với kẻ khác, như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.58, a.2). Mà, nếu con người làm chủ cái gì thuộc về mình, họ không làm chủ cái gì thuộc về người khác. Do đó, trong lãnh vực các luân đức khác, người ta chỉ đòi hỏi sự phân xử của con người nhân đức, bằng cách hiểu sự phân xử này theo ý nghĩa rộng nhất của từ ngữ như chúng ta đã nói ở trước (sol.1). Trong chất thể của đức công bình, trái lại, sự phân xử của quyền lực ở trên thì cần thiết, vì quyền ở trên này có thể la rầy cả hai phía và thi hành quyền lực đối với cả hai phía. Vì lý do này, sự phân xử một cách đặc biệt thích hợp với đức công bình nhiều hơn là với các nhân đức khác.

AD QUARTUM dicendum quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et praecipiens quod iustum est, in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in praesidente.

Reply to objection 4. Justice is in the sovereign as a master-virtue [*Cf. Q[58], A[6]], commanding and prescribing what is just; while it is in the subjects as an executive and administrative virtue. Hence judgment, which denotes a decision of what is just, belongs to justice, considered as existing chiefly in one who has authority.

4. Chez le prince, la justice est une vertu architectonique: elle commande et prescrit ce qui est juste; tandis que, chez les sujets, c'est une vertu qui est d'exécution et de service. Aussi l'acte de juger, qui comporte une déclaration de ce qui est juste, relève-t-il de la justice selon le mode particulier qu'elle a chez le prince.

4. Ở nơi nhà vua, đức công bình là nhân đức kiến trúc: nó ra lệnh và truyền khiến điều công bình; trong khi ở nơi người dân, nó là một nhân đức thuộc về sự thi hành và sự phục vụ. Như vậy, hành động phân xử bao gồm sự tuyên bố về điều công bình, lệ thuộc vào đức công bình theo thể cách đặc thù mà nó có ở nơi nhà vua.

ARTICULUS 2
Utrum sit licitum iudicare

ARTICLE 2
Whether it is lawful to judge ?

ARTICLE 2
Est-il licite de juger ?

TIẾT 2
Phải chăng việc phân xử thì hợp pháp ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim infligitur

Objections 1. It would seem unlawful to judge. For nothing is punished except what is unlawful.

Objections 1. Il semble que non, car on n'inflige de châtiment que pour une action illicite; or ceux qui

VẤN NẠN 1. Người ta chỉ phạt đối với hành động bất hợp pháp; mà những kẻ phân xử bị đe dọa bởi một

poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII, *nolite iudicare, ut non iudicemini*. Ergo iudicare est illicitum.

PRAETEREA, Rom. XIV dicitur, *tu quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit*. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

PRAETEREA, nullus homo est sine peccato, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. II, *inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas, in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quae iudicas*. Ergo nulli est licitum iudicare.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVI, iudices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio.

RESPONDEO dicendum quod iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus. Sicut autem ex praedictis patet, ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur, primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiae, et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum. Alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem, et sic dicitur iudicium usurpatum. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta per aliquas leves coniecturas, et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Vel prohibet ibi iudicium de rebus divinis, de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit, super Matth. Vel prohibet iudicium quod non sit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit.

Now those who judge are threatened with punishment, which those who judge not will escape, according to Mat. 7:1, "Judge not, and ye shall not be judged." Therefore it is unlawful to judge.

2. Further, it is written (Rom. 14:4): "Who art thou that judgest another man's servant. To his own lord he standeth or falleth." Now God is the Lord of all. Therefore to no man is it lawful to judge.

3. Further, no man is sinless, according to 1 Jn. 1:8, "If we say that we have no sin, we deceive ourselves." Now it is unlawful for a sinner to judge, according to Rom. 2:1, "Thou art inexcusable, O man, whosoever thou art, that judgest; for wherein thou judgest another, thou condemnest thyself, for thou dost the same things which thou judgest." Therefore to no man is it lawful to judge.

On the contrary, It is written (Dt. 16:18): "Thou shalt appoint judges and magistrates in all thy gates . . . that they may judge the people with just judgment."

I answer that, Judgment is lawful in so far as it is an act of justice. Now it follows from what has been stated above (A[1], ad 1,3) that three conditions are requisite for a judgment to be an act of justice: first, that it proceed from the inclination of justice; secondly, that it come from one who is in authority; thirdly, that it be pronounced according to the right ruling of prudence. If any one of these be lacking, the judgment will be faulty and unlawful. First, when it is contrary to the rectitude of justice, and then it is called "perverted" or "unjust": secondly, when a man judges about matters wherein he has no authority, and this is called judgment "by usurpation": thirdly, when the reason lacks certainty, as when a man, without any solid motive, forms a judgment on some doubtful or hidden matter, and then it is called judgment by "suspicion" or "rash" judgment.

Reply to objection 1. In these words our Lord forbids rash judgment which is about the inward intention, or other uncertain things, as Augustine states (De Serm. Dom. in Monte ii, 18). Or else He forbids judgment about Divine things, which we ought not to judge, but simply believe, since they are above us, as Hilary declares in his commentary on Mat. 5. Or again according to Chrysostom [*Hom. xvii in Matth. in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John of the Cross], He forbids the judgment which proceeds not from benevolence but

jugent sont menacés d'un châtiment auquel se soustraient ceux qui ne jugent pas, selon cette parole du Christ (Mt 7, 1): « Ne jugez pas si vous ne voulez pas être jugés. »

2. S. Paul écrit (Rm 14, 4): « Toi, qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela ne concerne que son maître. » Et le maître de tous, c'est Dieu. Donc il n'est permis à aucun homme de juger.

3. Personne n'est sans péché: « Lorsque nous prétendons être sans péché, nous nous faisons illusion » (1 Jn 1, 8). Or il n'est pas permis au pécheur de juger, selon cette parole (Rm 2, 1): « Qui que tu sois , ô homme qui juges, tu es sans excuse; car sur le point où tu juges les autres, tu te condamnes toi-même, en faisant toi-même ce que tu juges. » Il n'est donc permis à personne de juger.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (16, 18): « Tu établiras des juges et des maîtres dans toutes les villes qui t'appartiennent, pour qu'ils jugent le peuple par des jugements justes. »

Réponse : Un jugement est licite dans la mesure où il est un acte de justice. Or, d'après ce qui a été dit, trois conditions sont requises pour cela: la première, qu'il procède d'une inclination à la justice; la deuxième, qu'il émane de l'autorité d'un supérieur; la troisième, qu'il soit proféré selon la droite règle de la prudence. Là où l'une de ces conditions fait défaut, le jugement devient vicieux et illicite. D'abord s'il va contre la droiture de la justice, il est pervers ou injuste. Ensuite, quand l'homme juge en des matières où il n'a pas autorité, on dit que le jugement est usurpé. Enfin, là où la certitude fait défaut, par exemple lorsque sur de légères conjectures quelqu'un juge de choses douteuses ou cachées, son jugement est entaché de suspicion, ou téméraires.

Solutions 1. Le Christ interdit par ces paroles le jugement téméraire qui porte sur quelque intention secrète du coeur ou sur d'autres objets incertains, selon S. Augustin - ou encore il interdit tout jugement sur les choses divines: parce qu'elles nous sont supérieures, nous ne devons pas les juger mais simplement les croire, dit S. Hilaire- ou enfin, le Christ interdit tout jugement inspiré non par la bienveillance, mais par l'aigreur, selon S. Chrysostome.

hình phạt mà những kẻ không phân xử không bị, theo lời Chúa Kitô đã phán (Mt 7,1): "Các ngươi đừng đoán xét, nếu các ngươi không muốn bị đoán xét".

2. Thánh Phaolô (Rm 14,4) đã viết: "Ngươi, ngươi là ai mà phân xử đầy tớ của người khác? Họ đứng hoặc ngã xuống, điều đó chỉ liên hệ với ông chủ của họ thôi". Và ông chủ của tất cả mọi người, đó là Thiên Chúa. Vậy không người nào được phép phân xử.

3. Không ai mà không có tội: "Khi chúng ta cho mình là không có tội, chúng ta bị ảo tưởng" (1Ga 1,8). Mà người có tội không được phép phân xử, theo lời ghi chép: "Bất cứ ngươi là ai, hỡi người phân xử, ngươi không được tha thứ; vì điều ngươi phân xử những kẻ khác, ngươi tự kết án cho mình, bởi vì chính ngươi làm điều người phân xử" (Rm 2,1). Vậy không ai được phép phân xử.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (16,18): "Ngươi sẽ thiết lập các người phân xử và các kẻ đứng đầu trong mọi thành phố thuộc về của ngươi, ngõ hầu họ phân xử dân chúng bằng những sự xét xử công bình".

TRẢ LỜI : Sự phân xử hợp pháp theo mức độ nó là hành động của đức công bình. Mà, theo điều đã nói ở trước (a.1, ad.1 và 3), ba điều kiện phải có đối với công việc đó: điều kiện thứ nhất, nó phải phát xuất từ khuynh hướng đến với đức công bình, điều kiện thứ hai, nó phát xuất từ quyền lực của kẻ bề trên; điều kiện thứ ba, nó phải được nói ra theo qui tắc ngay thẳng của đức trí thuật. Ở đâu thiếu một trong ba điều kiện, sự phân xử trở nên tỳ khuyết và bất hợp pháp. Trước hết, nếu nó đi trái ngược sự ngay thẳng của đức công bình, nó là tà khuyết hay bất công. Thứ đến, khi con người phân xử trong các vấn đề nó không có quyền, người ta nói sự phân xử bị tiếm đoạt. Sau hết, ở đâu thiếu sự chắc chắn, thí dụ, khi do những sự phán đoán không quan trọng người nào phân xử về những sự nghi ngờ hoặc kín đáo, sự phán đoán của họ bị lem ố bởi những sự ngờ vực và bị nói là ức đoán.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Kitô qua những lời này, cấm sự ức đoán liên hệ , với ý định bí ẩn của tâm hồn hoặc về những đối tượng khác không chắc chắn như thánh Augustinô trình bày (De Serm. Dom. in Monte 2,18); hoặc ngài còn cấm mọi sự phân xử các điều thuộc về Thiên Chúa: bởi vì chúng nó ở trên chúng ta, chúng ta không nên phân xử các điều đó, nhưng phải tin chúng nó một cách đơn giản, như thánh Hilariô đã dạy; hoặc cuối cùng, Chúa Kitô cấm mọi sự phân xử không được gây nên bởi lòng tốt, nhưng bởi tính chua cay như thánh Chrysôstômô trình bày (Op. Impers. In Matth. 17,7).

AD SECUNDUM dicendum quod iudex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate*; et postea subdit, *quia Dei est iudicium*.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt in gravibus peccatis non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysostomus dicit, super illud Matth. VII, *nolite iudicare*. Et praecipue est hoc intelligendum quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas iudicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel iudicare. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus*. Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat ut novum condemnationis meritum sibi acquirat, sed quia, condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

from bitterness of heart.

Reply to objection 2. A judge is appointed as God's servant; wherefore it is written (Dt. 1:16): "Judge that which is just," and further on (Dt. 1:17), "because it is the judgment of God."

Reply to objection 3. Those who stand guilty of grievous sins should not judge those who are guilty of the same or lesser sins, as Chrysostom [*Hom. xxiv] says on the words of Mat. 7:1, "Judge not." Above all does this hold when such sins are public, because there would be an occasion of scandal arising in the hearts of others. If however they are not public but hidden, and there be an urgent necessity for the judge to pronounce judgment, because it is his duty, he can reprove or judge with humility and fear. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 19): "If we find that we are guilty of the same sin as another man, we should groan together with him, and invite him to strive against it together with us." And yet it is not through acting thus that a man condemns himself so as to deserve to be condemned once again, but when, in condemning another, he shows himself to be equally deserving of condemnation on account of another or a like sin.

2. Le juge est établi ministre de Dieu: c'est pourquoi il est écrit (Dt 1, 16): « Jugez selon la justice », et aussi: « Parce que c'est le jugement de Dieu. »

3. Ceux qui sont tombés dans des péchés graves ne doivent pas juger ceux qui sont coupables des mêmes fautes, ou de péchés moindres, dit S. Jean Chrysostome. Et cela doit s'entendre surtout quand ces péchés sont publics, à cause du scandale qui s'élèverait de ce fait dans le coeur des gens. Si les péchés ne sont pas publics, mais occultes, et que le pécheur, du fait de ses fonctions, soit dans la nécessité de rendre immédiatement son arrêt, il peut requérir ou juger, mais qu'il le fasse dans l'humilité et la crainte. Aussi S. Augustin dit-il: « Si nous découvrons en nous le même vice, gémissons ensemble, et invitons-nous réciproquement aux mêmes efforts. » **En sens contraire,** pour autant, le juge ne se condamne pas lui-même, et n'encourt pas une nouvelle condamnation, si ce n'est qu'en condamnant un autre, il se montre condamnable de la même façon, pour un péché identique ou semblable.

2. Người phân xử đã được thiết lập là người thừa tác viên của Thiên Chúa: do đó, có lời ghi chép: "Các ngươi hãy phân xử theo đức công bình" (Đnl 1,16); và còn lời ghi chép: "Bởi vì đó là sự phân xử của Thiên Chúa".

3. Những người đã sa ngã trong các trọng tội không nên phân xử những kẻ cũng mắc những tội ấy, hoặc những tội nhẹ hơn như thánh Chrysôstômô nói (In Matth). Điều đó phải hiểu nhất là khi các tội công khai, vì gương xấu gây nên bởi sự việc này trong tâm hồn người ta. Nếu các tội không công khai, còn kín đáo, và tội nhân do chức vụ của mình, hoặc ở trong sự khẩn yếu phải lập tức đưa ra sự phán quyết, có thể phán quyết hay phân xử, nhưng phải làm điều đó một cách khiêm nhượng và sợ hãi. Do đó, thánh Augustinô (De Serm. Dom. In Monte 2,19) nói: "Nếu chúng ta phát hiện ở nơi chúng ta cũng một nết xấu, chúng ta hãy cùng nhau than khóc, và kêu gọi nhau cố gắng". Tuy nhiên, do điều đó, kẻ phân xử không tự lên án mình, và không mắc phải sự lên án mới, trừ phi phúc lên án người khác, họ tỏ ra mình cũng đáng lên án như vậy vì một tội đồng nhất hay tương đương.

ARTICULUS 3
Utrum iudicium ex suspicione procedens sit illicitum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo, unde et philosophus, in VI Ethic., ponit quod suspicio se habet et ad verum et ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum igitur iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

PRAETEREA, per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

PRAETEREA, si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur, quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspicionis iudicium semper esset peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia suspiciones

ARTICLE 3
Whether it is unlawful to form a judgment from suspicions ?

Objections 1. It would seem that it is not unlawful to form a judgment from suspicions. For suspicion is seemingly an uncertain opinion about an evil, wherefore the Philosopher states (Ethic. vi, 3) that suspicion is about both the true and the false. Now it is impossible to have any but an uncertain opinion about contingent singulars. Since then human judgment is about human acts, which are about singular and contingent matters, it seems that no judgment would be lawful, if it were not lawful to judge from suspicions.

2. Further, a man does his neighbor an injury by judging him unlawfully. But an evil suspicion consists in nothing more than a man's opinion, and consequently does not seem to pertain to the injury of another man. Therefore judgment based on suspicion is not unlawful.

3. Further, if it is unlawful, it must needs be reducible to an injustice, since judgment is an act of justice, as stated above (A[1]). Now an injustice is always a mortal sin according to its genus, as stated above (Q[59], A[4]). Therefore a judgment based on suspicion would always be a mortal sin, if it were

ARTICLE 3
Faut-il juger sur des soupçons ?

Objections 1. Il semble que le jugement fondé sur le soupçon ne soit pas illicite, car le soupçon est une opinion incertaine au sujet d'un mal. Le soupçon, d'après Aristote, porte aussi bien sur le vrai que sur le faux. Or sur les faits singuliers et Contingents on ne peut avoir qu'une opinion incertaine. Donc, puisque le jugement des hommes a pour objet les actes humains qui sont des faits singuliers et contingents, il semble que nul jugement ne serait licite, s'il n'était pas permis de fonder un jugement sur le soupçon.

2. Le jugement illicite est cause d'injustice envers le prochain. Mais le soupçon mauvais consiste seulement dans une opinion humaine, et ainsi elle ne semble pas comporter d'injustice envers l'autre. Le jugement fondé sur le soupçon n'est donc pas illicite.

3. Si un tel jugement est illicite, il faut qu'il se ramène à l'injustice, puisque, comme on vient de le voir, le jugement est l'acte de la justice. Mais l'injustice, par son genre même, est péché mortel nous l'avons dit plus haut. Donc, le jugement fondé sur un soupçon, s'il était illicite, serait toujours péché

TIẾT 3
Phải chăng người ta hải phân xử các sự ngờ vực ?

VẤN NẠN 1. Sự ngờ vực là một ý kiến không chắc chắn về sự xấu. Sự ngờ vực, theo Triết gia (Eth 6,3), liên hệ đến sự thật cũng như với sự giả. Mà về các sự kiện đơn độc và bất tất, người ta chỉ có thể có ý kiến không chắc chắn. Vậy bởi vì sự phân xử người ta có đối tượng là các hành vi nhân linh là những sự kiện đơn độc và bất tất, xem ra không sự phân xử nào hợp pháp, giả như người ta không được phép đặt sự phân xử của mình trên nền tảng của sự ngờ vực.

2. Sự phân xử bất hợp pháp là nguyên nhân của sự bất công đối với người đồng loại. Mà sự ngờ vực xấu chỉ cốt tại ý kiến nhân loại, và như vậy nó xem ra không bao hàm sự bất công đối với người khác. Vậy sự phân xử căn cứ trên sự ngờ vực không phải là bất hợp pháp.

3. Nếu một sự phân xử nhất định bất hợp pháp, nó phải quy về sự bất công, bởi vì, như người ta mới trông thấy (a.1), sự phân xử là hành động của đức công bình. Mà sự bất công, theo chính giống của mình, là trọng tội như chúng ta đã nói ở trước (Q.59, a.4). Vậy sự phân xử căn cứ trên sự ngờ vực, giả nó là bất hợp pháp, luôn luôn là trọng tội. Mà điều

vitare non possumus, ut dicit Glossa Augustini super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare*. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

unlawful. But this is false, because "we cannot avoid suspicions," according to a gloss of Augustine (Tract. xc in Joan.) on 1 Cor. 4:5, "Judge not before the time." Therefore a judgment based on suspicion would seem not to be unlawful.

mortel. Mais cela est faux, car « nous ne pouvons pas éviter les soupçons », nous dit S. Augustin dans sa glose sur ces mots de S. Paul (1 Co 4, 5): « Ne jugez pas avant le temps. » Donc un tel jugement ne semble pas illicite.

đó sai lầm, vì chúng ta không thể tránh khỏi các sự ngờ vực như thánh Augustinô đã nói cho chúng ta trong sách Chú giải của mình về các lời nói sau đây của thánh Phaolô: "Anh em đừng đoán xét trước thời buổi" (1Cr 4,5). Vậy một sự phân xử như thế xem ra không phải là bất hợp pháp.

SED CONTRA est quod Chrysostomus, super illud Matth. VII, nolite iudicare etc., dicit, dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes ceteros et condemnantes.

On the contrary, Chrysostom [*Hom. xvii in Matth. in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John of the Cross] in comment on the words of Mat. 7:1, "Judge not," etc., says: "By this commandment our Lord does not forbid Christians to reprove others from kindly motives, but that Christian should despise Christian by boasting his own righteousness, by hating and condemning others for the most part on mere suspicion."

En sens contraire, selon S. Jean Chrysostome: « Par cet ordre: "Ne jugez pas", le Christ n'empêche pas les chrétiens de corriger les autres par bienveillance; mais il ne veut pas que, par l'étalage de leur propre justice, des chrétiens méprisent des chrétiens en haïssant et condamnant les autres, sur de simples soupçons la plupart du temps. »

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô đã nói: "Do mệnh lệnh này: anh em đừng phân xử", Chúa Kitô không ngăn cản các kitô hữu sửa chữa các kẻ khác do lòng tốt; nhưng Ngài không muốn các người kitô hữu khi phô bày đức công bình riêng của mình, khinh dể các người kitô hữu bằng cách ghen ghét và lên án các kẻ khác trong rất nhiều trường hợp chỉ vì những sự ngờ vực đơn giản.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus. Uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. X, *in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat*. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia, unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus*. Primae autem duae suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus. Tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat, et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale et leve peccatum, pertinet enim *ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare*. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis. Et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi, unde Glossa ibidem subdit, *etsi ergo*

I answer that, As Tully says (De Invent. Rhet. ii), suspicion denotes evil thinking based on slight indications, and this is due to three causes. First, from a man being evil in himself, and from this very fact, as though conscious of his own wickedness, he is prone to think evil of others, according to Eccles. 10:3, "The fool when he walketh in the way, whereas he himself is a fool, esteemeth all men fools." Secondly, this is due to a man being ill-disposed towards another: for when a man hates or despises another, or is angry with or envious of him, he is led by slight indications to think evil of him, because everyone easily believes what he desires. Thirdly, this is due to long experience: wherefore the Philosopher says (Rhet. ii, 13) that "old people are very suspicious, for they have often experienced the faults of others." The first two causes of suspicion evidently connote perversity of the affections, while the third diminishes the nature of suspicion, in as much as experience leads to certainty which is contrary to the nature of suspicion. Consequently suspicion denotes a certain amount of vice, and the further it goes, the more vicious it is. Now there are three degrees of suspicion. The first degree is when a man begins to doubt of another's goodness from slight indications. This is a venial and a light sin; for "it belongs to human temptation without which no man can go through this life," according to a gloss on 1 Cor. 4:5, "Judge not before the time." The second degree is when a man, from slight indications, esteems another man's wickedness as certain. This is a mortal sin, if it be about a grave matter, since it cannot be without contempt of one's neighbor.

Réponse : Comme dit Cicéron. le soupçon doit être considéré comme une faute lorsqu'il n'est fondé que sur de légers indices. Trois cas peuvent se présenter: 1° Quelqu'un est méchant en soi-même, et, en conséquence, conscient de sa propre méchanceté, il attribue facilement le mal aux autres. Comme dit l'Ecclésiaste (10, 3 Vg): « Dans ses voyages, l'insensé, parce qu'il est lui-même sans sagesse, estime que tous les autres sont insensés. » 2° Quelqu'un est mal disposé envers son prochain; or, lorsqu'un homme en méprise ou en déteste un autre, qu'il s'irrite contre lui ou qu'il l'envie, de légers signes suffisent pour qu'il le juge coupable; car chacun croit facilement ce qu'il désire. 3° Le soupçon peut encore provenir d'une longue expérience. Aussi Aristote dit-il que « les vieillards sont soupçonneux à l'excès pour avoir éprouvé nombre de fois les défauts des autres ». Les deux premières causes de soupçon relèvent manifestement d'une disposition vicieuse. Mais la troisième élimine le soupçon dans la mesure où l'expérience approche de la certitude, laquelle est contraire à la notion de soupçon. En conséquence, il y a un vice dans tout soupçon, et un vice proportionnel au soupçon lui-même. 1° Il y a d'ailleurs trois degrés dans le soupçon: Il Un homme, sur de faibles indices, commence à douter de la bonté d'un autre. C'est là un péché véniel et léger, car « cela tient à la faiblesse humaine, inhérente à cette vie », ainsi que dit la glose sur la parole de S. Paul (1 Co 4, 5): « Ne jugez de rien avant le temps. » 2° Quelqu'un tient pour certaine la malice d'autrui, d'après de faibles indices. En ce cas, si la matière est grave, il y a péché mortel, parce que cela ne peut aller sans mépris du prochain. La glose ajoute au même endroit: « Bien que nous ne

TRẢ LỜI : Như Cicéron (Tucsul 4,7) đã nói sự ngờ vực phải được coi như là tội lỗi khi nó chỉ căn cứ trên những dấu hiệu không quan trọng. Ba trường hợp có thể xuất hiện: thứ nhất, người nào dữ tợn trong chính mình; và do đó, ý thức sự dữ tợn riêng của mình, một cách dễ dàng gán sự xấu cho những kẻ khác. Như sách Huấn ca (10,3) nói: "Trong các cuộc hành trình của mình, người điên rồ, bởi vì chính nó không khôn ngoan, nghĩ rằng tất cả mọi người khác đều điên rồ". Thứ hai, người nào bị sắp đặt xấu đối với người đồng loại; mà, khi người nào khinh dể hay ghét một người khác, khi nổi giận hoặc ghen ghét kẻ khác này, những dấu hiệu không quan trọng gì đã đủ để họ đoán xét kẻ đó có tội; vì mỗi người tin dễ dàng điều mình ước muốn. Thứ ba, sự ngờ vực còn có thể phát xuất bởi sự kinh nghiệm lâu dài. Như Triết gia (Rhet 2,13) đã nói: "Các cụ già hay ngờ vực thái quá vì đã cảm nghiệm nhiều lần các điểm của những người khác". Hai nguyên nhân đầu tiên của sự ngờ vực rõ ràng lệ thuộc vào sự sắp đặt có thói xấu. Còn nguyên nhân thứ ba loại trừ sự ngờ vực theo mức độ kinh nghiệm, đến gần sự chắc chắn, và sự chắc chắn trái ngược với ý niệm của ngờ vực. Do đó, có một tật xấu trong mọi sự ngờ vực, và một tật xấu tương xứng với chính sự ngờ vực. Hơn nữa, có ba bậc trong sự ngờ vực: thứ nhất, người nào theo những dấu hiệu không quan trọng bắt đầu hoài nghi về thiện tính của một người khác. Đó là tội nhẹ, bởi vì điều đó phát xuất bởi sự yếu đuối của nhân loại, đính kết với đời sống ở đời này, như sách Chú giải nói về lời nói của thánh Phaolô (1Cr 4,5): "Anh em đừng đoán xét gì cả trước thời buổi". Thứ đến, người nào coi là chắc chắn ác ý của kẻ khác theo những dấu hiệu không quan trọng. Trong trường hợp này, nếu chất thể nặng, thì có trọng tội, bởi vì điều đó không thể xảy ra mà không có sự khinh chê người đồng loại. Sách Chú giải nói thêm cũng ở đoạn văn đó "Dầu mà chúng

suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, idest definitivas firmasque sententias, continere debemus. Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum. Et hoc directe ad iniustitiam pertinet. Unde est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

AD SECUNDUM dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum. Et ideo iniuriatur ei.

AD TERTIUM dicendum quod quia iustitia et iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est, tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit. Et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS 4
Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis esse debet de eo quod ut in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, *quia stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. I; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Gen. VIII. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

PRAETEREA, Augustinus dicit quod ille pie et iuste vivit qui rerum integer est aestimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

PRAETEREA, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, secundum illud Iob IX, *verebar omnia opera mea*. Ergo videtur quod ea quae sunt dubia circa proximos sint in peiorem partem interpretanda.

Hence the same gloss goes on to say: "If then we cannot avoid suspicions, because we are human, we must nevertheless restrain our judgment, and refrain from forming a definite and fixed opinion." The third degree is when a judge goes so far as to condemn a man on suspicion: this pertains directly to injustice, and consequently is a mortal sin.

Reply to objection 1. Some kind of certainty is found in human acts, not indeed the certainty of a demonstration, but such as is befitting the matter in point, for instance when a thing is proved by suitable witnesses.

Reply to objection 2. From the very fact that a man thinks evil of another without sufficient cause, he despises him unduly, and therefore does him an injury.

Reply to objection 3. Since justice and injustice are about external operations, as stated above (Q[58], AA[8],10,11; Q[59], A[1], ad 3), the judgment of suspicion pertains directly to injustice when it is betrayed by external action, and then it is a mortal sin, as stated above. The internal judgment pertains to justice, in so far as it is related to the external judgment, even as the internal to the external act, for instance as desire is related to fornication, or anger to murder.

ARTICLE 4
Whether doubts should be interpreted for the best ?

Objections 1. It would seem that doubts should not be interpreted for the best. Because we should judge from what happens for the most part. But it happens for the most part that evil is done, since "the number of fools is infinite" (Eccles. 1:15), "for the imagination and thought of man's heart are prone to evil from his youth" (Gn. 8:21). Therefore doubts should be interpreted for the worst rather than for the best.

2. Further, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 27) that "he leads a godly and just life who is sound in his estimate of things, and turns neither to this side nor to that." Now he who interprets a doubtful point for the best, turns to one side. Therefore this should not be done.

3. Further, man should love his neighbor as himself. Now with regard to himself, a man should interpret doubtful matters for the worst, according to Job 9:28, "I feared all my works." Therefore it seems that doubtful matters affecting one's neighbor should be interpreted for the worst.

puissions éviter les soupçons, puisque nous sommes des hommes, nous devons cependant nous abstenir des jugements, c'est-à-dire des sentences fermes et définitives. » 3° Un juge se prépare à condamner sur un simple soupçon: cela relève directement de l'injustice, et par conséquent est péché mortel.

Solutions 1. Dans les actes humains, on ne requiert pas la certitude des sciences démonstratives, mais seulement celle qui convient à une telle matière, par exemple la preuve établie par les témoins qualifiés.

2. Du fait même que quelqu'un a mauvaise opinion d'autrui sans cause suffisante, il le méprise injustement; donc il est injuste envers lui.

3.Comme on l'a vu, la justice et l'injustice concernent. les activités extérieures. Le jugement fondé sur le soupçon relève directement de l'injustice quand il porte sur un acte extérieur; et il est alors péché mortel, nous venons de le dire. Le jugement intérieur ne relève de la justice que dans sa relation avec le jugement extérieur; c'est le cas de tout acte intérieur par rapport à l'acte extérieur: la convoitise par rapport à la fornication, la colère par rapport à l'homicide.

ARTICLE 4
Le doute doit-il être interprété favorablement ?

Objections 1. Il semble que non, car la majorité des jugements doit être conforme à ce qui arrive dans la majorité des cas; or, dans la majorité des cas, il arrive que l'on agit mal: car « le nombre des insensés est infini », dit l'Ecclésiaste (1, 15 Vg), et la Genèse (8, 21): « Les desseins de l'homme sont portés au mal dès son enfance. » Donc nous devons interpréter le doute dans le sens du mal, plutôt que dans celui du bien.

2. D'après S. Augustin, « celui qui vit dans la justice et la piété est un appréciateur impartial », car il ne penche vers aucun des deux côtés. Or, interpréter en bien ce qui est douteux, c'est incliner dans l'autre sens. Donc il ne faut pas le faire.

3. L'homme doit aimer son prochain comme soi-même. Mais, en ce qui le concerne personnellement, l'homme doit interpréter ses doutes en mauvaise part, conformément à cette parole de Job (9, 28): « L'effroi me saisit en face de tous mes maux. » Donc, il semble bien qu'il faille interpréter en mal tout ce qui, dans le prochain, laisse place au doute.

ta không thể tránh các sự ngờ vực, bởi vì chúng ta là những con người, chúng ta vẫn phải tránh đưa ra những sự đoán định nghĩa là đưa ra những phán quyết chắc chắn và dứt khoát". Thứ ba, người phân xử chuẩn bị lên án vì sự ngờ vực đơn giản: điều đó trực tiếp lệ thuộc vào sự bất công, và do đó có trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các hành vi nhân linh, người ta không đòi phải có sự chắc chắn của các khoa học minh chứng, nhưng chỉ đòi sự chắc chắn thích hợp với mỗi chất thể, thí dụ, bằng chứng được thiết lập bởi những chứng nhân đủ tư cách.

2. Do sự việc mà một người nào có ý kiến xấu không có nguyên nhân đầy đủ đối với một người khác, họ khinh dể người này một cách bất công; vậy họ bất công đối với người đó.

3. Như người ta đã trông thấy (Q.57, a.8, 10 và 11), đức công bình và sự bất công liên hệ với các hoạt động tính bên ngoài. Sự phân xử căn cứ trên sự ngờ vực lệ thuộc trực tiếp vào sự bất công khi nó liên hệ với hành động bên ngoài; và trong trường hợp này, nó là trọng tội như chúng ta mới đề cập đến. Sự phân xử bên trong chỉ lệ thuộc vào đức công bình trong tương quan của nó đối với sự phân xử bên ngoài; đó là trường hợp của mọi hành động bên trong đối với hành động bên ngoài: sự ham muốn đối với sự dâm dục, sự giận dữ đối với sự giết người.

TIẾT 4
Sự hoài nghi phải được giải thích cách thuận lợi ?

VẤN NẠN 1. Phần nhiều các sự phân xử phải phù hợp cái gì xảy ra trong nhiều trường hợp; mà, trong nhiều trường hợp, xảy ra là người ta hành động xấu: bởi vì số các kẻ điên rồ vô cùng như lời ghi chép trong sách Huấn ca (1,15) và sách Sáng thế (8,21): "Các ý định của con người hướng về sự xấu từ lúc thơ ấu". Vậy chúng ta phải giải thích sự hoài nghi theo ý nghĩa xấu hơn là theo ý nghĩa tốt.

2. Theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ 1,27): "Người sống trong đức công bình và ân huệ đạo đức là người thẩm định không thiên tư", vì họ không nghiêng về một phía nào trong hai phía. Mà, việc giải thích theo ý nghĩa tốt điều hoài nghi, đó là nghiêng về phía khác. Vậy người ta không nên giải thích sự hoài nghi cách thuận lợi.

3. Con người phải yêu mến người đồng loại như chính mình. Mà, trong cái gì liên hệ riêng chính mình, con người phải giải thích các mối hoài nghi của mình về phía xấu, một cách phù hợp với lời nói của Gióp: "Sự kinh sợ bắt lấy tôi trước mặt mọi sự xấu của tôi". Vậy, người ta phải cắt nghĩa về phía xấu tất cả cái gì còn hoài nghi ở nơi người đồng loại.

SED CONTRA est quod Rom. XIV, super illud, *qui non manducat manducantem non iudicet*, dicit Glossa, *dubia in meliorem partem sunt interpretanda*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

AD SECUNDUM dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quo de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; *quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus praecipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum.

AD TERTIUM dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo, per quandam suppositionem. Et sic, cum debemus aliquibus malis

On the contrary, A gloss on Rom. 14:3, "He that eateth not, let him not judge him that eateth," says: "Doubts should be interpreted in the best sense."

I answer that, As stated above (A[3], ad 2), things from the very fact that a man thinks ill of another without sufficient cause, he injures and despises him. Now no man ought to despise or in any way injure another man without urgent cause: and, consequently, unless we have evident indications of a person's wickedness, we ought to deem him good, by interpreting for the best whatever is doubtful about him.

Reply to objection 1. He who interprets doubtful matters for the best, may happen to be deceived more often than not; yet it is better to err frequently through thinking well of a wicked man, than to err less frequently through having an evil opinion of a good man, because in the latter case an injury is inflicted, but not in the former.

Reply to objection 2. It is one thing to judge of things and another to judge of men. For when we judge of things, there is no question of the good or evil of the thing about which we are judging, since it will take no harm no matter what kind of judgment we form about it; but there is question of the good of the person who judges, if he judge truly, and of his evil if he judge falsely because "the true is the good of the intellect, and the false is its evil," as stated in Ethic. vi, 2, wherefore everyone should strive to make his judgment accord with things as they are. On the other hand when we judge of men, the good and evil in our judgment is considered chiefly on the part of the person about whom judgment is being formed; for he is deemed worthy of honor from the very fact that he is judged to be good, and deserving of contempt if he is judged to be evil. For this reason we ought, in this kind of judgment, to aim at judging a man good, unless there is evident proof of the contrary. And though we may judge falsely, our judgment in thinking well of another pertains to our good feeling and not to the evil of the intellect, even as neither does it pertain to the intellect's perfection to know the truth of contingent singulars in themselves.

Reply to objection 3. One may interpret something for the worst or for the best in two ways. First, by a kind of supposition; and thus, when we have to apply a remedy to some evil, whether our own or another's,

En sens contraire, sur ce texte de l'épître aux Romains (14, 3): « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange », la Glose écrit: « Les doutes doivent être interprétés en bonne part. »

Réponse : Comme on vient de le dire, celui qui a une mauvaise opinion du prochain sans motif suffisant est injuste et méprisant envers lui. Or, nul ne doit mépriser autrui, ni lui causer aucun dommage, sans motif contraignant. C'est pourquoi, tant que des indices de perversité ne sont pas évidents chez un homme, nous devons le tenir pour vertueux et interpréter en bonne part tout ce qui est douteux.

Solutions 1. Il peut arriver que celui qui interprète toujours en bonne part ce qui est douteux se trompe le plus souvent. Mais il vaut mieux se tromper souvent en ayant bonne opinion d'un homme mauvais, que de faire très rarement erreur en ayant mauvaise opinion d'un homme vertueux; dans ce dernier cas, on commet une injustice envers le prochain; mais non pas dans le premier.

2. Ce n'est pas pareil, de juger des choses ou de juger des hommes. Dans le jugement que nous portons sur les choses, on ne considère pas le bien ou le mal chez elles, c'est pourquoi la façon dont nous les jugeons ne peut leur nuire. Ce qui est seulement à considérer, c'est le bien de celui qui juge si son jugement est conforme à la vérité; et c'est son mal si ce jugement est erroné, car, dit Aristote, « la vérité est le bien de l'esprit, l'erreur est son mal ». Que chacun s'efforce donc de juger des choses comme elles sont. Mais dans le jugement que nous portons sur les personnes, il faut considérer surtout le bien ou le mal chez celui qui est jugé; car le jugement porté le rendra honorable s'il est jugé bon; méprisable s'il est jugé mauvais. C'est pourquoi nous devons nous efforcer de porter sur autrui un jugement favorable, à moins que nous n'ayons un motif évident en sens contraire. Quant à l'homme qui juge, le jugement faux qu'il porte en bonne part ne constitue pas un mal pour son intelligence, pas plus que la connaissance des singuliers contingents n'appartient, de soi, à la perfection de son intelligence; cela contribue davantage au bien de ses dispositions affectives.

3. Interpréter en bonne ou mauvaise part peut se faire de deux façons: 1° Par hypothèse. Ainsi, quand nous devons employer un remède pour certaines maladies - les nôtres ou celles d'autrui - il est

TRÁI LẠI, Về lời nói của thư gửi cho Giáo hữu Rôma (14,3): "Người không ăn không được đoán xét kẻ ăn", sách Chú giải viết: "Các sự hoài nghi phải được giải thích theo phía tốt".

TRẢ LỜI : Như người ta mới nói, ai có ý kiến xấu về người đồng loại mà không có lý do đầy đủ thì bất công và khinh dể đối với họ. Mà, không ai nên khinh dể kẻ khác, cũng không nên gây thiệt hại cho họ mà không có lý do bắt buộc. Do đó, bao lâu các dấu hiệu về sự tà thuyết không hiển hiện ở nơi một người nào, chúng ta phải coi họ là người nhân đức và phải giải thích về phía tốt tất cả cái gì hoài nghi.

GIẢI ĐÁP 1. Điều này xảy ra là người ta luôn luôn giải thích về phía tốt cái gì hoài nghi thì rất năng bị sai lầm. Mà việc mình bị năng sai lầm vì có ý kiến tốt đối với một người xấu, tốt hơn là rất ít khi sai lầm vì có ý kiến xấu về một người nhân đức; về trường hợp sau đây, người ta lỗi phạm sự bất công đối với người đồng loại. Còn về trường hợp thứ nhất thì không.

2. Phân xử các công việc hoặc phân xử các con người, không như nhau. Trong sự phân xử mà chúng ta thực hiện đối với các sự việc, người ta không xem xét sự tốt hoặc sự xấu ở nơi chúng nó, do đó thể cách mà chúng ta phân xử chúng nó không thể làm hại chúng nó; chỉ điều này phải được cứu xét, đó là sự tốt cho kẻ phân xử nếu sự phân xử của họ phù hợp với chân lý; và đó là sự xấu cho họ nếu sự phán đoán này sai lầm vì theo lời nói của Triết gia (Eth 6.2), chân lý là sự tốt của tinh thần, sự sai lầm là sự xấu của nó. Vậy mỗi người phải cố gắng phân xử các sự việc như chúng nó đang hiện hữu. Còn về sự phân xử chúng ta thực hiện đối với các con người, chúng ta phải cứu xét nhất là sự tốt hoặc sự xấu ở nơi kẻ bị phân xử; bởi vì sự phân xử đã được đưa ra làm cho kẻ được phân xử đáng được tôn trọng nếu họ được phân xử là tốt; đáng khinh dể nếu họ bị phân xử là xấu. Do đó chúng ta phải cố gắng đưa ra đối với người khác một sự phân xử thuận lợi, trừ phi chúng ta có lý do hiển hiện về phía ngược lại. Còn đối với con người phân xử, sự phán đoán sai lầm họ đã đưa ra về phía tốt không gây nên sự xấu cho trí năng của họ, cũng như việc hiểu biết chân lý của các đơn độc thể bất tất cách nguyên thường không thuộc về sự hoàn hảo của trí năng họ: nhưng điều đó một cách đúng hơn góp phần vào sự tốt cho các sự sắp đặt về tình yêu của họ.

3. Việc giải thích về phía tốt hoặc về phía xấu, có thể thực hiện theo hai thể cách: thứ nhất, bằng cách giả thiết. Như vậy, khi chúng ta phải sử dụng một vị thuốc cho một số bệnh hoạn, bệnh hoạn của chúng ta hoặc

adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod deterius est, quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum definiendo sive determinando. Et sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est, in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

ARTICULUS 5
Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptae iniustitiam continent, secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt*. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

PRAETEREA, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

PRAETEREA, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse lator legis praesens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum legem scriptam iudicandum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudicibus de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei

in order for the remedy to be applied with greater certainty of a cure, it is expedient to take the worst for granted, since if a remedy be efficacious against a worse evil, much more is it efficacious against a lesser evil. Secondly we may interpret something for the best or for the worst, by deciding or determining, and in this case when judging of things we should try to interpret each thing according as it is, and when judging of persons, to interpret things for the best as stated above.

ARTICLE 5
Whether we should always judge according to the written law ?

Objections 1. It would seem that we ought not always to judge according to the written law. For we ought always to avoid judging unjustly. But written laws sometimes contain injustice, according to Is. 10:1, "Woe to them that make wicked laws, and when they write, write injustice." Therefore we ought not always to judge according to the written law.

2. Further, judgment has to be formed about individual happenings. But no written law can cover each and every individual happening, as the Philosopher declares (Ethic. v, 10). Therefore it seems that we are not always bound to judge according to the written law.

3. Further, a law is written in order that the lawgiver's intention may be made clear. But it happens sometimes that even if the lawgiver himself were present he would judge otherwise. Therefore we ought not always to judge according to the written law.

On the contrary, Augustine says (De Vera Relig. xxxi): "In these earthly laws, though men judge about them when they are making them, when once they are established and passed, the judges may judge no longer of them, but according to them."

I answer that, As stated above (A[1]), judgment is nothing else but a decision or determination of what is just. Now a thing becomes just in two ways: first by the very nature of the case, and this is called "natural right," secondly by some agreement between men, and this is called "positive right," as stated above (Q[57], A[2]). Now laws are written for the purpose of manifesting both these rights, but in different ways. For the written law does indeed contain natural right, but it does not establish it, for the latter derives its force, not from the law but from nature: whereas the written law both contains positive right, and establishes it by

bon que nous apportions un remède efficace contre une maladie supposée plus grave; parce que le remède efficace contre un mal plus grave, l'est bien davantage contre un mal moindre. 2° Nous interprétons en bien ou en mal en définissant ou en précisant. Et ainsi, dans un jugement sur des choses, on doit s'efforcer de les interpréter chacune comme elle est; mais en jugeant les personnes, on doit interpréter en bonne part, nous l'avons dit.

ARTICLE 5
Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites ?

Objections 1. Il semble que non, car on doit toujours éviter de rendre un jugement injuste. Or, les lois écrites sont parfois injustes: nous lisons en effet dans Isaïe (10, 1): « Malheur à ceux qui font des lois injustes et qui écrivent des décrets oppressifs » Donc il ne faut pas toujours juger selon la loi écrite.

2. Le jugement porte sur des cas particuliers. Or, aucune loi écrite ne peut prévoir tous les cas particuliers, comme le Philosophe le démontre. On voit qu'on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites.

3. La loi est écrite pour faire connaître la décision du législateur. Or, il arrive parfois que, si le législateur était présent, il jugerait autrement qu'il n'a décidé dans la loi. Donc il ne faut pas toujours juger selon la loi écrite.

En sens contraire, S. Augustin déclare: « Les hommes peuvent discuter lorsqu'ils instituent des lois temporelles; mais quand elles ont été instituées et confirmées, il n'est pas permis aux juges de les juger, mais seulement de juger d'après elles. »

Réponse : Comme on l'a dit le jugement est une définition ou détermination de ce qui est juste. Or, ce qui est juste est déterminé, 1° par la nature même de la chose: c'est le droit naturel; 2° par un contrat consenti entre des personnes, ce qui et du droit positif, nous l'avons établi plus haut. Les lois sont écrites pour assurer l'application de l'un et l'autre droit, mais de façon différente. La loi écrite contient le droit naturel, mais ne le constitue pas; car le droit naturel ne fonde pas son autorité sur la loi, mais sur la nature. Au contraire, la rédaction écrite de la loi contient et constitue le droit positif et fonde son

bệnh hoạn của người khác, việc tốt là chúng ta sử dụng một vị thuốc có công hiệu chống lại bệnh hoạn được giả định là trầm trọng; bởi vì vị thuốc công hiệu chống lại sự xấu trầm trọng hơn, thì càng có công hiệu hơn đối với sự xấu nhỏ hơn. Thứ đến, chúng ta giải thích cách tốt hoặc cách xấu bằng cách định rõ hay xác định. Như vậy, trong sự phân xử các sự việc, người ta phải cố gắng giải thích chúng nó từng mỗi sự việc như nó đang hiện hữu; còn khi phân xử các con người, chúng ta phải giải thích theo phía tốt như chúng ta đã đề cập đến.

TIẾT 5
Sự phân xử phải luôn luôn được đưa ra cách phù hợp với các luật thành văn ?

VẤN NẠN 1. Người ta luôn luôn phải tránh sự phân xử bất công. Mà, các luật thành văn đôi khi bất công như chúng ta đọc thấy trong tiên tri Isaia (10,1): "Khốn cho những kẻ thiết lập những luật bất công và những kẻ viết ra những sắc lệnh đàn áp". Vậy người ta không luôn luôn phải phân xử đúng theo luật thành văn.

2. Sự phán đoán liên hệ với các trường hợp đặc thù. Mà, không luật thành văn nào có thể thấy trước mọi trường hợp đặc thù như Triết gia minh chứng (Eth 5.10). Vậy người ta không được luôn luôn phân xử theo các luật thành văn.

3. Luật thành văn để làm cho biết sự quyết định của nhà lập pháp. Mà, đôi khi xảy ra là giả như nhà lập pháp có mặt hẳn họ phân xử cách khác họ đã quyết định trong luật. Vậy người ta không phải luôn luôn phân xử theo luật thành văn.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô tuyên bố (De Vera Relig. 31,34): "Người ta có thể bàn cãi khi họ thiết lập các luật trần gian; nhưng khi chúng đã được thiết lập và đã được xác định vững chắc, các kẻ phân xử không được phép phân xử chúng, nhưng chỉ phân xử tùy theo chúng".

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (a.1), sự phân xử là sự xác định hay sự định rõ về cái gì công bình. Mà cái gì công bình được định rõ theo hai thể cách: thứ nhất, bởi bản tính của sự vật: đó là luật tự nhiên; thứ đến, bởi sự hợp đồng được ưng thuận giữa các con người, điều đó là thuộc về quyền lợi pháp định như chúng ta đã minh chứng ở trên (Q.57, a.2). Các luật thành văn để đảm bảo sự ứng dụng quyền lợi tự nhiên và quyền lợi pháp định, nhưng theo thể cách khác biệt. Luật thành văn chứa đựng luật tự nhiên, nhưng không tạo nên nó; bởi vì luật tự nhiên không đặt quyền lực của mình trên nền tảng của luật, nhưng trên nền tảng của bản tính. Trái lại, sự

auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

giving it force of authority. Hence it is necessary to judge according to the written law, else judgment would fall short either of the natural or of the positive right.

autorité. C'est pourquoi il est nécessaire que les jugements soient rendus conformément à la loi écrite: autrement, le jugement manquerait soit au droit naturel, soit au droit positif.

viết ra luật chứa đựng và tạo nên quyền lợi pháp định và đặt nền tảng cho quyền lực của mình. Do đó, các sự phân xử một cách tất nhiên phải phù hợp với luật thành văn: nếu cách khác sự phân xử hẳn thiếu quyền lợi tự nhiên, hoặc quyền lợi pháp định.

AD PRIMUM ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

Reply to objection 1. Just as the written law does not give force to the natural right, so neither can it diminish or annul its force, because neither can man's will change nature. Hence if the written law contains anything contrary to the natural right, it is unjust and has no binding force. For positive right has no place except where "it matters not," according to the natural right, "whether a thing be done in one way or in another"; as stated above (Q[57], A[2], ad 2). Wherefore such documents are to be called, not laws, but rather corruptions of law, as stated above (FS, Q[95], A[2]): and consequently judgment should not be delivered according to them.

Solutions 1. La loi écrite ne donne pas au droit naturel son autorité et par conséquent ne peut ni diminuer, ni supprimer cette autorité, car la volonté de l'homme ne peut pas changer la nature. C'est pourquoi, si la loi écrite contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger; il n'y a de place, en effet, pour le droit positif que là où il est indifférent à l'égard du droit naturel, qu'il soit ainsi ou autrement, comme nous l'avons montré. C'est pourquoi de tels écrits ne peuvent être appelés des lois, mais plutôt des corruptions de la loi, nous l'avons dit précédemment. On ne peut donc pas se régler sur eux pour juger.

GIẢI ĐÁP 1. Luật thành văn không đem lại cho luật tự nhiên quyền lực của nó và do đó không thể làm giảm bớt, cũng không hủy bỏ quyền lực này, bởi vì ý chí của con người không thể thay đổi bản tính. Do đó, nếu luật thành văn chứa đựng lệnh truyền nào trái ngược với luật tự nhiên, nó bất công và không thể bắt buộc; quả thế, chỉ có chỗ cho quyền lợi pháp định ở nơi nào mà nó trung lập đối với luật tự nhiên, nếu nó cũng vậy hay cách khác như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.57, a.2). Do đó, những bản văn như thế không được gọi là các luật, nhưng đúng hơn đó là những sự hư hỏng của luật như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.95, a.2). Vậy người ta không thể được sắp đặt theo chúng nó để phân xử.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Unde iurisperitus dicit, *nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem*. Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret, et, si considerasset, lege determinasset.

Reply to objection 2. Even as unjust laws by their very nature are, either always or for the most part, contrary to the natural right, so too laws that are rightly established, fail in some cases, when if they were observed they would be contrary to the natural right. Wherefore in such cases judgment should be delivered, not according to the letter of the law, but according to equity which the lawgiver has in view. Hence the jurist says [*Digest. i, 3; De leg. senatusque consult. 25]: "By no reason of law, or favor of equity, is it allowable for us to interpret harshly, and render burdensome, those useful measures which have been enacted for the welfare of man." In such cases even the lawgiver himself would decide otherwise; and if he had foreseen the case, he might have provided for it by law.

2. Les lois injustes en elles-mêmes sont contraires au droit naturel, soit toujours, soit le plus souvent; de même, les lois bien faites sont, dans certains cas, défectueuses: à les suivre on irait contre le droit naturel; il ne faut pas alors juger selon l'intention du législateur. Ce qui fait dire au jurisconsultes: « Aucune raison de droit, ni la bienveillance de la justice ne peuvent souffrir que des prescriptions sagement introduites en vue de l'utilité des hommes, tournent à leur préjudice du fait d'une interprétation trop stricte par laquelle on en arrive à la sévérité. » Et d'ailleurs, en telles conjonctures, le législateur lui-même jugerait autrement; et s'il avait considéré ce cas, il l'aurait précisé dans sa loi.

2. Các luật bất công tại sự không trái nghịch với luật tự nhiên, hoặc luôn luôn hoặc rất thường; cũng vậy, các luật được thiết lập cách tốt; có thể xấu trong một số trường hợp: nếu người ta đi theo chúng, hẳn đi trái ngược với luật tự nhiên; trong trường hợp này, người ta không nên phân xử theo ý định của nhà lập pháp. Điều đó khiến nhà luật học lên tiếng (Digeste 1,3, loi 25): "Không có lý do nào của luật, cũng không có lòng tốt nào của đức công bình có thể chấp nhận các lệnh truyền đã được đưa ra cách khôn ngoan vì lợi ích của con người, trở nên gây thiệt hại cho con người do sự giải thích quá sít sao; do đó người ta đi đến chỗ nghiêm khắc". Đàng khác, trong những phỏng đoán như thế, chính nhà lập pháp hẳn phân xử cách khác; giả như nhà lập pháp đã cứu xét trường hợp này, hẳn đã xác định điều đó trong luật của mình.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

This suffices for the Reply to the Third Objection.

3. Cette réponse résout aussi la troisième objection.

3. Lời giải đáp này giải quyết xong vấn nạn 3.

ARTICULUS 6
Utrum iudicium per usurpationem reddatur perversum

ARTICLE 6
Whether judgment is rendered perverse by being usurped ?

ARTICLE 6
Le jugement est-il vicié par l'usurpation ?

TIẾT 6
Sự hân xử tỳ khuyết do sự tiếm đoạt ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Iustitia enim est quaedam rectitudo in agendis. Sed nihil deperit veritati a quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiae, a quocumque iustum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicii.

Objections 1. It would seem that judgment is not rendered perverse by being usurped. For justice is rectitude in matters of action. Now truth is not impaired, no matter who tells it, but it may suffer from the person who ought to accept it. Therefore again justice loses nothing, no matter who declares what is just, and this is what is meant by judgment.

Objections 1. Il semble que non, car la justice est une rectitude dans l'action. Mais rien ne diminue la vérité, dite par n'importe qui, et elle doit être reçue par tous. Donc, de même, rien ne diminue la justice, quel que soit celui qui détermine ce qui est juste, détermination qui constitue le jugement même.

VẤN NẠN 1. Đức công bình là sự ngay thẳng trong hành động. Mà không cái gì giảm bớt chân lý, được nói lên bởi bất cứ ai, và nó phải được lãnh nhận bởi mọi người. Cũng vậy, không cái gì giảm bớt đức công bình, bất cứ người nào xác định cái gì công bình, và sự xác định này tạo nên chính sự phân xử.

PRAETEREA, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant, sicut Moyses

2. Further, it belongs to judgment to punish sins. Now it is related to the praise of some that they punished sins without having authority over those whom they punished; such as Moses in slaying

2. Il appartient au jugement de punir le péché. Or, dans l'Écriture, certains hommes sont loués pour avoir puni des péchés, alors qu'ils n'avaient pas autorité sur ceux qu'ils châtiaient: tel Moïse, loué

2. Việc phạt tội lỗi thuộc về sự phân xử. Mà trong Kinh thánh, một số người được ca ngợi vì đã phạt tội lỗi trong khi họ không có quyền lực đối với những kẻ họ phạt: như Môsê được ca ngợi vì đã giết một người Ai

occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. II; et Phinees, filius Eleazari, Zambri, filium Salomi, ut legitur Num. XXV, *et reputatum est ei ad iustitiam*, ut dicitur in Psalm. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

PRAETEREA, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quae pertinent ad potestatem saecularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

PRAETEREA, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et iustitia iudicantis et scientia, ut ex supradictis patet. Sed non dicitur iudicium esse iniustum si aliquis iudicet non habens habitum iustitiae, vel non habens scientiam iuris. Ergo neque etiam iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIV, *tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

RESPONDEO dicendum quod, cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

AD SECUNDUM dicendum quod Moyses videtur Aegyptium occidisse quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. VII, quod, *percusso Aegyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam dominus per manum ipsius daret salutem*

the Egyptian (Ex. 2:12), and Phinees the son of Eleazar in slaying Zambri the son of Salu (Num. 25:7-14), and "it was reputed to him unto justice" (Ps. 105:31). Therefore usurpation of judgment pertains not to injustice.

3. Further, spiritual power is distinct from temporal. Now prelates having spiritual power sometimes interfere in matters concerning the secular power. Therefore usurped judgment is not unlawful.

4. Further, even as the judge requires authority in order to judge aright, so also does he need justice and knowledge, as shown above (A[1], ad 1,3; A[2]). But a judgment is not described as unjust, if he who judges lacks the habit of justice or the knowledge of the law. Neither therefore is it always unjust to judge by usurpation, i.e. without authority.

On the contrary, It is written (Rom. 14:4): "Who art thou that judgest another man's servant?"

I answer that, Since judgment should be pronounced according to the written law, as stated above (A[5]), he that pronounces judgment, interprets, in a way, the letter of the law, by applying it to some particular case. Now since it belongs to the same authority to interpret and to make a law, just as a law cannot be made save by public authority, so neither can a judgment be pronounced except by public authority, which extends over those who are subject to the community. Wherefore even as it would be unjust for one man to force another to observe a law that was not approved by public authority, so too it is unjust, if a man compels another to submit to a judgment that is pronounced by other than the public authority.

Reply to objection 1. When the truth is declared there is no obligation to accept it, and each one is free to receive it or not, as he wishes. On the other hand judgment implies an obligation, wherefore it is unjust for anyone to be judged by one who has no public authority.

Reply to objection 2. Moses seems to have slain the Egyptian by authority received as it were, by divine inspiration; this seems to follow from Acts 7:24, 25where it is said that "striking the Egyptian . . . he thought that his brethren understood that God by his hand would save Israel [Vulg.: 'them']."

pour avoir tué un Égyptien (Ex 2, 11) et Phinéès, fils d'Éléazar, pour avoir fait périr Zimri, fils de Salu (Nb 25, 7); « et cet acte lui fut imputé à justice », dit le Psaume (106, 31). Donc, l'usurpation des fonctions judiciaires ne relève pas de l'injustice.

3. Le pouvoir spirituel se distingue du pouvoir temporel. Mais quelquefois, les prélats qui ont le pouvoir spirituel interviennent dans des questions qui ne relèvent que de la puissance séculière: donc l'usurpation des fonctions judiciaires n'est pas toujours illicite.

4. Un jugement droit requiert chez le juge, au même titre que l'autorité, la vertu de justice et la science, nous l'avons montré plus haute. Or, il n'est dit nulle part qu'un jugement rendu par un juge à qui manque la vertu de justice ou la science du droit, est, de ce fait même, injuste. Donc, l'usurpation de fonction, par laquelle on manque d'autorité, ne cause pas toujours l'injustice du jugement.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (14, 4): « Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui? »

Réponse : On vient de le voir, un jugement doit être rendu selon la loi écrite. Celui qui porte un jugement interprète donc de quelque façon le texte de la loi, en l'appliquant à une affaire particulière. Or, il appartient à la même autorité d'interpréter la loi et de la fonder; en conséquence, de même qu'une loi ne peut être fondée que par la puissance publique, un jugement ne peut être rendu que par l'autorité publique, qui a pouvoir sur tous les membres de la société. Or, il serait injuste qu'un homme en contraignît un autre à observer une loi non sanctionnée par l'autorité publique; de même, il est injuste que quelqu'un impose à un autre de subir un jugement qui n'est pas porté par l'autorité publique.

Solutions 1. L'énoncé de la vérité ne contraint pas à la recevoir: libre à chacun de l'accepter ou de la refuser, comme il le veut. Au contraire, le jugement implique une contrainte; c'est pourquoi il est injuste d'être jugé par quelqu'un qui ne détient pas l'autorité publique.

2. Moïse paraît bien avoir tué l'Égyptien après avoir reçu l'autorité publique par une inspiration divine; c'est ce qui ressort de ce que disent les Actes des Apôtres (7, 25): « Moïse pensait que ses frères comprendraient que Dieu accorderait par sa main la

cập (Kn 2,11) và Phinéès, con trai của Éléazar vì đã giết Zimri, con trai của Salu (Ds 25,7); và hành động này được quy về cho ông là hành động của đức công bình theo Thánh vịnh 106,31. Vậy sự tiếm đoạt các chức vụ tư pháp không lệ thuộc vào sự bất công.

3. Quyền lực thiêng liêng phân biệt với quyền lực trần thế. Mà đôi khi, các Giám mục có quyền lực thiêng liêng can thiệp vào những vấn đề chỉ lệ thuộc vào quyền lực trần thế: vậy sự tiếm đoạt các chức vụ tư pháp không phải luôn luôn bất hợp pháp.

4. Sự phân xử ngay thẳng đòi phải có ở nơi kẻ phân xử, đức công bình và sự hiểu biết trong cũng một tư cách như quyền lực, như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.1, ad.1 và 3). Mà không đọc thấy ở đâu nói rằng sự phân xử đã được đưa ra bởi một người phân xử thiếu nhân đức công bình hoặc thiếu sự hiểu biết về luật, là kẻ bất công do chính sự việc này. Vậy sự tiếm đoạt các chức vụ mà người ta không có quyền lực, không luôn luôn tạo nên sự bất công trong sự phân xử.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong thư gửi cho tín hữu Rôma (14,4) : "Ngươi là ai, ngươi phân xử đầy tớ của người khác?"

TRẢ LỜI : Người ta mới trông thấy sự phân xử phải thi hành theo luật thành văn. Ai phân xử, giải thích theo một thể cách nào đó bản văn của luật bằng cách ứng dụng nó vào trong việc đặc thù. Mà việc giải thích luật và việc thiết lập luật thuộc về cũng một quyền lực; do đó, như luật chỉ có thể được thiết lập bởi quyền lực công, sự phân xử chỉ có thể thi hành bởi quyền lực công có quyền đối với mọi chi thể của xã hội. Mà việc người nào bắt buộc người khác tuân giữ luật không được quyền lực công chuẩn y thì bất công; cũng vậy, người nào bắt buộc người khác chịu sự phân xử không được quyền lực công đưa ra thì bất công.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nói ra một chân lý không bắt buộc phải lãnh nhận chân lý ấy: mỗi người tự do lãnh nhận nó hoặc khước từ nó, như mình muốn. Trái lại, sự phân xử bao hàm sự bắt buộc; do đó, việc bị phân xử bởi người nào không có quyền lực công thì bất công.

2. Môsê xem ra đã giết người Ai cập sau khi đã lãnh nhận quyền lực công bởi sự linh ứng của Thiên Chúa; đó là điều lệ thuộc lời ghi chép của Công vụ Tông đồ (7,25): "Môsê tưởng nghĩ các anh em của mình hiểu biết Thiên Chúa, dùng tay mình để giải thoát dân Israen". Người ta còn có thể nói rằng Môsê

Israel. Vel potest dici quod Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur cum moderamine inculpatae tutelae. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit*; et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus, in quaestionibus Exod., quod *sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat*, inquantum scilicet erat signum virtutis eius qua populum liberaturus erat. De Phinee autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum.

Or it may be replied that Moses slew the Egyptian in order to defend the man who was unjustly attacked, without himself exceeding the limits of a blameless defence. Wherefore Ambrose says (De Offic. i, 36) that "whoever does not ward off a blow from a fellow man when he can, is as much in fault as the striker"; and he quotes the example of Moses. Again we may reply with Augustine (QQ. Exod. qu. 2) [*Cf. Contra Faust. xxii, 70] that just as "the soil gives proof of its fertility by producing useless herbs before the useful seeds have grown, so this deed of Moses was sinful although it gave a sign of great fertility," in so far, to wit, as it was a sign of the power whereby he was to deliver his people. With regard to Phinees the reply is that he did this out of zeal for God by Divine inspiration; or because though not as yet high-priest, he was nevertheless the high-priest's son, and this judgment was his concern as of the other judges, to whom this was commanded [*Ex. 22:20; Lev. 20; Deut. 13:0, Deut. 17:0].

délivrance au peuple d'Israël. » On peut dire encore que Moïse tua l'Égyptien en prenant à bon droit la défense de celui qui avait été victime de violence. S. Ambroise nous dit: « Celui qui ne repousse pas la violence faite à son compagnon est aussi coupable que celui qui la commet », et il donne l'exemple de Moïse. Ou enfin on peut dire avec S. Augustin: « De même qu'une terre est estimée à son prix, avant de porter des fruits utiles, par sa fertilité en herbes inutiles, de même cet acte de Moïse fut mauvais, mais il était le signe d'une grande fécondité. » Il était, en effet, le signe de cette vigueur avec laquelle il devait libérer le peuple. De Phinéès, il faut dire qu'il agit de cette façon parce qu'il était poussé par le zèle de la gloire de Dieu et sous l'inspiration divine; ou encore, parce que, bien qu'il ne fût pas encore grand prêtre, il était le fils du grand prêtre, et que le jugement lui appartenait comme aux autres juges qui en avaient reçu l'ordre.

đã giết người Ai cập bởi có quyền bênh vực kẻ nạn nhân bởi bạo lực của người Ai cập. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,36) đã nói với chúng ta: "Ai không chống lại với bạo lực được sử dụng đối với người bạn của mình thì cũng có tội như kẻ phạm bạo lực đó"; và thánh nhân đưa ra thí dụ ông Môsê. Hoặc, cuối cùng người ta có thể nói với thánh Augustinô (Quaest in Heptat. 2, q.2): "Cũng như đất được đánh giá theo giá trị của mình, trước khi đem lại các quả hữu ích, do sự phì nhiêu của mình đối với những rau cỏ vô ích, cũng vậy, hành động này của Môsê xấu xa, nhưng nó là dấu chỉ một sự phong phú dồi dào đem lại hoa quả". Quả thế, nó là dấu của một sức mạnh do đó ông sẽ cứu thoát dân tộc của mình, về Phinéès, người ta phải nói rằng ông ta hành động theo thể cách này, bởi vì ông bị thúc đẩy bởi lòng nhiệt thành đối với vinh quang Thiên Chúa và theo sự linh ứng của Thiên Chúa; hoặc theo thể cách khác nữa, bởi vì, mặc dầu ông chưa là thượng tế, ông là con trai của thượng tế, và sự phân xử như ông thuộc về các kẻ phân xử khác đã lãnh nhận mệnh lệnh.

AD TERTIUM dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

Reply to objection 3. The secular power is subject to the spiritual, even as the body is subject to the soul. Consequently the judgment is not usurped if the spiritual authority interferes in those temporal matters that are subject to the spiritual authority or which have been committed to the spiritual by the temporal authority.

3. Le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps est soumis à l'âme. C'est pourquoi il n'y a pas usurpation quand le supérieur spirituel intervient dans celles des affaires temporelles ou le pouvoir séculier lui est soumis, ou que ce pouvoir lui abandonne.

3. Quyền lực trần gian phục tùng quyền lực thiêng liêng như thân thể phục tùng linh hồn. Do đó, không có sự tiếm đoạt khi bề trên thiêng liêng can thiệp vào các công việc trần gian mà ở đó quyền lực trần gian phục tùng ngài hoặc các công việc mà quyền lực trần gian để lại cho ngài.

AD QUARTUM dicendum quod habitus scientiae et iustitiae sunt perfectiones singularis personae, et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

Reply to objection 4. The habits of knowledge and justice are perfections of the individual, and consequently their absence does not make a judgment to be usurped, as in the absence of public authority which gives a judgment its coercive force.

4. L'habitus de la science et l'habitus de la justice sont des perfections de l'individu; c'est pourquoi leur absence ne cause pas une usurpation, comme le défaut de l'autorité publique, laquelle donne au jugement sa force de coercition.

4. Tập quán của sự tri thức và tập quán của đức công bình là những sự hoàn hảo của cá nhân; do đó, sự vắng mặt của chúng nó không tạo nên sự tiếm đoạt như sự thiếu quyền lực công, và quyền lực công đem lại cho sự phân xử sức mạnh bắt buộc của mình.

QUAESTIO 61

DE PARTIBUS IUSTITIAE

OF THE PARTS OF JUSTICE

LA DISTINCTION ENTRE JUSTICE COMMUTATIVE ET JUSTICE DISTRIBUTIVE

SỰ PHÂN BIỆT CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH GIAO HOÁN VỚI ĐỨC CÔNG BÌNH PHÂN PHỐI

Deinde considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus; tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et

We must now consider the parts of justice; (1) the subjective parts, which are the species of justice, i.e. distributive and commutative justice; (2) the quasi-integral parts; (3) the quasi-potential parts, i.e. the virtues connected with justice. The first consideration will be twofold: (1) The parts of justice; (2) their opposite vices. And since restitution would seem to be an act of commutative justice, we must consider (1) the distinction between commutative and distributive justice; (2) restitution. Under the first head there are four

Elles se divisent en trois groupes. I. Les parties subjectives, qui sont les espèces de la justice: distributive et commutative (Question 61-78). - II. Les parties intégrantes (Question 79). - III. Les parties potentielles, c'est-à-dire les vertus annexes (Question 80-120). Les parties subjectives appellent une double étude: 1) Les parties proprement dites de la justice. 2) Les vices opposés (Question 63-78). Et parce que la restitution apparaît comme un acte de la justice commutative, il faut d'abord étudier la distinction entre justice

Các phần của đức công bình chia ra ba nhóm: I. Các phần chủ thể, là các loại của đức công bình: đức công bình phân phối và đức công bình giao hoán (Q.61-78). II. Các phần nguyên tuyền (Q.79). III. Các phần năng lực, nghĩa là các nhân đức phụ (Q.80-120). Các phần chủ thể nêu lên hai sự nghiên cứu: 1. Các phần chính hiệu của đức công bình. **2.**Các nết tật đối lập. Và bởi vì sự trả lại xem ra là hành động của đức công bình giao hoán, người ta trước tiên phải nghiên cứu sự phân biệt giữa đức công bình giao hoán và đức công bình phân phối (Q.61); thứ đến,

distributivae, secundo, de restitutione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur. Tertio, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

points of inquiry: (1) Whether there are two species of justice, viz. distributive and commutative? (2) Whether in either case the mean is take in the same way? (3) Whether their matter is uniform or manifold? (4) Whether in any of these species the just is the same as counter-passion?

commutative et justice distributive (Question 61), ensuite la restitution (Question 62). 1. Y a-t-il deux espèces de justice: commutative et distributive **2.** Leur juste milieu se détermine-t-il de la même façon? - 3. Ont-elles la même matière, ou une matière multiple? - 4. Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité?

nghiên cứu sự trả lại (Q.62). 1. Có hai loại đức công bình: giao hoán và phân phối? **2.** Điểm trung dung của chúng được quyết định theo cũng một thể cách? 3. Chúng có cũng một chất thể, hoặc một chất thể khác nhau? 4. Phải chăng trong một vài thứ của loại mình, đức công bình đồng nhất hóa với tính hỗ tương?

ARTICULUS 1
Utrum inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa

ARTICLE 1
Whether two species of justice are suitably assigned, viz. commutative and distributive ?

ARTICLE 1
Y a-t-il deux espèces de justice:distributive et commutative ?

TIẾT 1
Có hai loại đức công bình: hân phối và giao hoán ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius, in libro de Offic., *fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior*. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

Objections 1. It would seem that the two species of justice are unsuitably assigned, viz. distributive and commutative. That which is hurtful to the many cannot be a species of justice, since justice is directed to the common good. Now it is hurtful to the common good of the many, if the goods of the community are distributed among many, both because the goods of the community would be exhausted, and because the morals of men would be corrupted. For Tully says (De Offic. ii, 15): "He who receives becomes worse, and the more ready to expect that he will receive again." Therefore distribution does not belong to any species of justice.

Objections 1. Il semble que cette distinction soit malheureuse, car il ne peut exister une sorte de justice qui nuise à la multitude, puisque la justice est ordonnée au bien commun. Mais distribuer les biens communs à beaucoup nuit au bien commun de la multitude parce que cela épuise les ressources communes, et aussi parce que cela corrompt les moeurs, car Cicéron déclare: « Celui qui reçoit un don devient pire et de plus en plus prêt à en attendre autant. » Donc, la distribution ne relève d'aucune espèce de justice.

VẤN NẠN 1. Có thể hiện hữu một thứ đức công bình làm hại số đông người, bởi vì đức công bình được sắp đặt với sự tốt chung. Mà việc phân phối các sự tốt chung cho nhiều người hại đến sự tốt chung của số nhiều người bởi vì điều đó: làm kiệt quệ các của cải chung, và bởi vì điều đó cũng làm đổi bại phong hóa, như Cicéron tuyên bố (De Off. 11,15: "Kẻ lãnh nhận một vật tặng trở nên xấu hơn và càng sẵn sàng chờ đợi vật tặng như vậy". Vậy, sự phân phối không lệ thuộc vào loại đức công bình nào.

PRAETEREA, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

2. Further, the act of justice is to render to each one what is his own, as stated above (Q[58], A[2]). But when things are distributed, a man does not receive what was his, but becomes possessed of something which belonged to the community. Therefore this does not pertain to justice.

2. L'acte de la justice consiste comme on l'a vu, à rendre à chacun son dû. Or, dans une distribution, on ne rend pas à chacun ce qui était son dû, mais chacun s'approprie un bien nouveau qui était un bien commun. Donc, cela ne relève pas de la justice.

2. Như người ta đã trông thấy (Q.58, a.2), hành động của đức công bình cốt tại trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ. Mà, trong sự phân phối, người ta không trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ, nhưng mỗi người chiếm làm của riêng một sự tốt mới, và sự tốt này đã là sự tốt chung. Vậy, không lệ thuộc vào đức công bình.

PRAETEREA, iustitia non solum est in principe, sed etiam in subiectis, ut supra habitum est. Sed distribuere semper pertinet ad principem. Ergo distributiva non pertinet ad iustitiam.

3. Further, justice is not only in the sovereign, but also in the subject, as stated above (Q[58], A[6]). But it belongs exclusively to the sovereign to distribute. Therefore distribution does not always belong to justice.

3. La justice n'est pas seulement chez le prince; comme on l'a dit, elle est aussi chez les sujets. Mais distribuer concerne toujours le prince, donc la justice n'a pas à s'en occuper.

3. Đức công bình không phải là chỉ ở nơi các nhà vua, nhưng còn ở nơi người dân. Mà việc phân phối luôn luôn liên hệ với nhà vua. Vậy đức công bình không bận về điều đó.

PRAETEREA, distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in V Ethic. sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

4. Further, "Distributive justice regards common goods" (Ethic. v, 4). Now matters regarding the community pertain to legal justice. Therefore distributive justice is a part, not of particular, but of legal justice.

4. « Une juste distribution, dit Aristote, est une distribution de biens communs. » Or les biens communs sont du ressort de la justice légale. Donc la justice distributive n'est pas une espèce de la justice particulière, mais de la justice légale.

4. Triết gia nói: "Sự phân phối công bình là sự phân phối những cái tốt chung". Mà các sự tốt chung lệ thuộc vào đức công bình pháp định. Vậy đức công bình phân phối không phải là một loại của đức công bình đặc thù, nhưng của đức công bình pháp định.

PRAETEREA, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversae species iustitiae.

5. Further, unity or multitude do not change the species of a virtue. Now commutative justice consists in rendering something to one person, while distributive justice consists in giving something to many. Therefore they are not different species of justice.

5. L'unité et la multiplicité ne peuvent être le fondement d'une distinction spécifique dans la vertu. Or la justice commutative consiste à rendre quelque chose à quelqu'un, et la justice distributive, à donner quelque chose à plusieurs. Ce ne sont donc pas des espèces différentes de la justice.

5. Đơn nhất tính và phức số tính không thể làm nền tảng cho sự phân biệt loại thuộc trong nhân đức. Mà đức công bình giao hoán cốt tại trả lại cái gì cho người nào, và đức công bình phân phối cốt tại cho cái gì cho nhiều người. Vậy đó không phải là những loại khác nhau của đức công bình.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., ponit duas partes iustitiae, et dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*.

On the contrary, The Philosopher assigns two parts to justice and says (Ethic. v, 2) that "one directs distributions, the other, commutations."

En sens contraire, Aristote distingue deux sortes de justice et dit que « l'une nous dirige dans les distributions et l'autre dans les échanges ».

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,2) phân biệt hai thứ đức công bình và nói rằng một đức công bình hướng dẫn các sự phân phối và đức công bình khác hướng dẫn các sự trao đổi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut

I answer that, As stated above

Réponse : Ainsi que nous l'avons

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở

dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

(Q[58], AA[7],8), particular justice is directed to the private individual, who is compared to the community as a part to the whole. Now a twofold order may be considered in relation to a part. In the first place there is the order of one part to another, to which corresponds the order of one private individual to another. This order is directed by commutative justice, which is concerned about the mutual dealings between two persons. In the second place there is the order of the whole towards the parts, to which corresponds the order of that which belongs to the community in relation to each single person. This order is directed by distributive justice, which distributes common goods proportionately. Hence there are two species of justice, distributive and commutative.

dit, la justice particulière s'ordonne à une personne privée, qui est avec la société dans un rapport comparable à celui de la partie avec le tout. Or une partie comporte une double relation: d'abord celle de partie à partie, à laquelle correspond dans la société la relation d'individu à individu. C'est cet ordre de relations que dirige la justice commutative, qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes. Entre le tout et les parties on envisage un autre ordre, auquel ressemble l'ordre de ce qui est commun aux individus. Cet ordre est celui que dirige la justice distributive, appelée à répartir proportionnellement le bien commun de la société. Il y a donc bien deux espèces de justice, l'une distributive, l'autre commutatives.

trước (Q.58, a.7), đức công bình đặc thù được sắp đặt đối với tư nhân, là kẻ đối với xã hội trong tương quan so sánh được với tương quan của phần với toàn thể. Mà phần bao hàm hai mối tương quan: trước tiên, tương quan của phần đối với phần, mối tương quan này trong xã hội được sự tương ứng của mối tương quan cá nhân với cá nhân; chính trật tự này của các mối tương quan được hướng dẫn bởi đức công bình giao hoán, là nhân đức có đối tượng là những sự trao đổi hỗ tương giữa hai con người. Ở giữa toàn thể và các phần, người ta trông thấy một trật tự khác, và trật tự này tương tự với trật tự của cái gì chung đối với các cá nhân. Trật tự này là trật tự được đức công bình phân phối hướng dẫn, vì đức công bình phân phối được sắp đặt để chia theo tỷ lệ sự tốt chung của xã hội. Vậy rõ ràng có hai loại đức công bình phân phối và giao hoán.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

Reply to objection 1. Just as a private individual is praised for moderation in his bounty, and blamed for excess therein, so too ought moderation to be observed in the distribution of common goods, wherein distributive justice directs.

Solutions 1. Dans les libéralités des personnes privées, la modération est recommandée, tandis que la dissipation est coupable; de même, dans la distribution des biens communs, il faut observer une certaine modération, que détermine la justice distributive.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các sự rộng rãi của các tư nhân, sự điều hòa cần thiết, trong khi sự phung phí có tội; cũng vậy, trong sự phân phối các cái tốt chung, người ta phải tuân giữ một sự điều hòa nào đó, và sự điều hòa này được quyết định bởi đức công bình phân phối.

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

Reply to objection 2. Even as part and whole are somewhat the same, so too that which pertains to the whole, pertains somewhat to the part also: so that when the goods of the community are distributed among a number of individuals each one receives that which, in a way, is his own.

2. La partie et le tout sont, d'un certain point de vue, identiques, en ce que tout ce qui appartient au tout appartient d'une certaine façon à la partie; et c'est ainsi que lorsqu'on partage entre les membres de la communauté un bien commun, chacun reçoit en quelque sorte ce qui est à lui.

2. Phần và toàn thể, ở phương diện nào đó, thì đồng nhất ở điều này là tất cả cái gì thuộc về toàn thể thuộc về phần theo một thể cách nào đó; và chính như vậy mà khi người ta phân chia cho các chi thể của một cộng đoàn một sự tốt chung, mỗi người lãnh nhận theo một thể cách nào đó cái gì thuộc về mình.

AD TERTIUM dicendum quod actus distributionis quae est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis, sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.

Reply to objection 3. The act of distributing the goods of the community, belongs to none but those who exercise authority over those goods; and yet distributive justice is also in the subjects to whom those goods are distributed in so far as they are contented by a just distribution. Moreover distribution of common goods is sometimes made not to the state but to the members of a family, and such distribution can be made by authority of a private individual.

3. Procéder à la répartition des biens communs appartient à celui-là seul qui a la charge de ces biens. Les sujets à qui ils sont distribués n'en ont pas moins à pratiquer la justice distributive, en se montrant satisfaits si la répartition est juste. Il arrive parfois que les biens communs à distribuer appartiennent non pas à la cité, mais à une famille; en ce cas, c'est l'autorité d'une personne privée qui fixe la répartition.

3. Việc tiến hành phân chia các sự tốt chung chỉ thuộc về kẻ có trách nhiệm về các sự tốt chung này. Người dân được phân phối cũng thi hành đức công bình phân phối bằng cách tỏ ra mình thỏa mãn nếu sự phân chia công bình. Đôi khi xảy ra là những sự tốt chung để phân phối không thuộc về quốc gia, nhưng thuộc về gia đình; trong trường hợp này, chính quyền lực của tư nhân quyết định sự phân chia.

AD QUARTUM dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.

Reply to objection 4. Movement takes its species from the term "whereunto." Hence it belongs to legal justice to direct to the common good those matters which concern private individuals: whereas on the contrary it belongs to particular justice to direct the common good to particular individuals by way of distribution.

4. Tout mouvement est spécifié par son terme final. C'est pourquoi il appartient à la justice légale d'ordonner au bien commun les biens particuliers; mais inversement, ordonner le bien commun au bien des individus en le leur distribuant concerne la justice particulière.

4. Mọi sự chuyển động được phân loại bởi điểm cuối cùng của mình. Do đó việc sắp đặt các sự tốt đặc thù vào sự tốt chung thuộc về đức công bình pháp định; nhưng ngược lại, việc sắp đặt sự tốt chung cho sự tốt của các cá nhân bằng cách phân phối cho họ sự tốt chung này, lệ thuộc vào đức công bình đặc thù.

AD QUINTUM dicendum quod iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti, alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

Reply to objection 5. Distributive and commutative justice differ not only in respect of unity and multitude, but also in respect of different kinds of due: because common property is due to an individual in one way, and his personal property in another way.

5. La justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement par leur objet un et multiple, mais par la nature même de la dette qui les concerne: devoir à quelqu'un un bien commun est autre Chose que lui devoir un bien qui lui est propre.

5. Đức công bình phân phối và đức công bình giao hoán không chỉ phân biệt nhau bởi các đối tượng đơn nhất và phức số của mình, mà còn bởi bản tính của chính nợ nần liên hệ với chúng: mắc nợ một người nào một sự tốt chung thì khác biệt với việc mắc nợ với họ sự tốt riêng của họ.

ARTICULUS 2
Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiae vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo est accipiendum medium in iustitia distributiva et commutativa.

PRAETEREA, forma virtutis moralis in medio consistit quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

PRAETEREA, in iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus, plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si

ARTICLE 2
Whether the mean is to be observed in the same way in distributive as in commutative justice ?

Objections 1. It would seem that the mean in distributive justice is to be observed in the same way as in commutative justice. For each of these is a kind of particular justice, as stated above (A[1]). Now the mean is taken in the same way in all the parts of temperance or fortitude. Therefore the mean should also be observed in the same way in both distributive and commutative justice.

2. Further, the form of a moral virtue consists in observing the mean which is determined in accordance with reason. Since, then, one virtue has one form, it seems that the mean for both should be the same.

3. Further, in order to observe the mean in distributive justice we have to consider the various deserts of persons. Now a person's deserts are considered also in commutative justice, for instance, in punishments; thus a man who strikes a prince is punished more than one who strikes a private individual. Therefore the mean is observed in the same way in both kinds of justice.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 3,4) that the mean in distributive justice is observed according to "geometrical proportion," whereas in commutative justice it follows "arithmetical proportion."

I answer that, As stated above (A[1]), in distributive justice something is given to a private individual, in so far as what belongs to the whole is due to the part, and in a quantity that is proportionate to the importance of the position of that part in respect of the whole. Consequently in distributive justice a person receives all the more of the common goods, according as he holds a more prominent position in the community. This prominence in an aristocratic community is gauged according to virtue, in an oligarchy according to wealth, in a democracy according to liberty, and in various ways according to various forms of community. Hence in distributive justice the mean is observed, not according to equality between thing and thing, but according to proportion between things and persons: in such a way that even as one person surpasses another, so that which is given to one person surpasses that which is allotted to another. Hence the Philosopher says (Ethic. v, 3,4) that the mean in the latter case follows "geometrical proportion,"

ARTICLE 2
Le juste milieu se détermine-t-il de la même façon dans la justice commutative dans la justice distributive ?

Objections 1. Il semble bien, car ces deux justices sont des parties de la justice particulière, nous venons de le dire. Or, dans toutes les parties de la tempérance ou de la force, le juste milieu est déterminé de la même façon. Donc, il doit l'être aussi dans les deux justices, distributive et commutative.

2. La forme de la vertu morale consiste en un juste milieu déterminé rationnellement. Donc, puisqu'une seule vertu n'a qu'une seule forme, il semble bien que dans ces deux espèces d'une seule vertu, le juste milieu doit être déterminé de la même façon.

3. Dans la justice distributive, le juste milieu s'établit en tenant compte de la dignité différente des personnes. Mais cette dignité intervient aussi dans la justice commutative, par exemple dans les peines, car celui qui frappe le prince est plus sévèrement puni que celui qui frappe une personne privée. Donc, le juste milieu s'établit de la même façon dans l'une et l'autre justices.

En sens contraire, le Philosophe dit que dans la justice distributive le juste milieu s'établit selon une proportion géométrique, et dans la justice commutative selon une proportion arithmétique.

Réponse : Comme nous venons de le dire, il appartient à la justice distributive de donner quelque chose à une personne privée pour autant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Mais ce dû est d'autant plus considérable que la partie occupe dans le tout une plus grande place. Et c'est pourquoi, en justice distributive, il est donné d'autant plus des biens communs à une personne que sa place dans la communauté est prépondérante. Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu; dans les oligarchies, à la richesse; dans les démocraties, à la liberté; et sous d'autres régimes, d'autres façons. C'est pourquoi, dans la justice distributive, le juste milieu vertueux ne se détermine pas par une égalité de chose à chose, mais selon une proportion des choses aux personnes; de telle sorte que si une personne est supérieure à une autre, ce qui lui est donné doit dépasser ce qui est donné à l'autre. Et c'est pourquoi le Philosophe dit qu'un tel milieu vertueux s'établit selon une proportion géométrique, où l'égalité n'est pas une égalité de

TIẾT 2
Phải chăng điểm trung dung được quyết định theo cũng một thể cách ở đức công bình giao hoán và ở đức công bình phân phối ?

VẤN NẠN 1. Hai đức công bình này là những phần của đức công bình đặc thù, như chúng ta mới đề cập đến. Mà, trong mọi phần của đức tiết độ và của đức sức mạnh, điểm trung dung được quyết định theo cũng một thể cách. Vậy, cũng phải như thế trong hai đức công bình phân phối và giao hoán.

2. Mô thể của luân đức cốt tại một điểm trung dung đã được quyết định theo trí năng. Vậy, bởi vì một nhân đức duy nhất chỉ có một mô thể duy nhất thì xem ra trong hai loại này của một nhân đức duy nhất, điểm trung dung phải được quyết định theo cũng một thể cách.

3. Trong đức công bình phân phối, điểm trung dung được thiết lập tùy theo chức vị khác nhau của các con người. Mà chức vị này cũng can thiệp vào đức công bình giao hoán, thí dụ, trong các hình phạt, vì kẻ đánh nhà vua bị phạt cách nghiêm khắc hơn kẻ đánh tư nhân. Vậy, điểm trung dung được thiết lập theo cũng một thể cách trong hai đức công bình này.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,3) nói rằng, trong đức công bình phân phối, điểm trung dung được thiết lập theo tỷ lệ hình học, và trong đức công bình giao hoán theo tỷ lệ toán học.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói, việc cho cái gì cho một tư nhân, vì cái gì thuộc về toàn thể là của mắc nợ đối với phần thuộc về đức công bình phân phối. Mà món nợ này thêm lớn lao theo mức độ phần chiếm một chỗ lớn hơn trong toàn thể. Và do đó, trong đức công bình phân phối, kẻ nào có chỗ đứng trong cộng đoàn một chỗ quan trọng bao nhiêu, được phân phối về các sự tốt chung nhiều hơn bấy nhiêu. Trong các cộng đoàn theo chính thể quý tộc, sự quan trọng này được gán cho nhân đức; trong chính thể thiểu số chính trị, sự quan trọng này được gán cho của cải giàu có; trong chính thể dân chủ, sự quan trọng này được gán cho sự tự do; và trong các chính thể khác, có những thể cách khác. Do đó, trong đức công bình phân phối, điểm trung dung nhân đức không được quyết định bởi sự bằng nhau của sự vật đối với sự vật, nhưng theo tỷ lệ các sự vật đối với các con người; như thế, nếu một con người ở trên con người khác, điều được ban cho họ phải vượt qua điều được ban cho kẻ khác. Và do đó, Triết gia (Eth 5,3) nói rằng một điểm trung dung nhân đức như thế được thiết lập theo tỷ lệ hình học, vì ở đó

dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

wherein equality depends not on quantity but on proportion. For example we say that 6 is to 4 as 3 is to 2, because in either case the proportion equals 1-1/2; since the greater number is the sum of the lesser plus its half: whereas the equality of excess is not one of quantity, because 6 exceeds 4 by 2, while 3 exceeds 2 by 1. On the other hand in commutations something is paid to an individual on account of something of his that has been received, as may be seen chiefly in selling and buying, where the notion of commutation is found primarily. Hence it is necessary to equalize thing with thing, so that the one person should pay back to the other just so much as he has become richer out of that which belonged to the other. The result of this will be equality according to the "arithmetical mean" which is gauged according to equal excess in quantity. Thus 5 is the mean between 6 and 4, since it exceeds the latter and is exceeded by the former, by 1. Accordingly if, at the start, both persons have 5, and one of them receives 1 out of the other's belongings, the one that is the receiver, will have 6, and the other will be left with 4: and so there will be justice if both be brought back to the mean, 1 being taken from him that has 6, and given to him that has 4, for then both will have 5 which is the mean.

quantité, mais une égalité proportionnelle. Nous disons ainsi que 6 est à 4 comme 3 est à 2, parce que nous y trouvons la même proportion sesquialtère, c'est-à-dire telle que le plus grand nombre égale une fois et demie le plus petit. Cette égalité n'est pas, comme on le voit, une égalité de différences entre les quantités comparées, puisque la différence entre 6 et 4 est 2, et celle entre 3 et 2 est 1. Au contraire, dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut égaler objet à objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est à l'autre, il le lui restitue en égale quantité. Et ainsi l'égalité s'établit selon une moyenne arithmétique que fixe un excédent quantitatif égal: ainsi, 5 est le milieu entre 6 et 4; il dépasse l'un des deux nombres d'une unité et est dépassé par l'autre d'autant. Si donc, avant tout échange, les deux parties avaient 5 et que l'une d'elles reçoit 1 de ce qui appartient à l'autre, elle aura 6 et il ne restera à l'autre que 4. Pour revenir au juste milieu, il faudra, en justice, que la partie qui a 6 donne 1 à celle qui a 4; en effet, l'une et l'autre auront ainsi 5 qui est le milieu.

sự bằng nhau không phải là sự bằng nhau theo lượng, nhưng là một sự bằng nhau theo tỷ lệ. Như vậy, chúng ta nói 6 đối với 4 như 3 đối với 2, bởi vì chúng ta gặp ở đó cũng một tỷ số gấp rưỡi một số khác, nghĩa là số lớn nhất bằng một lần rưỡi số nhỏ nhất. Sự bằng nhau này không phải là sự bằng nhau của các sự khác biệt giữa các lượng so sánh với nhau, bởi vì sự khác biệt giữa 6 và 4 là 2, và sự khác biệt giữa 3 và 2 là 1. Trái lại, trong các sự trao đổi, người ta trả lại cho một con người đặc thù một cái gì để thay thế cái gì mình đã lãnh nhận từ họ; điều đó hiển hiện trong sự bán và sự mua, và hai việc này đưa ra lời định nghĩa cơ bản của sự trao đổi. Phải làm cho bằng nhau đối tượng với đối tượng, theo một thể cách đến nỗi tất cả cái gì đã lãnh nhận nhiều hơn trong khi lấy cái gì thuộc về người khác, họ phải hoàn lại cái đó cho người ấy theo một lượng bằng nhau và như vậy sự bằng nhau được thiết lập theo số trung bình toán học được quyết định bởi số dư toán học bằng nhau: như vậy, 5 là chỗ giữa của 6 và 4; nó vượt qua một trong hai số này bằng một đơn vị và nó bị vượt qua bởi số khác cũng bằng như vậy. Vậy nếu trước mọi sự trao đổi, hai bên có 5 và một trong hai bên này lãnh nhận 1 về cái gì thuộc người kia, nó sẽ có 6 và bên kia chỉ còn 4. Ngõ hầu đạt được điểm trung dung theo đức công bình, bên có 6 cho 1 cho bên có số 4; quả thế, cả hai bên cũng có 5 là điểm ở giữa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Reply to objection 1. In the other moral virtues the rational, not the real mean, is to be followed: but justice follows the real mean; wherefore the mean, in justice, depends on the diversity of things.

Solutions 1. Dans les autres vertus, le milieu est déterminé selon la raison, et non pas selon la réalité objective. Mais, dans la vertu de justice, il est fixé objectivement le juste milieu varie avec les objets.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các nhân đức khác, điểm trung dung được quyết định tùy theo trí năng, chứ không tùy theo thực tại đối tượng. Mà, trong đức công bình nó được quyết định tùy theo đối tượng; điểm trung dung thay đổi với các đối tượng.

AD SECUNDUM dicendum quod generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Reply to objection 2. Equality is the general form of justice, wherein distributive and commutative justice agree: but in one we find equality of geometrical proportion, whereas in the other we find equality of arithmetical proportion.

2. La forme générale de la justice est l'égalité, pour la justice distributive comme pour la justice commutative; mais dans la première elle s'établit selon une proportionnalité géométrique; dans la seconde, selon une proportionnalité arithmétique.

2. Mô thể tổng quát của đức công bình là sự bằng nhau, đối với đức công bình phân phối cũng như với đức công bình giao hoán; nhưng ở trong phân phối, mô thể này được thiết lập tùy theo sự tỷ lệ hình học; trong đức công bình giao hoán, nó được thiết lập tùy theo sự tỷ lệ toán học.

AD TERTIUM dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei, maior enim est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se, in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

Reply to objection 3. In actions and passions a person's station affects the quantity of a thing: for it is a greater injury to strike a prince than a private person. Hence in distributive justice a person's station is considered in itself, whereas in commutative justice it is considered in so far as it causes a diversity of things.

3. Dans les actions et les passions, la condition de la personne est un élément de la valeur quantitative de la chose considérée objectivement; l'offense est plus grave si l'on frappe le prince que si l'on frappe une personne privée. Et ainsi la condition d la personne est considérée en soi, par la justice distributive; et par la justice commutative, dans la mesure où elle est cause de distinctions réelles.

3. Trong các hành động và các thụ động, điều kiện của con người và yếu tố giá trị thuộc về lượng của sự vật được xem xét theo thể cách đối tượng; sự xúc phạm nặng nếu người ta đánh nhà vua hơn là nếu người ta đánh tư nhân. Và như vậy, điều kiện con người được xem xét tại sự bởi đức công bình phân phối; và bởi đức công bình giao hoán theo mức độ điều kiện là nguyên nhân cho các sự phân biệt thực tại.

ARTICULUS 3
Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa

ARTICLE 3
Whether there is a different matter for both kinds of justice ?

ARTICLE 3
La justice distributive et la justice commutative ont-elles la même matière, ou une matière multiple ?

TIẾT 3
Phải chăng đức công bình phân phối và đức công bình giao hoán có cùng một chất thể ?

AD TERTIUM sic proceditur.

Objections 1. It would seem that

Objections 1. Il semble que la

VẤN NẠN 1. Sự khác biệt trong

Videtur quod materia utriusque iustitiae non sit diversa. Diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si igitur distributivae iustitiae et commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

PRAETEREA, distributio, quae pertinet ad distributivam iustitiam, *est pecuniae vel honoris vel aliorum quaecumque dispertiri possunt inter eos qui communitate communicant*; ut dicitur in V Ethic. Quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quae pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivae et commutativae iustitiae.

PRAETEREA, si sit alia materia distributivae iustitiae et alia materia commutativae propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas. Sed philosophus ponit unam speciem commutativae iustitiae, quae tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

IN CONTRARIUM est quod dicitur in V Ethic., quod una species iustitiae *est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum vel personarum vel etiam operum, rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae, nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis, commutativa vero iustitia est

there is not a different matter for both kinds of justice. Diversity of matter causes diversity of virtue, as in the case of fortitude and temperance. Therefore, if distributive and commutative justice have different matters, it would seem that they are not comprised under the same virtue, viz. justice.

2. Further, the distribution that has to do with distributive justice is one of "wealth or of honors, or of whatever can be distributed among the members of the community" (Ethic. v, 2), which very things are the subject matter of commutations between one person and another, and this belongs to commutative justice. Therefore the matters of distributive and commutative justice are not distinct.

3. Further, if the matter of distributive justice differs from that of commutative justice, for the reason that they differ specifically, where there is no specific difference, there ought to be no diversity of matter. Now the Philosopher (Ethic. v, 2) reckons commutative justice as one species, and yet this has many kinds of matter. Therefore the matter of these species of justice is, seemingly, not of many kinds.

On the contrary, It is stated in Ethic. v, 2 that "one kind of justice directs distributions, and another commutations."

I answer that, As stated above (Q[51], AA[8],10), justice is about certain external operations, namely distribution and commutation. These consist in the use of certain externals, whether things, persons or even works: of things, as when one man takes from or restores to another that which is his; of persons, as when a man does an injury to the very person of another, for instance by striking or insulting him, or even by showing respect for him; and of works, as when a man justly exacts a work of another, or does a work for him. Accordingly, if we take for the matter of each kind of justice the things themselves of which the operations are the use, the matter of distributive and commutative justice is the same, since things can be distributed out of the common property to individuals, and be the subject of commutation between one person and another; and again there is a certain distribution and payment of laborious works. If, however, we take for the matter of both kinds of justice the principal actions themselves, whereby we make use of persons, things, and works, there is then a difference of matter between them. For distributive

matière de ce deux justices ne soit pas différente. En effet, un diversité de matière fait une diversité de vertu c'est évident pour la tempérance et la force. Donc, si la matière de la justice distributive est différente de la matière de la justice commutative, il semble qu'elles ne pourront appartenir à la même vertu de justice.

2. La distribution qui concerne la justice distributive « a pour objet l'argent ou l'honneur, ou tout autre bien pouvant être réparti entre les membres d'une communauté », dit Aristote. C'est donc bien un échange réciproque entre personnes, qui relève de la justice distributive. Donc ces deux justices ont une matière identique.

3. Supposons que la matière de la justice distributive soit autre que celle de la justice commutative; cette différence de matière causera une différence spécifique; donc, là où il n'y aura pas de différence spécifique, il n'y aura pas de différence de matière. Or le Philosophe pose une seule espèce de justice commutative, dont la matière est pourtant multiple. Il semble donc que ces deux espèces de justice ont la même matière.

En sens contraire, Aristote l'affirme: « Une espèce de justice règle les distributions; une autre, les échanges. »

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, la justice concerne les oeuvres extérieures, c'est-à-dire la répartition et l'échange qui sont un usage de réalités extérieures: biens, personnes, ou même actions. Un usage de biens, quand par exemple on prend ou on rend à quelqu'un un objet lui appartenant; de personnes, lorsqu'on commet une injustice contre la personne même d'un homme, en le frappant ou en l'injuriant, ou bien encore quand on lui rend des marques extérieures de respect; d'actions enfin, si quelqu'un en exige d'autrui à juste titre, ou lui rend un service. Donc, si nous prenons comme matière de l'une ou l'autre justice tout ce dont l'usage est une activité externe, la justice distributive et la justice commutative ont la même matière; car ces biens peuvent être, ou retirés d'un ensemble commun pour être distribués à des personnes privées, ou être échangés de l'une à l'autre; il y a aussi une certaine distribution, et un certain échange compensatoire de travaux pénibles. Mais si nous prenons comme matière, dans chacune de ces deux justices, les actes principaux eux-mêmes par quoi nous faisons usage des personnes, des biens ou des actions, nous devons distinguer deux matières, car la justice

chất thể tạo nên sự khác biệt trong nhân đức; điều đó hiển hiện đối với đức tiết độ và đức sức mạnh. Vậy, nếu chất thể của đức công bình phân phối khác biệt với chất thể của đức công bình giao hoán, hẳn chúng nó không thể thuộc về cũng một đức công bình.

2. Sự phân phối liên hệ với đức công bình phân phối có đối tượng là tiền bạc hoặc vinh dự, hoặc mọi sự tốt khác có thể phân chia cho các chi thể của một cộng đoàn, như Triết gia minh chứng (Eth 5,2). Vậy chính sự trao đổi hỗ tương giữa các con người lệ thuộc vào đức công bình phân phối. Vậy hai đức công bình này có chất thể đồng nhất.

3. Chúng ta giả định chất thể của đức công bình phân phối khác biệt với chất thể của đức công bình giao hoán; sự khác biệt này ở trong chất thể sẽ tạo nên sự dị biệt loại thuộc; vậy, ở đâu không có sự dị biệt loại thuộc, ở đó hẳn không có sự dị biệt về chất thể. Mà Triết gia (Eth 5,2) đặt một loại duy nhất về đức công bình giao hoán, mà chất thể của đức công bình này thì phức số. Vậy xem ra cả hai loại đức công bình này có cũng một chất thể.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,2) khẳng định: "Một loại đức công bình sắp đặt sự phân phối; một đức công bình khác sắp đặt các sự trao đổi.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.58, a.8 và 10), đức công bình liên hệ với các công việc bên ngoài, nghĩa là sự phân chia và sự trao đổi được sử dụng cho các thực tại bên ngoài: các của cải, các con người, hoặc chính các hành động, sự sử dụng của cải, khi, thí dụ, người ta lấy và trả lại cho người nào vật thuộc về họ; sự sử dụng các con người, khi người ta lỗi phạm sự bất công đối với bản thân của một con người, bằng cách đánh đập họ hoặc mạ lỵ họ hoặc còn khi người ta đáp lại cho họ những dấu bên ngoài tỏ lòng tôn kính; cuối cùng, sự sử dụng các hành động, nếu người nào với tính cách chính đáng đòi hỏi sự hành động nơi người khác, hoặc phục vụ cho họ. Vậy, nếu chúng ta công nhận là chất thể của hai đức công bình này tất cả cái gì mà sự sử dụng là hoạt động bên ngoài, đức công bình phân phối và đức công bình giao hoán có cũng một chất thể; vì các sự tốt này có thể hoặc rút lấy từ toàn thể chung để phân phối cho các tư nhân, hoặc để trao đổi giữa người này với người kia; như vậy, có sự phân phối và sự trao đổi đền bù các công việc khó nhọc; còn nếu chúng ta công nhận chất thể trong mỗi đức công bình các hành động chính mà do đó chúng ta sử dụng các con người, các của cải hoặc các hành động, chúng ta phải phân biệt hai chất thể, vì đức công

directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas. Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personae, laeditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et haec etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriae circa has personas, tamen, quia servus est possessio quaedam, hoc refertur ad furtum. Voluntariae autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione. Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur ususfructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut

justice directs distributions, while commutative justice directs commutations that can take place between two persons. of these some are involuntary, some voluntary. They are involuntary when anyone uses another man's chattel, person, or work against his will, and this may be done secretly by fraud, or openly by violence. In either case the offence may be committed against the other man's chattel or person, or against a person connected with him. If the offence is against his chattel and this be taken secretly, it is called “theft,” if openly, it is called “robbery.” If it be against another man's person, it may affect either the very substance of his person, or his dignity. If it be against the substance of his person, a man is injured secretly if he is treacherously slain, struck or poisoned, and openly, if he is publicly slain, imprisoned, struck or maimed. If it be against his personal dignity, a man is injured secretly by false witness, detractions and so forth, whereby he is deprived of his good name, and openly, by being accused in a court of law, or by public insult. If it be against a personal connection, a man is injured in the person of his wife, secretly (for the most part) by adultery, in the person of his slave, if the latter be induced to leave his master: which things can also be done openly. The same applies to other personal connections, and whatever injury may be committed against the principal, may be committed against them also. Adultery, however, and inducing a slave to leave his master are properly injuries against the person; yet the latter, since a slave is his master's chattel, is referred to theft. Voluntary commutations are when a man voluntarily transfers his chattel to another person. And if he transfer it simply so that the recipient incurs no debt, as in the case of gifts, it is an act, not of justice but of liberality. A voluntary transfer belongs to justice in so far as it includes the notion of debt, and this may occur in many ways. First when one man simply transfers his thing to another in exchange for another thing, as happens in selling and buying. Secondly when a man transfers his thing to another, that the latter may have the use of it with the obligation of returning it to its owner. If he grant the use of a thing gratuitously, it is called “usufruct” in things that bear fruit; and simply “borrowing” on “loan” in things that bear no fruit, such as money, pottery, etc.; but if not even the use is granted gratis, it is

distributive règle la répartition, et la justice commutative les échanges entre deux individus. De ces échanges, les uns sont involontaires, les autres volontaires. Ils sont involontaires quand quelqu'un se sert du bien, de la personne ou d l'action d'un autre contre son gré, ce qui peut se faire, soit secrètement par fraude, soit au grand jour par violence; et cet abus peut avoir pour objet un bien, une personne libre, ou une personne lié à une autre. Un bien: Si quelqu'un prend le bien d'autrui en se cachant, il y a vol; s'il le prend a grand jour, il y a rapine. Une personne libre, alors deux cas sont à distinguer: La personne est lésée dans son existence même, ou dans sa dignité. Dans son existence, elle peut être attaquée par quelqu'un qui en se cachant la tue, la frappe, ou lui donne du poison; ou qui, au grand jour, la tue, l'emprisonne, la frappe, ou la mutile. Dans sa dignité, quelqu'un peut être lésé de façon occulte, par de faux témoignages, des médisances qui ternissent sa réputation, ou d'autres procédés du même genre; ou bien au grand jour, par une accusation devant les tribunaux ou une attaque injurieuse. Si l'injustice atteint une personne liée à une autre: On peut être lésé dans son épouse, et la plupart du temps, secrètement, par l'adultère; ou dans un serviteur quand quelqu'un le débauche pour qu'il quitte son maître; et tout cela peut aussi se faire au grand jour. Il en va de même des autres personnes conjointes à l'égard desquelles des injustices peuvent aussi être commises de toutes manières, comme à l'égard de la personne dont elles dépendent. Cependant l'adultère et le débauchage du serviteur sont proprement des injustices vis-à-vis de ces personnes. Remarquons que le serviteur étant une sorte de propriété, cette faute contre la justice se rattache au vol. Les échanges sont appelés volontaires quand quelqu'un transfère volontairement sa propriété à autrui. Si le bien est transféré à titre gratuit, comme dans la donation, ce n'est pas un acte de justice, mais de libéralité. Le transfert volontaire d'une propriété concerne la justice dans la mesure où il soulève une question de dette. Ce qui peut arriver de trois manières: 1° Quelqu'un transmet simplement sa propriété à un autre en compensation de la propriété d'autrui: c'est le cas de l'achat et de la vente - 2° Quelqu'un cède sa propriété à autrui en lui concédant l'usage de ce bien, à charge pour le cessionnaire de le rendre. Si cet usage est concédé gratuitement, il s'appelle usufruit pour tout ce qui peut produire un fruit; prêt ou

bình phân phối sắp đặt sự phân chia, và đức công bình giao hoán sắp đặt các sự trao đổi giữa hai cá nhân. Với các sự trao đổi này, có những sự trao đổi không do ý chí, có những sự trao đổi do ý chí. Chúng nó không do ý chí khi người nào sử dụng của cải, con người, hoặc hành động của kẻ khác trái ngược với ý muốn của họ, điều đó có thể thực hiện, cách kín đáo do sự trả giá, hoặc công khai do bạo lực; và sự lạm dụng này có thể có đối tượng là sự tốt, một con người tự do hay một con người liên kết với người khác. Một của cải: nếu người nào lấy của cải của người khác bằng cách ẩn giấu mình, có sự trộm cắp; nếu lấy công khai, có sự cướp bóc. Một con người tự dò: trong trường hợp này có hai điều phải cứu xét: con người bị làm thiệt hại chính trong sự hiện hữu của họ, hoặc trong địa vị của họ. Trong sự hiện hữu của mình, họ có thể bị tấn công bởi một người khác ẩn núp giết họ, đánh đập họ, hoặc cho họ uống thuốc độc; hoặc cách công khai, giết họ, bỏ tù họ, đánh đập họ, hoặc chặt chân tay họ; trong địa vị của mình, một người nào đó bị làm thiệt hại cách kín đáo, bởi những bằng chứng dối, sự nói xấu làm ô danh họ, hoặc bằng những phương thế khác tương tự; hoặc cách công khai, bằng cách tố cáo họ trước tòa án hoặc tấn công, mạ lỵ họ. Nếu sự bất công động tới con người liên kết với người khác: người ta có thể bị thiệt hại ở nơi người vợ của mình bằng sự ngoại tình thường bằng cách kín đáo; hoặc ở nơi một người đầy tớ khi người nào xúi nó bỏ việc, bỏ chủ của mình; và tất cả điều đó cũng có thể làm công khai. Cũng có như vậy đối với các người khác liên kết với nhau, có thể phạm những điều bất công theo đủ thể cách, như đối với con người mà họ lệ thuộc. Tuy nhiên, sự ngoại tình và sự xúi đầy tớ bỏ việc, một cách đích xác là những sự bất công đối với những con người này. Chúng ta hãy lưu ý người đầy tớ là một sở hữu nào đó, nên tội này chống lại đức công bình và quy về sự trộm cắp. Các sự trao đổi do ý chí khi người nào một cách cố ý chuyển giao sở hữu của mình cho người khác. Nếu của cải này được chuyển giao cách nhưng không như trong sự cho, sự tặng, đó không phải là hành động của đức công bình, nhưng của đức hào phóng. Sự chuyển nhượng sở hữu do ý chí liên hệ với đức công bình theo mức độ nó gây nên vấn đề nợ nần. Điều này có thể xảy ra ba thể cách: thứ nhất, người nào một cách đơn giản chuyển giao sở hữu của mình cho người khác để đền bù sở hữu của người khác: đó là trường hợp mua và bán. Thứ đến, người nào nhượng sở hữu mình cho người khác cho họ sử dụng của cải này, với điều kiện người thụ nhượng phải trả lại của cải đó. Nếu sự sử dụng này được ban cho cách nhưng không, nó được gọi là quyền hưởng huê lợi đối với những cái gì có thể sản xuất hoa quả;

sunt denarii, vasa et huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

called "letting" or "hiring." Thirdly, a man transfers his thing with the intention of recovering it, not for the purpose of its use, but that it may be kept safe, as in a "deposit," or under some obligation, as when a man pledges his property, or when one man stands security for another. In all these actions, whether voluntary or involuntary, the mean is taken in the same way according to the equality of repayment. Hence all these actions belong to the one same species of justice, namely commutative justice.

avance pour tout ce qui est incapable d'en donner, comme l'argent, les instruments, etc. Si l'usage n'est pas gratuit, on a une location ou un bail. - 3° Quelqu'un confie une propriété avec l'intention de la reprendre, et non pas à fin d'usage mais à fin de conservation, comme lorsqu'on met son bien en gage, ou lorsqu'on se porte caution pour un autre. Dans tous les actes de cette sorte, volontaires ou involontaires, le juste milieu se détermine de la même manière: l'égalité de la compensation; et c'est pourquoi toutes ces actions relèvent d'une seule espèce de justice: la justice commutatives.

nó được gọi là sự cho vay hoặc cho mượn đối với tất cả cái gì không sinh hoa lợi, như tiền bạc, các dụng cụ, v.v... nếu sự sử dụng không nhưng không, người ta có sự thuê mướn. Thứ ba, người nào gởi một sở hữu với ý định lấy lại, không phải là khi hết hạn sử dụng, nhưng khi hết hạn nắm giữ, như khi người ta cầm của cải mình, hoặc khi người ta bảo lãnh cho người khác. Trong tất cả các hành động như thế, do ý chí hoặc không do ý chí, điểm trung dung được quyết định theo cũng một thể cách: sự bằng nhau trong việc đền bù; và do đó, tất cả mọi hành động này lệ thuộc vào cũng một loại của đức công bình: đức công bình giao hoán.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

And this suffices for the Replies to the Objections.

Et cette Réponse résout les objections.

GIẢI ĐÁP : Sự trả lời này giải đáp các vấn nạn.

ARTICULUS 4
Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum

ARTICLE 4
Whether the just is absolutely the same as retaliation ?

ARTICLE 4
Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité ?

TIẾT 4
Phải chăng trong một vài thứ của loại mình, đức công bình đồng nhất hóa với tính hỗ tương ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed haec est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII, *in quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

Objections 1. It would seem that the just is absolutely the same as retaliation. For the judgment of God is absolutely just. Now the judgment of God is such that a man has to suffer in proportion with his deeds, according to Mat. 7:2: "With what measure you judge, you shall be judged: and with what measure you mete, it shall be measured to you again." Therefore the just is absolutely the same as retaliation.

Objections 1. Il semble bien, car le jugement divin est la justice même; or, c'est une formule du jugement divin, que l'on doit souffrir ce qu'on a fait endurer. Nous lisons en S. Matthieu (7, 2): « On vous jugera du jugement dont vous aurez jugé, on vous mesurera avec la mesure dont vous aurez mesuré. » Donc la justice consiste simplement dans la réciprocité.

VẤN NẠN 1. Sự đoán xét của Thiên Chúa là chính đức công bình; mà đây là công thức của sự đoán xét của Thiên Chúa là người ta phải chịu điều mà người ta làm cho kẻ khác phải chịu. Chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (7,2): "Các ngươi đoán xét cách nào, sẽ bị đoán xét cách ấy; và các ngươi đong đấu nào, người ta sẽ đong cho các ngươi bằng đấu ấy". Vậy đức công bình một cách đơn giản cốt tại tính hỗ tương.

PRAETEREA, in utraque iustitiae specie datur aliquid alicui secundum quandam aequalitatem, in respectu quidem ad dignitatem personae in iustitia distributiva, quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque aequalitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

2. Further, in either kind of justice something is given to someone according to a kind of equality. In distributive justice this equality regards personal dignity, which would seem to depend chiefly on what a person has done for the good of the community; while in commutative justice it regards the thing in which a person has suffered loss. Now in respect of either equality there is retaliation in respect of the deed committed. Therefore it would seem that the just is absolutely the same as retaliation.

2. Dans l'une et l'autre espèces de justice, la rétribution suit une certaine règle d'égalité; eu égard à la dignité de la personne, dans la justice distributive, et cette dignité doit être déterminée surtout par les services rendus à la communauté; dans la justice commutative cette égalité est calculée d'après ce que l'on a subi. Dans l'un et l'autre cas, par conséquent, on supporte, par voie de réciprocité, tout ce que l'on a fait.

2. Trong cả hai loại của đức công bình, sự trả công theo một qui tắc bằng nhau nào đó; đối với địa vị con người, trong đức công bình phân phối, và địa vị này được quyết định nhất là bởi các sự phục vụ đối với cộng đoàn; trong đức công bình giao hoán sự bằng nhau này được tính toán theo điều gì người ta đã bị. Do đó, trong hai trường hợp này, người ta theo đường lối hỗ tương chấp nhận tất cả cái gì mình đã làm.

PRAETEREA, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii, qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiae, quod est medium rei et non quoad nos. Ergo iustum simpliciter idem esse videtur quod contrapassum.

3. Further, the chief argument against retaliation is based on the difference between the voluntary and the involuntary; for he who does an injury involuntarily is less severely punished. Now voluntary and involuntary taken in relation to ourselves, do not diversify the mean of justice since this is the real mean and does not depend on us. Therefore it would seem that the just is absolutely the same as retaliation.

3. Surtout, il semble qu'il ne faudrait pas qu'un coupable ait à supporter le mal qu'il a fait sans qu'il soit tenu compte d'aucune différence entre le volontaire et l'involontaire: en effet, celui qui commet une injustice involontairement est moins puni. Or le volontaire et l'involontaire, qui viennent de nous, ne changent pas le juste milieu de la justice, qui est fixé objectivement et non subjectivement. Donc la justice semble être absolument identique à la réciprocité.

3. Một người có tội xem ra không phải chịu sự xấu họ đã gây nên mà không được cứu xét về sự khác biệt giữa cái do ý chí và cái không do ý chí: quả thế, người lỗi phạm sự bất công cách không do ý chí bị phạt ít hơn. Mà cái do ý chí và cái không do ý chí đến với chúng ta không thay đổi điểm trung dung của đức công bình đã được quyết định cách khách quan, chứ không phải cách chủ quan. Vậy đức công bình xem ra một cách tuyệt đối đồng nhất với tính hỗ tương.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

On the contrary, The Philosopher proves (Ethic. v, 5) that the just is not always the same as retaliation.

En sens contraire, le Philosophe prouve que la justice ne s'identifie pas toujours à la réciprocité.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,5) minh chứng đức công bình không luôn đồng nhất với tính hỗ tương.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat aequalem

I answer that, Retaliation [contrapassum] denotes equal passion repaid for previous action;

Réponse : La réciprocité implique la compensation exacte de ce qu'on a subi, par rapport à l'action

TRẢ LỜI : Tính hỗ tương bao hàm sự đền bù đích thực cái gì người ta đã bị đối với hành động đi trước. Nó

recompensationem passionis ad actionem praecedentem. Quod quidem propriissime dicitur in passionibus iniuriosis quibus aliquis personam proximi laedit, puta, si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege, Exod. XXI, *reddet animam pro anima, oculum pro oculo,* et cetera. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua ipse etiam damnificatur. Et hoc etiam iustum continetur in lege, Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utrinque est actio et passio, sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est. In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem, ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni. Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset aequalis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum, sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est.

and the expression applies most properly to injurious passions and actions, whereby a man harms the person of his neighbor; for instance if a man strike, that he be struck back. This kind of just is laid down in the Law (Exod. 21:23, 24): "He shall render life for life, eye for eye," etc. And since also to take away what belongs to another is to do an unjust thing, it follows that secondly retaliation consists in this also, that whosoever causes loss to another, should suffer loss in his belongings. This just loss is also found in the Law (Ex. 22:1): "If any man steal an ox or a sheep, and kill or sell it, he shall restore five oxen for one ox and four sheep for one sheep." Thirdly retaliation is transferred to voluntary commutations, where action and passion are on both sides, although voluntariness detracts from the nature of passion, as stated above (Q[59], A[3]). In all these cases, however, repayment must be made on a basis of equality according to the requirements of commutative justice, namely that the meed of passion be equal to the action. Now there would not always be equality if passion were in the same species as the action. Because, in the first place, when a person injures the person of one who is greater, the action surpasses any passion of the same species that he might undergo, wherefore he that strikes a prince, is not only struck back, but is much more severely punished. In like manner when a man despoils another of his property against the latter's will, the action surpasses the passion if he be merely deprived of that thing, because the man who caused another's loss, himself would lose nothing, and so he is punished by making restitution several times over, because not only did he injure a private individual, but also the common weal, the security of whose protection he has infringed. Nor again would there be equality of passion in voluntary commutations, were one always to exchange one's chattel for another man's, because it might happen that the other man's chattel is much greater than our own: so that it becomes necessary to equalize passion and action in commutations according to a certain proportionate commensuration, for which purpose money was invented. Hence retaliation is in accordance with commutative justice: but there is no place for it in distributive justice, because in distributive justice we do not consider the equality between thing and thing or between passion and action (whence the expression 'contrapassum'), but according to

antérieure. Elle s'applique très proprement à ces cas d'injustice où quelqu'un lèse la personne de son prochain; il le frappe: qu'il soit frappé. La législation mosaïque proclame la justice de ce principe: on lit en effet dans l'Exode (21, 23): « Vie pour vie, oeil pour oeil, etc. » Et parce que prendre le bien d'autrui, c'est encore accomplir une action, on peut là encore parler de réciprocité: celui qui a causé un dommage à autrui doit subir un dommage dans ses propres biens. Et la justice de cette peine se trouve aussi dans la loi de Moïse (Ex 22, 1): « Si un homme a volé un boeuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq boeufs pour un boeuf, et quatre brebis pour une brebis. » Enfin, ce terme de réciprocité peut s'appliquer encore dans les cas d'échange volontaire, où il y a action et passion des deux côtés; mais alors le caractère volontaire diminue le caractère de passion, comme nous l'avons dit. En tout cela, le principe de la justice commutative exige une égalité de compensation: il faut que la passion subie soit compensée exactement par l'action. Mais cette égalité ne serait pas toujours réalisée si un coupable avait à subir une souffrance spécifiquement semblable à celle qu'il a causée. Ainsi, quelqu'un qui blesse injustement une personne plus élevée que lui, commet une action plus grave que ne serait la punition par laquelle il souffrirait la même douleur. C'est pourquoi celui qui frappe le prince n'est pas seulement frappé: il est châtié beaucoup plus sévèrement. Pareillement, lorsqu'on inflige à quelqu'un un tort involontaire dans ses biens, l'action est plus grave que la passion de même espèce que le coupable aurait à subir lui-même; car celui qui a fait du tort à autrui n'en subirait aucun dans son propre bien. C'est pourquoi il est puni en restituant davantage, parce qu'il n'a pas fait tort seulement à un individu, mais à l'autorité publique en détruisant la sécurité qu'elle est chargée d'assurer. De même encore, dans les échanges volontaires, la parfaite égalité ne serait pas réalisée toujours si quelqu'un transmettait son bien en retour du bien d'autrui parce que ce bien peut être plus considérable que le sien. Et c'est pourquoi il faut, dans tous les échanges, que ce que l'on reçoit soit égal, suivant une mesure proportionnelle, à ce que l'on a donné. La monnaie a été inventée à cette fin. Ainsi, la réciprocité est un principe exact de justice commutative. Dans la justice distributive, au contraire, la loi de réciprocité n'a pas sa raison d'être; il n'y est pas question, en effet, d'une égalité proportionnelle

một cách xác thực ứng dụng cho các trường hợp này của đức công bình mà người nào gây thiệt hại cho bản thân của người đồng loại; họ đánh đập kẻ ấy: họ phải bị đánh đập. Luật Môsê công bố sự công bình của nguyên lý này: quả thế, người ta đọc thấy trong sách Xuất hành (21,23): "Mạng thế mạng, mắt thế mắt, v.v..." Và bởi vì việc lấy của cải kẻ khác, đó còn là hoàn thành hành động, người ta còn có thể ở đó để cập đến tính hỗ tương: kẻ gây nên sự thiệt hại cho kẻ khác, phải bị sự thiệt hại trong các của cải riêng của mình. Và sự công bình của hình phạt này gặp thấy trong luật của Môsê (Xh 22,1): "Nếu người nào ăn trộm một con bò hay một con cừu, và nếu họ đã giết nó hoặc bán nó, họ phải trả lại năm con bò cho một con bò, và bốn con cừu cho một con cừu". Sau hết, từ ngữ hỗ tương này có thể còn ứng dụng cho các trường hợp trao đổi do ý chí mà ở đó có sự hành động và thụ động cho cả đôi bên; mà trong trường hợp này, đặc tính do ý chí giảm bớt đặc tính của sự thụ động như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.52, a.3). Trong tất cả điều đó, nguyên lý của đức công bình giao hoán đòi phải có sự bằng nhau trong việc đền bù: sự thụ động đã chịu phải được đền bù một cách đích xác bởi hành động. Mà sự bằng nhau này không thể thực hiện luôn luôn nếu người có tội phải chịu sự đau khổ tương tự cách loại thuộc với sự đau khổ họ đã gây nên. Như vậy, người nào một cách bất công gây thương tích cho con người cao trọng hơn mình, lỗi phạm một hành động nặng hơn hình phạt mà do đó họ chịu cũng một sự đau đớn. Do đó, kẻ đánh nhà vua không phải chỉ bị đánh đập mà thôi, họ còn bị phạt nặng nề hơn nhiều. Cũng vậy, khi người ta gây nên cho kẻ khác một sự thiệt hại không do ý chí trong của cải của họ, hành động nặng hơn là thụ động thuộc về cũng một loại mà người có tội chính mình phải chịu; bởi vì kẻ gây thiệt hại cho kẻ khác, hẳn không chịu sự thiệt hại nào trong của cải của mình. Do đó, họ bị phạt bằng cách trả lại nhiều hơn, bởi vì họ không chỉ làm thiệt một cá nhân, nhưng còn làm hại quyền lực công bằng cách phá hủy sự an toàn mà quyền lực này có trách nhiệm đảm bảo. Cũng vậy, trong các sự trao đổi do ý chí, sự bằng nhau hoàn toàn hẳn không thể hiện được luôn luôn nếu người nào chuyển giao của cải của mình đền bù của cải của kẻ khác bởi vì của cải này lớn lao hơn của cải của mình. Và do đó, trong mọi sự trao đổi, điều người ta lãnh nhận phải bằng theo mức độ tỷ lệ, với điều người ta đã cho. Tiền bạc đã phát minh vì mục đích này. Như vậy, tính hỗ tương là nguyên lý đích thực cho đức công bình giao hoán. Ở đức công bình phân phối, trái lại, luật về tính hỗ tương không có lý do tồn tại; quả thế, không có vấn đề bằng nhau

proportion between things and persons, as stated above (A[2]).

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout scilicet recompensat praemia meritis et supplicia peccatis.

Reply to objection 1. This form of the Divine judgment is in accordance with the conditions of commutative justice, in so far as rewards are apportioned to merits, and punishments to sins.

AD SECUNDUM dicendum quod si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae. In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.

Reply to objection 2. When a man who has served the community is paid for his services, this is to be referred to commutative, not distributive, justice. Because distributive justice considers the equality, not between the thing received and the thing done, but between the thing received by one person and the thing received by another according to the respective conditions of those persons.

AD TERTIUM dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria, et sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem poenam ei recompensari non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

Reply to objection 3. When the injurious action is voluntary, the injury is aggravated and consequently is considered as a greater thing. Hence it requires a greater punishment in repayment, by reason of a difference, not on part, but on the part of the thing.

entre un bien et un autre, ou entre une passion et une action, mais entre les biens et la personne, nous l'avons dit.

Solutions 1. Cette formule de jugement divin est à entendre dans un sens de justice commutative, en tant qu'elle égale les récompenses aux mérites, et les supplices aux péchés.

2. Si l'on accordait à celui qui a rendu service à la communauté une rétribution pour le service rendu, celle-ci relèverait de la justice commutative, et non de la justice distributive. La question qui se pose en justice distributive n'est pas celle de l'égalité à réaliser entre ce que quelqu'un reçoit pour ce qu'il a dépensé, mais pour ce que l'autre a reçu selon la situation des deux personnes.

3. Quand l'injustice est volontaire, elle est plus grave, et ainsi elle peut être considérée comme d'un montant plus élevé; il faut donc qu'un châtiment plus sévère vienne la compenser; mais la différence est prise dans les biens en question, et non par rapport à nous, objectivement et non subjectivement.

theo tỷ lệ ở giữa sự tốt này với sự tốt khác, hoặc ở giữa thụ động và hành động, nhưng ở giữa của cải và con người như chúng ta đã nói ở trước (a.2).

GIẢI ĐÁP 1. Công thức này ở trong sự đoán xét của Thiên Chúa phải hiểu theo ý nghĩa về đức công bình giao hoán, trong tư cách nó làm cho bằng nhau các phần thưởng với các công đức, và các hình phạt với các tội lỗi.

2. Nếu người ta ban cho kẻ đã phục vụ cộng đoàn một sự trả lại đối với sự phục vụ đã thi hành, sự trả lại này lệ thuộc vào đức công bình giao hoán, chứ không phải đức công bình phân phối. Vấn đề được đặt ra đối với đức công bình phân phối không phải là vấn đề bằng nhau phải thể hiện ở giữa điều một người nào lãnh nhận đối với điều họ đã tốn kém, nhưng đối với điều kẻ khác đã lãnh nhận tùy theo hoàn cảnh của hai người.

3. Khi sự bất công do ý chí, nó nặng hơn, và nó được coi là một tổng số cao hơn; vậy, một hình phạt nặng hơn cần phải có đền bù sự bất công đó; nhưng sự dị biệt được công nhận trong các của cải người ta đang đề cập đến, chứ không phải đối với chúng ta, cách khách quan chứ không chủ quan.

QUAESTIO 62

DE RESTITUTIONE

OF RESTITUTION

LA RESTITUTION

SỰ TRẢ LẠI

Deinde considerandum est de restitutione. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, cuius actus sit. Secundo, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. Tertio, utrum oporteat multiplicatum illud restituere. Quarto, utrum oporteat restitui id quod quis non accepit. Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit. Septimo, utrum aliquem alium. Octavo, utrum sit statim restituendum.

We must now consider restitution, under which head there are eight points of inquiry: (1) of what is it an act? (2) Whether it is always of necessity for salvation to restore what one has taken away? (3) Whether it is necessary to restore more than has been taken away? (4) Whether it is necessary to restore what one has not taken away? (5) Whether it is necessary to make restitution to the person from whom something has been taken? (6) Whether the person who has taken something away is bound to restore it? (7) Whether any other person is bound to restitution? (8) Whether one is bound to restore at once?

1. De quelle vertu est-elle l'acte? - **2.** Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce qu'on a dérobé? - 3. Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris? - 4. Faut-il restituer ce que l'on n'a pas pris? - 5. Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu? - 6. Est-ce celui qui a pris qui doit restituer? - 7. Est-ce quelqu'un d'autre? - 8. Faut-il restituer sans délai?

1. Sự trả lại là hành động của nhân đức nào? **2.** Việc trả lại tất cả những gì người ta đã trộm cắp là cần thiết cho sự cứu rỗi? 3. Người ta có phải trả lại nhiều hơn điều mình đã lấy không? 4. Phải chăng người ta phải trả lại cái gì mình đã không lấy? 5. Phải trả lại cho kẻ mà người ta đã lãnh nhận không? 6. Chính kẻ đã lấy phải trả không? 7. Người nào khác phải trả không? 8. Phải trả cách không trì hoãn không?

ARTICULUS 1
Utrum restitutio sit actus iustitiae commutativae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiae commutativae. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiae.

PRAETEREA, illud quod iam transiit et non est, restitui non

ARTICLE 1
Whether restitution is an act of commutative justice ?

Objections 1. It would seem that restitution is not an act of commutative justice. For justice regards the notion of what is due. Now one may restore, even as one may give, that which is not due. Therefore restitution is not the act of any part of justice.

2. Further, that which has passed away and is no more cannot be

ARTICLE 1
De quelle vertu la restitution est-elle l'acte ?

Objections 1. Il semble que la restitution ne soit pas l'acte de la justice commutative. En effet l'objet de la justice est le dû. Or, on peut faire donation de ce qu'on ne doit pas, et il en est de même pour la restitution. Donc, la restitution n'est l'acte d'aucune partie de la justice.

2. Ce qui est passé et n'existe plus ne peut être restitué; or la justice et

TIẾT 1
Sự trả lại là hành động của nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Đối tượng của đức công bình là cái gì mắc nợ. Mà, người ta có thể tặng điều người ta không mắc nợ, và đối với sự trả lại cũng vậy. Vậy sự trả lại không phải là hành động của phần nào của đức công bình.

2. Cái gì đã qua và không còn hiện hữu, không thể trả lại; mà sự công

potest. Sed iustitia et iniustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quae non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiae.

PRAETEREA, restitutio est quasi quaedam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativae iustitiae quam distributivae.

SED CONTRA, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienae est actus iniustitiae circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiae quae est in commutationibus directiva.

RESPONDEO dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud quod alteri non debetur non est, proprie loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio quam restitutio cum quis alteri reddit quod ei non debet. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter est eadem. Non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restitutio dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones quae pertinent ad reverentiam vel iniuriam alicuius personae, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis ad haec

restored. Now justice and injustice are about certain actions and passions, which are unenduring and transitory. Therefore restitution would not seem to be the act of a part of justice.

3. Further, restitution is repayment of something taken away. Now something may be taken away from a man not only in commutation, but also in distribution, as when, in distributing, one gives a man less than his due. Therefore restitution is not more an act of commutative than of distributive justice.

On the contrary, Restitution is opposed to taking away. Now it is an act of commutative injustice to take away what belongs to another. Therefore to restore it is an act of that justice which directs commutations.

I answer that, To restore is seemingly the same as to reinstate a person in the possession or dominion of his thing, so that in restitution we consider the equality of justice attending the payment of one thing for another, and this belongs to commutative justice. Hence restitution is an act of commutative justice, occasioned by one person having what belongs to another, either with his consent, for instance on loan or deposit, or against his will, as in robbery or theft.

Reply to objection 1. That which is not due to another is not his properly speaking, although it may have been his at some time: wherefore it is a mere gift rather than a restitution, when anyone renders to another what is not due to him. It is however somewhat like a restitution, since the thing itself is materially the same; yet it is not the same in respect of the formal aspect of justice, which considers that thing as belonging to this particular man: and so it is not restitution properly so called.

Reply to objection 2. In so far as the word restitution denotes something done over again, it implies identity of object. Hence it would seem originally to have applied chiefly to external things, which can pass from one person to another, since they remain the same both substantially and in respect of the right of dominion. But, even as the term "commutation" has passed from such like things to those actions and passions which confer reverence or injury, harm or profit on another person, so too the term "restitution" is applied, to things which though they be transitory in

l'injustice ont pour objet des actions et des passions qui ne demeurent pas, mais qui passent. Donc la restitution n'est pas un acte de la vertu de justice.

3. La restitution est une compensation de ce qui a été soustrait. Mais on peut soustraire quelque chose à quelqu'un, non seulement dans les échanges, mais aussi dans les distributions; par exemple, quand quelqu'un en distribuant des biens donne à l'un des bénéficiaires moins qu'il ne devrait avoir. Donc la restitution n'est pas plus un acte de la justice commutative que de la justice distributive.

En sens contraire, la restitution s'oppose à la soustraction; mais la soustraction du bien d'autrui est un acte d'injustice commis dans un échange. Donc la restitution est un acte de cette justice qui règle les échanges.

Réponse : Restituer ne paraît être rien d'autre que d'établir à nouveau quelqu'un dans la possession ou la maîtrise de son bien. Et ainsi on vise dans la restitution une égalité de justice commutative. La restitution est donc un acte de la justice commutative, que le bien de l'autre soit acquis conformément à sa volonté, comme dans l'échange ou le dépôt, ou contrairement à elle, comme dans le vol ou la rapine.

Solutions 1. Ce qui n'est pas dû à quelqu'un qu'il ait pu l'être auparavant. Et c'est pourquoi il semble qu'il y ait une nouvelle donation plutôt qu'une restitution, quand on rend à autrui quelque chose qu'on ne lui doit pas. Il demeure cependant une certaine ressemblance avec la restitution, parce que la chose est matériellement la même. Cependant elle ne l'est pas au point de vue formel que considère la justice, c'est-à-dire d'appartenir à quelqu'un: on ne peut donc pas l'appeler proprement une restitution.

2. Le mot de restitution, en tant qu'il implique une reprise, suppose une identité d'objet. C'est pourquoi, dans le sens premier du mot, la restitution semble s'appliquer surtout aux choses extérieures, du fait que leur substance et le droit de les posséder demeurent les mêmes, si bien qu'elles peuvent passer de l'un à l'autre. Mais le mot d'échange, tout d'abord réservé aux seuls biens de ce genre, a été transféré ensuite aux actions et aux passions qui ont trait au respect ou au mépris d'une personne, à son préjudice ou à son avantage; de même, le mot de restitution s'est appliqué en un sens dérivé à des choses qui ne demeurent que dans leurs effets, et non dans leur

bình và sự bất công có đối tượng là các hành động và các thụ động không tồn tại, nhưng qua đi. Vậy sự trả lại không phải là hành động của đức công bình.

3. Sự trả lại là sự đền bù cái gì đã rút lấy. Mà người ta không thể rút lấy cái gì đối với người nào, không những trong các sự trao đổi, mà còn trong các sự phân phối; thí dụ, khi người nào phân phối các của cải cho một người thụ hưởng ít hơn như họ phải có. Vậy sự trả lại không phải là hành động của đức công bình giao hoán nhiều hơn là của đức công bình phân phối.

TRÁI LẠI, Sự trả lại đối lập với sự lấy cắp; mà sự lấy cắp của cải của người khác là hành động bất công lỗi phạm trong việc trao đổi. Vậy sự trả lại là hành động của đức công bình sắp đặt các sự trao đổi.

TRẢ LỜI : Việc trả lại xem ra không phải là cái gì khác ngoài việc thiết lập lại người nào trong sự chiếm hữu hay sự làm chủ của cải của họ. Và như vậy người ta nhắm trong sự trả lại sự bằng nhau về đức công bình giao hoán. Vậy sự trả lại là hành động của đức công bình giao hoán: nghĩa là khi của cải của một người nào bị kẻ khác chiếm hữu, hoặc do ý muốn của mình như trong sự cho vay hoặc ký thác; hoặc trái ý muốn của mình như trong việc trộm cắp và cướp bóc.

GIẢI ĐÁP 1. Cái gì không phải là nợ của người nào, thì một cách đích xác không phải là sở hữu của họ cho dầu họ đã có thể có nó làm sở hữu trước kia. Và do đó xem ra có sự tặng, nói đúng hơn là có sự trả lại, khi người ta trả lại cho người khác điều mình không mắc nợ với họ. Tuy nhiên, có một sự tương tự nào đó với sự trả lại bởi vì điều đó như nhau cách chất thể. Song nó không phải như vậy về phương diện mô thể được đức công bình cứu xét, nghĩa là phương diện thuộc về người nào; vậy người ta không thể gọi nó một cách đích xác là sự trả lại.

2. Từ ngữ trả lại, trong tư cách nó bao hàm sự lấy lại, giả định đồng nhất tính của đối tượng. Do đó, trong ý nghĩa thứ nhất của từ ngữ, sự trả lại xem ra ứng dụng nhất là cho các sự vật bên ngoài, bởi vì bản thể của chúng nó và quyền lợi chiếm hữu chúng nó tồn tại cũng như nhau, đến nỗi chúng nó có thể đi từ người này đến người khác. Còn từ ngữ trao đổi, trước tiên dành cho những của cải thuộc về giống này, sau đó được chuyển giao cho các hành động và các thụ động liên hệ với sự tôn kính hoặc sự khinh dể con người, có hại hoặc có lợi cho họ; cũng vậy, từ ngữ trả lại được ứng dụng theo ý nghĩa chuyển hóa cho các sự vật chỉ tồn tại

derivatur quae, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet homo infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

AD TERTIUM dicendum quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit secundum comparationem rei ad rem, ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

ARTICULUS 2
Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

PRAETEREA, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

PRAETEREA, quod factum est non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suae personae ex hoc ipso quod passus est aliquo iniuste eum vituperante. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

PRAETEREA, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo videtur ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut philosophus dicit, in II Physic. Sed cum aliquis impedit aliquem ne consequatur praebendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem praebendae, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*.

RESPONDEO dicendum quod

reality, yet remain in their effect; whether this touch his body, as when the body is hurt by being struck, or his reputation, as when a man remains defamed or dishonored by injurious words.

Reply to objection 3. Compensation is made by the distributor to the man to whom less was given than his due, by comparison of thing with thing, when the latter receives so much the more according as he received less than his due: and consequently it pertains to commutative justice.

ARTICLE 2
Whether restitution of what has been taken away is necessary for salvation ?

Objections 1. It would seem that it is not necessary to restore what has been taken away. For that which is impossible is not necessary for salvation. But sometimes it is impossible to restore what has been taken, as when a man has taken limb or life. Therefore it does not seem necessary for salvation to restore what one has taken from another.

2. Further, the commission of a sin is not necessary for salvation, for then a man would be in a dilemma. But sometimes it is impossible, without sin, to restore what has been taken, as when one has taken away another's good name by telling the truth. Therefore it is not necessary for salvation to restore what one has taken from another.

3. Further, what is done cannot be undone. Now sometimes a man loses his personal honor by being unjustly insulted. Therefore that which has been taken from him cannot be restored to him: so that it is not necessary for salvation to restore what one has taken.

4. Further, to prevent a person from obtaining a good thing is seemingly the same as to take it away from him, since "to lack little is almost the same as to lack nothing at all," as the Philosopher says (Phys. ii, 5). Now when anyone prevents a man from obtaining a benefice or the like, seemingly he is not bound to restore the benefice, since this would be sometimes impossible. Therefore it is not necessary for salvation to restore what one has taken.

On the contrary, Augustine says (Ep. ad Maced. cxliii): "Unless a man restore what he has purloined, his sin is not forgiven."

I answer that, Restitution as stated

substance; ces effets peuvent d'ailleurs être corporels, comme, par exemple, quand on a blessé quelqu'un en le frappant, ou encore ils peuvent rester dans l'opinion humaine, par exemple, quand quelqu'un demeure noté d'infamie, ou diminué par une parole déshonorante.

3. La compensation accordée par celui qui distribue à celui à qui ü a donné moins que son dû est déterminée par une comparaison entre les biens: plus il y a d'écart entre ce qu'il a reçu et ce qui lui était dû, plus il doit recevoir. Aussi est-ce du ressort de la justice commutatives.

ARTICLE 2
Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce que l'on a dérobé ?

Objections 1. Il ne semble pas, car ce qui est impossible n'est pas nécessaire au salut. Or il est quelquefois impossible de restituer ce qu'on a dérobé: dans le cas par exemple où l'on a enlevé un membre, ou même la vie à autrui. Donc il ne paraît pas être nécessaire au salut de restituer ce que l'on a dérobé.

2. Commettre un péché n'est pas nécessaire au salut: car alors, on serait acculé au péché. Or parfois la chose soustraite ne peut être restituée sans péché, par exemple dans le cas où l'on a diffamé autrui en disant la vérité. Donc restituer ce qu'on a soustrait n'est pas nécessaire au salut.

3. Rien ne peut empêcher que ce qui a été fait ne l'ait été; or il arrive parfois qu'une personne ait perdu l'honneur par des critiques injustes. On ne peut donc pas lui rendre ce qu'elle a perdu, et ainsi, il n'est pas nécessaire au salut de restituer ce qu'on a soustrait.

4. Empêcher autrui d'acquérir un bien est identique à le lui enlever, parce que, dit le Philosophe: « Un léger dommage apparaît comme un rien. » Mais celui qui empêche autrui d'acquérir une prébende, ou quelque autre avantage, ne peut être tenu à la restituer parce que, le plus souvent, il ne le pourra pas; donc il n'est pas nécessaire au salut de restituer ce qu'on a dérobé.

En sens contraire, S. Augustin affirme: « Si le bien d'autrui, objet du péché, peut être rendu et ne l'est pas, la pénitence n'est pas réelle, mais simulée; mais si elle est véritable, le péché n'est pas remis sans restitution, à condition, comme je l'ai dit, que celle-ci soit possible. »

Réponse : La restitution, on vient

trong các hiệu quả của mình, chứ không tồn tại trong bản thể của mình; đàng khác, các hiệu quả này có thể là hữu hình, như, thí dụ, khi người nào tồn tại bị mang tiếng xấu, hoặc bị làm ra kém đi bởi lời nói làm ô danh.

3. Sự bù lại được kẻ phân phối đưa ra cho kẻ mà họ đã cho ít hơn điều mắc nợ của họ được quyết định bởi sự so sánh giữa các của cải càng có sự chênh lệch ở giữa điều họ đã lãnh nhận với điều đã mắc nợ của họ, họ càng phải lãnh nhận nhiều hơn. Như vậy, điều đó lệ thuộc vào đức công bình giao hoán.

TIẾT 2
Việc trả lại tất cả cái gì người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp, cần thiết cho sự cứu rỗi không ?

VẤN NẠN 1. Cái gì bất khả không cần thiết cho sự cứu rỗi. Mà đôi khi việc trả lại điều người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp, là việc bất khả: trong trường hợp, thí dụ, người ta đã lấy mất một chi thể, hoặc chính mạng sống của người khác. Vậy xem ra việc trả lại điều người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp, không cần thiết cho sự cứu rỗi.

2. Việc phạm tội không cần thiết cho sự cứu rỗi: vì trong trường hợp này, người ta bị dồn vào ngõ bí đối với tội. Mà đôi khi vật đã lấy trộm không thể trả lại mà không có tội, thí dụ trong trường hợp người ta đã làm ô danh kẻ khác bằng cách nói sự thật. Vậy việc trả lại điều người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp không cần thiết cho sự cứu rỗi.

3. Không cái gì có thể ngăn trở điều đã làm, là đã không làm; mà đôi khi xảy ra là người ta mất danh dự bởi những sự phê bình bất công. Vậy người ta không thể trả lại cho họ điều họ đã mất, và như vậy việc trả lại điều người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp, không cần thiết cho sự cứu rỗi.

4. Việc ngăn cản không cho kẻ khác thu lượm một sự tốt đồng nhất với việc lấy mất sự tốt khỏi họ, bởi vì theo lời nói của Triết gia (Phys. 2,5): "Một sự thiệt hại nhẹ xem ra không có gì cả". Mà kẻ nào ngăn cản không cho người khác thu lượm bổng lộc, hay một sự lợi ích nào khác không thể bị bắt buộc trả điều đó lại bởi vì họ rất thường không có thể trả lại; vậy việc trả lại điều người ta đã lấy trộm, đã đánh cắp, không cần thiết cho sự cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Epist 153,6) khẳng định: "Nếu của cải người khác, đối tượng của tội, có thể trả lại mà không trả lại, sự ăn năn tội không thực sự, nhưng giả vờ; còn nếu sự ăn năn tội thực sự, tội không được tha nếu không có sự trả lại với điều kiện sự trả lại có thể".

TRẢ LỜI : Sự trả lại như người ta

restitutio, sicut dictum est, est actus iustitiae commutativae, quae in quadam aequalitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quae iniuste ablata est, sic enim per iteratam eius exhibitionem aequalitas reparatur. Si vero iuste ablatum sit, inaequalitas erit ut ei restituatur, quia iustitia in aequalitate consistit. Cum igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit quod recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est. Puta, cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae, secundum arbitrium probi viri.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo et iuste, puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato. Et tunc non tenetur ad restitutionem famae. Alio modo, falsum dicendo et iniuste. Et tunc tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse. Tertio modo, verum dicendo sed iniuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum. Et tunc tenetur ad restitutionem famae quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eum diffamaverit. Vel, si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.

AD QUARTUM dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam, multipliciter. Uno modo, iuste, puta si, intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiae, procuret quod detur alicui personae digniori. Et

above (A[1]) is an act of commutative justice, and this demands a certain equality. Wherefore restitution denotes the return of the thing unjustly taken; since it is by giving it back that equality is reestablished. If, however, it be taken away justly, there will be equality, and so there will be no need for restitution, for justice consists in equality. Since therefore the safeguarding of justice is necessary for salvation, it follows that it is necessary for salvation to restore what has been taken unjustly.

Reply to objection 1. When it is impossible to repay the equivalent, it suffices to repay what one can, as in the case of honor due to God and our parents, as the Philosopher states (Ethic. viii, 14). Wherefore when that which has been taken cannot be restored in equivalent, compensation should be made as far as possible: for instance if one man has deprived another of a limb, he must make compensation either in money or in honor, the condition of either party being duly considered according to the judgment of a good man.

Reply to objection 2. There are three ways in which one may take away another's good name. First, by saying what is true, and this justly, as when a man reveals another's sin, while observing the right order of so doing, and then he is not bound to restitution. Secondly, by saying what is untrue and unjustly, and then he is bound to restore that man's good name, by confessing that he told an untruth. Thirdly, by saying what is true, but unjustly, as when a man reveals another's sin contrarily to the right order of so doing, and then he is bound to restore his good name as far as he can, and yet without telling an untruth; for instance by saying that he spoke ill, or that he defamed him unjustly; or if he be unable to restore his good name, he must compensate him otherwise, the same as in other cases, as stated above (ad 1).

Reply to objection 3. The action of the man who has defamed another cannot be undone, but it is possible, by showing him deference, to undo its effect, viz. the lowering of the other man's personal dignity in the opinion of other men.

Reply to objection 4. There are several ways of preventing a man from obtaining a benefice. First, justly: for instance, if having in view the honor of God or the good of the Church, one procures its being conferred on a more worthy subject,

de le dire, est un acte de la justice commutative qui consiste en une certaine égalité. La restitution exige donc la remise de ce bien qui avait été injustement pris; c'est ainsi que l'égalité se rétablit par cette remise. Mais si la prise a été juste, l'inégalité viendra de la restitution, parce que la justice consiste dans l'égalité. Puisqu'il est nécessaire au salut d'observer la justice, il s'ensuit qu'il est nécessaire au salut de restituer ce qui a été soustrait injustement à autrui.

Solutions 1. Quand il est impossible de faire la compensation exacte, il faut la faire le mieux qu'on peut; le Philosophe e nous dit la même chose au sujet « des honneurs dus à Dieu et aux parents ». C'est pourquoi, quand ce qui a été enlevé n'est pas restituable du fait qu'on ne peut rendre rien d'égal, on doit compenser le dommage causé, autant que c'est possible. Si quelqu'un a enlevé un membre à autrui, il doit, en compensation, lui remettre de l'argent, ou lui rendre des honneurs, selon la situation sociale respective du coupable et de la victime, selon l'arbitrage d'un bon juge.

2. On peut dérober à quelqu'un sa réputation de trois façons: l) En disant le vrai selon la justice, par exemple quand on dévoile un crime en observant les règles établies. Et dans ce cas on n'est pas tenu à réhabiliter cette réputation. - 2) En disant le faux, et injustement. On est tenu alors de restituer en avouant qu'on a accusé faussement. - 3) En disant la vérité, mais sans respecter la justice, par exemple quand on dévoile un crime, sans observer les règles du droit. On est alors tenu de restituer cette réputation, mais sans mentir: en disant, par exemple, qu'on s'est mal exprimé, ou que la diffamation a été injuste. Enfin, si la réputation atteinte ne peut pas être réhabilitée, on doit compenser de la façon qu'on a dite ci-dessus.

3. On ne peut faire qu'un outrage qui a été porté contre autrui ne l'ait pas été. Mais son effet: le tort fait à la dignité de la personne dans l'opinion publique, peut être réparé par des marques extérieures de respect.

4. On peut empêcher autrui d'acquérir une prébende de multiples façons. 1° A juste titre c'est le cas par exemple où la recherche de l'honneur de Dieu ou de l'utilité de l'Église nous pousse à la faire donner à une personne

mới đề cập đến là hành động của đức công bình giao hoán cốt tại một sự bằng nhau nào đó. Vậy sự trả lại đòi hỏi giao lại chính của cải đã bị lấy cách bất công; chính như vậy mà sự bằng nhau được thiết lập lại bởi sự trả lại này. Mà nếu sự lấy là việc công bình, sự không bằng nhau sẽ phát xuất bởi sự trả lại này, bởi vì sự công bình cốt tại sự bằng nhau. Bởi vì tuân giữ sự công bình cần thiết cho sự cứu rỗi, do đó mà việc trả lại cái gì đã lấy cách bất công đối với người khác, là việc cần thiết cho sự cứu rỗi.

GIẢI ĐÁP 1. Khi việc bù lại cách đích xác là việc bất khả, người ta phải đền bù cách tốt nhất người ta có thể; Triết gia (Eth 8,14) nói với chúng ta cũng một điều như vậy đối với các sự vinh dự phải có đối với Thiên Chúa và với cha mẹ. Do đó, khi điều đã bị lấy mất không thể trả lại được bởi vì người ta không thể trả lại cái gì bằng nhau, người ta phải đền bù sự thiệt hại đã gây nên theo mức độ có thể. Nếu người nào đã làm mất đi một chi thể của người khác, để đền bù, phải giao cho họ tiền bạc, hoặc trả lại cho họ các vinh dự tùy theo địa vị xã hội riêng của kẻ có tội và của nạn nhân, tùy theo ý kiến của một người phân xử tốt.

2. Người ta có thể lấy trộm thanh danh của một người nào theo ba thể cách. Thứ nhất, bằng cách nói sự thật theo đức công bình, thí dụ, khi người ta phát giác tội ác bằng cách tuân giữ các qui tắc đã được thiết lập. Và trong trường hợp này, người ta không bị bắt buộc phục hồi danh dự này. Thứ đến, bằng cách nói sự giả dối, và bằng một cách bất công. Trong trường hợp này, người ta bị bắt buộc trả lại bằng cách thú nhận mình đã tố cáo giả dối. Thứ ba, bằng cách nói chân lý, nhưng không tôn trọng đức công bình, thí dụ, khi người ta phát giác tội ác, nhưng không tôn trọng các qui tắc của luật. Người ta trong trường hợp này bị bắt buộc phục hồi danh dự, nhưng không được nói dối: thí dụ, bằng cách nói ra là mình đã phát biểu cách vụng về, hoặc là sự phỉ báng đó là bất công. Cuối cùng, nếu danh dự bị tổn thương không thể được phục hồi, người ta phải đền bù theo thể cách chúng ta đã nói ở trên.

3. Người ta không thể làm cho một sự sỉ nhục, đã xảy ra làm hại người khác, đã không xảy ra. Nhưng hiệu quả của nó: sự thiệt hại gây nên đối với địa vị con người trong dư luận, có thể được sửa chữa bằng những dấu tôn kính bên ngoài.

4. Người ta có thể ngăn cản người khác không thu nhận được bổng lộc theo nhiều thể cách: thứ nhất, với tư cách đích thực: đó là trường hợp, thí dụ, sự tìm kiếm vinh danh Thiên Chúa hoặc sự ích lợi của Hội thánh, thúc đẩy chúng ta lo lắng giao cho

tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo, iniuste, puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quod alicui detur praebenda, et aliquis propter causam indebitam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret. Et ideo tenetur ad restitutionem aequalis, tamen secundum suam facultatem.

and then there is no obligation whatever to make restitution or compensation. Secondly, unjustly, if the intention is to injure the person whom one hinders, through hatred, revenge or the like. In this case, if before the benefice has been definitely assigned to anyone, one prevents its being conferred on a worthy subject by counseling that it be not conferred on him, one is bound to make some compensation, after taking account of the circumstances of persons and things according to the judgment of a prudent person: but one is not bound in equivalent, because that man had not obtained the benefice and might have been prevented in many ways from obtaining it. If, on the other hand, the benefice had already been assigned to a certain person, and someone, for some undue cause procures its revocation, it is the same as though he had deprived a man of what he already possessed, and consequently he would be bound to compensation in equivalent, in proportion, however, to his means.

plus digne de la posséder; et alors il ne peut être question ni de restitution, ni de compensation. 2° Injustement, quand on cherche à nuire par haine, par vengeance, etc., à celui qu'on veut écarter. Et ici encore une distinction doit être faite: si l'on a empêché le plus digne d'obtenir la prébende, en conseillant de la donner à un autre, avant qu'il ait été désigné définitivement, on est tenu à une certaine compensation, en rapport avec les conditions des personnes et l'état de l'affaire, au jugement d'un expert; mais on n'est pas tenu à rendre autant, parce que le candidat n'était pas encore nommé et que bien des empêchements pouvaient survenir. Mais au cas où l'on aurait obtenu indûment la révocation du titulaire, c'est comme si on lui avait enlevé ce qui lui appartenait. On est donc tenu à une restitution égale, du moins selon qu'on en est capable.

người nào xứng đáng hơn; và trong trường hợp này không có vấn đề trả lại hoặc đền bù. Thứ đến, bằng cách bất công khi người ta vì ghen ghét, vì báo thù, v.v... người ta tìm hại kẻ người ta muốn loại bỏ. Và ở đây, chúng ta còn phải phân biệt: nếu người ta đã ngăn cản người xứng đáng nhất không thu lượm được bổng lộc bằng cách đưa ý kiến bán nó cho người khác, trước khi người đó được chỉ định dứt khoát, người ta chỉ bắt buộc một sự đền bù nào đó tùy theo các điều kiện của những con người và tình trạng của công việc theo sự phán đoán của người thông thạo; nhưng người ta không bị bắt buộc trả lại bằng chừng ấy, bởi vì ứng cử viên chưa được bổ nhiệm và nhiều sự ngăn trở có thể xảy ra. Còn trong trường hợp mà một cách hợp lý người ta đã làm cho người có chức thực thụ bị bại chức, đó dường như người ta làm mất điều thuộc về họ. Vậy người ta bị bắt buộc trả lại cho bằng, ít ra tùy theo người ta có khả năng trả lại.

ARTICULUS 3
Utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Sed quilibet tenetur mandatum divinae legis observare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

PRAETEREA, *ea quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. XV. Sed Luc. XIX Zachaeus dicit ad dominum, *si quem defraudavi, reddo quadruplum*. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

PRAETEREA, nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere. Et ita non sufficit reddere simplum.

SED CONTRA est quia restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit.

RESPONDEO dicendum quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi. Quorum unum est

ARTICLE 3
Whether it suffices to restore the exact amount taken ?

Objections 1. It would seem that it is not sufficient to restore the exact amount taken. For it is written (Ex. 22:1): "If a man shall steal an ox or a sheep and kill or sell it, he shall restore five oxen for one ox, and four sheep for one sheep." Now everyone is bound to keep the commandments of the Divine law. Therefore a thief is bound to restore four- or fivefold.

2. Further, "What things soever were written, were written for our learning" (Rom. 15:4). Now Zachaeus said (Lk. 19:8) to our Lord: "If I have wronged any man of any thing, I restore him fourfold." Therefore a man is bound to restore several times over the amount he has taken unjustly.

3. Further, no one can be unjustly deprived of what he is not bound to give. Now a judge justly deprives a thief of more than the amount of his theft, under the head of damages. Therefore a man is bound to pay it, and consequently it is not sufficient to restore the exact amount.

On the contrary, Restitution re-establishes equality where an unjust taking has caused inequality. Now equality is restored by repaying the exact amount taken. Therefore there is no obligation to restore more than the exact amount taken.

I answer that, When a man takes another's thing unjustly, two things must be considered. One is the

ARTICLE 3
Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris ?

Objections 1. Il apparaît qu'il ne suffit pas de restituer seulement ce qu'on a pris injustement, car il est écrit dans l'Exode (22, 1): « Si un homme a volé un boeuf ou une brebis, et qu'il l'a tué ou vendu, il rendra cinq boeufs pour un, et quatre brebis pour une. » Or on est tenu d'obéir au commandement divin; donc le voleur est tenu de restituer le quadruple ou le quintuple.

2. Dans l'épître aux Romains (15, 4), l'Apôtre nous dit: « Tout ce qui a été écrit a été écrit pour notre instruction. » Or dans l'évangile selon S. Luc (19, 8), Zachée dit au Seigneur: « Si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rendrai le quadruple. » Donc on doit, dans la restitution, multiplier la valeur de ce qu'on a pris injustement.

3. Il ne peut pas être juste d'enlever à quelqu'un ce qu'il ne doit pas donner. Mais le juge enlève au voleur, pour le châtier, plus qu'il n'a volé, donc tout homme doit s'acquitter de même, et il n'est pas suffisant de rendre seulement ce qu'on a pris.

En sens contraire, la restitution ramène à l'égalité l'inégalité causée par le vol. Or en restituant simplement ce qu'on a dérobé, on ramène cette égalité. On n'est donc tenu qu'à restituer autant qu'on a pris.

Réponse : Prendre injustement à autrui a deux conséquences. L'une est une inégalité dans les biens, et

TIẾT 3
Người ta phải trả lại hơn điều mình đã lấy không ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (22,1): "Nếu người nào lấy trộm một con bò hoặc một con cừu mà họ đã giết hoặc họ đã bán nó, họ phải trả lại 5 con bò cho 1 con bò, và 4 con cừu cho 1 con cừu. Mà người ta phải tuân theo lệnh truyền của Thiên Chúa. Vậy người ăn trộm buộc phải trả gấp 4 hoặc gấp 5.

2. Trong thư gửi cho tín hữu Rôma (15,4), thánh Phaolô đã nói: "Tất cả cái gì đã viết ra thì đã viết ra để dạy dỗ chúng ta". Mà trong Phúc âm theo thánh Luca (19,8), ông Giakêô đã thưa với Chúa Giêsu: "Nếu con đã làm hại cho ai, con sẽ trả lại gấp bốn". Vậy trong sự trả lại, người ta phải thêm lên nhiều cái giá trị của điều người ta đã lấy cách bất công.

3. Việc lấy khỏi tay người nào điều họ không phải cho, không thể là công bình. Mà người phân xử, để phạt kẻ trộm cắp lấy của họ nhiều hơn điều họ đã lấy trộm. Vậy mọi người phải thanh toán như vậy, và việc chỉ trả lại điều người ta đã lấy thì không đủ.

TRÁI LẠI, Sự trả lại tạo nên sự cân đối cho sự bất cân đối đã bị sự trộm cắp gây nên. Mà bằng cách đơn giản trả lại điều người ta đã lấy trộm, đánh cắp, người ta đem lại sự bằng cân đối này. Vậy người ta chỉ sự bắt buộc trả lại bằng như người ta đã lấy.

TRẢ LỜI : Việc lấy cách bất công của cải của người khác đem lại hai hậu quả. Một hậu quả là sự không

inaequalitas ex parte rei, quae quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiae culpa, quae potest esse etiam cum aequalitate rei, puta cum aliquis intendat inferre violentiam sed non praevalet. Quantum ergo ad primum adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam aequalitas reparatur, ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium non tenetur plus restituere quam accepit, sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum, quia lex illa determinativa est poenae per iudicem infligendae. Et quamvis ad observantiam iudicialis praecepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est; potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

AD SECUNDUM dicendum quod Zachaeus id dixit quasi supererogare volens. Unde et praemiserat, *ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus*.

AD TERTIUM dicendum quod iudex, condemnando, iuste potest accipere aliquid amplius, loco emendae, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebat.

ARTICULUS 4
Utrum aliquis debeat restituere quod abstulit

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum alicui infert tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

PRAETEREA, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset. Quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

PRAETEREA, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam ab eo accepit, secundum illud Matth. XXV, *sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi*

inequality on the part of the thing, which inequality is sometimes void of injustice, as is the case in loans. The other is the sin of injustice, which is consistent with equality on the part of the thing, as when a person intends to use violence but fails. As regards the first, the remedy is applied by making restitution, since thereby equality is re-established; and for this it is enough that a man restore just so much as he has belonging to another. But as regards the sin, the remedy is applied by punishment, the infliction of which belongs to the judge: and so, until a man is condemned by the judge, he is not bound to restore more than he took, but when once he is condemned, he is bound to pay the penalty.

Hence it is clear how to answer the First Objection: because this law fixes the punishment to be inflicted by the judge. Nor is this commandment to be kept now, because since the coming of Christ no man is bound to keep the judicial precepts, as stated above (FS, Q[104], A[3]). Nevertheless the same might be determined by human law, and then the same answer would apply.

Reply to objection 2. Zachaeus said this being willing to do more than he was bound to do; hence he had said already: “Behold . . . the half of my goods I give to the poor.”

Reply to objection 3. By condemning the man justly, the judge can exact more by way of damages; and yet this was not due before the sentence.

ARTICLE 4
Whether a man is bound to restore what he has not taken ?

Objections 1. It would seem that a man is bound to restore what he has not taken. For he that has inflicted a loss on a man is bound to remove that loss. Now it happens sometimes that the loss sustained is greater than the thing taken: for instance, if you dig up a man's seeds, you inflict on the sower a loss equal to the coming harvest, and thus you would seem to be bound to make restitution accordingly. Therefore a man is bound to restore what he has not taken.

2. Further, he who retains his creditor's money beyond the stated time, would seem to occasion his loss of all his possible profits from that money, and yet he does not really take them. Therefore it seems that a man is bound to restore what he did not take.

3. Further, human justice is derived from Divine justice. Now a man is bound to restore to God more than he has received from Him, according to Mat. 25:26, “Thou knewest that I reap where I sow

celle-ci peut même exister sans injustice, comme dans les échanges mutuels. L'autre, c'est la faute d'injustice, qui peut même exister en gardant objectivement l'égalité, comme dans le cas où l'on veut faire violence, mais sans succès la réparation de la première conséquence est assurée par la restitution qui rétablit l'égalité, et il suffit pour y parvenir que l'on rende seulement ce qu'on a dérobé. Mais pour effacer la faute, il faut un châtiment qu'il appartient au juge d'infliger. C'est pourquoi, tant qu'on n'a pas été condamné par le juge, on n'est pas tenu de restituer plus qu'on n'a pris. Mais une fois condamné, on doit subir la peine.

Solutions 1. Cela répond clairement à la première objection: c'est la loi qui détermine la peine que doit infliger le juge. Bien que depuis l'avènement du Christ, les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'obligent plus personne, comme on l'a dit précédemment il peut se faire pourtant que la loi humaine porte un jugement identique ou semblable sur les mêmes questions.

2. Zachée parle en homme qui veut faire plus que son devoir; il avait dit auparavant: « Je donne la moitié de mes biens aux pauvres. »

3. Le juge peut, en guise de châtiment, exiger quelque chose de plus que ce qui a été volé; mais avant la condamnation, ce surplus n'était pas dû.

ARTICLE 4
Faut-il restituer ce que l'on n'a pas dérobé ?

Objections 1. Il semble que certains doivent restituer ce qu'ils n'ont pas dérobé. En effet, celui qui cause du tort à quelqu'un est tenu de réparer le dommage. Mais parfois le dommage causé à autrui dépasse de beaucoup le profit qu'on en a tiré; par exemple, arracher les semences détruit toute la future récolte; ainsi le coupable semble tenu à la restituer. Donc il est tenu de rendre ce qu'il n'a pas pris.

2. Le débiteur qui retient l'argent de son créancier au-delà du terme fixé lui fait tort de tout ce qu'il aurait pu gagner avec cet argent. Cependant lui-même n'a pas dérobé ce profit. Donc il semble bien qu'on peut être tenu de rendre ce qu'on n'a pas pris.

3. La justice humaine découle de la justice divine; or il faut rendre à Dieu plus qu'on n'a reçu de lui, selon S. Matthieu (25, 26): « Tu savais que je moissonne où je n'ai, pas semé, et que je ramasse où je

cấn đối trong các của cải, và hậu quả này có thể hiện hữu mà không có sự bất công, như trong các sự trao đổi hỗ tương. Hậu quả thứ hai, đó là tội bất công, tội bất công này có thể hiện hữu đồng thời giữ lại sự cân đối theo thể cách đối tượng, như trong trường hợp người ta muốn sử dụng bạo lực, nhưng không thành công. Sự sửa chữa lại hậu quả thứ nhất được đảm bảo bởi sự trả lại tái thiết lập sự cân đối, và việc người ta chỉ trả lại điều mình đã lấy trộm thì đã đủ để đạt được mục đích này. Nhưng để xóa bỏ tội lỗi, phải có hình phạt do kẻ phân xử bắt phải chịu. Do đó, bao lâu người ta chưa bị kẻ phân xử lên án, người ta không bị bắt buộc trả nhiều hơn người ta đã lấy. Nhưng một khi bị lên án, người ta phải chịu hình phạt.

GIẢI ĐÁP 1. Điều đó rõ ràng giải đáp vấn nạn 1: chính luật quyết định hình phạt mà kẻ phân xử bắt phải chịu. Mặc dầu từ khi Chúa Giêsu ra đời, các giới mệnh tư pháp của luật cũ không còn bắt buộc ai nữa như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.104, a.3); tuy nhiên, có thể xảy ra là luật nhân loại đưa ra sự phân xử đồng nhất hoặc tương tự trong cũng các vấn đề.

2. Ông Giakêô nói trong tư cách một con người muốn làm hơn bản phận của mình; vì trước đó ông đã nói: “Tôi cho nửa phần các của cải của tôi cho những người nghèo khó”.

3. Kẻ phân xử, để phạt, có thể đòi hỏi một cái gì nhiều hơn cái đã bị lấy trộm; nhưng trước khi lên án, điều thặng dư này không bắt buộc.

TIẾT 4
Người ta phải trả lại điều mình đã lấy trộm ?

VẤN NẠN 1. Kẻ gây thiệt hại cho người nào, bị bắt buộc sửa chữa sự thiệt hại đó. Mà đôi khi sự thiệt hại gây nên cho người khác vượt qua nhiều sự lợi ích mà người ta đã rút lấy ở đó; thí dụ, việc nhổ các cây mạ phá hủy tất cả mùa màng tương lai. Như vậy, người có tội xem ra phải trả lại mùa màng này. Vậy người ta bị bắt buộc trả lại điều người ta đã không lấy trộm.

2. Người mắc nợ giữ lại tiền bạc của người chủ nợ mình quá hạn định làm hại tất cả cái gì mà họ có thể sinh lợi được với tiền bạc này. Tuy nhiên, người mắc nợ không lấy trộm sự lợi ích này. Vậy xem ra người ta bị bắt buộc trả lại điều mình không lấy.

3. Đức công bình nhân loại phát xuất từ đức công bình Thiên Chúa. Mà người ta phải trả lại cho Thiên Chúa hơn người ta đã lãnh nhận từ Ngài theo Phúc âm thánh Matthêô (25,26): “Ngươi biết Ta gặt chỗ không gieo,

non sparsi. Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

SED CONTRA est quod recompensatio ad iustitiam pertinet inquantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

RESPONDEO dicendum quod quicumque damnificat aliquem videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat, damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum philosophum, in V Ethic. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat. Et tale damnum semper est restituendum secundum recompensationem aequalis, puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo damnificat aliquis aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex aequo. Quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem vel potentiam. Et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere, secundum conditionem personarum et negotiorum.

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

AD TERTIUM dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse. Vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et a nobis, quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

ARTICULUS 5
Utrum oporteat restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid

not, and gather where I have not strewed." Therefore it is just that one should restore to a man also, something that one has not taken.

On the contrary, Restitution belongs to justice, because it re-establishes equality. But if one were to restore what one did not take, there would not be equality. Therefore it is not just to make such a restitution.

I answer that, Whoever brings a loss upon another person, seemingly, takes from him the amount of the loss, since, according to the Philosopher (Ethic. v, 4) loss is so called from a man having "less"* than his due. [*The derivation is more apparent in English than in Latin, where 'damnum' stands for 'loss,' and 'minus' for 'less.' Aristotle merely says that to have more than your own is called 'gain,' and to have less than you started with is called 'loss.'] Therefore a man is bound to make restitution according to the loss he has brought upon another. Now a man suffers a loss in two ways. First, by being deprived of what he actually has; and a loss of this kind is always to be made good by repayment in equivalent: for instance if a man damnifies another by destroying his house he is bound to pay him the value of the house. Secondly, a man may damnify another by preventing him from obtaining what he was on the way to obtain. A loss of this kind need not be made good in equivalent; because to have a thing virtually is less than to have it actually, and to be on the way to obtain a thing is to have it merely virtually or potentially, and so were he to be indemnified by receiving the thing actually, he would be paid, not the exact value taken from him, but more, and this is not necessary for salvation, as stated above. However he is bound to make some compensation, according to the condition of persons and things.

From this we see how to answer the First and Second Objections: because the sower of the seed in the field, has the harvest, not actually but only virtually. In like manner he that has money has the profit not yet actually but only virtually: and both may be hindered in many ways.

Reply to objection 3. God requires nothing from us but what He Himself has sown in us. Hence this saying is to be understood as expressing either the shameful thought of the lazy servant, who deemed that he had received nothing from the other, or the fact that God expects from us the fruit of His gifts, which fruit is from Him and from us, although the gifts themselves are from God without us.

ARTICLE 5
Whether restitution must always be made to the person from whom a thing has been taken ?

n'ai rien répandu. » Il est donc juste qu'on restitue aussi à autrui quelque chose qu'on n'a pas reçu.

En sens contraire, la compensation réclamée par la justice a pour but de rétablir l'égalité. Or restituer ce qu'on n'a pas reçu n'y aboutit pas; donc une telle restitution n'est pas réclamée par la justice.

Réponse : Celui qui a causé à autrui un dommage semble lui prendre le montant de ce dommage. Or, il y a dommage quand quelqu'un a moins qu'il ne devrait avoir, dit le Philosophe. D'où il suit que l'on est tenu de restituer ce dont on a fait tort à autrui. Mais il y a deux façons de causer du dommage à son prochain. 1° En lui enlevant ce qu'il avait effectivement; et en ce cas il faut réparer en restituant exactement ce qu'on a pris; par exemple si quelqu'un a fait tort à autrui en détruisant sa maison, il doit lui rendre la valeur de cette maison. 2° On fait tort à son prochain en l'empêchant de recueillir ce qu'il était en voie de posséder. Et alors la compensation n'a pas à se fonder sur l'égalité. Parce qu'une possession virtuelle est inférieure à une possession actuelle. Être en voie d'acquérir un bien ne vous rend maître de ce bien qu'en puissance ou virtuellement. Or, rendre, en compensation, un bien dont on jouirait immédiatement, ce serait rendre plus qu'on n'a dérobé, ce qui n'est pas nécessaire à la juste restitution, comme on vient de le dire. On est cependant tenu à une compensation selon la condition des personnes et des affaires.

Solutions: 1 et 2. La réponse est évidente par ce que nous avons dit. Celui qui sème n'a pas encore effectivement la moisson; il ne la possède qu'en puissance; de même, celui qui a l'argent n'en a le profit qu'en puissance; l'un et l'autre peuvent rencontrer toute sorte d'obstacles.

3. Dieu ne réclame rien de l'homme, si ce n'est le bien dont lui-même a mis la semence en nous. Il faut interpréter ce qu'il nous dit ici comme se rapportant au jugement faux du mauvais serviteur qui estime qu'il n'a rien reçu; ou encore comme nous rappelant que Dieu réclame de nous les fruits de ses dons, fruits qui viennent de lui et de nous, bien que les dons viennent de Dieu sans nous.

ARTICLE 5
Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu ?

thu nơi không vãi". Vậy việc trả lại cho kẻ khác cái gì người ta đã không lãnh nhận là việc công bình.

TRÁI LẠI, Sự bù lại bị đòi hỏi bởi đức công bình có mục đích thiết lập lại sự bằng nhau. Mà việc trả lại điều người ta không lãnh nhận không thành tựu ở đó. Vậy một sự trả lại như thế không bị đức công bình đòi hỏi.

TRẢ LỜI : Kẻ gây nên cho người khác một sự thiệt hại, xem ra lấy khỏi họ tổng số của sự thiệt hại này. Mà, có sự thiệt hại khi người nào có ít hơn họ phải có như Triết gia trình bày (Eth 5,4). Do đó mà người ta bị bắt buộc phải trả lại điều mình làm thiệt hại người khác. Mà có hai thể cách gây nên sự thiệt hại cho người đồng loại. Thứ nhất, bằng cách lấy mất đi khỏi họ điều họ có thật sự; và trong trường hợp này người ta phải sửa chữa bằng cách trả lại đích xác điều mình đã lấy; thí dụ, nếu người nào làm hại người khác bằng cách phá hủy nhà của họ, phải trả lại cho họ cái giá trị của nhà này. Thứ đến, người ta gây thiệt hại cho người đồng loại bằng cách ngăn cản họ không cho họ thu nhận điều họ sắp chiếm hữu. Và trong trường hợp này, sự đền bù không có nền tảng trên sự bằng nhau. Bởi vì sự chiếm hữu ở tiềm thể ở dưới sự chiếm hữu hiện thể. Việc sắp thu lượm được một của cải chỉ làm cho chúng ta trở nên người chủ của cải này bằng cách tiềm thể. Mà, để đền bù, người ta trả lại một sự tốt mình có tính cách hiện thể, đó hẳn là trả nhiều hơn người ta đã lấy trộm, điều đó không cần thiết đối với sự trả lại công bình như người ta mới nói. Tuy nhiên, người buộc phải đền bù tùy theo điều kiện của các con người và của các công việc.

1 và **2.** Sự trả lời đã hiện hiện vì điều chúng ta đã nói. Kẻ gieo giống chưa có mùa màng cách thật sự; nó chỉ chiếm hữu mùa màng ở tiềm thể; cũng vậy, kẻ có tiền bạc chỉ có sự lợi ích ở tiềm thể; cả hai điều này có thể gặp đủ thứ trở ngại.

2. Đức Chúa Trời không đòi hỏi gì cả ở nơi con người, nếu đó không phải là sự tốt mà chính Ngài đã đặt hạt giống ở trong chúng ta. Người ta phải giải thích điều chúng ta nói ở đây quy về sự đoán xét sai lầm của người đầy tớ xấu tưởng nghĩ mình đã không lãnh nhận cái gì; và còn như nó nhắc nhở chúng ta nhớ rằng Thiên Chúa đòi hỏi ở nơi chúng ta các quả của những ân huệ Ngài, các quả này phát xuất từ Ngài và từ chúng ta, mặc dầu các ân huệ phát xuất từ Thiên Chúa mà không có chúng ta.

TIẾT 5
Người ta phải trả lại cho người mà mình đã lãnh nhận nơi họ một điều gì không ?

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

PRAETEREA, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accipit, sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

PRAETEREA, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

PRAETEREA, magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri quam restituendum ei a quo est acceptum.

PRAETEREA, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si praelatus iniuste aliquid Ecclesiae subtraxit et ei restituat, ad manus eius deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiae conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiae a qua abstulit. Et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIII, *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal*.

RESPONDEO dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae iustitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est. Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quando res restituenda apparet esse graviter noxia ei cui restitutio

Objections 1. It would seem that restitution need not always be made to the person from whom a thing has been taken. For it is not lawful to injure anyone. Now it would sometimes be injurious to the man himself, or to others, were one to restore to him what has been taken from him; if, for instance, one were to return a madman his sword. Therefore restitution need not always be made to the person from whom a thing has been taken.

2. Further, if a man has given a thing unlawfully, he does not deserve to recover it. Now sometimes a man gives unlawfully that which another accepts unlawfully, as in the case of the giver and receiver who are guilty of simony. Therefore it is not always necessary to make restitution to the person from whom one has taken something.

3. Further, no man is bound to do what is impossible. Now it is sometimes impossible to make restitution to the person from whom a thing has been taken, either because he is dead, or because he is too far away, or because he is unknown to us. Therefore restitution need not always be made to the person from whom a thing has been taken.

4. Further, we owe more compensation to one from whom we have received a greater favor. Now we have received greater favors from others (our parents for instance) than from a lender or depositor. Therefore sometimes we ought to succor some other person rather than make restitution to one from whom we have taken something.

5. Further, it is useless to restore a thing which reverts to the restorer by being restored. Now if a prelate has unjustly taken something from the Church and makes restitution to the Church, it reverts into his hands, since he is the guardian of the Church's property. Therefore he ought not to restore to the Church from whom he has taken: and so restitution should not always be made to the person from whom something has been taken away

On the contrary, It is written (Rom. 13:7): "Render . . . to all men their dues; tribute to whom tribute is due, custom to whom custom."

I answer that, Restitution re-establishes the equality of commutative justice, which equality consists in the equalizing of thing to thing, as stated above (A[2]; Q[58], A[10]). Now this equalizing of things is impossible, unless he that has less than his due receive what is lacking to him: and for this to be done, restitution must be made to the person from whom a thing has been taken.

Reply to objection 1. When the thing to be restored appears to be grievously injurious to the person

Objections 1. Il semble qu'il ne faut pas toujours restituer à celui dont on a reçu quelque chose. En effet, nous ne devons nuire à personne. Or il arriverait parfois qu'on nuirait à quelqu'un en lui rendant ce qu'on a reçu de lui, et même qu'on ferait tort aux autres, par exemple en rendant à un furieux l'épée qu'il nous aurait confiée. Donc on n'est pas toujours tenu de restituer à celui de qui l'on a reçu.

2. Celui qui a donné une chose illicitement ne mérite pas de la récupérer. Mais quelquefois le donateur et le bénéficiaire agissent illicitement; cela est évident dans le cas de simonie. Donc on ne doit pas toujours restituer à celui qui a donné.

3. A l'impossible nul n'est tenu. Mais il est parfois impossible de rendre à celui qui vous a donné, soit parce qu'il est mort, soit parce qu'il est trop loin, soit parce qu'il est inconnu. La restitution ne doit donc pas toujours être faite à celui de qui l'on a reçu.

4. Il faut rendre davantage à celui dont on a reçu plus de bienfaits. Mais on reçoit plus de certaines personnes, par exemple de ses parents, que de quelqu'un qui vous consent un emprunt ou un dépôt. Donc on doit d'abord subvenir aux besoins d'autres personnes, plutôt que de restituer à un créancier.

5. Il est vain de restituer d'une main ce qui vous est restitué dans l'autre. Or si un prélat a soustrait injustement quelque chose à son église, et qu'il le lui restitue, en définitive cela lui revient, puisqu'il est l'administrateur de l'église. Donc il n'est pas obligé de restituer. Par conséquent, on n'est pas toujours tenu de restituer à celui à qui on a dérobé.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (13, 7): « Rendez à chacun ce que vous lui devez: l'impôt à qui vous devez l'impôt; à qui les taxes, les taxes. »

Réponse : La restitution établit l'égalité exigée par la justice commutative, qui consiste en une certaine proportion entre les biens, nous l'avons dit. Or cette proportion objective ne pourrait se réaliser si celui qui a moins que son dû ne recevait pas ce qui lui manque. Or il est nécessaire, pour qu'il le reçoive, que la restitution lui en soit faite.

Solutions 1. Quand la chose à restituer doit être gravement nuisible à celui à qui il faut la

VẤN NẠN 1. Chúng ta không nên làm hại ai. Mà xảy ra đôi khi người ta làm hại kẻ khác bằng cách trả lại cho họ điều mình đã lãnh nhận nơi họ, và người ta gây thiệt hại cho những người khác, thí dụ, bằng cách trả lại cho người điên khùng chiếc gươm họ đã gởi cho mình. Vậy người ta không luôn luôn bị bắt buộc trả lại cho người mà chúng ta đã lãnh nhận một cái gì nơi họ.

2. Kẻ đã cho một cái gì cách bất hợp pháp, không đáng được nó lại. Mà đôi khi người cho và người thụ hưởng hành động cách bất hợp pháp; điều đó hiển hiện trong trường hợp bán mua vật thánh. Vậy người ta không luôn luôn phải trả lại cho kẻ đã cho.

3. Với điều bất khả, người ta không bị bắt buộc. Mà đôi khi việc trả lại cho người đã cho chúng ta là điều bất khả, hoặc bởi vì họ đã chết, hoặc bởi vì họ ở xa cách quá, hoặc bởi vì họ không được biết. Vậy sự trả lại không luôn luôn có thể thi hành bởi người đã lãnh nhận.

4. Người ta phải trả lại nhiều hơn cho người mà mình đã lãnh nhận nhiều ơn lành hơn. Mà người ta lãnh nhận nhiều từ một số người, thí dụ, từ cha mẹ mình hơn là từ kẻ đồng ý cho mình vay mượn hoặc ký thác. Vậy trước tiên người ta phải trợ giúp các nhu cầu của những người khác, một cách đúng hơn là trả lại cho chủ nợ.

5. Việc trả lại điều được trả lại cho chúng ta thì vô ích. Mà nếu Đức Giám mục một cách bất công lấy cái gì ở trong nhà thờ của mình, và ngài trả lại cái đó cho nhà thờ, thì cuối cùng cũng về tay Giám mục: bởi vì chính ngài là kẻ quản lý các đồ vật nhà thờ. Vậy ngài không bị bắt buộc trả lại. Do đó, người ta không luôn luôn bị bắt buộc trả lại cho người ta mà mình đã lấy trộm.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong thư gửi tín hữu Rôma (13,7): "Nợ gì với ai, hãy trả cho người ấy: sưu cho người đòi sưu, thuế cho người đòi thuế".

TRẢ LỜI : Sự trả lại thiết lập sự bằng nhau do đức công bình giao hoán đòi hỏi, sự bằng nhau này cốt tại một tỷ lệ nào đó trong các của cải như chúng ta đã đề cập đến (a.2; Q.58, a.10). Mà tỷ lệ theo đối tượng không thể thực hiện nếu kẻ có ít hơn điều mắc nợ mình, không lãnh nhận điều thiếu đối với mình. Ngõ hầu họ lãnh nhận điều đó, sự trả lại một cách cần thiết phải được thi hành.

GIẢI ĐÁP 1. Khi điều phải trả lại có thể gây thiệt hại nặng nề cho kẻ mà người ta phải trả nó lại hoặc cho

facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quae possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare ut congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conservandam.

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

AD TERTIUM dicendum quod si ille cui debet fieri restitutio sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus sive sit vivus; praemissa tamen diligenti inquisitione de persona eius cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et praecipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi ut pro eo conservetur, et domino significari.

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

AD QUINTUM dicendum quod praelatus potest rem Ecclesiae surripere tripliciter. Uno modo, si rem Ecclesiae non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod

to whom it is to be restored, or to some other, it should not be restored to him there and then, because restitution is directed to the good of the person to whom it is made, since all possessions come under the head of the useful. Yet he who retains another's property must not appropriate it, but must either reserve it, that he may restore it at a fitting time, or hand it over to another to keep it more securely.

Reply to objection 2. A person may give a thing unlawfully in two ways. First through the giving itself being illicit and against the law, as is the case when a man gives a thing simoniacally. Such a man deserves to lose what he gave, wherefore restitution should not be made to him: and, since the receiver acted against the law in receiving, he must not retain the price, but must use it for some pious object. Secondly a man gives unlawfully, through giving for an unlawful purpose, albeit the giving itself is not unlawful, as when a woman receives payment for fornication: wherefore she may keep what she has received. If, however, she has extorted overmuch by fraud or deceit, she would be bound to restitution.

Reply to objection 3. If the person to whom restitution is due is unknown altogether, restitution must be made as far as possible, for instance by giving an alms for his spiritual welfare (whether he be dead or living): but not without previously making a careful inquiry about his person. If the person to whom restitution is due be dead, restitution should be made to his heir, who is looked upon as one with him. If he be very far away, what is due to him should be sent to him, especially if it be of great value and can easily be sent: else it should be deposited in a safe place to be kept for him, and the owner should be advised of the fact.

Reply to objection 4. A man is bound, out of his own property, to succor his parents, or those from whom he has received greater benefits; but he ought not to compensate a benefactor out of what belongs to others; and he would be doing this if he were to compensate one with what is due to another. Exception must be made in cases of extreme need, for then he could and should even take what belongs to another in order to succor a parent.

Reply to objection 5. There are three ways in which a prelate can rob the Church of her property. First by laying hands on Church property which is committed, not to him but to another; for instance, if a bishop appropriates the property of the

restituer, ou à un autre, on ne doit pas la rendre, parce que le but d'une restitution est l'utilité de celui à qui on restitue; en effet, la raison d'être de toute possession est son utilité. **En sens contraire,** celui qui détient le bien d'autrui ne doit pas se l'approprier; mais il doit, ou le conserver pour le restituer en temps opportun, ou même le transférer pour mieux le conserver.

2. On donne illicitement de deux façons. 1° Parce que la donation elle-même est illicite et contraire à la loi; c'est le cas quand elle est simoniaque. Le donateur mérite alors de perdre ce qu'il a donné; et l'on ne doit rien lui en restituer. Quant au donataire, il a reçu un bien contrairement à la loi; il ne doit pas le garder pour son usage, mais l'employer à des oeuvres pieuses. 2° On donne illicitement lorsque la cause de la donation est illicite, quoique la donation elle-même ne le soit pas: par exemple, quand on donne à une prostituée pour la fornication. La femme peut, en ce cas, garder ce qui lui a été donné, mais si, par fraude ou par tromperie, elle a extorqué quelque chose de plus, elle doit le restituer.

3. Si le bénéficiaire de la restitution est complètement inconnu, il faut restituer comme on peut, par exemple en faisant des aumônes pour son salut, qu'il soit mort ou vivant. **En sens contraire,** il faut d'abord faire toutes les recherches possibles, pour retrouver l'intéressé. - S'il est mort, il faut restituer à son héritier qui doit être considéré comme ne faisant qu'une seule personne avec lui. - Enfin s'il est très loin, ce qui lui est dû doit lui être transmis, surtout si c'est un bien de grande valeur et facilement transportable. Autrement, il faut le mettre en lieu sûr et en aviser son propriétaire.

4. On doit employer ses biens propres plutôt à s'acquitter envers ses parents, ou ceux dont on a reçu le plus de bienfaits. Mais on ne doit pas rembourser un bienfaiteur avec le bien d'autrui; et c'est ce que l'on ferait si l'on restituait à l'un ce qu'on doit à l'autre. Pourtant, en cas d'extrême nécessité, on pourrait et on devrait même prendre à autrui pour subvenir aux besoins de ses propres parents.

5. Un prélat peut dérober les biens d'une église de trois manières. 1° En usurpant à son profit un bien qui ne lui est pas destiné; par exemple, si un évêque s'appropriait les biens du chapitre. Et alors il est clair qu'il doit restituer en

người khác, người ta không nên trả nó lại, bởi vì mục đích của sự trả lại là sự lợi ích của kẻ mà người ta trả lại; quả thế, lý do tồn tại của mọi sự chiếm hữu là sự lợi ích của nó. Tuy nhiên, kẻ nắm giữ của cải người khác không nên lấy của đó làm sở hữu của mình; nhưng họ phải hoặc là bảo tồn của đó để rồi sẽ trả lại trong lúc tiện lợi hơn, hoặc chuyển giao của ấy để bảo tồn nó cách tốt đẹp hơn.

2. Người ta cho cách bất hợp pháp theo hai thể cách: Thứ nhất, bởi vì chính sự cho bất hợp pháp và trái nghịch với luật; đó là trường hợp khi sự cho thuộc về sự bán mua vật thánh. Người cho trong trường hợp này đáng mất điều mình đã cho; và người ta không nên trả lại cho họ cái gì. Còn người được cho, họ đã lãnh nhận một của cải cách trái nghịch với luật; họ không được giữ cho mình để sử dụng, nhưng phải dùng nó vào các công việc đạo đức. Thứ đến, người ta cho cách bất hợp pháp khi nguyên nhân của sự cho là bất hợp pháp, dầu mà chính sự cho không bất hợp pháp: thí dụ, khi người ta cho một con đĩ vì sự dâm dục. Người đàn bà trong trường hợp nầy có thể giữ lại điều đã được cho mình, nhưng nếu do sự gian trá hoặc sự đánh lừa nó đòi hỏi cái gì hơn, nó phải trả cái đó lại.

3. Nếu người thụ hưởng của sự trả lại hoàn toàn không được biết, người ta phải trả lại như mình có thể, thí dụ, bằng cách bố thí cho phần rỗi của họ, dầu họ chết hoặc còn sống. Tuy nhiên, trước hết, người ta phải tìm kiếm hết sức mình để gặp lại đương sự. Nếu họ qua đời rồi, người ta phải trả trở lại cho người thừa kế của họ được coi là làm một con người duy nhất với họ. Cuối cùng, nếu họ ở xa quá, điều mắc nợ của họ phải được chuyển giao cho họ, nhất là một của cải giá trị lớn và có thể chuyển giao dễ dàng. Nếu cách khác, người ta phải để của đó nơi chắc chắn và báo cho sở hữu chủ biết.

4. Người ta phải sử dụng các của cải riêng của mình để thanh toán với cha mẹ mình hoặc với những kẻ mà mình đã lãnh nhận ơn lành nhiều nhất. Song người ta không được hoàn lại tiền cho ân nhân với tiền của kẻ khác; đó là như người ta đã trả lại cho người này điều mình mắc nợ người khác. Tuy nhiên, trong trường hợp khẩn yếu, người ta có thể và người ta phải lấy tiền của kẻ khác mà giúp đỡ các nhu cầu của cha mẹ riêng mình.

5. Đức Giám mục có thể lấy trộm của cải nhà thờ theo ba thể cách: Thứ nhất, bằng cách chiếm đoạt làm ích lợi cho mình một của cải không được sắp đặt cho mình; thí dụ, nếu Giám mục chiếm lấy làm sở hữu của mình các của cải của hội Kinh sĩ. Và trong

debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiae suae custodiae deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici. Et tunc debet Ecclesiae restituere, et sub sua cura habere ut ad successorem perveniat. Alio modo potest praelatus surripere rem Ecclesiae solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiae. Et tunc debet restituere talem animum deponendo.

ARTICULUS 6
Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur aequalitas iustitiae, quae consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

PRAETEREA, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

PRAETEREA, eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul aliquam rem surripiunt et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

SED CONTRA, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

RESPONDEO dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit duo sunt consideranda, scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum formam commutativae iustitiae. Sed ipsa acceptio rei alienae potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existens eius qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosae actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem

chapter. In such a case it is clear that he is bound to restitution, by handing it over to those who are its lawful owners. Secondly by transferring to another person (for instance a relative or a friend) Church property committed to himself: in which case he must make restitution to the Church, and have it under his own care, so as to hand it over to his successor. Thirdly, a prelate may lay hands on Church property, merely in intention, when, to wit, he begins to have a mind to hold it as his own and not in the name of the Church: in which case he must make restitution by renouncing his intention.

ARTICLE 6
Whether he that has taken a thing is always bound to restitution ?

Objections 1. It would seem that he who has taken a thing is not always bound to restore it. Restitution re-establishes the equality of justice, by taking away from him that has more and giving to him that has less. Now it happens sometimes that he who has taken that which belongs to another, no longer has it, through its having passed into another's hands. Therefore it should be restored, not by the person that took it, but by the one that has it.

2. Further, no man is bound to reveal his own crime. But by making restitution a man would sometimes reveal his crime, as in the case of theft. Therefore he that has taken a thing is not always bound to restitution.

3. Further, the same thing should not be restored several times. Now sometimes several persons take a thing at the same time, and one of them restores it in its entirety. Therefore he that takes a thing is not always bound to restitution.

On the contrary, He that has sinned is bound to satisfaction. Now restitution belongs to satisfaction. Therefore he that has taken a thing is bound to restore it.

I answer that, With regard to a man who has taken another's property, two points must be considered: the thing taken, and the taking. By reason of the thing taken, he is bound to restore it as long as he has it in his possession, since the thing that he has in addition to what is his, should be taken away from him, and given to him who lacks it according to the form of commutative justice. On the other hand, the taking of the thing that is another's property, may be threefold. For sometimes it is injurious, i.e. against the will of the owner, as in theft and robbery: in which case the thief is bound to restitution not only by reason of the thing, but also by reason of the injurious action, even though the thing is no

remettant ce qu'il a détourné entre les mains de ceux qui en sont de droit les bénéficiaires. - 2° En transférant à un autre un bien d'une église confiée à sa garde; et alors il doit le restituer à l'église, et prendre soin qu'il parvienne à son successeur. - 3° Enfin, un prélat peut soustraire du bien de son église en esprit seulement, quand il commence à avoir une âme de propriétaire, à le posséder comme le sien, et non plus comme celui de l'église. Et il doit restituer en quittant un tel état d'esprit.

ARTICLE 6
Est-ce celui qui a pris qui doit restituer ?

Objections 1. Il semble que celui qui a pris n'est pas toujours tenu de restituer. En effet, la restitution rétablit la juste égalité qui consiste à ôter à celui qui possède davantage, pour donner à celui qui a moins. Mais il arrive parfois que le voleur ne possède pas ce bien qui passe dans les mains d'un autre. Ce n'est donc pas celui qui l'a pris qui doit restituer, mais celui qui le détient.

2. Nul n'est tenu de déclarer sa faute. Mais parfois en restituant, on découvre sa faute; c'est évident en cas de vol. Donc celui qui a dérobé n'est pas toujours tenu de restituer.

3. Il n'y a pas lieu de restituer plusieurs fois la même chose. Or quelquefois on s'est mis à plusieurs pour voler, et l'un des coupables a restitué intégralement. Donc celui qui a profité du vol n'est pas toujours tenu de restituer.

En sens contraire, celui qui a péché est tenu de satisfaire. Mais la restitution relève de la réparation. Donc le voleur doit restituer.

Réponse : Il y a lieu de considérer deux choses concernant celui qui a reçu le bien d'autrui: ce qu'il a reçu et la manière dont il l'a reçu. En raison de ce bien, on est tenu de le restituer du moment qu'on l'a encore en sa possession. Le principe de la justice commutative exige en effet que celui qui possède plus que son bien propre le rende à celui qui a été frustré. Mais on peut avoir pris ce bien d'autrui de trois façons: 1° Parfois c'est injuste parce que contraire à la volonté du propriétaire: c'est évident pour le vol ou la rapine. Et alors la restitution est obligatoire, que l'on considère ce bien en lui-même, ou l'action injuste par laquelle on se l'est approprié; le

trường hợp này, rõ ràng ngài phải trả lại bằng cách giao lại điều ngài đã lấy trong tay những kẻ thụ hưởng cách đương nhiên. Thứ đến, bằng cách chuyển giao cho người khác một của cải nhà thờ đã giao cho ngài gìn giữ; và trong trường hợp này, ngài phải trả lại cho nhà thờ, và lo lắng cho của cải đó tới tay của kẻ kế vị mình. Thứ ba, cuối cùng, Giám mục có thể lấy trộm của cải trong nhà thờ của mình bằng tinh thần mà thôi, khi ngài bắt đầu có tâm hồn sở hữu chủ, chiếm hữu của đó làm của riêng mình, chứ không phải của nhà thờ. Và ngài phải trả lại bằng cách từ bỏ tình trạng tinh thần như thế.

TIẾT 6
Chính kẻ đã lấy phải trả lại không ?

VẤN NẠN 1. Sự trả lại tái thiết lập sự bằng nhau công bình cốt tại lấy đi khỏi người có nhiều hơn, để cho kẻ có ít hơn. Mà đôi khi xảy ra là kẻ trộm cắp không chiếm hữu của cải này, vì của cải này qua tay kẻ khác. Vậy không phải chính kẻ đã lấy của cải ấy phải trả lại, nhưng kẻ cầm giữ nó phải trả lại.

2. Không ai bị bắt buộc tố cáo tội lỗi của mình. Mà đôi khi bằng cách trả lại, người ta tố giác tội lỗi của mình; điều đó rõ ràng trong trường hợp trộm cắp. Vậy kẻ đã lấy trộm không luôn luôn bị bắt buộc trả lại.

3. Không có lý do trả lại nhiều lần cũng một vật. Mà đôi khi có nhiều người họp nhau để trộm cắp; và một trong các người có tội này đã trả lại đầy đủ nguyên vẹn. Vậy kẻ đã hưởng thụ sự trộm cắp không luôn luôn bị bắt buộc trả lại.

TRÁI LẠI, Kẻ đã phạm tội bị bắt buộc phải đền bù. Mà sự trả lại lệ thuộc vào sự sửa chữa. Vậy kẻ trộm cắp phải trả lại.

TRẢ LỜI : Người ta phải cứu xét hai điều liên hệ với kẻ đã lãnh nhận của cải người khác: điều họ đã lãnh nhận và thể cách họ đã lãnh nhận nó. Vì chính của cải này người ta bị bắt buộc phải trả nó lại trong lúc người ta còn chiếm hữu nó. Nguyên lý của đức công bình giao hoán đòi kẻ chiếm hữu nhiều hơn của cải riêng của mình phải trả lại cho kẻ đã bị lường đoạt. Mà người ta có thể lấy của cải kẻ khác theo ba thể cách: thứ nhất, đôi khi đó là bất công bởi vì trái nghịch với ý muốn của sở hữu chủ: điều đó hiển hiện đối với sự trộm cắp hoặc sự cướp bóc và trong trường hợp này, sự trả lại bắt buộc, nếu người ta xem xét của cải này tại sự hoặc hành động bất công và do đó mà người ta chiếm nó làm của riêng; người trộm cắp phải trả lại, cho dầu của cải đã ăn cắp không tồn tại trong

tenetur recompensare iniuriam passo, quamvis nihil apud ipsum maneat; ita etiam qui furatur vel rapit tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque iniuria, cum voluntate scilicet eius cuius est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem eius quod accepit non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit, tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimmo accipiendo impendit obsequium, tenetur autem ratione rei. Et propter hoc, si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem. Secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

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

AD SECUNDUM dicendum quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione. Et ita per sacerdotem cui confitetur potest restitutionem facere rei alienae.

AD TERTIUM dicendum quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum eius a quo est aliquid iniuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui

longer in his possession. For just as a man who strikes another, though he gain nothing thereby, is bound to compensate the injured person, so too he that is guilty of theft or robbery, is bound to make compensation for the loss incurred, although he be no better off; and in addition he must be punished for the injustice committed. Secondly, a man takes another's property for his own profit but without committing an injury, i.e. with the consent of the owner, as in the case of a loan: and then, the taker is bound to restitution, not only by reason of the thing, but also by reason of the taking, even if he has lost the thing: for he is bound to compensate the person who has done him a favor, and he would not be doing so if the latter were to lose thereby. Thirdly, a man takes another's property without injury to the latter or profit to himself, as in the case of a deposit; wherefore he that takes a thing thus, incurs no obligation on account of the taking, in fact by taking he grants a favor; but he is bound to restitution on account of the thing taken. Consequently if this thing be taken from him without any fault on his part, he is not bound to restitution, although he would be, if he were to lose the thing through a grievous fault on his part.

Reply to objection 1. The chief end of restitution is, not that he who has more than his due may cease to have it, but that he who has less than his due may be compensated. Wherefore there is no place for restitution in those things which one man may receive from another without loss to the latter, as when a person takes a light from another's candle. Consequently although he that has taken something from another, may have ceased to have what he took, through having transferred it to another, yet since that other is deprived of what is his, both are bound to restitution, he that took the thing, on account of the injurious taking, and he that has it, on account of the thing.

Reply to objection 2. Although a man is not bound to reveal his crime to other men, yet is he bound to reveal it to God in confession; and so he may make restitution of another's property through the priest to whom he confesses.

Reply to objection 3. Since restitution is chiefly directed to the compensation for the loss incurred by the person from whom a thing has been taken unjustly, it stands to reason that when he has received sufficient compensation from one, the others are not bound to any

voleur doit restituer, même si le bien volé n'est pas demeuré en sa possession. Comme celui qui a frappé autrui est tenu de réparer l'injustice subie, quoique lui-même n'y ait rien gagné, de même le voleur ou le pillard est tenu de compenser le tort qu'il a causé, même s'il n'en a rien tiré; et de plus, il doit subir un châtiment pour l'injustice commise. - 2° On reçoit le bien d'autrui et l'on en dispose, mais sans injustice, c'est-à-dire avec l'agrément du propriétaire de ce bien; c'est le cas des emprunts. Le bénéficiaire est tenu à restitution, que l'on considère le bien en lui-même, ou la façon de le prendre, même s'il a tout perdu. Il doit en effet reconnaître l'obligeance gratuite dont il a été l'objet, ce qu'il ne ferait pas si le donateur en subissait un dommage. - 3° On peut enfin recevoir le bien d'autrui sans injustice, mais sans pouvoir l'utiliser; c'est le cas des dépôts. Du fait qu'il a reçu ce bien, le dépositaire n'est tenu à rien; au contraire, puisqu'il rend service en le recevant. Mais il est tenu en raison du bien confié. C'est pourquoi si le dépôt lui est soustrait sans qu'il y ait de sa faute, il n'est pas tenu à restitution; au cas contraire, il le serait s'il avait perdu le dépôt par une faute grave.

Solutions 1. Le but principal de la restitution n'est pas d'enlever son surplus à celui qui possède plus que son dû; mais de donner ce qui lui manque à celui qui a moins. C'est pourquoi il ne peut pas être question de restitution à propos de ce que l'on reçoit d'autrui sans lui causer de préjudice; par exemple quand on prend de la lumière à la chandelle d'autrui. Et c'est pourquoi, quand même celui qui a dérobé à autrui n'a plus le bien qu'il a pris, parce qu'il l'a transmis à un autre, il est pourtant tenu à restitution, parce que l'autre a été frustré de son bien; celui qui a dérobé y est obligé, à cause de son acte injuste; celui qui possède ce bien, à cause de ce bien lui-même.

2. Bien qu'on ne soit pas obligé de découvrir sa faute aux hommes, on est tenu de la découvrir à Dieu en confession. Et ainsi, on peut restituer à autrui son bien, par l'intermédiaire du prêtre à qui l'on s'est confessé.

3. Le but principal de la restitution est la réparation du dommage causé au propriétaire injustement dépouillé; c'est pourquoi, lorsqu'une restitution suffisante a été faite par l'un des coupables, les autres ne sont pas tenus de la renouveler, mais plutôt de rendre à

sự chiếm hữu của mình. Cũng như kẻ đánh đập kẻ khác bị bắt buộc sửa chữa điều bất công kẻ khác phải chịu, mặc dầu chúng nó không được lợi ích gì; cũng vậy, kẻ trộm cắp hoặc người cướp bóc buộc phải đền bù sự thiệt hại mình đã gây nên, cho dầu họ không được lợi ích gì cả; và hơn nữa, họ phải bị hình phạt vì sự bất công đã vi phạm. Thứ đến, người ta lãnh nhận của cải kẻ khác và người ta sắp đặt nó mà không có sự bất công, nghĩa là với sự chấp thuận của sở hữu chủ của cải này; đó là trường hợp vay mượn. Người thụ hưởng bị bắt buộc trả lại, nếu người ta cứu xét của cải tại sự hoặc thể cách nhận lấy của cải đó, cho dầu họ đã đánh mất tất cả. Quả thế, họ phải đền bù cho kẻ đã làm ơn cho mình: người chủ nợ hẳn không làm như thế nếu vì đó mà họ bị thiệt hại. Thứ ba, cuối cùng, người ta có thể lãnh nhận của cải người khác mà không lỗi phạm sự công bình; nhưng người ta không thể sử dụng của cải này; đó là trường hợp các của cải ký thác. Do việc người nhận ký thác, lãnh nhận của cải này, họ không bị bắt buộc gì cả; trái lại, bởi vì họ giúp đỡ trong khi lãnh nhận của cải đó. Mà họ bị bắt buộc do của cải đã ký thác. Do đó, nếu vật ký thác bị trộm cắp mà không có lỗi của họ, họ không bị bắt buộc trả lại; trong trường hợp ngược lại, họ bị bắt buộc trả lại nếu họ đã làm mất vật ký thác do lỗi nặng của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Mục đích chính của sự trả lại không phải là lấy mất đi cái thặng dư khỏi người chiếm hữu hơn điều họ có; mà đó là cho điều họ thiếu đối với kẻ có ít hơn. Do đó, không có vấn đề trả lại về điều người ta lãnh nhận bởi người khác mà không gây nên thiệt hại cho họ; thí dụ, khi người ta lãnh nhận ánh sáng của cây nến người khác. Và do đó, dầu kẻ đã lấy trộm của cải người khác không còn của cải họ đã lấy bởi vì họ đã chuyển giao cho người khác, họ vẫn bị bắt buộc trả lại bởi vì người bị ăn trộm, bị lường đoạt mất của cải của mình; người đã lấy trộm bị bắt buộc phải trả bởi vi hành động bất công của mình; kẻ đang chiếm hữu của cải này bị bắt buộc phải trả vì chính của cải này.

2. Dầu mà người ta không bị bắt buộc phát giác tội mình cho kẻ khác, người ta bị bắt buộc phát giác tội mình với Thiên Chúa trong khi xưng tội. Và như vậy, người ta có thể trả lại cho kẻ khác của cải của họ nhờ trung gian linh mục mà họ đã xưng tội.

3. Mục đích chính của sự trả lại là sửa chữa sự thiệt hại đã gây nên cho sở hữu chủ đã bị bóc lột cách bất công; do đó, khi sự trả lại đầy đủ đã được thực hiện bởi một người trong các kẻ có tội, các kẻ khác không buộc phải trả nữa, nhưng đúng hơn là phải trả cho kẻ đã trả lại; đàng

restituit, qui tamen potest condonare.

ARTICULUS 7
Utrum illi qui acceperunt teneantur restituere

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere. Restitutio enim quaedam poena est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

PRAETEREA, iustitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fieret; tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quae tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

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

SED CONTRA est quod dicitur Rom. I, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Ergo, pari ratione, etiam consentientes debent restituere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo, ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptae, quia scilicet est particeps furti vel rapinae, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit praeceptum sive consilium impediens furtum sive

further restitution in his regard: rather ought they to refund the person who has made restitution, who, nevertheless, may excuse them from so doing.

ARTICLE 7
Whether restitution is binding on those who have not taken ?

Objections 1. It would seem that restitution is not binding on those who have not taken. For restitution is a punishment of the taker. Now none should be punished except the one who sinned. Therefore none are bound to restitution save the one who has taken.

2. Further, justice does not bind one to increase another's property. Now if restitution were binding not only on the man who takes a thing but also on all those who cooperate with him in any way whatever, the person from whom the thing was taken would be the gainer, both because he would receive restitution many times over, and because sometimes a person cooperates towards a thing being taken away from someone, without its being taken away in effect. Therefore the others are not bound to restitution.

3. Further, no man is bound to expose himself to danger, in order to safeguard another's property. Now sometimes a man would expose himself to the danger of death, were he to betray a thief, or withstand him. Therefore one is not bound to restitution, through not betraying or withstanding a thief.

On the contrary, It is written (Rom. 1:32): "They who do such things are worthy of death, and not only they that do them, but also they that consent to them that do them." Therefore in like manner they that consent are bound to restitution.

I answer that, As stated above (A[6]), a person is bound to restitution not only on account of someone else's property which he has taken, but also on account of the injurious taking. Hence whoever is cause of an unjust taking is bound to restitution. This happens in two ways, directly and indirectly. Directly, when a man induces another to take, and this in three ways. First, on the part of the taking, by moving a man to take, either by express command, counsel, or consent, or by praising a man for his courage in thieving. Secondly, on the part of the taker, by giving him shelter or any other kind of assistance. Thirdly, on the part of the thing taken, by taking part in the theft or robbery, as a fellow evil-doer. Indirectly, when a man does not prevent another from evil-doing (provided he be able and bound to prevent him), either by omitting the command or counsel which would hinder him from thieving or robbing, or by omitting to do what would have hindered

celui qui a restitué; celui-ci peut d'ailleurs leur en faire cadeau.

ARTICLE 7
Est-ce quelqu'un d'autre qui doit restituer ?

Objections 1. Il semble que ceux qui n'ont rien pris ne sont pas tenus de restituer. En effet, la restitution est le châtiment de celui qui a volé. Or on ne doit être puni que si l'on a péché. Donc personne ne doit restituer, sinon celui qui a volé.

2. La justice n'oblige personne à augmenter le bien d'autrui. Or, si étaient tenus à restitution, non seulement celui qui a pris, mais encore ceux qui ont coopéré de quelque façon, cela accroîtrait les biens de celui à qui l'on a dérobé quelque chose; soit parce que la restitution serait faite plusieurs fois, soit encore parce que l'on coopère à une soustraction de biens qui n'aboutit pas. Donc les autres ne sont pas tenus à restituer.

3. Nul n'est obligé de s'exposer à un péril pour sauver le bien d'autrui; or quelquefois, en dénonçant un voleur, ou en lui résistant, on s'expose au danger de mort. On ne peut donc être tenu à restitution pour n'avoir pas dénoncé un voleur, ou ne pas lui avoir résisté.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (1, 32): « Sont dignes de mort non seulement les auteurs de pareilles actions, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les commettent. » Donc, au même titre, ceux qui approuvent le vol doivent restituer.

Réponse : On est tenu à restitution non seulement, comme on vient de le voir, en raison du bien d'autrui dont on s'est emparé, mais encore en raison de cette prise injuste. Donc, tous ceux qui en sont la cause sont tenus de restituer. Or on peut l'être de deux manières: directement ou indirectement. Directement, quand on pousse quelqu'un à s'emparer du bien d'autrui. Et cela peut se faire de trois façons. D'abord en poussant à prendre, en le prescrivant, en le conseillant, en y consentant expressément et en félicitant le voleur de son habileté. Ensuite, du côté de celui qui prend, parce qu'on lui donne asile, ou qu'on l'aide de quelque manière. Enfin, du côté du bien qui est pris, en participant au vol ou à la rapine, comme complice du méfait. On participe au vol indirectement, en n'empêchant pas ce qu'on pourrait et devrait empêcher: soit en dissimulant l'ordre ou le conseil qui empêcherait le vol ou

khác, người này có thể tặng quà cho họ.

TIẾT 7
Có người nào khác phải trả lại không ?

VẤN NẠN 1. Sự trả lại là hình phạt của kẻ đã trộm cắp. Mà người ta chỉ bị phạt nếu mình đã phạm tội. Vậy không ai phải trả lại, trừ phi người đã trộm cắp.

2. Đức công bình không bắt buộc ai gia tăng của cải người khác. Mà, nếu không những kẻ đã lấy, mà còn những kẻ đã cộng tác theo một thể cách nào, đều bị bắt buộc trả lại, điều đó hẳn gia tăng các của cải của người mà người ta ăn trộm một cái gì; hoặc bởi vì sự trả lại được thi hành nhiều lần, hoặc còn bởi vì người ta cộng tác vào sự ăn trộm của cải không thành công. Vậy các kẻ khác không buộc phải trả lại.

3. Không người nào bị bắt buộc liều mình bị nguy hiểm để cứu vãn của cải người khác; mà đôi khi, bằng cách tố giác kẻ trộm cắp, hoặc bằng cách chống lại với họ, người ta liều mình nguy hiểm tới chết. Vậy người ta không bị bắt buộc phải trả lại vì đã không tố giác kẻ trộm cắp, hoặc đã không chống cự lại họ.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Rôma (1,32): "Những kẻ làm thế thì đáng phải chết, thế mà chẳng những chúng làm, chúng lại còn tán thành những kẻ làm như vậy." Vậy, theo cũng một tư cách những kẻ tán thành sự trộm cắp phải trả lại.

TRẢ LỜI : Như mới nói trên, người ta bị bắt buộc trả lại chẳng những bởi vì của cải của người khác mà người ta đã chiếm đoạt, mà còn vì sự lấy bất công. Vậy, mọi người là nguyên nhân của sự chiếm đoạt đó đều bắt buộc trả lại. Mà người ta bị bắt buộc trả lại theo hai tư cách: gián tiếp và trực tiếp. Cách trực tiếp, khi người ta thúc đẩy người nào chiếm đoạt của cải người khác. Và điều này có thể thực hiện theo ba thể cách, bằng cách góp ý kiến, bằng cách ưng thuận rõ ràng và bằng cách ca ngợi người trộm cắp tài giỏi. Sau đó, về phía kẻ lấy, bởi vì người ta cho họ nương náu hoặc bởi vì người ta trợ giúp họ cách nào đó. Cuối cùng, về phía của cải chiếm hữu, bằng cách tham dự vào sự trộm cắp hoặc cướp bóc như người đồng lõa vào việc bậy. Người ta tham dự vào sự trộm cắp cách gián tiếp bằng cách không ngăn cản điều người ta có thể và phải ngăn cản: hoặc bằng cách che đậy mệnh lệnh hoặc sự khuyên bảo có thể ngăn cản sự trộm cắp hoặc sự cướp bóc, hoặc

rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quae his versibus comprehenduntur, *iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans*. Sciendum tamen quod quinque praemissorum semper obligant ad restitutionem. Primo, iussio, quia scilicet ille qui iubet est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo, consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio, recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum et eis patrocinium praestat. Quarto, participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in praeda. Quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur, sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent sunt quasi stipendia ad hoc instituta ut iustitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

AD SECUNDUM dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto, principaliter quidem praecipiens, secundario exequens, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur, sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis praecipit iniustam acceptionem quae non subsequitur, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

AD TERTIUM dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae. Quibus ex hoc non multum imminet periculum, him, or by sheltering him after the deed. All these are expressed as follows: "By command, by counsel, by consent, by flattery, by receiving, by participation, by silence, by not preventing, by not denouncing." It must be observed, however, that in five of these cases the cooperator is always bound to restitution. First, in the case of command: because he that commands is the chief mover, wherefore he is bound to restitution principally. Secondly, in the case of consent; namely of one without whose consent the robbery cannot take place. Thirdly, in the case of receiving; when, to wit, a man is a receiver of thieves, and gives them assistance. Fourthly, in the case of participation; when a man takes part in the theft and in the booty. Fifthly, he who does not prevent the theft, whereas he is bound to do so; for instance, persons in authority who are bound to safeguard justice on earth, are bound to restitution, if by their neglect thieves prosper, because their salary is given to them in payment of their preserving justice here below. In the other cases mentioned above, a man is not always bound to restitution: because counsel and flattery are not always the efficacious cause of robbery. Hence the counsellor or flatterer is bound to restitution, only when it may be judged with probability that the unjust taking resulted from such causes.

Reply to objection 1. Not only is he bound to restitution who commits the sin, but also he who is in any way cause of the sin, whether by counselling, or by commanding, or in any other way whatever.

Reply to objection 2. He is bound chiefly to restitution, who is the principal in the deed; first of all, the "commander"; secondly, the "executor," and in due sequence, the others: yet so that, if one of them make restitution, another is not bound to make restitution to the same person. Yet those who are principals in the deed, and who took possession of the thing, are bound to compensate those who have already made restitution. When a man commands an unjust taking that does not follow, no restitution has to be made, since its end is chiefly to restore the property of the person who has been unjustly injured.

Reply to objection 3. He that fails to denounce a thief or does not withstand or reprehend him is not always bound to restitution, but only when he is obliged, in virtue of his office, to do so: as in the case of earthly princes who do not incur any great danger thereby; for la rapine, soit en refusant un secours qui pourrait y mettre obstacle, soit en tenant secret le fait accompli. Toutes causes énumérées dans ces vers: « Ordre, Conseil, Consentement, Flatterie, Recours, Participant, Muet, Ne s'opposant pas, Ne dénonçant pas ». Cinq de ces causes obligent à restitution 1° L'ordre, car celui qui ordonne est le principal moteur; aussi est-il tenu principalement à restitution. 2° Le consentement, si la rapine n'avait pu se commettre sans lui. 3° Le recours, quand on reçoit des voleurs et qu'on les protège. 4° La participation, quand on participe à un vol ou à un pillage. 5° Est tenu à restitution celui qui ne s'oppose pas au vol quand il y est tenu, comme les princes qui sont tenus de maintenir la justice sur la terre. Si, par leur négligence, les vols se multiplient, ils sont tenus à restitution. Car leurs revenus sont comme un salaire institué pour qu'ils maintiennent sur terre la justice. Dans les autres cas énumérés, la restitution n'est pas toujours obligatoire. Le conseil, la flatterie, etc., ne sont pas toujours une cause effective de rapine. Le conseiller ou le flatteur n'est tenu à restituer que s'il peut estimer avec probabilité que l'acquisition injuste a découlé d'une de ces causes.

Solutions 1. Celui qui pèche, ce n'est pas seulement celui qui accomplit le péché, mais encore celui qui, de quelque façon, est cause du péché, soit par un conseil, soit par un ordre, soit de toute autre façon.

2. Est tenu principalement à restituer celui qui a tenu la place principale dans l'accomplissement du vol; principalement, certes, celui qui commande; en second lieu, l'exécutant et les autres à la suite, dans l'ordre. Si l'un d'eux a restitué à la victime du vol, nul autre n'est plus tenu à restitution; mais' ceux qui ont été les principaux acteurs, et à qui le vol a profité, sont tenus de rendre à ceux qui ont restitué. Mais quand on a commandé un vol qui n'a pas réussi, il n'y a rien à restituer, puisque la restitution a pour but principal de rendre son bien à celui qui en a été injustement dépouillé.

3. Ne pas dénoncer un voleur, ne pas l'empêcher, ne pas l'arrêter, n'oblige pas toujours à restituer, mais seulement ceux qui en ont la charge, comme les chefs temporels. Mais le plus souvent, cela ne leur fait courir aucun péril; ils sont en effet maîtres de la puissance bằng cách từ chối sự trợ giúp có thể gây trở ngại cho sự trộm cắp hay cướp bóc, hoặc bằng cách giữ kín sự việc đã hoàn thành. Tất cả mọi nguyên nhân này được kể ra trong câu nói mệnh lệnh, xét đoán, ưng thuận, nịnh bợ, trợ giúp, tham gia, nín câm, không chống lại, không tố giác. Năm nguyên nhân trong các nguyên nhân này bắt buộc trả lại: thứ nhất, mệnh lệnh, vì kẻ ra lệnh là chủ động chính; nên họ một cách chủ yếu bị bắt buộc trả lại. Thứ đến, sự ưng thuận, giả như sự cướp bóc không thể thực hiện mà không có nó. Thứ ba, sự giúp đỡ, khi người ta lãnh nhận các kẻ trộm cắp và che chở họ. Thứ bốn, sự tham gia, khi người ta tham gia trộm cắp hoặc cướp bóc. Thứ năm, buộc phải trả lại kẻ nào không chống lại sự trộm cắp khi mình bị bắt buộc chống lại, như các nhà vua buộc phải duy trì đức công bình trên trái đất. Nếu vì sự sơ suất của họ, các sự trộm cắp xảy ra nhiều, họ bị bắt buộc phải trả lại. Vì các nguồn lợi thu hoạch của họ là như tiền công đã được thiết lập ngõ hầu họ duy trì đức công bình trên trái đất. Trong các trường hợp khác đã xảy ra, sự trả lại không bắt buộc luôn luôn. Sự khuyên bảo, sự nịnh bợ, v.v... không phải luôn luôn là nguyên nhân hữu hiệu thực sự cho sự cướp bóc. Người xét đoán hoặc người nịnh bợ chỉ bắt buộc phải trả lại nếu họ tưởng nghĩ cách cái nhiên rằng sự thu lượm của cải cách bất công đã phát xuất từ một trong các nguyên nhân này.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ phạm tội, đó không phải chỉ là kẻ hoàn thành tội, nhưng còn là kẻ theo một thể cách nào đó, là nguyên nhân của tội, hoặc bởi sự khuyên bảo, hoặc bởi mệnh lệnh, hoặc bởi mọi thể cách khác.

2. Một cách chủ yếu bị bắt buộc phải trả lại kẻ nắm vai trò chính trong việc hoàn thành sự trộm cắp; nhất định, cách chủ yếu, đó là người ra lệnh; thứ đến, kẻ thi hành và những người khác theo thứ tự tiếp theo sau. Nếu một người trong bọn họ đã trả lại cho nạn nhân của sự trộm cắp, không người nào khác còn bị bắt buộc trả lại; mà những người đã là những người hành động chủ yếu, và những người hưởng thụ sự trộm cắp, bị bắt buộc trả lại cho những kẻ đã trả lại. Còn khi người ta ra lệnh một cuộc trộm cắp không thành công, không có gì phải trả lại, bởi vì sự trả lại có mục đích chính là hoàn lại của cải cho kẻ đã bị bóc lột cách bất công.

3. Việc không tố giác kẻ trộm cắp, việc không ngăn cản kẻ trộm cắp, việc không bắt họ lại, không luôn luôn bắt buộc phải trả; nhưng chỉ buộc những kẻ có trách nhiệm như các kẻ đứng đầu ở trần gian. Song rất thường, điều đó không làm cho họ bị nguy hiểm nào; thực thế, họ là những

propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiae custodes.

they are invested with public authority, in order that they may maintain justice.

publique, en tant que gardiens de la justice.

người làm chủ quyền lực công cộng trong tư cách họ là những kẻ bảo vệ đức công bình.

ARTICULUS 8
Utrum teneatur aliquis statim restituere, sed Potius licite possit restitutionem differre

ARTICLE 8
Whether a man is bound to immediate restitution, or may he put it off ?

ARTICLE 8
Faut-il restituer sans délai ?

TIẾT 8
Người ta phải trả lại không trì hoãn không ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre. Praecepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

PRAETEREA, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

PRAETEREA, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiae. Tempus autem est una de circumstantiis quae requiruntur ad actus virtutum. Cum igitur aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae; videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

SED CONTRA est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quae sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. XIX *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*. Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

RESPONDEO dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suae, et sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur statim peccatum deserere, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri fuge peccatum*. Et ideo quilibet tenetur statim restituere, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praeceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum praeceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

AD SECUNDUM dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda, sicut etiam totaliter a

Objections 1. It would seem that a man is not bound to immediate restitution, and can lawfully delay to restore. For affirmative precepts do not bind for always. Now the necessity of making restitution is binding through an affirmative precept. Therefore a man is not bound to immediate restitution.

2. Further, no man is bound to do what is impossible. But it is sometimes impossible to make restitution at once. Therefore no man is bound to immediate restitution.

3. Further, restitution is an act of virtue, viz. of justice. Now time is one of the circumstances requisite for virtuous acts. Since then the other circumstances are not determinate for acts of virtue, but are determinable according to the dictate of prudence, it seems that neither in restitution is there any fixed time, so that a man be bound to restore at once.

On the contrary, All matters of restitution seem to come under one head. Now a man who hires the services of a wage-earner, must not delay compensation, as appears from Lev. 19:13, "The wages of him that hath been hired by thee shall not abide with thee until the morning." Therefore neither is it lawful, in other cases of restitution, to delay, and restitution should be made at once.

I answer that, Even as it is a sin against justice to take another's property, so also is it to withhold it, since, to withhold the property of another against the owner's will, is to deprive him of the use of what belongs to him, and to do him an injury. Now it is clear that it is wrong to remain in sin even for a short time; and one is bound to renounce one's sin at once, according to Ecclus. 21:2, "Flee from sin as from the face of a serpent." Consequently one is bound to immediate restitution, if possible, or to ask for a respite from the person who is empowered to grant the use of the thing.

Reply to objection 1. Although the precept about the making of restitution is affirmative in form, it implies a negative precept forbidding us to withhold another's property.

Reply to objection 2. When one is unable to restore at once, this very inability excuses one from immediate restitution: even as a person is altogether excused from

Objections 1. Il semble que l'on ne soit pas obligé de restituer sans délai, mais qu'on peut licitement différer la restitution. En effet, les préceptes affirmatifs n'obligent pas en tout temps et toujours; or le précepte de restituer est affirmatif; donc on n'est pas obligé de restituer immédiatement.

2. A l'impossible nul n'est tenu. Ou quelquefois on ne peut pas restituer immédiatement.

3. La restitution est un acte de vertu, de la vertu de justice. Or le temps est une des circonstances requises à l'acte de vertu. Puisque les autres circonstances ne sont pas déterminées, mais déterminables par les règles de la prudence, il semble que dans la restitution non plus, il n'y ait pas de temps déterminé, pour qu'on soit tenu de restituer immédiatement.

En sens contraire, toutes les questions de restitution doivent être résolues de la même façon. Or celui qui embauche un salarié n'a pas le droit de différer la restitution qui lui est due, comme le Lévitique (19, 13) le dit expressément: « Tu ne retiendras pas le salaire du mercenaire jusqu'au lendemain matin. » Donc, dans les autres restitutions non plus on ne peut pas souffrir de délai, et la restitution doit être immédiate.

Réponse : De même que prendre le bien d'autrui est un péché contre la justice, le retenir l'est aussi. Car retenir ainsi contre le gré de son propriétaire un de ses biens, c'est l'empêcher d'en user, et donc commettre envers lui une injustice. Or, il est évident qu'on ne peut pas demeurer dans le péché, on doit en sortir au plus tôt. L'Ecclésiastique (21, 2) dit à ce sujet: « Fuis le péché comme si tu étais devant un serpent. » On est donc tenu de restituer immédiatement, ou de demander un délai à celui qui peut vous accorder l'usage de ce bien.

Solutions 1. Le précepte de la restitution, quoique la forme en soit affirmative, implique un précepte négatif, qui nous interdit de détenir le bien d'autrui.

2. L'impossibilité de restituer aussitôt dispense de la restitution immédiate, de même que l'impossibilité absolue de la restitution en dispense totalement.

VẤN NẠN 1. Các giới mệnh chế định không bắt buộc mọi lúc và luôn luôn; mà giới mệnh trả lại là giới mệnh chế định. Vậy người ta không bị bắt buộc trả lại tức thì.

2. Với điều bất khả, không ai bị bắt buộc. Hoặc đôi khi người ta không có thể trả lại tức thì.

3. Sự trả lại là hành động nhân đức, hành động của đức công bình. Mà thời gian là một hoàn cảnh trong các hoàn cảnh cần phải có đối với hành động nhân đức. Bởi vì các hoàn cảnh khác không nhất định, mà có thể được định rõ bởi các quy tắc của đức trí thuật, xem ra trong sự trả lại cũng không, không có thời gian nhất định buộc người ta phải trả lại tức thì.

TRÁI LẠI, Mọi vấn đề về sự trả lại phải được giải quyết theo cũng một thể cách. Mà kẻ mướn nhân công không có quyền hoãn lại việc trả tiền công như lời sách Lê vi (19,13) đã nói rõ ràng: "Ngươi sẽ không giữ lại tiền công của người công nhân cho đến sáng mai". Vậy, trong các sự trả lại cũng không chấp nhận sự hoãn lại, và sự trả lại phải thi hành lập tức.

TRẢ LỜI : Cũng như việc lấy của cải người khác là tội phạm đến đức công bình, việc cầm giữ của cải lại cũng vậy. Vì việc cầm giữ của cải lại nghịch ý muốn của sở hữu chủ; việc cầm giữ lại của cải của kẻ khác, tức là ngăn trở họ không được sử dụng; và như vậy, gây nên cho họ một sự bất công. Mà, rõ ràng người ta không thể ở lại trong tội, người ta phải thoát ra khỏi tội sớm nhất. Sách Huấn ca (21,2) đã lên tiếng về vấn đề này: "Ngươi hãy xa lánh tội dường như đang ở trước một con rắn". Vậy người ta bị bắt buộc phải trả lại tức thì, hoặc xin sự triển hạn với người nào có phép ban cho anh được sử dụng của cải này.

GIẢI ĐÁP 1. Giới mệnh trả lại dầu có hình thức chế định, vẫn bao hàm giới mệnh cấm chế, cấm việc chúng ta cầm giữ lại của cải của người khác.

2. Việc không thể trả lại tức thì miễn chước sự trả lại lập tức, cũng như sự tuyệt đối không thể trả lại miễn khỏi trả cách hoàn toàn. Tuy nhiên, người ta hoặc chính mình, hoặc nhờ người

restitutione absolvitur si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

AD TERTIUM dicendum quod cuiuscumque circumstantiae omissio contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

making restitution if he is altogether unable to make it. He is, however, bound either himself or through another to ask the person to whom he owes compensation to grant him a remission or a respite.

Reply to objection 3. Whenever the omission of a circumstance is contrary to virtue that circumstance must be looked upon as determinate, and we are bound to observe it: and since delay of restitution involves a sin of unjust detention which is opposed to just detention, it stands to reason that the time is determinate in the point of restitution being immediate.

On doit cependant demander par soi-même ou par un autre un délai ou une remise à son créancier.

3. Parce que l'omission de n'importe quelle circonstance s'oppose à la vertu, on doit considérer comme obligatoire de l'observer. Et parce que, en retardant la restitution, on commet le péché d'une injuste rétention, qui est contraire à la justice, il est nécessaire de déterminer le temps, pour que la restitution se fasse aussitôt.

khác xin chủ nợ cho triển hạn hoặc giảm bớt cho.

3. Bởi vì việc bỏ sót bất cứ hoàn cảnh nào đều đối lập với nhận đức, người ta phải coi mình bị bắt buộc tuân theo hoàn cảnh đó. Và bởi vì, trong việc làm chậm trễ sự trả lại, người ta phạm tội giữ lại bất công, là tội trái ngược với đức công bình, một cách cần thiết người ta phải định rõ thời gian để sự trả lại để thi hành tức thì.

QUAESTIO 63

DE VITIIS OPPOSITIS PRAEDICTIS IUSTITIAE PARTIBUS

QUESTION. 63 - VICES OPPOSED TO DISTRIBUTIVE JUSTICE OF RESPECT OF PERSONS (FOUR ARTICLES)

QUESTION 63: L'ACCEPTION DES PERSONNES

SỰ THIÊN VỊ ĐỐI VỚI CON NGƯỜI

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo, de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honorum. Quarto, utrum in iudiciis.

We must now consider the vices opposed to the aforesaid parts of justice. First we shall consider respect of persons which is opposed to distributive justice; secondly we shall consider the vices opposed to commutative justice. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether respect of persons is a sin? (2) Whether it takes place in the dispensation of spiritualities? (3) Whether it takes place in showing honor? (4) Whether it takes place in judicial sentences?

Étudions: I. L'acception des personnes qui s'oppose à la justice distributive (Question 63). Les péchés qui s'opposent à la justice commutative (Question 64-78). 1. Est-elle un péché **2.** Peut-il y en avoir dans la dispensation des biens spirituels? - 3.les honneurs l'on rend? - 4. Dans les jugements.

1. Sự thiên vị là tội? 2. Có sự thiên vị trong sự phân phát của thiêng liêng không? 3. Có thiên vị trong sự phân phát các vinh dự không? 4. Có sự thiên vị trong sự phân xử không?

ARTICULUS 1
Utrum personarum acceptio sit peccatum

ARTICLE 1
Whether respect of persons is a sin ?

ARTICLE 1
L'acception des personnes est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự thiên vị đối với con người là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

Objections 1. It would seem that respect of persons is not a sin. For the word "person" includes a reference to personal dignity [*Cf. FP, Q[29], A[3], ad 2]. Now it belongs to distributive justice to consider personal dignity. Therefore respect of persons is not a sin.

Objections 1. Il ne semble pas. Le terme de « personne », en effet, exprime une idée de dignité; or, avoir égard à la dignité des personnes relève de la justice distributive. L'acception des personnes n'est donc pas un péché.

VẤN NẠN 1. Từ ngữ con người biểu thị ý tưởng về địa vị; mà, việc tôn trọng địa vị các con người lệ thuộc về đức công bình phân phối. Vậy, sự thiên vị con người không phải là tội.

PRAETEREA, in rebus humanis personae sunt principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

2. Further, in human affairs persons are of more importance than things, since things are for the benefit of persons and not conversely. But respect of things is not a sin. Much less, therefore, is respect of persons.

2. Dans les affaires humaines les personnes sont plus importantes que les choses, puisque celles-ci sont ordonnées à celles-là, et non inversement; mais faire acception des choses n'est pas un péché. Donc encore moins l'acception des personnes.

2. Trong các công việc nhân loại, những con người quan trọng hơn các sự vật, bởi vì các sự vật được sắp đặt đến với các con người, và không ngược lại; mà thi hành việc thiên vị đối với các sự vật không phải là tội. Vậy sự thiên vị đối với con người càng không phải là tội.

PRAETEREA, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. XXIV, *duo erunt in lecto, unus assumetur et alius relinquetur*. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

3. Further, no injustice or sin can be in God. Yet God seems to respect persons, since of two men circumstanced alike He sometimes upraises one by grace, and leaves the other in sin, according to Mat. 24:40: "Two shall be in a bed [Vulg.: 'field' [*'Bed' is the reading of Luk. 17:34], one shall be taken, and one shall be left." Therefore respect of persons is not a sin.

3. En Dieu il ne peut y avoir ni injustice ni péché. Mais Dieu semble bien faire acception des personnes, puisque parfois, entre deux hommes de même condition, il s'attache l'un par la grâce et laisse l'autre dans le péché, selon cette parole en S. Matthieu (24, 40): « De deux personnes qui seront dans le même lit, l'une sera prise et l'autre pas. » Donc l'acception des personnes n'est pas un péché.

3. Ở nơi Thiên Chúa không thể có sự bất công và tội lỗi. Mà Thiên Chúa xem ra có thiên vị đối với con người, bởi vì đôi khi ở giữa hai con người có thân phận như nhau, Ngài dùng ân sủng kết hợp với người này và để người kia trong tội theo lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (24,40): "Hai người đàn ông đang làm ruộng, thì một người được đem đi, một người bị bỏ lại." Vậy sự thiên vị con người không phải là tội.

SED CONTRA, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed

On the contrary, Nothing but sin is forbidden in the Divine law.

En sens contraire, la loi divine n'interdit que le péché. Or elle

TRÁI LẠI, Luật Thiên Chúa chỉ cấm đoán tội lỗi. Mà luật cấm sự

personarum acceptio prohibetur Deut. I, ubi dicitur, *non accipietis cuiusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivae iustitiae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae, unde Glossa, super illud ad Ephes. VI, *non est personarum acceptio apud Deum*, dicit quod iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona, si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, est hic acceptio personae, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae. Ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono, puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem vel magisterium quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae. Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius, sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei praelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae in hoc quod praeter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed

Now respect of persons is forbidden, Dt. 1:17: "Neither shall you respect any man's person." Therefore respect of persons is a sin.

I answer that, Respect of persons is opposed to distributive justice. For the equality of distributive justice consists in allotting various things to various persons in proportion to their personal dignity. Accordingly, if one considers that personal property by reason of which the thing allotted to a particular person is due to him, this is respect not of the person but of the cause. Hence a gloss on Eph. 6:9, "There is no respect of persons with God [Vulg.: 'Him']," says that "a just judge regards causes, not persons." For instance if you promote a man to a professorship on account of his having sufficient knowledge, you consider the due cause, not the person; but if, in conferring something on someone, you consider in him not the fact that what you give him is proportionate or due to him, but the fact that he is this particular man (e.g. Peter or Martin), then there is respect of the person, since you give him something not for some cause that renders him worthy of it, but simply because he is this person. And any circumstance that does not amount to a reason why this man be worthy of this gift, is to be referred to his person: for instance if a man promote someone to a prelacy or a professorship, because he is rich or because he is a relative of his, it is respect of persons. It may happen, however, that a circumstance of person makes a man worthy as regards one thing, but not as regards another: thus consanguinity makes a man worthy to be appointed heir to an estate, but not to be chosen for a position of ecclesiastical authority: wherefore consideration of the same circumstance of person will amount to respect of persons in one matter and not in another. It follows, accordingly, that respect of persons is opposed to distributive justice in that it fails to observe due proportion. Now nothing but sin is opposed to virtue: and therefore respect of persons is a sin.

Reply to objection 1. In distributive justice we consider those circumstances of a person which result in dignity or right, whereas in respect of persons we

interdit l'acception des personnes par ce texte du Deutéronome (1, 17): « Vous ne ferez pas acception des personnes. » Donc l'acception des personnes est un péché.

Réponse : L'acception des personnes s'oppose à la justice distributive. En effet, l'égalité de la justice distributive consiste en ce qu'on accorde des parts diverses à différentes personnes proportionnellement à leurs mérites. Donc, si l'on considère dans la personne cette qualité propre en vertu de laquelle ce qu'on lui accorde lui est dû, on ne fait pas acception de la personne, mais bien d'une cause réelle. Aussi la Glose, sur ce passage de l'épître aux Éphésiens (6, 9): « Dieu ne fait pas acception des personnes », dit-elle: « Le juste juge discerne les causes sans égard pour les personnes. » Si par exemple on élève quelqu'un à la maîtrise, parce qu'il a la science suffisante, on prend en considération, non le sujet, mais le motif exigé. Au contraire, lorsqu'on ne considère pas, chez celui à qui l'on accorde un avantage, si la charge qu'on lui confie est en rapport avec son mérite ou lui est due, mais seulement que cet homme est un tel, Pierre ou Martin: il y a acception de personne, parce qu'on ne lui accorde pas ce bien pour un motif qui l'en rendrait digne, mais simplement parce qu'il est telle personne. Par le terme de « personne » il faut entendre toute qualité du sujet qui ne constitue pas un motif à l'égard d'un don précis dont elle rendrait digne. Ainsi, par exemple, promouvoir quelqu'un à la prélature ou à la maîtrise parce qu'il est riche ou qu'il est notre parent, c'est faire acception de la personne. Il arrive cependant que telle qualité personnelle rende quelqu'un digne d'une chose mais non d'une autre. C'est ainsi que les liens du sang habilitent un parent à être institué héritier d'un patrimoine, mais non à recevoir une prélature ecclésiastique. La même qualité personnelle, si l'on en tient compte dans une affaire donnée, fera donc acception de la personne, mais non dans une autre affaire. Il est donc clair que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive en ce queue fait agir en dehors de l'égalité de proportion propre à cette justice; et puisque le péché seul s'oppose à la vertu, il s'ensuit que l'acception des personnes est un péché.

Solutions 1. La justice distributive considère la situation ou les qualités qui rendent telle personne apte à telle dignité ou lui en donnent le droit. Mais les qualités

thiên vị đối với con người theo lời ghi chép trong Đệ nhị luật (1,17): "Ngươi đừng thiên vị các con người". Vậy sự thiên vị đối với con người phải là tội.

TRẢ LỜI : Sự thiên vị con người đối lập với đức công bình phân phối. Quả thế, sự bằng nhau của đức công bình phân phối cốt tại việc người ta ban cho các phần khác nhau cho những con người khác nhau một cách cân xứng với các công đức của họ. Vậy, nếu người ta cứu xét ở nơi con người phẩm chất riêng mà vì đó điều người ta ban cho họ làm mắc nợ của họ, người ta không thi hành việc thiên vị con người, nhưng theo một nguyên nhân thực tại. Như vậy, sách Chú giải về đoạn văn gửi cho tín hữu Êphêsô (6,9): "Thiên Chúa không thiên vị các con người", đã lên tiếng: "Người phân xử công bình phân biệt các nguyên nhân, chứ không kiêng nể con người". Nếu, thí dụ, người ta nâng một người nào lên làm thầy, bởi vì họ có sự tri thức đầy đủ, người ta không cứu xét đương sự, nhưng cứu xét lý do đòi phải có. Trái lại, khi người ta không cứu xét ở nơi kẻ mà người ta muốn ban cho một sự lợi ích, cho biết chức vụ mà người ta giao cho họ có liên hệ với công đức của họ hoặc là điều mắc nợ của họ, nhưng người ta chỉ xem xét con người đó là một người nào, Phêrô hoặc Martinô. Có sự thiên vị con người, bởi vì người ta không ban cho họ một sự tốt vì lý do làm cho họ xứng đáng điều tốt đó, nhưng chỉ bởi vì họ làm một con người. Với từ ngữ con người, chúng ta phải hiểu mọi phẩm chất của đương sự không tạo nên lý do đối với một ân huệ nhất định mà nó làm cho họ trở nên xứng đáng. Như vậy, thí dụ, việc đề bạt người nào lên chức Giám mục hoặc làm thầy bởi vì họ giàu có hoặc bởi vì họ là người bà con của chúng ta, đó là thiên vị con người. Tuy nhiên, xảy ra là một phẩm chất thuộc bản thân con người làm cho người này xứng đáng điều này mà không xứng đáng điều kia. Chính như vậy, các dây liên lạc về huyết thống làm cho một người bà con đủ tư cách được đặt là người thừa kế một gia tài, chứ không để lãnh chức Giám mục trong Hội thánh. Cũng một phẩm chất trong bản thân con người, nếu người ta lưu ý đến một công việc nhất định, có thể gây nên sự thiên vị đối với con người, chứ không phải trong một công việc khác. Do đó, rõ ràng sự thiên vị đối với con người đối lập với đức công bình phân phối ở điều này là khiến hành động ngoài sự bằng nhau của sự cân xứng riêng trong đức công bình này; và bởi vì chỉ có tội đối lập với nhân đức, do đó mà sự thiên vị đối với con người là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Đức công bình phân phối cứu xét hoàn cảnh hay các phẩm chất làm cho con người nào đủ tư cách với một chức vị nào hoặc đem lại cho họ quyền đáng được

in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod personae proportionantur et dignae redduntur aliquibus quae eis distribuuntur, propter aliquas res quae pertinent ad conditionem personae, et ideo huiusmodi conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod, quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

AD TERTIUM dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiae, per quae peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth. XX, *an non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade*.

consider circumstances that do not so result.

Reply to objection 2. Persons are rendered proportionate to and worthy of things which are distributed among them, by reason of certain things pertaining to circumstances of person, wherefore such conditions ought to be considered as the proper cause. But when we consider the persons themselves, that which is not a cause is considered as though it were; and so it is clear that although persons are more worthy, absolutely speaking, yet they are not more worthy in this regard.

Reply to objection 3. There is a twofold giving. one belongs to justice, and occurs when we give a man his due: in such like givings respect of persons takes place. The other giving belongs to liberality, when one gives gratis that which is not a man's due: such is the bestowal of the gifts of grace, whereby sinners are chosen by God. In such a giving there is no place for respect of persons, because anyone may, without injustice, give of his own as much as he will, and to whom he will, according toMatt. 20:14, 15"Is it not lawful for me to do what I will? . . . Take what is thine, and go thy way."

auxquelles on a égard dans l'acception des personnes sont étrangères à ce mérite, nous venons de le dire .

2. Les personnes reçoivent leur part et deviennent dignes de ce qu'on leur répartit à cause de certaines réalités qui ressortissent à leur condition personnelle. On doit donc regarder cette condition de la personne comme la cause propre de l'attribution. Mais si l'on envisage les personnes en elles-mêmes, on considère comme une cause ce qui n'en est pas une. Il est donc évident qu'une personne peut être plus digne absolument parlant, et ne l'est pas vis-à-vis de telle charge ou de, telle faveur.

3. Il y a deux sortes de dons; les uns relèvent de la justice stricte: on donne à quelqu'un ce qu'on lui doit, et c'est dans de tels dons qu'on peut faire acception des personnes. Les autres dons sont de pure libéralité: on donne gratuitement à quelqu'un ce qui ne lui est pas dû. Tels sont les dons de la grâce par lesquels Dieu attire à lui les pécheurs. A propos de ces largesses on ne saurait parler d'acception des personnes puisque chacun est libre d'accorder ses faveurs autant qu'il veut et à qui il veut, sans commettre d'injustice, d'après ces paroles en S. Matthieu (20, 14) « Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux Prends ce qui te revient, et va-t'en. »

chức vị đó. Mà các phẩm chất người ta lưu ý đến trong sự thiên vị đối với con người không liên hệ gì với công đức này như chúng ta mới đề cập đến.

2. Những con người lãnh nhận phần của mình và trở nên xứng đáng với cái gì người ta phân chia cho mình vì một số phẩm chất lệ thuộc vào thân phận riêng của con người. Vậy người ta phải coi thân phận con người là nguyên nhân riêng cho việc phân phối. Còn nếu người ta xem xét các con người tại sự, người ta coi nguyên nhân điều vốn không phải là nguyên nhân nào cả. Vậy rõ ràng một con người có thể xứng đáng hơn nếu nói cách tuyệt đối, lại không xứng đáng đối với chức vụ này hoặc ân huệ kia.

3. Có hai thứ ân huệ; những ân huệ này lệ thuộc về đức công bình đích thực: người ta cho người nào điều người ta mắc nợ với họ; mà trong các ân huệ như thế người ta có thể thiên vị đối với con người. Các ân huệ khác thuộc về đức hào phóng thuần túy: người ta cách nhưng không cho con người nào điều không mắc nợ của họ. Đó là các ân huệ của ân sủng mà do đó Thiên Chúa lôi kéo các tội nhân trở về với Ngài. Đối với các sự rộng rãi này người ta không thể nói đến sự thiên vị đối với con người, bởi vì mỗi người tự do ban phát các ân huệ của mình bao nhiêu như mình muốn và cho ai như mình muốn mà không mắc tội bất công, theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô (20,14): "Ta không được phép làm như ý Ta muốn sao? Thôi, anh nhận lấy phần của anh và đi về".

ARTICULUS 2
Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

PRAETEREA, praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. II. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus quod contrahant matrimonium in gradu prohibito, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

PRAETEREA, secundum iura

ARTICLE 2
Whether respect of persons takes place in the dispensation of spiritual goods ?

Objections 1. It would seem that respect of persons does not take place in the dispensation of spiritual goods. For it would seem to savor of respect of persons if a man confers ecclesiastical dignity or benefice on account of consanguinity, since consanguinity is not a cause whereby a man is rendered worthy of an ecclesiastical benefice. Yet this apparently is not a sin, for ecclesiastical prelates are wont to do so. Therefore the sin of respect of persons does not take place in the conferring of spiritual goods.

2. Further, to give preference to a rich man rather than to a poor man seems to pertain to respect of persons, according to Jas. 2:2, 3 Nevertheless dispensations to marry within forbidden degrees are more readily granted to the rich and powerful than to others. Therefore the sin of respect of persons seems not to take place in the dispensation of spiritual goods.

3. Further, according to jurists

ARTICLE 2
Peut-il y avoir acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels ?

Objections 1. Il ne semble pas que ce soit possible. Sans doute conférer une dignité ecclésiastique ou un bénéfice à quelqu'un pour une raison de parenté semble être une acception des personnes, puisque les liens du sang ne sauraient constituer une cause qui rende digne d'un bénéfice ecclésiastique. Mais comme telle est la coutume observée dans l'Église par les prélats, on ne voit pas comment ce pourrait être un péché. Donc le péché d'acception des personnes n'a pas sa place dans la dispensation des biens spirituels.

2. Préférer le riche au pauvre semblerait, d'après S. Jacques (2, 1), un cas d'acception des personnes. Mais puisque les dispenses des empêchements de mariage pour degré prohibé de parenté sont plus facilement accordées aux riches et aux puissants, c'est donc que dans la dispensation des biens spirituels il n'y a pas lieu de faire acception des personnes.

3. Selon les prescriptions du droit,

TIẾT 2
Có sự thiên vị đối với con người trong sự phân phát của thiêng liêng không ?

VẤN NẠN 1. Việc ban chức vị Hội thánh hay một đặc lợi cho người nào vì lý do bà con xem ra là thiên vị đối với con người, bởi vì dây huyết thống không thể tạo nên nguyên nhân làm cho xứng đáng với đặc lợi của Hội thánh. Mà đó là thói quen được các Giám mục tuân giữ trong Hội thánh, người ta không thấy thể nào điều đó là tội. Vậy tội thiên vị đối với con người không xuất hiện trong sự ban phát của thiêng liêng.

2. Yêu chuộng người giàu có hơn người nghèo, theo thánh Giacôbê (2,1), xem ra là một trường hợp thiên vị đối với con người. Mà bởi vì các sự miễn những ngăn trở trong việc hôn nhân theo bậc bà con bị cấm đoán thì được ban cho một cách dễ dàng hơn cho các người giàu có và các người quyền thế, chính như vậy mà trong sự phân phát của thiêng liêng có sự kiêng nể đối với con người.

3. Theo các lệnh truyền của luật, việc

sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

PRAETEREA, secundum statuta Ecclesiae eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, nolite in personarum acceptione habere fidem domini nostri Iesu Christi. Ubi dicit Glossa Augustini, quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se, et sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo, per comparationem ad bonum commune, contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest maius conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod circa consanguineos praelati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni et

[*Cap. Cum dilectus.] it suffices to choose a good man, and it is not requisite that one choose the better man. But it would seem to savor of respect of persons to choose one who is less good for a higher position. Therefore respect of persons is not a sin in spiritual matters.

4. Further, according to the law of the Church (Cap. Cum dilectus.) the person to be chosen should be "a member of the flock." Now this would seem to imply respect of persons, since sometimes more competent persons would be found elsewhere. Therefore respect of persons is not a sin in spiritual matters.

On the contrary, It is written (James 2:1): "Have not the faith of our Lord Jesus Christ . . . with respect of persons." On these words a gloss of Augustine says: "Who is there that would tolerate the promotion of a rich man to a position of honor in the Church, to the exclusion of a poor man more learned and holier?" [*Augustine, Ep. ad Hieron. clxvii.]

I answer that, As stated above (A[1]), respect of persons is a sin, in so far as it is contrary to justice. Now the graver the matter in which justice is transgressed, the more grievous the sin: so that, spiritual things being of greater import than temporal, respect of persons is a more grievous sin in dispensing spiritualities than in dispensing temporalities. And since it is respect of persons when something is allotted to a person out of proportion to his deserts, it must be observed that a person's worthiness may be considered in two ways. First, simply and absolutely: and in this way the man who abounds the more in the spiritual gifts of grace is the more worthy. Secondly, in relation to the common good; for it happens at times that the less holy and less learned man may conduce more to the common good, on account of worldly authority or activity, or something of the kind. And since the dispensation of spiritualities is directed chiefly to the common good, according to 1 Cor. 12:7, "The manifestation of the Spirit is given to every man unto profit," it follows that in the dispensation of spiritualities the simply less good are sometimes preferred to the better, without respect of persons, just as God sometimes bestows gratuitous graces on the less worthy.

Reply to objection 1. We must make a distinction with regard to a prelate's kinsfolk: for sometimes they are less worthy,

il suffit d'élire à une charge quelqu'un qui en soit digne, et il n'est pas requis d'élire le plus digne. Mais choisir le moins bon pour une charge plus élevée semble bien faire acception des personnes. Donc l'acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels n'est pas un péché.

4. Selon les statuts ecclésiastiques, l'élu doit « appartenir à l'église » qu'il s'agit de pourvoir. Mais cela semble faire acception de personnes, car on pourrait trouver ailleurs des candidats plus capables. Donc, dans la dispensation des biens spirituels, l'acception des personnes n'est pas un péché.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître de S. Jacques (2, 1): « Ne mêlez pas à des acceptions de personnes la foi en notre Seigneur Jésus Christ. » Sur quoi S. Augustin glose: « Qui tolérerait qu'on élève un riche à un siège d'honneur dans l'église, au mépris d'un pauvre plus instruit et plus saint? »

Réponse : Comme nous venons de le dire à l'Article précédent, c'est parce qu'elle s'oppose à la justice que l'acception des personnes est un péché. Or le péché est d'autant plus grave que la transgression de la justice se réalise dans une matière plus importante. Aussi, puisque les choses spirituelles priment sur les temporelles, ce sera un péché plus grave de faire acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels que dans celle des biens temporels. Et parce qu'il y a acception des personnes lorsque l'on attribue à quelqu'un ce dont il n'est pas digne, on peut observer que la dignité d'une personne peut être appréciée de deux manières: 1° Absolument et en soi; ainsi celui-là est le plus digne, chez qui les dons de la grâce sont plus abondants. 2° Par rapport au bien commun; en effet, il arrive parfois que le moins élevé en sainteté et en science soit plus utile au bien commun en raison de sa puissance ou de son habileté profane, ou pour quelque autre qualité de cet ordre. Et parce que la dispensation des biens spirituels est ordonnée avant tout à l'utilité commune, selon qu'il est écrit (1 Co 12, 7): « La manifestation de l'Esprit est accordée à chacun pour le bien de tous », il peut arriver que dans la dispensation de tels biens, ceux qui sont moins parfaits absolument soient préférés aux meilleurs sans qu'il y ait acception des personnes. C'est ainsi que Dieu accorde parfois à des hommes moins bons que d'autres des grâces gratuitement donnée.

Solutions 1. Lorsqu'il s'agit des parents d'un prélat, il faut distinguer. Parfois ce sont les moins dignes, et absolument et par

lựa chọn vào một chức vụ người nào xứng đáng thì đã đủ rồi, không cần phải lựa chọn người xứng đáng nhất. Mà việc lựa chọn người ít tốt nhất cho một chức vụ cao nhất xem ra đó là thiên vị đối với con người. Vậy sự thiên vị đối với con người trong sự ban phát của thiêng liêng không phải là tội.

4. Theo các Quy chế Hội thánh, kẻ được lựa chọn phải thuộc về nhà thờ mà người ta bổ nhiệm. Mà điều đó xem ra là thiên vị đối với con người; bởi vì người ta có thể gặp ở nơi khác những ứng cử viên có khả năng hơn. Vậy trong sự phân phát của thiêng liêng, sự thiên vị đối với con người không phải là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong thư của thánh Giacôbê (2,1): "Thưa anh em, anh em đã tin vào Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, là Chúa vinh quang, thì đừng đối xử thiên tư." về điều đó thánh Augustinô chú giải (Lettre 167 à s. Jêrôme 6,33): "Ai chấp nhận người ta đưa một người giàu có lên tòa vinh dự mà khinh dể một người nghèo khó thông thái hơn và thánh thiện hơn?"

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói ở Tiết trước, chính bởi vì sự thiên vị đối với con người đối lập với đức công bình mà nó là tội. Mà tội nặng theo mức độ sự vi phạm đức công bình thể hiện trong chất thể quan trọng hơn. Như vậy, bởi vì các sự vật thiêng liêng hơn các sự vật trần gian, việc thiên vị đối với con người trong việc phân phát các của thiêng liêng thì trọng tội hơn trong việc phân phát của cải trần gian. Và bởi vì có sự thiên vị đối với con người khi người ta ban phát cho người nào cái gì mà họ bất xứng, người ta có thể lưu ý điều này là chức vị con người có thể được đánh giá theo hai thể cách: thứ nhất, cách tuyệt đối và tại sự; như vậy, kẻ nào có các ân huệ của ân sủng được dồi dào hơn là kẻ xứng đáng nhất. Thứ đến, đối với sự tốt chung; quả thế, đôi khi xảy ra là người ít cao nhất trong sự thánh thiện và trong sự học thức hữu ích hơn cho sự tốt chung vì năng lực của họ hoặc vì sự tài giỏi của họ trong các công việc phàm tục hoặc vì một phẩm chất nào thuộc về trật tự này. Và bởi vì sự phân phát của thiêng liêng được sắp đặt trước hết cho lợi ích chung theo lời ghi chép: "Thần khí tỏ mình ra nơi mỗi người một cách, là vì ích chung" (1Cr 12,7), có thể xảy ra là trong sự phân phát các của như thế, các người ít hoàn hảo hơn được yêu chuộng cách tuyệt đối hơn những kẻ tốt hơn mà không có sự thiên vị đối với con người. Chính như vậy mà Thiên Chúa đôi khi ban cho những con người ít tốt hơn kẻ khác những ân sủng được ban cho cách nhưng không.

GIẢI ĐÁP 1. Khi đề cập đến những kẻ bà con của Giám mục, người ta phải phân biệt. Đôi khi đó là những con người ít xứng đáng nhất cách

simpliciter, et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus praeferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium, quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Quandoque vero consanguinei praelati ecclesiastici sunt aeque digni ut alii. Et sic licite potest, absque personarum acceptione, consanguineos suos praeferre, quia saltem in hoc praeeminent, quod de ipsis magis confidere potest ut unanimiter secum negotia Ecclesiae tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam praeter dignitatem, bona Ecclesiae consanguineis dandi.

both absolutely speaking, and in relation to the common good: and then if they are preferred to the more worthy, there is a sin of respect of persons in the dispensation of spiritual goods, whereof the ecclesiastical superior is not the owner, with power to give them away as he will, but the dispenser, according to 1 Cor. 4:1, "Let a man so account of us as of the ministers of Christ, and the dispensers of the mysteries of God." Sometimes however the prelate's kinsfolk are as worthy as others, and then without respect of persons he can lawfully give preference to his kindred since there is at least this advantage, that he can trust the more in their being of one mind with him in conducting the business of the Church. Yet he would have to forego so doing for fear of scandal, if anyone might take an example from him and give the goods of the Church to their kindred without regard to their deserts.

rapport au bien commun. Si alors on les préfère à des candidats plus dignes, on commet vraiment un péché d'acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels; car le prélat ecclésiastique n'est pas maître de ces biens de telle sorte qu'il puisse en faire des largesses à son gré; il n'en est que le dispensateur, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1): « Que l'on nous regarde comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu. » Mais parfois les parents d'un prélat sont aussi dignes que d'autres, et alors on peut légitimement les préférer sans se rendre coupable d'acception des personnes, parce qu'ils offrent au moins cet avantage que le prélat pourra ,avoir plus de confiance en eux et qu'ils administrant d'un commun accord avec lui les affaires de l'Église. Il faudrait cependant renoncer à tel choix par crainte du scandale, si d'autres prélats s'autorisaient de cet exemple pour confier les biens d'Église à leurs proches sans tenir compte de leurs capacités.

tuyệt đối và đối với sự tốt chung. Nếu trong trường hợp này, người ta yêu chuộng họ hơn các ứng cử viên xứng đáng hơn, người ta thật sự phạm tội thiên vị đối với con người trong việc phân phát các của thiêng liêng; bởi vì giám mục Hội thánh không phải là chủ các của này đến nỗi ngài có thể ban phát rộng rãi như ý muốn; ngài chỉ là kẻ phân phát theo lời thánh Phaolô: "Người ta coi chúng ta là những đầy tớ của Đức Kitô và là những kẻ phân phát các mầu nhiệm Thiên Chúa" (1Cr 4,1). Mà đôi khi những người bà con của giám mục cũng xứng đáng như những kẻ khác, và trong trường hợp này người ta có thể một cách hợp pháp yêu chuộng họ hơn mà không mang tội thiên vị đối với con người, bởi vì ít nhất họ đưa ra sự ích lợi này là giám mục có thể tin cậy họ hơn và họ sẽ lo công việc một cách hòa hợp chung cùng với ngài trong Hội thánh. Tuy nhiên, người ta phải từ chối sự lựa chọn như thế vì sợ gương xấu, nếu các giám mục khác noi theo gương này mà giao phó các của Hội thánh cho những người thân cận của mình mà không để ý đến các khả năng của họ.

AD SECUNDUM dicendum quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum, quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Reply to objection 2. Dispensations for contracting marriage came into use for the purpose of strengthening treaties of peace: and this is more necessary for the common good in relation to persons of standing, so that there is no respect of persons in granting dispensations more readily to such persons.

2. Les dispenses de mariage sont accordées principalement pour garantir l'union dans la paix, et cela importe davantage au bien commun lorsque des personnes haut placées sont en cause. C'est pourquoi, si on leur accorde plus facilement la dispense, on ne commet pas d'acception des personnes.

2. Các sự miễn trong hôn nhân được ban cho một cách chủ yếu để đảm bảo sự hiệp nhất trong hòa bình, và điều đó quan trọng nhiều hơn đối với sự tốt chung khi các con người có địa vị cao liên hệ với công việc này. Do đó, nếu người ta ban cho họ sự miễn một cách dễ dàng hơn, người ta không phạm tội thiên vị đối với con người.

AD TERTIUM dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune. Quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem et alius praeferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus. Si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personae.

Reply to objection 3. In order that an election be not rebutted in a court of law, it suffices to elect a good man, nor is it necessary to elect the better man, because otherwise every election might have a flaw. But as regards the conscience of an elector, it is necessary to elect one who is better, either absolutely speaking, or in relation to the common good. For if it is possible to have one who is more competent for a post, and yet another be preferred, it is necessary to have some cause for this. If this cause have anything to do with the matter in point, he who is elected will, in this respect, be more competent; and if that which is taken for cause have nothing to do with the matter, it will clearly be respect of persons.

3. Pour qu'une élection soit inattaquable devant la justice, il suffit que le candidat élu soit bon; il n'est pas nécessaire qu'il soit le meilleur, autrement toutes les élections pourraient être contestées. Mais en conscience on est tenu d'élire le meilleur, qu'il soit tel absolument parlant ou par rapport aux services qu'il peut rendre au bien commun. S'il existe en effet un sujet plus apte à une dignité, et qu'on lui en préfère un autre, il faut avoir pour cela un motif Si ce motif se rapporte à la nature même de la charge, celui qui a été élu est bien le plus digne; mais si ce motif est sans rapport avec l'affaire, il y aura certainement acception des personnes.

3. Ngõ hầu sự lựa chọn không bị công kích đối với đức công bình, việc người ứng cử viên được lựa chọn tốt lành đã đủ; không cần thiết việc người đó là kẻ tốt nhất; nếu cách khác, hẳn mọi sự lựa chọn đều bị người ta công kích. Nhưng theo lương tâm, người ta bị bắt buộc phải lựa chọn người tốt nhất cách tuyệt đối hoặc cách tương đối với các sự phục vụ mà họ có thể đem lại cho sự tốt chung. Quả thế, nếu có một người nào thích hợp hơn với một chức vị, người ta yêu chuộng người khác hơn họ, phải có lý do cho điều đó. Nếu lý do này quy về chính bản tính của chức vụ, thì kẻ được lựa chọn đúng là kẻ xứng đáng nhất; còn nếu lý do này không quan hệ với công việc, hẳn có sự thiên vị đối với con người.

AD QUARTUM dicendum quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XVII, *non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus*.

Reply to objection 4. The man who is taken from among the members of a particular Church, is generally speaking more useful as regards the common good, since he loves more the Church wherein he was brought up. For this reason it was commanded (Dt. 17:15): "Thou mayest not make a man of another nation king, who is not thy brother."

4. Si le candidat d'une Église doit être pris dans son sein, c'est qu'ordinairement, il en servira mieux le bien commun, puisqu'il aimera d'avantage cette Église qui est sa mère. Aussi le Deutéronome (17,15) prescrit-il: « Tu ne pourras pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère. »

4. Nếu một ứng cử viên của một Hội thánh phải lấy trong lòng của Hội thánh này, đó là bởi vì thường thường, ngài sẽ phục vụ tốt hơn đối với sự tốt chung của Hội thánh này, ngài sẽ yêu mến nhiều hơn Hội thánh này là Mẹ của ngài. Như vậy, sách Đệ nhị luật (17,15) truyền lệnh: "Ngươi sẽ không thể chọn làm vua ngươi một người ngoại bang không phải là anh em của ngươi".

ARTICULUS 3
Utrum in exhibitione honoris et

ARTICLE 3
Whether respect of persons

ARTICLE 3
Peut-il y avoir acception des

TIẾT 3
Có thiên vị đối với con người trong

reverentiae habeat locum peccatum acceptionis personarum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quaedam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed praelati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Exod. XX, honora patrem tuum et matrem tuam; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quod acceptio personae non sit peccatum in exhibitione honoris.

PRAETEREA, Levit. XIX praecipitur, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. XIII, *egressa est iniquitas a senioribus populi*. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

PRAETEREA, super illud Iac. II, nolite in personarum acceptione habere etc., dicit Glossa Augustini, si hoc quod Iacobus dicit, si introierit in conventum vestrum vir habens anulum aureum etc., intelligatur de quotidianis consessibus quis hic non peccat, si tamen peccat? Sed haec est acceptio personarum, divites propter divitias honorare, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus; et sic, cum divitiae non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

SED CONTRA est quod dicitur in Glossa Iac. II, *quicumque divitem propter divitias honorat, peccat*. Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quae non faciunt dignum honore, quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

takes place in showing honor and respect ?

Objections 1. It would seem that respect of persons does not take place in showing honor and respect. For honor is apparently nothing else than "reverence shown to a person in recognition of his virtue," as the Philosopher states (Ethic. i, 5). Now prelates and princes should be honored although they be wicked, even as our parents, of whom it is written (Ex. 20:12): "Honor thy father and thy mother." Again masters, though they be wicked, should be honored by their servants, according to 1 Tim. 6:1: "Whoever are servants under the yoke, let them count their masters worthy of all honor." Therefore it seems that it is not a sin to respect persons in showing honor.

2. Further, it is commanded (Lev. 19:32): "Rise up before the hoary head, and, honor the person of the aged man." But this seems to savor of respect of persons, since sometimes old men are not virtuous; according to Dan. 13:5: "Iniquity came out from the ancients of the people [*Vulg.: 'Iniquity came out of Babylon from the ancient judges, that seemed to govern the people.']." Therefore it is not a sin to respect persons in showing honor.

3. Further, on the words of James 2:1, "Have not the faith . . . with respect of persons," a gloss of Augustine [*Ep. ad Hieron. clxvii.] says: "If the saying of James, 'If there shall come into your assembly a man having a golden ring,' etc., refer to our daily meetings, who sins not here, if however he sin at all?" Yet it is respect of persons to honor the rich for their riches, for Gregory says in a homily (xxviii in Evang.): "Our pride is blunted, since in men we honor, not the nature wherein they are made to God's image, but wealth," so that, wealth not being a due cause of honor, this will savor of respect of persons. Therefore it is not a sin to respect persons in showing honor.

On the contrary, A gloss on James 2:1, says: "Whoever honors the rich for their riches, sins," and in like manner, if a man be honored for other causes that do not render him worthy of honor. Now this savors of respect of persons. Therefore it is a sin to respect persons in showing honor.

personnes dans les honneurs que l'on rend ?

Objections 1. Il semble qu'en montrant de la considération et du respect on ne commette pas le péché d'acception des personnes. En effet, la considération n'est rien d'autre que du respect manifesté à quelqu'un en témoignage de sa vertu; ainsi la définit Aristote. Or, on doit honorer les supérieurs même si la vertu leur fait défaut; de même nos parents, au sujet desquels l'Exode prescrit (20, 12): « Honore ton père et ta mère »; ainsi encore les esclaves doivent-ils honorer leurs maîtres, même s'ils sont mauvais, selon cette recommandation de S. Paul (1 Tm 6, 1): « Que tous ceux qui sont sous le joug comme esclaves, estiment leurs maîtres dignes de tout honneur. » C'est donc que l'acception des personnes ne constitue pas un péché dans les marques d'honneur que l'on donne à autrui.

2. Le Lévitique (19,32) prescrit: «Tu te lèveras devant une tête blanche, et tu honoreras la personne du vieillard. » Mais cela semble ressortir à l'acception des personnes, puisque l'on rencontre des vieillards qui ne sont pas vertueux comme dit Daniel (13, 5): « A Babylone, l'iniquité est partie des plus anciens du peuple. » Donc il n'y a pas de péché à faire acception des personnes en leur rendant honneur.

3. Sur le mot de S. Jacques (2, 1): « Ne faites pas acception des personnes... », S. Augustin remarque: « S'il faut entendre des réunions quotidiennes ce que Jacques ajoute: "Si un homme portant au doigt un anneau d'or et revêtu d'un habit magnifique entre dans votre assemblée, etc." qui ne pécherait sur ce point s'il y a matière à pécher? » Mais c'est faire acception des personnes que d'honorer les riches pour leurs richesses. S. Grégoire dit en effet: « Nous abaissons notre orgueil lorsque, dans les hommes, nous honorons, non leur nature faite à l'image de Dieu, mais leurs richesses »; et puisque les richesses ne sont pas un motif légitime d'honneur, en tenir compte c'est faire acception des personnes. Donc faire acception des personnes en les honorant n'est pas un péché.

En sens contraire, la Glose affirme sur le texte de S. Jacques (2, 1): « Quiconque honore le riche pour ses richesses commet un péché. » Il en est de même toutes les fois que l'on honore quelqu'un pour des motifs qui ne légitiment pas ces témoignages de respect; ce qui est le fait de l'acception des personnes. Donc faire acception des personnes par des témoignages d'honneur est un péché.

việc đem lại các vinh dự không ?

VẤN NẠN 1. Sự kính nể chỉ là sự tôn trọng được biểu lộ cho người nào để làm bằng chứng nhân đức của họ, theo lời định nghĩa của Triết gia (Eth 1,5). Mà, người ta phải tôn kính các kẻ bề trên cho dầu họ thiếu nhân đức. Cũng như vậy đối với cha mẹ chúng ta theo lời dạy trong sách Xuất hành (20,12): "Ngươi hãy thảo kính cha mẹ ngươi"; cũng vậy, các kẻ nô lệ phải tôn kính các người chủ của mình, mặc dầu họ xấu, theo lời căn dặn của thánh Phaolô (1Tm 6,1): "Những ai đang ở dưới ách nô lệ, hãy coi chủ mình là đáng kính về mọi mặt, để danh Thiên Chúa và đạo lý khỏi bị người ta xúc phạm." Chính như vậy mà sự thiên vị đối với con người không tạo nên tội lỗi trong các dấu hiệu tôn kính mà người ta đem lại cho người khác.

2. Sách Lêvi (19,32) dạy bảo: "Ngươi hãy đứng lên trước kẻ bạc đầu, hãy tôn kính các người già cả". Mà điều đó xem ra quy về sự thiên vị đối với con người, bởi vì người ta gặp những cụ già không nhân đức theo lời nói của tiên tri Đanien (13,5): "Hỡi Babylon, sự gian ác là phần của những kẻ già lão trong dân". Vậy không có tội thiên vị đối với con người trong việc tôn kính họ.

3. Theo lời nói của thánh Giacôbê (2,1) "Các người đừng thiên vị người ta..." Thánh Augustinô nhận xét (Leítre 167 à s. Jérôme 6,33): "Nếu phải hiểu về các hội họp hằng ngày điều mà thánh Giacôbê nói thêm: "Nếu một người nào đeo nhẫn vàng ở ngón tay và mặc áo lộng lẫy bước vào hội trường của anh em, v.v... ai không phạm tội ở điểm này nếu có điều để phạm tội?" Mà đó là thiên vị đối với con người là tôn kính những người giàu có vì của cải giàu có của họ. Thánh Grêgôriô (In Evang 2,28) đã lên tiếng: "Chúng ta phải hạ lòng kiêu ngạo chúng ta xuống khi ở nơi các con người, chúng ta tôn kính không phải bản tính của họ đã được tác thành theo hình ảnh Thiên Chúa mà vì các của cải giàu có của họ"; và bởi vì của cải giàu có không phải lý do chính đáng để được tôn kính, việc để ý tới chúng nó, đó là thiên vị đối với con người. Vậy việc thiên vị đối với con người bằng cách tôn kính họ không phải là tội.

TRÁI LẠI, Sách Chú giải khẳng định về bản văn của thánh Giacôbê (2,1): "Ai tôn kính người giàu có vì của cải của họ thì phạm tội". Cũng có như thế đối với mọi lần người ta tôn kính ai vì những lý do không làm cho xứng đáng các dấu hiệu tôn kính, điều đó là thiên vị đối với con người. Vậy thiên vị đối với con người bằng những dấu hiệu tôn kính là tội.

RESPONDEO dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur, et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes et praelati honorantur etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui praeficiuntur, secundum illud Prov. XXVI, *sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Quia gentiles rationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum, ita etiam honoratur insipiens, quia ponitur loco Dei et loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. IV, *senectus vere honoranda est non diuturna neque annorum numero computata, cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita est immaculata*. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivae iustitiae, ut dictum est. Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

PRAETEREA, poenae secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in poenis accipiuntur personae absque peccato, quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

PRAETEREA, Eccli. IV dicitur, *in iudicando esto pupillis misericors*. Sed hoc videtur accipere personam pauperis. Ergo acceptio

I answer that, To honor a person is to recognize him as having virtue, wherefore virtue alone is the due cause of a person being honored. Now it is to be observed that a person may be honored not only for his own virtue, but also for another's: thus princes and prelates, although they be wicked, are honored as standing in God's place, and as representing the community over which they are placed, according to Prov. 26:8, "As he that casteth a stone into the heap of Mercury, so is he that giveth honor to a fool." For, since the gentiles ascribed the keeping of accounts to Mercury, "the heap of Mercury" signifies the casting up of an account, when a merchant sometimes substitutes a pebble [*'Lapillus' or 'calculus' whence the English word 'calculate'] for one hundred marks. So too, is a fool honored if he stand in God's place or represent the whole community: and in the same way parents and masters should be honored, on account of their having a share of the dignity of God Who is the Father and Lord of all. The aged should be honored, because old age is a sign of virtue, though this sign fail at times: wherefore, according toWis. 4:8, 9"venerable old age is not that of long time, nor counted by the number of years; but the understanding of a man is gray hairs, and a spotless life is old age." The rich ought to be honored by reason of their occupying a higher position in the community: but if they be honored merely for their wealth, it will be the sin of respect of persons.

Hence the Replies to the Objections are clear.

ARTICLE 4

Whether the sin of respect of persons takes place in judicial sentences ?

Objections 1. It would seem that the sin of respect of persons does not take place in judicial sentences. For respect of persons is opposed to distributive justice, as stated above (A[1]): whereas judicial sentences seem to pertain chiefly to commutative justice. Therefore respect of persons does not take place in judicial sentences.

2. Further, penalties are inflicted according to a sentence. Now it is not a sin to respect persons in pronouncing penalties, since a heavier punishment is inflicted on one who injures the person of a prince than on one who injures the person of others. Therefore respect of persons does not take place in judicial sentences.

3. Further, it is written (Ecclus. 4:10): "In judging be merciful to the fatherless." But this seems to imply respect of the person of the

Réponse : L'honneur est dans un témoignage rendu à la vertu d'autrui, c'est pourquoi il n'y a que la vertu qui soit la cause légitime de cet honneur. Toutefois un homme pourra être légitimement honoré, non seulement pour sa propre vertu, mais pour la vertu d'autrui. C'est ainsi qu'on honore les princes et les prélats même s'ils sont mauvais, parce qu'ils tiennent la place de Dieu et de la société dont ils ont la charge. « Celui qui rend honneur à l'insensé, dit le livre des Proverbes (26, 8 Vg), est comme celui qui apporte une pierre au monceau amassé en l'honneur de Mercure. » Parce que les païens attribuaient le calcul à Mercure, on appelle « monceau de Mercure » une somme de calculs où le marchand met parfois un petit caillou tenant la place de cent marcs. De même on honore l'insensé qui tient la place de Dieu et de toute la communauté. Pour la même raison, on doit honorer ses parents et ses maîtres parce qu'ils participent de la dignité de Dieu, Père et Seigneur de tout. Les vieillards aussi doivent être honorés pour la vertu que symbolise la vieillesse, encore que ce signe puisse parfois tromper; ce qui fait dire au Sage (Sg 4, 8): « Une vieillesse honorable n'est pas celle que donne une longue vie; elle ne se mesure pas au nombre des années. Mais la prudence tient lieu pour l'homme de cheveux blancs; et l'âge de la vieillesse, c'est une vie sans tache. » Enfin, c'est parce qu'ils occupent une place prépondérante dans la communauté que les riches sont honorés, et non uniquement en raison de leurs richesses, ce qui serait commettre le péché d'acception des personnes.

Solution: Ainsi se trouvent résolues les Objections.

ARTICLE 4

Peut-il y avoir acception des personnes dans les jugements ?

Objections 1. Il semble que non. Nous avons dit en effet que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive. Les jugements, au contraire, relèvent surtout de la justice commutative; donc l'acception des personnes n'a pas sa place dans les jugements.

2. Les peines sont infligées d'après un jugement. Mais on y fait acception de personnes, sans qu'il y ait péché, parce qu'on punira plus sévèrement celui qui outrage le prince que celui qui offense une personne privée. Donc l'acception des personnes n'a pas sa place dans les jugements.

3. Le Siracide (4, 10 Vg), demande que « dan, les jugements, on soit miséricordieux pour l'orphelin ». Mais c'est là faire acception de la

TRẢ LỜI : Sự tôn vinh ở trong bằng chứng tỏ ra đối với nhân đức của người khác, do đó chỉ có nhân đức là nguyên nhân chính đáng đối với sự tôn vinh này. Tuy nhiên, một người có thể một cách hợp pháp được tôn vinh, không những vì nhân đức riêng của họ, mà còn vì nhân đức người khác; chính như vậy mà người ta tôn vinh các nhà vua, các giám mục, mặc dầu họ xấu, bởi vì họ thay thế Thiên Chúa và thay thế xã hội mà họ có trách nhiệm. Sách Cách ngôn (26,8) nói: "Kẻ tôn vinh người điên rồ như người đem hòn đá bỏ vào đống đá được chất lên để tôn vinh bụt Mercure." Bởi vì các dân ngoại gán sự tính toán cho bụt Mercure, họ gọi đống đá của bụt Mercure là tổng số của các sự tính toán mà người buôn bán đôi khi để vào đó một hòn sạn nhỏ thay thế một trăm đồng tiền vàng. Cũng vậy, người ta tôn vinh người điên rồ thay thế Thiên Chúa và thay thế cả cộng đoàn. Vì cũng một lý do, người ta phải tôn vinh cha mẹ mình, các thầy của mình, bởi vì họ tham dự vào chức vị của Thiên Chúa, là Cha và là Thiên Chúa của mọi sự vật. Các cụ già cũng phải được tôn vinh vì nhân đức được tuổi già tiêu biểu, và cái dấu hiệu này có thể đánh lừa; điều đó khiến có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (4,8): "Tuổi già đáng kính không phải là tuổi già do đời sống lâu đem lại; nó không được đo lường bởi số các năm. Nhưng đức trí thuật thay thế người tóc bạc; và tuổi tác già cả, đó là đời sống không vết nhơ". Sau hết, chính bởi vì các người giàu có chiếm chỗ quan trọng trong cộng đoàn, chứ không phải chỉ vì sự giàu có của cải của họ, điều đó hẳn phạm tội thiên vị đối với con người.

GIẢI ĐÁP: Như vậy các vấn nạn đã được giải đáp xong.

TIẾT 4

Có thể có sự thiên vị đối với con người trong sự phân xử không ?

VẤN NẠN 1. Sự thiên vị đối với con người đối lập với đức công bình phân phối. Các sự phân xử, trái lại, lệ thuộc nhất là về đức công bình giao hoán. Vậy sự thiên vị đối với con người không xảy ra trong các sự phân xử.

2. Các hình phạt bắt phải chịu theo sự phân xử. Mà trong sự phân xử có sự thiên vị đối với con người mà không có tội, bởi vì người ta phạt nặng nề kẻ ly mạ nhà vua hơn kẻ ly mạ một tư nhân. Vậy sự thiên vị đối với con người không xảy ra trong các sự phân xử.

3. Sách Giảng viên (4, 10) đòi người ta trong các sự phân xử phải có lòng thương xót kẻ mồ côi. Mà đó là thiên vị đối với con người ở nơi người nào

personae in iudiciis non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XVIII, *accipere personam in iudicio non est bonum*.

. RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iudicium est actus iustitiae, prout iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea quae inaequalitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personae praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem iudicatam. Et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam, potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter unus alteri restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex, etiam in ipsa commutativa iustitia, ab uno accipit et alteri dat. Et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

AD SECUNDUM dicendum quod cum punitur gravius aliquis propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personae facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine laesione iustitiae. Alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. XXIII, *pauperis quoque non misereberis in iudicio*.

needy. Therefore in judicial sentences respect of persons is not a sin.

On the contrary, It is written (Prov. 18:5): "It is not good to accept the person in judgment [*Vulg.: 'It is not good to accept the person of the wicked, to decline from the truth of judgment.']."

I answer that, As stated above (Q[60], A[1]), judgment is an act of justice, in as much as the judge restores to the equality of justice, those things which may cause an opposite inequality. Now respect of persons involves a certain inequality, in so far as something is allotted to a person out of that proportion to him in which the equality of justice consists. Wherefore it is evident that judgment is rendered corrupt by respect of persons.

Reply to objection 1. A judgment may be looked at in two ways. First, in view of the thing judged, and in this way judgment is common to commutative and distributive justice: because it may be decided by judgment how some common good is to be distributed among many, and how one person is to restore to another what he has taken from him. Secondly, it may be considered in view of the form of judgment, in as much as, even in commutative justice, the judge takes from one and gives to another, and this belongs to distributive justice. In this way respect of persons may take place in any judgment.

Reply to objection 2. When a person is more severely punished on account of a crime committed against a greater person, there is no respect of persons, because the very difference of persons causes, in that case, a diversity of things, as stated above (Q[58], A[10], ad 3; Q[61], A[2], ad 3).

Reply to objection 3. In pronouncing judgment one ought to succor the needy as far as possible, yet without prejudice to justice: else the saying of Ex. 23:3 would apply: "Neither shalt thou favor a poor man in judgment."

personne du pauvre. Donc l'acception des personnes dans les jugements n'est pas un péché.

En sens contraire, il est écrit au livre de, Proverbes (18, 5 Vg): « Ce n'est pas bien de fair, acception de personne dans un jugement. »

Réponse : Le jugement, avons-nous dit, est un acte de justice, en ce que le juge ramène à l'égalité requise par la justice ce qui peut constituer une inégalité contraire. Or, l'acception des personnes entraîne une certaine inégalité, du fait qu'elle attribue à telle personne plus que sa part, en laquelle consiste l'égalité de la justice. Il est donc évident qu'un tel jugement est vicié par l'acception des personnes.

Solutions 1. Le jugement peut être envisagé sous un double aspect. 1° Quant à sa matière, c'est-à-dire la chose jugée. Alors il se rapporte aussi bien à la justice commutative qu'à la justice distributive. On peut en effet déterminer par un jugement aussi bien la manière de distribuer à plusieurs ce qui est à tous, que le mode de restitution de telle personne à telle autre. 2° Quant à la forme même du jugement, à savoir lorsque le juge, même dans le domaine propre de la justice commutative, ôte à l'un ce qu'il donne à l'autre; et cela relève de la justice distributive. Ce qui montre qu'en tout jugement on peut faire acception des personnes.

2. Punir plus sévèrement une injure faite à un personnage plus haut placé n'est pas faire acception des personnes, car les dignités différentes des personnes entraînent dans ce cas une différence objective, comme on l'a vu plus haut.

3. On doit aider le pauvre autant que faire se peut, mais sans léser la justice. Autrement on ne tient pas compte de cette parole de l'Exode (23, 3): « Tu ne favoriseras pas même le pauvre en rendant ton jugement. »

nghèo khó. Vậy sự thiên vị đối với con người trong sự phân xử không phải là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (18,5): "Thiên vị đối với con người trong sự phân xử thì không tốt".

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói (Q.60, a.1), sự phân xử là hành động của đức công bình ở điều này là người phân xử đem lại cho sự bằng nhau được đức công bình đòi hỏi cái gì có thể tạo nên sự không bằng nhau trái ngược. Mà, sự thiên vị đối với con người đem lại một sự không bằng nhau nào đó, bởi vì nó chỉ định cho một người nào đó nhiều hơn phần của họ mà sự bằng nhau của đức công bình cốt tại phần đó. Vậy rõ ràng một sự phân xử như thế bị hư hỏng bởi sự phân xử đối với con người.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phân xử có thể cứu xét ở hai phương diện. Thứ nhất, về chất thể của nó, nghĩa là về sự vật được phân xử. Trong trường hợp này, nó cũng quy về đức công bình giao hoán như quy về đức công bình phân phối. Người ta có thể định rõ nhờ sự phân xử thể cách phân phối cho nhiều người cái gì thuộc về mọi người, đồng thời người ta cũng có thể định rõ thể cách trả lại do người này cho người kia. Thứ đến, về hình thức phân xử, nghĩa là khi người phân xử, ngay trong lĩnh vực riêng của đức công bình giao hoán, lấy đi khỏi người này điều mà họ cho người kia; và điều đó lệ thuộc về đức công bình phân phối. Việc đó chứng tỏ rằng trong mọi sự phân xử người ta có thể thiên vị đối với con người.

2. Việc phạt khắt khe hơn sự lăng mạ đối với nhân vật có địa vị cao hơn, không phải là thiên vị đối với con người, bởi vì các chức vị khác nhau của các con người đem lại trong trường hợp này một sự khác biệt thực sự, như người ta đã thấy ở trước (Q.58, a. 10, ad.3).

3. Người ta phải giúp đỡ kẻ nghèo khó hết sức mình mà không được vi phạm đức công bình. Nếu cách khác, người ta lưu ý đến lời nói của sách Xuất hành (23,3): "Ngươi sẽ không ủng hộ chính kẻ nghèo khó trong khi ngươi phân xử".

QUAESTIO 64

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE

OF MURDER

L'HOMICIDE

SỰ GIẾT NGƯỜI

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et primo considerandum est de peccatis quae committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de

In due sequence we must consider the vices opposed to commutative justice. We must consider (1) those sins that are committed in relation to involuntary commutations; (2) those that are committed with

I1 faut maintenant étudier les vices opposés à la justice commutative. Nous traiterons d'abord des péchés qui se commettent dans les échanges involontaires, puis de ceux qui se commettent dans les

Giờ đây chúng ta phải nghiên cứu các tật xấu đối lập với đức công bình giao hoán. Trước hết, chúng ta thảo luận về các tội người ta có thể phạm trong các sự trao đổi không do ý chí; sau đó, thảo luận về những tội phạm

peccatis quae committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem, quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, et verbo. Facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae. Quarto, utrum hoc liceat clerico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

regard to voluntary commutations. Sins are committed in relation to involuntary commutations by doing an injury to one's neighbor against his will: and this can be done in two ways, namely by deed or by word. By deed when one's neighbor is injured either in his own person, or in a person connected with him, or in his possessions. We must therefore consider these points in due order, and in the first place we shall consider murder whereby a man inflicts the greatest injury on his neighbor. Under this head there are eight points of inquiry: (1) Whether it is a sin to kill dumb animals or even plants?(2) Whether it is lawful to kill a sinner? (3) Whether this is lawful to a private individual, or to a public person only? (4) Whether this is lawful to a cleric? (5) Whether it is lawful to kill oneself? (6) Whether it is lawful to kill a just man? (7) Whether it is lawful to kill a man in self-defense? (8) Whether accidental homicide is a mortal sin?

échanges volontaires (Question 77-78). Les premiers se commettent du fait que l'on porte préjudice au prochain contre sa volonté, ce qui peut se faire de deux façons: par action et en parole (Question 67-76). Par action lorsque le prochain est atteint dans sa propre personne (Question 64), ou dans une personne qui lui est unie (Question 65, a. 4), ou dans ses biens (Question 66). Nous allons les étudier dans cet ordre. Et en premier lieu l'homicide, par quoi on fait au prochain le plus grand tort qui soit. 1. Est-ce un péché de mettre à mort les animaux ou même les plantes? - **2.** Est-il permis de tuer le pécheur? - 3. Est-ce permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique? - 4. Et à un clerc? - 5. Est-il permis de se tuer? - 6. Est-il permis de tuer un homme juste? - 7. Est-il permis de tuer un homme pour se défendre? - 8. L'homicide accidentel est-il péché mortel?

trong các sự trao đổi do ý chí (Q.77-78). Các tội loại thứ nhất xảy ra bởi vì người ta làm hại người đồng loại trái ngược với ý muốn của họ. Điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách: bằng hành động và bằng lời nói (Q.67-76). Bằng việc làm, khi người đồng loại bị tổn thương trong chính con người riêng của họ (Q.64), hoặc trong con người kết hợp với họ (Q.65, a.4), hoặc trong các của cải của họ (Q.66). Trước hết, chúng ta nghiên cứu sự giết người, mà do đó người ta gây nên cho người đồng loại sự thiệt hại lớn nhất. 1. Làm chết các thú vật hoặc cây cối có tội không? **2.** Được phép giết tội nhân không? 3. Một tư nhân, hoặc chỉ chính quyền mà thôi có thể giết tội nhân không? 4. Giáo sĩ có thể giết tội nhân không? 5. Được phép giết mình không? 6. Được phép giết người công chính không? 7. Được phép giết người để tự vệ không? 8. Sự giết người cách ngẫu trừ là trọng tội không?

ARTICULUS 1
Utrum occidere quaecumque viventia sit illicitum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod occidere quaecumque viventia sit illicitum. Dicit enim apostolus, ad Rom. XIII, *qui ordinationi Dei resistit, ipse sibi damnationem acquirit*. Sed per ordinationem divinae providentiae omnia viventia conservantur, secundum illud Psalm., *qui producit in montibus faenum, et dat iumentis escam ipsorum*. Ergo mortificare quaecumque viventia videtur esse illicitum.

PRAETEREA, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

PRAETEREA, in lege divina non determinatur specialis poena nisi peccato. Sed occidenti ovem vel bovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Exod. XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, cum audimus, non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides.

ARTICLE 1
Whether it is unlawful to kill any living thing ?

Objections 1. It would seem unlawful to kill any living thing. For the Apostle says (Rom. 13:2): "They that resist the ordinance of God purchase to themselves damnation [*Vulg.: 'He that resisteth the power, resisteth the ordinance of God: and they that resist, purchase themselves damnation.']." Now Divine providence has ordained that all living things should be preserved, according toPs. 146:8, 9"Who maketh grass to grow on the mountains . . . Who giveth to beasts their food." Therefore it seems unlawful to take the life of any living thing.

2. Further, murder is a sin because it deprives a man of life. Now life is common to all animals and plants. Hence for the same reason it is apparently a sin to slay dumb animals and plants.

3. Further, in the Divine law a special punishment is not appointed save for a sin. Now a special punishment had to be inflicted, according to the Divine law, on one who killed another man's ox or sheep (Ex. 22:1). Therefore the slaying of dumb animals is a sin.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei i, 20): "When we hear it said, 'Thou shalt not kill,' we do not take it as referring to trees, for they have no sense, nor to irrational animals, because they have no fellowship with us. Hence it follows that the words, 'Thou shalt not kill' refer to the killing of a man."

ARTICLE 1
Est-ce un péché de mettre à mort les animaux et même les plantes ?

Objections 1. Il semble qu'il soit illicite de tuer n'importe quel être vivant. En effet, S. Paul écrivait aux Romains (13, 2): « Celui qui résiste à l'ordre voulu de Dieu, attire sur lui-même la condamnation. » Or c'est l'ordre providentiel qui conserve tous les êtres en vie, selon ce mot du Psaume (147, 8): « Dieu fait croître l'herbe sur les montagnes et donne au bétail leur nourriture. » Donner la mort à un être doué de vie est donc illicite.

2. L'homicide est un péché parce qu'il prive un homme de la vie. La vie est commune à tous les animaux et à toutes les plantes. Il semble donc que pour la même raison ce soit un péché de tuer des animaux et des plantes.

3. La loi divine ne fixe de peine déterminée que pour le péché. Or elle établit une peine déterminée pour celui qui tue le boeuf ou la brebis d'autrui, comme le montre l'Exode (22, 1). Donc le meurtre des animaux est un péché.

En sens contraire, S. Augustin déclare « Quand nous entendons le précepte "Tu ne tueras pas", nous ne croyons pas que cela concerne les arbres fruitiers, qui n'ont aucun sentiment, ni les animaux, qui n'ont pas la raison en commun avec nous. C'est donc de l'homme qu'il faut entendre cette parole: "Tu ne tueras pas." »

TIẾT 1
Làm chết thú vật và cây cối có tội không ?

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô đã viết thư cho tín hữu Rôma (13,2): "Ai chống lại quyền bính là đối nghịch với điều Thiên Chúa quy định. Và những kẻ đối địch sẽ chuốc lấy án phạt cho mình". Mà chính trật tự Thiên Chúa quan phòng bảo tồn mọi vật ở trong sự sống theo lời Thánh vịnh (147,8): "Thiên Chúa khiến cây cỏ mọc trên núi đồi và ban lương thực cho thú vật". Vậy việc làm chết vật có sự sống thì bất hợp pháp.

2. Sự giết người là tội, bởi vì nó làm con người mất sự sống. Sự sống chung cho mọi thú vật và mọi cây cối. Vậy xem ra vì cũng một lý do mà việc giết thú vật và làm chết cây cối đều có tội.

3. Luật Thiên Chúa chỉ quy định hình phạt nhất định cho tội. Mà luật thiết lập một hình phạt nhất định đối với kẻ giết con bò hoặc con cừu của người khác, như chúng ta có bằng chứng trong sách Xuất hành (22,1). Vậy sự giết các thú vật là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Civ. Dei. 1,20) tuyên bố: "Khi chúng ta nghe giới mệnh: "Ngươi chớ giết", chúng ta không tin rằng điều đó liên hệ với các cây ăn trái, là những cây không có tình cảm nào, cũng không tin điều đó liên hệ với các thú vật là những vật không có trí năng chung cùng với chúng ta. Vậy chỉ về nhân loại mà chúng ta hiểu lời này:

RESPONDEO dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I Polit. Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim Gen. I, *ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus*. Et Gen. IX dicitur, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *iustissima ordinatione creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur*.

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

AD TERTIUM dicendum quod ille qui occidit bovem alterius peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinae.

ARTICULUS 2
Utrum sit licitum occidere homines peccatores

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth. XIII, in parabola, prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

I answer that, There is no sin in using a thing for the purpose for which it is. Now the order of things is such that the imperfect are for the perfect, even as in the process of generation nature proceeds from imperfection to perfection. Hence it is that just as in the generation of a man there is first a living thing, then an animal, and lastly a man, so too things, like the plants, which merely have life, are all alike for animals, and all animals are for man. Wherefore it is not unlawful if man use plants for the good of animals, and animals for the good of man, as the Philosopher states (Polit. i, 3). Now the most necessary use would seem to consist in the fact that animals use plants, and men use animals, for food, and this cannot be done unless these be deprived of life: wherefore it is lawful both to take life from plants for the use of animals, and from animals for the use of men. In fact this is in keeping with the commandment of God Himself: for it is written (Gen. 1:29, 30): "Behold I have given you every herb . . . and all trees . . . to be your meat, and to all beasts of the earth": and again (Gn. 9:3): "Everything that moveth and liveth shall be meat to you."

Reply to objection 1. According to the Divine ordinance the life of animals and plants is preserved not for themselves but for man. Hence, as Augustine says (De Civ. Dei i, 20), "by a most just ordinance of the Creator, both their life and their death are subject to our use."

Reply to objection 2. Dumb animals and plants are devoid of the life of reason whereby to set themselves in motion; they are moved, as it were by another, by a kind of natural impulse, a sign of which is that they are naturally enslaved and accommodated to the uses of others.

Reply to objection 3. He that kills another's ox, sins, not through killing the ox, but through injuring another man in his property. Wherefore this is not a species of the sin of murder but of the sin of theft or robbery.

ARTICLE 2
Whether it is lawful to kill sinners ?

Objections 1. It would seem unlawful to kill men who have sinned. For our Lord in the parable (Mat. 13) forbade the uprooting of the cockle which denotes wicked men according to a gloss. Now whatever is forbidden by God is a sin. Therefore it is a sin to kill a sinner.

Réponse : On ne pèche pas en utilisant une chose en vue de la fin pour laquelle elle existe. Or, dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits; comme aussi dans la génération d'un seul être, la nature va de l'imparfait au parfait. De même donc que dans la génération de l'homme ce qui existe d'abord c'est ce qui a vie, puis un animal et en dernier lieu l'homme; ainsi les êtres qui n'ont que la vie, comme les végétaux, existent tous ensemble pour tous les animaux, et les animaux eux-mêmes existent pour l'homme. Voilà pourquoi, si l'homme se sert des plantes pour l'usage des animaux, et des animaux pour son propre usage, ce n'est pas illicite, comme le montre déjà Aristote. Parmi tous les usages possibles, le plus nécessaire est que les plantes servent de nourriture aux animaux, et les animaux à l'homme, ce qui comporte inévitablement leur mise à mort. Voilà pourquoi il est permis de tuer des plantes pour l'usage des animaux et des animaux pour l'usage de l'homme, en vertu de l'ordre divin. Car on lit dans la Genèse (1, 29): « Voici que je vous donne toutes les herbes et tous les arbres; ce sera votre nourriture, et tous les animaux... »; et encore (9, 3): « Tout ce qui se meut et tout ce qui vit vous servira de nourritures. »

Solutions 1. Si l'ordre divin conserve la vie des animaux et des plantes, ce n'est pas pour elle-même, mais pour l'homme. Aussi S. Augustin peut-il écrire: « Par la disposition très juste du Créateur, la vie et la mort de ces êtres sont à notre service. »

2. Les bêtes et les plantes ne possèdent pas cette vie rationnelle qui leur permettrait de se conduire par eux-mêmes; ils sont toujours menés par l'instinct naturel comme par une force étrangère. C'est là le signe qu'ils sont par nature esclaves, et destinés à l'usage d'autres êtres.

3. Celui qui tue le boeuf de son prochain pèche, non parce qu'il tue un boeuf, mais parce qu'il porte préjudice à autrui dans ses biens. Ce n'est donc pas un péché de meurtre, mais de vol ou de rapine.

ARTICLE 2
Est-il permis de tuer le pécheur ?

Objections 1. Il semble que non, car notre Seigneur interdit d'arracher l'ivraie qui, dans la parabole, représente les « fils du Mauvais » (Mt 13, 38). Or tout ce que Dieu interdit est péché.

"Ngươi chớ giết".

TRẢ LỜI : Người ta không phạm tội khi sử dụng sự vật nào vì mục đích mà do đó nó hiện hữu. Mà, trong các cấp bậc các vật, những vật bất hoàn hảo được sáng tạo cho các vật hoàn hảo; cũng như trong sự sinh sản một vật duy nhất, bản tính đi từ cái bất hoàn hảo đến cái hoàn hảo. Vậy cũng như trong sự sinh sản con người, điều hiện hữu trước tiên, đó là điều có sự sống, đoạn đến con thú vật và cuối cùng đến con người; như vậy, các vật chỉ có sự sống như cây cỏ, hiện hữu tất cả vì mọi con thú vật, và chính các thú vật hiện hữu cho con người. Do đó, nếu con người sử dụng cây cỏ cho thú vật dùng, và sử dụng các thú vật cho chính mình dùng, điều đó không bất hợp pháp như Triết gia đã minh chứng (Pol. 1,3). Trong mọi sự sử dụng có thể được, điều cần thiết nhất là cây cỏ dùng làm lương thực cho thú vật, và thú vật dùng làm lương thực cho con người, điều đó một cách không thể tránh được, bao hàm sự giết chết chúng nó. Do đó, được phép làm chết cây cỏ cho thú vật dùng và giết chết thú vật cho người ta dùng, theo mệnh lệnh của Thiên Chúa. Vì người ta đọc trong sách Sáng thế (1,29; 9,3): "Này đây Ta ban cho ngươi mọi rau cỏ và mọi cây cối; đó là lương thực của ngươi, và mọi thú vật; "Tất cả cái gì chuyển động và tất cả cái gì sống sẽ làm lương thực cho ngươi".

GIẢI ĐÁP 1. Nếu mệnh lệnh của Thiên Chúa bảo tồn sự sống các thú vật và các cây cối, đó không phải cho chúng, nhưng cho con người. Như vậy, thánh Augustinô (De Civ. Dei. 1,20) có thể viết: "Do sự sắp đặt rất xứng đáng của Đấng Tạo hóa, sự sống và sự chết của các vật này là để phục vụ chúng ta".

2. Các thú vật và các cây cối không chiếm hữu sự sống có trí năng cho phép chúng nó tự hướng dẫn mình; chúng nó luôn luôn được hướng dẫn bởi bản năng tự nhiên như bởi lực bên ngoài. Đó là dấu hiệu chúng nó do bản tính là những nô lệ và được sắp đặt cho các vật khác sử dụng.

3. Kẻ giết con bò của người đồng loại thì phạm tội, không phải bởi vì giết con bò, nhưng bởi vì họ gây thiệt hại cho người khác trong của cải của họ. Vậy đó không phải là tội giết chết nhưng là tội trộm cắp hoặc cướp bóc.

TIẾT 2
Được phép giết tội nhân không ?

VẤN NẠN 1. Chúa Giêsu đã cấm nhổ cỏ lùng, và cỏ lùng trong dụ ngôn biểu thị con cái của kẻ dữ (Mt 16,38). Mà tất cả những cái gì Thiên Chúa cấm đoán, có tội.

PRAETEREA, iustitia humana conformatur iustitiae divinae. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad poenitentiam reservantur, secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Ergo videtur esse omnino iniustum quod peccatores occidantur.

PRAETEREA, illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium, et per philosophum, in II Ethic. Sed occidere hominem secundum se est malum, quia ad omnes homines debemus caritatem habere; amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere*; et in Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, idest bonis. Quod quidem fit quando non possunt occidi mali quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos; vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Augustinus dicit, contra Parmen. Unde dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

2. Further, human justice is conformed to Divine justice. Now according to Divine justice sinners are kept back for repentance, according to Ezech. 33:11, "I desire not the death of the wicked, but that the wicked turn from his way and live." Therefore it seems altogether unjust to kill sinners.

3. Further, it is not lawful, for any good end whatever, to do that which is evil in itself, according to Augustine (Contra Mendac. vii) and the Philosopher (Ethic. ii, 6). Now to kill a man is evil in itself, since we are bound to have charity towards all men, and "we wish our friends to live and to exist," according to Ethic. ix, 4. Therefore it is nowise lawful to kill a man who has sinned.

On the contrary, It is written (Ex. 22:18): "Wizards thou shalt not suffer to live"; and (Ps. 100:8): "In the morning I put to death all the wicked of the land."

I answer that, As stated above (A[1]), it is lawful to kill dumb animals, in so far as they are naturally directed to man's use, as the imperfect is directed to the perfect. Now every part is directed to the whole, as imperfect to perfect, wherefore every part is naturally for the sake of the whole. For this reason we observe that if the health of the whole body demands the excision of a member, through its being decayed or infectious to the other members, it will be both praiseworthy and advantageous to have it cut away. Now every individual person is compared to the whole community, as part to whole. Therefore if a man be dangerous and infectious to the community, on account of some sin, it is praiseworthy and advantageous that he be killed in order to safeguard the common good, since "a little leaven corrupteth the whole lump" (1 Cor. 5:6).

Reply to objection 1. Our Lord commanded them to forbear from uprooting the cockle in order to spare the wheat, i.e. the good. This occurs when the wicked cannot be slain without the good being killed with them, either because the wicked lie hidden among the good, or because they have many followers, so that they cannot be killed without danger to the good, as Augustine says (Contra Parmen. iii, 2). Wherefore our Lord teaches that we should rather allow the wicked to live, and that vengeance is to be delayed until the last judgment, rather than that the good be put to death together with the wicked. When, however, the good incur no danger, but rather are

2. La justice des hommes se modèle sur la justice de Dieu; or celle-ci ménage les pécheurs pour qu'ils fassent pénitence - « je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive » (Ez 18, 23). Il est donc absolument injuste de tuer les pécheurs.

3. Il n'est jamais permis de faire pour une bonne fin ce qui est mauvais en soi; on le voit chez S. Augustin et chez Aristote. Or tuer un homme est une chose mauvaise en soi, puisque opposée à la charité que nous devons avoir pour tous les hommes; et comme le remarque le Philosophe: « Nous voulons à nos amis l'existence et la vie. » Il n'est donc aucunement permis de tuer un pécheur.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (22, 18): « Tu ne laisseras pas vivre les magiciens », et dans le Psaume (101, 8): « Chaque matin, j'exterminerai tous les pécheurs du pays. »

Réponse : Nous venons de le dire: il est permis de tuer des animaux parce qu'ils sont ordonnés par la nature à l'usage de l'homme, comme ce qui est moins parfait est ordonné au parfait. Or cette subordination existe entre la partie et le tout, et donc toute partie, par nature, existe en vue du tout. Voilà pourquoi, s'il est utile à la santé du corps humain tout entier de couper un membre parce qu'il est infecté et corromprait les autres, une telle amputation est louable et salutaire. Mais tout individu est avec la société dont il est membre dans le même rapport qu'une partie avec le tout. Si donc quelque individu devient un péril pour la société et que son péché risque de la détruire, il est louable et salutaire de le mettre à mort pour préserver le bien commun; car « un peu de ferment corrompt toute la pâte » (1 Co 5, 6).

Solutions 1. Le Seigneur, en défendant d'arracher l'ivraie, avait en vue la conservation du blé, c'est-à-dire des bons. Ceci s'applique lorsqu'on ne peut faire périr les méchants sans tuer en même temps les bons; soit parce qu'on ne peut les discerner les uns des autres, soit parce que les méchants ayant de nombreux partisans, leur mise à mort serait dangereuse pour les bons. Aussi le Seigneur préfère-t-il laisser vivre les méchants et réserver la vengeance jusqu'au jugement dernier, plutôt que de s'exposer à faire périr les bons en même temps. Toutefois, si la mise à mort des méchants n'entraîne aucun danger pour les bons, mais assure au contraire leur protection

2. Đức công bình của nhân loại được quy định theo kiểu mẫu đức công bình Thiên Chúa; mà đức công bình Thiên Chúa sắp đặt thúc đẩy các tội nhân, ngõ hầu họ ăn năn hối cải: "Ta không muốn kẻ gian ác phải chết; nhưng muốn nó ăn năn sám hối và được sống" (Ed 18,23). Vậy việc giết các tội nhân bất công cách tuyệt đối.

3. Không bao giờ được phép vì mục đích tốt mà làm điều xấu tại sự; như người ta thấy điều đó ở nơi thánh Augustinô (Contra Mendac 7,40) và ở nơi Triết gia (Eth 2,6). Mà việc giết con người là một điều xấu tại sự, bởi vì nó đối lập với đức mến mà chúng ta phải có đối với mọi người; và như Triết gia đã nhận xét (Eth 9,4): "Chúng ta muốn cho các bạn hữu chúng ta sự hiện hữu và sự sống". Vậy dứt khoát không được phép giết tội nhân.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (22,17): "Ngươi sẽ không để sống các thầy phù thủy", và trong Thánh vịnh 101,8: "Mỗi buổi sáng tiêu diệt mọi tội nhân trong xứ sở".

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới đề cập đến, được phép giết thú vật bởi vì chúng nó được bản tính sắp đặt cho sử dụng của nhân loại, như cái gì kém hoàn hảo được sắp đặt cho cái hoàn hảo. Mà sự phụ thuộc này hiện hữu ở giữa phần và toàn thể, và như vậy mọi phần do bản tính hiện hữu vì toàn thể. Do đó, nếu sự chặt cắt một chi thể có ích cho sức khỏe của toàn thân thể nhân loại bởi vì chi thể này bị bệnh và sẽ làm hư hỏng tất cả chi thể khác, một sự chặt cắt như vậy đáng ca ngợi và hữu ích. Mà mọi cá nhân đối với xã hội mà họ là chi thể, thì ở trong cũng một tương quan như phần với toàn thể. Vậy nếu cá nhân nào trở nên nguy hiểm cho xã hội và tội lỗi của họ có thể phá hủy xã hội này, việc giết họ đi thì đáng khen và hữu ích để bảo toàn ích lợi chung; bởi vì một ít men đã làm dậy men cả khối bột (1Cr 5,6).

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu cấm nhổ cỏ lùng, nhằm sự bảo tồn lúa mì, nghĩa là các kẻ lành. Điều này được ứng dụng khi người ta không thể làm cho các kẻ dữ chết mà đồng thời không giết các người lành; hoặc bởi vì người ta không thể phân biệt các kẻ dữ với các kẻ lành, bởi vì các kẻ dữ có nhiều người phe đảng, sự giết họ chết có thể trở nên nguy hiểm cho các người lành. Như vậy Chúa Giêsu muốn để kẻ dữ sống và dành để sự báo oán cho đến ngày chung thẩm, hơn là liều mình làm cho kẻ lành chết một trật. Tuy nhiên, nếu sự giết các kẻ dữ không gây nên một sự nguy hiểm nào cho các người lành, mà trái lại, còn đảm bảo sự che chở và sự an toàn của các kẻ lành, thì được phép giết các kẻ dữ.

protected and saved by the slaying of the wicked, then the latter may be lawfully put to death.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus, secundum ordinem suae sapientiae, quandoque statim peccatores occidit, ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit; secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

Reply to objection 2. According to the order of His wisdom, God sometimes slays sinners forthwith in order to deliver the good, whereas sometimes He allows them time to repent, according as He knows what is expedient for His elect. This also does human justice imitate according to its powers; for it puts to death those who are dangerous to others, while it allows time for repentance to those who sin without grievously harming others.

AD TERTIUM dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*; et Prov. XI dicitur, *qui stultus est serviet sapienti*. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic.

Reply to objection 3. By sinning man departs from the order of reason, and consequently falls away from the dignity of his manhood, in so far as he is naturally free, and exists for himself, and he falls into the slavish state of the beasts, by being disposed of according as he is useful to others. This is expressed in Ps. 48:21: "Man, when he was in honor, did not understand; he hath been compared to senseless beasts, and made like to them," and Prov. 11:29: "The fool shall serve the wise." Hence, although it be evil in itself to kill a man so long as he preserve his dignity, yet it may be good to kill a man who has sinned, even as it is to kill a beast. For a bad man is worse than a beast, and is more harmful, as the Philosopher states (Polit. i, 1 and Ethic. vii, 6).

ARTICULUS 3
Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae

ARTICLE 3
Whether it is lawful for a private individual to kill a man who has sinned ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. XXXII praecepit Moyses, *occidat unusquisque proximum suum, fratrem et amicum suum*, pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

Objections 1. It would seem lawful for a private individual to kill a man who has sinned. For nothing unlawful is commanded in the Divine law. Yet, on account of the sin of the molten calf, Moses commanded (Ex. 32:27): "Let every man kill his brother, and friend, and neighbor." Therefore it is lawful for private individuals to kill a sinner.

PRAETEREA, homo propter peccatum bestiis comparatur, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet. Ergo, pari ratione, occidere hominem peccatorem.

2. Further, as stated above (A[2], ad 3), man, on account of sin, is compared to the beasts. Now it is lawful for any private individual to kill a wild beast, especially if it be harmful. Therefore for the same reason, it is lawful for any private individual to kill a man who has sinned.

PRAETEREA, laudabile est quod homo, etiam si sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio maleficorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est si etiam privatae personae malefactores occidant.

3. Further, a man, though a private individual, deserves praise for doing what is useful for the common good. Now the slaying of evildoers is useful for the common good, as stated above (A[2]). Therefore it is deserving of praise if even private individuals kill evil-doers.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei i) [*Can. Quicumque percutit, caus. xxiii, qu. 8]: "A man who, without exercising public

et leur salut, il est licite de mettre à mort les méchants.

2. Selon l'ordre de sa sagesse, Dieu tantôt supprime immédiatement les pécheurs afin de délivrer les bons; tantôt leur accorde le temps de se repentir, ce qu'il prévoit également pour le bien de ses élus. La justice humaine fait de même, selon son pouvoir. Elle met à mort ceux qui sont dangereux pour les autres, mais elle épargne, dans l'espoir de leur repentance, ceux qui pèchent gravement sans nuire aux autres.

3. Par le péché l'homme s'écarte de l'ordre prescrit par la raison; c'est pourquoi il déchoit de la dignité humaine qui consiste à naître libre et à exister pour soi; il tombe ainsi dans la servitude qui est celle des bêtes, de telle sorte que l'on peut disposer de lui selon qu'il est utile aux autres, selon le Psaume (49, 21): « L'homme, dans son orgueil ne l'a pas compris; il est descendu au rang des bêtes; il leur est devenu semblable », et ailleurs (Pr 11, 29): « L'insensé sera l'esclave du sage. » Voilà pourquoi, s'il est mauvais en soi de tuer un homme qui garde sa dignité, ce peut être un bien que de mettre à mort un pécheur, absolument comme on abat une bête; on peut même dire avec Aristote qu'un homme mauvais est pire qu'une bête et plus nuisible.

ARTICLE 3
Est-il permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique, de tuer le pécheur ?

Objections 1. Il semble qu'il soit permis à un particulier de tuer un pécheur. En effet, la loi divine ne saurait prescrire rien de mal. Or Moïse a prescrit (Ex 32, 27): « Que chacun tue son frère, chacun son ami, chacun son parent », pour avoir commis le crime d'adorer le veau d'or. Donc, même des personnes privées peuvent licitement tuer un pécheur.

2. Puisque, on vient de le voir, le péché rend l'homme comparable aux bêtes, et que tout homme peut tuer une bête sauvage, surtout nuisible, il est permis, au même titre, de tuer un pécheur.

3. Tout homme, même un individu privé, agit louablement en servant le bien commun. Or la mise à mort des malfaiteurs est utile au bien commun, on vient de le voir.

En sens contraire, S. Augustin parle ainsi « Celui qui sans mandat officiel tuera un malfaiteur sera homicide, et d'autant plus qu'il n'a

2. Theo mệnh lệnh của sự khôn ngoan mình, Thiên Chúa khi thì cất mất lập tức các tội nhân ngõ hầu cứu thoát các kẻ lành; khi thì Ngài ban cho họ thì giờ để ăn năn hối cải, điều đó cũng được Ngài thấy trước vì sự tốt cho những kẻ đã được Ngài chọn. Đức công bình của nhân loại cũng làm như vậy; theo quyền bính của mình, họ giết chết những người nguy hiểm cho các kẻ khác, nhưng trong hy vọng họ sẽ ăn năn hối cải, nó tha thứ cho những người phạm trọng tội, nhưng không làm hại các kẻ khác.

3. Do tội, con người tránh lánh trật tự đã được trí năng qui định; do đó, họ thất bại về chức vị cho cả của con người, và chức vị cao cả này cốt tại sinh ra tự do và hiện hữu cho mình; như vậy, họ sa vào sự nô lệ của thú vật, đến nỗi người ta không thể sắp đặt về họ theo sự ích lợi cho các kẻ khác như lời ghi chép trong Thánh vịnh 49,21: "Con người, vì kiêu ngạo, không hiểu biết điều đó; họ đã xuống thấp ngang hàng các thú vật; họ đã trở nên tương tự với chúng nó", và ở nơi khác (Pr 11,29): "Người điên rồ là nô lệ của người khôn ngoan". Do đó, nếu giết chết một con người giữ gìn chức vị cao cả của mình là điều xấu tại sự, thì việc giết chết một tội nhân hoàn toàn như người ta giết thú vật thì có lẽ là điều tốt; người ta cũng có thể nói với Triết gia (Pol. 1,1) rằng con người xấu xa hơn thú vật và có hại hơn.

TIẾT 3
Tư nhân, hoặc chỉ chính quyền mà thôi, được phép giết tội nhân ?

VẤN NẠN 1. Luật Thiên Chúa không ra lệnh cái gì xấu. Mà Môsê đã truyền lệnh (Xh 32,27): "Mỗi người hãy giết người anh em của mình, mỗi người hãy giết bạn hữu của mình, mỗi người hãy giết người bà con của mình, vì họ đã phạm tội ác thờ phụng con bê vàng". Vậy ngay các tư nhân được giết tội nhân bằng cách hợp pháp.

2. Như người ta mới trông thấy, bởi vì tội làm cho con người được so sánh với thú vật, và bởi vì mọi người có thể giết thú rừng, nhất là con thú rừng làm hại; theo cũng một tư cách, họ được phép giết tội nhân.

3. Mọi người, ngay một tư nhân, hành động một cách đáng ca ngợi khi họ phục vụ ích lợi chung. Mà việc giết các người làm hại có ích đối với ích lợi chung như người ta mới nói ở trên.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Cratien, Deere.2, cause 23, q.8, can.33) nói như thế này: "Kẻ không có sự vụ lệnh chính thức giết một

homicida iudicabitur, et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille aliquid facit cuius auctoritate fit, ut patet per Dionysium, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *non ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut adminiculum gladius utenti*. Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt, sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

AD SECUNDUM dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit sylvestris. Si vero sit domestica, requiretur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem.

AD TERTIUM dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae. Sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet existimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS 4
Utrum occidere malefactores liceat clericis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim praecipue debent implere quod apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum

authority, kills an evil-doer, shall be judged guilty of murder, and all the more, since he has dared to usurp a power which God has not given him."

I answer that, As stated above (A[2]), it is lawful to kill an evildoer in so far as it is directed to the welfare of the whole community, so that it belongs to him alone who has charge of the community's welfare. Thus it belongs to a physician to cut off a decayed limb, when he has been entrusted with the care of the health of the whole body. Now the care of the common good is entrusted to persons of rank having public authority: wherefore they alone, and not private individuals, can lawfully put evildoers to death.

Reply to objection 1. The person by whose authority a thing is done really does the thing as Dionysius declares (Coel. Hier. iii). Hence according to Augustine (De Civ. Dei i, 21), "He slays not who owes his service to one who commands him, even as a sword is merely the instrument to him that wields it." Wherefore those who, at the Lord's command, slew their neighbors and friends, would seem not to have done this themselves, but rather He by whose authority they acted thus: just as a soldier slays the foe by the authority of his sovereign, and the executioner slays the robber by the authority of the judge.

Reply to objection 2. A beast is by nature distinct from man, wherefore in the case of a wild beast there is no need for an authority to kill it; whereas, in the case of domestic animals, such authority is required, not for their sake, but on account of the owner's loss. On the other hand a man who has sinned is not by nature distinct from good men; hence a public authority is requisite in order to condemn him to death for the common good.

Reply to objection 3. It is lawful for any private individual to do anything for the common good, provided it harm nobody: but if it be harmful to some other, it cannot be done, except by virtue of the judgment of the person to whom it pertains to decide what is to be taken from the parts for the welfare of the whole.

ARTICLE 4
Whether it is lawful for clerics to kill evil-doers ?

Objections 1. It would seem lawful for clerics to kill evil-doers. For clerics especially should fulfil the precept of the Apostle (1 Cor. 4:16): "Be ye followers of me as I also am of Christ," whereby we are called upon to imitate God and His saints. Now the very God whom we worship puts evildoers to death, according to Ps. 135:10, "Who

pas craint de s'arroger un droit que Dieu ne lui avait pas donné. »

Réponse : Nous venons de dire que la mise à mort d'un malfaiteur est permise en tant qu'elle est ordonnée à la sauvegarde de la société. C'est pourquoi elle appartient à celui-là seul qui pourvoit au bien commun de la société, de même que l'ablation d'un membre corrompu revient au médecin auquel on a confié la santé du corps tout entier. Or le soin du bien commun est confié aux princes qui détiennent l'autorité publique. C'est donc à eux seuls et non aux particuliers qu'il revient de mettre à mort les malfaiteurs.

Solutions 1. Denys remarque que le véritable responsable d'une action est l'autorité qui l'ordonne; aussi, comme S. Augustin l'écrit: « Celui qui tue, ce n'est pas celui qui doit son service à celui qui commande, comme le glaive à celui qui s'en sert. » C'est ainsi qu'il faut juger le cas de ceux qui tuèrent leurs parents et leurs amis sur l'ordre de Dieu; le véritable auteur de ces meurtres était l'autorité qui le leur avait ordonné; il en est de même du soldat qui tue un ennemi sur l'ordre du prince, et du bourreau qui exécute un bandit d'après la sentence du juge.

2. Il y a une différence de nature entre la bête et l'homme. Aussi n'y a-t-il pas besoin d'un jugement pour tuer la bête, si elle est sauvage. Mais si c'est une bête domestique, un jugement sera requis, non pour elle, mais pour le dommage subi par son maître. Mais l'homme pécheur n'est pas d'une autre nature que les justes. C'est pourquoi il faudra un jugement public pour décider s'il doit être mis à mort pour le salut de la société.

3. Faire quelque chose pour l'utilité commune sans nuire à personne est permis à toute personne privée. Mais si cela doit nuire à autrui, cela ne peut se faire qu'au jugement de celui qui peut apprécier ce que l'on peut enlever aux parties pour le salut de tous.

ARTICLE 4
Est-il permis à un clerc de mettre à mort un pécheur ?

Objections 1. Il semble qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs. C'est surtout aux clercs, en effet, d'accomplir cet ordre de l'Apôtre (1 Co 4, 16): « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. » Ce qui nous engage à imiter Dieu et ses saints. Or le Dieu que nous adorons tue les malfaiteurs, d'après le Psaume

người bất lương sẽ là kẻ sát nhân: và tội của họ càng nặng theo mức độ họ không sợ việc chiếm đoạt quyền không được Thiên Chúa ban cho họ".

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới đề cập đến (a.2), việc giết chết đồ bất lương được cho phép trong tư cách sự giết chết này được sắp đặt để đảm bảo xã hội. Do đó, sự giết chết chỉ thuộc về kẻ lo lắng sự ích lợi chung của xã hội, cũng như sự làm mất một chi thể đã bị hư hỏng thuộc về thầy thuốc mà người ta đã giao phó sức khỏe của toàn thân thể nguyên vẹn. Mà sự lo lắng ích lợi chung được giao phó cho các nhà vua nắm quyền bính công cộng. Vậy việc giết chết đồ bất lương chỉ quy về các nhà vua mà thôi, chứ không quy về các tư nhân.

GIẢI ĐÁP 1. Denys (De Cael. Hier. 13,4) lưu ý rằng kẻ có trách nhiệm đích thực đối với hành động là quyền lực sắp đặt hành động đó; như vậy thánh Augustinô (De Civ. Dei. 21,41): "Kẻ giết, đó không phải là kẻ phải phục vụ cho người ra lệnh, như chiếc gươm phục vụ cho kẻ sử dụng nó". Chính như vậy mà người ta phải đoán xét trường hợp những kẻ đã giết bà con mình và bạn hữu mình theo lệnh của Thiên Chúa; tác giả đích thực của các sự giết này là quyền lực đã ra lệnh cho họ; cũng như người lính giết thù địch theo lệnh nhà vua, và cũng như tên đao phủ hành quyết tên cướp bóc theo phán quyết của kẻ phân xử.

2. Có sự dị biệt về bản tính giữa thú vật và con người. Như vậy người ta không cần đến sự phân xử để giết thú vật, nếu nó là thú rừng; còn nếu đó là gia súc, sự phân xử cần thiết, không phải cho chính nó, nhưng vì sự thiệt hại ông chủ của nó phải chịu. Còn con người có tội không phải có bản tính khác các kẻ công chính. Do đó, người ta phải có sự phân xử của chính quyền để quyết định họ phải xử tử vì sự an toàn của xã hội.

3. Việc thi hành một điều vì lợi ích chung mà không làm hại ai, được cho phép mọi tư nhân. Mà nếu điều đó có hại cho người khác, điều đó chỉ được thi hành do sự phân xử của kẻ có thể thẩm định điều gì người ta có thể cất mất đối với các phần vì sự an toàn của mọi người.

TIẾT 4
Giáo sĩ được phép giết tội nhân không ?

VẤN NẠN 1. Nhất là hàng Giáo sĩ phải hoàn thành mệnh lệnh này của thánh Phaolô (1Cr 4,16): "Anh em hãy bắt chước tôi như tôi bắt chước Chúa Kitô". Điều đó thúc đẩy chúng ta bắt chước Thiên Chúa và các thánh của Ngài. Mà Thiên Chúa chúng ta thờ phụng, giết đồ bất lương theo Thánh vịnh 136,10: "Thiên Chúa đã đánh dân Ai cập

illud Psalm., *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*. Moyses etiam a Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII. Et Phinees, sacerdos, interfecit Israelitem coeuntem cum Madianitide, ut habetur Num. XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec; et Elias sacerdotes Baal; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat; et in novo testamento, Petrus Ananiam et Saphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

smote Egypt with their firstborn." Again Moses made the Levites slay twenty-three thousand men on account of the worship of the calf (Ex. 32), the priest Phinees slew the Israelite who went in to the woman of Madian (Num. 25), Samuel killed Agag king of Amalec (1 Kings 15), Elias slew the priests of Baal (3 Kings 18), Mathathias killed the man who went up to the altar to sacrifice (1 Mac. 2); and, in the New Testament, Peter killed Ananias and Saphira (Acts 5). Therefore it seems that even clerics may kill evil-doers.

(136, 10): « Il frappa les Égyptiens dans leurs premiers-nés. » En outre, Moïse fit exterminer par les lévites vingt-trois mille hommes qui avaient adoré le veau d'or (Ex 32, 28). Phinéès, prêtre, tua l'Israélite qui s'était uni à une Madianite (Nb 25, 6). Samuel fit mourir Agag roi d'Amalec (1 S 15, 33). Élie fit périr les prêtres de Baal (1 R 18, 40). Matthatias mit à mort l'apostat qui s'apprêtait à sacrifier (1 M 2,24). Dans le Nouveau Testament, S. Pierre punit de mort Ananie et Saphire (Ac 5, 3). On voit donc que même les clercs sont autorisés à tuer les pécheurs.

trong các con đầu lòng của họ". Hơn nữa, Môsê truyền cho các thầy Lêvi tiêu diệt hai mươi ba ngàn người đã phụng thờ con bê vàng (Xh 32,28). Phinéès, là thầy tư tế đã giết người Do thái giao hợp với người đàn bà Madianitê (Ds 25,6). Tiên tri Samuen đã khiến giết Agag, vua xứ Amalec (1Sm 15,33). Tiên tri Êlia truyền giết các thầy tư tế của thần Bal (1V 18,40). Ông Matthatia đã giết người bỏ đạo chuẩn bị sẵn sàng để tế tà thần (1K 2,24). Trong Tân ước, thánh Phêrô phạt chết Anania và Saphira (Cv 5,3). Vậy người ta trông thấy rõ ràng chính các giáo sĩ được phép giết các tội nhân.

PRAETEREA, potestas spiritualis est maior quam temporalis, et Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

2. Further, spiritual power is greater than the secular and is more united to God. Now the secular power as "God's minister" lawfully puts evil-doers to death, according to Rom. 13:4. Much more therefore may clerics, who are God's ministers and have spiritual power, put evil-doers to death.

2. La puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle et plus proche de Dieu. Si donc S. Paul accorde au pouvoir séculier le droit de mettre à mort les pécheurs, comme exerçant le rôle de « ministre de Dieu » (Rm 13, 4), à plus forte raison les clercs auront-ils ce droit, eux qui sont ministres de Dieu dans l'exercice d'un pouvoir spirituel.

2. Quyền lực thiêng liêng lớn hơn quyền lực trần gian và gần gũi hơn với Thiên Chúa. Vậy nếu thánh Phaolô ban phép cho quyền bính thế gian được quyền xét xử tử các tội nhân trong tư cách họ thi hành chức phận thừa tác viên của Thiên Chúa (Rm 13,4), phương chi hàng Giáo sĩ có quyền này, họ là những thừa tác viên của Thiên Chúa trong việc thi hành quyền bính thiêng liêng.

PRAETEREA, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea exercere quae ad officium illud pertinent. Sed officium principis terrae est malefactores occidere, ut dictum est. Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

3. Further, whosoever lawfully accepts an office, may lawfully exercise the functions of that office. Now it belongs to the princely office to slay evildoers, as stated above (A[3]). Therefore those clerics who are earthly princes may lawfully slay malefactors.

3. Quiconque reçoit licitement une charge peut licitement exercer toutes les fonctions qui s'y rattachent. Or, l'une des fonctions du prince temporel, avons-nous dit dans l'Article précédent, est de supprimer les malfaiteurs; donc les clercs, qui sont princes sur la terre, peuvent licitement tuer les malfaiteurs.

3. Ai một cách hợp pháp lãnh nhận một chức vụ, có thể một cách hợp pháp thi hành mọi công việc quy về chức vụ này. Mà, một công việc trong các công việc của nhà vua trần gian, như chúng ta đã nói ở tiết trước, là tiêu diệt đồ bất lương. Vậy hàng Giáo sĩ là những ông vua trên trái đất, có thể giết đồ bất lương một cách hợp pháp.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Tim. III, *oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem*.

On the contrary, It is written (1 Tim. 3:2, 3): "It behooveth . . . a bishop to be without crime [*Vulg.: 'blameless.' 'Without crime' is the reading in Tit. 1:7] . . . not given to wine, no striker."

En sens contraire, S. Paul exige que « l'évêque soit irréprochable... qu'il ne soit pas adonné au vin, ne frappant personne » (1 Tm 3, 2).

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đòi hỏi Giám mục phải là người vô phương trách cứ, không tục huyền, tiết độ... không nghiện ngập (1Tm 3,2).

RESPONDEO dicendum quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repraesentatur passio Christi occisi, *qui cum percuteretur, non repercutiebat*, ut dicitur I Pet. II. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores, debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccli. X, *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*. Alia ratio est quia clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

I answer that, It is unlawful for clerics to kill, for two reasons. First, because they are chosen for the ministry of the altar, whereon is represented the Passion of Christ slain "Who, when He was struck did not strike [Vulg.: 'When He suffered, He threatened not']" (1 Pet. 2:23). Therefore it becomes not clerics to strike or kill: for ministers should imitate their master, according to Ecclus. 10:2, "As the judge of the people is himself, so also are his ministers." The other reason is because clerics are entrusted with the ministry of the New Law, wherein no punishment of death or of bodily maiming is appointed: wherefore they should abstain from such things in order that they may be fitting ministers of the New Testament.

Réponse : Il n'est pas permis aux clercs de tuer, pour une double raison. 1° Ils sont choisis pour le service de l'autel où est rendue présente la passion du Christ mis à mort, et qui, comme le dit S. Pierre (1 P 2, 23), « frappé, ne frappait pas à son tour ». Il ne convient donc pas aux clercs de frapper ou de tuer puisque les serviteurs doivent imiter leur Maître, selon la parole de l'Ecclésiastique (10, 2): « Tel le chef du peuple, tel ses ministres. » 2° De plus, les clercs sont les ministres de la loi nouvelle, qui ne comporte aucune peine de mort ou de mutilation corporelle. C'est pourquoi, afin d'être « des ministres authentiques de la nouvelle Alliance » (2 Co 3, 6), ils doivent s'abstenir de tels châtiments.

TRẢ LỜI : Hàng Giáo sĩ không được phép giết người ta vì hai lý do. Thứ nhất, họ được chọn lựa để phục vụ bàn thờ là nơi họ làm hiện tại trở lại cuộc khổ nạn của Đức Kitô đã bị tử hình, mà Đức Kitô, như lời nói của thánh Phêrô (1Pr 2,23), bị đánh đập mà không đánh lại. Vậy việc đánh đập và giết chết không thích hợp với hàng Giáo sĩ, bởi vì đầy tớ phải bắt chước Thầy của mình theo lời nói của sách Huấn ca 10,2: "Kẻ đứng đầu trong dân thế nào, các thừa tác viên phải thể ấy". Thứ đến, hơn nữa, hàng Giáo sĩ là những thừa tác viên của luật mới là luật không bao hàm một hình phạt tử hình nào hoặc một hình phạt chặt cắt chân tay. Do đó, ngõ hầu là các thừa tác viên chính hiệu của Tân ước (2Cr 3,6), họ phải kiêng cử các hình phạt như thế.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quae recta sunt, in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus

Reply to objection 1. God works in all things without exception whatever is right, yet in each one according to its mode. Wherefore everyone should imitate God in that which is specially becoming to him. Hence, though God slays evildoers even corporally, it does

Solutions 1. Dieu accomplit de façon universelle en tous les êtres ce qui est bon, mais il l'accomplit en chaque être conformément à la nature de celui-ci. Ainsi chacun doit-il imiter Dieu conformément à sa condition propre. Donc, bien que Dieu puisse tuer physiquement les

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa theo thể cách phổ quát hoàn thành cái gì tốt ở nơi tất cả mọi hữu thể. Mà Ngài hoàn thành điều đó ở nơi mỗi hữu thể một cách phù hợp với bản tính của hữu thể này. Như vậy mỗi người phải bắt chước Thiên Chúa cách phù hợp với điều kiện riêng của mình.

corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitae veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur, et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

not follow that all should imitate Him in this. As regards Peter, he did not put Ananias and Saphira to death by his own authority or with his own hand, but published their death sentence pronounced by God. The Priests or Levites of the Old Testament were the ministers of the Old Law, which appointed corporal penalties, so that it was fitting for them to slay with their own hands.

malfaiteurs, il ne faut pas que tous les hommes l'imitent en cela. Ce n'est pas de son autorité et de sa propre main que S. Pierre punit de mort Ananie et Saphire, il a plutôt promulgué la sentence divine à leur égard. Quant aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament, ils étaient les ministres de la loi ancienne qui prescrivait des châtiments corporels, et c'est pourquoi ils pouvaient tuer un malfaiteur de leur propre main.

Vậy, điều mà Thiên Chúa có thể bằng cách vật lý giết chết đồ bất lương, mọi người không nên bắt chước Ngài trong điều đó. Không phải do quyền bính của mình và bàn tay riêng của mình mà thánh Phêrô phạt chết Anania và Saphira, đúng hơn là ngài đã công bố phán quyết của Thiên Chúa đối với họ; còn về các thầy tư tế và các thầy Lêvi của Cựu ước, họ là những thừa tác viên của luật cũ truyền khiến các hình phạt thể xác, và do đó họ có thể giết đồ bất lương do bàn tay riêng của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quae pertinent ad salutem spiritualem. Et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Reply to objection 2. The ministry of clerics is concerned with better things than corporal slayings, namely with things pertaining to spiritual welfare, and so it is not fitting for them to meddle with minor matters.

2. Le ministère des clercs est ordonné à une fin plus haute que celle des exécutions corporelles; ils ont pour but le salut spirituel; il ne leur convient donc pas d'employer des sanctions d'un ordre inférieur.

2. Chức vụ của hàng Giáo sĩ được sắp đặt đến mục đích cao hơn mục đích của các sự hành quyết thể xác; họ có mục đích là sự an toàn thiêng liêng; vậy việc sử dụng các hình phạt thuộc về trật tự ở dưới không thích hợp với họ.

AD TERTIUM dicendum quod praelati Ecclesiarum accipiunt officia principum terrae non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

Reply to objection 3. Ecclesiastical prelates accept the office of earthly princes, not that they may inflict capital punishment themselves, but that this may be carried into effect by others in virtue of their authority.

3. Les supérieurs ecclésiastiques sont investis d'un pouvoir temporel, non pour exercer eux-mêmes une sentence capitale, mais pour faire exercer par d'autres leur autorité.

3. Các bề trên trong Hội thánh được trao phó quyền bính trần gian, không phải để chính mình đưa ra phán quyết tử hình, nhưng để khiến những kẻ khác thi hành quyền bính của họ.

ARTICULUS 5
Utrum alicui liceat seipsum occidere

ARTICLE 5
Whether it is lawful to kill oneself ?

ARTICLE 5
Est-il permis de se tuer ?

TIẾT 5
Được hép giết mình không ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum inquantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere, ut probatur in V Ethic. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

Objections 1. It would seem lawful for a man to kill himself. For murder is a sin in so far as it is contrary to justice. But no man can do an injustice to himself, as is proved in Ethic. v, 11. Therefore no man sins by killing himself.

Objections 1. Il semble que le suicide soit permis. L'homicide, en effet, n'est défendu que comme péché contre la justice. Mais il est impossible de pécher par injustice envers soi-même, ainsi que le prouve Aristote. Donc nul ne pèche en se tuant.

VẤN NẠN 1. Sự giết người chỉ bị cấm đoán với tư cách nó là tội trái nghịch với đức công bình. Mà dứt khoát không thể phạm tội bất công đối với chính mình, như Triết gia minh chứng (Eth 5,11). Vậy không ai phạm tội khi họ giết chính mình.

PRAETEREA, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

2. Further, it is lawful, for one who exercises public authority, to kill evil-doers. Now he who exercises public authority is sometimes an evil-doer. Therefore he may lawfully kill himself.

2. Il est permis à celui qui détient l'autorité publique de tuer les malfaiteurs. Mais parfois il est lui-même un malfaiteur. Il est donc permis de se tuer.

2. Kẻ nắm chính quyền được phép giết đồ bất lương mà đôi khi chính họ là đồ bất lương. Vậy người ta được phép giết mình.

PRAETEREA, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat ut maius periculum vitet, sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat maius malum, vel miseram vitam vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

3. Further, it is lawful for a man to suffer spontaneously a lesser danger that he may avoid a greater: thus it is lawful for a man to cut off a decayed limb even from himself, that he may save his whole body. Now sometimes a man, by killing himself, avoids a greater evil, for example an unhappy life, or the shame of sin. Therefore a man may kill himself.

3. Il est permis de s'exposer spontanément à un péril moindre pour en éviter un plus grand, de même qu'il est permis, pour sauver tout son corps, de se couper un membre gangrené. Or il peut arriver qu'en se donnant la mort on évite un plus grand mal, comme serait une vie misérable ou la honte d'un péché. Il est donc permis parfois de se tuer.

3. Người ta được phép tự ý liều mình bị sự nguy hiểm nhỏ hơn để tránh nguy hiểm lớn hơn, cũng như người ta được phép để cưa một chi thể bị ung thư để cứu vãn toàn thể thân thể của mình. Mà có thể xảy ra là người ta khi tự giết mình, tránh được sự dữ to lớn hơn như sự sống khốn cùng hay sự xấu hổ do tội lỗi. Vậy đôi khi được phép giết mình.

PRAETEREA, Samson seipsum interfecit, ut habetur Iudic. XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Heb. XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

4. Further, Samson killed himself, as related in Judges 16, and yet he is numbered among the saints (Heb. 11). Therefore it is lawful for a man to kill himself.

4. Samson s'est suicidé (Jg 16, 30). Pourtant il est compté, d'après l'épître aux Hébreux (11, 32), parmi les saints.

4. Ông Samson tự tử (Jhp 16,30). Tuy nhiên, theo thư gửi cho tín hữu Do thái (11,32), ông được kể vào số các thánh.

PRAETEREA, II Machab. XIV dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius quam *subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi*. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

5. Further, it is related (2 Mac. 14:42) that a certain Razias killed himself, "choosing to die nobly rather than to fall into the hands of the wicked, and to suffer abuses unbecoming his noble birth." Now nothing that is done nobly and bravely is unlawful. Therefore suicide is not unlawful.

5. Le deuxième livre des Maccabées (14, 41) rapporte l'exemple de Razis qui se donna la mort, « aimant mieux périr noblement que de tomber entre des mains criminelles et de subir des outrages indignes de sa noblesse ». Mais rien de noble et de courageux n'est illicite. Donc se tuer n'est pas illicite.

5. Sách Macabêô quyển thứ hai (2Mcb 14,41) thuật lại gương của Razis tự tử, vì muốn thà chết cách cao thượng, hơn là rơi vào tay đầy tội ác và chịu những sự ly mạ bất xứng với sự cao sang của ông. Mà không có gì cao thượng và hùng dũng là bất hợp pháp. Vậy việc giết mình không phải là bất hợp pháp.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, restat ut de homine intelligamus quod dictum

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei i, 20): "Hence it follows that the words 'Thou shalt

En sens contraire, S. Augustin écrit « C'est de l'homme que doit s'entendre le précepte: "Tu ne

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,20) đã viết: "Chính về con người mà người ta phải hiểu giới

est, non occides. Nec alterum ergo, nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit.

RESPONDEO dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, *ego occidam, et vivere faciam*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homicidium est peccatum non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum. Licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

AD TERTIUM dicendum quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Et ideo non licet homini

not kill' refer to the killing of a man---not another man; therefore, not even thyself. For he who kills himself, kills nothing else than a man."

I answer that, It is altogether unlawful to kill oneself, for three reasons. First, because everything naturally loves itself, the result being that everything naturally keeps itself in being, and resists corruptions so far as it can. Wherefore suicide is contrary to the inclination of nature, and to charity whereby every man should love himself. Hence suicide is always a mortal sin, as being contrary to the natural law and to charity. Secondly, because every part, as such, belongs to the whole. Now every man is part of the community, and so, as such, he belongs to the community. Hence by killing himself he injures the community, as the Philosopher declares (Ethic. v, 11). Thirdly, because life is God's gift to man, and is subject to His power, Who kills and makes to live. Hence whoever takes his own life, sins against God, even as he who kills another's slave, sins against that slave's master, and as he who usurps to himself judgment of a matter not entrusted to him. For it belongs to God alone to pronounce sentence of death and life, according to Dt. 32:39, "I will kill and I will make to live."

Reply to objection 1. Murder is a sin, not only because it is contrary to justice, but also because it is opposed to charity which a man should have towards himself: in this respect suicide is a sin in relation to oneself. In relation to the community and to God, it is sinful, by reason also of its opposition to justice.

Reply to objection 2. One who exercises public authority may lawfully put to death an evil-doer, since he can pass judgment on him. But no man is judge of himself. Wherefore it is not lawful for one who exercises public authority to put himself to death for any sin whatever: although he may lawfully commit himself to the judgment of others.

Reply to objection 3. Man is made master of himself through his free-will: wherefore he can lawfully dispose of himself as to those matters which pertain to this life which is ruled by man's free-will. But the passage from this life to another and happier one is subject not to man's free-will but to the power of God. Hence it is not lawful for man to take his own life

tueras point." Ni ton prochain par conséquent, ni toi-même; car c'est tuer un homme que se tuer soi-même. »

Réponse : Il est absolument interdit de se tuer. Et cela pour trois raisons: 1° Tout être s'aime naturellement soi-même; de là vient qu'il s'efforce, selon cet amour inné, de se conserver dans l'existence et de résister autant qu'il le peut à ce qui pourrait le détruire. C'est pourquoi le suicide va contre cette tendance de la nature et contre la charité dont chacun doit s'aimer soi-même. 2° La partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Or chaque homme est dans la société comme une partie dans un tout; ce qu'il est appartient donc à la société. Par le suicide l'homme se rend donc coupable d'injustice envers la société à laquelle il appartient, comme le montre Aristote. 3° Enfin la vie est un don de Dieu accordé l'homme, et qui demeure toujours soumis a pouvoir de celui qui « fait mourir et qui fait vivre » Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autre pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée. Décider de la mort ou de la vie n'appartient qu'à Dieu seul, selon le Deutéronome (32, 39): « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre. »

Solutions 1. L'homicide est un péché non seulement parce qu'il s'oppose à la justice, mais parce qu'il est contraire à la charité que chacun doit avoir envers soi-même. De ce point de vue le suicide est un péché par rapport à soi-même. Mais il a encore raison de péché comme opposé à la justice par rapport à la société et à Dieu.

2. Celui qui détient l'autorité publique peut licitement faire périr un malfaiteur puisqu'il a le droit de le juger. Mais nul n'est juge de soi-même. Par conséquent, il n'est pas permis à celui qui détient l'autorité publique de se tuer pour n'importe quel péché. Il peut cependant se livrer au jugement d'autres autorités.

3. Par le libre arbitre, l'homme est constitué maître de soi-même. C'est pourquoi il peut disposer de soi-même dans tout le domaine de la vie soumis à son libre arbitre; mais le passage de cette vie à une autre plus heureuse relève du pouvoir divin, non du libre arbitre de l'homme. Il n'est donc pas permis à l'homme de se tuer pour passer à une vie meilleure. Le suicide n'est

mệnh này: "Ngươi chớ giết. Do đó, ngươi chớ giết người đồng loại của ngươi, cũng chớ giết chính ngươi; bởi vì việc giết chính mình là giết con người".

TRẢ LỜI : Người ta một cách tuyệt đối bị cấm giết mình. Và điều đó có ba lý do. Thứ nhất, mọi hữu thể yêu mến chính mình cách tự nhiên; do đó mà nó nỗ lực theo tình yêu bẩm sinh mà bảo tồn mình trong sự hiện hữu và hết sức mình chống lại cái gì có thể phải hủy mình. Do đó, sự tự tử đi trái ngược với khuynh hướng của bản tính và trái ngược với đức mến, do đó mỗi người phải yêu mến chính mình. Thứ đến, phần, trong tư cách là phần, là cái gì thuộc về toàn thể. Mà mỗi người trong xã hội như một phần đối với toàn thể; cái gì họ đang có thuộc về xã hội. Do sự tự tử, con người trở nên có tội bất công đối với xã hội mà họ thuộc về đó như Triết gia minh chứng (Eth 5,11). Thứ ba, sự sống là ân huệ của Thiên Chúa ban cho nhân loại, và nó luôn luôn phục tùng quyền bính của kẻ làm cho chết và làm cho sống. Vậy ai tự mình làm mất mạng sống của mình thì phạm tội chống lại Thiên Chúa, như kẻ giết người nô lệ này, hoặc cũng như kẻ giành cho mình quyền phân xử một vụ kiện không được giao cho mình thì phạm tội. Việc quyết định về sự chết hay về sự sống chỉ thuộc về Thiên Chúa mà thôi, như sách Đệ nhị luật (32,29) minh chứng: "Chính Ta là Đấng làm cho chết và làm cho sống".

GIẢI ĐÁP 1. Sự giết người là tội không những bởi vì nó đối lập với đức công bình, mà còn bởi vì nó trái ngược với đức mến mà mỗi người phải có đối với chính mình, ở phương diện này, sự tự tử là tội đối với chính mình. Nó còn yếu tính của tội trong tư cách nó đối lập với đức công bình đối với xã hội và Thiên Chúa.

2. Kẻ nắm chính quyền có thể một cách hợp pháp giết chết đồ bất lương bởi vì họ có quyền phân xử nó. Nhưng không ai là kẻ phân xử cho chính mình; do đó kẻ nắm chính quyền không được phép giết mình vì bất cứ tội nào. Tuy nhiên, họ có thể nộp mình cho sự phân xử của những kẻ có quyền bính khác.

3. Do tự do ý chí, con người được đặt làm chủ chính mình. Do đó, họ có thể sắp đặt chính mình trong tất cả lĩnh vực của đời sống phục tùng tự do ý chí của mình; mà sự đi qua từ đời sống này đến đời sống khác hạnh phúc thuộc về quyền năng Thiên Chúa, chứ không thuộc về tự do ý chí con người. Vậy con người không được phép giết chính mình để đi qua tới đời sống hạnh phúc hơn. Sự tự tử

seipsum interficere ut ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia ultimum malorum huius vitae et maxime terribile est mors, ut patet per philosophum, in III Ethic. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur. Quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum (non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit). Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium quam homicidium, et praecipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia *non sunt facienda mala ut veniant bona*, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis quae tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

AD QUINTUM dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non

that he may pass to a happier life, nor that he may escape any unhappiness whatsoever of the present life, because the ultimate and most fearsome evil of this life is death, as the Philosopher states (Ethic. iii, 6). Therefore to bring death upon oneself in order to escape the other afflictions of this life, is to adopt a greater evil in order to avoid a lesser. In like manner it is unlawful to take one's own life on account of one's having committed a sin, both because by so doing one does oneself a very great injury, by depriving oneself of the time needful for repentance, and because it is not lawful to slay an evildoer except by the sentence of the public authority. Again it is unlawful for a woman to kill herself lest she be violated, because she ought not to commit on herself the very great sin of suicide, to avoid the lesser sir; of another. For she commits no sin in being violated by force, provided she does not consent, since "without consent of the mind there is no stain on the body," as the Blessed Lucy declared. Now it is evident that fornication and adultery are less grievous sins than taking a man's, especially one's own, life: since the latter is most grievous, because one injures oneself, to whom one owes the greatest love. Moreover it is most dangerous since no time is left wherein to expiate it by repentance. Again it is not lawful for anyone to take his own life for fear he should consent to sin, because "evil must not be done that good may come" (Rom. 3:8) or that evil may be avoided especially if the evil be of small account and an uncertain event, for it is uncertain whether one will at some future time consent to a sin, since God is able to deliver man from sin under any temptation whatever.

Reply to objection 4. As Augustine says (De Civ. Dei i, 21), "not even Samson is to be excused that he crushed himself together with his enemies under the ruins of the house, except the Holy Ghost, Who had wrought many wonders through him, had secretly commanded him to do this." He assigns the same reason in the case of certain holy women, who at the time of persecution took their own lives, and who are commemorated by the Church.

Reply to objection 5. It belongs to fortitude that a man does not shrink from being slain by another, for the sake of the good of virtue, and that he may avoid sin. But that a man take his own life in order to avoid penal evils has indeed an appearance of fortitude (for which reason some, among whom was Razias, have killed themselves thinking to act from fortitude), yet

pas non plus permis pour échapper aux misères de la vie présente; puisque, comme Aristote l'a montré: « Le dernier des maux de cette vie, et de beaucoup le plus redoutable, c'est la mort. » Se donner la mort pour fuir les misères de l'existence présente est donc recourir à un plus grand mal pour en éviter un moindre. Il n'est pas d'avantage permis de se tuer à cause d'un péché qu'on a commis. Soit parce que l'on se cause le plus grand préjudice en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence. Soit encore parce que la mise à mort d'un malfaiteur n'est licite qu'après un jugement prononcé par la puissance publique. Il n'est pas non plus permis à une femme de se tuer pour éviter d'être souillée. Parce qu'elle ne peut pas commettre sur elle-même le pire crime, le suicide, pour empêcher autrui de commettre un crime moindre. En effet, il n'y a pas de crime chez une femme à qui l'on fait violence, si elle refuse son consentement; comme disait sainte Lucie: « Le corps n'est souillé que si l'âme y consent. » Or il est évident que le péché de fornication ou d'adultère est moindre que l'homicide et surtout que le suicide; ce dernier crime est le pire, puisque d'une part, on se nuit à soi-même, alors qu'on se doit le plus grand amour; et que, d'autre part, il est le plus dangereux, puisqu'on n'a plus le temps de l'expier par la pénitence. Enfin, il est encore interdit de se tuer dans la crainte de consentir au péché. Car « on ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien » ou pour éviter d'autres maux, surtout moindres et moins certains. Or, il n'est pas sûr que l'on consentira plus tard au péché. Car Dieu est assez puissant pour préserver l'homme du péché, quelles que soient les tentations qui l'assaillent.

4. D'après S. Augustin: « Samson, qui s'est enseveli avec ses ennemis sous les ruines de leur temple, n'est exempt de péché que parce qu'il obéissait ainsi à l'ordre secret du Saint-Esprit qui, par lui, faisait des miracles. » Et il attribue le même motifs aux saintes femmes qui se donnèrent la mort en temps de persécution, et dont l'Église célèbre la mémoire.

5. C'est un acte de la vertu de force de ne pas craindre de subir la mort pour le bien de la vertu et pour fuir le péché. Mais si quelqu'un se tue pour éviter un châtiment, ce n'est là qu'une apparence de force; certains se sont tués en croyant agir avec courage, c'est le cas de Razis; mais ce n'est pas là une vertu de force authentique. C'est bien plutôt le fait d'une âme faible, incapable de

cũng không được phép để thoát khỏi những sự cùng khốn trong đời sống hiện tại; bởi vì như Triết gia minh chứng (Eth 3,6): "Sự xấu cuối cùng của các sự xấu của đời sống này và khủng khiếp nhất, đó là sự chết". Vậy sự giết mình để trốn tránh các sự cùng khốn trong sự hiện hữu là nhờ đến một sự dữ to lớn hơn để tránh sự dữ nhỏ hơn. Càng không được phép giết mình vì tội mình đã phạm. Hoặc bởi vì người ta tạo ra cho mình sự thiệt hại lớn nhất bằng cách làm cho mình không có thời gian cần thiết để hối cải ăn năn. Hoặc còn bởi vì việc giết chết đồ bất lương chỉ hợp pháp sau khi có sự phân xử do chính quyền phán quyết. Càng không được cho phép người đàn bà giết mình để tránh khỏi hiếp dâm, bởi vì họ không thể lỗi phạm trên con người của mình tội ác xấu nhất, tức là sự tự tử để ngăn cản người khác không phạm tội ác nhỏ hơn. Quả thế, không có tội ác ở nơi người phụ nữ mà người ta hiếp dâm bằng cách hành hung, nếu họ từ chối sự ưng thuận của mình; như thánh Lucia (Légende dorée 4,1) đã nói: "Thân thể chỉ bị hoen ố nếu linh hồn ưng thuận điều đó". Mà rõ ràng tội tà dâm hoặc tội ngoại tình nhỏ hơn tội giết người và nhất là nhỏ hơn tội giết mình; tội giết mình là tội ác xấu nhất, bởi vì một đàng, người ta làm hại chính mình, trong khi người ta phải yêu mến mình bằng tình yêu lớn nhất; và đàng khác, việc đó là nguy hiểm nhất, bởi vì người ta không còn thì giờ đền tội ấy bởi sự hối cải ăn năn. Cuối cùng, người ta bị cấm đoán không được giết mình vì sợ ưng thuận tội lỗi. Bởi vì người ta không nên làm sự xấu ngõ hầu mình được sự tốt hoặc tránh các sự xấu khác, nhất là những sự xấu nhỏ hơn và ít chắc chắn hơn. Mà, việc người ta sẽ ưng thuận tội lỗi sau này là việc không chắc chắn. Bởi vì Thiên Chúa đủ năng lực gìn giữ con người khỏi tội, cho dầu các cơn cám dỗ tấn công thế nào đi nữa.

4. Theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,21): "Ông Samson tự chôn mình với những kẻ thù địch của mình trong đống sụp đổ tan tành của đền thờ tà thần, chỉ được miễn khỏi tội bởi vì ông tuân theo mệnh lệnh bí mật của Chúa Thánh Thần là Đấng đã dùng ông mà làm các phép lạ." Thánh nhân chỉ định cũng một lý do cho các thánh nữ đã giết mình trong thời kỳ bách hại và đã được Hội thánh kính nhớ.

5. Việc không sợ bị chết vì sự tốt của nhân đức và để tránh tội là hành động của nhân đức can đảm. Còn nếu người nào giết mình để tránh hình phạt, đó chỉ là vẻ bên ngoài của đức can đảm; một số người tự giết mình bằng cách tin hành động như thế là can đảm, đó là trường hợp của Razis; nhưng đó không phải là nhân đức can đảm chính hiệu. Đó đúng hơn là một việc làm của tâm hồn yếu

tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic., et per Augustinum, in I de Civ. Dei.

ARTICULUS 6
Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quin magis *timor domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. I. Sed Abraham commendatus est quod timuerit dominum, quia voluit interficere filium innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

PRAETEREA, in genere peccatorum quae contra proximum committuntur, tanto videtur aliquid esse maius peccatum quanto maius nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitae ad caelestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel iustum.

PRAETEREA, illud quod fit secundum ordinem iustitiae non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiae occidere innocentem, puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui iniuste condemnatum occidit obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXIII, *innocentem et iustum non occides*.

RESPONDEO dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus habet dominium mortis et

it is not true fortitude, but rather a weakness of soul unable to bear penal evils, as the Philosopher (Ethic. iii, 7) and Augustine (De Civ. Dei 22,23) declare.

ARTICLE 6
Whether it is lawful to kill the innocent ?

Objections 1. It would seem that in some cases it is lawful to kill the innocent. The fear of God is never manifested by sin, since on the contrary "the fear of the Lord driveth out sin" (Ecclus. 1:27). Now Abraham was commended in that he feared the Lord, since he was willing to slay his innocent son. Therefore one may, without sin, kill an innocent person.

2. Further, among those sins that are committed against one's neighbor, the more grievous seem to be those whereby a more grievous injury is inflicted on the person sinned against. Now to be killed is a greater injury to a sinful than to an innocent person, because the latter, by death, passes forthwith from the unhappiness of this life to the glory of heaven. Since then it is lawful in certain cases to kill a sinful man, much more is it lawful to slay an innocent or a righteous person.

3. Further, what is done in keeping with the order of justice is not a sin. But sometimes a man is forced, according to the order of justice, to slay an innocent person: for instance, when a judge, who is bound to judge according to the evidence, condemns to death a man whom he knows to be innocent but who is convicted by false witnesses; and again the executioner, who in obedience to the judge puts to death the man who has been unjustly sentenced.

On the contrary, It is written (Ex. 23:7): "The innocent and just person thou shalt not put to death."

I answer that, An individual man may be considered in two ways: first, in himself; secondly, in relation to something else. If we consider a man in himself, it is unlawful to kill any man, since in every man though he be sinful, we ought to love the nature which God has made, and which is destroyed by slaying him. Nevertheless, as stated above (A[2]) the slaying of a sinner becomes lawful in relation to the common good, which is corrupted by sin. On the other hand the life of righteous men preserves and forwards the common good, since they are the chief part of the community. Therefore it is in no way lawful to slay the innocent.

Reply to objection 1. God is Lord of death and life, for by His decree

supporter la souffrance. Aristote et S. Augustin l'ont montré tous deux.

ARTICLE 6
Est-il permis de tuer un homme juste ?

Objections 1. Il semble qu'en certains cas il soit permis de tuer un homme innocent. Car la crainte de Dieu ne se manifeste pas par le péché, mais plutôt « la crainte de Dieu détourne du péché », dit l'Ecclésiastique (1, 27 Vg). Or Abraham est loué d'avoir craint Dieu parce qu'il voulut tuer son fils innocent. On peut donc tuer un innocent sans que ce soit un péché.

2. La gravité des péchés envers le prochain est d'autant plus grave qu'on lui inflige un plus grand préjudice par ce péché. Or le meurtre nuit davantage au pécheur qu'à l'innocent, puisque pour celui-ci la mort n'est que le passage des misères de cette vie à la gloire céleste. Donc puisqu'en certains cas il est permis de tuer un pécheur, à plus forte raison est-il permis de tuer un innocent ou un juste.

3. Lorsqu'on observe l'ordre de la justice, on ne commet pas de péché. Mais parfois on est contraint, selon l'ordre de la justice, de tuer un innocent; ainsi lorsque le juge qui doit juger conformément aux dépositions des témoins, condamne à mort un inculpé qu'il sait innocent, mais qui est accablé par de faux témoins; de même le bourreau qui, sur l'ordre du juge, exécuterait un homme injustement condamné. On peut donc parfois tuer un innocent sans commettre de péché.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (23, 7): « Tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste. »

Réponse : On peut envisager un homme sous un double aspect: en lui-même ou par rapport aux autres. A considérer l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer, parce que dans tout homme, fût-il pécheur, nous devons aimer sa nature qui est l'oeuvre de Dieu et que le meurtre supprime. Si la mort du pécheur peut devenir licite, ce n'est, on l'a déjà vu, que pour préserver le bien commun que détruit le péché. Mais la vie des justes au contraire conserve et accroît le bien commun, car ils sont la partie la plus influente de la société. C'est pourquoi il n'est aucunement permis de tuer un innocent.

Solutions 1. Dieu est le maître de la vie et de la mort; car c'est par

đuối không sức chịu đựng đau khổ. Triết gia (Eth 3,7) và thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,22) đều minh chứng như vậy.

TIẾT 6
Người ta được phép giết người công chính không ?

VẤN NẠN 1. Sự kính sợ Thiên Chúa không được biểu lộ bởi tội lỗi, nhưng đúng hơn là sự kính sợ Thiên Chúa làm cho người ta tránh tội như lời nói của sách Huấn ca 1,27. Mà Abraham được ca ngợi vì đã kính sợ Thiên Chúa bởi vì ông đã muốn giết con trai vô tội của mình. Vậy người ta có thể giết người vô tội mà không có tội.

2. Sự trọng đại của các tội đối với người đồng loại theo mức độ người ta bắt họ phải chịu một sự thiệt hại lớn hơn do tội này gây nên. Mà sự giết làm hại tội nhân nhiều hơn là người vô tội, bởi vì đối với người vô tội, sự chết chỉ là sự đi qua từ các sự khốn khổ đời này đến vinh phúc trên trời. Vậy, bởi vì trong một số trường hợp người ta được phép giết tội nhân, phương chi người ta được phép giết kẻ vô tội hoặc người công chính.

3. Khi người ta tuân theo trật tự của đức công bình, người ta không phạm tội. Mà đôi khi người ta bị bắt buộc theo trật tự của đức công bình để giết người vô tội; như vậy, khi người phân xử phải phân xử cách phù hợp các lời cung khai của các chứng nhân, lên án tử hình cho một người có tội mà mình biết là vô tội, bị đè bẹp bởi những chứng nhân giả; cũng vậy, tên đao phủ theo lệnh kẻ phân xử, hành quyết một người bị lên án bất công. Vậy người ta có thể đôi khi giết người vô tội mà không phạm tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (23,7): "Ngươi đừng giết người vô tội và người công chính".

TRẢ LỜI. Người ta có thể cứu xét con người ở hai phương diện: ở chính nơi họ hoặc theo tương quan đối với các người khác. Nếu cứu xét con người tại sự, người ta không bao giờ được phép giết họ, bởi vì ở nơi tất cả mọi người, cho dầu là tội nhân, chúng ta phải yêu mến bản tính của họ là công trình của Thiên Chúa, và sự giết chết tiêu diệt đi. Nếu sự chết của tội nhân có thể trở thành hợp pháp, đó chỉ để gìn giữ ích lợi chung mà tội lỗi phá hủy. Còn sự sống của những người công chính, trái lại, bảo tồn và gia tăng ích lợi chung, bởi vì họ là phần có ảnh hưởng nhất của xã hội. Do đó, người ta không cách nào được phép giết người vô tội.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa là chủ của sự sống và sự chết; bởi vì chính do

vitae, eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor, et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

AD SECUNDUM dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, *qui vos spernit, me spernit*. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

AD TERTIUM dicendum quod iudex, si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire, alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.

both the sinful and the righteous die. Hence he who at God's command kills an innocent man does not sin, as neither does God Whose behest he executes: indeed his obedience to God's commands is a proof that he fears Him.

Reply to objection 2. In weighing the gravity of a sin we must consider the essential rather than the accidental. Wherefore he who kills a just man, sins more grievously than he who slays a sinful man: first, because he injures one whom he should love more, and so acts more in opposition to charity: secondly, because he inflicts an injury on a man who is less deserving of one, and so acts more in opposition to justice: thirdly, because he deprives the community of a greater good: fourthly, because he despises God more, according to Lk. 10:16, "He that despiseth you despiseth Me." On the other hand it is accidental to the slaying that the just man whose life is taken be received by God into glory.

Reply to objection 3. If the judge knows that man who has been convicted by false witnesses, is innocent he must, like Daniel, examine the witnesses with great care, so as to find a motive for acquitting the innocent: but if he cannot do this he should remit him for judgment by a higher tribunal. If even this is impossible, he does not sin if he pronounce sentence in accordance with the evidence, for it is not he that puts the innocent man to death, but they who stated him to be guilty. He that carries out the sentence of the judge who has condemned an innocent man, if the sentence contains an inexcusable error, he should not obey, else there would be an excuse for the executions of the martyrs: if however it contain no manifest injustice, he does not has no right to discuss the judgment of his superior; nor is it he who slays the innocent man, but the judge whose minister he is.

son ordre que meurent et les pécheurs et les justes. C'est pourquoi celui qui, par l'ordre de Dieu, met à mort un innocent, ne pèche pas plus que Dieu, dont il est l'exécutant; et il montre qu'il craint Dieu, en obéissant à son ordre.

2. Pour apprécier la gravité d'un péché, il faut considérer l'essentiel plus que l'accidentel. Ainsi, celui qui tue un juste pèche plus gravement que celui qui tue un pécheur. 1° Parce qu'il nuit à celui qu'il devrait aimer davantage, il commet donc une faute plus grave contre la charité. 2° Il fait tort à celui qui le mérite le moins; il offense donc davantage la justice. 3° Il prive la société d'un plus grand bien. 4° Il montre un plus grand mépris de Dieu, selon cette parole (Lc 10, 16): « Qui vous méprise me méprise. » Et que le juste mis à mort soit conduit par Dieu à la gloire, c'est un effet accidentel de sa mise à mort.

3. Si le juge sait que l'inculpé, accablé par de faux témoins, est innocent, il doit contrôler les dépositions avec une scrupuleuse attention afin de trouver le moyen de délivrer un innocent, comme le fit Daniel (ch. 13). S'il ne le peut pas, il doit renvoyer la cause à un tribunal supérieur. Si cela lui est impossible, il ne pèche pas en prononçant un jugement conforme aux dépositions, car ce n'est pas lui qui condamne un innocent, mais ceux qui affirment sa culpabilité. Quant à l'exécuteur du juge condamnant un innocent, si la sentence contient une erreur intolérable, il ne doit pas obéir, sinon il faudrait innocenter tous ceux qui torturèrent les martyrs. Mais si l'injustice de l'arrêt n'est pas évidente, celui qui l'applique ne pèche pas, car il n'a pas à discuter l'ordre de son supérieur, et ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais le juge dont il exécute les ordres.

lệnh của Ngài mà các tội nhân cũng như các người công chính chết. Do đó, kẻ thừa lệnh của Thiên Chúa giết người vô tội, không phạm tội hơn Thiên Chúa mà họ chỉ là người thừa hành; và họ chứng tỏ mình kính sợ Thiên Chúa bằng cách tuân theo lệnh của Ngài.

2. Để xét định sự trọng đại của tội, người ta phải cứu xét cái thuộc về yếu tính hơn là cái thuộc về tùy thể. Như vậy, kẻ giết người công chính phạm tội nặng hơn kẻ giết tội nhân. Thứ nhất, bởi vì họ làm hại kẻ họ phải yêu thương nhiều hơn; vậy họ phạm tội nặng hơn đối với đức mến. Thứ đến, họ làm hại cho kẻ ít đáng nhất; vậy họ vi phạm đức công bình một cách nhiều hơn. Thứ ba, họ làm cho xã hội mất sự tốt lớn hơn. Thứ bốn, họ chứng tỏ một sự khinh dể lớn hơn đối với Thiên Chúa theo lời ghi chép (Lc 10,16): "Ai khinh dể các con thì khinh dể Ta". Và việc người công chính bị giết được Thiên Chúa đem về hưởng vinh phúc, đó là hiệu quả thuộc về tùy thể của việc họ bị giết.

3. Nếu người phân xử biết người bị buộc tội, bị đè bẹp bởi các nhân chứng giả, là người vô tội, họ phải kiểm soát các lời chứng đưa ra một cách rất mực cẩn thận, ngõ hầu chiếm được phương thế để cứu thoát người vô tội như tiên tri Đanien đã làm (Đn 13,51). Nếu họ không thể làm được điều đó, họ phải đưa vụ án này lên tòa án cao hơn. Nếu điều đó bất khả đối với mình, họ không phạm tội khi đưa ra phán quyết phù hợp với các lời làm chứng, bởi vì không phải chính họ lên án kẻ vô tội, nhưng những kẻ quả quyết tội trạng của người vô tội. Còn về người thi hành sự phán quyết của kẻ phân xử lên án người vô tội, nếu sự phán quyết chứa đựng một sự sai lầm, họ không được tuân theo; nếu chẳng vậy, người ta hẳn phải tuyên bố vô tội tất cả những kẻ tra tấn các người tử đạo. Mà nếu sự bất công trong việc giam tù không hiển hiện, kẻ thi hành điều đó không phạm tội, bởi vì họ không phải bàn cãi về lệnh của kẻ bề trên mình, và đó không phải họ giết người vô tội; và đó là người phân xử mà họ thi hành các mệnh lệnh.

ARTICULUS 7
Utrum aliqui liceat occidere aliquem se defendendo

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, *de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae*. Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse

ARTICLE 7
Whether it is lawful to kill a man in self-defense ?

Objections 1. It would seem that nobody may lawfully kill a man in self-defense. For Augustine says to Publicola (Ep. xlvii): "I do not agree with the opinion that one may kill a man lest one be killed by him; unless one be a soldier, exercise a public office, so that one does it not for oneself but for others, having the power to do so, provided it be in keeping with one's person." Now he who kills a man in self-defense, kills him lest he be killed by him. Therefore this would seem to be unlawful.

ARTICLE 7
Est-il permis de tuer un homme pour se défendre ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Augustin écrit: « Je trouve mauvais de conseiller quelqu'un de tuer d'autres hommes pour ne pas être tué par eux, à moins que ce soit un solda ou un agent de l'ordre public; de telle sorte qu'il n'agit pas pour lui-même mais pour les autres, et parce qu'il en a reçu le pouvoir légitime conformément à ses fonctions. » Or celui qui tu un homme pour sa défense le tue uniquement pou n'être pas tué lui-même. Un tel acte est don défendu.

TIẾT 7
Người ta được phép giết kẻ khác để tự vệ không ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (Lettre 47,33) đã viết: "Tôi lấy làm xấu việc khuyên người nào giết những người khác để khỏi bị họ giết, trừ phi đó là một quân nhân hay một nhân viên lo trật tự công cộng; đến nỗi họ không hành động cho chính mình, nhưng cho những người khác, và bởi vì họ đã lãnh nhận quyền hành chính đáng về việc đó, một cách phù hợp với chức năng của mình". Mà kẻ giết một người để tự vệ mình thì giết người đó chỉ để khỏi bị họ giết. Vậy hành động như thế bị cấm đoán.

illicitum.

PRAETEREA, in I de Lib. Arb. dicitur, *quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas quas homines inviti amittere possunt, ut ex praemissis patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

2. Further, he says (De Lib. Arb. i, 5): "How are they free from sin in sight of Divine providence, who are guilty of taking a man's life for the sake of these contemptible things?" Now among contemptible things he reckons "those which men may forfeit unwillingly," as appears from the context (De Lib. Arb. i, 5): and the chief of these is the life of the body. Therefore it is unlawful for any man to take another's life for the sake of the life of his own body.

2. S. Augustin dit encore: « Comment seront-ils exempts de péché devant la Providence divine, ceux qui se souillent d'un meurtre pour conserver des biens que nous devons mépriser? » Ces biens à mépriser sont « ceux que les hommes peuvent perdre malgré eux », d'après le contexte. Or telle est la vie corporelle. Donc il n'est permis à personne de tuer pour préserver sa vie corporelle.

2. Thánh Augustinô (De Lib. Arb. 1,5) còn nói: "Những kẻ làm cho mình hoen ố bởi sự giết người để bảo tồn các của cải mà chúng ta phải khinh chê thì làm sao được miễn khỏi tội trước sự quan phòng Thiên Chúa?" Các của này phải bị khinh dể là những của cải mà nhân loại có thể mất trái với ý muốn của mình. Mà đó là sự sống phần xác. Vậy không ai được phép giết kẻ khác để bảo tồn sự sống thể xác của mình.

PRAETEREA, Nicolaus Papa dicit, et habetur in decretis, dist. l, de clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo Paganum occiderunt, si postea per poenitentiam possent ad pristinum statum redire aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi. Sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

3. Further, Pope Nicolas [*Nicolas I, Dist. 1, can. De his clericis] says in the Decretals: "Concerning the clerics about whom you have consulted Us, those, namely, who have killed a pagan in self-defense, as to whether, after making amends by repenting, they may return to their former state, or rise to a higher degree; know that in no case is it lawful for them to kill any man under any circumstances whatever." Now clerics and laymen are alike bound to observe the moral precepts. Therefore neither is it lawful for laymen to kill anyone in self-defense.

3. Voici la décision du pape Nicolas, que l'on peut lire dans les Décrets: « Vous m'avez consulté au sujet de ces clercs qui pour se défendre ont tué un païen, afin de savoir si, après avoir fait pénitence, ils pourraient être réintégrés dans leur premier état, ou même monter plus haut. Sachez que nous n'admettons aucun prétexte et ne leur accordons aucune permission de tuer n'importe quel homme de n'importe quelle manière. » Or clercs et laïcs sont tenus indistinctivement d'observer les préceptes de la morale. Donc même les laïcs ne peuvent tuer quelqu'un pour se défendre.

3. Đây là sự quyết định của Giáo hoàng Nicola I, mà người ta đọc thấy trong Giáo luật (I, dist. 50, can.6): "Anh em đã hỏi ý kiến của tôi về vấn đề các giáo sĩ này, để tự vệ, đã giết chết một người lương, ngõ hầu được biết, sau khi đã ăn năn hối cải, họ được phục chức trong địa vị trước của họ, hoặc được thăng chức không. Anh em hãy biết rằng Ta không thừa nhận một cớ nào và Ta không ban phép nào cho họ để giết bất cứ người nào". Mà hàng giáo sĩ và giáo dân bị bắt buộc như nhau, phải tuân giữ các lệnh truyền của đạo đức học. Vậy ngay các giáo dân không thể giết người nào để tự vệ.

PRAETEREA, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriae vitae, quia vita spiritualis praeferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere ut propriam vitam conservet.

4. Further, murder is a more grievous sin than fornication or adultery. Now nobody may lawfully commit simple fornication or adultery or any other mortal sin in order to save his own life; since the spiritual life is to be preferred to the life of the body. Therefore no man may lawfully take another's life in self-defense in order to save his own life.

4. L'homicide est un péché plus grave que la fornication simple ou l'adultère. Mais il n'est jamais permis à personne de forniquer, d'être adultère, ou de commettre tout autre péché mortel pour conserver sa propre vie, car la vie de l'âme doit être préférée à celle du corps. Donc personne ne peut tuer pour conserver sa propre vie.

4. Sự giết người là tội nặng hơn sự dâm dục đơn giản hoặc sự ngoại tình. Mà không ai bao giờ được phép làm sự dâm dục, ngoại tình, hoặc phạm mọi trọng tội nào khác để bảo tồn sự sống riêng của mình, vì sự sống linh hồn phải yêu chuộng hơn sự sống của thân thể. Vậy không ai được giết người để bảo tồn sự sống riêng của mình.

PRAETEREA, si arbor est mala, et fructus, ut dicitur Matth. VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII, *non vos defendentes, carissimi*. Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

5. Further, if the tree be evil, so is the fruit, according to Mat. 7:17. Now self-defense itself seems to be unlawful, according to Rom. 12:19: "Not defending [Douay: 'revenging'] yourselves, my dearly beloved." Therefore its result, which is the slaying of a man, is also unlawful.

5. Selon l'Évangile, si l'arbre est mauvais, les fruits le seront aussi (Mt 7, 17). Or, d'après S. Paul, il semble interdit de se défendre: « Bien-aimés, ne vous défendez pas », écrit-il aux Romains (12, 9). Donc on n'a pas le droit de tuer un homme pour se défendre.

5. Theo Phúc âm, nếu cây xấu, các quả cũng xấu (Mt 7,17) Mà, theo thánh Phaolô, xem ra cấm việc tự vệ: "Anh em thân mến, anh em đừng tự vệ" (Rm 12,9). Vậy người ta không có quyền giết kẻ khác để tự vệ.

SED CONTRA est quod Exod. XXII dicitur, *si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis*. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

On the contrary, It is written (Ex. 22:2): "If a thief be found breaking into a house or undermining it, and be wounded so as to die; he that slew him shall not be guilty of blood." Now it is much more lawful to defend one's life than one's house. Therefore neither is a man guilty of murder if he kill another in defense of his own life.

En sens contraire, l'Exode (22, 2) stipule « Si le voleur est surpris en train de percer un mur, et qu'alors il soit blessé mortellement, celui qui l'a frappé ne sera pas responsable du sang versé. » Mais il est bien davantage permis de défendre sa propre vie que sa maison. Donc, même si l'on tue quelqu'un pour défendre sa vie, on ne sera pas coupable d'homicide.

TRÁI LẠI, Sách Xuất hành (22,2) qui định: "Nếu người trộm cắp bị bắt thình lình đang đào vách, và nếu trong trường hợp này, họ bị tử thương, kẻ đã đánh họ không bị trách nhiệm về máu này đã đổ ra". Mà người ta được phép bảo vệ sự sống riêng của mình nhiều hơn là bảo vệ nhà của mình. Vậy cho dầu người ta giết người nào để bảo vệ sự sống của mình, người ta không phạm tội giết người.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis

I answer that, Nothing hinders one act from having two effects, only one of which is intended, while the other is beside the intention. Now moral acts take their species according to what is intended, and not according to what is beside the intention, since this is accidental as explained above (Q[43], A[3];

Réponse : Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi

TRẢ LỜI : Không cái gì ngăn trở cũng một hành động có hai hiệu quả mà chỉ một hiệu quả được ước muốn, trong khi hiệu quả kia thì không. Mà các hành động đạo đức lãnh nhận sự phân loại của mình trong đối tượng mà người ta nhắm, chứ không phải từ cái gì tồn tại bên ngoài ý định và tồn tại cách thuộc về tùy thể đối với hành động như chúng ta đã nói ở

patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.

In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libero arbitrio. Unde signanter dicitur, pro his rebus, in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.

AD QUARTUM dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

AD QUINTUM dicendum quod ibi

FS, Q[12], A[1]). Accordingly the act of self-defense may have two effects, one is the saving of one's life, the other is the slaying of the aggressor. Therefore this act, since one's intention is to save one's own life, is not unlawful, seeing that it is natural to everything to keep itself in "being," as far as possible. And yet, though proceeding from a good intention, an act may be rendered unlawful, if it be out of proportion to the end. Wherefore if a man, in self-defense, uses more than necessary violence, it will be unlawful: whereas if he repel force with moderation his defense will be lawful, because according to the jurists [*Cap. Significasti, De Homicid. volunt. vel casual.], "it is lawful to repel force by force, provided one does not exceed the limits of a blameless defense." Nor is it necessary for salvation that a man omit the act of moderate self-defense in order to avoid killing the other man, since one is bound to take more care of one's own life than of another's. But as it is unlawful to take a man's life, except for the public authority acting for the common good, as stated above (A[3]), it is not lawful for a man to intend killing a man in self-defense, except for such as have public authority, who while intending to kill a man in self-defense, refer this to the public good, as in the case of a soldier fighting against the foe, and in the minister of the judge struggling with robbers, although even these sin if they be moved by private animosity.

Reply to objection 1. The words quoted from Augustine refer to the case when one man intends to kill another to save himself from death. The passage quoted in the Second Objection is to be understood in the same sense. Hence he says pointedly, "for the sake of these things," whereby he indicates the intention. This suffices for the Reply to the Second Objection.

Reply to objection 3. Irregularity results from the act though sinless of taking a man's life, as appears in the case of a judge who justly condemns a man to death. For this reason a cleric, though he kill a man in self-defense, is irregular, albeit he intends not to kill him, but to defend himself.

Reply to objection 4. The act of fornication or adultery is not necessarily directed to the preservation of one's own life, as is the act whence sometimes results the taking of a man's life.

Reply to objection 5. The defense

l'action de se défendre peut entraîner un double effet: l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. Les droits civil et canonique statuent, en effet: « Il est permis de repousser la violence par la violence, mais avec la mesure qui suffit pour une protection légitime. » Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui. Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme qu'en vertu de l'autorité publique et pour le bien commun, nous l'avons montré, il est illicite de vouloir tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même de l'autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public; c'est évident pour le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et les agents de la justice qui luttent contre les bandits. Toutefois ceux-là aussi pèchent s'ils sont mus par une passion personnelle.

Solutions 1. Le texte de S. Augustin doit s'entendre seulement du cas où un homme voudrait en tuer un autre pour échapper lui-même à la mort.

2. C'est ce même cas que vise le texte cité par la deuxième objection où il est dit expressément: « pour conserver les biens... », ce qui précise l'intention du meurtrier.

3. Tout homicide, même si l'on n'en est pas responsable, entraîne une irrégularité, ainsi le juge qui, en toute justice, condamne à mort un coupable. Aussi le clerc qui tue son agresseur pour se défendre devient irrégulier, encore qu'il n'ait pas eu l'intention de tuer, mais uniquement celle de se défendre.

4. L'acte de fornication ou d'adultère n'est pas ordonné par un rapport nécessaire à la conservation de la vie, comme tel acte qui entraîne parfois un homicide.

5. Ce que l'Apôtre interdit, c'est de

trước (Q.43, a.3). Như vậy hành động tự vệ đem lại hai kết quả: Kết quả thứ nhất là sự bảo tồn sự sống riêng của mình, hiệu quả thứ hai là cái chết của người tấn công. Một hành động như thế hợp pháp, nếu người ta chỉ nhắm bảo vệ sự sống của mình, bởi vì điều tự nhiên đối với một hữu thể là duy trì mình trong sự hiện hữu theo mức độ nó có thể. Tuy nhiên, hành động đã được hoàn thành trong ý định tốt có thể trở nên xấu khi nó không cân xứng với mục đích của mình. Vậy người ta để tự vệ, sử dụng một sự hành hung lớn hơn cần phải có, điều đó bất hợp pháp. Còn nếu người ta xua đuổi sự hành hung theo một thể cách có mức độ, sự tự vệ hợp pháp. Luật dân sự và giáo luật thực sự đã qui định: Người ta được phép đẩy lui sự hành hung bằng sự hành hung, nhưng theo mức độ đủ cho việc tự vệ chính đáng. Việc bỏ qua hành động tự vệ theo mức độ để tránh giết người khác thì không cần thiết cho sự cứu rỗi; bởi vì người ta bị bắt buộc nhiều để lo lắng sự sống riêng của mình hơn là lo lắng sự sống người khác. Nhưng bởi vì người ta chỉ được phép giết người khác do chính quyền và vì ích lợi chung như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.3). Việc muốn giết một người để tự vệ, trừ phi đã lãnh nhận chính quyền, thì bất hợp pháp. Người ta trong trường hợp này một cách trực tiếp có ý định giết kẻ khác để đảm bảo sự tự vệ riêng của mình, nhưng bằng cách qui hành động này về ích lợi chung; điều đó rõ ràng đối với người quân nhân chiến đấu với thù địch của quê hương và các nhân viên phục vụ sự công bình, chiến đấu với những kẻ cướp bóc. Tuy nhiên, những kẻ khi chiến đấu như vậy mà bị thúc đẩy sự kích tình bản thân cá nhân mình thì cũng phạm tội.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn của thánh Augustinô chỉ được hiểu về trường hợp mà một người muốn giết người khác ngõ hầu chính mình thoát chết.

2. Chính cũng một trường hợp này mà bản văn đã được dẫn chứng liên hệ đến trong vấn nạn thứ hai, vì ở đó, người ta nói rõ ràng: "Để bảo tồn các của cải...", điều đó xác định ý định của kẻ giết người.

3. Mọi sự giết người, cho dầu người ta không bị trách nhiệm, vẫn đem lại sự bất hợp thức, như người phân xử một cách hoàn toàn công bình, lên án tử một tội nhân. Như vậy giáo sĩ nào giết kẻ tấn công để tự vệ, trở nên bất hợp thức, mặc dầu họ không có ý định giết, nhưng chỉ có ý định tự vệ.

4. Hành động dâm dục hoặc ngoại tình không được sắp đặt theo quan hệ cần thiết để bảo tồn sự sống, cũng như hành động như thế đôi khi đem lại sự giết người.

5. Điều thánh Phaolô cấm đoán, đó

prohibetur defensio quae est cum livore vindictae. Unde Glossa dicit, *non vos defendentes, idest, non sitis referientes adversarios*.

forbidden in this passage is that which comes from revengeful spite. Hence a gloss says: "Not defending yourselves---that is, not striking your enemy back."

se défendre avec un désir de vengeance. Aussi la Glose précise-t-elle: « Ne vous défendez pas », c'est-à-dire: « Ne cherchez pas à rendre à vos adversaires coup pour coup. »

là việc tự vệ với sự ước muốn báo thù. Do đó, sách Chú giải xác định: "Anh em không được tự vệ", nghĩa là: "Anh em đừng tìm cách trả đũa với thù địch mình".

ARTICULUS 8
Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum

ARTICLE 8
Whether one is guilty of murder through killing someone by chance ?

ARTICLE 8
L'homicide accidentel est-il péché mortel ?

TIẾT 8
Sự giết người do tình cờ là trọng tội không ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. IV quod Lamech, credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

Objections 1. It would seem that one is guilty of murder through killing someone by chance. For we read (Gen. 4:23, 24) that Lamech slew a man in mistake for a wild beast [*The text of the Bible does not say so, but this was the Jewish traditional commentary on Gn. 4:23], and that he was accounted guilty of murder. Therefore one incurs the guilt of murder through killing a man by chance.

Objections 1. Il semble que quelqu'un qui tue un homme accidentellement soit coupable d'homicide. La Genèse (4, 24) rapporte, en effet, que Lamech croyant tuer une bête, donna la mort à un homme, et que cette action lui fut imputée à homicide. Il est donc coupable d'homicide, celui qui tue un homme accidentellement.

VẤN NẠN 1. Sách Sáng thế (4,24) thuật lại ông Lamech tin tưởng mình giết con thú vật, đã giết con người; và hành động này đã quy tội cho ông là giết người. Vậy kẻ giết người do tình cờ thì phạm tội giết người.

PRAETEREA, Exod. XXI dicitur quod *si quis percusserit mulierem praegnantem et aborsum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima*. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

2. Further, it is written (Ex. 21:22): "If . . . one strike a woman with child, and she miscarry indeed . . . if her death ensue thereupon, he shall render life for life." Yet this may happen without any intention of causing her death. Therefore one is guilty of murder through killing someone by chance.

2. Il est prescrit au livre de l'Exode (21, 22,23): « Si quelqu'un frappe une femme enceinte et provoque par là un avortement ... , si mort s'ensuit, il rendra vie pour vie. » Mais cela peut arriver sans aucune intention de donner la mort. Donc l'homicide accidentel revêt toute la culpabilité de l'homicide.

2. Sách Xuất hành (21,22,23) truyền lệnh: "Nếu ai đánh đập người đàn bà mang thai và làm hư thai..., nếu sự chết, theo sau, họ phải trả sự sống cho sự sống". Mà điều đó có xảy ra mà không có ý định giết chết chút nào. Vậy sự giết người do tình cờ là tội giết người.

PRAETEREA, in decretis, dist. l, inducuntur plures canones in quibus casualia homicidia puniuntur. Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo ille qui casualiter occidit hominem, incurrit homicidii culpam.

3. Further, the Decretals [*Dist. 1] contain several canons prescribing penalties for unintentional homicide. Now penalty is not due save for guilt. Therefore he who kills a man by chance, incurs the guilt of murder.

3. Plusieurs canons insérés dans les Décrets punissent les homicides accidentels. Or une peine ne peut être portée que pour une faute. Donc celui qui tue accidentellement un homme encourt la culpabilité de l'homicide.

3. Giáo luật phạt những kẻ giết người do tình cờ. Mà hình phạt chỉ bắt buộc vì có tội. Vậy kẻ do tình cờ giết người thì phạm tội giết người.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad Publicolam, absit ut ea quae propter bonum ac licitum facimus, si quid per haec, praeter nostram voluntatem, cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquid facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

On the contrary, Augustine says to Publicola (Ep. xlvii): "When we do a thing for a good and lawful purpose, if thereby we unintentionally cause harm to anyone, it should by no means be imputed to us." Now it sometimes happens by chance that a person is killed as a result of something done for a good purpose. Therefore the person who did it is not accounted guilty.

En sens contraire, S. Augustin écrivait « Qu'on évite de nous imputer un tel acte que nous faisons licitement et pour le bien - si du moins c'est le cas - et d'où résulte accidentellement un mal que nous n'avons pas voulu. » Mais il arrive parfois qu'un homicide soit le résultat accidentel d'une action entreprise dans une bonne intention. Donc son auteur ne sera pas jugé coupable.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 47,33) đã viết: "Người ta phải tránh việc quy tội cho chúng ta một hành động chúng ta hoàn thành cách hợp pháp và vì sự tốt, nếu ít ra đó là trường hợp một cách tình cờ xảy ra sự xấu mà chúng ta không muốn". Nhưng đôi khi xảy ra là sự giết người là kết quả do tình cờ của hành động được thi hành với ý định tốt. Vậy tác giả của nó không được đoán xét có tội.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in II Physic., casus est causa agens praeter intentionem. Et ideo ea quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, quando dans operam rebus

I answer that, According to the Philosopher (Phys. ii, 6) "chance is a cause that acts beside one's intention." Hence chance happenings, strictly speaking, are neither intended nor voluntary. And since every sin is voluntary, according to Augustine (De Vera Relig. xiv) it follows that chance happenings, as such, are not sins. Nevertheless it happens that what is not actually and directly voluntary and intended, is voluntary and intended accidentally, according as that which removes an obstacle is called an accidental cause. Wherefore he who does not remove something whence homicide results whereas he ought to remove it, is in a sense guilty of voluntary homicide. This happens in two ways: first when a man causes another's

Réponse : Le hasard, selon Aristote, est une cause qui agit en dehors de notre intention. Aussi les choses accidentelles, absolument parlant, ne sont ni intentionnelles ni volontaires. Et parce que tout péché est volontaire, selon S. Augustin, il s'ensuit que les effets du hasard ne peuvent comme tels constituer des péchés. Il arrive cependant qu'un but auquel on ne tend pas et que l'on ne veut pas actuellement et pour lui-même, soit dans l'intention et voulu par accident, selon que « l'on appelle cause par accident ce qui supprime l'obstacle ». Aussi celui qui ne supprime pas une cause d'homicide, alors qu'il doit la supprimer, sera d'une certaine manière coupable d'homicide volontaire. Ceci arrive de deux manières. Ou bien l'on s'expose à un homicide en faisant une chose défendue que l'on n'aurait pas dû se permettre. Ou bien on ne

TRẢ LỜI : Ngẫu nhiên hay tình cờ theo Triết gia (Phys 2,6), là nguyên nhân hành động ngoài ý định của chúng ta. Như vậy, các sự việc do tình cờ, nói cách tuyệt đối, không cố ý, cũng không do ý chí và bởi vì mọi tội, theo thánh Augustinô (De Vera Relig. 14,34), thì do ý chí, do đó mà các hiệu quả của tình cờ với tính cách là như thế không gây nên các tội. Tuy nhiên, xảy ra là một mục đích người ta không nhắm và người ta không muốn cách hiện thể và cho chính mình, thì hoặc một cách ngẫu trừ ở trong ý định và được muốn, tùy theo người ta gọi nguyên nhân cách ngẫu trừ là cái gì cất đi sự trở ngại. Như vậy, kẻ nào không cất đi nguyên nhân giết người, trong khi họ phải cất nó đi, thì theo một cách nào đó họ có tội giết người do ý chí. Điều đó, xảy ra theo hai thể cách. Hoặc là người ta liều mình phạm tội giết người bằng cách thi hành một điều bị cấm đoán mà người

illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitae, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum, si vero det operam rei illicitae, vel etiam det operam rei licitae non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum si ex eius opere mors hominis consequatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, et ideo reatum homicidii non evasit.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen, praecipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

AD TERTIUM dicendum quod secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam.

death through occupying himself with unlawful things which he ought to avoid: secondly, when he does not take sufficient care. Hence, according to jurists, if a man pursue a lawful occupation and take due care, the result being that a person loses his life, he is not guilty of that person's death: whereas if he be occupied with something unlawful, or even with something lawful, but without due care, he does not escape being guilty of murder, if his action results in someone's death.

Reply to objection 1. Lamech did not take sufficient care to avoid taking a man's life: and so he was not excused from being guilty of homicide.

Reply to objection 2. He that strikes a woman with child does something unlawful: wherefore if there results the death either of the woman or of the animated fetus, he will not be excused from homicide, especially seeing that death is the natural result of such a blow.

Reply to objection 3. According to the canons a penalty, is inflicted on those who cause death unintentionally, through doing something unlawful, or failing to take sufficient care.

prend pas toutes les précautions requises. Voilà pourquoi, selon les règles du droit, si quelqu'un se livrant à une action licite y apporte la vigilance requise et que, cependant, il provoque la mort d'un homme, il ne sera pas tenu coupable de l'homicide. Si, au contraire, il se livre à une action mauvaise, ou même à une action permise mais sans y apporter tout le soin nécessaire, n'échappe pas à la responsabilité de l'homicide si son acte entraîne la mort d'un homme.

Solutions 1. Si Lamech a été jugé coupable d'homicide c'est qu'il n'avait pas pris les précautions suffisantes pour éviter ce meurtre.

2. Celui qui frappe une femme enceinte contribue à une action illicite. C'est pourquoi, s'il en résulte la mort de la femme ou de l'enfant, déjà doté d'une âme, le crime d'homicide sera imputé au coupable, surtout si la mort suit de près les coups qu'il a portés.

3. Les canons cités infligent un châtiment à ceux qui donnent la mort accidentellement en coopérant à une action illicite, ou en n'apportant pas toute l'attention requise.

ta hẳn không được cho phép mình làm. Hoặc người ta không đưa ra tất cả mọi sự đề phòng cần thiết. Do đó, theo các quy tắc của luật, nếu người nào dấn thân hoàn thành một hành động hợp pháp đem vào đó sự lo lắng đề phòng cần thiết và họ vẫn gây nên sự chết của con người, họ không bị bắt tội giết người. Nếu, trái lại, họ dấn thân làm một hành động xấu hoặc ngay một hành động được phép làm, nhưng không đem vào đó tất cả sự lo lắng cần thiết, họ không thoát khỏi trách nhiệm về sự giết người nếu hành động của họ gây nên sự chết của con người.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu ông Lamech đã bị phân xử có tội giết người, đó là ông không đề phòng cho đủ để tránh sự giết người.

2. Kẻ đánh đập người đàn bà có thai, góp phần vào hành động bất hợp pháp. Do đó, nếu xảy ra sự chết của người đàn bà hoặc của đứa con trong bụng mẹ và đã có linh hồn, tội giết người quy về cho người có tội, nhất là nếu sự chết xảy ra tiếp sau khi bị đánh đập.

3. Giáo luật phạt những kẻ gây nên sự chết do tình cờ bởi cộng tác vào hành động bất hợp pháp, hoặc bằng cách không sử dụng mọi sự chú ý đề phòng cần thiết.

QUAESTIO 65

DE PECCATIS ALIARUM INIURIARUM QUAE IN PERSONAM COMMITTUNTUR

OF OTHER INJURIES COMMITTED ON THE PERSON (FOUR ARTICLES)

LES AUTRES PÉCHÉS D'INJUSTICE PAR VIOLENCE CONTRE LES PERSONNES

CÁC TỘI BẤT CÔNG KHÁC DO SỰ HÀNH HUNG ĐỐI VỚI CON NGƯỜI

Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quae in personam committuntur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de verberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

We must now consider other sinful injuries committed on the person. Under this head there are four points of inquiry: (1) The mutilation of members; (2) Blows; (3) Imprisonment; (4) Whether the sins that consist in inflicting such like injuries are aggravated through being perpetrated on persons connected with others?

1. La mutilation. - 2. Les coups. - 3. L'emprisonnement. - 4. Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre une personne unie à d'autres?

Sự làm cụt các chi thể. Các sự đánh đấm. Sự bỏ tù. Tội do các sự hành hung này hóa ra nặng bởi vì chúng vi phạm đối với con người, kết hợp với những người khác.

ARTICULUS 1
Utrum mutilare aliquem membro in aliquo casu possit esse licitum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam*. Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper

ARTICLE 1
Whether in some cases it may be lawful to maim anyone ?

Objections 1. It would seem that in no case can it be lawful to maim anyone. For Damascene says (De Fide Orth. iv, 20) that "sin consists in departing from what is according to nature, towards that which is contrary to nature." Now according to nature it is appointed by God that a man's body should be entire in its members, and it is contrary to nature that it should be deprived of a member. Therefore it seems that it is always a sin to maim a person.

ARTICLE 1
La mutilation

Objections 1. Il semble qu'il ne puisse être permis en aucun cas de mutiler quelqu'un. En effet, S. Jean Damascène a dit qu'il y a péché « dès qu'on s'écarte de ce qui est conforme à la nature pour faire ce qui lui est contraire ». Or il est conforme à la nature telle que Dieu l'a créée que le corps humain possède tous ses membres, et il est contraire à la nature qu'il soit privé d'un membre. La mutilation paraît donc toujours être un péché.

TIẾT 1
Sự làm cụt các chi thể

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không có trường hợp nào được phép làm cụt chi thể của người khác. Thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,4) đã nói rằng có tội vừa khi người ta tránh bỏ cái gì phù hợp với bản tính, ngõ hầu làm cái gì trái nghịch bản tính". Mà, việc thân thể người ta chiếm hữu mọi chi thể của mình phù hợp với bản tính y như đã được Thiên Chúa sáng tạo, và việc nó mất một chi thể nào thì trái nghịch với bản tính. Vậy sự làm cụt các chi thể xem ra luôn luôn có tội.

videtur esse peccatum.

PRAETEREA, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in II de anima. Sed non licet aliquem privare anima occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

PRAETEREA, salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae, puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam aliam causam licet aliquem membro mutilare.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede*.

RESPONDEO dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis, per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praecidi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est; potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

2. Further, as the whole soul is to the whole body, so are the parts of the soul to the parts of the body (De Anima ii, 1). But it is unlawful to deprive a man of his soul by killing him, except by public authority. Therefore neither is it lawful to maim anyone, except perhaps by public authority.

3. Further, the welfare of the soul is to be preferred to the welfare of the body. Now it is not lawful for a man to maim himself for the sake of the soul's welfare: since the council of Nicea [*P. I, sect. 4, can. i] punished those who castrated themselves that they might preserve chastity. Therefore it is not lawful for any other reason to maim a person.

On the contrary, It is written (Ex. 21:24): "Eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot."

I answer that, Since a member is part of the whole human body, it is for the sake of the whole, as the imperfect for the perfect. Hence a member of the human body is to be disposed of according as it is expedient for the body. Now a member of the human body is of itself useful to the good of the whole body, yet, accidentally it may happen to be hurtful, as when a decayed member is a source of corruption to the whole body. Accordingly so long as a member is healthy and retains its natural disposition, it cannot be cut off without injury to the whole body. But as the whole of man is directed as to his end to the whole of the community of which he is a part, as stated above (Q[61], A[1]; Q[64], AA[2],5), it may happen that although the removal of a member may be detrimental to the whole body, it may nevertheless be directed to the good of the community, in so far as it is applied to a person as a punishment for the purpose of restraining sin. Hence just as by public authority a person is lawfully deprived of life altogether on account of certain more heinous sins, so is he deprived of a member on account of certain lesser sins. But this is not lawful for a private individual, even with the consent of the owner of the member, because this would involve an injury to the community, to whom the man and all his parts belong. If, however, the member be decayed and therefore a source of corruption to the whole body, then it is lawful with the consent of the owner of the member, to cut away the member for the welfare of the whole body, since each one is entrusted with the care of his own welfare. The same applies if it be done with the consent of the person whose business it is to care for the welfare of the person who has a decayed member: otherwise it is altogether unlawful to maim anyone.

2. Aristote établit que toute l'âme est avec tout le corps dans le même rapport que chaque partie de l'âme avec chaque partie du corps. Or il est défendu, si ce n'est aux pouvoirs publics, de priver quelqu'un de son âme en le tuant. De même sera-t-il interdit de lui couper un membre, si ce n'est peut-être en vertu de ce même pouvoir.

3. On doit préférer le salut de l'âme à celui du corps. Or il n'est pas permis de se mutiler pour assurer le salut de son âme. En effet, le 1er concile de Nicée a condamné ceux qui se châtraient pour conserver la chasteté. Donc, pour quelque cause que ce soit, on ne pourra retrancher un membre à quelqu'un.

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Exode (21, 24): « Oeil pour oeil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. »

Réponse : Puisque chaque membre est une partie de tout le corps humain, il existe pour le tout, comme l'imparfait existe pour le parfait. On devra donc traiter un membre selon ce que demande le bien de tout le corps. Or si, de soi, un membre est utile au bien de tout le corps, il arrive cependant accidentellement qu'il soit nuisible; ainsi un membre infecté peut corrompre le corps tout entier. Donc, si un membre est sain et dans son état normal, il ne peut être coupé sans que tout le corps en pâtisse. Mais parce que tout l'homme est ordonné comme à sa fin à toute la société dont il est une partie, comme nous l'avons dit plus haut il pourra se faire que l'ablation d'un membre, bien qu'elle cause un préjudice à tout le corps, soit ordonnée au bien de la société, en tant qu'elle est imposée comme un châtiment pour réprimer certains péchés. C'est pourquoi, de même que l'autorité publique peut priver quelqu'un de la vie pour certaines fautes majeures, elle a également le droit de lui retrancher un membre pour des fautes moins graves. Mais une personne privée ne peut pratiquer une telle ablation, même avec le consentement du patient; ce serait commettre une injustice envers la société, à laquelle l'homme appartient avec tous ses membres. Si toutefois la corruption d'un membre infecté menace tout le corps, il est permis de couper ce membre pour la santé du corps entier, mais avec l'accord du malade, car chacun est responsable de sa propre santé. Les mêmes principes s'appliquent dans le cas où l'opération serait décidée avec l'accord du responsable de la santé du malade. En dehors de cette nécessité, mutiler un homme est absolument interdit.

(Không có trong bản dịch)

3. Người ta phải quý chuộng sự an toàn của linh hồn hơn sự an toàn của thân thể. Mà người ta không được phép làm cho các chi thể của mình bị cụt để đảm bảo sự an toàn cho linh hồn mình. Quả thế, Công đồng Nicê (Can. 1, Mansi 2,667) thứ nhất đã lên án những kẻ thiến mình để bảo tồn sự trinh khiết. Vậy, vì bất cứ lý do nào, người ta cũng không được làm mất chi thể của người khác.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép ở sách Xuất hành (21,24): "Mắt thế mắt, răng thế răng, tay thế tay, chân thế chân".

TRẢ LỜI : Bởi vì mỗi chi thể là một phần của toàn thể nhân loại, nó hiện hữu cho toàn thể, như cái bất hoàn hảo hiện hữu cho cái hoàn hảo. Người ta phải đối xử với mỗi chi thể theo điều mà sự tốt của toàn thể thân thể đòi hỏi. Mà, nếu một chi thể tại sự có ích lợi đối với sự tốt của toàn thể, tình cờ xảy ra nó làm hại; vì một chi thể hư hỏng có thể làm hư hỏng thân thể nguyên vẹn. Vậy, nếu một chi thể lành mạnh và ở trong tình trạng bình thường, nó không thể bị cắt đi mà toàn thân thể không đau đớn vì đó. Mà bởi vì mỗi cá nhân được sắp đặt về toàn thể xã hội là mục đích của mình, vì nó là một phần của xã hội này; nhưng chúng ta đã trình bày ở trước (Q.61, a.1), có thể xảy ra việc lấy mất đi một chi thể, mặc dầu nó gây nên sự thiệt hại cho toàn thân thể, vẫn được sắp đặt cho sự tốt của xã hội, trong tư cách nó bị bắt buộc như hình phạt để chế ngự một số tội. Do đó, cũng như chính quyền có thể làm cho người nào mất sự sống vì những tội to lớn hơn, thì cũng có quyền làm cho tội nhân mất một chi thể vì những tội ít nặng hơn. Nhưng một tư nhân không thể làm cho mất chi thể của người khác, mặc dầu thụ nhân ưng thuận điều đó; đó hẳn là phạm tội bất công đối với xã hội mà con người thuộc về đó với tất cả các chi thể của mình. Tuy nhiên, nếu sự hư hỏng một chi thể hôi thối hăm dọa toàn thân thể, được phép cắt bỏ chi thể này vì sức khỏe của toàn thân thể, nhưng với sự đồng ý của bệnh nhân, vì mỗi người có trách nhiệm sức khỏe riêng của mình. Cũng như các nguyên lý này được áp dụng trong trường hợp này mà sự mổ được quyết định với sự đồng ý của người có trách nhiệm về sức khỏe của bệnh nhân. Ngoài trường hợp khẩn yếu này, việc làm cho con người mất chi thể bị cấm đoán cách tuyệt đối.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

AD SECUNDUM dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quae sunt hominis ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

AD TERTIUM dicendum quod membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri praecisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praecidere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, exponens illud Matth. XIX, *sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, dicit, non membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscidit, etenim quae homicidarum sunt talis praesumit*. Et postea subdit, *neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et praecipue a proposito incontinenti et mente negligente, nec ita abscisio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.*

Reply to objection 1. Nothing prevents that which is contrary to a particular nature from being in harmony with universal nature: thus death and corruption, in the physical order, are contrary to the particular nature of the thing corrupted, although they are in keeping with universal nature. In like manner to maim anyone, though contrary to the particular nature of the body of the person maimed, is nevertheless in keeping with natural reason in relation to the common good.

Reply to objection 2. The life of the entire man is not directed to something belonging to man; on the contrary whatever belongs to man is directed to his life. Hence in no case does it pertain to a person to take anyone's life, except to the public authority to whom is entrusted the procuring of the common good. But the removal of a member can be directed to the good of one man, and consequently in certain cases can pertain to him.

Reply to objection 3. A member should not be removed for the sake of the bodily health of the whole, unless otherwise nothing can be done to further the good of the whole. Now it is always possible to further one's spiritual welfare otherwise than by cutting off a member, because sin is always subject to the will: and consequently in no case is it allowable to maim oneself, even to avoid any sin whatever. Hence Chrysostom, in his exposition on Mat. 19:12 (Hom. lxii in Matth.), "There are eunuchs who have made themselves eunuchs for the kingdom of heaven," says: "Not by maiming themselves, but by destroying evil thoughts, for a man is accursed who maims himself, since they are murderers who do such things." And further on he says: "Nor is lust tamed thereby, on the contrary it becomes more importunate, for the seed springs in us from other sources, and chiefly from an incontinent purpose and a careless mind: and temptation is curbed not so much by cutting off a member as by curbing one's thoughts."

Solutions 1. Rien n'empêche qu'une chose contraire à telle nature particulière soit conforme à la nature universelle: ainsi la mort et la corruption dans les êtres de la nature nuisent à la nature particulière de ces êtres, et sont cependant conformes à la nature universelle. De même mutiler un homme, encore que ce soit contraire à la nature particulière de son corps, est cependant conforme à l'ordre raisonnable par rapport au bien commun.

2. La vie totale de l'homme n'est pas ordonnée à quelque bien propre à cet homme; ce sont plutôt tous ces biens particuliers de l'homme qui doivent s'ordonner à la vie totale. C'est pourquoi priver un homme de la vie n'est jamais permis, si ce n'est aux pouvoirs publics chargés de pourvoir au bien commun. Mais l'ablation d'un membre peut être utile à la vie personnelle de tel homme; c'est pourquoi, en certains cas, celui-ci peut en décider.

3. On ne peut couper un membre que s'il n'y a pas d'autre manière d'assurer la santé du corps entier. Mais on pourra toujours garantir le salut de l'âme par d'autres moyens que la mutilation corporelle, car le péché est essentiellement volontaire; la mutilation ne sera donc jamais permise pour supprimer l'occasion de pécher. Aussi, commentant la parole de l'Évangile (Mt 19, 12): « Il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des cieux », S. Jean Chrysostome expliques « Il ne s'agit pas de l'ablation d'un membre, mais de mettre fin aux mauvaises pensées; car celui qui se mutile est voué à la malédiction; il s'assimile ainsi aux homicides. » Puis il ajoute: « D'ailleurs par là on n'apaise pas la concupiscence, elle devient plus tyrannique. La convoitise qui est en nous a, en effet, d'autres causes, notamment les désirs impurs et le manque de vigilance; l'ablation d'un membre ne supprime pas aussi sûrement les tentations que le fait de mettre un frein à ses pensées. »

GIẢI ĐÁP 1. Không cái gì ngăn trở một điều trái nghịch với bản tính đặc thù không phù hợp với bản tính phổ quát: như sự chết và sự hư hỏng ở nơi các vật thiên nhiên làm hại bản tính đặc thù của các vật này mà vẫn phù hợp với bản tính phổ quát. Cũng vậy, làm cho một người bị cụt chi thể, mặc dầu điều đó trái ngược với bản tính đặc thù của thân thể họ, vẫn phù hợp với trật tự thuộc trí năng đối với sự ích lợi chung.

2. Sự sống toàn vẹn của con người không phải được sắp đặt với sự tốt riêng nào đó của chính người này, nhưng đúng hơn là mọi sự tốt riêng của một con người phải được sắp đặt với toàn sự sống của họ. Do đó, việc làm cho con người mất sự sống chẳng bao giờ được cho phép, trừ phi điều đó thuộc về chính quyền có trách nhiệm lo lắng cho sự ích lợi chung. Mà sự cắt bỏ một chi thể có thể hữu ích cho đời sống bản thân cá nhân của một người nào đó; do đó, trong một số trường hợp, chính người đó có thể quyết định.

3. Người ta chỉ có thể cắt bỏ chi thể nếu không có cách nào khác đảm bảo sức khỏe của toàn thân thể. Mà người ta luôn luôn có thể đảm bảo sự cứu rỗi linh hồn bằng những phương tiện khác với sự làm cụt các chi thể hữu hình, vì tội một cách yếu tính do ý chí; vậy sự làm cụt chi thể không bao giờ được cho phép để cất đi dịp tội. Như vậy, khi chú giải lời nói của Phúc âm Mt 19,12: "Có những hoạn nhân tự làm cho mình trở nên hoạn nhân vì Nước Trời", thánh Chrysôstômô (Hom 62,58) đã giải thích: "Ở đây không nói đến việc cắt bỏ chi thể, nhưng nói đến việc chấm dứt các tư tưởng xấu; vì kẻ tự làm cho mình bị cụt chi thể hẳn chưa bị chúc dữ; như vậy họ đồng hóa với những kẻ sát nhân". Thánh nhân nói thêm (Hom. 72,58): "Hơn nữa, nếu do đó mà người ta không làm cho hết vật dục, nó trở nên mãnh liệt hơn". Quả thế, sự ham muốn ở trong chúng ta có những nguyên nhân khác, như các sự ước muốn ô uế và sự thiếu cẩn mật; sự cắt bỏ chi thể một cách chắc chắn không làm cho hết các cơn cám dỗ cho bằng việc hãm cầm các tư tưởng của mình.

ARTICULUS 2
Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim apostolus, ad Ephes. VI, *vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros*. Et infra subdit, *et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas*. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur. Sunt etiam minis

ARTICLE 2
Whether it is lawful for parents to strike their children, or masters their slaves ?

Objections 1. It would seem unlawful for parents to strike their children, or masters their slaves. For the Apostle says (Eph. 6:4): "You, fathers, provoke not your children to anger"; and further on (Eph. 9:6): "And you, masters, do the same thing to your slaves [Vulg.: 'to them'] forbearing threatenings." Now some are provoked to anger by blows, and

ARTICLE 2
Les coups

Objections 1. Il semble qu'il ne soit pas permis aux pères de frapper leurs enfants, ni aux maîtres de frapper leurs serviteurs. S. Paul écrit, en effet, aux Éphésiens (6, 4): « Vous, pères, n'exaspérez pas vos enfants », et plus loin (6, 9) il ajoute « Et vous, maîtres, agissez de même à l'égard de vos serviteurs et laissez là les menaces. » Or les coups poussent à

TIẾT 2
Sự đánh đập

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô đã viết: "Hỡi kẻ làm cha, các ngươi không được làm cho con cái mình tức giận" (Ep 6,4), và ở xa hơn, thánh nhân nói thêm: "Hỡi những kẻ làm chủ, các ngươi hãy làm như vậy đối với các tôi tớ của mình, hãy bỏ các sự ngăm đe qua một bên" (Ep 6,9). Mà, những đấm, những đánh gây nên sự tức giận, và chúng nó đáng sợ hơn các sự hăm dọa. Vậy chúng nó bị

graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

PRAETEREA, philosophus dicit, in X Ethic., quod *sermo paternus habet solum monitionem, non autem coactionem*. Sed quaedam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

PRAETEREA, unicuique licet alteri disciplinam impendere, hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XIII, qui parcit virgae, odit filium suum; et infra XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis. Et Eccli. XXXIII dicitur, servo malevolo tortura et compedes.

RESPONDEO dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur, aliter tamen quam in mutilatione, nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore. Unde multo minus nocumentum est quam membri mutilatio. Nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira cum aliquis se reputat laesum iniuste, ut patet per philosophum, in II Rhet. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero inducitur dominis quod remittant minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quod iudicium quo quis

become more troublesome when threatened. Therefore neither should parents strike their children, nor masters their slaves.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. x, 9) that "a father's words are admonitory and not coercive." Now blows are a kind of coercion. Therefore it is unlawful for parents to strike their children.

3. Further, everyone is allowed to impart correction, for this belongs to the spiritual almsdeeds, as stated above (Q[32], A[2]). If, therefore, it is lawful for parents to strike their children for the sake of correction, for the same reason it will be lawful for any person to strike anyone, which is clearly false. Therefore the same conclusion follows.

On the contrary, It is written (Prov. 13:24): "He that spareth the rod hateth his son," and further on (Prov. 23:13): "Withhold not correction from a child, for if thou strike him with the rod, he shall not die. Thou shalt beat him with the rod, and deliver his soul from hell." Again it is written (Ecclus. 33:28): "Torture and fetters are for a malicious slave."

I answer that, Harm is done a body by striking it, yet not so as when it is maimed: since maiming destroys the body's integrity, while a blow merely affects the sense with pain, wherefore it causes much less harm than cutting off a member. Now it is unlawful to do a person a harm, except by way of punishment in the cause of justice. Again, no man justly punishes another, except one who is subject to his jurisdiction. Therefore it is not lawful for a man to strike another, unless he have some power over the one whom he strikes. And since the child is subject to the power of the parent, and the slave to the power of his master, a parent can lawfully strike his child, and a master his slave that instruction may be enforced by correction.

Reply to objection 1. Since anger is a desire for vengeance, it is aroused chiefly when a man deems himself unjustly injured, as the Philosopher states (Rhet. ii). Hence when parents are forbidden to provoke their children to anger, they are not prohibited from striking their children for the purpose of correction, but from inflicting blows on them without moderation. The command that masters should forbear from threatening their slaves may be understood in two ways. First that they should be slow to threaten, and this pertains to the moderation of correction; secondly, that they should not always carry out their threats, that is that they should

l'exaspération, et ils sont plus redoutables que les menaces. Ils sont donc interdits.

2. Aristote note que « le langage paternel comporte seulement l'admonition, mais non la contrainte ». Or on peut contraindre par des coups. les parents ne doivent donc pas frapper leurs enfants.

3. Il est permis de corriger son prochain; c'est une aumône spirituelle à lui faire, comme on l'a établi au traité de la charité. Si donc il était permis aux parents de battre leurs enfants pour les corriger, il serait également permis à tout le monde de battre n'importe qui; ce qui est faux.

En sens contraire, « Celui qui ménage la verge hait son fils » (Pr 13, 24) et plus loin (23, 13): « N'épargne pas à l'enfant la correction; si tu le fouettes, il n'en mourra pas ! Tu le fouettes et tu délivres son âme de l'enfer. » De même l'Ecclésiastique (33, 27) « A l'esclave méchant la torture et les fers. »

Réponse : Comme la mutilation, mais d'une autre manière, les coups que l'on donne à quelqu'un nuisent à son corps. En effet, la mutilation porte atteinte à l'intégrité du corps, alors que les coups causent seulement une impression de douleur. C'est donc un préjudice bien moindre que l'ablation d'un membre. Or il est interdit de nuire à quelqu'un, si ce n'est pas manière de châtiment pour faire régner la justice. En outre, une punition ne sera pleinement juste que si l'on a juridiction sur le délinquant. Par conséquent, il n'y a que celui qui a autorité sur un autre qui puisse le frapper. Et parce que le fils est soumis à l'autorité du père, et le serviteur à celle de son maître, le père pourra battre son fils et le maître son serviteur pour les corriger et les former.

Solutions 1. Puisque la colère est un désir de vengeance, elle sera surtout provoquée chez celui qui s'estime injustement frappé, comme le montre Aristote. Donc, quand on prescrit aux parents de ne pas exaspérer leurs enfants, on ne leur défend pas de les frapper pour les corriger, mais seulement de le faire sans mesure. Quant à la recommandation faite aux maîtres de ne pas menacer leurs serviteurs, elle peut s'entendre de deux manières. Ou bien en ce sens que les maîtres n'usent de menaces qu'avec discrétion, ce qui relève d'une éducation bien réglée. Ou bien parce qu'ils ne doivent pas toujours exécuter leurs menaces; la décision d'infliger un châtiment

cấm đoán.

2. Triết gia (Eth. 10,9) lưu ý rằng lời nói của người cha chỉ bao hàm sự cảnh cáo, chứ không bao hàm sự bắt buộc. Mà người ta có thể bắt buộc bằng những đánh đấm. Vậy cha mẹ không nên đánh đập con cái mình.

3. Người ta được phép sửa chữa người đồng loại; đó là sự bố thí thiêng liêng phải thi hành đối với họ như chúng ta đã đề cập đến khi thảo luận về đức mến (Q.32, a.2). Vậy nếu cha mẹ được phép đánh con cái mình để sửa chữa chúng nó, mọi người cũng được phép đánh đập bất cứ ai; điều đó sai lầm.

TRÁI LẠI, Ai dè dặt cái roi, ghét con cái mình (Cn 13,24), và ngươi đừng miễn cho sự sửa chữa con cái mình; nếu ngươi đánh con cái, nó không chết vì đó! Ngươi đánh nó và cứu linh hồn nó khỏi hỏa ngục (Cn 23,13). Sách Huấn ca cũng nói: "Người nô lệ dữ tợn cần đến sự đánh đập và xiềng xích" (Hc 3,27).

TRẢ LỜI : Như sự làm cụt chi thể, nhưng với một thể cách khác, các sự đánh đấm người ta sử dụng đối với người nào làm hại thân thể họ. Quả thế, sự làm cụt chi thể gây thiệt hại cho sự nguyên tuyền của thân thể, đang khi những cái đánh đập chỉ tạo nên cảm giác đau đớn. Vậy đó là sự thiệt hại nhỏ hơn sự cắt bỏ chi thể. Mà người ta bị cấm không được làm hại ai, nếu đó không phải là cách phạt để đức công bình cai trị. Lại nữa, chỉ có công bình đầy đủ nếu người ta đối với kẻ có tội lỗi. Do đó, chỉ có kẻ nào có quyền hành đối với kẻ khác mới có thể đánh đập họ. Và bởi vì con cái tùng phục quyền hành của người cha, và đầy tớ tùng phục quyền hành của ông chủ mình, người cha có thể đánh con cái mình và ông chủ có thể đánh đầy tớ mình để sửa chữa họ và đào tạo họ.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì sự giận dữ là sự ước muốn báo thù, nó được gây nên nhất là ở nơi người tưởng nghĩ mình đã bị đánh đập cách bất công như Triết gia minh chứng (Rhet. 2,2). Vậy, khi người ta truyền khiến cha mẹ không được làm cho con cái mình tức giận, người ta không cấm cha mẹ đánh đập chúng nó để sửa dạy chúng nó; nhưng chỉ truyền cho cha mẹ không được đánh đập không có mức độ. Về việc căn dặn các ông chủ đừng có ngăm đe các người tôi tớ của mình, nó được hiểu theo hai thể cách, hoặc là theo ý nghĩa này là các ông chủ chỉ sử dụng sự ngăm đe cách dè dặt, điều đó thuộc về sự giáo dục có chừng mực tốt. Hoặc bởi vì họ không được luôn luôn thi hành các sự ngăm đe của mình; sự quyết

comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

AD SECUNDUM dicendum quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi, et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est verberatio.

AD TERTIUM dicendum quod exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

sometimes by a merciful forgiveness temper the judgment whereby they threatened punishment.

Reply to objection 2. The greater power should exercise the greater coercion. Now just as a city is a perfect community, so the governor of a city has perfect coercive power: wherefore he can inflict irreparable punishments such as death and mutilation. On the other hand the father and the master who preside over the family household, which is an imperfect community, have imperfect coercive power, which is exercised by inflicting lesser punishments, for instance by blows, which do not inflict irreparable harm.

Reply to objection 3. It is lawful for anyone to impart correction to a willing subject. But to impart it to an unwilling subject belongs to those only who have charge over him. To this pertains chastisement by blows.

doit parfois être tempérée de miséricorde.

2. Quiconque jouit d'une plus grande autorité doit disposer d'un plus grand pouvoir de répression. Puisque la cité est une société parfaite, le chef suprême de la cité aura plein pouvoir coercitif; il pourra donc infliger des peines irréparables comme la mort ou la mutilation. Mais le père ou le maître, chefs de la société domestique, société imparfaite, jouiront d'un pouvoir de répression moindre, et ne pourront donc appliquer que des peines plus légères, dont les effets ne sont pas irréparables. Tel est le droit de fouetter.

3. Tout homme peut corriger son prochain pourvu que celui-ci y consente. Mais le droit d'infliger une correction à celui qui s'y refuse n'appartient qu'à celui qui a charge pour cela. C'est ainsi qu'il lui revient de fouetter.

định bắt họ chịu hình phạt phải đôi khi được lòng thương xót làm dịu bớt.

2. Ai thụ hưởng quyền hành lớn hơn phải sắp đặt đối với sự trấn áp to lớn hơn. Bởi vì một quốc gia là một xã hội hoàn hảo, vị quốc trưởng của một quốc gia có quyền hành cưỡng bức đầy đủ; Vậy họ có thể bắt chịu những hình phạt không sửa chữa được như sự chết và sự cụt chi thể. Còn người cha hoặc ông chủ là những kẻ đứng đầu trong xã hội gia đình là xã hội bất hoàn hảo, hưởng thụ quyền hành đàn áp nhỏ hơn, và như vậy, họ chỉ dược ứng dụng các hình phạt nhẹ hơn mà các hiệu quả không phải là không sửa chữa dược. Đó là quyền đánh đập.

3. Mọi người có thể sửa chữa người đồng loại, miễn là họ ưng thuận sự sửa chữa này. Mà quyền bắt ép kẻ từ chối sự sửa chữa phải chấp nhận sự sửa chữa chỉ thuộc về kẻ có trách nhiệm làm điều đó. Như chỉ người đó mới có thể đánh đập.

ARTICULUS 3
Utrum liceat aliquem hominem incarcerare

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quae libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

PRAETEREA, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccli. XV, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

PRAETEREA, nullus est cohibendus nisi ab opere malo, a quo quilibet licite potest alium impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod Levit. XXIV legitur quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiae.

RESPONDEO dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem, integritas corporalis substantiae, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo, delectatio vel quies sensus, cui opponitur verberatio, vel quidlibet sensum dolore

ARTICLE 3
Whether it is lawful to imprison a man ?

Objections 1. It would seem unlawful to imprison a man. An act which deals with undue matter is evil in its genus, as stated above (FS, Q[18], A[2]). Now man, having a free-will, is undue matter for imprisonment which is inconsistent with free-will. Therefore it is unlawful to imprison a man.

2. Further, human justice should be ruled by Divine justice. Now according to Ecclus. 15:14, "God left man in the hand of his own counsel." Therefore it seems that a man ought not to be coerced by chains or prisons.

3. Further, no man should be forcibly prevented except from doing an evil deed; and any man can lawfully prevent another from doing this. If, therefore, it were lawful to imprison a man, in order to restrain him from evil deeds, it would be lawful for anyone to put a man in prison; and this is clearly false. Therefore the same conclusion follows.

On the contrary, We read in Lev. 24 that a man was imprisoned for the sin of blasphemy.

I answer that, In the goods three things may be considered in due order. First, the substantial integrity of the body, and this is injured by death or maiming. Secondly, pleasure or rest of the senses, and to this striking or anything causing a sense of pain is opposed. Thirdly, the movement or

ARTICLE 3
L'emprisonnement

Objections 1. Il semble que l'on n'ait pas le droit d'incarcérer un homme. En effet, l'acte qui porte sur une matière illégitime est mauvais par son genre, on l'a vu précédemment. Or, l'homme étant doué de liberté par la nature, ne peut être justement soumis à l'incarcération, qui supprime sa liberté. Donc l'incarcération est illicite.

2. La justice humaine doit se conformer à la justice divine. Or celle-ci, selon l'Ecclésiastique (15, 14) « a laissé l'homme aux mains de son conseil ». Il semble qu'on n'ait pas le droit de contraindre un homme en l'enchaînant ou en l'emprisonnant.

3. On ne doit exercer une contrainte sur un homme que pour l'empêcher de mal agir, et dans ce cas toute personne peut licitement en empêcher une autre de commettre une mauvaise action. Donc, s'il était permis de mettre quelqu'un en prison pour l'empêcher de mai agir, on aboutirait à ce que tout le monde pourrait incarcérer n'importe qui. Ce qui est manifestement faux.

En sens contraire, il est rapporté dans le Lévitique (24, 11) « que l'on jeta un homme en prison pour avoir blasphémé ».

Réponse : Les biens corporels se hiérarchisent de la façon suivante: 1° L'intégrité substantielle du corps; on lui porte atteinte par la mort ou la mutilation; 2° la délectation ou le repos des sens, auxquels nuisent les coups reçus ou toute sensation douloureuse; 3° le mouvement et l'usage des membres

TIẾT 3
Sự bỏ tù

VẤN NẠN 1. Hành động liên hệ với một chất thể bất hợp pháp thì xấu do giống của mình như người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.18, a.2). Mà, con người có sự tự do bởi bản tính, không có thể một cách công bình, phải bị bỏ tù, bởi vì điều đó hủy bỏ sự tự do của họ. Vậy sự bỏ tù thì bất hợp pháp.

2. Đức công bình của nhân loại phải phù hợp với đức công bình Thiên Chúa. Mà đức công bình của Thiên Chúa theo sách Huấn ca (15,14) để con người trong tay của sự xét đoán mình. Xem ra người ta không có quyền cưỡng bức người nào bằng cách xiềng xích họ hoặc bỏ tù họ.

3. Người ta chỉ được cưỡng bức người nào để ngăn cản họ không hành động xấu, và trong trường hợp này, mọi người có thể một cách hợp pháp ngăn cản kẻ khác không hành động xấu. Vậy, giả như người ta được phép bỏ tù người nào để ngăn can họ không hành động xấu, hẳn xảy ra là mọi người đều được bỏ tù bất cứ ai. Điều đó rõ ràng là sai lầm.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Lêvi: "Người ta bỏ tù một người vì họ đã phạm thượng" (Lv 24,11).

TRẢ LỜI : Các sự tốt hữu hình được sắp đặt theo đẳng cấp sau đây: Thứ nhất, sự nguyên tuyền của thân thể; người ta làm cho họ bị tổn thương bởi sự chết hoặc sự cụt chi thể; thứ đến, sự vui thú hoặc sự nghỉ ngơi của các giác quan bị tổn thương bởi những đánh đấm đã lãnh nhận hoặc mọi cảm giác đau đớn; thứ ba,

afficiens. Tertio, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum nisi fiat secundum ordinem iustitiae, aut in poenam aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus quandoque, secundum ordinem suae sapientiae, peccatores cohibet ne possint peccata implere, secundum illud Iob V, *qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod coeperant*. Quandoque vero eos permittit quod volunt agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

AD TERTIUM dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cum aliquis detinet aliquem ne se praecipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius, quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.

use of the members, and this is hindered by binding or imprisoning or any kind of detention. Therefore it is unlawful to imprison or in any way detain a man, unless it be done according to the order of justice, either in punishment, or as a measure of precaution against some evil.

Reply to objection 1. A man who abuses the power entrusted to him deserves to lose it, and therefore when a man by sinning abuses the free use of his members, he becomes a fitting matter for imprisonment.

Reply to objection 2. According to the order of His wisdom God sometimes restrains a sinner from accomplishing a sin, according to Job 5:12: "Who bringeth to nought the designs of the malignant, so that their hand cannot accomplish what they had begun, while sometimes He allows them to do what they will." In like manner, according to human justice, men are imprisoned, not for every sin but for certain ones.

Reply to objection 3. It is lawful for anyone to restrain a man for a time from doing some unlawful deed there and then: as when a man prevents another from throwing himself over a precipice, or from striking another. But to him alone who has the right of disposing in general of the actions and of the life of another does it belong primarily to imprison or fetter, because by so doing he hinders him from doing not only evil but also good deeds.

que l'on entrave par des liens, l'emprisonnement, ou tout autre mode de détention. Et c'est pourquoi mettre quelqu'un en prison ou le détenir de quelque manière est interdit, si ce n'est conformément à la justice, soit à titre de châtiment, soit par mesure préventive contre certains maux.

Solutions 1. L'homme qui abuse du pouvoir qu'on lui a donné mérite de le perdre. Donc l'homme qui par le péché abuse du libre usage de ses membres, mérite d'en être privé par l'emprisonnement.

2. Dieu, selon l'ordre de sa sagesse, retient parfois les pécheurs d'accomplir leur péché, comme il est dit dans Job (5, 12): « Il déjoue les projets des perfides, il les empêche de réaliser leurs complots. » Mais parfois il leur permet de faire ce qu'ils veulent. Pareillement, la justice humaine ne punit de l'incarcération que certaines fautes et non pas toutes.

3. Chacun a le droit d'empêcher momentanément un homme de faire une mauvaise action qu'il est sur le point d'accomplir; ainsi de le retenir pour l'empêcher de se tuer ou de frapper un autre. Mais à parler absolument, le droit d'enfermer ou de lier une personne appartient uniquement à celui qui dispose tout à la fois des actes et de la vie d'un autre; car celui-ci se trouvera alors empêché non seulement de faire le mal, mais aussi le bien.

sự chuyển động và sự sử dụng các chi thể bị ngăn trở bởi các thứ dây, sự bỏ tù hoặc mọi cách giam giữ khác. Và do đó, việc bỏ tù người nào hoặc giam giữ họ cách nào đó bị cấm đoán, nếu nó không phù hợp với đức công bình, hoặc theo tư cách đó là hình phạt theo tư cách đó là biện pháp phòng ngừa đối với một số sự xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Con người lạm dụng quyền hành đã được người ta giao phó cho mình, đáng mất quyền hành ấy. Vậy con người do tội lỗi lạm dụng sự sử dụng tự do các chi thể mình, đáng mất sự sử dụng này bằng cách bị bỏ tù.

2. Thiên Chúa theo trật tự của sự khôn ngoan của Ngài, đôi khi cầm giữ các tội nhân không hoàn thành các tội lỗi của mình như lời ghi chép trong sách Gióp: "Làm thất bại các dự định của những kẻ dối trá, Ngài ngăn trở họ không thực hiện các âm mưu của họ" (G 5,12). Nhưng đôi khi Ngài cho phép họ thi hành điều họ muốn. Cũng vậy, đức công bình nhân loại chỉ phạt tù một số tội, chứ không phải mọi tội.

3. Mỗi người có quyền ngăn trở trong chốc lát một người nào không thi hành hành động xấu mà họ sắp hoàn thành; như vậy, người ta cầm giữ người nào để ngăn can họ không giết mình hoặc không đánh đập kẻ khác. Nhưng nói cách tuyệt đối, quyền giam giữ hay xiềng xích người nào chỉ thuộc về kẻ đồng thời sắp đặt các hành động và đời sống của người khác; bởi vì người đó trong trường hợp này bị ngăn trở không những đối với việc làm điều xấu, mà còn đối với việc làm điều tốt.

ARTICULUS 4
Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas. Huiusmodi enim iniuriae habent rationem peccati prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in personam propriam infertur quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

PRAETEREA, in sacra Scriptura praecipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt, unde dicitur Eccli. XXXV, *non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus*. Sed vidua et pupillus non sunt personae aliis coniunctae. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum.

ARTICLE 4
Whether the sin is aggravated by the fact that the aforesaid injuries are perpetrated on those who are connected with others ?

Objections 1. It would seem that the sin is not aggravated by the fact that the aforesaid injuries are perpetrated on those who are connected with others. Such like injuries take their sinful character from inflicting an injury on another against his will. Now the evil inflicted on a man's own person is more against his will than that which is inflicted on a person connected with him. Therefore an injury inflicted on a person connected with another is less grievous.

2. Further, Holy Writ reproves those especially who do injuries to orphans and widows: hence it is written (Ecclus. 35:17): "He will not despise the prayers of the fatherless, nor the widow when she poureth out her complaint." Now the widow and the orphan are not connected with other persons. Therefore the sin is not aggravated through an injury being inflicted on

ARTICLE 4
Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre ne personne unie à d'autres ?

Objections 1. Il semble que non. Car de telles violences injustes ont raison de péché en tant qu'elles nuisent à quelqu'un contre sa volonté. Mais le tort causé à notre personne est contraire à notre volonté plus que s'il atteint une personne qui nous est unie. Donc la violence injuste contre cette personne est moins grave.

2. La Sainte Écriture blâme surtout les injustices commises contre les veuves et les orphelins; on lit dans l'Ecclésiastique (35, 14): « Le Seigneur ne dédaigne pas les prières de l'orphelin ni les plaintes de la veuve. » Mais la veuve et l'orphelin n'ont aucun lien qui les rattache à d'autres. Donc une injustice atteignant une personne liée à d'autres n'aggrave pas le

TIẾT 4
Tội do các sự hành hung này trở nên nặng hơn bởi vì chúng phạm đến con người liên kết với những người khác

VẤN NẠN 1. Các sự hành hung bất công có yếu tính về tội trong tư cách chúng nó làm hại người nào trái ý muốn của họ. Mà sự thiệt hại gây nên cho con người chúng ta trái ngược với ý muốn chúng ta hơn là đả động đến kẻ liên kết với chúng ta. Vậy sự hành hung bất công đối với người nào khác ít nặng hơn.

2. Kinh thánh quở trách nhất là những sự bất công phạm đến các bà góa và các kẻ mồ côi; người ta đọc trong sách Huấn ca: "Thiên Chúa không khinh chê lời cầu nguyện của kẻ mồ côi, cũng không khinh chê những lời năn nỉ rên siết của bà góa" (Hc 35,14). Mà bà góa và kẻ mồ côi không liên kết với những người khác, không làm cho tội thêm nặng.

PRAETEREA, persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona. Potest ergo aliquid ei esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personae, ut patet in adulterio, quod placet uxori et displicet viro. Sed huiusmodi iniuriae habent rationem peccati prout consistunt in involuntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriae minus habent de ratione peccati.

one who is connected with others.
3. Further, the person who is connected has a will of his own just as the principal person has, so that something may be voluntary for him and yet against the will of the principal person, as in the case of adultery which pleases the woman but not the husband. Now these injuries are sinful in so far as they consist in an involuntary commutation. Therefore such like injuries are of a less sinful nature.

pécheé.
3. La personne qui détient l'autorité et celle qui lui est unie gardent chacune sa volonté personnelle. Il peut donc arriver qu'une chose soit voulue par l'une tandis qu'elle s'oppose à la volonté de l'autre plus haut placée. C'est ainsi que l'adultère plaît à la femme et déplaît au mari. Or des injustices de ce genre ont raison de péché en tant qu'elles constituent un échange contraire à l'assentiment de la victime. Donc de telles injustices ont moins raison de péché.

3. Con người nắm giữ quyền bính và con người liên kết với họ, giữ gìn mỗi người ý chí riêng của mình. Vậy có thể xảy ra là một sự vật được người này muốn trong khi nó đối lập với ý muốn của người kia ở bậc cao hơn. Chính như vậy mà sự ngoại tình làm đẹp lòng người vợ và làm phiền lòng người chồng. Mà các sự bất công như thế có yếu tính về tội trong tư cách chúng nó tạo nên sự trao đổi trái nghịch với sự ưng thuận của nạn nhân. Vậy những sự bất công như thế có ít yếu tính về tội.

SED CONTRA est quod Deut. XXVIII, ad quandam exaggerationem dicitur, *filii tui et filiae tuae tradentur alteri populo videntibus oculis tuis*.

On the contrary, It is written (Dt. 28:32) as though indicating an aggravating circumstance: "Thy sons and thy daughters shall be given to another people, thy eyes looking on [*Vulg.: 'May thy sons and thy daughters be given,' etc.]."

En sens contraire, le Deutéronome (20, 32) menace comme d'un surcroît de châtiment: « Tes fils et tes filles seront livrés à un autre peuple tes yeux le verront. »

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật (20,32) ngăm đe gia tăng hình phạt: "Các con trai và con gái của ngươi sẽ bị nộp cho dân tộc khác; đôi mắt ngươi sẽ chứng kiến điều đó".

RESPONDEO dicendum quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum. Et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem quam personam privatam, quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, iniuria illa pertinet ad duas personas. Et ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam, vel propter dignitatem personae, vel propter magnitudinem nocumenti.

I answer that, Other things being equal, an injury is a more grievous sin according as it affects more persons; and hence it is that it is a more grievous sin to strike or injure a person in authority than a private individual, because it conduces to the injury of the whole community, as stated above (FS, Q[73], A[9]). Now when an injury is inflicted on one who is connected in any way with another, that injury affects two persons, so that, other things being equal, the sin is aggravated by this very fact. It may happen, however, that in view of certain circumstances, a sin committed against one who is not connected with any other person, is more grievous, on account of either the dignity of the person, or the greatness of the injury.

Réponse : Un péché d'injustice est d'autant plus grave qu'il atteint un plus grand nombre de personnes, toutes choses égales d'ailleurs. Ce sera donc un péché plus grave de frapper le prince plutôt qu'un simple particulier, car alors l'injure rejaillit sur tous les sujets, comme nous l'avons vu. Or, lorsqu'on commet une injustice à l'égard d'une personne que certains liens unissent à une autre, l'injustice atteint deux personnes à la fois. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, le péché en est aggravé. Il peut arriver cependant qu'en vertu de circonstances particulières un péché commis envers une personne indépendante soit plus grave, soit à cause du rang que cette personne occupe, soit en raison de la grandeur du préjudice.

TRẢ LỜI : Tội về sự bất công càng phạm đến nhiều người với điều kiện mọi sự khác bằng nhau, thì càng nặng. Vậy việc đánh nhà vua nặng hơn là đánh tư nhân, vì trong trường hợp này sự lăng mạ dội lại trên mọi người dân, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.74, a.9). Mà, khi người ta phạm sự bất công đối với con người mà các dây liên hệ kết hợp họ với người khác, sự bất công đã động tới đồng thời cả hai con người. Do đó, trong điều kiện mọi sự khác bằng nhau, tội do đó trở nên nặng hơn. Tuy nhiên, có thể xảy ra là do những hoàn cảnh đặc thù tội phạm đối với một con người biệt lập nặng hơn, hoặc bởi vì cấp bậc mà con người này chiếm hữu, hoặc vì sự trọng đại của sự thiệt hại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personae cui coniungitur quam si in ipsam immediate inferretur, et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personae cui coniungitur, superadditur peccato quod quis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

Reply to objection 1. An injury inflicted on a person connected with others is less harmful to the persons with whom he is connected, than if it were perpetrated immediately on them, and from this point of view it is a less grievous sin. But all that belongs to the injury of the person with whom he is connected, is added to the sin of which a man is guilty through injuring the other one in himself.

Solutions 1. L'injustice qui atteint une personne liée à une autre nuit moins à celle-ci que si elle l'atteignait immédiatement, et de ce point de vue il y a un péché moindre. Mais tout ce qui constitue une injustice vis-à-vis de cette seconde personne s'ajoute au péché déjà commis contre la première, laquelle est directement lésée par l'injustice.

GIẢI ĐÁP 1. Sự bất công đả động tới một con người liên kết với một con người khác làm hại con người khác này ít hơn giả như nó đả động đến họ cách trực tiếp, và về phương diện này, có tội nhỏ hơn. Nhưng tất cả cái gì tạo nên sự bất công đối với con người thứ hai này thêm vào cho tội đã phạm đối với người thứ nhất, người thứ nhất này bị sự bất công làm hại cách trực tiếp.

AD SECUNDUM dicendum quod iniuriae illatae in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiae. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Reply to objection 2. Injuries done to widows and orphans are more insisted upon both through being more opposed to mercy, and because the same injury done to such persons is more grievous to them since they have no one to turn to for relief.

2. Les injustices commises envers les veuves et les orphelins sont plus graves, et parce qu'elles s'opposent davantage à la miséricorde, et parce que le mal causé à ces malheureux leur est plus pénible, parce qu'ils n'ont personne pour le réconforter.

2. Những sự bất công phạm đến các bà góa và kẻ mồ côi nặng hơn, phần thì chúng nó đối lập nhiều hơn với lòng thương xót, phần thì sự xấu gây nên cho những người xui xẻo này làm cho họ khổ tâm hơn, bởi vì họ không có ai an ủi.

AD TERTIUM dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et iniuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret. Non tamen per hoc tollitur iniuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur I ad Cor. VII. Et

Reply to objection 3. The fact that the wife voluntarily consents to the adultery, lessens the sin and injury, so far as the woman is concerned, for it would be more grievous, if the adulterer oppressed her by violence. But this does not remove the injury as affecting her husband, since "the wife hath not power of her own body; but the husband" (1 Cor.

3. Du fait que l'homme consent volontairement à l'adultère, le péché et l'injustice sont moindres par rapport à la femme. Car ils seraient plus graves si l'adultère lui faisait violence. Mais l'injustice causée au mari reste la même, puisque selon S: Paul (1 Co 7, 4): « Ce n'est pas l'épouse qui dispose de son corps, c'est son mari. » Ces principes valent

3. Bởi vì người đàn bà ưng thuận sự ngoại tình do ý chí, tội và sự bất công đối với người đàn bà thì nhẹ hơn. Bởi vì tội và sự bất công sẽ nặng hơn nếu người đàn ông ngoại tình hành hung đối với họ. Nhưng sự bất công gây nên cho người chồng của người đàn bà đó tồn tại cũng là một, bởi vì theo thánh Phaolô: "Không phải người vợ làm chủ thân thể của mình, nhưng đó là người chồng của họ" (1Cr 7,4). Hai nguyên lý

eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quod non solum iustitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia.

7:4). The same applies to similar cases. of adultery, however, as it is opposed not only to justice but also to chastity, we shall speak in the treatise on Temperance (Q[154], A[8]).

pour tous les cas semblables. La question de l'adultère sera examinée pour elle-même au traité de la tempérance. Car c'est un péché non seulement contre la justice, mais encore contre la vertu de chasteté.

này có giá trị đối với mọi trường hợp tương tự. Vấn đề ngoại tình sẽ được cứu xét tại sự khi người ta thảo luận về đức tiết độ. Bởi vì đó là tội không những phạm đến đức công bình mà còn phạm đến đức trinh khiết.

QUAESTIO 66

DE FURTO ET RAPINA

OF THEFT AND ROBBERY (NINE ARTICLES)

LE VOL ET LA RAPINE

SỰ TRỘM CẮP VÀ SỰ CƯỚP BÓC

Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. Quinto, utrum omne furtum sit peccatum. Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale. Septimo, utrum liceat furari in necessitate. Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale. Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

We must now consider the sins opposed to justice, whereby a man injures his neighbor in his belongings; namely theft and robbery. Under this head there are nine points of inquiry: (1) Whether it is natural to man to possess external things? (2) Whether it is lawful for a man to possess something as his own? (3) Whether theft is the secret taking of another's property? (4) Whether robbery is a species of sin distinct from theft? (5) Whether every theft is a sin? (6) Whether theft is a mortal sin? (7) Whether it is lawful to thieve in a case of necessity? (8) Whether every robbery is a mortal sin? (9) Whether robbery is a more grievous sin than theft?

Étudions maintenant les péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens, péchés qui sont le vol et la rapine. 1. La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme. - 2. Est-il licite de posséder en propre un de ces biens? - 3. Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui - 4. La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol? - 5. Tout vol est-il un péché? - 6. Le vol est-il péché mortel? - 7. Est-il permis de voler en cas de nécessité? - 8. Toute rapine est-elle péché mortel? - 9. Est-elle un péché plus grave que le vol?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu về các tội đối lập với dức công bình mà do các tội này, người ta làm hại kẻ đồng loại trong các của cải của họ, đó là tội trộm cắp và cướp bóc. Sự chiếm hữu các của cải bên ngoài thì tự nhiên đối với con người? Việc chiếm hữu một trong các của cải này làm của riêng là hợp pháp? Sự trộm cắp cốt tại lấy của cải kẻ khác cách kín đáo? Sự cướp bóc là tội bằng cách loại thuộc phân biệt với sự trộm cắp. Mọi sự trộm cắp là tội? Sự trộm cắp là trọng tội? Người ta được phép trộm cắp trong trường hợp khẩn yếu? Phải chăng mọi sự cướp bóc là trọng tội? Sự cướp bóc là tội nặng hơn sự trộm cắp?

ARTICULUS 1
Utrum sit naturalis homini possessio exteriorum rerum

ARTICLE 1
Whether it is natural for man to possess external things ?

ARTICLE 1
La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme ?

TIẾT 1
Sự chiếm hữu các của cải bên ngoài thì tự nhiên đối với con người ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprie Dei, secundum illud Psalm., *domini est terra* et cetera. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.

Objections 1. It would seem that it is not natural for man to possess external things. For no man should ascribe to himself that which is God's. Now the dominion over all creatures is proper to God, according to Ps. 23:1, "The earth is the Lord's," etc. Therefore it is not natural for man to possess external things.

Objections 1. Il ne semble pas. Car personne ne doit s'attribuer ce qui appartient à Dieu. Or la souveraineté sur toutes les créatures est propre à Dieu, selon ce mot du Psaume (24, 1): « La terre est au Seigneur, etc. » Donc la possession de biens créés n'est pas naturelle à l'homme.

VẤN NẠN 1. Con người không nên chỉ định về cho mình điều thuộc về Thiên Chúa. Mà quyền tối thượng thống trị mọi thụ tạo là điều riêng của Thiên Chúa theo lời nói của Thánh vịnh 24,1: "Đất là của Thiên Chúa, v.v..:" Vậy sự chiếm hữu của cải thụ tạo không tự nhiên đối với con người.

PRAETEREA, Basilius, exponens verbum divitis dicentis, Luc. XII, *congregabo omnia quae nata sunt mihi et bona mea*, dicit, *dic mihi, quae tua? Unde ea sumens in vitam tulisti?* Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

2. Further, Basil in expounding the words of the rich man (Lk. 12:18), "I will gather all things that are grown to me, and my goods," says [*Hom. in Luc. xii, 18]: "Tell me: which are thine? where did you take them from and bring them into being?" Now whatever man possesses naturally, he can fittingly call his own. Therefore man does not naturally possess external things.

2. Commentant la parole du riche insensé: « je ramasserai dans mes greniers tous mes produits et tous mes biens » (Lc 12, 18), S. Basile l'interrogea: « Dis-moi, quels biens sont à toi, et d'où les as-tu pris pour les apporter en ce monde? » Mais on peut à juste titre dire siens les biens qu'on possède par nature. La possession de biens extérieurs n'est donc pas naturelle à l'homme.

2. Khi chú giải về lời nói của người giàu có điên rồ: "Tôi sẽ tích trữ trong các kho lẫm của tôi mọi hoa lợi và của cải của tôi" (Lc 12,18), thánh Basiliô chất vấn người đó (Hom. 6, in Luc. 12,18): "Anh hãy nói cho tôi biết những của cải nào là của anh và anh lấy chúng nó ở đâu để đem chúng nó trong thế gian này?" Mà người ta không thể với tư cách đích thực nói những của cải người ta chiếm hữu do bản tính là của mình. Vậy sự chiếm hữu của cải bên ngoài không tự nhiên đối với con người.

PRAETEREA, sicut Ambrosius dicit, in libro de Trin., dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores, nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

3. Further, according to Ambrose (De Trin. i [*De Fide, ad Gratianum, i, 1]) "dominion denotes power." But man has no power over external things, since he can work no change in their nature. Therefore the possession of external things is not natural to man.

3. Selon S. Ambroise: « Le nom de maître implique la puissance. » Mais l'homme n'a aucune puissance sur les biens extérieurs, il ne peut rien changer à leur nature. La possession des biens extérieurs ne lui est donc pas naturelle.

3. Theo thánh Ambrôxiô (De Trin. 1,1): "Tên ông chủ bao hàm quyền lực". Mà con người không có quyền lực nào đối với của cải bên ngoài, họ không thể thay đổi bản tính của chúng nó chút nào cả. Vậy sự chiếm hữu các của cải bên ngoài không tự nhiên đối với con người.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

On the contrary, It is written (Ps. 8:8): "Thou hast subjected all things under his feet."

En sens contraire, le Psaume (8, 8) dit à Dieu: « Tu as mis toutes choses sous les pieds » de

TRÁI LẠI, Thánh vịnh 8,8 thưa với Thiên Chúa: "Chúa đã đặt mọi vật dưới chân con người".

RESPONDEO dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione philosophus probat, in I Polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur, *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus maris*, et cetera.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis.

AD SECUNDUM dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum, quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

ARTICULUS 2
Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia, cui quidem communitati contrariatur possessionum proprietas. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

PRAETEREA, Basilius dicit, exponens praedictum verbum divitis, sicut qui, praeveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, sibi appropriando quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites qui communia, quae praeoccupaverunt, aestimant sua

I answer that, External things can be considered in two ways. First, as regards their nature, and this is not subject to the power of man, but only to the power of God Whose mere will all things obey. Secondly, as regards their use, and in this way, man has a natural dominion over external things, because, by his reason and will, he is able to use them for his own profit, as they were made on his account: for the imperfect is always for the sake of the perfect, as stated above (Q[64], A[1]). It is by this argument that the Philosopher proves (Polit. i, 3) that the possession of external things is natural to man. Moreover, this natural dominion of man over other creatures, which is competent to man in respect of his reason wherein God's image resides, is shown forth in man's creation (Gn. 1:26) by the words: "Let us make man to our image and likeness: and let him have dominion over the fishes of the sea," etc.

Reply to objection 1. God has sovereign dominion over all things: and He, according to His providence, directed certain things to the sustenance of man's body. For this reason man has a natural dominion over things, as regards the power to make use of them.

Reply to objection 2. The rich man is reproved for deeming external things to belong to him principally, as though he had not received them from another, namely from God.

Reply to objection 3. This argument considers the dominion over external things as regards their nature. Such a dominion belongs to God alone, as stated above.

ARTICLE 2
Whether it is lawful for a man to possess a thing as his own ?

Objections 1. It would seem unlawful for a man to possess a thing as his own. For whatever is contrary to the natural law is unlawful. Now according to the natural law all things are common property: and the possession of property is contrary to this community of goods. Therefore it is unlawful for any man to appropriate any external thing to himself.

2. Further, Basil in expounding the words of the rich man quoted above (A[1], OBJ[2]), says: "The rich who deem as their own property the common goods they have seized upon, are like to those who by going beforehand to the play prevent others from coming, and appropriate to themselves what

l'homme.

Réponse : Les biens extérieurs peuvent être envisagés sous un double aspect. D'abord quant à leur nature, qui n'est pas soumise au pouvoir de l'homme mais de Dieu seul, à qui tout obéit docilement. Puis quant à leur usage; sous ce rapport l'homme a un domaine naturel sur ces biens extérieurs, car par la raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité, comme étant faits pour lui. On a démontré plus haut, en effet, que les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits. C'est ce principe qui permet à Aristote de prouvera que la possession des biens extérieurs est naturelle à l'homme. Et cette domination naturelle sur les autres créatures, qui convient à l'homme parce qu'il a la raison, ce qui fait de lui l'image de Dieu, cette domination se manifeste dans sa création même, lorsque Dieu dit (Gn 1, 26): « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les oiseaux du Ciel ... »

Solutions 1. Dieu a la maîtrise de tous les êtres, étant leur principe. Et c'est lui qui, selon l'ordre de sa providence, a ordonné certaines choses à sustenter la vie corporelle de l'homme. C'est pour cela que l'homme a la possession naturelle de ces choses, en ce qu'il a le pouvoir d'en faire usage.

2. Ce riche est blâmé parce qu'il croyait que les biens extérieurs lui appartenaient à titre principal, comme s'il ne les avait pas reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

3. L'objection vise la maîtrise qui s'exerce sur la nature même des choses extérieures; elle appartient en effet à Dieu seul, comme on vient de le dire.

ARTICLE 2
Est-il licite de posséder en propre un de ces biens ?

Objections 1. Il semble que nul n'ait le droit de posséder une chose comme lui appartenant en propre. Tout ce qui s'oppose au droit naturel, en effet, est illicite. Or selon le droit naturel tout est commun; et à cette communauté des biens s'oppose la propriété des possessions. Il est donc illicite à tout homme de s'approprier n'importe quel bien extérieur.

2. S. Basile dans le commentaire de la parabole du riche insensé déclare: « Les riches qui considèrent comme leur appartenant en propre les biens appartenant à tous, dont ils se sont emparés les premiers, sont semblables à celui qui, arrivé le premier au théâtre, empêcherait les

TRẢ LỜI : Các của cải bên ngoài có thể cứu xét ở hai phương diện. Trước tiên về bản tính của chúng nó không tùng phục quyền lực con người, nhưng chỉ tùng phục quyền lực của Thiên Chúa mà thôi: mọi sự vật phục tùng Thiên Chúa cách ngoan ngoãn. Thứ đến, về sự sử dụng chúng nó; ở phương diện này, con người làm chủ tự nhiên các của cải bên ngoài, bởi vì do trí năng và ý chí họ có thể sử dụng chúng nó cho lợi ích của mình, vì chúng nó đã được tạo thành cho họ. Quả thế, như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.64, a.1), mọi hữu thể bất hoàn hảo hiện hữu cho các hữu thể hoàn hảo hơn. Đó là nguyên lý cho phép Triết gia minh chứng rằng (Pol. 1,3) sự chiếm hữu các của cải bên ngoài là tự nhiên đối với con người. Và sự thống trị tự nhiên này đối với các thụ tạo khác thích hợp với con người có trí năng, điều đó làm cho họ trở nên hình ảnh của Thiên Chúa, sự thống trị này được biểu lộ ngay trong sự sáng tạo con người, khi Thiên Chúa phán: "Chúng ta hãy tạo thành con người theo hình ảnh của Ta, theo sự tương tự của chúng ta, và họ hãy thống trị chim trời..."(St 1,26).

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa làm chủ tất cả mọi hữu thể vì Ngài là nguyên lý của chúng. Và chính Ngài theo trật tự sự quan phòng của Ngài, đã sắp đặt một số sự vật để nâng đỡ và bồi dưỡng sự sống hữu hình của con người. Chính vì điều đó mà con người có sự chiếm hữu tự nhiên các sự vật này, trong tư cách họ có quyền năng sử dụng chúng.

2. Người giàu có này bị quở trách bởi vì họ tin rằng các của bên ngoài thuộc về họ theo tư cách chính yếu dường như họ đã không lãnh nhận chúng từ một hữu thể khác, nghĩa là từ Thiên Chúa.

3. Vấn nạn này nhắm sự làm chủ thể hiện ngay trên bản tính của các sự vật bên ngoài; quả thế, nó chỉ thuộc về Thiên Chúa mà thôi, như người ta mới đề cập đến.

TIẾT 2
Việc chiếm hữu làm của riêng một trong các của cải này hợp pháp không ?

VẤN NẠN 1. Tất cả mọi cái gì đối lập với luật tự nhiên thì bất hợp pháp. Mà theo luật tự nhiên, mọi sự vật là của chung; và tư hữu đối lập với công hữu này. Vậy việc chiếm lấy bất cứ của cải bên ngoài nào làm của riêng thì bất hợp pháp.

2. Thánh Basiliô (Hom. 6, in Luc. 12,18), trong sách Chú giải về dụ ngôn người giàu điên rồ, tuyên bố: "Những kẻ giàu có coi là của cải riêng của mình các của cải chung cho mọi người mà họ là những người trước tiên chiếm lấy được, tương tự với kẻ đến rạp hát trước hết, ngăn cản không cho những kẻ khác vào,

esse. Sed illicitum esset praecludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

is intended for common use." Now it would be unlawful to prevent others from obtaining possession of common goods. Therefore it is unlawful to appropriate to oneself what belongs to the community.

autres d'entrer, se réservant pour lui seul ce qui est destiné à la jouissance de tous. » Or il est illicite d'interdire aux autres la jouissance de biens destinés à tous. Il est donc illicite de s'approprier ces biens.

dành cho một mình thôi cái gì dành cho sự thưởng thức của mọi người". Mà việc cấm đoán không cho kẻ khác thưởng thức các của cải dành cho mọi người là điều bất hợp pháp.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, Can. sicut hi, proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quae praemittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

3. Further, Ambrose says [*Serm. lxiv, de temp.], and his words are quoted in the Decretals [*Dist. xlvii., Can. Sicut hi.]: "Let no man call his own that which is common property": and by "common" he means external things, as is clear from the context. Therefore it seems unlawful for a man to appropriate an external thing to himself.

3. Nous lisons dans S. Ambroise et il est spécifié dans les Décrets: « Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun. » Or S. Ambroise considère les biens extérieurs comme communs, ainsi qu'il ressort du contexte. Il semble donc illicite que quelqu'un s'approprie un bien extérieur.

3. Chúng ta đọc thấy trong sách thánh Ambrôxiô (Sermon 81 sur Lc 12,18) điều này đã được biệt định trong Giáo luật (P.I, dist. 47, can.8): "Không ai được gọi là của cải riêng mình cái gì là của chung". Mà thánh Ambrôxiô coi các của cải bên ngoài là của chung. Vậy việc người nào chiếm lấy của cải bên ngoài làm của riêng thì bất hợp pháp.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Haeres., apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

On the contrary, Augustine says (De Haeres., haer. 40): "The 'Apostolici' are those who with extreme arrogance have given themselves that name, because they do not admit into their communion persons who are married or possess anything of their own, such as both monks and clerics who in considerable number are to be found in the Catholic Church." Now the reason why these people are heretics was because severing themselves from the Church, they think that those who enjoy the use of the above things, which they themselves lack, have no hope of salvation. Therefore it is erroneous to maintain that it is unlawful for a man to possess property.

En sens contraire, S. Augustin affirme: « On appelle « apostoliques », écrit-il, ces hommes d'une arrogance sans pareille, qui se sont donné ce nom parce qu'ils ne reçoivent pas dans leur communion ceux qui usent du mariage et possèdent des biens en propre; en cela ils imiteraient la conduite des moines et de nombreux clercs dans l'Église catholique. » Mais ces orgueilleux sont hérétiques parce que, se séparant de l'Église, ils refusent tout espoir de salut à ceux qui usent des biens dont eux-mêmes s'abstiennent. Il est donc faux de soutenir que l'homme ne peut posséder quelque chose en propre.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Haer. 40,42) khẳng định: "Người ta gọi là những kẻ Tông truyền những người ngạo nghễ vô song tự gán cho mình cái tên này, bởi vì họ không lãnh nhận vào trong sự hiệp thông của mình những người sử dụng hôn nhân và chiếm hữu các của cải làm của riêng; ở điểm này, họ bắt chước hạnh kiểm của các nam tu sĩ và nhiều giáo sĩ trong Hội thánh Công giáo". Mà các con người kiêu ngạo này là những người lạc giáo bởi vì họ tách rời khỏi Hội thánh, khước từ mọi hy vọng cứu rỗi đối với những kẻ sử dụng các của cải mà chính họ kiêng cử. Vậy việc chủ trương con người không thể chiếm hữu cái gì làm của riêng thì sai lầm.

RESPONDEO dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult.,

I answer that, Two things are competent to man in respect of exterior things. One is the power to procure and dispense them, and in this regard it is lawful for man to possess property. Moreover this is necessary to human life for three reasons. First because every man is more careful to procure what is for himself alone than that which is common to many or to all: since each one would shirk the labor and leave to another that which concerns the community, as happens where there is a great number of servants. Secondly, because human affairs are conducted in more orderly fashion if each man is charged with taking care of some particular thing himself, whereas there would be confusion if everyone had to look after any one thing indeterminately. Thirdly, because a more peaceful state is ensured to man if each one is contented with his own. Hence it is to be observed that quarrels arise more frequently where there is no division of the things possessed. The second thing that is competent to man with regard to external things is their use. In this respect man ought to possess external things, not as his own, but as common, so that, to wit, he is ready to communicate them to others in their need. Hence the Apostle says (1 Tim. 6:17, 18): "Charge the rich

Réponse : Deux choses conviennent à l'homme au sujet des biens extérieurs. D'abord le pouvoir de les gérer et d'en disposer; et sous ce rapport il lui est permis de posséder des biens en propre. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons: 1° Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs; parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'oeuvre commune; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis. Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. Aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17-

TRẢ LỜI : Hai điều thích hợp cho con người trong vấn đề của cải bên ngoài. Trước tiên, quyền năng quản lý và sắp đặt chúng nó; và ở phương diện này, người ta được phép chiếm các của cải làm của riêng. Điều đó còn là cần thiết cho sự sống nhân loại vì ba lý do: Thứ nhất, mỗi người để quản lý cái gì là của riêng của mình, người ta chú ý hơn là người ta chú ý đến của cải chung cho nhiều người hoặc cho mọi người; bởi vì mỗi người tránh sự cố gắng và để cho kẻ khác lo lắng công việc chung; đó là điều xảy ra ở đâu có nhiều người phục vụ. Thứ đến, có trật tự hơn trong việc quản lý các của cải khi sự lo lắng về mỗi sự vật được giao phó cho một người, trong khi có sự lộn xộn nếu mọi người lo lắng chung về mọi sự. Thứ ba, sự hòa bình ở giữa các con người được đảm bảo hơn nếu mọi người thỏa mãn về cái gì thuộc về mình; như vậy, chúng ta trông thấy nhiều vụ kiện tụng ở giữa những người chiếm hữu một sự vật làm của chung và bất khả phân; điều này còn thích hợp với con người trong vấn đề các của bên ngoài, đó là sự sử dụng chúng nó. Và ở mọi phương diện, con người không nên chiếm hữu các của cải này dường như chúng nó là của riêng mình, nhưng phải coi chúng nó thuộc về mọi người, theo ý nghĩa là họ phải tự nguyện chia sẻ chúng nó với những người túng cực. Như vậy, thánh Phaolô (1Tm 6,17-18) đã viết:

divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.

AD PRIMUM ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui, praeveniens ad spectacula, praepararet aliis viam, non illicite ageret, sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis communicat, peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit, *cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur?*

AD TERTIUM dicendum quod cum dicit Ambrosius, *nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit, *plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est*.

ARTICULUS 3
Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam dicitur Isaiae III, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt*. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienae.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, indigentibus denegare*. Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienae, ita et in detentione ipsius.

of this world . . . to give easily, to communicate to others," etc.

Reply to objection 1. Community of goods is ascribed to the natural law, not that the natural law dictates that all things should be possessed in common and that nothing should be possessed as one's own: but because the division of possessions is not according to the natural law, but rather arose from human agreement which belongs to positive law, as stated above (Q[57], AA[2],3). Hence the ownership of possessions is not contrary to the natural law, but an addition thereto devised by human reason.

Reply to objection 2. A man would not act unlawfully if by going beforehand to the play he prepared the way for others: but he acts unlawfully if by so doing he hinders others from going. In like manner a rich man does not act unlawfully if he anticipates someone in taking possession of something which at first was common property, and gives others a share: but he sins if he excludes others indiscriminately from using it. Hence Basil says (Hom. in Luc. xii, 18): "Why are you rich while another is poor, unless it be that you may have the merit of a good stewardship, and he the reward of patience?"

Reply to objection 3. When Ambrose says: "Let no man call his own that which is common," he is speaking of ownership as regards use, wherefore he adds: "He who spends too much is a robber."

ARTICLE 3
Whether the essence of theft consists in taking another's thing secretly ?

Objections 1. It would seem that it is not essential to theft to take another's thing secretly. For that which diminishes a sin, does not, apparently, belong to the essence of a sin. Now to sin secretly tends to diminish a sin, just as, on the contrary, it is written as indicating an aggravating circumstance of the sin of some (Is. 3:9): "They have proclaimed abroad their sin as Sodom, and they have not hid it." Therefore it is not essential to theft that it should consist in taking another's thing secretly.

2. Further, Ambrose says [*Serm. lxiv, de temp., A[2], OBJ[3], Can. Sicut hi.]: and his words are embodied in the Decretals [*Dist. xlvii]: "It is no less a crime to take from him that has, than to refuse to succor the needy when you can and are well off." Therefore just as theft consists in taking another's thing, so does it consist in keeping it back.

18): « Recommande aux riches de ce monde... de donner de bon coeur et de savoir partager. »

Solutions 1. La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel; elle dépend plutôt des conventions humaines et relèvera par là du droit positif, comme on l'a établi plus haut. Ainsi la propriété n'est pas contraire au droit naturel, mais elle s'y surajoute par une précision due à la raison humaine.

2. Celui qui, arrivé le premier au théâtre, en faciliterait l'accès aux autres n'agirait pas d'une manière illicite, mais bien s'il leur en interdisait l'entrée. De même, le riche n'est pas injuste, lorsque s'emparant le premier de la possession d'un bien qui était commun à l'origine, il en fait part aux autres. Il ne pèche qu'en leur interdisant à tous d'en user. C'est pourquoi S. Basile peut dire: « Pourquoi es-tu dans l'abondance, et lui dans la misère, sinon pour que tu acquières les mérites du partage et lui pour qu'il obtienne le prix de la patience? »

3. Lorsque S. Ambroise dit: « Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun », il parle de la propriété au point de vue de l'usage. Aussi ajoute-t-il: « Tout ce qui dépasse les besoins, on le détient par la violence. »

ARTICLE 3
Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui ?

Objections 1. Il semble que ce soit une mauvaise définition, car ce qui diminue le péché ne saurait appartenir à l'essence du péché. Or pécher en secret est une circonstance qui diminue le péché; au contraire, pour montrer l'excès de certains pécheurs, Isaïe remarque (3, 9): « Comme Sodome, ils étalent leurs péchés et ne s'en cachent pas. » Donc le secret n'entre pas dans la définition du vol.

2. Par ailleurs, selon S. Ambroise, et nous retrouvons ses termes dans les Décrets: « On est moins coupable en enlevant à autrui ce qui lui appartient, qu'en refusant à ceux qui sont dans le besoin, alors qu'on pouvait leur donner et que l'on est dans l'abondance. » Le vol ne consiste donc pas simplement à s'emparer du bien d'autrui, mais aussi à le

"Con hãy dặn dò các kẻ giàu có ở trần gian này. Hãy cho chác với tâm hồn lương thiện và hãy biết chia sẻ"

GIẢI ĐÁP 1. Công hữu, người ta nói nó thuộc về luật tự nhiên, không phải bởi vì luật tự nhiên qui định tất cả mọi sự vật được chiếm hữu làm của chung, chứ không cái gì được làm của riêng; nhưng bởi vì sự phân chia các của cải thì xa lạ đối với luật tự nhiên; sự phân chia này một cách đúng hơn, lệ thuộc vào các quy ước của nhân loại và do đó lệ thuộc vào luật chế định, như người ta đã minh chứng ở trước (Q.57, a.2 và 3). Như vậy, tư hữu không phải là trái ngược với luật tự nhiên, nhưng nó thêm vào đó bằng sự xác định do trí năng nhân loại.

2. Kẻ là người thứ nhất đến rạp hát, làm cho kẻ khác tới đó được dễ dàng, hẳn không hành động một cách bất hợp pháp; nhưng thật sự họ hành động cách bất hợp pháp nếu họ cấm đoán không cho những kẻ khác vào. Cũng vậy, người giàu không phải là bất công khi họ là người trước tiên chiếm hữu của cải làm của riêng dầu mà của cải này là của chung từ khởi thủy, họ chia sẻ của cải đó cho kẻ khác. Họ chỉ phạm tội khi họ cấm đoán mọi người khác sử dụng của cải đó. Do đó, thánh Basiliô có thể nói lên (Hom.6, in Luc. 12,18): "Tại sao ngươi giàu có dư dật, và họ khốn cùng, nếu đó không phải là để ngươi thu lượm được công đức trong việc chia sẻ và họ lãnh nhận được phần thưởng do sự nhẫn nại?"

3. Khi thánh Ambrôxiô nói: "Đừng có ai gọi là của riêng mình cái gì là của chung", ngài đề cập đến sở hữu về phương diện sử dụng. Như vậy ngài nói thêm: "Cái gì vượt qua các nhu cầu, người ta cầm giữ nó lại bằng cách hành hung".

TIẾT 3
Sự trộm cắp cốt tại việc lấy cách kín đáo của cải người khác ?

VẤN NẠN 1. Cái gì giảm bớt tội không thể thuộc về yếu tính của tội. Mà việc phạm tội cách kín đáo là một hoàn cảnh giảm bớt tội; trái lại, để chứng tỏ sự thái quá của một số tội nhân, tiên tri Isaia (3,9) lưu ý: "Như thành Sôđôma, họ trưng bày các tội mình và không giấu chúng nó". Vậy sự kín đáo không đi vào trong lời định nghĩa của việc trộm cắp.

2. Đàng khác, theo thánh Ambrôxiô, và chúng ta gặp thấy lại các từ ngữ của ngài trong Giáo luật (C.l, dist. 47, can.8): "Người ta phạm tội ít khi lấy cái gì thuộc về kẻ khác hơn khi từ chối với những người đang thiếu thốn, trong khi người ta có thể cho họ và trong khi người ta giàu có sung sướng". Vậy sự trộm cắp không những cốt tại cách đơn giản ở việc chiếm lấy của cải người khác, mà

3 PRAETEREA, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est puta rem quam apud alium deposuit, vel quae est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienae.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *fur a furvo dictus est, idest a fusco, nam noctis utitur tempore*.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti prout distinguitur a peccatis quae sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio. Et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum; vel sicut persona coniuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia est quae complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati. Et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia est signum verecundiae; tum quia tollit scandalum.

AD SECUNDUM dicendum quod detinere id quod alteri debetur eandem rationem nocumenti habet cum acceptione. Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius. Sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS 4
Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod furtum et rapina non

3. Further, a man may take by stealth from another, even that which is his own, for instance a thing that he has deposited with another, or that has been taken away from him unjustly. Therefore it is not essential to theft that it should consist in taking another's thing secretly.

On the contrary, Isidore says (Etym. x): "'Fur' [thief] is derived from 'furvus' and so from 'fuscus' [dark], because he takes advantage of the night."

I answer that, Three things combine together to constitute theft. The first belongs to theft as being contrary to justice, which gives to each one that which is his, so that it belongs to theft to take possession of what is another's. The second thing belongs to theft as distinct from those sins which are committed against the person, such as murder and adultery, and in this respect it belongs to theft to be about a thing possessed: for if a man takes what is another's not as a possession but as a part (for instance, if he amputates a limb), or as a person connected with him (for instance, if he carry off his daughter or his wife), it is not strictly speaking a case of theft. The third difference is that which completes the nature of theft, and consists in a thing being taken secretly: and in this respect it belongs properly to theft that it consists in "taking another's thing secretly."

Reply to objection 1. Secrecy is sometimes a cause of sin, as when a man employs secrecy in order to commit a sin, for instance in fraud and guile. In this way it does not diminish sin, but constitutes a species of sin: and thus it is in theft. In another way secrecy is merely a circumstance of sin, and thus it diminishes sin, both because it is a sign of shame, and because it removes scandal.

Reply to objection 2. To keep back what is due to another, inflicts the same kind of injury as taking a thing unjustly: wherefore an unjust detention is included in an unjust taking.

Reply to objection 3. Nothing prevents that which belongs to one person simply, from belonging to another in some respect: thus a deposit belongs simply to the depositor, but with regard to its custody it is the depositary's, and the thing stolen is the thief's, not simply, but as regards its custody.

ARTICLE 4
Whether theft and robbery are sins of different species ?

Objections 1. It would seem that theft and robbery are not sins of

garder.

3. Un homme peut reprendre furtivement ce qui lui appartient, par exemple un objet qu'il a mis en dépôt chez un autre ou que celui-ci lui a injustement dérobé. Donc prendre en secret le bien d'autrui n'est pas nécessairement un vol.

En sens contraire, S. Isidore a écrit dans ses Etymologies: « Le terme de voleur (fur) vient de (furvum), c'est-à-dire de furvum (obscurité), parce que le voleur profite de la nuit. »

Réponse : La définition du vol comporte trois éléments. Le premier est son opposition à la justice, qui attribue à chacun ce qui lui appartient; de ce chef le vol est l'usurpation du bien d'autrui. Le deuxième élément distingue le vol des péchés contre les personnes, comme l'homicide et l'adultère. A ce titre le vol s'attaque aux biens possédés par autrui. En effet, prendre à quelqu'un, non ce qui lui appartient comme sa possession, mais ce qui est comme une partie de lui-même, ainsi lui enlever un membre, ou une personne qui lui est unie, sa fille ou son épouse par exemple, ce n'est pas à proprement parler un vol. Enfin le troisième élément qui achève la notion de vol, est de s'emparer du bien d'autrui en secret. Le vol est donc rigoureusement défini: « L'usurpation secrète du bien d'autrui. »

Solutions 1. Le secret est parfois une cause de péché, lorsque l'on en use pour pécher, par exemple pour frauder et tromper; alors, loin d'être une circonstance atténuante, le secret constitue l'espèce du péché; tel est le cas du vol. Mais parfois le secret n'est qu'une simple circonstance du péché et en atténue la gravité, soit parce qu'il est un signe de honte, soit parce qu'il évite le scandale.

2. Garder ce qui est dû à autrui et s'en emparer injustement, c'est tout un. Aussi sous les termes « prendre injustement », il faut également entendre « détenir injustement ».

3. Rien n'empêche qu'une chose appartenant absolument à une personne, soit à une autre de façon relative. Ainsi un dépôt appartient purement et simplement au déposant, mais appartient au dépositaire afin qu'il le conserve. Quant au bien enlevé par rapine, le ravisseur n'en a certes pas la propriété absolument parlant, mais il a charge de le garder.

ARTICLE 4 La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol ?

Objections 1. Il semble plutôt que le vol et la rapine ne soient qu'un

còn ở việc cầm giữ của cải này.

3. Con người có thể một cách lén lút lấy lại cái gì thuộc về mình, thí dụ, một vật mình đã ký thác ở nơi kẻ khác hoặc người này đã lấy trộm một cách bất công. Vậy việc một cách kín đáo lấy của cải người khác không phải cách tất nhiên là trộm cắp.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô đã viết trong sách Ngữ nguyên học (Lettre F.10,82): "Từ ngữ trộm cắp (fur) phát xuất bởi từ ngữ turvum, nghĩa là do từ ngữ fuscum (sự tối tăm), bởi vì kẻ trộm cắp thừa cơ đêm tối".

TRẢ LỜI : Lời định nghĩa về sự trộm cắp bao hàm ba yếu tố. Yếu tố thứ nhất là sự đối lập của nó với đức công bình, là nhân đức chỉ định về cho mỗi người cái gì thuộc về của họ: do đó, sự trộm cắp là sự chiếm đoạt của cải người ta. Yếu tố thứ hai phân biệt tội trộm cắp với các tội phạm đến các con người, như tội sát nhân và tội ngoại tình. Với tư cách này, tội trộm cắp tấn công của cải được kẻ khác chiếm hữu. Quả thế, việc lấy khỏi người nào không phải cái gì thuộc về họ với tính cách là sở hữu của họ, nhưng điều được coi là một phần của chính họ, thí dụ, người con gái của họ hoặc là vợ của họ, điều đó nói một cách đích xác không phải là sự trộm cắp. Cuối cùng, yếu tố thứ ba hoàn thành ý niệm của sự trộm cắp, đó là chiếm lấy của cải người khác cách kín đáo. Như vậy, sự trộm cắp được định nghĩa rất chính xác: "Sự chiếm đoạt kín đáo của cải người khác".

GIẢI ĐÁP 1. Sự kín đáo đôi khi là nguyên nhân của tội, khi người ta sử dụng nó để phạm tội, thí dụ để gian trá và đánh lừa; trong trường hợp này, sự kín đáo không phải là hoàn cảnh giảm bớt, nhưng tạo nên một loại tội; đó là trường hợp của sự trộm cắp. Nhưng đôi khi sự kín đáo chỉ là một hoàn cảnh đơn giản của tội và giảm bớt sự trọng đại của tội, hoặc bởi vì nó là dấu hiệu của sự xấu hổ, hoặc bởi vì nó tránh gương xấu.

2. Việc cầm giữ cái gì mắc nợ của kẻ khác và chiếm lấy nó cách bất công, đó hoàn toàn cũng là một. Như vậy với từ ngữ lấy bất công, người ta cũng phải hiểu sự cầm giữ bất công.

3. Không cái gì ngăn trở một sự vật thuộc về người nào cách tuyệt đối không thuộc về người khác cách tương đối. Như vậy, một vật ký thác một cách thuần túy và đơn giản thuộc về kẻ gởi vật ký thác, nhưng thuộc về người lãnh nhận vật ký thác, ngõ hầu họ bảo tồn nó. Còn về của cải lấy mất bởi sự cướp bóc, người cướp bóc hẳn không có quyền sở hữu về vật đó, nhưng họ có trách nhiệm giữ gìn nó.

TIẾT 4
Sự cướp bóc là tội phân biệt với sự trộm cắp cách loại thuộc ?

VẤN NẠN 1. Chúng nó chỉ phân biệt nhau bởi đặc tính kín đáo của cái

sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum, furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

different species. For theft and robbery differ as "secret" and "manifest": because theft is taking something secretly, while robbery is to take something violently and openly. Now in the other kinds of sins, the secret and the manifest do not differ specifically. Therefore theft and robbery are not different species of sin.

seul et même péché d'injustice. En effet, ils ne diffèrent que par le caractère occulte de l'un, et flagrant de l'autre. Or dans les autres genres de péchés, le secret et la publicité ne constituent pas des espèces différentes. Donc le vol et la rapine ne diffèrent pas d'espèce.

này và đặc tính công khai của cái kia. Vì trong các giống tội khác, sự kín đáo và sự công khai không tạo nên những loại khác nhau. Vậy sự trộm cắp và sự cướp bóc không phân biệt nhau về loại.

PRAETEREA, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

2. Further, moral actions take their species from the end, as stated above (FS, Q[1], A[3]; Q[18], A[6]). Now theft and robbery are directed to the same end, viz. the possession of another's property. Therefore they do not differ specifically.

2. Les actes moraux reçoivent leur espèce de leur fin, comme on l'a dit précédemment. Or vol et rapine sont ordonnés à la même fin: s'approprier le bien d'autrui; ils sont donc de même espèce.

2. Các hành động đạo đức lãnh nhận loại của mình bởi mục đích của mình như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.1, a.3). Mà sự trộm cắp và sự cướp bóc được sắp đặt đến cũng một mục đích: chiếm lấy của cải kẻ khác làm của riêng; và chúng cũng là một loại

PRAETEREA, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum, unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *raptor dicitur corruptor, et rapta corrupta*. Sed raptus dicitur sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

3. Further, just as a thing is taken by force for the sake of possession, so is a woman taken by force for pleasure: wherefore Isidore says (Etym. x) that "he who commits a rape is called a corrupter, and the victim of the rape is said to be corrupted." Now it is a case of rape whether the woman be carried off publicly or secretly. Therefore the thing appropriated is said to be taken by force, whether it be done secretly or publicly. Therefore theft and robbery do not differ.

3. Comme on ravit un objet pour s'en assurer la possession, on ravit une femme pour en jouir; aussi, selon les Étymologies de S. Isidore: « Le ravisseur (raptor) est appelé corrupteur (corruptor) et les objets ravis (rapta), corrompus (corrupta). » Mais qu'une femme soit enlevée publiquement ou en secret, c'est toujours un rapt. On commet donc une rapine quelle que soit la manière, occulte ou flagrante, dont on s'empare du bien d'autrui. Donc il n'y a pas de différence entre vol et rapine.

3. Như người ta cướp lấy một vật gì để đảm bảo sự chiếm hữu của mình, người ta cướp lấy người đàn bà để thưởng thức; như vậy, theo sách Từ nguyên học của thánh Isiđôrô (Lettre 10,62): "Người cướp lấy (raptor) được gọi là kẻ làm hư hỏng (corruptor) và các vật bị cướp lấy (rapta), được gọi là vật hư hỏng (corruptor)." Mà việc một người đàn bà bị cướp lấy cách công khai hoặc cách kín đáo, luôn luôn đó cũng là sự hiếp dâm. Vậy người ta phạm sự cướp bóc bất cứ cách nào, kín đáo hoặc công khai, người ta vẫn chiếm lấy của cải người khác. Vậy không có dị biệt giữa sự trộm cắp và sự cướp bóc.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. v, 2) distinguishes theft from robbery, and states that theft is done in secret, but that robbery is done openly.

En sens contraire, Aristote distingue vol et rapine. Il caractérise le premier par le secret et la seconde par la violence.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,2) phân biệt sự trộm cắp với sự cướp bóc. Triết gia biểu thị đặc tính của sự trộm cắp là sự kín đáo và của sự cướp bóc là sự hành hung.

RESPONDEO dicendum quod furtum et rapina sunt vitia iustitiae opposita, inquantum aliquis alter facit iniustum. Nullus autem patitur iniustum volens, ut probatur in V Ethic. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte eius cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, et violentiam, ut habetur in III Ethic. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Et propter hoc differunt specie.

I answer that, Theft and robbery are vices contrary to justice, in as much as one man does another an injustice. Now "no man suffers an injustice willingly," as stated in Ethic. v, 9. Wherefore theft and robbery derive their sinful nature, through the taking being involuntary on the part of the person from whom something is taken. Now the involuntary is twofold, namely, through violence and through ignorance, as stated in Ethic. iii, 1. Therefore the sinful aspect of robbery differs from that of theft: and consequently they differ specifically.

Réponse : Le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice par le tort injuste qu'ils font à autrui. Or nul n'est victime d'une injustice lorsqu'il y consent, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le vol et la rapine ont raison de péché par le fait qu'on s'empare d'une chose contre la volonté de la victime. Mais il y a deux espèces d'involontaire, celle qui est l'effet de l'ignorance, et celle qui résulte de la violence, toujours d'après Aristote. Et c'est pourquoi la raison de péché n'est pas la même pour le vol et la rapine. Donc ils sont d'espèce différente.

TRẢ LỜI : Sự trộm cắp và sự cướp bóc là những tật xấu đối lập của đức công bình bởi vì sự thiệt hại bất công mà chúng gây nên cho người khác; và không ai là nạn nhân của một sự bất công khi họ ưng thuận điều đó, như Triết gia đã minh chứng ở trước (Eth 5,9). Và do đó, sự trộm cắp và sự cướp bóc có yếu tính về tội do việc người ta chiếm lấy một cái gì trái nghịch ý muốn của nạn nhân. Mà có hai loại không do ý chí, một loại không do ý chí là hiệu quả của sự vô tri, và loại không do ý chí khác phát xuất bởi sự hành hung như Triết gia đã minh chứng (Eth. 3,1). Và do đó, yếu tính về tội không phải cũng là một đối với sự trộm cắp và đối với sự cướp bóc. Vậy chúng nó thuộc về loại khác nhau.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiae. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Reply to objection 1. In the other kinds of sin the sinful nature is not derived from something involuntary, as in the sins opposed to justice: and so where there is a different kind of involuntary, there is a different species of sin.

Solutions 1. Dans les autres genres de péché, on ne tire pas la raison de péché d'un élément involontaire. Cela est propre aux péchés opposés à la justice, où les différentes espèces d'involontaire entraînent des espèces différentes de péché.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các loại tội khác, người ta không rút lấy yếu tính về tội từ yếu tố không do ý chí hay vô ý. Điều đó riêng cho các tội đối lập với đức công bình mà các loại khác nhau của cái vô ý gây nên các loại khác nhau về tội.

AD SECUNDUM dicendum quod finis remotus est idem rapinae et furti, sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Reply to objection 2. The remote end of robbery and theft is the same. But this is not enough for identity of species, because there is a difference of proximate ends, since the robber wishes to take a thing by his own power, but the thief, by cunning.

2. La fin éloignée de la rapine et du vol est sans doute la même, mais cela ne suffit pas à constituer une seule espèce de péché, car les fins prochaines sont diverses. Le ravisseur en effet veut obtenir le bien d'autrui par force, le voleur par ruse.

2. Mục đích xa của sự cướp bóc và của sự trộm cắp cũng là một, mà điều đó chưa đủ để tạo nên một loại duy nhất về tội, bởi vì các mục đích gần khác biệt nhau. Quả thế, người cướp bóc muốn thu lượm được của cải người khác bằng sức mạnh, kẻ ăn trộm thì bằng mưu kế.

AD TERTIUM dicendum quod raptus mulieris non potest esse

Reply to objection 3. The robbery of a woman cannot be secret on the

3. Un rapt ne peut évidemment pas être caché à la femme qui en est

3. Sự hiếp dâm không thể che giấu với người đàn bà nạn nhân. Vậy nếu

occultus ex parte mulieris quae rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinae ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS 5
Utrum furtum semper sit peccatum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub praecepto divino, dicitur enim Eccli. XV, *nemini mandavit impie agere*. Sed Deus invenitur praecepisse furtum, dicitur enim Exod. XII, *fecerunt filii Israel sicut praeceperat dominus Moysi, et expoliaverunt Aegyptios*. Ergo furtum non semper est peccatum.

PRAETEREA, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem; ut iuristae dicunt. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

PRAETEREA, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra iustitiam, cuius aequalitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XX, *non furtum facies*.

RESPONDEO dicendum quod si quis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem, propter contrarietatem ad iustitiam, quae reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiae opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienae. Secundo, ratione doli seu fraudis, quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia iam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praecepto domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. X, *iusti tulerunt spolia impiorum*.

AD SECUNDUM dicendum quod circa res inventas est distinguendum. Quaedam enim

part of the woman who is taken: wherefore even if it be secret as regards the others from whom she is taken, the nature of robbery remains on the part of the woman to whom violence is done.

ARTICLE 5
Whether theft is always a sin ?

Objections 1. It would seem that theft is not always a sin. For no sin is commanded by God, since it is written (Ecclus. 15:21): "He hath commanded no man to do wickedly." Yet we find that God commanded theft, for it is written (Exod. 12:35, 36): "And the children of Israel did as the Lord had commanded Moses [Vulg.: 'as Moses had commanded']. . . . and they stripped the Egyptians." Therefore theft is not always a sin.

2. Further, if a man finds a thing that is not his and takes it, he seems to commit a theft, for he takes another's property. Yet this seems lawful according to natural equity, as the jurists hold. [*See loc. cit. in Reply.] Therefore it seems that theft is not always a sin.

3. Further, he that takes what is his own does not seem to sin, because he does not act against justice, since he does not destroy its equality. Yet a man commits a theft even if he secretly take his own property that is detained by or in the safe-keeping of another. Therefore it seems that theft is not always a sin.

On the contrary, It is written (Ex. 20:15): "Thou shalt not steal."

I answer that, If anyone consider what is meant by theft, he will find that it is sinful on two counts. First, because of its opposition to justice, which gives to each one what is his, so that for this reason theft is contrary to justice, through being a taking of what belongs to another. Secondly, because of the guile or fraud committed by the thief, by laying hands on another's property secretly and cunningly. Wherefore it is evident that every theft is a sin

Reply to objection 1. It is no theft for a man to take another's property either secretly or openly by order of a judge who has commanded him to do so, because it becomes his due by the very fact that it is adjudicated to him by the sentence of the court. Hence still less was it a theft for the Israelites to take away the spoils of the Egyptians at the command of the Lord, Who ordered this to be done on account of the ill-treatment accorded to them by the Egyptians without any cause: wherefore it is written significantly (Wis. 10:19): "The just took the spoils of the wicked."

Reply to objection 2. With regard to treasure-trove a distinction must be made. For some there are that were

victime. Donc si ses ravisseurs s'enveloppent de mystère, la raison de rapine subsiste du côté de la femme à qui l'on fait violence.

ARTICLE 5
Tout vol est-il un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas. Aucun péché en effet, ne tombe sous un précepte divin, selon cette parole de l'Ecclésiastique (15, 20): « Dieu n'a commandé à personne de mal faire. » Or Dieu a prescrit de voler, d'après l'Exode (12, 35): « Les enfants d'Israël firent comme le Seigneur l'avait ordonné à Moïse, et ils dépouillèrent les Égyptiens. » Donc le vol n'est pas toujours un péché.

2. Celui qui trouve un objet qui ne lui appartient pas, et s'en empare, semble commettre un vol, puisqu'il s'approprie le bien d'autrui. Mais, disent les juristes, un tel acte semble être licite selon l'équité naturelle. Le vol n'est donc pas toujours un péché.

3. Celui qui prend ce qui lui appartient ne pèche pas, semble-t-il, puisqu'il ne lèse pas la justice dont il respecte l'égalité. Mais on commet un vol même si l'on reprend secrètement son propre bien qu'un autre détient ou garde en dépôt. Donc il apparaît que le vol n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Exode (20, 15): « Tu ne voleras pas. »

Réponse : En considérant la notion de vol, on peut y découvrir deux raisons de péché. D'abord son opposition à la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû. Et ainsi le vol s'oppose à la justice parce qu'il consiste à prendre le bien d'autrui. De plus il est entaché de tromperie ou de fraude, puisque le voleur agit en secret et comme par stratagème en usurpant ce qui appartient à autrui. Il est donc manifeste que tout vol est un péché.

Solutions 1. Prendre le bien d'autrui, de façon occulte ou publique, sur l'ordre du juge, n'est pas un vol, puisque ce bien nous devient dû par le fait qu'une sentence nous l'a adjugé. Encore bien moins, par conséquent, y a-t-il vol dans le cas des Hébreux spoliant les Égyptiens sur l'ordre de Dieu, en compensation des maux dont les Égyptiens les avaient injustement accablés. Aussi est-il expressément noté par le livre de la Sagesse (10, 20): « Les justes dépouillèrent les impies. »

2. Il y a une distinction à faire au sujet des objets trouvés. Certains n'ont jamais appartenu à

các người cướp lấy người đàn bà cách bí mật, yếu tính về sự cướp lấy vẫn tồn tại ở phía người đàn bà mà người ta hành hung.

TIẾT 5
Mọi sự trộm cắp là tội ?

VẤN NẠN 1. Không tội nào mà không quy về giới mệnh Thiên Chúa, theo lời nói của sách Huấn ca (15,20): "Thiên Chúa không truyền khiến người nào làm điều xấu". Mà Thiên Chúa ra lệnh trộm cắp như người ta trông thấy ở sách Xuất hành (12,35) "Con cái Israen thực hành như Thiên Chúa đã truyền khiến cho Môsê, và họ đã bóc lột người Ai cập". Vậy, sự trộm cắp không phải luôn luôn là tội.

2. Kẻ gặp một vật không phải là của mình và chiếm lấy nó, xem ra phạm tội trộm cắp, bởi vì họ chiếm lấy của cải kẻ khác làm của riêng. Mà theo lời nói của các nhà Luật học, hành động như thế xem ra hợp pháp theo sự công bình tự nhiên. Vậy sự trộm cắp không phải luôn luôn là tội.

3. Kẻ nào lấy cái gì thuộc về mình thì không phạm tội, vì họ không làm hại đức công bình vì họ tôn trọng sự bằng nhau. Mà người ta phạm tội trộm cắp ngay trong việc người ta một cách kín đáo lấy lại của cải riêng của mình mà người khác cầm giữ hoặc giữ gìn trong việc ký thác. Vậy xem ra sự trộm cắp không phải luôn luôn là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (20,15): "Ngươi chớ trộm cắp".

TRẢ LỜI. Khi cứu xét ý niệm về sự trộm cắp, người ta phát hiện ở đó hai yếu tính thuộc về tội. Trước hết là sự đối lập của nó với đức công bình, là nhận đức trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ. Và như vậy sự trộm cắp đối lập với đức công bình bởi vì nó cốt tại sự lấy của cải người khác. Lại nữa, nó bị hoen ố bởi sự đánh lừa hoặc sự gian trá, bởi vì kẻ ăn trộm hành động cách kín đáo và bằng mưu kế khi chiếm đoạt cái gì thuộc về người khác. Vậy rõ ràng việc trộm cắp là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Lấy của cải người khác cách kín đáo hoặc công khai, do lệnh của quan tòa, không phải là trộm cắp, bởi vì của cải này trở thành của mắc nợ của chúng ta do sự phán quyết đã phân xử điều đó. Do đó, càng không có sự trộm cắp trong trường hợp những người Israen bóc lột người Ai cập theo lệnh của Thiên Chúa để đền bù các sự xấu mà người Ai cập đè bẹp họ một cách bất công. Như vậy, rõ ràng có ghi chú trong sách Khôn ngoan (10,20): "Những người công chính bóc lột những kẻ vô đạo".

2. Về các vật tìm thấy được, người ta phải phân biệt một số vật đã không bao giờ thuộc về người nào

sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor medietatem dare domino agri, si in alieno agro invenerit; propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quaedam vero res inventae fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc, si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi retineat, non committit furtum. Alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit, in quadam homilia, et habetur XIV, qu. V, *si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti*.

never in anyone's possession, for instance precious stones and jewels, found on the seashore, and such the finder is allowed to keep [*Dig. I, viii, De divis. rerum: Inst. II, i, De rerum divis.]. The same applies to treasure hidden underground long since and belonging to no man, except that according to civil law the finder is bound to give half to the owner of the land, if the treasure trove be in the land of another person [*Inst. II, i, 39: Cod. X, xv, De Thesauris]. Hence in the parable of the Gospel (Mat. 13:44) it is said of the finder of the treasure hidden in a field that he bought the field, as though he purposed thus to acquire the right of possessing the whole treasure. On the other Land the treasure-trove may be nearly in someone's possession: and then if anyone take it with the intention, not of keeping it but of returning it to the owner who does not look upon such things as unappropriated, he is not guilty of theft. In like manner if the thing found appears to be unappropriated, and if the finder believes it to be so, although he keep it, he does not commit a theft [*Inst. II, i, 47]. In any other case the sin of theft is committed [*Dig. XLI, i, De acquirend, rerum dominio, 9: Inst. II, i, 48]: wherefore Augustine says in a homily (Serm. clxxviii; De Verb. Apost.): "If thou hast found a thing and not returned it, thou hast stolen it" (Dig. xiv, 5, can. Si quid invenisti).

personne, comme les pierres précieuses et les perles que l'on trouve au bord de la mer; ils sont au premier qui s'en empare. Il en va de même pour les trésors enfouis depuis des siècles et dont personne n'est possesseur; à moins toutefois que la loi civile oblige celui qui les trouve dans une propriété à en donner la moitié au propriétaire. C'est pourquoi il est dit dans la parabole de l'Évangile (Mt 13, 44) que l'homme qui a trouvé « un trésor caché dans un champ, achète ce champ », comme pour avoir le droit de posséder le trésor tout entier. - Mais il est d'autres objets trouvés qui récemment avaient un propriétaire. Alors, si celui qui les prend n'a pas l'intention de les garder, mais de les restituer à leur propriétaire qui n'en a pas fait l'abandon, il n'y a pas vol. Pareillement, lorsque certains objets sont censés abandonnés, et que celui qui les trouve les considère comme tels, il ne commet pas de vol en les gardant. Dans tous les autres cas, il y aurait vol; ce qui fait dire à S. Augustin dans une homélie ce qu'on trouve aussi dans le Décret: « Si tu trouves un objet et ne le restitues pas, tu le voles. »

như đá quý và ngọc quý người ta gặp được ở bờ biển; chúng thuộc về người thứ nhất chiếm lấy chúng, cũng có như vậy đối với các kho tàng chôn vùi đã nhiều thế kỷ và không có ai là sở hữu chủ; trừ phi luật dân sự bắt buộc kẻ tìm gặp được chúng trong nơi có người làm chủ, phải chia một nửa cho sở hữu chủ của đất đai này. Do đó, có lời ghi chép trong Phúc âm (Mt 13,44), người gặp được một kho tàng quý báu giấu ở một thửa ruộng, mua thửa ruộng này, dường như để được quyền chiếm hữu cả kho tàng quý báu này. Nhưng có những vật khác người ta gặp được mà các vật này có sở hữu chủ mới đây. Trong trường hợp này, kẻ nắm lấy được chúng, không có ý định giữ lại chúng, nhưng có ý định trả lại chúng cho sở hữu chủ của chúng, vì họ không bỏ các vật này, thì không có sự trộm cắp. Cũng vậy, khi một số vật được kể là bị bỏ và kẻ lượm được chúng cũng nghĩ như vậy, họ không phạm tội trộm cắp nếu giữ chúng lại. Trong các trường hợp khác, hẳn có sự trộm cắp; điều đó đã khiến thánh Augustinô nói lên điều mà người ta cũng gặp trong Giáo luật: "Nếu ngươi lượm được một vật và ngươi không trả nó lại, ngươi là kẻ trộm".

AD TERTIUM dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, quia tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum, sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

Reply to objection 3. He who by stealth takes his own property which is deposited with another man burdens the depositary, who is bound either to restitution, or to prove himself innocent. Hence he is clearly guilty of sin, and is bound to ease the depositary of his burden. On the other hand he who, by stealth, takes his own property, if this be unjustly detained by another, he sins indeed; yet not because he burdens the retainer, and so he is not bound to restitution or compensation: but he sins against general justice by disregarding the order of justice and usurping judgment concerning his own property. Hence he must make satisfaction to God and endeavor to allay whatever scandal he may have given his neighbor by acting this way.

3. Celui qui prend son dépôt à l'insu du dépositaire lèse ce dernier qui est tenu à restituer ou à faire la preuve de sa non-culpabilité. Une telle action n'est évidemment pas sans péché et l'on est tenu de dédommager le dépositaire du tort qu'on lui cause. Mais celui qui reprend furtivement son propre bien chez quelqu'un qui le détenait injustement, pèche aussi, non pas qu'il lèse le détenteur - et c'est pourquoi il n'est tenu à aucune sorte de restitution ou de dédommagement -, mais il pèche contre la justice légale en s'arrogeant le droit de se faire justice lui-même, en négligeant la règle du droit. Aussi est-il tenu de faire réparation à Dieu, et d'atténuer le scandale, s'il en est résulté un.

3. Kẻ lấy của mình đã ký thác mà người giữ vật ký thác không hay biết, gây thiệt hại cho người này vì họ bắt buộc phải bồi thường hoặc phải chứng tỏ sự vô tội của mình. Một hành động như thế rõ ràng không phải là không có tội, và người ta bị bắt buộc phải bồi thường cho kẻ giữ vật ký thác vì sự thiệt hại người ta gây nên cho họ. Còn người cách lén lút lấy lại của cải riêng của mình ở nơi người nào cầm giữ nó lại cách bất công, cũng phạm tội, không phải bởi vì họ làm thiệt hại kẻ cầm giữ và do đó họ không một cách nào bị bắt buộc trả lại hoặc bồi thường, nhưng họ phạm đến đức công bình pháp định bằng cách tự cho mình quyền giải quyết sự công bình cho chính mình mà không xem sao qui tắc của luật. Như vậy họ bắt buộc phải sửa chữa trước mặt Thiên Chúa và làm giảm bớt gương xấu, nếu do đó mà có gương xấu xảy ra.

ARTICULUS 6
Utrum furtum sit peccatum mortale

ARTICLE 6
Whether theft is a mortal sin ?

ARTICLE 6
Le vol est-il péché mortel ?

TIẾT 6
Sự trộm cắp là trọng tội không ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. VI, *non grandis est culpae cum quis furatus fuerit*. Sed omne peccatum mortale est grandis culpae. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Objections 1. It would seem that theft is not a mortal sin. For it is written (Prov. 6:30): "The fault is not so great when a man hath stolen." But every mortal sin is a great fault. Therefore theft is not a mortal sin.

Objections 1. Le vol n'est pas péché mortel, car il est écrit dans les Proverbes (6, 30 Vg): « Ce n'est pas une grande faute si quelqu'un vole. » Or tout péché mortel est une grande faute. Donc le vol n'est pas péché mortel.

VẤN NẠN 1. Sách Cách ngôn nói (6,30): "Đó không phải là tội lớn lao nếu người nào ăn trộm". Mà mọi trọng tội là tội lỗi lớn lao. Vậy việc trộm cắp không phải là trọng tội.

PRAETEREA, peccato mortali

2. Further, mortal sin deserves to

2. La peine de mort est due au

2. Tử hình do trọng tội. Mà luật

mortis poena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni, secundum illud Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Ergo furtum non est peccatum mortale.

PRAETEREA, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvae rei, puta unius acus vel unius pennae, aliquis puniatur morte aeterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V, *haec est maledictio quae egreditur super faciem omnis terrae, quia omnis fur sicut ibi scriptum est condemnatur*. Ergo furtum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpae duplici ratione. Primo quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quae diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subdit, *furatur enim ut esurientem impleat animam*. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpae per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum, qui autem adulter est, perdet animam suam*.

AD SECUNDUM dicendum quod poenae praesentis vitae magis sunt medicinales quam retributivae, retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium praesentis vitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis quae inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quae habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod reparabile damnum infert, non infligitur

be punished with death. But in the Law theft is punished not by death but by indemnity, according to Ex. 22:1, "If any man steal an ox or a sheep . . . he shall restore have oxen for one ox, and four sheep for one sheep." Therefore theft is not a mortal sin.

3. Further, theft can be committed in small even as in great things. But it seems unreasonable for a man to be punished with eternal death for the theft of a small thing such as a needle or a quill. Therefore theft is not a mortal sin.

On the contrary, No man is condemned by the Divine judgment save for a mortal sin. Yet a man is condemned for theft, according to Zech. 5:3, "This is the curse that goeth forth over the face of the earth; for every thief shall be judged as is there written." Therefore theft is a mortal sin.

I answer that, As stated above (Q[59], A[4]; FS, Q[72], A[5]), a mortal sin is one that is contrary to charity as the spiritual life of the soul. Now charity consists principally in the love of God, and secondarily in the love of our neighbor, which is shown in our wishing and doing him well. But theft is a means of doing harm to our neighbor in his belongings; and if men were to rob one another habitually, human society would be undone. Therefore theft, as being opposed to charity, is a mortal sin.

Reply to objection 1. The statement that theft is not a great fault is in view of two cases. First, when a person is led to thieve through necessity. This necessity diminishes or entirely removes sin, as we shall show further on (A[7]). Hence the text continues: "For he stealeth to fill his hungry soul." Secondly, theft is stated not to be a great fault in comparison with the guilt of adultery, which is punished with death. Hence the text goes on to say of the thief that "if he be taken, he shall restore sevenfold . . . but he that is an adulterer . . . shall destroy his own soul."

Reply to objection 2. The punishments of this life are medicinal rather than retributive. For retribution is reserved to the Divine judgment which is pronounced against sinners "according to truth" (Rom. 2:2). Wherefore, according to the judgment of the present life the death punishment is inflicted, not for every mortal sin, but only for such as inflict an irreparable harm, or again for such as contain some horrible deformity. Hence according to the present judgment

péché mortel. Or la loi n'inflige pas la peine de mort pour vol, mais seulement une amende, selon l'Exode (21, 37): « Si un homme dérobe un boeuf ou un agneau, il restituera cinq boeufs pour le boeuf et quatre agneaux pour l'agneau. » Donc le vol n'est pas un péché mortel.

3. On peut voler de petites choses comme de grandes. Or il semble absurde qu'un homme soit puni de la mort éternelle pour avoir dérobé une petite chose, une aiguille par exemple, ou une plume. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, nul n'est damné, selon le jugement divin, que pour un péché mortel. Or il damne pour le vol, selon cette parole du prophète Zacharie (5, 3): « Voici la malédiction qui va s'étendre sur toute la terre, car, selon ce qui est ici écrit: « Tout voleur sera condamné. » » Donc le vol est péché mortel.

Réponse : Nous avons défini précédemment le péché mortel: celui qui est directement opposé à la charité, cette vertu étant la vie spirituelle de l'âme. Or, la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain; elle exige donc que nous voulions et fassions du bien à notre prochain. Mais par le vol on nuit au prochain dans ses biens, et si de telles pratiques se généralisaient parmi les hommes, la société humaine disparaîtrait. Le vol est donc péché mortel parce que contraire à la charité.

Solutions 1. On dit que le vol n'est pas une grande faute, pour deux raisons. Premièrement à cause de la nécessité qui pousse à voler, et qui diminue la faute ou même la supprime totalement, comme on le verra à l'article suivant: aussi le verset des Prophètes précisait: « Il vole pour apaiser sa faim. » Secondement par comparaison avec le crime d'adultère qui est puni de mort. Aussi lisons-nous à la suite: « Le voleur, s'il est pris, rendra sept fois la valeur de ce qu'il a pris, mais l'adultère perdra la vie. »

2. Les peines de la vie présente ont pour but de guérir le pécheur plutôt que de le châtier. Ceci est réservé au jugement de Dieu, qui est selon la vérité. Voilà pourquoi ici-bas la peine de mort n'est pas infligée pour le péché mortel, mais seulement pour les péchés qui causent un dommage irréparable ou comportent une laideur effrayante. Aussi la justice humaine ne porte pas une telle peine contre le vol qui n'entraîne pas de dommage irréparable, à moins qu'il ne soit

không phạt tội trộm cắp bằng tử hình, nhưng bằng tiền phạt, theo lời ghi chép trong sách Xuất hành (21,37) "Nếu người nào lấy trộm một con bò hay một con cừu, họ phải trả năm con bò cho một con bò và bốn con cừu cho một con cừu". Vậy trộm cắp không phải là trọng tội.

3. Người ta có thể trộm cắp các vật nhỏ mọn như các vật to lớn. Mà điều này xem ra phi lý là con người bị phạt đời đời trong hỏa ngục vì đã trộm cắp vật nhỏ mọn, thí dụ, một cây kim may hoặc một ngòi bút. Vậy sự trộm cắp không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Người ta theo sự phán đoán của Thiên Chúa chỉ bị lên án vì trọng tội. Mà Thiên Chúa lên án tội trộm cắp theo lời tiên tri Dacaria (5,3): "Này đây sự nguyền rủa sẽ vang dội khắp cùng trái đất", bởi vì theo lời đã ghi chép: "Mọi kẻ trộm cắp sẽ bị lên án". Vậy sự trộm cắp là trọng tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã định nghĩa ở trước (Q.59, a4; I-II, Q.72, a5) "Trọng tội là cái gì trực tiếp đối lập với đức mến", mà nhân đức này là sự sống của linh hồn. Đức mến một cách chủ yếu cốt tại tình yêu đối với Thiên Chúa và cách phụ thuộc cốt tại tình yêu đối với người đồng loại; vậy nó đòi chúng ta phải muốn và làm sự tốt cho người đồng loại của chúng ta. Mà do sự trộm cắp, người ta làm hại cho người đồng loại trong các của cải của họ, và giả như các sự thực hành như thế tổng quát hóa, xã hội nhân loại hẳn biến mất. Vậy sự trộm cắp là trọng tội bởi vì trái ngược với đức mến.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta nói sự trộm cắp không phải là tội lỗi lớn lao vì hai lý do. Thứ nhất, vì sự khẩn yếu thúc đẩy người ta ăn trộm và giảm bớt tội lỗi hoặc hoàn toàn hủy bỏ tội lỗi, như người ta trông thấy điều đó ở Tiết sau. Như vậy lời nói của các tiên tri xác định: "Họ trộm cắp để làm cho hết đói". Thứ đến, bằng cách so sánh với tội ác ngoại tình là tội bị phạt tử hình. Như vậy, người ta đọc tiếp theo đó: "Người trộm cắp, nếu họ bị bắt, phải trả giá gấp bảy lần điều họ đã lấy; còn kẻ ngoại tình hiện mất sự sống".

2. Các hình phạt trong sự sống hiện tại nhắm mục đích là chữa lành tội nhân hơn là phạt họ; sự phạt dành cho sự đoán xét của Thiên Chúa là Đấng đoán xét theo sự thật. Do đó, ở trần gian này, hình phạt tử hình không bắt buộc đối với trọng tội, nhưng chỉ đối với những tội gây nên những sự thiệt hại không sửa chữa được hoặc đem lại một sự xấu xa ghê tởm. Do đó, đức công bình của nhân loại không đặt ra hình phạt như thế đối với sự trộm cắp không gây nên sự thiệt hại không sửa chữa được, trừ phi

secundum praesens iudicium poena mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum, super Ioan.; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. XXI.

AD TERTIUM dicendum quod illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quae minima sunt homo non reputat sibi nocumentum inferri, et ille qui accipit potest praesumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS 7
Utrum liceat alicui furari propter necessitatem

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed extra, de furtis, dicitur, *si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres*. Ergo non licet furari propter necessitatem.

PRAETEREA, philosophus dicit, in II Ethic., quod *quaedam confestim nominata convoluta sunt cum malitia*, inter quae ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari ut necessitati suae subveniat.

PRAETEREA, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati.

SED CONTRA est quod in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

RESPONDEO dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure

the pain of death is not inflicted for theft which does not inflict an irreparable harm, except when it is aggravated by some grave circumstance, as in the case of sacrilege which is the theft of a sacred thing, of peculation, which is theft of common property, as Augustine states (Tract. 1, Super Joan.), and of kidnaping which is stealing a man, for which the pain of death is inflicted (Ex. 21:16).

Reply to objection 3. Reason accounts as nothing that which is little: so that a man does not consider himself injured in very little matters: and the person who takes such things can presume that this is not against the will of the owner. And if a person take such like very little things, he may be proportionately excused from mortal sin. Yet if his intention is to rob and injure his neighbor, there may be a mortal sin even in these very little things, even as there may be through consent in a mere thought.

ARTICLE 7
Whether it is lawful to steal through stress of need ?

Objections 1. It would seem unlawful to steal through stress of need. For penance is not imposed except on one who has sinned. Now it is stated (Extra, De furtis, Cap. Si quis): "If anyone, through stress of hunger or nakedness, steal food, clothing or beast, he shall do penance for three weeks." Therefore it is not lawful to steal through stress of need.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. ii, 6) that "there are some actions whose very name implies wickedness," and among these he reckons theft. Now that which is wicked in itself may not be done for a good end. Therefore a man cannot lawfully steal in order to remedy a need.

3. Further, a man should love his neighbor as himself. Now, according to Augustine (Contra Mendac. vii), it is unlawful to steal in order to succor one's neighbor by giving him an alms. Therefore neither is it lawful to steal in order to remedy one's own needs.

On the contrary, In cases of need all things are common property, so that there would seem to be no sin in taking another's property, for need has made it common.

I answer that, Things which are of human right cannot derogate from natural right or Divine right. Now according to the natural order established by Divine Providence, inferior things are ordained for the purpose of succoring man's needs by their means. Wherefore the division and appropriation of things which are based on human law, do not preclude the fact that

accompagné d'une circonstance particulièrement aggravante; tels sont: le sacrilège, le vol d'une chose sacrée; la concussion, qui est le détournement des deniers publics, comme S. Augustin l'explique dans son commentaire sur S. Jean; l'enlèvement ou vol d'un homme, crime que la loi divine punissait de mort (Ex 21, 16).

3. Ce qui est minime peut être tenu pour rien. En vertu de ce principe, lorsqu'il s'agit de vols insignifiants, le propriétaire ne peut se tenir pour lésé, et celui qui dérobe peut présumer qu'il n'agit pas contre la volonté du possesseur. Aussi celui qui s'empare furtivement de choses insignifiantes peut ne pas commettre de péché mortel. Mais s'il a l'intention de voler et de porter préjudice à son prochain, son vol peut être un péché mortel malgré la légèreté de la matière; comme la pensée seule suffit, dès qu'il y a consentement.

ARTICLE 7
Est-il permis de voler en cas de nécessité ?

Objections 1. Il semble que non, car on n'inflige de pénitence qu'à un coupable. Or il est prescrit dans les Décrétales: « Si quelqu'un, poussé par la faim ou le dénuement, vole des aliments, des habits ou du bétail, il fera pénitence pendant trois semaines. » Il n'est donc pas permis de voler par nécessité.

2. Aristote remarque: « Il y a des choses dont le nom seul implique immédiatement la malice » et parmi elles il met le vol. Or ce qui est mauvais en soi ne peut devenir bon parce qu'il est ordonné à une fin bonne. On ne pourra donc pas voler en cas de nécessité pour pourvoir à sa subsistance.

3. Il faut aimer son prochain comme soi-même. Mais on ne peut voler pour faire l'aumône à son prochain; S. Augustin l'affirme. On ne peut donc pas d'avantage voler pour subvenir à ses propres besoins.

En sens contraire, dans la nécessité tous les biens sont communs. Il n'y a donc pas péché si quelqu'un prend le bien d'autrui, puisque la nécessité en a fait pour lui un bien commun.

Réponse : Ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel établi par la providence divine, les être inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme. C'est pourquoi leur division et leur appropriation, oeuvre du droit humain, n'empêchent pas de s'en servir

chúng nó kèm theo một hoàn cảnh cho tội trở nên nặng nề cách đặc biệt, như sự phạm thánh, sự trộm cắp vật thánh, sự trộm cắp công quỹ, sự bắt cóc người ta là tội ác mà luật Thiên Chúa phạt tử hình (Xh 21,16).

3. Cái gì rất nhỏ mọn không đáng kể gì cả. Theo nguyên lý này khi nói đến các sự trộm cắp không đáng kể gì, sở hữu chủ có thể cho mình không bị thiệt hại gì, và người lấy trộm có thể suy đoán mình hành động không trái ngược với ý muốn của sở hữu chủ. Như vậy, kẻ lén lút chiếm lấy các vật không đáng kể có thể không phạm trọng tội. Nhưng nếu họ có ý định trộm cắp và gây thiệt hại cho người đồng loại, sự trộm cắp của họ có thể trở nên trọng tội mặc dầu với chất thể nhẹ, cũng như chỉ có tư tưởng đã đủ, vừa khi họ ưng thuận điều đó.

TIẾT 7
Người ta được phép trộm cắp trong trường hợp khẩn yếu ?

VẤN NẠN 1. Người ta chỉ bắt làm việc đền tội kẻ có tội. Mà có lệnh truyền trong Giáo luật (Decret Greg. 9,1.5, t.18, ch.3): "Nếu người nào vì đói hoặc cùng khổ, trộm cắp đồ ăn, đồ mặc hoặc gia súc, phải đền tội trong ba tuần". Vậy người ta không được phép trộm cắp vì sự khẩn yếu.

2. Triết gia (Eth 2,6) lưu ý "Có những sự vật mà duy cái tên của nó một cách trực tiếp bao hàm ác ý" và trong số các sự vật này Triết gia đặt sự trộm cắp. Mà cái gì xấu tại sự không thể trở nên tốt vì nó được sắp đặt đến mục đích tốt. Vậy người ta không thể trộm cắp trong trường hợp khẩn yếu để sống còn.

3. Người ta phải yêu mến người đồng loại như chính mình. Mà người ta không thể trộm cắp để bố thí cho người đồng loại, như thánh Augustinô khẳng định điều đó (Contra Mendac 7,40). Vậy người ta càng không có thể ăn cắp để chu cấp các sự nhu cầu của mình.

TRÁI LẠI, Trong trường hợp khẩn yếu, mọi của cải đều là của chung. Vậy không có tội nếu người nào lấy của cải người khác, bởi vì sự khẩn yếu biến của cải người khác thành của cải chung cho mình.

TRẢ LỜI : Cái gì thuộc về luật nhân loại không được hủy bỏ luật tự nhiên hoặc luật Thiên Chúa; theo trật tự tự nhiên được thiết lập bởi sự quan phòng của Thiên Chúa, các vật hạ tầng được dành để trợ giúp các nhu yếu của con người. Do đó, sự phân chia chúng nó, sự chiếm lấy chúng nó làm của riêng, là công việc của luật nhân loại, không ngăn trở sự sử dụng chúng nó để trợ giúp các

humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis*. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

AD SECUNDUM dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

AD TERTIUM dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICULUS 8
Utrum rapina possit fieri sine peccato

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Praeda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta. Sed praedam accipere ab hostibus licitum est, dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, *cum praeda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

PRAETEREA, licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum, dicit enim Augustinus, in epistola ad Vinc. Donatist., *res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis, et secundum leges* man's needs have to be remedied by means of these very things. Hence whatever certain people have in superabundance is due, by natural law, to the purpose of succoring the poor. For this reason Ambrose [*Loc. cit., A[2], OBJ[3]] says, and his words are embodied in the Decretals (Dist. xlvii, can. Sicut ii): "It is the hungry man's bread that you withhold, the naked man's cloak that you store away, the money that you bury in the earth is the price of the poor man's ransom and freedom." Since, however, there are many who are in need, while it is impossible for all to be succored by means of the same thing, each one is entrusted with the stewardship of his own things, so that out of them he may come to the aid of those who are in need. Nevertheless, if the need be so manifest and urgent, that it is evident that the present need must be remedied by whatever means be at hand (for instance when a person is in some imminent danger, and there is no other possible remedy), then it is lawful for a man to succor his own need by means of another's property, by taking it either openly or secretly: nor is this properly speaking theft or robbery.

Reply to objection 1. This decretal considers cases where there is no urgent need.

Reply to objection 2. It is not theft, properly speaking, to take secretly and use another's property in a case of extreme need: because that which he takes for the support of his life becomes his own property by reason of that need.

Reply to objection 3. In a case of a like need a man may also take secretly another's property in order to succor his neighbor in need.

ARTICLE 8
Whether robbery may be committed without sin ?

Objections 1. It would seem that robbery may be committed without sin. For spoils are taken by violence, and this seems to belong to the essence of robbery, according to what has been said (A[4]). Now it is lawful to take spoils from the enemy; for Ambrose says (De Patriarch. 4 [*De Abraham i, 3]): "When the conqueror has taken possession of the spoils, military discipline demands that all should be reserved for the sovereign," in order, to wit, that he may distribute them. Therefore in certain cases robbery is lawful.

2. Further, it is lawful to take from a man what is not his. Now the things which unbelievers have are not theirs, for Augustine says (Ep. ad Vincent. Donat. xciii.): "You falsely call things your own, for you do not possess them justly, and pour subvenir aux nécessités de l'homme. Voilà pourquoi les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres; ce qui fait dire à S. Ambroise et ses paroles sont reproduites dans les Décrets: « C'est le pain des affamés que tu détiens; c'est le vêtement de ceux qui sont nus que tu renfermes; ton argent, c'est le rachat et la délivrance des miséreux, et tu l'enfouis dans la terre. » Toutefois, comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous, c'est à l'initiative de chacun qu'est laissé le soin de disposer de ses biens de manière à venir au secours des pauvres. Si cependant la nécessité est tellement urgente et évidente que manifestement il faille secourir ce besoin pressant avec les biens que l'on rencontre - par exemple, lorsqu'un péril menace une personne et qu'on ne peut autrement la sauver -, alors quelqu'un peut licitement subvenir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, repris ouvertement ou en secret. Il n'y a là ni vol ni rapine à proprement parler.

Solutions 1. La décrétale citée ne vise pas le cas d'urgente nécessité.

2. Se servir du bien d'autrui que l'on a dérobé en secret dans un cas d'extrême nécessité n'est pas un vol à proprement parler, car, du fait de cette nécessité, ce que nous prenons pour conserver notre propre vie devient nôtre.

3. Cette même nécessité fait que l'on peut aussi prendre subrepticement le bien d'autrui pour aider le prochain dans la misère.

ARTICLE 8
Toute rapine est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il semble que l'on puisse commettre une rapine sans pécher. Car on ne peut enlever un butin que par la violence, et c'est cette circonstance, on l'a vu, qui caractérise la rapine. Mais il est permis de prendre un butin à l'ennemi, car S. Ambroise observe a: « Quand le butin est tombé aux mains du vainqueur, la discipline militaire veut que tout soit remis au roi », qui en assurera la distribution. Donc, en certains cas, la rapine est permise.

2. Il est permis d'enlever à quelqu'un ce qui ne lui appartient pas. Or les biens des infidèles ne leur appartiennent pas, ainsi que leur déclare S. Augustin: « C'est à tort que vous appelez vôtres ces biens que vous ne possédez pas nhu yếu của con người. Do đó, các của cải mà một số người chiếm hữu dồi dào dư dật thì theo luật tự nhiên là những của mắc nợ đối với sự ăn uống nuôi sống của những người nghèo khó. Điều đó khiến thánh Ambrôxiô (Sermon 81 sur 1C 12,18) lên tiếng và các lời nói của thánh nhân được ghi lại trong giáo luật: "Đó là bánh của những người đói mà ngươi nắm giữ; đó là đồ mặc của những kẻ trần truồng mà ngươi khóa trong tủ; tiền bạc ngươi, đó là cái giá chuộc và cứu thoát những kẻ khốn cùng, và ngươi chôn vùi nó dưới đất". Tuy nhiên, bởi vì có nhiều kẻ khốn cùng và của cải tư nhân không thể trợ giúp mọi người, nên việc lo lắng sắp đặt của cải mình theo tư cách có thể trợ giúp những người nghèo khổ thì để do sáng kiến của mỗi người. Tuy nhiên, nếu sự khẩn yếu khẩn trương và hiển hiện đến nỗi rõ ràng phải giúp đỡ nhu cầu cấp bách với những của cải mà người ta gặp được, thí dụ, khi sự nguy hiểm ngăm dọa một người nào và người ta không thể cứu vãn họ cách nào khác, trong trường hợp này, mỗi người một cách hợp pháp lo cho sự khẩn yếu riêng của mình với của người khác mà mình tự lấy cách công khai hoặc kín đáo. Như thế không có sự trộm cắp, cũng không có sự cướp bóc nếu người ta nói cách đích thực.

GIẢI ĐÁP 1. Nghị quyết của giáo luật đã được dẫn chứng ở trên không nhắm trường hợp tối khẩn.

2. Việc sử dụng của cải người khác mà người ta đã lấy trộm cách kín đáo trong trường hợp tối khẩn không phải là sự trộm cắp cách đích xác, bởi vì do sự tối khẩn, điều chúng ta lấy để bảo tồn sự sống riêng chúng ta trở nên của chúng ta.

3. Sự tối khẩn này làm cho người ta cũng có thể lén lút lấy của người khác mà trợ giúp người đồng loại khốn cùng.

TIẾT 8
Mọi sự cướp bóc là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Người ta chỉ thu lượm được một chiến lợi phẩm bằng sự hành hung, và hoàn cảnh này, như người ta đã trông thấy (a.4), nói lên đặc tính của sự cướp bóc. Mà người ta được phép lấy chiến lợi phẩm từ kẻ thù địch, vì thánh Ambrôxiô (De Abraham 1,3) nhận xét: "Khi chiến lợi phẩm rơi vào tay người chiến thắng, quân kỷ muốn mọi sự giao lại cho nhà vua là kẻ đảm bảo sự phân phát". Vậy, trong một số trường hợp, sự cướp bóc được cho phép.

2. Người ta được phép lấy khỏi người nào cái gì không thuộc về họ. Mà của cải của những kẻ không tin không thuộc về họ, như thánh Augustinô tuyên bố với họ: "Một cách sai lầm, các ngươi gọi là của cải các ngươi những của cải mà các

terrenorum regum amittere iussi estis. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset.

PRAETEREA, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinae pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

SED CONTRA est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isaiae LXI, *ego dominus diligens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

RESPONDEO dicendum quod rapina quandam violentiam et coactionem importat per quam, contra iustitiam, alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur non habet rationem rapinae, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod circa praedam distinguendum est. Quia si illi qui depraedantur hostes habeant bellum iustum, ea quae per violentiam in bello acquirunt eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinae, unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione praedae iustum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnent, dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., quod *propter praedam militare peccatum est*. Si vero illi qui praedam accipiunt habeant bellum iniustum, rapinam

according to the laws of earthly kings you are commanded to forfeit them." Therefore it seems that one may lawfully rob unbelievers.

3. Further, earthly princes violently extort many things from their subjects: and this seems to savor of robbery. Now it would seem a grievous matter to say that they sin in acting thus, for in that case nearly every prince would be damned. Therefore in some cases robbery is lawful.

On the contrary, Whatever is taken lawfully may be offered to God in sacrifice and oblation. Now this cannot be done with the proceeds of robbery, according to Is. 61:8, "I am the Lord that love judgment, and hate robbery in a holocaust." Therefore it is not lawful to take anything by robbery.

I answer that, Robbery implies a certain violence and coercion employed in taking unjustly from a man that which is his. Now in human society no man can exercise coercion except through public authority: and, consequently, if a private individual not having public authority takes another's property by violence, he acts unlawfully and commits a robbery, as burglars do. As regards princes, the public power is entrusted to them that they may be the guardians of justice: hence it is unlawful for them to use violence or coercion, save within the bounds of justice---either by fighting against the enemy, or against the citizens, by punishing evil-doers: and whatever is taken by violence of this kind is not the spoils of robbery, since it is not contrary to justice. On the other hand to take other people's property violently and against justice, in the exercise of public authority, is to act unlawfully and to be guilty of robbery; and whoever does so is bound to restitution.

Reply to objection 1. A distinction must be made in the matter of spoils. For if they who take spoils from the enemy, are waging a just war, such things as they seize in the war become their own property. This is no robbery, so that they are not bound to restitution. Nevertheless even they who are engaged in a just war may sin in taking spoils through cupidity arising from an evil intention, if, to wit, they fight chiefly not for justice but for spoil. For Augustine says (De Verb. Dom. xix; Serm. lxxxii) that "it is a sin to fight for booty." If, however, those who take the spoil, are waging an unjust war, they are guilty of robbery, and

selon la justice, et dont vous devez être dépouillés par les décrets des princes séculiers. » On peut donc sans pécher prendre les biens des infidèles.

3. Les princes temporels, par la violence, extorquent de grands biens à leurs sujets, ce qui semble une véritable rapine. Mais il semble dangereux de dire qu'ils pèchent en agissant ainsi, car ce serait condamner de ce chef presque tous les princes. Il y a donc des cas où la rapine est permise.

En sens contraire, on peut faire à Dieu un sacrifice ou une offrande de tout bien légitimement acquis. Or on ne peut lui offrir le fruit de la rapine, selon Isaïe (61, 8 Vg): « Moi, le Seigneur, j'aime la justice et j'ai en horreur l'holocauste qui vient des rapines. » Il est donc défendu de s'emparer d'une chose par rapine.

Réponse : La rapine comporte une certaine violence et contrainte par laquelle on arrache à quelqu'un, contrairement à la justice, ce qui lui appartient. Or, dans la société humaine, seule l'autorité publique donne à quelqu'un droit de contrainte. Aussi quiconque s'empare du bien d'autrui par la violence, s'il n'est qu'un simple particulier et n'est pas investi d'un pouvoir officiel, agit d'une manière illicite et commet une rapine, ainsi qu'on le voit avec les bandits. Quant aux princes, l'autorité publique leur est confiée pour qu'ils fassent respecter la justice. Ils ne peuvent donc user de violence et de coercition que selon les dispositions de la justice, soit en combattant contre les ennemis extérieurs, soit en punissant les malfaiteurs de la cité. Ce qu'on enlève ainsi par violence n'a pas raison de rapine, puisqu'il n'y a là rien de contraire à la justice. Si au contraire certains princes se servent de la puissance publique pour prendre le bien d'autrui, ils agissent illicitement, commettent une rapine, et sont tenus à restitution.

Solutions 1. Sur le butin pris aux ennemis, il faut distinguer. Si ceux qui les dépouillent mènent une guerre juste, ils deviennent possesseurs de ce qu'ils acquièrent par violence à la guerre. Il n'y a donc pas là de rapine, ni par conséquent obligation de restituer. Toutefois, même dans une guerre juste, ceux qui s'emparent du butin peuvent avoir une intention coupable et pécher par cupidité lorsque, par exemple, ils combattent moins pour défendre la justice que pour dépouiller leurs ennemis. Aussi S. Augustin écrit-il que « c'est un péché de guerroyer en vue du butin ». - Mais lorsque ceux qui dépouillent l'ennemi font

ngươi không chiếm hữu theo phép công bằng, và là những của các ngươi phải bị bóc lột bởi các chi dụ của các nhà vua phần đời". Vậy người ta có thể lấy của cải các kẻ không tin mà không có tội.

3. Các nhà vua phần đời bằng cách hành hung, lấy những của cải to lớn khỏi tay người dân, điều đó xem ra là sự cướp bóc đích thực. Mà việc họ nói họ phạm tội bằng cách hành động như vậy thì nguy hiểm, bởi vì như thế là lên án gần như tất cả mọi nhà vua. Vậy có những trường hợp mà sự cướp bóc được cho phép.

TRÁI LẠI, Người ta có thể tế lễ hoặc dâng cho Thiên Chúa mọi của cải thu lượm được cách hợp pháp. Mà người ta không thể dâng lên Thiên Chúa của cải do sự cướp bóc theo lời tiên tri Isaia (61,8): "Ta, là Thiên Chúa, Ta yêu thích sự công bình và ta ghê tởm của lễ toàn thiêu phát xuất bởi những sự cướp bóc". Vậy người ta bị cấm không được chiếm lấy cái gì bằng sự cướp bóc.

TRẢ LỜI : Sự cướp bóc bao hàm một sự hành hung và một sự cưỡng bức nào đó mà người ta giựt lấy khỏi tay người khác một cách trái nghịch với đức công bình, điều gì thuộc về của họ. Mà trong xã hội loài người, chỉ có chính quyền ban cho người nào quyền cưỡng bức kẻ khác. Như vậy bất cứ ai chiếm lấy của cải người khác bằng cách hành hung, nếu họ chỉ là một người tư nhân và không được trao cho quyền chính thức, thì hành động cách bất hợp pháp và phạm tội cướp bóc như người ta thấy điều đó ở nơi kẻ cướp bóc. Về các nhà vua, chính quyền được giao cho họ, ngõ hầu họ bắt buộc các người khác tôn trọng đức công bình. Vậy họ chỉ có thể sử dụng bạo lực và sự cưỡng bức tùy theo các sự sắp đặt của đức công bình, hoặc khi chiến đấu với thù địch bên ngoài, hoặc khi phạt kẻ bất lương trong quốc gia. Vậy điều người ta lấy bằng cách hành hung không có yếu tính về sự cướp bóc, bởi vì không có cái gì trái nghịch với đức công bình. Nếu trái lại, một số nhà vua sử dụng chính quyền để lấy của cải người khác, hành động cách bất hợp pháp, phạm tội cướp bóc và bị bắt buộc trả lại.

GIẢI ĐÁP 1. Về chiến lợi phẩm lấy được từ tay kẻ thù địch, người ta phải phân biệt nếu những kẻ bóc lột các chiến lợi phẩm đó đánh giặc một chiến tranh công bình, họ trở nên sở hữu đối với cái gì họ thu lượm được bằng cách hành hung trong chiến tranh. Vậy ở đó không có sự bóc lột và không có sự bắt buộc trả lại. Tuy nhiên, trong một chiến tranh công bình, những kẻ chiếm chiến lợi phẩm có thể có ý định tội lỗi và phạm tội bởi tham lam, thí dụ khi họ chiến đấu để bênh vực đức công bình ít hơn là để bóc lột quân thù. Như vậy thánh Augustinô nói đánh giặc vì chiến lợi phẩm thì có tội. Còn những kẻ bóc lột quân thù mà tham dự vào cuộc chiến tranh bất công, có tội

committunt, et ad restitutionem tenentur.

AD SECUNDUM dicendum quod intantum aliqui infideles iniuste res suas possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt. Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

AD TERTIUM dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV de Civ. Dei, *remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Et Ezech. XXII dicitur, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam*. Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

are bound to restitution.

Reply to objection 2. Unbelievers possess their goods unjustly in so far as they are ordered by the laws of earthly princes to forfeit those goods. Hence these may be taken violently from them, not by private but by public authority.

Reply to objection 3. It is no robbery if princes exact from their subjects that which is due to them for the safe-guarding of the common good, even if they use violence in so doing: but if they extort something unduly by means of violence, it is robbery even as burglary is. Hence Augustine says (De Civ. Dei iv, 4): "If justice be disregarded, what is a king but a mighty robber? since what is a robber but a little king?" And it is written (Ezech. 22:27): "Her princes in the midst of her, are like wolves ravening the prey." Wherefore they are bound to restitution, just as robbers are, and by so much do they sin more grievously than robbers, as their actions are fraught with greater and more universal danger to public justice whose wardens they are.

une guerre injuste, ils sont coupables de rapine et tenus à restitutions.

2. Certains infidèles ne possèdent leurs biens injustement que dans la mesure où les princes ont porté des lois pour les en dépouiller. Il sera donc permis de les leur enlever de force, pourvu qu'on agisse en vertu non d'une autorité privée, mais de l'autorité publique.

3. Lorsque les princes exigent de leurs sujets ce qui leur est dû selon la justice pour la garde du bien commun dont ils sont responsables, ils ne commettent pas de rapine, même s'ils emploient la violence. Au contraire, si certains princes extorquent quelque chose injustement et par violence, c'est de la rapine et du brigandage. Aussi S. Augustin écrit-il: « Sans la justice, que sont les royaumes, si ce n'est de vastes repaires de bandits? Et ces repaires de bandits que sont-ils, sinon de petits royaumes? » Et encore Ézéchiel (22, 27): « Les chefs sont au milieu d'elle [Jérusalem] comme des loups qui déchirent leur proie. » Ils sont donc tenus à restituer, comme les bandits. Ils pèchent même bien davantage que les bandits, dans la mesure où ils agissent d'une manière plus dangereuse et plus totale contre la justice légale, dont ils ont été institués les gardiens.

cướp bóc và buộc trả lại.

2. Các kẻ không tin chỉ chiếm hữu của cải của mình một cách bất công theo mức độ các nhà vua đã ra các luật để bóc lột. Vậy người ta có phép lấy của cải của họ bằng sức mạnh, miễn là người ta không hành động vì quyền lực tư, nhưng mà do chính quyền.

3. Khi các nhà vua đòi hỏi ở nơi người dân những cái gì là của họ theo đức công bình để giữ gìn ích lợi chung mà họ có trách nhiệm, họ không phạm tội cướp bóc, cho dầu họ sử dụng sự hành hung. Trái lại, nếu nhà vua này bóc lột một cái gì một cách bất công và bằng cách hành hung, đó là sự cướp bóc. Như vậy, thánh Augustinô (De Civ. Dei 4,4) đã viết: "Không có đức công bình, các vương quốc là cái gì, nếu đó không phải là những sào huyệt rộng lớn của những bọn cướp bóc." Và còn tiên tri Êđêkien (22,27): "Các nhà thủ lãnh ở giữa thành Giêrusalem như những muông sói cắn xé mồi". Vậy họ bị bắt buộc phải trả lại như bọn ăn cướp. Họ còn phạm tội nhiều hơn bọn cướp theo mức độ họ hành động một cách nguy hiểm hơn và toàn diện hơn chống lại đức công bình pháp định mà họ đã được đặt lên làm những kẻ giữ gìn.

ARTICULUS 9
Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim, super acceptionem rei alienae, habet adiunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est. Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quam rapina.

PRAETEREA, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

PRAETEREA, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis, per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinae.

SED CONTRA est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

RESPONDEO dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, propter involuntarium quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem involuntarium per violentiam. Magis est autem

ARTICLE 9
Whether theft is a more grievous sin than robbery ?

Objections 1. It would seem that theft is a more grievous sin than robbery. For theft adds fraud and guile to the taking of another's property: and these things are not found in robbery. Now fraud and guile are sinful in themselves, as stated above (Q[55], AA[4],5). Therefore theft is a more grievous sin than robbery.

2. Further, shame is fear about a wicked deed, as stated in Ethic. iv, 9. Now men are more ashamed of theft than of robbery. Therefore theft is more wicked than robbery.

3. Further, the more persons a sin injures the more grievous it would seem to be. Now the great and the lowly may be injured by theft: whereas only the weak can be injured by robbery, since it is possible to use violence towards them. Therefore the sin of theft seems to be more grievous than the sin of robbery.

On the contrary, According to the laws robbery is more severely punished than theft.

I answer that, Robbery and theft are sinful, as stated above (AA[4],6), on account of the involuntariness on the part of the person from whom something is taken: yet so that in theft the involuntariness is due to ignorance, whereas in robbery it is due to violence. Now a thing is more

ARTICLE 9
La rapine est-elle un péché plus grave que le vol ?

Objections 1. Il semble que le vol soit plus grave que la rapine, car à l'usurpation du bien d'autrui, il ajoute la fraude et la tromperie, ce que ne fait pas la rapine. Or la fraude et la tromperie ont par soi raison de péché, nous l'avons dit . Donc le vol est un péché plus grave que la rapine.

2. La pudeur qui a été définie par Aristote la crainte d'un acte honteux, naît davantage du vol que de la rapine.

3. Un péché est d'autant plus grave qu'il nuit à davantage de personnes. Or, par le vol, on peut nuire aux puissants comme aux faibles; par la rapine, au contraire, on ne peut porter préjudice qu'à ces derniers, incapables de résister à la violence. Le vol paraît donc un péché plus grave que la rapine.

En sens contraire, les lois punissent la rapine plus sévèrement que le vol.

Réponse : Nous avons établi plus haut que le vol et la rapine ont raison de péché parce qu'ils s'opposent à la volonté de la victime; toutefois, dans le vol, il y a involontaire par ignorance, mais dans la rapine par violence. Or cette opposition est plus grande dans le second cas que dans le

TIẾT 9
Sự cướp bóc là tội nặng hơn sự trộm cắp ?

VẤN NẠN 1. Sự trộm cắp thêm sự gian trá và sự đánh lừa vào trong sự chiếm đoạt của cải người khác; mà điều đó không xảy ra đối với sự cướp bóc. Mà sự gian trá và sự đánh lừa một cách nguyên thường có yếu tính về tội như chúng ta đã nói ở trước (a.4). Vậy sự trộm cắp là tội nặng hơn sự cướp bóc.

2. Sự thẹn thùng được Triết gia (Eth 4,9) định nghĩa là sự sợ hành động xấu hổ, phát sinh nhiều bởi sự trộm cắp hơn là bởi sự cướp bóc.

3. Tội càng hại nhiều người hơn càng nặng hơn. Mà, do sự ăn trộm, người ta có thể làm hại những kẻ có quyền lực cũng như những kẻ yếu đuối; trái lại, do sự cướp bóc, người ta chỉ có thể làm hại những kẻ yếu đuối không thể chống lại sự hành hung. Vậy tội trộm cắp xem ra là tội nặng hơn tội cướp bóc.

TRÁI LẠI, Các luật phạt sự cướp bóc nặng nề hơn là sự trộm cắp.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.4), sự trộm cắp và sự cướp bóc có yếu tính về tội, bởi vì chúng đối lập với ý muốn của nạn nhân; tuy nhiên, trong sự trộm cắp, có cái không do ý chí bởi sự vô tri, còn trong sự cướp bóc có cái không do ý chí bởi sự hành hung. Mà sự đối lập này to lớn trong trường hợp thứ

aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio. Quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personae ignominiam sive iniuriam. Et hoc praeponderat fraudi vel dolo, quae pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod homines sensibilibus inhaerentes magis gloriantur de virtute exteriori, quae manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quae tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

AD TERTIUM dicendum quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum. Unde ex hoc etiam rapina est detestabilior.

involuntary through violence than through ignorance, because violence is more directly opposed to the will than ignorance. Therefore robbery is a more grievous sin than theft. There is also another reason, since robbery not only inflicts a loss on a person in his things, but also conduces to the ignominy and injury of his person, and this is of graver import than fraud or guile which belong to theft.

Hence the Reply to the First Objection is evident.

Reply to objection 2. Men who adhere to sensible things think more of external strength which is evidenced in robbery, than of internal virtue which is forfeit through sin: wherefore they are less ashamed of robbery than of theft.

Reply to objection 3. Although more persons may be injured by theft than by robbery, yet more grievous injuries may be inflicted by robbery than by theft: for which reason also robbery is more odious.

premier, car la violence est plus directement contraire à la volonté que l'ignorance. C'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol. On peut encore en donner cette raison: non seulement la rapine porte directement préjudice à quelqu'un dans ses biens, mais en outre elle inflige une sorte de déshonneur ou d'injure envers la personne. Et cela est plus grave que la fraude ou la tromperie qui appartiennent au vol.

Solutions 1. La réponse à la première objection est ainsi évidente.

2. Attachés aux réalités sensibles, les hommes tirent gloire de cette force extérieure qui se déploie dans la rapine plus que de la vertu intérieure qui est détruite par le péché. Aussi ont-ils moins de honte de la rapine que du vol.

3. Bien que le vol puisse nuire à plus de gens que la rapine, celle-ci peut causer des torts plus graves que le vol. Pour ce motif encore, la rapine est plus détestable.

hai hơn là trong trường hợp thứ nhất, vì sự hành hung trái nghịch với ý chí một cách trực tiếp hơn là sự vô tri. Do đó, sự cướp bóc là tội nặng hơn sự trộm cắp. Người ta còn có thể đưa ra lý do này: Không những sự cướp bóc cách trực tiếp gây nên sự thiệt hại cho người nào trong các của cải mà còn làm ô nhục hay ly mạ đối với con người. Và điều đó nặng hơn sự gian trá hoặc sự đánh lừa quy về sự trộm cắp.

Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn 1.

2. Nhân loại liên kết với các thực tại khả giác, rút lấy vinh quang của mình từ sức mạnh bên ngoài xuất hiện trong sự cướp bóc hơn là từ nhân đức bên trong bị phá hủy bởi tội. Do đó, họ bị xấu hổ do sự cướp bóc ít hơn do sự trộm cắp.

3. Mặc dầu sự trộm cắp có thể hại cho nhiều người hơn là sự cướp bóc, sự cướp bóc có thể gây nên những sự thiệt hại nặng nề hơn sự trộm cắp. Vì lý do này sự cướp bóc đáng ghê tởm hơn.

QUAESTIO 67

DE INIUSTITIA IUDICIS IN IUDICANDO

OF THE INJUSTICE OF A JUDGE, IN JUDGING (FOUR ARTICLES)

LES INJUSTICES COMMISES PAR LE JUGE

NHỮNG SỰ BẤT CÔNG VI PHẠM BỞI KẺ PHÂN XỬ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis in quibus laeditur proximus. Et primo, de his quae pertinent ad iudicium; secundo, de nocumentis verborum quae fiunt extra iudicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt, primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando; tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione; quarto, de iniustitia testis in testificando; quinto, de iniustitia advocati in patrocinando. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Secundo, utrum liceat iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quae sibi proponuntur. Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. Quarto, utrum licite possit poenam relaxare.

We must now consider those vices opposed to commutative justice, that consist in words injurious to our neighbors. We shall consider (1) those which are connected with judicial proceedings, and (2) injurious words uttered extra-judicially. Under the first head five points occur for our consideration: (1) The injustice of a judge in judging; (2) The injustice of the prosecutor in accusing; (3) The injustice of the defendant in defending himself; (4) The injustice of the witnesses in giving evidence; (5) The injustice of the advocate in defending. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether a man can justly judge one who is not his subject? (2) Whether it is lawful for a judge, on account of the evidence, to deliver judgment in opposition to the truth which is known to him? (3) Whether a judge can justly sentence a man who is not accused? (4) Whether he can justly remit the punishment?

Il faut maintenant étudier les péchés opposés à la justice commutative qui se commettent par des paroles au détriment de notre prochain. Nous traitons d'abord de ceux qui se commettent dans les procès, puis du tort fait au prochain par des paroles en dehors des tribunaux (Question 72-76). Le premier point comporte cinq questions qui ont trait aux injustices commises par: 1) Le juge dans l'administration de la justice (Question 67). - 2) L'accusateur dans son accusation (Question 68). - 3) L'accusé dans sa défense (Question 69). - 4° Le témoin dans sa déposition (Question 70). - 5° L'avocat dans sa tâche d'assistance (Question 71). 1. Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis? - 2. Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés? - 3. Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé? - 4. Peut-il licitement accorder une remise de peine?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các tội đối lập với đức công bình giao hoán người ta phạm bằng lời nói gây thiệt hại cho người đồng loại. Trước tiên, chúng ta thảo luận về những tội phạm trong các vụ kiện tụng; sau đó, chúng ta thảo luận về sự thiệt hại gây nên cho người đồng loại bằng lời nói bên ngoài tòa án. Điểm thứ nhất bao hàm năm câu hỏi liên hệ với những sự bất công phạm bởi: Kẻ phân xử trong việc phục vụ đức công bình (Q.67). Người tuyên cáo trong sự tố cáo của mình (Q.68). Người bị cáo trong sự bênh vực mình (Q.69). Chứng nhân trong việc cung khai của mình (Q.70). Trạng sư trong công việc trợ giúp của mình (Q.71). Người ta có thể phân xử một cách không bất công kẻ nào không thuộc về quyền xử của mình không? Kẻ phân xử được phép phân xử trái với sự thật họ đã hiểu biết vì những việc làm đã đưa ra cho mình không? Kẻ phân xử có thể lên án cách công bình kẻ nào không bị tố cáo không? Kẻ phân xử có thể xá miễn hình phạt một cách hợp pháp không?

ARTICULUS 1
Utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui est sibi subditus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste

ARTICLE 1
Whether a man can justly judge one who is not subject to his jurisdiction ?

Objections 1. It would seem that a man can justly judge one who is

ARTICLE 1
Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis ?

Objections 1. Il semble bien, car il est dit (Dn 13,45) que Daniel jugea

TIẾT 1
Người ta có phân xử cách bất công người nào không thuộc quyền xử của mình không ?

VẤN NẠN 1. Tiên tri Đanien (Đn 13,45) đã phân xử và lên án các ông

iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimmo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

PRAETEREA, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimmo ipse erat rex regum et dominus dominantium. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

PRAETEREA, secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci, puta cum est alterius dioecesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super illud Deut. XXIII, si intraveris segetem et cetera. Falcem iudicii mittere non potest in eam rem quae alteri videtur esse commissa.

RESPONDEO dicendum quod sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per philosophum, in X Ethic.; ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis, alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt, sive habeant ordinarie, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo subditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino. Quod significatur per hoc quod ibi dicitur, quod *suscitavit dominus spiritum pueri iunioris*.

AD SECUNDUM dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint

not subject to his jurisdiction. For it is stated (Dan. 13) that Daniel sentenced the ancients who were convicted of bearing false witness. But these ancients were not subject to Daniel; indeed they were judges of the people. Therefore a man may lawfully judge one that is not subject to his jurisdiction.

2. Further, Christ was no man's subject, indeed He was "King of kings and Lord of lords" (Apoc. 19:16). Yet He submitted to the judgment of a man. Therefore it seems that a man may lawfully judge one that is not subject to his jurisdiction.

3. Further, according to the law [*Cap. Licet ratione, de Foro Comp.] a man is tried in this or that court according to his kind of offense. Now sometimes the defendant is not the subject of the man whose business it is to judge in that particular place, for instance when the defendant belongs to another diocese or is exempt. Therefore it seems that a man may judge one that is not his subject.

On the contrary, Gregory [*Regist. xi, epist. 64] in commenting on Dt. 23:25, "If thou go into thy friend's corn," etc. says: "Thou mayest not put the sickle of judgment to the corn that is entrusted to another."

I answer that, A judge's sentence is like a particular law regarding some particular fact. Wherefore just as a general law should have coercive power, as the Philosopher states (Ethic. x, 9), so too the sentence of a judge should have coercive power, whereby either party is compelled to comply with the judge's sentence; else the judgment would be of no effect. Now coercive power is not exercised in human affairs, save by those who hold public authority: and those who have this authority are accounted the superiors of those over whom they preside whether by ordinary or by delegated authority. Hence it is evident that no man can judge others than his subjects and this in virtue either of delegated or of ordinary authority.

Reply to objection 1. In judging those ancients Daniel exercised an authority delegated to him by Divine instinct. This is indicated where it is said (Dan. 13:45) that "the Lord raised up the . . . spirit of a young boy."

Reply to objection 2. In human affairs a man may submit of his own accord to the judgment of others although these be not his superiors,

et condamna les vieillards convaincus de faux témoignages. Mais ces vieillards, loin d'être soumis à Daniel, étaient eux-mêmes juges du peuple. Donc on peut licitement juger quelqu'un qui ne vous est pas soumis.

2. Le Christ, « Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs » (Ap 19, 16), ne pouvait être soumis à aucun homme. Or il se présente de lui-même à la justice humaine. Donc il est permis de juger quelqu'un que l'on n'a pas pour sujet.

3. Les droits civil et canonique statuent qu'en cas de délit l'affaire ressortit au tribunal du lieu. Or il arrive parfois que la personne du délinquant ne soit pas soumise au juge du tribunal devant lequel son affaire est appelée, lorsqu'il appartient par exemple à un autre diocèse, ou s'il est exempt. Donc on peut juger quelqu'un qui ne vous est pas soumis.

En sens contraire, commentant ce passage du Deutéronome (23, 26): « Si tu traverses les moissons de ton prochain... », S. Grégoire explique: « Vous ne pouvez pas porter la faux de votre jugement dans la moisson qu'on sait confiée à un autre. »

Réponse : La sentence du juge est comme une loi particulière visant un cas particulier. Or, selon Aristote toute loi générale doit disposer pour son application d'un pouvoir coercitif; de même la sentence du juge, pour être observée par chaque partie, doit avoir un pouvoir de contrainte, sinon le jugement ne serait pas efficace. Mais dans la société, le dépositaire de l'autorité publique peut seul exercer le pouvoir de coercition. Et ceux qui en sont investis sont regardés comme les supérieurs de ceux qui sont soumis à ce pouvoir, et qui sont comme leurs sujets; quel que soit d'ailleurs le mode de juridiction des premiers: ordinaire ou déléguée. Il est donc évident que personne ne peut juger quelqu'un qui ne serait pas de quelque façon son sujet, soit par délégation, soit par pouvoir ordinaire.

Solutions 1. Le pouvoir que Daniel exerça sur les vieillards lui avait été comme confié par une inspiration divine; c'est ce que laisse entendre ces paroles du même livre: « Le Seigneur éveilla l'esprit du jeune enfant. »

2. Pour régler une affaire, certaines personnes peuvent se soumettre de leur propre initiative au jugement de certaines autres, bien que ces

già bị bắt vì tội làm chứng gian. Mà các ông già này không những không thuộc về quyền xử của tiên tri Đanien, mà còn là các kẻ phân xử của dân. Vậy người ta có thể một cách hợp pháp phân xử người nào không thuộc về quyền xử của mình.

2. Chúa Kitô, Vua các vua và Chúa các chúa (Kh 19,16), không thuộc về quyền xử của một con người nào. Mà chính Ngài đã ra trước tòa án nhân loại. Vậy người ta có thể phân xử một người nào không thuộc về quyền phân xử của mình.

3. Các luật dân sự và giáo luật (Decret. Greg. 9,2, t.2, ch.20) qui định trong trường hợp tội phạm, trong việc thuộc về tòa án địa phương. Mà đôi khi xảy ra con người tội phạm không thuộc về quyền xử của tòa án mà công việc của họ được đưa ra đó, khi họ thuộc về thí dụ, một giáo phận khác, hoặc họ là kẻ được miễn trừ. Vậy người ta có thể phân xử một người nào không thuộc về quyền phân xử của mình.

TRÁI LẠI, Khi chú giải về đoạn văn trong sách Đệ nhị luật (23,26): "Nếu ngươi đi ngang qua các mùa màng của người đồng loại...", thánh Grêgôriô (Registrum 11, in dict. 4, lettre 64) đã giải thích: "Anh không có thể cầm cái hái thuộc về sự phân xử của anh đến mùa màng mà người ta biết đã được giao cho kẻ khác".

TRẢ LỜI : Sự phán quyết của kẻ phân xử là như một luật đặc thù nhắm trường hợp đặc thù mà, theo Triết gia (Eth 10.9), mọi luật tổng quát phải sắp đặt để được thi hành, phải có quyền cưỡng bức; cũng vậy, sự phán quyết của kẻ phân xử có sức mạnh cưỡng bức buộc hai bên phải tuân theo phán quyết của kẻ phân xử: nếu cách khác, sự phân xử không có công hiệu. Mà trong xã hội, chỉ kẻ nắm chính quyền mới có thể thi hành quyền bính bắt buộc. Những kẻ đã lãnh nhận chính quyền được coi là những kẻ bề trên của những kẻ phục tùng quyền bính này và là người dân của họ; bất cứ quyền phân xử của họ là bình thường hoặc được phái ủy. Vậy rõ ràng không ai được phân xử người nào mà một cách nào đó họ không phải là kẻ bề dưới của mình, hoặc do sự ủy nhiệm, hoặc do quyền bính bình thường.

GIẢI ĐÁP 1. Quyền hành mà tiên tri Đanien đã thi hành đối với các ông già đó, được trao phó cho bởi một sự linh ứng của Thiên Chúa; đó là điều được hiểu biết qua những lời nói ghi trong cũng quyển sách đó: "Thiên Chúa khêu gợi tinh thần của cậu thiếu niên".

2. Để sắp đặt một công việc, một số người có thể tự do sáng kiến của mình nhờ đến sự đoán xét của những người khác, mặc dầu những người

eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic igitur et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit, sicut etiam et Leo Papa iudicio imperatoris se subdidit.

AD TERTIUM dicendum quod episcopus in cuius dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum vel homicidium vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

an example of which is when parties agree to a settlement by arbitrators. Wherefore it is necessary that the arbitrator should be upheld by a penalty, since the arbitrators through not exercising authority in the case, have not of themselves full power of coercion. Accordingly in this way did Christ of his own accord submit to human judgment: and thus too did Pope Leo [*Leo IV] submit to the judgment of the emperor [*Can. Nos si incompetenter, caus. ii, qu. 7].

Reply to objection 3. The bishop of the defendant's diocese becomes the latter's superior as regards the fault committed, even though he be exempt: unless perchance the defendant offend in a matter exempt from the bishop's authority, for instance in administering the property of an exempt monastery. But if an exempt person commits a theft, or a murder or the like, he may be justly condemned by the ordinary.

dernières ne soient pas leurs supérieurs; c'est le cas des compromis qui recourent à l'arbitrage. Mais alors il est nécessaire de garantir l'arbitrage par une peine; puisque les arbitres qui, par définition, ne sont pas des supérieurs, ne jouissent pas par eux-mêmes d'un plein pouvoir coercitif. Ainsi le Christ a-t-il pu se soumettre de lui-même au jugement des hommes, et le pape Léon IV au jugement de l'empereur.

3. L'évêque dans le diocèse de qui se commet un délit devient par là même le supérieur du délinquant, ce dernier fût-il exempt; sauf, toutefois si la matière du délit bénéficie de l'exemption, comme par exemple l'administration des biens d'un monastère exempt. Mais si un exempt commet un vol, un homicide ou une autre faute de ce genre, l'ordinaire a le droit de le condamner.

này không phải là bề trên của họ; đó là trường hợp của những sự điều giải cần đến sự trọng tài. Mà trong trường hợp này, cần thiết phải đảm bảo sự trọng tài bằng một hình phạt; bởi vì các người trọng tài không phải là những kẻ bề trên tự mình không có quyền bắt buộc đầy đủ. Như vậy, Chúa Kitô tự mình tùng phục sự phân xử của nhân loại, và giáo hoàng Lêô IV tự mình khuất phục sự phân xử của hoàng đế.

3. Giám mục của giáo phận mà tội phạm đả động đến, thì do đó dĩ nhiên là bề trên của người phạm tội, cho dầu người phạm tội này là kẻ được miễn trừ; trừ phi chất thể của tội phạm này được hưởng nhờ sự miễn trừ, như thí dụ sự quản lý của cải của một tu hội miễn trừ. Nhưng nếu kẻ được miễn trừ phạm tội trộm cắp, tội giết người hoặc tội khác tương tự, thì đấng bản quyền có quyền lên án họ.

ARTICULUS 2
Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur

ARTICLE 2
Whether it is lawful for a judge to pronounce judgment against the truth that he knows, on account of evidence to the contrary ?

ARTICLE 2
Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés ?

TIẾT 2.
Kẻ phân xử được phép phân xử trái với sự thật mà mình đã hiểu biết, vì các sự việc đã được trình bày cho mình không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. XVII, *venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem*. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quae proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

PRAETEREA, homo in iudicando debet divino iudicio conformari, quia Dei iudicium est, ut dicitur Deut. I. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, ut dicitur Rom. II, et Isaiae XI praedicitur de Christo, *non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae*. Ergo iudex non debet, secundum ea quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quae ipse novit.

Objections 1. It would seem unlawful for a judge to pronounce judgment against the truth that he knows, on account of evidence to the contrary. For it is written (Dt. 17:9): "Thou shalt come to the priests of the Levitical race, and to the judge that shall be at that time; and thou shalt ask of them, and they shall show thee the truth of the judgment." Now sometimes certain things are alleged against the truth, as when something is proved by means of false witnesses. Therefore it is unlawful for a judge to pronounce judgment according to what is alleged and proved in opposition to the truth which he knows.

2. Further, in pronouncing judgment a man should conform to the Divine judgment, since "it is the judgment of God" (Dt. 1:17). Now "the judgment of God is according to the truth" (Rom. 2:2), and it was foretold of Christ (Isa. 11:3, 4): "He shall not judge according to the sight of the eyes, nor reprove according to the hearing of the ears. But He shall judge the poor with justice, and shall reprove with equity for the meek of the earth." Therefore the judge ought not to pronounce judgment according to the evidence before him if it be contrary to what he knows himself.

Objections 1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'agir ainsi, car nous lisons dans le Deutéronome (17, 9 Vg): « Tu iras trouver les prêtres de l'ordre Lévitique, et le juge en fonction à ce moment; tu les consulteras et ils te feront connaître leur sentence conforme à la vérité. » Mais les positions sont parfois contraires à la vérité, ainsi, celles des faux témoins. Le juge ne peut donc pas juger en se conformant aux dépositions et aux preuves, si celles-ci vont contre la vérité qu'il connaît par ailleurs.

2. L'homme qui juge doit se conformer au jugement divin, car il est écrit dans le Deutéronome (1, 17): « Le jugement est à Dieu. » Or S. Paul (Rm 2, 2) nous dit: « Le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité », et le Messie, d'après le prophète Isaïe (11, 3) « ne jugera point sur ce qui paraîtra aux yeux et ne prononcera point sur ce qui frappera les oreilles; mais il jugera les faibles avec justice et prononcera selon le droit pour les humbles de la terre ». Donc le juge ne doit pas juger conformément aux dépositions s'il les sait contraires à la vérité.

VẤN NẠN 1. Chúng ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (17,9): "Ngươi sẽ đi gặp các thầy tư tế phẩm trật Lêvi, và kẻ phân xử tại chức trong thời gian này; ngươi sẽ bàn hỏi với họ và họ sẽ cho ngươi biết phán quyết của họ phù hợp với sự thật" Mà các lời cung khai đôi khi trái nghịch với sự thật, như sự cung khai của hai chứng nhân giả kia. Vậy người phân xử không có thể phân xử bằng cách phù hợp với lời cung khai và các bằng chứng nếu chúng nó trái nghịch với chân lý mà họ đã hiểu biết nhờ cách khác.

2. Con người phân xử phải phù hợp với sự đoán xét của Thiên Chúa, vì có lời ghi chép trong Đệ nhị luật 1,17: "Sự đoán xét thuộc về Thiên Chúa". Mà thánh Phaolô (Rm 2,2) nói với chúng ta: "Sự đoán xét của Thiên Chúa thực hiện theo sự thật", và Đấng Cứu Thế, theo tiên tri Isaia 11,3, không đoán xét theo cái gì xuất hiện ra trước mắt và cũng không tuyên bố cái gì theo điều đã đập vào tai; nhưng Ngài sẽ đoán xét các kẻ yếu hèn cách công bình và phán quyết theo quyền lợi đối với những người hèn mọn của thế gian". Vậy kẻ phân xử không nên phân xử cách phù hợp với các lời cung khai nếu mình biết chúng nó trái ngược với sự thật.

PRAETEREA, idcirco in iudicio probationes requiruntur ut fides fiat iudici de rei veritate, unde in his quae sunt notoria non requiritur iudicialis ordo, secundum illud I ad Tim. V, *quorundam hominum peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium*. Si ergo iudex per se

3. Further, the reason why evidence is required in a court of law, is that the judge may have a faithful record of the truth of the matter, wherefore in matters of common knowledge there is no need of judicial procedure, according to 1 Tim. 5:24, "Some men's sins are manifest, going before to

3. Les preuves doivent être fournies au procès pour permettre au juge de se former une conviction; mais, lorsqu'il s'agit de faits notoires, il n'est pas nécessaire d'observer toute la procédure (1 Tm 5, 24): « Il y a des hommes dont les péchés sont manifestes, même avant qu'on ne les juge. »

3. Các bằng chứng phải được đưa ra cho vụ kiện để cho phép kẻ phân xử tạo nên cho mình một sự xác định; nhưng đối với những sự việc ai cũng biết, kẻ phân xử không cần thiết phải tuân theo thủ tục (1Tm 5,24): "Có những người mà tội của họ hiển hiện, ngay trước khi người ta phân xử chúng nó". Vậy, nếu kẻ phân xử

cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

PRAETEREA, nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in primo habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Psalt., *bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat*. Sed hoc est iudicare secundum ea quae in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita.

AD SECUNDUM dicendum quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et

judgment." Consequently, if the judge by his personal knowledge is aware of the truth, he should pay no heed to the evidence, but should pronounce sentence according to the truth which he knows.

4. Further, the word "conscience" denotes application of knowledge to a matter of action as stated in the FP, Q[79], A[13]. Now it is a sin to act contrary to one's knowledge. Therefore a judge sins if he pronounces sentence according to the evidence but against his conscience of the truth.

On the contrary, Augustine [*Ambrose, Super Ps. 118, serm. 20] says in his commentary on the Psalter: "A good judge does nothing according to his private opinion but pronounces sentence according to the law and the right." Now this is to pronounce judgment according to what is alleged and proved in court. Therefore a judge ought to pronounce judgment in accordance with these things, and not according to his private opinion.

I answer that, As stated above (A[1]; Q[60], AA[2],6) it is the duty of a judge to pronounce judgment in as much as he exercises public authority, wherefore his judgment should be based on information acquired by him, not from his knowledge as a private individual, but from what he knows as a public person. Now the latter knowledge comes to him both in general and in particular ---in general through the public laws, whether Divine or human, and he should admit no evidence that conflicts therewith---in some particular matter, through documents and witnesses, and other legal means of information, which in pronouncing his sentence, he ought to follow rather than the information he has acquired as a private individual. And yet this same information may be of use to him, so that he can more rigorously sift the evidence brought forward, and discover its weak points. If, however, he is unable to reject that evidence juridically, he must, as stated above, follow it in pronouncing sentence.

Reply to objection 1. The reason why, in the passage quoted, it is stated that the judges should first of all be asked their reasons, is to make it clear that the judges ought to judge the truth in accordance with the evidence.

Reply to objection 2. To judge belongs to God in virtue of His own power: wherefore His judgment is based on the truth which He Himself knows, and not on knowledge imparted by others: the same is to be said of Christ, Who is true God and true man:

Donc, si le juge connaît déjà la vérité, il ne doit pas tenir compte des preuves opposées, mais porter une sentence conforme à la vérité qu'il connaît.

4. Le mot « conscience » indique l'application de la science à l'action, comme on l'a vu dans la première Partie. Or agir contre sa conscience est un péché. Donc le juge pèche s'il porte une sentence d'après ce qui est allégué au procès, mais contrairement à sa conscience de la vérité.

En sens contraire, S. Augustine . dans une homélie, déclare: « Le bon juge ne décide rien selon son bon plaisir, il prononce d'après les lois et le droit. » C'est-à-dire que son jugement est conforme aux dépositions et aux preuves apportées dans le procès. Donc le juge doit se fonder là-dessus et non pas sur son bon plaisir,

Réponse : Comme nous l'avons dit, le jugement appartient au juge selon qu'il exerce un pouvoir public. C'est pourquoi, lorsqu'il juge, il doit former son opinion non pas selon ce qu'il sait en tant que personne privée, mais d'après ce qui est porté à sa connaissance en tant que personnage public. Or cette connaissance lui parvient et d'une façon générale et d'une façon particulière par les lois publiques, divines ou humaines, contre lesquelles il ne doit admettre aucune preuve. En particulier, pour telle affaire, par les pièces à l'appui, les témoins et les autres documents légitimes. Il devra les suivre dans son jugement, de préférence à ce qu'il a appris comme personne privée. Il peut cependant s'aider de son information privée pour discuter avec plus de rigueur les preuves produites et chercher à en découvrir le vice. Mais s'il ne peut pas les repousser par des moyens de droit, il est obligé de juger d'après ces preuves, comme on l'a dit en sens contraire.

Solutions 1. Ce texte du Deutéronome expose au préalable l'objet du litige que l'on vient soumettre au juge; c'est pour faire entendre que les juges doivent juger selon la vérité d'après les éléments produits devant eux.

2. A Dieu seul il appartient de juger de sa propre autorité. C'est pourquoi son jugement est formé par la vérité qu'il connaît par lui-même et non par ce qu'il apprend des autres. Il en est de même du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Mais les autres juges ne prononcent

đã biết sự thật họ không cần phải để ý đến các bằng chứng đối lập, nhưng phải đưa ra một phán quyết phù hợp với sự thật mình đã hiểu biết.

4. Từ ngữ "conscience" (lương tâm) biểu thị sự ứng dụng hiểu biết vào hành động như người ta đã thấy điều đó ở Quyển I (Q.79, a.13). Mà hành động trái lương tâm của mình thì có tội. Vậy kẻ phân xử phạm tội nếu họ đưa ra một phán quyết theo những điều được dẫn chứng trong vụ kiện nhưng trái nghịch với lương tâm của mình về sự thật.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã công bố: "Người phân xử tốt không quyết định cái gì theo ý riêng của mình, họ phải phán quyết theo luật và quyền lợi" (Serm. 20, sur Lc. 156,15), nghĩa là sự phân xử của họ phù hợp với các lời cung khai và các bằng chúng đã đưa ra trong vụ kiện. Vậy kẻ phân xử phải căn cứ trên đó, chứ không phải trên ý chuyên đoán của mình.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự phân xử thuộc về kẻ phân xử tùy theo họ thi hành chính quyền. Do đó, khi họ phân xử, họ phải tạo nên ý kiến của mình không phải tùy theo điều họ biết trong tư cách là một tư nhân, nhưng theo cái gì đã đưa đến cho sự hiểu biết của mình trong tư cách mình là nhân vật công. Mà sự hiểu biết này đi đến với họ và theo thể cách tổng quát và thể cách đặc thù bởi các luật công, thuộc về Thiên Chúa hoặc nhân loại, mà họ không được thừa nhận một bằng chứng nào trái nghịch với hai luật này. Trong đặc thù, cho một công việc nhất định, họ căn cứ trên các nhân chứng và các tài liệu chính đáng. Họ phải tuân theo chúng nó trong sự phân xử của mình, hơn là chiếu theo điều họ đã biết được với tính cách một tư nhân. Tuy nhiên, họ phải nhờ đến sự tìm hiểu riêng tư của mình để thảo luận sít sao hơn với các bằng chứng đã đưa ra và tìm kiếm và phát hiện chỗ khuyết điểm của các bằng chứng ấy. Nhưng nếu họ không thể hủy bỏ các bằng chứng đó nhờ phương tiện luật, họ bắt buộc phải phân xử theo các bằng chứng này như người ta đã nói điều đó theo ý nghĩa ngược trở lại.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn này rút lấy ở sách Đệ nhị luật trình bày đối tượng của vụ kiện người ta mới đưa ra cho kẻ phân xử; điều đó cho chúng ta hiểu rằng các kẻ phân xử phải phân xử theo chân lý do các yếu tố đã được trình bày cho.

2. Việc phân xử do quyền bính riêng của mình chỉ thuộc về Thiên Chúa. Do đó, sự đoán xét của Ngài được tạo nên bởi chân lý Ngài đã biết do chính mình, chứ không phải nhờ các kẻ khác. Đối với Chúa Kitô cũng vậy, vì Ngài là Thiên Chúa thật và là người thật. Còn các kẻ phân xử khác

homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem. Et ideo non est similis ratio.

AD TERTIUM dicendum quod apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen infitiari potest, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio.

AD QUARTUM dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, et cetera.

ARTICULUS 3
Utrum iudex possit aliquem iudicare etiam si sit alius accusator

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio alium condemnare etiam si non adsit accusator.

PRAETEREA, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

PRAETEREA, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quaedam exemplaria humanae vitae. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. XIII. Ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem damnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

SED CONTRA est quod, I ad Cor. V, Ambrosius, exponens sententiam apostoli de fornicatore, dicit quod *iudicis non est sine accusatore damnare, quia dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit*.

RESPONDEO dicendum quod iudex est interpres iustitiae, unde sicut philosophus dicit, in V Ethic., *ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam*.

whereas other judges do not judge in virtue of their own power, so that there is no comparison.

Reply to objection 3. The Apostle refers to the case where something is well known not to the judge alone, but both to him and to others, so that the guilty party can by no means deny his guilt (as in the case of notorious criminals), and is convicted at once from the evidence of the fact. If, on the other hand, it be well known to the judge, but not to others, or to others, but not to the judge, then it is necessary for the judge to sift the evidence.

Reply to objection 4. In matters touching his own person, a man must form his conscience from his own knowledge, but in matters concerning the public authority, he must form his conscience in accordance with the knowledge attainable in the public judicial procedure.

ARTICLE 3
Whether a judge may condemn a man who is not accused ?

Objections 1. It would seem that a judge may pass sentence on a man who is not accused. For human justice is derived from Divine justice. Now God judges the sinner even though there be no accuser. Therefore it seems that a man may pass sentence of condemnation on a man even though there be no accuser.

2. Further, an accuser is required in judicial procedure in order that he may relate the crime to the judge. Now sometimes the crime may come to the judge's knowledge otherwise than by accusation; for instance, by denunciation, or by evil report, or through the judge himself being an eye-witness. Therefore a judge may condemn a man without there being an accuser.

3. Further, the deeds of holy persons are related in Holy Writ, as models of human conduct. Now Daniel was at the same time the accuser and the judge of the wicked ancients (Dan. 13). Therefore it is not contrary to justice for a man to condemn anyone as judge while being at the same time his accuser.

On the contrary, Ambrose in his commentary on 1 Cor. 5:2, expounding the Apostle's sentence on the fornicator, says that "a judge should not condemn without an accuser, since our Lord did not banish Judas, who was a thief, yet was not accused."

I answer that, A judge is an interpreter of justice. Wherefore, as the Philosopher says (Ethic. v, 4), "men have recourse to a judge as to one who is the personification of

pas de leur propre autorité. Aussi la comparaison ne vaut pas.

3. S. Paul vise le cas de culpabilité manifeste pour tout le monde, et non seulement pour le juge, de telle sorte que le coupable n'ait aucune possibilité de nier, étant donnée l'évidence immédiate du fait. Mais si le juge seul a une certitude, ou tout le monde sauf le juge, alors il est nécessaire de poursuivre les débats du procès.

4. Pour tout ce qui le concerne personnellement, l'homme doit former sa conscience d'après son propre savoir. Mais quand il exerce une fonction publique, il doit informer sa conscience par ce qu'il peut apprendre au tribunal.

ARTICLE 3
Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé ?

Objections 1. Il semble qu'un juge puisse condamner un prévenu, même s'il n'y a pas d'accusation. En effet, la justice humaine découle de la justice divine. Mais Dieu condamne les pécheurs, même si personne ne les accuse. Un homme peut donc condamner au tribunal un prévenu que personne n'a accusé.

2. Dans un procès il faut un accusateur pour déférer le crime au juge. Mais il peut arriver qu'un crime soit déféré au juge autrement que par l'accusation, par exemple par une dénonciation, par l'indignation publique, ou si le juge lui-même en a été témoin. Donc le juge peut condamner quelqu'un sans accusateur.

3. Les actions des saints relatées dans l'Écriture nous sont proposées comme des modèles de la vie humaine. Or Daniel fut à la fois accusateur et juge des vieillards iniques (Dn 13, 45). Il n'est donc pas contraire à la justice de condamner quelqu'un comme juge, en étant accusateur soi-même.

En sens contraire, commentant la décision de l'Apôtre au sujet de l'incestueux de Corinthe (1 Co 5, 2), S. Ambroise s'exprime ainsi: « Il n'appartient pas au juge de condamner sans accusateur. Le Seigneur lui-même ne rejeta pas judas, quoiqu'il fût voleur, parce que personne ne l'avait accusé. »

Réponse : Le juge est l'interprète de la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que « les hommes recourent au juge comme à une sorte de justice animée ». Or

không phán quyết do quyền bính riêng của mình. Như vậy sự so sánh không giá trị.

3. Thánh Phaolô nhắm trường hợp có tội hiển hiện đối với mọi người, chứ không phải đối với kẻ phân xử mà thôi, đến nỗi người có tội không có cách nào phủ định vì bằng chứng trực tiếp rõ ràng do sự việc đem lại. Còn nếu chỉ kẻ phân xử có sự chắc chắn, hoặc tất cả mọi người có sự chắc chắn trừ ra kẻ phân xử, trong trường hợp này phải tiếp tục tranh luận về vụ kiện.

4. Đối với cái gì liên hệ với con người một cách do bản thân riêng rẽ, họ phải tạo nên lương tâm của mình theo sự hiểu biết riêng của mình. Nhưng khi họ thi hành một chức năng công cộng, họ phải tạo nên lương tâm của mình do điều có thể biết ở tòa án.

TIẾT 3
Người phân xử có thể lên án cách công bình một người nào không bị tố cáo không ?

VẤN NẠN 1. Đức công bình nhân loại phát xuất từ đức công bình Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa lên án các tội nhân, cho dầu không ai tố cáo họ. Vậy con người có thể lên án ở tòa án một người bị can mà không ai tố cáo.

2. Trong vụ kiện phải có người tố cáo để đem tội ác đến người phân xử. Mà có thể xảy ra là tội ác có thể đưa ra cho người phân xử bằng một cách khác, chứ không bằng sự tố cáo, thí dụ sự biểu lộ sự công phẫn, hoặc nếu chính kẻ phân xử là chứng nhân của tội ác đó. Vậy kẻ phân xử có thể lên án một người nào mà không có người tố cáo.

3. Các hành vi của các thánh được thuật lại trong Kinh thánh là những kiểu mẫu cho đời sống nhân loại. Mà tiên tri Đanien đồng thời là kẻ tố cáo và là kẻ phân xử các cụ già gian ác (Đn 13,45). Vậy việc lên án người nào do cũng một người đồng thời là kẻ phân xử và là kẻ tố cáo không trái ngược với đức công bình.

TRÁI LẠI, Khi chú giải quyết định của thánh Phaolô về tội loạn luân (1Cr 5,2), thánh Ambrôxiô (In 1C. sur 5,2) phát biểu: "Kẻ phân xử không được rời bỏ Giuđa, mặc dầu ông là người trộm cắp, bởi vì không ai tố cáo ông".

TRẢ LỜI : Người phân xử là thông dịch viên của đức công bình. Do đó, Triết gia (Eth 5,4) lưu ý rằng nhân loại chạy đến cùng kẻ phân xử như đến một thứ đức công bình hữu

Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet, quod quidem fit cum unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. XXV, *non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem prius quam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quae ei obiiciebantur*.

justice." Now, as stated above (Q[58], A[2]), justice is not between a man and himself but between one man and another. Hence a judge must needs judge between two parties, which is the case when one is the prosecutor, and the other the defendant. Therefore in criminal cases the judge cannot sentence a man unless the latter has an accuser, according to Acts 25:16: "It is not the custom of the Romans to condemn any man, before that he who is accused have his accusers present, and have liberty to make his answer, to clear himself of the crimes" of which he is accused.

la justice, comme nous l'avons dit plus haut, ne se pratique pas envers soi-même, mais envers autrui. Il faut donc que le juge ait à prononcer entre deux personnes, ce qui suppose que l'une d'entre elles intente une action contre l'autre qui est accusée. C'est pourquoi un juge ne pourra en matière criminelle condamner quelqu'un s'il n'y a pas d'accusateur, d'après ce principe que nous lisons dans les Actes des Apôtres (25, 16): « Ce n'est pas la coutume des Romains de condamner un homme avant d'avoir confronté l'accusé avec ses accusateurs et de lui avoir permis de se défendre contre ce qu'on lui reproche. »

hồn". Mà đức công bình như chúng ta đã nói ở trước (Q.57, a.2), không thực hiện đối với chính mình, nhưng đối với người khác. Vậy kẻ phân xử phải phán quyết giữa hai người, điều đó giả định một trong hai người đó có ý định hành động chống lại người kia là kẻ bị cáo. Do đó người phân xử trong vấn đề trọng tội không được lên án người nào nếu không có kẻ tố cáo theo nguyên lý chúng ta đọc thấy trong sách Công vụ Tông đồ (25,16): "Người Rôma không có thói quen lên án người nào mà không có sự đối chất giữa người bị cáo và kẻ nguyên cáo của mình và đã cho phép họ bênh vực mình đối với điều người ta tố cáo mình".

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. II, *inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium*. Vel etiam evidentia facti quantum ad ipsum, secundum illud Gen. IV *vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*.

Reply to objection 1. God, in judging man, takes the sinner's conscience as his accuser, according to Rom. 2:15, "Their thoughts between themselves accusing, or also defending one another"; or again, He takes the evidence of the fact as regards the deed itself, according to Gn. 4:10, "The voice of thy brother's blood crieth to Me from the earth."

Solutions 1. Au tribunal de Dieu, c'est la propre conscience du pécheur qui joue l'office d'accusateur selon S. Paul (Rm 2, 15): « Leurs pensées, tour à tour les accusent ou les défendent. » On peut dire encore que l'évidence du fait joue le même rôle, selon la Genèse (4, 10): « La voix du sang de ton frère Abel crie de la terre jusqu'à moi. »

GIẢI ĐÁP 1. Ở tòa án Thiên Chúa, chính lương tâm riêng của tội nhân đóng vai trò kẻ tố cáo theo thánh Phaolô (Rm 2,15): "Các tư tưởng của họ lần lượt tố cáo họ hoặc bênh vực họ". Người ta còn có thể nói chính sự hiển hiện của sự vật đóng cũng một vai trò này theo lời sách Sáng thế (4,10): "Tiếng máu của Aben em của ngươi từ trái đất kêu lên tới Ta".

AD SECUNDUM dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. IV, *vox sanguinis fratris tui* etc., dicit Glossa, *evidentia patrati sceleris accusatore non eget*. In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo. Et ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quae, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii.

Reply to objection 2. Public disgrace takes the place of an accuser. Hence a gloss on Gn. 4:10, "The voice of thy brother's blood," etc. says: "There is no need of an accuser when the crime committed is notorious." In a case of denunciation, as stated above (Q[33], A[7]), the amendment, not the punishment, of the sinner is intended: wherefore when a man is denounced for a sin, nothing is done against him, but for him, so that no accuser is required. The punishment that is inflicted is on account of his rebellion against the Church, and since this rebellion is manifest, it stands instead of an accuser. The fact that the judge himself was an eye-witness, does not authorize him to proceed to pass sentence, except according to the order of judicial procedure.

2. L'indignation publique joue le rôle d'accusateur. Sur la parole de la Genèse que nous venons de citer, la Glose note: « L'évidence de la perpétration du crime rend l'accusation superflue. Quant à la dénonciation, nous avons précisé qu'elle a pour but l'amendement du pécheur, non son châtiment; c'est pourquoi elle n'agit pas contre le pécheur lorsqu'elle dénonce le péché, mais en sa faveur; un accusateur n'est donc pas nécessaire. Mais on inflige une peine à cause de la rébellion contre l'Église, car cette rébellion étant manifeste, tient lieu d'accusateur. Et du fait que le juge lui-même est témoin, il ne peut entreprendre de porter une sentence sans suivre l'ordre d'un procès public. »

2. Sự công phẫn đóng vai trò kẻ tố cáo. Về lời nói trong sách Sáng thế, chúng ta vừa dẫn chứng, sách Chú giải lưu ý: "Việc hiển hiện trong việc hoàn thành tội ác làm cho sự tố cáo dư thừa. Còn về việc tố giác, chúng ta đã xác định (Q.33, a.7), nó có mục đích là sự cải hóa tội nhân, chứ không phải hình phạt; do đó nó không hành động chống lại tội nhân khi nó tố giác tội, nhưng để ủng hộ tội nhân; vậy người tố cáo không cần thiết. Còn người ta bắt chịu hình phạt về tội phản loạn với Hội thánh, bởi vì sự phản loạn này hiển hiện, thay thế người tố cáo. Về việc kẻ phân xử là chứng nhân, họ không thể đưa ra một phán quyết mà không theo trật tự của một vụ kiện công khai".

AD TERTIUM dicendum quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est. Et ideo homo non potest esse simul accusator, iudex et testis, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est.

Reply to objection 3. God, in judging man, proceeds from His own knowledge of the truth, whereas man does not, as stated above (A[2]). Hence a man cannot be accuser, witness and judge at the same time, as God is. Daniel was at once accuser and judge, because he was the executor of the sentence of God, by whose instinct he was moved, as stated above (A[1], ad 1).

3. Dieu, dans son jugement, se fonde sur sa propre connaissance de la vérité; mais non l'homme, on vient de le dire. C'est pourquoi l'homme ne peut être à la fois accusateur, juge et témoin, comme Dieu. Quant à Daniel, il fut en même temps accusateur et juge pour exécuter le jugement de Dieu, dont l'inspiration le poussait, comme nous l'avons dit.

3. Thiên Chúa, trong sự đoán xét của mình, căn cứ trên sự hiểu biết của chính mình về chân lý; chứ không phải con người, như chúng ta mới đề cập đến (a.2, ad.2). Do đó, con người không thể đồng thời là kẻ tố cáo, kẻ phân xử và chứng nhân như Thiên Chúa, về phần tiên tri Đanien, ngài đồng thời là người tố cáo và là kẻ phân xử để thi hành sự đoán xét của Thiên Chúa mà sự linh ứng của Thiên Chúa thúc đẩy ngài như chúng ta đã đề cập đến (a.1, ad.1).

ARTICULUS 4
Utrum iudex licite possit poenam relaxare

ARTICLE 4
Whether the judge can lawfully remit the punishment ?

ARTICLE 4
Le juge peut-il licitement accorder une remise de peine ?

TIẾT 4
Kẻ phân xử có thể một cách hợp pháp xá miễn hình phạt chăng ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam*. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere

Objections 1. It would seem that the judge can lawfully remit the punishment. For it is written (James 2:13): "Judgment without mercy" shall be done "to him that hath not done mercy." Now no man is punished for not doing what he

Objections 1. Il semble que le juge soit autorisé à remettre la peine, car, selon S. Jacques (2, 13): « Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui ne fait pas miséricorde. » Or on ne punit pas quelqu'un pour n'avoir pas fait ce

VẤN NẠN 1. Thánh Giacôbê (2,13): "Sự phán xử không có lòng thương xót đối với kẻ không thương xót". Mà người ta không phạt kẻ nào vì họ đã không làm điều họ bị cấm không được làm. Vậy mọi kẻ phân xử có thể một cách hợp pháp làm việc

non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

PRAETEREA, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam, quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite laxare poenam.

PRAETEREA, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum a poena prodest ei et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a poena absolvere.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XIII de eo qui persuadet servire diis alienis, *non parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies eum*. Et de homicida dicitur Deut. XIX, *morietur, nec misereberis eius*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a poena absolvere possit. Primo quidem, ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicae, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena, contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Ioan. XIX, *non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus, *talem Deus dederat Pilato potestatem ut esset sub Caesaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere*. Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non

cannot do lawfully. Therefore any judge can lawfully do mercy by remitting the punishment.

2. Further, human judgment should imitate the Divine judgment. Now God remits the punishment to sinners, because He desires not the death of the sinner, according to Ezech. 18:23. Therefore a human judge also may lawfully remit the punishment to one who repents.

3. Further, it is lawful for anyone to do what is profitable to some one and harmful to none. Now the remission of his punishment profits the guilty man and harms nobody. Therefore the judge can lawfully loose a guilty man from his punishment.

On the contrary, It is written (Deut. 13:8, 9) concerning anyone who would persuade a man to serve strange gods: "Neither let thy eye spare him to pity and conceal him, but thou shalt presently put him to death": and of the murderer it is written (Deut. 19:12, 13): "He shall die. Thou shalt not pity him."

I answer that, As may be gathered from what has been said (AA[2],3), with regard to the question in point, two things may be observed in connection with a judge. One is that he has to judge between accuser and defendant, while the other is that he pronounces the judicial sentence, in virtue of his power, not as a private individual but as a public person. Accordingly on two counts a judge is hindered from loosing a guilty person from his punishment. First on the part of the accuser, whose right it sometimes is that the guilty party should be punished---for instance on account of some injury committed against the accuser---because it is not in the power of a judge to remit such punishment, since every judge is bound to give each man his right. Secondly, he finds a hindrance on the part of the commonwealth, whose power he exercises, and to whose good it belongs that evil-doers should be punished. Nevertheless in this respect there is a difference between judges of lower degree and the supreme judge, i.e. the sovereign, to whom the entire public authority is entrusted. For the inferior judge has no power to exempt a guilty man from punishment against the laws imposed on him by his superior. Wherefore Augustine in commenting on John 19:11, "Thou shouldst not have any power against Me," says (Tract. cxvi in Joan.): "The power which God gave Pilate was such that he was under the power of Caesar, so that he was by no means free to acquit the person accused." On the other hand the sovereign who has full authority in the commonwealth, can lawfully remit the punishment to a guilty person, provided the injured

qu'il lui était interdit de faire. Donc tout juge peut licitement faire miséricorde en remettant la peine.

2. Les jugements des hommes doivent imiter les jugements divins. Or Dieu remet leurs peines à ceux qui se repentent, car Ézéchiel écrit (18, 23) « Il ne veut pas la mort du pécheur. » L'homme qui juge peut donc aussi faire une remise de peine au coupable repentant.

3. Il est toujours permis de faire ce qui est utile à autrui et ne nuit à personne. Or libérer un accusé de sa peine lui est avantageux et ne fait de mal à personne. C'est donc permis.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit au sujet de quiconque entraînerait les autres à l'idolâtrie (13, 9): « Ton oeil sera sans pitié pour lui, tu ne l'épargneras pas et tu ne le cacheras 1)as, mais tu dois le tuer sur-le-champ », et au sujet de l'homicide (19, 12): « Qu'il meure ! Tu n'auras pas de pitié pour lui. »

Réponse : D'après tout ce que nous venons de dire, il y a deux points à envisager chez le juge. Le premier, c'est qu'il doit prononcer entre un accusateur et un accusé; le second, c'est qu'il ne prononce pas la sentence de sa propre autorité, mais comme représentant de l'autorité publique. Or il y a là deux raisons qui interdisent au juge de remettre sa peine à un accusé. La première vient de l'accusateur qui a parfois le droit d'exiger que le coupable soit puni, par exemple pour le tort que celui-ci lui a fait. En ce cas aucun juge n'est libre de prononcer la relaxe, car il est tenu d'assurer le respect des droits d'un chacun. La seconde raison qui l'empêche, se prend du côté de l'États au nom duquel le juge exerce sa fonction et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Il y a cependant une distinction à faire ici entre les juges délégués et le prince, juge suprême, qui a la plénitude du pouvoir public. Un juge subalterne, en effet, n'a pas le droit de remettre sa peine au coupable, à l'encontre des lois édictées par l'autorité supérieure. Sur ce mot de Jésus (Jn 19, 11): « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait pas été donné d'en haut », S. Augustin remarque: « Dieu n'avait accordé à Pilate qu'un pouvoir subordonné à celui de César, de telle sorte qu'il n'était aucunement libre d'acquitter. » Le prince, au contraire, qui jouit de la plénitude du pouvoir dans l'État, peut acquitter le coupable, si la victime y consent, et s'il

thương xót bằng cách xá miễn hình phạt.

2. Các sự phân xử của nhân loại phải bắt chước các sự phân xử của Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa xá miễn các hình phạt cho những kẻ ăn năn hối cải như có lời ghi chép: "Thiên Chúa không muốn sự chết của tội nhân" (Ed 18,23). Con người phân xử có thể cũng xá miễn hình phạt cho can nhân hối cải.

3. Người ta luôn luôn được phép làm điều gì hữu ích cho người khác và không hại ai. Mà việc cứu thoát kẻ bị tố cáo khỏi hình phạt là điều ích lợi cho họ và không làm điều xấu cho ai. Vậy được phép.

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật đã đưa ra lệnh truyền về những kẻ lôi kéo người khác đến thờ tà thần (13,9): "Con mắt ngươi sẽ không thương hại họ, ngươi sẽ không miễn thứ cho họ và ngươi sẽ không che đậy cho họ, ngươi phải giết họ lập tức", và về vấn đề kẻ sát nhân (19,12): "Họ phải chết! Ngươi không thương xót họ".

TRẢ LỜI : Theo những điều chúng ta vừa đề cập đến (a.2 và 3), có hai điểm phải được cứu xét ở nơi kẻ phân xử. Điểm thứ nhất, đó là họ phải phán quyết giữa kẻ ngồi tố cáo và người bị cáo; điểm thứ hai, đó là họ không đưa ra phán quyết do quyền hành riêng của mình nhưng với tính cách là thay mặt cho chính quyền. Mà có hai lý do cấm đoán kẻ phân xử không được xá miễn hình phạt cho người bị cáo. Lý do thứ nhất phát xuất từ kẻ nguyên cáo đôi khi có quyền đòi can nhân phải bị phạt, thí dụ, vì sự thiệt hại mà can nhân đã gây nên cho họ. Trong trường hợp này, không người phân xử nào được tự do tuyên bố xá miễn, bởi vì họ bị bắt buộc phải đảm bảo sự tôn kính các luật đối với mỗi người. Lý do thứ hai ngăn trở kẻ phân xử, phát xuất từ phía quốc gia, mà nhân danh quốc gia kẻ phân xử thi hành chức năng của mình và sự lợi ích của quốc gia đòi đồ bất lương phải bị phạt. Tuy nhiên, có sự phân biệt phải lưu ý ở đây ở giữa các kẻ phân xử phải ủy và nhà vua là kẻ phân xử tối cao và có toàn quyền trong quốc gia. Một kẻ phân xử hạ thuộc không có quyền xá miễn hình phạt cho can nhân trái với các luật đã được quyền bính ở trên công bố về lời Chúa Giêsu đã phán: "Ngươi không có quyền hành nào trên tôi, nếu ngươi không được quyền ban cho từ ở trên" (Ga 19,11). Thánh Augustinô (In Joan. tr.116, sur 19) đã nhận xét: "Thiên Chúa đã chỉ ban cho Philatô quyền bính hạ thuộc quyền bính của César, đến nỗi ông không được tự do chút nào để xá miễn". Trái lại, nhà vua hưởng thụ sự sung mãn nhờ quyền bính trong đất nước có thể xá miễn cho can nhân, nếu, nạn nhân ưng thuận điều

esse nocivum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod misericordia iudicis habet locum in his quae arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus *boni viri est ut sit diminutivus poenarum*, sicut philosophus dicit, in V Ethic. In his autem quae sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei poenam remittere, praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit poenam nisi secundum quod decet suam bonitatem, quae est omnium legum radix.

AD TERTIUM dicendum quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur, unde Deut. XIII, post poenam seductoris, subditur, *ut omnis Israel, audiens, timeat, et nequaquam ultra faciat quispiam huius rei simile*. Nocet etiam personae cui est illata iniuria, quae recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poena iniuriantis.

party consent to the remission, and that this do not seem detrimental to the public good.

Reply to objection 1. There is a place for the judge's mercy in matters that are left to the judge's discretion, because in like matters a good man is slow to punish as the Philosopher states (Ethic. v, 10). But in matters that are determined in accordance with Divine or human laws, it is not left to him to show mercy.

Reply to objection 2. God has supreme power of judging, and it concerns Him whatever is done sinfully against anyone. Therefore He is free to remit the punishment, especially since punishment is due to sin chiefly because it is done against Him. He does not, however, remit the punishment, except in so far as it becomes His goodness, which is the source of all laws.

Reply to objection 3. If the judge were to remit punishment inordinately, he would inflict an injury on the community, for whose good it behooves ill-deeds to be punished, in order that. men may avoid sin. Hence the text, after appointing the punishment of the seducer, adds (Dt. 13:11): "That all Israel hearing may fear, and may do no more anything like this." He would also inflict harm on the injured person; who is compensated by having his honor restored in the punishment of the man who has injured him.

juge qu'il n'en résultera aucun préjudice pour la société.

Solutions 1. Le juge peut exercer sa clémence dans les causes qui sont laissées à sa décision; alors s'applique le mot d'Aristote: « L'homme de bien s'efforce d'adoucir les châtiments. » Mais il ne lui appartient pas d'accorder sa grâce dans les affaires déterminées par la loi divine ou humaine.

2. Dieu étant le souverain juge, toutes les fautes commises contre le prochain relèvent. de son pouvoir suprême; il lui est donc loisible d'en absoudre, d'autant plus que si le péché mérite châtiment, c'est surtout parce qu'il s'attaque à Dieu. Toutefois, en remettant les peines, Dieu n'agit que selon les convenances de sa bonté, laquelle est la source de toutes les lois.

3. Si le juge remettait les peines inconsidérément, il porterait préjudice à la société qui exige que les méfaits soient punis pour éviter les péchés. Aussi le Deutéronome (13, 12), après avoir fixé le châtiment du propagandiste de l'idolâtrie ajoute: « Tout Israël l'apprendra et sera dans la crainte, afin qu'on ne commette plus une action aussi criminelle parmi vous. » Cette indulgence nuit aussi à la victime de l'injustice, car le châtiment de son agresseur lui donne une compensation en lui restituant son honneur.

đó và nếu họ đoán xét không do đó mà phát sinh sự thiệt hại nào cho xã hội.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ phân xử phải có sự nhân từ của mình trong các vụ kiện được để cho mình quyền quyết định; trong trường hợp này, được ứng dụng lời nói của Triết gia (Eth 5,10): "Con người lương thiện cố gắng làm êm dịu bớt các hình phạt". Mà họ không có chức năng xá miễn trong những công việc đã được quyết định bởi luật Thiên Chúa hoặc bởi luật nhân loại.

2. Thiên Chúa là Đấng phân xử tối cao, mọi tội lỗi đã phạm chống lại với người đồng loại thuộc về quyền năng tối cao của Ngài; vậy Ngài tự do ban xá miễn; mà tội lỗi càng đáng hình phạt nhất là bởi vì nó xúc phạm đến Thiên Chúa. Tuy nhiên, khi xá miễn các hình phạt, Thiên Chúa chỉ hành động theo các sự thích hợp của thiện tính Ngài, vì thiện tính của Ngài là nguồn gốc của mọi luật.

3. Giả như kẻ phân xử xá miễn các hình phạt một cách bừa bãi, thiếu suy nghĩ, hẳn họ gây thiệt hại cho xã hội đòi những điều bậy bạ phải bị phạt để tránh các tội. Như vậy sách Đệ nhị luật (13,12), sau khi đã qui định hình phạt đối với kẻ tuyên truyền tà thần, đã nói thêm: "Tất cả người Israen sẽ học biết điều đó và sống trong sự sợ hãi, ngõ hầu người ta không còn làm những hành động trọng tội giữa các ngươi". Việc xá miễn này cũng làm hại cho nạn nhân của sự bất công, vì hình phạt người tấn công của họ phải chịu đem lại cho họ sự đền bù bằng cách trả lại vinh dự cho họ.

QUAESTIO 68

DE HIS QUAE PERTINENT AD INIUSTAM ACCUSATIONEM

OF MATTERS CONCERNING UNJUST ACCUSATION

LES INJUSTICES COMMISES DANS L'ACCUSATION

NHỮNG SỰ BẤT CÔNG LỖI PHẠM TRONG VIỆC TỐ CÁO

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad iniustam accusationem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo accusare teneatur. Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis. Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa. Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS 1
Utrum homo teneatur accusare

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur accusare. Nullus enim excusatur ab impletione divini praecepti propter peccatum, quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui

We must now consider matters pertaining to unjust accusation. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether a man is bound to accuse? (2) Whether the accusation should be made in writing? (3) How is an accusation vitiated? (4) How should those be punished who have accused a man wrongfully?

ARTICLE 1
Whether a man is bound to accuse ?

Objections 1. It would seem that a man is not bound to accuse. For no man is excused on account of sin from fulfilling a Divine precept, since he would thus profit by his sin. Yet on account of sin some are disqualified from accusing, such as those who are excommunicate or of evil fame, or who are accused of grievous crimes and are not yet

1. Est-on tenu de se porter accusateur? - 2. L'accusation doit-elle être faite par écrit? - 3. Comment peut-elle être entachée de vice? - 4. Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fausse?

ARTICLE 1
Est-on tenu de se porter accusateur ?

Objections 1. Il semble que nul ne soit tenu de porter une accusation. En effet, on ne saurait être excusé, à cause d'un péché, d'accomplir un précepte divin, car alors on tirerait avantage de son péché. Or certains péchés rendent inhabiles à se porter accusateur; c'est le cas des excommuniés, des gens perdus de réputation, et de ceux qui, accusés

1. Người ta có bắt buộc phải tố cáo kẻ có tội không? 2. Sự tố cáo phải được thi hành bằng văn tự? 3. Sự tố cáo có thể có tỳ vết cách nào? 4.Người ta phải phạt những kẻ tố cáo sai lầm thế nào?

TIẾT 1
Người ta có thể bắt buộc phải tố cáo kẻ có tội không ?

VẤN NẠN 1. Người ta vì tội không thể được miễn khỏi hoàn thành giới mệnh Thiên Chúa, vì trong trường hợp này người ta hẳn rút lấy lợi ích bởi tội của mình. Mà một số tội làm cho người ta không có khả năng là người tố cáo; đó là trương hợp những kẻ bị vạ tuyệt thông, của những người mất danh thơm tiếng tốt, và của những người bị tố cáo về

sunt de maioribus criminibus accusati prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex praecepto divino ad accusandum.

PRAETEREA, omne debitum ex caritate dependet, quae est finis praecepti, unde dicitur Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis*. Sed illud quod est caritatis homo debet omnibus, maioribus et minoribus, subditis et praelatis. Cum igitur subditi non debeant praelatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II, qu. VII; videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

PRAETEREA, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico, dicitur enim Prov. XI, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum*. Ergo homo non tenetur ad accusandum.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. V, si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est, secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, proved to be innocent [*1 Tim. 1:5]. Therefore a man is not bound by a Divine precept to accuse.

2. Further, every duty depends on charity which is "the end of the precept" [*Can. Definimus, caus. iv, qu. 1; caus. vi, qu. 1]: wherefore it is written (Rom. 13:8): "Owe no man anything, but to love one another." Now that which belongs to charity is a duty that man owes to all both of high and of low degree, both superiors and inferiors. Since therefore subjects should not accuse their superiors, nor persons of lower degree, those of a higher degree, as shown in several chapters (Decret. II, qu. vii), it seems that it is no man's duty to accuse.

3. Further, no man is bound to act against the fidelity which he owes his friend; because he ought not to do to another what he would not have others do to him. Now to accuse anyone is sometimes contrary to the fidelity that one owes a friend; for it is written (Prov. 11:13): "He that walketh deceitfully, revealeth secrets; but he that is faithful, concealeth the thing committed to him by his friend." Therefore a man is not bound to accuse.

On the contrary, It is written (Lev. 5:1): "If any one sin, and hear the voice of one swearing, and is a witness either because he himself hath seen, or is privy to it: if he do not utter it, he shall bear his iniquity."

I answer that, As stated above (Q[33], AA[6],7; Q[67], A[3], ad 2), the difference between denunciation and accusation is that in denunciation we aim at a brother's amendment, whereas in accusation we intend the punishment of his crime. Now the punishments of this life are sought, not for their own sake, because this is not the final time of retribution, but in their character of medicine, conducing either to the amendment of the sinner, or to the good of the commonwealth whose calm is ensured by the punishment of evil-doers. The former of these is intended in denunciation, as stated, whereas the second regards properly accusation. Hence in the case of a crime that conduces to the injury of the commonwealth, a man is bound to accusation, provided he can offer sufficient proof, since it is the accuser's duty to prove: as, for example, when anyone's sin conduces to the bodily or spiritual corruption of the community. If, however, the sin be not such as to affect the community, or if he cannot offer sufficient proof, a man is not de grands crimes, n'ont pu encore établir leur innocence. Il n'y a donc pas de précepte divin qui fasse de l'accusation un devoir.

2. Tous les devoirs dépendent de la charité qui est la « fin du précepte »; aussi S. Paul peut-il écrire aux Romains (13, 8): « N'ayez de dette envers personne, si ce n'est celle de l'amour mutuel. » Mais cette dette de charité, tout homme la doit à tous, aux grands et aux petits, aux sujets comme aux supérieurs. Donc, puisque les sujets ne doivent pas accuser leurs supérieurs, ni les inférieurs les grands, comme le stipule le Décret, il semble que nul n'aie le droit de se porter accusateur.

3. Personne n'est tenu d'agir contre la fidélité qu'il doit à un ami, car nous ne devons pas faire à un autre ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit. Mais certaines accusations peuvent porter atteinte à la fidélité que l'on doit à un ami. Il est écrit en effet, au livre des Proverbes (11, 13 Vg): « Le fourbe révèle les secrets, mais l'homme au coeur fidèle garde caché ce que son ami lui a confié. » On n'est donc pas toujours tenu de porter une accusation.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (5, 1): « Si quelqu'un a été témoin et qu'après avoir entendu l'adjuration du juge, il ne déclare pas ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, il pèche et portera son iniquité. »

Réponse : Nous avons vu la différence qu'il y a entre la dénonciation et l'accusation; la première vise l'amendement de notre frère, la seconde la punition du crime. Or, ici-bas, les peines ne sont pas infligées pour elles-mêmes, car ce n'est pas encore le temps de rendre à chacun ce qui lui est dû; elles sont médicinales, c'est-à-dire qu'elles servent soit à l'amendement du coupable, soit au bien de l'État, dont la sécurité est garantie par le châtiment des délinquants. De ces deux fins, la première est celle de la dénonciation, la seconde est proprement celle qui relève de l'accusation. Et voilà pourquoi, s'il s'agit d'un crime dont les conséquences sont funestes pour l'État, on est tenu de l'accuser, à condition toutefois que l'on soit en mesure d'en fournir efficacement la preuve, laquelle est à la charge de l'accusateur; ce devoir s'impose par exemple dans le cas du péché d'un individu qui tourne au détriment corporel ou spirituel d'un grand nombre. Mais si le péché n'est pas de nature à entraîner de telles conséquences, ou s'il n'est pas possible de le prouver d'une

những tội ác to lớn mà chưa minh chứng được sự vô tội của mình. Vậy không có giới mệnh Thiên Chúa biến sự tố cáo thành bản phận.

2. Mọi bản phận lệ thuộc vào đức mến là mục đích của giới mệnh; như vậy, thánh Phaolô có thể viết: "Anh em đừng có nợ nần với ai, nếu đó không phải là nợ nần tình yêu với nhau" (Rm 13,8). Mà nợ nần của đức mến đây mỗi người mắc nợ nó đối với mọi người, kẻ lớn cũng như kẻ nhỏ, kẻ bề dưới cũng như kẻ bề trên. Vậy bởi vì kẻ bề dưới không nên tố cáo kẻ bề trên mình, những kẻ bình thường không được tố cáo những kẻ vĩ nhân như Giáo luật qui định (P.2, cause 2, q.7, can.1-3), xem ra không ai có quyền là người tố cáo.

3. Không ai bị bắt buộc hành động chống lại sự trung thành mình phải có đối với người bạn hữu, bởi vì chúng ta không nên làm cho kẻ khác điều chúng ta không muốn kẻ khác làm cho chúng ta. Mà một số tố cáo có thể làm tổn thương sự trung thành người ta phải có đối với bạn hữu. Quả thế, có lời ghi chép trong sách Cách ngôn: "Kẻ gian giảo biểu lộ các sự bí ẩn, còn con người có tâm hồn trung thành giữ kín điều người bạn hữu của họ đã giao phó cho họ" (Cn 11,13). Vậy người ta không luôn luôn bị bắt buộc đi tố cáo.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Lêvi: "Nếu người nào đã là chứng nhân và sau khi đã nghe lời van xin của kẻ phân xử mà không tỏ ra điều mình đã trông thấy hoặc đã biết, thì phạm tội và mang lấy hành vi bất công của mình" (Lv 5,1).

TRẢ LỜI : Chúng ta đã trông thấy sự khác biệt ở giữa sự tố giác và tố cáo; sự tố giác nhằm cải hóa người anh em chúng ta, sự tố cáo nhằm phạt tội ác. Mà, ở trần gian này các hình phạt không phải bị bắt buộc phải chịu vì chính chúng nó, vì chưa đến thời gian trả lại cho mỗi người điều mắc nợ của họ; chúng nó có tính cách trị bệnh, nghĩa là nó được sử dụng hoặc là cải tạo can nhân hoặc để phục vụ lợi ích đất nước mà sự an toàn được đảm bảo do các hình phạt đối với các can nhân; trong hai mục đích này, cái thứ nhất là mục đích của sự tố giác, cái thứ hai một cách đích xác là mục đích lệ thuộc vào sự tố cáo. Vả do đó, nếu người ta đề cập đến một trọng tội đem lại các hậu quả tai hại cho đất nước, người ta bị bắt buộc tố cáo tội đó, miễn là người ta ở trong mức độ có thể một cách có công hiệu đưa ra bằng chứng, điều đó là trách nhiệm của người tố cáo; bản phận này, thí dụ, bị bắt buộc trong trường hợp tội của một cá nhân có thể gây nên sự thiệt hại phần xác hoặc phần hồn của một số đông người. Còn nếu tội đó không có bản tính đem lại các hậu quả như thế, hoặc người ta không có khả năng minh chứng nó một cách đầy đủ, người ta không bị bắt buộc khởi

non tenetur ad intentandum accusationem, quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quae homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam aeternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum, quinimmo deficere ab his quae tenetur facere est gravissima poena, quia virtuosi actus sunt quaedam hominis perfectiones.

AD SECUNDUM dicendum quod subditi praelatos suos accusare prohibentur *qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quaerunt*; vel etiam si subditi accusare volentes, fuerint criminosi; ut habetur II, qu. VII. Alioquin, si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos praelatos accusare.

AD TERTIUM dicendum quod revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen est omnino secretum quod per sufficientes testes potest probari.

bound to attempt to accuse, since no man is bound to do what he cannot duly accomplish.

Reply to objection 1. Nothing prevents a man being debarred by sin from doing what men are under an obligation to do: for instance from meriting eternal life, and from receiving the sacraments of the Church. Nor does a man profit by this: indeed it is a most grievous fault to fail to do what one is bound to do, since virtuous acts are perfections of man.

Reply to objection 2. Subjects are debarred from accusing their superiors, "if it is not the affection of charity but their own wickedness that leads them to defame and disparage the conduct of their superiors" [*Append. Grat. ad can. Sunt nonnulli, caus. ii, qu. 7] ---or again if the subject who wishes to accuse his superior is himself guilty of crime [*Decret. II, qu. vii, can. Praesumunt.]. Otherwise, provided they be in other respects qualified to accuse, it is lawful for subjects to accuse their superiors out of charity.

Reply to objection 3. It is contrary to fidelity to make known secrets to the injury of a person; but not if they be revealed for the good of the community, which should always be preferred to a private good. Hence it is unlawful to receive any secret in detriment to the common good: and yet a thing is scarcely a secret when there are sufficient witnesses to prove it.

manière suffisante, on n'est pas tenu d'intenter une accusation, car nul n'est tenu d'entreprendre ce qu'il ne peut mener à bonne fin de la manière requise.

Solutions 1. Rien n'empêche que le péché puisse rendre un homme incapable d'accomplir ce qui est obligatoire, par exemple de mériter la vie éternelle ou de recevoir les sacrements. Bien loin que cet homme en tire avantage, il en subit le pire châtiment qui est de manquer à ses obligations, parce que les actions vertueuses sont en quelque sorte autant de perfections pour l'homme.

2. Il est défendu aux subordonnés d'accuser leurs supérieurs, « s'ils ne sont pas guidés par l'amour de charité mais cherchent par perversité à diffamer leur vie et à les censurer »; ou encore si les sujets qui voudraient se porter accusateurs sont eux-mêmes chargés d'un crime, selon les Décrets. Autrement, s'ils remplissent les conditions voulues, il est permis aux sujets d'intenter, par charité, une accusation contre leurs supérieurs.

3. Révéler des secrets au détriment d'une personne, c'est assurément agir contre la fidélité, mais non quand cette révélation est faite en vue du bien commun, qu'il faut toujours préférer au bien d'un individu. Aussi n'est-il jamais permis de recevoir un secret qui aille contre le bien commun. On peut d'ailleurs ajouter que ce qui est susceptible d'être prouvé efficacement par témoin n'est aucunement un secret.

tố, bởi vì không ai bị bắt buộc làm điều gì mà mình không thể đưa tới kết quả tốt đẹp theo thể cách cần thiết phải có.

GIẢI ĐÁP 1. Không cái gì ngăn trở một tội không thể làm cho con người không có khả năng hoàn thành điều gì bắt buộc, thí dụ, việc đáng được sự sống đời đời và việc lãnh nhận các phép Bí tích. Và con người không thể thu được sự lợi ích do tội đó, họ bị hình phạt tai hại nhất đó là thiếu sót đối với những điều bắt buộc mình phải làm bởi vì các hành động nhân đức theo một thể cách nào đó là những sự hoàn hảo cho con người.

2. Những người hạ thuộc bị cấm đoán không được tố cáo các kẻ bề trên của mình nếu họ không được hướng dẫn bởi tình yêu của đức mến; nhưng họ vì sự gian ác muốn các kẻ ấy bị hoen ố trong đời sống và bị phạt; hoặc còn nếu các người hạ thuộc muốn là người tố cáo mà chính mình mang trọng tội theo Giáo luật. Nếu cách khác, họ làm đầy đủ các điều kiện cần phải có, các kẻ bề dưới được phép đức mến khởi tố các bề trên của mình.

3. Việc nói ra các sự bí mật mà gây thiệt hại cho người nào, đó nhất định là hành động trái nghịch với lòng trung thành; nhưng không phải khi sự phát giác này được thi hành vì ích lợi chung mà người ta luôn luôn phải quý chuộng hơn sự lợi ích của cá nhân. Như vậy người ta không bao giờ được phép lãnh nhận một sự bí mật có hại đến lợi ích chung. Hơn nữa, người ta có thể nói thêm rằng cái gì có thể được minh chứng cách có hiệu quả bởi nhân chứng thì không phải là điều bí mật chút nào.

ARTICULUS 2
Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanae memoriae circa praeterita. Sed accusatio in praesenti agitur. Ergo accusatio Scriptura non indiget.

PRAETEREA, II, qu. VIII, dicitur, *nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari*. Sed Scriptura ad hoc videtur esse utilis ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X de Trin. Ergo in accusatione non est necessaria Scriptura, praesertim cum canon dicat quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

3 PRAETEREA, sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est Scriptura necessaria. Ergo videtur quod

ARTICLE 2
Whether it is necessary for the accusation to be made in writing ?

Objections 1. It would seem unnecessary for the accusation to be made in writing. For writing was devised as an aid to the human memory of the past. But an accusation is made in the present. Therefore the accusation needs not to be made in writing.

2. Further, it is laid down (Decret. II, qu. viii, can. Per scripta) that "no man may accuse or be accused in his absence." Now writing seems to be useful in the fact that it is a means of notifying something to one who is absent, as Augustine declares (De Trin. x, 1). Therefore the accusation need not be in writing: and all the more that the canon declares that "no accusation in writing should be accepted."

3. Further, a man's crime is made known by denunciation, even as by accusation. Now writing is unnecessary in denunciation. Therefore it is seemingly unnecessary in accusation.

ARTICLE 2
L'accusation doit-elle être faite par écrit ? Objections:

Objections 1. Cela ne semble pas nécessaire. L'écriture, en effet, a été inventée pour venir en aide à la mémoire afin de conserver le souvenir du passé. Or l'accusation vise un fait présent. Elle n'a donc pas besoin d'écriture.

2. Le droit prescrit: « Aucun absent ne peut être accusateur, ni accusé. » Or S. Augustin montre que l'écriture rend service pour communiquer une nouvelle aux absents. Donc il n'est pas nécessaire que l'on rédige une accusation, d'autant plus que le même canon prescrit: « Une accusation écrite ne doit jamais être reçue. »

3. On peut convaincre quelqu'un de crime aussi bien par l'accusation que par la dénonciation. Or il n'est pas nécessaire que la dénonciation soit écrite; il en sera donc de même pour l'accusation.

TIẾT 2
Sự tố cáo phải được thi hành bằng văn tự ?

VẤN NẠN 1. Văn tự được phát minh để trợ giúp trí nhớ ngõ hầu bảo tồn sự nhớ lại về dĩ vãng. Mà sự tố cáo nhắm một việc làm hiện tại. Vậy nó không cần đến văn tự.

2.Giáo luật (Decret. P.2, cause 2, q.8, can.5) truyền lệnh: "Người vắng mặt không thể là người tố cáo, cũng không thể là người bị cáo". Mà thánh Augustinô (De Trin. 10,1) chứng tỏ rằng vẫn tự phục vụ để đem tin tức cho những kẻ vắng mặt. Vậy người ta không cần phải viết ra một sự tố cáo, và người ta không cần làm như thế vì chính luật đó cũng ra lệnh: "Sự tố cáo viết thành chữ không bao giờ được tiếp nhận".

3. Người ta có thể thuyết phục người nào về trọng tội bằng cách tố cáo cũng như bằng cách tố giác. Mà sự tố giác không cần được viết ra; vậy cũng có như thế đối với sự tố cáo.

neque etiam in accusatione.

. SED CONTRA est quod dicitur II, qu. VIII, *accusatorum personae sine scripto nunquam recipiantur*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen iustitiae, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quae verbotenus dicuntur facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quae in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod difficile est singula verba, propter eorum multitudinem et varietatem, retinere, cuius signum est quod multi, eadem verba audientes, si interrogentur, non referent ea similiter etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat. Et ideo, etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii ut accusatio redigatur in scriptis.

AD SECUNDUM dicendum quod Scriptura non solum necessaria est propter absentiam personae quae significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est. Et ideo cum dicit canon, per scripta nullius accusatio suscipiatur, intelligendum est ab absente, qui per epistolam accusationem mittat. Non tamen excluditur quin, si praesens fuerit, necessaria sit Scriptura.

AD TERTIUM dicendum quod denuntiator non obligat se ad probandum, unde nec punitur si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria Scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS 3
Utrum accusatio reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod accusatio non

On the contrary, It is laid down (Decret. II, qu. viii, can. Accusatorum) that "the role of accuser must never be sanctioned without the accusation be in writing."

I answer that, As stated above (Q[67], A[3]), when the process in a criminal case goes by way of accusation, the accuser is in the position of a party, so that the judge stands between the accuser and the accused for the purpose of the trial of justice, wherein it behooves one to proceed on certainties, as far as possible. Since however verbal utterances are apt to escape one's memory, the judge would be unable to know for certain what had been said and with what qualifications, when he comes to pronounce sentence, unless it were drawn up in writing. Hence it has with reason been established that the accusation, as well as other parts of the judicial procedure, should be put into writing.

Reply to objection 1. Words are so many and so various that it is difficult to remember each one. A proof of this is the fact that if a number of people who have heard the same words be asked what was said, they will not agree in repeating them, even after a short time. And since a slight difference of words changes the sense, even though the judge's sentence may have to be pronounced soon afterwards, the certainty of judgment requires that the accusation be drawn up in writing.

Reply to objection 2. Writing is needed not only on account of the absence of the person who has something to notify, or of the person to whom something is notified, but also on account of the delay of time as stated above (ad 1). Hence when the canon says, "Let no accusation be accepted in writing" it refers to the sending of an accusation by one who is absent: but it does not exclude the necessity of writing when the accuser is present.

Reply to objection 3. The denouncer does not bind himself to give proofs: wherefore he is not punished if he is unable to prove. For this reason writing is unnecessary in a denunciation: and it suffices that the denunciation be made verbally to the Church, who will proceed, in virtue of her office, to the correction of the brother.

ARTICLE 3
Whether an accusation is rendered unjust by calumny, collusion or evasion ?

Objections 1. It would seem that an accusation is not rendered unjust by

En sens contraire, d'après le droit: « On n'admettra jamais un accusateur, sans un écrit. »

Réponse : Comme on vient de le dire lorsque dans une cause criminelle on procède par voie d'accusation, l'accusateur se constitue partie, de telle sorte que le juge est placé entre l'accusateur et l'accusé pour procéder à l'examen de la cause; il doit s'entourer de toutes les garanties possibles de certitude. Mais comme on peut facilement perdre la mémoire de ce qui a été dit de vive voix, le juge, lorsqu'il doit prononcer la sentence, pourrait ne plus être bien sûr de ce qui a été dit et de la manière dont on l'a dit, si tout n'avait été consigné par écrit. On a donc eu raison d'exiger que l'accusation et tous les autres actes du procès soient rédigés par écrit.

Solutions 1. Il est difficile de retenir toutes les paroles, en raison de leur nombre et de leur diversité. La preuve en est que si, après un laps de temps assez court, on interrogeait toutes les personnes qui ont entendu le même discours, elles le rapporteraient différemment. De même, une légère modification dans les mots peut changer le sens. Voilà pourquoi, même si la sentence doit être prononcée presque aussitôt après les débats, il faut, pour assurer au jugement la plus grande garantie possible, que l'accusation soit rédigée par écrit.

2. L'écriture n'est pas seulement nécessaire pour communiquer avec des personnes éloignées, mais aussi pour obvier aux inconvénients qui résultent des délais, et que nous avons signalés. C'est pourquoi le canon cité: « Nul n'est reçu à faire une accusation par écrit » doit s'entendre d'un absent qui communiquerait par lettre son accusation au tribunal; mais la présence de l'accusateur ne le dispense pas de rédiger son accusation.

3. Le dénonciateur ne s'oblige pas à faire la preuve de ce qu'il avance, aussi n'est-il passible d'aucune peine s'il ne peut fournir cette preuve. Pour cette raison, il n'est pas nécessaire que la dénonciation soit rédigée par écrit; il suffit qu'elle soit faite de vive voix à l'autorité ecclésiastique qui procédera, en vertu de son office, à l'amendement du fidèle.

ARTICLE 3
Comment l'accusation peut-elle être entachée de vice ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'accusation soit rendue injuste du

TRÁI LẠI. Theo Giáo luật (Decret. p.2, cause 2, q.8, can.1): "Người ta sẽ không bao giờ thừa nhận một kẻ tố cáo không có văn tự".

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới đề cập đến (Q.67, a.3), khi trong một vụ kiện về trọng tội, người ta tiến hành theo đường lối tố cáo, kẻ tố cáo trở thành một phía, đến nỗi kẻ phân xử được đặt ở giữa kẻ tố cáo và kẻ bị cáo để tiến hành cứu xét vụ kiện; họ phải nắm được mọi sự đảm bảo có thể về sự chắc chắn. Mà bởi vì người ta dễ dàng mất ký ức về cái gì đã được nói ra bằng lời nói sống động, kẻ phân xử, khi phải đưa ra phán quyết, có thể không còn chắc chắn cho lắm về điều đã được nói ra và về thể cách người ta đã nói lên, nếu tất cả mọi sự đó không được ghi chép bằng văn tự. Vậy người ta có lý do đòi sự tố cáo và mọi hành động khác phải được ghi chép bằng văn tự.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta rất khó để giữ lại tất cả mọi lời nói vì chúng nó nhiều và khác biệt nhau. Bằng chứng điều đó là nếu sau qua một thời gian ngắn, người ta hỏi tất cả mọi người đã nghe cũng một bài diễn văn, người ta sẽ thuật lại bài diễn văn đó một cách khác nhau. Cũng vậy, một sự biến đổi nhỏ mọn trong các từ ngữ có thể thay đổi ý nghĩa. Do đó, cho dầu lời phán quyết có thể đưa ra gần như tức thì sau các cuộc tranh luận, người ta, để đem lại cho sự phân xử một sự đảm bảo lớn nhất, phải có sự tố cáo được viết ra thành văn tự.

2. Văn tự không những cần thiết để hiệp thông với những con người ở xa xôi, mà còn cần thiết để phòng ngừa những sự bất tiện xảy ra do các sự phát xuất bởi các thời hạn, và đã được chúng ta cho biết. Do đó, khoản giáo luật đã được dẫn chứng: "Không người nào được tiếp nhận để tố cáo bằng văn tự", phải được hiểu về người vắng mặt thông cho biết bằng thư từ về sự tố cáo của mình ở tòa án, nhưng sự có mặt của người tố cáo cũng không miễn cho họ phải viết ra sự tố cáo bằng văn tự.

3. Người tố giác không bị bắt buộc đưa ra bằng chứng về điều mình đã phát giác, như vậy họ cũng không thể bị hình phạt nào nếu họ không thể đưa ra bằng chứng nào. Vì lý do sau này, sự tố giác không cần được đưa ra bằng văn tự; việc nó được đưa ra bằng tiếng nói sống động cho Giáo quyền, và giáo quyền do chức vụ của mình sẽ tiến hành cải hóa người tín hữu.

TIẾT 3
Sự tố cáo có thể bị tỳ vết thế nào ?

VẤN NẠN 1. Giáo luật (Decret. p.2, cause, q.8, can.5) khẳng định vụ

reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem. Quia sicut dicitur II, qu. III, calumniari est falsa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obiicit ex ignorantia facti, quae excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio si sit calumniosa.

PRAETEREA, ibidem dicitur quod praevaricari est vera crimina abscondere. Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est. Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex praevaricatione.

PRAETEREA, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universo ab accusatione desistere*. Sed hoc absque iniustitia fieri potest, dicitur enim ibidem, *si quem poenituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si ei cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

SED CONTRA est quod ibidem dicitur, accusatorum temeritas tribus modis detegitur, aut enim calumniantur, aut praevaricantur, aut tergiversantur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo, ex eo quod iniuste agit contra eum qui accusatur, falsa crimina ei imponendo, quod est calumniari. Alio modo, ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo, fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad praevaricationem, *nam praevaricator est quasi varicator, qui adversam partem adiuvat, prodita causa sua*. Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo. Quod est tergiversari, in hoc enim quod desistit ab hoc quod coeperat, quasi tergum vertere videtur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re sibi omnino certa, in quo ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui

calumny, collusion or evasion. For according to Decret. II, qu. iii [*Append. Grat. ad can. Si quem poenituerit.], "calumny consists in falsely charging a person with a crime." Now sometimes one man falsely accuses another of a crime through ignorance of fact which excuses him. Therefore it seems that an accusation is not always rendered unjust through being slanderous.

2. Further, it is stated by the same authority that "collusion consists in hiding the truth about a crime." But seemingly this is not unlawful, because one is not bound to disclose every crime, as stated above (A[1]; Q[33], A[7]). Therefore it seems that an accusation is not rendered unjust by collusion.

3. Further, it is stated by the same authority that "evasion consists in withdrawing altogether from an accusation." But this can be done without injustice: for it is stated there also: "If a man repent of having made a wicked accusation and inscription* in a matter which he cannot prove, and come to an understanding with the innocent party whom he has accused, let them acquit one another." Therefore evasion does not render an accusation unjust.

On the contrary, It is stated by the same authority: "The rashness of accusers shows itself in three ways. For they are guilty either of calumny, or of collusion, or of evasion."

I answer that, As stated above (A[1]), accusation is ordered for the common good which it aims at procuring by means of knowledge of the crime. Now no man ought to injure a person unjustly, in order to promote the common good. Wherefore a man may sin in two ways when making an accusation: first through acting unjustly against the accused, by charging him falsely with the commission of a crime, i.e. by calumniating him; secondly, on the part of the commonwealth, whose good is intended chiefly in an accusation, when anyone with wicked intent hinders a sin being punished. This again happens in two ways: first by having recourse to fraud in making the accusation. This belongs to collusion [prevaricatio] for "he that is guilty of collusion is like one who rides astraddle [varicator], because he helps the other party, and betrays his own side" [*Append. Grat. ad can. Si quem poenituerit.]. Secondly by withdrawing altogether from the accusation. This is evasion [tergiversatio] for by desisting from what he had begun he seems to turn his back [tergum vertere].

Reply to objection 1. A man ought not to proceed to accuse except of what he is quite certain about, wherein ignorance of fact has no place. Yet he who falsely charges another with a

fait de calomnie, prévarication et tergiversation. Car les Décret affirment que « calomnier, c'est imputer faussement des crimes ». Or, parfois un homme en accuse faussement un autre par une ignorance du fait, qui est une excuse. Il apparat donc que le fait d'être calomnieuse ne fait pas toujours de l'accusation un acte d'injustice.

2. Le même Décret dit que: « Prévariquer, c'est tenir cachés des crimes réels. » Mais cela ne paraît pas illicite, puisque, nous l'avons vu, on n'est pas toujours tenu de révéler tous les crimes. Donc l'accusation ne devient pas injuste du fait de prévarication.

3. Il est dit encore au même endroit: « Tergiverser, c'est se désister totalement de l'accusation », mais le contexte montre que l'on peut agir ainsi sans injustice: « Si quelqu'un se repent d'avoir formulé une accusation en matière criminelle, dont il ne puisse prouver le bien-fondé, qu'il se mette d'accord avec la partie adverse et qu'ils se tiennent quittes. » L'accusation n'est donc pas rendue injuste du fait de la tergiversation.

En sens contraire, la même loi dit aussi: « La témérité des accusateurs se révèle de trois manières: ou il calomnient, ou ils prévariquent, ou ils tergiversent. »

Réponse : Nous venons de le dire, celui qui porte une accusation se propose de servir le bien commun qui exige la révélation des crimes. Mais personne ne doit nuire injustement à autrui pour promouvoir le bien commun. Aussi peut-on pécher d'une double manière en se portant accusateur. D'une part on agit d'une manière injuste envers l'accusé que l'on charge de faux crimes: on le calomnie. On pèche, d'autre part, envers l'État quand, de mauvaise foi, on empêche la répression du crime, alors que le but de l'accusation est au premier chef le bien de l'État. Ici encore deux cas peuvent se présenter: ou bien l'accusation est entachée d'une intention frauduleuse, et c'est une « prévarication », « le prévaricateur est, en effet, comme un transgresseur (varicator: celui qui marche en faisant des crocs-en-jambe), qui aide la partie adverse en trahissant sa propre cause »; ou bien on se désiste entièrement de l'accusation, ce qui est « tergiverser », car celui qui renonce à ce qu'il avait commencé, lui tourne pour ainsi dire le dos (tergum vertere).

Solutions 1. On ne doit formuler une accusation que pour un fait dont on est absolument sûr, et au sujet duquel on ne peut invoquer l'excuse d'ignorance. **En sens**

khống là quy cứu các trọng tội một cách sai lầm. Mà, đôi khi người ta tố cáo cách sai lầm một người khác do sự dốt nát về sự việc, vốn nó là một sự thứ miễn. Vậy xem ra việc vu khống không phải luôn luôn tạo nên sự tố cáo trở thành một hành động bất công.

2. Sự khiếm nhiệm là giữ kín các trọng tội thực tại. Mà điều đó không phải là bất hợp pháp, vì như chúng ta đã trông thấy (a.1), người ta không luôn luôn bị bắt buộc tỏ ra mọi trọng tội. Vậy sự tố cáo không trở nên bất công do sự khiếm nhiệm.

3. Sự lẩn quẩn, đó là việc thôi kiện toàn, và làm như vậy không có cái gì bất công vì giáo luật nói tiếp: "Nếu người nào hối hận về việc đã đưa ra sự tố cáo về trọng tội mà họ không thể minh chứng cái hữu lý, họ đồng ý với phía nghịch là họ huề với nhau". Vậy sự tố cáo không trở thành bất công do việc lẩn quẩn.

TRÁI LẠI, Giáo luật còn nói: "Sự táo bạo của những người tố cáo được biểu lộ theo ba thể cách: hoặc họ vu khống, hoặc họ khiếm nhiệm, hoặc họ lẩn quẩn".

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói (a.1), kẻ đưa ra tố cáo có ý định phục vụ lợi ích chung, đòi phải phát giác các trọng tội. Mà không ai phải hại người khác cách bất công để xúc tiến lợi ích chung. Như vậy người ta có thể phạm tội hai thể cách khi tố cáo. Một đàng, người ta hành động cách bất công đối với kẻ bị cáo mà người ta gán cho những tội sai lầm: Người ta vu khống họ. Đàng khác, người ta phạm tội với quốc gia khi do ý xấu người ta ngăn trở việc bài trừ trọng tội, đang khi mục đích của việc tố cáo một cách chủ yếu nhắm lợi ích của quốc gia. Ở đây, người ta còn cứu xét hai trường hợp: hoặc sự tố cáo bị tỳ vết bởi ý định gian trá, và đó là một sự khiếm nhiệm; quả thế, kẻ khiếm nhiệm là kẻ vi phạm, là kẻ giúp phía nghịch bằng cách phản bội vụ kiện tụng của mình; hoặc người ta hoàn toàn thôi kiện, đó là luẩn quẩn, bởi vì kẻ từ bỏ điều mình đã khởi sự, nói được là họ quay lưng cho công việc đó.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta chỉ nên tố cáo về sự việc mình biết chắc chắn cách tuyệt đối và về sự việc đó người ta không thể bào chữa mình bằng cách đưa ra sự vô tri. Tuy nhiên, khi

falsum crimen alicui imponit calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit, et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat eum calumniatum fuisse qui vel ex levitate animi vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

AD SECUNDUM dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina praevaricatur, sed solum si fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

AD TERTIUM dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo, si in ipso accusationis processu cognoverit falsum esse id de quo accusabat, et si pari consensu se absolvunt accusator et reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS 4
Utrum accusator qui in probatione defecerit teneatur ad poenam talionis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere, in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. III. Non ergo accusator qui in probatione defecerit tenetur ad poenam talionis.

PRAETEREA, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

PRAETEREA, eidem peccato non debetur duplex poena, secundum

crime is not a calumniator unless he gives utterance to false accusations out of malice. For it happens sometimes that a man through levity of mind proceeds to accuse someone, because he believes too readily what he hears, and this pertains to rashness; while, on the other hand sometimes a man is led to make an accusation on account of an error for which he is not to blame. All these things must be weighed according to the judge's prudence, lest he should declare a man to have been guilty of calumny, who through levity of mind or an error for which he is not to be blamed has uttered a false accusation.

Reply to objection 2. Not everyone who hides the truth about a crime is guilty of collusion, but only he who deceitfully hides the matter about which he makes the accusation, by collusion with the defendant, dissembling his proofs, and admitting false excuses.

Reply to objection 3. Evasion consists in withdrawing altogether from the accusation, by renouncing the intention of accusing, not anyhow, but inordinately. There are two ways, however, in which a man may rightly desist from accusing without committing a sin ---in one way, in the very process of accusation, if it come to his knowledge that the matter of his accusation is false, and then by mutual consent the accuser and the defendant acquit one another---in another way, if the accusation be quashed by the sovereign to whom belongs the care of the common good, which it is intended to procure by the accusation.

ARTICLE 4
Whether an accuser who fails to prove his indictment is bound to the punishment of retaliation ?

Objections 1. It would seem that the accuser who fails to prove his indictment is not bound to the punishment of retaliation. For sometimes a man is led by a just error to make an accusation, in which case the judge acquit the accuser, as stated in Decret. II, qu. iii. [*Append. Grat., ad can. Si quem poenituerit.] Therefore the accuser who fails to prove his indictment is not bound to the punishment of retaliation.

2. Further, if the punishment of retaliation ought to be inflicted on one who has accused unjustly, this will be on account of the injury he has done to someone---but not on account of any injury done to the person of the accused, for in that case the sovereign could not remit this punishment, nor on account of an injury to the commonwealth, because then the accused could not acquit him. Therefore the punishment of retaliation is not due to one who has failed to prove his accusation.

3. Further, the one same sin does not deserve a twofold punishment,

contraire, en accusant son prochain à tort, on n'est pas nécessairement un calomniateur; il faudrait Pour l'être, qu'on lance par malice une accusation fausse. Mais si l'on n'a agi que par légèreté, par exemple si l'on a trop facilement accordé foi à ce que l'on a entendu, l'accusation est téméraire. Mais parfois on est conduit à accuser par une erreur justifiée. C'est à la prudence du juge de discerner la part exacte de culpabilité afin de ne pas taxer d'emblée de calomnie celui qui a formulé une accusation fausse soit par légèreté d'esprit, soit d'après une erreur justifiée.

2. Quiconque tient cachés des crimes véritables, n'est pas pour autant un prévaricateur; il ne l'est que s'il cache frauduleusement ce que son accusation devrait révéler; il entre en collusion avec le coupable, en dissimulant les preuves appropriées et en admettant de fausses excuses.

3. Tergiverser, c'est se désister totalement de l'accusation, non pas d'une façon quelconque, mais d'une façon injustifiable. Il peut arriver, en effet, que l'on abandonne le rôle d'accusateur pour de justes motifs et par suite sans péché, de deux façons: 1° il se révèle au cours des débats que l'accusation portée était fausse; alors l'accusateur et l'accusé se désistent d'un commun accord; 2° le prince, qui a la charge du bien commun, que l'accusation a pour but de servir, annule l'accusation.

ARTICLE 4
Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fausse ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'accusateur incapable de faire la preuve soit tenu à la peine du talion. Car il arrive parfois que l'accusation soit fondée sur une erreur qu'on ne pouvait discerner; en ce cas le droit prescrit au juge d'absoudre l'accusateur. Donc celui-ci n'est pas soumis à la peine du talion.

2. Si l'on devait infliger la peine du talion à celui qui formule une accusation injuste, ce serait pour l'injustice commise envers quelqu'un. Or ce n'est pas pour l'injustice portant atteinte à l'honneur de l'accusé, car alors le prince ne pourrait remettre cette peine. Ce n'est pas non plus pour l'injustice commise envers l'État, puisque, à ce titre, l'accusé ne pourrait en tenir quitte. Donc la peine du talion ne doit pas être infligée à l'accusateur qui ne peut prouver ce qu'il avance.

3. A un même péché on ne doit pas infliger deux sortes de peines,

tố cáo người đồng loại một cách sai lầm, người ta không phải một cách tất nhiên là người vu khống; người ta có thể trở thành người vu khống khi vì ác ý đưa ra một sự tố cáo sai lầm. Nhưng nếu người ta chỉ hành động vì nhẹ dạ, thí dụ nếu người ta tin quá dễ dàng về điều mình đã nghe, sự tố cáo đó là táo bạo. Nhưng đôi khi người ta bị thúc đẩy tố cáo bởi sự sai lầm được biện minh. Đức trí thuật của kẻ phân xử có chức phận biết rõ ràng phần đích xác của tội, ngõ hầu không tức khắc gán từ ngữ vu khống cho kẻ tố cáo sai lầm bởi nhẹ dạ, hoặc bởi sự sai lầm được biện minh.

2. Kẻ giữ kín đáo những trọng tội thực tại, không phải vì đó là người khiếm nhiệm; họ chỉ là người khiếm nhiệm nếu họ che giấu cách gian trá điều mà sự tố cáo đã nói ra; họ thông đồng với can nhân bằng cách che giấu những bằng chứng thích đáng và công nhận những sự bào chữa giả dối.

3.Lẩn quẩn, đó là thôi kiện hoàn toàn, không phải bằng bất cứ cách nào, nhưng bằng một thế cách không biện minh được. Quả thế, có xảy ra là người ta bỏ vai trò là nguyên cáo vì những lý do chính đáng và do đó không có tội theo hai thể cách: Thứ nhất, họ trong khi tranh luận thì tỏ ra sự tố cáo là sai lầm; trong trường hợp này, kẻ nguyên cáo cũng như người bị cáo thôi kiện bằng một sự đồng ý chung; thứ đến, nhà vua có trách nhiệm với lợi ích chung, mà sự tố cáo nhằm mục đích phục vụ, thủ tiêu sự tố cáo.

TIẾT 4
Người ta phải phạt những kẻ tố cáo sai lầm ?

VẤN NẠN 1. Đôi khi xảy ra sự tố cáo căn cứ trên một sự sai lầm mà người ta không biết rõ được; trong trường hợp này luật ra lệnh cho kẻ phân xử xá miễn cho kẻ nguyên cáo. Vậy người nguyên cáo không bị hình phạt báo phục.

2. Giả như người ta thi hành hình phạt báo phục cho kẻ đã đưa ra sự tố cáo bất công, đó hẳn là sự bất công lỗi phạm đối với một người nào; mà đó không phải là vì sự bất công làm tổn thương vinh dự của kẻ bị cáo, bởi vì trong trường hợp này nhà vua không thể xá miễn hình phạt này. Đó cũng không phải vì sự bất công phạm đến quốc gia, bởi vì với tư cách này, người bị tố cáo không thể miễn thứ được. Vậy hình phạt báo phục không thể đưa ra cho người nguyên cáo không minh chứng được điều mình đã đưa ra.

3. Đối với cũng một tội, người ta không nên đưa ra hai hình phạt theo

illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed ille qui in probatione deficit incurrit poenam infamiae, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papae, *quanquam animas per poenitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus*. Non ergo tenetur ad poenam talionis.

according to Nahum 1:9 [*Septuagint version]: "God shall not judge the same thing a second time." But he who fails to prove his accusation, incurs the punishment due to defamation, which punishment even the Pope seemingly cannot remit, according to a statement of Pope Gelasius : "Although we are able to save souls by Penance, we are unable to remove the defamation." Therefore he is not bound to suffer the punishment of retaliation.

selon ce mot du prophète Nahum (1, 9 Vg): « Dieu ne donnera pas deux châtiments pour le même fait. » Or l'accusateur qui ne peut faire la preuve encourt déjà la peine d'infamie, dont le pape lui-même, semble-t-il, ne peut relever: « Nous pouvons bien sauver les âmes par la pénitence, écrit le pape Gélase, mais nous ne pouvons supprimer l'infamie. » Donc l'accusateur n'est pas tenu à subir la peine du talion.

lời nói của tiên tri Nahum (1,9): "Thiên Chúa không đưa ra hai hình phạt cho cũng một sự việc". Mà người tố cáo không thể đưa ra bằng chứng đã bị hình phạt ô danh mà xem ra Đức Giáo hoàng cũng không cứu vãn được: "Chúng ta có thể cứu rỗi các linh hồn nhờ sự ăn năn hối cải, nhưng chúng ta không thể cất mất đi sự ô danh như Đức Giáo hoàng Gélase đã khẳng định". Vậy kẻ nguyên cáo không bị bắt buộc chịu hình phạt báo phục.

SED CONTRA est quod Hadrianus Papa dicit, qui *non probaverit quod obiecit, poenam quam intulerit ipse patiatur*.

On the contrary, Pope Hadrian I says (Cap. lii): "He that fails to prove his accusation, must himself suffer the punishment which his accusation inferred."

En sens contraire, le pape Hadrien prescrit: « Celui qui ne prouvera pas ce qu'il avance, subira la peine qu'il voulait faire infliger à l'accusé. »

TRÁI LẠI, Đức Giáo hoàng Hadrianô I truyền dạy: "Kẻ không minh chứng điều mình tố cáo, phải bị hình phạt mà mình muốn cho người bị cáo phải chịu".

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiae aequalitatem constituat. Iustitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente*. Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

I answer that, As stated above (A[2]), in a case, where the procedure is by way of accusation, the accuser holds the position of a party aiming at the punishment of the accused. Now the duty of the judge is to establish the equality of justice between them: and the equality of justice requires that a man should himself suffer whatever harm he has intended to be inflicted on another, according to Ex. 21:24, "Eye for eye, tooth for tooth." Consequently it is just that he who by accusing a man has put him in danger of being punished severely, should himself suffer a like punishment.

Réponse : Nous avons établit qu'en procédure criminelle l'accusateur se constitue partie pour obtenir la condamnation de l'accusé. Le rôle du juge est d'établir entre les parties adverses l'égalité requise par la justice; or cette égalité se réalisera en faisant souffrir à l'un ce qu'il avait l'intention de faire subir à l'autre: « Oeil pour oeil, dent pour dent », est-il écrit (Ex 21, 24). Il est donc juste que celui qui, par son accusation, expose son prochain à un grave châtiment, soit passible de ce même châtiments.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã trình bày (a.2) trong thủ tục hình sự, nguyên cáo trở nên một phía để thu được sự lên án kẻ bị tố cáo. Vai trò của kẻ phân xử là thiết lập giữa hai phía nghịch thù này sự bằng nhau mà đức công bình đòi phải có; mà sự bằng nhau này thể hiện bằng cách bắt người này chịu điều mà họ đã có ý định làm cho người kia phải bị: "Mắt thế mắt, răng thế răng" như chúng ta trông thấy ở sách Xuất hành 21,24. Vậy một cách công bình kẻ vì sự tố cáo của mình, làm cho người đồng loại phải nguy hiểm đối với hình phạt nặng nề thì phải chịu cũng hình phạt này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., in iustitia non semper competit contrapassum simpliciter, quia multum differt an aliquis voluntarie an involuntarie alium laedat. Voluntarium autem meretur poenam, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit poenam talionis.

Reply to objection 1. As the Philosopher says (Ethic. v, 5) justice does not always require counterpassion, because it matters considerably whether a man injures another voluntarily or not. Voluntary injury deserves punishment, involuntary deserves forgiveness. Hence when the judge becomes aware that a man has made a false accusation, not with a mind to do harm, but involuntarily through ignorance or a just error, he does not impose the punishment of retaliation.

Solutions 1. Aristote prouve que la justice ne s'accommode pas toujours de la loi de réciprocité appliquée rigoureusement, car il y a une grande différence si quelqu'un blesse une personne volontairement ou involontairement: le châtiment est dû pour dommage volontaire, le pardon pour l'involontaire. C'est pourquoi, lorsque le juge constate que quelqu'un a fait une accusation fausse, sans intention de nuire, mais involontairement, par ignorance provenant d'une erreur justifiée, il n'impose pas la peine du talion.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia (Eth 5,5) minh chứng đức công bình không luôn luôn thích nghi với luật hỗ tương được ứng dụng cách khắt khe, bởi vì có sự khác biệt lớn lao nếu ai làm cho người nào bị thương tích cách do ý chí hoặc cách vô ý: hình phạt phải có đối với sự thiệt hại do ý chí, sự tha thứ phải có đối với cái vô ý. Do đó, khi người phân xử nhận thấy rõ ràng kẻ nào tố cáo sai lầm mà không có ý định làm hại, nhưng cách vô ý, do sự vô tri phát xuất bởi một sự sai lầm được biện minh, ông không bắt chịu hình phạt báo phục.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui male accusat peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX, *cumque, diligentissime perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*, quod pertinet ad iniuriam personae, et postea, quantum ad iniuriam reipublicae, subditur, *et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere*. Specialiter tamen personae accusati facit iniuriam si de falso accuset, et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumniose

Reply to objection 2. He who accuses wrongfully sins both against the person of the accused and against the commonwealth; wherefore he is punished on both counts. This is the meaning of what is written (Dt. 19:18-20): "And when after most diligent inquisition, they shall find that the false witness hath told a lie against his brother: then shall render to him as he meant to do to his brother," and this refers to the injury done to the person: and afterwards, referring to the injury done to the commonwealth, the text continues: "And thou shalt take away the evil out of the midst of thee, that others hearing may fear, and may not dare to do such things." Specially, however, does he injure the person of the accused,

2. Celui qui porte une accusation injuste pèche envers la personne de l'accusé et envers l'État. Il mérite donc d'être puni à ce double titre. C'est précisément ce que prescrit le Deutéronome (19, 18): « Les juges feront avec soin une enquête, et si le témoin se trouve être un faux témoin, qui a porté contre son frère une fausse déposition, vous lui ferez subir ce qu'il avait dessein de faire subir à son frère »; cela concerne l'injustice commise contre la personne de l'accusé; quant à l'injustice commise contre l'État, l'auteur inspiré poursuit: « Tu ôteras ainsi le mal du milieu de toi; les autres, en l'apprenant, craindront et n'oseront plus jamais commettre de telles actions. » Cependant une fausse accusation lèse directement la personne de

2. Kẻ đưa ra sự tố cáo bất công phạm tội đối với con người bị cáo và đối với quốc gia; vậy họ đáng bị phạt theo hai tính cách. Đó nhất định rõ ràng là điều được ra lệnh trong sách Dân số (19,18): "Các kẻ phân xử phải lo lắng điều tra, và nếu chứng nhân bị phát hiện là chứng nhân giả dối đưa ra lời cung khai giả dối chống lại người anh em của mình, ngươi hãy làm cho họ bị hình phạt mà chính họ muốn cho người anh em của mình phải bị"; về điều đó liên hệ với sự bất công phạm đến con người của kẻ bị cáo; về sự bất công phạm đến quốc gia, tác giả được Thiên Chúa linh ứng nói tiếp: "Như vậy, ngươi sẽ cất đi sự xấu khỏi địa phương ngươi; những kẻ khác học biết điều đó sẽ sợ hãi và không dám vi phạm các hành động như thế". Tuy nhiên, sự tố cáo giả dối trực tiếp

accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicae, et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicae gerit.

AD TERTIUM dicendum quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat, sed poena infamiae ei debetur propter malitiam ex qua calumniose alium accusat. Et quandoque quidem princeps remittit poenam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest huiusmodi infamiam abolere, et quod dicit Papa Gelasius, *infamiam abolere non possumus*, intelligendum est vel de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit. Vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus.

if he accuse him falsely. Wherefore the accused, if innocent, may condone the injury done to himself, particularly if the accusation were made not calumniously but out of levity of mind. But if the accuser desist from accusing an innocent man, through collusion with the latter's adversary, he inflicts an injury on the commonwealth: and this cannot be condoned by the accused, although it can be remitted by the sovereign, who has charge of the commonwealth.

Reply to objection 3. The accuser deserves the punishment of retaliation in compensation for the harm he attempts to inflict on his neighbor: but the punishment of disgrace is due to him for his wickedness in accusing another man calumniously. Sometimes the sovereign remits the punishment, and not the disgrace, and sometimes he removes the disgrace also: wherefore the Pope also can remove this disgrace. When Pope Gelasius says: "We cannot remove the disgrace," he may mean either the disgrace attaching to the deed [infamia facti], or that sometimes it is not expedient to remove it, or again he may be referring to the disgrace inflicted by the civil judge, as Gratian states (Callist. I, Epist. ad omn. Gall. episc.).

l'accusé; aussi ce dernier, s'il est innocent, peut-il accorder son pardon à l'injuste accusateur, surtout si celui-ci n'a pas agi par calomnie, mais à la légère. **En sens contraire,** si l'on se désiste de l'accusation d'un innocent par collusion avec la partie adverse, on commet une injustice envers l'État; et il n'appartient pas à l'accusé de la pardonner, mais au prince qui a la charge de l'État.

3. L'accusateur mérite la peine du talion comme compensation du tort qu'il a l'intention de causer à son prochain; il mérite par ailleurs la peine d'infamie pour la malice que représente une accusation calomnieuse. Or parfois le prince remet la peine du talion, mais ne relève pas de l'infamie, et parfois il acquitte totalement. Le pape jouit donc des mêmes pouvoirs; et lorsque le pape Gélase dit: « Nous ne pouvons relever de l'infamie », cela doit s'entendre soit de l'infamie de fait, soit de l'inopportunité d'une telle grâce, soit enfin, comme Gratien n l'explique, de l'infamie infligée par le juge civil.

làm tổn thương con người của kẻ bị tố cáo; như vậy người bị tố cáo này, nếu là vô tội, có thể tha thứ cho người tố cáo bất công, nhất là nếu người tố cáo này đã không hành động bằng cách vu khống, nhưng bởi nhẹ dạ. Tuy nhiên, nếu người ta thôi kiện, người vô tội bởi đồng ý với phía thù địch, người ta phạm sự bất công đối với quốc gia; như vậy không phải kẻ bị cáo có chức năng tha thứ sự bất công này, nhưng là nhà vua là kẻ có trách nhiệm với quốc gia.

3. Người nguyên cáo đáng hình phạt báo phục để đền bồi sự thiệt hại mà họ có ý định gây nên cho người đồng loại; hơn nữa, họ đáng hình phạt ô danh do sự ác ý được biểu lộ trong sự tố cáo vu khống. Mà đôi khi nhà vua xá miễn hình phạt báo phục, nhưng không xá miễn hình phạt ô danh, và đôi khi nhà vua xá miễn hoàn toàn. Đức Giáo hoàng cũng hưởng thụ các quyền bính như vậy; và khi Đức Giáo hoàng Gélase nói: "Chúng ta không thể xá miễn hình phạt ô danh", điều đó phải hiểu về sự ô danh thực sự hoặc do sự không thích hợp của một ân huệ như thế hoặc do sự ô danh mà kẻ phân xử đời đã gán cho.

QUAESTIO 69

DE PECCATIS QUAE SUNT CONTRA IUSTITIAM EX PARTE REI

OF SINS COMMITTED AGAINST JUSTICE ON THE PART OF THE DEFENDANT

LES INJUSTICES COMMISES PAR L'ACCUSÉ

CÁC SỰ BẤT CÔNG PHẠM BỞI KẺ BỊ CÁO

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur. Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere. Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS 1
Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, *non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses*. Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere. Et ita non peccat mortaliter si in iudicio mentiatur.

We must now consider those sins which are committed against justice on the part of the defendant. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether it is a mortal sin to deny the truth which would lead to one's condemnation? (2) Whether it is lawful to defend oneself with calumnies? (3) Whether it is lawful to escape condemnation by appealing? (4) Whether it is lawful for one who has been condemned to defend himself by violence if he be able to do so?

ARTICLE 1
Whether one can, without a mortal sin, deny the truth which would lead to one's condemnation ?

Objections 1. It would seem one can, without a mortal sin, deny the truth which would lead to one's condemnation. For Chrysostom says (Hom. xxxi super Ep. ad Heb.): "I do not say that you should lay bare your guilt publicly, nor accuse yourself before others." Now if the accused were to confess the truth in court, he would lay bare his guilt and be his own accuser. Therefore he is not bound to tell the truth: and so he does not sin mortally if he tell a lie in

1. Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation? - 2. Est-il permis de calomnier pour se défendre? - 3. Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement? - 4. Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité?

ARTICLE 1
Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation ?

Objections 1. Il semble qu'un accusé puisse, sans péché mortel, nier une vérité qui le ferait condamner. S. Jean Chrysostome déclare en effet: « je ne te dis pas de te dénoncer toi-même au magistrat, ni d'avouer à autrui. » Or, si au cours du procès l'accusé reconnaissait la vérité, il se trahirait et s'accuserait lui-même. Il n'est donc pas tenu de dire la vérité, et, par suite, ne pèche pas mortellement s'il ment devant ses juges.

1. Việc phủ nhận chân lý có thể đem lại sự lên án, là trọng tội? 2. Người ta được phép vu khống để bênh vực mình không? 3. Người ta được nại đến tòa án cấp trên để thoát khỏi sự phân xử không? 4. Người bị lên án có thể bênh vực mình bằng sự hành hung, nếu họ có khả năng không?

TIẾT 1
Việc phủ nhận chân lý có thể đem lại sự lên án, là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Thánh Chrysôstômô (In Hebr. 31,63) tuyên bố: "Ta không bảo ngươi tố cáo chính ngươi ở tòa án, cũng không bảo ngươi thú tội với người khác". Mà, nếu trong sự tiến hành của vụ kiện, người bị cáo nhìn nhận sự thật, họ tự nộp mình và tự tố cáo mình. Vậy họ không buộc nói thật, và do đó, họ không phạm trọng tội nếu họ nói dối trước kẻ phân xử.

PRAETEREA, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur ut se liberet a morte, quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

PRAETEREA, omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est. Sed quod accusatus mentiatur excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

SED CONTRA, omne quod est contrarium divinae gloriae est peccatum mortale, quia ex praecepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, *ut patet I ad Cor. X*. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per id quod Iosue dixit ad Achar, *fili mi, da gloriam domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Iosue VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiae, mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

AD SECUNDUM dicendum quod

court.

2. Further, just as it is an officious lie when one tells a lie in order to rescue another man from death, so is it an officious lie when one tells a lie in order to free oneself from death, since one is more bound towards oneself than towards another. Now an officious lie is considered not a mortal but a venial sin. Therefore if the accused denies the truth in court, in order to escape death, he does not sin mortally.

3. Further, every mortal sin is contrary to charity, as stated above (Q[24], A[12]). But that the accused lie by denying himself to be guilty of the crime laid to his charge is not contrary to charity, neither as regards the love we owe God, nor as to the love due to our neighbor. Therefore such a lie is not a mortal sin.

On the contrary, Whatever is opposed to the glory of God is a mortal sin, because we are bound by precept to "do all to the glory of God" (1 Cor. 10:31). Now it is to the glory of God that the accused confess that which is alleged against him, as appears from the words of Josue to Achan, "My son, give glory to the Lord God of Israel, and confess and tell me what thou hast done, hide it not" (Joshua 7:19). Therefore it is a mortal sin to lie in order to cover one's guilt.

I answer that, Whoever acts against the due order of justice, sins mortally, as stated above (Q[59], A[4]). Now it belongs to the order of justice that a man should obey his superior in those matters to which the rights of his authority extend. Again, the judge, as stated above (Q[67] , A[1]), is the superior in relation to the person whom he judges. Therefore the accused is in duty bound to tell the judge the truth which the latter exacts from him according to the form of law. Hence if he refuse to tell the truth which he is under obligation to tell, or if he mendaciously deny it, he sins mortally. If, on the other hand, the judge asks of him that which he cannot ask in accordance with the order of justice, the accused is not bound to satisfy him, and he may lawfully escape by appealing or otherwise: but it is not lawful for him to lie.

Reply to objection 1. When a man is examined by the judge according to the order of justice, he does not lay bare his own guilt, but his guilt is unmasked by another, since the obligation of answering is imposed on him by one whom he is bound to obey.

Reply to objection 2. To lie, with

2. Si l'on commet un mensonge officieux lorsque l'on ment pour sauver son prochain de la mort, il en est de même lorsque l'on ment pour sauver sa propre vie, puisqu'on a plus d'obligation envers soi-même qu'envers autrui. Or le mensonge officieux est considéré comme un péché véniel et non comme une faute mortelle. Donc, si l'accusé nie la vérité devant le tribunal pour sauver sa vie, il ne pèche pas mortellement.

3. Le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, on l'a dit précédemment. Mais qu'un accusé mente pour se justifier d'une faute qu'on lui impute, cela n'est contraire ni à la charité envers Dieu, ni à la charité envers le prochain. Un tel mensonge n'est donc pas péché mortel.

En sens contraire, tout ce qui est contraire à la gloire de Dieu est péché mortel, car nous sommes tenus par précepte à « faire tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10, 31). Or la gloire de Dieu est intéressée à ce que le coupable reconnaisse tout ce qui le charge, ainsi qu'on le voit dans ces paroles de Josué à Achan (Jos 7, 19): « Mon fils, rends gloire au Seigneur, le Dieu d'Israël, et fais-lui hommage. Avoue-moi ce que tu as fait, ne me le cache pas. » Donc mentir pour se disculper d'un péché est péché mortel.

Réponse : Quiconque transgresse une obligation de justice pèche mortellement, nous l'avons dit plus haute. Or la justice exige que l'on obéisse à son supérieur en tout ce que son autorité a le droit d'ordonner. Et le juge, nous l'avons dit, est le supérieur de l'accusé qui relève de sa compétence. En conséquence, l'accusé est tenu en justice de révéler la vérité au juge qui la lui demande dans les formes juridiques. S'il ne veut pas l'avouer comme ce serait son devoir, ou s'il la nie par un mensonge, il pèche mortellement. Mais si le juge demande ce qu'il ne peut juridiquement exiger, l'accusé n'est pas obligé de lui répondre, et il lui est licite d'esquiver le jugement en interjetant appel ou par d'autres moyens; toutefois il ne lui est pas permis de mentir.

Solutions 1. Lorsqu'un accusé est interrogé par le juge conformément aux règles de la procédure, il ne se trahit pas lui-même, il est comme livré par un autre, du moment que la nécessité de répondre lui est imposée par celui à qui il est tenu d'obéir.

2. Mentir pour sauver quelqu'un de

2. Nếu người ta phạm sự nói dối hảo ý, có ý giúp đỡ khi người ta nói dối để cứu thoát người đồng loại khỏi chết; cũng vậy, khi người ta nói dối để cứu mạng sống riêng mình, bởi vì người ta có sự bắt buộc đối với chính mình hơn đối với người khác. Mà sự nói dối hảo ý được coi là tội nhẹ chứ không phải là trọng tội. Vậy, nếu người bị tố cáo phủ nhận chân lý trước tòa án để cứu mạng sống mình, không phạm trọng tội.

3. Trọng tội là tội trái nghịch với đức mến như người ta đã nói ở trước (Q.24, a.12). Mà việc người bị cáo nói dối để biện minh cho mình khỏi tội người ta gán cho mình, điều đó không trái nghịch với đức mến đối với Thiên Chúa, cũng không trái nghịch với đức mến đối với người đồng loại. Vậy sự nói dối như thế không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Mọi cái gì trái nghịch với vinh quang Thiên Chúa là trọng tội vì chúng ta bị bắt buộc bởi giới mệnh phải làm mọi sự vì vinh danh Thiên Chúa (1Cr 10,31). Mà vinh quang của Thiên Chúa có liên hệ với điều can nhân nhìn biết tất cả những cái gì bắt tội mình, như người ta trông thấy điều đó trong lời nói của Josué với Achan: "Ớ con, hãy tôn vinh Thiên Chúa, Thiên Chúa Israen và hãy thờ lạy Người. Con hãy thú nhận với Cha điều gì con đã làm, con đừng giấu cha điều gì cả" (Gs 7,19). Vậy việc nói dối để làm cho mình khỏi một tội nào là trọng tội.

TRẢ LỜI : Ai vi phạm một điều bắt buộc của đức công bình thì phạm trọng tội như chúng ta đã nói ở trước (Q.59, a.4). Mà đức công bình đòi hỏi người ta phải vâng lời kẻ bề trên mình trong tất cả cái gì mà quyền bính của họ có quyền sắp đặt. Và kẻ phân xử, như chúng ta đã nói ở trước (Q.67, a.1), là kẻ bề trên của người bị cáo, vì người bị cáo thuộc về thẩm quyền. Do đó, kẻ bị cáo bị bắt buộc theo đức công bình phải nói ra sự thật cho kẻ phân xử đòi hỏi điều đó theo các hình thức tư pháp. Nếu người bị cáo không muốn thú nhận như bản phận của mình đòi hỏi, hoặc nếu phủ nhận điều đó bằng sự nói dối, thì phạm trọng tội. Còn nếu kẻ phân xử đòi hỏi theo hình thức tư pháp, kẻ bị cáo không bị bắt buộc trả lời, và họ được một cách hợp pháp tránh sự phân xử bằng cách chống án hoặc bằng các phương tiện khác; tuy nhiên họ không được phép nói dối.

GIẢI ĐÁP 1. Khi người bị cáo bị tra hỏi bởi kẻ phân xử một cách phù hợp với các qui tắc thủ tục tư pháp, họ không tự nộp chính mình, họ bị nộp bởi kẻ khác trong lúc sự cần thiết phải trả lời bị bắt buộc bởi kẻ mà họ phải tuân theo.

2. Việc nói dối để cứu người này

mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui mentitur in iudicio se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cuius est iudicium; et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat; tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in Psalm. dicitur, *ne declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis*, ubi dicit Glossa, *haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent*. Et Gregorius, XXII Moral., exponens illud Iob XXXI, si abscondi quasi homo peccatum meum, dicit, *usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare*.

injury to another person, in order to rescue a man from death is not a purely officious lie, for it has an admixture of the pernicious lie: and when a man lies in court in order to exculpate himself, he does an injury to one whom he is bound to obey, since he refuses him his due, namely an avowal of the truth.

Reply to objection 3. He who lies in court by denying his guilt, acts both against the love of God to whom judgment belongs, and against the love of his neighbor, and this not only as regards the judge, to whom he refuses his due, but also as regards his accuser, who is punished if he fail to prove his accusation. Hence it is written (Ps. 140:4): "Incline not my heart to evil words, to make excuses in sins": on which words a gloss says: "Shameless men are wont by lying to deny their guilt when they have been found out." And Gregory in expounding Job 31:33, "If as a man I have hid my sin," says (Moral. xxii, 15): "It is a common vice of mankind to sin in secret, by lying to hide the sin that has been committed, and when convicted to aggravate the sin by defending oneself."

la mort, mais en faisant tort à un tiers, n'est pas un simple mensonge officieux, c'est aussi mêlé de mensonge pernicieux. Or le prévenu qui ment au cours des débats pour se justifier commet une injustice envers celui auquel il est tenu d'obéir; car il lui refuse ce qu'il lui doit, à savoir l'aveu de la réalité.

3. Celui qui ment dans un procès pour se justifier, pèche à la fois contre l'amour de Dieu, d'où dérive toute autorité judiciaire, et contre l'amour du prochain, soit vis-à-vis du juge auquel il refuse ce qui lui est dû, soit vis-à-vis de l'accusateur, qui sera puni s'il ne peut prouver ce qu'il avance. Aussi lisons-nous dans le Psaume (141, 4): « Ne permets pas que mon coeur se livre à des paroles injustes, pour chercher des excuses à mes péchés », ce que la Glose commente ainsi: « C'est l'usage des êtres sans pudeur, lorsqu'ils sont pris en faute, de s'excuser par quelque mensonge.» Et S. Grégoire e. sur ce passage de Job (31, 33) - « Si, comme font les hommes, j'ai caché mon péché... », fait cette remarque: « C'est le vice courant de la race humaine et de se cacher pour commettre le péché, et de le dissimuler après l'avoir commis, en le niant, et de le multiplier en se défendant lorsqu'on s'en voit convaincu.

khỏi chết mà gây thiệt hại cho người thứ ba, không phải là sự nói dối hảo ý, nhưng có sự nói dối gian trá pha lộn vào đó. Mà người bị can cứ nói dối trong khi tranh luận để biện minh chính mình, phạm tội bất công đối với kẻ họ phải vâng lời; vì họ từ chối điều phải nói ra, tức là từ chối thú nhận sự thật.

3. Kẻ nói dối trong vụ kiện để biện minh cho mình, đồng thời phạm tội với tình yêu đối với Thiên Chúa mà do đó phát xuất mọi quyền lực tư pháp, và với tình yêu đối với người đồng loại, hoặc là đối với kẻ phân xử mà họ từ chối nói ra điều phải nói, hoặc đối với nguyên cáo, vì người này sẽ bị phạt nếu không thể minh chứng điều mình tố cáo. Như vậy, chúng ta đọc thấy trong Thánh vịnh 141,4: "Ngươi đừng để tâm hồn tôi dấn thân vào những lời nói bất công để tìm kiếm những sự bào chữa cho các tội của tôi", điều đó được sách Chú giải cắt nghĩa: "đó là thói quen của những kẻ vô liêm sỉ, khi bị bắt trong tội lỗi, tìm cách bào chữa mình bằng cách nói dối". Và thánh Grêgôriô về đoạn văn này trong sách Gióp (31,33): "Nếu, cũng như những người khác, tôi đã giấu tội tôi...", đưa ra điều nhận xét: "Đó là tật xấu thông thường của nhân loại là ẩn núp để phạm tội, che giấu tội sau khi đã phạm bằng cách phủ định nó, và thêm nhiều tội bằng cách bênh vực mình khi người ta thấy mình bị bắt phải chịu.

ARTICULUS 2
Utrum accusato liceat calumniose se defendere

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia secundum iura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis si calumniose se defendat.

PRAETEREA, accusator cum accusato colludens poenam recipit legibus constitutam, ut habetur, II, qu. III, non autem imponitur poena accusato propter hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

PRAETEREA, Prov. XIV dicitur, *sapiens timet et declinat a malo, stultus transilit et confidit*. Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

SED CONTRA est quod etiam in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra, de iuramento Calum., inhaerentes. Quod non esset si calumniose defendere se

ARTICLE 2
Whether it is lawful for the accused to defend himself with calumnies ?

Objections 1. It would seem lawful for the accused to defend himself with calumnies. Because, according to civil law (Cod. II, iv, De transact. 18), when a man is on trial for his life it is lawful for him to bribe his adversary. Now this is done chiefly by defending oneself with calumnies. Therefore the accused who is on trial for his life does not sin if he defend himself with calumnies.

2. Further, an accuser who is guilty of collusion with the accused, is punishable by law (Decret. II, qu. iii, can. Si quem poenit.). Yet no punishment is imposed on the accused for collusion with the accuser. Therefore it would seem lawful for the accused to defend himself with calumnies.

3. Further, it is written (Prov. 14:16): "A wise man feareth and declineth from evil, the fool leapeth over and is confident." Now what is done wisely is no sin. Therefore no matter how a man declines from evil, he does not sin.

On the contrary, In criminal cases an oath has to be taken against calumnious allegations (Extra, De juramento calumniae, cap. Inhaerentes): and this would not be the case if it were lawful to defend

ARTICLE 2
Est-il permis de calomnier pour se défendre ?

Objections 1. Il semble permis à l'accusé de calomnier pour se défendre. En effet., dans une cause criminelle, la législation civile reconnaît à chaque partie le droit de corrompre la partie adverse. Or c'est là très précisément une défense calomnieuse. Donc, dans une cause criminelle, l'accusé ne pèche pas s'il a recours à la calomnie pour se défendre.

2. «L'accusateur en collusion avec l'accusé encourt la peine fixée par les lois », telle est la décision des canons. Mais ils ne disent rien de l'accusé en connivence avec l'accusateur. Donc ils autorisent l'accusé à se défendre par la calomnie.

3. Il est écrit au livre des Proverbes (14, 16): «Le sage craint le mal et s'en détourne, mais l'insensé passe outre et reste en sécurité. » Or l'oeuvre du sage n'est pas un péché. Donc celui qui se délivre du mal par n'importe quel moyen, ne pèche pas.

En sens contraire, même en cause criminelle, il est obligatoire de prêter serment contre la calomnie, ce qui ne se ferait pas si l'on pouvait user de la calomnie pour se défendre

TIẾT 2
Người ta được phép vu khống để bênh vực mình ?

VẤN NẠN 1. Trong vụ kiện hình sự, luật dân sự nhìn nhận mỗi phía có quyền làm hư hỏng phía thù địch. Mà việc làm như thế một, cách đích xác là công việc bênh vực mình bằng cách vu khống. Vậy trong vụ kiện hình sự, kẻ bị cáo không phạm tội nếu sử dụng sự vu khống để bênh vực mình.

2. Nguyên cáo thông đồng với bị cáo, bị hình phạt do luật ấn định, đó là sự quyết định của giáo luật (Codex, 2, Titre 4, loi 18). Mà giáo luật không nói gì đến kẻ bị cáo thông đồng với kẻ nguyên cáo. Vậy giáo luật cho phép người bị cáo bênh vực mình bằng cách vu khống.

3. Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (14,16): "Người khôn ngoan sợ sự xấu và tránh nó, còn người dại dột bỏ qua và sống an toàn". Mà công việc của người khôn ngoan không phải là tội. Vậy kẻ nào cứu thoát chính mình khỏi sự xấu bằng bất cứ phương tiện nào, không phạm tội.

TRÁI LẠI, Ngay trong các vụ kiện hình sự, người ta bị bắt buộc tuyên thệ đối với sự vu khống, điều đó hẳn không thực hiện giả như người ta có thể sử dụng sự vu khống để bênh vực mình như vậy.

liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

RESPONDEO dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem iuris, puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem et dolum, ut ex supradictis patet. Quorum primum est laudabile; secundum vero vitiosum. Sic igitur reo qui accusatur licet se defendere veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur; neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. Et hoc est calumniose se defendere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis, quia *omnium temporalium maxime terribile est mors*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam. Et pro tanto licitum esse dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod accusator, si colludat cum reo qui noxius, est, poenam incurrit, ex

oneself with calumnies. Therefore it is not lawful for the accused to defend himself with calumnies.

I answer that, It is one thing to withhold the truth, and another to utter a falsehood. The former is lawful sometimes, for a man is not bound to divulge all truth, but only such as the judge can and must require of him according to the order of justice; as, for instance, when the accused is already disgraced through the commission of some crime, or certain indications of his guilt have already been discovered, or again when his guilt is already more or less proven. On the other hand it is never lawful to make a false declaration. As regards what he may do lawfully, a man can employ either lawful means, and such as are adapted to the end in view, which belongs to prudence; or he can use unlawful means, unsuitable to the proposed end, and this belongs to craftiness, which is exercised by fraud and guile, as shown above (Q[55], AA[3], seqq.). His conduct in the former case is praiseworthy, in the latter sinful. Accordingly it is lawful for the accused to defend himself by withholding the truth that he is not bound to avow, by suitable means, for instance by not answering such questions as he is not bound to answer. This is not to defend himself with calumnies, but to escape prudently. But it is unlawful for him, either to utter a falsehood, or to withhold a truth that he is bound to avow, or to employ guile or fraud, because fraud and guile have the force of a lie, and so to use them would be to defend oneself with calumnies.

Reply to objection 1. Human laws leave many things unpunished, which according to the Divine judgment are sins, as, for example, simple fornication; because human law does not exact perfect virtue from man, for such virtue belongs to few and cannot be found in so great a number of people as human law has to direct. That a man is sometimes unwilling to commit a sin in order to escape from the death of the body, the danger of which threatens the accused who is on trial for his life, is an act of perfect virtue, since "death is the most fearful of all temporal things" (Ethic. iii, 6). Wherefore if the accused, who is on trial for his life, bribes his adversary, he sins indeed by inducing him to do what is unlawful, yet the civil law does not punish this sin, and in this sense it is said to be lawful.

Reply to objection 2. If the accuser is guilty of collusion with the accused and the latter is guilty,

ainsi.

Réponse : Autre chose est de taire la vérité, autre chose de dire un mensonge. En certains cas, taire la vérité est permis. On n'est pas tenu, en effet, de dire toute la vérité, mais seulement celle que le juge peut et doit exiger selon les formes légales; par exemple lorsque la rumeur publique, des indices assez nets ou déjà un commencement de preuve permettent d'accuser l'auteur d'un crime. **En sens contraire,** dire un mensonge est toujours interdit. Mais cela même qui est permis peut être obtenu soit par les voies licites et conformes au but qu'on se propose, et c'est faire oeuvre de prudence; soit par des voies illicites et sans rapport avec le but visé; cela relève de la ruse, qui s'exerce par la fraude et la tromperie, comme nous l'avons montré plus haut. De ces deux manières d'agir, la première est vertueuse, la seconde vicieuse. Ainsi donc le coupable, lorsqu'il est accusé, peut se défendre en cachant la vérité qu'il n'est pas tenu de révéler, mais par des procédés honnêtes, par exemple en ne répondant pas à des questions auxquelles il n'est pas obligé de répondre. Agir ainsi n'est pas se défendre par calomnie, mais plutôt se dérober prudemment. Mais il est interdit, ou de dire un mensonge ou de taire une vérité que l'on est tenu d'avouer, ou enfin d'user de tromperie ou de fraude car l'une et l'autre sont de véritables mensonges.

Solutions 1. Beaucoup de crimes restent impunis selon les lois humaines et sont néanmoins des péchés selon le jugement de Dieu; la fornication simple, par exemple. C'est que la loi humaine ne peut exiger des hommes une vertu parfaite qui ne serait le fait que d'une élite, et qu'on ne pourrait trouver dans le peuple si nombreux que la loi est obligée de contenir. Or, que l'accusé refuse de commettre un péché pour échapper à la mort dont il est menacé dans une cause capitale, c'est la vertu parfaite, car selon le mot d'Aristote: « De tous les maux, le plus redoutable est la mort. » Voilà pourquoi, si l'accusé dans une cause criminelle corrompt l'adversaire, il pèche en l'entraînant à une action mauvaise, mais la loi civile ne porte pas de peine contre ce péché. Et c'est dans ce sens qu'on le dit licite.

2. Lorsque l'accusateur entre en collusion avec un accusé réellement coupable, il encourt un

TRẢ LỜI : Việc thinh lặng không nói ra một chân lý và việc nói ra lời nói dối là những việc khác nhau. Trong một số trường hợp, việc giữ thinh lặng về chân lý được cho phép. Thực thế, người ta không bị bắt buộc nói ra mọi sự thật, nhưng chỉ bắt buộc nói ra sự thật mà kẻ phân xử có thể và phải đòi hỏi theo các hình thức luật; thí dụ, khi có dư luận, có các dấu hiệu đủ rõ ràng hoặc đã có sự bắt đầu minh chứng cho phép tố cáo tác giả của một trọng tội. Tuy nhiên, việc nói dối luôn luôn bị cấm đoán. Nhưng chính điều được phép có thể nắm lấy được hoặc bởi các đường lối hợp pháp và phù hợp với mục đích người ta đã định, và đó vẫn còn là công việc của đức trí thuật; hoặc bởi các đường lối bất hợp pháp và không liên hệ với mục đích đã nhắm; điều đó liên hệ với mưu kế thể hiện bởi sự gian trá và bởi sự đánh lừa như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.55, a.3,4 và 5). Trong hai thể cách hành động này, thể cách thứ nhất nhân đức, thể cách thứ hai tỳ vết. Như vậy, can nhân khi họ bị cáo, có thể tự vệ bằng cách che giấu sự thật mà họ không bị bắt buộc tỏ ra, nhưng phải theo các phương thế lương thiện, thí dụ, bằng cách không trả lời các câu hỏi mà họ không bị bắt buộc trả lời. Việc hành động như vậy không phải là bênh vực mình bằng cách vu khống, nhưng đúng hơn là bằng cách trốn tránh khôn ngoan. Nhưng người ta bị cấm đoán hoặc là không được nói dối hoặc là thinh lặng đối với sự thật mà mình bị bắt buộc phải thú nhận, hoặc cuối cùng không được sử dụng sự đánh lừa hoặc sự gian trá, vì cả hai đường lối này là những sự nói dối đích thực.

GIẢI ĐÁP 1. Nhiều trọng tội không bị phạt theo luật nhân loại và vẫn là những tội theo sự xét đoán của Thiên Chúa; tội dâm dục đơn giản, thí dụ, đó là luật nhân loại không thể đòi ở con người một nhân đức hoàn hảo, vì nhân đức hoàn hảo chỉ là công việc làm của hạng người tinh hoa, và người ta không thể gặp nó nơi quần chúng rất mực đông đảo đến nỗi luật phải chịu đựng. Mà, việc người bị cáo từ chối không phạm tội để thoát chết mà họ bị ngăm dọa trong vụ án tử hình, đó là nhân đức hoàn hảo theo lời nói của Triết gia (Eth 3,6): "Trong mọi sự xấu, sự xấu đáng ghê tởm nhất là sự chết." Do đó, nếu người bị cáo trong vụ kiện hình sự lo lót bên thù địch, họ phạm tội vì lôi kéo kẻ ấy đến một hành động xấu xa, mà luật dân sự không đặt ra hình phạt đối với tội này. Và chính trong ý nghĩa này mà người ta nói điều đó hợp pháp.

2. Khi nguyên cáo thông đồng với kẻ bị cáo thật sự có tội, họ bị hình phạt, điều đó chứng tỏ rõ ràng họ phạm

quo patet quod peccat. Unde, cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo. Non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem iam dictam.

he incurs punishment, and so it is evident that he sins. Wherefore, since it is a sin to induce a man to sin, or to take part in a sin in any way---for the Apostle says (Rom. 1:32), that "they . . . are worthy of death . . . that consent" to those who sin---it is evident that the accused also sins if he is guilty of collusion with his adversary. Nevertheless according to human laws no punishment is inflicted on him, for the reason given above.

châtiment, ce qui montre bien qu'il pèche. Mais comme on est coupable de péché lorsqu'on entraîne quelqu'un au péché ou que l'on participe de quelque façon à son péché, puisque l'Apôtre (Rm 1, 32) déclare dignes de mort ceux qui approuvent les pécheurs, il est évident que l'accusé lui-même pèche lorsqu'il s'entend frauduleusement avec la partie adverse. Si la loi civile ne le puni pas, c'est pour la raison donnée dans la réponse précédente.

tội. Mà như người ta có tội khi người ta lôi kéo người nào phạm tội hoặc khi người ta một cách nào đó tham gia vào tội của họ, bởi vì thánh Phaolô (Rm 1,32) tuyên bố những người tán thành các tội nhân thì đáng chết, rõ ràng kẻ bị cáo phạm tội khi một cách gian trá đồng ý với phía thù địch. Nếu luật dân sự không phạt họ, đó là bởi lý do đã được đưa ra ở trên.

AD TERTIUM dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

Reply to objection 3. The wise man hides himself not by slandering others but by exercising prudence.

3. Le sage ne se dérobe pas par la calomnie, mais en exerçant sa prudence.

3. Người khôn ngoan không trốn thoát nhờ sự vu khống, nhưng bằng cách sử dụng đức trí thuật của mình.

ARTICULUS 3
Utrum reo liceat iudicium declinare per appellationem

ARTICLE 3
Whether it is lawful for the accused to escape judgment by appealing ?

ARTICLE 3
Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement ?

TIẾT 3
Người ta được phép chống án để thoát khỏi bị phân xử không ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

Objections 1. It would seem unlawful for the accused to escape judgment by appealing. The Apostle says (Rom. 13:1): "Let every soul be subject to the higher powers." Now the accused by appealing refuses to be subject to a higher power, viz. the judge. Therefore he commits a sin.

Objections 1. Il semble qu'un accusé ne peut faire appel d'un tribunal à un autre. S. Paul écrit en effet aux Romains (13, 1): « Que tout homme soit soumis aux autorités supérieures. » Or, l'accusé qui interjette appel refuse de se soumettre à l'autorité supérieure, en l'espèce celle du juge. Donc il pèche.

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô đã viết cho giáo hữu Rôma: "Mọi người phải phục tùng quyền bính ở trên" (Rm 13,1). Mà, kẻ bị cáo chống án, từ chối không phục tùng quyền bính ở trên, cụ thể là không phục tùng quyền bính của kẻ phân xử. Như vậy, họ phạm tội.

PRAETEREA, maius est vinculum ordinariae potestatis quam propriae electionis. Sed sicut legitur II, qu. VI, *a iudicibus quos communis consensus elegerit non liceat provocari*. Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

2. Further, ordinary authority is more binding than that which we choose for ourselves. Now according to the Decretals (II, qu. vi, cap. A judicibus) it is unlawful to appeal from the judges chosen by common consent. Much less therefore is it lawful to appeal from ordinary judges.

2. La force d'obligation dont dispose l'autorité régulière est plus grande que celle qui est confiée à un juge élu par les parties. Or le droit prescrit: « Il n'est pas permis d'en appeler de la sentence du juge choisi par consentement mutuel. » Encore moins pourra-t-on faire appel des jugements d'un tribunal régulier.

2.Quyền lực bắt buộc mà quyền bính bình thường sử dụng thì to lớn hơn quyền bính của người phân xử đã được hai phía lựa chọn. Mà giáo luật (Decret. 2, cause 2, q.6, can.33) truyền dạy: "Không được phép chống án đã được tuyên bố bởi kẻ phân xử mà hai phía đã lựa chọn bằng sự ưng thuận chung". Do đó, người ta càng không có thể chống án ở tòa án bình thường.

PRAETEREA, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

3. Further, whatever is lawful once is always lawful. But it is not lawful to appeal after the tenth day [*Can. Anteriorum, caus. ii, qu. 6], nor a third time on the same point [*Can. Si autem, caus. ii, qu. 6]. Therefore it would seem that an appeal is unlawful in itself.

3. Ce qui est permis une fois l'est toujours. Or il n'est pas permis d'interjeter appel au-delà d'un délai de dix jours après le prononcé du jugement, ni trois fois au sujet de la même cause. Donc l'appel lui-même semble de soi illicite.

3. Cái gì được phép một lần thì được phép luôn luôn. Mà người ta không được phép chống án quá thời hạn mười ngày sau khi sự kết án đã được công bố; cũng không chống án ba lần trong cũng một vụ kiện. Vậy sự chống án tại sự bất hợp pháp.

SED CONTRA est quod Paulus Caesarem appellavit, ut habetur Act. XXV.

On the contrary, Paul appealed to Caesar (Acts 25).

En sens contraire, S. Paul en a appelé à César (Ac 25, 11).

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã thượng tố đến hoàng đế César (Cv 25).

RESPONDEO dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentia iustae causae, quia videlicet iniuste a iudice gravatur. Et sic licitum est appellare, hoc enim est prudenter evadere. Unde II, qu. VI, dicitur, *omnis oppressus libere sacerdotum si voluerit appellet iudicium, et a nullo prohibeatur*. Alio modo aliquis appellat causa afferendae morae, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est, facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo sicut dicitur II, qu. VI, *omni modo puniendus est cuius iniusta appellatio*

I answer that, There are two motives for which a man appeals. First through confidence in the justice of his cause, seeing that he is unjustly oppressed by the judge, and then it is lawful for him to appeal, because this is a prudent means of escape. Hence it is laid down (Decret. II, qu. vi, can. Omnis oppressus): "All those who are oppressed are free, if they so wish, to appeal to the judgment of the priests, and no man may stand in their way." Secondly, a man appeals in order to cause a delay, lest a just sentence be pronounced against him. This is to defend oneself calumniously, and is unlawful as stated above (A[2]). For he inflicts an injury both on the judge, whom he hinders in the exercise of his office, and on his

Réponse : On peut faire appel pour deux motifs. 1° Parce qu'on a confiance dans la justice de sa cause et que l'on a été injustement chargé par le juge. Dans ce cas l'appel est permis, et c'est faire oeuvre de prudence que de se dérober: « Quiconque est opprimé, statue un canon, peut en appeler librement au jugement des prêtres. Que personne ne l'en empêche. » 2° On peut aussi faire appel pour gagner du temps et par ce moyen retarder matériellement une juste décision. Mais c'est encore employer une défense calomnieuse, ce qui est interdit, nous l'avons dit à l'Article précédent. L'accusé, en effet, nuit et au juge qu'il empêche de remplir ses fonctions, et à l'adversaire auquel il empêche la justice de donner satisfaction.

TRẢ LỜI : Người ta có thể chống án nhờ hai lý do: Thứ nhất, bởi vì người ta tin tưởng vào sự công bình của vụ án mình và người ta một cách bất công đã bị buộc tội bởi kẻ phân xử. Trong trường hợp này, sự chống án được phép, và đó là việc trốn thoát, một công việc của đức trí thuật: "Ai bị đàn áp, có thể tự do chống án đến sự phân xử của các thầy tư tế. Không ai được ngăn cản việc đó (Decret.2, can.32). Thứ hai, người ta cũng có thể chống án để có thì giờ và nhờ phương thế này mà làm chậm lại một cách chất thể sự quyết định công bình. Nhưng việc sử dụng bênh vực bằng vu khống thì bị cấm đoán như chúng ta đã nói ở Tiết trước. Quả thế, người bị cáo phần thì làm hại kẻ phân xử bằng cách ngăn cản họ không hoàn thành chức năng của mình, phần thì làm hại cho đối

pronuntiatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet inquantum ordinem superioris servat, a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet, puta si aliud iusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. XIII. Cum autem iudex iniuste aliquem gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam vel post. Et quia non praesumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud II, qu. VI, *Catholicus qui causam suam, sive iustam sive iniustam, ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicetur*. Nam et apostolus arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

AD SECUNDUM dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod, etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur; nec debet ad defectum imputari eius qui consensit sicut in arbitrum in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

AD TERTIUM dicendum quod aequitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad

adversary, whose justice he disturbs as far as he is able. Hence it is laid down (II, qu. vi, can. Omnino puniendus): "Without doubt a man should be punished if his appeal be declared unjust."

Reply to objection 1. A man should submit to the lower authority in so far as the latter observes the order of the higher authority. If the lower authority departs from the order of the higher, we ought not to submit to it, for instance "if the proconsul order one thing and the emperor another," according to a gloss on Rom. 13:2. Now when a judge oppresses anyone unjustly, in this respect he departs from the order of the higher authority, whereby he is obliged to judge justly. Hence it is lawful for a man who is oppressed unjustly, to have recourse to the authority of the higher power, by appealing either before or after sentence has been pronounced. And since it is to be presumed that there is no rectitude where true faith is lacking, it is unlawful for a Catholic to appeal to an unbelieving judge, according to Decretals II, qu. vi, can. Catholicus: "The Catholic who appeals to the decision of a judge of another faith shall be excommunicated, whether his case be just or unjust." Hence the Apostle also rebuked those who went to law before unbelievers (1 Cor. 6:6).

Reply to objection 2. It is due to a man's own fault or neglect that, of his own accord, he submits to the judgment of one in whose justice he has no confidence. Moreover it would seem to point to levity of mind for a man not to abide by what he has once approved of. Hence it is with reason that the law refuses us the faculty of appealing from the decision of judges of our own choice, who have no power save by virtue of the consent of the litigants. On the other hand the authority of an ordinary judge depends, not on the consent of those who are subject to his judgment, but on the authority of the king or prince who appointed him. Hence, as a remedy against his unjust oppression, the law allows one to have recourse to appeal, so that even if the judge be at the same time ordinary and chosen by the litigants, it is lawful to appeal from his decision, since seemingly his ordinary authority occasioned his being chosen as arbitrator. Nor is it to be imputed as a fault to the man who consented to his being arbitrator, without adverting to the fact that he was appointed ordinary judge by the prince.

Reply to objection 3. The equity of the law so guards the interests of the one party that the other is not oppressed. Thus it allows ten days for

Aussi le même canon cité plus haut prescrit: « On doit punir sans merci celui qui a fait appel injustement. »

Solutions 1. On ne doit se soumettre à une autorité inférieure que dans la mesure où elle-même obéit à l'autorité supérieure; et quand elle s'en écarte, on n'est plus tenu de lui rester soumis, comme le dit la Glose (sur Rm 13, 12), lorsque « le proconsul ordonne une chose, et l'empereur une autre ». Or, lorsque le juge accable injustement quelqu'un, il s'écarte de l'ordre prescrit par l'autorité supérieure qui lui impose l'obligation de juger en toute justice. Aussi est-il permis à celui qui est ainsi injustement chargé de recourir directement à l'autorité supérieure en interjetant appel, soit avant soit après la sentence. **En sens contraire,** comme on présume qu'il n'y a pas de justice parfaite là où il n'y a pas de vraie foi, on interdit aux catholiques d'en appeler à un juge infidèle: « Le catholique qui fait appel au tribunal d'un juge appartenant à une autre religion, que la cause soit juste ou injuste, sera excommunié. » Car l'Apôtre réprouve ceux qui intentaient des procès auprès des infidèles (1 Co 6, 1).

2. Si quelqu'un, de sa propre initiative, se soumet au jugement d'une autre personne en la justice de laquelle il n'a pas confiance, cela vient de lui-même et de sa négligence. En outre, se désister après s'être engagé prouve de la légèreté d'esprit. C'est donc avec raison que le code refuse le bénéfice de l'appel dans les causes jugées par des arbitres car toute l'autorité de ceux-ci vient du choix concordant des plaideurs. En revanche, le juge ordinaire ne tient pas son autorité du consentement du justiciable, mais de l'autorité suprême du roi ou du prince qui l'a institué. Voilà pourquoi, contre sa partialité injuste, la loi accorde la ressource de faire appel, de telle sorte que, même si le juge était à la fois ordinaire et arbitre, on pourrait en appeler de son jugement. Il semble, en effet, que ce soit son pouvoir ordinaire qui ait été la cause de son choix comme arbitre, et l'on ne peut pas non plus penser que le plaideur se soit mis dans son tort pour avoir accepté comme arbitre un juge que le prince avait investi d'un pouvoir régulier.

3. L'équité juridique vient au secours de l'une des parties sans nuire à l'autre. Aussi accorde-t-elle un délai de dix jours pour faire appel; elle

phương bằng cách ngăn trở không cho đức công bình đem lại sự thỏa mãn cho họ. Như vậy, cũng một khoản giáo luật đã được dẫn chứng ở trước, truyền lệnh: "Người ta phải phạt không chút thương hại kẻ chống án cách bất công".

GIẢI ĐÁP 1. Người ta chỉ phục tùng quyền bính hạ cấp theo mức độ quyền bính hạ cấp tùng phục quyền bính ở trên; và khi quyền bính hạ cấp không tuân theo quyền bính ở trên, người ta không còn bị bắt buộc tùng phục nó nữa, như lời nói của sách Chú giải (sur. 13,12), khi quyền tổng tài ra lệnh một điều, và nhà vua ra lệnh điều khác. Mà, khi kẻ phân xử một cách bất công đàn áp người nào, họ bỏ mệnh lệnh đã đưa ra bởi quyền bính ở trên buộc họ phân xử cách công bình hoàn toàn. Như vậy, kẻ bị buộc tội cách bất công được phép trực tiếp nhờ đến quyền bính ở trên bằng cách chống án, hoặc trước hoặc sau sự phán quyết. Tuy nhiên, người ta phỏng đoán không có sự công bình hoàn hảo ở nơi không có đức tin chân thật, người ta cấm đoán người công giáo chống án đến kẻ phân xử không tin (Decret. 2, can. 32): "Người công giáo thượng tố đến tòa án của kẻ phân xử thuộc về tôn giáo khác, thì bị vạ tuyệt thông, dầu mà vụ kiện công bình hoặc bất công." Vì thánh Phaolô chê trách những người đem các vụ kiện đến những kẻ không tin (1Cr 6,1).

2. Nếu người nào do sáng kiến riêng của mình phục tùng sự phân xử của một người khác mà mình tin tưởng sự công bình của họ, điều đó phát xuất bởi họ và bởi sự sơ suất của họ. Hơn nữa, việc thôi kiện sau khi đã bắt đầu chứng tỏ sự nhẹ dạ. Vậy một cách hợp lý, pháp luật từ chối ân huệ do sự chống án trong những vụ kiện được phân xử bởi những người trọng tài, vì tất cả quyền lực của những người này phát xuất từ sự lựa chọn do ý chí của những kẻ kiện cáo. Đối lại, kẻ phân xử bình thường không nắm quyền lực của mình do sự Ưng thuận của những người kiện cáo, nhưng từ quyền bính tối cao của nhà vua đã bổ nhiệm. Do đó, để chống lại sự thiên tư bất công, luật cho phép nhờ đến sự chống án đến nỗi, cho dầu kẻ phân xử đồng thời là kẻ phân xử bình thường và là trọng tài, người ta có thể kháng cáo về sự phân xử của họ. Thực thế, bởi vì xem ra quyền bính bình thường của họ đã là nguyên nhân cho việc họ được lựa chọn làm trọng tài, và người ta cũng không được nghĩ rằng người kiện tụng do sự khuyết điểm của mình mà chấp nhận là người trọng tài kẻ phân xử đã được nhà vua ban cho quyền bính bình thường.

3. Sự công bình theo luật giúp đỡ một phía mà không làm hại phía khác; như vậy người ta được ban cho mười ngày để chống án; vì luật nghĩ

appellandum, quod sufficiens aestimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare.

ARTICULUS 4
Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturae inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

PRAETEREA, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX, *longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi*. Ergo etiam licitum est resistere.

PRAETEREA, Prov. XXIV dicitur, *erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*. Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat ne in mortem tradatur.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit*. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit quantum ad hoc in quo est divinitus instituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

RESPONDEO dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum,

appeal to be made, this being considered sufficient time for deliberating on the expediency of an appeal. If on the other hand there were no fixed time limit for appealing, the certainty of judgment would ever be in suspense, so that the other party would suffer an injury. The reason why it is not allowed to appeal a third time on the same point, is that it is not probable that the judges would fail to judge justly so many times.

ARTICLE 4
Whether a man who is condemned to death may lawfully defend himself if he can ?

Objections 1. It would seem that a man who is condemned to death may lawfully defend himself if he can. For it is always lawful to do that to which nature inclines us, as being of natural right, so to speak. Now, to resist corruption is an inclination of nature not only in men and animals but also in things devoid of sense. Therefore if he can do so, the accused, after condemnation, may lawfully resist being put to death.

2. Further, just as a man, by resistance, escapes the death to which he has been condemned, so does he by flight. Now it is lawful seemingly to escape death by flight, according to Ecclus. 9:18, "Keep thee far from the man that hath power to kill [and not to quicken]" [*The words in the brackets are not in the Vulgate]. Therefore it is also lawful for the accused to resist.

3. Further, it is written (Prov. 24:11): "Deliver them that are led to death: and those that are drawn to death forbear not to deliver." Now a man is under greater obligation to himself than to another. Therefore it is lawful for a condemned man to defend himself from being put to death.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 13:2): "He that resisteth the power, resisteth the ordinance of God: and they that resist, purchase to themselves damnation." Now a condemned man, by defending himself, resists the power in the point of its being ordained by God "for the punishment of evil-doers, and for the praise of the good" [*1 Pet. 2:14]. Therefore he sins in defending himself.

I answer that, A man may be condemned to death in two ways. First justly, and then it is not lawful for the condemned to defend himself, because it is lawful for the judge to combat his resistance by force, so that on his part the fight is unjust, and consequently without any doubt he sins. Secondly a man is condemned unjustly: and such a sentence is like the violence of

estime ce laps de temps suffisant pour délibérer sur l'opportunité d'une telle décision. Mais si elle n'avait pas fixé un terme au-delà duquel l'appel ne serait plus possible, l'application du jugement resterait en suspens, et il en résulterait un préjudice pour la partie adverse. C'est pour le même motif qu'il est interdit de faire appel trois fois au sujet de la même affaire, car il est invraisemblable que les juges s'écartent si souvent de la justice.

ARTICLE 4
Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité ?

Objections 1. Il semble qu'il soit permis à un condamné à mort de se défendre s'il le peut. En effet, il est toujours permis de faire ce à quoi la nature nous porte: c'est de droit naturel. Or la tendance de la nature est de résister aux agents destructeurs, et cette tendance existe non seulement chez les hommes et les animaux, mais même dans les êtres inanimés. Il est donc permis à un condamné de résister, s'il le peut, pour ne pas être mis à mort.

2. On peut se soustraire à une sentence de mort par la violence ou par la fuite. Mais il paraît permis d'échapper à la mort par la fuite selon l'Ecclésiastique (9, 13 Vg): « Éloigne-toi de l'homme qui a le pouvoir de faire mourir, mais non de faire revivre. » Il sera donc permis également à l'accusé de résister.

3. L'Écriture dit encore (Pr 24, 11): « Délivre ceux qu'on mène à la mort; ne cesse de l'employer à la libération de ceux que l'on traîne au supplice. » Mais on a plus d'obligation envers soi-même qu'envers autrui. Il est donc permis à un condamné de se défendre pour n'être pas mis à mort.

En sens contraire, S. Paul écrit (Rm 13, 2) « Celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi, et il attire sur lui-même la condamnation. » Or, en se défendant, le condamné résiste à l'autorité dans l'exercice même du pouvoir qu'elle tient de Dieu, « pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien » (1 P 2, 14). Se défendre est donc un péché.

Réponse : Une sentence de mort peut être portée en toute justice; alors le condamné n'a pas le droit de se défendre; s'il le fait, le juge pourrait combattre sa résistance, et cette rébellion du condamné, assimilable à une guerre injuste, serait sans aucun doute un péché. Mais si la condamnation est injuste, c'est la sentence du juge que l'on peut comparer à un acte de violence accompli par des bandits selon

rằng thời gian đó đã đủ để cho người ta xét đoán về sự tiện lợi của một sự quyết định như thế. Như nếu luật đã không qui định một thời hạn mà quá thời hạn này sự chống án không còn có thể, sự ứng dụng của sự phán quyết sẽ còn đình lại và gây thiệt hại cho đối phương. Vì cũng một lý do này mà luật cấm đoán không được chống án ba lần trong cũng một vụ kiện, bởi vì thật là khó tin rằng các kẻ phân xử rất năng đi lệch ngoài đức công bình như vậy.

TIẾT 4
Người bị kết án có thể bênh vực mình bằng sự hành hung nếu họ có khả năng không ?

VẤN NẠN 1. Người ta luôn luôn được phép làm điều gì mà bản tính dẫn đưa chúng ta tới đó: đó là luật tự nhiên. Mà xu hướng của bản tính là chống lại các tác nhân phá hủy, và xu hướng này hiện hữu không những ở nơi nhân loại và thú vật, mà còn ở nơi các vật vô hình. Vậy người bị kết án được phép chống lại để thoát khỏi chết.

2. Người ta có thể trốn thoát khỏi phán quyết tử hình bằng cách hành hung hoặc bằng cách trốn thoát. Mà theo sách Huấn ca (9,13), người ta có thể thoát khỏi sự chết bằng sự trốn: "Ngươi hãy đi xa cách con người có quyền bính làm cho ngươi chết, nhưng không thể làm cho ngươi sống lại". Vậy kẻ bị cáo cũng được chống lại.

3. Kinh thánh còn nói: "Ngươi hãy cứu thoát những kẻ bị người ta dẫn đi chịu chết; ngươi đừng thôi sử dụng chính mình để cứu thoát những kẻ bị người ta lôi kéo đến tử hình" (Cn 24,11). Mà người ta bị bắt buộc đối với chính mình hơn là đối với người khác. Vậy người bị kết án được phép bênh vực cho mình khỏi bị hành quyết.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô nói: "Cho nên ai chống lại quyền bính là đối địch với điều Thiên Chúa qui định. Và những kẻ đối địch sẽ chuốc lấy án phạt cho mình" (Rm 13,2). Mà, trong khi bênh vực mình, người ta bị kết án chống lại chính quyền trong việc thi hành quyền bính đã lãnh nhận từ Thiên Chúa, để xét xử cách công bình đồ bất lương và tán thành những con người lương thiện (1Pr 2,14). Vậy việc bênh vực mình có tội.

TRẢ LỜI : Phán quyết tử hình có thể được đưa ra cách công bình hoàn toàn; trong trường hợp này, người bị kết án không có quyền bênh vực mình; nếu họ bênh vực mình, kẻ phân xử được chiến đấu với sự chống lại này, và sự phản loạn của người bị kết án được đồng hóa với cuộc chiến tranh bất công, hẳn có tội. Còn nếu sự kết án bất công, chính sự phán quyết của kẻ phân xử được so sánh với hành động hành hung được hoàn thành bởi những kẻ

secundum illud Ezech. XXII, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinat non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quaelibet defensio sui est licita, sed quae fit cum debito moderamine.

AD SECUNDUM dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

AD TERTIUM dicendum quod per illud dictum sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiae. Unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

robbers, according to Ezech. 22:21, "Her princes in the midst of her are like wolves ravening the prey to shed blood." Wherefore even as it is lawful to resist robbers, so is it lawful, in a like case, to resist wicked princes; except perhaps in order to avoid scandal, whence some grave disturbance might be feared to arise.

Reply to objection 1. Reason was given to man that he might ensue those things to which his nature inclines, not in all cases, but in accordance with the order of reason. Hence not all self-defense is lawful, but only such as is accomplished with due moderation.

Reply to objection 2. When a man is condemned to death, he has not to kill himself, but to suffer death: wherefore he is not bound to do anything from which death would result, such as to stay in the place whence he would be led to execution. But he may not resist those who lead him to death, in order that he may not suffer what is just for him to suffer. Even so, if a man were condemned to die of hunger, he does not sin if he partakes of food brought to him secretly, because to refrain from taking it would be to kill himself.

Reply to objection 3. This saying of the wise man does not direct that one should deliver a man from death in opposition to the order of justice: wherefore neither should a man deliver himself from death by resisting against justice.

Ézéchiel (22, 27): « Les princes de la nation sont au milieu d'elle comme des loups qui déchirent leur proie et cherchent à répandre le sang. » De même donc qu'il est permis de résister aux bandits, de même est-il permis en ce cas de résister aux mauvais princes, à moins toutefois qu'il ne faille éviter le scandale, dans le cas où la résistance ferait craindre de graves désordres.

Solutions 1. Si l'homme est doué de raison, c'est pour qu'il ne suive pas les inclinations de la nature au hasard, mais selon l'ordre de la raison. Aussi tout acte de défense n'est-il permis que si l'on observe la modération requise.

2. Aucune condamnation à mort ne comporte que le coupable se donne la mort, mais qu'il la subisse. Aussi le condamné n'est-il pas obligé de faire ce qui entraînerait la mort, comme par exemple de rester dans le lieu d'où il sera conduit au supplice. Cependant il est tenu de ne pas résister au bourreau pour éviter de subir son juste châtiment. Ainsi encore il ne péchera pas si, condamné à mourir de faim, il prend la nourriture qu'on lui a secrètement apportée, parce que s'en abstenir serait se suicider.

3. Cette parole du Sage n'exhorte pas à sauver quelqu'un de la mort en violant l'ordre de la justice. On n'est donc pas davantage autorisé à se soustraire soi-même à la mort par une résistance contraire à la justice.

cướp bóc theo lời nói của tiên tri Êdêkien: "Các nhà vua của dân tộc ở giữa họ như những chó sói cắn xé mồi của mình và tìm kiếm đổ máu" (Ed 22,27). Cũng như người ta được phép chống cự các kẻ cướp bóc, cũng vậy, người ta được phép trong trường hợp này chống lại các nhà vua xấu, trừ phi người ta phải tránh gương xấu trong trường hợp mà sự chống lại sợ gây nên những sự mất trật tự lớn lao.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu con người có trí năng, đó là để cho họ không đi theo các xu hướng của bản tính cách ngẫu nhiên, nhưng tùy theo trật tự của trí năng. Như vậy, mọi hành động tự vệ chỉ được cho phép nếu người ta tuân giữ sự điều hòa cần thiết.

2. Không sự kết án tử hình nào chấp nhận việc cá nhân tự giết mình, nhưng họ phải bị hành quyết. Như vậy, người bị kết án không bị bắt buộc làm cái gì đem lại sự chết cho mình, như buộc ở lại trong cái nơi mà từ đó người ta sẽ dẫn đưa họ đến hành quyết. Tuy nhiên, họ bị bắt buộc không được chống lại tên đao phủ để thoát khỏi hình phạt cho mình. Như vậy, họ sẽ không phạm tội nếu bị kết án chết đói, họ dùng lương thực mà người ta đem đến cho họ cách kín đáo, bởi vì họ kiêng cử đồ ăn, tức là họ tự tử.

3. Lời nói này của sách Khôn ngoan không khuyên ai cứu kẻ khác thoát chết bằng cách vi phạm trật tự của đức công bình. Vậy, người ta càng không được phép cứu thoát mình khỏi chết bằng sự chống lại trái ngược với đức công bình.

QUAESTIO 70

DE INIUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS

OF INJUSTICE WITH REGARD TO THE PERSON OF THE WITNESS

LES INJUSTICES COMMISES PAR LE TÉMOIN

NHỮNG SỰ BẤT CÔNG LÊN HỆ VỚI NHÂN CHỨNG

Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. Secundo, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

We must now consider injustice with regard to the person of the witness. Under this head there are four points of inquiry (1) Whether a man is bound to give evidence? (2) Whether the evidence of two or three witnesses suffices? (3) Whether a man's evidence may be rejected without any fault on his part? (4) Whether it is a mortal sin to bear false witness?

1. Est-on obligé de porter témoignage? - 2. Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant? - 3. Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part? - 4. Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage?

1. Người ta bị bắt buộc phải làm chứng? 2. Chứng của hai hoặc ba người có đủ không? 3. Một nhân chứng có thể bị từ chối mà không có lỗi nào về phần họ không? 4. Việc làm chứng gian là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus, in quaest. Gen., quod Abraham dicens de uxore sua, soror mea est, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non

ARTICLE 1
Whether a man is bound to give evidence ?

Objections 1. It would seem that a man is not bound to give evidence. Augustine say (QQ. Gn. 1:26) [*Cf. Contra Faust. xxii, 33,34], that when Abraham said of his wife (Gn. 20:2), "She is my sister," he wished the truth to be concealed and not a lie be told. Now, by hiding the truth a man abstains from giving evidence.

ARTICLE 1
Est-on obligé de porter témoignage ?

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse être tenu de porter témoignage. S. Augustin, estime qu'Abraham, en disant de sa femme: « C'est ma soeur » (Gn 12, 12), a voulu cacher la vérité, non faire un mensonge. Mais en cachant la vérité on s'abstient de témoigner. Donc on n'est pas tenu

TIẾT 1
Người ta bị bắt buộc phải làm chứng ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (Quaest. on Heptat. 1,26 sur Q.12,12) thiết nghĩ Ápraham, khi nói về vợ mình: "Đó là em gái của tôi" (Kn 12,12), đã muốn giấu sự thật chứ không muốn nói dối. Mà trong khi giấu sự thật, người ta không nên làm chứng. Vậy người ta không bị bắt buộc làm chứng.

tenetur aliquis ad testificandum.

PRAETEREA, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prov. XI dicitur, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum*. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, praesertim super his quae sunt sibi in secreto ab amico commissa.

PRAETEREA, ad ea quae sunt de necessitate salutis maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, qui veritatem occultat, et qui prodit mendacium, uterque reus est, ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat.

RESPONDEO dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est. Quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris cui in his quae ad iustitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, et in his de quibus infamia praecessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*; et Prov. XXIV, *erue eos qui dicuntur ad mortem*. Et Rom. I dicitur, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*, ubi dicit Glossa, *consentire est tacere, cum possis redarguere*. Super his vero quae pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si

Therefore a man is not bound to give evidence.

2. Further, no man is bound to act deceitfully. Now it is written (Prov. 11:13): "He that walketh deceitfully revealeth secrets, but he that is faithful concealeth the thing committed to him by his friend." Therefore a man is not always bound to give evidence, especially on matters committed to him as a secret by a friend.

3. Further, clerics and priests, more than others, are bound to those things that are necessary for salvation. Yet clerics and priests are forbidden to give evidence when a man is on trial for his life. Therefore it is not necessary for salvation to give evidence.

On the contrary, Augustine [*Can. Quisquis, caus. xi, qu. 3, cap. Falsidicus; cf. Isidore, Sentent. iii, 55] says: "Both he who conceals the truth and he who tells a lie are guilty, the former because he is unwilling to do good, the latter because he desires to hurt."

I answer that, We must make a distinction in the matter of giving evidence: because sometimes a certain man's evidence is necessary, and sometimes not. If the necessary evidence is that of a man subject to a superior whom, in matters pertaining to justice, he is bound to obey, without doubt he is bound to give evidence on those points which are required of him in accordance with the order of justice, for instance on manifest things or when ill-report has preceded. If however he is required to give evidence on other points, for instance secret matters, and those of which no ill-report has preceded, he is not bound to give evidence. On the other hand, if his evidence be required by authority of a superior whom he is bound to obey, we must make a distinction: because if his evidence is required in order to deliver a man from an unjust death or any other penalty, or from false defamation, or some loss, in such cases he is bound to give evidence. Even if his evidence is not demanded, he is bound to do what he can to declare the truth to someone who may profit thereby. For it is written (Ps. 81:4): "Rescue the poor, and deliver the needy from the hand of the sinner"; and (Prov. 24:11): "Deliver them that are led to death"; and (Rom. 1:32): "They are worthy of death, not only they that do them, but they also that consent to them that do them," on which words a gloss says: "To be silent when one can disprove is to consent." In matters pertaining to a man's condemnation, one is not bound

de témoigner.

2. Personne n'est tenu d'agir avec fourberie. Or nous lisons au livre des Proverbes (11, 13 Vg): « Le fourbe révèle les secrets; mais l'homme au coeur fidèle garde caché ce que son ami lui a confié. » Un homme ne saurait donc être toujours tenu de porter témoignage, surtout sur un fait dont son ami lui a confié le secret.

3. Les clercs et les prêtres sont obligés plus que tous les autres à observer ce qui est nécessaire au salut. Or il leur est interdit de porter témoignage dans une cause criminelle. Donc témoigner n'est pas nécessaire au salut.

En sens contraire, S. Augustin écrit: « Celui qui cache la vérité et celui qui profère un mensonge sont tous deux coupables: le premier parce qu'il ne veut pas être utile, le second parce qu'il cherche à nuire. »

Réponse : Il y a une distinction à faire sur la déposition du témoin. Tantôt sa déposition est requise, tantôt elle ne l'est pas. La déposition d'un inférieur, en effet, peut être requise par le supérieur qui est en droit d'exiger l'obéissance en tout ce qui relève de la justice; dans ce cas il n'est pas douteux que l'on est tenu d'apporter son témoignage sur les faits, pourvu que la déposition soit demandée par le juge conformément aux prescriptions du droit; par exemple sur des crimes flagrants ou déjà dénoncés par l'opinion publique. Mais si le témoignage est exigé sur d'autres faits, par exemple pour des faits secrets ou que la rumeur publique n'a pas divulgués, on n'est pas tenu de témoigner. Dans le cas où la déposition ne serait pas requise par l'autorité à laquelle on est tenu d'obéir, il faut encore distinguer. Si le témoignage est demandé afin de délivrer un homme menacé injustement de la mort ou d'un châtiment quelconque, d'un déshonneur immérité ou même d'un préjudice excessif, on est tenu de témoigner. Même si l'on ne nous demandait pas de déposer, il faudrait faire tout son possible pour révéler la vérité à celui qui pourrait aider l'accusé. Nous lisons, en effet, dans le Psaume (82,4): « Sauvez le pauvre et l'indigent, délivrez-les de la main des méchants »; dans les Proverbes (24, 11): « Délivre ceux qu'on envoie à la mort », et dans l'épître aux Romains (1, 32): « Ils sont dignes de mort non seulement ceux qui agissent ainsi, mais ceux qui les approuvent. » Or la Glose précise: « Se taire alors que l'on pourrait réfuter l'erreur, c'est l'approuver. » Mais lorsqu'il s'agit de favoriser la condamnation, on n'est pas tenu de témoigner, à moins d'y

2. Không ai bị bắt buộc hành động cách gian giảo. Mà chúng ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (11,13): "Người gian giảo biểu lộ các sự bí mật, còn người tâm hồn trung thành giữ bí mật điều người bạn hữu đã phó thác cho họ". Vậy con người không thể luôn luôn bị bắt buộc làm chứng, nhất là về sự việc mà người bạn hữu của mình đã giao phó cho họ.

3. Hàng giáo sĩ và linh mục bị bắt buộc hơn mọi người khác tuân giữ cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi. Mà họ bị cấm đoán không được làm chứng trong vụ kiện hình sự. Vậy việc làm chứng không cần thiết cho sự cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã viết: "Kẻ giấu sự thật và kẻ đưa ra sự dối, cả hai đều có tội: Người thứ nhất có tội vì không muốn là người hữu ích. Người thứ hai có tội bởi vì tìm kiếm làm hại người khác".

TRẢ LỜI : Người ta phải phân biệt về lời cung khai của chứng nhân. Đôi khi nhờ cung khai của họ cần phải có, đôi khi lời cung khai của họ không cần thiết. Quả thế, lời cung khai của kẻ bề dưới có thể bị đòi hỏi bởi kẻ bề trên có quyền đòi hỏi người đó phải tuân theo tất cả cái gì lệ thuộc vào đức công bình trong trường hợp này, chắc chắn là người ta bị bắt buộc làm chứng về các sự việc, miễn là lời cung khai bị đòi hỏi bởi kẻ phân xử một cách phù hợp với các lệnh truyền của luật; thí dụ, về những trọng tội quả tang hoặc đã bị tố giác do công luận. Còn nếu bằng chứng bị đòi hỏi đối với các sự việc khác, thí dụ, đối với các sự việc bí mật hoặc các sự việc mà dư luận quần chúng chưa phổ biến, người ta không bị bắt buộc làm chứng. Trong trường hợp lời cung khai không bị đòi hỏi bởi quyền bính mà người ta bị bắt buộc phải tuân theo, chúng ta còn phải phân biệt. Nếu bằng chứng bị đòi hỏi ngõ hầu cứu thoát một con người bị đe dọa cách bất công khỏi chết hoặc khỏi bất cứ hình phạt nào, khỏi sự ô danh không đáng bị hoặc sự thiệt hại thái quá, người ta bị bắt buộc phải làm chứng. Cho dầu người ta không đòi hỏi chúng ta làm chứng, nhưng chúng ta phải làm hết sức mình để tỏ ra sự thật cho kẻ có thể giúp đỡ người bị cáo. Quả thế, chúng ta đọc thấy trong Thánh vịnh 82,4: "Các ngươi hãy cứu vãn người nghèo khổ và người túng thiếu, hãy cứu thoát họ khỏi tay những kẻ hung ác"; trong sách Cách ngôn (24,11): "Hãy cứu thoát những kẻ người ta đem đi xử tử", và trong thư gửi tín hữu Rôma (1,32): "Không những kẻ hành động như thế, nhưng còn những kẻ tán thành họ, đều đáng chết". Mà sách Chú giải xác định: "Việc thinh lặng trong khi người ta có thể bác bỏ sự sai lầm, đó là tán thành nó." Còn khi đề cập đến việc ủng hộ

circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel, si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse se in hoc periculum sponte ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

to give evidence, except when one is constrained by a superior in accordance with the order of justice; since if the truth of such a matter be concealed, no particular injury is inflicted on anyone. Or, if some danger threatens the accuser, it matters not since he risked the danger of his own accord: whereas it is different with the accused, who incurs the danger against his will.

être contraint par l'autorité légitime et selon l'ordre du droit. Parce que, si l'on cache la vérité à ce sujet, on ne cause à personne un tort précis. Ou bien, si cela peut créer un danger pour l'accusateur, on n'a pas à s'en soucier, puisqu'il s'y est librement exposé. Il en est autrement du prévenu, car il court un danger qu'il n'a pas voulu.

sự kết án, người ta không bị bắt buộc làm chứng trừ phi bị bắt buộc bởi quyền bính chính thức và theo trật tự của luật. Bởi vì, nếu người ta che giấu sự thật về vấn đề này, người ta không gây cho ai sự thiệt hại rõ ràng. Hoặc, nếu sự đó có thể tạo nên sự nguy hiểm cho người nguyên cáo, người ta không phải áy náy về điều đó, bởi vì họ một cách tự do liều mình một cách khác đối với can nhân, bởi vì họ lâm nguy mà họ đã không muốn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare; et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

Reply to objection 1. Augustine is speaking of concealment of the truth in a case when a man is not compelled by his superior's authority to declare the truth, and when such concealment is not specially injurious to any person.

Solutions 1. S. Augustin autorise à tenir cachée la vérité lorsque l'autorité légitime n'exige pas sa divulgation, et quand le silence n'est dommageable à personne en particulier.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô cho phép che giấu sự thật khi quyền bính chính thức không đòi hỏi việc phổ biến nó, và khi sự thinh lặng không thể làm hại cho ai cách đặc thù.

AD SECUNDUM dicendum quod de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre, quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et maius est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto. Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quae, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quae quis prodere non tenetur. Unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur. Et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex praecepto superioris, quia servare fidem est de iure naturali; nihil autem potest praecipi homini contra id quod est de iure naturali.

Reply to objection 2. A man should by no means give evidence on matters secretly committed to him in confession, because he knows such things, not as man but as God's minister: and the sacrament is more binding than any human precept. But as regards matters committed to man in some other way under secrecy, we must make a distinction. Sometimes they are of such a nature that one is bound to make them known as soon as they come to our knowledge, for instance if they conduce to the spiritual or corporal corruption of the community, or to some grave personal injury, in short any like matter that a man is bound to make known either by giving evidence or by denouncing it. Against such a duty a man cannot be obliged to act on the plea that the matter is committed to him under secrecy, for he would break the faith he owes to another. On the other hand sometimes they are such as one is not bound to make known, so that one may be under obligation not to do so on account of their being committed to one under secrecy. In such a case one is by no means bound to make them known, even if the superior should command; because to keep faith is of natural right, and a man cannot be commanded to do what is contrary to natural right.

2. Le prêtre ne doit en aucune façon apporter son témoignage sur un fait qui lui a été révélé sous le secret de la confession; en effet, il ne le connaît pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et le lien du secret sacramentel est plus strict que n'importe quel précepte humain. Pour les autres genres de secrets, il faut distinguer. Certains sont de telle nature qu'on est tenu de les révéler dès qu'on en aura eu connaissance; par exemple ceux dont l'objet serait relatif à la ruine spirituelle ou matérielle de la société ou comporterait un grave dommage pour une personne ou quelque effet nuisible de ce genre. On est tenu de divulguer ce secret soit en apportant son témoignage, soit par dénonciation. L'obligation du secret ne vaut pas contre un tel devoir, car on manquerait alors à la loyauté due à autrui. Mais lorsque le contenu de certains secrets n'oblige pas à les révéler, on pourra être obligé de les garder cachés par le fait même qu'ils nous auront été confiés sous le sceau du secret. On ne sera jamais autorisé à trahir de tels secrets, même sur l'ordre d'un supérieur, car le respect de la parole donnée est de droit naturel; et rien ne peut être commandé à un homme qui soit contre le droit naturel.

2. Linh mục không theo một thể cách nào nên làm chứng về sự việc đã được biểu lộ cho mình qua sự bí mật của tòa giải tội; quả thế, họ không biết điều đó trong tư cách họ là con người, nhưng trong tư cách họ là thừa tác viên của Thiên Chúa và chiếc dây liên lạc bí mật của bí tích nghiêm nhặt hơn bất cứ giới mệnh nhân loại nào. Đối với các thứ bí mật khác, người ta phải phân biệt. Một số bí mật thuộc về bản tính như thế đến nỗi người ta bị bắt buộc tỏ ra vừa khi hiểu biết chúng nó; thí dụ, các sự bí mật mà đối tượng quan hệ với sự sụp đổ thiêng liêng hoặc hữu chất của xã hội hoặc bao hàm một sự thiệt hại nặng nề đối với người nào hoặc đem lại hiệu quả tai hại tương tự, người ta bị bắt buộc phổ biến điều bí mật đó hoặc bằng cách làm chứng, hoặc bằng cách tố giác; sự bắt buộc của sự bí mật này không có giá trị. Và trái lại, bản phận này không bị bắt buộc vì sự giao phó điều bí mật: bởi vì trong trường hợp này, người ta hẳn thiếu lòng trung thực đối với người khác. Còn khi nội dung của một số bí mật không bắt buộc phải biểu lộ chúng nó, người ta có thể bị bắt buộc giữ kín chúng nó do chính sự kiện chúng nó được giao phó cho chúng ta dưới ấn tín của sự bí mật. Người ta không bao giờ được phép biểu lộ các sự bí mật như thế, dầu do lệnh bề trên, bởi vì sự tôn trọng lời nói đã đưa ra thuộc về luật tự nhiên; và không cái gì có thể truyền khiến cho một người nào mà điều đó trái nghịch với luật tự nhiên.

AD TERTIUM dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, ut supra dictum est. Et ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

Reply to objection 3. It is unbecoming for ministers of the altar to slay a man or to cooperate in his slaying, as stated above (Q[64], A[4]); hence according to the order of justice they cannot be compelled to give evidence when a man is on trial for his life.

3. Donner la mort ou y coopérer ne convient pas aux ministres de l'autel, nous l'avons déjà dite. C'est pourquoi, selon le droit, on ne peut les contraindre à témoigner dans une cause criminelle.

3. Việc gây nên sự chết hoặc cộng tác trong việc đó, không thích hợp với các thừa tác viên của bàn thờ như chúng ta đã nói ở trước (Q.40, a.2; Q.64, a.4). Do đó, theo luật, người ta không thể ép họ làm chứng trong vụ kiện hình sự.

ARTICULUS 2
Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium

ARTICLE 2
Whether the evidence of two or three persons suffices ?

ARTICLE 2
Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant ?

TIẾT 2
Bằng chứng của hai hoặc ba người có đủ không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed

Objections 1. It would seem that the evidence of two or three persons is not sufficient. For judgment requires certitude. Now certitude of the truth

Objections 1. Il semble qu'il ne suffise pas. En effet le jugement requiert la certitude. On ne saurait l'obtenir par les dépositions de

VẤN NẠN 1. Sự phân xử đòi phải có sự chắc chắn. Mà người ta không thu lượm được sự chắc chắn này bởi các lời cung khai của hai chứng

non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium, legitur enim III Reg. XXI quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

PRAETEREA, testimonium, ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

PRAETEREA, II, qu. IV, dicitur, praesul non damnetur nisi in septuaginta duobus testibus. Presbyter autem cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur. Diaconus cardinalis urbis Romae nisi in viginti octo testibus non condemnabitur. Subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, nisi in septem testibus non condemnabitur. Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVII, in ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur; et infra, XIX, in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omni materia*. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. Et ideo, cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est, iure divino et humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine, unde secundum philosophum, in I de coelo, omne et totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccle. IV dicitur, *funiculus*

is not obtained by the assertions of two or three witnesses, for we read that Naboth was unjustly condemned on the evidence of two witnesses (3 Kings 21). Therefore the evidence of two or three witnesses does not suffice.

2. Further, in order for evidence to be credible it must agree. But frequently the evidence of two or three disagrees in some point. Therefore it is of no use for proving the truth in court.

3. Further, it is laid down (Decret. II, qu. iv, can. Praesul.): "A bishop shall not be condemned save on the evidence of seventy-two witnesses; nor a cardinal priest of the Roman Church, unless there be sixty-four witnesses. Nor a cardinal deacon of the Roman Church, unless there be twenty-seven witnesses; nor a subdeacon, an acolyte, an exorcist, a reader or a doorkeeper without seven witnesses." Now the sin of one who is of higher dignity is more grievous, and consequently should be treated more severely. Therefore neither is the evidence of two or three witnesses sufficient for the condemnation of other persons.

On the contrary, It is written (Dt. 17:6): "By the mouth of two or three witnesses shall he die that is to be slain," and further on (Dt. 19:15): "In the mouth of two or three witnesses every word shall stand."

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. i, 3), "we must not expect to find certitude equally in every matter." For in human acts, on which judgments are passed and evidence required, it is impossible to have demonstrative certitude, because they a about things contingent and variable. Hence the certitude of probability suffices, such as may reach the truth in the greater number, cases, although it fail in the minority. No it is probable that the assertion of sever witnesses contains the truth rather than the assertion of one: and since the accused is the only one who denies, while several witness affirm the same as the prosecutor, it is reasonably established both by Divine and by human law, that the assertion of several witnesses should be upheld. Now all multitude is comprised of three elements, the beginning, the middle and the end. Wherefore, according to the Philosopher (De Coelo i, 1), "we reckon 'all' and 'whole' to consist of three parts." Now we have a triple voucher when two agree with the prosecutor: hence two witnesses are required; or for the sake of

deux témoins; on lit en effet (1 R 21, 10) que Naboth fut injustement condamné sur la déposition de deux témoins.

2. Pour être crédibles, les témoignages doivent être concordants. Mais le plus souvent les dépositions de deux ou trois témoins sont en désaccord. Elles ne sont donc pas capables de prouver la vérité.

3. Le droit prescrit: « Un évêque ne peut être condamné que sur la déposition de soixante-douze témoins. Un cardinal-prêtre ne sera déposé que sur le témoignage de quarante-quatre témoins. Un cardinal-diacre de la ville de Rome ne sera condamné que sur le témoignage de vingt-huit témoins. Les sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers ne seront condamnés que sur le témoignage de sept témoins. » Or plus un homme est élevé en dignité, plus son péché est pernicieux et donc moins digne d'indulgence. A plus forte raison par conséquent la déposition de deux ou trois témoins ne sera-t-elle pas suffisante pour faire condamner des accusés moins coupables.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit (17, 6): « Sur la parole de deux ou trois témoins on mettra à mort celui qui doit mourir », et encore (19, 15): « C'est sur la parole de deux ou trois témoins que la cause sera jugée. »

Réponse : Aristote remarque: « On ne doit pas exiger le même genre de certitude en toute matière. » De fait il ne peut y avoir de certitude absolument convaincante au sujet des actions humaines, sur lesquelles portent les jugements et les dépositions, car tout cela concerne des faits contingents et variables. Il suffit d'une certitude probable, c'est-à-dire celle qui approche le plus souvent de la vérité, encore qu'elle puisse s'en écarter moins souvent. Or il est probable que la déposition de nombreux témoins sera plus proche de la vérité que la déposition d'un seul. Voilà pourquoi, lorsque le coupable est seul à nier, tandis que de nombreux témoins sont affirmatifs, d'accord avec l'accusateur, il a été raisonnablement institué par le droit divin et humain, qu'on devait s'en tenir à la parole des témoins. Or, toute multitude tient dans ces trois éléments: le commencement, le milieu et la fin; ce qui fait dire à Aristote: « Nous faisons tenir dans le nombre trois l'universalité et la totalité. » Mais le chiffre trois est atteint lorsque deux témoins sont d'accord avec l'accusateur. Deux témoins seulement seront donc requis, ou trois pour une plus grande certitude,

nhân; quả thế, người ta đọc thấy (1V 21,10), ông Naboth bị kết án bất công theo lời cung khai với hai nhân chứng.

2. Cho được đáng tin, các bằng chứng phải phù hợp với nhau, mà rất nhiều khi các lời cung khai của hai hoặc ba nhân chứng không phù hợp với nhau. Vậy chúng nó không có sức minh chứng sự thật.

3. Giáo luật (Decret. 2, cause. 2, q.4. can.2) truyền lệnh: "Giám mục chỉ bị kết án theo lời cung khai của bảy mươi hai chứng nhân. Hồng y linh mục chỉ bị truất phế bởi bằng chứng bốn mươi bốn chứng nhân. Hồng y phó tế của thành phố Rôma chỉ bị kết án theo bằng chứng của hai mươi tám chứng nhân. Các thầy phó tế, các thầy cầm đèn, các thầy trừ quỉ, các thầy đọc sách, các thầy giữ cửa, chỉ bị kết án theo bằng chứng của bảy chứng nhân." Mà một nhân vật càng cao chức vị, tội của họ càng tai hại và càng ít đáng được xá miễn. Do đó, phương chi sự cung khai của hai hoặc ba nhân chứng không đủ để làm cho kết án các người bị cáo nhẹ tội hơn.

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật (17,6) truyền dạy: "Theo lời nói của hai hoặc ba nhân chứng, người ta hành quyết kẻ phải chết", và còn ghi chép: "Theo lời nói của hai hoặc ba nhân chứng, vụ kiện được phân xử" (Đnl 19,15).

TRẢ LỜI : Triết gia (Eth 1,3) lưu ý: "Người ta không nên đòi hỏi cũng một thứ chắc chắn trong mọi vấn đề". Thực sự không thể có sự chắc chắn thuyết phục cách tuyệt đối ở vấn đề các hành động nhân loại cần đến các sự phân xử và các lời cung khai, vì tất cả điều đó liên hệ với các sự việc bất tất và biến dịch. Người ta lấy làm đủ sự chắc chắn cái nhiên, nghĩa là sự chắc chắn đến gần thường nhất với sự thật, mặc dầu nó có thể đi lệch ít thường hơn. Mà cái nhiên là lời cung khai của nhiều nhân chứng đến gần với sự thật hơn là lời cung khai của một người. Do đó, khi can nhân là người duy nhất để phủ định, trong khi nhiều nhân chứng khẳng định cách phù hợp với nguyên cáo, một cách hợp lý do sự qui định bởi luật Thiên Chúa và luật nhân loại, là người ta phải căn cứ vào lời nói của nhiều chứng nhân. Mà, mọi số đông có nền tảng trên ba yếu tố này: Sự khởi đầu, điểm ở giữa và điểm tận cùng; điều đó khiến Triết gia (De Caelo. 1,12) nói lên: "Chúng ta chấp nhận ở số ba phổ quát tính và toàn thể tính." Mà số ba được đạt tới khi hai chứng nhân phù hợp với nguyên cáo. Vậy người ta chỉ đòi phải có hai nhân chứng, hoặc ba nhân chứng để đem lại sự chắc chắn lớn hơn, vì số ba trong trường

triplex difficile rumpitur. Augustinus autem, super illud Ioan. VIII, *duorum hominum testimonium verum est*, dicit quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata*, in qua est perpetua firmitas veritatis.

greater certitude three, which is the perfect number. Wherefore it is written (Eccles. 4:12): "A threefold cord is not easily broken": and Augustine, commenting on Jn. 8:17, "The testimony of two men is true," says (Tract. xxxvi) that "there is here a mystery by which we are given to understand that Trinity wherein is perpetual stability of truth."

afin d'obtenir le nombre ternaire qui constitue alors la multitude parfaite chez les témoins eux-mêmes. D'où cette sentence du Sage (Qo 4, 12): « Le triple filin ne rompt pas facilement », et sur cette parole de Jean (8, 17): « Le témoignage de deux hommes est véridique », S. Augustin remarque: « Par là est suggérée de façon symbolique la sainte Trinité dans laquelle réside la solidité éternelle de la vérité. »

hợp này tạo nên số đông hoàn hảo ở nơi chính các chứng nhân; do đó có lời phán quyết trong sách Giảng viên (4,12): "Chiếc dây ba tao bức không dễ dàng" và về lời nói của thánh Gioan (8,17): "Bằng chứng của hai người thì đích thực", thánh Augustinô (In Joan. tr 36 sur 8,17) nhận xét: "Do đó, một cách tượng trưng được gợi lên Chúa Ba Ngôi có sự vững chắc vĩnh cửu của chân lý."

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. XXIII, *ne sequaris turbam ad faciendum malum*. Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quae probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

Reply to objection 1. No matter how great a number of witnesses may be determined, the evidence might sometimes be unjust, since is written (Ex. 23:2): "Thou shalt not follow the multitude to do evil." And yet the fact that in so many it is not possible to have certitude without fear of error, is no reason why we should reject the certitude which can probably be had through two or three witnesses, as stated above.

Solutions 1. Si grand soit le nombre de témoins que la procédure puisse exiger, cela n'empêcherait pas leur déposition d'être parfois injuste, puisqu'il est écrit dans l'Exode (23, 2): « Tu ne suivras pas la multitude pour faire le mal. » Toutefois, si l'on ne peut obtenir une certitude infaillible en pareille matière, on ne doit pas pour autant négliger la certitude probable qui peut naître de la déposition de deux ou trois témoins, comme on vient de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Dầu số các chứng nhân to lớn thế nào đi nữa mà thủ tục tư pháp có thể đòi hỏi, điều đó không ngăn cản lời cung khai của họ đôi khi không bất công, bởi vì có lời ghi chép trong sách Xuất hành (23,2): "Ngươi sẽ không theo số đông người để làm việc xấu." Tuy nhiên, nếu người ta không thu lượm được thì chắc chắn bất khả ngộ trong vấn đề như vậy, người ta không vì đó mà coi nhẹ sự chắc chắn cái nhiên có thể phát sinh bởi lời cung khai của hai hoặc ba nhân chứng như người ta mới đề cập đến.

AD SECUNDUM dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quae variant substantiam facti, puta in tempore vel loco vel in personis de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen praeiudicatur testimonio si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint aequales numero et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causae, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia. Non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid

Reply to objection 2. If the witnesses disagree certain principal circumstances which change the substance of the fact, for instance in time, place, or persons, which are chiefly in question, their evidence is of no weight, because if they disagree in such things, each one would seem to be giving distinct evidence and to be speaking of different facts. For instance, one say that a certain thing happened at such and such a time or place, while another says it happened at another time or place, they seem not to be speaking of the same event. The evidence is not weakened if one witness says that he does not remember, while the other attests to a determinate time or place And if on such points as these the witness for prosecution and defense disagree altogether, and if they be equal in number on either side, and of equal standing, the accused should have the benefit of the doubt, because the judge ought to be more inclined to acquit than to condemn, except perhaps in favorable suits, such as a pleading for liberty and the like. If, however, the witnesses for the same side disagree, the judge ought to use his own discretion in discerning which side to favor, by considering either the number of witnesses, or their standing, or the favorableness of the suit, or the nature of the business and of the evidence Much more ought the evidence of one witness to be rejected if he contradict himself when questioned about what he has seen and about what he knows; not, however, if he contradict himself when questioned about matters of

2. Le désaccord entre les témoins, lorsqu'il porte sur des circonstances importantes qui changent la substance du fait, par exemple: le temps et le lieu de l'action, les personnes qui y ont pris une part active, etc., enlève toute valeur à leur témoignage; car, si les témoins divergent à ce point dans leur déposition, il semble que chacun d'eux porte un témoignage isolé et parle de faits différents; ainsi, lorsqu'un témoin affirme que ce fait s'est passé à tel moment, à tel endroit, et qu'un second témoin assure que c'était à un autre moment et dans un autre endroit, ils semblent ne pas parler de la même chose. Mais le témoignage n'est pas compromis si l'un des témoins déclare ne plus s'en souvenir, alors qu'un autre témoin précise le temps et le lieu. Il peut encore se produire un désaccord total sur ces points importants entre les témoins de l'accusation et ceux de la défense. Si les témoins sont en nombre égal et aussi dignes de foi, on favorisera l'accusé, car le juge doit plus volontiers acquitter que condamner, sauf peut-être lorsque le procès est en faveur du demandeur, comme ce serait le cas pour une affaire d'affranchissement ou d'autres semblables. Mais si ce sont les témoins d'une même partie qui sont en désaccord, le juge doit se demander pour quelle partie se prononcer et se décider, soit d'après le nombre des témoins, ou leur qualité, soit d'après les éléments favorables de la cause ou les circonstances de l'affaire et les dépositions. Quant au témoignage d'un individu qui se contredit lorsqu'on l'interroge sur ce qu'il a vu et ce qu'il sait, on ne peut absolument pas en tenir compte. Toutefois il n'en va plus de même

2. Mối bất đồng giữa các chứng nhân, khi nó liên hệ đến các hoàn cảnh quan trọng thay đổi bản thể của sự việc, thí dụ: thời gian và nơi chỗ của hành động, các con người đã có phần chủ động ở đó, v.v... lấy đi tất cả giá trị trong bằng chứng của họ; bởi vì, nếu các nhân chứng bất đồng về điểm lời cung khai của họ, mỗi người trong họ xem ra đưa ra bằng chứng tách rời riêng biệt và nói đến nhiều sự việc khác nhau; như vậy khi một chứng nhân khẳng định sự việc đã xảy ra vào lúc nọ ở nơi kia, và nhân chứng thứ hai bảo đảm sự việc đó xảy ra vào lúc khác ở nơi khác. Họ xem ra không nói đến cũng một sự vật. Mà bằng chứng không bị hư hỏng nếu một trong các chứng nhân tuyên bố mình không nhớ về thời gian và nơi chỗ, đang khi chứng nhân khác xác định hai hoàn cảnh này. Cũng có thể xảy ra mối bất đồng hoàn toàn trên các điểm quan trọng này ở giữa các chứng nhân cho sự tố cáo và các chứng nhân cho sự bênh vực. Nếu các chứng nhân đồng bằng nhau và cũng đáng tin như nhau, người ta sẽ ủng hộ người bị cáo, bởi vì kẻ phân xử vui lòng để xá miễn hơn là để kết án, trừ phi có lẽ khi vụ án ủng hộ kẻ kêu xin, như trường hợp đối với công việc phóng thích hoặc những công việc tương tự. Nhưng nếu chính các chứng nhân của cũng một phía bất đồng với nhau, kẻ phân xử phải tự tìm hiểu mình phải tuyên bố và quyết định về phía nào, hoặc theo số các nhân chứng, hoặc theo phẩm chất của các nhân chứng, hoặc theo các yếu tố thuận lợi cho vụ kiện hoặc cho các hoàn cảnh của sự việc và các lời cung khai; còn về bằng chứng của một cá nhân tự mâu thuẫn khi người ta tra vấn họ về điều họ đã trông thấy và về điều họ biết, người ta một cách tuyệt đối không thể căn cứ vào đó. Tuy nhiên, không phải là như nhau

huiusmodi, talis discordia non praeiudicat testimonio, quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur. Quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit, super Matth., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre. Quod tamen prudentiae iudicis relinquitur discernendum.

AD TERTIUM dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconibus et clericis Ecclesiae Romanae, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, saepe, propter iustitiam, multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiae et auctoritati. Quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS 3
Utrum alicuius testimonium sit repellendum nisi propter culpam

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in poenam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed poena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

PRAETEREA, *de quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium*. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de

opinion and report, since he may be moved to answer differently according to the different things he has seen and heard. On the other hand if there be discrepancy of evidence in circumstances not touching the substance of the fact, for instance, whether the weather were cloudy or fine, whether the house were painted or not, or such like matters, such discrepancy does not weaken the evidence, because men are not wont to take much notice of such things, wherefore they easily forget them. Indeed, a discrepancy of this kind renders the evidence more credible, as Chrysostom states (Hom. i in Matth.), because if the witnesses agreed in every point, even in the minutest of details, they would seem to have conspired together to say the same thing: but this must be left to the prudent discernment of the judge.

Reply to objection 3. This passage refers specially to the bishops, priests, deacons and clerics of the Roman Church, on account of its dignity: and this for three reasons. First because in that Church those men ought to be promoted whose sanctity makes their evidence of more weight than that of many witnesses. Secondly, because those who have to judge other men, often have many opponents on account of their justice, wherefore those who give evidence against them should not be believed indiscriminately, unless they be very numerous. Thirdly, because the condemnation of any one of them would detract in public opinion from the dignity and authority of that Church, a result which would be more fraught with danger than if one were to tolerate a sinner in that same Church, unless he were very notorious and manifest, so that a grave scandal would arise if he were tolerated.

ARTICLE 3
Whether a man's evidence can be rejected without any fault of his ?

Objections 1. It would seem that a man's evidence ought not to be rejected except on account of some fault. For it a penalty on some that their evidence is inadmissible, as in the case of those who are branded with infamy. Now a penalty must not be inflicted save for a fault. Therefore it would seem that no man's evidence ought to be rejected save on account of a fault.

2. Further, “Good is to be presumed of every one, unless the contrary appear” [*Cap. Dudum, de Praesumpt.]. Now it pertains to a man's goodness that he should give true evidence. Since therefore

si la contradiction porte entre l'opinion personnelle du témoin et ce qu'il a entendu dire, car il est fort possible qu'il soit porté à répondre diversement selon qu'il tient compte des diverses impressions qu'il a reçues. Enfin si le désaccord entre les témoins porte sur des circonstances qui n'intéressent pas la substance des faits, si le ciel, par exemple, était nuageux ou serein, si la maison était peinte ou non, etc., de telles divergences n'infirment pas un témoignage, car habituellement on ne s'occupe pas beaucoup de ces détails et on les oublie facilement. Bien plus, un certain désaccord sur ces points secondaires, rend le témoignage plus digne de foi, car, comme S. Jean Chrysostome l'a remarqué, si les dépositions étaient identiques dans tous leurs détails, on pourrait soupçonner un accord concerté. Ici encore c'est à la prudence du juge d'apprécier.

3. Les dispositions contenues dans le canon cité sont particulières aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux clercs de l’Église romaine, et sont motivées par le rang d'honneur de cette Église; et cela pour trois raisons: 1° On ne doit y promouvoir aux dignités que des hommes dont la sainteté inspire plus de confiance que les dépositions de nombreux témoins. 2° Les hommes qui ont à juger les autres se créent souvent, dans l'exercice même de leur mission, de nombreux ennemis; aussi ne faut-il pas croire trop aisément aux témoins qui déposent contre eux, à moins qu'ils ne soient nombreux à être d'accord. 3° La condamnation de l'un d'eux porterait atteinte à la vénération dont les hommes entourent cette Église pour sa dignité et son autorité. Et ce serait plus dangereux que d'y tolérer un pécheur, à moins que ce désordre soit public et manifeste, au point de créer un grave scandale.

ARTICLE 3
Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part ?

Objections 1. Il semble qu'on ne doit récuser un témoignage que pour une faute. C'est en effet un châtiment que l'on inflige à certains individus, de les rendre inhabiles à témoigner, ainsi ceux qui encourent la note d'infamie. Mais on ne doit infliger de châtiment que pour une faute. Donc lorsqu'il n'y a pas de faute, on ne peut rejeter la déposition d'un témoin.

2. Le droit prescrit: « On doit présumer l'honnêteté de tout homme, à moins de constater le contraire. » Or porter un témoignage véridique est le fait de l'honnête homme. Donc, puisqu'il

nếu sự mâu thuẫn xảy ra giữa ý kiến tư riêng của chứng nhân và điều họ đã nghe nói, bởi vì rất có thể họ đã trả lời cách khác nhau tùy theo họ căn cứ trên những ấn tượng khác nhau mà họ đã lãnh nhận. Sau cùng, nếu mối bất đồng ở giữa các chứng nhân liên hệ với các hoàn cảnh không có liên lạc nào với bản thể của các sự việc, thí dụ, nếu trời đã có mây hay quang đãng, nếu ngôi nhà có sơn hoặc không, v.v... những mối bất đồng như thế không làm cho bằng chứng trở nên yếu, bởi vì thường thường người ta không bận về các chi tiết này và người ta quên chúng nó dễ dàng; hơn nữa, một mối bất đồng nào đó về các điểm phụ thuộc làm cho bằng chứng trở nên đáng tin hơn, vì, như thánh Chrysôstômô (In Matth. Hom. 1,57) đã nhận xét, nếu các lời cung khai hoàn toàn đồng nhất với nhau trong mọi chi tiết, người ta có thể ngờ vực một sự phù hợp đã bàn tính trước. Ở đây, việc thẩm định vẫn còn là công việc của đức trí thuật ở nơi kẻ phân xử.

3. Các sự sắp đặt chứa đựng ở trong khoản giáo luật đã dẫn chứng đặc thù cho giám mục, linh mục, thầy phó tế và giáo sĩ của Hội thánh Rôma và được dẫn lý theo cấp bậc vinh dự trong Hội thánh này; và điều đó có ba lý do: thứ nhất, người ta chỉ đề bạt đến các chức vị những con người mà sự thánh thiện tạo nên sự tin tưởng nhiều hơn là các lời cung khai của nhiều nhân chứng. Thứ đến, các con người phải phân xử những kẻ khác thường tạo cho mình nhiều thù địch trong khi thi hành chức vụ; như vậy, người ta không nên tin cách quá dễ dàng các chứng nhân đưa ra lời cung khai chống lại các chức vị này, trừ phi họ đồng đảo mà đồng ý với nhau. Thứ ba, sự kết án một trong các chức vị này làm tổn thương sự tôn kính của những người có đối với Hội thánh vì chức vị và quyền bính của Hội thánh. Việc dung thứ một tội nhân trong Hội thánh hẳn nguy hiểm hơn, trừ phi sự mất trật tự này đã công khai và hiển hiện đến nỗi tạo nên một gương xấu trầm trọng.

TIẾT 3
Một chứng nhân có thể bị từ chối mà không do tội lỗi ở phía họ không ?

VẤN NẠN 1. Chính hình phạt mà người ta phạt một số cá nhân nào làm cho họ trở nên không đủ điều kiện để làm chứng, cũng như những kẻ bị ô danh. Mà người ta chỉ bắt chịu hình phạt vì tội lỗi nào. Vậy khi không có tội lỗi, người ta không thể vứt bỏ lời cung khai của một chứng nhân.

2. Giáo luật Decret. Greg.9,2, tit. 23, C.16) truyền lệnh: “Người ta được thẩm đoán tính lương thiện của mọi người, trừ phi nhận thấy rõ ràng sự trái lại.” Mà việc đưa ra bằng chứng đích thực là việc làm của con người

contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

there can be no proof of the contrary, unless there be some fault of his, it would seem that no man's evidence should be rejected save for some fault.

ne peut être soupçonné de malhonnêteté qu'en raison d'une faute, on ne pourra rejeter son témoignage que pour ce motif.

lương thiện. Vậy, bởi vì người ta chỉ có thể ngờ vực về tính bất lương vì tội lỗi, người ta chỉ có thể vứt bỏ bằng chứng của họ vì lý do này.

PRAETEREA, ad ea quae sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

3. Further, no man is rendered unfit for things necessary for salvation except by some sin. But it is necessary for salvation to give true evidence, as stated above (A[1]). Therefore no man should be excluded from giving evidence save for some fault.

3. Il n'y a que le péché qui rende un homme inapte à faire ce qui est nécessaire au salut. Or nous avons établi que déposer en faveur de la vérité est nécessaire au salut. Donc nul ne peut être récusé comme témoin, s'il est innocent.

3. Chỉ có tội làm cho con người không đủ điều kiện để thi hành cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi. Mà chúng ta đã minh chứng (a.1) việc đưa ra lời cung khai để ủng hộ sự thật thì cần thiết cho sự cứu rỗi. Không người nào bị từ chối không được làm chứng nhân, nếu họ vô tội.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, et habetur II, qu. I, *quia a servis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt*.

On the contrary, Gregory says (Regist. xiii, 44): "As to the bishop who is said to have been accused by his servants, you are to know that they should by no means have been heard": which words are embodied in the Decretals II, qu. 1, can. Imprimis.

En sens contraire, S. Grégoire, cité par le droit canon dit: « Si un évêque est accusé par ses serviteurs, on ne doit absolument pas les entendre. »

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đã được giáo luật dẫn chứng (Registrum 13, in dict. 6, epist. 45) đã nói: "Nếu giám mục bị tố cáo bởi các người tôi tớ của mình, người ta một cách tuyệt đối không được nghe họ."

RESPONDEO dicendum quod testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt, quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de personis coniunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa.

I answer that, As stated above (A[2]), the authority of evidence is not infallible but probable; and consequently the evidence for one side is weakened by whatever strengthens the probability of the other. Now the reliability of a person's evidence is weakened, sometimes indeed on account of some fault of his, as in the case of unbelievers and persons of evil repute, as well as those who are guilty of a public crime and who are not allowed even to accuse; sometimes, without any fault on his part, and this owing either to a defect in the reason, as in the case of children, imbeciles and women, or to personal feeling, as in the case of enemies, or persons united by family or household ties, or again owing to some external condition, as in the case of poor people, slaves, and those who are under authority, concerning whom it is to be presumed that they might easily be induced to give evidence against the truth. Thus it is manifest that a person's evidence may be rejected either with or without some fault of his.

Réponse : Un témoignage, nous venons de le dire, ne peut avoir une certitude infaillible, mais seulement probable. C'est pourquoi tout ce qui contribue à former une probabilité en sens contraire annule le témoignage. Or il devient probable qu'un témoin ne sera pas ferme dans l'attestation de la vérité, parfois en raison d'une faute, comme chez les infidèles, les infâmes, ceux qui sont coupables d'un crime public; ils perdent le droit d'accuser. Mais aussi lorsque le témoin n'est coupable d'aucune faute. Ou bien parce qu'il n'a pas l'usage parfait de sa raison, c'est le cas des enfants, des fous et des femmes; ou bien à cause de son attachement à l'une des parties, ainsi les ennemis, les parents et les domestiques; ou enfin c'est à cause de sa condition sociale, comme celle des pauvres, des esclaves et de tous ceux sur lesquels s'exerce l'influence d'un supérieur; on peut conjecturer qu'ils seront facilement amenés à porter témoignage contre la vérité. On voit donc que certains témoins peuvent être récusés, qu'ils soient coupables ou non.

TRẢ LỜI : Một bằng chứng, như chúng ta mới nói, không thể có một sự chắc chắn bất khả ngộ, nhưng chỉ có sự chắc chắn cái nhiên; do đó, tất cả những gì góp phần tạo nên một sự cái nhiên theo ý nghĩa trái ngược thì thủ tiêu bằng chứng nó. Mà điều cái nhiên là một nhân chứng không vững chắc trong việc minh chứng sự thật; đôi khi vì tội lỗi như ở nơi những kẻ không tin, những kẻ ô danh, những hạng người này có tội về một trọng tội công khai, họ mất quyền tố cáo. Nhưng cũng có khi một chứng nhân không có tội lỗi nào. Hoặc bởi vì họ dính bám với một trong các phía, như những kẻ thù địch, những người bà con và các gia nhân; hoặc cuối cùng vì điều kiện xã hội, như điều kiện các người nghèo khó, các kẻ nô lệ và tất cả những kẻ bị ảnh hưởng của kẻ bề trên, người ta có thể phỏng đoán họ một cách dễ dàng bị dẫn đưa đến làm chứng chống lại sự thật. Vậy người ta trông thấy một số chứng nhân có thể từ chối, nếu họ có tội hoặc không.

AD PRIMUM ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi quam ad poenam. Unde ratio non sequitur.

Reply to objection 1. If a person is disqualified from giving evidence this is done as a precaution against false evidence rather than as a punishment. Hence the argument does not prove.

Solutions 1. Récuser un témoin relève moins d'un châtiment que d'une précaution, contre un faux témoignage possible. Donc l'objection ne porte pas.

GIẢI ĐÁP 1. Việc từ chối một chứng nhân, lệ thuộc vào hình phạt ít hơn là lệ thuộc vào sự đề phòng để chống lại bằng chứng gian có thể xảy ra. Vậy vấn nạn không có giá trị.

AD SECUNDUM dicendum quod de quolibet praesumendum est bonum nisi appareat contrarium, dummodo non vergat in periculum alterius. Quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I Ioan. IV, *nolite credere omni spiritui*.

Reply to objection 2. Good is to be presumed of everyone unless the contrary appear, provided this does not threaten injury to another: because, in that case, one ought to be careful not to believe everyone readily, according to 1 Jn. 4:1: "Believe not every spirit."

2. Sans doute, à moins de constater le contraire, doit-on présumer l'honnêteté d'un homme, du moment que cette présomption ne comporte pas de risques pour un tiers; car alors il faut être sur ses gardes et ne pas croire sans discernement au témoignage de n'importe qui, selon cette parole (1 jn 4, 1): « Ne croyez pas à tout esprit. »

2. Nhất định, trừ phi nhận thấy rõ ràng điều ngược lại, người ta phải suy đoán tính lương thiện của con người trong lúc sự suy đoán này không nguy hiểm cho cho người khác; vì trong trường hợp này, người ta phải giữ thế và không tin tưởng mà không nhận rõ bằng chứng của bất cứ ai theo lời nói của thánh Gioan: "Đừng cứ thần khí nào cũng tin" (1Ga 4,1).

AD TERTIUM dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate et ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

Reply to objection 3. To give evidence is necessary for salvation, provided the witness be competent, and the order of justice observed. Hence nothing hinders certain persons being excused from giving evidence, if they be considered unfit according to law.

3. Faire office de témoin est nécessaire au salut, mais à condition que le témoin en soit capable et soit appelé par le droit. Rien n'empêche donc que certains soient dispensés de témoigner, s'ils n'en sont pas jugés capables selon le droit.

3. Việc làm nhân chứng cần thiết cho việc cứu rỗi, nhưng với điều kiện là chứng nhân có khả năng làm chứng và bị luật đòi phải làm chứng. Vậy không cái gì ngăn trở một số người không được miễn khỏi làm chứng, nếu họ không được luật đoán xét là có đủ điều kiện để làm chứng.

ARTICULUS 4
Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

PRAETEREA, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia quae intentatur per alios falsos testes vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

PRAETEREA, iuramentum a teste requiritur ut timeat peccare mortaliter deierando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XIX, *falsus testis non erit impunitus*.

RESPONDEO dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo, ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati. Et ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo, ex violatione iustitiae. Et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quaelibet iniustitia. Et ideo in praecepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. XX, *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*, non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum. Et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanae memoriae quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis, cum debita sollicitudine recogitans, existimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc

ARTICLE 4
Whether it is always a mortal sin to give false evidence ?

Objections 1. It would seem that it is not always a mortal sin to give false evidence. For a person may happen to give false evidence, through ignorance of fact. Now such ignorance excuses from mortal sin. Therefore the giving of false evidence is not always a mortal sin.

2. Further, a lie that benefits someone and hurts no man is officious, and this is not a mortal sin. Now sometimes a lie of this kind occurs in false evidence, as when a person gives false evidence in order to save a man from death, or from an unjust sentence which threatens him through other false witnesses or a perverse judge. Therefore in such cases it is not a mortal sin to give false evidence.

3. Further, a witness is required to take an oath in order that he may fear to commit a mortal sin of perjury. But this would not be necessary, if it were already a mortal sin to give false evidence. Therefore the giving of false evidence is not always mortal sin.

On the contrary, It is written (Prov. 19:5): "A false witness shall not be unpunished."

I answer that, False evidence has a threefold deformity. The first is owing to perjury, since witnesses are admitted only on oath and on this count it is always a mortal sin. Secondly, owing to the violation of justice, and on this account it is a mortal sin generically, even as any kind of injustice. Hence the prohibition of false evidence by the precept of the decalogue is expressed in this form when it is said (Ex. 20:16), "Thou shalt not bear false witness against thy neighbor." For one does nothing against a man by preventing him from doing someone an injury, but only by taking away his justice. Thirdly, owing to the falsehood itself, by reason of which every lie is a sin: on this account, the giving of false evidence is not always a mortal sin.

Reply to objection 1. In giving evidence a man ought not to affirm as certain, as though he knew it, that about which he is not certain and he should confess his doubt in doubtful terms, and that which he is certain about, in terms of certainty. Owing however to the frailty of the human memory, a man sometimes thinks he is certain about something that is not true; and then if after thinking over the matter with due care he deems himself certain about that false

ARTICLE 4
Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage ?

Objections 1. Il ne semble pas que le faux témoignage soit toujours péché mortel; car on peut le porter par ignorance du fait, et une telle ignorance excuse du péché mortel.

2. Le mensonge officieux se définit celui qui est utile à quelqu'un et ne nuit à personne; il n'est pas péché mortel. Or parfois, le mensonge contenu dans le faux témoignage a ce caractère; par exemple lorsqu'on porte un faux témoignage pour sauver quelqu'un de la mort ou d'une condamnation injuste demandée par de faux témoins ou par un juge inique. On ne commet donc pas de péché mortel en portant dans ce cas un faux témoignage.

3. On fait prêter serment au témoin afin qu'il craigne un parjure qui serait un péché mortel. Mais ce serment serait inutile si le faux témoignage lui-même était déjà un péché mortel. Donc celui-ci n'est pas toujours péché mortel.

En sens contraire, il est écrit au livre des Proverbes (19, 5): « Le faux témoin ne restera pas impuni. »

Réponse : Le faux témoignage revêt une triple laideur; d'abord celle du parjure, puisqu'un témoin ne saurait être admis à déposer qu'après avoir juré; de ce chef c'est toujours un péché mortel. Puis, sa laideur vient de l'injustice commise envers autrui; de ce point de vue c'est un péché mortel de sa nature, comme toute injustice. Aussi le Décalogue condamne-t-il le faux témoignage (Ex 20, 16): « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. » Car on n'agit pas contre quelqu'un en l'empêchant de commettre une injustice, mais seulement en le privant de la justice qui lui est due. Enfin la dernière laideur du faux témoignage lui vient de sa fausseté même, selon laquelle tout mensonge est un péché; mais ce n'est pas de ce chef que le faux témoignage est toujours péché mortel.

Solutions 1. En portant témoignage, on ne doit pas affirmer pour certain, comme si l'on était bien informé, ce dont on n'est pas sûr; ce qui est douteux doit être donné comme douteux, et ce qui est certain comme certain. Toutefois, en raison d'une défaillance de mémoire, on peut parfois tenir pour certain ce qui est faux; si alors, après y avoir mûrement réfléchi, on maintient son affirmation, se croyant convaincu de ce qui néanmoins est

TIẾT 4
Việc làm chứng gian là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Người ta có thể làm chứng gian bởi vô tri về sự việc, và sự vô tri như thế miễn khỏi tội trọng.

2. Sự nói dối hảo ý là sự nói dối hữu ích cho người nào và không làm hại ai; nó không phải là trọng tội. Mà đôi khi sự nói dối chứa đựng trong bằng chứng gian có đặc tính này; thí dụ, khi người ta làm chứng gian để cứu thoát người nào khỏi chết hoặc khỏi sự kết án bất công được đòi hỏi bởi những chứng nhân giả dối hoặc bởi kẻ phân xử gian ác. Vậy người ta không phạm trọng tội khi đưa ra bằng chứng gian trong trường hợp này.

3. Việc người ta bắt chứng nhân tuyên thệ, ngõ hầu họ sợ lời thề giả dối là trọng tội. Mà sự tuyên thệ này vô ích nếu bằng chứng gian đã là trọng tội. Vậy bằng chứng gian không phải luôn luôn là trọng tội.

TRÁI LẠI, có lời ghi chép trong sách Cách ngôn: "Kẻ chứng gian không thể không bị phạt" Cn 19,5).

TRẢ LỜI : Bằng chứng gian mang lấy ba sự xấu xa; trước hết, sự xấu của lời thề gian dối, bởi vì chứng nhân chỉ có thể được thừa nhận đưa ra lời cung khai sau khi tuyên thệ; do đó, luôn luôn có trọng tội. Thứ đến, sự xấu xa phát xuất từ sự bất công phạm đối với người khác; về phương diện này, đó là trọng tội theo bản tính như mọi sự bất công. Như vậy, Mười điều răn Đức Chúa Trời kết án bằng chứng gian: "Ngươi chớ làm chứng dối chống lại người đồng loại" (Xh 20,16). Bởi vì người ta không hành động chống lại người nào bằng cách ngăn cản họ không phạm điều bất công, nhưng chỉ khi làm cho họ mất sự công bình mà họ phải có. Cuối cùng, sự xấu xa sau hết của bằng chứng gian phát xuất từ sự giả dối của nó mà do đó mọi sự nói dối đều là tội; nhưng không phải do đó mà mọi bằng chứng gian luôn luôn là trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Khi làm chứng, người ta không nên khẳng định là chắc chắn cái gì mình không chắc; cái gì hồ nghi phải được đưa ra là hồ nghi và cái gì chắc chắn được đưa ra là chắc chắn. Tuy nhiên, do sự thất bại của ký ức, người ta đôi khi cho là chắc chắn một cái gì vốn là giả dối; nếu trong trường hợp này, sau khi đã suy nghĩ kỹ lưỡng, người ta duy trì sự khẳng định của mình vì tưởng nghĩ mình chắc chắn về điều vốn là sai lầm, không phạm trọng tội; quả thế, người ta không đưa ra bằng

asserens, quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens, contra id quod intendit.

AD SECUNDUM dicendum quod iniustum iudicium iudicium non est. Et ideo ex vi iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum ad iniustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

AD TERTIUM dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quae sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quae est periurium. Non autem ita abhorrent peccata quae sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonii, requiritur testis iuramentum.

thing, he does not sin mortally if he asserts it, because the evidence which he gives is not directly an intentionally, but accidentally contrary to what he intends.

Reply to objection 2. An unjust judgment is not a judgment, wherefore the false evidence given in an unjust judgment, in order to prevent injustice is not a mortal sin by virtue of the judgment, but only by reason of the oath violated.

Reply to objection 3. Men abhor chiefly those sin that are against God, as being most grievous and among them is perjury: whereas they do not abhor so much sins against their neighbor. Consequently, for the greater certitude of evidence, the witness is required to take a oath.

faux, on ne pèche pas mortellement; on ne porte pas, en effet, un faux témoignage à proprement parler et intentionnellement, mais par accident et contre son intention.

2. Un jugement injuste n'est pas un jugement. Aussi le faux témoignage porté dans un jugement injuste pour empêcher une injustice n'a pas raison de péché mortel contre la justice, mais seulement contre le serment qu'on a violé.

3. Les hommes, par-dessus tout, redoutent les péchés contre Dieu, comme étant les plus graves; de ce nombre est le parjure; ils n'ont pas la même horreur des péchés contre le prochain. Et c'est pour cela, pour rendre le témoignage plus certain, qu'on exige le serment du témoin.

chứng gian một cách đích thực và hữu ý, nhưng bằng cách ngẫu trừ và trái ý định của mình.

2. Sự phân xử bất công không phải là sự phân xử. Như vậy bằng chứng gian đã đưa ra trong sự phân xử bất công để ngăn cản sự bất công không có yếu tính về trọng tội chống lại đức công bình, nhưng chỉ trái ngược lời tuyên thệ mà họ đã lỗi.

3. Người ta, trên hết mọi sự, sợ những tội chống lại Thiên Chúa, vì đó là những tội nặng nhất; trong số các tội này có tội thề dối; người ta không ghê tởm như nhau các tội phạm đến người đồng loại. Và chính vì điều đó mà người ta đòi hỏi lời tuyên thệ của chứng nhân để họ đưa ra bằng chứng chắc chắn hơn.

QUAESTIO 71

DE INIUSTITIA QUAE FIT IN IUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM

OF INJUSTICE IN JUDGMENT ON THE PART OF COUNSEL

LES INJUSTICES COMMISES PAR LES AVOCATS

CÁC SỰ BẤT CÔNG LIÊN HỆ VỚI LUẬT SƯ

Deinde considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum. Secundo, utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati. Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

We must now consider the injustice which takes place in judgment on the part of counsel, and under this head there are four points of inquiry: (1) Whether an advocate is bound to defend the suits of the poor? (2) Whether certain persons should be prohibited from exercising the office of advocate? (3) Whether an advocate sins by defending an unjust cause? (4) Whether he sins if he accept a fee for defending a suit?

1. L'avocat est-il tenu d'assister les pauvres? - 2. Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat? - 3. L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste? - 4. En acceptant de l'argent pour son assistance?

1. Phải chăng luật sư bị bắt buộc phải giúp đỡ những người nghèo khó? 2. Người ta phải cấm đoán một số người không được hành nghề luật sư không? 3. Luật sư phạm tội khi bênh vực vụ kiện bất công không? 4. Luật sư phạm tội khi nhận tiền công không?

ARTICULUS 1
Utrum advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum. Dicitur enim Exod. XXIII, *si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Sed non minus periculum imminet pauperi si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur praestare patrocinium causae pauperum.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in quadam homilia, habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat, talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter

ARTICLE 1
Whether an advocate is bound to defend the suits of the poor ?

Objections 1. It would seem that an advocate is bound to defend the suits of the poor. For it is written (Ex. 23:5): "If thou see the ass of him that hateth thee lie underneath his burden, thou shalt not pass by, but shall lift him up with him." Now no less a danger threatens the poor man whose suit is being unjustly prejudiced, than if his ass were to lie underneath its burden. Therefore an advocate is bound to defend the suits of the poor.

2. Further, Gregory says in a homily (ix in Evang.): "Let him that hath understanding beware lest he withhold his knowledge; let him that hath abundance of wealth watch lest he slacken his merciful bounty; let him who is a servant to art share his skill with his neighbor; let him who has an opportunity of speaking with the wealthy plead the cause of the poor: for the slightest gift you have received will be reputed a talent."

ARTICLE 1
Un avocat est-il obligé d'assister les pauvres ?

Objections 1. Il semble qu'un avocat soit tenu de donner son assistance à la cause d'un pauvre. Il est écrit, en effet (Ex 23, 5): « Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous sa charge, ne l'abandonne pas, mais joins tes efforts aux siens pour le décharger. » Or le pauvre n'est pas moins en danger lorsque sa cause est accablée contrairement à la justice que si son âne succombait sous la charge. L'avocat est donc tenu de prendre en main la défense d'un pauvre.

2. Dans une homélie sur l'Évangile, S. Grégoire déclare: « Celui qui a l'intelligence doit veiller à ne pas se taire; celui qui a l'abondance des biens, à ne pas diminuer les largesses de sa miséricorde celui qui sait converser, à en faire profiter le prochain; celui qui est capable de parler à un riche, à intercéder en faveur des pauvres. Tout ce qu'il a reçu, en effet, si peu que ce soit, doit être regardé comme un talent. » Or on ne doit

TIẾT 1
Phải chăng luật sư bị bắt buộc phải giúp đỡ những người nghèo khó ?

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép: "Nếu ngươi trông thấy con lừa của kẻ ghét ngươi ngã quỵ dưới gánh nặng của nó, ngươi đừng bỏ mặc nó, ắt ngươi sẽ cùng nó giúp tay vào" (Xh 23,5). Mà người nghèo khó không ít nguy hiểm khi vụ kiện của họ bị đàn áp trái ngược với đức công bình hơn nếu con lừa quỵ dưới gánh nặng. Vậy luật sư bị bắt buộc phải ra tay bênh vực người nghèo khó.

2. Trong một bài giảng Phúc âm, thánh Grêgôriô (In Evang. 1, hom. 9,76) tuyên bố: "Kẻ nào có sự hiểu biết phải coi chừng không được thinh lặng; kẻ có của cải dồi dào hãy coi chừng không được giảm bớt các sự rộng rãi do lòng thương xót của mình; kẻ có điều kiện ăn nói với người giàu có hãy coi chừng việc can thiệp để ủng hộ những người nghèo khó. Quả thế, tất cả cái gì ngươi đã lãnh nhận, dầu ít thế nào đi nữa, phải được coi là nén bạc của ngươi". Mà

dispensare quilibet tenetur, quod patet ex poena servi abscondentis talentum, Matth. XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

PRAETEREA, praeceptum de misericordiae operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium praestare.

SED CONTRA, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causae pauperum patrocinium praestare.

RESPONDEO dicendum quod cum praestare patrocinium causae pauperum ad opus misericordiae pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis misericordiae operibus dictum est. Nullus enim sufficit omnibus indigentibus misericordiae opus impendere. Et ideo sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur*. Dicit, pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiae opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII, *si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum*. Addit autem, et temporum, quia non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit si praesenti necessitati succurrat. Unde dicitur I Ioan. III, *qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo*, et cetera. Subdit autem, vel quarumlibet rerum, quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere; secundum illud I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit*. Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiatur quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali casu tenetur ei opus misericordiae impendere. Si

Now every man is bound, not to hide but faithfully to dispense the talent committed to him; as evidenced by the punishment inflicted on the servant who hid his talent (Mat. 25:30). Therefore an advocate is bound to plead for the poor.

3. Further, the precept about performing works of mercy, being affirmative, is binding according to time and place, and this is chiefly in cases of need. Now it seems to be a case of need when the suit of a poor man is being prejudiced. Therefore it seems that in such a case an advocate is bound to defend the poor man's suit.

On the contrary, He that lacks food is no less in need than he that lacks an advocate. Yet he that is able to give food is not always bound to feed the needy. Therefore neither is an advocate always bound to defend the suits of the poor.

I answer that, Since defense of the poor man's suit belongs to the works of mercy, the answer to this inquiry is the same as the one given above with regard to the other works of mercy (Q[32], AA[5],9). Now no man is sufficient to bestow a work of mercy on all those who need it. Wherefore, as Augustine says (De Doctr. Christ. i, 28), "since one cannot do good to all, we ought to consider those chiefly who by reason of place, time, or any other circumstance, by a kind of chance are more closely united to us." He says "by reason of place," because one is not bound to search throughout the world for the needy that one may succor them; and it suffices to do works of mercy to those one meets with. Hence it is written (Ex. 23:4): "If thou meet thy enemy's ass going astray, bring it back to him." He says also "by reason of time," because one is not bound to provide for the future needs of others, and it suffices to succor present needs. Hence it is written (1 Jn. 3:17): "He that . . . shall see his brother in need, and shall put up his bowels from him, how doth the charity of God abide in him?" Lastly he says, "or any other circumstance," because one ought to show kindness to those especially who are by any tie whatever united to us, according to 1 Tim. 5:8, "If any man have not care of his own, and especially of those of his house, he hath denied the faith and is worse than an infidel." It may happen however that these circumstances concur, and then we have to consider whether this particular man stands in such a need that it is not easy to see how he can be succored

pas enfouir un talent, mais le faire fructifier fidèlement; c'est ce que montre bien dans la parabole (Mt 25, 21) le châtiment du serviteur qui a enfoui son talent. L'avocat est donc tenu de plaider pour un pauvre.

3. Le précepte relatif aux oeuvres de miséricorde, puisqu'il est un principe affirmatif, oblige en certains lieux et temps déterminés, mais surtout en cas de nécessité. Or c'est bien un cas de nécessité que celui du pauvre opprimé dans un procès. Donc en ce cas il apparaît que l'avocat est tenu de donner son assistance aux pauvres.

En sens contraire, le pauvre qui manque de nourriture n'est pas dans une nécessité moindre que celui qui a besoin d'un avocat. Or celui qui a les moyens de nourrir un pauvre n'est pas toujours tenu de le faire. Donc l'avocat non plus ne sera pas toujours obligé d'assurer la défense d'un pauvre.

Réponse : Donner son assistance à la cause d'un pauvre est une oeuvre de miséricorde; on peut donc appliquer ici ce que nous avons dit plus haut des oeuvres de miséricorde en général. Personne, en effet, n'est à même de pourvoir par ses oeuvres de miséricorde aux nécessités de tous les indigents. Aussi, dit S. Augustin: « Puisque tu ne peux être utile à tous., il faut surtout venir en aide à ceux qui, par une sorte de destin, te sont plus étroitement unis, en fonction des rapports de lieux, de temps ou de quelque autre circonstance. » Les circonstances de lieu: de fait, on n'est pas obligé d'aller par le monde chercher des indigents à secourir; il suffit d'exercer la miséricorde à l'égard de ceux qui se présentent. En ce sens, il est prescrit au livre de l'Exode (23, 4): « Si tu rencontres le boeuf ou l'âne de ton ennemi, errant dans la campagne, ramène-le-lui. » Les circonstances de temps: on n'est pas tenu de pourvoir aux nécessités futures du prochain, il suffit de venir à son secours dans la nécessité présente. Ici nous rencontrons le mot de S. Jean (1 Jn 3, 17): « Celui qui voit son frère dans le besoin sans se laisser attendrir, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui? » Enfin quelque autre circonstance: car on doit avant tout venir en aide à ses proches qui sont dans le besoin; selon S. Paul (1 Tm 5, 3): « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, surtout ceux de sa famille, il a renié la foi. » En sens contraire, lorsque ces circonstances se trouvent réalisées, il reste encore à examiner si l'indigent est dans une nécessité telle qu'on ne découvre pas sur-le-champ un autre moyen de lui venir en aide. Dans ce cas on est tenu de faire en sa faveur une oeuvre

người ta không nên chôn vùi nén bạc, nhưng phải làm cho nén bạc sinh lời lãi một cách trung thành; đó là điều được chứng tỏ rõ ràng qua dụ ngôn (Mt 25,21) bởi hình phạt đối với người đầy tớ đã chôn vùi nén bạc của mình. Vậy luật sư bị bắt buộc phải biện hộ cho người nghèo khó.

3. Giới mệnh quan hệ với các công việc từ thiện, bởi vì nó là nguyên lý chế định, bắt buộc trong những nơi và những thời gian nhất định, mà nhất là trong trường hợp khẩn yếu; mà việc kẻ nghèo khó bị áp bức trong vụ kiện là một trường hợp khẩn yếu. Vậy trong trường hợp này, luật sư xem ra bị bắt buộc giúp đỡ.

TRÁI LẠI, Người nghèo khó thiếu lương thực không lâm vào trường hợp khẩn yếu ít hơn kẻ cần đến luật sư. Mà kẻ có các phương tiện nuôi dưỡng người nghèo khó không luôn luôn bị bắt buộc làm điều đó. Vậy luật sư cũng không luôn luôn bị bắt buộc đảm bảo sự bênh vực kẻ nghèo khó.

TRẢ LỜI : Việc giúp đỡ trong vụ kiện của người nghèo khó là công việc của lòng thương xót; người ta có thể ứng dụng ở đây điều chúng ta đã nói ở trước (Q.23, a.5 và 9) về các công việc do lòng thương xót cách tổng quát. Quả thế, không ai có thể dùng các công việc lòng thương xót của mình lo lắng các sự cần thiết của mọi người bần cùng. Như vậy, thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 1,28) nói: "Bởi vì ngươi không thể hữu ích cho mọi người, ngươi phải giúp đỡ nhất là những kẻ do số mệnh nào đó được kết hợp với ngươi mật thiết hơn, trong quan hệ với nơi chỗ, thời gian hoặc hoàn cảnh nào khác." Các hoàn cảnh về nơi chỗ: thực sự, người ta không bị bắt buộc đi khắp hoàn cầu tìm kiếm những người bần cùng để giúp đỡ; việc thi hành lòng thương xót đối với những người đến gặp ngươi thì đủ rồi. Theo ý nghĩa này mà có lệnh truyền: "Nếu ngươi gặp con bò hoặc con lừa của người thù địch ngươi đi lạc ngoài đồng, ngươi hãy đưa về cho họ." (Xh 23,4). Các hoàn cảnh về thời gian: người ta không bị bắt buộc lo lắng cho những sự cần thiết tương lai của người đồng loại, việc giúp đỡ họ trong sự cần thiết hiện tại thì đủ rồi. Ở đây, chúng ta gặp thấy lời nói của thánh Gioan: "Kẻ trông thấy người anh em của mình thiếu thốn mà không động lòng thương, thì làm sao tình yêu đối với Thiên Chúa có thể tồn tại trong họ được?" (1Ga 3,17). Cuối cùng, một hoàn cảnh nào khác, bởi vì người ta trước hết phải giúp đỡ những kẻ thân cận bị thiếu thốn; có lời nói của thánh Phaolô: "Nếu người nào không lo lắng những kẻ thuộc về mình, nhất là những kẻ trong gia đình mình, họ đã chối đức tin" (1Tm 5,3). Tuy nhiên, khi các hoàn cảnh này xảy ra thực sự, người ta còn phải cứu xét người cùng khổ ở trong sự khẩn yếu như thế đến nỗi người ta không lập tức tìm ra được phương tiện để giúp đỡ họ. Trong trường hợp này, người ta bị bắt buộc thi hành một

autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet, quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causae pauperum patrocinium praestare, sed solum concurrentibus conditionibus praedictis. Alioquin oporteret eum omnia alia negotia praetermittere, et solis causis pauperum iuvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

otherwise, and then one is bound to bestow the work of mercy on him. If, however, it is easy to see how he can be otherwise succored, either by himself, or by some other person still more closely united to him, or in a better position to help him, one is not bound so strictly to help the one in need that it would be a sin not to do so: although it would be praiseworthy to do so where one is not bound to. Therefore an advocate is not always bound to defend the suits of the poor, but only when the aforesaid circumstances concur, else he would have to put aside all other business, and occupy himself entirely in defending the suits of poor people. The same applies to a physician with regard to attendance on the sick.

de miséricorde. Si au contraire on voit tout de suite un autre moyen de le secourir, par soi-même ou par l'intervention de quelqu'un qui lui tient de plus près, ou qui dispose de plus de ressources, on n'est pas rigoureusement tenu de venir en aide à l'indigent, et s'en abstenir n'est pas un péché; bien que ce soit un acte louable de le faire sans y être rigoureusement obligé. En conséquence, l'avocat ne sera pas toujours tenu d'accorder son assistance aux pauvres, mais seulement lorsque ces conditions sont rassemblées. Autrement il devrait abandonner toutes les autres causes pour ne se consacrer qu'à celles des pauvres. Les mêmes principes valent pour le médecin à propos des soins à donner aux pauvres.

công việc do lòng thương xót để ủng hộ họ; nếu trái lại, người ta lập tức trông thấy một phương thế khác để giúp đỡ họ bởi chính mình hoặc bởi sự can thiệp của người nào gần gũi với họ hơn, hoặc người nào có nhiều nguồn lợi hơn, người ta không bị bắt buộc một cách nghiêm nhặt phải giúp đỡ người cùng khổ này, và việc không giúp đỡ họ không phải là tội; mặc dầu đó là một hành động đáng ca ngợi để làm điều đó nếu người ta không bị bắt buộc một cách nghiêm nhặt. Do đó, luật sư không luôn luôn bị bắt buộc phải giúp đỡ các kẻ nghèo khó; nhưng chỉ buộc khi người nghèo khó hội đủ các điều kiện này. Nếu cách khác, hẳn họ phải bỏ tất cả các vụ kiện khác để chỉ dấn thân lo cho các vụ kiện của các kẻ nghèo khó. Cũng các nguyên lý này có giá trị đối với thầy thuốc trong những sự lo lắng giúp đỡ các người nghèo khó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto nisi per advenientes subveniatur, et ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur si posset aliunde remedium afferri.

Reply to objection 1. So long as the ass lies under the burden, there is no means of help in this case, unless those who are passing along come to the man's aid, and therefore they are bound to help. But they would not be so bound if help were possible from another quarter.

Solutions 1. Lorsqu'un âne succombe sous sa charge, on suppose qu'il ne peut être relevé que par les passants; c'est pourquoi il sont tenus de l'aider. Ce qui ne serait pas le cas si l'on pouvait l'aider autrement.

GIẢI ĐÁP 1. Khi con lừa quỵ xuống dưới gánh nặng, người ta giả định rằng nó chỉ có thể chỗi dậy nhờ khách qua đường; do đó, họ bị bắt buộc phải giúp đỡ nó; điều đó không phải là trường hợp giả như người ta có thể giúp đỡ nó cách khác.

AD SECUNDUM dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

Reply to objection 2. A man is bound to make good use of the talent bestowed on him, according to the opportunities afforded by time, place, and other circumstances, as stated above.

2. L'homme est tenu d'employer utilement le talent qui lui a été confié, en tenant compte des circonstances de temps, de lieux, etc., selon les règles données ci-dessus.

2. Con người bị bắt buộc sử dụng một cách hữu ích nén bạc đã được giao cho mình bằng cách chú ý vào các hoàn cảnh thời gian, nơi chốn, v.v... tùy theo các qui tắc đã đưa ra ở trên.

AD TERTIUM dicendum quod non quaelibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quae est dicta.

Reply to objection 3. Not every need is such that it is one's duty to remedy it, but only such as we have stated above.

3. Toute nécessité n'entraîne pas l'obligation de secourir le prochain, mais seulement celles que nous avons déterminées.

3. Mọi sự khẩn yếu không đưa ra sự bắt buộc phải trợ giúp người đồng loại, nhưng chỉ có những sự khẩn yếu chúng ta đã quyết định.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi

ARTICLE 2
Whether it is fitting that the law should debar certain persons from the office of advocate ?

ARTICLE 2
Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat ?

TIẾT 2
Người ta có thể cấm đoán một số người không được hành nghề luật sư không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiae nullus debet arceri. Sed patrocinium praestare in causis ad opera misericordiae pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

Objections 1. It would seem unfitting for the law to debar certain persons from the office of advocate. For no man should be debarred from doing works of mercy. Now it belongs to the works of mercy to defend a man's suit, as stated above (A[1]). Therefore no man should be debarred from this office.

Objections 1. Il ne semble pas que le droit puisse interdire à quelqu'un d'exercer l'office d'avocat. Personne, en effet, ne doit être empêché d'accomplir une oeuvre de miséricorde. Or donner son assistance dans un procès est une oeuvre de miséricorde. Donc cela ne doit être interdit à personne.

VẤN NẠN 1. Không ai phải bị ngăn trở không được hoàn thành trong việc thương xót. Mà việc giúp đỡ trong vụ kiện tụng là công việc thương xót. Vậy điều đó không bị cấm đoán đối với người nào.

PRAETEREA, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter igitur excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et haeretici.

2. Further, contrary causes have not, seemingly, the same effect. Now to be busy with Divine things and to be busy about sin are contrary to one another. Therefore it is unfitting that some should be debarred from the office of advocate, on account of religion, as monks and clerics, while others are debarred on account of sin, as persons of ill-repute and heretics.

2. Un même effet ne peut être produit par des causes contraires. Or s'adonner aux choses divines et s'adonner au péché sont deux états contraires. C'est donc à tort qu'on interdit l'office d'avocat aux uns parce qu'ils se consacrent à la religion, comme les moines et les clercs, et à d'autres en raison de leurs fautes, comme les infâmes et les hérétiques.

2. Cũng một hiệu quả có thể được sản xuất bởi các nguyên nhân tương phản nhau. Mà dấn thân lo các công việc của Thiên Chúa và dấn thân phạm tội là hai trạng thái tương phản. Vậy bằng một cách sai lầm người ta cấm đoán trách vụ luật sư đối với những người này, bởi vì họ đã dâng mình làm việc Thiên Chúa như các tu sĩ và giáo sĩ, và cấm đoán trách vụ luật sư đối với những người khác vì tội lỗi của họ, như những người ô danh và những người lạc giáo.

PRAETEREA, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad effectum dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causae alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

3. Further, a man should love his neighbor as himself. Now it is a duty of love for an advocate to plead a person's cause. Therefore it is unfitting that certain persons should be debarred from pleading the cause of others, while they are allowed to advocate their own cause.

3. Il faut aimer son prochain comme soi-même. Or c'est un effet de l'amour, qu'un avocat accorde son assistance à son prochain devant les tribunaux. Il est donc inadmissible de reconnaître à certains le droit de se défendre eux-mêmes et de leur refuser cependant de plaider pour les autres.

3. Người ta phải yêu mến người đồng loại như chính mình. Mà việc người luật sư giúp đỡ người đồng loại ở tòa án là hiệu quả của tình yêu. Vậy việc thừa nhận cho một số người có quyền bênh vực chính mình và cấm họ không được kiện tụng cho người khác là điều không thể thừa nhận.

SED CONTRA est quod III, qu. VII,

On the contrary, According to

En sens contraire, le droit interdit

TRÁI LẠI, Giáo luật (Decret.2,

multae personae arcentur ab officio postulandi.

RESPONDEO dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione, uno modo, propter impotentiam; alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu, indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic igitur ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptae causae ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit et pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se nec pro aliis. Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio saeculari, quia huiusmodi personae sunt rebus divinis adstrictae. Alio modo, propter personae defectum, vel corporalem, ut patet de caecis, qui convenienter iudici adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiae patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati. Tamen huiusmodi indecentiae necessitas praefertur. Et propter hoc huiusmodi personae possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis, uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas praeceperit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ab operibus misericordiae interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur. Non enim omnia opera misericordiae omnes decent, sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Decretals III, qu. vii, can. Infames, many persons are debarred from the office of advocate.

I answer that, In two ways a person is debarred from performing a certain act: first because it is impossible to him, secondly because it is unbecoming to him: but, whereas the man to whom a certain act is impossible, is absolutely debarred from performing it, he to whom an act is unbecoming is not debarred altogether, since necessity may do away with its unbecomingness. Accordingly some are debarred from the office of advocate because it is impossible to them through lack of sense---either interior, as in the case of madmen and minors---or exterior, as in the case of the deaf and dumb. For an advocate needs to have both interior skill so that he may be able to prove the justice of the cause he defends, and also speech and hearing, that he may speak and hear what is said to him. Consequently those who are defective in these points, are altogether debarred from being advocates either in their own or in another's cause. The becomingness of exercising this office is removed in two ways. First, through a man being engaged in higher things. Wherefore it is unfitting that monks or priests should be advocates in any cause whatever, or that clerics should plead in a secular court, because such persons are engaged in Divine things. Secondly, on account of some personal defect, either of body (for instance a blind man whose attendance in a court of justice would be unbecoming) or of soul, for it ill becomes one who has disdained to be just himself, to plead for the justice of another. Wherefore it is unbecoming that persons of ill repute, unbelievers, and those who have been convicted of grievous crimes should be advocates. Nevertheless this unbecomingness is outweighed by necessity: and for this reason such persons can plead either their own cause or that of persons closely connected with them. Moreover, clerics can be advocates in the cause of their own church, and monks in the cause of their own monastery, if the abbot direct them to do so.

Reply to objection 1. Certain persons are sometimes debarred by unbecomingness, and others by inability from performing works of mercy: for not all the works of mercy are becoming to all persons: thus it ill becomes a fool to give counsel, or the ignorant to teach.

à de nombreuses personnes d'engager une procédure.

Réponse : On peut être empêché d'accomplir un acte pour deux raisons, soit par incapacité, soit par inconvenance; mais tandis que l'incapacité est un empêchement absolu, l'inconvenance est un empêchement relatif qui peut disparaître devant la nécessité. Ainsi certains seront inaptes pour cause d'incapacité, à exercer l'office d'avocat, soit qu'ils manquent de sens interne, comme les aliénés et les impubères, soit qu'ils manquent d'un sens externe, comme les sourds et les muets. En effet, l'avocat a besoin, d'une part de l'habileté qui le rend apte à montrer efficacement la justice de la cause qu'il soutient, et d'autre part d'une bonne langue et d'une bonne oreille qui lui permettent de s'exprimer et d'entendre ce qu'on lui dit. Aussi ceux qui sont privés de l'une ou l'autre ne pourront-ils absolument pas remplir la charge d'avocat ni pour eux-mêmes ni pour d'autres. Par ailleurs, la convenance que requiert l'accomplissement de cette charge exclut certains, et ici encore pour deux motifs. Les uns sont liés par des devoirs plus élevés. Ainsi ne convient-il pas que les moines et les prêtres soient avocats dans quelque cause que ce soit, ni les clercs devant les tribunaux séculiers; car ces hommes sont consacrés aux choses divines. - D'autres ont un défaut personnel, corporel, comme les aveugles qu'on ne peut faire intervenir dans un procès; ou un défaut spirituel, car il ne convient pas que celui qui a méprisé la justice en ce qui le concerne, vienne la défendre en faveur d'un autre. Voilà pourquoi les infâmes, les infidèles et tous ceux qui ont été condamnés pour crimes graves ne peuvent décemment remplir l'office d'avocat. Toutefois la nécessité l'emporte sur cette raison de convenance. Alors de telles personnes pourront plaider pour elles-mêmes ou d'autres personnes qui leur sont unies; les clercs pourront prendre en main la cause de leurs églises, et les moines celle de leur monastère, si l'abbé le leur ordonne.

Solutions 1. On se trouve parfois empêché d'accomplir une oeuvre de miséricorde, soit par incapacité, soit par manque de convenance. C'est qu'en effet toutes les oeuvres de miséricorde ne conviennent pas à tous; il ne convient pas aux sots de donner un conseil, ni aux ignorants d'instruire.

cause 3, q.7, can.2) cấm đoán nhiều người không được kiện tụng.

TRẢ LỜI : Người ta có thể bị cấm đoán không hoàn thành một hành động vì hai lý do, hoặc vì sự bất lực, hoặc vì bất xứng; mà đang khi sự bất lực là sự trở ngại tuyệt đối, sự bất xứng là trở ngại tương đối có thể biến mất đối với sự khẩn yếu. Như vậy, một số người không đủ điều kiện do sự bất lực, để thi hành trách vụ luật sư, hoặc họ thiếu năng lực bên trong như những người điên cuồng và những kẻ vị thành niên hoặc họ thiếu năng lực bên ngoài như những người điếc và những người câm. Quả thế, luật sư, một đàng, cần đến sự tài giỏi làm cho họ đủ điều kiện để một cách hữu hiệu minh chứng sự công bình của vụ kiện mà họ ủng hộ; và đàng khác họ cần đến miệng lưỡi tốt và lỗ tai tốt cho phép họ phát biểu và lắng nghe điều người ta nói cho mình. Vậy những người không có một trong hai điều kiện đó thì một cách tuyệt đối không thể hoàn thành nhiệm vụ luật sư cho chính mình hoặc cho người khác. Lại nữa, sự xứng hợp mà việc hoàn thành một chức vụ đòi hỏi phải có, trục xuất một số người và việc trục xuất này ở đây còn hai lý do nữa. Những người này bị ngăn trở bởi những phận sự cao hơn. Như vậy, việc không thích hợp là các tu sĩ và các linh mục làm luật sư trong bất cứ vụ kiện tụng nào, và việc hàng giáo sĩ ra trước tòa án phần đời; bởi vì các người này đã được hiến thánh cho các công việc của Thiên Chúa. Những người khác bị khuyết điểm trong bản thân con người của mình, nơi thân thể của mình, như những người mù mà người ta không thể bắt họ can thiệp vào vụ kiện tụng; hoặc sự khuyết điểm thiêng liêng vì kẻ khinh chê sự công bình trong cái gì liên hệ với họ thì một cách không thích hợp họ đi bênh vực sự công bình để ủng hộ người khác. Do đó, những người ô danh, những kẻ không tin và tất cả những ai đã bị kết án về trọng tội, không thể một cách xứng hợp hoàn thành nhiệm vụ luật sư. Tuy nhiên, sự khẩn yếu vượt thắng lý do của sự xứng hợp. Trong trường hợp này, những con người như thế cũng có thể kiện tụng cho chính mình hoặc cho những người khác liên kết với mình; giáo sĩ được ra tay kiện tụng cho các nhà thờ của mình, và các tu sĩ được ra tay kiện tụng cho tu hội của mình, nếu bề trên tu hội truyền khiến cho họ phải làm.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đôi khi bị ngăn cản không hoàn thành được công việc do lòng thương xót, hoặc bởi bất lực, hoặc bởi thiếu sự xứng hợp. Quả thế, mọi công việc do lòng thương xót không thích hợp cho mọi người, việc đưa ra sự xét đoán không thích hợp với người ngu ngốc cũng như sự dạy dỗ không thích hợp cho kẻ dốt nát.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per maius et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio praestando in causis quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi et clerici, quidam vero quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Reply to objection 2. Just as virtue is destroyed by "too much" and "too little," so does a person become incompetent by "more" and "less." For this reason some, like religious and clerics, are debarred from pleading in causes, because they are above such an office; and others because they are less than competent to exercise it, such as persons of ill-repute and unbelievers.

2. De même que la vertu est détruite par l'excès ou le défaut, de même l'inconvenance provient du trop ou du trop peu. Il en résulte que certains seront écartés de l'office d'avocat parce que leur dignité les élève trop haut pour leur permettre d'exercer une telle fonction, ainsi les religieux et les clercs. D'autres au contraire sont indignes de remplir cet office et lui sont en quelque sorte inférieurs, c'est le cas des infâmes et des infidèles.

2. Cũng như nhân đức bị phá hủy bởi sự thái quá hoặc bởi sự khiếm khuyết; cũng vậy, sự không xứng hợp phát xuất bởi cái nhiều quá hoặc bởi cái ít quá. Do đó mà một số người không đảm đương được trách vụ luật sư bởi vì chức vị của họ nâng họ lên quá cao để cho phép họ thi hành một chức năng như thế, như các tu sĩ và các giáo sĩ. Các người khác trái lại bất xứng chu toàn trách vụ này và theo thể cách nào đó họ ở dưới trách vụ này, đó là trường hợp những người ô danh và những kẻ không tin.

AD TERTIUM dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

Reply to objection 3. The necessity of pleading the causes of others is not so pressing as the necessity of pleading one's own cause, because others are able to help themselves otherwise: hence the comparison fails.

3. Un homme a une plus grande obligation de se défendre lui-même que de défendre les autres, car ces derniers peuvent pourvoir d'une autre manière à leur propre cas. La comparaison ne vaut donc pas.

3. Con người có sự bắt buộc lớn lao để bênh vực người khác, bởi vì các người khác có thể lo cho chính trường hợp của mình bằng cách khác. Vậy sự so sánh không có giá trị.

ARTICULUS 3
Utrum advocatus peccet si iniustam causam defendat

ARTICLE 3
Whether an advocate sins by defending an unjust cause ?

ARTICLE 3
L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste ?

TIẾT 3
Luật sư phạm tội vì bênh vực vụ kiện tụng bất công ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati si etiam iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

Objections 1. It would seem that an advocate does not sin by defending an unjust cause. For just as a physician proves his skill by healing a desperate disease, so does an advocate prove his skill, if he can defend an unjust cause. Now a physician is praised if he heals a desperate malady. Therefore an advocate also commits no sin, but ought to be praised, if he defends an unjust cause.

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, de même que l'habileté du médecin se révèle lorsqu'il guérit une maladie désespérée, ainsi l'habileté de l'avocat s'il peut défendre une cause injuste. Or on loue le médecin d'une telle réussite. Donc l'avocat aussi, loin de pécher, mérite d'être loué s'il plaide en faveur d'une cause injuste.

VẤN NẠN 1. Cũng như sự tài giỏi của thầy thuốc được biểu lộ khi ông chữa lành bệnh hoạn tuyệt vọng; cũng vậy, sự tài giỏi của luật sư được biểu lộ nếu ông bênh vực vụ kiện tụng bất công. Mà người ta ca ngợi thầy thuốc vì sự thành công như thế. Vậy luật sư cũng thế, đã không phạm tội, mà còn đáng được ca ngợi vì ông kiện tụng ủng hộ cho một vụ kiện bất công.

PRAETEREA, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. III. Ergo advocatus non peccat iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

2. Further, it is always lawful to desist from committing a sin. Yet an advocate is punished if he throws up his brief (Decret. II, qu. iii, can. Si quem poenit.). Therefore an advocate does not sin by defending an unjust cause, when once he has undertaken its defense.

2. Il est permis de renoncer à n'importe quel péché. Mais le code punit l'avocat qui trahit la cause dont il s'est chargé. Donc un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste dont il s'est chargé.

2. Người ta được phép từ bỏ bất cứ tội nào. Mà luật phạt luật sư phản bội với vụ kiện mà họ đã lãnh trách nhiệm. Vậy luật sư không phạm tội vì bênh vực vụ kiện bất công mà ông đã nhận lấy trách nhiệm.

PRAETEREA, maius videtur esse peccatum si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam, puta producendo falsos testes vel allegando falsas leges, quam iniustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat si iniustam causam defendat.

3. Further, it would seem to be a greater sin for an advocate to use unjust means in defense of a just cause (e.g. by producing false witnesses, or alleging false laws), than to defend an unjust cause, since the former is a sin against the form, the latter against the matter of justice. Yet it is seemingly lawful for an advocate to make use of such underhand means, even as it is lawful for a soldier to lay ambushes in a battle. Therefore it would seem that an advocate does not sin by defending an unjust cause.

3. Lorsqu'on emploie des moyens injustes pour défendre une cause juste, comme de produire de faux témoins ou faire état de lois inexistantes, on pèche plus gravement qu'en défendant une cause injuste; parce que le premier péché porte sur la forme, le second sur la matière. Or il apparaît que l'avocat a le droit de se servir de telles ruses, absolument comme le soldat a le droit de dresser des embuscades. Il semble donc que l'avocat ne pèche pas s'il défend une cause injuste.

3. Khi người ta sử dụng các phương tiện bất công để bênh vực vụ kiện công bình, như đưa ra những chứng nhân giả hoặc tạo ra tình trạng các luật không hiện hữu, thì người ta phạm tội nặng nề hơn khi bênh vực một vụ kiện bất công; bởi vì tội thứ nhất liên hệ với mô thể, tội thứ hai liên hệ với chất thể. Mà luật sư xem ra có quyền sử dụng các mưu kế như thế, một cách tuyệt đối như người chiến sĩ có quyền dựng nên những ổ phục kích. Vậy xem ra luật sư không phạm tội nếu họ bênh vực vụ kiện bất công.

SED CONTRA est quod dicitur II Paralip. XIX, *impio praebes auxilium, et idcirco iram domini merebaris*. Sed advocatus defendens causam iniustam impio praebet auxilium. Ergo, peccando, iram domini meretur.

On the contrary, It is said (2 Paralip. 19:2): "Thou helpest the ungodly . . . and therefore thou didst deserve . . . the wrath of the Lord." Now an advocate by defending an unjust cause, helps the ungodly. Therefore he sins and deserves the wrath of the Lord.

En sens contraire, il est écrit (2 Ch 19, 2) « Tu prêtes secours au méchant, et c'est pourquoi tu as mérité la colère du Seigneur. » Or l'avocat qui défend une cause injuste prête secours au méchant. Donc son péché attire sur lui la colère du Seigneur.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép: "Ngươi giúp đỡ kẻ hung ác, và do đó ngươi đáng sự thịnh nộ của Thiên Chúa" (2Ch. 19,2). Mà luật sư bênh vực vụ kiện bất công giúp đỡ kẻ hung ác. Vậy tội của họ lôi kéo sự thịnh nộ của Thiên Chúa đến với mình.

RESPONDEO dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadiuvans

I answer that, It is unlawful to cooperate in an evil deed, by counseling, helping, or in any way consenting, because to counsel or assist an action is, in a way, to do it, and the Apostle says (Rom.

Réponse : Il est interdit de coopérer au mal, soit en le conseillant, soit en y aidant, soit en y consentant de quelque manière; conseiller ou favoriser le mal, en effet, est à peu près la même chose

TRẢ LỜI Người ta bị cấm đoán không được hợp tác trong sự xấu, hoặc khuyến khích nó, hoặc giúp đỡ nó, hoặc ưng thuận nó theo một thể cách nào đó. Quả thế, khuyến khích hay ủng hộ sự xấu là gần như làm sự

quodammodo est faciens; et apostolus dicit, ad Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde et supra dictum est quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat; et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur, secundum modum quo ignorantia excusare potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam nulli facit iniuriam. Advocatus autem suscipiens causam iniustam iniuste laedit eum contra quem patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

AD SECUNDUM dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam iustam esse et postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suae causae alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere; vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea quae facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit, in III de Offic. Unde et advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS 4
Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda, secundum illud Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque vicinos divites, ne forte et ipsi te*

1:32) that “they . . . are worthy of death, not only they that do” a sin, “but they also that consent to them that do” it. Hence it was stated above (Q[62], A[7]), that all such are bound to restitution. Now it is evident that an advocate provides both assistance and counsel to the party for whom he pleads. Wherefore, if knowingly he defends an unjust cause, without doubt he sins grievously, and is bound to restitution of the loss unjustly incurred by the other party by reason of the assistance he has provided. If, however, he defends an unjust cause unknowingly, thinking it just, he is to be excused according to the measure in which ignorance is excusable.

Reply to objection 1. The physician injures no man by undertaking to heal a desperate malady, whereas the advocate who accepts service in an unjust cause, unjustly injures the party against whom he pleads unjustly. Hence the comparison fails. For though he may seem to deserve praise for showing skill in his art, nevertheless he sins by reason of injustice in his will, since he abuses his art for an evil end.

Reply to objection 2. If an advocate believes from the outset that the cause is just, and discovers afterwards while the case is proceeding that it is unjust, he ought not to throw up his brief in such a way as to help the other side, or so as to reveal the secrets of his client to the other party. But he can and must give up the case, or induce his client to give way, or make some compromise without prejudice to the opposing party.

Reply to objection 3. As stated above (Q[40], A[3]), it is lawful for a soldier, or a general to lay ambushes in a just war, by prudently concealing what he has a mind to do, but not by means of fraudulent falsehoods, since we should keep faith even with a foe, as Tully says (De offic. iii, 29). Hence it is lawful for an advocate, in defending his case, prudently to conceal whatever might hinder its happy issue, but it is unlawful for him to employ any kind of falsehood.

ARTICLE 4
Whether it is lawful for an advocate to take a fee for pleading ?

Objections 1. It would seem unlawful for an advocate to take a fee for pleading. Works of mercy should not be done with a view to human remuneration, according to Lk. 14:12, “When thou makest a dinner or a supper, call not thy friends . . . nor thy neighbors who are rich: lest perhaps they also invite thee again, and a recompense

que le faire. Aussi S. Paul écrit-il aux Romains (1, 32): « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement »; et c'est pourquoi nous avons dite qu'ils sont tous tenus à restitution. Or il est évident que l'avocat apporte aide et conseil à son client. Donc, s'il défend sciemment une cause injuste, nul doute qu'il pèche gravement, et soit tenu à restitution du dommage qu'il a causé injustement à la partie adverse en accordant son assistance à son client. Mais s'il ignore l'injustice de la cause qu'il défend et la croit juste, il est excusable dans la mesure où l'ignorance peut excuser.

Solutions 1. Le médecin qui entreprend de soigner une maladie désespérée ne fait de tort à personne. Au contraire, l'avocat prenant en main une cause injuste lèse la partie contre laquelle il plaide. Il n'y a donc pas de comparaison. Si l'éclat de son talent semble mériter les louanges, sa volonté pèche contre la justice en abusant de son talent au service du mal.

2. L'avocat qui accepte de défendre une cause qu'il croit d'abord juste et dont il découvre au cours du procès qu'elle est injuste, ne doit pas la trahir, par exemple, en venant en aide à la partie adverse, ou en révélant à celle-ci les secrets de son client. Cependant il peut et il doit abandonner cette cause, ou bien il peut engager son client à renoncer ou à composer, sans préjudice pour la partie adverse.

3. Nous avons montré plus haut que le général et le soldat peuvent agir avec ruse au cours d'une guerre juste, en dissimulant habilement leurs plans à l'ennemi, sans toutefois que cette dissimulation aille jusqu'à la perfidie, car, comme l'observe Cicéron: « Même envers les ennemis il faut rester loyal. » De même l'avocat, en défendant une cause juste, pourra-t-il cacher prudemment ce qui pourrait nuire à son procès, mais il ne lui est pas permis de mentir.

ARTICLE 4
L'avocat pèche-t-il en recevant de l'argent pour son assistance ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'avocat puisse recevoir de l'argent pour son assistance. Les oeuvres de miséricorde ne doivent pas être faites en vue d'une récompense humaine, selon ce texte (Lc 14, 12): « Lorsque tu donnes à déjeuner ou à dîner, n'invite ni tes amis, ni tes voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour et que

xấu. Như vậy thánh Phaolô đã lên tiếng: “Họ đáng chết, không những chính kẻ phạm tội ấy mà còn những kẻ đưa ra sự ưng thuận về tội ấy” (Rm 1,32); và do đó, như chúng ta đã nói ở trước (Q.62, a.7), tất cả những kẻ ấy bị bắt buộc phải bồi thường. Mà rõ ràng là người luật sư giúp đỡ hay khuyến khích thân chủ của mình. Vậy nếu họ bênh vực một cách cố ý một vụ kiện tụng bất công, nhất định họ phạm trọng tội, và phải bị bắt buộc bồi thường sự thiệt hại họ đã một cách bất công gây nên cho phía đối lập bằng cách giúp đỡ thân chủ của mình. Còn nếu họ không biết sự bất công của vụ kiện theo mức độ sự vô tri có thể bào chữa.

GIẢI ĐÁP 1. Thầy thuốc chấp nhận chữa lành bệnh hoạn tuyệt vọng không gây thiệt hại cho ai. Trái lại, luật sư ra tay bênh vực vụ kiện tụng bất công làm hại đối phương, và ở đây không có sự so sánh. Nếu sự xán lạn do sự tài giỏi của họ xem ra đáng được ca ngợi, ý muốn của họ phạm tội đối với đức công bình bằng cách lạm dụng sự tài giỏi của mình để phục vụ cho điều xấu.

2. Luật sư lãnh nhận bênh vực một vụ kiện mà lúc đầu họ tin tưởng là công bình và sau đó trong khi tiến hành vụ kiện, họ khám phá ra được nó là bất công, không được phản bội vụ kiện này, thí dụ, bằng cách giúp đỡ đối phương bằng cách tỏ ra cho đối phương biết những sự bí mật của người thân chủ của mình. Tuy nhiên, họ có thể và họ phải bỏ vụ kiện này, hoặc họ có thể thúc đẩy thân chủ của mình thôi kiện hoặc điều đình mà không gây thiệt hại cho đối phương.

3. Như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.40, a.3), đại tướng và người quân nhân có thể hành động bằng mưu chước trong cuộc chiến tranh công bình đang tiếp diễn bằng cách khéo léo che giấu các kế hoạch của mình đối với quân thù, miễn là sự che giấu này không đi tới sự dối trá, vì như Cicéron (De Off. 3,29) đã lưu ý: “Ngay đối với quân địch, người ta phải, tồn tại chính trực”. Cũng vậy, luật sư, trong khi bênh vực vụ kiện công bình, có thể một cách thận trọng che giấu cái gì phương hại đến vụ kiện của mình, nhưng họ không được phép nói dối.

TIẾT 4
Luật sư phạm tội khi nhận tiền công không ?

VẤN NẠN 1. Các công việc do lòng thương xót không được thi thố vì phần thưởng nhân loại theo lời ghi chép: “Khi ngươi dọn bữa ăn trưa hoặc tối, ngươi đừng mời các bạn hữu của mình, cũng đừng mời các người láng giềng giàu có, kẻo họ mời ngươi trở lại và điều đó đã là phần thưởng cho ngươi rồi” (Lc 14,12). Mà sự giúp đỡ của luật sư là

reinvitent, et fiat tibi retributio. Sed praestare patrocinium causae alicuius pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

be made to thee." Now it is a work of mercy to plead another's cause, as stated above (A[1]). Therefore it is not lawful for an advocate to take payment in money for pleading.

ce soit là ta récompense. » Or donner son assistance est une oeuvre de miséricorde, nous l'avons vu. L'avocat n'a donc pas le droit d'être rémunéré pour son assistance.

công việc do lòng thương xót như chúng ta đã nói ở trước (a.1). Vậy luật sư không có quyền được thưởng vì sự giúp đỡ của mình.

PRAETEREA, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum videtur esse quiddam spirituale, cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

2. Further, spiritual things are not to be bartered with temporal things. But pleading a person's cause seems to be a spiritual good since it consists in using one's knowledge of law. Therefore it is not lawful for an advocate to take a fee for pleading.

2. Il ne faut pas échanger du spirituel contre du temporel. Or assister un plaideur est bien du spirituel, puisque c'est exercer la science du droit. L'avocat ne peut donc accepter de l'argent en retour.

2. Người ta không nên trao đổi cái thiêng liêng với cái trần tục, mà sự giúp đỡ kẻ đi kiện cáo là việc thiêng liêng, bởi vì đó là thi hành sự hiểu biết về luật. Vậy luật sư không thể lãnh nhận tiền bạc như thù lao.

PRAETEREA, sicut ad iudicium concurrit persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, ad Macedonium, *non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium*. Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

3. Further, just as the person of the advocate concurs towards the pronouncement of the verdict, so do the persons of the judge and of the witness. Now, according to Augustine (Ep. cliii ad Macedon.), "the judge should not sell a just sentence, nor the witness true evidence." Therefore neither can an advocate sell a just pleading.

3. Trois personnes coopèrent au procès l'avocat, le juge, le témoin. Or S. Augustin déclare: « Le juge ne doit pas vendre un jugement juste, ni le témoin une déposition véridique. » L'avocat ne pourra donc pas davantage vendre sa légitime assistance.

3. Ba người hợp tác trong vụ kiện: luật sư, kẻ phân xử, chứng nhân. Mà thánh Augustinô (Lettre 153,6) tuyên bố: "Kẻ phân xử không được bán sự phân xử công bình, nhân chứng cũng không thể bán lời cung khai đích thực của mình. Vậy luật sư càng không thể bán sự giúp đỡ chính đáng của mình.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit ibidem, quod *advocatus licite vendit iustum patrocinium, et iurisperitus verum consilium*.

On the contrary, Augustine says (Ep. cliii ad Macedon.) that "an advocate may lawfully sell his pleading, and a lawyer his advice."

En sens contraire, S. Augustin dit au même endroit: « L'avocat a le droit de faire payer son assistance, comme tout homme de loi un bon conseil. »

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô cũng nói ở đoạn văn đó: "Luật sư có quyền bắt người ta trả công cho sự giúp đỡ của mình, cũng như mọi người của luật bán sự xét đoán của mình".

RESPONDEO dicendum quod ea quae quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium praestare aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis huiusmodi personis, dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriae. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueat, peccat contra iustitiam. Unde Augustinus dicit, ad Macedonium, quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent*.

I answer that, A man may justly receive payment for granting what he is not bound to grant. Now it is evident that an advocate is not always bound to consent to plead, or to give advice in other people's causes. Wherefore, if he sell his pleading or advice, he does not act against justice. The same applies to the physician who attends on a sick person to heal him, and to all like persons; provided, however, they take a moderate fee, with due consideration for persons, for the matter in hand, for the labor entailed, and for the custom of the country. If, however, they wickedly extort an immoderate fee, they sin against justice. Hence Augustine says (Ep. cliii ad Macedon.) that "it is customary to demand from them restitution of what they have extorted by a wicked excess, but not what has been given to them in accordance with a commendable custom."

Réponse : Lorsqu'on n'est pas obligé de rendre un service, on peut en toute justice exiger une rétribution après l'avoir rendu. Or il est clair qu'un avocat n'est pas toujours obligé d'accorder son assistance et ses conseils. Aussi ne commet-il pas d'injustice s'il fait payer son assistance ou ses conseils. Le même principe vaut pour le médecin qui se dévoue au chevet d'un malade, et pour tous ceux qui remplissent des emplois analogues, à condition toutefois que leurs honoraires soient modérés, en tenant compte de la condition sociale de leurs clients, de la nature des services rendus, du labeur fourni, et des coutumes du pays. Mais si, malheureusement, ils extorquaient une rétribution excessive, ils pécheraient contre la justice. C'est ce qui fait dire encore à S. Augustin: « On a coutume de leur faire rendre ce qu'ils ont extorqué par une improbité sans scrupule, mais il n'en est pas de même de ce qui leur a été donné conformément à un usage acceptable. »

TRẢ LỜI : Khi người ta không bị bắt buộc đưa ra một sự phục vụ, người ta hoàn toàn theo đức công bình đòi sự đền đáp sau khi đã phục vụ. Mà rõ ràng người luật sư không luôn luôn bị bắt buộc đưa ra sự giúp đỡ và các xét đoán của mình. Như vậy, họ không phạm tội bất công nếu họ bắt người ta trả tiền cho sự giúp đỡ của mình hoặc các sự xét đoán của mình. Cũng một nguyên lý này có giá trị đối với thầy thuốc tận tụy lo lắng cho bệnh nhân, và cũng có giá trị cho tất cả mọi người hoàn thành các công việc tương tự với điều kiện là tiền công của họ có chừng mực theo điều kiện xã hội của các thân chủ của mình, theo bản tính của các sự phục vụ đã thi hành, theo sự khó nhọc đã đưa ra và theo các tục lệ của xứ sở. còn nếu một cách khốn nạn, họ bức bách sự trả công thái quá, hẳn phạm tội với đức công bình, chính điều đó còn khiến thánh Augustinô (Lettre 156,6) nói lên: "Người ta có thói quen đòi phải trả tiền bạc cho mình như họ tống tiền theo sự gian dối mà không ngại ngùng; nhưng không theo điều người ta trả công cho mình phù hợp với thói quen được chấp nhận."

AD PRIMUM ergo dicendum quod non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis, alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet. Et similiter advocatus, quando causae pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam, non

Reply to objection 1. Man is not bound to do gratuitously whatever he can do from motives of mercy: else no man could lawfully sell anything, since anything may be given from motives of mercy. But when a man does give a thing out of mercy, he should seek, not a human, but a Divine reward. In like manner an advocate, when he mercifully pleads the cause of a poor man, should have in view not a human but a Divine meed; and yet he is not always bound to give his services gratuitously.

Solutions 1. On n'est pas toujours tenu de donner gratuitement ce que l'on peut faire par miséricorde; autrement personne ne pourrait vendre quoi que ce soit, car tout peut être la matière d'un acte de miséricorde. Mais lorsqu'un homme donne une chose par miséricorde, il ne doit pas attendre sa récompense des hommes, mais de Dieu. Donc lorsque l'avocat assume la défense d'un pauvre par miséricorde, il ne doit pas attendre une rétribution humaine, mais la récompense divine.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không luôn luôn bị bắt buộc cho nhưng không điều người ta có thể thi hành do lòng thương xót; giả như cách khác, không ai có thể bán bất cứ cái gì, vì mọi sự có thể là chất thể của một hành vi do lòng thương xót. Nhưng khi người nào cho một cái gì do lòng thương xót, họ không nên chờ đợi phần thưởng bởi nhân loại, nhưng bởi Thiên Chúa. Vậy khi luật sư đảm nhận bênh vực một kẻ nghèo khó vì lòng thương xót, họ không nên chờ đợi một sự đền đáp của nhân loại, nhưng họ phải chờ đợi phần thưởng của Thiên Chúa. Tuy nhiên, họ

tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

AD SECUNDUM dicendum quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

AD TERTIUM dicendum quod iudex et testis communes sunt utrique parti, quia iudex tenetur iustam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; iustitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur, quia nemo militat stipendiis suis unquam, ut dicitur I ad Cor. IX. Sed advocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

Reply to objection 2. Though knowledge of law is something spiritual, the use of that knowledge is accomplished by the work of the body: hence it is lawful to take money in payment of that use, else no craftsman would be allowed to make profit by his art.

Reply to objection 3. The judge and witnesses are common to either party, since the judge is bound to pronounce a just verdict, and the witness to give true evidence. Now justice and truth do not incline to one side rather than to the other: and consequently judges receive out of the public funds a fixed pay for their labor; and witnesses receive their expenses (not as payment for giving evidence, but as a fee for their labor) either from both parties or from the party by whom they are adduced, because no man "serveth as a soldier at any time at his own charge [*Vulg.: 'Who serveth as a soldier,']" (1 Cor. 9:7). On the other hand an advocate defends one party only, and so he may lawfully accept fee from the party he assists.

Cependant il n'est pas toujours tenu de plaider gratuitement.

2. Si la science du droit est quelque chose de spirituel, son exercice exige un travail matériel, pour la rétribution duquel on peut recevoir de l'argent; sinon aucun artisan n'aurait le droit de vivre de son art.

3. Le juge et le témoin sont communs aux deux parties, parce que le juge est tenu de rendre une juste sentence, et le témoin de donner un témoignage vrai. Or la justice et la vérité ne penchent pas d'un côté plus que de l'autre. Aussi est-ce du trésor public que le juge reçoit des honoraires pour son travail. Quant aux témoins, ils reçoivent une indemnité, non comme prix de leur déposition, mais à titre de dédommagement de leur peine; et ces frais sont à la charge des deux parties, ou seulement de celle qui a cité les témoins à la barre; car selon S. Paul (1 Co 9, 7) - « Personne n'a jamais porté les armes à ses propres frais. » Au contraire, l'avocat défend uniquement les intérêts d'une partie. Il a donc le droit d'être payé pour les services qu'il lui a rendus.

không luôn luôn bị bắt buộc phải kiện cáo cách nhưng không.

2. Nếu sự hiểu biết về luật là cái gì thiêng liêng, sự thi hành luật đòi hỏi một việc làm hữu hình; mà vì sự bù đắp công việc này, người ta có thể lãnh nhận tiền bạc nếu không có như vậy, người thợ hẳn không có quyền sống bằng nghệ thuật của mình.

3. Kẻ phân xử và chứng nhân chung cho hai phía, bởi vì kẻ phân xử bị bắt buộc đưa ra sự phán quyết công bình và chứng nhân bị bắt buộc đưa ra bằng chứng thật. Mà sự công bình và sự thật không nghiêng về phía này hơn về phía kia. Như vậy, kẻ phân xử lãnh nhận từ ngân khố lương bổng cho việc làm của mình. Còn về chứng nhân, họ lãnh nhận tiền bồi thường, không phải là giá tiền của lời cung khai của họ, nhưng với tư cách đền bù công khó nhọc của họ; và các sự phí tổn này do hai phía phải chịu hoặc chỉ phía đã khai các nhân chứng ra trước tòa án phải chịu mà thôi; vì thánh Phaolô nói: "Chẳng bao giờ có ai mang vũ khí bằng các sự phí tổn riêng của mình." (1Cr 9,7). Trái lại, người luật sư chỉ bênh vực các quyền lợi một phía duy nhất. Vậy họ đáng được trả công vì các sự phục vụ đã thi hành cho phe đó.

QUAESTIO 72

DE INIURIIS VERBORUM QUAE INFERUNTUR EXTRA IUDICIUM

OF REVILING (FOUR ARTICLES)

L'INJURE

SỰ NHỤC MẠ

Deinde considerandum est de iniuriis verborum quae inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia; secundo, de detractione; tertio, de susurratione; quarto, de derisione; quinto, de maledictione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumeliae.

We must now consider injuries inflicted by words uttered extrajudicially. We shall consider (1) reviling, (2) backbiting, (3) tale bearing, (4) derision, (5) cursing. Under the first head there are four points of inquiry: (1) What is reviling? (2) Whether every reviling is a mortal sin? (3) Whether one ought to check revilers? (4) Of the origin of reviling.

Ce sont: 1) L'injure (Question 72). - 2) La diffamation (Question 73). - 3) La médisance (Question 74). - 4° La moquerie (Question 75). - 5° La malédiction (Question 76). 1. Qu'est-ce que l'injure? - 2. Est-elle toujours péché mortel? - 3. Faut-il réprimer les auteurs d'injures? - 4. L'origine de l'injure.

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các sự bất công bằng lời nói phạm ngoài tòa án. Đó là: I. Sự nhục mạ (q.72). II. Sự phỉ báng (q.73). III. Sự nói xấu (q.74) IV. Sự nhạo báng (q.75). V. Sự nguyền rủa (q.76). 1.Sự nhục mạ là gì? 2. Nhục mạ luôn luôn là trọng tội? 3. Người ta phải đàn áp các kẻ nhục mạ không? 4. Nguồn gốc của sự nhục mạ.

ARTICULUS 1
Utrum contumelia consistat in verbis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in rebus nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

PRAETEREA, contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistit in verbis,

ARTICLE 1
Whether reviling consists in words ?

Objections 1. It would seem that reviling does not consist in words. Reviling implies some injury inflicted on one's neighbor, since it is a kind of injustice. But words seem to inflict no injury on one's neighbor, either in his person, or in his belongings. Therefore reviling does not consist in words.

2. Further, reviling seems to imply dishonor. But a man can be dishonored or slighted by deeds more than by words. Therefore it seems that reviling consists, not in words but in deeds.

ARTICLE 1
Qu'est-ce que l'injure ?

Objections 1. Il semble que l'injure ne consiste pas en paroles. En effet elle comporte un certain tort fait au prochain, puisqu'elle est une injustice. Mais les paroles semblent ne faire aucun tort au prochain, ni dans sa parole ni dans ses biens.

2. L'injure implique un certain déshonneur. Or on peut déshonorer ou dénigrer quelqu'un par des actions plus que par des paroles.

TIẾT 1
Sự nhục mạ là gì ?

VẤN NẠN 1. Sự nhục mạ bao hàm một sự thiệt hại nào đó gây nên cho người đồng loại. Mà các lời nói xem ra không gây nên thiệt hại cho người đồng loại trong lời nói của họ cũng như trong các của cải của họ.

2. Sự nhục mạ bao hàm một sự ô danh nào đó. Mà người ta có thể làm ô danh hay chê bai người nào bằng cách hành động hơn là bằng các lời nói.

sed magis in factis.

PRAETEREA, dehonoratio quae fit in verbis dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre a convicio et improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

SED CONTRA, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Ierem. XX, *audivi contumelias in circuitu*. Ergo contumelia est in verbis.

RESPONDEO dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem. Quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est. Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicuius deducit in notitiam eius et aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quod quidem fit per aliqua signa. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *omnia signa, verbis comparata, paucissima sunt, verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur*. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit. Unde Isidorus dicit, in libro Etymol., quod contumeliosus dicitur aliquis *quia velox est et tumet verbis iniuriae*. Quia tamen etiam per facta aliqua significatur aliquid, quae in hoc quod significant habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud, *contumeliosos, superbos*, dicit Glossa quod *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verba secundum suam essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitiam aliorum, sic possunt multa damna inferre. Inter quae unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui vel reverentiae sibi ab aliis exhibendae. Et ideo maior est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si sibi soli

3. Further, a dishonor inflicted by words is called a railing or a taunt. But reviling seems to differ from railing or taunt. Therefore reviling does not consist in words.

On the contrary, Nothing, save words, is perceived by the hearing. Now reviling is perceived by the hearing according to Jer. 20:10, "I heard reviling [Douay: 'contumelies'] on every side." Therefore reviling consists in words.

I answer that, Reviling denotes the dishonoring of a person, and this happens in two ways: for since honor results from excellence, one person dishonors another, first, by depriving him of the excellence for which he is honored. This is done by sins of deed, whereof we have spoken above (Q[64], seqq.). Secondly, when a man publishes something against another's honor, thus bringing it to the knowledge of the latter and of other men. This reviling properly so called, and is done I some kind of signs. Now, according to Augustine (De Doctr. Christ. ii, 3), "compared with words all other signs are very few, for words have obtained the chief place among men for the purpose of expressing whatever the mind conceives." Hence reviling, properly speaking consists in words: wherefore, Isidore says (Etym. x) that a reviler [contumeliosus] "is hasty and bursts out [tumet] in injurious words." Since, however, things are also signified by deeds, which on this account have the same significance as words, it follows that reviling in a wider sense extends also to deeds. Wherefore a gloss on Rom. 1:30, "contumelious, proud," says: "The contumelious are those who by word or deed revile and shame others."

Reply to objection 1. Our words, if we consider them in their essence, i.e. as audible sound injure no man, except perhaps by jarring of the ear, as when a person speaks too loud. But, considered as signs conveying something to the knowledge of others, they may do many kinds of harm. Such is the harm done to a man to the detriment of his honor, or of the respect due to him from others. Hence the reviling is greater if one man reproach another in the presence of many: and yet there may still be reviling if he reproach him by himself. in so far as the speaker acts unjustly against the respect

3. Le déshonneur infligé en paroles s'appelle insulte ou reproche. Mais ce sont des actes distincts de l'injure. Celle-ci ne consiste donc pas en paroles.

En sens contraire, l'ouïe ne peut percevoir que les paroles. Or elle perçoit l'injure selon ce texte de Jérémie (20, 10): « J'ai entendu des injures à la ronde. » Donc l'injure consiste en paroles.

Réponse : L'injure comporte du déshonneur. Or cela se produit de deux façons. En effet puisque l'honneur est l'effet d'une certaine excellence, on peut d'abord déshonorer un autre en le privant de l'excellence qui lui procurait son honneur. Cela se fait par les péchés d'action contre la justice dont nous avons déjà parlé. - On peut encore porter à sa connaissance et à celle des autres ce qui est contre son honneur. Et c'est là proprement l'injure. On la commet à l'aide de certains signes expressifs. Mais comme le remarque S. Augustin: « Tous les signes, comparés aux paroles, sont peu de chose; en effet, la parole est le principal moyen que les hommes ont à leur disposition pour exprimer tout ce qui se passe dans leur esprit. » C'est pourquoi nous disons que l'injure est à proprement parler un péché de langue, et que S. Isidore note cette étymologie: « L'homme injurieux est appelé ainsi (contumeliosus) parce qu'il est prompt à dire des paroles offensantes et qu'il en a la bouche gonflée (tumet). » Toutefois, parce que certains faits peuvent avoir une signification, et être, sous ce rapport, assimilés aux paroles, il suit que l'on peut parler d'injures au sens large, même à propos d'actions. Aussi sur ces mots (Rm 1, 30): « Hommes qui outragent, orgueilleux, etc. », la Glose définit les premiers « ceux qui par des paroles ou des actes outragent et salissent leur prochain».

Solutions 1. Les paroles considérées dans leur essence de sons qui frappent l'oreille ne causent aucun dommage sauf peut-être celui de fatiguer l'oreille lorsque l'on parle trop fort. Mais, envisagées comme signes qui portent une idée ou un fait à la connaissance des autres, elles peuvent causer de nombreux dommages. L'un des plus graves est de ravir à un homme les témoignages d'honneur et de vénération qui lui sont dus. Aussi l'injure est-elle plus grande quand on dit à quelqu'un ses défauts devant un plus grand nombre de personnes. Cependant on peut encore injurier quelqu'un en ne

3. Sự ô danh gây nên trong lời nói người ta gọi là sự lăng mạ hay sự chê trách. Mà đó là những hành động khác nhau của sự nhục mạ. Vậy sự nhục mạ không cốt tại lời nói.

TRÁI LẠI, Thính giác chỉ có thể tri giác các lời nói. Mà nó tri giác sự nhục mạ theo lời nói của tiên tri Giêrêmia: "Tôi đã nghe các sự nhục mạ ở chung quanh" (Gr 20,10). Vậy sự nhục mạ cốt tại lời nói.

TRẢ LỜI : Sự nhục mạ bao hàm sự ô danh mà điều đó xuất hiện theo hai thể cách. Quả thế, bởi vì vinh dự là hiệu quả của sự tuyệt hảo nào đó, người ta trước tiên có thể làm ô danh người khác bằng cách làm cho họ mất sự tuyệt hảo, mà sự tuyệt hảo đã đem lại cho họ vinh dự của họ. Điều đó thể hiện bởi các tội trong hành động trái nghịch với đức công bình mà chúng ta đã đề cập đến (Q.64, 65 và 66). Người ta còn có thể làm cho mình biết và cho kẻ khác biết điều gì trái ngược với sự vinh dự của họ. Và đó một cách đích thực là sự nhục mạ. Người ta phạm sự nhục mạ qua các dấu hiệu minh bạch rõ ràng. Mà thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,3) đã lưu ý: "Mọi dấu hiệu, được so sánh với các lời nói, thì không ra gì; quả thế, lời nói là phương tiện chủ yếu mà nhân loại sẵn sàng sử dụng chúng nó để biểu lộ tất cả những gì xảy ra trong tinh thần của mình." Do đó chúng ta nói sự nhục mạ một cách đích thực là tội của miệng lưỡi và thánh Isiđôrô (Etymol. 10, lettre C.82) lưu ý từ nguyên này: "Con người làm nhục mạ được gọi như thế (Contumeliosus) bởi vì họ sẵn sàng nói những lời xúc phạm và họ có miệng phồng mang". Tuy nhiên, bởi vì một số việc có thể có một ý nghĩa, và ở phương diện này được đồng hóa với lời nói, do đó mà người ta có thể nói đến các sự nhục mạ theo nghĩa rộng, ngay trong các hành động; như vậy về các lời nói của thánh Phaolô: "Nhân loại nhục mạ, kiêu ngạo, v.v..." (Rm 1,30), sách Chú giải xác định những người thứ nhất là những kẻ dùng lời nói hoặc việc làm nhục mạ và làm ô nhục người đồng loại của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Các lời nói xem xét trong yếu tính của âm thanh của mình, đã động lỗ tai không tạo nên một sự thiệt hại nào, trừ phi có sự thiệt hại làm mệt lỗ tai khi người ta nói mạnh quá. Mà chúng nó được xem xét là những dấu hiệu mang tư tưởng hoặc việc làm đến sự hiểu biết của những người khác, có thể tạo nên nhiều sự thiệt hại. Một trong các sự thiệt hại nhất là cướp lấy đi khỏi con người các bằng chứng vinh dự và tôn kính đã có đối với họ. Như vậy sự nhục mạ lớn hơn khi người ta nói về người nào các khuyết điểm của họ trước một số đông người hơn. Tuy nhiên, người ta còn có thể nhục mạ người nào chỉ bằng cách ngỏ lời trực tiếp với một mình họ, khi bằng

dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur contra audientis reverentiam agit.

AD SECUNDUM dicendum quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicuius. Quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiae species, de quibus supra dictum est. Secundum vero pertinet ad contumeliam inquantum facta habent vim verborum in significando.

AD TERTIUM dicendum quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia haec repraesentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex. Scilicet defectus culpae, qui repraesentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpae et poenae, qui repraesentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animae, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose dicat eum esse caecum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam, si quis autem dicat alteri quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repraesentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiae, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam. Et hoc fit per verbum improperii, quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. XX, *exigua dabit, et multa improperabit*. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

due to the hearer.

Reply to objection 2. One man slights another by deeds in so far as such deeds cause or signify that which is against that other man's honor. In the former case it is not a matter of reviling but of some other kind of injustice, of which we have spoken above (QQ[64],65,66): where as in the latter case there is reviling, in so far as deeds have the significant force of words.

Reply to objection 3. Railing and taunts consist in words, even as reviling, because by all of them a man's faults are exposed to the detriment of his honor. Such faults are of three kinds. First, there is the fault of guilt, which is exposed by "reviling" words. Secondly, there is the fault of both guilt and punishment, which is exposed by "taunts" [convicium], because "vice" is commonly spoken of in connection with not only the soul but also the body. Hence if one man says spitefully to another that he is blind, he taunts but does not revile him: whereas if one man calls another a thief, he not only taunts but also reviles him. Thirdly, a man reproaches another for his inferiority or indigence, so as to lessen the honor due to him for any kind of excellence. This is done by "upbraiding" words, and properly speaking, occurs when one spitefully reminds a man that one has succored him when he was in need. Hence it is written (Ecclus. 20:15): "He will give a few things and upbraid much." Nevertheless these terms are sometimes employed one for the other.

s'adressant qu'à lui, lorsqu'en agissant ainsi on manque au respect qu'on lui doit.

2. On déshonore quelqu'un par des actes dans la mesure ou ceux-ci produisent ou expriment une atteinte à l'honneur de cette personne. La première manière ne constitue pas une injure proprement dite, mais relève des injustices par action envers autrui dont nous avons déjà parlé. Quant à la seconde, c'est bien un outrage, car l'action peut être aussi significative que des paroles.

3. L'insulte et le reproche se font par des paroles, comme l'injure; car dans les trois cas, on relève les défauts de quelqu'un au détriment de son honneur... Or ces défauts peuvent être de trois sortes: D'abord c'est une faute qui est dénoncée par des paroles injurieuses. Puis, d'une façon générale, la faute et la peine qui sont la matière des paroles d'insulte (convitium), car le mot vice (vitium) peut s'entendre non seulement d'un défaut de l'âme mais aussi du corps. Ainsi dire à quelqu'un d'une manière offensante qu'il est aveugle, c'est l'insulter, et non l'injurier; au contraire accuser quelqu'un d'être un voleur est plus qu'une insulte, c'est une injure. Mais parfois on peut souligner la bassesse ou la pauvreté de l'autre et porter ainsi atteinte à son honneur qui résulte toujours d'une certaine excellence. Ce sont des paroles de reproche, et c'est précisément le cas lorsque quelqu'un, d'une façon odieuse, rappelle à un autre le secours qu'il lui a fourni lorsqu'il était dans le besoin. Comme le dit l'Écriture (Si 20, 15) « Il donne peu et reproche beaucoup. » Cependant tous ces mots se prennent parfois l'un pour l'autre.

cách hành động như vậy, họ thiếu sự tôn trọng mà họ phải có đối với kẻ ấy.

2. Người ta làm ô danh người nào bằng các hành động hoặc gây nên hoặc biểu lộ sự xúc phạm đến vinh dự của người này. Thế cách thứ nhất không tạo nên một sự nhục mạ đích thực, nhưng lệ thuộc vào những sự bất công bằng hành động đối với kẻ khác mà chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q. 64, 65 và 66). Về thể cách thứ hai, đó là một sự nhục mạ đích thực, bởi vì hành động có ý nghĩa cũng như lời nói.

3. Sự lăng mạ và sự chê trách thể hiện bằng lời nói như sự nhục mạ; bởi vì trong ba trường hợp này, người ta nói đến các sự khuyết điểm của người nào làm tổn thương vinh dự của họ. Mà các khuyết điểm này có thể gồm trong ba loại: Trước tiên, đó là tội lỗi bị tố giác bằng những lời nói làm nhục mạ. Thứ đến, theo một thể cách tổng quát, tội lỗi và hình phạt là chất thể của lời nói lăng mạ (convitium) vì từ ngữ tật xấu (vitium) có thể hiểu không những về sự khuyết điểm trong linh hồn và cũng ở trong thân thể; như vậy việc nói về người nào một cách lăng mạ rằng họ mù mắt, đó là lăng mạ chứ không phải nhục mạ; trái lại, tố cáo người nào là kẻ trộm cắp thì hơn là lăng mạ, đó là nhục mạ. Còn đôi khi người ta nhấn mạnh đến sự thấp hèn hoặc sự nghèo khó của người khác và như vậy làm tổn thương vinh dự của họ, vì vinh dự luôn phát xuất bởi một sự tuyệt hảo nào. Đó là những lời chê trách và một cách đích xác đó là trường hợp khi người nào bằng một cách ghen ghét làm cho người khác nhớ lại sự trợ giúp mà mình đã thực hiện đối với họ khi họ ở trong cơn túng thiếu. Như vậy, có lời Kinh thánh: "Họ cho ít và chê trách nhiều" (Hc 20,15). Tuy nhiên, tất cả các từ ngữ này đôi khi được hiểu từ ngữ này thay thế từ ngữ kia.

ARTICULUS 2
Utrum contumelia, vel convicium, sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliae, ad quam pertinet bene conviciari, secundum philosophum, in IV Ethic. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

PRAETEREA, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis. Qui tamen aliquando convicia vel contumelias dicunt, sicut patet de apostolo, qui, ad Gal. III, dixit, *o insensati Galatae*. Et dominus dicit, Luc. ult., *o stulti, et tardi corde ad credendum*. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

PRAETEREA, quamvis id quod est

ARTICLE 2
Whether reviling or railing is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that reviling or railing is not a mortal sin. For no mortal sin is an act of virtue. Now railing is the act of a virtue, viz. of wittiness [*Cf. FS, Q[60], A[5]] to which it pertains to rail well, according to the Philosopher (Ethic. iv, 8). Therefore railing or reviling is not a mortal sin.

2. Further, mortal sin is not to be found in perfect men; and yet these sometimes give utterance to railing or reviling. Thus the Apostle says (Gal. 3:1): "O senseless Galatians!," and our Lord said (Lk. 24:25): "O foolish and slow of heart to believe!" Therefore railing or reviling is not a mortal sin.

3. Further, although that which is a

ARTICLE 2
L'injure est-elle toujours péché mortel ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'injure ou l'insulte soit péché mortel. Car aucun péché mortel n'est l'acte d'une vertu. Or railler les défauts d'autrui est un acte de la vertu d'eutrapélie, ou de bonne humeur, à laquelle il appartient, selon Aristote, de critiquer gentiment. Donc l'insulte ou l'outrage n'est pas péché mortel.

2. Les hommes parfaits ne commettent pas de péché mortel, et cependant il leur arrive de railler ou de proférer des outrages. S. Paul dit bien (Ga 3, 1) « O Galates insensés! » Et le Seigneur lui-même (Lc 24, 25): « Ô hommes sans intelligence et dont le coeur est lent à croire ! » Donc l'insulte ou l'injure n'est pas péché mortel.

3. Ce qui est péché véniel de sa

TIẾT 2
Sự nhục mạ luôn luôn là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Không trọng tội nào là hành động của nhân đức. Mà việc chế nhạo các khuyết điểm của người khác và hành động của nhân đức, lối đùa chơi, hay khí chất vui vẻ; mà nhân đức này theo Triết gia, kẻ có nhân đức này phê bình cách tử tế nhã nhặn. Vậy sự lăng mạ hay nhục mạ không phải là trọng tội.

2. Những con người hoàn hảo không phạm trọng tội, và họ có thể chế nhạo hay nói ra những lời nhục mạ. Thánh Phaolô nói: "Ô các người Galata điên rồ" (Gl 3,1), và chính Chúa Giêsu nói: "Hỡi những kẻ ngu độn và trí lòng chậm tin vào mọi điều các tiên tri đã nói." (Lc 24,25). Vậy sự lăng mạ hay nhục mạ không phải là trọng tội.

3. Điều là tội nhẹ do bản tính mình,

peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod ex genere est mortale potest esse veniale, ut supra habitum est. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter et ex subreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

SED CONTRA, nihil meretur poenam aeternam Inferni nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur poenam Inferni, secundum illud Matth. V, *qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit Gehennae ignis*. Ergo convicium vel contumelia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid. Quae quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum igitur convicium, seu contumelia, de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut aliquis per verba quae profert honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam. Et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina, non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliae alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex ludo percutiens, graviter laedat, culpa non caret.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad

venial sin by reason of its genus may become mortal, that which is mortal by reason of its genus cannot become venial, as stated above (FS, Q[88], AA[4],6). Hence if by reason of its genus it were a mortal sin to give utterance to railing or reviling, it would follow that it is always a mortal sin. But this is apparently untrue, as may be seen in the case of one who utters a reviling word indeliberately or through slight anger. Therefore reviling or railing is not a mortal sin, by reason of its genus.

On the contrary, Nothing but mortal sin deserves the eternal punishment of hell. Now railing or reviling deserves the punishment of hell, according to Mat. 5:22, "Whosoever shall say to his brother . . . Thou fool, shall be in danger of hell fire." Therefore railing or reviling is a mortal sin.

I answer that, As stated above (A[1]), words are injurious to other persons, not as sounds, but as signs, and this signification depends on the speaker's inward intention. Hence, in sins of word, it seems that we ought to consider with what intention the words are uttered. Since then railing or reviling essentially denotes a dishonoring, if the intention of the utterer is to dishonor the other man, this is properly and essentially to give utterance to railing or reviling: and this is a mortal sin no less than theft or robbery, since a man loves his honor no less than his possessions. If, on the other hand, a man says to another a railing or reviling word, yet with the intention, not of dishonoring him, but rather perhaps of correcting him or with some like purpose, he utters a railing or reviling not formally and essentially, but accidentally and materially, in so far to wit as he says that which might be a railing or reviling. Hence this may be sometimes a venial sin, and sometimes without any sin at all. Nevertheless there is need of discretion in such matters, and one should use such words with moderation, because the railing might be so grave that being uttered inconsiderately it might dishonor the person against whom it is uttered. In such a case a man might commit a mortal sin, even though he did not intend to dishonor the other man: just as were a man incautiously to injure grievously another by striking him in fun, he would not be without blame.

Reply to objection 1. It belongs to wittiness to utter some slight mockery, not with intent to dishonor or pain the person who is

nature peut devenir mortel, mais la réciproque n'est pas vraie, nous l'avons vu précédemment. Donc, si proférer une insulte ou une injure était péché mortel de sa nature, il s'ensuivrait que ce serait toujours péché mortel. Mais c'est faux, au moins dans le cas de celui qui, par légèreté et par surprise, ou par un mouvement de colère sans gravité, laisse échapper une parole injurieuse. Donc l'injure ou l'insulte ne doivent pas être classés comme péchés mortels.

En sens contraire, seul le péché mortel mérite la peine éternelle de l'enfer. Or l'insulte ou l'injure mérite cette peine; selon cette parole en S. Matthieu (5, 28): « Celui qui dira à son frère: "Fou !" mérite d'être jeté dans la géhenne de feu. » Donc l'insulte ou l'injure est péché mortel.

Réponse : Nous venons de dire que les paroles considérées comme des sons ne portent pas préjudice à autrui, mais seulement en tant qu'elles comportent une signification, puisque celle-ci provient du sentiment intérieur. Aussi dans les péchés de paroles, il faut surtout examiner les sentiments de celui qui parle. Donc, vu que l'insulte ou l'injure comportent par définition un déshonneur, si celui qui les prononce a bien l'intention de porter atteinte par ses paroles à l'honneur d'autrui, c'est très proprement et de soi, faire une insulte ou une injure. C'est un péché mortel qui n'est pas moins grave que le vol ou la rapine, car l'homme n'a pas moins d'attachement à son honneur qu'à ses possessions matérielles. En revanche, si quelqu'un profère envers autrui des paroles d'insulte ou d'injure sans intention de le déshonorer, mais pour le corriger ou pour un motif semblable, il ne prononce pas une insulte ou une injure formellement et absolument, mais seulement par accident et matériellement, en ce sens que ce qu'il dit pourrait être une insulte ou une injure. Dans ce cas il peut y avoir péché véniel, comme il peut n'y avoir pas de péché du tout. En cela cependant la discrétion est nécessaire: il faut n'employer ce langage qu'avec mesure. Car si l'on en usait sans discernement, l'insulte pourrait avoir assez de force pour ruiner l'honneur de celui qu'elle vise. On pourrait ainsi aller jusqu'à commettre un péché mortel, même si l'on n'avait pas l'intention de déshonorer son prochain. De même, celui qui blesse gravement un autre qu'il a frappé en jouant imprudemment, n'est pas exempt de péché.

Solutions 1. C'est faire preuve de bonne humeur que de lancer quelques légères railleries, non pour déshonorer ou peiner son

có thể trở thành trọng tội, và điều ngược lại không thật như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II; Q.88, a.4 và 6). Vậy nếu việc thốt ra sự lăng mạ hay nhục mạ, là trọng tội theo bản tính, đó luôn luôn là trọng tội. Nhưng điều đó sai lầm, ít nhất trong trường hợp của người do nhẹ tính hay thần, hoặc cơn giận dữ không có tính cách trọng đại, để thốt ra lời nói lăng mạ. Vậy sự lăng mạ hay nhục mạ không được coi là trọng tội.

TRÁI LẠI, Duy trọng tội đáng hình phạt đời đời trong hỏa ngục; mà sự lăng mạ hay nhục mạ đáng hình phạt này; vì có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô: "Kẻ nào nói anh em mình là điên, đáng quăng vào lửa hỏa ngục" (Mt 5,28). Vậy sự lăng mạ hay nhục mạ là trọng tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới nói (a.1, ad.1), các lời nói được coi là những tiếng không gây thiệt hại cho ai, nhưng chỉ gây thiệt hại trong tư cách chúng nó bao hàm một ý nghĩa, bởi vì ý nghĩa phát xuất từ tình cảm bên trong. Như vậy trong các tội bằng lời nói, người ta phải cứu xét nhất là các tình cảm của kẻ nói. Vậy dầu mà sự lăng mạ hay nhục mạ theo lời định nghĩa bao hàm sự ô danh, nếu kẻ nói chúng nó ra có ý định gây tổn thương bằng lời nói đối với vinh dự người khác, đó một cách chính xác và nguyên thường làm lăng mạ hay nhục mạ. Đó là trọng tội và trọng tội này không ít nặng hơn tội trộm cắp hoặc cướp bóc, bởi vì con người bám dính với vinh dự của mình không ít hơn là dính bám với các sở hữu vật chất. Đối lại, nếu người nào thốt ra đối với kẻ khác những lời nói lăng mạ hay nhục mạ mà không có ý định làm ô danh họ, nhưng để sửa chữa họ hoặc vì một lý do tương tự, họ không nói ra sự lăng mạ hay nhục mạ cách mô thể và tuyệt đối, nhưng chỉ bằng cách ngẫu trừ và chất thể theo ý nghĩa là điều họ thốt ra có thể là một sự lăng mạ hay nhục mạ. Trong trường hợp này, có thể có tội nhẹ cũng như có thể không có tội chi cả. Tuy nhiên, trong điều đó sự dè dặt là cần thiết: người ta phải sử dụng lời nói này cách có mức độ. Bởi vì giả như người ta không sử dụng nó cách dè dặt cẩn thận, sự lăng mạ hẳn có sức mạnh làm tiêu tan vinh dự của kẻ nó nhắm. Như vậy, người ta có thể đi đến phạm trọng tội, cho dầu họ không có ý định làm ô nhục cho người đồng loại. Cũng vậy, kẻ gây thương tích nặng nề cho người khác mà họ đã đánh đập trong khi chơi cách bất cẩn, không được miễn khỏi tội.

GIẢI ĐÁP 1. Việc đưa ra vài sự chế nhạo nhẹ nhàng chứng tỏ tính chất vui vẻ, không phải để làm ô danh hoặc đau khổ cho người đồng loại;

contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinae, ita etiam et causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere. Et hoc modo dominus discipulos vocavit stultos, et apostolus Galatas insensatos. Tamen, sicut dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *raro, et ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendae, in quibus non nobis, sed ut domino serviatur, instemus*.

AD TERTIUM dicendum quod, cum peccatum convicii vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS 3
Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

PRAETEREA, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur, unde dicitur Prov. XXVI, *qui imponit stulto silentium, iras mitigat*. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

PRAETEREA, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud, *mihi vindictam, et ego retribuam*. Sed aliquis non resistendo contumeliae se vindicat, secundum illud Chrysostomi, *si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam*. Ergo aliquis non debet, silendo, sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

SED CONTRA est quod dicitur in

the object of the mockery, but rather with intent to please and amuse: and this may be without sin, if the due circumstances be observed. on the other hand if a man does not shrink from inflicting pain on the object of his witty mockery, so long as he makes others laugh, this is sinful, as stated in the passage quoted.

Reply to objection 2. Just as it is lawful to strike a person, or damnify him in his belongings for the purpose of correction, so too, for the purpose of correction, may one say a mocking word to a person whom one has to correct. It is thus that our Lord called the disciples "foolish," and the Apostle called the Galatians "senseless." Yet, as Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 19), "seldom and only when it is very necessary should we have recourse to invectives, and then so as to urge God's service, not our own."

Reply to objection 3. Since the sin of railing or reviling depends on the intention of the utterer, it may happen to be a venial sin, if it be a slight railing that does not inflict much dishonor on a man, and be uttered through lightness of heart or some slight anger, without the fixed purpose of dishonoring him, for instance when one intends by such a word to give but little pain.

ARTICLE 3
Whether one ought to suffer oneself to be reviled ?

Objections 1. It would seem that one ought not to suffer oneself to be reviled. For he that suffers himself to be reviled, encourages the reviler. But one ought not to do this. Therefore one ought not to suffer oneself to be reviled, but rather reply to the reviler.

2. Further, one ought to love oneself more than another. Now one ought not to suffer another to be reviled, wherefore it is written (Prov. 26:10): "He that putteth a fool to silence appeaseth anger." Therefore neither should one suffer oneself to be reviled.

3. Further, a man is not allowed to revenge himself, for it is said: "Vengeance belongeth to Me, I will repay" [*Heb. 10:30]. Now by submitting to be reviled a man revenges himself, according to Chrysostom (Hom. xxii, in Ep. ad Rom.): "If thou wilt be revenged, be silent; thou hast dealt him a fatal blow." Therefore one ought not by silence to submit to reviling words, but rather answer back.

On the contrary, It is written (Ps.

prochain, mais plutôt pour s'amuser et par plaisanterie. On peut donc le faire sans péché, pourvu que l'on observe la retenue convenable. Mais si quelqu'un n'hésite pas à faire de la peine à celui auquel il adresse ses critiques plaisantes, du moment qu'il provoque les risées de l'entourage, il y a là quelque chose de vicieux, comme Aristote le dit à ce sujet.

2. De même qu'il est permis de frapper quelqu'un ou de le mettre à l'amende pour le former, ainsi, pour le même motif, on a le droit d'adresser une parole insultante à celui que l'on doit corriger. C'est ainsi que le Seigneur appela les disciples « hommes sans intelligence », et l'Apôtre traita les Galates d'insensés. **En sens contraire,** comme le remarque S. Augustin: « Ces reproches ne doivent être faits que rarement et lorsqu'ils deviennent absolument nécessaires, non dans l'intention de nous imposer nous-mêmes, mais pour l'honneur de Dieu. »

3. Puisque le péché d'insulte ou d'injure dépend de l'intention de son auteur, le péché peut n'être que véniel si l'insulte est futile, ne portant pas une grave atteinte à l'honneur d'autrui, si elle est proférée par légèreté d'esprit ou par un léger mouvement de colère, et sans propos délibéré de déshonorer; par exemple lorsqu'on a l'intention de mortifier légèrement quelqu'un par une telle parole.

ARTICLE 3
Faut-il réprimer les auteurs d'injures ?

Objections 1. Il semble que l'on ne doive pas supporter les injures qui nous sont adressées. Car celui qui les supporte encourage l'audace de l'insulteur. Mais il ne faut pas agir ainsi. Donc on ne doit pas supporter les injures, mais plutôt répondre à l'insulteur.

2. On doit s'aimer soi-même plus qu'autrui. On ne doit pas laisser insulter autrui, ce qui fait dire aux Proverbes (26, 10 Vg): « Celui qui impose silence à l'insensé apaise les colères. » Donc on ne doit pas supporter non plus d'être soi-même injurié.

3. Nul n'a le droit de se venger soi-même, selon cette parole de Dieu (He 10, 30): « A moi la vengeance! C'est moi qui paierai de retour. » Or, c'est une vengeance de ne pas résister aux injures, car S. Jean Chrysostome remarque: « Si tu veux te venger, garde le silence, et tu porteras à ton ennemi un coup mortel. » Donc on ne doit pas garder le silence et se résigner aux outrages, mais plutôt y répondre.

En sens contraire, il est écrit dans

nhưng để vui chơi bằng trò đùa bỡn cợt; vậy người ta có thể làm điều đó mà không phạm tội, miễn là người ta gìn giữ sự dè dặt thích hợp; còn nếu người nào không ngần ngại làm phiền hà cho kẻ mà mình đưa ra những sự phê bình dễ chịu, trong lúc gây nên những trận cười cho những kẻ chung quanh, ở đó có cái gì tỳ vết như Triết gia nói lên điều đó ở vấn đề này (Eth. 4,8).

2. Cũng như người ta được phép đánh đập người nào hoặc bắt họ chịu tiền phạt để đào tạo họ, cũng vậy vì cũng một lý do, người ta có quyền thốt ra lời nói lăng mạ đối với kẻ mà mình phải sửa chữa. Chính như vậy mà Chúa Giêsu gọi các môn đệ là những kẻ ngu ngốc và thánh Phaolô gọi tín hữu Galata là những kẻ điên rồ. Tuy nhiên, như thánh Augustinô lưu ý (De Serm. Dom. In Monte 2,19): "Những lời chê trách này chỉ được sử dụng họa hoằng và khi chúng nó trở nên tuyệt đối cần thiết, không phải vì ý định bắt người ta kính nể mình, nhưng để tôn vinh Thiên Chúa".

3. Bởi vì tội lăng mạ hay nhục mạ lệ thuộc vào ý định của tác giả mình, tội này chỉ có thể là tội nhẹ nếu sự lăng mạ tầm thảo vô lối, không làm tổn thương nặng nề vinh dự người khác, nếu nó được thốt ra bởi nhẹ dạ hoặc bởi cơn giận qua loa, và không có ý định gây nên sự ô nhục; khi người ta có ý định làm nhục cách nhẹ nhàng một người nào bằng lời nói như thế.

TIẾT 3
Người ta phải trấn áp những kẻ gây nên sự nhục mạ không ?

VẤN NẠN 1. Kẻ chịu đựng các sự nhục mạ khích lệ sự táo bạo của kẻ lăng mạ, mà người ta không nên hành động như thế. Vậy, người ta không nên chịu đựng các sự nhục mạ, nhưng đúng hơn là người ta đối đáp với kẻ lăng mạ.

2. Người ta phải yêu mình hơn yêu mến người khác. Người ta không nên để kẻ khác bị lăng mạ, điều đó khiến sách Cách ngôn lên tiếng: "Kẻ khiến người điên rồ lặng thinh làm êm dịu các cơn giận dữ" (Cn 26,10). Vậy người ta càng không chịu đựng các sự nhục mạ kẻ khác làm cho mình.

3. Không ai được quyền báo thù cho chính mình theo lời Thiên Chúa đã phán: "Sự báo thù là của Ta, chính Ta sẽ trả đũa" (Dt 10,30). Mà việc không chống lại các sự nhục mạ, đó là sự báo thù, vì thánh Chrysôstômô (In Rom. Hom. 22,60) lưu ý, nếu ngươi muốn báo thù, ngươi hãy thinh lặng, và ngươi sẽ gán cho thù địch của ngươi một đòn chí tử." Vậy người ta không nên thinh lặng và chịu đựng các sự nhục mạ, nhưng đúng hơn là phải đối đáp với chúng.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong

Psalm., qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates; et postea subdit, ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.

RESPONDEO dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quae contra nos fiunt, ita etiam in his quae contra nos dicuntur. Praecepta autem patientiae in his quae contra nos fiunt, sunt in praeparatione animae habenda, sicut Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, exponit illud praeceptum domini, *si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam*, ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit; non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse dominus hoc fecit, sed, cum suscepisset alapam, dixit, quid me caedis? Ut habetur Ioan. XVIII. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem, propter bonum eius qui contumeliam infert, ut videlicet eius audacia reprimatur, et de cetero talia non attentet; secundum illud Prov. XXVI, *responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur*. Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur per contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit, super Ezech., Homil. IX, *hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod audaciam conviciantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. XXVI, *ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris*.

AD SECUNDUM dicendum quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris sicut cum aliquis repellit contumelias proprias, magis autem videtur hoc provenire ex caritatis affectu.

AD TERTIUM dicendum quod si aliquis hoc animo taceret ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret

37:13): “They that sought evils to me spoke vain things,” and afterwards (Ps. 37:14) he says: “But I as a deaf man, heard not; and as a dumb man not opening his mouth.”

I answer that, Just as we need patience in things done against us, so do we need it in those said against us. Now the precepts of patience in those things done against us refer to the preparedness of the mind, according to Augustine's (De Serm. Dom. in Monte i, 19) exposition on our Lord's precept, “If one strike thee on thy right cheek, turn to him also the other” [*The words as quoted by St. Thomas are a blending of Mat. 5:39 and Lk. 6:29]: that is to say, a man ought to be prepared to do so if necessary. But he is not always bound to do this actually: since not even did our Lord do so, for when He received a blow, He said: “Why strikest thou Me?” (Jn. 18:23). Consequently the same applies to the reviling words that are said against us. For we are bound to hold our minds prepared to submit to be reviled, if it should be expedient. Nevertheless it sometimes behooves us to withstand against being reviled, and this chiefly for two reasons. First, for the good of the reviler; namely, that his daring may be checked, and that he may not repeat the attempt, according to Prov. 26:5, “Answer a fool according to his folly, lest he imagine himself to be wise.” Secondly, for the good of many who would be prevented from progressing in virtue on account of our being reviled. Hence Gregory says (Hom. ix, Super Ezech.): “Those who are so placed that their life should be an example to others, ought, if possible, to silence their detractors, lest their preaching be not heard by those who could have heard it, and they continue their evil conduct through contempt of a good life.”

Reply to objection 1. The daring of the railing reviler should be checked with moderation, i.e. as a duty of charity, and not through lust for one's own honor. Hence it is written (Prov. 26:4): “Answer not a fool according to his folly, lest thou be like him.”

Reply to objection 2. When one man prevents another from being reviled there is not the danger of lust for one's own honor as there is when a man defends himself from being reviled: indeed rather would it seem to proceed from a sense of charity.

Reply to objection 3. It would be an act of revenge to keep silence with the intention of provoking the reviler to anger, but it would be

le Psaume (38, 13): « Ceux qui cherchent mon malheur répandent des mensonges », et plus loin: « Mais moi je suis comme un sourd, je n'entends pas; je suis comme un muet qui n'ouvre pas la bouche. »

Réponse : De même que la patience est nécessaire pour supporter les actes dirigés contre nous, de même pour supporter les paroles qui nous attaquent. Or l'obligation de garder le silence à l'égard des actes hostiles s'entend d'une disposition habituelle de l'âme. Le précepte du Sermon sur la montagne (Mt 5, 39): « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » est ainsi expliqué par S. Augustin: « C'est-à-dire qu'on doit être prêt à le faire s besoin est; mais on n'est pas toujours tenu d'agi ainsi effectivement, puisque le Seigneur lui-même ne l'a pas fait; lorsqu'il reçut un soufflet au cour de la Passion, il demanda: “Pourquoi m frappes-tu?” » De même pour les paroles injurieuses proférée contre nous; on doit avoir l'âme prête à supporte les injures, si cela est à propos. Mais il y a de cas où il faut repousser les injures, et surtout pour deux raisons. La première est le bien de celui qui nous injurie; il importe de réprimer son audace afin qu'il ne soit pas tenté de recommencer; le livre des Proverbes (26, 5) dit à ce propos: « Réponds à l'insensé selon sa folie, de peur qu'il ne se regarde comme sage. » La seconde raison est le bien de plusieurs autres personnes dont les progrès spirituels pourraient être entravés par les outrages qu’on nous porte. Ce qui fait dire à S. Grégoire: « Ceux dont la vie est donnée en exemple aux autres doivent, s'ils le peuvent, faire taire leurs détracteurs; afin que ceux qui pourraient écouter leurs prédications n'en soient pas détournés, et qu'en demeurant plongés dans leurs vices ils ne méprisent la vertu. »

Solutions 1. On doit réprimer avec mesure l'audace de l'insulteur injurieux, pour accomplir un devoir de charité, non pour satisfaire son amour-propre. Aussi le livre des Proverbes dit-il encore (26, 4): « Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie, de peur de lui ressembler. »

2. Lorsqu'on réprime les injures adressées à d'autres, le danger d'une satisfaction l'amour propre est moindre que lorsqu'on se défend personnellement; il semble que l'on soit davantage inspiré par un sentiment de charité.

3. Se taire avec le secret désir que notre silence provoque celui qui nous injurie à la colère, c'est agir par vengeance; mais si au contraire

Thánh vịnh 38,13: “Những kẻ tìm kiếm sự khốn khổ của tôi đưa ra nhiều lời nói dối”, và Thánh vịnh này còn nói: “Nhưng tôi, tôi như điếc không nghe; tôi như kẻ câm không mở miệng.”

TRẢ LỜI : Cũng như sự nhẫn nại cần thiết để chịu đựng những hành động chống lại chúng ta. Cũng vậy, để chịu đựng những lời nói tấn công chúng ta. Mà sự bắt buộc giữ thinh lặng đối với các hành động thù địch, hiểu về một sự sắp đặt đã thành tập quán của linh hồn. Giới mệnh của bài giảng trên núi (Mt 5,39): “Nếu ai vả má bên phải, con hãy đưa má bên trái cho nó” được thánh Augustinô giải thích (De Serm. Dom. In Momte, 1,19): “Nghĩa là người ta phải sẵn sàng làm điều đó nếu cần; nhưng người ta không luôn luôn bị bắt buộc hành động thực sự như vậy, bởi vì chính Chúa Giêsu không làm điều đó; khi Ngài bị vả mặt trong thời gian tử nạn, Ngài đã hỏi tại sao ngươi đánh Ta? Cũng vậy, đối với các lời nói lăng mạ thốt ra chống đối chúng ta; người ta phải có tâm hồn sẵn sàng chịu đựng các sự lăng mạ, nếu lúc nào điều đó xảy ra. Nhưng có những trường hợp người ta phải kháng cự lại các sự lăng mạ và điều đó nhất là có hai lý do. Lý do thứ nhất là sự tốt đối với kẻ lăng mạ chúng ta; chúng ta cần phải đàn áp sự táo bạo của họ, ngõ hầu họ không bị cám dỗ tái phạm; sách Cách ngôn (26,5) lên tiếng về vấn đề này: “Ngươi hãy đáp lại kẻ điên rồ tùy theo sự điên cuồng của họ, kẻo họ coi mình là khôn ngoan.” Lý do thứ hai là sự tốt cho nhiều người khác mà sự tiến đức có thể bị ngăn trở bởi các sự nhục mạ người ta gây ra cho họ; điều đó khiến thánh Grêgôriô (Super Ezech. 1,9) lên tiếng: “Những kẻ mà đời sống là gương mẫu cho các người khác; nếu họ có thể được, họ phải bắt buộc các kẻ nói xấu mình phải thinh lặng, ngõ hầu để khi họ dấn thân nằm lỳ trong các tật xấu của mình, họ không khinh dễ nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta phải theo mức độ đàn áp sự táo bạo của kẻ nhục mạ mình, ngõ hầu hoàn thành bản phận do đức mến, chứ không để thỏa mãn tính yêu mình. Như vậy, sách Cách ngôn (26,4) còn nói: “Ngươi đừng đáp lại kẻ điên rồ tùy theo sự điên cuồng của họ, kẻo ngươi trở nên tương tự với họ”.

2. Khi người ta đàn áp các sự lăng mạ đối với các kẻ khác, sự nguy hiểm thỏa mãn lòng tự ái có ít hơn khi người ta bênh vực chính bản thân mình; người ta xem ra được hướng dẫn nhiều hơn bởi tình cảm của đức mến.

3. Việc thinh lặng mà một cách thầm kín ước muốn khiêu khích kẻ nhục mạ mình nổi lên giận dữ, đó là hành động theo sự báo thù; còn nếu trái lại

hoc ad vindictam. Sed si aliquis taceat volens dare locum irae, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. VIII, *non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna*.

praiseworthy to be silent, in order to give place to anger. Hence it is written (Ecclus. 8:4): "Strive not with a man that is full of tongue, and heap not wood upon his fire."

on garde le silence pour laisser passer la colère, on agit vertueusement. Aussi est-il écrit dans l'Ecclésiastique (8, 3): « N'aie pas de dispute avec un grand parleur, ne mets pas de bois sur le feu. »

người ta giữ thinh lặng để cơn giận dữ qua đi, người ta hành động cách nhân đức. Như vậy, có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (8,3): "Ngươi đừng tranh luận với kẻ nói lớn tiếng, ngươi đừng bỏ củi vào lửa".

ARTICULUS 4
Utrum contumelia oriatur ex ira

ARTICLE 4
Whether reviling arises from anger ?

ARTICLE 4
L'origine de l'injure

TIẾT 4
Nguồn gốc của sự nhục mạ

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prov. XI, *ubi superbia, ibi contumelia*. Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Objections 1. It would seem that reviling does not arise from anger. For it is written (Prov. 11:2): "Where pride is, there shall also be reviling [Douay: 'reproach']." But anger is a vice distinct from pride. Therefore reviling does not arise from anger.

Objections 1. Il semble que l'injure ne dérive pas de la colère, car il est écrit au livre des Proverbes (11, 2): « Où est l'orgueil, là est l'injure. » Or la colère est un vice distinct de l'orgueil. Donc l'injure ne dérive pas de la colère.

VẤN NẠN 1. Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (11,2): "Ở đâu có kiêu ngạo, ở đó có sự nhục mạ." Mà sự giận dữ là tật xấu phân biệt với sự kiêu ngạo. Vậy sự nhục mạ không phát xuất từ sự giận dữ.

PRAETEREA, Prov. XX dicitur, *omnes stulti miscentur contumeliis*. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est, ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Further, it is written (Prov. 20:3): "All fools are meddling with revilings [Douay: 'reproaches']." Now folly is a vice opposed to wisdom, as stated above (Q[46], A[1]); whereas anger is opposed to meekness. Therefore reviling does not arise from anger.

2. Le livre des Proverbes (20, 3) remarque encore: « Tous les fous se laissent aller aux injures. » Or la folie est opposée à la sagesse, et la colère à la mansuétude. Donc l'injure ne provient pas de la colère.

2. Sách Cách ngôn (20,3) còn lưu ý: "Mọi người điên cuồng dấn thân để đưa ra những sự nhục mạ." Mà sự điên cuồng đối lập với sự khôn ngoan, và sự giận dữ đối lập với sự hiền từ. Vậy sự nhục mạ không phát xuất bởi sự giận dữ.

PRAETEREA, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliae diminuitur si ex ira proferatur, gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Further, no sin is diminished by its cause. But the sin of reviling is diminished if one gives vent to it through anger: for it is a more grievous sin to revile out of hatred than out of anger. Therefore reviling does not arise from anger.

3. Aucun péché n'est diminué par sa cause propre. Or le péché d'injure est moindre s'il a sa source dans la colère; il est, en effet, plus grave de proférer des injures par haine que par colère. Donc l'injure ne vient pas de la colère.

3. Không tội nào được giảm bớt bởi nguyên nhân của mình. Mà tội nhục mạ được làm trở nên kém nếu nó có nguồn gốc trong sự giận dữ. Quả thế, việc thốt ra những điều nhục mạ do sự ghen ghét thì nặng hơn là do sự giận dữ. Vậy sự nhục mạ không phát xuất bởi sự giận dữ.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oriuntur contumeliae.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxi, 45) that "anger gives rise to revilings."

En sens contraire, S. Grégoire dit que les outrages naissent de la colère.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 31,45) nói rằng các sự nhục mạ phát sinh bởi sự giận dữ.

RESPONDEO dicendum quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta, nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

I answer that, While one sin may arise from various causes, it is nevertheless said to have its source chiefly in that one from which it is wont to arise most frequently, through being closely connected with its end. Now reviling is closely connected with anger's end, which is revenge: since the easiest way for the angry man to take revenge on another is to revile him. Therefore reviling arises chiefly from anger.

Réponse : Un seul et même péché peut venir de sources diverses, mais on l'attribue principalement à la source dont il découle le plus souvent, parce qu'elle est plus proche de sa fin propre. Or il y a une grande affinité entre l'injure et la fin poursuivie par la colère, qui est la vengeance. En effet, pour l'homme en colère, le moyen le plus facilement réalisable de se venger est d'injurier l'adversaire. C'est pourquoi l'injure naît surtout de la colère.

TRẢ LỜI : Cũng một tội duy nhất có thể phát xuất từ những nguồn gốc khác nhau; mà người ta một cách chủ yếu chỉ định nó về một nguồn gốc mà do đó nó phát xuất cách thường nhất, bởi vì nó gần với mục đích riêng của mình nhiều hơn. Mà có tương hệ lớn lao giữa sự nhục mạ và mục đích được sự giận dữ theo đuổi, đó là sự báo thù. Quả thế, đối với con người giận dữ, phương tiện có thể thực hiện dễ dàng nhất để báo thù là nhục mạ kẻ thù địch. Do đó, sự nhục mạ phát sinh nhất là bởi sự giận dữ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo, et ideo non directe contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant. Facilius etiam irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Reply to objection 1. Reviling is not directed to the end of pride which is excellency. Hence reviling does not arise directly from pride. Nevertheless pride disposes a man to revile, in so far as those who think themselves to excel, are more prone to despise others and inflict injuries on them, because they are more easily angered, through deeming it an affront to themselves whenever anything is done against their will.

Solutions 1. L'injure n'est pas ordonnée à la fin de l'orgueil qui est la grandeur; elle ne dérive donc pas directement de l'orgueil. Toutefois celui-ci dispose à l'injure, car ceux qui se jugent supérieurs sont davantage portés à mépriser les autres et à les injurier. En effet, ils se mettent facilement en colère, car ils jugent révoltant tout ce qui s'oppose à leur volonté.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nhục mạ không được sắp đặt với mục đích của sự kiêu ngạo là sự cao thượng; vậy nó không phát xuất trực tiếp bởi sự kiêu ngạo. Tuy nhiên, sự kiêu ngạo sắp đặt đến sự nhục mạ, bởi vì những kẻ cho mình là cao thượng thì hướng một cách nhiều hơn đến sự khinh chê kẻ khác và nhục mạ kẻ khác. Quả thế, người ta nổi cơn giận dữ dễ dàng vì họ đoán xét tất cả cái gì đối lập với ý muốn của họ thì phản loạn.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum philosophum, in VII Ethic., ira non perfecte audit rationem, et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (Ethic. vii, 6) "anger listens imperfectly to reason": wherefore an angry man suffers a defect of reason, and in this he is like the foolish man. Hence reviling arises from folly on account of the latter's kinship with anger.

2. Aristote remarque que « la colère n'est pas parfaitement docile à la raison », et ainsi l'homme en colère souffre d'un manque de raison qui rejoint la folie. De ce chef l'injure peut naître de la folie, à cause de l'affinité de celle-ci avec la colère.

2. Aristote (VII Eth. 6,1) lưu ý sự giận dữ không hoàn toàn dễ dạy đối với lý trí, và như vậy con người giận dữ bị thiếu lý trí và gần như điên. Do đó, sự nhục mạ có thể phát xuất từ sự điên, vì sự điên tương tự với sự giận dữ.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum philosophum, in II

Reply to objection 3. According to the Philosopher (Rhet. ii, 4) "an

3. Aristote note aussi que « l'homme en colère cherche à se

3. Triết gia (Eth. 7,6) cũng lưu ý con người giận dữ tìm kiếm báo thù một

Rhet., *iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens*. Et ideo contumelia, quae importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

angry man seeks an open offense, but he who hates does not worry about this." Hence reviling which denotes a manifest injury belongs to anger rather than to hatred.

venger ouvertement; mais le haineux n'agit pas ainsi ». Aussi l'injure qui comporte une offense publique relève-t-elle davantage de la colère que de la haine.

cách công khai; còn người ghen ghét không hành động như thế. Như vậy, sự nhục mạ bao hàm sự lăng mạ công khai, thuộc về sự giận dữ nhiều hơn là thuộc về sự ghen ghét.

QUAESTIO 73

DE DETRACTIONE

OF BACKBITING

LA DIFFAMATION

SỰ PHỈ BÁNG

Deinde considerandum est de detractione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

We must now consider backbiting, under which head there are four points of inquiry: (1) What is backbiting? (2) Whether it is a mortal sin? (3) Of its comparison with other sins; (4) Whether it is a sin to listen to backbiting?

1. Qu'est-ce que la diffamation? - 2. Est-elle un péché mortel? - 3. Sa gravité comparée celle des autres péchés. - 4. Est-ce un péché d'écouter la diffamation?

1. Sự phỉ báng là gì? 2. Sự phỉ báng là trọng tội không? 3. Trọng tính của tội phỉ báng so sánh với trọng tính của các tội khác. 4. Việc nghe sự phỉ báng là tội không?

ARTICULUS 1
Utrum detractio sit denigratio alienae famae per occulta verba, ut a quibusdam definitur

ARTICLE 1
Whether backbiting is suitably defined as the blackening of another's character by secret words ?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que la diffamation ?

TIẾT 1
Sự phỉ báng là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod detractio non sit denigratio alienae famae per occulta verba, ut a quibusdam definitur. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiae non constituentes speciem peccati, accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

Objections 1. It would seem that backbiting is not as defined by some [*Albert the Great, Sum. Theol. II, cxvii.], "the blackening of another's good name by words uttered in secret." For "secretly" and "openly" are circumstances that do not constitute the species of a sin, because it is accidental to a sin that it be known by many or by few. Now that which does not constitute the species of a sin, does not belong to its essence, and should not be included in its definition. Therefore it does not belong to the essence of backbiting that it should be done by secret words.

Objections 1. Il semble que la diffamation ne soit pas le dénigrement secret de la réputation d'autrui, selon la définition de certains. En effet, qu'une chose soit secrète ou manifeste, ce ne sont pas là des circonstances qui constituent l'espèce du péché; car il est accidentel au péché d'être connu par beaucoup ou peu de gens. Or ce qui ne constitue pas l'espèce du péché n'appartient pas à son essence et ne doit pas figurer dans sa définition. La plus ou moins grande publicité des paroles prononcées n'est donc pas essentielle à la diffamation.

VẤN NẠN 1. Một sự vật kín đáo hoặc hiển hiện, đó là những hoàn cảnh tạo nên các loại tội; việc được nhiều người hoặc ít người biết đến là tùy thể đối với tội. Mà điều gì không tạo nên loại tội không thuộc về yếu tính của tội và không hiện diện trong lời định nghĩa của nó. Sự công khai hóa hơn kém các lời nói đã thốt ra không thuộc về yếu tính của sự phỉ báng.

PRAETEREA, ad rationem famae pertinet publica notitia. Si igitur per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

2. Further, the notion of a good name implies something known to the public. If, therefore, a person's good name is blackened by backbiting, this cannot be done by secret words, but by words uttered openly.

2. La réputation s'entend de l'opinion publique. Donc si la diffamation est le dénigrement d'une réputation, elle ne peut se faire par des paroles secrètes, mais par des paroles dites ouvertement.

2. Thanh danh được hiểu theo công luận. Vậy nếu sự phỉ báng là sự chê bai thanh danh, nó không thể thi hành bằng những lời nói kín đáo, nhưng bằng những lời thốt ra công khai.

PRAETEREA, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius etiam si nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famae est detractio.

3. Further, to detract is to subtract, or to diminish something already existing. But sometimes a man's good name is blackened, even without subtracting from the truth: for instance, when one reveals the crimes which a man has in truth committed. Therefore not every blackening of a good name is backbiting.

3. Celui qui diffame (detrahit) enlève (subtrahit) ou amoindrit quelque chose. Or il peut arriver que l'on dénigre la réputation du prochain sans rien retrancher de la vérité, par exemple lorsqu'on découvre des crimes réellement commis. Donc tout dénigrement d'une réputation n'est pas de la diffamation.

3. Kẻ phỉ báng (Detrahit) cất mất hoặc làm ra kém cái gì. Mà có thể xảy ra là người ta chê bai thanh danh của người đồng loại mà không xén cắt sự thật, thí dụ, khi người ta phát giác ra các trọng tội đã phạm sự thật. Vậy mọi sự chê bai thanh danh không phải là phỉ báng.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. X, *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

On the contrary, It is written (Eccles. 10:11): "If a serpent bite in silence, he is nothing better that backbiteth."

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Ecclésiaste (10, 11 Vg): « Le serpent mord sans faire de bruit; celui qui diffame en secret ne fait pas autre chose. » Donc diffamer, c'est déchirer en secret la réputation de quelqu'un.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Huấn ca: "Con rắn cắn không nghe tiếng; kẻ phỉ báng cách kín đáo không làm điều gì khác." Vậy việc phỉ báng đó là một cách kín đáo xé rách thanh danh của người nào.

RESPONDEO dicendum quod sicut facto aliquis alteri nocet dupliciter, manifeste quidem sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem

I answer that, Just as one man injures another by deed in two ways---openly, as by robbery or by doing him any kind of violence---and secretly, as by theft, or by a crafty blow, so again one man injures another by words in two

Réponse : De même qu'il y a deux façons de léser autrui par un acte: au grand jour, comme par la rapine ou toute espèce de violence; en secret, comme par le vol ou par une agression sournoise; de même on peut nuire au prochain en paroles

TRẢ LỜI : Cũng như có hai thể cách gây thiệt hại cho người khác: bằng một hành động cách thanh thiên bạch nhật, như bằng cách cướp bóc hoặc mọi thứ hành hung; cách kín đáo, như trộm cắp hoặc cách tấn công nham hiểm; cũng vậy, người ta

laedit, uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est; alio modo, occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso exhonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere, unde non directe infert detrimentum honori, sed famae; inquantum, huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut eius verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter. Uno modo, quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in involuntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificat rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod verba detractionis dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante, dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo absente, detractio est, si autem eo solo praesente, contumelia est. Quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius, non in toto, sed in parte.

AD TERTIUM dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter, uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

ways---in one way, openly, and this is done by reviling him, as stated above (Q[72], A[1])---and in another way secretly, and this is done by backbiting. Now from the fact that one man openly utters words against another man, he would appear to think little of him, so that for this reason he dishonors him, so that reviling is detrimental to the honor of the person reviled. On the other hand, he that speaks against another secretly, seems to respect rather than slight him, so that he injures directly, not his honor but his good name, in so far as by uttering such words secretly, he, for his own part, causes his hearers to have a bad opinion of the person against whom he speaks. For the backbiter apparently intends and aims at being believed. It is therefore evident that backbiting differs from reviling in two points: first, in the way in which the words are uttered, the reviler speaking openly against someone, and the backbiter secretly; secondly, as to the end in view, i.e. as regards the injury inflicted, the reviler injuring a man's honor, the backbiter injuring his good name.

Reply to objection 1. In involuntary commutations, to which are reduced all injuries inflicted on our neighbor, whether by word or by deed, the kind of sin is differentiated by the circumstances "secretly" and "openly," because involuntariness itself is diversified by violence and by ignorance, as stated above (Q[65], A[4]; FS, Q[6], AA[5],8).

Reply to objection 2. The words of a backbiter are said to be secret, not altogether, but in relation to the person of whom they are said, because they are uttered in his absence and without his knowledge. On the other hand, the reviler speaks against a man to his face. Wherefore if a man speaks ill of another in the presence of several, it is a case of backbiting if he be absent, but of reviling if he alone be present: although if a man speak ill of an absent person to one man alone, he destroys his good name not altogether but partly.

Reply to objection 3. A man is said to backbite [detrehere] another, not because he detracts from the truth, but because he lessens his good name. This is done sometimes directly, sometimes indirectly. Directly, in four ways: first, by saying that which is false about him; secondly, by stating his sin to be greater than it is; thirdly, by revealing something unknown about him; fourthly, by ascribing his good deeds to a bad intention. Indirectly, this is done either by gainsaying his good, or by maliciously concealing it, or by

de deux manières: en public, et c'est l'injure, nous l'avons dit; en secret, et c'est la diffamation. Lorsque l'on tient ouvertement des propos offensants contre le prochain, on montre qu'on en fait peu de cas et on le déshonore par là même. C'est pourquoi l'injure porte atteinte à l'honneur de celui qui la subit. Mais celui qui tient ces propos dans le secret montre qu'il redoute l'autre plus qu'il ne le méprise. Il ne porte donc pas directement atteinte à son honneur, mais à sa réputation; en ce sens que, proférant secrètement de telles paroles, il crée, autant qu'il le peut, chez ceux qui l'écoutent, une mauvaise opinion de celui qu'il dénigre. C'est bien cela, en effet, que le diffamateur semble se proposer et à quoi tendent ses efforts: que l'on croie ses paroles. Il est donc évident que la diffamation diffère de l'outrage à un double titre. D'une part, quant à la manière de parler contre quelqu'un: ouvertement dans l'injure, à l'insu de l'intéressé dans la diffamation. D'autre part, quant à la fin visée, c'est-à-dire au préjudice que l'on provoque, celui qui outrage diminue l'honneur, le diffamateur diminue la réputation.

Solutions 1. Dans les échanges involontaires auxquels se ramènent tous les préjudices causés au prochain en parole ou en action, la raison de péché change selon que l'on agit en secret ou au grand jour, car la violence et l'ignorance ne réalisent pas de la même façon la raison d'involontaire, nous l'avons montré plus haut.

2. Les paroles diffamatoires sont appelées secrètes non au sens absolu, mais par rapport à celui qu'elles visent, parce qu'on les dit en son absence et à son insu. Au contraire, les injures sont dites en face. Par suite, dire du mal de quelqu'un en son absence devant beaucoup de gens, c'est le diffamer; si au contraire il est seul présent, c'est l'injurier. Bien que, si l'on parle mal d'un absent à une seule personne, cela suffit pour nuire à sa réputation, au moins partiellement.

3. On diffame non en portant atteinte à la vérité, mais à une réputation. Ce qui peut se faire directement ou indirectement. Directement de quatre façons: en attribuant à autrui ce qui n'est pas; en exagérant ses péchés réels; en révélant ce qui est secret; en disant que telle bonne action a été commise avec une intention mauvaise. Indirectement, en niant le bien qu'il fait ou en multipliant méchamment les réticences et les restrictions.

có thể làm hại người đồng loại bằng lời nói theo hai thể cách: Cách công khai, đó là nhục mạ như chúng ta đã nói (Q.72, a.1); cách kín đáo, đó là sự phỉ báng. Khi người ta một cách công khai dùng những lời nói nhục mạ người đồng loại, người ta chứng tỏ mình coi họ không ra gì và do đó làm ô nhục họ. Do đó sự nhục mạ làm tổn thương vinh dự của họ. Còn kẻ thốt ra những lời nói cách bí mật kín đáo chứng tỏ mình sợ kẻ khác hơn là khinh dể họ. Vậy kẻ ấy không trực tiếp làm tổn thương vinh dự họ, nhưng tổn thương thanh danh họ; theo ý nghĩa này là người ta khi thốt ra cách bí mật những lời nói như thế thì hết sức mình tạo nên ở nơi các người nghe mình, một ý kiến xấu về kẻ mình chê bai. Quả thế, chính điều đó mà người phỉ báng có ý định và các sự nỗ lực của họ hướng về đó: là làm cho người ta tin lời nói của mình. Vậy rõ ràng sự phỉ báng khác biệt với sự nhục mạ trong hai tư cách. Một đàng, về thể cách nói ra đối nghịch với người nào: cách công khai trong sự nhục mạ, cách không hay biết với đương sự trong sự phỉ báng. Đàng khác, về mục đích được nhắm, nghĩa là sự tai hại mà người ta gây nên, kẻ nhục mạ làm giảm bớt vinh dự, kẻ phỉ báng làm giảm bớt thanh danh.

GIẢI ĐÁP 1. Trong mọi sự trao đổi không do ý chí mà tất cả mọi sự thiệt hại gây nên cho người đồng loại trong lời nói hoặc trong việc làm quy về đó, yếu tính về tội thay đổi tùy theo người ta hành động cách kín đáo hoặc cách công khai, bởi vì sự hành hung và sự vô tri không theo một thể cách thực hiện cái không do ý chí hay cái vô ý như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.66, a.4).

2. Các lời nói phỉ báng được gọi là bí mật không theo ý nghĩa tuyệt đối, nhưng đối với kẻ mà chúng nó nhắm, bởi vì người ta thốt ra những điều đó trong khi kẻ này vắng mặt và không hay biết. Trái lại, các sự nhục mạ được thốt ra trước mặt. Do đó, việc nói ra điều xấu của người nào trong khi họ vắng mặt và trước nhiều người, đó là phỉ báng; trái lại, nếu họ là người duy nhất có mặt, đó là nhục mạ họ. Mặc dầu, nếu người ta nói xấu về người vắng mặt cho một người khác mà thôi, điều đó đã đủ để làm hại thanh danh của họ, ít ra cách phân diện.

3. Người ta phỉ báng không bằng cách làm tổn thương chân lý, nhưng làm tổn thương thanh danh; điều đó có thể thực hiện trực tiếp hoặc gián tiếp. Cách trực tiếp theo bốn thể cách: bằng cách chỉ về cho người khác điều không có; bằng cách phóng đại thái quá các tội thực sự của họ; bằng cách tỏ ra điều gì bí mật; bằng cách nói ra một hành động tốt nào đó đã bị vi phạm với ý định xấu xa. Cách gián tiếp, bằng cách phủ nhận sự tốt họ đã thực hiện hoặc bằng cách thêm lên nhiều sự cố bỏ lửng và các sự hạn chế.

diminishing it.

ARTICULUS 2
Utrum detractio sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis, vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

PRAETEREA, super illud Prov. XXIV, *cum detractoribus non commiscearis*, dicit Glossa, *hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum*. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quae in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

PRAETEREA, Augustinus, in homilia de igne Purg., inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

SED CONTRA est quod Rom. I dicitur, *detractores, Deo odibiles*, quod ideo additur, ut dicit Glossa, *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem, secundum suam rationem, ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum homo impeditur a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi*. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quae diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo, sed solum materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quae fama alterius diminuitur proferat

ARTICLE 2
Whether backbiting is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that backbiting is not a mortal sin. For no act of virtue is a mortal sin. Now, to reveal an unknown sin, which pertains to backbiting, as stated above (A[1], ad 3), is an act of the virtue of charity, whereby a man denounces his brother's sin in order that he may amend: or else it is an act of justice, whereby a man accuses his brother. Therefore backbiting is not a mortal sin.

2. Further, a gloss on Prov. 24:21, "Have nothing to do with detractors," says: "The whole human race is in peril from this vice." But no mortal sin is to be found in the whole of mankind, since many refrain from mortal sin: whereas they are venial sins that are found in all. Therefore backbiting is a venial sin.

3. Further, Augustine in a homily On the Fire of Purgatory [*Serm. civ in the appendix to St. Augustine's work] reckons it a slight sin "to speak ill without hesitation or forethought." But this pertains to backbiting. Therefore backbiting is a venial sin.

On the contrary, It is written (Rom. 1:30): "Backbiters, hateful to God," which epithet, according to a gloss, is inserted, "lest it be deemed a slight sin because it consists in words."

I answer that, As stated above (Q[72], A[2]), sins of word should be judged chiefly from the intention of the speaker. Now backbiting by its very nature aims at blackening a man's good name. Wherefore, properly speaking, to backbite is to speak ill of an absent person in order to blacken his good name. Now it is a very grave matter to blacken a man's good name, because of all temporal things a man's good name seems the most precious, since for lack of it he is hindered from doing many things well. For this reason it is written (Ecclus. 41:15): "Take care of a good name, for this shall continue with thee, more than a thousand treasures precious and great." Therefore backbiting, properly speaking, is a mortal sin. Nevertheless it happens sometimes that a man utters words, whereby someone's good name is tarnished, and yet he does not intend this, but something else. This is not backbiting strictly and formally speaking, but only materially and accidentally as it

ARTICLE 2
La diffamation est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Il semble que diffamer ne soit pas un péché mortel. Aucun acte de vertu, en effet, n'est un péché mortel. Or révéler un péché caché - ce qui relève de la diffamation, nous venons de le dire - est un acte de vertu: soit par charité lorsque, par exemple, on dénonce le péché d'un de ses frères afin de le corriger, soit de justice lorsqu'on porte une accusation. La diffamation n'est donc pas un péché mortel.

2. Sur cette sentence du livre des Proverbes (24, 21 Vg): « N'ayez pas de rapports avec les diffamateurs », la Glose note: « C'est là spécialement le péché dans lequel tombe tout le genre humain. » Mais il n'y a aucun péché mortel qui soit répandu dans tout le genre humain, car beaucoup d'hommes vivent sans en commettre; ce sont les péchés véniels qui sont le lot de tous les humains. Donc la diffamation est péché véniel.

3. S. Augustin range « parmi les menus péchés le fait de dire du mal avec une grande facilité et imprudence », ce qui relève de la diffamation. Celle-ci est donc péché véniel.

En sens contraire, S. Paul écrit aux Romains (1, 30): « Les diffamateurs sont loin de Dieu. » Précision donnée, ajoute la Glose, « afin qu'on ne pense point que cette faute soit légère parce qu'elle consiste en paroles ».

Réponse : Nous avons dit que les péchés de langue sont à juger surtout d'après l'intention. Or la diffamation est ordonnée par définition à dénigrer la réputation d'autrui. Aussi est-il essentiellement un diffamateur, celui qui déblatère contre quelqu'un en son absence pour noircir sa réputation. Mais enlever à quelqu'un sa réputation est très grave, car la réputation est un bien plus précieux que les trésors temporels, et lorsque l'homme en est privé, il se trouve dans l'impossibilité de faire le bien. Aussi le livre de l'Ecclésiastique (41, 12) recommande: « Prends soin de ta réputation, car c'est un bien plus sûr que mille trésors grands et précieux. » Voilà pourquoi, essentiellement, la diffamation est un péché mortel. Il arrive cependant que l'on prononce parfois des paroles qui abaissent la réputation d'autrui, sans le vouloir, mais en voulant autre chose. Ce n'est pas alors de la diffamation à parler essentiellement et formellement, mais seulement matériellement et comme par

TIẾT 2
Sự phỉ báng là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Không hành động nào của nhân đức là trọng tội. Mà việc tỏ ra tội kín đáo, điều này thuộc về sự phỉ báng như chúng ta mới trình bày, là hành động nhân đức: hoặc do đức mến, thí dụ, người ta tố giác tội của một người anh em ngõ hầu sửa chữa họ, hoặc do đức công bình khi người ta tố cáo. Vậy sự phỉ báng không phải là trọng tội.

2. Về sự phán quyết sau đây của sách Cách ngôn (24,21): "Ngươi đừng giao tiếp với những kẻ phỉ báng", sách Chú giải lưu ý: "Đó một cách đặc biệt là tội mà gần như toàn thể nhân loại đều vi phạm." Mà không có trọng tội nào khác lan tràn trong toàn thể nhân loại, bởi vì nhiều người sống mà không vi phạm nó.

3. Thánh Augustinô (Hom. sur le purgatoire, 104,39) sắp đặt trong các tội mọn việc nói lên điều xấu một cách rất dễ dàng và bất khôn, điều đó thuộc về sự phỉ báng. Vậy sự phỉ báng là tội nhẹ.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô trong thư gởi tín hữu Rôma (1,30): "Các người phỉ báng ở cách xa Thiên Chúa." Sách Chú giải nói: Một sự xác định đã đưa ra ngõ hầu người ta dứt khoát không nghĩ rằng tội này là tội nhẹ bởi vì nó cốt tại lời nói."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.72, a.2), các tội của miệng lưỡi phải được cứu xét nhất là theo ý định. Mà sự phỉ báng theo lời định nghĩa được sắp đặt để chê bai thanh danh người khác. Như vậy, một cách thuộc yếu tính, người phỉ báng là người thốt ra chống lại người nào khi họ vắng mặt để bôi nhọ thanh danh của họ. Mà việc lấy mất đi khỏi người nào thanh danh của họ là rất nặng, bởi vì thanh danh là sự tốt quý báu hơn mọi kho tàng hữu hình; và khi con người mất nó rồi thì bất lực đối với việc làm điều tốt. Như vậy sách Huấn ca (41,12) căn dặn: "Ngươi hãy lo lắng thanh danh của ngươi, bởi vì đó là sự tốt chắc chắn hơn ngàn kho tàng vĩ đại và quý báu." Do đó, một cách thuộc yếu tính, sự phỉ báng là trọng tội. Tuy nhiên, xảy ra là người ta đôi khi thốt ra những lời nói hạ thấp thanh danh người khác mà không muốn điều đó, nhưng bằng cách muốn điều khác. Trong trường hợp này, đó không phải là sự phỉ báng được hiểu theo cách thuộc yếu tính và mô thể, nhưng chỉ theo thể cách chất thể và ngẫu trừ nếu các lời nói này làm tổn thương thanh danh người khác được

aliquis propter aliquod bonum vel necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquid non necessarium, non est peccatum mortale, nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave quod notabiliter famam alicuius laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractae, eo modo quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum publicae iustitiae accusando, non est detrahere, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, paene. Tum quia stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicunt unde in aliquo, vel leviter, alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*.

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate vel ex lapsu linguae.

ARTICULUS 3
Utrum detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur. Quia super illud Psalm., *pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa, *plus nocent in membris detrahentes Christo, quia animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem, mox resurrecturam, peremerunt*. Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cetera peccata quae in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

were. And if such defamatory words be uttered for the sake of some necessary good, and with attention to the due circumstances, it is not a sin and cannot be called backbiting. But if they be uttered out of lightness of heart or for some unnecessary motive, it is not a mortal sin, unless perchance the spoken word be of such a grave nature, as to cause a notable injury to a man's good name, especially in matters pertaining to his moral character, because from the very nature of the words this would be a mortal sin. And one is bound to restore a man his good name, no less than any other thing one has taken from him, in the manner stated above (Q[62], A[2]) when we were treating of restitution.

Reply to objection 1. As stated above, it is not backbiting to reveal a man's hidden sin in order that he may mend, whether one denounce it, or accuse him for the good of public justice.

Reply to objection 2. This gloss does not assert that backbiting is to be found throughout the whole of mankind, but "almost," both because "the number of fools is infinite," [*Eccles. 1:15] and few are they that walk in the way of salvation, [*Cf. Mat. 7:14] and because there are few or none at all who do not at times speak from lightness of heart, so as to injure someone's good name at least slightly, for it is written (James 3:2): "If any man offend not in word, the same is a perfect man."

Reply to objection 3. Augustine is referring to the case when a man utters a slight evil about someone, not intending to injure him, but through lightness of heart or a slip of the tongue.

ARTICLE 3
Whether backbiting is the gravest of all sins committed against one's neighbor ?

Objections 1. It would seem that backbiting is the gravest of all sins committed against one's neighbor. Because a gloss on Ps. 108:4, "Instead of making me a return of love they detracted me," a gloss says: "Those who detract Christ in His members and slay the souls of future believers are more guilty than those who killed the flesh that was soon to rise again." From this it seems to follow that backbiting is by so much a graver sin than murder, as it is a graver matter to kill the soul than to kill the body. Now murder is the gravest of the other sins that are committed against one's neighbor. Therefore backbiting is absolutely the gravest of all.

accident. Si ces paroles portant atteinte à la réputation d'autrui sont dites pour une fin bonne ou nécessaire, en observant toutes les circonstances voulues, il n'y a pas de péché et on ne peut pas parler de diffamation. - En revanche, si l'on prononce ces paroles par légèreté ou sans nécessité, c'est un péché, mais qui n'est pas mortel, à moins que ces paroles ne soient d'un tel poids qu'elles lèsent notablement la réputation d'autrui et surtout en tout ce qui touche l'honorabilité de la vie, car alors la nature même de ces paroles constituerait un péché mortel. Dans ce cas on est tenu à restituer la bonne réputation du prochain, - tout comme on est tenu à la restitution d'un bien volé, - en observant les règles établies précédemment.

Solutions 1. Ce n'est pas diffamer, on vient de le montrer, que dévoiler le péché caché de son prochain, soit par une dénonciation pour amender le coupable, soit par une accusation en justice pour sauvegarder les intérêts du bien public.

2. La Glose ne dit pas que tous les hommes soient diffamateurs, car elle a soin d'ajouter « presque ». C'est dans le même sens que l'Écriture dit que « le nombre des insensés est infini » (Qo 1, 15 Vg), et qu'il y en a peu qui marchent dans la voie du salut. On peut dire aussi qu'il y a bien peu d'hommes, si même il y en a, qui ne disent parfois, par légèreté d'esprit, des paroles pouvant porter légèrement atteinte à la réputation d'autrui sur un point ou sur un autre; car, comme le remarque S. Jacques (3, 2): « Si quelqu'un ne pèche pas en paroles, c'est un homme parfait. »

3. Le cas visé par S. Augustin est celui de quelqu'un qui signale un léger mal chez son prochain, sans intention de lui nuire, mais par légèreté ou par erreur de langage.

ARTICLE 3
Gravité de la diffamation comparée à celle des autres péchés

Objections 1. Il semble que la diffamation soit le plus grave de tous les péchés que l'on commet envers le prochain. En effet, sur le Psaume (109, 4): « Au lieu de m'aimer, ils disent du mal de moi », la Glose note: « Ceux qui diffament le Christ nuisent davantage à ses membres - car ils tuent les âmes de ses fidèles -, que les meurtriers de sa chair qui devait aussitôt ressusciter. » On voit ainsi que la diffamation est un péché plus grave que l'homicide, dans la mesure même où tuer l'âme est plus grave que tuer le corps. Mais l'homicide est le plus grave des péchés contre le prochain. Donc la diffamation est absolument le plus grave de tous.

nói ra vì mục đích tốt hoặc cần thiết, bằng cách tuân giữ mọi hoàn cảnh phải có, không có tội và người ta không thể đề cập đến sự phỉ báng. Đối lại, nếu người ta thốt ra những lời nói này bằng cách nhẹ dạ, đó là tội, nhưng không thể là trọng tội, trừ phi các lời nói có ảnh hưởng đến nỗi chúng nó một cách to lớn gây tổn thương cho thanh danh người khác và nhất là trong tất cả những cái gì liên hệ với tính cách đáng tôn vinh của đời sống, bởi vì trong trường hợp này, ngay bản tính của các lời nói này hẳn gây nên trọng tội. Trong trường hợp này, người ta bị bắt buộc trả lại thanh danh cho người đồng loại hoàn toàn như người ta bị bắt buộc trả lại của cải đã trộm cắp bằng cách tuân theo các qui tắc đã được thiết lập ở trước (Q.62, a.2, ad.2).

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta mới minh chứng, việc tiết lộ tội kín đáo của người đồng loại, hoặc để tố giác cải hóa kẻ có tội hoặc tố cáo tòa án để đảm bảo các quyền lợi của công ích, việc đó không phải là phỉ báng.

2. Sách Chú giải không nói tất cả mọi người đều làm những người phỉ báng, vì đã thêm tiến gần như. Chính theo ý nghĩa này mà Kinh thánh nói số những kẻ điên rồ thì vô cùng (Gv 1,15), và có ít người đi con đường cứu rỗi. Người ta cũng có thể nói rằng có rất ít người, dầu mà vẫn có, đôi khi vì nhẹ dạ thốt ra những lời có thể làm tổn thương cách nhẹ thanh danh người khác về điểm này hay điểm kia; vì như thánh Giacôbê (3,2) lưu ý: "Nếu người nào không phạm tội trong lời nói, đó là con người hoàn hảo"

3.Trường hợp được thánh Augustinô nhắm là tường hợp của người nào cho biết sự xấu nhỏ mọn ở nơi người đồng loại, mà không có ý định làm hại họ, nhưng vì nhẹ dạ hoặc vì sự lỗi lầm trong lời nói.

TIẾT 3
Trọng tính của sự phỉ báng so sánh với trọng tính của các tội khác

VẤN NẠN 1. Thánh vịnh (109,4) đã nói: "Thay vì yêu mến tôi, họ nói xấu cho tôi", thì sách Chú giải lưu ý: "Những kẻ làm ô danh Chúa Kitô, làm hại nhiều cho các chi thể của Người, bởi vì họ giết các linh hồn của các tín hữu của Người, hơn những kẻ giết thân thể của Người, vì thân thể của Người không bao lâu thì sống lại." Như vậy, người ta trông thấy sự phỉ báng là tội nặng hơn tội giết người theo chính mức độ giết linh hồn nặng hơn giết thể xác. Mà tội giết người là tội nặng nhất trong các tội phạm đối với người đồng loại. Vậy sự phỉ báng một cách tuyệt đối là tội nặng nhất trong mọi tội.

PRAETEREA, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est maius peccatum quam adulterium, quod tamen, inter alia peccata quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

PRAETEREA, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Sed invidia est maius peccatum quam ira. Ergo et detractio est maius peccatum quam contumelia. Et sic idem quod prius.

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum est gravius quanto graviorem defectum inducit. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis, dicit enim Gregorius, *quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quae committuntur in proximum.

SED CONTRA, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi, adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravius ceteris peccatis quae sunt in proximum.

RESPONDEO dicendum quod peccata quae committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert, sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quae sunt in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens, consequenter autem adulterium,

2. Further, backbiting is apparently a graver sin than reviling, because a man can withstand reviling, but not a secret backbiting. Now backbiting is seemingly a graver sin than adultery, because adultery unites two persons in one flesh, whereas reviling severs utterly those who were united. Therefore backbiting is more grievous than adultery: and yet of all other sins a man commits against his neighbor, adultery is most grave.

3. Further, reviling arises from anger, while backbiting arises from envy, according to Gregory (Moral. xxxi, 45). But envy is a graver sin than anger. Therefore backbiting is a graver sin than reviling; and so the same conclusion follows as before.

4. Further, the gravity of a sin is measured by the gravity of the defect that it causes. Now backbiting causes a most grievous defect, viz. blindness of mind. For Gregory says (Regist. xi, Ep. 2): "What else do backbiters but blow on the dust and stir up the dirt into their eyes, so that the more they breathe of detraction, the less they see of the truth?" Therefore backbiting is the most grievous sin committed against one's neighbor.

On the contrary, It is more grievous to sin by deed than by word. But backbiting is a sin of word, while adultery, murder, and theft are sins of deed. Therefore backbiting is not graver than the other sins committed against one's neighbor.

I answer that, The essential gravity of sins committed against one's neighbor must be weighed by the injury they inflict on him, since it is thence that they derive their sinful nature. Now the greater the good taken away, the greater the injury. And while man's good is threefold, namely the good of his soul, the good of his body, and the good of external things; the good of the soul, which is the greatest of all, cannot be taken from him by another save as an occasional cause, for instance by an evil persuasion, which does not induce necessity. On the other hand the two latter goods, viz. of the body and of external things, can be taken away by violence. Since, however, the goods of the body excel the goods of external things, those sins which injure a man's body are more grievous than those which injure his external things. Consequently, among other sins committed against one's neighbor, murder is the most grievous, since it deprives man of the life which he already possesses: after this comes

2. La diffamation semble pire que l'injure, car si l'homme peut repousser l'injure, il ne peut repousser la diffamation qui se cache. Or l'injure paraît pire que l'adultère; ici deux s'unissent en une seule chair, là ceux qui sont unis sont divisés. La diffamation est donc pire que l'adultère qui est l'un des péchés les plus graves que l'on puisse commettre contre le prochain.

3. L'injure naît de la colère, la diffamation naît de l'envie, affirme S. Grégoire. Or l'envie est un plus grand péché que la colère. Donc la diffamation est pire que l'injure et nous retrouvons le raisonnement précédent.

4. La gravité d'un péché doit se mesurer à la gravité des maux qu'il entraîne. Or la diffamation entraîne le plus grand des maux qui est l'aveuglement de l'esprit. S. Grégoire remarque en effet: « Que font les diffamateurs, sinon souffler sur la poussière et faire sauter de la terre dans leurs yeux, de telle sorte que plus ils exhalent leurs diffamations, moins ils voient la vérité? » La diffamation est donc le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain.

En sens contraire, un péché d'action est plus grave qu'un péché de parole. Or la diffamation est un péché de parole; l'adultère, l'homicide et le vol sont des péchés d'action. Donc la diffamation n'est pas plus grave que les autres péchés envers le prochain.

Réponse : Les péchés commis contre le prochain s'apprécient essentiellement d'après le préjudice qu'ils portent à autrui, puisque c'est ce qui leur donne raison de faute. Et ce préjudice est d'autant plus grand qu'il détruit un plus grand bien. Or l'homme possède trois sortes de biens: le bien de l'âme, le bien du corps, les biens extérieurs. Le bien de l'âme, qui est le plus excellent, ne peut être ravi par autrui que s'il nous en donne l'occasion, par exemple par un mauvais conseil, qui ne supprime pas notre liberté. Quant au bien du corps et aux biens extérieurs on peut nous les arracher de force. Mais parce que le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs, les péchés par lesquels on porte atteinte au corps sont plus graves que ceux qui nuisent aux biens extérieurs. Par conséquent, de tous les péchés commis envers le prochain, le plus grave est l'homicide puisqu'il a pour effet de détruire une vie effectivement existante. Vient ensuite l'adultère qui viole l'ordre légitime de la

2. Sự phỉ báng xem ra xấu hơn sự nhục mạ, bởi vì nếu con người có thể kháng cự lại sự nhục mạ, họ không thể kháng cự lại sự phỉ báng, vì sự phỉ báng kín đáo; mà sự nhục mạ xem ra xấu hơn tội ngoại tình; vì ở đây hai người liên kết với nhau trong cũng một xác thịt duy nhất, còn ở đó, những kẻ kết hợp với nhau phân chia nhau. Vậy sự phỉ báng là tội xấu hơn tội ngoại tình, mà tội ngoại tình là một trong các tội nặng nhất người ta có thể phạm chống lại với người đồng loại.

3. Sự nhục mạ phát sinh bởi sự giận dữ, sự phỉ báng phát sinh bởi ganh tỵ như thánh Grêgôriô khẳng định (Moral 31,45). Mà sự ganh tỵ là tội lớn hơn sự giận dữ. Vậy sự phỉ báng xấu hơn sự nhục mạ và ở đây chúng ta gặp lại sự suy luận trước.

4. Sự trọng đại của một tội phải được đo lường theo sự trọng đại các sự xấu nó gây nên. Mà sự phỉ báng gây nên sự xấu to lớn nhất trong mọi sự xấu là sự tối tăm của tinh thần. Thánh Grêgôriô (Registrum 11, indict. 4, epist. 2,77) lưu ý: "Các người phỉ báng làm cái gì nếu không phải là thổi bụi và làm cho đất bay vào mắt của mình, đến nỗi họ càng thở ra các sự phỉ báng của mình bao nhiêu, họ càng ít thấy sự thật bấy nhiêu". Vậy sự phỉ báng là tội nặng nhất trong các tội người ta phạm đối với người đồng loại.

TRÁI LẠI, Tội bằng việc làm nặng hơn tội bằng lời nói. Mà sự phỉ báng tội bằng lời nói; tội ngoại tình, tội giết người và tội trộm cắp là những tội bằng việc làm. Vậy tội phỉ báng không phải là nặng hơn các tội khác đối với người đồng loại.

TRẢ LỜI : Các tội vi phạm đối với người đồng loại được đánh giá một cách thuộc yếu tính tùy theo sự thiệt hại mà chúng nó gây ra cho người khác, bởi vì chính điều đó đem lại cho chúng nó yếu tính về tội. Và sự thiệt hại phá hủy sự tốt càng to lớn bao nhiêu thì càng to lớn bấy nhiêu; mà con người chiếm hữu ba thứ sự tốt: Sự tốt của linh hồn, sự tốt của thân thể, các sự tốt bên ngoài. Sự tốt của linh hồn là cái tuyệt hảo nhất, chỉ có thể bị cướp lấy mất đi bởi kẻ khác nếu họ đem lại cho chúng ta cơ hội làm điều đó, thí dụ, bởi một xét đoán xấu xa không làm cho mất đi sự tự do của chúng ta. Còn sự tốt của thân thể và các sự tốt bên ngoài, người ta có thể lấy chúng nó khỏi chúng ta bằng sức mạnh. Mà bởi vì sự tốt của thân thể hơn các sự tốt bên ngoài, các tội làm tổn thương thân thể chúng ta thì nặng hơn các tội gây thiệt hại cho các sự tốt bên ngoài. Do đó, trong mọi tội phạm đối với người đồng loại, tội nặng nhất là tội giết người bởi vì nó có hiệu quả là phá hủy sự sống đang hiện hữu thật sự. Rồi đến tội ngoại tình vi phạm trật tự chính đáng của sự sinh sản nhân loại

quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona. Inter quae, fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. XXII, *melius est nomen bonum quam divitiae multae*. Et ideo detractio, secundum suum genus, est maius peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati eius, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

AD SECUNDUM dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium, non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanae. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic etiam et detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis dicitur detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, *quia qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I Ioan. III.

AD TERTIUM dicendum quod quia ira quaerit in manifesto vindictam inferre, ut philosophus dicit, in II Rhet., ideo detractio, quae est in occulto, non est filia irae, sicut contumelia; sed magis invidiae, quae nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam adultery, which is contrary to the right order of human generation, whereby man enters upon life. In the last place come external goods, among which a man's good name takes precedence of wealth because it is more akin to spiritual goods, wherefore it is written (Prov. 22:1): "A good name is better than great riches." Therefore backbiting according to its genus is a more grievous sin than theft, but is less grievous than murder or adultery. Nevertheless the order may differ by reason of aggravating or extenuating circumstances. The accidental gravity of a sin is to be considered in relation to the sinner, who sins more grievously, if he sins deliberately than if he sins through weakness or carelessness. In this respect sins of word have a certain levity, in so far as they are apt to occur through a slip of the tongue, and without much forethought.

Reply to objection 1. Those who detract Christ by hindering the faith of His members, disparage His Godhead, which is the foundation of our faith. Wherefore this is not simple backbiting but blasphemy.

Reply to objection 2. Reviling is a more grievous sin than backbiting, in as much as it implies greater contempt of one's neighbor: even as robbery is a graver sin than theft, as stated above (Q[66], A[9]). Yet reviling is not a more grievous sin than adultery. For the gravity of adultery is measured, not from its being a union of bodies, but from being a disorder in human generation. Moreover the reviler is not the sufficient cause of unfriendliness in another man, but is only the occasional cause of division among those who were united, in so far, to wit, as by declaring the evils of another, he for his own part severs that man from the friendship of other men, though they are not forced by his words to do so. Accordingly a backbiter is a murderer "occasionally," since by his words he gives another man an occasion for hating or despising his neighbor. For this reason it is stated in the Epistle of Clement [*Ad Jacob. Ep. i], that "backbiters are murderers," i.e. occasionally; because "he that hateth his brother is a murderer" (1 Jn. 3:15).

Reply to objection 3. Anger seeks openly to be avenged, as the Philosopher states (Rhet. ii, 2): wherefore backbiting which takes place in secret, is not the daughter of anger, as reviling is, but rather of envy, which strives by any means to lessen one's neighbor's glory. Nor does it follow from this that backbiting is more grievous than reviling:

génération humaine, par laquelle on entre dans la vie. Enfin parmi les biens extérieurs, la réputation l'emporte sur les richesses, car elle a plus d'affinité avec les biens spirituels, ce qui fait dire au livre des Proverbes (21, 1): « La bonne renommée vaut mieux que de grandes richesses. » Aussi, de sa nature, la diffamation est un péché plus grave que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Remarquons toutefois que les circonstances aggravantes ou atténuantes peuvent changer cette classification. Par accident, la gravité du péché s'évalue selon les dispositions du pécheur. Celui-ci sera plus coupable s'il pèche de propos délibéré, que s'il commet cette faute par faiblesse ou inadvertance. De ce chef, les péchés de langue peuvent aisément devenir légers, lorsqu'ils proviennent d'une parole qui nous a échappé par manque de réflexion.

Solutions 1. Ceux qui diffament le Christ en raillant la foi de ses membres insultent sa divinité sur laquelle repose la foi. Ce n'est donc pas une simple diffamation, c'est un blasphème.

2. L'injure est un péché plus grave que la diffamation parce qu'elle implique un plus grand mépris du prochain, de même que la rapine est pire que le vol, nous l'avons dit. toutefois l'injure n'est pas plus grave que l'adultère, dont la malice ne vient pas de l'union chamelle mais du désordre introduit dans la génération humaine. Or celui qui lance une injure n'est pas à lui seul une cause suffisante des sentiments d'inimitié qui divisent ceux qui étaient unis, il n'en fournit que l'occasion; en ce sens que, publiant du mal sur son prochain, il lui fait perdre, pour autant que cela dépend de lui, l'amitié des autres, bien que ces paroles ne soient pas contraignantes. C'est encore ainsi que le diffamateur se rend indirectement coupable d'homicide, ses propos donnant occasion à autrui de haïr ou de mépriser telle personne. C'est pourquoi S. Clément a pu écrire: « Les diffamateurs sont homicides », c'est-à-dire qu'ils en fournissent l'occasion, car selon S. Jean (1 Jn 3, 15): « Celui qui hait son frère est un homicide. »

3. Selon Aristote: « La colère cherche à se venger ouvertement. » C'est pourquoi la diffamation, qui est secrète, n'est pas fille de la colère, comme l'injure, mais bien plutôt de l'envie, qui s'efforce de toutes les façons de ternir la gloire du prochain. Il ne s'ensuit pas pour autant que la diffamation soit plus grave que l'injure, car un vice moindre peut engendrer un plus

mà do đó người ta bước vào sự sống. Sau hết, trong các sự tốt bên ngoài, thanh danh vượt thắng các của cải giàu có, bởi vì nó có nhiều tương hệ hơn với các sự tốt thiêng liêng, điều đó khiến sách Cách ngôn (21,1) lên tiếng: "Danh thơm tiếng tốt giá trị hơn của cải giàu có." Như vậy, do bản tính của mình, sự phỉ báng là tội nặng hơn tội trộm cắp, nhưng nhẹ hơn tội giết người hoặc tội ngoại tình. Tuy nhiên, chúng ta phải lưu ý điều này là các hoàn cảnh làm thêm nặng tội hoặc giảm bớt tội có thể thay đổi sự xếp hạng này. Cách ngẫu trừ, sự trọng đại của tội được đánh giá tùy theo các sự sắp đặt của tội nhân. Tội nhân có thể phạm tội nhiều nếu họ phạm tội cách chủ ý hơn là nếu họ phạm tội này bởi yếu đuối hoặc bởi vô ý. Vì lý do này, các tội bằng lời nói có thể một cách dễ dàng trở nên tội nhẹ, khi chúng nó phát xuất bởi lời nói thoát ra khỏi chúng ta bởi thiếu suy nghĩ.

GIẢI ĐÁP 1. Những kẻ phỉ báng Chúa Kitô bằng cách chế nhạo lòng tin của các chi thể của Người, lăng mạ Thiên Chúa của người mà đức tin dựa vào đó. Vậy điều đó không phải là sự phỉ báng đơn giản, đó là sự phạm thượng.

2. Sự nhục mạ là tội nặng hơn sự phỉ báng bởi vì nó bao hàm một sự khinh dể lớn hơn đối với người đồng loại, cũng như sự cướp bóc xấu hơn sự trộm cắp như chúng ta đã nói ở trước (Q.66, a.9). Tuy nhiên, sự nhục mạ không nặng hơn tội ngoại tình mà ác ý không phát xuất từ sự giao hợp xác thịt, nhưng từ sự mất trật tự được đem vào trong sự sinh sản nhân loại. Mà kẻ gây nên sự nhục mạ không phải một mình họ là nguyên nhân đầy đủ cho các thù địch chia rẽ các kẻ đã kết hợp với nhau, họ chỉ đưa ra cơ hội cho việc đó mà thôi; theo ý nghĩa này là khi nói ra cách công khai sự xấu về người đồng loại, kẻ ấy theo hết sức của mình làm cho họ mất tình bằng hữu với những kẻ khác, mặc dầu các lời nói này không có sức bắt buộc. Và cũng chính vì vậy mà người phỉ báng làm cho mình một cách gián tiếp trở nên có tội giết người, vì những lời nói của mình đem lại cơ hội cho kẻ khác ghét hoặc khinh chê một người nào đó. Do đó, thánh Clêmentê có thể viết: "Những kẻ phỉ báng là những kẻ giết người", nghĩa là họ đưa ra cơ hội cho sự giết người, vì theo thánh Gioan (1Ga 3,15): "Kẻ ghét anh em mình là kẻ sát nhân".

3. Theo Triết gia (Rhet. 2,2): "Sự giận dữ tìm kiếm báo thù công khai." Do đó, sự phỉ báng kín đáo không phải là con cái của sự giận dữ như sự nhục mạ, nhưng đúng hơn là con cái của sự ganh tỵ vì sự ganh tỵ cố gắng theo mọi thể cách làm đen tối sự vinh quang của người đồng loại. Không do đó mà sự phỉ báng là tội nặng hơn sự nhục mạ, bởi vì tật xấu nhỏ hơn có thể sinh sản tội ác lớn

contumelia, quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis, gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

AD QUARTUM dicendum quod quia homo laetatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. XV, inde est quod ille qui detrahit incipit magis amare et credere quod dicit; et per consequens proximum magis odire; et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quae pertinent ad odium proximi.

since a lesser vice can give rise to a greater sin, just as anger gives birth to murder and blasphemy. For the origin of a sin depends on its inclination to an end, i.e. on the thing to which the sin turns, whereas the gravity of a sin depends on what it turns away from.

Reply to objection 4. Since "a man rejoiceth in the sentence of his mouth" (Prov. 15:23), it follows that a backbiter more and more loves and believes what he says, and consequently more and more hates his neighbor, and thus his knowledge of the truth becomes less and less. This effect however may also result from other sins pertaining to hate of one's neighbor.

grand crime, comme la colère est la source des homicides et des blasphèmes. C'est en effet par l'inclination de chaque péché vers une fin, qu'on peut en discerner l'origine, donc par son attachement aux biens périssables, alors que la gravité du péché dépend plutôt de l'éloignement des biens meilleurs.

4. Il est écrit au livre des Proverbes (15, 23) « L'homme se complaît dans la sentence de sa bouche. » C'est pourquoi le diffamateur aime et croit toujours davantage ce qu'il dit, et par suite il a plus de haine pour celui qu'il diffame. Ainsi s'éloigne-t-il de plus en plus de la connaissance de la vérité. Mais c'est un résultat auquel peuvent conduire les autres péchés commis en haine du prochain.

hơn, như sự giận dữ là nguồn gốc các tội giết người và các tội phạm thượng. Quả thế, chính bởi xu hướng của mỗi tội đến mục đích mà người ta có thể phân biệt nguồn gốc của nó, như bởi sự bám dính vào các của cải có thể tiêu diệt, đang khi sự trầm trọng của tội một cách đúng hơn lệ thuộc vào sự đi ra xa khỏi các của cải tốt hơn.

4. Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (15,23): "Con người thỏa mãn trong sự phán quyết do miệng lưỡi của mình." Do đó, kẻ phỉ báng yêu thích và tin tưởng luôn luôn nhiều hơn điều họ nói, và do đó họ ghét nhiều hơn kẻ mà họ phỉ báng. Như vậy, họ càng lâu càng đi xa khỏi sự hiểu biết sự thật. Mà đó là hiệu quả mà các tội khác vi phạm do lòng ghét người đồng loại có thể dẫn đưa đến đó.

ARTICULUS 4
Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet

ARTICLE 4
Whether it is a grave sin for the listener to suffer the backbiter ?

ARTICLE 4
Est-ce un péché d'écouter la diffamation ?

TIẾT 4
Việc nghe sự phỉ báng có tội không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret, dicit enim Gregorius, super Ezech. Homil. IX, *linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat*. Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

Objections 1. It would seem that the listener who suffers a backbiter does not sin grievously. For a man is not under greater obligations to others than to himself. But it is praiseworthy for a man to suffer his own backbiters: for Gregory says (Hom. ix, super Ezech): "Just as we ought not to incite the tongue of backbiters, lest they perish, so ought we to suffer them with equanimity when they have been incited by their own wickedness, in order that our merit may be the greater." Therefore a man does not sin if he does not withstand those who backbite others.

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas un péché grave d'écouter sans protestation des paroles diffamatoires. Personne, en effet, n'est tenu de faire pour autrui plus qu'il ne ferait pour soi-même. Or il est louable de supporter patiemment les propos de nos diffamateurs. S. Grégoire dit en effet: « De même que nous ne devons pas, par notre activité, éveiller la langue des diffamateurs, pour ne pas les induire à pécher, de même, pour accroître nos mérites, devons-nous supporter avec patience les propos inspirés par leur malice. » On ne pèche donc pas en ne repoussant pas la diffamation lancée contre autrui.

VẤN NẠN 1. Không ai bị bắt buộc làm cho kẻ khác nhiều hơn làm cho chính mình; mà việc chịu đựng cách nhẫn nại các lời nói của những kẻ phỉ báng chúng ta đáng ca ngợi. Thánh Grêgôriô (Super Ezec. 1,19) đã nói: "Cũng như chúng ta không nên do hành động của mình mà đánh thức miệng lưỡi của những kẻ phỉ báng, ngõ hầu khỏi dẫn đưa họ đến tội lỗi; cũng vậy, để gia tăng công đức của chúng ta, chúng ta phải nhẫn nại chịu đựng các lời nói do ác ý của họ gây nên." Vậy người ta không phạm tội vì không đẩy lui sự phỉ báng đưa ra chống lại người khác.

PRAETEREA, Eccli. IV dicitur, *non contradicas verbo veritatis ullo modo*. Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus resistere.

2. Further, it is written (Ecclus. 4:30): "In no wise speak against the truth." Now sometimes a person tells the truth while backbiting, as stated above (A[1], ad 3). Therefore it seems that one is not always bound to withstand a backbiter.

2. Il est écrit au livre de l'Ecclésiastique (4, 25): « Ne contredis jamais une parole véridique. » Mais les diffamateurs disent parfois la vérité. On n'est donc pas toujours tenu de les désapprouver.

2. Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (4,25): "Ngươi đừng mâu thuẫn với lời nói chân thật." Mà những kẻ phỉ báng đôi khi nói lên sự thật. Vậy người ta không phải luôn luôn bị bắt buộc bác bỏ họ.

PRAETEREA, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem eorum contra quos detrahitur, dicit enim pius Papa, *nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica adulatio vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet*. Ergo aliquis non debet detractiones impedire.

3. Further, no man should hinder what is profitable to others. Now backbiting is often profitable to those who are backbitten: for Pope Pius [*St. Pius I] says [*Append. Grat. ad can. Oves, caus. vi, qu. 1]: "Not unfrequently backbiting is directed against good persons, with the result that those who have been unduly exalted through the flattery of their kindred, or the favor of others, are humbled by backbiting." Therefore one ought not to withstand backbiters.

3. Personne ne doit mettre obstacle à une oeuvre utile au prochain. Or la diffamation tourne souvent à l'avantage de ceux qui en sont l'objet, comme le remarque le pape Pie Ier: « Lorsque la diffamation s'attaque aux honnêtes gens, il arrive parfois qu'elle ait pour effet d'humilier ceux que les flatteries de leur famille ou la faveur du public avaient exaltés. » On ne doit donc pas s'opposer à la diffamation.

3. Không ai nên đặt trở ngại cho công việc hữu ích với người đồng loại. Mà sự phỉ báng thường trở nên lợi ích cho những kẻ là đối tượng theo sự chủ ý của Giáo hoàng Pio I (Decret. 2, cause 6, q.1): "Khi sự phỉ báng tấn công người lương thiện đôi khi xảy ra nó đem lại hiệu quả là làm cho hạ mình xuống những con người đã được nâng lên cao bởi những lời nịnh hót gia đình họ hoặc bởi sự ủng hộ của những người khác." Vậy người ta không nên chống lại sự phỉ báng.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, cave ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.

On the contrary, Jerome says (Ep. ad Nepot. lii): "Take care not to have an itching tongue, nor tingling ears, that is, neither detract others nor listen to backbiters."

En sens contraire, S. Jérôme prescrit « Veille à ce que ta langue ou tes oreilles ne te démangent, je veux dire que tu ne diffames personne, ou que tu n'écoutes pas les autres quand ils diffament. »

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô (Epist. 52,22) đã truyền dạy: "Coi chừng điều miệng lưỡi của ngươi hoặc tai ngươi làm cho ngươi phải ngứa, tôi muốn nói rằng ngươi không được phỉ báng ai, hoặc ngươi không nghe những người khác khi họ phỉ báng."

RESPONDEO dicendum quod, secundum apostolum, ad Rom. I,

I answer that, According to the Apostle (Rom. 1:32), they "are

Réponse : S. Paul écrit (Rm 1, 32): « Sont dignes de mort, non seulement

TRẢ LỜI : Thánh Phaolô (Rm 1,32) đã viết: họ đáng chết không

digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo, indirecte, quando scilicet non resistit, cum resistere possit, et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus dicit, *detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim*. Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

worthy of death . . . not only they that" commit sins, "but they also that consent to them that do them." Now this happens in two ways. First, directly, when, to wit, one man induces another to sin, or when the sin is pleasing to him: secondly, indirectly, that is, if he does not withstand him when he might do so, and this happens sometimes, not because the sin is pleasing to him, but on account of some human fear. Accordingly we must say that if a man list ens to backbiting without resisting it, he seems to consent to the backbiter, so that he becomes a participator in his sin. And if he induces him to backbite, or at least if the detraction be pleasing to him on account of his hatred of the person detracted, he sins no less than the detractor, and sometimes more. Wherefore Bernard says (De Consid. ii, 13): "It is difficult to say which is the more to be condemned the backbiter or he that listens to backbiting." If however the sin is not pleasing to him, and he fails to withstand the backbiter, through fear negligence, or even shame, he sins indeed, but much less than the backbiter, and, as a rule venially. Sometimes too this may be a mortal sin, either because it is his official duty to cor. rect the backbiter, or by reason of some consequent danger; or on account of the radical reason for which human fear may sometimes be a mortal sin, as stated above (Q[19], A[3]).

ceux qui commettent le péché, mais aussi ceux qui les approuvent. » Cette approbation peut se donner de deux manières. D'abord directement, quand on induit le prochain à pécher ou qu'on prend plaisir à ce péché. Puis indirectement, quand on ne s'y oppose pas alors qu'on pourrait le faire, et cette abstention ne vient pas toujours d'une complaisance dans le péché, mais d'une sorte de respect humain. On doit donc penser que si quelqu'un écoute des propos diffamatoires sans les désapprouver, il y consent et participe par là même au péché. Mais s'il provoque la diffamation ou seulement s'y complaît par haine de celui qui en est l'objet, il ne pèche pas moins que le diffamateur et parfois même davantage. C'est l'enseignement de S. Bernard: « Il n'est pas facile de décider quel est le plus coupable, du diffamateur ou de celui qui l'écoute. » - Mais si le témoin ne prend pas plaisir à ce péché et qu'il s'abstienne par crainte, négligence ou même par timidité, de désapprouver le diffamateur, il pèche sans doute, mais beaucoup moins gravement que le diffamateur, et le plus souvent ne commet qu'un péché véniel. Parfois aussi, cela peut être un péché mortel, lorsque la charge que l'on occupe fait un devoir de corriger le diffamateur, ou encore lorsqu'on sait qu'un péril s'ensuivra, ou enfin à cause du motif, car le respect humain, comme nous l'avons déjà dito, peut être parfois péché mortel.

những các kẻ phạm tội đó, mà còn những kẻ tán thành họ. Sự tán thành này có thể xuất hiện hai thể cách. Trước hết, cách trực tiếp, khi người ta dẫn đưa người đồng loại đến phạm tội hoặc khi người ta lấy làm vui thú về tội này. Thứ đến, cách gián tiếp, khi người ta không muốn chống đối tội đó trong khi mình có thể chống đối, và sự không chống đối này không phải luôn luôn phát xuất bởi sự lấy làm vui thích với tội này, nhưng bởi ý sợ dư luận. Vậy người ta phải nghĩ rằng nếu người nào nghe các lời nói phỉ báng mà không bác bỏ chúng, ưng thuận chúng và do đó tham dự vào tội này. Mà nếu họ khêu gợi sự phỉ báng hoặc tự lấy làm vui thú về điều đó bởi ghen ghét kẻ là đối tượng, không phạm tội ít hơn người phỉ báng và đôi khi nặng tội hơn. Đó là sự giáo huấn của thánh Bernađô (De Consider 2,13): "Không dễ mà quyết định người nào có tội nhất, người phỉ báng hoặc người nghe." Còn nếu chứng nhân không lấy làm vui với tội này và bởi sợ hãi, sơ suất hoặc nhút nhát họ không bác luận người phỉ báng, họ phạm tội nhất định, nhưng nhẹ hơn người phỉ báng, và rất thường họ chỉ phạm tội nhẹ. Đôi khi điều đó cũng có thể trở thành trọng tội, khi họ có bản phận phải sửa chữa người phỉ báng, hoặc còn khi người ta biết có sự nguy hiểm do đó phát xuất ra, và cuối cùng bởi lý do, bởi vì ý sợ dư luận, như chúng ta đã nói ở trước (Q.19,a.3), đôi khi có thể là trọng tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quae dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari eius patientia quod patienter proprias detractiones sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famae alterius. Et ideo in culpam ei vertitur si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius iacentem sub onere, ut praecipitur Deut. XXII.

Reply to objection 1. No man hears himself backbitten, because when a man is spoken evil of in his hearing, it is not backbiting, properly speaking, but reviling, as stated above (A[1], ad 2). Yet it is possible for the detractions uttered against a person to come to his knowledge through others telling him, and then it is left to his discretion whether he will suffer their detriment to his good name, unless this endanger the good of others, as stated above (Q[72], A[3]). Wherefore his patience may deserve commendation for as much as he suffers patiently being detracted himself. But it is not left to his discretion to permit an injury to be done to another's good name, hence he is accounted guilty if he fails to resist when he can, for the same reason whereby a man is bound to raise another man's ass lying "underneath his burden," as commanded in Dt. 21:4 [*Ex. 23:5].

Solutions 1. Personne n'entend la diffamation dont il est l'objet, car dire du mal de quelqu'un en sa présence n'est pas à proprement parler une diffamation, mais une injure, nous l'avons dit. Les propos diffamatoires peuvent toutefois être portés par les on dit, à la connaissance de l'intéressé. Alors celui-ci est libre de souffrir cette atteinte à sa réputation, à moins que cela risque d'atteindre les autres, nous l'avons dit. C'est pourquoi il est légitime de faire l'éloge de la patience chez celui qui supporte la diffamation. Mais on n'est pas libre de laisser attaquer ainsi la réputation d'autrui. Aussi cela devient une faute de ne pas la défendre, lorsqu'on le peut, pour la même raison qui nous oblige de « relever l'âne de notre prochain lorsqu'il succombe sous la charge » (Dt 22, 4).

GIẢI ĐÁP 1. Không ai nghe sự phỉ báng mà chính mình là đối tượng, vì việc nói xấu về người nào trước mặt họ không phải là sự phỉ báng đích thực, nhưng là sự nhục mạ như chúng ta đã nói ở trước (a.1, ad.2). Những lời nói phỉ báng có thể bởi những điều người ta nói, đưa đến sự hiểu biết của đương sự. Trong trường hợp này, đương sự được tự do chịu sự tổn thương đến danh dự mình, trừ phi điều đó có thể ảnh hưởng tới những người khác như chúng ta đã nói ở trước (Q.72, a.3). Do đó sự nhẫn nại ở nơi kẻ chịu đựng sự phỉ báng đáng được ca ngợi. Mà người ta không được tự do để thanh danh kẻ khác bị tấn công. Như vậy điều đó có thể trở nên có tội vì không bênh vực thanh danh kẻ khác khi người ta có thể làm điều đó, vì cũng một lý do khiến người ta giúp đỡ con lừa của người đồng loại đứng dậy khi nó quỵ dưới gánh nặng (Đnl 22,4).

AD SECUNDUM dicendum quod non semper debet aliquis resistere detractori arguendo eum de falsitate, maxime si quis sciat verum esse quod dicitur. Sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo,

Reply to objection 2. One ought not always to withstand a backbiter by endeavoring to convince him of falsehood, especially if one knows that he is speaking the truth: rather ought one to reprove him with words, for that he sins in

2. Ce n'est pas toujours le bon moyen de protester que de taxer le diffamateur de mensonge, surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai. Mais il faut le reprendre en lui montrant qu'il pèche en offensant son prochain, ou du moins lui faire

2. Việc đánh giá kẻ phỉ báng là nói dối không phải luôn luôn là phương thế tốt để chống đối, nhất là nếu người ta biết điều họ nói là có thật. Nhưng người ta phải chỉ trích họ bằng cách chứng tỏ cho họ biết họ phạm tội bởi phỉ báng người đồng

vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Prov. XXV, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*.

backbiting his brother, or at least by our pained demeanor show him that we are displeased with his backbiting, because according to Prov. 25:23, "the north wind driveth away rain, as doth a sad countenance a backbiting tongue."

sentir, en gardant un visage sévère, que l'on ne prend pas plaisir à ses diffamations. Ainsi disent les Proverbes (25, 23 Vg): « Le vent du nord chasse la pluie; et le visage attriste les propos diffamateurs. »

loại, hoặc ít ra người ta bằng cách giữ nét mặt nghiêm nghị làm cho họ cảm thấy mình không vui thú gì về các sự phỉ báng của họ. Như vậy, có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (25,23): "Gió bức chận đứng cơn mưa; nét mặt làm buồn rầu những lời nói phỉ báng."

AD TERTIUM dicendum quod utilitas quae ex detractione provenit non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

Reply to objection 3. The profit one derives from being backbitten is due, not to the intention of the backbiter, but to the ordinance of God Who produces good out of every evil. Hence we should none the less withstand backbiters, just as those who rob or oppress others, even though the oppressed and the robbed may gain merit by patience.

3. Le profit qui peut résulter d'une diffamation ne vient pas de l'intention du diffamateur, mais de l'ordre divin, qui peut toujours tirer le bien du mal. Il n'en faut pas moins résister aux diffamateurs, absolument comme on s'oppose aux ravisseurs et à ceux qui oppriment les autres, malgré le mérite que peuvent acquérir par leur patience les opprimés et les spoliés.

3. Sự lợi ích phát xuất bởi sự phỉ báng không phát xuất bởi ý định của kẻ phỉ báng, nhưng bởi trật tự của Thiên Chúa là Đấng luôn luôn rút lấy sự tốt từ sự xấu. Tuy nhiên, do đó người ta không được ít chống đối với những kẻ phỉ báng, một cách tuyệt đối như người ta chống đối với những kẻ cướp đoạt và những kẻ đàn áp những người khác, mặc dầu có công đức mà những người bị đàn áp và những kẻ bị bóc lột có thể thu lượm được bởi sự nhẫn nại của mình.

QUAESTIO 74

DE SUSURRATIONE

OF TALE-BEARING

LA MÉDISANCE

SỰ NÓI XẤU

Deinde considerandum est de susurratione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. Secundo, quod horum sit gravius.

We must now consider tale-bearing: under which head there are two points of inquiry: (1) Whether tale-bearing is a sin distinct from backbiting? (2) Which of the two is the more grievous?

1. La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation? - 2. Lequel des deux est le plus grave?

1. Sự nói xấu là tội phân biệt với sự phỉ báng? 2. Cái nào trong hai điều này là nặng nhất?

ARTICULUS 1
Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione

ARTICLE 1
Whether tale-bearing is a sin distinct from backbiting ?

ARTICLE 1
La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation ?

TIẾT 1
Sự nói xấu là tội phân biệt với sự phỉ báng ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur, detrahendo*. Sed loqui de altero detrahendo ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

Objections 1. It would seem that tale-bearing is not a distinct sin from backbiting. Isidore says (Etym. x): "The susurro [tale-bearer] takes his name from the sound of his speech, for he speaks disparagingly not to the face but into the ear." But to speak of another disparagingly belongs to backbiting. Therefore tale-bearing is not a distinct sin from backbiting.

Objections 1. Il ne semble pas. S. Isidore donne en effet l'étymologie suivante: « Le médisant (susurre = chuchoteur) s'appelle ainsi par une onomatopée. De fait, il ne parle pas en face, mais il chuchote à l'oreille ses paroles diffamatoires. » Mais tenir des propos diffamatoires sur autrui, c'est de la diffamation. Donc médire est la même chose que diffamer.

VẤN NẠN 1. Thánh Isiđôrô (Etymol. 10, epist. S.82) đưa ra từ nguyên sau đây: "Kẻ nói xấu (susurro = chuchoteur = người thì thầm) được gọi như vậy bởi tiếng đặt theo âm thanh phát ra. Thực sự họ không nói trước mặt, nhưng thì thầm vào tai những lời nói phỉ báng." Mà nói những lời phỉ báng đối với người khác, đó là sự phỉ báng. Vậy nói xấu cũng là một điều như phỉ báng.

PRAETEREA, Levit. XIX dicitur, *non eris criminator nec susurro in populis*. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

2. Further, it is written (Lev. 19:16): "Thou shalt not be an informer [Douay: 'a detractor'] nor a tale-bearer [Douay: 'whisperer'] among the people." But an informer is apparently the same as a backbiter. Therefore neither does tale-bearing differ from backbiting.

2. Il est écrit dans le Lévitique (19, 16 Vg) « Tu n'iras pas incriminer ni médire dans le peuple. » Mais celui qui incrimine s'identifie au diffamateur. Donc médire ne diffère pas de diffamer.

2. Có lời ghi chép trong sách Lêvi (19,6): "Ngươi không đi buộc tội hay nói xấu trọng dân chúng." Mà kẻ buộc tội đồng nhất hóa với kẻ phỉ báng. Vậy nói xấu không khác biệt với phỉ báng.

PRAETEREA, Eccli. XXVIII dicitur, *susurro et bilinguis maledictus erit*. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplicī lingua loqui, aliter scilicet in absentia et aliter in praesentia. Ergo susurro est idem quod detractor.

3. Further, it is written (Ecclus. 28:15): "The tale-bearer [Douay: 'whisperer'] and the double-tongued is accursed." But a double-tongued man is apparently the same as a backbiter, because a backbiter speaks with a double tongue, with one in your absence, with another in your presence. Therefore a tale-bearer is the same as a backbiter.

3. Il est écrit dans l'Ecclésiastique (28, 13) « Maudit soit l'homme qui médit et l'homme qui a deux langages. » Or ce dernier doit être identifié au diffamateur, puisque celui-ci tient un double langage, l'un en l'absence de celui qu'il dénigre, l'autre en sa présence. Donc médire est identique à diffamer.

3. Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (28,13): "Khốn cho con người nói xấu và khốn cho con người lưỡi mách lẻo." Mà người có lưỡi mách lẻo được đồng nhất hóa với kẻ phỉ báng bởi vì họ có hai lời nói, một lời nói trong sự vắng mặt của kẻ họ chê bai, lời nói thứ hai trước mặt kẻ họ chê bai. Vậy nói xấu đồng nhất với phỉ báng.

SED CONTRA est quod, Rom. I, super illud, susurrones, detractores, dicit Glossa, susurrones, inter amicos discordiam seminantes;

On the contrary, A gloss onRom. 1:29, 30"Tale-bearers, backbiters [Douay: 'whisperers, detractors']" says: "Tale-bearers sow discord among friends; backbiters deny or

En sens contraire, sur ces mots de l'épître aux Romains (1, 29): « Médisants, diffamateurs », la Glose note: « Les premiers sèment la discorde entre les amis; les seconds

TRÁI LẠI, Về các lời nói trong thư gửi cho tín hữu Rôma (1,29) "Những người nói xấu, những người phỉ báng", sách Chú giải lưu ý: "Những người thứ nhất gieo mối bất hòa giữa

detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.

RESPONDEO dicendum quod susurratio et detractio in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur, unde Eccli. V, super illud, *non appelleris susurro*, dicit Glossa, idest detractor. Differunt autem in fine. Quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo praecipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam, et per id quod dicitur Prov. XXVI, *susurrone subtracto, iurgia conquiescunt*. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quae possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII, *vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittit inimicitiam*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere; sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod criminator differt et a susurrone et a detractore. Quia criminator est qui publice aliis crimina imponit, vel accusando vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

AD TERTIUM dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere, et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccli. XXVIII, *susurro et bilinguis maledictus*, et subditur, *multos enim turbant pacem habentes*.

ARTICULUS 2
Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed

disparage others' good points."

I answer that, The tale-bearer and the backbiter agree in matter, and also in form or mode of speaking, since they both speak evil secretly of their neighbor: and for this reason these terms are sometimes used one for the other. Hence a gloss on Ecclus. 5:16, "Be not called a tale-bearer [Douay: 'whisperer']" says: "i.e. a backbiter." They differ however in end, because the backbiter intends to blacken his neighbor's good name, wherefore he brings forward those evils especially about his neighbor which are likely to defame him, or at least to depreciate his good name: whereas a tale-bearer intends to sever friendship, as appears from the gloss quoted above and from the saying of Prov. 26:20, "Where the tale-bearer is taken away, contentions shall cease." Hence it is that a tale-bearer speaks such ill about his neighbors as may stir his hearer's mind against them, according to Ecclus. 28:11, "A sinful man will trouble his friends, and bring in debate in the midst of them that are at peace."

Reply to objection 1. A tale-bearer is called a backbiter in so far as he speaks ill of another; yet he differs from a backbiter since he intends not to speak ill as such, but to say anything that may stir one man against another, though it be good simply, and yet has a semblance of evil through being unpleasant to the hearer.

Reply to objection 2. An informer differs from a tale-bearer and a backbiter, for an informer is one who charges others publicly with crimes, either by accusing or by railing them, which does not apply to a backbiter or tale-bearer.

Reply to objection 3. A double-tongued person is properly speaking a tale-bearer. For since friendship is between two, the tale-bearer strives to sever friendship on both sides. Hence he employs a double tongue towards two persons, by speaking ill of one to the other: wherefore it is written (Ecclus. 28:15): "The tale-bearer [Douay: 'whisperer'] and the double-tongued is accursed," and then it is added, "for he hath troubled many that were peace.

ARTICLE 2
Whether backbiting is a graver sin than tale-bearing ?

Objections 1. It would seem that backbiting is a graver sin than tale-bearing. For sins of word consist in speaking evil. Now a backbiter speaks of his neighbor things that

nient ou dénigrent les qualités d'autrui. »

Réponse : La médisance et la diffamation ont la même matière et la même forme ou manière de parler, car dans les deux cas on dit en secret du mal de son prochain. Cette affinité fait que l'on prend parfois ces péchés l'un pour l'autre. Ainsi sur le texte de l'Ecclésiastique (5, 14) « Que l'on ne t'appelle pas médisant », la Glose précise, « c'est-à-dire diffamateur ». Mais la fin voulue est différente. Le diffamateur veut noircir la réputation de son prochain; aussi s'attache-t-il surtout à souligner les fautes du prochain qui sont de nature à ruiner ou à diminuer sa réputation. Mais le médisant cherche à diviser les amis; c'est ce que dit le passage de la Glose précité, et ce texte des Proverbes (26, 20): « Éloignez le médisant et les querelles s'apaisent. » C'est pourquoi le médisant met surtout en avant les fautes du prochain qui peuvent irriter contre lui l'esprit de l'auditeur selon l'Ecclésiastique (28, 9): « Le pécheur jette le trouble entre les amis, et l'inimitié parmi ceux qui vivent en paix. »

Solutions 1. Le médisant, en tant qu'il dit du mal de son prochain, le diffame. Mais son cas diffère de celui du diffamateur parce que son intention n'est pas tant de dire du mal, que de dire ce qui peut exciter les esprits les uns contre les autres, serait-ce d'ailleurs du bien en soi, pourvu que l'interlocuteur y voie du mal qui lui déplaît.

2. Celui qui accuse d'un crime diffère du médisant et du diffamateur. Car, à l'inverse de ceux-ci, c'est au grand jour qu'il accable le prochain d'accusations ou d'insultes.

3. Le médisant est appelé à proprement parler l'homme à double langage. En effet, lorsque l'amitié unit deux personnes, le médisant s'efforce de la détruire des deux côtés à la fois, et pour ce faire, use d'un langage différent vis-à-vis de chacune, disant à l'une du mal de l'autre. Aussi, après avoir dit: « Maudit soit le médisant et celui qui a deux langages », l'Ecclésiastique ajoute: « Car il a jeté le trouble parmi un grand nombre d'hommes qui vivaient en paix. »

ARTICLE 2
Quel péché, de la médisance ou de la diffamation, est le plus grave ?

Objections 1. Il semble que ce soit la diffamation. En effet, les péchés en paroles consistent à dire du mal. Or le diffamateur dit de son prochain des choses qui sont

các bạn hữu; những người thứ hai phủ định hoặc chê bai các phẩm chất của người khác."

TRẢ LỜI : Sự nói xấu và sự phỉ báng có cũng một chất thể và một mô thể hoặc cũng một thể cách thốt ra, vì trong hai trường hợp, người ta một cách kín đáo nói xấu người đồng loại, sự tương hệ này làm cho người ta đôi khi coi các tội này như nhau. Như vậy, trong bản văn của sách Huấn ca (5,14): ''Người đừng gọi ngươi là kẻ nói xấu", sách Chú giải xác định "nghĩa là kẻ phỉ báng". Mà mục đích phải có ở đây thì khác biệt. Kẻ phỉ báng muốn bôi nhọ thanh danh của người đồng loại; như vậy, họ cố gắng nhấn mạnh tội lỗi người đồng loại mà những tội này theo bản tính tàn phá hoặc giảm bớt thanh danh của họ. Còn kẻ nói xấu tìm kiếm chia rẽ các bạn hữu; đó là điều được nói lên trong đoạn văn của sách Cách ngôn: "Các ngươi hãy đưa ra xa người nói xấu và các cuộc cãi cọ êm dịu." Do đó người nói xấu đặt ra trước mặt các tội lỗi của người đồng loại mà những tội đó làm cho tức giận lòng trí của thính giả chống lại với họ theo lời sách Huấn ca (28,9): "Tội nhân gieo rắc sự lộn xộn giữa các bạn hữu, và gieo rắc mối ác cảm thù hiềm giữa những người sống bình an với nhau."

GIẢI ĐÁP 1. Người nói xấu, trong tư cách họ nói xấu về người đồng loại, phỉ báng họ. Mà trường hợp của người nói xấu khác biệt với trường hợp của người phỉ báng bởi vì ý định của họ không phải để nói điều xấu cho bằng để nói điều gì có thể gây xúc động các lòng trí chống đối với nhau, mặc dầu đó có thể là điều tốt tại sự, miễn là người đối thoại trông thấy ở đó sự xấu không vừa lòng vừa ý mình.

2. Kẻ tố cáo về trọng tội phân biệt với người nói xấu và người phỉ báng. Bởi vì trái ngược với những người này, họ một cách thanh thiên bạch nhật đàn áp người đồng loại bằng những sự tố cáo và những sự lăng mạ.

3. Người nói xấu một cách đích thực được gọi là người lưỡi mách lẻo. Quả thế, khi tình bằng hữu nối kết hai người, người nói xấu cố gắng phá hủy tình bằng hữu đó, đồng thời từ hai bên, và để thực hiện điều đó, họ sử dụng lời nói khác nhau đối với mỗi người, bằng cách nói điều xấu về người này với người kia. Như vậy, sau khi nói: "Khốn cho người có lưỡi mách lẻo", sách Huấn ca nói thêm: "Vì họ gây sự lộn xộn giữa một số đông người đang sống bình an với nhau."

TIẾT 2
Tội nói xấu và tội phỉ báng, tội nào nặng nhất ?

VẤN NẠN 1. Các tội bằng lời nói cốt tại nói điều xấu mà người phỉ báng nói về người đồng loại những điều xấu cách tuyệt đối bởi vì chúng nó phá hủy hoặc giảm bớt thanh

detractor dicit de proximo ea quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia vel diminuitur fama, susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

are evil simply, for such things lead to the loss or depreciation of his good name: whereas a tale-bearer is only intent on saying what is apparently evil, because to wit they are unpleasant to the hearer. Therefore backbiting is a graver sin than tale-bearing.

absolument mauvaises puisqu'elles détruisent ou diminuent sa réputation. Le médisant, au contraire, n'a souci que de dire des maux apparents dont s'offusquera son auditeur. La diffamation est donc un péché plus grave que la médisance.

danh của họ. Người nói xấu, trái lại, chỉ nói đến các sự xấu hiển hiện mà người khán giả bị che mờ. Vậy sự phỉ báng là tội lớn hơn tội nói xấu.

PRAETEREA, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia unusquisque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quendam dicitur, II Paralip. XIX, *his qui oderunt dominum amicitia iungeris*. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

2. Further, he that deprives. a man of his good name, deprives him not merely of one friend, but of many, because everyone is minded to scorn the friendship of a person with a bad name. Hence it is reproached against a certain individual [*King Josaphat] (2 Paralip 19:2): "Thou art joined in friendship with them that hate the Lord." But tale-bearing deprives one of only one friend. Therefore backbiting is a graver sin than tale-bearing.

2. Ravir à quelqu'un sa réputation, c'est lui ravir l'amitié non pas d'un homme mais d'une multitude de gens; car chacun refuse l'amitié d'individus perdus de réputation. Voilà pourquoi un roi de Juda est blâmé « de s'être lié d'amitié avec ceux qui haïssent Dieu » (2 Ch 19, 2). Mais la médisance prive d'un seul ami. Elle est donc moins grave.

2. Chiếm đoạt thanh danh của người nào, đó là chiếm đoạt tình bằng hữu của họ không những đối với một người mà đối với nhiều người; bởi vì mỗi người khước từ tình bằng hữu của những cá nhân mất thanh danh. Do đó, vua xứ Giuđa bị khiển trách vì liên kết tình bằng hữu với những người ghét Thiên Chúa (Ch. 19,2). Mà sự nói xấu chỉ làm cho mất một người bạn hữu. Vậy nó ít nặng hơn.

PRAETEREA, Iac. IV dicitur, *qui detrahit fratri suo, detrahit legi*; et per consequens Deo, qui est legislator, et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

3. Further, it is written (James 4:11): "He that backbiteth his brother . . . detracteth the law," and consequently God the giver of the law. Wherefore the sin of backbiting seems to be a sin against God, which is most grievous, as stated above (Q[20], A[3]; FS, Q[73], A[3]). On the other hand the sin of tale-bearing is against one's neighbor. Therefore the sin of backbiting is graver than the sin of tale-bearing.

3. Selon S. Jacques (4, 11): « Celui qui diffame son frère, diffame la loi », et par conséquent le législateur, Dieu lui-même. Ainsi la diffamation paraît être un péché contre Dieu, ce qui est le plus grave des péchés, nous l'avons dit . La médisance est un péché contre le prochain, elle est donc moins grave.

3. Theo thánh Giacôbê (4,11): "Kẻ phỉ báng anh em của mình, phỉ báng luật." Mà nhà lập pháp chính là Thiên Chúa. Như vậy, sự phỉ báng có thể là tội chống lại Thiên Chúa, điều đó là tội nặng nhất như chúng ta đã nói ở trước (Q.20, a.3; I-II, Q.73, a.3). Vậy sự nói xấu là tội chống lại người đồng loại, vậy nó ít nặng hơn.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. V, denotatio pessima super bilinguem, susurratori autem odium et inimicitia et contumelia.

On the contrary, It is written (Ecclus. 5:17): "An evil mark of disgrace is upon the double-tongued; but to the tale-bearer [Douay: 'whisperer'] hatred, and enmity, and reproach."

En sens contraire, il est écrit dans le livre de l'Ecclésiastique (6, 2): « Rien n'est pire que l'homme au double langage; le médisant s'attire la haine, l'aversion et l'opprobre. »

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Huấn ca 6,2: "Không gì xấu hơn con người mách lẻo; người nói xấu chuốc lấy cho mình sự ghen ghét, sự oán ghét và sự ô nhục."

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum in proximum tanto est gravius quanto per ipsum maius nocumentum proximo infertur, nocumentum autem tanto maius est quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praeeminet amicus, quia sine amicis nullus vivere posset, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Unde dicitur Eccli. VI, *amico fideli nulla est comparatio*, quia et optima fama, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia, quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII Ethic. philosophus dicit.

I answer that, As stated above (Q[73], A[3]; FS, Q[73], A[8]), sins against one's neighbor are the more grievous, according as they inflict a greater injury on him: and an injury is so much the greater, according to the greatness of the good which it takes away. Now of all one's external goods a friend takes the first place, since "no man can live without friends," as the Philosopher declares (Ethic. viii, 1). Hence it is written (Ecclus. 6:15): "Nothing can be compared to a faithful friend." Again, a man's good name whereof backbiting deprives him, is most necessary to him that he may be fitted for friendship. Therefore tale-bearing is a greater sin than backbiting or even reviling, because a friend is better than honor, and to be loved is better than to be honored, according to the Philosopher (Ethic. viii).

Réponse : Nous avons déjà dit plusieurs fois que le péché contre le prochain est d'autant plus grave qu'il lui porte plus de préjudice, et celui-ci est d'autant plus grand qu'il détruit un bien plus grand. Or un ami est le plus précieux des biens extérieurs, car, remarque Aristote: « Personne ne peut vivre sans ami »; et selon l'Écriture (Si 6, 15) « Il n'y a rien de comparable à un ami fidèle. » Or, justement, la réputation que la diffamation détruit, est surtout nécessaire pour nous rendre dignes d'amitié. Aussi la médisance est-elle un péché pire que la diffamation et même que l'injure, car dit encore Aristote: « L'amitié est préférable aux honneurs. Il vaut mieux être aimé qu'honoré. »

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói nhiều lần ở trước (Q.73, a.3; I-II, Q.73, a.8), tội chống lại người đồng loại càng gây thiệt hại cho họ bao nhiêu, càng nặng bấy nhiêu; và sự thiệt hại này phá hủy sự tốt càng lớn bao nhiêu, nó càng nặng bấy nhiêu. Mà một người bạn hữu quý báu nhất trong các sự tốt bên ngoài, vì theo sự lưu ý của Triết gia (Eth. 8,1): "Không ai có thể sống mà không có bạn hữu"; và theo Kinh thánh (Hc 6,15): "Không có cái gì so sánh được với người bạn hữu trung thành"; mà, một cách chính xác, thanh danh mà sự phỉ báng phá hủy, nhất là cần thiết để biến chúng ta thành xứng đáng với tình bằng hữu. Như vậy sự nói xấu là tội xấu xa hơn sự phỉ báng và cũng hơn sự nhục mạ, vì Triết gia còn nói (Eth. 8,8): "Tình bằng hữu đáng quý chuộng hơn các vinh dự. Nó đáng được yêu mến hơn là được tôn vinh."

AD PRIMUM ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque peiora dicat.

Reply to objection 1. The species and gravity of a sin depend on the end rather than on the material object, wherefore, by reason of its end, tale-bearing is worse than backbiting, although sometimes the backbiter says worse things.

Solutions 1. L'espèce et la gravité du péché se prennent de sa fin plus que de son objet matériel. Voilà pourquoi, en raison de sa fin, la médisance est un péché plus grave que la diffamation, bien que la diffamation puisse dire des choses pires.

GIẢI ĐÁP 1. Loại và sự trọng đại của tội phát xuất bởi mục đích của mình hơn là bởi đối tượng chất thể của mình; do đó, vì mục đích của mình, sự nói xấu là tội nặng hơn sự phỉ báng, mặc dầu sự phỉ báng có thể nói ra những điều xấu hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam.

Reply to objection 2. A good name is a disposition for friendship, and a bad name is a

2. La bonne réputation dispose à l'amitié, et la mauvaise, à l'inimitié. Or, la disposition est inférieure au

2. Danh thơm tiếng tốt sắp đặt đến tình bằng hữu và sự ô danh sắp đặt tới sự ác cảm, sự thù hiềm. Mà, sự

Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui detrahit fratri intantum videtur detrahere legi inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi. Contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia Deus dilectio est, ut dicitur I Ioan. IV. Et propter hoc dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordiam*.

disposition for enmity. But a disposition falls short of the thing for which it disposes. Hence to do anything that leads to a disposition for enmity is a less grievous sin than to do what conduces directly to enmity.

Reply to objection 3. He that backbites his brother, seems to detract the law, in so far as he despises the precept of love for one's neighbor: while he that strives to sever friendship seems to act more directly against this precept. Hence the latter sin is more specially against God, because "God is charity" (1 Jn. 4:16), and for this reason it is written (Prov. 6:16): "Six things there are, which the Lord hateth, and the seventh His soul detesteth," and the seventh is "he (Prov. 6:19) that soweth discord among brethren."

bien qu'elle prépare. C'est pourquoi celui qui produit une disposition à l'inimitié pèche moins que celui qui travaille directement à produire l'inimitié.

3. On peut dire que diffamer son prochain c'est diffamer la loi, en ce sens que la diffamation méprise le précepte d'aimer le prochain. Mais celui qui s'efforce de briser une amitié s'oppose plus directement à ce précepte. Et c'est pourquoi il pèche davantage contre Dieu, puisque, selon S. Jean: « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). Aussi le livre des Proverbes (6, 16) peut-il affirmer: « Il y a six choses que Dieu hait, et la septième il l'a en horreur ». et cette dernière est: « Le semeur de discorde entre frères. »

sắp đặt thì kém hơn sự tốt mà nó chuẩn bị. Do đó, kẻ tạo nên sự sắp đặt cho sự thù hiềm, phạm tội ít hơn kẻ trực tiếp nỗ lực tạo nên sự thù hiềm.

3. Người ta có thể nói việc phỉ báng người đồng loại, đó là phỉ báng luật, theo ý nghĩa này là sự phỉ báng khinh chê giới mệnh yêu mến người đồng loại. Mà kẻ nỗ lực làm tiêu tan tình bằng hữu đối lập cách trực tiếp hơn với giới mệnh này. Do đó, họ phạm tội nhiều hơn đối với Thiên Chúa, bởi vì theo thánh Gioan, Thiên Chúa là tình yêu (1Ga 4,8). Như vậy, sách Cách ngôn (6,16) có thể khẳng định: "Có sáu điều Thiên Chúa ghét, và điều thứ bảy Người ghê tởm nó", và điều sau hết này là: "người gieo rắc sự bất hòa giữa các anh em."

QUAESTIO 75

DE DERISIONE

OF DERISION

LA MOQUERIE

SỰ NHẠO BÁNG

Deinde considerandum est de derisione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

We must now speak of derision, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether derision is a special sin distinct from the other sins whereby one's neighbor is injured by words? (2) Whether derision is a mortal sin?

1. Est-elle un péché spécial, distinct des autres péchés de paroles qui font du tort au prochain? - 2. Est-elle un péché mortel?

1. Sự nhạo báng là tội đặc biệt, phân biệt với các tội bằng lời nói khác gây thiệt hại cho người đồng loại? 2. Nó là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

PRAETEREA, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

PRAETEREA, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quae proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore vel fama vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a praemissis.

SED CONTRA est quod irrisio fit ludo, unde et illusio nominatur. Nullum autem praemissorum ludo

ARTICLE 1
Whether derision is a special sin distinct from those already mentioned ?

Objections 1. It would seem that derision is not a special sin distinct from those mentioned above. For laughing to scorn is apparently the same as derision. But laughing to scorn pertains to reviling. Therefore derision would seem not to differ from reviling.

2. Further, no man is derided except for something reprehensible which puts him to shame. Now such are sins; and if they be imputed to a person publicly, it is a case of reviling, if privately, it amounts to backbiting or tale-bearing. Therefore derision is not distinct from the foregoing vices.

3. Further, sins of this kind are distinguished by the injury they inflict on one's neighbor. Now the injury inflicted on a man by derision affects either his honor, or his good name, or is detrimental to his friendship. Therefore derision is not a sin distinct from the foregoing.

On the contrary, Derision is done in jest, wherefore it is described as "making fun." Now all the

ARTICLE 1
La moquerie est-elle un péché spécial ?

Objections 1. Il ne semble pas que la moquerie soit un péché spécial, distinct de ceux que l'on vient d'étudier. En effet, tourner quelqu'un en dérision et s'en moquer, n'est-ce pas la même chose? Or la dérision relève de l'injure. Donc la moquerie ne se distingue pas de celle-ci.

2. On n'est un objet de moquerie que pour quelque chose de honteux dont un homme doit rougir. Tels sont les péchés: si on les reproche ouvertement à quelqu'un, c'est une injure; si on les révèle à son insu, c'est de la diffamation ou de la médisance. Donc la moquerie n'est pas un vice distinct des précédents.

3. Les péchés de parole envers le prochain se distinguent entre eux d'après le préjudice qu'ils entraînent. Or la moquerie ne peut nuire au prochain que dans son honneur, sa réputation ou ses amitiés; donc elle ne peut se distinguer des péchés en question.

En sens contraire, la moquerie se fait par jeu (Indus), si bien qu'on dit aussi « se jouer » de quelqu'un

TIẾT 1
Sự nhạo báng là tội đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Sự sắp đặt người nào để chế nhạo và nhạo báng không phải là cũng một việc sao? Mà sự chế nhạo thuộc về sự nhục mạ. Vậy sự nhạo báng không phân biệt với sự chế nhạo.

2. Người ta chỉ là đối tượng cho sự nhạo báng đối với cái gì xấu hổ mà do đó người ta đỏ mặt. Đó là những tội: "Nếu người ta khiển trách các tội này cách công khai về người nào đó là nhục mạ; nếu người ta nói ra các tội này mà người đó không hay biết, đó là sự phỉ báng hoặc sự nói xấu. Vậy sự nhạo báng không phải là tật xấu phân biệt với những cái trước.

3. Các tội bằng lời nói đối với người đồng loại phân biệt nhau tùy theo sự thiệt hại chúng nó gây nên. Mà sự nhạo báng chỉ có thể làm hại người đồng loại trong sự vinh dự của họ, thanh danh của họ, hoặc các tình bằng hữu của họ. Vậy nó không thể phân biệt với các tội đang được đề cập.

TRÁI LẠI, Sự nhạo báng thể hiện bằng sự chơi (ludus) đến nỗi người ta có thể nói chơi người nào (illusio).

agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quae quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, idest verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos*. Talis tamen differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione, est enim erubescentia timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Unde e contrario de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama, et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia quae dicuntur aliquis perdit conscientiae gloriam per quandam confusionem et erubescentiam, et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

AD TERTIUM dicendum quod securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. XV, *secura mens quasi iuge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

foregoing are done seriously and not in jest. Therefore derision differs from all of them.

I answer that, As stated above (Q[72], A[2]), sins of word should be weighed chiefly by the intention of the speaker, wherefore these sins are differentiated according to the various intentions of those who speak against another. Now just as the railer intends to injure the honor of the person he rails, the backbiter to depreciate a good name, and the tale-bearer to destroy friendship, so too the derider intends to shame the person he derides. And since this end is distinct from the others, it follows that the sin of derision is distinct from the foregoing sins.

Reply to objection 1. Laughing to scorn and derision agree as to the end but differ in mode, because derision is done with the "mouth," i.e. by words and laughter, while laughing to scorn is done by wrinkling the nose, as a gloss says on Ps. 2:4, "He that dwelleth in heaven shall laugh at them": and such a distinction does not differentiate the species. Yet they both differ from reviling, as being shamed differs from being dishonored: for to be ashamed is "to fear dishonor," as Damascene states (De Fide Orth. ii, 15).

Reply to objection 2. For doing a virtuous deed a man deserves both respect and a good name in the eyes of others, and in his own eyes the glory of a good conscience, according to 2 Cor. 1:12, "Our glory is this, the testimony of our conscience." Hence, on the other hand, for doing a reprehensible, i.e. a vicious action, a man forfeits his honor and good name in the eyes of others---and for this purpose the reviler and the backbiter speak of another person---while in his own eyes, he loses the glory of his conscience through being confused and ashamed at reprehensible deeds being imputed to him---and for this purpose the derider speaks ill of him. It is accordingly evident that derision agrees with the foregoing vices as to the matter but differs as to the end.

Reply to objection 3. A secure and calm conscience is a great good, according to Prov. 15:15, "A secure mind is like a continual feast." Wherefore he that disturbs another's conscience by confounding him inflicts a special injury on him: hence derision is a special kind of sin.

(illusio). Or aucun des péchés de parole que nous avons examinés ne se fait par jeu, mais sérieusement. Donc la moquerie est un péché distinct de ceux qui précèdent.

Réponse : Les péchés de paroles, avons-nous dit doivent se juger surtout d'après l'intention de leur auteur. C'est pourquoi l'on distinguera ces péchés d'après le but que se propose celui qui parle contre son prochain. Or, de même que, par des insultes, on veut atteindre l'honneur de quelqu'un, par la diffamation sa réputation et par la médisance ruiner son amitié; de même le moqueur cherche à faire rougir celui dont il se moque. Or c'est là une fin bien distincte des précédentes. Donc le péché de moquerie doit être distingué des autres péchés de parole.

Solutions 1. Sans doute la dérision et la moquerie ont le même but, mais ils ne l'atteignent pas de la même manière. Comme le précise la Glose sur ce verset du Psaume (2,4): « Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux », « la moquerie se fait par les lèvres », c'est-à-dire par des paroles et des éclats de rire; « la dérision au contraire par des grimaces ». Toutefois de telles nuances ne peuvent établir entre ces péchés une différence d'espèce. Mais la dérision et la moquerie diffèrent de l'injure, comme rougir de confusion diffère d'être déshonoré, car, remarque S. Jean Damascène cette rougeur trahit « la crainte d'être déshonoré ».

2. Un acte de vertu attire le respect et l'estime d'autrui, et procure à nous-mêmes la fierté d'une bonne conscience, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 1, 12): « Ce qui fait notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience. » Au contraire, un acte honteux, donc un péché, nous fait perdre le respect et l'estime d'autrui; c'est à cette fin que, pour injurier ou diffamer quelqu'un, on lui attribue des actions honteuses. Quant au sujet victime de ces propos, il éprouve une confusion qui le fait rougir, ce qui lui fait perdre son assurance intérieure; et c'est pour cela que le moqueur exploite des faits défavorables. Il ressort de là que la moquerie a la même matière que les autres péchés, mais en diffère par sa fin.

3. La sécurité et le repos de la conscience est un grand bien, comme dit le livre des Proverbes (15, 15): « Un coeur tranquille est comme un festin perpétuel. » C'est pourquoi celui qui trouble la conscience de son prochain en le couvrant de confusion, lui cause un préjudice très précis. Donc la moquerie est un péché spécial.

Mà chưa có tội nào trong các tội bằng lời nói mà chúng ta đã cứu xét, thể hiện bằng sự chơi, nhưng bằng cách nghiêm nghị. Vậy sự nhạo báng là tội phân biệt với những tội đi trước.

TRẢ LỜI : Các tội bằng lời nói như chúng ta đã nói ở trước (Q.72, a.2) phải được phán đoán nhất là tùy theo ý định của tác giả chúng nó. Do đó, người ta sẽ phân biệt các tội này tùy theo mục đích được nhắm bởi kẻ nói chống lại người đồng loại của mình. Mà, cũng như do các sự lăng mạ, người ta xúc phạm vinh dự của người nào, do sự phỉ báng người ta xúc phạm thanh danh của họ và do sự nói xấu người ta thủ tiêu tình bằng hữu của họ; cũng vậy, người nhạo báng tìm kiếm làm đỏ mặt kẻ bị nhạo báng. Mà đó là một mục đích rõ ràng phân biệt với các mục đích trước. Vậy tội nhạo báng phải phân biệt với các tội bằng lời nói khác.

GIẢI ĐÁP 1. Nhất định sự chế nhạo và sự nhạo báng có cũng một mục đích, như chúng nó đạt mục đích này không theo cũng một thể cách. Như sách Chú giải xác định điều đó về câu này trong Thánh vịnh 2,4: "Kẻ ở trên trời nhạo báng họ", sự nhạo báng thể hiện bằng đôi môi, nghĩa là bằng những lời nói và sự cười vang; sự chế nhạo trái lại thể hiện bằng sự cau mặt, nhăn mặt." Tuy nhiên, những sự phân biệt tế vi như thế không tạo nên giữa các tội này một sự dị biệt về loại. Nhưng sự chế nhạo và sự nhạo báng phân biệt với sự nhục mạ, như việc đỏ mặt ngượng ngùng, thẹn thùng phân biệt với việc bị ô danh, bởi vì theo sự lưu ý của thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,15), sự đỏ mặt này nói lên sự sợ bị ô danh.

2. Hành động nhân đức khiến kẻ khác tôn kính và lòng quí mến một người nào, và sự đem lại cho họ sự hãnh diện của một lương tâm lương thiện theo lời nói của thánh Phaolô (1Cr 1,12): "Điều làm vinh quang chúng ta, đó là bằng chứng của lương tâm chúng ta." Trái lại, một hành động xấu hổ, tức là một tội, làm cho chúng ta mất sự tôn kính và lòng quí mến của người khác; chính vì mục đích này mà để nhục mạ hay phỉ báng người nào, chúng ta chỉ về cho họ các hành động xấu hổ. Còn về nạn nhân của những lời nói này, họ cảm thấy sự thẹn thùng làm cho họ đỏ mặt, điều đó làm cho họ mất sự đảm bảo bên trong; và chính vì đó mà kẻ nhạo báng khai thác những điều bất lợi, do đó mà sự nhạo báng có cũng một chất thể như các tội khác, nhưng nó dị biệt với chúng nó bởi mục đích của mình.

3. Sự an toàn và sự nghỉ ngơi của lương tâm là một sự tốt lớn lao như lời nói của sách Cách ngôn (15,15): "Tâm hồn yên tĩnh như bữa tiệc đời đời." Do đó, kẻ làm rối loạn lương tâm của người đồng loại bằng cách bao phủ họ với sự thẹn thùng, sự ngượng ngùng, gây nên cho họ một sự thiệt hại rất xác thực. Vậy tội nhạo báng là tội đặc biệt.

ARTICULUS 2
Utrum derisio possit esse peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

PRAETEREA, derisio illa videtur esse maxima quae fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quae vergit in iniuriam Dei est peccatum mortale. Alioquin quicumque recidivat in aliquod peccatum veniale de quo poenituit, peccaret mortaliter, dicit enim Isidorus quod *irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet*. Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale, quia sicut Gregorius dicit, in Moral., per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, idest hominem iustum, et ascensorem, idest Deum. Ergo derisio non est peccatum mortale.

PRAETEREA, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio, quia maius est facere aliquid serio quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. III, *ipse deridet illusores*. Sed deridere Dei est aeternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos*. Ergo derisio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Unde si in lusum vel risum vertatur (ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, ratione personae. Cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in ludum vel risum ponit quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum

ARTICLE 2
Whether derision can be a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that derision cannot be a mortal sin. Every mortal sin is contrary to charity. But derision does not seem contrary to charity, for sometimes it takes place in jest among friends, wherefore it is known as "making fun." Therefore derision cannot be a mortal sin.

2. Further, the greatest derision would appear to be that which is done as an injury to God. But derision is not always a mortal sin when it tends to the injury of God: else it would be a mortal sin to relapse into a venial sin of which one has repented. For Isidore says (De Sum. Bon. ii, 16) that "he who continues to do what he has repented of, is a derider and not a penitent." It would likewise follow that all hypocrisy is a mortal sin, because, according to Gregory (Moral. xxxi, 15) "the ostrich signifies the hypocrite, who derides the horse, i.e. the just man, and his rider, i.e. God." Therefore derision is not a mortal sin.

3. Further, reviling and backbiting seem to be graver sins than derision, because it is more to do a thing seriously than in jest. But not all backbiting or reviling is a mortal sin. Much less therefore is derision a mortal sin.

On the contrary, It is written (Prov. 3:34): "He derideth [Vulg.: 'shall scorn'] the scorners." But God's derision is eternal punishment for mortal sin, as appears from the words of Ps. 2:4, "He that dwelleth in heaven shall laugh at them." Therefore derision is a mortal sin.

I answer that, The object of derision is always some evil or defect. Now when an evil is great, it is taken, not in jest, but seriously: consequently if it is taken in jest or turned to ridicule (whence the terms 'derision' and 'jesting'), this is because it is considered to be slight. Now an evil may be considered to be slight in two ways: first, in itself, secondly, in relation to the person. When anyone makes game or fun of another's evil or defect, because it is a slight evil in itself, this is a venial sin by reason of its genus. on the other hand this defect may be considered as a slight evil in relation to the person, just as we are wont to think little of the defects of children and imbeciles: and then to make game or fun of a person, is to scorn him altogether,

ARTICLE 2
La moquerie est-elle un péché mortel ?

Objections 1. On ne peut pas croire que ce soit un péché mortel de se moquer. Car tout péché mortel est opposé à la charité. Or la moquerie ne semble pas contraire à la charité, puisque c'est un amusement (Indus) auquel on se livre parfois entre amis, d'où le nom de plaisanterie (delusio) qu'on lui donne encore. La moquerie ne peut donc pas être un péché mortel.

2. La pire moquerie est celle qui offense Dieu. Mais une moquerie qui deviendrait injurieuse pour Dieu même, n'est pas pour autant péché mortel. Sinon, quiconque retomberait dans un péché véniel dont il s'est repenti pécherait mortellement. S. Isidore dit en effet: « Celui qui retombe dans une faute dont il s'est déjà repenti, se moque et n'est pas réellement pénitent. » Il s'ensuivrait aussi que toute simulation serait péché mortel, car, en commentant Job (39, 18): « Quand l'autruche prend son essor, elle se moque du cheval et de son cavalier. » S. Grégoire remarquer que l'autruche est le symbole de la simulation, le cheval de l'homme juste, et le cavalier de Dieu. Donc la moquerie n'est pas péché mortel.

3. L'injure et la diffamation sont des péchés plus graves que la moquerie, car il est pire de faire du mal sérieusement que par mode de plaisanterie. Or l'injure ou la diffamation n'est pas toujours péché mortel. Donc la moquerie le sera encore beaucoup moins.

En sens contraire, il est écrit dans le livre des Proverbes (3, 34): « Dieu se moque des moqueurs. » Or cette moquerie divine consiste à punir le péché mortel par d'éternels supplices, selon le Psaume (2, 4): « Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux. » Donc la moquerie est péché mortel.

Réponse : On ne se moque que d'un mal ou d'un défaut. Or lorsqu'un mal est grand, il faut le prendre au sérieux, et non en plaisanterie. Donc si l'on s'en amuse (Indus), ou si l'on en rit (risus), (de là viennent les mots: risée, irrisio, et amusement, illusio), c'est que l'on regarde ce mal comme peu important. Mais il y a deux façons d'estimer ainsi un mal: en lui-même, et par rapport à la personne qui en est affectée. Aussi, lorsque quelqu'un s'amuse ou rit du mal ou d'un défaut de son prochain parce que ce mal est en soi peu de chose, il ne commet qu'un péché véniel et léger de sa nature. - Si au contraire, il apprécie ce mal comme peu grave en fonction de la personne qui en souffre, comme nous le faisons souvent pour les travers des enfants

TIẾT 2
Sự nhạo báng là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Mọi trọng tội đối lập với đức mến. Mà sự nhạo báng xem ra trái nghịch với đức mến, bởi vì đó là sự chơi (ludus) mà đôi khi người ta đưa mình vào đó giữa các bạn hữu, do đó có từ ngữ giỡn cợt bông đùa (delustio) mà người ta còn gán cho nó. Vậy sự nhạo báng không phải là trọng tội.

2. Sự nhạo báng xấu nhất là sự nhạo báng xúc phạm đến Thiên Chúa. Mà không phải mọi sự nhạo báng trở nên sự nhục mạ đối với Thiên Chúa đều là trọng tội. Nếu như cách khác, bất cứ ai tái phạm tội nhẹ mà nó đã ăn năn, hăn phạm trọng tội. Quả thế, thánh Isiđôrô (Sent. 2,16) đã lên tiếng: "Kẻ tái phạm một tội mà họ đã ăn năn hối cải, nhạo báng và không phải là hối nhân thực sự." Cũng do đó mà mọi sự giả vờ hẳn là trọng tội, vì trong khi chú giải sách Gióp (39,18): "Khi chim đà điểu cất cánh bay lên, nó nhạo báng con ngựa và người cưỡi ngựa", thánh Grêgôriô (Moral. 30,15) lưu ý rằng con chim đà điểu là tượng trưng cho sự giả vờ, con ngựa tượng trưng người công chính, và người cưỡi ngựa tượng trưng Thiên Chúa. Vậy sự nhạo báng không phải là trọng tội.

3. Sự nhục mạ và sự phỉ báng là những tội nặng hơn tội nhạo báng, vì làm điều xấu một cách nghiêm trọng xấu hơn bằng cách giỡn cợt. Mà sự nhục mạ hay sự phỉ báng không phải luôn luôn là trọng tội. Vậy sự nhạo báng còn ít tội hơn nhiều.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (3,34): "Thiên Chúa nhạo báng những kẻ nhạo báng." Mà sự nhạo báng của Thiên Chúa cốt tại phạt trọng tội bằng các hình phạt vĩnh cửu theo Thánh vịnh 2,4: "Đấng ngự trên trời nhạo báng họ"

TRẢ LỜI : Người ta chỉ nhạo báng điều xấu hoặc điều khuyết điểm. Mà khi một sự xấu to lớn, người ta phải cứu xét nó cách nghiêm trọng chứ không bằng cách giỡn cợt. Vậy nếu người ta chơi với nó (ludus), hoặc nếu người ta cười với nó (rirus), (do đó mà phát xuất các từ ngữ: Irrisiô: tràng cười; illusio: sự chơi vui), đó là người ta coi sự xấu này ít quan trọng. Mà có hai thể cách cứu xét sự xấu: tại sự, và trong tương quan với con người mà nó kết thành. Như vậy, khi người nào vui chơi hoặc cười về sự xấu hoặc về khuyết điểm của người đồng loại bởi vì sự xấu này tại sự không có gì, họ chỉ phạm tội nhẹ theo bản tính của nó. Nếu trái lại, họ đánh giá sự xấu này ít nặng đối với con người bị nó, như chúng ta thường làm điều đó đối với tật xấu của trẻ con hoặc của người ngu ngốc, thì ở trong sự vui chơi này và trong sự nhạo báng này có sự khinh dể hoàn toàn đối với người đồng loại;

tam vilem aestimare ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoratio. Et secundum hoc, illusio est grave peccatum, et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personae quae illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quae Dei sunt, secundum illud Isaiae XXXVII, *cui exprobrasti? Et quem blasphemasti? Et super quem exaltasti vocem tuam?* Et postea subditur, *ad sanctum Israel*. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Unde dicitur Prov. XXX, *oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae*. Deinde iustorum derisio gravis est, quia honor est virtutis praemium. Et contra hoc dicitur Iob XII, *deridetur iusti simplicitas*. Quae quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur; secundum illud Gregorii, *qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferae exprobrationis evellunt*.

and to think him so despicable that his misfortune troubles us not one whit, but is held as an object of derision. In this way derision is a mortal sin, and more grievous than reviling, which is also done openly: because the reviler would seem to take another's evil seriously; whereas the derider does so in fun, and so would seem the more to despise and dishonor the other man. Wherefore, in this sense, derision is a grievous sin, and all the more grievous according as a greater respect is due to the person derided. Consequently it is an exceedingly grievous sin to deride God and the things of God, according to Is. 37:23, "Whom hast thou reproached, and whom hast thou blasphemed, and against whom hast thou exalted thy voice?" and he replies: "Against the Holy One of Israel." In the second place comes derision of one's parents, wherefore it is written (Prov. 30:17): "The eye that mocketh at his father, and that despiseth the labor of his mother in bearing him, let the ravens of the brooks pick it out, and the young eagles eat it." Further, the derision of good persons is grievous, because honor is the reward of virtue, and against this it is written (Job 12:4): "The simplicity of the just man is laughed to scorn." Such like derision does very much harm: because it turns men away from good deeds, according to Gregory (Moral. xx, 14), "Who when they perceive any good points appearing in the acts of others, directly pluck them up with the hand of a mischievous reviling."

ou des sots, il y a dans cet amusement et cette moquerie un mépris total du prochain; on l'estime si peu que l'on juge inutile de s'inquiéter de son mal et qu'on en fait un objet de plaisanterie. Se moquer de la sorte est un péché mortel, et plus grave encore que l'injure que l'on jette également à la face de son prochain. Dans l'injure en effet, on paraît prendre au sérieux le mal d'autrui, mais le moqueur s'en amuse. Il y a là davantage de mépris et de déshonneur. À ce titre la moquerie est un péché grave; et d'autant plus grave que la personne dont on se moque a droit à plus de respect. Le pire sera donc de se moquer de Dieu et des choses divines, selon Isaïe (37, 23); « Qui as-tu insulté? Qui as-tu blasphémé? Contre qui as-tu élevé la voix? » Et il répond: « Contre le Saint d'Israël. » En second lieu vient la moquerie envers les parents. C'est pourquoi nous lisons au livre des Proverbes (30, 17): « L'oeil qui tourne son père en dérision et méprise sa mère qui l'a enfanté, les corbeaux du torrent le crèveront et les petits de l'aigle le dévoreront. » Enfin se moquer des justes constitue encore une faute grave, car « l'honneur est la récompense de la vertu ». Aussi Job (12, 4) se plaint-il que « l'intégrité du juste soit un objet de moquerie ». De fait cette moquerie est extrêmement nuisible, car elle empêche les hommes de bien agir: « Il y en a, dit S. Grégoire, qui voyant le bien accompli par les actes de leur prochain, s'empressent de l'arracher par leurs railleries meurtrières. »

người ta đánh giá nó rất ít đến nỗi người ta nghĩ rằng mình lo âu đến sự xấu của mình thì vô ích và người ta biến nó thành đối tượng của sự giỡn cợt. Việc nhạo báng như thế là trọng tội và còn nặng hơn sự nhục mạ mà người ta cũng vi phạm trước mặt người đồng loại. Quả thế, trong sự nhục mạ người ta một cách nghiêm trọng chỉ trích sự xấu người khác; còn người nhạo báng thì giỡn cợt về sự xấu người khác, ở đó có nhiều sự khinh dể và ô nhục hơn. Với tư cách này, sự nhạo báng là trọng tội; và người bị nhạo báng càng đáng tôn kính bao nhiêu, tội nhạo báng càng nặng bấy nhiêu. Vậy sự nhạo báng Thiên Chúa và các điều thuộc về Thiên Chúa thì xấu nhất theo lời nói của tiên tri Isaia (37,23): "Ngươi đã lăng mạ ai? Ngươi đã phạm thượng đến ai? Ngươi đã lên tiếng chống đối ai?" Và tiên tri đã đáp lại: "Chống đối Đấng Thánh của Israen." Thứ đến, đó là sự nhạo báng đối với cha mẹ. Do đó, chúng ta đọc thấy trong sách Cách ngôn: "Mắt ngươi nhìn xem cha ngươi cách chế nhạo và khinh dể mẹ ngươi đã sinh sản ngươi, các con quạ của khe suối sẽ mổ bụng ngươi và các chim phụng hoàng con sẽ nuốt chửng ngươi." Sau hết, việc nhạo báng các người công chính gây nên tội nặng, bởi vì vinh dự là phần thưởng của nhân đức." Như vậy, ông Gióp (12,4) phàn nàn việc tính nguyên tuyền của người công chính bị là đối tượng cho sự nhạo báng. Thực sự, sự nhạo báng này cực kỳ nguy hại, bởi vì nó ngăn cản không để nhân loại hành động tốt; như thánh Grêgôriô (Moral. 20,14) đã nói: "Có những người khi trông thấy sự tốt được hoàn thành bởi các hành động của người đồng loại, vội vàng lấy mất nó đi bằng những sự nhạo báng giết người của mình."

AD PRIMUM ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur, potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

Reply to objection 1. Jesting implies nothing contrary to charity in relation to the person with whom one jests, but it may imply something against charity in relation to the person who is the object of the jest, on account of contempt, as stated above.

Solutions 1. Jouer n'a rien de contraire à la charité, du moins à l'égard de la personne avec laquelle on joue; mais on peut offenser la charité vis-à-vis de la personne dont on se joue, parce qu'on la méprise, nous venons de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Việc chơi không có gì trái ngược với đức mến, ít là đối với con người mà người ta chơi với họ; nhưng người ta có thể xúc phạm đức mến đối với con người bị người ta chơi, bởi vì người ta khinh dể họ như chúng ta mới nói đến.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo poenituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositive et imperfecte.

Reply to objection 2. Neither he that relapses into a sin of which he has repented, nor a hypocrite, derides God explicitly, but implicitly, in so far as either's behavior is like a derider's. Nor is it true that to commit a venial sin is to relapse or dissimulate altogether, but only dispositively and imperfectly.

2. Celui qui retombe dans un péché dont il s'était repenti, et celui qui feint les sentiments qu'il n'a pas ne se moquent pas expressément de Dieu, mais ils prêtent à cette interprétation, car ils se conduisent comme s'ils se moquaient de Dieu. De plus, quand il ne s'agit que de péchés véniels, on ne doit pas dire à proprement parler que l'homme récidive ou qu'il simule; il n'y a là qu'une disposition à la rechute et une manière d'agir imparfaite.

2. Kẻ sa ngã lại trong tội mà họ đã ăn năn hối cải, và kẻ giả vờ có những tình cảm mà họ không có, không nhạo báng Thiên Chúa cách rõ ràng, nhưng làm cớ cho kẻ khác cắt nghĩa như vậy bởi vì họ sống động dường như họ nhạo báng Thiên Chúa. Hơn nữa, khi chỉ nói về tội nhẹ, người ta không nên nói một cách đích xác rằng con người tái phạm hoặc giả vờ; ở đó, chỉ có sự sắp đặt để sa ngã lại và một thể cách hành động bất hoàn hảo.

AD TERTIUM dicendum quod derisio, secundum suam rationem, levius aliquid est quam detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra dictum est. Et tunc est grave peccatum.

Reply to objection 3. Derision considered in itself is less grievous than backbiting or reviling, because it does not imply contempt, but jest. Sometimes however it includes greater contempt than reviling does, as stated above, and then it is a grave sin.

3. La moquerie est de soi quelque chose de plus léger que la diffamation ou l'injure, car elle n'implique pas le mépris: c'est un amusement. Il peut arriver cependant qu'on mette davantage de mépris dans une moquerie que dans un outrage, nous venons de le dire. C'est alors un péché grave.

3. Sự nhạo báng tại sự là cái gì nhẹ hơn sự phỉ báng hoặc sự nhục mạ, vì nó không bao hàm sự khinh dể: đó là trò vui. Tuy nhiên, xảy ra là người ta có thể thêm nhiều sự khinh dể trong sự nhạo báng hơn là trong sự nhục mạ như chúng ta mới đề cập đến, trong trường hợp này đó là trọng tội.

QUAESTIO 76

DE MALEDICTIONE

OF CURSING

LA MALÉDICTION

SỰ NGUYỀN RỦA

Deinde considerandum est de maledictione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini. Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae. Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

We must now consider cursing. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether one may lawfully curse another? (2) Whether one may lawfully curse an irrational creature? (3) Whether cursing is a mortal sin? (4) Of its comparison with other sins.

1. Est-il permis de maudire un homme? - 2. De maudire une créature sans raison? - 3. La malédiction est-elle un péché mortel? - 4. Comparaison de la malédiction avec les autres péchés.

1. Người ta được phép nguyền rủa người khác không? 2. Người ta được phép nguyền rủa thụ tạo không có trí năng? 3. Sự nguyền rủa là trọng tội? 4. So sánh tội nguyền rủa với các tội khác.

ARTICULUS 1
Utrum liceat maledicere aliquem

ARTICLE 1
Whether it is lawful to curse anyone ?

ARTICLE 1
Est-il permis de maudire un homme ?

TIẾT 1
Người ta được phép nguyền rủa người khác không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum praeterire mandatum apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor. XIII. Sed ipse praecipit, Rom. XII, *benedicite, et nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

Objections 1. It would seem unlawful to curse anyone. For it is unlawful to disregard the command of the Apostle in whom Christ spoke, according to 2 Cor. 13:3. Now he commanded (Rom. 12:14), "Bless and curse not." Therefore it is not lawful to curse anyone.

Objections 1. Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire quelqu'un. Il est défendu en effet de transgresser un précepte de l'apôtre qui parlait au nom du Christ (2 Co 13, 3). Or l'Apôtre ordonne aux Romains (12, 14): « Bénissez, ne maudissez pas. » Il n'est donc pas permis de maudire.

VẤN NẠN 1. Người ta bị cấm đoán không được vi phạm giới mệnh của thánh Phaolô đã nói nhân danh Chúa Kitô (2Cr 18,3). Mà thánh Phaolô truyền lệnh cho tín hữu Rôma (12,14): "Anh em hãy chúc tụng, anh em đừng nguyền rủa." Vậy người ta không được phép nguyền rủa.

PRAETEREA, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III, benedicite, filii hominum, domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Iac. III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

2. Further, all are bound to bless God, according to Dan. 3:82, "O ye sons of men, bless the Lord." Now the same mouth cannot both bless God and curse man, as proved in the third chapter of James. Therefore no man may lawfully curse another man.

2. Tous les hommes doivent bénir Dieu, car il est prescrit dans le livre de Daniel (3, 82): « Enfants des hommes, bénissez le Seigneur. » Or S. Jacques (3, 9) montre bien que la même bouche ne peut bénir Dieu et maudire les hommes. Donc personne n'a le droit de lancer une malédiction.

2. Mọi người phải chúc tụng Thiên Chúa, vì có lệnh truyền trong sách tiên tri Đanien (3,82). "Ố con cái nhân loại, các ngươi hãy chúc tụng Thiên Chúa." Mà thánh Giacôbê (3,9) chứng tỏ rằng cũng một miệng lưỡi không thể chúc tụng Thiên Chúa và nguyền rủa nhân loại. Vậy không ai được quyền nguyền rủa.

PRAETEREA, ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpae vel poenae, quia maledictio videtur esse imprecatio quaedam. Sed non licet desiderare malum alterius, quinimmo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

3. Further, he that curses another would seem to wish him some evil either of fault or of punishment, since a curse appears to be a kind of imprecation. But it is not lawful to wish ill to anyone, indeed we are bound to pray that all may be delivered from evil. Therefore it is unlawful for any man to curse.

3. Celui qui maudit son prochain, lui souhaite un mal de faute ou de peine; car la malédiction est une sorte d'imprécation. Mais il est interdit de désirer le mal de son prochain; on doit au contraire prier pour tous afin qu'ils soient délivrés du mal. Donc il n'est permis à personne de maudire.

3. Kẻ nguyền rủa người đồng loại, mong ước cho họ sự xấu của tội lỗi hoặc của hình phạt; mà sự nguyền rủa là một thứ trù ẻo. Mà người ta bị cấm đoán không được ước muốn sự xấu cho người đồng loại; trái lại phải cầu nguyện cho mọi người, ngõ hầu họ được cứu thoát khỏi sự dữ. Vậy người ta không được phép nguyền rủa.

PRAETEREA, Diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiae. Sed non licet alicui maledicere Diabolum, sicut nec seipsum, dicitur enim Eccli. XXI, *cum maledicit impius Diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

4. Further, the devil exceeds all in malice on account of his obstinacy. But it is not lawful to curse the devil, as neither is it lawful to curse oneself; for it is written (Ecclus. 21:30): "While the ungodly curseth the devil, he curseth his own soul." Much less therefore is it lawful to curse a man.

4. Le diable, en raison de son obstination, est l'être le plus mauvais qui soit. Or il est interdit de le maudire, comme il est interdit de se maudire soi-même. En effet, selon l'Ecclésiastique (21, 27): « Quand l'impie maudit le diable, il se maudit lui-même. » A plus forte raison par conséquent, nul ne peut maudire un homme.

4. Ma quỉ, vì sự ngoan cố của chúng là hữu thể xấu nhất. Mà người ta bị cấm đoán không được nguyền rủa chúng như người ta bị cấm đoán không được nguyền rủa mình. Quả thế, sách Huấn ca (21,27) nói: "Khi kẻ vô đạo nguyền rủa ma quỉ, họ nguyền rủa chính mình." Do đó, không ai được nguyền rủa con người.

PRAETEREA, Num. XXIII, super illud, *quomodo maledicam cui non maledixit dominus?* Dicit Glossa, *non potest esse iusta maledicendi causa ubi peccantis ignoratur affectus*. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

5. Further, a gloss on Num. 23:8, "How shall I curse whom God hath not cursed?" says: "There cannot be a just cause for cursing a sinner if one be ignorant of his sentiments." Now one man cannot know another man's sentiments, nor whether he is cursed by God. Therefore no man may lawfully curse another.

5. Sur cette parole de Balaam, rapportée par le livre des Nombres (23, 8): « Comment maudirai-je celui que Dieu ne maudit pas? », la Glose note: « On ne peut avoir un juste motif de malédiction quand on ignore les sentiments du pécheur. » Or un homme ne peut deviner les sentiments d'un autre homme, ni savoir s'il a été maudit de Dieu. Donc aucun homme ne peut en maudire un autre.

5. Về lời nói của thầy phù thủy Balaam được thuật lại trong sách Dân số (23,8): "Có lẽ nào tôi đi nguyền rủa", sách Chú giải lưu ý: "Người ta không thể có lý do chính đáng để nguyền rủa khi người ta không biết các tình cảm của tội nhân." Mà người này không được đoán tình cảm của người kia và cũng không thể biết được người đó bị Thiên Chúa nguyền rủa không. Vậy không ai có thể nguyền rủa người khác.

SED CONTRA est quod Deut.

On the contrary, It is written (Dt.

En sens contraire, il est écrit dans

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong

XXVII dicitur, *maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius*. Elisaeus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV Reg. II.

RESPONDEO dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquis exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil est aliud quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem. Unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causae. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psalm., *dixit, et facta sunt*. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Praetermisso igitur primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supradictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Et hoc est maledicere per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum. Nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum cui praecipit iustam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando. Sic etiam prophetae quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinae iustitiae (licet huiusmodi imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi).

27:26): “Cursed be he that abideth not in the words of this law.” Moreover Eliseus cursed the little boys who mocked him (4 Kings 2:24).

I answer that, To curse [maledicere] is the same as to speak ill [malum dicere]. Now “speaking” has a threefold relation to the thing spoken. First, by way of assertion, as when a thing is expressed in the indicative mood: in this way “maledicere” signifies simply to tell someone of another's evil, and this pertains to backbiting, wherefore tellers of evil [maledici] are sometimes called backbiters. Secondly, speaking is related to the thing spoken, by way of cause, and this belongs to God first and foremost, since He made all things by His word, according to Ps. 32:9, “He spoke and they were made”; while secondarily it belongs to man, who, by his word, commands others and thus moves them to do something: it is for this purpose that we employ verbs in the imperative mood. Thirdly, “speaking” is related to the thing spoken by expressing the sentiments of one who desires that which is expressed in words; and for this purpose we employ the verb in the optative mood. Accordingly we may omit the first kind of evil speaking which is by way of simple assertion of evil, and consider the other two kinds. And here we must observe that to do something and to will it are consequent on one another in the matter of goodness and wickedness, as shown above (FS, Q[20], A[3]). Hence in these two ways of evil speaking, by way of command and by way of desire, there is the same aspect of lawfulness and unlawfulness, for if a man commands or desires another's evil, as evil, being intent on the evil itself, then evil speaking will be unlawful in both ways, and this is what is meant by cursing. On the other hand if a man commands or desires another's evil under the aspect of good, it is lawful; and it may be called cursing, not strictly speaking, but accidentally, because the chief intention of the speaker is directed not to evil but to good. Now evil may be spoken, by commanding or desiring it, under the aspect of a twofold good. Sometimes under the aspect of just, and thus a judge lawfully curses a man whom he condemns to a just penalty: thus too the Church curses by pronouncing anathema. In the same way the prophets in the Scriptures sometimes call down evils on sinners, as though conforming their will to Divine justice, although such like imprecation may be taken

le Deutéronome (27, 26) -. « Maudit soit celui qui est infidèle aux prescriptions de cette loi. » Il y a aussi l'exemple d'Élisée maudissant les enfants qui le tournaient en dérision (2 R 2, 24).

Réponse : Maudire c'est mal dire. Or on peut envisager trois façons de dire: 1° Sous forme d'affirmation; on emploie alors le verbe à l'indicatif En ce sens maudire n'est pas autre chose que rapporter du mal de son prochain, ce qui est de la diffamation. Voilà pourquoi les diffamateurs sont parfois appelés médisants (maledici). 2° La parole le (dicere) est cause de cela même qui est exprimé. Cette manière de dire convient d'abord et principalement à Dieu qui crée toutes choses par sa parole, selon le verset du Psaume (33, 9): « Il dit, et tout a été fait. » Mais cela convient ensuite aux hommes qui, par le commandement de la parole, poussent leurs semblables à faire quelque chose. Alors le verbe de la phrase se met à l'impératif. 3° Enfin « dire », ce peut être encore une façon d'exprimer son désir ou ses souhaits à l'égard de la réalité dont on parle. C'est la fonction de l'optatif. Si l'on fait abstraction du premier genre de malédiction, qui est une dénonciation pure et simple d'un mal, il ne reste que deux genres à examiner. Il faut d'abord se souvenir de ce que nous avons établi autrefois à savoir que faire une chose et la vouloir sont deux actes revêtus de la même bonté ou de la même malice morale. Par suite une malédiction sera aussi licite ou aussi illicite, que l'on souhaite le mal du prochain ou que l'on ordonne de lui en faire. Si, en effet, on commande ou on souhaite le mal d'autrui, précisément parce que c'est son mal, et en voulant ce mal pour lui-même, de l'une ou l'autre façon, maudire est illicite; et c'est la malédiction proprement dite. Mais commander ou souhaiter le mal de son prochain sous la raison de bien, est licite. Ce n'est pas maudire de manière absolue, mais par accident, car l'intention principale de celui qui parle ne porte pas sur le mal mais sur un bien. Or le mal peut être commandé ou souhaité à autrui en vue d'un bien pour deux motifs: d'abord pour une raison de justice; ainsi un juge peut légitimement maudire un accusé en lui infligeant une condamnation méritée. De même l'Église maudit en jetant l'anathème; et dans l'Écriture les prophètes souhaitaient du mal aux pécheurs en se conformant ainsi aux ordres de la justice de

sách Dân số (27,26): “Khốn nạn cho kẻ bất trung với các lệnh truyền của luật này.” Cũng có gương tiên tri Êlisa nguyền rủa các trẻ con nhạo báng mình (2V 2,24).

TRẢ LỜI : Nguyền rủa đó là nói cách xấu. Mà người ta có thể cứu xét ba thể cách nói: thứ nhất, dưới hình thức khẳng định; trong trường hợp này người ta sử dụng động từ ở trực cách. Theo ý nghĩa này, nguyền rủa không là cái gì khác ngoài việc đem sự dữ đến cho người đồng loại, điều đó quy về sự phỉ báng, do đó các người phỉ báng đôi khi được gọi là những người nói xấu (maledici). Thứ đến, lời nói (dicere) là nguyên nhân của chính điều được phát biểu. Thể cách nói đây thích hợp cách trước tiên và chủ yếu với Thiên Chúa là Đấng sáng tạo mọi sự vật bằng lời nói của Ngài, theo lời Thánh vịnh 33,9: “Thiên Chúa phán, và mọi sự vật được tạo thành” Và tiếp theo đó, điều thích hợp với nhân loại là những kẻ dùng sự truyền khiến bằng lời nói của mình, thúc đẩy người đồng loại của mình thi hành một cái gì. Trong trường hợp này động từ của mệnh đề đặt ở mệnh lệnh cách. Thứ ba, cuối cùng nói, đó còn có thể là một thể cách biểu lộ ý muốn của mình hay các sự mong ước của mình đối với thực tại mà người ta đề cập đến. Đó là công việc của sự nguyện vọng. Nếu người ta trừ ra loại nguyền rủa thứ nhất, là sự phát giác thuần túy và đơn giản sự xấu, người ta chỉ còn cứu xét hai loại khác. Trước hết người ta phải nhớ lại điều chúng ta đã minh chứng trước kia (I-II, Q.20, a.3), tức là làm một việc và muốn việc đó là hai hành động mang lấy cũng một thiện tính hoặc cũng một ác ý đạo đức. Do đó, sự nguyền rủa cũng hợp pháp hoặc cũng bất hợp pháp nếu người ta mong ước sự xấu cho người đồng loại, hoặc nếu người ta truyền khiến kẻ khác làm sự xấu cho họ. Quả thế, nếu người ta truyền khiến hoặc người ta mong ước sự xấu cho người khác trong tư cách đó là sự xấu, dường như họ nhắm chính sự xấu, như vậy nguyền rủa theo hai thể cách đều bất hợp pháp. Và đó là nguyền rủa cách đích xác. Còn truyền khiến hay mong ước sự xấu cho người đồng loại theo yếu tính của sự tốt, thì hợp pháp điều đó không phải là nguyền rủa theo thể cách tuyệt đối, nhưng theo thể cách ngẫu trừ, vì ý định chủ yếu của kẻ nói không liên hệ với sự xấu nhưng liên hệ với sự tốt. Mà sự xấu có thể được truyền khiến hoặc mong ước cho kẻ khác vì sự tốt theo hai lý do: trước hết, vì lý do đức công bình; như vậy, kẻ phân xử có thể một cách chính đáng nguyền rủa người bị cáo bằng cách kết án họ như họ đáng điều đó. Cũng vậy, Hội thánh nguyền rủa khi đưa ra vạ tuyệt thông; và trong Kinh thánh các tiên tri mong ước sự dữ cho các tội nhân bằng cách phù hợp như vậy với các

Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus prohibet maledicere per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

AD QUARTUM dicendum quod in Diabolo est considerare naturam, et culpam. Natura quidem eius bona est, et a Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob III, *maledicant ei qui maledicunt diei*. Cum autem peccator maledicit Diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum. Et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

AD QUINTUM dicendum quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum praesentis culpae.

by way of foretelling. Sometimes evil is spoken under the aspect of useful, as when one wishes a sinner to suffer sickness or hindrance of some kind, either that he may himself reform, or at least that he may cease from harming others.

Reply to objection 1. The Apostle forbids cursing strictly so called with an evil intent: and the same answer applies to the Second Objection.

Reply to objection 3. To wish another man evil under the aspect of good, is not opposed to the sentiment whereby one wishes him good simply, in fact rather is it in conformity therewith.

Reply to objection 4. In the devil both nature and guilt must be considered. His nature indeed is good and is from God nor is it lawful to curse it. On the other hand his guilt is deserving of being cursed, according to Job 3:8, "Let them curse it who curse the day." Yet when a sinner curses the devil on account of his guilt, for the same reason he judges himself worthy of being cursed; and in this sense he is said to curse his own soul.

Reply to objection 5. Although the sinner's sentiments cannot be perceived in themselves, they can be perceived through some manifest sin, which has to be punished. Likewise although it is not possible to know whom God curses in respect of final reprobation, it is possible to know who is accursed of God in respect of being guilty of present sin.

Dieu; bien que l'on puisse aussi considérer ces imprécations comme des prédictions. - Puis il y a parfois une raison d'utilité qui autorise à dire du mal: souhaiter, par exemple à un pécheur une maladie ou un obstacle quelconque, pour qu'il se corrige ou du moins cesse de nuire.

Solutions 1. S. Paul interdit la malédiction proprement dite, celle qui veut le mal du prochain.

2. Même réponse à la deuxième objection.

3. Souhaiter du mal à quelqu'un sous la raison de bien ne s'oppose pas à l'affection qu'on lui doit et qui est essentiellement bienveillante; c'est au contraire se conformer à ce sentiment.

4. Chez le diable, il faut distinguer sa nature et sa faute. Sa nature est bonne, elle vient de Dieu; on ne peut donc la maudire. Mais il faut maudire sa faute, selon le mot de Job (3, 8): « Que ceux-là maudissent la nuit où je suis né, eux qui maudissent le jour. » Quand un pécheur maudit le diable pour sa malice, il s'estime par le fait même digne de malédiction. C'est en ce sens que l'on dit qu'il se maudit lui-même.

5. Bien que le pécheur ne dévoile pas ses sentiments, on peut cependant les percevoir à partir d'un péché manifeste, pour lequel on devra le châtier. Pareillement, bien que l'on ne puisse pas savoir qui est celui que Dieu maudit d'une réprobation éternelle, on peut néanmoins savoir qui encourt la malédiction divine en raison de la culpabilité de sa faute actuelle.

trật tự của đức công bình Thiên Chúa; mặc dầu người ta cũng có thể coi các sự nguyền rủa này là các lời nói tiên tri. Thứ đến, đôi khi có lý do về sự lợi ích cho phép nói lên sự dữ: thí dụ, mong ước cho tội nhân một bệnh hoạn hoặc một trở ngại nào đó, ngõ hầu họ sửa mình hoặc ít ra họ thôi làm hại.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô cấm đoán sự nguyền rủa chính hiệu, sự nguyền rủa muốn sự xấu cho người đồng loại.

2. Cũng giải đáp như thế cho vấn nạn thứ hai.

3. Việc mong ước sự xấu cho người nào theo yếu tính của sự tốt không đối lập với tình yêu thương người ta phải có đối với họ và tình yêu này một cách chủ yếu muốn sự tốt; có sự phù hợp với sự tốt.

4. Ở nơi ma quỉ, người ta phải phân biệt bản tính của chúng và tội của chúng. Bản tính của chúng thì tốt, bởi vì xuất phát từ Thiên Chúa; vậy người ta không thể nguyền rủa bản tính của chúng. Nhưng người ta phải nguyền rủa tội của chúng theo lời nói của ông Gióp (3,8): "Ước gì những kẻ đó nguyền rủa cái đêm tôi sinh ra, chúng là những kẻ nguyền rủa cái ban ngày." Khi một tội nhân nguyền rủa ma quỉ vì ác ý của chúng, do đó họ tưởng nghĩ chính mình đang nguyền rủa. Chính theo ý nghĩa này mà người ta nói tội nhân nguyền rủa chính mình.

5. Dầu mà tội nhân không tiết lộ các tình cảm của mình, người ta vẫn tri giác các tình cảm đó do tội hiển hiện mà vì tội đó người ta phải phạt họ. Cũng vậy, dầu mà người ta không thể biết ai là người Thiên Chúa nguyền rủa bằng sự chê bai vĩnh cửu, người ta vẫn có thể biết ai bị Thiên Chúa nguyền rủa vì tình trạng tội hiện tại của họ.

ARTICULUS 2
Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim praecipue videtur esse licita inquantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpae nec poenae. Ergo eam maledicere non licet.

PRAETEREA, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in Diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

PRAETEREA, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit, in IV Moral., *otiosum est maledicere non existenti; vitiosum vero si*

ARTICLE 2
Whether it is lawful to curse an irrational creature ?

Objections 1. It would seem that it is unlawful to curse an irrational creature. Cursing would seem to be lawful chiefly in its relation to punishment. Now irrational creatures are not competent subjects either of guilt or of punishment. Therefore it is unlawful to curse them.

2. Further, in an irrational creature there is nothing but the nature which God made. But it is unlawful to curse this even in the devil, as stated above (A[1]). Therefore it is nowise lawful to curse an irrational creature.

3. Further, irrational creatures are either stable, as bodies, or transient, as the seasons. Now, according to Gregory (Moral. iv, 2), "it is useless to curse what does not exist, and wicked to curse what

ARTICLE 2
Est-il permis de maudire une créature sans raison ?

Objections 1. Il semble que non, car la malédiction est autorisée surtout comme châtiment. Mais une créature sans raison ne peut faire de faute ni recevoir de châtiment. On ne peut donc la maudire.

2. Dans une créature sans raison, on trouve seulement la nature, que Dieu a créée. Or il n'est pas permis de maudire une nature, même celle du diable, on vient de le dire . On ne peut donc aucunement maudire une créature sans raison.

3. Une créature sans raison est stable comme le sont les corps, ou fugitive comme le temps. Or S. Grégoire remarque: « Il est vain de maudire ce qui n'existe pas et vicieux de maudire ce qui existe. »

TIẾT 2
Người ta được phép nguyền rủa thụ tạo không có trí năng ?

VẤN NẠN 1. Sự nguyền rủa được cho phép nhất là trong tư cách nó là hình phạt. Mà thụ tạo không có trí năng không thể phạm tội, cũng không thể lãnh nhận hình phạt. Vậy người ta không thể nguyền rủa nó.

2. Ở nơi thụ tạo không có trí năng, người ta chỉ gặp được bản tính đã được Thiên Chúa sáng tạo. Mà người ta không được phép nguyền rủa bản tính, ngay bản tính của ma quỉ như người ta mới đề cập đến (a.1, ad.1). Vậy người ta không cách nào có thể nguyền rủa thụ tạo không có trí năng.

3. Thụ tạo không có trí năng vững bền như các vật thể, hoặc thoáng qua như thời gian. Mà thánh Grêgôriô (Moral 4,2) lưu ý: "Nguyền rủa cái gì không hiện hữu thì vô lối và nguyền rủa cái hiện hữu thì xấu xa."

existeret. Ergo nullo modo licet maledicere creaturae irrationali.

SED CONTRA est quod dominus maledixit ficulneae, ut habetur Matth. XXI; et Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob III.

RESPONDEO dicendum quod benedictio vel maledictio ad illam rem proprie pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanae necessitati. Et hoc modo dominus homini dixit, Gen. III, maledicta terra in opere tuo, ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. XXVIII, *benedicta horrea tua*, et infra, *maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic dominus maledixit ficulneam, in significationem Iudaeae. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Iob diei nativitatis suae, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes poenalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II Reg. I, scilicet propter caedem populi quae in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturae Dei, est peccatum blasphemiae. Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

exists." Therefore it is nowise lawful to curse an irrational creature.

On the contrary, our Lord cursed the fig tree, as related in Mat. 21:19; and Job cursed his day, according to Job 3:1.

I answer that, Benediction and malediction, properly speaking, regard things to which good or evil may happen, viz. rational creatures: while good and evil are said to happen to irrational creatures in relation to the rational creature for whose sake they are. Now they are related to the rational creature in several ways. First by way of ministration, in so far as irrational creatures minister to the needs of man. In this sense the Lord said to man (Gn. 3:17): "Cursed is the earth in thy work," so that its barrenness would be a punishment to man. Thus also David cursed the mountains of Gelboe, according to Gregory's expounding (Moral. iv, 3). Again the irrational creature is related to the rational creature by way of signification: and thus our Lord cursed the fig tree in signification of Judea. Thirdly, the irrational creature is related to rational creatures as something containing them, namely by way of time or place: and thus Job cursed the day of his birth, on account of the original sin which he contracted in birth, and on account of the consequent penalties. In this sense also we may understand David to have cursed the mountains of Gelboe, as we read in 2 Kings 1:21, namely on account of the people slaughtered there. But to curse irrational beings, considered as creatures of God, is a sin of blasphemy; while to curse them considered in themselves is idle and vain and consequently unlawful.

From this the Replies to the objections may easily be gathered.

Il n'est donc aucunement permis de maudire une créature sans raison.

En sens contraire, le Seigneur a maudit un figuier (Mt 21, 19), et Job (3, 1) a maudit le jour de sa naissance.

Réponse : La bénédiction ou la malédiction concernent proprement l'être auquel il peut arriver du bien ou du mal, c'est-à-dire la créature raisonnable. Mais on dit aussi que le bien et le mal affectent les créatures sans raison par leur rapport avec les êtres raisonnables, pour lesquelles elles existent. Or elles leur sont ordonnées de multiples façons: l) A titre de secours, en ce sens que les êtres sans raison servent à l'homme pour subvenir à ses besoins. Aussi Dieu déclaratif à l'homme (Gn 3, 17): « La terre que tu travailles sera maudite », c'est-à-dire que sa stérilité sera le châtiment de l'homme. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces mots du Deutéronome (28, 5) « Tes greniers seront bénis », et plus loin « Tes greniers seront maudits. » C'est de la même manière encore, explique S. Grégoire que David maudit la montagne de Gelboé (2 S 1, 21). 2) Les créatures sans raison servent encore à l'homme de symboles. Le figuier maudit par le Christ symbolisait la Judée. 3) Enfin à titre de cadre chronologique et géographique. Ainsi Job maudit le jour de sa naissance, à cause du péché originel qu'il avait contracté en naissant et des pénalités qui en sont la conséquence. On peut aussi entendre en ce sens la malédiction que David lança contre la montagne de Gelboé à cause du massacre du peuple qui avait eu lieu sur cette montagne. Mais maudire les êtres sans raison comme créatures de Dieu, c'est un péché de blasphème. Et les maudire pour eux-mêmes est vain et sans objet, donc illicite.

Solution: Cela donne la solution des Objections.

Vậy người ta không thể cách nào có thể nguyền rủa thụ tạo không có trí năng.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã nguyền rủa cây vả (Mt 21,19), và ông Gióp đã nguyền rủa ngày sinh nhật của mình.

TRẢ LỜI : Sự chúc tụng hoặc sự nguyền rủa một cách đích thực liên hệ với hữu thể có thể gặp sự tốt hoặc sự xấu, tức là thụ tạo có trí năng. Mà người ta cũng nói sự tốt và sự xấu ảnh hưởng tới các thụ tạo không có trí năng bởi chúng tương quan với các hữu thể có trí năng, vì các hữu thể này mà chúng nó hiện hữu. Mà chúng nó được sắp đặt với các hữu thể có trí năng theo nhiều thể cách: Thứ nhất, với tư cách trợ giúp, theo ý nghĩa này, là các hữu thể không có trí năng phục vụ con người để giúp đỡ các nhu cầu của họ (St 3,17): "Đất mà ngươi canh tác sẽ bị nguyền rủa: nghĩa là tính không sinh trái sẽ là hình phạt của con người. Chính trong cũng một ý nghĩa như vậy mà người ta phải hiểu các lời nói này viết trong sách Đệ nhị luật (28,5): "Các vựa của ngươi được chúc phúc", và "Các vựa của ngươi bị nguyền rủa". Chính theo cũng một thể cách mà Đavít nguyền rủa núi Gelbôe (2V 1,21), như thánh Grêgôriô chú giải. Thứ đến, các thụ tạo không có trí năng cần phục vụ con người với tính cách là những tượng trưng. Cây vả bị Chúa Kitô nguyền rủa, tượng nước Giudê. Thứ ba, cuối cùng với tính cách quy mô về thời gian và địa lý. Như vậy ông Gióp nguyền rủa ngày sinh nhật của mình vì nguyên tội ông đã mắc phải lúc sinh ra và vì các hình phạt hậu quả của nguyên tội. Như vậy, người ta có thể hiểu theo ý nghĩa này sự nguyền rủa mà Đavít đã nguyền rủa núi Gelbôe vì sự tàn sát dân chúng đã xuất hiện trên núi này. Còn việc nguyền, rủa các hữu thể không có trí năng là các thụ tạo của Thiên Chúa, đó là tội phạm thượng. Và việc nguyền rủa chúng nó vì chúng nó thì vô lối và không có đối tượng, thì bất hợp pháp.

GIẢI ĐÁP: Điều đó giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 3
Utrum maledicere sit peccatum mortale

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in homilia de igne Purgatorio, numerat maledictionem inter levia peccata. Haec autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

PRAETEREA, ea quae ex levi motu mentis procedunt non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

ARTICLE 3
Whether cursing is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that cursing is not a mortal sin. For Augustine in a homily On the Fire of Purgatory [*Serm. civ in the appendix of St. Augustine's works] reckons cursing among slight sins. But such sins are venial. Therefore cursing is not a mortal but a venial Sin.

2. Further, that which proceeds from a slight movement of the mind does not seem to be generically a mortal sin. But cursing sometimes arises from a slight movement. Therefore

ARTICLE 3
La malédiction est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Il ne semble pas que ce soit un péché mortel de maudire. En effet, S. Augustine range la malédiction parmi ce qu'il appelle les péchés légers, qui correspondent à nos péchés véniels. Donc la malédiction est un péché véniel et non mortel.

2. Ce qui est fait à la légère n'est pas toujours péché mortel. Or tel est parfois le cas de la malédiction, qui n'est donc pas péché mortel.

TIẾT 3
Sự nguyền rủa là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Thánh Augustinô (Serm. Suppos. 104,39) xếp đặt tội nguyền rủa với điều mà thánh nhân gọi là các tội nhẹ, tương ứng với các tội nhẹ của chúng ta. Vậy sự nguyền rủa là tội nhẹ chứ không phải là trọng tội.

2. Cái gì được thi hành cách nhẹ dạ không phải luôn luôn là trọng tội. Mà đôi khi là trường hợp của sự nguyền rủa. Vậy sự nguyền rủa không phải là trọng tội.

PRAETEREA, gravius est male facere quam maledicere. Sed male facere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

SED CONTRA, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I ad Cor. VI, *neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius. Et ita secundum suum genus est peccatum mortale. Et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur, unde dicitur Levit. XX, *qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur*. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

cursing is not a mortal sin.

3. Further, evil deeds are worse than evil words. But evil deeds are not always mortal sins. Much less therefore is cursing a mortal sin.

On the contrary, Nothing save mortal sin excludes one from the kingdom of God. But cursing excludes from the kingdom of God, according to 1 Cor. 6:10, "Nor cursers [Douay: 'railers'], nor extortioners shall possess the kingdom of God." Therefore cursing is a mortal sin.

I answer that, The evil words of which we are speaking now are those whereby evil is uttered against someone by way of command or desire. Now to wish evil to another man, or to conduce to that evil by commanding it, is, of its very nature, contrary to charity whereby we love our neighbor by desiring his good. Consequently it is a mortal sin, according to its genus, and so much the graver, as the person whom we curse has a greater claim on our love and respect. Hence it is written (Lev. 20:9): "He that curseth his father, or mother, dying let him die." It may happen however that the word uttered in cursing is a venial sin either through the slightness of the evil invoked on another in cursing him, or on account of the sentiments of the person who utters the curse; because he may say such words through some slight movement, or in jest, or without deliberation, and sins of word should be weighed chiefly with regard to the speaker's intention, as stated above (Q[72], A[2]).

From this the Replies to the Objections may be easily gathered.

3. Mal faire est plus grave que maudire. Or mal faire n'est pas toujours péché mortel. Donc beaucoup moins maudire.

En sens contraire, seul le péché mortel exclut du royaume de Dieu. Or la malédiction exclut du royaume de Dieu, selon S. Paul (1 Co 6, 10): « Ni ceux qui profèrent des malédictions, ni les escrocs ne posséderont le royaume de Dieu. » La malédiction est donc péché mortel.

Réponse : La malédiction, telle que nous l'envisageons ici, consiste à appeler le mal sur quelqu'un sous forme de commandement ou de souhait. Or vouloir le mal d'autrui ou le provoquer par un ordre s'oppose, de soi, à la charité qui nous fait aimer notre prochain en lui voulant du bien. C'est donc un péché mortel de sa nature, et d'autant plus grave que la personne que nous maudissons a droit à plus d'amour et de respect de notre part. Voilà pourquoi il est écrit dans le Lévitique (20, 9): « Quiconque maudit son père ou sa mère sera puni de mort. » Il peut arriver cependant qu'en lançant une parole de malédiction l'on ne commette qu'un péché véniel, soit parce que l'on appelle sur autrui un mal sans gravité, soit en raison du sentiment qui inspire cette malédiction; on peut, en effet, prononcer de telles paroles à la légère, ou pour plaisanter, ou sans y prendre garde. Car les péchés de parole doivent être évalués surtout d'après les sentiments qui les inspirent, nous l'avons déjà dit.

Solution: Cela donne la solution des Objections.

3. Làm cách xấu nặng tội hơn là nguyền rủa. Mà làm cách xấu không phải luôn luôn là trọng tội. Vậy việc nguyền rủa càng ít tội hơn.

TRÁI LẠI, Duy trọng tội trục xuất ngoài nước Thiên Chúa. Mà sự nguyền rủa trục xuất ngoài nước Thiên Chúa theo lời nói của thánh Phaolô: "Các người nguyền rủa cũng như các người lường gạt sẽ không được chiếm hữu nước Thiên Chúa" (1Cr 6,10). Vậy sự nguyền rủa là trọng tội.

TRẢ LỜI : Sự nguyền rủa như chúng ta cứu xét ở đây, cốt tại kêu sự xấu đến cho người nào theo hình thức mệnh lệnh hoặc mong ước. Mà muốn sự xấu cho người khác hoặc gây nên sự xấu bởi mệnh lệnh thì tại sự đối lập với đức mến là nhân đức khiến chúng ta yêu mến người đồng loại bằng cách muốn sự tốt cho họ. Vậy đó là trọng tội theo bản tính của nó; và con người mà chúng ta nguyền rủa càng có quyền được chúng ta yêu mến và tôn trọng bao nhiêu thì tội ấy càng nặng bấy nhiêu. Do đó, có lời ghi chép trong sách Lê vi: "Bất cứ ai nguyền rủa cha mình hoặc mẹ mình sẽ bị phạt tử hình" (Lv 20,9). Tuy nhiên, có thể xảy ra là khi thốt lên lời nguyền rủa, người ta chỉ phạm tội nhẹ, bởi vì người ta kêu đến cho người khác một sự xấu không trầm trọng, hoặc vì tình cảm gây nên sự nguyền rủa này; quả thế, người ta có thể thốt lên những lời như thế vì nhẹ dạ, hoặc để giỡn cợt, hoặc bởi không để ý đến điều đó. Bởi vì các tội bằng lời nói phải được đánh giá nhất là theo các tình cảm gây nên chúng nó như chúng ta đã nói ở trước (Q.72, a.2).

GIẢI ĐÁP : Điều đó giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 4
Utrum maledictio sit gravius peccatum quam detractio

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quaedam, ut patet per id quod dicitur in canonica Iudae, quod *cum Michael Archangelus, cum Diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae*; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

PRAETEREA, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est. Sed maledictio est par peccato homicidii, dicit enim Chrysostomus, super Matth., *cum dixeris, maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs*. Ergo maledictio est gravior quam

ARTICLE 4
Whether cursing is a graver sin than backbiting ?

Objections 1. It would seem that cursing is a graver sin than backbiting. Cursing would seem to be a kind of blasphemy, as implied in the canonical epistle of Jude (verse 9) where it is said that "when Michael the archangel, disputing with the devil, contended about the body of Moses, he durst not bring against him the judgment of blasphemy [Douay: 'railing speech']," where blasphemy stands for cursing, according to a gloss. Now blasphemy is a graver sin than backbiting. Therefore cursing is a graver sin than backbiting.

2. Further, murder is more grievous than backbiting, as stated above (Q[73], A[3]). But cursing is on a par with the sin of murder; for Chrysostom says (Hom. xix, super Matth.): "When thou sayest: 'Curse him down with his house, away with everything,' you are no better than a murderer." Therefore

ARTICLE 4
Comparaison de la malédiction avec les autres péchés

Objections 1. Il semble que maudire soit plus grave que diffamer. En effet, la malédiction est ne sorte de blasphème; c'est évident d'après ce que dit l'épître canonique de S. Jude (v. 9): « L'archange Michel, lorsqu'il contestait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui une sentence de blasphème », et ici, remarque la Glose, blasphème est mis pour malédiction. Or le blasphème est un péché plus grave que la diffamation. Donc aussi la malédiction.

2. L'homicide est plus grave que la diffamation, nous l'avons montrés. Or la gravité de la malédiction est égale à celle de l'homicide, selon S. Jean Chrysostome: « Lorsque vous dites à Dieu: "Maudis cet homme, renverse sa maison, fais périr tous ses biens" vous ne différez en rien d'un homicide. » Donc maudire est

TIẾT 4
So sánh tội nguyền rủa với các tội khác

VẤN NẠN 1. Sự nguyền rủa là một thứ phạm thượng; điều đó rõ ràng theo thư của thánh Giuđa (5,9) "Tổng lãnh thiên thần Micae lúc tranh luận với ma quỷ và giành lấy xác chết của Môsê, không dám đưa ra sự phán quyết về tội phạm thượng để chống lại chúng nó", và ở đây, theo sự lưu ý của sách Chú giải, sự phạm thượng là tội nặng hơn sự phỉ báng. Vậy sự nguyền rủa cũng thế.

2. Sự giết người nặng hơn sự phỉ báng như chúng ta đã minh chứng (Q.73, a.3). Mà sự trọng đại của sự nguyền rủa bằng sự trọng đại của sự giết người theo lời nói của thánh Chrysôstômô (Super Matth. 19,57): "Khi anh em thưa với Thiên Chúa: Khốn nạn người này, hãy sụp đổ nhà của nó, hãy làm tiêu tan mọi của cải

detractio.

PRAETEREA, causa praeeminet signo. Sed ille qui maledicit causat malum suo imperio, ille autem qui detrahit solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

SED CONTRA est quod detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in primo habitum est, duplex est malum, scilicet culpae, et poenae. Malum autem culpae peius est, ut ibidem ostensum est. Unde dicere malum culpae peius est quam dicere malum poenae, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum igitur, susurronem et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpae, sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum poenae, non autem malum culpae nisi forte sub ratione poenae. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad praedicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpae solum enuntiando, per maledictionem vero dicitur malum poenae vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpae peccatum est inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus. Unde detractio, secundum communem rationem, gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quae fit per modum imperii, cum habeat rationem causae, potest esse detractione gravior, si maius nocumentum inferat quam sit denigratio famae; vel levior, si minus. Et haec quidem accipienda sunt secundum ea quae per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari quae praedicta vitia vel augent vel minuunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod maledictio creaturae inquantum creatura est, redundat in Deum, et sic per accidens habet rationem blasphemiae, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit velit

cursing is graver than backbiting.

3. Further, to cause a thing is more than to signify it. But the curser causes evil by commanding it, whereas the backbiter merely signifies an evil already existing. Therefore the curser sins more grievously than the backbiter.

On the contrary, It is impossible to do well in backbiting, whereas cursing may be either a good or an evil deed, as appears from what has been said (A[1]). Therefore backbiting is graver than cursing.

I answer that, As stated in the FP, Q[48], A[5], evil is twofold, evil of fault, and evil of punishment; and of the two, evil of fault is the worse (FP, Q[48], A[6]). Hence to speak evil of fault is worse than to speak evil of punishment, provided the mode of speaking be the same. Accordingly it belongs to the reviler, the tale-bearer, the backbiter and the derider to speak evil of fault, whereas it belongs to the evil-speaker, as we understand it here, to speak evil of punishment, and not evil of fault except under the aspect of punishment. But the mode of speaking is not the same, for in the case of the four vices mentioned above, evil of fault is spoken by way of assertion, whereas in the case of cursing evil of punishment is spoken, either by causing it in the form of a command, or by wishing it. Now the utterance itself of a person's fault is a sin, in as much as it inflicts an injury on one's neighbor, and it is more grievous to inflict an injury, than to wish to inflict it, other things being equal. Hence backbiting considered in its generic aspect is a graver sin than the cursing which expresses a mere desire; while the cursing which is expressed by way of command, since it has the aspect of a cause, will be more or less grievous than backbiting, according as it inflicts an injury more or less grave than the blackening of a man's good name. Moreover this must be taken as applying to these vices considered in their essential aspects: for other accidental points might be taken into consideration, which would aggravate or extenuate the aforesaid vices.

Reply to objection 1. To curse a creature, as such, reflects on God, and thus accidentally it has the character of blasphemy; not so if one curse a creature on account of its fault: and the same applies to backbiting.

Reply to objection 2. As stated above (A[3]), cursing, in one way, includes the desire for evil, where if the curser desire the evil of

plus grave que diffamer.

3. La cause l'emporte sur le signe. Or celui qui maudit cause le mal par son commandement; le diffamateur au contraire ne fait que désigner un mal déjà existant. Le premier pèche donc plus gravement que le second.

En sens contraire, la diffamation ne peut jamais se prendre en bonne part. La malédiction au contraire peut être bonne ou mauvaise, nous l'avons montré. Donc la diffamation est plus grave que la malédiction.

Réponse : Comme on l'a vu dans la première Partie, il y a deux sortes de maux, le mal de faute et le mal de peine. Mais, comme on l'a dit aussi, de ces deux maux, celui de faute est le pire. Aussi parler de la faute de quelqu'un est plus grave que parler de son châtiment, si toutefois on le fait en termes semblables. Or l'injure, la médisance, la diffamation et même la moquerie dénoncent le mal de faute; tandis que la malédiction dont nous parlons maintenant concerne le mal de peine, non le mal de faute, à moins qu'il n'envisage la faute sous la raison de peine. De plus la manière de s'exprimer n'est pas la même. Dans les quatre premiers vices, on dit la faute d'autrui seulement en la dénonçant; dans la malédiction, au contraire, on parle du châtiment soit de manière impérative pour le causer, soit sous forme de souhait. Mais dénoncer une faute est un péché, en ce que cela nuit au prochain. Or il est plus grave de nuire que d'en exprimer simplement le désir, toutes choses égales d'ailleurs. Voilà pourquoi la diffamation, en son acception générale, est un péché plus grave que la malédiction exprimée sous forme de simple désir. Mais la malédiction sous forme impérative, ayant raison de cause, peut être plus grave que la diffamation, si le préjudice qu'elle porte est plus grand que le dénigrement d'une réputation, ou moins grave si le dommage causé est moindre. Cette appréciation de gravité est établie d'après les éléments qui appartiennent essentiellement à ces péchés, mais des éléments accidentels peuvent augmenter ou diminuer cette gravité.

Solutions 1. La malédiction portée contre une créature envisagée comme telle, rejaillit sur Dieu et peut donc par accident avoir raison de blasphème. Il n'en serait pas de même si la créature était maudite pour une faute. On doit faire une distinction semblable pour la diffamation.

2. Comme nous l'avons dit. l'une des formes de la malédiction inclut le désir du mal. Donc, si celui qui la prononce souhaite la mort

của nó, anh em không khác gì với kẻ sát nhân." Vậy việc nguyền rủa nặng hơn việc phỉ báng.

3. Nguyên nhân hơn dấu hiệu. Mà kẻ nguyền rủa gây nên sự xấu bởi mệnh lệnh của mình; người phỉ báng trái lại chỉ biểu lộ sự xấu đã hiện hữu. Vậy người thứ nhất phạm tội nặng hơn người thứ hai.

TRÁI LẠI, Sự phỉ báng không bao giờ được sử dụng theo điều tốt. Sự nguyền rủa trái lại có thể tốt hoặc xấu như chúng ta đã minh chứng (a.1). Vậy sự phỉ báng nặng hơn sự nguyền rủa.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã trông thấy ở Quyển I (Q.48, 5). Có hai thứ xấu, sự xấu do tội và sự xấu do hình phạt; mà, như người ta cũng đã nói ở trước (Q.48, a.6), trong hai sự xấu này, sự xấu do tội thì xấu nhất. Như vậy việc nói đến tội của người nào nặng hơn việc nói đến hình phạt của họ, nếu người ta nói điều đó bằng những từ ngữ tương tự. Mà sự nhục mạ, sự nói xấu, sự phỉ báng và ngay sự nhạo báng phát giác sự xấu của tội; trong khi sự nguyền rủa mà chúng ta đang đề cập đến ở đây, liên hệ với sự xấu của hình phạt, chứ không phải với sự xấu của tội, trừ phi chúng ta xem xét tội theo yếu tính của hình phạt. Hơn nữa, thể cách phát biểu không như nhau. Trong bốn tật xấu trước, người ta nói tội của người khác chỉ bằng cách phát giác nó; trong sự nguyền rủa, trái lại, người ta nói đến hình phạt hoặc theo thể cách ra lệnh để tạo nên nó, hoặc theo hình thức mong ước. Mà việc phát giác tội là một tội, theo ý nghĩa là điều đó hại người đồng loại. Mà việc làm hại thì nặng hơn việc một cách đơn giản biểu lộ sự ước muốn sự làm hại, miễn là tất cả mọi điều đều như nhau. Do đó, sự phỉ báng, theo ý nghĩa tổng quát, là tội nặng hơn sự nguyền rủa được biểu lộ theo hình thức ước muốn đơn giản. Còn sự nguyền rủa theo hình thức mệnh lệnh, có yếu tính về nguyên nhân, có thể nặng hơn sự phỉ báng, nếu sự thiệt hại nó gây nên to lớn hơn sự lăng mạ thanh danh, hoặc ít nặng hơn nếu sự thiệt hại đã gây nên ít hơn. Sự đánh giá về sự trọng đại được thiết lập tùy theo các yếu tố một cách yếu tính thuộc về các tội này, còn các yếu tố tùy thể có thể thêm lên hoặc giảm bớt sự trọng đại này.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nguyền rủa chống lại với thụ tạo trong tư cách nó là thụ tạo dội lại trên Thiên Chúa và như vậy cách ngẫu trừ có thể có yếu tính về sự phạm thượng. Hẳn không phải như vậy nếu thụ tạo bị nguyền rủa vì có lỗi. Người ta phải đưa ra sự phân biệt tương tự đối với sự phỉ báng.

2. Như chúng ta đã nói ở trước, một trong các hình thức nguyền rủa bao gồm sự ước muốn sự xấu. Vậy, nếu kẻ nguyền rủa mong ước sự chết cho

malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen inquantum actus exterior aliquid adiicit voluntati.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de maledictione secundum quod importat imperium.

another's violent death, he does not differ, in desire, from a murderer, but he differs from him in so far as the external act adds something to the act of the will.

Reply to objection 3. This argument considers cursing by way of command.

d'autrui, son désir fait de lui un homicide. Il en diffère cependant en tant que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté.

3. Ce raisonnement vaut seulement pour la malédiction qui implique un commandement.

người khác, sự mong ước của họ tại sự là sự giết người. Tuy nhiên, nó phân biệt với sự giết người trong tư cách hành động bên ngoài thêm cái gì cho ý chí.

3. Lý luận này chỉ có giá trị đối với sự nguyền rủa bao hàm mệnh lệnh.

QUAESTIO 77

DE PECCATIS QUAE SUNT CIRCA VOLUNTARIAS COMMUTATIONES

BY SINS COMMITTED IN BUYING AND SELLING OF CHEATING, WHICH IS COMMITTED IN BUYING AND SELLING

LA FRAUDE

TỘI BẤT CÔNG TRONG CÁC SỰ TRAO ĐỔI DO Ý CHÍ

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt circa voluntarias commutationes. Et primo, de fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quae fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati quae distinguatur a rapina vel furto. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. Secundo, de iniusta venditione ex parte rei venditae. Tertio, utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditae. Quarto, utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

We must now consider those sins which relate to voluntary commutations. First, we shall consider cheating, which is committed in buying and selling: secondly, we shall consider usury, which occurs in loans. In connection with the other voluntary commutations no special kind of sin is to be found distinct from rapine and theft. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Of unjust sales as regards the price; namely, whether it is lawful to sell a thing for more than its worth? (2) Of unjust sales on the part of the thing sold; (3) Whether the seller is bound to reveal a fault in the thing sold? (4)Whether it is lawful in trading to sell a thing at a higher price than was paid for it?

Nous traiterons d'abord de la fraude qui a lieu dans les achats et les ventes (Question 77), puis de l'usure qui se pratique dans les prêts (Question 78). Les péchés qui se commettent dans les autres échanges volontaires rentrent dans le vol ou la rapine et ne forment pas d'espèces distinctes. 1. La vente rendue injuste par le prix demandé, autrement dit: Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut? - 2. La vente injuste en ce qui concerne la marchandise. - 3. Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise? - 4. Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu trước hết sự gian trá xuất hiện trong việc mua bán (Q.77). Sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu sự nặng lãi thực hành trong sự cho vay (Q.78). Các tội phạm trong sự trao đổi do ý chí khác quy về sự trộm cắp hoặc sự cướp bóc và không tạo nên các loại riêng biệt. 1. Sự bán trở nên bất công, bởi cái giá người ta đòi hỏi, nói cách khác: người ta được phép bán một vật mắc hơn nó đáng giá không? 2. Sự bán bất công trong cái gì liên hệ với hàng hóa. 3. Người bán bị bắt buộc nói ra các khuyết điểm của hàng hóa mình không? 4. Trong việc buôn bán, người ta được phép bán hàng hóa mắc hơn mình đã mua không?

ARTICULUS 1
Utrum aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanae vitae secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant, quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

PRAETEREA, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII de Trin., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum, *vili vultis emere, et care vendere*. Cui etiam consonat quod dicitur Prov. XX, *malum est, malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, gloriatur*. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

PRAETEREA, non videtur esse illicitum si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum

ARTICLE 1
Whether it is lawful to sell a thing for more than its worth ?

Objections 1. It would seem that it is lawful to sell a thing for more than its worth. In the commutations of human life, civil laws determine that which is just. Now according to these laws it is just for buyer and seller to deceive one another (Cod. IV, xliv, De Rescind. Vend. 8,15): and this occurs by the seller selling a thing for more than its worth, and the buyer buying a thing for less than its worth. Therefore it is lawful to sell a thing for more than its worth

2. Further, that which is common to all would seem to be natural and not sinful. Now Augustine relates that the saying of a certain jester was accepted by all, "You wish to buy for a song and to sell at a premium," which agrees with the saying of Prov. 20:14, "It is naught, it is naught, saith every buyer: and when he is gone away, then he will boast." Therefore it is lawful to sell a thing for more than its worth.

3. Further, it does not seem unlawful if that which honesty demands be done by mutual agreement. Now, according to the Philosopher (Ethic.

ARTICLE 1
Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut ?

Objections 1. Il semble que ce soit permis. Car c'est aux lois civiles de déterminer ce qui est juste dans les échanges de la vie humaine. Or ces lois autorisent l'acheteur et le vendeur à se tromper mutuellement; ce qui a lieu lorsque le vendeur vend sa marchandise plus cher qu'elle ne vaut, ou que l'acheteur la paie au-dessous de sa valeur. Il est donc permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut.

2. Ce qui est commun à tout le monde paraît venir de la nature et ne peut pas être un péché. Or S. Augustin rapporte ce mot d'un comédien, qui fut admis par tous: « Vous voulez acheter à bas prix et vendre cher. » Ce qui rejoint cette réflexion du livre des Proverbes (20, 14): « "Mauvais! Mauvais !", dit l'acheteur; et en s'en allant il se félicite. » Il est donc permis de vendre une chose plus cher et de l'acheter moins cher qu'elle ne vaut.

3. Il ne semble pas qu'il soit interdit de faire par contrat ce que l'on est déjà tenu de faire d'après les règles de l'honnêteté. Or, suivant Aristote,

TIẾT 1
Người ta được phép bán vật nào mắc hơn nó đáng giá không ?

VẤN NẠN 1. Chính các luật dân sự có chức phận quyết định cái gì công bình ở các sự trao đổi trong đời sống nhân loại. Mà các luật cho phép người mua và người bán đánh lừa lẫn nhau; điều đó xảy ra khi người bán hàng hóa mình mắc hơn nó đáng giá, hoặc cho phép người mua trả dưới giá trị của hàng hóa. Vậy người ta được phép bán một vật gì mắc hơn nó đáng giá.

2. Cái gì chung cho mọi người xem ra phát xuất từ bản tính và không thể là tội. Mà thánh Augustinô (De Trin. 8,3) kể lại lời nói này của một diễn viên hài kịch, mà lời nói này được mọi người công nhận: "Ngươi muốn mua giá thấp và bán giá cao." Điều đó liên hệ với sự suy nghĩ này ở trong sách Cách ngôn (20,14): "Xấu! xấu!, người mua nói; và khi ra đi, anh ta khen ngợi mình." Và người ta được phép bán cái gì mắc hơn và mua cái gì ít mắc hơn nó đáng giá.

3. Xem ra người ta không bị cấm đoán sử dụng hợp đồng làm điều người ta đã bị bắt buộc phải làm theo những suy nguyên tắc của sự lương

philosophum, in VIII Ethic., in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit, quae quidem quandoque excedit valorem rei datae; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

viii, 13), in the friendship which is based on utility, the amount of the recompense for a favor received should depend on the utility accruing to the receiver: and this utility sometimes is worth more than the thing given, for instance if the receiver be in great need of that thing, whether for the purpose of avoiding a danger, or of deriving some particular benefit. Therefore, in contracts of buying and selling, it is lawful to give a thing in return for more than its worth.

dans l'amitié fondée sur l'utilité, celui qui a reçu un bienfait doit donner une compensation proportionnée. Mais le bienfait dépasse parfois la valeur de la chose donnée; c'est ce qui arrive lorsqu'on a grandement besoin d'une chose, soit pour éviter un risque, soit pour obtenir un avantage. Il est donc permis dans un contrat d'achat ou de vente de livrer une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle.

thiện. Mà, theo Triết gia (Eth. 8,13), trong tình bằng hữu căn cứ trên sự lợi ích kẻ đã lãnh nhận một ơn lành phải cho cái gì đền bù lại cách cân xứng. Mà ơn lành đôi khi vượt qua giá trị của vật đã được cho; đó là điều xảy ra khi người ta rất cần đến vật gì hoặc để tránh sự rủi ro hoặc thu lượm được sự lợi ích. Vậy người ta được phép trong hợp đồng bán hoặc mua hàng hóa theo giá cao hơn giá trị thực sự của nó.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. VII, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

On the contrary, It is written (Mat. 7:12): "All things . . . whatsoever you would that men should do to you, do you also to them." But no man wishes to buy a thing for more than its worth. Therefore no man should sell a thing to another man for more than its worth.

En sens contraire, il est écrit en S. Matthieu (7, 12): « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux. » Or personne ne veut qu'on lui vende une chose plus cher qu'elle ne vaut. Donc personne ne doit vendre une chose au-dessus de sa valeur.

TRÁI LẠI, có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (7,12): "Tất cả những gì ngươi muốn người ta làm cho ngươi, ngươi hãy làm như vậy cho người ta." Mà không ai muốn người ta bán cho mình một vật mắc hơn nó đáng giá. Vậy không ai nên bán một vật trên cái giá của nó.

RESPONDEO dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit, in libro de Offic., *tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium, non licitatorem venditor, non qui contra se licitetur emptor apponet*. Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per philosophum, in I Polit. Quod autem pro communi utilitate est inductum, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere aut vilius emere rem quam valeat est secundum se iniustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius laeditur si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quae venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui

I answer that, It is altogether sinful to have recourse to deceit in order to sell a thing for more than its just price, because this is to deceive one's neighbor so as to injure him. Hence Tully says (De Offic. iii, 15): "Contracts should be entirely free from double-dealing: the seller must not impose upon the bidder, nor the buyer upon one that bids against him." But, apart from fraud, we may speak of buying and selling in two ways. First, as considered in themselves, and from this point of view, buying and selling seem to be established for the common advantage of both parties, one of whom requires that which belongs to the other, and vice versa, as the Philosopher states (Polit. i, 3). Now whatever is established for the common advantage, should not be more of a burden to one party than to another, and consequently all contracts between them should observe equality of thing and thing. Again, the quality of a thing that comes into human use is measured by the price given for it, for which purpose money was invented, as stated in Ethic. v, 5. Therefore if either the price exceed the quantity of the thing's worth, or, conversely, the thing exceed the price, there is no longer the equality of justice: and consequently, to sell a thing for more than its worth, or to buy it for less than its worth, is in itself unjust and unlawful. Secondly we may speak of buying and selling, considered as accidentally tending to the advantage of one party, and to the disadvantage of the other: for instance, when a man has great need of a certain thing, while an other man will suffer if he be without it. In such a case the just price will depend not only on the thing sold, but on the loss which the sale brings on the seller. And thus it will be lawful to sell a thing for more than it is worth in itself, though the price paid be not more than it is worth to the owner. Yet if the one

Réponse : User de fraude pour vendre une chose au-dessus de son juste prix est certainement un péché, car on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron: « Tout mensonge doit être exclu des contrats; le vendeur ne fera pas venir un acheteur qui enchérisse, ni l'acheteur un vendeur qui offre un prix moins élevé. ». Mais toute fraude exclue, nous pouvons examiner l'achat et la vente sous un double point de vue. D'abord en eux-mêmes. De ce point de vue, l'achat et la vente semblent avoir été institués pour l'intérêt commun des deux parties, chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède, comme le montre Aristote. Or, ce qui est institué pour l'intérêt commun ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc établir le contrat de manière à observer l'égalité entre eux. Par ailleurs la quantité ou valeur d'un bien qui sert à l'homme se mesure d'après le prix qu'on en donne; c'est à cet effet, dit Aristote, qu'on a inventé la monnaie. Par conséquent, si le prix dépasse en valeur la quantité de marchandise fournie, ou si inversement la marchandise vaut plus que son prix, l'égalité de la justice est détruite. Et voilà pourquoi vendre une marchandise plus cher ou l'acheter moins cher qu'elle ne vaut est de soi injuste et illicite. En second lieu, l'achat et la vente peuvent en certaines circonstances tourner à l'avantage d'une partie et au détriment de l'autre; par exemple lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une chose et que le vendeur soit lésé s'il ne l'a plus. Dans ce cas le juste prix devra être établi non seulement d'après la valeur de la chose vendue, mais d'après le préjudice que le vendeur subit du fait de la vente. On pourra alors vendre une chose au-dessus de sa valeur en soi, bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède. Mais si l'acheteur tire un grand

TRẢ LỜI : Việc sử dụng sự gian trá để bán vật nào trên cái giá công bình của nó, chắc chắn có tội, vì người ta đánh lừa người đồng loại có hại cho họ. Điều đó khiến Cicéron (De Off) lên tiếng: "Mọi sự nói dối phải trục xuất ngoài các hợp đồng; người bán không dẫn đưa người mua trả lên đến với mình, và người mua cũng không làm cho người bán giá hạ hơn đến với mình." Nhưng mọi sự gian trá bị gạt bỏ một bên, chúng ta có thể cứu xét sự mua và sự bán ở hai phương diện. Trước hết tại sự. Về phương diện này, sự bán và sự mua xem ra đã được thiết lập vì sự ích lợi chung cho hai bên, mỗi bên cần đến cái gì bên kia chiếm hữu như Triết gia minh chứng (Pol. 1,3), Mà, cái gì đã được thiết lập cho lợi ích chung, không được trở nên hao tốn cho người này hơn người kia. Vậy, người ta phải thiết lập hợp đồng theo thể cách để tuân giữ sự bằng nhau ở giữa họ. Đàng khác, lượng hoặc giá trị của một của cải phục vụ con người được đo lường theo giá trị người ta gán cho nó; Triết gia (Eth. 5,5) nói: "Chính vì hiệu quả này mà người ta đã phát minh tiền bạc. Do đó, nếu giá theo giá trị vượt qua lượng của hàng hóa đã đưa ra, hoặc nếu trái lại, hàng hóa giá trị hơn cái giá của mình, sự bằng nhau của đức công bình bị phá hủy. Và do đó, việc bán hàng hóa mắc hơn hoặc mua hàng hóa ít hơn nó đáng giá thì tại sự bất công và bất hợp pháp. Thứ đến, sự bán và sự mua có thể trong một số hoàn cảnh nào đó trở nên lợi ích cho một bên và thiệt hại cho bên kia; thí dụ, khi người nào rất cần đến một vật gì, và khi người bán bị thiệt hại nếu họ không còn vật đó. Trong trường hợp này, giá công bình phải được thiết lập không những tùy theo giá trị của vật đem ra bán, mà còn tùy theo sự thiệt hại người bán phải bị vì sự bán này. Trong trường hợp này, người ta cũng có thể bán một vật nào trên giá tại sự của nó, dầu mà nó không được bán hơn nó đáng giá cho kẻ chiếm hữu nó. Còn nếu người

vendidit non damnificatur carendo re illa, non debet eam supervendere. Quia utilitas quae alteri accrescit non est ex vendente, sed ex conditione mentis, nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad eius honestatem.

man derive a great advantage by becoming possessed of the other man's property, and the seller be not at a loss through being without that thing, the latter ought not to raise the price, because the advantage accruing to the buyer, is not due to the seller, but to a circumstance affecting the buyer. Now no man should sell what is not his, though he may charge for the loss he suffers. On the other hand if a man find that he derives great advantage from something he has bought, he may, of his own accord, pay the seller something over and above: and this pertains to his honesty.

avantage de ce qu'il reçoit du vendeur, et que ce dernier ne subisse aucun préjudice en s'en défaisant, il ne doit pas le vendre au-dessus de sa valeur. Parce que l'avantage dont bénéficie l'acheteur n'est pas au détriment du vendeur, mais résulte de la situation de l'acheteur; or on ne peut jamais vendre à un autre ce qui ne vous appartient pas, bien qu'on puisse lui vendre le dommage que l'on subit. Cependant celui qui acquiert un objet qui lui est très avantageux, peut spontanément payer au vendeur plus que le prix convenu; c'est honnête de sa part.

mua thu lượm được ích lợi to lớn do điều mình đã lãnh nhận từ kẻ bán; và nếu người bán không bị thiệt hại nào trong khi rời bỏ vật ấy thì họ không được bán nó trên cái giá thực sự của nó. Bởi vì sự lợi ích mà người mua hưởng thụ không gây thiệt hại cho người bán, nhưng phát xuất từ hoàn cảnh của kẻ mua; mà người ta không bao giờ có thể bán cho người khác điều không thuộc về mình, mặc dầu người ta có thể bán cho họ sự thiệt hại mà mình bị. Tuy nhiên, kẻ thu được một vật rất lợi ích cho mình, có thể một cách tự động, tự phát trả cho người bán nhiều hơn cái giá đã thỏa thuận; đó là điều lương thiện về phía họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic igitur habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur si in emptione et venditione non sit aequalitas iustitiae observata. Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

Reply to objection 1. As stated above (FS, Q[96], A[2]) human law is given to the people among whom there are many lacking virtue, and it is not given to the virtuous alone. Hence human law was unable to forbid all that is contrary to virtue; and it suffices for it to prohibit whatever is destructive of human intercourse, while it treats other matters as though they were lawful, not by approving of them, but by not punishing them. Accordingly, if without employing deceit the seller disposes of his goods for more than their worth, or the buyer obtain them for less than their worth, the law looks upon this as licit, and provides no punishment for so doing, unless the excess be too great, because then even human law demands restitution to be made, for instance if a man be deceived in regard to more than half the amount of the just price of a thing [*Cod. IV, xliv, De Rescind. Vend. 2,8]. On the other hand the Divine law leaves nothing unpunished that is contrary to virtue. Hence, according to the Divine law, it is reckoned unlawful if the equality of justice be not observed in buying and selling: and he who has received more than he ought must make compensation to him that has suffered loss, if the loss be considerable. I add this condition, because the just price of things is not fixed with mathematical precision, but depends on a kind of estimate, so that a slight addition or subtraction would not seem to destroy the equality of justice.

Solutions 1. Comme nous l'avons écrit la loi humaine régit une société dont beaucoup de membres n'ont guère de vertu; or elle n'a pas été faite seulement pour les gens vertueux. La loi ne peut donc réprimer tout ce qui est contraire à la vertu, elle se contente de réprimer ce qui tendrait à détruire la vie en commun; on peut dire qu'elle tient tout le reste pour permis, non qu'elle l'approuve, mais elle ne le punit pas. C'est ainsi que la loi, n'infligeant pas de peine à ce sujet, permet au vendeur de majorer le prix de sa marchandise et à l'acheteur de l'acheter moins cher, pourvu qu'il n'y ait pas de fraude et qu'on ne dépasse pas certaines limites; dans ce dernier cas, en effet, la loi oblige à restituer, par exemple si l'un des contractants a été trompé pour plus de la moitié du juste prix. Mais rien de ce qui est contraire à la vertu ne reste impuni au regard de la loi divine. Or la loi divine considère comme un acte illicite le fait de ne pas observer l'égalité de la justice dans l'achat et dans la vente. Celui qui a reçu davantage sera donc tenu d'offrir une compensation à celui qui a été lésé, si toutefois le préjudice est notable. Si j'ajoute cette précision, c'est que le juste prix d'une chose n'est pas toujours déterminé avec exactitude, mais s'établit plutôt à l'estime, de telle sorte qu'une légère augmentation ou une légère diminution de prix ne semble pas pouvoir porter atteinte à l'égalité de la justice.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã viết ở trước (I-II, Q.96, a.2), luật nhân loại cai trị xã hội mà nhiều chi thể gần như không có nhân đức; và luật đã không thiết lập ra chỉ cho những người nhân đức mà thôi. Vậy luật có thể đàn áp tất cả mọi cái gì trái nghịch với nhân đức, nó chỉ lấy làm đủ đàn áp cái gì có xu hướng phá hủy đời sống công cộng; người ta có thể nói nó cho tất cả cái gì còn lại là được phép, không phải nó tán thành điều đó, nhưng nó không phạt điều đó. Chính như vậy mà luật, khi không đưa ra hình phạt đối với vấn đề này, cho phép người bán lên cao giá hàng hóa của mình và cho phép người mua mua hàng hóa ít mắc hơn, miễn là không có sự gian trá và người ta không vượt qua một số giới hạn; quả thế, trong trường hợp cuối cùng này, luật bắt buộc phải trả lại, thí dụ, nếu một bên trong những kẻ hợp đồng bị đánh lừa hơn một nửa giá công bình. Mà không cái gì trái nghịch với nhân đức mà không bị phạt đối với luật Thiên Chúa, mà luật Thiên Chúa coi là hành động bất hợp pháp việc không tuân giữ sự bằng nhau của đức công bình trong việc mua bán. Kẻ đã lãnh nhận nhiều hơn bắt buộc phải làm một sự đền bù cho người bị thiệt hại, nếu sự thiệt hại đáng kể. Nếu tôi nói thêm sự xác định này, đó là giá công bình của một vật không luôn luôn được quyết định cách xác thực, nhưng đúng hơn là được thiết lập bởi sự ước giá, đến nỗi một sự thêm lên nhẹ hoặc một sự giảm bớt nhẹ về giá cả xem ra không thể gây tổn thương cho sự bằng nhau của đức công bình.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat. Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii. Et ideo commune est multis,

Reply to objection 2. As Augustine says "this jester, either by looking into himself or by his experience of others, thought that all men are inclined to wish to buy for a song and sell at a premium. But since in reality this is wicked, it is in every man's power to acquire that justice whereby he may resist and overcome this inclination." And then he gives the example of a man who gave the just price for a book to a man who through ignorance asked a low price for it. Hence it is evident that this common desire is not from

2. S. Augustin explique au même endroit: « Ce comédien, en se regardant lui-même ou d'après son expérience des autres, a cru que tout le monde veut acheter à bas prix et vendre cher. Mais comme ce sentiment est certainement vicieux, chacun peut acquérir la justice qui lui permettra d'y résister et de le vaincre. » Et il cite l'exemple d'un homme qui, pouvant avoir un livre pour un prix modique à cause de l'ignorance du vendeur, paya néanmoins le juste prix. Cela prouve que ce désir généralisé n'est pas un désir naturel

2. Thánh Augustinô (De Trin. 13,13) giải thích cũng ở nơi đó: "Diễn viên hài kịch này, khi nhìn xem chính mình hoặc tùy theo sự kinh nghiệm của mình ở nơi các kẻ khác, đã tin rằng mọi người muốn mua giá hạ và bán giá cao. Mà bởi vì tình cảm này chắc chắn có tì vết, mỗi người có thể đạt được đức công bình sẽ cho phép mình chống lại và lướt thắng điều đó." Thánh nhân kể ra thí dụ một người muốn mua được cuốn sách giá thấp do sự vô tri của người bán đã trả ít hơn giá công bình. Điều đó chứng tỏ rằng sự ước muốn được tổng quát hóa này không phải là sự ước muốn

qui per latam viam vitiorum incedunt.

AD TERTIUM dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis, et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum aequalitatem rei.

nature but from vice, wherefore it is common to many who walk along the broad road of sin.

Reply to objection 3. In commutative justice we consider chiefly real equality. On the other hand, in friendship based on utility we consider equality of usefulness, so that the recompense should depend on the usefulness accruing, whereas in buying it should be equal to the thing bought.

mais vicieux. Aussi est-il commun à beaucoup: ceux qui marchent dans la voie large des vices.

3. En justice commutative, on considère principalement l'égalité des choses échangées. Mais dans l'amitié utile, on considère l'égalité de l'utilité respective; et c'est pourquoi la compensation qu'il faut accorder doit être proportionnée à l'utilité dont on a tiré profit. Dans l'achat au contraire, elle sera proportionnée à l'égalité de la chose échangée.

tự nhiên, nhưng là sự ước muốn có tỷ vết. Như vậy điều đó chung cho nhiều người đi theo đường rộng các tật xấu.

3. Theo đức công bình giao hoán, người ta cách chủ yếu cứu xét sự bằng nhau của các vật trao đổi. Mà trong tình bằng hữu hữu ích, người ta cứu xét sự bằng nhau trong sự lợi ích riêng; và do đó, sự đền bù người ta phải đưa ra thì cân xứng với sự lợi ích mà do đó người ta đã có lợi. Trong sự bán, trái lại, sự đền bù cân xứng với sự bằng nhau của vật trao đổi.

ARTICULUS 2
Utrum venditio reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditae. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio si sit defectus in aliis.

PRAETEREA, defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem maxime videtur iustitiae contrariari, quae in aequalitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensurae autem rerum quae in usum hominum veniunt non sunt determinatae, sed alicubi maiores, alicubi minores, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo non potest evitari defectus ex parte rei venditae. Et ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

PRAETEREA, ad defectum rei pertinet si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quae plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., regula iustitiae manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suae.

RESPONDEO dicendum quod circa rem quae venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione, unde venditio illicita redditur. Et

ARTICLE 2
Whether a sale is rendered unlawful through a fault in the thing sold ?

Objections 1. It would seem that a sale is not rendered unjust and unlawful through a fault in the thing sold. For less account should be taken of the other parts of a thing than of what belongs to its substance. Yet the sale of a thing does not seem to be rendered unlawful through a fault in its substance: for instance, if a man sell instead of the real metal, silver or gold produced by some chemical process, which is adapted to all the human uses for which silver and gold are necessary, for instance in the making of vessels and the like. Much less therefore will it be an unlawful sale if the thing be defective in other ways.

2. Further, any fault in the thing, affecting the quantity, would seem chiefly to be opposed to justice which consists in equality. Now quantity is known by being measured: and the measures of things that come into human use are not fixed, but in some places are greater, in others less, as the Philosopher states (Ethic. v, 7). Therefore just as it is impossible to avoid defects on the part of the thing sold, it seems that a sale is not rendered unlawful through the thing sold being defective.

3. Further, the thing sold is rendered defective by lacking a fitting quality. But in order to know the quality of a thing, much knowledge is required that is lacking in most buyers. Therefore a sale is not rendered unlawful by a fault (in the thing sold).

On the contrary, Ambrose says (De Offic. iii, 11): "It is manifestly a rule of justice that a good man should not depart from the truth, nor inflict an unjust injury on anyone, nor have any connection with fraud."

I answer that, A threefold fault may be found pertaining to the thing which is sold. One, in respect of the thing's substance: and if the seller be aware of a fault in the thing he is selling, he is guilty of a fraudulent sale, so that the sale is rendered unlawful. Hence we find

ARTICLE 2
La vente injuste en ce qui concerne la marchandise.

Objections 1. Il semble qu'une vente ne devienne pas injuste et illicite en raison de la chose vendue. Car dans une chose, on doit estimer sa substance propre plus que tout le reste. Or un défaut qui porte sur la substance de la chose vendue ne rend pas une vente illicite; ainsi par exemple, si quelqu'un vend, comme étant véritables, de l'argent ou de l'or fabriqué par les alchimistes, qui peuvent servir à tous les usages pour lesquels l'or et l'argent sont nécessaires, comme des vases ou d'autres objets. Donc, beaucoup moins encore la vente sera-t-elle rendue illicite pour des défauts accessoires.

2. Lorsque le défaut de la marchandise porte sur la quantité, il paraît léser davantage la justice, car celle-ci consiste dans l'égalité. Or la quantité est connue à l'aide de mesures. Et comme l'a noté Aristote, les mesures que l'homme applique aux choses dont il se sert ne sont pas déterminées, mais sont plus ou moins grandes selon les pays. On ne pourra donc éviter ce défaut de quantité de la marchandise. Par suite il ne peut rendre la vente illicite.

3. Il y a encore un défaut dans la marchandise si elle n'a pas la qualité requise. Mais pour apprécier cette qualité, il faut une grande science, qui manque à la plupart des vendeurs. La vente ne sera donc pas rendue illicite du fait d'un tel défaut.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: « La règle évidente de la justice est que l'homme de bien ne doit pas s'écarter de la vérité, ni faire subir à personne un dommage injuste, ni frauder sur la marchandise. »

Réponse : Trois défauts peuvent affecter un objet à vendre. L'un porte sur la nature de cet objet. Si le vendeur sait que l'objet qu'il vend a ce défaut, il commet une fraude dans la vente, et celle-ci par là-même devient illicite. C'est ce qu'Isaïe (1, 22) reproche à ses

TIẾT 2
Sự bán bất công đối với cái gì liên hệ vói hàng hóa

VẤN NẠN 1. Trong một vật, người ta phải định giá bản thể riêng của nó hơn là tất cả cái khác còn lại. Mà một khuyết điểm liên hệ với bản thể của vật bán không làm cho sự bán trở nên bất hợp pháp; như vậy, thí dụ, người nào bán bạc hoặc vàng thật, vì vàng hoặc bạc có thể phục vụ cho mọi sự sử dụng mà vàng và bạc cần thiết, như các bình hay các đồ vật. Vậy sự bán càng ít bị làm cho trở nên bất hợp pháp bởi các sự khuyết điểm phụ thuộc.

2. Khi sự khuyết điểm ở nơi hàng hóa liên hệ với lượng, xem ra nó làm tổn hại đức công bình một cách nhiều hơn, bởi vì đức công bình cốt tại sự bằng nhau. Mà lượng được biết nhờ các vật đo lường. Và như Triết gia (Eth 5,7) lưu ý, các vật đo mà người ta ứng dụng cho các sự vật, người ta dùng không được nhất nhất định, nhưng hơn kém lớn trong nhiều nước. Vậy người ta không thể tránh sự khuyết điểm về lượng ở nơi hàng hóa. Do đó, nó có thể làm cho sự bán trở nên bất hợp pháp.

3. Còn có sự khuyết điểm trong hàng hóa nếu nó không có phẩm chất cần phải có. Mà để đánh giá phẩm chất này, người ta phải có sự hiểu biết lớn lao, và sự hiểu biết này thiếu ở nơi phần nhiều các kẻ bán. Vậy sự bán bị trở nên bất hợp pháp do sự khuyết điểm như thế.

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô (De Off. 3,2) nói: "Quy tắc hiển nhiên của đức công bình là con người lương thiện không nên tránh khỏi sự thật và không làm cho ai bị thiệt hại vì bất công, cũng không gian trá đối với hàng hóa."

TRẢ LỜI : Ba khuyết điểm có thể ảnh hưởng trên vật để bán. Một khuyết điểm liên hệ với bản tính của vật này. Nếu người bán biết rằng vật họ đem bán có khuyết điểm này, họ phạm sự gian trá trong việc bán, và sự bán này do chính điều đó trở nên bất hợp

hoc est quod dicitur contra quosdam Isaiae I, *argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua*, quod enim permixtum est patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur Deut. XXV, *non habebis in sacculo diversa pondera, maius et minus, nec erit in domo tua modius maior et minor*; et postea subditur, *abominatur enim dominus eum qui facit haec, et adversatur omnem iniustitiam*. Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione, unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter, non tamen eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet, tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam rem esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

it written against certain people (Is. 1:22), "Thy silver is turned into dross, thy wine is mingled with water": because that which is mixed is defective in its substance. Another defect is in respect of quantity which is known by being measured: wherefore if anyone knowingly make use of a faulty measure in selling, he is guilty of fraud, and the sale is illicit. Hence it is written (Deut. 25:13, 14): "Thou shalt not have divers weights in thy bag, a greater and a less: neither shall there be in thy house a greater bushel and a less," and further on (Dt. 25:16): "For the Lord . . . abhorreth him that doth these things, and He hateth all injustice." A third defect is on the part of the quality, for instance, if a man sell an unhealthy animal as being a healthy one: and if anyone do this knowingly he is guilty of a fraudulent sale, and the sale, in consequence, is illicit. In all these cases not only is the man guilty of a fraudulent sale, but he is also bound to restitution. But if any of the foregoing defects be in the thing sold, and he knows nothing about this, the seller does not sin, because he does that which is unjust materially, nor is his deed unjust, as shown above (Q[59], A[2]). Nevertheless he is bound to compensate the buyer, when the defect comes to his knowledge. Moreover what has been said of the seller applies equally to the buyer. For sometimes it happens that the seller thinks his goods to be specifically of lower value, as when a man sells gold instead of copper, and then if the buyer be aware of this, he buys it unjustly and is bound to restitution: and the same applies to a defect in quantity as to a defect in quality.

contemporains: « Votre argent a été changé en scories; votre vin a été coupé d'eau » , car ce qui est mélangé perd sa nature propre. - Un autre défaut porte sur la quantité que l'on connaît au moyen de mesures. Si donc au moment de la vente on use sciemment d'une mesure défectueuse, on commet encore une fraude et la vente est illicite. Aussi le Deutéronome (25, 13) prescrit-il: « Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, un gros et un petit. Tu n'auras pas dans ta maison deux sortes de boisseaux, un grand et un petit », et plus loin: « Car il est en abomination à Dieu, celui qui fait ces choses; Dieu a en horreur toute injustice. » - Le troisième défaut possible est celui de la qualité; par exemple vendre une bête malade comme saine. Si le vendeur fait cela sciemment, il commet une fraude et la vente est illicite. Dans tous ces cas, non seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est tenu à restitution. Si cependant le vendeur ignore que l'objet qu'il vend est affecté de ces défauts, il ne pèche pas, car il ne commet que matériellement une injustice et son action morale elle-même n'est pas injuste, nous l'avons déjà vu. Mais lorsqu'il S'en aperçoit, il est tenu à dédommager l'acheteur. Ce que nous disons du vendeur vaut également pour l'acheteur. Il arrive en effet que le vendeur estime moins cher qu'elle ne vaut l'espèce de l'objet qu'il vend, lorsque, par exemple, il croit vendre du cuivre jaune alors que c'est de l'or; l'acheteur, s'il en est averti, fait un achat injuste et est tenu à restitution. Il en va de même pour les erreurs de qualité et de quantité.

pháp. Đó là điều tiên tri Isaia (1,22) quở trách các người đồng thời: "Bạc vàng của các ngươi đã trở thành cứt sắt; rượu của các ngươi đã hóa thành nước", bởi vì cái gì được pha trộn thì mất bản tính riêng của mình. Một khuyết điểm khác liên hệ với lượng người ta biết được nhờ các vật đo lường. Vậy khi bán, người ta cố ý sử dụng vật đo lường khuyết điểm, người ta còn phạm tội gian trá và sự bán trở nên bất hợp pháp. Như vậy, sách Đệ nhị luật (25,13) truyền dạy: "Ngươi không được mang trong xách của ngươi hai thứ cân, một cái lớn và một cái nhỏ. Ngươi không có trong nhà của ngươi hai thứ đấu, một cái lớn và một cái nhỏ", và ở xa hơn: "Vì kẻ làm ra các vật này bị Thiên Chúa gớm ghiếc; Thiên Chúa ghê tởm mọi nỗi bất công." Khuyết điểm thứ ba có thể là khuyết điểm về phẩm chất; thí dụ, bán con vật đau ốm như là con vật lành mạnh. Nếu người bán làm điều đó cách cố ý, họ phạm tội gian trá và việc bán trở nên bất hợp pháp. Trong tất cả các trường hợp này, người ta không những phạm tội về sự bán bất công, mà còn bị bắt buộc phải trả lại. Tuy nhiên, nếu người bán không biết vật mình bán bị các khuyết điểm này, họ không phạm tội, vì họ chỉ phạm sự bất công cách chất thể và hành động đạo đức của họ không bất công như chúng ta đã thấy ở trước (Q.59, a.2). Còn khi họ biết điều đó, họ bị bắt buộc phải bồi thường cho kẻ mua. Điều chúng ta nói về người bán cũng có giá trị đối với người mua; quả thế, xảy ra là người bán tưởng nghĩ ít quý giá hơn theo loại của nó: như nếu người nào bán vàng thay vì đồng, thì người mua, nếu biết điều đó, đã mua cách bất công thì bị bắt buộc trả lại. Cũng có như vậy đối với những việc sai lầm về phẩm chất và lượng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et iniusta venditio. Praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato, sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat. Frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil

Reply to objection 1. Gold and silver are costly not only on account of the usefulness of the vessels and other like things made from them, but also on account of the excellence and purity of their substance. Hence if the gold or silver produced by alchemists has not the true specific nature of gold and silver, the sale thereof is fraudulent and unjust, especially as real gold and silver can produce certain results by their natural action, which the counterfeit gold and silver of alchemists cannot produce. Thus the true metal has the property of making people joyful, and is helpful medicinally against certain maladies. Moreover real gold can be employed more frequently, and lasts longer in its condition of purity than counterfeit gold. If however real gold were to be produced by alchemy, it would not be unlawful to sell it for the

Solutions 1. Ce qui fait la cherté de l'or et de l'argent, ce n'est pas seulement l'utilité des objets qu'ils servent à fabriquer ou les autres usages auxquels on les emploie; mais aussi la noblesse et la pureté de leur substance. C'est pourquoi si l'or ou l'argent issu du creuset des alchimistes n'a pas la substance véritable de l'or ou de l'argent, la vente en est frauduleuse et injuste: et surtout parce que l'or et l'argent servent, par leurs propriétés naturelles, à certains usages auxquels l'or artificiel des alchimistes ne peut servir; comme, par exemple, pour dissiper certaines humeurs tristes et servir de remède contre certaines maladies. En outre, l'or naturel peut servir à des emplois plus fréquents et conserve plus longtemps sa pureté que l'or fabriqué. - Mais si l'alchimiste parvenait à faire de l'or véritable, il ne serait pas illicite

GIẢI ĐÁP 1. Điều tạo nên giá cao của vàng và bạc, đó không phải chỉ là sự lợi ích các đồ vật mà chúng nó được dùng để chế tạo ra hoặc các công dụng khác mà người ta sử dụng chúng nó; mà còn vì sự cao quý và sự trong sạch của bản thể chúng nó. Do đó, nếu vàng hoặc bạc phát xuất từ lò đúc của các nhà luyện kim không có bản thể chân thật của vàng và bạc, sự bán vàng hay bạc nhân tạo này là gian trá và bất công: và nhất là bởi vì vàng và bạc do các đặc tính tự nhiên của mình được dùng vào những công dụng mà vàng nhân tạo của các nhà luyện kim không dùng được; như, thí dụ, để phân tán các thể dịch buồn phiền và dùng làm thuốc chữa một số bệnh tật. Hơn nữa, vàng tự nhiên có thể dùng cho nhiều công dụng và nó bảo tồn lâu dài hơn sự trong sạch của mình hơn vàng đã được chế tạo. Còn nếu nhà luyện kim tạo nên được vàng thật, việc bán vàng như thế không phải là

prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus; sicut Augustinus dicit, in III de Trin., de his quae arte Daemonum fiunt.

AD SECUNDUM dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiae et inopiae rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse maiores mensurae. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sunt iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

genuine article, for nothing prevents art from employing certain natural causes for the production of natural and true effects, as Augustine says (De Trin. iii, 8) of things produced by the art of the demons.

Reply to objection 2. The measures of salable commodities must needs be different in different places, on account of the difference of supply: because where there is greater abundance, the measures are wont to be larger. However in each place those who govern the state must determine the just measures of things salable, with due consideration for the conditions of place and time. Hence it is not lawful to disregard such measures as are established by public authority or custom.

Reply to objection 3. As Augustine says (De Civ. Dei xi, 16) the price of things salable does not depend on their degree of nature, since at times a horse fetches a higher price than a slave; but it depends on their usefulness to man. Hence it is not necessary for the seller or buyer to be cognizant of the hidden qualities of the thing sold, but only of such as render the thing adapted to man's use, for instance, that the horse be strong, run well and so forth. Such qualities the seller and buyer can easily discover.

de le vendre pour tel; car rien n'interdit à un artisan de se servir de certaines causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais; S. Augustin fait cette remarque au sujet de l'art des démons.

2. Il est nécessaire que les mesures appliquées aux marchandises varient avec les lieux, selon l'abondance ou la pénurie de ces produits; parce que là où règne l'abondance, les mesures sont ordinairement plus fortes. Cependant en chaque lieu, c'est aux chefs de la cité qu'il appartient de déterminer les mesures exacte des articles en vente, en tenant compte des conditions des lieux et des choses elles-mêmes. Ainsi n'est-il pas permis de dépasser ces mesures fixées par les pouvoirs publics ou par la coutume.

3. S. Augustin fait remarquer que le prix des marchandises ne s'estime pas d'après la hiérarchie des natures, puisqu'il arrive parfois qu'un cheval se vende plus cher qu'un esclave, mais d'après l'utilité que les hommes peuvent en retirer. Il n'est donc pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaisse les qualités cachées de l'objet en vente, mais seulement celles qui le rendent apte à servir aux besoins humains, par exemple, s'il s'agit d'un cheval, qu'il soit fort et rapide, etc. Or ce sont là des qualités que le vendeur et l'acheteur peuvent facilement reconnaître.

bất hợp pháp; không cái gì ngăn cấm việc người tiểu công sử dụng một số nguyên nhân tự nhiên để sản xuất ra những kết quả tự nhiên và chân thật; thánh Augustinô (De Trin. 3,8) lưu ý đến nghệ thuật của ma quỉ.

2. Các vật đo lường ứng dụng cho các hàng hóa một cách tất nhiên thay đổi với các nơi chỗ, tùy theo sự dồi dào hay khan hiếm các sản phẩm này; bởi vì ở đâu có sự dồi dào, ở đó các vật đo lường thường mạnh hơn. Tuy nhiên ở mỗi nơi, các kẻ đứng đầu trong một quốc gia hay một thành phố có chức phận quyết định các vật đo lường đúng đắn cho các món hàng để bán, bằng cách lưu ý đến các điều kiện nơi chỗ và chính các vật để bán. Như vậy người ta không được phép vượt qua các vật đo lường đã được quy định này do chính quyền hoặc tục lệ.

3. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 16,41) lưu ý giá cả của các hàng hóa không được quy định theo trật tự các bản tính, bởi vì đôi khi xảy ra một con ngựa bán mắc hơn một kẻ nô lệ; nhưng tùy theo sự lợi ích mà con người có thể khai thác do đó. Vậy người bán gặp kẻ mua không cần thiết phải hiểu biết các phẩm chất kín đáo của đồ vật để bán, nhưng chỉ cần biết các phẩm chất làm cho đồ vật có đủ điều kiện phục vụ nhu cầu con người, thí dụ, nếu nói đến một con ngựa thì nó cần mạnh mẽ và nhanh chóng, v.v... Mà đó là những phẩm chất mà người bán cũng như người mua có thể nhận biết dễ dàng.

ARTICULUS 3
Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

PRAETEREA, stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impedit suam venditionem, ut enim Tullius, in libro de Offic., inducit quendam dicentem, *quid tam absurdum quam si, domini iussu, ita praeco praediceret, domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

PRAETEREA, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia

ARTICLE 3
Whether the seller is bound to state the defects of the thing sold ?

Objections 1. It would seem that the seller is not bound to state the defects of the thing sold. Since the seller does not bind the buyer to buy, he would seem to leave it to him to judge of the goods offered for sale. Now judgment about a thing and knowledge of that thing belong to the same person. Therefore it does not seem imputable to the seller if the buyer be deceived in his judgment, and be hurried into buying a thing without carefully inquiring into its condition.

2. Further, it seems foolish for anyone to do what prevents him carrying out his work. But if a man states the defects of the goods he has for sale, he prevents their sale: wherefore Tully (De Offic. iii, 13) pictures a man as saying: "Could anything be more absurd than for a public crier, instructed by the owner, to cry: 'I offer this unhealthy horse for sale?'" Therefore the seller is not bound to state the defects of the thing sold.

3. Further, man needs more to know the road of virtue than to know the faults of things offered

ARTICLE 3
Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise ?

Objections 1. Il ne semble pas. Comme le vendeur, en effet, ne force personne à acheter, il semble soumettre au jugement de l'acheteur l'objet qu'il lui vend. Or c'est à la même personne qu'il appartient de connaître l'objet et de décider. On ne devra donc pas s'en prendre au vendeur si l'acheteur se trompe dans son appréciation, faisant son achat en hâte et sans avoir suffisamment examiné les qualités de la marchandise.

2. Il est insensé de poser un acte qui empêche de réaliser ce qu'on veut faire. Mais déclarer les défauts de l'objet que l'on veut vendre, c'est empêcher sa vente. Comme le fait dire Cicéron à un personnage qu'il met en scène: « Quoi de plus absurde pour un propriétaire, que de faire annoncer par le crieur public: "je vends une maison insalubre?" » Donc le vendeur n'est pas tenu de dévoiler les défauts de sa marchandise.

3. Il est plus nécessaire à l'homme de connaître la voie de la vertu que les vices des objets à vendre. Or on

TIẾT 3
Người ta buộc phải nói ra các khuyết điểm trong hàng hóa của mình không ?

VẤN NẠN 1. Người bán không bắt buộc ai mua, họ chỉ để vật mình bán cho người mua xem xét. Mà cũng một con người có chức năng tìm biết vật và quyết định. Vậy người ta không thể trách cứ người bán nếu kẻ mua bị lầm lẫn trong sự đánh giá của mình, bằng cách vội vàng mua hàng và không cứu xét đầy đủ các phẩm chất của món hàng này.

2. Điều này điên rồ là người ta đặt ra một hành động ngăn trở không cho mình thực hiện điều mình muốn làm. Mà việc nói ra các khuyết điểm của vật mà người ta muốn bán, đó là ngăn cản sự bán đó. Như Cicéron (De Off. 3,13) đặt lời nói cho một nhân vật được nêu lên làm ví dụ: "Còn gì điên rồ hơn đối với một sở hữu chủ nhờ loan báo viên rao lên: Tôi bán tòa nhà có hại cho sức khỏe?" Vậy người bán không bị bắt buộc tỏ ra các khuyết điểm của hàng hóa mình.

3. Con người cần thiết phải biết con đường nhân đức hơn các tỳ vết trong các vật để bán. Mà người ta không bị

rerum quae venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quae pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

PRAETEREA, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam sine vitio rei venditae, propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est carestia frumenti, sciat multos posse venire qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo, pari ratione, nec vitia rei venditae.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in III de Offic., in contractibus vitia eorum quae veneunt prodi iubentur, ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur.

RESPONDEO dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curae subdatur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurrere possit, damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res quae vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat

for sale. Now one is not bound to offer advice to all or to tell them the truth about matters pertaining to virtue, though one should not tell anyone what is false. Much less therefore is a seller bound to tell the faults of what he offers for sale, as though he were counseling the buyer.

4. Further, if one were bound to tell the faults of what one offers for sale, this would only be in order to lower the price. Now sometimes the price would be lowered for some other reason, without any defect in the thing sold: for instance, if the seller carry wheat to a place where wheat fetches a high price, knowing that many will come after him carrying wheat; because if the buyers knew this they would give a lower price. But apparently the seller need not give the buyer this information. Therefore, in like manner, neither need he tell him the faults of the goods he is selling.

On the contrary, Ambrose says (De Offic. iii, 10): "In all contracts the defects of the salable commodity must be stated; and unless the seller make them known, although the buyer has already acquired a right to them, the contract is voided on account of the fraudulent action."

I answer that, It is always unlawful to give anyone an occasion of danger or loss, although a man need not always give another the help or counsel which would be for his advantage in any way; but only in certain fixed cases, for instance when someone is subject to him, or when he is the only one who can assist him. Now the seller who offers goods for sale, gives the buyer an occasion of loss or danger, by the very fact that he offers him defective goods, if such defect may occasion loss or danger to the buyer---loss, if, by reason of this defect, the goods are of less value, and he takes nothing off the price on that account---danger, if this defect either hinder the use of the goods or render it hurtful, for instance, if a man sells a lame for a fleet horse, a tottering house for a safe one, rotten or poisonous food for wholesome. Wherefore if such like defects be hidden, and the seller does not make them known, the sale will be illicit and fraudulent, and the seller will be bound to compensation for the loss incurred. On the other hand, if the defect be manifest, for instance if a horse have but one eye, or if the goods though useless to the buyer, be useful to someone else, provided the seller take as much as he ought from the price, he is not bound to state

n'est pas tenu de donner des conseils à tout venant et de lui dire la vérité concernant sa moralité, encore qu'on ne doive dire de mensonge à personne. Donc le vendeur sera bien moins tenu encore de révéler les vices de sa marchandise et de donner ainsi une sorte de conseil à l'acheteur.

4. Si quelqu'un est tenu de dire les défauts de sa marchandise, ce ne peut être que pour faire baisser son prix. Or quelquefois, le prix serait quand même diminué, sans aucun défaut de la marchandise, mais pour une autre raison; par exemple si le vendeur porte son blé dans un pays qui en manque et sait que beaucoup d'autres marchands viendront après lui pour en vendre également; si les acheteurs le savaient, ils offriraient au premier vendeur un prix inférieur. Or celui-ci, semble-t-il, n'est pas tenu de les avertir. Donc, pour la même raison, il n'a pas à les aviser des défauts de sa marchandise.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: « Dans les contrats, on est tenu de déclarer les défauts de la marchandise que l'on vend; si le vendeur ne le fait pas, bien que la marchandise soit passée aux mains de l'acheteur, le contrat est annulé comme entaché de fraude. »

Réponse : Il est toujours illicite de fournir à autrui une occasion ou de danger ou de préjudice. Pourtant, il n'est pas nécessaire qu'un homme donne toujours à son prochain un secours ou un conseil capable de lui procurer un avantage quelconque; ce ne serait requis qu'en certains cas déterminés, par exemple envers quelqu'un dont on a la charge, ou lorsque nul autre ne pourrait lui venir en aide. Or le vendeur qui offre sa marchandise à l'acheteur, lui fournit par là même une occasion de préjudice ou de danger, si cette marchandise a des défauts tels que son usage puisse entraîner un préjudice ou un danger. Un préjudice, si le défaut est de nature à diminuer la valeur de la marchandise mise en vente, et que néanmoins le vendeur ne rabatte rien du prix; un danger si, du fait de ce défaut, l'usage de la marchandise devient difficile ou nuisible; comme par exemple, si l'on vendait un cheval boiteux comme un cheval rapide, ou une maison qui menace ruine comme une maison en bon état, ou des aliments avariés ou empoisonnés comme des aliments sains. Si ces vices sont cachés et que le vendeur ne les révèle pas, la vente sera illicite et frauduleuse, et il sera tenu de réparer le dommage. Mais si le défaut est manifeste, comme s'il s'agit d'un cheval borgne; ou si la marchandise qui ne convient pas au vendeur, peut convenir à d'autres,

bắt buộc đưa ra những lời khuyên bảo với bất cứ người nào đến với mình và nói cho họ biết sự thật liên hệ với đạo đức tính của mình; người ta cũng không được nói dối với ai. Vậy người bán càng ít bị bắt buộc tỏ ra các tỳ vết trong hàng hóa của mình và đưa ra như vậy một thứ đoán xét cho kẻ mua.

4. Nếu người nào bị bắt buộc nói ra các khuyết điểm trong hàng hóa của mình, đó chỉ là để làm cho hạ giá. Mà đôi khi, giá cả cho dầu được giảm bớt, không do một sự khuyết điểm nào trong hàng hóa, nhưng bởi lý do khác; thí dụ, một người bán đem lúa mì đến một nơi thiếu lúa mì và biết rằng nhiều kẻ buôn khác sẽ đến sau mình cũng để bán lúa mì; giả như các người mua biết điều đó, hẳn họ sẽ trả cho người bán thứ nhất một giá hạ hơn. Mà người bán thứ nhất này không bị bắt buộc cho các kẻ mua biết điều đó. Vậy, bởi cũng một lý do, họ không bị bắt buộc cho các người mua biết các khuyết điểm trong hàng hóa mình.

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô (De Off. 3,10) đã viết: "Trong các hợp đồng, người ta bị bắt buộc phải tỏ ra các khuyết điểm trong hàng hóa mà người ta bán; nếu người bán không làm điều đó, mặc dầu hàng hóa đã qua tay người mua, hợp đồng bị thủ tiêu vì có sự gian trá"

TRẢ LỜI : Luôn luôn bất hợp pháp điều này là đưa ra cho người khác cơ hội cho sự nguy hiểm hoặc cho sự thiệt hại. Mà, con người không phải luôn luôn bị bắt buộc với người đồng loại đưa ra một sự trợ giúp hoặc một lời khuyên bảo có sức đem lại cho họ bất cứ một lợi ích nào. Điều đó chỉ bắt buộc trong một số trường hợp nhất định, thí dụ, đối với người nào mà người ta có trách nhiệm, hoặc khi không ai khác có thể trợ giúp kẻ ấy. Mà người bán giới thiệu hàng hóa mình cho kẻ mua, do đó đưa cho họ một cơ hội thiệt hại hoặc nguy hiểm, nếu hàng hóa này có những khuyết điểm như thế, đến nỗi sự sử dụng nó có thể đem lại sự thiệt hại hoặc sự nguy hiểm. Sự thiệt hại, nếu như khuyết điểm có bản tính giảm bớt giá trị của hàng hóa đem ra bán, và nếu người bán không hạ giá chút nào hết; sự nguy hiểm nếu do sự khuyết điểm này mà sự sử dụng hàng hóa đó trở nên khó khăn hoặc có hại; như, thí dụ, giả như người ta bán con ngựa què theo qui cách là con ngựa nhanh lẹ, hay một tòa nhà sắp sụp đổ theo qui cách là một tòa nhà còn chắc chắn, hoặc các thức ăn đã hư hoặc đã bỏ thuốc độc vào, theo qui cách là những thức ăn lành mạnh. Nếu các tỳ vết này kín đáo mà người bán không tỏ ra, sự bán bất hợp pháp và gian trá và người bán bị bắt buộc đền bồi sự thiệt hại. Còn nếu khuyết điểm hiển hiện, như người ta đề cập đến con ngựa chột mắt; hoặc nếu hàng hóa không thích hợp với người bán, có thể thích hợp với những người khác,

venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta, unusquisque enim iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic. Unde si vitia rei quae vendenda proponitur sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset si essent vitia manifesta.

AD SECUNDUM dicendum quod non oportet quod aliquis per praeconem vitium rei vendendae praenuntiet, quia si praediceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas, nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

AD TERTIUM dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quae pertinent ad virtutes, teneretur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis nisi diceret veritatem. Et sic est in proposito.

AD QUARTUM dicendum quod vitium rei facit rem in praesenti esse minoris valoris quam videatur, sed in casu praemisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra iustitiam facere si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex iustitiae debito.

the defect of the goods, since perhaps on account of that defect the buyer might want him to allow a greater rebate than he need. Wherefore the seller may look to his own indemnity, by withholding the defect of the goods.

Reply to objection 1. Judgment cannot be pronounced save on what is manifest: for "a man judges of what he knows" (Ethic. i, 3). Hence if the defects of the goods offered for sale be hidden, judgment of them is not sufficiently left with the buyer unless such defects be made known to him. The case would be different if the defects were manifest.

Reply to objection 2. There is no need to publish beforehand by the public crier the defects of the goods one is offering for sale, because if he were to begin by announcing its defects, the bidders would be frightened to buy, through ignorance of other qualities that might render the thing good and serviceable. Such defect ought to be stated to each individual that offers to buy: and then he will be able to compare the various points one with the other, the good with the bad: for nothing prevents that which is defective in one respect being useful in many others.

Reply to objection 3. Although a man is not bound strictly speaking to tell everyone the truth about matters pertaining to virtue, yet he is so bound in a case when, unless he tells the truth, his conduct would endanger another man in detriment to virtue: and so it is in this case.

Reply to objection 4. The defect in a thing makes it of less value now than it seems to be: but in the case cited, the goods are expected to be of less value at a future time, on account of the arrival of other merchants, which was not foreseen by the buyers. Wherefore the seller, since he sells his goods at the price actually offered him, does not seem to act contrary to justice through not stating what is going to happen. If however he were to do so, or if he lowered his price, it would be exceedingly virtuous on his part: although he does not seem to be bound to do this as a debt of justice.

et si par ailleurs le vendeur fait de lui-même une réduction convenable sur le prix de la marchandise, il n'est pas tenu de manifester le défaut de sa marchandise. Car à cause de cela, l'acheteur pourrait vouloir une diminution de prix exagérée. Dans ce cas, le vendeur peut licitement veiller à son intérêt, en taisant le défaut de la marchandise.

Solutions 1. On ne peut porter un jugement que sur une chose connue, car « chacun, dit Aristote, juge d'après ce qu'il connaît ». Donc, si les défauts d'une marchandise mise en vente sont cachés à moins que le vendeur ne les révèle, l'acheteur n'est pas à même de se faire un jugement sur ce qu'il achète. Au contraire si les défauts sont apparents.

2. Il n'est pas nécessaire que l'on fasse annoncer par le crieur public les défauts de la marchandise; des annonces de ce genre feraient fuir les acheteurs et leur laisserait ignorer les autres qualités qui rendent cette marchandise bonne et utile. Mais il faut révéler ce défaut à chacun de ceux qui viennent acheter; ils pourront ainsi comparer entre elles les qualités bonnes et mauvaises. Rien n'empêche en effet qu'une chose atteinte d'un défaut puisse rendre beaucoup de services.

3. Si l'homme n'est pas tenu d'une manière absolue de dire la vérité à son prochain en ce qui regarde la pratique de la vertu, il y est cependant obligé quand, par son fait, quelqu'un serait menacé d'un danger où la vertu serait engagée, s'il ne disait pas la vérité. C'est le cas ici.

4. Le vice d'une marchandise diminue sa valeur présente. Mais dans le cas envisagé par l'objection, c'est seulement plus tard que la valeur de la marchandise doit baisser, du fait de l'arrivée de nouveaux marchands, et cette circonstance est ignorée des acheteurs. Par conséquent, le vendeur peut, sans blesser la justice, vendre sa marchandise au taux du marché où il se transporte, sans avoir à révéler la baisse prochaine. Si toutefois il en parlait ou s'il baissait lui-même ses prix, il pratiquerait une vertu plus parfaite; mais il ne semble pas y être tenu en justice.

và nếu người bán giảm bớt một cách thích hợp về giá cả của hàng hóa, họ không bị bắt buộc tiết lộ khuyết điểm trong hàng hóa của mình. Chính vì đó, người mua muốn được một sự giảm bớt về giá cả thái quá. Trong trường hợp này người bán có thể lo cho lợi ích của mình mà làm thinh về sự khuyết điểm hàng hóa của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta có thể đoán xét về vật mình hiểu biết bởi vì mỗi người, theo chủ trương của Triết gia (Eth 1,3) phán đoán về điều mình hiểu biết. Vậy, nếu các khuyết điểm trong một hàng hóa để bán kín đáo trừ phi người bán tiết lộ chúng nó, người mua không đoán xét được về điều mình mua. Trái lại, nếu các khuyết điểm hiển hiện.

2. Người ta không cần thiết phải nhờ loan báo viên cho biết các sự khuyết điểm của hàng hóa; các sự loan báo thế này khiến các người mua chạy trốn hết và như vậy làm cho họ không biết được các phẩm chất khác có thể làm cho món hàng hóa này trở nên tốt và hữu ích. Còn nếu người ta phải tiết lộ khuyết điểm này cho mỗi người trong những kẻ đến mua; như vậy, họ có thể so sánh các phẩm chất tốt và các khuyết điểm. Quả thế, không cái gì ngăn trở một sự vật mắc phải khuyết điểm này mà không đem lại các lợi ích.

3. Nếu con người không bị bắt buộc một cách tuyệt đối nói ra sự thật với người đồng loại về cái gì liên hệ với sự thực hành nhân đức, người ta vẫn bị bắt buộc khi do hành động của mình mà người nào đó bị lâm vào sự nguy hiểm mà nhân đức bị ảnh hưởng, nếu giả như họ không nói sự thật. Điều đó là trường hợp ở đây.

4. Tỳ vết của một món hàng hóa giảm bớt giá trị hiện tại của nó. Còn trong trường hợp được nhắm đến trong vấn nạn, đó chỉ là về sau giá trị của hàng hóa sẽ hạ xuống, vì sự đến của những người buôn bán khác, và hoàn cảnh này không được các người mua hiểu biết. Do đó, người bán một cách không vi phạm đức công bình, có thể bán hàng hóa của mình theo giá thị trường ở đó, không cần tiết lộ sự hạ giá sau này. Tuy nhiên, giả như người bán đó nói đến sự hạ giá tương lai hoặc chính họ hạ giá, họ hẳn thực hành nhân đức hoàn hảo hơn; nhưng xem ra họ không bị bắt buộc làm như thế theo đức công bình.

ARTICULUS 4
Utrum liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere

ARTICLE 4
Whether, in trading, it is lawful to sell a thing at a higher price than what was paid for it ?

ARTICLE 4
Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ?

TIẾT 4
Trong việc buôn bán, người ta được phép bán hàng hóa mắc hơn mình đã mua nó không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat,

Objections 1. It would seem that it is not lawful, in trading, to sell a thing for

Objections 1. Cela semble interdit. En effet, d'après S. Jean

VẤN NẠN 1. Thánh Chrysôstômô (Op. imperf. in Matth. 38,21) đã nói:

negotiando, aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus, super Matth. XXI, *quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eiicitur*. Et idem dicit Cassiodorus, super illud Psalm., *quoniam non cognovi litteraturam*, vel negotiationem secundum aliam litteram, *quid, inquit, est aliud negotiatio nisi vilius comparare et carius velle distrahere?* Et subdit, *negotiatores tales dominus eiecit de templo*. Sed nullus eiicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

a higher price than we paid for it. For Chrysostom [*Hom. xxxviii in the Opus Imperfectum, falsely ascribed to St. John Chrysostom] says on Mat. 21:12: "He that buys a thing in order that he may sell it, entire and unchanged, at a profit, is the trader who is cast out of God's temple." Cassiodorus speaks in the same sense in his commentary on Ps. 70:15, "Because I have not known learning, or trading" according to another version [*The Septuagint]: "What is trade," says he, "but buying at a cheap price with the purpose of retailing at a higher price?" and he adds: "Such were the tradesmen whom Our Lord cast out of the temple." Now no man is cast out of the temple except for a sin. Therefore such like trading is sinful.

Chrysostome: « Celui qui achète une chose pour la revendre telle quelle et sans y rien changer en faisant du bénéfice, c'est l'un des marchands qui furent chassés du temple de Dieu. » De même, commentant ce verset du Psaume (71, 15 Vg): « Parce que je ne sais pas l'art d'écrire » ou d'après une autre leçon: « Parce que j'ignore le commerce », Cassiodore dit ceci: « Qu'est-ce que le commerce, sinon acheter à bas prix dans l'intention de vendre plus cher? » et il ajoute: « De tels commerçants, le Seigneur les a chassés du Temple. » Or l'expulsion du Temple est la suite d'un péché. Donc un tel commerce est un péché.

"Kẻ mua một sự vật để bán nó lại y như thế và không thay đổi cái gì trong nó để kiếm lợi, đó là một trong các người buôn bán bị xua đuổi ra khỏi đền thờ Thiên Chúa." Cũng vậy, khi chú giải lời này trong thánh vịnh 71,15: "Bởi vì tôi không biết nghệ thuật viết", hoặc theo bản dịch khác: "Bởi vì tôi không biết việc buôn bán", Cassiôđôrô (Expos. in Psalt 70,500) đã nói điều này: "Buôn bán là gì, nếu không phải là mua giá hạ với ý định bán giá cao hơn sao?" Và thánh nhân nói thêm: "Với các người buôn bán như thế, Thiên Chúa đuổi họ ra ngoài đền thờ." Mà trục xuất ra khỏi đền thờ là kết quả của tội. Vậy việc buôn bán như thế có tội.

PRAETEREA, contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui, negotiando, rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

2. Further, it is contrary to justice to sell goods at a higher price than their worth, or to buy them for less than their value, as shown above (A[1]). Now if you sell a thing for a higher price than you paid for it, you must either have bought it for less than its value, or sell it for more than its value. Therefore this cannot be done without sin.

2. Il est contraire à la justice de vendre un objet plus cher ou de l'acheter moins cher qu'il ne vaut. Mais le commerçant qui vend un objet plus cher qu'il ne l'a acheté est obligé, ou de l'achète au-dessous de son prix, ou de le vendre au-dessus. Il ne peut donc éviter le péché.

2. Việc bán một vật mắc hơn hoặc mua nó ít mắc hơn như nó đáng giá, đó là việc trái nghịch với đức công bình (a.1). Mà người buôn bán bán một vật mắc hơn họ đã mua, bị bắt buộc hoặc mua nó ở dưới giá của nó, hoặc bán nó trên giá của nó. Vậy họ không thể tránh tội.

PRAETEREA, Hieronymus dicit, *negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge*. Non autem negotiatio clericis interdicenda esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere et carius vendere est peccatum.

3. Further, Jerome says (Ep. ad Nepot. lii): "Shun, as you would the plague, a cleric who from being poor has become wealthy, or who, from being a nobody has become a celebrity." Now trading would net seem to be forbidden to clerics except on account of its sinfulness. Therefore it is a sin in trading, to buy at a low price and to sell at a higher price.

3. S. Jérôme écrit: « Un clerc homme d'affaires, ex-pauvre devenu riche, ex-roturier devenu fanfaron, fuis-le comme la peste. » Mais le commerce ne pourrait être interdit aux clerc s'il n'était pas un péché. Donc c'est un péché de faire du commerce en achetant à bas prix et en vendant plus cher.

3. Thánh Giêrônimô (Enarr. in Ps. sur 70,15) đã nói: "Một giáo sĩ, con người kinh doanh từ chỗ nghèo đến chỗ giàu, từ chỗ thấp hèn đến chỗ khoe khoang khoác lác, ngươi hãy trốn họ như ôn dịch." Mà việc thương mại hẳn không bị cấm đoán đối với hàng giáo sĩ, giả như nó không phải là tội. Vậy việc buôn bán mua giá hạ, bán giá cao, có tội.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super illud Psalm., quoniam non cognovi litteraturam, negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed haec vitia hominis sunt, non artis, quae sine his vitiis agi potest. Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

On the contrary, Augustine commenting on Ps. 70:15, "Because I have not known learning," [*Cf. OBJ 1] says: "The greedy tradesman blasphemes over his losses; he lies and perjures himself over the price of his wares. But these are vices of the man, not of the craft, which can be exercised without these vices." Therefore trading is not in itself unlawful.

En sens contraire, sur le même verset Psaume: « Parce que je ne sais pas l'a d'écrire... », S. Augustin remarque: « Le commerçant âpre au gain blasphème lorsqu'il subit une perte, il ment et fait de faux serments sur le prix de sa marchandise. » Mais ces vices sont ceux de l'homme, et non du négoce qui peut s'exercer sans eux. Faire du commerce n'est donc pas, de soi, illicite.

TRÁI LẠI, Về lời nói này trong Thánh vịnh: "Bởi vì tôi không biết nghệ thuật...", thánh Augustinô (Enarr. in Ps. Sur) lưu ý:'"Người buôn bán tham lam lời lãi, phạm thượng khi họ bị mất mát, họ nói dối và thề dối về giá cả hàng hóa mình." Mà các tật xấu này là tật xấu của con người, chứ không phải của việc buôn bán, vì việc buôn bán có thể thể hiện mà không có những tật xấu này. Vậy việc buôn bán tại sự không phải là bất hợp pháp.

RESPONDEO dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem philosophus dicit, in I Polit., duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum. Et haec quidem negotiatio proprie videtur

I answer that, A tradesman is one whose business consists in the exchange of things. According to the Philosopher (Polit. i, 3), exchange of things is twofold; one, natural as it were, and necessary, whereby one commodity is exchanged for another, or money taken in exchange for a commodity, in order to satisfy the needs of life. Such like trading, properly speaking, does not belong to tradesmen, but rather to housekeepers or civil servants who have to provide the household or the state with the necessaries of life. The other kind of exchange is either that of money for money, or of any commodity for money, not on account of the necessities of life, but for profit, and this kind of exchange, properly speaking,

Réponse : Le négoce consiste à échanger des biens. Or Aristote Il distingue deux sortes d'échanges. L'une est comme naturelle et nécessaire, et consiste à échanger denrées contre denrées, ou denrées contre argent, pour les nécessités de la vie. De tels échanges ne sont pas propres aux négociants, mais sont surtout effectués par le maître de maison ou le chef de la cité qui sont chargés de procurer à la maison ou à la cité les denrées nécessaires à la vie. - Il y a une autre sorte d'échange; elle consiste à échanger argent contre argent ou des denrées quelconques contre de l'argent, non plus pour subvenir aux nécessités de la vie, mais pour le gain. Et c'est cet échange qui très

TRẢ LỜI : Việc buôn bán cốt tại trao đổi các của cải, mà Triết gia (Pol. 1,3) phân biệt hai thứ trao đổi. Một thứ trao đổi tự nhiên và cần thiết, và cốt tại trao đổi hàng hóa với hàng hóa hoặc hàng hóa với bạc tiền, vì những nhu yếu của đời sống. Các sự trao đổi như thế không phải riêng biệt đối với các người buôn bán, mà nhất là được thực hiện bởi gia trưởng hoặc quốc trưởng có trách nhiệm lo cho của nhà hoặc tổ quốc để có những hàng hóa cần thiết cho đời sống. Còn một thứ trao đổi nữa; nó cốt tại trao đổi tiền bạc với tiền bạc hoặc bất cứ hàng hóa nào với tiền bạc, không còn phải trang trải cho các nhu yếu của đời sống, nhưng để kiếm lời lãi và đó là sự trao đổi chính xác tạo nên sự buôn bán như Triết gia chủ trương (Pol. 1,23).

ad negotiatores pertinere. Secundum philosophum autem, prima commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem immutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit; vel quia pretium rei est mutatum, secundum diversitatem loci vel temporis; vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundum hoc, nec emptio nec venditio est iniusta.

AD TERTIUM dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his quae habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione

regards tradesmen, according to the Philosopher (Polit. i, 3). The former kind of exchange is commendable because it supplies a natural need: but the latter is justly deserving of blame, because, considered in itself, it satisfies the greed for gain, which knows no limit and tends to infinity. Hence trading, considered in itself, has a certain debasement attaching thereto, in so far as, by its very nature, it does not imply a virtuous or necessary end. Nevertheless gain which is the end of trading, though not implying, by its nature, anything virtuous or necessary, does not, in itself, connote anything sinful or contrary to virtue: wherefore nothing prevents gain from being directed to some necessary or even virtuous end, and thus trading becomes lawful. Thus, for instance, a man may intend the moderate gain which he seeks to acquire by trading for the upkeep of his household, or for the assistance of the needy: or again, a man may take to trade for some public advantage, for instance, lest his country lack the necessaries of life, and seek gain, not as an end, but as payment for his labor.

Reply to objection 1. The saying of Chrysostom refers to the trading which seeks gain as a last end. This is especially the case where a man sells something at a higher price without its undergoing any change. For if he sells at a higher price something that has changed for the better, he would seem to receive the reward of his labor. Nevertheless the gain itself may be lawfully intended, not as a last end, but for the sake of some other end which is necessary or virtuous, as stated above.

Reply to objection 2. Not everyone that sells at a higher price than he bought is a tradesman, but only he who buys that he may sell at a profit. If, on the contrary, he buys not for sale but for possession, and afterwards, for some reason wishes to sell, it is not a trade transaction even if he sell at a profit. For he may lawfully do this, either because he has bettered the thing, or because the value of the thing has changed with the change of place or time, or on account of the danger he incurs in transferring the thing from one place to another, or again in having it carried by another. In this sense neither buying nor selling is unjust.

Reply to objection 3. Clerics should abstain not only from things that are evil in themselves, but even from those that have an appearance of evil. This happens in trading, both because it is directed to

précisément constitue le négoce, d'après Aristote. Or, de ces deux sortes d'échange, la première est louable, puisqu'elle répond à une nécessité de la nature, mais il réprouve à bon droit la seconde qui, par sa nature même, favorise la cupidité, laquelle n'a pas de bornes et tend à acquérir sans fin. Voilà pourquoi le négoce, envisagé en lui-même, a quelque chose de honteux, car il ne se rapporte pas, de soi, à une fin honnête et nécessaire. Cependant si le gain, qui est la fin du commerce, n'implique de soi aucun élément honnête ou nécessaire, il n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc de l'ordonner à une fin nécessaire, ou même honnête. Dès lors le négoce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il demande au négoce, à soutenir sa famille ou à secourir les indigents, ou encore quand il s'adonne au négoce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et quand il recherche le gain, non comme une fin mais comme salaire de son effort.

Solutions 1. Le texte de S. Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce en tant qu'il met sa fin dernière dans le gain. Cette intention se révèle surtout quand on revend un objet plus cher sans l'avoir transformé. Si en effet le vendeur vend plus cher un objet qu'il a amélioré, il apparaît qu'il reçoit la récompense de son travail. On peut pourtant viser le gain licitement, non comme une fin ultime mais, nous l'avons dit, en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête.

2. Tout homme qui vend un objet plus cher que cela ne lui a coûté, ne fait pas pour autant du négoce, mais seulement celui qui achète afin de vendre plus cher. En effet, si l'on achète un objet sans intention de le revendre, mais pour le conserver et que, par la suite, pour une cause ou pour une autre, on veuille s'en défaire, ce n'est pas du commerce, quoi qu'on le vende plus cher. Cela peut être licite, soit que l'on ait amélioré cet objet, soit que les prix aient varié selon l'époque ou le lieu, soit en raison des risques auxquels on s'expose en transportant ou en faisant transporter cet objet d'un lieu dans un autre. En ce cas, ni l'achat ni la vente n'est injuste.

3. Les clercs ne doivent pas seulement s'abstenir de ce qui est mal en soi, mais encore ce qui a l'apparence du mal. Or cela se produit avec le négoce, soit parce qu'il est ordonné à un profit terrestre

Mà, trong hai thứ trao đổi này, cách trao đổi thứ nhất đáng ca ngợi, bởi vì nó đáp ứng với nhu cầu của bản tính, còn cách trao đổi thứ hai một cách hợp lý đáng chê trách vì do bản tính của mình, nó ủng hộ sự tham lam, và sự tham lam không có giới hạn và hướng về sự thu lượm không có cùng. Do đó, sự buôn bán, được cứu xét tại sự, có cái gì xấu hổ vì tại sự nó không qui về mục đích lương thiện và cần thiết. Tuy nhiên, nếu lời lãi, mục đích của sự buôn bán, tại sự không bao hàm yếu tố lương thiện hoặc cần thiết, nó cũng không bao hàm cái gì xấu xa hoặc trái nghịch với nhân đức. Vậy, không cái gì ngăn trở người ta không sắp đặt nó về mục đích cần thiết, hoặc mục đích lương thiện. Vậy trong trường hợp này, sự buôn bán trở nên hợp pháp. Điều đó xuất hiện khi người nào định sử dụng lời lãi vừa phải mà họ đòi hỏi ở nơi việc buôn bán, để nâng đỡ gia đình của mình hoặc trợ giúp các kẻ thiếu thốn, hoặc khi họ dấn thân buôn bán vì sự lợi ích xã hội, ngõ hầu quê hương của họ không thiếu cái cần thiết, và khi họ tìm kiếm lời lãi không phải là mục đích, nhưng là tiền công cho sự nỗ lực của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn của thánh Chrysôstômô phải hiểu về sự buôn bán trong cách thức nó đặt cùng đích của mình trong sự lời lãi. Ý định này được biểu lộ nhất là khi người ta bán lại một vật mắc hơn mà đã không biến hóa gì trong nó. Quả thế, nếu người bán bán mắc hơn một vật họ đã làm trở nên tốt hơn, họ xem ra lãnh nhận phần thưởng cho công việc của mình. Tuy nhiên, người ta có thể nhắm lời lãi một cách hợp pháp, không phải là cùng đích; nhưng, chúng ta đã nói, vì mục đích cần thiết hoặc lương thiện.

2. Mọi người bán vật gì mắc hơn nó đã đáng giá cho mình, không vì đó mà họ buôn bán, nhưng chỉ kẻ nào mua ngõ hầu bán mắc hơn. Quả thế, nếu người ta mua một vật gì mà không có ý định bán nó lại, nhưng để bảo tồn nó và sau đó vì lý do này hay lý do khác, người ta muốn bán nó đi, đó không phải là buôn bán; mặc dầu người ta bán nó mắc hơn. Điều đó hợp pháp, hoặc bởi vì người ta làm cho vật này trở nên tốt hơn, hoặc bởi vì thời giá thay đổi theo thời gian và nơi chỗ, hoặc bởi vì những sự rủi ro người ta có thể bị khi chuyên chở, mướn chuyên chở vật đó từ nơi này đến nơi khác. Trong trường hợp này, sự mua cũng như sự bán không bất công.

3. Hàng giáo sĩ không những không được làm cái gì xấu tại sự, mà còn không được làm cái gì có vẻ bên ngoài của sự xấu. Mà điều đó được gây nên bởi sự buôn bán, hoặc bởi vì sự buôn bán được sắp

contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficiliter exuitur negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. XXVI. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quae ordinatur ad necessitatem vitae, emendo vel vendendo.

worldly gain, which clerics should despise, and because trading is open to so many vices, since "a merchant is hardly free from sins of the lips" (Ecclus. 26:28). There is also another reason, because trading engages the mind too much with worldly cares, and consequently withdraws it from spiritual cares; wherefore the Apostle says (2 Tim. 2:4): "No man being a soldier to God entangleth himself with secular businesses." Nevertheless it is lawful for clerics to engage in the first mentioned kind of exchange, which is directed to supply the necessaries of life, either by buying or by selling.

que les clercs doivent mépriser, soit parce que les péchés qui s'y commettent sont trop fréquents. Comme dit l'Ecclésiastique (26, 29): « Le commerçant évite les péchés de la langue. » Il y a d'ailleurs une autre raison, c'est que le commerce exige une trop grande application d'esprit aux choses de ce monde et détourne par là du souci des biens spirituels; c'est pourquoi S. Paul écrivait (2 Tm 2, 4): « Celui qui est enrôlé au service de Dieu ne doit pas s'embarrasser des affaires du siècle. » Toutefois il est permis aux clercs d'utiliser, en achetant ou en vendant, la première forme de commerce qui est ordonnée à procurer les biens nécessaires à la vie.

đặt cho được sự lời lãi trần gian mà giáo sĩ phải khinh chê, hoặc bởi vì các tội phạm ở đó xảy ra quá nhiều. Như lời sách Huấn ca (26,29): "Người buôn bán một cách khó khăn lánh các tội bằng lời nói." Đàng khác, còn một lý do nữa, đó là việc buôn bán đòi hỏi sự chú ý quá lớn lao của tinh thần đối với các sự tốt thiêng liêng; do đó, thánh Phaolô (2Tm 2,4) đã viết: "Kẻ đã dấn thân phục vụ Thiên Chúa không nên ôm lấy các công việc trần thế." Tuy nhiên, hàng giáo sĩ được phép trong khi mua và bán, sử dụng hình thức thứ nhất trong việc buôn bán, vì sự buôn bán này được sắp đặt để đem lại những của cải cho đời sống.

QUAESTIO 78

DE PECCATO USURAE, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS

BY SINS COMMITTED IN LOANS OF THE SIN OF USURY

LE PÉCHÉ D"USURE DANS LES PRÊTS

TỘI VỀ SỰ NẶNG LÃI TRONG VIỆC CHO VAY

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere quasi in recompensationem mutui. Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

We must now consider the sin of usury, which is committed in loans: and under this head there are four points of inquiry: (1) Whether it is a sin to take money as a price for money lent, which is to receive usury? (2) Whether it is lawful to lend money for any other kind of consideration, by way of payment for the loan? (3) Whether a man is bound to restore just gains derived from money taken in usury? (4) Whether it is lawful to borrow money under a condition of usury?

1. Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure? - 2. Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque? - 3. Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire? - 4. Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure?

1. Việc lãnh nhận tiền lời vì cho vay, có phải là tội không? Mà điều đó có tạo nên sự cho vay nặng lãi không? 2. Người ta được phép đề đền bù sự cho vay này, hưởng thụ một lợi ích nào không? 3. Người ta có bị bắt buộc trả lại các lợi ích đã thu lượm được một cách chính đáng do sự lời lãi của sự cho vay nặng lãi không? 4. Người ta được phép mượn tiền bạc theo cách thức cho vay nặng lãi không?

ARTICULUS 1
Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum

ARTICLE 1
Whether it is a sin to take usury for money lent ?

ARTICLE 1
Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure ?

TIẾT 1
Việc lãnh nhận tiền lời vì sự cho vay tiền bạc là tội không và điều đó có tạo nên sự cho vay nặng lãi không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed dominus de seipso dicit, Luc. XIX, ego veniens cum usuris exegissem illam, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniae.

Objections 1. It would seem that it is not a sin to take usury for money lent. For no man sins through following the example of Christ. But Our Lord said of Himself (Lk. 19:23): "At My coming I might have exacted it," i.e. the money lent, "with usury." Therefore it is not a sin to take usury for lending money.

Objections 1. Il ne semble pas. Car on ne peut pécher lorsqu'on suit l'exemple de Jésus Christ. Or le maître dit de lui-même, dans la parabole rapportée par S. Luc (19, 23): « A mon retour, je l'aurais retiré avec les intérêts », alors qu'il s'agissait d'un prêt d'argent. Ce n'est donc pas un péché de percevoir un intérêt pour un prêt d'argent.

VẤN NẠN 1. Người ta không thể phạm tội khi theo gương Chúa Giêsu Kitô. Mà chính Chúa Giêsu đã phán trong dụ ngôn (Lc 19,23): "Khi Ta về, Ta sẽ rút lấy cả vốn cả lời", đang khi đề cập đến sự cho vay tiền bạc. Vậy việc lãnh nhận tiền lời do sự cho vay tiền bạc không có tội.

PRAETEREA, sicut dicitur in Psalm., *lex domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. XXIII, *non faenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno*. Et, quod plus est, etiam in praemium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII, *faenerabis gentibus multis; et ipse a nullo faenus accipies*.

2. Further, according to Ps. 18:8, "The law of the Lord is unspotted," because, to wit, it forbids sin. Now usury of a kind is allowed in the Divine law, according toDeut. 23:19, 20: "Thou shalt not fenerate to thy brother money, nor corn, nor any other thing, but to the stranger": nay more, it is even promised as a reward for the observance of the Law, according to Dt. 28:12: "Thou shalt fenerate* to many nations, and shalt not borrow of

2. Le Psaume (19, 8) dit de la loi divine qu'elle est parfaite parce qu'elle condamne le péché. Mais la loi divine autorise un certain prêt à intérêt selon le Deutéronome (23, 19): « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt, ni pour un prêt d'argent, ni pour du gain, ni pour autre chose. Tu ne pourras recevoir un intérêt que d'un étranger. » Bien plus, il est promis une récompense pour ceux qui auront observé cette loi (Dt 23, 19): « Tu prêteras, en percevant des intérêts, à beaucoup de

2. Thánh vịnh (19,8) nói về luật Thiên Chúa rằng nó hoàn hảo, bởi vì nó kết án tội. Mà luật Thiên Chúa cho phép một sự cho vay có lãi nào đó theo sách Đệ nhị luật (23,20): "Ngươi sẽ không đòi hỏi ở nơi anh em ngươi một sự lãi nào bởi việc cho vay tiền bạc, lương thực, hoặc bất luận cái gì khác. Ngươi sẽ cho vay lấy lãi nơi người tha bang." Hơn nữa, có lời hứa ban phần thưởng cho những kẻ tuân giữ luật này (Đnl 28,12): "Ngươi sẽ cho nhiều dân vay mượn, còn ngươi, ngươi sẽ không

Ergo accipere usuram non est peccatum.

PRAETEREA, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

PRAETEREA, praetermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. VI inter alia consilia ponitur, *date mutuum, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

PRAETEREA, pretium accipere quo eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

PRAETEREA, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

PRAETEREA, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat licite potest accipere.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.

RESPONDEO dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi

any one." Therefore it is not a sin to take usury.

3. Further, in human affairs justice is determined by civil laws. Now civil law allows usury to be taken. Therefore it seems to be lawful.

4. Further, the counsels are not binding under sin. But, among other counsels we find (Lk. 6:35): "Lend, hoping for nothing thereby." Therefore it is not a sin to take usury.

5. Further, it does not seem to be in itself sinful to accept a price for doing what one is not bound to do. But one who has money is not bound in every case to lend it to his neighbor. Therefore it is lawful for him sometimes to accept a price for lending it.

6. Further, silver made into coins does not differ specifically from silver made into a vessel. But it is lawful to accept a price for the loan of a silver vessel. Therefore it is also lawful to accept a price for the loan of a silver coin. Therefore usury is not in itself a sin.

7. Further, anyone may lawfully accept a thing which its owner freely gives him. Now he who accepts the loan, freely gives the usury. Therefore he who lends may lawfully take the usury.

On the contrary, It is written (Ex. 22:25): "If thou lend money to any of thy people that is poor, that dwelleth with thee, thou shalt not be hard upon them as an extortioner, nor oppress them with usuries."

I answer that, To take usury for money lent is unjust in itself, because this is to sell what does not exist, and this evidently leads to inequality which is contrary to justice. In order to make this evident, we must observe that there are certain things the use of which consists in their consumption: thus we consume wine when we use it for drink and we consume wheat when we use it for food. Wherefore in such like things the use of the thing must not be reckoned apart from the thing itself, and whoever is granted the use of the thing, is granted the thing itself and for this reason, to lend things of this kin is to transfer the ownership. Accordingly if a man wanted to sell wine separately from the use of the wine, he would be selling the same thing twice, or he would be selling what does not exist, wherefore he would evidently commit a sin of injustice. In like manner he commits an injustice who lends wine or wheat, and asks for double payment,

nations, mais toi-même tu n'auras pas à emprunter. » Ce n'est donc pas un péché de percevoir un intérêt.

3. Dans les relations humaines, c'est la législation civile qui détermine ce qui est juste. Or elle autorise à percevoir un intérêt; donc le prêt à intérêt ne paraît pas illicite.

4. Les conseils évangéliques n'obligent pas sous peine de péché. Or l'Évangile (Lc 6, 35) formule ce conseil: « Prêtez, sans rien attendre en retour. » On peut donc, sans pécher, percevoir un intérêt.

5. Il ne semble pas que ce soit nécessairement un péché de se faire payer pour une oeuvre que l'on n'était pas obligé d'accomplir. Or celui qui dispose d'une certaine somme n'est pas tenu en toute circonstance de la prêter à son prochain. Le prêt à intérêt est donc parfois licite.

6. La monnaie d'argent et les pièces d'argenterie ont la même matière. Or il est licite de se faire payer lorsqu'on prête de l'argenterie. Il sera donc également permis de recevoir une certaine somme pour le prêt d'argent en monnaie. Le prêt à intérêt n'est donc pas par lui-même un péché.

7. On est toujours en droit de recevoir un objet que son propriétaire offre librement. Or l'emprunteur offre librement un intérêt au prêteur. Ce dernier a donc le droit de le recevoir.

En sens contraire, il est écrit dans le livre de l'Exode (22, 25): « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui vit avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu ne l'accableras pas d'intérêts. »

Réponse : Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est de soi injuste, car c'est faire payer ce qui n'existe pas; ce qui constitue évidemment une inégalité contraire à la justice. Pour s'en convaincre, il faut se rappeler que l'usage de certains objets se confond avec leur consommation; ainsi nous consommons le vin pour notre boisson, et le blé pour notre nourriture. Dans les échanges de cette nature on ne devra donc pas compter l'usage de l'objet à part de sa réalité même; mais du fait même que l'on en concède l'usage à autrui, on lui concède l'objet. Voilà pourquoi, pour les objets de ce genre, le prêt transfère la propriété. Si donc quelqu'un voulait vendre d'une part du vin, et d'autre part son usage, il vendrait deux fois la même chose, ou même vendrait ce qui n'existait pas. Il commettrait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, l'on pécherait contre la justice si, prêtant du vin ou du blé, on exigeait deux compensations,

vay mượn ai." Vậy việc lãnh nhận lãi không phải là tội.

3. Trong các tương quan nhân loại, chính luật dân sự quyết định điều gì là công bình. Mà nó cho phép lãnh lời lãi; vậy việc cho vay ăn lời không xem ra là bất hợp pháp.

4. Các lời khuyên Phúc âm không buộc với hình phạt phạm tội. Mà Phúc âm (Lc 6,35) công thức hóa lời khuyên này: "Ngươi hãy cho mượn mà không chờ đợi cái gì trả lại." Vậy người ta có thể thu lãi mà không phạm tội.

5. Việc bắt người khác trả công cho mình vì mình đã hoàn thành một công việc mà mình đã không bị bắt buộc hoàn thành, xem ra không phải có tội cách tất yếu. Mà kẻ sắp đặt một số tiền bạc không phải bị bắt buộc trong mọi hoàn cảnh cho người đồng loại vay mượn. Vậy sự cho vay ăn lãi đôi khi hợp pháp.

6. Các đồng bạc và các đồ bằng bạc có cũng một chất thể, mà việc bắt người khác trả cho mình khi mình cho vay đồ bằng bạc thì hợp pháp. Vậy người ta cũng được phép lãnh nhận một số tiền bạc do việc mình đã cho vay các đồng bạc. Vậy sự cho vay ăn lãi cách nguyên thường không phải là tội.

7. Người ta luôn luôn có quyền lãnh nhận một vật gì mà sở hữu chủ của nó biếu cho cách tự do; mà người mượn tiền bạc một cách tự do biếu tiền lãi cho kẻ vay mượn. Vậy kẻ cho vay mượn có quyền lãnh nhận tiền lãi.

TRÁI LẠI, có lời ghi chép trong sách Xuất hành (22,24) "Nếu ngươi cho người nào trong dân Ta vay bạc, người nghèo khó ở nơi ngươi, ngươi sẽ không cư xử với nó như chủ nợ: các ngươi sẽ không đặt nợ ăn lãi."

TRẢ LỜI : Việc lãnh nhận tiền lãi vì bạc đã cho vay bất công tại sự, vì đó là bắt trả cái gì không hiện hữu; điều đó rõ ràng tạo nên một sự không bằng nhau trái nghịch với đức công bình. Ngõ hầu xác định điều này, người ta phải nhớ lại việc sử dụng một số đồ vật lẫn lộn với sự tiêu thụ chúng; như vậy, chúng ta tiêu thụ rượu làm của uống cho chúng ta và lúa mì làm lương thực cho chúng ta. Trong các sự thay đổi theo bản tính này, người ta không được kể sự sử dụng đồ vật riêng rẽ bên ngoài chính thực tại của nó; mà bởi vì nhường sự sử dụng đồ vật cho người khác, người ta đã nhường cho họ đồ vật ấy. Do đó, đối với các đồ vật thuộc loại này, sự cho vay mượn, chuyển nhượng quyền sở hữu. Vậy giả như người nào muốn bán rượu ở một bên, và ở bên kia muốn bán sự sử dụng rượu, hẳn họ bán hai lần cũng một sự vật, hoặc người ta hẳn bán điều không hiện hữu. Vậy rõ ràng họ phạm bất công. Vì cũng một lý do, người ta vi phạm đức công bình, nếu khi cho vay rượu hoặc lúa mì, người ta đòi hai sự đền

duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum philosophum, in V Ethic. et in I Polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus. Quod est ad utilitatem nostram, non eius.

AD SECUNDUM dicendum quod Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudaeis, per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, praecipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psalm. absolute dicitur, *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*; et Ezech. XVIII, *qui usuram non acceperit*. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum, ne scilicet a Iudaeis, Deum colentibus, usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isaiae LVI. Quod autem in praemium promittitur, faenerabis gentibus multis etc., faenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. XXIX dicitur, multi non causa nequitiae non faenerati sunt, idest non mutuaverunt.

viz. one, the return of the thing in equal measure, the other, the price of the use, which is called usury. On the other hand, there are things the use of which does not consist in their consumption: thus to use a house is to dwell in it, not to destroy it. Wherefore in such things both may be granted: for instance, one man may hand over to another the ownership of his house while reserving to himself the use of it for a time, or vice versa, he may grant the use of the house, while retaining the ownership. For this reason a man may lawfully make a charge for the use of his house, and, besides this, revendicate the house from the person to whom he has granted its use, as happens in renting and letting a house. Now money, according to the Philosopher (Ethic. v, 5; Polit. i, 3) was invented chiefly for the purpose of exchange: and consequently the proper and principal use of money is its consumption or alienation whereby it is sunk in exchange. Hence it is by its very nature unlawful to take payment for the use of money lent, which payment is known as usury: and just as a man is bound to restore other ill-gotten goods, so is he bound to restore the money which he has taken in usury.

Reply to objection 1. In this passage usury must be taken figuratively for the increase of spiritual goods which God exacts from us, for He wishes us ever to advance in the goods which we receive from Him: and this is for our own profit not for His.

Reply to objection 2. The Jews were forbidden to take usury from their brethren, i.e. from other Jews. By this we are given to understand that to take usury from any man is evil simply, because we ought to treat every man as our neighbor and brother, especially in the state of the Gospel, whereto all are called. Hence it is said without any distinction in Ps. 14:5: "He that hath not put out his money to usury," and (Ezech. 18:8): "Who hath not taken usury [*Vulg.: 'If a man . . . hath not lent upon money, nor taken any increase . . . he is just.']." They were permitted, however, to take usury from foreigners, not as though it were lawful, but in order to avoid a greater evil, lest, to wit, through avarice to which they were prone according to Is. 56:11, they should take usury from the Jews who were worshippers of God. Where we find it promised to them as a reward, "Thou shalt fenerate to many nations," etc., fenerating is

l'une à titre de restitution équivalente à la chose elle-même, l'autre pour prix de son usage (usus); d'où le nom d'usure (usura). En revanche, il est des objets dont l'usage ne se confond pas avec leur consommation. Ainsi l'usage d'une maison consiste à l'habiter, non à la détruire; on pourra donc faire une cession distincte de l'usage et de la propriété; vendre une maison, par exemple, dont on se réserve la jouissance pour une certaine période; ou au contraire céder l'usage de cette maison, mais en garder la nue-propriété. Voilà pourquoi on a le droit de faire payer l'usufruit d'une maison et de redemander ensuite la maison prêtée, comme cela se pratique dans les baux et les locations d'immeubles. Quant à l'argent monnayé, Aristote remarque qu'il a été principalement inventé pour faciliter les échanges; donc son usage (usus) propre et principal est d'être consommé, c'est-à-dire dépensé, puisque tel est son emploi dans les achats et les ventes. En conséquence, il est injuste en soi de se faire payer pour l'usage de l'argent prêté; c'est en quoi consiste l'usure (usure). Et comme on est tenu de restituer les biens acquis injustement, de même on est tenu de restituer l'argent reçu à titre d'intérêt.

Solutions 1. Les intérêts dont parle l'Évangile doivent s'entendre dans un sens métaphorique; ils désignent le surcroît de biens spirituels exigé par Dieu, qui veut que nous fassions toujours un meilleur usage des biens qu'il nous a confiés. Mais c'est pour notre avantage et non pour le sien.

2. Il était interdit aux Juifs de toucher un intérêt de la part de « leurs frères », c'est-à-dire des juifs; ce qui donne à entendre que percevoir l'intérêt d'un prêt, de quelque homme qu'on le reçoive, est mal, absolument parlant. Nous devons, en effet, regarder tout homme « comme notre prochain et notre frère », surtout d'après la loi évangélique à laquelle tous sont appelés. Aussi le Psaume (15, 5) parlant du juste, dit-il sans restriction: « Il ne prête pas son argent à intérêt », et Ézéchiel (18, 17): « Il n'a pas pris d'intérêt. » Si les Juifs étaient autorisés à percevoir un intérêt de la part des étrangers, ce n'est pas que cet acte fût permis parce qu'il était licite: c'était une tolérance pour éviter un plus grand mal: de peur que, poussés par cette avarice dont ils étaient esclaves, comme le signale Isaïe (56, 11), ils ne perçussent des intérêts sur les Juifs eux-mêmes, adorateurs du vrai Dieu. Quant à la récompense promise par le Deutéronome: « Tu prêteras à intérêt (foenerabis) à beaucoup de nations », le mot prêt (foenus) doit s'entendre ici au sens large pour le prêt pur et simple

bù, một sự đền bù trong tư cách sự trả lại tương đương với chính vật; sự đền bù thứ hai vì giá của sự sử dụng vật đó (usus); do đó có tên cho vay nặng lãi (usura). Đối lại, có những vật mà sự sử dụng không lẫn lộn với sự tiêu thụ chúng nó. Như vậy, sự sử dụng một ngôi nhà cốt tại việc ở đó, chứ không cốt tại việc phá hủy nó; vậy người ta có thể làm một sự nhường phân biệt với sự sử dụng và quyền sở hữu; thí dụ việc bán một ngôi nhà, mà người ta dành lại cho mình sự hưởng thụ nó trong một thời gian; hoặc trái lại, nhượng sự sử dụng tòa nhà này, mà chỉ giữ lại sở hữu về tòa nhà này. Do đó, người ta có quyền bắt kẻ khác trả tiền bạc cho quyền dụng ích tòa nhà này sau đó có quyền đòi lại ngôi nhà đã cho mướn này, như điều đó thực hành trong cách hợp đồng thuê mướn và trong các việc thuê mướn đồ đạt dùng ở trong nhà. Còn về bạc đã đúc, Triết gia (Eth 5,5) lưu ý rằng nó đã được phát minh cách chủ yếu để làm dễ dàng các sự trao đổi; vậy sự sử dụng (urus) riêng và chủ yếu của nó là được tiêu thụ, nghĩa là được tiêu xài, bởi vì đó là công dụng của nó trong việc mua bán. Do đó, việc bắt người khác trả tiền bạc vì sự sử dụng tiền bạc đã cho vay thì bất công tại sự; sự cho vay nặng lãi (usura) cốt tại đó. Và như người ta bị bắt buộc trả lại của cải đã thu lượm được cách bất công, cũng vậy, người ta bị bắt buộc trả lại tiền bạc đã lãnh nhận được xét như là lãi.

GIẢI ĐÁP 1. Các lời lãi mà Phúc âm đề cập đến phải hiểu theo ý nghĩa ẩn dụ; chúng biểu thị sự thêm lên các của cải thiêng liêng mà Thiên Chúa đòi hỏi, vì Ngài muốn chúng ta luôn luôn sử dụng cách tốt hơn những của cải Ngài đã giao phó cho chúng ta. Mà điều đó vì lợi ích chúng ta, chứ không phải vì lợi ích của Ngài.

2. Dân Do thái bị cấm đoán không được lãnh nhận lãi về phía các anh em của họ, nghĩa là các người Do thái; điều đó cho chúng ta hiểu rằng, việc lãnh nhận lãi do việc cho vay mượn, từ bất cứ người nào mà người ta lãnh nhận nó, là điều xấu, nói một cách tuyệt đối. Quả thế, chúng ta phải coi mọi người là người đồng loại và là anh em của chúng ta, nhất là theo luật Phúc âm mà mọi người được kêu gọi chấp nhận. Như vậy, Thánh vịnh (15,5) đề cập đến người công chính, đã nói không giới hạn: "Họ không cho vay ăn lãi", và tiên tri Êđêkiel (18,17) đã nói: "Họ không lấy lãi." Nếu người Do thái được cho phép lãnh nhận tiền lãi từ phía các người tha bang, đó không phải là hành động này được cho phép bởi vì nó hợp pháp: đó là một sự dung miễn để tránh sự xấu lớn hơn: sợ rằng các kẻ tha bang bị thúc đẩy bởi tính hà tiện mà họ là những người nô lệ, như tiên tri Isaia cho biết điều đó (56,11), lãnh nhận tiền lãi đối với chính người Do thái, là những người thờ phượng Thiên Chúa chân thật. Còn về phần thưởng hứa ban cho trong sách Đệ nhị luật: "Ngươi sẽ cho người dân vay mượn (ioenerabis)", từ ngữ cho vay (ioenus)

Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

to be taken in a broad sense for lending, as in Ecclus. 29:10, where we read: "Many have refused to fenerate, not out of wickedness," i.e. they would not lend. Accordingly the Jews are promised in reward an abundance of wealth, so that they would be able to lend to others.

(mutuum); c'est en ce sens qu'il faut interpréter le passage de l'Ecclésiastique (29, 10 Vg): « Ce n'est pas par malice mais par crainte d'être injustement dépouillés, que beaucoup refusent de prêter avec intérêt (non foenerati sunt) », il faut lire: « de prêter sans intérêt (non mutuaverunt) ». La récompense que Dieu promet donc aux Juifs, c'est une telle abondance de richesses qu'elle leur permettra de prêter au autres.

ở đây phải hiểu theo nghĩa rộng là sự cho mượn thuần túy và đơn giản (mutuum); chính theo nghĩa này mà người ta phải chú giải đoạn văn trong sách Huấn ca (29,10): "Không phải bởi ác ý, nhưng bởi sợ bị bóc lột cách bất công mà nhiều người từ chối không cho vay ăn lãi (non ioenerati sunt)", người ta phải hiểu: Cho vay không ăn lãi (non mutuaverunt)". Phần thưởng mà Thiên Chúa hứa ban cho dân Do thái, đó là sự giàu có dồi dào của cải đến nỗi họ có thể cho kẻ khác mượn.

AD TERTIUM dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civili dicitur quod *res quae usu consumuntur neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, et quod senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat; sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I Polit., quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam*.

Reply to objection 3. Human laws leave certain things unpunished, on account of the condition of those who are imperfect, and who would be deprived of many advantages, if all sins were strictly forbidden and punishments appointed for them. Wherefore human law has permitted usury, not that it looks upon usury as harmonizing with justice, but lest the advantage of many should be hindered. Hence it is that in civil law [*Inst. II, iv, de Usufructu] it is stated that "those things according to natural reason and civil law which are consumed by being used, do not admit of usufruct," and that "the senate did not (nor could it) appoint a usufruct to such things, but established a quasi-usufruct," namely by permitting usury. Moreover the Philosopher, led by natural reason, says (Polit. i, 3) that "to make money by usury is exceedingly unnatural."

3. Les lois humaines laissent certains péchés impunis à cause de l'imperfection des hommes; car elles priveraient la société de nombreux avantages, si elles réprimaient rigoureusement tous les péchés en y appliquant des peines. C'est pourquoi la loi humaine tolère le prêt à intérêt, non qu'elle l'estime conforme à la justice, mais pour ne pas nuire au plus grand nombre. Aussi le droit civil lui-même prescrit-il: « Les choses qui se consomment par l'usage ne sont pas susceptibles d'usufruit, ni selon le droit naturel, ni selon le droit civil. » Et encore: « Le Sénat n'a pas admis l'usufruit de ces choses; il ne le pouvait pas, il a autorisé un quasi-usufruit », il a permis en effet l'intérêt. Aristote, de son côté, guidé par la raison naturelle, affirme « Il est absolument contre nature que l'argent produise un intérêt. »

3. Các luật nhân loại để một số tội không bị phạt vì sự bất hoàn hảo của con người; hẳn chúng sẽ làm cho xã hội mất nhiều lợi ích, nếu chúng đàn áp gắt gao mọi tội bằng cách ứng dụng các hình phạt. Do đó, luật nhân loại làm ngơ sự cho vay ăn lãi, không phải vì sự cho vay ăn lãi phù hợp với đức công bình, nhưng để khỏi làm hại số rất đông người. Như vậy, luật dân sự (Inftit. 2, t 4,2) truyền dạy: "Các sự vật tiêu thụ được bởi sự sử dụng không thể chấp nhận quyền dụng ích. Và còn nói: "Nguyên lão viện không công nhận quyền dụng ích của các sự vật này, viện này không thể làm điều đó, chỉ cho phép chuẩn hưởng lợi". Quả thế, đã cho phép ăn lãi. Còn Triết gia (Pol 1,3) được hướng dẫn bởi trí năng tự nhiên, khẳng định: "Việc tiền bạc sinh lời lãi thì một cách trái nghịch với bản tính."

AD QUARTUM dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione praecepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisaeorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere, propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Reply to objection 4. A man is not always bound to lend, and for this reason it is placed among the counsels. Yet it is a matter of precept not to seek profit by lending: although it may be called a matter of counsel in comparison with the maxims of the Pharisees, who deemed some kinds of usury to be lawful, just as love of one's enemies is a matter of counsel. Or again, He speaks here not of the hope of usurious gain, but of the hope which is put in man. For we ought not to lend or do any good deed through hope in man, but only through hope in God.

4. L'homme n'est pas toujours tenu de prêter, et c'est pourquoi le prêt est simplement l'objet d'un conseil. Mais que l'homme ne cherche pas à tirer profit d'un prêt, cela tombe sous le précepte. - On pourrait cependant n'y voir qu'un conseil, eu égard aux doctrines des pharisiens légitimant d'une certaine manière le prêt à intérêt; en ce sens l'amour des ennemis est aussi un conseil. Il se peut aussi que le Christ ait visé, non l'espoir du gain usuraire, mais l'espérance que l'on met dans un homme. Nous ne devons pas, en effet, accorder un prêt ou faire une bonne oeuvre pour une récompense en mettant notre espérance en l'homme, mais en Dieu.

4. Con người không phải luôn luôn bị bắt buộc cho vay mượn, và do đó, việc cho vay mượn một cách đơn giản là đối tượng của lời khuyên. Còn việc con người tìm kiếm thu lời lãi, điều đó thuộc về giới mệnh. Tuy nhiên, người ta chỉ thấy ở đó có lời khuyên, đối với giáo huấn của các người Biệt phái, theo một thể cách nào đó hợp pháp hóa sự cho vay ăn lãi; theo ý nghĩa này, tình yêu đối với kẻ thù địch cũng là lời khuyên Chúa Kitô đã có thể nhắm, không phải nhắm sự hy vọng được lãi bằng cách cho vay nặng lãi; nhưng Ngài đã nhắm sự trông cậy mà đặt vào trong con người. Quả thế, chúng ta không nên cho vay mượn hoặc làm công việc từ thiện để được phần thưởng bằng cách đặt mối hy vọng chúng ta ở nơi con người, nhưng ở nơi Thiên Chúa.

AD QUINTUM dicendum quod ille qui mutuare non tenetur recompensationem potest accipere eius quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum aequalitatem iustitiae si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium eius quod non est. Et ita est iniusta exactio.

Reply to objection 5. He that is not bound to lend, may accept repayment for what he has done, but he must not exact more. Now he is repaid according to equality of justice if he is repaid as much as he lent. Wherefore if he exacts more for the usufruct of a thing which has no other use but the consumption of its substance, he exacts a price of something non-existent: and so his exaction is unjust.

5. L'homme qui prête peut recevoir une compensation, mais seulement de ce qu'il a fait, et il n'a pas le droit d'exiger davantage. Or cette compensation est conforme à l'égalité requise par la justice, si l'on rend autant qu'on a emprunté. Donc, si l'on exige davantage pour l'usufruit d'une chose qui n'a d'autre usage que celui de sa consommation, on demande le prix de ce qui n'existe pas. C'est une exaction injuste.

5. Con người cho vay mượn, có thể lãnh nhận một sự đền bù, nhưng chỉ lãnh nhận sự đền bù do điều mình đã làm, chứ không được quyền đòi hỏi nhiều hơn. Mà sự đền bù này phù hợp với sự bằng nhau đòi phải có theo đức công bình, nếu người ta mượn bao nhiêu, người ta trả bấy nhiêu. Vậy nếu người ta đòi nhiều hơn do quyền dụng ích một sự vật không có sự sử dụng nào khác ngoài sự tiêu thụ của nó, người ta đòi hỏi cái giá về điều không hiện hữu. Đó là sự sách nhiễu bất công.

AD SEXTUM dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio, et

Reply to objection 6. The principal use of a silver vessel is not its consumption, and so one

6. Le principal usage des pièces d'argenterie ne consiste pas dans leur destruction; aussi l'on peut

6. Sự sử dụng chủ yếu các đồ bằng bạc không cốt tại sự phá hủy chúng nó; như vậy người ta một cách hợp

ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio. Et talem usum eorum vendere non liceret. Et similiter potest esse aliquis alius secundarius usus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. Et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.

AD SEPTIMUM dicendum quod ille qui dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget pecuniam accipere mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS 2

Utrum aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei, supra pecuniam mutuatam, aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

PRAETEREA, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V Ethic. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum si aliquis, pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

PRAETEREA, sicut est quoddam munus a manu, ita est munus a lingua, et ab obsequio, ut dicit Glossa Isaiae XXXIII, *beatus qui excutit manus suas ab omni munere*. Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo, pari ratione, licet quodcumque aliud munus accipere.

PRAETEREA, eadem videtur esse comparatio dati ad datum et mutuati ad mutuatum. Sed licet may lawfully sell its use while retaining one's ownership of it. On the other hand the principal use of silver money is sinking it in exchange, so that it is not lawful to sell its use and at the same time expect the restitution of the amount lent. It must be observed, however, that the secondary use of silver vessels may be an exchange, and such use may not be lawfully sold. In like manner there may be some secondary use of silver money; for instance, a man might lend coins for show, or to be used as security.

Reply to objection 7. He who gives usury does not give it voluntarily simply, but under a certain necessity, in so far as he needs to borrow money which the owner is unwilling to lend without usury.

ARTICLE 2

Whether it is lawful to ask for any other kind of consideration for money lent ?

Objections 1. It would seem that one may ask for some other kind of consideration for money lent. For everyone may lawfully seek to indemnify himself. Now sometimes a man suffers loss through lending money. Therefore he may lawfully ask for or even exact something else besides the money lent.

2. Further, as stated in Ethic. v, 5, one is in duty bound by a point of honor, to repay anyone who has done us a favor. Now to lend money to one who is in straits is to do him a favor for which he should be grateful. Therefore the recipient of a loan, is bound by a natural debt to repay something. Now it does not seem unlawful to bind oneself to an obligation of the natural law. Therefore it is not unlawful, in lending money to anyone, to demand some sort of compensation as condition of the loan.

3. Further, just as there is real remuneration, so is there verbal remuneration, and remuneration by service, as a gloss says on Is. 33:15, "Blessed is he that shaketh his hands from all bribes [*Vulg.: 'Which of you shall dwell with everlasting burnings? . . . He that shaketh his hands from all bribes.'].” Now it is lawful to accept service or praise from one to whom one has lent money. Therefore in like manner it is lawful to accept any other kind of remuneration.

4. Further, seemingly the relation of gift to gift is the same as of loan to loan. But it is lawful to licitement en vendre l'usage, sans en aliéner la propriété. Mais l'usage principal de la monnaie d'argent, c'est d'être dépensée dans les échanges. Il n'est donc pas permis d'en vendre l'usage, et de vouloir en outre la restitution de ce qu'on a prêté. Il faut cependant observer que les pièces d'argenterie peuvent avoir un usage secondaire et servir d'objets d'échange; mais il ne serait pas permis de vendre cet usage. Pareillement, les pièces d'argent monnayé pourraient avoir un usage secondaire, par exemple si on les prêtait à autrui pour qu'il en fasse étalage ou les mette en gage. On pourrait alors licitement exiger un prix pour cet usage de l'argent.

7. L'emprunteur qui paie un intérêt n'est pas absolument libre, il le donne contraint et forcé, puisque, d'une part, il a besoin d'emprunter de l'argent et que, d'autre part, le prêteur qui dispose de cette somme ne veut pas la prêter sans percevoir un intérêt.

ARTICLE 2

Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque ?

Objections 1. Il semble que ce soit licite. En effet, chacun peut licitement chercher à s'indemniser. Or on peut subir un préjudice en prêtant de l'argent. Il sera donc légitime de demander ou même d'exiger quelque chose en sus de l'argent prêté, à titre d'indemnité.

2. Aristote fait remarquer que c'est un devoir de convenance pour chacun de « donner une compensation à celui dont il a reçu une faveur ». Or celui qui prête de l'argent à son prochain qui est dans le besoin, lui fait une faveur et acquiert par conséquent des droits à sa gratitude. L'emprunteur a donc une obligation naturelle de donner une certaine compensation à son bienfaiteur. Mais il ne paraît pas illicite de s'obliger à ce que l'on doit en vertu du droit naturel. Donc il ne paraît pas illicite, lorsque l'on prête de l'argent à autrui, de l'obliger à donner une certaine compensation.

3. Sur cette parole d'Isaïe (33, 16): « Bienheureux celui qui secoue ses mains pour ne pas recevoir de présents », la Glose fait remarquer que, s'il y a des présents offerts par la main, il en est d'autres qui se font par la parole et par des services rendus. Or il est permis d'accepter un service, voire un éloge, de son emprunteur. Il sera donc également permis de recevoir n'importe quel autre présent.

4. Le rapport est le même d'un don à un autre, et d'un prêt à un autre. Or on peut accepter de pháp bán sự sử dụng chúng nó mà không nhượng quyền sở hữu đối với nó mà sự sử dụng chủ yếu của đồng bạc đã đúc, đó là được tiêu dùng trong các việc trao đổi. Vậy người ta không được phép bán sự sử dụng các đồng bạc này và muốn sự trả lại điều người ta đã không cho vay mượn. Tuy nhiên, người ta có thể xem xét các đồng bạc này có sự sử dụng phụ thuộc và được dùng các vật trao đổi; nhưng người ta không được phép bán sự sử dụng này. Cũng vậy, các đồng bạc này có thể có sự sử dụng phụ thuộc, thí dụ: nếu người ta cho kẻ khác vay mượn các đồng bạc đó để triển lãm hoặc để làm đồ cầm thế. Trong trường hợp này, người ta có thể một cách hợp pháp đòi hỏi giá tiền cho sự công nhận đồng bạc này.

7. Kẻ mượn trả tiền lãi không được tự do cách tuyệt đối, họ trả cách cực chẳng đã, bởi vì một đàng nó cần mượn bạc và đàng khác, người cho vay mượn sắp đặt số bạc này không muốn cho vay mượn mà không thu lời lãi.

TIẾT 2

Người ta được phép để đền bù sự cho vay mượn, không thu một lợi ích nào không ?

VẤN NẠN 1. Mỗi người một cách hợp pháp có thể tìm kiếm bồi thường cho mình. Mà người ta có thể bị thiệt hại trong khi cho vay mượn tiền bạc. Vậy, người ta một cách hợp pháp được đòi hỏi một cái gì ngoài ra bạc đã cho vay mượn, xét như là tiền bồi thường.

2. Triết gia (Eth 5,5) lưu ý rằng đó là bản phận thích hợp cho mỗi người là cho một sự đền bù cho kẻ mà mình đã lãnh nhận một ân huệ. Mà người cho người đồng loại đang thiếu thốn vay mượn bạc, làm cho họ một ân huệ và do đó thu lượm được quyền được họ biết ơn. Vậy người vay mượn bị sự bắt buộc tự nhiên cho một sự đền bù nào đối với kẻ làm ơn cho mình. Mà việc bị bắt buộc thi hành điều gì người ta phải làm vì luật tự nhiên, không phải là bất hợp pháp. Vậy buộc kẻ vay mượn phải cho lại một sự đền bù nào khi người ta cho họ vay mượn tiền bạc, thì xem ra hợp pháp.

3. Về lời nói này của tiên tri Isaia (23,16): "Phúc cho kẻ đủ đôi tay không lãnh nhận các quà tặng", sách Chú giải lưu ý rằng, nếu có những quà tặng do bàn tay biếu cho, có những quà tặng khác thể hiện bằng lời nói và bằng các việc phục vụ đã thi hành. Mà được phép lãnh nhận một sự phục vụ, hoặc sự ca ngợi của kẻ đã vay mượn. Vậy người ta cũng được phép lãnh nhận bất cứ quà tặng nào khác.

4. Mối tương quan cũng như nhau của vật tặng này với vật tặng khác, và của sự cho vay mượn này với sự

pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

PRAETEREA, magis a se pecuniam alienat qui, eam mutuando, dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

PRAETEREA, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset aliquo pretio vendi, sicut cum impignoratur ager vel domus quae inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

PRAETEREA, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui; aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniae. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare, vel etiam exigere.

SED CONTRA est quod Ezech. XVIII dicitur, inter alia quae ad virum iustum requiruntur, *usuram et superabundantiam non acceperit*.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est; ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quae pecunia non mensurantur licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

accept money for money given. Therefore it is lawful to accept repayment by loan in return for a loan granted.

5. Further, the lender, by transferring his ownership of a sum of money removes the money further from himself than he who entrusts it to a merchant or craftsman. Now it is lawful to receive interest for money entrusted to a merchant or craftsman. Therefore it is also lawful to receive interest for money lent.

6. Further, a man may accept a pledge for money lent, the use of which pledge he might sell for a price: as when a man mortgages his land or the house wherein he dwells. Therefore it is lawful to receive interest for money lent.

7. Further, it sometimes happens that a man raises the price of his goods under guise of loan, or buys another's goods at a low figure; or raises his price through delay in being paid, and lowers his price that he may be paid the sooner. Now in all these cases there seems to be payment for a loan of money: nor does it appear to be manifestly illicit. Therefore it seems to be lawful to expect or exact some consideration for money lent.

On the contrary, Among other conditions requisite in a just man it is stated (Ezech. 18:17) that he "hath not taken usury and increase."

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. iv, 1), a thing is reckoned as money "if its value can be measured by money." Consequently, just as it is a sin against justice, to take money, by tacit or express agreement, in return for lending money or anything else that is consumed by being used, so also is it a like sin, by tacit or express agreement to receive anything whose price can be measured by money. Yet there would be no sin in receiving something of the kind, not as exacting it, nor yet as though it were due on account of some agreement tacit or expressed, but as a gratuity: since, even before lending the money, one could accept a gratuity, nor is one in a worse condition through lending. On the other hand it is lawful to exact compensation for a loan, in respect of such things as are not appreciated by a measure of money, for instance, benevolence, and love for the lender, and so forth.

l'argent pour une autre somme que l'on a donnée. On pourra donc recevoir un prêt réciproque de l'emprunteur comme compensation de l'argent qu'on lui a prêté.

5. Celui qui prête une somme d'argent en cède la possession à l'emprunteur, et aliène davantage son bien que s'il confiait cette somme à un marchand ou à un ouvrier. Or il est permis de tirer un bénéfice de l'argent confié à un marchand ou à un ouvrier. Il est donc également permis de prendre un bénéfice sur un prêt d'argent.

6. Pour de l'argent prêté, on peut recevoir un gage, dont l'usage pourrait se vendre un certain prix; on peut engager ainsi un champ ou une maison d'habitation. Il est donc licite de retirer un avantage d'un prêt d'argent.

7. Il arrive parfois que quelqu'un vende ses biens plus cher, ou qu'il achète ceux d'autrui moins cher en raison d'un prêt antérieur; ou encore qu'il majore ses prix s'il accorde un délai de paiement, ou qu'il les baisse lorsqu'on le paie plus vite. Il semble qu'il y ait dans toutes ces circonstances une certaine compensation qui est comme le bénéfice d'un prêt d'argent. Or il n'est pas évident que ce soit illicite. Il semble donc licite de demander ou même d'exiger certains avantages lorsque l'on prête de l'argent.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (18, 17), parmi les qualités de l'homme juste: « Il n'a reçu ni intérêt, ni rien de plus que ce qu'il a prêté. »

Réponse : Selon Aristote, « tout ce qui est estimable à prix d'argent peut être traité comme l'argent lui-même ». Par suite, de même que l'on pèche contre la justice, lorsqu'en vertu d'un contrat, tacite ou exprès, on perçoit un intérêt sur un prêt d'argent ou une autre chose qui se consomme par l'usage - nous l'avons vu dans l'Article précédent -, de même quiconque, en vertu d'un contrat tacite ou exprès, reçoit un avantage quelconque estimable à un prix d'argent, commet pareillement un péché contre la justice. Toutefois, s'il reçoit cet avantage sans l'avoir exigé et sans aucune obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gracieux, il ne pèche pas; car, avant le prêt, il lui était loisible de bénéficier d'un tel don, et le fait de consentir un prêt n'a pu le mettre dans une condition plus défavorable. - Mais ce qu'il est permis d'exiger en compensation d'un prêt, ce sont ces biens qui ne s'apprécient pas avec de l'argent: la bienveillance et l'amitié de l'emprunteur, ou d'autres faveurs.

cho vay mượn khác. Mà người ta có thể lãnh nhận tiền bạc cho số bạc khác mà người ta đã cho. Vậy người ta có thể lãnh nhận sự cho vay mượn hỗ tương của người vay mượn với tính cách là sự đền bù số bạc người ta đã cho họ vay mượn.

5. Kẻ cho vay mượn một số bạc nhượng quyền sở hữu cho người vay mượn và nhượng của cải mình hơn là giả như họ giao phó số bạc này cho một người buôn bán hoặc cho một công nhân. Mà người ta được phép rút lời lãi từ số bạc giao phó cho người buôn bán hoặc cho công nhân. Vậy người ta cũng được phép lấy tiền lãi do sự cho vay mượn tiền bạc.

6. Đối với số bạc cho vay mượn, người ta có thể lãnh nhận đồ cầm thế, mà sự sử dụng của nó có thể đem bán một giá tiền nào đó; người ta cũng có thể cầm một đám ruộng hoặc một tòa nhà ở. Vậy người ta một cách hợp pháp có thể rút lấy tiền lãi do sự cho vay mượn tiền bạc.

7. Đôi khi xảy ra là người nào bán của cải mình mắc hơn, hoặc mua của cải người khác ít mắc hơn vì sự cho vay mượn trước; hoặc họ tăng thêm giá cả của mình nếu họ cho triển hạn việc trả tiền, hoặc họ hạ giá cả khi người ta trả tiền nhanh hơn. Vậy trong tất cả các trường hợp này, xem ra có sự đền bù nào đó như lời lãi do sự cho vay mượn bạc tiền. Mà không rõ ràng điều đó là bất hợp pháp. Vậy việc xin hoặc đòi hỏi một số lợi ích khi người ta cho vay mượn tiền bạc xem ra hợp pháp.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách tiên tri Êđêkien, trong các phẩm chất của người công chính thì có điều này: "Họ không lãnh nhận tiền lãi, họ không lãnh nhận cái gì hơn điều họ đã cho vay mượn."

TRẢ LỜI : Triết gia (Eth 4,1) chủ trương tất cả cái gì được đánh giá bằng tiền bạc được coi là chính tiền bạc. Do đó, cũng như người ta phạm đức công bình, khi vì hợp đồng mặc nhiên hoặc minh bạch, người ta lãnh nhận tiền lãi do sự cho vay mượn tiền bạc hoặc cho vay mượn một vật khác được tiêu thụ bằng sự sử dụng như chúng ta đã trông thấy ở Tiết trước. Cũng vậy, bất cứ ai, do hợp đồng mặc nhiên hoặc minh bạch lãnh nhận một sự lợi ích này mà đã không đòi hỏi cũng không có sự bắt buộc mặc nhiên hoặc minh thị, nhưng trong tư cách là vật tặng hảo tâm, họ không phạm tội; bởi vì trước khi cho vay mượn, họ tự do đối với sự thụ hưởng một vật tặng như thế, và việc ưng thuận cho vay mượn đã không thể đặt họ vào điều kiện bất lợi hơn. Nhưng điều được cho phép đòi hỏi để đền bù sự cho vay mượn, đó là những của cải không được đánh giá bằng tiền bạc: Lòng tử tế và tình bằng hữu của người vay mượn hoặc các ân huệ khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse quod accipiens mutuum maius damnum evitet quam dans incurret, unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.

Reply to objection 1. A lender may without sin enter an agreement with the borrower for compensation for the loss he incurs of something he ought to have, for this is not to sell the use of money but to avoid a loss. It may also happen that the borrower avoids a greater loss than the lender incurs, wherefore the borrower may repay the lender with what he has gained. But the lender cannot enter an agreement for compensation, through the fact that he makes no profit out of his money: because he must not sell that which he has not yet and may be prevented in many ways from having.

Solutions 1. Dans son contrat avec l'emprunteur, le prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu'il subit en se privant de ce qui était en sa possession; ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais obtenir un dédommagement. Il se peut d'ailleurs que le prêt évite à l'emprunteur un préjudice plus grand que celui auquel s'expose le prêteur. C'est donc avec son bénéfice que le premier répare le préjudice du second. Mais on n'a pas le droit de stipuler dans le contrat une indemnité fondée sur cette considération, que l'on ne gagne plus rien avec l'argent prêté; car on n'a pas le droit de vendre ce que l'on ne possède pas encore et dont l'acquisition pourrait être empêchée de bien des manières.

GIẢI ĐÁP 1. Trong hợp đồng của mình với người vay mượn, người cho vay mượn có thể một cách không phạm tội qui định tiền bồi thường phải trả cho sự thiệt hại mình phải chịu khi phải mất điều mình đang chiếm hữu; đó không phải là sự bán sự sử dụng, nhưng để được một sự bồi thường thiệt hại. Đàng khác, việc cho vay mượn tránh cho người mượn khỏi bị sự thiệt hại to lớn hơn sự thiệt hại mà kẻ cho mượn có thể bị. Vậy chính với tiền lời mà kẻ vay mượn đền bù sự thiệt hại của kẻ cho vay. Nhưng người ta không có quyền qui định trong hiệp ước tiền bồi thường căn cứ trên sự cứu xét này là người ta không được lợi cái gì nữa do bạc đã cho vay; vì người ta không có quyền bán điều người ta chưa chiếm hữu và việc thu lượm được điều này hẳn có thể bị ngăn trở bằng nhiều thể cách.

AD SECUNDUM dicendum quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo, ex debito iustitiae, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest. Et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniae, vel cuiuscumque similis rei cuius usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit. Unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Reply to objection 2. Repayment for a favor may be made in two ways. In one way, as a debt of justice; and to such a debt a man may be bound by a fixed contract; and its amount is measured according to the favor received. Wherefore the borrower of money or any such thing the use of which is its consumption is not bound to repay more than he received in loan: and consequently it is against justice if he be obliged to pay back more. In another way a man's obligation to repayment for favor received is based on a debt of friendship, and the nature of this debt depends more on the feeling with which the favor was conferred than on the greatness of the favor itself. This debt does not carry with it a civil obligation, involving a kind of necessity that would exclude the spontaneous nature of such a repayment.

2. La compensation pour un bienfait reçu peut être envisagée sous un double aspect. D'abord comme l'acquittement d'une dette de justice; on peut y être astreint par un contrat précis, et cette obligation se mesure à la quantité du bienfait reçu. Voilà pourquoi celui qui emprunte une somme d'argent ou des biens qui se consomment par l'usage, n'est pas tenu à rendre plus qu'on ne lui a prêté. Ce serait donc contraire à la justice que de l'obliger à rendre davantage. - En second lieu, on peut être obligé de témoigner sa reconnaissance pour un bienfait, par dette d'amitié; alors on tiendra compte des sentiments du bienfaiteur plus que de l'importance du bienfait. Une dette de cette nature ne peut être l'objet d'une obligation civile, puisque celle-ci impose une sorte de nécessité, qui empêche la spontanéité de la reconnaissance.

2. Sự đền bù đối với một ân huệ đã lãnh nhận được cứu xét ở hai phương diện. Trước tiên trong tư cách là sự trả xong nợ nần đối với đức công bình; người ta có thể bị bắt buộc ở đó bằng hợp đồng được xác định, và sự bắt buộc này được đo lường tùy theo lượng của ân huệ đã lãnh nhận. Do đó kẻ vay mượn một số bạc hoặc các của cải có thể tiêu thụ bằng sự sử dụng, không bị bắt buộc trả lại nhiều hơn người ta đã cho mình vay mượn. Vậy việc bắt buộc trả lại nhiều hơn thì trái nghịch với đức công bình. Thứ đến, người ta có thể bị bắt buộc chứng tỏ lòng biết ơn của mình bằng ân huệ do nợ nần của tình bằng hữu; trong trường hợp này người ta để ý đến các tình cảm của người làm ơn hơn là để ý đến sự quan trọng của ân huệ. Một nợ nần thuộc về bản tính này không thể là đối tượng của sự bắt buộc theo dân luật, bởi vì dân luật bắt buộc một sự tất yếu ngăn trở sự tự phát của lòng biết ơn.

AD TERTIUM dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu, quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibeat, sed ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

Reply to objection 3. If a man were, in return for money lent, as though there had been an agreement tacit or expressed, to expect or exact repayment in the shape of some remuneration of service or words, it would be the same as if he expected or exacted some real remuneration, because both can be priced at a money value, as may be seen in the case of those who offer for hire the labor which they exercise by work or by tongue. If on the other hand the remuneration by service or words be given not as an obligation, but as a favor, which is not to be appreciated at a money value, it is lawful to take, exact, and expect it.

3. Si le prêteur demande ou exige pour l'argent qu'il prête la compensation d'un présent en services ou en paroles, comme s'il y avait une obligation de l'offrir résultant d'un contrat tacite ou exprès, ce serait comme s'il demandait ou exigeait comme présent un service manuel, puisque les uns et les autres peuvent être évalués à prix d'argent, ainsi qu'on le voit chez ceux qui louent les services, rendus par leur travail ou leur parole. Mais si le présent en travail ou en parole est offert, non comme l'acquittement d'une créance, mais dans un sentiment de bienveillance qui ne s'estime pas à prix d'argent, le prêteur a le droit de l'accepter, de l'exiger et de le réclamer.

3. Nếu người cho vay mượn xin hoặc đòi hỏi cho số bạc mình đã cho vay mượn, một sự đền bù bằng tặng vật trong các sự phục vụ hoặc trong lời nói, dường như có sự bắt buộc phải biếu tặng vật đó vì tặng vật đó phát xuất bởi hợp đồng mặc nhiên hoặc minh thị, điều đó có thể là dường như họ xin hoặc đòi hỏi một tặng vật bằng sự phục vụ chân tay, bởi vì những cái này cũng như những cái kia có thể đáng giá bằng tiền bạc, như người ta trông thấy điều đó ở nơi những người thuê mướn các sự phục dịch thể hiện bằng sự lao động hoặc bằng lời nói. Còn nếu vật tặng bằng việc làm hoặc bằng lời nói được đưa ra, không phải là theo tính cách trả xong món nợ, nhưng trong tình cảm tử tế không thể được đánh giá bằng tiền bạc, người cho vay mượn có quyền chấp nhận điều đó, yêu cầu điều đó và đòi hỏi điều đó.

AD QUARTUM dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est, nec ibi

Reply to objection 4. Money cannot be sold for a greater sum than the amount lent, which has to be paid back: nor should the loan be made with a demand or

4. L'argent ne peut être vendu pour une somme dépassant la quantité échangée; il faut restituer autant qu'on a reçu. On ne doit rien demander ou exiger de plus, sinon

4. Tiền bạc không được bán với số bạc vượt quá lượng đã trao đổi, người ta đã lãnh nhận bao nhiêu, trả lại bấy nhiêu. Người ta không được xin hoặc đòi hỏi cái gì hơn, trừ phi tình cảm tử

aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuare, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

AD QUINTUM dicendum quod ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat. Unde ille cui pecunia mutuatur sub suo periculo tenet eam, et tenetur integre restituere. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur vel artifex operatur. Et ideo licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

AD SEXTUM dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit computare in restitutionem eius quod mutuavit. Alioquin, si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

AD SEPTIMUM dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur, quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

expectation of aught else but of a feeling of benevolence which cannot be priced at a pecuniary value, and which can be the basis of a spontaneous loan. Now the obligation to lend in return at some future time is repugnant to such a feeling, because again an obligation of this kind has its pecuniary value. Consequently it is lawful for the lender to borrow something else at the same time, but it is unlawful for him to bind the borrower to grant him a loan at some future time.

Reply to objection 5. He who lends money transfers the ownership of the money to the borrower. Hence the borrower holds the money at his own risk and is bound to pay it all back: wherefore the lender must not exact more. On the other hand he that entrusts his money to a merchant or craftsman so as to form a kind of society, does not transfer the ownership of his money to them, for it remains his, so that at his risk the merchant speculates with it, or the craftsman uses it for his craft, and consequently he may lawfully demand as something belonging to him, part of the profits derived from his money.

Reply to objection 6. If a man in return for money lent to him pledges something that can be valued at a price, the lender must allow for the use of that thing towards the repayment of the loan. Else if he wishes the gratuitous use of that thing in addition to repayment, it is the same as if he took money for lending, and that is usury, unless perhaps it were such a thing as friends are wont to lend to one another gratis, as in the case of the loan of a book.

Reply to objection 7. If a man wish to sell his goods at a higher price than that which is just, so that he may wait for the buyer to pay, it is manifestly a case of usury: because this waiting for the payment of the price has the character of a loan, so that whatever he demands beyond the just price in consideration of this delay, is like a price for a loan, which pertains to usury. In like manner if a buyer wishes to buy goods at a lower price than what is just, for the reason that he pays for the goods before they can be delivered, it is a sin of usury; because again this anticipated payment of money has the character of a loan, the price of which is the rebate on the just price of the goods sold. On the other hand if a man wishes to allow a rebate on the just price in order that he may have his money sooner, he is not guilty of the sin of usury.

un sentiment de bienveillance qui ne peut être évalué à prix d'argent, et qui peut susciter chez l'emprunteur une offre spontanée de prêt réciproque. Mais il serait tout à fait contraire à cette bienveillance spontanée de stipuler l'obligation pour l'emprunteur de consentir à son tour un prêt dans l'avenir; attendu que même cette obligation peut s'évaluer à prix d'argent. Et voilà pourquoi, s'il est permis au prêteur d'emprunter simultanément autre chose à son emprunteur, il lui est interdit d'exiger la promesse d'un prêt pour l'avenir.

5. Celui qui prête de l'argent en transfère la possession à l'emprunteur. Celui-ci conserve donc cet argent à ses risques et périls, et il est tenu de le restituer intégralement. Le prêteur n'a donc pas le droit d'exiger plus qu'il n'a donné. Mais celui qui confie une somme d'argent à un marchand ou à un artisan par mode d'association, ne leur cède pas la propriété de son argent qui demeure bien à lui, de sorte qu'il participe à ses risques et périls au commerce du marchand et au travail de l'artisan; voilà pourquoi il sera en droit de réclamer, comme une chose lui appartenant, une part du bénéfice.

6. Si, comme garantie de l'argent qu'il a reçu, l'emprunteur donne un gage dont l'usage est appréciable à prix d'argent, le prêteur devra déduire ce revenu de la somme que doit lui restituer l'emprunteur. S'il voulait en effet que ce revenu lui soit concédé gratuitement par surcroît, ce serait comme s'il prêtait à intérêt, ce qui est usuraire. A moins toutefois, qu'il ne s'agisse d'un objet dont on a coutume de se concéder gratuitement l'usage entre amis; par exemple lorsqu'on se prête un livre.

7. Vendre un objet au-dessus de son juste prix parce que l'on accorde à l'acheteur un délai de paiement, c'est une usure manifeste, car ce délai ainsi concédé a le caractère d'un prêt. Par conséquent, tout ce qu'on exige au-dessus du juste prix en raison de ce délai est comme l'intérêt d'un prêt, et doit donc être considéré comme usuraire. - De même lorsque l'acheteur veut acheter un objet au-dessous du juste prix, sous prétexte qu'il le paiera avant sa livraison, il commet lui aussi le péché d'usure; ce paiement anticipé, en effet, est une sorte de prêt, dont l'intérêt consiste dans la remise faite sur le juste prix de l'objet vendu. - Si toutefois on baisse volontairement les prix afin de disposer plus vite de l'argent, ce n'est pas de l'usure.

tế không được đánh giá bằng tiền bạc, và có thể gây nên ở nơi kẻ đã vay mượn một sự hiến dâng tự phát để cho vay mượn đáp lại. Còn việc qui định sự bắt buộc đối với kẻ đã vay mượn phải ưng thuận tới phiên của mình cho vay mượn trong tương lai thì hoàn toàn trái nghịch với lòng tử tế tự phát; bởi vì ngay sự bắt buộc này được đánh giá bằng tiền bạc. Và do đó, nếu người cho vay mượn được phép đồng thời vay mượn cái gì khác ở nơi kẻ vay mượn của cải mình, họ bị bắt buộc không được đòi hỏi người đó đưa ra lời hứa hẹn sẽ cho vay mượn trong tương lai.

5. Kẻ cho vay mượn tiền bạc chuyển nhượng quyền sở hữu tiền bạc này cho người vay mượn. Người vay mượn bảo tồn số bạc này qua các sự rủi ro nguy hiểm của mình và sự bắt buộc phải trả lại nguyên vẹn số bạc này. Vậy kẻ cho vay mượn không có quyền đòi nhiều hơn mình đã cho. Còn kẻ giao phó một số bạc cho người buôn bán hoặc cho người thợ theo thể cách hội, không chuyển nhượng quyền sở hữu tiền bạc của mình, vì tiền bạc này còn là của họ. Như thế họ dự phần vào sự rủi ro và nguy hiểm của mình trong sự buôn bán của người buôn bán và trong sự lao động của người thợ; như vậy họ có quyền đòi một phần lời lãi như cái gì thuộc về mình.

6. Như bảo đảm bạc mình đã vay mượn, người ta có thể cầm đồ, mà sự cầm đồ có công dụng được đánh giá bằng tiền bạc, người cho vay mượn phải suy ra số tiền lời lãi phát xuất bởi số bạc mình đã cho vay mượn kẻ đã vay mượn phải trả lại cho mình. Quả thế, giả như họ muốn số tiền lời lãi đó phải nhượng lại cho mình như bù thêm cho mình cách nhưng không, đó dường như họ đã cho vay ăn lãi, điều đó là cho vay nặng lãi. Trừ phi vật như thế thường được cho sử dụng không tốn tiền giữa các người bạn hữu với nhau như rõ ràng trong trường hợp cho mượn cuốn sách.

7. Việc bán một vật gì trên giá đúng của nó bởi vì người ta cho kẻ mua một kỳ hạn để trả tiền, đó là cho vay nặng lãi rõ ràng, vì kỳ hạn này có tính cách sự cho vay. Do đó, tất cả cái gì người ta đòi hỏi trên đúng giá vì kỳ hạn này, là tiền lãi của một sự cho vay, và phải coi là cho vay nặng lãi. Cũng vậy, khi người mua muốn mua một vật ở dưới giá, vì lấy lẽ mình trả tiền trước khi giao hàng, họ cũng phạm tội cho vay nặng lãi. Quả thế, sự trả tiền trước này là một thức cho vay mà tiền lại cốt tại sự giảm bớt trên giá đúng của vật đã bán. Tuy nhiên, nếu người ta tự ý hạ các giá cả, ngõ hầu sắp đặt tiền bạc nhanh hơn, điều đó không phải là cho vay nặng lãi.

ARTICULUS 3
Utrum quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim apostolus, ad Rom. XI, *si radix sancta, et rami*. Ergo, eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo et quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

PRAETEREA, sicut dicitur extra, de usuris, in illa decretali, cum tu sicut asseris, possessiones quae de usuris sunt comparatae debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui. Ergo, eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

PRAETEREA, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur sibi ratione pecuniae quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit tenetur restituere.

SED CONTRA, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, res quaedam sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quae non habent usumfructum, secundum iura. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit, quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus huius rei, sed humanae industriae. Nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis, tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quaedam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio, et talia habent usumfructum, sicut domus et ager et alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

ARTICLE 3
Whether a man is bound to restore whatever profits he has made out of money gotten by usury ?

Objections 1. It would seem that a man is bound to restore whatever profits he has made out of money gotten by usury. For the Apostle says (Rom. 11:16): "If the root be holy, so are the branches." Therefore likewise if the root be rotten so are the branches. But the root was infected with usury. Therefore whatever profit is made therefrom is infected with usury. Therefore he is bound to restore it.

2. Further, it is laid down (Extra, De Usuris, in the Decretal: 'Cum tu sicut asseris'): "Property accruing from usury must be sold, and the price repaid to the persons from whom the usury was extorted." Therefore, likewise, whatever else is acquired from usurious money must be restored.

3. Further, that which a man buys with the proceeds of usury is due to him by reason of the money he paid for it. Therefore he has no more right to the thing purchased than to the money he paid. But he was bound to restore the money gained through usury. Therefore he is also bound to restore what he acquired with it.

On the contrary, A man may lawfully hold what he has lawfully acquired. Now that which is acquired by the proceeds of usury is sometimes lawfully acquired. Therefore it may be lawfully retained.

I answer that, As stated above (A[1]), there are certain things whose use is their consumption, and which do not admit of usufruct, according to law (ibid., ad 3). Wherefore if such like things be extorted by means of usury, for instance money, wheat, wine and so forth, the lender is not bound to restore more than he received (since what is acquired by such things is the fruit not of the thing but of human industry), unless indeed the other party by losing some of his own goods be injured through the lender retaining them: for then he is bound to make good the loss. On the other hand, there are certain things whose use is not their consumption: such things admit of usufruct, for instance house or land property and so forth. Wherefore if a man has by usury extorted from another his house or land, he is bound to restore not only the house or land but also the fruits accruing to him therefrom, since they are the fruits of things owned by another man and consequently are due to

ARTICLE 3
Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire ?

Objections 1. Il semble que l'on soit tenu de rendre tout ce que l'on a acquis avec les intérêts d'un prêt. S. Paul écrit en effet aux Romains (11, 16): « Si la racine est saine, les branches le sont aussi. » On peut donc dire pareillement: Si la racine est corrompue, les branches le sont aussi. Or ici la racine a été usuraire. Tout ce qui est acquis par elle le sera donc aussi; et l'on sera tenu de le restituer.

2. Un texte des Décrétales statue: « Les possessions qui ont été acquises grâce aux intérêts d'un prêt doivent être vendues, et leur prix restitué aux personnes auxquelles les intérêts ont été extorqués. » Donc, pour la même raison, on aura à restituer tout autre bien qui aurait été acquis grâce aux intérêts d'un prêt.

3. Ce qu'une personne achète avec de l'argent reçu comme intérêt d'un prêt, ne lui appartient qu'en raison de l'argent qu'elle a donné. Elle n'a donc pas plus de droit sur cet achat que sur l'argent avec lequel elle l'a payé. Or elle est obligée de restituer cet argent usuraire. Donc aussi tout ce qu'elle a acquis avec cet argent.

En sens contraire, tout le monde peut licitement conserver ce qu'il a légitimement acquis. Or ce que l'on acquiert avec les intérêts d'un prêt est quelquefois légitimement acquis. On peut donc licitement le conserver.

Réponse : L'usage de certains objets est leur consommation elle-même, nous l'avons dit et le droit ne leur reconnaît pas d'usufruit. C'est pourquoi qu'il s'agisse de deniers, de blé, de vin ou de denrées du même genre, si on les a extorqués à titre d'intérêt sur un prêt, on ne sera tenu de restituer que ce que l'on a reçu, parce que ce que l'on a gagné par la suite avec cette matière ne peut être regardé comme son fruit propre, mais comme celui de l'activité humaine. A moins toutefois qu'en conservant ces denrées, on n'ait porté préjudice à l'emprunteur, qui aurait de ce chef perdu quelque chose de ses biens. Le prêteur est alors tenu de réparer ce préjudice. Mais d'autres objets ne sont pas détruits par l'usage qu'on en fait et peuvent avoir un usufruit, ainsi une maison, un champ, etc. C'est pourquoi, si quelqu'un extorque à titre d'intérêt la maison ou le champ de l'emprunteur, il sera tenu non seulement de restituer cette maison ou ce champ, mais encore les revenus de ces propriétés; parce que ce sont des fruits dont un autre

TIẾT 3
Người ta bị bắt buộc trả lại cái gì đã thu lượm được một cách hợp pháp do các tiền lời của sự cho vay nặng lãi ?

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô đã nói (Rm 11,16): "Rễ đã lành, nhánh cũng thấm." Vậy người ta cũng có thể nói nếu rễ hư hỏng, nhánh cũng vậy. Mà ở đây rễ là cho vay nặng lãi. Tất cả cái gì thu lượm được bởi rễ này thì cũng vậy. Và người ta bị bắt buộc trả lại điều đó.

2. Giáo luật (Decret. Greg. 9,5, t.19, C.5) đã qui đinh: "Các sở hữu đã thu lượm được do các tiền lời, của một sự cho vay nặng lãi phải bán hết, và tiền bạc thu được phải trả cho những người mà người ta đã ép lấy các tiền lời này." Vậy, vì cũng một lý do, người ta phải trả lại tất cả của cải khác đã thu lượm được do các tiền lời của sự cho vay nặng lãi.

3. Cái gì người ta mua được với tiền bạc đã lãnh nhận với tư cách là tiền lời của sự cho vay nặng lãi, chỉ thuộc về họ theo số bạc mà họ đã đưa ra cho vay. Vậy họ chỉ có quyền trên sự mua này theo số bạc mà họ đã đưa ra cho vay. Còn họ bị bắt buộc trả lại tất cả cái gì họ đã thu lượm được với số bạc do sự cho vay nặng lãi.

TRÁI LẠI, Mọi người một cách hợp pháp có thể giữ lại điều mình đã thu lượm được cách hợp pháp. Mà điều gì người ta thu lượm được với tiền bạc phát xuất bởi sự cho vay nặng lãi, đôi khi được thu lượm cách hợp pháp. Vậy người ta có thể một cách hợp pháp giữ nó lại.

TRẢ LỜI : Sự sử dụng một số vật là chính sự tiêu thụ chúng nó như chúng ta đã nói ở trước (a.1), và luật không công nhận quyền dụng ích cho chúng nó. Do đó, nếu người ta đề cập đến đồng tiền, lúa mì, rượu hay các mặt hàng tương tự, nếu người ta đã ép lấy chúng nó trong tư cách chúng nó là tiền lời do sự cho vay nặng lãi, người ta chỉ bị bắt buộc trả lại cái gì người ta đã lãnh nhận: bởi vì điều người ta thu lượm được do sự vật nào đó, không phải là kết quả của vật này, nhưng là của sự hoạt động do con người. Trừ phi khi giữ lại vật này, người ta gây thiệt hại cho kẻ đã vay mượn, vì kẻ vay mượn có thể mất mát cái gì trong của cải của họ. Trong trường hợp này, kẻ đã cho vay bị bắt buộc bồi thường sự thiệt hại. Còn các vật khác không bị phá hủy do sự sử dụng chúng nó và chúng nó có thể có quyền dụng ích, như một ngôi nhà, một đám ruộng, v.v... Do đó, nếu người nào ép lấy tòa nhà hoặc đám ruộng khỏi tay người vay mượn trong tính cách là lời lãi, họ bị bắt buộc không những trả lại ngôi nhà này hoặc đám ruộng này, mà còn trả lại các huê lợi do các vật sở hữu; bởi vì đó là những kết

AD PRIMUM ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiae, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causae activae, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum quod possessiones quae de usuris sunt comparatae non sunt eorum quorum fuerunt usurae, sed illorum qui eas emerunt. Sunt tamen obligatae illis a quibus fuerunt usurae acceptae, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non praecipitur quod assignentur illae possessiones his a quibus fuerunt acceptae usurae, quia forte plus valent quam usurae quas dederunt, sed praecipitur quod vendantur possessiones et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptae.

AD TERTIUM dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria debetur quidem acquirenti propter pecuniam usurariam datam sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS 4
Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim apostolus, Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris consentit usurario in suo peccato, et praebet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

PRAETEREA, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem praebere peccandi, hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

PRAETEREA, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium videtur esse omnino illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est him.

Reply to objection 1. The root has not only the character of matter, as money made by usury has; but has also somewhat the character of an active cause, in so far as it administers nourishment. Hence the comparison fails.

Reply to objection 2. Further, Property acquired from usury does not belong to the person who paid usury, but to the person who bought it. Yet he that paid usury has a certain claim on that property just as he has on the other goods of the usurer. Hence it is not prescribed that such property should be assigned to the persons who paid usury, since the property is perhaps worth more than what they paid in usury, but it is commanded that the property be sold, and the price be restored, of course according to the amount taken in usury.

Reply to objection 3. The proceeds of money taken in usury are due to the person who acquired them not by reason of the usurious money as instrumental cause, but on account of his own industry as principal cause. Wherefore he has more right to the goods acquired with usurious money than to the usurious money itself.

ARTICLE 4
Whether it is lawful to borrow money under a condition of usury ?

Objections 1. It would seem that it is not lawful to borrow money under a condition of usury. For the Apostle says (Rom. 1:32) that they "are worthy of death . . . not only they that do" these sins, "but they also that consent to them that do them." Now he that borrows money under a condition of usury consents in the sin of the usurer, gives him an occasion of sin. Therefore he sins also.

2. Further, for no temporal advantage ought one to give another an occasion of committing a sin: for this pertains to active scandal, which is always sinful, as stated above (Q[43], A[2]). Now he that seeks to borrow from a usurer gives him an occasion of sin. Therefore he is not to be excused on account of any temporal advantage.

3. Further, it seems no less necessary sometimes to deposit one's money with a usurer than to borrow from him. Now it seems altogether unlawful to deposit one's money with a usurer, even as it would be unlawful to deposit one's sword with a madman, a maiden with a libertine, or food with a glutton. Neither therefore is it lawful to borrow from a usurer.

est propriétaire, et par conséquent ils lui sont dus.

Solutions 1. La racine n'est pas seulement une matière improductive comme l'argent prêté, mais elle a raison de cause active, puisqu'elle donne à l'arbre sa nourriture. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

2. Les possessions qui ont été acquises grâce aux intérêts d'un prêt n'appartiennent pas à celui qui a versé les intérêts, mais à l'acheteur. Toutefois elles sont hypothéquées par l'emprunteur, comme d'ailleurs tous les autres biens du prêteur usurier. Et c'est pourquoi on ne dit pas que ces biens doivent être attribués à celui dont on a exigé des intérêts, car leur valeur peut dépasser le montant des intérêts perçus; mais on ordonne de les vendre et de restituer sur le prix de vente une somme équivalant aux intérêts reçus.

3. Ce qui est acheté avec les intérêts d'un prêt revient de droit à l'acquéreur, non pas tant en raison de cet argent qu'il avance et qui ne joue en quelque sorte que le rôle de cause instrumentale, mais en raison de son activité qui est la cause principale. C'est pourquoi cet acquéreur a plus de droit sur cet objet qu'il achète avec les intérêts de l'argent prêté que sur ces intérêts eux-mêmes.

ARTICLE 4
Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, S. Paul écrit (Rm 1, 32): « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais aussi ceux qui y consentent. » Or celui qui emprunte de l'argent à intérêt consent au péché du prêteur et lui fournit l'occasion de le commettre. Il pèche donc lui aussi.

2. Pour aucun avantage temporel on ne doit donner à son prochain l'occasion de pécher. Ce serait un scandale actif et on a dit que c'est toujours un péché. Or celui qui sollicite un prêt donne expressément occasion de pécher au prêteur qui exige des intérêts; il n'y a donc aucun avantage temporel qui excuse l'emprunteur.

3. Une égale nécessité peut contraindre à déposer son argent chez un homme qui prête à intérêt, comme à lui demander un prêt. Mais faire un dépôt chez cet homme est absolument interdit, comme il l'est de remettre une épée à un fou furieux, une jeune fille à la garde d'un débauché, ou de la nourriture à un glouton. Il n'est donc pas permis d'emprunter à un

quả mà người khác là sở hữu chủ, và do đó chúng nó là của họ.

GIẢI ĐÁP 1. Rễ không chỉ là một chất thể không sinh sản, không sinh lợi như bạc cho vay, nhưng nó có yếu tính của nguyên nhân chủ động, bởi vì nó đem lại cho cây sự dinh dưỡng. Do đó, sự so sánh không giá trị.

2. Các vật được chiếm hữu đã thu lượm được nhờ những tiền lời do sự cho vay nặng lãi, không thuộc về kẻ đã trả các tiền lời này, mà thuộc về kẻ đã mua. Tuy nhiên, chúng đã bị bắt buộc đối với kẻ vay mượn cũng như mọi của cải khác của người cho vay nặng lãi. Do đó, người ta không bảo rằng các của cải này phải chỉ về cho kẻ mà người ta đã ép lấy các tiền lời đó, bởi vì giá trị của chúng vượt qua tổng số các tiền lời mà kẻ cho mượn đã thu nhận; song người ta bắt buộc phải bán chúng và phải trả lại tùy theo số tiền bạc đã bán được giao cho kẻ đã vay mượn một số bạc tương đương với các tiền lời đã lãnh nhận.

3. Cái gì đã mua được với các tiền lời do sự cho vay nặng lãi một cách hợp pháp quy về cho kẻ mua được, không phải vì số bạc đã cho vay nặng lãi, bởi vì số bạc này chỉ có vai trò nguyên nhân công cụ, nhưng vì sự hoạt động của người đã mua là nguyên nhân chính. Do đó, người đã mua được có quyền nhiều đối với vật sở hữu này mà họ mua bằng các tiền lời do số bạc cho vay hơn là do chính các tiền lời này.

TIẾT 4
Người ta được phép vay mượn tiền bạc theo cách thức cho vay nặng lãi không ?

VẤN NẠN 1. Thánh Phaolô (Rm 1,32) đã viết: "Không chỉ những kẻ phạm tội đáng chết, nhưng còn những kẻ ưng thuận việc đó." Mà kẻ vay tiền bạc nặng lãi, ưng thuận tội của người cho vay mượn và đem lại cho họ cơ hội phạm tội đó. Vậy người vay mượn cũng phạm tội.

2. Không vì lợi ích trần gian này mà người ta nên đem lại cho người đồng loại cơ hội phạm tội. Điều đó là gương xấu chủ động mà người ta đã nói (Q.43, a.2) điều đó luôn luôn có tội. Mà kẻ nài xin vay mượn thì rõ ràng đem đến cơ hội phạm tội cho người cho vay đòi lãi; vậy không có sự lợi ích trần gian nào có thể bào chữa kẻ vay mượn khỏi tội.

3. Việc ký thác tiền bạc của mình cho người cho vay nặng lãi, một cách tất nhiên không nhẹ hơn việc mình vay nặng lãi nơi họ; mà việc ký thác tiền bạc ở nơi một người như thế bị cấm đoán tuyệt đối, như trả lại cái gươm cho người điên cuồng, như giao người thiếu nữ xuân xanh cho người đàn ông đa dâm, hoặc như giao đồ ăn cho một kẻ ham ăn. Vậy người ta không được phép vay mượn

accipere mutuum ab usurario.

SED CONTRA, ille qui iniuriam patitur non peccat, secundum philosophum, in V Ethic., unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur. Sed usurarius peccat inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

On the contrary, He that suffers injury does not sin, according to the Philosopher (Ethic. v, 11), wherefore justice is not a mean between two vices, as stated in the same book (ch. 5). Now a usurer sins by doing an injury to the person who borrows from him under a condition of usury. Therefore he that accepts a loan under a condition of usury does not sin.

En sens contraire, Aristote a établi que celui qui subit une injustice ne pèche pas, aussi l'injustice n'est-elle pas un juste milieu entre deux vices. Or le péché du prêteur usurier consiste à commettre une injustice envers l'emprunteur dont il exige des intérêts. Donc l'emprunteur qui souscrit un prêt à intérêt ne pèche pas.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 5,2) qui định kẻ bị sự bất công không phạm tội; như vậy, sự bất công không phải là điểm trung dung giữa hai tật xấu. Mà tội của người cho vay nặng lãi cốt tại sự bất công đối với người vay mượn mà họ đòi lời lãi. Vậy kẻ vay mượn ký nhận sự vay ăn lãi không phạm tội.

RESPONDEO dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchiridio. Et ideo Augustinus Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat eis reverentiam divinam adhibens, respondit quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per Daemonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit*. Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris, licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones manifestare bona quae habet, quae latrones diripiendo peccant, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismahel, *noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro*, ut dicitur Ierem. XLI.

I answer that, It is by no means lawful to induce a man to sin, yet it is lawful to make use of another's sin for a good end, since even God uses all sin for some good, since He draws some good from every evil as stated in the Enchiridion (xi). Hence when Publicola asked whether it were lawful to make use of an oath taken by a man swearing by false gods (which is a manifest sin, for he gives Divine honor to them) Augustine (Ep. xlvii) answered that he who uses, not for a bad but for a good purpose, the oath of a man that swears by false gods, is a party, not to his sin of swearing by demons, but to his good compact whereby he kept his word. If however he were to induce him to swear by false gods, he would sin. Accordingly we must also answer to the question in point that it is by no means lawful to induce a man to lend under a condition of usury: yet it is lawful to borrow for usury from a man who is ready to do so and is a usurer by profession; provided the borrower have a good end in view, such as the relief of his own or another's need. Thus too it is lawful for a man who has fallen among thieves to point out his property to them (which they sin in taking) in order to save his life, after the example of the ten men who said to Ismahel (Jer. 41:8): "Kill us not: for we have stores in the field."

Réponse : Il n'est aucunement permis d'engager quelqu'un à pécher, quoiqu'il soit permis de profiter du péché d'autrui pour un bien. Parce que même Dieu fait servir tous les péchés à la réalisation d'un bien, car de tout mal il tire un bien, d'après S. Augustin. Aussi lorsque Publicola demandait à celui-ci s'il était permis d'avoir recours au serment de l'homme qui jure par les idoles, et qui évidemment pèche en leur rendant ainsi un honneur divin, il reçut cette réponse: « Celui qui a recours au serment de l'homme qui jure par les faux dieux, non pour le mal, mais pour le bien, ne participe pas au péché de cet homme qui a juré par les démons; il s'associe seulement à ce qu'il y a de bon dans son pacte, par lequel il est resté loyal. » Il y aurait cependant péché si l'on engageait cet homme à jurer par les faux dieux. De même, pour la question qui nous occupe, il faut répondre que jamais il ne sera permis d'engager quelqu'un à prêter en exigeant des intérêts; mais quand un homme est disposé à faire des prêts de cette nature et ainsi pratique l'usure, il est permis de lui emprunter à intérêt; ceci en vue d'un bien, qui est de subvenir à sa propre nécessité ou à celle d'autrui. C'est ainsi encore qu'il est permis à celui qui tombe au pouvoir des bandits de leur montrer ce qu'il possède, pour éviter d'être tué, bien que les bandits pèchent en le dépouillant. C'est ce que nous enseigne l'exemple des dix hommes tombés au pouvoir d'Ismaël et qui lui dirent: « Ne nous fais pas mourir, car nous avons des provisions cachées dans ce champ » (Jr 41, 8).

TRẢ LỜI : Người ta không được phép thúc đẩy người nào phạm tội, mặc dầu họ được phép lợi dụng tội lỗi người khác để thu lượm được điều tốt. Bởi vì chính Thiên Chúa bắt mọi tội lỗi phục vụ để thực hiện điều tốt, vì theo thánh Augustinô (Enchir. 40), Thiên Chúa rút lấy sự tốt từ mọi sự xấu. Như vậy khi Publicola hỏi thánh nhân, mình được phép nhờ sự thề của con người thề nhờ tà thần không, và người này hiển nhiên phạm tội đem lại cho tà thần một sự tôn vinh của Thiên Chúa, đã lãnh nhận câu trả lời (Epist. 47,33): Người nào nhờ đến sự thề của con người thề nhân danh các tà thần, không phải vì điều xấu, nhưng vì điều tốt, không thông phần vào tội của người đã thề với ma quỉ. Họ chỉ tham gia vào điều tốt trong giao ước của mình mà do sự giao ước này họ vẫn trung thành." Tuy nhiên, hẳn có tội nếu người ta thúc giục con người này thề qua các tà thần. Cũng vậy, trong vấn đề đang bận rộn chúng ta ở đây, chúng ta phải trả lời không bao giờ chúng ta được phép thúc đẩy người nào cho vay mượn ăn lãi; còn khi người nào được sắp đặt cho vay theo đường lối này và đang thực hành sự cho vay nặng lãi, chúng ta đã cho phép vay ăn lãi cùng người đó; điều này nhắm sự tốt, là trợ giúp sự khẩn yếu riêng của chúng ta hoặc trợ giúp sự khẩn yếu người khác; chính như vậy mà kẻ rơi vào tay hung tợn của bọn cướp bóc được phép chỉ cho chúng biết điều mình chiếm hữu, ngõ hầu tránh khỏi bị chúng giết, dầu mà bọn cướp phạm tội trong khi bóc lột kẻ ấy. Chính đó là điều được trông thấy ở tấm gương của mười người rơi vào quyền lực của Ismaen và nói với hắn: "ông đừng giết chúng tôi, bởi vì chúng tôi có lương thực dự trữ giấu kín ở đồng ruộng này" (Gr 41,8).

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo. Nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quae est bona.

Reply to objection 1. He who borrows for usury does not consent to the usurer's sin but makes use of it. Nor is it the usurer's acceptance of usury that pleases him, but his lending, which is good.

Solutions 1. L'emprunteur qui accepte de l'argent d'un prêt à intérêt ne consent pas au péché du prêteur, mais il s'en sert. Ce qui lui agrée, ce n'est pas de promettre des intérêts, mais de recevoir un prêt qui en lui-même est bon.

GIẢI ĐÁP 1. Người vay mượn chấp nhận tiền bạc cho vay nặng lãi không ưng thuận tội lỗi của người cho vay mượn, nhưng sử dụng tội lỗi này. Điều được cho phép đối với người này đó là họ không phải vì lời hứa trả các tiền lời, nhưng họ chỉ lãnh nhận sự cho vay nặng lãi mà vốn sự cho vay tại sự thì tốt.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non dat usurario occasionem usuras accipiendi, sed mutuandi, ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum est ex parte sua, non autem activum ex parte

Reply to objection 2. He who borrows for usury gives the usurer an occasion, not for taking usury, but for lending; it is the usurer who finds an occasion of sin in the malice of his heart. Hence there is passive scandal on his part, while there is no active scandal on the part of the person who seeks to

2. Celui qui emprunte à intérêt ne donne pas au prêteur l'occasion de percevoir des intérêts, mais seulement de prêter. C'est le prêteur à intérêt lui-même qui en tire l'occasion de pécher à cause de la malice de son coeur. C'est donc de son côté qu'il y a scandale passif, sans qu'il y ait scandale actif

2. Kẻ vay mượn nặng lãi không tạo nên cho kẻ cho vay một cơ hội thu nhận các tiền lời, nhưng chỉ gây nên cho họ cơ hội cho vay mượn. Chính người cho vay mượn nặng lãi thừa cơ hội ấy mà phạm tội do ác ý trong tâm hồn của mình. Vậy về hướng người vay mượn chỉ có gương xấu thụ động, chứ không có gương xấu

petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat, quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

AD TERTIUM dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret; vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur; daret materiam peccanti. Unde et ipse esset particeps culpae. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

borrow. Nor is this passive scandal a reason why the other person should desist from borrowing if he is in need, since this passive scandal arises not from weakness or ignorance but from malice.

Reply to objection 3. If one were to entrust one's money to a usurer lacking other means of practising usury; or with the intention of making a greater profit from his money by reason of the usury, one would be giving a sinner matter for sin, so that one would be a participator in his guilt. If, on the other hand, the usurer to whom one entrusts one's money has other means of practising usury, there is no sin in entrusting it to him that it may be in safer keeping, since this is to use a sinner for a good purpose.

de la part de l'emprunteur. Cependant un homme n'est pas obligé à cause de ce scandale passif de s'abstenir de solliciter un prêt, s'il est dans le besoin, parce que ce scandale ne provient pas de la faiblesse ou de l'ignorance, mais de la malice.

3. Si quelqu'un confiait son argent à un homme qui prête à intérêt et qui, sans cet apport, ne pourrait nous consentir de tels prêts, ou s'il le lui confiait dans l'intention de lui faire obtenir un gain plus considérable grâce aux intérêts qu'il perçoit, il lui fournirait par là même la matière de son péché. Aussi serait-il complice de sa faute. Si, au contraire, en vue de mettre son argent en lieu sûr, quelqu'un confie son argent à un homme qui prête à intérêt, mais qui a par ailleurs de quoi continuer ses prêts, il ne pèche pas mais utilise pour un bien les services d'un pécheur.

chủ động. Tuy nhiên, người ta không bị bắt buộc vì gương xấu thụ động này mà không vay mượn nếu họ thiếu thốn, bởi vì gương xấu này không phát xuất bởi sự yếu đuối hoặc bởi sự vô tri, nhưng bởi ác ý.

3. Nếu người nào ký thác tiền bạc của mình cho một người cho vay nặng lãi mà không có tiền để cho vay nặng lãi, hoặc nếu họ ký thác bạc tiền của mình cho người đó với ý định làm cho người đó thu được lời lãi đáng kể hơn nhờ sự cho vay nặng lãi mà kẻ ấy thu nhận, họ hăn do đó đưa ra cho người ấy chất thể để phạm tội. Vậy họ đồng lõa với tội kẻ ấy; nếu trái lại, vì muốn đặt để bạc tiền của mình nơi chắc chắn, một người nào ký thác bạc tiền của mình cho một người cho vay nặng lãi, mà người này cách khác đã có tiền bạc để tiếp tục cho vay nặng lãi, người ký thác tiền không phạm tội, nhưng sử dụng các sự phục vụ của một tội nhân để làm một điều tốt.

QUAESTIO 79

DE PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS IUSTITIAE

OF THE QUASI-INTEGRAL PARTS OF JUSTICE

LES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE

CÁC PHẦN NGUYÊN TUYỀN CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiae quae sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis. Circa quod quaeruntur quatuor. Primo, utrum duo praedicta sint partes iustitiae. Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum. Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum. Quarto, de comparatione omissionis ad transgressionem.

We must now consider the quasi-integral parts of justice, which are "to do good," and "to decline from evil," and the opposite vices. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether these two are parts of justice? (2) Whether transgression is a special sin? (3) Whether omission is a special sin? (4) Of the comparison between omission and transgression.

Il reste à étudier les parties intégrantes de la vertu de justice, qui sont: faire le bien et se détourner du mal; puis les vices opposés. 1. Ces deux parties intégrantes sont-elles des parties de la justice? - 2. La transgression est-elle un péché spécial? - 3. De même l'omission? - 4. Comparaison entre omission et transgression.

Giờ đây chúng ta còn nghiên cứu các phần nguyên tuyền của đức công bình, đó là: làm điều tốt và tránh điều xấu. Sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu các tật xấu đối lập. 1. Phải chăng hai phần nguyên tuyền của đức công bình là ý muốn làm điều tốt và tránh điều xấu? 2. Sự vi phạm là tội đặc biệt không? 3. Sự thiếu sót là tội không? 4. So sánh sự thiếu sót với sự vi phạm.

ARTICULUS 1
Utrum declinare a malo et facere bonum sint partes iustitiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes iustitiae. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et vitare malum. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes iustitiae, quae est quaedam virtus specialis.

PRAETEREA, super illud Psalm., *diverte a malo et fac bonum*, dicit Glossa, illud vitat culpam, scilicet divertere a malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. Sed quaelibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiae.

ARTICLE 1
Whether to decline from evil and to do good are parts of justice ?

Objections 1. It would seem that to decline from evil and to do good are not parts of justice. For it belongs to every virtue to perform a good deed and to avoid an evil one. But parts do not exceed the whole. Therefore to decline from evil and to do good should not be reckoned parts of justice, which is a special kind of virtue.

2. Further, a gloss on Ps. 33:15, "Turn away from evil and do good," says: "The former," i.e. to turn away from evil, "avoids sin, the latter," i.e. to do good, "deserves the life and the palm." But any part of a virtue deserves the life and the palm. Therefore to decline from evil is not a part of justice.

ARTICLE 1
La volonté de faire le bien et la volonté d'éviter le mal sont-elles des parties de la vertu de justice ?

Objections 1. Il ne semble pas que nous puissions considérer ces deux dispositions comme deux parties de la justice. En effet, la volonté de faire le bien et d'éviter le mal se retrouve en toute vertu. Or les parties ne dépassent pas le tout. Donc se détourner du mal et faire le bien ne peuvent être considérés comme des parties de la justice, qui est une vertu spéciale.

2. Sur ce verset du Psaume (34, 15): « Éloigne-toi du mal et fais le bien », la Glose remarque: « Le premier évite la faute, c'est se détourner du mal; le second fait le bien, c'est mériter la vie et la récompense. » Or chacune des parties d'une vertu mérite la vie et la récompense. Donc éviter le mal n'est pas une partie de la

TIẾT 1
Phải chăng ý muốn làm điều tốt và ý muốn tránh điều xấu là hai phần của đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Ý muốn làm điều tốt và ý muốn tránh điều xấu gặp đi gặp lại trong mọi nhân đức. Mà các phần không vượt qua toàn thể. Vậy việc tránh khỏi điều xấu và việc làm điều tốt không được coi là những phần của đức công bình là một nhân đức đặc biệt.

2. Về lời đọc trong Thánh vịnh 34,15: "Ngươi hãy đi xa khỏi điều xấu và ngươi hãy làm điều tốt", sách Chú giải lưu ý: "Điều thứ nhất lánh tội lỗi, đó là quay mình đi khỏi sự xấu; điều thứ hai là làm điều tốt, đó là đáng được sự sống và phần thưởng." Mà mỗi phần trong các phần của một nhân đức đáng được sự sống và phần thưởng. Vậy tránh điều

PRAETEREA, quaecumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum, nullus enim simul facit malum et bonum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes iustitiae.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de Correpț. et Grat., ponit ad iustitiam legis pertinere declinare a malo et facere bonum.

RESPONDEO dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem. Et secundum hoc non possunt poni partes iustitiae, nisi forte iustitia accipiatur prout est omnis virtus. Quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem haec duo partes iustitiae generalis vel specialis quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supradictis patet. Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiae. Ideo autem haec duo ponuntur partes iustitiae secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alterius alicuius virtutis moralis, quia aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a

3. Further, things that are so related that one implies the other, are not mutually distinct as parts of a whole. Now declining from evil is implied in doing good: since no one does evil and good at the same time. Therefore declining from evil and doing good are not parts of justice.

On the contrary, Augustine (De Correp. et Grat. i) declares that "declining from evil and doing good" belong to the justice of the law.

I answer that, If we speak of good and evil in general, it belongs to every virtue to do good and to avoid evil: and in this sense they cannot be reckoned parts of justice, except justice be taken in the sense of "all virtue" [*Cf. Q[58], A[5]]. And yet even if justice be taken in this sense it regards a certain special aspect of good; namely, the good as due in respect of Divine or human law. On the other hand justice considered as a special virtue regards good as due to one's neighbor. And in this sense it belongs to special justice to do good considered as due to one's neighbor, and to avoid the opposite evil, that, namely, which is hurtful to one's neighbor; while it belongs to general justice to do good in relation to the community or in relation to God, and to avoid the opposite evil. Now these two are said to be quasi-integral parts of general or of special justice, because each is required for the perfect act of justice. For it belongs to justice to establish equality in our relations with others, as shown above (Q[58], A[2]): and it pertains to the same cause to establish and to preserve that which it has established. Now a person establishes the equality of justice by doing good, i.e. by rendering to another his due: and he preserves the already established equality of justice by declining from evil, that is by inflicting no injury on his neighbor.

Reply to objection 1. Good and evil are here considered under a special aspect, by which they are appropriated to justice. The reason why these two are reckoned parts of justice under a special aspect of good and evil, while they are not reckoned parts of any other moral virtue, is that the other moral virtues are concerned with the passions wherein to do good is to observe the mean, which is the same as to avoid the extremes as

justice.

3. Lorsqu'une chose est incluse dans une autre, on ne les distingue pas l'une de l'autre comme les parties d'un même tout. Mais se détourner du mal est inclus dans faire le bien, puisque personne ne fait simultanément le bien et le mal. Donc éviter le mal et faire le bien ne sont pas des parties de la justice.

En sens contraire, S. Augustin affirme que se détourner du mal et faire le bien relève de la justice légale.

Réponse : Si nous parlons du bien et du mal en général, il appartient à toute vertu de faire l'un et d'éviter l'autre. En ce sens, on ne peut en faire deux parties de la justice, à moins que l'on ne parle de la justice au sens où elle désigne toute vertu. En sens contraire, même la justice envisagée de cette manière envisage le bien sous une raison spéciale de dette vis-à-vis de la loi divine et humaine. Mais la justice qui est une vertu spéciale envisage le bien sous la raison de dette envers le prochain. A ce titre il appartient à la justice spéciale de faire le bien, sous la raison de dette envers le prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire celui qui nuit au prochain. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien considéré comme une dette envers la communauté ou envers Dieu, et d'éviter le mal opposé. Or nous disons que ces deux parties de la justice générale ou spéciale se présentent comme des parties intégrantes, parce que l'une et l'autre sont indispensables à la perfection de l'acte de la justice. Car il appartient à la justice, nous l'avons vu, d'établir l'égalité en ce qui concerne nos rapports avec autrui, mais c'est le même principe qui doit établir cette égalité et la maintenir une fois constituée. Or on établit cette égalité de la justice en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû; et l'on maintient cette égalité en évitant le mal, c'est-à-dire en ne portant aucun préjudice au prochain.

Solutions 1. Le bien et le mal sont envisagés ici sous une raison spéciale, par laquelle ils deviennent proprement matière de la vertu de justice. C'est pourquoi faire le bien et éviter le mal seront des parties de la justice et non d'une autre vertu morale, car les autres vertus morales concernent nos passions, où faire le bien est se tenir dans un juste milieu, c'est-à-dire s'éloigner des extrêmes en lesquels consiste le mal. Ainsi, pour les autres vertus,

xấu không phải là phần của đức công bình.

3. Khi một điều được bao gồm trong điều khác, người ta không phân biệt chúng nó cái này với cái kia như các phần của cũng một toàn thể. Mà việc quay mình đi khỏi sự xấu được bao gồm trong việc làm điều lành, bởi vì không ai đồng thời làm điều lành và điều xấu. Vậy việc tránh điều xấu và việc làm điều lành không phải là những phần của đức công bình.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Correpț. et Grat 1,44) khẳng định rằng việc quay đi khỏi sự xấu và việc làm điều tốt thuộc về đức công bình pháp định.

TRẢ LỜI : Nếu chúng ta đề cập đến sự tốt và sự xấu cách tổng quát, mọi nhân đức đều làm điều này và tránh điều kia. Theo ý nghĩa này, người ta có thể cho chúng nó là hai phần của đức công bình, trừ phi người ta nói tới đức công bình theo nghĩa mà nó biểu thị mọi nhân đức. Tuy nhiên, chính đức công bình được cứu xét theo cách này nhắm sự tốt theo yếu tính đặc biệt của nợ nần đối với luật Thiên Chúa và luật nhân loại. Còn đức công bình là nhân đức đặc biệt nhắm sự tốt theo yếu tính của nợ nần đối với người đồng loại, với tư cách này, đức công bình đặc biệt có chức phận làm điều lành theo yếu tính của nợ nần đối với người đồng loại, và lánh sự xấu đối lập, nghĩa là lánh sự xấu làm hại người đồng loại. Nhưng chính đức công bình tổng quát có chức phận làm điều tốt được coi là nợ nần đối với cộng đoàn hoặc đối với Thiên Chúa, và tránh sự xấu đối lập. Mà chúng ta nói hai phần này của đức công bình tổng quát và đức công bình đặc biệt xuất hiện là hai phần nguyên tuyền, bởi vì phần này cũng như phần kia đều cần thiết đối với sự hoàn hảo cho sự hành động của đức công bình. Mà đức công bình như chúng ta đã trông thấy (Q.28, a.2), có chức phận thiết lập sự bằng nhau trong cái gì liên hệ các mối tương quan của chúng ta đối với người khác; mà chính cũng một nguyên lý thiết lập sự bằng nhau này và duy trì nó khi nó đã được thiết lập. Mà người ta thiết lập sự bằng nhau này bằng cách làm điều tốt, nghĩa là trả lại cho kẻ khác điều mắc nợ của họ; và người ta duy trì sự bằng nhau này bằng cách lánh sự xấu, nghĩa là không gây thiệt hại cho người đồng loại.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tốt và sự xấu được cứu xét ở đây theo yếu tính đặc biệt; do đó, chúng trở thành cách đích thực chất thể của nhân đức công bình. Do đó, việc làm điều tốt và việc tránh điều xấu là hai phần của đức công bình, chứ không phải của luân đức khác, vì các luân đức khác quan hệ với các đam mê chúng ta, mà việc làm điều tốt ở tại điểm trung dung, nghĩa là đi xa khỏi các cực đoan mà sự xấu cốt tại các cực đoan này. Như vậy, với các nhân đức

malis, et sic in idem redit quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.

AD SECUNDUM dicendum quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, praecipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

AD TERTIUM dicendum quod facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS 2
Utrum transgressio sit speciale peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati, dicit enim Ambrosius quod peccatum est transgressio legis divinae ergo transgressio non est species peccati.

PRAETEREA, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, *quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, XXII contra Faust.; transgressio est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

PRAETEREA, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiae.

RESPONDEO dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi ex eo quod graditur trans terminum sibi praefixum. Terminus autem praefigitur homini, ut ultra non transeat, in moralibus per

evils: so that doing good and avoiding evil come to the same, with regard to the other virtues. On the other hand justice is concerned with operations and external things, wherein to establish equality is one thing, and not to disturb the equality established is another.

Reply to objection 2. To decline from evil, considered as a part of justice, does not denote a pure negation, viz."not to do evil"; for this does not deserve the palm, but only avoids the punishment. But it implies a movement of the will in repudiating evil, as the very term "decline" shows. This is meritorious; especially when a person resists against an instigation to do evil.

Reply to objection 3. Doing good is the completive act of justice, and the principal part, so to speak, thereof. Declining from evil is a more imperfect act, and a secondary part of that virtue. Hence it is a. material part, so to speak, thereof, and a necessary condition of the formal and completive part.

ARTICLE 2
Whether transgression is a special sin ?

Objections 1. It would seem that transgression is not a special sin. For no species is included in the definition of its genus. Now transgression is included in the definition of sin; because Ambrose says (De Parad. viii) that sin is "a transgression of the Divine law." Therefore transgression is not a species of sin.

2. Further, no species is more comprehensive than its genus. But transgression is more comprehensive than sin, because sin is a "word, deed or desire against the law of God," according to Augustine (Contra Faust. xxii, 27), while transgression is also against nature, or custom. Therefore transgression is not a species of sin.

3. Further, no species contains all the parts into which its genus is divided. Now the sin of transgression extends to all the capital vices, as well as to sins of thought, word and deed. Therefore transgression is not a special sin.

On the contrary, It is opposed to a special virtue, namely justice.

I answer that, The term transgression is derived from bodily movement and applied to moral actions. Now a person is said to transgress in bodily movement, when he steps [graditur] beyond [trans] a fixed boundary---and it is a negative precept that fixes the boundary that man must not exceed in his moral actions. Wherefore to

faire le bien et éviter le mal, revient au même. La justice au contraire a pour objet les actes et les réalités extérieures, et dans ce domaine c'est autre chose de réaliser l'égalité, et autre chose de ne pas la détruire ensuite.

2. L'éloignement du mal, qui constitue une partie intégrante de la justice, n'est pas purement négatif, comme ne pas faire le mal. Il n'y aurait là qu'à éviter un châtiment. On l'entend au contraire d'un mouvement de la volonté repoussant le mal comme l'exprime le mot « se détourner ». Et cette attitude est méritoire, surtout lorsqu'on est assailli par le mal et qu'on lui résiste.

3. Faire le bien est l'acte achevé de la justice et comme sa partie principale. Éviter le mal est un acte moins parfait, et constitue une partie secondaire de cette vertu. C'est pourquoi il joue en quelque sorte le rôle d'un élément matériel sans lequel la forme qui achève l'être ne peut exister.

ARTICLE 2
La transgression est-elle un péché spécial ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet on n'introduit pas l'espèce dans la définition du genre. Or la transgression entre dans la définition générale du péché, puisque S. Ambroise le définit: « La transgression de la loi divine. » Donc la transgression n'est pas une espèce de péché.

2. Aucune espèce ne dépasse les limites du genre. Mais la transgression est une notion plus générale que celle de péché; puisque S. Augustin définit celui-ci: « Une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu », et que la transgression englobe en outre tout ce qui est contraire à la nature ou à la coutume. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

3. Aucune espèce ne contient en elle toutes les parties qui divisent le genre. Or le péché de transgression englobe tous les vices capitaux, et en outre les péchés de pensée, de parole et d'action. Donc la transgression n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, la transgression s'oppose à une vertu spéciale, la justice.

Réponse : Le mot « transgression » a été emprunté aux mouvements corporels pour être appliqué aux actes moraux. En effet, dans le domaine physique, on dit qu'une personne commet une transgression (transgredi) lorsqu'elle passe au-delà (graditur trans) de la limite qui lui a été fixée. Or, dans la vie morale, ce sont les préceptes négatifs qui fixent à

khác, việc làm điều tốt và việc tránh điều xấu quy về cũng một điểm. Đức công bình trái lại, có đối tượng là các hành động và các thực tại bên ngoài; và ở lãnh vực này, việc thực hiện sự bằng nhau là một điều, và việc không phá hủy sau đó sự bằng nhau này là điều khác.

2. Sự đi xa khỏi sự xấu cấu tạo nên một phần nguyên tuyền của đức công bình, thì không phải thuần túy tiêu cực như việc không làm điều xấu. Hẳn chỉ có ở đó việc lánh hình phạt. Trái lại, người ta hiểu điều đó thuộc về một sự chuyển động của ý chí xua đuổi sự xấu như được biểu thị qua từ ngữ quay mình đi khỏi. Và thái độ này có công đức, nhất là khi người ta bị tấn công bởi sự xấu và người ta chống lại với nó.

3. Việc làm điều tốt là hành động được hoàn thành của đức công bình và là phần chính của nó. Việc lánh sự xấu là hành động kém hoàn hảo hơn, và tạo nên phần phụ thuộc của nhân đức này. Điều đó, theo một thể cách nào đóng vai trò yếu tố chất thể mà không có nó, mô thể là yếu tố hoàn thành hữu thể, không thể hiện hữu được.

TIẾT 2
Sự vi phạm là tội đặc biệt không ?

VẤN NẠN 1. Người ta không nên đem loại vào trong lời định nghĩa của giống. Mà sự vi phạm đi vào trong lời định nghĩa tổng quát của tội, bởi vì thánh Ambrôxiô (De Parad. 8,14) định nghĩa tội là "sự vi phạm luật Thiên Chúa." Vậy, sự vi phạm không phải là một loại của tội.

2. Không loại nào vượt qua các giới hạn của giống. Mà sự vi phạm là ý niệm tổng quát hơn ý niệm của tội; vì thánh Augustinô (Contra. Faust 22,27) định nghĩa tội: "Lời nói, việc làm hoặc sự ước muốn trái nghịch với Thiên Chúa", và sự vi phạm còn bao gồm tất cả cái gì trái nghịch với bản tính và tập tục. Vậy sự vi phạm không phải là một loại của tội.

3. Không loại nào chứa đựng trong mình tất cả mọi phần phân chia giống. Mà tội vi phạm bao gồm tất cả mọi mối tội đầu (mọi tật xấu đầu), và còn bao gồm các tội tư tưởng, lời nói và việc làm. Vậy sự vi phạm không phải là tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Sự vi phạm đối lập với một nhân đức đặc biệt, nhân đức công bình.

TRẢ LỜI : Từ ngữ vi phạm (transgressio) được mượn ở các sự chuyển động hữu hình để ứng dụng cho các hành động đạo đức. Quả thế, trong lĩnh vực vật lý, người ta nói kẻ nào lỗi một vi phạm (transgredi) khi họ đi qua bên kia (graditur trans) giới hạn đã được qui định cho mình. Mà, trong đời sống đạo đức, đó là các giới mệnh cấm chế ấn định cho

praeceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra praeceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod praeceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra praeceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, sicut enim ad propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecepti. Alio modo, secundum quod distinguitur ab omissione, quae contrariatur praecepto affirmativo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

AD SECUNDUM dicendum quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim praecepti, quia ut Augustinus dicit, in epistola de ieiunio sabbati *mos populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

AD TERTIUM dicendum quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur.

ARTICULUS 3
Utrum omissio sit speciale peccatum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem. Nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quae virginitatem

transgress, properly speaking, is to act against a negative precept. Now materially considered this may be common to all the species of sin, because man transgresses a Divine precept by any species of mortal sin. But if we consider it formally, namely under its special aspect of an act against a negative precept, it is a special sin in two ways. First, in so far as it is opposed to those kinds of sin that are opposed to the other virtues: for just as it belongs properly to legal justice to consider a precept as binding, so it belongs properly to a transgression to consider a precept as an object of contempt. Secondly, in so far as it is distinct from omission which is opposed to an affirmative precept.

Reply to objection 1. Even as legal justice is "all virtue" (Q[58], A[5]) as regards its subject and matter, so legal injustice is materially "all sin." It is in this way that Ambrose defined sin, considering it from the point of view of legal injustice.

Reply to objection 2. The natural inclination concerns the precepts of the natural law. Again, a laudable custom has the force of a precept; since as Augustine says in an epistle On the Fast of the Sabbath (Ep. xxxvi), "a custom of God's people should be looked upon as law." Hence both sin and transgression may be against a laudable custom and against a natural inclination.

Reply to objection 3. All these species of sin may include transgression, if we consider them not under their proper aspects, but under a special aspect, as stated above. The sin of omission, however, is altogether distinct from the sin of transgression.

ARTICLE 3
Whether omission is a special sin ?

Objections 1. It would seem that omission is not a special sin. For every sin is either original or actual. Now omission is not original sin, for it is not contracted through origin nor is it actual sin, for it may be altogether without act, as stated above (FS, Q[71], A[5]) when we were treating of sins in general. Therefore omission is not a special sin.

2. Further, every sin is voluntary. Now omission sometimes is not voluntary but necessary, as when a woman is violated after taking a vow of virginity, or when one lose

l'homme la limite au-delà de laquelle il ne doit pas aller. Il y a donc transgression proprement dite lorsque l'on agit contrairement à un précepte négatif. Cette disposition peut être matériellement commune à toute espèce de péché, car en toute espèce de péché mortel l'homme transgresse un précepte divin. Mais si on la prend formellement, c'est-à-dire selon cette raison spéciale qui est d'agir contrairement à un précepte négatif, c'est un péché spécial à un double titre. D'abord parce qu'elle se distingue des divers genres de péchés opposés aux autres vertus. De même, en effet, qu'il appartient à la raison propre de la justice légale d'envisager l'obligation que comporte tout précepte, de même il appartient à la raison propre de la transgression de faire mépriser le précepte. En second lieu la transgression est encore un péché spécial parce qu'elle se distingue de l'omission, qui s'oppose aux préceptes positifs.

Solutions 1. De même que la justice légale ou sociale est « toute vertu » du côté du sujet, et comme la matière de chaque vertu, de la même manière l'injustice légale est matériellement tout péché. Et c'est conformément à cette notion de l'injustice légale que S. Ambroise a défini le péché.

2. L'inclination de la nature relève des préceptes de la loi naturelle. La coutume honnête a aussi force de loi; S. Augustin écrit en effet: « La coutume du peuple de Dieu doit être considérée comme une loi. » Voilà pourquoi le péché, aussi bien que la transgression, peut aller contre les coutumes honnêtes et contre l'inclination naturelle.

3. Toutes les espèces de péchés énumérées par l'objectant peuvent impliquer une transgression, non selon leurs raisons propres, mais selon une raison spéciale que nous avons déterminée dans la Réponse. Toutefois le péché d'omission demeure absolument distinct de la transgression.

ARTICLE 3
L'omission est-elle un péché spécial ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, tout péché est soit originel soit actuel. Or l'omission n'est pas le péché originel, puisque nous ne la contractons pas par notre origine. Et elle n'est pas non plus péché actuel, puisque, comme nous l'avons établi précédemment, elle peut avoir lieu sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

2. Tout péché est volontaire. Or il arrive parfois que l'omission soit non volontaire, mais forcée, par exemple lorsqu'une femme qui avait fait voeu de virginité est

con người cái giới hạn mà họ không nên đi qua bên kia đó. Vậy có sự vi phạm chính xác khi người ta hành động trái ngược với một giới mệnh cấm chế. Sự sắp đặt này có thể bằng cách chất thể chung cho mọi loại tội; mà trong mọi loại trọng tội, con người vượt qua một giới mệnh của Thiên Chúa. Mà nếu người ta coi sự sắp đặt này cách mô thể, nghĩa là tùy theo yếu tính đặc biệt thuộc về việc hành động trái nghịch, với một giới mệnh cấm chế, đó là một tội đặc biệt theo hai tư cách. Thứ nhất, bởi vì nó phân biệt với các giống khác nhau của các tội đối lập với các nhân đức khác. Quả thế, cũng như xem xét sự bắt buộc được bao hàm trong mọi giới mệnh thuộc về yếu tính riêng của đức công bình pháp định, việc làm cho khinh dể giới mệnh thuộc về yếu tính riêng của sự vi phạm. Thứ đến, việc vi phạm còn là tội riêng biệt bởi vì nó phân biệt với sự bỏ sót, và sự bỏ sót thì đối lập với các giới mệnh chế định.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như đức công bình pháp định hay đức công bình xã hội là tất cả mọi nhân đức, về phía chủ thể và như cách chất thể, cũng vậy sự bất công pháp định một cách chất thể là mọi tội. Và chính phù hợp theo với ý niệm này của sự bất công pháp định mà thánh Ambrôxiô đã định nghĩa tội.

2. Khuynh hướng của bản tính lệ thuộc vào các giới mệnh của luật tự nhiên. Tập tục lương thiện cũng có sức mạnh của luật; thực thế, thánh Augustinô (Epist. 36,1) đã viết: "Tập tục của dân Thiên Chúa đã được coi là luật." Do đó tội cũng như sự vi phạm, có thể đi trái ngược với các tập tục lương thiện và trái ngược với khuynh hướng tự nhiên.

3. Mọi loại tội được kể ra trong vấn nạn có thể bao hàm sự vi phạm, không phải tùy theo các yếu tính riêng của chúng nó, nhưng tùy theo một yếu tính đặc biệt mà chúng ta đã quyết định trong phần trả lời. Tuy nhiên, tội bỏ sót tồn tại một cách tuyệt đối phân biệt với sự vi phạm.

TIẾT 3
Sự thiếu sót là tội đặc biệt không ?

VẤN NẠN 1. Mọi tội hoặc là nguyên tội hoặc là tội mình làm. Mà sự thiếu sót không phải là nguyên tội, bởi vì chúng ta không mắc phải tội đó bởi nguồn gốc của chúng ta. Và nó cũng không phải là tội mình làm, bởi vì như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.71, a.5), nó có thể hiện hữu mà không có hành động nào. Vậy thiếu sót không phải là tội đặc biệt.

2. Mọi tội đều do ý chí. Mà xảy ra đôi khi sự thiếu sót không do ý chí, nhưng bị cưỡng bức, thí dụ, khi một người đàn bà đã khấn trinh khiết bị hiếp dâm, hoặc khi người ta đánh

vovit; vel cum aliquis amittit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

PRAETEREA, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione, quia quandocumque non facit similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponitur. Tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest. Tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione a malo, ut dictum est, omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. IV, *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*.

RESPONDEO dicendum quod omissio importat praetermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam, ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est, et omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quae opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quaedam specialis pars iustitiae distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habeat aliquem actum sibi essentialem; sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quae virginitatem vovit,

that which one is under an obligation to restore, or when a priest is bound to say Mass, and is prevented from doing so. Therefore omission is not always a sin.

3. Further, it is possible to fix the time when any special sin begins. But this is not possible in the case of omission, since one is not altered by not doing a thing, no matter when the omission occurs, and yet the omission is not always sinful. Therefore omission is not a special sin.

4. Further, every special sin is opposed to a special virtue. But it is not possible to assign any special virtue to which omission is opposed, both because the good of any virtue can be omitted, and because justice to which it would seem more particularly opposed, always requires an act, even in declining from evil, as stated above (A[1], ad 2), while omission may be altogether without act. Therefore omission is not a special sin.

On the contrary, It is written (James 4:17): "To him . . . who knoweth to do good and doth it not, to him it is sin."

I answer that, omission signifies the non-fulfilment of a good, not indeed of any good, but of a good that is due. Now good under the aspect of due belongs properly to justice; to legal justice, if the thing due depends on Divine or human law; to special justice, if the due is something in relation to one's neighbor. Wherefore, in the same way as justice is a special virtue, as stated above (Q[58], AA[6],7), omission is a special sin distinct from the sins which are opposed to the other virtues; and just as doing good, which is the opposite of omitting it, is a special part of justice, distinct from avoiding evil, to which transgression is opposed, so too is omission distinct from transgression.

Reply to objection 1. Omission is not original but actual sin, not as though it had some act essential to it, but for as much as the negation of an act is reduced to the genus of act, and in this sense non-action is a kind of action, as stated above (FS, Q[71], A[6], ad 1).

Reply to objection 2. Omission, as stated above, is only of such good as is due and to which one is bound. Now no man is bound to the impossible: wherefore no man sins by omission, if he does not do what he cannot. Accordingly she who is violated after vowing virginity, is guilty

violée, ou lorsqu'on a perdu un objet que l'on devait restituer, ou encore lorsqu'un prêtre est obligé de célébrer et qu'un obstacle s'y oppose. Donc l'omission n'est pas toujours un péché.

3. Pour chaque péché spécial, on peut déterminer le moment où ce péché commence à exister. Mais pour l'omission c'est impossible, car elle dure pendant tout le temps où l'on n'agit pas, et cependant on ne pèche pas sans cesse.

4. Tout péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or on ne voit pas à quelle vertu spéciale l'omission s'oppose. D'abord parce que le bien de chaque vertu peut être l'objet d'une omission. Ensuite parce que la justice, à laquelle elle semble s'opposer plus spécialement, exige toujours un acte, même pour éviter le mal, on l'a dit; tandis que l'omission peut exister sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, S. Jacques écrit (4, 17) « Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché. »

Réponse : L'omission implique qu'on néglige le bien, non pas n'importe lequel, mais celui que l'on sait être son devoir. Or le bien envisagé sous la raison de dette est proprement l'objet de la justice: de la justice légale s'il est prescrit par la loi divine ou humaine; de la justice particulière s'il est dû au prochain. Aussi, de même que la justice est une vertu spéciale comme nous l'avons montré, l'omission sera un péché spécial distinct des péchés opposés aux autres vertus. Et comme faire le bien - à quoi s'oppose l'omission - est une partie spéciale de la justice distincte de l'éloignement du mal - à quoi s'oppose la transgression -, de même l'omission se distingue de la transgression.

Solutions 1. L'omission n'est pas le péché originel, mais un péché actuel; non qu'elle comporte un acte qui lui serait essentiel, mais parce que la négation d'un acte rentre encore dans le genre acte. Aussi comme nous l'avons établi, ne pas agir, c'est encore agir d'une certaine manière.

2. Nous venons de le dire: l'omission ne porte que sur un devoir que l'on est tenu d'accomplir. Mais à l'impossible nul n'est tenu. Aussi ne commet-on pas le péché d'omission lorsqu'on ne fait pas ce que l'on est dans l'impossibilité d'accomplir. Donc une femme qui avait fait voeu de virginité et qui est violée ne

mất một vật mà người ta phải trả lại, hoặc khi một linh mục bị bắt buộc dâng Thánh lễ và một trở ngại không cho phép. Vậy sự thiếu sót không phải luôn luôn là tội.

3. Với mỗi tội đặc biệt, người ta có thể định rõ lúc tội này bắt đầu hiện hữu. Mà với tội thiếu sót, điều đó không làm được, bởi vì nó tồn tại kéo dài trong suốt thời gian người ta không hành động; tuy nhiên, người ta không phạm tội liên tục không ngừng.

4. Mọi tội đặc biệt đối lập với một nhân đức đặc biệt. Mà người ta không thấy sự thiếu sót đối lập với nhân đức nào. Trước hết bởi vì sự tốt của mỗi nhân đức có thể là đối tượng của sự thiếu sót. Thứ đến, bởi vì đức công bình mà xem ra nó đối lập cách đặc biệt hơn, luôn luôn đòi phải có hành động, chính việc để tránh sự xấu như người ta đã đề cập đến (a.1, ad.2); trong khi sự thiếu sót có thể hiện hữu mà không có hành động nào. Vậy sự thiếu sót không phải là một tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Thánh Giacôbê (4,7) viết: "Kẻ biết làm điều thiện mà không làm điều thiện, thì phạm tội".

TRẢ LỜI : Sự thiếu sót bao hàm việc người ta bỏ qua sự tốt, không phải bất cứ sự tốt nào, mà sự tốt người ta biết đó là bản phận của mình. Mà sự tốt được cứu xét theo yếu tính của nợ nần là một cách đích thực đối tượng của đức công bình: của đức công bình pháp định nếu nó được truyền khiến bởi luật Thiên Chúa hoặc bởi luật nhân loại; của đức công bình đặc thù nếu nó phải có cho người đồng loại. Như vậy, cũng như đức công bình là một nhân đức đặc biệt như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.58, a.7), sự thiếu sót sẽ là một tội đặc biệt phân biệt với các tội đối lập, là một phần đặc biệt của đức công bình phân biệt với sự đi xa khỏi sự xấu mà sự vi phạm đối lập, cũng vậy sự thiếu sót phân biệt với sự vi phạm.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thiếu sót không phải là nguyên tội, nhưng là tội mình làm; không phải nó bao hàm một hành động thuộc yếu tính của nó, nhưng bởi vì sự phủ định một hành động còn đi vào trong giống hành động. Như vậy, chúng ta đã thiết lập ở trước (I-II, Q.71, a.6, ad.2) việc không hành động, đó còn là hành động một cách nào đó.

2. Chúng ta mới nói tới điều đó: sự thiếu sót chỉ liên hệ với bản phận mà người ta bị bắt buộc phải hoàn thành. Mà không ai bị bắt buộc đối với cái bất khả. Như vậy, người ta không phạm tội thiếu sót khi người ta không làm điều gì người ta dứt khoát không thể làm. Vậy người đàn bà đã khấn giữ mình đồng trinh mà bị hiếp dâm, không

non omittit virginitatem non habendo, sed non poenitendo de peccato praeterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam nisi supposita debita opportunitate, quae si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem, supposita facultate, quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

of an omission, not through not having virginity, but through not repenting of her past sin, or through not doing what she can to fulfil her vow by observing continence. Again a priest is not bound to say Mass, except he have a suitable opportunity, and if this be lacking, there is no omission. And in like manner, a person is bound to restitution, supposing he has the wherewithal; if he has not and cannot have it, he is not guilty of an omission, provided he does what he can. The same applies to other similar cases.

commet pas un péché d'omission parce qu'elle n'est plus vierge, mais seulement si elle ne se repent pas d'un péché passé, où si elle néglige de faire ce qui dépend d'elle pour accomplir son voeu, par la pratique de la continence. Le prêtre aussi n'est obligé de célébrer la messe que dans la mesure où il est en état de le faire. Si les conditions requises font défaut, son abstention n'est pas un péché d'omission. De même aussi l'obligation de restituer ne s'impose que si l'on a les moyens de le faire; si quelqu'un n'en a pas les moyens et ne peut se les procurer, il ne commet pas de péché d'omission, pourvu toutefois qu'il fasse ce qui est en son pouvoir. Il faut en dire autant de tous les cas semblables.

phạm tội thiếu sót bởi vì họ không còn đồng trinh; nhưng chỉ nếu họ không ăn năn tội đã qua mà nếu họ bỏ qua không làm điều gì lệ thuộc vào họ để hoàn thành lời khấn của mình bằng sự thực hành tiết dục. Linh mục chỉ bị bắt buộc dâng thánh lễ trong mức độ người ở trong tình trạng làm được. Nếu các điều kiện cần phải có thiếu đi, việc không làm của mình không phải là tội thiếu sót. Cũng vậy, sự bắt buộc trái lại, chỉ bắt buộc nếu người ta có các phương tiện để làm điều đó; nếu người nào không có phương tiện làm điều đó và cũng không thể tạo điều kiện đó cho mình, không phạm tội thiếu sót, miễn là họ làm cái gì mình có thể. Người ta cũng phải nói như thế về mọi trường hợp tương tự.

AD TERTIUM dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum. Praecepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum. Et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit praeter eius culpam, non omittit, ut dictum est. Si vero sit propter eius culpam praecedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas ut debet, dicunt quidam quod tunc incoepit peccatum omissionis quando aliquis applicat se ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum. Quia, dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Reply to objection 3. Just as the sin of transgression is opposed to negative precepts which regard the avoidance of evil, so the sin of omission is opposed to affirmative precepts, which regard the doing of good. Now affirmative precepts bind not for always, but for a fixed time, and at that time the sin of omission begins. But it may happen that then one is unable to do what one ought, and if this inability is without any fault on his part, he does not omit his duty, as stated above (ad 2; FS, Q[71], A[5]). On the other hand if this inability is due to some previous fault of his (for instance, if a man gets drunk at night, and cannot get up for matins, as he ought to), some say that the sin of omission begins when he engages in an action that is illicit and incompatible with the act to which he is bound. But this does not seem to be true, for supposing one were to rouse him by violence and that he went to matins, he would not omit to go, so that, evidently, the previous drunkenness was not an omission, but the cause of an omission. Consequently, we must say that the omission begins to be imputed to him as a sin, when the time comes for the action; and yet this is on account of a preceding cause by reason of which the subsequent omission becomes voluntary.

3. De même que le péché de transgression s'oppose aux préceptes négatifs, qui ont pour objet de nous faire éviter le mal, de même le péché d'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs qui prescrivent de faire le bien. Or les préceptes affirmatifs n'obligent pas à tout instant, mais seulement pour un temps déterminé. Et c'est alors que le péché d'omission commence d'exister. Il peut cependant arriver qu'à tel moment quelqu'un soit dans l'incapacité de faire ce qu'il faut. Si ce n'est pas par suite d'une faute, il ne pèche pas par omission, comme nous l'avons vu dans la solution précédente. Si au contraire cette incapacité résulte d'une faute antérieure, par exemple lorsque quelqu'un s'est enivré dans la soirée et ne peut plus se lever pour les matines, auxquelles il est tenu d'assister, alors certains auteurs estiment que le péché d'omission a commencé lorsque cet homme s'est livré à l'acte illicite, et qui était incompatible avec l'acte ultérieur qu'il était tenu d'accomplir. Mais cela ne semble pas exact. Car supposons qu'on le force à se lever et qu'il aille à matines, il ne commet pas d'omission. Il est donc évident que l'ivresse de la veille ne constitue pas l'omission, mais en a été la cause. - Nous pouvons en conclure que l'on commence d'être coupable d'omission quand arrive le moment d'agir, mais en raison de la cause antérieure qui rend volontaire l'omission subséquente.

3. Cũng như tội vi phạm đối lập với các giới mệnh cấm chế có đối tượng là làm cho chúng ta tránh sự xấu. Cũng vậy, tội thiếu sót đối lập với các giới mệnh pháp định truyền dạy chúng ta làm điều tốt. Mà các giới mệnh pháp định không bắt buộc mọi lúc, nhưng chỉ bắt buộc trong thời gian nhất định. Và chính trong thời gian này tội thiếu sót bắt đầu hiện hữu. Tuy nhiên, đôi khi có thể xảy ra vào một lúc nào đó người nào không có đủ điều kiện làm điều họ phải làm. Nếu điều đó không phải do một tội lỗi của mình, họ không phạm tội thiếu sót như chúng ta đã trông thấy trong phần giải đáp ở trước. Nếu trái lại, tình trạng không đủ điều kiện này phát xuất bởi một tội lỗi trước, thí dụ, khi người nào uống rượu say vào buổi tối và không thể chỗi dậy vào giờ đọc kinh sách mà họ bị bắt buộc phải tham dự, trong trường hợp này một số tác giả nghĩ rằng tội thiếu sót bắt đầu khi người này dấn thân vào hành động bất hợp pháp, và hành động này bất khả hợp với hành động sau mà họ bị bắt buộc phải hoàn thành. Song điều đó không xác thực vì chúng ta hãy giả định rằng người ta bắt buộc họ chỗi dậy và đi tham dự giờ kinh sách, họ không phạm tội thiếu sót, nhưng chỉ là nguyên nhân của sự thiếu sót khi đến giây phút hành động, nhưng vì nguyên nhân có trước làm cho sự thiếu sót đi sau trở thành do ý chí.

AD QUARTUM dicendum quod omissio directe opponitur iustitiae, ut dictum est, non enim est omissio boni alicuius virtutis nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpae, quia *bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo ad iustitiae meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

Reply to objection 4. Omission is directly opposed to justice, as stated above; because it is a non-fulfilment of a good of virtue, but only under the aspect of due, which pertains to justice. Now more is required for an act to be virtuous and meritorious than for it to be sinful and demeritorious, because "good results from an entire cause, whereas evil arises from each single defect" [*Dionysius, De Div. Nom. iv]. Wherefore the merit of justice requires an act, whereas an omission does not.

4. Nous avons dit dans la Réponse que l'omission s'oppose directement à la vertu de justice; en effet, il n'y a omission du bien d'une vertu que si ce bien a raison de dette, par où il relève de la justice. Or plus de conditions sont requises pour qu'un acte ait le mérite de la vertu que pour qu'il encoure le démérite de la faute, parce que le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut. C'est pourquoi un acte est requis pour constituer le mérite de la justice, mais il n'est pas nécessaire pour l'omission.

4. Chúng ta đã nói trong phần trả lời rằng sự thiếu sót đối lập trực tiếp với đức công bình. Quả thế, chỉ có sự thiếu sót điều tốt của một nhân đức nếu sự tốt này có yếu tính về nợ nần mà do đó nó lệ thuộc vào đức công bình. Mà có nhiều điều kiện cần phải có ngõ hầu một hành động có công đức của nhân đức hơn là để nó mắc phải sự thất đức của tội, bởi vì sự tốt được tạo nên bởi nguyên nhân hoàn hảo, trong khi sự xấu phát xuất bởi bất cứ khuyết điểm nào (Denys, De Div. Nom. 4,30). Do đó, hành động đòi phải có để tạo nên công đức của đức công bình, mà nó không cần thiết với sự thiếu sót.

ARTICULUS 4
Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum, et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, ut patet Levit. V. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

PRAETEREA, maiori bono maius malum opponitur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiae quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet. Ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

PRAETEREA, peccatum commissionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur praecepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

PRAETEREA, maior poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae, quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super Matth. Sed poena proportionatur culpae. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

SED CONTRA est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

RESPONDEO dicendum quod peccatum intantum est grave inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X Metaphys. unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationem ipsius, puta peccatum omissionis est si quis parentibus debitam reverentiam non exhibeat, peccatum autem transgressionis si contumeliam vel quamcumque iniuriam eis inferat. Unde

ARTICLE 4
Whether a sin of omission is more grievous than a sin of transgression ?

Objections 1. It would seem that a sin of omission is more grievous than a sin of transgression. For "delictum" would seem to signify the same as "derelictum" [*Augustine, QQ. in Levit., qu. xx], and therefore is seemingly the same as an omission. But "delictum" denotes a more grievous offence than transgression, because it deserves more expiation as appears from Lev. 5. Therefore the sin of omission is more grievous than the sin of transgression.

2. Further, the greater evil is opposed to the greater good, as the Philosopher declares (Ethic. viii, 10). Now to do good is a more excellent part of justice, than to decline from evil, to which transgression is opposed, as stated above (A[1], ad 3). Therefore omission is a graver sin than transgression.

3. Further, sins of transgression may be either venial or mortal. But sins of omission seem to be always mortal, since they are opposed to an affirmative precept. Therefore omission would seem to be a graver sin than transgression.

4. Further, the pain of loss which consists in being deprived of seeing God and is inflicted for the sin of omission, is a greater punishment than the pain of sense, which is inflicted for the sin of transgression, as Chrysostom states (Hom. xxiii super Matth.). Now punishment is proportionate to fault. Therefore the sin of omission is graver than the sin of transgression.

On the contrary, It is easier to refrain from evil deeds than to accomplish good deeds. Therefore it is a graver sin not to refrain from an evil deed, i.e. "to transgress," than not to accomplish a good deed, which is "to omit."

I answer that, The gravity of a sin depends on its remoteness from virtue. Now contrariety is the greatest remoteness, according to Metaph. x [*Didot. ed. ix, 4]. Wherefore a thing is further removed from its contrary than from its simple negation; thus black is further removed from white than not-white is, since every black is not-white, but not conversely. Now it is evident that transgression is contrary to an act of virtue, while omission denotes the negation thereof: for instance it is a sin of omission, if one fail to give one's parents due reverence, while it is a sin of transgression to revile them or injure them in any way. Hence it is evident that,

ARTICLE 4
Comparaison entre omission et transgression.

Objections 1. Il semble que le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression. En effet le « délit » (delictum) semble identique à « délaissé » (derelictum); il serait donc synonyme d'omission. Or un délit est plus grave qu'une transgression, puisque le Lévitique (5, 14 s.) lui impose une expiation plus grande. Donc le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression.

2. D'après Aristote au plus grand bien s'oppose le plus grand mal. Or faire le bien, à quoi s'oppose l'omission, est une partie plus noble de la justice qu'éviter le mal, à quoi s'oppose la transgression, comme nous l'avons montré. Donc l'omission est un péché plus grave que la transgression.

3. Le péché de transgression peut être véniel ou mortel. Or le péché d'omission semble être toujours mortel, puisqu'il s'oppose à un précepte affirmatif Donc l'omission paraît être un péché plus grave que la transgression.

4. La peine du dam, qui consiste à être privé de la vision de Dieu et qui est due au péché d'omission, est un châtiment plus grand que la peine des sens qui est due au péché de transgression; S. Jean Chrysostome le prouve. Or le châtiment est proportionné à la faute. C'est donc que le péché d'omission est plus grave que celui de transgression.

En sens contraire, il est plus facile de s'abstenir de mal faire que d'accomplir le bien. Donc celui qui ne s'abstient pas de mal faire, ce qui est une transgression, pèche plus gravement que celui qui n'accomplit pas le bien, c'est-à-dire qui pèche par omission.

Réponse : Un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne de la vertu. Comme dit Aristote: « C'est entre les contraires qu'existe la plus grande distance. » Un contraire est donc plus éloigné de son contraire que de sa simple négation. Ainsi le noir est plus éloigné du blanc que ce qui est seulement non blanc; tout ce qui est noir, en effet, est non blanc, mais l'inverse n'est pas vrai. Or il est évident que la transgression est contraire à l'acte d'une vertu, et que l'omission implique la négation de cet acte; par exemple on pèche par omission en ne rendant pas à ses parents le respect qu'on leur doit, et l'on commettra le péché de transgression en leur adressant des injures ou n'importe quelle offense. Il

TIẾT 4
So sánh sự thiếu sót với sự vi phạm

VẤN NẠN 1. Tội phạm (delictum) xem ra đồng nhất với cái bị bỏ rơi (derelictum), vậy nó đồng nghĩa với sự thiếu sót. Mà tội phạm nặng hơn sự vi phạm, bởi vì sách Lêvi (5,14) bắt buộc nó một sự đền tội lớn hơn. Vậy tội thiếu sót nặng hơn tội vi phạm.

2. Theo Triết gia (Eth. 8,10), sự xấu lớn nhất đối lập với sự tốt lớn nhất; và việc làm điều tốt mà sự thiếu sót đối lập, là một phần cao thượng của đức công bình hơn là việc tránh sự xấu mà sự vi phạm đối lập như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.1, ad.3). Vậy sự thiếu sót là tội trọng hơn sự vi phạm.

3. Tội vi phạm có thể là khinh tội hoặc trọng tội mà tội thiếu sót xem ra luôn luôn là trọng tội, bởi vì nó đối lập với giới mệnh pháp định. Vậy sự thiếu sót xem ra là tội nặng hơn sự vi phạm.

4. Hình phạt hỏa ngục cốt tại mất trông thấy Thiên Chúa và hình phạt này do ở tội thiếu sót, là hình phạt to lớn hơn hình phạt giác quan do ở tội vi phạm; thánh Chrysôstômô (Super Matth. 23,57) đã minh chứng điều đó; mà hình phạt cân xứng với tội. Vậy tội thiếu sót nặng hơn tội vi phạm.

TRÁI LẠI, Việc không làm điều xấu dễ hơn việc hoàn thành điều tốt. Vậy kẻ không giữ mình khỏi làm điều xấu, đó là sự vi phạm, phạm tội nặng hơn kẻ không hoàn thành điều tốt, nghĩa là kẻ phạm tội bị bỏ sót.

TRẢ LỜI : Tội càng đi xa khỏi nhân đức bao nhiêu thì nặng bấy nhiêu. Như lời nói của Triết gia (Metaph. 10,9) "Chính ở giữa các tương phản hữu có khoảng cách lớn nhất." Vậy một tương phản hữu cách xa tương phản hữu của mình hơn là sự phủ định đơn giản chính mình. Như, màu đen cách xa màu trắng hơn cái gì chỉ là không trắng; quả thế, cái gì đen là không trắng, còn cái gì ngược lại không thật. Mà rõ ràng điều này là sự vi phạm tương phản với hành động của nhân đức, và sự thiếu sót bao hàm sự phủ định hành động này; thí dụ, người ta phạm tội bằng sự thiếu sót khi họ không tôn kính cha mẹ như phải lẽ, và người ta sẽ phạm tội vi phạm khi đối với cha mẹ họ thốt ra những điều

manifestum est quod, simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quae pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

AD SECUNDUM dicendum quod ei quod est facere bonum opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi, sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis, ita transgressio opponitur praeceptis negativis. Et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel omissio ex eo quod aliquid sit praeter praecepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque, large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

AD QUARTUM dicendum quod peccato transgressionis respondet et poena damni, propter aversionem a Deo; et poena sensus, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus, secundum illud Matth. VII, *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur*. Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

simply and absolutely speaking, transgression is a graver sin than omission, although a particular omission may be graver than a particular transgression.

Reply to objection 1. "Delictum" in its widest sense denotes any kind of omission; but sometimes it is taken strictly for the omission of something concerning God, or for a man's intentional and as it were contemptuous dereliction of duty: and then it has a certain gravity, for which reason it demands a greater expiation.

Reply to objection 2. The opposite of "doing good" is both "not doing good," which is an omission, and "doing evil," which is a transgression: but the first is opposed by contradiction, the second by contrariety, which implies greater remoteness: wherefore transgression is the more grievous sin.

Reply to objection 3. Just as omission is opposed to affirmative precepts, so is transgression opposed to negative precepts: wherefore both, strictly speaking, have the character of mortal sin. Transgression and omission, however, may be taken broadly for any infringement of an affirmative or negative precept, disposing to the opposite of such precept: and so taking both in a broad sense they may be venial sins.

Reply to objection 4. To the sin of transgression there correspond both the pain of loss on account of the aversion from God, and the pain of sense, on account of the inordinate conversion to a mutable good. In like manner omission deserves not only the pain of loss, but also the pain of sense, according to Mat. 7:19, "Every tree that bringeth not forth good fruit shall be cut down, and shall be cast into the fire"; and this on account of the root from which it grows, although it does not necessarily imply conversion to any mutable good.

est donc évident qu'à parler purement et simplement la transgression est un péché plus grave que l'omission, bien que telle ou telle omission puisse être plus grave qu'une transgression.

Solutions 1. Un délit, au sens général du mot, désigne toute espèce d'omission. Mais si on le prend dans son sens strict, il exprime soit l'omission de nos devoirs envers Dieu, soit l'omission qu'un homme commet, sciemment et avec une sorte de mépris, d'un devoir qui s'impose à lui. Et cela donne au délit une certaine gravité, qui exige une expiation plus grande.

2. A « faire le bien » s'oppose « ne pas faire le bien » qui est l'omission, et « faire le mal », qui est la transgression. Le premier de ces péchés est le contradictoire de l'acte vertueux, le second est son contraire, et qui implique une plus grande distance. Voilà pourquoi la transgression est un péché plus grave.

3. L'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs et la transgression aux préceptes négatifs. C'est pourquoi l'une et l'autre, dans leur acception propre, impliquent la raison de péché mortel. Toutefois elles sont susceptibles d'un sens plus large et s'entendent alors d'un léger écart en dehors des préceptes affirmatifs ou négatifs, et qui dispose aux actes contraires. Dans ce sens large, elles peuvent n'être que des péchés véniels.

4. Au péché de transgression correspond la peine du dam parce qu'il nous détourne de Dieu, et la peine des sens parce qu'il est un attachement déréglé aux biens périssables. Or le péché d'omission mérite non seulement la peine du dam, mais aussi celle des sens, selon S. Matthieu (7, 9) « Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » Et cela à cause de la racine d'où dérive l'omission; bien que celle-ci ne comporte pas nécessairement un attachement actuel à un bien périssable.

nhục mạ hoặc bất kỳ sự xúc phạm nào. Vậy nói cách thuần túy và đơn giản, sự vi phạm rõ ràng là tội nặng hơn sự thiếu sót, dầu mà sự thiếu sót nào đó có thể nặng hơn sự vi phạm.

GIẢI ĐÁP 1. Tội phạm, theo ý nghĩa tổng quát của từ ngữ biểu thị mọi loại thiếu sót. Mà nếu người ta hiểu nó ở nghĩa đen, nó biểu thị hoặc là sự thiếu sót các bản phận của chúng ta đối với Thiên Chúa; hoặc sự thiếu sót các bản phận cách cố ý và cách khinh chê nào đó, một bản phận bắt buộc họ phải thi hành. Và điều đó đem lại cho tội phạm sự trọng đại nào đó đòi sự đền tội lớn hơn.

2. Việc không làm điều tốt đối lập với việc làm điều tốt; việc không làm điều tốt là sự thiếu sót, và việc làm điều xấu là sự vi phạm. Tội thứ nhất trong hai tội này mâu thuẫn với hành động nhân đức, tội thứ hai là tương phản hữu của nó, và bao hàm một phẩm cách lớn hơn. Do đó, sự vi phạm là tội nặng hơn.

3. Sự thiếu sót đối lập với các giới mệnh chế định và sự vi phạm đối lập với các giới mệnh cấm chế. Do đó, cả hai chúng nó, theo ý nghĩa đen, bao hàm yếu tính về trọng tội; tuy nhiên chúng có thể lãnh nhận ý nghĩa rộng hơn và trong trường hợp này, chúng được hiểu là sự chênh lệch nhẹ ngoài các giới mệnh chế định hoặc các giới mệnh cấm chế, và sự chênh lệch này sắp đặt đến các hành động tương phản. Theo ý nghĩa rộng này, chúng có thể chỉ là các khinh tội.

4. Đối với tội vi phạm có sự tương ứng của hình phạt hỏa ngục bởi vì tội này quay chúng ta đi khỏi Thiên Chúa, và của hình phạt giác quan, bởi vì nó là sự bám dính mất trật tự với các sự tốt hay hư mất. Mà tội thiếu sót đáng được không những hình phạt hỏa ngục mà còn hình phạt giác quan theo Phúc âm thánh Matthêô (7,9): "Mọi cây không sinh trái tốt sẽ bị chặt đi và ném vào lửa." Và điều đó do tại gốc rễ phát sinh sự thiếu sót; dầu mà sự thiếu sót không một cách tất yếu bao hàm sự bám dính hiện tại với sự tốt có thể tiêu diệt.

QUAESTIO 80

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS IUSTITIAE, IDEST DE VIRTUTIBUS EI ANNEXIS

OF THE POTENTIAL PARTS OF JUSTICE

LES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

CÁC PHẦN NĂNG LỰC CỦA ĐỨC CÔNG BÌNH

Deinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiae, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt consideranda primo quidem, quae virtutes iustitiae annectantur; secundo, considerandum est de singulis

We must now consider the potential parts of justice, namely the virtues annexed thereto; under which head there are two points of consideration: (1) What virtues are annexed to justice? (2) The individual virtues annexed to

Il faut étudier maintenant les parties potentielles de la justice, c'est-à-dire les vertus qui lui sont rattachées. On considérera deux points: 1° Les vertus qui sont rattachées à la justice (Question 80). - 2°. L'étude de chacune d'elles

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các phần năng lực của đức công bình, nghĩa là các nhân đức phụ thuộc vào nó. vấn đề này nêu lên hai điểm: I. Các nhân đức liên kết với đức công bình (Q.80). II. Nghiên cứu riêng mỗi nhân đức trong các nhân đức này (Q

virtutibus iustitiae annexis.

ARTICULUS 1

Utrum inconvenienter assignentur virtutes iustitiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiae annexae. Tullius enim enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem*. Vindicatio autem videtur species esse commutativae iustitiae, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiae annexas.

PRAETEREA, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem*; quarum plures a Tullio praetermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiae adiunctas.

PRAETEREA, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiae, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu aequalium, fides et veritas respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter numerasse virtutes iustitiae annexas.

PRAETEREA, Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiae annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, Eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

PRAETEREA, Aristoteles, in V Ethic., ponit epieikeiam iustitiae adiunctam, de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratae virtutes iustitiae annexae.

RESPONDEO dicendum quod in virtutibus quae adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt consideranda, primo quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione

justice.

ARTICLE

Whether the virtues annexed to justice are suitably enumerated ?

Objections 1. It would seem that the virtues annexed to justice are unsuitably enumerated Tully [*De Invent. ii, 53] reckons six, viz. "religion, piety, gratitude, revenge, observance, truth." Now revenge is seemingly a species of commutative justice whereby revenge is taken for injuries inflicted, as stated above (Q[61], A[4]). Therefore it should not be reckoned among the virtues annexed to justice.

2. Further, Macrobius (Super Somn. Scip. i, 8) reckons seven, viz. "innocence, friendship, concord, piety, religion, affection, humanity," several of which are omitted by Tully. Therefore the virtues annexed to justice would seem to be insufficiently enumerated.

3. Further, others reckon five parts of justice, viz. "obedience" in respect of one's superiors, "discipline" with regard to inferiors, "equity" as regards equals, "fidelity" and "truthfulness" towards all; and of these "truthfulness" alone is mentioned by Tully. Therefore he would seem to have enumerated insufficiently the virtues annexed to justice.

4. Further, the peripatetic Andronicus [*De Affectibus] reckons nine parts annexed to justice viz. "liberality, kindliness, revenge, commonsense, [*] piety, gratitude, holiness, just exchange" and "just lawgiving"; and of all these it is evident that Tully mentions none but "revenge." Therefore he would appear to have made an incomplete enumeration.

5. Further, Aristotle (Ethic. v, 10) mentions as being annexed to justice: and yet seemingly it is not included in any of the foregoing enumerations. Therefore the virtues annexed to justice are insufficiently enumerated.

I answer that, Two points must be observed about the virtues annexed to a principal virtue. The first is that these virtues have something in common with the principal virtue; and the second is that in some respect they fall short of the perfection of that virtue. Accordingly since justice is of one man to another as stated above (Q[58], A[2]), all the virtues that are directed to another person may by reason of this common aspect be annexed to justice. Now the essential character of justice consists in rendering to another his due according to equality, as stated above (Q[58], A[11]). Wherefore in two ways may a virtue directed to another person fall short of the perfection of

(Question 81-122).

ARTICLE unique

Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice ?

Objections 1. Leur liste semble mal faite, car Cicéron a en énumère six: la religion, la piété, la gratitude, la vindicte, l'observance, la vérité. Mais la vindicte apparent plutôt comme une forme spéciale de la justice commutative, qui paie de retour les outrages subis, comme on l'a vu. Elle n'est donc pas à sa place dans cette liste.

2. Macrobe cite sept vertus: l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affection, l'humanité. Plusieurs d'entre elles sont omises par Cicéron, dont l'énumération paraît donc insuffisante.

3. D'autres comptent cinq parties de la justice: l'obéissance envers les supérieurs; la discipline envers les inférieurs; l'égalité par rapport aux égaux; la vérité et la bonne foi envers tous. De tout cela, Cicéron n'a que la vérité. Donc son énumération apparaît insuffisantes.

4. Andronicus, le péripatéticien, rattache à la justice neuf vertus: « Libéralité, bénignité, vindicte, eugnômosynè, eusebia, eucharistie, bons échanges, législative. » Or, de toutes ces vertus, on ne trouve clairement que la vindicte chez Cicéron, dont l'énumération paraît donc incomplète.

5. Aristote e rattache à la justice ce qu'il appelle épikie, dont on ne trouve nulle trace dans les listes précédentes. Le catalogue de Cicéron est donc bien insuffisant.

Réponse : Lorsqu'on étudie les vertus rattachées à une vertu principale, il faut se rappeler un double principe. D'abord, ces vertus coïncident en quelque point avec la vertu principale. Ensuite, il leur manque quelque chose de ce qui définit parfaitement cette vertu. La justice impliquant rapport à autrui, comme nous l'avons montré plus haut, toutes les vertus qui règlent nos rapports avec autrui peuvent, en raison de ce point commun, lui être rattachées. Mais, nous le savons aussi, l'idée de justice implique qu'on rende à autrui ce qui lui est dû de manière à établir une

81-122).

TIẾT DUY NHẤT

Các nhân đức liên kết với đức công bình

NGHI VẤN 1. Cicéron (Rhet. 2,53) kể ra sáu nhân đức: Lòng đạo đức, sự hiếu thảo, sự biết ơn, sự trừng tố, sự giữ đúng, chân lý. Mà sự trừng tố xem ra đúng hơn là một hình thức đặc biệt của đức công bình giao hoán, cốt tại sự trả lại các sự nhục mạ đã bị, như người ta đã trông thấy ở trước (Q.61, a.4). Vậy nó không được có mặt ở trong danh sách này.

2. Macrome (Super Somn, Scipion. 1,8) kể ra bảy nhân đức: Sự vô tội, tình bằng hữu, sự hòa thuận, sự hiếu thảo, lòng đạo đức, tình yêu thương, nhân đạo. Nhiều nhân đức trong các nhân đức này bị Cicéron bỏ sót, và sự kể ra của ông xem ra cũng không đầy đủ.

3. Những kẻ khác kể năm phần của đức công bình: Sự tùng phục đối với các kẻ bề trên; kỷ luật đối với các kẻ bề dưới; sự bằng nhau đối với những kẻ bằng nhau; chân lý và thiện chí đối với mọi người. Đối với tất cả điều đó, Cicéron chỉ có chân lý. Vậy sự kể ra của ông không đầy đủ.

4. Andron (De affect. De Justitia), một nhà kinh viện liên kết vào đức công bình chín nhân đức: "Lòng hào phóng, lòng tử tế, sự trừng tố, luận ngữ, sự tôn thờ đúng mức, ơn lành, các sự trao đổi tốt, lập pháp." Mà, trong tất cả các nhân đức này, người ta chỉ trông thấy rõ ràng sự trừng tố được Cicéron kể ra. Vậy sự kể ra của ông này cũng không không đầy đủ.

5. Triết gia (Eth. 5,10) quy về đức công bình cái được gọi là lệ đình luật (épékie) mà người ta không thấy dấu vết gì của nó trong các danh sách trước. Vậy sự kể ra của Cicéron không đầy đủ.

TRẢ LỜI : Khi người ta nghiên cứu các nhân đức liên kết với một nhân đức chính, người ta phải nhớ lại hai nguyên lý. Thứ nhất, các nhân đức này trùng với nhân đức chính ở một điểm nào đó. Thứ đến, chúng nó thiếu một cái gì đó thuộc về lời định nghĩa hoàn hảo của nhân đức này. Đức công bình bao hàm tương quan với người khác như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.58, a.2), mọi nhân đức sắp đặt các mối quan hệ của chúng ta với người khác, được quy về nó do điểm chung này. Mà như chúng ta đã biết ở trước (Q.58, a.11), ý tưởng về đức công bình bao hàm việc người ta trả lại cho người khác điều mắc nợ của họ theo thể cách thiết lập một sự bằng nhau. Vậy chính theo hai điểm này mà

iustitiae deficit, uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud Psalm., *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert*. Secundo, parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Et sic adiungitur iustitiae pietas, per quam, ut Tullius dicit, *sanguine iunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus*. Tertio, non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtuti, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et sic adiungitur iustitiae observantia, per quam, ut Tullius dicit, *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur*. A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis. Et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et factis qualis est. Et ita adiungitur iustitiae veritas, per quam, ut Tullius dicit, *immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit. Quandoque quidem in bonis. Et sic adiungitur iustitiae gratia, in qua, ut Tullius dicit, *amicitiarum et officiorum alterius memoria, remunerandi*

justice: first, by falling short of the aspect of equality; secondly, by falling short of the aspect of due. For certain virtues there are which render another his due, but are unable to render the equal due. In the first place, whatever man renders to God is due, yet it cannot be equal, as though man rendered to God as much as he owes Him, according to Ps. 115:12, "What shall I render to the Lord for all the things that He hath rendered to me?" In this respect "religion" is annexed to justice since, according to Tully (De invent. ii, 53), it consists in offering service and ceremonial rites or worship to "some superior nature that men call divine." Secondly, it is not possible to make to one's parents an equal return of what one owes to them, as the Philosopher declares (Ethic. viii, 14); and thus "piety" is annexed to justice, for thereby, as Tully says (De invent. ii, 53), a man "renders service and constant deference to his kindred and the well-wishers of his country." Thirdly, according to the Philosopher (Ethic. iv, 3), man is unable to offer an equal meed for virtue, and thus "observance" is annexed to justice, consisting according to Tully (De invent. ii, 53) in the "deference and honor rendered to those who excel in worth." A falling short of the just due may be considered in respect of a twofold due, moral or legal: wherefore the Philosopher (Ethic. viii, 13) assigns a corresponding twofold just. The legal due is that which one is bound to render by reason of a legal obligation; and this due is chiefly the concern of justice, which is the principal virtue. On the other hand, the moral due is that to which one is bound in respect of the rectitude of virtue: and since a due implies necessity, this kind of due has two degrees. For one due is so necessary that without it moral rectitude cannot be ensured: and this has more of the character of due. Moreover this due may be considered from the point of view of the debtor, and in this way it pertains to this kind of due that a man represent himself to others just as he is, both in word and deed. Wherefore to justice is annexed "truth," whereby, as Tully says (De invent. ii, 53), present, past and future things are told without perversion. It may also be considered from the point of view of the person to whom it is due, by comparing the reward he receives with what he has done---sometimes in good things; and then annexed to justice we have "gratitude" which "consists in recollecting the friendship and kindliness shown by others, and in desiring to pay them back," as Tully states (De invent. ii, 53)---and sometimes in evil things, and then to justice is annexed "revenge," whereby, as Tully states (De invent. ii, 53), "we resist force,

égalité. C'est donc sur deux points que nous pouvons trouver en défaut, par rapport à la raison de justice, les vertus qui nous ordonnent à autrui: déficience dans l'égalité, déficience dans la raison de dette. Il y a en effet des vertus qui tout en nous faisant acquitter une dette ne peuvent rendre l'équivalent. 1° L'homme ne peut rendre à Dieu rien qu'il ne lui doive. Mais jamais il n'égalera sa dette, selon le Psaume (1 16, 3): « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce dont il m'a comblé? » C'est à ce titre qu'on rattachera à la justice la religion qui selon la définition de Cicéron h « rend à une nature d'un ordre supérieur, qu'on nomme divine, les devoirs d'un culte sacré ». 2° On ne peut davantage rendre aux parents l'équivalent de ce qu'on leur doit. Aristote confirme cette assertion. Nous avons ainsi une nouvelle vertu annexe, la piété, relative selon Cicéron « aux alliés par le sang et aux bienfaiteurs de la patrie qu'elle entoure de ses soins et de sa déférence empressée ». Aristote reconnaît encore qu'on ne peut trouver un prix égal au mérite de la vertu. L'observance, s'adjoindra donc au même titre à la justice, grâce à quoi, dit Cicéron, « l'honorabilité voit reconnaître ses droits aux hommages et au respect ». La déficience dans la raison de dette rigoureuse qui définit la justice nous amène à la notion d'une double dette, suivant le « droit légal » et le « droit moral » distingués par Aristote. La dette légale est celle que la loi nous oblige à acquitter, et relève de la vertu principale de justice. La dette morale, elle, est fondée sur la seule exigence des bonnes moeurs. Et parce que la dette implique nécessité, nous pourrons distinguer deux degrés dans ce qui est moralement dû. Ce qui est à ce point nécessaire que l'intégrité morale en dépend dans sa substance même, se trouve de ce fait dû à un titre plus strict. Cette dette peut d'ailleurs être diversement déterminée. Relativement à celui qui l'encourt: on doit se montrer aux autres, dans ses paroles et dans ses actes, tel qu'on est. Ainsi rattachons-nous à la justice la vertu de vérité. Grâce à elle, dit Cicéron, « on exprime fidèlement ce qui est, ce qui fut, ce qui sera ». Relativement à celui envers qui nous avons des devoirs, nous mesurons alors à ce qu'il a fait le retour dont nous le payons: nous a-t-il fait du bien, nous usons de gratitude, vertu qui implique selon Cicéron « la volonté de rétribuer autrui en souvenir des

chúng ta có thể vì đối với yếu tính của đức công bình, thấy thiếu các nhân đức sắp đặt chúng ta với người khác: Sự khiếm khuyết trong sự bằng nhau, sự khiếm khuyết trong yếu tính của nợ nần. Thực thế, có những nhân đức làm cho chúng ta trả xong nợ nần, không thể trả lại cái tương đương. Thứ nhất, con người không thể trả lại cho Thiên Chúa cái gì mình mắc nợ Ngài. Mà không bao giờ họ làm cho bằng nợ nần của mình theo Thánh vịnh 116,3: "Tôi sẽ trả lại cho Thiên Chúa cái gì, để đền bù tất cả những gì Ngài đã ban cho tôi tràn đầy?" Chính trong tư cách này mà người ta quy về đức công bình "lòng đạo đức"; và lòng đạo đức theo lời định nghĩa của Cicéron (Rhet. 2,53) trả lại cho bản tính thuộc trật tự cao hơn, người ta gọi là bản tính Thiên Chúa, các bản phận của một sự tôn thờ thánh. Thứ đến, người ta không thể trả lại cho cha mẹ cái tương đương về điều mình đã lãnh từ các ngài. Triết gia (Eth. 8,14) khẳng định sự xác định này. Như vậy chúng ta có một nhân đức mới phụ thuộc là nhân đức "hiếu thảo"; nhân đức hiếu thảo, theo Cicéron (Rhet. 2,53) có tương quan với các người đồng minh bằng máu và với các ân nhân của tổ quốc được nhân đức này lo lắng và tôn kính cách nồng nhiệt. Triết gia (Eth. 4,3) còn thừa nhận người ta không thể gặp được phần thưởng bằng công đức của nhân đức. Sự tuân giữ thêm vào cho đức công bình mà theo Cicéron, sự khả kính được thừa nhận có quyền đối với sự tôn trọng và tôn kính. Sự khiếm khuyết trong yếu tính về nợ nần hiểu theo ý nghĩa sít sao, đưa chúng ta đến ý niệm về hai thứ nợ nần theo quyền lợi pháp định và quyền lợi đạo đức phân biệt nhau theo ý kiến của Triết gia (Eth. 8,13). Nợ nần theo luật là món nợ luật buộc chúng ta phải trả xong, và lệ thuộc vào nhân đức chính của sự công bình. Nợ đạo đức căn cứ trên sự đòi hỏi của phong hóa lành mạnh. Mà bởi vì nợ nần bao hàm sự tất yếu, chúng ta có thể phản biện hai bậc trong cái gì mắc nợ theo đạo đức. Điều cần thiết ở điểm này là tính nguyên tuyền đạo đức lệ thuộc vào điểm này ngay trong bản thể của mình và do đó trở nên điều mắc nợ theo tư cách sít sao hơn. Lại nữa, món nợ này có thể được quyết định bằng cách khác nhau. Tương đối với kẻ mắc nợ. Người ta đối với các kẻ khác trong lời nói hoặc trong hành động phải tỏ mình ra là kẻ mắc nợ. Như vậy chúng ta quy về đức công bình nhân đức chân lý. "Nhờ nhân đức này, theo lời nói của Cicéron, người ta một cách trung thành tỏ ra điều gì đang có, điều gì đã có, điều gì sẽ có." Đối với kẻ mà chúng ta có những bản phận, chúng ta trong trường hợp này, phải đo lường điều người ta đã làm cho chúng ta để chúng ta trả lại điều đó: Nếu họ làm điều tốt cho chúng ta, chúng ta sử dụng sự "biết ơn", là nhân đức, theo Cicéron, bao hàm ý muốn đền bù cho kẻ khác để ghi nhớ các công việc tốt lành do tình bằng hữu của họ. Nếu họ

voluntas continetur alterius. Quandoque vero in malis. Et sic adiungitur iustitiae vindicatio, per quam, ut Tullius dicit, *vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur*. Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas sive amicitia, et alia huiusmodi. Quae Tullius praetermittit in praedicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam.

AD SECUNDUM dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur*. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea philosophus tractat in IV Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate,

injury or anything obscure* by taking vengeance or by self-defense." [*St. Thomas read 'obscurum,' and explains it as meaning 'derogatory,' infra Q[108], A[2]. Cicero, however, wrote 'obfuturum,' i.e. 'hurtful.'] There is another due that is necessary in the sense that it conduces to greater rectitude, although without it rectitude may be ensured. This due is the concern of "liberality," "affability" or "friendship," or the like, all of which Tully omits in the aforesaid enumeration because there is little of the nature of anything due in them.

Reply to objection 1. The revenge taken by authority of a public power, in accordance with a judge's sentence, belongs to commutative justice: whereas the revenge which a man takes on his own initiative, though not against the law, or which a man seeks to obtain from a judge, belongs to the virtue annexed to justice.

Reply to objection 2. Macrobius appears to have considered the two integral parts of justice, namely, "declining from evil," to which "innocence" belongs, and "doing good," to which the six others belong. Of these, two would seem to regard relations between equals, namely, "friendship" in the external conduct and "concord" internally; two regard our relations toward superiors, namely, "piety" to parents, and "religion" to God; while two regard our relations towards inferiors, namely, "condescension," in so far as their good pleases us, and "humanity," whereby we help them in their needs. For Isidore says (Etym. x) that a man is said to be "humane, through having a feeling of love and pity towards men: this gives its name to humanity whereby we uphold one another." In this sense "friendship" is understood as directing our external conduct towards others, from which point of view the Philosopher treats of it in Ethic. iv, 6. "Friendship" may also be taken as regarding properly the affections, and as the Philosopher describes it in Ethic. viii and ix. In this sense three things pertain to friendship, namely, "benevolence" which is here called "affection"; "concord," and "beneficence" which is here called "humanity." These three, however, are omitted by Tully, because, as stated above, they have little of the nature of a due.

Reply to objection 3. "Obedience" is included in observance, which Tully mentions, because both reverential honor and obedience are due to persons who excel. "Faithfulness whereby a man's acts agree with his words" [*Cicero, De

bons offices de son amitié ». Nous a-t-il fait du mal: c'est à la vertu de vindicte d'assurer en ce cas un juste retour. Cicéron lui attribue en effet de « réprimer par mode de défense ou de punition, la violence, l'outrage et tout noir dessein ». Une autre dette est nécessaire en ce qu'elle contribue à une plus grande dignité, sans être cependant indispensable au maintien de cette dignité. C'est à cela que visent la libéralité, l'affabilité ou amitié, et les autres vertus analogues dont Cicéron ne fait pas mention parce que la raison de dette n'y existe guère.

Solutions 1. Sans doute, la vindicte, que les pouvoirs publics assurent par mode de sentence judiciaire, relève-t-elle de la justice commutative. Mais la vindicte que l'on exerce de son propre mouvement pourvu que ce ne soit pas contrairement à la loi, ou que l'on demande aux tribunaux, appartient seulement à une vertu annexe de la justice.

2. La liste de Macrobe paraît concerner les deux parties intégrantes de la justice: se détourner du mal, c'est l'innocence; et faire le bien, ce sont les six autres vertus. Deux concernent les égaux: l'amitié, pour les relations extérieures, et la concorde pour les sentiments intérieurs. Deux concernent les supérieurs: la piété qui s'adresse aux parents, et la religion qui s'adresse à Dieu. Deux concernent les inférieurs: l'affection, en tant que leur bien nous fait plaisir, et l'humanité, qui fait subvenir à leurs déficiences. Car, selon Isidore, « être humain, c'est avoir envers l'homme de l'amour et un sentiment de miséricorde; aussi appelle-t-on humanité la vertu par laquelle nous nous aidons mutuellement ». En ce sens l'amitié s'entend de nos rapports extérieurs selon Aristote. Mais on peut encore l'entendre au sens où il la prend ailleurs en tant qu'elle concerne proprement le sentiment En ce sens trois vertus se rattachent à l'amitié la bienveillance ou affection, la concorde, et la bienfaisance, synonyme d'humanité. Cicéron a omis ces vertus parce que la raison de dette n'y apparaît guère, comme nous l'avons dit dans notre Réponse.

3. L'obéissance est incluse dans l'observance, citée par Cicéron, car on doit aux supérieurs respect et obéissance. Quant à « la bonne foi, par laquelle on remplit ses promesses », elle est incluse à ce point de vue dans la vérité, bien

làm điều xấu đối với chúng ta, đó chính với nhân đức "trừng tố" để đảm bảo sự trả đũa công bình trong trường hợp này. Quả thế, Cicéron chỉ về nhân đức này chức phận theo thể cách ngăn cấm hoặc trừng phạt mà đàn áp sự hành hung, sự nhục mạ và mọi ý định đen tối. Một nón nợ khác cần thiết góp phần vào một chức vị cao trọng hơn, mà không cần thiết để duy trì chức vị này, chính điều đó quan hệ với đức "hào phóng", "tính dễ thương" hoặc "tình bằng hữu" và các nhân đức khác tương tự mà Cicéron không đề cập đến ở đây bởi vì yếu tính về nợ nần gần như không hiện hữu trong chúng nó.

GIẢI ĐÁP 1. Nhất định, sự trừng tố mà chính quyền đảm bảo bằng cách đưa ra phán quyết tư pháp, lệ thuộc vào đức công bình giao hoán. Mà sự trừng tố người ta thi hành do sự chuyển động riêng của mình, miễn là không trái nghịch với luật, hoặc miễn là người ta có đòi hỏi ở tòa án, thì chỉ thuộc vào một nhân đức phụ thuộc của đức công bình.

2. Danh sách do Macrobe xem ra liên hệ với hai phần nguyên tuyển của đức công bình: Quay mình đi khỏi sự xấu, đó là tính vô tội; và làm điều tốt, đó là sáu nhân đức khác. Hai nhân đức liên hệ với những kẻ bằng nhau: Tình bằng hữu đối với các tương quan bên ngoài và sự hòa thuận đối với các tình cảm bên trong. Hai nhân đức liên hệ với các kẻ bề trên: Lòng hiếu thảo đối với cha mẹ và lòng đạo đức đối với Thiên Chúa. Hai nhân đức liên hệ với các kẻ bề dưới: Tình yêu thương, trong tư cách sự tốt của họ làm cho chúng ta vui thú, và nhân đạo khiến chúng ta trợ giúp các sự thiếu thốn của họ. Bởi vì, theo thánh Isiđôrô (Etymol. 10, epist. H.82), có lòng nhân đạo, đó là có đối với con người tình yêu thương và tình cảm thương xót; như vậy, người ta gọi nhân đạo và nhân đức nhờ đó chúng ta trợ giúp lẫn nhau. Theo ý nghĩa này, tình bằng hữu được hiểu về các mối tương quan bên ngoài như Triết gia minh chứng (Eth. 4,6). Mà người ta còn có thể hiểu tình bằng hữu theo ý nghĩa khác (Eth.8), trong tư cách nó một cách đích xác liên hệ với tình cảm. Theo ý nghĩa này, ba nhân đức quy về tình bằng hữu: Lòng tốt hay tình yêu thương, sự hòa thuận, sự từ thiện đồng nghĩa với nhân đạo. Cicéron bỏ sót các nhân đức này, bởi vì yếu tính về nợ nần gần như không xuất hiện ở đó như chúng ta đã nói trong phần trả lời.

3. Sự vâng lời được bao gồm trong sự tùng phục đã được Cicéron kể ra, bởi vì người ta phải tôn kính và vâng lời các kẻ bề trên. Còn về sự thiện chí mà do đó người ta hoàn thành các sự hứa hẹn (De Rupublica 4,7), nó được bao gồm về phương diện này trong

quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior (potest tamen aliquis superiori obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*). Et ideo a Tullio praetermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. Aequitas vero sub epieikeia, vel amicitia.

Repub. iv, De Offic. i, 7], is contained in "truthfulness" as to the observance of one's promises: yet "truthfulness" covers a wider ground, as we shall state further on (Q[109], AA[1],3). "Discipline" is not due as a necessary duty, because one is under no obligation to an inferior as such, although a superior may be under an obligation to watch over his inferiors, according to Mat. 24:45, "A faithful and wise servant, whom his lord hath appointed over his family": and for this reason it is omitted by Tully. It may, however, be included in humanity mentioned by Macrobius; and equity under or under "friendship."

que la vérité soit bien davantage, comme on le verra plus loin. Quant à la discipline, Cicéron l'omet parce qu'elle n'est pas une nécessité à laquelle nous serions obligé envers un inférieur en tant que tel, bien qu'un supérieur puisse être obligé de pourvoir aux besoins de ses inférieurs selon S. Matthieu (24, 45): « Serviteur fidèle et avisé que le maître a établi sur les gens de sa maison. » On peut inclure cette discipline dans l'humanité citée par Macrobe. Quant à l'équité, on peut l'inclure dans l'épikie ou l'amitié.

chân lý, dầu mà chân lý có ý nghĩa nhiều hơn như người ta sẽ thấy ở sau (Q.109) về kỷ luật, Cicéron bỏ sót nó, bởi vì nó không phải là sự tất yếu mà do đó chúng ta bị bắt buộc đối với một kẻ bề dưới trong tư cách họ là kẻ bề dưới, dầu mà kẻ bề trên có thể bị bắt buộc lo lắng cho các nhu cầu của những kẻ bề dưới của mình theo Phúc âm thánh Matthêô (24,45): "Vậy ai là tôi tớ trung trực và khôn ngoan, chủ đã đặt trên gia nhân của ông để phân phát lương thực cho phải thời?" Người ta có thể kết luận kỷ luật này ở trong nhân đạo đã được Macrobe kể ra. Còn về lẽ công bình, người ta có thể bao gồm nó trong luận ngữ hoặc tình bằng hữu.

AD QUARTUM dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est *habitus in commutationibus aequalitatem custodiens*. Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est *scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum*. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus (et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias). Et ad idem reducitur sanctitas, ut post dicetur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium*. Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas est habitus voluntarie benefactivus*. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

Reply to objection 4. This enumeration contains some belonging to true justice. To particular justice belongs "justice of exchange," which he describes as "the habit of observing equality in commutations." To legal justice, as regards things to be observed by all, he ascribes "legislative justice," which he describes as "the science of political commutations relating to the community." As regards things which have to be done in particular cases beside the general laws, he mentions "common sense" or "good judgment*," which is our guide in such like matters, as stated above (Q[51], A[4]) in the treatise on prudence: wherefore he says that it is a "voluntary justification," because by his own free will man observes what is just according to his judgment and not according to the written law. [*St. Thomas indicates the Greek derivation: quasi 'bona .'] These two are ascribed to prudence as their director, and to justice as their executor. [piety] means "good worship" and consequently is the same as religion, wherefore he says that it is the science of "the service of God" (he speaks after the manner of Socrates who said that 'all the virtues are sciences') [*Aristotle, Ethic. vi, 13]: and "holiness" comes to the same, as we shall state further on (Q[81], A[8]). (gratitude) means "good thanksgiving," and is mentioned by Macrobius: wherefore Isidore says (Etym. x) that "a kind man is one who is ready of his own accord to do good, and is of gentle speech": and Andronicus too says that "kindliness is a habit of voluntary beneficence." "Liberality" would seem to pertain to "humanity."

4. Cette liste d'Andronicus énumère des vertus dont certaines relèvent de la justice particulière, et certaines de la justice légale. De la justice particulière relèvent les « bons échanges », dont il nous dit que c'est l'habitus qui fait observer l'égalité en cette matière. À la justice légale, quant à ce que tous doivent observer, appartient la « législative » qui, selon lui, est « la science des échanges sociaux relativement au bien de la communauté ». Pour les cas particuliers qui échappent aux lois générales, on trouve l'eugnômosynè, ou bonne gnâmè; c'est elle qui nous dirige en de tels cas, comme nous l'avons déjà vu au traité de la prudence . Andronicus dit à son sujet quelle est une « justification volontaire »: en effet, par elle et non par la loi écrite, l'homme observe librement ce qui est juste. Ces deux dernières vertus sont rattachées à la prudence en tant qu'elle les dirige, et à la justice en tant qu'elle les exécute. Quant à l'eusébia, elle signifie « culte bien réglé »; elle est donc identique à la religion. C'est pourquoi Andronicus dit qu'elle est « la science du service de Dieu », parlant à la manière de Socrate, pour qui « toutes les vertus sont des sciences ». C'est à elle que se ramène la sainteté, comme nous le dirons plus loin'. L'eucharistia, qui veut dire « bonne grâce », Cicéron la mentionne avec la vindicte. La bénignité s'identifie avec l'affection de Macrobe car, selon Isidore, « le bénin est l'homme toujours prêt à faire du bien, et à parler avec douceur ». Andronicus dit aussi que la bénignité est « l'habitus de faire volontiers le bien ». Enfin la libéralité se rattache à l'humanité.

4. Danh sách của Andronicus kể ra các nhân đức mà một số lệ thuộc vào đức công bình đặc thù và một số lệ thuộc vào đức công bình pháp định. Đức công bình đặc thù mà các sự trao đổi tốt quy về đó được ông này coi là tập quán khiến nhân loại tuân theo sự bằng nhau trong vấn đề này. Đức công bình pháp định quan hệ với cái mà mọi người phải tuân theo, được cái "lập pháp" qui về mình, và cái lập pháp theo ông là sự tri thức về các sự trao đổi xã hội quan hệ với sự tốt của cộng đoàn. Đối với các trường hợp đặc thù thoát ra ngoài các luật tổng quát người ta gặp "luận ngữ" tốt; chính luận ngữ tốt hướng dẫn chúng ta trong các trường hợp như thế mà chúng ta đã trông thấy khi thảo luận về đức trí thuật (Q.51, a.4). Andronicus nói luận ngữ tốt là sự công bình hóa do ý chí: quả thế, nhờ nó, chứ không nhờ luật viết ra bằng văn tự, nhân loại cách tự dọ tuân giữ điều công bình. Hai nhân đức sau này quy về đức trí thuật trong tư cách được trí thuật hướng dẫn, và quy về đức công bình trong tư cách được đức công bình thi hành. Còn về sự tôn thờ đúng mức thì đồng nhất với đạo đức. Do đó Andronicus nói là sự tri thức về sự phụng sự Thiên Chúa, bằng cách nói như Socrate (Eth. 6,13), vì đối với Socrate, tất cả mọi nhân đức là những tri thức. Sự thánh thiện quy về nó như chúng ta sẽ thấy ở sau (Q.81, a.8). ơn lành đã được Cicéron nói đến với sự trừng tố. Sự tử tế đồng nhất hóa với tình yêu thương đã được Macrobe kể ra, bởi vì theo thánh Isiđôrô (Etymol. 10, lettre B), người tử tế là con người luôn luôn sẵn sàng làm việc tốt và nói dịu dàng. Andronicus cũng nói rằng, lòng tử tế là tập quán làm điều tốt cách vui lòng. Cuối cùng, tính hào phóng quy về lòng nhân đạo.

AD QUINTUM dicendum quod epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna.

Reply to objection 5. is annexed, not to particular but to legal justice, and apparently is the same as that which goes by the name of [common sense].

5. L'épikie n'est pas une annexe de la justice particulière, mais de la justice légale. Et elle semble s'identifier avec ce qu'on a appelé eugnômosynè.

5. Luận ngữ không phải là nhân đức phụ thuộc của đức công bình đặc thù, nhưng của đức công bình pháp định và nó xem ra đồng nhất hóa với điều người ta gọi là luận ngữ tốt.

QUAESTIO 81

DE RELIGIONE

OF RELIGION

LA NATURE DE LA RELIGION

ĐẠO ĐỨC TẠI SỰ

Deinde considerandum est de singulis praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia. Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Secundo, utrum religio sit virtus. Tertio, utrum religio sit una virtus. Quarto, utrum religio sit specialis virtus. Quinto, utrum religio sit virtus theologica. Sexto, utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Octavo, utrum religio sit eadem sanctitati.

We must now consider each of the foregoing virtues, in so far as our present scope demands. We shall consider (1) religion, (2) piety, (3) observance, (4) gratitude, (5) revenge, (6) truth, (7) friendship, (8) liberality, (9) . Of the other virtues that have been mentioned we have spoken partly in the treatise on charity, viz. of concord and the like, and partly in this treatise on justice, for instance, of right commutations and of innocence. of legislative justice we spoke in the treatise on prudence. Religion offers a threefold consideration: (1) Religion considered in itself; (2) its acts; (3) the opposite vices. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether religion regards only our relation to God? (2) Whether religion is a virtue? (3) Whether religion is one virtue? (4) Whether religion is a special virtue? (5) Whether religion is a theological virtue? (6) Whether religion should be preferred to the other moral virtues? (7) Whether religion has any external actions? (8) Whether religion is the same as holiness?

Nous étudierons donc: l° la religion (Question 81-100); 2° la piété (Question 101); 3° l'observance (Question 102-105); 4° la gratitude (Question 106-107); 5° la vindicte (Question 108); 6° la vérité (Question 109-113); 7° l'amitié ou affabilité (Question 114-116); 8° la libéralité (Question 117-119); 9° l'épikie (Question 120). Des autres vertus énumérées ici (Question 80, obj. 2 et 4) on a déjà parlé plus haut: en partie au traité de la charité, sur la concorde et le reste (Question 29, 30 et 31); en partie dans le présent traité de la justice, sur les bons échanges (Question 61 et 62), et sur la droiture (Question 79, a. 1). Au sujet de la religion, l'étude aura trois parties: 1°. La nature de la religion proprement dite (Question 81). - 2°. Ses actes (Question 82-91). - 3°. Les vices qui lui sont opposés (Question 92-100). 1. Concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu? - 2. Est-elle une vertu? - 3. Est-elle une vertu unique? - 4. Est-elle une vertu spéciale? - 5. Est-elle une vertu théologale? - 6. Est-elle supérieure aux autres vertus morales? - 7. Comporte-t-elle des actes extérieurs? - 8. Est-elle identique à la sainteté?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu mỗi phần năng lực trong các phần năng lực hay phụ thuộc của đức công bình theo mức độ điều đó đáp ứng chương trình của chúng ta. Vậy chúng ta sẽ nghiên cứu: I. Đạo đức (Q.81-100), II. Sự hiếu thảo (Q.101), III. Sự tuân giữ (Q.102-105), IV. Sự biết ơn (Q.106-107), V. Sự trừng tố (Q.108). 1. Đạo đức chỉ quan hệ với các tương quan của chúng ta đối với Thiên Chúa? 2. Nó là nhân đức? 3. Nó là nhân đức duy nhất? 4. Nó là nhân đức đặc biệt? 5. Nó có phải là nhân đức đối thần không? 6. Nó là nhân đức cao thượng hơn các luân đức? 7. Nó bao gồm các hành động bên ngoài? 8. Nó đồng nhất với sự thánh thiện?

ARTICULUS 1
Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum

ARTICLE 1
Whether religion directs man to God alone ?

ARTICLE 1
La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?

TIẾT 1
Đạo đức chỉ quan hệ với tương các tương quan của chúng ta đối với Thiên Chúa ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo*. Sed visitare pupillos et viduas dicitur secundum ordinem ad proximum, quod autem dicit immaculatum se custodire ab hoc saeculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

Objections 1. It would seem that religion does not direct man to God alone. It is written (James 1:27): "Religion clean and undefiled before God and the Father is this, to visit the fatherless and widows in their tribulation, and to keep oneself unspotted from this world." Now "to visit the fatherless and widows" indicates an order between oneself and one's neighbor, and "to keep oneself unspotted from this world" belongs to the order of a man within himself. Therefore religion does not imply order to God alone.

Objections 1. Il semble qu'elle ait un objet moins restreint, car nous lisons dans l'épître de S. Jacques (1, 27): « La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père, la voici: visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, et se garder de toute souillure du monde. » Mais le premier point concerne nos rapports avec le prochain, et le second l'ordre qui règle l'homme en lui-même.

VẤN NẠN 1. Đạo đức xem ra có đối tượng ít hạn hẹp hơn. Chúng ta đọc thấy trong thư của thánh Giacôbê (1,27): "Lòng đạo đức trong sạch, vô tỳ, đối với Thiên Chúa và Đức Chúa Cha, ấy là viếng thăm cô nhi quả phụ lâm nỗi ngặt nghèo, và giữ mình không bợn vết nhơ của thế gian". Mà điểm thứ nhất liên hệ với các tương quan của chúng ta đối với người đồng loại, và trật tự thứ hai sắp đặt con người tại sự.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum cum de cultu deitatis vertitur quaestio,

2. Further, Augustine says (De Civ. Dei x, 1) that "since in speaking Latin not only unlettered but even most cultured persons ere wont to speak of religion as being exhibited, to our human kindred and relations as also to those who are linked with us by any kind of tie, that term does not escape ambiguity when it is a question of

2. S. Augustin a déclare: « Dans le latin usuel, non seulement des ignorants, mais aussi des plus doctes, on parle de manifester sa religion à l'égard de ses parents, de ses alliés, de tous ceux envers qui nous avons une obligation quelconque; d'où vient que l'ambiguïté du terme empêche de dire en toute assurance que la

2. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,41) tuyên bố: "Trong La ngữ thông dụng không những của những người dốt nát mà còn của những kẻ rất thông thái, người ta nói về việc tỏ lòng đạo đức của mình đối với cha mẹ, bà con thân nhân và mọi kẻ mà chúng ta có sự bắt buộc nào đó đối với họ. Do đó mà sự hàm hồ của từ ngữ ngăn trở chúng ta không thể nói

ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

Divine worship, so that we be able to say without hesitation that religion is nothing else but the worship of God." Therefore religion signifies a relation not only to God but also to our kindred.

religion ne fut pas autre chose que le culte de Dieu. »

một cách đảm bảo rằng đạo đức không phải là cái gì khác ngoài sự thờ phụng Thiên Chúa.

PRAETEREA, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V, *per caritatem spiritus servite invicem*. Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.

3. Further, seemingly "latria" pertains to religion. Now "latria signifies servitude," as Augustine states (De Civ. Dei x, 1). And we are bound to serve not only God, but also our neighbor, according to Gal. 5:13, "By charity of the spirit serve one another." Therefore religion includes a relation to one's neighbor also.

3. Le culte de latrie ressortit à la religion, car latrie signifie « servitude », remarque S. Augustin. Or nous devons servir non seulement Dieu, mais le prochain, selon l'épître aux Galates (5, 13): « Par la charité mettez-vous au service les uns des autres. » Donc la religion implique aussi nos rapports avec le prochain.

3. Sự thờ phụng Thiên Chúa (Latrie) thuộc về đạo đức, vì từ ngữ Latrie có nghĩa là thân phận tôi tớ, như thánh Augustinô lưu ý (De Civ. Dei 10,41). Mà chúng ta phải phục vụ không những cho Thiên Chúa, mà còn cho người đồng loại như người ta thấy trong thư gửi cho tín hữu Galata (5,13): "Vì đức mến, anh em hãy phục vụ cho nhau." Vậy đạo đức cũng bao hàm các tương quan của chúng ta đối với người đồng loại.

PRAETEREA, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis, *cole parentes*. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

4. Further, worship belongs to religion. Now man is said to worship not only God, but also his neighbor, according to the saying of Cato [*Dionysius Cato, Breves Sententiae], "Worship thy parents." Therefore religion directs us also to our neighbor, and not only to God.

4. Le culte relève de la religion. Mais on ne parle pas de culte seulement pour Dieu, selon cette sentence de Caton: « Rends un culte à tes parents. » La religion nous ordonne donc aussi au prochain.

4. Sự thờ phụng lệ thuộc vào đạo đức. Mà người ta không chỉ nói thờ phụng Thiên Chúa mà thôi, theo ý kiến của Caton: "Ngươi hãy phụng thờ cha mẹ." Vậy đạo đức cũng sắp đặt chúng ta đối với người đồng loại.

PRAETEREA, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

5. Further, all those who are in the state of grace are subject to God. Yet not all who are in a state of grace are called religious, but only those who bind themselves by certain vows and observances, and to obedience to certain men. Therefore religion seemingly does not denote a relation of subjection of man to God.

5. Tous ceux qui veulent faire leur salut se soumettent à Dieu. Pourtant on réserve le nom de « religieux » à ceux qui s'astreignent, par des voeux et des observances, à l'obéissance envers d'autres hommes. Il ne semble donc pas que la religion consiste à régler la juste sujétion de l'homme à Dieu.

5. Tất cả những người muốn lo việc cứu rỗi mình thì phục tùng Thiên Chúa. Tuy nhiên, người ta dành cái tên người đạo đức (religieux, tu sĩ, tu dòng) cho những kẻ bắt buộc mình bằng những lời khấn và bằng những sự tuân giữ, vâng lời các kẻ khác. Vậy xem ra đạo đức không cốt tại sắp đặt sự tùng phục chính đáng của con người đối với Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, II Rhet., quod religio est quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert.

On the contrary, Tully says (Rhet. ii, 53) that "religion consists in offering service and ceremonial rites to a superior nature that men call divine."

En sens contraire, d'après Cicéron, « la religion présente ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme divine ».

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) xác định: "Lòng đạo đức đưa ra những sự ân cần lo lắng và các nghi lễ của mình đối với một bản tính cao thượng hơn, người ta gọi là bản tính Thiên Chúa."

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, *in omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod *Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *religet nos religio uni omnipotenti Deo*. Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra

I answer that, as Isidore says (Etym. x), "according to Cicero, a man is said to be religious from 'religio,' because he often ponders over, and, as it were, reads again [relegit], the things which pertain to the worship of God," so that religion would seem to take its name from reading over those things which belong to Divine worship because we ought frequently to ponder over such things in our hearts, according to Prov. 3:6, "In all thy ways think on Him." According to Augustine (De Civ. Dei x, 3) it may also take its name from the fact that "we ought to seek God again, whom we had lost by our neglect" [*St. Augustine plays on the words 'reeligere,' i.e. to choose over again, and 'negligere,' to neglect or despise.]. Or again, religion may be derived from "religare" [to bind together], wherefore Augustine says (De Vera Relig. 55): "May religion bind us to the one Almighty God." However, whether religion take its name from frequent reading, or from a repeated choice of what has been lost through negligence, or from being a bond, it denotes

Réponse : Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie suggérée par Cicérone: « L'homme religieux, c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin. » Religion viendrait donc de « relire », ce qui relève du culte divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre coeur; selon Proverbe (3, 6): « En toutes tes démarches pense à lui. » Mais on peut aussi entendre la religion du devoir de « réélire » Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences, dit S. Augustin. Ou bien encore, toujours avec S. Augustin on peut faire dériver religion de « relier », la religion étant « notre liaison au Dieu unique et tout-puissant ». Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu par négligence, restauration d'un lien, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à lui que nous devons nous attacher avant tout, comme au principe indéfectible;

TRẢ LỜI : Để định nghĩa đạo đức, thánh Isiđôrô (Etymol.10, Epist. R 82) chấp nhận từ nguyên do Cicéron đề xướng (Rhet. 2,28): "Con người đạo đức là kẻ xem coi lại và đọc lại cái gì liên hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa." Vậy đạo đức phát xuất bởi từ ngữ đọc lại (relire: religion, lòng đạo đức), điều đó lệ thuộc vào sự thờ phụng Thiên Chúa, bởi vì người ta năng trở lại với sự thờ phụng Thiên Chúa trong tâm hồn mình; theo sách Cách ngôn (3,6): "Trong mọi nẻo đi, ngươi hãy nhớ sự thờ phụng Thiên Chúa." Nhưng người ta cũng có thể hiểu đạo đức bởi bản phận lựa chọn lại (relire) Thiên Chúa là sự tốt tối thượng bị bỏ rơi do các sự sơ suất của chúng ta như thánh Augustinô xác định (De Civ. Dei 10,3). Hoặc còn, luôn luôn với thánh Augustinô (De Vera Relig. 55,54), người ta có thể rút lấy lòng đạo đức là sự liên hệ chúng ta với Thiên Chúa duy nhất và toàn năng. Dầu thế nào đi nữa, đối với ba từ nguyên này, sự đọc đi đọc lại, sự lựa chọn lại cái gì đã bị đánh mất bởi sơ suất, sự sửa chữa chiếc dây, lòng đạo đức theo nghĩa đen bao hàm trật tự với Thiên Chúa. Bởi vì chúng ta phải buộc mình lại với Ngài trên hết mọi sự, như với nguyên lý bất

electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis.

AD SECUNDUM dicendum quod religio refertur ad ea quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus, parum ante verba inducta, praemittit, *religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur*.

AD TERTIUM dicendum quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriae designatur apud Graecos. Et ideo ad religionem proprie pertinet.

AD QUARTUM dicendum quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus. Et etiam aliqua quae nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolae dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolae dicuntur ex eo quod colunt loca quae inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quae Graeco nomine vocatur eusebia vel theosebia, ut patet per Augustinum, X de Civ. Dei.

properly a relation to God. For it is He to Whom we ought to be bound as to our unfailing principle; to Whom also our choice should be resolutely directed as to our last end; and Whom we lose when we neglect Him by sin, and should recover by believing in Him and confessing our faith.

Reply to objection 1. Religion has two kinds of acts. Some are its proper and immediate acts, which it elicits, and by which man is directed to God alone, for instance, sacrifice, adoration and the like. But it has other acts, which it produces through the medium of the virtues which it commands, directing them to the honor of God, because the virtue which is concerned with the end, commands the virtues which are concerned with the means. Accordingly "to visit the fatherless and widows in their tribulation" is an act of religion as commanding, and an act of mercy as eliciting; and "to keep oneself unspotted from this world" is an act of religion as commanding, but of temperance or of some similar virtue as eliciting.

Reply to objection 2. Religion is referred to those things one exhibits to one's human kindred, if we take the term religion in a broad sense, but not if we take it in its proper sense. Hence, shortly before the passage quoted, Augustine says: "In a stricter sense religion seems to denote, not any kind of worship, but the worship of God."

Reply to objection 3. Since servant implies relation to a lord, wherever there is a special kind of lordship there must needs be a special kind of service. Now it is evident that lordship belongs to God in a special and singular way, because He made all things, and has supreme dominion over all. Consequently a special kind of service is due to Him, which is known as "latria" in Greek; and therefore it belongs to religion.

Reply to objection 4. We are said to worship those whom we honor, and to cultivate [*In the Latin the same word 'colere' stands for 'worship' and 'cultivate']: a man's memory or presence: we even speak of cultivating things that are beneath us, thus a farmer [agricola] is one who cultivates the land, and an inhabitant [incola] is one who cultivates the place where he dwells. Since, however, special honor is due to God as the first principle of all things, to Him also is due a special kind of worship, which in Greek is or, as Augustine states (De Civ. Dei x, 1).

lui aussi que, sans relâche, notre choix doit rechercher comme notre fin ultime; lui encore que nous avons négligé et perdu par le péché, et que nous devons recouvrer en croyant, et en témoignant de notre foi.

Solutions 1. Il y a deux sortes d'actes attribués à la religion. Par ses actes propres et immédiats, ceux qu'elle émet, elle nous ordonne uniquement à Dieu; tels sont le sacrifice, l'adoration, etc. Mais on lui attribue aussi d'autres actes, émis directement par d'autres vertus qu'elle tient sous son commandement, pour autant qu'elle les ordonne à l'honneur de Dieu. La vertu qui regarde la fin commande en effet aux vertus qui gouvernent les choses ordonnées à cette fin. C'est à ce titre d'actes commandés qu'on attribuera à la religion la visite des orphelins et des veuves, acte propre de la miséricorde. De même, se garder de la contagion du siècle est un acte commandé par la religion, mais émanant de la tempérance ou d'une vertu analogue.

2. Les extensions possibles du mot religion aux relations humaines n'empêchent pas que le sens propre en soit réservé, comme S. Augustin le dit lui-même un peu plus haut, au culte de Dieu: « Au sens le plus précis, la religion parait désigner le culte de Dieu, et non pas n'importe quel culte. »

3. Puisque la servitude implique une relation au maître, il faut nécessairement que là où il y a raison spéciale et propre de domination, existe une raison spéciale et propre de servitude. Or il est clair que la domination convient à Dieu selon une raison propre et unique, parce qu'il a tout créé et parce que, en toutes choses, il a le rang suprême. C'est pourquoi on lui doit une servitude d'une nature spéciale. Et une telle servitude est appelée latrie par les Grecs. Donc la servitude appartient proprement à la religion.

4. Nous employons le mot « culte » au sujet des hommes à qui nous consacrons des honneurs, notre souvenir ou notre présence. En Outre, nous parlons de « cultiver » des réalités inférieures qui nous sont soumises. On appelle agriculteurs ceux qui cultivent les champs, et on appelle incolae ceux qui cultivent un lieu en l'habitant.

En sens contraire, parce qu'on doit à Dieu un honneur spécial, comme au premier principe de toutes choses, une raison spéciale de culte lui est due, qu'on appelle en grec eusébéia ou théosébéia, comme le montre S. Augustin.

diệt; sự lựa chọn, chúng ta phải tìm kiếm Ngài một cách không ngừng, vì Ngài là cùng đích của chúng ta; Ngài còn là Đấng mà chúng ta đã coi nhẹ, và đánh mất bởi phạm tội và là Đấng chúng ta phải tìm gặp lại bằng việc tin và bằng việc chứng tỏ lòng tin của chúng ta.

GIẢI ĐÁP 1. Có hai thứ hành động được chỉ về đạo đức. Bởi các hành động riêng và trực tiếp mà đạo đức đưa ra, nó sắp đặt chúng ta một cách duy nhất đến với Thiên Chúa; đó là sự tế lễ, sự tôn thờ, v.v... Mà người ta còn chỉ cho nó các hành động khác một cách trực tiếp được đưa ra bởi các nhân đức khác do nó điều khiển, theo mức độ nó sắp đặt các nhân đức đó để tôn vinh Thiên Chúa. Nhân đức liên hệ với mục đích điều khiển các nhân đức cai trị các sự vật được sắp đặt đến với mục đích này. Chính với tư cách là những hành vi gián khởi mà người ta chỉ về cho đạo đức sự viếng thăm cô nhi quả phụ, là hành động riêng của lòng thương xót. Cũng vậy, việc giữ mình khỏi lây nhiễm trần tục là hành vi gián khởi do đạo đức, mà chúng nó phát xuất bởi đức điều độ hoặc bởi nhân đức tương tự.

2. Các sự mở rộng có thể do từ ngữ đạo đức đến với các tương quan nhân loại không ngăn trở ý nghĩa đen của đạo đức được giữ lại, như thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,1) đã nói điều đó ở trước về sự thờ phụng Thiên Chúa: “Theo ý nghĩa chính xác nhất, đạo đức xem ra biểu thị sự thờ phụng Thiên Chúa, chứ không phải bất cứ sự thờ phụng nào.”

3. Bởi vì thân phận tôi tớ bao hàm tương quan với chủ, một cách tất nhiên ở đâu có yếu tính đặc biệt và riêng về sự thống trị, ở đó có yếu tính đặc biệt và riêng của thân phận tôi tớ. Mà rõ ràng sự thống trị thích hợp với Thiên Chúa theo yếu tính riêng và duy nhất, bởi vì Ngài đã sáng tạo tất cả mọi sự vật và bởi vì trong các sự vật Ngài chiếm bậc tối thượng. Do đó, người ta phải có đối với Ngài thân phận tôi tớ theo bản tính đặc biệt. Và một thân phận tôi tớ như thế được gọi là latrie bởi các người Hy lạp. Vậy thân phận tôi tớ một cách đích thực thuộc về đạo đức.

4. Chúng ta sử dụng từ ngữ thờ phụng (culte) đối với nhân loại mà chúng ta dâng lên sự tôn vinh, kính nhớ hoặc sự hiện diện của chúng ta. Hơn nữa, chúng ta nói đến một sự tôn vinh đặc biệt phải có đối với Thiên Chúa là nguyên lý đệ nhất của mọi sự vật, một yếu tính đặc biệt về sự thờ phụng phải có đối với Ngài.

AD QUINTUM dicendum quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiiciunt homini propter hominem sed propter Deum, secundum illud apostoli, Gal. IV, *sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum*.

Reply to objection 5. Although the name "religious" may be given to all in general who worship God, yet in a special way religious are those who consecrate their whole life to the Divine worship, by withdrawing from human affairs. Thus also the term "contemplative" is applied, not to those who contemplate, but to those who give up their whole lives to contemplation. Such men subject themselves to man, not for man's sake but for God's sake, according to the word of the Apostle (Gal. 4:14), "You . . . received me as an angel of God, even as Christ Jesus."

5. Bien qu'on qualifie d'hommes religieux tous ceux qui rendent un culte à Dieu, on réserve le nom de « religieux » à certains précisément parce qu'ils vouent toute leur vie au culte de Dieu, en se dégageant des embarras du monde. Ainsi appelle-t-on contemplatifs, non point tous ceux qui contemplent, mais ceux qui consacrent leur vie entière à la contemplation. Les religieux d'ailleurs ne se soumettent pas à l'homme pour lui-même, mais pour Dieu. « Comme un ange de Dieu, comme le Christ jésus, ainsi m'avez-vous reçu », dit S. Paul (Ga 4, 14).

5. Mặc dầu người ta định danh là những người con có đạo đức tất cả mọi người thờ phụng Thiên Chúa, người ta vẫn dành từ ngữ con người có đạo đức cho một số người cách đích xác bởi vì họ dâng hiến cả cuộc đời của họ để thờ phụng Thiên Chúa, bằng cách tháo gỡ mình ra khỏi mọi sự cản trở của trần gian. Như vậy, người ta gọi là những người chuyên nghiệp, không phải tất cả mọi kẻ chuyên nghiệp, nhưng những kẻ thánh hiến trọn vẹn cuộc đời của mình cho việc chiêm nhiệm. Đàng khác, các người có đạo đức này, tức là các tu sĩ, không tùng phục con người vì chính họ, nhưng vì Thiên Chúa. Do đó, thánh Phaolô nói: "Anh chị em đã tiếp rước tôi như là một thiên thần của Thiên Chúa, như là Chúa Giêsu Kitô" (Ga 4,14).

ARTICULUS 2
Utrum religio sit virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

PRAETEREA, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quae servitutem quandam importat. Ergo religio non est virtus.

PRAETEREA, sicut dicitur in II Ethic., aptitudo virtutum inest nobis a natura, unde ea quae pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet caeremoniam divinae naturae afferre. Caeremonialia autem, ut supra dictum est, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

SED CONTRA est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex praemissis patet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro de natura boni. Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

ARTICLE 2
Whether religion is a virtue ?

Objections 1. It would seem that religion is not a virtue. Seemingly it belongs to religion to pay reverence to God. But reverence is an act of fear which is a gift, as stated above (Q[19], A[9]). Therefore religion is not a virtue but a gift

2. Further, every virtue is a free exercise of the will, wherefore it is described as an "elective" or voluntary "habit" [*Ethic. ii, 6]. Now, as stated above (A[1], ad 3) "latria" belongs to religion, and "latria" denotes a kind of servitude. Therefore religion is not a virtue.

3. Further, according to Ethic. ii, 1, aptitude for virtue is in us by nature, wherefore things pertaining to virtue belong to the dictate of natural reason. Now, it belongs to religion "to offer ceremonial worship to the Godhead" [*Cf. A[1]], and ceremonial matters, as stated above (FS, Q[99], A[3], ad 2; FS, Q[101]), do not belong to the dictate of natural reason. Therefore religion is not a virtue.

On the contrary, It is enumerated with the other virtues, as appears from what has been said above (Q[80]).

I answer that, As stated above (Q[58], A[3]; FS, Q[55], AA[3],4) "a virtue is that which makes its possessor good, and his act good likewise," wherefore we must needs say that every good act belongs to a virtue. Now it is evident that to render anyone his due has the aspect of good, since by rendering a person his due, one becomes suitably proportioned to him, through being ordered to him in a becoming manner. But order comes under the aspect of good, just as mode and species, according to Augustine (De Nat. Boni iii). Since then it belongs to religion to pay due honor to someone, namely, to God, it is evident that religion is a virtue.

ARTICLE 2
La religion est-elle une vertu ?

Objections 1. Il ne semble pas, car la révérence envers Dieu semble appartenir à la religion. Or cette révérence est un acte de la crainte, qui est un don du Saint-Esprit, nous l'avons vu .

2. Toute vertu réside dans une volonté libre, si bien qu'on la définit un habitus électif, c'est-à-dire volontaire. Mais, nous l'avons dit, la vertu de latrie qui implique une certaine servitude, se rattache à la religion. Donc celle-ci n'est pas une vertu.

3. Comme dit Aristote, l'aptitude à la vertu est mise en nous par la nature, si bien que les vertus sont réglées par la raison naturelle. Mais la religion est chargée d'offrir tout un cérémonial à la nature divine. Or nous avons vu que les préceptes cérémoniels, ne sont pas réglés par la raison naturelle. Donc la religion n'est pas une vertu.

En sens contraire, elle est énumérée parmi les autres vertus, comme on a pu le voir.

Réponse : La vertu, nous l'avons déjà dit, rend bon celui qui la possède et rend bonne son oeuvre. Toute bonté dans l'action requiert donc une vertu. Or, rendre à autrui ce qui lui est dû a manifestement raison de bien; parce que, du fait que l'on rend à autrui son dû, on s'établit dans une juste relation envers lui, on s'ordonne à lui comme il le faut. Or l'ordre se rattache à la raison de bien, ainsi que le mode et l'espèce, comme le montre S. Augustin. Puisqu'il appartient à la religion de rendre l'honneur qui lui est dû à quelqu'un qui est Dieu, il est évident qu'elle est une vertu.

TIẾT 2
Đạo đức là nhân đức không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đạo đức là không phải là một nhân đức. Sự tôn thờ Thiên Chúa xem ra thuộc về đạo đức. Mà sự tôn thờ là hành động của sự kính sợ, và sự kính sợ là ân huệ Chúa Thánh Thần, như chúng ta đã thấy (Q.19, a.9).

2. Mọi nhân đức ở trong tự do ý chí, đến nỗi người ta định nghĩa nhân đức là tập quán lựa chọn, nghĩa là tập quán do ý chí, mà, chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.3), nhân đức thờ phụng Thiên Chúa bao hàm một thân phận tôi tớ nào đó, quy về đạo đức. Vậy đạo đức không phải là một nhân đức.

3. Như Triết gia (Eth. 2,1) đã nói, thích nghi tính đối với nhân đức đã được bản tính đặt để trong chúng ta, đến nỗi các nhân đức được sắp đặt bởi trí năng tự nhiên. Mà đạo đức có chức phận dâng lên toàn thể nghi lễ cho bản tính Thiên Chúa. Chúng ta đã trông thấy các giới mệnh nghi lễ đã được sắp đặt bởi trí năng tự nhiên. Vậy đạo đức không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Đạo đức được kể ra với các nhân đức khác mà chúng ta đã trông thấy (Q.80).

TRẢ LỜI : Nhân đức, như chúng ta đã nói ở trước (Q.58, a.3; I-II, Q.55, a.3), làm cho nên tốt kẻ chiếm hữu nó và làm cho công việc của họ trở nên tốt. Vậy mọi thiện tính trong hành động đòi phải có nhân đức. Mà việc trả lại cho người khác điều mắc nợ của họ thì rõ ràng có yếu tính về sự tốt; bởi vì do sự việc người ta trả lại cho người khác món nợ của họ, người ta được thiết lập trong tương quan chính đáng với họ, người ta sắp đặt mình đối với họ như lẽ phải. Mà trật tự quy về yếu tính của sự tốt, cũng như thể cách và loại, như thánh Augustinô minh chứng (De Nat. Boni 3,42). Bởi vì đạo đức có chức phận trả lại sự tôn vinh phải có cho kẻ nào, tức là Thiên Chúa, thì rõ ràng nó là một nhân đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam servus potest voluntarie domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

AD TERTIUM dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.

Reply to objection 1. To pay reverence to God is an act of the gift of fear. Now it belongs to religion to do certain things through reverence for God. Hence it follows, not that religion is the same as the gift of fear, but that it is referred thereto as to something more excellent; for the gifts are more excellent than the moral virtues, as stated above (Q[9], A[1], ad 3; FS, Q[68], A[8]).

Reply to objection 2. Even a slave can voluntarily do his duty by his master, and so "he makes a virtue of necessity" [*Jerome, Ep. liv, ad Furiam.], by doing his duty voluntarily. In like manner, to render due service to God may be an act of virtue, in so far as man does so voluntarily.

Reply to objection 3. It belongs to the dictate of natural reason that man should do something through reverence for God. But that he should do this or that determinate thing does not belong to the dictate of natural reason, but is established by Divine or human law.

Solutions 1. Révérer Dieu est un acte du don de crainte. Mais la religion s'applique à faire certaines choses par révérence pour Dieu. Il n'y a donc pas lieu d'identifier religion et don de crainte, mais d'ordonner la vertu au don comme à ce qui est plus capital. Car les dons sont plus capitaux que les vertus morales, nous l'avons montré.

2. Même un esclave peut rendre volontairement à son maître ce qu'il lui doit; il fait ainsi de nécessité vertu, en lui rendant volontairement son dû. De même, rendre à Dieu le service que nous lui devons peut être un acte de vertu, en tant que l'homme agit volontairement.

3. C'est bien la raison naturelle qui nous dicte notre devoir de faire certains gestes, pour révérer Dieu; mais qu'on fasse précisément ceci ou cela n'est pas dicté par la raison naturelle: c'est institué par le droit, humain ou divin.

GIẢI ĐÁP 1. Việc tôn thờ Thiên Chúa là hành động của ân huệ kính sợ. Mà đạo đức chăm chú làm một số việc do lòng tôn thờ Thiên Chúa. Vậy người ta không thể đồng nhất hóa đạo đức và ân huệ kính sợ, nhưng có thể sắp đặt nhân đức đạo đức với ân huệ Chúa Thánh Thần quan trọng hơn các luân đức như chúng ta đã minh chứng (Q.9, a.1, sol.3; I-II, Q.68, a.8).

2. Chính người nô lệ có thể bằng cách do ý chí trả lại cho chủ mình điều mình mắc nợ họ; người nô lệ như vậy biến sự tất yếu thành nhân đức bằng cách do ý chí trả món nợ của mình. Cũng vậy, việc trả lại cho Thiên Chúa việc phụng sự mà chúng ta mắc nợ với Ngài có thể là hành động nhân đức, trong tư cách con người hành động cách do ý chí.

3. Chính trí năng tự nhiên cho chúng ta biết bổn phận chúng ta phải làm một số bộ điệu để tôn thờ Thiên Chúa. Mà việc người ta một cách đích xác phải làm điều này hoặc điều kia không được trí năng cho biết: Điều đó được thiết lập bởi luật nhân loại hoặc bởi luật Thiên Chúa.

ARTICULUS 3
Utrum religio sit una virtus

ARTICLE 3
Whether religion is one virtue ?

ARTICLE 3
La religion est-elle une vertu unique ?

TIẾT 3
Đạo đức là nhân đức duy nhất ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est una virtus.

PRAETEREA, unius virtutis unus videtur esse actus, habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

PRAETEREA, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. IV, *unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis

Objections 1. It would seem that religion is not one virtue. Religion directs us to God, as stated above (A[1]). Now in God there are three Persons; and also many attributes, which differ at least logically from one another. Now a logical difference in the object suffices for a difference of virtue, as stated above (Q[50], A[2], ad 2). Therefore religion is not one virtue.

2. Further, of one virtue there is seemingly one act, since habits are distinguished by their acts. Now there are many acts of religion, for instance to worship, to serve, to vow, to pray, to sacrifice and many such like. Therefore religion is not one virtue.

3. Further, adoration belongs to religion. Now adoration is paid to images under one aspect, and under another aspect to God Himself. Since, then, a difference of aspect distinguishes virtues, it would seem that religion is not one virtue.

On the contrary, It is written (Eph. 4:5): "One God [Vulg.: 'Lord'], one faith." Now true religion professes faith in one God. Therefore religion is one virtue.

I answer that, As stated above (FS, Q[54], A[2], ad 1), habits are differentiated according to a different aspect of the object. Now it belongs to religion to show reverence to one God under one aspect, namely, as the first principle of the creation and

Objections 1. Il semble que non. Car la religion nous ordonne à Dieu, nous l'avons dit. Mais en Dieu, nous trouvons trois personnes et encore une multitude d'attributs, distincts au moins pour la raison. Or, nous avons montré que la diversité dans la raison de l'objet suffit à diversifier les vertus.

2. L'unité de la vertu doit se retrouver dans son acte, puisque les actes servent à distinguer les habitus. Mais il y a bien des actes divers de religion: culte et service, voeux, prières, sacrifices, etc. Donc la religion n'est pas une vertu unique.

3. L'adoration ressortit à la religion. Mais on adore les images et Dieu lui-même selon des raisons diverses. Donc, puisque des raisons diverses différencient les vertus, il apparaît que la religion n'est pas une vertu unique.

En sens contraire, « Un seul Dieu, une seule foi », dit l'Apôtre (Ep 4, 5). Mais la religion vraie exprime la foi au Dieu unique. Elle est donc une vertu unique.

Réponse : On a établi ailleurs le principe de la distinction des habitus par la diversité des objets formels. Or l'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette raison unique qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement du

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Đạo đức sắp đặt chúng ta tới Thiên Chúa (a.1). Mà trong Thiên Chúa, chúng ta gặp thấy Ba Ngôi và còn nhiều ưu phẩm, phân biệt nhau ít là bởi lý trí. Mà, chúng ta đã minh chứng rằng sự khác biệt trong yếu tính của đối tượng đã đủ để phân biệt các nhân đức.

2. Đơn nhất tính của nhân đức phải gặp thấy trong hành động của nó, bởi vì các hành động được sử dụng để phân biệt các tập quán. Mà có nhiều hành động khác nhau của đạo đức: sự thờ phụng và việc phụng sự lời khấn, các kinh nguyện, các lễ vật, lễ tế, v.v... Vậy đạo đức không phải là nhân đức duy nhất.

3. Sự tôn thờ thuộc về đạo đức. Mà người ta tôn thờ các hình ảnh và tôn thờ chính Thiên Chúa vì những lý do khác nhau. Vậy, bởi vì các lý do khác nhau phân biệt các nhân đức, đạo đức xem ra không phải là nhân đức duy nhất.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã nói: "Một Thiên Chúa duy nhất, một đức tin duy nhất" (Ep 4,5). Mà đạo đức chân thật biểu lộ lòng tin một Thiên Chúa duy nhất. Vậy nó là nhân đức duy nhất.

TRẢ LỜI : Người ta đã xác định ở nơi khác (Q.47, a.5) nguyên lý phân biệt các tập quán do sự khác biệt của các đối tượng mô thể. Mà đối tượng của đạo đức, đó là việc tôn vinh một Thiên Chúa duy nhất, vì lý do duy nhất là Ngài là nguyên lý đệ nhất của sự sáng tạo và của sự thống trị vũ trụ.

et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, *si ego pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tres personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

AD SECUNDUM dicendum quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid divinum.

AD TERTIUM dicendum quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

government of things. Wherefore He Himself says (Malach. 1:6): "If . . . I be a father, where is My honor?" For it belongs to a father to beget and to govern. Therefore it is evident that religion is one virtue.

Reply to objection 1. The three Divine Persons are the one principle of the creation and government of things, wherefore they are served by one religion. The different aspects of the attributes concur under the aspect of first principle, because God produces all things, and governs them by the wisdom, will and power of His goodness. Wherefore religion is one virtue.

Reply to objection 2. By the one same act man both serves and worships God, for worship regards the excellence of God, to Whom reverence is due: while service regards the subjection of man who, by his condition, is under an obligation of showing reverence to God. To these two belong all acts ascribed to religion, because, by them all, man bears witness to the Divine excellence and to his own subjection to God, either by offering something to God, or by assuming something Divine.

Reply to objection 3. The worship of religion is paid to images, not as considered in themselves, nor as things, but as images leading us to God incarnate. Now movement to an image as image does not stop at the image, but goes on to the thing it represents. Hence neither "latria" nor the virtue of religion is differentiated by the fact that religious worship is paid to the images of Christ.

monde. Lui-même nous dit par la voix de Malachie (1, 6): « Si je suis Père, rendez-moi honneur! » Car il appartient au père de donner la vie et de gouverner. La vertu de religion est donc évidemment unique.

Solutions 1. Les trois personnes divines n'interviennent dans la création et le gouvernement du monde qu'à titre de principe unique. La même vertu de religion suffit donc à leur rendre nos devoirs. Les divers attributs divins se rejoignent dans la raison de premier principe, parce que Dieu produit l'univers et le gouverne par sa sagesse, sa volonté et la puissance de sa bonté. C'est pourquoi la religion est une vertu unique.

2. C'est par le même acte que l'on sert Dieu et qu'on lui rend un culte; car le culte envisage l'excellence de Dieu, à qui est due la révérence; la servitude envisage la sujétion de l'homme qui par sa condition est obligé de rendre révérence à Dieu. Et ce double aspect est commun à tous les actes attribués à la religion, parce que tous permettent à l'homme de proclamer l'excellence divine et sa sujétion envers Dieu, soit en lui présentant quelque chose, soit en participant du bien divin.

3. Le culte de religion ne s'adresse pas aux images considérées en elles-mêmes comme des réalités, mais les regarde sous leur aspect propre d'images qui nous conduisent à Dieu incarné. Or le mouvement qui s'adresse à l'image en tant que telle ne s'arrête pas à elle, mais tend à la réalité dont elle est l'image. C'est pourquoi le fait que l'on rend un culte religieux aux images du Christ n'introduit aucune diversité dans le motif de latrie ni dans la vertu de religion.

Chính Ngài đã phán với chúng ta qua tiếng nói của tiên tri Malakhi: "Nếu Ta là Cha, các ngươi hãy tôn vinh Ta!" (Ml 1,6). Mà việc ban cho sự sống và việc thống trị thuộc về người cha. Vậy nhân đức đạo đức rõ ràng là một nhân đức duy nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Ba ngôi Thiên Chúa chỉ can thiệp trong sự sáng tạo và sự thống trị vũ trụ với tư cách là nguyên lý duy nhất. Cũng một nhân đức đạo đức đủ cho chúng ta để hoàn thành các bản phận của chúng ta đối với Ba ngôi Thiên Chúa. Các ưu phẩm khác nhau của Thiên Chúa phối hiệp trong yếu tính của nguyên lý đệ nhất, bởi vì Thiên Chúa tạo thành vũ trụ và thống trị nó do sự khôn ngoan của Ngài, ý chí của Ngài và do năng lực của thiện tính Ngài. Do đó, đạo đức là nhân đức duy nhất.

2. Chính do cũng một hành động mà người ta phụng sự Thiên Chúa và thờ phụng Ngài; bởi vì sự thờ phụng nhắm sự tuyệt hảo của Thiên Chúa mà người ta phải tôn thờ Ngài; thân phận tôi tớ nhắm sự phục tùng của nhân loại vì nhân loại theo thân phận của mình bị bắt buộc tôn thờ Thiên Chúa. Và hai phương diện này chung cho mọi hành động được chỉ về cho đạo đức, bởi vì mọi hành động này cho phép con người tung hô sự tuyệt hảo Thiên Chúa và biểu lộ sự phục tùng của mình đối với Thiên Chúa, hoặc bằng cách dâng hiến lễ vật nào cho Ngài, hoặc bằng cách tham dự vào sự tốt của Thiên Chúa.

3. Sự thờ phụng do đạo đức không quy về các ảnh tượng được xem xét tại sự là những thực tại, nhưng nhìn nhận các hình ảnh này ở phương diện riêng của hình ảnh là chúng dẫn đưa chúng ta đến Thiên Chúa Nhập thể. Mà sự chuyển động hướng về hình ảnh trong tư cách là hình ảnh không dừng lại tại hình ảnh, nhưng hướng về thực tại mà nó là hình ảnh. Do đó, việc người ta tôn kính các hình ảnh Chúa Kitô không đem lại một sự khác biệt nào trong lý do thờ phụng Thiên Chúa và trong nhân đức đạo đức.

ARTICULUS 4
Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod geritur ut sancta societate Deo iungamur*. Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet. Et sic non est specialis virtus.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Cor. X, *omnia in gloriam Dei facite*. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

PRAETEREA, caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus.

ARTICLE 4
Whether religion is a special virtue, distinct from the others ?

Objections 1. It would seem that religion is not a special virtue distinct from the others. Augustine says (De Civ. Dei x, 6): "Any action whereby we are united to God in holy fellowship, is a true sacrifice." But sacrifice belongs to religion. Therefore every virtuous deed belongs to religion; and consequently religion is not a special virtue.

2. Further, the Apostle says (1 Cor. 10:31): "Do all to the glory of God." Now it belongs to religion to do anything in reverence of God, as stated above (A[1], ad 2; A[2]). Therefore religion is not a special virtue.

3. Further, the charity whereby we love God is not distinct from the charity whereby we love our

ARTICLE 4
La religion est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il apparaît que non, car, pour S. Augustin: « Est sacrifice véritable tout ce qu'on fait pour s'unir à Dieu en de saintes relations. » Mais le sacrifice ressortit à la religion, donc tout acte vertueux ressortit à la religion. Et ainsi elle n'est pas une vertu spéciale.

2. L'apôtre nous dit (1 Co 10, 31): « Faites tout pour la gloire de Dieu. » Mais il appartient à la religion de faire certaines actions pour révérer Dieu, nous l'avons dit. Donc la religion n'est pas une vertu spéciale.

3. La charité dont on aime Dieu n'est pas une vertu distincte de la charité dont on aime le prochain.

TIẾT 4
Đạo đức là nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đạo đức không phải là nhân đức đặc biệt. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,6) đã nói: "Tất cả cái gì người ta làm để kết hợp mình với Thiên Chúa trong những mối tương quan thánh thiện là lễ tế chân thật." Mà lễ tế thuộc về đạo đức. Vậy mọi hành động nhân đức thuộc về đạo đức. Và như vậy nó không phải là nhân đức đặc biệt.

2. Thánh Phaolô nói với chúng ta: "Anh em hãy làm mọi sự cho sáng danh Chúa" (1Cr 10,31). Mà việc làm một số hành động tôn thờ Thiên Chúa thuộc về đạo đức như chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.1). Vậy đạo đức không phải là nhân đức đặc biệt.

3. Đức mến mà người ta yêu mến Thiên Chúa không phân biệt với đức mến mà người ta yêu mến người

Sed sicut dicitur in VIII Ethic., *honorari propinquum est ei quod est amari*. Ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia vel dulia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

SED CONTRA est quod ponitur pars iustitiae ab aliis eius partibus distincta.

RESPONDEO dicendum quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei.

AD TERTIUM dicendum quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS 5
Utrum religio sit virtus theologica

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *Deus colitur fide, spe et caritate*, quae sunt virtutes theologicae. Sed cultum Deo afferre pertinet ad

neighbor. But according to Ethic. viii, 8 "to be honored is almost to be loved." Therefore the religion whereby we honor God is not a special virtue distinct from observance, or "dulia," or piety whereby we honor our neighbor. Therefore religion is not a special virtue.

On the contrary, It is reckoned a part of justice, distinct from the other parts.

I answer that, Since virtue is directed to the good, wherever there is a special aspect of good, there must be a special virtue. Now the good to which religion is directed, is to give due honor to God. Again, honor is due to someone under the aspect of excellence: and to God a singular excellence is competent, since He infinitely surpasses all things and exceeds them in every way. Wherefore to Him is special honor due: even as in human affairs we see that different honor is due to different personal excellences, one kind of honor to a father, another to the king, and so on. Hence it is evident that religion is a special virtue.

Reply to objection 1. Every virtuous deed is said to be a sacrifice, in so far as it is done out of reverence of God. Hence this does not prove that religion is a general virtue, but that it commands all other virtues, as stated above (A[1], ad 1).

Reply to objection 2. Every deed, in so far as it is done in God's honor, belongs to religion, not as eliciting but as commanding: those belong to religion as eliciting which pertain to the reverence of God by reason of their specific character.

Reply to objection 3. The object of love is the good, but the object of honor and reverence is something excellent. Now God's goodness is communicated to the creature, but the excellence of His goodness is not. Hence the charity whereby God is loved is not distinct from the charity whereby our neighbor is loved; whereas the religion whereby God is honored, is distinct from the virtues whereby we honor our neighbor.

ARTICLE 5
Whether religion is a theological virtue ?

Objections 1. It would seem that religion is a theological virtue. Augustine says (Enchiridion iii) that "God is worshiped by faith, hope and charity," which are theological virtues. Now it belongs to religion to pay worship to God.

Mais pour Aristote « honorer le prochain et l'aimer sont choses voisines ». Donc la religion par laquelle on honore Dieu n'est pas une vertu spécifiquement distincte de l'observance, de la dulie ou de la piété, par lesquelles on honore le prochain. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

En sens contraire, elle est donnée comme une partie de la justice, distincte des autres.

Réponse : Puisque la vertu est ordonnée au bien, là où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait une vertu spéciale. Le bien auquel est ordonnée la religion est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, on doit honneur à quelqu'un en raison de son excellence. Mais c'est une excellence unique que celle de Dieu, dont la transcendance infinie s'élève au-dessus de toutes choses. Aussi lui doit-on un honneur spécial: déjà sur le plan humain on voit les honneurs se diversifier suivant l'excellence des personnes: on honore différemment son père et son roi. Aussi est-il évident que la religion est une vertu spéciale.

Solutions 1. Toute oeuvre vertueuse est appelée sacrifice en tant qu'on l'ordonne à l'honneur de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la religion soit une vertu générale, mais qu'elle étend son commandement à toutes les autres vertus, comme nous l'avons dit plus haut.

2. Tout ce que l'on fait à la gloire de Dieu relève de la religion, non en tant qu'elle produit ces actes, mais en tant qu'elle les commande. N'émanent directement de la religion que les actes qui n'ont d'autre motif, selon leur raison spécifique, que la gloire de Dieu.

3. L'objet de l'amour est le bien. L'objet du respect ou de l'honneur est quelque chose d'excellent. Dieu communique aux créatures sa bonté, mais non l'excellence qu'elle possède en lui. C'est pourquoi la charité ne se divise pas, qu'elle porte sa dilection sur Dieu ou sur le prochain; tandis que la religion, qui honore Dieu, se distingue des vertus qui honorent le prochain.

ARTICLE 5
La religion est-elle une vertu théologale ?

Objections 1. Il semble bien, car S. Augustin affirme: « On rend un culte à Dieu par la foi, l'espérance et la charité. » Mais rendre un culte à Dieu relève de la religion. Celle-ci est donc une vertu théologale.

đồng loại. Mà đối với Triết gia (Eth. 8,8), việc tôn kính người đồng loại và yêu mến họ gắn gũi nhau. Vậy đạo đức mà do đó người ta tôn vinh Thiên Chúa không phải là một nhân đức cách loại thuộc phân biệt với sự tuân giữ, với sự tôn kính các thánh hoặc với sự hiếu thảo; mà do các điều đó, người ta tôn kính người đồng loại. Vậy đạo đức không phải là nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Đạo đức được coi là một phần của đức công bình, nó phân biệt với các phần khác.

TRẢ LỜI : Bởi vì nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt, ở đâu có yếu tính đặc biệt của sự tốt, ở đó phải có một nhân đức đặc biệt. Sự tốt mà đạo đức được sắp đặt về đó, là tôn vinh Thiên Chúa bằng một sự tôn vinh phải có đối với Ngài. Mà, người ta phải tôn vinh người nào vì sự tuyệt hảo của họ, mà sự tuyệt hảo của Thiên Chúa là sự tuyệt hảo duy nhất, và sự siêu việt vô cùng của nó nổi lên cao trên hết mọi sự vật. Vậy người ta phải tôn vinh Thiên Chúa bằng một sự tôn vinh đặc biệt: Rõ ràng ở bình diện nhân loại, người ta trông thấy các sự tôn vinh phân biệt nhau tùy theo sự tuyệt hảo của các nhân vật: Người ta tôn vinh một cách khác nhau cha của mình và vua của mình. Như vậy, rõ ràng đạo đức là một nhân đức đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi công việc nhân đức được gọi là lễ tế trong tư cách người ta sắp đặt nó để tôn vinh Thiên Chúa. Vậy không do đó mà đạo đức là một nhân đức tổng quát, nhưng nó mở rộng sự truyền khiến của mình đến với mọi nhân đức khác, như chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.1).

2. Tất cả cái gì người ta làm vì vinh quang Thiên Chúa, lệ thuộc vào đạo đức, không phải trong tư cách nó tạo nên các hành động này, nhưng trong tư cách nó ra lệnh cho chúng. Chỉ các hành động theo yếu tính loại thuộc của mình, không có lý do nào khác ngoài sự vinh quang của Thiên Chúa thì trực tiếp phát xuất bởi đạo đức.

3. Đối tượng của tình yêu là sự tốt. Đối tượng của sự tôn kính hoặc của sự tôn vinh là cái gì? Thiên Chúa thông cho các thụ tạo thiện tính của mình, chứ không phải sự tuyệt hảo mà Ngài chiếm hữu trong chính Ngài. Do đó, đức mến không phân chia chính mình, nếu nó yêu mến Thiên Chúa và yêu mến người đồng loại; trong khi đạo đức tôn vinh Thiên Chúa, phân biệt với các nhân đức tôn vinh người đồng loại.

TIẾT 5
Đạo đức phải chăng là nhân đức đối thần ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đạo đức là nhân đức đối thần. 1. Thánh Augustinô (Enchir. 3,40) khẳng định: "Người ta thờ phụng Thiên Chúa bằng đức tin, đức cậy và đức mến." Mà việc thờ phụng Thiên Chúa thuộc về đạo đức. Vậy đạo đức là một nhân

religionem. Ergo religio est virtus theologica.

PRAETEREA, virtus theologica dicitur quae habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

PRAETEREA, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum, non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII, *benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude*. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

SED CONTRA est quod ponitur pars iustitiae, quae est virtus moralis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet per modum materiae et obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus (propter quod supra dictum est quod Deus est fidei obiectum non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo), affertur autem Deo debitus cultus inquantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et

Therefore religion is a theological virtue.

2. Further, a theological virtue is one that has God for its object. Now religion has God for its object, since it directs us to God alone, as stated above (A[1]). Therefore religion is a theological virtue.

3. Further, every virtue is either theological, or intellectual, or moral, as is clear from what has been said (FS, QQ[57],58,62). Now it is evident that religion is not an intellectual virtue, because its perfection does not depend on the consideration of truth: nor is it a moral virtue, which consists properly in observing the mean between too much and too little. for one cannot worship God too much, according to Ecclus. 43:33, "Blessing the Lord, exalt Him as much as you can; for He is above all praise." Therefore it remains that it is a theological virtue.

On the contrary, It is reckoned a part of justice which is a moral virtue.

I answer that, As stated above (A[4]) religion pays due worship to God. Hence two things are to be considered in religion: first that which it offers to God, viz. worship, and this is by way of matter and object in religion; secondly, that to which something is offered, viz. God, to Whom worship is paid. And yet the acts whereby God is worshiped do not reach out to God himself, as when we believe God we reach out to Him by believing; for which reason it was stated (Q[1], AA[1],2,4) that God is the object of faith, not only because we believe in a God, but because we believe God. Now due worship is paid to God, in so far as certain acts whereby God is worshiped, such as the offering of sacrifices and so forth, are done out of reverence for God. Hence it is evident that God is related to religion not as matter or object, but as end: and consequently religion is not a theological virtue whose object is the last end, but a moral virtue which is properly about things referred to the end.

Reply to objection 1. The power or virtue whose action deals with an end, moves by its command the power or virtue whose action deals with matters directed to that end. Now the theological virtues, faith, hope and charity have an act in reference to God as their proper object: wherefore, by their command, they cause the act of religion, which performs certain deeds directed to God: and so Augustine says that God

2. On appelle « théologales » les vertus qui ont Dieu pour objet. Or tel est le cas de la religion, puisque c'est à Dieu seul qu'elle nous ordonne, comme on l'a dit plus haut.

3. Une vertu ne peut être que théologale, intellectuelle ou morale, nous l'avons dit. La religion n'est pas une vertu intellectuelle, puisque sa perfection ne consiste pas dans la considération de la vérité. Elle n'est pas davantage une vertu morale, celles-ci ayant en propre de tenir le milieu entre l'excès et le défaut, car on ne peut honorer Dieu à l'excès d'après l'Ecclésiastique (43, 30): « Bénissez le Seigneur, exaltez-le autant que vous pouvez, il dépasse toute louange. » Elle ne peut donc être qu'une vertu théologale.

En sens contraire, on la rattache à la justice, qui est une vertu morale.

Réponse : La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû, on vient de le dire. Il y a donc en elle deux points à considérer: ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui est la matière et l'objet de la vertu; d'autre part celui à qui nous le présentons: Dieu. C'est à lui qu'on rend un culte, non pas que nos actes de culte l'atteignent en lui-même, comme nous l'atteignons lorsque nous croyons en lui; c'est pourquoi nous avons dit précédemment que Dieu est objet de foi non seulement en ce que nous croyons à Dieu, mais en tant que nous croyons Dieu. Tandis que l'on offre à Dieu le culte qui lui est dû en tant que les actes de culte se font pour le révérer: ainsi, l'oblation de sacrifices, etc. Aussi est-il évident que Dieu n'est pas rattaché à la vertu de religion comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin. C'est pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne des moyens ordonnés à la fin.

Solutions 1. C'est un principe universel qu'une puissance ou une vertu dont l'activité porte sur une fin, meut par son commandement la puissance ou la vertu qui actionne les moyens relatifs à cette fin. Les vertus théologales, foi, espérance et charité, s'exercent à l'égard de Dieu comme envers leur objet propre; il leur appartient donc de causer par leur commandement l'acte de la vertu de religion qui

đức đối thần.

2. Người ta gọi nhân đức đối thần, các nhân đức có đối tượng là Thiên Chúa. Mà đó là trường hợp của đạo đức, bởi vì nó sắp đặt chúng ta đến với một Thiên Chúa duy nhất như chúng ta đã nói ở trước (a.1).

3. Một nhân đức chỉ có thể là nhân đức đối thần, trí đức, hoặc luân đức như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.57, a.3). Đạo đức không phải là trí đức, bởi vì sự hoàn hảo của nó không cốt tại sự cứu xét chân lý, nó càng không phải là một luân đức, vì luân đức một cách riêng biệt nắm lấy điểm ở giữa cái thái quá và cái thiếu hụt, bởi vì người ta không thể tôn vinh Thiên Chúa cách thái quá theo lời nói của sách Huấn ca: "Các ngươi hãy chúc tụng Thiên Chúa, hãy tôn vinh Thiên Chúa hết sức mình, Ngài vượt qua tất cả mọi lời ca ngợi." (Hc 43,30). Vậy đạo đức chỉ có thể là một nhân đức đối thần.

TRÁI LẠI, Người ta quy đạo đức về đức công bình, và đức công bình là một luân đức.

TRẢ LỜI : Đạo đức thờ phụng Thiên Chúa bằng một sự thờ phụng phải có đối với Ngài như người ta mới nói tới (a.2 và 4). Vậy ở trong đạo đức có hai điểm cần được cứu xét: Điều nó hiến dâng Thiên Chúa, tức là sự thờ phụng; và sự thờ phụng là chất thể và là đối tượng của nhân đức này; đàng khác, kẻ mà chúng ta dâng lên sự thờ phụng, đó là Thiên Chúa. Người ta thờ phụng Ngài, không phải bởi vì các hành động thờ phụng đạt tới Ngài trong chính Ngài, như chúng ta đạt tới Ngài khi chúng ta tin Ngài; do đó, chúng ta đã nói ở trước (Q.2, a.2), Thiên Chúa là đối tượng của đức tin, không phải vì việc chúng ta tin vào Thiên Chúa, nhưng trong tư cách chúng ta tin Thiên Chúa. Trong khi chúng ta dâng lên Thiên Chúa sự thờ phụng phải có đối với Ngài trong tư cách các hành động thờ phụng thể hiện để tôn kính Ngài: Như sự hiến dâng các lễ tế, v.v... Như vậy rõ ràng Thiên Chúa không liên hệ với nhân đức đạo đức như Ngài là chất thể hay đối tượng của nhân đức này, nhưng là mục đích. Do đó, đạo đức không phải là một nhân đức đối thần, mà đối tượng là cùng đích, nhưng là một luân đức liên hệ với các phương tiện được sắp đặt đến mục đích.

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta có nguyên lý phổ quát này là một năng lực hoặc một nhân đức mà hành động tính của nó liên hệ với một mục đích, thì do việc truyền lệnh của mình động năng lực hoặc nhân đức tác dụng đến các phương tiện quan hệ với mục đích này. Các nhân đức đối thần, đức tin, đức cậy, và đức mến được thực hành đối với Thiên Chúa là đối tượng riêng của mình; vậy chúng nó có chức phận do sự truyền lệnh của mình tạo nên hành động của nhân đức đạo đức, là

ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et caritate*.

AD SECUNDUM dicendum quod religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

AD TERTIUM dicendum quod religio non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiae. Et medium in ipsa accipitur non quidem inter passiones, sed secundum quandam aequalitatem inter operationes quae sunt ad Deum. Dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi quantum ei debetur, sed secundum considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

is worshiped by faith, hope and charity.

Reply to objection 2. Religion directs man to God not as its object but as its end.

Reply to objection 3. Religion is neither a theological nor an intellectual, but a moral virtue, since it is a part of justice, and observes a mean, not in the passions, but in actions directed to God, by establishing a kind of equality in them. And when I say "equality," I do not mean absolute equality, because it is not possible to pay God as much as we owe Him, but equality in consideration of man's ability and God's acceptance. And it is possible to have too much in matters pertaining to the Divine worship, not as regards the circumstance of quantity, but as regards other circumstances, as when Divine worship is paid to whom it is not due, or when it is not due, or unduly in respect of some other circumstance.

accomplit certains actes ordonnés à Dieu. C'est pourquoi S. Augustin parle du culte rendu par la foi, l'espérance et la charité.

2. La religion nous ordonne à Dieu, non comme à son objet, mais comme à sa fin.

3. La religion n'est pas une vertu théologale ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale, puisqu'elle fait partie de la justice. En elle le juste milieu se prendra non de l'équilibre des passions, mais selon une certaine égalité dans les oeuvres qu'on fait pour Dieu. Ne l'entendons pas d'une égalité quantitative avec ce que nous devons à Dieu; mais relativement à ce que nous pouvons faire et à ce que Dieu lui-même agrée. Quant à l'excès, il peut s'en trouver dans ce qui touche au culte divin; non qu'on puisse trop honorer Dieu, mais il y a d'autres circonstances que la quantité. L'excès pourra consister à rendre les honneurs divins à quelqu'un qui n'y a pas droit, hors du temps voulu, ou selon d'autres circonstances blâmables.

nhân đức hoàn thành một số hành động được sắp đặt đối với Thiên Chúa. Do đó, thánh Augustinô nói đến sự thờ phụng được thực hiện bởi đức tin, đức cậy và đức mến.

2. Đạo đức sắp đặt chúng ta đến với Thiên Chúa, không phải là đến với đối tượng của mình, nhưng đến với mục đích của mình.

3. Đạo đức không phải là một nhân đức đối thần, không phải là một trí đức, nhưng là một luân đức, bởi vì nó tham dự vào đức công bình, ở đó, điểm trung dung xuất phát không phải bởi sự quân bình của các đam mê, nhưng tùy theo một sự bằng nhau nào đó trong các công việc người ta làm cho Thiên Chúa. Chúng ta không được hiểu sự bằng nhau này là sự bằng nhau thuộc về lượng với cái gì chúng ta phải có đối với Thiên Chúa; nhưng bằng cách quan hệ với cái gì chúng ta có thể làm và với cái gì chính Thiên Chúa chấp nhận. Còn về sự thái quá, nó không xuất hiện trong cái gì liên hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa; không phải bởi vì người ta có thể tôn vinh Thiên Chúa cách thái quá, nhưng có những hoàn cảnh khác ngoài lượng. Sự thái quá có thể cốt tại đem các sự tôn vinh dành riêng cho Thiên Chúa đến cho một kẻ nào không có quyền được tôn vinh như vậy.

ARTICULUS 6
Utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiae, quia non reddit Deo omnino aequale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

PRAETEREA, in his quae hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur, unde dicitur Isaiae LVIII, *frange esurienti panem tuum*. Sed Deus non indiget aliquo quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psalm., *dixi, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

PRAETEREA, quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas mihi incumbit*. Ubi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum igitur Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

ARTICLE 6
Whether religion should be preferred to the other moral virtues ?

Objections 1. It would seem that religion should not be preferred to the other moral virtues. The perfection of a moral virtue consists in its observing the mean, as stated in Ethic. ii, 6. But religion fails to observe the mean of justice, since it does not render an absolute equal to God. Therefore religion is not more excellent than the other moral virtues.

2. Further, what is offered by one man to another is the more praiseworthy, according as the person it is offered to is in greater need: wherefore it is written (Is. 57:7): "Deal thy bread to the hungry." But God needs nothing that we can offer Him, according to Ps. 15:2, "I have said: Thou art my God, for Thou hast no need of my goods." Therefore religion would seem less praiseworthy than the other virtues whereby man's needs are relieved.

3. Further, the greater. the obligation to do a thing, the less praise does it deserve, according to 1 Cor. 9:16, "If I preach the Gospel, it is no glory to me: a necessity lieth upon me." Now the more a thing is due, the greater the obligation of paying it. Since, then, what is paid to God by man is in the highest degree due to Him, it would seem that religion is less praiseworthy than the other human virtues.

ARTICLE 6
La religion est-elle supérieure aux autres vertus morales ?

Objections 1. Il semble que non, car la perfection de la vertu morale c'est d'atteindre au juste milieu d'après Aristote. Or le juste milieu de la justice n'est pas réalisé par la religion, qui ne rend aucunement à Dieu l'équivalent de ses dons.

2. Dans ce que l'on fait pour les hommes, on mérite d'autant plus l'éloge qu'on aide celui qui en a le plus besoin, d'où cette parole d'Isaïe (58, 7): « Partage ton pain avec l'affamé. » Mais Dieu n'a pas besoin de notre aide, selon le Psaume (16, 2 Vg): « J'ai dit au Seigneur: "Tu es mon Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens." » Donc la religion paraît mériter moins d'éloges que les autres vertus, par lesquelles on vient en aide aux hommes.

3. Ce qu'on fait par une nécessité plus impérieuse est d'autant moins digne d'éloge, selon S. Paul (1 Co 9, 16): « Annoncer l'Évangile n'est pas pour moi un titre de gloire: c'est une nécessité qui s'impose à moi. » La grandeur de la nécessité est conforme à la grandeur de la dette. Donc, puisque la plus grande dette est ce que l'homme doit présenter à Dieu, il apparaît que la religion est la moins digne d'éloges entre les vertus humaines.

TIẾT 6
Đạo đức cao thược hơn các luân đức khác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đạo đức không cao thượng hơn các luân đức khác. 1. Sự hoàn hảo của luân đức, theo Triết gia (Eth. 2,6), đó là đạt được điểm trung dung. Mà điểm trung dung của đức công bình không thực hiện được bởi đạo đức, vì đạo đức không cách nào trả lại cho Thiên Chúa cái tương đương với các ân huệ của Ngài.

2. Với cái gì người ta làm cho nhân loại, người ta giúp đỡ kẻ thiếu thốn nhất, đáng được ngợi khen nhất; do đó, có lời tiên tri Isaia: "Ngươi hãy chia sẻ bánh của mình với kẻ đói." (Is 58,7). Mà Thiên Chúa không cần chúng ta trợ giúp theo lời Thánh vịnh 16,2: "Tôi thưa cùng Thiên Chúa: Ngài là Thiên Chúa của tôi, bởi vì Ngài không cần đến các của cải của tôi." Vậy đạo đức xem ra đáng được ít lời ca ngợi hơn các nhân đức khác, mà do các nhân đức này người ta trợ giúp những người khác.

3. Điều gì người ta làm càng bởi sự cần thiết khẩn bách, càng ít đáng ca ngợi, theo lời nói của thánh Phaolô: "Vì nếu tôi rao giảng Tin mừng, thì đó không phải là lý để mà vinh vang, vì đó là sự khẩn thiết giáng xuống trên tôi." (1Cr 9,16). Sự to lớn của sự khẩn thiết phù hợp với sự to lớn của nợ nần. Vậy, bởi vì món nợ lớn nhất là cái gì người ta phải dâng lên Thiên Chúa, thì xem ra đạo đức là nhân đức ít đáng được ca ngợi hơn các nhân đức của nhân loại.

SED CONTRA est quod Exod. XX ponuntur primo praecepta ad religionem pertinentia, tanquam praecipua. Ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum, quia praecepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est praecipua inter virtutes morales.

RESPONDEO dicendum quod ea quae sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quae ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales, inquantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales.

AD PRIMUM ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

AD SECUNDUM dicendum quod in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

AD TERTIUM dicendum quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

On the contrary, The precepts pertaining to religion are given precedence (Ex. 20) as being of greatest importance. Now the order of precepts is proportionate to the order of virtues, since the precepts of the Law prescribe acts of virtue. Therefore religion is the chief of the moral virtues.

I answer that, Whatever is directed to an end takes its goodness from being ordered to that end; so that the nearer it is to the end the better it is. Now moral virtues, as stated above (A[5]; Q[4], A[7]), are about matters that are ordered to God as their end. And religion approaches nearer to God than the other moral virtues, in so far as its actions are directly and immediately ordered to the honor of God. Hence religion excels among the moral virtues.

Reply to objection 1. Virtue is praised because of the will, not because of the ability: and therefore if a man fall short of equality which is the mean of justice, through lack of ability, his virtue deserves no less praise, provided there be no failing on the part of his will.

Reply to objection 2. In offering a thing to a man on account of its usefulness to him, the more needy the man the more praiseworthy the offering, because it is more useful: whereas we offer a thing to God not on account of its usefulness to Him, but for the sake of His glory, and on account of its usefulness to us.

Reply to objection 3. Where there is an obligation to do a thing it loses the luster of supererogation, but not the merit of virtue, provided it be done voluntarily. Hence the argument proves nothing.

En sens contraire, l'Exode (20, 1-11) place au premier rang les préceptes concernant la religion. Or l'ordre des préceptes correspond à l'ordre des vertus, puisqu'ils ont pour but d'en promouvoir les actes. La religion a donc primauté parmi les vertus morales.

Réponse : Tout ce qui est relatif à une fin tire sa bonté de son ordre à cette fin; aussi plus on est proche de celle-ci, plus la bonté s'accroît. Or, les vertus morales ont pour matière, nous l'avons dite, tout ce qui est ordonné à Dieu comme à notre fin. Or, parmi ces vertus, c'est la religion qui touche de plus près à Dieu: elle nous fait accomplir des actes directement et immédiatement ordonnés à son honneur. Elle a donc prééminence sur les autres vertus morales.

Solutions 1. L'éloge de la vertu tient à ce que nous voulons, non aux limites de ce que nous pouvons. Rester en deçà de cette égalisation qui est le juste milieu de la justice, faute de le pouvoir, ne rabaisse en rien la qualité de la vertu, s'il n'y a aucune déficience du côté de la volonté.

2. Dans les services que l'on rend à autrui, l'acte est d'autant plus louable que le besoin est plus grand, parce qu'il rend davantage service. Mais on n'offre rien à Dieu pour son profit, on l'offre pour sa gloire, c'est là notre profit.

3. La nécessité empêche la gloire de la surérogation, mais non le mérite de la vertu, si la volonté y intervient.

TRÁI LẠI, Sách Xuất hành (20,1-11) đặt để ở hàng thứ nhất các giới mệnh liên hệ với đạo đức. Mà trật tự của các giới mệnh tương xứng với trật tự các nhân đức, bởi vì các giới mệnh có mục đích là xúc tiến các hành động của các nhân đức. Vậy đạo đức chiếm ưu tiên trong các luân đức.

TRẢ LỜI : Tất cả cái gì quan hệ với một mục đích, hãy rút lấy thiện tính của mình từ trật tự của mình đối với mục đích này; như vậy, người ta càng gần gũi với mục đích này bao nhiêu thì thiện tính càng gia tăng bấy nhiêu. Mà, các luân đức có chất thể, như chúng ta đã nói ở trước (a.5), là tất cả cái gì được sắp đặt đến với Thiên Chúa là mục đích của chúng ta. Mà, trong các nhân đức này, chính đạo đức là nhân đức đến gần Thiên Chúa hơn: Nó khiến chúng ta hoàn thành các hành động một cách trực tiếp được sắp đặt để tôn vinh Ngài. Như vậy nó có ưu tiên đối với các luân đức khác.

GIẢI ĐÁP 1. Việc ca ngợi nhân đức do điều chúng ta muốn, chứ không phải do các giới hạn trong điều chúng ta có thể. Việc không đạt tới được sự làm cho ra bằng nhau này, tức là điểm trung dung của đức công bình vì không có khả năng đạt tới nó được, không giảm bớt chút nào phẩm chất của nhân đức, nếu không có sự khiếm khuyết nào ở phía ý chí.

2. Trong các sự phục vụ mà người ta đem lại cho người khác, nhu cầu càng lớn bao nhiêu, hành động càng đáng ca ngợi bấy nhiêu, bởi vì nó đem lại sự phục vụ nhiều hơn. Mà người ta không hiến dâng cái gì lên Thiên Chúa vì sự lợi ích của Thiên Chúa, người ta hiến dâng để làm vinh quang Ngài, đó là sự lợi ích cho chúng ta.

3. Sự khẩn thiết ngăn trở sự vinh quang thuộc về điều làm quá bản phận, chứ không ngăn trở công đức của nhân đức, nếu ý chí can thiệp vào.

ARTICULUS 7
Utrum latria habeat aliquem exteriorem actum

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod latria non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. IV, *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet exteriores actus, sed interiores.

PRAETEREA, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicuius excellentis pertinere si ea sibi exhibeantur quae proprie ad inferiores pertinent. Cum igitur ea quae exhibet homo corporalibus actibus

ARTICLE 7
Whether religion has an external act ?

Objections 1. It would seem that religion has not an external act. It is written (Jn. 4:24): "God is a spirit, and they that adore Him, must adore Him in spirit and in truth." Now external acts pertain, not to the spirit but to the body. Therefore religion, to which adoration belongs, has acts that are not external but internal.

2. Further, the end of religion is to pay God reverence and honor. Now it would savor of irreverence towards a superior, if one were to offer him that which properly belongs to his inferior. Since then whatever man offers by bodily actions, seems to be directed

ARTICLE 7
La latrie comporte-t-elle des actes extérieurs ?

Objections 1. Il semble que la latrie n'ait pas d'acte extérieur, car il est dit en S. Jean (4, 24) « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. » Or les actes extérieurs ne relèvent pas de l'esprit, mais plutôt du corps. Donc la religion n'a pas d'actes extérieurs, mais seulement intérieurs.

2. La religion a pour fin de rendre à Dieu respect et honneur. Mais il semble irrespectueux de présenter à quelqu'un d'éminent ce qui convient proprement aux inférieurs. Or, tous les actes d'hommage où le corps intervient paraissent appropriés aux besoins

TIẾT 7
Sự thờ phượng Thiên Chúa bao gồm các hành động bên ngoài ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thờ phụng Thiên Chúa không có hành động bên ngoài. 1. Phúc âm thánh Gioan (4,24) nói: "Thiên Chúa là tinh thần và những kẻ thờ phụng Ngài phải thờ Ngài trong tinh thần và chân lý." Mà các hành động bên ngoài không lệ thuộc vào tinh thần, nhưng đúng hơn là lệ thuộc vào thân thể. Vậy đạo đức không có các hành động bên ngoài, nhưng chỉ có các hành động bên trong.

2. Đạo đức có mục đích là tôn kính và tôn vinh Thiên Chúa. Mà việc dâng lên cho một kẻ nào cao trọng điều một cách đích thực thích hợp cho kẻ ở dưới thì xem ra là việc bất chính. Mà, tất cả mọi hành động tôn trọng mà thân thể tham dự vào xem ra thích hợp cho các nhu cầu nhân

proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; non videtur quod congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

PRAETEREA, Augustinus, in VI de Civ. Dei, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quae solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quae sunt mortalium. Sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes deos. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

SED CONTRA est quod in Psalm. dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

RESPONDEO dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut apostolus dicit, ad Rom. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spiritualia actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

AD SECUNDUM dicendum quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psalm., *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed

properly to the relief of human needs, or to the reverence of inferior creatures, it would seem unbecoming to employ them in showing reverence to God.

3. Further, Augustine (De Civ. Dei vi, 10) commends Seneca for finding fault with those who offered to idols those things that are wont to be offered to men, because, to wit, that which befits mortals is unbecoming to immortals. But such things are much less becoming to the true God, Who is "exalted above all gods" [*Ps. 94:3]. Therefore it would seem wrong to worship God with bodily actions. Therefore religion has no bodily actions.

On the contrary, It is written (Ps. 83:3): "My heart and my flesh have rejoiced in the living God." Now just as internal actions belong to the heart, so do external actions belong to the members of the flesh. Therefore it seems that God ought to be worshiped not only by internal but also by external actions.

I answer that, We pay God honor and reverence, not for His sake (because He is of Himself full of glory to which no creature can add anything), but for our own sake, because by the very fact that we revere and honor God, our mind is subjected to Him; wherein its perfection consists, since a thing is perfected by being subjected to its superior, for instance the body is perfected by being quickened by the soul, and the air by being enlightened by the sun. Now the human mind, in order to be united to God, needs to be guided by the sensible world, since "invisible things . . . are clearly seen, being understood by the things that are made," as the Apostle says (Rom. 1:20). Wherefore in the Divine worship it is necessary to make use of corporeal things, that man's mind may be aroused thereby, as by signs, to the spiritual acts by means of which he is united to God. Therefore the internal acts of religion take precedence of the others and belong to religion essentially, while its external acts are secondary, and subordinate to the internal acts.

Reply to objection 1. Our Lord is speaking of that which is most important and directly intended in the worship of God.

Reply to objection 2. These external things are offered to God, not as though He stood in need of them, according to Ps. 49:13, "Shall I eat the flesh of bullocks? or shall I drink the blood of goats?"

humains ou au respect dû aux créatures inférieures à Dieu. Il apparaît donc peu convenable d'en user pour honorer Dieu.

3. S. Augustin approuve Sénèque blâmant ceux qui rendent aux idoles les hommages rendus ordinairement aux hommes, parce que ce qui revient aux mortels ne convient pas aux immortels. Moins encore est-ce permis pour le Dieu véritable, élevé par-dessus tous les dieux. Les actes corporels sont donc à réprouver dans le culte de Dieu, et la religion ne les comporte pas.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (84,3). « Mon coeur et ma chair ont bondi vers le Dieu vivant » Mais si les actes intérieurs relèvent du « coeur », les actes extérieurs relèvent de la « chair ». Il apparaît donc que le culte rendu à Dieu doit comporter non seulement des actes intérieurs, mais aussi des actes extérieurs.

Réponse : Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour lui-même, parce qu'en lui-même il est plein d'une gloire à quoi la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes; car révérer Dieu et l'honorer, c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Toute chose en effet trouve sa perfection dans la soumission à ce qui lui est supérieur. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible: car, écrit l'Apôtre (Rm 1, 20): « C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu. » C'est pourquoi le culte divin requiert nécessairement l'usage de réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu. Ainsi la religion a des actes intérieurs qui sont principaux et qui d'eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux actes intérieurs.

Solutions 1. Le Seigneur ne parle que de ce qui, dans le culte, est premier et voulu pour soi-même.

2. Ces offrandes extérieures ne sont pas présentées à Dieu pour subvenir à une indigence, selon qu'il dit dans le Psaume (50, 13): « Mangerai-je donc la chair des taureaux, boirai-je le sang des

loại hoặc cho sự tôn kính phải có đối với các thụ tạo ở dưới Thiên Chúa. Vậy xem ra ít thích hợp sử dụng các hành động đó để tôn vinh Thiên Chúa.

3. Thánh Augustinô tán thành ông Sénèque quở trách những người dâng lên các tà thần những sự tôn kính một cách bình thường phải có đối với nhân loại; bởi vì cái gì quy về những con người hay chết thì không thích hợp với các kẻ bất tử. Vậy điều đó càng không được phép dâng lên cho Thiên Chúa chân thật cao hơn mọi thần thánh. Vậy các hành động của thân thể phải bài trừ ngoài sự thờ phụng Thiên Chúa, và đạo đức không bao hàm chúng nó.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong Thánh vịnh 84,3: "Tâm hồn tôi và xác thịt tôi nhảy mừng đến với Thiên Chúa hằng sống!" Còn nếu các hành động bên trong lệ thuộc vào tâm hồn, các hành động bên ngoài lệ thuộc vào xác thịt. Vậy xem ra việc thờ phụng Thiên Chúa phải bao gồm không những các hành động bên trong, mà còn các hành động bên ngoài.

TRẢ LỜI : Chúng ta chứng tỏ cùng Thiên Chúa sự tôn kính và sự tôn vinh không phải cho chính Thiên Chúa, bởi vì trong Thiên Chúa Ngài tràn đầy vinh quang, không thụ tạo nào có thể thêm cái gì cho Ngài, nhưng cho chính chúng ta; bởi vì tôn kính Thiên Chúa và tôn vinh Ngài, đó là thực sự bắt tinh thần chúng ta tùng phục Ngài, và tinh thần chúng ta gặp được trong điều này sự hoàn hảo của mình. Quả thế, mọi sự vật gặp được sự hoàn hảo của mình trong sự phục tùng cái gì ở trên mình. Như vậy, thân thể được linh hồn làm cho sống động, không khí được mặt trời soi sáng. Mà cho được kết hợp với Thiên Chúa, tinh thần nhân loại cần được dẫn đưa bởi cái khả giác, bởi vì thánh Phaolô (Rm 1,20) đã viết: "Chính nhờ các sự vật đã được sáng tạo mà mầu nhiệm vô hình của Thiên Chúa xuất hiện cho trí năng trông thấy." Do đó, sự thờ phụng Thiên Chúa một cách tất yếu đòi phải có sự sử dụng các thực tại hữu hình, là các dấu hiệu có khả năng khêu gợi trong linh hồn các hành động thiêng liêng nhờ đó người ta kết hợp với Thiên Chúa. Như vậy, đạo đức có những hành động bên trong là những hành động chủ yếu và thuộc về nó cách riêng. Nhưng nó thêm vào đó với tư cách phụ thuộc các hành động bên ngoài được sắp đặt đến với các hành động bên trong.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu chỉ nói về điều mà trong việc thờ phụng nó là thứ nhất và được muốn vì chính mình.

2. Các sự dâng hiến bên ngoài không được dâng lên Thiên Chúa để trợ giúp sự thiếu thốn theo lời ghi chép trong Thánh vịnh (80,13): "Vậy Ta sẽ ăn thịt bò và uống máu dê sao?" Mà người ta hiến dâng chúng nó để biểu

exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est*.

AD TERTIUM dicendum quod idololatrae deridentur ex hoc quod ea quae ad homines pertinent idolis exhibebant non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta. Et praecipue quia erant vana et turpia.

but as signs of the internal and spiritual works, which are of themselves acceptable to God. Hence Augustine says (De Civ. Dei x, 5): "The visible sacrifice is the sacrament or sacred sign of the invisible sacrifice."

Reply to objection 3. Idolaters are ridiculed for offering to idols things pertaining to men, not as signs arousing them to certain spiritual things, but as though they were of themselves acceptable to the idols; and still more because they were foolish and wicked.

boucs? » Mais on les présente en signe de certaines oeuvres intérieures et spirituelles, agréées de lui pour elles-mêmes. D'où cette définition de S. Augustin: « Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré, du sacrifice invisible. »

3. On se moque des idolâtres parce qu'ils présentaient aux idoles des offrandes bonnes pour des hommes, non comme des signes éveillant au monde spirituel, mais comme si les idoles prenaient plaisir à ces dons en eux-mêmes. Et surtout parce que ces idoles étaient inexistantes et immorales.

thị một số hành động bên trong và thiêng liêng được Thiên Chúa chấp nhận do chính chúng nó. Do đó, thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,5) đã đưa ra lời định nghĩa này: "Lễ tế hữu hình là bí tích, nghĩa là dấu hiệu thánh của lễ tế vô hình."

3. Người ta chế nhạo các kẻ thờ tà thần bởi vì họ dâng cho tà thần các lễ vật tốt đối với con người, chứ không phải là những dấu hiệu đánh thức thế giới thiêng liêng, nhưng dường như các tà thần lấy làm vui thú chính các lễ vật này. Và nhất là bởi vì các tà thần này không hiện hữu và vô luân.

ARTICULUS 8
Utrum religio sit idem sanctitati

ARTICLE 8
Whether religion is the same as sanctity ?

ARTICLE 8
La religion est-elle identique à la sainteté ?

TIẾT 8
Đạo đức đồng nhất với sự thánh thiện ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus, est enim *faciens fideles et servantes ea quae ad Deum sunt iusta*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

PRAETEREA, sanctitas munditiam importare videtur, dicit enim Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia*. Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quae turpitudines corporales excludit. Cum igitur religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

PRAETEREA, ea quae dividuntur ex opposito non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiae sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, *serviamus illi in sanctitate et iustitia*. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

RESPONDEO dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Graecum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, *eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tingebantur*, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. Et utraque

Objections 1. It would seem that religion is not the same as sanctity. Religion is a special virtue, as stated above (A[4]): whereas sanctity is a general virtue, because it makes us faithful, and fulfil our just obligations to God, according to Andronicus [*De Affectibus]. Therefore sanctity is not the same as religion.

2. Further, sanctity seems to denote a kind of purity. For Dionysius says (Div. Nom. xii) that "sanctity is free from all uncleanness, and is perfect and altogether unspotted purity." Now purity would seem above all to pertain to temperance which repels bodily uncleanness. Since then religion belongs to justice, it would seem that sanctity is not the same as religion.

3. Further, things that are opposite members of a division are not identified with one another. But in an enumeration given above (Q[80], ad 4) of the parts of justice, sanctity is reckoned as distinct from religion. Therefore sanctity is not the same as religion.

On the contrary, It is written (Luke 1:74, 75): "That . . . we may serve Him . . . in holiness and justice." Now, "to serve God" belongs to religion, as stated above (A[1], ad 3; A[3], ad 2). Therefore religion is the same as sanctity.

I answer that, The word "sanctity" seems to have two significations. In one way it denotes purity; and this signification fits in with the Greek, for means "unsoiled." In another way it denotes firmness, wherefore in olden times the term "sancta" was applied to such things as were upheld by law and were not to be violated. Hence a thing is said to be sacred [sancitum] when it is ratified by law. Again, in Latin, this word "sanctus" may be connected with purity, if it be resolved into "sanguine tinctus, since, in olden times, those who wished to be purified were sprinkled with the victim's blood," according to Isidore (Etym. x). In

Objections 1. Non, car la religion est une vertu spéciale, on vient de le dire. Or la sainteté est une vertu générale: « Elle assure, dit Andronicus, la fidèle observance de tout ce qui est juste devant Dieu. »

2. La sainteté implique la pureté; car d'après Denys elle est « la pureté libre de toute souillure, parfaite et sans la moindre tache ». Or la pureté est surtout affaire de tempérance, laquelle rejette les honteux excès du corps. Donc, puisque la religion appartient à la justice, elle ne peut être identique à la sainteté.

3. On ne peut identifier ce qu'on oppose dans une division logique. Or dans une liste des annexes de la justice, sainteté et religion sont distinguées.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (1, 74): « Servons Dieu en sainteté et justice. » Mais le service de Dieu, c'est la religion, nous l'avons vu. Religion et sainteté sont donc identiques.

Réponse : Le mot de sainteté implique deux choses: Premièrement: la pureté. C'est le sens donné par le mot grec haies comme si l'on disait « sans terre ». Deuxièmement, il implique fermeté: les anciens appelaient saint ce que la loi protégeait et rendait inviolable. D'où vient aussi le terme de « sanctionné » pour désigner ce que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au mot sanctus l'idée de pureté. Il faut alors l'entendre de sanguine tinctus, parce que, dans l'antiquité, celui qui voulait être purifié se faisait asperger par le sang d'une victime, d'après Isidore. L'un et

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Đạo đức là nhân đức đặc biệt như người ta mới nói (a.1, sol.3). Mà sự thánh thiện là nhân đức tổng quát như Andronicus nói: "Sự thánh thiện đảm bảo sự tuân giữ trung thành tất cả cái gì chính trực đáng trước thánh nhan Thiên Chúa."

2. Sự thánh thiện bao hàm sự trong sạch; mà theo Denys (De Div. Nom. 4,2), nó là sự trong sạch khỏi mọi ô uế, hoàn hảo và không có một tỳ vết nào. Mà sự trong sạch là công việc của đức điều độ loại trừ mọi sự thái quá xấu hổ khỏi thân thể. Vậy, bởi vì đạo đức thuộc về đức công bình, nó không thể đồng nhất với sự thánh thiện.

3. Người ta không thể đồng nhất hóa cái gì người ta đối lập trong sự phân chia luận lý học. Mà trong danh sách của các nhân đức phụ thuộc của nhân đức công bình, sự thánh thiện và đạo đức phân biệt nhau (Q.80, a.1, sol.4).

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong Phúc âm thánh Luca (1,74): "Chúng ta hãy phụng sự Thiên Chúa trong sự thánh thiện và công bình." Mà việc phụng sự Thiên Chúa, đó là đạo đức như chúng ta đã tìm hiểu (a.1, sol.3). Vậy đạo đức và sự thánh thiện đồng nhất.

TRẢ LỜI : Từ ngữ thánh thiện bao hàm hai điều: Thứ nhất, sự trong sạch. Đó là ý nghĩa được đưa ra bởi từ ngữ Hy lạp hagios, dường như người ta nói "không có đất". Thứ đến, nó bao hàm sự vững chắc: các tiền nhân gọi là thánh cái gì được luật bênh vực và được làm cho trở nên bất khả xâm phạm. Do đó mà từ ngữ được chuẩn nhận để biểu thị cái gì được luật làm cho vững chắc. Từ nguyên La ngữ cho phép quy về từ ngữ thánh thiện (sanctus) ý tưởng về sự trong sạch. Trong trường hợp này người ta phải hiểu sự trong sạch thuộc về cái được nhuộm bằng máu, bởi vì thời xưa, ai muốn được thanh tẩy thì phải được rảy bằng máu của con vật sát tế, như thánh Isiđôrô khẳng định (Etymol. 10, epist S 82). Cả hai ý nghĩa này hòa hợp với nhau để chỉ sự

significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Heb. ult. dicitur, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat apostolus, Rom. VIII, *certus sum quod neque mors neque vita separabit me a caritate Dei*. Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum.

either case the signification requires sanctity to be ascribed to those things that are applied to the Divine worship; so that not only men, but also the temple, vessels and such like things are said to be sanctified through being applied to the worship of God. For purity is necessary in order that the mind be applied to God, since the human mind is soiled by contact with inferior things, even as all things depreciate by admixture with baser things, for instance, silver by being mixed with lead. Now in order for the mind to be united to the Supreme Being it must be withdrawn from inferior things: and hence it is that without purity the mind cannot be applied to God. Wherefore it is written (Heb. 12:14): "Follow peace with all men, and holiness, without which no man shall see God." Again, firmness is required for the mind to be applied to God, for it is applied to Him as its last end and first beginning, and such things must needs be most immovable. Hence the Apostle said (Rom. 8:38, 39): "I am sure that neither death, nor life . . . shall separate me [*Vulg.: 'shall be able to separate us'] from the love of God." Accordingly, it is by sanctity that the human mind applies itself and its acts to God: so that it differs from religion not essentially but only logically. For it takes the name of religion according as it gives God due service in matters pertaining specially to the Divine worship, such as sacrifices, oblations, and so forth; while it is called sanctity, according as man refers to God not only these but also the works of the other virtues, or according as man by means of certain good works disposes himself to the worship of God

l'autre sens s'accordent pour faire attribuer la sainteté à ce qui est engagé dans le culte divin. Si bien que non seulement les hommes, mais le temple, les instruments et autres choses de ce genre, se trouveront sanctifiés par leur application au culte de Dieu. La pureté en effet est nécessaire pour que l'âme s'applique à Dieu. C'est parce que l'âme se souille du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme un métal s'avilit par son alliage avec un métal moins noble, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or il faut que l'âme spirituelle se sépare de ces réalités inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi une âme sans pureté ne peut s'appliquer à Dieu. Aussi l'épître aux Hébreux (12, 14) nous dit-elle: « Recherchez la paix avec tous, et cette pureté sans laquelle nul ne verra Dieu. » La fermeté stable est également requise pour l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à lui en effet comme à la fin ultime et au premier principe, ce qui nécessairement est immuable au plus haut point. S. Paul disait aux Romains (8, 38): « je suis certain que ni la mort ni la vie ne me sépareront de l'amour de Dieu. » Ainsi donc, on appelle sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu. Elle ne diffère donc pas de la religion dans son essence, mais seulement d'une distinction de raison. Car on parle de religion selon que l'on rend à Dieu le service qu'on lui doit en ce qui concerne spécialement le culte divin: sacrifices, oblations, etc. Tandis qu'on parle de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore à Dieu les actes des autres vertus, ou bien se dispose au culte divin par certaines bonnes oeuvres.

thánh thiện về cho cái gì được sắp đặt để thờ phụng Thiên Chúa. Như thế, không những các con người, mà còn đền thờ, các đồ dùng và các đồ vật khác tương tự, được thánh hóa bởi việc chúng nó được dùng vào việc thờ phụng Thiên Chúa. Quả thế, sự trong sạch cần thiết ngõ hầu linh hồn chăm chú đến Thiên Chúa, đó bởi vì linh hồn ra ô uế bởi nó liên hệ với các sự vật trần gian như một loại kim khí ra hèn bởi hỗn hợp với kim khí kém quí giá, như bạc hỗn hợp với chì. Mà linh hồn phải tách rời ra khỏi các thực tại hạ tầng này để có thể kết hợp với thực tại tối cao. Do đó, linh hồn không trong sạch không thể chăm chú đến Thiên Chúa. Như vậy, thư gửi cho tín hữu Do thái (12,14) nói cho chúng ta biết: "Hãy theo đuổi sự bình an với mọi người và sự trong sạch (sự thánh thiện); chẳng vậy, không ai sẽ được thấy Chúa." Sự chắc chắn vững vàng cũng cần phải có để linh hồn chăm chú đến Thiên Chúa. Thực thế, nó dính bám vào Thiên Chúa là cùng đích và là nguyên lý đệ nhất, điều đó một cách tất yếu bất biến ở điểm cao nhất. Thánh Phaolô nói: "Tôi chắc rằng dầu sự chết, dầu sự sống, không tách rời tôi khỏi tình yêu đối với Thiên Chúa." (Rm 8,38). Như vậy, người ta gọi sự thánh thiện là sự gắn vào Thiên Chúa, mà con người thực hiện điều này với Thiên Chúa bằng linh hồn của mình và các hành động của mình. Vậy, sự thánh thiện không khác biệt với đạo đức theo yếu tính của mình, nhưng chỉ bằng sự phân biệt lý trí. Bởi vì người ta nói tới đạo đức tùy theo người ta phụng sự Thiên Chúa, như người ta phải có sự phụng sự này đối với Ngài trong điều gì một cách đặc biệt liên hệ với việc thờ phụng Thiên Chúa: Các lễ tế, các sự dâng hiến, v.v... Trong khi người ta nói tới sự thánh thiện lúc con người, ngoài các hành động này, còn quy về Thiên Chúa các hành động của những nhân đức khác, hoặc sắp đặt mình để thờ phụng Thiên Chúa bằng một số công việc tốt lành.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Reply to objection 1. Sanctity is a special virtue according to its essence; and in this respect it is in a way identified with religion. But it has a certain generality, in so far as by its command it directs the acts of all the virtues to the Divine good, even as legal justice is said to be a general virtue, in so far as it directs the acts of all the virtues to the common good.

Solutions 1. A la prendre dans son essence, la sainteté est une vertu spéciale, et l'on peut alors d'une certaine façon l'identifier à la religion. Mais elle a aussi un caractère général selon que son commandement ordonne au bien divin tous les actes des vertus. De même, la justice légale est appelée vertu générale en tant qu'elle ordonne au bien commun les actes de toutes les vertus.

GIẢI ĐÁP 1. Được hiểu theo yếu tính của mình, sự thánh thiện là một nhân đức đặc biệt, và người ta trong trường hợp này, có thể theo một thể cách nào đó đồng hóa nó với đạo đức. Nhưng nó cũng có một đặc tính tổng quát tùy theo sự ra lệnh của nó sắp đặt mọi hành động của các nhân đức đến với sự tốt Thiên Chúa. Cũng vậy, đức công bình pháp định được gọi là nhân đức tổng quát trong tư cách nó sắp đặt với sự tốt chung các hành động của mọi nhân đức.

AD SECUNDUM dicendum quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus, in libro de virginitate, quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur*.

Reply to objection 2. Temperance practices purity, yet not so as to have the character of sanctity unless it be referred to God. Hence of virginity itself Augustine says (De Virgin. viii) that "it is honored not for what it is, but for being consecrated to God."

2. La pureté qu'assure la tempérance n'a raison de sainteté que si on la réfère à Dieu. D'où cette remarque de S. Augustin: « La virginité est honorée non pour elle-même mais parce qu'elle est consacrée à Dieu.

2. Đức trong sạch được đức điều độ đảm bảo, chỉ có yếu tính về sự thánh thiện nếu người ta quy nó về Thiên Chúa; do đó thánh Augustinô (De Virginit. 8,40) lưu ý: "Đức đồng trinh được tôn vinh không phải do chính nó, nhưng bởi vì nó được dâng hiến Thiên Chúa."

AD TERTIUM dicendum quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam praedictam, non quia differat re, sed ratione

Reply to objection 3. Sanctity differs from religion as explained above, not really but logically.

3. La sainteté se distingue de la religion, nous venons de le dire, non d'une distinction réelle, mais d'une distinction de raison.

3. Sự thánh thiện phân biệt với đạo đức như chúng ta mới nói tới, không phải bằng sự phân biệt thực tại, nhưng bằng sự phân biệt lý trí.

tantum, ut dictum est.

QUAESTIO 82

DE ACTIBUS RELIGIONIS

OF DEVOTION

LA DÉVOTION

SỰ TÔN SÙNG

Deinde considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum devotio sit specialis actus. Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionis. Quarto, de eius effectu.

We must now consider the acts of religion. First, we shall consider the interior acts, which, as stated above, are its principal acts; secondly, we shall consider its exterior acts, which are secondary. The interior acts of religion are seemingly devotion and prayer. Accordingly we shall treat first of devotion, and afterwards of prayer. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether devotion is a special act? (2) Whether it is an act of religion? (3) Of the cause of devotion? (4) Of its effect?

Premièrement les actes intérieurs (Question 82-83) qui sont les principaux, on l'a dit. Deuxièmement les actes extérieurs, qui sont secondaires (Question 84-9 1). Nous trouvons comme actes intérieurs de la religion la dévotion (Question 82) et la prière (Question 83), dont nous allons traiter successivement. 1. Est-elle un acte spécial? - 2. Est-elle un acte de religion? - 3. Sa cause. - 4. Son effet.

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các hành động của nhân đức đạo đức. Trước hết, các hành động bên trong là các hành động chủ yếu hơn; thứ đến, các hành động bên ngoài là những hành động phụ thuộc. Các hành động bên trong của đạo đức xem ra là sự tôn sùng và sự cầu nguyện. Trước tiên chúng ta thảo luận về sự tôn sùng và sau đó về sự cầu nguyện. 1. Sự tôn sùng là hành động đặc biệt? 2. Sự tôn sùng là hành động của nhân đức đạo đức? 3. Về nguyên nhân của sự tôn sùng. 4. Về hiệu quả của sự tôn sùng.

ARTICULUS 1
Utrum devotio sit specialis actus

ARTICLE 1
Whether devotion is a special act ?

ARTICLE 1
La dévotion est-elle un acte spécial ?

TIẾT 1
Sự tôn sùng là một hành động đặc biệt ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum, dicitur enim II Paral. XXIX, *obtulit universa multitudo hostias et laudes et holocausta mente devota*. Ergo devotio non est specialis actus.

Objections 1. It would seem that devotion is not a special act. That which qualifies other acts is seemingly not a special act. Now devotion seems to qualify other acts, for it is written (2 Paralip 29:31): "All the multitude offered victims, and praises, and holocausts with a devout mind." Therefore devotion is not a special act.

Objections 1. Apparemment non. Ce qui est une modalité d'autres actes ne peut être un acte spécial: or c'est le cas, Semble-t-il, de la dévotion, car on lit au deuxième livre des Chroniques (29, 31): « La foule tout entière offrit d'une âme dévote ses victimes, ses louanges et ses holocaustes. »

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tôn sùng không phải là hành động đặc biệt. 1. Cái gì là một trạng thái của các hành động khác không thể là hành động đặc biệt; mà đó là trường hợp của sự tôn sùng, vì có lời ghi chép: "Toàn thể dân chúng bằng một tâm hồn tôn sùng dâng lên các lễ vật sát tế, các lời ca ngợi và các của lễ toàn thiêu của mình." (2Ks 29,31).

PRAETEREA, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus, dicitur enim aliquis et devote meditari et devote genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

2. Further, no special kind of act is common to various genera of acts. But devotion is common to various genera of acts, namely, corporal and spiritual acts: for a person is said to meditate devoutly and to genuflect devoutly. Therefore devotion is not a special act.

2. Aucun acte spécial ne se trouve en des genres divers comme sont les actes spirituels et corporels; or on appelle « dévote » aussi bien une méditation qu'une génuflexion.

2. Không hành động đặc biệt nào gặp được ở trong các giống khác nhau của các hành động, tức là các hành động hữu hình và các hành động thiêng liêng; mà người ta gọi tôn sùng là một sự suy niệm cũng như một sự bái quỳ.

PRAETEREA, omnis actus specialis aut est appetitivae aut cognoscitivae virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Further, every special act belongs either to an appetitive or to a cognitive virtue or power. But devotion belongs to neither, as may be seen by going through the various species of acts of either faculty, as enumerated above (FP, QQ[78], seqq.; FS, Q[23], A[4]). Therefore devotion is not a special act.

3. Tout acte spécial doit appartenir soit à la puissance appétitive, soit à la puissance cognitive. Or ni l'une ni l'autre ne compte la dévotion parmi ses actes propres, si l'on parcourt l'énumération donnée jadis de leurs différentes espèces d'actes. La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

3. Mọi hành động đặc biệt phải thuộc về năng lực thị dục, hoặc năng lực tri thức. Mà cả hai năng lực này không kể sự tôn sùng vào số các hành động riêng của mình nếu người ta xem xét sự kể ra đã đưa ra trước kia (I. Q.78-83) về các loại khác nhau của các hành động. Vậy sự tôn sùng không phải là hành động đặc biệt.

SED CONTRA est quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

On the contrary, Merits are acquired by acts as stated above (FS, Q[21], AA[34]). But devotion has a special reason for merit. Therefore devotion is a special act.

En sens contraire, c'est par nos actes que nous méritons. Mais la dévotion a une raison spéciale de mérite. Donc elle est un acte spécial.

TRÁI LẠI, Chính do các hành động của chúng ta mà chúng ta có công đức. Mà sự tôn sùng là yếu tính riêng của công đức. Vậy nó là một hành động đặc biệt.

RESPONDEO dicendum quod devotio dicitur a devovendo, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius

I answer that, Devotion is derived from "devote" [*The Latin 'devovere' means 'to vow']; wherefore those persons are said to be "devout" who, in a way, devote themselves to God, so as to subject themselves wholly to Him. Hence in olden times among the heathens a devotee was one who vowed to his idols

Réponse : Dévotion vient de « dévouer » et l'on appellera « dévots » ceux qui, en quelque sorte, « vouent » à Dieu leur propre personne par un assujettissement total. C'est ainsi que l'antiquité païenne désignait par ce terme ceux qui se « dévouaient » aux idoles, en se livrant à la mort pour le salut de

TRẢ LỜI : Từ ngữ tôn sùng dịch bởi từ ngữ devotio trong tiếng La tinh; mà từ ngữ devotio phát xuất bởi từ ngữ devovere (dâng, cúng, hiến). Do đó, từ ngữ devotus biểu thị kẻ đã dâng hiến mình cho Thiên Chúa để con người của mình thuộc về Thiên Chúa bằng sự phục tùng toàn vẹn. Chính như thế mà lương dân thời cổ dùng từ ngữ này biểu thị những kẻ dâng hiến mình cho

narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. Unde Exod. XXXV dicitur quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias domino*. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

to suffer death for the safety of his army, as Livy relates of the two Decii (Decad. I, viii, 9; x, 28). Hence devotion is apparently nothing else but the will to give oneself readily to things concerning the service of God. Wherefore it is written (Exod. 35:20, 21) that "the multitude of the children of Israel . . . offered first-fruits to the Lord with a most ready and devout mind." Now it is evident that the will to do readily what concerns the service of God is a special kind of act. Therefore devotion is a special act of the will.

leur armée, comme Tite-Live le raconte des deux Decius. On voit par là ce qu'est la dévotion: rien autre qu'une volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu. Ainsi est-il dit dans l'Exode (35, 23): « Toute l'assemblée des fils d'Israël, d'une âme très prompte et dévote, offrit les prémices au Seigneur. » Ce vouloir, portant sur le prompt accomplissement de ce qui tient au service divin, est manifestement un acte spécial. Donc la dévotion est un acte spécial de la volonté.

tà thần, bằng cách dấn thân chịu chết cho sự an toàn của quân đội mình, như Tite-Live thuật lại điều đó về hai người Decius. Do đó, người ta trông thấy thế nào là tôn sùng: Tôn sùng không là cái gì khác ngoài ý muốn dấn thân mau mắn cho cái gì liên hệ với việc phụng sự Thiên Chúa. Như vậy có lời ghi chép trong sách Xuất hành (35,23): "Toàn thể đám đông con cái Israen, một tâm hồn rất mau mắn và tôn sùng dâng của lễ đầu mùa lên Thiên Chúa." Ý muốn này liên hệ với sự hoàn thành mau lẹ điều gì thuộc về việc phụng sự Thiên Chúa, một cách rõ ràng là một hành động đặc biệt. Vậy sự tôn sùng là một hành động đặc biệt của ý chí.

AD PRIMUM ergo dicendum quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus, et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur.

Reply to objection 1. The mover prescribes the mode of the movement of the thing moved. Now the will moves the other powers of the soul to their acts, and the will, in so far as it regards the end, moves both itself and whatever is directed to the end, as stated above (FS, Q[9], A[3]). Wherefore, since devotion is an act of the will whereby a man offers himself for the service of God Who is the last end, it follows that devotion prescribes the mode to human acts, whether they be acts of the will itself about things directed to the end, or acts of the other powers that are moved by the will.

Solutions 1. Ce qui meut impose son mode au mouvement du mobile. La volonté meut les autres facultés de l'âme à leurs actes respectifs, et elle-même en tant qu'elle est de la fin se meut à vouloir les moyens, nous l'avons vu. Et puisque la dévotion est un acte de volonté par lequel on fait offrande de soi-même à Dieu pour le servir, lui qui est fin ultime de tout ce que nous faisons, il s'ensuit qu'elle impose une modalité aux actes humains: actes de la volonté elle-même s'appliquant aux moyens, ou bien encore actes des autres puissances soumises à son impulsion.

GIẢI ĐÁP 1. Cái gì động thì đặt thể cách mình lên trên chuyển động của động tử. Ý chí động các năng lực khác của linh hồn đến các hành động riêng của chúng, và chính nó trong tư cách nó thuộc về mục đích, tự động chính mình để muốn các phương tiện như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.9, a.3). Và bởi vì sự tôn sùng là hành động của ý chí, do đó người ta hiến dâng chính mình làm lễ vật cho Thiên Chúa để phụng sự Ngài, Thiên Chúa là cùng đích của mọi điều chúng ta phải làm; do đó mà nó đặt hình thái lên trên các hành vi nhân linh: Các hành vi của chính ý chí ứng dụng cho các phương tiện, hoặc còn là các hành vi của các năng lực khác phục tùng sự xung lực của nó.

AD SECUNDUM dicendum quod devotio invenitur in diversis generibus actuum non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Reply to objection 2. Devotion is to be found in various genera of acts, not as a species of those genera, but as the motion of the mover is found virtually in the movements of the things moved.

2. Parmi les actes humains, si l'on retrouve la dévotion en des genres divers, ce n'est pas comme une espèce unique sous des genres différents, mais on l'y trouve selon la façon dont le mouvement imprimé par le moteur se retrouve virtuellement dans les mouvements du mobile.

2. Trong các hành vi nhân linh, nếu người ta gặp sự tôn sùng trong các giống khác nhau, đó không phải là loại duy nhất theo các giống khác nhau, nhưng người ta gặp nó ở đó tùy theo thể cách mà sự chuyển động đã được gây nên bởi chủ động được gặp cách chiếu hiệu trong các sự chuyển động của động tử.

AD TERTIUM dicendum quod devotio est actus appetitivae partis animae, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

Reply to objection 3. Devotion is an act of the appetitive part of the soul, and is a movement of the will, as stated above.

3. La dévotion est un acte de la puissance appétitive, et c'est un mouvement de la volonté. nous venons de le dire.

3. Sự tôn sùng là hành động của năng lực thị dục; và đó là hành động của ý chí như chúng ta mới nói đến.

ARTICULUS 2
Utrum devotio sit actus religionis

ARTICLE 2
Whether devotion is an act of religion ?

ARTICLE 2
La dévotion est-elle un acte de religion ?

TIẾT 2
Sự tôn sùng là hành động của nhân đức đạo đức ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis Deo se tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant*. Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

Objections 1. It would seem that devotion is not an act of religion. Devotion, as stated above (A[1]), consists in giving oneself up to God. But this is done chiefly by charity, since according to Dionysius (Div. Nom. iv) "the Divine love produces ecstasy, for it takes the lover away from himself and gives him to the beloved." Therefore devotion is an act of charity rather than of religion.

Objections 1. Il ne le paraît pas, si l'on se rappelle que la dévotion consiste à se livrer à Dieu. Mais c'est là surtout le fait de la charité, car, selon Denys « l'amour divin produit l'extase; grâce à lui, ceux qui aiment ne s'appartiennent plus, ils appartiennent à ce qu'ils aiment ». Donc la dévotion est plutôt un acte de charité que de religion.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như thế. Theo Denys (De Div. Nom. 4,13), tình yêu đối với Thiên Chúa tạo nên sự xuất thần; nhờ tình yêu này những kẻ yêu mến không còn thuộc về chính mình, họ thuộc về điều họ yêu mến. Vậy sự tôn sùng là hành động của đức mến hơn là của nhân đức đạo đức.

PRAETEREA, caritas praecedit religionem. Devotio autem videtur praecedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quae est ignis materia. Ergo devotio non est actus religionis.

2. Further, charity precedes religion; and devotion seems to precede charity; since, in the Scriptures, charity is represented by fire, while devotion is signified by fatness which is the material of fire [*Cant. 8:6; Ps. 52:6]. Therefore devotion is not an act of religion.

2. La charité vient avant la religion, mais elle-même est précédée par la dévotion, car la Sainte Écriture symbolise la charité par le feu, et la dévotion par la graisse, qui est la matière du feu. Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion.

2. Đức mến đến trước nhân đức đạo đức; mà nhân đức đạo đức bị sự tôn sùng đi trước mình, bởi vì Kinh thánh tượng trưng đức mến bằng lửa và tượng trưng sự tôn sùng bằng dầu, là chất thể của lửa. Vậy sự tôn sùng không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

PRAETEREA, per religionem homo

3. Further, by religion man is

3. La religion nous ordonne

3. Nhân đức đạo đức chỉ sắp đặt

ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad homines, dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit quod Iudaei, quasi devoti Romanis legibus, dixerunt, non habemus regem nisi Caesarem. Ergo devotio non est actus religionis.

directed to God alone, as stated above (Q[81], A[1]). But devotion is directed also to men; for we speak of people being devout to certain holy men, and subjects are said to be devoted to their masters; thus Pope Leo says [*Serm. viii, De Pass. Dom.] that the Jews "out of devotion to the Roman laws," said: "We have no king but Caesar." Therefore devotion is not an act of religion.

seulement à Dieu, nous l'avons dit. Mais on a aussi de la dévotion pour des hommes: on parle de gens dévots à tels saints personnages; on dit même de certains sujets qu'ils sont à la dévotion de leurs maîtres: le pape Léon montre « les Juifs s'exprimant comme des gens à la dévotion des lois romaines lorsqu'ils disaient: "Nous n'avons de roi que César" ».

chúng ta đến với Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.1). Mà người ta cũng có sự tôn sùng đối với con người: Người ta nói đến những người tôn sùng các nhân vật thánh; người ta cũng nói một số kẻ bề dưới tôn sùng các người chủ của mình: Đức Giáo hoàng Lêô (Sermon 59) chứng tỏ người Do thái tỏ ra mình là những con người tôn sùng luật La mã khi họ lên tiếng: "Chúng tôi không có vua nào khác ngoài César."

SED CONTRA est quod devotio dicitur a devovendo, ut dictum est. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

On the contrary, Devotion is derived from "devovere," as stated (A[1]). But a vow is an act of religion. Therefore devotion is also an act of religion.

En sens contraire, dévotion vient de « vouer », nous l'avons dit à l'Article précédent. Mais le voeu est un acte de religion. Donc la dévotion aussi.

TRÁI LẠI, Từ ngữ dévotio phát xuất bởi từ ngữ devovere như chúng ta đã nói ở Tiết trước. Mà sự khấn là hành động của nhân đức đạo đức. Vậy sự tôn sùng cũng thế.

RESPONDEO dicendum quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., *iustitia est qua volunt homines et operantur iusta*. Manifestum est autem quod operari ea quae pertinent ad divinum cultum seu famulatum pertinet proprie ad religionem, ut ex praedictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

I answer that, It belongs to the same virtue, to will to do something, and to have the will ready to do it, because both acts have the same object. For this reason the Philosopher says (Ethic. v, 1): "It is justice whereby men both will end do just actions." Now it is evident that to do what pertains to the worship or service of God, belongs properly to religion, as stated above (Q[81]). Wherefore it belongs to that virtue to have the will ready to do such things, and this is to be devout. Hence it is evident that devotion is an act of religion.

Réponse : C'est à la même vertu qu'il appartient de vouloir faire quelque chose, et de tenir sa volonté prompte à l'accomplir; ces deux actes ont en effet un même objet. Ainsi, dit Aristote, « la justice fait vouloir et accomplir ce qui est juste ». Or il est évident que les oeuvres concernant le culte ou le service divin sont le domaine propre de la religion, nous l'avons vu. C'est donc à elle qu'on attribuera l'acte de tenir sa volonté prompte à les exécuter: c'est cela être dévot. Il est donc clair que la dévotion est un acte de la religion.

TRẢ LỜI : Việc muốn làm cái gì và việc giữ ý chí mình mau lẹ hoàn thành điều đó, thuộc về cũng một nhân đức. Quả thế, hai hành động này có cũng một đối tượng. Như vậy, Triết gia (Eth. 5,1) đã nói: "Đức công bình làm cho người ta muốn và hoàn thành điều công bình." Mà rõ ràng các công việc liên hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa hay việc phụng sự Thiên Chúa là lĩnh vực riêng của nhân đức đạo đức như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.81). Vậy người ta sẽ chỉ hành động giữ ý chí mình mau lẹ để thi hành hai công việc này về cho nhân đức đạo đức: Điều đó là tôn sùng. Vậy rõ ràng sự tôn sùng là hành động của nhân đức đạo đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium.

Reply to objection 1. It belongs immediately to charity that man should give himself to God, adhering to Him by a union of the spirit; but it belongs immediately to religion, and, through the medium of religion, to charity which is the principle of religion, that man should give himself to God for certain works of Divine worship.

Solutions 1. Que l'homme se livre à Dieu en s'unissant à lui spirituellement, cela relève immédiatement de la charité. Mais qu'il se livre à Dieu pour des oeuvres de culte, cela relève immédiatement de la religion; la charité n'y intervient que médiatement, comme principe de la religion.

GIẢI ĐÁP 1. Việc con người hiến thân cho Thiên Chúa bằng cách kết hợp thiêng liêng với Ngài, điều đó cách trực tiếp lệ thuộc vào đức mến; còn việc con người hiến thân cho Thiên Chúa để làm các công việc thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa, điều đó cách trực tiếp lệ thuộc vào nhân đức đạo đức; đức mến chỉ can thiệp vào đó cách gián tiếp với tính cách là nguyên lý của nhân đức đạo đức.

AD SECUNDUM dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Reply to objection 2. Bodily fatness is produced by the natural heat in the process of digestion, and at the same time the natural heat thrives, as it were, on this fatness. In like manner charity both causes devotion (inasmuch as love makes one ready to serve one's friend) and feeds on devotion. Even so all friendship is safeguarded and increased by the practice and consideration of friendly deeds.

2. La graisse corporelle est produite par la chaleur naturelle qui digère les aliments, et elle-même conserve et alimente cette chaleur. Semblablement la charité engendre la dévotion, car l'amour rend prompt au service de l'ami; et en outre, la dévotion nourrit la charité, de même que toute amitié se conserve et s'accroît par l'exercice et la pensée de services amicaux.

2. Dầu hữu hình được sản xuất bởi sự nóng tự nhiên tiêu hóa các đồ ăn, và chính nó bảo tồn và tiếp tế sự nóng. Cũng vậy, đức mến sinh sản ra sự tôn sùng, vì tình yêu làm cho người ta trở nên mau lẹ phục vụ người bạn hữu của mình; và hơn nữa, sự tôn sùng nuôi dưỡng đức mến, cũng như mọi tình bằng hữu bảo tồn mình và gia tăng bởi sự thi hành và sự tư tưởng về các sự phục vụ cho tình bằng hữu.

AD TERTIUM dicendum quod devotio quae habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

Reply to objection 3. Devotion to God's holy ones, dead or living, does not terminate in them, but passes on to God, in so far as we honor God in His servants. But the devotion of subjects to their temporal masters is of another kind, just as service of a temporal master differs from the service of God.

3. La dévotion qu'on a pour les saints morts ou vivants ne s'arrête pas à eux, mais aboutit à Dieu, que nous révérons en ses ministres. Quant à la dévotion dont on parle dans les rapports de subordonnés à maîtres temporels, elle est d'un autre ordre, comme le service des maîtres d'ici-bas diffère de celui de Dieu.

3. Sự tôn sùng người ta có đối với các người thánh đã qua đời hoặc còn sống không dừng đứng lại ở nơi các thánh này mà chấm dứt ở nơi Thiên Chúa là Đấng chúng ta tôn vinh trong các tôi tớ của Ngài. Còn về sự tôn sùng người ta đề cập đến trong các mối tương quan của những kẻ hạ thuộc với các chủ trần gian, nó thuộc về một trật tự khác, như sự phục vụ các người chủ ở trần gian phân biệt với sự phục vụ Thiên Chúa.

ARTICULUS 3
Utrum contemplatio, seu

ARTICLE 3
Whether contemplation or

ARTICLE 3
La cause de la dévotion

TIẾT 3
Nguyên nhân của sự tôn sùng

meditatio, sit devotionis causa

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio, non est devotionis causa.

PRAETEREA, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quae sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet, frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinae magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

PRAETEREA, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

SED CONTRA est quod in Psalm. dicitur, *in meditatione mea exardescet ignis*. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

RESPONDEO dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod *Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset*. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in domino Deo spem meam*. Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia

meditation is the cause of devotion ?

Objections 1. It would seem that contemplation or meditation is not the cause of devotion. No cause hinders its effect. But subtle considerations about abstract matters are often a hindrance to devotion. Therefore contemplation or meditation is not the cause of devotion.

2. Further, if contemplation were the proper and essential cause of devotion, the higher objects of contemplation would arouse greater devotion. But the contrary is the case: since frequently we are urged to greater devotion by considering Christ's Passion and other mysteries of His humanity than by considering the greatness of His Godhead. Therefore contemplation is not the proper cause of devotion.

3. Further, if contemplation were the proper cause of devotion, it would follow that those who are most apt for contemplation, are also most apt for devotion. Yet the contrary is to be noticed, for devotion is frequently found in men of simplicity and members of the female sex, who are defective in contemplation. Therefore contemplation is not the proper cause of devotion.

On the contrary, It is written (Ps. 38:4): "In my meditation a fire shall flame out." But spiritual fire causes devotion. Therefore meditation is the cause of devotion.

I answer that, The extrinsic and chief cause of devotion is God, of Whom Ambrose, commenting on Lk. 9:55, says that "God calls whom He deigns to call, and whom He wills He makes religious: the profane Samaritans, had He so willed, He would have made devout." But the intrinsic cause on our part must needs be meditation or contemplation. For it was stated above (A[1]) that devotion is an act of the will to the effect that man surrenders himself readily to the service of God. Now every act of the will proceeds from some consideration, since the object of the will is a good understood. Wherefore Augustine says (De Trin. ix, 12; xv, 23) that "the will arises from the intelligence." Consequently meditation must needs be the cause of devotion, in so far as through meditation man conceives the thought of surrendering himself to God's service. Indeed a twofold consideration leads him thereto. The one is the consideration of God's goodness and loving kindness, according to Ps. 72:28, "It is good for me to adhere to my God, to put my hope in the Lord God": and this consideration

Objections 1. La méditation contemplative ne peut causer la dévotion, car aucune cause ne fait obstacle à son effet. Or les méditations subtiles de l'intelligence empêchent souvent la dévotion.

2. Si la contemplation était la cause propre et essentielle de la dévotion, il faudrait que les objets de la plus haute contemplation éveillent davantage la dévotion. C'est tout le contraire qui apparaît. Souvent la dévotion est excitée par la considération de la passion du Christ et les autres mystères de son humanité, plus que par la vue de la grandeur divine.

3. Si cela était, il faudrait que les plus aptes à la contemplation soient aussi les plus disposés à la dévotion. C'est le contraire que nous voyons. On rencontre plus souvent de la dévotion chez des gens simples et chez les femmes, en qui l'on trouve peu de contemplation. Celle-ci n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (39,4): « Dans ma méditation s'animera l'ardeur du feu. » Mais le feu spirituel engendre la dévotion. Donc la méditation est cause de dévotion.

Réponse : La cause extérieure et principale de la dévotion c'est Dieu. S. Ambroise écrit: « Dieu appelle ceux qu'il juge bon d'appeler, rend religieux celui qu'il veut, et s'il l'avait voulu il eût transformé en dévotion l'indifférence des Samaritains. » Quant à la cause intérieure, qui tient à nous, c'est nécessairement la méditation ou contemplation. Nous l'avons dit en effet la dévotion est un acte de la volonté, qui fait qu'on se livre avec promptitude au service de Dieu. Or, tout acte de volonté procède d'une certaine vue de l'esprit, du fait que le bien perçu par l'intelligence est l'objet de la volonté. « La volonté naît de l'intelligence » dit S. Augustin. Nous en déduirons nécessairement que la méditation est cause de dévotion, pour autant qu'elle fait naître en nous cette conviction qu'on doit se livrer au service divin. A cela mènent deux ordres de considérations. Les unes prises de la divine bonté et de ses bienfaits, selon le Psaume (73, 28): « Il m'est bon d'adhérer à Dieu et de placer dans le Seigneur mon espoir. » Cette considération éveille l'amour de charité, cause prochaine de la dévotion. Un autre

VẤN NẠN 1. Xem ra sự suy gẫm chiêm ngưỡng không tạo nên sự tôn sùng. Không nguyên nhân nào tạo nên sự trở ngại cho hiệu quả của mình. Mà sự suy gẫm tinh vi của trí năng thường ngăn trở sự tôn sùng.

2. Nếu sự chiêm ngưỡng là nguyên nhân và thuộc yếu tính của sự tôn sùng, các đối tượng của sự chiêm ngưỡng cao thượng nhất phải gây nên sự tôn sùng nhiều hơn cái hoàn toàn trái ngược xảy ra. Thường sự tôn sùng được gây nên bởi sự suy tưởng về cuộc tử nạn của Chúa Kitô và các mầu nhiệm khác thuộc về nhân tính của Ngài hơn là sự trông thấy sự vĩ đại cao cả Thiên Chúa.

3. Giả như có như thế, những người có khả năng nhất để chiêm ngưỡng phải là những người được sắp đặt tốt nhất để có sự tôn sùng. Chúng tôi trông thấy cái ngược trở lại. Người ta năng gặp sự tôn sùng ở nơi những con người đơn giản và những người đàn bà hơn, mà ở nơi họ, người ta ít thấy có sự chiêm ngưỡng. Vậy sự chiêm ngưỡng không phải là nguyên nhân riêng cho sự tôn sùng.

TRÁI LẠI, Người ta nói trong Thánh vịnh (39,4): "Lòng tôi sùng sục trong tôi, lửa như bừng cháy với tiếng tôi rên rỉ." Mà lửa thiêng liêng sinh ra sự tôn sùng. Vậy sự suy gẫm là nguyên nhân của sự tôn sùng.

TRẢ LỜI : Nguyên nhân bên ngoài và chính của sự tôn sùng đó là Thiên Chúa. Thánh Ambrôxiô (Super Luc. 7,9) đã viết: "Thiên Chúa kêu gọi những kẻ Ngài đoán xét việc kêu gọi họ là điều tốt: Ngài biến thành đạo đức những kẻ Ngài muốn; và giả như Ngài đã muốn điều đó, hẳn Ngài đã làm cho họ trở nên sự tôn sùng sự dửng dưng của những người Samari." về nguyên nhân bên trong ở tại chúng ta, đó một cách tất yếu là suy gẫm hay sự chiêm ngưỡng. Quả thế, như chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự tôn sùng là hành động của ý chí, vì ý chí làm cho người ta dấn thân mau lẹ để phục vụ Thiên Chúa. Mà, mọi hành động của ý chí xuất phát từ sự trông thấy của tinh thần, bởi vì sự tốt được trí năng tri giác là đối tượng của ý chí. Thánh Augustinô (De Trin. 9,12) đã nói: "Ý chí phát sinh từ trí năng." Do đó, chúng ta một cách tất yếu diễn dịch rằng sự suy gẫm là nguyên nhân của sự tôn sùng, vì nó làm phát sinh trong chúng ta sự xác tín về việc người ta phải dấn thân phục vụ Thiên Chúa. Với điều đó, chúng ta có hai trật tự phải cứu xét. Sự cứu xét thứ nhất về thiện tính của Thiên Chúa và các ân huệ theo Thánh vịnh 73,28: "Việc tốt lành đối với tôi là bám dính vào Thiên Chúa và đặt ở nơi Ngài hy vọng của tôi." Sự cứu xét này gây

vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Psalm., *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a domino, qui fecit caelum et terram*. Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur.

wakens love [*'Dilectio,' the interior act of charity; cf. Q[27]] which is the proximate cause of devotion. The other consideration is that of man's own shortcomings, on account of which he needs to lean on God, according toPs. 120:1, 2"I have lifted up my eyes to the mountains, from whence help shall come to me: my help is from the Lord, Who made heaven and earth"; and this consideration shuts out presumption whereby man is hindered from submitting to God, because he leans on His strength.

sujet de méditation se tire de nous-même et de la vue des déficiences qui nous forcent à nous appuyer sur Dieu, selon le Psaume (121, 1): « J'ai levé les yeux vers les sommets d'où me viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre. » Cette vue exclut la présomption, qui, nous faisant compter sur nos propres forces, nous empêche de nous soumettre à Dieu.

nên tình yêu của đức mến là nguyên nhân của sự tôn sùng. Một chủ đề khác để suy gẫm phát xuất từ chính chúng ta và từ sự trông thấy các sự khiếm khuyết bắt buộc chúng ta dựa vào Thiên Chúa theo Thánh vịnh 121,1: "Tôi ngước mắt lên đồi núi, ơn phù trợ từ đâu sẽ đến cho tôi? ơn phù trợ tôi do tự Giavê, Đấng tạo thành trời đất." Sự trông thấy này trục xuất sự tự phụ, vì sự tự phụ làm cho chúng ta tin tưởng vào năng lực riêng của mình, ngăn trở chúng ta không phục tùng Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consideratio eorum quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causant. Consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab his mentem distrahentium, impedit devotionem.

Reply to objection 1. The consideration of such things as are of a nature to awaken our love [*'Dilectio,' the interior act of charity; cf. Q[27]] of God, causes devotion; whereas the consideration of foreign matters that distract the mind from such things is a hindrance to devotion.

Solutions 1. La considération de ce qui excite naturellement l'amour de Dieu cause la dévotion. Mais la considération de tout ce qui y est étranger, en distrayant l'esprit, empêche la dévotion.

GIẢI ĐÁP 1. Sự suy nghĩ về cái gì một cách tự nhiên xúi giục tình yêu đối với Thiên Chúa tạo nên sự tôn sùng. Còn sự suy nghĩ tất cả cái gì xa lạ với tình yêu này bằng cách phân tán tinh thần chúng ta, ngăn cản sự tôn sùng.

AD SECUNDUM dicendum quod ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in praefatione dicitur, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat.

Reply to objection 2. Matters concerning the Godhead are, in themselves, the strongest incentive to love ['dilectio,' the interior act of charity; cf. Q[27]] and consequently to devotion, because God is supremely lovable. Yet such is the weakness of the human mind that it needs a guiding hand, not only to the knowledge, but also to the love of Divine things by means of certain sensible objects known to us. Chief among these is the humanity of Christ, according to the words of the Preface [*Preface for Christmastide], "that through knowing God visibly, we may be caught up to the love of things invisible." Wherefore matters relating to Christ's humanity are the chief incentive to devotion, leading us thither as a guiding hand, although devotion itself has for its object matters concerning the Godhead.

2. Ce qui tient à la divinité doit plus que toute autre chose, à le prendre en soi, éveiller l'amour et par suite la dévotion parce que Dieu doit être aimé plus que toute chose. Mais la faiblesse de l'esprit humain, de même qu'elle a besoin d'être conduite par la main jusqu'à la connaissance divine, veut que nous n'atteignions pas à l'amour sans l'aide de réalités sensibles, adaptées à notre connaissance. En premier lieu ce sera l'humanité du Christ, selon cette préface du missel pour Noël: « En sorte que connaissant Dieu sous cette forme visible nous soyons par lui ravis en l'amour des réalités invisibles. » Regarder l'humanité du Christ est donc le moyen par excellence d'exciter la dévotion. C'est comme un guide qui nous prendrait par la main. Cependant la dévotion s'attache principalement à ce qui concerne la divinité.

2. Cái gì do ở thiên tính thì hơn tất cả mọi sự vật khác, có thể gây nên tình yêu; do đó gây nên sự tôn sùng bởi vì Thiên Chúa phải được yêu mến trên hết mọi sự. Còn sự yếu đuối của tinh thần nhân loại, cũng như sự yếu đuối này cần được dẫn đưa đến sự hiểu biết Thiên Chúa, muốn rằng chúng ta không thể đạt tới tình yêu mà không nhờ đến các thực tại khả giác đã được thích nghi với sự hiểu biết chúng ta. Trước tiên, đó là nhân tính của Chúa Kitô theo kinh Tiền tụng lễ Giáng sinh: "Để nhờ hiểu biết Thiên Chúa cách hữu hình, chúng con được say mến những sự vô hình." Việc nhìn xem nhân tính của Chúa Kitô là phương tiện tuyệt hảo để xúi giục sự tôn sùng. Đó là như Người hướng dẫn nắm tay chúng ta mà dẫn đưa chúng ta. Tuy nhiên, sự tôn sùng một cách chủ yếu bám dính cái gì liên hệ với thiên tính.

AD TERTIUM dicendum quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Reply to objection 3. Science and anything else conducive to greatness, is to man an occasion of self-confidence, so that he does not wholly surrender himself to God. The result is that such like things sometimes occasion a hindrance to devotion; while in simple souls and women devotion abounds by repressing pride. If, however, a man perfectly submits to God his science or any other perfection, by this very fact his devotion is increased.

3. La science, comme tout ce qui implique grandeur, est une occasion pour l'homme de se fier à lui-même et l'empêche donc de se livrer totalement à Dieu. C'est donc là parfois un obstacle occasionnel à la dévotion; tandis que des gens simples et des femmes ont une abondante dévotion parce qu'ils répriment tout orgueil. Mais la science ou toute autre perfection que ce soit, si on la soumet parfaitement à Dieu, accroît la dévotion.

3. Sự tri thức, như tất cả mọi cái gì bao hàm sự vĩ đại, là cơ hội cho con người để tin tưởng vào chính mình và như thế ngăn trở họ không dấn thân hoàn toàn cho Thiên Chúa. Vậy đôi khi là sự ngăn trở ngẫu nhiên đối với sự tôn sùng; trong khi các con người đơn giản và các người đàn bà có sự tôn sùng dồi dào bởi vì họ trấn áp mọi tính kiêu ngạo. Nhưng sự tri thức cũng như bất cứ sự hoàn hảo nào, nếu người ta bắt nó hoàn toàn phục tùng Thiên Chúa, gia tăng sự tôn sùng.

ARTICULUS 4
Utrum laetitia sit devotionis effectus

ARTICLE 4
Whether joy is an effect of devotion ?

ARTICLE 4
L'effet de la dévotion

TIẾT 4
Hiệu quả của sự tôn sùng

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod laetitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est, passio Christi praecipue ad devotionem excitat. Sed ex eius consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud Thren. III, *recordare paupertatis meae,*

Objections 1. It would seem that joy is not an effect of devotion. As stated above (A[3], ad 2), Christ's Passion is the chief incentive to devotion. But the consideration thereof causes an affliction of the soul, according to Lam. 3:19, "Remember my poverty . . . the wormwood and the gall," which

Objections 1. Il semble que l'allégresse ne soit pas l'effet de la dévotion. Car, on l'a dit. la passion du Christ est un des principaux motifs qui l'éveillent, et c'est une considération affligeante pour l'âme selon les Lamentations (3, 19): « Rappelle-toi ma pauvreté, l'absinthe et le fiel », ce qui évoque

VẤN NẠN 1. Xem ra sự vui vẻ không phải là hiệu quả của sự tôn sùng. 1. Như người ta đã nói ở trước (a.3, sol.2), cuộc tử nạn Chúa Kitô là một trong các lý do chính gây nên sự tôn sùng và đó là một sự suy gẫm xúc động tâm hồn, theo lời sách Ai ca (3,19): "Hãy cho tôi nhớ lại sự nghèo khó của tôi, sự khốn khó của tôi và sự

absinthii et fellis, quod pertinet ad passionem; et subditur, *memoria memor ero, et tabescet in me anima mea*. Ergo delectatio, sive gaudium, non est devotionis effectus.

PRAETEREA, devotio praecipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psalm. dicitur, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam iucunditas sive gaudium.

PRAETEREA, Gregorius Nyssenus dicit, in libro de homine, quod *sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrimae et gemitus sunt signa tristitiae*. Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrimas. Ergo laetitia, vel gaudium, non est devotionis effectus.

SED CONTRA est quod in collecta dicitur, *quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet*.

RESPONDEO dicendum quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat, ex consequenti autem et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalm., *memor fui Dei, et delectatus sum*, sed per accidens haec consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psalm., *sitivit anima mea ad Deum vivum*, et postea sequitur, *fuerunt mihi lacrimae meae* et cetera. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum, nam haec consideratio pertinet ad terminum a quo homo per motum voluntatis devotae recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Haec autem consideratio e converso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem laetitiam, scilicet propter spem divinae subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio, secundario autem et per accidens tristitia quae est secundum Deum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, refers to the Passion, and afterwards (Lam. 3:20) it is said: "I will be mindful and remember, and my soul shall languish within me." Therefore delight or joy is not the effect of devotion.

2. Further, devotion consists chiefly in an interior sacrifice of the spirit. But it is written (Ps. 50:19): "A sacrifice to God is an afflicted spirit." Therefore affliction is the effect of devotion rather than gladness or joy.

3. Further, Gregory of Nyssa says (De Homine xii) [*Orat. funebr. de Placilla Imp.] that "just as laughter proceeds from joy, so tears and groans are signs of sorrow." But devotion makes some people shed tears. Therefore gladness or joy is not the effect of devotion.

On the contrary, We say in the Collect [*Thursday after fourth Sunday of Lent]: "That we who are punished by fasting may be comforted by a holy devotion."

I answer that, The direct and principal effect of devotion is the spiritual joy of the mind, though sorrow is its secondary and indirect effect. For it has been stated (A[3]) that devotion is caused by a twofold consideration: chiefly by the consideration of God's goodness, because this consideration belongs to the term, as it were, of the movement of the will in surrendering itself to God, and the direct result of this consideration is joy, according to Ps. 76:4, "I remembered God, and was delighted"; but accidentally this consideration causes a certain sorrow in those who do not yet enjoy God fully, according to Ps. 41:3, "My soul hath thirsted after the strong living God," and afterwards it is said (Ps. 41:4): "My tears have been my bread," etc. Secondarily devotion is caused as stated (A[3]), by the consideration of one's own failings; for this consideration regards the term from which man withdraws by the movement of his devout will, in that he trusts not in himself, but subjects himself to God. This consideration has an opposite tendency to the first: for it is of a nature to cause sorrow directly (when one thinks over one's own failings), and joy accidentally, namely, through hope of the Divine assistance. It is accordingly evident that the first and direct effect of devotion is joy, while the secondary and accidental effect is that "sorrow which is according to God" [*2 Cor. 7:10].

Reply to objection 1. In the consideration of Christ's Passion there is something that causes sorrow, namely, the human defect, the removal of which made it

la Passion, et le texte ajoute: « Oui, je me souviendrai, et mon âme se consumera en moi. » La délectation, la joie, n'est donc pas l'effet de la dévotion.

2. La dévotion est avant tout le sacrifice intérieur de l'esprit. Mais il est dit dans le Psaume (51, 19): « Le sacrifice pour Dieu, c'est l'esprit broyé. » La dévotion produit donc plus de peine que de plaisir ou de joie.

3. S. Grégoire de Nysse remarque que « si le rire vient de la joie, les larmes et les gémissements sont signes de tristesse ». Mais il arrive que par dévotion des gens fondent en larmes. Donc l'allégresse ou la joie ne vient pas de la dévotion.

En sens contraire, nous demandons, dans une oraison du missel que « ceux que les jeûnes châtient, une sainte dévotion les réjouisse ».

Réponse : Par soi, et à titre principal, la dévotion cause l'allégresse de l'âme. Mais à titre dérivé et par accident, elle engendre la tristesse. Deux ordres de considérations, nous l'avons dit font naître la dévotion. Le rôle principal y revient à la considération de la bonté divine, parce que cette considération rejoint le terme du mouvement par lequel la volonté se livre à Dieu. Par elle-même cette vue est suivie de délectation, selon le Psaume (77, 4): « je me suis souvenu de Dieu et me suis délecté. » Par accident, toutefois, elle cause de la tristesse, chez ceux qui ne jouissent pas encore pleinement de Dieu, selon le Psaume (42, 3): « Mon âme a soif de Dieu, la source vive. » Une deuxième cause de notre dévotion, nous l'avons dit., c'est la considération de nos propres déficiences, car elle regarde le point dont nous partons et nous éloignons, dans le mouvement de la volonté dévote: elle ne veut plus exister en soi-même, mais se soumettre à Dieu. Ici tout se passe à l'inverse du cas précédent. En elle-même, cette considération est de nature à causer de la tristesse, par le rappel de nos misères, mais elle peut être l'occasion d'allégresse, dans l'espoir du secours divin. C'est ainsi que premièrement et par soi la dévotion engendre la joie, secondairement et par accident la bonne tristesse « qui est selon Dieu ».

Solutions 1. Ce qui nous attriste, dans la considération de la passion du Christ, c'est la misère humaine que le Christ est venu enlever et pour laquelle « il a fallu qu'il

cay đắng của tôi"; điều đó là cho nhớ lại cuộc tử nạn Chúa Kitô, và bản văn này còn nói tiếp: "Phải, tôi sẽ nhớ lại, và tâm hồn tôi sẽ hao mòn trong tôi." Vậy sự vui thú, sự vui mừng, không phải là hiệu quả của sự tôn sùng.

2. Sự tôn sùng trước tiên là sự hy sinh bên trong của tinh thần. Và có lời ghi chép trong Thánh vịnh 51,19: "Lễ vật cho Thiên Chúa, đó là tinh thần tan nát." Vậy sự tôn sùng tạo nên sự đau khổ hơn là tạo nên sự vui thú hay sự vui mừng.

3. Thánh Grêgôriô đệ Nysê (Pratio Funebris, 46,380) lưu ý rằng, nếu sự cười phát xuất bởi sự vui mừng, nước mắt và sự rên rỉ là dấu hiệu của sự buồn rầu." Mà xảy ra là do sự tôn sùng mà có những người chan hòa nước mắt. Vậy sự vui vẻ hay sự vui mừng không phát xuất từ sự tôn sùng.

TRÁI LẠI, Chúng ta cầu xin trong lời nguyện của một thánh lễ: "Những kẻ mà sự chay tịnh phạt thì được tôn sùng thánh làm cho vui mừng."

TRẢ LỜI : Cách nguyên thường, và với tư cách chủ yếu, sự tôn sùng tạo nên sự vui vẻ trong tâm hồn. Nhưng với tư cách dẫn xuất và ngẫu trừ nó sinh sản sự buồn rầu. Hai trật tự suy gẫm này như chúng ta đã nói (a.3), làm phát sinh sự tôn sùng. Vai trò chủ yếu trong công việc này quy về sự cứu xét thiện tính Thiên Chúa, bởi vì sự cứu xét này chấm dứt ở điểm tận cùng của sự chuyển động mà do ý chí dẫn thân cho Thiên Chúa. Do chính ý chí mà sự trông thấy này được sự vui thú đi theo sau như lời Thánh vịnh 77,4: "Tôi đã nhớ lại Thiên Chúa và tôi được vui thú." Tuy nhiên, bằng cách ngẫu trừ, nó tạo nên sự buồn rầu ở nơi những kẻ chưa thưởng thức Thiên Chúa một cách đầy đủ theo lời Thánh vịnh 42,3: "Linh hồn tôi khao khát Thiên Chúa, nguồn sống động của tôi." Nguyên nhân thứ hai tạo nên sự tôn sùng của chúng ta, như chúng ta đã nói (a.3), đó là sự cứu xét về các sự khiếm khuyết của chúng ta, vì nó nhìn đến điểm chúng ta bởi nó mà đi và chúng ta đi xa khỏi đó, trong sự chuyển động của ý chí tôn sùng: Ý chí của chúng ta không còn muốn hiện hữu tại sự; nhưng muốn tùng phục Thiên Chúa, ở đây, mọi sự xảy ra trái ngược với trường hợp trước. Tại sự, việc cứu xét này có bản tính tạo nên sự buồn rầu do sự nhớ lại các sự khốn nạn của chúng ta, song nó có thể là cơ hội cho sự vui vẻ vì chúng ta hy vọng sợ trợ giúp của Thiên Chúa; chính như vậy mà một cách trước tiên và nguyên thường, sự tôn sùng sinh sản sự vui mừng, cách phụ thuộc và ngẫu trừ nó đem lại sự buồn rầu tốt lành, vì sự buồn rầu này theo thánh ý Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Điều làm cho chúng ta buồn rầu trong việc suy gẫm cuộc tử nạn của Chúa Kitô, đó là sự khốn nạn của con người mà Chúa Kitô đã đến tẩy xóa và do sự khốn nạn này Ngài

et est aliquid quod laetificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quae nobis de tali liberatione providit.

AD SECUNDUM dicendum quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter praesentis vitae defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinae bonitatis et ex spe divini auxilii.

AD TERTIUM dicendum quod lacrimae prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, praecipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis; sicut solent homines lacrimari ex pietatis affectu cum recuperant filios vel caros amicos quos aestimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrimae ex devotione procedunt.

necessary for Christ to suffer [*Lk. 24:25]; and there is something that causes joy, namely, God's loving-kindness to us in giving us such a deliverance.

Reply to objection 2. The spirit which on the one hand is afflicted on account of the defects of the present life, on the other hand is rejoiced, by the consideration of God's goodness, and by the hope of the Divine help.

Reply to objection 3. Tears are caused not only through sorrow, but also through a certain tenderness of the affections, especially when one considers something that gives joy mixed with pain. Thus men are wont to shed tears through a sentiment of piety, when they recover their children or dear friends, whom they thought to have lost. In this way tears arise from devotion.

souffre ». Mais il y a de quoi nous remplir d'allégresse si nous songeons à la bonté de Dieu envers nous, qui nous a procuré une telle libération.

2. L'esprit broyé par la misère de la vie présente trouve sujet de se réjouir en considérant la bonté divine et en espérant le secours divin.

3. Les larmes jaillissent de la tristesse, mais aussi d'un coeur attendri. On le constate surtout dans ces joies dont l'objet même évoque des souvenirs attristants. On pleure d'attendrissement lorsqu'on retrouve un fils, un ami très cher qu'on avait crus perdus. C'est de cette façon que la dévotion fait verser des larmes.

đã phải đau khổ. Mà có điều làm cho chúng ta tràn đầy vui vẻ nếu chúng ta nghĩ đến thiện tính Thiên Chúa đối với chúng ta, vì Ngài đã cứu thoát chúng ta một cách lạ lùng vô cùng.

2. Tinh thần bị nghiền nát bởi sự khốn nạn trong đời sống hiện tại gặp được lý do vui mừng khi suy gẫm thiện tính Thiên Chúa và hy vọng sự trợ giúp của Thiên Chúa.

3. Nước mắt tuôn chảy ra vì buồn rầu, nhưng cũng vì tâm hồn cảm động. Người ta nhận thấy điều đó nhất là trong những sự vui mừng mà đối tượng khêu gợi đến các kỷ niệm làm cho buồn rầu. Người ta khóc vì xúc động khi gặp lại đứa con trai hay người bạn hữu chí thân mà người ta tin rằng đã mất rồi. Chính theo thế cách này mà sự tôn sùng làm cho nước mắt tuôn rơi.

QUAESTIO 83

DE ORATIONE

OF PRAYER

LA PRIÈRE

SỰ CẦU NGUYỆN

Deinde considerandum est de oratione. Et circa hoc quaeruntur decem et septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae. Secundo, utrum conveniens sit orare. Tertio, utrum oratio sit actus religionis. Quarto, utrum solus Deus sit orandus. Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere. Septimo, utrum pro aliis orare debeamus. Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis. Nono, de septem petitionibus orationis dominicae. Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturae. Undecimo, utrum sancti in patria orent pro nobis. Duodecimo, utrum, oratio debeat esse vocalis. Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem. Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna. Quintodecimo, utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur. Sextodecimo, utrum sit meritoria. Septimodecimo, de speciebus orationis.

We must now consider prayer, under which head there are seventeen points of inquiry: (1) Whether prayer is an act of the appetitive or of the cognitive power? (2) Whether it is fitting to pray to God? (3) Whether prayer is an act of religion? (4) Whether we ought to pray to God alone? (5) Whether we ought to ask for something definite when we pray? (6) Whether we ought to ask for temporal things when we pray? (7) Whether we ought to pray for others? (8) Whether we ought to pray for our enemies? (9) Of the seven petitions of the Lord's Prayer; (10) Whether prayer is proper to the rational creature? (11) Whether the saints in heaven pray for us? (12) Whether prayer should be vocal? (13) Whether attention is requisite in prayer? (14) Whether prayer should last a long time? (15) Whether prayer is meritorious? [*Art. 16] (16) Whether sinners impetrate anything from God by praying? [*Art. 15] (17) of the different kinds of prayer.

1. La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive? - 2. Convient-il de prier Dieu? - 3. Est-ce un acte de la religion? - 4. Ne doit-on prier que Dieu? - 5. La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé? - 6. Doit-on demander à Dieu des biens temporels? - 7. Devons-nous prier pour autrui? - 8. Devons-nous prier pour nos ennemis? - 9. Les sept demandes de l'oraison dominicale. - 10. La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison? - 11. Les saints du ciel prient-ils pour nous? - 12. La prière doit-elle être vocale? - 13. L'attention est-elle requise pour la prière? - 14. La prière doit-elle être prolongée? - 15. Est-elle méritoire? - 16. La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande? - 17. Les différentes espèces de prière.

1. Sự cầu nguyện là hành động của năng lực thị dục hoặc của năng lực tri thức? 2. Người ta có thích hợp để cầu nguyện cùng Thiên Chúa không? 3. Cầu nguyện là hành động của nhân đức đạo đức? 4. Phải chăng người ta chỉ nên cầu nguyện cùng Thiên Chúa mà thôi? 5. Phải chăng sự cầu nguyện xin ơn phải có đối tượng nhất định? 6. Người ta có nên xin cùng Thiên Chúa các của cải trần gian không? 7. Chúng ta phải cầu nguyện cho người khác? 8. Chúng ta phải cầu nguyện cho kẻ thù địch? 9. Về bảy lời cầu xin trong kinh Lạy Cha. 10. Sự cầu nguyện một cách riêng thuộc về thụ tạo có trí năng? 11. Các thánh trên trời cầu nguyện cho chúng ta? 12. Sự cầu nguyện phải là bằng lời nói? 13. Phải chăng sự chú ý cần thiết cho sự cầu nguyện? 14. Sự cầu nguyện nên kéo dài? 15. Sự cầu nguyện có công đức? 16. Sự cầu nguyện công hiệu để xin được điều người ta xin? 17. Các cách cầu nguyện.

ARTICULUS 1
Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivae virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psalm., *desiderium pauperum exaudivit dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est

ARTICLE 1
Whether prayer is an act of the appetitive power ?

Objections 1. It would seem that prayer is an act of the appetitive power. It belongs to prayer to be heard. Now it is the desire that is heard by God, according to Ps. 9:38, "The Lord hath heard the desire of the poor." Therefore prayer is desire. But desire is an act of the appetitive power: and

ARTICLE 1
La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive ?

Objections 1. Il apparaît qu'elle est un acte de la faculté appétitive. En effet, on prie pour être exaucé. Mais c'est le désir que Dieu exauce selon le Psaume (10, 38): « Le Seigneur exauce le désir des pauvres. » Or le désir est un acte de la faculté appétitive, donc la prière aussi.

TIẾT 1
Cầu nguyện là hành động của năng lực thị dục hay năng lực tri thức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra cầu nguyện là hành động của năng lực thị dục. Người ta cầu nguyện để cho được nhận lời. Mà chính sự ước muốn mà Chúa chấp nhận theo lời Thánh vịnh 10,38: "Thiên Chúa chấp nhận sự ước muốn của những kẻ nghèo khó." Mà sự ước muốn là hành động của năng lực thị dục. Vậy sự cầu nguyện cũng

actus appetitivae virtutis. Ergo et oratio.

PRAETEREA, Dionysius dicit, in III cap. de Div. Nom., *ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes*. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

PRAETEREA, philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivae virtutis, sed intellectivae.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Cassiodorum, oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliquorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima

therefore prayer is also.

2. Further, Dionysius says (Div. Nom. iii): "It is useful to begin everything with prayer, because thereby we surrender ourselves to God and unite ourselves to Him." Now union with God is effected by love which belongs to the appetitive power. Therefore prayer belongs to the appetitive power.

3. Further, the Philosopher states (De Anima iii, 6) that there are two operations of the intellective part. Of these the first is "the understanding of indivisibles," by which operation we apprehend what a thing is: while the second is "synthesis" and "analysis," whereby we apprehend that a thing is or is not. To these a third may be added, namely, "reasoning," whereby we proceed from the known to the unknown. Now prayer is not reducible to any of these operations. Therefore it is an operation, not of the intellective, but of the appetitive power.

On the contrary, Isidore says (Etym. x) that "to pray is to speak." Now speech belongs to the intellect. Therefore prayer is an act, not of the appetitive, but of the intellective power.

I answer that, According to Cassiodorus [*Comment. in Ps. 38:13] "prayer [oratio] is spoken reason [oris ratio]." Now the speculative and practical reason differ in this, that the speculative merely apprehends its object, whereas the practical reason not only apprehends but causes. Now one thing is the cause of another in two ways: first perfectly, when it necessitates its effect, and this happens when the effect is wholly subject to the power of the cause; secondly imperfectly, by merely disposing to the effect, for the reason that the effect is not wholly subject to the power of the cause. Accordingly in this way the reason is cause of certain things in two ways: first, by imposing necessity; and in this way it belongs to reason, to command not only the lower powers and the members of the body, but also human subjects, which indeed is done by commanding; secondly, by leading up to the effect, and, in a way, disposing to it, and in this sense the reason asks for something to be done by things not subject to it, whether they be its equals or its superiors. Now both of these, namely, to command and to ask or beseech, imply a certain ordering, seeing that man proposes something to be effected by something else, wherefore they pertain to the reason to which it belongs to set in order. For this reason the Philosopher says (Ethic. i, 13) that the "reason exhorts us to do what is best." Now

thế.

2. Denys (De Div. Nom.3,1) đã nói: "Trước mọi sự, người ta bắt đầu cầu nguyện, đó là việc hữu ích, vì như vậy chúng ta hiến thân cho Chúa và kết hợp với Thiên Chúa." Mà sự kết hợp với Thiên Chúa thể hiện bằng tình yêu: như tình yêu, sự cầu nguyện được chỉ về cho năng lực thị dục.

3. Theo Triết gia (De An. 3,6), linh hồn có hai hành động: Sự hiểu biết những cái bất khả phân, sự lĩnh hội đơn giản về yếu tính của mỗi hữu thể, và sự hợp thành cùng sự phân chia, làm cho người ta biết sự vật nào hiện hữu và không hiện hữu; người ta còn thêm vào đó sự suy luận đi từ cái được biết đến cái không biết. Mà sự cầu nguyện không quy về một hành động nào trong các hành động này. Vậy nó không phải là hành động của năng lực tri thức.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. 10, epist. 0,82) nói cho chúng ta biết rằng cầu nguyện (orare) là nói ra cái gì thuộc về trí năng. Vậy cầu nguyện là hành động của năng lực tri thức, chứ không phải của năng lực thị dục.

TRẢ LỜI : Cassiodorô (Expos. In Psalt. 38) phân biệt trong từ ngữ oratio (sự cầu nguyện) có từ nguyên oris ratio: Trí năng được nói ra. Mà trí năng suy lý và trí năng thực tiễn phân biệt nhau ở điều này là trí năng suy lý lấy làm đủ việc lĩnh hội cái thực tại, trong khi trí năng thực tiễn thêm vào đó năng lực nhân quả. Mà một hữu thể là nguyên nhân cho hữu thể khác theo hai thể cách. Thể cách hoàn hảo, bởi hành động tất yếu, và điều đó xảy ra khi một hiệu quả hoàn toàn phục tùng năng lực của nguyên nhân; hoặc là theo thể cách bất hoàn hảo, chỉ bằng cách sáng tạo nên sự sắp đặt, khi hiệu quả không hoàn toàn tùng phục năng lực của nguyên nhân. Chính như vậy mà trí năng là nguyên nhân theo hai thể cách. Thứ nhất, hành động của nó có thể cưỡng bức. Chính như vậy mà việc ra lệnh cho các năng lực hạ tầng và các chi thể của thân thể và thi hành sự làm chủ của mình cho chúng nó, mà còn cho những kẻ phục tùng mình: Việc đó thuộc về trí năng. Đó là nhân quả tính của việc truyền lệnh. Nhưng ảnh hưởng của trí năng có thể bị giới hạn về việc thúc giục và sắp đặt hành động. Chính như vậy mà trí năng xin sự hoàn thành một cái gì đối với những kẻ không phục tùng mình, tức là những kẻ bằng nhau hoặc những kẻ bề trên. Hai thể cách hành động này: Ra lệnh và kêu xin tức là cầu nguyện bao hàm sự thiết lập một trật tự: Người ta sắp đặt một cái gì được thi hành bởi tác nhân khác. Như vậy, điều đó lệ thuộc vào trí năng, vì sự sắp đặt thuộc về nó. Đó là cái nghĩa của lời nói của Triết gia đã đưa ra

2. « Avant toutes choses, dit Denys, il est utile de commencer par prier, nous livrant ainsi et nous unissant à Dieu. » Mais l'union à Dieu se fait par l'amour: comme celui-ci, la prière sera donc attribuée à la puissance appétitive.

3. Selon Aristote, l'âme intellectuelle a deux opérations: l'intelligence des indivisibles, simple saisie de l'essence de chaque être, et la composition et division, qui fait saisir que quelque chose existe ou n'existe pas; on y ajoute le raisonnement qui va du connu à l'inconnu. Mais la prière ne se ramène à aucune de ces opérations. Elle n'est donc pas un acte de la puissance intellectuelle.

En sens contraire, Isidore nous dit que prier (ordre) c'est « dire », ce qui appartient à l'intellect. La prière est donc l'acte de la puissance intellective, et non appétitive.

Réponse : Cassiodore discerne dans le mot oratio l'étymologie oris ratio: « raison parlée ». Or la raison spéculative et la raison pratique se distinguent en ce que la raison spéculative se contente d'appréhender le réel, tandis que la raison pratique y ajoute un pouvoir de causalité. Or un être est cause d'un autre de deux façons. D'une façon parfaite, par une action nécessaire, et cela se produit lorsque l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause. Ou bien d'une façon imparfaite en ne créant qu'une disposition, quand l'effet n'est pas totalement soumis à la puissance de la cause. C'est ainsi que la raison est cause de deux façons. 1° Son action peut se faire contraignante. C'est ainsi qu'il lui appartient de commander aux puissances inférieures et aux membres du corps, et d'exercer sa maîtrise non seulement sur eux, mais encore sur les hommes qui nous sont soumis. C'est la causalité du commandement. 2° Mais l'influence de la raison peut se borner à engager et à disposer l'action. C'est ainsi que la raison demande l'accomplissement de quelque chose à ceux qui ne lui sont pas soumis, mais égaux ou supérieurs. Ces deux façons d'agir: commandement, et demande ou prière comportent l'établissement d'un ordre: on dispose que quelque chose doit être fait par un autre agent. Aussi cela relève-t-il de la raison, à

deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decentium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

in the present instance we are speaking of prayer [*This last paragraph refers to the Latin word 'oratio' [prayer] which originally signified a speech, being derived in the first instance from 'os,' 'oris' (the mouth).] as signifying a beseeching or petition, in which sense Augustine [*Rabanus, De Univ. vi, 14]: says (De Verb. Dom.) that "prayer is a petition," and Damascene states (De Fide Orth. iii, 24) that "to pray is to ask becoming things of God." Accordingly it is evident that prayer, as we speak of it now, is an act of reason.

laquelle il appartient d'ordonner. C'est le sens du texte d'Aristote -: « La raison porte au bien parfait sous forme de prière »; et c'est en ce sens que nous parlons ici d'oratio, dans le sens d'une imploration ou d'une demande, selon la définition de S. Augustin: « La prière est une demande », et du Damascène: « C'est la demande à Dieu de ce qui convient. » La prière dont nous parlons est donc bien un acte de la raison.

(Eth. 1,13): "Trí năng liên hệ với sự tốt hoàn hảo bằng hình thức cầu nguyện", và chính theo ý nghĩa này mà chúng ta nói đến ở đây về cầu nguyện (oratio), theo ý nghĩa một sự vấn xin hoặc một sự cầu xin như thánh Augustinô đã đưa ra lời định nghĩa (De Univ. 6,14): "Cầu nguyện là sự kêu xin", và thánh Đamascênô (De Fide Orth. 3,24) nói: "Đó là sự cầu xin cùng Thiên Chúa điều gì thích hợp." Vậy cầu nguyện mà chúng ta nói tới ở đây, là hành động của trí năng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant; secundum illud Isaiae LXV, *eritque, antequam clament, ego exaudiam*.

Reply to objection 1. The Lord is said to hear the desire of the poor, either because desire is the cause of their petition, since a petition is like the interpreter of a desire, or in order to show how speedily they are heard, since no sooner do the poor desire something than God hears them before they put up a prayer, according to the saying of Is. 65:24, "And it shall come to pass, that before they call, I will hear."

Solutions 1. « Le Seigneur exauce le désir des pauvres » en ce sens que la demande est l'effet du désir, qu'elle traduit en quelque sorte. A moins qu'on veuille désigner en parlant ainsi la rapidité de la réponse divine. Les pauvres ne font encore que désirer, et déjà Dieu les exauce, sans leur laisser le temps d'exprimer leur prière, selon Isaïe (65, 24): « Avant qu'ils aient crié vers moi, je les ai exaucés. »

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa chấp nhận sự ước muốn của những người nghèo khó theo ý nghĩa này là sự cầu xin là hiệu quả của sự ước muốn mà nó phát biểu theo một thể cách nào đó. Trừ phi người ta muốn khi nói như vậy chỉ sự mau mắn mà Thiên Chúa đáp lại. Các người nghèo khó còn chỉ ước muốn, và Thiên Chúa đã chấp nhận họ, mà không để họ dâng lời cầu xin lâu dài theo tiên tri Isaia (65,24): "Trước khi chúng kêu đến cùng Ta, Ta đã nhậm lời họ."

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae*. Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod *oratio est ascensus intellectus in Deum*.

Reply to objection 2. As stated above (FP, Q[82], A[4]; FS, Q[9], A[1], ad 3), the will moves the reason to its end: wherefore nothing hinders the act of reason, under the motion of the will, from tending to an end such as charity which is union with God. Now prayer tends to God through being moved by the will of charity, as it were, and this in two ways. First, on the part of the object of our petition, because when we pray we ought principally to ask to be united to God, according to Ps. 26:4, "One thing I have asked of the Lord, this will I seek after, that I may dwell in the house of the Lord all the days of my life." Secondly, on the part of the petitioner, who ought to approach the person whom he petitions, either locally, as when he petitions a man, or mentally, as when he petitions God. Hence Dionysius says (Div. Nom. iii) that "when we call upon God in our prayers, we unveil our mind in His presence": and in the same sense Damascene says (De Fide Orth. iii, 24) that "prayer is the raising up of the mind to God."

2. Nous l'avons dit précédemment la volonté pousse la raison vers sa propre fin. Rien n'empêche donc qu'un acte de la raison mue par la volonté ne tende à ce qui est la fin de la charité: l'union avec Dieu. Cette influence du vouloir de charité sur la prière nous portera vers Dieu de deux façons. 1° Du point de vue de l'objet de nos demandes, parce que nous devons principalement demander dans nos prières l'union à Dieu, selon le Psaume (27, 4): « J'ai demandé une chose à Dieu, celle-là je la cherche, c'est d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie. » 2° Du point de vue du sujet qui prie. Il lui faut en effet, accéder à celui qu'il implore, localement si c'est un homme, spirituellement s'il s'agit de Dieu. C'est ce qu'indique Denys en ajoutant: « Quand nos prières invoquent Dieu, nous sommes face à lui par notre esprit. » Et c'est aussi ce que dit S. Jean Damascène lorsqu'il définit la prière « une élévation de l'âme vers Dieu ».

2. Chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.82, a.4), ý chí thúc đẩy trí năng đến mục đích của mình. Vậy không cái gì ngăn trở một hành động của trí năng bị động bởi ý chí không hướng về điều làm mục đích của đức mến: Sự kết hợp với Thiên Chúa. Ảnh hưởng này của sự muốn trong đức mến về sự cầu nguyện dẫn đưa chúng ta đến Thiên Chúa theo hai thể cách. Thứ nhất, về phương diện của đối tượng trong các lời cầu xin của chúng ta, bởi vì một cách chủ yếu, chúng ta phải cầu xin trong các lời cầu nguyện sự kết hợp với Thiên Chúa theo Thánh vịnh 27,4: "Tôi cầu xin cùng Thiên Chúa một điều, điều mà tôi tìm kiếm, đó là việc ở trong nhà Chúa mọi ngày suốt đời tôi." Thứ đến, về phương diện chủ thể cầu nguyện. Quả thế, người cầu nguyện phải đến gần kẻ mình vấn xin, cách nơi chỗ nếu đó là con người, cách thiêng liêng nếu đó là Thiên Chúa. Đó là điều Denys chỉ cho thấy (De Div. Nom. 3,1) khi nói thêm: "Khi các lời cầu nguyện của chúng ta kêu đến Chúa, chúng ta đối diện với Thiên Chúa bằng tinh thần của chúng ta." Và đó cũng là điều thánh Đamascênô (De Fide Orth. 3,24) cho chúng ta biết khi thánh nhân định nghĩa sự cầu nguyện "Là sự nâng cao tâm hồn lên tới Chúa."

AD TERTIUM dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

Reply to objection 3. These three acts belong to the speculative reason, but to the practical reason it belongs in addition to cause something by way of command or of petition, as stated above.

3. Ces trois actes relèvent de la raison spéculative. La raison pratique fait davantage, et exerce une activité causale, par mode de commandement ou de demande, nous venons de le dire.

3. Ba hành động này lệ thuộc vào trí năng suy lý. Trí năng thực tiễn làm nhiều hơn, và thực hiện hành động tính nguyên nhân bằng thể cách truyền lệnh và kêu xin như chúng ta mới nói tới.

ARTICULUS 2
Utrum sit conveniens orare

ARTICLE 2
Whether it is becoming to pray ?

ARTICLE 2
Convient-il de prier Dieu ?

TIẾT 2
Việc kêu xin cùng Thiên Chúa só thích hợp không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens

Objections 1. It would seem that it is unbecoming to pray. Prayer

Objections 1. Non, à ce qu'il semble. Car, si la prière nous est

VẤN NẠN 1. Xem ra việc kêu xin cùng Thiên Chúa không thích hợp. 1.

orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. VI, *scit pater vester quia his indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

PRAETEREA, per orationem flectitur animus eius qui oratur ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. XV, *porro triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

PRAETEREA, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, *nulla res carius emitur quam quae precibus empta est*. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XVIII, *oportet orare, et non deficere*.

RESPONDEO dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanae non reguntur divina providentia. Ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. III, *dixistis, vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem omnia in primo libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus; neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines

seems to be necessary in order that we may make our needs known to the person to whom we pray. But according to Mat. 6:32, "Your Father knoweth that you have need of all these things." Therefore it is not becoming to pray to God.

2. Further, by prayer we bend the mind of the person to whom we pray, so that he may do what is asked of him. But God's mind is unchangeable and inflexible, according to 1 Kings 15:29, "But the Triumpher in Israel will not spare, and will not be moved to repentance." Therefore it is not fitting that we should pray to God.

3. Further, it is more liberal to give to one that asks not, than to one who asks because, according to Seneca (De Benefic. ii, 1), "nothing is bought more dearly than what is bought with prayers." But God is supremely liberal. Therefore it would seem unbecoming to pray to God.

On the contrary, It is written (Lk. 18:1): "We ought always to pray, and not to faint."

I answer that, Among the ancients there was a threefold error concerning prayer. Some held that human affairs are not ruled by Divine providence; whence it would follow that it is useless to pray and to worship God at all: of these it is written (Malach. 3:14): "You have said: He laboreth in vain that serveth God." Another opinion held that all things, even in human affairs, happen of necessity, whether by reason of the unchangeableness of Divine providence, or through the compelling influence of the stars, or on account of the connection of causes: and this opinion also excluded the utility of prayer. There was a third opinion of those who held that human affairs are indeed ruled by Divine providence, and that they do not happen of necessity; yet they deemed the disposition of Divine providence to be changeable, and that it is changed by prayers and other things pertaining to the worship of God. All these opinions were disproved in the FP, Q[19], AA[7],8; FP, Q[22], AA[2],4; FP, Q[115], A[6]; FP, Q[116]. Wherefore it behooves us so to account for the utility of prayer as neither to impose necessity on human affairs subject to Divine providence, nor to imply changeableness on the part of the Divine disposition. In order to throw light on this question we must consider that Divine providence disposes not only what effects shall take place, but also from what causes and in what order these effects shall proceed. Now among other causes human

nécessaire, c'est pour notifier nos besoins à celui à qui nous l'adressons. Mais selon S. Matthieu (6, 32): « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout cela. »

2. La prière fléchit celui à qui on l'adresse et l'amène à faire ce qu'on lui demande. Mais Dieu est immuable et inflexible en ses desseins selon le premier livre de Samuel (15, 29 Vg): « Le Dieu triomphant d'Israël ne pardonnera pas, et rien ne l'amènera à se repentir. » Il ne convient donc pas de prier Dieu.

3. Il est plus libéral de donner à celui qui ne demande pas qu'à celui qui demande. Sénèque le dit: «Rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières.» Mais Dieu est la libéralité même; il ne paraît donc pas logique de le prier.

En sens contraire, le Seigneur dit (Luc 18, 1): « Il faut prier toujours, sans se lasser. »

Réponse : Les anciens ont commis, touchant la prière, trois sortes d'erreurs. Les uns ont soutenu que les affaires humaines ne dépendent pas de la providence divine. D'où l'inutilité de la prière et de tout culte religieux. C'est à eux que s'applique cette apostrophe de Malachie (3, 14): « Vous avez dit: c'est vanité que servir Dieu. » Pour d'autres, tout, même les choses humaines, se produit de façon nécessaire, qu'on l'explique par l'immutabilité de la Providence, les influences astrales ou l'enchaînement des causes. Ceux-là aussi nient l'utilité de la prière. D'autres enfin admettent bien que les choses humaines, régies par la providence divine, ne se produisent pas de façon nécessaire. Mais ils disent que la providence divine peut varier dans ses dispositions, et que les prières et autres pratiques cultuelles peuvent changer quelque chose à l'ordre établi par elle. Toutes ces erreurs ont été réfutées dans notre première Partie . Il nous faut donc présenter l'utilité de la prière mais ne pas imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, et ne pas non plus estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer. Pour le voir clairement, il faut considérer que la providence divine ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et dans quel ordre il le sera. Or l'activité humaine est efficace et

Sự cầu nguyện cần thiết cho chúng ta, đó là để cho kẻ mà chúng ta kêu xin, biết các nhu cầu của chúng ta. Mà theo thánh Matthêô (6,32): "Cha các ngươi ở trên trời biết rõ các ngươi cần đến tất cả điều đó."

2. Sự cầu nguyện làm xiêu lòng kẻ chúng ta cầu xin và dẫn đưa họ đến làm điều chúng ta cầu xin với họ. Mà Thiên Chúa bất biến, không xiêu lòng được trong các ý định của Ngài theo lời nói trong sách tiên tri Đanien (15,29): "Thiên Chúa khải hoàn của dân Israen sẽ không tha thứ, và không có cái gì dẫn đưa Ngài tới chỗ hối hận." Và việc cầu nguyện cùng Thiên Chúa không thích hợp.

3. Việc ban cho kẻ không cầu xin thì quảng đại hơn việc cho kẻ cầu xin. Sénèque (De Benf. 2,1) nói điều đó: "Không cái gì được mua mắc hơn bằng điều người ta phải trả bằng lời cầu nguyện." Mà Thiên Chúa là chính sự quảng đại; vậy việc cầu nguyện cùng Thiên Chúa không hợp lý.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán: "Phải cầu nguyện luôn luôn, liên tiếp không ngừng" (Lc 18,1).

TRẢ LỜI : Người thời xưa đối với sự cầu nguyện mắc phải ba sự sai lầm. Những người này chủ trương các công việc của nhân loại không lệ thuộc vào sự quan phòng của Thiên Chúa. Do đó mà có sự vô ích trong lời cầu nguyện và trong tất cả công việc thờ phụng. Đối với họ, chúng ta có thể ứng dụng lời kêu gọi này của tiên tri Malakhi (3,14): "Các ngươi đã nói: việc phụng sự Thiên Chúa thì vô lối." Với những kẻ khác, mọi sự, ngay cả công việc nhân loại, xảy ra cách tất yếu, và người ta giải thích điều đó bởi tính bất dịch của sự quan phòng Thiên Chúa, các ảnh hưởng do các tinh tú hoặc sự liên hệ của các nguyên nhân. Những người đó cũng phủ định sự ích lợi của cầu nguyện. Cuối cùng còn những hạng người công nhận các công việc của loài người được thống trị bởi sự quan phòng của Thiên Chúa có thể thay đổi trong các sự sắp đặt của mình, và việc cầu nguyện và các việc thực hành nghi lễ thờ phụng có thể làm thay đổi cái gì trong trật tự đã được thiết lập do sự quan phòng này. Tất cả các sự sai lầm này đã bị phi bác trong Quyển thứ nhất (Q.22, a.2 và 4). Vậy chúng ta phải trình bày sự lợi ích của việc cầu nguyện, nhưng không đặt để tất hữu tính nào trên các công việc nhân loại tùng phục sự quan phòng của Thiên Chúa, và cũng không nghĩ rằng trật tự đã được Thiên Chúa thiết lập có thể thay đổi. Ngõ hầu trông thấy rõ ràng điều này, người ta phải cứu xét sự quan phòng của Thiên Chúa không chỉ thiết lập hiệu quả này hay hiệu quả kia sẽ xuất hiện; mà cũng quyết định nó sẽ xuất hiện do những nguyên nhân nào và trong trật tự nào. Mà hành động tính của nhân loại công hiệu và chúng ta có thể đặt nó vào hàng các nguyên

agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; *ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare*, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

AD TERTIUM dicendum quod Deus multa nobis praestat ex sua liberalitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit, *considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare*.

acts are the causes of certain effects. Wherefore it must be that men do certain actions. not that thereby they may change the Divine disposition, but that by those actions they may achieve certain effects according to the order of the Divine disposition: and the same is to be said of natural causes. And so is it with regard to prayer. For we pray not that we may change the Divine disposition, but that we may impetrate that which God has disposed to be fulfilled by our prayers in other words "that by asking, men may deserve to receive what Almighty God from eternity has disposed to give," as Gregory says (Dial. i, 8)

Reply to objection 1. We need to pray to God, not in order to make known to Him our needs or desires but that we ourselves may be reminded of the necessity of having recourse to God's help in these matters.

Reply to objection 2. As stated above, our motive in praying is, not Divine disposition, we may change the Divine disposition, but that, by our prayers, we may obtain what God has appointed.

Reply to objection 3. God bestows many things on us out of His liberality, even without our asking for them: but that He wishes to bestow certain things on us at our asking, is for the sake of our good, namely, that we may acquire confidence in having recourse to God, and that we may recognize in Him the Author of our goods. Hence Chrysostom says [*Implicitly [Hom. ii, de Orat.: Hom. xxx in Genes.]; Cf. Caten. Aur. on Lk. 18]: "Think what happiness is granted thee, what honor bestowed on thee, when thou conversest with God in prayer, when thou talkest with Christ, when thou askest what thou wilt, whatever thou desirest."

nous pouvons la mettre au rang des causes. Aussi faut-il que l'homme agisse non pour que ses actes changent le plan divin, mais pour qu'ils réalisent certains effets conformément à l'ordre établi par Dieu. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la causalité naturelle; et il en est de même pour la prière. Nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des saints. Si bien que « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant, dès avant les siècles, a résolu de leur donner », dit S. Grégoire.

Solutions 1. Si nous adressons des prières à Dieu, ce n'est pas parce qu'il faudrait lui faire connaître nos besoins ou nos désirs; c'est pour que nous envisagions nous-mêmes qu'en pareil cas on doit recourir au secours de Dieu.

2. Notre prière, on vient de le dire, n'a pas pour but de changer le plan de Dieu, mais d'obtenir par nos prières ce qu'il a décidé de nous donner.

3. Dieu, dans sa libéralité, nous accorde bien des choses sans même que nous les lui demandions. Mais s'il exige en certains cas notre prière, c'est que cela nous est utile. Cela nous vaut l'assurance de pouvoir recourir à lui, et nous fait reconnaître en lui l'auteur de nos biens. D'où ces paroles de Chrysostome: « Considère quel bonheur t'est accordé, quelle gloire est ton partage: voilà que tu peux converser avec Dieu par tes prières, dialoguer avec le Christ, souhaiter ce que tu veux, demander ce que tu désires. »

nhân. Như vậy con người phải hành động không phải để các hành động của mình thay đổi chương trình của Thiên Chúa, nhưng để thực hiện một số hiệu quả phù hợp với trật tự đã được Thiên Chúa thiết lập. Hơn nữa, đó là điều xảy ra trong quan hệ nhân quả tự nhiên; và cũng có như vậy đối với sự cầu nguyện, chúng ta không cầu nguyện ngõ hầu thay đổi trật tự đã được Thiên Chúa thiết lập, nhưng để đạt được điều Thiên Chúa đã quyết định hoàn thành nhờ lời cầu nguyện của các thánh; như thế thánh Grêgôriô (Dial. 1,8) đã nói: "Nhờ các lời cầu xin của các thánh mà nhân loại đáng lãnh nhận điều Thiên Chúa toàn năng, từ muôn thuở, đã quyết định ban cho họ."

GIẢI ĐÁP 1. Nếu chúng ta hướng các lời cầu nguyện tới Thiên Chúa, đó không phải bởi vì điều đó cần để làm cho Thiên Chúa biết các nhu cầu của chúng ta hoặc các sự ước muốn của chúng ta; nhưng đó bởi vì chúng ta tưởng nghĩ mình trong trường hợp như vậy phải chạy đến xin sự trợ giúp của Thiên Chúa.

2. Lời cầu nguyện của chúng ta không có mục đích thay đổi chương trình của Thiên Chúa; nhưng để nhờ lời cầu nguyện của chúng ta, chúng ta thu được điều Ngài đã quyết định ban cho chúng ta.

3. Thiên Chúa theo lòng quảng đại của Ngài, ban cho chúng ta nhiều điều mà chúng ta không kêu xin. Nhưng trong một số trường hợp, Ngài đòi phải có lời cầu nguyện của chúng ta, bởi vì nó có ích cho chúng ta. Điều đó bảo đảm chúng ta có thể chạy đến cùng Ngài và cho chúng ta nhận biết Ngài là tác giả của các sự tốt chúng ta. Do đó, có lời thánh Chrysôstômô (Cat Aurea sur Lc 18,1): "Ngươi hãy xem coi ngươi được ban cho hạnh phúc thế nào, phần ngươi được vinh quang thế nào: đó là ngươi có thể đàm đạo với Thiên Chúa qua các lời cầu nguyện của ngươi, đối thoại với Chúa Kitô, cầu chúc điều ngươi muốn, cầu xin điều ngươi ước ao."

ARTICULUS 3
Utrum oratio sit actus religionis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars iustitiae, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

PRAETEREA, actus latriae cadit sub necessitate praecepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate praecepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

ARTICLE 3
Whether prayer is an act of religion ?

Objections 1. It would seem that prayer is not an act of religion. Since religion is a part of justice, it resides in the will as in its subject. But prayer belongs to the intellective part, as stated above (A[1]). Therefore prayer seems to be an act, not of religion, but of the gift of understanding whereby the mind ascends to God.

2. Further, the act of "latria" falls under a necessity of precept. But prayer does not seem to come under a necessity of precept, but to come from the mere will, since it is nothing else than a petition for what we will. Therefore prayer seemingly is not an act of religion.

ARTICLE 3
La prière est-elle un acte de la religion ?

Objections 1. Il apparaît que non, car la religion, rattachée à la justice, a pour siège la volonté, tandis que la prière met en oeuvre nos puissances intellectuelles, nous l'avons dit". La prière ne paraît donc pas être un acte de la religion, mais du don d'intelligence qui élève l'âme à Dieu.

2. L'acte de latrie tombe sous une obligation de précepte. Mais tel n'est pas le cas de la prière qui dépend purement de la volonté, puisqu'elle n'est pas autre chose que la demande de ce qu'on veut. Il paraît donc qu'elle n'est pas un acte de la religion.

TIẾT 3
Cầu nguyện là hành động của nhân đức đạo đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức đạo đức quy về đức công bình, có chủ thể là ý chí, đang khi cầu nguyện bắt các năng lực trí năng làm việc như chúng ta đã nói ở trước (a.1). Vậy sự cầu nguyện xem ra không phải là hành động của nhân đức đạo đức, nhưng là ân huệ tri thức nâng cao tâm hồn lên Thiên Chúa.

2. Hành động thờ phụng Thiên Chúa là sự bắt buộc của giới mệnh. Mà đó không phải là trường hợp của sự cầu nguyện, vì lời cầu nguyện một cách thuần túy lệ thuộc vào ý chí bởi nó không là cái gì khác ngoài sự cầu xin điều người ta muốn. Vậy xem ra nó không phải là hành động của nhân

PRAETEREA, ad religionem pertinere videtur ut quis *divinae naturae cultum caeremoniamque afferat*. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

3. Further, it seems to belong to religion that one "offers worship end ceremonial rites to the Godhead" [*Cicero, Rhet. ii, 53]. But prayer seems not to offer anything to God, but to. ask to obtain something from Him. Therefore prayer is not an act of religion.

3. Il revient à la religion de présenter à Dieu un culte et des cérémonies. Mais la prière n'apporte rien à Dieu. Elle demande plutôt d'obtenir quelque chose. Elle n'est donc pas un acte de religion.

3. Nhân đức đạo đức có chức phận dâng lên Thiên Chúa sự thờ phụng và các lễ nghi. Mà sự cầu nguyện không đem đến cho Chúa cái gì. Nó cầu xin để đạt được cái gì. Vậy nó không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, ubi dicit Glossa quod in huius figuram, in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

On the contrary, It is written (Ps. 140:2): "Let my prayer be directed as incense in Thy sight": and a gloss on the passage says that "it was to signify this that under the old Law incense was said to be offered for a sweet smell to the Lord." Now this belongs to religion. Therefore prayer is an act of religion.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (141, 2): « Que ma prière monte droit comme l'encens devant ta face. » Et la Glose commente: « Dans l'Ancien Testament on symbolisait la prière par l'encens offert au Seigneur en odeur agréable. » Ce qui appartient à la religion. Nous lui attribuerons donc l'acte de prière.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Thánh vịnh 121,2: "Ước gì lời cầu nguyện của tôi bay thẳng lên như hương thơm trước tôn nhan Chúa." Và sách Chú giải nói: "Trong Cựu ước, người ta tượng trưng sự cầu nguyện bằng hương thơm dâng lên Thiên Chúa." Điều đó thuộc về nhân đức đạo đức. Vậy chúng ta chỉ hành động cầu nguyện cho nhân đức đạo đức.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

I answer that, As stated above (Q[81], AA[2],4), it belongs properly to religion to show honor to God, wherefore all those things through which reverence is shown to God, belong to religion. Now man shows reverence to God by means of prayer, in so far as he subjects himself to Him, and by praying confesses that he needs Him as the Author of his goods. Hence it is evident that prayer is properly an act of religion.

Réponse : L'objet propre de la vertu de religion, c'est de rendre à Dieu honneur et respect. Tout ce qui exprime la révérence envers Dieu est de son ressort. C'est le cas de la prière. On y révère Dieu en tant qu'on se soumet à lui et que l'on professe avoir besoin de lui, auteur de tous nos biens. Manifestement pareil acte relève en propre de la vertu de religion.

TRẢ LỜI : Đối tượng riêng của nhân đức đạo đức là tôn kính và tôn vinh Thiên Chúa; tất cả cái gì biểu lộ sự tôn kính Thiên Chúa thì thuộc về nhân đức này. Đó là trường hợp của sự cầu nguyện. Trong lời cầu nguyện, người ta tôn vinh Thiên Chúa trong tư cách người ta bắt mình tùng phục Thiên Chúa và tuyên xưng lên việc mình cần đến Ngài là tác giả của mọi sự tốt của chúng ta. Một cách rõ ràng, hành động như thế cách riêng biệt thuộc về nhân đức đạo đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Reply to objection 1. The will moves the other powers of the soul to its end, as stated above (Q[82], A[1], ad 1), and therefore religion, which is in the will, directs the acts of the other powers to the reverence of God. Now among the other powers of the soul the intellect is the highest, and the nearest to the will; and consequently after devotion which belongs to the will, prayer which belongs to the intellective part is the chief of the acts of religion, since by it religion directs man's intellect to God.

Solutions 1. La volonté meut les autres puissances vers sa propre fin, nous l'avons dit. C'est pourquoi la religion, qui réside dans la volonté, ordonne à l'honneur de Dieu les actes des autres puissances. Or, parmi celles-ci, c'est l'intellect qui est la plus haute et la plus voisine de la volonté. Après la dévotion, qui est un acte de la volonté elle-même, la prière, qui met en oeuvre l'intellect, a donc le premier rang parmi les actes de religion: c'est l'acte dans lequel cette vertu meut vers Dieu l'intellect humain.

GIẢI ĐÁP 1. Ý chí động các năng lực khác đến với mục đích riêng của mình như chúng ta đã nói (Q.81, a.2 và 4). Do đó, nhân đức đạo đức ở trong ý chí, sắp đặt để tôn vinh Thiên Chúa các hành động của các năng lực khác. Mà, trong các năng lực này, chính trí năng là cao thượng nhất và gần gũi nhất với ý chí. Sau sự tôn sùng, một hành động của chính ý chí, thì sự cầu nguyện bắt trí năng hành động, có bậc thứ nhất trong các hành động của nhân đức đạo đức: đó là hành động mà nhân đức này động trí năng nhân loại đến với Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praecepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub praecepto caritatis, petere autem sub praecepto religionis. Quod quidem praeceptum ponitur Matth. VII, ubi dicitur, *petite, et accipietis*.

Reply to objection 2. It is a matter of precept not only that we should ask for what we desire, but also that we should desire aright. But to desire comes under a precept of charity, whereas to ask comes under a precept of religion, which precept is expressed in Mat. 7:7, where it is said: "Ask and ye shall receive" [*Vulg.: 'Ask and it shall be given you.'].

2. Non seulement demander ce que nous désirons, mais même désirer ce qu'il faut tombe sous le précepte. Le désir sous le précepte de la charité, la demande sous celui de la religion, précepte qu'on trouve en S. Matthieu (7, 7) « Demandez et vous recevrez. »

2. Không những việc cầu xin điều chúng ta ước muốn, mà còn việc ước ao điều phải ước ao, đều thuộc về giới mệnh. Sự ước ao thuộc về giới mệnh của đức mến; sự cầu xin thuộc về nhân đức đạo đức, giới mệnh người ta gặp trong Phúc âm thánh Matthêô (7,7): "Các ngươi hãy xin và các ngươi sẽ được."

AD TERTIUM dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus quae ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio praeeminet aliis actibus religionis.

Reply to objection 3. By praying man surrenders his mind to God, since he subjects it to Him with reverence and, so to speak, presents it to Him, as appears from the words of Dionysius quoted above (A[1], OBJ[2]). Wherefore just as the human mind excels exterior things, whether bodily members, or those external things that are employed for God's service, so too, prayer surpasses other acts of religion.

3. Prier, c'est livrer à Dieu son esprit, qu'on lui soumet par le respect et qu'on lui présente, selon le texte de Denys cité dans l'objection. Et de même que l'esprit humain l'emporte sur les membres extérieurs, corporels, ou sur les biens extérieurs que nous employons au service de Dieu, de même la prière est le plus haut de tous les actes de la religion.

3. Cầu nguyện, tức là giao nộp tinh thần mình cho Thiên Chúa, người ta bắt tinh thần này phục tùng Thiên Chúa và người ta dâng tinh thần này cho Thiên Chúa theo lời nói của Denys đã dẫn chứng trong vấn nạn. Và cũng như tinh thần nhân loại hơn các chi thể bên ngoài hữu hình, hoặc hơn các của cải bên ngoài người ta dùng để phụng sự Thiên Chúa; cũng vậy, sự cầu nguyện là hành động cao thượng nhất trong mọi hành động của nhân đức đạo đức.

ARTICULUS 4
Utrum solus Deus debeat orari

ARTICLE 4
Whether we ought to pray to

ARTICLE 4
Ne doit-on prier que Dieu ?

TIẾT 4
Người ta chỉ nên cầu nguyện cùng

God alone ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

Objections 1. It would seem that we ought to pray to God alone. Prayer is an act of religion, as stated above (A[3]). But God alone is to be worshiped by religion. Therefore we should pray to God alone.

Objections 1. Il semble que oui, puisque la prière est un acte de la religion, qui doit réserver son culte à Dieu seul.

Thiên Chúa mà thôi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải như vậy. Sự cầu nguyện là hành động của nhân đức đạo đức; mà nhân đức đạo đức phải dành sự thờ phụng cho một mình Thiên Chúa mà thôi.

PRAETEREA, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, orabo spiritu, orabo et mente. Tum etiam quia, ut Augustinus dicit, in libro de cura pro mortuis agenda, *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii*. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

2. Further, it is useless to pray to one who is ignorant of the prayer. But it belongs to God alone to know one's prayer, both because frequently prayer is uttered by an interior act which God alone knows, rather than by words, according to the saying of the Apostle (1 Cor. 14:15), "I will pray with the spirit, I will pray also with the understanding": and again because, as Augustine says (De Cura pro mortuis xiii) the "dead, even the saints, know not what the living, even their own children, are doing." Therefore we ought to pray to God alone.

2. C'est en vain qu'on adresse une prière à quelqu'un qui ne peut la connaître. Or Dieu seul connaît nos prières. Le plus souvent en effet la prière se fait par un acte de notre âme, connu de Dieu seul, plutôt qu'en paroles. « Je prierai en esprit, je prierai par l'âme », dit S. Paul (1 Co 14, 15). Et aussi, dit S. Augustin, « les morts, même saints, ignorent ce que font les vivants, fussent-ils leurs fils ». On ne doit donc adresser sa prière qu'à Dieu.

2. Việc người ta cầu nguyện cùng người nào mà kẻ đó không hiểu biết sự cầu nguyện này thì vô lối. Mà duy Thiên Chúa hiểu biết các lời cầu nguyện của chúng ta. Quả thế, rất thường lời cầu nguyện thể hiện bằng hành động của linh hồn chúng ta chỉ được Thiên Chúa hiểu biết mà thôi hơn là lời nguyện bằng tiếng nói. Thánh Phaolô (1Cr 14,15) đã nói: "Tôi sẽ cầu nguyện trong tinh thần, tôi sẽ cầu nguyện qua linh hồn". Và thánh Augustinô (De Cura pro Mort. Agenda 13,14) cũng nói: "Các kẻ chết, ngay các thánh đã qua đời, không biết các người còn sống ở trần gian làm cái gì, ngay các con cái của các đấng". Vậy người ta chỉ dâng lời cầu nguyện lên Thiên Chúa mà thôi.

PRAETEREA, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel etiam in Purgatorio existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

3. Further, if we pray to any of the saints, this is only because they are united to God. Now some yet living in this world, or even some who are in Purgatory, are closely united to God by grace, and yet we do not pray to them. Therefore neither should we pray to the saints who are in Paradise.

3. Si nous adressons des prières à certains saints, c'est uniquement parce qu'ils sont unis à Dieu. Mais il y a des gens qui vivent en ce monde ou encore des âmes du purgatoire, qui sont très unis à Dieu par la grâce. Or, on ne les prie pas. Donc on ne doit pas prier non plus les saints du paradis.

3. Nếu chúng ta dâng các lời cầu nguyện lên một số đấng thánh, đó chỉ vì các ngài kết hợp làm một với Thiên Chúa. Mà có những người đang sống ở trần gian này hoặc còn các linh hồn trong luyện ngục được kết hợp mật thiết với Thiên Chúa bằng ân sủng. Mà chúng ta không cầu nguyện cùng họ. Vậy người ta cũng không nên cầu nguyện cùng các thánh ở thiên đàng.

SED CONTRA est quod dicitur Iob V, *voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere*.

On the contrary, It is written (Job 5:1), "Call . . . if there be any that will answer thee, and turn to some of the saints."

En sens contraire, on lit dans Job (5, 1) « Appelle, si quelqu'un peut te répondre, et tourne-toi vers l'un des saints. »

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Gióp (5,1): "Ngươi hãy kêu, coi có ai có thể đáp lại ngươi, và ngươi hãy hướng về một đấng thánh trong các thánh."

RESPONDEO dicendum quod oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat, secundum illud Psalm., *gratiam et gloriam dabit dominus*. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII quod *ascendit fumus aromatum, idest orationes sanctorum, de manu Angeli coram domino*. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando. Nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

I answer that, Prayer is offered to a person in two ways: first, as to be fulfilled by him, secondly, as to be obtained through him. In the first way we offer prayer to God alone, since all our prayers ought to be directed to the acquisition of grace and glory, which God alone gives, according to Ps. 83:12, "The Lord will give grace and glory." But in the second way we pray to the saints, whether angels or men, not that God may through them know our petitions, but that our prayers may be effective through their prayers and merits. Hence it is written (Apoc. 8:4) that "the smoke of the incense," namely "the prayers of the saints ascended up before God." This is also clear from the very style employed by the Church in praying: since we beseech the Blessed Trinity "to have mercy on us," while we ask any of the saints "to pray for us."

Réponse : Il y a deux manières de présenter sa demande à quelqu'un. On peut lui demander de l'exaucer lui-même, ou bien de nous la faire obtenir. Dans le premier cas la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu, car nos prières doivent être ordonnées à l'obtention de la grâce et de la gloire, que Dieu seul peut nous octroyer selon le Psaume (84, 12): « Le Seigneur donne la grâce et la gloire. » Mais nous prions de la seconde manière en nous adressant aux saints, anges et hommes. Non pour qu'ils fassent connaître à Dieu nos demandes, mais pour qu'ils les fassent aboutir par leur intercession et leurs mérites. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (8, 4): « La fumée des parfums, c'est-à-dire les prières des saints, monte de la main de l'ange devant le Seigneur. » C'est également ce qui ressort de la forme suivie par l'Église dans ses prières. Car nous demandons à la sainte Trinité « d'avoir pitié de nous », aux saints, autres que Dieu, nous demandons « de prier pour nous ».

TRẢ LỜI : Có hai thể cách dâng lời cầu xin của mình cùng người nào. Người ta có thể cầu xin họ để chính họ nhậm lời, hoặc để họ làm cho chúng ta được nhậm lời. Trong trường hợp thứ nhất, sự cầu nguyện chỉ dâng lên Thiên Chúa, bởi vì các sự cầu nguyện của chúng ta phải được sắp đặt để lãnh nhận ơn Thiên Chúa và đem lại sự vinh quang mà duy có Thiên Chúa có thể ban cho chúng ta theo lời Thánh vịnh 84,12: "Thiên Chúa ban ân sủng và vinh quang." Và chúng ta cầu nguyện cách thứ hai bằng cách hướng đến các thánh, các thiên thần và các con người. Không phải để các kẻ này làm cho Thiên Chúa hiểu biết các sự cầu xin của chúng ta, nhưng để các lời xin của chúng ta được thành tựu nhờ sự cầu bầu và các công đức của họ. Do đó người ta đọc thấy trong sách Khải huyền (8,4): "Khói hương thơm, nghĩa là lời cầu nguyện của các thánh, từ bàn tay thiên thần lên tới Thiên Chúa." Đó cũng là điều thuộc về hình thức Giáo hội tuân giữ trong khi cầu nguyện. Bởi vì chúng ta kêu xin cùng Thiên Chúa Ba Ngôi đoái thương chúng ta, xin cùng chư thánh là những nhân vật ngoài Thiên Chúa, chúng ta cầu xin để các ngài cầu nguyện cho chúng ta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illi soli impendimus orando religionis cultum a quo quaerimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Reply to objection 1. To Him alone do we offer religious worship when praying, from Whom we seek to obtain what we pray for, because by so doing we confess that He is the Author of our goods: but not to those whom we call upon as our advocates in God's presence.

Solutions 1. Lorsque nous prions, nous rendons un culte à celui-là seulement de qui nous espérons recevoir ce que nous demandons, parce que nous attestons ainsi qu'il est l'auteur de tous nos biens. Il n'en est pas de même avec ceux que nous implorons comme nos intercesseurs auprès de Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Khi chúng ta cầu nguyện, chúng ta chỉ thờ phụng đấng nào mà chúng ta hy vọng lãnh nhận được điều chúng ta cầu xin, bởi vì như vậy chúng ta chứng tỏ họ là tác giả của mọi sự tốt của chúng ta. Không phải như vậy đối với những kẻ chúng ta kêu xin trong tư cách họ là những người trung gian cầu bầu cho chúng ta bên cạnh Thiên Chúa.

SECUNDUM dicendum quod mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, in XII Moral., in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem eorum excellentiam decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

Reply to objection 2. The dead, if we consider their natural condition, do not know what takes place in this world, especially the interior movements of the heart. Nevertheless, according to Gregory (Moral. xii, 21), whatever it is fitting the blessed should know about what happens to us, even as regards the interior movements of the heart, is made known to them in the Word: and it is most becoming to their exalted position that they should know the petitions we make to them by word or thought; and consequently the petitions which we raise to them are known to them through Divine manifestation.

2. Les morts, à ne considérer que leur condition naturelle, ne savent pas ce qui se passe en ce monde, surtout dans l'intime des coeurs. Mais, nous dit S. Grégoire, les bienheureux découvrent dans le Verbe ce qu'ils doivent connaître de ce qui nous arrive, même quant aux mouvements intérieurs du coeur. Or il convient par-dessus tout au rang élevé qui est le leur, qu'ils connaissent les demandes qui leur sont faites oralement ou mentalement. Ils connaissent donc les prières que nous leur adressons, parce que Dieu les leur découvre.

2. Các người quá cố, nếu người ta cứu xét thân phận tự nhiên của họ, không biết được cái gì xảy ra ở thế gian này, nhất là ở bên trong các tâm hồn. Mà, theo lời nói của thánh Grêgôriô (Moral 12,19), các đấng vinh phúc khám phá được ở Ngôi Lời điều các ngài phải biết cái gì xảy ra cho chúng ta, ngay chính các sự chuyển động bên trong tâm hồn; mà điều này thích hợp là ở trên bậc cao của các ngài, các ngài hiểu biết các điều cầu xin chúng ta dâng lên bằng lời nói hoặc bằng tâm trí. Vậy các ngài hiểu biết các lời cầu nguyện chúng ta gởi lên các ngài, bởi vì Thiên Chúa tỏ chúng nó ra cho các ngài.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt in hoc mundo aut in Purgatorio, nondum fruuntur visione verbi, ut possint cognoscere ea quae nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

Reply to objection 3. Those who are in this world or in Purgatory, do not yet enjoy the vision of the Word, so as to be able to know what we think or say. Wherefore we do not seek their assistance by praying to them, but ask it of the living by speaking to them.

3. Ceux qui sont en ce monde ou dans le purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe. Ils ne peuvent donc pas connaître ce que nous pensons ou disons. C'est pourquoi nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière, sinon en ce qui concerne les vivants, par nos demandes.

3. Những kẻ ở trần gian này hoặc ở trong luyện ngục không thưởng thức sự trông thấy Ngôi Lời. Vậy họ không biết điều chúng ta tư tưởng hoặc nói ra. Do đó, chúng ta không xin họ trợ giúp bằng lời cầu nguyện của chúng ta; nhưng chúng ta bằng lời nói kêu xin cùng những kẻ đang sống ở trần gian.

ARTICULUS 5
Utrum in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus

ARTICLE 5
Whether we ought to ask for something definite when we pray ?

ARTICLE 5
La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé ?

TIẾT 5
Sự cầu xin cần phải có đối tượng nhất định ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit, *oratio est petitio decentium a Deo*. Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV, *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*. Sed sicut dicitur Rom. VIII. *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus*. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

Objections 1. It would seem that we ought not to ask for anything definite when we pray to God. According to Damascene (De Fide Orth. iii, 24), "to pray is to ask becoming things of God"; wherefore it is useless to pray for what is inexpedient, according to James 4:3, "You ask, and receive not: because you ask amiss." Now according to Rom. 8:26, "we know not what we should pray for as we ought." Therefore we ought not to ask for anything definite when we pray.

Objections 1. Il apparaît que non car, selon la définition de S. Jean Damascène,, « prier, c'est demander à Dieu ce qui convient »; et la prière est inefficace si elle demande ce qu'il n'est pas avantageux d'obtenir, selon S. Jacques (4, 3): « Vous demandez et ne recevez pas, parce que vous demandez mal. » Or « ce qu'il faut que nous demandions, nous l'ignorons », dit S. Paul (Rm 7, 26).

VẤN NẠN 1. Xem ra không cần như vậy. 1. Theo lời định nghĩa của thánh Đamascênô (De Fide Orth. 3,24): "Cầu nguyện đó là cầu xin cùng Thiên Chúa điều thích hợp." Và sự cầu nguyện vô hiệu nếu nó kêu xin cái gì không có lợi để đạt được, theo lời thánh Giacôbê (4,3): "Anh em kêu xin và anh em không lãnh nhận, bởi vì anh em kêu xin cách xấu." Mà chúng ta phải kêu xin cái gì, thì chúng ta không biết được điều đó theo lời nói của thánh Phaolô (Rm 7,26).

PRAETEREA, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *exultate, iusti, in domino*. Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo petere.

2. Further, those who ask another person for something definite strive to incline his will to do what they wish themselves. But we ought not to endeavor to make God will what we will; **On the contrary,** we ought to strive to will what He wills, according to a gloss on Ps. 32:1, "Rejoice in the Lord, O ye just." Therefore we ought not to ask God for anything definite when we pray.

2. Adresser à quelqu'un une demande déterminée, c'est tenter d'incliner sa volonté à faire notre volonté propre. Or nous ne devons pas tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais plutôt à vouloir nous-mêmes ce qu'il veut, comme dit la Glose sur ce verset du Psaume (33, 1): « Exultez, vous les justes, dans le Seigneur. » Nous ne devons donc pas, dans la prière, adresser à Dieu des demandes déterminées.

2. Việc trình bày với người nào một sự kêu xin nhất định, đó là cố gắng làm cho ý chí của họ nghiêng về việc thi hành ý muốn riêng của chúng ta. Mà chúng ta không nên làm như thế để Thiên Chúa muốn điều chúng ta muốn, nhưng tốt hơn là để chúng ta muốn điều Thiên Chúa muốn, như sách Chú giải phát biểu về lời nói này trong Thánh vịnh 33,1: "Ớ những kẻ công chính hãy vui mừng trong Thiên Chúa." Và chúng ta không nên trong lời cầu nguyện, dâng lên Thiên Chúa những sự kêu xin nhất định.

PRAETEREA, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non

3. Further, evil things are not to be sought from God; and as to good things, God Himself invites us to take them. Now it is useless to ask a person to give you what he

3. Ce qui est mal, nous ne devons pas le demander à Dieu; quant au bien, il nous y invite. Il est donc inutile de le lui demander. Si bien qu'il ne faut demander à Dieu, dans

3. Điều gì xấu, chúng ta không nên kêu xin cùng Thiên Chúa; về sự tốt, Ngài kêu mời chúng ta đến đó. Vậy việc xin cùng Ngài sự tốt thì vô ích. Như vậy trong lời cầu nguyện người

est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

SED CONTRA est quod dominus, Matth. VI et Luc. XI, docuit discipulos determinate petere ea quae continentur in petitionibus orationis dominicae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut maximus Valerius refert, Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetere quod non impetrasse melius foret. Quae quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut divitiae, quae, ut ibidem dicitur, multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quae nonnunquam funditus domos evertunt. Sunt tamen quaedam bona quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt. Haec autem sunt quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur. Quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud, ostende faciem tuam, et salvi erimus; et iterum, deduc me in semitam mandatorum tuorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde dominus dicit, Ioan. IV, quod *veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate*.

AD SECUNDUM dicendum quod cum orando petimus aliqua quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quo dicitur, I ad Tim. II, quod *vult omnes homines salvos fieri*.

AD TERTIUM dicendum quod sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS 6
Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quae enim orando petimus, invites you to take. Therefore we ought not to ask God for anything definite in our prayers.

On the contrary, our Lord (Mat. 6 and Lk. 11) taught His disciples to ask definitely for those things which are contained in the petitions of the Lord's Prayer.

I answer that, According to Valerius Maximus [*Fact. et Dict. Memor. vii, 2], "Socrates deemed that we should ask the immortal gods for nothing else but that they should grant us good things, because they at any rate know what is good for each one whereas when we pray we frequently ask for what it had been better for us not to obtain." This opinion is true to a certain extent, as to those things which may have an evil result, and which man may use ill or well, such as "riches, by which," as stated by the same authority (Fact. et Dict. Memor. vii, 2), "many have come to an evil end; honors, which have ruined many; power, of which we frequently witness the unhappy results; splendid marriages, which sometimes bring about the total wreck of a family." Nevertheless there are certain goods which man cannot ill use, because they cannot have an evil result. Such are those which are the object of beatitude and whereby we merit it: and these the saints seek absolutely when they pray, as in Ps. 79:4, "Show us Thy face, and we shall be saved," and again in Ps. 118:35, "Lead me into the path of Thy commandments."

Reply to objection 1. Although man cannot by himself know what he ought to pray for, "the Spirit," as stated in the same passage, "helpeth our infirmity," since by inspiring us with holy desires, He makes us ask for what is right. Hence our Lord said (Jn. 4:24) that true adorers "must adore . . . in spirit and in truth."

Reply to objection 2. When in our prayers we ask for things concerning our salvation, we conform our will to God's, of Whom it is written (1 Tim. 2:4) that "He will have all men to be saved."

Reply to objection 3. God so invites us to take good things, that we may approach to them not by the steps of the body, but by pious desires and devout prayers.

ARTICLE 6
Whether man ought to ask God for temporal things when he prays ?

Objections 1. It would seem that man ought not to ask God for temporal things when he prays. We seek what we ask for in

la prière, rien de déterminé.

En sens contraire, le Seigneur a instruit ses disciples à demander de façon déterminée ce qui figure dans l'oraison dominicale.

Réponse : D'après Valère Maxime: « Socrate pensait qu'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous être bienfaisants. Il estimait qu'ils savent ce qui est utile à chacun, tandis que la plupart du temps nous sollicitons ce qu'il vaudrait mieux ne pas obtenir. » Cette opinion a du vrai, au moins en ce qui concerne les choses qui peuvent mal tourner et dont on peut bien ou mal user; ainsi les richesses, dont il est dit au même endroit « quelles ont été la ruine de bien des gens; les honneurs, qui en ont perdu un grand nombre; les règnes, dont on voit l'issue souvent misérable; les alliances splendides, qui plus d'une fois détruisent les familles ». Mais il y a des biens dont on ne peut user mal et qui ne peuvent avoir d'issue fâcheuse: ceux qui font notre béatitude ou qui nous permettent de la mériter. C'est ce que les saints demandent de façon absolue: « Montre ta face et nous serons sauvés » (Ps 80, 4); et encore: « Conduis-moi dans le chemin de tes commandements » (Ps 119, 35).

Solutions 1. Bien que l'homme ne puisse de lui-même savoir ce qu'il doit demander, l'Esprit, comme il est dit au même endroit, « vient en aide à notre faiblesse », parce que, en nous inspirant de saints désirs, il rectifie notre requête. D'où la parole du Seigneur (Jn 4, 23): « Les vrais adorateurs doivent adorer en esprit et vérité. »

2. Quand nous demandons dans la prière ce qui concerne notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu dont il est dit (1 Tm 2, 4) qu'il « veut le salut de tous les hommes ».

3. Les biens auxquels Dieu nous convie, c'est à nous de venir y prendre part, non par une démarche corporelle, mais par les pieux désirs et les dévotes prières.

ARTICLE 6
Doit-on demander à Dieu des biens temporels ?

Objections 1. Il apparaît que non, car ce que nous demandons dans la prière, nous le recherchons, ce qu'il ne faut pas

ta không nên kêu xin cùng Chúa cái gì nhất định.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã dạy các môn đệ của Ngài xin cách rõ ràng nhất định cái gì có mặt trong kinh Lạy Cha.

TRẢ LỜI : Theo Valêrô Maximô (Fact. et Dict. Memor. 7,2): "Ông Socrate nghĩ rằng người ta phải chỉ kêu xin cùng các thần hằng sống để họ trở nên từ thiện đối với chúng ta. ông nghĩ rằng các vị đó biết điều gì hữu ích cho mỗi người, trong khi phần nhiều thời gian chúng ta nài xin điều mà tốt hơn là không được lãnh nhận." Ý kiến này có phần sự thật, ít ra đối với cái gì liên hệ với các sự vật có thể trở nên xấu cho chúng ta và chúng ta có thể sử dụng chúng nó cách tốt và cách xấu; như sự giàu có của cải cũng được đề cập đến ở đoạn văn đó, đã trở nên sự sụp đổ cho rất nhiều người; các sự vinh dự đã làm cho một số rất đông người hư mất; các quyền thống trị đưa tới chỗ khốn nạn như người ta thường thấy; các sự kết hôn nguy nga lộng lẫy phá hủy các gia đình không ít." Còn có những sự tốt mà người ta không thể sử dụng cách xấu và chúng nó cũng không đưa tới các hậu quả tai hại: những sự tốt tạo nên hạnh phúc của chúng ta hoặc cho phép chúng ta đáng được hạnh phúc. Đó là điều các thánh kêu xin cách tuyệt đối: "Xin Chúa hãy tỏ thánh nhan Chúa và chúng con sẽ được cứu rỗi" (Tv 80,4); và còn: "Xin Chúa hãy dẫn đưa chúng con theo đường các giới mệnh của Chúa" (Tv 119,35).

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu con người tự mình không thể biết điều mình phải kêu xin, Chúa Thánh Thần, như có lời ghi chép ở cũng đoạn văn đó, đến trợ giúp sự yếu hèn của chúng ta, bởi vì khi soi sáng các sự ước muốn thánh thiện của chúng ta, Ngài làm ngay thẳng điều kêu xin của chúng ta; do đó có lời Chúa Giêsu đã phán: "Các kẻ thờ phượng chân thật phải thờ phụng trong tinh thần và chân lý" (Ga 4,23).

2. Khi trong lời cầu nguyện, chúng ta kêu xin điều gì liên hệ với sự cứu rỗi của chúng ta, chúng ta làm cho ý muốn của mình phù hợp với ý muốn Thiên Chúa vì có lời ghi chép: "Ngài muốn sự cứu rỗi của mọi người" (1Tm 2,4).

3. Các sự tốt mà Thiên Chúa kêu mời chúng ta, việc đến dự phần các sự tốt này là công việc của chúng ta, không phải bằng sự vận động phần xác, nhưng bằng những sự ước muốn thánh thiện và những sự cầu nguyện sốt sắng.

TIẾT 6
Người ta có nên kêu xin cùng Thiên Chúa các của cải trần gian không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên kêu xin của cải trần gian. 1. Điều gì chúng ta kêu xin trong khi cầu nguyện, chúng ta tìm kiếm nó, điều

quaerimus. Sed temporalia non debemus quaerere, dicitur enim Matth. VI, primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia; quae non quaerenda dicit, sed adiicienda quaesitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

PRAETEREA, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis*. Ergo temporalia petere orando non debemus.

PRAETEREA, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quae infra se sunt, contra id quod apostolus dicebat, II ad Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur, quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna*. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

PRAETEREA, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt a Deo in oratione petenda.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXX, *tribue tantum victui meo necessaria*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, de orando Deum, *hoc licet orare quod licet desiderare*. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Probam, *sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult et non amplius. Quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo, cum habentur, ut teneantur; cum*

prayer. But we should not seek for temporal things, for it is written (Mat. 6:33): "Seek ye . . . first the kingdom of God, and His justice: and all these things shall be added unto you," that is to say, temporal things, which, says He, we are not to seek, but they will be added to what we seek. Therefore temporal things are not to be asked of God in prayer.

2. Further, no one asks save for that which he is solicitous about. Now we ought not to have solicitude for temporal things, according to the saying of Mat. 6:25, "Be not solicitous for your life, what you shall eat." Therefore we ought not to ask for temporal things when we pray.

3. Further, by prayer our mind should be raised up to God. But by asking for temporal things, it descends to things beneath it, against the saying of the Apostle (2 Cor. 4:18), "While we look not at the things which are seen, but at the things which are not seen. For the things which are seen are temporal, but the things which are not seen are eternal." Therefore man ought not to ask God for temporal things when he prays.

4. Further, man ought not to ask of God other than good and useful things. But sometimes temporal things, when we have them, are harmful, not only in a spiritual sense, but also in a material sense. Therefore we should not ask God for them in our prayers.

On the contrary, It is written (Prov. 30:8): "Give me only the necessaries of life."

I answer that, As Augustine says (ad Probam, de orando Deum, Ep. cxxx, 12): "It is lawful to pray for what it is lawful to desire." Now it is lawful to desire temporal things, not indeed principally, by placing our end therein, but as helps whereby we are assisted in tending towards beatitude, in so far, to wit, as they are the means of supporting the life of the body, and are of service to us as instruments in performing acts of virtue, as also the Philosopher states (Ethic. i, 8). Augustine too says the same to Proba (ad Probam, de orando Deum, Ep. cxxx, 6,7) when he states that "it is not unbecoming for anyone to desire enough for a livelihood, and no more; for this sufficiency is desired, not for its own sake, but for the welfare of the body, or that we should desire to be clothed in a way befitting one's station, so as not to be out of keeping with those among whom

faire pour les biens d'ici-bas (Mt 6, 33): « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela viendra de surcroît. » Tout cela, ce sont les biens terrestres, dont on nous dit qu'il ne faut pas les rechercher, mais qu'ils s'ajoutent à ce que nous avons demandé. Il faut donc les exclure des demandes que nous faisons à Dieu.

2. On ne demande que ce dont on a souci, et l'on ne doit pas se mettre en souci pour les biens temporels (Mt 6, 25): « Ne vous mettez pas en souci pour votre vie, de ce que vous mangerez. » Il n'y a donc pas à demander dans la prière les biens temporels.

3. Par notre prière, l'âme doit s'élever vers Dieu. Mais les demandes temporelles la font descendre au-dessous d'elle-même. C'est contredire S. Paul, qui disait (2 Co 4, 18): « Ne regardons pas aux réalités visibles mais aux invisibles; car ce qu'on voit est temporel, ce qu'on ne voit pas est éternel. » Donc on ne doit pas, dans la prière, demander à Dieu des biens temporels.

4. On ne doit demander à Dieu que ce qui est bon et utile. Or les biens terrestres, quand on les a, sont parfois nuisibles aussi bien temporellement que spirituellement: on ne doit donc pas les demander à Dieu dans la prière.

En sens contraire, on demande dans les Proverbes (30, 8): « Accorde-moi seulement ce qui est nécessaire à ma subsistance. »

Réponse : S. Augustin écrit à Proba, « Il est permis de demander dans la prière tout ce qu'il est permis de désirer. » Or il est permis de désirer les biens temporels, non pas sans doute à titre principal, en mettant en eux notre fin; mais comme des secours qui nous aident à tendre à la béatitude, en tant que notre vie corporelle trouve en eux son soutien, et que notre activité vertueuse les emploie à titre d'instruments, selon Aristote. Il est donc permis de prier pour les obtenir. Et c'est ce que dit S. Augustin: « Il est très normal de vouloir les moyens suffisants de vivre, quand on veut cela et rien de plus. On ne les recherche pas pour eux-mêmes mais pour le salut du corps, pour se comporter convenablement suivant son rang et ne pas gêner ceux avec qui l'on doit vivre. Lorsqu'on les a, il faut prier pour les conserver, et lorsqu'on ne les a pas, il faut prier pour les avoir. »

đó chúng ta không nên làm đối với các của cải trần gian: "Các ngươi trước tiên hãy tìm kiếm Nước Thiên Chúa và sự công chính của Ngài, và tất cả các thứ kia sẽ được thêm cho" (Mt 6,33). Tất cả các thứ kia, đó là những của cải trần gian mà chúng ta không nên tìm kiếm, nhưng chúng sẽ thêm vào cho điều chúng ta đã kêu xin. Vậy phải trục xuất chúng ra ngoài các sự kêu xin mà chúng ta dâng lên Thiên Chúa.

2. Người ta chỉ kêu xin cái gì mà người ta lo lắng; và người ta không được lo lắng đối với các của cải trần gian: "Các ngươi đừng lo lắng cho mạng sống của mình, đừng lo lắng mình sẽ ăn cái gì" (Mt 6,25). Vậy người ta khi cầu nguyện không được nên kêu xin các của cải trần gian.

3. Bằng sự cầu nguyện của chúng ta, tâm hồn chúng ta nâng mình lên cao tới Thiên Chúa; mà các sự kêu xin của cải trần gian làm cho linh hồn xuống thấp ở dưới chính mình. Đó là mâu thuẫn với thánh Phaolô là kẻ đã nói: "Các ngươi đừng trông xem các thực tại hữu hình, nhưng hãy trông xem các thực tại vô hình; vì điều người ta trông thấy thì thuộc về thời gian; điều gì người ta không trông thấy thì vĩnh cửu" (2Cr 4,18). Vậy người ta khi cầu nguyện không nên kêu xin cùng Thiên Chúa các của cải trần gian.

4. Người ta chỉ nên kêu xin cùng Thiên Chúa cái gì tốt và có ích. Mà các của cải trần gian, khi người ta chiếm hữu chúng, đôi khi có hại cho phần xác cũng như phần hồn. Vậy người ta khi cầu nguyện không nên xin của cải trần gian.

TRÁI LẠI, Người ta kêu xin trong sách Cách ngôn (30,8): "Xin Chúa chỉ ban cho tôi cái cần thiết để sinh sống."

TRẢ LỜI : Thánh Augustinô (Epist. 130,12) nói: "Người ta được phép trong khi cầu nguyện, kêu xin tất cả những gì mình ước muốn." Mà người ta được phép ước muốn các của cải trần gian, nhất định không phải theo tư cách chủ yếu, bằng cách đặt mục đích chúng ta trong chúng; nhưng với tư cách chúng là những sự trợ giúp cho chúng ta để chúng ta hướng đến vinh phúc theo mức độ đời sống thân xác chúng ta được nâng đỡ, mà hành động tính nhân đức của chúng ta sử dụng chúng như là những công cụ như Triết gia chủ trương (Eth. 1,8). Vậy người ta được phép kêu xin để lãnh nhận được các của cải trần gian. Và đó cũng là điều thánh Augustinô chấp nhận (Epist. 130,6): "Muốn các phương tiện đủ sống là việc bình thường khi người ta muốn điều đó và không muốn cái gì hơn nữa. Người ta không tìm kiếm các phương tiện này vì chính chúng, nhưng vì sự an toàn của thân thể để sống động một cách thích hợp theo địa vị của mình và không làm phiền phức những kẻ mà mình sống với họ. Khi người ta

non habentur, ut habeantur, orandum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dixit, illud primo quaerendum est, scilicet regnum Dei, significavit quia hoc, scilicet temporale bonum, *posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate, illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum*.

AD SECUNDUM dicendum quod non quaelibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est.

AD TERTIUM dicendum quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum.

AD QUARTUM dicendum quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quaesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

we have to live. Accordingly we ought to pray that we may keep these things if we have them, and if we have them not, that we may gain possession of them."

Reply to objection 1. We should seek temporal things not in the first but in the second place. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 16): "When He says that this" (i.e. the kingdom of God) "is to be sought first, He implies that the other" (i.e. temporal goods) "is to be sought afterwards, not in time but in importance, this as being our good, the other as our need."

Reply to objection 2. Not all solicitude about temporal things is forbidden, but that which is superfluous and inordinate, as stated above (Q[55], A[6]).

Reply to objection 3. When our mind is intent on temporal things in order that it may rest in them, it remains immersed therein; but when it is intent on them in relation to the acquisition of beatitude, it is not lowered by them, but raises them to a higher level.

Reply to objection 4. From the very fact that we ask for temporal things not as the principal object of our petition, but as subordinate to something else, we ask God for them in the sense that they may be granted to us in so far as they are expedient for salvation.

chiếm hữu được các phương tiện này rồi, người ta phải cầu nguyện để bảo tồn chúng, và khi chúng ta không có chúng, chúng ta phải cầu nguyện ngõ hầu có chúng."

Solutions 1. Les biens temporels ne doivent pas faire l'objet principal de nos recherches, mais venir au second plan. Ainsi S. Augustin déclare: « Lorsque le Seigneur dit: "Il faut premièrement chercher le royaume de Dieu", il veut dire que les biens temporels ne doivent être recherchés qu'après, non selon le temps, mais selon leur dignité: celui-là comme notre bien, ceux-ci comme notre nécessaire. »

2. On n'interdit pas tout souci des biens temporels, mais le souci superflu et désordonné, nous l'avons déjà dit.

3. Lorsque notre âme vise les biens temporels pour se reposer, elle s'y abaisse. Mais quand elle les vise en vue d'obtenir la béatitude, loin de se trouver rabaissée par eux, elle les relève.

4. Du moment que nous demandons les biens temporels, non comme l'objet principal de nos désirs mais pour obtenir des biens plus élevés, nous demandons à Dieu de nous les accorder dans la mesure où il sont utiles à notre salut.

GIẢI ĐÁP 1. Các của cải trần gian không nên là đối tượng chủ yếu cho các sự tìm kiếm của chúng ta; nhưng chúng phải chiếm chỗ thứ nhì trong kế hoạch của chúng ta. Như vậy, thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 2,16) tuyên bố: "Khi Chúa Giêsu phán: Anh em trước tiên phải tìm kiếm Nước Thiên Chúa, Ngài muốn nói rằng các của cải trần gian phải được tìm kiếm sau, không phải tùy theo thời gian, nhưng theo giá trị của chúng: điều kia là sự tốt của chúng ta và điều này là cái cần thiết cho chúng ta."

2. Người ta không cấm đoán tất cả sự lo lắng đối với các của cải trần gian, nhưng cấm đoán sự lo lắng dư thừa và mất trật tự, như chúng ta đã nói ở trước (Q.55, a.6).

3. Khi linh hồn chúng ta nhắm các của cải trần gian để nghỉ ngơi, nó làm cho mình trở nên thấp hèn; nhưng khi nó nhắm các của cải trần gian để đạt tới vinh phúc, nó không hạ mình xuống thấp, lại còn nâng cao các của cải trần gian.

4. Khi chúng ta cầu xin các của cải trần gian, không phải là đối tượng chủ yếu của các sự ước muốn của chúng ta; nhưng để thu lượm được các của cải cao trọng hơn, chúng ta kêu xin Thiên Chúa ban cho chúng ta các của cải trần gian theo mức độ chúng có ích cho phần rỗi chúng ta.

ARTICULUS 7
Utrum debeamus pro aliis orare

ARTICLE 7
Whether we ought to pray for others ?

ARTICLE 7
Devons-nous prier pour autrui ?

TIẾT 7
Chúng ta phải cầu nguyện cho người khác ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et cetera huiusmodi. Ergo non debemus pro aliis orare.

PRAETEREA, ad hoc oratio fit quod exaudiatur. Sed una de conditionibus quae requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. XVI, *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, *exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non utcumque dictum est, dabit, sed, dabit vobis*. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

PRAETEREA, pro aliis, si sunt mali, prohibemur orare, secundum illud Ierem. VII, *tu*

Objections 1. It would seem that we ought not to pray for others. In praying we ought to conform to the pattern given by our Lord. Now in the Lord's Prayer we make petitions for ourselves, not for others; thus we say: "Give us this day our daily bread," etc. Therefore we should not pray for others.

2. Further, prayer is offered that it may be heard. Now one of the conditions required for prayer that it may be heard is that one pray for oneself, wherefore Augustine in commenting on Jn. 16:23, "If you ask the Father anything in My name He will give it you," says (Tract. cii): "Everyone is heard when he prays for himself, not when he prays for all; wherefore He does not say simply 'He will give it,' but 'He will give it you. '" Therefore it would seem that we ought not to pray for others, but only for ourselves.

3. Further, we are forbidden to pray for others, if they are wicked, according to Jer. 7:16,

Objections 1. Il apparaît que non. Car en priant nous devons suivre le modèle que le Seigneur nous a donné. Or dans l'oraison dominicale nous formulons des demandes pour nous, mais non pas pour autrui: « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour... »

2. On prie pour être exaucé; or l'une des conditions requises pour qu'une prière puisse être exaucée, c'est précisément qu'on prie pour soi-même. Sur ce texte de S. Jean (16, 23): « Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera » S. Augustin Il fait ce commentaire: « Tous sont exaucés, lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes, mais non lorsqu'ils prient pour tous. C'est pourquoi il est dit "vous donnera" et non pas simplement "donnera". Il semble donc que nous ne devons prier que pour nous-même. »

3. On ne doit pas prier pour les méchants, car Dieu l'interdit à Jérémie (7, 16): « Ne prie pas

VẤN NẠN 1. Xem ra chúng ta không nên cầu nguyện cho người khác. 1. Khi cầu nguyện, chúng ta phải theo kiểu mẫu Chúa đã ban cho chúng ta. Mà trong kinh Lạy Cha, chúng ta công thức hóa các điều kêu xin cho chúng ta, chứ không cho người khác: "Xin cho chúng con hôm nay lương thực hàng ngày."

2. Người ta cầu nguyện để được chấp nhận; mà một điều kiện trong các điều kiện phải có để việc cầu nguyện được chấp nhận, đó chính xác là người ta cầu nguyện cho chính mình, về đoạn văn trong Phúc âm thánh Gioan (16,23): "Nếu các ngươi xin sự gì cùng Đức Chúa Cha nhân danh Ta, Ngài sẽ ban điều đó cho các ngươi", thánh Augustinô chú giải: "Mọi người đều được chấp nhận khi họ cầu nguyện cho chính mình, chứ không phải khi họ cầu nguyện cho mọi người." Do đó có lời nói "Ngài sẽ ban cho các ngươi"; chứ không nói cách đơn giản: "Ngài sẽ cho". Vậy xem ra chúng ta chỉ nên cầu nguyện cho chúng ta mà thôi.

3. Người ta không nên cầu nguyện cho những kẻ hung ác, bởi vì Thiên Chúa cấm đoán điều đó cùng tiên tri

ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

"Therefore do not then pray for this people . . . and do not withstand Me, for I will not hear thee." On the other hand we are not bound to pray for the good, since they are heard when they pray for themselves. Therefore it would seem that we ought not to pray for others.

pour ce peuple, ne te présente pas devant moi, car je ne t'exaucerai pas. » Quant aux bons, il ne faut pas prier pour eux, car les prières qu'ils font pour eux-mêmes sont exaucées. Il n'y a donc pas à prier pour autrui.

Giêrêmia (7,16). "Ngươi đừng cầu nguyện cho dân này, ngươi đừng ra trước mặt Ta, bởi vì Ta sẽ không nhậm lời ngươi." Còn về các kẻ lương thiện, chúng ta không nên cầu nguyện cho họ bởi vì các lời cầu nguyện họ dâng lên Thiên Chúa, được Thiên Chúa chấp nhận. Vậy người ta không nên cầu nguyện cho người khác.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. V, *orate pro invicem, ut salvemini*.

On the contrary, It is written (James 5:16): "Pray one for another, that you may be saved."

En sens contraire, S. Jacques recommande (5, 16): « Priez les uns pour les autres afin d'être sauvés. »

TRÁI LẠI, Thánh Giacôbê (5,16) căn dặn: "Anh em hãy cầu nguyện cho nhau để được cứu rỗi."

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat*.

I answer that, As stated above (A[6]), when we pray we ought to ask for what we ought to desire. Now we ought to desire good things not only for ourselves, but also for others: for this is essential to the love which we owe to our neighbor, as stated above (Q[25], AA[1],12; Q[27], A[2]; Q[31], A[1]). Therefore charity requires us to pray for others. Hence Chrysostom says (Hom. xiv in Matth.) [*Opus Imperfectum, falsely ascribed to St. John Chrysostom]: "Necessity binds us to pray for ourselves, fraternal charity urges us to pray for others: and the prayer that fraternal charity proffers is sweeter to God than that which is the outcome of necessity."

Réponse : Ce que nous devons demander dans nos prières, c'est ce qu'il nous faut désirer, nous venons de le dire. Or, nous ne devons pas désirer notre bien personnel seulement: nous devons aussi vouloir du bien aux autres. C'est essentiel à la dilection qu'il nous faut avoir pour le prochain, nous l'avons déjà montré. La charité requiert donc que nous priions pour les autres. Ainsi, dit S. Jean Chrysostome, « la nécessité nous contraint de prier pour nous-mêmes; pour autrui, c'est la charité fraternelle qui nous y engage. La prière est plus douce devant Dieu, lorsqu'elle n'est pas expédiée par la nécessité, mais recommandée par la charité fraternelle ».

TRẢ LỜI : Điều mà chúng ta phải cầu xin khi cầu nguyện, đó là điều chúng ta phải ước muốn như chúng ta mới đề cập đến, mà chúng ta không nên ước muốn sự tốt riêng bản thân của mình mà thôi; chúng ta cũng phải muốn sự tốt cho các kẻ khác. Việc chúng ta phải lo lắng cho người đồng loại thì thuộc về yếu tính của tình yêu thương như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.25, a.1 và 12). Vậy đức mến đòi chúng ta phải cầu nguyện cho các người khác. Như vậy, thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. In Matth. 14,6) nói: "Sự khẩn yếu bắt buộc chúng ta cầu nguyện cho chúng ta; đối với người khác, chính sự bác ái huynh đệ bắt buộc chúng ta cầu nguyện cho họ. Sự cầu nguyện dịu dàng hơn trước thánh nhan Thiên Chúa, khi nó được dâng lên không phải do sự khẩn yếu, nhưng do bác ái huynh đệ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit, in libro de Orat. dominica, ideo non dicimus, pater meus, sed noster; nec, da mihi, sed, da nobis, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. Unum enim orare pro omnibus voluit, quo modo in uno omnes ipse portavit.

Reply to objection 1. As Cyprian says (De orat. Dom.), "We say 'Our Father' and not 'My Father,' 'Give us' and not 'Give me,' because the Master of unity did not wish us to pray privately, that is for ourselves alone, for He wished each one to pray for all, even as He Himself bore all in one."

Solutions 1. Comme dit S. Cyprien: « Si nous ne disons pas "mon père", mais "notre Père", ni "donne-moi", mais "donne-nous", c'est que le Maître de l'unité n'a pas voulu que la prière fût affaire privée, et que chacun prie pour soi seulement. Il a voulu que chacun prie pour tous, comme il nous a tous portés dans son unité. »

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Cyprianô (De Orat. Dom. 4,540) nói: "Nếu chúng ta không nói 'Cha của tôi', nhưng nói: 'Cha chúng tôi', cũng không nói 'xin cho tôi', nhưng nói 'xin cho chúng tôi', đó là ,Thầy của sự hiệp nhất đã không muốn sự cầu nguyện là một công việc tư riêng, và mỗi người cầu nguyện cho mình mà thôi. Ngài đã muốn mỗi người cầu nguyện cho mọi người, như Ngài mang chúng ta tất cả trong sự hiệp nhất."

AD SECUNDUM dicendum quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Ierem. XV, *si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, Glossa, idest, *etsi non eis profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede*.

Reply to objection 2. It is a condition of prayer that one pray for oneself: not as though it were necessary in order that prayer be meritorious, but as being necessary in order that prayer may not fail in its effect of impetration. For it sometimes happens that we pray for another with piety and perseverance, and ask for things relating to his salvation, and yet it is not granted on account of some obstacle on the part of the person we are praying for, according to Jer. 15:1, "If Moses and Samuel shall stand before Me, My soul is not towards this people." And yet the prayer will be meritorious for the person who prays thus out of charity, according to Ps. 34:13, "My prayer shall be turned into my bosom, i.e. though it profit them not, I am not deprived of my reward," as the gloss expounds it.

2. Prier pour soi est donné comme une condition de la prière; elle n'est pas nécessaire pour rendre la prière méritoire mais pour obtenir son exaucement. Il arrive en effet que la prière faite pour autrui n'aboutisse pas, même si elle est pieuse, persévérante et ordonnée au salut, par suite d'un obstacle tenant à celui pour qui l'on prie, comme dit le Seigneur à Jérémie (15, 1): « Même si Moïse et Samuel se tenaient devant moi, je ne suis pas disposé en faveur de ce peuple. » Néanmoins la prière sera méritoire pour celui qui prie, s'il le fait par charité. « Ma prière revenait dans mon sein », selon le Psaume (35, 13), et la Glose explique: « Bien qu'elle ait été inutile pour eux, je ne suis pas privé de ma récompense. »

2. Việc cầu nguyện cho chính mình được kể là một điều kiện cho sự cầu nguyện; điều kiện này không cần thiết để làm cho sự cầu nguyện có công đức, nhưng để được nhậm lời. Quả thế, xảy ra là sự cầu nguyện cho người khác không kết quả, cho dẫu nó sốt sắng đạo đức, vững bền và được sắp đặt đến sự cứu rỗi, vì một trở ngại ở nơi người mà người ta cầu nguyện cho, như Thiên Chúa đã phán cùng tiên tri Giêrêmia: "Cho dẫu Môsê và tiên tri Samuen đứng trước thánh nhan Ta, Ta cũng không sẵn sàng ủng hộ dân này." Tuy nhiên, sự cầu nguyện có công đức đối với kẻ cầu nguyện, nếu họ cầu nguyện do đức mến. Có lời ghi chép: "Lời cầu nguyện của tôi trở lại tâm hồn tôi" (Tv 35,13), và sách Chú giải trình bày: "Mặc dầu lời cầu nguyện của tôi vô ích đối với họ, tôi vẫn không mất phần thưởng của tôi".

AD TERTIUM dicendum quod etiam pro peccatoribus orandum

Reply to objection 3. We ought to pray even for sinners, that

3. Il faut prier aussi pour les pécheurs, afin qu'ils se

3. Người ta cũng phải cầu nguyện cho các tội nhân, ngõ hầu họ trở lại; và đối

est, ut convertantur, et pro iustis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam, exaudiuntur enim pro praedestinatis, non autem pro praescitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII, *nemo potest corrigere quem Deus despexerit*. Et ideo dicitur I Ioan. V, *qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem*. Sed sicut nulli, quandiu hic vivit, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus distinguere praedestinatos a reprobatis, ut Augustinus dicit, in libro de Corr. et gratia; ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum, triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur. Unde Rom. XV, super illud, *adiuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa, *bene rogat apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent*, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quae confert iustis, quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per apostolum, II ad Cor. I. Tertio, ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

they may be converted, and for the just that they may persevere and advance in holiness. Yet those who pray are heard not for all sinners but for some: since they are heard for the predestined, but not for those who are foreknown to death; even as the correction whereby we correct the brethren, has an effect in the predestined but not in the reprobate, according to Eccles. 7:14, "No man can correct whom God hath despised." Hence it is written (1 Jn. 5:16): "He that knoweth his brother to sin a sin which is not to death, let him ask, and life shall be given to him, who sinneth not to death." Now just as the benefit of correction must not be refused to any man so long as he lives here below, because we cannot distinguish the predestined from the reprobate, as Augustine says (De Correp. et Grat. xv), so too no man should be denied the help of prayer. We ought also to pray for the just for three reasons: First, because the prayers of a multitude are more easily heard, wherefore a gloss on Rom. 15:30, "Help me in your prayers," says: "The Apostle rightly tells the lesser brethren to pray for him, for many lesser ones, if they be united together in one mind, become great, and it is impossible for the prayers of a multitude not to obtain" that which is possible to be obtained by prayer. Secondly, that many may thank God for the graces conferred on the just, which graces conduce to the profit of many, according to the Apostle (2 Cor. 1:11). Thirdly, that the more perfect may not wax proud, seeing that they find that they need the prayers of the less perfect.

convertissent; et pour les justes, afin qu'ils persévèrent et progressent. On n'est pas toujours exaucé lorsqu'on prie pour les pécheurs, mais pour certains d'entre eux, les prédestinés, non pour ceux qui, dans la prescience divine, vont à la mort. C'est ainsi également que la correction fraternelle que nous adressons à nos frères n'a d'effet que sur les prédestinés, et non sur les réprouvés, selon l'Ecclésiastique (7, 14 Vg): « Nul ne peut corriger celui que Dieu a délaissé. » Aussi S. Jean déclare-t-il (1 Jn 5, 16): « Quelqu'un voit-il son frère commettre un péché ne conduisant pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à son frère. » Mais de même qu'on ne doit soustraire à personne, tant qu'il vit ici-bas, le bienfait de la correction fraternelle, dans l'impossibilité où nous sommes de discerner les prédestinés des réprouvés, comme dit S. Augustin, il ne faut refuser à personne le secours de nos prières. Quant aux justes, on a trois motifs de prier pour eux: l° Les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées. La Glose commente la demande de S. Paul (Rm 15, 30): « Aidez-moi de vos prières », en disant: « L'Apôtre a bien raison de demander à des gens modestes de prier pour lui, car beaucoup de petits n'ayant qu'un seul coeur, deviennent grands; et il est impossible que la prière d'un grand nombre ne soit pas exaucée », du moins en ce qu'on peut obtenir. - 2° De nombreuses personnes rendent ainsi grâce à Dieu pour les bienfaits qu'il accorde aux justes, et dont beaucoup profitent d'après S. Paul (2 Co 1, 11). - 3° Les meilleurs évitent l'orgueil lorsqu'ils considèrent qu'ils ont besoin des secours de fidèles moins parfaits qu'eux.

với các người công chính, ngõ hầu họ vững bền, bền chí và tiến triển. Người ta không được luôn luôn nhậm lời khi người ta cầu nguyện cho các tội nhân, nhưng chỉ được nhậm lời đối với một số trong họ, những kẻ Chúa đã tiền định, chứ không phải đối với những người mà theo sự tiền thức của Thiên Chúa, sẽ đi vào cõi chết. Chính cũng như vậy mà sự sửa chữa huynh đệ của chúng ta đối với các anh em chỉ có hiệu quả đối với những kẻ đã được tiền định, chứ không phải đối với những kẻ hư mất, theo sách Huấn ca (7,14): "Không ai có thể sửa chữa kẻ đã bị Thiên Chúa từ bỏ." Như vậy thánh Gioan (1Ga 5,16) nói: "Kẻ nào thấy anh em mình phạm tội không dẫn đưa tới sự chết, phải cầu nguyện, và Thiên Chúa sẽ ban sự sống cho người anh em mình." Nhưng cũng như người ta không nên bỏ qua việc sửa chữa huynh đệ đối với người nào bao lâu họ còn sống ở trần gian, bởi vì chúng ta không thể phân biệt được những kẻ được tiền định với những kẻ hư mất như lời xác nhận của thánh Augustinô (De Corrept et Grat. 15,44), người ta không nên từ chối việc trợ giúp người nào bằng sự cầu nguyện. Đối với các người công chính, người ta có ba lý do phải cầu nguyện cho họ: thứ nhất, lời cầu nguyện của số đông người được nhậm lời dễ dàng hơn. Sách Chú giải trình bày lời cầu xin của thánh Phaolô (Rm 15,30): "Anh em hãy giúp tôi bằng lời cầu nguyện của anh em", đã nói: "Thánh Phaolô có lý do chính đáng xin các người khiêm tốn cầu nguyện cho mình, bởi vì nhiều người bé nhỏ cũng có một tâm hồn duy nhất, trở nên những kẻ vĩ đại; và nhất định lời cầu nguyện của số đông người không thể không được nhậm lời!", ít nữa đối với điều người ta có thể xin được. Thứ đến, số đông người cảm tạ ơn Chúa vì các ân huệ Ngài đã ban cho các người công chính, và nhiều người được hưởng nhờ các ân huệ đó như thánh Phaolô đã xác nhận (2Cr 1,11). Thứ ba, các người tốt hơn tránh sự kiêu ngạo khi họ suy nghĩ mình cần đến sự trợ giúp của các tín hữu ít hoàn hảo hơn mình.

ARTICULUS 8
Utrum debeamus pro inimicis orare

ARTICLE 8
Whether we ought to pray for our enemies ?

ARTICLE 8
Devons-nous prier pour nos ennemis ?

TIẾT 8
Chúng ta phải cầu nguyện cho các thù địch của chúng ta ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. XV, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed in sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos, dicitur enim in Psalm., *erubescant et conturbentur omnes inimici mei, erubescant et conturbentur valde velociter*. Ergo et nos debemus orare contra inimicos, magis quam pro eis.

Objections 1. It would seem that we ought not to pray for our enemies. According to Rom. 15:4, "what things soever were written, were written for our learning." Now Holy Writ contains many imprecations against enemies; thus it is written (Ps. 6:11): "Let all my enemies be ashamed and be . . . troubled, let them be ashamed and be troubled very speedily [*Vulg.: 'Let them be turned back and be ashamed.']." Therefore we too should pray against rather than for our enemies.

Objections 1. Il apparaît que non, car, pour S. Paul (Rm 14, 4): « Tout ce qui est écrit l'est pour notre enseignement. » Or on rencontre dans la Sainte Écriture beaucoup d'imprécations contre les ennemis, par exemple dans le Psaume (6, 11): « Qu'ils aient honte et qu'ils tremblent, tous mes ennemis; qu'ils reculent soudain, couverts de honte! » Donc nous devons, nous aussi, prier contre nos ennemis plutôt que pour eux.

VẤN NẠN 1. Xem ra chúng ta không phải cầu nguyện cho các kẻ thù địch chúng ta. Thánh Phaolô nói: "Tất cả những gì đã được ghi chép là để giáo huấn chúng ta" (Rm 14,4). Mà người ta gặp thấy trong Kinh thánh nhiều lời nguyền rủa đối với thù địch, thí dụ, trong Thánh vịnh 6,11: "Tất cả mọi thù địch của tôi, họ hãy xấu hổ và run sợ; họ rút lui ngay, tràn ngập sự xấu hổ!''. Vậy chúng ta cũng nên cầu nguyện chống lại các kẻ thù địch hơn là cầu nguyện cho họ.

PRAETEREA, vindicari de inimicis in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. VI, *usquequo non*

2. Further, to be revenged on one's enemies is harmful to them. But holy men seek vengeance of their enemies according to Apoc. 6:10, "How long . . . dost Thou

2. Se venger de ses ennemis, c'est leur vouloir du mal. Or les saints demandent vengeance de leurs ennemis dans l'Apocalypse (6, 10): « Quand vengeras-tu

2. Việc báo thù đối với các thù địch của mình, đó là muốn điều xấu cho họ, mà các thánh kêu xin sự báo thù đối với các thù địch của mình trong sách Khải huyền: "Khi nào cuối cùng

vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra? Unde et de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Psalm., *laetabitur iustus cum viderit vindictam*. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

PRAETEREA, operatio hominis et eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supradicta. Ergo non debemus orare pro inimicis.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, *orate pro persequentibus et calumniantibus vos*.

RESPONDEO dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod imprecationes quae in sacra Scriptura ponuntur quadrupliciter possunt intelligi. Uno modo, secundum quod *prophetae solent figura imprecantis futura praedicere*, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Secundo, prout quaedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccatum destruatur. Quarto, conformando voluntatem suam divinae iustitiae circa damnationem perseverantium in peccato.

not . . . revenge our blood on them that dwell on earth?" Wherefore they rejoice in being revenged on their enemies, according to Ps. 57:11, "The just shall rejoice when he shall see the revenge." Therefore we should not pray for our enemies, but against them.

3. Further, man's deed should not be contrary to his prayer. Now sometimes men lawfully attack their enemies, else all wars would be unlawful, which is opposed to what we have said above (Q[40], A[1]). Therefore we should not pray for our enemies.

On the contrary, It is written (Mat. 5:44): "Pray for them that persecute and calumniate you."

I answer that, To pray for another is an act of charity, as stated above (A[7]). Wherefore we are bound to pray for our enemies in the same manner as we are bound to love them. Now it was explained above in the treatise on charity (Q[25], AA[8],9), how we are bound to love our enemies, namely, that we must love in them their nature, not their sin. and that to love our enemies in general is a matter of precept, while to love them in the individual is not a matter of precept, except in the preparedness of the mind, so that a man must be prepared to love his enemy even in the individual and to help him in a case of necessity, or if his enemy should beg his forgiveness. But to love one's enemies absolutely in the individual, and to assist them, is an act of perfection. In like manner it is a matter of obligation that we should not exclude our enemies from the general prayers which we offer up for others: but it is a matter of perfection, and not of obligation, to pray for them individually, except in certain special cases.

Reply to objection 1. The imprecations contained in Holy Writ may be understood in four ways. First, according to the custom of the prophets "to foretell the future under the veil of an imprecation," as Augustine states [*De Serm. Dom. in Monte i, 21]. Secondly, in the sense that certain temporal evils are sometimes inflicted by God on the wicked for their correction. Thirdly, because they are understood to be pronounced, not against the men themselves, but against the kingdom of sin, with the purpose, to wit, of destroying sin by the correction of men. Fourthly, by way of conformity of our will to the Divine justice with regard to the damnation of those who are obstinate in sin.

enfin notre sang sur les habitants de la terre », et ils se réjouissent d'être vengés des impies selon le Psaume (58, 11): « Le juste se réjouira quand il verra la vengeance. » On n'a donc pas à prier pour ses ennemis, mais plutôt contre eux.

3. Nos actes ne doivent pas être en contradiction avec nos prières. Or il est parfois légitime de combattre ses ennemis, sinon toute guerre serait illicite, contrairement à ce qu'on a prouvé précédemment. Nous ne devons donc pas prier pour nos ennemis.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 5, 44): « Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. »

Réponse : C'est la charité qui veut qu'on prie pour autrui, on vient de le voir. Nous serons donc tenus de prier pour nos ennemis dans la mesure où nous sommes tenus de les aimer. Quelle sorte de dilection nous leur devons, nous l'avons dit au traité de la charité. On doit aimer en eux ce qui vient de la nature, mais non leurs fautes. Aimer ses ennemis d'un amour général est de précepte, mais il n'est pas commandé de les aimer en particulier de façon spéciale, sinon en y étant disposé dans son esprit: on doit être prêt même à aimer son ennemi de façon spéciale et à lui porter secours, en cas de nécessité ou s'il demandait pardon. Quant à accorder à ses ennemis, sans condition, une dilection spéciale et leur venir en aide, cela relève de la perfection. Conformément à ces principes, il est nécessaire de ne pas excepter nos ennemis des prières que nous faisons en général pour autrui. Mais si nous prions spécialement pour eux, c'est oeuvre de perfection et ne devient obligatoire qu'en certaines circonstances spéciales.

Solutions 1. Les imprécations que l'on rencontre dans la Sainte Écriture peuvent s'interpréter de quatre manières: 1° On peut les considérer comme « une façon pour les prophètes d'annoncer l'avenir », selon S. Augustin. 2° Parce qu'il y a certains maux temporels que Dieu envoie quelquefois aux pécheurs pour les corriger. 3° On peut l'entendre de demandes dirigées non contre les hommes eux-mêmes, mais contre le règne du péché, pour que le châtiment des hommes en assure la destruction. 4° Elles peuvent manifester une conformation de la volonté à la justice divine, damnant ceux qui persévèrent dans le péché.

Chúa sẽ báo thù máu chúng con đối với dân cư trái đất" (Kh 6,10), và các thánh vui mừng vì được báo thù đối với những kẻ vô đạo theo Thánh vịnh 58,11: "Người công chính sẽ vui mừng khi trông thấy sự báo thù". Vậy người ta không phải cầu nguyện cho địch thù của mình, nhưng đúng hơn là cầu nguyện chống lại với họ.

3. Các hành động của chúng ta không nên mâu thuẫn với lời cầu nguyện của chúng ta. Mà đôi khi việc đánh quân thù của mình thì hợp pháp, nếu cách khác, mọi cuộc chiến tranh đều bất hợp pháp, trái nghịch với điều người ta đã minh chứng ở trước (Q.40, a.1).

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán: "Các ngươi hãy cầu nguyện cho những kẻ bách hại các ngươi và vu khống cho các ngươi" (Mt 5,44).

TRẢ LỜI : Chính đức mến muốn người ta cầu nguyện cho người khác, như người ta mới trông thấy điều đó. Vậy, chúng ta bị bắt buộc phải cầu nguyện cho các thù địch chúng ta theo mức độ mà chúng ta bị bắt buộc phải yêu mến họ. về việc chúng ta phải yêu mến họ bằng tình yêu nào, chúng ta đã nói điều đó khi thảo luận về đức mến (Q.25, a.8 và 9), người ta phải yêu mến nơi họ cái gì phát xuất từ bản tính, chứ không phải phát xuất từ tội lỗi của họ. Yêu mến các thù địch của mình bằng tình yêu tổng quát thuộc về giới mệnh, nhưng người ta không bị ra lệnh yêu họ cách đặc thù theo thể cách đặc biệt, trừ phi người ta phải được sắp đặt sẵn sàng như thế trong tinh thần của mình: người ta phải sẵn sàng yêu mến thù địch của mình cách đặc biệt và trợ giúp họ trong trường hợp khẩn thiết hoặc nếu người ta xin lỗi. Còn về việc không đặt ra điều kiện nào mà người ta yêu mến kẻ thù cách đặc biệt và trợ giúp họ, điều đó lệ thuộc vào sự hoàn hảo. Một cách phù hợp với các nguyên lý này, người ta một cách tất yếu không được loại trừ các thù địch của mình ngoài các lời cầu nguyện mà chúng ta một cách tổng quát dâng lên cho người khác. Còn nếu chúng ta cầu nguyện cách đặc biệt cho họ, đó là công việc của sự hoàn hảo và chỉ trở nên bắt buộc trong một vài hoàn cảnh đặc biệt mà thôi.

GIẢI ĐÁP 1. Các lời nguyền rủa gặp thấy trong Kinh thánh được giải thích theo bốn thể cách: "Thứ nhất, người ta có thể coi chúng là một thể cách đối với các tiên tri để báo trước tương lai, như thánh Augustinô chủ trương (De Serm. Dom. in Monte 1,21). Thứ đến, bởi vì có một số sự xấu trần gian mà Thiên Chúa đôi khi gởi đến cho các tội nhân để sửa chữa họ. Thứ ba, người ta có thể hiểu điều đó về các sự cầu xin hướng đến không phải chống lại chính các con người, nhưng chống lại nước thống trị của tội lỗi, ngõ hầu hình phạt các con người đảm bảo sự phá hủy tội lỗi. Thứ bốn, các lời nguyền rủa đó có thể biểu lộ sự làm cho phù hợp ý chí nhân loại với đức công bình Thiên Chúa, kết án phạt đời đời những kẻ bền chí trong tội.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut in eodem libro Augustinus dicit, *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt*. Vel, sicut dicitur in libro de quaest. Vet. et novi Test., *postulant se vindicari non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra*. Laetantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam iustitiam.

Reply to objection 2. As Augustine states in the same book (De Serm. Dom. in Monte i, 22), "the martyrs' vengeance is the overthrow of the kingdom of sin, because they suffered so much while it reigned": or as he says again (QQ. Vet. et Nov. Test. lxviii), "their prayer for vengeance is expressed not in words but in their minds, even as the blood of Abel cried from the earth." They rejoice in vengeance not for its own sake, but for the sake of Divine justice.

2. On peut dire avec S. Augustin que « la vengeance des martyrs, c'est le renversement du règne du péché, dont la domination leur a fait souffrir tant de maux ». Ou bien encore « qu'ils demandent vengeance, non par une formule, mais par leur état, comme on dit que le sang d'Abel criait de la terre vers Dieu ». Ils se réjouissent de la vengeance, non pour elle-même, mais à cause de la justice divine.

2. Người ta có thể nói với thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,22) rằng sự báo oán của các thánh tử đạo, đó là sự sụp đổ tan tành của nước tội lỗi, mà sự thống trị của nó đã làm cho các ngài chịu biết bao đau khổ. Hoặc còn các ngài cầu xin sự báo oán, không phải bằng một công thức, nhưng bằng tình trạng của các ngài, như người ta nói máu của Aben từ đất kêu tới trời. Các ngài vui mừng về sự báo oán, không phải về chính sự báo oán, nhưng về đức công bình Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod licitum est impugnare inimicos ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

Reply to objection 3. It is lawful to attack one's enemies, that they may be restrained from sin: and this is for their own good and for the good of others. Consequently it is even lawful in praying to ask that temporal evils be inflicted on our enemies in order that they may mend their ways. Thus prayer and deed will not be contrary to one another.

3. Il est permis de combattre ses ennemis, pour qu'ils cessent de pécher; c'est pour leur bien et celui des autres. Ainsi est-il également permis de demander pour ses ennemis certains maux temporels qui serviront à les corriger. Ainsi notre prière et nos oeuvres ne se contrediront pas.

3. Người ta được phép chiến đấu quân thù của mình ngõ hầu họ chấm dứt tội lỗi; đó là vì sự tốt cho mình và vì sự tốt cho người khác; như vậy, người ta cũng được phép cầu xin cho các thù địch một số sự dữ ở trần gian để sửa chữa họ. Vậy lời cầu nguyện của chúng ta và việc làm của chúng ta không nên mâu thuẫn nhau.

ARTICULUS 9
Utrum inconvenienter septem petitiones orationis dominicae assignentur

ARTICLE 9
Whether the seven petitions of the Lord's Prayer are fittingly assigned ?

ARTICLE 9
Les sept demandes de l'oraison dominicale

TIẾT 9
Bảy lời cầu xin trong kinh Lạy Cha

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicae assignentur. Vanum enim est petere illud quod semper est. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I, *sanctum nomen eius*. Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psalmo, *regnum tuum, domine, regnum omnium saeculorum*. Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isaiae XLVI, omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum eius adveniat, et quod eius voluntas fiat.

Objections 1. It would seem that the seven petitions of the Lord's Prayer are not fittingly assigned. It is useless to ask for that to be hallowed which is always holy. But the name of God is always holy, according to Lk. 1:49, "Holy is His name." Again, His kingdom is everlasting, according to Ps. 144:13, "Thy kingdom is a kingdom of all ages." Again, God's will is always fulfilled, according to Isa 46:10, "All My will shall be done." Therefore it is useless to ask for "the name of God to be hallowed," for "His kingdom to come," and for "His will to be done."

Objections 1. Il apparaît qu'elles sont mal réparties. En effet, il est inutile de demander la sanctification de ce qui est toujours saint, comme est le nom de Dieu, selon S. Luc (1, 49) - « Saint est ton Nom. » De même, le règne de Dieu est éternel selon le Psaume (145, 13): « Ton règne, Seigneur, est un règne éternel. » Et sa volonté s'accomplit toujours selon Isaie (46, 10): « Toute ma volonté sera faite. » Il est donc vain de demander que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne vienne et que sa volonté soit faite.

VẤN NẠN 1. Xem ra bảy lời cầu xin trong kinh Lạy Cha đã được phân chia cách không hợp lý. Thật là điều vô ích việc cầu xin sự thánh hóa điều luôn luôn là thánh như thánh danh của Thiên Chúa mà người ta thấy trong Phúc âm thánh Luca (1,49): "Dân của Ngài là thánh". Cũng vậy, nước Thiên Chúa vĩnh cửu theo Thánh vịnh 145,13: "Lạy Chúa, nước của Chúa là nước vĩnh cửu". Và ý chí của Thiên Chúa luôn luôn hoàn thành theo tiên tri Isaia (46,10): "Mọi ý muốn của Ta đều thực hiện". Vậy việc cầu xin danh Chúa được thánh hóa, nước Chúa trị đến và ý chí Thiên Chúa được thực hiện, thì thật là vô lối.

PRAETEREA, prius est recedere a malo quam consequi bonum. Inconvenienter igitur videntur praeordinari petitiones quae pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quae pertinent ad amotionem mali.

2. Further, one must withdraw from evil before attaining good. Therefore it seems unfitting for the petitions relating to the attainment of good to be set forth before those relating to the removal of evil.

2. Il faut d'abord s'éloigner du mal pour obtenir le bien. Il paraît donc illogique de demander le bien avant l'éloignement du mal.

2. Người ta trước tiên phải xa lánh sự xấu để thu lượm được sự tốt. Vậy xem ra việc cầu xin sự tốt trước khi cầu xin xa lánh sự xấu xem ra không hợp lý.

PRAETEREA, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed praecipuum donum Dei est spiritus sanctus, et ea quae nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter proponi petitiones, cum non respondeant donis spiritus sancti.

3. Further, one asks for a thing that it may be given to one. Now the chief gift of God is the Holy Ghost, and those gifts that we receive through Him. Therefore the petitions seem to be unfittingly assigned, since they do not correspond to the gifts of the Holy Ghost.

3. Si nous demandons quelque chose, c'est pour qu'on nous le donne. Mais le principal don de Dieu, c'est l'Esprit Saint et ce qui nous est donné par lui. Il paraît donc anormal de proposer des demandes sans rapport avec les dons du Saint-Esprit.

3. Nếu chúng ta cầu xin cái gì, đó là để được người ta cho chúng ta. Mà ân huệ chính của Thiên Chúa, đó là Chúa Thánh Thần và cái gì được ban cho chúng ta bởi Chúa Thánh Thần. Việc đưa ra những lời cầu xin không liên hệ với các ân huệ Chúa Thánh Thần xem ra nghịch thường.

PRAETEREA, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI. Superfluum igitur fuit quod secundum Matthaeum septem petitiones ponuntur.

4. Further, according to Luke, only five petitions are mentioned in the Lord's Prayer, as appears from the eleventh chapter. Therefore it was superfluous for Matthew to mention seven.

4. S. Luc (11, 2) ne mentionne que cinq demandes pour la prière du Seigneur. Il est donc superflu d'en formuler sept, selon S. Matthieu (6, 9).

4. Thánh Luca (11,2) chỉ đề cập đến năm lời cầu xin trong kinh Lạy Cha. Vậy theo thánh Matthêô (6,9), việc nêu lên bảy sự cầu xin thì dư thừa.

PRAETEREA, in vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos praevenit. Sed Deus nos sua benevolentia praevenit, quia ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Ioan. IV.

5. Further, it seems useless to seek to win the benevolence of one who forestalls us by his benevolence. Now God forestalls us by His benevolence, since "He first hath loved us" (1 Jn. 4:19). Therefore it

5. Il semble vain de vouloir capter la bienveillance de celui qui nous prévient de ses bontés, car Dieu « nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 10). Il est donc superflu de mettre en tête des demandes: « Notre Père

5. Việc muốn dụ lấy lòng tử tế của người nào đã đi trước trong việc ban cho chúng ta những điều tốt thì xem ra vô lối, bởi vì Thiên Chúa đã yêu thương chúng ta trước (1Ga 4,10). Vậy việc đặt ở đầu các sự kêu xin:

Superflue ergo praemittitur petitionibus, *pater noster, qui es in caelis*, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

RESPONDEO dicendum quod oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista oratione dominica positum est*. Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur, adveniat regnum tuum, per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire. Ad finem autem praedictum ordinat nos aliquid dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo, directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*. Alio modo, instrumentaliter, et quasi coadiuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus, ad Probam; quia et Eucharistia est praecipuum sacramentum, et panis est praecipuus cibus, unde et in Evangelio Matthaei scriptum est, supersubstantialem, idest

is useless to preface the petitions with the words our "Father Who art in heaven," which seem to indicate a desire to win God's benevolence.

On the contrary, The authority of Christ, who composed this prayer, suffices.

I answer that, The Lord's Prayer is most perfect, because, as Augustine says (ad Probam Ep. cxxx, 12), "if we pray rightly and fittingly, we can say nothing else but what is contained in this prayer of our Lord." For since prayer interprets our desires, as it were, before God, then alone is it right to ask for something in our prayers when it is right that we should desire it. Now in the Lord's Prayer not only do we ask for all that we may rightly desire, but also in the order wherein we ought to desire them, so that this prayer not only teaches us to ask, but also directs all our affections. Thus it is evident that the first thing to be the object of our desire is the end, and afterwards whatever is directed to the end. Now our end is God towards Whom our affections tend in two ways: first, by our willing the glory of God, secondly, by willing to enjoy His glory. The first belongs to the love whereby we love God in Himself, while the second belongs to the love whereby we love ourselves in God. Wherefore the first petition is expressed thus: "Hallowed be Thy name," and the second thus: "Thy kingdom come," by which we ask to come to the glory of His kingdom. To this same end a thing directs us in two ways: in one way, by its very nature, in another way, accidentally. Of its very nature the good which is useful for an end directs us to that end. Now a thing is useful in two ways to that end which is beatitude: in one way, directly and principally, according to the merit whereby we merit beatitude by obeying God, and in this respect we ask: "Thy will be done on earth as it is in heaven"; in another way instrumentally, and as it were helping us to merit, and in this respect we say: "Give us this day our daily bread," whether we understand this of the sacramental Bread, the daily use of which is profitable to man, and in which all the other sacraments are contained, or of the bread of the body, so that it denotes all sufficiency of food, as Augustine says (ad Probam, Ep. cxxx, 11), since the Eucharist is the chief sacrament, and bread is the chief food: thus in the Gospel of Matthew we read, "supersubstantial," i.e. "principal," as Jerome expounds it. We are directed to beatitude accidentally by the removal of obstacles. Now there are three obstacles to our

qui es aux cieux » qui semble vouloir capter sa bienveillance.

En sens contraire, on peut s'en tenir à l'autorité du Christ instituant cette prière.

Réponse : L'oraison dominicale est absolument parfaite. Comme dit S. Augustin: « Si nous prions d'une manière correcte et convenable, nous ne pouvons rien dire d'autre que ce que renferme cette prière du Seigneur. » La prière est en effet comme l'interprète de notre désir devant Dieu. Nous ne lui demandons à bon droit que ce que nous pouvons désirer de même. Or la prière du Seigneur non seulement demande tout ce que nous sommes en droit de désirer, mais elle le fait dans l'ordre même où l'on doit le désirer; si bien qu'elle ne nous enseigne pas seulement à demander, mais à régler tous nos sentiments. Or il est clair que notre désir porte premièrement sur la fin, et en second lieu sur les moyens de l'atteindre. Notre fin, c'est Dieu, vers qui le mouvement de notre coeur tend à double titre. Nous voulons sa gloire, et nous voulons jouir de cette gloire. Il s'agit d'abord de la dilection que nous portons à Dieu lui-même, et ensuite de celle par quoi nous nous aimons nous-même en Dieu. De là notre première demande: « Que ton nom soit sanctifié »; elle exprime notre désir de la gloire de Dieu. Et la deuxième: « Que ton règne vienne » par quoi nous demandons de parvenir à la gloire de Dieu et de son règne. Pour atteindre cette fin, il y a deux sortes de moyens. Les uns nous y mènent essentiellement, les autres par accident. Ce qui nous y conduit essentiellement, c'est le bien utile à cette fin bienheureuse. D'abord d'une façon directe et principale: tout ce qui sous forme de mérite nous donne droit à la béatitude en nous faisant obéir à Dieu. C'est l'objet de cette demande: « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » - Ensuite nous demandons ce qui nous sert à titre d'instrument et vient en quelque sorte coopérer à notre activité méritoire. C'est à ce propos qu'on dit: « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. » Soit qu'on l'entende du pain sacramentel, dont l'usage quotidien est avantageux pour l'homme, et dans lequel on comprend tous les autres sacrements. Soit qu'on l'entende du pain corporel, par quoi l'on entend « toutes les nécessités de la vie », selon S. Augustin. L'eucharistie est en effet le premier des sacrements, et le pain est l'aliment fondamental. C'est ce qu'indique le texte de S.

"Lạy Cha chúng con ở trên trời", xem ra muốn dụ lấy lòng tốt của Ngài.

TRÁI LẠI, Người ta có thể căn cứ vào thế giá của Chúa Kitô đã lập kinh này.

TRẢ LỜI : Kinh Lạy Cha tuyệt đối hoàn hảo. Như thánh Augustinô (Epist 130,6) nói: "Nếu chúng ta cầu nguyện cách đúng đắn và thích hợp, chúng ta không có cái gì để nói lên ngoài những điều được chứa đựng trong kinh này đã do Chúa Giêsu đặt ra". Quả thế, lời cầu nguyện là thông dịch viên cho sự ước muốn của chúng ta trước tôn nhan Thiên Chúa. Chúng ta chỉ cầu xin cách đúng đắn điều chúng ta có thể ước muốn đúng đắn. Mà kinh Lạy Cha không những cầu xin tất cả những gì chúng ta có thể cầu xin cách đúng đắn, mà nó còn cầu xin trong trật tự mà chúng ta phải ước muốn; đến nỗi nó không những dạy chúng ta cầu xin, mà còn sắp đặt mọi tình cảm của chúng ta. Mà rõ ràng là sự ước muốn của chúng ta liên hệ trước tiên về mục đích, và thứ đến liên hệ với các phương tiện để đạt được mục đích này. Mục đích của chúng ta, đó là Thiên Chúa mà sự chuyển động tâm hồn chúng ta hướng đến Ngài hai cách. Chúng ta muốn sự vinh quang của Ngài và chúng ta muốn thưởng thức sự vinh quang này. Trước hết chúng ta đề cập đến tình yêu chúng ta có đối với chính Thiên Chúa, sau đó đến tình yêu mà chúng ta yêu mến chính chúng ta trong Thiên Chúa. Do đó có lời cầu xin thứ nhất: "Danh Cha cả sáng"; nó biểu lộ sự ước muốn của chúng ta về sự vinh quang Thiên Chúa. Và lời cầu xin thứ hai: "Nước Cha trị đến", do đó chúng ta cầu xin đạt tới sự vinh quang của nước Ngài. Ngõ hầu đạt được mục đích này, người ta có hai thứ phương tiện. Những phương tiện này dẫn đưa chúng ta đến đó cách thuộc yếu tính, các phương tiện kia dẫn đưa chúng ta tới đó bằng cách ngẫu trừ. Điều dẫn đưa chúng ta tới đó cách thuộc yếu tính, đó là sự tốt hữu ích đối với mục đích hạnh phúc này. Trước hết theo thể cách trực tiếp và chủ yếu: tất cả cái gì theo hình thức công đức đem lại cho chúng ta quyền được hạnh phúc bằng cách làm cho chúng ta phục tùng Thiên Chúa. Đó là đối tượng của lời cầu xin này: "Ý Cha thể hiện dưới đất cũng như trên trời." Sau đó, chúng ta cầu xin cái gì giúp đỡ chúng ta theo tính cách công vụ và theo một thể cách nào đó cộng tác với hành động có công đức của chúng ta. Chính trong trường hợp này người ta nói lên: "Xin cho chúng con hôm nay lương thực hàng này". Hoặc người ta hiểu điều đó về lương thực bí tích Thánh Thể mà sự sử dụng hằng ngày lợi ích cho con người, và ở đó người ta hiểu được bao gồm tất cả mọi bí tích khác. Việc người ta hiểu đó là lương thực phần xác do đó người ta hiểu tất cả mọi nhu yếu của đời sống như thánh Augustinô giải thích. Quả thế, phép Mình Thánh Chúa là Bí tích thứ nhất trong bảy Bí tích, và bánh mì (cơm) là lương thực cơ bản. Đó là điều được nói lên trong bản văn của Phúc âm thánh

praecipuum, ut Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quae nos a beatitudine prohibent. Primo quidem, peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I ad Cor. VI, *neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt*. Et ad hoc pertinet quod dicitur, dimitte nobis debita nostra. Secundo, tentatio, quae nos impedit ab observantia divinae voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in tentationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio, poenalitas praesens, quae impedit sufficientiam vitae. Et quantum ad hoc dicitur, libera nos a malo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, *non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum ab hominibus habeatur*; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, adveniat regnum tuum, *non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet*, sed, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus*. Quod autem dicitur, fiat voluntas tua, *recte intelligitur, obediatur praeceptis tuis. Sicut in caelo et in terra, idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus*. Unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliae vero quatuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut Augustinus dicit, in Enchiridio.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, *si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus*

attainment of beatitude. First, there is sin, which directly excludes a man from the kingdom, according to 1 Cor. 6:9, 10"Neither fornicators, nor idolaters, etc., shall possess the kingdom of God"; and to this refer the words, "Forgive us our trespasses." Secondly, there is temptation which hinders us from keeping God's will, and to this we refer when we say: "And lead us not into temptation," whereby we do not ask not to be tempted, but not to be conquered by temptation, which is to be led into temptation. Thirdly, there is the present penal state which is a kind of obstacle to a sufficiency of life, and to this we refer in the words, "Deliver us from evil."

Reply to objection 1. As Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 5), when we say, "Hallowed be Thy name, we do not mean that God's name is not holy, but we ask that men may treat it as a holy thing," and this pertains to the diffusion of God's glory among men. When we say, "Thy kingdom come, we do not imply that God is not reigning now," but "we excite in ourselves the desire for that kingdom, that it may come to us, and that we may reign therein," as Augustine says (ad Probam, Ep. cxxx, 11). The words, "Thy will be done rightly signify, 'May Thy commandments be obeyed' on earth as in heaven, i.e. by men as well as by angels" (De Serm. Dom. in Monte ii, 6). Hence these three petitions will be perfectly fulfilled in the life to come; while the other four, according to Augustine (Enchiridion cxv), belong to the needs of the present life

Reply to objection 2. Since prayer is the interpreter of desire, the order of the petitions corresponds with the order, not of execution, but of desire or intention, where the end precedes the things that are directed to the end, and attainment of good precedes removal of evil.

Reply to objection 3. Augustine (De Serm. Dom. in Monte ii, 11) adapts the seven petitions to the gifts and beatitudes. He says: "If it is fear God whereby blessed are the poor in spirit, let us ask that God's name be hallowed among men with a chaste fear. If it is piety whereby blessed are the meek, let us ask that His kingdom may come, so that we become meek and no longer resist Him. If it is knowledge whereby blessed are they that mourn, let us pray that His will be done, for thus we shall mourn

Matthieu qui porte « supersubstantiel », c'est-à-dire « principal » d'après l'exégèse de S. Jérôme. Par accident, nous sommes ordonnés à la béatitude par ce qui écarte les obstacles. Ceux-ci sont au nombre de trois. 1° Le péché, qui nous exclut directement du Royaume selon S. Paul (1 Co 6, 9): « Ni les fornicateurs, ni ceux qui servent les idoles ne posséderont le royaume de Dieu. » Ce qui nous fait dire: « Remets-nous nos dettes. » - 2° La tentation, qui nous empêche de respecter la volonté divine. D'où cette demande: « Ne nous fais pas entrer en tentation », par quoi nous demandons non de n'être pas tentés, mais de n'être pas vaincus par la tentation, ce qui est « entrer » en tentation. 3° Les peines de la vie présente, comme celles qui empêchent d'avoir le suffisant pour vivre. A ce sujet l'on dit: « Délivre-nous du mal. »

Solutions 1. Selon S. Augustin, quand nous disons: « Que ton nom soit sanctifié », cette demande n'implique pas que le nom de Dieu ne soit pas saint. Elle tend à ce qu'il soit tenu pour saint par les hommes, c'est-à-dire à ce que la gloire de Dieu se répande parmi eux. Lorsqu'on dit: « Que ton règne vienne », on ne prétend pas qu'il ne règne pas encore. Mais nous excitons en nous le désir de ce règne: qu'il vienne pour nous et que nous puissions y régner. Quant à ces paroles: « Que ta volonté soit faite », elles signifient, à juste titre, qu'on obéisse à tes commandements. « Sur la terre comme au ciel », c'est-à-dire aussi bien de la part des hommes que des anges. « Ces trois demandes seront parfaitement accomplies dans la vie future. Les quatre autres sont relatives aux besoins de la vie présente », dit encore S.Augustin.

2. Puisque la prière est l'interprète du désir, l'ordre des demandes ne répond pas à l'ordre d'exécution, mais à l'ordre d'intention, qui est celui du désir. La fin y est donc envisagée avant ce qui permet de l'atteindre, et l'obtention du bien avant le rejet du mal.

3. S. Augustin adapte les sept demandes aux dons du Saint-Esprit et aux béatitudes, en ces termes: « Si la crainte de Dieu rend heureux les pauvres en esprit, demandons que les hommes aient le sentiment de la sainteté du nom divin, dans la crainte filiale. Si la piété rend heureux les doux, demandons l'avènement de son règne, car alors nous serons doux et ne lui résisterons pas. Si la science rend heureux ceux qui pleurent: prions pour que s'accomplisse sa volonté, car alors nous ne

Matthêô có từ ngữ thường dùng bổ dưỡng (supersubstantiel), nghĩa là chủ yếu theo sự giải thích Kinh thánh của thánh Giêrônimô. Bằng cách ngẫu trừ, chúng ta được sắp đặt đến hạnh phúc nhờ cái gì cất đi các sự ngăn trở. Các sự ngăn trở có ba thứ. Thứ nhất, tội lỗi trục xuất chúng ta cách trực tiếp ra khỏi nước trời theo lời nói của thánh Phaolô: "Các kẻ gian dâm cũng như các kẻ thờ tà thần sẽ không chiếm hữu Nước trời" (1 Cr 6,9). Điều đó khiến chúng ta nói lên: "Xin tha nợ chúng con". Thứ đến, sự cám dỗ ngăn trở chúng ta không tôn trọng ý muốn của Thiên Chúa. Do đó có lời cầu xin: "Xin chớ để chúng con sa chước cám dỗ", do đó chúng ta cầu xin không phải để khỏi bị cám dỗ, nhưng để không bị thua chước cám dỗ, điều đó là sa chước cám dỗ. Thứ ba, các sự đau khổ trong đời sống ở đời này như những sự đau khổ ngăn trở chúng ta không có đủ để sinh sống. Về vấn đề này chúng ta nói lên "xin cứu chúng con khỏi sự dữ."

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Augustinô (Epist. 130,6), khi chúng ta nói: "Danh Cha cả sáng", lời cầu xin này không bao hàm việc danh Chúa được trở nên Thánh. Nó hướng về điều phải được nhân loại coi là Thánh, nghĩa là điều mà sự vinh quang của Chúa được lan tràn nơi họ. Khi người ta nói: "Nước Cha trị đến", người ta không chủ trương rằng Nước Ngài chưa trị đến. Nhưng chúng ta xúi giục trong chúng ta sự ước muốn về nước này: ước gì nước này đến cho chúng ta và cho chúng ta được cai trị trong nước này. Còn về các lời sau đây: "Ý Cha thể hiện", chúng nó một cách đúng mức nói lên việc người ta phải tuân theo các giới mệnh của Ngài, ở dưới đất cũng như ở trên trời, nghĩa là về phần nhân loại cũng như về phần các thiên thần. Ba lời cầu xin sẽ được hoàn thành cách hoàn toàn ở đời sống đời sau. Bốn là cầu xin khác quan hệ với các nhu cầu trong đời sống hiện tại như thánh Augustinô chú giải (Enchir. 115,40).

2. Bởi vì lời cầu nguyện là thông dịch viên cho sự ước muốn, trật tự các sự cầu xin không đáp ứng với trật tự thi hành, nhưng đáp ứng với trật tự ý hướng là trật tự của sự ước muốn. Vậy ở đây mục đích được xem xét trước điều cho phép đạt được nó, sự thu lượm được sự tốt đi trước sự vứt bỏ điều xấu.

3. Thánh Augustinô (De Serm. in Monte 2,11) làm thích nghi bảy lời cầu xin này với các ân huệ Chúa Thánh Thần và các mối phúc thật bằng những lời nói này: "Nếu ân huệ kính sợ Thiên Chúa làm hạnh phúc những người tinh thần nghèo khó, chúng ta hãy cầu xin cho nhân loại có tình cảm về sự thánh thiện của Danh Thiên Chúa, trong sự kính sợ con cái. Nếu ân huệ đạo đức làm hạnh phúc những kẻ hiền lành, chúng ta hãy xin nước Ngài trị đến, bởi vì trong trường hợp này, chúng ta sẽ hiền lành và không chống đối Ngài. Nếu ân huệ hiểu biết làm hạnh phúc những kẻ khóc lóc, chúng ta hãy cầu nguyện ngõ hầu ý Ngài hoàn

ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

no more. If it is fortitude whereby blessed ere they that hunger, let us pray that our daily bread be given to us. If it is counsel whereby blessed are the merciful, let us forgive the trespasses of others that our own may be forgiven. If it is understanding whereby blessed are the pure in heart, let us pray lest we have a double heart by seeking after worldly things which ere the occasion of our temptations. If it is wisdom whereby blessed are the peacemakers for they shall be called the children of God, let us pray to be delivered from evil: for if we be delivered we shall by that very fact become the free children of God."

pleurerons plus. Si la force rend heureux les affamés, demandons que notre pain quotidien nous soit donné. Si le conseil rend heureux ceux qui font miséricorde, remettons les dettes pour que les nôtres nous soient remises. Si l'intelligence rend heureux les coeurs purs, prions pour n'avoir pas un coeur double, qui nous fait poursuivre les biens temporels, source de toutes nos tentations. Si la sagesse rend heureux les artisans de paix, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, prions pour être délivrés du mal, car cette libération fera de nous les libres fils de Dieu. »

thành, bởi vì trong trường hợp này chúng ta sẽ không còn khóc nữa. Nếu ân huệ sức mạnh làm hạnh phúc những kẻ đói khát, chúng ta hãy cầu xin lương thực hằng ngày được ban cho chúng ta. Nếu ân huệ xét đoán làm hạnh phúc cho những kẻ có lòng thương xót, chúng ta hãy tha các nợ nần, ngõ hầu các nợ nần của chúng ta cũng được tha. Nếu ân huệ trí thức làm hạnh phúc những tâm hồn trong sạch, chúng ta hãy cầu nguyện để đừng có hai lòng, vì hai lòng làm cho chúng ta theo đuổi các của cải trần gian là nguồn gốc mọi chước cám dỗ chúng ta. Nếu ân huệ khôn ngoan làm hạnh phúc những thợ của sự bình an, bởi vì họ sẽ được gọi là con Thiên Chúa, chúng ta hãy cầu nguyện để được cứu thoát khỏi sự dữ, vì sự cứu thoát này làm cho chúng ta trở nên những con cái tự do của Thiên Chúa."

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam facit intelligi, quia scilicet ad hoc praecipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthaeus in ultimo posuit, libera nos a malo, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Reply to objection 4. According to Augustine (Enchiridion cxvi), "Luke included not seven but five petitions in the Lord's Prayer, for by omitting it, he shows that the third petition is a kind of repetition of the two that precede, and thus helps us to understand it"; because, to wit, the will of God tends chiefly to this---that we come to the knowledge of His holiness and to reign together with Him. Again the last petition mentioned by Matthew, "Deliver us from evil," is omitted by Luke, so that each one may know himself to be delivered from evil if he be not led into temptation.

4. Voici ce que dit S. Augustin: « Dans S. Luc la prière du Seigneur comprend non point sept mais cinq demandes: c'est parce que l'Évangéliste voulait montrer que la troisième n'est que la répétition des deux précédentes: il la supprime pour faire comprendre cela. » C'est en effet l'objet principal de la volonté de Dieu, que nous connaissions sa sainteté et régnions avec lui. « Quant à la demande placée en dernier lieu par S. Matthieu: "Délivre-nous du mal", S. Luc ne la donne pas, pour que chacun de nous sache qu'il est délivré du mal par le seul fait qu'il n'entre pas en tentation. »

4. Đây lời nói của thánh Augustinô (Enchir. 116,40): "Trong Phúc âm thánh Luca, kinh Lạy Cha không bao gồm bảy lời cầu xin, nhưng năm lời cầu xin: đó bởi vì thánh sử này muốn chứng tỏ lời cầu xin thứ ba chỉ là sự nhắc lại hai lời cầu xin trước; ngài bỏ nó đi để làm cho chúng ta hiểu biết điều đó." Quả thế, chính đối tượng chủ yếu của ý muốn Thiên Chúa là chúng ta hiểu biết sự thánh thiện của Ngài và cai trị với Ngài. Còn về lời cầu xin đặt ở cuối cùng trong Phúc âm thánh Matthêô: "Xin cứu chúng con khỏi sự dữ", thánh Luca không trình bày nó ra, ngõ hầu mỗi người trong chúng ta biết rằng việc mình được cứu thoát khỏi sự dữ bởi một việc duy nhất là mình không sa chước cám dỗ."

AD QUINTUM dicendum quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quae quidem praecipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus, pater noster; et eius excellentiam, qua potest, et ideo dicimus, qui es in caelis.

Reply to objection 5. Prayer is offered up to God, not that we may bend Him, but that we may excite in ourselves the confidence to ask: which confidence is excited in us chiefly by the consideration of His charity in our regard, whereby he wills our good---wherefore we say: "Our Father"; and of His excellence, whereby He is able to fulfil it---wherefore we say: "Who art in heaven."

5. Ce n'est pas pour fléchir Dieu que nous lui adressons notre prière, mais pour exciter en nous-même une demande confiante. Cette confiance naît en nous surtout quand nous considérons l'amour qu'il nous porte et qui lui fait vouloir notre bien; c'est pourquoi nous disons « Notre Père »; et quand nous considérons son excellence qui lui permet de l'accomplir: c'est pourquoi nous disons: « Qui es aux cieux. »

5. Không phải để làm xiêu lòng Thiên Chúa mà chúng ta dâng lên Ngài lời cầu nguyện, nhưng để xúi giục trong chính chúng ta lời cầu xin tin cậy. Vì sự tin cậy phát sinh trong chúng ta nhất là khi chúng ta suy xét tình yêu mà Thiên Chúa yêu thương chúng ta và là tình yêu muốn chúng ta được điều tốt; do đó, chúng ta nói lên "Lạy Cha chúng con"; và khi chúng ta suy xét sự tuyệt hảo của Ngài cho phép Ngài hoàn thành điều đó; do đó, chúng ta nói lên: "Đấng ở trên trời".

ARTICULUS 10
Utrum orare sit proprium rationalis creaturae

ARTICLE 10
Whether prayer is proper to the rational creature ?

ARTICLE 10
La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison ?

TIẾT 10
Sự cầu nguyện một các riêng thuộc về thụ tạo có trí năng ?

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturae. Eiusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet filio et spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare, nam et filius dicit, Ioan. XIV, *ego rogabo patrem*; et de spiritu sancto dicit apostolus, *spiritus postulat pro nobis*.

Objections 1. It would seem that prayer is not proper to the rational creature. Asking and receiving apparently belong to the same subject. But receiving is becoming also to uncreated Persons, viz. the Son and Holy Ghost. Therefore it is competent to them to pray: for the Son said (Jn. 14:16): "I will ask My [Vulg.: 'the'] Father," and the Apostle says of the Holy Ghost (Rom. 8:26): "The Spirit . . . asketh for us."

Objections 1. Il semble que non, car c'est à la même personne qu'il appartient de demander et de recevoir. Or, « recevoir » convient également à des personnes incréées, le Fils et le Saint-Esprit. Il leur convient donc aussi de prier. Aussi le Fils dit-il (Jn 14, 16): « je prierai mon Père », et l'Apôtre dit du Saint-Esprit (Rm 8,26): « L'Esprit intercède pour nous. »

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Việc cầu xin và việc lãnh nhận thuộc về cũng một người. Mà việc lãnh nhận cũng thích hợp với các ngôi vị không thụ tạo, Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần. Vậy việc cầu nguyện cũng thích hợp cho hai Ngài". Như vậy Đức Chúa Con nói: "Ta sẽ cầu xin Cha Ta" (Ga 14,16), và thánh Phaolô nói về Chúa Thánh Thần: "Thánh Thần can thiệp xin cho chúng ta" (Rm 8,26).

PRAETEREA, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiae. Sed ad Angelos pertinet orare, unde in

2. Angels are above rational creatures, since they are intellectual substances. Now prayer is becoming to the angels,

2. Les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, puisque ce sont de pures substances intellectuelles. Or il leur appartient

2. Các thiên thần ở trên các thụ tạo có lý trí, bởi vì đó là những bản thể thuần túy có trí năng. Mà việc cầu nguyện thích hợp với các thiên thần,

Psalm. dicitur, *adorate eum, omnes Angeli eius*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

PRAETEREA, eiusdem est orare cuius est invocare Deum, quod praecipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum secundum illud Psalm., *qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

SED CONTRA, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio et intellectus in nobis non sunt diversae potentiae, ut in primo habitum est, differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturae.

AD TERTIUM dicendum quod pulli corvorum dicuntur Deum invocare, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

ARTICULUS 11

Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis

wherefore we read in the Ps. 96:7: "Adore Him, all you His angels." Therefore prayer is not proper to the rational creature.

3. Further, the same subject is fitted to pray as is fitted to call upon God, since this consists chiefly in prayer. But dumb animals are fitted to call upon God, according to Ps. 146:9, "Who giveth to beasts their food and to the young ravens that call upon Him." Therefore prayer is not proper to the rational creatures.

On the contrary, Prayer is an act of reason, as stated above (A[1]). But the rational creature is so called from his reason. Therefore prayer is proper to the rational creature.

I answer that, As stated above (A[1]) prayer is an act of reason, and consists in beseeching a superior; just as command is an act of reason, whereby an inferior is directed to something. Accordingly prayer is properly competent to one to whom it is competent to have reason, and a superior whom he may beseech. Now nothing is above the Divine Persons; and dumb animals are devoid of reason. Therefore prayer is unbecoming both the Divine Persons and dumb animals, and it is proper to the rational creature.

Reply to objection 1. Receiving belongs to the Divine Persons in respect of their nature, whereas prayer belongs to one who receives through grace. The Son is said to ask or pray in respect of His assumed, i.e. His human, nature and not in respect of His Godhead: and the Holy Ghost is said to ask, because He makes us ask.

Reply to objection 2. As stated in the FP, Q[79], A[8], intellect and reason are not distinct powers in us: but they differ as the perfect from the imperfect. Hence intellectual creatures which are the angels are distinct from rational creatures, and sometimes are included under them. In this sense prayer is said to be proper to the rational creature.

Reply to objection 3. The young ravens are said to call upon God, on account of the natural desire whereby all things, each in its own way, desire to attain the Divine goodness. Thus too dumb animals are said to obey God, on account of the natural instinct whereby they are moved by God.

ARTICLE 11

Whether the saints in heaven pray for us ?

de prier, car on lit dans le Psaume (97, 7): « Adorez-le, tous ses anges. » La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

3. La prière existe chez ceux qui invoquent Dieu, car c'est surtout en priant qu'on l'invoque. Or nous rencontrons cela chez les bêtes, selon le Psaume (147, 9): « Il donne leur pâture aux troupeaux, aux petits des corbeaux qui l'invoquent. » Prier n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

En sens contraire, la prière est un acte de la raison, nous l'avons vu. Or la créature raisonnable s'appelle ainsi parce qu'elle possède la raison. Prier lui est donc propre.

Réponse : On l'a vu par ce qui précède, la prière est un acte de la raison par lequel un être s'ordonne à qui lui est supérieur, comme le commandement est un acte de la raison par lequel l'inférieur est ordonné à faire quelque chose. Prier sera donc propre à qui est doué de raison, et dépend d'un supérieur qu'il puisse invoquer. Les personnes divines n'ont rien qui leur soit supérieur; les bêtes ne possèdent pas la raison. Ni les personnes divines ni les bêtes ne peuvent donc prier, et cet acte reste propre à la créature raisonnable.

Solutions 1. « Recevoir » convient en effet aux personnes divines, mais cela tient à leur nature, tandis que prier est le fait de ceux qui reçoivent un don gratuit. Si l'on dit que le Fils demande ou prie, c'est selon la nature qu'il a assumée, c'est-à-dire la nature humaine, et non selon la nature divine. Quant à l'Esprit Saint, on dit qu'il demande parce qu'il nous fait demander.

2. L'intellect et la raison ne sont pas en nous des puissances diverses, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Leur différence est celle de l'imparfait au parfait. C'est pourquoi tantôt on distingue les anges des créatures raisonnables, et tantôt on les compte parmi elles. De cette manière on peut dire que la prière est le propre de la créature raisonnable.

3. On dit que les petits des corbeaux invoquent Dieu à cause du désir naturel, en chaque être, d'atteindre à sa façon la bonté divine. On dit aussi en ce sens que les bêtes obéissent à Dieu, à cause de l'instinct naturel par lequel Dieu les actionne.

ARTICLE 11

Les saints du ciel prient-ils pour nous ?

vì người ta đọc Thánh vịnh: "Hỡi hết thảy các thiên thần, hãy thờ lạy Thiên Chúa." Vậy cầu nguyện không phải là điều riêng của thụ tạo có lý trí.

3. Sự cầu nguyện hiện hữu ở nơi những kẻ kêu cầu Thiên Chúa, bởi vì nhất là khi cầu nguyện người ta kêu cầu Thiên Chúa. Mà chúng ta gặp thấy điều đó ở nơi thú vật theo lời nói của Thánh vịnh (147,9): "Ngài ban lương thực cho các đàn vật, cho các con quạ kêu cầu Ngài." Vậy việc cầu nguyện không phải là điều riêng của thụ tạo có lý trí."

TRÁI LẠI, Sự cầu nguyện là hành động của lý trí hay trí năng, như chúng ta đã trông thấy (a.1). Mà các thụ tạo có lý trí được gọi như thế bởi vì nó có lý trí. Vậy việc cầu nguyện là điều riêng của thụ tạo có lý trí hay trí năng.

TRẢ LỜI : Người ta đã trông thấy điều đó qua những điều đã nói trước (a.1), sự cầu nguyện là hành động của lý trí mà nhờ đó một hữu thể sắp đặt mình đối với kẻ ở trên, như sự truyền lệnh là hành động của lý trí mà kẻ ở dưới được sắp đặt để thi hành một cái gì. Vậy việc cầu nguyện là điều riêng cho hữu thể có lý trí và lệ thuộc vào kẻ bề trên mà họ có thể kêu cầu. Ba ngôi vị Thiên Chúa không có cái gì ở mình; các thú vật không chiếm hữu lý trí. Vậy các ngôi vị Thiên Chúa cũng như các thú vật không thể cầu nguyện, và hành động này riêng cho thụ tạo có trí năng hay lý trí.

GIẢI ĐÁP 1. Việc lãnh nhận thực sự thích hợp với các ngôi vị Thiên Chúa; nhưng điều đó do bản tính của các ngôi vị Thiên Chúa, trong khi việc cầu nguyện là việc làm của những kẻ lãnh nhận một ân huệ nhưng không. Nếu người ta nói Đức Chúa Con cầu xin hoặc cầu nguyện, đó là tùy theo bản tính Ngài đã nhận lấy, nghĩa là bản tính nhân loại, chứ không theo bản tính Thiên Chúa. Còn về Đức Chúa Thánh Thần, người ta nói Ngài cầu xin bởi vì Ngài làm cho chúng ta cầu xin.

2. Trí năng và lý trí ở trong chúng ta không phải là hai năng lực khác biệt nhau, như chúng ta đã minh chứng ở Quyển I (a.1). Sự khác biệt của chúng nó là sự dị biệt của cái bất hoàn hảo và của cái hoàn hảo; do đó, khi thì người ta phân biệt các thiên thần với các thụ tạo có lý trí, và khi thì người ta kể các thiên thần với chúng nó. Theo thể cách này, người ta nói rằng sự cầu nguyện là điều riêng của thụ tạo có trí năng.

3. Người ta nói các con quạ kêu cầu cùng Thiên Chúa vì sự ước muốn tự nhiên ở nơi mỗi hữu thể, để theo thể cách của mình đạt được thiện tính của Thiên Chúa. Người ta cũng nói theo ý nghĩa này là các thú vật phục tùng Thiên Chúa do bản năng tự nhiên mà do đó Thiên Chúa tác dụng chúng nó.

TIẾT 11

Các thánh trên trời cầu nguyện cho chúng ta ?

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

PRAETEREA, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

PRAETEREA, sicut sancti qui sunt in patria sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in Purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in Purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

PRAETEREA, si sancti qui sunt in patria pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

PRAETEREA, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

SED CONTRA est quod dicitur II Mach. ult., hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Ieremias, propheta Dei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, Vigilantii error fuit quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio, praesertim cum martyres, ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequiverint. Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieronymus, contra Vigilantium, dicit, si

Objections 1. It would seem that the saints in heaven do not pray for us. A man's action is more meritorious for himself than for others. But the saints in heaven do not merit for themselves, neither do they pray for themselves, since they are already established in the term. Neither therefore do they pray for us.

2. Further, the saints conform their will to God perfectly, so that they will only what God wills. Now what God wills is always fulfilled. Therefore it would be useless for the saints to pray for us.

3. Further, just as the saints in heaven are above, so are those in Purgatory, for they can no longer sin. Now those in Purgatory do not pray for us, on the contrary we pray for them. Therefore neither do the saints in heaven pray for us.

4. Further, if the saints in heaven pray for us, the prayers of the higher saints would be more efficacious; and so we ought not to implore the help of the lower saints' prayers but only of those of the higher saints.

5. Further, the soul of Peter is not Peter. If therefore the souls of the saints pray for us, so long as they are separated from their bodies, we ought not to call upon Saint Peter, but on his soul, to pray for us: yet the Church does the contrary. The saints therefore do not pray for us, at least before the resurrection.

On the contrary, It is written (2 Macc. 15:14): "This is . . . he that prayeth much for the people, and for all the holy city, Jeremias the prophet of God."

I answer that, As Jerome says (Cont. Vigilant. 6), the error of Vigilantius consisted in saying that "while we live, we can pray one for another; but that after we are dead, none of our prayers for others can be heard, seeing that not even the martyrs' prayers are granted when they pray for their blood to be avenged." But this is absolutely false, because, since prayers offered for others proceed from charity, as stated above (AA[7],8), the greater the charity of the saints in heaven, the more they pray for wayfarers, since the latter can be helped by prayers: and the more closely they are united to God, the more are their prayers efficacious: for the Divine order is such that lower beings receive an overflow of the excellence of the higher, even as the air receives the brightness of the sun. Wherefore it is said of Christ (Heb. 7:25): "Going to God by His own power . . . to make intercession for us"

Objections 1. Il semble que non, car on agit de façon méritoire plus pour soi que pour autrui. Mais les saints de la patrie ne méritent plus, et ils ne prient plus pour eux-mêmes, étant désormais arrivés au terme. Donc ils ne prient pas non plus pour nous.

2. Les saints conforment parfaitement leur volonté à Dieu pour ne plus vouloir que ce qu'il veut. Mais ce que Dieu veut s'accomplit toujours. Ce serait donc en vain qu'ils prieraient pour nous.

3. Comme les saints qui sont dans la patrie, nous sont supérieurs, de même ceux du purgatoire, parce qu'ils ne peuvent plus pécher. Mais ceux-là ne prient pas pour nous, c'est plutôt nous qui prions pour eux. Donc les saints du paradis ne prient pas non plus pour nous.

4. Si les saints de la patrie priaient pour nous, la prière des plus grands saints serait la plus efficace. On ne devrait donc pas implorer le secours des saints d'une catégorie inférieure, mais seulement celui des plus grands.

5. L'âme de Pierre n'est pas Pierre. Donc, si les âmes des saints priaient pour nous, aussi longtemps qu'elles sont séparées de leur corps, nous ne devrions pas invoquer S. Pierre pour qu'il prie pour nous, mais son âme. L'Église fait le contraire. Donc, les saints, au moins jusqu'à la résurrection, ne prient pas pour nous.

En sens contraire, on lit au 2e livre des Maccabées (15, 14): « Voici celui qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la cité sainte, Jérémie le prophète de Dieu. »

Réponse : Ce fut l'erreur de Vigilantius d'après S. Jérôme, de penser que « tant que nous vivons nous pouvons prier les uns pour les autres; mais après sa mort, nul d'entre nous ne pourra le faire, d'autant que les martyrs qui demandent vengeance de leur sang ne peuvent pas l'obtenir ». Mais cela est tout à fait faux. C'est la charité qui nous fait prier pour autrui, nous l'avons dits. Plus parfaite est la charité des saints qui sont au ciel, plus ils prient pour les pèlerins terrestres que peuvent aider leurs prières. Plus aussi ils sont unis à Dieu, plus leurs prières sont efficaces. Car l'ordre divin veut que l'excellence des êtres supérieurs rayonne sur ce qui est au-dessous d'eux, comme la clarté du soleil se répand dans l'air. Ainsi est-il dit du Christ (He 7, 25): « Il s'approche de Dieu pour intercéder en notre faveur. » Et S. Jérôme dit en ce sens: « Si les

VẤN NẠN 1. Xem ra các thánh trên trời không cầu nguyện cho chúng ta. 1. Người ta hành động cách có công đức cho mình hơn là cho người khác. Mà các thánh ở trên trời không lập công đức nữa, và không còn cầu nguyện cho chính mình nữa, vì từ nay các ngài đã đến đích. Vậy các ngài cũng không cầu nguyện cho chúng ta.

2. Các thánh một cách hoàn toàn làm phù hợp ý chí của mình với Thiên Chúa để chỉ còn muốn điều Ngài muốn. Mà điều Thiên Chúa muốn thì hoàn thành luôn mãi. Vậy các thánh hẳn cầu cho chúng ta một cách vô ích.

3. Cũng như các thánh ở quê hương ở trên chúng ta, các kẻ ở trong luyện ngục cũng vậy, bởi vì họ không còn phạm tội nữa; mà những kẻ đó không cầu nguyện cho chúng ta, đúng hơn là chúng ta cầu nguyện cho họ; vậy các thánh trên thiên đàng không cầu nguyện cho chúng ta.

4. Giả như các thánh ở trên trời cầu nguyện cho chúng ta, lời cầu nguyện của các thánh lớn nhất hẳn công hiệu nhất. Vậy người ta hẳn không nên vấn nài sự trợ giúp các thánh bậc dưới, nhưng chỉ vấn nài sự giúp đỡ của các thánh lớn hơn.

5. Linh hồn của Phêrô không phải là Phêrô. Vậy, giả như các linh hồn các thánh cầu nguyện cho chúng ta bao lâu các linh hồn này còn tách rời khỏi thân thể, chúng ta hẳn không nên kêu cầu thánh Phêrô để ngài cầu nguyện cho chúng ta, nhưng phải kêu cầu linh hồn của ngài. Hội thánh thi hành điều trái lại. Vậy, các thánh, ít là cho tới khi sống lại, không cầu nguyện cho chúng ta.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Macabê quyển thứ hai (15,14): "Đây là kẻ cầu nguyện nhiều cho dân và cho tất cả thần thánh, đó là tiên tri Giêrêmia, tiên tri của Thiên Chúa."

TRẢ LỜI : Theo thánh Giêrônimô, đây là sự sai lầm của Vigilantius (Contra Vigil. 23,359), là tưởng nghĩ rằng bao lâu chúng ta sống, chúng ta có thể cầu nguyện cho nhau; mà sau khi chết, không ai trong chúng ta sẽ có thể làm điều đó, như các thánh tử đạo đòi báo oán máu của mình không thể đạt tới được. Mà điều đó hoàn toàn sai lầm. Chính đức mến làm cho chúng ta cầu nguyện cho người khác như chúng ta đã nói ở trước (a.7 và 8). Đức mến của các thánh ở trên trời càng hoàn hảo, các ngài càng cầu nguyện cho những kẻ lữ hành trần gian mà các ngài có thể trợ giúp họ bằng sự cầu nguyện của mình; các ngài càng kết hợp với Chúa, lời cầu nguyện của các ngài càng công hiệu. Vì trật tự của Thiên Chúa muốn sự tuyệt hảo các hữu thể ở trên chiếu soi cái gì ở dưới mình, như ánh sáng mặt trời tung tóe trong không khí. Cũng vậy, có lời nói về Chúa Kitô: "Ngài đến gần Thiên Chúa để cầu bầu cho chúng

apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos.

[*Vulg.: 'He is able to save for ever them that come to God by Him, always living to make intercession for us.']. Hence Jerome says (Cont. Vigilant. 6): "If the apostles and martyrs while yet in the body and having to be solicitous for themselves, can pray for others, how much more now that they have the crown of victory and triumph."

Apôtres et les martyrs prient pour les autres alors qu'ils vivent encore ici-bas, où ils doivent encore se soucier d'eux-mêmes, combien plus après leurs victoires, leurs couronnes et leurs triomphes. »

ta" (Dt 7,25), và thánh Giêrônimô (Contra Vigl. 23,359) cũng nói theo ý nghĩa này: "Các thánh tông đồ và các thánh tử đạo cầu nguyện cho những kẻ khác khi các ngài còn sống ở trần gian là nơi các ngài phải lo lắng cho chính mình, các ngài cầu nguyện cho chúng ta nhiều hơn biết bao sau khi các ngài đã thắng trận, đã lãnh triều thiên và đã khải hoàn."

AD PRIMUM ergo dicendum quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

Reply to objection 1. The saints in heaven, since they are blessed, have no lack of bliss, save that of the body's glory, and for this they pray. But they pray for us who lack the ultimate perfection of bliss: and their prayers are efficacious in impetrating through their previous merits and through God's acceptance.

Solutions 1. Aux saints du ciel, puisqu'ils sont bienheureux, rien ne manque, sinon la glorification du corps, objet de leur prière. Mais ils prient pour nous qui sommes privés encore de la béatitude, notre perfection dernière. Leurs prières sont efficaces pour nous l'obtenir, grâce aux mérites acquis par eux et agréables à Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Với các thánh trên trời, bởi vì các ngài được vinh phúc, không thiếu đi gì, ngoài sự được vinh quang cho thân thể, đó là đối tượng của lời cầu nguyện của các ngài. Mà các ngài cầu nguyện cho chúng ta là kẻ chưa được vinh phúc, là sự hoàn hảo cuối cùng của chúng ta. Các lời cầu nguyện của các ngài công hiệu để đạt được cho chúng ta điều đó, nhờ các công đức các ngài đã thu lượm được và các công đức đó đẹp lòng Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Reply to objection 2. The saints impetrate what ever God wishes to take place through their prayers: and they pray for that which they deem will be granted through their prayers according to God's will.

2. Les saints obtiennent ce que Dieu veut réaliser par le moyen de leurs prières. Et ils demandent ce qu'ils estiment devoir dépendre de leurs prières selon la volonté de Dieu.

2. Các thánh xin được điều Thiên Chúa muốn thực hiện nhờ lời cầu nguyện của các ngài. Và các ngài kêu xin điều gì mà các ngài tin tưởng nó lệ thuộc vào các lời cầu nguyện của mình tùy theo ý muốn của Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Reply to objection 3. Those who are in Purgatory though they are above us on account of their impeccability, yet they are below us as to the pains which they suffer: and in this respect they are not in a condition to pray, but rather in a condition that requires us to pray for them.

3. Ceux qui sont au purgatoire, bien que supérieurs à nous par leur impeccabilité, sont en état d'infériorité si l'on considère les peines qu'ils souffrent. A ce point de vue, ils ne sont pas en état de prier, mais plutôt que l'on prie pour eux.

3. Những kẻ ở trong luyện ngục, dầu mà ở trên chúng ta do tính không thể phạm tội, vẫn ở trong tình trạng dưới chúng ta nếu chúng ta xem xét các sự đau khổ họ phải chịu, về phương diện này, họ không ở trong tình trạng có thể cầu nguyện cho chúng ta, nhưng đúng hơn là chúng ta cầu nguyện cho họ.

AD QUARTUM dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari. Et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorantur; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare.

Reply to objection 4. It is God's will that inferior beings should be helped by all those that are above them, wherefore we ought to pray not only to the higher but also to the lower saints; else we should have to implore the mercy of God alone. Nevertheless it happens sometime that prayers addressed to a saint of lower degree are more efficacious, either because he is implored with greater devotion, or because God wishes to make known his sanctity.

4. Dieu veut que les êtres inférieurs soient aidés par tout ce qui leur est supérieur. C'est pourquoi il faut prier non seulement les plus grands saints, mais aussi les moindres. Sinon il ne faudrait implorer miséricorde que de Dieu seul. Il arrive parfois que l'invocation d'un moindre saint ait plus d'efficacité, soit qu'on l'implore avec plus de dévotion, soit que Dieu veuille montrer sa sainteté.

4. Thiên Chúa muốn các hữu thể ở dưới được trợ giúp bởi tất cả cái gì ở trên chúng. Do đó, người ta phải cầu xin không những các thánh lớn nhất, mà còn cầu xin các thánh nhỏ nhất. Nếu cách khác, hẳn người ta chỉ nên vấn nài lòng thương xót từ Thiên Chúa mà thôi. Đôi khi xảy ra là việc kêu cầu cùng đấng thánh nhỏ hơn lại có công hiệu hơn, hoặc bởi vì người ta kêu cầu ngài cách sốt sắng hơn, hoặc bởi vì Thiên Chúa muốn chứng tỏ sự thánh thiện của ngài.

AD QUINTUM dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III, *ego sum Deus Abraham*, et cetera.

Reply to objection 5. It is because the saints while living merited to pray for us, that we invoke them under the names by which they were known in this life, and by which they are better known to us: and also in order to indicate our belief in the resurrection, according to the saying of Ex. 3:6, "I am the God of Abraham," etc.

5. Parce que c'est durant leur vie que les saints ont mérité de pouvoir maintenant prier pour nous, nous les invoquons sous les noms qu'ils portaient ici-bas et qui nous les font connaître. C'est aussi pour suggérer la foi en la résurrection: « je suis le Dieu d'Abraham » (Ex 3, 6).

5. Bởi vì các thánh suốt đời đã đáng được quyền để giờ đây cầu nguyện cho chúng ta, chúng ta kêu cầu các ngài bằng danh hiệu các ngài đã mang lấy ở trần gian này và những danh hiệu ấy làm cho chúng ta hiểu biết các ngài. Việc đó cũng để gợi ra lòng tin ở sự sống lại: "Ta là Thiên Chúa của Abraham" (Xh 3,6).

ARTICULUS 12
Utrum oratio debeat esse vocalis

ARTICLE 12
Whether prayer should be vocal ?

ARTICLE 12
La prière doit-elle être vocale ?

TIẾT 12
Sự cầu nguyện phải bằng lời nói ?

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra igitur vocalis oratio adhibetur.

Objections 1. It would seem that prayer ought not to be vocal. As stated above (A[4]), prayer is addressed chiefly to God. Now God knows the language of the heart. Therefore it is useless to employ vocal prayer.

Objections 1. Il apparat que non, car la prière, on l'a dit, s'adresse principalement à Dieu. Or Dieu comprend le langage du coeur. Donc la prière vocale est inutile.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Sự cầu nguyện, như người ta đã nói (a.4), một cách chủ yếu dâng lên Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa hiểu ngôn ngữ của tâm hồn. Vậy sự cầu nguyện bằng lời nói vô ích.

PRAETEREA, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere,

2. Further, prayer should lift man's mind to God, as stated above

2. Par la prière, l'âme de l'homme doit monter vers Dieu, nous l'avons

2. Qua sự cầu nguyện, linh hồn lên tới Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở

ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in oratione non est vocibus utendum.

PRAETEREA, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI, *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito*. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non debet oratio esse vocalis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *voce mea ad dominum clamavi, voce mea ad dominum deprecatus sum*.

RESPONDEO dicendum quod duplex est oratio, communis, et singularis. Communis quidem oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur. Quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiae huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possit pervenire. Oratio vero singularis est quae offertur a singulari persona cuiuscumque sive pro se sive pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit, ad Probam, quod *verbis et aliis signis ad augendum sanctum desiderium nosipsos acrius excitamus*. Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et huiusmodi signis utendum quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod praecipue contingit in illis quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista dicebat, *tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea*; et de Anna legitur, I Reg. I, quod loquebatur in corde suo. Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore. Quod praecipue competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ult., *omnem*

(A[1], ad 2). But words, like other sensible objects, prevent man from ascending to God by contemplation. Therefore we should not use words in our prayers.

3. Further, prayer should be offered to God in secret, according to Mat. 6:6, "But thou, when thou shalt pray, enter into thy chamber, and having shut the door, pray to thy Father in secret." But prayer loses its secrecy by being expressed vocally. Therefore prayer should not be vocal.

On the contrary, It is written (Ps. 141:2): "I cried to the Lord with my voice, with my voice I made supplication to the Lord."

I answer that, Prayer is twofold, common and individual. Common prayer is that which is offered to God by the ministers of the Church representing the body of the faithful: wherefore such like prayer should come to the knowledge of the whole people for whom it is offered: and this would not be possible unless it were vocal prayer. Therefore it is reasonably ordained that the ministers of the Church should say these prayers even in a loud voice, so that they may come to the knowledge of all. On the other hand individual prayer is that which is offered by any single person, whether he pray for himself or for others; and it is not essential to such a prayer as this that it be vocal. And yet the voice is employed in such like prayers for three reasons. First, in order to excite interior devotion, whereby the mind of the person praying is raised to God, because by means of external signs, whether of words or of deeds, the human mind is moved as regards apprehension, and consequently also as regards the affections. Hence Augustine says (ad Probam. Ep. cxxx, 9) that "by means of words and other signs we arouse ourselves more effectively to an increase of holy desires." Hence then alone should we use words and such like signs when they help to excite the mind internally. But if they distract or in any way impede the mind we should abstain from them; and this happens chiefly to those whose mind is sufficiently prepared for devotion without having recourse to those signs. Wherefore the Psalmist (Ps. 26:8) said: "My heart hath said to Thee: 'My face hath sought Thee,'" and we read of Anna (1 Kings 1:13) that "she spoke in her heart." Secondly, the voice is used in praying as though to pay a debt, so that man may serve God with all that he has from God, that is to say, not only with his mind, but also with his body: and this applies to prayer considered especially as

dit. Or les paroles retardent l'essor de la contemplation, comme les autres objets sensibles. Il ne faut donc pas user de paroles dans la prière.

3. La prière doit être présentée à Dieu dans le secret, dit le Seigneur (Mt 6, 6): « Lorsque tu pries, entre dans ta chambre, ferme la porte et prie ton Père dans le secret. » Mais par la voix la prière devient publique. Elle ne doit donc être aucunement vocale.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (142, 2): « A pleine voix je crie vers le Seigneur ! A pleine voix je supplie le Seigneur ! »

Réponse : Il y a deux sortes de prière: la prière communautaire et la prière individuelle. La première est celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu en tenant la place de tout le peuple fidèle. Il faut donc qu'elle soit connue de tout le peuple, puisqu'elle est faite à sa place. Ce ne serait pas possible si elle n'était pas vocale. On a donc institué avec raison que les ministres de l'Église prononceraient même ces prières à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous. La prière individuelle est celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui. Elle ne requiert pas nécessairement une expression vocale. On y adjoint pourtant des paroles pour trois raisons. 1° C'est un moyen d'exciter intérieurement la dévotion, par laquelle l'âme s'élève à Dieu dans la prière. En effet, par ces signes extérieurs, l'âme est amenée à connaître et, par suite, à aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin: « Excitons-nous plus vivement par la parole et les autres signes, pour accroître en nous le saint désir. » Dans la prière individuelle, il faudra donc user de paroles et de signes analogues, dans la mesure où cela contribue à éveiller la vie intérieure. Mais si cela distrait ou paralyse notre âme, il faut y renoncer. C'est surtout le cas de ceux qui n'ont pas besoin de ces signes pour être disposés à la dévotion, ce qui fait dire dans le Psaume (27, 8): « Mon coeur t'a parlé, mon visage t'a cherché. » Et nous lisons (1 S 1, 13) qu'Anne « parlait dans son coeur ». - 2° C'est une manière de rendre à Dieu son dû parce qu'alors l'homme emploie à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit, mais aussi son corps. Cela convient surtout à la prière dans son rôle de satisfaction selon Osée (14, 3): « Enlève toute faute, reçois ce que nous avons de bon, et nous offrirons le sacrifice de nos lèvres. » - 3° Enfin la prière devient vocale par une sorte de rejaillissement de l'âme sur le

trước (a.1, sol.1). Mà các lời nói làm chậm lại sự bay lên để chiêm ngưỡng, như các đối tượng khả giác. Vậy người ta không nên sử dụng các lời nói khi cầu nguyện.

3. Lời cầu nguyện phải được dâng lên Thiên Chúa cách bí ẩn như Chúa Giêsu nói: "Khi ngươi cầu nguyện, hãy vào phòng ngươi, đóng cửa lại mà cầu nguyện cùng Cha ngươi trong bí ẩn" (Mt 6,6). Mà bằng lời nói, sự cầu nguyện trở nên công khai. Vậy lời cầu nguyện không được bằng lời nói.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Thánh vịnh 142,2: "Tiếng tôi kêu vẫn tới Giavê, tiếng tôi than tới Giavê."

TRẢ LỜI : Có hai thứ cầu nguyện: cầu nguyện cộng đoàn và cầu nguyện cá nhân. Cầu nguyện cộng đoàn là sự cầu nguyện các thừa tác viên của Hội thánh dâng lên Thiên Chúa bằng cách thay thế toàn dân tín hữu. Vậy nó phải được hiểu biết bởi toàn thể dân Chúa, bởi vì nó được thi hành nhân danh họ. Điều này không thể được nếu nó không bằng lời nói. Vậy một cách hợp lý người ta đã thiết lập các thừa tác viên của Hội thánh đọc lên các lời cầu nguyện này cách lớn tiếng, ngõ hầu chúng nó được đạt tới sự hiểu biết của mọi người. Sự cầu nguyện cá nhân là sự cầu nguyện mà mỗi người nhân danh mình dâng lên Thiên Chúa cho chính mình hoặc cho người khác. Nó cần thiết đòi phải có sự biểu lộ bằng lời nói. Người ta sử dụng ở đó các lời nói theo ba lý do. Thứ nhất, đó là một phương tiện xúi giục bên trong lòng sốt sắng mà do đó tâm hồn nâng mình lên cao tới Thiên Chúa khi cầu nguyện. Quả thế, nhờ các dấu hiệu bên ngoài này, linh hồn được dẫn đưa đến hiểu biết và yêu mến. Điều đó khiến thánh Augustinô (Epist. 130,9) lên tiếng: "Chúng ta hãy thúc giục chúng ta một cách sống động hơn bằng lời nói và các dấu hiệu khác để thêm lên trong chúng ta sự ước muốn thánh thiện." Trong lời cầu nguyện cá nhân, như vậy người ta phải sử dụng lời nói và các dấu hiệu tương tự, theo mức độ điều đó góp phần đánh thức đời sống bên trong. Nhưng nếu điều đó làm cho chia trí hoặc làm tê liệt linh hồn chúng ta, chúng ta phải từ bỏ nó. Đó nhất là trường hợp của những kẻ không cần đến các dấu hiệu này để trở nên sốt sắng, điều đó khiến có lời nói ghi trong Thánh vịnh 27,8: "Tâm hồn con đã hầu chuyện với Chúa, mắt con đã tìm kiếm Chúa." Chúng ta còn đọc thấy (1Sm 1,13), "bà Anna, mẹ của tiên tri Samuen đã nói chuyện trong tâm hồn mình". Thứ đến, đó là một cách trả lại cho Thiên Chúa điều người ta mắc nợ với Ngài, bởi vì trong trường hợp này, con người sử dụng tinh thần của mình, cùng thân thể của mình để phục vụ Thiên Chúa. Điều đó nhất là thích hợp với lời cầu nguyện trong việc đền tội theo lời tiên tri Hôsê (14,3): "Xin Chúa xóa

aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum. Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud Psalm., *laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea*.

satisfactory. Hence it is written (Osee 14:3): "Take away all iniquity, and receive the good: and we will render the calves of our lips." Thirdly, we have recourse to vocal prayer, through a certain overflow from the soul into the body, through excess of feeling, according to Ps. 15:9, "My heart hath been glad, and my tongue hath rejoiced."

corps, sous la véhémence du sentiment, selon le Psaume (16, 9): « Mon coeur s'est réjoui, et ma langue a exulté. »

bỏ mọi tội lỗi, xin Chúa nhậm lấy cái gì tốt lành ở trong chúng tôi, và chúng tôi dâng lên Chúa lễ vật này bằng môi miệng của chúng tôi." Thứ ba, sau hết, lời cầu nguyện trở nên bằng lời nói bởi một thứ dội lại từ linh hồn đến thân thể do tình cảm mãnh liệt theo lời Thánh vịnh (16,9): "Tâm hồn tôi vui mừng và miệng lưỡi tôi mừng rỡ."

AD PRIMUM ergo dicendum quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Reply to objection 1. Vocal prayer is employed, not in order to tell God something He does not know, but in order to lift up the mind of the person praying or of other persons to God.

Solutions 1. La prière s'exprime en paroles non pour manifester à Dieu ce qu'il ignore, mais pour entraîner à lui l'âme de celui qui prie, ou celle des autres.

GIẢI ĐÁP 1. Cầu nguyện biểu lộ bằng lời nói không phải để tỏ ra cho Thiên Chúa điều Ngài không biết, nhưng để lôi kéo đến Ngài linh hồn kẻ cầu nguyện, hoặc linh hồn của những kẻ khác.

AD SECUNDUM dicendum quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens excitant mentes, praecipue minus devotas.

Reply to objection 2. Words about other matters distract the mind and hinder the devotion of those who pray: but words signifying some object of devotion lift up the mind, especially one that is less devout.

2. Les paroles étrangères distraient l'âme et entravent la dévotion, mais celles qui se rapportent à la piété soulèvent les âmes, surtout peu dévotes.

2. Những lời nói xa lạ làm chia trí linh hồn và ngăn trở sự sốt sắng; nhưng những lời nói quy về đạo đức, nâng các linh hồn, nhất là những linh hồn sốt sắng.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., eo proposito dominus vetat in conventu orare ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo vel manus expandendo. Nec tamen, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, videri ab hominibus nefas est, sed ideo haec agere ut ab hominibus videaris.

Reply to objection 3. As Chrysostom says [*Hom. xiii in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom], "Our Lord forbids one to pray in presence of others in order that one may be seen by others. Hence when you pray, do nothing strange to draw men's attention, either by shouting so as to be heard by others, or by openly striking the heart, or extending the hands, so as to be seen by many. And yet, "according to Augustine (De Serm. Dom. in Monte ii, 3), "it is not wrong to be seen by men, but to do this or that in order to be seen by men."

3. Voici ce qu'en dit S. Jean Chrysostome: « Le Seigneur défend de prier en public dans le dessein de se faire voir du public. Celui qui prie ne doit rien faire d'étrange qui le fasse remarquer; ni crier ni se frapper la poitrine, ni étendre les mains. » Comme dit S. Augustin: « Il est mauvais non pas d'être vu par les hommes, mais d'agir ainsi pour être vu. »

3. Này đây điều mà thánh Chrysôstômô (Op. imperfect. in Matth. 13,6) nói: "Thiên Chúa cấm sự cầu nguyện công khai với ý định làm cho công chúng trông thấy. Kẻ cầu nguyện không nên làm cái gì bất thường khiến kẻ khác lưu ý đến; cũng không kêu lớn tiếng, cũng không đấm ngực, cũng không giang tay." Còn thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 2,3) thì nói: "Việc được kẻ khác trông thấy thì không xấu, nhưng hành động như thế để được trông thấy là điều xấu."

ARTICULUS 13
Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta

ARTICLE 13
Whether attention is a necessary condition of prayer ?

ARTICLE 13
L'attention est-elle requise pour la prière ?

TIẾT 13
Phải chăng sự chăm chú cần thiết cho sự cầu nguyện ?

AD TERTIUMdecimum sic proceditur. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed oratio non est in spiritu si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

Objections 1. It would seem that attention is a necessary condition of prayer. It is written (Jn. 4:24): "God is a spirit, and they that adore Him must adore Him in spirit and in truth." But prayer is not in spirit unless it be attentive. Therefore attention is a necessary condition of prayer.

Objections 1. Elle semble nécessaire, car le Seigneur a dit (Jn 4, 24): « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. » Mais on ne prie pas en esprit si l'on n'est pas attentif. L'attention est donc nécessaire à la prière.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự chăm chú là cần thiết cho sự cầu nguyện. Chúa Giêsu đã phán: "Thiên Chúa là tinh thần, và những kẻ thờ phụng Ngài phải thờ phụng Ngài trong tinh thần và chân lý" (Ga 4,24). Mà người ta không cầu nguyện trong tinh thần nếu người ta không chăm chú. Vậy sự chăm chú cần thiết cho sự cầu nguyện.

PRAETEREA, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Further, prayer is "the ascent of the mind to God" [*Damascene, De Fide Orth. iii, 24]. But the mind does not ascend to God if the prayer is inattentive. Therefore attention is a necessary condition of prayer.

2. La prière est une élévation de l'esprit vers Dieu. Mais quand la prière n'est pas attentive, l'esprit ne monte pas vers Dieu.

2. Sự cầu nguyện là sự nâng cao tinh thần lên Thiên Chúa. Mà khi lời cầu nguyện không chăm chú, tinh thần không lên tới Thiên Chúa.

PRAETEREA, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur, videtur eum deridere Deum, sicut et si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quae ipse proferret. Unde Basilius dicit, *est divinum auxilium implorandum non remisse, nec mente huc illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed et magis Deum irritabit*. Ergo de necessitate orationis esse videtur quod sit attenta.

3. Further, it is a necessary condition of prayer that it should be altogether sinless. Now if a man allows his mind to wander while praying he is not free of sin, for he seems to make light of God; even as if he were to speak to another man without attending to what he was saying. Hence Basil says [*De Constit. Monach. i] that the "Divine assistance is to be implored, not lightly, nor with a mind wandering hither and thither: because he that prays thus not only will not obtain what he asks, nay rather will he provoke God to

3. Il est nécessaire à la prière d'être exempte de tout péché. Or il y a péché à laisser son esprit vagabonder lorsque l'on prie; car on semble se moquer de Dieu, comme si l'on parlait à quelqu'un sans faire attention à ce que l'on dit, selon S. Basile: « N'implorons pas le secours divin avec nonchalance, l'esprit errant ici et là; loin d'obtenir ce qu'on demande, c'est bien plutôt ainsi qu'on irrite Dieu. » Donc il est nécessaire que la prière soit attentive.

3. Việc miễn khỏi mọi tội lỗi là điều cần thiết cho sự cầu nguyện. Mà việc để tinh thần đi vu vơ lang thang là điều có tội; vì xem ra người ta chế nhạo Thiên Chúa, dường như người ta nói chuyện với người nào mà không để ý tới điều mình nói, như thánh Basiliô (Const. Monast. 1,31) nói: "Chúng ta đừng vấn nài sự trợ giúp của Thiên Chúa bằng cách uể oải dã dượi, tinh thần lang thang đây đó; người ta không những không lãnh được điều mình cầu xin mà lại đó là làm cho Thiên Chúa tức giận."

anger." Therefore it would seem a necessary condition of prayer that it should be attentive.

SED CONTRA est quod etiam sancti viri quandoque orantes evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psalm., *cor meum dereliquit me*.

On the contrary, Even holy men sometimes suffer from a wandering of the mind when they pray, according to Ps. 39:13, "My heart hath forsaken me."

En sens contraire, les saints eux-mêmes éprouvent parfois en priant le vagabondage de l'esprit. « Mon coeur m'a délaissé », dit le Psalmiste (40, 13).

TRÁI LẠI, Chính các thánh khi cầu nguyện cảm thấy đôi khi tinh thần mình đi lang thang. Như Thánh vịnh 40,13 đã nói: "Tâm hồn tôi đã rời bỏ tôi."

RESPONDEO dicendum quod quaestio haec praecipue locum habet in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per quod melius pervenitur ad finem. Et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo dicitur aliquid necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa, *illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit*, ut Gregorius dicit. Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor. XIV, *si orem lingua, mens mea sine fructu est*. Sciendum tamen quod est triplex attentio quae orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quae quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de sancto Victore.

I answer that, This question applies chiefly to vocal prayer. Accordingly we must observe that a thing is necessary in two ways. First, a thing is necessary because thereby the end is better obtained: and thus attention is absolutely necessary for prayer. Secondly, a thing is said to be necessary when without it something cannot obtain its effect. Now the effect of prayer is threefold. The first is an effect which is common to all acts quickened by charity, and this is merit. In order to realize this effect, it is not necessary that prayer should be attentive throughout; because the force of the original intention with which one sets about praying renders the whole prayer meritorious, as is the case with other meritorious acts. The second effect of prayer is proper thereto, and consists in impetration: and again the original intention, to which God looks chiefly, suffices to obtain this effect. But if the original intention is lacking, prayer lacks both merit and impetration: because, as Gregory [*Hugh St. Victor, Expos. in Reg. S. Aug. iii] says, "God hears not the prayer of those who pay no attention to their prayer." The third effect of prayer is that which it produces at once; this is the spiritual refreshment of the mind, and for this effect attention is a necessary condition: wherefore it is written (1 Cor. 14:14): "If I pray in a tongue . . . my understanding is without fruit." It must be observed, however, that there are three kinds of attention that can be brought to vocal prayer: one which attends to the words, lest we say them wrong, another which attends to the sense of the words, and a third, which attends to the end of prayer, namely, God, and to the thing we are praying for. That last kind of attention is most necessary, and even idiots are capable of it. Moreover this attention, whereby the mind is fixed on God, is sometimes so strong that the mind forgets all other things, as Hugh of St. Victor states [*De Modo Orandi ii].

Réponse : La question se pose surtout pour la prière vocale. Pour la résoudre il faut savoir que « nécessaire » s'entend de deux façons: On peut l'entendre de ce qui permet de mieux atteindre sa fin; en ce sens l'attention est absolument nécessaire à la prière. - Mais ce mot désigne aussi ce sans quoi une réalité n'obtient pas son effet. Or les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier est commun à tous les actes informés par la charité: c'est le mérite. Pour l'obtenir il n'est pas nécessaire que l'attention accompagne la prière d'un bout à l'autre, mais le dynamisme de l'intention initiale rend méritoire l'ensemble de la prière, comme cela se produit pour les autres actes méritoires. Le deuxième effet est propre à la prière: c'est d'obtenir ce qu'on y demande. Là encore il suffit de l'intention première que Dieu regarde principalement. Si elle manque, la prière ne comporte ni mérite ni efficacité pour obtenir. Car Dieu, dit S. Grégoire, n'écoute pas la prière qu'on fait sans s'appliquer. La prière a un troisième effet, qu'elle produit dans l'âme par sa présence même. C'est une certaine réfection spirituelle qui, elle, requiert nécessairement une prière attentive. Comme dit S. Paul (1 Co 14, 14): « Si ma langue seule prie, mon esprit ne recueille aucun fruit. » On remarque cependant qu'on peut donner à la prière vocale trois sortes d'attention. 1° On peut prêter attention aux mots eux-mêmes pour ne pas se tromper. 2° Ensuite au sens des mots. 3° A ce qui est la fin de la prière, c'est-à-dire à Dieu et à l'objet de la demande; c'est la plus nécessaire. Elle est à la portée même des gens sans instruction, et parfois cet élan spirituel qui nous porte vers Dieu est si fort qu'on en oublie tout le reste, dit Hugues de Saint-Victor.

TRẢ LỜI : Câu hỏi được đặt ra nhất là đối với sự cầu nguyện bằng lời. Để giải đáp câu hỏi này, người ta phải biết từ ngữ 'cần thiết' được hiểu theo hai thể cách: người ta có hiểu sự cần thiết này về điều cho phép người ta đạt được mục đích tốt hơn; theo ý nghĩa này, sự chăm chú tuyệt đối cần thiết cho sự cầu nguyện. Nhưng từ ngữ này cũng biểu thị điều mà không có nó một thực tại không đạt được hiệu quả của mình. Mà các hiệu quả của lời cầu nguyện có ba thứ. Hiệu quả thứ nhất chung cho mọi hành động được đức mến mô hiệp: đó là sự công đức. Để đạt được công đức, sự chăm chú một cách không cần thiết phải đi theo lời cầu nguyện từ đầu cho đến cuối, nhưng động thể tính của ý hướng lúc bắt đầu làm cho có công đức toàn thể lời cầu nguyện cũng như điều đó xảy ra cho các hành động khác có công đức; hiệu quả thứ hai riêng cho sự cầu nguyện, đó là đạt được điều mình cầu xin trong khi cầu nguyện, ở đó cũng vậy, ý hướng đầu tiên đã đủ vì Thiên Chúa nhìn đến cách chủ yếu ý hướng đầu tiên này. Nếu nó thiếu đi, lời cầu nguyện không có công đức cũng không có công hiệu để xin được. Theo thánh Grêgôriô (Expos. in Reg. s. Augustini 3,176), Thiên Chúa không nghe lời cầu nguyện người ta dâng lên mà không chăm chú. Lời cầu nguyện còn hiệu quả thứ ba mà nó đem lại trong linh hồn do chính sự hiện diện của nó. Đó là một sự phục sức thiêng liêng, sự phục sức này một cách cần thiết đòi phải có lời cầu nguyện chăm chú. Như thánh Phaolô nói: "Nếu miệng lưỡi tôi cầu nguyện mà thôi, tinh thần tôi không hái được quả nào" (1Cr 14,14). Tuy nhiên, người ta lưu ý rằng mình có thể có ba ý hướng đối với lời cầu nguyện bằng lời. Thứ nhất, người ta có thể chăm chú vào các từ ngữ để khỏi sai lầm. Thứ đến, người ta phải chú ý đến ý nghĩa của các từ ngữ. Thứ ba, người ta có thể chủ ý đến mục đích của sự cầu nguyện, đó là Thiên Chúa và đối tượng của sự cầu xin. Sự chăm chú này cần thiết nhất. Nó vừa tầm, ngay cho những con người không có học hành, và đôi khi nó là đà thiêng liêng dẫn đưa chúng ta đến Thiên Chúa và đà thiêng liêng này rất mãnh liệt làm cho người ta quên tất cả cái gì còn lại như Hugues de Saint Victor (De Modo Orandi 2,176) trình bày.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in spiritu et veritate orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum

Reply to objection 1. To pray in spirit and in truth is to set about praying through the instigation of the Spirit, even though afterwards the mind wander through

Solutions 1. Il prie bien « en esprit et vérité », celui qui s'est mis en prière à l'instigation de l'Esprit, même si dans la suite, par faiblesse, il laisse son esprit

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ cầu nguyện do sự soi sáng thúc đẩy của Chúa Thánh Thần thì cầu nguyện trong tinh thần và chân lý, mặc dầu sau đó vì yếu đuối họ để tinh thần mình đi lang

evagetur.

AD SECUNDUM dicendum quod mens humana, propter infirmitatem naturae, diu in alto stare non potest, pondere enim infirmitatis humanae deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

AD TERTIUM dicendum quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit, in regula, *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore*. Evagatio vero mentis quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit, *si vero, debilitatus a peccato, fixe nequis orare, quantumcumque potes teipsum cohibeas, et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo*.

weakness.

Reply to objection 2. The human mind is unable to remain aloft for long on account of the weakness of nature, because human weakness weighs down the soul to the level of inferior things: and hence it is that when, while praying, the mind ascends to God by contemplation, of a sudden it wanders off through weakness.

Reply to objection 3. Purposely to allow one's mind to wander in prayer is sinful and hinders the prayer from having fruit. It is against this that Augustine says in his Rule (Ep. ccxi): "When you pray God with psalms and hymns, let your mind attend to that which your lips pronounce." But to wander in mind unintentionally does not deprive prayer of its fruit. Hence Basil says (De Constit. Monach. i): "If you are so truly weakened by sin that you are unable to pray attentively, strive as much as you can to curb yourself, and God will pardon you, seeing that you are unable to stand in His presence in a becoming manner, not through negligence but through frailty."

vagabonder.

2. La faiblesse naturelle de l'esprit humain ne lui permet pas de demeurer longtemps dans les hauteurs. Le poids de la faiblesse humaine ramène l'âme à des régions plus basses, et l'esprit qui dans la prière était monté vers Dieu par la contemplation, se trouve soudain errant à l'aventure par suite de notre fragilité.

3. Si c'est de propos délibéré que l'esprit vagabonde dans la prière, c'est un péché qui entrave son résultat. Pour combattre ce défaut, S. Augustin recommande: « Lorsque vous priez Dieu par des psaumes et des hymnes, méditez dans votre coeur ce que prononce votre bouche. » Mais la distraction involontaire n'enlève pas le fruit de la prière, dit S. Basile: « Si, affaibli par le péché, tu ne peux te fixer dans la prière, Dieu te pardonnera; car ce n'est pas par négligence, mais par fragilité que tu ne peux, comme il faudrait, demeurer en sa présence. »

thang.

2. Sự yếu đuối tự nhiên của tinh thần nhân loại không cho phép họ ở lại lâu dài ở nơi cao thượng. Sự nặng nề của sự yếu đuối đem linh hồn trở lại những vùng thấp hơn; và tinh thần trong khi cầu nguyện đã lên tới Chúa nhờ sự chiêm ngưỡng, thình lình đi lang thang vẩn vơ do sự không vững chắc của mình.

3. Nếu do sự cố ý mà tinh thần đi vơ vẩn trong khi cầu nguyện, đó là tội làm ngăn trở kết quả. Để chống lại khuyết điểm này, thánh Augustinô (Epist. 211,33) căn dặn: "Khi anh em cầu nguyện cùng Thiên Chúa bằng Thánh vịnh và các Thánh ca, anh em hãy suy gẫm trong tâm hồn điều miệng lưỡi anh em thốt ra." Còn sự chia trí không do ý chí không lấy mất kết quả của lời cầu nguyện như thánh Basiliô (Const. Monast. 1,31) nói: "Nếu ngươi vì tội lỗi làm cho ra yếu đuối, ngươi không thể cầm lòng cầm trí mà cầu nguyện, Thiên Chúa sẽ tha thứ cho ngươi; vì không phải do sơ suất, nhưng do sự yếu đuối mà ngươi không thể tồn tại hiện diện như ngươi phải làm."

ARTICULUS 14
Utrum oratio debeat esse diuturna

AD QUARTUMdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. VI, *orantes nolite multum loqui*. Sed oportet multum loqui diu orantem, praesertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

PRAETEREA, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram*. Ergo et oratio tanto est Deo acceptior quanto est brevior.

PRAETEREA, illicitum videtur esse quod homo transgreditur terminos a Deo praefixos, praecipue in his quae pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX, *contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum dominum, et pereat ex eis plurima multitudo*. Sed a Deo praefixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicae, ut patet Matth. VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

SED CONTRA, videtur quod continue sit orandum. Quia dominus dicit, Luc. XVIII, *oportet semper orare, et non deficere*. Et I ad Thess. V, *sine intermissione orate*.

RESPONDEO dicendum quod de

ARTICLE 14
Whether prayer should last a long time ?

Objections 1. It would seem that prayer should not be continual. It is written (Mat. 6:7): "When you are praying, speak not much." Now one who prays a long time needs to speak much, especially if his be vocal prayer. Therefore prayer should not last a long time.

2. Further, prayer expresses the desire. Now a desire is all the holier according as it is centered on one thing, according to Ps. 26:4, "One thing I have asked of the Lord, this will I seek after." Therefore the shorter prayer is, the more is it acceptable to God.

3. Further, it seems to be wrong to transgress the limits fixed by God, especially in matters concerning Divine worship, according to Ex. 19:21: "Charge the people, lest they should have a mind to pass the limits to see the Lord, and a very great multitude of them should perish." But God has fixed for us the limits of prayer by instituting the Lord's Prayer (Mat. 6). Therefore it is not right to prolong our prayer beyond its limits.

4. On the contrary, It would seem that we ought to pray continually. For our Lord said (Lk. 18:1): "We ought always to pray, and not to faint": and it is written (1 Thess. 5:17): "Pray without ceasing."

I answer that, We may speak

ARTICLE 14
La prière doit-elle être prolongée ?

Objections 1. Non, car on lit en S. Matthieu (6, 7): « Quand vous priez, ne parlez pas beaucoup. » Mais celui qui prie longtemps doit beaucoup parler, surtout s'il s'agit d'une prière vocale. Donc la prière ne doit pas être de longue durée.

2. La prière expose notre désir. Mais le désir est d'autant plus saint qu'il se restreint à un unique objet, selon le Psaume (27, 4): « je n'ai demandé qu'une seule chose au Seigneur, et je la recherche. » La prière sera donc d'autant plus agréable à Dieu qu'elle sera plus courte.

3. Il semble interdit de dépasser les limites fixées par Dieu, surtout, en ce qui concerne le culte divin selon l'Exode (19, 21): « Fais au peuple une défense expresse, pour qu'il ne cherche pas à voir le Seigneur en franchissant les bornes prescrites et que le plus grand nombre ne périsse pas. » Mais Dieu a déterminé les limites de notre prière en instituant l'oraison dominicale. Il n'est donc pas permis de prolonger au-delà notre prière.

En sens contraire, il apparaît que l'on doit prier sans arrêt, car le Seigneur nous dit (Lc 18, 1): « Il faut toujours prier sans se décourager. » Et S. Paul (1 Th 5, 17): « Priez sans relâche. »

Réponse : Nous pouvons

TIẾT 14
Sự cầu nguyện nên kéo dài ?

VẤN NẠN 1. Xem ra cầu nguyện không nên kéo dài. 1. Có lời ghi chép: "Khi anh em cầu nguyện, anh em đừng nói nhiều lời" (Mt 6,7). Mà kẻ cầu nguyện lâu phải nói nhiều nhất là khi đọc kinh bằng lời. Vậy sự cầu nguyện không được kéo dài.

2. Sự cầu nguyện trình bày ước muốn của chúng ta. Mà sự ước muốn càng thánh thiện càng thu hẹp lại trong một đối tượng duy nhất theo lời Thánh vịnh 27,4: "Tôi chỉ xin cùng Chúa một điều mà thôi, và tôi tìm kiếm điều đó." Vậy lời cầu nguyện càng ngắn càng đẹp lòng Chúa.

3. Xem ra người ta bị cấm đoán không được vượt qua các giới hạn Thiên Chúa đã quy định, nhất là trong điều quan hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa như có lời nói trong sách Xuất hành: "Ngươi hãy cấm dân một cách rõ ràng, ngõ hầu họ không tìm kiếm trông thấy Thiên Chúa bằng cách vượt qua giới hạn đã quy định và ngõ hầu một số rất đông đảo không bị tiêu diệt" (Xh 19,21). Mà Thiên Chúa đã xác định các giới hạn trong sự cầu nguyện bằng cách đặt ra kinh Lạy Cha. Vậy người ta không được phép kéo dài sự cầu nguyện quá kinh này.

TRÁI LẠI, Xem ra người ta phải cầu nguyện không ngừng, vì Chúa Giêsu đã phán với chúng ta: "Phải cầu nguyện luôn luôn, chớ sờn lòng" (Lc 18,1). Và thánh Phaolô cũng nói: "Anh em hãy cầu nguyện không ngừng" (1Cr 5,17).

TRẢ LỜI : Chúng ta có thể xem xét

oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus*. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed, sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus*. Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam.* Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparationem ad populi devotionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum. Et postea subdit, absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque

about prayer in two ways: first, by considering it in itself; secondly, by considering it in its cause. The not cause of prayer is the desire of charity, from which prayer ought to arise: and this desire ought to be in us continually, either actually or virtually, for the virtue of this desire remains in whatever we do out of charity; and we ought to "do all things to the glory of God" (1 Cor. 10:31). From this point of view prayer ought to be continual: wherefore Augustine says (ad Probam, Ep. cxxx, 9): "Faith, hope and charity are by themselves a prayer of continual longing." But prayer, considered in itself, cannot be continual, because we have to be busy about other works, and, as Augustine says (ad Probam. Ep. cxxx, 9), "we pray to God with our lips at certain intervals and seasons, in order to admonish ourselves by means of such like signs, to take note of the amount of our progress in that desire, and to arouse ourselves more eagerly to an increase thereof." Now the quantity of a thing should be commensurate with its end, for instance the quantity of the dose should be commensurate with health. And so it is becoming that prayer should last long enough to arouse the fervor of the interior desire: and when it exceeds this measure, so that it cannot be continued any longer without causing weariness, it should be discontinued. Wherefore Augustine says (ad Probam. Ep. cxxx): "It is said that the brethren in Egypt make frequent but very short prayers, rapid ejaculations, as it were, lest that vigilant and erect attention which is so necessary in prayer slacken and languish, through the strain being prolonged. By so doing they make it sufficiently clear not only that this attention must not be forced if we are unable to keep it up, but also that if we are able to continue, it should not be broken off too soon." And just as we must judge of this in private prayers by considering the attention of the person praying, so too, in public prayers we must judge of it by considering the devotion of the people.

Reply to objection 1. As Augustine says (ad Probam. Ep. cxxx), "to pray with many words is not the same as to pray long; to speak long is one thing, to be devout long is another. For it is written that our Lord passed the whole night in prayer, and that He 'prayed the longer' in order to set us an example." Further on he says: "When praying say little, yet pray much so long as your attention is fervent. For to say much in prayer is to discuss your need in too many words: whereas

envisager la prière soit en elle-même, soit dans sa cause. Celle-ci n'est autre que le désir de charité. Ce désir doit, en nous, être continu, qu'il soit actuel ou virtuel; car sa vertu demeure dans tout ce que nous faisons par charité, et nous devons, dit S. Paul (1 Co 10, 31), faire tout pour la gloire de Dieu. A ce point de vue on doit parler d'une prière continuelle, S. Augustin le dit: « Dans la foi et la charité, le désir incessant nous fait prier toujours. » Mais à considérer la prière en elle-même, on voit qu'elle ne peut être continuelle, car d'autres occupations nous réclament. « Nous fixons donc, explique S. Augustin des heures et des temps déterminés pour exprimer vocalement à Dieu nos prières, afin de nous tenir avertis par ces signes sensibles; dans la mesure où nous progresserons dans ce désir, nous en prendrons conscience, et nous l'exciterons plus vivement en nous. » Mais toute chose doit se proportionner à sa fin: ainsi la dose au remède. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour exciter la ferveur du désir. Lorsqu'elle dépasse cette mesure, au point de ne pouvoir continuer sans ennui, il ne faut pas la prolonger. « On dit que les moines d'Égypte, écrit S. Augustin dans la même lettre, avaient des prières fréquentes, mais très courtes, rapides comme des flèches, afin que cette vigilance toujours en arrêt, si nécessaire à celui qui prie, ne se dissipe et ne s'émousse en des attentes prolongées. Ils nous montrent aussi par là que cette tension intérieure, comme elle ne doit pas être forcée si elle ne peut durer, ne doit pas non plus être aussitôt rompue quand elle est prête à se prolonger. » Cette règle de conduite exige que si, dans la prière individuelle, on doit se proportionner à l'élan intérieur de la personne qui prie, de même dans la prière communautaire on doit se proportionner à la dévotion du peuple.

Solutions 1. S. Augustin nous répond: « Ce n'est pas parler beaucoup que prier longtemps. Autre chose est l'abondance des discours, autre chose le prolongement du désir. Du Seigneur il est écrit qu'il passait la nuit en prière, qu'il prolongeait sa prière, pour nous donner l'exemple. » Et plus loin S. Augustin ajoute: « Rejetez de la prière la multiplicité des paroles, mais non celle des supplications, pourvu que votre désir demeure tendu avec ferveur; car parler

sự cầu nguyện tại sự hoặc trong nguyên nhân của nó. Nguyên nhân của nó là không cái gì khác ngoài sự ước muốn của đức mến. Sự ước muốn này phải liên tục trong chúng ta cách hiện thể và cách tiềm thể; vì nhân đức của chúng ta tồn tại trong tất cả mọi cái gì chúng ta hành động bởi đức mến, và chúng ta phải làm tất cả mọi sự cho sáng danh Chúa theo lời thánh Phaolô căn dặn (1Cr 10,31). Về phương diện này, người ta phải nói đến sự cầu nguyện liên tục như thánh Augustinô căn dặn: "Trong đức tin và đức mến, sự ước muốn không ngừng làm cho chúng ta cầu nguyện luôn" (Epist. 130,9 và 10). Còn nếu xem xét sự cầu nguyện tại sự, người ta trông thấy nó không thể liên tục, bởi vì các việc khác đòi chúng ta. Thánh Augustinô (Epist. 130,9 và 10) giải thích: "Vậy chúng ta quy định những giờ và những thời gian nhất định để dâng lên Chúa các lời cầu nguyện bằng lời, ngõ hầu chúng ta được chăm chú bởi các dấu hiệu khả giác này; theo mức độ mà chúng ta tiến triển trong sự ước muốn này, chúng ta sẽ ý thức điều đó và chúng ta sẽ thúc giục điều đó cách sống động hơn ở nơi chúng ta." Nhưng mọi sự vật phải tương xứng với mục đích của mình: phần thuốc uống một lần đối với thuốc chữa bệnh. Vậy, sự cầu nguyện một cách thích hợp kéo dài bao lâu có ích để kích thích sự sốt sắng của lòng ước muốn. Khi nó vượt qua mức độ này đến nỗi không còn thể tiếp tục mà không buồn chán; người ta không nên kéo dài nó. Thánh Augustinô đã viết trong thư đó: "Người ta nói các thầy tu hành ở Ai cập có nhiều lần cầu nguyện, nhưng rất ngắn, mau lẹ như những mũi tên, ngõ hầu sự ân cần này luôn luôn dừng lại rất cần thiết cho kẻ cầu nguyện, không chia trí và không thành cùn bởi những sự chờ đợi kéo dài. Các thầy đó cũng chứng tỏ rằng do đó sự căng thẳng bên trong, cũng như nó không được ép buộc nếu nó không thể kéo dài, thì nó cũng không nên cắt đứt tức thì khi nó sẵn sàng kéo dài." Quy trách sống động này đòi hỏi điều này là, nếu trong sự cầu nguyện cá nhân người ta phải cân xứng với đà bên trong của con người cầu nguyện, cũng vậy trong sự cầu nguyện cộng đoàn người ta phải cân xứng với sự sốt sắng của cộng đoàn.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô (Epist. 130,9 và 10) trả lời cho chúng ta: "Không phải nói nhiều là cầu nguyện lâu dài. Việc nói nhiều lời khác biệt với việc kéo dài sự ước muốn. Có lời ghi chép về Chúa Giêsu Ngài thức suốt đêm mà cầu nguyện, Ngài kéo dài sự cầu nguyện để nêu gương cho chúng ta." Và cũng trong thư đó, thánh Augustinô còn nói thêm: "Hãy vứt bỏ sự nói nhiều lời ra bên ngoài sự cầu nguyện, nhưng không vứt bỏ nhiều lời kêu xin, miễn là sự ước muốn chúng ta tồn tại liên tục sốt

autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.

to pray much is to knock at the door of Him we pray, by the continuous and devout clamor of the heart. Indeed this business is frequently done with groans rather than with words, with tears rather than with speech."

beaucoup, c'est dans la prière traiter du nécessaire avec des mots inutiles. La plupart du temps, il s'agit de gémissements plus que de discours. »

sắng; về việc nói nhiều, đó là trong khi cầu nguyện người ta đề cập đến cái cần thiết với những lời nói vô ích. Phần nhiều thì giờ, đó là những sự rên rỉ hơn là những lời nói.

AD SECUNDUM dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Reply to objection 2. Length of prayer consists, not in praying for many things, but in the affections persisting in the desire of one thing.

2. Le prolongement de la prière ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais à s'attacher de façon continue à en désirer une seule.

2. Sự kéo dài sự cầu nguyện không cốt tại cầu xin nhiều điều, nhưng là bám dính cách liên tục trong việc ước muốn một điều mà thôi.

AD TERTIUM dicendum quod dominus non instituit hanc orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Reply to objection 3. Our Lord instituted this prayer, not that we might use no other words when we pray, but that in our prayers we might have none but these things in view, no matter how we express them or think of them.

3. Le Seigneur n'a pas institué cette prière pour nous obliger à n'employer que ces paroles. Il a voulu nous indiquer les seuls objets que notre prière doit viser à obtenir, que nous les exprimions ou y pensions de n'importe quelle manière.

3. Chúa Giêsu không đặt kinh này để bắt buộc chúng ta chỉ được sử dụng các lời này mà thôi; Ngài chỉ muốn chỉ cho chúng ta biết các đối tượng này mà thôi, mà việc cầu nguyện chúng ta phải nhắm đó để xin cho được, mà chúng ta phải biểu lộ chúng ra hoặc chúng ta suy gẫm chúng bất cứ bằng cách nào.

AD QUARTUM dicendum quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est. Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit.

Reply to objection 4. One may pray continually, either through having a continual desire, as stated above; or through praying at certain fixed times, though interruptedly; or by reason of the effect, whether in the person who prays---because he remains more devout even after praying, or in some other person---as when by his kindness a man incites another to pray for him, even after he himself has ceased praying.

4. On prie continuellement soit du fait de la continuité du désir, nous venons de le dire; soit parce qu'on ne manque pas de prier aux moments fixés; soit à raison de l'efficacité de la prière, ou bien chez le priant qui demeure plus dévot même après la prière; soit encore chez un autre, par exemple si par vos bienfaits vous l'invitez à prier pour vous, alors que vous-même avez fini de prier.

4. Người ta cầu nguyện liên tục hoặc bởi vì sự ước muốn liên tục như chúng ta mới đề cập đến; hoặc bởi vì người ta không thiếu cầu nguyện trong những giờ phút đã qui định; hoặc vì sự công hiệu của lời cầu nguyện mà kẻ cầu nguyện vẫn còn tiếp tục sốt sắng sau giờ cầu nguyện, hoặc ở nơi kẻ khác vì các ân huệ của mình mà kêu mời kẻ khác cầu nguyện cho mình trong khi chính mình đã chấm dứt cầu nguyện.

ARTICULUS 15
Utrum oratio sit meritoria

ARTICLE 15
Whether prayer is meritorious ?

ARTICLE 15
La prière est-elle méritoire ?

TIẾT 15
Sự cầu nguyện có công đức ?

AD QUINTUMdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio praecedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI, *pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*. Ergo oratio non est actus meritorius.

Objections 1. It would seem that prayer is not meritorious. All merit proceeds from grace. But prayer precedes grace, since even grace is obtained by means of prayer according to Lk. 11:13, "(How much more) will your Father from heaven give the good Spirit to them that ask Him!" Therefore prayer is not a meritorious act.

Objections 1. Il semble que non, car tout mérite vient de la grâce. Mais la prière précède la grâce, car la grâce elle-même s'obtient par la prière, selon S. Luc (11, 13): « Votre Père du ciel donnera l'Esprit Saint à ceux qui le demandent. » La prière n'est donc pas un acte méritoire.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự cầu nguyện không có công đức. Mọi công đức phát xuất từ ân sủng. Mà sự cầu nguyện đi trước ân sủng, vì chính ân sủng được ban cho nhờ sự cầu nguyện, theo Phúc âm thánh Luca: "Cha các ngươi trên trời sẽ ban Thánh Thần cho những kẻ kêu xin Ngài" (Lc 11,13). Vậy sự cầu nguyện không phải là hành động có công đức.

PRAETEREA, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens removeri a se stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Further, if prayer merits anything, this would seem to be chiefly that which is besought in prayer. Yet it does not always merit this, because even the saints' prayers are frequently not heard; thus Paul was not heard when he besought the sting of the flesh to be removed from him. Therefore prayer is not a meritorious act.

2. Si la prière peut mériter quelque chose, c'est surtout semble-t-il ce qu'elle demande. Or elle ne le mérite pas toujours, car souvent les prières, même celles des saints, ne sont pas exaucées. Ainsi S. Paul n'a pas été exaucé, alors qu'il demandait que s'éloigne de lui l'aiguillon de sa chair (2 Co 12, 18). La prière n'est donc pas un acte méritoire.

2. Nếu sự cầu nguyện có thể đáng được cái gì, điều đó xem ra nhất là điều nó cầu xin. Mà nó không đáng được điều đó luôn luôn, bởi vì thường các lời cầu nguyện, ngay lời cầu nguyện của các thánh, không được nhậm lời. Như vậy, thánh Phaolô không được nhậm lời, khi ngài cầu nguyện cho khỏi cái dằm trong xác thịt ngài (2Cr 12,18). Vậy sự cầu nguyện không phải là hành động có công đức.

PRAETEREA, oratio praecipue fidei innititur, secundum illud Iac. I, *postulet autem in fide, nihil haesitans*. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Further, prayer is based chiefly on faith, according to James 1:6, "But let him ask in faith, nothing wavering." Now faith is not sufficient for merit, as instanced in those who have lifeless faith. Therefore prayer is not a meritorious act.

3. La prière s'appuie surtout sur la foi selon S. Jacques (1, 6): « Qu'il demande dans la foi, sans nulle hésitation. » Mais la foi est insuffisante pour mériter, comme on voit chez ceux qui ont la foi informe. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

3. Sự cầu nguyện căn cứ nhất là vào đức tin theo ý kiến của thánh Giacôbê (1,6): "Nhưng hãy lấy lòng tin mà cầu xin đừng bán tín bán nghi." Mà đức tin không đủ để lập công đức, như người ta thấy ở nơi những kẻ có đức tin vô mô thể. Vậy sự chúng ta không phải là hành động có công đức.

SED CONTRA est quod super illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa, *etsi eis non profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede*. Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

On the contrary, A gloss on the words of Ps. 34:13, "My prayer shall be turned into my bosom," explains them as meaning, "if my prayer does not profit them, yet shall not I be deprived of my reward." Now reward is not due save to merit. Therefore prayer is

En sens contraire, sur le texte du Psaume (35, 13): « Ma prière revenait dans mon sein », la Glose écrit: « Bien qu'elle ait été inutile pour eux, je ne suis pas privé de ma récompense. » Or la récompense n'est due qu'au mérite. La prière est donc méritoire.

TRÁI LẠI, Về lời nói trong Thánh vịnh (35,13): "Lời cầu nguyện của tôi trở lại trong tâm hồn tôi", sách Chú giải đã viết: "Mặc dầu nó vô ích đối với họ, tôi vẫn không mất công việc của tôi." Mà phần thưởng chỉ do ở công đức. Vậy lời cầu nguyện có công đức.

meritorious.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, oratio, praeter effectum spiritualis consolationis quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi inquantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum aeternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed haec ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet*. Et Chrysostomus dicit, *nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat*.

I answer that, As stated above (A[13]) prayer, besides causing spiritual consolation at the time of praying, has a twofold efficacy in respect of a future effect, namely, efficacy in meriting and efficacy in impetrating. Now prayer, like any other virtuous act, is efficacious in meriting, because it proceeds from charity as its root, the proper object of which is the eternal good that we merit to enjoy. Yet prayer proceeds from charity through the medium of religion, of which prayer is an act, as stated above (A[3]), and with the concurrence of other virtues requisite for the goodness of prayer, viz. humility and faith. For the offering of prayer itself to God belongs to religion, while the desire for the thing. that we pray to be accomplished belongs to charity. Faith is necessary in reference to God to Whom we pray; that is, we need to believe that we can obtain from Him what we seek. Humility is necessary on the part of the person praying, because he recognizes his neediness. Devotion too is necessary: but this belongs to religion, for it is its first act and a necessary condition of all its secondary acts, as stated above (Q[82], AA[1],2). As to its efficacy in impetrating, prayer derives this from the grace of God to Whom we pray, and Who instigates us to pray. Wherefore Augustine says (De Verb. Dom., Serm. cv, 1): "He would not urge us to ask, unless He were willing to give"; and Chrysostom [*Cf. Catena Aurea of St. Thomas on Lk. 18. The words as quoted are not to be found in the words of Chrysostom] says: "He never refuses to grant our prayers, since in His loving-kindness He urged us not to faint in praying."

Réponse : On a dit plus haut que la prière, outre son effet présent de consolation spirituelle, a, relativement à l'avenir, une double efficacité: de mérite et d'impétration. Il en va de la prière comme de tout autre acte vertueux: elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue, car celle-ci a pour objet propre le bien éternel, dont nous méritons d'avoir la jouissance. Cependant la prière procède de la charité par l'intermédiaire de la religion, dont la prière est l'acte, nous l'avons dit; d'autres vertus l'accompagnent encore, qui sont requises à la bonté de la prière: l'humilité et la foi. C'est à la religion en effet de présenter la prière à Dieu; tandis que la charité nous fait désirer ce dont elle demande l'accomplissement. Quant à la foi, elle est exigée par le fait que nous nous adressons à Dieu; pour le prier nous devons croire que nous pouvons obtenir de lui ce que nous demandons. D'autre part l'humilité est nécessaire à celui qui prie, car il reconnaît son indigence. La dévotion est également nécessaire, mais elle tient à la religion, dont elle est l'acte primordial, nécessaire à tous ceux qui en découlent, nous l'avons dit plus haut. Quant à l'efficacité d'impétration, la prière la tient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous induit à prier. Comme dit S. Augustin: « Il ne nous encouragerait pas à demander s'il ne voulait pas donner », et S. Jean Chrysostome: « Il ne refuse jamais ses bienfaits à qui le prie, celui qui, pour qu'on ne cesse point de prier, nous y pousse dans sa miséricorde. »

TRẢ LỜI : Như người ta nói ở trước (a.13), lời cầu nguyện, ngoài hiệu quả của nó trong hiện tại, đem lại sự an ủi thiêng liêng, đối với tương lai, có hai công hiệu: công đức và khẩn đắc. Có như thế đối với sự cầu nguyện như đối với mọi hành động nhân đức khác: nó thu được giá trị công đức của mình từ đức mến mà do đó nó phát xuất, vì đức mến có đối tượng riêng là sự thiện vĩnh cửu, mà chúng ta đáng được thưởng thức. Tuy nhiên, sự cầu nguyện phát xuất từ đức mến nhờ nhân đức đạo đức làm trung gian, và sự cầu nguyện là hành động của nhân đức đạo đức như chúng ta đã nói ở trước (a.3); các nhân đức khác còn đi kèm theo sự cầu nguyện, mà các nhân đức này cần thiết cho thiện tính của sự cầu nguyện: đức khiêm nhượng và đức tin. Quả thế, chính nhân đức đạo đức dâng lời cầu nguyện lên Thiên Chúa; đang khi đức mến làm cho chúng ta ước muốn điều mà nó cầu xin cho được hoàn thành. Còn về đức tin, nó được đòi hỏi bởi việc chúng ta hướng đến Thiên Chúa; cho được cầu xin điều đó, chúng ta phải tin rằng chúng ta có thể đạt được từ Ngài điều chúng ta cầu xin. Đàng khác, đức khiêm nhượng cần thiết cho kẻ cầu nguyện, vì họ nhìn nhận sự thiếu thốn của mình. Lòng sốt sắng cũng cần thiết, nhưng nó do ở nhân đức đạo đức, nó là hành động nguyên thủy, cần thiết cho mọi hành động phát xuất từ nhân đức đạo đức như chúng ta đã nói ở trước (a.3, sol.1). Còn về sự công hiệu của sự khẩn đắc, sự cầu nguyện thu lượm được nó từ ân sủng của Thiên Chúa mà chúng ta cầu xin. Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 105,38) nói: "Thiên Chúa không khích lệ chúng ta cầu xin giả như Ngài không muốn ban cho chúng ta", và thánh Chrysôstômô (Cat. Aurea, Luc 18,1) nói: "Ngài không bao giờ từ chối các ân huệ của Ngài đối với kẻ cầu xin Ngài, để thúc đẩy những kẻ cầu xin Ngài đừng bao giờ thôi kêu xin."

AD PRIMUM ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia.

Reply to objection 1. Neither prayer nor any other virtuous act is meritorious without sanctifying grace. And yet even that prayer which impetrates sanctifying grace proceeds from some grace, as from a gratuitous gift, since the very act of praying is "a gift of God," as Augustine states (De Persever. xxiii).

Solutions 1. Sans la grâce sanctifiante la prière n'est pas méritoire, non plus que les autres actes vertueux. Cependant la prière qui obtient la grâce sanctifiante procède elle-même d'une certaine grâce, comme d'un don gratuit; car prier, « c'est un don de Dieu », dit S. Augustin.

GIẢI ĐÁP 1. Không có ơn thánh hóa, lời cầu nguyện không có công đức như các hành động nhân đức khác. Tuy nhiên, sự cầu nguyện xin được ơn thánh hóa, thì chính nó phát xuất bởi một ân sủng nào đó như là một ân huệ nhưng không; bởi vì cầu nguyện, đó là ân huệ của Thiên Chúa như thánh Augustinô minh chứng (De Perseg. 23,45).

AD SECUNDUM dicendum quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur, meritum enim praecipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non

Reply to objection 2. Sometimes the merit of prayer regards chiefly something distinct from the object of one's petition. For the chief object of merit is beatitude, whereas the direct object of the petition of prayer extends sometimes to certain other things, as stated above (AA[6],7). Accordingly if this other thing that we ask for ourselves be not

2. Le mérite de la prière est parfois relatif principalement à tout autre chose que ce qu'on demande: son objet majeur est en effet la béatitude, et la prière étend parfois directement sa demande à d'autres objets, comme nous l'avons montré. Si ce qu'on demande ainsi pour soi-même n'est d'aucune utilité pour la béatitude, on ne le mérite pas. Il

2. Công đức của sự cầu nguyện đôi khi một cách chủ yếu quan hệ với điều gì khác với điều người ta cầu xin: đối tượng lớn nhất của nó là vinh phúc, và lời cầu nguyện đôi khi trực tiếp cầu xin các đối tượng khác như chúng ta đã minh chứng (a.6). Nếu điều người ta xin như vậy cho chính mình không lợi ích gì đối với vinh phúc, người ta không đáng được điều đó. Cũng xảy ra là khi xin điều đó và

meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium. Et tunc, licet orans possit orando mereri vitam aeternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile magis novit medicus quam aegrotus*. Et propter hoc etiam Paulus non est exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere, *quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius, *ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti*. Quia vero homo non potest alii mereri vitam aeternam ex condigno, ut supra dictum est; ideo per consequens nec ea quae ad vitam aeternam pertinent potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

useful for our beatitude, we do not merit it; and sometimes by asking for and desiring such things we lose merit for instance if we ask of God the accomplishment of some sin, which would be an impious prayer. And sometimes it is not necessary for salvation, nor yet manifestly contrary thereto; and then although he who prays may merit eternal life by praying, yet he does not merit to obtain what he asks for. Hence Augustine says (Liber. Sentent. Prosperi sent. ccxii): "He who faithfully prays God for the necessaries of this life, is both mercifully heard, and mercifully not heard. For the physician knows better than the sick man what is good for the disease." For this reason, too, Paul was not heard when he prayed for the removal of the sting in his flesh, because this was not expedient. If, however, we pray for something that is useful for our beatitude, through being conducive to salvation, we merit it not only by praying, but also by doing other good deeds: therefore without any doubt we receive what we ask for, yet when we ought to receive it: "since certain things are not denied us, but are deferred that they may be granted at a suitable time," according to Augustine (Tract. cii in Joan.): and again this may be hindered if we persevere not in asking for it. Wherefore Basil says (De Constit. Monast. i): "The reason why sometimes thou hast asked and not received, is because thou hast asked amiss, either inconsistently, or lightly, or because thou hast asked for what was not good for thee, or because thou hast ceased asking." Since, however, a man cannot condignly merit eternal life for another, as stated above (FS, Q[114], A[6]), it follows that sometimes one cannot condignly merit for another things that pertain to eternal life. For this reason we are not always heard when we pray for others, as stated above (A[7], ad 2,3). Hence it is that four conditions are laid down; namely, to ask---"for ourselves---things necessary for salvation---piously---perseveringly"; when all these four concur, we always obtain what we ask for.

arrive même qu'à le demander et à le désirer, on perde tout mérite, par exemple si l'on demandait à Dieu l'accomplissement d'un péché, prière sans piété. Parfois cependant il s'agit d'une chose inutile à notre salut, sans qu'elle lui soit manifestement contraire. En ce cas, bien que cette prière puisse nous mériter la vie éternelle, on ne mérite pas d'obtenir ce qu'on demande. Aussi S. Augustin dit-il: « Lorsque nous supplions Dieu avec foi, pour obtenir des choses nécessaires à cette vie, c'est la miséricorde qui nous exauce, et la miséricorde encore qui se refuse à nous exaucer, car le médecin sait mieux que le malade ce qui est utile à sa faiblesse. » Voilà pourquoi S. Paul ne fut pas exaucé lorsqu'il demandait que Dieu éloigne de sa chair l'aiguillon, parce que cela ne lui était pas avantageux. Mais si ce qu'on demande est utile à la béatitude, parce que cela concerne notre salut, on le mérite non seulement par la prière, mais encore par d'autres bonnes oeuvres. C'est pourquoi on reçoit infailliblement ce qu'on a demandé, mais au moment où on doit le recevoir. « Il y a des demandes que Dieu ne refuse pas, mais qu'il fait attendre pour les exaucer au bon moment », dit S. Augustin. Toutefois, cet accomplissement peut être empêché, si l'on ne persévère pas à le demander, ce qui fait dire à S. Basile: « Quand vous demandez sans recevoir, c'est que vous demandez ce qu'il ne faut pas, ou bien sans foi, avec légèreté, ou ce qui ne vous était pas utile, ou sans persévérance. » En effet, on ne peut mériter en justice la vie éternelle pour autrui, comme nous l'avons dit précédemment'. C'est pourquoi, par voie de conséquence, on ne le peut pas non plus pour ce qui se rapporte à la vie éternelle. C'est pourquoi on n'est pas toujours exaucé lorsque l'on prie pour un autre, comme nous l'avons dit plus haut. Il y a donc quatre conditions dont la réunion fait qu'on obtient toujours ce qu'on demande. Il faut demander pour soi, ce qui est nécessaire au salut, avec piété et avec persévérance.

ước điều đó, người ta đánh mất mọi công đức, thí dụ, giả như người ta xin cùng Thiên Chúa để hoàn thành một tội nào đó, lời cầu nguyện không đạo đức. Tuy nhiên, đôi khi có điều vô ích đối với sự cứu rỗi, mà nó không trái ngược rõ ràng với sự cứu rỗi này. Trong trường hợp, mặc dầu lời cầu nguyện có thể làm cho chúng ta đáng được sự sống đời đời, người ta vẫn không đáng xin được điều mình cầu xin. Như vậy, thánh Augustinô (Sent. Prosper. 213,51) nói: "Khi chúng ta với lòng tin kêu xin cùng Thiên Chúa để đạt được các điều cần thiết cho sự sống đời này, đó chính lòng thương xót Thiên Chúa nhậm lời chúng ta, và lòng thương xót này có thể không nhậm lời chúng ta, bởi vì thầy thuốc biết rõ ràng hơn bệnh nhân là điều gì có ích cho sự đau yếu của họ." Do đó, thánh Phaolô không được Chúa nhậm lời khi ngài cầu xin Thiên Chúa cất khỏi cái dằm cho xác thịt của thánh nhân, bởi vì điều đó không lợi ích cho thánh nhân. Còn nếu điều người ta cầu xin có ích cho vinh phúc, bởi vì điều đó liên hệ với sự cứu rỗi chúng ta, người ta đáng được điều đó không những bằng sự cầu nguyện, nhưng còn bởi các công việc tốt lành khác. Do đó, người ta lãnh nhận được dứt khoát nhất định điều người ta đã cầu xin, nhưng trong lúc người ta cần phải lãnh nhận điều đó. Thánh Augustinô (In Joan. Tr. 172,16) nói: "Có những điều cầu xin mà Thiên Chúa khước từ, nhưng Ngài làm cho chúng ta chờ đợi để Ngài nhậm lời trong giây phút tốt đẹp." Tuy nhiên, sự hoàn thành này có thể bị ngăn cản, nếu người ta không bền chí kêu xin điều đó như thánh Basiliô (Const. Monast. 1,31) nói: "Khi anh em cầu xin mà không lãnh nhận được, đó là anh em cầu điều không nên xin, hoặc cầu xin không có lòng tin, cách nhẹ dạ, hoặc cầu xin điều vô ích cho anh em, hoặc không bền chí." Quả thế, người ta không thể theo sự công bình đáng được sự sống đời đời. Như vậy, người ta không luôn luôn được nhậm lời khi cầu nguyện cho người khác, như chúng ta đã nói điều đó ở trước (a.7, sol. 2 và 3). Vậy có bốn điều kiện mà khi đồng thời có bốn điều kiện đó thì người ta luôn luôn đạt được điều mình cầu xin. Người ta phải cầu xin cho mình, cái gì cần thiết cho phần rỗi của mình, cách đạo đức và cách bền chí.

AD TERTIUM dicendum quod oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

Reply to objection 3. Prayer depends chiefly on faith, not for its efficacy in meriting, because thus it depends chiefly on charity, but for its efficacy in impetrating, because it is through faith that man comes to know of God's omnipotence and mercy, which are the source whence prayer impetrates what it asks for.

3. Si la prière s'appuie principalement sur la foi, ce n'est pas pour y trouver son efficacité méritoire car pour cela elle s'appuie sur la charité, mais c'est pour obtenir l'efficacité d'impétration. En effet, la foi nous révèle la toute-puissance et la miséricorde divines, de qui notre prière obtient ce qu'elle demande.

3. Nếu sự cầu nguyện căn cứ cách chủ yếu trên đức tin, đó không phải là để gặp được sự công hiệu có công đức, vì để đạt được điều đó, nó phải dựa trên đức mến; nhưng đó là để xin được sự công hiệu cho sự khẩn đắc. Quả thế, đức tin biểu lộ cho chúng ta thấy sự toàn năng và lòng thương xót Thiên Chúa mà do đó sự cầu nguyện của chúng ta đạt được điều mình cầu xin.

ARTICULUS 16 **ARTICLE 16** **ARTICLE 16** **TIẾT 16**

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo

AD SEXTUMdecimum sic proceditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Ioan. IX, *scimus quia peccatores Deus non audit*. Quod consonat ei quod dicitur Prov. XXVIII, *qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*, oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

PRAETEREA, iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam caritate, quae est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud, *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes*; et ita non pie orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

PRAETEREA, Chrysostomus dicit, super Matth., *pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit*. Sed in oratione quam Christus dictavit dicitur, *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel, si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, domine, propitius esto mihi peccatori. Et Chrysostomus dicit, super Matth., omnis qui petit accipit, idest, sive iustus sit sive peccator.

RESPONDEO dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus

Whether sinners impetrate anything from God by their prayers ?

Objections 1. It would seem that sinners impetrate nothing from God by their prayers. It is written (Jn. 9:31): "We know that God doth not hear sinners"; and this agrees with the saying of Prov. 28:9, "He that turneth away his ears from hearing the law, his prayer shall be an abomination." Now an abominable prayer impetrates nothing from God. Therefore sinners impetrate nothing from God.

2. Further, the just impetrate from God what they merit, as stated above (A[15], ad 2). But sinners cannot merit anything since they lack grace and charity which is the "power of godliness," according to a gloss on 2 Tim. 3:5, "Having an appearance indeed of godliness, but denying the power thereof." and so their prayer is impious, and yet piety it required in order that prayer may be impetrative, as stated above (A[15], ad 2). Therefore sinners impetrate nothing by their prayers.

3. Further, Chrysostom [*Hom. xiv in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom] says: "The Father is unwilling to hear the prayer which the Son has not inspired." Now in the prayer inspired by Christ we say: "Forgive us our trespasses as we forgive them that trespass against us": and sinners do not fulfil this. Therefore either they lie in saying this, and so are unworthy to be heard, or, if they do not say it, they are not heard, because they do not observe the form of prayer instituted by Christ.

On the contrary, Augustine says (Tract. xliv, super Joan.): "If God were not to hear sinners, the publican would have vainly said: Lord, be merciful to me a sinner"; and Chrysostom [*Hom. xviii of the same Opus Imperfectum] says: "Everyone that asketh shall receive, that is to say whether he be righteous or sinful."

I answer that, In the sinner, two things are to be considered: his nature which God loves, and the sin which He hates. Accordingly when a sinner prays for something as sinner, i.e. in accordance with a sinful desire, God hears him not through mercy but sometimes through vengeance when He allows the sinner to fall yet deeper into sin. For "God refuses in mercy what He grants in anger," as Augustine declares (Tract. lxxiii in Joan.). On the other hand God hears the sinner's prayer if it proceed from a good natural

La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande ?

Objections 1. Il semble que les pécheurs n'obtiennent rien de Dieu par la prière, car il est dit en S. Jean (9, 31): « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » Et cela s'accorde avec le livre des Proverbes (28, 9): « Celui qui, pour ne pas entendre la loi, se bouche les oreilles, sa prière est maudite. » Donc, la prière des pécheurs n'obtient rien de Dieu.

2. Les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, nous venons de le voir. Mais les pécheurs ne peuvent rien mériter, car ils n'ont pas la grâce, ni davantage la charité qui est « la vertu de la piété », dit la Glose sur le texte de S. Paul (2 Tm 3, 5): « Ils ont les dehors de la piété, mais ils rejettent la vertu qui la donne. » Ils ne prient donc pas avec piété, ce qui est nécessaire pour obtenir ce qu'on demande, nous l'avons dit. Ils n'obtiennent donc rien par la prière.

3. « Le Père n'exauce pas volontiers la prière que le Fils n'a pas dictée », dit Chrysostome. Or, dans la prière enseignée par le Christ, il est dit: « Remets-nous nos dettes comme nous les remettons nous-mêmes à nos débiteurs », ce que ne font pas les pécheurs. Donc, ou bien ils mentent en parlant ainsi, et se rendent indignes d'être exaucés; ou bien, s'ils ne le disent pas, ils ne sont pas exaucés puisqu'ils ne suivent pas le modèle de prière donné par le Christ.

En sens contraire, S. Augustin nous dit: « Si Dieu n'exauçait pas les pécheurs, c'est en vain que le publicain aurait demandé: "Seigneur, prends pitié du pécheur que je suis." » Et S. Jean Chrysostome: « Quiconque demande reçoit, qu'il soit juste ou pécheur. »

Réponse : Deux choses sont à considérer chez le pécheur: la nature, que Dieu aime, et le péché, qu'il déteste. Si dans sa prière c'est le pécheur comme tel qui demande, c'est-à-dire en suivant son désir du péché, Dieu ne l'écoute pas, par miséricorde. Mais parfois aussi il est exaucé pour son châtiment, lorsque Dieu permet qu'il se précipite encore davantage dans le péché. « Il y a des choses que Dieu refuse par bonté, et qu'il accorde par colère », dit S. Augustin. Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu

Sự cầu nguyện công hiệu để xin được điều người ta xin ?

VẤN NẠN 1. Xem ra các tội nhân không xin được điều gì cùng Thiên Chúa qua lời cầu nguyện của họ. Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Gioan (9,31): "Chúng ta biết rằng Thiên Chúa không nhậm lời các tội nhân." Và điều đó phù hợp với sách Cách ngôn (28,9): "Kẻ để khỏi nghe luật, bịt tai mình lại, lời cầu nguyện của họ bị chúc dữ." Vậy, sự cầu nguyện của các tội nhân không xin được gì cùng Thiên Chúa.

2. Các người công chính xin cùng Thiên Chúa được điều họ đáng được như chúng ta mới trông thấy (a.15, sol.2). Mà các tội nhân không thể đáng được điều gì cả, bởi vì họ không có ân sủng, cũng không có đức mến là nhân đức của sự đạo đức. Sách Chú giải nói về bản văn (2Tm 3,5) của thánh Phaolô: "Họ có những cái bên ngoài của lòng đạo đức, nhưng họ vứt bỏ nhân đức đem lại lòng đạo đức." Vậy họ không cầu nguyện với lòng đạo đức, điều đó cần thiết để xin được điều người ta cầu xin như chúng ta đã nói ở trước (a.15, sol.2). Vậy họ không xin được điều gì qua sự cầu nguyện của họ.

3. Đức Chúa Cha không vui lòng nhậm lời cầu nguyện mà Đức Chúa Con không nói lên như thánh Chrysôstômô (Op. Impert. in Matth. 14,6). Mà trong kinh Lạy Cha Chúa Giêsu đã đặt ra, có lời nói: "Xin Cha tha nợ chúng con, như chúng con cũng tha kẻ có nợ chúng con", điều đó không được các tội nhân thi hành. Vậy, hoặc là họ nói dối khi nói lên như vậy, và làm cho mình trở nên bất xứng để được nhậm lời; hoặc là, nếu họ không nói lên điều đó, họ không được nhậm lời bởi vì họ không theo kiểu mẫu cầu nguyện của Chúa Kitô đã đưa ra.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (In Joan. tr. 44,9) đã lên tiếng: "Giả như Thiên Chúa không nhậm lời các tội nhân, hẳn người Biệt phái đã cầu xin vô ích: "Lạy Chúa, xin thương xót tôi là kẻ có tội." Và thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth. 18,7) nói: " Bất cứ ai cầu xin, lãnh nhận nếu họ là người công chính hoặc tội nhân."

TRẢ LỜI : Hai điều phải được cứu xét nơi tội nhân: Bản tính được Thiên Chúa yêu thương và tội bị Thiên Chúa chê ghét. Nếu trong lời cầu nguyện của mình, tội nhân với tư cách là tội nhân kêu xin, nghĩa là bằng cách theo sự ước muốn tội lỗi, Thiên Chúa không chấp nhận do lòng thương xót của Ngài. Mà đôi khi tội nhân được nhậm lời để mà phạt họ, khi Thiên Chúa cho phép họ nhào đầu nhiều hơn nữa trong tội lỗi. Thánh Augustinô (In Joan. tr.73, 14) lên tiếng: "Có những điều Thiên Chúa từ chối do thiện tính của Ngài, và có những điều Ngài ban cho do sự thịnh nộ của Ngài. Nhưng khi tội

audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., illud verbum est caeci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati. Et ideo non est ratum. Quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore inquantum est peccator. Per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

AD SECUNDUM dicendum quod peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur iustitiae, sed impetratio gratiae.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam, est enim verum quantum ad personam Ecclesiae. Extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis remittere. Et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII, *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur*.

desire, not out of justice, because the sinner does not merit to be heard, but out of pure mercy [*Cf. A[15], ad 1], provided however he fulfil the four conditions given above, namely, that he beseech for himself things necessary for salvation, piously and perseveringly.

Reply to objection 1. As Augustine states (Tract. xliv super Joan.), these words were spoken by the blind man before being anointed, i.e. perfectly enlightened, and consequently lack authority. And yet there is truth in the saying if it refers to a sinner as such, in which sense also the sinner's prayer is said to be an abomination.

Reply to objection 2. There can be no godliness in the sinner's prayer as though his prayer were quickened by a habit of virtue: and yet his prayer may be godly in so far as he asks for something pertaining to godliness. Even so a man who has not the habit of justice is able to will something just, as stated above (Q[59], A[2]). And though his prayer is not meritorious, it can be impetrative, because merit depends on justice, whereas impetration rests on grace.

Reply to objection 3. As stated above (A[7], ad 1) the Lord's Prayer is pronounced in the common person of the whole Church: and so if anyone say the Lord's Prayer while unwilling to forgive his neighbor's trespasses, he lies not, although his words do not apply to him personally: for they are true as referred to the person of the Church, from which he is excluded by merit, and consequently he is deprived of the fruit of his prayer. Sometimes, however, a sinner is prepared to forgive those who have trespassed against him, wherefore his prayers are heard, according to Ecclus. 28:2, "Forgive thy neighbor if he hath hurt thee, and then shall thy sins be forgiven to thee when thou prayest."

l'exauce, non par justice car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde; pourvu toutefois que soient sauvées les quatre conditions énumérées plus haut: demander Pour soi-même, les biens nécessaires au salut, avec piété et avec persévérance.

Solutions 1. Cette parole, explique S. Augustin, fut prononcée par l'aveugle avant l'onction, c'est-à-dire alors qu'il était imparfaitement éclairé. Elle n'a donc pas valeur définitive. On pourrait toutefois l'accepter comme vraie si on l'entendait du pécheur comme pécheur. C'est aussi en ce sens que la prière du pécheur est qualifiée de maudite.

2. Le pécheur ne peut prier avec piété, si on l'entend de l'habitus vertueux qui doit informer sa prière. Mais sa prière peut être pieuse par son objet conforme à la piété, de même que, sans avoir l'habitus de justice, on peut vouloir quelque chose de juste, nous l'avons montré. Cette prière n'est pas méritoire, mais elle peut fort bien être exaucée, car le mérite est fondé en justice, mais l'impétration est fondée sur la grâce de Dieu.

3. Comme nous l'avons dit l'oraison dominicale est prononcée en la personne de l'Église entière. Aussi, celui qui la prononce en refusant de remettre les dettes à son prochain, ne ment pas, car s'il ne dit pas la vérité quant à sa personne, ce qu'il dit est vrai en la personne de l'Église. Mais il est hors de celle-ci par son fait, et cela rend sa prière infructueuse. Il arrive cependant que des pécheurs soient prêts à remettre à leurs débiteurs, et leurs prières sont alors exaucées, conformément à ces paroles de l'Ecclésiastique (28, 2): « Pardonne au prochain qui t'a nui, et tes péchés seront remis à ta prière. »

nhân cầu nguyện, do sự soi sáng của một sự ước muốn tốt lành theo bản tính, Thiên Chúa nhậm lời họ, không phải theo đức công bình vì tội nhân không đáng được điều đó, nhưng do lòng thương xót thuần túy; miễn là được đầy đủ bốn điều kiện đã kể ra ở trước (a.15, sol.2.): Cầu xin cho mình được các điều tốt cần thiết cho sự cứu rỗi, cách đạo đức và bền chí.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô (In Joan. tr.44,14) giải thích lời này được nói lên bởi kẻ mù trước khi được xức dầu, nghĩa là trong khi họ được soi sáng cách bất hoàn hảo. Vậy nó không có giá trị dứt khoát. Tuy nhiên, người ta có thể chấp nhận là thật, giả như người ta nghe nó từ tội nhân trong tư cách là tội nhân. Như vậy, chính theo ý nghĩa này mà lời cầu nguyện của tội nhân được gán cho là bị chúc dữ.

2. Tội nhân không thể cầu nguyện cách đạo đức, nếu người ta hiểu đạo đức là tập quán nhân đức phải mô hiệp lời cầu nguyện mình. Mà lời cầu nguyện của họ có thể là đạo đức do đối tượng phù hợp với nhân đức đạo đức, như người ta không có tập quán của đức công bình, có thể muốn một điều gì công bình như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.59, a.2). Lời cầu nguyện này không có công đức, nhưng nó có thể rất được nhậm lời, bởi vì công đức có nền tảng trên nhân đức công bình, và sự xin được có nền tảng trên ân sủng của Thiên Chúa.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (a.7, sol.1), kinh Lạy Cha được đọc nhân danh toàn thể Hội thánh. Như vậy, kẻ đọc kinh Lạy Cha mà từ chối việc tha nợ cho người đồng loại, không nói dối, vì nếu họ không nói lên chân lý về bản thân con người của mình, điều họ nói ra là chân thật đối với con người Hội thánh. Nhưng do sự việc này, họ ở ngoài Hội thánh, và điều đó làm cho lời cầu nguyện của họ không kết quả. Tuy nhiên, xảy ra là các tội nhân sẵn sàng tha thứ cho các kẻ mắc nợ mình, và lời cầu nguyện của họ trong trường hợp này được nhậm lời cách phù hợp với các lời nói này ở sách Huấn ca (28,2): "Ngươi hãy tha thứ cho người đồng loại đã làm hại ngươi và các tội ngươi sẽ được tha thứ khi ngươi cầu nguyện."

ARTICULUS 17
Utrum inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones

AD SEPTIMUMdecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Obsecratio enim videtur esse quaedam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., *non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alium, si enim iurare non licet, nec*

ARTICLE 17
Whether the parts of prayer are fittingly described as supplications, prayers, intercessions, and thanksgivings ?

Objections 1. It would seem that the parts of prayer are unfittingly described as supplications, prayers, intercessions, and thanksgivings. Supplication would seem to be a kind of adjuration. Yet, according to Origen (Super Matth. Tract. xxxv), "a man who wishes to live according to the gospel need not adjure another, for if it be unlawful to swear, it is also unlawful to

ARTICLE 17
Les différentes espèces de prière

Objections 1. Il ne semble pas adéquat de donner comme parties de la prière les obsécrations, les prières, les postulations et les actions de grâce. En effet, l'obsécration est une sorte d'adjuration. Mais d'après Origène « celui qui veut vivre selon l'Évangile ne doit adjurer personne; il n'est pas plus permis d'adjurer que de jurer ». Il ne convient donc

TIẾT 17
Các cách cầu nguyện

VẤN NẠN 1. Xem ra không đầy đủ việc phân chia các phần của sự cầu nguyện ra các sự khẩn cầu, các sự cầu nguyện, các sự khẩn xin và các việc tạ ơn. 1. Sự khẩn xin là một thứ van xin. Mà theo Origène (Comment. n.110, Mt 26,63): "Người muốn sống theo Phúc âm không nên van nài ai; họ không được phép van nài hơn là được phép thề." Vậy việc sắp đặt sự cầu khẩn vào số các phần của sự cầu

adiurare. Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

PRAETEREA, oratio, secundum Damascenum, est petitio decentium a Deo. Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

PRAETEREA, gratiarum actiones pertinent ad praeterita, alia vero ad futura. Sed praeterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

IN CONTRARIUM est auctoritas apostoli, I ad Tim. II.

RESPONDEO dicendum quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio, quae significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI, *ecce, quem amas infirmatur*, quod vocant insinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, *propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam*. Et ad hoc pertinet obsecratio, quae est per sacra contestatio, sicut cum dicimus, per nativitatem tuam, libera nos, domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II, quod *in Missa obsecrationes sunt quae praecedunt consecrationem*, in quibus quaedam sacra commemorantur; orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum; postulationes autem *sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine*. In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, omnipotens, sempiterne Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur, qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur, praesta, quaesumus etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur, per dominum nostrum etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus

adjure." Therefore supplication is unfittingly reckoned a part of prayer.

2. Further, according to Damascene (De Fide Orth. iii, 24), "to pray is to ask becoming things of God." Therefore it is unfitting to distinguish "prayers" from "intercessions."

3. Further, thanksgivings regard the past, while the others regard the future. But the past precedes the future. Therefore thanksgivings are unfittingly placed after the others.

On the contrary, suffices the authority of the Apostle (1 Tim. 2:1).

I answer that, Three conditions are requisite for prayer. First, that the person who prays should approach God Whom he prays: this is signified in the word "prayer," because prayer is "the raising up of one's mind to God." The second is that there should be a petition, and this is signified in the word "intercession." In this case sometimes one asks for something definite, and then some say it is "intercession" properly so called, or we may ask for some thing indefinitely, for instance to be helped by God, or we may simply indicate a fact, as in Jn. 11:3, "Behold, he whom Thou lovest is sick," and then they call it "insinuation." The third condition is the reason for impetrating what we ask for: and this either on the part of God, or on the part of the person who asks. The reason of impetration on the part of God is His sanctity, on account of which we ask to be heard, according toDan. 9:17, 18"For Thy own sake, incline, O God, Thy ear"; and to this pertains "supplication" [obsecratio] which means a pleading through sacred things, as when we say, "Through Thy nativity, deliver us, O Lord." The reason for impetration on the part of the person who asks is "thanksgiving"; since "through giving thanks for benefits received we merit to receive yet greater benefits," as we say in the collect [*Ember Friday in September and Postcommunion of the common of a Confessor Bishop]. Hence a gloss on 1 Tim. 2:1 says that "in the Mass, the consecration is preceded by supplication," in which certain sacred things are called to mind; that "prayers are in the consecration itself," in which especially the mind should be raised up to God; and that "intercessions are in the petitions that follow, and thanksgivings at the end." We may notice these four things in several of the Church's collects. Thus in the collect of Trinity Sunday the words, "Almighty eternal God" belong to

pas de ranger l'obsécration parmi les parties de la prière.

2. La prière est selon le Damascène « la demande à Dieu de ce qui convient ». C'est donc à tort qu'on distingue prière et postulation.

3. L'action de grâce regarde le passé, les autres actes concernent l'avenir. Mais le passé précède l'avenir. L'action de grâce n'est donc pas à sa place au terme de l'énumération.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Paul (1 Tm 2, 1).

Réponse : Trois conditions sont requises à la prière: 1° S'approcher de Dieu que l'on prie. C'est ce que signifie le mot « prière », puisqu'il désigne l'élévation de l'esprit vers Dieu. 2° Il faut aussi demander: ce qu'exprime le mot « postulation ». Si c'est une demande déterminée, c'est pour certains la « postulation » proprement dite; si elle reste indéterminée, comme lorsqu'on demande l'aide de Dieu, ils la nomment « supplication », et si l'on se contente d'exposer un fait comme par exemple: « Celui que tu aimes est malade » (Jn 11, 3), ils l'appellent « insinuation ». 3° Il faut enfin un motif d'obtenir ce qu'on demande, et on le prend du côté de Dieu et du côté de celui qui prie. Du côté de Dieu, c'est sa sainteté, à raison de quoi nous demandons d'être exaucé selon Daniel (9, 18): « Prête l'oreille, Seigneur... en raison de tes grandes miséricordes. » C'est le rôle de l'« obsécration » qui implore au nom de réalités saintes, comme nous disons dans les litanies: « Par ta naissance délivre-nous, Seigneur. » Du côté de l'homme, la raison qu'il peut avoir d'obtenir ce qu'il demande, c'est l'« action de grâce »: « En rendant grâce pour les bienfaits reçus, puissions-nous en recevoir de plus grands », dit une oraison du missel. Nous retrouvons ces distinctions dans les explications de la Glose sur le texte de Paul « A la messe la consécration est précédée par des .obsécrations" qui sont un rappel des réalités saintes. La "prière" consiste dans la consécration même, moment où l'esprit doit le plus s'élever vers Dieu. On trouve les "postulations" dans les demandes qui suivent, et les "actions de grâce" à la fin. » - On peut également remarquer ces quatre éléments dans bon nombre d'oraisons de l'Église. Par exemple celle de la fête de la Trinité, les mots: « Dieu éternel et tout-puissant » représentent

nguyện không thích hợp.

2. Sự cầu nguyện theo thánh Đamascênô là sự cầu xin cùng Thiên Chúa về điều thích hợp. Vậy việc phân biệt sự cầu nguyện với sự khẩn xin thì sai.

3. Việc tạ ơn liên hệ với cái dĩ vãng, và các việc khác liên hệ với tương lai. Mà dĩ vãng đi trước tương lai. Vậy việc tạ ơn không được kể ra sau cùng.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của thánh Phaolô (1Tm 2,1).

TRẢ LỜI : Ba điều kiện cần thiết trong sự cầu nguyện: thứ nhất, tới gần Thiên Chúa là Đấng người ta cầu nguyện. Đó là điều được biểu thị trong lời từ ngữ cầu nguyện, bởi vì cầu nguyện là nâng cao tâm hồn lên Thiên Chúa. Thứ đến, người ta cũng phải kêu xin: điều này được biểu thị trong từ ngữ khẩn xin. Nếu đó là một sự kêu xin nhất định, đó đối với một số người là lời khẩn xin đích thực; nếu nó bất định, như khi người ta xin ơn trợ giúp cùng Thiên Chúa, người ta gọi nó là lời cầu xin; và nếu người ta chỉ trình bày sự việc như thí dụ: "Người Chúa thương yêu đang lâm bệnh" (in 11,3), người ta gọi nó là sự ám chỉ. Thứ ba, cuối cùng người ta phải có lý do để xin được điều người ta cầu xin, và lý do này vừa ở bên Thiên Chúa vừa ở bên người cầu nguyện, về bên Thiên Chúa, đó là sự thánh thiện của Ngài, do đó mà chúng ta đòi hỏi được nhậm lời theo lời tiên tri Đanien (9,18): "Lạy Chúa, xin lắng tai... Vì lòng thương xót bao la của Chúa." Đó là công việc làm của khẩn cầu nhân danh các thực tại thánh như chúng ta đọc trong kinh cầu: "Vì Chúa sinh ra, Chúa chữa chúng con." Về phía con người, lý do họ có thể có để xin được điều họ cầu xin, đó là việc tạ ơn: "Bằng cách tạ ơn vì các ân huệ đã lãnh nhận, chúng ta có thể lãnh nhận các ân huệ to lớn hơn" như một lời nguyện đọc trong Sách Lễ. Chúng ta gặp được các sự phân biệt này qua các sự giải thích của sách Chú giải về bản văn của thánh Phaolô: "Trong thánh lễ, lời truyền phép được đi trước bằng những lời khẩn cầu nhắc nhớ lại những thực tại thánh. Lời cầu nguyện cốt tại lời truyền phép trong giây phút mà tinh thần được nâng lên cao nhất tới Thiên Chúa. Người ta gặp các lời khẩn xin qua các lời cầu xin tiếp theo, và việc tạ ơn vào lúc cuối cùng. Người ta cũng có thể lưu ý đến bốn yếu tố này qua nhiều lời nguyện của Hội thánh. Thí dụ, lời nguyện lễ Chúa Ba ngôi, những tiếng: "Thiên Chúa vĩnh cửu và toàn năng" biểu thị sự nâng lên cao của lời cầu nguyện lên tới Thiên Chúa; các tiếng: "Chúa đã ban cho

autem patrum dicitur quod *obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus*. Sed primum melius est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quae prohibetur, sed ad misericordiam implorandum.

AD SECUNDUM dicendum quod oratio communiter sumpta includit omnia quae hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

AD TERTIUM dicendum quod in diversis praeterita praecedunt futura, sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit praeteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis praecedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo, cum acceptum fuerit, de eo gratiae aguntur. Postulationem autem praecedit oratio, per quam acceditur ad eum a quo petimus. Orationem autem praecedit obsecratio, quia ex consideratione divinae bonitatis ad eum audemus accedere.

the offering up of prayer to God; the words, "Who hast given to Thy servants," etc. belong to thanksgiving; the words, "grant, we beseech Thee," belong to intercession; and the words at the end, "Through Our Lord," etc. belong to supplication. In the "Conferences of the Fathers" (ix, cap. 11, seqq.) we read: "Supplication is bewailing one's sins; prayer is vowing something to God; intercession is praying for others; thanksgiving is offered by the mind to God in ineffable ecstasy." The first explanation, however, is the better.

Reply to objection 1. "Supplication" is an adjuration not for the purpose of compelling, for this is forbidden, but in order to implore mercy.

Reply to objection 2. "Prayer" in the general sense includes all the things mentioned here; but when distinguished from the others it denotes properly the ascent to God.

Reply to objection 3. Among things that are diverse the past precedes the future; but the one and same thing is future before it is past. Hence thanksgiving for other benefits precedes intercession: but one and the same benefit is first sought, and finally, when it has been received, we give thanks for it. Intercession is preceded by prayer whereby we approach Him of Whom we ask: and prayer is preceded by supplication, whereby through the consideration of God's goodness we dare approach Him.

l'élévation de la prière vers Dieu; les mots: « qui as donné à tes serviteurs » constituent l'action de grâce; « accorde, nous le demandons... » exprime la postulation; et cette formule finale: « Par Jésus Christ Notre Seigneur... » renferme l'obsécration. On lit, il est vrai, dans les Conférences des Pères « L'obsécration est l'imploration pour nos péchés; la prière consiste dans les voeux qu'on fait à Dieu; la postulation désigne les demandes qu'on fait pour autrui. » Mais la première explication est meilleure.

Solutions 1. C'est l'adjuration par mode de contrainte qui est défendue; non l'obsécration qui implore miséricorde.

2. La prière en son acception la plus générale inclut tout ce qu'on vient de dire. Mais comme élément distinct elle est proprement l'élévation vers Dieu.

3. Lorsque les événements sont divers, le passé précède l'avenir. Mais un seul et même événement est futur avant d'être passé. C'est pourquoi l'action de grâce pour certains bienfaits précède la demande d'autres bienfaits. Mais s'il s'agit d'un même bienfait on commence par le demander, puis l'ayant reçu on en rend grâce. Par ailleurs la postulation est précédée de la prière, qui nous fait aborder celui à qui nous demandons; et la prière elle-même suit l'obsécration qui, nous faisant considérer la bonté divine, nous donne la hardiesse de l'approcher.

các tôi tớ Chúa" tạo nên việc tạ ơn; "Xin ban cho chúng con, chúng con cầu xin Chúa..." biểu thị sự khẩn xin; và công thức cuối cùng: "Nhờ Chúa Giêsu Kitô Chúa chúng con..." bao gồm sự khẩn cầu. Thật sự người ta đọc thấy trong các bài thuyết trình của các Nghị phụ (Concile du Vatican): "Sự khẩn cầu và sự van xin cho các tội lỗi chúng ta; lời cầu nguyện cốt tại các lời ước nguyện người ta dâng lên Thiên Chúa; sự khẩn xin biểu thị những sự cầu xin người ta xin cho người khác." Nhưng sự giải thích thứ nhất tốt đẹp hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Chính sự van xin theo thể cách cưỡng bức bị cấm đoán; chứ sự khẩn cầu van nài lòng thương xót không bị cấm.

2. Lời cầu nguyện theo ý nghĩa tổng quát nhất bao gồm tất cả những gì người ta mới đề cập đến. Còn với tính cách và yếu tố phân biệt nó một cách đích xác, nó là sự nâng cao tâm hồn lên Thiên Chúa.

3. Khi các biến cố khác biệt nhau, cái đĩ vãng đi trước cái tương lai. Mà cũng một biến cố duy nhất tương lai trước khi là đĩ vãng; do đó, việc tạ ơn vì một số ân huệ đi trước sự cầu xin các ân huệ khác. Mà nếu người ta đề cập đến cũng một ân huệ, người ta bắt đầu cầu xin nó; và sau đó khi đã lãnh nhận được nó rồi, người ta tạ ơn vì nó. Đàng khác, sự khẩn xin được đi trước bởi lời cầu nguyện, vì lời cầu nguyện làm cho chúng ta đến gặp kẻ mà chúng ta cầu xin; và chính lời cầu nguyện đi theo lời khẩn cầu, vì lời khẩn cầu làm cho chúng ta xem xét thiện tính Thiên Chúa, đem lại cho chúng ta sự can đảm, đến gần Ngài.

QUAESTIO 84

DE ADORATIONE

OF ADORATION

L'ADORATION

SỰ THỜ LẠY

Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum adoratio sit actus latriae. Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem. Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS 1
Utrum adoratio sit actus latriae sive religionis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit

In due sequence we must consider the external acts of latria, and in the first place, adoration whereby one uses one's body to reverence God; secondly, those acts whereby some external thing is offered to God; thirdly, those acts whereby something belonging to God is assumed. Under the first head there are three points of inquiry: (1) Whether adoration is an act of latria? (2) Whether adoration denotes an internal or an external act? (3) Whether adoration requires a definite place?

ARTICLE 1
Whether adoration is an act of latria or religion ?

Objections 1. It would seem that adoration is not an act of latria or

Ce sont: 1°. L'adoration où l'on vénère Dieu par son corps (Question 84). - 2°. Les actes par lesquels on offre à Dieu quelque chose de ses biens extérieurs (Question 85-88). - 3°. Les actes dans lesquels on emploie des réalités divines (Question 89-91).

1. Est-elle un acte de latrie? - 2. Implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur? - 3. Requiert-elle un lieu déterminé?

ARTICLE 1
L'adoration est-elle un acte de latrie ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'adoration soit un acte de latrie ou

Các hành động bên ngoài của sự phụng thờ Thiên Chúa. Đó là: I. Sự thờ lạy mà người ta tôn thờ Thiên Chúa bằng thân thể của mình (Q.84) II. Các hành động do đó chúng ta dâng lên Thiên Chúa một cái gì thuộc về các của cải bên ngoài của mình (Q.85-88) III. Các hành động mà trong đó chúng ta sử dụng các thực tại của Thiên Chúa (Q.89-91) 1. Sự thờ lạy là hành động của sự thờ phụng? 2. Nó bao hàm hành động bên trong hoặc bên ngoài? 3. Nó cần một nơi nhất định?

TIẾT 1
Sự thờ lạy là hành động của của sự thờ phụng Thiên Chúa ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thờ lạy không phải là hành động của sự thờ

actus latriae sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo, legitur enim Gen. XVIII quod Abraham adoravit Angelos; et III Reg. I dicitur quod Nathan propheta, ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

PRAETEREA, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum, in X de Civ. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis, quia super illud Psalm., *adorate dominum in atrio sancto eius*, dicit Glossa, *de his atriis venitur in atrium ubi maiestas adoratur*. Ergo adoratio non est actus latriae.

PRAETEREA, unius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genu flectimus. Ergo adoratio non est actus latriae.

SED CONTRA est quod Matth. IV inducitur, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*.

RESPONDEO dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur. Et quia ea quae exterius aguntur signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *multa de cultu divino usurpata sunt quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera, ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit nisi ei quem*

religion. The worship of religion is due to God alone. But adoration is not due to God alone: since we read (Gn. 18:2) that Abraham adored the angels; and (3 Kings 1:23) that the prophet Nathan, when he was come in to king David, "worshiped him bowing down to the ground." Therefore adoration is not an act of religion.

2. Further, the worship of religion is due to God as the object of beatitude, according to Augustine (De Civ. Dei x, 3): whereas adoration is due to Him by reason of His majesty, since a gloss on Ps. 28:2, "Adore ye the Lord in His holy court," says: "We pass from these courts into the court where we adore His majesty." Therefore adoration is not an act of latria.

3. Further, the worship of one same religion is due to the three Persons. But we do not adore the three Persons with one adoration, for we genuflect at each separate invocation of Them [*At the adoration of the Cross, on Good Friday]. Therefore adoration is nol an act of latria.

On the contrary, are the words quoted Mat. 4:10: "The Lord thy God shalt thou adore and Him only shalt thou serve."

I answer that, Adoration is directed to the reverence of the person adored. Now it is evident from what we have said (Q[81], AA[2],4) that it is proper to religion to show reverence to God. Hence the adoration whereby we adore God is an act of religion.

Reply to objection 1. Reverence is due to God on account of His excellence, which is communicated to certain creatures not in equal measure, but according to a measure of proportion; and so the reverence which we pay to God, and which belongs to latria, differs from the reverence which we pay to certain excellent creatures; this belongs to dulia, and we shall speak of it further on (Q[103]). And since external actions are signs of internal reverence, certain external tokens significative of reverence are offered to creatures of excellence, and among these tokens the chief is adoration: yet there is one thing which is offered to God alone, and that is sacrifice. Hence Augustine says (De Civ. Dei x, 4): "Many tokens of Divine worship are employed in doing honor to men, either through excessive humility, or through pernicious flattery; yet so that those to whom these honors are given are recognized as being men to whom we owe esteem and reverence and even adoration if they be far above us. But who ever

de religion. En effet, le culte religieux n'est dû qu'à Dieu. Mais l'adoration ne lui est pas réservée: Abraham adora les anges (Gn 18, 2), et on lit que le prophète Nathan, paraissant devant le roi David, « l'adora, prosterné à terre » (1 R 1, 23).

2. Nous devons à Dieu le culte de religion, selon S. Augustin parce que nous trouvons en lui notre béatitude. Tandis que l'adoration lui est due en raison de sa majesté. Sur le texte: « Adorez le Seigneur dans son sanctuaire » (Ps 96, 9), la Glose dit: « De ces parvis on vient au sanctuaire où l'on adore sa Majesté. » L'adoration n'est donc pas un acte de latrie.

3. La religion honore d'un culte unique les trois personnes divines. L'adoration manque à cette loi, car nous fléchissons le genou au nom de chacune d'elles. Elle n'est donc pas un acte de latrie.

En sens contraire, on trouve cité en Matthieu (4, 10): « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et ne serviras que lui. »

Réponse : L'adoration a pour but d'honorer celui qui en est l'objet. Or nous avons dit qu'il appartient en propre à la religion de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. L'adoration qu'on lui rend est donc l'acte de cette vertu.

Solutions 1. Nous devons révérer Dieu pour son excellence. Si celle-ci est communiquée à certaines créatures, ce n'est jamais à titre d'égalité, mais de simple participation. La vénération dont nous vénérons Dieu ressortit à la latrie, et elle est différente de celle que nous adressons à certaines créatures éminentes, qui ressortit à la dulie, dont il sera traité plus loin. Et parce que nos actions extérieures sont les signes de notre révérence intérieure, certains de ces signes sont accordés à des créatures éminentes. L'adoration est le plus élevé de ces signes. Mais il y a quelque chose qu'on réserve absolument à Dieu, c'est le sacrifice. « Bien des rites ont été empruntés au culte divin, dit S. Augustin. pour servir à honorer les hommes par un excès de bassesse ou une flatterie pernicieuse. Jamais toutefois on n'a cessé de tenir pour des hommes ceux qu'on déclare honorer, vénérer, et par un dernier excès, adorer. Mais qui a jamais eu l'idée d'offrir des sacrifices à un autre qu'à celui que l'on sait, que l'on croit, ou que l'on imagine être

phụng Thiên Chúa. 1 Sự thờ phụng chỉ thuộc về một Đức Chúa Trời mà thôi. Mà sự thờ lạy không dành riêng cho Ngài mà thôi: Abraham thờ lạy các thiên thần (St 18,2), và người ta đọc thấy tiên tri Nathan, khi ra trước mặt vua Đavít đã thờ lạy vua bằng cách sấp mình xuống đất (1V 1,23).

2. Chúng ta phải thờ phụng Thiên Chúa bằng sự thờ phụng đạo đức như thánh Augustinô (De Civ. Dei. 3,41) minh chứng bởi vì chúng ta gặp ở nơi Ngài vinh phúc chúng ta. Trong khi sự thờ lạy phải có đối với Ngài vì sự uy quyền của Ngài theo lời Thánh vịnh 96,9: "Hãy thờ lạy Thiên Chúa nơi cung thánh của Ngài", sách Chú giải nói: "Từ nơi tiền đường người ta vào cung thánh; ở đó người ta thờ lạy uy quyền của Ngài". Vậy sự thờ lạy không phải là hành động trong việc thờ phụng Thiên Chúa.

3. Lòng đạo đức tôn thờ ba ngôi vị Thiên Chúa bằng một sự thờ phụng duy nhất. Sự thờ phụng thiếu sót đối với luật này, bởi vì chúng ta quỳ gối tôn thờ mỗi ngôi vị trong ba ngôi vị Thiên Chúa. Vậy nó không phải là hành động trong sự thờ phụng Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (4,10): "Ngươi thờ phụng Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi, và ngươi chỉ phụng sự Ngài."

TRẢ LỜI : Sự thờ lạy có mục đích tôn vinh kẻ là đối tượng của sự thờ lạy mà chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.2 và 4), việc chứng tỏ cùng Thiên Chúa sự tôn kính phải có đối với Ngài thì cách riêng thuộc về nhân đức đạo đức. Vậy sự thờ lạy Thiên Chúa là hành động của nhân đức này.

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta phải tôn thờ Thiên Chúa vì sự tuyệt hảo của Ngài. Nếu sự tuyệt hảo này được thông cho một số thụ tạo, không phải theo tư cách bằng nhau, nhưng theo tư cách tham dự đơn giản. Sự tôn thờ Thiên Chúa thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa, và nó khác biệt với sự tôn kính chúng ta có đối với một số thụ tạo siêu quần bạt chúng mà chúng ta sẽ thảo luận ở sau (Q.103). Và bởi vì các hành động bên ngoài của chúng ta là những dấu hiệu của sự tôn kính bên trong của chúng ta, một số trong các dấu hiệu này được ban cho một số thụ tạo phi thường. Sự thờ lạy là dấu hiệu cao nhất trong các dấu hiệu nhưng có một cái gì mà người ta một cách tuyệt đối dành cho Thiên Chúa, đó là lễ tế. Thánh Augustinô (De Civ. Dei. 10,4) đã nói: "Nhiều nghi lễ được mượn lấy ở việc thờ phụng Thiên Chúa để tôn vinh con người bởi sự thấp hèn thái quá hoặc bởi sự nịnh hót xấu xa. Tuy nhiên, không bao giờ chấm dứt sử dụng đối với con người việc tôn kính, tôn vinh và thờ lạy. Nhưng nào có ai bao giờ có ý nghĩ dâng các lễ tế cho kẻ nào khác ngoài ra cho kẻ mà họ biết hoặc họ tin, hoặc họ tưởng nghĩ là Thiên

Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? Secundum reverentiam igitur quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David. Secundum autem reverentiam quae Deo debetur, Mardochaeus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther XIII. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit Angelos; et etiam Iosue, ut legitur Iosue V. Quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriae Deum, qui in persona Angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quae debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare, Apoc. ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis aequetur, unde ibi subditur, conservus tuus sum et fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriae occasionem, unde subditur, Deum adora.

thought it his duty to sacrifice to any other than one whom he either knew or deemed or pretended to be a God?" Accordingly it was with the reverence due to an excellent creature that Nathan adored David; while it was the reverence due to God with which Mardochai refused to adore Aman fearing "lest he should transfer the honor of his God to a man" (Esther 13:14). Again with the reverence due to an excellent creature Abraham adored the angels, as did also Josue (Jos. 5:15): though we may understand them to have adored, with the adoration of latria, God Who appeared and spoke to them in the guise of an angel. It was with the reverence due to God that John was forbidden to adore the angel (Apoc. 22:9), both to indicate the dignity which he had acquired through Christ, whereby man is made equal to an angel: wherefore the same text goes on: "I am thy fellow-servant and of thy brethren"; as also to exclude any occasion of idolatry, wherefore the text continues: "Adore God."

Dieu? » C'est comme expression de la révérence due aux créatures éminentes que Nathan adora David. Mais à cause du respect dû à Dieu, Mardochée refusa d'adorer Aman, « craignant de reporter sur un homme la gloire de Dieu » (Est 13, 14 Vg). De même, c'est en raison de la révérence due à une créature excellente qu'Abraham adora des anges; de même Josué (5, 14). A moins qu'on ne l'entende d'une adoration de latrie rendue à Dieu qui se manifestait et parlait sous la forme d'un ange. Mais selon la révérence qui est due à Dieu, il fut interdit à S. Jean d'adorer un ange (Ap 22, 9). C'était pour montrer la dignité conférée à l'homme par le Christ, et qui l'égale aux anges: « je suis serviteur comme toi et tes frères », dit l'ange à S. jean. C'était aussi pour exclure le péril d'idolâtrie, car il ajoute: « Adore Dieu. »

Chúa? Đó là sự biểu lộ lòng tôn kính phải có đối với những thụ tạo siêu quần bạt chúng mà tiên tri Nathan thờ lạy vua Đavít. Nhưng vì lòng tôn thờ phải có đối với Thiên Chúa, Mardôhêô khước từ việc thờ lạy quan Aman, vì sợ đem về cho con người sự vinh quang của Thiên Chúa (Est. 13,14). Cũng vậy, vì lòng tôn kính phải có đối với thụ tạo tuyệt hảo mà Abraham thờ lạy các thiên thần; Jôsuê cũng vậy (5,14); trừ phi người ta hiểu điều đó thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa là Đấng tỏ mình ra và nói năng dưới hình một thiên thần. Nhưng theo sự tôn thờ phải có đối với Thiên Chúa, thánh Gioan bị cấm đoán không được thờ lạy thiên thần (Kh 22,9). Đó là để tỏ ra chức vị cao cả được Chúa Kitô ban cho con người, và chức vị cao cả này làm cho con người bằng các thiên thần, nên thiên thần nói cùng thánh Gioan rằng: "Tôi cũng là tôi tớ như ông và các anh em của ông." Điều đó cũng để trục xuất nguy cơ thờ tà thần, vì thiên thần nói tiếp: "Ngươi hãy thờ lạy Thiên Chúa".

AD SECUNDUM dicendum quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Reply to objection 2. Every Divine excellency is included in His majesty: to which it pertains that we should be made happy in Him as in the sovereign good.

2. Par la majesté de Dieu on entend toute la plénitude de son excellence, par laquelle nous trouvons notre béatitude en lui comme en notre souverain Bien.

2. Trong từ ngữ uy quyền của Thiên Chúa, người ta hiểu tất cả sự sung mãn về sự tuyệt hảo của Ngài. Do đó, chúng ta gặp được vinh phúc trong Ngài là trong sự thiện tối thượng của chúng ta.

AD TERTIUM dicendum quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cuius figuram, cum legatur de Abraham, Gen. XVIII, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur. Dicens, domine, si inveni gratiam et cetera. Trina autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

Reply to objection 3. Since there is one excellence of the three Divine Persons, one honor and reverence is due to them and consequently one adoration. It is to represent this that where it is related (Gn. 18:2) that three men appeared to Abraham, we are told that he addressed one, saying: "Lord, if I have found favor in thy sight," etc. The triple genuflection represents the Trinity of Persons, not a difference of adoration.

3. Parce que l'excellence des trois Personnes est unique, un même honneur et une unique révérence leur sont dus, et par suite une seule adoration. C'est ce qu'illustre l'histoire d'Abraham: alors que trois anges lui apparaissent, c'est un seul qu'il adore en lui disant: « Seigneur, si j'ai trouvé grâce... » Quant aux trois génuflexions., elles signifient le nombre des Personnes, mais non une diversité dans l'adoration.

3. Bởi vì sự tuyệt hảo của ba ngôi vị Thiên Chúa là duy nhất, cũng một sự tôn vinh và cũng một sự tôn thờ duy nhất phải có cho các Ngài, và do đó cũng có một sự thờ lạy duy nhất; đó là điều được làm cho sáng tỏ do câu chuyện của Abraham: trong khi ba thiên thần xuất hiện, Abraham chỉ thờ lạy một đấng duy nhất mà nói rằng: "Lạy Thiên Chúa, nếu tôi có ơn nghĩa với ngài..." Còn về sự quỳ lạy ba lần, chúng nó biểu thị số ba ngôi vị, chứ không phải nói lên sự khác biệt trong việc thờ lạy.

ARTICULUS 2
Utrum adoratio importet actum corporalem

ARTICLE 2
Whether adoration denotes an action of the body ?

ARTICLE 2
L'adoration implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur ?

TIẾT 2
Sự thờ lạy bao hàm một hành động bên trong, hoặc một hành động bên ngoài ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. IV, *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate*. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Objections 1. It would seem that adoration does not denote an act of the body. It is written (Jn. 4:23): "The true adorers shall adore the Father in spirit and in truth." Now what is done in spirit has nothing to do with an act of the body. Therefore adoration does not denote an act of the body.

Objections 1. Il semble que l'adoration n'implique pas un acte corporel. En effet, « les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité », (Jn 4, 23). Or ce qui se fait en esprit n'implique aucun acte corporel.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thờ lạy không bao hàm hành động của thân thể. Phúc âm thánh Gioan (4,23) nói: "Những kẻ thờ phượng chân thật sẽ thờ phượng Đức Chúa Cha trong tinh thần và trong chân lý". Mà cái gì thể hiện trong tinh thần không bao hàm một hành động nào thuộc về thân thể.

PRAETEREA, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Cor. XIV, *orabo spiritu, orabo et mente*. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

2. Further, the word adoration is taken from "oratio" [prayer]. But prayer consists chiefly in an interior act, according to 1 Cor. 14:15, "I will pray with the spirit, I will pray also with the understanding." Therefore adoration denotes chiefly a spiritual act.

2. « Adoration » vient de oratio, prière; et la prière consiste principalement en un acte intérieur selon S. Paul (1 Co 14, 15): « Je prierai par l'esprit, je prierai par l'âme. » L'adoration implique donc surtout un acte spirituel.

2. Sự thờ lạy (adoratio) phát xuất bởi sự cầu nguyện (oratio); và sự cầu nguyện cốt tại cách chủ yếu ở hành động bên trong theo lời nói của thánh Phaolô: "Tôi sẽ cầu nguyện bằng tinh thần, tôi sẽ cầu nguyện bằng linh hồn" (1Cr 14,15). Vậy sự thờ lạy bao hàm nhất là hành động thiêng liêng.

PRAETEREA, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo

3. Further, acts of the body pertain to sensible knowledge: whereas we approach God not by bodily but by spiritual sense. Therefore adoration

3. Les actes corporels ont rapport à la connaissance sensible. Or nous n'atteignons pas Dieu par les sens, mais par l'esprit. Donc l'adoration

3. Các hành động của thân thể tương quan với sự tri thức khả giác. Mà chúng ta không đạt tới Thiên Chúa bởi giác quan, nhưng bởi tinh thần.

adoratio non importat corporalem actum.

SED CONTRA est quod super illud Exod. XX, non adorabis ea, neque coles, dicit Glossa, nec affectu colas, nec specie adores.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus*, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

AD TERTIUM dicendum quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

ARTICULUS 3
Utrum adoratio requirat determinatum locum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioan. IV, *venit hora quando neque in monte hoc, neque in Ierosolymis adorabitis patrem*. Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

PRAETEREA, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

does not denote an act of the body.

On the contrary, A gloss on Ex. 20:5, "Thou shalt not adore them, nor serve them," says: "Thou shalt neither worship them in mind, nor adore them outwardly."

I answer that, As Damascene says (De Fide Orth. iv, 12), since we are composed of a twofold nature, intellectual and sensible, we offer God a twofold adoration; namely, a spiritual adoration, consisting in the internal devotion of the mind; and a bodily adoration, which consists in an exterior humbling of the body. And since in all acts of latria that which is without is referred to that which is within as being of greater import, it follows that exterior adoration is offered on account of interior adoration, in other words we exhibit signs of humility in our bodies in order to incite our affections to submit to God, since it is connatural to us to proceed from the sensible to the intelligible.

Reply to objection 1. Even bodily adoration is done in spirit, in so far as it proceeds from and is directed to spiritual devotion.

Reply to objection 2. Just as prayer is primarily in the mind, and secondarily expressed in words, as stated above (Q[83], A[12]), so too adoration consists chiefly in an interior reverence of God, but secondarily in certain bodily signs of humility; thus when we genuflect we signify our weakness in comparison with God, and when we prostrate ourselves we profess that we are nothing of ourselves.

Reply to objection 3. Though we cannot reach God with the senses, our mind is urged by sensible signs to approach God.

ARTICLE 3
Whether adoration requires a definite place ?

Objections 1. It would seem that adoration does not require a definite place. It is written (Jn. 4:21): "The hour cometh, when you shall neither on this mountain, nor in Jerusalem, adore the Father"; and the same reason seems to apply to other places. Therefore a definite place is not necessary for adoration.

2. Further, exterior adoration is directed to interior adoration. But interior adoration is shown to God as existing everywhere. Therefore exterior adoration does not require a definite place.

ne comporte pas d'acte corporel.

En sens contraire, sur le texte de l'Exode (20, 5): « Vous ne les adorerez ni ne les honorerez », la Glose explique: « Vous n'honorerez pas dans votre coeur, vous n'adorerez pas extérieurement. »

Réponse : Comme dit S. Jean Damascène « Parce que nous sommes composés de deux natures, intellectuelle et sensible, nous offrons à Dieu une double adoration. » L'une est spirituelle et consiste dans l'intime dévotion de l'esprit; l'autre est corporelle parce qu'elle consiste en l'abaissement extérieur du corps. Parce que, dans tous les actes de religion, l'extérieur est relatif à l'intérieur comme à ce qui est au principe, l'adoration extérieure est faite en vue de l'adoration intérieure. Les signes d'humilité présentés par le corps excitent notre coeur à se soumettre à Dieu, le sensible étant pour nous le moyen naturel d'accéder à l'intelligible.

Solutions 1. Même l'adoration corporelle s'accomplit en esprit quand elle naît de la dévotion spirituelle, et s'ordonne à la promouvoir.

2. La prière est sans doute dans l'esprit à titre primordial, mais elle s'exprime secondairement par des paroles, nous l'avons dit plus haut. De même l'adoration consiste principalement en la révérence intérieure envers Dieu, et secondairement en signes corporels d'humilité; ainsi en fléchissant le genou nous exprimons notre faiblesse devant Dieu; prosternés, nous protestons que nous ne sommes rien nous-mêmes.

3. Nous ne pouvons pas atteindre Dieu par les sens, mais les signes sensibles provoquent notre âme à se porter vers lui.

ARTICLE 3
L'adoration requiert-elle un lieu déterminé ?

Objections 1. Il semble que non. Car notre Seigneur dit en S. Jean (4, 21): « L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. » Donc un lieu déterminé n'est pas requis pour l'adoration.

2. L'acte extérieur d'adoration est ordonné à l'acte intérieur. Mais celui-ci s'adresse à Dieu en tant qu'il existe partout. Donc aucun endroit déterminé n'est exigé pour l'adoration extérieure.

Vậy sự thờ lạy không bao hàm hành động của thân thể.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (20,5): "Ngươi sẽ không thờ lạy chúng, và không phụng sự chúng", sách Chú giải trình bày: "Ngươi sẽ không thờ phụng chúng trong tâm hồn, ngươi cũng sẽ không thờ phụng chúng cách bên ngoài."

TRẢ LỜI : Thánh Đamascênô (De Fice Orth. 4,12) đã nói: "Bởi vì chúng ta được hợp thành bằng hai bản tính, có trí năng và khả giác, chúng ta dâng lên Chúa hai thứ thờ lạy." Thứ thờ lạy thiêng liêng cốt ở tại sự tôn sùng bên trong của tinh thần; sự tôn sùng thứ hai thuộc về thân thể bởi vì nó cốt tại sự hạ xuống thấp bên ngoài của thân thể. Bởi vì, trong mọi hành động của nhân đức đạo đức, cái bề ngoài quan hệ với cái bên trong như với nguyên lý, sự thờ lạy bên ngoài thực hiện vì sự thờ lạy bên trong. Các dấu hiệu khiêm nhường được đưa ra bởi thân thể thúc giục tâm hồn chúng ta phục tùng Thiên Chúa, vì cái khả giác đối với chúng ta là phương tiện tự nhiên để đến gần cái khả niệm.

GIẢI ĐÁP 1. Chính sự thờ phượng bằng thân thể được hoàn thành trong tinh thần khi nó phát sinh từ sự tôn sùng thiêng liêng, và được sắp đặt để phát khởi sự tôn sùng thiêng liêng.

2. Nhất định sự cầu nguyện ở trong tinh thần với tư cách là nguyên thủy, nhưng nó biểu lộ cách phụ thuộc bằng lời nói như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.83, a.12). Cũng vậy, sự thờ lạy một cách chủ yếu cốt tại sự tôn thờ bên trong đối với Thiên Chúa, và cách phụ thuộc bằng các dấu hiệu hữu hình do sự khiêm nhượng; như vậy, trong khi quỳ gối xuống, chúng ta biểu lộ con người thấp hèn của chúng ta trước nhan Thiên Chúa; sấp mình xuống đất, chúng ta nói lên chính chúng ta là không phải cái gì cả.

3. Chúng ta không thể đạt tới Thiên Chúa bằng các giác quan, nhưng các dấu hiệu khả giác phát động linh hồn chúng ta hướng về Ngài.

TIẾT 3
Sự thờ lạy cần phải có một nơi nhất định ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải có như vậy. Trong Phúc âm thánh Gioan, Chúa Giêsu đã phán: "Thời giờ đã đến, các ngươi không còn thờ phượng Thiên Chúa Cha ở trên núi này hoặc ở thành Giêrusalem" (Ga 4,21). Vậy một nơi nhất định không cần thiết đối với việc thờ lạy.

2. Hành động bên ngoài của sự thờ lạy được sắp đặt đến hành động bên trong. Mà hành động bên trong hướng đến Thiên Chúa là Đấng hiện hữu khắp nơi. Vậy không nơi nào nhất định đòi phải có cho việc thờ lạy bên ngoài.

PRAETEREA, idem Deus est qui in novo et veteri testamento adoratur. Sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI. Ergo, eadem ratione, etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

3. Further, the same God is adored in the New as in the Old Testament. Now in the Old Testament they adored towards the west, because the door of the Tabernacle looked to the east (Ex. 26:18 seqq.). Therefore for the same reason we ought now to adore towards the west, if any definite place be requisite for adoration.

3. C'est le même Dieu que l'on adore sous l'Ancien et le Nouveau Testament. Or dans l'ancienne alliance on adorait tourné vers l'occident, puisque la porte du tabernacle faisait face à l'orient, d'après l'Exode (26, 22-27). C'est donc du côté de l'occident qu'on devrait maintenant adorer Dieu, s'il était vrai qu'un lieu déterminé est requis à l'adoration.

3. Chính cũng một Thiên Chúa mà người ta thờ lạy trong Cựu ước và Tân ước. Mà trong giao ước cũ, người ta đã thờ lạy Thiên Chúa bằng cách quay về hướng tây, bởi vì cửa nhà tạm hướng về phía đông theo lời ghi chép trong sách Xuất hành (26,22-27). Vậy chính về hướng tây mà người ta hẳn phải thờ lạy Chúa ngày nay, giả như sự thật là phải có nơi nhất định để thờ lạy Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiae LVI, et inducitur Ioan. II, *domus mea domus orationis vocabitur*.

On the contrary, It is written (Is. 56:7): "My house shall be called the house of prayer," which words are also quoted (Jn. 2:16).

En sens contraire, il y a cette parole d'Isaïe (56, 7), citée en S. Luc (19, 46): « Ma maison est une maison de prière. »

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách tiên tri Isaia (56,7), được trích dẫn trong Phúc âm thánh Luca (19,46): "Nhà Ta là nhà cầu nguyện."

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

I answer that, As stated above (A[2]), the chief part of adoration is the internal devotion of the mind, while the secondary part is something external pertaining to bodily signs. Now the mind internally apprehends God as not comprised in a place; while bodily signs must of necessity be in some definite place and position. Hence a definite place is required for adoration, not chiefly, as though it were essential thereto, but by reason of a certain fittingness, like other bodily signs.

Réponse : Comme on vient de le dire, le principal dans l'adoration, c'est la dévotion intérieure de l'âme. Tout ce qu'elle comporte extérieurement de signes corporels est secondaire. Intérieurement l'esprit conçoit Dieu hors de toute limite de lieu. Mais les gestes significatifs de notre corps doivent s'exercer en un lieu et emplacement déterminés. C'est pourquoi l'adoration ne requiert pas nécessairement tel ou tel lieu, comme si cette détermination était un élément principal; c'est une question de convenance, comme d'ailleurs pour les autres signes corporels.

TRẢ LỜI : Như chúng ta mới đề cập đến, điều chủ yếu trong việc thờ lạy, đó là sự tôn sùng bên trong của linh hồn. Tất cả cái gì nó bao hàm một cách bên ngoài thuộc về các dấu hiệu là điều phụ thuộc. Cách bên trong, tinh thần lãnh hội Thiên Chúa ngoài giới hạn của nơi chỗ. Mà các bộ điệu có ý nghĩa trong thân thể, chúng ta phải thực hiện ở một nơi và một địa điểm nhất định; do đó, sự thờ lạy không đòi hỏi một cách tất yếu , nơi nọ nơi kia dường như sự quyết định này là yếu tố chủ yếu; đó là vấn đề thích nghi đối với mọi dấu hiệu hữu hình khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudaeorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I.

Reply to objection 1. By these words our Lord foretold the cessation of adoration, both according to the rite of the Jews who adored in Jerusalem, and according to the rite of the Samaritans who adored on Mount Garizim. For both these rites ceased with the advent of the spiritual truth of the Gospel, according to which "a sacrifice is offered to God in every place," as stated in Malach. 1:11.

Solutions 1. Ces paroles de notre Seigneur annoncent qu'on cessera d'adorer selon le rite des juifs, adorant à Jérusalem, aussi bien que des Samaritains, adorant sur le mont Garizim. L'un et l'autre rite, en effet, ont, pris fin à l'avènement de la vérité spirituelle de l'Évangile, selon laquelle « on offre à Dieu le sacrifice en tout lieu », selon la prophétie de Malachie (1, 11).

GIẢI ĐÁP 1. Các lời của Chúa Giêsu ở đây báo cho biết người ta chấm dứt sự thờ lạy theo nghi lễ Do thái, thờ lạy ở thành Giêrusalem, cũng như theo nghi lễ các người Samari, bằng cách thờ lạy Thiên Chúa ở núi Garizim. Cả hai nghi lễ này thực sự đã chấm dứt khi xuất hiện chân lý thiêng liêng của Phúc âm, mà theo chân lý này, người ta dâng lên Thiên Chúa lễ tế ở khắp nơi, như tiên tri Malakhi đã tuyên bố (1,11).

AD SECUNDUM dicendum quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spiritualem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quae ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum*.

Reply to objection 2. A definite place is chosen for adoration, not on account of God Who is adored, as though He were enclosed in a place, but on account of the adorers; and this for three reasons. First, because the place is consecrated, so that those who pray there conceive a greater devotion and are more likely to be heard, as may be seen in the prayer of Solomon (3 Kings 8). Secondly, on account of the sacred mysteries and other signs of holiness contained therein. Thirdly, on account of the concourse of many adorers, by reason of which their prayer is more likely to be heard, according to Mat. 18:20, "Where there are two or three gathered together in My name, there am I in the midst of them."

2. Le choix pour nos adorations d'un lieu déterminé ne tient pas à Dieu que nous adorons, et que cet espace enfermerait, mais à nous, ses adorateurs. Trois raisons à cela. D'abord le caractère sacré du lieu; ceux qui prient en conçoivent une dévotion particulière qui rend leurs prières plus dignes d'être exaucées comme on le voit dans l'adoration de Salomon (1 R 8). Puis les saints mystères et autres signes sacrés que ce lieu renferme. Enfin le concours d'un grand nombre d'adorateurs, qui fait exaucer plus facilement leurs prières, selon cette parole en Matthieu (18, 20): « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux. »

2. Sự lựa chọn cho chúng ta thờ lạy một nơi nhất định không do ở Thiên Chúa mà chúng ta thờ lạy, dường như Thiên Chúa bị nhốt vào một nơi; nhưng vì chúng ta là những kẻ thờ lạy. Và điều đó có ba lý do. Thứ nhất, đặc tính thánh của nơi; những kẻ cầu nguyện quan niệm một sự tôn sùng riêng biệt về đặc tính thánh này làm cho lời cầu nguyện của họ đáng được nhậm lời hơn như người ta trông thấy điều đó trong sự thờ lạy của vua Salomon (1V 8). Thứ đến, các mầu nhiệm thánh và các dấu hiệu thánh khác được chứa đựng trong nơi này. Thứ ba, cuối cùng sự tuôn đến đông đảo các kẻ thờ lạy làm cho các lời nguyện của họ được Thiên Chúa nhận lời dễ dàng theo lời Phúc âm thánh Matthêô (18,20): "Ở đâu có hai hoặc ba người họp nhau vì danh Ta, Ta ở đó, giữa họ."

AD TERTIUM dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente

Reply to objection 3. There is a certain fittingness in adoring towards the east. First, because the Divine majesty is indicated in the movement of the heavens which is from the east. Secondly, because Paradise was situated in the east according to the Septuagint version

3. C'est pour des raisons de convenance que nous adorons tournés vers l'orient. C'est d'abord à cause de la majesté divine que symbolise l'orient, où le mouvement du ciel prend son origine. Ensuite c'est là qu'était établi le paradis terrestre selon le

3. Chính bởi lý do thích nghi mà chúng ta thờ lạy bằng cách hướng về phía đông. Đó trước hết vì uy nghi của Chúa được tượng trưng bởi hướng đông, mà sự chuyển động của bầu trời phát nguồn ở đó. Thứ đến, chính ở đó mà vườn địa đàng đã được thiết lập theo bản

constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram Septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, *sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis*.

of Gn. 2:8, and so we signify our desire to return to Paradise. Thirdly, on account of Christ Who is "the light of the world" [*Jn. 8:12; 9:5], and is called "the Orient" (Zech. 6:12). Who mounteth above the heaven of heavens to the east (Ps. 67:34), and is expected to come from the east, according to Mat. 24:27, "As lightning cometh out of the east, and appeareth even into the west; so shall also the coming of the Son of Man be."

texte des Septante (Gn 2, 8): nous semblons ainsi vouloir y retourner. C'est enfin à cause du Christ lumière du monde qui porte le nom d'Orient (Za 6, 12) et qui « est monté au-dessus de tous les cieux à l'Orient » (Ps 78, 34) d'où l'on attend sa venue suprême, selon S. Matthieu (24, 27): « Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'Homme. »

dịch Bảy Mươi (Kn 2,8): như vậy xem chúng ta muốn trở về đó. Thứ ba, cuối cùng đó là vì Chúa Kitô lên trên mọi tầng trời ở hướng đông (Za 6,12) và Chúa Kitô lên trên mọi tầng trời ở hướng đông (Tv 78,34) từ đó người ta chờ đợi Ngài đến lần cuối cùng theo lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (24,27): "Vì cũng như chớp lòa bên đông rạng bên tây, thì cuộc quang lâm của Con Người cũng sẽ như thế."

QUAESTIO 85

DE SACRIFICIIS

OF SACRIFICE

LES SACRIFICES

CÁC LỄ TẾ

Deinde considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quaeruntur quatuor. Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae. Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

In due sequence we must consider those acts whereby external things are offered to God. These give rise to a twofold consideration: (1) Of things given to God by the faithful; (2) Of vows, whereby something is promised to Him. Under the first head we shall consider sacrifices, oblations, first-fruits, and tithes. About sacrifices there are four points of inquiry: (1) Whether offering a sacrifice to God is of the law of nature? (2) Whether sacrifice should be offered to God alone? (3) Whether the offering of a sacrifice is a special act of virtue? (4) Whether all are bound to offer sacrifice?

Il faut étudier maintenant les actes par lesquels on offre à Dieu des biens extérieurs. D'abord les dons que les fidèles font à Dieu. Ensuite les voeux par lesquels ils lui font des promesses (Question 88). Sur le premier point on étudiera: 1°. Les sacrifices (Question 85). 2°. Les oblations et les prémices (Question 86). 3°. Les dîmes (Question 87). 1. Offrir à Dieu le sacrifice est-il de loi naturelle? - 2. Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu? - 3. Offrir un sacrifice est-il un acte spécial de vertu? - 4. Tous y sont-ils tenus?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các hành động mà nhờ đó người ta dâng lên Thiên Chúa các của cải bên ngoài của mình. Trước hết, chúng ta nghiên cứu các lễ vật mà người tín hữu dâng lên Thiên Chúa. Sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu các lời nguyện mà do đó tín hữu dâng lời hứa với Thiên Chúa. Về điểm thứ nhất, chúng ta sẽ nghiên cứu: I. Các lễ tế (Q.85); II. Các sự hiến dâng và các hoa trái đầu mùa (Q.86); III. Thuế thập phân (Q.87). 1. Việc dâng lễ tế lên Thiên Chúa thuộc về luật tự nhiên? 2. Người ta chỉ nên dâng lễ tế lên Thiên Chúa mà thôi? 3. Việc dâng lễ tế lên Thiên Chúa là hành động đặc biệt của nhân đức? 4. Mọi người đều bị bắt buộc phải dâng lễ tế lên Thiên Chúa?

ARTICULUS 1
Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturae. Ea enim quae sunt iuris naturalis communia sunt apud omnes. Non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur, Gen. XIV; et quidam haec, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

PRAETEREA, ea quae sunt iuris naturalis omnes iusti servaverunt. Sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur, Sap. X, quod sapientia eduxit eum a delicto suo. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

ARTICLE 1
Whether offering a sacrifice to God is of the law of nature ?

Objections 1. It would seem that offering a sacrifice to God is not of the natural law. Things that are of the natural law are common among all men. Yet this is not the case with sacrifices: for we read of some, e.g. Melchisedech (Gn. 14:18), offering bread and wine in sacrifice, and of certain animals being offered by some, and others by others. Therefore the offering of sacrifices is not of the natural law.

2. Further, things that are of the natural law were observed by all just men. Yet we do not read that Isaac offered sacrifice; nor that Adam did so, of whom nevertheless it is written (Wis. 10:2) that wisdom "brought him out of his sin." Therefore the offering of sacrifice is not of the natural law.

ARTICLE 1
Offrir à Dieu le sacrifice est-il deloi naturelle ?

Objections 1. Il semble que non. Car les prescriptions du droit naturel sont communes à tous les hommes, ce qui n'est pas le cas du sacrifice. D'après l'Ecriture, certains ont offert du pain et du vin, comme Melchisédech (Gn 14, 18), ceux-ci tels animaux et ceux-là tels autres. L'oblation sacrificielle n'est donc pas de droit naturel.

2. Tous les justes ont suivi les prescriptions du droit naturel. Or on ne lit pas qu'Isaac ait offert de sacrifice, non plus qu'Adam, dont il est pourtant écrit « que la sagesse le tira de son péché » (Sg 10, 2). Donc l'offrande du sacrifice n'est pas de droit naturel.

TIẾT 1
Việc dâng lễ tế lên Thiên Chúa thuộc về luật tự nhiên ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các qui khoản của luật tự nhiên chung cho mọi người, đó là không phải trường hợp của lễ tế. Theo Kinh thánh, một số người dâng lên Thiên Chúa bánh và rượu như tư tế Menkisêđê (Kn 14,18), những kẻ khác dâng thú vật và những người khác nữa dâng lễ vật khác. Vậy sự hiến dâng lễ tế không thuộc về luật tự nhiên.

2. Mọi người công chính đã theo các qui khoản của luật tự nhiên. Mà người ta không đọc thấy Isaac dâng lễ tế, ai dâng cũng không mà về họ có lời ghi chép: "Sự khôn ngoan đã cứu họ khỏi tội" (Kn 10,2). Vậy việc hiến dâng lễ tế không thuộc về luật tự nhiên.

PRAETEREA, Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quae sunt praecipua inter signa, sicut idem dicit, in libro de Doct. Christ., non significant naturaliter, sed ad

3. Further, Augustine says (De Civ. Dei x, 5,19) that sacrifices are offered in signification of something. Now words which are chief among signs, as he again says (De Doctr. Christ. ii, 3), "signify, not by nature but by convention,"

3. Les sacrifices sont offerts pour leur signification, dit S. Augustin. Or, les mots qui sont, comme il le dit ailleurs, les principaux signes de la pensée ont d'après Aristote « une signification qui n'est pas naturelle mais conventionnelle ».

3. Thánh Augustinô (De Civ. Dei. 5,41) đã viết: các lễ tế được dâng lên vì ý nghĩa của mình. Mà các lời nói là những dấu hiệu chính của tư tưởng, có ý nghĩa không phải tự nhiên, nhưng qui ước như Triết gia minh chứng (Perih. 1,2). Vậy các lễ tế

placitum, secundum philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

SED CONTRA est quod in qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificii est de iure naturali.

RESPONDEO dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali quorum determinationes sunt de iure positivo, sicut quod malefactores puniantur habet lex naturalis, sed quod tali poena vel tali puniantur est ex institutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturae, et ideo in hoc omnes conveniunt. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

AD SECUNDUM dicendum quod Adam et Isaac, sicut et alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris originale peccatum. Non tamen de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quae aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul

according to the Philosopher (Peri Herm. i, 2). Therefore sacrifices are not of the natural law.

On the contrary, At all times and among all nations there has always been the offering of sacrifices. Now that which is observed by all is seemingly natural. Therefore the offering of sacrifices is of the natural law.

I answer that, Natural reason tells man that he is subject to a higher being, on account of the defects which he perceives in himself, and in which he needs help and direction from someone above him: and whatever this superior being may be, it is known to all under the name of God. Now just as in natural things the lower are naturally subject to the higher, so too it is a dictate of natural reason in accordance with man's natural inclination that he should tender submission and honor, according to his mode, to that which is above man. Now the mode befitting to man is that he should employ sensible signs in order to signify anything, because he derives his knowledge from sensibles. Hence it is a dictate of natural reason that man should use certain sensibles, by offering them to God in sign of the subjection and honor due to Him, like those who make certain offerings to their lord in recognition of his authority. Now this is what we mean by a sacrifice, and consequently the offering of sacrifice is of the natural law.

Reply to objection 1. As stated above (FS, Q[95], A[2]), certain things belong generically to the natural law, while their determination belongs to the positive law; thus the natural law requires that evildoers should be punished; but that this or that punishment should be inflicted on them is a matter determined by God or by man. In like manner the offering of sacrifice belongs generically to the natural law, and consequently all are agreed on this point, but the determination of sacrifices is established by God or by man, and this is the reason for their difference.

Reply to objection 2. Adam, Isaac and other just men offered sacrifice to God in a manner befitting the times in which they lived, according to Gregory, who says (Moral. iv, 3) that in olden times original sin was remitted through the offering of sacrifices. Nor does Scripture mention all the sacrifices of the just, but only those that have something special connected with them. Perhaps the reason why we read of no sacrifice being offered by Adam may be that, as the origin of sin is ascribed to him, the origin of sanctification ought not to be

Les sacrifices ne sont donc pas de loi naturelle.

En sens contraire, à toute époque et dans toutes les nations, il y a toujours eu offrande de sacrifices. Ce que l'on rencontre ainsi universellement paraît être le fait de la nature. L'offrande des sacrifices est donc de droit naturel.

Réponse : La raison naturelle prescrit à l'homme de se soumettre à un être supérieur, à cause des déficiences qu'il éprouve en lui-même et qui le mettent dans la nécessité de recevoir aide et direction de cet être supérieur. Quel que soit cet être, il est celui à qui tous les hommes donnent le nom de Dieu. Mais, de même que dans la nature les êtres inférieurs sont naturellement soumis aux supérieurs, de même la raison naturelle prescrit à l'homme, selon son penchant inné, de rendre à qui est au-dessus de lui soumission et honneur, à sa manière. La manière de l'homme, c'est d'avoir recours pour s'exprimer aux signes sensibles, parce qu'il tire sa connaissance du sensible. C'est pour cela que la raison le porte naturellement à employer certaines choses sensibles, qu'il offre à Dieu, en signe de la sujétion et de l'honneur qu'il lui doit, à la manière dont les vassaux font des offrandes à leur suzerain pour reconnaître sa domination. C'est à cela que se rapporte la raison de sacrifice. Et c'est pourquoi l'oblation sacrificielle relève du droit naturel.

Solutions 1. Comme on l'a dit précédemment il y a des choses qui prises en général sont de droit naturel, et dont les déterminations relèvent du droit positif. Par exemple, punir les malfaiteurs est de loi naturelle; leur appliquer telle ou telle peine relève d'un code humain ou divin. De même, la loi naturelle prescrit de façon générale d'offrir des sacrifices, et l'accord est universel sur ce point. Mais la détermination des sacrifices est d'institution humaine ou divine, d'où leurs différences.

2. Adam et Isaac, comme les autres justes, ont offert le sacrifice à Dieu selon qu'il convenait au temps où ils vivaient, car, dit S. Grégoire: « Chez les anciens le péché originel était remis par l'offrande des sacrifices. » Cependant l'Écriture ne mentionne pas tous les sacrifices des justes, mais seulement ceux qui ont comporté quelque particularité. Peut-être cependant n'a-t-on point parlé du sacrifice d'Adam pour ne pas sembler mettre en lui, avec la source du péché, celle de notre sanctification. Quant à Isaac, il

không thuộc về luật tự nhiên.

TRÁI LẠI, Trong mọi thời kỳ và ở nơi mọi dân tộc luôn luôn có sự dâng lễ tế. Mà điều gì người ta gặp cách phổ quát như vậy xem ra là công việc của bản tính. Vậy việc dâng lễ tế thuộc về luật tự nhiên.

TRẢ LỜI : Trí năng tự nhiên truyền khiến con người phục tùng hữu thể ở trên, vì các sự khiếm khuyết họ cảm thấy trong chính mình và đặt họ trong tình trạng cần thiết phải lãnh nhận sự trợ giúp và sự hướng dẫn của hữu thể ở trên này. Dầu hữu thể này sao đi nữa, vẫn là hữu thể mà mọi người gọi là Thiên Chúa. Mà, cũng như trong thiên nhiên, các hữu thể hạ tầng một cách tự nhiên phục tùng các hữu thể thượng tầng; cũng vậy, trí năng tự nhiên truyền khiến con người theo khuynh hướng bẩm sinh của mình và theo thể cách của mình, phục tùng và tôn vinh hữu thể ở trên mình. Thể cách của nhân loại, đó là họ cho được phát biểu tư tưởng của mình, cần đến các dấu hiệu khả giác, bởi vì họ rút lấy sự tri thức của mình từ cái khả giác. Chính như thế mà trí năng một cách tự nhiên hướng con người sử dụng một số sự vật khả giác mà họ dâng lên Thiên Chúa để biểu lộ sự phục tùng và sự tôn vinh mà họ phải có đối với Ngài, theo thể cách các vua chư hầu tiến cống các vua thượng vị để nhìn nhận quyền thống trị của họ. Và yếu tính của lễ tế quy về điều đó. Và như vậy việc dâng lễ tế thuộc về luật tự nhiên.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.95, a.2), có những điều được hiểu cách tổng quát thuộc về luật tự nhiên, và các điều xác định về chúng nó thuộc về luật pháp định. Thí dụ, việc phạt đồ bất lương thuộc về luật tự nhiên; còn việc ứng dụng cho họ hình phạt này hay hình phạt kia, thuộc về luật nhân loại hoặc luật Thiên Chúa. Cũng vậy, luật tự nhiên truyền khiến cách tổng quát con người phải dâng các lễ tế, có sự đồng ý phổ quát về điểm này. Còn việc định rõ các lễ tế thuộc về sự thiết lập của Thiên Chúa hoặc của nhân loại; do đó chúng nó có những sự khác biệt.

2. Adong và Isaac, như các người công chính khác, đã dâng lễ tế lên Thiên Chúa tùy theo có sự thích nghi, sự thích hợp với thời đại họ sống, bởi vì, như thánh Grêgôriô (Moral. 4,3) đã nói: "Ở nơi các tiền nhân, nguyên tội đã được tha nhờ dâng lễ tế." "Tuy nhiên, Kinh thánh không nói đến mọi lễ tế của các người công chính, nhưng chỉ đề cập đến những lễ tế bao hàm một tính đặc thù nào. Có lẽ người ta đã không nói tới lễ tế của Adong để khỏi đặt ở nơi ngài là nguồn gốc của tội, nguồn gốc của sự thánh hóa chúng ta. Còn về Isaac, ông tượng trưng Chúa Kitô, trong tư

etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum inquantum ipse oblatus est in sacrificium. Unde non oportebat ut significaret quasi sacrificium offerens.

AD TERTIUM dicendum quod significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

represented as typified in him. Isaac was a type of Christ, being himself offered in sacrifice; and so there was no need that he should be represented as offering a sacrifice.

Reply to objection 3. It is natural to man to express his ideas by signs, but the determination of those signs depends on man's pleasure.

préfigure le Christ, en tant que lui-même était offert en sacrifice. Il ne fallait donc pas le montrer en train d'en offrir.

3. Il est naturel aux hommes d'exprimer par des signes ce qu'ils conçoivent; c'est la détermination de ces signes qui relève de leur convention.

cách chính ông đã được dâng làm lễ tế.

3. Điều tự nhiên với nhân loại là phát biểu qua những dấu hiệu điều họ lãnh hội; chính sự xác định các dấu hiệu này lệ thuộc vào quy ước của họ.

ARTICULUS 2
Utrum soli summo Deo sit sacrificium offerendum

ARTICLE 2
Whether sacrifice should be offered to God alone ?

ARTICLE 2
Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu ?

TIẾT 2
Người ta chỉ nên dâng các lễ tế lên Thiên Chúa mà thôi ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinae naturae consortes, ut dicitur II Petri I, unde et de eis in Psalm. dicitur, ego dixi, dii estis. Angeli etiam filii Dei nominantur, ut patet Iob I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

Objections 1. It would seem that sacrifice should not be offered to the most high God alone. Since sacrifice ought to be offered to God, it would seem that it ought to be offered to all such as are partakers of the Godhead. Now holy men are made "partakers of the Divine nature," according to 2 Pet. 1:4; wherefore of them is it written (Ps. 81:6): "I have said, You are gods": and angels too are called "sons of God," according to Job 1:6. Thus sacrifice should be offered to all these.

Objections 1. Apparemment, on ne doit pas réserver le sacrifice au Dieu souverain, car, puisqu'on doit cet hommage à sa divinité, on le doit semble-t-il à tous ceux qui y sont associés. Or, même les hommes saints « deviennent participants de la nature divine » selon la 2ème épître de Pierre (1, 4); aussi lit-on dans le Psaume (82, 6): « Moi, j'ai dit: "Vous êtes des dieux." » Les anges aussi sont appelés « fils de Dieu », comme le montre le livre de Job (1, 6). Donc on doit offrir le sacrifice à tous ceux-là.

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên dành sự tế lễ cho Thiên Chúa tối cao mà thôi. 1. Người ta dâng sự tôn vinh này lên thiên tính của Thiên Chúa, người ta xem ra cũng phải dâng sự tôn vinh này cho mọi kẻ được thông phần thiên tính. Mà ngay những người thánh đã trở nên những kẻ thông phần bản tính Thiên Chúa như người ta đọc thấy trong thư thứ hai của thánh Phêrô (1,4); người ta cũng đọc thấy điều đó trong Thánh vịnh 82,6: "Ta, Ta nói: Các ngươi là những Thiên Chúa." Các thiên thần cũng được gọi là con cái Thiên Chúa, như có lời ghi chép trong sách Gióp (1,6). Vậy người ta phải dâng lễ tế cho tất cả những kẻ đó.

PRAETEREA, quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli et sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes et munera offerentes, quam sit oblatio alicuius animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

2. Further, the greater a person is the greater the honor due to him from man. Now the angels and saints are far greater than any earthly princes: and yet the subjects of the latter pay them much greater honor, by prostrating before them, and offering them gifts, than is implied by offering an animal or any other thing in sacrifice. Much more therefore may one offer sacrifice to the angels and saints.

2. Plus quelqu'un est haut placé, plus on doit lui rendre honneur. Mais les anges et les saints sont bien au-dessus de tous les princes de la terre. Pourtant ceux-ci reçoivent de leurs sujets, prosternés devant eux et leur offrant des présents, bien plus d'honneur que ne fait le sacrifice, où l'on offre un animal ou quelque autre chose. À plus forte raison peut-on offrir un sacrifice aux anges et aux saints.

2. Người nào càng cao trọng, người ta càng phải tôn vinh họ. Mà các thiên thần và các thánh ở trên mọi vua trần gian; thế mà những kẻ này được người dân sấp mình trước mặt họ và dâng cho họ những vật tặng đem lại cho họ nhiều tôn vinh hơn là lễ tế, vì ở lễ tế người ta dâng con thú vật hoặc một sự vật nào khác. Phương chi người ta có thể dâng lễ tế cho các thiên thần và các thánh.

PRAETEREA, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur Angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

3. Further, temples and altars are raised for the offering of sacrifices. Yet temples and altars are raised to angels and saints. Therefore sacrifices also may be offered to them.

3. Les temples et les autels sont destinés à l'offrande des sacrifices. Or on en élève en l'honneur des anges et des saints. Donc on peut leur offrir des sacrifices.

3. Các đền thờ và các bàn thờ được sắp đặt để dâng các lễ tế. Mà người ta dựng lên đền thờ và bàn thờ để tôn vinh các thiên thần và các thánh. Vậy người ta có thể dâng các lễ tế cho các thiên thần và các thánh.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, *qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli*.

On the contrary, It is written (Ex. 22:20): "He that sacrificeth to gods shall be put to death, save only to the Lord."

En sens contraire, il est dit dans l'Exode (22, 20): « Quiconque immole à d'autres dieux que le seul Seigneur véritable sera mis à mort. »

TRÁI LẠI, có lời ghi chép trong sách Xuất hành (22,20): "Ai sát tế cho các thần ngoài một Thiên Chúa duy nhất chân thật, thì bị tử hình."

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalm., sacrificium Deo spiritus contribulatus, quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habitum est. In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et

I answer that, As stated above (A[1]), a sacrifice is offered in order that something may be represented. Now the sacrifice that is offered outwardly represents the inward spiritual sacrifice, whereby the soul offers itself to God according to Ps. 50:19, "A sacrifice to God is an afflicted spirit," since, as stated above (Q[81], A[7]; Q[84], A[2]), the outward acts of religion are directed to the inward acts. Again the soul offers itself in sacrifice to God as its beginning by creation, and its end by beatification: and according to the true faith God alone is the creator of our souls, as stated in the FP, Q[90], A[3]; FS, Q[118], A[2], while in Him alone the beatitude of our soul consists, as stated above (FS, Q[1], A[8]; FS,

Réponse : Le sacrifice extérieurement offert est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu selon le Psaume (51, 19): « Le sacrifice qu'il faut à Dieu c'est l'esprit affligé. » Car, nous l'avons dit plus haut les actes extérieurs de religion sont ordonnés aux actes intérieurs. L'âme s'offre en sacrifice à Dieu comme au principe de sa création et à sa fin béatifiante. Or, selon la vraie foi, Dieu seul est le créateur de nos âmes, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Et c'est en lui seul que consiste notre béatitude, nous l'avons vu. C'est pourquoi, puisque nous devons au seul souverain Bien l'offrande du

TRẢ LỜI : Lễ tế được dâng lên bên ngoài là dấu hiệu của lễ tế bên trong, là sự dâng hiến thiêng liêng mà linh hồn dâng chính mình cho Thiên Chúa theo lời Thánh vịnh (51,19): "Lễ tế phải dâng lên Thiên Chúa, đó là tinh thần tan nát." Bởi vì, như chúng ta đã nói ở trước, các hành động bên ngoài của nhân đức đạo đức sắp đặt đến các hành động bên trong. Linh hồn dâng mình làm lễ tế cho Thiên Chúa như cho nguyên lý sáng tạo mình và làm cho mình vinh phúc. Mà, theo đức tin chân thật, duy Thiên Chúa là Đấng sáng tạo linh hồn của chúng ta như chúng ta đã minh chứng ở Quyền I (Q.90, a.3; Q.118, a.2). Và vinh phúc chúng ta chỉ cốt tại ở Ngài mà thôi như chúng ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.1, a.8). Do đó, bởi vì chúng ta

ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia, sicut etiam, *orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur poena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nomen divinitatis communicatur aliquibus non per aequalitatem, sed per participationem. Et ideo nec aequalis honor eis debetur.

AD SECUNDUM dicendum quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *Daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent*.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, non constituimus martyribus templa, sacerdotia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur.

Q[2], A[8]; FS, Q[3], AA[1],7,8). Wherefore just as to God alone ought we to offer spiritual sacrifice, so too ought we to offer outward sacrifices to Him alone: even so "in our prayers and praises we proffer significant words to Him to Whom in our hearts we offer the things which we designate thereby," as Augustine states (De Civ. Dei x, 19). Moreover we find that in every country the people are wont to show the sovereign ruler some special sign of honor, and that if this be shown to anyone else, it is a crime of high-treason. Therefore, in the Divine law, the death punishment is assigned to those who offer Divine honor to another than God.

Reply to objection 1. The name of the Godhead is communicated to certain ones, not equally with God, but by participation; hence neither is equal honor due to them.

Reply to objection 2. The offering of a sacrifice is measured not by the value of the animal killed, but by its signification, for it is done in honor of the sovereign Ruler of the whole universe. Wherefore, as Augustine says (De Civ. Dei x, 19), "the demons rejoice, not in the stench of corpses, but in receiving divine honors."

Reply to objection 3. As Augustine says (De Civ. Dei viii, 19), "we do not raise temples and priesthoods to the martyrs, because not they but their God is our God. Wherefore the priest says not: I offer sacrifice to thee, Peter or Paul. But we give thanks to God for their triumphs, and urge ourselves to imitate them."

sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'à lui les sacrifices extérieurs. De même « dans la prière et la louange, nous faisons monter nos paroles vers celui à qui nous offrons en notre coeur les choses mêmes quelles signifient », dit S. Augustin. Nous voyons d'ailleurs, en tout Etat, observer l'usage d'honorer le chef souverain par quelque marque particulière que ce serait un crime de lèse-majesté de présenter à quelqu'un d'autre. Aussi la loi divine établit-elle la peine de mort pour tous ceux qui rendent des honneurs divins à d'autres que Dieu.

Solutions 1. Si le nom de Dieu est communiqué à certains, ce n'est pas à titre d'égalité, mais de participation. On ne leur doit donc pas des honneurs égaux.

2. Quand on offre un sacrifice on ne considère pas le prix de l'animal immolé, mais le sens de cette action, qu'on fait en l'honneur du Maître souverain de l'univers entier. « Les démons, dit S. Augustin aiment non pas l'odeur des victimes, mais les honneurs divins. »

3. Comme dit S. Augustin: « Ce n'est pas aux martyrs que nous destinons des temples et des prêtres, car ce n'est pas eux, mais leur Dieu, que nous tenons pour notre Dieu. C'est pourquoi le prêtre ne dit pas: "je t'offre ce sacrifice, Pierre ou Paul." Mais nous rendons grâce à Dieu de leurs victoires et nous nous excitons à les imiter. »

phải dâng lễ tế thiêng liêng cho một sự thiện tối cao duy nhất, chúng ta cũng phải dâng cho Ngài mà thôi các lễ tế bên ngoài; cũng vậy, trong sự cầu nguyện và sự ca tụng, chúng ta đưa các lời nói chúng ta lên kẻ mà chúng nó biểu thị. Như thánh Augustinô minh chứng (De Civ. Dei. 10,19). Đàng khác, chúng ta trông thấy trong mọi quốc gia tuân giữ tục lệ tôn vinh vị quốc trưởng theo một thể cách đặc thù nào đó đến nỗi việc dâng sự tôn vinh này cho một người nào khác là tội khi quân. Như vậy, luật Thiên Chúa quy định tử hình đối với tất cả mọi người dâng các sự tôn vinh thuộc về Thiên Chúa cho những kẻ khác.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu danh Thiên Chúa được thông cho một số kẻ nào, đó không phải là theo tư cách sự bằng nhau, nhưng theo cách tham dự. Vậy người ta không nên tôn vinh họ bằng những sự tôn vinh bằng nhau.

2. Khi người ta dâng lễ tế, người ta không xem xét giá của con vật sát tế, nhưng xem xét ý nghĩa của hành động này, là người ta thi hành để tôn vinh chủ tế tối cao của toàn thể vũ trụ. Thánh Augustinô nói (De Civ. Dei 10,19): "Ma quỉ không ưa mùi của các vật sát tế, nhưng ưa thích các sự tôn vinh thuộc về."

3. Như thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,8) đã nói: Không phải cho các thánh tử đạo mà chúng ta hiến dâng các đền thờ và các linh mục, bởi vì không phải các đấng ấy, nhưng chính Thiên Chúa, mà chúng ta coi là Thiên Chúa. Do đó, linh mục không nói: "Tôi dâng lễ tế cho thánh nhân, hỡi thánh Phêrô hoặc Phaolô." Nhưng chúng ta cảm tạ Thiên Chúa vì sự chiến thắng của các ngài và chúng ta thúc giục nhau noi gương các ngài.

ARTICULUS 3
Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*. Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinatae virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

PRAETEREA, maceratio corporis quae fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII, exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Dicit etiam apostolus, ad Heb. ult., beneficentiae et communionis *nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*,

ARTICLE 3
Whether the offering of sacrifice is a special act of virtue ?

Objections 1. It would seem that the offering of sacrifice is not a special act of virtue. Augustine says (De Civ. Dei x, 6): "A true sacrifice is any work done that we may cleave to God in holy fellowship." But not every good work is a special act of some definite virtue. Therefore the offering of sacrifice is not a special act of a definite virtue.

2. Further, the mortification of the body by fasting belongs to abstinence, by continence belongs to chastity, by martyrdom belongs to fortitude. Now all these things seem to be comprised in the offering of sacrifice, according to Rom. 12:1, "Present your bodies a living sacrifice." Again the Apostle says (Heb. 13:16): "Do not forget to do good and to impart, for by such sacrifices God's favor is obtained." Now it belongs to charity, mercy and liberality to do good and to impart. Therefore the

ARTICLE 3
Offrir le sacrifice est-il un acte spécial de vertu ?

Objections 1. Apparemment non, car selon S. Augustin, le vrai sacrifice est toute oeuvre accomplie pour s'unir à Dieu en de tes relations. Or toute oeuvre bonne n'est pas l'acte spécial d'une vertu déterminée. L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte spécial, attribuable à une vertu déterminée.

2. Mortifier son corps par le jeûne, c'est le fait de l'abstinence; par la continence, cela relève de la chasteté; par le martyre, c'est l'acte de la force. Tout cela est inclus dans l'oblation sacrificielle selon l'épître aux Romains (12, 1): « Offrez vos corps en sacrifice vivant. » Et l'épître aux Hébreux (13, 16): « N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun de vos biens: c'est par de tels sacrifices qu'on mérite devant Dieu. » Or la bienfaisance et la communauté de biens relèvent de

TIẾT 3
Việc dâng lễ tế là hành động đặc biệt của nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Augusinô (De Civ. Dei 10,10) đã nói: "Lễ tế đích thực là mọi công việc được hoàn thành để kết hợp với Thiên Chúa trong những tương quan thánh thiện." Mà mọi công việc tốt lành không phải là hành động đặc biệt của một nhân đức nhất định. Vậy sự dâng lễ tế không phải là hành động đặc biệt có thể chỉ về cho một nhân đức đặc biệt.

2. Việc hành xác mình bằng sự ăn chay, đó là việc làm của sự kiêng cử; bởi sự tiết dục, điều đó lệ thuộc về đức trinh khiết; bởi sự tử đạo, đó là hành động của đức sức mạnh. Tất cả các điều đó được bao gồm cho việc dâng lễ tế theo lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Rôma (12,1): "Anh em hãy dâng thân xác anh em làm lễ tế sống động." Và thư gửi cho tín hữu Do thái (13,16): "Anh em đừng quên đức từ thiện, việc để chung của cải của anh em: vì những lễ tế như thế Thiên Chúa vui lòng chiếu nhận." Mà đức từ thiện là sự để chung của cải lệ

beneficentia autem et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

PRAETEREA, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis.

SED CONTRA est quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levitici.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem etiam ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus.

AD SECUNDUM dicendum quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate

offering of sacrifice is not a special act of a definite virtue.

3. Further, a sacrifice is apparently anything offered to God. Now many things are offered to God, such as devotion, prayer, tithes, first-fruits, oblations, and holocausts. Therefore sacrifice does not appear to be a special act of a definite virtue.

On the contrary, The law contains special precepts about sacrifices, as appears from the beginning of Leviticus.

I answer that, As stated above (FS, Q[18], AA[6],7), where an act of one virtue is directed to the end of another virtue it partakes somewhat of its species; thus when a man thieves in order to commit fornication, his theft assumes, in a sense, the deformity of fornication, so that even though it were not a sin otherwise, it would be a sin from the very fact that it was directed to fornication. Accordingly, sacrifice is a special act deserving of praise in that it is done out of reverence for God; and for this reason it belongs to a definite virtue, viz. religion. But it happens that the acts of the other virtues are directed to the reverence of God, as when a man gives alms of his own things for God's sake, or when a man subjects his own body to some affliction out of reverence for God; and in this way the acts also of other virtues may be called sacrifices. On the other hand there are acts that are not deserving of praise save through being done out of reverence for God: such acts are properly called sacrifices, and belong to the virtue of religion.

Reply to objection 1. The very fact that we wish to cling to God in a spiritual fellowship pertains to reverence for God: and consequently the act of any virtue assumes the character of a sacrifice through being done in order that we may cling to God in holy fellowship.

Reply to objection 2. Man's good is threefold. There is first his soul's good which is offered to God in a certain inward sacrifice by devotion, prayer and other like interior acts: and this is the principal sacrifice. The second is his body's good, which is, so to speak, offered to God in martyrdom, and abstinence or continency. The third is the good which consists of external things: and of these we offer a sacrifice to God, directly when we offer our possession to God immediately, and indirectly when we share them

la charité, de la miséricorde et de la libéralité L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte, spécial d'une vertu déterminée.

3. Le sacrifice est ce qu'on offre à Dieu. Mais il y a bien des choses qu'on lui offre: la dévotion: la prière, les dîmes, les prémices, les oblations, les holocaustes. Donc le sacrifice ne semble pas, être un acte spécial d'une vertu déterminée.

En sens contraire, la loi donne sur les sacrifices des préceptes spéciaux, comme on le voit au début du Lévitique.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, quand l'acte d'une vertu se trouve ordonné à la fin d'une autre vertu, il en partage l'espèce d'une certaine manière. Celui qui vole afin de forniquer communique à son vol la malice de la fornication, au point que si ce n'était déjà par ailleurs un péché, cela le deviendrait de ce seul fait. Ainsi donc le sacrifice est un acte spécial, dont la bonté tient à ce qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu. Cela fait qu'il appartient à une vertu déterminée, la religion. Mais il arrive que les actes d'autres vertus soient également ordonnés à l'honneur divin. Par exemple on fait aumône de ses biens personnels pour Dieu, ou bien on s'inflige quelque pénitence corporelle par révérence pour Dieu. De ce point de vue, nous pourrons encore donner à ces actes de vertu différentes le nom de sacrifices. Toutefois il est des actes dont la seule valeur vient de ce qu'ils sont faits en l'honneur de Dieu. Ces actes-là sont les sacrifices proprement dits, et ils relèvent de la vertu de religion.

Solutions 1. Le fait même de vouloir contracter avec Dieu une union spirituelle se rattache à l'honneur qu'on lui doit. C'est pourquoi tout acte vertueux prend raison de sacrifice du fait qu'on l'accomplit pour entrer en la sainte société de Dieu.

2. L'homme possède trois sortes de biens: 1° Les biens de l'âme qu'il offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion et la prière, et par d'autres actes intérieurs de cette sorte: c'est là le sacrifice principal. 2° Les biens du corps qu'on offre d'une certaine façon à Dieu par le martyre, l'abstinence ou la continence. 3° Les biens extérieurs dont on offre à Dieu le sacrifice directement, quand nous lui offrons immédiatement ce que nous possédons; médiatement, quand nous en faisons part au prochain

thuộc vào đức mến, đức thương xót và đức quảng đại. Vậy việc dâng lễ tế không phải là hành động đặc biệt của một nhân đức đặc biệt.

3. Lễ tế là cái gì người ta dâng lên Thiên Chúa. Mà có nhiều sự vật người ta dâng lên Ngài: Lòng tôn sùng, sự cầu nguyện, thuế thập phân, hoa quả đầu mùa, các sự hiến dâng và lễ vật toàn thiêu. Vậy sự tế lễ xem ra không phải là một hành động của một nhân đức nhất định.

TRÁI LẠI, Luật cũ về các lễ tế đã đưa ra các lệnh truyền đặc biệt, như người ta trông thấy điều đó ở đầu sách Lêvi.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.18, a.1), khi hành động của một nhân đức được sắp đặt đến mục đích của một nhân đức khác, nó chia sẻ loại của nhân đức này theo một thể cách nào đó. Kẻ trộm cắp để làm sự tà dâm, thông cho sự trộm cắp của mình cái ác ý về sự tà dâm, đến nỗi giả như điều đó không phải là tội ở nơi khác, thì điều đó hẳn trở nên tội do việc này mà thôi. Như vậy, lễ tế là hành động đặc biệt mà thiện tính của hành động đặc biệt này do việc người ta hoàn thành nó để tôn vinh Thiên Chúa. Điều đó làm cho nó thuộc về một nhân đức nhất định, nhân đức đạo đức. Mà xảy ra là các hành động của các nhân đức khác cũng được sắp đặt để tôn vinh Thiên Chúa. Thí dụ, người ta bố thí của cải riêng của mình vì Chúa, hoặc người ta làm cho mình đau đớn đền tội trong thân xác vì tôn thờ Thiên Chúa, về phương diện này, chúng ta còn có thể gán cho các hành động của những nhân đức khác nhau cái tên lễ tế. Tuy nhiên, có những hành động mà giá trị duy nhất của chúng nó phát xuất từ việc chúng nó được hoàn thành để tôn vinh Thiên Chúa. Các hành động đó là những lễ tế đích thực, và chúng nó lệ thuộc vào nhân đức đạo đức.

GIẢI ĐÁP 1. Chính sự kiện muốn thực hiện với Thiên Chúa một sự kết hợp thiêng liêng quy về sự tôn vinh mà chúng ta phải có đối với Thiên Chúa. Do đó, mọi hành động nhân đức chiếm hữu yếu tính của lễ tế do việc người ta hoàn thành nó để kết hợp thánh thiện với Thiên Chúa.

2. Con người chiếm hữu ba thứ của cải: thứ nhất, các của cải của linh hồn mà họ dâng lên Thiên Chúa bằng lễ tế bên trong do sự tôn sùng và lời cầu nguyện và bởi các hành động bên trong khác tương tự: đó là lễ tế chủ yếu. Thứ đến, các của cải của thân xác mà theo một thể cách nào đó người ta dâng lên Thiên Chúa bằng sự tử đạo, bằng sự kiêng cử hoặc bằng sự tiết dục. Thứ ba, các của cải bên ngoài mà người ta sử dụng để dâng lễ tế lên Thiên Chúa: cách trực tiếp, khi chúng ta dâng lên Thiên Chúa trực tiếp cái gì chúng ta chiếm hữu; cách gián tiếp khi chúng ta chia

autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

AD TERTIUM dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimae autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

with our neighbor for God's sake.

Reply to objection 3. A "sacrifice," properly speaking, requires that something be done to the thing which is offered to God, for instance animals were slain and burnt, the bread is broken, eaten, blessed. The very word signifies this, since "sacrifice" is so called because a man does something sacred [facit sacrum]. On the other hand an "oblation" is properly the offering of something to God even if nothing be done thereto, thus we speak of offering money or bread at the altar, and yet nothing is done to them. Hence every sacrifice is an oblation, but not conversely. "First-fruits" are oblations, because they were offered to God, according to Dt. 26, but they are not a sacrifice, because nothing sacred was done to them. "Tithes," however, are neither a sacrifice nor an oblation, properly speaking, because they are not offered immediately to God, but to the ministers of Divine worship.

pour Dieu.

3. Il y a sacrifice proprement dit quand on accomplit quelque chose sur les biens que l'on offre à Dieu, comme était la mise à mort des animaux, ou comme est la fraction, manducation et bénédiction du pain. Le nom de « sacrifice » l'indique, car on parle de sacrifice là où l'on « fait du sacré ». Le mot « oblation » désigne directement l'acte d'offrir à Dieu quelque chose, même si l'on n'accomplit rien avec. Ainsi on parle d'une oblation de pain et d'argent à l'autel, sans qu'on accomplisse rien à leur égard. Tout sacrifice est donc une oblation, mais non réciproquement. Quant aux prémices, ce sont des oblations, car on les offrait à Dieu, selon le Deutéronome (26, 1-11); mais ce n'étaient pas des sacrifices, car elles n'étaient la matière d'aucun rite sacré. Les dîmes, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices ni des oblations, parce qu'on ne les présente pas directement à Dieu, mais aux ministres du culte.

sẻ chúng nó cho người đồng loại vì Thiên Chúa.

3. Có lễ tế đích thực khi người ta hoàn thành cái gì trong các của cải người ta dâng lên Thiên Chúa như việc giết chết thú vật, hoặc như việc bẻ ra ăn và chúc phúc cho bánh. Tên của lễ tế biểu thị điều đó vì người ta nói tới lễ tế ở nơi người ta làm điều thánh. Từ ngữ hiến dâng biểu thị trực tiếp hành động dâng lên Thiên Chúa một cái gì, mặc dầu chúng ta không làm cái gì hết với nó. Như vậy người ta nói tới việc dâng bánh và tiền bạc ở bàn thờ, mà người ta không hoàn thành cái gì đối với chúng nó. Vậy mọi lễ tế là một sự hiến dâng, nhưng không ngược trở lại. Còn về hoa quả đầu mùa, đó là những sự hiến dâng, vì người ta dâng chúng nó lên Thiên Chúa theo sách Đệ nhị luật (26,1-11); nhưng đó không phải là những lễ tế vì chúng nó không phải là chất thể của một nghi lễ thánh nào. Thuế thập phân, nói cách đích thực, chúng nó không phải là lễ tế, cũng không phải là sự hiến dâng, bởi vì người ta không dâng chúng nó lên Thiên Chúa trực tiếp, nhưng dâng cho các thừa tác viên lo việc thờ phụng Thiên Chúa.

ARTICULUS 4
Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim apostolus, Rom. III, *quaecumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur*. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

PRAETEREA, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

PRAETEREA, ex hoc sacerdotes dicuntur quod Deo sacrificium offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

SED CONTRA est quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est. Ad ea autem quae sunt legis naturae omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius. Quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in

ARTICLE 4
Whether all are bound to offer sacrifices ?

Objections 1. It would seem that all are not bound to offer sacrifices. The Apostle says (Rom. 3:19): "What things soever the Law speaketh, it speaketh to them that are in the Law." Now the law of sacrifices was not given to all, but only to the Hebrew people. Therefore all are not bound to offer sacrifices.

2. Further, sacrifices are offered to God in order to signify something. But not everyone is capable of understanding these significations. Therefore not all are bound to offer sacrifices.

3. Further, priests [*'Sacerdotes': Those who give or administer sacred things (sacra dantes): cf. 1 Cor. 4:1] are so called because they offer sacrifice to God. But all are not priests. Therefore not all are bound to offer sacrifices.

On the contrary, The offering of sacrifices of is of the natural law, as stated above (A[1]). Now all are bound to do that which is of the natural law. Therefore all are bound to offer sacrifice to God.

I answer that, Sacrifice is twofold, as stated above (A[2]). The first and principal is the inward sacrifice, which all are bound to offer, since all are obliged to offer to God a devout mind. The other is the outward sacrifice, and this again is twofold. There is a sacrifice which is deserving of praise merely through being offered to God in

ARTICLE 4
Tous sont-ils tenus d'offrir des sacrifices ?

Objections 1. Il apparaît que non, car S. Paul écrit aux Romains (3, 19): « Ce que dit la loi s'adresse à ceux qui sont sous la loi. » Or la loi sur les sacrifices n'a pas été donnée à tous, mais au seul peuple hébreu. Tout le monde n'était donc pas obligé d'offrir des sacrifices.

2. Les sacrifices sont offerts à titre de signes. Mais tout le monde ne comprend pas ce symbolisme. Donc le sacrifice n'est pas obligatoire pour tous.

3. La fonction des prêtres est dite « sacerdotale » précisément parce qu'ils offrent le sacrifice. Mais tous ne sont pas prêtres, ni par conséquent tenus d'offrir des sacrifices.

En sens contraire, offrir le sacrifice est de loi naturelle nous l'avons vu. Or la loi naturelle oblige tous les hommes. Tous sont donc tenus d'offrir le sacrifice à Dieu.

Réponse : Il y a, nous l'avons dit deux sortes de sacrifices. Le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur, qui se subdivise en deux. Il y a en effet un sacrifice dont toute la valeur réside en l'oblation de biens extérieurs, faite à Dieu en

TIẾT 4
Mọi người đều bắt buộc dâng các lễ tế ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Phaolô đã viết trong thư gửi cho tín hữu Rôma (3,19): "Điều gì luật cũ nói, chỉ về cho những kẻ sống dưới luật cũ." Mà luật cũ về các lễ tế, không được thiết lập cho mọi người, nhưng chỉ cho dân Do thái mà thôi. Vậy tất cả mọi người không bị bắt buộc dâng các lễ tế.

2. Các lễ tế được dâng lên trong tư cách là những dấu hiệu. Mà mọi người không hiểu được sự tượng trưng này. Vậy lễ tế không phải là điều bắt buộc đối với tất cả mọi người.

3. Chức vụ của các thầy tư tế được gọi là làm điều thánh một cách đích xác bởi vì họ dâng lễ tế. Mà tất cả mọi người không phải đều là thầy tư tế; do đó, tất cả mọi người không bị bắt buộc dâng lễ tế.

TRÁI LẠI, Việc dâng lễ tế thuộc về luật tự nhiên như chúng ta đã nói tới điều đó (a.1). Mà luật tự nhiên bắt buộc tất cả mọi người. Vậy tất cả mọi người bị bắt buộc phải dâng lễ tế.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.2, a.6,7 và 8), có hai thứ lễ tế. Lễ tế thứ nhất, lễ tế chính, là lễ tế bên trong mà tất cả mọi người đều bị bắt buộc; bởi vì tất cả mọi người bị bắt buộc dâng lên Thiên Chúa tâm hồn sùng mộ. Lễ tế thứ hai là lễ tế bên ngoài, còn chia ra hai thứ. Quả thế, có lễ tế mà tất cả giá trị của nó ở tại sự hiến dâng của cải bên ngoài lên Thiên Chúa làm bằng chứng sự phục

protestationem divinae subiectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad haec vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur, quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

protestation of our subjection to God: and the obligation of offering this sacrifice was not the same for those under the New or the Old Law, as for those who were not under the Law. For those who are under the Law are bound to offer certain definite sacrifices according to the precepts of the Law, whereas those who were not under the Law were bound to perform certain outward actions in God's honor, as became those among whom they dwelt, but not definitely to this or that action. The other outward sacrifice is when the outward actions of the other virtues are performed out of reverence for God; some of which are a matter of precept; and to these all are bound, while others are works of supererogation, and to these all are not bound.

témoignage de soumission à sa divinité. L'obligation en est différente pour ceux qui sont sous la loi, ancienne ou nouvelle, et pour ceux qui ne sont pas sous la loi. Sous le régime de la loi, des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire, qui n'ont pas vécu sous la loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs, qu'ils devaient faire pour honorer Dieu, en harmonie avec leur milieu. Mais ils n'étaient pas obligés à tels ou tels sacrifices déterminés. L'autre sorte de sacrifice extérieur se réalise quand on se sert des actes extérieurs des autres vertus, pour en faire hommage à Dieu. Certains de ces actes sont l'objet d'un précepte dont l'obligation est universelle; d'autres sont surérogatoires et tous n'y sont pas tenus.

tùng đối với thiên tính Ngài. Sự bắt buộc của lễ tế này khác biệt đối với những kẻ sống trong luật cũ hoặc trong luật mới, và đối với những kẻ không sống trong luật cũ hoặc mới. Trong chế độ luật, các lễ tế nhất định bắt buộc phù hợp theo các lệnh truyền pháp định. Trái lại, những kẻ đã không sống trong luật, bị bắt buộc dâng một vài lễ tế bên ngoài mà họ phải hoàn thành để tôn vinh Thiên Chúa, phù hợp với địa phương của họ. Song họ không bị bắt buộc dâng các lễ tế này hoặc các lễ tế kia nhất định. Có thứ lễ tế bên ngoài khác thể hiện khi người ta sử dụng các hành động bên ngoài của các nhân đức khác để tôn vinh Thiên Chúa. Một số trong các hành động này là đối tượng của một giới mệnh mà sự bắt buộc phổ quát; các hành động khác thì làm quá bản phận và tất cả mọi người không đều bị bắt buộc.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad illa determinata sacrificia quae in lege erant praecepta, non omnes tenebantur, tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

AD TERTIUM dicendum quod sacerdotes offerunt sacrificia quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quaedam vero sunt alia sacrificia quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis patet.

Reply to objection 1. All were not bound to offer those particular sacrifices which were prescribed in the Law: but they were bound to some sacrifices inward or outward, as stated above.

Reply to objection 2. Though all do not know explicitly the power of the sacrifices, they know it implicitly, even as they have implicit faith, as stated above (Q[2], AA 6,7).

Reply to objection 3. The priests offer those sacrifices which are specially directed to the Divine worship, not only for themselves but also for others. But there are other sacrifices, which anyone can offer to God for himself as explained above (AA[2],3).

Solutions 1. Les sacrifices déterminés par les prescriptions de la loi n'obligeaient pas tous les hommes, mais tous étaient tenus à des sacrifices intérieurs ou extérieurs, on vient de le dire.

2. Tous ne connaissent pas explicitement la vertu des sacrifices, mais du moins en ont-ils une connaissance implicite, comme ils ont une foi implicite, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

3. Les prêtres offrent les sacrifices proprement ordonnés au culte divin, non seulement pour eux-mêmes, mais pour les autres. Mais il y a d'autres sacrifices, que chacun peut offrir à Dieu pour soi-même, nous l'avons montré ci-dessus.

GIẢI ĐÁP 1. Các lễ tế được nhất định do qui khoản của luật không bắt buộc tất cả mọi người, nhưng mọi người bị bắt buộc phải dâng các lễ tế bên trong hoặc bên ngoài, như người ta mới đề cập đến.

2. Tất cả mọi người không biết một cách rành rẽ minh bạch năng lực của các lễ tế, nhưng ít ra họ biết một cách ẩn tàng như chúng ta đã trông thấy ở trước.

3. Các thầy tư tế dâng các lễ tế được sắp đặt một cách đích xác để thờ phụng Thiên Chúa, không những cho chính mình, còn cho các kẻ khác. Song còn các lễ tế khác mà mỗi người có thể dâng lên Thiên Chúa cho chính mình như chúng ta đã trình bày ở trước.

QUAESTIO 86

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS

OF OBLATIONS AND FIRST-FRUITS (FOUR ARTICLES)

LES OBLATIONS ET PRÉMICES

CÁC SỰ HIẾN DÂNG VÀ CÁC HOA QUẢ ĐẦU MÙA

Deinde considerandum est de oblationibus et primitiis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti. Secundo, quibus oblationes debeantur. Tertio, de quibus rebus fieri debeant. Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

We must next consider oblations and first-fruits. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether any oblations are necessary as a matter of precept? (2) To whom are oblations due? (3) of what things they should be made? (4) In particular, as to first-fruits, whether men are bound to offer them?

1. Certaines oblations sont-elles imposées par précepte? - 2. A qui les doit-on? - 3. Avec quels biens doit-on les faire? - 4. Spécialement au sujet des oblations de prémices: y est-on strictement obligé?

1. Một số hiến dâng bị bắt buộc bởi giới mệnh? 2. Người ta phải hiến dâng cho ai? 3. Người ta phải hiến dâng với những của cải nào? 4. Một cách đặc biệt, về sự hiến dâng hoa quả đầu mùa; người ta bị bắt buộc dâng một cách nghiêm nhặt?

ARTICULUS 1
Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda

ARTICLE 1
Whether men are under a necessity of precept to make oblations ?

Objections 1. It would seem that men are not bound by precept to make oblations. Men are not bound, at the time of the Gospel, to observe the ceremonial precepts of the Old Law, as stated above (FS,

ARTICLE 1
Certaines oblations sont-elles imposées par précepte ?

Objections 1. Il semble que l'on ne soit pas tenu de faire des oblations en vertu d'un précepte obligatoire. Car, au temps de l'Évangile, on n'est pas tenu d'observer les préceptes cérémoniels de

TIẾT 1
Một số hiến dâng bắt buộc bởi giới mệnh ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Vào thời kỳ phúc âm, người ta không bị bắt buộc các giới mệnh nghi lễ của luật cũ như người ta đã minh chứng (I-II, Q.103, a.3). Mà các sự hiến dâng dự phần vào các giới mệnh

caeremonialia praecepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter caeremonialia praecepta veteris legis, dicitur enim Exod. XXIII, *tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*, et postea subditur, *non apparebis in conspectu meo vacuus*. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate praecepti.

PRAETEREA, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod dominus dicit, Matth. V, *si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factae, non restat locus iterato eas offerendi. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate praecepti ad oblationes tenetur.

PRAETEREA, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiae, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextae synodi quod habetur I, qu. I, *nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat, si vero exegerit, deponatur*. Ergo non tenentur homines ex necessitate ad oblationes.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, *omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium, unde dicitur Exod. XXIX, *offeres totum arietem in incensum super altare, oblatio est domino, odor suavissimus victimae Dei*; et Levit. II dicitur, *anima cum obtulerit oblationem sacrificii domino, simila erit eius oblatio*. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV, *ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas*. Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem, ex praecedenti conventione, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis Q[103], AA[3] ,4). Now the offering of oblations is one of the ceremonial precepts of the Old Law, since it is written (Ex. 23:14): "Three times every year you shall celebrate feasts with Me," and further on (Ex. 23:15): "Thou shalt not appear empty before Me." Therefore men are not now under a necessity of precept to make oblations.

2. Further, before they are made, oblations depend on man's will, as appears from our Lord's saying (Mat. 5:23), "If . . . thou offer thy gift at the altar," as though this were left to the choice of the offerer: and when once oblations have been made, there is no way of offering them again. Therefore in no way is a man under a necessity of precept to make oblations.

3. Further, if anyone is bound to give a certain thing to the Church, and fails to give it, he can be compelled to do so by being deprived of the Church's sacraments. But it would seem unlawful to refuse the sacraments of the Church to those who refuse to make oblations according to a decree of the sixth council [*Can. Trullan, xxiii], quoted I, qu. i, can. Nullus: "Let none who dispense Holy Communion exact anything of the recipient, and if they exact anything let them be deposed." Therefore it is not necessary that men should make oblations.

On the contrary, Gregory says [*Gregory VII; Concil. Roman. v, can. xii]: "Let every Christian take care that he offer something to God at the celebration of Mass."

I answer that, As stated above (Q[85], A[3], ad 3), the term "oblation" is common to all things offered for the Divine worship, so that if a thing be offered to be destroyed in worship of God, as though it were being made into something holy, it is both an oblation and a sacrifice. Wherefore it is written (Ex. 29:18): "Thou shalt offer the whole ram for a burnt-offering upon the altar; it is an oblation to the Lord, a most sweet savor of the victim of the Lord"; and (Lev. 2:1): "When anyone shall offer an oblation of sacrifice to the Lord, his offering shall be of fine flour." If, on the other hand, it be offered with a view to its remaining entire and being deputed to the worship of God or to the use of His ministers, it will be an oblation and not a sacrifice. Accordingly it is essential to oblations of this kind that they be offered voluntarily, according to Ex. 25:2, of "every man that offereth of his own accord you shall take them." Nevertheless it may happen in four ways that one is bound to make oblations. First, on account of a previous agreement: as when a person is granted a portion of

l'ancienne loi, on l'a établis. Mais les oblations font partie de ces préceptes. Car on lit dans l'Exode (23, 14): « Trois fois l'an vous célébrerez des fêtes en mon honneur. » Et plus loin: « Vous ne vous présenterez pas devant moi les mains vides. » Donc aujourd'hui on n'est pas tenu aux oblations par un précepte.

2. Les oblations, avant leur accomplissement, dépendent de notre libre vouloir. On le voit par ces paroles du Seigneur (Mt 5, 23): « Si tu offres ton présent sur l'autel... » Il parle comme si c'était laissé au bon plaisir des offrants. Et une fois l'oblation faite, il n'y a pas lieu de la renouveler. Donc on ne peut aucunement y être tenu par un précepte.

3. Celui qui ne rend pas à l'Église ce qu'il est tenu de lui remettre peut y être contraint par le refus des sacrements. Mais, il n'est pas permis de refuser les sacrements de l'Église à ceux qui n'ont pas voulu faire d'offrande, conformément à ce décret : « Celui qui dispense la sainte communion ne doit rien exiger de celui qui la reçoit; s'il exige quelque chose, qu'il soit déposé. » Donc l'oblation n'est pas obligatoire comme nécessaire au salut.

En sens contraire, Grégoire VII écrit: « Tout chrétien aura soin, à la messe, de faire une offrande. »

Réponse : Le nom d'« oblation » désigne en général tout ce qu'on offre pour le culte divin. Ainsi, lorsqu'on offre quelque chose pour le culte divin en vue d'une action sacrée qui doit en résulter, et où l'offrande est consumée, c'est à la fois une oblation et un sacrifice. En effet, on lit dans l'Exode (29, 18): « Tu offriras le bélier tout entier en le brûlant sur l'autel; c'est une oblation au Seigneur, le parfum très agréable d'une victime pour Dieu. » Et dans le Lévitique (2, 1): « Lorsque l'on offrira le sacrifice à Dieu, l'oblation sera de pure farine. » Mais si on l'offre telle quelle pour l'employer au culte divin ou la dépenser au profit des ministres, c'est une oblation et non un sacrifice. Ces oblations sont donc, par leur nature, volontaires, selon l'Exode (25, 2): « Vous les recevrez de celui qui l'offre de plein gré. » Quatre motifs cependant peuvent les rendre obligatoires: 1° Une convention antérieure; par exemple si un fonds ecclésiastique a été concédé, à charge de faire à des époques fixées des offrandes déterminées.

này. Bởi vì người ta đọc trong sách Xuất hành (23,14): "Mỗi năm ba lần, các ngươi sẽ cử hành các lễ để tôn vinh Ta." Và người ta còn đọc thấy: "Các ngươi sẽ không đến trước nhan Ta với hai bàn tay không." Vậy ngày hôm nay người ta không bị bắt buộc với các sự hiến dâng do giới mệnh.

2. Các sự hiến dâng, trước khi được hoàn thành, lệ thuộc vào ý muốn tự do như người ta trông thấy điều đó qua các lời Chúa Giêsu đã phán: "Nếu ngươi dâng lễ vật của ngươi trên bàn thờ..." (Mt 5,23). Ngài nói dường như để tự do cho các người hiến dâng. Và một khi sự hiến dâng đã hoàn thành, thì không còn phải dâng hiến lại. Vậy người ta không bị bắt buộc chút nào do giới mệnh đối với các việc hiến dâng.

3. Kẻ nào không trả lại cho Hội thánh điều mình phải trả lại thì bị bắt buộc không được chịu các Bí tích. Mà người ta không được phép từ chối các Bí tích của Hội thánh đối với những kẻ không muốn hiến dâng lễ vật, một cách phù hợp với giáo luật: "Kẻ ban phát Mình Thánh Chúa không được đòi hỏi cái gì với người rước lễ; nếu họ đòi hỏi cái gì, họ phải bị bãi chức" (Decret. II, cause 1, q 1, can 100). Vậy sự hiến dâng không bắt buộc với tính cách cần thiết cho sự cứu rỗi.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (V Conc. Romain de 1078) nói: "Mọi Kitô hữu khi dự lễ, phải lo lắng dâng lễ vật."

TRẢ LỜI : Từ ngữ hiến dâng một cách tổng quát biểu thị cái gì người ta dâng để thờ phụng Thiên Chúa. Như vậy, khi người ta dâng cái gì để thờ phụng Chúa vì một hành động thánh phát xuất ra bởi đó và lễ vật bị tiêu hủy, một trật hiến dâng và lễ tế; quả thế, người ta đọc thấy trong sách Xuất hành (29,18): "Ngươi sẽ dâng con chiên đực nguyên vẹn bằng cách thiêu hủy nó đi trên bàn thờ; đó là một sự hiến dâng cho Thiên Chúa, mùi thơm tho của vật sát tế rất đẹp lòng Thiên Chúa." Và trong sách Lêvi (2,1): "Khi người ta dâng lễ tế lên Thiên Chúa, sự hiến dâng bằng bột lúa mì tinh khiết." Còn nếu người ta dâng lễ vật còn nguyên vẹn để sử dụng trong việc thờ phụng Thiên Chúa hoặc để cho các thừa tác viên sử dụng, đó là sự hiến dâng chứ không phải lễ tế. Vậy các sự hiến dâng này do bản tính của chúng thì do ý chí như người ta đọc thấy điều đó trong sách Xuất hành (25,2): "Các ngươi sẽ nhận các lễ vật của kẻ dâng cách hoàn toàn tùy ý." Tuy nhiên bốn lý do có thể làm cho các sự hiến dâng trở nên bắt buộc. Thứ nhất, một sự hợp đồng có trước; thí dụ, nếu một của cải của Giáo hội đã được nhượng

temporibus certas oblationes faciat. Quod tamen habet rationem census. Secundo, propter praecedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem, mobilem vel immobilem, in posterum solvendam. Tertio modo, propter Ecclesiae necessitatem, puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur. Quarto modo, propter consuetudinem, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatae.

Church land, that he may make certain oblations at fixed times, although this has the character of rent. Secondly, by reason of a previous assignment or promise; as when a man offers a gift among the living, or by will bequeaths to the Church something whether movable or immovable to be delivered at some future time. Thirdly, on account of the need of the Church, for instance if her ministers were without means of support. Fourthly, on account of custom; for the faithful are bound at certain solemn feasts to make certain customary oblations. In the last two cases, however, the oblation remains voluntary, as regards, to wit, the quantity or kind of the thing offered.

Cette offrande est due à titre de redevance. 2° Un legs ou une promesse, comme lorsqu'on offre à l'Église, par donations entre vifs, ou qu'on lègue par testament, des biens meubles ou immeubles qui devront être cédés plus tard. 3° Les besoins de l'Église: au cas par exemple où ses ministres n'auraient pas de quoi subvenir à leur entretien. 4° La coutume: les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, de faire des offrandes traditionnelles. En sens contraire, en ces deux derniers cas, l'oblation demeure d'une certaine façon volontaire, quant à la qualité ou à la nature de l'offrande.

cho với trách nhiệm đến những thời kỳ đã được ấn định phải dâng những lễ vật nhất định. Sự dâng lễ vật này phải có với tư cách tiền phải trả đúng kỳ. Thứ đến, lời trối hoặc lời hứa, khi người ta dâng cho Hội thánh, bằng những sự tặng lúc sinh thời hoặc trối lại bằng lời trối những động sản hoặc bất động sản sẽ được nhượng cho về sau. Thứ ba, những nhu cầu của Hội thánh: thí dụ, trong trường hợp mà các thừa tác viên không có gì để sinh sống. Thứ bốn, tập tục: các tín hữu vào một số ngày lễ bị bắt buộc phải dâng các lễ vật theo truyền thống. Tuy nhiên, trong hai trường hợp sau, sự hiến dâng do ý chí theo một thể cách nào đó về phẩm chất hoặc bản chất của lễ vật.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in nova lege homines non tenentur ad oblationem causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

Reply to objection 1. Under the New Law men are not bound to make oblations on account of legal solemnities, as stated in Exodus, but on account of certain other reasons, as stated above.

Solutions 1. Si dans la loi nouvelle les oblations sont obligatoires, ce n'est pas à cause des solennités légales dont parle l'Exode, mais pour les autres raisons qu'on vient d'exposer.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu trong luật mới, các sự hiến dâng bắt buộc, không phải vì các đại lễ theo luật mà sách Xuất hành đề cập đến, nhưng vì những lý do khác người ta mới trình bày.

AD SECUNDUM dicendum quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui et antequam fiant, sicut in primo et tertio et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

Reply to objection 2. Some are bound to make oblations, both before making them, as in the first, third, and. fourth cases, and after they have made them by assignment or promise: for they are bound to offer in reality that which has been already offered to the Church by way of assignment.

2. On peut être tenu de faire des offrandes soit avant de les accomplir (1er ,3e et 4e motifs donnés ci-dessus), soit également après avoir offert, quant on l'a fait par mode d'engagement ou de promesse, car on est tenu d'acquitter en fait ce qu'on a offert à l'Église par manière d'engagement.

2. Người ta có thể bị bắt buộc dâng lễ vật trước khi hoàn thành chúng (lý do thứ nhất, thứ ba và thứ tư đã được đưa ra ở trên), hoặc sau khi hiến dâng khi người ta hiến dâng bằng cách cam kết hoặc hứa hẹn, bởi vì người ta bị bắt buộc thanh toán thực sự điều người ta đã hiến dâng cho Hội thánh bằng cách cam kết.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui debitas oblationes non reddunt possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

Reply to objection 3. Those who do not make the oblations they are bound to make may be punished by being deprived of the sacraments, not by the priest himself to whom the oblations should be made, lest he seem to exact, something for bestowing the sacraments, but by someone superior to him.

3. Ceux qui ne s'acquittent pas des oblations obligatoires peuvent encourir le refus des sacrements, non par le prêtre à qui l'on doit remettre les offrandes, de crainte qu'il ne paraisse exiger quelque chose pour l'administration des sacrements, mais par un de ses supérieurs.

3. Những kẻ không thanh toán xong các sự hiến dâng bắt buộc có thể bị từ chối các bí tích, không phải do linh mục là kẻ mà người ta phải trả các lễ vật, sợ kẻo xem ra linh mục đòi cái gì cho việc ban các bí tích, nhưng bởi một trong các kẻ bề trên của linh mục.

ARTICULUS 2
Utrum oblationes solum sacerdotibus debeantur

ARTICLE 2
Whether oblations are due to priests alone ?

ARTICLE 2
A qui doit-on les oblations ?

TIẾT 2
Người ta phải hiến dâng cho ai ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim praecipue videmus esse quae hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quae pauperibus dantur in Scripturis hostiae dicuntur, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

Objections 1. It would seem that oblations are not due to priests alone. For chief among oblations would seem to be those that are deputed to the sacrifices of victims. Now whatever is given to the poor is called a "victim in Scripture according to Heb. 13:16, "Do not forget to do good and to impart, for by such victims [Douay: 'sacrifices'] God's favor is obtained. Much more therefore are oblations due to the poor.

Objections 1. Il semble que les oblations ne sont pas dues seulement aux prêtres. En effet, les principales oblations semblent être destinées aux sacrifices. Mais dans la Sainte Écriture on appelle « hosties » ce qu'on donne aux pauvres, selon la lettre aux Hébreux (13, 16): « Quant à la bienfaisance et à la mise en commun de vos ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de telles hosties que Dieu prend plaisir. » Beaucoup plus qu'aux prêtres, c'est donc aux pauvres que les oblations sont dues.

VẤN NẠN 1. Xem ra các sự hiến dâng không phải chỉ dâng cho các linh mục hay các thầy tư tế mà thôi. Các sự hiến dâng chính xem ra chỉ dành cho các lễ tế. Mà trong Kinh thánh người ta gọi lễ tế là cái gì người ta cho các kẻ nghèo khó theo thư gửi tín hữu Do thái (13,16): "Anh em đừng lãng quên đức từ thiện và của cải anh em để chung; vì những lễ tế như thế Thiên Chúa vui lòng chiếu nhận." Vậy các sự hiến dâng cần phải có cho các kẻ nghèo khó hơn là cho các linh mục hay thầy tư tế.

PRAETEREA, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

2. Further, in many parishes monks have a share in the oblations. Now "the case of clerics is distinct from the case of monks," as Jerome states [*Ep. xiv, ad Heliod.]. Therefore oblations art not due to priests alone.

2. Dans beaucoup de paroisses, les moines reçoivent une part des offrandes. Or « la charge des clercs et la charge des moines sont différentes », dit S. Jérôme. Donc les oblations ne sont pas dues aux seuls prêtres.

2. Trong nhiều họ đạo, các tu sĩ lãnh nhận một phần các lễ vật. Mà chức vụ của giáo sĩ và chức vụ của các tu sĩ khác nhau như thánh Giêrônimô trình bày (Epist. 14,22). Vậy các sự hiến dâng không phải cho các linh mục mà thôi.

PRAETEREA, laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes et huiusmodi. Sed non nisi

3. Further, lay people with the consent of the Church buy oblations such as loaves and so

3. Les laïcs peuvent, du consentement de l'Église, acheter les offrandes, pains et choses

3. Người giáo dân theo sự ưng thuận của Hội thánh, có thể mua các lễ vật, bánh và các vật tương tự; họ chỉ mua

ut haec in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

forth, and they do so for no other reason than that they may make use thereof themselves. Therefore oblations may have reference to the laity.

analogues. Ils ne le font que pour les employer à leur usage. Donc les oblations peuvent aussi concerner les laïcs.

như thế để họ sử dụng mà thôi. Vậy các sự hiến dâng cũng liên hệ với giáo dân.

SED CONTRA est quod dicit canon Damasi Papae, et habetur X, qu. I, oblationes quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie domino servire videntur, licet comedere et bibere. Quia in veteri testamento prohibuit dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis eius.

On the contrary, A canon of Pope Damasus [*Damasus I] quoted X, qu. i [*Can. Hanc consuetudinem], says: "None but the priests whom day by day we see serving the Lord may eat and drink of the oblations which are offered within the precincts of the Holy Church: because in the Old Testament the Lord forbade the children of Israel to eat the sacred loaves, with the exception of Aaron and his sons" (Lev. 24:8, 9).

En sens contraire, on trouve dans le décret ce canon du pape Damase: « Seuls les prêtres qui sont au service quotidien de Dieu ont le droit de manger et de boire les oblations offertes dans l'église. Car sous l'ancienne alliance Dieu défendit aux enfants d'Israël de manger les pains sacrés sauf pour Aaron et ses fils. »

TRÁI LẠI, Người ta gặp thấy trong sắc chỉ Giáo luật của Đức Giáo hoàng Đamasô (Decret II, cause 10, Q.1, can. 15): “Chỉ các linh mục hằng ngày phục vụ Thiên Chúa mới có quyền ăn uống và các vật hiến dâng trong nhà thờ. Bởi vì trong giao ước cũ, Thiên Chúa cấm con cái Israen không được ăn bánh thánh trừ ra Araron và con cái của ông.”

RESPONDEO dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. V. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea quae sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum domino debent exhiberi; secundum illud apostoli, ad Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, ut dicitur I ad Cor. IX; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi; quia et dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit, super Matth.

I answer that, The priest is appointed mediator and stands, so to speak, "between" the people and God, as we read of Moses (Dt. 5:5), wherefore it belongs to him to set forth the Divine teachings and sacraments before the people; and besides to offer to the Lord things appertaining to the people, their prayers, for instance, their sacrifices and oblations. Thus the Apostle says (Heb. 5:1): "Every high priest taken from among men is ordained for men in the things that appertain to God, that he may offer up gifts and sacrifices for sins." Hence the oblations which the people offer to God concern the priests, not only as regards their turning them to their own use, but also as regards the faithful dispensation thereof, by spending them partly on things appertaining to the Divine worship, partly on things touching their own livelihood (since they that serve the altar partake with the altar, according to 1 Cor. 9:13), and partly for the good of the poor, who, as far as possible, should be supported from the possessions of the Church: for our Lord had a purse for the use of the poor, as Jerome observes on Mat. 17:26, "That we may not scandalize them."

Réponse : Le prêtre est établi comme un négociateur et un intermédiaire entre le peuple et Dieu, selon ce qui est dit de Moïse (Dt 5, 5). C'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les enseignements divins et les saints mystères; et aussi de présenter à Dieu ce qui, venant du peuple, doit passer par lui: prières, sacrifices, oblations, selon l'épître aux Hébreux (5, 1): « Tout pontife, pris parmi les hommes, est établi pour intervenir en leur faveur dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour le péché. » Les oblations que le peuple présente à Dieu sont donc remises aux prêtres, non seulement pour qu'ils les emploient à leur usage, mais pour qu'ils en soient les fidèles dispensateurs. Ils les emploieront en partie aux frais du culte divin; une autre part sera destinée à leur propre subsistance, car « ceux qui servent à l'autel partagent avec l'autel » (1 Co 9, 13); une autre partie sera allouée aux pauvres qui doivent, autant que faire se peut, être entretenus sur les biens de l'Église, car notre Seigneur lui-même avait une bourse pour les pauvres, remarque S. Jérôme.

TRẢ LỜI : Linh mục được thiết lập là kẻ thương lượng và là người trung gian giữa dân và Thiên Chúa theo lời đã nói về Môsê (Đnl 5,5). Do đó, linh mục có bản phận truyền đạt cho dân chúng các giáo lý của Thiên Chúa và các mầu nhiệm thánh; như vậy, việc dâng lên Thiên Chúa điều gì phát xuất từ giáo dân phải qua linh mục: các lời cầu nguyện, các lễ tế, các sự hiến dâng như ghi chép trong thư gửi tín hữu Do thái (15,1): “Vì chưng, mọi Thượng tế lấy giữa loài người thì được đặt lo việc Thiên Chúa thay cho loài người, để tiến dâng lễ vật và hy sinh tạ tội.” Các sự hiến dâng mà dân chúng dâng lên Thiên Chúa phải được giao cho các linh mục, không những để họ sử dụng cho mình, mà còn để họ là những người phân phát trung thành của các vật tiến dâng đó. Họ sử dụng một phần để trang trải sự tốn kém trong việc thờ phụng Thiên Chúa; một phần để cho họ sinh sống, vì những kẻ phục vụ bàn thờ chia sẻ với bàn thờ (1Cr 9,13); một phần khác để cấp dưỡng người nghèo khó; vì các người nghèo khó, theo mức độ có thể, được nuôi dưỡng bằng của cải Hội thánh, vì chính Chúa Giêsu cũng có một túi tiền để cho người nghèo khó như thánh Giêrônimô lưu ý.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia inquantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Reply to objection 1. Whatever is given to the poor is not a sacrifice properly speaking; yet it is called a sacrifice in so far as it is given to them for God's sake. In like manner, and for the same reason, it can be called an oblation, though not properly speaking, since it is not given immediately to God. Oblations properly so called fall to the use of the poor, not by the dispensation of the offerers, but by the dispensation of the priests.

Solutions 1. Bien qu'elles ne soient pas des hosties proprement dites, les aumônes faites aux pauvres reçoivent ce nom quand on les fait pour Dieu. On peut, au même titre, les appeler des « oblations », mais ce n'est pas le sens propre du terme, réservé à ce qu'on offre immédiatement à Dieu. Mais les oblations proprement dites servent à nourrir les pauvres par la répartition que font non les offrants mais les prêtres.

GIẢI ĐÁP 1. Mặc dầu các của bố thí cho người nghèo khó là lễ tế chính hiệu, đã lãnh nhận cái tên này khi người ta phân phát của bố thí vì Thiên Chúa; người ta theo cũng một tư cách có thể gọi chúng nó là những sự hiến dâng, nhưng không phải theo nghĩa đen của từ ngữ được dành cho cái gì người ta dâng trực tiếp lên Thiên Chúa. Nhưng các sự hiến dâng đích thực dùng để nuôi nấng những người nghèo khó không phải do các người hiến dâng phân phát nhưng do các linh mục.

AD SECUNDUM dicendum quod monachi sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiae. Alio modo, si sint ministri altaris. Et tunc possunt accipere oblationes

Reply to objection 2. Monks or other religious may receive oblations under three counts. First, as poor, either by the dispensation of the priests, or by ordination of the Church; secondly, through being ministers of the altar, and then they can accept oblations that

2. Les moines et les autres religieux peuvent recevoir les oblations à trois titres. 1° Comme pauvres, ils les reçoivent du prêtre qui les distribue ou de l’Église qui les répartit. 2° S'ils sont ministres de l'autel, ils peuvent recevoir directement les offrandes qu'on

2. Các tu sĩ có thể lãnh nhận các sự hiến dâng theo ba tư cách. Thứ nhất, với tư cách là người nghèo khó, họ lãnh nhận các vật hiến dâng từ linh mục phân phát hoặc từ Hội thánh phân phối. Thứ đến, nếu họ là thừa tác viên của bàn thờ, họ có thể lãnh nhận trực tiếp các lễ vật người ta tự ý

sponte oblatas. Tertio, si parochiae sint eorum. Et tunc ex debito possunt accipere, tanquam Ecclesiae rectores.

AD TERTIUM dicendum quod oblationes, postquam fuerint consecratae, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae. Illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis sive per modum venditionis.

ARTICULUS 3
Utrum possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum iura humana, *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit*, et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo domini Dei tui*. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

PRAETEREA, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

PRAETEREA, Malach. I dicitur, *si offeratur claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum est animal iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. III, *honora dominum de tua substantia*. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest oblatio fieri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., si depraedareris aliquem invalidum et de spoliis eius dares alicui iudici si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiae ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus qualis non debes esse nec tu. Et ideo dicitur Eccli. XXXIV, immolantis ex iniquo oblatio est maculata. Unde patet quod de iniuste acquisitis et possessis non potest

are freely offered; thirdly, if the parishes belong to them, and they can accept oblations, having a right to them as rectors of the Church.

Reply to objection 3. Oblations when once they are consecrated, such as sacred vessels and vestments, cannot be granted to the use of the laity: and this is the meaning of the words of Pope Damasus. But those which are unconsecrated may be allowed to the use of layfolk by permission of the priests, whether by way of gift or by way of sale.

ARTICLE 3
Whether a man may make oblations of whatever he lawfully possesses ?

Objections 1. It would seem that a man may not make oblations of whatever he lawfully possesses. According to human law [*Dig. xii, v, de Condict. ob. turp. vel iniust. caus. 4] "the whore's is a shameful trade in what she does but not in what she takes," and consequently what she takes she possesses lawfully. Yet it is not lawful for her to make an oblation with her gains, according to Dt. 23:18, "Thou shalt not offer the hire of a strumpet . . . in the house of the Lord thy God." Therefore it is not lawful to make an oblation of whatever one possesses lawfully.

2. Further, in the same passage it is forbidden to offer "the price of a dog" in the house of God. But it is evident that a man possesses lawfully the price of a dog he has lawfully sold. Therefore it is not lawful to make an oblation of whatever we possess lawfully.

3. Further, it is written (Malachi 1:8): "If you offer the lame and the sick, is it not evil?" Yet an animal though lame or sick is a lawful possession. Therefore it would seem that not of every lawful possession may one make an oblation.

On the contrary, It is written (Prov. 3:9): "Honor the Lord with thy substance." Now whatever a man possesses lawfully belongs to his substance. Therefore he may make oblations of whatever he possesses lawfully.

I answer that, As Augustine says (De Verb. Dom. Serm. cxiii), "shouldst thou plunder one weaker than thyself and give some of the spoil to the judge, if he should pronounce in thy favor, such is the force of justice that even thou wouldst not be pleased with him: and if this should not please thee, neither does it please thy God." Hence it is written (Ecclus. 34:21): "The offering of him that sacrificeth of

leur fait spontanément. 3° S'ils ont charge paroissiale, ils ont un droit sur les oblations comme recteurs d'une Église.

3. Les oblations, une fois consacrées, ne peuvent servir aux laïcs, pas plus que les vases et les vêtements sacrés. C'est ainsi qu'il faut entendre la décision du pape Damase. Mais les offrandes non consacrées peuvent être attribuées aux laïcs, par mode de donation ou de vente, exercée par le ministère des prêtres.

ARTICLE 3
Avec quels biens doit-on faire les oblations ?

Objections 1. Il semble que l'on ne puisse pas faire une oblation de tout ce qu'on possède licitement. En effet, aux termes du droit fi: « La prostituée exerce un métier honteux, mais fait un gain honnête. » Elle le possède donc licitement. Et cependant cet argent ne peut servir à une offrande d'après le Deutéronome (23, 19): « Tu n'offriras pas le salaire de la prostitution dans la maison du Seigneur ton Dieu. » Il n'est donc pas permis de faire oblation de tout ce qu'on possède licitement.

2. Dans le Deutéronome également, il est interdit d'offrir dans la maison de Dieu le prix d'un chien. Mais il est évident que le prix d'un chien, vendu régulièrement est possédé de même. Il n'est donc pas permis de faire oblation de tout ce qu'on possède régulièrement.

3. Il est dit en Malachie (1, 8): « Si vous offrez un animal boiteux et malade, n'est-ce pas mal? » Or on peut posséder régulièrement cet animal boiteux et malade. Il semble donc que l'on ne puisse faire oblation de tout ce qu'on possède régulièrement.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (3, 9): « Honore le Seigneur ton Dieu de tous tes biens. » Les biens d'un homme, c'est l'ensemble, de ce qu'il possède régulièrement; on peut donc en faire oblation.

Réponse : Comme dit S. Augustin « Si, ayant dépouillé un homme sans défense, tu partages ses dépouilles avec le juge, la faveur de ce dernier te dégoûterait toi-même, tant est puissant en nous l'instinct de justice. Ne fais pas ton Dieu à l'image, de ce que tu ne dois pas être toi-même. » Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (34, 21 Vg): « Offrir, en sacrifice du bien mal acquis, est une offrande souillée.

dâng cho. Thứ ba, nếu họ có trách nhiệm coi giáo xứ, họ có quyền lãnh nhận các sự hiến dâng như các linh mục quản xứ nhà thờ.

3. Các sự hiến dâng một khi đã hiến thánh không thể phục vụ cho giáo dân, như các bình thánh và các lễ phục. Chính như vậy mà người ta phải hiểu về sự quyết định của Giáo hoàng Đamasô. Còn các lễ vật không được hiến thánh có thể phân phát cho giáo dân bằng cách cho hoặc bán, được thi hành bởi chức vụ các linh mục.

TIẾT 3
Người ta phải hiến dâng những của cải nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không phải làm việc hiến dâng với tất cả cái gì người ta chiếm hữu cách hợp pháp. Đây lời nói của giáo luật (Dig. 12, titre 5, loi Idem si): "Người làm đĩ thi hành một nghề xấu hổ, nhưng thu lượm của cải lương thiện." Vậy họ chiếm hữu của cải đó cách hợp pháp. Tuy nhiên, tiền bạc này không được dùng để dâng lễ vật theo sách Đệ nhị luật (23,19): "Ngươi không dâng tiền công do việc làm đĩ trong nhà Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi." Vậy người ta không được phép dâng lễ vật với tất cả cái gì người ta chiếm hữu cách hợp pháp.

2. Trong sách Đệ nhị luật, người ta cũng bị cấm không được dâng trong nhà Thiên Chúa giá tiền bán con chó. Mà rõ ràng giá bán con chó cách bình thường thì được chiếm hữu cũng bình thường. Vậy người ta không được phép dâng lễ vật với tất cả cái gì người ta chiếm hữu cách bình thường.

3. Người ta đọc thấy trong sách tiên tri Malakhi (1,8): "Nếu ngươi hiến dâng con vật què quặt và bệnh hoạn, đó không phải là điều xấu sao?" Mà người ta có thể một cách bình thường chiếm hữu con vật què quặt và bệnh hoạn này. Vậy xem ra người ta không thể hiến dâng tất cả cái gì người ta chiếm hữu cách bình thường.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (3,9): "Ngươi hãy tôn vinh Thiên Chúa, Thiên Chúa ngươi, với tất cả của cải của ngươi." Của cải của con người, toàn thể cái gì họ chiếm hữu cách bình thường. Vậy, người ta có thể hiến dâng với tất cả của cải mình có cách bình thường.

TRẢ LỜI : Như thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 113,2) đã nói: "Nếu sau khi bóc lột một người nào không thể tự vệ, ngươi chia sẻ các của cải đã bóc lột được với kẻ phân xử, sự ủng hộ của kẻ phân xử này hẳn làm cho chính ngươi chán ngán, bản năng của đức công bình mãnh liệt trong chúng ta. Như thế ngươi đừng tạo Thiên Chúa ngươi theo hình ảnh cái gì mà chính ngươi không nên là chính ngươi." Như vậy có lời ghi chép trong sách Huấn ca (34,21): "Hiến

oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat. Sed in nova lege omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest, puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod dominus improbat Matth. XV; vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

a thing wrongfully gotten is stained." Therefore it is evident that an oblation must not be made of things unjustly acquired or possessed. In the Old Law, however, wherein the figure was predominant, certain things were reckoned unclean on account of their signification, and it was forbidden to offer them. But in the New Law all God's creatures are looked upon as clean, as stated in Titus 1:15: and consequently anything that is lawfully possessed, considered in itself, may be offered in oblation. But it may happen accidentally that one may not make an oblation of what one possesses lawfully; for instance if it be detrimental to another person, as in the case of a son who offers to God the means of supporting his father (which our Lord condemns, Mat. 15:5), or if it give rise to scandal or contempt, or the like.

» Ces textes montrent que les biens acquis et possédés injustement ne peuvent être matière à oblation. Par ailleurs, sous la loi ancienne, dont le régime était figuratif, la signification qu'on attribuait: certaines choses les faisait tenir pour impures, et l'on ne pouvait les offrir. Mais dans la loi nouvelle, nous considérons avec S. Paul que toute créature de Dieu est pure (Tt 1, 15). C'est pourquoi, à prendre les choses en soi, tout ce qu'on possède licitement est matière à oblation. Mais il arrive que, pour une raison accidentelle, un bien, licitement possédé ne puisse être offert. Par exemple si c'était dommageable à autrui: ainsi le fils qui offrirait à Dieu ce qu'il doit employer à nourrir son père, façon d'agir réprouvée par notre Seigneur (Mt 15, 5); ou bien cela ferait scandale il en résulterait du mépris, etc.

dâng làm lễ tế của cải đã thu lượm được cách xấu xa, là một lễ vật ô uế.” Các bản văn này chứng tỏ rằng các của cải thu lượm được và chiếm hữu cách bất công không thể là chất thể cho việc hiến dâng. Đàng khác, trong thời kỳ luật cũ mà chế độ tượng trưng, ý nghĩa mà người ta chỉ về cho một số sự vật làm cho người ta coi chúng nó là ô uế, và người ta không thể hiến dâng chúng nó. Còn trong luật mới, chúng ta cùng thánh Phaolô coi mọi thụ tạo đều trong sạch (Đnl 1,15). Do đó, được xem xét tại sự, tất cả cái gì người ta chiếm hữu cách hợp pháp là chất thể cho sự hiến dâng. Nhưng xảy ra là, vì lý do ngẫu nhiên, một của cải được chiếm hữu cách hợp pháp không thể được hiến dâng. Thí dụ, nếu điều đó có hại cho người khác: như vậy, đứa con dâng lên Thiên Chúa điều nó phải sử dụng để nuôi cha mình, đường lối hành động này đã bị Chúa Giêsu lên án (Mt 15,5); hoặc điều đó gây nên gương xấu vì do đó phát sinh sự khinh chê, v.v...

AD PRIMUM ergo dicendum quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Reply to objection 1. In the Old Law it was forbidden to make an offering of the hire of a strumpet on account of its uncleanness, and in the New Law, on account of scandal, lest the Church seem to favor sin if she accept oblations from the profits of sin.

Solutions 1. La loi ancienne défendait d'offrir, le salaire de la prostitution à raison de soie impureté. Dans la loi nouvelle c'est à cause du scandale, pour éviter que l'Église ne paraisse approuver le péché, en recevant l'offrande du gain qu'il procure.

GIẢI ĐÁP 1. Luật cũ cấm hiến dâng tiền công của sự làm đĩ vì nó ô uế. Trong luật mới cũng cấm điều đó vì gương xấu, để tránh việc Hội thánh xem ra tán thành tội ấy trong khi lãnh nhận lễ vật do tiền công mà tội ấy đem lại.

AD SECUNDUM dicendum quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult., *si immundum animal est, redimet qui obtulerit*. Sed canis nec offerebatur nec redimebatur, tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed haec prohibitio cessat in nova lege.

Reply to objection 2. According to the Law, a dog was deemed an unclean animal. Yet other unclean animals were redeemed and their price could be offered, according to Lev. 27:27, "If it be an unclean animal, he that offereth it shall redeem it." But a dog was neither offered nor redeemed, both because idolaters used dogs in sacrifices to their idols, and because they signify robbery, the proceeds of which cannot be offered in oblation. However, this prohibition ceased under the New Law.

2. La loi considérait le chien comme un animal! impur. Les autres animaux impurs pouvaient être, rachetés et l'on pouvait en offrir le prix, selon le Lévitique (27, 27): « Si c'est un animal impur, celui qui l'a offert le rachètera. » Mais le chien ne pouvait être ni offert ni racheté, soit parce que les idolâtres employaient cet animal à leurs sacrifices, soit encore parce que les chiens symbolisent la rapine qui ne peut fournir matière à oblation. Mais cette défense n'existe plus dans la loi nouvelle.

2. Luật cũ coi chó là thú vật ô uế. Các thú vật ô uế khác có thể chuộc lại và người ta lấy số tiền đó hiến dâng theo lời sách Lêvi (27,27): “Nếu con thú vật ô uế kia, kẻ hiến dâng nó sẽ chuộc lại.” Còn con chó không thể được hiến dâng hoặc chuộc lại, hoặc bởi vì các người tà thần sử dụng con thú vật này trong các lễ tế của họ, hoặc còn bởi vì các con chó tượng trưng sự cướp bóc, và sự cướp bóc không thể đem lại chất thể để hiến dâng. Song sự cấm đoán này không còn hiện hữu trong luật mới.

AD TERTIUM dicendum quod oblatio animalis caeci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. I, *si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?* Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Unde ibidem subditur, *vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis, mensa domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est*. Tertio modo, ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod voverat. Unde ibidem subditur, *maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino*. Et eaedem causae manent in lege nova. Quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

Reply to objection 3. The oblation of a blind or lame animal was declared unlawful for three reasons. First, on account of the purpose for which it was offered, wherefore it is written (Malach. 1:8): "If you offer the blind in sacrifice, is it not evil?" and it behooved sacrifices to be without blemish. Secondly, on account of contempt, wherefore the same text goes on (Malach. 1:12): "You have profaned" My name, "in that you say: The table of the Lord is defiled and that which is laid thereupon is contemptible." Thirdly, on account of a previous vow, whereby a man has bound himself to offer without blemish whatever he has vowed: hence the same text says further on (Malach. 1:14): "Cursed is the deceitful man that hath in his flock a male, and making a vow offereth in sacrifice that which is feeble to the Lord." The same reasons avail still in the New Law,

3. Trois raisons rendaient illicite l'oblation d'un animal aveugle ou boiteux. 1° Le motif de l'oblation: « Si tu offres pour le sacrifice un animal aveugle, n'est-ce pas mal? » dit Malachie (1, 8). Car il fallait que les sacrifices soient sans défaut. 2° Le mépris, car le prophète ajoute (1, 14): « Vous souillez mon nom en disant: "La table du Seigneur est devenue impure et ce qu'on y offre est méprisable." » 3° Un voeu préalable, obligeant à rendre en son entier ce qu'on a promis selon le même texte: « Malheur au trompeur qui a dans son troupeau une bête saine, et qui après avoir fait voeu, immole au Seigneur un animal malade. » Les mêmes motifs demeurent sous la loi nouvelle, mais là où ils manquent, toute interdiction disparaît.

3. Ba lý do làm cho trở nên bất hợp pháp sự hiến dâng một thú vật mù hoặc què quặt. Thứ nhất, lý do của sự hiến dâng: “Nếu ngươi hiến dâng làm lễ tế con vật mù, không phải là điều xấu sao?” (Ml 1,8). Vì các lễ vật phải không tỳ vết. Thứ đến, sự khinh dể, vì tiên tri còn nói tiếp: “Các ngươi làm ô uế thánh danh của Ta mà nói: Bàn của Thiên Chúa đã trở nên ô uế và điều gì người ta hiến dâng ở đó đáng khinh dể” (Ml 1,14). Thứ ba, có lời khấn đi trước, buộc phải trả lại nguyên vẹn điều đã được người ta hứa cũng theo một bản văn đó: “Khốn cho kẻ đánh lừa kẻ có con vật lành mạnh trong đàn vật của mình, và sau khi đã khấn, sát tế hiến dâng Thiên Chúa con vật bệnh hoạn.” Cũng chính các lý do đó tồn tại trong luật mới, mà ở nơi nào bốn lý do này thiếu đi, mọi cấm đoán cũng biến mất.

but when they do not apply the unlawfulness ceases.

ARTICULUS 4
Utrum ad primitias solvendas homines teneantur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. XIII, data lege primogenitorum, subditur, *erit quasi signum in manu tua*, et ita videtur esse praeceptum caeremoniale. Sed praecepta caeremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiae sunt solvendae.

PRAETEREA, primitiae offerebantur domino pro speciali beneficio illi populo exhibito, unde dicitur Deut. XXVI, *tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum, profiteor hodie coram domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis*. Ergo aliae nationes non tenentur ad primitias solvendas.

PRAETEREA, illud ad quod aliquis tenetur debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA est quod dicitur XVI, qu. VII, oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.

RESPONDEO dicendum quod primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI. Unde et ibidem subditur, suscipiens sacerdos cartallum, scilicet primitiarum, de manu eius qui defert primitias, et ponet ante altare domini Dei tui; et postea mandatur ei quod dicat, idcirco *nunc offero primitias frugum terrae, quas dominus dedit mihi*. Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paral. ult., *quae de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et quia Deo debemus exhibere id quod praecipuum est, ideo primitias, quasi praecipuum aliquid de fructibus terrae, praeceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur populo in his quae sunt ad Deum, ideo primitiae a populo oblatae in usum

ARTICLE 4
Whether men are bound to pay first-fruits ?

Objections 1. It would seem that men are not bound to pay first-fruits. After giving the law of the first-born the text continues (Ex. 13:9): "It shall be as a sign in thy hand," so that, apparently, it is a ceremonial precept. But ceremonial precepts are not to be observed in the New Law. Neither therefore ought first-fruits to be paid.

2. Further, first-fruits were offered to the Lord for a special favor conferred on that people, wherefore it is written (Deut. 26:2, 3): "Thou shalt take the first of all thy fruits . . . and thou shalt go to the priest that shall be in those days, and say to him: I profess this day before the Lord thy God, that I am come into the land, for which He swore to our fathers, that He would give it us." Therefore other nations are not bound to pay first-fruits.

3. That which one is bound to do should be something definite. But neither in the New Law nor in the Old do we find mention of a definite amount of first-fruits. Therefore one is not bound of necessity to pay them.

On the contrary, It is laid down (16, qu. vii, can. Decimas): "We confirm the right of priests to tithes and first-fruits, and everybody must pay them."

I answer that, First-fruits are a kind of oblation, because they are offered to God with a certain profession (Dt. 26); where the same passage continues: "The priest taking the basket containing the first-fruits from the hand of him that bringeth the first-fruits, shall set it before the altar of the Lord thy God," and further on (Dt. 26:10) he is commanded to say: "Therefore now I offer the first-fruits of the land, which the Lord hath given me." Now the first-fruits were offered for a special reason, namely, in recognition of the divine favor, as though man acknowledged that he had received the fruits of the earth from God, and that he ought to offer something to God in return, according to 1 Paral 29:14, "We have given Thee what we received of Thy hand." And since what we offer God ought to be something special, hence it is that man was commanded to offer God his first-fruits, as being a special part of the fruits of the earth: and since a priest is "ordained for the people

ARTICLE 4
Est-on strictement obligé d'acquitter les prémices ?

Objections 1. Il semble que non. Car l'Exode (13, 9) fait suivre la loi des premiers-nés de cette clause: « Ce sera comme un signe sur ta main. » On voit donc que c'est un précepte cérémoniel. Mais les préceptes cérémoniels ne doivent plus être observés sous la loi nouvelle. Donc on ne doit pas non plus acquitter les prémices.

2. Le peuple juif offrait les prémices au Seigneur pour reconnaître un bienfait spécial, selon le Deutéronome (26, 2): « Tu prendras les prémices de tous les produits du sol, tu iras trouver le prêtre en fonctions et tu lui diras: "je confesse aujourd'hui devant le Seigneur ton Dieu que je suis entré dans la terre qu'il avait juré à nos pères de nous donner." » Les autres nations ne sont donc pas obligées d'acquitter les prémices.

3. On n'est obligé qu'à quelque chose de déterminé. Or on ne trouve ni dans la loi nouvelle ni dans la loi ancienne de détermination concernant la quantité des prémices. Il n'y a donc pas d'obligation stricte à les acquitter.

En sens contraire, il est stipulé dans les Décrets: « Les dîmes et les prémices que nous déclarons revenir de droit aux prêtres doivent être reçues du peuple entier. »

Réponse : Les prémices sont un genre d'oblations, car selon le Deutéronome (26, 3) c'est à Dieu qu'on les présente avec une formule d'hommage. C'est pourquoi le texte sacré ajoute: « Le prêtre, prenant la corbeille - c'est-à-dire les prémices - de la main de celui qui les présente, la placera devant l'autel du Seigneur ton Dieu », et ensuite le fidèle doit dire: « J'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. » L'offrande des prémices avait un motif spécial: reconnaître les bienfaits de Dieu. On déclarait qu'on reçoit de Dieu les fruits de la terre, et qu'on est tenu par suite de lui faire hommage d'une part de ces biens, selon ces paroles (1 Ch 29, 16): « Ce que nous avons reçu de tes mains, nous te l'avons donné. » Et comme nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur, l'oblation des prémices, part de choix des fruits de la terre, fut rendue obligatoire par un précepte. Comme d'autre part le prêtre est chargé auprès du peuple de ce qui concerne Dieu, les

TIẾT 4
Người ta bị bắt buộc cách nghiêm nhặt phải thanh toán việc hiến dâng các hoa quả đầu mùa không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có sự bắt buộc như thế. Sách Xuất hành (13,9) qui định luật về các con trai đầu lòng với ước khoán này: "Đó là dấu hiệu trên bàn tay của ngươi." Vậy người ta trông thấy đó là một giới mệnh nghi lễ. Mà các giới mệnh nghi lễ không còn tuân giữ trong luật mới. Vậy người ta không nên thanh toán việc hiến dâng quả đầu mùa.

2. Dân Do thái đã hiến dâng quả đầu mùa lên Thiên Chúa để nhìn nhận một ân huệ đặc biệt theo sách Đệ nhị luật (26,2): "Ngươi sẽ lấy các quả đầu mùa từ mọi sản phẩm của ruộng đất, ngươi sẽ đi gặp thầy tư tế tại chức và ngươi sẽ trình bày với thầy: Hôm nay trước mặt Thiên Chúa, Thiên Chúa của thầy, tôi tuyên xưng mình đã bước chân vào đất mà Thiên Chúa đã thề với cha ông chúng ta là sẽ ban cho chúng ta." Vậy các dân tộc khác không bị bắt buộc thanh toán hiến dâng quả đầu mùa.

3. Người ta chỉ bị bắt buộc với điều gì nhất định. Mà người ta không được thấy trong luật mới cũng như trong luật cũ một sự xác định nào liên hệ với lượng các quả đầu mùa. Vậy không có sự bắt buộc nào nghiêm nhặt phải thanh toán việc hiến dâng các quả đầu mùa.

TRÁI LẠI, Có qui định trong giáo luật (P.II, cause 16, Q.9.7. can 1 Decimas): "Các thuế thập phân và các quả đầu mùa mà chúng ta tuyên bố chúng nó một cách đương nhiên qui về các linh mục phải được thu từ toàn thể dân chúng."

TRẢ LỜI : Các quả đầu mùa là một thứ hiến dâng trong các sự hiến dâng, vì theo sách Đệ nhị luật (26,3), chính với Thiên Chúa mà người ta hiến dâng chúng nó bằng một công thức thần phục. Do đó, bản văn thánh còn nói thêm: "Thầy tư tế lấy thúng, nghĩa là các quả đầu mùa, từ đôi bàn tay của kẻ hiến dâng chúng nó mà đặt trước bàn thờ của Thiên Chúa, của ngươi; và sau đó, người tín hữu phải nói lên: "Giờ đây tôi hiến dâng các quả đầu mùa trong các hoa quả của đất đai mà Thiên Chúa đã ban cho tôi." Sự hiến dâng quả đầu mùa có lý do đặc biệt: nhìn nhận các ân huệ của Thiên Chúa. Người ta tuyên xưng mình lãnh nhận từ Thiên Chúa các hoa quả của đất đai, và mình do đó bị bắt buộc thể hiện sự thần phục đối với Thiên Chúa bằng một phần các của cải mình theo lời ghi chép: "Điều chúng ta đã lãnh nhận từ tay Ngài, chúng tôi đã hiến dâng lên Chúa" (1Ks 29,16). Và bởi vì chúng ta phải hiến dâng lên Thiên Chúa cái gì tốt hơn, sự hiến dâng các quả đầu mùa do sự lựa chọn trong các hoa quả của đất đai, đã trở thành bắt buộc do giới mệnh. Đàng khác, bởi vì thầy tư tế có

sacerdotum cedebant, unde dicitur Num. XVIII, *locutus est dominus ad Aaron, ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum*. Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum, in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum Ecclesiae.

"in the things that appertain to God" (Heb. 5:1), the first-fruits offered by the people were granted to the priest's use." Wherefore it is written (Num. 18:8): "The Lord said to Aaron: Behold I have given thee the charge of My first-fruits." Now it is a point of natural law that man should make an offering in God's honor out of the things he has received from God, but that the offering should be made to any particular person, or out of his first-fruits, or in such or such a quantity, was indeed determined in the Old Law by divine command; but in the New Law it is fixed by the declaration of the Church, in virtue of which men are bound to pay first-fruits according to the custom of their country and the needs of the Church's ministers.

prémices offertes par le peuple servaient à l'usage des prêtres (Nb 18, 8): « Le Seigneur a dit à Aaron: "Voici, je t'ai donné la garde de mes prémices." » Or il relève du droit naturel qu'on prenne sur les biens que Dieu nous a donnés, pour les offrir en son honneur. Mais qu'on doive porter cette offrande à telles personnes, que ce soit la primeur des fruits, ou en telle quantité, c'est l'objet de déterminations positives de droit divin dans la loi ancienne; et sous la loi nouvelle, de droit ecclésiastique. Celui-ci fixe comme règle d'acquitter les prémices selon les coutumes du pays et les besoins des ministres de l'Église.

trách nhiệm đối với dân chúng về điều liên hệ với Thiên Chúa, các quả đầu mùa được hiến dâng do dân chúng được sắp đặt để cho các thầy tư tế sử dụng (Ds 18,8): “Thiên Chúa đã phán cùng Aaron: Này đây, Ta đã ban cho ngươi được giữ lấy các quả đầu mùa của Ta.” Mà điều lệ thuộc vào luật tự nhiên là người ta lấy trong các của cải đã được Thiên Chúa ban cho mà hiến dâng chúng nó để tôn vinh Ngài. Còn việc người ta phải đem lễ vật đó cho những ai, về của đầu mùa, hoặc đem đến bao nhiêu, đó là đối tượng của các sự xác định pháp định của luật Thiên Chúa trong luật cũ; còn trong luật mới, thì do giáo luật. Giáo luật qui định qui tắc thanh toán việc hiến dâng quả đầu mùa tùy theo tục lệ xứ sở và các nhu cầu của các thừa tác viên trong Hội thánh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caeremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad praesentiam veritatis significatae cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum praeteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

Reply to objection 1. The ceremonial observances were properly speaking signs of the future, and consequently they ceased when the foreshadowed truth was actually present. But the offering of first-fruits was for a sign of a past favor, whence arises the duty of acknowledgment in accordance with the dictate of natural reason. Hence taken in a general sense this obligation remains.

Solutions 1. Les préceptes cérémoniels étaient proprement figuratifs de l'avenir. C'est pourquoi ils ont cessé avec l'avènement de la réalité qu'ils symbolisaient. Mais l'offrande des prémices rappelait un bienfait passé, fondement d'une dette de reconnaissance selon la prescription de la loi naturelle. C'est pourquoi cette obligation demeure en ce qu'elle a de général.

GIẢI ĐÁP 1. Các giới mệnh nghi lễ một cách đích thực có tính cách tượng trưng cho tương lai. Do đó, chúng nó chấm dứt vào lúc xảy đến cái thực tại mà chúng nó tượng trưng. Mà việc dâng các quả đầu mùa nhắc nhớ ân huệ đã qua là nền tảng của nợ biết ơn theo qui khoản của luật tự nhiên. Do đó, sự bắt buộc này tồn tại trong cái gì mà nó có cách tổng quát.

AD SECUNDUM dicendum quod primitiae offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium terrae promissionis datae a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terrae a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI, *offero primitias frugum terrae, quas dominus Deus dedit mihi*. Et haec secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Psalm., *terram dedit filiis hominum*.

Reply to objection 2. First-fruits were offered in the Old Law, not only on account of the favor of the promised land given by God, but also on account of the favor of the fruits of the earth, which were given by God. Hence it is written (Dt. 26:10): "I offer the first-fruits of the land which the Lord hath given me," which second motive is common among all people. We may also reply that just as God granted the land of promise to the Jews by a special favor, so by a general favor He bestowed the lordship of the earth on the whole of mankind, according to Ps. 113:24, "The earth He has given to the children of men."

2. L'offrande de prémices n'avait pas pour seul motif, dans la loi ancienne, le bienfait accordé par Dieu avec le don de la terre promise, mais également le don des fruits de la terre. D'où cette formule (Dt 26, 19): « je t'offre ces prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. » Ce dernier motif vaut pour tous. On peut dire aussi que si le don de la terre promise fut un bienfait spécial, il y a un bienfait universel que Dieu a accordé à tout le genre humain, en lui donnant la possession de la terre: « Il a donné la terre aux enfants des hommes » (Ps 115, 16).

2. Sự hiến dâng các quả đầu mùa trong luật cũ không có lý do duy nhất là ân huệ đã được Thiên Chúa ban cho với vật tặng đất đai Thiên Chúa đã hứa ban, mà còn ân huệ của hoa trái sản phẩm của đất đai. Do đó, có công thức này: “Tôi dâng cho thầy các quả đầu mùa lấy trong các hoa quả của đất đai mà Thiên Chúa đã ban cho tôi” (Đnl 26,19). Lý do cuối cùng này có giá trị cho mọi lý do khác. Người ta cũng có thể nói rằng nếu vật tặng đất hứa là một ân huệ đặc biệt, có ân huệ phổ quát Chúa đã ban cho toàn thể nhân loại bằng cách cho họ chiếm hữu trái đất: “Ngài đã ban trái đất cho con cái nhân loại” (Tv 115,16).

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiae offerendae, secundum consuetudinem patriae. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est, primitiae dantur per modum oblationis, de cuius ratione est quod sint voluntariae.

Reply to objection 3. As Jerome says [*Comment. inEzek. 45:13, 14; cf. Cap. Decimam, de Decim. Primit. et Oblat.]: "According to the tradition of the ancients the custom arose for those who had most to give the priests a fortieth part, and those who had least, one sixtieth, in lieu of first-fruits." Hence it would seem that first-fruits should vary between these limits according to the custom of one's country. And it was reasonable that the amount of first-fruits should not be fixed by law, since, as stated above, first-fruits are offered by way of oblation, a condition of which is that it should be voluntary.

3. D'après S. Jérôme: « Selon la tradition des anciens il est d'usage qu'on donne aux prêtres pour les prémices la quarantième partie au plus, la soixantième au minimum. » On voit dans quelles limites doit se tenir, selon la coutume du pays, l'offrande de prémices. Toutefois c'est avec raison que la quantité des prémices ne fut pas fixée par la loi; car les prémices sont une forme d'offrande, ce qui implique qu'elles soient volontaires.

3. Theo thánh Giêrônimô (In Ezech. 13,45): “Theo truyền thống các người thời xưa có tục lệ dâng cho các thầy tư tế làm quả đầu mùa 1/40 là mức tối đa, 1/60 là mức tối thiểu.” Người ta trông thấy phải theo các giới hạn nào, tùy theo tục lệ xứ sở đối với sự hiến dâng các quả đầu mùa. Tuy nhiên, một cách hợp lý, luật không qui định lượng của các quả đầu mùa; bởi vì việc hiến dâng các quả đầu mùa là một hình thức lễ vật, điều đó bao hàm việc chúng nó phải là do ý chí.

QUAESTIO 87

DE DECIMIS

OF TITHES

LES DÎMES

THUẾ THẬP PHÂN

Deinde considerandum est de decimis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti. Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.

ARTICULUS 1
Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate praecepti

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti. Praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. XXVII, *omnes decimae terrae, sive de frugibus sive de pomis arborum, domini sunt*; et infra, *omnium decimarum ovis et bovis et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur domino*. Non autem potest computari hoc inter praecepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari quam nona vel undecima. Ergo vel est praeceptum iudiciale, vel caeremoniale. Sed sicut supra habitum est, tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad solutionem decimarum.

PRAETEREA, illa sola homines observare tenentur tempore gratiae quae a Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult., *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*; et Paulus dicit, Act. XX, *non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*. Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod dominus de decimis dicit, Matth. XXIII, haec oportuit facere, ad tempus praeteritum legalis observantiae referendum videtur; ut dicit Hilarius, super Matth., *decimatio illa olerum, quae in praefigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti*. Ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

PRAETEREA, homines tempore

Next we must consider tithes, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether men are bound by precept to pay tithes? (2) Of what things ought tithes to be paid? (3) To whom ought they to be paid? (4) Who ought to pay tithes?

ARTICLE 1
Whether men are bound to pay tithes under a necessity of precept ?

Objections 1. It would seem that men are not bound by precept to pay tithes. The commandment to pay tithes is contained in the Old Law (Lev. 27:30), "All tithes of the land, whether of corn or of the fruits of trees, are the Lord's," and further on (Lev. 27:32): "Of all the tithes of oxen and sheep and goats, that pass under the shepherd's rod, every tenth that cometh shall be sanctified to the Lord." This cannot be reckoned among the moral precepts, because natural reason does not dictate that one ought to give a tenth part, rather than a ninth or eleventh. Therefore it is either a judicial or a ceremonial precept. Now, as stated above (FS, Q[103], A[3]; FS, Q[104], A[3]), during the time of grace men are hound neither to the ceremonial nor to the judicial precepts of the Old Law. Therefore men are not bound now to pay tithes.

2. Further, during the time of grace men are bound only to those things which were commanded by Christ through the Apostles, according to Mat. 28:20, "Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you"; and Paul says (Acts 20:27): "I have not spared to declare unto you all the counsel of God." Now neither in the teaching of Christ nor in that of the apostles is there any mention of the paying of tithes: for the saying of our Lord about tithes (Mat. 23:23), "These things you ought to have done" seems to refer to the past time of legal observance: thus Hilary says (Super Matth. can. xxiv): "The tithing of herbs, which was useful in foreshadowing the future, was not to be omitted." Therefore during the time of grace men are not bound to pay tithes.

3. Further, during the time of

1. Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux? - 2. Les biens dont il faut payer la dîme. - 3. A qui doit-on les dîmes? - 4. Qui doit les payer?

ARTICLE 1
Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux ?

Objections 1. Il semble que non. Car le précepte concernant les dîmes se trouve dans la loi ancienne, ainsi le Lévitique (27, 30): « Les dîmes de la terre, des grains, aussi bien que des fruits des arbres, sont au Seigneur. » Et plus loin: « Tout animal qui naît le dixième, soit des boeufs, des brebis ou des chèvres et de tout ce qui passe sous la houlette du berger, sera la dîme consacrée au Seigneur. » Or on ne peut ranger ce commandement parmi les préceptes moraux, parce que, de droit naturel, rien n'oblige à donner la dixième, plutôt que la neuvième ou la onzième partie. Donc c'est un précepte judiciaire ou cérémoniel. Or nous savons que sous le régime de la grâce ces préceptes n'obligent plus. Donc on n'est pas tenu présentement d'acquitter les dîmes.

2. Les seules observances auxquelles on soit tenu à l'époque de la grâce sont celles que le Christ nous a commandées par ses Apôtres, selon S. Matthieu (28, 20): « Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé. » Et S. Paul dit (Ac 20, 27): « je ne me suis pas dérobé quand il fallait vous enseigner tous les desseins de Dieu. » Or il n'y a rien dans l'enseignement du Christ et des Apôtres sur le paiement des dîmes. Ce que le Christ a dit à ce sujet (Mt 23, 23): « Malheureux, vous qui payez la dîme sur la menthe et la rue... il fallait faire cela, etc. », se rapporte au régime passé des observances légales. C'est ainsi que le comprend S. Hilaire: « Cette dîme sur les légumes qui était utile pour préfigurer l'avenir, ne devait pas être omise. » Donc au temps de la grâce nous ne sommes pas tenus au paiement des dîmes.

3. Au temps de la grâce on n'est

1. Người ta bắt buộc phải thanh toán thuế thập phân bằng giới mệnh gắt gao? 2. Các của cải mà người ta phải đóng thuế thập phân. 3. Người ta nạp thuế thập phân cho ai? 4. Ai phải nạp thuế thập phân?

TIẾT 1
Người ta phải bắt buộc thanh toán thuế thập phân bằng giới mệnh gắt gao ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Giới mệnh liên hệ với thuế thập phân gặp thấy trong luật cũ theo lời ghi chép trong sách Lêvi (27,30): "Các thuế thập phân về đất đai, về các thứ hạt, cũng như về các trái cây, thì thuộc về Thiên Chúa." Và còn lời ghi chép: "Mọi thú vật sinh ra là con thứ mười, hoặc bò, hoặc chiên, hoặc dê và tất cả những con do người chăn chiên nuôi dưỡng, là thuế thập phân dâng cho Thiên Chúa." Mà người ta không thể sắp đặt lệnh truyền này vào trong số các giới mệnh đạo đức, bởi vì theo luật tự nhiên không cái gì được bắt buộc phải cho một phần mười hơn là cho một phần chín hoặc một phần mười một. Vậy đó là giới mệnh tư pháp hoặc nghi lễ. Mà chúng ta biết rằng ở chế độ ân sủng, các giới mệnh này không còn bắt buộc nữa (I-II, Q.103, 3). Vậy hiện giờ người ta không bị bắt buộc thanh toán thuế thập phân.

2. Các sự tuân giữ mà người ta phải tuân giữ trong thời kỳ ân sủng, đó là chỉ những sự tuân giữ Chúa Kitô đã truyền lệnh lệnh cho chúng ta qua các thánh tông đồ của Ngài theo Phúc âm thánh Matthêô (28,20): "Các ngươi hãy dạy cho họ tuân giữ mọi điều Thầy đã truyền cho các ngươi." Và thánh Phaolô nói: "Vì tôi đã không e ngại mà giấu giếm đi, để không loan báo cho anh em tất cả ý định của Thiên Chúa" (Cv 20,20). Mà không có gì trong các sự giảng dạy của Chúa Kitô và của các thánh Tông đồ liên hệ với sự nạp thuế thập phân. Đây điều Chúa Giêsu đã phán về vấn đề này (Mt 23,23): "Khốn cho các ngươi, các ngươi đi nạp thuế thập phân, v.v... phải làm điều đó, v.v..." quy về chế độ cũ đã qua của các sự tuân giữ pháp định. Chính như vậy mà thánh Hilariô (Super Matth. 24) nói: "Thuế thập phân này về các thứ ra đã hữu ích để tượng trưng tương lai đã không được phép bỏ qua." Vậy thời kỳ ân sủng chúng ta không bị bắt buộc nạp thuế thập phân.

3. Thời kỳ ân sủng, người ta không bị

gratiae non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto, legitur enim Gen. XXVIII quod Iacob *vovit votum dicens, si fuerit Deus mecum et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi*. Ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

grace, men are not more bound to the legal observances than before the Law. But before the Law tithes were given, by reason not of a precept but of a vow. For we read (Gen. 28:20, 22) that Jacob "made a vow" saying: "If God shall be with me, and shall keep me in the way by which I walk . . . of all the things that Thou shalt give to me, I will offer tithes to Thee." Neither, therefore, during the time of grace are men bound to pay tithes.

pas plus tenu aux observances légales qu'avant la loi ancienne. Or à ce moment les dîmes n'étaient pas acquittées en vertu d'un précepte, mais seulement à la suite d'un voeu, selon ce texte de la Genèse (28, 20): « Jacob fit un voeu en disant: "Si Dieu est avec moi et me garde dans mes démarches... de tout ce que tu me donneras je t'offrirai la dîme." » Donc, au temps de la grâce on n'y est pas obligé non plus.

bắt buộc đối với các sự tuân giữ pháp định hơn trước khi có luật cũ. Mà vào lúc bấy giờ thuế thập phân đã không được thanh toán do giới mệnh, nhưng chỉ do lời khấn theo lời ghi chép trong sách Sáng thế (28,20): "Giacop đã làm lời khấn rằng: Nếu Thiên Chúa ở cùng tôi, và gìn giữ tôi trên đường tôi đang đi, nếu Người cho tôi có bánh ăn, áo mặc, nếu tôi được trở về nhà cha tôi bình an vô sự, thì Giavê sẽ là Thiên Chúa của tôi... Và trên mọi điều Người ban cho tôi, tôi sẽ trích thập phân dâng Người." Vậy, trong thời kỳ ân sủng người ta không còn bị bắt buộc nạp thuế thập phân.

PRAETEREA, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis, dicitur enim Num. XVIII, *Levitae decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi*. Erant quoque et aliae decimae, de quibus legitur Deut. XIV, *decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu domini Dei tui in loco quem elegerit Deus*. Erant quoque et aliae decimae, de quibus ibidem subditur, *anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore, et repones intra ianuas tuas, venietque Levites, qui aliam non habet partem neque possessionem tecum, et peregrinus ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur*. Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiae. Ergo neque ad primas.

4. Further, in the Old Law men were bound to pay three kinds of tithe. For it is written (Num. 18:23, 24): "The sons of Levi . . . shall . . . be content with the oblation of tithes, which I have separated for their uses and necessities." Again, there were other tithes of which we read (Deut. 14:22, 23): "Every year thou shalt set aside the tithes of all thy fruits, that the earth bringeth forth year by year; and thou shalt eat before the Lord thy God in the place which He shall choose." And there were yet other tithes, of which it is written (Dt. 14:28): "The third year thou shalt separate another tithe of all things that grow to thee at that time, and shalt lay it up within thy gates. And the Levite that hath no other part nor possession with thee, and the stranger, and the fatherless, and the widow, that are within thy gates, shall . . . eat and be filled." Now during the time of grace men are not bound to pay the second and third tithes. Neither therefore are they bound to pay the first.

4. La loi ancienne obligeait à trois sortes de dîmes. On en donnait une part aux lévites, disent les Nombres (18, 24): « Les lévites auront pour leur part l'offrande des dîmes que j'ai ordonnées à leur usage et à leurs besoins. » Un texte du Deutéronome (14, 22) signale une autre sorte de dîmes: « Tu mettras à part la dixième partie de tous les fruits que la terre produit chaque année et tu mangeras en présence du Seigneur ton Dieu, dans le lieu que Dieu a choisi. » Et ce texte fait ensuite mention d'autres dîmes encore: « La troisième année, tu mettras à part un autre dixième de tous les biens qui te naîtront en ce temps-là, et tu le déposeras dans ta ville. Alors viendra le lévite, qui n'a pas de part à tes possessions; l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes villes, et ils mangeront à satiété. » Mais au temps de la grâce on n'est pas tenu à ces deux dernières sortes de dîmes. Ni non plus aux premières.

4. Luật cũ bắt buộc ba thứ thuế thập phân. Người ta nạp một phần thuế thập phân cho các thầy Lêvi theo lời ghi chép trong sách Dân số (18,24): "Vì thập phân, con cái Israen trích làm phần cúng biếu Giavê, thì Ta đã ban cho các Lêvi làm cơ nghiệp." Một bản văn trong sách Dân số (14,22) chỉ cho biết một thứ thuế thập phân khác mỗi năm: "Ngươi sẽ trích thập phân của mọi hoa lợi, xuất tự đồng ruộng, giống ngươi gieo và ngươi sẽ ăn trước nhan Giavê Thiên Chúa của ngươi, ở chỗ Người sẽ chọn để cho dân Người cư trú." Và bản văn này còn đề cập đến thuế thập phân khác nữa: "Năm thứ ba, ngươi sẽ để riêng ra một phần mười trong mọi của cải của ngươi phát sinh thời gian đó, và ngươi sẽ đặt để nó ở trong thành của ngươi. Bấy giờ, thầy Lêvi sẽ đến, thầy không có phần trong các sở hữu của ngươi; người ngoại quốc, kẻ mồ côi và đàn bà góa ở trong các thành của ngươi, và họ sẽ ăn no nê." Nhưng thời kỳ ân sủng người ta không còn bị bắt buộc hai thứ thuế thập phân sau. Vậy người ta cũng không bị bắt buộc nạp thuế thập phân thứ nhất.

PRAETEREA, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimae non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiae dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

5. Further, a debt that is due without any time being fixed for its payment, must be paid at once under pain of sin. Accordingly if during the time of grace men are bound, under necessity of precept, to pay tithes in those countries where tithes are not paid, they would all be in a state of mortal sin, and so would also be the ministers of the Church for dissembling. But this seems unreasonable. Therefore during the time of grace men are not bound under necessity of precept to pay tithes.

5. Ce que l'on doit sans détermination de temps oblige aussitôt, sous peine de péché. Si donc au temps de la grâce on était obligé par un précepte rigoureux de payer la dîme, là où on ne le fait pas, tout le monde serait en état de péché mortel; et les ministres de l'Église n'y échapperaient pas, ayant dissimulé le mal, ce qui paraît inadmissible.

5. Điều gì người ta mắc nợ mà không có thời gian nhất định, bắt buộc lập tức với hình phạt có tội. Vậy nếu trong thời kỳ ân sủng người ta bị bắt buộc do giới mệnh gắt gao phải nạp thuế thập phân, thì ở nơi nào người ta không nạp, mọi người hẳn ở trong tình trạng trọng tội; và các thừa tác viên của Hội thánh không thoát khỏi tội ấy bằng cách che giấu sự xấu, điều đó không thể chấp nhận được.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, et habetur XVI, qu. I, *decimae ex debito requiruntur, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt*.

On the contrary, Augustine [*Append. Serm. cclxxcii], whose words are quoted 16, qu. i [*Can. Decimae], says: "It is a duty to pay tithes, and whoever refuses to pay them takes what belongs to another."

En sens contraire, S. Augustin dit, et on lit dans le droit que les dîmes sont exigées à titre de dette; ceux qui ne veulent pas les payer ravissent le bien d'autrui.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Serm. Suppos. 277,39) đã nói, và người ta đọc thấy trong Giáo luật (Decret.II, cause 16, q.1, can.66 Decimas), các thuế thập phân bị đòi hỏi với tư cách là nợ nần, những kẻ không muốn nạp các thuế này, cướp đoạt của cải người khác.

RESPONDEO dicendum quod decimae in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, unde dicitur Malach. III, *inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea*.

I answer that, In the Old Law tithes were paid for the sustenance of the ministers of God. Hence it is written (Malach. 3:10): "Bring all the tithes into My [Vulg.: 'the'] store-house that there may be meat in My house."

Réponse : Dans l'ancienne loi, les dîmes étaient affectées à l'entretien des ministres de Dieu, ce qui ressort de ce texte de Malachie (3, 10): « Portez toutes les dîmes dans mon grenier, afin

TRẢ LỜI : Trong luật cũ, các thuế thập phân đã được đặt ra để nâng đỡ các thừa tác viên của Thiên Chúa theo lời nói của tiên tri Malakhi (3,10): "Các ngươi hãy đem mọi thuế thập phân đến kho lẫm Ta, ngõ

Unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi, partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et apostolus hoc probat, I ad Cor. IX, per humanas consuetudines, dicens, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructibus eius non edit?* Sed determinatio certae partis exhibendae ministris divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quae tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquae undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri unde quantum ad determinationem decimae partis, erat iudiciale, sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis; in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et praeceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum, qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, ut dictum est. Est autem haec differentia inter caeremonialia et iudicialia legis praecepta, ut supra diximus, quod caeremonialia illicitum est observare tempore legis novae, iudicialia vero, etsi non obligent tempore gratiae,

Hence the precept about the paying of tithes was partly moral and instilled in the natural reason; and partly judicial, deriving its force from its divine institution. Because natural reason dictates that the people should administer the necessaries of life to those who minister the divine worship for the welfare of the whole people even as it is the people's duty to provide a livelihood for their rulers and soldiers and so forth. Hence the Apostle proves this from human custom, saying (1 Cor. 9:7): "Who serveth as a soldier at any time at his own charge? Who planteth a vineyard and eateth not of the fruit thereof?" But the fixing of the proportion to be offered to the ministers of divine worship does not belong to the natural law, but was determined by divine institution, in accordance with the condition of that people to whom the law was being given. For they were divided into twelve tribes, and the twelfth tribe, namely that of Levi, was engaged exclusively in the divine ministry and had no possessions whence to derive a livelihood: and so it was becomingly ordained that the remaining eleven tribes should give one-tenth part of their revenues to the Levites [*Num. 18:21] that the latter might live respectably; and also because some, through negligence, would disregard this precept. Hence, so far as the tenth part was fixed, the precept was judicial, since all institutions established among this people for the special purpose of preserving equality among men, in accordance with this people's condition, are called "judicial precepts." Nevertheless by way of consequence these institutions foreshadowed something in the future, even as everything else connected with them, according to 1 Cor. 12, "All these things happened to them in figure." In this respect they had something in common with the "ceremonial precepts," which were instituted chiefly that they might be signs of the future. Hence the precept about paying tithes foreshadowed something in the future. For ten is, in a way, the perfect number (being the first numerical limit, since the figures do not go beyond ten but begin over again from one), and therefore he that gave a tenth, which is the sign of perfection, reserving the nine other parts for himself, acknowledged by a sign that imperfection was his part, and that the perfection which was to come through Christ was to be hoped for from God. Yet this proves it to be, not a ceremonial but a judicial precept, as stated above. There is this difference between the ceremonial and judicial precepts of the Law, as we stated above (FS, Q[104], A[3]), that it is unlawful to observe the ceremonial precepts at the time of the

qu'il y ait de la nourriture dans ma maison. » Le précepte d'acquitter les dîmes relevait donc pour une part de la loi morale, fruit de la raison naturelle, et pour une autre part était un précepte judiciaire de droit positif, tenant sa force de l'institution divine. La raison naturelle en effet nous prescrit que le peuple doit pourvoir à l'entretien des ministres du culte divin, qui ont la charge de son salut; de même qu'il doit fournir aux serviteurs du bien commun, princes, soldats, etc., la contribution nécessaire. Aussi S. Paul le prouve-t-il par les coutumes humaines (1 Co 9, 7): « Qui donc a jamais combattu à ses propres frais? Qui donc plante une vigne et n'en mange pas le produit? » Mais la détermination de l'impôt cultuel n'est plus le fait du droit naturel; Dieu l'a fixée relativement aux conditions de vie du peuple auquel il a donné sa loi. Des douze tribus qui le divisaient, la dernière, celle de Lévi, vouée tout entière au service divin, n'avait pas de propriétés. Il était donc convenable d'obliger les onze autres tribus à donner aux lévites le dixième de leurs récoltes, pour qu'ils vivent plus honorablement, et aussi parce que certains négligeraient ce devoir. Relativement à la détermination de la dixième partie, ce commandement était donc un précepte judiciaire. On nomme ainsi les nombreuses institutions spécialement destinées à maintenir l'égalité selon l'état social de ce peuple. Sans doute ces préceptes préfiguraient-ils l'avenir comme tout ce qui arrivait à ce peuple selon S. Paul (1 Co 10, 11): « Tout ce qui leur arrivait était figuré. » C'est là un point commun avec les préceptes cérémoniels, dont la raison principale était de préfigurer l'avenir. Il y a donc bien dans le précepte des dîmes un symbolisme pour le futur. Car le dixième symbolise la perfection, en ce que le nombre dix est comme un nombre parfait - c'est la première limite des nombres; au-delà les nombres ne progressent plus, mais repartent de l'unité. Donc donner le dixième en se réservant les neuf autres parts, c'est signifier qu'on est par soi-même imparfait et qu'on attend de Dieu cette perfection que le Christ devait apporter. Pour autant ce n'est pas un précepte cérémoniel, cela reste un précepte judiciaire. Or il existe entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires une différence que nous avons jadis signalées. Il est défendu d'observer les premiers au temps de la loi nouvelle. Les seconds au

hầu có lương thực trong nhà Ta." Giới mệnh về sự thanh toán các thuế thập phân lệ thuộc một phần vào luật đạo đức, là kết quả của trí năng tự nhiên, và một phần khác là giới mệnh tư pháp của luật pháp định có sức mạnh của nó do sự thiết lập của Thiên Chúa. Quả thế, trí năng tự nhiên truyền khiến chúng ta rằng dân chúng phải chu cấp cho sự sinh sống các thừa tác viên thờ phụng Thiên Chúa, có trách nhiệm về việc cứu rỗi cho họ; cũng như dân chúng phải chu cấp cho những kẻ phục vụ lợi ích chung, các nhà vua, quân lính, v.v... đó là phần đảm phụ cần thiết. Như vậy, thánh Phaolô minh chứng điều đó do các tục lệ của nhân loại: "Vậy có ai bao giờ đã chiến đấu với các sự tốn kém riêng của mình? Vậy ai trồng nho và không ăn trái nho mình sản xuất?" (1Cr 9,7). Còn việc quyết định về thuế để lo việc thờ phụng Thiên Chúa không phải là việc làm của luật tự nhiên; Thiên Chúa đã qui định điều đó tương đối với các điều kiện sinh sống của dân mà Chúa đã công bố luật của Ngài trong mười hai chi tộc của dân Do thái, chi tộc cuối cùng, chi tộc Lêvi được dâng hiến trọn vẹn để phụng sự Thiên Chúa, đã không có quyền sở hữu. Vậy một cách thích hợp, mười một chi tộc khác bị bắt buộc nạp cho chi tộc Lêvi một phần mười hoa lợi mình, ngõ hầu các người chi tộc Lêvi sống một cách đáng tôn trọng hơn, và cũng bởi vì một số người sơ suất đối với bản phận này. Đối với sự quyết định về một phần mười này, lệnh truyền này là một giới mệnh tư pháp. Như vậy, người ta đặt nhiều thể chế được chỉ định một cách đặc biệt để duy trì sự bằng nhau tùy theo tình trạng xã hội của dân này. Nhất định các giới mệnh này tượng trưng tương lai như tất cả mọi sự xảy đến cho dân này theo sự khẳng định của thánh Phaolô: "Tất cả những gì xảy ra cho họ đều tượng trưng" (1D, 10). Đó là điểm chung với các giới mệnh nghi lễ, mà lý do chủ yếu là để tượng trưng tương lai. Vậy nhất định trong giới mệnh về các thuế thập phân có sự tượng trưng cho tương lai. Vì một phần tượng trưng sự hoàn hảo ở điều này là số mười là số hoàn hảo: đó là giới hạn thứ nhất của các số; qua bên kia, các số không tiến triển nữa, nhưng bắt đầu đi trở lại từ đơn vị một. Vậy việc cho một phần mười mà giữ lại chín phần kia, điều đó có nghĩa là người ta tự mình bất hoàn hảo và người ta chờ đợi ở Thiên Chúa sự hoàn hảo mà Chúa Kitô sẽ đem đến. Như vậy đó không phải là giới mệnh nghi lễ, nhưng là giới mệnh tư pháp. Mà ở giữa giới mệnh nghi lễ và các giới mệnh tư pháp, có sự phân biệt, chúng ta đã đánh dấu ở trước (I-II, Q.104, a.3). Vậy giờ đây cấm tuân giữ các giới mệnh nghi lễ trong thời kỳ luật mới. Các giới mệnh tư pháp, trái lại, mặc dầu chúng nó mất sức

tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut praeceptum iudiciale veteris legis est quod *qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves*, ut legitur Exod. XXII, quod, si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare. Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novae legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et cum ministri novi testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat apostolus, II ad Cor. III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae, quae tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

New Law, whereas there is no sin in keeping the judicial precepts during the time of grace although they are not binding. Indeed they are bound to be observed by some, if they be ordained by the authority of those who have power to make laws. Thus it was a judicial precept of the Old Law that he who stole a sheep should restore four sheep (Ex. 22:1), and if any king were to order this to be done his subjects would be bound to obey. In like manner during the time of the New Law the authority of the Church has established the payment of tithe; thus showing a certain kindliness, lest the people of the New Law should give less to the ministers of the New Testament than did the people of the Old Law to the ministers of the Old Testament; for the people of the New Law are under greater obligations, according to Mat. 5:20, "Unless your justice abound more than that of the Scribes and Pharisees, you shall not enter into the kingdom of heaven," and, moreover, the ministers of the New Testament are of greater dignity than the ministers of the Old Testament, as the Apostle shows (2 Cor. 3:7, 8). Accordingly it is evident that man's obligation to pay tithes arises partly from natural law, partly from the institution of the Church; who, nevertheless, in consideration of the requirements of time and persons might ordain the payment of some other proportion.

contraire, bien qu'ils aient perdu leur force obligatoire, peuvent être observés sans péché. Et l'on peut y être tenu, s'ils sont réitérés par l'autorité législative. Ainsi la loi ancienne obligeait celui qui avait dérobé une brebis à en rendre quatre (Ex 22, 1): ce commandement devrait être observé, si un roi y soumettait ses sujets. De même l'Église par son autorité a institué que sous le régime de la loi nouvelle on paierait la dîme. Et elle a fait preuve d'une certaine douceur, tout en ne demandant pas moins au peuple chrétien pour l'entretien des ministres du Nouveau Testament qu'il n'était demandé sous l'Ancien, bien que le peuple de la nouvelle loi ait des obligations plus hautes, selon le Seigneur en Matthieu (5, 20): « Si votre justice n'est pas plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Et bien que la dignité des prêtres de la nouvelle Alliance soit supérieure à celle des ministres de l'Ancien Testament selon l'Apôtre (2 Co 3, 7). Il est donc évident qu'on est tenu d'acquitter les dîmes. C'est de droit naturel pour une part, et de droit ecclésiastique pour une autre part. Mais l'Église, appréciant l'opportunité des temps et des personnes, pourrait déterminer différemment le pourcentage qu'on doit acquitter.

mạnh bắt buộc, có thể tuân giữ mà không có tội. Và người ta có thể bị bắt buộc tuân giữ chúng nó, nếu chúng nó được tái lập bởi quyền lập pháp. Như vậy, luật cũ buộc người ăn trộm một con chiên phải trả bốn con (Xh 22,1): Lệnh truyền này hẳn phải được tuân giữ, giả như nhà vua bắt buộc các công dân mình. Vậy, Hội thánh đã quyền bính của mình đã qui định trong chế độ luật mới, người ta nạp thuế thập phân. Và Hội thánh đã "chứng tỏ một sự dịu dàng nào trong khi vẫn không ít đòi hỏi giáo dân để nuôi dưỡng các thừa tác viên Tân ước hơn người ta đã đòi hỏi trong Cựu ước, mặc dầu tín hữu của luật mới có những sự bắt buộc cao thượng hơn như Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm Matthêô (5,20): "Nếu sự công chính các ngươi không hoàn hảo hơn sự công chính các luật sĩ, các người biệt phái, các ngươi sẽ không được vào nước trời." Và mặc dầu chức vị của các linh mục Tân ước cao thượng hơn chức vị các thừa tác viên trong Cựu ước theo lời nói của thánh Phaolô (2Cr 3,7). Vậy rõ ràng người ta bị bắt buộc thanh toán thuế thập phân. Điều đó một phần do luật tự nhiên và một phần do giáo luật. Song Hội thánh theo sự thuận tiện thời gian và con người, hẳn có thể quyết định cách khác về mấy phần trăm mà người ta phải thanh toán.

Et per hoc patet responsio ad primum.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Solutions 1. Cette Réponse résout l'objection.

GIẢI ĐÁP 1. Phần trả lời ở trên giải quyết xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a domino ubi dicit, Matth. X, dignus est operarius mercede sua; et etiam ab apostolo, ut patet I ad Cor. IX. Sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.

Reply to objection 2. The precept about paying tithes, in so far as it was a moral precept, was given in the Gospel by our Lord when He said (Mat. 10:10) [*The words as quoted are from Lk. 10:7: Matthew has 'meat' instead of 'hire']: "The workman is worthy of his hire," and the Apostle says the same (1 Cor. 9:4 seqq.). But the fixing of the particular proportion is left to the ordinance of the Church.

2. Le précepte du paiement des dîmes est donné par l'Évangile en ce qu'il a de moral: C'est la parole du Seigneur (Mt 10, 10): « L'ouvrier mérite son salaire », et celle de l'Apôtre (1 Co 9, 4). Mais la détermination, précise de ce qu'on doit payer est réservée à l'Église.

2. Giới mệnh về việc nạp thuế thập phân đã được đưa ra qua Phúc âm ở điều nó có về đạo đức: đó là lời Chúa Giêsu phán (Mt 10,10): "Người thợ đáng lãnh công", và lời nói của thánh Phaolô (1Cr 9,4). Còn sự xác định rõ ràng về điều người ta phải nạp thì để cho Hội thánh quyết định.

AD TERTIUM dicendum quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV. Et similiter etiam Iacob decimas vovit se daturum, quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit, decimas

Reply to objection 3. Before the time of the Old Law the ministry of the divine worship was not entrusted to any particular person; although it is stated that the first-born were priests, and that they received a double portion. For this very reason no particular portion was directed to be given to the ministers of the divine worship: but when they met with one, each man of his own accord gave him what he deemed right. Thus Abraham by a kind of prophetic instinct gave tithes to Melchisedech, the priest of the Most High God, according to Gn. 14:20, and again Jacob made a vow to give tithes [*Gn. 28:20], although he appears to have vowed to do so, not by paying them to ministers, but for the purpose of

3. Avant la promulgation de la loi ancienne, les ministres du culte n'étaient pas spécialisés, mais on nous dit que les premiers-nés étaient prêtres et recevaient à ce titre double portion. C'est pourquoi on n'avait pas fixé la part qui revenait aux ministres sacrés, mais lorsque l'un d'eux se rencontrait, chacun lui donnait spontanément son offrande. C'est ainsi qu'Abraham, poussé par un instinct prophétique, remit la dîme à Melchisédech, prêtre du Dieu Très-Haut (Gn 14, 20). De même Jacob fit voeu de donner la dîme, bien qu'on ne voit pas qu'il ait promis de la donner à des ministres sacrés; c'était plutôt en vue du culte divin, pour l'accomplissement des sacrifices. Ce qu'indiquent ces paroles expresses (Gn 28, 22) « Je

3. Trước khi công bố luật cũ, các thừa tác viên thờ phụng Thiên Chúa không được chỉ định cách đặc biệt, nhưng người ta nói với chúng ta rằng các con trai đầu lòng là những kẻ tư tế và với tư cách này họ lãnh nhận hai phần khi chia gia tài. Do đó, người ta đã không qui định cái phần thuộc về các thừa tác viên thánh, nhưng khi người ta gặp một thầy tư tế nào, mỗi người tự ý dâng cho họ một lễ vật. Chính như thế mà Abraham, được thúc đẩy bởi bản năng tiên tri, đã nạp thuế thập phân cho Menkisêđê, thầy tư tế của Thiên Chúa tối cao (Kn 14,2). Cũng vậy, Giacóp đã khấn sẽ nạp thuế thập phân, mặc dầu người ta không trông thấy ông hứa nạp nó cho các thừa tác viên thánh; đó một cách đúng hơn là vì sự thờ phụng Thiên Chúa để hoàn thành các lễ tế. Điều đó được biểu thị cách rõ ràng minh bạch

offeram tibi.

AD QUARTUM dicendum quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Luc. XI, *quod superest, date eleemosynam*. Ipsae etiam decimae quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

AD QUINTUM dicendum quod ministri Ecclesiae maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo apostolus noluit uti potestate sibi a domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt, in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiam si ab eis peterentur.

the divine worship, for instance for the fulfilling of sacrifices, hence he said significantly: "I will offer tithes to Thee."

Reply to objection 4. The second kind of tithe, which was reserved for the offering of sacrifices, has no place in the New Law, since the legal victims had ceased. But the third kind of tithe which they had to eat with the poor, is increased in the New Law, for our Lord commanded us to give to the poor not merely the tenth part, but all our surplus, according to Lk. 11:41: "That which remaineth, give alms." Moreover the tithes that are given to the ministers of the Church should be dispensed by them for the use of the poor.

Reply to objection 5. The ministers of the Church ought to be more solicitous for the increase of spiritual goods in the people, than for the amassing of temporal goods: and hence the Apostle was unwilling to make use of the right given him by the Lord of receiving his livelihood from those to whom he preached the Gospel, lest he should occasion a hindrance to the Gospel of Christ [*1 Cor. 9:12]. Nor did they sin who did not contribute to his upkeep, else the Apostle would not have omitted to reprove them. In like manner the ministers of the Church rightly refrain from demanding the Church's tithes, when they could not demand them without scandal, on account of their having fallen into desuetude, or for some other reason. Nevertheless those who do not give tithes in places where the Church does not demand them are not in a state of damnation, unless they be obstinate, and unwilling to pay even if tithes were demanded of them.

t'offrirai la dîme. »

4. Les deuxièmes dîmes prévues pour les sacrifices n'ont plus leur place dans la loi nouvelle, les victimes légales ayant disparu. La troisième sorte de dîmes, celles qu'on devait manger avec les pauvres, s'est au contraire accrue. Car le Seigneur ordonne non seulement de donner la dixième partie, mais tout son superflu aux pauvres, selon Luc (11, 4 1): « Ce qui reste, donnez-le en aumône. » - Quant aux dîmes qu'on remet aux ministres de l'Église, eux-mêmes doivent les distribuer aux pauvres.

5. Les ministres de l'Église doivent avoir un plus grand souci de promouvoir le bien spirituel du peuple que de recueillir des biens temporels. C'est pourquoi l'Apôtre ne voulut pas user du pouvoir que le Seigneur lui avait donné, et recevoir son entretien de ceux à qui il prêchait l'Évangile du Christ, de peur de faire obstacle à celui-ci. Ceux qui ne lui donnaient rien ne péchaient pas pour autant. Autrement S. Paul n'aurait pas manqué de les en reprendre. Les ministres de l'Église qui ne réclament pas les dîmes ecclésiastiques, là où on ne peut les exiger sans scandale, l'habitude en étant perdue, ou pour quelque autre motif, méritent des éloges. Pour autant, ne sont pas en état de damnation ceux qui ne s'acquittent pas, dans les régions où l'Église demande rien; à moins qu'ils y mettent une obstination mauvaise, bien décidés à ne pas payer même si on le demandait.

bởi những lời nói này: “Tôi sẽ trích thập phân dâng Người” (Kn 28,22).

4. Thuế thập phân thứ hai được nhắm trước cho các lễ tế không còn xuất hiện trong luật mới, các lễ vật pháp định đã biến mất. Thuế thập phân thứ ba, là thuế mà người ta phải ăn với các kẻ nghèo khó, thì trái lại đã gia tăng. Vì Chúa Giêsu đã truyền lệnh không những phải cho một phần mười, mà còn phải cho tất cả cái thặng dư của mình cho người nghèo khó theo Phúc âm thánh Luca: “Cái còn lại, các ngươi hãy đem bố thí” (Lc 11,41). Còn về thuế thập phân nạp cho các thừa tác viên của Hội thánh, chính các thừa tác viên này phải đem phân phát cho những người nghèo khó.

5. Các thừa tác viên của Hội thánh phải phát khởi sự tốt thiêng liêng cho dân chúng hơn là thu được các của cải trần gian. Do đó, thánh Phaolô đã không muốn sử dụng quyền Chúa Giêsu đã ban cho ngài, và ngài không muốn lãnh nhận sự trợ cấp từ những kẻ ngài rao giảng Phúc âm Chúa Kitô, sợ kẻo làm trở ngại cho Chúa Kitô. Những kẻ không cho ngài cái gì hết thì không phạm tội vì đó. Nếu cách khác, thánh Phaolô đã không bỏ qua việc khiển trách họ về điều này. Các thừa tác viên của Hội thánh không đòi hỏi thuế thập phân của Hội thánh ở nơi nào mà người ta không thể đòi hỏi chúng nó mà không gây nên gương xấu, vì tục lệ đã biến mất, hoặc vì lý do nào khác, thì đáng ca ngợi. Do đó, những người không thanh toán chi cả, không ở trong tình trạng bị lên án, ở trong những xứ mà Giáo hội không đòi hỏi chi cả, trừ phi họ có sự cố chấp xấu, nhất quyết không nạp chi cả, cho dầu Giáo hội đòi hỏi điều đó.

ARTICULUS 2
Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his quae aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas solvere nullus tenetur.

PRAETEREA, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, videntur magis pertinere ad divinum cultum quam decimae, quae exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

PRAETEREA, Levit. ult. non

ARTICLE 2
Whether men are bound to pay tithes of all things ?

Objections 1. It would seem that men are not bound to give tithes of all things. The paying of tithes seems to be an institution of the Old Law. Now the Old Law contains no precept about personal tithes, viz. those that are payable on property acquired by one's own act, for instance by commerce or soldiering. Therefore no man is bound to pay tithes on such things.

2. Further, it is not right to make oblations of that which is ill-gotten, as stated above (Q[86], A[3]). Now oblations, being offered to God immediately, seem to be more closely connected with the divine worship than tithes which are offered to the ministers. Therefore neither should tithes be paid on ill-gotten goods.

3. Further, in the last chapter of

ARTICLE 2
Les biens dont il faut payer la dîme

Objections 1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer la dîme sur tout. Car le paiement de la dîme semble avoir été introduit par la loi ancienne. Mais dans celle-ci on ne trouve aucun précepte concernant les dîmes à payer sur le produit de son activité personnelle - dans le commerce par exemple, ou l'état militaire. Donc nul n'est tenu de payer la dîme là-dessus.

2. On ne peut faire oblation avec des biens mal acquis, nous l'avons dit Mais les oblations qui sont présentées directement à Dieu, semblent se rattacher à lui plus que les dîmes, offertes à ses ministres. Donc les dîmes prises sur des biens mal acquis ne doivent pas non plus être acquittées.

3. D'après le Lévitique (27, 30), la

TIẾT 2
Các của cải mà người ta phải nạp thuế thập phân

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không bị bắt buộc nạp thuế thập phân trên mọi của cải của mình. Việc nạp thuế thập phân xem ra đã được thiết lập bởi luật cũ, người ta không gặp giới mệnh nào liên hệ với thuế thập phân phải nạp trên sản phẩm do sự hoạt động tư riêng: thí dụ, trong việc buôn bán hoặc tình trạng quân dịch. Vậy không ai bị bắt buộc nạp thuế thập phân trong hai trường hợp này.

2. Người ta không được hiến dâng cái gì lấy từ các của cải thu lượm được cách xấu như chúng ta đã nói ở trước (Q.86, a.3). Mà các sự hiến dâng trực tiếp lên Thiên Chúa, xem ra quy về Thiên Chúa hơn là các thuế thập phân nạp cho các thừa tác viên của Ngài. Vậy thuế thập phân rút lấy từ các của cải thu lượm được cách xấu cũng không được thanh toán.

3. Theo sách Lêvi (27,30), luật chỉ

mandatur solvi decima nisi *de frugibus et pomis arborum, et animalibus quae transeunt sub virga pastoris*. Sed praeter haec sunt quaedam alia minuta quae homini proveniunt, sicut herbae quae nascuntur in horto, et alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

PRAETEREA, homo non potest solvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quae proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius potestate, quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quaedam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. XXVIII, cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi. Sed omnia quae homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

RESPONDEO dicendum quod de unaquaque re praecipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quaecumque homo possidet sub carnalibus continentur. Et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia omnes aliae tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Iudaei. Sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*.

Leviticus (30,32) the precept of paying tithes refers only to "corn, fruits of trees" and animals "that pass under the shepherd's rod." But man derives a revenue from other smaller things, such as the herbs that grow in his garden and so forth. Therefore neither on these things is a man bound to pay tithes.

4. Further, man cannot pay except what is in his power. Now a man does not always remain in possession of all his profit from land and stock, since sometimes he loses them by theft or robbery; sometimes they are transferred to another person by sale; sometimes they are due to some other person, thus taxes are due to princes, and wages due to workmen. Therefore one ought not to pay tithes on such like things.

On the contrary, It is written (Gn. 28:22): "Of all things that Thou shalt give to me, I will offer tithes to Thee."

I answer that, In judging about a thing we should look to its principle. Now the principle of the payment of tithes is the debt whereby carnal things are due to those who sow spiritual things, according to the saying of the Apostle (1 Cor. 9:11), "If we have sown unto you spiritual things, is it a great matter if we reap your carnal things?" [thus implying that on the contrary "it is no great matter if we reap your carnal things"] [*The phrase in the brackets is omitted in the Leonine edition]. For this debt is the principle on which is based the commandment of the Church about the payment of tithes. Now whatever man possesses comes under the designation of carnal things. Therefore tithes must be paid on whatever one possesses.

Reply to objection 1. In accordance with the condition of that people there was a special reason why the Old Law did not include a precept about personal tithes; because, to wit, all the other tribes had certain possessions wherewith they were able to provide a sufficient livelihood for the Levites who had no possessions, but were not forbidden to make a profit out of other lawful occupations as the other Jews did. On the other hand the people of the New Law are spread abroad throughout the world, and many of them have no possessions, but live by trade, and these would contribute nothing to the support of God's ministers if they did not pay tithes on their trade profits. Moreover the ministers of the New Law are more strictly forbidden to occupy themselves in money-making

loi ordonna seulement de payer la dîme des grains, des fruits des arbres, et des animaux qui sont sous la houlette du berger. Mais on récolte d'autres choses encore: les herbes qui poussent dans les jardins par exemple. Donc on n'est pas tenu de payer la dîme sur ces produits.

4. On ne peut s'acquitter qu'avec un bien en son pouvoir. Mais tout ce qui provient à l'homme du produit de ses terres ou de ses animaux ne reste pas en son pouvoir. Parfois ses biens lui sont enlevés par vol ou par rapine; parfois ils passent à un autre qui les achète; il les doit à d'autres pour payer l'impôt au prince, leur salaire aux ouvriers. Donc de tout cela on n'est pas tenu de verser la dîme.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (28, 22): « De tout ce que tu me donneras je t'offrirai la dîme. » Mais tout ce que l'homme possède lui a été donné par Dieu. Donc il doit verser la dîme de tout.

Réponse : Pour juger n'importe quelle action, il faut avant tout la juger à partir de sa racine. Or la racine du paiement des dîmes est la dette que les charnels doivent à ceux qui sèment les biens spirituels, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 9, 11): « Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens temporels? » Or toutes nos possessions sont comprises dans les biens temporels. C'est pourquoi il faut acquitter la dîme sur tout ce que nous possédons.

Solutions 1. Il y avait un motif spécial pour que la loi ancienne ne comporte pas de précepte au sujet de dîmes personnelles. Cela tenait à la situation de ce peuple, où les autres tribus avaient des possessions assurées leur permettant de faire vivre les lévites, qui n'en avaient pas; mais il n'était pas interdit à ceux-ci de pratiquer certains travaux lucratifs, comme les autres Juifs. Or le peuple de la loi nouvelle est répandu dans le monde entier; ses membres, pour la plupart, n'ont pas de propriétés, mais vivent d'affaires qui ne contribueraient nullement à l'entretien des ministres de Dieu s'ils ne payaient pas la dîme sur leurs profits. En outre il est strictement interdit aux ministres de la loi nouvelle de se mêler d'affaires lucratives, selon S. Paul (2 Tm 2, 4): « Quand on est enrôlé au service de Dieu, on ne se

truyền lệnh nạp thuế thập phân về các thứ hạt, về các trái cây và các thú vật do kẻ chăn chiên chăn giữ. Mà người ta còn thu hoạch các thứ khác nữa, thí dụ, các cỏ mọc trong vườn. Vậy người ta không bị bắt buộc nạp thuế thập phân về các sản phẩm này.

4. Người ta chỉ có thể thanh toán với của cải mình chiếm hữu. Mà tất cả những cái gì quy về con người từ sản phẩm của đất đai mình hoặc từ các thú vật của mình, không còn ở dưới quyền của mình. Đôi khi của cải của họ bị trộm cắp hoặc cướp giật; đôi khi chúng nó qua tay người khác mua chúng nó. Vậy những kẻ khác đó bị bắt buộc nạp thuế cho nhà vua, tiền công cho các công nhân. Vậy người ta không bị bắt buộc nạp thuế thập phân về các điều đó.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Sáng thế (28,22): "Về tất cả những gì Chúa ban cho tôi, tôi sẽ dâng lên Chúa thuế thập phân." Mà tất cả những gì con người chiếm hữu đều đã được Thiên Chúa ban cho họ. Vậy họ phải nạp thuế thập phân về tất cả mọi của cải.

TRẢ LỜI : Để phán đoán bất cứ hành động nào, người ta trước tiên phải phán đoán nó từ gốc rễ của nó. Mà gốc rễ của việc nạp thuế thập phân là nợ nần của những người trần gian phải mắc nợ với những kẻ gieo vãi các của cải thiêng liêng theo lời nói của thánh Phaolô: "Nếu chúng ta đã gieo nơi các ngươi các của cải thiêng liêng, thì việc chúng tôi gặt hái các của trần gian dị thường sao?" (1 Cr 9,11). Mà tất cả mọi sự chiếm hữu của chúng ta được bao gồm trong các của cải trần gian. Do đó người ta phải thanh toán thuế thập phân về tất cả những cái gì họ chiếm hữu.

GIẢI ĐÁP 1. Đã có một lý do đặc biệt để luật cũ không bao gồm giới mệnh về vấn đề thuế thập phân đối với bản thân con người. Điều đó do hoàn cảnh của dân này mà các chi tộc khác có các sở hữu được đảm bảo cho phép nuôi sống các người chi tộc Lêvi là những kẻ không có sở hữu; mà không cấm các người Lêvi không được thi hành những công việc sinh lợi như các người Do thái khác. Và dân chúng của luật mới lan tràn khắp hoàn cầu, các chi thể của luật mới phần đông không có sở hữu; nhưng họ sống bằng các công việc không góp phần chút nào để nuôi dưỡng các thừa tác viên của Thiên Chúa giả như họ không nạp thuế thập phân về những lợi ích của họ. Hơn nữa, Giáo hội một cách nghiêm nhặt cấm đoán các thừa tác viên của luật mới không được xen vào các công việc sinh lợi theo thánh Phaolô: "Khi người ta đã được sung vào việc phục vụ Thiên Chúa, người ta không được xen vào

Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. decimae, *de militia, de negotio et de artificio redde decimas*.

trades, according to 2 Tim. 2:4, "No man being a soldier to God, entangleth himself with secular business." Wherefore in the New Law men are bound to pay personal tithes, according to the custom of their country and the needs of the ministers: hence Augustine, whose words are quoted 16, qu. 1, cap. Decimae, says [*Append. Serm. cclxxvii]: "Tithes must be paid on the profits of soldiering, trade or craft."

mêle pas des affaires du siècle. » C'est pour cela que dans la loi nouvelle on est tenu à des dîmes personnelles, selon la coutume du pays et les besoins des ministres. Aussi S. Augustin, cité par le Décret dit-il: « Payez la dîme sur les revenus de la vie militaire, du négoce et de l'artisanat. »

các công việc trần thế" (2Tm 2,4). Chính vì đó mà trong luật mới người ta phải chịu thuế thập phân về bản thân con người của mình, tùy theo tục lệ của xứ sở và các nhu cầu của các thừa tác viên. Như vậy thánh Augustinô theo giáo luật trích dẫn đã nói: "Anh em hãy nạp thuế thập phân về sự thu nhập do đời sống binh nghiệp hoặc sự buôn bán hay làm thợ" (Decret. II, cause 16, q.1, can. 66, Decimas).

AD SECUNDUM dicendum quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est iniusta, puta quae acquiruntur per rapinam aut usuram, quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si ager aliquis sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

Reply to objection 2. Things are ill-gotten in two ways. First, because the getting itself was unjust: such, for instance, are things gotten by robbery, theft or usury: and these a man is bound to restore, and not to pay tithes on them. If, however, a field be bought with the profits of usury, the usurer is bound to pay tithes on the produce, because the latter is not gotten usuriously but given by God. On the other hand certain things are said to be ill-gotten, because they are gotten of a shameful cause, for instance of whoredom or stage-playing, and the like. Such things a man is not bound to restore, and consequently he is bound to pay tithes on them in the same way as other personal tithes. Nevertheless the Church must not accept the tithe so long as those persons remain in sin, lest she appear to have a share in their sins: but when they have done penance, tithes may be accepted from them on these things.

2. « Mal acquis » se comprend de deux façons. D'abord en ce que l'acquisition est injuste, par exemple réalisée par la rapine, le vol ou l'usure: on doit alors la restituer, non en payer la dîme. **En sens contraire,** si un champ a été acheté par les revenus de l'usure, l'usurier doit payer la dîme de son produit parce que ce produit ne vient pas de l'usure, mais d'un don de Dieu. On appelle encore « mal acquis » ce qui est acquis par un travail honteux, celui de la prostituée, de l'histrion, etc., qu'on n'est pas tenu de restituer. Aussi doit-on en payer la dîme comme les autres dîmes personnelles. Cependant l'Église ne doit pas les accepter tant que ces gens sont dans le péché, pour ne pas paraître y communier; mais lorsqu'ils ont fait pénitence, elle peut recevoir ces dîmes.

2. Việc "được thu lượm cách xấu" hiểu được theo hai thể cách. Trước tiên theo ý nghĩa là sự thu lượm được bất công, thí dụ, đã thực hiện bằng sự cướp bóc, trộm cắp hay cho vay nặng lãi: trong trường hợp này, người ta phải trả lại sự thu lượm đó, chứ không phải sử dụng nó mà nạp thuế thập phân. Tuy nhiên, nếu một thửa ruộng đã mua được nhờ lời lãi do việc cho vay nặng lãi, người cho vay nặng lãi phải nạp thuế thập phân trên sản phẩm của mình bởi vì sản phẩm này không phát xuất bởi sự cho vay nặng lãi, nhưng bởi ân huệ của Thiên Chúa. Người ta còn gọi việc thu lượm cách xấu điều gì mà người ta thu lượm được bằng việc làm xấu hổ, việc làm của đàn bà làm đĩ, việc làm của kịch sĩ, v.v... mà người ta không bị bắt buộc trả lại. Như vậy người ta phải sử dụng nó để nạp thuế thập phân như các thứ thuế thập phân khác thuộc về bản thân con người. Tuy nhiên, Hội thánh không nên chấp nhận các thuế thập phân đó bao lâu các con người này còn nằm trong tội, để khỏi xem ra thông phần tội ấy, nhưng khi họ đã ăn năn hối cải, Hội thánh được lãnh nhận các thuế thập phân này.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae ordinantur in finem sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant, hoc enim in vitium computatur, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimae dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisaei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec de hoc reprehenduntur a domino, sed solum de hoc quod maiora, idest spiritualia praecepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens, haec oportuit facere, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

Reply to objection 3. Things directed to an end must be judged according to their fittingness to the end. Now the payment of tithes is due not for its own sake, but for the sake of the ministers, to whose dignity it is unbecoming that they should demand minute things with careful exactitude, for this is reckoned sinful according to the Philosopher (Ethic. iv, 2). Hence the Old Law did not order the payment of tithes on such like minute things, but left it to the judgment of those who are willing to pay, because minute things are counted as nothing. Wherefore the Pharisees who claimed for themselves the perfect justice of the Law, paid tithes even on these minute things: nor are they reproved by our Lord on that account, but only because they despised greater, i.e. spiritual, precepts; and rather did He show them to be deserving of praise in this particular, when He said (Mat. 23:23): "These things you ought to have done," i.e. during the time of the Law, according to Chrysostom's [*Hom. xliv in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom] commentary. This also seems to denote fittingness rather than obligation. Therefore now too men are not bound to pay tithes on such minute things, except perhaps by reason of the custom of one's country.

3. Ce qui est ordonné à une fin doit être jugé selon son rapport à cette fin. Or le paiement de la dîme n'est pas dû pour lui-même, mais pour les ministres, car il ne serait pas digne d'eux qu'ils le réclament avec une exigence minutieuse, car ce serait là un vice signalé par Aristote. C'est pourquoi la loi ancienne ne fixait rien pour les petits produits, mais elle laissait cela à la liberté de chacun, car on compte pour rien ce qui est peu de chose. Aussi les pharisiens, qui s'attribuaient une parfaite observance de la loi, payaient-ils la dîme même sur ces petits produits. Mais ce n'est pas cela que le Seigneur leur reproche, mais seulement de mépriser le plus important: les préceptes spirituels. Il montre que la pratique des pharisiens était en soi recommandable quand il dit: « Il fallait faire cela », et S. Jean Chrysostome explique: « au temps de la loi ancienne ». Et cela semble concerner une convenance plutôt qu'une obligation. Aussi n'est-on pas tenu aujourd'hui de payer la dîme pour ces minuties, sinon parce que c'est la coutume du pays.

3. Cái gì được sắp đặt đến mục đích, phải được phán đoán theo tương quan của mình với mục đích này. Mà việc nạp thuế thập phân không phải vì chính nó, nhưng vì các thừa tác viên, bởi vì các thừa tác viên không được một cách bất xứng đòi hỏi việc nạp thuế thập phân bằng một sự đòi hỏi vụn vặt, vì hẳn điều đó là một tật xấu mà Triết gia đã lưu ý (Eth. 4,2). Do đó, luật cũ không nhất định cái gì về các sản phẩm nhỏ nhắn, nhưng đã để điều đó cho sự tự do cá nhân, vì người ta kể như không những cái gì nhỏ nhắn. Như vậy các người Biệt phái tự cho mình tuân giữ hoàn toàn luật, đã nạp thuế thập phân về các sản phẩm nhỏ mọn. Nhưng không phải điều đó mà Chúa Giêsu khiển trách họ, nhưng Ngài chỉ khiển trách họ vì họ khinh dể điều quan trọng nhất: các giới mệnh thiêng liêng. Ngài chứng tỏ sự thực hành của các người Biệt phái tại sự thì đáng tôn trọng khi Ngài tuyên bố: "Phải làm điều đó", và thánh Chrysôstômô (Op. Imperf in Matth. 44,23) giải thích: "Trong thời kỳ luật cũ". Và điều đó xem ra liên hệ với sự thích hợp, chứ không phải với sự bắt buộc. Như vậy ngày nay người ta không bị bắt buộc nạp thuế thập phân cho các vật vụn vặt nhỏ mọn, trừ phi đó là tập tục của xứ sở.

AD QUARTUM dicendum quod de his quae furto vel rapina tolluntur ille a quo auferuntur decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere et ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam; et a venditore, qui, quantum est de se, fraudavit Ecclesiam. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimae de fructibus terrae inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum quam solvantur decimae, sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

Reply to objection 4. A man is not bound to pay tithes on what he has lost by theft or robbery, before he recovers his property: unless he has incurred the loss through his own fault or neglect, because the Church ought not to be the loser on that account. If he sell wheat that has not been tithed, the Church can command the tithes due to her, both from the buyer who has a thing due to the Church, and from the seller, because so far as he is concerned he has defrauded the Church: yet if one pays, the other is not bound. Tithes are due on the fruits of the earth, in so far as these fruits are the gift of God. Wherefore tithes do not come under a tax, nor are they subject to workmen's wages. Hence it is not right to deduct one's taxes and the wages paid to workmen, before paying tithes: but tithes must be paid before anything else on one's entire produce.

4. Celui qui a été dépouillé de ses biens par vol ou par rapine n'est pas tenu de payer les dîmes avant de les avoir récupérés, sauf si ce dommage lui était arrivé par une faute ou une négligence de sa part, car l'Église ne doit pas en souffrir. Si l'on vend du blé sans avoir payé la dîme, l'Église peut exiger celle-ci et de l'acheteur qui détient un bien dû à l'Église, et du vendeur qui pour sa part a fraudé l'Église. Mais si l'un des deux paye, l'autre n'y est plus obligé. Quant aux fruits de la terre, on doit la dîme pour eux parce qu'ils proviennent de la bonté divine. C'est pourquoi les dîmes échappent à l'impôt et ne sont pas prises sur le salaire de l'ouvrier. On ne doit donc pas déduire l'impôt et le salaire avant l'acquittement des dîmes; celles-ci doivent être payées sur la récolte, avant tout prélèvement.

4. Kẻ bị bóc lột của cải của mình bởi trộm cắp hay cướp bóc, không bị bắt buộc nạp thuế thập phân trước khi tìm lại được các của cải ấy, trừ phi nếu sự thiệt hại xảy ra cho họ bởi lỗi của họ hoặc bởi sự sơ suất của họ, bởi vì Hội thánh không phải bị thiệt hại vì đó. Nếu người ta bán lúa mì mà không nạp thuế thập phân. Hội thánh có thể đòi hỏi thuế thập phân thì với kẻ mua giữ lại một của cải mắc nợ của Hội thánh, và phần thì với người bán đã đánh lừa Hội thánh. Mà nếu một trong hai kẻ này nạp thuế, thì người kia không còn bị bắt buộc. Còn về trái cây của đất đai, người ta phải nạp thuế thập phân về chúng nó bởi vì chúng nó phát xuất từ thiện tính Thiên Chúa. Do đó, các thuế thập phân khỏi bị nạp thuế và không được lấy trên tiền công của công nhân. Vậy người ta không nên đóng thuế và trả tiền công trước khi thanh toán thuế thập phân; thuế thập phân phải nạp trên sự thu hoạch mùa màng trước khi mọi sự trích ra.

ARTICULUS 3
Utrum decimae sint clericis dandae

ARTICLE 3
Whether tithes should be paid to the clergy ?

ARTICLE 3
A qui doit-on les dîmes ?

TIẾT 3
Người ta phải nạp thuế thập phân cho ai ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod decimae non sint clericis dandae. Levitis enim in veteri testamento decimae dabantur quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII. Sed clerici in novo testamento habent possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas. Recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum igitur est quod eis decimae dentur.

Objections 1. It would seem that tithes should not be paid to the clergy. Tithes were paid to the Levites in the Old Testament, because they had no portion in the people's possessions, according toNum. 18:23, 24 But in the New Testament the clergy have possessions not only ecclesiastical, but sometimes also patrimonial: moreover they receive first-fruits, and oblations for the living and the dead. Therefore it is unnecessary to pay tithes to them.

Objections 1. Il semble qu'il ne faut pas les donner aux clercs, car dans l'ancienne alliance on les donnait aux lévites qui n'avaient pas de possessions comme le reste du peuple (voir Nm 18, 23). Mais sous la loi nouvelle, les clercs ont des possessions, biens patrimoniaux, domaines ecclésiastiques. Ils reçoivent en outre les prémices, et les offrandes pour les vivants et les morts. Il est donc superflu de leur donner des dîmes.

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên nạp thuế thập phân cho giáo sĩ. Trong Cựu ước, người ta nạp thuế thập phân cho các người Lêvi không có những sự sở hữu (Ds 18,23). Mà trong luật mới, giáo sĩ có các sở hữu, các của cải gia tài, các lãnh địa của Hội thánh. Lại nữa họ lãnh nhận các quả đầu mùa, và các lễ vật cho người sống và cho kẻ quá cố. Vậy việc nạp thuế thập phân cho họ thì dư thừa.

PRAETEREA, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia, in quibus et similibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimae solvendae. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendae decimae.

2. Further, it sometimes happens that a man dwells in one parish, and farms in another; or a shepherd may take his flock within the bounds of one parish during one part of the year, and within the bounds of one parish during one part of the year, and within the bounds of another parish during the other part of the year; or he may have his sheepfold in one parish, and graze the sheep in another. Now in all these and similar cases it seems impossible to decide to which clergy the tithes ought to be paid. Therefore it would seem that no fixed tithe ought to be paid to the clergy.

2. Un homme habite sur une paroisse, et cultive des champs situés dans une autre; un berger conduit son troupeau une partie de l'année sur le territoire d'une paroisse, et le reste du temps sur une autre; ou bien il a sa bergerie dans une paroisse et les pâturages dans une autre: dans des cas pareils il semble qu'on ne voie pas nettement à quels clercs on devrait payer les dîmes. Donc il n'apparaît pas qu'on doive payer les dîmes à certains clercs plutôt qu'à d'autres.

2. Một con người ở trong một giáo xứ, và canh tác ruộng đất tọa lạc trong giáo xứ khác; một người chăn cừu dẫn cừu đi ăn một phần trong năm ở đất đai giáo xứ này, và thời gian còn lại ở trong giáo xứ khác; hoặc họ có chuồng chiên ở giáo xứ này và các đồng cỏ trong giáo xứ khác: trong các trường hợp như vậy, người ta không thấy được rõ ràng mình phải nạp thuế thập phân cho giáo sĩ nào. Vậy xem ra người ta không phải nạp thuế thập phân cho một số giáo sĩ này hơn là cho giáo sĩ khác.

PRAETEREA, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimae debentur.

3. Further, it is the general custom in certain countries for the soldiers to hold the tithes from the Church in fee; and certain religious receive tithes. Therefore seemingly tithes are not due only to those of the clergy who have care of souls.

3. Dans certains pays, la coutume générale veut que les soldats reçoivent de l'Église les dîmes à titre de fief. Il y a aussi des religieux qui les reçoivent. Donc elles ne sont pas réservées aux clercs ayant charge d'âmes.

3. Trong một số xứ sở, tục lệ tổng quát muốn binh lính lãnh nhận từ Hội thánh thuế thập phân trong tư cách thái ấp. Cũng có các tu sĩ lãnh nhận thuế thập phân. Vậy thuế thập phân không phải dành riêng cho các giáo sĩ cai quản các linh hồn.

SED CONTRA est quod dicitur Num. XVIII, *filiis levi dedi omnes decimas Israel in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo*. Sed filiis levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimae debentur.

On the contrary, It is written (Num. 18:21): "I have given to the sons of Levi all the tithes of Israel for a possession, for the ministry wherewith they serve Me in the Tabernacle." Now the clergy are the successors of the sons of Levi in the New Testament. Therefore

En sens contraire, il y a ce texte des Nombres (18, 21): « J'ai donné en possession aux fils de Lévi toutes les dîmes d'Israël pour le ministère qu'ils accomplissent dans le service du tabernacle. » Aux fils de Lévi ont succédé les clercs du Nouveau Testament. C'est donc à

TRÁI LẠI, có lời ghi chép trong sách Dân số (18,21): "Ta đã ban cho con cái của Lêvi mọi thứ thuế thập phân của dân Israen để chiếm hữu vì chức vụ của họ hoàn thành trong sự phụng sự đền thờ." Các giáo sĩ của Tân ước đã kế tiếp con cái của Lêvi, nên người ta phải nạp thuế thập phân

RESPONDEO dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas; et ipsae res quae nomine decimae dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum. Et ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quae nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere. Et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimae clericis dantur non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariae sunt et possessiones ecclesiasticae et oblationes et primitiae, simul cum decimis.

AD SECUNDUM dicendum quod decimae personales debentur Ecclesiae in cuius parochia homo habitat. Decimae vero praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis praedia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiae decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiae in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

AD TERTIUM dicendum quod sicut res nomine decimae acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiae reservato, sive pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae dicuntur in feudum per Ecclesiam concessae; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis vel non habentibus curam animarum aliquae decimae sunt concessae per modum eleemosynae. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

ARTICULUS 4

tithes are due to the clergy alone.

I answer that, Two things have to be considered with regard to tithes: namely, the right to receive tithes, and the things given in the name of tithes. The right to receive tithes is a spiritual thing, for it arises from the debt in virtue of which the ministers of the altar have a right to the expenses of their ministry, and temporal things are due to those who sow spiritual things. This debt concerns none but the clergy who have care of souls, and so they alone are competent to have this right. On the other hand the things given in the name of tithes are material, wherefore they may come to be used by anyone, and thus it is that they fall into the hands of the laity.

Reply to objection 1. In the Old Law, as stated above (A[1], ad 4), special tithes were earmarked for the assistance of the poor. But in the New Law the tithes are given to the clergy, not only for their own support, but also that the clergy may use them in assisting the poor. Hence they are not unnecessary; indeed Church property, oblations and first-fruits as well as tithes are all necessary for this same purpose.

Reply to objection 2. Personal tithes are due to the church in whose parish a man dwells, while predial tithes seem more reasonably to belong to the church within whose bounds the land is situated. The law, however, prescribes that in this matter a custom that has obtained for a long time must be observed [*Cap. Cum sint, and Cap. Ad apostolicae, de Decimis, etc.]. The shepherd who grazes his flock at different seasons in two parishes, should pay tithe proportionately to both churches. And since the fruit of the flock is derived from the pasture, the tithe of the flock is due to the church in whose lands the flock grazes, rather than to the church on whose land the fold is situated.

Reply to objection 3. Just as the Church can hand over to a layman the things she receives under the title of tithe, so too can she allow him to receive tithes that are yet to be paid, the right of receiving being reserved to the ministers of the Church. The motive may be either the need of the Church, as when tithes are due to certain soldiers through being granted to them in fee by the Church, or it may be the succoring of the poor; thus certain tithes have been granted by way of alms to certain lay religious, or to those that have no care of souls. Some religious, however, are competent to receive tithes, because they have care of souls.

ARTICLE 4

eux seuls qu'on doit les dîmes.

Réponse Sur les dîmes deux points sont à considérer le droit de les recevoir, et d'autre part les biens que l'on donne sous ce nom. Le droit de recevoir les dîmes est spirituel; il résulte de l'obligation qu'on a de pourvoir aux frais des ministres de l'autel, et de donner « les biens temporels à ceux qui sèment les biens spirituels ». C'est le fait des clercs ayant charge d'âmes, et d'eux seuls. Ce droit leur est donc réservé. Quant aux biens eux-mêmes que l'on donne, ils sont d'ordre matériel, et peuvent servir à l'usage de tout le monde. Ils peuvent donc revenir aux laïcs.

Solutions 1. Sous l'ancienne loi il y avait, on l'a dit, des dîmes spécialement destinées à aider les pauvres. Sous la loi nouvelle les dîmes sont données aux clercs non seulement pour leur entretien mais encore pour leur permettre d'aider les pauvres. Elles ne sont pas de trop, par conséquent, et il est nécessaire de les ajouter aux possessions ecclésiastiques, oblations et prémices.

2. On doit les dîmes personnelles à l'Église de la paroisse où l'on habite. Quant aux dîmes territoriales elles appartiennent avec plus de raison à l'Église sur le territoire de laquelle sont situés les domaines qu'on possède. Cependant le droit décide qu'il faut en ce cas s'en tenir à la coutume qui prévaut depuis longtemps. Le berger qui à des époques différentes fait paître son troupeau sur deux paroisses doit proportionnellement payer la dîme à chaque Église. Et parce que les produits du troupeau proviennent du pâturage, il doit plutôt la dîme à l'Église sur le territoire de laquelle paît le troupeau, qu'à celle où se trouve la bergerie.

3. Comme l'Église peut remettre à un laïc ce qu'elle reçoit pour la dîme, elle peut aussi bien lui accorder de recevoir les dîmes qu'elle doit percevoir, en réservant le droit de ses ministres. Soit qu'elle subvienne ainsi à ses propres nécessités, comme dans le cas des dîmes concédées en fief à des soldats; soit pour subvenir aux besoins des pauvres; c'est ainsi qu'elle les accorde à certains religieux laïcs ou n'ayant pas charge d'âmes, par manière d'aumône. Mais il y a aussi des religieux qui ont droit à les recevoir du fait qu'ils ont charge d'âmes.

ARTICLE 4

cho các giáo sĩ mà thôi.

TRẢ LỜI : Về các thuế thập phần, người ta phải cứu xét hai điểm: quyền lãnh nhận các thuế thập phần và các của cải mà người ta nạp thuế này. Quyền lãnh nhận các thuế thập phần là quyền thiêng liêng; do đó mà người ta bị bắt buộc lo cho các sự phí tổn của những thừa tác viên phục vụ bàn thờ, và phải cho các của cải trần gian cho những kẻ gieo vãi các của thiêng liêng. Đó là trong việc của hàng giáo sĩ có trách nhiệm đối với các linh hồn và đó là công việc của giáo sĩ mà thôi. Quyền thu thuế thập phần được dành cho họ. Và chính các của cải mà người ta nạp thuế, chúng nó thuộc về trật tự vật chất, và có thể phục vụ sự sử dụng của mọi người. Vậy chúng nó có thể trở lại với người giáo dân.

GIẢI ĐÁP 1. Trong luật cũ người ta nói (a.1, sol.1): Các thuế thập phần được chỉ định cách đặc biệt để trợ giúp các người nghèo khó. Trong luật mới, các thuế thập phần nạp cho giáo sĩ không những để nuôi dưỡng họ mà còn để họ có điều kiện giúp đỡ kẻ nghèo khó. Do đó, chúng nó không nhiều quá và một cách cần thiết người ta phải thêm chúng nó vào cho các sự sở hữu của Hội thánh, các sự hiến dâng và các quả đầu mùa.

2. Người ta phải nạp thuế thập phần thuộc về bản thân mình cho nhà thờ giáo xứ mình ở. Còn về các thuế thập phần lãnh thổ, chúng nó một cách hợp lý hơn thuộc về nhà thờ trên lãnh thổ mà các đất đai tọa lạc ở đó. Tuy nhiên, quyền định đoạt trong trường hợp này phải căn cứ vào tục lệ có giá trị từ lâu. Kẻ chăn chiên theo những thời kỳ khác nhau đàn vật đi ăn trong hai giáo xứ phải nạp thuế thập phần theo tỷ lệ cho mỗi nhà thờ trong hai giáo xứ này. Và bởi vì các sản phẩm của đàn vật phát xuất từ đồng cỏ, nên phải đóng thuế thập phần cho nhà thờ có đồng cỏ đàn vật ăn hơn là cho nhà thờ ở đó có chuồng chiên.

3. Bởi vì nhà thờ có thể giao lại cho giáo dân điều mình đã lãnh nhận vì thuế thập phần, nhà thờ cũng có thể cho phép giáo dân lãnh nhận thuế thập phần mà họ phải lãnh nhận, nhưng phải đảm bảo quyền lợi của các thừa tác viên của mình. Hoặc thuế thập phần đó trợ giúp các sự cần thiết của họ như trong trường hợp các thuế thập phần ban cho binh lính trong thái ấp; hoặc để trợ giúp các nhu cầu của người nghèo khó; chính như vậy mà nhà thờ ban cho một số tu sĩ, giáo dân hay tu sĩ không có trách nhiệm đối với các linh hồn, theo thể cách bố thí. Nhưng cũng có những tu sĩ có quyền lãnh nhận thuế thập phần vì họ có trách nhiệm đối với các linh hồn.

TIẾT 4

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum quae in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiae aliqua praedia propria. Vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare praediales decimas.

PRAETEREA, aliqui religiosi sunt clerici. Qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione praediorum quae etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

PRAETEREA, sicut Num. XVIII praecipitur quod Levitae a populo decimas accipiant, ita etiam praecipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo, qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

PRAETEREA, sicut decimae debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod dicit decretalis paschalis Papae, *novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant*.

RESPONDEO dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi, contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem inquantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimae a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, idest inquantum possessiones habent ecclesiasticas, decimas solvere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis praediis

Whether the clergy also are bound to pay tithes ?

Objections 1. It would seem that clerics also are bound to pay tithes. By common law [*Cap. Cum homines, de Decimis, etc.] the parish church should receive the tithes on the lands which are in its territory. Now it happens sometimes that the clergy have certain lands of their own on the territory of some parish church, or that one church has ecclesiastical property on the territory of another. Therefore it would seem that the clergy are bound to pay predial tithes.

2. Further, some religious are clerics; and yet they are bound to pay tithes to churches on account of the lands which they cultivate even with their own hands [*Cap. Ex parte, and Cap. Nuper.]. Therefore it would seem that the clergy are not immune from the payment of tithes.

3. Further, in the eighteenth chapter of Numbers (26,28), it is prescribed not only that the Levites should receive tithes from the people, but also that they should themselves pay tithes to the high-priest. Therefore the clergy are bound to pay tithes to the Sovereign Pontiff, no less than the laity are bound to pay tithes to the clergy.

4. Further, tithes should serve not only for the support of the clergy, but also for the assistance of the poor. Therefore, if the clergy are exempt from paying tithes, so too are the poor. Yet the latter is not true. Therefore the former is false.

On the contrary, A decretal of Pope Paschal [*Paschal II] says: "It is a new form of exaction when the clergy demand tithes from the clergy" [*Cap. Novum genus, de Decimis, etc.].

I answer that, The cause of giving cannot be the cause of receiving, as neither can the cause of action be the cause of passion; yet it happens that one and the same person is giver and receiver, even as agent and patient, on account of different causes and from different points of view. Now tithes are due to the clergy as being ministers of the altar and sowers of spiritual things among the people. Wherefore those members of the clergy as such, i.e. as having ecclesiastical property, are not bound to pay tithes; whereas from some other cause through holding property in their own right, either by inheriting it from their kindred, or by purchase, or in any other similar manner, they are bound to the payment of tithes.

Hence the Reply to the First Objection is clear, because the

Qui doit payer les dîmes ?

Objections 1. Il semble que même les clercs doivent donner les dîmes, car il est de droit commun que l'Église paroissiale doit recevoir la dîme des propriétés qui sont sur son territoire. Or il arrive que ces propriétés appartiennent à des clercs, ou à une autre Église. Le clergé est donc tenu de payer la dîme de ses propriétés.

2. Il y a des religieux clercs, et qui sont cependant tenus de payer aux Églises la dîme des terres qu'ils cultivent de leurs propres mains. Les clercs ne sont donc pas exempts de la dîme.

3. La loi ancienne (Nb 18, 2 1) ordonne aux lévites de recevoir la dîme du peuple, mais aussi de la donner eux-mêmes au grand prêtre. De même que les laïcs doivent payer la dîme aux clercs, ceux-ci doivent s'en acquitter à l'égard du souverain pontife.

4. La dîme destinée à l'entretien des clercs est aussi ordonnée à subvenir aux besoins des pauvres. Si donc les clercs sont dispensés de la dîme, les pauvres le seront également. Ce qui est faux, comme la raison qu'on en donne.

En sens contraire, le pape Pascal dit dans une décrétale: « Que les clercs exigent la dîme d'autres clercs, c'est un nouveau genre d'exaction. »

Réponse : Si quelqu'un donne et reçoit à la fois, ce ne peut être pour une cause identique; de même que le principe d'activité n'est pas en même temps principe de passivité. Mais il arrive que, pour des causes diverses et sous des rapports différents, le même sujet donne et reçoive, soit actif et passif. C'est en tant que ministres de l'autel chargés d'ensemencer spirituellement les âmes, que les clercs ont droit aux dîmes des fidèles. Les possessions ecclésiastiques appartenant aux clercs considérés comme tels ne sont donc pas soumises à la dîme. Mais ils sont tenus de s'en acquitter lorsqu'ils possèdent à un autre titre: soit en leur propre nom, par héritage, achat, etc.

Solutions 1. Cela résout la première objection. Les clercs

Ai phải nạp thuế thập phân ?

VẤN NẠN 1. Xem ra ngay hàng giáo sĩ cũng phải nạp thuế thập phân. Do luật chung, nhà thờ giáo xứ phải lãnh nhận thuế thập phân về các chấp hữu tọa lạc trên đất đai của mình. Mà xảy ra là các chấp hữu này thuộc về các giáo sĩ, hoặc một nhà thờ khác. Vậy giáo sĩ bị bắt buộc nạp thuế thập phân về các chấp hữu của mình.

2. Có những giáo sĩ dòng mà phải nạp thuế thập phân cho các nhà thờ về những đất đai họ canh tác do sức lao động của mình. Vậy hàng giáo sĩ không miễn khỏi thuế thập phân.

3. Luật cũ (De 18,210) truyền cho các người Lêvi lãnh nhận thuế thập phân của dân, nhưng chính họ cũng phải đóng thuế thập phân cho các thầy Thượng phẩm. Cũng như giáo dân phải nạp thuế thập phân cho giáo sĩ, giáo sĩ phải thanh toán thuế thập phân cho Đức Giáo hoàng.

4. Thuế thập phân được sung vào việc nuôi dưỡng giáo sĩ cũng được sắp đặt giúp đỡ các nhu cầu của người nghèo khó. Vậy nếu hàng giáo sĩ được miễn khỏi thuế thập phân, thì người nghèo khó cũng vậy; điều này sai lầm theo lý do người ta đưa ra.

TRÁI LẠI, Giáo hoàng Pascal II đã nói trong một sắc chỉ (Decret. Greg. 9,3, tit. 30, C.2): "Việc giáo sĩ đòi thuế thập phân từ các giáo sĩ khác, đó là một thứ sách nhiễu mới."

TRẢ LỜI : Nếu một người cho và lãnh nhận đồng thời, điều đó không phải là vì một nguyên nhân duy nhất; cũng như nguyên lý hành động không phải đồng thời nguyên lý thụ động. Mà xảy ra là, vì những nguyên nhân khác biệt và các mối tương quan khác biệt, chính cũng một chủ thể cho và lãnh nhận, chủ động và thụ động chính trong tư cách là những thừa tác viên của bàn thờ có trách nhiệm lo các công việc thiêng liêng cho các linh hồn mà giáo sĩ có quyền thu nhận thuế thập phân của tín hữu. Các sở hữu của Hội thánh thuộc về giáo sĩ trong tư cách chúng nó là như thế, không bị bắt buộc nạp thuế thập phân. Họ phải thanh toán thuế thập phân khi họ chiếm hữu với một tư cách khác: hoặc do chính tên của mình, hoặc do gia tài, hoặc do sự mua, v.v...

GIẢI ĐÁP 1. Điều nói ở trên giải đáp vấn nạn thứ nhất. Các giáo sĩ

tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiae sicut et alii, etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiae clerici, quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Praedia vero Ecclesiae non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiae.

clergy like anyone else are bound to pay tithes on their own lands to the parish church, even though they be the clergy of that same church, because to possess a thing as one's private property is not the same as possessing it in common. But church lands are not tithable, even though they be within the boundaries of another parish.

doivent payer à l'Église paroissiale la dîme de leurs biens personnels, comme tout le monde, même s'ils appartiennent à la même Église; car il faut distinguer leurs propriétés personnelles de celles de l'Église. Mais les biens ecclésiastiques ne sont pas soumis à la dîme, même lorsqu'ils sont sur le domaine d'une autre paroisse.

phải nạp thuế cho nhà thờ giáo xứ phần thuế thập phân về các của cải riêng của mình cũng như mọi người, dầu họ thuộc về cũng một nhà thờ; bởi vì người ta phải phân biệt các sự sở hữu của riêng bản thân và các sự sở hữu của nhà thờ. Mà các của cải Hội thánh không bị thuế thập phân ngay khi chúng nó nằm ở trong lãnh thổ của giáo xứ khác.

AD SECUNDUM dicendum quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a sede apostolica factas.

Reply to objection 2. Religious who are clerics, if they have care of souls, and dispense spiritual things to the people, are not bound to pay tithes, but they may receive them. Another reason applies to other religious, who though clerics do not dispense spiritual things to the people; for according to the ordinary law they are bound to pay tithes, but they are somewhat exempt by reason of various concessions granted by the Apostolic See.

2. Les religieux clercs, s'ils ont charge d'âmes, ne sont pas tenus de payer les dîmes, mais peuvent les recevoir. Quant aux autres religieux, même clercs, qui ne distribuent pas au peuple les biens spirituels, leur cas est différent. Ils sont soumis au droit commun. Toutefois différentes concessions faites par le Saint-Siège leur assurent une certaine immunité.

2. Các tu sĩ dòng, nếu họ có trách nhiệm với các linh hồn, không bị bắt buộc đóng thuế thập phân, nhưng có thể lãnh nhận thuế thập phân. Còn các tu sĩ khác, ngay cả tu sĩ giáo sĩ, không phân phát cho dân các của cải thiêng liêng, trường hợp của họ thì khác. Họ phải tùng phục luật chung. Tuy nhiên, những sự nhượng địa khác nhau mà Tòa thánh đã ban cho họ đảm bảo cho họ một sự miễn trừ nào.

AD TERTIUM dicendum quod in veteri lege primitiae debebantur sacerdotibus, decimae autem Levitis, et quia sub sacerdotibus Levitae erant, dominus mandavit ut ipsi, loco primitiarum, solverent summo sacerdoti decimam decimae. Unde nunc, eadem ratione, tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur unde possit exequi ea quae pertinent ad communem salutem.

Reply to objection 3. In the Old Law first-fruits were due to the priests, and tithes to the Levites; and since the Levites were below the priests, the Lord commanded that the former should pay the high-priest "the tenth part of the tenth" [*Num. 18:26] instead of first-fruits: wherefore for the same reason the clergy are bound now to pay tithes to the Sovereign Pontiff, if he demanded them. For natural reason dictates that he who has charge of the common estate of a multitude should be provided with all goods, so that he may be able to carry out whatever is necessary for the common welfare.

3. Sous l'ancienne loi on devait les prémices aux prêtres, et la dîme aux lévites. Les lévites étaient subordonnés aux prêtres. Le Seigneur leur ordonna donc de payer au grand prêtre la dîme de la dîme, au lieu de prémices. De même les clercs seraient tenus de payer la dîme au souverain pontife s'il l'exigeait. La raison naturelle prescrit en effet que celui qui est chargé des intérêts généraux de la multitude trouve de quoi faire face aux exigences du salut commun.

3. Trong luật cũ người ta phải hiến dâng các quả đầu mùa cho thầy tư tế, và thuế thập phân cho các người Lêvi. Các người Lêvi phục tùng các thầy tư tế. Thiên Chúa đã truyền lệnh cho họ phải nạp cho thầy Thượng phẩm thuế thập phân của thuế thập phân, thay vì hoa quả đầu mùa. Cũng vậy, hàng giáo sĩ bị bắt buộc nạp thuế thập phân cho Đức Giáo hoàng nếu ngài đòi hỏi. Lý trí tự nhiên truyền khiến kẻ có trách nhiệm đối với lợi ích tổng quát của số đông, người phải lãnh nhận cái gì để trang trải cho các sự đòi hỏi của sự an toàn chung.

AD QUARTUM dicendum quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

Reply to objection 4. Tithes should be employed for the assistance of the poor, through the dispensation of the clergy. Hence the poor have no reason for accepting tithes, but they are bound to pay them.

4. Les dîmes doivent être employées par les clercs au soulagement des pauvres. Ceux-ci n'ont donc pas de motif pour les recevoir directement, mais ils sont tenus de les payer.

4. Các thuế thập phân phải được sử dụng do hàng giáo sĩ để nâng đỡ người nghèo khó. Vậy những kẻ nghèo khó không có lý do để lãnh nhận thuế thập phân cách trực tiếp, nhưng họ bị bắt buộc phải nạp thuế thập phân.

QUAESTIO 88

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR

SERVICE BY PROMISE OF VOWS

LE VOEU

LỜI KHẤN

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, quid sit votum. Secundo, quid cadat sub voto. Tertio, de obligatione voti. Quarto, de utilitate vovendi. Quinto, cuius virtutis sit actus. Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. Septimo, de solemnitate voti. Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile.

We must now consider vows, whereby something is promised to God. Under this head there are twelve points of inquiry: (1) What is a vow? (2) What is the matter of a vow? (3) Of the obligation of vows; (4) Of the use of taking vows; (5) Of what virtue is it an act? (6) Whether it is more meritorious to do a thing from a vow, than without a vow? (7) Of the solemnizing of a vow; (8) Whether those who are under another's power can take vows? (9) Whether children may be bound by vow to enter religion? (10) Whether a vow is subject to

Étudions maintenant le voeu, par lequel on promet quelque chose à Dieu. 1. Qu'est-ce que le voeu? - 2. Sur quoi porte-t-il? - 3. Son obligation. - 4. Son utilité. - 5. De quelle vertu est-il l'acte? - 6. Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec voeu ou sans voeu? - 7. La solennité du voeu. - 8. Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des voeux? - 9. Les enfants peuvent-ils s'obliger par voeu à entrer en religion? - 10. Peut-on dispenser d'un voeu ou le commuer? - 11. Peut-on dispenser du voeu solennel de continence? - 12. Faut-il, pour dispenser d'un

Giờ đây chúng ta nghiên cứu lời khấn mà do đó chúng ta hứa cái gì cùng Thiên Chúa. 1. Lời khấn là gì? 2. Lời khấn quan hệ với cái gì? 3. Sự bắt buộc của lời khấn. 4. Sự ích lợi của lời khấn. 5. Lời khấn là hành động của nhân đức nào? 6. Việc hoàn thành một cái gì bằng lời khấn hoặc không bằng lời khấn, cái nào có công đức hơn? 7. Sự trọng thể của lời khấn. 8. Những kẻ phục tùng một quyền bính có thể làm lời khấn không? 9. Các trẻ con có thể bắt buộc mình bằng lời khấn để đi tu không? 10. Người ta có thể miễn chuẩn lời khấn hoặc thay đổi nó không? 11. Người ta có thể miễn khỏi lời khấn

Undecimo, utrum in solemni voto continentiae possit dispensari. Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

dispensation or commutation? (11) Whether a dispensation can be granted in a solemn vow of continence? (12) Whether the authority of a superior is required in a dispensation from a vow?

voeu, recourir à une autorité supérieure?

trọng thể về sự tiết dục không? 12. Người ta để miễn khỏi lời khấn phải chạy đến cùng quyền bính ở trên không?

ARTICULUS 1
Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis

ARTICLE 1
Whether a vow consists in a mere purpose of the will ?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que le voeu ?

TIẾT 1
Lời khấn là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, *votum est conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat*. Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quae adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

Objections 1. It would seem that a vow consists in nothing but a purpose of the will. According to some [*William of Auxerre, Sum. Aur. III, xxviii, qu. 1; Albertus Magnus, Sent. iv, D, 38], "a vow is a conception of a good purpose after a firm deliberation of the mind, whereby a man binds himself before God to do or not to do a certain thing." But the conception of a good purpose and so forth, may consist in a mere movement of the will. Therefore a vow consists in a mere purpose of the will.

Objections 1. Il semble qu'il consiste seulement dans un projet de la volonté, car certains définissent ainsi le voeu: « Concevoir un bon projet, assuré par une délibération, en s'obligeant envers Dieu à faire ou ne pas faire une chose. » Mais concevoir un bon projet, avec tout ce qu'on ajoute, cela peut consister exclusivement dans un mouvement du vouloir. Donc le voeu est uniquement un projet de la volonté.

VẤN NẠN 1. Xem ra lời khấn chỉ cốt tại sự dự định của ý chí. Một số người định nghĩa lời khấn: "Quan niệm một dự định tốt, được đảm bảo bởi sự xét đoán, bằng cách bắt buộc mình đối với Thiên Chúa để làm hoặc để không làm một cái gì." Mà việc quan niệm một dự định tốt với tất cả những cái gì người ta xem vào đó, điều đó chỉ có thể cốt tại sự chuyển động của ý chí. Vậy lời khấn chỉ là sự dự định của ý chí.

PRAETEREA, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum, dicitur enim aliquis proprio voto facere quae voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

2. Further, the very word vow seems to be derived from "voluntas" [will], for one is said to do a thing "proprio voto" [by one's own vow] when one does it voluntarily. Now to "purpose" is an act of the will, while to "promise" is an act of the reason. Therefore a vow consists in a mere act of the will.

2. Le mot même de « voeu » (votum) paraît venir de « volonté ». On dit que quelqu'un agit selon ses voeux quand il agit volontairement. Or le projet est un acte de la volonté, tandis que la promesse est un acte de la raison. Le voeu est donc uniquement un acte de la volonté.

2. Ngay từ ngữ lời khấn (voeu = votum) xem ra phát xuất bởi volonté (ý chí). Người ta nói kẻ nào hành động theo các lời khấn của mình khi họ hành động cách do ý chí. Mà dự định là hành động của ý chí, đang khi lời hứa là hành động của trí năng. Vậy lời khấn chỉ là hành động của ý chí.

PRAETEREA, dominus dicit, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei*. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi mittit manum ad aratrum. Ergo, si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo igitur bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

3. Further, our Lord said (Lk. 9:62): "No man putting his hand to the plough, and looking back, is fit for the kingdom of God." Now from the very fact that a man has a purpose of doing good, he puts his hand to the plough. Consequently, if he look back by desisting from his good purpose, he is not fit for the kingdom of God. Therefore by a mere good purpose a man is bound before God, even without making a promise; and consequently it would seem that a vow consists in a mere purpose of the will.

3. Notre Seigneur a dit (Lc 9, 62): « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas apte au royaume de Dieu. » Mais du fait même qu'on a le projet de bien faire, on met la main à la charrue; et si l'on regarde en arrière, abandonnant le bien projeté, on n'est pas apte au royaume de Dieu. Donc le bon projet oblige à lui seul devant Dieu, indépendamment de toute promesse. On voit ainsi que le simple projet de la volonté suffit à constituer le voeu.

3. Chúa Giêsu đã phán: "Ai đã tra tay vào cày mà còn ngó lại phía sau không được vào nước Thiên Chúa" (Lc 9,62). Mà do việc người ta có dự định làm điều tốt, người ta tra tay vào cày; và nếu người ta ngó lại sau lưng bằng cách bỏ sự tốt đã dự định, người ta không đáng vào nước Thiên Chúa. Vậy dự định tốt bắt buộc chỉ một mình họ trước Thiên Chúa, bằng cách không lệ thuộc vào mọi lời hứa hẹn. Như vậy người ta trông thấy sự dự định đơn giản của ý chí đã đủ để tạo nên lời khấn.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

On the contrary, It is written (Eccles. 5:3): "If thou hast vowed anything to God, defer not to pay it, for an unfaithful and foolish promise displeaseth Him." Therefore to vow is to promise, and a vow is a promise.

En sens contraire, nous lisons dans l'Ecclésiastique (5, 3): « Si tu as fait un voeu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir, car la promesse infidèle et imprudente lui déplaît. » Vouer, c'est donc promettre, et le voeu est une promesse.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong sách Giảng viên (5,3). "Nếu ngươi làm lời khấn cùng Thiên Chúa, ngươi đừng chậm trễ hoàn thành nó, vì sự hứa không trung thành và ngu dại làm mất lòng Chúa." Khấn, đó là hứa, và lời khấn là một lời hứa.

RESPONDEO dicendum quod votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quaecumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia ut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor*.

I answer that, A vow denotes a binding to do or omit some particular thing. Now one man binds himself to another by means of a promise, which is an act of the reason to which faculty it belongs to direct. For just as a man by commanding or praying, directs, in a fashion, what others are to do for him, so by promising he directs what he himself is to do for another. Now a promise between man and man can only be expressed in words or any other outward signs; whereas a promise can be made to God by the mere inward thought, since according to 1 Kings 16:7, "Man seeth those things that appear, but the Lord beholdeth the heart." Yet we

Réponse : Le voeu implique l'obligation de faire une chose ou d'y renoncer. On s'oblige entre hommes par le moyen d'une promesse, qui est un acte de la raison, faculté de l'ordre; de même que par le commandement et la prière nous ordonnons d'une certaine manière ce que les autres doivent faire pour nous, par la promesse nous ordonnons ce que nous-mêmes devons faire pour autrui. Mais, alors que la promesse faite d'homme à homme exige des paroles ou d'autres signes extérieurs, on peut faire à Dieu une promesse par un simple acte intérieur de pensée, car il est écrit (1 S 16, 7): « Les hommes voient ce qui paraît au-dehors, Dieu pénètre le coeur. »

TRẢ LỜI : Lời khấn bao hàm sự bắt buộc làm một điều gì hoặc từ bỏ một điều gì. Mà người ta bắt buộc mình đối với nhân loại bằng lời hứa, và lời hứa là hành động của trí năng, năng lực của trật tự; cũng như do mệnh lệnh và sự cầu xin, chúng ta sắp đặt theo một thể cách nào đó điều các kẻ khác phải làm cho chúng ta, bởi lời hứa chúng ta sắp đặt điều chính chúng ta phải làm cho kẻ khác. Mà, trong khi lời hứa thực hiện bởi con người đối với con người đòi phải có những lời nói hoặc các dấu hiệu bên ngoài khác, người ta có thể làm đối với Thiên Chúa một lời hứa bởi một hành động đơn giản của tư tưởng (1Sm 16,7): "Nhân loại trông thấy cái gì xuất hiện bên ngoài, Thiên Chúa thấu suốt tâm hồn." Tuy nhiên, người

Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est, vel ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem praeexigit, cum sit actus voluntatis deliberatae. Sic igitur ad votum tria ex necessitate requiruntur, primo quidem, deliberatio; secundo, propositum voluntatis; tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo, ad quandam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalm., *reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea*; et iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit, XXXVIII dist. IV Lib. Sent., quod votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo et de his quae sunt Dei fieri debet, quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione nisi promissione deliberationem consequente.

AD SECUNDUM dicendum quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quae eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.

ARTICULUS 2
Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quae sunt supererogationis, sed etiam de his quae pertinent ad salutem. Nam et *in Baptismo vovent homines abrenuntiare Diabolo et pompis eius, et fidem servare*, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro*. Iacob etiam vovit quod esset ei dominus in Deum, ut habetur Gen. XXVIII, hoc autem est maxime de necessitate salutis.

express words outwardly sometimes, either to arouse ourselves, as was stated above with regard to prayer (Q[83], A[12]), or to call others to witness, so that one may refrain from breaking the vow, not only through fear of God, but also through respect of men. Now a promise is the outcome from a purpose of doing something: and a purpose presupposes deliberation, since it is the act of a deliberate will. Accordingly three things are essential to a vow: the first is deliberation. the second is a purpose of the will; and the third is a promise, wherein is completed the nature of a vow. Sometimes, however, two other things are added as a sort of confirmation of the vow, namely, pronouncement by word of mouth, according to Ps. 65:13, "I will pay Thee my vows which my lips have uttered"; and the witnessing of others. Hence the Master says (Sent. iv, D, 38) that a vow is "the witnessing of a spontaneous promise and ought to be made to God and about things relating to God": although the "witnessing" may strictly refer to the inward protestation.

Reply to objection 1. The conceiving of a good purpose is not confirmed by the deliberation of the mind, unless the deliberation lead to a promise.

Reply to objection 2. Man's will moves the reason to promise something relating to things subject to his will, and a vow takes its name from the will forasmuch as it proceeds from the will as first mover.

Reply to objection 3. He that puts his hand to the plough does something already; while he that merely purposes to do something does nothing so far. When, however, he promises, he already sets about doing, although he does not yet fulfil his promise: even so, he that puts his hand to the plough does not plough yet, nevertheless he stretches out his hand for the purpose of ploughing.

ARTICLE 2
Whether a vow should always be about a better good ?

Objections 1. It would seem that a vow need not be always about a better good. A greater good is one that pertains to supererogation. But vows are not only about matters of supererogation, but also about matters of salvation: thus in Baptism men vow to renounce the devil and his pomps, and to keep the faith, as a gloss observes on Ps. 75:12, "Vow ye, and pay to the Lord your God"; and Jacob vowed (Gn. 28:21) that the Lord should be his God. Now this above all is necessary for salvation. Therefore vows are

Pourtant, on s'exprime parfois en paroles, soit pour s'exciter soi-même comme nous l'avons vu à propos de la prières; soit pour prendre à témoin d'autres hommes, en sorte qu'on soit retenu de rompre ses voeux non seulement par crainte de Dieu, mais aussi par respect des hommes. La promesse elle-même procède du projet de faire quelque chose, et ce projet exige une délibération préalable, puisqu'il est un acte de volonté délibérée. Trois éléments sont donc requis pour qu'il y ait voeu: la délibération, le projet de la volonté, enfin la promesse qui porte à sa perfection la raison de voeu. On y ajoute quelquefois deux autres éléments, comme confirmation du voeu par une formule verbale, selon le Psaume (66, 13): « J'acquitterai envers toi les voeux que mes lèvres ont formulés »; - et l'assistance de témoins. Ainsi le Maître des Sentences définit le voeu: « L'attestation d'une promesse volontaire, qui doit être faite à Dieu, et porter sur ce qui le concerne. » On peut d'ailleurs rapporter cette définition au voeu lui-même, en l'entendant d'un témoignage intérieur.

Solutions 1. Le bon projet qu'on a conçu n'est rendu ferme, du fait de la délibération, que par la promesse qui fait suite à celle-ci.

2. C'est la volonté qui meut la raison à promettre quelqu'une des choses soumises à son empire. Voilà pourquoi et dans quelle mesure le nom de « voeu » se rattache au mot « volonté » elle est le premier moteur de celui-ci.

3. Celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose, mais celui qui se borne à projeter ne fait rien encore. C'est quand il promet qu'il commence à s'y mettre vraiment, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet; comme celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais prépare déjà sa main au labour.

ARTICLE 2
Sur quoi le voeu porte-t-il ?

Objections 1. Il ne semble pas que le voeu doive toujours porter sur un bien meilleur. Car on appelle ainsi ce qui est surérogatoire. Mais le voeu concerne aussi ce qui concerne le salut. On fait voeu au baptême de renoncer à Satan et à son cortège, et de garder la foi, comme le dit la Glose sur le texte du Psaume (76, 12): « Faites des voeux et tenez vos promesses au Seigneur votre Dieu. » De même, Jacob fit voeu de tenir le Seigneur pour son Dieu (Gn 28, 21), ce qui est nécessaire au salut. Le voeu n'a donc pas pour seul objet un bien

ta biểu lộ mình đôi khi bằng lời nói, hoặc để xúi giục chính mình như chúng ta đã trông thấy điều đó khi thảo luận về sự cầu nguyện (Q.83, a.12); hoặc để lấy các kẻ khác làm chứng nhân, đến nỗi người ta bị bắt buộc không hủy bỏ các lời khấn của mình không những vì kính sợ Thiên Chúa mà còn vì sự kiêng nể người ta. Chính lời hứa phát xuất từ sự dự định làm một cái gì, và dự định này đòi hỏi một sự xét đoán trước, bởi vì nó là hành động của ý chí đã được xét đoán. Vậy phải có ba yếu tố để lời khấn hiện hữu: sự xét đoán, sự dự định của ý chí, và sau hết lời hứa mà trong đó yếu tố khác, là sự khẳng định của lời khấn do một công thức bằng lời nói theo lời Thánh vịnh (66,13): "Tôi sẽ thanh toán đối với Ngài các lời khấn mà môi miệng tôi đã nói ra", và sự hiện diện của các chứng nhân. Vậy thầy của Đề Kiến Thư (L. IV. D.38, Q.1) đã định nghĩa lời khấn: "Là sự chứng nhận một lời hứa do ý chí phải được hoàn thành cho Thiên Chúa và qui về với cái gì liên hệ với Ngài." Đàng khác người ta có thể đem lời định nghĩa này về chính lời khấn do sự chứng nhận bên trong.

GIẢI ĐÁP 1. Dự định tốt mà người ta đã quan niệm chỉ trở nên vững chắc, do sự xét đoán, bởi lời hứa tới sau sự xét đoán.

2. Chính ý chí động trí năng để hứa một cái gì trong các điều thuộc về quyền năng của nó. Do đó, lời khấn quy về ý chí là chủ động thứ nhất của mình.

3. Kẻ tra tay vào cày đã làm một cái gì; mà kẻ nào chỉ làm sự dự định thì chưa làm cái gì cả, chính trong khi họ hứa họ mới bắt đầu thật sự, mặc dầu họ chưa hoàn thành điều họ hứa; như kẻ tra tay vào cày chưa cày, nhưng đã chuẩn bị bàn tay để cày.

TIẾT 2
Lời khấn liên hệ với cái ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải luôn luôn lời khấn liên hệ với cái gì tốt hơn. Người ta gọi sự tốt hơn là cái gì làm quá bổn phận. Mà lời khấn cũng liên hệ với sự cứu rỗi. Người ta lúc rửa tội khấn từ bỏ ma quỉ và bỏ đoàn tùy tùng của nó, và khấn giữ đức tin như sách Chú giải nói lên điều đó về lời nói của Thánh vịnh (76,12): "Các ngươi hãy khấn và giữ các lời hứa với Thiên Chúa, Thiên Chúa các ngươi." Cũng vậy, Giacóp khấn chấp nhận Thiên Chúa là Thiên Chúa của mình (St 28,21), điều đó cần thiết cho sự cứu rỗi. Vậy lời khấn không có một đối tượng duy

Ergo votum non solum fit de meliori bono.

PRAETEREA, Iephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Iudic. XI. Cum igitur occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

PRAETEREA, ea quae redundant in detrimentum personae, vel quae ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis et ieiuniis, quae vergunt in periculum personae. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XXIII, *si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo, cum omne peccatum sit contra Deum; nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto, stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis Diaboli

not only about a better good.

2. Further, Jephte is included among the saints (Heb. 11:32). Yet he killed his innocent daughter on account of his vow (Judges 11). Since, then, the slaying of an innocent person is not a better good, but is in itself unlawful, it seems that a vow may be made not only about a better good, but also about something unlawful.

3. Further, things that tend to be harmful to the person, or that are quite useless, do not come under the head of a better good. Yet sometimes vows are made about immoderate vigils or fasts which tend to injure the person: and sometimes vows are about indifferent matters and such as are useful to no purpose. Therefore a vow is not always about a better good.

On the contrary, It is written (Dt. 23:22): "If thou wilt not promise thou shalt be without sin."

I answer that, As stated above (A[1]), a vow is a promise made to God. Now a promise is about something that one does voluntarily for someone else: since it would be not a promise but a threat to say that one would do something against someone. In like manner it would be futile to promise anyone something unacceptable to him. Wherefore, as every sin is against God, and since no work is acceptable to God unless it be virtuous, it follows that nothing unlawful or indifferent, but only some act of virtue, should be the matter of a vow. But as a vow denotes a voluntary promise, while necessity excludes voluntariness, whatever is absolutely necessary, whether to be or not to be, can nowise be the matter of a vow. For it would be foolish to vow that one would die or that one would not fly. On the other hand, if a thing be necessary. not absolutely but on the supposition of an end---for instance if salvation be unattainable without it---it may be the matter of a vow in so far as it is done voluntarily, but not in so far as there is a necessity for doing it. But that which is not necessary, neither absolutely, nor on the supposition of an end, is altogether voluntary, and therefore is most properly the matter of a vow. And this is said to be a greater good in comparison with that which is universally necessary for salvation. Therefore, properly speaking, a vow is said to be about a better good.

Reply to objection 1. Renouncing the devil's pomps and keeping the faith of Christ are the matter of

supérieur.

2. L'épître aux Hébreux (11, 32) met Jephté au nombre des saints. Or, en exécution d'un voeu, cet homme immola sa fille innocente (Jg 11, 39). Mettre à mort un innocent, loin d'être un bien supérieur, est une action défendue. Il apparaît donc par cet exemple qu'on peut faire voeu d'accomplir non seulement un plus grand bien, mais même ce qui est défendu.

3. On ne peut regarder comme un bien supérieur ce qui nous nuit ou ne sert à rien. Or, par suite d'un voeu, on se livre à des veilles immodérées ou à des jeûnes qui risquent d'être dangereux. Parfois aussi on s'engage à des choses indifférentes et qui ne sont bonnes à rien. Le voeu ne porte donc pas toujours sur un bien supérieur.

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (23, 23): « Si tu t'abstiens de promettre, ce ne sera pas un péché. »

Réponse : Nous avons défini le voeu: une promesse faite à Dieu. Une promesse porte toujours sur quelque chose qu'on fait volontairement en faveur de quelqu'un: ce ne serait plus promettre, mais menacer, que d'exprimer son dessein d'agir contre cette personne. De même il serait inutile de lui promettre ce qui ne lui plairait pas. C'est pourquoi, puisque tout péché va contre Dieu, et que Dieu ne peut agréer que des oeuvres vertueuses, il faut en conclure que le voeu ne peut porter sur rien d'illicite ni sur rien d'indifférent, mais seulement sur un acte de vertu. Mais, parce que le voeu implique promesse volontaire et que la nécessité inclut la volonté libre, ce dont l'existence ou la non-existence est absolument nécessaire ne peut donner lieu à un voeu. Car il serait insensé de faire le voeu de mourir un jour, ou de ne pas voler comme un oiseau. Pourtant il y a des actions qui n'ont pas une nécessité absolue, mais une nécessité à l'égard de la fin, par exemple parce que sans elles le salut est impossible. Elles peuvent faire l'objet d'un voeu en tant qu'elles sont volontaires, non en raison de leur nécessité. - Reste ce qui ne tombe ni sous une nécessité absolue ni sous une nécessité conditionnelle: ce sont des actions entièrement volontaires, c'est pourquoi le voeu y trouve sa matière la plus appropriée. Or c'est là aussi ce qu'on nomme un bien supérieur, par comparaison avec le bien communément nécessaire au salut. On dira donc, en termes propres, que le voeu a pour matière un bien supérieur.

Solutions 1. C'est ainsi que les baptisés font voeu de renoncer au diable et à son cortège, et de garder

nhất là sự tốt cao thượng hơn.

2. Thư gửi cho tín hữu Do thái (11,32) đặt Gieptê vào số các thánh. Mà, ông này để thi hành lời khấn, đã sát tế con gái vô tội của mình (Tp. 11,39). Việc giết người vô tội, đã không phải là sự tốt cao thượng hơn, mà còn là hành động bị cấm đoán. Vậy qua thí dụ này người ta xem ra có thể khấn hoàn thành không những sự tốt lớn hơn, mà còn hoàn thành điều bị cấm đoán.

3. Người ta không thể coi là sự tốt lớn hơn cái gì hại chúng ta hoặc không được cái gì hết. Mà, do lời khấn người ta thức đêm quá độ hoặc ăn chay thái quá bị nguy hiểm. Đôi khi người ta cũng tham dự vào những điều không quan trọng và không ra cái gì cả. Vậy lời khấn không luôn luôn liên hệ với sự tốt cao thượng hơn.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (23,23): "Nếu ngươi không làm lời hứa, điều đó không phải là tội."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã định nghĩa lời khấn: Lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa. Lời hứa luôn luôn liên hệ với cái gì người ta hoàn thành cách do ý chí vì lợi cho kẻ nào. Còn việc biểu lộ ý định hành động chống lại với người này hẳn không còn là hứa, nhưng đe dọa. Cũng vậy, việc hứa cái gì không làm vui lòng người ấy thì hẳn vô lối. Do đó, bởi vì mọi tội chống lại với Thiên Chúa, và bởi vì Thiên Chúa chỉ có thể chấp nhận các công việc nhân đức, người ta phải kết luận rằng lời khấn không được liên hệ với cái gì bất hợp pháp hoặc cái gì không quan trọng, nhưng chỉ liên hệ với hành động nhân đức. Nhưng, bởi vì lời khấn bao hàm lời hứa do ý chí và bởi vì sự tất yếu trục xuất tự do ý chí, điều mà sự hiện hữu hoặc sự không hiện hữu tuyệt đối tất yếu, không thể làm cho có lời khấn. Bởi vì thật là điên rồ việc làm lời khấn sẽ chết vào một ngày nào đó, hoặc không bay như con chim. Tuy nhiên, có những hành động không có sự tất yếu tuyệt đối, nhưng có sự tất yếu đối với mục đích, thí dụ, bởi vì không có chúng thì sự cứu rỗi bất khả. Chúng có thể là đối tượng của lời khấn theo cách thức chúng do ý chí, chứ không vì tất yếu tính của chúng; còn lại cái gì không bị tất yếu tính tuyệt đối, cũng không bị tất yếu tính có điều kiện: đó là những hành động hoàn toàn do ý chí; do đó lời khấn gặp ở trong chúng yếu tính của mình được thích nghi nhất. Mà đó cũng là điều người ta gọi là sự tốt cao thượng hơn bằng cách đối chiếu với sự tốt cần thiết cách chung cho sự cứu rỗi. Vậy bằng từ ngữ đích xác người ta nói lời khấn có chất thể là sự tốt cao thượng hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Chính như vậy mà các kẻ được rửa tội khấn từ bỏ ma quỉ và đoàn tùy tùng của nó, và khấn giữ

et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamvis etiam possit intelligi quod Iacob vovit se habere dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, et alia huiusmodi quae ibi subduntur.

AD SECUNDUM dicendum quod quaedam sunt quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis et alia quae absolute possunt cadere sub voto. Quaedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata. Et haec nullo modo possunt sub voto cadere. Quaedam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Iephte, qui ut dicitur Iudic. XI, *votum vovit domino, dicens, si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum domino*. Hoc enim poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolativum, sicut asinus vel homo, quod et accidit. Unde, ut Hieronymus dicit, in vovendo fuit stultus, quia discretionem non adhibuit, et in reddendo impius. Praemittitur tamen ibidem quod factus est super eum spiritus domini, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit; et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

AD TERTIUM dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et ieiunia, non est Deo accepta nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod et apostolus, Rom. XII, postquam dixerat, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum*. Sed quia in his quae ad seipsum pertinent de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel baptismal vows, in so far as these things are done voluntarily, although they are necessary for salvation. The same answer applies to Jacob's vow: although it may also be explained that Jacob vowed that he would have the Lord for his God, by giving Him a special form of worship to which he was not bound, for instance by offering tithes and so forth as mentioned further on in the same passage.

Reply to objection 2. Certain things are good, whatever be their result; such are acts of virtue, and these can be, absolutely speaking, the matter of a vow: some are evil, whatever their result may be; as those things which are sins in themselves, and these can nowise be the matter of a vow: while some, considered in themselves, are good, and as such may be the matter of a vow, yet they may have an evil result, in which case the vow must not be kept. It was thus with the vow of Jephte, who as related in Judg. 11:30, 31"made a vow to the Lord, saying: If Thou wilt deliver the children of Ammon into my hands, whosoever shall first come forth out of the doors of my house, and shall meet me when I return in peace . . . the same will I offer a holocaust to the Lord." For this could have an evil result if, as indeed happened, he were to be met by some animal which it would be unlawful to sacrifice, such as an ass or a human being. Hence Jerome says [*Implicitly 1 Contra Jovin.: Comment. in Micheam vi, viii: Comment. in Jerem. vii. The quotation is from Peter Comestor, Hist. Scholast.]: "In vowing he was foolish, through lack of discretion, and in keeping his vow he was wicked." Yet it is premised (Judges 11:29) that "the Spirit of the Lord came upon him," because his faith and devotion, which moved him to make that vow, were from the Holy Ghost; and for this reason he is reckoned among the saints, as also by reason of the victory which he obtained, and because it is probable that he repented of his sinful deed, which nevertheless foreshadowed something good.

Reply to objection 3. The mortification of one's own body, for instance by vigils and fasting, is not acceptable to God except in so far as it is an act of virtue; and this depends on its being done with due discretion, namely, that concupiscence be curbed without overburdening nature. on this condition such things may be the matter of a vow. Hence the Apostle after saying (Rom. 12:1), "Present your bodies a living sacrifice, holy, pleasing to God," adds, "your reasonable service." Since, however, man is easily mistaken in judging of matters concerning himself, such vows as these are more fittingly kept or disregarded according to the judgment of a

la foi au Christ, parce que c'est un acte volontaire, quoique nécessaire au salut. On peut en dire autant du voeu de Jacob. Bien qu'on puisse aussi l'entendre du voeu de reconnaître le Seigneur pour son Dieu par un culte spécial auquel il n'était pas tenu, comme l'offrande des dîmes et les autres actions mentionnées ensuite.

2. Il y a des actions qui sont bonnes en toute occurrence, comme les oeuvres vertueuses et les autres biens, qui peuvent absolument être matière d'un voeu. D'autres sont mauvaises en toute occurrence comme ce qui de soi est péché. Et celles-là ne peuvent aucunement être la matière d'un voeu. Mais d'autres sont bonnes considérées en elles-mêmes, et à ce titre peuvent être l'objet d'un voeu. Mais elles peuvent avoir un mauvais résultat qui détourne d'observer ce voeu. C'est ce qui est arrivé avec le voeu de Jephté. D'après le livre des Juges (11, 30) « il fit ce voeu au Seigneur: "Si tu livres entre mes mains les Ammonites, celui qui sortira le premier de ma maison pour venir à ma rencontre quand je reviendrai vainqueur, je l'offrirai en holocauste au Seigneur" ». Cela pouvait avoir un mauvais résultat, si venait à sa rencontre un être vivant qu'on ne peut immoler, comme un âne ou un être humain; et c'est ce qui arriva. Aussi S. Jérôme dit-il: « En faisant ce voeu il fut insensé » par son manque de jugement, « et en l'accomplissant il fut impie ». On avait pourtant dit auparavant (Jg 11, 29): « L'Esprit du Seigneur fut sur Jephté. » C'est parce que la foi et la dévotion qui l'ont poussé à faire son voeu venaient de l'Esprit Saint. C'est pourquoi il est mis au nombre des saints par l'épître aux Hébreux, et aussi à cause de sa victoire; et parce qu'il est probable qu'il se repentit de cette action criminelle, qui pourtant préfigurait un bien.

3. Dieu n'agrée les macérations qu'on inflige à son corps par les veilles et les jeûnes que dans la mesure où c'est un acte de vertu, parce qu'on y met une juste discrétion, pour réprimer la concupiscence sans trop charger la nature. Avec ces garanties on peut faire de ces choses l'objet d'un voeu. Aussi l'Apôtre après ces mots (Rm 12, 1): « Offrez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu », ajoute-t-il: « Que votre hommage soit raisonnable. » Mais on est facilement mauvais juge en sa propre cause. Il vaut donc mieux pour ces sortes de voeux s'en remettre à un supérieur qui décide ce qu'on doit en tenir ou en rejeter.

đức tin nơi Chúa Kitô, bởi vì đó là hành động do ý chí mặc dầu nó cần thiết cho sự cứu rỗi. Người ta cũng nói được như thế về lời khấn của Giacóp. Mặc dầu người ta cũng có thể hiểu điều đó về lời khấn nhìn nhận Thiên Chúa là Thiên Chúa của mình bằng một sự thờ phụng đặc biệt mà ông không bị bắt buộc như lễ vật thuế thập phân và các hành động khác được đề cập đến kế tiếp.

2. Có những hành động tốt trong mọi hoàn cảnh như các công việc nhân đức và các sự tốt khác một cách tuyệt đối có thể là chất thể cho lời khấn. Những hành động khác xấu trong mọi hoàn cảnh như điều tại sự là tội và các hành động đó không có thể cách nào là đối tượng cho lời khấn. Còn các hành động khác xem xét tại sự thì tốt, và với tư cách này chúng nó có thể là đối tượng của lời khấn. Nhưng chúng nó có thể có một kết quả xấu khiến người ta không giữ được lời khấn này. Đó là điều đã xảy ra đối với lời khấn của Gieptê. Theo sách Thẩm phán (11,30): "Ông đã khấn cùng Thiên Chúa: Nếu Ngài nộp các người Ammônít trong tay tôi, kẻ nào từ trong nhà tôi đi ra trước hết để đón tôi khi tôi chiến thắng trở về, tôi sẽ hiến dâng nó làm của lễ toàn thiêu cho Thiên Chúa." Điều đó có thể đem lại kết quả xấu nếu đi ra đón ông là một sinh vật mà người ta không thể sát tế, như con lừa hoặc con người; và đó là điều đã xảy ra. Như vậy, thánh Giêrônimô (Hist. Scholast. 198) đã lên tiếng: "Khi thi hành điều đó ông thật là điên rồ bởi vì ông thiếu sự phán đoán, và khi hoàn thành điều đó ông đã trở nên vô đạo." Tuy nhiên, người ta đã nói ở trước (Tp 11,29): "Thánh Thần Thiên Chúa ngự trên Gieptê." Đó bởi vì lòng tin và lòng sùng mộ đã xúi giục ông thi hành lời khấn của ông phát xuất từ Chúa Thánh Thần. Do đó ông đã được kể vào số các thánh trong thư gửi cho tín hữu Do thái, và cũng vì việc thắng trận của ông; bởi vì một cách cái nhiên ông đã ăn năn về hành động tội ác này, tuy nhiên hành động trọng tội này tượng trưng một sự tốt.

3. Thiên Chúa chỉ chấp nhận các sự hành xác bằng thức đêm và ăn chay theo mức độ: đó là hành động của nhân đức, bởi vì người ta làm việc đó với sự dè dặt chính đáng để chế ngự vật dục mà không làm cho bản tính phải đau khổ quá mức. Với các sự đảm bảo này, người ta có thể sử dụng các điều này làm đối tượng cho lời khấn. Như vậy thánh Phaolô sau khi đã nói ra các lời này: "Anh em hãy hiến dâng thân xác mình làm lễ vật sống động, thánh thiện, đẹp lòng Thiên Chúa" (Rm,1). Thánh nhân nói thêm: "Sự thần phục của anh em phải hợp lý." Mà người ta một cách dễ dàng là kẻ phân xử dở trong việc riêng của mình. Vậy đối với các lời khấn này, người ta tốt hơn là nhờ kẻ bề trên quyết định cái gì phải làm, cái

servanda vel praetermittenda. Ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non debet homo tale votum servare. Vota vero quae sunt de rebus vanis et inutilibus sunt magis deridenda quam servanda.

ARTICULUS 3
Utrum omne votum obliget ad sui observationem

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quae per alium hominem fiunt quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad servandum, secundum institutionem legis humanae, quod videtur esse institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ad observandum.

PRAETEREA, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque illud quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quae vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

PRAETEREA, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, quodcumque voveris, redde. Multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.

RESPONDEO dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda. Quia displicet Deo infidelis

superior, yet so that, should a man find that without doubt he is seriously burdened by keeping such a vow, and should he be unable to appeal to his superior, he ought not to keep it. As to vows about vain and useless things they should be ridiculed rather than kept.

ARTICLE 3
Whether all vows are binding ?

Objections 1. It would seem that vows are not all binding. For man needs things that are done by another, more than God does, since He has no need for our goods (Ps. 15:2). Now according to the prescription of human laws [*Dig. L. xii, de pollicitat., i] a simple promise made to a man is not binding; and this seems to be prescribed on account of the changeableness of the human will. Much less binding therefore is a simple promise made to God, which we call a vow.

2. Further, no one is bound to do what is impossible. Now sometimes that which a man has vowed becomes impossible to him, either because it depends on another's decision, as when, for instance, a man vows to enter a monastery, the monks of which refuse to receive him: or on account of some defect arising, for instance when a woman vows virginity, and afterwards is deflowered; or when a man vows to give a sum of money, and afterwards loses it. Therefore a vow is not always binding.

3. Further, if a man is bound to pay something, he must do so at once. But a man is not bound to pay his vow at once, especially if it be taken under a condition to be fulfilled in the future. Therefore a vow is not always binding.

On the contrary, It is written (Eccl. 5:3, 4): "Whatsoever thou hast vowed, pay it; and it is much better not to vow, than after a vow not to perform the things promised."

I answer that, For one to be accounted faithful one must keep one's promises. Wherefore, according to Augustine [*Ep. xxxii, 2: De Mendac. xx] faith takes its name "from a man's deed agreeing with his word" [*'Fides . . . fiunt dicta' Cicero gives the same etymology (De Offic. i, 7)]. Now man ought to be faithful to God above all, both on account of God's sovereignty, and on account of the favors he has received from God. Hence man is obliged before all to fulfill the vows he has made to God, since this is part of the fidelity he owes to God. On the other hand, the breaking of a vow is a kind of

En notant toutefois que si l'on éprouvait à garder un tel voeu une charge manifestement trop lourde, sans avoir la faculté de recourir à un supérieur, on ne devrait pas observer ce voeu. Quant à ceux qui portent sur des choses vaines et inutiles, mieux vaut en rire que les observer.

ARTICLE 3
Obligation du voeu

Objections 1. Il semble que tout voeu n'oblige pas à l'observer. En effet, si quelqu'un a besoin qu'on fasse quelque chose pour lui, c'est l'homme plutôt que Dieu, qui n'a nul besoin de nos biens. Or l'accomplissement d'une simple promesse faite à un homme n'est pas obligatoire, selon le droit humain, qui semble avoir tenu compte en cela de la mobilité de la volonté humaine. A plus forte raison la promesse faite à Dieu, que nous appelons voeu, n'oblige-t-elle pas à la tenir.

2. A l'impossible nul n'est tenu. Or il arrive que ce qu'on a promis par voeu devient impossible parce que cela dépend d'une volonté étrangère, si par exemple on a fait voeu d'entrer dans un monastère et que les moines ne veulent pas vous recevoir; ou bien surgit quelque défaut: voici une femme qui avait fait voeu de garder la virginité et qui l'a perdue, un homme qui avait fait voeu de donner une somme d'argent et qui est ruiné. Le voeu n'est donc pas toujours obligatoire.

3. Ce qu'on est obligé de payer, on doit l'acquitter sans retard. Mais on n'est pas tenu de s'acquitter tout de suite de ses voeux, surtout lorsque l'on s'engage sous une condition portant sur l'avenir. Le voeu n'est donc pas toujours obligatoire.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiaste (5, 3): « Tout ce que tu as voué, acquitte-le. Il vaut beaucoup mieux ne pas faire de voeu, que d'en faire un sans l'accomplir. »

Réponse : C'est à la fidélité qu'il revient de nous faire acquitter c que nous avons promis; aussi, selon S. Augustin, « la fidélité (fides) s'appelle ainsi parce qu'on fait ce qu'on a dit (fiunt dicta) » Or c'est surtout à Dieu que l'on doit fidélité, en raison de son autorité sur nous, en raison aussi des bienfaits que nous recevons de lui. C'est donc une obligation souveraine d'accomplir les voeux faits à Dieu; cela relève de la fidélité que l'homme doit à Dieu, et l'infraction au voeu est une espèce de l'infidélité. Aussi Salomon marque-t-il bien le motif qui doit faire acquitter les

gì phải bỏ đi. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này, nếu người ta cảm thấy việc thi hành lời khấn này trở nên cho mình một gánh quá nặng mà đồng thời không thể gặp được kẻ bề trên, người ta không bị bắt buộc giữ lời khấn này. Còn những lời khấn liên hệ với những điều vô lối và vô ích, người ta không bị bắt buộc phải giữ.

TIẾT 3
Sự buộc của lời khấn

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải mọi lời khấn đều bắt buộc phải giữ. Nếu người ta muốn những điều gì nhờ kẻ khác làm cho mình, đó là con người chứ Thiên Chúa không cần như vậy, vì Ngài không cần đến các của cải của chúng ta theo lời nói của Thánh vịnh (15,2). Mà sự hoàn thành một lời hứa đơn giản với con người không bắt buộc theo luật nhân loại, vì đó là tính hay thay đổi của ý chí nhân loại; phương chi lời hứa với Thiên Chúa mà chúng ta gọi là lời khấn, không bắt buộc phải giữ.

2. Không ai bị bắt buộc đối với điều bất khả. Mà xảy ra là điều người ta đã hứa bằng lời khấn trở nên bất khả bởi vì điều đó lệ thuộc vào ý chí bên ngoài, thí dụ, nếu người ta khấn vào tu hội mà các tu sĩ của tu hội này không muốn nhận họ; hoặc xảy ra sự khiếm khuyết: một người nữ đã khấn giữ mình đồng trinh, đã mất trinh; một người đàn ông đã khấn cho một số bạc mà bị sụp đổ. Vậy lời khấn không luôn luôn bắt buộc.

3. Cái gì người ta bị bắt buộc phải trả, phải thanh toán không được chậm trễ. Mà người ta không bị bắt buộc thi hành lời khấn tức thì, nhất là khi người ta bắt buộc mình với điều kiện liên hệ với tương lai. Vậy lời hứa không luôn luôn bắt buộc.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Giảng viên (5,3): "Tất cả những gì ngươi đã khấn, ngươi hãy thi hành cho xong. Không khấn hứa thì tốt hơn là khấn hứa mà không giữ."

TRẢ LỜI : Chính do sự trung thành mà chúng ta phải thanh toán điều chúng ta đã hứa; như vậy, theo thánh Augustinô (De Mendac. 20,40), sự trung thành (tides) được gọi như thế bởi vì người ta làm điều mình đã nói (fiunt dicta). Mà nhất là đối với Thiên Chúa mà người ta phải trung thành vì quyền bính của Thiên Chúa trên chúng ta, cũng vì các ân huệ chúng ta lãnh nhận từ Ngài. Vậy đó là sự bắt buộc tối thượng để hoàn thành các lời khấn với Thiên Chúa; điều đó lệ thuộc vào sự trung thành mà nhân loại phải có đối với Thiên Chúa, và việc vi phạm lời khấn là một thứ bất trung. Như vậy Salomon nói lên

promissio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

AD SECUNDUM dicendum quod si illud quod quis vovit ex quacumque causa impossibile reddatur, debet homo facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare debet dare operam quam potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum quasi sibi magis congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si illi eum recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere. Sicut mulier quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando poenitere.

AD TERTIUM dicendum quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur, unde dicitur Deut. XXIII, quod *semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies sicut promisisti domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es*. Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere. Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non tenetur statim solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare, dicitur enim ibidem, *cum votum voveris domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum*.

infidelity. Wherefore Solomon gives the reason why vows should be paid to God, because "an unfaithful . . . promise displeaseth Him" [*Eccles. 5:3].

Reply to objection 1. Honesty demands that a man should keep any promise he makes to another man, and this obligation is based on the natural law. But for a man to be under a civil obligation through a promise he has made, other conditions are requisite. And although God needs not our goods, we are under a very great obligation to Him: so that a vow made to Him is most binding.

Reply to objection 2. If that which a man has vowed becomes impossible to him through any cause whatsoever, he must do what he can, so that he have at least a will ready to do what he can. Hence if a man has vowed to enter a monastery, he must endeavor to the best of his power to be received there. And if his intention was chiefly to bind himself to enter the religious life, so that, in consequence, he chose this particular form of religious life, or this place, as being most agreeable to him, he is bound, should he be unable to be received there, to enter the religious life elsewhere. But if his principal intention is to bind himself to this particular kind of religious life, or to this particular place, because the one or the other pleases him in some special way, he is not bound to enter another religious house, if they are unwilling to receive him into this particular one. on the other hand, if he be rendered incapable of fulfilling his vow through his own fault, he is bound over and above to do penance for his past fault: thus if a woman has vowed virginity and is afterwards violated, she is bound not only to observe what is in her power, namely, perpetual continency, but also to repent of what she has lost by sinning.

Reply to objection 3. The obligation of a vow is caused by our own will and intention, wherefore it is written (Dt. 23:23): "That which is once gone out of thy lips, thou shalt observe, and shalt do as thou hast promised to the Lord thy God, and hast spoken with thy own will and with thy own mouth." Wherefore if in taking a vow, it is one's intention and will to bind oneself to fulfil it at once, one is bound to fulfil it immediately. But if one intend to fulfil it at a certain time, or under a certain condition, one is not bound to immediate fulfilment. And yet one ought not to delay longer than one intended to bind oneself, for it is written (Dt. 23:21): "When thou hast made a vow to the Lord thy God thou shalt not delay to pay it: because

voeux, lorsqu'il dit: « La promesse infidèle déplaît à Dieu » (Qo 5, 3 Vg).

Solutions 1. Honnêtement, toute promesse échangée d'homme à homme oblige; et c'est une obligation de droit naturel. Mais pour que la promesse obtienne des effets juridiques, d'autres conditions sont requises. Quant à Dieu, bien qu'il n'ait aucun besoin de nos biens, nous avons envers lui la plus stricte obligation. Aussi le voeu qu'on lui fait est-il tout à fait obligatoire.

2. Si ce dont on a fait voeu est pour une raison quelconque rendu impossible, on doit faire ce qu'on peut, et avoir au moins la volonté prête à faire ce qui est possible. Celui qui a fait voeu d'entrer dans un monastère doit mettre tout en oeuvre pour y être reçu. Si son intention fut principalement de s'obliger à entrer en religion, et que dans la suite il n'ait choisi tel ordre, ou tel lieu comme lui convenant le mieux, qu'à la suite de ce projet, il est tenu, si on ne peut l'admettre là, d'entrer ailleurs. Mais si son intention principale était de s'engager à tel ordre ou à tel monastère par suite d'un attrait particulier, il n'est pas tenu d'entrer dans un autre ordre religieux, si on ne veut pas le recevoir dans celui-là. Mais celui qui tombe dans l'impossibilité d'accomplir son voeu par sa propre faute, est tenu, en outre, de faire pénitence de la faute qui a précédé. Une femme qui a fait voeu de garder la virginité et qui vient ensuite à la perdre doit non seulement garder ce qu'elle peut, c'est-à-dire la continence perpétuelle, mais encore faire pénitence du péché qu'elle a accepté.

3. Le voeu tire son obligation de la volonté personnelle et de l'intention; aussi lit-on dans le Deutéronome (23, 23): « Ce qui est sorti de tes lèvres, tu l'observeras, et tu feras comme tu l'as promis au Seigneur ton Dieu et selon ce que, volontairement, tu as déclaré de ta bouche. » C'est pourquoi, si celui qui fait un voeu a l'intention et la volonté de s'obliger à l'acquitter immédiatement, il est tenu de le faire aussitôt. S'il s'engage pour une date déterminée, ou sous telle condition, il n'est pas tenu de l'acquitter sur-le-champ. Mais il ne doit pas non plus dépasser le délai auquel il a voulu s'obliger, car il est écrit au même endroit: « Quand tu auras fait un voeu au Seigneur, tu ne tarderas pas à l'accomplir, car le Seigneur ton Dieu t'en demandera compte,

lý do khiến người ta phải hoàn thành lời khấn khi vua này nói: "Lời hứa bất trung không vừa lòng Thiên Chúa" (Gv 5,3).

GIẢI ĐÁP 1. Một cách ngay thẳng, mọi lời hứa trao đổi con người với con người bắt buộc; và đó là sự bắt buộc do luật tự nhiên. Còn cho được lời hứa có các hiệu quả tư pháp, người ta đòi phải có những điều kiện khác nữa. Về phần Thiên Chúa, dầu Ngài không cần đến các của cải của chúng ta, chúng ta vẫn có đối với Ngài sự bắt buộc nghiêm nhặt nhất. Như vậy lời khấn người ta đã khấn với Ngài thì hoàn toàn bắt buộc.

2. Nếu điều người ta đã khấn vì một lý do nào đó trở nên bất khả, người ta phải làm điều mình có thể, và ít ra có ý chí sẵn sàng làm điều gì có thể làm. Kẻ nào làm lời khấn vào một tu hội, phải làm tất cả mọi sự để được nhận vào đó. Nếu ý định của họ một cách chủ yếu là buộc mình vào nhà dòng, và sau đó họ chỉ chọn dòng, hoặc nơi thích hợp với mình nhất theo dự định này thì bị bắt buộc vào dòng khác nếu không được chấp nhận vào dòng đó. Còn ý định chính của họ là bắt buộc mình vào một dòng hay một tu hội nhất định do sự lôi kéo đặc thù nào đó, họ không bị bắt buộc vào dòng khác nếu người ta không muốn nhận họ vào dòng đó. Nhưng kẻ nào trở nên không thể hoàn thành lời khấn của mình do lỗi của mình thì bị bắt buộc đền tội đã xảy ra trước. Một người nữ khấn giữ mình đồng trinh và sau đó mất trinh bị bắt buộc không những giữ điều mình có thể, nghĩa là sự tiết dục trọn đời, mà còn phải đền tội mình đã chấp nhận.

3. Lời khấn rút lấy sự bắt buộc của mình từ ý chí cá nhân của mình và ý định của mình; như vậy người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (23,23): "Cái gì đã thốt ra từ môi miệng của ngươi, ngươi phải tuân giữ, và ngươi sẽ làm như ngươi đã hứa điều đó với Thiên Chúa, Thiên Chúa ngươi và tùy theo điều một cách do ý chí ngươi đã tuyên bố từ miệng lưỡi ngươi." Do đó, nếu kẻ làm lời khấn có ý định và ý muốn buộc mình hoàn thành tức thì, họ bị bắt buộc hoàn thành điều đó lập tức. Nếu họ bắt buộc mình vào một ngày tháng nhất định, hoặc với một điều kiện nhất định, họ không bị bắt buộc thi hành tức thì. Song họ không nên để quá kỳ hạn mà họ đã muốn bắt buộc mình, vì có lời ghi chép cũng ở đoạn văn đó: "Khi ngươi làm lời khấn với Thiên Chúa, ngươi không được chậm trễ để hoàn thành, vì Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi sẽ bắt buộc ngươi phải thanh toán

ARTICULUS 4
Utrum expediat aliquid vovere

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quae homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

PRAETEREA, nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet se periculo iniicit, quia quod ante votum sine periculo poterat praeteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem, tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris*. Ergo non expedit aliquid vovere.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit, in praedicta epistola, *benignus exactor est, non egenus, et qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores*. Et sicut id quod damus Deo non est ei utile, sed nobis, quia quod ei redditur reddenti additur, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius

the Lord thy God will require it; and if thou delay, it shall be imputed to thee for a sin."

ARTICLE 4
Whether it is expedient to take vows ?

Objections 1. It would seem that it is not expedient to take vows. It is not expedient to anyone to deprive himself of the good that God has given him. Now one of the greatest goods that God has given man is liberty whereof he seems to be deprived by the necessity implicated in a vow. Therefore it would seem inexpedient for man to take vows.

2. Further, no one should expose himself to danger. But whoever takes a vow exposes himself to danger, since that which, before taking a vow, he could omit without danger, becomes a source of danger to him if he should not fulfil it after taking the vow. Hence Augustine says (Ep. cxxvii, ad Arment. et Paulin.): "Since thou hast vowed, thou hast bound thyself, thou canst not do otherwise. If thou dost not what thou hast vowed thou wilt not be as thou wouldst have been hadst thou not vowed. For then thou wouldst have been less great, not less good: whereas now if thou breakest faith with God (which God forbid) thou art the more unhappy, as thou wouldst have been happier, hadst thou kept thy vow." Therefore it is not expedient to take vows.

3. Further, the Apostle says (1 Cor. 4:16): "Be ye followers of me, as I also am of Christ." But we do not read that either Christ or the Apostles took any vows. Therefore it would seem inexpedient to take vows.

On the contrary, It is written (Ps. 75:12): "Vow ye and pay to the Lord your God."

I answer that, As stated above (AA[1],2), a vow is a promise made to God. Now one makes a promise to a man under one aspect, and to God under another. Because we promise something to a man for his own profit; since it profits him that we should be of service to him, and that we should at first assure him of the future fulfilment of that service: whereas we make promises to God not for His but for our own profit. Hence Augustine says (Ep. cxxvii, ad Arment. et Paulin.): "He is a kind and not a needy exactor, for he does not grow rich on our payments, but makes those who pay Him grow rich in Him." And just as what we give God is useful not to Him but to us, since "what is given Him is added to the giver," as Augustine says

ARTICLE 4
L'utilité du voeu

Objections 1. Il semble que le voeu ne serve à rien. Car il n'y a pas d'avantage à se priver des biens que Dieu nous a donnés. Or la liberté est un des plus grands biens que l'homme ait reçus de Dieu, et nous en sommes privés par l'obligation que le voeu impose. Il ne paraît donc pas avantageux de faire des voeux.

2. Nul ne doit s'exposer au danger. Or c'est ce qui arrive à tous ceux qui font des voeux; ce qu'on pouvait avant le voeu omettre sans péril devient dangereux, si l'on manque à accomplir sa promesse. « Maintenant que tu as fait voeu, écrit S. Augustin, tu t'es lié, il ne t'est pas permis de faire autre chose. Si tu ne fais pas ce que tu as voué, tu ne resteras pas le même que si tu n'avais pas pris cet engagement. Car tu serais resté moins parfait, mais tu ne serais pas devenu pire. Au lieu que désormais, si malheureusement tu rompais la foi donnée à Dieu, tu serais d'autant plus misérable qu'un bonheur plus grand t'attendait si tu lui étais fidèle. » Il n'y a donc pas d'avantage à faire des voeux.

3. L'Apôtre nous dit (1 Co 4, 16): « Soyez mes imitateurs comme moi-même je le suis du Christ. » Mais on ne lit nulle part que le Christ ait fait des voeux, pas plus que les Apôtres. Il ne paraît donc pas expédient de faire des voeux.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (76, 12): « Faites des voeux et acquittez-les envers le Seigneur votre Dieu. »

Réponse : Nous l'avons dit, le voeu est une promesse faite à Dieu. Or, la promesse n'a pas la même raison d'être s'il s'agit d'un homme de Dieu. Un homme, cela lui sert: il a intérêt ce que nous lui donnions quelque chose, et à c que nous l'assurions par avance du service que nous lui rendrons. Mais nous ne prétendons pas être utiles à Dieu, quand nous lui faisons un promesse; c'est à nous que cela sert. Aussi S. Augustin dit-il encore: « Il est un créancier généreux, et qui n'a besoin de rien. Il ne s'accroît pas de ce qu'on lui donne, mais fait s'accroître en lui ses donateurs. » Et de même que les dons que nous faisons à Dieu tournent non à son utilité à notre avantage, selon cette parole de S. Augustin: « S'acquitter envers lui c'est s'enrichir », la promesse en

TIẾT 4
Lợi ích của lời khấn

VẤN NẠN 1. Xem ra lời khấn không có ích lợi chi cả. Không có lợi ích trong việc làm cho mình mất các của cải Thiên Chúa đã ban cho chúng ta. Mà sự tự do là của cải lớn nhất trong các của cải lớn nhất người ta đã lãnh nhận từ Thiên Chúa, và chúng ta làm cho mình mất của cải đó bằng sự bắt buộc do lời khấn gây nên. Vậy xem ra việc làm lời khấn không ích lợi gì.

2. Không ai nên liều mình phải sự nguy hiểm. Mà đó là điều đã xảy ra cho mọi người làm lời khấn; điều mà trước lời khấn người ta có thể bỏ qua mà không có sự nguy hiểm trở thành nguy hiểm, nếu người ta không hoàn thành lời hứa. Thánh Augustinô (Epist. 127,33) đã nói: "Bây giờ ngươi đã làm lời khấn, ngươi đã buộc cột chính mình, ngươi không được phép làm điều khác. Nếu ngươi không làm điều ngươi đã khấn, ngươi sẽ không tồn tại như ngươi đã không nắm lấy sự bắt buộc này. Vì ngươi sẽ tồn tại kém hoàn hảo hơn, chứ ngươi sẽ không trở nên xấu hơn. Ngươi hẳn hạnh phúc hơn bao nhiêu nếu ngươi hoàn thành lời khấn, ngươi sẽ trở nên khốn nạn hơn bấy nhiêu nếu ngươi lỗi lời khấn." Vậy không có lợi gì để làm lời khấn.

3. Thánh Phaolô nói với chúng ta: "Anh em hãy bắt chước tôi như tôi bắt chước Chúa Kitô" (1Cr 4,16). Mà người ta không đọc thấy Chúa Kitô đã khấn bao giờ, các thánh Tông đồ cũng thế. Vậy xem ra làm lời khấn thì vô lối.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy ở Thánh vịnh (76,12): "Các ngươi hãy khấn và hãy thanh toán lời khấn đối với Thiên Chúa, Thiên Chúa các ngươi."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước, lời khấn là lời hứa thực hiện với Thiên Chúa. Mà, lời hứa không có cũng một lý do tồn tại nếu đề cập đến con người hoặc đề cập đến Thiên Chúa. Với con người, điều đó phục vụ cho họ: họ có lợi về điều đó trước sự phục vụ mà chúng sẽ đem lại cho họ. Còn chúng ta không thể nói có lợi cho Thiên Chúa, khi chúng ta hoàn thành lời hứa với Ngài; điều đó phục vụ cho chính chúng ta. Như vậy thánh Augustinô (Epist. 127,33) còn nói: "Ngài là chủ nợ quảng đại và là Đấng không cần chi cả. Ngài không thêm lên bởi cái gì người ta dâng hiến cho Ngài, nhưng Ngài làm cho phát triển thêm lên đối với những kẻ dâng hiến cho Ngài." Và cũng như các vật tặng chúng ta hiến dâng lên Thiên Chúa không phải vì ích lợi của Ngài, nhưng vì ích lợi của chính chúng ta theo lời nói của thánh Augustinô (Epist. 127,33): "Thanh toán đối với

utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

(Ep. cxxvii, ad Arment. et Paulin.), so also a promise whereby we vow something to God, does not conduce to His profit, nor does He need to be assured by us, but it conduces to our profit, in so far as by vowing we fix our wills immovably on that which it is expedient to do. Hence it is expedient to take vows.

quoi consistent nos voeux ne lui est d'aucun usage; il n'a pas besoin des assurances que nous lui donnons. Mais nous y trouvons ce profit que par le voeu nous fixons immuablement notre volonté à faire ce qui nous avantage. Il est donc profitable de faire des voeux .

Thiên Chúa, đó là làm giàu cho mình", lời hứa tạo nên lời khấn của chúng ta không có công dụng nào đối với Ngài; Ngài không cần đến các sự đảm bảo mà chúng ta hiến dâng lên Ngài. Nhưng chúng ta được gặp ở đó sự lợi ích này là nhờ lời khấn chúng ta một cách bất biến gắn chặt ý chí chúng ta để hoàn thành điều có lợi cho chúng ta. Vậy việc khấn có lợi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus in eadem epistola dicit quod *felix necessitas est quae in meliora compellit*.

Reply to objection 1. Even as one's liberty is not lessened by one being unable to sin, so, too, the necessity resulting from a will firmly fixed to good does not lessen the liberty, as instanced in God and the blessed. Such is the necessity implied by a vow, bearing a certain resemblance to the confirmation of the blessed. Hence, Augustine says (Ep. cxxvii, ad Arment. et Paulin.) that "happy is the necessity that compels us to do the better things."

Solutions 1. De même que ne pouvoir pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité qu'éprouve la volonté fixée dans le bien ne diminue pas la liberté, comme on peut le voir en Dieu et chez les bienheureux. Telle est l'obligation du voeu, qui a quelque similitude avec la confirmation des bienheureux dans le bien. S. Augustin dit à ce propos que « c'est une heureuse nécessité, celle qui nous pousse à mieux agir ».

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như việc không thể phạm tội không giảm bớt sự tự do. Cũng vậy, sự tất yếu mà ý chí cảm thấy mình được gắn chặt cố định trong sự tốt không giảm bớt sự tự do như người ta trông thấy điều đó ở nơi Thiên Chúa và ở nơi các kẻ vinh phúc: đó là sự bắt buộc của lời khấn, lời khấn có sự tương tự nào đó với sự được làm cho vững chắc trong sự tốt ở nơi các kẻ vinh phúc. Thánh Augustinô (Epist. 127,33) nói về vấn đề này: "Đó là một sự tất yếu hạnh phúc, sự tất yếu thúc đẩy chúng ta hành động tốt hơn."

AD SECUNDUM dicendum quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc illud factum non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo. Alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare quae per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI, *qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes nunquam metet*. Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola, *non te vovisse poeniteat. Immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*.

Reply to objection 2. When danger arises from the deed itself, this deed is not expedient, for instance that one cross a river by a tottering bridge: but if the danger arise through man's failure in the deed, the latter does not cease to be expedient: thus it is expedient to mount on horseback, though there be the danger of a fall from the horse: else it would behoove one to desist from all good things, that may become dangerous accidentally. Wherefore it is written (Eccles. 11:4): "He that observeth the wind shall not sow, and he that considereth the clouds shall never reap." Now a man incurs danger, not from the vow itself, but from his fault, when he changes his mind by breaking his vow. Hence, Augustine says (Ep. cxxvii, ad Arment. et Paulin.): "Repent not of thy vow: thou shouldst rather rejoice that thou canst no longer do what thou mightest lawfully have done to thy detriment."

2. Quand le péril naît du fait lui-même, il n'est pas expédient de s'y engager; mieux vaut ne point passer le fleuve sur un pont qui menace ruine; mais si le danger ne vous guette que par votre défaillance possible en cette affaire, celle-ci n'en perd pas pour autant ses avantages: il est utile d'aller à cheval, bien qu'on risque de tomber de cheval. Ou alors il faudrait laisser là tout ce qui est bon et qui peut d'aventure nous exposer à quelque risque. Comme dit l'Ecclésiaste (11, 4): « Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui regarde les nuages ne moissonnera jamais. » Aucun danger ne vient du voeu lui-même pour ceux qui s'y engagent. S'il en est, ce danger ne peut tenir qu'à la faute de l'homme, dont la volonté change, et qui transgresse son voeu. Aussi S. Augustin poursuit-il dans la même lettre: « Ne regrette pas tes voeux. Bien au contraire, réjouis-toi qu'il ne te soit plus permis de faire ce dont la licence t'était dommageable. »

2. Khi sự nguy hiểm phát sinh bởi chính việc làm, việc không làm điều đó có lợi hơn; việc nhất định không qua con sông trên một chiếc cầu có thể sụp đổ là việc tốt hơn; nhưng nếu sự nguy hiểm chỉ có thể xảy ra do sự thất bại có thể của chúng ta trong công việc này, công việc này không vì đó mà mất các sự lợi ích của mình: Việc đi ngựa hữu ích mặc dầu người ta có thể sợ ngã ngựa. Hoặc trong trường hợp đó, chúng ta phải bỏ tất cả cái gì tốt đẹp và cái có thể đặt chúng ta cách tình cờ vào một sứ mệnh liều lĩnh nào. Như lời sách Giảng viên (11,4) nói: "Kẻ quan sát gió không gieo vãi, và kẻ nhìn xem các áng mây không bao giờ gặt hái." Không sự nguy hiểm nào phát xuất từ chính lời khấn đối với những kẻ bắt buộc mình ở đó. Nếu có sự nguy hiểm, sự nguy hiểm này chỉ xảy ra do tội lỗi của con người mà ý chí thay đổi và vi phạm lời khấn của mình. Như vậy thánh Augustinô viết tiếp tục cũng trong một lá thư đó: "Ngươi đừng hối tiếc các lời khấn của ngươi. Nhưng trái lại, ngươi hãy vui mừng việc ngươi không còn được phép làm điều mà sự quá tự do gây thiệt hại cho ngươi."

AD TERTIUM dicendum quod Christo secundum se non competebat vovere. Tum quia Deus erat. Tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens. Quamvis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm., secundum Glossam, *vota mea reddam in conspectu timentium eum*, loquitur autem pro corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

Reply to objection 3. It was incompetent for Christ, by His very nature, to take a vow, both because He was God, and because, as man, His will was firmly fixed on the good, since He was a "comprehensor." By a kind of similitude, however, He is represented as saying (Ps. 21:26): "I will pay my vows in the sight of them that fear Him," when He is speaking of His body, which is the Church. The apostles are understood to have vowed things pertaining to the state of perfection when "they left all things and followed Christ."

3. Le Christ étant ce qu'il est n'avait pas à faire de voeux. Parce qu'il était Dieu. Et aussi parce que, comme homme, il avait la volonté fixée dans le bien, lui qui possédait la vision de Dieu. Pourtant, par une certaine assimilation c'est en son nom que le Psaume (22, 55), selon la Glose, dit ces mots: « Je rendrai mes voeux au Seigneur en présence de ceux qui le craignent. » Mais il parle pour son corps, qui est l'Église. Quant aux Apôtres, on peut entendre qu'ils ont fait voeu de ce qui constitue l'état de perfection quand, ayant tout quitté, ils suivirent le Christ.

3. Chúa Kitô là điều Ngài đang là, không phải làm lời khấn; bởi vì Ngài là Thiên Chúa. Và cũng bởi vì Ngài trong tư cách là người thật, có ý chí được cố định trong sự tốt, Ngài là Đấng chiếm hữu sự trông thấy Thiên Chúa. Tuy nhiên, do một sự đồng hóa nào đó mà chính nhân danh của Ngài, Thánh vịnh (22,55), theo sách Chú giải, đã nói lên các lời này: "Ta thanh toán các lời khấn của ta cho Thiên Chúa trước mặt những kẻ kính sợ Ngài." Nhưng Ngài nói cho thân thể của Ngài là Hội thánh. Còn về các thánh Tông đồ, người ta có thể hiểu rằng các Tông đồ đã làm lời khấn về điều tạo nên tình trạng hoàn hảo khi các ngài bỏ hết mọi sự mà đi theo Chúa Kitô.

ARTICULUS 5
Utrum votum sit actus latriae sive religionis

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod votum non sit actus latriae sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

PRAETEREA, secundum Tullium, ad religionem pertinet cultum et caeremoniam Deo offerre. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

PRAETEREA, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et praelatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiae XIX, *colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt domino et solvent*. Sed colere Deum est proprie religionis sive latriae. Ergo votum est actus latriae sive religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Ordinare autem alios actus in manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factae, quae est

ARTICLE 5
Whether a vow is an act of latria or religion ?

Objections 1. It would seem that a vow is not an act of latria or religion. Every act of virtue is matter for a vow. Now it would seem to pertain to the same virtue to promise a thing and to do it. Therefore a vow pertains to any virtue and not to religion especially.

2. Further, according to Tully (De Invent. ii, 53) it belongs to religion to offer God worship and ceremonial rites. But he who takes a vow does not yet offer something to God, but only promises it. Therefore, a vow is not an act of religion.

3. Further, religious worship should be offered to none but God. But a vow is made not only to God, but also to the saints and to one's superiors, to whom religious vow obedience when they make their profession. Therefore, a vow is not an act of religion.

On the contrary, It is written (Is. 19:21): "(The Egyptians) shall worship Him with sacrifices and offerings and they shall make vows to the Lord, and perform them." Now, the worship of God is properly the act of religion or latria. Therefore, a vow is an act of latria or religion.

I answer that, As stated above (Q[81], A[1], ad 1), every act of virtue belongs to religion or latria by way of command, in so far as it is directed to the reverence of God which is the proper end of latria. Now the direction of other actions to their end belongs to the commanding virtue, not to those which are commanded. Therefore the direction of the acts of any virtue to the service of God is the proper act of latria. Now, it is evident from what has been said above (AA[1],2) that a vow is a promise made to God, and that a promise is nothing else than a directing of the thing promised to the person to whom the promise is made. Hence a vow is a directing of the thing vowed to the worship or service of God. And thus it is clear that to take a vow is properly an act of latria or religion.

Reply to objection 1. The matter of a vow is sometimes the act of another virtue, as, for instance, keeping the fast or observing continency; while sometimes it is an act of religion, as offering a sacrifice or praying. But promising either of them to God belongs to religion, for the reason given above. Hence it is evident that some vows belong to religion by reason only of the promise made to God, which is the essence of a

ARTICLE 5
De quelle vertu le voeu est-il l'acte ?

Objections 1. Il semble que le voeu ne soit pas un acte de latrie ou de religion. Car tout acte de vertu peut faire l'objet d'un voeu. Or il semble que ce soit à la même vertu d'assurer la promesse et son accomplissement. Le voeu peut donc être attribué à n'importe quelle vertu et non point à la seule religion.

2. Cicéron attribue à la religion « d'offrir à Dieu culte et cérémonie ». Mais celui qui fait un voeu n'offre encore rien à Dieu, il promet seulement. Donc le voeu n'est pas un acte de religion.

3. La religion réserve à Dieu son culte. Or on fait voeu non seulement à Dieu, mais aux saints et aux prélats, à qui les religieux, dans leur profession, font voeu d'obéissance. Donc le voeu n'est pas un acte de religion.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (19, 21): « Ils rendront leur culte à Dieu par des sacrifices et des offrandes; ils feront des voeux au Seigneur et les acquitteront. » Mais le culte de Dieu est l'objet propre de la religion ou latrie. Le voeu est donc un acte de cette vertu.

Réponse : Toute oeuvre de vertu, nous l'avons dit plus haut, peut dépendre de la religion ou vertu de latrie, par mode de commandement, en tant qu'elle est ordonnée à Dieu, fin propre de cette vertu. Or cette ordre à une finalité nouvelle est le fait de la vertu qui commande, et non des vertus soumises à celle-ci. L'acte même d'ordonner les actes d'une vertu quelconque au service de Dieu sera donc propre à la religion. Nous savons déjà que le voeu est une promesse faite à Dieu; nous savons aussi que la promesse est un acte par lequel on destine à quelqu'un ce qu'on lui promet. Il s'ensuit que le voeu consiste à ordonner son objet au culte et au service de Dieu. Ainsi le voeu est évidemment un acte de religion.

Solutions 1. La matière du voeu est parfois l'acte d'une autre vertu: jeûner, garder la continence; d'autres fois c'est un acte de religion, offrir un sacrifice, prier. Mais dans les deux cas la promesse faite à Dieu est l'acte de la religion, pour la raison qu'on vient de dire. Nous voyons par là que certains voeux relèvent de la religion uniquement en raison de la promesse faite à Dieu, qui est l'essence du voeu, tandis que

TIẾT 5
Lời khấn là hành động của nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lời khấn không phải là hành động của sự thờ phụng Thiên Chúa hay của nhân đức đạo đức. Mọi hành động nhân đức có thể là đối tượng của lời khấn. Mà xem ra việc đảm bảo lời hứa và sự thi hành lời thứa thuộc về cũng một nhân đức. Vậy lời khấn có thể chỉ về cho bất cứ nhân đức nào, chứ không phải về nhân đức đạo đức mà thôi.

2. Cicéron (Rhet. 11,33) chỉ về cho nhân đức đạo đức việc hiến dâng lên Thiên Chúa sự thờ phụng và lễ nghi. Mà kẻ làm lời khấn không hiến dâng cái gì cho Thiên Chúa, họ chỉ hứa mà thôi. Vậy lời khấn không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

3. Nhân đức đạo đức dành cho Thiên Chúa sự thờ phụng hay sự tôn thờ. Mà người ta khấn không những với Thiên Chúa mà còn với các thánh và bề trên mà các tu sĩ khi khấn dòng, khấn vâng lời. Vậy lời khấn không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy, trong sách tiên tri Isaia (19,21): "Họ phụng thờ Thiên Chúa bằng các lễ vật; họ làm các lời khấn đối với Thiên Chúa và thanh toán các lời khấn." Mà sự thờ phụng Thiên Chúa là đối tượng riêng của nhân đức đạo đức. Vậy lời khấn là hành động của nhân đức đạo đức.

TRẢ LỜI : Mọi công việc nhân đức, như chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.1, sol.1), có thể lệ thuộc vào nhân đức đạo đức hay nhân đức thờ phụng, theo thể cách giới mệnh, trong tư cách nó được sắp đặt đến với Thiên Chúa, là mục đích riêng của nhân đức này. Mà trật tự đến mục đích tính mới mẻ là việc làm của nhân đức ra lệnh, chứ không phải của các nhân đức phục tùng nhân đức này. Chính hành động sắp đặt các hành động của bất cứ nhân đức nào để phụng sự Thiên Chúa là điều riêng của nhân đức đạo đức. Chúng ta đã biết (a.1) rằng lời khấn là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa; chúng ta cũng biết rằng lời hứa là một hành động, do đó chúng ta chỉ định về kẻ nào điều gì chúng ta hứa với họ. Do đó mà lời khấn cốt tại sắp đặt đối tượng của mình để thờ phụng và phụng sự Thiên Chúa. Như vậy, lời khấn một cách rõ ràng là hành động của nhân đức đạo đức.

GIẢI ĐÁP 1. Chất thể của lời khấn đôi khi là hành động của nhân đức khác: ăn chay, giữ sự tiết dục; những lần khác, đó là hành động của nhân đức đạo đức, dâng lễ tế, cầu nguyện. Mà trong cả hai trường hợp, lời khấn hứa thực hiện cùng Thiên Chúa là hành động của nhân đức đạo đức vì lý do người ta mới trình bày. Do đó, người ta trông thấy một số lời khấn chỉ lệ thuộc vào nhân đức đạo đức vì lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa, và điều này là yếu tính của lời khấn,

essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissae, quae est voti materia.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.

AD TERTIUM dicendum quod votum soli Deo fit, sed promissio potest etiam fieri homini, et ipsa promissio boni quae fit homini potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel praelatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit.

ARTICULUS 6
Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim prosper, in II de vita Contempl., sic *abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Sed ille qui vovet ieiunium subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

PRAETEREA, apostolus dicit, II Cor. IX, *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*. Sed quidam ea quae vovent ex tristitia faciunt, et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V Metaphys. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

PRAETEREA, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est. Sed non magis potest firmari voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

SED CONTRA est quod super illud Psalm., vovete et reddite, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur. Sed consilium non

vow, while others belong thereto by reason also of the thing promised, which is the matter of the vow.

Reply to objection 2. He who promises something gives it already in as far as he binds himself to give it: even as a thing is said to be made when its cause is made, because the effect is contained virtually in its cause. This is why we thank not only a giver, but also one who promises to give.

Reply to objection 3. A vow is made to God alone, whereas a promise may be made to a man also: and this very promise of good, which is fore made to a man, may be the matter of a vow, and in so far as it is a virtuous act. This is how we are to understand vows whereby we vow something to the saints or to one's superiors: so that the promise made to the saints or to one's superiors is the matter of the vow, in so far as one vows to God to fulfil what one has promised to the saints or one's superiors.

ARTICLE 6
Whether it is more praiseworthy and meritorious to do something in fulfilment of a vow, than without a vow ?

Objections 1. It would seem that it is more praiseworthy and meritorious to do a thing without a vow than in fulfilment of a vow. Prosper says (De Vita Contempl. ii): "We should abstain or fast without putting ourselves under the necessity of fasting, lest that which we are free to do be done without devotion and unwillingly." Now he who vows to fast puts himself under the necessity of fasting. Therefore it would be better for him to fast without taking the vow.

2. Further, the Apostle says (2 Cor. 9:7): "Everyone as he hath determined in his heart, not with sadness, or of necessity: for God loveth a cheerful giver." Now some fulfil sorrowfully what they have vowed: and this seems to be due to the necessity arising from the vow, for necessity is a cause of sorrow according to Metaph. v [*Ed. Did. iv, 5]. Therefore, it is better to do something without a vow, than in fulfilment of a vow.

3. Further, a vow is necessary for the purpose of fixing the will on that which is vowed, as stated above (A[4]). But the will cannot be more fixed on a thing than when it actually does that thing. Therefore it is no better to do a thing in fulfilment of a vow than without a vow.

On the contrary, A gloss on the words of Ps. 75:12, "Vow ye and pay," says: "Vows are counseled to the will." But a counsel is

d'autres dépendent aussi de cette vertu pour leur matière.

2. Qui promet s'oblige à donner, ce qui en un sens est déjà donner, car on dit qu'une chose se fait quand sa cause se produit, parce que l'effet est virtuellement contenu dans sa cause. De là vient que l'on remercie non seulement celui qui donne, mais celui qui promet.

3. Le voeu ne se fait qu'à Dieu, alors que la promesse peut s'adresser à un homme. Mais cette promesse elle-même, faite à un homme, peut tomber sous un voeu, étant oeuvre de vertu. C'est ainsi qu'il faut comprendre les voeux par lesquels on s'engage envers des saints et des prélats: la promesse qu'on leur fait tombe sous le voeu à titre de matière, en tant qu'on fait voeu à Dieu d'accomplir ce qu'on leur promet.

ARTICLE 6
Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec ou sans voeu ?

Objections 1. Il semble que ce soit d'agir sans voeu. Car S. Prosper m nous dit: « Nous devons faire abstinence ou jeûner, mais sans que ce soit par soumission à une nécessité, de peur que nous fassions sans dévotion et à contrecoeur ce qu'on doit faire de plein gré. » Mais celui qui fait voeu de jeûner se soumet à la nécessité de le faire. Il vaudrait mieux par conséquent qu'il jeûnât sans en faire le voeu.

2. L'Apôtre nous dit (2 Co 9, 7): « Que chacun donne comme il l'a résolu dans son coeur, non pas avec tristesse et par contrainte. Dieu aime celui qui donne avec joie. » Or il est des gens qui accomplissent avec tristesse ce qu'ils ont voué, précisément semble-t-il parce qu'ils y sont tenus; Aristote n voyait dans la nécessité une source de tristesse. Il vaut donc mieux agir sans avoir fait de voeu.

3. Le voeu est nécessaire pour fixer inébranlablement la volonté de l'homme à ce qu'il promet de faire. Mais la volonté ne sera jamais plus fermement déterminée à faire quelque chose qu'au moment même où elle l'accomplit. On ne fera donc pas mieux avec un voeu que sans voeu.

En sens contraire, sur ce texte (Ps 76, 12): « Faite des voeux et acquittez-les », la Glose explique: « C'est un conseil qui s'adresse à

đang khi các lời khấn khác cũng lệ thuộc vào nhân đức này vì chất thể của chúng nó, tức là điều được hứa.

2. Kẻ hứa bắt buộc mình phải cho, điều đó theo một ý nghĩa nào đó đã là việc cho, bởi vì người ta nói một sự gì được tạo nên khi nguyên nhân của nó được sản xuất, bởi vì hiệu quả bằng cách chiếu hiệu được chứa đựng trong nguyên nhân của mình. Do đó mà người ta biết ơn không những kẻ cho, mà còn kẻ hứa.

3. Lời khấn chỉ thực hiện cùng Thiên Chúa mà thôi, đang khi lời hứa có thể chỉ về nhân loại. Mà chính lời hứa này, đã được thực hiện cùng con người, có thể quy về lời khấn, bởi vì nó là công việc của nhân đức. Chính như vậy mà người ta phải hiểu các lời khấn mà người ta bắt buộc mình đối với các thánh và bề trên: lời hứa mà người ta làm với các đấng ấy qui về lời khấn trong tính cách nó là chất thể, trong tư cách người ta khấn với Thiên Chúa để hoàn thành điều người ta hứa cho các đấng ấy.

TIẾT 6
Việc hoàn thành cái gì bằng lời khấn hoặc không bằng lời khấn, việc nào có công đức hơn ?

VẤN NẠN 1. Xem ra hành động không có lời khấn có công đức hơn. Thánh Prospêrô (De Vita Contempl. 2,24) đã nói với chúng ta: "Chúng ta phải kiêng cử hay ăn chay, mà không phải tuân theo sự tất yếu, kẻo mà chúng ta hành động cách không sùng mộ và bất đắc dĩ điều chúng ta làm một cách hoàn toàn tự ý mình." Mà kẻ làm lời khấn ăn chay, tuân theo sự tất yếu phải làm điều đó. Do đó, việc ăn chay mà không làm lời khấn ăn chay thì có giá trị hơn.

2. Thánh Phaolô đã nói với chúng ta: "Mỗi người hãy cho như mình đã quyết định điều đó trong lòng mình, không phải bằng cách buồn rầu và bởi sự bắt buộc. Thiên Chúa yêu thương kẻ cho cách vui vẻ" (2Cr 9,7). Mà có những người hoàn thành cách buồn rầu điều họ đã khấn, xem ra một cách chính xác là bởi vì họ bị bắt buộc phải làm điều đó; Triết gia (Metaph. 5,4) trông thấy ở trong sự tất yếu có nguồn gốc phát sinh sự buồn rầu. Vậy việc hành động mà đã không làm lời khấn thì có giá trị hơn.

3. Lời khấn cần thiết để quyết định cách không lay chuyển ý chí con người với điều họ hứa làm. Mà ý chí không bao giờ được quyết định cách chắc chắn để làm một cái gì hơn là chính trong lúc nó bắt đầu hoàn thành. Vậy người ta không làm cách tốt đẹp với lời hứa hơn là không có lời hứa.

TRÁI LẠI, về bản văn này (Tv 76,12): "Các ngươi hãy làm các lời khấn và hãy thanh toán chúng", sách Chú giải trình bày: "Đó là lời khuyên

est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto quam sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet et vovendo et faciendo.

about none but a better good. Therefore it is better to do a deed in fulfilment of a vow than without a vow: since he that does it without a vow fulfils only one counsel, viz. the counsel to do it, whereas he that does it with a vow, fulfils two counsels, viz. the counsel to vow and the counsel to do it.

notre volonté. » Mais le conseil ne porte que sur un bien supérieur; ce sera donc encore mieux, quand nous avons affaire à quelque chose qui est déjà un bien supérieur, de l'accomplir en vertu d'un voeu; sans cela, en effet, on remplit un seul conseil, relatif à cette oeuvre meilleure; tandis que celui qui agit sous l'empire d'un voeu accomplit deux conseils: l'un relatif au voeu, l'autre à l'oeuvre accomplie.

đối với ý chí chúng ta." Mà lời khuyên chỉ quan hệ với sự tốt cao thượng hơn; khi chúng ta có việc với cái gì đã là sự tốt cao thượng, việc hoàn thành nó vì lời khấn thì càng tốt hơn; quả thế, nếu không có điều đó, người ta làm đầy đủ một lời khuyên quan hệ với công việc tốt hơn này; trong khi kẻ hành động do lời khấn, hoàn thành hai lời khuyên: một lời khuyên liên hệ với lời khấn, lời khuyên thứ hai liên hệ với công việc đã hoàn thành.

RESPONDEO dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto. Primo quidem, quia vovere, sicut dictum est, est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a caritate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod *neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quam fovet et servat continentia pietatis*. Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subiicit quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero, non potest aliud facere, sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus, in libro de Similitud. Et inde est quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per philosophum, in II Ethic., sicut etiam peccare mente obstinata aggravat peccatum, et dicitur peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est.

I answer that, For three reasons it is better and more meritorious to do one and the same deed with a vow than without. First, because to vow, as stated above (A[5]) is an act of religion which is the chief of the moral virtues. Now the more excellent the virtue the better and more meritorious the deed. Wherefore the act of an inferior virtue is the better the more meritorious for being commanded by a superior virtue, whose act it becomes through being commanded by it, just as the act of faith or hope is better if it be commanded by charity. Hence the works of the other moral virtues (for instance, fasting, which is an act of abstinence; and being continent, which is an act of chastity) are better and more meritorious, if they be done in fulfilment of a vow, since thus they belong to the divine worship, being like sacrifices to God. Wherefore Augustine says (De Virg. viii) that "not even is virginity honorable as such, but only when it is consecrated to God, and cherished by godly continence." Secondly, because he that vows something and does it, subjects himself to God more than he that only does it; for he subjects himself to God not only as to the act, but also as to the power, since in future he cannot do something else. Even so he gives more who gives the tree with its fruit, than he that gives the fruit only, as Anselm [*Eadmer] observes (De Simil. viii). For this reason, we thank even those who promise, as stated above (A[5], ad 2). Thirdly, because a vow fixes the will on the good immovably and to do anything of a will that is fixed on the good belongs to the perfection of virtue, according to the Philosopher (Ethic. ii, 4), just as to sin with an obstinate mind aggravates the sin, and is called a sin against the Holy Ghost, as stated above (Q[14], A[2]).

Réponse : La même oeuvre accomplie en exécution d'un voeu est plus méritoire et meilleure que si on l'eût faite sans voeu, et cela pour trois raisons. 1° Le voeu est, nous venons de le voir, un acte de la vertu de religion, laquelle tient le premier rang parmi les vertus morales. Plus haute est la qualité de la vertu, plus grande est la bonté et le mérite de l'acte. Donc l'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire, du fait qu'il est commandé par une vertu supérieure, puisque par ce commandement il en devient l'acte. Nous reconnaissons par exemple plus de bonté et de mérite à l'acte de foi ou d'espérance, lorsqu'ils sont commandés par la charité. C'est pourquoi les actes des vertus morales autres que la religion: le jeûne, acte de l'abstinence, la continence, acte de la chasteté, sont meilleurs et plus méritoires s'ils sont accomplis en exécution d'un voeu, car ainsi ils appartiennent au culte de Dieu, comme des sacrifices. « La virginité elle-même, dit S. Augustin, n'est pas honorée pour ce qu'elle est, mais pour l'hommage qu'on en fait à Dieu, elle que favorise et conserve la continence religieuse. » 2° Celui qui accomplit une chose après en avoir fait le voeu se soumet plus entièrement à Dieu que celui qui se contente de l'accomplir. Sa sujétion s'étend en effet non seulement à l'acte, mais au pouvoir, puisque désormais il ne peut plus faire autre chose. Qui donne l'arbre avec les fruits fait un présent plus grand que s'il donnait seulement les fruits, remarque S. Anselme. C'est pourquoi l'on remercie aussi ceux qui promettent, comme nous l'avons déjà remarqué. 3° Le voeu confirme de façon stable notre volonté de bien faire. Or, agir avec une volonté ainsi stabilisée dans le bien, c'est faire acte de vertu parfaite, comme le montre Aristote. De même encore dans le cas du péché, où l'obstination spirituelle aggrave la faute. C'est ce qu'on appelle pécher contre le Saint-Esprit,

TRẢ LỜI : Cũng một công việc được hoàn thành do sự thi hành lời khấn có nhiều công đức và tốt hơn nếu người ta hoàn thành nó cách không có lời khấn, điều đó có ba lý do: Thứ nhất, lời khấn, như chúng ta mới nói, là hành động của nhân đức đạo đức, nhân đức đạo đức chiếm chỗ thứ nhất trong các luân đức. Phẩm chất của nhân đức càng cao thượng, thiện tính và công đức của hành động càng to lớn. Vậy hành động của nhân đức hạ tầng trở nên tốt hơn và có công đức hơn do việc nó được truyền khiến bởi nhân đức cao thượng hơn, bởi vì do mệnh lệnh này nó trở nên hành động của nhân đức cao thượng hơn này. Thí dụ, chúng ta nhận thấy có nhiều thiện tính hơn và nhiều công đức hơn trong hành động của đức tin và đức cậy khi chúng được ra lệnh bởi đức mến. Do đó, các hành động của các luân đức ngoài nhân đức đạo đức: sự ăn chay, hành động kiêng cử, sự tiết dục, hành động trinh khiết, tốt hơn và có công đức hơn nếu chúng nó được hoàn thành do sự thi hành lời khấn, bởi vì như thế chúng thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa như các lễ tế. Thánh Augustinô (De Virginit. 8,40) đã nói: "Sự đồng trinh không được tôn trọng vì chính nó, nhưng được tôn trọng vì sự thần phục người ta đã thi hành đối với Thiên Chúa, và sự đồng trinh này được ủng hộ và bảo tồn do đức tiết dục đạo đức." Thứ đến, kẻ hoàn thành một điều sau khi đã làm lời khấn về điều đó, bắt mình phục tùng Thiên Chúa cách hoàn toàn nguyên vẹn hơn kẻ chỉ bằng lòng hoàn thành điều đó. Sự phục tùng của họ mở rộng không những đến hành động, mà còn đến khả năng, vì từ bây giờ họ không còn có thể làm điều khác. Kẻ cho cây và trái thì làm cho vật tặng lớn hơn giả như họ chỉ cho trái mà thôi như thánh Augustinô lưu ý (De Similit. 84,159). Do đó, người ta cũng cám ơn những kẻ hứa hẹn, như chúng ta đã lưu ý ở trước (a.5, sol.5). Thứ ba, lời khấn theo một thể cách nào đó làm cho trở nên vững chắc ý chí chúng ta để làm điều tốt; mà việc hành động với ý chí được củng cố vững vàng như vậy trong điều tốt, đó là hoàn thành hành động của nhân đức hoàn hảo như Triết gia minh chứng (Eth. 2,4). Cũng vậy, còn trong trường hợp của tội mà sự ngoan cố thiêng liêng làm nặng thêm tội. Đó là điều người ta gọi là phạm tội chống lại Chúa Thánh Thần như người ta đã nói ở trước (Q.14, a.2).

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat et devotionem excludit. Unde signanter dicit, *ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Necessitas autem voti est per immutabilitatem voluntatis, unde et voluntatem confirmat et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*. Si tamen ipsum opus, secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui facit aliquid sine voto habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

Reply to objection 1. The passage quoted should be understood as referring to necessity of coercion which causes an act to be involuntary and excludes devotion. Hence he says pointedly: "Lest that which we are free to do be done without devotion and unwillingly." On the other hand the necessity resulting from a vow is caused by the immobility of the will, wherefore it strengthens the will and increases devotion. Hence the argument does not conclude.

Reply to objection 2. According to the Philosopher, necessity of coercion, in so far as it is opposed to the will, causes sorrow. But the necessity resulting from a vow, in those who are well disposed, in so far as it strengthens the will, causes not sorrow but joy. Hence Augustine says (Ep. ad Arment. et Paulin. cxxcii): "Repent not of thy vow: thou shouldst rather rejoice that thou canst no longer do what thou mightest lawfully have done to thy detriment." If, however, the very deed, considered in itself, were to become disagreeable and involuntary after one has taken the vow, the will to fulfil it remaining withal, it is still more meritorious than if it were done without the vow, since the fulfilment of a vow is an act of religion which is a greater virtue than abstinence, of which fasting is an act.

Reply to objection 3. He who does something without having vowed it has an immovable will as regards the individual deed which he does and at the time when he does it; but his will does not remain altogether fixed for the time to come, as does the will of one who makes a vow: for the latter has bound his will to do something, both before he did that particular deed, and perchance to do it many times.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn này phải hiểu về sự cần thiết cưỡng bức làm cho hành động không do ý chí và trục xuất lòng sùng mộ, đó là điều lệ thuộc vào các lời nói chiếu theo sau: "Kẻo chúng ta làm không có lòng sùng mộ và bất đắc dĩ điều người ta phải làm cách hoàn toàn tự ý." Sự bắt buộc của lời khấn cách thực sự phát xuất từ ý chí đã trở nên không thể lay chuyển: lời khấn củng cố vững chắc ý chí, nó gia tăng lòng sùng mộ. Vậy người ta không thể rút lấy chứng cứ từ bản văn này.

2. Sự tất yếu cưỡng bức tạo nên sự buồn rầu, bởi vì nó trái ngược với ý chí. Đó là tư tưởng của Triết gia. Mà sự bắt buộc của lời khấn ở nơi những kẻ được sắp đặt tốt do việc nó làm vững vàng ý chí của họ, không gây nên sự buồn rầu, nhưng đem lại sự vui mừng. Thánh Augustinô (Epist. 127,33) đã nói: "Ngươi đừng luyến tiếc các lời khấn của ngươi: ngươi hãy vui mừng về điều từ nay ngươi không còn được phép làm điều mà sự quá tự do gây thiệt hại cho ngươi." Tuy nhiên, nếu công việc xem xét tại sự trở nên buồn rầu và cưỡng bức, một khi lời khấn đã tuyên hứa, bao lâu tồn tại ý chí hoàn thành lời khấn, đó còn có công đức hơn là hoàn thành công việc đó mà không có lời khấn, bởi vì sự hoàn thành lời khấn là hành động của nhân đức đạo đức, là nhân đức cao thượng đối với đức kiêng cử mà sự ăn chay là hành động.

3. Khi người ta làm cái gì mà không có lời khấn, người ta có ý chí cố định đối với công việc đặc thù mà người ta làm, và trong lúc người ta làm. Mà ý chí này không tồn tại được cố định chút nào đối với tương lai, như trong lời khấn bắt buộc ý chí phải làm cái gì trước khi hoàn thành công việc đặc thù này, và phải làm nhiều lần.

comme on l'a vu précédemment.

Solutions 1. Ce texte doit s'entendre de la nécessité de contrainte qui rend l'acte involontaire et exclut la dévotion. C'est ce qui ressort de la suite: « De peur que nous ne fassions sans dévotion et à contrecoeur ce qu'on doit faire de plein gré. » L'obligation du voeu vient en réalité d'une volonté rendue inébranlable. Renforçant la volonté, il accroît la dévotion. On ne peut donc tirer argument de ce texte.

2. C'est la nécessité de contrainte qui cause de la tristesse parce qu'elle contrarie la volonté. Telle est la pensée d'Aristote. Mais l'obligation du voeu chez ceux qui sont bien disposés, par le fait qu'il affermit leur volonté, ne cause pas de tristesse, mais de la joie. « N'aie point regret de tes voeux: réjouis-toi de ce que désormais il ne te soit plus permis de faire ce dont la licence t'était dommageable », dit S. Augustin. Si cependant l'oeuvre considérée en elle-même devenait triste et contraignante, une fois le voeu prononcé, tant que subsiste la volonté d'accomplir le voeu, c'est encore plus méritoire que de l'accomplir sans voeu, parce que l'accomplissement du voeu est un acte de la religion, vertu supérieure à l'abstinence, dont le jeûne est l'acte.

3. Lorsqu'on fait une chose sans voeu, on a une volonté fixe envers l'oeuvre particulière que l'on fait, et au moment où on la fait. Mais cette volonté ne demeure aucunement fixée pour l'avenir, comme dans le voeu qui oblige la volonté à faire quelque chose avant d'accomplir cette oeuvre particulière, et peut-être à la renouveler plusieurs fois.

ARTICULUS 7
Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est, promissio Deo facta est. Ea vero quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

PRAETEREA, illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quae non pertinent neque ad

ARTICLE 7
Whether a vow is solemnized by the reception of holy orders, and by the profession of a certain rule ?

Objections 1. It would seem that a vow is not solemnized by the reception of holy orders and by the profession of a certain rule. As stated above (A[1]), a vow is a promise made to God. Now external actions pertaining to solemnity seem to be directed, not to God, but to men. Therefore they are related to vows accidentally: and consequently a solemnization of this kind is not a proper circumstance of a vow.

2. Further, whatever belongs to the condition of a thing, would seem to be applicable to all in which that thing is found. Now many things may be the subject of a vow, which have no connection either with

ARTICLE 7
La solennité du voeu

Objections 1. Il semble que le voeu ne soit pas solennisé par la réception d'un ordre sacré et par la profession d'une règle déterminée. En effet, le voeu, on l'a dit u, est une promesse faite à Dieu. Or les solennités extérieures ne sont pas ordonnées à Dieu, mais aux hommes. C'est donc par accident qu'elles s'ajoutent au voeu, et cette solennité n'est pas une condition propre au voeu.

2. Ce qui est relatif à la condition d'une chose doit pouvoir se rencontrer partout où se trouver cette chose. Mais bien des oeuvres peuvent faire l'objet d'un voeu, qui sont sans rapport avec un Ire sacré

TIẾT 7
Trọng thể của lời khấn

VẤN NẠN 1. Xem ra lời khấn không được trở nên trọng thể bởi sự lãnh nhận chức thánh và bởi sự tuyên hứa với một luật dòng nhất định. Lời khấn, như người ta đã nói (a.1), là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa. Mà các sự trọng thể bên ngoài không được sắp đặt đối với Thiên Chúa, nhưng đối với nhân loại. Vậy nếu một cách ngẫu trừ, chúng nó thêm vào cho lời khấn, sự trọng thể này không là điều kiện riêng cho lời khấn.

2. Cái gì quan hệ với điều kiện của một sự vật, phải được gặp ở khắp nơi mà sự vật này hiện diện. Mà nhiều công việc không thể là đối tượng cho lời khấn, là những công việc không quan hệ gì với chức thánh hoặc luật

sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quae fit in susceptione sacri ordinis vel in promissione certae regulae, non pertinet ad conditionem voti.

PRAETEREA, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel professione certae regulae, et huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnia.

SED CONTRA est quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia huius operis parte.

RESPONDEO dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novae militiae, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quae consistit in apparatu sponsi et sponsae et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta. Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quae ex institutione apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Et huius ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certae regulae, quando per abrenuntiationem saeculi et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI, *invocabunt nomen meum super* holy orders, or to any particular rule: as when a man vows a pilgrimage, or something of the kind. Therefore the solemnization that takes place in the reception of holy orders or in the profession of a certain rule does not belong to the condition of a vow.

3. Further, a solemn vow seems to be the same as a public vow. Now many other vows may be made in public besides that which is pronounced in receiving holy orders or in professing a certain rule; which latter, moreover, may be made in private. Therefore not only these vows are solemn.

On the contrary, These vows alone are an impediment to the contract of marriage, and annul marriage if it be contracted, which is the effect of a solemn vow, as we shall state further on in the Third Part of this work [*XP, Q[53], A[2]].

I answer that, The manner in which a thing is solemnized depends on its nature [conditio]: thus when a man takes up arms he solemnizes the fact in one way, namely, with a certain display of horses and arms and a concourse of soldiers, while a marriage is solemnized in another way, namely, the array of the bridegroom and bride and the gathering of their kindred. Now a vow is a promise made to God: wherefore, the solemnization of a vow consists in something spiritual pertaining to God; i.e. in some spiritual blessing or consecration which, in accordance with the institution of the apostles, is given when a man makes profession of observing a certain rule, in the second degree after the reception of holy orders, as Dionysius states (Eccl. Hier. vi). The reason of this is that solemnization is not wont to be employed, save when a man gives himself up entirely to some particular thing. For the nuptial solemnization takes place only when the marriage is celebrated, and when the bride and bridegroom mutually deliver the power over their bodies to one another. In like manner a vow is solemnized when a man devotes himself to the divine ministry by receiving holy orders, or embraces the state of perfection by renouncing the world and his own will by the profession of a certain rule.

Reply to objection 1. This kind of solemnization regards not only men but also God in so far as it is accompanied by a spiritual consecration or blessing, of which God is the author, though man is the minister, according to Num. 6:27, "They shall invoke My name upon the children of Israel, and I

ou une règle de vie religieuse, le voeu n pèlerinage, par exemple, ou d'une oeuvre analogue. La solennité réalisée dans la réception n ordre sacré ou la profession d'une règle terminée n'appartient donc pas à la nature du voeu.

3. Voeu solennel et voeu public, c'est, semble-t-il, la même chose. Mais on peut faire en public beaucoup de voeux autres que celui que l'on émet en recevant un ordre sacré ou en faisant profession d'une règle particulière. Ceux-ci, d'autre part, peuvent être faits en secret. Donc il n'y a pas que ces voeux qui soient solennels.

En sens contraire, ces voeux sont les seuls qui empêchent de contracter mariage et diriment le mariage contracté, ce qui est l'effet du voeu solennel comme nous le dirons dans la troisième Partie.

Réponse : Chaque chose reçoit la solennité qui convient à sa condition. Autre est la solennité militaire pour la réception des nouvelles recrues, avec tout un appareil d'armes et de chevaux et un rassemblement de soldats; autre est la solennité nuptiale qui consiste dans l'apparat qui environne les jeunes époux et la réunion de leurs proches. Or le voeu est une promesse faite à Dieu. Il tirera donc sa solennité de quelque chose de spirituel, où Dieu soit engagé, c'est-à-dire d'une bénédiction ou consécration spirituelle, laquelle a lieu, par l'institution des Apôtres, dans la profession d'une règle déterminée, et vient au second rang après la réception d'un ordre sacré, selon Denys. En voici la raison. On n'a coutume d'user de solennités que lorsque quelqu'un se consacre totalement à quelque chose. Ainsi la solennité des noces n'est-elle employée que dans la célébration du mariage, lorsque chacun des deux époux livre à l'autre pouvoir sur son corps. De même la solennité est donnée au voeu lorsque la réception d'un ordre sacré attache quelqu'un au ministère divin, et dans la profession de la vie régulière lorsque renonçant au siècle et à sa volonté propre on assume l'état de perfection.

Solutions 1. Cette solennité tient non seulement aux hommes, mais à Dieu, en tant qu'elle comporte une certaine consécration ou bénédiction spirituelle, dont Dieu est l'auteur, bien que l'homme en soit le ministre selon ce texte des Nombres (6, 27): « Ils invoqueront mon nom sur les fils d'Israël, et je

dòng, thí dụ, lời khấn đi hành hương, hoặc một công việc tương tự. Sự trọng thể thực hiện lúc người ta lãnh nhận chức thánh hoặc khấn dòng nhất định không thuộc về bản tính của lời khấn.

3. Lời khấn trọng thể và lời khấn công khai xem ra cũng là một. Mà người ta có thể một cách công khai làm nhiều lời khấn khác với lời khấn khi lãnh nhận chức thánh hoặc tuyên khấn nhà dòng nhất định. Đàng khác, các sự khấn dòng có thể thực hiện cách kín đáo. Vậy không phải chỉ có các lời khấn gọi là lời khấn trọng thể.

TRÁI LẠI, Các lời khấn ngăn trở sự kết hôn hoặc tiêu hôn trong các hôn nhân đã thực hiện, điều đó là hiệu quả của lời khấn trọng thể mà chúng ta sẽ đề cập đến ở phần thứ ba (Au Suppl. Q.53, a.2).

TRẢ LỜI : Mỗi sự vật lãnh nhận sự trọng thể thích hợp với điều kiện của mình. Có sự trọng thể khác gọi là sự trọng thể quân đội trong lễ nghi tiếp nhận tân binh với tất cả vũ khí, xe cộ và sự tập hợp các quân nhân; có sự trọng thể khác gọi là sự trọng thể đám cưới rước dâu, cốt tại những cái gì huy hoàng đẹp đẽ chung quanh đôi tân hôn và sự tập trung bà con cô bác. Mà lời khấn là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa. Vậy nó có sự trọng thể do ở cái gì thiêng liêng mà Thiên Chúa tham dự, nghĩa là có sự chúc phúc hoặc sự thánh hiến thiêng liêng, sự thánh hiến này theo sự thiết lập của các Tông đồ, xuất hiện trong việc tuyên khấn dòng nhất định, và sự tuyên khấn dòng kém hơn việc lãnh nhận thánh chức như Denys khẳng định (Eccl. Hier. 6,2). Lý do. Người ta có tục lệ sử dụng các sự trọng thể khi người ta thánh hiến chính mình cách toàn diện cho một cái gì. Như vậy, sự trọng thể các đám cưới chỉ được sử dụng vào lễ thành hôn, khi mỗi người trong hai vợ chồng giao phó cho người kia cái quyền trên thân xác của mình. Cũng vậy, sự trọng thể được đưa ra đối với lời khấn khi sự lãnh nhận chức thánh buộc người nào vào chức vụ phụng sự Thiên Chúa, và trong việc tuyên khấn đời sống Dòng khi từ bỏ thế gian và ý chí riêng mình, người ta nhận lấy tình trạng hoàn hảo.

GIẢI ĐÁP 1. Sự trọng thể này không những do nhân loại, mà còn do Thiên Chúa, trong tư cách nó bao hàm một sự hiến thánh hoặc sự chúc phúc thiêng liêng mà tác giả là Thiên Chúa, dầu mà con người là thừa tác viên của Thiên Chúa theo lời ghi chép trong sách Dân số (6,27): "Họ kêu cầu danh Ta trên con cái Israen,

filios Israel, et ego benedicam eis. Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum quam votum simplex; et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

AD SECUNDUM dicendum quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

AD TERTIUM dicendum quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota praemissa, etiam si coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS 8
Utrum illi qui sunt alterius potestati subiecti impediantur a vovendo

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienae potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

PRAETEREA, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

PRAETEREA, maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate praelatorum possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi vovendo Deo promittere.

PRAETEREA, quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possunt vovere.

SED CONTRA est quod Num. XXX mandatur quod, *si mulier in domo* will bless them." Hence a solemn vow is more binding with God than a simple vow, and he who breaks a solemn vow sins more grievously. When it is said that a simple vow is no less binding than a solemn vow, this refers to the fact that the transgressor of either commits a mortal sin.

Reply to objection 2. It is not customary to solemnize particular acts, but the embracing of a new state, as we have said above. Hence when a man vows particular deeds, such as a pilgrimage, or some special fast, such a vow is not competent to be solemnized, but only such as the vow whereby a man entirely devotes himself to the divine ministry or service: and yet many particular works are included under this vow as under a universal.

Reply to objection 3. Through being pronounced in public vows may have a certain human solemnity, but not a spiritual and divine solemnity, as the aforesaid vows have, even when they are pronounced before a few persons. Hence the publicity of a vow differs from its solemnization.

ARTICLE 8
Whether those who are subject to another's power are hindered from taking vows ?

Objections 1. It would seem that those who are subject to another's power are not hindered from taking vows. The lesser bond is surpassed by the greater. Now the obligation of one man subject to another is a lesser bond than a vow whereby one is under an obligation to God. Therefore those who are subject to another's power are not hindered from taking vows.

2. Further, children are under their parents' power. Yet children may make religious profession even without the consent of their parents. Therefore one is not hindered from taking vows, through being subject to another's power.

3. Further, to do is more than to promise. But religious who are under the power of their superiors can do certain things such as to say some psalms, or abstain from certain things. Much more therefore seemingly can they promise such things to God by means of vows.

4. Further, whoever does what he cannot do lawfully sins. But subjects do not sin by taking vows, since nowhere do we find this forbidden. Therefore it would seem that they can lawfully take vows.

On the contrary, It is commanded (Num. 30:4-6) that "if a woman

les bénirai. » Le voeu solennel a donc une obligation plus forte devant Dieu que le voeu simple, et celui qui le transgresse pèche plus gravement. Quant à dire que le voeu simple n'oblige pas moins auprès de Dieu que le voeu solennel, il faut l'entendre en ce que la transgression est dans les deux cas péché mortel.

2. Les actes particuliers ne comportent pas ordinairement de solennité, mais seulement l'entrée dans un nouvel état. Aussi, lorsqu'on fait voeu de quelque oeuvre particulière comme un pèlerinage ou un jeûne spécial, la solennité ne lui convient pas, mais seulement au voeu par lequel on s'assujettit totalement au ministère divin ou au service de Dieu, voeu qui d'ailleurs embrasse beaucoup d'oeuvres particulières.

3. Le caractère public d'un voeu peut lui conférer une certaine solennité humaine, non une solennité spirituelle et divine comme celle qui est attachée aux voeux dont nous avons parlé, même s'ils ont peu de témoins. Il est donc différent, pour un voeu, d'être public, et d'être solennel.

ARTICLE 8
Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des voeux ?

Objections 1. Cela n'empêche pas de faire des voeux, car un lien plus faible est dominé par un plus fort. Or l'obligation contractée envers un homme à qui nous sommes soumis est un moindre lien que le voeu qui nous lie envers Dieu. Donc ceux qui sont soumis au pouvoir d'autrui ne sont pas empêchés de faire des voeux.

2. Les enfants sont sous la puissance paternelle. Mais ils peuvent faire profession dans un ordre religieux sans le consentement de leurs parents. Donc ce n'est pas un empêchement au voeu que d'être sous la puissance d'autrui.

3. Faire, c'est plus que promettre. Or les religieux qui sont sous la puissance de leurs supérieurs peuvent faire certaines choses sans leur permission, comme dire des psaumes ou s'imposer quelque abstinence. A plus forte raison pourront-ils en faire la promesse à Dieu.

4. Quiconque fait ce qu'il n'a pas le droit de faire commet un péché. Or les sujets ne pèchent pas quand ils font des voeux, car on ne trouve nulle part de défense sur ce point. Il parait donc qu'ils ont le droit de faire des voeux.

En sens contraire, il est stipulé dans le livre des Nombres (30, 4):

và Ta chúc phúc cho chúng." Vậy lời khấn trọng thể có sự bắt buộc mạnh trước nhan Thiên Chúa hơn là lời khấn đơn, và kẻ khấn trọng thể vi phạm lời khấn phạm tội nặng hơn. Còn về việc nói lời khấn đơn buộc ít đối với Thiên Chúa hơn lời khấn trọng thể, người ta phải hiểu điều đó theo ý nghĩa này là việc vi phạm trong cả hai trường hợp đều là phạm tội.

2. Các hành động đặc thù không bao hàm sự trọng thể, nhưng chỉ sự bước vào một tình trạng mới. Như vậy, khi người ta làm lời khấn về công việc đặc thù nào như đi hành hương hoặc ăn chay đặc biệt, sự trọng thể không thích hợp với họ, nhưng chỉ thích hợp với lời khấn mà do đó người ta hoàn toàn bắt mình phụng sự Thiên Chúa hoặc phục vụ Thiên Chúa, lời khấn này còn bao hàm nhiều công việc đặc thù.

3. Đặc tính công khai của một lời khấn có thể đem lại cho nó một sự trọng thể của nhân loại, không phải là sự trọng thể thiêng liêng và thuộc về Thiên Chúa như sự trọng thể liên hệ với các lời khấn mà chúng ta đã đề cập đến, mặc dầu chúng nó có ít chứng nhân. Vậy lời khấn công khai và lời khấn trọng thể khác biệt nhau.

TIẾT 8
Những kẻ phục tùng của một quyền bính nào, có thể làm lời khấn không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó không thể được. Sự ràng buộc yếu hơn phải được khuất phục bởi sự ràng buộc mạnh hơn, mà sự bắt buộc thể hiện đối với một người nào mà chúng ta phục tùng họ bằng sự ràng buộc nhỏ mọn hơn lời khấn ràng buộc chúng ta lại với Thiên Chúa. Vậy những kẻ phục tùng quyền bính người khác không bị ngăn trở không được làm lời khấn.

2. Các con cái ở dưới phụ quyền. Mà họ có thể tuyên khấn dòng không có sự ưng thuận của cha mẹ họ. Vậy việc ở dưới quyền bính người khác không phải là một sự ngăn trở đối với việc làm lời khấn.

3. Làm, hơn là hứa. Mà các tu sĩ sống ở dưới quyền bính của các bề trên mình có thể làm một số công việc mà không phải xin phép bề trên, như đọc Thánh vịnh hay tự bắt buộc mình kiêng cử. Phương chi họ có thể làm lời hứa cùng Thiên Chúa.

4. Bất cứ ai làm điều gì mà họ không có quyền làm thì phạm tội. Mà kẻ bề dưới không phạm tội khi họ làm lời khấn, bởi vì người ta không gặp ở đâu sự cấm đoán về điểm này. Vậy họ có quyền làm lời khấn.

TRÁI LẠI, Có lời qui định trong sách Dân số (30,4): "Nếu người nữ, ở

patris sui, et adhuc in puellari aetate, aliquid voverit, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliae personae alterius potestati subiectae possunt se voto obligare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quaedam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suae potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare, in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

AD SECUNDUM dicendum quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suae potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

AD TERTIUM dicendum quod religiosus subditus est praelato quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Et ideo etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit quando ad alia non occupatur a praelato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo praelatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu praelati. Sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri.

vow any thing . . . being in her father's house, and yet but a girl in age," she is not bound by the vow, unless her father consent: and the same is said there (Num. 30:7-9) of the woman that has a husband. Therefore in like manner other persons that are subject to another's power cannot bind themselves by vow.

I answer that, As stated above (A[1]), a vow is a promise made to God. Now no man can firmly bind himself by a promise to do what is in another's power, but only to that which is entirely in his own power. Now whoever is subject to another, as to the matter wherein he is subject to him, it does not lie in his power to do as he will, but it depends on the will of the other. And therefore without the consent of his superior he cannot bind himself firmly by a vow in those matters wherein he is subject to another.

Reply to objection 1. Nothing but what is virtuous can be the subject of a promise made to God, as stated above (A[2]). Now it is contrary to virtue for a man to offer to God that which belongs to another, as stated above (Q[86], A[3]). Hence the conditions necessary for a vow are not altogether ensured, when a man who is under another's power vows that which is in that other's power, except under the condition that he whose power it concerns does not gainsay it.

Reply to objection 2. As soon as a man comes of age, if he be a freeman he is in his own power in all matters concerning his person, for instance with regard to binding himself by vow to enter religion, or with regard to contracting marriage. But he is not in his own power as regards the arrangements of the household, so that in these matters he cannot vow anything that shall be valid without the consent of his father. A slave, through being in his master's power, even as regards his personal deeds, cannot bind himself by vow to enter religion, since this would withdraw him from his master's service.

Reply to objection 3. A religious is subject to his superior as to his actions connected with his profession of his rule. Wherefore even though one may be able to do something now and then, when one is not being occupied with other things by one's superior, yet since there is no time when his superior cannot occupy him with something, no vow of a religious stands without the consent of his superior, as neither does the vow of a girl while in (her father's) house without his consent; nor of a

« Si une femme, étant dans la maison de son père et encore jeune, fait un voeu, elle n'est point engagée à moins que son père y consente. » Même solution pour la femme qui a un mari. Donc, pour la même raison, toute autre personne soumise à la puissance d'autrui ne peut d'elle-même contracter l'obligation d'un voeu.

Réponse : Le voeu, disons-le à nouveau, est une promesse faite à Dieu. Personne ne peut faire une promesse qui l'oblige de façon ferme à ce qui est au pouvoir d'un autre: il faut que ce soit totalement en son propre pouvoir. Or, celui qui est soumis à une autre personne, n'a pas pouvoir de faire ce qu'il veut dans le cadre de sa sujétion, il dépend de la volonté d'autrui. Il ne peut donc, dans le domaine où il est soumis à autrui, s'obliger efficacement par un voeu sans le consentement de son supérieur.

Solutions 1. La promesse qu'on fait à Dieu ne peut porter que sur des oeuvres vertueuses, nous l'avons dit. Nous avons vu également que la vertu s'oppose à ce qu'on offre à Dieu le bien d'autrui. Les conditions requises pour qu'il y ait voeu ne sont donc pas entièrement sauvegardées lorsque quelqu'un qui est en état de dépendance s'engage à ce qui relève du pouvoir d'autrui. A moins qu'il ne le fasse sous la condition que le détenteur de ce pouvoir n'y contredira pas.

2. Parvenu à l'âge de la puberté, l'homme de condition libre peut disposer de lui-même et de ce qui le concerne personnellement, par exemple s'engager par des voeux dans la vie religieuse ou contracter mariage. Mais il n'a pas autorité dans l'économie familiale. Dans ce domaine il ne peut faire de voeu valable sans le consentement paternel. Quant à l'esclave, même ses actions personnelles sont soumises à la disposition de son maître. Il ne peut donc s'obliger par voeu à la vie religieuse, qui l'enlèverait au service de celui-ci.

3. Le religieux est, dans ses activités, soumis à son supérieur, conformément à la règle qu'il professe. Même si un religieux, de lui-même, peut faire momentanément telle chose, dans le temps où il n'est pas occupé à telle autre par son supérieur, comme il n'est aucun moment où son supérieur ne puisse lui imposer telle occupation, il ne peut, sans son consentement, faire aucun voeu qui tienne. De même le voeu d'une jeune fille encore à la maison paternelle ne vaut pas sans le

trong nhà cha của mình và còn trẻ làm lời khấn, họ không mắc phải lời khấn này trừ phi người cha của họ ưng thuận.” Cũng một sự giải quyết như thế đối với người nữ có chồng. Vậy, vì cũng một lý do, mọi người khác phục tùng quyền hành của người khác, không thể tự mình bắt buộc mình bằng lời khấn.

TRẢ LỜI : Lời khấn là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa. Không ai có thể làm lời hứa bắt buộc mình cách vững chắc về điều thuộc về quyền hành của người khác: điều đó phải hoàn toàn thuộc về quyền riêng của họ. Mà, kẻ phục tùng người khác, không có quyền làm điều mình muốn trong khuôn khổ phục tùng của mình, họ lệ thuộc vào ý muốn của người khác. Vậy trong lãnh vực mà họ phục tùng kẻ khác, họ không thể bắt buộc mình cách hữu hiệu bằng lời khấn mà không có sự ưng thuận của kẻ bề trên họ.

GIẢI ĐÁP 1. Lời hứa mà người ta thực hiện cùng Thiên Chúa chỉ có thể quan hệ với các công việc nhân đức như chúng ta đã nói ở trước (a.2). Chúng ta cũng đã thấy (Q.6, a.3), chúng ta đối lập với việc người ta dâng lên Thiên Chúa của cải người khác. Các điều kiện cần thiết để có lời khấn không hoàn toàn được đảm bảo khi người nào ở trong tình trạng lệ thuộc kẻ khác buộc mình về điều liên hệ với quyền hành của người khác. Trừ phi họ làm điều đó với điều kiện mà người nắm lấy quyền hành đó không phản đối.

2. Khi đến tuổi dậy thì, người đàn ông thân phận tự do có thể sắp đặt về chính mình và về cái gì liên hệ với mình trong bản thân cá nhân, thí dụ bắt buộc mình bằng những lời khấn trong đời sống dòng hoặc lập gia đình. Nhưng nó không có quyền về kinh tế gia đình, ở lãnh vực này họ không thể làm lời thề thành sự mà không có ý kiến của cha mình. Còn về người nô lệ, ngay các hành động thuộc bản thân cá nhân, cũng phải tuân theo sự sắp đặt do ông chủ mình. Vậy họ không thể bắt buộc mình bằng lời khấn vào đời sống dòng, vì đời sống dòng làm cho ông chủ mất sự phục dịch của họ.

3. Người tu sĩ trong mọi hành động của mình tuân theo bề trên mình một cách phù hợp với luật dòng mà họ đã tuyên khấn. Cho dầu người tu sĩ do tự mình có thể làm trong chốc lát việc nọ việc kia, trong thời gian mà họ không bận việc với một công việc nhất định do bề trên của mình; nhưng không có giây phút nào mà bề trên của họ không thể bắt buộc họ làm một công việc nhất định; do đó, nếu không có sự ưng thuận của bề trên, họ không thể làm lời khấn nào có sức bắt buộc họ. Cũng vậy, lời khấn của một thiếu nữ còn ở trong gia đình

wife, without the consent of her husband.

AD QUARTUM dicendum quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

Reply to objection 4. Although the vow of one who is subject to another's power does not stand without the consent of the one to whom he is subject, he does not sin by vowing; because his vow is understood to contain the requisite condition, providing, namely, that his superior approve or do not gainsay it.

consentement du père, et celui d'une épouse sans le consentement du mari.

4. Le voeu de gens soumis à la puissance d'autrui n'a pas de force sans le consentement du supérieur. Mais ce n'est pas pour autant un péché; ce voeu sous-entend en effet la condition requise: « Si cela plaît aux supérieurs, ou s'ils ne s'y opposent pas. »

không giá trị nếu không có sự ưng thuận của người cha mình, và lời khấn của người vợ không có sự đồng ý của chồng mình thì cũng vậy.
4. Lời khấn của những kẻ tùng phục người khác không có giá trị nếu không có sự ưng thuận của bề trên họ. Nhưng không phải vì đó mà có tội; quả thế, lời khấn này hàm ý điều kiện cần thiết này nếu điều đó làm đẹp lòng các bề trên, hoặc nếu họ không chống đối."

ARTICULUS 9
Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum

ARTICLE 9
Whether children can bind themselves by vow to enter religion ?

ARTICLE 9
Les enfants peuvent-ils s'obliger par voeu à entrer en religion ?

TIẾT 9
Các con trẻ có buộc mình bằng lời khấn vào tu hội không ?

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

Objections 1. It would seem that children cannot bind themselves by vow to enter religion. Since a vow requires deliberation of the mind, it is fitting that those alone should vow who have the use of reason. But this is lacking in children just as in imbeciles and madmen. Therefore just as imbeciles and madmen cannot bind themselves to anything by vow, so neither, seemingly, can children bind themselves by vow to enter religion.

Objections 1. Il semble que non. Puisque, pour faire un voeu il faut délibérer, cela convient seulement à ceux qui ont l'usage de la raison. Or celui-ci manque aux enfants comme aux idiots et aux fous. De même que ces derniers ne peuvent s'astreindre à quoi que ce soit par voeu, il doit en être de même pour les enfants qui, semble-t-il, ne peuvent s'obliger par voeu à la vie religieuse.

VẤN NẠN 1. Xem ra trẻ con không thể làm như vậy. Cho được làm lời hứa, người ta phải xét đoán, việc làm này chỉ thích hợp với những người biết sử dụng trí năng. Mà sự sử dụng trí năng không có đối với trẻ con như đối với những kẻ ngu ngốc, điên khùng. Cũng như các người điên khùng không thể bắt buộc mình cái gì trong lời khấn, cũng phải có như vậy đối với các trẻ con. Vậy các trẻ con không thể bắt buộc mình bằng lời khấn để đi tu.

PRAETEREA, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo videtur quod puer vel puella, ante quatuordecim annos, non possit rite vovere.

2. Further, that which can be validly done by one cannot be annulled by another. Now a vow to enter religion made by a boy or girl before the age of puberty can be revoked by the parents or guardian (20, qu. ii, cap. Puella). Therefore it seems that a boy or girl cannot validly make a vow before the age of fourteen.

2. Ce qui a été légitimement fait par quelqu'un ne peut être déclaré nul par un autre. Or les parents ou le tuteur peuvent révoquer le voeu fait par un petit garçon ou une petite fille avant l'âge de la puberté; garçons et filles ne peuvent donc avant quatorze ans faire des voeux valides.

2. Điều gì được thi hành cách hợp pháp bởi một người nào thì không được tuyên bố là vô hiệu bởi kẻ khác. Mà cha mẹ hoặc kẻ giám hộ có thể rút lại lời khấn của một cậu trai hay một cô gái trước tuổi dậy thì. Vậy các cậu trai và các cô gái trước mười bốn tuổi không thể làm lời khấn thành sự.

PRAETEREA, religionem intrantibus annus probationis conceditur, secundum regulam beati Benedicti et secundum statutum Innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti praecedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

3. Further, according to the rule of Blessed Benedict [*Ch. 58] and a statute of Innocent IV, a year's probation is granted to those who enter religion, so that probation may precede the obligation of the vow. Therefore it seems unlawful, before the year of probation, for children to be bound by vow to enter religion.

3. La règle de S. Benoît et le décret d'Innocent IV accordent une année de probation à ceux qui entrent en religion, pour que cette épreuve précède l'engagement du voeu. Il paraît donc illicite que des enfants s'engagent par voeu avant cette année de probation.

3. Luật Dòng thánh Biển Đức (Ch. 68,66) và sắc chỉ của Giáo hoàng Innocentê IV ban cho một năm dự tu cho những kẻ đi tu ngõ hầu sự thử thách này đi trước sự khấn Dòng. Vậy xem ra các trẻ con làm lời khấn trước thời kỳ một năm dự tu này thì bất hợp pháp.

SED CONTRA, illud quod non est rite factum non est validum, etiam si a nullo revocetur. Sed votum puellae, etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si infra annum a parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

On the contrary, That which is not done aright is invalid without being annulled by anyone. But the vow pronounced by a maiden, even before attaining the age of puberty, is valid, unless it be annulled by her parents within a year (20, qu. ii, cap. Puella). Therefore even before attaining to puberty children can lawfully and validly be bound by a vow to enter religion.

En sens contraire, ce qui n'est pas fait selon les formes du droit n'est pas valide, même si personne ne le révoque. Mais, selon le droit, le voeu émis par une fillette, même avant l'âge de puberté, est valide s'il n'est pas révoqué dans l'année par ses parents. Donc, licitement et conformément au droit, les enfants peuvent s'obliger la vie religieuse par un voeu émis avant l'âge de puberté.

TRÁI LẠI, Điều gì không được thi hành theo các hình thức của luật thì không thành sự, cho dầu không ai rút lại lời khấn đó. Mà, theo Giáo luật (Decret. p. II, cause 20, q.2, can.2), lời khấn do đứa con gái nhỏ thực hiện ngay trước khi họ đến tuổi dậy thì, thành sự nếu lời khấn đó không bị rút lại trong cùng năm bởi cha mẹ của họ. Vậy một cách hợp pháp và phù hợp với giáo luật, các trẻ con có thể bắt buộc mình đi tu bằng lời khấn thực hiện trước tuổi dậy thì.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est votum, scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quae fit per ministerium Ecclesiae; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam

I answer that, As may be gathered from what has been said above (A[7]), vows are of two kinds, simple and solemn. And since, as stated in the same article, the solemnization of a vow consists in a spiritual blessing and consecration bestowed through the ministry of the Church, it follows that it comes under the Church's dispensation. Now a simple vow takes its efficacy from the deliberation of the

Réponse : Nous avons reconnus deux sortes de voeu: le voeu simple et le voeu solennel. La solennité du voeu, avons-nous dit également, consiste en une certaine bénédiction et consécration spirituelle conférée par le ministère de l'Église. C'est donc à celle-ci de régler les conditions du voeu solennel. Quant au voeu simple, il tient tout son effet de la

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nhìn nhận (a.7) có hai thứ lời khấn: Lời khấn đơn và lời khấn trọng thể. Sự trọng thể của lời khấn như chúng ta đã nói (a.7), cốt tại sự chúc phúc và sự hiến thánh thiêng liêng do thừa tác viên của Hội thánh ban cho. Vậy chính Hội thánh có thẩm quyền sắp đặt các điều kiện cho lời khấn trọng thể. Còn lời khấn đơn, nó có tất cả hiệu quả của mình do sự xét đoán cá nhân con

habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen, propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subiacet legi humanae respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum quod si puer vel puella, ante pubertatis annos, nondum habeat usum rationis, nullo modo potest se ad aliquid voto obligare. Si vero ante annos pubertatis attigerit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

mind, whereby one intends to put oneself under an obligation. That such an obligation be of no force may happen in two ways. First, through defect of reason, as in madmen and imbeciles, who cannot bind themselves by vow so long as they remain in a state of madness or imbecility. Secondly, through the maker of a vow being subject to another's power, as stated above (A[8]). Now these two circumstances concur in children before the age of puberty, because in most instances they are lacking in reason, and besides are naturally under the care of their parents, or guardians in place of their parents: wherefore in both events their vows are without force. It happens, however, through a natural disposition which is not subject to human laws, that the use of reason is accelerated in some, albeit few, who on this account are said to be capable of guile: and yet they are not, for this reason, exempt in any way from the care of their parents; for this care is subject to human law, which takes into account that which is of most frequent occurrence. Accordingly we must say that boys or girls who have not reached the years of puberty and have not attained the use of reason can nowise bind themselves to anything by vow. If, however, they attain the use of reason, before reaching the years of puberty, they can for their own part, bind themselves by vow; but their vows can be annulled by their parents, under whose care they are still subject. Yet no matter how much they be capable of guile before the years of puberty, they cannot be bound by a solemn religious vow, on account of the Church's decree which considers the majority of cases. But after the years of puberty have been reached, they can bind themselves by religious vows, simple or solemn, without the consent of their parents.

délibération personnelle, en vertu de laquelle on entend s'obliger. Cette obligation peut dès lors se trouver infirmée en deux cas. D'abord le défaut de raison: c'est le fait des fous et des gens hors de sens, qui ne peuvent se lier par aucun voeu tant que dure leur folie ou leur égarement. L'autre cas est celui, précédemment étudié de la personne soumise au pouvoir d'autrui. Ces deux conditions se trouvent réunies chez les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce que, ordinairement, la raison leur fait encore défaut; et ils sont, par condition naturelle, sous la garde de leurs parents ou des tuteurs qui remplacent ceux-ci. Et c'est pourquoi leurs voeux sont sans valeur pour un double motif. Mais par une disposition de la nature, qui n'obéit pas aux lois humaines, il arrive que certains, peu nombreux, atteignent de bonne heure l'usage de la raison: on les appelle alors « capables de dol ». Toutefois, cela ne les soustrait en rien au régime paternel réglé par la loi humaine qui envisage les conditions les plus courantes. Voici donc ce que l'on doit dire: si le garçon ou la fillette, avant l'âge de la puberté, n'a pas l'usage de la raison, il ne peut aucunement se lier par un voeu. S'il a atteint l'usage de la raison avant l'âge de la puberté, il peut bien, en ce qui dépend de lui, se lier, mais son voeu peut être annulé par ses parents, auxquels il demeure soumis. Mais serait-il « capable de dol » avant l'âge de la puberté, il ne peut se lier par le voeu solennel de religion à cause de la loi de l'Église, qui envisage les cas les plus fréquents. Après l'âge de la puberté, les enfants peuvent se lier par le voeu de la religion, simple ou solennel, sans le consentement des parents.

người mà do đó người ta tưởng nghĩ bắt buộc chính mình. Sự bắt buộc này có thể bị hủy bỏ trong hai trường hợp. Trước hết, sự khuyết điểm trong trí năng: đó là việc làm của những người điên cuồng và những người mất trí khôn; những kẻ này không thể bắt buộc mình bằng lời khấn nào bao lâu do sự điên cuồng và sự thác loạn tinh thần kéo dài. Trường hợp thứ hai là trường hợp đã được nghiên cứu ở trước (a.8), tức là trường hợp của kẻ phục tùng quyền hành người khác. Hai điều kiện này đều gặp thấy ở nơi trẻ con chưa tới tuổi dậy thì, bởi vì thường trí năng còn thiếu ở nơi họ; và họ theo điều kiện tự nhiên ở dưới sự giám hộ của cha mẹ hay những người giám hộ thay thế cha mẹ. Và do đó lời khấn của họ không có giá trị vì hai lý do. Song do sự xếp đặt của bản tính là sự sắp đặt không tuân theo các luật nhân loại, xảy ra là một số trẻ con, không nhiều lắm, sớm đạt tới sự sử dụng trí năng: bấy giờ người ta gọi chúng là "tài năng không thật" (capables de dol). Tuy nhiên, điều đó không làm cho họ thoát khỏi chế độ phụ quyền được sắp đặt bởi luật nhân loại nhắm các điều kiện thông thường nhất. Điều người ta phải nói: "Nếu đứa con trai hoặc đứa con gái trước tuổi dậy thì không có sự sử dụng trí năng, họ không thể bắt buộc mình chút nào bằng lời khấn. Nếu họ đã đến tuổi sử dụng trí năng trước khi dậy thì, thì họ rất có thể theo những điều lệ thuộc vào chính mình, bắt buộc chính mình bằng lời khấn; nhưng lời khấn của họ có thể bị hủy bỏ bởi cha mẹ mà họ phục tùng. Còn nếu họ có "tài năng không thật" trước tuổi dậy thì, họ không thể bắt buộc mình bằng lời khấn trọng thể tu Dòng do giáo luật nhắm các trường hợp thường xảy ra nhất. Sau tuổi dậy thì, các trẻ con có thể bắt buộc mình bằng lời khấn Dòng, khấn đơn hoặc trọng thể mà không có sự ưng thuận của cha mẹ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

Reply to objection 1. This argument avails in the case of children who have not yet reached the use of reason: for their vows then are invalid, as stated above.

Solutions 1. Le cas envisagé par l'objection est celui des enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, et dont les voeux sont invalides, nous venons de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Trường hợp được người ta xem xét trong vấn nạn là trường hợp của các trẻ con chưa có sự sử dụng trí năng và lời khấn của chúng không thành sự như chúng ta mới nói.

AD SECUNDUM dicendum quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiori, ex qua licita redduntur, et valida si conditio extat, ut dictum est.

Reply to objection 2. The vows of persons subject to another's power contain an implied condition, namely, that they be not annulled by the superior. This condition renders them licit and valid if it be fulfilled, as stated above.

2. Ceux qui, étant sous la puissance d'autrui, font des voeux, s'obligent sous la condition implicite que ces voeux ne seront pas révoqués par leur supérieur. Cette condition les rend licites, et sa réalisation assure leur validité, nous l'avons dite.

2. Những kẻ tùng phục quyền hành của người khác, làm lời khấn, bắt buộc mình với điều kiện ẩn tàng rằng các lời khấn của họ không bị rút lại bởi các kẻ bề trên của họ. Điều kiện này làm cho các lời khấn hợp pháp, và sự thực hành lời khấn đảm bảo tính thành sự của các lời khấn đó như chúng ta đã nói (a.8, sol.1 và 4).

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de voto solemni quod fit per professionem.

Reply to objection 3. This argument avails in the case of solemn vows which are taken in profession.

3. Il s'agit du voeu solennel, qui se fait par la profession religieuse.

3. Người ta đề cập ở đây đến lời khấn trọng thể thực hiện bằng sự tuyên khấn Dòng.

ARTICULUS 10
Utrum in voto dispensari possit

ARTICLE 10
Whether vows admit of dispensation ?

ARTICLE 10
Peut-on dispenser d'un voeu ou le commuer ?

TIẾT 10
Người ta có thể miễn chuẩn lời khấn hoặc hoán giảm nó không ?

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est

Objections 1. It would seem that vows are not subject to dispensation. It is less to have a

Objections 1. Cela paraît impossible. Il est moins grave en effet de commuer un voeu que d'en

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó bất khả. Việc hoán giảm lời khấn ít nặng hơn việc miễn nó. Mà người ta không

commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. XXVII, *animal quod immolari potest domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec peius bono*. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

vow commuted than to be dispensed from keeping it. But a vow cannot be commuted, according toLev. 27:9, 10"A beast that may be sacrificed to the Lord, if anyone shall vow, shall be holy, and cannot be changed, neither a better for a worse, nor a worse for a better." Much less, therefore, do vows admit of dispensation.

dispenser. Or on ne peut le commuer d'après le Lévitique (27, 9): « L'animal qui peut être immolé au Seigneur, si c'est par voeu, il sera chose consacrée et on ne pourra le changer par un autre qui soit meilleur ou pire. » Donc, à plus forte raison, ne peut-on dispenser d'un voeu.

thể hoán giảm lời khấn theo lời nói trong sách Lêvi (27,9): "Con thú vật có thể được sát tế dâng lên Thiên Chúa, nếu đó là do lời khấn, nó là vật đã được hiến thánh và người ta không thể đổi nó với con vật khác cách tốt hơn hoặc xấu hơn." Vậy, phương chi người ta không thể miễn chuẩn lời khấn.

PRAETEREA, in his quae sunt de lege naturae et in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, et praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturae; et est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet; et pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus latriae. Ergo in voto dispensari non potest.

2. Further, no man can grant a dispensation in matters concerning the natural law and in the Divine precepts, especially those of the First Table, since these aim directly at the love of God, which is the last end of the precepts. Now the fulfilment of a vow is a matter of the natural law, and is commanded by the Divine law, as shown above (A[3]), and belongs to the precepts of the First Table since it is an act of religion. Therefore vows do not admit of dispensation.

2. L'homme ne peut dispenser de ce qui relève de la loi naturelle et des préceptes divins, surtout s'il s'agit des préceptes de la première table, directement relatifs à l'amour de Dieu, fin ultime de tous les commandements. Or la loi naturelle exige qu'on acquitte ses voeux, et la loi divine en fait un précepte, nous le savons déjà. C'est même un précepte de la première table, car il s'agit d'un acte de latrie. On ne peut donc dispenser d'un voeu.

2. Con người không thể miễn chuẩn cái gì lệ thuộc vào luật tự nhiên và các giới mệnh của Thiên Chúa, nhất là nếu đề cập đến các giới mệnh trong Bia thứ nhất, một cách trực tiếp liên hệ với tình yêu đối với Thiên Chúa là cùng đích đối với mọi lệnh truyền. Mà luật tự nhiên đòi hỏi người ta phải thanh toán các lời khấn của mình, và luật Thiên Chúa đã biến lời khấn thành giới mệnh như chúng ta đã biết điều đó (a.3). Đó chính là một giới mệnh trên Bia thứ nhất, vì đề cập đến hành động của sự thờ phụng Thiên Chúa. Vậy người ta không thể miễn chuẩn lời khấn.

PRAETEREA, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

3. Further, the obligation of a vow is based on the fidelity which a man owes to God, as stated above (A[3]). But no man can dispense in such a matter as this. Neither, therefore, can any one grant a dispensation from a vow.

3. L'obligation du voeu est fondée sur la fidélité qu'on doit à Dieu, nous l'avons dit. Or de cette fidélité nul ne peut dispenser. Du voeu, pas davantage.

3. Sự bắt buộc của lời khấn căn cứ trên sự trung thành mà người ta phải có đối với Thiên Chúa như chúng ta đã đề cập đến (a.3). Mà không ai có thể miễn chuẩn sự trung thành này. Vậy người ta cũng không thể miễn chuẩn lời khấn.

SED CONTRA, maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personae. Sed in lege, quae habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

On the contrary, That which proceeds from the common will of many has apparently greater stability than that which proceeds from the individual will of some one person. Now the law which derives its force from the common will admits of dispensation by a man. Therefore it seems that vows also admit of dispensation by a man.

En sens contraire, ce qui émane de la volonté commune a plus de fermeté, semble-t-il, que ce qui procède d'une initiative particulière. Or l'homme peut dispenser de la loi qui tient sa force de la volonté commune. Il apparaît donc que l'homme peut dispenser du voeu.

TRÁI LẠI, Cái gì phát xuất bởi ý muốn chung, có sự chắc chắn nhiều hơn cái gì phát xuất bởi sự khởi xướng đặc thù. Mà con người có thể miễn chuẩn luật có sức mạnh do ý muốn chung. Vậy xem ra con người cũng có thể miễn chuẩn lời khấn.

RESPONDEO dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quae fit in observantia alicuius legis. Quia, ut supra dictum est, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum, sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se et in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, ut ex praedictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si

I answer that, The dispensation from a vow is to be taken in the same sense as a dispensation given in the observance of a law because, as stated above (FS, Q[96], A[6]; FS, Q[97], A[4]), a law is made with an eye to that which is good in the majority of instances. But since, in certain cases this is not good, there is need for someone to decide that in that particular case the law is not to be observed. This is properly speaking to dispense in the law: for a dispensation would seem to denote a commensurate distribution or application of some common thing to those that are contained under it, in the same way as a person is said to dispense food to a household. In like manner a person who takes a vow makes a law for himself as it were, and binds himself to do something which in itself and in the majority of cases is a good. But it may happen that in some particular case this is simply evil, or useless, or a hindrance to a greater good: and this is essentially contrary to that which is the matter of a vow, as is clear from what has been said above (A[2]). Therefore it is

Réponse : Il faut concevoir la dispense du voeu à la manière de la dispense concédée dans l'observation d'une loi. La teneur de la loi regarde en effet ce qui est bon dans la pluralité des cash. Mais parce qu'il arrive en telle circonstance que ce qui était bon ne le soit plus, il a fallu que quelqu'un vînt déterminer que dans ce cas particulier la loi ne devrait pas être observée. C'est là proprement dispenser en matière de loi. La notion de « dispense » comporte en effet une répartition bien proportionnée, l'adaptation d'une chose générale aux éléments particuliers qu'elle embrasse: c'est ainsi qu'on parle de « dispenser » la nourriture à sa famille. De même celui qui fait un voeu s'impose en quelque sorte une loi, en s'obligeant à quelque chose qui est bon en soi et dans la majorité des cas. Cependant tel cas peut se présenter où la chose deviendrait absolument mauvaise ou inutile, ou opposée à un bien plus grand; ce qui est contraire aux conditions essentielles que nous avons requises pour la matière du voeu. Il est donc nécessaire de déterminer

TRẢ LỜI : Người ta phải quan niệm sự miễn chuẩn lời khấn theo thể cách sự miễn chuẩn được ban cho trong việc tuân giữ luật. Quả thế, nội dung của luật quan hệ với điều tốt trong số rất nhiều trường hợp (I-II, Q.96, a.6). Mà bởi vì xảy ra trong một hoàn cảnh nhất định, điều tốt không còn nữa, phải có người nào quyết định trong trường hợp đặc thù này luật không còn phải tuân theo. Đó một cách đích xác là miễn chuẩn trong vấn đề luật. Quả thế, ý niệm về sự miễn chuẩn bao hàm sự phân chia rất cân xứng, sự thích nghi của một điều tổng quát với các yếu tố đặc thù mà điều tổng quát này chứa đựng: chính như vậy mà người ta nói đến sự cấp phát lương thực cho gia đình của mình (dispensara). Cũng vậy, kẻ làm lời khấn theo thể cách nào đó, đặt cho mình một luật bằng cách bắt buộc mình với cái gì đó vốn tốt tại sự và trong phần nhiều các trường hợp. Tuy nhiên, một trường hợp nào đó có thể xảy ra mà điều đó trở nên một cách tuyệt đối xấu hoặc vô ích, hoặc đối lập với sự tốt lớn hơn; điều đó trái ngược với các điều kiện thuộc yếu tính mà chúng ta đòi hỏi phải có (a.2) đối với chất thể của lời khấn. Vậy điều cần thiết là trong trường hợp

quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare. Utrumque tamen in potestate Ecclesiae consistit.

necessary, in such a case, to decide that the vow is not to be observed. And if it be decided absolutely that a particular vow is not to be observed, this is called a "dispensation" from that vow; but if some other obligation be imposed in lieu of that which was to have been observed, the vow is said to be "commuted." Hence it is less to commute a vow than to dispense from a vow: both, however, are in the power of the Church.

qu'en pareil cas le voeu ne doit pas être observé. Si l'on détermine de façon absolue la non-exécution d'un voeu, c'est ce qu'on nomme dispense. Si l'on remplace l'obligation par une autre, on appelle cela commuer le voeu. La commutation du voeu est donc moindre que la dispense. L'une et l'autre toutefois font appel au pouvoir de l'Église.

như thế người ta phải quyết định lời khấn không còn phải giữ. Nếu người ta một cách tuyệt đối quyết định sự không thi hành lời khấn, đó là điều người ta gọi là sự miễn chuẩn. Nếu người ta thay thế sự bắt buộc bằng một sự bắt buộc khác, người ta gọi điều đó là hoán giảm lời khấn. Vậy sự hoán giảm lời khấn thì nhẹ hơn sự miễn chuẩn. Tuy nhiên, cả hai công việc này người ta phải kêu đến quyền bính của Hội thánh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et haec erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, iam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota si consecratio non interveniat.

Reply to objection 1. An animal that could be lawfully sacrificed was deemed holy from the very moment that it was the subject of a vow, being, as it were, dedicated to the worship of God: and for this reason it could not be changed: even so neither may one now exchange for something better, or worse, that which one has vowed, if it be already consecrated, e.g. a chalice or a house. On the other hand, an animal that could not be sacrificed, through not being the lawful matter of a sacrifice, could and had to be bought back, as the law requires. Even so, vows can be commuted now, if no consecration has intervened.

Solutions 1. L'animal propre à l'immolation, par le seul fait qu'on le vouait au Seigneur, était tenu pour sacré, comme appartenant au culte divin. C'est pour cette raison qu'on ne pouvait pas le changer. De même maintenant on ne peut changer pour une chose meilleure ou moindre un objet qu'on a voué, lorsqu'il est consacré, un calice par exemple, ou une maison. Quant à l'animal qui ne pouvait être consacré parce qu'il était impropre au sacrifice, on pouvait et on devait le racheter comme la loi le prescrit (Lv 26, 11). Ainsi peut-on encore changer ce qu'on a donné par voeu, si nulle consécration n'intervient.

GIẢI ĐÁP 1. Con thú vật được thích nghi cách riêng biệt cho việc sát tế do sự việc người ta đã khấn nó cùng Thiên Chúa, được coi là vật thánh trong tư cách nó thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa. Chính vì lý do này mà người ta không được thay thế nó. Cũng vậy, ngày nay người ta không thể lấy vật tốt hơn hoặc kém hơn thay đổi vật người ta đã khấn, khi nó đã được hiến thánh, thí dụ, một chén thánh, hay một ngôi nhà. Còn về thú vật không thể được hiến thánh bởi vì nó không thích hợp cho việc tế lễ, người ta có thể và phải chuộc lại nó như luật truyền dạy (Lv 26,11). Như vậy, người ta còn có thể thay thế điều người ta đã cho bằng lời khấn, nếu không có sự hiến thánh nào.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut ex iure naturali et praecepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.

Reply to objection 2. Even as man is bound by natural law and Divine precept to fulfil his vow, so, too, is he bound under the same heads to obey the law or commands of his superiors. And yet when he is dispensed from keeping a human law, this does not involve disobedience to that human law, for this would be contrary to the natural law and the Divine command; but it amounts to this---that what was law is not law in this particular case. Even so, when a superior grants a dispensation, that which was contained under a vow is by his authority no longer so contained, in so far as he decides that in this case such and such a thing is not fitting matter for a vow. Consequently when an ecclesiastical superior dispenses someone from a vow, he does not dispense him from keeping a precept of the natural or of the Divine law, but he pronounces a decision on a matter to which a man had bound himself of his own accord, and of which he was unable to consider every circumstance.

2. De même que l'obligation d'acquitter un voeu, celle d'obéir à la loi et aux ordres promulgués par les supérieurs relève du droit naturel et d'un précepte divin. Et cependant la dispense relative à une loi humaine ne contrarie pas ce devoir d'obéissance, car elle s'opposerait ainsi à la loi naturelle et au précepte de Dieu. Elle fait simplement que ce qui était la loi ne le soit plus en ce cas. De même encore, le supérieur ayant autorité pour dispenser, fait que ce qui était compris sous un voeu cesse de l'être; par là même il détermine qu'il n'y a pas, en tel cas, matière convenable pour un voeu. C'est pourquoi, lorsqu'un supérieur ecclésiastique dispense d'un voeu, il ne dispense pas d'un précepte naturel ou de droit divin; mais sa décision est relative à ce qui tombait sous l'obligation issue d'une délibération humaine qui n'a pu tout prévoir.

2. Cũng như sự bắt buộc thanh toán một lời khấn, sự bắt buộc tuân theo luật và các mệnh lệnh đã do các kẻ bề trên công bố lệ thuộc vào luật tự nhiên và giới mệnh Thiên Chúa. Tuy nhiên, sự miễn chuẩn quan hệ với luật nhân loại, không trái nghịch với bản phận tuân theo, vì nó hằn cũng đối lập với luật tự nhiên và giới mệnh của Thiên Chúa. Nó chỉ làm điều này là điều vốn là luật mà không còn là luật trong trường hợp này. Cũng vậy, kẻ bề trên có quyền miễn chuẩn làm cho điều được bao gồm trong một lời khấn không còn được bao gồm nữa; chính do đó mà ngài quyết định trong trường hợp như thế không có chất thể thích hợp đối với lời khấn. Do đó, khi bề trên trong Hội thánh miễn chuẩn lời khấn không miễn giới mệnh tự nhiên, giới mệnh Thiên Chúa; nhưng sự quyết định của ngài tương quan với điều trước đã bị bắt buộc do sự xét đoán con người, mà sự xét đoán con người không thể thấy trước mọi sự.

AD TERTIUM dicendum quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

Reply to objection 3. The fidelity we owe to God does not require that we fulfil that which it would be wrong or useless to vow, or which would be an obstacle to the greater good whereunto the dispensation from that vow would conduce. Hence the dispensation from a vow is not contrary to the fidelity due to God.

3. La fidélité due à Dieu n'exige pas qu'on accomplisse ce qui, faisant l'objet d'un voeu, est mauvais, inutile, ou opposé à un plus grand bien. C'est le sens de la dispense; celle-ci n'est donc pas contraire à la fidélité qu'on doit à Dieu.

3. Sự trung thành với Thiên Chúa không đòi hỏi người ta hoàn thành cái gì vốn là đối tượng của lời khấn, trở nên xấu, vô ích, hoặc đối lập với sự tốt to lớn hơn. Đó là ý nghĩa của sự miễn chuẩn. Vậy sự miễn chuẩn không trái nghịch với sự trung thành người ta phải có đối với Thiên Chúa.

ARTICULUS 11
Utrum in voto solemni continentiae possit fieri dispensatio

Ad undecimum sic proceditur.

ARTICLE 11
Whether it is possible to be dispensed from a solemn vow of continency ?

Objections 1. It would seem that it is

ARTICLE 11
Peut-on dispenser du voeu solennel de continence ?

Objections 1. Il semble que oui,

TIẾT 11
Người ta có thể miễn chuẩn lời khấn trọng thể về sự tiết dục không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta có thể

Videtur quod in voto solemni continentiae possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiae, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

possible to be dispensed from a solemn vow of continency. As stated above, one reason for granting a dispensation from a vow is if it be an obstacle to a greater good. But a vow of continency, even though it be solemn, may be an obstacle to a greater good, since the common good is more God-like than the good of an individual. Now one man's continency may be an obstacle to the good of the whole community, for instance, in the case where, if certain persons who have vowed continency were to marry, the peace of their country might be procured. Therefore it seems that it is possible to be dispensed even from a solemn vow of continency.

car la seule raison qui permette de dispenser d'un voeu, c'est qu'il s'oppose à un bien meilleur. Or ce peut être le cas du voeu de continence, même solennel, car « le bien commun est plus divin que le bien d'un seul ». Or le bien de tout un peuple peut être contrarié parce qu'un individu gardera la continence, par exemple lorsqu'un mariage contracté entre personnes ayant fait voeu de continence assurerait la paix de la patrie. Il semble donc que l'on puisse dispenser du voeu solennel de continence.

làm như vậy. Lý do duy nhất cho phép người ta miễn chuẩn lời khấn, đó là vì lời khấn đối lập với sự tốt hơn. Mà nó có thể là trường hợp của lời khấn tiết dục, ngay lời khấn trọng thể về tiết dục, vì sự tốt chung thuộc về Thiên Chúa hơn là sự tốt của một cá nhân duy nhất. Mà sự tốt của toàn thể một dân tộc có thể bị trái nghịch bởi vì một cá nhân giữ sự tiết dục; thí dụ, khi sự kết hôn đã hoàn thành giữa những người đã khấn tiết dục đảm bảo sự hòa bình của tổ quốc. Vậy xem ra người ta có thể miễn chuẩn lời khấn trọng thể về tiết dục.

PRAETEREA, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voveat aliquem actum latriae, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

2. Further, religion is a more excellent virtue than chastity. Now if a man vows an act of religion, e.g. to offer sacrifice to God he can be dispensed from that vow. Much more, therefore, can he be dispensed from the vow of continency which is about an act of chastity.

2. La religion est une vertu plus noble que la chasteté. Or on peut dispenser d'un voeu portant sur un acte de culte, l'oblation d'un sacrifice par exemple. A plus forte raison du voeu de continence qui porte sur un acte de la vertu de chasteté.

2. Nhân đức đạo đức là một nhân đức cao thượng hơn đức trinh khiết. Mà người ta có thể miễn chuẩn lời khấn quan hệ với hành động thờ phụng Thiên Chúa, thí dụ, sự hiến dâng lễ tế. Phương chi người ta có thể miễn chuẩn lời khấn về tiết dục quan hệ đến hành động của đức trinh khiết.

PRAETEREA, sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae, ita etiam observatio voti continentiae. Sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam, pari ratione, in voto continentiae potest dispensari.

3. Further, just as the observance of a vow of abstinence may be a source of danger to the person, so too may be the observance of a vow of continency. Now one who takes a vow of abstinence can be dispensed from that vow if it prove a source of danger to his body. Therefore for the same reason one may be dispensed from a vow of continency.

3. Le voeu d'abstinence peut, si on l'accomplit, mettre en danger la personne qui l'a fait. De même le voeu de continence. Mais on peut dispenser du voeu d'abstinence s'il porte atteinte à la santé. Donc la même raison doit permettre de dispenser du voeu de continence.

3. Lời khấn về sự kiêng cử, nếu người ta hoàn thành nó, có thể làm cho con người đã khấn nó bị nguy hiểm. Lời khấn về tiết dục cũng vậy. Mà người ta có thể miễn chuẩn lời khấn về sự kiêng cử nếu nó gây thiệt hại cho sức khỏe. Vậy cũng một lý do cho phép người ta miễn chuẩn lời khấn tiết dục.

PRAETEREA, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam et votum paupertatis et obedientiae. Sed in voto paupertatis et obedientiae potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

4. Further, just as the vow of continency is part of the religious profession, whereby the vow is solemnized, so also are the vows of poverty and obedience. But it is possible to be dispensed from the vows of poverty and obedience, as in the case of those who are appointed bishops after making profession. Therefore it seems that it is possible to be dispensed from a solemn vow of continency.

4. La profession religieuse qui confère au voeu sa solennité embrasse non seulement le voeu de continence mais celui de pauvreté et d'obéissance. Or de ces deux derniers voeux on peut dispenser, comme on le voit chez ceux qui après avoir fait profession sont élevés à l'épiscopat. Il paraît donc qu'on puisse dispenser du voeu solennel de continence.

4. Sự tuyên khấn Dòng đem lại cho lời khấn một sự trọng thể bao gồm những lời khấn tiết dục mà còn lời khấn khó nghèo và vâng lời. Mà hai lời khấn sau, người ta có thể miễn chuẩn, như người ta trông thấy ở nơi những kẻ sau khi đã tuyên khấn dòng, được tấn phong Giám mục. Vậy xem ra người ta có thể miễn chuẩn lời khấn tiết dục.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXVI, *omnis ponderatio non est digna animae continentis*.

On the contrary, It is written (Ecclus. 26:20): "No price is worthy of a continent soul."

En sens contraire,1° on lit dans l'Ecclésiastique (26, 15): « Une âme chaste est un trésor inestimable. »

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (26,15): “Linh hồn trinh khiết là một kho tàng vô giá”.

PRAETEREA, extra, de statu Monach., in fine illius decretalis, cum ad monasterium, dicitur, abdicatio proprietatis, *sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec summus pontifex possit indulgere*.

Further, (Extra, De Statu Monach.) at the end of the Decretal, Cum ad Monasterium it is stated that the "renouncing of property, like the keeping of chastity, is so bound up with the monastic rule, that not even the Sovereign Pontiff can disperse from its observance."

2° On lit dans un décret d'Innocent III: « Le renoncement à la propriété comme aussi la garde de la chasteté sont à ce point liés à la vie monastique, que le souverain pontife lui-même ne peut permettre aucun relâchement à cet égard ».

Người ta còn đọc thấy trong sắc chỉ của Giáo hoàng Innocentê III: “Sự khước từ quyền tư hữu cũng là sự bảo vệ sự trinh khiết, cả hai điều này liên kết với đời sống Dòng đến nỗi chính Giáo hoàng cũng không thể ban phép sự lơi về phương diện này.”

RESPONDEO dicendum quod in solemni voto continentiae tria possunt considerari, primo quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo, perpetuitas voti, cum scilicet aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae; tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiae, quae non recipit condignam recompensationem, ut

I answer that, Three things may be considered in a solemn vow of continency: first, the matter of the vow, namely, continency; secondly, the perpetuity of the vow, namely, when a person binds himself by vow to the perpetual observance of chastity: thirdly, the solemnity of the vow. Accordingly, some [*William of Auxerre, Sum. Aur. III. vii. 1, qu. 5] say that the solemn vow cannot be a matter of dispensation, on account of the continency itself for which no

Réponse : Trois éléments sont à considérer dans le voeu solennel de continence: la matière du voeu, c'est-à-dire la continence elle-même; la perpétuité du voeu, c'est-à-dire l'engagement de garder perpétuellement la continence; enfin la solennité du voeu. Pour certains, si l'on ne peut dispenser du voeu solennel, c'est en raison de la continence, dont rien ne peut égaler le prix, ainsi qu'il ressort du texte de l’Écriture allégué ci-dessus. Ils en

TRẢ LỜI : Ba yếu tố phải được cứu xét trong lời khấn trọng thể về sự tiết dục: chất thể của lời khấn, nghĩa là chính sự tiết dục; vĩnh cửu tính của lời khấn, nghĩa là sự bắt buộc giữ sự tiết dục cách vĩnh cửu; cuối cùng sự trọng thể của lời khấn. Với một số người, nếu người ta không thể miễn chuẩn lời khấn trọng thể, đó chính vì sự tiết dục mà không cái gì bằng giá trị của nó theo lời Kinh thánh đã dẫn chứng ở trên. Họ đưa ra lý do này là nhờ sự tiết dục, con người khải hoàn

patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo, secundum puritatem animae et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animae, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant, et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem. Praesertim cum apostolus, I ad Cor. VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quae Dei sunt, finis autem potior est his quae sunt ad finem. Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate et universalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiae non potest praetermitti nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiae a talibus, et tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod in voto solemni continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem seu necessitatem, ut patet in exemplo praemisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Levit. ult., illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiae praelatus ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quandiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae quod ille qui votum solemne emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos non sit sacerdos, licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione, Papa

worthy price can be found, as is stated by the authority quoted above. The reason for this is assigned by some to the fact that by continency man overcomes a foe within himself, or to the fact that by continency man is perfectly conformed to Christ in respect of purity of both body and soul. But this reason does not seem to be cogent since the goods of the soul, such as contemplation and prayer, far surpass the goods of the body and still more conform us to God, and yet one may be dispensed from a vow of prayer or contemplation. Therefore, continency itself absolutely considered seems no reason why the solemn vow thereof cannot be a matter of dispensation; especially seeing that the Apostle (1 Cor. 7:34) exhorts us to be continent on account of contemplation, when he says that the unmarried woman . . . "thinketh on the things of God [Vulg.: 'the Lord']," and since the end is of more account than the means. Consequently others [*Albertus Magnus, Sent. iv, D, 38] find the reason for this in the perpetuity and universality of this vow. For they assert that the vow of continency cannot be canceled, save by something altogether contrary thereto, which is never lawful in any vow. But this is evidently false, because just as the practice of carnal intercourse is contrary to continency, so is eating flesh or drinking wine contrary to abstinence from such things, and yet these latter vows may be a matter for dispensation. For this reason others [*Innocent IV, on the above decretal] maintain that one may be dispensed even from a solemn vow of continency, for the sake of some common good or common need, as in the case of the example given above (OBJ[1]), of a country being restored to peace through a certain marriage to be contracted. Yet since the Decretal quoted says explicitly that "not even the Sovereign Pontiff can dispense a monk from keeping chastity," it follows seemingly, that we must maintain that, as stated above (A[10], ad 1; cf.Lev. 27:9, 10, 28), whatsoever has once been sanctified to the Lord cannot be put to any other use. For no ecclesiastical prelate can make that which is sanctified to lose its consecration, not even though it be something inanimate, for instance a consecrated chalice to be not consecrated, so long as it remains entire. Much less, therefore, can a prelate make a man that is consecrated to God cease to be consecrated, so long as he lives. Now the solemnity of a vow consists in a kind of consecration or blessing of the person who takes the vow, as stated above (A[7]). Hence no prelate of the Church can make a man, who has pronounced a solemn vow, to be quit of that to which he was consecrated, e.g. one who is a priest, to be a priest no more, although a prelate may, for some

donnent ce motif que, par la continence, l'homme triomphe de son ennemi domestique; ou qu'elle assure notre parfaite conformité au Christ, dans la pureté de l'âme et du corps. Mais ces propos sont sans portée. Car les biens de l'âme comme la contemplation et la prière sont bien supérieurs à ceux du corps, et nous font bien davantage ressembler à Dieu. Et pourtant on peut dispenser d'un voeu portant sur des actes de prière ou de contemplation. Il n'y a donc pas de raison de ne pas dispenser du voeu de continence, si l'on envisage de façon absolue la dignité même de la continence. D'autant plus que l'Apôtre nous engage à la pratiquer en vue de la contemplation, lorsqu'il dit (1 Co 7, 34): « La femme sans mari a souci des affaires du Seigneur. » Or la fin l'emporte toujours sur les moyens. C'est pourquoi d'autres ont donné pour raison la perpétuité et l'universalité de ce voeu. Si l'on cesse d'observer le voeu de continence, disent-ils, ce ne peut-être qu'en posant l'acte qui lui est tout à fait contraire, ce qui n'est jamais permis dans aucun voeu. Mais cela est manifestement faux. Si l'union charnelle est contraire à la continence, il est tout aussi contraire à l'abstinence de manger de la viande ou de boire du vin. Pourtant, on peut dispenser des voeux de cette espèce. Aussi apparaît-il à d'autres auteurs qu'on puisse dispenser du voeu solennel de continence pour un intérêt ou une nécessité sociale, comme dans le cas, cité en exemple, d'un mariage assurant la pacification d'un pays. Mais puisque la décrétale citée en sens contraire dit expressément que le souverain pontife lui-même ne peut dispenser un moine de garder la chasteté, il semble qu'on doive parler autrement et dire ceci comme on l'a dit plus haut et selon le Lévitique (26, 9.28): « Ce qui a été une fois consacré au Seigneur ne peut être aliéné à d'autre usages. » Or nul supérieur ecclésiastique ne peut faire que ce qui a été consacré perde sa consécration, même dans les choses inanimées: par exemple qu'un calice consacré cesse d'être consacré, s'il demeure intact. Aussi, bien moins encore, un supérieur ne peut-il faire qu'un homme consacré à Dieu, tant qu'il vit, cesse d'être consacré. Or la solennité du voeu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le voeu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le voeu, nous l'avons dit. Nul supérieur ecclésiastique ne peut donc faire que le sujet d'un voeu solennel soit soustrait aux effets de la consécration qu'il a reçue; par exemple que celui qui est prêtre ne le soit plus, bien qu'un supérieur puisse, pour un motif donné, empêcher l'exercice de l'ordre

đối với nội thù của mình; bởi vì nó đảm bảo sự phù hợp hoàn hảo của chúng ta với Chúa Kitô trong sự trong sạch của linh hồn và thân xác. Mà các ý kiến này không giá trị. Vì các sự tốt của linh hồn như sự chiêm niệm và sự cầu nguyện là những sự tốt cao thượng hơn các sự tốt của thân xác, và chúng nó làm cho ta trở nên tương tự với Thiên Chúa hơn. Tuy nhiên, người ta có thể miễn chuẩn lời khấn liên hệ với các hành động của sự cầu nguyện hoặc của sự chiêm niệm. Vậy người ta không có lý do không miễn chuẩn lời khấn tiết dục, nếu người ta một cách tuyệt đối xem xét sự cao trọng của sự tiết dục. Thánh Phaolô còn hơn nữa, ngài khuyên bảo chúng ta giữ sự tiết dục vì sự chiêm niệm khi ngài nói: "Người đàn bà không có chồng thì lo lắng các việc về Thiên Chúa" (1Cr 7,34). Mà mục đích luôn luôn hơn các phương tiện. Do đó, những kẻ khác đưa ra lý do là vĩnh cửu tính và phổ quát tính của lời khấn này. Họ nói: "Nếu người ta thôi tuân giữ lời khấn tiết dục, điều đó chỉ có thể bằng cách đưa ra hành động hoàn toàn trái ngược với sự tiết dục, đó là điều không bao giờ được ban phép trong bất cứ lời khấn nào." Mà điều đó hoàn toàn sai lầm nếu sự giao hợp trái ngược với sự tiết dục, thì việc ăn thịt uống rượu cũng hoàn toàn trái ngược với sự kiêng cử. Tuy nhiên, người ta có thể miễn chuẩn các lời khấn về loại này. Còn những tác giả khác chủ trương có thể miễn chuẩn lời khấn trọng thể về sự tiết dục vì sự lợi ích hoặc sự cần thiết xã hội, như trong trường hợp đã được đưa ra làm thí dụ, trường hợp của một sự kết hôn đảm bảo sự bình định một quốc gia. Nhưng sắc chỉ đã được dẫn chứng theo ý nghĩa ngược trở lại nói lên rõ ràng rằng chính Đức Giáo hoàng cũng không miễn chuẩn được một tu sĩ khỏi giữ sự trinh khiết, xem ra người ta phải nói cách khác và nói lên điều này như người ta đã nói ở trước (a.10, sol.1) và theo sách Lêvi (26,9-28): "Cái gì một khi đã hiến thánh cho Thiên Chúa không được sử dụng vào công việc khác." Mà không kẻ bề trên nào trong Hội thánh có thể làm cho cái gì đã được hiến thánh mất sự hiến thánh của mình ngay trong các sự vật vô hồn: thí dụ, một chén thánh đã được hiến thánh không thôi đã được hiến thánh nếu nó tồn tại nguyên vẹn. Cũng vậy, và càng không được hơn nữa, một kẻ bề trên không thể làm cho một con người đã hiến thánh cho Thiên Chúa không hiến thánh bao lâu họ còn sống. Mà sự trọng thể của lời khấn cốt tại một sự hiến thánh nào hoặc sự chúc phúc nào đối với kẻ làm lời khấn như chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.1, sol.1). Vậy không có kẻ bề trên nào trong Hội thánh làm cho kẻ đã khấn trọng thể được miễn khỏi các hiệu quả của sự hiến thánh họ đã lãnh nhận; thí dụ, một kẻ đã là linh mục không còn là linh mục nữa, mặc dầu

non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus, licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae; quod non potest contingere si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae. Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris et prolis et familiae, et rerum quae ad hoc requiruntur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. VII, quod *qui est cum uxore sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est*. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulae monachali.

particular reason, inhibit him from exercising his order. In like manner the Pope cannot make a man who has made his religious profession cease to be a religious, although certain jurists have ignorantly held the contrary. We must therefore consider whether continency is essentially bound up with the purpose for which the vow is solemnized. because if not, the solemnity of the consecration can remain without the obligation of continency, but not if continency is essentially bound up with that for which the vow is solemnized. Now the obligation of observing continency is connected with Holy orders, not essentially but by the institution of the Church; wherefore it seems that the Church can grant a dispensation from the vow of continency solemnized by the reception of Holy Orders. on the other hand the obligation of observing; continency is an essential condition of the religious state, whereby a man renounces the world and binds himself wholly to God's service, for this is incompatible with matrimony, in which state a man is under the obligation of taking to himself a wife, of begetting children, of looking after his household, and of procuring whatever is necessary for these purposes. Wherefore the Apostle says (1 Cor. 7:33) that "he that is with a wife, is solicitous for the things of the world, how he may please his wife; and he is divided." Hence the "monk" takes his name from "unity" [*The Greek] in contrast with this division. For this reason the Church cannot dispense from a vow solemnized by the religious profession; and the reason assigned by the Decretal is because "chastity is bound up with the monastic rule."

sacré. Pour la même raison, le pape ne peut pas faire que celui qui a fait profession religieuse ne soit plus religieux, bien que certains juristes disent le contraire par ignorance. Il s'agit donc de voir si la continence est essentiellement liée à ce que le voeu solennise parce que, si cette liaison n'est pas essentielle, la consécration peut demeurer sans l'obligation de la continence, ce qui ne peut se faire dans le cas contraire. Or, l'obligation de la continence n'est pas liée aux ordres sacrés par essence,, mais par décision de l'Église. Cela montre que l'Église peut dispenser du voeu de continence solennisé par la réception d'un ordre sacré. Mais le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au siècle, en se donnant totalement au service de Dieu; cela est incompatible avec le mariage, qui impose la nécessité de veiller sur son épouse, de ses enfants et toute la maisonnée, avec ce que cela entraîne. Comme dit l'Apôtre (1 Co 7, 33): « Celui qui est marié a souci des choses du monde, des moyens de plaire à son épouse, et il est partagé. » C'est pourquoi le nom de moine vient de monos, « un », par opposition à la division dont parle S. Paul. En conséquence le voeu solennisé par la profession religieuse ne peut recevoir dispense de l'Église, et la décrétale en indique la raison: « Parce que la chasteté est liée à la règle monastique. »

kẻ bề trên có thể vì lý do nhất định, ngăn trở sự thi hành chức thánh. Vì cũng một lý do, Đức Giáo hoàng không thể làm cho kẻ đã tuyên khấn Dòng không còn là tu sĩ nữa, mặc dầu một số nhà Luật học vì vô tri chủ trương trái ngược lại. Vậy ở đây chúng ta tìm hiểu sự tiết dục một cách thuộc yếu tính liên kết với điều mà lời khấn đã làm trở nên trọng thể bởi vì, nếu sự liên kết này không thuộc về yếu tính, sự hiến thánh có thể tồn tại mà không có sự bắt buộc tiết dục, điều này không thể xuất hiện trong trường hợp ngược lại. Mà, sự bắt buộc tiết dục không liên kết vào chức thánh cách thuộc yếu tính, nhưng do sự quyết định của Hội thánh. Điều đó chứng tỏ Hội thánh có thể miễn chuẩn lời khấn tiết dục đã được trở nên trọng thể bởi sự lãnh nhận chức thánh. Còn bản phận tiết dục thuộc về yếu tính của bậc tu Dòng, do đó con người từ bỏ thế gian và hiến thân hoàn toàn để phục vụ Thiên Chúa; điều đó bất khả hợp với sự kết hôn, vì sự kết hôn gây nên sự cần thiết lo lắng cho vợ, cho chồng, cho con cái và cho cả nhà, với tất cả cái gì phát sinh bởi sự kết hôn. Như thánh Phaolô đã nói: "Người có vợ lo lắng các sự thế gian, lo làm thế nào cho đẹp lòng vợ mình; và như vậy, họ bị chia sẻ" (1Cr 7,33). Do đó, tên 'Moine' (đan tu sĩ) phát xuất bởi từ ngữ monos (một) bằng cách đối lập với sự phân chia mà thánh Phaolô đã đề cập đến. Do đó, lời khấn đã được trở nên trọng thể do sự tuyên khấn Dòng không thể lãnh nhận sự miễn của Hội thánh, và sắc chỉ đã đưa ra lý do: "Bởi vì sự trinh khiết liên kết với luật Dòng".

AD PRIMUM ergo dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo et vivunt Deo. Unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

Reply to objection 1. Perils occasioned by human affairs should be obviated by human means, not by turning divine things to a human use. Now a professed religious is dead to the world and lives to God, and so he must not be called back to the human life on the pretext of any human contingency.

Solutions 1. Aux périls qui menacent les affaires humaines on doit obvier par des moyens humains, et non en affectant à un usage humain les réalités divines. Or ceux qui ont fait profession religieuse sont morts au monde et vivent pour Dieu. On ne doit donc pas les faire revenir à la vie humaine, quoi qu'il arrive.

GIẢI ĐÁP 1. Đối với các sự nguy hiểm ngăm đe các công việc nhân loại, người ta phải chận đứng bằng các phương tiện nhân loại, chứ không bằng cách kết thành các thực tại thuộc về Thiên Chúa với công dụng của nhân loại. Mà những kẻ đã tuyên khấn Dòng chết cho thế gian và sống cho Chúa. Vậy người ta không được làm cho họ trở về đời sống nhân loại bất cứ cái gì xảy ra.

AD SECUNDUM dicendum quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Reply to objection 2. A vow of temporal continency can be a matter of dispensation, as also a vow of temporal prayer or of temporal abstinence. But the fact that no dispensation can be granted from a vow of continency solemnized by profession is due, not to its being an act of chastity, but because through the religious profession it is already an act of religion.

2. On peut dispenser du voeu temporaire de continence, de même qu'on peut dispenser du voeu portant sur une prière ou une abstinence temporaires. Mais le voeu de continence solennisé par la profession religieuse ne souffre pas dispense, non parce qu'il s'agit d'un acte de chasteté, mais parce que, du fait de la profession religieuse, il est entré dans le domaine du culte divin.

2. Người ta có thể miễn chuẩn lời khấn tạm về sự tiết dục, cũng như người ta có thể miễn chuẩn lời khấn về cầu nguyện và kiêng cử tạm thời. Còn lời khấn tiết dục trọng thể do sự tuyên khấn Dòng không chấp nhận sự miễn chuẩn, không phải bởi vì người ta nói tới hành động của sự trinh khiết, nhưng bởi vì do việc tuyên khấn Dòng họ đã vào lĩnh vực thờ phụng Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod cibus directe ordinatur ad conservationem personae, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiae dispensationem. Sed

Reply to objection 3. Food is directly ordered to the upkeep of the person, therefore abstinence from food may be a direct source of danger to the person: and so on this count a vow of abstinence is a matter of dispensation. On the

3. La nourriture a pour but direct la conservation de l'individu, si bien qu'il peut y avoir danger direct et personnel à s'en abstenir. C'est pour cette raison que l'on dispense du voeu d'abstinence. Mais les relations conjugales ne sont pas

3. Đồ ăn có mục đích trực tiếp là sự bảo tồn cá thể, đến nỗi có thể có sự nguy hiểm trực tiếp và thuộc về bản thân nếu kiêng cử đồ ăn. Chính vì lý do này mà người ta miễn lời khấn kiêng cử. Còn các sự giao hợp vợ chồng không được sắp đặt cách trực

coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

other hand sexual intercourse is directly ordered to the upkeep not of the person but of the species, wherefore to abstain from such intercourse by continency does not endanger the person. And if indeed accidentally it prove a source of danger to the person, this danger may be obviated by some other means, for instance by abstinence, or other corporal remedies.

ordonnées directement à la conservation de l'individu, mais à celle de l'espèce. Il ne peut donc y avoir de danger pour celui qui s'en abstient. Si pour une raison accidentelle il y avait péril, il est d'autres moyens d'y subvenir: l'abstinence par exemple ou d'autres remèdes corporels.

tiếp cho sự bảo tồn cá thể, nhưng cho sự bảo tồn loại. Vậy không có nguy hiểm đối với người kiêng cử vấn đề này. Nếu vì một lý do ngẫu nhiên có sự nguy hiểm, đã có các phương tiện khác để giúp đỡ: thí dụ, sự kiêng cử hoặc các phương tiện khác đối với thân xác.

AD QUARTUM dicendum quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae. Similiter etiam non absolvitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat, sicut et abbas monasterii, qui tamen non est a voto obedientiae absolutus.

Reply to objection 4. A religious who is made a bishop is no more absolved from his vow of poverty than from his vow of continency, since he must have nothing of his own and must hold himself as being the dispenser of the common goods of the Church. In like manner neither is he dispensed from his vow of obedience; it is an accident that he is not bound to obey if he have no superior; just as the abbot of a monastery, who nevertheless is not dispensed from his vow of obedience.

4. Le religieux élevé à l'épiscopat n'est pas plus délié de son voeu de pauvreté que de son voeu de continence, parce qu'il ne doit rien avoir en propre, mais se considérer comme intendant des biens communs de l'Église. De même il n'est pas délié du voeu d'obéissance. S'il lui arrive de n'être plus tenu d'obéir, c'est pour une raison accidentelle, faute de supérieur: tel est le cas de l'abbé d'un monastère, qui n'est pas pour autant délié du voeu d'obéissance.

4. Người nam tu sĩ được cất nhắc lên chức Giám mục cũng không được tháo gỡ khỏi lời khấn khó nghèo cũng như lời khấn tiết dục, bởi vì ngài phải không có cái gì làm của riêng, và phải coi mình là kẻ quản đốc các của cải chung của nhà thờ. Cũng vậy, ngài không được tháo gỡ khỏi lời khấn vâng lời. Nếu xảy ra là ngài không còn bị bắt buộc vâng lời, đó là lý do ngẫu nhiên vì không có kẻ bề trên: đó là trường hợp của bề trên Dòng, mà ngài không vì đó được tháo gỡ khỏi lời khấn vâng lời.

Auctoritas vero Ecclesiastici quae in contrarium obiicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum continentiae, quae inter bona animae computatur, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Unde signanter dicitur, animae continentis, non, carnis continentis.

The passage of Ecclesiasticus, which is put forward in the contrary sense, should be taken as meaning that neither fruitfulness of the of the flesh nor any bodily good is to be compared with continency, which is reckoned one of the goods of the soul, as Augustine declares (De Sanct. Virg. viii). Wherefore it is said pointedly "of a continent soul," not "of a continent body."

5. Quant au texte invoqué en sens contraire contre la dispense du voeu, il faut l'entendre en ce sens que ni la fécondité charnelle, ni aucun bien du corps, ne peuvent se comparer à la continence, qu'on range avec S. Augustin parmi les biens de l'âme. C'est ce que le texte lui-même explique clairement en parlant non de la chair, mais d'une « âme chaste ».

5. Còn về bản văn được đưa ra theo ý nghĩa ngược trở lại đối với sự miễn chuẩn lời khấn, người ta phải hiểu nó theo ý nghĩa là không có sự sinh đẻ nhiều thuộc về xác thịt, cũng không có sự tốt nào của thân thể mà có thể so sánh với sự tiết dục đã được thánh Augusinô (De Sancta Virginit. 8,40) sắp đặt vào số các sự tốt cho linh hồn. Đó là điều đã được chính bản văn giải thích rõ ràng bằng cách không nói đến xác thịt tiết dục nhưng nói tới linh hồn tiết dục.

ARTICULUS 12
Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur praelati auctoritas

ARTICLE 12
Whether the authority of a prelate is required for commutation or the dispensation of a vow ?

ARTICLE 12
Faut-il, pour dispenser d'un voeu, recourir à une autorité supérieure ?

TIẾT 12
Để miễn chuẩn lời khấn, người ta phải nhờ đến quyền bính ở trên ?

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris praelati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in saeculo factis, etiam a voto terrae sanctae. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris praelati.

Objections 1. It would seem that the authority of a prelate is not required for the commutation or dispensation of a vow. A person may enter religion without the authority of a superior prelate. Now by entering religion one is absolved from the vows he made in the world, even from the vow of making a pilgrimage to the Holy Land [*Cap. Scripturae, de Voto et Voti redempt.]. Therefore the commutation or dispensation of a vow is possible without the authority of a superior prelate.

Objections 1. Il ne semble pas, car on peut entrer en religion sans recourir à l'autorité d'un supérieur. Or l'entrée en religion délie de tous les voeux qu'on a faits dans le monde, même du voeu d'aller en Terre sainte. Il peut donc y avoir dispense ou commutation d'un voeu sans intervention d'un supérieur.

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể không nhờ đến quyền bính ở trên. Người ta đi tu đã không nhờ đến quyền bính kẻ bề trên. Mà sự đi tu tháo gỡ tất cả mọi lời khấn người ta đã làm trong thế gian, ngay khỏi lời khấn đi thánh địa. Vậy có thể có sự miễn chuẩn hoặc sự hoán giảm lời khấn mà không nhờ đến sự can thiệp của kẻ bề trên.

PRAETEREA, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si praelatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus praelatus potest dispensare contra praeceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit

2. Further, to dispense anyone from a vow seems to consist in deciding in what circumstances he need not keep that vow. But if the prelate is at fault in his decision, the person who took the vow does not seem to be absolved from his vow, since no prelate can grant a dispensation contrary to the divine precept about keeping one's vows, as stated above (A[10], ad 2; A[11]). Likewise, when anyone rightly determines of his own authority that in his case a vow is not to be kept, he would seem not to be bound; since a vow need not be kept if it have an evil

2. Dispenser d'un voeu, c'est déterminer en quel cas l'on n'a pas à l'observer. Mais si la décision du prélat porte à faux, il ne semble pas qu'on soit exempté du voeu qu'on avait fait, car nul supérieur ne peut par sa dispense contredire le précepte divin exigeant l'exécution du voeu, on vient de le dire. Pareillement, si l'on détermine comme il faut, de son propre chef, qu'en tel cas il n'y a pas à remplir le voeu, il semble qu'on n'est plus tenu de l'exécuter; car le voeu n'oblige pas au cas où il produirait de mauvais effets, on l'a dit. La dispense d'un voeu n'exige donc

2. Việc miễn chuẩn lời khấn, đó là việc quyết định trong trường hợp nào người ta không phải giữ nó. Mà nếu sự quyết định của Giám mục sai lầm, xem ra người ta không được miễn chuẩn lời khấn người ta đã làm, vì không kẻ bề trên nào có thể bằng cách cho miễn chuẩn lời khấn trái ngược với giới mệnh Thiên Chúa đòi thi hành lời khấn như chúng ta mới nói (a.10, sol.2). Cũng vậy, nếu người ta quyết định một cách hợp lý rằng trong trường hợp nhất định không có sự bắt buộc hoàn thành lời khấn, xem ra người ta không còn bị bắt buộc thi hành lời khấn; bởi vì lời khấn không bắt buộc trong trường hợp nó gây nên những hiệu quả xấu như người ta đã

auctoritatem alicuius praelati.

PRAETEREA, si dispensare in voto pertinet ad potestatem praelatorum, pari ratione pertineret ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem praelatorum dispensatio voti.

SED CONTRA, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in praecepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, etiam in dispensatione voti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, quae in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor. II, *nam et ego propter vos donavi in persona Christi*. Et signanter dicit, propter vos, quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est eius corpus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur. Et ideo decretalis dicit quod *reus fracti voti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat*. Nec tamen in religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quae existens in saeculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitae; et etiam singulares observantiae religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam dixerunt quod praelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas praelati superioris, sicut supra dictum est quod in votis

result (A[2], ad 2). Therefore the Authority of a prelate is not required that one may be dispensed from a vow.

3. Further, if it belongs to a prelate's power to grant dispensations from vows, on the same count it is competent to all prelates, but it does not belong to all to dispense from every vow. Therefore it does not belong to the power of a prelate to dispense from vows.

On the contrary, A vow binds one to do something, even as a law does. Now the superior's authority is requisite for a dispensation from a precept of the law, as stated above (FS, Q[96], A[6]; FS, Q[97], A[4]). Therefore it is likewise required in a dispensation from a vow.

I answer that, As stated above (AA[1],2), a vow is a promise made to God about something acceptable to Him. Now if you promise something to anyone it depends on his decision whether he accept what you promise. Again in the Church a prelate stands in God's place. Therefore a commutation or dispensation of vows requires the authority of a prelate who in God's stead declares what is acceptable to God, according to 2 Cor. 2:10: "For . . . have pardoned . . . for your sakes . . . in the person of Christ." And he says significantly "for your sakes," since whenever we ask a prelate for a dispensation we should do so to honor Christ in Whose person he dispenses, or to promote the interests of the Church which is His Body.

Reply to objection 1. All other vows are about some particular works, whereas by the religious life a man consecrates his whole life to God's service. Now the particular is included in the universal, wherefore a Decretal [*Cap. Scripturae, de Voto et Voti redempt.] says that "a man is not deemed a vow-breaker if he exchange a temporal service for the perpetual service of religion." And yet a man who enters religion is not bound to fulfil the vows, whether of fasting or of praying or the like, which he made when in the world, because by entering religion he dies to his former life, and it is unsuitable to the religious life that each one should have his own observances, and because the burden of religion is onerous enough without requiring the addition of other burdens.

Reply to objection 2. Some have held that prelates can dispense from vows at their will, for the reason that every vow supposes as a condition that the superior prelate be willing; thus it was stated above (A[8]) that the vow of a subject,

pas l'autorité d'un prélat.

3. Si le pouvoir de dispenser tenait à leur charge, tous les prélats pourraient également l'exercer. Or tous ne peuvent pas dispenser de n'importe quel voeu. Donc la dispense du voeu ne dépend pas du pouvoir des prélats.

En sens contraire, le voeu oblige à la façon d'une loi. Or nous savons que pour dispenser d'un commandement de la loi il faut l'autorité du supérieur, nous l'avons déjà dito. Il en va de même du voeu, à titre égal.

Réponse : Le voeu est, nous l'avons dit, la promesse faite à Dieu d'une chose qu'il agrée. Que cela lui agrée, c'est au destinataire de cette promesse d'en juger. Or, dans l'Église, le supérieur tient la place de Dieu. C'est pourquoi, s'il s'agit de commuer un voeu ou d'en dispenser on doit recourir à l'autorité d'un prélat qui, en la personne de Dieu, détermine ce que Dieu agrée. Ainsi S. Paul écrit (2 Co 2, 10): « Moi-même j'ai pardonné à cause de vous, en tenant la place du Christ. » Et c'est à dessein qu'il dit « à cause de vous ». Car toute dispense demandée à un supérieur doit avoir pour but l'honneur du Christ au nom de qui il l'accorde, ou l'intérêt de l'Église qui est son corps.

Solutions 1. Tous les autres voeux portent sur des oeuvres particulières, tandis qu'en entrant en religion on livre sa vie tout entière au service de Dieu. Or le particulier est inclus dans l'universel. C'est pourquoi la décrétale dit qu'on « ne manque pas à son voeu lorsqu'on remplace un service momentané par la perpétuelle observance de la vie religieuse ». Celui qui entre en religion n'est cependant pas tenu d'accomplir les jeûnes, les prières et autres bonnes oeuvres dont il a fait voeu quand il était dans le monde, car en entrant en religion on meurt à sa vie antérieure. En outre, ces pratiques particulières ne conviennent pas à la vie religieuse, et le poids de celle-ci est déjà assez lourd pour qu'il ne faille pas le surcharger encore.

2. D'après certains auteurs, les prélats pourraient à leur gré dispenser des voeux, parce que tout voeu inclurait comme condition la volonté d'un supérieur, à la manière des voeux des subordonnés, serviteurs ou

nói (a.2, sol.2). Vậy sự miễn chuẩn lời khấn không cần đến quyền bính của bề trên.

3. Nếu quyền hành miễn lời khấn do chức vụ của mình, mọi Giám mục hẳn cũng có thể thi hành như nhau. Mà không phải mọi giám mục có thể miễn bất cứ lời khấn nào. Vậy sự miễn lời khấn không lệ thuộc vào quyền bính của các bề trên.

TRÁI LẠI, Lời khấn bắt buộc theo thể cách luật. Mà chúng ta biết, để miễn một giới mệnh của luật, người ta cần đến quyền bính của kẻ bề trên như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.96, a.6). Cũng có như vậy về lời khấn với cách thức như nhau.

TRẢ LỜI : Lời khấn, như chúng ta đã nói ở trước (a.2), là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa về một sự vật Ngài chấp nhận. Việc điều đó được Thiên Chúa chấp nhận, điều đó do sự phán đoán của kẻ đã lãnh nhận lời hứa đó, mà trong Hội thánh, kẻ bề trên thay thế Thiên Chúa. Do đó, khi người ta đề cập đến việc hoán giảm lời khấn hoặc miễn lời khấn, người ta phải nhờ đến quyền hành của bề trên, vì bề trên đại diện Thiên Chúa, quyết định cái gì đẹp lòng Thiên Chúa. Như vậy, thánh Phaolô nói: "Tôi đã ân xá vì anh em, bởi tôi thay mặt Chúa Kitô" (2Cr 2,10). Và ngài cố ý nói: "Vì anh em". Bởi vì mọi sự miễn chuẩn được xin đến kẻ bề trên phải có mục đích là tôn vinh Chúa Kitô, mà nhân danh Chúa Kitô ngài cho miễn, hoặc vì lợi ích của Giáo hội là thân thể của Chúa Kitô.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi lời khấn khác liên hệ với các công việc đặc thù, trong khi vào Dòng, người ta hiến dâng tất cả cuộc đời mình để phục vụ Thiên Chúa. Mà cái đặc thù được bao gồm trong cái phổ quát. Do đó, sắc chỉ (Decret. Greg. 9,3) dạy người ta không thiếu với lời khấn của mình khi người ta thay thế sự phục vụ chốc lát bằng sự tuân giữ vĩnh cửu đời sống Dòng. Kẻ vào Dòng, không bị bắt buộc hoàn thành các sự ăn chay, các sự cầu nguyện và các công việc làm tốt họ đã khấn khi còn ở thế gian, bởi vì khi vào Dòng, họ chết đối với đời sống trước kia. Hơn nữa, các sự thực hành đặc thù này không thích hợp với đời sống Dòng, và gánh nặng của đời sống Dòng nặng nề đủ để họ khỏi làm cho nó nặng thêm.

2. Theo một số tác giả, các bề trên có thể tự ý mình miễn chuẩn các lời khấn, bởi vì mọi lời khấn bao hàm ý muốn của kẻ bề trên là điều kiện, theo thể cách các lời khấn của những người hạ thuộc, của các kẻ tôi tớ hoặc con cái mà chúng ta đã

subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel, si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum praetermittere, quandocumque sibi a praelato diceretur. Sed praedicta positio falso innititur. Quia cum potestas praelati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, sit *in aedificationem data, et non in destructionem*, ut patet II ad Cor. X; sicut praelatus non potest imperare ea quae secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quae secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad praelatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio praelati non excusaret a culpa, puta si praelatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio praelati dispensantis vel commutantis. Non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

e.g. of a slave or a son, supposes this condition, if "the father or master consent," or "does not dissent." And thus a subject might break his vow without any remorse of conscience, whenever his superior tells him to. But this opinion is based on a false supposition: because a spiritual prelate being, not a master, but a dispenser, his power is given "unto edification, not for destruction" (2 Cor. 10:8), and consequently, just as he cannot command that which is in itself displeasing to God, namely, sin, so neither can he forbid what is in itself pleasing to God, namely, works of virtue. Therefore absolutely speaking man can vow them. But it does belong to a prelate to decide what is the more virtuous and the more acceptable to God. Consequently in matters presenting no difficulty, the prelate's dispensation would not excuse one from sin: for instance, if a prelate were to dispense a person from a vow to enter the religious life, without any apparent cause to prevent him from fulfilling his vow. But if some cause were to appear, giving rise, at least, to doubt, he could hold to the prelate's decision whether of commutation or of dispensation. He could not, however, follow his own judgment in the matter, because he does not stand in the place of God; except perhaps in the case when the thing he has vowed is clearly unlawful, and he is unable to have recourse to the prelate.

enfants, dont nous avons dit qu'ils sous-entendent cette condition: « Si cela plaît à mon père ou à mon maître, s'ils ne s'y opposent pas. » L'inférieur pourrait ainsi sans aucun remords de conscience ne plus tenir compte de son voeu, du moment que le prélat le lui dirait. Cette thèse a une base fausse. Parce que le prélat spirituel n'est pas un maître, mais un intendant: son pouvoir lui est donné « pour édifier et non pour détruire » (2 Co 10, 8); de même que le prélat ne peut commander ce qui de soi déplaît à Dieu, le péché, de même il ne peut empêcher d'accomplir les oeuvres de vertu, celles qui plaisent à Dieu. On peut donc en faire voeu de façon absolue. C'est au prélat toutefois qu'il appartient de juger ce qui est plus vertueux et plus agréable à Dieu. Et c'est pourquoi, dans les cas évidents, la dispense d'un prélat n'excuserait pas du péché, par exemple s'il dispensait quelqu'un d'entrer en religion, sans nulle cause apparente qui s'y oppose. Si cependant il y avait quelque motif apparent qui rendît la chose au moins douteuse, on pourrait s'en tenir au jugement du prélat qui accorde dispense ou commutation. On ne peut toutefois s'en tenir à son jugement propre, car on ne tient pas soi-même la place de Dieu, sauf dans le cas où le voeu porterait sur une chose illicite, et qu'on ne puisse recourir au supérieur.

nói (a.8, sol.1 và 4), họ hiểu ngầm điều kiện này: "Nếu điều đó đẹp lòng cha tôi hoặc chủ tôi, nếu họ không phản kháng". Kẻ bề dưới có thể như vậy an tâm mà không còn để ý tới lời khấn của mình trong giây phút bề trên nói điều thiêng liêng không phải là ông chủ, nhưng chỉ là người quản đốc... quyền hành đã được giao cho ngài để xây dựng chứ không phải để phá hoại (2Cr 10,8); cũng như bề trên không thể ra lệnh điều gì tại sự không vừa lòng Thiên Chúa, điều có tội; cũng vậy, ngài không thể ngăn trở việc hoàn thành các công việc nhân đức, là những công việc đẹp lòng Thiên Chúa. Vậy, người ta có thể làm lời hứa về các điều ấy một cách tuyệt đối. Tuy nhiên, bề trên có bản phận phán đoán cái gì nhân đức hơn và đẹp lòng Thiên Chúa hơn. Và do đó, trong các trường hợp hiển hiện, sự miễn chuẩn của bề trên không bào chữa khỏi tội, thí dụ, giả như ngài miễn chuẩn cho ai khỏi vào nhà Dòng mà không có nguyên nhân hiển hiện chống lại việc ấy. Tuy nhiên, nếu có lý do nào hiển hiện làm cho điều đó trở nên đáng nghi ngờ, hẳn người ta có thể chấp hành theo sự phán đoán của bề trên ban miễn chuẩn hoặc hoán giảm. Tuy nhiên, người ta không thể căn cứ vào sự phán đoán riêng của mình, vì chính mình không đại diện Thiên Chúa, ngoài trường hợp lời khấn liên hệ với điều bất hợp pháp và người ta không thể đến kẻ bề trên.

AD TERTIUM dicendum quod quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus praelatis committitur dispensatio in votis quae communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et ieiuniorum et aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiae et peregrinationis terrae sanctae, reservantur summo pontifici.

Reply to objection 3. Since the Sovereign Pontiff holds the place of Christ throughout the whole Church, he exercises absolute power of dispensing from all vows that admit of dispensation. To other and inferior prelates is the power committed of dispensing from those vows that are commonly made and frequently require dispensation, in order that men may easily have recourse to someone; such are the vows of pilgrimage (Cap. de Peregin., de Voto et Voti redempt.), fasting and the like, and of pilgrimage to the Holy Land, are reserved to the Sovereign Pontiff [*Cap. Ex multa].

3. Le souverain pontife tient la place du Christ d'une façon plénière et pour toute l'Église. Aussi a-t-il plein pouvoir de dispenser de tous les voeux susceptibles de dispense. Aux autres prélats inférieurs est remis le pouvoir de dispenser des voeux que l'on fait communément et qui nécessitent fréquemment une dispense: le recours est ainsi facilité. C'est le cas des voeux de pèlerinages, jeûnes, et oeuvres analogues. Mais les grands voeux de continence et de pèlerinage en Terre sainte sont réservés au souverain pontife.

3. Đức Giáo hoàng thay mặt Chúa Kitô một cách toàn quyền và cho cả Hội thánh. Như vậy ngài toàn quyền miễn mọi lời khấn có thể được miễn. Còn các giám mục được quyền miễn các lời khấn người ta thường làm và thường cần được miễn: sự chạy đến cùng Giám mục như vậy dễ dàng. Đó là trường hợp các lời khấn đi hành hương, ăn chay, và các công việc tương tự. Còn các lời khấn quan trọng về sự tiết dục và về đi hành hương đất thánh dành cho Đức Giáo hoàng.

QUAESTIO 89

DE IURAMENTO

OF OATHS

LE SERMENT

LỜI THỀ

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum

We must now consider those external acts of religion, whereby something Divine is taken by man: and this is either a sacrament or the Name of God. The place for

Il faut étudier maintenant les actes extérieurs de latrie où l'homme emploie quelque chose de divin, soit un sacrement, soit le nom de Dieu. L'étude des sacrements

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các hành động bên ngoài của sự thờ phụng Thiên Chúa mà người ta sử dụng cái gì thuộc về Thiên Chúa: hoặc một bí tích hoặc danh Thiên

nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter, uno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est. Circa quod quaeruntur decem. Primo, quid sit iuramentum. Secundo, utrum sit licitum. Tertio, qui sint comites iuramenti. Quarto, cuius virtutis sit actus. Quinto, utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sexto, utrum liceat iurare per creaturam. Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium. Octavo, quae sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. Nono, utrum in iuramento possit dispensari. Decimo, quibus et quando liceat iurare.

treating of the taking of a sacrament will be in the Third Part of this work: of the taking of God's Name we shall treat now. The Name of God is taken by man in three ways. First, by way of oath in order to confirm one's own assertion: secondly, by way of adjuration as an inducement to others: thirdly, by way of invocation for the purpose of prayer or praise. Accordingly we must first treat of oaths: and under this head there are ten points of inquiry: (1) What is an oath? (2) Whether it is lawful? (3) What are the accompanying conditions of an oath? (4) Of what virtue is it an act? (5) Whether oaths are desirable, and to be employed frequently as something useful and good? (6) Whether it is lawful to swear by a creature? (7) Whether an oath is binding? (8) Which is more binding, an oath or a vow? (9) Whether an oath is subject to dispensation? (10) Who may lawfully swear, and when?

trouvera sa place dans la troisième Partie de notre ouvrage (Question 60 et suivantes). Quant à l'usage du nom divin, c'est ici qu'il faut en traiter. On y a recours de trois manières. 1°. Par mode de serment, pour confirmer ses propres paroles (Question 89). - 2°. Par mode d'adjuration, pour amener les autres à faire quelque chose (Question 90). - 3°. Par mode d'invocation pour prier et louer Dieu (Question 91). 1. Qu'est-ce que le serment? - 2. Est-il licite? - 3. Quelles qualités l'accompagnent? - 4. De quelle vertu est-il l'acte? - 5. Faut-il le rechercher et le pratiquer comme utile et bon? - 6. Est-il permis de jurer par une créature? - 7. Le serment oblige-t-il? - 8. Lequel oblige davantage: le serment ou le voeu? - 9. Peut-on dispenser d'un serment? - 10. Quand et à qui est-il permis de jurer?

Chúa. Sự nghiên cứu về các bí tích sẽ được thực hiện trong phần thứ ba trong bộ sách này (Q.60 và các câu hỏi tiếp theo). Về sự sử dụng danh Thiên Chúa, chúng ta thảo luận chính ở đây. Người ta nhờ đến danh Thiên Chúa theo ba thể cách: I. Lời thề để xác nhận các lời nói riêng của mình (Q.89). II. Theo thể cách van xin, để dẫn đưa kẻ khác làm cái gì (Q.90). III. Bằng thể cách cầu khẩn để cầu nguyện và ca ngợi Thiên Chúa (Q.91). 1. Lời thề là gì? 2. Lời thề có hợp pháp không? 3. Những phẩm chất nào đi kèm lời thề? 4. Lời thề là hành động của nhân đức nào? 5. Người ta phải tìm kiếm lời thề và thực hành lời thề được coi là có ích và tốt lành không? 6. Người ta được phép thề nhân danh một thụ tạo không? 7. Lời thề bắt buộc không? 8. Cái nào bắt buộc nhiều hơn: Lời thề hoặc lời khấn? 9. Người ta có thể miễn lời thề không? 10. Người ta được phép thề khi nào và với ai?

ARTICULUS 1
Utrum iurare sit testem Deum invocare

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod iurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacrae Scripturae inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacrae Scripturae iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

PRAETEREA, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat aliquid Deo reddit, dicitur enim Matth. V, *reddes domino iuramenta tua*; et Augustinus dicit quod iurare est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem invocare.

PRAETEREA, aliud est officium iudicis, et aliud testis, ut ex supradictis patet. Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm., *si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*. Ergo iurare non est testem Deum invocare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de periurio, *quid est, per Deum, nisi, testis est Deus?*

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quae

ARTICLE 1
Whether to swear is to call God to witness ?

Objections 1. It would seem that to swear is not to call God to witness. Whoever invokes the authority of Holy Writ calls God to witness, since it is His word that Holy Writ contains. Therefore, if to swear is to call God to witness, whoever invoked the authority of Holy Writ would swear. But this is false Therefore the antecedent is false also.

2. Further, one does not pay anything to a person by calling him to witness. But he who swears by God pays something to Him for it is written (Mat. 5:33): "Thou shall pay [Douay: 'perform'] thy oaths to the Lord"; and Augustine says [*Serm. clxxx] that to swear [jurare] is "to pay the right [jus reddere] of truth to God." Therefore to swear is not to call God to witness.

3. Further, the duties of a judge differ from the duties of a witness, as shown above (QQ[67],70). Now sometimes a man, by swearing, implores the Divine judgment, according to Ps. 7:5, "If I have rendered to them that repaid me evils, let me deservedly fall empty before my enemies." Therefore to swear is not to call God to witness.

On the contrary, Augustine says in a sermon on perjury (Serm. clxxx): "When a man says: 'By God,' what else does he mean but that God is his witness?"

I answer that, As the Apostle says (Heb. 6:16), oaths are taken for the purpose of confirmation. Now speculative propositions receive confirmation from reason, which

ARTICLE 1
Qu'est-ce que le serment ?

Objections 1. Il semble que jurer ne soit pas prendre Dieu à témoin. Car lorsqu'on tire argument de la Sainte Écriture, on prend Dieu à témoin, lui dont l'Écriture nous propose les paroles. Donc, si jurer est prendre Dieu à témoin, quiconque citerait la Sainte Écriture jurerait; ce qui est faux, et suppose donc une prémisse fausse.

2. Produire un témoin, ce n'est pas lui rendre quelque chose. Or jurer c'est rendre quelque chose Dieu; car on lit en Matthieu (5, 33): « Tu rendras tes serments au Seigneur. » Et S. Augustin dit que jurer c'est « rendre à Dieu droit à la vérité ». jurer n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

3. L'office du juge diffère de celui du témoin. Mais il arrive que le serment consiste à implorer le jugement de Dieu, selon le Psaume (7, 5): « Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'ont fait du bien, que je sois renversé par mes ennemis. » jurer n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

En sens contraire, S. Augustin dit, dans un sermon sur le parjure: « Que signifie: "Jurer par Dieu", sinon: Dieu est témoin? »

Réponse : Selon l'épître aux Hébreux (6, 16), le but du serment est de confirmer quelque chose. En matière de science, c'est à la raison qu'il appartient de confirmer une

TIẾT 1
Thề là gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra việc thề không phải là lấy Thiên Chúa làm nhân chứng. Khi người ta rút lấy chứng cứ từ Kinh thánh, người ta lấy Thiên Chúa làm nhân chứng, bởi vì Kinh thánh thuật lại những lời nói của Thiên Chúa. Vậy, nếu thề là lấy Thiên Chúa làm nhân chứng, thì bất cứ ai trích dẫn Kinh thánh thì thề; cái gì sai lầm, anh hãy giả định có một tiền đề sai lầm.

2. Đưa ra một chứng nhân, không phải là trả lại cho họ cái gì. Mà thề đó là trả lại cái gì cho Thiên Chúa; người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (5,33): "Ngươi hãy trọn lời thề với Thiên Chúa." Và thánh Augustinô (Serm. ad Pop, 180,6) nói rằng: thề tức là trả lại cho Thiên Chúa quyền đối với chân lý. Vậy thề không phải là lấy Thiên Chúa làm chứng nhân.

3. Nhiệm vụ của kẻ phân xử khác với nhiệm vụ của chứng nhân. Mà xảy ra là lời thề cốt tại van xin sự phân xử của Thiên Chúa theo lời Thánh vịnh (7,5): "Nếu tôi đã lấy oán báo đền người ân nghĩa, thì thù địch hãy truy nã mạng tôi mà bắt lấy." Vậy thề không phải là lấy Thiên Chúa làm nhân chứng.

TRÁI LẠI: Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 180,6) đã nói trong một bài giảng về sự thề dối: "Thề nhân danh Thiên Chúa là cái gì, nếu không phải Thiên Chúa là chứng nhân?"

TRẢ LỜI : Theo lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Do thái (6,16), mục đích của lời thề xác định một cái gì. Trong vấn đề tri thức, chính trí năng có chức phận xác định sự quyết

procedit ex aliquibus naturaliter notis, quae sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quae de his dicuntur solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primo quidem, propter defectum veritatis humanae, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalm., *os eorum locutum est mendacium*. Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur iurare, quia quasi pro iure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum praesentia vel praeterita, et hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quae sunt necessaria et per rationem investiganda non inducitur iuramentum, derisibile enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiae vellet propositum per iuramentum probare.

proceeds from principles known naturally and infallibly true. But particular contingent facts regarding man cannot be confirmed by a necessary reason, wherefore propositions regarding such things are wont to be confirmed by witnesses. Now a human witness does not suffice to confirm such matters for two reasons. First, on account of man's lack of truth, for many give way to lying, according to Ps. 16:10, "Their mouth hath spoken lies [Vulg.: 'proudly']." Secondly, on account of this lack of knowledge, since he can know neither the future, nor secret thoughts, nor distant things: and yet men speak about such things, and our everyday life requires that we should have some certitude about them. Hence the need to have recourse to a Divine witness, for neither can God lie, nor is anything hidden from Him. Now to call God to witness is named "jurare" [to swear] because it is established as though it were a principle of law [jure] that what a man asserts under the invocation of God as His witness should be accepted as true. Now sometimes God is called to witness when we assert present or past events, and this is termed a "declaratory oath"; while sometimes God is called to witness in confirmation of something future, and this is termed a "promissory oath." But oaths are not employed in order to substantiate necessary matters, and such as come under the investigation of reason; for it would seem absurd in a scientific discussion to wish to prove one's point by an oath.

assertion, en partant de principes naturellement connus et infailliblement vrais. Mais s'il s'agit de faits humains, particuliers et contingents, on ne peut les confirmer par une raison nécessaire. Aussi confirme-t-on ses dires, en pareil cas, par des témoins. Mais le témoignage des hommes n'est pas suffisant ici, et pour deux motifs. D'abord les défaillances humaines envers la vérité, parce que le plus grand nombre se laissent aller à mentir. « Leur bouche a prononcé le mensonge », dit le Psaume (17, 10). Puis le défaut de connaissance: les hommes ne peuvent connaître ni l'avenir, ni les secrets des coeurs, ni même les réalités absentes. Toutes choses dont ils parlent, et il faut pour la bonne marche des affaires humaines qu'on ait là-dessus quelque certitude. D'où la nécessité de recourir au témoignage divin, parce que Dieu ne peut mentir, et rien ne lui est caché. Or, prendre Dieu à témoin, c'est ce qu'on appelle « jurer » car il est reçu comme un droit (pro jure) que ce qu'on affirme en invoquant le témoignage de Dieu doit être tenu pour vrai. On fait appel au témoignage divin tantôt pour affirmer une chose passée ou présente: c'est alors le serment affirmatif; tantôt pour confirmer un fait à venir: c'est alors le serment de promesse. Mais dans le domaine du nécessaire et des problèmes que la raison peut résoudre, on n'emploie pas de serment. Il serait ridicule, dans une discussion scientifique, de vouloir prouver sa thèse par un serment.

đoán bằng cách đi từ các nguyên lý được hiểu biết cách tự nhiên và đích thực không thể sai lầm; còn nếu người ta đề cập đến các công việc nhân loại, đặc thù và bất tất, người ta không thể xác định chúng nó bằng một lý do tất yếu. Như vậy, người ta xác định các lời nói của mình, trong trường hợp như thế bằng các chứng nhân. Song bằng chứng của nhân loại không đủ ở đây vì hai lý do: Thứ nhất, tinh thần yếu đuối của nhân loại đối với chân lý, bởi vì đại đa số con người nói dối, theo lời ghi chép trong Thánh vịnh (17,10): “Miệng lưỡi của họ đã nói dối”. Thứ đến, sự khuyết điểm trong sự tri thức: nhân loại không thể hiểu biết tương lai, các sự bí mật trong tâm hồn và các thực tại vắng mặt. Tất cả mọi điều họ nói tới, và đối với sự tiến hành tốt đẹp các công việc nhân loại, người ta phải có ở đó một sự chắc chắn nào; do đó một cách cần thiết, người ta nhờ đến bằng chứng của Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa không thể nói dối, và không có gì che khuất đối với Ngài. Mà, việc lấy Thiên Chúa làm chứng nhân, đó là điều người ta gọi là thề, vì điều này được chấp nhận cách đương nhiên là điều gì người ta xác định bằng cách kêu cầu bằng chứng của Thiên Chúa phải được coi là thật. Người ta kêu đến bằng chứng của Thiên Chúa có khi để xác định một điều đã qua hay hiện tại: trong trường hợp này đó là lời thề khẳng định; có khi để xác định một việc tương lai: trong trường hợp này, đó là lời thề hứa hẹn. Mà ở trong lĩnh vực cái tất yếu và các vấn đề trí năng nhân loại giải quyết được, người ta không sử dụng lời thề. Trong khi thảo luận khoa học mà người ta muốn sử dụng lời thề để minh chứng luận đề của mình thật là lố bịch.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliud est testimonio Dei uti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacrae Scripturae inducit, et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in iuramento.

Reply to objection 1. It is one thing to employ a Divine witness already given, as when one adduces the authority of Holy Scripture; and another to implore God to bear witness, as in an oath.

Solutions 1. Se servir du témoignage de Dieu déjà donné, en recourant à l'autorité de l'Écriture est une chose; et c'est autre chose qu'implorer Dieu de donner son témoignage lorsqu'on fait un serment.

GIẢI ĐÁP 1. Việc sử dụng bằng chứng của Thiên Chúa đã đưa ra bằng cách nhờ đến thế giá của Kinh thánh là một việc; còn van nài xin Chúa đưa ra bằng chứng của Ngài khi người ta thề là việc khác.

AD SECUNDUM dicendum quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quod implet illud quod iurat. Vel quia in hoc ipso quod invocat Deum testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Reply to objection 2. A man is said to pay his oaths to God because he performs what he swears to do, or because, from the very fact that he calls upon God to witness, he recognizes Him as possessing universal knowledge and unerring truth.

2. « Rendre à Dieu ses serments », cela veut dire acquitter ce qu'on a juré; ou encore, reconnaître, du fait qu'on l'invoque en témoignage, que Dieu possède la connaissance universelle et l'infaillible vérité.

2. Việc trả lại cho Thiên Chúa các lời thề của mình, điều đó có nghĩa là thanh toán điều người ta đã thề; hoặc còn nhìn nhận qua việc người ta kêu cầu Chúa làm bằng chứng, Thiên Chúa có sự tri thức phổ quát và chân lý không thể sai lầm.

AD TERTIUM dicendum quod alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quae dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter. Uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem; vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quae erant occulta. Alio modo, per poenam mentientis, et tunc simul

Reply to objection 3. A person is called to give witness, in order that he may make known the truth about what is alleged. Now there are two ways in which God makes known whether the alleged facts are true or not. In one way He reveals the truth simply, either by inward inspiration, or by unveiling the facts, namely, by making public what was hitherto secret: in another way by punishing the lying witness, and then He is at once

3. On appelle quelqu'un à témoigner pour qu'il manifeste la vérité sur ce qu'on dit. Dieu le fait de deux façons: 1° En révélant directement la vérité: par inspiration intérieure, ou encore en dévoilant le fait, par la divulgation de ce qui était caché.- 2° En punissant le menteur. Dieu est alors à la fois juge et témoin, puisqu'il manifeste le mensonge par la punition du menteur. Il y a par suite deux manières de jurer: 1°

3. Người ta kêu người nào làm chứng để họ tỏ ra sự thật về điều người ta nói. Thiên Chúa tỏ ra sự thật theo hai thể cách: Thứ nhất, bằng cách trực tiếp tỏ ra sự thật: bằng sự soi sáng bên trong, hoặc còn bằng cách tiết lộ sự việc bằng cách truyền bá điều đã được che giấu. Thứ đến, bằng cách phạt kẻ nói dối; Thiên Chúa trong trường hợp đó Ngài đồng thời là kẻ phân xử và là kẻ chứng nhân, bởi vì Ngài tỏ ra sự nói dối qua sự phạt kẻ nói dối. Do đó, có hai thể cách thề:

est iudex et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit, est mihi Deus testis; vel, coram Deo loquor; vel, per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus. Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens, ad poenam obligat nisi sit verum quod dicitur.

judge and witness, since by punishing the liar He makes known his lie. Hence oaths are of two kinds: one is a simple contestation of God, as when a man says "God is my witness," or, "I speak before God," or, "By God," which has the same meaning, as Augustine states [*See argument On the contrary]; the other is by cursing, and consists in a man binding himself or something of his to punishment if what is alleged be not true.

Par simple appel au témoignage divin, lorsqu'on dit par exemple: « Dieu m'est témoin », ou « Je parle devant Dieu », ou bien « Par Dieu », ce qui selon S. Augustin est la même chose. - 2° Par exécration lorsqu'on se voue, soi-même ou quelque chose qui vous touche, à un châtiment, si l'on ne dit pas la vérité.

Thứ nhất, bằng sự kêu đơn giản đến bằng chứng của Thiên Chúa, thí dụ, khi người ta nói: "Thiên Chúa là chứng nhân của tôi", hoặc "Tôi nói trước nhan Thiên Chúa", hoặc "Bởi Thiên Chúa", tất cả các điều đó theo thánh Augustinô (Serm. ad. Pop. 180,6), cũng là một điều. Thứ đến, bằng cách nguyền rủa khi người ta khấn, chính mình hoặc cái gì liên hệ với mình sẽ bị hình phạt nếu người ta không nói sự thật.

ARTICULUS 2
Utrum sit licitum iurare

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino*, et Iac. V dicitur, *ante omnia, fratres mei, nolite iurare*. Ergo iuramentum est illicitum.

PRAETEREA, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. VII, non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est a malo, dicitur enim Matth. V, *sit autem sermo vester, est, est; non, non. Quod autem his abundantius est a malo est*. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

PRAETEREA, exquirere signum divinae providentiae est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum*. Sed ille qui iurat videtur exquirere signum divinae providentiae, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et per nomen eius iurabis*.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter, sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui indigne sumit sibi iudicium manducat et bibit, ut dicitur I ad Cor. XI. Sic ergo in proposito dicendum est quod iuramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine. Ex origine quidem, quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem. Ex fine autem, quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb. VI. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, idest sine necessitate et

ARTICLE 2
Whether it is lawful to swear ?

Objections 1. It would seem that it is not lawful to swear. Nothing forbidden in the Divine Law is lawful. Now swearing is forbidden (Mat. 5:34), "But I say to you not to swear at all"; and (James 5:12), "Above all things, my brethren, swear not." Therefore swearing is unlawful.

2. Further, whatever comes from an evil seems to be unlawful, because according to Mat. 7:18, "neither can an evil tree bring forth good fruit." Now swearing comes from an evil, for it is written (Mat. 5:37): "But let your speech be: Yea, yea: No, no. And that which is over and above these is of evil." Therefore swearing is apparently unlawful.

3. Further, to seek a sign of Divine Providence is to tempt God, and this is altogether unlawful, according to Dt. 6:16, "Thou shalt not tempt the Lord thy God." Now he that swears seems to seek a sign of Divine Providence, since he asks God to bear witness, and this must be by some evident effect. Therefore it seems that swearing is altogether unlawful.

On the contrary, It is written (Dt. 6:13): "Thou shalt fear the Lord thy God . . . and shalt swear by His name."

I answer that, Nothing prevents a thing being good in itself, and yet becoming a source of evil to one who makes use thereof unbecomingly: thus to receive the Eucharist is good, and yet he that receives it "unworthily, eateth and drinketh judgment to himself" (1 Cor. 11:29). Accordingly in answer to the question in point it must be stated that an oath is in itself lawful and commendable. This is proved from its origin and from its end. From its origin, because swearing owes its introduction to the faith whereby man believes that God possesses unerring truth and universal knowledge and foresight of all things: and from its end, since oaths are employed in order to justify men, and to put an end to controversy (Heb. 6:16). Yet an oath becomes a source of evil to him that makes evil use of

ARTICLE 2
Le serment est-il licite ?

Objections 1. Apparemment non. Car rien n'est permis de ce qu'interdit la loi divine, et elle interdit le serment: « je vous le dis, ne jurez aucunement » (Mt 5, 34). « Avant toutes choses, mes frères, ne jurez pas » (Jc 5, 12).

2. Ce qui vient du mauvais paraît illicite car « un arbre mauvais ne peut porter de bons fruits », selon S. Matthieu (7, 18). Or le serment vient du mauvais, car nous lisons dans S. Matthieu (5, 37): « Que votre parole soit: cela est, cela n'est pas. Ce qu'on dit de plus vient du mauvais. » Le serment est donc illicite.

3. Demander un signe à la divine Providence c'est tenter Dieu, ce qui est absolument illicite, selon ce précepte du Deutéronome (6, 16): « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » Mais celui qui jure semble bien demander un signe de la Providence, puisqu'il demande à Dieu de témoigner et donc de produire quelque effet évident. Il paraît donc que le serment est tout à fait illicite.

En sens contraire, on lit au Deutéronome (6, 13): « Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu jureras par son nom. »

Réponse : Rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même et pourtant tourne au détriment de celui qui n'en use pas comme il faut. Recevoir l'eucharistie est bien, et cependant celui qui la reçoit indignement mange et boit sa propre condamnation, dit S. Paul (1 Co 11, 29). Sur notre sujet nous dirons que de soi le serment est chose licite et honorable. Cela se voit à son origine et à sa fin. A son origine, parce que le serment vient de la foi, qui nous fait croire que Dieu possède l'infaillible vérité et l'universelle connaissance et prévision de tout. A sa fin, parce que l'on fait appel au serment pour se justifier et mettre un terme aux controverses, dit l'épître aux Hébreux (6, 16). Mais le serment devient mauvais si l'on en use mal, c'est-à-dire sans nécessité et sans les précautions requises. C'est faire

TIẾT 2
Lời thề có hợp pháp không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lời thề không hợp pháp. 1. Không cái gì được phép trong những điều bị luật Thiên Chúa cấm đoán; và luật Thiên Chúa cấm lời thề: "Các ngươi đừng thề chi cả, Ta nói điều đó với các ngươi" (Mt 5,34). Thánh Giacôbê (5,12) đã nói: "Trước hết mọi sự, ớ anh em, đừng thề." .

2. Điều gì phát xuất bởi nết xấu, xem ra bất hợp pháp, vì cây xấu không thể sinh trái tốt (Mt 7,18). Mà lời thề phát xuất từ cái xấu, vì chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (5,37): "Lời nói anh em phải là: điều kia có, điều nọ không có. Cái gì nói nhiều hơn nữa thì phát xuất từ cái xấu." Vậy lời thề bất hợp pháp.

3. Việc đòi hỏi một dấu với sự quan phòng Thiên Chúa, đó là thử thách Thiên Chúa, điều đó tuyệt đối bất hợp pháp theo giới mệnh trong sách Đệ nhị luật (6,16): "Ngươi đừng thử thách Thiên Chúa, Thiên Chúa ngươi." Mà kẻ thề xem ra đòi một dấu với sự quan phòng Thiên Chúa, bởi vì họ đòi Thiên Chúa chứng tỏ và do đó sản xuất một hiệu quả nào hiển hiện. Vậy lời thề xem ra hoàn toàn bất hợp pháp.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (6,13): "Ngươi hãy kính sợ Thiên Chúa, Thiên Chúa ngươi và ngươi thề nhân danh Ngài."

TRẢ LỜI : Không gì trở ngại một điều cốt tại sự mà không trở nên thiệt hại cho kẻ không dùng nó theo lẽ phải. Việc rước Mình Thánh Chúa là điều tốt, tuy nhiên, kẻ rước Mình Thánh Chúa cách bất xứng thì ăn và uống hình phạt cho mình như thánh Phaolô đã khẳng định (1Cr 11,29). Về vấn đề chúng ta, chúng ta nói rằng lời thề tại sự là điều hợp pháp và đáng tôn trọng: điều đó do ở nguồn gốc của nó là mục đích của nó. Ở nguồn gốc của nó, bởi vì lời thề phát xuất từ đức tin làm cho chúng ta tin rằng Thiên Chúa chiếm hữu chân lý không thể sai lầm, sự tri thức phổ quát và sự thấy trước mọi sự. Về mục đích của nó, bởi vì người ta kêu đến lời thề để biện minh chính mình và chấm dứt cuộc tranh luận theo lời ghi chép trong thư gửi tín hữu Do thái (6,16). Song lời thề trở nên xấu nếu người ta sử dụng nó cách xấu, nghĩa là khi không cần thiết và không có sự

cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum qui eum ex levi causa testem inducit, quod non praesumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*. Unde et Eccli. XXIII dicitur, *iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Hieronymus, super Matth., dicit, considera quod salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per caelum et terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudaei noscuntur. Se ista responsio non sufficit, quia Iacobus addit, neque per aliud quodcumque iuramentum. Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod apostolus, in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est, dico vobis non iurare omnino, ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi veniatur, ex facilitate iurandi ad consuetudinem, a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non invenitur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam praecipitem.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quae utique infirmitas malum est. Itaque non dixit, quod amplius est malum est; tu enim non malum facis qui bene uteris iuratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades, sed, a malo est illius cuius infirmitate iurare cogeris.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui iurat non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et praeterea non exponit se alicui periculo si Deus testimonium adhibere noluerit in praesenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I ad Cor. IV. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo vel contra eum.

it, that is who employs it without necessity and due caution. For if a man calls God as witness, for some trifling reason, it would seemingly prove him to have but little reverence for God, since he would not treat even a good man in this manner. Moreover, he is in danger of committing perjury, because man easily offends in words, according to James 3:2, "If any man offend not in word, the same is a perfect man." Wherefore it is written (Ecclus. 23:9): "Let not thy mouth be accustomed to swearing, for in it there are many falls."

Reply to objection 1. Jerome, commenting on Mat. 5:34, says: "Observe that our Saviour forbade us to swear, not by God, but by heaven and earth. For it is known that the Jews have this most evil custom of swearing by the elements." Yet this answer does not suffice, because James adds, "nor by any other oath." Wherefore we must reply that, as Augustine states (De Mendacio xv), "when the Apostle employs an oath in his epistles, he shows how we are to understand the saying, 'I say to you, not to swear at all'; lest, to wit, swearing lead us to swear easily and from swearing easily, we contract the habit, and, from swearing habitually, we fall into perjury. Hence we find that he swore only when writing, because thought brings caution and avoids hasty words."

Reply to objection 2. According to Augustine (De Serm. Dom. in Monte i. 17): "If you have to swear, note that the necessity arises from the infirmity of those whom you convince, which infirmity is indeed an evil. Accordingly He did not say: 'That which is over and above is evil,' but 'is of evil.' For you do no evil; since you make good use of swearing, by persuading another to a useful purpose: yet it 'comes of the evil' of the person by whose infirmity you are forced to swear."

Reply to objection 3. He who swears tempts not God, because it is not without usefulness and necessity that he implores the Divine assistance. Moreover, he does not expose himself to danger, if God be unwilling to bear witness there and then: for He certainly will bear witness at some future time, when He "will bring to light the hidden things of darkness, and will make manifest the counsels of hearts" (1 Cor. 4:5). And this witness will be lacking to none who swears, neither for nor against him.

preuve, en effet, de peu de respect envers Dieu que de le prendre à témoin pour un léger motif, ce qu'on n'oserait même pas faire à l'égard d'un personnage honorable. C'est aussi s'exposer au danger de parjure, car l'homme pèche facilement en paroles selon S. Jacques (3, 2): « Si quelqu'un ne pèche pas en paroles, c'est un homme parfait. » De là ce conseil de l'Ecclésiastique (23, 9): « Que ta bouche ne s'accoutume pas au serment; il y a là bien des occasions de chute. »

Solutions 1. Voici l'interprétation de S. Jérôme: « Remarquez que le Seigneur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre. On sait en effet que les Juifs ont cette très fâcheuse habitude de jurer sur les éléments. » Mais ceci ne répond pas suffisamment à notre difficulté, car S. Jacques précise: « Ni par quelque autre serment que ce soit. » Il faut donc dire avec S. Augustin: « L'Apôtre lui-même, en employant le serment dans ses épîtres, nous montre en quel sens il faut prendre cette parole: "je vous dis de ne pas jurer du tout." Entendez qu'il faut éviter d'en arriver à le faire facilement, passant de la facilité à l'habitude, et de l'habitude au parjure. C'est pourquoi on ne voit pas qu'il ait juré ailleurs qu'en écrivant, car le soin plus grand qu'on prend alors empêche qu'on soit emporté par sa langue. ».

2. Comme dit S. Augustin: « Si tu es obligé de jurer, sache que cette nécessité vient de la faiblesse de ceux que tu veux persuader, faiblesse qui est assurément un mal. C'est pourquoi l'Évangile ne dit pas: "Ce qu'on dit de plus est un mal." Car tu ne fais rien de mal en usant à bon droit du serment pour persuader quelqu'un utilement. Le texte porte: "vient du mal", le mal de celui dont la faiblesse t'oblige à jurer. »

3. Celui qui jure ne tente pas Dieu, car il n'invoque pas le secours de Dieu sans utilité et sans nécessité. De plus il ne s'expose à aucun péril si Dieu ne veut pas lui rendre témoignage sur-le-champ. Car il est certain qu'il le fera plus tard, quand « il projettera la lumière sur les secrets des ténèbres, et manifestera les desseins des coeurs » (1 Co 4, 5). Ce témoignage rendu au serment ne manquera à personne, soit pour lui, soit contre lui.

đề phòng cần phải có. Quả thế, việc lấy Thiên Chúa làm chứng nhân khi chỉ có lý do không quan trọng, việc đó nói lên mình ít tôn trọng Thiên Chúa, điều đó người ta không dám làm đối với nhân vật khả kính. Và đó cũng là liều mình trong sự nguy hiểm thề dối, bởi vì con người phạm tội dễ dàng trong lời nói như thánh Giacôbê chấp nhận (3,2): "Nếu ai không phạm tội trong lời nói, đó là kẻ hoàn hảo." Do đó có lời khuyên bảo này trong sách Huấn ca (23,9): "Miệng ngươi chớ quen thói nói lên lời thề; ở đó có nhiều cơ hội sa ngã."

GIẢI ĐÁP 1. Đây lời giải thích của thánh Giêrônimô (Super Matth.1,5): "Các ngươi hãy lưu ý rằng Chúa Giêsu không cấm thề nhân danh Thiên Chúa, nhưng cấm thề nhờ trời đất. Quả thế, dân Do thái có tập quán rất nguy hại thề cùng các nguyên tổ." Song điều này không giải đáp đủ sự thắc mắc của chúng ta, vì thánh Giacôbê xác nhận: "Cũng không bởi bất cứ lời thề nào." Vậy người ta phải nói với thánh Augustinô (De Mendac. 15,40): "Chính thánh Phaolô sử dụng lời thề trong các thư của ngài, chứng tỏ cho chúng ta biết phải hiểu thế nào lời nói đây: "Ta bảo các ngươi không thề chi cả." Chúng ta hiểu ở đó là phải tránh việc thề dễ dàng, đi từ sự dễ dàng để thề đến tập quán, và từ tập quán đến sự thề dối. Do đó, người ta trông thấy thánh nhân không thề ở nơi nào khác ngoài khi viết thư, bởi vì nỗi lo lắng lớn nhất mà người ta có lúc bấy giờ ngăn trở người ta không nổi giận bằng lời nói."

2. Như thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,17) nói: "Nếu ngươi bị bắt ép phải thề, ngươi phải biết rằng sự cần thiết này phát xuất bởi sự yếu đuối của những kẻ mà ngươi thuyết phục, sự yếu đuối này chắc chắn là sự xấu." Do đó, Phúc âm đã không nói: "Điều người ta nói thêm lên là sự xấu." Người ta không làm điều gì xấu bằng cách sử dụng lời thề cách đương nhiên để thuyết phục người nào cách hữu ích. Bản văn còn nói: "Phát xuất từ sự xấu", sự xấu của kẻ mà sự yếu đuối của họ bắt buộc ngươi phải thề.

3. Người thề không thử thách Thiên Chúa, vì họ không kêu cầu sự trợ giúp của Thiên Chúa một cách vô ích và không cần thiết. Hơn nữa, họ không liều phải sự nguy hiểm nào nếu chính Thiên Chúa không muốn đưa ra bằng chứng lập tức. Vì điều này chắc chắn là Ngài sẽ làm điều đó về sau, khi Ngài dọi sự sáng vào các sự bí ẩn của sự tối tăm, và tỏ ra các ý định các tâm hồn" (1Cr 4,5). Bằng chứng này đã đưa ra bằng lời thề không thiếu cho người nào, hoặc ủng hộ họ, hoặc chống lại họ.

ARTICULUS 3
Utrum inconvenienter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas

ARTICLE 3
Whether three accompanying conditions of an oath are suitably assigned, namely, justice,

ARTICLE 3
Quelles qualités accompagnent le serment ?

TIẾT 3
Những phẩm chất nào đi kèm theo lời thề ?

judgment, and truth ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas pars iustitiae est, secundum Tullium; iudicium autem est actus iustitiae, ut supra habitum est. Ergo inconvenienter numerantur tres comites iuramenti.

Objections 1. It would seem that justice, judgment and truth are unsuitably assigned as the conditions accompanying an oath. Things should not be enumerated as diverse, if one of them includes the other. Now of these three, one includes another, since truth is a part of justice, according to Tully (De Invent. Rhet. ii, 53): and judgment is an act of justice, as stated above (Q[60], A[1]). Therefore the three accompanying conditions of an oath are unsuitably assigned.

Objections 1. Il paraît malheureux de donner trois compagnons au serment: la justice, le jugement et la vérité. Car on ne doit pas énumérer comme distinctes des qualités dont l'une est incluse dans l'autre, parce que la vérité fait partie de la justice, selon Cicéron; et nous avons dit jadis h que le jugement est l'acte de cette vertu. Il n'y a donc pas lieu de donner ces trois compagnons au serment.

VẤN NẠN 1. Việc khốn nạn cho lời thề là có ba người bạn đồng hành này: đức công bình, sự phán đoán và chân lý. Người ta không nên kể ra là phân biệt nhau các phẩm chất mà phẩm chất này được bao gồm trong phẩm chất kia, bởi vì chân lý tham dự vào đức công bình như Cicéron khẳng định (Rhet. 2,53); và chúng ta đã nói trước kia (Q.60, a.1) rằng sự phấn đấu là hành động của nhân đức này; vậy người ta không thể đưa ra ba người bạn đồng hành này cho sự thề.

PRAETEREA, multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet devotio, et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur tres comites iuramenti.

2. Further, many other things are required for an oath, namely, devotion, and faith whereby we believe that God knows all things and cannot lie. Therefore the accompanying conditions of an oath are insufficiently enumerated.

2. Le serment requiert bien d'autres conditions: la dévotion, la foi qui nous fait croire que Dieu sait tout et ne peut mentir. Cette énumération est donc insuffisante.

2. Lời thề đòi phải có nhiều điều kiện khác: sự sùng mộ, đức tin là cho chúng ta tin rằng Thiên Chúa biết hết mọi sự và không thể nói dối. Vậy sự kể ra này không đầy đủ.

PRAETEREA, haec tria in quolibet opere humano inquirenda sunt, nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I ad Tim. V, *nihil facias sine praeiudicio*, idest sine praecedenti iudicio. Ergo haec tria non magis debent associari iuramento quam aliis humanis actibus.

3. Further, these three are requisite in man's every deed: since he ought to do nothing contrary to justice and truth, or without judgment, according to 1 Tim. 5:21, "Do nothing without prejudice," i.e. without previous judgment [*Vulg.: 'Observe these things without prejudice, doing nothing by declining to either side.']. Therefore these three should not be associated with an oath any more than with other human actions.

3. Toute action humaine requiert ces trois qualités, car on ne doit rien faire contre la justice ou la vérité, ni sans jugement selon S. Paul (1 Tm 5, 4): « Ne fais rien sans jugement préalable. » Donc ces trois qualités ne doivent pas s'associer au serment plutôt qu'aux autres actes humains.

3. Mọi hành động nhân loại đòi phải có ba phẩm chất này, bởi vì người ta không nên làm cái gì trái ngược với đức công bình hoặc chân lý, và không làm cái gì mà không phán đoán trước. Vậy ba phẩm chất này không phải liên kết với lời thề hơn là với các hành vi nhân linh.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. IV, iurabis, vivit dominus, in veritate, in iudicio et in iustitia, quod exponens Hieronymus dicit, animadvertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium et iustitiam.

On the contrary, It is written (Jer. 4:2): "Thou shalt swear: As the Lord liveth, in truth, and in judgment, and in justice": which words Jerome expounds, saying: "Observe that an oath must be accompanied by these conditions, truth, judgment and justice."

En sens contraire, on lit dans Jérémie (4, 2): « Tu jureras: "le Seigneur est vivant !" dans la vérité, le jugement et la justice. » Ce que S. Jérôme, commente ainsi « Remarquez que le serment a trois compagnons la vérité, le jugement et la justice. »

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách tiên tri Giêrêmia (4,2): "Ngươi sẽ thề: Thiên Chúa hằng sống! Trong chân lý, trong sự phán đoán và trong đức công bình." Điều đó được thánh Giêrônimô (Yr 1,24) nói: "Anh em hãy lưu ý rằng lời thề có ba bạn đồng hành: chân lý, sự phán đoán và đức công bình."

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iuramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete iuret. Et quantum ad hoc, requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte iurantis. Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc, requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; et iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax; iustitia autem iuramentum iniquum sive illicitum.

I answer that, As stated above (A[2]), an oath is not good except for one who makes good use of it. Now two conditions are required for the good use of an oath. First, that one swear, not for frivolous, but for urgent reasons, and with discretion; and this requires judgment or discretion on the part of the person who swears. Secondly, as regards the point to be confirmed by oath, that it be neither false, nor unlawful, and this requires both truth, so that one employ an oath in order to confirm what is true, and justice, so that one confirm what is lawful. A rash oath lacks judgment, a false oath lacks truth, and a wicked or unlawful oath lacks justice.

Réponse : Nous avons dit que le serment n'est bon que pour ceux qui en usent bien. Ce bon usage requiert deux choses: 1° Qu'on ne jure pas à la légère, mais pour un motif nécessaire, et avec discernement. De ce chef on exigera le jugement, celui de discernement, chez celui qui jure. 2° Relativement à ce qu'on veut confirmer: il faut que ce ne soit ni faux ni défendu. D'où les deux conditions de vérité, impliquant que ce qu'on affirme par serment est vrai, et de justice, impliquant que c'est chose permise: Le défaut de jugement donne lieu au serment imprudent; le défaut de vérité au serment trompeur; le défaut de justice au serment indigne ou illicite.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.2), lời thề chỉ tốt đối với những kẻ sử dụng nó cách tốt. Sự sử dụng tốt này đòi phải có hai điều: thứ nhất, người ta không thề cách nhẹ dạ, nhưng vì lý do cần thiết và với sự cẩn thận, dè dặt; do đó người ta đòi phải có sự phán đoán, ý thức rõ ràng ở nơi kẻ thề. Thứ đến, đối với điều người ta muốn xác định: điều đó phải là không sai lầm, cũng không bị cấm đoán. Do đó, hai điều kiện về chân lý, bao hàm điều người ta xác định bằng lời thề là điều thật. Và điều kiện về đức công bình bao hàm việc đó được cho phép. Sự khuyết điểm trong sự phán đoán gây nên lời thề bất cẩn; sự khuyết điểm về chân lý tạo nên lời thề đánh lừa; khuyết điểm trong đức công bình tạo nên lời thề bất xứng hoặc bất hợp pháp.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiae, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiae, sed secundum quod est quaedam conditio locutionis.

Reply to objection 1. Judgment does not signify here the execution of justice, but the judgment of discretion, as stated above. Nor is truth here to be taken for the part of justice, but for a condition of speech.

Solutions 1. Le jugement dont il est question ici n'est pas, comme nous venons de le dire, celui qui consiste à faire la justice, mais celui qui fait discerner comme il faut. De même, on parle ici de la vérité, non comme partie de la justice, mais comme condition du langage.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phán đoán mà người ta đề cập đến ở đây, không phải là sự phán đoán cốt tại thi hành đức công bình, nhưng là sự phán đoán nhận rõ và phân biệt đúng mức. Cũng vậy, ở đây người ta nói đến chân lý, không phải là thành phần của đức công bình, nhưng là điều kiện của ngôn ngữ.

AD SECUNDUM dicendum quod et devotio et fides, et omnia huiusmodi quae exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua iuratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

Reply to objection 2. Devotion, faith and like conditions requisite for the right manner of swearing are implied by judgment: for the other two regard the things sworn to as stated above. We might also reply that justice regards the reason for swearing.

2. La dévotion, la foi, et toutes les conditions analogues que requiert le serment pour être bien fait, sont comprises dans ce que nous entendons par jugement. Les deux autres qualités exigées se rapportent en effet à son objet. Toutefois on pourrait dire aussi que la justice se rapporte à la cause pour laquelle on fait le serment.

2. Lòng sùng mộ, đức tin và mọi điều kiện tương tự mà lời thề đòi phải có để nó thực hiện cách tốt, bao gồm trong điều chúng ta hiểu biết bằng sự phán đoán. Hai phẩm chất khác đòi phải có thì quy về đối tượng của lời thề. Tuy nhiên, người ta cũng có thể nói rằng đức công bình quy về nguyên nhân mà do đó người ta làm lời thề.

AD TERTIUM dicendum quod in iuramento est magnum periculum, tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur; tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

Reply to objection 3. There is great danger in swearing, both on account of the greatness of God Who is called upon to bear witness, and on account of the frailty of the human tongue, the words of which are confirmed by oath. Hence these conditions are more requisite for an oath than for other human actions.

3. Le serment comporte un grand danger, tant à cause de la grandeur de Dieu dont on invoque le témoignage, que de la fragilité de la parole humaine dont le serment doit confirmer les dires. C'est pourquoi ces exigences sont plus fortes pour les serments que pour les autres actes humains.

3. Lời thề đem lại một sự nguy hiểm lớn lao, phần thì bởi sự vĩ đại cao cả của Thiên Chúa mà người ta kêu cầu để làm bằng chứng, phần thì bởi tính mong manh của ngôn ngữ nhân loại mà lời thề đã xác nhận các lời nói. Do đó, các sự đòi hỏi này mãnh liệt đối với các lời thề hơn là đối với các hành vi nhân linh khác.

ARTICULUS 4
Utrum iuramentum sit actus religionis sive latriae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis sive latriae. Actus enim latriae sunt circa aliqua sacra et divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut apostolus dicit, ad Heb. VI. Ergo iurare non est actus religionis seu latriae.

ARTICLE 4
Whether an oath is an act of religion or latria ?

Objections 1. It would seem that an oath is not an act of religion, or latria. Acts of religion are about holy and divine things. But oaths are employed in connection with human disputes, as the Apostle declares (Heb. 6:16). Therefore swearing is not an act of religion or latria.

ARTICLE 4
De quelle vertu le serment est-il l'acte ?

Objections 1. Il ne semble pas que le serment soit un acte de religion ou latrie. Car de tels actes portent sur des réalités saintes et divines. Le serment, lui, intervient dans les controverses humaines, selon l'épître aux Hébreux (6, 16). Le serment n'est donc pas un acte de la vertu de religion ou latrie.

TIẾT 4
Lời thề là hành động của nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lời thề không phải là hành động của nhân đức đạo đức hoặc của việc thờ phụng Thiên Chúa. Các hành động của nhân đức đạo đức hay việc thờ phụng Thiên Chúa liên hệ với các thực tại thánh và thuộc về Thiên Chúa. Còn lời thề can thiệp trong các cuộc tranh luận của nhân loại như ghi chép trong thư gửi tín hữu Do thái (6,16). Vậy lời thề không phải là hành động của nhân đức đạo đức hoặc của việc thờ phụng Thiên Chúa.

PRAETEREA, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit. Sed ille qui iurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis.

2. Further, it belongs to religion to give worship to God, as Tully says (De Invent. Rhet. ii, 53). But he who swears offers nothing to God, but calls God to be his witness. Therefore swearing is not an act of religion or latria.

2. Il appartient à la religion d'offrir un culte à Dieu, dit Cicéron. Or, celui qui jure n'offre rien à Dieu mais le prend à témoin. Jurer n'est donc pas un acte de religion.

2. Cicéron (Rhet. 2,53) nói: "Nhân đức đạo đức có chức phận dâng lễ tế thờ phụng Thiên Chúa." Mà, kẻ thề không hiến dâng gì lên Thiên Chúa, nhưng lấy Thiên Chúa làm chứng nhân. Vậy thề không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

PRAETEREA, finis religionis seu latriae est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

3. Further, the end of religion or latria is to show reverence to God. But the end of an oath is not this, but rather the confirmation of some assertion. Therefore swearing is not an act of religion.

3. La religion ou latrie a pour fin de rendre honneur à Dieu. Or, ce n'est pas là le but du serment, qui tend plutôt à confirmer quelque assertion. jurer n'est donc pas faire acte de religion.

3. Nhân đức đạo đức hoặc việc thờ phụng Thiên Chúa có mục đích là tôn vinh Thiên Chúa. Mà, đó không phải là mục đích của lời thề, vì lời thề nhắm xác định một cái gì. Vậy thề không phải là hành động của nhân đức đạo đức.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis*. Loquitur autem ibi de servitute latriae. Ergo iurare est actus latriae.

On the contrary, It is written (Dt. 6:13): "Thou shalt fear the Lord thy God, and shalt serve Him only, and thou shalt swear by His name." Now he speaks there of the servitude of religion. Therefore swearing is an act of religion.

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (6, 13): « Tu craindras le Seigneur ton Dieu, tu ne serviras que lui et tu jureras par son nom. » Or il s'agit là du service de latrie. Le serment est donc un acte de latrie.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (6,13): "Ngươi hãy kính sợ Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi. Ngươi chỉ phụng sự một mình Ngài và ngươi sẽ thề nhân danh Ngài." Mà ở đó người ta đề cập đến việc thờ phụng Thiên Chúa. Vậy lời thề là hành động của việc thờ phụng Thiên Chúa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, ille qui iurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quae dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, utpote cuius veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic aliquo modo Deo reverentiam exhibet. Unde et apostolus dicit, ad Heb. VI, quod *homines per maiores se iurant*. Et Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat*. Philosophus etiam dicit, in I

I answer that, As appears from what has been said above (A[1]), he that swears calls God to witness in confirmation of what he says. Now nothing is confirmed save by what is more certain and more powerful. Therefore in the very fact that a man swears by God, he acknowledges God to be more powerful, by reason of His unfailing truth and His universal knowledge; and thus in a way he shows reverence to God. For this reason the Apostle says (Heb. 6:16) that "men swear by one greater than themselves," and Jerome commenting on Mat. 5:34, says that "he who swears either

Réponse : jurer c'est, nous le savons faire appel au témoignage divin pour confirmer ce qu'on dit. Or, on ne confirme quelque chose que par ce qui a plus de certitude et de poids. On comprend alors que jurer par Dieu c'est, par le fait même, confesser que Dieu l'emporte sur nous par son indéfectible vérité et sa connaissance universelle, ce qui est une manière de lui rendre hommage. L'Apôtre nous dit (He 6, 16) que « les hommes jurent par de plus grands qu'eux-mêmes ». S. Jérôme écrit: « Celui qui jure fait preuve de vénération ou d'amour envers celui par qui il jure. » Et le

TRẢ LỜI : Thề, như chúng ta biết (a.1), đó là kêu đến bằng chứng của Thiên Chúa để xác định điều người ta nói. Mà, người ta chỉ xác định điều gì bởi điều chắc chắn hơn và quan trọng hơn. Trong trường hợp đó, người ta hiểu việc thề bởi Thiên Chúa, đó là tuyên xưng Thiên Chúa vượt trỗi trên chúng ta bởi chân lý không thể sai lầm của Ngài và bởi sự tri thức phổ quát của Ngài, điều đó là một thể cách thần phục Thiên Chúa. Thánh Phaolô (Dt 6,16) đã lên tiếng: "Nhân loại thề bởi những kẻ vĩ đại hơn mình." Thánh Giêrônimô (Super Matth. 1,5) đã viết: "Kẻ thề chứng tỏ mình tôn vinh hoặc yêu mến kẻ mà bởi người đó họ thề." Và Triết gia

Metaphys., quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam. Unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis sive latriae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

AD SECUNDUM dicendum quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem, quod pertinet ad Dei reverentiam. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

AD TERTIUM dicendum quod omnia quae facimus debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et nostram utilitatem.

reveres or loves the person by whom he swears." The Philosopher, too, states (Metaph. i, 3) that "to swear is to give very great honor." Now to show reverence to God belongs to religion or latria. wherefore it is evident that an oath is an act of religion or latria.

Reply to objection 1. Two things may be observed in an oath. The witness adduced, and this is Divine: and the thing witnessed to, or that which makes it necessary to call the witness, and this is human. Accordingly an oath belongs to religion by reason of the former, and not of the latter.

Reply to objection 2. In the very fact that a man takes God as witness by way of an oath, he acknowledges Him to be greater: and this pertains to the reverence and honor of God, so that he offers something to God, namely, reverence and honor.

Reply to objection 3. Whatsoever we do, we should do it in honor of God: wherefore there is no hindrance, if by intending to assure a man, we show reverence to God. For we ought so to perform our actions in God's honor that they may conduce to our neighbor's good, since God also works for His own glory and for our good.

Philosophe enseigne aussi que « le serment honore au plus haut point ». Rendre hommage à Dieu, c'est l'objet de la religion. Il est donc manifeste que le serment est un acte de cette vertu.

Solutions 1. On considère deux points dans le serment: le témoignage invoqué, qui est divin. Ce qu'il vient attester, ou ce qui le rend nécessaire, et cela est humain. Le serment appartient à la religion en raison du premier point, non du second.

2. Par le fait même qu'on prend Dieu à témoin par mode de serment, on confesse que sa grandeur nous dépasse, ce qui revient à le révérer. Et ainsi on offre à Dieu quelque chose: révérence et honneur.

3. Nous devons faire à l'honneur de Dieu tout ce que nous faisons. C'est pourquoi, si nous nous proposons de fournir à un homme les certitudes qu'il réclame, rien n'empêche que par le fait même nous rendions honneur à Dieu. Car ainsi nous devons rendre hommage à Dieu de telle manière que notre prochain en retire avantage. Parce que Dieu, lui aussi, agit à la fois pour sa gloire et pour notre intérêt.

(Metaph. 1,3) cũng dạy rằng "lời thề tôn vinh ở điểm cao nhất." Việc thần phục Thiên Chúa, đó là đối tượng của nhân đức đạo đức. Vậy rõ ràng lời thề là hành động của nhân đức này.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta cứu xét hai điểm trong lời thề: bằng chứng được kêu đến và bằng chứng này thuộc về Thiên Chúa; và điều được bằng chứng này liên quan đến, hoặc điều cần thiết nhờ đến bằng chứng này, đó là điều thuộc về nhân loại. Vậy lời thề thuộc về nhân đức đạo đức do điểm thứ nhất, chứ không do điểm thứ hai.

2. Chính do việc người ta lấy Thiên Chúa làm nhân chứng theo thể cách lời thề, chúng ta tuyên xưng sự vĩ đại cao cả của Ngài trỗi vượt trên chúng ta, điều đó quy về việc chúng ta tôn vinh Ngài. Và như vậy chúng ta hiến dâng lên Thiên Chúa một cái gì: sự tôn thờ và sự tôn vinh.

3. Chúng ta phải làm tất cả những gì chúng ta làm để tôn vinh Thiên Chúa. Do đó, nếu chúng ta định đưa ra cho người nào những sự chắc chắn mà họ đòi hỏi; do chính sự việc này, chúng ta tôn vinh Thiên Chúa. Bởi vì như vậy chúng ta phải thần phục Thiên Chúa theo thể cách mà người đồng loại của chúng ta rút lấy sự lợi ích từ đó. Bởi vì chính Thiên Chúa, Ngài cũng đồng thời hành động cho sự vinh quang của Ngài và lợi ích của chúng ta.

ARTICULUS 5
Utrum iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriae, ita et iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium quia votum est actus latriae, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, facere vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius. Et sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

PRAETEREA, Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat, veneratur aut diligit eum per quem iurat*. Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et iuramentum.

PRAETEREA, iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo suum dictum confirmet, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXIII, *vir multum iurans replebitur iniquitate*. Et Augustinus dicit, in libro de

ARTICLE 5
Whether oaths are desirable and to be used frequently as something useful and good ?

Objections 1. It would seem that oaths are desirable and to be used frequently as something useful and good. Just as a vow is an act of religion, so is an oath. Now it is commendable and more meritorious to do a thing by vow, because a vow is an act of religion, as stated above (Q[88], A[5]). Therefore for the same reason, to do or say a thing with an oath is more commendable, and consequently oaths are desirable as being good essentially.

2. Further, Jerome, commenting on Mat. 5:34, says that "he who swears either reveres or loves the person by whom he swears." Now reverence and love of God are desirable as something good essentially. Therefore swearing is also.

3. Further, swearing is directed to the purpose of confirming or assuring. But it is a good thing for a man to confirm his assertion. Therefore an oath is desirable as a good thing.

On the contrary, It is written (Ecclus. 23:12): "A man that sweareth much shall be filled with iniquity": and Augustine says (De

ARTICLE 5
Faut-il rechercher et pratiquer le serment comme utile et bon ?

Objections 1. Il paraît bien que oui, car le serment est un acte de religion comme le voeu. Mais faire quelque chose par voeu rend cet acte plus louable et plus méritoire, on l'a dit,. Donc au même titre il est plus louable d'agir et de parler avec serment. Il faut donc rechercher le serment comme étant un bien par lui-même.

2. S. Jérôme commentant S. Matthieu écrit que « celui qui fait serment vénère ou aime celui par qui il jure ». Mais vénérer Dieu ou l'aimer est un bien qu'on doit rechercher comme bon en lui-même. Donc aussi le serment.

3. Le but du serment c'est de confirmer, de certifier. Mais il est bien de confirmer ses dires. Le serment doit donc être recherché comme une bonne chose.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (23, 12): « L'homme qui jure sera rempli d'iniquité. » Et S. Augustin écrit: «

TIẾT 5
Người ta phải tìm kiếm và thực hành lời thề được coi là hữu ích ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải làm như vậy. Lời thề là hành động của nhân đức đạo đức như lời khấn. Mà làm cái gì do lời khấn làm cho hành động này trở nên đáng ca tụng hơn và có công đức hơn như người ta đã nói ở trước (Q.88, a.5). Vậy, với cũng một tư cách, hành động và nói với lời thề thì đáng ca ngợi hơn. Vậy người ta phải tìm kiếm lời thề như là sự tốt tại sự.

2. Thánh Giêrônimô (Super Matth. 1,5) khi chú giải về thánh Matthêô đã viết rằng: "Kẻ làm lời thề tôn thờ hay kính mến kẻ mà bởi đó họ thề." Mà việc tôn thờ Thiên Chúa hay kính mến Thiên Chúa là sự tốt người ta phải tìm kiếm như sự tốt tại sự. Vậy sự thề cũng là sự tốt tại sự.

3. Mục đích của lời thề là xác nhận và chứng thực. Mà xác nhận các lời mình nói là sự tốt. Vậy lời thề phải được tìm kiếm như là sự tốt tại sự.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (23,2): "Con người thề thì đầy sự bất công." Và thánh Augustinô (De Mendac. 15,40) đã

mendacio, quod praeceptum domini de prohibitione iuramenti *ad hoc positum est ut, quantum in te est, non affectes, non, quasi pro bono, cum aliqua delectatione appetas iusiurandum*.

RESPONDEO dicendum quod id quod non quaeritur nisi ad subveniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt necessaria, sicut patet de medicina, quae quaeritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quaeritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt huic vitae necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *qui intelligit non in bonis, idest per se appetendis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenat se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod alia ratio est de voto, et de iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui iurat utitur quidem veneratione aut dilectione eius per quem iurat, non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium praesenti vitae.

AD TERTIUM dicendum quod sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum nisi debite inducatur. Quia, ut dicitur Eccli. XXIII, si frustraverit, idest deceperit fratrem, delictum illius supra ipsum erit; et si dissimulaverit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter (quia scilicet simulata aequitas est duplex iniquitas); et si in vanum iuraverit, idest sine debita causa et necessitate, non iustificabitur.

Mendacio xv) that "the Lord forbade swearing, in order that for your own part you might not be fond of it, and take pleasure in seeking occasions of swearing, as though it were a good thing."

I answer that, Whatever is required merely as a remedy for an infirmity or a defect, is not reckoned among those things that are desirable for their own sake, but among those that are necessary: this is clear in the case of medicine which is required as a remedy for sickness. Now an oath is required as a remedy to a defect, namely, some man's lack of belief in another man. Wherefore an oath is not to be reckoned among those things that are desirable for their own sake, but among those that are necessary for this life; and such things are used unduly whenever they are used outside the bounds of necessity. For this reason Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 17): "He who understands that swearing is not to be held as a good thing," i.e. desirable for its own sake, "restrains himself as far as he can from uttering oaths, unless there be urgent need."

Reply to objection 1. There is no parity between a vow and an oath: because by a vow we direct something to the honor of God, so that for this very reason a vow is an act of religion. On the other hand, in an oath reverence for the name of God is taken in confirmation of a promise. Hence what is confirmed by oath does not, for this reason, become an act of religion, since moral acts take their species from the end.

Reply to objection 2. He who swears does indeed make use of his reverence or love for the person by whom he swears: he does not, however, direct his oath to the reverence or love of that person, but to something else that is necessary for the present life.

Reply to objection 3. Even as a medicine is useful for healing, and yet, the stronger it is, the greater harm it does if it be taken unduly, so too an oath is useful indeed as a means of confirmation, yet the greater the reverence it demands the more dangerous it is, unless it be employed aright; for, as it is written (Ecclus. 23:13), "if he make it void," i.e. if he deceive his brother, "his sin shall be upon him: and if he dissemble it," by swearing falsely, and with dissimulation, "he offendeth double," [because, to wit, "pretended equity is a twofold iniquity," as Augustine [*Enarr. in Ps. lxiii, 7] declares]: "and if he swear in vain," i.e. without due cause and necessity, "he shall not be justified."

Le Seigneur a interdit le serment afin que tu fasses ton possible pour ne pas t'y attacher, que tu ne prennes pas plaisir à le rechercher, comme si c'était un bien. »

Réponse : Ce qu'on recherche uniquement pour subvenir à quelque déficience n'est pas à ranger parmi les choses désirables en elles-mêmes, mais parmi celles que la nécessité rend bonnes, comme la médecine, à qui l'on demande de soulager le malade. Or, on a recours au serment pour subvenir à cette déficience humaine qu'est le refus d'accorder foi aux paroles d'autrui. C'est pourquoi il ne faut pas ranger le serment parmi les biens désirables en soi, mais parmi ceux dont on fait un usage indu lorsque l'on dépasse les limites du nécessaire. Aussi S. Augustin dit-il: « Celui qui comprend que le serment doit être considéré non point comme un bien », c'est-à-dire comme recherché pour lui-même mais comme une nécessité, celui-là se retient autant qu'il le peut d'en user, si la nécessité ne l'y contraint ».

Solutions 1. La raison de voeu et la raison de serment sont différentes. Par le voeu nous ordonnons à l'honneur de Dieu une oeuvre qui de ce fait devient un acte de religion. Dans le serment, au contraire, c'est pour confirmer notre promesse que nous avons recours au respect dû au nom de Dieu. Aussi ce que nous confirmons par serment ne devient pas de ce fait acte de religion, car nos actes moraux tirent leur espèce de leur fin.

2. En faisant serment on use de vénération et d'amour envers celui dont on invoque le témoignage. Mais ce n'est pas le but direct du serment. Celui-ci ne tend qu'à remédier à une nécessité de la vie présente.

3. Les remèdes sont utiles à la guérison. Mais plus grande est leur vertu, plus nuisible aussi leur emploi s'il n'est pas convenablement réglé. De même le serment: utile pour confirmer nos assertions, du fait qu'il mérite plus de respect, il présente plus de danger si on l'emploie de façon indue. Comme dit l'Ecclésiastique (23, 11): « Celui qui trompe son frère, son péché sera sur lui; et s'il dissimule » par un faux serment, « il pèche doublement » parce que l'équité simulée est une double injustice; « et s'il jure en vain », c'est-à-dire sans motif suffisant et sans nécessité, « il ne sera pas justifié ».

viết: “Chúa Giêsu cấm lời thề ngõ hầu ngươi làm hết sức mình để khỏi bám vào đó, ngươi không lấy làm thích thú tìm kiếm nó dường như nó là sự tốt.”

TRẢ LỜI : Điều người ta tìm kiếm chỉ để giúp đỡ sự khiếm khuyết nào, không được xếp vào các sự vật đáng ước ao tại sự; nhưng phải được xếp đặt vào trong các điều được trở nên tốt bởi sự cần thiết, như thuốc người ta cần đến để làm cho nhẹ bớt bệnh nhân. Mà, người ta cần đến lời thề để trợ giúp sự khiếm khuyết của nhân loại, đó là sự từ chối không tin lời nói người khác. Do đó, người ta không phải sắp đặt lời thề với các sự tốt đáng ước muốn tại sự, nhưng phải sắp đặt chúng nó vào các sự tốt được người ta sử dụng cách trái lẽ khi người ta vượt qua các giới hạn của cái cần thiết. Như vậy thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 11,17) đã nói: “Kẻ hiểu rằng lời thề phải được coi là hẳn không phải là sự tốt”, nghĩa là cái gì được tìm kiếm do chính mình, nhưng như là một sự cần thiết, kẻ ấy tự kiềm chế mình hết sức để không sử dụng lời thề, nếu sự cần thiết không bắt buộc làm điều đó.

GIẢI ĐÁP 1. Yếu tính của lời khấn và yếu tính của lời thề khác biệt nhau. Do lời khấn, chúng ta sắp đặt để tôn vinh Thiên Chúa một công việc thực sự trở nên hành động của nhân đức đạo đức. Trong lời thề, trái lại, đó là để xác định lời hứa của chúng ta, mà chúng ta cần đến sự tôn trọng phải có đối với thánh danh Thiên Chúa. Như vậy, điều chúng ta xác định bằng lời thề không do sự việc đó mà trở nên hành động của nhân đức đạo đức, bởi vì các hành động đạo đức của chúng ta rút lấy loại của mình từ mục đích của mình.

2. Khi làm lời thề, người ta chứng tỏ sự tôn thờ và tình yêu đối với kẻ mà người ta kêu cầu làm bằng chứng. Nhưng đó không phải là mục đích trực tiếp của lời thề. Lời thề chỉ nhắm cứu vãn một sự cần thiết trong đời sống hiện tại.

3. Thuốc có ích chữa lành bệnh. Mà năng lực của thuốc men càng to lớn, sự sử dụng chúng nó càng gây thiệt hại, nếu sự sử dụng này không được sắp đặt cách thích hợp. Cũng vậy, lời thề hữu ích để làm chắc chắn các xác ngôn, bởi việc nó đáng tôn trọng hơn, nó đưa ra một sự nguy hiểm lớn hơn nếu người ta sử dụng nó cách trái lẽ. Như sách Huấn ca (23,11) nói: “Kẻ đánh lừa người anh em của mình, tội của mình để trên đầu mình; và nếu họ che giấu bằng một lời thề dối, họ phạm tội gấp hai, bởi vì sự bất công giả vờ là sự bất công gấp hai; và nếu họ thề vô lối, nghĩa là không có lý do đầy đủ và không cần thiết, họ không được biện minh.”

ARTICULUS 6
Utrum liceat per creaturas iurare

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino, neque per caelum, neque per terram, neque per Ierosolymam, neque per caput tuum*, quod exponens Hieronymus dicit, *considera quod hic salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per caelum et terram*, et cetera.

PRAETEREA, poena non debetur nisi culpae. Sed iuranti per creaturas adhibetur poena, dicitur enim XXII, qu. I, *clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit*. Ergo illicitum est per creaturas iurare.

PRAETEREA, iuramentum est actus latriae, sicut dictum est. Sed cultus latriae non debetur alicui creaturae, ut patet Rom. I. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

SED CONTRA est quod Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, ut legitur Gen. XLII. Ex consuetudine etiam iuratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet Dei testimonium invocatur. Et hoc iuramentum innititur divinae veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur, secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquae creaturae non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur; sicut iuramus per Evangelium, idest per Deum, cuius veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, vel per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut et apostolus iuravit, II ad Cor. I, dicens, *ego testem Deum invoco in animam meam*. Quod autem Ioseph per salutem

ARTICLE 6
Whether it is lawful to swear by creatures ?

Objections 1. It would seem that it is not lawful to swear by creatures. It is written (Mat. 5:34-36): "I say to you not to swear at all, neither by heaven . . . nor by the earth . . . nor by Jerusalem . . . nor by thy head": and Jerome, expounding these words, says: "Observe that the Saviour does not forbid swearing by God, but by heaven and earth," etc.

2. Further, punishment is not due save for a fault. Now a punishment is appointed for one who swears by creatures: for it is written (22, qu. i, can. Clericum): "If a cleric swears by creatures he must be very severely rebuked: and if he shall persist in this vicious habit we wish that he be excommunicated." Therefore it is unlawful to swear by creatures.

3. Further, an oath is an act of religion, as stated above (A[4]). But religious worship is not due to any creature, according to Rom. 1:23, 25. Therefore it is not lawful to swear by a creature.

On the contrary, Joseph swore "by the health of Pharaoh" (Gn. 42:16). Moreover it is customary to swear by the Gospel, by relics, and by the saints.

I answer that, As stated above (A[1], ad 3), there are two kinds of oath. One is uttered a simple contestation or calling God as witness: and this kind of oath, like faith, is based on God's truth. Now faith is essentially and chiefly about God Who is the very truth, and secondarily about creatures in which God's truth is reflected, as stated above (Q[1], A[1]). In like manner an oath is chiefly referred to God Whose testimony is invoked; and secondarily an appeal by oath is made to certain creatures considered, not in themselves, but as reflecting the Divine truth. Thus we swear by the Gospel, i.e. by God Whose truth is made known in the Gospel; and by the saints who believed this truth and kept it. The other way of swearing is by cursing and in this kind of oath a creature is adduced that the judgment of God may be wrought therein. Thus a man is wont to swear by his head, or by his son, or by some other thing that he loves, even as the Apostle swore (2 Cor. 1:23), saying: "I call God to witness upon my soul." As to Joseph's oath by the health of Pharaoh this may be understood in both ways: either by way of a curse, as though he pledged Pharao's health to God; or by way

ARTICLE 6
Est-il permis de jurer par une créature ?

Objections 1. Il semble que non, car nous lisons en S. Matthieu (5, 34): « je vous dis de ne pas jurer du tout, ni par le ciel ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête », ce que S. Jérôme, commente en ces termes: « Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre. »

2. Seule une faute mérite une peine. Or, on punit ceux qui jurent par les créatures. Nous lisons en effet dans les Décrets de Gratien: « Le clerc qui jure par les créatures doit être sévèrement repris. S'il persiste dans son péché il doit être excommunié. » Il n'est donc pas permis de jurer par les créatures.

3. Le serment est un acte de latrie, nous l'avons dit u. Mais le culte de latrie n'est dû à aucune créature. Il n'est donc pas permis de jurer par une créature. Il n'est donc pas permis de jurer par les créatures.

En sens contraire, nous lisons dans le Genèse (42, 15) que Joseph a juré « par le salut de Pharaon ». Et l'on a coutume de jurer par l'Évangile, par les reliques et par les saints.

Réponse : Il y a, avons-nous dit, deux types de serments. On peut tout d'abord jurer par mode de simple attestation, c'est-à-dire en faisant appel au témoignage de Dieu. Ce serment s'appuie sur la vérité divine, comme la foi elle-même. Or la foi porte, de soi, principalement sur Dieu qui est la vérité même, mais secondairement sur les créatures, dans lesquelles brille la vérité de Dieu, nous l'avons montré. De même, le serment se réfère principalement à Dieu lui-même, dont on invoque le témoignage; mais secondairement on y fait appel aux créatures; non point pour elles-mêmes, mais pour la vérité divine qu'elles manifestent. Ainsi jurons-nous par l'Évangile, et par les saints qui ont cru à cette vérité et l'ont mise en pratique. L'autre manière de jurer c'est l'exécration. Dans ce serment-là, on fait entrer la créature en tant que le jugement de Dieu s'exercera contre elle. C'est ainsi que les hommes ont coutume de jurer par leur tête, par leur fils, ou par quelque autre objet de leur amour. Ainsi fit l'Apôtre lorsqu'il exprima ce serment (2 Co 1, 23): « J'en prends Dieu à témoin sur mon âme. » Pour ce qui est de Joseph jurant « par le salut de Pharaon » on peut l'entendre de deux

TIẾT 6
Người ta được thề bằng cách lấy một thụ tạo mà thề không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được phép như vậy. Chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (5,34): "Còn Ta, Ta bảo các ngươi đừng thề thốt chi cả; đừng lấy trời mà thề, vì là ngai Thiên Chúa; đừng lấy đất mà thề, vì là bệ dưới chân Người; đừng thề trên Giêrusalem, vì là thành của Vua cao cả; cũng đừng lấy đầu ngươi mà thề"; đó là điều thánh Giêrônimô (Super Matth. 1,5) chú giải qua các lời này: "Anh em hãy lưu ý rằng Chúa Giêsu đã không cấm thề bằng cách lấy tên Thiên Chúa, nhưng cấm thề bằng cách lấy trời, lấy đất mà thề."

2. Chỉ có tội lỗi là đáng phạt. Mà, người ta phạt những kẻ lấy các thụ tạo mà thề. Quả thế, chúng ta đọc thấy trong Giáo luật (P.II, cause 22, q.1, can.9): "Giáo sĩ lấy các thụ tạo mà thề phải bị la rầy cách nghiêm nhặt. Nếu họ khư khư trong tội mình, họ phải bị vạ tuyệt thông." Vậy người ta không được phép lấy các thụ tạo mà thề.

3. Lời thề là hành động của việc thờ phụng Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (a.4). Mà sự thờ phụng Thiên Chúa không do ở thụ tạo nào. Vậy người ta không được phép lấy thụ tạo mà thề.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong sách Sáng thế (42,15) Giuse đã thề "Pharaô sống". Và người ta có thói quen thề qua sách Phúc âm, thánh tích và các thánh.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.3), có hai thứ thề. Người ta trước hết có thể thề theo thể cách chứng nhận đơn giản, nghĩa là kêu Thiên Chúa làm bằng chứng. Lời thề này dựa trên chân lý Thiên Chúa như chính đức tin. Mà đức tin tại sự liên hệ một cách chủ yếu với Thiên Chúa là chính chân lý; còn cách phụ thuộc dựa vào các thụ tạo, vì ở nơi chúng nó sáng chói chân lý Thiên Chúa như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.1, a.1). Cũng vậy, lời thề một cách chủ yếu quy về chính Thiên Chúa mà người ta kêu xin làm bằng chứng; nhưng cách phụ thuộc, người ta kêu cầu đến các thụ tạo; không phải vì chính chúng nó, nhưng vì chân lý Thiên Chúa được biểu lộ nơi chúng nó. Như vậy, chúng ta thề qua sách Phúc âm, và qua các thánh là những đấng đã tin chân lý này và đã thực hành chân lý này. Thể cách thề thứ hai là sự nguyền rủa. Trong lời thề này, người ta đem thụ tạo vào trong tư cách sự phán đoán của Thiên Chúa thực hiện chống lại nó; chính như vậy mà nhân loại có thói quen lấy đầu mình, lấy con cái mình, hoặc lấy cái gì khác là đối tượng của tình yêu mình mà thề. Như vậy, thánh Phaolô đã làm khi ngài làm lời thề (2Cr 1,23): "Phần tôi, tôi xin Thiên Chúa chứng giám và lấy linh hồn tôi mà thề." Còn việc liên hệ với Giuse đã thề: "Pharaô sống", người ta có thể

Pharaonis iuravit, utroque modo potest intelligi, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinae iustitiae, ad cuius executionem principes terrae constituuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus prohibuit iurare per creaturas ita quod eis adhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod Iudaei, per Angelos, et cetera huiusmodi, iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur secundum canones clericus per creaturam iurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capitulo dicitur, *si quis per capillum Dei vel caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur*.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod cultus latriae adhibetur ei cuius testimonium iurando invocatur. Et ideo praecipitur Exod. XXIII, per nomen externorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriae creaturis quae in iuramento assumuntur secundum modos praedictos.

of contestation, as though he appealed to the truth of God's justice which the princes of the earth are appointed to execute.

Reply to objection 1. Our Lord forbade us to swear by creatures so as to give them the reverence due to God. Hence Jerome adds that "the Jews, through swearing by the angels and the like, worshipped creatures with a Divine honor." In the same sense a cleric is punished, according to the canons (22, qu. i, can. Clericum, OBJ[2]), for swearing by a creature, for this savors of the blasphemy of unbelief. Hence in the next chapter, it is said: "If any one swears by God's hair or head, or otherwise utter blasphemy against God, and he be in ecclesiastical orders, let him be degraded."

This suffices for the Reply to the Second Objection.

Reply to objection 3. Religious worship is shown to one whose testimony is invoked by oath: hence the prohibition (Ex. 23:13): "By the name of strange gods you shall not swear." But religious worship is not given to creatures employed in an oath in the ways mentioned above.

manières: Soit comme un cas d'exécration, la vie de Pharaon étant prise comme gage devant Dieu. Soit comme simple attestation, par un appel à la vérité de la justice divine, que les princes de la terre sont chargés d'exécuter.

Solutions 1. Notre Seigneur a interdit le serment où des créatures seraient l'objet d'un honneur divin. Aussi S. Jérôme ajoute-t-il que les Juifs en jurant par les anges et d'autres créatures leur rendaient un honneur qui n'était dû qu'à Dieu. C'est le motif également des peines canoniques qui atteignent le clerc, coupable, en jurant de la sorte, du blasphème d'infidélité. Voici en effet les termes du chapitre suivant: « Si quelqu'un jure par les cheveux de Dieu, ou s'il blasphème contre lui de quelque autre façon, on doit le déposer, si c'est un clerc. »

2. Par là se trouve résolue la deuxième objection.

3. On rend un culte de latrie à celui dont on invoque le témoignage en prêtant serment. De là cette défense, au livre de l'Exode (23, 18): « Vous ne jurerez point par le nom des dieux étrangers. » Mais aucun honneur latreutique n'est rendu aux créatures que l'on fait entrer dans le serment de la manière que nous avons dite.

hiểu được hai cách, hoặc là một trường hợp nguyền rủa, mạng sống của Pharaô được sử dụng làm đảm bảo trước nhan Thiên Chúa, hoặc là sự chứng nhận đơn giản, bằng sự kêu đến chân lý của đức công bình Thiên Chúa mà các nhà vua trần gian có trách nhiệm thi hành.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu đã cấm lời thề mà ở đó các thụ tạo là đối tượng cho việc tôn vinh Thiên Chúa. Như vậy, thánh Giêrônimô (Super Matth. 1,5) nói thêm rằng, người Do thái lấy thiên thần và các thụ tạo khác mà thề, đã đem cho họ sự tôn vinh chỉ phải có cho Thiên Chúa mà thôi.

2. Do các điều vừa trình bày ở trên, vấn nạn hai được giải đáp xong.

3. Người ta dâng lên sự thờ phụng Thiên Chúa cho kẻ người ta kêu cầu làm bằng chứng khi người ta thề. Do đó, có sự cấm đoán đọc thấy trong sách Xuất hành (23,18): "Về mọi điều Ta phán với các ngươi, các ngươi sẽ coi chừng. Danh các thần khác, các ngươi sẽ không thề." Mà sự tôn vinh do sự thờ phụng Thiên Chúa chỉ được dâng lên các thụ tạo mà người ta đem vào trong lời thề theo thể cách chúng ta đã nói đến.

ARTICULUS 7
Utrum iuramentum habeat vim obligandi

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit etiam si non eveniat quod dicit, sicut Paulus, quamvis non iverit Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II Cor. I. Ergo videtur quod iuramentum non sit obligatorium.

PRAETEREA, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in praedicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, ut dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis servaret id quod iuravit, sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

PRAETEREA, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed *tales a iuramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti*, ut habetur extra, de iureiurando, cap. verum in ea quaestione et cetera. Ergo iuramentum non

ARTICLE 7
Whether an oath has a binding force ?

Objections 1. It would seem that an oath has no binding force. An oath is employed in order to confirm the truth of an assertion. But when a person makes an assertion about the future his assertion is true, though it may not be verified. Thus Paul lied not (2 Cor. 1:15, seqq.) though he went not to Corinth, as he had said he would (1 Cor. 16:5). Therefore it seems that an oath is not binding.

2. Further, virtue is not contrary to virtue (Categ. viii, 22). Now an oath is an act of virtue, as stated above (A[4]). But it would sometimes be contrary to virtue, or an obstacle thereto, if one were to fulfil what one has sworn to do: for instance, if one were to swear to commit a sin, or to desist from some virtuous action. Therefore an oath is not always binding.

3. Further, sometimes a man is compelled against his will to promise something under oath. Now, "such a person is loosed by the Roman Pontiffs from the bond of his oath" (Extra, De Jurejur., cap. Verum in ea quaest., etc.). Therefore an oath is not always

ARTICLE 7
Le serment oblige-t-il ?

Objections 1. Il semble que non, car on prête serment pour confirmer la vérité de ce qu'on dit. Mais lorsqu'on parle de l'avenir on dit la vérité, même si ce qu'on avait dit n'arrive pas. S. Paul, qui n'alla pas à Corinthe comme il l'avait dit, n'a pas menti comme il le fait voir (2 Co 1, 15). Il semble donc que le serment n'oblige pas.

2. La vertu n'est pas contraire à la vertu, dit Aristote. Mais nous savons que le serment est un acte de vertu. Or il serait parfois contraire à la vertu, ou ce serait y faire obstacle, que de s'en tenir à ce qu'on a juré, par exemple si l'on jurait de commettre un péché ou de cesser une bonne oeuvre. Le serment n'oblige donc pas toujours.

3. Il arrive qu'une personne soit forcée contre son gré de promettre quelque chose sous serment. Mais « ces personnes sont déliées de leurs serments par les pontifes romains », d'après les Décrétales . Donc le serment n'a pas toujours force obligatoire.

TIẾT 7
Lời thề bắt buộc không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lời thề không bắt buộc. Người ta thề để xác nhận chân lý người ta nói ra. Mà khi người ta nói đến tương lai, người ta nói chân lý dường như điều người ta nói không xảy ra. Thánh Phaolô, đã không đi đến Côrintô như ngài đã nói trước, đã không nói dối như ngài làm cho chúng ta thấy điều đó (2Cr 1,15). Vậy xem ra lời thề không bắt buộc.

2. Triết gia (Praed. 8,22) đã nói: "Nhân đức không trái ngược với chúng ta." Mà chúng ta biết (a.4) rằng lời thề là hành động của chúng ta. Mà điều này đôi khi trái ngược với nhân đức, hoặc trở ngại nhân đức, là việc người ta thi hành điều mình đã thề, thí dụ, nếu người ta thề mình sẽ phạm tội nào đó hoặc thề thôi không làm một việc lành nào đó. Vậy lời thề không bắt buộc luôn luôn.

3. Xảy ra là người nào bị cưỡng bức trái ý mình hứa một cái gì đó bằng lời thề. Mà những con người như thế được tháo gỡ khỏi lời thề của mình do Đức Giáo hoàng theo Giáo luật (Decret. Greg. 9,2, tit.24, ch.15). Vậy lời thề không có sức bắt buộc luôn luôn.

semper est obligatorium.

PRAETEREA, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, et quod intendit ille cui iuramentum praestatur. Ergo iuramentum non potest semper esse obligatorium.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, *reddes domino iuramenta tua*.

RESPONDEO dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere iuramentum assertorium, quod est de praesenti vel de praeterito; neque etiam iuramentum de his quae sunt per alias causas fienda, sicut si quis iuramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quae sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel de praesenti, debet habere veritatem, ita etiam et iuramentum de his quae sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque iuramentum habet quandam obligationem, diversimode tamen. Quia in iuramento quod est de praeterito vel praesenti, obligatio est non respectu rei quae iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus iurandi, ut scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit. Sed in iuramento quod praestatur de his quae sunt fienda a nobis, obligatio cadit e converso super rem quam aliquis iuramento firmavit. Tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod iuravit, alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res quae in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium, nisi forte quod erat ei possibile quando iuravit, ei reddatur impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis iuravit se pecuniam soluturum, quae ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod iuravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundum enim utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur, si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium et iustitia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

binding.

4. Further, no person can be under two opposite obligations. Yet sometimes the person who swears and the person to whom he swears have opposite intentions. Therefore an oath cannot always be binding.

On the contrary, It is written (Mat. 5:33): "Thou shalt perform thy oaths to the Lord."

I answer that, An obligation implies something to be done or omitted; so that apparently it regards neither the declaratory oath (which is about something present or past), nor such oaths as are about something to be effected by some other cause (as, for example, if one were to swear that it would rain tomorrow), but only such as are about things to be done by the person who swears. Now just as a declaratory oath, which is about the future or the present, should contain the truth, so too ought the oath which is about something to be done by us in the future. Yet there is a difference: since, in the oath that is about the past or present, this obligation affects, not the thing that already has been or is, but the action of the swearer, in the point of his swearing to what is or was already true; whereas, **On the contrary,** in the oath that is made about something to be done by us, the obligation falls on the thing guaranteed by oath. For a man is bound to make true what he has sworn, else his oath lacks truth. Now if this thing be such as not to be in his power, his oath is lacking in judgment of discretion: unless perchance what was possible when he swore become impossible to him through some mishap. as when a man swore to pay a sum of money, which is subsequently taken from him by force or theft. For then he would seem to be excused from fulfilling his oath, although he is bound to do what he can, as, in fact, we have already stated with regard to the obligation of a vow (Q[88], A[3], ad 2). If, on the other hand, it be something that he can do, but ought not to, either because it is essentially evil, or because it is a hindrance to a good, then his oath is lacking in justice: wherefore an oath must not be kept when it involves a sin or a hindrance to good. For in either case "its result is evil" [*Cf. Bede, Homil. xix, in Decoll. S. Joan. Bapt.] Accordingly we must conclude that whoever swears to do something is bound to do what he can for the fulfilment of truth; provided always that the other two accompanying conditions be present, namely, judgment and justice.

Reply to objection 1. It is not the

4. Personne ne peut être obligé à deux choses opposées. Or il arrive que celui qui jure veuille tout l'opposé de ce que veut celui à qui il prête serment. Le serment ne peut donc pas avoir toujours force obligatoire.

En sens contraire, on lit en S. Matthieu (5, 33): « Tu t'acquitteras de tes serments envers le Seigneur. »

Réponse : Toute obligation est relative à une chose qu'on doit accomplir ou omettre. Le serment affirmatif, portant sur le présent ou le passé, n'en comporte donc pas; ni le serment dont l'objet dépendrait, en sa réalisation, de causes étrangères: si l'on affirmait par exemple, avec serment, qu'il pleuvra demain. L'obligation ne peut regarder que les choses qu'accomplira lui-même celui qui en fait le serment. Mais, de même que le serment affirmatif portant sur le présent ou le passé doit être vrai, de même le serment sur ce que nous ferons plus tard. L'un et l'autre comportent donc une obligation, mais de façon différente. Dans le serment relatif au présent ou au passé, l'obligation regarde non cette chose passée ou présente, mais l'acte même du serment: on doit jurer ce qui est ou ce qui fut vraiment. Mais quand nous jurons quelque chose que nous devons faire, l'obligation porte sur ce que le serment a confirmé. Car on est tenu de réaliser vraiment ce qu'on a juré, sinon le serment manque à la vérité. Mais il peut s'agir d'une chose qui n'était pas au pouvoir de celui qui a juré de l'accomplir. C'est alors un serment où manque le jugement de discernement; à moins que la chose, possible au moment du serment, soit par la suite devenue impossible, par exemple vous aviez juré de payer une somme d'argent, et on vous l'a arrachée par violence, ou volée. En pareil cas on voit bien que l'on est dispensé de faire ce que l'on a juré. Mais on est tenu de faire ce qu'on peut comme nous l'avons dit au sujet de l'obligation du voeu. Mais s'il s'agit d'une chose qu'on pourrait faire mais qu'on ne doit pas faire, parce que c'est mauvais en soi, ou que cela s'oppose au bien, c'est un serment où fait défaut la justice. Il n'y a donc pas à tenir son serment quand il y a péché ou obstacle à un bien, car selon S. Augustin ces deux serments aboutissent à une issue plus malheureuse. Nous conclurons donc que jurer de faire quoi que ce soit, c'est s'obliger à le faire, pour que la vérité soit accomplie, si du moins le serment a ses deux autres compagnons: le jugement et la justice.

Solutions 1. Autre chose est une

4. Không ai bị bắt buộc với hai điều đối lập nhau. Mà xảy ra là kẻ thề muốn tất cả cái đối lập về điều được muốn bởi kẻ mà mình làm lời thề. Vậy lời thề không luôn luôn có sức bắt buộc.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (5,33): "Ngươi hãy trọn lời thề với Thiên Chúa."

TRẢ LỜI : Mọi sự bắt buộc quan hệ đối với điều gì mà người ta phải hoàn thành hoặc bỏ qua. Lời thề khẳng định, liên hệ với cái hiện tại và cái dĩ vãng không bao hàm điều này; và lời thề mà đối tượng để thực hiện, lệ thuộc vào các nguyên nhân bên ngoài, cũng không có điều đó: thí dụ, giả như người ta dùng lời thề mà xác nhận mai trời sẽ mưa. Sự bắt buộc chỉ liên hệ với các điều sẽ được hoàn thành bởi chính kẻ đã thề. Song, cũng như lời thề khẳng định liên hệ với cái hiện tại hoặc với cái dĩ vãng phải thật, lời thề liên hệ với điều chúng ta sẽ hoàn thành sau này thì cũng vậy. Cả hai lời thề quan hệ với cái hiện tại hoặc cái dĩ vãng, sự bắt buộc không phải nhắm điều dĩ vãng hoặc thực tại này, nhưng nhắm chính hành động của lời thề: người ta thề điều đó đang có thật hoặc điều đã có thật. Còn khi chúng ta thề một cái gì mà chúng ta phải làm, sự bắt buộc liên hệ với điều đã được lời thề xác nhận. Bởi vì người ta bị bắt buộc phải thực hiện cách thực sự điều người ta đã thề, nếu không có như vậy thì lời thề thiếu sự thật. Nhưng có thể người ta đề cập đến một điều không ở trong quyền hạn của người đã thề để hoàn thành nó. Trong trường hợp này, đó là lời thề thiếu sự phán đoán về sự phân biệt nhận định rõ ràng; trừ phi một điều có thể làm trong lúc thề, rồi sau đó trở nên điều bất khả, thí dụ, anh đã thề trả một số bạc, và người ta đã hành hung cướp đoạt số bạc đó, hoặc bị ăn trộm. Trong trường hợp như vậy, người ta thấy rõ ràng mình được miễn khỏi thi hành điều mình đã thề. Song người ta bị bắt buộc làm tất cả cái gì có thể - như chúng ta đã nói ở trước về sự bắt buộc của lời khấn. Còn nếu người ta đề cập đến điều mình có thể thi hành, nhưng mình không nên thi hành, bởi vì đó là điều xấu tại sự, hoặc bởi vì điều đó đối lập với sự tốt, đó là lời thề thiếu đức công bình. Vậy người ta không bị bắt buộc giữ lời thề khi có tội hoặc có sự trở ngại đối với một sự tốt nào, bởi vì theo thánh Augustinô (Hom. II, 20) hai lời thề này chấm dứt ở hậu quả xấu. Vậy chúng ta kết luận việc thề làm bất cứ cái gì, đó là bắt buộc mình phải làm điều đó, ngõ hầu chân lý được hoàn thành, nếu ít ra lời thề có hai người bạn đồng hành khác: sự phán đoán và đức công bình.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói đơn giản là

aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

same with a simple assertion, and with an oath wherein God is called to witness: because it suffices for the truth of an assertion, that a person say what he proposes to do, since it is already true in its cause, namely, the purpose of the doer. But an oath should not be employed, save in a matter about which one is firmly certain: and, consequently, if a man employ an oath, he is bound, as far as he can, to make true what he has sworn, through reverence of the Divine witness invoked, unless it leads to an evil result, as stated.

simple parole, autre chose un serment où l'on invoque le témoignage divin. Pour qu'une parole soit vraie il suffit qu'on dise ce qu'on propose de faire, la chose étant déjà vraie dans sa cause, par le fait qu'on a dessein de l'accomplir. Mais le serment ne doit intervenir qu'à propos de ce dont on a une certitude solide. Donc, si l'on en vient à jurer, on est obligé, par révérence envers le témoignage de Dieu à quoi l'on fait appel, de faire en sorte que ce qu'on a juré soit vrai, et cela autant qu'il est en notre pouvoir, à moins qu'on aboutisse à une issue fâcheuse, comme on vient de le dire.

một điều, lời thề mà người ta kêu cầu bằng chứng của Thiên Chúa là một điều khác. Ngõ hầu lời nói được chân thật, điều này đã đủ là người ta nói ra điều mình định làm, điều đó đã là chân thật trong nguyên nhân của mình bởi việc người ta có ý định hoàn thành điều đó. Nhưng lời thề chỉ được can thiệp vào điều người ta biết chắc chắn. Vậy nếu người ta phải thề, người ta vì sự tôn trọng đối với bằng chứng của Thiên Chúa mà mình đã kêu cầu, bị bắt buộc thi hành đến nỗi điều mình đã thề phải là chân thật, và điều đó ở trong quyền hạn của mình, trừ phi người ta đi đến một hậu quả tai hại như người ta mới đề cập đến.

AD SECUNDUM dicendum quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum. Vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis iurat se adulterium patraturum. Sive quia est maioris boni impeditivum, puta cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet praelationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum, differenter tamen. Quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, et peccat iurando, et peccat iuramentum servando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator, non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserat, quod fuit impraemeditatum, sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellae saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret, sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit, in I de officiis, *est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Ioannis praestavit ne promissum negaret*.

Reply to objection 2. An oath may lead to an evil result in two ways. First, because from the very outset it has an evil result, either through being evil of its very nature (as, if a man were to swear to commit adultery), or through being a hindrance to a greater good, as if a man were to swear not to enter religion, or not to become a cleric, or that he would not accept a prelacy, supposing it would be expedient for him to accept, or in similar cases. For oaths of this kind are unlawful from the outset: yet with a difference: because if a man swear to commit a sin, he sinned in swearing, and sins in keeping his oath: whereas if a man swear not to perform a greater good, which he is not bound to do withal, he sins indeed in swearing (through placing an obstacle to the Holy Ghost, Who is the inspirer of good purposes), yet he does not sin in keeping his oath, though he does much better if he does not keep it. Secondly, an oath leads to an evil result through some new and unforeseen emergency. An instance is the oath of Herod, who swore to the damsel, who danced before him, that he would give her what she would ask of him. For this oath could be lawful from the outset, supposing it to have the requisite conditions, namely, that the damsel asked what it was right to grant. but the fulfilment of the oath was unlawful. Hence Ambrose says (De Officiis i, 50): "Sometimes it is wrong to fulfil a promise, and to keep an oath; as Herod, who granted the slaying of John, rather than refuse what he had promised."

2. Le serment peut avoir une issue fâcheuse de deux manières: cette issue fâcheuse est impliquée dans le principe: c'est le cas du serment mauvais en soi, si l'on jurait par exemple de commettre l'adultère. Ou bien ce serment met obstacle à un plus grand bien: on jure de ne pas entrer en religion, de ne pas se faire clerc, de ne pas accepter une prélature alors qu'il serait utile de le faire, etc. Ces serments sont illicites dès le principe; avec une différence cependant. Si l'on jure de commettre un péché, il y a péché à deux reprises: quand on fait le serment, et quand on accomplit. Si l'on jure de ne pas accomplir un bien meilleur auquel toutefois on n'est pas tenu, ce serment est un péché en tant qu'il fait obstacle au Saint-Esprit qui nous inspire ces bons propos; cependant il n'y a pas péché à tenir son serment, mais on ferait bien mieux de ne pas l'observer. Le serment peut aussi avoir issue fâcheuse par le fait d'une circonstance imprévue qui surgit soudain. C'est le cas très clair du serment d'Hérode. Il jura de donner à la jeune danseuse ce qu'elle demanderait. C'est là un serment qui dans son principe pouvait être licite, avec cette condition sous-entendue qu'elle ne demanderait rien qu'on ne pût accorder. Mais c'est de l'accomplir qu'Hérode fut coupable. « Il est parfois contraire au devoir, dit S. Ambroise. d'accomplir son serment, comme Hérode qui, pour ne pas renier sa promesse, fit exécuter S. Jean. »

2. Lời thề có thể có hậu quả tai hại theo hai thể cách: Hậu quả tai hại này được bao hàm trong nguyên lý: đó là trường hợp của lời thề xấu tại sự, thí dụ, người ta thề để phạm tội ngoại tình. Hoặc lời thề này gặp trở ngại cho sự tốt lớn hơn: người ta thề để không vào nhà Dòng, để không làm Linh mục, để không chấp nhận chức Giám mục đang khi làm điều đó thật là hữu ích, v.v... những lời thề này bất hợp pháp trong nguyên lý; tuy nhiên, có sự khác biệt. Nếu người ta thề phạm tội, có tội hai lần: khi người ta thề và khi người ta thi hành lời thề. Nếu người ta thề không hoàn thành một điều tốt hơn mà mình không bị bắt buộc phải làm, lời thề này có tội trong tư cách nó trở ngại Đức Chúa Thánh Thần không soi sáng các ý định tốt này cho chúng ta; tuy nhiên, việc giữ lời thề này không có tội, nhưng người ta tốt hơn là không giữ lời thề này. Lời thề cũng có thể có hậu quả tai hại do một hoàn cảnh đã không thấy trước xuất hiện thình lình. Đó là trường hợp rất rõ ràng trong lời thề của vua Hêrôđê. Nhà vua thề cho cô bé nhảy múa điều cô ấy xin. Đó là lời thề có thể hợp pháp trong nguyên lý của mình với điều kiện này được hiểu ngầm là cô ấy không xin cái gì mà người ta không thể cho. Nhưng vua Hêrôđê đã phạm tội vì thi hành lời thề. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,50 đã nói: "Đôi khi việc thi hành lời thề thì trái ngược với bản phận, như vua Hêrôđê không từ chối lời hứa của mình, đã ra lệnh hành quyết thánh Gioan."

AD TERTIUM dicendum quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per

Reply to objection 3. There is a twofold obligation in the oath which a man takes under compulsion: one, whereby he is beholden to the person to whom he promises something; and this obligation is cancelled by the compulsion, because he that used force deserves that the promise made to him should not be kept. The other is an obligation

3. Dans le serment qui impose sa contrainte, il y a une double obligation. Il y a d'abord l'obligation contractée envers celui à qui l'on promet. Elle disparaît du fait de la contrainte, car celui qui fait violence mérite qu'on ne tienne pas sa promesse envers lui. Mais le serment nous lie également envers Dieu, exigeant l'accomplissement de ce

3. Trong lời thề gây nên sự bắt buộc, có hai thứ bắt buộc. Trước tiên, có sự bắt buộc với kẻ mà người ta đã hứa cho. Sự bắt buộc này biến mất do sự bắt buộc, bởi vì kẻ hành hung không đáng người ta giữ lời hứa đối với mình. Mà lời thề cũng buộc chúng ta lại với Thiên Chúa, bằng cách đòi hoàn thành điều đã được hứa nhân danh Ngài. Sự bắt buộc này tồn tại trong

nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiae, quia magis debet damnum temporale sustinere quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante si contrarium iuravit, quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

whereby a man is beholden to God, in virtue of which he is bound to fulfil what he has promised in His name. This obligation is not removed in the tribunal of conscience, because that man ought rather to suffer temporal loss, than violate his oath. He can, however, seek in a court of justice to recover what he has paid, or denounce the matter to his superior even if he has sworn to the contrary, because such an oath would lead to evil results since it would be contrary to public justice. The Roman Pontiffs, in absolving men from oaths of this kind, did not pronounce such oaths to be unbinding, but relaxed the obligation for some just cause.

qui fut promis en son nom. Cette obligation demeure en conscience, car on doit préférer subir un dommage temporel que violer son serment. Mais dans ce cas on peut redemander en justice ce que l'on a acquitté, ou dénoncer la chose au prélat, même si l'on a juré de ne pas le faire; car en ce cas le serment aurait des conséquences mauvaises, étant contraire à la justice publique. Quant au fait que les pontifes romains aient délié de ces sortes de serment, cela ne signifie pas qu'ils les aient jugé sans force obligatoire; ils n'ont fait qu'affranchir de ces liens pour un juste motif.

lương tâm, vì người ta muốn bị thiệt hại ở đời này hơn là lỗi lời thề của mình. Còn trong trường hợp người ta có thể nhờ tòa án để đòi lại điều mình đã thanh toán, hoặc tố giác sự việc đó với Giám mục, cho dầu người ta đã thề không làm việc đó; bởi vì trong trường hợp này lời thề có những hậu quả xấu vì nó trái ngược với đức công bình chung. Còn về việc các Đức Giáo hoàng tháo gỡ khỏi các thứ lời thề này, điều đó không có nghĩa là các ngài phán đoán là chúng nó không có sức bắt buộc; các ngài chỉ phóng thích khỏi các dây ràng buộc này vì lý do chính đáng.

AD QUARTUM dicendum quod quando non est eadem iurantis intentio et eius cui iurat, si hoc provenit ex dolo iurantis, debet iuramentum servari secundum sanum intellectum eius cui iuramentum praestatur. Unde Isidorus dicit, *quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit sicut ille cui iuratur intelligit*. Et quod hoc intelligatur de doloso iuramento, patet per id quod subditur, dupliciter reus fit *qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit*. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI Moral., *humanae aures talia verba nostra iudicant qualia foris sonant, divina vero iudicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur*.

Reply to objection 4. When the intention of the swearer is not the same as the intention of the person to whom he swears, if this be due to the swearer's guile, he must keep his oath in accordance with the sound understanding of the person to whom the oath is made. Hence Isidore says (De Summo Bono ii, 31): "However artful a man may be in wording his oath, God Who witnesses his conscience accepts his oath as understood by the person to whom it is made." And that this refers to the deceitful oath is clear from what follows: "He is doubly guilty who both takes God's name in vain, and tricks his neighbor by guile." If, however, the swearer uses no guile, he is bound in accordance with his own intention. Wherefore Gregory says (Moral. xxvi, 7): "The human ear takes such like words in their natural outward sense, but the Divine judgment interprets them according to our inward intention."

4. Lorsqu'il y a divergence de vues entre celui qui a fait serment et celui envers qui il est engagé, deux cas se présentent. Le jureur est de mauvaise foi; il doit alors tenir le serment conformément à ce qu'entend son partenaire. « Malgré les artifices de paroles, dit S. Isidore Dieu, qui est le témoin des consciences, reçoit le serment dans le sens où l'entend celui à qui il est fait. » Il s'agit bien dans la pensée de cet auteur du serment trompeur, comme le prouve la suite: « C'est être doublement coupable que de prendre en vain le nom de Dieu, et de surprendre le prochain par tromperie. » Mais si le jureur n'emploie pas la tromperie, l'obligation se mesure à ses intentions à lui. C'est l'avis de S. Grégoire: « Les hommes jugent de nos paroles selon ce qui frappe leurs oreilles, mais dans ses jugements Dieu entend ce que nous disons, comme cela sort de notre coeur. »

4. Khi có sự khác biệt nhau trong các quan điểm của người thề và của kẻ mà người ta thề với mình, có hai trường hợp cần được cứu xét. Người thề có ý xấu; trong trường hợp này họ phải giữ lời thề phù hợp với điều kẻ đối phương hiểu biết. Thánh Isiđôrô (Sent. 11,31) đã nói: “Mặc dầu có sự xảo quyệt trong lời nói, Thiên Chúa là chứng nhân các lương tâm, lãnh nhận lời thề theo ý nghĩa được hiểu biết bởi kẻ mà người ta thề.” Và điều đó được hiểu về lời thề mưu mô đánh lừa, và điều này được sáng tỏ trong những lời nói tiếp sau: “Việc lấy tên Chúa cách vô lối và việc đánh lừa người đồng loại là hai điều xấu xa.” Còn nếu người thề không sử dụng sự đánh lừa, sự bắt buộc được đo lường theo các ý định của họ. Đó là ý kiến của thánh Grêgôriô (Moral. 24,10): “Nhân loại phán đoán theo các lời nói đập vào tai mình, còn Thiên Chúa trong các sự phán đoán của Ngài, hiểu biết điều chúng ta nói như điều đó phát xuất tự đáy lòng chúng ta.”

ARTICULUS 8
Utrum maior sit obligatio iuramenti quam voti

ARTICLE 8
Whether an oath is more binding than a vow ?

ARTICLE 8
Lequel oblige davantage le serment ou le voeu ?

TIẾT 8
Lời khấn hoặc lời thề, cái nào bắt buộc hơn ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quam voti.

PRAETEREA, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quam votum.

PRAETEREA, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex divina veritate, cuius testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

SED CONTRA, per votum obligatur aliquis Deo, per iuramentum

Objections 1. It would seem that an oath is more binding than a vow. A vow is a simple promise: whereas an oath includes, besides a promise, an appeal to God as witness. Therefore an oath is more binding than a vow.

2. Further, the weaker is wont to be confirmed by the stronger. Now a vow is sometimes confirmed by an oath. Therefore an oath is stronger than a vow.

3. Further, the obligation of a vow arises from the deliberation of the mind, a stated above (Q[88], A[1]); while the obligation of an oath results from the truth of God Whose testimony is invoked. Since therefore God's truth is something greater than human deliberation, it seems that the obligation of an oath is greater than that of a vow.

On the contrary, A vow binds one to God while an oath sometimes

Objections 1. L'obligation du serment est la plus forte. Le voeu n'est qu'une simple promesse, mais le serment ajoute à la promesse le témoignage de Dieu. Il oblige donc davantage.

2. D'ordinaire on confirme le plus faible par le plus fort. Or le voeu est parfois confirmé par un serment. Donc celui-ci a plus de force que le voeu.

3. La source de l'obligation du voeu est la délibération de l'esprit, avons-nous dit. Le serment tire sa force obligatoire de la vérité divine, dont on invoque le témoignage. Donc, puisque la vérité de Dieu surpasse la délibération de l'homme, le serment comporte une obligation plus forte que le voeu.

En sens contraire, le voeu nous oblige envers Dieu. Le serment

VẤN NẠN 1. Xem ra lời thề bắt buộc mạnh hơn. Lời khấn chỉ là lời hứa đơn giản, còn lời thề thêm vào cho lời khấn bằng chứng của Thiên Chúa. Vậy lời thề bắt buộc nhiều hơn.

2. Thường thường người ta xác định cái yếu nhất bởi cái mạnh nhất. Mà lời khấn đôi khi được xác định bởi lời thề. Vậy lời thề mạnh hơn lời khấn.

3. Nguồn gốc của sự bắt buộc trong lời khấn là sự xét đoán của tinh thần như chúng ta đã nói ở trước (Q.88, a.4). Lời thề rút lấy sức mạnh bắt buộc của mình từ chân lý Thiên Chúa, mà người ta kêu cầu làm bằng chứng. Vậy, bởi vì chân lý Thiên Chúa vượt qua sự xét đoán của nhân loại, lời thề bao hàm sự bắt buộc mạnh hơn lời khấn.

TRÁI LẠI, Lời khấn bắt buộc chúng ta đối với Thiên Chúa. Lời thề đôi khi

obligatur interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti quam iuramenti.

RESPONDEO dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et iuramenti, causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur, videtur enim infidelitas subiecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam iuramentum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod votum est promissio non quaecumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

AD SECUNDUM dicendum quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles maior firmitas adhibeatur.

AD TERTIUM dicendum quod deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS 9
Utrum aliquis possit dispensare in iuramento

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel praesenti, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de praeteritis vel praesentibus iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

PRAETEREA, iuramentum promissorium inducitur ad utilitatem eius cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multo minus per aliquem potest super hoc dispensari.

PRAETEREA, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quae soli Papae reservantur, ut supra habitum est. Ergo, pari ratione, in iuramento, si esset dispensabile,

binds one to man. Now one is more bound to God than to man. Therefore a vow is more binding than an oath.

I answer that, The obligation both of vow and of an oath arises from something Divine; but in different ways. For the obligation of a vow arises from the fidelity we owe God, which binds us to fulfil our promises to Him. On the other hand, the obligation of an oath arises from the reverence we owe Him which binds us to make true what we promise in His name. Now every act of infidelity includes an irreverence, but not conversely, because the infidelity of a subject to his lord would seem to be the greatest irreverence. Hence a vow by its very nature is more binding than an oath.

Reply to objection 1. A vow is not any kind of promise, but a promise made to God; and to be unfaithful to God is most grievous.

Reply to objection 2. An oath is added to a vow not because it is more stable, but because greater stability results from "two immutable things" [*Heb. 6:18].

Reply to objection 3. Deliberation of the mind gives a vow its stability, on the part of the person who takes the vow: but it has a greater cause of stability on the part of God, to Whom the vow is offered.

ARTICLE 9
Whether anyone can dispense from an oath ?

Objections 1. It would seem that no one can dispense from an oath. Just as truth is required for a declaratory oath, which is about the past or the present, so too is it required for a promissory oath, which is about the future. Now no one can dispense a man from swearing to the truth about present or past things. Therefore neither can anyone dispense a man from making truth that which he has promised by oath to do in the future.

2. Further, a promissory oath is used for the benefit of the person to whom the promise is made. But, apparently, he cannot release the other from his oath, since it would be contrary to the reverence of God. Much less therefore can a dispensation from this oath be granted by anyone.

3. Further, any bishop can grant a dispensation from a vow, except certain vows reserved to the Pope alone, as stated above (Q[88], A[12], ad 3). Therefore in like manner, if an oath admits of

nous oblige parfois envers un homme. L'obligation contractée envers Dieu est plus grande que celle qu'on contracte envers un homme. Le lien du voeu est donc plus fort que celui du serment.

Réponse : L'obligation du voeu et celle du serment sont toutes deux fondées sur quelque chose de divin, mais différemment. Le voeu nous oblige en raison de la fidélité que nous devons à Dieu, et qui exige que nous nous acquittions de nos promesses envers lui. L'obligation du serment vient du respect que nous devons à Dieu, et qui nous impose d'accomplir vraiment ce que nous promettons par son nom. Toute infidélité contient une irrévérence; mais la réciproque n'est pas vraie. L'infidélité du sujet envers son maître apparaît en effet comme la plus grande irrévérence. C'est pourquoi, par sa raison même, le voeu est plus obligatoire que le serment.

Solutions 1. Le voeu n'est pas une promesse quelconque, c'est une promesse faite à Dieu, et lui être infidèle est chose fort grave.

2. Si l'on joint au voeu un serment, ce n'est pas que l'on tienne celui-ci pour plus efficace; on veut simplement par le moyen de deux choses immuables assurer une stabilité plus grande.

3. On peut dire que la délibération fonde la solidité du voeu, en se plaçant du côté de l'auteur du voeu. Mais du côté de Dieu, à qui le voeu est offert, on trouve une cause supérieure de fermeté.

ARTICLE 9
Peut-on dispenser d'un serment ?

Objections 1. Nul ne le peut. En effet, de même que la vérité est exigée pour un serment affirmatif concernant le passé ou le présent, de même pour un serment qui promet quelque chose dans l'avenir. Mais nul ne peut accorder dispense à celui qui jure contre la vérité concernant le passé ou le présent. Donc nul ne peut accorder dispense de réaliser vraiment ce qu'il a juré pour l'avenir.

2. Si le serment s'adjoint à la promesse, c'est dans l'intérêt de celui à qui on la fait. Or celui-ci n'en peut délier, car il agirait contre le respect dû à Dieu. A plus forte raison nulle autre personne ne pourra-t-elle dispenser en pareille matière.

3. Tout évêque peut dispenser des voeux, excepté ceux qui sont réservés au pape. Donc si, comme nous l'avons dit. le serment pouvait souffrir dispense, tout évêque, au même titre, pourrait en dispenser.

bắt buộc chúng ta đối với con người. Sự bắt buộc đối với Thiên Chúa thì to lớn hơn sự bắt buộc người ta mắc phải với con người. Vậy sự bắt buộc của lời khấn mạnh hơn sự bắt buộc của lời thề.

TRẢ LỜI : Sự bắt buộc của lời khấn và sự bắt buộc của lời thề cả hai đều căn cứ trên một cái gì thuộc về Thiên Chúa, nhưng theo thể cách khác nhau. Lời khấn bắt buộc chúng ta vì sự trung thành chúng ta phải có đối với Thiên Chúa và đòi hỏi chúng ta phải thanh toán các lời hứa của chúng ta đối với Ngài. Sự bắt buộc của lời thề phát xuất từ sự tôn kính chúng ta phải có đối với Ngài và sự tôn kính này bắt buộc chúng ta phải thực sự hoàn thành điều chúng ta hứa nhân danh Ngài. Tuy nhiên, sự bất trung chứa đựng sự bất kính; mà sự ngược lại không đúng. Sự bất trung của kẻ bề dưới đối với ông chủ của mình xem ra thực sự là sự bất kính lớn nhất. Do đó, lời khấn do yếu tính của mình, có tính cách bắt buộc hơn lời thề.

GIẢI ĐÁP 1. Lời khấn không phải là bất cứ lời hứa nào, đó là lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa; và việc không trung thành với Ngài là điều rất nặng.

2. Nếu người ta thêm lời thề vào cho lời khấn, không phải người ta cho lời thề có công hiệu hơn; người ta chỉ muốn nhờ hai điều không thể thay đổi này để đảm bảo sự vững chắc to lớn hơn.

3. Người ta nói sự xét đoán đặt nền tảng cho sự vững chắc của lời khấn, bằng cách đứng về phía tác giả của lời khấn. Còn về phía Thiên Chúa mà lời khấn được dâng lên Ngài, người ta gặp thấy nguyên nhân cao thượng hơn của sự vững chắc.

TIẾT 9
Người ta có thể miễn lời thề không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không ai có thể miễn lời thề. Cũng như chân lý đòi phải có đối với lời thề khẳng định về cái dĩ vãng hoặc cái hiện tại; cũng vậy, đối với lời thề hứa hẹn cái gì trong tương lai. Mà không ai có thể ban sự miễn cho kẻ đã thề chống lại cái chân lý liên hệ với cái dĩ vãng hoặc cái hiện tại. Vậy không có ai có thể ban sự miễn để không thực hiện thực sự điều đã thề đối với tương lai.

2. Nếu lời thề thêm vào cho lời hứa, đó là vì lợi ích của kẻ mà người ta đã hứa. Mà kẻ đã được hứa không thể tháo gỡ lời hứa, bởi vì hẳn nó hành động trái với sự tôn kính phải có đối với Thiên Chúa, phương chi không ai khác có thể miễn trong chất thể như vậy.

3. Mọi Giám mục có thể miễn các lời khấn ngoài các lời khấn dành cho các Giáo hoàng. Vậy, như chúng ta đã nói ở trước (Q.88, a.12, sol.3), giả như lời thề có thể chấp nhận sự miễn, mọi Giám mục đều có thể miễn nó.

quilibet episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

dispensation, any bishop can dispense from an oath. And yet seemingly this is to be against the law [*Caus. XV, qu. 6, can. Auctoritatem, seqq.: Cap. Si vero, de Jurejurando]. Therefore it would seem that an oath does not admit of dispensation.

Or le droit s'y oppose i. Il n'y a donc pas de dispense possible en cette matière.

Mà Giáo luật phản đối điều đó (Decret. II, cause 15, q.6, can.2). Vậy người ta không thể miễn trong vấn đề này.

SED CONTRA est quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, ut supra dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo in iuramento.

On the contrary, A vow is more binding than an oath, as stated above (A[8]). But a vow admits of dispensation and therefore an oath does also.

En sens contraire, le voeu oblige davantage que le serment, nous venons de le dire. Or le voeu peut subir dispense. Donc le serment aussi.

TRÁI LẠI, Lời khấn bắt buộc nhiều hơn lời thề như chúng ta mới đề cập đến (a.8). Mà lời khấn có thể được miễn. Vậy lời thề cũng thế.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se, vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel noxium, repugnat his quae debent attendi in iuramento, nam si sit inhonestum, repugnat iustitiae; si sit noxium, repugnat iudicio. Et ideo, pari ratione, etiam in iuramento dispensari potest.

I answer that, As stated above (Q[88], A[10]), the necessity of a dispensation both from the law and from a vow arises from the fact that something which is useful and morally good in itself and considered in general, may be morally evil and hurtful in respect of some particular emergency: and such a case comes under neither law nor vow. Now anything morally evil or hurtful is incompatible with the matter of an oath: for if it be morally evil it is opposed to justice, and if it be hurtful it is contrary to judgment. Therefore an oath likewise admits of dispensation.

Réponse : Nous avons vu ci-dessus d'où venait la nécessité d'introduire le régime de la dispense dans la loi et le voeu: de ce qu'une chose, utile et morale en elle-même ou d'une façon générale, peut, dans un cas particulier, devenir immorale et nuisible et ne peut plus être matière à une loi ou à un voeu. Les mêmes caractères d'immoralité ou de nocivité s'opposent aux qualités qu'on doit exiger du serment; car si la chose est immorale, c'est en opposition avec la justice; si c'est nuisible, c'est en opposition avec le jugement. Il y a donc lieu au même titre d'introduire dans le serment un régime de dispense.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã thấy ở trước (Q.88, a.10), do đâu đã xuất hiện sự cần thiết tạo nên chế độ miễn trong luật và trong lời hứa: do điều tại sự hoặc cách tổng quát, hữu ích và đạo đức, trong trường hợp đặc thù trở nên vô đạo đức cùng có hại và không thể còn là chất thể cho luật hoặc cho lời khấn. Chính các đặc tính vô đạo đức cùng có hại đối lập với các phẩm chất mà người ta đòi phải có ở nơi lời thề; vì nếu điều đó vô đạo đức, đó là đối lập với đức công bình; nếu điều đó có hại, có đối lập với sự phán đoán. Vậy có lý do để đem vào trong lời thề một chế độ miễn giảm.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dispensatio quae fit in iuramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat, hoc enim est impossibile, cum observatio iuramenti cadat sub praecepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat, quasi non existens debita materia iuramenti, sicut et de voto supra diximus. Materia autem iuramenti assertorii, quod est de praeterito vel praesenti, in quandam necessitatem iam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti; unde talis dispensatio directe esset contra praeceptum divinum. Sed materia iuramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, et non contrariatur praecepto divino de iuramenti observatione.

Reply to objection 1. A dispensation from an oath does not imply a permission to do anything against the oath: for this is impossible, since the keeping of an oath comes under a Divine precept, which does not admit of dispensation: but it implies that what hitherto came under an oath no longer comes under it, as not being due matter for an oath, just as we have said with regard to vows (Q[88], A[10], ad 2). Now the matter of a declaratory oath, which is about something past or present, has already acquired a certain necessity, and has become unchangeable, wherefore the dispensation will regard not the matter but the act itself of the oath: so that such a dispensation would be directly contrary to the Divine precept. On the other hand, the matter of a promissory oath is something future, which admits of change, so that, to wit, in certain emergencies, it may be unlawful or hurtful, and consequently undue matter for an oath. Therefore a promissory oath admits of dispensation, since such dispensation regards the matter of an oath, and is not contrary to the Divine precept about the keeping of oaths.

Solutions 1. La dispense appliquée au serment ne va pas jusqu'à permettre d'agir contrairement au serment lui-même. C'est impossible, l'accomplissement des serments relevant d'un principe divin dont on ne peut dispenser. La dispense a cette conséquence que ce qui tombait sous le serment n'en relève plus, la matière apte au serment faisant défaut. Le cas est semblable à celui du voeu, résolu plus haut. Pour le serment affirmatif, qui porte sur un fait passé ou présent, la matière du serment est déjà entrée dans le domaine du nécessaire, et est devenue immuable. Aussi la dispense ne pourrait l'atteindre, et, portant sur l'acte même du serment, serait directement opposée au précepte divin. Mais dans le cas d'un serment de promesse, on a pour matière une chose future, sujette à varier; si bien qu'elle pourrait par la suite devenir illicite ou nuisible et n'être plus matière légitime d'un serment. Il y a donc possibilité de dispense pour le serment de promesse, et cela parce que la dispense est relative à la matière du serment, sans s'opposer au précepte divin qui impose de tenir la parole jurée.

GIẢI ĐÁP 1. Sự giải đáp ứng dụng cho lời thề không cho phép người ta hành động trái ngược lại với chính lời thề. Đó là điều bất khả, vì sự hoàn thành các lời thề thuộc về nguyên lý Thiên Chúa mà người ta không thể miễn. Sự miễn có hậu quả này là cái gì nằm trong lời thề không lệ thuộc vào nguyên lý đó nữa, bởi vì chất thể thích nghi cho lời thề thiếu đi. Trường hợp này tương tự với trường hợp của lời khấn đã giải quyết ở trên (Q.88. a.10, sol.2). Đối với lời thề khẳng định liên hệ với sự kiện dĩ vãng hoặc hiện tại, chất thể của lời thề đã đi vào trong lĩnh vực của cái tất yếu, và đã trở nên không thể thay đổi. Cũng vậy, sự miễn không thể đạt tới nó, vì nó liên hệ với chính hành động của lời thề. Sự miễn này hẳn một cách trực tiếp đối lập với giới mệnh Thiên Chúa; còn trong trường hợp lời thề đối với lời hứa hẹn, người ta có chất thể là một sự vật tương lai có thể thay đổi; đến nỗi về sau nó có thể trở nên bất hợp pháp hoặc có hại, và như vậy, nó không thể còn là chất thể hợp pháp cho lời thề. Vậy nếu có khả năng miễn đối với lời thề hứa hẹn, đó bởi vì sự miễn quan hệ với chất thể lời thề, chứ không đối lập với giới mệnh của Thiên Chúa buộc giữ lời đã thề.

AD SECUNDUM dicendum quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter. Uno modo, quasi pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub iuramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum. Et a tali promissione potest absolvere ille cui

Reply to objection 2. One man may promise something under oath to another in two ways. First, when he promises something for his benefit: for instance, if he promise to serve him, or to give him money: and from such a promise he can be released by the person to whom he made it: for he is

2. On peut faire avec serment deux sortes de promesses. Premier cas: ce qu'on promet à autrui lui sera utile, on lui rendra un service, ou on lui donnera de l'argent. En pareil cas, celui qui a reçu la promesse peut en délier, car la promesse est censée acquittée quand on se conforme à

2. Người ta với lời thề, có thể làm hai thứ lời hứa. Trường hợp thứ nhất: điều người ta hứa cho người khác hữu ích cho họ, người ta sẽ phục vụ cho họ, hoặc người ta sẽ cho tiền bạc. Trong trường hợp như vậy, kẻ đã lãnh nhận lời hứa có thể tháo gỡ lời hứa, bởi vì lời hứa được coi là đã được thanh toán khi người

promissio facta est, intelligitur enim iam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum eius voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo, nisi forte sit interposita conditio, scilicet, si illi videbitur cui promittit, vel aliquid aliud tale.

AD TERTIUM dicendum quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio est manifeste repugnans iustitiae, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium; vel quia est maioris boni impeditivum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget, sed in primo casu tenetur aliquis tale iuramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est. Quandoque vero aliquid sub iuramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu. Et in hoc potest quilibet episcopus dispensare quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio, sed commutatio, si aliquid melius faciendum occurrat ad communem utilitatem, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papae, qui habet curam universalis Ecclesiae; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet, in omnibus generaliter quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a sibi subditis factum est circa ea quae eius potestati subduntur; sicut pater potest irritare iuramentum puellae et vir uxoris, ut dicitur Num. XXX, sicut et supra de voto dictum est.

understood to have already kept his promise to him when he acts towards him according to his will. Secondly, one man promises another something pertaining to God's honor or to the benefit of others: for instance, if a man promise another under oath that he will enter religion, or perform some act of kindness. In this case the person to whom the promise is made cannot release him that made the promise, because it was made principally not to him but to God: unless perchance it included some condition, for instance, "provided he give his consent" or some such like condition.

Reply to objection 3. Sometimes that which is made the matter of a promissory oath is manifestly opposed to justice, either because it is a sin, as when a man swears to commit a murder, or because it is an obstacle to a greater good, as when a man swears not to enter a religion: and such an oath requires no dispensation. But in the former case a man is bound not to keep such an oath, while in the latter it is lawful for him to keep or not to keep the oath, as stated above (A[7], ad 2). Sometimes what is promised on oath is doubtfully right or wrong, useful or harmful, either in itself or under the circumstance. In this case any bishop can dispense. Sometimes, however, that which is promised under oath is manifestly lawful and beneficial. An oath of this kind seemingly admits not of dispensation but of commutation, when there occurs something better to be done for the common good, in which case the matter would seem to belong chiefly to the power of the Pope, who has charge over the whole Church; and even of absolute relaxation, for this too belongs in general to the Pope in all matters regarding the administration of things ecclesiastical. Thus it is competent to any man to cancel an oath made by one of his subjects in matters that come under his authority: for instance, a father may annul his daughter's oath, and a husband his wife's (Num. 30:6, seqq.), as stated above with regard to vows (Q[88], AA[8],9).

la volonté de l'intéressé. Deuxième cas: la promesse faite à autrui concerne l'honneur de Dieu, ou les intérêts d'autres gens, par exemple je vous promets avec serment d'entrer en religion ou de faire telle oeuvre de miséricorde. Alors celui qui reçoit la promesse ne peut en délier, car ce n'est pas pour lui qu'elle est faite, mais pour Dieu; excepté le cas où l'on aurait mis une condition comme celle-ci: « Si celui à qui je le promets le juge bon. »

3. Parfois le serment de promesse porte sur une chose en opposition manifeste avec la justice, soit parce que c'est un péché: on jure par exemple de tuer quelqu'un; ou bien cela empêchera un plus grand bien: on jure de ne pas entrer en religion. Nul besoin de dispense pour des serments de ce genre. On est tenu de ne pas observer les premiers, et quant aux seconds on peut à son gré les observer ou non, comme nous l'avons dit. Parfois le serment appuie une promesse dont l'objet est douteux: on ne sait si c'est permis ou non, utile ou nuisible, et cela par soi-même ou en tel cas. Tout évêque a le pouvoir d'en dispenser. Parfois l'objet de la promesse est manifestement licite et utile. Il ne paraît pas en ce cas qu'il reste place pour une dispense. On ne pourra que commuer la promesse, si une oeuvre se présente qui assure mieux l'intérêt général; et le pouvoir en appartient avant tout au pape qui a la charge de l'Église universelle. On pourra même délier complètement du serment, ce qui est encore du ressort du pape, en toute matière touchant d'une façon générale au gouvernement ecclésiastique sur lequel le souverain pontife exerce un pouvoir plénier; de même que n'importe qui peut déclarer nul le serment porté par quelqu'un qui lui est soumis, dans une matière relevant de son autorité. Ainsi le père peut annuler le serment de sa fille, le mari celui de son épouse, selon le texte des Nombres (30, 6), et selon la doctrine analogue exposée à propos du voeu.

ta phù hợp với ý muốn của đương sự. Trường hợp thứ hai: lời hứa thực hiện cùng người khác liên hệ với vinh dự Thiên Chúa, hoặc các lợi ích của những kẻ khác. Thí dụ, tôi hứa với anh bằng lời thề sẽ đi tu Dòng hoặc sẽ làm việc thương xót nào đó. Trong trường hợp này, kẻ lãnh nhận lời hứa không thể tháo gỡ lời hứa, vì không phải vì nó mà lời hứa đã thực hiện, nhưng vì Thiên Chúa; ngoài trường hợp mà người ta đặt điều kiện như điều kiện này: "Nếu kẻ mà tôi hứa điều đó, phán đoán là tốt."

3. Đôi khi lời thề đối với lời hứa, quan hệ với cái gì một cách rõ ràng đối lập với đức công bình, hoặc bởi vì đó là tội. Thí dụ, người ta thề sẽ giết người nào; hoặc điều đó ngăn trở một sự tốt lớn hơn: người ta thề không đi tu Dòng. Không có nhu cầu nào cho phép miễn đối với các lời thề như vậy. Người ta bị bắt buộc không nên giữ các lời thề thứ nhất, còn các lời thề thứ hai, người ta được tự ý tuân giữ chúng nó hoặc không, như chúng ta đã nói ở trước (Q.88, a.7, sol.2). Đôi khi lời thề ủng hộ cho lời hứa mà đối tượng đáng nghi ngờ: người ta không biết điều đó được phép hay không, hữu ích hay có hại, và điều đó cách nguyên thường hoặc trong trường hợp nào nhất định. Mọi Giám mục có quyền miễn lời khấn đó. Đôi khi đối tượng của lời hứa rõ ràng hợp pháp và hữu ích. Trong trường hợp này không có lý do nào để miễn. Người ta chỉ có thể hoán giảm lời hứa. Nếu một công việc xuất hiện đảm bảo tốt hơn lợi ích tổng quát; và quyền miễn trước tiên thuộc về Đức Giáo hoàng có trách nhiệm với Giáo hội phổ quát. Người ta cũng có thể tháo gỡ hoàn toàn lời thề, điều đó cũng còn lệ thuộc vào Giáo hoàng, trong mọi vấn đề một cách tổng quát liên hệ với sự thống trị Hội thánh mà Đức Giáo hoàng thực hiện một quyền hành toàn quyền; cũng như bất cứ ai có thể tuyên bố vô hiệu lời thề mà một kẻ nào hạ thuộc mình đã thề trong vấn đề thuộc về quyền hành của mình. Như vậy người cha có thể hủy bỏ lời thề của con gái mình, chồng có thể hủy bỏ lời thề của vợ mình theo lời ghi chép trong sách Dân số (30,6), và theo học lý tương tự được trình bày về lời khấn.

ARTICULUS 10
Utrum iuramentum impediatur per aliquam conditionem personae vel temporis

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personae vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet

ARTICLE 10
Whether an oath is voided by a condition of person or time ?

Objections 1. It would seem that an oath is not voided by a condition of person or time. An oath, according to the Apostle (Heb. 6:16), is employed for the purpose of confirmation. Now it is

ARTICLE 10
Quand et à qui est-il permis de jurer ?

Objections 1. Il semble que le serment ne puisse être empêché par une condition de personne et de temps. Car on fait serment pour confirmer quelque chose, dit l'épître aux Hébreux (6, 16). Or

TIẾT 10
Người ta được phép thề khi nào và với ai ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lời thề không bị ngăn trở bởi điều kiện con người và thời gian. Người ta làm lời thề để xác nhận một cái gì theo lời ghi chép trong thư gửi cho Do thái (6,16). Mà bất cứ ai cũng có thể xác

per apostolum, ad Heb. VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod iuramentum non impediatur propter aliquam conditionem personae vel temporis.

competent to anyone to confirm his assertion, and at any time. Therefore it would seem that an oath is not voided by a condition of person or time.

n'importe qui peut confirmer ses propres dires, et n'importe quand. Il semble donc que le serment ne puisse être empêché par une condition de personne ou de temps.

nhận các lời nói riêng của mình, và bất cứ lúc nào. Vậy xem ra lời thề không thể bị ngăn trở bởi điều kiện con người và thời gian.

PRAETEREA, maius est iurare per Deum quam per Evangelia, unde Chrysostomus dicit, si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum, qui autem iurat per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, stulti, Scripturae propter Deum factae sunt, non Deus propter Scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personae, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per Evangelia.

2. Further, to swear by God is more than to swear by the Gospels: wherefore Chrysostom [*Hom. xliv in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom] says: "If there is a reason for swearing, it seems a small thing to swear by God, but a great thing to swear by the Gospels. To those who think thus, it must be said: Nonsense! the Scriptures were made for God's sake, not God for the sake of the Scriptures." Now men of all conditions and at all times are wont to swear by God. Much more, therefore, is it lawful to swear by the Gospels.

2. C'est davantage de jurer par Dieu que par les Évangiles. Chrysostome nous le dit: « Certains pensent, l'occasion s'en présentant, que celui qui jure par Dieu fait peu de chose, bien moins que celui qui jure par l'Évangile. Insensés ! les Écritures ont été faites pour Dieu, et non Dieu pour les Écritures ! » Or des personnes de toute condition, et en tout temps, ont toujours de façon courante juré par Dieu. Il leur est donc bien plus encore permis de jurer par les Évangiles.

2. Việc lấy Thiên Chúa mà thề quan trọng hơn việc lấy Phúc âm mà thề. Thánh Chrysôstômô (Op. Inmpèrf. in Matth. 44,23) đã nói điều đó: "Một số người tưởng nghĩ khi có cơ hội, kẻ lấy Thiên Chúa mà thề thì làm không ra cái gì mấy, kém hơn kẻ lấy Phúc âm mà thề. Ở những kẻ điên rồ! Kinh thánh đã viết ra vì Thiên Chúa, chứ không phải Thiên Chúa vì Kinh thánh!" Mà nhân loại bất cứ thân phận nào và trong mọi thời gian, luôn luôn một cách thông thường lấy Thiên Chúa mà thề. Vậy họ càng được phép lấy Phúc âm mà thề.

PRAETEREA, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariae causae sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum personae, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici; aut etiam propter temporis solemnitatem.

3. Further, the same effect does not proceed from contrary causes, since contrary causes produce contrary effects. Now some are debarred from swearing on account of some personal defect; children, for instance, before the age of fourteen, and persons who have already committed perjury. Therefore it would seem that a person ought not to be debarred from swearing either on account of his dignity, as clerics, or on account of the solemnity of the time.

3. Un même effet ne peut avoir des causes contraires, car les contraires s'opposent. Or, il est des gens à qui l'on refuse de prêter serment pour un défaut dans la personne: ainsi les enfants de moins de quatorze ans et les parjures. On ne doit donc pas en exclure d'autres à raison de leur dignité, comme les clercs, ou à cause de la solennité du jour.

3. Cũng một hiệu quả không thể có những nguyên nhân tương phản nhau, vì các tương phản hữu đối lập nhau. Và, có những người mà người ta từ chối không thề với họ vì có khuyết điểm trong con người của họ: như con cái dưới 14 tuổi và các sự thề dối. Vậy người ta không thể chủ trương các kẻ khác vì chức vị của mình không được thề, như hàng giáo sĩ, hoặc vì ngày trọng thể.

PRAETEREA, nullus homo vivens in hoc mundo est tantae dignitatis sicut Angeli, dicitur enim Matth. XI quod *qui minor est in regno caelorum maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelo convenit iurare, dicitur enim Apoc. X quod *Angelus iuravit per viventem in saecula saeculorum*. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a iuramento.

4. Further, in this world no living man is equal in dignity to an angel: for it is written (Mat. 11:11) that "he that is the lesser in the kingdom of heaven is greater than he," namely than John the Baptist, while yet living. Now an angel is competent to swear, for it is written (Apoc. 10:6) that the angel "swore by Him that liveth for ever and ever." Therefore no man ought to be excused from swearing, on account of his dignity.

4. Nul homme vivant en ce monde n'égale en dignité les anges, « car le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui », comme dit le Seigneur (Mt 10, 11), à propos de S. Jean Baptiste encore vivant. Mais l'ange peut jurer. Car on lit dans l'Apocalypse (10, 6): « L'ange a juré par celui qui vit dans les siècles des siècles. » La dignité d'une personne ne peut donc l'exempter du serment.

4. Không con người nào sống ở trần gian mà bằng các thiên thần về chức vị, vì kẻ nhỏ nhất trong nước trời còn lớn hơn Gioan như lời Chúa Giêsu nói (Mt 10,11) đã phán về Gioan Tẩy giả khi còn sống. Mà thiên thần có thể thề. Vì người ta đọc trong sách Khải huyền (10,6): "Thiên thần lấy Đấng sống đời đời mà thề." Vậy chức vị của con người không thể miễn họ khỏi lời khấn.

SED CONTRA est quod habetur II, qu. V, presbyter, vice iuramenti, per sanctam consecrationem interrogetur. Et XXII, qu. V, dicitur, nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia iurare praesumat.

On the contrary, It is stated (II, qu. v, can. Si quis presbyter): "Let a priest be examined 'by his sacred consecration,' instead of being put on his oath": and (22, qu. v, can. Nullus): "Let no one in ecclesiastical orders dare to swear on the Holy Gospels to a layman."

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Le prêtre, au lieu de prêter serment, doit être interrogé au nom de son caractère sacré. » Et ailleurs: « Aucun ecclésiastique ne doit jurer quoi que ce soit à un laïc sur les saints Évangiles. »

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong Giáo luật (C. Cause 2, q.5, can.4): "Linh mục, thay vì thề, phải được chất vấn nhân danh đặc tính thánh của ngài." Và ở nơi khác (Can.22): "Người giáo sĩ không được thề bất cứ cái gì với người giáo dân bằng cách đặt tay trên Phúc âm."

RESPONDEO dicendum quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc, debetur iuramento maxima reverentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur et pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita iuramentum praestare, et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur, quia ex retroactis

I answer that, Two things are to be considered in an oath. One is on the part of God, whose testimony is invoked, and in this respect we should hold an oath in the greatest reverence. For this reason children before the age of puberty are debarred from taking oaths [*Caus. XXII, qu. 5, can. Parvuli], and are not called upon to swear, because they have not yet attained the perfect use of reason, so as to be able to take a oath with due reverence. Perjurers also are debarred from taking an oath, because it is presumed from their antecedents that

Réponse : Deux points sont à considérer dans le serment. 1° Par rapport à Dieu, dont on produit le témoignage. A cet égard on doit au serment le plus grand respect. C'est pourquoi on en écarte les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce qu'ils n'ont pas encore le parfait usage de la raison, qui leur permettrait de prêter le serment avec la révérence voulue. On exclut en outre les parjures, qui ne sont pas admis à prêter serment parce que leur passé fait présumer qu'ils n'apporteront pas à cet acte la

TRẢ LỜI : Hai điểm phải được cứu xét trong lời thề. Thứ nhất, đối với Thiên Chúa mà kết quả là bằng chứng. Về phương diện này, người ta phải có đối với sự thề một sự tôn trọng lớn nhất. Do đó, người ta không cho các trẻ con thề, vì chúng chưa tới tuổi dậy thì, nên chúng chưa có sự sử dụng hoàn hảo về trí năng, điều kiện này hẳn cho phép chúng làm lời thề với sự tôn kính cần thiết. Hơn nữa, người ta trục xuất các kẻ thề dối, những kẻ này không được chấp nhận để thề, bởi vì dĩ vãng của họ làm cho người ta phỏng đoán họ sẽ không

praesumitur quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut iuramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. V, *honestum est ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate et timore Dei*. Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de veritate eorum quae dicit. Et ideo personis magnae dignitatis non convenit iurare. Propter quod dicitur II, qu. V, cap. si quis presbyter, quod *sacerdotes ex levi causa iurare non debent*. Tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate, licitum est eis iurare, et praecipue pro spiritualibus negotiis. Pro quibus etiam iuramenta competit praestare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum, non autem tunc sunt iuramenta praestanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter eorum defectum, et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

AD SECUNDUM dicendum quod iuramentum, secundum se consideratum, tanto sanctius est et magis obligat quanto maius est id per quod iuratur, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum iurandi, utpote si iuramentum quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiae et defectus. Et hoc modo aliqui impediuntur a iuramento quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat, aliqui vero quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

AD QUARTUM dicendum quod iuramentum Angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius

they will not treat an oath with the reverence due to it. For this same reason, in order that oaths might be treated with due reverence the law says (22, qu. v, can. Honestum): "It is becoming that he who ventures to swear on holy things should do so fasting, with all propriety and fear of God." The other thing to be considered is on the part of the man, whose assertion is confirmed by oath. For a man's assertion needs no confirmation save because there is a doubt about it. Now it derogates from a person's dignity that one should doubt about the truth of what he says, wherefore "it becomes not persons of great dignity to swear." For this reason the law says (II, qu. v, can. Si quis presbyter) that "priests should not swear for trifling reasons." Nevertheless it is lawful for them to swear if there be need for it, or if great good may result therefrom. Especially is this the case in spiritual affairs, when moreover it is becoming that they should take oath on days of solemnity, since they ought then to devote themselves to spiritual matters. Nor should they on such occasions take oaths temporal matters, except perhaps in cases grave necessity.

Reply to objection 1. Some are unable to confirm their own assertions on account of their own defect: and some there are whose words should be so certain that they need no confirmation.

Reply to objection 2. The greater the thing sworn by, the holier and the more binding is the oath, considered in itself, as Augustine states (Ad Public., Ep. xlvii): and accordingly is a graver matter to swear by God than the Gospels. Yet the contrary may be the case on account of the manner of swearing for instance, an oath by the Gospels might be taken with deliberation and solemnity, and an oath by God frivolously and without deliberation.

Reply to objection 3. Nothing prevents the same thing from arising out of contrary causes, by way of superabundance and defect. It is in this way that some are debarred from swearing, through being of so great authority that it is unbecoming for them to swear; while others are of such little authority that their oaths have no standing.

Reply to objection 4. The angel's oath is adduced not on account of any defect in the angel, as though one ought not to credit his mere word, but in order to show that the statement made issues from God's infallible disposition. Thus too God is sometimes spoken of by Scripture as swearing, in order to express the immutability of His

révérence requise. Cette même raison du respect qu'il faut apporter au serment explique ces termes du droit: « Les convenances exigent que celui qui ose jurer sur les choses saintes le fasse à jeun, avec toute la dignité possible et la crainte de Dieu. » 2° Par rapport à l'homme - le serment vient confirmer ce qu'il dit. Si ses paroles ont besoin d'être ainsi confirmées, c'est parce qu'on en doute. Or c'est porter atteinte à la dignité d'une personne que de mettre en doute la vérité de ce qu'elle dit. Il n'est donc pas convenable que les personnes revêtues d'une importante dignité prêtent serment. C'est pourquoi le droit déclare que le prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère. Toutefois, s'il y a nécessité ou grande utilité, il leur est permis de le faire, surtout s'il s'agit de questions spirituelles. En ce dernier cas il convient que le serment soit fait un jour de fête, car ces jours-là sont consacrés aux occupations spirituelles; mais on ne peut alors prêter serment pour des affaires temporelles, sauf en cas de grave nécessité.

Solutions 1. Il y a des gens qui ne peuvent confirmer leurs paroles par incapacité. Il y en a d'autres dont les dires doivent être certains à tel point qu'ils n'aient pas besoin d'être confirmés.

2. Regardé en lui-même, le serment est d'autant plus sacré et plus obligatoire que ce par quoi l'on jure est plus grand, dit S. Augustin. A ce point de vue, il est plus grave de jurer par Dieu que par les Évangiles. Mais si l'on s'arrête au mode du serment, ce peut être l'inverse, si par exemple le serment qu'on fait sur les Évangiles s'accompagne de délibération et de solennité, tandis qu'un serment prêté au nom de Dieu sera fait à la légère et sans délibération.

3. Rien n'empêche qu'une chose soit également détruite par des causes contraires, agissant par excès et par défaut. C'est ainsi que certains sont empêchés de jurer parce que leur autorité est trop grande pour qu'ils puissent le faire sans manquer aux convenances, et d'autres parce que leur autorité est trop petite pour qu'on puisse faire fond sur leur serment.

4. Si l'ange fait un serment, ce n'est pas qu'il y ait en lui un défaut empêchant de croire à sa seule parole, c'est pour montrer que ce qu'il dit exprime les infaillibles desseins de Dieu. C'est ainsi que nous voyons dans l'Écriture Dieu lui-même jurer, pour montrer l'immutabilité de sa parole, ainsi qu'il est dit dans l'épître aux

đem đến sự tôn trọng cần thiết cho việc làm lời thề này. Cũng một lý do về sự tôn trọng này đối với sự thề, giải thích các lời nói này trong Giáo luật (P. Cause 2, can.22): "Các sự thích nghi đòi hỏi kể cả dám thề trên các sự vật thánh, phải làm điều đó bằng cách ăn chay với tất cả mọi sự xứng đáng có thể được cùng với sự kính sợ Thiên Chúa. Thứ đến, đối với con người, lời thề để xác định điều họ nói. Nếu các lời họ nói cần được xác định như vậy, đó bởi vì người ta nghi ngờ. Mà việc nghi ngờ về chân lý của một con người nói ra, đó là xúc phạm đến chức vị của họ. Vậy việc những con người có chức vị quan trọng đi thề là việc không thích hợp. Do đó, Giáo luật (P. Cause 2, q.5, can.4) công bố rằng các linh mục không nên thề việc nhỏ mọn. Tuy nhiên, nếu có sự cần thiết hoặc lợi ích to lớn; họ được phép thề, nhất là khi người ta đề cập đến các vấn đề thiêng liêng. Trong trường hợp sau hết này, lời thề, một cách thích hợp, thực hiện vào một ngày lễ trọng, vì các ngày đó được hiến thánh cho các công việc thiêng liêng, nhưng trong trường hợp đó, người ta không thể thề đối với các công việc trần gian ngoài trường hợp trọng khẩn.

GIẢI ĐÁP 1. Có những người không thể xác định lời nói của mình vì vô năng lực. Có những người khác mà lời nói chắc chắn đến nỗi không cần được xác định.

2. Lời thề được cứu xét tại sự, theo thánh Augustinô (Epist. 47,33), trở nên thánh và bắt buộc theo mức độ điều mà người ta lấy để thề càng quan trọng, về phương diện này, lấy Thiên Chúa mà thề quan trọng hơn lấy Phúc âm mà thề. Còn nếu người ta lưu ý đến thể cách thề, điều đó có thể ngược trở lại, thí dụ, nếu lời thề người ta thực hiện trên sách Phúc âm có sự xét đoán và sự trọng thể đi kèm theo, đang khi lời thề thực hiện nhân danh Thiên Chúa được thực hiện cách nhẹ dạ và không có sự xét đoán.

3. Không cái gì ngăn trở việc cũng một sự vật cũng bị phá hủy bởi các nguyên nhân tương phản nhau bằng cách hành động thái quá và thiếu hụt. Chính do đó mà một số người bị ngăn cản không được thề bởi vì quyền bính của họ to lớn quá để họ có thể thề mà không mất các sự thích nghi, và những người khác cũng bị ngăn cản không được thề bởi vì thế giá của họ quá nhỏ để người ta có thể chấp nhận lời thề của họ.

4. Nếu thiên thần làm lời thề, đó không phải ở nơi ngài có sự khuyết điểm nào ngăn trở người ta không tin lời ngài. Đó là để chứng tỏ rằng điều ngài nói ra biểu thị những ý định không thể sai lầm của Thiên Chúa. Chính như vậy mà chúng ta trông thấy trong Kinh thánh Thiên Chúa cũng thề để chứng tỏ tính bất di bất dịch trong lời nói của Ngài, như được

quod dicitur, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI.

word, as the Apostle declares (Heb. 6:17).

Hébreux (6, 17).

ghi chép trong thư gửi tín hữu Do thái.

QUAESTIO 90

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADIURATIONIS

OF THE TAKING OF GOD'S NAME BY WAY OF ADJURATION (THREE ARTICLES)

L'ADJURATION

SỰ VAN NÀI

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum liceat adiurare homines. Secundo, utrum liceat adiurare Daemones. Tertio, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

We must now consider the taking of God's name by way of adjuration: under which head there are three points of inquiry: (1) Whether it is lawful to adjure a man? (2) Whether it is lawful to adjure the demons? (3) Whether it is lawful to adjure irrational creatures?

Il faut maintenant étudier l'emploi du nom divin par manière d'adjuration. 1. Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes? - 2. Des démons? - 3. Des créatures privées de raison?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu sự sử dụng danh Thiên Chúa bằng cách van nài. 1. Người ta được phép sử dụng sự van nài đối với con người không? 2. Đối với ma quỉ không? 3. Đối với các thụ tạo không có trí năng không?

ARTICULUS 1
Utrum liceat hominem adiurare

ARTICLE 1
Whether it is lawful to adjure a man ?

ARTICLE 1
Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes ?

TIẾT 1
Người ta được phép sử dụng sự van nài đối với con người không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *aestimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alterum. Si enim viurare non licet, quantum ad evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet. Propterea manifestum est quoniam princeps sacerdotum Iesum illicite adiuravit per Deum vivum*.

PRAETEREA, quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

PRAETEREA, adiurare est aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED CONTRA est quod etiam Deum obsecramus per aliqua sacra eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordia Dei, ut patet Rom. XII, quod videtur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

RESPONDEO dicendum quod ille qui iurat iuramento promissorio, per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supradictis patet. Cum igitur utraque

Objections 1. It would seem that it is not lawful to adjure a man. Origen says (Tract. xxxv super Matth.): "I deem that a man who wishes to live according to the Gospel should not adjure another man. For if, according to the Gospel mandate of Christ, it be unlawful to swear, it is evident that neither is it lawful to adjure: and consequently it is manifest that the high-priest unlawfully adjured Jesus by the living God."

2. Further, whoever adjures a man, compels him after a fashion. But it is unlawful to compel a man against his will. Therefore seemingly it is also unlawful to adjure a man.

3. Further, to adjure is to induce a person to swear. Now it belongs to man's superior to induce him to swear, for the superior imposes an oath on his subject. Therefore subjects cannot adjure their superiors.

On the contrary, Even when we pray God we implore Him by certain holy things: and the Apostle too besought the faithful "by the mercy of God" (Rom. 12:1): and this seems to be a kind of adjuration. Therefore it is lawful to adjure.

I answer that, A man who utters a promissory oath, swearing by his reverence for the Divine name, which he invokes in confirmation of his promise, binds himself to do what he has undertaken, and so orders himself unchangeably to do a certain thing. Now just as a man can order himself to do a certain thing, so too can he order others, by beseeching his superiors, or by commanding his inferiors, as stated above (Q[83], A[1]). Accordingly when either of these

Objections 1. Nous voyons que non, par ce texte d'Origène: « J'estime que celui qui veut vivre selon l'Évangile ne doit point user d'adjuration à l'égard d'un autre homme. S'il n'est pas permis de jurer à celui qui veut suivre les commandements évangéliques du Christ, il est clair qu'il ne l'est pas davantage d'adjurer quelqu'un. L'on voit bien par là que le prince des prêtres pécha en adjurant jésus au nom du Dieu vivant. »

2. Celui qui adjure quelqu'un le force à agir. Mais il n'est pas permis de forcer quelqu'un à agir contre son gré. Il n'est donc pas permis d'adjurer quelqu'un de faire quelque chose.

3. Adjurer c'est étymologiquement induire quelqu'un à jurer. Or cela appartient aux supérieurs, qui peuvent imposer à leurs inférieurs le serment. Les inférieurs ne peuvent donc adjurer leurs supérieurs.

En sens contraire, nous usons d'obsécration envers Dieu même, quand nous le supplions au nom de choses saintes. De même l'Apôtre « exhorte » les fidèles « au nom de la miséricorde divine » (Rm 12, 1), et c'est là une manière d'adjuration. Il est donc permis d'adjurer les autres.

Réponse : Jurer dans le cas du serment de promesse c'est user de son respect envers le nom divin, invoqué en confirmation de la promesse, pour s'obliger à accomplir celle-ci; c'est en somme s'ordonner soi-même immuablement à accomplir une chose. Si l'on peut ainsi s'ordonner soi-même à faire quelque chose, on peut également y ordonner autrui: par la prière s'il nous est supérieur; par le commandement s'il nous est inférieur. Lorsque l'on

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Origène (Super Matth. 26,63) đã nói: "Tôi nghĩ rằng kẻ muốn sống theo Phúc âm không nên sử dụng sự van nài đối với một người khác." Nếu kẻ muốn tuân theo các giới mệnh Phúc âm Chúa Kitô không được phép thề, rõ ràng họ càng không được phép van xin người nào. Do đó, người ta trông thấy rõ ràng thầy thượng tế phạm tội khi van nài Chúa Giêsu nhân danh Thiên Chúa Hằng sống.

2. Kẻ van nài người nào, ép buộc người đó hành động. Mà không được phép ép buộc người nào hành động trái ý muốn của họ. Vậy người ta không được phép van nài người nào làm một điều gì.

3. Van nài theo ý nghĩa từ nguyên là xúi giục người nào thề. Mà điều đó thuộc về các kẻ bề trên có quyền bắt buộc các kẻ bề dưới thề. Vậy các kẻ bề dưới không được van nài các kẻ bề trên.

TRÁI LẠI, Chúng ta sử dụng lời cầu khấn với chính Thiên Chúa, khi chúng ta van nài Ngài nhân danh các sự vật thánh. Cũng vậy, thánh Phaolô khuyên các tín hữu nhân danh lòng thương xót Thiên Chúa (Rm 12,1), và đó là một thể cách van nài. Vậy người ta được phép van nài các người khác.

TRẢ LỜI : Thề trong trường hợp lời thề hứa hẹn (Q.89, a.1), đó là sử dụng lòng tôn kính của mình đối với danh Thiên Chúa mà người ta kêu cầu để xác định lời hứa, ngõ hầu người ta bắt buộc chính mình hoàn thành lời hứa này; nói tóm lại là sắp đặt chính mình cách không thay đổi để thi hành một điều gì. Nếu người ta có thể sắp đặt chính mình như vậy để làm một cái gì, người ta cũng có thể sắp đặt kẻ khác để làm như vậy: bằng cách ra lệnh, nếu họ là kẻ bề dưới của chúng ta; hoặc bằng lời cầu xin nếu họ là kẻ bề trên của chúng ta. Khi người ta

ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quae sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestiti iuramenti compellere. Si igitur aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuscumque rei sacrae, alicui non sibi subdito adiurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacrae, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi iurando, sic enim princeps sacerdotum praesumpsit dominum Iesum Christum adiurare.

AD SECUNDUM dicendum quod illa ratio procedit de adiuratione quae necessitatem imponit.

AD TERTIUM dicendum quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum. Nam adiurando hominis voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis; sed quod a Deo per aeternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

orderings is confirmed by something Divine it is an adjuration. Yet there is this difference between them, that man is master of his own actions but not of those of others; wherefore he can put himself under an obligation by invoking the Divine name, whereas he cannot put others under such an obligation unless they be his subjects, whom he can compel on the strength of the oath they have taken. Therefore, if a man by invoking the name of God, or any holy thing, intends by this adjuration to put one who is not his subject under an obligation to do a certain thing, in the same way as he would bind himself by oath, such an adjuration is unlawful, because he usurps over another a power which he has not. But superiors may bind their inferiors by this kind of adjuration, if there be need for it. If, however, he merely intend, through reverence of the Divine name or of some holy thing, to obtain something from the other man without putting him under any obligation, such an adjuration may be lawfully employed in respect of anyone.

Reply to objection 1. Origen is speaking of an adjuration whereby a man intends to put another under an obligation, in the same way as he would bind himself by oath: for thus did the high-priest presume to adjure our Lord Jesus Christ [*Mat. 26:63].

Reply to objection 2. This argument considers the adjuration which imposes an obligation.

Reply to objection 3. To adjure is not to induce a man to swear, but to employ terms resembling an oath in order to provoke another to do a certain thing. Moreover, we adjure God in one way and man in another; because when we adjure a man we intend to alter his will by appealing to his reverence for a holy thing: and we cannot have such an intention in respect of God Whose will is immutable. If we obtain something from God through His eternal will, it is due, not to our merits, but to His goodness.

confirme l'une de ces ordinations par l'appel au divin, il y a adjuration. L'homme est maître de ses actes, mais non de ce que doivent faire les autres. C'est pourquoi il peut s'imposer une obligation en faisant appel au nom divin, mais il ne peut imposer pareille exigence à autrui, à moins qu'il ne s'agisse de ses sujets, qu'on peut contraindre en vertu d'un serment. Faire appel au nom divin ou à quelque réalité sainte, pour adjurer quelqu'un sur qui l'on n'a pas d'autorité, si on entend l'obliger comme on s'oblige soi-même par serment, une telle adjuration est illicite parce qu'elle s'arroge sur autrui un pouvoir quelle n'a pas. En cas de nécessité, cependant, les supérieurs peuvent contraindre les inférieurs par une adjuration de ce genre. Mais si l'on entend simplement, par le respect dû au nom de Dieu et aux réalités saintes, obtenir quelque chose de quelqu'un, sans le forcer, c'est là une forme d'adjuration permise à l'égard de n'importe qui.

Solutions 1. Origène parle de l'adjuration où l'on entend imposer à quelqu'un une stricte obligation, comme celle qu'on s'impose à soi-même en jurant. C'est en effet ainsi que le prince des prêtres osa adjurer le Seigneur Jésus Christ.

2. L'objection vaut pour l'adjuration où l'on impose une obligation.

3. Adjurer n'est pas engager quelqu'un à prêter serment; c'est user soi-même d'une formule analogue au serment pour l'amener à faire quelque chose. C'est bien différemment d'ailleurs que nous entendons adjurer Dieu ou adjurer les hommes. S'il s'agit d'un homme, nous entendons influencer sa volonté par le respect dû aux choses saintes; ce que nous ne prétendons pas à l'égard de Dieu, dont la volonté est immuable. Mais nous marquons par là qu'obtenir quelque chose de Dieu par sa volonté éternelle, c'est le fait, non de nos mérites, mais de sa bonté.

xác định một sự sắp đặt trong các sự sắp đặt này bằng sự kêu cầu đến cái gì thuộc về Thiên Chúa, có sự van nài. Con người là ông chủ của các hành động mình, chứ không phải là ông chủ của điều gì mà các người khác phải làm. Do đó, họ có thể bắt buộc mình bằng cách kêu cầu danh Thiên Chúa, nhưng họ không thể bắt buộc một sự đòi hỏi như vậy với người khác trừ phi đối với những người ở dưới mình, mà họ có thể bắt buộc bằng lời thề. Việc kêu cầu đến danh Thiên Chúa hay một thực tại thánh nào để van nài một người nào mà người ta không có uy quyền trên họ, nếu người ta hiểu việc bắt buộc họ như là người ta bắt buộc chính mình bằng lời thề, một sự van nài như thế bất hợp pháp bởi vì người ta đòi cho mình đối với người khác một quyền hành mà mình không có. Tuy nhiên, trong trường hợp khẩn thiết, các bề trên có thể bắt buộc các kẻ bề dưới bằng sự van nài như thế này. Còn nếu người ta hiểu một cách đơn giản nhờ sự tôn kính phải có đối với danh Thiên Chúa và với các thực tại thánh mà xin được điều gì với người nào bằng cách không ép buộc họ, đó là một hình thức van nài được cho phép đối với bất cứ ai.

GIẢI ĐÁP 1. Origène đề cập đến sự van nài mà người ta hiểu là bắt buộc người nào một sự bắt buộc đích thực, như sự bắt buộc mà người ta bắt buộc chính mình khi làm lời thề. Chính như vậy mà thầy Cả thượng tế dám van nài Chúa Giêsu.

2. Vấn nạn này có giá trị đối với sự van nài mà người ta đưa ra một sự bắt buộc.

3. Van nài không phải là thúc giục người nào làm lời thề; đó là chính mình sử dụng một công thức tương tự với lời thề để dẫn đưa kẻ khác đến làm một điều gì. Hơn nữa, việc chúng ta van nài Thiên Chúa và van nài con người có sự khác biệt. Nếu người ta đề cập đến con người, chúng ta hiểu đó là ảnh hưởng trên ý chí của họ nhờ sự tôn kính phải có đối với các sự vật thánh. Chúng ta không hiểu điều đó đối với Thiên Chúa vì ý chí của Thiên Chúa bất khả dịch. Chúng ta đánh dấu ở đó việc xin được điều gì cùng Thiên Chúa do ý chí vĩnh cửu của Ngài, đó là công việc không phải do các công đức chúng ta, nhưng do ở thiện tính của Ngài.

ARTICULUS 2
Utrum liceat daemones adiurare

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non liceat Daemones adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *non est secundum potestatem datam a salvatore adiurare Daemonia, Iudaicum enim est hoc*. Non autem debemus Iudaeorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum

ARTICLE 2
Whether it is lawful to adjure the demons ?

Objections 1. It would seem unlawful to adjure the demons. Origen says (Tract. xxxv, super Matth.): "To adjure the demons is not accordance with the power given by our Saviour: for this is a Jewish practice." Now rather than imitate the rites of the Jews, we should use the power given by Christ. Therefore it is not lawful to

ARTICLE 2
Est-il permis d'adjurer les démons ?

Objections 1. Cela n'est pas permis. Origène écrit en effet: « L'adjuration n'est pas conforme aux pouvoirs donnés par le Sauveur: c'est une pratique judaïque. » Or nous ne devons pas imiter les rites des juifs, mais user des pouvoirs donnés par le Christ. Il n'est donc pas licite d'adjurer les démons.

TIẾT 2
Người ta được phép van nài ma quỷ không ?

VẤN NẠN 1. Điều đó không được phép. Origène (Super Matth. 26,63) đã viết: "Sự van nài không phù hợp với các quyền năng đã được Chúa Cứu Thế ban cho: đó là điều thực hành của người Do thái." Mà chúng ta không nên mô phỏng các nghi lễ Do thái; nhưng chúng ta nên sử dụng các quyền năng đã được Chúa Cứu Thế ban cho. Vậy việc van nài ma quỉ

Daemones adiurare.

PRAETEREA, multi nigromanticis incantationibus Daemones per aliquid divinum invocant, quod est adiurare. Si igitur licitum est Daemones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus uti. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

PRAETEREA, quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum Daemonibus societatem facere, secundum illud I Cor. X, *nolo vos socios fieri Daemoniorum*. Ergo non licet Daemones adiurare.

SED CONTRA est quod dicitur Marc. ult., *in nomine meo Daemonia eiicient*. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est Daemones adiurare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est adiurandi modus, unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet Daemones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad Daemones uti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Daemones enim in cursu huius vitae nobis adversarii constituuntur, non autem eorum actus nostrae dispositioni subduntur, sed dispositioni divinae et sanctorum Angelorum; quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., *spiritus desertor regitur per spiritum iustum*. Possumus ergo Daemones, adiurando, per virtutem divini nominis tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant vel spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem datam a Christo, secundum illud Luc. X, *ecce, dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit*. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam, nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus Daemonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo quod per Daemones fecit Hermogenem ad se adduci.

adjure the demons.

2. Further, many make use of necromantic incantations when invoking the demons by something Divine: and this is an adjuration. Therefore, if it be lawful to adjure the demons, it is lawful to make use of necromantic incantations, which is evidently false. Therefore the antecedent is false also.

3. Further, whoever adjures a person, by that very fact associates himself with him. Now it is not lawful to have fellowship with the demons, according to 1 Cor. 10:20, "I would not that you should be made partakers with devils." Therefore it is not lawful to adjure the demons.

On the contrary, It is written (Mk. 16:17): "In My name they shall cast out devils." Now to induce anyone to do a certain thing for the sake of God's name is to adjure. Therefore it is lawful to adjure the demons.

I answer that, As stated in the preceding article, there are two ways of adjuring: one by way of prayer or inducement through reverence of some holy thing: the other by way of compulsion. In the first way it is not lawful to adjure the demons because such a way seems to savor of benevolence or friendship, which it is unlawful to bear towards the demons. As to the second kind of adjuration, which is by compulsion, we may lawfully use it for some purposes, and not for others. For during the course of this life the demons are our adversaries: and their actions are not subject to our disposal but to that of God and the holy angels, because, as Augustine says (De Trin. iii, 4), "the rebel spirit is ruled by the just spirit." Accordingly we may repulse the demons, as being our enemies, by adjuring them through the power of God's name, lest they do us harm of soul or body, in accord with the Divine power given by Christ, as recorded by Lk. 10:19: "Behold, I have given you power to tread upon serpents and scorpions, and upon all the power of the enemy: and nothing shall hurt you." It is not, however, lawful to adjure them for the purpose of learning something from them, or of obtaining something through them, for this would amount to holding fellowship with them: except perhaps when certain holy men, by special instinct or Divine revelation, make use of the demons' actions in order to obtain certain results: thus we read of the Blessed James [*the Greater; cf. Apocrypha, N.T., Hist. Certam. Apost. vi, 19] that he caused Hermogenes to be brought to him, by the instrumentality of the

thì bất hợp pháp.

2. Trong các sự bỏ bùa mê, các pháp sư chiêu hồn năng kêu cầu ma quỉ nhân danh một sự thực tại Thiên Chúa: đó là một sự van nài. Vậy, nếu sự van nài ma quỉ được cho phép, các sự bỏ bùa mê của các pháp sư chiêu hồn cũng được phép. Điều đó rõ ràng sai lầm. Vậy sự van nài ma quỉ không được phép.

3. Van nài người nào, đó là thật sự tiếp xúc với họ. Mà người ta không được phép tiếp xúc với ma quỉ. Thánh Phaolô cấm điều đó (1Cr 10,20): "Tôi không muốn anh em tiếp xúc với ma quỉ." Vậy người ta không thể van nài ma quỉ.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán cùng các môn đệ: "Họ sẽ nhân danh Ta mà xua đuổi ma quỉ" (Mc 16,17). Dẫn đưa người nào đến hành động bằng cách nhân danh Thiên Chúa, đó là van nài họ. Vậy người ta được phép van nài ma quỉ.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã phân biệt hai thứ van nài. Một thứ van nài phát xuất do cách cầu xin hay xúi giục nhờ sự tôn kính đối với một thực tại thánh. Sự van nài thứ hai phát xuất theo thể cách bắt buộc. Người ta không chấp nhận đối với ma quỉ hình thức van nài thứ nhất, bởi vì nó bao hàm một sự nhờ đến lòng tử tế hoặc tình bằng hữu, mà cả hai điều này người ta không được phép sử dụng đối với ma quỉ. Cách van nài thứ hai phát xuất bởi sự cưỡng bức, có thể được cho phép ở điểm này, và không được cho phép ở điểm khác. Vì ma quỉ trong đời sống hiện tại của chúng ta, là những kẻ thù địch của chúng ta theo thân phận của chúng, và các hành động của chúng không phục tùng các mệnh lệnh của chúng ta, nhưng phục tùng các mệnh lệnh của Thiên Chúa và các thiên thần, vì thánh Augustinô (De Trin. 3,4) đã nói: "Tinh thần bỏ chính nghĩa bị thống trị bởi tinh thần tồn tại trung thành." Vậy chúng ta có thể nhờ quyền lực danh Thiên Chúa mà xua đuổi ma qui bằng cách van nài chúng, và đối xử với chúng nó là những thù địch để ngăn cản chúng không làm hại chúng ta phần hồn phần xác, do quyền năng Thiên Chúa đã được Chúa Kitô ban cho theo Phúc âm thánh Luca (10,19): "Này Ta ban cho quyền chà đạp rắn rít bò cạp, và mọi năng lực thù địch: không cái gì có thể làm hại các con." Nhưng người ta không được phép van nài ma quỉ để hiểu biết hoặc xin được cái gì nhờ chúng nó can thiệp. Điều đó hẳn là giao ước với chúng nó. Tuy nhiên, có thể xảy ra là do sự linh ứng hoặc do sự mạc khải của Thiên Chúa, một số đấng thánh khiến ma quỉ cộng tác để đem lại một kết quả nào. Như vậy, người ta thuật lại (Légende dorée 99,1) thánh Giacôbê đã nhờ ma quỉ dẫn đưa

2. Dans leurs enchantements, les nécromanciens invoquent souvent les démons au nom d'une réalité divine: c'est une adjuration. Donc, si l'adjuration des démons est permise, les enchantements des nécromanciens le sont aussi, ce qui est évidemment faux. Donc aussi la proposition antécédente.

3. Adjurer quelqu'un, c'est du fait même entrer en rapports avec lui. Or il n'est pas permis d'avoir de relations avec les démons. S. Paul l'interdit (1 Co 10, 20): « je ne veux pas que vous ayez de relations avec les démons. » On ne peut donc les adjurer.

En sens contraire, le Seigneur dit de ses disciples (Mc 16, 17): « En mon nom ils chasseront les démons. » Amener quelqu'un à agir par le nom de Dieu c'est l'adjurer. Il est donc permis d'adjurer les démons.

Réponse : Nous avons distingué deux sortes d'adjuration. L'une procède par mode de prière ou d'incitation, par respect pour une réalité sacrée. L'autre procède par mode de contrainte. On ne peut admettre à l'égard des démons la première forme d'adjuration, parce qu'elle implique un recours à la bienveillance ou à l'amitié, qui n'est pas permise envers les démons. La seconde manière d'adjurer, qui procède par contrainte, peut être permise sur un point, et non sur un autre. Car les démons sont dans le cours de cette vie nos adversaires par leur état, et leurs actes ne sont point soumis à nos ordres, mais à ceux de Dieu et des saints Anges; car, dit S. Augustin: « L'esprit qui a déserté est régi par l'esprit demeuré fidèle. » Nous pouvons donc, par la vertu du nom divin, repousser les démons en les adjurant, et les traiter ainsi en ennemis pour les empêcher de nous nuire spirituellement et corporellement, selon le pouvoir divin donné par le Christ en Luc (10, 19): « Voici que je vous ai donné pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, et toute puissance ennemie: rien ne vous nuira. » Mais il n'est pas permis de les adjurer en vue d'apprendre ou d'obtenir quelque chose par leur entremise. Ce serait là faire alliance avec eux. Toutefois il peut arriver que, par inspiration ou révélation divine, certains saints les fassent coopérer à tel ou tel effet. On raconte ainsi que S. Jacques se fit amener Hermogène par les démons.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione quae non fit protestative per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolae deprecationis.

AD SECUNDUM dicendum quod nigromantici utuntur adiurationibus et invocationibus Daemonum ad aliquid ab eis adipiscendum vel addiscendum, et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus dicit, Marc. I, exponens illud verbum domini, quod spiritui immundo dixit, *obmutesce, et exi de homine, salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus Daemonibus, quantumcumque denuntient veritatem*.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium Daemonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando Daemones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

demons.

Reply to objection 1. Origen is speaking of adjuration made, not authoritatively by way of compulsion, but rather by way of a friendly appeal.

Reply to objection 2. Necromancers adjure and invoke the demons in order to obtain or learn something from them: and this is unlawful, as stated above. Wherefore Chrysostom, commenting on our Lord's words to the unclean spirit (Mk. 1:25), "Speak no more, and go out of the man," says: "A salutary teaching is given us here, lest we believe the demons, however much they speak the truth."

Reply to objection 3. This argument considers the adjuration whereby the demon's help is besought in doing or learning something: for this savors of fellowship with them. On the other hand, to repulse the demons by adjuring them, is to sever oneself from their fellowship.

Solutions 1. Origène ne parle pas de l'adjuration qui se fait par voie d'autorité et par manière de contrainte, mais de celle qui se fait par mode de supplication bienveillante.

2. Les nécromanciens usent d'adjurations et invoquent les démons pour en apprendre ou obtenir quelque chose, ce qui, nous l'avons dit, n'est pas permis. Aussi Chrysostome commente la parole adressée par le Seigneur à l'esprit immonde (Mc 1, 25): « Tais-toi et sors de cet homme », en ces termes: « Un enseignement salutaire nous est ici donné, c'est de ne pas croire les démons, quelque vérité qu'ils nous annoncent. »

3. Cet argument procède de l'adjuration où l'on fait appel au secours des démons pour faire ou connaître quelque chose; c'est en effet avoir société avec eux. Mais user d'adjuration pour chasser les démons, c'est au contraire s'écarter de leur société.

Hermogène đến với mình.

GIẢI ĐÁP 1. Origène không đề cập đến sự van nài thực hiện theo đường lối quyền hành và theo thể cách cưỡng bức, nhưng nói đến sự van nài thực hiện theo thể cách khẩn khoản nài xin lòng tử tế.

2. Các pháp sư chiêu hồn sử dụng sự van nài và kêu cầu ma quỉ để nhờ chúng mà hiểu biết hoặc xin được cái gì, điều đó như chúng ta đã nói, không được phép. Như vậy thánh Chrysôstômô (De Lazaro, hom.2,48) chú giải lời Chúa Giêsu đã phán cùng thần ô uế (Mc 1,25): "Ngươi hãy im đi và ra khỏi người này", đã lên tiếng: "Một sự dạy bảo hữu ích đã đưa ra cho chúng ta ở đây, đó là việc không tin ma quỉ đối với chân lý nào mà chúng nó cho chúng ta biết."

3. Chứng cứ này phát xuất do sự van nài mà người ta kêu cầu đến sự trợ giúp của ma quỉ để làm hoặc biết cái gì; đó là sống trong xã hội ma quỉ. Còn sử dụng sự van nài để xua đuổi ma quỉ, trái lại, là tránh xã hội ma quỉ.

ARTICULUS 3
Utrum liceat adiurare irrationalem creaturam

ARTICLE 3
Whether it is lawful to adjure an irrational creature ?

ARTICLE 3
Est-il permis d'adjurer des créatures dénuées de raison ?

TIẾT 3
Người ta được phép van nài các thụ tạo không có trí năng không ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adiurare.

Objections 1. It would seem unlawful to adjure an irrational creature. An adjuration consists of spoken words. But it is useless to speak to one that understands not, such as an irrational creature. Therefore it is vain and unlawful to adjure an irrational creature.

Objections 1. Il semble que non. L'adjuration s'exprime par le langage. Mais c'est en vain qu'on adresse la parole à ce qui ne comprend pas, comme la créature sans raison. C'est donc chose vaine et illicite que de l'adjurer.

VẤN NẠN 1. Xem ra không được làm như vậy. Sự van nài được biểu lộ bằng ngôn ngữ; mà một cách vô lối người ta nói với cái gì không hiểu biết, như thụ tạo không có trí năng. Vậy van nài thụ tạo không có trí năng là điều vô lối và bất hợp pháp.

PRAETEREA, ad eum videtur competere adiuratio ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione uti.

2. Further, seemingly wherever adjuration is admissible, swearing is also admissible. But swearing is not consistent with an irrational creature. Therefore it would seem unlawful to employ adjuration towards one.

2. L'adjuration convient à ceux qui sont aptes à jurer. Mais la créature non raisonnable ne peut prêter serment. On voit donc qu'il n'est pas permis de l'adjurer.

2. Sự van nài thích hợp cho những kẻ có khả năng thề. Mà thụ tạo không có trí năng không thể thề. Vậy người ta không có phép van nài thụ tạo không có trí năng.

PRAETEREA, duplex est adiurationis modus, ut ex supradictis patet. Unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quae non est domina sui actus. Alia autem est adiuratio per modum compulsionis, qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus; quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur, Matth. VIII, quia venti et mare obediunt ei. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

3. Further, there are two ways of adjuring, as explained above (AA[1],2). One is by way of appeal; and this cannot be employed towards irrational creatures, since they are not masters of their own actions. The other kind of adjuration is by way of compulsion: and, seemingly, neither is it lawful to use this towards them, because we have not the power to command irrational creatures, but only He of Whom it was said (Mat. 8:27): "For the winds and the sea obey Him." Therefore in no way, apparently, is it lawful to adjure irrational creatures.

3. Des deux formes d'adjuration distinguées ci-dessus celle qui se fait par mode de prière ne peut être employée à l'égard des créatures sans raison, qui n'ont aucunement la maîtrise de leurs actes. Pas davantage, semble-t-il, l'adjuration qui s'exerce par contrainte. Il ne nous appartient pas de commander à ces créatures: c'est réservé à celui donc il est dit (Mt 8, 27): « Voilà que les vents et la mer lui obéissent ! » On ne peut donc aucunement user d'adjuration envers les créatures dépourvues de raison.

3. Trong hai hình thức van nài đã được phân biệt ở trên (a.1 và 2), sự van nài thực hiện bằng cách cầu xin không được sử dụng đối với các thụ tạo không có trí năng, vì chúng nó không cách nào làm chủ các hành động của mình. Sự van nài bằng cách cưỡng bức càng không thực hiện được. Chúng ta không có chức năng ra lệnh cho các thụ tạo này: điều đó dành cho kẻ mà Phúc âm thánh Matthêô đã đề cập đến: "Kìa gió và biển đều vâng phục Ngài!" (Mt 8,27). Vậy người ta không thể cách nào sử dụng sự van nài đối với các thụ tạo không có trí năng.

SED CONTRA est quod Simon et Iudas leguntur adiurasse dracones, et eis praecepisse ut in desertum locum discederent.

On the contrary, Simon and Jude are related to have adjured dragons and to have commanded them to withdraw into the desert. [*From the apocryphal Historiae Certam. Apost. vi. 19.]

En sens contraire, on raconte que Simon et Jude ont adjuré des dragons et leur ont commandé de se retirer dans des lieux déserts.

TRÁI LẠI, Người ta thuật lại (Légende dorée 159,2) rằng, Ximong và Giuđa đã van nài các con rồng và đã truyền khiến chúng nó rút lui vào nơi hoang địa.

RESPONDEO dicendum quod creaturae irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes.

I answer that, Irrational creatures are directed to their own actions by some other agent. Now the action

Réponse : Les créatures non raisonnables exercent leurs opérations propres sous l'action

TRẢ LỜI : Các thụ tạo không có trí năng thực hành các công việc riêng của mình do tác dụng của lực bên

Eadem autem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet, sicut motus sagittae est etiam quaedam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturae non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad Diabolum, qui, permissione divina, utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut adiuratio referatur ad ipsam creaturam irrationalem secundum se. Et sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, ut referatur ad eum a quo irrationalis creatura agitur et movetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directae, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quae refertur ad Diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis, et talis est modus adiurandi in Ecclesiae exorcismis, per quos Daemonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem Daemones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

of what is directed and moved is also the action of the director and mover: thus the movement of the arrow is an operation of the archer. Wherefore the operation of the irrational creature is ascribed not only to it, but also and chiefly to God, Who disposes the movements of all things. It is also ascribed to the devil, who, by God's permission, makes use of irrational creatures in order to inflict harm on man. Accordingly the adjuration of an irrational creature may be of two kinds. First, so that the adjuration is referred to the irrational creature in itself: and in this way it would be vain to adjure an irrational creature. Secondly, so that it be referred to the director and mover of the irrational creature, and in this sense a creature of this kind may be adjured in two ways. First, by way of appeal made to God, and this relates to those who work miracles by calling on God: secondly, by way of compulsion, which relates to the devil, who uses the irrational creature for our harm. This is the kind of adjuration used in the exorcisms of the Church, whereby the power of the demons is expelled from an irrational creature. But it is not lawful to adjure the demons by beseeching them to help us.

This suffices for the Replies to the Objections.

d'une force étrangère. Cela ne fait en réalité qu'une seule action, attribuable à un double principe: celui qui est mû à agir, et celui qui le meut. Ainsi le mouvement de la flèche est-il une opération de l'archer. Nous attribuerons donc l'opération de la créature non raisonnable, non seulement à elle-même, mais principalement à Dieu, qui gouverne et meut toutes choses. Le diable y a également sa part: par permission de Dieu il se sert en effet de certaines de ces créatures pour nuire aux hommes. Ainsi donc on peut comprendre de deux façons l'adjuration adressée aux créatures dépourvues de raison. Ou bien on croit que l'adjuration s'adresse à elles, et c'est alors inutile. Ou bien l'adjuration s'adresse à celui de qui cette créature tient son action et son mouvement. Nous la rencontrons alors sous deux formes. Sous forme de prière adressée à Dieu, c'est le cas des miracles accomplis au nom de Dieu; ou bien sous forme de contrainte, s'exerçant sur le démon qui cherche à nous nuire par le moyen des créatures privées de raison. C'est ce dernier mode d'adjuration que l'Église emploie dans les exorcismes, pour enlever ces créatures au pouvoir du démon. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur aide.

Solution: Cet exposé répond clairement aux Objections.

ngoài. Điều đó khiến cũng một hành động trong thực tại được chỉ về cho hai nguyên lý: kẻ bị động để hành động, và kẻ động người đó. Như vậy, sự chuyển động của cái tên là tác dụng của người bắn cung. Và chúng ta chỉ hành động của thụ tạo không có trí năng, không những chỉ về cho nó, mà một cách chủ yếu chỉ về cho Thiên Chúa là Đấng thống trị và động mọi sự vật. Ma quỉ cũng có phần của mình ở đó: quả thế, do sự ban phép của Thiên Chúa, chúng nó sử dụng một số thụ tạo trong các thụ tạo này để làm hại nhân loại. Như vậy, người ta có thể hiểu theo hai thể cách sự van nài đối với các thụ tạo không có trí năng. Hoặc người ta tin rằng sự van nài đối với chúng thì vô ích. Hoặc sự van nài đối với kẻ mà từ kẻ này thụ tạo đó lãnh nhận hành động và sự chuyển động của mình. Trong trường hợp này, chúng ta gặp thấy sự van nài trong hai hình thức. Hình thức cầu nguyện dâng lên Thiên Chúa, đó là trường hợp các phép lạ được hoàn thành nhân danh Thiên Chúa; hoặc hình thức cưỡng bức thực hiện đối với ma quỉ là kẻ tìm hại chúng ta qua các thụ tạo không có trí năng. Chính theo thể cách van nài cuối cùng này mà Hội thánh sử dụng trong việc trừ quỉ, để giải thoát các thụ tạo này khỏi quyền lực ma quỉ. Song người ta không được phép van nài ma quỉ bằng cách van nài sự trợ giúp của chúng nó.

GIẢI ĐÁP : Việc trình bày ở trên giải đáp rõ ràng các vấn nạn.

QUAESTIO 91

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM VEL LAUDEM

OF TAKING THE DIVINE NAME FOR THE PURPOSE OF INVOKING IT BY MEANS OF PRAISE

LA LOUANGE VOCALE

SỰ CA NGỢI BẰNG LỜI NÓI

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

Wherefore we must speak now of praise. Under this head there are two points of inquiry: (1) Whether God should be praised with the lips? (2) Whether God should be praised with song?

Il faut ensuite étudier l'emploi qu'on fait du nom de Dieu en l'invoquant, par mode de prière et de louange. De la prière, on a déjà parlé (Question 83). Reste à traiter de la louange. 1°. Faut-il louer Dieu oralement? - 2°. Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer des chants?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu sự sử dụng danh Thiên Chúa bằng cách cầu khẩn Thiên Chúa theo thể cách cầu nguyện và ca ngợi. Về sự cầu nguyện, người ta đề cập đến rồi (Q.83). Giờ đây còn thảo luận về sự ca ngợi. 1. Người ta phải ca ngợi Thiên Chúa bằng lời nói? 2. Người ta, khi ca ngợi Thiên Chúa, phải sử dụng những tiếng ca hát?

ARTICULUS 1
Utrum Deus sit ore laudandus

ARTICLE 1
Whether God should be praised with the lips ?

ARTICLE 1
Faut-il louer Dieu oralement ?

TIẾT 1
Người ta phải ca ngợi Thiên Chúa bằng lời nói ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim philosophus, in I Ethic., *optimorum non est laus, sed maius aliquid et melius*. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Unde et Eccli. XLIII dicitur quod Deus maior est omni laude.

Objections 1. It would seem that God should not be praised with the lips. The Philosopher says (Ethic. 1,12): "The best of men ere accorded not praise, but something greater." But God transcends the very best of all things. Therefore God ought to be given, not praise, but something greater than praise: wherefore He is said (Ecclus. 43:33) to be "above all praise."

Objections 1. Non, si l'on en croit le Philosophe: « Ce n'est pas la louange qu'il faut aux meilleurs, mais davantage et mieux. » Or Dieu est au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur. Donc on ne lui doit pas la louange, mais quelque chose de plus. Aussi l'Ecclésiastique (43, 30) dit-il que Dieu « dépasse toute louange ».

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không phải ca ngợi Thiên Chúa bằng lời nói. Triết gia (Eth. 1,12) đã viết: "Không phải sự ca ngợi mà chúng ta phải dâng lên cho những kẻ tốt hơn, nhưng bằng cách nhiều hơn và tốt hơn." Mà Thiên Chúa ở trên những cái gì tốt hơn. Vậy người ta không phải ca ngợi Thiên Chúa, nhưng phải làm cái gì nhiều hơn. Vậy sách Huấn ca (43,30) nói Thiên Chúa vượt qua tất cả mọi lời ca ngợi.

PRAETEREA, laus Dei ad cultum

2. Further, divine praise is part of

2. Louer Dieu c'est lui rendre un

2. Ca ngợi Thiên Chúa, đó là thờ

ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore, unde dominus, Matth. XV, contra quosdam inducit illud Isaiae, *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

divine worship, for it is an act of religion. Now God is worshiped with the mind rather than with the lips: wherefore our Lord quoted against certain ones the words of Is. 29:13, "This people . . . honors [Vulg.: 'glorifies'] Me with their lips, but their heart is far from Me." Therefore the praise of God lies in the heart rather than on the lips.

culte, car c'est faire acte de religion. Or le culte de Dieu doit venir du coeur plus que des lèvres. Notre Seigneur, en S. Matthieu (15, 7), cite ce reproche d'Isaïe (29, 13): « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur coeur est loin de moi. » Donc la louange de Dieu réside davantage dans le coeur que sur les lèvres.

phụng Ngài, vì đó là hoàn thành hành động của nhân đức đạo đức. Mà việc thờ phụng Thiên Chúa phải phát xuất từ tâm hồn hơn là từ môi miệng. Chúa Giêsu trong Phúc âm thánh Matthêô (15,7) đã trích dẫn lời tiên tri Isaia (29,13): "Dân này tôn kính Ta bằng môi miệng, mà lòng nó ở cách xa Ta." Vậy sự ca ngợi Thiên Chúa một cách nhiều ở trong tâm hồn hơn là ở trên môi miệng.

PRAETEREA, homines ad hoc ore laudantur ut ad meliora provocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur, unde dicitur Prov. XXVII, *quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium*. Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est; tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

3. Further, men are praised with the lips that they may be encouraged to do better: since just as being praised makes the wicked proud, so does it incite the good to better things. Wherefore it is written (Prov. 27:21): "As silver is tried in the fining-pot . . . so a man is tried by the mouth of him that praiseth." But God is not incited to better things by man's words, both because He is unchangeable, and because He is supremely good, and it is not possible for Him to grow better. Therefore God should not be praised with the lips.

3. Les louanges verbales qu'on adresse aux hommes veulent les provoquer à mieux faire. De même que les méchants s'enorgueillissent des éloges qu'on leur fait, les bons y trouvent un stimulant pour le bien, selon les Proverbes (27, 21): « Comme l'argent est éprouvé au creuset, ainsi fait-on l'épreuve de l'homme aux louanges qu'il reçoit. » Mais nos paroles ne peuvent provoquer Dieu à mieux agir, tant parce qu'il est immuable que parce qu'il est le souverain Bien, et ne peut progresser. Donc il ne faut pas louer Dieu vocalement.

3. Các sự ca ngợi bằng lời nói mà người ta nói lên đối với con người muốn kích động họ làm tốt hơn. Cũng như những người hung dữ trở nên kiêu ngạo bởi các lời ngợi khen mà người ta nói cho họ. Cũng vậy, các người lương thiện gặp được ở đó sự khích lệ đối với điều tốt theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (27,21): "Như bạc được thử trong lò đúc, cũng vậy, người ta thử con người bằng các lời ca ngợi mà họ lãnh nhận." Mà các lời nói của chúng ta không thể xúi giục Thiên Chúa hành động tốt hơn, phần thì bởi vì Ngài bất biến dịch, phần thì bởi vì Ngài là sự thiện tối thượng, và Ngài không thể tiến triển. Vậy người ta không nên ca ngợi Thiên Chúa bằng lời nói.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm., *labiis exultationis laudabit os meum.*

On the contrary, It is written (Ps. 62:6): "My mouth shall praise Thee with joyful lips."

En sens contraire, le Psaume (63, 6) s'écrie « La joie sur les lèvres, je dirai ta louange. »

TRÁI LẠI, Thánh vịnh (63,6) lên tiếng: "Niềm vui mừng ở nơi môi miệng tôi, tôi sẽ nói lên lời ca ngợi Ngài."

RESPONDEO dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm., *sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*. Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quae sunt contra Deum, secundum illud Isaiae XLVIII, *laude mea infrenabo te, ne intereas*. Proficit etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. Unde dicitur in Psalm., *semper laus*

I answer that, We use words, in speaking to God, for one reason, and in speaking to man, for another reason. For when speaking to man we use words in order to tell him our thoughts which are unknown to him. Wherefore we praise a man with our lips, in order that he or others may learn that we have a good opinion of him: so that in consequence we may incite him to yet better things; and that we may induce others, who hear him praised, to think well of him, to reverence him, and to imitate him. On the other hand we employ words, in speaking to God, not indeed to make known our thoughts to Him Who is the searcher of hearts, but that we may bring ourselves and our hearers to reverence Him. Consequently we need to praise God with our lips, not indeed for His sake, but for our own sake; since by praising Him our devotion is aroused towards Him, according to Ps. 49:23: "The sacrifice of praise shall glorify Me, and there is the way by which I will show him the salvation of God." And forasmuch as man, by praising God, ascends in his affections to God, by so much is he withdrawn from things opposed to God, according to Is. 48:9, "For My praise I will bridle thee lest thou shouldst perish." The praise of the lips is also profitable to

Réponse : Nous employons des paroles pour nous adresser à Dieu avec une toute autre raison que pour nous adresser à un homme. Envers celui-ci nous employons des paroles pour exprimer les pensées de notre coeur, qu'il ne peut connaître autrement. Et c'est pourquoi nous employons à son égard la louange vocale pour faire connaître à lui et aux autres la bonne opinion que nous avons de lui; cela pour provoquer à mieux faire celui que nous louons, et pour porter ceux qui entendent sa louange, à l'estimer, à le respecter et à l'imiter. Mais envers Dieu nous employons des paroles non pour révéler nos pensées à celui qui lit dans les coeurs, mais pour engager nous-mêmes et ceux qui nous entendent à le révérer. C'est pourquoi la louange vocale est nécessaire, non pour Dieu mais pour celui qui le loue, dont l'amour est porté à Dieu par cette louange, selon cette parole du Psaume (50, 23): « Qui offre le sacrifice d'action de grâce, celui-là me rend gloire. » Et dans la mesure où le coeur de l'homme s'élève vers Dieu par la louange divine, il s'éloigne de tout ce qui lui est contraire, selon Isaïe (48, 9): « Pour mon honneur, je vais patienter avec toi, et non pas t'exterminer. » En outre, la louange de nos lèvres sert à entraîner vers Dieu le coeur de

TRẢ LỜI : Chúng ta sử dụng các lời nói để tiếp xúc với Thiên Chúa với một lý do hoàn toàn khác biệt với lý do chúng ta tiếp xúc với con người. Đối với con người, chúng ta sử dụng các lời nói để biểu lộ các tư tưởng trong tâm hồn chúng ta, mà họ không thể hiểu biết cách nào khác. Và do đó, chúng ta sử dụng đối với họ sự ca ngợi bằng lời để làm cho họ và cho các người khác hiểu biết ý kiến tốt mà chúng ta có đối với họ. Điều đó nhằm khích lệ kẻ mà chúng ta ca ngợi, có thể hành động tốt hơn, và để thúc đẩy những kẻ nghe chúng ta ca ngợi họ, đem lòng quý mến, tôn trọng và bắt chước họ. Còn đối với Thiên Chúa, chúng ta sử dụng các lời nói không phải để tiết lộ tư tưởng của chúng ta cho kẻ đọc thấy trong tâm hồn chúng ta, nhưng để thúc đẩy chúng ta cùng những kẻ nghe chúng ta thêm lòng tôn thờ Ngài. Do đó, sự ca ngợi bằng lời cần thiết, không phải để cho Chúa, nhưng để cho kẻ ngợi khen Thiên Chúa mà tình yêu của họ hướng về Thiên Chúa qua lời ca ngợi này như lời ghi chép trong Thánh vịnh (50,23): "Kẻ dâng lễ tế tạ ơn, làm vinh quang Ta." Theo mức độ mà tâm hồn con người hướng lên cao đến với Thiên Chúa qua lời ca ngợi Thiên Chúa, họ tránh tất cả những cái gì trái nghịch với Ngài như tiên tri Isaia (48,9) nói: "Vì vinh dự của Ta, Ta sẽ nhẫn nại với ngươi, chứ không phải tiêu diệt ngươi." Hơn nữa, lời ca ngợi từ môi miệng chúng ta được sử dụng để lôi kéo đến cùng Thiên Chúa tâm hồn những kẻ nghe, điều đó khiến Thánh vịnh (34,2) nói lên: "Lời

eius in ore meo, et postea subditur, *audiant mansueti, et laetentur. Magnificate dominum mecum*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad eius essentiam. Et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriae honor. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur, tibi silet laus, Deus, quantum ad primum; et, tibi reddetur votum, quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur. Et secundum hoc debetur Deo laus. Unde dicitur Isaiae LXIII, *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddidit nobis dominus*. Et Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., omnem sanctum theologorum hymnum, idest divinam laudem, invenies ad bonos thearchiae, idest divinitatis, *processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.*

others by inciting their affections towards God, wherefore it is written (Ps. 33:2): "His praise shall always be in my mouth," and farther on: "Let the meek hear and rejoice. O magnify the Lord with me."

Reply to objection 1. We may speak of God in two ways. First, with regard to His essence; and thus, since He is incomprehensible and ineffable, He is above all praise. In this respect we owe Him reverence and the honor of latria; wherefore Ps. 64:2 is rendered by Jerome in his Psalter [*Translated from the Hebrew]: "Praise to Thee is speechless, O God," as regards the first, and as to the second, "A vow shall be paid to Thee." Secondly, we may speak of God as to His effects which are ordained for our good. In this respect we owe Him praise; wherefore it is written (Is. 63:7): "I will remember the tender mercies of the Lord, the praise of the Lord for all the things that the Lord hath bestowed upon us." Again, Dionysius says (Div. Nom. 1): "Thou wilt find that all the sacred hymns," i.e. divine praises "of the sacred writers, are directed respectively to the Blessed Processions of the Thearchy," i.e. of the Godhead, "showing forth and praising the names of God."

ceux qui nous entendent, ce qui fait dire au Psaume (34, 2): « Sa louange sera sans cesse dans ma bouche », et ensuite: « Qu'ils écoutent, les humbles, qu'ils jubilent! Magnifiez le Seigneur avec moi! »

Solutions 1. Nous pouvons parler de Dieu de deux manières. D'abord en le considérant dans son essence. A ce point de vue, comme il est incompréhensible et ineffable, sa grandeur le met au-dessus de toute louange. Mais sous ce rapport, on lui doit révérence et culte de latrie. De là ce que nous lisons dans le Psautier de S. Jérôme (64, 2): « Pour toi mon Dieu, le silence est louange », pour ce qui est du premier point; et pour ce qui est du second: « Qu'on acquitte envers toi son voeu. » Nous pouvons aussi parler de Dieu en considérant ses oeuvres, qu'il ordonne à notre usage. C'est à ce point de vue qu'on doit à Dieu la louange. Nous comprenons alors les paroles d'Isaïe (63, 7): « je vais rappeler les miséricordes du Seigneur, je proclamerai ses louanges pour tout ce qu'il nous a donné. » Nous lisons aussi dans Denys: « Les louanges saintes des théologiens, c'est-à-dire la louange divine, consistent à disposer les noms divins dans leurs paroles et dans leurs hymnes d'après les manifestations bienfaisantes de la Théarchie », c'est-à-dire de la divinité.

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta có thể hầu chuyện với Thiên Chúa theo hai thể cách. Trước hết, bằng cách xem xét Ngài trong yếu tính của Ngài. Về phương diện này, bởi vì Ngài bất khả đạt và không thể tả, tính vĩ đại cao cả của Ngài đặt lên trên mọi lời ca ngợi, do đó, người ta phải tôn thờ và thờ phụng Ngài như lời ghi chép: "Lạy Chúa, đối với Chúa, sự thinh lặng là lời ca ngợi" (Tv 64,2), đó là điểm thứ nhất; và điểm thứ hai: "Người ta phải thanh toán với Chúa lời khấn của mình." Như vậy, chúng ta có thể hầu chuyện với Thiên Chúa bằng cách xem xét các công trình của Ngài đã được Ngài sắp đặt cho chúng ta sử dụng. Chính về phương diện này mà người ta phải ca ngợi Thiên Chúa. Trong trường hợp này, chúng ta hiểu được lời nói của tiên tri Isaia (63,7): "Tôi sẽ nhớ lại lòng thương xót của Thiên Chúa, tôi sẽ công bố các lời ca ngợi Chúa vì mọi điều Chúa đã ban cho chúng tôi." Chúng ta cũng đọc thấy ở nơi Denys (De Div. Nom. 4,4): "Các lời ca ngợi thánh của các nhà thần học, tức là lời ca ngợi Thiên Chúa, cốt tại sự sắp đặt thánh danh Thiên Chúa trong các lời nói của mình và trong các thánh ca của mình để biểu lộ lòng từ thiện của Thiên Chúa."

AD SECUNDUM dicendum quod laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum magnalia eius operum recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

Reply to objection 2. It profits one nothing to praise with the lips if one praise not with the heart. For the heart speaks God's praises when it fervently recalls "the glorious things of His works" [*Cf. Sir. 17:7, 8]. Yet the outward praise of the lips avails to arouse the inward fervor of those who praise, and to incite others to praise God, as stated above.

2. La louange qu'expriment nos lèvres est inutile à celui qui la donne si elle n'est pas accompagnée de la louange du coeur, car il dit à Dieu sa louange lorsqu'il médite ses merveilles. Mais la louange extérieure et vocale a l'efficacité d'éveiller ces sentiments intérieurs chez celui qui la chante, et de provoquer les autres à louer Dieu, on vient de le dire.

2. Lời ca ngợi mà môi miệng chúng ta nói lên, có thể vô ích đối với kẻ dâng lên lời ca ngợi, nếu lời ca ngợi này không được lời ca ngợi của tâm hồn đi kèm theo, vì họ nói lên cùng Thiên Chúa lời ca ngợi khi họ suy gẫm các công việc lạ lùng của Ngài. Còn lời ca ngợi bên ngoài và bằng lời nói có công hiệu đánh thức các tình cảm bên trong ở nơi người ca hát lời ca ngợi này, và để xúi giục những kẻ khác ca ngợi Thiên Chúa như người ta mới đề cập đến.

AD TERTIUM dicendum quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

Reply to objection 3. We praise God, not for His benefit, but for ours as stated.

3. Nous ne louons pas Dieu pour son utilité, mais pour la nôtre, nous venons de le dire.

3. Chúng ta không ca ngợi Thiên Chúa vì ích lợi cho Ngài, nhưng vì ích lợi cho chúng ta như chúng ta mới nói đến.

ARTICULUS 2
Utrum cantus sint assumendi ad laudem divinam

ARTICLE 2
Whether God should be praised with song ?

ARTICLE 2
Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer le chant ?

TIẾT 2
Người ta, trong việc ca ngợi Thiên Chúa, phải sử dụng tiếng ca hát ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod cantus non sint assumendi ad laudem divinam. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, *docentes et commonentes vosmetipsos in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus*. Sed nihil assumere debemus in divinum cultum praeter ea quae nobis auctoritate Scripturae traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

Objections 1. It would seem that God should not be praised with song. For the Apostle says (Col. 3:16): "Teaching and admonishing one another in psalms, hymns and spiritual canticles." Now we should employ nothing in the divine worship, save what is delivered to us on the authority of Scripture. Therefore it would seem that, in praising God, we should employ, not corporal but spiritual canticles.

Objections 1. Il semble que non, car S. Paul écrit aux Colossiens (3, 16): « Enseignez-vous et exhortez-vous mutuellement, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. » Nous ne devons introduire dans le culte de Dieu rien de plus que ce qu'autorise l'Écriture. Ce texte nous montre que dans la louange divine, ce ne sont pas nos lèvres, c'est notre esprit qui doit chanter.

VẤN NẠN 1. Xem ra khi ca ngợi Thiên Chúa, người ta không sử dụng tiếng ca hát. Thánh Phaolô đã viết trong thư gửi tín hữu Côlôsê (3,16): "Hãy lấy tất cả khôn ngoan mà dạy dỗ sửa bảo nhau! Hãy dùng thánh vịnh, lời ca, lời vãn thiêng liêng." Chúng ta không nên đem vào việc thờ phụng Thiên Chúa cái gì hơn điều đã được Kinh thánh cho phép. Lời nói này chứng tỏ cho chúng ta biết trong việc ca ngợi Thiên Chúa, không phải là miệng lưỡi chúng ta, nhưng đó là tinh thần chúng ta phải ca hát.

PRAETEREA, Hieronymus, super illud ad Ephes. V, cantantes et

2. Further, Jerome in his commentary on Eph. 5:19,

2. Sur ce texte de S. Paul aux Éphésiens (5, 19): « Chantez et

2. Về lời nói của thánh Phaolô trong thư gửi cho tín hữu Êphêsô (5,19):

psallentes in cordibus vestris domino, dicit, audiant haec adolescentuli quibus in Ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoediarum modum guttur et fauces medicamine liniendae sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

"Singing and making melody in your hearts to the Lord," says: "Listen, young men whose duty it is to recite the office in church: God is to be sung not with the voice but with the heart. Nor should you, like play-actors, ease your throat and jaws with medicaments, and make the church resound with theatrical measures and airs." Therefore God should not be praised with song.

psalmodiez dans vos coeurs au Seigneur », S. Jérôme écrit: « Qu'ils entendent cela, les jeunes gens qui dans l'église ont la charge de chanter les psaumes: ce n'est pas avec sa voix mais avec son coeur qu'on doit chanter pour Dieu. Qu'ils n'imitent pas les acteurs qui se gargarisent avec des drogues pour s'adoucir la gorge, et qu'ils évitent de faire entendre dans l'église des modulations et des chants de théâtre. » Donc il ne faut pas introduire de chants dans la louange de Dieu.

“Hãy cùng nhau đối đáp những bài thánh vịnh, thánh thi, và thánh ca, do Thần khí linh hứng; hãy đem cả tâm hồn mà ca hát chúc tụng Chúa". Thánh Giêrônimô (In Êph. 3,5) đã viết: “Các người thanh niên ở trong nhà thờ có trách nhiệm ca hát những bài thánh vịnh, họ hãy nghe điều đó: không phải bằng tiếng nói, nhưng bằng tâm hồn, người ta ca hát lên Thiên Chúa. Họ không nên bắt chước các diễn viên súc miệng với các vị thuốc để làm cho cổ họng êm dịu, và họ đừng làm trong nhà thờ nghe giọng lên xuống và những bài hát ở rạp hát.” Vậy người ta không được đem lời hát vào sự ca ngợi Thiên Chúa.

PRAETEREA, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. XIX, *laudem dicite Deo nostro, omnes servi eius et qui timetis illum, pusilli et magni*. Sed maiores qui sunt in Ecclesia non decet cantare, dicit enim Gregorius, et habetur in decretis, dist. XCII, cap. *in sancta Romana Ecclesia, praesenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant*. Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

3. Further, the praise of God is competent to little and great, according to Apoc. 14, "Give praise to our God, all ye His servants; and you that fear Him, little and great." But the great, who are in the church, ought not to sing: for Gregory says (Regist. iv, ep. 44): "I hereby ordain that in this See the ministers of the sacred altar must not sing" (Cf. Decret., dist. xcii., cap. In sancta Romana Ecclesia). Therefore singing is unsuitable to the divine praises.

3. Louer Dieu convient aux petits comme aux grands selon l'Apocalypse (19, 5): « Dites votre louange à votre Dieu, vous tous qui êtes ses serviteurs et le craignez tous, les petits et les grands ! » Or les dignitaires de l'Église ne doivent pas chanter. S. Grégoire dit en effet: « Par le présent décret, je prescris que, dans cette église, les ministres de l'autel ne doivent pas chanter. » Les chants ne conviennent donc pas à la louange divine.

3. Việc ngợi khen Thiên Chúa thích hợp với những kẻ bé mọn cũng như những kẻ vĩ đại theo sách Khải huyền (19,5): “Các ngươi hãy nói lên lời ca ngợi Thiên Chúa, các ngươi tất cả là các tôi tớ của Ngài, là tất cả hãy kính sợ Ngài, các người nhỏ mọn cũng như các người vị vọng!” Mà các người có chức phẩm trong nhà thờ không được ca hát. Quả thế, thánh Giáo hoàng Grêgôriô (Registrum 77) đã viết: “Do sắc lệnh hiện tại, Ta truyền lệnh trong nhà thờ, các thừa tác viên của bàn thờ không nên ca hát.” Vậy tiếng ca hát không thích hợp với sự ca ngợi Thiên Chúa.

PRAETEREA, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psalm., *confitemini domino in cithara; in Psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas et Psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo, pari ratione, nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

4. Further, in the Old Law God was praised with musical instruments and human song, according toPs. 32:2, 3: "Give praise to the Lord on the harp, sing to Him with the psaltery, the instrument of ten strings. Sing to Him a new canticle." But the Church does not make use of musical instruments such as harps and psalteries, in the divine praises, for fear of seeming to imitate the Jews. Therefore in like manner neither should song be used in the divine praises.

4. Sous l'ancienne loi on louait Dieu avec des instruments de musique et des voix humaines, selon ce verset du Psaume (33, 2): « Louez le Seigneur sur la cithare, jouez pour lui sur la harpe à dix cordes, chantez-lui un cantique nouveau! » Or l'Église a abandonné l'usage des instruments, comme la cithare et la harpe, pour ne pas paraître imiter le judaïsme. Pour le même motif il ne faut donc pas employer le chant dans la louange de Dieu.

4. Trong luật cũ, người ta đã ca ngợi Thiên Chúa bằng các nhạc cụ và tiếng nói của con người theo lời Thánh vịnh (33,2): “Hãy tạ ơn Người hòa với tiếng đàn thất huyền, hãy đàn ca mừng Người, hòa theo tiếng đờn thập huyền. Hãy hát mừng Người một bài ca mới.” Mà Hội thánh đã bỏ việc dùng các nhạc cụ như đàn thất huyền và đàn thập huyền, ngõ hầu không có vẻ bắt chước đạo Do thái. Chính cũng một lý do, người ta không nên dùng tiếng hát trong việc ngợi khen Thiên Chúa.

PRAETEREA, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quae cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quae cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt divinis laudibus adhibendi.

5. Further, the praise of the heart is more important than the praise of the lips. But the praise of the heart is hindered by singing, both because the attention of the singers is distracted from the consideration of what they are singing, so long as they give all their attention to the chant, and because others are less able to understand the thing that are sung than if they were recited without chant. Therefore chants should not be employed in the divine praises.

5. La louange du coeur l'emporte sur celle des lèvres. Or le chant met obstacle à cette louange spirituelle. Ceux qui chantent sont distraits par leur application à chanter, et ne font pas attention au texte. Ceux qui les entendent saisissent moins facilement les paroles, que le chant rend inintelligibles. Il ne faut donc pas les employer à la louange de Dieu.

5. Lời ca ngợi của tâm hồn hơn lời ca ngợi của môi miệng. Mà lời hát ngăn trở lời ca ngợi thiêng liêng này; những người ca hát bị chia trí bởi chăm chú để hát, và không lưu ý đến ý nghĩa của lời hát. Còn những kẻ nghe họ hát thì ít hiểu được các lời hát mà tiếng hát làm cho không thể hiểu. Vậy người ta không nên sử dụng tiếng hát để ca ngợi Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert, in IX Confess.

On the contrary, Blessed Ambrose established singing in the Church of Milan, a Augustine relates (Confess. ix).

En sens contraire, S. Ambroise a institué le chant dans l'Église de Milan, comme le rapporte S. Augustin dans ses Confessions.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (Cons. 9,7), thánh Ambrôxiô đã thiết lập việc ca hát trong nhà thờ thành phố Milan.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quaecumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias

I answer that, As stated above (A[1]), the praise of the voice is necessary in order to arouse man's devotion towards God. Wherefore whatever is useful in conducing to this result is becomingly adopted in the divine praises. Now it is evident that the human soul is moved in various ways according

Réponse : Nous avons dit la nécessité de la louange vocale pour entraîner le coeur humain vers Dieu. Tout ce qui peut contribuer à ce résultat aura donc sa place dans la louange divine. Or, c'est évident, des mélodies diverses provoquent en l'âme humaine des dispositions différentes. Aristote dans sa

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói rằng sự ca ngợi bằng lời nói thì cần thiết để lôi cuốn tâm hồn nhân loại đến với Thiên Chúa. Tất cả cái gì có thể góp phần để đem lại kết quả này, có chỗ đứng trong sự ca ngợi Thiên Chúa. Mà điều rõ ràng là các giai điệu khác nhau gây nên trong tâm hồn nhân loại những sự sắp đặt khác nhau. Triết gia

sonorum animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per philosophum, in VIII Polit., et per Boetium, in prologo musicae. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat*. Et de seipso dicit, in IX Confess., *flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

AD SECUNDUM dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem*.

AD TERTIUM dicendum quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et praelati, quibus competit per praedicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a maioribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, *consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad praedicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat*.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VIII Polit., neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est, sed quaecumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per

to various melodies of sound, as the Philosopher state (Polit. viii, 5), and also Boethius (De Musica, prologue). Hence the use of music in the divine praises is a salutary institution, that the souls of the faint-hearted may be the more incited to devotion. Wherefore Augustine say (Confess. x, 33): "I am inclined to approve of the usage of singing in the church, that so by the delight of the ears the faint-hearted may rise to the feeling of devotion": and he says of himself (Confess. ix, 6): "I wept in Thy hymns and canticles, touched to the quick by the voices of Thy sweet-attuned Church."

Reply to objection 1. The name of spiritual canticle may be given not only to those that are sung inwardly in spirit, but also to those that are sung outwardly with the lips, inasmuch as such like canticles arouse spiritual devotion.

Reply to objection 2. Jerome does not absolutely condemn singing, but reproves those who sing theatrically in church not in order to arouse devotion, but in order to show off, or to provoke pleasure. Hence Augustine says (Confess. x, 33): "When it befalls me to be more moved by the voice than by the words sung, I confess to have sinned penally, and then had rather not hear the singer."

Reply to objection 3. To arouse men to devotion by teaching and preaching is a more excellent way than by singing. Wherefore deacons and prelates, whom it becomes to incite men's minds towards God by means of preaching and teaching, ought not to be instant in singing, lest thereby they be withdrawn from greater things. Hence Gregory says (Regist. iv, ep. 44): "It is a most discreditable custom for those who have been raised to the diaconate to serve as choristers, for it behooves them to give their whole time to the duty of preaching and to taking charge of the alms."

Reply to objection 4. As the Philosopher says (Polit. viii, 6), "Teaching should not be accompanied with a flute or any artificial instrument such as the harp or anything else of this kind: but only with such things as make good hearers." For such like musical instruments move the soul to pleasure rather than create a good disposition within it. In the Old Testament instruments of this description were employed, both because the people were more coarse and carnal---so that they needed to be aroused by such instruments as also by earthly promises---and because these

Politique et Boèce dans le prologue de son traité sur la Musique, l'ont remarqué. On a donc décidé de façon salutaire d'employer des chants dans la louange divine, pour exciter plus de dévotion dans les coeurs tièdes. S. Augustin le dit dans ses Confessions: « je suis amené à approuver la coutume de chanter à l'église pour que les sons agréables à entendre réveillent dans les âmes faibles des sentiments de piété. » Et parlant d'expérience: « J'ai pleuré à tes hymnes et à tes cantiques, tant les accents suaves de ton Église m'ont vivement ému. »

Solutions 1. « Cantiques spirituels » peut s'entendre non seulement du chant intérieur de l'âme, mais aussi du chant de nos lèvres, pour autant que de tels cantiques éveillent la dévotion spirituelle.

2. S. Jérôme ne blâme pas purement et simplement le chant; il critique ceux qui chantent à l'église d'une manière théâtrale, non pour porter à la dévotion, mais pour se faire valoir ou pour flatter la sensibilité. S. Augustin est du même avis: « Quand il m'arrive d'être ému plus par le chant que par ce qu'on chante, je me reconnais coupable et pécheur, et j'aimerais mieux alors ne pas entendre celui qui chante. »

3. C'est exciter les âmes à la dévotion d'une manière plus noble que de le faire par l'enseignement et la prédication plutôt que par le chant. C'est pourquoi les diacres et les prélats, qui ont cette fonction, ne doivent pas s'adonner au chant, pour ne pas se soustraire à des tâches supérieures. Comme dit S. Grégoire: « C'est une coutume très répréhensible que les ministres établis dans l'ordre du diaconat se consacrent à la musique vocale, quand il leur conviendrait de vaquer à l'office de la prédication et à la gestion des aumônes. »

4. Aristote remarque que « l'on doit bannir de l'enseignement l'usage de la flûte, ou de tout autre instrument analogue, comme la cithare, et n'admettre que ce qui est capable d'améliorer les auditeurs ». Les instruments de musique de ce genre, en effet, touchent l'âme par des émotions agréables plus qu'ils ne forment en elle de bonnes dispositions intérieures. Dans l'Ancien Testament, on en faisait usage à un double titre. Le peuple étant plus endurci et charnel, il fallait le toucher par ce moyen, comme par la promesse de biens terrestres.

trong sách Chính trị học (Pol. 8,5) và Boèce trong lời tự ngôn thảo luận về âm nhạc, đã lưu ý điều đó. Vậy, người ta đã quyết định một cách hữu ích rằng việc sử dụng lời hát trong việc ca ngợi Thiên Chúa, để thúc giục lòng sùng mộ trong các tâm hồn nguội lạnh. Thánh Augustinô (Conf. 10,33) nói: "Tôi được thúc đẩy để tán thành tục lệ ca hát trong nhà thờ, ngõ hầu các giọng hát dịu dàng khêu gợi trong các tâm hồn yếu đuối các tình cảm đạo đức." Và thánh nhân nói đến sự kinh nghiệm của bản thân: "Tôi đã khóc khi nghe các lời ca và các lời văn của Chúa, các giọng hát dịu dàng trong Hội thánh của Chúa đã làm cho tôi cảm động là dường nào" (Conf. 9,48).

GIẢI ĐÁP 1. Các lời ca thiêng liêng có thể nghe không những từ lời hát bên trong của tâm hồn, mà còn từ lời hát nơi môi miệng chúng ta, vì các lời ca như thế gợi lên lòng sùng mộ thiêng liêng biết bao.

2. Thánh Giêrônimô không quở trách cách thuần túy và đơn giản tiếng hát; ngài phê bình những kẻ hát ở nhà thờ theo thể cách rạp hát, không phải để dẫn đưa đến lòng sùng mộ, nhưng để tỏ ra mình có giá trị hoặc vuốt ve cảm giác tính của mình. Thánh Augustinô cũng có ý kiến như vậy (Conf. 10,33): "Khi tôi xảy ra bị xúc động bởi tiếng hát hơn là bởi điều người ta hát, tôi nhìn nhận mình có lỗi và có tội, và trong trường hợp đó, tôi muốn tốt hơn là không nghe kẻ hát.

3. Việc thúc giục các tâm hồn được sốt sắng sùng mộ một cách cao thượng hơn được thực hiện bằng lời giáo huấn và bằng lời giảng dạy tốt hơn là bằng tiếng hát. Do đó, các thầy phó tế và các Giám mục có chức vụ này, không được dấn thân ca hát mà bỏ các bản phận cao thượng hơn. Như thánh Grêgôriô (Registrum 77) nói: "Một thói quen rất đáng quở trách là các thừa tác viên đã lãnh nhận chức phó tế dấn thân ca hát bằng lời, khi một cách thích hợp họ phải chăm lo việc giảng dạy và bố thí."

4. Triết gia (Col. 8,6) lưu ý điều này: "Người ta phải bỏ ra ngoài nền giáo dục sự sử dụng sáo hoặc các nhạc cụ khác tương tự như đàn thất huyền và chỉ công nhận cái gì có khả năng cải hóa các thính giả." Quả thế, các nhạc cụ theo loại này xúc động tâm hồn bằng những xúc động vui thú hơn là tạo nên trong tâm hồn những sự sắp đặt bên trong tốt lành. Trong Cựu ước, người ta sử dụng các nhạc cụ theo hai tư cách. Dân Do thái cứng đầu hơn và theo sự vui thú xác thịt hơn, người ta phải xúc động họ bằng phương thế này, như bằng sự hứa hẹn các của trần gian. Đàng khác, các nhạc cụ này hữu hình có một nghĩa

promissiones terrenas. Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

AD QUINTUM dicendum quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit, in X Confess., *omnes affectus spiritus nostri pro sua diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur*. Et eadem est ratio de audientibus, in quibus, etsi aliquando non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

material instruments were figures of something else.

Reply to objection 5. The soul is distracted from that which is sung by a chant that is employed for the purpose of giving pleasure. But if the singer chant for the sake of devotion, he pays more attention to what he says, both because he lingers more thereon, and because, as Augustine remarks (Confess. x, 33), "each affection of our spirit, according to its variety, has its own appropriate measure in the voice, and singing, by some hidden correspondence wherewith it is stirred." The same applies to the hearers, for even if some of them understand not what is sung, yet they understand why it is sung, namely, for God's glory: and this is enough to arouse their devotion.

D'autre part ces instruments matériels avaient un sens figuratif.

5. Si l'on s'adonne au chant pour la jouissance qu'on y trouve, l'âme est distraite et ne peut être attentive au sens des paroles. Mais si l'on chante par dévotion, on médite plus attentivement ce qu'on dit, parce qu'on s'arrête longuement aux mêmes objets; et d'autre part, dit S. Augustin: « Tous les sentiments de notre âme trouvent dans le chant des modulations qui s'adaptent à leurs nuances diverses, et les font vibrer par une secrète harmonie. » Il en va de même pour les auditeurs. Et même s'ils ne comprennent pas ce qu'on chante, ils savent néanmoins pourquoi l'on chante: pour louer Dieu, et cela suffit pour exciter leur dévotion.

tượng trưng.

5. Nếu người ta miệt mài trong sự ca hát vì sự vui thú gặp ở đó, linh hồn lơ đễnh và không chăm chú vào ý nghĩa của các lời nói. Còn nếu người ta hát do lòng sùng mộ, người ta suy gẫm cách chăm chú hơn về điều người ta nói, bởi vì người ta dừng lại lâu dài ở cũng các đối tượng; và đàng khác, thánh Augustinô (Conf. 10,33) nói: "Mọi tình cảm của linh hồn gặp trong lời hát các giai điệu thích nghi với các sự phân biệt tế nhị khác nhau, và làm cho các tình cảm đó rung động bằng một âm điệu kín đáo." Cũng có như vậy đối với các thính giả. Cho dầu họ không hiểu được điều người ta ca hát, họ vẫn biết tại sao người ta ca hát: để ca ngợi Thiên Chúa; và điều đó đã đủ để thúc giục lòng sùng mộ của họ.

QUAESTIO 92

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS

OF SUPERSTITION

LA SUPERSTITION

SỰ MÊ TÍN

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis. Et primo, de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae ad cultum divinum pertinent. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, et de partibus eius; deinde de irreligiositate et partibus eius. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. Secundo, utrum habeat plures partes seu species.

In due sequence we must consider the vices that are opposed to religion. First we shall consider those which agree with religion in giving worship to God; secondly, we shall treat of those vices which are manifestly contrary to religion, through showing contempt of those things that pertain to the worship of God. The former come under the head of superstition, the latter under that of irreligion. Accordingly we must consider in the first place, superstition and its parts, and afterwards irreligion and its parts. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether superstition is a vice opposed to religion? (2) Whether it has several parts or species?

Étudions maintenant les vices opposés à la religion. Certains ont en commun avec elle qu'ils pratiquent un culte divin. Les autres manifestent au contraire leur opposition totale, par le mépris de tout ce qui touche au culte de Dieu. La première catégorie se rattache à la superstition, la seconde, à l'irréligion. Aussi étudierons-nous: 1°. La superstition proprement dite (Question 92) et ses parties (Question 93 et 94-96). - 2°. L'irréligion et ses parties (Question 97-100). 1. Est-elle un vice opposé à la religion? - 2. A-t-elle plusieurs parties ou espèces?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức. Một số tật xấu có điểm chung với nó, là chúng đều thực hành sự thờ phụng Thiên Chúa. Các tật xấu khác, trái lại, biểu lộ sự đối lập hoàn toàn của mình do sự khinh chê tất cả những cái gì liên hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa. Hạng thứ nhất quy về sự mê tín, hạng thứ hai quy về sự không tôn giáo. Như vậy chúng ta sẽ nghiên cứu: I. Sự mê tín đích thực (Q.92) và các phần của nó (Q.93 và 94-96). II. Sự không tôn giáo và các phần của nó (Q.97-100) 1. Sự mê tín là tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức? 2. Nó có nhiều loại không?

ARTICULUS 1
Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis, dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata, ut patet in Glossa ad Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro Etymol., *superstitiosos ait Cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent*. Sed

ARTICLE 1
Whether superstition is a vice contrary to religion ?

Objections 1. It would seem that superstition is not a vice contrary to religion. One contrary is not included in the definition of the other. But religion is included in the definition of superstition: for the latter is defined as being "immoderate observance of religion," according to a gloss on Col. 2:23, "Which things have indeed a show of wisdom in superstition." Therefore superstition is not a vice contrary to religion.

2. Further, Isidore says (Etym. x): "Cicero [*De Natura Deorum ii, 28] states that the superstitious were so called because they spent the day in praying and offering

ARTICLE 1
La superstition est-elle un vice opposé à la religion ?

Objections 1. Apparemment non. Car un des contraires n'entre pas dans la définition de l'autre. Or la religion entre dans la définition de la superstition, car, à partir du texte de S. Paul (Col 2, 23): « Ces préceptes ont réputation de sagesse avec leur culte arbitraire (superstitions) », la Glose la définit: « La religion pratiquée avec excès: » Donc la superstition n'est pas un vice contraire à la religion.

2. On lit dans les Étymologies d'Isidore: « On appelle superstitieux d'après Cicéron ceux qui, à longueur de journée, priaient et offraient des sacrifices pour que

TIẾT 1
Sự mê tín là tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Một tương phản hữu trong hai tương phản hữu không vào trong lời định nghĩa của tương phản hữu kia. Mà tôn giáo vào trong lời định nghĩa của sự mê tín, vì theo bản văn của thánh Phaolô (Cl 2,23): "Các điều ấy có tiếng là khôn ngoan, vì bởi tự dung sùng bái (superstions)", sách Chú giải định nghĩa mê tín là: "Tôn giáo được thực hành cách thái quá." Vậy sự mê tín không phải là tật xấu tương phản với tôn giáo.

2. Thánh Isiđôrô nói: "Người ta gọi các người mê tín là những người cả ngày cầu nguyện và dâng các lễ vật ngõ hầu con cái của họ còn sống lại sau họ" (sperstites fierent) (Epist. s

hoc etiam fieri potest secundum verae religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

PRAETEREA, superstitio quendam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia sicut supra dictum est, secundum eam non contingit aequale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis*. Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis, sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis sunt*. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

AD SECUNDUM dicendum quod aliud est etymologia nominis, et

sacrifices that their children might survive [superstites] them." But this may be done even in accordance with true religious worship. Therefore superstition is not a vice opposed to religion.

3. Further, superstition seems to denote an excess. But religion admits of no excess, since, as stated above (Q[81], A[5], ad 3), there is no possibility of rendering to God, by religion, the equal of what we owe Him. Therefore superstition is not a vice contrary to religion.

On the contrary, Augustine says (De Decem Chord. Serm. ix): "Thou strikest the first chord in the worship of one God, and the beast of superstition hath fallen." Now the worship of one God belongs to religion. Therefore superstition is contrary to religion.

I answer that, As stated above (Q[81], A[5]), religion is a moral virtue. Now every moral virtue observes a mean, as stated above (FS, Q[64], A[1]). Therefore a twofold vice is opposed to a moral virtue. One by way of excess, the other by way of deficiency. Again, the mean of virtue may be exceeded, not only with regard to the circumstance called "how much," but also with regard to other circumstances: so that, in certain virtues such as magnanimity and magnificence; vice exceeds the mean of virtue, not through tending to something greater than the virtue, but possibly to something less, and yet it goes beyond the mean of virtue, through doing something to whom it ought not, or when it ought not, and in like manner as regards other circumstances, as the Philosopher shows (Ethic. iv, 1,2,3). Accordingly superstition is a vice contrary to religion by excess, not that it offers more to the divine worship than true religion, but because it offers divine worship either to whom it ought not, or in a manner it ought not.

Reply to objection 1. Just as we speak metaphorically of good among evil things---thus we speak of a good thief---so too sometimes the names of the virtues are employed by transposition in an evil sense. Thus prudence is sometimes used instead of cunning, according to Lk. 16:8, "The children of this world are more prudent [Douay: 'wiser'] in their generation than the children of light." It is in this way that superstition is described as religion.

Reply to objection 2. The etymology of a word differs from

leurs fils leur survivent (superstitesfierent). » Mais cela peut se faire selon le culte de la vraie religion. Donc la superstition n'est pas un vice contraire à la religion.

3. La superstition semble impliquer un excès. Mais la religion ne peut connaître d'excès; jamais, nous l'avons dit, nous ne pouvons rendre à Dieu ce que nous lui devons. Donc la superstition ne peut s'opposer à la religion.

En sens contraire, S. Augustin nous dit « Tu touches la première corde, sur laquelle on rend son culte au Dieu unique, et voici que tombe le monstre de la superstitition. » Culte du Dieu unique - c'est-à-dire religion - et superstition s'opposent donc bien.

Réponse : La religion est une vertu morale, nous l'avons dite. Nous avons aussi enseignés que la vertu morale s'établit dans le juste milieu. Le vice peut donc doublement s'y opposer: par excès et par défaut. Or, on peut outrepasser la mesure vertueuse par excès, non seulement au point de vue de la quantité, mais aussi relativement aux autres circonstances de l'action. Ainsi rencontrons-nous des vertus, comme la magnanimité et la magnificence, où l'excès vicieux ne consistera pas à tendre à un objet plus élevé que celui de la vertu, mais peut-être à un objet moindre; et pourtant il y aura excès par rapport au juste milieu, si l'on fait quelque chose pour qui on ne le doit pas, quand il ne le faut pas, ou avec quelque autre abus dans les circonstances de l'acte, comme le montre Aristote. Ainsi donc la superstition est un vice qui s'oppose à la religion par excès; non que l'on rende à Dieu plus d'hommage que ne fait la vraie religion, mais par le fait qu'on rend le culte divin à qui on ne le doit pas, ou d'une manière indue.

Solutions 1. Par métaphore, il nous arrive de parler de bonté là où il y a malice. Nous parlerons par exemple d'un « bon » voleur. De même, on emprunte parfois le nom des vertus pour désigner des actions mauvaises. Ainsi vous trouverez « prudence » pour « ruse » dans ce texte de S. Luc (16, 8): « Les fils de ce monde sont plus prudents que les fils de lumière. » C'est de cette manière qu'on donne à la superstition le nom de religion.

2. L'étymologie nous reporte à l'origine du mot; le sens, au

82). Mà điều đó có thể thực hiện theo sự thờ phụng của tôn giáo thật. Vậy sự mê tín không phải là tật xấu tương phản với tôn giáo.

3. Sự mê tín xem ra bao hàm một sự thái quá. Mà tôn giáo không thể biết sự thái quá; chúng ta đã nói (In Eph. 3,5), chúng ta không bao giờ có thể trả lại cho Thiên Chúa điều chúng ta mắc nợ với Ngài. Vậy sự mê tín không thể đối lập với tôn giáo.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói trong sách về Mười chiếc dây (Serm. ad Pop. 9,9): "Ngươi sờ tới chiếc dây thứ nhất, mà theo chiếc dây này người ta thờ phụng Thiên Chúa duy nhất, và giờ đây té nhào xuống con quái vật của sự mê tín." Sự thờ phụng Thiên Chúa duy nhất, nghĩa là tôn giáo, và sự mê tín đối lập nhau rõ ràng.

TRẢ LỜI : Nhân đức đạo đức là một luân đức như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.81, a.5, sol.3). Chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.64, a.1), luân đức được thiết lập ở điểm trung dung. Vậy tật xấu có thể đối lập với nó theo hai thể cách thái quá và thiếu hụt. Mà, người ta có thể vượt qua mức độ nhân đức bởi sự thái quá, không những ở phương diện lượng, mà còn cách tương đối với các hoàn cảnh khác của hành động. Như vậy, chúng ta gặp thấy các nhân đức, như nhân đức đại độ và độ lượng, mà sự thái quá có tỳ vết không cốt tại hướng đến một đối tượng cao trọng hơn đối tượng của nhân đức, nhưng hướng đến đối tượng kém hơn; tuy nhiên, có thái quá đối với điểm trung dung, nếu người ta làm cái gì cho người nào mà người ta không nên làm điều đó, khi không nên làm điều đó, hoặc làm với một sự lạm dụng nào khác trong các hoàn cảnh của hành động, như Triết gia minh chứng điều đó (Eth. 4,1). Như vậy, sự mê tín là tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức bởi thái quá; không phải vì người ta đem lại cho Thiên Chúa một sự thần phục nhiều hơn tôn giáo chân thật, nhưng bởi việc người ta đem lại sự thờ phụng Thiên Chúa cho kẻ mà người ta không nên làm như vậy, hoặc bằng thể cách trái lẽ.

GIẢI ĐÁP 1. Theo phép ẩn dụ, có thể xảy ra điều này cho chúng ta là nói đến thiện tính ở nơi có ác ý. Chúng ta nói, thí dụ, một người ăn trộm tốt. Cũng vậy, đôi khi người ta mượn tên của các nhân đức mà chỉ cho các hành động xấu. Như vậy, chúng ta gặp được từ ngữ khôn ngoan thay từ ngữ mưu chước trong bản văn của Phúc âm thánh Luca (16,8): "Con cái đời này khôn khéo hơn con cái ánh sáng." Chính theo thể cách này mà người ta cho sự mê tín cái tên tôn giáo.

2. Từ nguyên đem chúng ta trở lại với nguồn gốc của từ ngữ; ý nghĩa, trái

aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

its meaning. For its etymology depends on what it is taken from for the purpose of signification: whereas its meaning depends on the thing to which it is applied for the purpose of signifying it. Now these things differ sometimes: for "lapis" [a stone] takes its name from hurting the foot [laedere pedem], but this is not its meaning, else iron, since it hurts the foot, would be a stone. In like manner it does not follow that "superstition" means that from which the word is derived.

contraire, à la chose qu'on s'est proposé de désigner en employant ce mot. Or, ces deux points de vue peuvent être différents. Le mot lapis, pierre, dérive de laesio pedis, blessure du pied, et pourtant ce n'est pas là ce qu'il signifie, sinon le fer qui blesse le pied serait une pierre. De même le mot superstition ne nous reporte pas nécessairement à ce qui en est l'origine.

lại, đem chúng ta lại với sự vật mà chúng ta định chỉ cho nó khi sử dụng từ ngữ này. Mà, hai phương diện này có thể khác biệt nhau. Từ ngữ Ipis (hòn đá) phát xuất từ laesio pedis (vết thương của bàn chân), và tuy nhiên, đó không phải là điều nó biểu thị, từ phi thanh sắt làm cho bàn chân bị vết thương hẳn cũng là hòn đá. Cũng vậy, từ ngữ mê tín không đem chúng ta một cách tất yếu trở lại với điều là nguồn gốc của nó.

AD TERTIUM dicendum quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam. Potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

Reply to objection 3. Religion does not admit of excess, in respect of absolute quantity, but it does admit of excess in respect of proportionate quantity, in so far, to wit, as something may be done in divine worship that ought not to be done.

3. La religion ne peut connaître d'excès dans sa mesure essentielle, mais bien dans sa mesure relative; par exemple lorsqu'on fait dans le culte divin quelque chose que l'on ne doit pas faire.

3. Nhân đức đạo đức không biết đến sự thái quá theo mức độ thuộc yếu tính của mình, nhưng có thể biết sự thái quá theo mức độ tương đối của mình; thí dụ khi người ta trong việc thờ phụng Thiên Chúa, làm cái gì mà mình không nên làm.

ARTICULUS 2
Utrum sint diversae superstitionis species

ARTICLE 2
Whether there are various species of superstition ?

ARTICLE 2
La superstition a-t-elle plusieurs espèces ou parties ?

TIẾT 2
Sự mên tín có nhiều loại không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sint diversae superstitionis species. Quia secundum philosophum, in I Topic., *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum*. Sed religio, cui superstitio opponitur, non habet diversas species, sed omnes eius actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

Objections 1. It would seem that there are not various species of superstition. According to the Philosopher (Topic. i, 13), "if one contrary includes many kinds, so does the other." Now religion, to which superstition is contrary, does not include various species; but all its acts belong to the one species. Therefore neither has superstition various species.

Objections 1. Apparemment non. « Si l'un des opposés est multiple, l'autre l'est aussi », dit Aristote. Mais la religion, qui est l'opposé de la superstition, ne comporte aucune multiplicité d'espèces, et tous ses actes sont relatifs à une seule. Il n'y a donc pas plusieurs espèces de superstition.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự mê tín không có nhiều loại. Nếu một đối lập hữu trong hai đối lập hữu mà phức số, thì đối lập hữu kia cũng vậy, như Triết gia chủ trương (Top. 1,13). Mà nhân đức đạo đức là đối lập hữu của sự mê tín, không có phức số tính về loại, và mọi hành động của nó tương quan với một loại duy nhất. Vậy không có nhiều loại mê tín.

PRAETEREA, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, potest attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

2. Further, opposites relate to one same thing. But religion, to which superstition is opposed, relates to those things whereby we are directed to God, as stated above (Q[81], A[1]). Therefore superstition, which is opposed to religion, is not specified according to divinations of human occurrences, or by the observances of certain human actions.

2. L'opposition s'établit par rapport à un même terme. Religion et superstition s'opposeront donc par rapport à ce qui nous ordonne à Dieu, puisque c'est là-dessus que porte la religion, on l'a dit. On ne pourra donc, pour distinguer des superstitions d'espèce différente, tenir compte des procédés divinatoires qui servent à connaître les événements humains, ou de certaines observances humaines.

2. Sự đối lập được thiết lập trong quan hệ với cũng một điểm duy nhất. Nhân đức đạo đức và mê tín đối lập nhau với điều sắp đặt chúng ta đến với Thiên Chúa, bởi vì nhân đức đạo đức hướng đến Thiên Chúa như người ta đã nói ở trước (Q.81, a.1). Vậy người ta, để phân biệt sự mê tín thành ra các loại khác nhau, không được căn cứ vào các phương thế của thuật bói giúp người ta hiểu biết các biến cố của nhân loại, hoặc căn cứ vào các sự tuân giữ của nhân loại.

PRAETEREA, Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*, dicit Glossa, idest, in simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

3. Further, a gloss on Col. 2:23, "Which things have . . . a show of wisdom in superstition," adds: "that is to say in a hypocritical religion." Therefore hypocrisy should be reckoned a species of superstition.

3. Par ailleurs, puisque la Glose sur le texte de S. Paul déjà cité explique le mot de « superstition » par « religion simulée », il faudrait mettre la simulation au nombre des espèces de superstition.

3. Đàng khác, bởi vì sách Chú giải theo bản văn của thánh Phaolô đã được trích dẫn giải thích từ ngữ mê tín là tôn giáo giả tạo, người ta hẳn phải đặt sự giả tạo vào số các mê tín.

SED CONTRA est quod Augustinus, in II de Doct. Christ., diversas species superstitionis assignat.

On the contrary, Augustine assigns the various species of superstition (De Doctr. Christ. ii, 20).

En sens contraire, S. Augustin distingue diverses espèces de superstitions.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,20) phân biệt nhiều loại mê tín.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium religionis consistit in hoc quod transcenditur virtutis medium secundum aliquas circumstantias. Ut autem supra dictum est, non quaelibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines, secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra

I answer that, As stated above, sins against religion consist in going beyond the mean of virtue in respect of certain circumstances (A[1]). For as we have stated (FS, Q[72], A[9]), not every diversity of corrupt circumstances differentiates the species of a sin, but only that which is referred to diverse objects, for diverse ends: since it is in this respect that moral acts are diversified specifically, as

Réponse : En matière de religion, nous venons de le dire, la vie consiste à dépasser dans les circonstances de l'acte le juste milieu de la vertu. Nous avons exposé autrefois que n'importe quelle espèce de dérèglement dans les circonstances ne pouvait suffire à changer l'espèce du péché. Il faut pour cela que ce dérèglement engage un objet ou une fin distincte, car c'est là ce qui donne à nos actes leur espèce

TRẢ LỜI : Về nhân đức đạo đức, đời sống cốt tại vượt qua điểm trung dung của nhân đức trong các hoàn cảnh của hành động (I-II, Q.72, a.9). Chúng ta trước kia đã trình bày bất cứ loại mất trật tự nào trong các hoàn cảnh không đủ để thay đổi loại của tội. Cho được thay đổi loại của tội, sự mất trật tự phải đem đến một đối tượng hoặc một mục đích phân biệt, vì ở đó chính là điều đem lại cho các hành động của chúng ta loại đạo đức của chúng, như chúng ta đã minh

habitum est. Diversificatur ergo superstitionis species, primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et haec est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae Daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et haec tria tangit Augustinus, in II de Doct. Christ., dicens *superstitiosum esse quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens*, et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit, *vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata*, quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit, ad hoc genus pertinent omnes ligaturae, etc., quod pertinet ad tertium.

stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], AA[2],6). Accordingly the species of superstition are differentiated, first on the part of the mode, secondly on the part of the object. For the divine worship may be given either to whom it ought to be given, namely, to the true God, but "in an undue mode," and this is the first species of superstition; or to whom it ought not to be given, namely, to any creature whatsoever, and this is another genus of superstition, divided into many species in respect of the various ends of divine worship. For the end of divine worship is in the first place to give reverence to God, and in this respect the first species of this genus is "idolatry," which unduly gives divine honor to a creature. The second end of religion is that man may be taught by God Whom he worships; and to this must be referred "divinatory" superstition, which consults the demons through compacts made with them, whether tacit or explicit. Thirdly, the end of divine worship is a certain direction of human acts according to the precepts of God the object of that worship: and to this must be referred the superstition of certain "observances." Augustine alludes to these three (De Doctr. Christ. ii, 20), where he says that "anything invented by man for making and worshipping idols is superstitious," and this refers to the first species. Then he goes on to say, "or any agreement or covenant made with the demons for the purpose of consultation and of compact by tokens," which refers to the second species; and a little further on he adds: "To this kind belong all sorts of amulets and such like," and this refers to the third species.

morale, on l'a montré plus haut. Pour distinguer les différentes espèces de superstition nous partirons donc tout d'abord de l'objet. Nous pouvons en effet rendre le culte divin au vrai Dieu à qui nous le devons, mais d'une manière indue: ce sera la première espèce de superstition. Mais nous pouvons aussi rendre ces mêmes honneurs à qui n'y a pas droit: une créature quelconque. Voilà une autre forme de superstition, qui est elle-même un genre, que nous allons diviser en de nombreuses espèces en considérant cette fois les diverses fins du culte divin. Son premier but c'est d'honorer Dieu: ce point de vue nous permet de distinguer une première espèce: l'idolâtrie m qui se propose indûment de rendre à la créature l'hommage dû à Dieu. En rendant son culte à Dieu, l'homme cherche aussi à recevoir de lui quelque enseignement. Nous aurons, par rapport à cette seconde fin du culte, la divination superstitieuse n, qui interroge les démons, concluant avec eux des pactes tacites ou exprès. Le culte nous offre enfin certaines règles d'action prescrites par le Dieu qu'il honore. A cette finalité se rattacheront les pratiques superstitieuses. S. Augustin touche ces trois points lorsqu'il écrit: « Est superstitieux tout ce qu'ont fait les hommes en fabriquant et honorant les idoles » - première espèce; ou encore, ajoute-t-il, « tout ce qui est consultation des démons ou pacte symbolique accepté et conclu avec eux » - c'est notre deuxième espèce. La troisième est indiquée un peu plus loin en ces termes: « Appartiennent à ce genre de superstition toutes les ligatures, etc. »

chứng ở trước (I-II, Q.1, a.3). Cho được phân biệt các loại khác nhau về sự mê tín, chúng ta trước tiên phải đi từ đối tượng. Thực thế, chúng ta có thể dâng lên Thiên Chúa việc thờ phụng Thiên Chúa mà chúng ta phải có đối với Ngài, nhưng bằng một thể cách trái lẽ: đó là loại mê tín thứ nhất. Nhưng chúng ta cũng có thể dâng các sự tôn vinh này cho kẻ không có quyền được như vậy: cho bất cứ thụ tạo nào. Đó là một hình thức mê tín, mà hình thức mê tín này là một giống có nhiều loại, chúng ta sẽ kiểm chứng điều đó bằng cách cứu xét các mục đích khác nhau của sự thờ phụng Thiên Chúa. Mục đích thứ nhất của sự thờ phụng Thiên Chúa đó là tôn vinh Thiên Chúa: phương diện này cho ta phân biệt loại thứ nhất: sự thờ tà thần; sự thờ tà thần này cốt tại một cách trái lẽ đem lại cho thụ tạo sự thần phục chỉ phải có đối với Thiên Chúa. Khi con người thờ phụng Thiên Chúa, họ cũng tìm kiếm lãnh nhận từ Ngài một sự dạy bảo nào. Do đó, đối với mục đích thứ nhì của sự thờ phụng Thiên Chúa, chúng ta có thuật bói mê tín (Q.95), thuật bói mê tín hỏi ma quỉ, bằng cách giao ước với chúng nó bằng những hiệp ước mặc nhiên hoặc minh thị. Sự thờ phụng Thiên Chúa cuối cùng đưa ra cho chúng ta một số qui tắc hành động được Thiên Chúa truyền dạy và Thiên Chúa được tôn thờ. Các sự thực hành mê tín quy về mục đích tính đó. Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,20) đề cập đến ba điểm này khi ngài viết: "Tất cả cái gì người ta đã làm bằng cách chế tạo và tôn vinh các tà thần đều là mê tín", đó là loại thứ nhất; ngài còn nói thêm: "Tất cả cái gì là sự bàn hỏi ma quỉ hoặc hiệp ước tượng trưng được chấp nhận và kết thúc với chúng", đó là loại thứ hai. Loại thứ ba được biểu thị bằng các lời nói này: "Mọi thứ dây buộc, v.v... đều thuộc về giống mê tín này."

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Reply to objection 1. As Dionysius says (Div. Nom. iv), "good results from a cause that is one and entire, whereas evil arises from each single defect." Wherefore several vices are opposed to one virtue, as stated above (A[1]; Q[10], A[5]). The saying of the Philosopher is true of opposites wherein there is the same reason of multiplicity.

Solutions 1. Selon Denys « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut ». De ce principe nous avons conclue qu'à une même vertu s'opposent plusieurs vices. Ce que dit Aristote est vrai des opposés dont la multiplicité dépend de cela même à quoi ils s'opposent.

GIẢI ĐÁP 1. Theo Denys (De Div Nom. 4,30): "Sự tốt được tạo nên bởi nguyên nhân hoàn hảo, đang khi sự xấu phát xuất bởi bất cứ khuyết điểm nào." Theo nguyên lý này, chúng ta kết luận (Q.10, a.5), có nhiều tật xấu đối lập với cũng một nhân đức. Điều Triết gia đã nói thì đích thực đối với các đối lập hữu mà phức số tính của chúng nó lệ thuộc vào chính điều mà chúng nó đối lập.

AD SECUNDUM dicendum quod divinationes et observationes aliquae pertinent ad superstitionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus Daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita.

Reply to objection 2. Divinations and certain observances come under the head of superstition, in so far as they depend on certain actions of the demons: and thus they pertain to compacts made with them.

2. La divination et les pratiques dont il s'agit se rattachent à la superstition parce qu'elles dépendent de certaines activités des démons. Elles se rattachent ainsi aux pactes conclus avec eux.

2. Thuật bói và những việc thực hành đi kèm theo thì quy về sự mê tín, bởi vì chúng nó lệ thuộc vào các hoạt động của ma quỉ. Chúng nó cũng qui về các hiệp ước kết thúc với chúng nó.

AD TERTIUM dicendum quod simulata religio ibi dicitur *quando traditioni humanae nomen religionis applicatur*, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud

Reply to objection 3. Hypocritical religion is taken here for "religion as applied to human observances," as the gloss goes on to explain. Wherefore this hypocritical religion is nothing else than

3. Les mots de « religion simulée » signifient dans ce texte « le cas où l'on applique à une tradition humaine le nom de religion », ainsi que la Glose elle-même le dit. Il s'agit donc simplement du culte

3. Các từ ngữ "Tôn giáo giả tạo" biểu thị trong bản văn này trường hợp mà người ta ứng dụng cho một truyền thống với nhân loại một cái tên tôn giáo, như chính sách Chú giải nói lên điều đó. Vậy một cách đơn giản

quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiae vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hoc ad litteram loquitur Glossa.

worship given to God in an undue mode: as, for instance, if a man were, in the time of grace, to wish to worship God according to the rite of the Old Law. It is of religion taken in this sense that the gloss speaks literally.

rendu au Dieu vrai, mais d'une manière indue - si par exemple on voulait, au temps de la grâce, suivre dans le culte de Dieu les rites de la loi ancienne. C'est le sens littéral de la Glose.

người ta đề cập đến sự thờ phụng Thiên Chúa thật, nhưng theo thể cách trái lẽ: nếu thí dụ trong thời kỳ ân sủng, người ta muốn trong việc thờ phụng Thiên Chúa theo các nghi lễ của luật cũ. Đó là ý nghĩa đen của sách Chú giải.

QUAESTIO 93

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS

OF SUPERSTITION CONSISTING IN UNDUE WORSHIP OF THE TRUE GOD

LES ALTÉRATIONS SUPERSTITIEUSES DU CULTE DIVIN

CÁC SỰ BIẾN ĐỔI THEO MÊ TÍN TRONG SỰ THỜ PHỤNG THIÊN CHÚA

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis. Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo, de superstitione idololatriae; tertio, de superstitione divinationum; quarto, de superstitione observationum. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in cultu Dei veri possit esse aliquid perniciosum. Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

We must now consider the species of superstition. We shall treat (1) Of the superstition which consists in giving undue worship to the true God; (2) Of the superstition of idolatry; (3) of divinatory superstition; (4) of the superstition of observances. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether there can be anything pernicious in the worship of the true God? (2) Whether there can be anything superfluous therein?

1°. Celle qui consiste à rendre au vrai Dieu un culte indu (Question 93). - 2°. L'idolâtrie (Question 94).- 3°. Les pratiques superstitieuses (Question 95). 1. Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux? - 2. Peut-il y avoir quelque chose de superflu?

I. Sự mê tín cốt tại thờ phụng Thiên Chúa bằng sự thờ phụng trái lẽ (Q.93); II. Sự thờ tà thần (Q.94); III. Các sự thực hành mê tín (Q.95). 1. Có thể trong việc thờ phụng Thiên Chúa có cái gì nguy hại không? 2. Có cái gì dư thừa không?

ARTICULUS 1
Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel II, *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit*. Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert salutem. Nullus ergo est perniciosus.

PRAETEREA, idem Deus est qui colitur a iustis quacumque mundi aetate. Sed ante legem datam, iusti, absque peccato mortali, colebant Deum qualitercumque eis placebat, unde et Iacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Gen. XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

PRAETEREA, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum, unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diversae Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione, mihi, inquit, placet ut, sive in Romanis *sive in Galliarum sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas*. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

ARTICLE 1
Whether there can be anything pernicious in the worship of the true God ?

Objections 1. It would seem that there cannot be anything pernicious in the worship of the true God. It is written (Joel 2:32): "Everyone that shall call upon the name of the Lord shall be saved." Now whoever worships God calls upon His name. Therefore all worship of God is conducive to salvation, and consequently none is pernicious.

2. Further, it is the same God that is worshiped by the just in any age of the world. Now before the giving of the Law the just worshiped God in whatever manner they pleased, without committing mortal sin: wherefore Jacob bound himself by his own vow to a special kind of worship, as related in Genesis 28. Therefore now also no worship of God is pernicious.

3. Further, nothing pernicious is tolerated in the Church. Yet the Church tolerates various rites of divine worship: wherefore Gregory, replying to Augustine, bishop of the English (Regist. xi, ep. 64), who stated that there existed in the churches various customs in the celebration of Mass, wrote: "I wish you to choose carefully whatever you find likely to be most pleasing to God, whether in the Roman territory, or in the land of the Gauls, or in any part of the Church." Therefore no way of worshiping God is pernicious.

ARTICLE 1
Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux ?

Objections 1. C'est impossible, car on lit en Joël (2, 32): « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » Or, lorsqu'on rend un culte à Dieu, de quelque manière qu'on le fasse, on invoque son nom. Donc tout culte rendu à Dieu nous est salutaire, et aucun n'est pernicieux.

2. C'est le même Dieu que les justes honorent de leur culte en n'importe quel âge du monde. Or avant la loi, les justes de cette époque, sans péché mortel, donnaient à leur hommage la forme qui leur plaisait. Ainsi Jacob par un voeu personnel s'obligea à un culte spécial (Gn 28, 20). Donc maintenant encore aucune forme du culte rendu à Dieu n'est pernicieuse.

3. L'Église ne donne son appui à rien de pernicieux. Or elle maintient une diversité de rites. Voici ce qu'écrit S. Grégoire S. Augustin, évêque de Cantorbery, qui lui exposait la diversité des coutumes suivies par les Églises dans la célébration de la messe: « J'approuve, si tu trouves dans les provinces romaines ou gauloises ou en n'importe quelle Église, quelque chose qui puisse plaire davantage au Dieu tout-puissant, que tu le recueilles avec soin. » Aucune forme du culte n'est donc pernicieuse.

TIẾT 1
Có thể trong việc thờ phụng Thiên Chúa có cái gì nguy hại không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Người ta đọc trong sách tiên tri Gioen (2,32): "Ai kêu cầu thánh danh Thiên Chúa sẽ được cứu rỗi." Mà, khi người ta thờ phụng Thiên Chúa bất cứ theo thể cách nào, người ta vẫn kêu cầu thánh danh Thiên Chúa. Vậy toàn vẹn việc thờ phụng Thiên Chúa hữu ích cho chúng ta, chứ không nguy hại.

2. Chính cũng một sự thờ phụng mà những người công chính tôn thờ bằng sự tôn thờ của họ trong bất cứ lứa tuổi nào trên thế giới. Mà trước luật cũ, các người công chính của thời đại đó, không có trọng tội, chứng tỏ sự thần phục của họ theo một hình thức đẹp lòng họ. Như vậy, Giacóp bằng một lời thề bản thân cá nhân của mình tự bắt buộc mình thờ phụng Thiên Chúa một cách đặc biệt (Kn 28,20). Vậy giờ đây không còn hình thức thờ phụng nào có nguy hại.

3. Hội thánh không chấp nhận cái gì nguy hại. Mà Hội thánh duy trì sự khác biệt trong các lễ nghi. Này đây điều Đức Giáo hoàng Grêgoriô (Registrum 11, indic. 4, Epist. 66,77) đã viết cho thánh Augustinô, giám mục thành Cantorbery, giám mục này đã trình bày cho ngài sự khác biệt trong các tục lệ được các Giáo hội thi hành trong việc dâng lễ tế: "Tôi tán thành, nếu giám mục gặp trong các tỉnh La mã hoặc Gôloa hoặc trong bất cứ nhà thờ nào, thì giám mục hãy thu lượm một cách cẩn thận." Vậy không hình thức thờ phụng nào có nguy hại.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad Hieron., et habetur in Glossa, Galat. II, quod legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam, sunt mortifera. Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

On the contrary, Augustine [*Jerome (Ep. lxxv, ad Aug.) See Opp. August. Ep. lxxxii] in a letter to Jerome (and the words are quoted in a gloss on Gal. 2:14) says that "after the Gospel truth had been preached the legal observances became deadly," and yet these observances belonged to the worship of God. Therefore there can be something deadly in the divine worship.

En sens contraire, S. Augustin dit dans une lettre à S. Jérôme, et on le trouve dans la Glose sur l'épître aux Galates (2, 14), que les observances légales, une fois connue la vérité de l'Évangile, donnent la mort. Pourtant ces observances appartiennent au culte de Dieu. Donc il peut y avoir dans le culte de Dieu quelque chose qui donne la mort.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Epist 82,2) viết trong thư gửi cho thánh Giêrônimô: "Các sự tuân giữ pháp định, một khi chân lý của Phúc âm đã biết rồi thì đem lại sự chết"; và điều này cũng gặp thấy trong sách Chú giải về thư gửi cho tín hữu Galata (2,14). Mà các sự tuân giữ này thuộc về việc thờ phụng Thiên Chúa. Vậy trong việc thờ phụng Thiên Chúa có cái gì đem lại sự chết.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quae ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supradictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatae, a qua discordat significatio cultus. Et hoc modo, tempore novae legis, peractis iam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria significabantur futura, sicut etiam perniciosum esset si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis, et hoc praecipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius quae non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, *indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit*. Et propter hoc etiam Glossa dicit, Coloss. II, quod *superstitio est quando traditioni humanae nomen religionis applicatur*.

I answer that, As Augustine states (Cont. Mendac. xiv), "a most pernicious lie is that which is uttered in matters pertaining to Christian religion." Now it is a lie if one signify outwardly that which is contrary to the truth. But just as a thing is signified by word, so it is by deed: and it is in this signification by deed that the outward worship of religion consists, as shown above (Q[81], A[7]). Consequently, if anything false is signified by outward worship, this worship will be pernicious. Now this happens in two ways. In the first place, it happens on the part of the thing signified, through the worship signifying something discordant therefrom: and in this way, at the time of the New Law, the mysteries of Christ being already accomplished, it is pernicious to make use of the ceremonies of the Old Law whereby the mysteries of Christ were foreshadowed as things to come: just as it would be pernicious for anyone to declare that Christ has yet to suffer. In the second place, falsehood in outward worship occurs on the part of the worshiper, and especially in common worship which is offered by ministers impersonating the whole Church. For even as he would be guilty of falsehood who would, in the name of another person, proffer things that are not committed to him, so too does a man incur the guilt of falsehood who, on the part of the Church, gives worship to God contrary to the manner established by the Church or divine authority, and according to ecclesiastical custom. Hence Ambrose [*Comment. in 1 ad1 Cor. 11:27, quoted in the gloss of Peter Lombard] says: "He is unworthy who celebrates the mystery otherwise than Christ delivered it." For this reason, too, a gloss on Col. 2:23 says that superstition is "the use of human observances under the name of religion."

Réponse : S. Augustin dit que le mensonge le plus pernicieux est celui qui touche à la religion chrétienne. Qu'est-ce donc que le mensonge? Mentir c'est signifier extérieurement le contraire de la vérité. Or, on se sert de la parole pour s'exprimer, mais aussi de l'action; et c'est cette sorte de signification qui constitue, nous l'avons dit le culte extérieur de religion. Donc, si le culte vient à exprimer quelque chose de faux, il sera pernicieux. Or cela peut arriver de deux façons. L'une est un désaccord entre la réalité signifiée et les symboles cultuels. De cette façon, à l'âge de la loi nouvelle, l'accomplissement parfait des mystères du Christ ne permet plus d'employer les rites de l'Ancien Testament, parce que leur symbolisme regarde le mystère du Christ comme futur. Il serait aussi pernicieux de proclamer en paroles que la passion du Christ est encore à venir. Le culte extérieur peut encore être mensonger d'une seconde manière, du fait de celui qui le pratique. Cela peut arriver surtout dans le culte public, où les ministres officient en tenant la place de toute l'Église. C'est être un faussaire que de présenter, de la part de quelqu'un, ce dont il ne vous a aucunement chargé. Ce serait le cas de celui qui offrirait à Dieu, de la part de l'Église, un culte en opposition avec les formes qu'elle a instituées par autorité divine, et que pratique cette même Église. Si bien que S. Ambroise déclare: « Il est indigne, celui qui célèbre les divins mystères sans se conformer à la tradition reçue du Christ. » Ce qu'exprime également la Glose, lorsqu'elle dit (sur Col 2, 23), qu'il y a superstition quand « on donne le nom de religion à une tradition humaine ».

TRẢ LỜI : Thánh Augustinô (Contra Mendac. 3,40) nói sự nói dối nguy hại nhất là sự nói dối liên hệ với Kitô giáo. Vậy sự nói dối là cái gì? Nói dối, đó là biểu lộ bên ngoài cái tương phản với chân lý. Mà, người ta sử dụng lời nói để biểu lộ chính mình và người ta cũng biểu lộ chính mình bằng hành động; và chính sự biểu lộ này, như chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.7), tạo nên sự thờ phụng bên ngoài của nhân đức đạo đức. Vậy nếu sự thờ phụng biểu lộ cái gì sai lầm, thì nó nguy hại. Mà điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách. Một thể cách là sự bất đồng giữa sự thực tại được biểu thị và các sự tượng trưng trong việc thờ phụng. Theo thể cách này, trong thời kỳ luật mới, sự hoàn thành tốt đẹp các mầu nhiệm Chúa Kitô không còn cho phép sử dụng các lễ nghi của luật cũ, bởi vì tính cách tượng trưng của chúng nó coi mầu nhiệm Chúa Kitô sẽ đến trong tương lai. Và việc công bố bằng lời nói rằng cuộc tử nạn Chúa Kitô còn phải đến, điều này cũng nguy hại. Việc thờ phụng bên ngoài còn có thể dối trá cách thứ hai, do việc làm của người thi hành việc thờ phụng bên ngoài. Điều đó có thể xảy ra, nhất là trong việc thờ phụng cách công cộng mà các thừa tác viên cử hành trong tư cách thay mặt toàn thể Hội thánh. Ai lấy tư cách thay thế một người nào mà giới thiệu điều mình không được giao phó, người đó thật là kẻ giả mạo. Đó hẳn là trường hợp của kẻ dâng lên Thiên Chúa nhân danh Hội thánh, một sự thờ phụng trái ngược với các thể thức đã được Thiên Chúa thiết lập qua Giáo hội và được chính Giáo hội này thực hành. Do đó, thánh Ambrôxiô (In. 1 C. 11) tuyên bố kẻ nào cử hành mầu nhiệm Thiên Chúa mà không phù hợp với thể thức đã lãnh nhận từ Chúa Kitô, kẻ đó thật là bất xứng. Chính đó là điều cũng được sách Chú giải biểu thị khi nói (Cl 2,23), có sự mê tín khi người ta lấy tên tôn giáo mà gán cho một truyền thống nhân loại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem quae salvat.

Reply to objection 1. Since God is truth, to invoke God is to worship Him in spirit and truth, according to Jn. 4:23. Hence a worship that contains falsehood, is inconsistent with a salutary calling upon God.

Solutions 1. Dieu est vérité. Ceux-là l'invoquent qui lui rendent leur culte « en esprit et vérité », comme il est dit en S. Jean (4, 24). C'est pourquoi un culte mêlé de fausseté ne se rattache pas à l'invocation de Dieu qui nous sauve.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa là chân lý. Những kẻ nào thờ phụng Thiên Chúa trong tinh thần và chân lý thì kêu cầu Ngài, như có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Gioan (4,24). Do đó, sự thờ phụng trộn lộn với điều sai lầm không quy về sự kêu cầu Thiên Chúa mà sự kêu cầu này cứu rỗi chúng ta.

AD SECUNDUM dicendum quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum vero exterioribus praeceptis circa hoc homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

Reply to objection 2. Before the time of the Law the just were instructed by an inward instinct as to the way of worshiping God, and others followed them. But afterwards men were instructed by outward precepts about this matter, and it is wicked to disobey them.

2. Avant le temps de la loi les justes recevaient de Dieu une inspiration intérieure qui les instruisait sur la manière dont ils devaient l'honorer, et les autres suivaient leur exemple. Dans la suite, c'est par des préceptes extérieurs que les hommes ont été fixés sur ce point, et il est désastreux de les transgresser.

2. Trước thời kỳ luật cũ, các người công chính lãnh nhận từ Thiên Chúa sự linh ứng bên trong dạy bảo cho họ biết cách thức họ phải tôn vinh Ngài, và các người khác theo gương họ. Sau đó, nhờ các giới mệnh bên ngoài mà nhân loại được cố định ở điểm này; do đó, việc vi phạm các giới mệnh bên ngoài này thì có hại.

AD TERTIUM dicendum quod diversae consuetudines Ecclesiae in cultu divino in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt servandae; et eas praeterire illicitum est.

Reply to objection 3. The various customs of the Church in the divine worship are in no way contrary to the truth: wherefore we must observe them, and to disregard them is unlawful.

3. La diversité des coutumes de l'Église dans l'exercice du culte divin ne s'oppose en rien à la vérité. Il faut les suivre, et il est illicite de les transgresser.

3. Sự khác biệt trong các tục lệ của Hội thánh đối với việc thi hành sự thờ phụng Thiên Chúa không đối lập với chân lý một chút nào cả. Người ta phải tuân theo các tục lệ này, và việc vi phạm chúng nó là bất hợp pháp.

ARTICULUS 2
Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum

ARTICLE 2
Whether there can be any excess in the worship of God ?

ARTICLE 2
Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte de Dieu ?

TIẾT 2
Có thể có cái gì dư thừa trong việc phụng thờ Thiên Chúa không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. XLIII, *glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc*. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo esse potest.

Objections 1. It would seem that there cannot be excess in the worship of God. It is written (Ecclus. 43:32): "Glorify the Lord as much as ever you can, for He will yet far exceed." Now the divine worship is directed to the glorification of God. Therefore there can be no excess in it.

Objections 1. Ce n'est pas possible, puisque l'Ecclésiastique (43, 10) nous dit: « Glorifiez Dieu tant que vous pouvez, il restera toujours à faire. » Glorifier Dieu, c'est ce que l'on se propose dans son culte. Donc rien ne pourra y être superflu.

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể có điều đó. Sách Huấn ca (43,10) nói với chúng ta: "Các ngươi hãy tôn vinh Thiên Chúa theo mức độ các ngươi có thể được, vì luôn luôn còn phải làm." Tôn vinh Thiên Chúa, đó là điều người ta định làm trong việc thờ phụng Ngài. Vậy không có cái gì dư thừa.

PRAETEREA, exterior cultus est professio quaedam cultus interioris quo Deus colitur fide, spe et caritate; ut Augustinus dicit, in Enchirid. Sed in fide, spe et caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo etiam neque in divino cultu.

2. Further, outward worship is a profession of inward worship, "whereby God is worshiped with faith, hope, and charity," as Augustine says (Enchiridion iii). Now there can be no excess in faith, hope, and charity. Neither, therefore, can there be in the worship of God.

2. Le culte extérieur est une manifestation du culte intérieur qui, selon S. Augustin honore Dieu « dans la foi, l'espérance et la charité ». Mais au sujet de ces vertus, on n'en fera jamais trop. Il en va de même pour le culte divin.

2. Sự thờ phụng bên ngoài là sự biểu lộ sự thờ phụng bên trong, và sự thờ phụng bên trong, theo thánh Augustinô (Enchir. 3,40), tôn vinh Thiên Chúa trong đức tin, đức cậy và đức mến. Mà đối với các nhân đức này, người ta không bao giờ làm quá mức. Vậy đối với sự thờ phụng Thiên Chúa cũng thế.

PRAETEREA, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quae a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus facimus ad Dei reverentiam, nihil erit superfluum in divino cultu.

3. Further, to worship God consists in offering to Him what we have received from Him. But we have received all our goods from God. Therefore if we do all that we possibly can for God's honor, there will be no excess in the divine worship.

3. Le culte divin nous fait rendre à Dieu ce que nous avons reçu de lui. Or, nous avons tout reçu de lui. Nous pouvons donc faire tout ce que nous pouvons pour l'honorer: rien ne sera jamais de trop.

3. Sự thờ phụng Thiên Chúa làm cho chúng ta trả lại cho Thiên Chúa điều chúng ta đã lãnh nhận từ Ngài. Mà, chúng ta lãnh nhận từ Ngài mọi sự. Nên chúng ta phải làm tất cả những gì chúng ta có thể, để tôn vinh Ngài. Vậy, không cái gì là quá bao giờ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat*. Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 18) "that the good and true Christian rejects also superstitious fancies, from Holy Writ." But Holy Writ teaches us to worship God. Therefore there can be superstition by reason of excess even in the worship of God.

En sens contraire, S. Augustin affirme: « Le bon et véritable chrétien doit rejeter des saintes lettres elles-mêmes les fictions superstitieuses. » Or les saintes lettres nous montrent comment il faut honorer Dieu. Donc la superstition peut se glisser sous forme de superfluité dans le culte que nous lui rendons.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,18) đã khẳng định: "Người Kitô hữu lương thiện và chân thật phải vứt bỏ tất cả mọi giả tưởng mê tín ngoài Kinh thánh." Mà Kinh thánh chứng tỏ cho chúng ta biết phải tôn vinh Thiên Chúa cách nào. Vậy sự mê tín có thể len vào dưới hình thức của sự dư thừa trong sự thờ phụng mà chúng ta phải thờ phụng Thiên Chúa.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et secundum hoc non potest esse superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo

I answer that, A thing is said to be in excess in two ways. First, with regard to absolute quantity, and in this way there cannot be excess in the worship of God, because whatever man does is less than he owes God. Secondly, a thing is in excess with regard to quantity of proportion, through not being proportionate to its end. Now the end of divine worship is that man may give glory to God, and submit to Him in mind and body. Consequently, whatever a man may do conducing to God's glory, and subjecting his mind to God, and his body, too, by a moderate curbing of the concupiscences, is

Réponse : On peut parler de superflu en deux sens. D'abord, par rapport à une mesure absolue. Rien ne peut être de trop, à ce point de vue, dans le culte de Dieu, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne demeure en deçà de ce que nous lui devons. Mais, d'une autre façon, quelque chose peut être superflu selon une mesure relative, lorsque ce n'est pas proportionné à la fin. Or la fin du culte divin est que l'homme glorifie Dieu et se soumette à lui, corps et âme. C'est pourquoi tout ce que l'homme peut faire qui se rattache à la glorification de Dieu, à la sujétion envers Dieu

TRẢ LỜI : Người ta có thể đề cập đến cái dư thừa theo hai thể cách. Trước tiên, theo mức độ tuyệt đối. Không cái gì là nhiều quá về phương diện này trong sự thờ phụng Thiên Chúa, bởi vì con người không thể làm cái gì quá bên kia điều chúng ta phải làm cho Thiên Chúa. Nhưng theo thể cách khác, một cái gì có thể dư thừa theo mức độ tương đối, khi điều đó không cân xứng với mục đích. Mà mục đích của sự thờ phụng Thiên Chúa là con người tôn vinh Thiên Chúa và phục tùng Ngài cả hồn lẫn xác; do đó, tất cả cái gì con người có thể làm đều quy về làm vinh danh Thiên Chúa, về sự thần phục đối với Thiên Chúa, một thứ thần phục trong linh hồn và ngay trong thân xác, bằng

subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod quantum est de se non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae moderate refrenantur; aut etiam si sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem (quae secundum Augustinum, pro lege habenda est). Totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia, in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus, in libro de vera Relig., inducit quod dicitur Luc. XVII, *regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam. Per quod excluditur superstitionis superfluitas.

AD SECUNDUM dicendum quod per fidem, spem et caritatem anima subiicitur Deo. Unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad haec non pertinent.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

not excessive in the divine worship, provided it be in accordance with the commandments of God and of the Church, and in keeping with the customs of those among whom he lives. On the other hand if that which is done be, in itself, not conducive to God's glory, nor raise man's mind to God, nor curb inordinate concupiscence, or again if it be not in accordance with the commandments of God and of the Church, or if it be contrary to the general custom---which, according to Augustine [*Ad Casulan. Ep. xxxvi], "has the force of law"---all this must be reckoned excessive and superstitious, because consisting, as it does, of mere externals, it has no connection with the internal worship of God. Hence Augustine (De Vera Relig. iii) quotes the words of Lk. 17:21, "The kingdom of God is within you," against the "superstitious," those, to wit, who pay more attention to externals.

Reply to objection 1. The glorification of God implies that what is done is done for God's glory: and this excludes the excess denoted by superstition.

Reply to objection 2. Faith, hope and charity subject the mind to God, so that there can be nothing excessive in them. It is different with external acts, which sometimes have no connection with these virtues.

Reply to objection 3. This argument considers excess by way of absolute quantity.

de son âme, et même de son corps, en refrénant avec mesure ses convoitises, selon les règles données par Dieu et l'Église et selon les coutumes de notre milieu, tout cela ne comporte rien de superflu dans le culte de Dieu. Mais si nous y mêlons quelque chose qui, de soi, ne se rattache pas à la glorification de Dieu, au rapprochement de notre âme avec lui, au gouvernement mesuré de la convoitise charnelle; ou encore si c'est en dehors de l'institution de Dieu et de l'Église, ou contre la coutume générale qui, selon S. Augustin a force de loi: tout cela doit être tenu pour superflu ou superstitieux, parce que ce qui ne consiste qu'en pratiques extérieures ne ressortit pas au culte intérieur de Dieu. Aussi S. Augustin dit-il que la parole de Luc (17, 21) « Le règne de Dieu est au-dedans de vous » condamne les « superstitieux », c'est-à-dire ceux qui s'attachent principalement aux pratiques extérieures.

Solutions 1. Si l'on prétend glorifier Dieu, il faut que ce qu'on fait ait rapport à sa gloire. Cela exclut par conséquent toute superfluité superstitieuse.

2. Par la foi, l'espérance et la charité, notre âme se soumet à Dieu. Rien ne peut donc y être superflu. Il en va autrement des actes extérieurs qui ne s'y rapportent pas toujours.

3. Cet argument vaut pour le superflu concernant la mesure des choses prises absolument.

cách thiết kế cách có chừng mực các sự ham muốn của mình, theo các qui tắc đã được Thiên Chúa và Hội thánh ban bố và tùy theo các tục lệ của địa phương, tất cả các điều đó không bao hàm cái gì dư thừa trong việc thờ phụng Thiên Chúa. Còn nếu chúng ta trộn lộn vào đó một cái gì tại sự không quy về việc làm sáng danh Thiên Chúa, về việc đem tâm hồn chúng ta tới gần Thiên Chúa, về việc cai trị có chừng mực đối với sự ham muốn xác thịt; hoặc còn nếu điều đó ở bên ngoài sự thiết lập của Thiên Chúa và của Hội thánh, hoặc trái ngược với tục lệ tổng quát; và tục lệ theo thánh Augustinô (Epist. 36,1), có sức mạnh của luật: tất cả những điều đó phải được coi là dư thừa hay mê tín, bởi vì cái gì chỉ cốt tại các sự thực hành bên ngoài thì không lệ thuộc vào sự thờ phụng bên trong đối với Thiên Chúa. Như vậy, thánh Augustinô (De Vera Rerig. 3,34) nói rằng lời nói trong Phúc âm thánh Luca (17,21): "Nước Thiên Chúa ở bên trong các ngươi" lên án những người mê tín, nghĩa là những người bám dính một cách chủ yếu vào các sự thực hành bên ngoài.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người ta có ý định làm vinh quang Thiên Chúa thì điều người ta làm phải quy về sự vinh quang của Ngài. Do đó, mọi sự dư thừa mê tín đều bị trục xuất.

2. Do đức tin, đức cậy và đức mến, linh hồn chúng ta phục tùng Thiên Chúa, ở đó, không có cái gì dư thừa. Đối với các hành động bên ngoài không được như thế, bởi vì chúng nó không luôn luôn quy về điều đó.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với sự dư thừa liên hệ với mức độ của các sự vật được hiểu cách tuyệt đối.

QUAESTIO 94

DE IDOLOLATRIA

OF IDOLATRY

L'IDOLÂTRIE

SỰ THỜ TÀ THẦN

Deinde considerandum est de idololatria. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum idololatria sit species superstitionis. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, de causa huius peccati. Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

We must now consider idolatry: under which head there are four points of inquiry: (1) Whether idolatry is a species of superstition? (2) Whether it is a sin? (3) Whether it is the gravest sin? (4) Of the cause of this sin.

1. L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-ce le plus grave de tous les péchés? - 4. Quelle est la cause de ce péché? Quant à savoir s'il faut avoir des rapports avec les idolâtres, c'est une question qui a été traitée plus haut à propos de l'infidélité.

1. Sự thờ tà thần là một loại mê tín? 2. Nó là tội? 3. Nó là tội nặng nhất trong mọi tội? 4. Nguyên nhân của tội này là cái gì? Còn về biết phải có các mối tương quan với những người thờ tà thần, đó là vấn đề đã được thảo luận ở trước (Q.10, a.9), khi đề cập đến sự không tin.

ARTICULUS 1
Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis

ARTICLE 1
Whether idolatry is rightly reckoned a species of superstition ?

ARTICLE 1
L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ?

TIẾT 1
Sự thờ tà thần là một loại mê tín ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod idololatria non recte ponatur species superstitionis. Sicut enim haeretici sunt infideles,

Objections 1. It would seem that idolatry is not rightly reckoned a species of superstition. Just as heretics are unbelievers, so are

Objections 1. Cela semble une erreur de l'affirmer, car les idolâtres sont des infidèles, comme les hérétiques. Or l'hérésie est une

VẤN NẠN 1. Sự thờ tà thần không phải là một loại mê tín. Các kẻ thờ tà thần là những kẻ không tin như các người lạc giáo. Mà lạc giáo là một

ita et idololatrae. Sed haeresis est species infidelitatis, ut supra habitum est. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

PRAETEREA, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quae ad veram religionem pertinet, sicut enim appetitus falsae beatitudinis univoce dicitur cum appetitu verae beatitudinis, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria verae religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

PRAETEREA, id quod nihil est non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, scimus quia nihil est idolum in mundo, et infra, X, quid ergo? Dico *quod idolis immolatum sit aliquid? Aut quod idolum sit aliquid?* Quasi dicat, non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

PRAETEREA, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus, sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis, unde Rom. I quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturis quam creatori*. Ergo inconvenienter huiusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latria creaturae.

SED CONTRA est quod Act. XVII dicitur quod *Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriae deditam civitatem*, et postea dixit, viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos iudico. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem praecipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, ut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo, cuicumque creaturae divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus divinus, sicut creaturis sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia idolaters. But heresy is a species of unbelief, as stated above (Q[11], A[1]). Therefore idolatry is also a species of unbelief and not of superstition.

2. Further, latria pertains to the virtue of religion to which superstition is opposed. But latria, apparently, is univocally applied to idolatry and to that which belongs to the true religion. For just as we speak univocally of the desire of false happiness, and of the desire of true happiness, so too, seemingly, we speak univocally of the worship of false gods, which is called idolatry, and of the worship of the true God, which is the latria of true religion. Therefore idolatry is not a species of superstition.

3. Further, that which is nothing cannot be the species of any genus. But idolatry, apparently, is nothing: for the Apostle says (1 Cor. 8:4): "We know that an idol is nothing in the world," and further on (1 Cor. 10:19): "What then? Do I say that what is offered in sacrifice to idols is anything? Or that the idol is anything?" implying an answer in the negative. Now offering things to idols belongs properly to idolatry. Therefore since idolatry is like to nothing, it cannot be a species of superstition.

4. Further, it belongs to superstition to give divine honor to whom that honor is not due. Now divine honor is undue to idols, just as it is undue to other creatures, wherefore certain people are reproached (Rom. 1:25) for that they "worshipped and served the creature rather than the Creator." Therefore this species of superstition is unfittingly called idolatry, and should rather be named "worship of creatures."

On the contrary, It is related (Acts 17:16) that when Paul awaited Silas and Timothy at Athens, "his spirit was stirred within him seeing the whole city given to idolatry," and further on (Acts 17:22) he says: "Ye men of Athens, I perceive that in all things you are too superstitious." Therefore idolatry belongs to superstition.

I answer that, As stated above (Q[92], A[2]), it belongs to superstition to exceed the due mode of divine worship, and this is done chiefly when divine worship is given to whom it should not be given. Now it should be given to the most high uncreated God alone, as stated above (Q[81], A[1]) when we were treating of religion. Therefore it is superstition to give worship to any creature whatsoever. Now just as this divine worship was given to sensible creatures by means of

des espèces de l'infidélité, nous l'avons vu. Nous devons donc dire la même chose de l'idolâtrie.

2. La latrie relève de la vertu de religion, qui est l'opposé de la superstition. Or, dans le mot idolâtrie, on emploie latrie de façon univoque, dans le même sens que lorsqu'il s'agit de la vraie religion. C'est comme pour le désir de la béatitude, qu'elle soit vraie ou fausse. Ici le culte des faux dieux, l'idolâtrie, est pris dans le même sens que le culte du vrai Dieu. L'idolâtrie n'est donc pas une espèce de la superstition.

3. Ce qui n'est rien ne peut être l'espèce d'aucun genre. Mais l'idolâtrie, c'est du néant. Car S. Paul affirme (1 Co 8, 4): « Nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde. » Et plus loin: « Quoi donc? Est-ce à dire que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose? » Interrogation qui suggère la réponse: Non ! Or, offrir un sacrifice aux idoles, voilà proprement l'idolâtrie. Concluons que l'idolâtrie n'étant que néant, ne peut être une espèce de la superstition.

4. La superstition consiste à rendre un culte divin à celui qui n'y a pas droit. Mais pas plus qu'aux idoles on ne doit le culte divin à aucune créature. L'épître aux Romains (1, 25) blâme ceux qui ont honoré et servi la créature de préférence au Créateur. Il faut donc appeler cette espèce de superstition non pas idolâtrie, mais latrie de la créature.

En sens contraire, les Actes des Apôtres racontent (17, 16): « S. Paul, attendant à Athènes, avait l'esprit tout agité à la vue de cette cité livrée à l'idolâtrie »; et dans la suite il parla ainsi: « Athéniens, je vous tiens à tous égards pour des gens superstitieux. » Donc l'idolâtrie est une espèce de la superstition.

Réponse : La superstition est, nous l'avons dite, un excès, qui consiste à dépasser la juste mesure dans le culte divin. C'est ce qui arrive en tout premier lieu lorsqu'on le rend à celui qui n'y a pas droit. Nous le devons exclusivement au Dieu unique, souverain et incréé; nous avons établi cela plus haut en traitant de la religion. C'est pourquoi rendre des honneurs divins à une créature est un acte de superstition. Ce culte divin était rendu comme à des créatures sensibles par des signes

loại không tin như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.11, a.1). Vậy chúng ta cũng phải nói như vậy về sự thờ tà thần.

2. Sự thờ phụng Thiên Chúa lệ thuộc vào nhân đức đạo đức; và nhân đức đạo đức đối lập với sự mê tín. Mà, trong từ ngữ idolatrie (sự thờ tà thần), người ta sử dụng từ ngữ latrie (sự thờ phụng, tôn thờ) theo thể cách đồng âm đồng nghĩa, theo cũng một ý nghĩa như khi người ta đề cập đến tôn giáo chân thật. Đó cũng như đối với sự ước muốn hạnh phúc, mà hạnh phúc chân thật hoặc giả dối. Ở đây sự thờ phụng các thần giả tức là idolatrie, được hiểu theo cũng một ý nghĩa như sự thờ phụng Thiên Chúa thật. Vậy sự thờ tà thần không phải là một loại mê tín.

3. Cái gì không phải là cái gì hết, không được là loại của một giống nào. Mà sự thờ tà thần là cái hư vô. Vì thánh Phaolô (1Cr 8,4) khẳng định: "Chúng ta biết trên thế gian tà thần không có." Và thánh nhân còn nói: "Là cái gì vậy? Thịt cúng tế thần là cái gì?" Nghi vấn này gợi lên sự trả lời: Không! Mà, hiến dâng lễ vật cho các thần, đó là sự thờ tà thần đích thực. Chúng ta hãy kết luận việc thờ tà thần chỉ là hư vô, không thể là một loại mê tín.

4. Sự mê tín cốt tại đem sự thờ phụng Thiên Chúa cho kẻ không có quyền được sự thờ phụng này; người ta không được đem sự thờ phụng Thiên Chúa cho thụ tạo nào cũng như không được đem sự thờ phụng này cho các tà thần. Thư gửi cho tín hữu La mã (1,25) quở trách những kẻ tôn vinh và phụng sự thụ tạo hơn đấng Tạo Hóa. Vậy người ta không nên gọi thứ mê tín này là sự thờ tà thần, nhưng là sự thờ phụng thụ tạo.

TRÁI LẠI, Sách Công vụ Tông đồ (17,16) thuật lại: "Ở Athêna, trong khi đợi họ, Phaolô lòng trí những uất lên bởi thấy nhan nhản những tượng thần"; và sau đó ngài đã nói: "Hỡi các người thành Athêna, tôi nhận thấy các ngài là những kẻ mê tín về mọi phương diện." Vậy sự thờ tà thần là một loại mê tín.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.92, a.1), sự mê tín là sự thái quá cốt tại vượt qua mức trung dung trong việc thờ phụng Thiên Chúa. Đó là việc xảy ra trước nhất khi người ta đem sự thờ phụng Thiên Chúa cho kẻ không có quyền lãnh nhận. Chúng ta chỉ được dâng sự thờ phụng này cho Thiên Chúa duy nhất, tối cao và bất thụ tạo; chúng ta đã minh chứng điều này ở trước (Q.81, a.1) khi thảo luận về nhân đức đạo đức. Do đó, đem các sự tôn vinh Thiên Chúa cho một thụ tạo là một hành động của sự mê tín. Sự thờ phụng Thiên Chúa được đem cho các thụ tạo khả giác bằng những

signa, puta sacrificia, ludos et alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturae repraesentatae per aliquam sensibilem formam seu figuram, quae idolum dicitur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant quae virtute Daemonum aliquos certos effectus habebant, unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis; et quod per consequens divinus cultus eis deberetur. Et haec fuit opinio Hermetis Trimegisti; ut Augustinus dicit, in VIII de Civ. Dei. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit apostolus, ad Rom. I. Nam quantum ad primum, dicit, *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum*. Quantum autem ad secundum, subdit, *coluerunt et servierunt potius creaturae quam creatori*. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim aestimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Iovem, Mercurium, et alios huiusmodi. Quidam vero aestimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, caelo, aeri, aquae, et omnibus huiusmodi. Et ad haec referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum; et sub his Daemones, quos dicebant esse aerea quaedam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Daemonum societatem assumi credebant. Et omnibus

sensible signs, such as sacrifices, games, and the like, so too was it given to a creature represented by some sensible form or shape, which is called an "idol." Yet divine worship was given to idols in various ways. For some, by means of a nefarious art, constructed images which produced certain effects by the power of the demons: wherefore they deemed that the images themselves contained something God-like, and consequently that divine worship was due to them. This was the opinion of Hermes Trismegistus [*De Natura Deorum, ad Asclep], as Augustine states (De Civ. Dei viii, 23): while others gave divine worship not to the images, but to the creatures represented thereby. The Apostle alludes to both of these (Rom. 1:23, 25). For, as regards the former, he says: "They changed the glory of the incorruptible God into the likeness of the image of a corruptible man, and of birds, and of four-footed beasts, and of creeping things," and of the latter he says: "Who worshipped and served the creature rather than the Creator." These latter were of three ways of thinking. For some deemed certain men to have been gods, whom they worshipped in the images of those men: for instance, Jupiter, Mercury, and so forth. Others again deemed the whole world to be one god, not by reason of its material substance, but by reason of its soul, which they believed to be God, for they held God to be nothing else than a soul governing the world by movement and reason: even as a man is said to be wise in respect not of his body but of his soul. Hence they thought that divine worship ought to be given to the whole world and to all its parts, heaven, air, water, and to all such things: and to these they referred the names of their gods, as Varro asserted, and Augustine relates (De Civ. Dei vii, 5). Lastly, others, namely, the Platonists, said that there is one supreme god, the cause of all things. After him they placed certain spiritual substances created by the supreme god. These they called "gods," on account of their having a share of the godhead; but we call them "angels." After these they placed the souls of the heavenly bodies, and beneath these the demons which they stated to be certain animal denizens of the air, and beneath these again they placed human souls, which they believed to be taken up into the fellowship of the gods or of the demons by

sensibles: sacrifices, jeux et rites analogues. De même ils représentaient sous une forme sensible la créature qu'ils honoraient ainsi, et c'est cette image qu'on nomme idole. Il y avait toutefois une certaine diversité dans ce culte des idoles. Certains en effet, mettant en oeuvre un art criminel, fabriquaient des images que les démons par leur vertu douaient d'une efficacité déterminée. Aussi croyait-on que quelque chose de la divinité y résidait, et qu'il fallait en conséquence leur rendre un culte divin. Telle fut, au dire de S. Augustin, l'opinion d'Hermès Trismégiste. D'autres ne rendaient pas le culte divin aux images elle-mêmes, mais aux créatures qu'elles représentaient. S. Paul mentionne ces deux points dans l'épître aux Romains (1, 23, 25): « Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance et l'image d'un homme corruptible, d'un oiseau, d'un quadrupède, d'un serpent »; à ce premier mode d'idolâtrie il ajoute le second: « Ils ont honoré et servi la créature plus que le Créateur. » Nous rencontrons parmi les représentants de cette seconde manière, trois opinions. - l° Certains hommes ont été des dieux, pensaient les uns, et ils les honoraient par le culte de leurs images: tels Jupiter, Mercure, et autres dieux à forme humaine. - 2° Pour d'autres, c'est le monde qui était un dieu unique; non dans sa substance corporelle, mais à raison de son âme, qu'ils croyaient être Dieu - « Dieu, disaient-ils, n'est autre chose que l'âme du monde, le gouvernant par mouvement et raison » - à la manière dont nous disons qu'un homme est sage, non du fait de son corps mais de son âme. Cela les amenait à penser qu'on devait rendre un culte divin au monde entier et à toutes ses parties: ciel, air, eau, et autres éléments. Les noms et les images de leurs dieux y étaient relatifs, selon la doctrine de Varron, que nous rapporte S. Augustin - 3° Pour les platoniciens, il y a un Dieu suprême, cause de toutes choses. Mais ils admettaient ensuite des substances spirituelles, créées par ce Dieu suprême, et qu'ils appelaient dieux, à cause de leur participation à la divinité; c'est ce que nous appelons les anges. A leur suite ils plaçaient les âmes des corps célestes, et au-dessous encore les démons, êtres animés, de substance aérienne; venaient enfin les âmes humaines qui, dans leur croyance, étaient, par le mérite de la vertu, élevées à la société des dieux et des démons. A tous on rendait les honneurs

dấu hiệu thụ tạo: “Lễ tế, các cuộc chơi và các nghi lễ tương tự.” Như vậy, chúng nó tiêu biểu dưới hình thức khả giác một thụ tạo mà chúng nó tôn thờ như vậy, và chính hình ảnh này mà người ta gọi là tà thần hay ngẫu tượng. Quả thế, một số người vận dụng nghệ thuật quái gở, chế tạo ra các hình tượng ma quỉ dùng năng lực của mình mà phú cho một công hiệu tính nhất định. Như vậy, người ta tin rằng một cái gì thuộc về thiên tính ngự ở đó, và do đó người ta phải thờ phụng bằng sự thờ phụng Thiên Chúa. Theo lời nói của thánh Augustinô (De Civ. Dei 8,23), là ý kiến của Hermès Trismégiste. Những kẻ khác không đem sự thờ phụng Thiên Chúa cho các ảnh tượng, nhưng cho các thụ tạo mà các ảnh tượng đó tiêu biểu. Thánh Phaolô lưu ý đến hai điểm này trong thư gửi tín hữu La mã (1,23.25): “Họ đã trao đổi vinh quang Thiên Chúa bất hoại với hình tượng loài người hư nát, và bao cầm thú, cùng rắn rết”; với hình thức thứ nhất về sự thờ tà thần này, thánh nhân nói tiếp: “Chúng nó đã tôn vinh và phụng sự thụ tạo hơn đấng Tạo Hoá” Chúng ta gặp thấy trong các đại biểu của sự thờ phụng cách thứ hai này có ba ý kiến. Thứ nhất, xảy ra một số người, theo ý kiến của những đại biểu này là những vị thần, và họ tôn vinh chúng nó bằng sự thờ phụng các hình tượng của chúng nó: như thần Jupiter, Mercure, và các thần khác dưới hình thù con người. Thứ đến, đối với các đại biểu khác, đó chính vũ trụ là một vị thần duy nhất; vị thần duy nhất này không phải theo bản thể hữu hình của mình, nhưng theo hồn của mình được họ tin tưởng là Thiên Chúa; họ nói: “Thiên Chúa không phải là cái gì khác ngoài hồn của vũ trụ thống trị vũ trụ bằng sự chuyển động và trí năng, theo thể cách mà chúng ta nói một con người khôn ngoan, không phải do thân thể của mình, nhưng do linh hồn của mình. Điều đó khiến họ nghĩ tưởng mình phải đem sự thờ phụng Thiên Chúa đến cho vũ trụ toàn vẹn và mọi phần của vũ trụ: bầu trời, không khí, nước, và các yếu tố khác. Các tên và các hình tượng của những thần này tương đối ở đó theo đạo lý của Varron, mà thánh Augustinô thuật lại cho chúng ta (De Civ. Dei 8,7). Thứ ba, đối với các nhà học phái Platon (De Civ. Dei 8,14), có một Thiên Chúa tối cao, nguyên nhân của mọi sự vật. Và sau đó họ công nhận các bản thể thiêng liêng, được Thiên Chúa tối cao này sáng tạo, mà họ gọi là các thần vì việc chúng nó tham dự vào thiên tính; điều đó là điều chúng ta gọi là các thiên thần. Và sau đó họ đặt để các hồn của các thiên thể, và ở dưới còn có các ma quỉ, các hữu thể hồn, thuộc về bản tính không khí; cuối cùng đến các hồn nhân loại mà theo sự tin tưởng của họ, các hồn này vì công đức nhân đức, được nâng lên cao trong xã hội các thần và các ma quỉ, họ dâng lên cho tất cả sự thờ

his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei. Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum repraesentabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant. Unde Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *superstitiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae*.

reason of the merit of their virtue. To all these they gave divine worship, as Augustine relates (De Civ . . Dei xviii, 14). The last two opinions were held to belong to "natural theology" which the philosophers gathered from their study of the world and taught in the schools: while the other, relating to the worship of men, was said to belong to "mythical theology" which was wont to be represented on the stage according to the fancies of poets. The remaining opinion relating to images was held to belong to "civil theology," which was celebrated by the pontiffs in the temples [*De Civ. Dei vi, 5]. Now all these come under the head of the superstition of idolatry. Wherefore Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 20): "Anything invented by man for making and worshipping idols, or for giving Divine worship to a creature or any part of a creature, is superstitious."

divins, rapporte S. Augustin. Les deux dernières opinions représentent ce qu'on appelait la « théologie de la nature »: c'est la doctrine que les philosophes puisaient dans l'étude du monde, et enseignaient dans leurs écoles. L'opinion relative au culte des dieux humains s'exprimait dans la « théologie mythologique », que les poètes traduisaient dans leurs compositions théâtrales. Quant à la première opinion, concernant les images, elle se rapportait à ce qu'on nommait la « théologie de la cité », c'est-à-dire au culte que les pontifes célébraient dans les temples. Tout cela se rapporte à la superstition d'idolâtrie. D'où ce texte de S. Augustin: « Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes relativement à la fabrication et au culte des idoles, ou dans le dessein d'honorer comme Dieu la créature ou une partie quelconque de la création. »

phụng Thiên Chúa như thánh Augustinô thuật lại (De Civ. Dei 13,14). Hai ý kiến sau tiêu biểu điều mà người ta gọi là thần học thiên nhiên: đó là học lý mà các Triết gia đã múc lấy trong sự nghiên cứu về vũ trụ và dạy trong các trường của họ. Ý kiến liên hệ với các thần nhân loại được biểu lộ trong thần học thần thoại, mà các thi sĩ nói lên trong các sáng tác rạp hát của mình: Còn về ý kiến thứ nhất liên hệ với các hình tượng, nó quy về điều mà người ta gọi là thần học dân sự, nghĩa là của sự thờ phụng mà các tư tế cử hành trong các đền thờ. Tất cả các điều đó qui về sự mê tín thờ tà thần. Do đó, thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,20) đã nói: "Tất cả là mê tín những cái gì được nhân loại thiết lập quan hệ với sự chế tạo và sự thờ phụng các tà thần hay ngẫu tượng, và trong ý định tôn vinh là Thiên Chúa một thụ tạo nào hoặc một phần nào trong các vật đã do Thiên Chúa sáng tạo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum. Quam quidem protestationem nomen idololatriae significat, non autem nomen haeresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo haeresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

Reply to objection 1. Just as religion is not faith, but a confession of faith by outward signs, so superstition is a confession of unbelief by external worship. Such a confession is signified by the term idolatry, but not by the term heresy, which only means a false opinion. Therefore heresy is a species of unbelief, but idolatry is a species of superstition.

Solutions 1. La religion n'est pas la foi: c'est une manifestation de foi, par le moyen de signes extérieurs. De même la superstition consiste à exprimer l'infidélité par le culte qu'on rend extérieurement. C'est cette profession d'infidélité qu'on nomme idolâtrie, tandis que l'hérésie désigne seulement l'opinion fausse. L'hérésie est donc une espèce de l'infidélité, tandis que l'idolâtrie est une espèce de la superstition.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức đạo đức không phải là đức tin: đó là sự biểu lộ của đức tin qua các dấu hiệu bên ngoài. Cũng vậy, sự mê tín cốt tại biểu lộ sự không tin bằng sự thờ phụng bên ngoài. Chính sự tuyên xưng sự không tin mà người ta gọi là sự thờ tà thần, đang khi lạc giáo chỉ biểu thị ý kiến sai lầm. Vậy lạc giáo là một loại, sự không tin, đang khi sự thờ tà thần là một loại của sự mê tín.

AD SECUNDUM dicendum quod nomen latriae dupliciter accipi potest. Uno modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc, non variatur significatio huius nominis latria, cuicumque exhibeatur, quia illud cui exhibetur non cadet, secundum hoc, in eius definitione. Et secundum hoc latria univoce dicetur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univoce dicitur sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic, cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria aequivoce dicetur de latria verae religionis, et de idololatria, sicut prudentia aequivoce dicitur de prudentia quae est virtus, et de prudentia quae est carnis.

Reply to objection 2. The term latria may be taken in two senses. In one sense it may denote a human act pertaining to the worship of God: and then its signification remains the same, to whomsoever it be shown, because, in this sense, the thing to which it is shown is not included in its definition. Taken thus latria is applied univocally, whether to true religion or to idolatry, just as the payment of a tax is univocally the same, whether it is paid to the true or to a false king. In another sense latria denotes the same as religion, and then, since it is a virtue, it is essential thereto that divine worship be given to whom it ought to be given; and in this way latria is applied equivocally to the latria of true religion, and to idolatry: just as prudence is applied equivocally to the prudence that is a virtue, and to that which is carnal.

2. Le mot de latrie peut être pris en deux sens. Il peut d'abord désigner un acte humain relatif au culte de Dieu. A ce point de vue le sens reste invariable quel que soit le destinataire effectif de cet hommage; car on fait abstraction de celui-ci dans la définition donnée. On parlera alors univoquement, c'est-à-dire dans le même sens, de latrie, qu'il s'agisse de la vraie religion ou de l'idolâtrie; ainsi quand nous parlons d'acquitter le tribut, cela n'a qu'un sens, qu'on le rende au roi véritable ou à un faux roi. Dans la seconde acception du terme, latrie s'identifie à religion. Alors, étant une vertu, elle implique essentiellement que le culte divin soit rendu à qui il doit l'être. A ce point de vue, c'est équivoquement, c'est-à-dire en un sens différent, qu'on parlera de la latrie de la vraie religion, et de celle des idoles. De même on peut « équivoquer » sur le mot prudence: car il y a la vertu qui porte ce nom, et la prudence de la chair.

2. Từ ngữ latrie (sự thờ phụng, tôn thờ) được hiểu theo hai ý nghĩa. Trước hết, nó biểu thị hành vi nhân linh liên hệ với sự thờ phụng Thiên Chúa. Ở phương diện này, cái ý nghĩa tồn tại không thay đổi, mặc dầu kẻ lãnh nhận sự thần phục này là kẻ nào; bởi vì người ta loại trừ kẻ được thờ phụng ngoài lời định nghĩa này. Trong trường hợp đó, người ta nói cách đồng âm đồng nghĩa, về từ ngữ latrie, đối với tôn giáo chân thật và đối với sự thờ tà thần; như vậy, khi người ta nói thanh toán thuế má, điều đó chỉ có một ý nghĩa, dầu người ta nạp thuế cho vua thật hoặc cho vua giả. Theo ý nghĩa thứ hai của từ ngữ, latrie đồng nhất hóa với nhân đức đạo đức. Trong trường hợp này, vì là một nhân đức, nó một cách yếu tính bao hàm việc thờ phụng Thiên Chúa phải có đối với kẻ phải được thờ phụng, ở phương diện này, tính cách đồng âm dị nghĩa, nghĩa là theo ý nghĩa khác nhau, mà người ta nói về latrie của nhân đức đạo đức thật, và latrie của sự thờ tà thần. Như vậy, người ta nói mập mờ về từ ngữ khôn ngoan: vì có nhân đức mang lấy tên này, và có sự khôn ngoan của xác thịt.

AD TERTIUM dicendum quod apostolus intelligit nihil esse in mundo quia imagines illae quae idola dicebantur, non erant animatae aut aliquam virtutem

Reply to objection 3. The saying of the Apostle that "an idol is nothing in the world" means that those images which were called idols, were not animated, or

3. L'Apôtre estime que l'idole n'est rien dans le monde parce que les images qu'on appelait idoles n'étaient pas animées et n'avaient pas de vertu divine, comme

3. Thánh Phaolô tưởng nghĩ là tà thần không là cái gì cả ở trần gian này, bởi vì các hình tượng được gọi là tà thần thì vô hồn và không có năng lực Thiên Chúa theo sự tin tưởng của

divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod idolis immolatum non est aliquid, quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiae neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudaei.

AD QUARTUM dicendum quod ex communi consuetudine qua creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcumque cultum creaturae, et etiam si sine imaginibus fieret.

possessed of a divine power, as Hermes maintained, as though they were composed of spirit and body. In the same sense we must understand the saying that "what is offered in sacrifice to idols is not anything," because by being thus sacrificed the sacrificial flesh acquired neither sanctification, as the Gentiles thought, nor uncleanness, as the Jews held.

Reply to objection 4. It was owing to the general custom among the Gentiles of worshipping any kind of creature under the form of images that the term "idolatry" was used to signify any worship of a creature, even without the use of images.

l'imaginait Hermès qui les croyait composées d'esprit et de corps. Il faut, de même, entendre que ce qu'on sacrifie aux idoles est néant, en ce sens que par un tel sacrifice les viandes immolées ne recevaient aucun caractère sacré comme le pensaient les païens, ni aucune impureté, comme le pensaient les Juifs.

4. Les païens avaient généralement coutume d'employer des images dans le culte qu'ils rendaient aux créatures. C'est pourquoi le nom d'idolâtrie en est venu à désigner tout culte d'une créature, même s'il ne comportait pas d'images.

Hermès là kẻ nghĩ rằng các tà thần được hỗn hợp bằng tinh thần và thân thể. Cũng vậy, người ta phải hiểu điều người ta hiến dâng cho các tà thần là hư vô, theo ý nghĩa này là do sự hiến dâng như thế, xác thịt đã được hiến dâng không lãnh nhận một đặc tính thánh nào như dân ngoại tin tưởng, cũng không có sự ô uế nào như người Do thái tin tưởng.

4. Các dân ngoại thường thường có tục lệ sử dụng các hình tượng trong sự thờ phụng đối với các thụ tạo. Do đó, tên thờ tà thần đã do đó mà xuất hiện để biểu thị mọi sự thờ phụng thụ tạo, mặc dầu không có hình tượng nào.

ARTICULUS 2
Utrum idololatria sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum, nam et in tabernaculo erant imagines Cherubin, ut legitur Exod. XXV; et in Ecclesia quaedam imagines ponuntur quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

PRAETEREA, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli et animae sanctorum sunt nobis superiores. Ergo, si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

PRAETEREA, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV, Deum oportet adorare in spiritu et veritate. Et Augustinus dicit, in Enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine praeiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

SED CONTRA est quod Exod. XX dicitur, non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, ut Glossa exponit et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia non solum summo

ARTICLE 2
Whether idolatry is a sin ?

Objections 1. It would seem that idolatry is not a sin. Nothing is a sin that the true faith employs in worshipping God. Now the true faith employs images for the divine worship: since both in the Tabernacle were there images of the cherubim, as related in Ex. 25, and in the Church are images set up which the faithful worship. Therefore idolatry, whereby idols are worshipped, is not a sin.

2. Further, reverence should be paid to every superior. But the angels and the souls of the blessed are our superiors. Therefore it will be no sin to pay them reverence by worship, of sacrifices or the like.

3. Further, the most high God should be honored with an inward worship, according to Jn. 4:24, "God . . . they must adore . . . in spirit and in truth": and Augustine says (Enchiridion iii), that "God is worshipped by faith, hope and charity." Now a man may happen to worship idols outwardly, and yet not wander from the true faith inwardly. Therefore it seems that we may worship idols outwardly without prejudice to the divine worship.

On the contrary, It is written (Ex. 20:5): "Thou shalt not adore them," i.e. outwardly, "nor serve them," i.e. inwardly, as a gloss explains it: and it is a question of graven things and images. Therefore it is a sin to worship idols whether outwardly or inwardly.

I answer that, There has been a twofold error in this matter. For some [*The School of Plato] have thought that to offer sacrifices and other things pertaining to latria, not only to God but also to the others

ARTICLE 2
L'idolâtrie est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non, car rien n'est péché, de ce que la vraie foi fait servir au culte de Dieu. Dans le tabernacle se trouvaient les images des Keroubim comme on peut le lire dans l'Exode (25, 18), et dans nos églises on expose des images à l'adoration des fidèles. L'idolâtrie qui fait adorer les idoles n'est donc pas un péché.

2. Tout supérieur a droit à notre hommage. Or les anges et les âmes des saints nous sont supérieurs. Il n'y a donc pas de péché à leur témoigner de la révérence par un culte, des sacrifices ou des rites analogues.

3. Nous devons au Dieu souverain l'hommage intérieur du culte spirituel. « Il faut adorer Dieu en esprit et vérité », dit notre Seigneur en S. Jean (4, 24), et S. Augustin écrit: « Le culte de Dieu, c'est la foi, l'espérance et la charité. » Or il peut arriver à quelqu'un de rendre aux idoles des marques extérieures de culte, sans pour autant abandonner intérieurement la vraie foi. Il semble donc que, sans préjudice pour le culte divin, on puisse honorer les idoles d'un hommage extérieur.

En sens contraire, on lit dans l'Exode (20, 5): « Tu ne les adoreras pas "extérieurement" et ne leur rendras pas de culte », intérieurement, commente la Glose. Il s'agit dans ce texte des statues et images. Donc c'est un péché que de rendre aux idoles un culte quelconque, extérieur ou intérieur.

Réponse : On a commis deux erreurs sur le sujet qui nous occupe. Certains ont pensé que les sacrifices et autres rites de latrie étaient dus non seulement au Dieu souverain, mais aux autres êtres

TIẾT 2
Sự thờ tà thần là tội không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thờ tà thần không phải là tội. Không có cái gì là tội do việc lòng tin thật người ta phục vụ thờ phụng Thiên Chúa. Trong Nhà Tạm có các hình tượng của Thức thần như người ta gặp thấy trong sách Xuất hành (25,18), và trong các nhà thờ người ta trình bày các ảnh tượng cho bốn đạo thờ lạy. Vậy sự thờ tà thần khiến người ta thờ lạy các tà thần hay ngẫu tượng không phải là tội.

2. Mọi kẻ bề trên có quyền đối với sự thần phục của chúng ta. Mà các thiên thần và các linh hồn của các thánh là những kẻ bề trên của chúng ta. Vậy việc chứng tỏ với các đấng này sự tôn sùng bằng sự thờ phụng, bằng các lễ tế và các lễ nghi tương tự, không phải là tội.

3. Chúng ta phải có đối với Thiên Chúa tối cao sự thần phục bên trong của sự thờ phụng thiêng liêng, Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Gioan (4,24): "Phải thờ phụng Thiên Chúa trong tinh thần và chân lý"; và thánh Augustinô (Enchir. 3,40) đã viết: "Sự thờ phụng Thiên Chúa, đó là đức tin, đức cậy và đức mến." Mà có thể xảy ra là người nào đó đem lại cho các tà thần những dấu hiệu bên ngoài của sự thờ phụng, mà không vì đó bỏ lòng tin thật bên trong. Vậy xem ra người ta có thể tôn vinh các tà thần bằng sự tùng phục bên ngoài, nghĩa là không gây nên sự thiệt hại đối với sự thờ phụng Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong sách Xuất hành (20,5): "Ngươi sẽ không thờ phụng chúng cách bên ngoài và cũng không thờ phụng chúng cách bên trong như sách Chú giải xác định. Ở trong bản văn này, người ta đề cập đến các pho tượng và các hình tượng. Vậy thờ tà thần bằng bất cứ sự thờ phụng nào, bên ngoài cũng như bên trong, là điều có tội.

TRẢ LỜI : Người ta phạm hai sự sai lầm về vấn đề chúng ta đang đề cập đến ở đây. Một số người tưởng nghĩ các lễ tế và các nghi lễ khác thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa cần phải có đối với Thiên Chúa tối cao, mà còn đối với các

Deo, sed etiam aliis supra dictis, est debitum et per se bonum, eo quod superiori cuilibet naturae divinam reverentiam exhibendam putant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur, sed aliquid speciale debetur summo Deo, qui singulari ratione omnes excellit, et hic est latriae cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, *haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet purae mentis officia*, quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ita, sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam ei cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus*. Alii vero aestimaverunt latriae cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus, in VI de Civ. Dei, introducit Senecam dicentem, *sic, inquit, adorabimus ut meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere*. Et in libro de vera Relig. Augustinus dicit *non esse religionem a philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant*. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam haeretici asserentes non esse perniciosum si quis, persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem servat in mente. Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI de Civ. Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quae mendaciter *agebat sic ageret ut cum populo veraciter agere existimaretur*.

aforesaid, is due and good in itself, since they held that divine honor should be paid to every superior nature, as being nearer to God. But this is unreasonable. For though we ought to revere all superiors, yet the same reverence is not due to them all: and something special is due to the most high God Who excels all in a singular manner: and this is the worship of latria. Nor can it be said, as some have maintained, that "these visible sacrifices are fitting with regard to other gods, and that to the most high God, as being better than those others, better sacrifices, namely, the service of a pure mind, should be offered" [*Augustine, as quoted below]. The reason is that, as Augustine says (De Civ. Dei x, 19), "external sacrifices are signs of internal, just as audible words are signs of things. Wherefore, just as by prayer and praise we utter significant words to Him, and offer to Him in our hearts the things they signify, so too in our sacrifices we ought to realize that we should offer a visible sacrifice to no other than to Him Whose invisible sacrifice we ourselves should be in our hearts." Others held that the outward worship of latria should be given to idols, not as though it were something good or fitting in itself, but as being in harmony with the general custom. Thus Augustine (De Civ. Dei vi, 10) quotes Seneca as saying: "We shall adore," says he, "in such a way as to remember that our worship ss in accordance with custom rather than with the reality": and (De Vera Relig. v) Augustine says that "we must not seek religion from the philosophers, who accepted the same things for sacred, as did the people; and gave utterance in the schools to various and contrary opinions about the nature of their gods, and the sovereign good." This error was embraced also by certain heretics [*The Helcesaitae], who affirmed that it is not wrong for one who is seized in time of persecution to worship idols outwardly so long as he keeps the faith in his heart. But this is evidently false. For since outward worship is a sign of the inward worship, just as it is a wicked lie to affirm the contrary of what one holds inwardly of the true faith so too is it a wicked falsehood to pay outward worship to anything counter to the sentiments of one's heart. Wherefore Augustine condemns Seneca (De Civ. Dei vi, 10) in that "his worship of idols was so much the more infamous forasmuch as the things he did dishonestly were so done by him that the people believed him to act honestly."

dont nous avons parlé. C'était là un devoir et un bien en soi du fait que, dans leur pensée, toute nature supérieure a droit aux honneurs divins à cause de sa proximité avec Dieu. Mais cette assertion est déraisonnable. Car, si nous devons révérer tous ceux qui nous sont supérieurs, nous ne devons pas à tous une révérence identique; on doit au Dieu souverain un hommage spécial puisque sa perfection le met à un titre unique au-dessus de tous: tel est le culte de latrie. Et qu'on ne dise pas, suivant en cela certaine opinion, « que les sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, tandis qu'au Dieu suprême seraient dus, à raison de sa perfection plus grande, des sacrifices plus parfaits: l'hommage de l'âme en sa pure spiritualité ». Car, dit S. Augustin: « Les sacrifices extérieurs sont le signe des sacrifices intérieurs, comme les paroles qui résonnent au dehors le sont des choses qu'elles désignent. Aussi, de même que dans nos prières et nos louanges nous faisons monter nos paroles - qui sont des signes - vers celui à qui, dans notre coeur, nous offrons la réalité des sentiments qu'elles expriment; de même, offrant le sacrifice, nous savons que l'oblation visible est due exclusivement à celui à qui nous présentons dans nos coeurs le sacrifice invisible, dont nous-même sommes l'offrande. » D'autres ont pensé qu'on ne devait pas rendre aux idoles de culte extérieur de latrie, à ne considérer que l'opportunité et la bonté de cet acte lui-même; mais qu'il le fallait pour s'accorder à la coutume du vulgaire. Ainsi parle Sénèque, cité par S. Augustin: « Nous adorons, mais en nous rappelant que ce culte s'accorde avec l'usage plus qu'avec la réalité. » Voici également ce qu'écrit S. Augustin: « N'allez pas chercher la religion chez les philosophes; eux qui participaient au culte populaire, professaient dans leurs écoles des opinions diverses et contraires sur la nature de leurs dieux et le souverain bien. » A cette erreur se rattache l'assertion de certains hérétiques, d'après laquelle on pourrait, sans nuire à son salut, rendre un culte extérieur aux idoles, sous la contrainte de la persécution, pourvu que l'on garde la foi dans son coeur. Mais cela est manifestement faux. Car, puisque le culte extérieur est le signe du culte intérieur, rendre ce culte contrairement à son sentiment intérieur est un mensonge pernicieux tout autant que si l'on affirmait en paroles le contraire de la vraie foi que l'on éprouve dans son coeur. Aussi S. Augustin nous dit-il que « Sénèque agissait d'une

hữu thể chúng ta đã nói tới. Đó là một bản phận và là sự tốt tại sự bởi vì họ nghĩ rằng mọi bản tính ở trên có quyền được các tôn vinh dành cho Thiên Chúa vì chúng gần gũi với Thiên Chúa. Mà sự xác định này phi lý. Bởi vì, nếu chúng ta phải tôn kính tất cả mọi kẻ ở trên chúng ta, chúng ta không nên tôn kính tất cả bằng một sự tôn kính đồng nhất; chúng ta phải có đối với Thiên Chúa tối cao một sự thần phục đặc biệt, bởi vì sự hoàn hảo của Ngài đặt Ngài vào một tư cách đặc biệt duy nhất trên mọi hữu thể: đó là sự thờ phụng Thiên Chúa. Và người ta không được nói theo một ý kiến nào đó, các lễ tế hữu hình thích hợp cho các thần khác đang khi Thiên Chúa tối cao vì sự hoàn hảo tuyệt đối của Ngài, phải được hiến dâng các lễ tế hoàn hảo hơn: sự thần phục của linh hồn thiêng liêng cách thuần túy. Vì thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,19) đã nói: "Các lễ tế bên ngoài là dấu hiệu của các lễ tế bên trong như các lời nói vang dội bên ngoài là dấu hiệu của các sự vật được chúng nó biểu thị." Do đó, như trong các lời cầu nguyện của chúng ta và ca ngợi của chúng ta, chúng ta dâng các lời nói của chúng ta là những dấu hiệu, lên kẻ mà Chúng ta hiến dâng sự thực tại các tâm tình được chúng nó biểu thị; cũng vậy, khi dâng lễ tế, chúng ta biết rằng sự hiến dâng hữu hình chỉ phải có cho kẻ mà chúng ta trong tâm hồn mình dâng lên lễ tế vô hình mà chính chúng ta là lễ vật. Những người khác tưởng nghĩ người ta không nên dâng cho các tà thần sự thờ phụng bên ngoài của sự thờ phụng Thiên Chúa mà chỉ nghĩ đến sự tiện lợi và sự thiện tính của chính hành động này; nhưng phải dâng lễ tế đó theo sự phù hợp với tục lệ của quần chúng. Như vậy Sênêca, theo lời thuật lại của thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,6) đã nói: "Chúng ta thờ phụng, dâng bằng cách nhớ lại sự thờ phụng này phù hợp với tục lệ hơn là với cái thực tại." Đây cũng là điều thánh Augustinô (De Vera Relig. 5,34) nói: "Các ngươi đừng đi tìm tôn giáo ở nơi các Triết gia; chính họ tham dự vào sự thờ phụng của dân chúng, tuyên xưng trong các trường hợp của họ những ý kiến khác nhau và tương phản nhau về bản tính các thần của họ và của sự tốt tối thượng". Sự sai lầm này, gặp được sự xác định của một số người lạc giáo; theo sự xác định này, người ta có thể một cách không làm hại đến sự cứu rỗi mình, dâng sự thờ phụng bên ngoài cho tà thần do sự bắt buộc của cơn bách hại, miễn là người ta giữ lòng tin ở trong tâm hồn mình. Nhưng điều đó rõ ràng sai lầm. Bởi vì sự thờ phụng bên ngoài là dấu hiệu của sự thờ phụng bên trong, việc thực hiện sự thờ phụng này bằng cách trái ngược với tâm tình bên trong của mình là sự nói dối nguy hại như người ta bằng lời nói khẳng định cái trái ngược với đức tin chân thật mà người ta cảm thấy ở trong lòng mình. Như vậy, thánh Augustinô (De Civ. Dei 6,9) nói với chúng ta: "Sênêca hành động một thể cách đáng lên án theo mức độ các sự thực hành giả dối này theo thể cách làm cho trong dân chúng người ta cho các sự thực hành ấy là thật."

AD PRIMUM ergo dicendum quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur ut eis cultus latriae exhibeatur, sed ad quandam significationem, ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia Angelorum et sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui, ratione deitatis, latria debetur, ut dicetur in tertio.

Reply to objection 1. Neither in the Tabernacle or Temple of the Old Law, nor again now in the Church are images set up that the worship of latria may be paid to them, but for the purpose of signification, in order that belief in the excellence of angels and saints may be impressed and confirmed in the mind of man. It is different with the image of Christ, to which latria is due on account of His Divinity, as we shall state in the TP, Q[25], A[3].

façon d'autant plus condamnable qu'il observait ces pratiques mensongères de manière que, dans le peuple, on les estimât vraies ».

Solutions 1. Ni dans le tabernacle ou le temple de l'ancienne loi, ni dans nos églises, les images ne sont exposées pour qu'on leur rende un culte de latrie. Ce sont des signes. Leur rôle est d'imprimer dans nos esprits et d'y fixer la foi en l'excellence des anges et des saints. Il en est autrement pour l'image du Christ à laquelle, à raison de sa divinité, on doit le culte de latrie comme nous l'expliquerons dans la troisième Partie.

GIẢI ĐÁP 1. Trong nhà tạm hoặc đền thờ của luật cũ cũng như trong các nhà thờ của chúng ta, các ảnh tượng không được trưng bày để được người ta thờ phụng bằng sự thờ phụng Thiên Chúa; đó chỉ là những dấu hiệu. Vai trò của chúng nó là in vào trong tinh thần chúng ta và củng cố ở đó lòng tin về sự thiện hảo của các thiên thần và của các thánh. Đối với ảnh tượng của Chúa Kitô thì khác hẳn, bởi vì ảnh tượng Chúa Kitô và thiên tính của Ngài, phải được người ta thờ phụng bằng sự thờ phụng Thiên Chúa như chúng ta sẽ giải thích điều đó trong Phần thứ ba (Q.25, a.3).

AD SECUNDUM et tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

The Replies to the Second and Third Objections are evident from what has been said above.

2 et **3.** L'exposé répond à ces objections.

2 và **3.** Những điều vừa trình bày ở trên, giải đáp xong hai vấn nạn này.

ARTICULUS 3
Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum

ARTICLE 3 -

ARTICLE 3
L'idolâtrie est-elle le plus grave de tous les péchés ?

TIẾT 3
Sự thờ tà thần là tội nặng nhất trong mọi tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim optimo opponitur, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et caritate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quae opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quae opponitur cultui exteriori.

Whether idolatry is the gravest of sins? **Objections 1.** It would seem that idolatry is not the gravest of sins. The worst is opposed to the best (Ethic. viii, 10). But interior worship, which consists of faith, hope and charity, is better than external worship. Therefore unbelief, despair and hatred of God, which are opposed to internal worship, are graver sins than idolatry, which is opposed to external worship.

Objections 1. Apparemment non. Car, selon Aristote, « le pire est l'opposé du mieux ». Or le culte intérieur, fait d'actes de foi, d'espérance et de charité, a plus de valeur que le culte extérieur. Donc l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu, qui s'y opposent, sont des péchés plus graves que l'idolâtrie, qui s'oppose au culte extérieur.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Triết gia (Eth. 8,10) đã nói: "Cái xấu nhất đối lập với cái tốt nhất." Mà sự thờ phụng bên trong thi hành các hành động của đức tin, đức cậy và đức mến, có giá trị hơn sự thờ phụng bên ngoài. Vậy sự không tin, sự thất vọng, sự oán ghét Thiên Chúa đối lập các nhân đức ấy, là những tội nặng hơn tội thờ tà thần đối lập với sự thờ phụng bên ngoài.

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis est contra Deum. Sed directius videtur aliquis contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

2. Further, the more a sin is against God the more grievous it is. Now, seemingly, a man acts more directly against God by blaspheming, or denying the faith, than by giving God's worship to another, which pertains to idolatry. Therefore blasphemy and denial of the faith are more grievous sins than idolatry.

2. Un péché est d'autant plus grave qu'il s'attaque davantage à Dieu. Or, blasphémer, attaquer la foi, c'est agir plus directement contre Dieu que rendre à un autre des honneurs divins, comme fait l'idolâtrie. Ce sont donc des péchés plus graves.

2. Tội càng tấn công Thiên Chúa nhiều bao nhiêu thì nặng hơn bấy nhiêu. Nào, phạm thượng, tấn công đức tin, đó là hành động trực tiếp chống lại với Thiên Chúa hơn là dâng cho hữu thể khác các sự tôn vinh thuộc về Thiên Chúa, như sự thờ tà thần. Vậy, đó là những tội nặng hơn.

PRAETEREA, minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriae punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriae.

3. Further, it seems that lesser evils are punished with greater evils. But the sin of idolatry was punished with the sin against nature, as stated in Rom. 1:26. Therefore the sin against nature is a graver sin than idolatry.

3. On constate que de moindres maux en amènent de plus grands, pour leur châtiment. Or, d'après S. Paul (Rm 1, 23), le péché d'idolâtrie fut suivi, comme d'un châtiment, par le péché contre nature. Celui-ci est donc plus grave que l'idolâtrie.

3. Người ta nhận thấy các sự xấu nhỏ hơn bị phạt bằng cách gây nên sự xấu lớn hơn. Mà theo thánh Phaolô (Rm 1,23), tội thờ tà thần kéo theo sau tội trái ngược với bản tính được coi là hình phạt của mình. Vậy tội trái ngược với bản tính nặng hơn tội thờ tà thần.

PRAETEREA, Augustinus dicit, XX contra Faust., neque vos, scilicet Manichaeos, Paganos dicimus, aut schisma Paganorum, sed habere cum eis quandam similitudinem, eo quod multos colatis deos. Verum vos esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quae sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quae omnino non sunt. Ergo vitium haereticae pravitatis est gravius quam idololatria.

4. Further, Augustine says (Contra Faust. xx, 5): "Neither do we say that you," viz. the Manichees, "are pagans, or a sect of pagans, but that you bear a certain likeness to them since you worship many gods: and yet you are much worse than they are, for they worship things that exist, but should not be worshiped as gods, whereas you worship things that exist not at all." Therefore the vice of heretical depravity is more grievous than idolatry.

4. S. Augustin disait aux manichéens: « Nous ne disons pas que vous êtes des païens, ou une secte païenne, mais que vous avez quelques ressemblances avec eux, car vous honorez des dieux multiples. Mais nous affirmons aussi que vous êtes bien au-dessous d'eux. Eux, au moins, honorent des êtres réels, bien qu'indignes des honneurs divins, mais vous, vous honorez ce qui n'existe pas. » Le vice d'une perversion hérétique est donc plus grave que l'idolâtrie.

4. Thánh Augustinô (Contra Faust. 20,5) nói với các kẻ theo giáo phái Manichêo: "Chúng tôi không nói các ngươi là dân ngoại, hoặc một giáo phái dân ngoại, nhưng các ngươi có cái gì tương tự với họ, bởi vì các ngươi thờ đa thần mà chúng tôi cũng khẳng định rằng các ngươi thật kém hơn họ. Họ ít ra tôn thờ các hữu thể thực tại, mặc dầu các hữu thể thực tại này bất xứng đối với các sự tôn vinh thuộc về Thiên Chúa; còn các ngươi, các ngươi tôn vinh cái gì không hiện hữu." Tật xấu thuộc về sự gian ác lạc giáo nặng hơn sự thờ tà thần.

PRAETEREA, super illud Gal. IV, quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa? Dicit

5. Further, a gloss of Jerome on Gal. 4:9, "How turn you again to the weak and needy elements?"

5. Sur le texte de Ga 4, 9: « Comment retournez-vous à ces pauvres et faibles éléments? » la

5. Theo một lời nói trong thư gửi tín hữu Galata: "Thế nào anh em trở lại với những yếu tố nghèo hèn và yếu

Glossa Hieronymi, legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum paene par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant. Non ergo peccatum idololatriae est gravissimum.

SED CONTRA est quod Levit. XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa, *omne peccatum est immunditia animae, sed idololatria maxime*.

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius peccati. Et sic peccatum idololatriae est gravissimum. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicae perturbat ordinem; ita in peccatis quae contra Deum committuntur, quae tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturae impendat, quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte peccantis, sicut dicitur esse gravius peccatum eius qui peccat scienter quam eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare haereticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod idololatria praesupponit interiorem infidelitatem, et adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas. Et fidem opere impugnat idololatria.

AD TERTIUM dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem

says: "The observance of the Law, to which they were then addicted, was a sin almost equal to the worship of idols, to which they had been given before their conversion." Therefore idolatry is not the most grievous sin.

On the contrary, A gloss on the saying of Lev. 15:25, about the uncleanness of a woman suffering from an issue of blood, says: "Every sin is an uncleanness of the soul, but especially idolatry."

I answer that, The gravity of a sin may be considered in two ways. First, on the part of the sin itself, and thus idolatry is the most grievous sin. For just as the most heinous crime in an earthly commonwealth would seem to be for a man to give royal honor to another than the true king, since, so far as he is concerned, he disturbs the whole order of the commonwealth, so, in sins that are committed against God, which indeed are the greater sins, the greatest of all seems to be for a man to give God's honor to a creature, since, so far as he is concerned, he sets up another God in the world, and lessens the divine sovereignty. Secondly, the gravity of a sin may be considered on the part of the sinner. Thus the sin of one that sins knowingly is said to be graver than the sin of one that sins through ignorance: and in this way nothing hinders heretics, if they knowingly corrupt the faith which they have received, from sinning more grievously than idolaters who sin through ignorance. Furthermore other sins may be more grievous on account of greater contempt on the part of the sinner.

Reply to objection 1. Idolatry presupposes internal unbelief, and to this it adds undue worship. But in a case of external idolatry without internal unbelief, there is an additional sin of falsehood, as stated above (A[2]).

Reply to objection 2. Idolatry includes a grievous blasphemy, inasmuch as it deprives God of the singleness of His dominion and denies the faith by deeds.

Reply to objection 3. Since it is essential to punishment that it be against the will, a sin whereby another sin is punished needs to be more manifest, in order that it may make the man more hateful to himself and to others; but it need not be a more grievous sin: and in this way the sin against nature is less grievous than the sin of idolatry. But since it is more manifest, it is assigned as a fitting punishment of the sin of idolatry, in order that, as by idolatry man

glose de Jérôme commente: « Ce retour aux observances légales était un péché presque égal à l'idolâtrie qu'ils avaient pratiquée avant leur conversion. » Le péché d'idolâtrie n'est donc pas le plus grave péché de tous.

En sens contraire, sur le texte du Lévitique (15, 31) concernant l'impureté de la femme qui subit un flux de sang, la Glose dit: « Tout péché est une impureté de l'âme, mais par-dessus tout l'idolâtrie. »

Réponse : La gravité d'un péché peut se prendre à deux points de vue. - 1° A regarder le péché en lui-même, l'idolâtrie est très grave. Nous voyons que dans un état terrestre, le plus grand crime est de rendre à un autre que le roi véritable les honneurs royaux. Celui qui fait cela trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier de l'État. Ainsi en va-t-il des péchés contre Dieu; ce sont les plus graves de tous, et pourtant parmi eux il en est un d'une gravité suprême, c'est celui qui consiste à rendre à une créature les honneurs divins. Qui fait cela dresse dans le monde un autre Dieu, et porte atteinte, autant qu'il est en lui, à la souveraineté de son empire. 2° A regarder le péché tel qu'il est commis par le pécheur, nous dirons que celui qui agit sciemment pèche plus gravement que celui qui pèche par ignorance. Ainsi, rien n'empêche que le péché des hérétiques, qui corrompent seulement la foi qu'ils ont embrassée, soit plus grave que celui des idolâtres qui pèchent dans l'ignorance de la vérité. De même d'autres péchés pourront être plus graves, par le fait d'un mépris plus grand chez le pécheur.

Solutions 1. L'idolâtrie suppose l'infidélité intérieure; et elle y ajoute le culte extérieur indûment rendu. S'il s'agit d'une idolâtrie purement extérieure sans acte intérieur d'infidélité, il s'y ajoute, nous l'avons dit un mensonge.

2. L'idolâtrie inclut un grand blasphème, car elle soustrait à Dieu le caractère unique de sa seigneurie. De même l'idolâtrie est pratiquement une attaque contre la foi.

3. Il est de l'essence du châtiment de contrarier la volonté. C'est pourquoi si un péché sert de châtiment à un autre péché, il doit être plus manifeste afin de rendre celui qui le commet odieux à lui-même et aux autres, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit plus grave. Cela nous permet de comprendre que le péché contre nature, tout en étant moins grave que l'idolâtrie, soit présenté comme son juste châtiment. Le péché y est en effet plus manifeste. L'homme qui par

đuối này?" (Gl 4,9). Sách chú giải của thánh Giêrônimô giải thích: "Sự trở lại với các sự tuân giữ của luật cũ là tội gần bằng tội thờ tà thần mà các ngươi thi hành trước khi trở lại đạo." Vậy tội thờ tà thần không phải là tội nặng nhất trong các tội.

TRÁI LẠI, Về lời nói trong sách Lêvi (15,13) liên hệ với sự ô uế bị bệnh băng huyết, sách Chú giải nói: "Mọi tội đều là sự ô uế trong linh hồn, nhưng trên hết là tội thờ tà thần."

TRẢ LỜI : Sự trọng đại của tội được hiểu ở hai phương diện. Thứ nhất, bằng cách xem xét tội tại sự, tội thờ tà thần rất nặng. Chúng ta trông thấy trong tình trạng trần gian, tội nặng nhất là đem đến cho người không phải là nhà vua thực sự các vinh dự thuộc về nhà vua, kẻ gây rối loạn theo mức độ mình có thể, trong toàn vẹn quốc gia. Như vậy người ta cũng nói như thế về các tội phạm đến Thiên Chúa; đó là những tội nặng nhất trong mọi tội, và trong chúng nó có một tội nặng tột bậc, đó là tội cốt tại dâng cho một thụ tạo các vinh dự thuộc về Thiên Chúa. Kẻ làm điều đó tạo nên trong vũ trụ một Thiên Chúa khác và xúc phạm đến quyền tối cao của Thiên Chúa chân thật và duy nhất. Thứ đến, bằng cách xem xét tội như người tội nhân đã phạm, chúng ta nói rằng kẻ phạm tội cách cố ý phạm tội nặng hơn kẻ phạm tội bởi dốt nát. Như vậy không cái gì ngăn trở tội của các người lạc giáo chỉ làm hư hỏng đức tin họ đã chiếm hữu, nặng hơn tội của các kẻ thờ tà thần phạm tội vì không biết chân lý. Cũng vậy, các tội khác có thể nặng hơn do sự khi dễ nhiều hơn ở nơi tội nhân.

GIẢI ĐÁP 1. Sự thờ tà thần giả định sự không tin bên trong; và nó thêm vào đó sự thờ phụng bên ngoài thực hiện cách trái lẽ. Nếu người ta đề cập đến sự thờ tà thần thuần túy bên ngoài không có hành động bên trong của sự không tin, nó thêm vào cho mình một sự nói dối như chúng ta đã nói ở trước (a.2).

2. Sự thờ tà thần bao hàm sự phạm thượng to lớn, bởi vì nó làm cho Thiên Chúa mất đặc tính duy nhất về chức vị Thiên Chúa của Ngài. Cũng vậy, sự thờ tà thần trong thực tế tấn công đức tin.

3. Việc làm trái ngược với ý chí thuộc về yếu tính của hình phạt. Do đó nếu một tội được sử dụng là hình phạt cho một tội khác, thì nó phải rõ ràng hơn, ngõ hầu làm cho kẻ phạm nó trở nên đáng ghét cho chính mình và cho các kẻ khác, nhưng tội đó, một cách cần thiết không phải là tội nặng hơn. Điều đó cho chúng ta hiểu biết rằng tội trái nghịch với bản tính, mặc dầu ít nặng hơn tội thờ tà thần, được coi là hình phạt đích thực của nó. Quả thế, tội trái ngược với bản tính thì hiển hiện hơn. Con người do tội

divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

AD QUARTUM dicendum quod haeresis Manichaeorum, etiam quantum ad genus peccati, gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis haereticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

AD QUINTUM dicendum quod observatio legis tempore gratiae non est omnino aequalis idololatriae secundum genus peccati, sed paene aequalis, quia utrumque est species pestiferae superstitionis.

ARTICULUS 4
Utrum causa idololatriae fuerit ex parte hominis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod causa idololatriae non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriae non potuit esse ex parte naturae hominis, quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, et quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Neque etiam ex parte culpae, quia, ut dicitur Sap. XIV, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

PRAETEREA, ea quae ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda aetate legitur esse adinventa, vel a Nemrod, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Graecos autem, ut Isidorus refert, *Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit. Iudaei vero dicunt quod Ismael primus simulacra de luto fecit*. Cessavit etiam in sexta aetate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

PRAETEREA, Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, neque potuit primum, nisi illis, scilicet Daemonibus, *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur, unde magicae artes,* abuses the order of the divine honor, so by the sin against nature he may suffer confusion from the abuse of his own nature.

Reply to objection 4. Even as to the genus of the sin, the Manichean heresy is more grievous than the sin of other idolaters, because it is more derogatory to the divine honor, since they set up two gods in opposition to one another, and hold many vain and fabulous fancies about God. It is different with other heretics, who confess their belief in one God and worship Him alone.

Reply to objection 5. The observance of the Law during the time of grace is not quite equal to idolatry as to the genus of the sin, but almost equal, because both are species of pestiferous superstition.

ARTICLE 4
Whether the cause of idolatry was on the part of man ?

Objections 1. It would seem that the cause of idolatry was not on the part of man. In man there is nothing but either nature, virtue, or guilt. But the cause of idolatry could not be on the part of man's nature, since rather does man's natural reason dictate that there is one God, and that divine worship should not be paid to the dead or to inanimate beings. Likewise, neither could idolatry have its cause in man on the part of virtue, since "a good tree cannot bring forth evil fruit," according to Mat. 7:18: nor again could it be on the part of guilt, because, according to Wis. 14:27, "the worship of abominable idols is the cause and the beginning and end of all evil." Therefore idolatry has no cause on the part of man.

2. Further, those things which have a cause in man are found among men at all times. Now idolatry was not always, but is stated [*Peter Comestor, Hist. Genes. xxxvii, xl] to have been originated either by Nimrod, who is related to have forced men to worship fire, or by Ninus, who caused the statue of his father Bel to be worshiped. Among the Greeks, as related by Isidore (Etym. viii, 11), Prometheus was the first to set up statues of men: and the Jews say that Ismael was the first to make idols of clay. Moreover, idolatry ceased to a great extent in the sixth age. Therefore idolatry had no cause on the part of man.

3. Further, Augustine says (De Civ. Dei xxi, 6): "It was not possible to learn, for the first time, except from their" (i.e. the demons') "teaching, what each of them desired or disliked, and by what name to invite or compel him: so

l'idolâtrie renverse l'ordre, en s'attaquant à l'honneur divin, subit ainsi par le fait du péché contre nature la honte de voir sa propre dégradation.

4. L'hérésie des manichéens quant au genre du péché, est plus grave que le péché des autres idolâtres. Ils abaissent davantage l'honneur de Dieu en supposant l'existence de deux dieux contraires, et en imaginant sur Dieu lui-même nombre de fables absurdes. Il en va autrement des autres hérétiques qui reconnaissent et honorent un Dieu unique.

5. Observer sous le régime de la grâce les prescriptions de la loi mosaïque, n'est pas, de soi, un péché en tout point égal à l'idolâtrie, mais presque égal, parce que tous deux sont des espèces de la superstition, qui est une faute mortelle.

ARTICLE 4
Quelle est la cause du péché d'idolâtrie ?

Objections 1. Il semble que cette cause n'est pas du côté de l'homme. En effet, il n'y a rien dans l'homme en dehors de sa nature, de la vertu, ou de la faute. Mais l'idolâtrie ne peut avoir pour cause sa nature; bien au contraire, sa raison naturelle lui dicte qu'il y a un seul Dieu, et qu'on ne doit pas rendre un culte divin aux morts et aux êtres inanimés. Pareillement l'idolâtrie ne peut être causée en lui par la vertu, parce qu'« un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits » (Mt 7, 18). L'idolâtrie ne peut pas venir non plus de la faute, car, dit la Sagesse (14,27): « Le culte des idoles innommables est le commencement et la fin de tout mal. » Donc l'idolâtrie n'a pas sa cause du côté de l'homme.

2. Ce dont les hommes sont cause se retrouve en tous temps parmi eux. Or, l'idolâtrie n'a pas toujours existé. Elle commença au second âge du monde où, lisons-nous, elle fut inventée: qu'on l'attribue à Nemrod qui obligeait, dit-on, à adorer le feu, ou à Ninus qui fit adorer l'image de son père Bel. Chez les Grecs, selon Isidore. « c'est Prométhée qui fut le premier à façonner l'image humaine avec de la glaise. Quant aux Juifs, ils disent que c'est Ismaël qui le premier modela une statue avec de la glaise ». D'autre part l'idolâtrie a disparu en grande partie au sixième âge du monde. La cause n'en est donc pas dans l'homme lui-même.

3. D'après S. Augustin, « on n'aurait pu savoir d'abord, s'ils ne l'avaient enseigné, ce que chacun des démons désire, ce qu'il déteste; avec quel nom on l'attire ou on le contraint, tout ce qui a fondé l'art de la magie et de ses ouvriers ».

thờ tà thần đảo ngược trật tự bằng cách tấn công vinh dự thuộc về Thiên Chúa, thì do sự việc phạm tội trái ngược với bản tính, họ bị sự xấu hổ trông thấy mình bị nhục nhã.

4. Lạc giáo của các người theo giáo phái Manichêo theo giống của tội thì nặng hơn tội của các người thờ tà thần khác. Vì họ hạ giá cách nhiều hơn vinh dự của Thiên Chúa bằng cách giả định sự hiện hữu của hai Thiên Chúa đối lập nhau và bằng cách tưởng nghĩ về Thiên Chúa những chuyện hoang đường phi lý. Đối với những người lạc giáo khác vẫn nhìn biết và tôn thờ một Thiên Chúa duy nhất thì khác.

5. Tuân giữ ở chế độ ân sủng các lệnh truyền của luật Môsê, thì tại sự không phải là tội bằng tội thờ tà thần về mọi phương diện, nhưng gần bằng với nó, bởi vì cả hai chúng nó là những loại của sự mê tín, và sự mê tín là trọng tội.

TIẾT 4
Nguyên nhân của tội thờ tà thần là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nguyên nhân của tội này không ở về phía con người. Trong con người, không có cái gì ngoài bản tính, nhân đức hoặc tội lỗi. Mà việc thờ tà thần không thể có nguyên nhân là bản tính của con người; mà hẳn trái lại, trí năng tự nhiên của con người tuyên bố cho biết có một Thiên Chúa duy nhất và người ta không nên dùng sự thờ phụng Thiên Chúa đối với người quá cố và vật vô hồn. Cũng vậy, việc thờ tà thần không thể được tạo nên trong con người bởi nhân đức, bởi vì cây tốt không thể sinh trái xấu (Mt 7,18). Việc thờ phụng cũng không thể phát xuất bởi tội lỗi, vì sách Khôn ngoan nói: "Sự thờ phụng các tà thần không thể gọi là gì, chỉ là sự khởi đầu và là sự cuối cùng của mọi sự dữ" (Kn 14,27). Vậy việc thờ tà thần không có nguyên nhân ở phía nhân loại.

2. Cái gì mà nhân loại là nguyên nhân thì gặp mọi lúc giữa họ. Mà, việc thờ tà thần đã không luôn luôn hiện hữu. Nó bắt đầu ở thời kỳ thứ hai của thế giới mà nó đã được tạo nên: người ta nói Nemrod đã bắt buộc thờ lửa, Ninus bắt buộc thờ hình ảnh của cha mình, tức là ông Bel. Ở nơi người Hy lạp, theo thánh Isidôrô (Etymol. 8,11), chính Prômêtê là người đầu tiên tạo nên tượng con người bằng đất sét. Đối với người Do thái, họ nói rằng chính Ismaen là người thứ nhất đã đúc một pho tượng với đất sét. Đàng khác, việc thờ tà thần đã biến mất một phần lớn vào thời kỳ thứ sáu của thế giới. Vậy nguyên nhân của việc thờ tà thần không ở chính trong con người.

3. Theo thánh Augustinô, "Con người giả như không được ma quỉ dạy bảo, không thể biết được mỗi ma quỉ ước muốn cái gì và ghét cái gì; với cái tên nào người ta lôi kéo nó đến hoặc người ta cưỡng bức nó, tất cả cái đó thiết lập quỉ thuật và các công nhân

earumque artifices extiterunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriae causa non est ex parte hominum.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV, *supervacuitas hominum haec*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum*.

RESPONDEO dicendum quod idololatriae est duplex causa. Una quidem dispositiva. Et haec fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et haec causa assignatur Sap. XIV, *acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem; et illum qui tunc, quasi homo, mortuus fuerat, tanquam Deum colere coepit*. Et ibidem etiam subditur quod *homines, aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen*, scilicet divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut philosophus dicit, in poetria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. XIII, *si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit; et per scientiam suae artis figuret illud et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis et nuptiis, votum faciens, inquirit*. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur Sap. XIII, *neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex. Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt*. Alia autem causa idololatriae fuit consummativa, ex parte Daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt in idolis, dando responsa et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in Psalm. dicitur, *omnes dii gentium Daemonia*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriae fuit, ex parte hominis, naturae defectus vel per ignorantiam intellectus vel per deordinationem affectus, ut as to give birth to the magic arts and their professors": and the same observation seems to apply to idolatry. Therefore idolatry had no cause on the part of man.

On the contrary, It is written (Wis. 14:14): "By the vanity of men they," i.e. idols, "came into the world."

I answer that, Idolatry had a twofold cause. One was a dispositive cause; this was on the part of man, and in three ways. First, on account of his inordinate affections, forasmuch as he gave other men divine honor, through either loving or revering them too much. This cause is assigned (Wis. 14:15): "A father being afflicted with bitter grief, made to himself the image of his son, who was quickly taken away: and him who then had died as a man he began to worship as a god." The same passage goes on to say (Wis. 14:21) that "men serving either their affection, or their kings, gave the incommunicable name [Vulg.: 'names']," i.e. of the Godhead, "to stones and wood." Secondly, because man takes a natural pleasure in representations, as the Philosopher observes (Poet. iv), wherefore as soon as the uncultured man saw human images skillfully fashioned by the diligence of the craftsman, he gave them divine worship; hence it is written (Wis. 13:11-17): "If an artist, a carpenter, hath cut down a tree, proper for his use, in the wood . . . and by the skill of his art fashioneth it, and maketh it like the image of a man . . . and then maketh prayer to it, inquiring concerning his substance, and his children, or his marriage." Thirdly, on account of their ignorance of the true God, inasmuch as through failing to consider His excellence men gave divine worship to certain creatures, on account of their beauty or power, wherefore it is written (Wis. 13:1, 2): "All men . . . neither by attending to the works have acknowledged who was the workman, but have imagined either the fire, or the wind, or the swift air, or the circle of the stars, or the great water, or the sun and the moon, to be the gods that rule the world." The other cause of idolatry was completive, and this was on the part of the demons, who offered themselves to be worshipped by men, by giving answers in the idols, and doing things which to men seemed marvelous. Hence it is written (Ps. 95:5): "All the gods of the Gentiles are devils."

Reply to objection 1. The dispositive cause of idolatry was, on the part of man, a defect of nature, either through ignorance in his intellect, or disorder in his Cela vaut également pour l'idolâtrie. Elle ne vient donc pas des hommes.

En sens contraire, il est écrit dans la Sagesse (14, 14): « C'est la vanité des hommes qui introduit les idoles dans le monde. »

Réponse : L'idolâtrie a une double cause. La première dispose à ce péché, et elle vient de hommes. Et cela pour trois motifs. 1° Le dérèglement du coeur: l'excès d'amour ou d vénération envers l'un de leurs semblables a amené les hommes à lui rendre les honneurs divins. C'est la cause indiquée dans la Sagesse (14, 15): « Affligé par un deuil cruel, le père s'est fait une image d fils qui lui fut prématurément ravi; et cet être qui comme un homme, venait de mourir, il s'est mi à l'honorer comme un dieu. » Et un peu plus loin (v. 21): « Les hommes, pour satisfaire leur affection ou pour obéir aux rois, ont donné à des pierres ou à du bois le Nom incommunicable », celui de la divinité. - 2° Le plaisir naturel à l'homme en présence d'un portrait. C'est un fait noté par le Philosophe, et qui explique que dans leur grossièreté primitive les hommes, à la vue de l'image de leurs semblables, représentée de façon expressive par d'habiles artisans, l'honorèrent d'un culte divin. C'est ce qu'exprime le livre de la Sagesse (13, 1): « Qu'un ouvrier abatte dans la forêt un arbre bien droit, le façonne par son art et lui donne figure humaine: il lui fait des voeux et s'enquiert près de lui de ses intérêts d'argent, de ses fils, du mariage qu'il veut contracter. » - 3° L'ignorance du vrai Dieu. Méconnaissant son infinie perfection, les hommes ont rendu le culte qu'on lui doit à des créatures dont la beauté ou la force les touchaient. Ce qui fait dire à la Sagesse (13, 1): « Ils n'ont pas reconnu, en considérant ses oeuvres, quel en était l'artisan. Mais c'est le feu, le vent, l'air subtil, l'abîme des eaux, le soleil, la lune, qu'ils ont pris pour des dieux, gouverneurs du monde. » Une autre cause, qui donne à l'idolâtrie son définitif achèvement, est l'influence des démons. C'est eux qui dans les idoles s'offrirent au culte de ces hommes plongés dans l'erreur, en répondant à leurs questions et en faisant ce qui leur paraissait des prodiges. C'est pourquoi le Psaume (96, 5) nous dit: « Tous les dieux des païens sont des démons. »

Solutions 1. La cause qui disposa à l'idolâtrie est venue, du côté de l'homme, de sa nature qui fut en défaut soit par ignorance intellectuelle, soit par dérèglement của nó.” Điều đó cũng có giá trị đối với việc thờ tà thần. Vậy việc thờ tà thần không xuất phát bởi nhân loại.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan, chính tính hư ảo của con người đã đem các tà thần vào trong thế gian.

TRẢ LỜI : Việc thờ tà thần có hai nguyên nhân: nguyên nhân thứ nhất sắp đặt tội này và nó phát xuất từ con người. Và điều đó có ba lý do. Thứ nhất, sự mất trật tự của tâm hồn: sự thái quá trong tình yêu hoặc trong sự tôn trọng đối với người đồng loại nào đã dẫn đưa để tặng cho nhân vật đó những sự vinh dự thuộc về Thiên Chúa. Đó là nguyên nhân đã được chỉ định trong sách Khôn ngoan (14,15): “Buồn rầu về một sự tang chế độc ác, người cha tạo cho mình hình ảnh của đứa con trai đã bị cướp đoạt khỏi mình một cách quá sớm; và hữu thể này là con người mới chết, thì người cha đó bắt đầu tôn thờ nó như là thần.” Sách Khôn ngoan (14,21) còn nói tiếp: “Nhân loại, để thỏa mãn tình yêu mến hoặc để tùng phục các vua, đã cho các hòn đá hoặc miếng gỗ cái tên bất khả thông, tên của thiên tính.” Thứ đến, sự vui thú tự nhiên đối với con người trước một chân dung. Đó là một sự kiện được Triết gia lưu ý, và Triết gia đã giải thích rằng trong sự thô lỗ nguyên thủy, nhân loại đứng trước một hình ảnh của các người đồng loại được tiêu biểu cách linh động lạ lùng bởi thợ thủ công tài tình thì tôn vinh nó với sự thờ phụng thuộc về Thiên Chúa. Đó là điều được biểu lộ trong sách Khôn ngoan (13,1): “Nếu một người thủ công lấy gỗ trong rừng rất thẳng, dùng nghệ thuật của mình điêu khắc miếng gỗ đó và cho nó hình thù con người: người thủ công này làm các lời khấn và xin cho mình những ích lợi tiền của, con cái, hôn nhân nó muốn.” Thứ ba, sự không biết một Thiên Chúa chân thật. Bởi vì nhân loại không biết sự hoàn hảo vô cùng của Thiên Chúa đã đem việc thờ phụng phải có đối với Ngài mà dâng cho các thụ tạo mà vẻ đẹp hay sức mạnh làm cho họ xúc động. Điều đó khiến sách Khôn ngoan (13,1) nói lên: “Khi xem xét các mỹ phẩm này, họ không biết được thợ thủ công nào đã tạo nên. Còn chính lửa, gió, không khí tinh vi, vực sâu thẳm chứa nước, mặt trời, mặt trăng, họ coi các vật đó là những thần thống trị vũ trụ.” Còn một nguyên nhân khác đem lại cho việc thờ tà thần sự hoàn thành dứt khoát cuối cùng, đó là ảnh hưởng của ma quỉ, chính chúng nó ở trong các ngẫu tượng đặt mình ra cho các người này thờ phụng, vì các người này chìm đắm trong sự sai lầm, được ma quỉ trả lời những câu hỏi họ nêu lên và được ma quỉ cho trông thấy những dấu lạ do ma quỉ thực hiện. Do đó, Thánh vịnh (96,5) nói cho chúng ta biết: “Hết thảy mọi thần của các dân ngoại là ma quỉ.”

GIẢI ĐÁP 1. Nguyên nhân sắp đặt việc thờ tà thần về phía nhân loại, phát xuất từ bản tính của họ; bản tính này khuyết điểm hoặc do sự dốt nát của trí năng, hoặc do sự mất trật tự

dictum est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo, per modum causae; vel occasionem praebendo, per modum initii; vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum, sicut occisiones hominum et mutilationes membrorum, et alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsam hominem disponunt.

AD SECUNDUM dicendum quod in prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum. In sexta autem aetate idololatria est exclusa per doctrinam et virtutem Christi, qui de Diabolo triumphavit.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriae.

affections, as stated above; and this pertains to guilt. Again, idolatry is stated to be the cause, beginning and end of all sin, because there is no kind of sin that idolatry does not produce at some time, either through leading expressly to that sin by causing it, or through being an occasion thereof, either as a beginning or as an end, in so far as certain sins were employed in the worship of idols; such as homicides, mutilations, and so forth. Nevertheless certain sins may precede idolatry and dispose man thereto.

Reply to objection 2. There was no idolatry in the first age, owing to the recent remembrance of the creation of the world, so that man still retained in his mind the knowledge of one God. In the sixth age idolatry was banished by the doctrine and power of Christ, who triumphed over the devil.

Reply to objection 3. This argument considers the consummative cause of idolatry.

des sentiments. Et cela aussi se rattache au péché. On dit que l'idolâtrie est la cause, le commencement et la fin de tout péché, parce qu'il n'est aucun genre de péché qu'elle ne produise un jour; soit qu'elle y porte expressément par mode de cause, soit qu'elle en donne l'occasion par mode de commencement, ou par mode de fin, le culte des idoles donnant lieu à certains péchés comme les meurtres, les mutilations, etc. Toutefois certains péchés peuvent précéder l'idolâtrie en y disposant.

2. Dans le premier âge du monde l'idolâtrie n'existait pas parce que le souvenir de la création du monde, récente encore, gardait vive en l'esprit humain la connaissance du Dieu unique. Au sixième âge, l'idolâtrie fut chassée par l'enseignement et la puissance du Christ, qui triompha du démon.

3. Cet argument vaut pour la seconde cause de l'idolâtrie, celle qui lui donne son achèvement.

trong các tình cảm. Và điều đó cũng quy về tội. Người ta nói việc thờ tà thần có nguyên nhân, là sự khởi sự và là sự tận cùng của mọi tội, bởi vì không có giống tội nào mà việc thờ tà thần không gây nên vào một lúc nào đó; hoặc nó đem tới tội một cách rõ ràng theo thể cách nguyên nhân, hoặc nó gây nên cơ hội cho tội theo thể cách khởi sự, hoặc theo thể cách mục đích, bởi vì sự thờ tà thần gây nên một số tội như sự giết người, sự cưa cắt cụt chân tay, v.v... Tuy nhiên, một số tội có thể đi trước việc thờ tà thần bằng cách sắp đặt nó.

2. Trong thời kỳ thứ nhất của thế giới, việc thờ tà thần không hiện hữu, bởi vì sự nhớ về sự sáng tạo vũ trụ còn mới mẻ, giữ lại trong tinh thần nhân loại một sự hiểu biết sống động về một Thiên Chúa duy nhất. Vào thời kỳ thứ sáu, việc thờ tà thần bị xua đuổi bởi sự dạy dỗ và quyền năng của Chúa Kitô chiến thắng ma quỉ.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với nguyên nhân thứ ba, là nguyên nhân hoàn thành sự thờ tà thần.

QUAESTIO 95

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA

OF SUPERSTITION IN DIVINATIONS

LA DIVINATION

THUẬT BÓI

Deinde considerandum est de superstitione divinativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum divinatio sit peccatum. Secundo, utrum sit species superstitionis. Tertio, de speciebus divinationis. Quarto, de divinatione quae fit per Daemones. Quinto, de divinatione quae fit per astra. Sexto, de divinatione quae fit per somnia. Septimo, de divinatione quae fit per auguria et alias huiusmodi observationes. Octavo, de divinatione quae fit per sortes.

We must now consider superstition in divinations, under which head there are eight points of inquiry: (1) Whether divination is a sin. (2) Whether it is a species of superstition? (3) Of the species of divination; (4) Of divination by means of demons; (5) Of divination by the stars; (6) Of divination by dreams; (7) Of divination by auguries and like observances; (8) Of divination by lots.

1. La divination est-elle un péché? - 2. Est-elle une espèce de la superstition? - 3. Ses espèces. - 4. La divination démoniaque. - 5. La divination par les astres. - 6. La divination par les songes. - 7. La divination par les augures et autres observations analogues. - 8. La divination par les sorts.

1. Thuật bói có tội không? 2. Thuật bói là một loại mê tín? 3. Các loại của thuật bói. 4. Thuật bói nhờ ma quỉ. 5. Thuật bói theo các tinh tú. 6. Thuật bói qua các giấc mơ. 7. Thuật bói theo điềm báo trước và các sự quan sát khác tương tự. 8. Thuật bói bắt thăm.

ARTICULUS 1
Utrum divinatio sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quae sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non est peccatum.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *quis audeat dicere disciplinam esse malum?* Et iterum, *nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse*. Sed aliquae artes sunt divinativae, ut patet per philosophum, in libro de memoria. Videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

ARTICLE 1
Whether divination is a sin ?

Objections 1. It would seem that divination is not a sin. Divination is derived from something "divine": and things that are divine pertain to holiness rather than to sin. Therefore it seems that divination is not a sin.

2. Further, Augustine says (De Lib. Arb. i, 1): "Who dares to say that learning is an evil?" and again: "I could nowise admit that intelligence can be an evil." But some arts are divinatory, as the Philosopher states (De Memor. i): and divination itself would seem to pertain to a certain intelligence of the truth. Therefore it seems that divination is not a sin.

ARTICLE 1
La divination est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non. Le mot « divination » vient de « divin ». Mais le divin se rattache davantage à la sainteté qu'au péché. La divination n'est donc pas un péché.

2. S. Augustin écrit: « Qui oserait dire que l'instruction soit un mal? » Et il ajoute: « je ne dirai jamais qu'il peut être mauvais de comprendre quelque chose. » Or, il existe un « art de la divination », selon Aristote, et la divination apporte semble-t-il une certaine intelligence de la vérité.

TIẾT 1
THUẬT BÓI LÀ TỘI ?

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói không có tội. Từ ngữ thuật bói dịch từ tiếng pháp divination, phát xuất bởi từ ngữ divin. Mà divin thuộc về Thiên Chúa, quy về sự thánh thiện hơn là về tội lỗi. Vậy thuật bói không phải là tội.

2. Thánh Augustinô (Contra faust. 22,5) đã viết: “Ai cả dám nói rằng sự hiểu biết là điều xấu?” Và thánh nhân nói thêm: “Tôi không bao giờ nói việc hiểu biết một cái gì là điều xấu.” Mà, theo Triết gia (De Mem 449), có nghệ thuật bói, và nghệ thuật bói đem lại một sự thông hiểu về chân lý.

PRAETEREA, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur praenoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non sit qui Pythones consulat, neque divinos. Et in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, qui divinationes expetunt, sub regulis quinquennii iaceant, secundum gradus poenitentiae definitos.

3. Further, there is no natural inclination to evil; because nature inclines only to its like. But men by natural inclination seek to foreknow future events; and this belongs to divination. Therefore divination is not a sin.

On the contrary, It is written (Deut. 18:10, 11): "Neither let there be found among you . . . any one that consulteth pythonic spirits, or fortune tellers": and it is stated in the Decretals (26, qu. v, can. Qui divinationes): "Those who seek for divinations shall be liable to a penance of five years' duration, according to the fixed grades of penance."

3. Une inclination naturelle ne nous porte jamais au mal, car la nature ne tend qu'à ce qui lui ressemble. Or, les hommes sont naturellement aisance de l'avenir. La divination n'est donc pas un péché.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (18, 11): « Que personne ne consulte les oracles ni les devins. » Et nous lisons dans les Décrets: « Ceux qui font appel à la divination subiront la peine de cinq. ans, suivant les degrés de pénitence établis par les canons. »

3. Một khuynh hướng tự nhiên không bao giờ dẫn đưa chúng ta tới điều xấu, vì bản tính chỉ hướng về cái gì tương tự với mình. Mà, nhân loại một cách tự nhiên có khuynh hướng tìm kiếm sự hiểu biết về tương lai. Vậy thuật bói không phải là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (18,11): "Đừng có ai đi bàn hỏi người bói quẻ, thầy chiêm, thuật số, phù thủy, phù chú." Chúng ta đọc thấy trong Giáo luật (Decret. p. II, cause 26, q.51, can.2): "Những kẻ nhờ đến thuật bói phải bị hình phạt năm năm theo bậc đền tội do Giáo luật thiết lập."

RESPONDEO dicendum quod in nomine divinationis intelligitur quaedam praenuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter praenosci possunt, uno quidem modo, in suis causis; alio modo, in seipsis. Causae autem futurorum tripliciter se habent. Quaedam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci possunt et praenuntiari ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Quaedam vero causae producunt suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt praenosci futuri effectus, non quidem per certitudinem, sed per quandam coniecturam, sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscere et praenuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quaedam vero causae sunt quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet, quod praecipue videtur de potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, secundum philosophum. Et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum praenosci non possunt, quia eorum causae non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi praenosci non possunt nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt praesentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare. Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia, ut in primo habitum est, unde dicitur Isaiae XLI, *annuntiate quae futura sunt in futurum, et sciemus*

I answer that, Divination denotes a foretelling of the future. The future may be foreknown in two ways: first in its causes, secondly in itself. Now the causes of the future are threefold: for some produce their effects, of necessity and always; and such like future effects can be foreknown and foretold with certainty, from considering their causes, even as astrologers foretell a coming eclipse. Other causes produce their effects, not of necessity and always, but for the most part, yet they rarely fail: and from such like causes their future effects can be foreknown, not indeed with certainty, but by a kind of conjecture, even as astrologers by considering the stars can foreknow and foretell things concerning rains and droughts, and physicians, concerning health and death. Again, other causes, considered in themselves, are indifferent; and this is chiefly the case in the rational powers, which stand in relation to opposites, according to the Philosopher [*Metaph. viii, 2,5,8]. Such like effects, as also those which ensue from natural causes by chance and in the minority of instances, cannot be foreknown from a consideration of their causes, because these causes have no determinate inclination to produce these effects. Consequently such like effects cannot be foreknown unless they be considered in themselves. Now man cannot consider these effects in themselves except when they are present, as when he sees Socrates running or walking: the consideration of such things in themselves before they occur is proper to God, Who alone in His eternity sees the future as though it were present, as stated in the FP, Q[14], A[13]; FP, Q[57], A[3]; FP, Q[86], A[4]. Hence it is written (Is. 41:23): "Show the things that are to come hereafter, and we shall know that ye are gods." Therefore if anyone presume to foreknow or foretell such like future things by

Réponse : On entend par divination une prédiction de l'avenir. Or, les événements futurs peuvent être connus de deux façons: dans leurs causes et en eux-mêmes. Or leurs causes sont de trois sortes. 1° Les unes produisent leurs effets nécessairement et toujours. Ceux-ci peuvent alors être prévus et prédits avec certitude grâce à l'examen de leurs causes. Ainsi les astronomes annoncent les éclipses futures. 2° Mais il y a des causes qui ne produisent pas leurs effets de façon nécessaire et constante, mais seulement la plupart du temps, tout en étant rarement en défaut. On peut alors par leur moyen prévoir ce qui arrivera, non point avec certitude, mais seulement par conjecture. Ainsi les astronomes peuvent en observant les étoiles connaître et annoncer d'avance la pluie ou la sécheresse, et les médecins prévoir la guérison ou la mort. 3° Il y a enfin des causes qui, à les regarder en elles-mêmes, sont indifférentes à tel ou tel effet. C'est surtout le cas des puissances rationnelles qui, selon Aristote peuvent se porter à des objets contraires. Les effets de ce genre, et aussi ceux qui ne proviennent des causes naturelles que rarement et par hasard, ne peuvent être prévus par l'examen de leurs causes; car elles n'ont pas d'inclination fixe qui les y détermine. On ne peut connaître à l'avance de tels résultats, à moins de les voir en eux-mêmes; ce qui, pour un homme, exige que l'événement soit présent: ainsi voit-on Socrate courir ou marcher. Considérer l'événement en sa réalité même avant qu'il ne s'accomplisse n'appartient qu'à Dieu; seul, il voit dans son éternité les choses futures comme présentes, ainsi que nous l'avons enseigné dans la première Partie. Ce qui fait dire à Isaie (41, 23): « Annoncez ce qui arrivera dans l'avenir et nous saurons que vous êtes des dieux. » Donc, si quelqu'un se fait fort de prévoir ou de prédire par quelque moyen ce

TRẢ LỜI : Người ta hiểu thuật bói là sự nói trước về tương lai. Mà, các biến cố tương lai có thể hiểu biết được theo hai thể cách: trong các nguyên nhân của chúng nó và chính trong chúng nó. Mà các nguyên nhân của chúng nó có ba thứ. Thứ nhất, có những nguyên nhân tạo nên các hiệu quả của mình một cách tất yếu và luôn mãi. Các hiệu quả này trong trường hợp đó có thể trông thấy trước và nói trước cách chắc chắn nhờ sự cứu xét của các nguyên nhân của mình. Như vậy các nhà thiên văn cho biết trước các thực tại tương lai. Thứ đến, còn những nguyên nhân không tạo nên các hiệu quả của mình bằng cách tất yếu và vững bền, nhưng chỉ phần nhiều các thời gian và ít thất bại. Trong trường hợp này người ta có thể nhờ chúng nó để trông thấy trước cái gì sẽ xảy ra một cách không chắc chắn, nhưng chỉ bằng cách phỏng đoán. Như vậy, các nhà thiên văn có thể nhờ quan sát các ngôi sao mà biết được và báo cho hay trước mưa gió hoặc sự hạn hán; và các thầy thuốc thấy trước sự chữa lành bệnh hoặc sự chết. Thứ ba, có những nguyên nhân được cứu xét tại sự thì trung lập đối với hiệu quả này hoặc hiệu quả kia. Đó nhất là trường hợp các năng lực thuộc về trí năng là những năng lực theo Triết gia (Metaph. 8,2), có thể quy về các đối tượng tương phản nhau. Các hiệu quả thuộc về giống này, và cũng như các hiệu quả chỉ phát xuất từ các nguyên nhân tự nhiên một cách họa hoằng và ngẫu nhiên, không được trông thấy trước do sự cứu xét các nguyên nhân của mình; vì chúng nó không có khuynh hướng cố định quyết định chúng nó. Người ta không thể hiểu biết trước các kết quả như thế trừ phi trông thấy chúng nó trong chính chúng nó; điều đó đối với con người, đòi hỏi biến cố phải hiện tại: như người ta trông thấy ông Socrate đang chạy hoặc đang đi. Việc cứu xét biến cố trong thực tại của chúng nó ngay trước khi nó được hoàn thành chỉ thuộc về Thiên Chúa mà thôi; một mình Ngài trông thấy trong vĩnh cửu tính của mình các sự vật tương lai là hiện tại, như chúng ta đã trình bày điều đó trong Quyển thứ nhất (Q.14, a.13). Điều đó khiến tiên tri Isaia (41,23) nói: "Các ngươi hãy báo cho biết trước cái gì sẽ xảy ra trong tương lai, thì chúng ta sẽ biết các ngươi là những Thiên Chúa." Vậy, nếu người nào tài giỏi thấy trước hoặc

quoniam dii estis vos. Si quis ergo huiusmodi futura praenoscere aut praenuntiare quocumque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui divini dicuntur, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., *divini dicti quasi Deo pleni, divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant*. Divinatio ergo non dicitur si quis praenuntiet ea quae ex necessario eveniunt vel ut in pluribus, quae humana ratione praenosci possunt. Neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat, tunc enim non ipse divinat, idest, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit, super Michaeam, quod *divinatio semper in malam partem accipitur*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod artes quaedam sunt ad praecognoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quod ad divinationem non pertinet. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquae verae artes seu disciplinae, sed fallaces et vanae, ex deceptione Daemonum introductae; ut dicit Augustinus, in XXI de Civ. Dei.

AD TERTIUM dicendum quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

ARTICULUS 2
Utrum divinatio sit species superstitionis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis; ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

PRAETEREA, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

any means whatever, except by divine revelation, he manifestly usurps what belongs to God. It is for this reason that certain men are called divines: wherefore Isidore says (Etym. viii, 9): "They are called divines, as though they were full of God. For they pretend to be filled with the Godhead, and by a deceitful fraud they forecast the future to men." Accordingly it is not called divination, if a man foretells things that happen of necessity, or in the majority of instances, for the like can be foreknown by human reason: nor again if anyone knows other contingent future things, through divine revelation: for then he does not divine, i.e. cause something divine, but rather receives something divine. Then only is a man said to divine, when he usurps to himself, in an undue manner, the foretelling of future events: and this is manifestly a sin. Consequently divination is always a sin; and for this reason Jerome says in his commentary on Mic. 3:9, seqq. that "divination is always taken in an evil sense."

Reply to objection 1. Divination takes its name not from a rightly ordered share of something divine, but from an undue usurpation thereof, as stated above.

Reply to objection 2. There are certain arts for the foreknowledge of future events that occur of necessity or frequently, and these do not pertain to divination. But there are no true arts or sciences for the knowledge of other future events, but only vain inventions of the devil's deceit, as Augustine says (De Civ. Dei xxi, 8).

Reply to objection 3. Man has a natural inclination to know the future by human means, but not by the undue means of divination.

ARTICLE 2
Whether divination is a species of superstition ?

Objections 1. It would seem that divination is not a species of superstition. The same thing cannot be a species of diverse genera. Now divination is apparently a species of curiosity, according to Augustine (De Vera Relig. xxxviii) [*Cf. De Doctr. Christ. ii, 23,24; De Divin. Daem. 3]. Therefore it is not, seemingly, a species of superstition.

2. Further, just as religion is due worship, so is superstition undue worship. But divination does not seem to pertain to undue worship. Therefore it does not pertain to superstition.

genre d'événements, à moins d'une révélation de Dieu, il usurpe manifestement ce qui appartient à Dieu. C'est de là que vient le nom de devin, d'après S. Isidore: « On les appelle devins (divine), écrit-il, comme s'ils étaient pleins de Dieu (Deo pleni); car ils feignent d'être remplis de la divinité, et par une ruse frauduleuse prédisent l'avenir aux humains. » On ne parlera donc pas de divination lorsque quelqu'un prédit des choses qui arrivent nécessairement ou le plus souvent, et dont la prévision est accessible à la raison humaine. Pas davantage dans le cas d'une connaissance des futurs contingents reçue par révélation divine. Car alors on ne fait pas acte de divination, c'est-à-dire acte divin: il est plus exact de dire qu'on reçoit ce qui est divin. On ne fait acte de divination que lorsqu'on s'arroge indûment la prédiction d'événements futurs. Or il est clair que cela est un péché. La divination est donc toujours un péché. C'est pourquoi S. Jérôme dit que ce mot est toujours pris en mauvaise part.

Solutions 1. On n'entend point par divination la participation normale à une perfection divine, mais l'usurpation indue des droits de Dieu, on vient de le dire.

2. Il y a des méthodes pour prévoir les événements qui se produisent nécessairement ou le plus couramment, mais ce n'est pas de la divination. Pour les autres événements futurs, il n'y a pas d'art véritable ni de méthodes, mais des procédés vains et trompeurs, dus aux démons qui ni veulent se jouer des hommes, dit S. Augustin.

3. L'homme est porté par inclination naturelle à connaître l'avenir conformément à ses propres moyens, mais non selon un mode illégitime de divination.

ARTICLE 2
La divination est-elle une espèce de la superstition ?

Objections 1. Il semble que non. Car une même espèce ne peut appartenir à deux genres différents. Or la divination paraît bien être, selon S. Augustin, une espèce de la curiosité. Elle n'est donc pas une espèce de la superstition.

2. La religion, c'est le culte tel qu'on doit l'accomplir; la superstition c'est le culte indûment rendu. Mais la divination n'a pas rapport à cela, et n'est donc pas une forme de la superstition.

nói trước nhờ một phương thế nào đó các biến cố tương lai, trừ phi được Thiên Chúa mạc khải cho, họ chiếm đoạt rõ ràng điều thuộc về Thiên Chúa. Do đó, phát xuất tên divin, thầy bói, như thánh Isiđôrô (Etymol. 8,9) giải thích: "Người ta gọi họ là devins, các thầy bói (divini), dường như họ đầy Thiên Chúa (Deo pleni); bởi vì họ giả vờ mình đầy thiên tính, và bằng một mưu chước đánh lừa, họ nói trước về tương lai cho nhân loại." Vậy người ta không nói tới thuật bói khi người nào nói trước các sự vật xảy ra cách tất yếu hoặc rất thường, mà sự thấy trước không thể đạt tới được đối với trí năng con người. Người ta càng không nói được về thuật bói trong trường hợp của một sự hiểu biết về các cái tương lai bất tất đã được Thiên Chúa mạc khải cho, bởi vì trong trường hợp này người ta không thực hiện hành động của thuật bói, nghĩa là hành động thuộc về Thiên Chúa: một cách đích xác người ta phải nói mình lãnh nhận cái gì thuộc về Thiên Chúa. Người ta chỉ thực hiện hành động thuật bói khi tự ý mình chiếm lấy cho mình một cách trái lẽ sự nói trước các biến cố tương lai. Mà rõ ràng điều đó là tội. Vậy thuật bói luôn luôn có tội. Do đó, thánh Giêrônimô (Super Mich. 1,3) nói rằng từ ngữ này luôn luôn hiểu nghĩa xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta dứt khoát không hiểu thuật bói là sự tham dự bình thường vào sự hoàn hảo Thiên Chúa; mà là sự chiếm đoạt trái lẽ các quyền hành của Thiên Chúa như người ta mới đề cập đến.

2. Có những phương thế để trông thấy trước các biến cố xảy ra cách tất yếu hoặc rất thường, nhưng đó không phải là thuật bói. Đối với các biến cố tương lai khác không có nghệ thuật chân thật, cũng không có các phương pháp; nhưng chỉ có những đường lối hư ảo và đánh lừa do ma quỉ gây nên, vì chúng nó coi thường nhân loại như thánh Augustinô xác nhận (De Civ Dei. 21,8).

3. Con người do bị lôi cuốn do khuynh hướng tự nhiên để hiểu biết tương lai một cách phù hợp với các phương tiện riêng của mình, chứ không theo thể cách bất hợp pháp của thuật bói.

TIẾT 2
Thuật bói toán là loại mê tín ?

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói không phải là một loại mê tín. Cũng một loại không thể thuộc về hai giống khác nhau. Mà theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ. II, 24), đó rất có thể là một loại của sự hiếu kỳ. Vậy nó không phải là một loại của mê tín.

2. Tôn giáo, đó là sự thờ phụng người ta phải hoàn thành; sự mê tín là sự thờ phụng được thực hiện cách trái lẽ. Mà thuật bói không có quan hệ với sự thờ phụng. Vậy nó không phải là một hình thức của sự mê tín.

PRAETEREA, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, in periarchon, est quaedam operatio Daemonum in ministerio praescientiae, quae artibus quibusdam ab his qui se Daemonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Haec autem omnia operatione Daemonum fieri non dubito. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quidquid procedit ex societate Daemonum et hominum superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut dictum est supra de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium Daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium Daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione Daemonum provenit, vel quia expresse Daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia Daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate in Psalm. dicitur, *non respexit in vanitates et insanias falsas*. Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum praenoscere tentat unde praenosci non potest. Unde manifestum est quod divinatio species superstitionis est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est praecognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

AD SECUNDUM dicendum quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum Daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum Daemonibus.

AD TERTIUM dicendum quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine, et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad praecognitionem eventuum futurorum de

3. Further, superstition is opposed to religion. But in true religion nothing is to be found corresponding as a contrary to divination. Therefore divination is not a species of superstition.

On the contrary, Origen says in his Peri Archon [*The quotation is from his sixteenth homily on the Book of Numbers]: "There is an operation of the demons in the administering of foreknowledge, comprised, seemingly, under the head of certain arts exercised by those who have enslaved themselves to the demons, by means of lots, omens, or the observance of shadows. I doubt not that all these things are done by the operation of the demons." Now, according to Augustine (De Doctr. Christ. ii, 20,23), "whatever results from fellowship between demons and men is superstitious." Therefore divination is a species of superstition.

I answer that, As stated above (A[1]; QQ[92],94), superstition denotes undue divine worship. Now a thing pertains to the worship of God in two ways: in one way, it is something offered to God; as a sacrifice, an oblation, or something of the kind: in another way, it is something divine that is assumed, as stated above with regard to an oath (Q[89], A[4], ad 2). Wherefore superstition includes not only idolatrous sacrifices offered to demons, but also recourse to the help of the demons for the purpose of doing or knowing something. But all divination results from the demons' operation, either because the demons are expressly invoked that the future may be made known, or because the demons thrust themselves into futile searchings of the future, in order to entangle men's minds with vain conceits. Of this kind of vanity it is written (Ps. 39:5): "Who hath not regard to vanities and lying follies." Now it is vain to seek knowledge of the future, when one tries to get it from a source whence it cannot be foreknown. Therefore it is manifest that divination is a species of superstition.

Reply to objection 1. Divination is a kind of curiosity with regard to the end in view, which is foreknowledge of the future; but it is a kind of superstition as regards the mode of operation.

Reply to objection 2. This kind of divination pertains to the worship of the demons, inasmuch as one enters into a compact, tacit or express with the demons.

Reply to objection 3. In the New Law man's mind is restrained from solicitude about temporal things: wherefore the New Law contains no institution for the foreknowledge of future events in temporal matters. On

3. La superstition est l'opposé de la religion. Or, dans la vraie religion vous ne trouvez rien qui corresponde, à titre de contraire, à la divination. Celle-ci n'est donc pas une espèce de la superstition.

En sens contraire « Il y a dans la prescience, dit Origène, une certaine opération des démons; ceux qui se sont livrés à eux l'ont enfermée dans leurs arts, et la mettent en oeuvre soit par les sorts, les augures ou l'examen des ombres. Je ne doute point que tout cela ne se fasse par l'opération des démons. » Or, selon S. Augustin tout ce qui provient de rapports entre les hommes et les démons est superstitieux. La divination est donc une espèce de la superstition.

Réponse : On entend par superstition, avons-nous dit. un culte divin contraire à la règle. Or une chose peut appartenir de deux manières au culte de Dieu. Premièrement sous forme d'oblation: sacrifice, offrandes, etc. Deuxièmement sous forme de recours au divin: le serment par exemple, nous l'avons vu. Il y aura donc superstition non seulement lorsqu'on offre un sacrifice aux démons par idolâtrie, mais aussi lorsqu'on recourt à leur aide pour faire ou connaître quelque chose. Or, toute divination procède de l'opération des démons, soit qu'on les ait expressément invoqués pour qu'ils révèlent l'avenir, soit qu'ils s'ingèrent eux-mêmes dans les vaines recherches qu'on en fait, pour enlacer les esprits dans cette vanité dont il est dit dans le Psaume (40, 5): « Heureux l'homme qui n'a pas regardé la vanité et les folies décevantes! » La divination est donc manifestement une espèce de la superstition.

Solutions 1. Il y a en effet de la curiosité dans la divination; elle est dans la fin qu'on poursuit: la connaissance anticipée de l'avenir. Mais si l'on regarde la manière d'agir, on rattachera la divination à la superstition.

2. Une telle divination se rattache au culte des démons en tant qu'on fait avec eux un pacte tacite ou exprès.

3. La loi nouvelle détourne l'esprit humain des soucis temporels. C'est pourquoi elle ne détermine aucune pratique à laquelle on puisse recourir pour connaître d'avance les

3. Sự mê tín đối lập với tôn giáo. Mà, trong tôn giáo thật, người ta không gặp cái gì với tư cách tương phản với thuật bói. Vậy thuật bói không phải là một loại mê tín.

TRÁI LẠI, Origène (In Num. 16,12) nói: "Trong sự biết trước có hành động nào của ma quỉ; những kẻ nào nộp mình cho ma quỉ gói gắm thuật bói trong các nghệ thuật của mình, và sử dụng thuật bói bằng cách xin xăm, các điềm cho biết trước hoặc sự cứu xét các bóng. Tôi hẳn không nghi ngờ rằng tất cả điều đó thực hiện do hành động của ma quỉ." Mà, theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ. II,20), tất cả những cái gì phát xuất do các mối tương quan giữa nhân loại với ma quỉ đều là mê tín. Vậy thuật bói là một loại của mê tín.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.92, a. 1 và 2), người ta hiểu mê tín là sự thờ phụng Thiên Chúa trái ngược với qui tắc. Mà một điều có thể thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa theo hai thể cách. Thứ nhất, theo hình thức hiến dâng: lễ tế, lễ vật, v.v... Thứ đến, theo hình thức nhờ đến điều gì thuộc về Thiên Chúa: thí dụ, lời thề như chúng ta đã thấy ở trước (Q.89). Vậy có mê tín không những khi người ta dâng lễ tế cho ma quỉ để làm hoặc để hiểu biết một cái gì. Mà, mọi thuật bói phát xuất từ hành động của ma quỉ, hoặc người ta một cách rõ ràng kêu cầu chúng để chúng tiết lộ sự tương lai, hoặc người ta xen mình vào trong các sự tìm kiếm vô lối mà người ta thực hiện để buộc chằng quấn chặt các thần linh vào trong sự hư ảo này mà Thánh vịnh (40,5) đã lên tiếng: "Phúc cho con người đã không nhìn đến sự hư ảo và sự điên rồ đánh lừa!" Vậy, thuật bói rõ ràng là một loại của mê tín.

GIẢI ĐÁP 1. Thực sự có sự hiếu kỳ trong thuật bói; nó ở trong mục đích mà người ta theo đuổi: sự hiểu biết trước về tương lai. Mà nếu người ta cứu xét thể cách hành động, người ta sẽ quy thuật bói về sự mê tín.

2. Một thuật bói như thế quy về sự thờ phụng ma quỉ trong tư cách người ta làm với chúng hợp đồng mặc nhiên hoặc minh thị.

3. Luật mới dạy tinh thần nhân loại đừng lo lắng về trần gian. Do đó, luật mới không quyết định một sự thực hành nào mà người ta nhờ đến để biết trước các biến cố tương lai. Luật cũ chứa đựng các sự hứa hẹn

temporalibus rebus. In veteri autem lege, quae promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentes, unde dicitur Isaiae VIII, *et cum dixerint ad vos, quaerite a Pythonibus et a divinis, qui strident incantationibus suis*, subdit, quasi responsionem, *numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiae spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus praedixerunt.

the other hand in the Old Law, which contained earthly promises, there were consultations about the future in connection with religious matters. Hence where it is written (Is. 8:19): "And when they shall say to you: Seek of pythons and of diviners, who mutter in their enchantments," it is added by way of answer: "Should not the people seek of their God, a vision for the living and the dead? [*Vulg.: 'seek of their God, for the living of the dead?']" In the New Testament, however, there were some possessed of the spirit of prophecy, who foretold many things about future events. In the New Testament, however, there were some possessed of the spirit of prophecy, who foretold many things about future events.

événements futurs. La loi ancienne, qui renfermait des promesses temporelles, comportait des consultations sur l'avenir, à caractère religieux. Ainsi lisons-nous dans Isaïe: « Et quand on vous dira: "Interrogez les magiciens et les devins qui murmurent dans leurs incantations " - Est-ce que (c'est la réponse qu'il dit de faire), ce n'est pas près de son Dieu que le peuple va chercher la vision, pour les vivants et pour les morts? » Il y eut cependant dans le Nouveau Testament des prophètes inspirés qui firent de nombreuses prédictions.

thuộc về trần gian, bao gồm những sự hỏi ý kiến về tương lai có tính cách tôn giáo. Như vậy người ta đọc thấy trong sách tiên tri Isaia: "Và khi người ta nói với ngươi: Ngươi hãy hỏi các thầy phù thủy và các thầy bói thì thào trong các sự thần chú của họ, thì nói như trả lời: không phải sao dân chúng đòi hỏi ở Thiên Chúa mình sự trông thấy đối với kẻ sống và người chết?" Tuy nhiên, trong Tân ước cũng có một số tiên tri được linh ứng đưa ra nhiều sự nói trước.

ARTICULUS 3
Utrum sit determinare plures divinationis species

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur esse plures peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto Daemonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt diversae species.

PRAETEREA, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

PRAETEREA, signa non diversificant speciem peccati, sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto vel nutu, est eadem peccati species. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diversae divinationis species.

SED CONTRA est quod Isidorus, in libro Etymol., enumerat diversas species divinationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo Daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur, vel praeter petitionem hominis, se occulte Daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare multipliciter. Quandoque quidem praestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad praenuntiandum futura. Et haec species vocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum

ARTICLE 3
Whether we ought to distinguish several species of divination ?

Objections 1. It would seem that we should not distinguish several species of divination. Where the formality of sin is the same, there are not seemingly several species of sin. Now there is one formality of sin in all divinations, since they consist in entering into compact with the demons in order to know the future. Therefore there are not several species of divination.

2. Further, a human act takes it species from its end, as stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[6]). But all divination is directed to one end, namely, the foretelling of the future. Therefore all divinations are of one species.

3. Further, signs do not vary the species of a sin, for whether one detracts by word writing or gestures, it is the same species of sin. Now divinations seem to differ merely according to the various signs whence the foreknowledge of the future is derived. Therefore there are not several species of divination.

On the contrary, Isidore enumerates various species of divination (Etym. viii, 9).

I answer that, As stated above (A[2]), all divinations seek to acquire foreknowledge of future events, by means of some counsel and help of a demon, who is either expressly called upon to give his help, or else thrusts himself in secretly, in order to foretell certain future things unknown to men, but known to him in such manners as have been explained in the FP, Q[57], A[3]. When demons are expressly invoked, they are wont to foretell the future in many ways. Sometimes they offer themselves to human sight and hearing by mock apparitions in order to foretell the future: and this species is called "prestigiation" because man's eyes are blindfolded [praestringuntur]. Sometimes they

ARTICLE 3
Les espèces de la divination

Objections 1. Il semble qu'il n'y ait pas lieu de distinguer plusieurs espèces de divination. Car là où la raison de péché est unique, il n'y a pas plusieurs espèces. Or, toute divination a une seule raison de péché, du fait qu'on use pour connaître l'avenir de pacte avec les démons. On ne peut donc distinguer plusieurs espèces de divinations.

2. L'acte humain est spécifié par sa fin, on l'a dit. Or, la divination a toujours une fin unique: l'Annonce de l'avenir. Il n'y en a donc qu'une espèce.

3. Les signes qu'on emploie ne peuvent changer l'espèce du péché; que l'on nuise à la réputation de quelqu'un par paroles, par écrit ou par gestes, c'est tout un. Les formes variées de divination ne diffèrent, semble-t-il, que par la diversité des signes d'où l'on tire la connaissance de l'avenir. Il n'y donc pas diversité d'espèces.

En sens contraire, S. Isidore énumère les différentes espèces de divination.

Réponse : Toute divination, nous l'avons dit, use pour connaître l'avenir du conseil ou de l'aide des démons. Leur secours est parfois expressément requis. Mais indépendamment de toute demande, le démon peut intervenir secrètement pour annoncer des événements futurs ignorés des humains, et connus de lui. Sur les moyens qu'il en a, voir ce que nous avons dit dans la première Partie. Lorsqu'ils répondent à un appel exprès, les démons ont bien des manières d'annoncer l'avenir. Parfois ils se présentent eux-mêmes, sous des formes trompeuses, à la vue des humains et font entendre leurs prédictions. C'est ce qu'on appelle le prestige, parce qu'en ce cas les

TIẾT 3
Các loại của thuật bói

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói không phân chia ra các loại. Ở đâu yếu tính của tội duy nhất, ở đó không có nhiều loại. Mà, mọi thuật bói chỉ có một yếu tính duy nhất về tội, bởi vì người ta sử dụng để hiểu biết tương lai hợp đồng với ma quỉ. Vậy người ta không thể phân chia ra nhiều loại của thuật bói.

2. Hành vi nhân linh được phân loại bởi mục đích của mình như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.1, a.3). Mà, thuật bói luôn luôn có một mục đích duy nhất: sự báo cho biết tương lai. Vậy thuật bói chỉ có một loại thôi.

3. Các dấu hiệu người ta sử dụng không để thay đổi loại của tội; việc người ta làm hại thanh danh của người nào bằng lời nói, bằng văn tự hoặc bằng bộ điệu, đó tất cả là một. Các hình thức khác nhau của thuật bói chỉ khác biệt nhau bởi sự khác biệt của các dấu hiệu mà từ đó người ta rút lấy sự hiểu biết tương lai. Vậy không có sự khác biệt các loại trong thuật bói.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. 8,9) kể ra các loại khác nhau của thuật bói.

TRẢ LỜI : Mọi thuật bói, như chúng ta đã nói ở trước, để biết tương lai, sử dụng sự xét đoán và sự trợ giúp của ma quỉ. Sự trợ giúp của ma quỉ đôi khi được đòi hỏi rõ ràng. Mà mặc dầu không có sự kêu xin nào cả, ma quỉ vẫn can thiệp cách bí mật để báo cho biết trước các biến cố tương lai mà nhân loại không biết, và được biết nhờ ma quỉ. Về các phương tiện được ma quỉ sử dụng, chúng ta coi lại những điều đã trình bày trong Quyển thứ nhất (Q.57, a.3). Khi ma quỉ đáp lại sự kêu cầu rõ ràng, chúng có nhiều thể cách báo cho biết trước tương lai. Đôi khi chúng hiện ra bằng những hình thể đánh lừa đối với sự trông thấy của con người và làm cho nghe những lời tiên đoán. Đó là điều người ta gọi là ảo ảnh, bởi vì trong

praestringuntur. Quandoque autem per somnia. Et haec vocatur divinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et haec species vocatur nigromantia, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nigrum Graece mortuus, mantia divinatio nuncupatur, quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere*. Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet. Et haec est divinatio per Pythones, et ut Isidorus dicit, *Pythones a Python Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi*. Quandoque vero futura praenuntiant per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris Daemonum, vocatur aruspicium. Divinatio autem quae fit absque expressa Daemonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est cum ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertinet ad astrologos; qui et geneatici dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium; sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus; hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium, quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum alia intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod vult praenoscere, hoc vocatur omen. Et sic ut maximus Valerius dicit, *ominum observatio aliquo contractu religioni innexa est. Quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur quae fecit, ut, Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamavit, signifer, statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes*. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in

make use of dreams, and this is called "divination by dreams": sometimes they employ apparitions or utterances of the dead, and this species is called "necromancy," for as Isidore observes (Etym. viii) in Greek, "means dead and divination, because after certain incantations and the sprinkling of blood, the dead seem to come to life, to divine and to answer questions." Sometimes they foretell the future through living men, as in the case of those who are possessed: this is divination by "pythons," of whom Isidore says that "pythons are so called from Pythius Apollo, who was said to be the inventor of divination." Sometimes they foretell the future by means of shapes or signs which appear in inanimate beings. If these signs appear in some earthly body such as wood, iron or polished stone, it is called "geomancy," if in water "hydromancy," if in the air "aeromancy," if in fire "pyromancy," if in the entrails of animals sacrificed on the altars of demons, "aruspicy." The divination which is practiced without express invocation of the demons is of two kinds. The first is when, with a view to obtain knowledge of the future, we take observations in the disposition of certain things. If one endeavor to know the future by observing the position and movements of the stars, this belongs to "astrologers," who are also called "genethliacs," because they take note of the days on which people are born. If one observe the movements and cries of birds or of any animals, or the sneezing of men, or the sudden movements of limbs, this belongs in general to "augury," which is so called from the chattering of birds [avium garritu], just as "auspice" is derived from watching birds [avium inspectione]. These are chiefly wont to be observed in birds, the former by the ear, the latter by the eye. If, however, these observations have for their object men's words uttered unintentionally, which someone twist so as to apply to the future that he wishes to foreknow, then it is called an "omen": and as Valerius Maximus [*De Dict. Fact. Memor. i, 5] remarks, "the observing of omens has a touch of religion mingled with it, for it is believed to be founded not on a chance movement, but on divine providence. It was thus that when the Romans were deliberating whether they would change their position, a centurion happened to exclaim at the time: 'Standard-bearer, fix the banner, we had best stand here': and on hearing these words they took them as an omen, and abandoned their intention of

yeux des hommes sont comme éblouis. D'autres fois ils usent de songes, et c'est alors la divination par les songes. Ou bien ils font apparaître et parler des morts. C'est la nécromancie, dont Isidore explique ainsi le nom: « En grec nekros signifie mort, et mantia, divination; car après certaines incantations, où intervient le sang, on voit se lever des morts qui prédisent l'avenir et répondent aux questions. » Les démons annoncent encore les événements futurs par le truchement d'hommes vivants, comme on le voit chez les possédés. Cette espèce de divination est celle des pythonisses, « ainsi nommées, dit Isidore à cause d'Apollon Pythien, qui passait pour l'auteur des oracles ». Autre procédé encore: des dessins ou des signes apparaissent sur des êtres inanimés. S'il s'agit d'un corps composé d'éléments terrestres, bois, fer, pierre taillée, c'est la géomancie; si c'est dans l'eau c'est l'hydromancie; dans le feu, la pyromancie; dans les entrailles d'animaux sacrifiés sur les autels des démons, l'haruspice. La divination qui ne comporte pas d'invocation explicite des démons se divise en deux genres. Dans le premier on examine les dispositions de certaines choses, pour en tirer des prévisions. A l'examen de la position et du mouvement des astres, s'adonnent les astrologues, nommés aussi généthliaques parce qu'ils étudient le jour de la naissance. - Les observations portant sur les mouvements et les cris des oiseaux, ou d'un animal quelconque, ou encore sur les éternuements des hommes ou les tressaillements de leurs membres, portent le nom générique d'augure. Ce mot vient de avium garritus, gazouillement des oiseaux, comme auspice vient d'avium inspection inspection des oiseaux; ces deux procédés, dont l'un se rapporte à l'ouïe et le second à la vue, s'appliquent en effet principalement aux oiseaux. Les remarques faites sur des paroles, prononcées par des hommes dans une tout autre intention, pour les faire tourner à la prévision de l'avenir, donnent lieu au présage: « L'observation des présages, dit Valère Maxime, a des liens avec la religion. Car on croit que ce n'est pas le hasard, mais la providence divine qui règle l'événement. C'est ainsi que, tandis que les Romains délibéraient s'ils iraient ailleurs, un centurion s'écria, d'une manière toute fortuite: " Porte-enseigne, plante là ton drapeau, nous resterons très bien ici ! " Ce cri fut reçu par ceux qui

trường hợp này mắt của con người bị hoa. Những lần khác, chúng sử dụng các giấc mơ, và trong trường hợp đó có thuật bói bằng giấc mơ. Hoặc chúng làm cho những người quá cố xuất hiện và nói năng. Đó là phép chiêu hồn mà thánh Isiđôrô (Etymol. 8,9) giải thích cái tên: "Trong ngôn ngữ Hy lạp, từ ngữ nekros có nghĩa là sự chết, và từ ngữ mantia, có nghĩa là khoa bói; và sau khi đọc thần chú mà có huyết can thiệp vào, người ta trông thấy các kẻ quá cố chỗi dậy nói trước về tương lai và trả lời các câu hỏi." Ma quỉ còn báo cho biết trước các biến cố tương lai nhờ trung gian các người còn sống, như người ta trông thấy điều đó ở nơi những người bị quỉ ám. Loại thuật bói này là thuật bói của bà đồng, bà cốt mà theo thánh Isidôrô (Ibid. 313), thuật bói này được gọi như thế do ông Apollon Pythien được coi là tác giả của các lời sấm. Cũng còn đường lối khác: các hình vẽ hoặc các dấu hiệu xuất hiện trên các vật vô hồn. Nếu đề cập đến các vật thể bằng các yếu tố đất đai, gỗ, sắt, đá đẽo, đó là phép địa bốc; nếu ở trong nước, đó là phép thủy bốc; nếu ở trong lửa, đó là phép hỏa bốc; nếu ở trong ruột gan các thú vật sát tế trên bàn thờ ma quỉ, đó là phép tràng bốc. Thuật bói mà không bao hàm sự cầu đảo minh thị ma quỉ phân chia ra hai giống, ở giống thứ nhất, người ta xem xét sự sắp đặt của một số sự vật để rút lấy ra các sự trông thấy trước. Với sự xem xét vị trí và sự chuyển động của các tinh tú, đó là công việc cần cù của các nhà chiêm tinh hay của khoa tử vi bởi vì họ nghiên cứu ngày sinh đẻ. Những sự quan sát về các sự chuyển động và các tiếng kêu của chim hoặc của bất cứ con vật nào, hoặc về sự hắt hơi nhảy mũi của con người, hoặc sự rùng mình trong các chi thể của họ thì mang cái tên chung là điềm hay triệu. Từ ngữ này phát xuất bởi avium garritus, tiếng líu lo ríu rít của các loài chim, cũng như từ ngữ auspice, điềm do chim đem lại phát xuất từ avium inspectio, sự quan sát các con chim; hai đường lối này, thì một đường lối quy về thính giác và đường lối kia quy về thị giác, được thực sự ứng dụng cho các loài chim. Các sự nhận xét về các lời nói do con người thốt ra trong một ý định hoàn toàn khác, để hướng chúng nó về sự trông thấy trước tương lai tạo nên tiên triệu: "Sự quan sát tiên triệu theo Valêrô Maximô (De Dict. Fact. Memor. 1,5), có những dây liên lạc với tôn giáo. Bởi vì người ta tin rằng không phải ngẫu nhiên, nhưng sự quan phòng Thiên Chúa sắp đặt biến cố. Chính như thế mà trong khi các người La mã xét đoán họ đi nơi nào khác chăng, ông bách binh đội trưởng một cách tình cờ hô lên: "Sĩ quan cầm cờ, anh cắm cây cờ kia, chúng ta ở lại đây rất tốt." Tiếng kêu này được những kẻ nghe coi là điềm

aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta chiromantia vocatur, quasi divinatio manus, chiros enim Graece dicitur manus. Divinatio vero ex quibusdam figuris in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulimantia vocatur. AD SECUNDUM autem divinationis genus quae est sine expressa Daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae); sive per considerationem figurarum quae proveniunt ex plumbo liquefacto in aquam proiecto; sive ex quibusdam cedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inaequalibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat; vel etiam ex taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat. Quae omnia sortium nomen habent. Sic igitur patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam Daemonum invocationem, quod pertinet ad nigromanticos. Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures. Tertium est dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in omnibus praedictis est eadem ratio generalis peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est Daemones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se Daemones ingerant.

AD SECUNDUM dicendum quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversae species secundum propria obiecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

AD TERTIUM dicendum quod res quas divinantes attendunt considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod iam sciunt, sicut accidit in detractione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in

advancing further." If, however, the observation regards the dispositions, that occur to the eye, of figures in certain bodies, there will be another species of divination: for the divination that is taken from observing the lines of the hand is called "chiromancy," i.e. divination of the hand (because is the Greek for hand): while the divination which is taken from signs appearing in the shoulder-blades of an animal is called "spatulamancy." To this second species of divination, which is without express invocation of the demons, belongs that which is practiced by observing certain things done seriously by men in the research of the occult, whether by drawing lots, which is called "geomancy"; or by observing the shapes resulting from molten lead poured into water; or by observing which of several sheets of paper, with or without writing upon them, a person may happen to draw; or by holding out several unequal sticks and noting who takes the greater or the lesser. or by throwing dice, and observing who throws the highest score; or by observing what catches the eye when one opens a book, all of which are named "sortilege." Accordingly it is clear that there are three kinds of divination. The first is when the demons are invoked openly, this comes under the head of "necromancy"; the second is merely an observation of the disposition or movement of some other being, and this belongs to "augury"; while the third consists in doing something in order to discover the occult; and this belongs to "sortilege." Under each of these many others are contained, as explained above.

Reply to objection 1. In all the aforesaid there is the same general, but not the same special, character of sin: for it is much more grievous to invoke the demons than to do things that deserve the demons' interference.

Reply to objection 2. Knowledge of the future or of the occult is the ultimate end whence divination takes its general formality. But the various species are distinguished by their proper objects or matters, according as the knowledge of the occult is sought in various things.

Reply to objection 3. The things observed by diviners are considered by them, not as signs expressing what they already know, as happens in detraction, but as principles of knowledge. Now it is evident that diversity of principles diversifies the species, even in demonstrative sciences.

l'entendirent comme un présage, et ils abandonnèrent le dessein de partir. » - Nous trouvons encore une autre espèce de divination, dans l'examen des figures qu'on voit en certains corps; ainsi la chiromancie est l'étude des lignes de la main, du grec chiros, main; la spatulomancie, l'étude des dessins qu'on voit sur les omoplates (spatula) de certains animaux. Le second genre de divination, sans invocation expresse des démons, consiste à examiner le résultat de certains actes attentivement pratiqués par celui qui désire connaître quelque secret. Par exemple on trace des lignes en prolongeant des points (ce qui se rattache à la géomancie), ou bien on examine les dessins formés par du plomb fondu jeté dans l'eau. Ou encore on dépose dans un récipient qui les cache, des papiers, écrits ou non, et l'on observe qui tirera tel ou tel; on use aussi de fétus inégaux que l'on présente pour voir qui prendra la plus longue ou la plus courte paille; on jette les dés pour voir qui aura le plus grand nombre de points; on lit un passage d'un livre qu'on ouvre au hasard. Tout cela porte le nom de sorts. Il y a donc, au total, trois genres de divination: 1° Divination par appel manifeste aux démons; c'est le fait des nécromanciens; - 2° Par simple considération de la position ou du mouvement d'une chose étrangère; c'est le fait des augures. 3° Par mise en oeuvre de certaines pratiques que l'on accomplit en vue de découvrir ce qui est caché: se sont les sorts. Chacun de ces genres se divise lui-même en espèces nombreuses, comme il ressort de cet exposé.

Solutions 1. Dans toutes les formes de divination qu'on vient d'examiner, la raison de péché est la même en ce qu'il a de général, mais non quant à son espèce. Il est en effet beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses qui prêtent à leur intervention.

2. La connaissance des choses futures ou cachées caractérise la divination de façon générique, à titre de fin ultime. La division en espèces se prend de l'objet ou de la matière propres à chaque mode de divination, c'est-à-dire de la diversité des choses où l'on prétend chercher cette connaissance.

3. Les signes auxquels s'applique le devin ne sont pas comme pour le diffamateur un moyen d'exprimer sa pensée, mais le principe d'une connaissance. Or, à diversité de principes, diversité d'espèces; c'est une loi manifeste, même dans les sciences de démonstration.

triệu và họ bỏ ý định trẩy đi. Chúng ta còn gặp một loại thuật bói khác nữa trong sự cứu xét các hình thù mà người ta gặp thấy ở nơi một vài vật thể như thuật xem chỉ tay, thuật xem các hình vẽ trên xương bả vai của một số thú vật. Giống thuật bói thứ hai không có sự cầu đảo minh thị ma quỉ, cốt tại cứu xét kết quả của một số hành động được thi hành cách chủ ý bởi kẻ ước muốn điều bí mật. Thí dụ, người ta vẽ những hàng kéo dài từ các điểm (điều này quy về phép địa bốc), hoặc người ta xem xét các hình vẽ được tạo nên bởi chì đã được nấu chảy ra mà người ta quăng xuống nước. Hoặc người ta để vào trong một cái bình các miếng giấy có viết chữ hoặc không, rồi người ta quan sát kẻ rút miếng giấy này hoặc miếng giấy kia đã được giấu trong chiếc bình đó; người ta cũng sử dụng các cọng rơm không bằng nhau mà người ta đưa ra để cho biết kẻ nào rút cọng rơm dài nhất và kẻ nào rút cọng rơm ngắn nhất; người ta cũng ném những lá bài tào cáo hoặc súc sắc để cho biết kẻ nào được nhiều điểm nhất; người ta cũng đọc đoạn sách mà người ta mở ra cách tình cờ tất cả các điều đó mang cái tên là bắt thăm. Vậy tất cả có ba giống thuật bói: thứ nhất, thuật bói do sự kêu cầu rõ ràng ma quỉ, đó là phép chiêu hồn; thứ đến, do sự xem xét vị trí hoặc sự chuyển động của một sự vật ở bên ngoài, đó là điềm triệu; thứ ba, bởi việc thi hành một số thực hành mà người ta hoàn thành để tìm ra cái gì bí ẩn: đó là các thứ bắt thăm. Mỗi giống trong các giống này chia ra nhiều loại như người ta đã trình bày trong phần trả lời này.

GIẢI ĐÁP 1. Trong mọi hình thức thuật bói mà người ta mới cứu xét, yếu tính của tội cũng là một trong cái gì tội có cách tổng quát, chứ không phải tùy theo loại của tội. Quả thế, việc kêu cầu ma quỉ nặng nhiều hơn việc làm những điều được sự can thiệp của ma quỉ.

2. Việc hiểu biết các điều tương lai hoặc bí ẩn biểu thị thuật bói theo thể cách giống thuộc, trong tư cách là cùng đích. Sự phân chia ra các loại phát xuất từ đối tượng hoặc từ chất thể riêng của mỗi thể cách của thuật bói, nghĩa là thể cách của sự khác biệt nơi các sự vật mà người ta có ý định tìm kiếm sự hiểu biết này.

3. Các dấu hiệu mà thầy bói lưu ý đến không phải như đối với người phỉ báng là một phương tiện biểu lộ tư tưởng của mình, nhưng là nguyên lý cho sự hiểu biết. Mà sự khác biệt các nguyên lý đem lại sự khác biệt các loại; đó là một luật hiển hiện, ngay trong các khoa học minh chứng.

scientiis demonstrativis.

ARTICULUS 4
Utrum divinatio quae fit per invocationes daemonum sit illicita

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per invocationes Daemonum non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Sed dominus a Daemone interrogavit, quod tibi nomen est? Qui respondit, legio, multi enim sumus, ut habetur Marc. V. Ergo videtur quod liceat a Daemonibus aliquid occultum interrogare.

PRAETEREA, sanctorum animae non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum praedixit, ut legitur I Reg. XXVIII. Ergo divinatio quae fit per interrogationem a Daemonibus non est illicita.

PRAETEREA, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta quae per Daemones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quae fit per invocationem Daemonum non est illicita.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat*.

RESPONDEO dicendum quod omnis divinatio quae fit per invocationes Daemonum est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum Daemone initum per ipsam Daemonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Isaiae XXVIII, *dixistis, percussimus foedus cum morte, et cum Inferno fecimus pactum*. Et adhuc gravius esset si sacrificium vel reverentia Daemoni invocato exhiberetur. Secunda ratio sumitur ex parte futuri eventus. Daemon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanae nocivum. Unde Athanasius, exponens id quod habetur Luc. IV, increpavit illum, dicens, obmutesce, dicit, *quamvis vera fateretur Daemon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget. Ut nos etiam assuefaciat ne curemus de*

ARTICLE 4
Whether divination practiced by invoking the demons is unlawful ?

Objections 1. It would seem that divination practiced by invoking the demons is not unlawful. Christ did nothing unlawful, according to 1 Pet. 2:22, "Who did no sin." Yet our Lord asked the demon: "What is thy name?" and the latter replied: "My name is Legion, for we are many" (Mk. 5:9). Therefore it seems lawful to question the demons about the occult.

2. Further, the souls of the saints do not encourage those who ask unlawfully. Yet Samuel appeared to Saul when the latter inquired of the woman that had a divining spirit, concerning the issue of the coming war (1 Kings 28:8, sqq.). Therefore the divination that consists in questioning demons is not unlawful.

3. Further, it seems lawful to seek the truth from one who knows, if it be useful to know it. But it is sometimes useful to know what is hidden from us, and can be known through the demons, as in the discovery of thefts. Therefore divination by questioning demons is not unlawful.

On the contrary, It is written (Deut. 18:10, 11): "Neither let there be found among you . . . anyone that consulteth soothsayers . . . nor . . . that consulteth pythonic spirits."

I answer that, All divination by invoking demons is unlawful for two reasons. The first is gathered from the principle of divination, which is a compact made expressly with a demon by the very fact of invoking him. This is altogether unlawful; wherefore it is written against certain persons (Is. 28:15): "You have said: We have entered into a league with death, and we have made a covenant with hell." And still more grievous would it be if sacrifice were offered or reverence paid to the demon invoked. The second reason is gathered from the result. For the demon who intends man's perdition endeavors, by his answers, even though he sometimes tells the truth, to accustom men to believe him, and so to lead him on to something prejudicial to the salvation of mankind. Hence Athanasius, commenting on the words of Lk. 4:35, "He rebuked him, saying: Hold thy peace," says: "Although the demon confessed the truth, Christ put a stop to his speech, lest together with the truth he should publish his wickedness and accustom us to care little for such things, however much he may

ARTICLE 4
La divination démoniaque

Objections 1. Il semble qu'elle ne soit pas illicite, car le Christ n'a rien fait d'illicite selon la première épître de S. Pierre (2, 22): « Il n'a pas commis de faute. » Or notre Seigneur a interrogé le démon (Mc 5, 9): « Quel est ton nom? » A quoi le démon répondit: « Légion, car nous sommes une foule 1 » On peut donc interroger les démons pour savoir ce qui nous est caché.

2. Les âmes des saints ne peuvent favoriser les questions illicites. Or, Saül, interrogeant une pythonisse sur l'issue d'une guerre future, vit lui apparaître Samuel, qui lui prédit ce qui allait arriver (1 S, 28, 8). La divination qui fait appel aux démons n'est donc pas illicite.

3. Il semble permis de demander, à celui qui la sait, la vérité qu'il est utile de connaître. Or, il peut être utile de savoir des secrets, qu'on peut apprendre des démons, s'il s'agit de découvrir un vol, par exemple. On peut donc user de cette sorte de divination.

En sens contraire, nous lisons dans le Deutéronome (18, 10): « Qu'on ne trouve parmi vous personne qui interroge les devins ou consulte les pythonisses. »

Réponse : Toute divination faisant appel au démon est illicite pour deux motifs. Premier motif: le principe même de la divination. C'est en effet conclure un pacte avec le démon que l'invoquer. Et cela est tout à fait défendu. Tel est le reproche d'Isaïe (28, 15): « Vous avez dit: nous avons fait alliance avec la mort, et conclu un pacte avec l'enfer. » Ce serait plus grave encore si l'on offrait un sacrifice au démon qu'on invoque, ou si des marques d'honneur lui étaient rendues. Second motif: les conséquences. Car le démon, qui veut la perte des hommes, même s'il dit vrai quelquefois, veut par ses réponses les accoutumer à le croire; il veut ainsi les amener à mettre en danger leur salut. Sur ce texte de S. Luc (4, 35): « Il le réprimanda et lui dit: Tais-toi ! » S. Athanase commente: « Bien que le démon confessât la vérité, le Christ lui fermait la bouche pour qu'il ne répandît pas sa perversion en la mêlant à la vérité. Il voulait nous accoutumer aussi à ne pas prêter attention aux révélations de ce genre, même si elles paraissent vraies. Il est criminel en effet, alors que nous

TIẾT 4
Thuật bói toán nhờ ma quỷ

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói nhờ ma quỉ không phải là bất hợp pháp. Chúa Kitô không làm cái gì bất hợp pháp: "Ngài đã không phạm tội lỗi" (1Pr 2,22). Mà Chúa Giêsu hỏi ma quỉ: "Tên ngươi là gì?" (Mc 5,9). Nó thưa: "Tên tôi là cơ binh, vì chúng tôi nhiều." Vậy người ta có thể hỏi ma quỉ cho được biết cái gì bí ẩn.

2. Linh hồn các thánh không thể ủng hộ các câu hỏi bất hợp pháp. Mà, vua Saolê, khi hỏi một bà đồng về kết quả của cuộc chiến tranh sắp xảy ra, thấy tiên tri Samuen xuất hiện với mình, và tiên tri này nói trước điều sắp xảy ra (1Sm 28,8). Vậy thuật bói kêu cầu ma qui không phải là bất hợp pháp.

3. Xem ra người ta được phép hỏi về chân lý mà sự hiểu biết có ích lợi và hỏi như thế với kẻ nào biết sự thật này. Mà, việc biết các điều bí mật thì hữu ích mà người ta có thể hiểu biết các điều bí mật này từ ma quỉ nếu người ta, thí dụ, muốn phát giác vụ trộm cắp. Vậy người ta có thể sử dụng thứ thuật bói này.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc trong sách Đệ nhị luật (18,10): "Trong các ngươi không được có ai đi hỏi thầy bói hoặc đồng bóng."

TRẢ LỜI : Mọi thuật bói kêu cầu ma quỉ đều bất hợp pháp vì hai lý do. Thứ nhất, chính nguyên lý của thuật bói. Quả thế, việc kêu cầu ma quỉ là kết thúc hiệp ước với ma quỉ. Và điều đó hoàn toàn bị cấm đoán. Do đó, có lời quở trách của tiên tri Isaia (28,15): "Các ngươi đã nói: Chúng tôi đã giao ước với sự chết, và kết thúc hiệp ước với hỏa ngục." Điều đó hẳn còn nặng hơn nếu người ta dâng cho ma quỉ các dấu tôn vinh. Thứ hai, các hậu quả. Bởi vì ma quỉ muốn sự hư mất của nhân loại, muốn dùng các câu trả lời của mình làm cho họ quen để tin tưởng mình; như vậy ma quỉ muốn đưa họ đến nguy cơ mất linh hồn. về lời nói trong Phúc âm thánh Luca (4,35): "Ngài quở mắng ma quỉ và nói với nó: nín đi", thánh Athanaxiô (Fragment. in Luc. 4,33) chú giải: "Mặc dầu ma quỉ tuyên xưng chân lý, Chúa Kitô vẫn bịt miệng nó lại, ngõ hầu nó không làm lan tràn điều gian ác của nó bằng cách trộn lộn điều gian ác với chân lý; Ngài cũng muốn tập cho chúng ta không được lưu ý đến các sự tiết lộ thế này, mặc dầu các sự tiết lộ này có vẻ thật. Quả thế, đang khi chúng ta có Kinh thánh, thì việc chúng ta nhờ ma quỉ cho mình hiểu biết là điều gian ác.

talibus, etsi vera loqui videantur, nefas enim est ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a Diabolo instruamur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, Luc. VIII, *non velut inscius dominus inquirit, sed ut, confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret*. Aliud autem est quaerere aliquid a Daemone sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando virtute divina potest compelli ad vera dicendum, et aliud est Daemonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut, non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quae pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, divina eum sententia percussurus. Vel, non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginaria, Diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

AD TERTIUM dicendum quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per Daemonum invocationem.

ARTICULUS 5
Utrum divinatio quae fit per astra sit illicita

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per astra non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum praenuntiare effectus, sicut medici ex dispositione aegritudinis praenuntiant mortem. Sed corpora caelestia sunt causa eorum quae fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo divinatio quae fit per astra non est illicita.

PRAETEREA, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse praenosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

seem to speak the truth. For it is wicked, while we have the divine Scriptures, to seek knowledge from the demons."

Reply to objection 1. According to Bede's commentary on Lk. 8:30, "Our Lord inquired, not through ignorance, but in order that the disease, which he tolerated, being made public, the power of the Healer might shine forth more graciously." Now it is one thing to question a demon who comes to us of his own accord (and it is lawful to do so at times for the good of others, especially when he can be compelled, by the power of God, to tell the truth) and another to invoke a demon in order to gain from him knowledge of things hidden from us.

Reply to objection 2. According to Augustine (Ad Simplic. ii, 3), "there is nothing absurd in believing that the spirit of the just man, being about to smite the king with the divine sentence, was permitted to appear to him, not by the sway of magic art or power, but by some occult dispensation of which neither the witch nor Saul was aware. Or else the spirit of Samuel was not in reality aroused from his rest, but some phantom or mock apparition formed by the machinations of the devil, and styled by Scripture under the name of Samuel, just as the images of things are wont to be called by the names of those things."

Reply to objection 3. No temporal utility can compare with the harm to spiritual health that results from the research of the unknown by invoking the demon.

ARTICLE 5
Whether divination by the stars is unlawful ?

Objections 1. It would seem that divination by the stars is not unlawful. It is lawful to foretell effects by observing their causes: thus a physician foretells death from the disposition of the disease. Now the heavenly bodies are the cause of what takes place in the world, according to Dionysius (Div. Nom. iv). Therefore divination by the stars is not unlawful.

2. Further, human science originates from experiments, according to the Philosopher (Metaph. i, 1). Now it has been discovered through many experiments that the observation of the stars is a means whereby some future events may be known beforehand. Therefore it would seem not unlawful to make use of this kind of divination.

possédons la Sainte Écriture, de nous faire instruire par le démon. »

Solutions 1. Comme le dit S. Bède: « Notre Seigneur n'interroge pas comme quelqu'un qui ignore. Il veut faire reconnaître la détresse du possédé pour manifester davantage la puissance du guérisseur. » Il peut être parfois permis, dans l'intérêt des autres, de poser une question au démon qui se présente de lui-même, surtout quand la vertu divine peut le contraindre à dire le vrai. Mais c'est là tout autre chose que d'appeler à soi le démon pour recevoir de lui la connaissance de choses occultes.

2. Comme dit S. Augustin: « Il n'est pas déraisonnable de croire que, par une permission de Dieu, et par un ordre secret qui échappait à la pythonisse et à Saül, l'âme d'un juste, sans subir aucunement l'influence des artifices et de la puissance magique, ait pu se montrer aux regards du roi, qu'il devait frapper d'une sentence divine... Ou bien, on pourrait penser que ce ne fut pas vraiment l'esprit de Samuel, arraché à son repos, mais un fantôme et un jouet de l'imagination, produit par les artifices diaboliques. La Sainte Écriture lui donnerait alors le nom de Samuel en suivant le procédé commun, consiste à donner le nom des choses aux image qui les représentent. »

3. Aucun avantage temporel ne peut être mi en balance avec le dommage spirituel qui menace notre salut, si nous invoquons les démons pou découvrir des secrets.

ARTICLE 5
La divination par les astres

Objections 1. Elle ne paraît pas illicite, car est permis d'annoncer, par l'examen des causes, l'effet qui s'ensuivra. Les médecins, d'après le cours que prend la maladie, annoncent la mort de leur client. Or, les corps célestes sont cause de ce qui se passe dans ce bas monde; Denys lui-même le dit. La divination par les astres n'est donc pas défendue.

2. La science naît de l'expérience. C'est ce qu'on peut voir dans Aristote au début de sa Métaphysique. Or, grâce à de multiples expériences, des gens ont découvert qu'on pouvait, par l'examen des astres, annoncer certains événements futurs. Il ne semble donc pas illicite d'employer un tel moyen pour connaître l'avenir.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Bêđa (In Luc. 3,8) nói điều đó: "Chúa Giêsu không hỏi như một kẻ không biết; Ngài muốn người ta nhìn biết sự khốn khổ của kẻ bị quỉ ám, ngõ hầu biểu lộ nhiều hơn quyền năng của kẻ chữa lành." Đôi khi người ta vì ích lợi của kẻ khác, được phép đôi khi đặt các câu hỏi với ma quỉ hiện ra với mình, nhất là khi quyền năng Thiên Chúa bắt buộc nó nói sự thật. Nhưng điều đó khác hẳn với việc người ta kêu gọi ma quỉ đến với mình để được lãnh nhận từ nó sự hiểu biết về các điều ẩn kín.

2. Thánh Augustinô (De Divers. Quaest. ad Simplic. II,3) đã nói: "Một cách hợp lý, người ta có thể tin rằng, do sự ban phép của Thiên Chúa, và do một mệnh lệnh ẩn kín không được đồng bóng và vua Saolê hay biết linh hồn của một người công chính không bị ảnh hưởng chút nào do các mưu mẹo và của ma thuật, đã xuất hiện cho vua đó trông thấy để cho vua đó biết mình bị một án quyết của Thiên Chúa... Hoặc, người ta có thể nghĩ rằng đó không phải thật sự tinh thần của tiên tri Samuen từ nơi an nghỉ đã hiện đến; nhưng đó là một ảo mộng và một trò chơi của tưởng tượng được tạo nên do nghệ thuật của ma quỉ. Kinh thánh trong trường hợp đó đã đưa ra tiên tri Samuen bằng cách theo đường lối chung cho tên của các sự vật vào các hình ảnh tiêu biểu chúng nó.

3. Không lợi ích trần gian nào có thể bù lại được sự thiệt hại thiêng liêng ngăm dọa sự cứu rỗi của chúng ta, nếu chúng ta kêu cầu ma quỉ để phát giác các điều ẩn kín.

TIẾT 5
Thuật bói toán theo các tinh tú

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói theo các tinh tú không bất hợp pháp. 1. Người ta được phép nhờ sự cứu xét các nguyên nhân mà báo cho biết trước hiệu quả sẽ theo sau. Các thầy thuốc, theo sự diễn tiến của bệnh hoạn, báo cho biết trước sự chết của người thân chủ của họ. Mà, các thiên thể là nguyên nhân của cái gì xảy ra ở hạ giới này; chính Denys đã nói lên điều đó (De Div. Nom. 4,4). Vậy thuật bói theo các tinh tú không bị cấm đoán.

2. Khoa học phát sinh bởi kinh nghiệm, đó là điều người ta có thể trông thấy nơi Triết gia ở đầu cuốn sách Siêu hình học của ông (Metaph. 1,1). Mà, nhờ nhiều kinh nghiệm, người ta đã khám phá được rằng nhờ sự cứu xét các tinh tú mà mình có thể báo cho biết trước một số biến cố tương lai. Vậy xem ra việc sử dụng một phương tiện như thế để hiểu biết tương lai thì không bất hợp pháp.

PRAETEREA, divinatio dicitur esse illicita inquantum innititur pacto cum Daemonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quae fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod huiusmodi divinatio non sit illicita.

3. Further, divination is declared to be unlawful in so far as it is based on a compact made with the demons. But divination by the stars contains nothing of the kind, but merely an observation of God's creatures. Therefore it would seem that this species of divination is not unlawful.

3. La divination est illicite en tant qu'elle se fonde sur un pacte conclu avec les démons. Mais cela n'a pas lieu dans l'astrologie, où l'on considère simplement la disposition des créatures de Dieu. Il parent donc que cette forme de divination n'est pas illicite.

3. Thuật bói bất hợp pháp trong tư cách nó dựa vào hợp đồng kết thúc với ma quỉ. Mà điều đó không xuất hiện trong thuật chiêm tinh mà do đó người ta chỉ cứu xét sự sắp đặt các thụ tạo của Thiên Chúa. Vậy xem ra hình thức thuật bói này không bất hợp pháp.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IV Confess., illos planetarios quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen Christiana et vera pietas expellit et damnat.

On the contrary, Augustine says (Confess. iv, 3): "Those astrologers whom they call mathematicians, I consulted without scruple; because they seemed to use no sacrifice, nor to pray to any spirit for their divinations which art, however, Christian and true piety rejects and condemns."

En sens contraire, nous lisons dans les Confessions de S. Augustin: « je ne renonçais pas à consulter ces imposteurs que l'on nomme mathématiciens; cela parce qu'il me semblait qu'ils n'offraient pas de sacrifices, et n'adressaient pas de prières à un esprit quelconque, en vue de leurs divinations. Et cependant la vraie piété chrétienne rejette ces pratiques et les condamne. »

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Conf. 4,3) đã nói: "Tôi không từ chối việc bàn hỏi với các kẻ bịp bợm ngụy tạo này mà người ta gọi là các nhà toán học; điều đó bởi vì xem ra đối với tôi họ không dâng các lễ tế, họ không dâng lời cầu nguyện lên thần linh nào vì các thuật bói của họ; tuy nhiên, lòng đạo đức chân thật Kitô vứt bỏ các sự thực hành này và lên án các sự thực hành này.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divinationi quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur si quis ex consideratione stellarum futura velit praecognoscere quae per ea praecognosci non possunt. Est igitur considerandum quid per caelestium corporum inspectionem de futuris possit praenosci. Et de his quidem quae ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt praenosci, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Circa praecognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quod stellae significant potius quam faciant ea quae ex earum consideratione praenuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem, a quo causatur, vel procedit ab eadem causa, et sic, dum significat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis. Non autem potest dici quod dispositiones caelestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum. Nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quae sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem quae est providentia divina, sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs caelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis,

I answer that, As stated above (AA[1],2), the operation of the demon thrusts itself into those divinations which are based on false and vain opinions, in order that man's mind may become entangled in vanity and falsehood. Now one makes use of a vain and false opinion if, by observing the stars, one desires to foreknow the future that cannot be forecast by their means. Wherefore we must consider what things can be foreknown by observing the stars: and it is evident that those things which happen of necessity can be foreknown by this mean,: even so astrologers forecast a future eclipse. However, with regard to the foreknowledge of future events acquired by observing the stars there have been various opinions. For some have stated that the stars signify rather than cause the things foretold by means of their observation. But this is an unreasonable statement: since every corporeal sign is either the effect of that for which it stands (thus smoke signifies fire whereby it is caused), or it proceeds from the same cause, so that by signifying the cause, in consequence it signifies the effect (thus a rainbow is sometimes a sign of fair weather, in so far as its cause is the cause of fair weather). Now it cannot be said that the dispositions and movements of the heavenly bodies are the effect of future events; nor again can they be ascribed to some common higher cause of a corporeal nature, although they are referable to a common higher cause, which is divine providence. on the contrary the appointment of the movements and positions of the heavenly bodies by divine providence is on a different principle from the appointment of the occurrence of future contingencies, because the former are appointed on a principle of necessity, so that they always occur in the same way, whereas the

Réponse : Nous avons déjà dit que les démons agissent dans la divination qui procède d'une opinion fausse ou creuse, afin d'entraîner les esprits humains dans la vanité ou l'erreur. Or, c'est faire preuve d'une opinion vaine ou fausse que de chercher à prévoir, par l'examen des étoiles, l'avenir qu'elles ne peuvent nous faire connaître. Il faut donc examiner ce que l'observation des corps célestes peut exactement nous faire prévoir. S'il s'agit d'événements dont le cours est nécessaire, il est évident qu'on peut les prévoir par ce moyen; les astronomes annoncent ainsi les éclipses. Mais nous nous trouvons en présence d'opinions bien diverses au sujet des prévisions sur l'avenir que peuvent fournir les étoiles. Il y eut des gens pour dire que les étoiles signifient, plutôt qu'elles ne produisent, ce que l'on prédit en les observant. Mais cela est déraisonnable. Tout signe corporel ou bien est un effet qui nous renseigne directement sur la cause qui le produit, ainsi la fumée est le signe du feu qui en est cause; ou bien, en désignant la cause, il désigne par là son effet, comme l'arc-en-ciel signifie le beau temps parce que le beau temps et l'arc-en-ciel ont une même cause. Or, on ne peut dire que les positions et les mouvements des corps célestes sont les effets d'événements futurs. Et on ne peut pas davantage ramener les uns et les autres à une cause unique de nature corporelle. La seule cause à laquelle on puisse ramener ces différents effets comme à une source commune, est la providence divine. Mais celle-ci soumet à des lois différentes les mouvements et les positions des corps célestes, et les événements contingents. Les premiers se produisent selon une raison nécessaire qui les produit

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.2), ma quỉ hành động trong thuật bói phát xuất bởi một ý kiến sai lầm hay trống rỗng, ngõ hầu lôi kéo tinh thần nhân loại đến với sự hư ảo hoặc sự sai lầm. Mà điều này chứng tỏ có ý kiến hư ảo hoặc sai lầm là việc tìm kiếm nhờ sự cứu xét các sao, để trông thấy trước tương lai mà các sao này không thể làm cho chúng ta hiểu biết được. Vậy người ta phải cứu xét điều này là sự quan sát các thiên thể một cách đích thực làm cho chúng ta trông thấy trước. Nếu người ta đề cập đến các biến cố mà sự vận hành tất yếu, rõ ràng người ta có thể trông thấy chúng nó trước nhờ phương tiện này; các nhà thiên văn báo cho biết trước như các thực tại. Nhưng chúng ta đứng trước những ý kiến rất khác nhau về vấn đề các sự trông thấy trước tương lai mà các ngôi sao có thể đem lại cho chúng ta. Có những người nói rằng các ngôi sao biểu thị đúng hơn là chúng nó tạo ra điều người ta nói trước khi quan sát chúng nó. Mà điều đó phi lý. Mọi dấu hữu hình hoặc là hiệu quả dạy chúng ta trực tiếp về nguyên nhân sản xuất nó, như khói là dấu hiệu của lửa làm nguyên nhân cho nó; hoặc khi biểu thị nguyên nhân, nó do đó mà biểu thị hiệu quả do nguyên nhân của mình, như cầu vồng biểu thị trời tốt, bởi vì trời tốt và cầu vồng có cũng một nguyên nhân. Mà, người ta không thể nói rằng các vị trí và các sự chuyển động của các thiên thể là những hiệu quả của các biến cố tương lai. Và người ta càng không thể đem các cái này và các cái kia về cũng một nguyên nhân duy nhất có bản tính hữu hình. Một nguyên nhân duy nhất mà người ta có thể đem các hiệu quả khác nhau này về đó là một nguồn gốc chung, đó là sự quan phòng Thiên Chúa. Mà sự quan phòng Thiên Chúa đặt các luật khác nhau cho các sự chuyển động và các vị trí của các thiên thể và của các biến cố bất tất. Các cái thứ nhất được sản xuất theo một lý do tất yếu sản xuất chúng nó luôn luôn theo cũng một thể cách, đang khi các cái thứ nhì tùng phục một lý do bất tất, được sản

ut semper eodem modo proveniant; haec autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati caelestium corporum. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus. Quia, ut probatur in VI Metaphys., ens per accidens non habet causam, et praecipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum, sicut quod, lapide cadente, fiat terraemotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; haec enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturae semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem, subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione, ut patet per philosophum, in III de anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem, hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu; quod Aristoteles, in libro de anima, imponit his qui dicebant quod talis voluntas *est in hominibus qualem in die inducit pater virorum deorumque*, scilicet sol vel caelum. Unde corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per philosophum, in III de anima et in I Ethic., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per

latter are appointed on a principle of contingency, so that the manner of their occurrence is variable. Consequently it is impossible to acquire foreknowledge of the future from an observation of the stars, except in so far as effects can be foreknown from their causes. Now two kinds of effects escape the causality of heavenly bodies. In the first place all effects that occur accidentally, whether in human affairs or in the natural order, since, as it is proved in Metaph. vi [*Ed. Did. v, 3], an accidental being has no cause, least of all a natural cause, such as is the power of a heavenly body, because what occurs accidentally, neither is a "being" properly speaking, nor is "one"---for instance, that an earthquake occur when a stone falls, or that a treasure be discovered when a man digs a grave---for these and like occurrences are not one thing, but are simply several things. Whereas the operation of nature has always some one thing for its term, just as it proceeds from some one principle, which is the form of a natural thing. In the second place, acts of the free-will, which is the faculty of will and reason, escape the causality of heavenly bodies. For the intellect or reason is not a body, nor the act of a bodily organ, and consequently neither is the will, since it is in the reason, as the Philosopher shows (De Anima iii, 4,9). Now no body can make an impression on an incorporeal body. Wherefore it is impossible for heavenly bodies to make a direct impression on the intellect and will: for this would be to deny the difference between intellect and sense, with which position Aristotle reproaches (De Anima iii, 3) those who held that "such is the will of man, as is the day which the father of men and of gods," i.e. the sun or the heavens, "brings on" [*Odyssey xviii, 135]. Hence the heavenly bodies cannot be the direct cause of the free-will's operations. Nevertheless they can be a dispositive cause of an inclination to those operations, in so far as they make an impression on the human body, and consequently on the sensitive powers which are acts of bodily organs having an inclination for human acts. Since, however, the sensitive powers obey reason, as the Philosopher shows (De Anima iii, 11; Ethic. i, 13), this does not impose any necessity on the free-will, and man is able, by his reason, to act counter to the inclination of the heavenly bodies. Accordingly if anyone take observation of the stars in order to foreknow casual or fortuitous future events, or to know with

toujours de la même manière, tandis que les seconds, soumis à une raison contingente, se produisent de façon variable. On ne peut donc, de l'examen des astres, tirer d'autre prévision que celle qui consiste à découvrir par avance l'effet dans sa cause. Or, deux sortes d'effets échappent à la causalité des corps célestes. D'abord tout ce qui se produit par accident, soit dans l'ordre humain, soit dans l'ordre naturel. L'être par accident n'a pas de cause, explique Aristote, surtout si on l'entend d'une cause naturelle comme l'influence des corps célestes. Parce que ce qui se produit par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité réelle: que la chute d'une pierre produise un tremblement de terre, qu'un fossoyeur, creusant une tombe, trouve un trésor, on ne peut reconnaître à ces rencontres d'unité formelle; de telles rencontres n'ont pas d'unité réelle, elles sont absolument multiples. Tandis que le terme d'une opération naturelle est toujours quelque chose d'un, comme son principe qui n'est autre que la forme naturelle de l'être qui agit. Échappent ensuite à la causalité des corps célestes les actes du libre arbitre, « faculté de la volonté et de la raison » . L'intellect en effet, ou la raison, n'est pas un corps, ni l'acte d'un organe corporel. La volonté, qui est la tendance correspondant à la raison, ne l'est donc pas davantage. Or, aucun corps ne peut impressionner une réalité incorporelle. Il est donc impossible que les corps célestes fassent directement impression sur l'intelligence et la volonté, car ce serait admettre que l'intelligence ne diffère pas du sens: ce qu'Aristote attribue à ceux qui soutenaient que « la volonté des hommes est modifiée par le père des hommes et des dieux », c'est-à-dire le soleil ou le ciel. Les corps célestes ne peuvent donc être directement causes des opérations du libre arbitre. Ils peuvent cependant incliner ou agir en tel ou tel sens, en y disposant par leur influence. Celle-ci s'exerce en effet sur notre corps, et par suite sur nos facultés sensitives, car celles-ci sont l'acte d'organes corporels qui inclinent à produire les actes humains. Mais ces puissances inférieures obéissent à la raison, comme le montre Aristote; le libre arbitre n'est donc aucunement nécessité, et l'homme peut toujours, par sa raison, s'opposer à cette impulsion venue des corps célestes. Donc, si l'on use de

xuất một cách thay đổi. Vậy người ta không thể nhờ sự cứu xét các tinh tú mà rút lấy ra sự trông thấy trước nào ngoài sự trông thấy trước cốt tại phát giác trước cái hiệu quả trong nguyên nhân của nó. Mà, hai thứ hiệu quả thoát ra ngoài nhân quả tính của các thiên thể. Trước hết, tất cả cái gì được sản xuất cách ngẫu trừ hoặc trong trật tự của nhân loại, hoặc trong trật tự của thiên nhiên. Hữu thể bằng cách ngẫu trừ không có nguyên nhân theo sự giải thích của Triết gia (De An. 3,4), nhất là nếu người ta hiểu điều đó về một nguyên nhân tự nhiên như ảnh hưởng của các thiên thể. Bởi vì cái gì được sản xuất bằng cách ngẫu trừ, nếu nói cách đích thực, không phải là hữu thể và không có đơn nhất tính thực tại: sự rơi xuống của một tảng đá tạo nên một sự rung động của đất; một người đào huyệt, lúc đào huyệt gặp được một kho tàng quý báu, người ta không thể nhìn nhận đơn nhất tính mô thể cho các sự gặp gỡ này; những sự gặp gỡ như thế không có đơn nhất tính thực tại, chúng nó phức số cách tuyệt đối. Đang khi điểm cuối cùng của một hành động tự nhiên luôn luôn là cái gì thuộc về một đơn nhất thể, như nguyên lý của nó không phải là cái gì khác ngoài mô thể tự nhiên của hữu thể hành động. Các hành động của tự do ý chí, khả năng của ý chí và trí năng cũng thoát ra ngoài nhân quả tính của các thiên thể. Quả thế, trí tuệ hay trí năng (De An. 3,4), không phải là vật thể, cũng không phải là hiện thể của một cơ quan hữu hình. Ý chí là khuynh hướng tương ứng với trí năng, càng không phải như thế nữa. Mà, không vật thể nào có thể gây ấn tượng trên một thực tại vô hình. Vậy điều này bất khả là các thiên thể một cách trực tiếp gây ấn tượng trên trí năng và ý chí, bởi vì điều đó hẳn là việc công nhận trí năng không phân biệt với giác quan: Điều này đã được Triết gia (Ibid. 3,1) chỉ về cho những kẻ chủ trương ý chí nhân loại được biến đổi bởi người cha của nhân loại và của các thần linh, nghĩa là mặt trời hay bầu trời. Vậy các thiên thể không thể một cách trực tiếp là nguyên nhân cho các hành động của tự do ý chí. Tuy nhiên, chúng nó có thể hành động hoặc nghiêng về hướng nọ hướng kia bằng cách sắp đặt ở đó do ảnh hưởng của mình. Ảnh hưởng này thực sự tác dụng thân thể chúng ta và do đó tác dụng trên các năng lực cảm giác chúng ta, bởi vì các năng lực cảm giác là hiện thể của các cơ quan hữu hình là những cơ quan có ảnh hưởng trên việc sản xuất các hành vi nhân linh. Nhưng các năng lực hạ tầng này tùng phục trí năng như Triết gia minh chứng (Ibid. 11,3), tự do ý chí dứt khoát không phải là tất yếu tính, và con người luôn luôn có thể do trí năng của mình chống lại sự xung động phát xuất từ các thiên thể. Vậy, nếu người ta sử dụng chiêm tinh học để trông thấy các biến cố được sản xuất do ngẫu nhiên hoặc bằng

certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio Daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

certitude future human actions, his conduct is based on a false and vain opinion; and so the operation of the demon introduces itself therein, wherefore it will be a superstitious and unlawful divination. On the other hand if one were to apply the observation of the stars in order to foreknow those future things that are caused by heavenly bodies, for instance, drought or rain and so forth, it will be neither an unlawful nor a superstitious divination.

l'astrologie pour prévoir les événements qui se produisent par hasard ou accidentellement, ou encore pour prévoir avec certitude les actions des hommes, on part d'une opinion fausse et vaine. C'est ainsi que l'action des démons s'y mêle. C'est une divination superstitieuse et illicite. Si par contre, on examine les astres pour connaître d'avance les effets directs de l'influence des corps célestes: sécheresses, pluies, etc., il n'y a plus ni divination illicite ni superstition.

cách ngẫu trừ, và để thấy trước một cách chắc chắn các hành động của nhân loại, người ta căn cứ vào một ý kiến sai lầm và hư hỏng. Chính vì đó mà hành động của ma quỉ xen vào. Đó là thuật bói mê tín và bất hợp pháp. Nếu, trái lại, người ta cứu xét các tinh tú để biết trước được các hiệu quả trực tiếp do ảnh hưởng của các thiên thể: sự hạn hán, mưa gió, v.v... không còn thuật bói bất hợp pháp, cũng không còn mê tín.

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Wherefore the Reply to the First Objection is evident.

Solutions 1. Notre exposé répond à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera praenuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem caelestium corporum, pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera praenuntiant, et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo, propter Daemones se immiscentes. Unde Augustinus dicit, in II super Gen. ad Litt., *fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quaedam vera de temporalibus rebus nosse permittitur*. Unde concludit, *quapropter bono Christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio Daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant*.

Reply to objection 2. That astrologers not unfrequently forecast the truth by observing the stars may be explained in two ways. First, because a great number of men follow their bodily passions, so that their actions are for the most part disposed in accordance with the inclination of the heavenly bodies: while there are few, namely, the wise alone, who moderate these inclinations by their reason. The result is that astrologers in many cases foretell the truth, especially in public occurrences which depend on the multitude. Secondly, because of the interference of the demons. Hence Augustine says (Gen. ad lit. ii, 17): "When astrologers tell the truth, it must be allowed that this is due to an instinct that, unknown to man, lies hidden in his mind. And since this happens through the action of unclean and lying spirits who desire to deceive man for they are permitted to know certain things about temporal affairs." Wherefore he concludes: "Thus a good Christian should beware of astrologers, and of all impious diviners, especially of those who tell the truth, lest his soul become the dupe of the demons and by making a compact of partnership with them enmesh itself in their fellowship."

2. L'exactitude fréquente des prédictions des astrologues tient à deux causes: 1° La plupart des hommes suivent leurs impressions corporelles. Leurs actes n'ont donc le plus souvent d'autre règle que le penchant imprimé par les corps célestes. Un petit nombre seulement, les sages, gouvernent ces penchants par la raison. C'est pourquoi, dans bien des cas les prédictions des astrologues se réalisent, surtout lorsqu'il s'agit d'événements généraux qui dépendent du grand nombre. 2° Les démons s'en mêlent. « Il faut avouer, dit S. Augustin que lorsque les astrologues disent vrai, c'est sous l'influence d'un instinct très secret que les âmes humaines subissent inconsciemment. C'est là une oeuvre de séduction, qu'il faut attribuer aux esprits impurs et séducteurs, à qui Dieu permet de connaître certaines vérités de l'ordre temporel. » Et il tire de là cette conclusion: « Aussi un bon chrétien doit-il se garder des astrologues et de ceux qui exercent un art divinatoire et impie, surtout s'ils disent vrai. Il doit craindre que son âme, trompée par le commerce des démons, ne soit prise au piège dans le pacte qui l'attache à eux . »

2. Sự chính xác năng xảy ra đối với các sự tiên đoán của các nhà chiêm tinh học có hai nguyên nhân: thứ nhất, phần nhiều trong nhân loại theo các ấn tượng hữu hình của mình: Các hành động của họ rất thường không có qui tắc nào ngoài khuynh hướng đã in vào trong họ do các thiên thể. Chỉ một số ít người, là những kẻ khôn ngoan, dùng lý trí cai trị các khuynh hướng này. Do đó, trong rất nhiều trường hợp, các sự tiên đoán của các nhà chiêm tinh học thể hiện, nhất là đối với các biến cố tổng quát lệ thuộc vào số đông người. Thứ đến, các ma quỉ xen vào. Thánh Augustinô (De Gen. ad Litt. 2,14) nói: "Người ta phải thú nhận rằng khi các nhà chiêm tinh nói đúng, đó do ảnh hưởng của một bản năng rất ẩn kín mà các tâm hồn nhân loại bị một cách vô ý thức. Đó là công việc mê hoặc do các thần linh ô uế và dụ dỗ, mà Thiên Chúa cho phép chúng nó hiểu biết một số chân lý thuộc về trật tự trần gian." Do đó, thánh nhân kết luận: "Như vậy, người Kitô hữu tốt phải tránh các nhà chiêm tinh học và những kẻ làm nghề bói toán và vô đạo, nhất là khi họ nói đúng. Người Kitô hữu tốt phải sợ linh hồn mình bị đánh lừa bởi sự tiếp xúc với ma quỉ, bị mắc bẫy trong hiệp ước làm cho mình bám dính với chúng nó."

Et per hoc patet responsio ad tertium.

This suffices for the Reply to the Third Objection.

3. Cela résout également la troisième objection.

3. Những điều đã nói ở trên cũng giải đáp vấn nạn thứ ba.

ARTICULUS 6
Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita

ARTICLE 6
Whether divination by dreams is unlawful ?

ARTICLE 6
La divination par les songes

TIẾT 6
Thuật bói toán qua giấc mơ

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per somnia non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur a Deo, dicitur enim Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. Ergo uti divinatione quae est per somnia non est illicitum.

Objections 1. It would seem that divination by dreams is not unlawful. It is not unlawful to make use of divine instruction. Now men are instructed by God in dreams, for it is written (Job 33:15, 16): "By a dream in a vision by night, when deep sleep falleth upon men, and they are sleeping in their beds, then He," God to wit, "openeth the ears of men, and teaching instructeth them in what they are to learn." Therefore it is not unlawful to make use of divination by dreams.

Objections 1. Il semble que la divination par les songes ne soit pas illicite. Car il n'est pas illicite de profiter d'un enseignement divin. Or c'est en songe que Dieu instruit les hommes. On lit en effet dans Job (33, 15): « Par un songe, dans la vision de la nuit, quand le sommeil accable les hommes et qu'ils dorment sur leur lit, alors Dieu leur ouvre l'oreille, et par son enseignement les instruit de sa loi. » Employer la divination par les songes n'est donc pas illicite.

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói qua giấc mơ không bất hợp pháp. Việc nhờ ở sự dạy bảo của Thiên Chúa không phải là bất hợp pháp. Mà chính qua các giấc mơ, Thiên Chúa dạy bảo con người. Quả thế, người ta đọc trong sách Gióp (33,15): "Nhờ một giấc mơ, trong thị kiến ban đêm, khi giấc ngủ đè nặng trên con người và họ ngủ trên giường, lúc bấy giờ Thiên Chúa mở tai họ ra, và Ngài dạy bảo cho họ hiểu biết luật của Ngài." Vậy việc sử dụng thuật bói qua giấc mơ không phải là bất hợp pháp.

PRAETEREA, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Ioseph interpretatur somnia pincernae Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et somnium Pharaonis, ut legitur Gen. XLI; et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

PRAETEREA, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet somnia*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divinatio quae innititur falsae opinioni est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa praecognitionem futurorum de somniis sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicuius, sollicita ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum quae sit causa somniorum; et an possit esse causa futurorum eventuum; vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores

2. Further, those who interpret dreams, properly speaking, make use of divination by dreams. Now we read of holy men interpreting dreams: thus Joseph interpreted the dreams of Pharaoh's butler and of his chief baker (Gn. 40), and Daniel interpreted the dream of the king of Babylon (Dan. 2:0, Dan. 4:0). Therefore divination by dreams is not unlawful.

3. Further, it is unreasonable to deny the common experiences of men. Now it is the experience of all that dreams are significative of the future. Therefore it is useless to deny the efficacy of dreams for the purpose of divination, and it is lawful to listen to them.

On the contrary, It is written (Dt. 18:10): "Neither let there be found among you any one that . . . observeth dreams."

I answer that, As stated above (AA[2],6), divination is superstitious and unlawful when it is based on a false opinion. Wherefore we must consider what is true in the matter of foreknowing the future from dreams. Now dreams are sometimes the cause of future occurrences; for instance, when a person's mind becomes anxious through what it has seen in a dream and is thereby led to do something or avoid something: while sometimes dreams are signs of future happenings, in so far as they are referable to some common cause of both dreams and future occurrences, and in this way the future is frequently known from dreams. We must, then, consider what is the cause of dreams, and whether it can be the cause of future occurrences, or be cognizant of them. Accordingly it is to be observed that the cause of dreams is sometimes in us and sometimes outside us. The inward cause of dreams is twofold: one regards the soul, in so far as those things which have occupied a man's thoughts and affections while awake recur to his imagination while asleep. A such like cause of dreams is not a cause of future occurrences, so that dreams of this kind are related accidentally to future occurrences, and if at any time they concur it will be by chance. But sometimes the inward cause of dreams regards the body: because the inward disposition of the body leads to the formation of a movement in the imagination consistent with that disposition; thus a man in whom there is abundance of cold humors dreams that he is in the water or snow: and for this reason physicians say that we should take note of dreams in order to discover internal dispositions. In like manner the

2. Ce genre de divination est précisément employé par ceux qui expliquent les songes. Or, on lit dans l'Écriture que de saints hommes l'ont pratiquée. joseph expliqua les songes de l'échanson et du grand panetier de Pharaon, et celui de Pharaon lui-même (Gn 41, 15); et Daniel, le songe du roi de Babylone (Dn 2, 26). On peut donc employer ce genre de divination.

3. On ne peut raisonnablement nier un fait d'expérience commune. Or, tout le monde le constate, les songes ont une signification relative à l'avenir. Il est donc inutile de nier leur efficacité divinatoire, et l'on peut à bon droit y prêter attention.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit (18, 10) « Que nul parmi vous n'observe les songes. »

Réponse : La divination qui repose sur une opinion fausse est superstitieuse et illicite, nous l'avons dit. C'est pourquoi il faut chercher ce qu'il y a de vrai dans la prévision qu'on peut tirer des songes. Ceux-ci sont parfois la cause d'événements futurs, par exemple lorsque l'esprit, préoccupé par ce qu'il a vu en songe, est amené à faire ou à éviter telle chose. Mais il arrive aussi qu'ils soient le signe d'événements futurs, une même cause rendant compte du rêve et de l'événement. Telle est la raison de la plupart des prémonitions reçues en songe. Il nous faut donc examiner quelle est la cause des songes, et si cette cause peut en même temps produire les événements futurs ou les connaître. Il faut donc savoir que les songes peuvent dépendre de deux sortes de causes, internes et externes. Les causes internes sont elles-mêmes soit intérieures soit extérieures. - 1° L'une est psychique: l'imagination représente dans le sommeil ce qui a arrêté sa pensée et ses affections pendant la veille. Pareille cause ne peut avoir d'influence sur les événements postérieurs, avec lesquels ce genre de rêve n'a qu'un rapport purement accidentel. S'ils se rencontrent, c'est par hasard. - 2° La source intérieure du rêve est corporelle. Car les dispositions internes du corps produisent des mouvements de l'imagination en rapport avec elles; l'homme chez qui abondent les humeurs froides rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige. C'est pourquoi les médecins disent qu'il faut porter attention aux rêves du malade pour diagnostiquer son état intérieur. Quant aux causes externes, nous y retrouvons également une double division, fondée sur la distinction du corporel et du spirituel. - 1° la

2. Giống thuật bói này một cách chính xác được sử dụng bởi những kẻ giải thích các giấc mơ. Mà người ta đọc thấy trong Kinh thánh rằng các người thánh đã thực hiện thuật bói này. Ông Giuse cắt nghĩa các giấc mơ của viên hầu rượu và viên dâng bánh cho Pharaô, và giấc mơ của chính Pharaô (Kn 41,15); Và tiên tri Samuen đã giải thích giấc mơ của vua xứ Babylon (Ds 2,26). Vậy người ta có thể sử dụng giống thuật bói này.

3. Người ta một cách hợp lý không thể phủ nhận một sự kiện do sự kinh nghiệm thông thường. Mà, mọi người nhận thấy có điều này là các giấc mơ có ý nghĩa liên hệ với tương lai. Việc phủ nhận công hiệu tính của thuật bói này là điều vô lối; và người ta có thể một cách hợp lý lưu ý đến nó.

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật (18,10) ra lệnh: "Không ai trong các ngươi được tuân theo các giấc mơ."

TRẢ LỜI : Thuật bói dựa trên một ý kiến sai lầm thì mê tín và bất hợp pháp như chúng ta đã nói ở trước (a.2 và 5). Do đó, người ta phải tìm kiếm cái gì có thật trong sự thấy trước mà người ta có thể rút lấy từ các giấc mơ. Các giấc mơ đôi khi là nguyên nhân của các biến cố tương lai, thí dụ, khi tinh thần lo lắng về cái gì nó đã trông thấy trong giấc mơ, thì được dẫn đưa đến làm hoặc tránh điều nọ điều kia. Mà cũng xảy ra là các giấc mơ là dấu của các biến cố tương lai, cũng một nguyên nhân chung cho giấc mơ và biến cố. Đó là lý do của phần nhiều các sự tiền giác đã được lãnh nhận trong giấc mơ. Và chúng ta phải xem xét cái gì là nguyên nhân của các giấc mơ, và cho biết nguyên nhân này đồng thời có thể sản xuất các biến cố tương lai hoặc hiểu biết các biến cố tương lai này. Vậy người ta phải biết rằng các giấc mơ có thể lệ thuộc vào các nguyên nhân bên trong và bên ngoài. Các nguyên nhân bên trong có hai thứ. Thứ nhất, nguyên nhân tâm linh: tưởng tượng diễn lại trong giấc ngủ cái gì đã chận đứng tư tưởng và các tình cảm của mình trong lúc thức. Nguyên nhân như vậy không thể có ảnh hưởng đối với các biến cố xảy ra sau và đối với các biến cố này giống giấc mơ này chỉ có quan hệ thuần túy ngẫu nhiên. Nếu chúng nó gặp nhau, đó là do ngẫu nhiên. Thứ đến, nguồn gốc bên trong của giấc mơ thì thuộc về thân thể. Bởi vì các sự sắp đặt bên trong của thân thể tạo nên các sự chuyển động của tưởng tượng liên hệ với chúng nó; con người mà ở nơi họ có dồi dào thể dịch lạnh thì mơ mình ở trong nước hoặc ở trong tuyết. Do đó, các thầy thuốc nói người ta phải lưu ý đến các giấc mơ của bệnh nhân mà đoán bệnh theo tình trạng bên trong của họ. Về các nguyên nhân bên ngoài, chúng ta cũng gặp có hai thứ căn cứ trên sự phân biệt cái hữu hình và cái thiêng liêng. Thứ nhất, nguyên nhân hữu hình trong tư cách tưởng tượng của người ngủ bị ấn

dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Quandoque vero operatione Daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

outward cause of dreams is twofold, corporal and spiritual. It is corporal in so far as the sleeper's imagination is affected either by the surrounding air, or through an impression of a heavenly body, so that certain images appear to the sleeper, in keeping with the disposition of the heavenly bodies. The spiritual cause is sometimes referable to God, Who reveals certain things to men in their dreams by the ministry of the angels, according Num. 12:6, "If there be among you a prophet of the Lord, I will appear to him in a vision, or I will speak to him in a dream." Sometimes, however, it is due to the action of the demons that certain images appear to persons in their sleep, and by this means they, at times, reveal certain future things to those who have entered into an unlawful compact with them. Accordingly we must say that there is no unlawful divination in making use of dreams for the foreknowledge of the future, so long as those dreams are due to divine revelation, or to some natural cause inward or outward, and so far as the efficacy of that cause extends. But it will be an unlawful and superstitious divination if it be caused by a revelation of the demons, with whom a compact has been made, whether explicit, through their being invoked for the purpose, or implicit, through the divination extending beyond its possible limits.

cause est corporelle en tant que l'imagination du dormeur est impressionnée par l'air ambiant ou par l'influence des corps célestes. Ainsi les imaginations qui lui apparaissent dans le sommeil sont en harmonie avec la disposition des corps célestes. - 2° La cause spirituelle est parfois Dieu qui, par le ministère des anges, fait aux hommes certaines révélations dans leurs songes, selon ce texte des Nombres (12, 6): « S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou je lui parlerai par un songe. » Mais d'autres fois ce sont les démons qui sont à l'oeuvre. Ils font apparaître dans le sommeil des images grâce auxquelles ils révèlent certains faits à venir, à ceux qui ont avec eux des pactes défendus. Il faut donc conclure que si l'on emploie les songes pour connaître l'avenir en tant qu'ils proviennent d'une révélation divine ou qu'ils dépendent d'une cause naturelle interne ou externe, pourvu qu'on n'aille pas au-delà des limites où s'étend son influence, une telle divination ne sera pas illicite. Mais si le songe divinatoire est causé par une révélation diabolique, à la suite d'un pacte exprès avec les démons invoqués à cette fin, ou d'un pacte tacite, parce que cette divination s'étend au-delà des limites auxquelles elle peut prétendre, cette divination sera illicite et superstitieuse.

tượng do không khí chung quanh hoặc do ảnh hưởng của các thiên thể. Như vậy, các tưởng tượng xuất hiện ra cho họ trong giấc ngủ hòa hợp với các thiên thể. Thứ đến, nguyên nhân thiêng liêng đôi khi là Thiên Chúa là Đấng nhờ sự phục vụ của các thiên thần tiết lộ một số mạc khải cho con người trong giấc mơ của họ theo lời ghi chép trong sách Dân số (12,6): "Nếu ở giữa các ngươi có một tiên tri của Thiên Chúa, Ta sẽ hiện ra cho tiên tri này không thấy hoặc sẽ đàm đạo với tiên tri này qua giấc mơ." Còn các khi khác, đó là ma quỉ làm việc. Nó làm xuất hiện trong giấc ngủ những hình ảnh mà nhờ đó nó tiết lộ một số việc sẽ xảy đến, cho những kẻ đã cùng nó làm các hợp đồng mà các hợp đồng này vốn bị cấm đoán. Vậy chúng ta phải kết luận rằng, nếu người ta sử dụng các giấc mơ để hiểu biết tương lai trong tư cách các giấc mơ phát xuất từ sự mạc khải của Thiên Chúa hoặc trong tư cách chúng nó lệ thuộc vào nguyên nhân tự nhiên bên trong hoặc bên ngoài, miễn là người ta không đi quá các giới hạn mà nguyên nhân tự nhiên này mở rộng đến, thuật bói như thế không bất hợp pháp. Còn nếu giấc mơ bói được tạo nên bởi sự tiết lộ của ma qui do hợp đồng minh thị với ma qui được kêu cầu đến với mục đích này do một hợp đồng mặc nhiên, bởi vì thuật bói này mở rộng quá các giới hạn nó có thể mở rộng tới, thuật bói này bất hợp pháp và mê tín.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions : Les Objections sont par là résolues.

GIẢI ĐÁP : Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

ARTICULUS 7
Utrum divinatio quae est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita

ARTICLE 7
Whether divination by auguries, omens, and by like observations of external things is unlawful ?

ARTICLE 7
La divination par les augures et par d'autres observations analogues

TIẾT 7
Thuật bói toán bằng các điềm hay triệu và qua các sự quan sát tương tự

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod divinatio quae est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat, legitur enim Gen. XLIV quod dispensator Ioseph dixit, *scyphus quem furati estis ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet*; et ipse postea dixit fratribus suis, *an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

Objections 1. It would seem that divination by auguries, omens, and by like observations of external things is not unlawful. If it were unlawful holy men would not make use thereof. Now we read of Joseph that he paid attention to auguries, for it is related (Gn. 44:5) that Joseph's steward said: "The cup which you have stolen is that in which my lord drinketh and in which he is wont to divine [augurari]": and he himself afterwards said to his brethren (Gn. 44:15): "Know you not that there is no one like me in the science of divining?" Therefore it is not unlawful to make use of this kind of divination.

Objections 1. Il semble que la divination par les augures, les présages et d'autres observations analogues, ne soit pas illicite, sans quoi de saints hommes ne l'emploieraient pas. Mais on lit que Joseph consultait les augures. La Genèse (44, 5) dit en effet que l'intendant de Joseph disait: « La coupe que vous avez volée est celle dans laquelle boit mon maître, et dont il se sert habituellement pour connaître les augures. » Joseph lui-même dit ensuite à ses frères: « Ignorez-vous donc que je n'ai pas mon pareil dans la science des augures? » Il n'est donc pas illicite d'employer ce procédé divinatoire.

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói nhờ điềm, nhờ triệu và nhờ các quan sát khác tương tự không bất hợp pháp. Ông Giuse điềm bốc. Quả thế, sách Sáng thế (44,55) thuật lại người quản đốc của Giuse nói rằng: "Bửu bôi mà các ngươi đã ăn cắp là bửu bôi chủ của tôi uống nước và quen sử dụng nó để điềm bốc." Chính ông Giuse sau đó đã nói với các anh em của mình: "Vậy mà anh em không biết tôi là người giỏi nhất trong việc điềm bốc sao?" Vậy việc sử dụng đường lối bói không phải là bất hợp pháp.

PRAETEREA, aves aliqua circa futuros temporum eventus naturaliter cognoscunt, secundum illud Ierem. VIII, *milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui*. Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo.

2. Further, birds naturally know certain things regarding future occurrences of the seasons, according to Jer. 8:7, "The kite in the air hath known her time; the turtle, the swallow, and the stork have observed the time of their coming." Now natural knowledge

2. Les oiseaux ont une connaissance naturelle de certains événements futurs, selon Jérémie (8, 7): « Le milan connaît dans les cieux sa saison; la tourterelle, l'hirondelle, la cigogne, observent le temps de leur arrivée. » Mais la connaissance naturelle est

2. Các loài chim có sự biết tự nhiên về một số biến cố tương lai như lời nói của tiên tri Giêrêmia (8,7): "Chim ưng biết mùa của mình trong bầu trời; chim bồ câu, chim én, chim cò, nắm giữ thời gian chúng nó đến." Mà sự biết tự nhiên không thể sai lầm và phát xuất từ Thiên Chúa. Vậy việc sử

Ergo uti cognitione avium ad praenoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

PRAETEREA, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed Gedeon usus fuit omine ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cuiusdam somnii, ut legitur Iudic. VII. Et similiter Eliezer, servus Abrahae, ut legitur Gen. XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet auguria*.

RESPONDEO dicendum quod motus vel garritus avium, vel quaecumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum, unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum quae etiam sunt causantes vel praecognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturae, non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum caelestium et aeris continentis, ex qua proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad praecognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quae aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per caelestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quae eorum vitae sunt necessaria, sicut sunt immutationes quae fiunt per pluvias et ventos, et alia huiusmodi. Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et

is infallible and comes from God. Therefore it seems not unlawful to make use of the birds' knowledge in order to know the future, and this is divination by augury.

3. Further, Gedeon is numbered among the saints (Heb. 11:32). Yet Gedeon made use of an omen, when he listened to the relation and interpreting of a dream (Judges 7:15): and Eliezer, Abraham's servant, acted in like manner (Gn. 24). Therefore it seems that this kind of divination is not unlawful.

On the contrary, It is written (Dt. 18:10): "Neither let there be found among you anyone . . . that observeth omens."

I answer that, The movements or cries of birds, and whatever dispositions one may consider in such things, are manifestly not the cause of future events: wherefore the future cannot be known therefrom as from its cause. It follows therefore that if anything future can be known from them, it will be because the causes from which they proceed are also the causes of future occurrences or are cognizant of them. Now the cause of dumb animals' actions is a certain instinct whereby they are inclined by a natural movement, for they are not masters of their actions. This instinct may proceed from a twofold cause. In the first place it may be due to a bodily cause. For since dumb animals have naught but a sensitive soul, every power of which is the act of a bodily organ, their soul is subject to the disposition of surrounding bodies, and primarily to that of the heavenly bodies. Hence nothing prevents some of their actions from being signs of the future, in so far as they are conformed to the dispositions of the heavenly bodies and of the surrounding air, to which certain future events are due. Yet in this matter we must observe two things: first, that such observations must not be applied to the foreknowledge of future things other than those which can be foreknown from the movements of heavenly bodies, as stated above (AA[5],6): secondly, that they be not applied to other matters than those which in some way may have reference to these animals (since they acquire through the heavenly bodies a certain natural knowledge and instinct about things necessary for their life---such as changes resulting from rain and wind and so forth). In the second place, this instinct is produced by a spiritual cause, namely, either by God, as may be seen in the dove that descended upon Christ, the raven that fed Elias, and the whale that

infaillible et vient de Dieu. Donc employer la connaissance des oiseaux pour connaître l'avenir, ce qui est pratiquer l'augure, ne paraît pas illicite.

3. Gédéon est mis au nombre des saints (He 11, 32). Or, il s'est servi d'un présage, le jour où il entendit raconter et interpréter un songe, selon le livre des juges (7, 13). De même Eliézer, serviteur d'Abraham, d'après la Genèse (24, 13). Ce procédé ne paraît donc pas illicite.

En sens contraire, on trouve dans le Deutéronome (18, 13): « Que nul parmi vous n'observe les augures. »

Réponse : Les mouvements ou les cris des oiseaux, et toutes les dispositions de ce genre que l'on peut observer, ne sont manifestement pas la cause des événements futurs; aussi ne peut-on y découvrir ceux-ci, comme un effet qu'on découvre dans sa cause. Si l'on peut en tirer quelque prévision, ce sera donc seulement dans la mesure où eux-mêmes dépendent de ce qui produit ou connaît les événements qu'ils présagent. Les animaux dépourvus de raison agissent sous l'impulsion d'un instinct qui les meut d'un mouvement naturel. Ils ne possèdent pas en effet la maîtrise de leur activité. A cet instinct lui-même nous pouvons assigner une double cause: 1° Une cause corporelle. N'ayant qu'une âme sensible, dont toutes les puissances sont l'acte d'organes corporels, ces animaux sont sujets à subir l'influence des corps environnants, et en tout premier lieu des corps célestes. Rien n'empêche donc que certaines de leurs opérations ne fournissent une indication sur l'avenir, par leur conformité avec l'état des corps célestes et de l'air ambiant, d'où proviendront certains événements. Il faut cependant faire ici deux remarques. D'abord, les prévisions fournies par l'observation des animaux doivent se borner aux événements dont le mouvement des corps célestes rend raison, comme on l'a dit plus haut . D'autre part elles ne peuvent s'étendre au-delà de ce qui peut concerner par quelque côté ces animaux. Ils ne reçoivent en effet des corps célestes qu'une connaissance naturelle et un instinct relatif aux choses nécessaires à leur vie: les variations des vents et des pluies par exemple. 2° Ces instincts peuvent également dépendre d'une cause spirituelle. Ce peut être Dieu. On le voit par les cas suivants: la colombe qui descend sur le Christ, le corbeau qui ravitaille Élie, le monstre marin

dụng sự biết của các loài chim để hiểu biết tương lai, điều đó là thực hành điềm bốc thì xem ra không bất hợp pháp.

3. Ông Gêđêon được xếp đặt vào số các thánh (Dt 11,32). Mà ông đã sử dụng triệu bốc vào ngày ông đã nghe kể lại và giải thích một giấc mơ như đã ghi chép ở sách Thẩm phán (7,13). Cũng vậy, Eliêzê, người tôi tớ của Abraham, theo sách Sáng thế (24,13) đã triệu bốc. Đường lối này xem ra không bất hợp pháp.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (18,13): "Không ai trong các ngươi được điềm bốc."

TRẢ LỜI : Các sự chuyển động và các tiếng kêu của các loài chim và tất cả mọi sự sắp đặt thuộc về giống nào mà người ta có thể quan sát, rõ ràng không phải là nguyên nhân của các biến cố tương lai; như vậy, người ta không thể phát giác ở đó các biến cố tương lai, như hiệu quả mà người ta phát giác trong nguyên nhân của nó. Nếu người ta có thể rút lấy sự trông thấy trước nào do đó, điều này thật sự chỉ theo mức độ chúng nó lệ thuộc vào sản xuất hoặc hiểu biết các biến cố được chúng nó báo điềm. Các thú vật không có trí năng hành động theo sự rung động của một bản năng động chúng nó bằng sự chuyển động tự nhiên. Thực thế, chúng nó không có sự tự chủ về sự hoạt động của mình. Chính bản năng này có hai nguyên nhân. Thứ nhất, một nguyên nhân hữu hình. Các thú vật này chỉ có giác hồn và mọi năng lực là hiện thể của các nguyên nhân hữu hình, bị ảnh hưởng của các vật thể bao bọc chung quanh, và nhất là của các thiên thể. Vậy không cái gì ngăn trở một số hành động trong các hành động của chúng nó không đưa ra một sự chỉ cho biết về tương lai, nhờ chúng nó phù hợp với tình trạng của các thiên thể và với tình trạng của không khí chung quanh mà do đó phát xuất một số biến cố. Tuy nhiên, ở đây phải lưu ý hai điều. Trước hết, các sự trông thấy trước được đưa ra bởi sự quan sát các thú vật phải tự hạn chế với các biến cố mà sự chuyển động của các thiên thể điều khiển, như người ta đã nói điều đó ở trước (a.5 và 6). Đàng khác, chúng nó không thể mở rộng quá điều có thể liên hệ với các thú vật này về phương diện nào đó. Quả thế, chúng nó chỉ lãnh nhận từ các thiên thể một sự biết tự nhiên và một bản năng quan hệ với các sự vật tất yếu cho đời sống của chúng nó: Các sự thay đổi của gió mưa, thí dụ. Thứ đến, các bản năng này có thể cũng lệ thuộc vào một nguyên nhân thiêng liêng. Đó có thể là Thiên Chúa. Người ta trông thấy điều đó trong các trường hợp sau đây: chim bồ câu ngự xuống trên Chúa Kitô, con quạ tiếp tế lương thực cho tiên tri Êlia, con cá kỳ quái nuốt chửng tiên tri Giona và khạc ông ra ở bờ biển. Đó cũng có

eiecit Ionam. Vel etiam ex Daemonibus, qui utuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum. Huiusmodi, praeterquam de ominibus. Quia verba humana, quae disponuntur tamen secundum divinam providentiam; et quandoque secundum Daemonum operationem. Sic igitur dicendum quod omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa et illicita.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad id quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

AD SECUNDUM dicendum quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quae ad eas pertinent. Et ad haec praecognoscenda considerare earum voces et motus non est illicitum, puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, praedicat pluviam cito esse futuram.

AD TERTIUM dicendum quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellae, oratione praemissa ad Deum.

ARTICULUS 8
Utrum divinatio sortium sit illicita

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud Psalm., *in manibus tuis sortes meae*, dicit Glossa Augustini, *sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubitatione, divinam indicans voluntatem*.

PRAETEREA, ea quae a sanctis in Scripturis observata leguntur non videntur esse illicita. Sed sancti viri, tam in veteri quam in novo testamento, inveniuntur sortibus usi esse. Legitur enim Iosue VII, quod Iosue, ex praecepto domini, iudicio sortium punivit Achar, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionatham mel comedisse, ut habetur I Reg. XIV. Ionas etiam, a facie domini fugiens, sorte deprehensus, est in mare deiectus, ut legitur Ionae I. Zacharias etiam

swallowed and vomited Jonas, or by demons, who make use of these actions of dumb animals in order to entangle our minds with vain opinions. This seems to be true of all such like things; except omens, because human words which are taken for an omen are not subject to the disposition of the stars, yet are they ordered according to divine providence and sometimes according to the action of the demons. Accordingly we must say that all such like divinations are superstitious and unlawful, if they be extended beyond the limits set according to the order of nature or of divine providence.

Reply to objection 1. According to Augustine [*QQ. in Genes., qu. cxlv], when Joseph said that there was no one like him in the science of divining, he spoke in joke and not seriously, referring perhaps to the common opinion about him: in this sense also spoke his steward.

Reply to objection 2. The passage quoted refers to the knowledge that birds have about things concerning them; and in order to know these things it is not unlawful to observe their cries and movements: thus from the frequent cawing of crows one might say that it will rain soon.

Reply to objection 3. Gedeon listened to the recital and interpretation of a dream, seeing therein an omen, ordered by divine providence for his instruction. In like manner Eliezer listened to the damsel's words, having previously prayed to God.

ARTICLE 8
Whether divination by drawing lots is unlawful ?

Objections 1. It would seem that divination by drawing lots is not unlawful, because a gloss of Augustine on Ps. 30:16, "My lots are in Thy hands," says: "It is not wrong to cast lots, for it is a means of ascertaining the divine will when a man is in doubt."

2. There is, seemingly, nothing unlawful in the observances which the Scriptures relate as being practiced by holy men. Now both in the Old and in the New Testament we find holy men practicing the casting of lots. For it is related (Jos. 7:14, sqq.) that Josue, at the Lord's command, pronounced sentence by lot on Achan who had stolen of the anathema. Again Saul, by drawing lots, found that his son Jonathan had eaten honey (1 Kings 14:58, sqq.): Jonas, when fleeing from the

qui avale et rejette Jonas. Ce peuvent être aussi les démons, qui se servent de ces activités des bêtes pour troubler l'esprit des hommes par des opinions sans fondements. Ces explications valent pour toutes les autres divinations de ce genre, sauf pour les présages. Parce que les paroles humaines que l'on tient pour un présage ne dépendent pas de la disposition des astres. Elles dépendent de l'ordre providentiel que Dieu leur assigne, et parfois de l'activité des démons. Nous devons donc conclure que toute divination de ce genre, si elle prétend franchir les limites qu'elle peut atteindre selon l'ordre de la nature ou de la Providence, est superstitieuse et illicite.

Solutions 1. Joseph plaisantait, dit S. Augustin, quand il disait n'avoir pas son pareil dans la science des augures. Il ne parlait pas sérieusement, et sans doute se référait-il à l'opinion du vulgaire. Il faut entendre de même les propos de son intendant.

2. Ce texte parle de la connaissance que les oiseaux ont de ce qui les concerne. Chercher à prévoir cela en considérant leurs cris et leurs évolutions, n'est pas défendu, par exemple si le croassement répété des corneilles annonce une pluie imminente.

3. Gédéon, lorsqu'il prêta attention au récit et à l'explication du songe pour en tirer présage, vit en ces faits une instruction que lui ménageait la Providence. C'est dans les mêmes sentiments qu'Éliézer, après avoir prié Dieu, fut attentif aux paroles que prononcerait la jeune fille.

ARTICLE 8
La divination par les sorts

Objections 1. Il semble que cette divination ne soit pas illicite, car, sur ce texte du Psaume (31, 16): « Mon sort est entre tes mains », la glose de S. Augustin commente: « Le sort n'est pas chose mauvaise, mais un signe qui dans le doute indique la volonté divine. »

2. Les saints dont l'Écriture nous rapporte les actions n'ont rien fait que de permis. Or, on trouve, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, que des saints personnages ont employé des sorts. C'est Josué qui, pour obéir au Seigneur, punit, sur le jugement du sort, Akan qui avait soustrait quelque chose à l'anathème (Jos 7, 13). C'est Saül qui par le moyen des sorts découvrit que son fils Jonathan avait mangé du miel (1 S 14, 42). C'est Jonas qui fuyant la face du Seigneur fut indiqué par le

thể là ma quỉ sử dụng các hoạt động của thú vật để gây rối loạn tinh thần nhân loại bằng những ý kiến không nền tảng. Các sự giải thích này có giá trị đối với mọi thuật bói khác thuộc về giống này, ngoài ra các triệu bốc. Bởi vì các lời nói nhân loại được người ta coi là triệu không lệ thuộc vào sự sắp đặt của các tinh tú. Chúng nó lệ thuộc vào trật tự Thiên Chúa quan phòng mà Ngài đã chỉ định cho chúng nó; và đôi khi cũng lệ thuộc vào sự hoạt động của ma quỉ. Vậy chúng ta phải kết luận rằng mọi thuật bói theo giống này, nếu chúng nó có ý định vượt qua các giới hạn mà nó có thể đạt tới theo trật tự bản tính hay quan phòng của Thiên Chúa, là mê tín và bất hợp pháp.

GIẢI ĐÁP 1. Ông Giuse, theo thánh Augustinô (Quaest. in Heptat.I, q.145, sur Gen. 44,15), đã nói chơi khi ông nói giỏi nhất về điềm bốc, ông đã nói cách không nghiêm chỉnh, và ông dựa vào ý kiến của quần chúng. Người ta cũng phải hiểu như vậy về lời nói của viên quản đốc của ông.

2. Đoạn văn này nói đến sự biết mà các loại chim có về những điều liên hệ với mình. Việc tìm trông thấy trước điều đó bằng cách cứu xét các tiếng kêu và các sự diễn biến của chúng nó, không bị cấm đoán, thí dụ, tiếng quạ kêu lặp đi lặp lại báo cho biết trước cơn mưa sắp tới.

3. Ông Gêđêon, khi ông chủ ý đến câu chuyện và sự giải thích giấc mơ để rút lấy triệu bốc, đã trông thấy trong các sự việc này một sự hiểu biết đã được Thiên Chúa quan phòng sắp đặt. Chính trong cũng những tình cảm như thế mà Êliêzê, sau khi đã cầu nguyện cùng Thiên Chúa, chủ ý đến các lời nói cô gái thốt ra.

TIẾT 8
Thuật bói toán bằng cách bắt thăm

VẤN NẠN 1. Xem ra thuật bói này không bất hợp pháp. Về đoạn này trong Thánh vịnh (30,16) nói: "Số phận của tôi ở trong tay Ngài", sách Chú giải của thánh Augustinô (Enarr. in Ps 30,16) giải thích: "Sự bắt thăm không phải là điều xấu, nhưng là dấu hiệu nhất định nói lên ý muốn Thiên Chúa."

2. Các thánh mà Kinh thánh thuật lại các hành động, đã chỉ thi hành những điều gì được phép. Mà, người ta gặp thấy trong Cựu ước cũng như trong Tân ước, các nhân vật thánh đã sử dụng đường lối bắt thăm. Chính ông Giosuê, để vâng lời Thiên Chúa, theo sự phân xử bằng cách bắt thăm, tên Akan bằng vạ tuyệt thông vì đã đánh cắp một cái gì (Gs 7,13). Chính vua Saolê đã dùng đường lối bắt thăm phát giác con trai của ông, Gionathan đã uống mật ong (1Sm 14,42). Chính tiên tri Giona trốn tránh thánh nhan Thiên Chúa đã bị phát giác bằng cách

sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luc. I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in apostolatum electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

PRAETEREA, pugna pugilum quae monomachia dicitur, idest singularis concertatio, et iudicia ignis et aquae, quae dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, cum per huiusmodi aliqua exquirantur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita, quia et David legitur cum Philisthaeo singulare iniisse certamen, ut legitur I Reg. XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

SED CONTRA est quod in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, sortes quibus cuncta vos vestris discriminatis provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari, et ultra inter Christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sortes proprie dicuntur cum aliquid fit ut, eius eventu considerato, aliquid occultum innotescat. Et si quidem quaeratur iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor seu dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur sors divisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quaeratur quid sit futurum, vocatur sors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens Daemonum ingestione. Ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, face of the Lord, was discovered and thrown into the sea (Jonah 1:7, sqq.): Zacharias was chosen by lot to offer incense (Lk. 1:9): and the apostles by drawing lots elected Matthias to the apostleship (Acts 1:26). Therefore it would seem that divination by lots is not unlawful.

3. Further, fighting with the fists, or "monomachy," i.e. single combat as it is called, and trial by fire and water, which are called "popular" trials, seem to come under the head of sortilege, because something unknown is sought by their means. Yet these practices seem to be lawful, because David is related to have engaged in single combat with the Philistine (1 Kings 17:32, sqq.). Therefore it would seem that divination by lot is not unlawful.

On the contrary, It is written in the Decretals (XXVI, qu. v, can. Sortes): "We decree that the casting of lots, by which means you make up your mind in all your undertakings, and which the Fathers have condemned, is nothing but divination and witchcraft. For which reason we wish them to be condemned altogether, and henceforth not to be mentioned among Christians, and we forbid the practice thereof under pain of anathema."

I answer that, As stated above (A[3]), sortilege consists, properly speaking, in doing something, that by observing the result one may come to the knowledge of something unknown. If by casting lots one seeks to know what is to be given to whom, whether it be a possession, an honor, a dignity, a punishment, or some action or other, it is called "sortilege of allotment"; if one seeks to know what ought to be done, it is called "sortilege of consultation"; if one seeks to know what is going to happen, it is called "sortilege of divination." Now the actions of man that are required for sortilege and their results are not subject to the dispositions of the stars. Wherefore if anyone practicing sortilege is so minded as though the human acts requisite for sortilege depended for their result on the dispositions of the stars, his opinion is vain and false, and consequently is not free from the interference of the demons, so that a divination of this kind is superstitious and unlawful. Apart from this cause, however, the result of sortilegious acts must needs be ascribed to chance, or to some directing spiritual cause. If we ascribe it to chance, and this can only take place in "sortilege of allotment," it does not seem to imply any vice other than vanity, as in the case of persons who, being unable to agree upon the division of something or other, are willing to sort et jeté dans la mer (jon 1, 7). C'est Zacharie qui fut désigné par le sort pour offrir l'encens (Lc 1, 9). C'est S. Matthias enfin que le sort désigne au choix des Apôtres pour entrer dans leurs rangs (Ac 1, 26). La divination par les sorts ne paraît donc pas être illicite.

3. Le duel, ou combat singulier, les jugements du feu et de l'eau qu'on appelle jugements populaires, se rattachent aux sorts puisque par ces procédés on cherche à découvrir une chose cachée. Mais on ne voit pas que cela soit illicite puisqu'on lit que David a engagé un combat singulier avec le Philistin (1 S 17, 32). Donc la divination par les sorts n'est pas illicite.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Les sorts, dont vous faites usage pour juger toutes les affaires qui vous sont confiées, ont été condamnés par les Pères et nous y voyons divinations et maléfices. C'est pourquoi nous voulons que cette condamnation soit totale et qu'on n'en parle plus désormais chez les chrétiens; et pour qu'ils cessent, nous les interdisons sous peine d'anathème. »

Réponse : On entend proprement par « sort » un procédé qu'on utilise, et dont on observe le résultat pour découvrir un fait caché. Si l'on s'en remet au jugement des sorts pour décider à qui l'on doit attribuer telle chose, que ce soient des possessions, honneurs, dignités, peines ou une fonction quelconque, nous aurons le sort distributif. Si l'on recherche ce qu'on doit faire, c'est le sort consultatif; tandis que par le sort divinatoire on s'enquiert de ce qui arrivera. Les actes des hommes, que l'on utilise pour les sorts, ne sont pas soumis à la disposition des astres, ni davantage leurs résultats. Recourir aux sorts en pensant que l'issue de ces procédés est soumise à cette influence, c'est s'attacher à une opinion vaine et fausse, et par conséquent comportant une intervention des démons. De ce fait une telle divination sera superstitieuse et illicite. Cette causalité étant écartée, il s'impose que l'issue de la consultation des sorts ne peut venir que du hasard, ou d'une cause spirituelle prépondérante. Si cela vient du hasard, ce qui ne peut produire que par le sort distributif, on ne peut reprocher que la vanité; ainsi, lorsque des gens ne peuvent se mettre d'accord sur un partage, ils veulent y employer le sort bắt thăm và đã bị quăng xuống (Gn 1,7). Chính Dacaria được chỉ định bằng cách bắt thăm để dâng hương (Lc 1,9). Cuối cùng, chính thánh Matthia được chọn vào cộng đoàn Tông đồ qua một cuộc bắt thăm (Cv 1,26). Vậy thuật bói bằng cách bắt thăm xem ra không bất hợp pháp.

3. Cuộc chiến đấu tay đôi, các sự phân xử bằng lửa và bằng nước, được người ta gọi là các cuộc phân xử bình dân, quy về các sự bắt thăm bởi vì qua các đường lối này người ta tìm phát giác điều ẩn kín. Mà người ta không thấy điều đó là bất hợp pháp bởi vì người ta đọc thấy rằng Đavít đã chiến đấu tay đôi với Philistin (1Sm 17,32). Vậy thuật bói bằng cách bắt thăm không bất hợp pháp.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Giáo luật (C.II, cause 26, q.5, can.7): "Các cuộc bắt thăm mà các ngươi sử dụng để phân xử mọi công việc đã được giao phó cho các ngươi, đã bị lên án bởi các Giáo phụ và chúng ta thấy ở đó các thuật bói và những phù phép. Do đó, chúng ta muốn rằng sự lên án nó được toàn vẹn và người ta không còn nói đến các điều đó giữa các Kitô hữu; và ngõ hầu các điều đó chấm dứt, chúng ta cấm các điều đó bằng vạ tuyệt thông."

TRẢ LỜI : Một cách đích xác, người ta hiểu biết sự bắt thăm là một phương tiện người ta sử dụng và quan sát hiệu quả của nó để phát giác việc ẩn kín. Nếu người ta sử dụng sự phân xử bằng cách bắt thăm để quyết định, người ta phải gán cho ai điều này điều kia, dầu đó là những sở hữu, các vinh dự, các chức tước, các hình phạt, một chức vụ nào, chúng ta sẽ có sự bắt thăm phân phối. Nếu người ta tìm kiếm điều gì người ta phải làm, đó là sự bắt thăm tư vấn, khi nhờ sự bắt thăm để bói, người ta tìm biết cái gì sẽ xảy ra. Các hành động của nhân loại mà người ta sử dụng trong các cuộc bắt thăm, không do sự sắp đặt của các tinh tú, cũng không phải là những kết quả của chúng nó; việc nhờ đến sự bắt thăm mà tin tưởng rằng kết quả của các phương thế đó do ảnh hưởng này, đó là bám lấy ý kiến hư ảo và sai lầm, và do đó bao hàm sự can thiệp của ma quỉ. Do đó, thuật bói như thế thì mê tín và bất hợp pháp một khi nhân quả tính này bị gạt bỏ đi, sự kết quả của cuộc bắt thăm chỉ phải phát xuất từ ngẫu nhiên hoặc từ một nguyên nhân thiêng liêng ưu thế. Nếu điều đó phát xuất từ ngẫu nhiên, điều đó chỉ được xảy ra bởi sự bắt thăm phân phối, người ta có thể chỉ gán cho nó sự hư ảo; như vậy, khi những người không thể hòa hiệp với nhau trong một sự phân chia nào đó, họ muốn sử dụng vào việc đó cách bắt thăm phân phối mà gởi gắm cho ngẫu nhiên việc phần nào sẽ về người nào. Còn nếu người ta đối với một vấn đề thiêng liêng chờ đợi sự phân xử bằng cách bắt thăm, người ta đôi khi

velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunae exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex Daemonibus, sicut legitur Ezech. XXI, quod *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, commiscens sagittas, interrogavit idola, exta consuluit*. Et tales sortes sunt illicitae, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Prov. XVI. *Sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur*. Et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit, super Lucam, *qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur*. Secundo, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia sortibus utatur. Unde, super actus Apost., dicit Beda, *si qui, necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum coetu, et precibus ad Deum fusis, egisse*. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit, ad inquisitiones Ianuarii, *his qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad Daemonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem divina oracula velle convertere*. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quae ex spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit, super actus Apost., Matthias, ante Pentecosten ordinatus, sorte quaeritur, quia scilicet nondum erat plenitudo spiritus sancti in Ecclesia effusa, *septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati*. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quae ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est, cum debita reverentia, sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, *si inter Dei ministros sit disceptatio qui*

draw lots for its division, thus leaving to chance what portion each is to receive. If, on the other hand, the decision by lot be left to a spiritual cause, it is sometimes ascribed to demons. Thus we read (Ezech. 21:21) that "the king of Babylon stood in the highway, at the head of two ways, seeking divination, shuffling arrows; he inquired of the idols, and consulted entrails": sortilege of this kind is unlawful, and forbidden by the canons. Sometimes, however, the decision is left to God, according to Prov. 16:33, "Lots are cast into the lap, but they are disposed of by the Lord": sortilege of this kind is not wrong in itself, as Augustine declares [*Enarr. ii in Ps. xxx, serm. 2; cf. OBJ[1]]. Yet this may happen to be sinful in four ways. First, if one have recourse to lots without any necessity: for this would seem to amount to tempting God. Hence Ambrose, commenting on the words of Lk. 1:8, says: "He that is chosen by lot is not bound by the judgment of men." Secondly, if even in a case of necessity one were to have recourse to lots without reverence. Hence, on the Acts of the Apostles, Bede says (Super Act. Apost. i): "But if anyone, compelled by necessity, thinks that he ought, after the apostles' example, to consult God by casting lots, let him take note that the apostles themselves did not do so, except after calling together the assembly of the brethren and pouring forth prayer to God." Thirdly, if the Divine oracles be misapplied to earthly business. Hence Augustine says (ad inquisit. Januar. ii; Ep. lv): "Those who tell fortunes from the Gospel pages, though it is to be hoped that they do so rather than have recourse to consulting the demons, yet does this custom also displease me, that anyone should wish to apply the Divine oracles to worldly matters and to the vain things of this life." Fourthly, if anyone resort to the drawing of lots in ecclesiastical elections, which should be carried out by the inspiration of the Holy Ghost. Wherefore, as Bede says (Super Act. Apost. i): "Before Pentecost the ordination of Matthias was decided by lot," because as yet the fulness of the Holy Ghost was not yet poured forth into the Church: "whereas the same deacons were ordained not by lot but by the choice of the disciples." It is different with earthly honors, which are directed to the disposal of earthly things: in elections of this kind men frequently have recourse to lots, even as in the distribution of earthly possessions. If, however, there be urgent necessity it is lawful to seek the divine judgment by casting lots, provided due reverence be observed. Hence Augustine says

distributif, en confiant au hasard quelle part doit revenir à chacun. Mais si l'on attend d'une cause spirituelle le jugement des sorts, on l'attend parfois des démons; ainsi lisons-nous en Ézéchiel (21, 26): « Le roi de Babylone s'est arrêté au carrefour, au départ des deux chemins, mêlant ses flèches pour interroger le sort; il a interrogé les idoles et consulté les entrailles des victimes. » De tels sorts sont illicites et interdits par les canons. Mais d'autres fois, on attend de Dieu la réponse, selon les Proverbes (16, 33): « Les sorts sont jetés dans le pli du vêtement, mais c'est le Seigneur qui les dirige. » En soi cette consultation des sorts n'est pas mauvaise, dit S. Augustin. Cependant le péché peut s'y introduire de quatre façons. 1° Si l'on recourt aux sorts sans aucune nécessité, car cela semble tenter Dieu. Aussi S. Ambroise dit-il: « Celui qui est élu par le sort échappe au jugement humain. » 2° Si, même en cas de nécessité, on emploie les sorts sans respecter Dieu. Aussi Bède n dit-il: « Si, poussé par la nécessité, on estime qu'il faut consulter Dieu ou les sorts à l'exemple des Apôtres, on doit remarquer que les Apôtres ne l'ont fait qu'après avoir réuni les frères et après avoir prié Dieu. » 3° Si l'on fait servir les oracles divins à des affaires terrestres, ce qui fait dire à S. Augustin: « Ceux qui consultent les sorts en ouvrant l'évangile, s'il faut souhaiter qu'ils agissent ainsi plutôt que de consulter les démons, je trouve déplaisante cette habitude de vouloir faire servir les oracles divins à des affaires profanes et aux vanités de cette vie. » 4° Si dans les élections ecclésiastiques, qui doivent se faire sous l'inspiration du Saint-Esprit, certains recourent aux sorts. Aussi, dit Bède: « Matthias fut ordonné par la voie du sort avant la Pentecôte », c'est-à-dire avant l'effusion plénière du Saint-Esprit sur l'Église, « dans la suite les sept diacres ont été ordonnés non par le sort, mais par le choix des disciples ». Il en est autrement des dignités temporelles, ordonnées au bon ordre des affaires terrestres; dans ces élections, la plupart du temps les hommes emploient les sorts, comme pour la répartition des biens temporels. Mais, si la nécessité est pressante, il est licite d'implorer le jugement divin avec tout le respect voulu. Ce qui fait dire à S. Augustin: « Si en temps de persécution les ministres de Dieu sont divisés pour savoir qui restera pour éviter que tous ne s'enfuient, afin

chờ đợi điều đó từ ma quỉ; như vậy chúng ta đọc thấy trong sách tiên tri Êđêkien (21,26): "Vua xứ Babylon dừng đứng lại một ngã tư nơi bắt đầu hai đường cái, trộn lộn các mũi tên của mình để bàn hỏi vận mệnh; vua đã kêu cầu các tà thần và điềm bốc qua ruột các vật sát tế." Các cuộc bắt thăm như thế bất hợp pháp và bị cấm đoán trong Giáo luật. Còn những lần khác, người ta chờ đợi từ Thiên Chúa câu trả lời theo sách Cách ngôn (16,33): "Người ta gieo quẻ trong nếp áo, nhưng mọi quyết định đều do nơi Giavê." Tại sự, việc bắt thăm này không xấu theo ý kiến của thánh Augustinô (Enarr. in Ps. 30,16). Tuy nhiên, tội lỗi có thể xem vào theo bốn thể cách. Thứ nhất, nếu người ta nhờ đến cuộc bắt thăm khi không cần thiết gì hết, bởi vì điều đó xem ra thử Thiên Chúa. Như vậy, thánh Ambrôxiô (Super. Luc. 1,1) đã nói: "Kẻ được lựa chọn bởi sự bắt thăm thoát khỏi sự phán đoán nhân loại." Thứ đến, nếu ngay trong trường hợp cần thiết, người ta sử dụng việc bắt thăm mà không tôn kính Thiên Chúa. Như vậy, thánh Bêđa nói: "Nếu bị thúc đẩy bởi cần thiết, người ta nghĩ phải bàn hỏi Thiên Chúa hoặc bắt thăm theo gương các thánh Tông đồ, người ta phải lưu ý là các thánh Tông đồ đã bắt thăm sau khi đã tập hợp các anh em mình và sau khi cầu nguyện cùng Thiên Chúa. Thứ ba, nếu người ta muốn sử dụng lời Chúa phán vào các công việc trần thế, điều đó đã khiến thánh Augustinô (Epist. 65,20) nói: "Những kẻ bắt thăm bằng cách mở sách Phúc âm, nếu người ta ước muốn hành động như vậy hơn là bàn hỏi với ma quỉ, tôi nhận thấy không tốt đẹp gì cái tập quán này là muốn sử dụng các lời nói của Thiên Chúa vào các công việc trần thế và các công việc hư ảo vô lối." Thứ bốn, nếu trong các sự lựa chọn của Hội thánh phải thực hiện do sự linh ứng của Chúa Thánh Thần, một số người nhờ đến việc bắt thăm như vậy, thánh Bêđa (Epist. 228,33) nói: "Thánh Mátthia được sắp đặt bởi đường lối bắt thăm trước lễ Ngũ tuần, nghĩa là trước sự tuôn đổ tràn đầy Chúa Thánh Thần trên Hội thánh; sau đó, bảy thầy Phó tế được thụ phong không phải bởi bắt thăm, nhưng bởi sự lựa chọn của các thánh Tông đồ." Thật sự có cách khác đối với các chức vị trần thế, được sắp đặt cho trật tự tốt của các công việc trần thế; trong các sự lựa chọn này thường nhất là người ta sử dụng cuộc bắt thăm như cho sự phân chia của cải trần thế. Nhưng nếu có sự tối khẩn, người ta được phép kêu cầu sự phán đoán của Thiên Chúa với hết lòng tôn kính phải có. Điều đó khiến thánh Augustinô (Epist. 228,33) lên tiếng: "Nếu trong thời kỳ bách hại, các thừa tác viên của Thiên Chúa khác ý kiến với nhau về việc ai ở lại, để tránh việc tất cả mọi người đều trốn thoát, ngõ hầu Hội thánh không mất hết các thừa tác viên của mình do sự chết chóc, nếu sự phân chia này không thể sắp đặt cách khác, thì theo ý tôi, mở cuộc bắt thăm để lựa

eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia, si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui fugiant sorte legendi sunt. Et in I de Doct. Christ. dicit, *si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitate superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset*.

(Ep. ad Honor. ccxxviii), "If, at a time of persecution, the ministers of God do not agree as to which of them is to remain at his post lest all should flee, and which of them is to flee, lest all die and the Church be forsaken, should there be no other means of coming to an agreement, so far as I can see, they must be chosen by lot." Again he says (De Doctr. Christ. xxviii): "If thou aboundest in that which it behooves thee to give to him who hath not, and which cannot be given to two; should two come to you, neither of whom surpasses the other either in need or in some claim on thee, thou couldst not act more justly than in choosing by lot to whom thou shalt give that which thou canst not give to both."

que l'Église ne soit pas dépeuplée par la mort de tous, si cette répartition ne peut se régler autrement, à mon avis, c'est au sort de choisir ceux qui doivent rester et ceux qui devront fuir. » Et il dit ailleurs: « Supposons que tu aies du superflu qu'il te faille donner à un indigent, sans qu'il te soit possible d'en faire deux parts; si tu rencontres deux hommes dont ni l'un ni l'autre ne peut justifier ta préférence, soit par son indigence, soit par quelque lien qui te l'attacherait: tu ne feras rien de plus juste que de tirer au sort un don que tu ne peux faire aux deux à la fois. »

chọn những kẻ phải ở lại và những kẻ phải trốn tránh." Và thánh nhân còn nói ở nơi khác (Doctr. Christ. 1,28): "Giả sử anh có của dư thừa mà anh phải cho một người bần cùng, mà anh không thể chia của cải đó ra làm hai; nếu anh gặp hai người bần cùng mà cả hai người này không tạo cho anh điều kiện để lựa chọn mà cho, hoặc bởi sự thiếu thốn của họ, hoặc bởi một chiếc dây nào bám dính với anh: ngươi không thể làm cái gì chính đáng hơn ngoài ra bắt thăm vật tặng đó mà ngươi không thể đồng thời cho cả hai người đó."

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

This suffices for the Reply to the First and Second Objections.

Solutions 1 et **2.** Notre exposé répond à ces deux objections.

GIẢI ĐÁP 1 và **2.** Những điều vừa trình bày giải đáp vấn nạn 1 và 2.

AD TERTIUM dicendum quod iudicium ferri candentis vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus, inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad iudicandum occulta, quae divino iudicio reservantur; tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. V, in decreto Stephani Papae, dicitur, *ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones, et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum*. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

Reply to objection 3. The trial by hot iron or boiling water is directed to the investigation of someone's hidden sin, by means of something done by a man, and in this it agrees with the drawing of lots. But in so far as a miraculous result is expected from God, it surpasses the common generality of sortilege. Hence this kind of trial is rendered unlawful, both because it is directed to the judgment of the occult, which is reserved to the divine judgment, and because such like trials are not sanctioned by divine authority. Hence we read in a decree of Pope Stephen V [*II, qu. v., can. Consuluist i]: "The sacred canons do not approve of extorting a confession from anyone by means of the trial by hot iron or boiling water, and no one must presume, by a superstitious innovation, to practice what is not sanctioned by the teaching of the holy fathers. For it is allowable that public crimes should be judged by our authority, after the culprit has made spontaneous confession, or when witnesses have been approved, with due regard to the fear of God; but hidden and unknown crimes must be left to Him Who alone knows the hearts of the children of men." The same would seem to apply to the law concerning duels, save that it approaches nearer to the common kind of sortilege, since no miraculous effect is expected thereupon, unless the combatants be very unequal in strength or skill.

3. L'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante est un procédé par lequel on s'efforce, au moyen d'actes accomplis par un homme, de découvrir une faute cachée; c'est ce qu'elle a de commun avec les sorts; cependant, en tant qu'on y compte sur un miracle de Dieu, elle dépasse la raison générale des sorts. C'est ce qui rend illicite un tel jugement; car il est ordonné à juger des choses secrètes, réservées au jugement de Dieu; en outre un tel jugement n'est pas sanctionné par l'autorité divine. Ç'est ce qui explique cette décision du pape Etienne,: « Les canons n'approuvent pas qu'on arrache un aveu à qui que ce soit par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Ce que les saints Pères n'ont pas enseigné ni sanctionné de leur autorité nul ne doit oser le faire par un procédé superstitieux. Les délits manifestés par un aveu spontané ou par des témoignages probants, c'est à nous d'en juger, en gardant devant les yeux la crainte du Seigneur. Quant aux fautes secrètes et inconnues, il faut les abandonner à celui qui seul connaît les coeurs des fils des hommes. » La même raison vaut pour le duel judiciaire, à cela près qu'on rejoint ici davantage la notion générale des sorts, en tant qu'on n'attend ici aucun effet miraculeux, sauf peut-être lorsque les combattants sont vraiment de force ou d'habileté inégales.

3. Thử sắt đỏ hoặc nước sôi là phương thế nhờ đó người ta cố gắng nhờ những hành động do một con người nào hoàn thành, phát giác tội ẩn kín; đó là điều sự thử này có chung với sự bắt thăm; tuy nhiên, trong tư cách ở đó người ta tin cậy vào phép lạ của Thiên Chúa, nó vượt qua yếu tính tổng quát của sự bắt thăm, chính điều đó làm cho việc phân xử như thế trở nên bất hợp pháp; vì điều đó được sắp đặt để phân xử những sự việc ẩn kín là những sự việc dành cho sự phán đoán của Thiên Chúa; hơn nữa, sự phân xử như thế không được quyền năng Thiên Chúa chấp nhận, do đó người ta hiểu được sự quyết định của Giáo hoàng Étienne (Decret p.II, cause 2 q.5, can.20): "Giáo luật không tán thành việc người ta bắt ép lời thú nhận với bất cứ ai bằng sự thử lửa đỏ hoặc nước sôi. Điều đó không được các thánh Giáo phụ dạy bảo, cũng không được chấp nhận do quyền hành của các ngài, nào ai cả dám thi hành điều đó bằng một phương thế mê tín. Các tội phạm được biểu lộ bởi lời tự thú tự phát hoặc bởi các bằng chứng minh chứng rõ ràng, chúng ta có bản phận phán đoán chúng nó bằng cách nắm lấy sự kính sợ Chúa trước mắt chúng ta. Còn về các tội ẩn kín và không được hay biết, chúng ta phải bỏ chúng nó cho Đấng duy nhất hiểu biết được các tâm hồn của con cái nhân loại." Cũng một lý do có giá trị đối với sự chiến đấu tay đôi do quyền tư pháp, điều đó gần với ý niệm tổng quát của sự bắt thăm cách nhiều hơn, trong tư cách người ta không chờ đợi ở đây một hiệu quả do phép lạ, trừ phi có lẽ khi hai người chiến đấu thật sự không có sức mạnh và sự tài giỏi bằng nhau.

QUAESTIO 96

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM

OF SUPERSTITION IN OBSERVANCES

LES PRATIQUES SUPERSTITIEUSES

CÁC THỰC HÀNH MÊ TÍN

Deinde considerandum est de

We must now consider superstition

1. Pratiques pour acquérir la

1. Các sự thực hành để thu lượm sự

superstitionibus observantiarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de observantiis ad scientiam acquirendam, quae traduntur in arte notoria. Secundo, de observantiis quae ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tertio, de observantiis quae ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

in observances, under which head there are four points of inquiry: (1) Of observances for acquiring knowledge, which are prescribed by the magic art; (2) Of observances for causing alterations in certain bodies; (3) Of observances practiced in fortune-telling; (4) Of wearing sacred words at the neck.

science d'après l' « art notoire ». - 2. Pratiques pour agir sur certains corps. - 3. Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune. - 4. Les formules sacrées qu'on suspend à son cou.

tri thức nhờ nghệ thuật hiển nhiên. 2. Các sự thực hành để tác dụng một số vật thể. 3. Các sự thực hành để phỏng đoán vận mệnh may rủi. 4. Các công thức thánh người ta đeo ở cổ mình.

ARTICULUS 1
Utrum uti observantiis artis notoriae sit illicitum

ARTICLE 1
Whether it be unlawful to practice the observances of the magic art ?

ARTICLE 1
Pratiques pour acquérir la science d'après l' « art notoire»

TIẾT 1
Các sự thực hành để thu lượm tri thức nhờ nghệ thuật hiển nhiên

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod uti observantiis artis notoriae non sit illicitum. Dupliciter enim est aliquid illicitum, uno modo, secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quae observantur in arte notoria secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quaedam ieiunia et orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti huiusmodi observationibus non est illicitum.

Objections 1. It would seem that it is not unlawful to practice the observances of the magic art. A thing is said to be unlawful in two ways. First, by reason of the genus of the deed, as murder and theft: secondly, through being directed to an evil end, as when a person gives an alms for the sake of vainglory. Now the observances of the magic art are not evil as to the genus of the deed, for they consist in certain fasts and prayers to God; moreover, they are directed to a good end, namely, the acquisition of science. Therefore it is not unlawful to practice these observances.

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas illicite de les employer. En effet, une chose est appelée illicite de deux façons. Par elle-même, comme l'homicide, le vol; ou parce qu'elle est ordonnée à une fin mauvaise, comme l'aumône faite par vaine gloire. Mais les pratiques de l'art notoire, à les prendre en elles-mêmes, n'ont rien d'illicite, car ce sont des jeûnes et des prières adressées à Dieu. Et elles sont ordonnées à une fin bonne: acquérir la science. Il n'est donc pas illicite d'employer ces pratiques.

VẤN NẠN 1. Xem ra việc sử dụng các sự thực hành này không bất hợp pháp. Một sự vật bất hợp pháp theo hai thể cách. Do tự nó, như sự giết người, sự trộm cắp; hoặc bởi vì nó được sắp đặt đến mục đích xấu, như sự bố thí được thực hiện vì hư danh. Mà các sự thực hành của nghệ thuật hiển nhiên được hiểu biết tại sự, không có cái gì bất hợp pháp, vì đó chỉ là những sự ăn chay và những lời cầu nguyện dâng lên Thiên Chúa. Và chúng nó được sắp đặt đến mục đích tốt: thu lượm sự tri thức. Vậy sử dụng các sự thực hành này không bất hợp pháp.

PRAETEREA, Dan. I legitur quod pueris abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Sed observantiae artis notoriae sunt secundum aliqua ieiunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

2. Further, it is written (Dan. 1:17) that "to the children" who abstained, "God gave knowledge, and understanding in every book, and wisdom." Now the observances of the magic art consist in certain fasts and abstinences. Therefore it seems that this art achieves its results through God: and consequently it is not unlawful to practice it.

2. On lit dans Daniel (1, 17) que Dieu, aux jeunes gens qui pratiquaient l'abstinence, donna la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse. Mais les pratiques de l'art notoire concernent des jeûnes et des abstinences. Il semble donc que cet art tient de Dieu son efficacité. Il n'est donc pas illicite de l'employer.

2. Người ta đọc thấy trong tiên tri Đanien (1,17), Thiên Chúa đối với những người thanh niên không kiêng cử ăn uống, đã ban cho họ sự tri thức và sự hiểu biết về tất cả mọi sách vở và mọi sự khôn ngoan. Mà các sự thực hành của nghệ thuật hiển nhiên liên hệ với các sự ăn chay và các sự kiêng cử. Vậy xem ra nghệ thuật này có công hiệu tính do Thiên Chúa. Vậy việc sử dụng nghệ thuật hiển nhiên không bất hợp pháp.

PRAETEREA, ideo videtur esse inordinatum a Daemonibus inquirere de futuris quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est. Sed veritates scientiarum Daemones sciunt, quia scientiae sunt de his quae sunt ex necessitate et semper, quae subiacent humanae cognitioni, et multo magis Daemonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiam si per Daemones sortiatur effectum.

3. Further, seemingly, as stated above (A[1]), the reason why it is wrong to inquire of the demons concerning the future is because they have no knowledge of it, this knowledge being proper to God. Yet the demons know scientific truths: because sciences are about things necessary and invariable, and such things are subject to human knowledge, and much more to the knowledge of demons, who are of keener intellect, as Augustine says [*Gen. ad lit. ii, 17; De Divin. Daemon. 3,4]. Therefore it seems to be no sin to practice the magic art, even though it achieve its result through the demons.

3. C'est un désordre de s'enquérir de l'avenir auprès des démons, parce qu'ils ne le connaissent pas, cela étant réservé à Dieu, nous l'avons dit. Mais ils connaissent les vérités scientifiques, car les sciences ont pour objet les réalités nécessaires et universelles, accessibles à la connaissance humaine, et bien davantage à celle dès démons. Il semble donc que ce ne soit pas un péché de pratiquer l'art notoire, même s'il tient son efficacité du démon.

3. Điều này là một sự mất trật tự là tìm biết tương lai nhờ ma quỉ, bởi vì chúng nó không hiểu biết tương lai (Q.95, a.1). Mà chúng nó hiểu biết các chân lý khoa học bởi vì các khoa học có đối tượng là các thực tại tất yếu và phổ quát mà sự hiểu biết con người đạt tới được, và do đó ma quỉ càng có thể hiểu biết chúng nó. Vậy việc thực hành nghệ thuật hiển nhiên không phải là tội, cho dầu nghệ thuật này có công hiệu tính do ma quỉ.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui quaerat a mortuis veritatem*, quae quidem inquisitio innititur auxilio Daemonum. Sed per observantias artis notoriae inquiritur cognitio veritatis per quaedam pacta significationum cum Daemonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

On the contrary, It is written (Deut. 18:10, 11): "Neither let there be found among you . . . anyone . . . that seeketh the truth from the dead": which search relies on the demons' help. Now through the observances of the magic art, knowledge of the truth is sought "by means of certain signs agreed upon by compact with the demons" [*Augustine, De Doctr. Christ. ii, 20; see above Q[92], A[2]].

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (18, 10): « Que nul d'entre vous ne recherche la vérité auprès des morts », car cette recherche repose sur l'intervention des démons. Mais les pratiques de l'art notoire prétendent nous faire trouver la vérité « par certains pactes symboliques conclus avec les démons ». Il n'est donc pas licite de l'employer.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (18,10): "Không ai trong các ngươi được tìm kiếm chân lý nhờ người quá cố", bởi vì sự tìm kiếm này dựa vào sự can thiệp của ma quỉ. Mà các sự thực hành của nghệ thuật hiển nhiên có ý định khiến chúng ta tìm được chân lý nhờ các hợp đồng tượng trưng kết thúc với ma quỉ. Vậy việc sử dụng nghệ thuật hiển nhiên bất hợp pháp.

RESPONDEO dicendum quod ars notoria et illicita est, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quae non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda Christiano, sicut et aliae artes nugatoriae vel noxiae superstitionis, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a Daemonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III Reg. III, et II Paral. I. Dominus etiam discipulis suis dicit, Luc. XXI, *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti, secundum illud I ad Cor. XII, *alii quidem datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum*; et postea subditur, *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*. Ad Daemones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiae et sapientiae fit per illuminationem intellectus. Et ideo nullus unquam per Daemones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *Porphyrium fateri quod theurgicis teletis, in operationibus Daemonum, intellectuali animae nihil purgationis accidit quod eam facit idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quae vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen Daemones, verbis

Therefore it is unlawful to practice the notary art.

I answer that, The magic art is both unlawful and futile. It is unlawful, because the means it employs for acquiring knowledge have not in themselves the power to cause science, consisting as they do in gazing certain shapes, and muttering certain strange words, and so forth. Wherefore this art does not make use of these things as causes, but as signs; not however as signs instituted by God, as are the sacramental signs. It follows, therefore, that they are empty signs, and consequently a kind of "agreement or covenant made with the demons for the purpose of consultation and of compact by tokens" [*Augustine, De Doctr. Christ. ii, 20; see above Q[92], A[2]]. Wherefore the magic art is to be absolutely repudiated and avoided by Christian, even as other arts of vain and noxious superstition, as Augustine declares (De Doctr. Christ. ii, 23). This art is also useless for the acquisition of science. For since it is not intended by means of this art to acquire science in a manner connatural to man, namely, by discovery and instruction, the consequence is that this effect is expected either from God or from the demons. Now it is certain that some have received wisdom and science infused into them by God, as related of Solomon (3 Kings 3 and 2 Paralip 1). Moreover, our Lord said to His disciples (Lk. 21:15): "I will give you a mouth and wisdom, which all your adversaries shall not be able to resist and gainsay." However, this gift is not granted to all, or in connection with any particular observance, but according to the will of the Holy Ghost, as stated in 1 Cor. 12:8, "To one indeed by the Spirit is given the word of wisdom, to another the word of knowledge, according to the same Spirit," and afterwards it is said (1 Cor. 12:11): "All these things one and the same Spirit worketh, dividing to everyone according as He will." On the other hand it does not belong to the demons to enlighten the intellect, as stated in the FP, Q[109], A[3]. Now the acquisition of knowledge and wisdom is effected by the enlightening of the intellect, wherefore never did anyone acquire knowledge by means of the demons. Hence Augustine says (De Civ. Dei x, 9): "Porphyry confesses that the intellectual soul is in no way cleansed by theurgic inventions," i.e. the operations "of the demons, so as to be fitted to see its God, and discern what is true," such as

Réponse : L'art notoire est illicite et inefficace. 1° Il est illicite parce qu'il emploie pour acquérir la science des procédés impuissants par eux-mêmes: il faut examiner certaines figures, prononcer certains mots inconnus, etc. C'est pourquoi un tel art n'emploie pas ces procédés comme des causes, mais comme des signes; et non pas des signes divinement institués, comme les signes sacramentels. Il n'y a donc plus qu'à conclure à leur vanité, et par conséquent les rapporter à ces « pactes symboliques acceptés et conclus avec les démons ». Il en va donc de l'art notoire comme des autres « pratiques frivoles et nuisibles » dont S. Augustin nous dit que « le chrétien doit les rejeter totalement et les fuir ». 2° Cet art est inefficace pour nous faire acquérir la science. Il prétend en effet y parvenir sans suivre le mode connaturel à l'homme, de la découverte et de l'enseignement; il s'ensuit qu'on attend ce résultat de Dieu ou des démons. Certainement Dieu a doté certains hommes d'une science et d'une sagesse infuses. L'Écriture sainte (1 R 3, 11) le dit de Salomon, et le Seigneur le promet à ses disciples (Lc 21, 15): « je vous donnerai un langage et une sagesse auxquels tous vos adversaires ne pourront opposer ni résistance ni contradiction. » Mais ce don n'est pas accordé à n'importe qui, et il n'y a pas de recette déterminée qui en assure la possession: c'est l'Esprit Saint qui en dispose à son gré, dit S. Paul (1 Co 12, 8): « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre de parler avec science, selon le même Esprit »; et plus loin: « Tout cela est l'oeuvre d'un seul et même Esprit, qui distribue à chacun comme il veut. » Quant aux démons, il ne leur appartient pas d'éclairer l'intelligence, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Or la science et la sagesse s'acquièrent par accroissement de la lumière intellectuelle. Il n'est donc personne qui ait jamais acquis la science par l'opération des démons. Selon S. Augustin: « De l'aveu de Porphyre, les pratiques théurgiques » où entrent les démons « ne communiquent à l'intelligence aucune purification qui la rende capable de voir son Dieu et de pénétrer ce qui est vrai », comme toutes les acquisitions de la science. Toutefois, les démons pourraient, en parlant aux hommes leur langage, exprimer quelques-uns des enseignements des sciences; mais ce n'est pas là ce qu'on recherche par l'art

TRẢ LỜI : Nghệ thuật hiển nhiên bất hợp pháp và vô hiệu. Thứ nhất, nó bất hợp pháp bởi vì để thu lượm được sự tri thức, nó sử dụng các phương thế bất lực tại sự: người ta phải cứu xét một số hình thù, đọc lên những tiếng không được hiểu biết, v.v... Do đó, một nghệ thuật như thế không sử dụng các phương thế này trong tính cách chúng nó là những nguyên nhân, nhưng trong tính cách là các dấu hiệu; và không phải các dấu hiệu được Thiên Chúa tạo nên, như các dấu hiệu bí tích. Vậy người ta chỉ còn kết luận tính hư ảo của chúng nó, và do đó đem chúng nó về với các hợp đồng tượng trưng đã được chấp nhận và kết thúc với ma quỉ. Vậy người ta đối xử với nghệ thuật hiển nhiên như các sự thực hành hão huyền và tai hại mà thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 11,23) đã nói với chúng ta rằng người Kitô hữu phải vứt bỏ chúng nó hoàn toàn và phải trốn tránh chúng nó. Thứ đến, nghệ thuật này vô hiệu trong việc làm cho chúng ta thu lượm được sự tri thức. Quả thế, nó có ý định đạt tới đó mà không theo thể cách đồng nhiên với con người để khám phá và dạy bảo; do đó mà người ta chờ đợi kết quả này từ Thiên Chúa hoặc từ ma quỉ. Một cách chắc chắn, Thiên Chúa đã ban cho một số người được hiểu biết và khôn ngoan phú nhập. Kinh thánh (1V 3,11) nói điều đó về vua Salomon, và Chúa Giêsu hứa ban điều đó cho các môn đệ: "Ta sẽ ban cho các ngươi ngôn ngữ và khôn ngoan mà mọi kẻ địch thù của các ngươi không thể chống lại được, cũng không có thể mâu thuẫn được" (Lc 21,25). Mà ân huệ này không được ban cho bất cứ ai, và không có sự kiểm nhận nhất định đảm bảo sự chiếm hữu ân huệ đó: chính Chúa Thánh Thần tùy ý sắp đặt ân huệ đó như lời thánh Phaolô: "Người này lãnh từ Đức Chúa Thánh Thần ân huệ nói năng cách khôn ngoan, người kia lãnh nhận ân huệ nói năng cách hiểu biết tùy theo cũng một Thánh Thần" (1Cr 12,8). Và ở nơi khác, thánh nhân còn nói: "Tất cả điều đó là công việc của cũng một Thánh Thần duy nhất, Ngài ban phát cho mỗi người như Ngài muốn." Còn về ma quỉ, nó không có khả năng soi sáng trí năng, như chúng ta đã nói điều đó trong phần thứ nhất (Q.109, a.3). Mà sự hiểu biết và sự khôn ngoan thu lượm được nhờ sự gia tăng sự sáng của trí năng. Vậy không bao giờ có ai thu lượm được sự tri thức do hành động của ma quỉ. Theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 10.9): "Theo lời thú nhận của Porphyre, các sự thực hành của thuật thông thần ma qui xen vào, không thông cho trí năng một sự thanh tẩy nào có thể biến nó thành có khả năng trông thấy Thiên Chúa và thấu hiểu điều thật, như mọi sự thu lượm được tri thức. Tuy nhiên, ma quỉ đôi khi nói với nhân loại bằng

hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

are all scientific conclusions. The demons may, however, be able by speaking to men to express in words certain teachings of the sciences, but this is not what is sought by means of magic.

notoire.

ngôn ngữ của nhân loại, có thể biểu lộ cho một số người các sự dạy bảo về các tri thức; nhưng đó không phải là điều mà người ta tìm kiếm nhờ nghệ thuật hiển nhiên.

AD PRIMUM ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et hunc finem intendit ars notoria.

Reply to objection 1. It is a good thing to acquire knowledge, but it is not good to acquire it by undue means, and it is to this end that the magic art tends.

Solutions 1. Il est bien d'acquérir la science, mais non d'une manière indue. Or c'est à cette fin que tend l'art notoire.

GIẢI ĐÁP 1. Việc thu lượm sự tri thức là điều tốt, nhưng không phải theo thể cách trái lẽ mà nghệ thuật hiển nhiên chỉ hướng về mục đích đó.

AD SECUNDUM dicendum quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divinae, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiae consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psalm., *super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi*.

Reply to objection 2. The abstinence of these children was not in accordance with a vain observance of the notary art, but according to the authority of the divine law, for they refused to be defiled by the meat of Gentiles. Hence as a reward for their obedience they received knowledge from God, according to Ps. 118:100, "I have had understanding above the ancients, because I have sought Thy commandments."

2. Ces jeunes gens ne réglaient pas leur abstinence sur les vaines pratiques de l'art notoire; mais pour obéir à la loi de Dieu, ils refusaient de se souiller en touchant aux mets des païens. C'est leur obéissance qui leur a mérité de recevoir de Dieu la science, selon ce mot du Psaume (119,100): « Je surpasse les vieillards en intelligence, car je garde tes préceptes. »

2. Các thanh niên này không sắp đặt sự kiêng cử ăn uống của mình theo các sự thực hành hư ảo của nghệ thuật hiển nhiên; nhưng để tuân giữ luật Thiên Chúa, họ từ chối việc làm cho mình trở nên ô uế bằng cách dùng các thức ăn của dân ngoại. Chính sự vâng lời của họ đã làm cho họ đáng lãnh nhận sự tri thức từ Thiên Chúa theo lời Thánh vịnh (119,100): "Tôi vượt trổi hơn các kẻ già lão về sự thông hiểu, bởi vì tôi tuân giữ các giới mệnh của Chúa."

AD TERTIUM dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a Daemonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito locum habet.

Reply to objection 3. To seek knowledge of the future from the demons is a sin not only because they are ignorant of the future, but also on account of the fellowship entered into with them, which also applies to the case in point.

3. Demander aux démons la connaissance de l'avenir est un péché, non seulement parce qu'ils l'ignorent, mais parce que cela fait entrer en relation avec eux.

3. Việc kêu cầu ma quỉ để được sự hiểu biết về tương lai thì có tội, không những bởi vì ma quỉ không biết tương lai, mà còn bởi vì điều đó làm cho người ta tiếp xúc với chúng nó.

ARTICULUS 2
Utrum observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitae

ARTICLE 2
Whether observances directed to the alteration of bodies, as for the purpose of acquiring health or the like, are unlawful ?

ARTICLE 2
Pratiques pour agir sur certains corps

TIẾT 2
Các sự thực hành tác dụng một số vật thể

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitae. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quae Augustinus enumerat, XXI de Civ. Dei. Ergo videtur quod uti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

Objections 1. It would seem that observances directed to the alteration of bodies, as for the purpose of acquiring health, or the like, are lawful. It is lawful to make use of the natural forces of bodies in order to produce their proper effects. Now in the physical order things have certain occult forces, the reason of which man is unable to assign; for instance that the magnet attracts iron, and many like instances, all of which Augustine enumerates (De Civ. Dei xxi, 5,7). Therefore it would seem lawful to employ such like forces for the alteration of bodies.

Objections 1. Il semble que ces pratiques ordonnées à modifier les corps, par exemple pour leur rendre la santé, ne sont pas illicites. En effet, il est licite d'employer les vertus naturelles des corps pour obtenir leurs effets propres. Or ils ont des vertus cachées dont la raison nous échappe: l'aimant attire le fer par exemple, et S. Augustin énumère quantité d'autres vertus cachées. Donc les employer pour modifier les corps n'est pas illicite.

VẤN NẠN 1. Xem ra các sự thực hành này được sắp đặt để biến đổi các vật thể thì không bất hợp pháp. Sử dụng các năng lực tự nhiên của các vật thể để đạt được các hiệu quả riêng của chúng nó thì không bất hợp pháp. Mà có những năng lực ẩn kín mà yếu tính của chúng nó thoát ra ngoài sự hiểu biết của chúng ta: như nam châm hút sắt, và thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,9) kể ra nhiều đặc tính khác ẩn kín. Vậy việc sử dụng các sự thực hành này để biến đổi các vật thể không bất hợp pháp.

PRAETEREA, sicut corpora naturalia subduntur corporibus caelestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes, ex impressione caelestium corporum. Ergo etiam corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus caelestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis, et aliis huiusmodi, non est illicitum.

2. Further, artificial bodies are subject to the heavenly bodies, just as natural bodies are. Now natural bodies acquire certain occult forces resulting from their species through the influence of the heavenly bodies. Therefore artificial bodies, e.g. images, also acquire from the heavenly bodies a certain occult force for the production of certain effects. Therefore it is not unlawful to make use of them and of such like things.

2. De même que les corps naturels sont soumis aux corps célestes, de même les corps artificiels. Mais l'influence des corps célestes confère aux corps naturels des vertus occultes, conformes à leur espèce. Donc, les corps artificiels eux-mêmes, comme les statues, reçoivent des corps célestes une vertu occulte capable de produire certains effets. Donc employer de tels corps artificiels n'est pas illicite.

2. Cũng như các vật thể tự nhiên không phục tùng các thiên thể, các vật thể nhân tạo cũng vậy. Mà ảnh hưởng của các thiên thể đem lại cho các vật thể tự nhiên các năng lực ẩn kín, phù hợp với loại của chúng nó. Vậy, chính các vật thể nhân tạo, như các pho tượng lãnh nhận từ các thiên thể một năng lực ẩn kín có thể tạo nên một số hiệu quả. Vậy việc sử dụng các vật thể nhân tạo như thế không phải là bất hợp pháp.

PRAETEREA, Daemones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III de Trin. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

3. Further, the demons too are able to alter bodies in many ways, as Augustine states (De Trin. iii, 8,9). But their power is from God. Therefore it is lawful to make use of their power for the purpose of producing these alterations.

3. Les démons peuvent aussi transformer les corps de multiples façons, selon S. Augustin Mais leur puissance vient de Dieu. Il est donc permis d'employer celle-ci pour produire certaines de ces transformations.

3. Ma quỉ cũng có thể biến hóa các vật thể bằng nhiều cách, theo thánh Augustinô (De Trin. 3,8). Mà năng lực của ma quỉ phát xuất từ Thiên Chúa. Vậy người ta được phép sử dụng năng lực của ma quỉ để sản xuất một số sự biến hóa trong các sự biến

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturae, et remedia quae medicorum quoque medicina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque insignandis.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 20) that "to superstition belong the experiments of magic arts, amulets and nostrums condemned by the medical faculty, consisting either of incantations or of certain cyphers which they call characters, or of any kind of thing worn or fastened on."

En sens contraire, S. Augustin écrit qu'il faut rattacher à la superstition « les tentatives des arts magiques, les amulettes, les remèdes réprouvés par la science médicale et qui consistent en incantations ou en tatouages appelés marques, ou en la façon de suspendre et d'attacher toutes sortes d'objets ».

hóa này.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 11,20) đã viết rằng người ta phải quy về sự mê tín các sự thử thách của các quỷ thuật, các bùa, các món thuốc bị y học vứt bỏ, hoặc do các thần chú, hoặc do những sự xăm mình, hoặc bằng thể cách treo cột đủ thứ vật.

RESPONDEO dicendum quod in his quae fiunt ad aliquos effectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum Daemonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, *illiciuntur Daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum*.

I answer that, In things done for the purpose of producing some bodily effect we must consider whether they seem able to produce that effect naturally: for if so it will not be unlawful to do so, since it is lawful to employ natural causes in order to produce their proper effects. But, if they seem unable to produce those effects naturally, it follows that they are employed for the purpose of producing those effects, not as causes but only as signs, so that they come under the head of "compact by tokens entered into with the demons" [*Augustine, De Doctr. Christ.; see above Q[92], A[2]]. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei xxi, 6): "The demons are allured by means of creatures, which were made, not by them, but by God. They are enticed by various objects differing according to the various things in which they delight, not as animals by meat, but as spirits by signs, such as are to each one's liking, by means of various kinds of stones, herbs, trees, animals, songs and rites."

Réponse : Dans les procédés employés pour obtenir certains effets corporels, il faut examiner s'ils peuvent produire naturellement ces effets. Si tel est le cas, ils ne sont pas illicites; il est permis d'employer des causes naturelles pour produire les effets qui leur sont propres. Mais si l'on voit qu'ils ne peuvent causer naturellement de tels effets, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas être employés à produire ces effets comme des causes, mais pour leur valeur symbolique. Et ainsi ils appartiennent « aux pactes symboliques conclus avec les démons ». Aussi S. Augustin dit-il encore: « Les démons sont attirés par des créatures qui ne sont pas leur ouvrage, mais celui de Dieu. Les charmes sont divers, selon la diversité des démons qu'ils attirent, non comme des animaux alléchés par des aliments, mais comme des esprits séduits par des signes qui conviennent au goût de chacun, par toute une variété de pierres, d'herbes, d'arbres, d'enchantements et de rites. »

TRẢ LỜI : Trong các phương thế được sử dụng để thu lượm được một số kết quả hữu hình, người ta phải cứu xét coi chúng có thể một cách tự nhiên đem lại các hiệu quả này không. Nếu trường hợp có như vậy, chúng không bất hợp pháp; người ta được sử dụng các nguyên nhân tự nhiên để đem lại các hiệu quả riêng của chúng. Mà nếu người ta trông thấy chúng một cách tự nhiên không thể tạo nên các hiệu quả như thế; chúng không được sử dụng để tạo nên các hiệu quả này với tính cách chúng là nguyên nhân, nhưng chúng được sử dụng vì giá trị tượng trưng của mình. Và như vậy, chúng thuộc về các hợp đồng tượng trưng kết thúc với ma qui (De Doctr. Christ.11,20). Như vậy, thánh Augustinô (De Civ. Dei 21,6) còn nói: "Ma qui bị lôi cuốn bởi các thụ tạo không phải là công trình của mình, nhưng là những công trình của Thiên Chúa. Các sự mê hoặc nhiều thứ khác nhau tùy theo các ma qui mà chúng lôi kéo đến, không phải như những thú vật bị nhử mồi bởi các thức ăn, nhưng là các thần linh bị quyến rũ bởi các dấu hiệu thích hợp với thị hiếu của mỗi thần linh, bởi mọi thứ đá, mọi thứ cỏ, mọi thứ cây, mọi thứ bỏ bùa mê và mọi thứ nghi lễ."

AD PRIMUM ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque variae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Reply to objection 1. There is nothing superstitious or unlawful in employing natural things simply for the purpose of causing certain effects such as they are thought to have the natural power of producing. But if in addition there be employed certain characters, words, or any other vain observances which clearly have no efficacy by nature, it will be superstitious and unlawful.

Solutions 1. Si l'on emploie simplement des forces naturelles pour produire certains effets dont on les croit capables, il n'y a rien de superstitieux ni d'illicite. Mais si l'on y ajoute des inscriptions, des formules ou n'importe quelle autre pratique, manifestement dénuées de toute efficacité naturelle, c'est superstitieux et illicite.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người ta chỉ sử dụng các sức lực tự nhiên để tạo nên một số hiệu quả mà người ta tin chúng nó có khả năng, không có gì mê tín và bất hợp pháp. Còn nếu người ta thêm vào đó những chữ ghi, các công thức hoặc bất cứ sự thực hành nào khác, rõ ràng không có mọi công hiệu tính tự nhiên, đó là mê tín và bất hợp pháp.

AD SECUNDUM dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum, et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I Physic., non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur

Reply to objection 2. The natural forces of natural bodies result from their substantial forms which they acquire through the influence of heavenly bodies; wherefore through this same influence they acquire certain active forces. On the other hand the forms of artificial bodies result from the conception of the craftsman; and since they are nothing else but composition, order and shape, as stated in Phys. i, 5, they cannot have a natural active force. Consequently, no force accrues to them from the influence of heavenly bodies, in so far as they are artificial, but only in respect of

2. Les vertus naturelles des corps découlent de leurs formes substantielles, qu'ils reçoivent de l'influence des corps célestes; et c'est pourquoi leur influence confère des vertus actives. Mais dans les corps artificiels, les formes procèdent de la conception de l'artisan; et puisqu'elles ne consistent que dans la composition, l'ordre et la figure, selon Aristote elles ne peuvent avoir aucune vertu naturelle active. Par suite, en tant qu'objets fabriqués, ils ne reçoivent des corps célestes aucune vertu en dehors de leur vertu naturelle. Donc, ce que pensait Porphyre est

2. Các năng lực tự nhiên của các vật thể tuôn chảy ra từ các mô thể bản thể của chúng nó, mà chúng nó đã lãnh nhận do ảnh hưởng của các thiên thể; và do đó, ảnh hưởng của chúng nó đem lại các năng lực chủ động. Còn trong các vật thể nhân tạo, các mô thể phát xuất từ quan niệm của người thợ thủ công; và bởi vì chúng nó chỉ cốt tại sự hợp thành, trật tự và hình thù như Triết gia minh chứng (Phys. 1,5), chúng nó không thể có một năng lực tự nhiên chủ động nào. Do đó, với tư cách là những đồ vật được chế tạo, chúng nó không lãnh nhận từ các thiên thể một năng lực nào ngoài năng lực tự nhiên của

inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *herbis et lapidibus et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis*, quasi effectus magicarum artium ex virtute caelestium corporum provenirent. Sed sic ut Augustinus ibidem subdit, *totum hoc ad Daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum*. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione Daemonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur, non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicae imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum Daemonibus inita, sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa.

AD TERTIUM dicendum quod ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui Daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super Daemones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit, sed est ei contra Daemones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini Daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

their natural matter. Hence it is false, what Porphyry held, according to Augustine (De Civ. Dei x, 11), that "by herbs, stones, animals, certain particular sounds, words, shapes and devices, or again by certain movements of the stars observed in the course of the heavens it is possible for men to fashion on earth forces capable of carrying into effect the various dispositions of the stars," as though the results of the magic arts were to be ascribed to the power of the heavenly bodies. In fact as Augustine adds (De Civ. Dei x, 11), "all these things are to be ascribed to the demons, who delude the souls that are subject to them." Wherefore those images called astronomical also derive their efficacy from the actions of the demons: a sign of this is that it is requisite to inscribe certain characters on them which do not conduce to any effect naturally, since shape is not a principle of natural action. Yet astronomical images differ from necromantic images in this, that the latter include certain explicit invocations and trickery, wherefore they come under the head of explicit agreements made with the demons: whereas in the other images there are tacit agreements by means of tokens in certain shapes or characters.

Reply to objection 3. It belongs to the domain of the divine majesty, to Whom the demons are subject, that God should employ them to whatever purpose He will. But man has not been entrusted with power over the demons, to employ them to whatsoever purpose he will; **On the contrary,** it is appointed that he should wage war against the demons. Hence in no way is it lawful for man to make use of the demons' help by compacts either tacit or express.

faux, d'après S. Augustin: « Avec des herbes, des pierres, des animaux, des sons et des paroles déterminées, des représentations et des images, reflétant les mouvements des astres observés dans leur évolution céleste, les hommes pouvaient fabriquer sur terre des pouvoirs capables de réaliser les différents mouvements des astres », comme si les effets des arts magiques provenaient de la vertu des corps célestes. Mais, ajoute S. Augustin, « tout cela vient des démons qui se jouent des âmes soumises à leur pouvoir ». Aussi, même les images qu'on appelle « astronomiques » tirent leur efficacité de l'opération des démons. Le signe en est qu'il est nécessaire d'y inscrire certaines marques qui, par nature, ne produisent rien, car une simple représentation n'est pas le principe d'une action naturelle. Mais il y a cette différence entre les images astronomiques et la nécromancie que dans celle-ci il y a des invocations explicites et des prestiges qui se rattachent aux pactes exprès conclus avec les démons. Tandis que dans les autres images il y a des pactes tacites impliqués par des dessins ou des marques symboliques.

3. La majesté divine étend son autorité sur les démons pour que Dieu les emploie à ce qu'il veut. Mais l'homme n'a pas reçu de pouvoir sur les démons, pour les employer licitement à tout ce qu'il veut. Au contraire, il est avec eux en guerre déclarée. Aussi ne lui est-il aucunement permis d'utiliser leur aide par des pactes tacites ou exprès.

chúng nó. Vậy, điều Porphyre tư tưởng thì sai lầm theo chủ trương của thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,11): "Với cỏ rau, các thứ đá, các thú vật, các tiếng và các lời nói nhất định, sự diễn bày và các hình ảnh phản ánh các sự chuyển động của tinh tú được quan sát trong sự diễn biến của chúng nó trên bầu trời, nhân loại có thể chế tạo ra ở dưới đất những năng lực có thể thực hiện các sự chuyển động khác nhau của các tinh tú", dường như các hiệu quả của các ma thuật phát xuất từ năng lực của các thiên thể. Nhưng thánh Augustinô nói thêm: "Tất cả điều đó phát xuất từ ma quỉ xem thường các linh hồn phục tùng quyền bính của chúng". Cũng vậy, ngay các hình tượng mà người ta gọi là hình tượng thiên văn học, rút lấy công hiệu tính từ hành động của ma quỉ. Dấu hiệu chứng tỏ điều đó là người ta cần thiết phải ghi vào đó một số dấu, và các dấu này do bản tính mình, không sản xuất cái gì vì sự biểu tượng đơn giản không phải là nguyên lý của hành động tự nhiên. Nhưng có sự dị biệt này ở giữa các hình tượng và thuật chiêu hồn, là trong thuật chiêu hồn có những sự kêu cầu minh thị và các ảo ảnh liên hệ với các hợp đồng minh thị đã kết thúc với ma quỉ, trong khi ở các hình tượng khác có những hợp đồng mặc nhiên được bao hàm trong các hình vẽ hoặc các dấu tượng trưng.

3. Uy quyền Thiên Chúa mở rộng quyền bính của mình trên ma quỉ ngõ hầu Thiên Chúa sử dụng chúng như Ngài muốn. Còn nhân loại không lãnh nhận quyền bính trên ma quỉ, để sử dụng chúng cách hợp pháp và tất cả những gì mình muốn. Trái lại, nhân loại phải chiến đấu với chúng bằng một cuộc chiến tranh đã tuyên chiến. Như vậy, họ không được phép nhờ chút nào vào sự trợ giúp của ma quỉ bằng các hợp đồng mặc nhiên hoặc minh thị.

ARTICULUS 3
Utrum observationes quae ordinantur ad praecognoscenda aliqua fortunia vel infortunia, sunt illicita

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod observationes quae ordinantur ad praecognoscenda aliqua fortunia vel infortunia, non sunt illicita. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam a medicis observantur. Ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

PRAETEREA, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum seu animalium, aut distorti aut inordinati actus,

ARTICLE 3
Whether observances directed to the purpose of fortune-telling are unlawful ?

Objections 1. It would seem that observances directed to the purpose of fortune-telling are not unlawful. Sickness is one of the misfortunes that occur to man. Now sickness in man is preceded by certain symptoms, which the physician observes. Therefore it seems not unlawful to observe such like signs.

2. Further, it is unreasonable to deny that which nearly everybody experiences. Now nearly everyone experiences that certain times, or places, hearing of certain words meetings of men or animals, uncanny or ungainly actions, are presages of good or

ARTICLE 3
Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune

Objections 1. Il semble que ces pratiques ne soient pas illicites. Parmi les infortunes des hommes, il y a les maladies. Mais celles-ci sont précédées par des symptômes observés par les médecins. Donc observer de tels indices ne paraît pas illicite.

2. Il est déraisonnable de nier ce que constate l'expérience commune. Mais presque tout le monde en fait l'expérience; il y a des temps, des lieux, des paroles, des rencontres d'hommes ou d'animaux, des événements bizarres ou exceptionnels qui

TIẾT 3
Các thực hành phỏng đoán vận mệnh may rủi

VẤN NẠN 1. Các sự thực hành này không bất hợp pháp. Trong các sự rủi ro của loài người, có các bệnh hoạn. Mà các bệnh hoạn có các bệnh chứng đi trước mà các thầy thuốc quan sát được. Vậy việc quan sát các dấu như thế không phải là bất hợp pháp.

2. Việc phủ nhận điều đã được dường như mọi người nhận thấy do kinh nghiệm mọi người là phi lý. Mà gần như mọi người đã kinh nghiệm nhận thấy điều này là có những thời gian, những nơi chỗ, những lời nói, những sự gặp gỡ giữa người với người hoặc giữa thú vật với thú vật, những biến

aliquod praesagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

PRAETEREA, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod praecedentia sint subsequentium signa. Unde ea quae antiquis patribus contigerunt signa sunt eorum quae in nobis complentur, ut patet per apostolum, I ad Cor. X. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare huiusmodi praesagia non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod ad pacta cum Daemonibus inita pertinent millia inanium observationum, puta si membrum aliquod salierit; si iunctim ambulantibus amicis lapis aut canis aut puer medius intervenerit; limen calcare cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum si quis, dum se calceat, sternutaverit; redire domum si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere superstitionem mali futuri quam praesens damnum dolere.

RESPONDEO dicendum quod homines omnes huiusmodi observationes attendunt non ut quasdam causas, sed ut quaedam signa futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non autem observantur sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante Daemonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes huiusmodi observantias esse superstitiosas et illicitas. Et videntur esse quaedam reliquiae idololatriae, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies Fausti vel infausti (quod quodammodo pertinet ad divinationem quae fit per astra, secundum quae diversificantur dies), nisi quod huiusmodi observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanae et superstitiosae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur. Unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, sicut si servus timeat flagella videns domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante,

evil to come. Therefore it seems not unlawful to observe these things.

3. Further, human actions and occurrences are disposed by divine providence in a certain order: and this order seems to require that precedent events should be signs of subsequent occurrences: wherefore, according to the Apostle (1 Cor. 10:6), the things that happened to the fathers of old are signs of those that take place in our time. Now it is not unlawful to observe the order that proceeds from divine providence. Therefore it is seemingly not unlawful to observe these presages.

On the contrary, Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 20) that "a thousand vain observances are comprised under the head of compacts entered into with the demons: for instance, the twitching of a limb; a stone, a dog, or a boy coming between friends walking together; kicking the door-post when anyone passes in front of one's house; to go back to bed if you happen to sneeze while putting on your shoes; to return home if you trip when going forth; when the rats have gnawed a hole in your clothes, to fear superstitiously a future evil rather than to regret the actual damage."

I answer that, Men attend to all these observances, not as causes but as signs of future events, good or evil. Nor do they observe them as signs given by God, since these signs are brought forward, not on divine authority, but rather by human vanity with the cooperation of the malice of the demons, who strive to entangle men's minds with such like trifles. Accordingly it is evident that all these observances are superstitious and unlawful: they are apparently remains of idolatry, which authorized the observance of auguries, of lucky and unlucky days which is allied to divination by the stars, in respect of which one day differentiated from another: except that these observances are devoid of reason and art, wherefore they are yet more vain and superstitious.

Reply to objection 1. The causes of sickness are seated in us, and they produce certain signs of sickness to come, which physicians lawfully observe. Wherefore it is not unlawful to consider a presage of future events as proceeding from its cause; as when a slave fears a flogging when he sees his master's anger. Possibly the same might be said if one were to fear for child lest it take harm from the

présagent un bonheur ou un malheur futur. Donc les observer ne semble pas illicite.

3. Les actions des hommes et les événements sont disposés par la providence divine selon un certain ordre, qui explique que des faits précédents soient les signes de ceux qui suivront. Aussi ce qui arrivait aux Pères de l'ancienne loi était-il le signe de ce qui s'accomplit parmi nous, comme le montre l'Apôtre (1 Co 10, 6). Donc observer de tels présages ne parent pas être illicite.

En sens contraire, S. Augustin affirme « L'observation de mille riens se rattache aux pactes conclus avec les démons: le sursaut d'un membre; une pierre ou un chien s'interposant entre deux amis marchant ensemble; piétiner le seuil quand on passe devant sa maison; se recoucher si l'on a éternué en se chaussant; rentrer à la maison si on a trébuché en marchant; avoir un vêtement rongé par les souris; craindre le pressentiment d'un mal futur plus que s'affliger du mal présent. »

Réponse : Les hommes prennent garde à ces observations non comme à des causes, mais comme à des signes d'événements futurs, bons ou mauvais. Or, on ne les considère pas comme des signes révélés par Dieu, puisqu'ils n'ont pas été établis par l'autorité divine; ils viennent plutôt de la frivolité humaine fortifiée par la malice des démons qui cherchent à embrouiller l'esprit humain par ces sottises. C'est pourquoi il est évident que toutes ces observations sont superstitieuses et illicites. Il faut y voir des séquelles de l'idolâtrie qui faisait observer les augures, les jours fastes et néfastes, ce qui se rattachait à la divination par les astres, qui distinguait entre les jours; il semble donc que ces observations sont illogiques et grossières, et elles n'en sont que plus superstitieuses et plus vaines.

Solutions 1. Les causes des maladies précèdent celles-ci en nous et produisent certains signes des maladies à venir; il est donc permis aux médecins de les observer. Aussi n'est-il pas illicite de présager des événements futurs à partir de leur cause, et l'esclave craint le fouet quand il voit son maître en colère. Il pourrait en être de même quand on craint que le mauvais oeil ne fasse du mal à un

cố phi thường hoặc hiếm có, báo trước sự may mắn hoặc sự rủi ro tương lai. Vậy việc quan sát chúng nó xem ra không bất hợp pháp.

3. Các hành động của nhân loại và các biến cố được Thiên Chúa quan phòng sắp đặt theo một trật tự nào đó, và trật tự này giải thích các việc đi trước là những dấu hiệu cho các việc đi sau. Như vậy, điều đó đã xảy ra cho các Tổ phụ trong luật cũ là dấu hiệu cho điều được hoàn thành ở giữa chúng ta như thánh Phaolô chứng tỏ điều đó (1 Cr 10,6). Vậy việc quan sát các điều như thế không phải là bất hợp pháp.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,20) khẳng định: "Sự quan sát nhìn cái hư vô quy về các hợp đồng kết thúc với ma quỉ: sự giật nảy mình của một chi thể; một viên đá hoặc một con chó đi vào giữa hai người bạn hữu đang đi bộ với nhau; đạp ngưỡng cửa khi người ta đi qua trước nhà của mình; nằm ngủ lại nếu người ta nhảy mũi khi mang giày dép; trở về nhà nếu người ta vấp chân khi bước đi; có đồ mặc bị chuột gặm; sợ sự biết trước một sự dữ tương lai hơn là buồn phiền về sự dữ hiện tại."

TRẢ LỜI : Nhân loại phải giữ thế đối với các sự quan sát này không phải theo tư cách chúng là những nguyên nhân, nhưng với tính cách chúng là những dấu của các biến cố tương lai, tốt hoặc xấu. Mà, người ta không coi nó là những dấu được Thiên Chúa mạc khải, bởi vì chúng không được sắp đặt bởi quyền bính Thiên Chúa; chúng phát xuất từ sự hư ảo của nhân loại được củng cố do ác ý của ma quỉ tìm kiếm làm rối loạn tinh thần nhân loại qua những sự dại dột này. Do đó, rõ ràng là mọi sự quan sát này là mê tín và bất hợp pháp. Cũng có ở đó tay chân bộ hạ của sự thờ tà thần khiến quan sát các điểm, các ngày tốt xấu, điều đó quy về thuật bói nhờ các tinh tú, và thuật bói này phân biệt các ngày; vậy các sự quan sát này phi lý và dị kỳ, và chúng càng mê tín hơn và càng hư ảo hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Các nguyên nhân của các bệnh hoạn đi trước các bệnh hoạn ở nơi nguyên nhân và tạo nên một số dấu tỏ ra bệnh hoạn sắp xảy ra; vậy các thầy thuốc được phép quan sát các dấu đó. Như vậy người ta được phép đoán trước các biến cố tương lai do nguyên nhân của chúng nó, và người nô lệ sợ đòn vọt khi họ thấy ông chủ nổi nóng; có thể cũng có như vậy khi người ta sợ con mắt đau làm hại đứa bé: chúng ta đã được đề cập

de quo dictum est in primo libro. Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, casu accidit. Sed postmodum, cum homines incipiunt huiusmodi observantiis suum animum implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem Daemonum, *ut his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et sese magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit, II de Doct. Christ.

AD TERTIUM dicendum quod in populo Iudaeorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis divinitus datis. Non autem omnia quae aguntur per divinam providentiam sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 4
Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciae cum scribuntur quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut, pater noster, ave Maria, vel qualitercumque nomen domini invocetur, secundum illud Marci ult., *in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis vel cuiuscumque nocumenti.

PRAETEREA, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quaedam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quaedam alia animalia, unde dicitur in Psalm., *sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter*. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

PRAETEREA, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam sanctorum reliquiae, unde Augustinus dicit quod *non minus*

evil eye, of which we have spoken in the FP, Q[117], A[3], ad 2. But this does not apply to this kind of observances.

Reply to objection 2. That men have at first experienced a certain degree of truth in these observances is due to chance. But afterwards when a man begins to entangle his mind with observances of this kind, many things occur in connection with them through the trickery of the demons, "so that men, through being entangled in these observances, become yet more curious, and more and more embroiled in the manifold snares of a pernicious error," as Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 23).

Reply to objection 3. Among the Jewish people of whom Christ was to be born, not only words but also deeds were prophetic, as Augustine states (Contra Faust. iv, 2; xxii, 24). Wherefore it is lawful to apply those deeds to our instruction, as signs given by God. Not all things, however, that occur through divine providence are ordered so as to be signs of the future. Hence the argument does not prove.

ARTICLE 4
Whether it is unlawful to wear divine words at the neck ?

Objections 1. It would seem that it is not unlawful to wear divine words at the neck. Divine words are no less efficacious when written than when uttered. But it is lawful to utter sacred words for the purpose of producing certain effects; (for instance, in order to heal the sick), such as the "Our Father" or the "Hail Mary," or in any way whatever to call on the Lord's name, according toMark 16:17, 18"In My name they shall cast out devils, they shall speak with new tongues, they shall take up serpents." Therefore it seems to be lawful to wear sacred words at one's neck, as a remedy for sickness or for any kind of distress.

2. Further, sacred words are no less efficacious on the human body than on the bodies of serpents and other animals. Now certain incantations are efficacious in checking serpents, or in healing certain other animals: wherefore it is written (Ps. 57:5): "Their madness is according to the likeness of a serpent, like the deaf asp that stoppeth her ears, which will not hear the voice of the charmers, nor of the wizard that charmeth wisely." Therefore it is lawful to wear sacred words as a remedy for men.

3. Further, God's word is no less holy than the relics of the saints; wherefore Augustine says (Lib. L. Hom. xxvi) that "God's word is of

enfant: nous avons parlé dans la première Partie. Mais cela ne vaut pas pour les observations dont il s'agit.

2. Si au début on a constaté du vrai dans ces observations, c'était par hasard. Mais dans la suite, lorsque les hommes ont commencé à se laisser captiver par ces pratiques, beaucoup de faits se sont produits par la tromperie des démons, si bien que, d'après S. Augustin, « les hommes sont devenus de plus en plus curieux en se laissant prendre à ces observations, et en s'empêtrant de plus en plus dans le piège de cette erreur pernicieuse ».

3. Dans le peuple juif, d'où le Christ devait naître, non seulement les paroles mais aussi les faits étaient prophétiques, dit S. Augustin. Et c'est pourquoi il est licite de faire servir ces faits à notre instruction, comme étant des signes donnés par Dieu. Mais tout ce que fait la providence divine n'est pas ordonné à présager l'avenir. Aussi la comparaison est-elle sans portée.

ARTICLE 4
Les formules sacrées qu'on suspend à son cou

Objections 1. Il semble que cette pratique ne soit pas illicite. En effet, les paroles divines n'ont pas moins d'efficacité quand elles sont écrites que quand elles sont prononcées. Mais il est permis de prononcer des paroles sacrées pour obtenir certains effets, comme la guérison des malades, ainsi le Pater Noster, Ave Maria ou toute autre invocation du nom de Dieu, selon cette parole en Marc (16, 17): « En mon nom ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils saisiront les serpents. » Donc il semble licite de suspendre à son cou un texte sacré pour se préserver de la maladie ou de toute autre misère.

2. Les paroles sacrées n'agissent pas moins efficacement sur les corps des hommes que sur ceux des serpents et des autres animaux. Mais les incantations sont efficaces pour écarter les serpents ou pour guérir d'autres animaux. C'est pourquoi on dit dans le Psaume (58, 5): « Comme l'aspic sourd et qui se bouche les oreilles pour ne pas entendre la voix de l'enchanteur, du charmeur le plus habile aux charmes. » Donc il est permis de s'accrocher au cou des paroles sacrées en guise de remède.

3. La parole de Dieu n'a pas une moindre sainteté que les reliques des saints. S. Augustin affirme qu'elle « n'est pas moindre que le

đến ở Quyển thứ nhất (Q.117, a.3, sol.2). Nhưng điều đó không có giá trị đối với những sự quan sát được nói đến ở đây.

2. Nếu lúc ban đầu người ta nhận thấy có điều thật trong các sự quan sát này, đó là do ngẫu nhiên; còn sau đó, khi con người đã bắt đầu bị vướng mắc do các sự thực hành này, nhiều việc được sản xuất bởi sự đánh lừa của ma quỉ, đến nỗi, theo thánh Augustinô (De Doctr. christ. 11,23), nhân loại trở nên càng hiếu kỳ hơn để mình bị kẹt vào các sự quan sát này, và càng lâu càng bị mắc vào bẫy của sự sai lầm nguy hại."

3. Trong dân Do thái mà Chúa Kitô sẽ sinh ra, không những các lời nói mà còn các việc đều có tính cách tiên tri theo sự nhận xét của thánh Augustinô (Contra Faust. 4,2). Và do đó, người ta được phép sử dụng các việc này để giáo huấn chúng ta, trong tư cách chúng là những dấu được Thiên Chúa ban cho. Nhưng tất cả mọi cái gì được Thiên Chúa quan phòng thực hiện, không phải đều sắp đặt để báo trước tương lai. Như vậy sự so sánh không có giá trị.

TIẾT 4
Các lời thánh ta đeo ở cổ

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thực hành này không bất hợp pháp. Các lời nói của Thiên Chúa không có ít công hiệu tính khi chúng nó được viết ra hơn khi chúng nó được nói ra. Mà người ta được phép nói ra các lời thánh để thu lượm được một vài hiệu quả như chữa lành các bệnh nhân, thí dụ kinh Lạy Cha, kinh Kính mừng hay mọi sự kêu cầu danh Chúa như lời ghi chép trong Phúc âm thánh Máccô (16,17): "Nhân danh Ta, họ sẽ xua đuổi ma quỉ, họ sẽ nói các tiếng lạ, họ sẽ nắm các thứ rắn." Vậy xem ra một cách hợp pháp người ta có thể treo ở cổ mình các lời thánh để giữ cho mình khỏi bệnh hoạn hoặc khỏi mọi nỗi khốn khổ khác.

2. Các lời thánh không hành động kém công hiệu trên thân thể con người hơn trên thân thể rắn và các thú vật khác mà các thần chú hữu hiệu để tránh các con rắn hoặc chữa lành các con thú vật khác. Do đó, người ta đọc thấy trong Thánh vịnh (58,5): "Như rắn hổ mang bít kỹ lộ tai, không nghe ra tiếng những người dụ rắn, giọng người lão luyện những lời thần chú." Vậy người ta được phép treo ở cổ các lời thánh để làm thuốc chữa bệnh.

3. Lời nói của Thiên Chúa không kém thánh thiện hơn hài cốt các thánh. Thánh Augustinô (Serm. Suppos. 300,39) khẳng định lời Chúa

est verbum Dei quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare, ad suam protectionem. Ergo, pari ratione, licet homini verbo vel scripto verba sacrae Scripturae ad suam tutelam assumere.

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit, super Matth., quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? Deinde, ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus incantationibus vel Scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes Daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *Pharisaeorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt et scribunt et alligant, quae non intelligentibus metuenda videntur*. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ibi aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, praeter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate quae ad divinam reverentiam non pertineat. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in decretis dicitur, XXVI, qu. V, cap. non liceat Christianis etc., *nec in collectionibus herbarum quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum creator omnium et Deus honoretur*.

no less account than the Body of Christ." Now it is lawful for one to wear the relics of the saints at one's neck, or to carry them about one in any way for the purpose of self-protection. Therefore it is equally lawful to have recourse to the words of Holy Writ, whether uttered or written, for one's protection.

4. On the other hand, Chrysostom says (Hom. xliii in Matth.) [*Cf. the Opus Imperfectum in Matthaeum, among St. Chrysostom's works, and falsely ascribed to him]: "Some wear round their necks a passage in writing from the Gospel. Yet is not the Gospel read in church and heard by all every day? How then, if it does a man no good to have the Gospels in his ears, will he find salvation by wearing them round his neck? Moreover, where is the power of the Gospel? In the shapes of the letters or in the understanding of the sense? If in the shapes, you do well to wear them round your neck; if in the understanding, you will then do better to bear them in your heart than to wear them round your neck."

I answer that, In every incantation or wearing of written words, two points seem to demand caution. The first is the thing said or written, because if it is connected with invocation of the demons it is clearly superstitious and unlawful. In like manner it seems that one should beware lest it contain strange words, for fear that they conceal something unlawful. Hence Chrysostom says [*Cf. the Opus Imperfectum in Matthaeum, among St. Chrysostom's works, falsely ascribed to him] that "many now after the example of the Pharisees who enlarged their fringes, invent and write Hebrew names of angels, and fasten them to their persons. Such things seem fearsome to those who do not understand them." Again, one should take care lest it contain anything false, because in that case also the effect could not be ascribed to God, Who does not bear witness to a falsehood. In the second place, one should beware lest besides the sacred words it contain something vain, for instance certain written characters, except the sign of the Cross; or if hope be placed in the manner of writing or fastening, or in any like vanity, having no connection with reverence for God, because this would be pronounced superstitious: otherwise, however, it is lawful. Hence it is written in the Decretals (XXVI, qu. v, cap. Non liceat Christianis): "In blending together medicinal herbs, it is not lawful to make use of observances or incantations, other than the divine symbol, or the Lord's Prayer, so as to give honor

corps du Christ ». Mais il est permis de se suspendre au cou des reliques, ou de les porter autrement, pour se protéger. Au même titre il est donc permis d'employer pour sa sauvegarde les paroles de la Sainte Écriture, parlées ou écrites.

En sens contraire, S. Jean Chrysostome déclare: « Certains portent au cou un fragment du texte de l'Évangile. Mais est-ce que l'Évangile n'est pas lu chaque jour dans les églises pour que tout le monde l'entende? Ceux dont les oreilles ont reçu l'Évangile sans aucun profit, comment peut-il les sauver en étant suspendu à leur cou? Alors, où est la vertu de l'Évangile? Dans la forme des caractères, ou dans l'intelligence de sa signification? Si c'est dans la forme des caractères, tu fais bien de les pendre à ton cou? Si c'est dans l'intelligence, il vaudra mieux l'avoir dans ton coeur qu'accroché à ton cou. »

Réponse : Dans toutes les incantations ou les écritures accrochées au cou, il faut prendre garde à deux choses. 1° Quel est le contenu de la formule, prononcée ou écrite? Car si c'est une invocation aux démons, c'est manifestement superstitieux et illicite. Pareillement, il faut se méfier s'il y a là des noms inconnus, de peur qu'ils ne cachent quelque chose d'illicite. Ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome: « A l'exemple des pharisiens qui portaient de grandes houppes à leur manteau, il y a maintenant beaucoup de gens qui composent des noms d'anges en hébreu, les copient et les attachent: ceux qui ne les comprennent pas doivent les redouter. » Il faut encore prendre garde que la formule ne contienne rien de faux. Car alors on ne pourrait attendre son efficacité de Dieu, qui n'est pas le témoin de l'erreur. 2° Ensuite il faut prendre garde que les paroles sacrées ne soient accompagnées par rien de vain, comme par l'inscription de caractères, en dehors de la croix du Christ. Ou bien qu'on ne mette pas son espoir dans la manière d'écrire ou d'attacher la formule, ou en quelque sottise de ce genre qui ne s'accorde pas avec le respect dû à Dieu. Parce que tout cela serait jugé superstitieux. C'est pourquoi on lit dans le Décret,: « Il n'est pas permis, en cueillant des herbes médicinales, de s'adonner à des pratiques ou incantations, si ce n'est en employant le Symbole ou l'oraison dominicale afin que,

không kém hơn Mình Thánh Chúa Kitô. Mà người ta được phép treo ở cổ mình hài cốt các thánh hoặc mang hài cốt đó một cách khác để bảo hộ mình. Vậy theo cũng một tư cách, người ta để đảm bảo an toàn cho mình được phép sử dụng các lời Kinh thánh bằng lời nói hoặc bằng cách viết ra.

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth. 43,23) tuyên bố: "Một số người mang ở cổ một ít lời Phúc âm. Nhưng nào Phúc âm không đọc hằng ngày trong các nhà thờ để cho mọi người nghe sao? Những kẻ mà lỗ tai đã nghe Phúc âm bằng cách không lợi ích gì, thế nào Phúc âm có thể cứu họ khi được đeo ở cổ họ? Như vậy, sức mạnh của Phúc âm ở đâu? Ở trong hình thù các chữ viết ra, hoặc ở trong sự thông hiểu ý nghĩa của nó chăng? Nếu nó ở trong hình thù các chữ, ngươi hãy mang nó ở cổ ngươi! Nếu nó ở trong sự thông hiểu, một cách tốt ngươi hãy có nó trong lòng hơn là ở nơi cổ."

TRẢ LỜI : Trong mọi thần chú hoặc ở trong các chữ viết ra được mang ở cổ, người ta phải lưu ý hai điều. Thứ nhất, nội dung của các lời được nói lên hoặc được viết ra là cái gì? bởi vì nếu đó là sự kêu cầu ma quỉ, đó rõ ràng là mê tín và bất hợp pháp. Cũng vậy, người ta phải coi chừng có ở đó những tên không được biết, kẻo chúng nó che đậy một cái gì bất hợp pháp. Điều đó khiến thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth. 43,23) nói: "Theo gương các người biệt phái mang những tua lớn ở áo choàng, nhiều người giờ đây viết tên các thiên thần bằng tiếng Do thái, ghép chúng nó lại và đeo chúng nó: những người không hiểu chúng nó phải sợ hãi chúng nó." Người ta còn phải để ý đến các lời chứa đựng cái gì sai lầm, vì trong trường hợp đó, người ta không thể chờ đợi sự có công hiệu từ Thiên Chúa là Đấng không làm chứng cho sự sai lầm. Thứ đến, người ta phải coi chừng các lời nói thánh không có cái gì hư ảo đi kèm theo, như sự viết các chữ bên ngoài Thánh giá Chúa Kitô. Hoặc người ta đừng đặt hy vọng vào trong cách viết hoặc treo các lời, hoặc trong sự khờ dại nào tương tự không hòa hợp với sự tôn kính phải có đối với Thiên Chúa; bởi vì tất cả điều đó được coi là mê tín. Do đó, người ta đọc thấy trong Giáo luật (P.II. cause 26, q.5, can.3): "Người ta không được phép hái các thứ cỏ làm thuốc mà dấn thân vào các sự thi hành và các thần chú, trừ phi bằng cách sử dụng kinh Tin kính hoặc kinh Lạy Cha, ngõ hầu duy Thiên Chúa là Đấng tạo thành trời đất được thờ lạy và tôn vinh."

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam, a qua expectatur effectus, licitum erit, si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, erit illicitum.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales praecantationes habent illicitas observantias, et per Daemones sortiuntur effectum, et praecipue in serpentibus, quia serpens fuit primum Daemonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa, ibidem, *notandum quia non laudatur a Scriptura undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice qui rogantem viduam vix audivit*.

AD TERTIUM dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum. Quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiae, non erit illicitum, si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

AD QUARTUM dicendum quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad intellectum verborum.

to none but God the Creator of all."

Reply to objection 1. It is indeed lawful to pronounce divine words, or to invoke the divine name, if one do so with a mind to honor God alone, from Whom the result is expected: but it is unlawful if it be done in connection with any vain observance.

Reply to objection 2. Even in the case of incantations of serpents or any animals whatever, if the mind attend exclusively to the sacred words and to the divine power, it will not be unlawful. Such like incantations, however, often include unlawful observances, and rely on the demons for their result, especially in the case of serpents, because the serpent was the first instrument employed by the devil in order to deceive man. Hence a gloss on the passage quoted says: "Note that Scripture does not commend everything whence it draws its comparisons, as in the case of the unjust judge who scarcely heard the widow's request."

Reply to objection 3. The same applies to the wearing of relics, for if they be worn out of confidence in God, and in the saints whose relics they are, it will not be unlawful. But if account were taken in this matter of some vain circumstance (for instance that the casket be three-cornered, or the like, having no bearing on the reverence due to God and the saints), it would be superstitious and unlawful.

Reply to objection 4. Chrysostom is speaking the case in which more attention is paid the written characters than to the understanding of the words.

seul, Dieu le Créateur du monde soit adoré et honoré. »

Solutions 1. Il est licite de prononcer des paroles divines ou d'invoquer le nom divin, si l'on ne cherche que le respect dû à Dieu, respect dont on attend le résultat. Mais si on s'attache à une autre pratique vaine, c'est illicite.

2. Il n'est pas illicite non plus de charmer des serpents et d'autres animaux, si l'on ne s'attache qu'aux paroles divines et à la puissance de Dieu. Mais la plupart du temps ces incantations comportent des pratiques illicites et obtiennent des démons leur efficacité; surtout avec les serpents, car le serpent fut le premier instrument dont le démon s'est servi pour tromper l'homme. Aussi la Glose dit-elle: « Notez que l'Écriture n'approuve pas tout ce qu'elle dit par mode de comparaison; c'est évident avec le juge inique qui écoute à peine la requête de la veuve. »

3. Le même raisonnement vaut pour le port des reliques. Si on les porte parce qu'on a confiance en Dieu et dans les saints dont elles proviennent, cela n'est pas illicite. Mais si, à ce propos, on attache de l'importance à un détail futile, par exemple à la forme triangulaire du reliquaire ou à tout autre détail étranger au respect envers Dieu et les saints, ce serait superstitieux et illicite.

4. Chrysostome parle ainsi pour ceux qui attachent plus d'importance à l'écriture qu'au sens des paroles.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta được phép đọc lên các lời nói của Thiên Chúa hoặc kêu cầu thánh danh Thiên Chúa, nếu người ta chỉ tìm sự tôn kính phải có đối với Thiên Chúa, sự tôn kính mà người ta chờ đợi kết quả; còn nếu người ta bám vào một sự thực hành hư ảo khác, đó là bất hợp pháp.

2. Việc dụ rắn và các thú vật khác cũng không bất hợp pháp, nếu người ta chỉ bám vào các lời của Thiên Chúa và quyền năng của Thiên Chúa. Nhưng rất nhiều khi các thần chú bao hàm các sự thực hành bất hợp pháp và thu lượm được từ ma quỉ công hiệu tính của chúng nó; nhất là với các con rắn, bởi vì rắn là công cụ thứ nhất ma quỉ đã sử dụng để đánh lừa con người. Như vậy sách Chú giải nói: "Các ngươi hãy lưu ý rằng Kinh thánh không tán thành tất cả cái gì Kinh thánh đã nói bằng cách so sánh; rõ ràng với quan tòa bất công nghe cách cực chẳng đã lời yêu cầu của bà góa."

3. Cũng một sự suy luận có giá trị đối với việc mang hài cốt các thánh. Nếu người ta mang hài cốt các thánh bởi vì người ta tin cậy ở Thiên Chúa và ở các thánh mà do các ngài chúng ta có hài cốt, điều đó không bất hợp pháp. Nhưng nếu ở vấn đề này, người ta nhấn mạnh ở chi tiết hư ảo, thí dụ, ở hình tam giác của thánh tích hoặc mọi chi tiết nào khác xa lạ. Đối với sự tôn kính Thiên Chúa và các thánh, điều đó hẳn là mê tín và bất hợp pháp.

4. Thánh Chrysôstômô nói như vậy đối với những kẻ lấy làm quan trọng chữ viết ra hơn là ý nghĩa của các lời nói.

QUAESTIO 97

DE TENTATIONE DEI

OF THE TEMPTATION OF GOD

LA TENTATION DE DIEU

SỰ THỬ THIÊN CHÚA

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quae manifestam contrarietatem ad religionem habent, unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quae pertinent ad contemptum sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quae pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo, de his quae pertinent ad irreverentiam rerum sacrarum. Circa primum, considerandum occurrit et de tentatione qua Deus tentatur; et de periurio, quo nomen Dei

We must now consider the vices that are opposed to religion, through lack of religion, and which are manifestly contrary thereto, so that they come under the head of irreligion. Such are the vices which pertain to contempt or irreverence for God and holy things. Accordingly we shall consider: (1) Vices pertaining directly to irreverence for God; (2) Vices pertaining to irreverence for holy things. With regard to the first we shall consider the temptation whereby God is tempted, and perjury, whereby God's name is taken with irreverence. Under the first head there are four points of

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la religion par défaut, et comportent une opposition manifeste à cette vertu, ce qui les fait ranger sous ce titre d'irréligion. Nous comprenons par là tout ce qui se rapporte au mépris envers Dieu et les choses saintes. Voici donc notre plan d'études: l° Vices directement relatifs à l'irrévérence envers Dieu (Question 97-98). - 2° Vices relatifs à l'irrévérence envers les choses saintes (Question 99-100). Dans la première catégorie, nous rencontrons successivement la tentation de Dieu, relative à Dieu lui-même (Question 97), et le

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức do khuyết điểm, và bao hàm một sự đối lập rõ ràng với nhân đức này, điều đó khiến người ta sắp đặt chúng với tư cách là không tôn giáo. Chúng ta bao gồm ở đó tất cả những gì quy về sự khinh chê đối với Thiên Chúa và các đồ vật thánh. Vậy chúng ta sẽ nghiên cứu: I. Các tật xấu trực tiếp liên hệ với sự bất kính Thiên Chúa (Q.97-98). II. Các tật xấu quan hệ với sự bất kính đối với các đồ vật thánh (Q.99-100). Ở hạng thứ nhất, chúng ta sẽ nghiên cứu sự thử Thiên Chúa, liên hệ với chính Thiên Chúa (Q.97), và sự thề dối mà người ta sử dụng thánh danh Thiên Chúa cách bất kính

irreverenter assumitur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, in quo consistit Dei tentatio. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

ARTICULUS 1
Utrum tentatio Dei consistat in aliquibus factis in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus. Sicut enim tentatur Deus ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a Daemone. Sed non quandocumque homo tentatur, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo neque etiam per hoc Deus tentatur quod expectatur solus effectus potestatis ipsius.

PRAETEREA, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius potestatis divinae. Si igitur in factis huiusmodi consisteret divina tentatio quicumque miracula faciunt Deum tentarent.

PRAETEREA, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, praetermissis humanis subsidiis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius, super illud Luc. IX, nihil tuleritis in via etc., *qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis designatur, hoc est, ut subsidii saecularis adminicula non requirat, fideique totus inhaerens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere*. Et beata Agatha dixit, *medicinam carnalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat universa*. Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo tentatio non consistit in huiusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod Christus, qui palam docendo et arguendo et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen, fugiendo et latendo, hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quod faciat ut quod cavere oportet evadat. Ex quo videtur in hoc tentationem Dei consistere, quando praetermittit homo facere quod

inquiry: (1) In what the temptation of God consists; (2) Whether it is a sin? (3) To what virtue it is opposed; (4) Of its comparison with other vices.

ARTICLE 1
Whether the temptation of God consists in certain deeds, wherein the expected result is ascribed to the power of God alone ?

Objections 1. It would seem that the temptation of God does not consist in certain deeds wherein the result is expected from the power of God alone. Just as God is tempted by man so is man tempted by God, man, and demons. But when man is tempted the result is not always expected from his power. Therefore neither is God tempted when the result is expected from His power alone.

2. Further, all those who work miracles by invoking the divine name look for an effect due to God's power alone. Therefore, if the temptation of God consisted in such like deeds, all who work miracles would tempt God.

3. Further, it seems to belong to man's perfection that he should put aside human aids and put his hope in God alone. Hence Ambrose, commenting on Lk. 9:3, "Take nothing for your journey," etc. says: "The Gospel precept points out what is required of him that announces the kingdom of God, namely, that he should not depend on worldly assistance, and that, taking assurance from his faith, he should hold himself to be the more able to provide for himself, the less he seeks these things." And the Blessed Agatha said: "I have never treated my body with bodily medicine, I have my Lord Jesus Christ, Who restores all things by His mere word." [*Office of St. Agatha, eighth Responsory (Dominican Breviary).] But the temptation of God does not consist in anything pertaining to perfection. Therefore the temptation of God does not consist in such like deeds, wherein the help of God alone is expected.

On the contrary, Augustine says (Contra Faust. xxii, 36): "Christ who gave proof of God's power by teaching and reproving openly, yet not allowing the rage of His enemies to prevail against Him, nevertheless by fleeing and hiding, instructed human weakness, lest it should dare to tempt God when it has to strive to escape from that which it needs to avoid." From this it would seem that the temptation of God consists in omitting to do what one can in order to escape

parjure, où l'on emploie son nom sans respect (Question 98). 1. En quoi consiste-t-elle? - 2. Est-elle un péché? - 3. A quelle vertu s'oppose-t-elle? - 4. Comparaison avec les autres vices.

ARTICLE 1
En quoi consiste la tentation de Dieu ?

Objections 1. Il semble qu'elle ne consiste pas en certaines actions dont on attend l'objet uniquement de la puissance divine. En effet, de même que l'homme tente Dieu, lui-même est tenté par Dieu, par ses semblables, et par le démon. Mais chaque fois qu'un homme est tenté, on n'attend pas nécessairement quelque effet de sa puissance. Tenter Dieu ne sera donc pas attendre un effet de sa seule puissance.

2. Tous ceux qui font des miracles en invoquant le nom de Dieu attendent un effet de sa seule puissance. Si des faits de ce genre constituaient la tentation de Dieu, tous ceux qui font des miracles tenteraient Dieu.

3. Abandonner tous les secours humains pour mettre en Dieu seul son espoir, voilà la perfection. Sur le passage de Luc (9, 3): « N'emportez rien en voyage », S. Ambroise fait ce commentaire: « Ce que doit être la conduite de celui qui annonce le royaume de Dieu est ainsi désigné par les préceptes évangéliques il ne doit pas rechercher les ressources terrestres mais tout entier attaché à sa foi, il doit penser que moins il en aura souci, plus il pourra se suffire. » Et sainte Agathe disait: « je n'ai jamais employé pour guérir mon corps de remède matériel, mais j'ai le Seigneur Jésus qui par sa seule parole répare tout. » Mais tenter Dieu ne consiste pas en ce qui concerne la perfection. C'est donc tout autre chose que d'attendre un secours de Dieu seul.

En sens contraire, S. Augustin écrit: « Le Christ, en enseignant et en discutant publiquement, sans permettre à la rage de ses ennemis d'avoir prise sur lui, manifestait la puissance de Dieu; mais lui-même a voulu ainsi, en fuyant et en se cachant, enseigner à la faiblesse humaine qu'il ne faut pas avoir la témérité de tenter Dieu, quand on peut échapper aux périls qu'on doit éviter. » Ce texte nous montre que tenter Dieu c'est omettre de

(Q.98). 1. Sự thử Thiên Chúa cốt ở tại cái gì? 2. Nó là tội? 3. Nó đối lập với nhân đức nào? 4. So sánh với các tật xấu khác.

TIẾT 1
Sự thử Thiên Chúa cốt ở tại cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thử Thiên Chúa không cốt tại một ít hành động mà người ta chờ đối tượng chỉ do quyền năng Thiên Chúa. Cũng như con người thử Thiên Chúa, cũng vậy, họ bị thử bởi Thiên Chúa, bởi người đồng loại, và bởi ma quỉ. Mỗi khi con người bị thử, người ta không chờ đợi một cách tất yếu một hiệu quả nào do năng lực của họ. Vậy việc thử Thiên Chúa không phải là chờ đợi hiệu quả từ quyền năng của Thiên Chúa mà thôi.

2. Tất cả những kẻ làm phép lạ bằng cách kêu cầu thánh danh Thiên Chúa chờ đợi hiệu quả từ quyền năng của Thiên Chúa mà thôi. Giả như các việc thuộc về giống này tạo nên sự thử Thiên Chúa, mọi kẻ làm phép lạ hẳn thử Thiên Chúa.

3. Việc bỏ tất cả mọi sự giúp đỡ của nhân loại để đặt hy vọng mình vào Thiên Chúa mà thôi, đó là sự hoàn hảo về lời nói trong Phúc âm thánh Luca (9,3): "Các ngươi đừng mang theo mình cái gì khi đi đàng", thánh Ambrôxiô (In Luc. 6,9) đã chú giải: "Đường lối phải theo của kẻ rao giảng Tin mừng Thiên Chúa được chỉ định cho các giới mệnh Phúc âm như thế này: họ không được tìm kiếm của cải thế gian; nhưng hoàn toàn bám vào đức tin của mình, họ phải nghĩ rằng mình càng ít lo lắng về của cải trần gian, mình càng có thể đầy đủ." Và thánh Agatha (Légende dorée 39) nói: "Tôi chẳng bao giờ chữa bệnh phần xác của tôi bằng thuốc men hữu hình, nhưng tôi có Chúa Giêsu là Đấng chỉ dùng lời nói của Ngài sửa sang mọi sự." Mà việc thử Thiên Chúa không cốt tại điều gì liên hệ với sự hoàn hảo. Vậy việc chờ đợi sự trợ giúp từ một mình Thiên Chúa mà thôi là một việc khác hẳn.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Contra Faust. 22,36) đã viết: "Chúa Kitô khi giảng dạy và thảo luận công khai, đã không ban phép cho các thù địch của Ngài lấn áp Ngài, đã biểu lộ quyền năng Thiên Chúa nhưng chính Ngài chạy trốn và ẩn núp, đã muốn dạy cho tính yếu đuối của nhân loại biết không được liều lĩnh thử Thiên Chúa, khi mình có thể thoát khỏi sự nguy hiểm mà mình phải tránh." Đoạn văn này chứng tỏ cho chúng ta biết rằng việc thử Thiên Chúa là bỏ qua

potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

RESPONDEO dicendum quod tentare proprie est experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis. Verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quaerimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quae facimus exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo, aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson, Iudic. XIV, proposuit Philisthaeis problema ad eos tentandum. Alio vero modo, insidiose et occulte, sicut Pharisaei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus, quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretative, quando scilicet, etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum. Sic igitur homo Deum tentat quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione aliquis expresse Deum tentat quando ea intentione aliquid a Deo postulat ut exploret Dei scientiam, potestatem vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat quando per ea quae facit intendit experimentum sumere divinae potestatis, seu pietatis aut sapientiae. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendat experimentum de Deo sumere, aliquid tamen vel petit vel facit ad nihil aliud utile nisi ad probandum Dei potestatem vel bonitatem, seu cognitionem. Sicut, cum aliquis equum currere facit ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere, sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare, dicitur enim II Paralip. XX, *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando vero hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. VI, non tentabis dominum Deum tuum, dicit Glossa, *Deum tentat qui, habens quid faciat, sine ratione se committit periculo,* from danger, and relying on the assistance of God alone.

I answer that, Properly speaking, to tempt is to test the person tempted. Now we put a person to the test by words or by deeds. By words, that we may find out whether he knows what we ask, or whether he can and will grant it: by deeds, when, by what we do, we probe another's prudence, will or power. Either of these may happen in two ways. First, openly, as when one declares oneself a tempter: thus Samson (Judges 14:12) proposed a riddle to the Philistines in order to tempt them. In the second place it may be done with cunning and by stealth, as the Pharisees tempted Christ, as we read in Mat. 22:15, sqq. Again this is sometimes done explicitly, as when anyone intends, by word or deed, to put some person to the test; and sometimes implicitly, when, to wit, though he does not intend to test a person, yet that which he does or says can seemingly have no other purpose than putting him to a test. Accordingly, man tempts God sometimes by words, sometimes by deeds. Now we speak with God in words when we pray. Hence a man tempts God explicitly in his prayers when he asks something of God with the intention of probing God's knowledge, power or will. He tempts God explicitly by deeds when he intends, by whatever he does, to experiment on God's power, good will or wisdom. But He will tempt God implicitly, if, though he does not intend to make an experiment on God, yet he asks for or does something which has no other use than to prove God's power, goodness or knowledge. Thus when a man wishes his horse to gallop in order to escape from the enemy, this is not giving the horse a trial: but if he make the horse gallop with out any useful purpose, it seems to be nothing else than a trial of the horse's speed; and the same applies to all other things. Accordingly when a man in his prayers or deeds entrusts himself to the divine assistance for some urgent or useful motive, this is not to tempt God: for it is written (2 Paralip 20:12): "As we know not what to do, we can only turn our eyes to Thee." But if this be done without any useful or urgent motive, this is to tempt God implicitly. Wherefore a gloss on Dt. 6:16, "Thou shalt not tempt the Lord thy God," says: "A man tempts God, if having the means at hand, without reason he faire ce qu'on peut pour sortir du danger.

Réponse : Tenter quelqu'un, c'est à proprement parler le mettre à l'épreuve. On le fait par des paroles ou par des actes. Nous parlons pour éprouver si notre interlocuteur sait ce que nous cherchons et s'il peut ou s'il veut l'accomplir. Nous tentons par les actes lorsque par notre conduite nous explorons la prudence de l'autre, sa volonté ou son pouvoir. Ces deux formes de la tentation se produisent de deux manières. D'abord ouvertement, lorsque le tentateur se manifeste comme tel; c'est ainsi que Samson proposa une énigme aux Philistins pour les éprouver (Jg 14, 12). Mais la tentation peut être insidieuse et cachée; c'est ainsi que les pharisiens mirent le Christ à l'épreuve selon Matthieu (22, 15). En outre, ce peut être de façon expresse, par exemple lorsqu'on veut mettre quelqu'un à l'épreuve par la parole ou par l'action. Et parfois d'une façon qui peut s'interpréter ainsi lorsque, sans vouloir mettre à l'épreuve, on agit ou on parle de telle sorte que cela ne paraît pas avoir d'autre but. Ainsi donc on tente Dieu tantôt par des paroles et tantôt par des actions. Par des paroles quand nous nous entretenons avec Dieu dans la prière. Aussi quelqu'un tente-t-il Dieu expressément par sa demande, quand il l'implore pour découvrir sa science, sa puissance ou sa volonté. On tente Dieu expressément par son action, quand on veut, par ce qu'on fait, expérimenter son pouvoir, sa bonté ou sa science. Mais on tente Dieu de façon sujette à cette interprétation lorsque, sans vouloir le mettre à l'épreuve, on demande ou on fait quelque chose qui ne sert à rien d'autre qu'à prouver sa puissance, sa bonté ou sa connaissance. Ainsi, lorsque quelqu'un fait courir un cheval pour échapper à l'ennemi, il ne met pas ce cheval à l'épreuve; mais s'il fait courir le cheval sans aucune utilité, cela ne peut avoir d'autre sens que d'éprouver sa rapidité; et il en est de même pour tout le reste. Donc se confier à Dieu dans ses prières ou sa conduite pour une nécessité ou une utilité quelconque, ce n'est pas tenter Dieu. Aussi, sur le précepte du Deutéronome (6, 16): « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », la Glose explique-t-elle: « Il tente Dieu, celui qui, capable d'agir, s'expose au péril sans motif, pour expérimenter si Dieu pourra le délivrer. »

không làm điều chúng ta có thể làm để thoát khỏi sự nguy hiểm.

TRẢ LỜI : Việc thử người nào, đó một cách đích xác là đem thử họ. Người ta thử họ bằng lời nói hoặc bằng việc làm. Chúng ta nói để thử cho biết kẻ đối thoại của chúng ta biết điều chúng ta tìm kiếm không, và để cho biết họ có thể hoặc họ muốn hoàn thành điều đó không. Chúng ta đem thử bằng những hành động khi bằng đường lối cư xử của chúng ta, chúng ta thăm dò cho biết sự khôn ngoan của kẻ khác, ý chí hoặc khả năng của họ. Cả hai hình thức thử này thể hiện theo hai thể cách. Trước hết bằng cách công khai, khi kẻ thử tỏ mình ra là người thử; chính như vậy mà Samson đề nghị một câu đố với các người Philistin để thử họ (Tp 14,12) nhưng sự thử có thể là thâm hiểm và ẩn kín; chính như thế mà các người Biệt phái thử Chúa Giêsu theo Phúc âm thánh Matthêô (22,15). Hơn nữa, sự thử có thể minh bạch rõ ràng, thí dụ, khi người ta muốn đem thử người nào bằng lời nói hoặc bằng hành động. Và đôi khi bằng một thể cách có thể được hiểu như vậy khi người ta không muốn đem thử, hành động và nói năng theo một thể cách đến nỗi điều đó xem ra không có mục đích nào khác. Như vậy người ta thử Thiên Chúa khi thì bằng lời nói, khi thì bằng hành động. Bằng lời nói khi chúng ta tiếp xúc với Thiên Chúa trong lời cầu nguyện; như vậy người nào thử Thiên Chúa một cách rõ ràng qua lời cầu xin của mình, khi họ cầu xin Thiên Chúa tỏ ra cho biết sự tri thức, quyền năng hoặc ý muốn của Ngài. Người ta thử Thiên Chúa rõ ràng bằng hành động của mình khi do những điều mình làm, người ta muốn thí nghiệm quyền năng, thiện tính hoặc sự tri thức của Thiên Chúa. Nhưng khi người ta thử Thiên Chúa theo một thể cách mà người ta có thể cắt nghĩa như vậy, đó là khi người ta không muốn đem thử Thiên Chúa, kêu xin hoặc làm một cái gì không phục vụ một điều nào khác ngoài thí nghiệm quyền năng, thiện tính hoặc sự tri thức của Thiên Chúa; như vậy, khi người nào cho con ngựa chạy để thoát thù địch, họ không đem thử con ngựa; còn nếu họ làm cho con ngựa chạy một cách không có ích lợi gì, điều đó không có ý nghĩa nào khác ngoài việc thử sự nhanh chóng của con ngựa; cũng nói như vậy về tất cả những cái khác. Vậy việc người ta tin cậy ở Chúa trong lời cầu nguyện, trong đường lối sống của mình vì một sự cần thiết hoặc vì sự lợi ích nào đó, đó không phải là thử thách Thiên Chúa. Do đó, về giới mệnh trong Đệ nhị luật (6,16): "Các ngươi sẽ không thử Giavê Thiên Chúa của các ngươi, như các ngươi đã thử Người ở Masa", sách Chú giải giải thích: "Kẻ nào có khả năng hành động, liều mình phải nguy hiểm mà không có lý do, để thí nghiệm cho biết Thiên Chúa có thể cứu thoát mình, kẻ đó thử Thiên

experiens utrum possit liberari a Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit vel sciat vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum praestare.

AD SECUNDUM dicendum quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinae potestatis effectum.

AD TERTIUM dicendum quod praedicatores regni Dei ex magna utilitate et necessitate subsidia temporalia praetermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset*. Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinae sanationis effectum.

ARTICULUS 2
Utrum tentare Deum sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non praecipit aliquod peccatum. Praecipit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare, dicitur enim Malach. III, *inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea, et probate me super hoc, dicit dominus, si non aperuero vobis cataractas caeli*. Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

PRAETEREA, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinae bonitatis, seu etiam voluntatis, dicitur enim in Psalm., *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*; et Rom. XII, *ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*. Ergo tentare Deum non est peccatum.

PRAETEREA, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz quia domino dicenti, pete

chooses a dangerous course, trying whether he can be delivered by God."

Reply to objection 1. Man also is sometimes tempted by means of deeds, to test his ability or knowledge or will to uphold or oppose those same deeds.

Reply to objection 2. When saints work miracles by their prayers, they are moved by a motive of necessity or usefulness to ask for that which is an effect of the divine power.

Reply to objection 3. The preachers of God's kingdom dispense with temporal aids, so as to be freer to give their time to the word of God: wherefore if they depend on God alone, it does not follow that they tempt God. But if they were to neglect human assistance without any useful or urgent motive, they would be tempting God. Hence Augustine (Contra Faust. xxii, 36) says that "Paul fled, not through ceasing to believe in God, but lest he should tempt God, were he not to flee when he had the means of flight." The Blessed Agatha had experience of God's kindness towards her, so that either she did not suffer such sickness as required bodily medicine, or else she felt herself suddenly cured by God.

ARTICLE 2
Whether it is a sin to tempt God ?

Objections 1. It would seem that it is not a sin to tempt God. For God has not commanded sin. Yet He has commanded men to try, which is the same as to tempt, Him: for it is written (Malach. 3:10): "Bring all the tithes into the storehouse, that there may be meat in My house; and try Me in this, saith the Lord, if I open not unto you the flood-gates of heaven." Therefore it seems not to be a sin to tempt God.

2. Further, a man is tempted not only in order to test his knowledge and his power, but also to try his goodness or his will. Now it is lawful to test the divine goodness or will, for it is written (Ps. 33:9): "O taste and see that the Lord is sweet," and (Rom. 12:2): "That you may prove what is the good, and the acceptable, and the perfect will of God." Therefore it is not a sin to tempt God.

3. Further, Scripture never blames a man for ceasing from sin, but rather for committing a sin. Now Achaz is blamed because when the Lord said: "Ask thee a sign of the

Solutions 1. L'homme aussi est parfois tenté par des faits, lorsqu'on se demande s'il peut, s'il sait ou s'il veut par une telle conduite aider ou empêcher telle entreprise.

2. Les saints qui font des miracles par leur prière sont poussés par une nécessité ou une utilité à demander le secours de la puissance divine.

3. Les prédicateurs de la parole de Dieu se passent de subsides matériels pour une grande nécessité ou utilité, afin de se consacrer à Dieu plus librement. C'est pourquoi, s'ils s'appuient sur Dieu seul, ils ne tentent pas Dieu pour autant. Mais s'ils renonçaient à ces subsides humains sans utilité ni nécessité, ils tenteraient Dieu. Ce qui fait dire à S. Augustin: « Paul ne s'enfuit pas comme s'il n'avait pas foi en Dieu, mais pour ne pas le tenter, ce qu'il aurait fait en ne fuyant pas, alors qu'il le pouvait. » Quant à sainte Agathe, elle avait fait l'expérience de la bienveillance de Dieu à son égard: il lui avait épargné des blessures qui eussent demandé des remèdes corporels, ou il lui aurait fait sentir aussitôt l'effet d'une guérison divine.

ARTICLE 2
Est-ce un péché de tenter Dieu ?

Objections 1. Il semble que non, car Dieu n'a commandé aucun péché. Or il a commandé aux hommes de l'éprouver, c'est-à-dire de le tenter, car on lit dans Malachie (3, 10): « Apportez intégralement la dîme dans mon grenier, pour qu'il y ait de la nourriture chez moi. Et mettez-moi ainsi à l'épreuve, dit le Seigneur, pour voir si je n'ouvrirai pas en votre faveur les écluses du ciel. » Il semble donc que tenter Dieu ne soit pas un péché.

2. On tente quelqu'un pour expérimenter sa science et sa puissance, mais aussi pour expérimenter sa bonté et sa volonté. Or il est permis de chercher à expérimenter la bonté de Dieu, et aussi sa volonté, car il est dit dans le Psaume (34, 9): « Goûtez et voyez que le Seigneur est doux » et aux Romains (12, 2): « Éprouvez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait. »

3. Personne n'est blâmé dans l'Écriture pour avoir renoncé au péché, mais plutôt pour avoir commis le péché. Or on blâme Achaz parce que, le Seigneur lui

Chúa."

GIẢI ĐÁP 1. Con người đôi khi cũng bị thử bởi các công việc, khi người ta tự hỏi mình có thể không, mình có biết không, hoặc mình có muốn không, do một đường lối sống như thế để ủng hộ hoặc ngăn trở một cuộc kinh doanh như thế.

2. Các thánh làm phép lạ nhờ lời cầu nguyện đã bị thúc đẩy bởi sự cần thiết hoặc bởi sự ích lợi kêu cầu sự trợ giúp do quyền năng Thiên Chúa.

3. Các kẻ rao giảng lời Thiên Chúa không cần đến sự trợ giúp vật chất khi cần thiết hoặc có ích lợi, ngõ hầu hiến dâng mình cho Thiên Chúa một cách tự do hơn. Do đó, các ngài chỉ dựa vào Thiên Chúa mà thôi, quý ngài không phải vì đó mà thử Thiên Chúa. Còn giả như các ngài từ chối các sự giúp đỡ của nhân loại khi không có sự ích lợi hoặc không có sự cần thiết, các ngài thử Thiên Chúa; điều đó khiến thánh Augustinô (Contra Faust. 36,42) lên tiếng: "Phaolô chạy trốn dường như ông không tin vào Thiên Chúa, nhưng để khỏi thử Thiên Chúa, ngài hẳn thử Thiên Chúa nếu ngài không trốn thoát khi có thể trốn thoát. Còn về bà thánh Agatha, thánh nữ đã kinh nghiệm về lòng từ thiện của Thiên Chúa đối với mình: Chúa đã cho thánh nữ khỏi bị những vết thương cần đến thuốc men hữu hình, hoặc Chúa cho thánh nữ cảm thấy lập tức hiệu quả của việc chữa lành do Thiên Chúa.

TIẾT 2
Việc thử Thiên Chúa có tội không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra việc thử Thiên Chúa không có tội. Thiên Chúa đã không truyền lệnh điều có tội. Mà Ngài đã ra lệnh cho nhân loại thử Ngài, như người ta đọc thấy trong sách tiên tri Malakhi (3,10): "Thập phân, hãy đem lại cả vào nhà kho. Nơi nhà của Ta, hãy làm sao cho có lương thực. Hãy làm thế mà thử Ta, Giavê các cơ binh đã phán, xem Ta có mở cổng trời cho không?" Vậy xem ra việc thử Thiên Chúa không có tội.

2. Người ta thử kẻ nào để thí nghiệm sự thiện tính và ý muốn của họ. Mà người ta được phép tìm kiếm thí nghiệm thiện tính của Thiên Chúa cũng như ý chí của Ngài, vì có lời ghi chép trong Thánh vịnh (34,9): "Hãy ném và hãy trông thấy Thiên Chúa dịu hiền" và trong thư gửi tín hữu Rôma: "Các ngươi hãy thẩm định ý Thiên Chúa là gì, thật là tốt lành, thú vị, trọn hảo."

3. Không ai trong Kinh thánh bị quở trách vì đã từ bỏ tội, nhưng bị quở trách vì đã phạm tội. Mà người ta quở trách vua Achaz bởi vì, khi Thiên Chúa nói với nhà vua rằng: "Ngươi

tibi signum a domino Deo tuo, respondit, non petam, et non tentabo dominum, dictum est enim ei, numquid parum *vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* Ut dicitur Isaiae VII. De Abraham autem legitur Gen. XV, quod dixit ad dominum, unde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam a Deo? Similiter etiam Gedeon signum a domino petiit de victoria repromissa, ut legitur Iudic. VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

SED CONTRA est quod prohibetur lege Dei. Dicitur enim Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de re aliqua sumit ut eius qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quae pertinent ad Dei perfectionem est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quae ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cum subsit iusta necessitas seu pia utilitas, et alia quae ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt a domino ut in nomine Iesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod solutio decimarum praecepta erat in lege, ut supra habitum est. Unde habebat necessitatem ex obligatione praecepti; et utilitatem quae ibi dicitur, ut sit cibus in domo Dei. Unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibi subditur, et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus non aperiret eis cataractas caeli, sed consecutive, quia scilicet, si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quae eis Deus conferret.

AD SECUNDUM dicendum quod duplex est cognitio divinae

Lord thy God," he replied: "I will not ask, and I will not tempt the Lord," and then it was said to him: "Is it a small thing for you to be grievous to men, that you are grievous to my God also?" (Is. 7:11-13). And we read of Abraham (Gn. 15:8) that he said to the Lord: "Whereby may I know that I shall possess it?" namely, the land which God had promised him. Again Gedeon asked God for a sign of the victory promised to him (Judges 6:36, sqq.). Yet they were not blamed for so doing. Therefore it is not a sin to tempt God.

On the contrary, It is forbidden in God's Law, for it is written (Dt. 6:10): "Thou shalt not tempt the Lord thy God."

I answer that, As stated above (A[1]), to tempt a person is to put him to a test. Now one never tests that of which one is certain. Wherefore all temptation proceeds from some ignorance or doubt, either in the tempter (as when one tests a thing in order to know its qualities), or in others (as when one tests a thing in order to prove it to others), and in this latter way God is said to tempt us. Now it is a sin to be ignorant of or to doubt that which pertains to God's perfection. Wherefore it is evident that it is a sin to tempt God in order that the tempter himself may know God's power. On the other hand, if one were to test that which pertains to the divine perfection, not in order to know it oneself, but to prove it to others: this is not tempting God, provided there be just motive of urgency, or a pious motive of usefulness, and other requisite conditions. For thus did the apostles ask the Lord that signs might be wrought in the name of Jesus Christ, as related in Acts 4:30, in order, to wit, that Christ's power might be made manifest to unbelievers.

Reply to objection 1. The paying of tithes was prescribed in the Law, as stated above (Q[87], A[1]). Hence there was a motive of urgency to pay it, through the obligation of the Law, and also a motive of usefulness, as stated in the text quoted---"that there may be meat in God's house": wherefore they did not tempt God by paying tithes. The words that follow, "and try Me," are not to be understood causally, as though they had to pay tithes in order to try if "God would open the flood-gates of heaven," but consecutively, because, to wit, if they paid tithes, they would prove by experience the favors which God would shower upon them.

Reply to objection 2. There is a twofold knowledge of God's

ayant dit: « Demande pour toi un signe au Seigneur ton Dieu », il avait répondu: « Je n'en demanderai pas et je ne tenterai pas le Seigneur. » Et il lui fut dit: « Ne te suffit-il pas de lasser les hommes, pour que tu lasses aussi mon Dieu? » (Is 7, 11). Au sujet d'Abraham, l'Écriture (Gn 15, 8) rapporte qu'il dit au Seigneur: « Comment saurai-je que je la posséderai? » (la Terre promise). Pareillement Gédéon demanda à Dieu un signe de la victoire promise (Jg 6, 36). Or ces deux personnages n'ont encouru aucun reproche.

En sens contraire, c'est interdit dans la loi divine (Dt 6, 16): « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. »

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, tenter c'est mettre à l'épreuve. Or nul ne cherche à expérimenter ce dont il est certain. C'est pourquoi toute tentation procède d'une ignorance ou d'un doute; soit de la part de celui qui tente, lorsqu'il expérimente une chose pour connaître sa qualité; soit de la part des autres, lorsque quelqu'un fait une expérience pour leur montrer cette qualité. C'est ainsi que Dieu nous tente. Mais ignorer ce qui concerne Dieu et sa perfection, ou en douter, est un péché. Aussi est-il évident que tenter Dieu pour connaître sa puissance est un péché. Mais si l'on met à l'épreuve les perfections divines non pour s'instruire soi-même, mais pour instruire les autres, ce n'est pas là tenter Dieu, puisque cette démarche est fondée sur une juste nécessité ou une pieuse utilité, et sur tous les autres motifs qui doivent y pousser. C'est ainsi, en effet, que les Apôtres demandèrent au Seigneur de faire des miracles au nom de Jésus Christ pour manifester aux païens la puissance de celui-ci (Ac 4, 29).

Solutions 1. Le paiement des dîmes était prescrit par la loi, nous l'avons vue. Sa nécessité tenait au précepte, et son utilité est indiquée par les paroles: « Pour qu'il y ait de la nourriture chez moi. » Aussi n'était-ce pas tenter le Seigneur que de payer la dîme. Quant à ce qui suit: « Mettez-moi ainsi à l'épreuve », il faut l'entendre non d'une cause, comme si l'on devait payer les dîmes pour éprouver si Dieu « ouvrirait les cataractes du ciel », mais d'une conséquence: s'ils payaient les dîmes, ils éprouveraient par expérience les bienfaits divins.

2. Il y a deux manières de connaître la volonté de Dieu ou

hãy xin cho ngươi một dấu cùng Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi", đã trả lời: "Tôi không xin dấu nào cả và tôi không thử Thiên Chúa." Và Thiên Chúa đã truyền nói cho ông biết: "Ngươi làm phiền nhân loại không đủ sao, mà còn làm phiền đến Thiên Chúa tôi? (Gs 7,11), về Abraham, Kinh thánh (Kn 15,8) thuật lại ông đã thưa với Thiên Chúa: "Thế nào tôi biết được tôi sẽ chiếm hữu điều đó?" (đất Chúa hứa). Cũng vậy, Ghêđêon xin cùng Thiên Chúa một dấu thắng trận mà Chúa đã hứa (Tp 6,36). Mà hai nhân vật này đã không bị quở trách chút nào.

TRÁI LẠI, Sự thử Thiên Chúa bị cấm đoán trong luật cũ (Cl 6,16): "Ngươi chớ thử Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, việc thử là đem thí nghiệm. Mà không ai tìm thí nghiệm điều mình biết chắc chắn. Do đó, mọi sự thử phát xuất từ sự không biết hoặc từ sự nghi ngờ, hoặc về phía người thử, khi họ thí nghiệm một sự vật để cho biết phẩm chất của nó; hoặc về phía các người khác, khi người nào làm thí nghiệm để chứng tỏ phẩm chất này cho họ biết. Chính như vậy mà Thiên Chúa thử chúng ta. Mà việc không biết điều liên hệ với Thiên Chúa và với sự hoàn hảo của Ngài, hoặc nghi ngờ về các điều đó, thì có tội. Như vậy rõ ràng việc thử Thiên Chúa để hiểu biết quyền năng của Ngài thì có tội. Còn nếu người ta đem thí nghiệm các hoàn hảo của Thiên Chúa không phải để cho mình học hỏi, nhưng để dạy bảo các kẻ khác, điều đó không phải là thử Thiên Chúa, bởi vì đường lối này căn cứ trên một sự cần thiết chính đáng hoặc một sự ích lợi đạo đức, và căn cứ trên tất cả mọi lý do khác thúc đẩy đến đó. Quả thế, chính như vậy mà các thánh Tông đồ đòi Thiên Chúa làm phép lạ nhân danh Chúa Giêsu Kitô để biểu lộ cho các dân ngoại biết quyền năng của Chúa Giêsu Kitô (Cv 4,29).

GIẢI ĐÁP 1. Việc nạp thuế thập phân đã được truyền lệnh do luật như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.87, a.1). Sự cần thiết của thuế thập phân dựa vào giới mệnh, và sự ích lợi của nó được biểu thị qua các lời nói: "Ngõ hầu có lương thực trong nhà Tôi." Như vậy, việc nạp thuế thập phân không phải là thử Thiên Chúa. Còn về lời nói tiếp theo sau: "Các ngươi hãy đem ta thí nghiệm", người ta phải hiểu điều đó không phải về một nguyên nhân dường như người ta phải nạp thuế thập phân để thí nghiệm việc Thiên Chúa mở các thác nước trên trời, nhưng về một hậu quả nếu họ nạp thuế thập phân họ sẽ cảm thấy bằng kinh nghiệm các ân huệ của Thiên Chúa.

2. Có hai thể cách hiểu biết ý chí của Thiên Chúa hoặc thiện tính của Ngài.

bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem.

AD TERTIUM dicendum quod Deus volebat signum dare regi Achaz non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum. Tum quia ex mandato Dei petiisset. Tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham vero signum petiit ex instinctu divino. Et ideo non peccavit. Gedeon vero signum ex debilitate fidei petiisse videtur, et ideo a peccato non excusatur, sicut Glossa ibidem dicit. Sicut et Zacharias peccavit dicens, Luc. I, ad Angelum, unde hoc sciam? Unde et propter incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo. Uno modo, ad explorandum divinam potestatem, aut veritatem dicti eius. Et hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

goodness or will. One is speculative and as to this it is not lawful to doubt or to prove whether God's will be good, or whether God is sweet. The other knowledge of God's will or goodness is effective or experimental and thereby a man experiences in himself the taste of God's sweetness, and complacency in God's will, as Dionysius says of Hierotheos (Div. Nom. ii) that "he learnt divine thing through experience of them." It is in this way that we are told to prove God's will, and to taste His sweetness.

Reply to objection 3. God wished to give a sign to Achaz, not for him alone, but for the instruction of the whole people. Hence he was reproved because, by refusing to ask a sign, he was an obstacle to the common welfare. Nor would he have tempted God by asking, both because he would have asked through God commanding him to do so, and because it was a matter relating to the common good. Abraham asked for a sign through the divine instinct, and so he did not sin. Gedeon seems to have asked a sign through weakness of faith, wherefore he is not to be excused from sin, as a gloss observes: just as Zachary sinned in saying to the angel (Lk. 1:18): "Whereby shall I know this?" so that he was punished for his unbelief. It must be observed, however, that there are two ways of asking God for a sign: first in order to test God's power or the truth of His word, and this of its very nature pertains to the temptation of God. Secondly, in order to be instructed as to what is God's pleasure in some particular matter; and this nowise comes under the head of temptation of God.

sa bonté. L'une est spéculative. À ce point de vue, il n'est pas permis de douter si la volonté de Dieu est bonne, ni de le prouver, et de chercher à savoir si « le Seigneur est doux ». Il y a aussi une connaissance affective ou expérimentale de la bonté divine: on expérimente en soi-même le goût de la douceur de Dieu et la complaisance de sa volonté. C'est ainsi que, selon Denys, « Hiérothée apprit les mystères divins pour les avoir éprouvés ». Voilà comment nous sommes invités à expérimenter la volonté de Dieu et à goûter sa douceur.

3. Dieu voulait donner un signe au roi Achaz, non pour lui seul, mais pour l'instruction du peuple. On le blâme parce qu'il s'oppose, en refusant de recevoir ce signe, au salut commun du peuple. Et en le demandant, il n'aurait pas tenté Dieu.

Một thể cách cách suy lý, ở phương diện này, người ta không được phép nghi ngờ việc ý chí của Thiên Chúa tốt không, cũng không được phép thí nghiệm điều đó, và cũng không được phép tìm hiểu cho biết Thiên Chúa dịu hiền không." Cũng có sự hiểu biết về tình cảm hoặc kinh nghiệm về thiện tính Thiên Chúa: người ta cảm nghiệm trong chính mình sự dịu hiền của Thiên Chúa và lòng tốt của ý chí Thiên Chúa. Chính như thế, theo Denys (De Div. Nom. 2,9) mà Hiêrôthê hiểu biết các mầu nhiệm của Thiên Chúa sau khi đã cảm nghiệm. Người ta do đó mà biết thế nào mình được mời đến thí nghiệm ý chí của Thiên Chúa và nếm sự ngọt ngào của Ngài.

3. Thiên Chúa đã muốn cho vua Achaz, không phải chỉ cho nhà vua mà thôi, nhưng để giáo huấn toàn dân. Người ta quở trách nhà vua bởi vì nhà vua khi từ chối lãnh nhận dấu này, chống lại với sự an toàn chung của dân chúng và nếu nhà vua đã xin điều đó, nhà vua đã không thử Thiên Chúa.

ARTICULUS 3
Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, sicut dictum est sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

PRAETEREA, Eccli. XVIII dicitur, *ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum*, ubi dicit interlinearis qui, scilicet tentans Deum, *orat quod docuit, sed non facit quod iussit.* Sed hoc pertinet ad praesumptionem, quae opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

ARTICLE 3
Whether temptation of God is opposed to the virtue of religion ?

Objections 1. It would seem that the temptation of God is not opposed to the virtue of religion. The temptation of God is sinful, because a man doubts God, as stated above (A[2]). Now doubt about God comes under the head of unbelief, which is opposed to faith. Therefore temptation of God is opposed to faith rather than to religion.

2. Further, it is written (Ecclus. 18:23): "Before prayer prepare thy soul, and be not as a man that tempteth God. Such a man," that is, who tempts God, says the interlinear gloss, "prays for what God taught him to pray for, yet does not what God has commanded him to do." Now this pertains to imprudence which is opposed to hope. Therefore it seems that temptation of God is a

ARTICLE 3
A quelle vertu s'oppose la tentation de Dieu ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la vertu de religion. Car elle a raison de péché du fait que l'on doute de Dieu, nous venons de le dire. Mais le doute envers Dieu relève du péché d'infidélité qui s'oppose à la foi. Donc tenter Dieu s'oppose à la foi plutôt qu'à la religion.

2. Il est écrit dans l'Ecclésiastique (18, 23) « Avant la prière, prépare-toi; ne sois pas comme un homme qui tente Dieu. » La Glose explique qui est cet homme: « Il prie selon l'enseignement du Seigneur, mais il n'accomplit pas ses commandements. » Or cela relève de la présomption, qui s'oppose à l'espérance. Tenter Dieu apparaît donc comme un péché qui s'oppose à l'espérance plutôt qu'à la

TIẾT 3
Sự thử Thiên Chúa đối lập với nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thử Thiên Chúa không đối lập với nhân đức đạo đức. Sự thử Thiên Chúa có yếu tính về tội vì người ta nghi ngờ Thiên Chúa, như chúng ta mới đề cập đến. Mà sự nghi ngờ đối với Thiên Chúa lệ thuộc vào tội không tin là tội đối lập với đức tin. Vậy việc thử Thiên Chúa đối lập với đức tin, chứ không phải với nhân đức đạo đức.

2. Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (18,23): "Trước khi cầu nguyện, ngươi hãy chuẩn bị chính mình; đừng làm như con người thử Thiên Chúa", sách Chú giải cắt nghĩa ai là con người này: "Họ cầu nguyện theo lời truyền dạy của Thiên Chúa, nhưng họ không hoàn thành các giới mệnh của Ngài." Mà điều đó lệ thuộc vào tính tự phụ đối lập với đức cậy. Vậy việc thử Thiên Chúa xem ra là tội đối lập với đức cậy, chứ không phải với nhân

PRAETEREA, super illud Psalm., et tentaverunt Deum in cordibus suis, dicit Glossa quod *tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia*. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

SED CONTRA est quod, sicut ex praedicta Glossa habetur, tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quae directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem ad irreverentiam eius pertinet, nullus enim praesumit tentare eum de cuius excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quae ad divinam irreverentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum. Et ideo est irreligiositatis species.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui ante orationem suam animam non praeparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias se ad devotionem non disponendo, non facit quod in se est ut exaudiatur a Deo. Et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis huiusmodi interpretativa tentatio videatur ex praesumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet ut homo praesumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quae ad Deum pertinent, dicitur enim I Pet. V, *humiliamini sub potenti manu Dei*; et II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Unde etiam huiusmodi tentatio irreligiositatis species est.

AD TERTIUM dicendum quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei sin opposed to hope.

3. Further, a gloss on Ps. 77:18, "And they tempted God in their hearts," says that "to tempt God is to pray to Him deceitfully, with simplicity in our words and wickedness in our hearts." Now deceit is opposed to the virtue of truth. Therefore temptation of God is opposed, not to religion, but to truth.

On the contrary, According to the gloss quoted above "to tempt God is to pray to Him inordinately." Now to pray to God becomingly is an act of religion as stated above (Q[83], A[15]). Therefore to tempt God is a sin opposed to religion.

I answer that, As clearly shown above (Q[81], A[5]), the end of religion is to pay reverence to God. Wherefore whatever pertains directly to irreverence for God is opposed to religion. Now it is evident that to tempt a person pertains to irreverence for him: since no one presumes to tempt one of whose excellence he is sure. Hence it is manifest that to tempt God is a sin opposed to religion.

Reply to objection 1. As stated above (Q[81], A[7]), it belongs to religion to declare one's faith by certain signs indicative of reverence towards God. Consequently it belongs to irreligion that, through doubtful faith, a man does things indicative of irreverence towards God. To tempt God is one of these; wherefore it is a species of irreligion.

Reply to objection 2. He that prepares not his soul before prayer by forgiving those against whom he has anything, or in some other way disposing himself to devotion, does not do what he can to be heard by God, wherefore he tempts God implicitly as it were. And though this implicit temptation would seem to arise from presumption or indiscretion, yet the very fact that a man behaves presumptuously and without due care in matters relating to God implies irreverence towards Him. For it is written (1 Pet. 5:6): "Be you humbled . . . under the mighty hand of God," and (2 Tim. 2:15): "Carefully study to present thyself approved unto God." Therefore also this kind of temptation is a species of irreligion.

Reply to objection 3. A man is said to pray deceitfully, not in relation to God, Who knows the secrets of the heart, but in relation to man. Wherefore deceit is accidental to the temptation of God, and consequently it does not follow that to tempt God is directly religion.

3. Sur le Psaume (78, 18): « Ils tentèrent Dieu dans leur coeur », la Glose commente: « Tenter Dieu, c'est demander avec fourberie. Il y a de la simplicité dans les paroles, mais de la malice dans le coeur. » Or la tromperie s'oppose à la vertu de vérité. Donc tenter Dieu ne s'oppose pas à la religion, mais à la vérité.

En sens contraire, selon la Glose que nous avons citée, tenter Dieu, c'est lui adresser une demande mal réglée. Mais demander comme il faut est un acte de religion, comme nous l'avons vu plus haut. Tenter Dieu est donc un péché contraire à la religion.

Réponse : Nous l'avons montré, la fin de la vertu de religion est de rendre honneur à Dieu. Aussi tout ce qui s'oppose directement à ce respect s'oppose à la religion. Or il est évident que tenter quelqu'un, c'est lui manquer de respect, car personne n'ose tenter celui dont il tient l'excellence pour certaine. Il est donc évident que tenter Dieu est un péché contraire à la religion.

Solutions 1. Comme on l'a dit plus haut, le rôle de la religion est de professer la foi par des signes exprimant notre révérence envers Dieu. C'est pourquoi on rattache à l'irréligion ce qu'un homme fait en raison d'une foi incertaine et qui relève de l'irrévérence envers Dieu, comme de tenter Dieu, ce qui est donc une espèce de l'irréligion.

2. Celui qui ne prépare pas son âme à la prière en pardonnant si quelqu'un lui en veut, ou par tout autre moyen de se disposer à la dévotion, ne fait pas tout ce qui dépend de lui pour être exaucé par Dieu. C'est pourquoi son attitude implique qu'il tente Dieu. Et bien que cette tentation implicite semble provenir de la présomption ou de l'irréflexion, cependant c'est manquer de révérence envers Dieu que d'agir avec présomption et négligence en ce qui regarde Dieu. Car il est écrit (1 P 5, 6): « Humiliez-vous sous la main puissante de Dieu » et aussi (2 Tm 2, 15): « Efforce-toi de te présenter devant Dieu comme un homme éprouvé. » Tenter Dieu est donc une espèce de l'irréligion.

3. On ne dit pas par rapport à Dieu qu'un homme demande avec fourberie, car Dieu connaît les secrets des coeurs; on le dit par rapport aux hommes. Aussi est-ce par accident que cela est tenter Dieu, et cela n'oppose pas directement la tentation de Dieu à

đức đạo đức.

3. Về Thánh vịnh (78,18): "Họ đã thử Thiên Chúa trong tâm hồn của họ", sách Chú giải cắt nghĩa: "Thử Thiên Chúa, đó là cầu xin cách xảo quyệt. Có tính đơn giản trong lời cầu nguyện, nhưng có ác ý trong tâm hồn." Sự đánh lừa đối lập với nhân đức chân lý. Vậy việc thử Thiên Chúa không đối lập với nhân đức đạo đức, nhưng đối lập với chân lý.

TRÁI LẠI, Theo sách Chú giải mà chúng ta đã trích dẫn, thử Thiên Chúa, đó là dâng lên Ngài một sự cầu xin được sắp đặt cách xấu. Mà cầu xin như theo lẽ phải, là hành động của nhân đức đạo đức, như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.83, a.15). Vậy việc thử Thiên Chúa là tội trái nghịch với nhân đức đạo đức.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.81, a.15), mục đích của nhân đức đạo đức là tôn vinh Thiên Chúa. Như vậy, tất cả cái gì một cách trực tiếp đối lập với sự tôn vinh này, đối lập với nhân đức đạo đức. Mà rõ ràng là thử người nào, đó là thiếu sự tôn kính đối với họ, bởi vì không ai dám thử kẻ mà chúng ta biết họ có sự tuyệt hảo chắc chắn. Vậy rõ ràng việc thử Thiên Chúa là tội trái ngược với nhân đức đạo đức.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.7), việc làm của nhân đức đạo đức là tuyên xưng đức tin bằng những dấu biểu lộ sự tôn thờ của chúng ta đối với Thiên Chúa. Do đó, người ta đem về lòng không tôn giáo tất cả cái gì con người làm vì đức tin không chắc chắn và lệ thuộc vào lòng bất kính đối với Thiên Chúa, như lệ thuộc vào việc thử Thiên Chúa. Vậy, điều đó là một loại sự không tôn giáo.

2. Kẻ nào không chuẩn bị linh hồn mình để cầu nguyện bằng cách tha thứ nếu có ai giận hờn mình, hoặc bằng mọi phương tiện nào khác sắp đặt mình đến việc sùng mộ, không làm tất cả những gì thuộc về mình để được Thiên Chúa nhận lời. Do đó, thái độ của họ bao hàm việc thử Thiên Chúa. Mặc dầu sự thử này mặc nhiên xem ra phát xuất từ sự tự phụ hoặc sự không suy nghĩ, đó vẫn là thiếu tôn kính đối với Thiên Chúa, là hành động một cách tự phụ và sơ suất trong những cái gì liên hệ với Thiên Chúa. Vì có lời ghi chép (1Pr 5,6): "Anh em hãy khiêm nhượng hạ mình xuống dưới bàn tay uy linh của Thiên Chúa." Và cũng có lời ghi chép: "Anh hãy gắng sao nên người lão luyện trước mặt Thiên Chúa" (2Tm 2,15). Vậy việc thử Thiên Chúa là một loại của sự không tôn giáo.

3. Người ta không nói dối với Thiên Chúa, mà một người nào cầu xin cách xảo quyệt, bởi vì Thiên Chúa hiểu biết các sự ẩn kín của các tâm hồn; người ta chỉ nói điều đó đối với con người. Như vậy, điều đó là việc thử Thiên Chúa cách ngẫu trừ, và điều đó không đối lập trực tiếp sự thử Thiên

directe opponatur veritati.

ARTICULUS 4

Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Maior enim poena pro maiori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Iudaeis peccatum tentationis Dei quam peccatum idololatriae, quod tamen est praecipuum inter superstitiones, quia pro peccato idololatriae interfecti sunt ex eis tria millia hominum, ut legitur Exodi XXXII; pro peccato autem tentationis universaliter omnes in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psalm., *tentaverunt me patres vestri*; et postea sequitur, *quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam*. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quae habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

PRAETEREA, maius peccatum esse videtur irreverenter se habere ad parentes quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, sicut dicitur Malach. I. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturae.

SED CONTRA est quod super illud Deut. XVII, cum reperti fuerint apud te etc., dicit Glossa, *lex errorem et idololatriam maxime detestatur, maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturae*.

RESPONDEO dicendum quod in peccatis quae religioni adversantur tanto aliquid gravius est quanto magis divinae reverentiae adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam quam qui protestatur dubitationem.

opposed to the truth.

ARTICLE 4

Whether the temptation of God is a graver sin than superstition ?

Objections 1. It would seem that the temptation of God is a graver sin than superstition. The greater sin receives the greater punishment. Now the sin of tempting God was more severely punished in the Jews than was the sin of idolatry; and yet the latter is the chief form of superstition: since for the sin of idolatry three thousand men of their number were slain, as related in Ex. 32:28 [*Septuagint version. The Vulgate has "twenty-three thousand."], whereas for the sin of temptation they all without exception perished in the desert, and entered not into the land of promise, according to Ps. 94:9, "Your fathers tempted Me," and further on, "so I swore in My wrath that they should not enter into My rest." Therefore to tempt God is a graver sin than superstition.

2. Further, the more a sin is opposed to virtue the graver it would seem to be. Now irreligion, of which the temptation of God is a species, is more opposed to the virtue of religion, than superstition which bears some likeness to religion. Therefore to tempt God is a graver sin than superstition.

3. Further, it seems to be a greater sin to behave disrespectfully to one's parents, than to pay others the respect we owe to our parents. Now God should be honored by us as the Father of all (Malach. 1:6). Therefore. temptation of God whereby we behave irreverently to God, seems to be a greater sin than idolatry, whereby we give to a creature the honor we owe to God.

On the contrary, A gloss on Dt. 17:2, "When there shall be found among you," etc. says: "The Law detests error and idolatry above all: for it is a very great sin to give to a creature the honor that belongs to the Creator."

I answer that, Among sins opposed to religion, the more grievous is that which is the more opposed to the reverence due to God. Now it is less opposed to this reverence that one should doubt the divine excellence than that one should hold the contrary for certain. For just as a man is more of an unbeliever if he be confirmed in his error, than if he doubt the truth of faith, so, too, a man acts more against the reverence due to God, if by his deeds he professes an error contrary to the divine excellence, than if he

la vertu de vérité.

ARTICLE 4

Comparaison de la tentation de Dieu avec les autres vices

Objections 1. La tentation de Dieu semble un péché plus grave que la superstition. Car on inflige un plus grand châtiment pour un péché plus grave. Mais les Juifs ont été châtiés plus sévèrement pour avoir tenté Dieu que pour leur idolâtrie, qui est pourtant la plus grave des superstitions. Car pour le péché d'idolâtrie, vingt-trois mille hommes ont trouvé la mort selon l'Exode (32, 28). Et pour avoir tenté Dieu, ils ont tous péri dans le désert, sans entrer dans la Terre promise selon le Psaume (95, 9): « Vos prières m'ont tenté... J'ai juré dans ma colère: ils n'entreront pas dans mon repos. » Tenter Dieu est donc un péché plus grave que la superstition.

2. Un péché paraît d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à une vertu. Mais l'irréligion, dont la tentation est une espèce, s'oppose davantage à la vertu de religion que la superstition, qui a une certaine ressemblance avec elle. Donc tenter Dieu est un péché plus grave que la superstition.

3. Manquer de respect envers ses parents est un péché plus grave, semble-t-il, que de témoigner à d'autres le respect que l'on doit à ses parents. Mais Dieu doit être honoré par nous comme le Père de tous, selon Malachie (1, 6). Donc tenter Dieu semble un plus grand péché, puisque c'est manquer de respect envers Dieu, que l'idolâtrie où l'on témoigne à la créature le respect qu'on doit à Dieu.

En sens contraire, sur le texte du Deutéronome (17, 2): « S'il se trouve un homme qui fasse ce qui est mal... » la Glose commente: « La loi réprouve au plus haut degré l'erreur et l'idolâtrie, car le pire des crimes est de rendre à la créature l'honneur dû au Créateur. »

Réponse : Parmi les péchés opposés à la religion, le plus grave est celui qui s'oppose davantage à la révérence due à Dieu. On s'y oppose moins si l'on doute de l'excellence divine que si l'on pense le contraire avec assurance. Car, de même que l'homme confirmé dans son erreur est plus infidèle que l'homme qui met en doute la vérité de la foi, de même celui qui par sa conduite professe une erreur opposée à celle de l'excellence divine manque davantage au respect envers Dieu que l'homme qui professe

Chúa với nhân đức chân lý.

TIẾT 4

So sánh sự thử Thiên Chúa với các tật xấu khác

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thử Thiên Chúa là tội nặng hơn sự mê tín. Người ta phạt tội nặng hơn với hình phạt nặng hơn. Mà người Do thái phạt tội thử Thiên Chúa nghiêm nhặt hơn tội thờ tà thần là tội nặng nhất trong các tội mê tín. Mà vì tội thờ tà thần hai mươi ba ngàn người đã phải chết (Xh 32,28). Và vì phạm tội thử Thiên Chúa, họ đã chết trong sa mạc, không được vào Đất Chúa hứa, theo lời Thánh vịnh (95,9): "Lời cầu nguyện của các ngươi đã thử Ta... Ta đã thề trong cơn thịnh nộ của Ta: họ sẽ không vào nơi ngơi nghỉ của Ta." Vậy việc thử Thiên Chúa là tội nặng hơn sự mê tín.

2. Tội càng đối lập với nhân đức bao nhiêu càng nặng bấy nhiêu; mà sự không tôn giáo và sự thử Thiên Chúa là một loại của nó, đối lập nhiều với nhân đức đạo đức hơn là với sự mê tín, và sự mê tín có phần tương tự với nó. Vậy việc thử Thiên Chúa là tội nặng hơn sự mê tín.

3. Việc thiếu tôn kính đối với cha mẹ là tội nặng hơn việc tỏ ra cho kẻ khác sự tôn kính mà người ta phải có đối với cha mẹ mình; mà Thiên Chúa được chúng ta tôn vinh với tư cách Ngài là Cha của mọi sự vật theo lời ghi chép trong sách tiên tri Malakhi (1,6). Vậy việc thử Thiên Chúa xem ra là một tội lớn, bởi vì đó là thiếu sự tôn kính đối với Thiên Chúa, hơn tội thờ tà thần mà người ta chứng tỏ cho thụ tạo sự tôn kính mà người ta phải có đối với Thiên Chúa mà thôi.

TRÁI LẠI, Về đoạn văn trong sách Đệ nhị luật (17,2): "Nếu có người nào làm điều xấu..." Sách Chú giải giải thích: "Luật lên án cao độ nhất sự sai lầm và sự thờ tà thần, vì tội ác xấu nhất là dâng cho thụ tạo vinh dự phải có đối với Đấng Tạo Hóa mà thôi."

TRẢ LỜI : Trong các tội đối lập với nhân đức đạo đức, tội lớn nhất là tội đối lập nhiều hơn với sự tôn vinh phải có đối với Thiên Chúa mà thôi. Người ta đối lập với sự tôn vinh Thiên Chúa nếu người ta nghi ngờ về sự tuyệt hảo của Thiên Chúa ít hơn là nếu người ta tưởng nghĩ điều ngược trở lại bằng một cách nhất định. Bởi vì, cũng như con người được củng cố vững vàng trong sự sai lầm của mình thì bất trung hơn là con người nghi ngờ chân lý của đức tin; cũng vậy, kẻ bằng đường lối sống động của mình tuyên xưng sự sai lầm đối lập với chân lý về sự tuyệt hảo của Thiên Chúa thiếu sự tôn kính nhiều đối với

Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est. Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

expresses a doubt. Now the superstitious man professes an error, as shown above (Q[94], A[1], ad 1), whereas he who tempts God by words or deeds expresses a doubt of the divine excellence, as stated above (A[2]). Therefore the sin of superstition is graver than the sin of tempting God.

seulement un doute. Or le superstitieux professe l'erreur, nous l'avons montré. Tandis que celui qui tente Dieu en paroles ou en actes professe son doute au sujet de l'excellence divine, avons nous dit. C'est pourquoi le péché de superstition est plus grave que de tenter Dieu.

Thiên Chúa hơn là con người chỉ nói lên sự nghi ngờ của mình. Mà người mê tín tuyên xưng sự sai lầm như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.94, a.1, sol.1). Đang khi kẻ thử Thiên Chúa bằng lời nói hoặc bằng hành động tuyên xưng nghi ngờ của mình về sự tuyệt hảo của Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (a.2). Do đó, tội mê tín nặng hơn tội thử Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum idololatriae non fuit punitum illa poena quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior poena reservabatur, dicitur enim Exod. XXXII, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*.

Reply to objection 1. The sin of idolatry was not punished in the above manner, as though it were a sufficient punishment; because a more severe punishment was reserved in the future for that sin, for it is written (Ex. 32:34): "And I, in the day of revenge, will visit this sin also of theirs."

Solutions 1. Les Juifs coupables d'idolâtrie ne reçurent pas un châtiment suffisant à les punir; pour ce péché un châtiment plus grave était réservé à leur postérité, comme dit Dieu dans l'Exode (32, 34): « Au jour de ma visite, je les punirai de leur péché. »

GIẢI ĐÁP 1. Người Do thái phạm tội thờ tà thần đã không lãnh nhận hình phạt đủ để phạt họ; vì tội này một hình phạt nặng nề hơn đã được dành cho con cháu của họ như lời Thiên Chúa đã phán trong sách Đệ nhị luật (43,34): "Ngày Ta thăm viếng, Ta sẽ phạt chúng nó vì tội lỗi của chúng nó."

AD SECUNDUM dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione quantum ad materialem actum, quem exhibet sicut religio. Sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est.

Reply to objection 2. Superstition bears a likeness to religion, as regards the material act which it pays just as religion does. But, as regards the end, it is more contrary to religion than the temptation of God, since it implies greater irreverence for God, as stated.

2. La superstition ressemble à la religion par la matérialité de son acte, qu'elle présente comme religieux. Mais quant à la fin recherchée, elle s'oppose à la religion plus que tenter Dieu, parce qu'elle se rattache davantage à l'irrévérence envers lui.

2. Sự mê tín tương tự với nhân đức đạo đức về chất thể tính của hành động của mình, vì nó tỏ ra điều đó như nhân đức đạo đức. Còn về mục đích được tìm kiếm, nó đối lập với nhân đức đạo đức hơn việc thử Thiên Chúa, bởi vì nó bám với sự bất kính nhiều hơn đối với Ngài.

AD TERTIUM dicendum quod de ratione divinae excellentiae est quod sit singularis et incommunicabilis, et ideo idem est contra divinam reverentiam aliquid agere, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum qui potest sine culpa aliis communicari.

Reply to objection 3. It belongs essentially to the divine excellence that it is singular and incommunicable. Consequently to give divine reverence to another is the same as to do a thing opposed to the divine excellence. There is no comparison with the honor due to our parents, which can without sin be given to others.

3. Il est essentiel à l'excellence divine d'être unique et incommunicable; c'est pourquoi cela revient au même de faire un acte contraire à la révérence divine, et de reporter celle-ci sur un autre que Dieu. La comparaison avec le respect dû aux parents ne vaut pas, car on peut le reporter sur d'autres sans qu'il y ait péché.

3. Điều duy nhất và bất khả không thuộc về yếu tính của sự tuyệt hảo Thiên Chúa; do đó, việc hành động trái ngược với sự tôn vinh Thiên Chúa và việc đem sự tôn vinh này về cho một hữu thể nào khác Thiên Chúa thì cũng là một việc. Sự so sánh với sự tôn kính phải có đối với cha mẹ không có giá trị, bởi vì người ta có thể đem sự tôn kính đó cho những kẻ khác mà không có tội.

QUAESTIO 98

DE PERIURIO

OF PERJURY

LE PARJURE

SỰ THỀ DỐI

Deinde considerandum est de periurio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium. Secundo, utrum periurium semper sit peccatum. Tertio, utrum semper sit peccatum mortale. Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

We must now consider perjury: under which head there are four points of inquiry: (1) Whether falsehood is necessary for perjury? (2) Whether perjury is always a sin? (3) Whether it is always a mortal sin? (4) Whether it is a sin to enjoin an oath on a perjurer?

1. Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure? - 2. Le parjure est-il toujours un péché? - 3. Est-il un péché mortel? - 4. Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment?

1. Để có sự thề dối, sự nói dối cần thiết không? 2. Sự thề dối luôn luôn có tội? 3. Phải chăng nó là trọng tội? 4. Khi bắt buộc thề dối để làm lời thề, người ta phạm tội không?

ARTICULUS 1
Utrum falsitas eius quod iuramento confirmatur requiratur ad periurium

ARTICLE 1
Whether it is necessary for perjury that the statement confirmed on oath be false ?

ARTICLE 1
Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure ?

TIẾT 1
Để có sự thề dối, sự nói dối cần thiết không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod iuramento confirmatur non requiratur ad periurium. Ut enim supra dictum est, sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium et iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete iurat; et per defectum iustitiae, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

Objections 1. It would seem that it is not necessary for perjury that the statement confirmed on oath be false. As stated above (Q[89], A[3]), an oath should be accompanied by judgment and justice no less than by truth. Since therefore perjury is incurred through lack of truth, it is incurred likewise through lack of judgment, as when one swears indiscreetly, and through lack of justice, as when one swears to something

Objections 1. Il semble que non. Car, nous l'avons dit plus haut a, si la vérité doit accompagner le serment, il y faut de même le jugement et la justice. Donc, si l'on commet un parjure en manquant à la vérité, on en commet un aussi par défaut de jugement, par exemple si l'on jure sans discernement, et par défaut de justice, par exemple si l'on jure d'accomplir un acte illicite.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự nói dối không cần thiết. Chúng ta đã nói ở trước (Q.98, a.3), nếu chân lý phải đi kèm theo lời thề, ở đó cũng phải có sự phán đoán và đức công bình. Vậy, nếu người ta phạm tội thề dối bằng cách thiếu sự thật, người ta cũng phạm tội vì thiếu sự phán đoán, thí dụ, nếu người ta thề không dè dặt thận trọng, hoặc bởi thiếu đức công bình, thí dụ, nếu người ta thề hoàn thành một hành động bất hợp pháp.

unjust.

PRAETEREA, illud per quod aliquid confirmatur potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium si aliquis iuret per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

2. Further, that which confirms is more weighty than the thing confirmed thereby: thus in a syllogism the premises are more weighty than the conclusion. Now in an oath a man's statement is confirmed by calling on the name of God. Therefore perjury seems to consist in swearing by false gods rather than in a lack of truth in the human statement which is confirmed on oath.

2. Ce qui confirme une proposition a plus de poids que la proposition elle-même: dans le syllogisme, les principes ont plus de poids que la conclusion. Or, dans le serment, la parole de l'homme est confirmée par l'appel au nom divin. Donc il semble qu'il y ait davantage parjure losqu'on jure par de faux dieux, que si la parole de l'homme, confirmée par le serment, est mensongère.

2. Cái gì làm vững chắc một mệnh đề thì quan trọng hơn chính mệnh đề đó, trong Tam đoạn luận, các nguyên lý quan trọng hơn kết luận. Mà, trong lời thề, lời nói của con người được xác định bằng sự kêu cầu thánh danh Thiên Chúa. Xem ra có sự thề dối nhiều khi con người ta thề nhân danh các tà thần, hơn là nếu lời nói con người được xác định bằng lời thề, là giả dối.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, *homines falsum iurant vel cum fallunt, vel cum falluntur*. Et ponit tria exempla. Quorum primum est, fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, da alium, scit falsum esse, et iurat. Tertium est, fac alium, putat esse falsum, et iurat tanquam sit verum, quod forte verum est, de quo postea subdit quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas ad periurium requiritur.

3. Further, Augustine says (De Verb. Apost. Jacobi; Serm. clxxx): "Men swear falsely both in deceiving others and when they are deceived themselves"; and he gives three examples. The first is: "Supposing a man to swear, thinking that what he swears to is true, whereas it is false"; the second is: "Take the instance of another who knows the statement to be false, and swears to it as though it were true"; and the third is: "Take another, who thinks his statement false, and swears to its being true, while perhaps it is true," of whom he says afterwards that he is a perjurer. Therefore one may be a perjurer while swearing to the truth. Therefore falsehood is not necessary for perjury.

3. S. Augustin a dit: « Les hommes font un faux serment quand ils trompent ou quand ils sont trompés. » Et il donne trois exemples. 1° « Celui-ci jure en pensant qu'il jure le vrai. » 2° « Cet autre jure ce qu'il sait être faux. » 3°: « Ce dernier croit à la fausseté de ce qu'il jure être vrai, alors que c'est peut-être vrai. » De celui-ci, S. Augustin dit qu'il est parjure. Donc on peut être parjure en jurant la vérité. Le mensonge n'est donc pas requis pour qu'il y ait parjure.

3. Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 180,2) đã nói: "Nhân loại làm lời thề dối khi họ đánh lừa hoặc khi họ bị đánh lừa." Và thánh nhân đã đưa ra ba thí dụ. Thứ nhất, kẻ thề mà đồng thời nghĩ rằng mình thề sự thật. Thứ đến, các kẻ khác thề điều mình tưởng là giả dối. Thứ ba, người khác nữa tin ở sự giả dối về điều mình thề là thật, trong khi đó có thể là thật. Về người này, thánh Augustinô nói, họ thề dối. Vậy người ta có thể thề dối bằng cách thề sự thật. Vậy sự nói dối không cần thiết để cho có lời thề dối.

SED CONTRA est quod periurium definitur esse mendacium iuramento firmatum.

On the contrary, Perjury is defined "a falsehood confirmed by oath" [*Hugh of St. Victor, Sum. Sent. iv, 5].

En sens contraire, on définit le parjure « un mensonge confirmé par serment ».

TRÁI LẠI, Người ta định nghĩa lời thề là một sự nói dối được xác định bằng lời thề dối.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani. Cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum; quod quidem non potest contingere de eo quod est falsum. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas iuramenti, quae periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.

I answer that, As stated above (Q[92], A[2]), moral acts take their species from their end. Now the end of an oath is the confirmation of a human assertion. To this confirmation falsehood is opposed: since an assertion is confirmed by being firmly shown to be true; and this cannot happen to that which is false. Hence falsehood directly annuls the end of an oath: and for this reason, that perversity in swearing, which is called perjury, takes its species chiefly from falsehood. Consequently falsehood is essential to perjury.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, en morale les actes sont spécifiés par leur fin. Or le serment a pour fin de confirmer une parole de l'homme. La fausseté s'oppose à cela: en effet confirmer ce qu'on dit, c'est en montrer solidement la vérité, ce qui est impossible pour une parole fausse. Aussi la fausseté annule ce qui est la fin du serment. Et c'est pour cela qu'elle spécifie surtout cette perversité qu'on appelle le parjure. La fausseté appartient donc à la raison de parjure.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.92, a.1; I-II, Q.1, a.3), trong đạo đức học, các hành động được phân loại bởi mục đích của mình. Mà lời thề có mục đích là xác định lời nói của con người sự giả dối đối lập với điều đó: quả thế, việc xác định điều người ta nói, đó là một cách vững vàng chứng tỏ chân lý của điều đó, và điều đó không thể có được bằng lời nói giả dối. Như vậy, sự giả dối hủy bỏ điều là mục đích của lời thề. Và chính vì đó nó phân loại nhất là sự gian ác mà người ta gọi là sự thề dối. Vậy sự giả dối thuộc về yếu tính của sự thề dối.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, Ierem. IV, *quodcumque illorum trium defuerit, periurium est*. Non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter periurium est quando deest veritas, ratione iam dicta. Secundario autem, quando deest iustitia, quicumque enim iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium, quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Reply to objection 1. As Jerome says on Jer. 4:2, "whichever of these three be lacking, there is perjury," but in different order. For first and chiefly perjury consists in a lack of truth, for the reason stated in the Article. Secondly, there is perjury when justice is lacking, for in whatever way a man swears to that which is unlawful, for this very reason he is guilty of falsehood, since he is under an obligation to do the contrary. Thirdly, there is perjury when judgment is lacking, since by the very fact that a man swears indiscreetly, he incurs the danger of lapsing into falsehood.

Solutions 1. Comme dit S. Jérôme « là où manque une de ces trois qualités, il y a parjure ». Mais non dans le même ordre. En premier lieu et à titre principal, il y a parjure lorsque manque la vérité, nous venons de dire pourquoi. Secondairement, lorsque manque la justice car, de quelque manière qu'on jure en matière illicite, on s'engage à faux parce qu'on s'oblige à faire le contraire. En troisième lieu, il y a parjure par manque de jugement, car jurer sans discernement expose au péril de jurer faussement.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Giêrônimô (In Jerem. 1,24) đã nói: "Ở đâu thiếu một trong ba phẩm chất này, có sự thề dối." Mà không phải theo cũng một trật tự. Ở chỗ thứ nhất và với tư cách chính, có sự thề dối khi thiếu chân lý. Như chúng ta mới nói tại sao. Thứ đến, khi thiếu đức công bình, bởi vì, cho dầu người ta thề bất cứ theo thể cách nào trong vấn đề bất hợp pháp, người ta xác định cách giả dối bởi vì người ta bắt buộc mình thi hành điều trái ngược lại. Thứ ba, có sự thề dối do thiếu sự phán đoán, bởi vì không có sự hiểu biết rõ ràng người ta liều mình thề cách giả dối.

AD SECUNDUM dicendum quod principia in syllogismis sunt potiora tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II Physic. Sed in moralibus

Reply to objection 2. In syllogisms the premises are of greater weight, since they are in the position of active principle, as stated in Phys. ii, 3: whereas in

2. Dans le syllogisme, ce sont les principes qui ont le plus de poids parce qu'ils ont raison de cause efficiente. Mais en morale la fin est plus capitale que la cause

2. Trong Tam đoạn luận, chính các nguyên lý quan trọng nhất bởi vì chúng nó có yếu tính của nguyên nhân tác thành. Trong đạo đức học, mục đích quan trọng hơn nguyên

actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo, licet sit perversum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate iuramenti periurium nominatur quae tollit iuramenti finem, falsum iurando.

AD TERTIUM dicendum quod actus morales procedunt a voluntate, cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem, relatum ad voluntatem, materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio periurii, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat quod putat esse falsum. Dicit enim ibi Augustinus, *interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens*.

moral matters the end is of greater importance than the active principle. Hence though it is a perverse oath when a man swears to the truth by false gods, yet perjury takes its name from that kind of perversity in an oath, that deprives the oath of its end, by swearing what is false.

Reply to objection 3. Moral acts proceed from the will, whose object is the apprehended good. Wherefore if the false be apprehended as true, it will be materially false, but formally true, as related to the will. If something false be apprehended as false, it will be false both materially and formally. If that which is true be apprehended as false, it will be materially true, and formally false. Hence in each of these cases the conditions required for perjury are to be found in some way, on account of some measure of falsehood. Since, however, that which is formal in anything is of greater importance than that which is material, he that swears to a falsehood thinking it true is not so much of a perjurer as he that swears to the truth thinking it false. For Augustine says (De Verb. Apost. Jacobi; Serm. clxxx): "It depends how the assertion proceeds from the mind, for the tongue is not guilty except the mind be guilty."

efficiente. C'est pourquoi, bien que jurer la vérité par les faux dieux pervertisse le serment, cette perversité ne transforme pas le serment en parjure, parce qu'elle ne détruit pas la fin du serment en jurant ce qui est faux.

3. Nos actes moraux émanent de la volonté, qui ont pour objet le bien perçu par la raison. C'est pourquoi, si l'on perçoit le faux comme étant le vrai, par rapport à la vérité le serment sera matériellement faux et formellement vrai. Mais si ce qui est faux est tenu pour faux, le serment sera faux et matériellement et formellement. Et si ce qui est faux est tenu pour faux, le serment sera matériellement vrai et formellement faux. C'est pourquoi, dans tous ces cas, la raison de parjure subsiste en quelque manière, à cause d'une fausseté quelconque. Mais parce que, en chaque cas, ce qui est formel a plus de poids que ce qui est matériel, celui qui jure le faux en pensant dire le vrai n'est pas aussi parjure que celui qui jure le vrai en le croyant faux. Car S. Augustin dit au même endroit: « Ce qui importe, c'est comment la parole vient du coeur, parce que la langue n'est coupable que si l'esprit l'est déjà. »

nhân tác thành. Do đó, dầu mà thề sự thật nhân danh tà thần làm hư hỏng đổi bại lời thề, sự đổi bại này không biến hóa lời thề trở nên sự thề dối bởi vì nó không phá hủy mục đích của lời thề bằng cách thề điều giả dối.

3. Các hành vi đạo đức của chúng ta phát xuất từ ý chí, và ý chí có đối tượng là sự tốt được lĩnh hội bởi trí năng. Do đó, nếu người ta lĩnh hội sự giả dối như là sự thật, đối với chân lý, lời thề giả dối cách chất thể và chân thật cách mô thể. Nhưng nếu cái gì giả dối được coi là giả dối, lời thề sẽ giả dối bằng cách chất thể, và mô thể. Và điều thật được lĩnh hội là giả dối, lời thề chân thật cách chất thể và giả dối cách mô thể. Do đó, tất cả các trường hợp này, yếu tính của sự thề dối tồn tại theo một thể cách nào đó, do một sự giả dối nào đó. Bởi vì trong mỗi trường hợp, cái gì có tính chất mô thể quan trọng hơn cái gì có tính chất chất thể, kẻ thề sự giả dối mà đồng thời nghĩ mình nói sự thật không phải là kẻ thề dối như kẻ thề sự thật mà đồng thời tin tưởng điều đó giả dối. Vì thánh Augustinô cũng nói ở đoạn văn đó: "Điều quan trọng đó là lời nói phát xuất từ tâm hồn thề nào, bởi vì lời nói chỉ có tội nếu tinh thần đã có tội trước."

ARTICULUS 2
Utrum omne periurium sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento firmavit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurii, sequeretur quod esset perplexus.

PRAETEREA, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est, sicut cum aliquis iuravit se non intraturum religionem, vel quaecumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

PRAETEREA, ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat si eius non impleat voluntatem, puta cum praecipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

PRAETEREA, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita et praesentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio

ARTICLE 2
Whether all perjury is sinful ?

Objections 1. It would seem that not all perjury is sinful. Whoever does not fulfil what he has confirmed on oath is seemingly a perjurer. Yet sometimes a man swears he will do something unlawful (adultery, for instance, or murder): and if he does it, he commits a sin. If therefore he would commit a sin even if he did it not, it would follow that he is perplexed.

2. Further, no man sins by doing what is best. Yet sometimes by committing a perjury one does what is best: as when a man swears not to enter religion, or not to do some kind of virtuous deed. Therefore not all perjury is sinful.

3. Further, he that swears to do another's will would seem to be guilty of perjury unless he do it. Yet it may happen sometimes that he sins not, if he do not the man's will: for instance, if the latter order him to do something too hard and unbearable. Therefore seemingly not all perjury is sinful.

4. Further, a promissory oath extends to future, just as a declaratory oath extends to past and present things. Now the obligation of an oath may be

ARTICLE 2
Le parjure est-il toujours un péché ?

Objections 1. Il semble que non. Car on est parjure lorsque l'on n'accomplit pas ce que le serment a garanti. Mais quelquefois on jure de faire un acte illicite, comme l'adultère ou l'homicide, dont l'accomplissement est un péché. Donc, si même en ne le faisant pas on est parjure, il s'ensuit qu'on est acculé au péché.

2. Personne ne pèche en accomplissant un bien meilleur. Mais quelquefois le parjure permet d'accomplir un bien meilleur, par exemple si l'on a juré de ne pas entrer en religion, de ne jamais faire telle oeuvre vertueuse. Donc tout parjure n'est pas péché.

3. Celui qui jure de faire la volonté d'un autre encourt le parjure s'il ne la fait pas. Mais il peut arriver qu'on ne pèche pas en n'accomplissant pas cette volonté, par exemple si l'on a reçu un ordre trop dur et insupportable. Il semble donc que tout parjure ne soit pas un péché.

4. Le serment de promesse s'étend à l'avenir, comme le serment affirmatif porte sur le passé et le présent. Mais il peut arriver que l'obligation du serment disparaisse

TIẾT 2
Sự thề dối luôn luôn có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thề dối không phải là luôn luôn có tội. 1. Người ta là kẻ thề dối khi người ta không hoàn thành điều gì đã được lời thề đảm bảo. Mà đôi khi người ta thề thi hành hành động bất hợp pháp, như phạm tội ngoại tình hoặc giết người, mà việc hoàn thành có tội. Vậy, nếu dầu người ta không thi hành điều đó, người ta vẫn là kẻ thề dối, do đó mà người ta chồng chất tội lỗi.

2. Không ai phạm tội khi hoàn thành một sự tốt hơn. Mà đôi khi sự thề dối cho phép hoàn thành một sự tốt hơn, thí dụ, nếu người ta thề không đi tu, thề không bao giờ làm công việc nhân đức. Vậy mọi sự thề dối không phải là tội.

3. Kẻ thề thi hành ý muốn của một người khác, mắc phải lời thề dối nếu họ không thi hành ý muốn đó. Mà có thể xảy ra là người ta không phạm tội khi không hoàn thành ý muốn đó, thí dụ, nếu người ta đã lãnh nhận một mệnh lệnh quá nghiêm khắc và không thể chịu đựng được. Vậy xem ra không phải mọi sự thề dối đều là tội.

4. Lời thề dối với một lời hứa mở rộng đến tương lai, như lời thề khẳng định quan hệ với cái đĩ vãng và cái hiện tại. Mà có thể xảy ra là sự bắt buộc của lời thề biến mất khi xuất

iuramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cum aliqua civitas iurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives qui illud non iuraverunt; vel cum aliquis canonicus iurat statuta alicuius Ecclesiae se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod ille qui transgreditur iuramentum non peccet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, de periurio loquens, videtis *quam ista detestanda sit belua, et de rebus humanis exterminanda*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui iurat se facturum aliquod illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiae. Sed si non impleat quod iuravit, in hoc periurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub iuramento cadere posset.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicii. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium, contrarium enim eius quod facit sub iuramento cadere non poterat.

AD TERTIUM dicendum quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur sit licitum et honestum, et portabile sive moderatum.

AD QUARTUM dicendum quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quae civitas se servaturam iuravit. Tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita et futura tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habent coactivam virtutem, removed by some future occurrence: thus a state may swear to fulfil some obligation, and afterwards other citizens come on the scene who did not take the oath; or a canon may swear to keep the statutes of a certain church, and afterwards new statutes are made. Therefore seemingly he that breaks an oath does not sin.

On the contrary, Augustine says (De Verb. Apost. Jacobi; Serm. cxxx), in speaking of perjury: "See how you should detest this horrible beast and exterminate it from all human business."

I answer that, As stated above (Q[89], A[1]), to swear is to call God as witness. Now it is an irreverence to God to call Him to witness to a falsehood, because by so doing one implies either that God ignores the truth or that He is willing to bear witness to a falsehood. Therefore perjury is manifestly a sin opposed to religion, to which it belongs to show reverence to God.

Reply to objection 1. He that swears to do what is unlawful is thereby guilty of perjury through lack of justice: though, if he fails to keep his oath, he is not guilty of perjury in this respect, since that which he swore to do was not a fit matter of an oath.

Reply to objection 2. A person who swears not to enter religion, or not to give an alms, or the like, is guilty of perjury through lack of judgment. Hence when he does that which is best it is not an act of perjury, but contrary thereto: for the contrary of that which he is doing could not be a matter of an oath.

Reply to objection 3. When one man swears or promises to do another's will, there is to be understood this requisite condition---that the thing commanded be lawful and virtuous, and not unbearable or immoderate.

Reply to objection 4. An oath is a personal act, and so when a man becomes a citizen of a state, he is not bound, as by oath, to fulfil whatever the state has sworn to do. Yet he is bound by a kind of fidelity, the nature of which obligation is that he should take his share of the state's burdens if he takes a share of its goods. The canon who swears to keep the statutes that have force in some particular "college" is not bound by his oath to keep any that may be made in the future, unless he intends to bind himself to keep all, past and future. Nevertheless he is bound to keep them by virtue of the statutes themselves, since they à l'apparition d'un fait nouveau. Ainsi une cité a juré certaine loi et dans la suite surviennent de nouveaux citoyens qui n'ont pas fait ce serment; ou bien un chanoine a juré d'observer les statuts d'une église, et par la suite on en a fait de nouveaux. Il semble donc que celui qui transgresse son serment ne pèche pas.

En sens contraire, S. Augustin dit à propos du parjure: « Vous voyez combien ce monstre est détestable et doit être banni des affaires humaines. »

Réponse : Nous l'avons dit4 jurer consiste à prendre Dieu à témoin. Or c'est de l'irrespect envers Dieu que l'invoquer comme témoin de ce qui est faux, parce qu'ainsi on donne à entendre que Dieu ne connaît pas la vérité, ou qu'il veut témoigner en faveur de la fausseté. C'est pourquoi le parjure est manifestement un péché contraire à la vertu de religion, chargée de la révérence envers Dieu.

Solutions 1. Jurer d'accomplir une action illicite, c'est commettre le parjure par défaut de justice. Mais si l'on n'accomplit pas son serment, on ne commet pas de parjure, parce que cela ne pouvait pas devenir l'objet d'un serment.

2. Celui qui jure de ne pas entrer en religion, ou de ne pas faire l'aumône, etc., commet alors un parjure par défaut de jugement. C'est pourquoi, quand il fait ce qui est meilleur, il ne commet pas de parjure, mais il contredit son parjure, car le contraire de ce qu'il fait maintenant ne pouvait être objet de serment.

3. Quand on jure de faire la volonté d'un autre, on sous-entend cette condition nécessaire: que celui-ci ordonnera quelque chose d'honorable, et aussi de supportable, c'est-à-dire de modéré.

4. Parce que le serment est une action personnelle, celui qui devient citoyen n'est pas obligé par son serment d'observer ce que la cité a juré d'observer. Cependant il est tenu par une certaine fidélité qui l'oblige, de même qu'il partage les biens de la cité, à en partager les charges. Quant au chanoine qui jure d'observer les statuts d'une certaine communauté, il n'est pas tenu par serment à observer les statuts ultérieurs, sauf s'il a voulu s'obliger à tous les statuts présents et futurs. Cependant il est tenu de les observer en vertu des statuts eux-mêmes qui ont une force obligatoire, comme nous l'avons montré.

hiện một công việc mới. Như vậy một thành phố đã thề một luật nào, và trong thời gian sau đó xuất hiện các công dân mới không làm lời thề này hoặc một linh mục phụ tá giám mục thề tuân giữ các quy chế của một nhà thờ và sau đó người ta đã thiết lập các quy chế mới trong nhà thờ này. Vậy xem ra kẻ vi phạm lời thề mình không phạm tội.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 180,2) đã nói về sự thề dối: "Các ngươi trông thấy con quái vật này đáng ghét biết bao và phải bị trục xuất ra ngoài các công việc nhân loại."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.89, a.1), thề cốt tại lấy Thiên Chúa làm chứng nhân. Mà rõ ràng là công việc bất kính đối với Thiên Chúa kêu cầu Thiên Chúa làm chứng nhân điều giả dối, bởi vì như vậy người ta khiến cho kẻ khác phải hiểu rằng Thiên Chúa không hiểu biết chân lý, hoặc Ngài muốn làm bằng chứng để ủng hộ sự giả dối. Do đó, sự thề dối rõ ràng là tội trái ngược với nhân đức đạo đức, vì nhân đức đạo đức có bản phận tôn thờ Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP 1. Thề hoàn thành hành động bất hợp pháp, đó là phạm tội thề dối do sự thiếu đức công bình. Mà nếu người ta hoàn thành bằng lời thề của mình, người ta không phạm tội thề dối, bởi vì điều đó không thể trở nên đối tượng của lời thề.

2. Kẻ khấn không đi tu, hoặc không bố thí, v.v... trong trường hợp này phạm tội thề dối bởi thiếu phán đoán. Do đó, khi họ làm điều tốt hơn, họ không phạm tội thề dối, bởi vì họ mâu thuẫn với sự thề dối của mình, bởi vì cái trái ngược lại với điều họ hoàn thành bây giờ không thể là đối tượng của lời thề.

3. Khi người ta thề làm theo ý muốn của kẻ khác, họ hiểu ngầm điều kiện tất yếu này: kẻ đó sẽ ra lệnh cái gì đáng kính, và do đó có thể chịu đựng được, nghĩa là cái gì ôn hòa.

4. Bởi vì lời thề là hành động bản thân cá nhân, kẻ trở nên người công dân không bị bắt buộc bởi lời thề của mình mà tuân giữ các điều thành phố đã thề tuân giữ. Tuy nhiên, họ bị bắt buộc do một sự trung thành nào đó bắt buộc họ, cũng như họ chia sẻ các sự tốt của thành phố, họ cũng bị bắt buộc chia sẻ các nghĩa vụ. về linh mục phụ tá giám mục tuyên thệ tuân giữ các chế độ của một cộng đoàn nào, không bị bắt buộc bằng lời thề tuân giữ các chế độ đến sau, trừ phi họ muốn buộc mình tuân giữ mọi chế độ hiện tại và tương lai; tuy nhiên họ bị bắt buộc tuân giữ các chế độ đến sau này do sức mạnh của chính các chế độ có sức bắt buộc như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.96,

ut ex supradictis patet.

ARTICULUS 3
Utrum omne periurium sit peccatum mortale

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim extra, de iureiurando, *in ea quaestione quae ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales a iuramenti nexibus absolverunt. Ceterum ut agatur consultius, et auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur ut iuramenta non servent, sed si non ea attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi*. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

PRAETEREA, sicut Chrysostomus dicit, *maius est iurare per Deum quam per Evangelium*. Sed non semper mortaliter peccat ille qui per Deum iurat aliquod falsum, puta si ex ioco, vel ex lapsu linguae, aliquis tali iuramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

PRAETEREA, secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, qu. I, cap. infames. Non autem videtur quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

SED CONTRA, omne peccatum quod contrariatur praecepto divino est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur praecepto divino, dicitur enim Levit. XIX, *non periurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, secundum doctrinam philosophi, *propter quod unumquodque, illud magis*. Videmus autem quod ea quae, si de se sint peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei, ex hoc enim habet rationem culpae, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde

are possessed of coercive force, as stated above (FS, Q[96], A[4]).

ARTICLE 3
Whether all perjury is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that not all perjury is a mortal sin. It is laid down (Extra, De Jurejur, cap. Verum): "Referring to the question whether an oath is binding on those who have taken one in order to safeguard their life and possessions, we have no other mind than that which our predecessors the Roman Pontiffs are known to have had, and who absolved such persons from the obligations of their oath. Henceforth, that discretion may be observed, and in order to avoid occasions of perjury, let them not be told expressly not to keep their oath: but if they should not keep it, they are not for this reason to be punished as for a mortal sin." Therefore not all perjury is a mortal sin.

2. Further, as Chrysostom [*Hom. xliv in the Opus Imperfectum on St. Matthew, falsely ascribed to St. John Chrysostom] says, "it is a greater thing to swear by God than by the Gospels." Now it is not always a mortal sin to swear by God to something false; for instance, if we were to employ such an oath in fun or by a slip of the tongue in the course of an ordinary conversation. Therefore neither is it always a mortal sin to break an oath that has been taken solemnly on the Gospels.

3. Further, according to the Law a man incurs infamy through committing perjury (VI, qu. i, cap. Infames). Now it would seem that infamy is not incurred through any kind of perjury, as it is prescribed in the case of a declaratory oath violated by perjury [*Cap. Cum dilectus, de Ord. Cognit.]. Therefore, seemingly, not all perjury is a mortal sin.

On the contrary, Every sin that is contrary to a divine precept is a mortal sin. Now perjury is contrary to a divine precept, for it is written (Lev. 19:12): "Thou shalt not swear falsely by My name." Therefore it is a mortal sin.

I answer that, According to the teaching of the Philosopher (Poster. i, 2), "that which causes a thing to be such is yet more so." Now we know that an action which is, by reason of its very nature, a venial sin, or even a good action, is a mortal sin if it be done out of contempt of God. Wherefore any action that of its nature, implies contempt of God is a mortal sin. Now perjury, of its very nature implies contempt of God, since, as stated above (A[2]), the reason why it is sinful is because it is an act of irreverence towards God.

ARTICLE 3
Le parjure est-il un péché mortel ?

Objections 1. On lit ceci dans une décrétale « Sur la question de savoir si sont déliés de leur serment ceux qui l'ont prêté malgré eux pour sauver leur vie et leurs biens, nous ne jugeons pas autrement que nos prédécesseurs, les pontifes romains, qui ont délié ces gens d'un tel serment. Toutefois, pour agir plus prudemment et pour ne pas donner matière à parjure, on ne leur dira pas expressément de ne pas observer leurs serments; mais s'ils n'en tiennent pas compte, on ne doit pas les punir comme pour une faute mortelle. » Donc le parjure n'est pas toujours péché mortel.

2. Selon Chrysostome « jurer par Dieu c'est davantage que jurer par l'Évangile ». Mais celui qui jure par Dieu une chose fausse ne commet pas toujours un péché mortel. Par exemple, si l'on fait un tel serment dans la conversation courante par plaisanterie, ou par erreur de langage. Donc, même si l'on enfreint le serment qu'on a fait solennellement par l'Évangile, ce ne sera pas toujours péché mortel.

3. Selon le Droit, le parjure fait encourir l'infamie. Or, on ne voit pas que tout parjure fasse encourir cette peine, d'après ce qui est dit de la violation du serment affirmatif. Donc tout parjure n'est pas péché mortel.

En sens contraire, tout péché opposé à un précepte divin est mortel. Mais le parjure contrevient au précepte divin du Lévitique (1 9, 12): « Tu ne commettras pas de parjure en mon nom. »

Réponse : Selon l'enseignement d'Aristote: « Ce qui fait qu'une chose est telle, l'est lui-même encore davantage. » Or, nous le voyons, des actions qui de soi sont péchés véniels, ou même qui sont bonnes par nature, deviennent péchés mortels si on les accomplit par mépris de Dieu. Aussi, à bien plus forte raison, tout ce qui comporte par définition du mépris envers Dieu est-il péché mortel. Or le parjure comporte ce mépris par définition, car il a raison de faute, nous l'avons dit à l'Article précédent, parce qu'il comporte

a.4).

TIẾT 3
Phải chăng sự thề dối là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự thề dối không phải luôn luôn là trọng tội. 1. Người ta đọc điều này trong giáo luật (Decret. Greg. 9,2, tit.24, ch.15): "Về vấn đề cho biết các người đã thề cách bất đắc dĩ để cứu lấy mạng sống và của cải của mình, được tháo gỡ khỏi lời thề của họ không, chúng ta không xét đoán khác với các đấng tiền nhiệm, tức là các Giáo hoàng Rôma, các ngài đã tháo gỡ các người đó khỏi lời thề của mình. Tuy nhiên, để hành động cách thận trọng hơn và khỏi đưa ra chất thể cho sự thề dối, người ta sẽ không nói rõ ràng với họ phải tuân giữ lời thề của họ; nhưng nếu họ không tuân giữ, người ta không nên phạt họ như là một trọng tội." Vậy sự thề dối không luôn luôn là trọng tội.

2. Thánh Chrysôstômô (Op Imperf. in Matth. 44,23) đã nói: "Thề bởi Thiên Chúa nhiều hơn thề bởi Phúc âm." Mà kẻ thề bởi Thiên Chúa một điều giả dối không luôn luôn phạm trọng tội. Thí dụ, nếu người ta làm lời thề trong khi nói chuyện thông thường để chế giễu hoặc vì lỡ lời. Vậy, ngay khi người ta lỗi lời thề mà người ta đã thề cách long trọng bởi Phúc âm, đó không phải luôn luôn là trọng tội.

3. Theo giáo luật, sự thề dối bị ô danh. Mà người ta không trông thấy mọi sự thề dối mắc phải hình phạt này theo điều đã nói về sự vi phạm lời thề khẳng định. Vậy mọi sự thề dối không phải đều là trọng tội.

TRÁI LẠI, Mọi tội đối lập với giới mệnh Thiên Chúa là trọng tội, mà sự thề dối chống lại giới mệnh Thiên Chúa: "Ngươi sẽ không phạm tội thề dối nhân thánh danh Ta" (Lv 19,12).

TRẢ LỜI : Theo chủ trương của Triết gia (Post. Anal. 2,10): "Điều gì làm cho một sự vật trở nên thế này hoặc thế kia, chính nó là như thế một cách nhiều hơn." Mà, chúng ta thấy điều đó, các hành động tại sự là những tội nhẹ, hoặc là những hành động tốt do bản tính, trở nên trọng tội nếu người ta hoàn thành chúng nó vì khinh dể Thiên Chúa. Như vậy, phương chi tất cả cái gì bao hàm theo lời định nghĩa sự khinh dể đối với Thiên Chúa là trọng tội. Mà sự thề dối bao hàm sự khinh dể này theo lời định nghĩa, bởi vì nó bao hàm một sự bất kính đối với Thiên Chúa. Như

manifestum est quod periurium ex suo genere est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi respectu eius quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihilominus periurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione iuramenti absolvi, praesertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod non sunt tales puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui iocose periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguae falsum iurat, si quidem advertat se iurare et falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu. Si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem iurandi, et ideo a crimine periurii excusatur. Est autem gravius peccatum si quis solemniter iuret per Evangelium quam si per Deum in communi sermone iuret, tum propter scandalum; tum propter maiorem deliberationem. Quibus aequaliter hinc inde positis, gravius est si quis per Deum iurans periuret quam si periuret iurans per Evangelium.

AD TERTIUM dicendum quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Unde non sequitur, si ille qui iurat falsum iuramento assertorio non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in causa accusationis, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum, quia in eius potestate remanet, postquam iuravit, ut det suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento assertorio.

Therefore it is manifest that perjury, of its very nature, is a mortal sin.

Reply to objection 1. As stated above (Q[89], A[7], ad 3), coercion does not deprive a promissory oath of its binding force, as regards that which can be done lawfully. Wherefore he who fails to fulfil an oath which he took under coercion is guilty of perjury and sins mortally. Nevertheless the Sovereign Pontiff can, by his authority, absolve a man from an obligation even of an oath, especially if the latter should have been coerced into taking the oath through such fear as may overcome a high-principled man. When, however, it is said that these persons are not to be punished as for a mortal sin, this does not mean that they are not guilty of mortal sin, but that a lesser punishment is to be inflicted on them.

Reply to objection 2. He that swears falsely in fun is nonetheless irreverent to God, indeed, in a way, he is more so, and consequently is not excused from mortal sin. He that swears falsely by a slip of tongue, if he adverts to the fact that he is swearing, and that he is swearing to something false, is not excused from mortal sin, as neither is he excused from contempt of God. If, however, he does not advert to this, he would seem to have no intention of swearing, and consequently is excused from the sin of perjury. It is, however, a more grievous sin to swear solemnly by the Gospels, than to swear by God in ordinary conversation, both on account of scandal and on account of the greater deliberation. But if we consider them equally in comparison with one another, it is more grievous to commit perjury in swearing by God than in swearing by the Gospels.

Reply to objection 3. Not every sin makes a man infamous in the eye of the law. Wherefore, if a man who has sworn falsely in a declaratory oath be not infamous in the eye of the law, but only when he has been so declared by sentence in a court of law, it does not follow that he has not sinned mortally. The reason why the law attaches infamy rather to one who breaks a promissory oath taken solemnly is that he still has it in his power after he has sworn to substantiate his oath, which is not the case in a declaratory oath.

une irrévérence envers Dieu. Aussi est-il évident que, par définition, le parjure est péché mortel.

Solutions 1. Comme nous l'avons dit plus haut, la contrainte n'enlève pas au serment de promesse sa force obligatoire à l'égard d'une action licite. C'est pourquoi, si l'on ne tient pas un serment prêté sous la contrainte, on commet un parjure et on pèche mortellement. Cependant on peut être délié de ce serment par l'autorité du souverain pontife, surtout si la contrainte est venue d'une crainte capable d'impressionner un homme solide. Et quand on dit que de tels parjures ne doivent pas être punis comme pour un crime mortel, cela ne signifie pas qu'ils ne pèchent pas mortellement, mais qu'on leur inflige une peine moins forte.

2. Celui qui jure par plaisanterie n'évite pas l'irrévérence envers Dieu, en un sens il l'aggrave plutôt. C'est pourquoi il n'est pas excusé de péché mortel. Quant au faux serment qu'on fait par une erreur de langage, si l'on s'aperçoit que l'on jure, et que c'est à faux, on n'est pas excusé du péché mortel pas plus que du mépris envers Dieu. Mais si on ne le remarque pas, on ne semble pas avoir eu l'intention de jurer, et l'on est donc excusé du parjure. Donc, si l'on jure solennellement par l'Évangile, c'est un péché plus grave que si l'on jure par Dieu dans la conversation courante, en raison du scandale, et aussi de la délibération plus attentive. Aussi, dans des circonstances semblables, il est lus grave de commettre un parjure en jurant par Dieu qu'en jurant par l'Evangile.

3. On n'encourt pas l'infamie de droit pour n'importe quel péché mortel. Par conséquent, si celui qui a prêté un serment d'affirmation sur une chose fausse n'est pas déclaré infâme par le droit, mais seulement par une sentence précise à la suite d'un procès, cela n'implique pas qu'il n'ait pas péché mortellement. C'est pourquoi celui qui viole un serment de promesse prêté solennellement est davantage réputé infâme parce qu'il a toujours le pouvoir, après qu'il a juré, de rendre vrai son serment, ce qui n'a pas lieu dans le serment affirmatif.

vậy rõ ràng sự thề dối theo lời định nghĩa là trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.89, a.7, sol.3), sự bắt buộc không cất đi khỏi lời thề hứa hẹn sức bắt buộc của nó đối với hành động hợp pháp. Do đó, nếu người ta không tuân giữ lời thề đã thực hiện bởi sự bắt buộc, người ta phạm tội thề dối và phạm trọng tội. Tuy nhiên, người ta được tháo gỡ khỏi lời thề này bởi quyền bính của đức Giáo hoàng, nhất là khi sự bắt buộc phát xuất từ một sự sợ hãi có thể xúc động một con người vững chắc. Và khi người ta đọc thấy các sự thề dối như thế không bị phạt như trọng tội, điều đó không có ý nghĩa là họ không phạm trọng tội, nhưng là người ta phạt họ một hình phạt ít nặng hơn.

2. Kẻ thề vì chế giễu, không tránh khỏi sự bất kính đối với Thiên Chúa, nhưng theo một ý nghĩa họ làm cho sự bất kính trở nên nặng thêm. Do đó, họ không được bào chữa khỏi trọng tội. Còn việc thề dối người ta đã thực hiện bằng cách lỡ lời, nếu người ta nhận thấy mình thề, và mình thề dối, họ không được bào chữa khỏi trọng tội như thề do sự khinh dể đối với Thiên Chúa. Mà, nếu người ta không nhận thấy điều đó, người ta xem ra không có ý định thề, và như vậy người ta được bào chữa khỏi tội thề dối. Vậy, nếu người ta thề trọng thể bởi Phúc âm, tội nặng hơn là nếu người ta thề nhân danh Thiên Chúa trong khi nói chuyện thông thường, vì gương xấu và cũng vì sự xét đoán cẩn thận hơn. Như vậy, trong những hoàn cảnh tương tự, việc phạm tội thề dối bằng cách thề nhân danh Thiên Chúa thì nặng hơn là thề bởi Phúc âm.

3. Người ta không bị ô danh theo luật vì bất cứ trọng tội nào. Do đó, nếu kẻ thề khẳng định về một điều giả dối, không bị luật tuyên bố là ô danh, nhưng chỉ bị tuyên bố là ô danh bởi một sự phán quyết chính xác do tòa án, sự đó không bao hàm việc họ không phạm trọng tội. Do đó, kẻ vi phạm lời thề hứa hẹn thực hiện cách trọng thể thì bị coi là ô danh nhiều hơn bởi vì sau khi họ đã thề, họ luôn luôn có quyền làm cho lời thề của họ được biết là chân thật, điều này không xuất hiện đối với lời thề khẳng định.

ARTICULUS 4
Utrum peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum

ARTICLE 4
Whether he sins who demands an oath of a perjurer ?

Objections 1. It would seem that he who demands an oath of a perjurer commits a sin. Either he knows that he swears truly, or he knows that he swears falsely. If he

ARTICLE 4
Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment ?

Objections 1. Il semble bien, car on sait que le serment est vrai, ou bien qu'il est faux. Dans le premier cas, on fait jurer pour rien; dans le second cas on induit

TIẾT 4
Kẻ bắt buộc người thề dối phải làm lời thề, thì có tội không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có tội. Người ta biết rằng lời thề hoặc thật hoặc giả dối. Trong trường hợp thứ nhất, người ta bắt buộc thề một cách vô lối; trong trường hợp thứ hai người

verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat aliquis alicui iniungere iuramentum.

knows him to swear truly, it is useless for him to demand an oath: and if he believes him to swear falsely, for his own part he leads him into sin. Therefore nowise seemingly should one enjoin an oath on another person.

à pécher, pour autant qu'on le peut.

ta thúc đẩy kẻ khác phạm tội theo mức độ người ta có thể.

PRAETEREA, iuramentum minus est accipere ab aliquo quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et praecipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

2. Further, to receive an oath from a person is less than to impose an oath on him. Now it would seem unlawful to receive an oath from a person, especially if he swear falsely, because he would then seem to consent in his sin. Much less therefore would it seem lawful to impose an oath on one who swears falsely.

2. Recevoir un serment de quelqu'un est moins important que de le lui prescrire. Mais recevoir un serment n'est pas permis, surtout s'il s'agit d'un parjure, car il semble que ce soit consentir au péché. Donc il semble bien moins permis encore d'exiger un serment d'un parjure.

2. Lãnh nhận lời thề từ một người nào thì ít quan trọng hơn việc ra lệnh cho kẻ ấy thề. Mà việc lãnh nhận một lời thề không được cho phép, nhất là khi có sự thề dối, vì xem ra có sự ưng thuận với tội. Vậy xem ra người ta còn ít được phép bắt buộc kẻ khác thề dối.

PRAETEREA, dicitur Levit. V, si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam, ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

3. Further, it is written (Lev. 5:1): "If anyone sin, and hear the voice of one swearing falsely [*'Falsely' is not in the Vulgate'], and is a witness either because he himself hath seen, or is privy to it: if he do not utter it, he shall bear his iniquity." Hence it would seem that when a man knows another to be swearing falsely, he is bound to denounce him. Therefore it is not lawful to demand an oath of such a man.

3. On lit dans le Lévitique (5, 1): « Si quelqu'un pèche, parce qu'il a entendu proférer un faux serment, dont il est conscient par ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, et s'il ne le révèle pas, il porte son iniquité. » On voit par là que celui qui connaît un faux témoignage est tenu de le dénoncer. Il n'a donc pas le droit d'exiger de ce parjure un nouveau serment.

3. Người ta đọc trong sách Lêvi (5,1): "Một người nào đó phạm tội bởi vì họ đã nghe lời thề dối mà mình ý thức được bởi điều mình đã nghe hoặc điều mình đã biết; và nếu họ không tiết lộ điều đó ra, họ mang lấy sự gian ác của mình." Do đó, người ta trông thấy điều này là kẻ hay biết một bằng chứng giả dối bị bắt buộc phát giác điều đó. Vậy họ không có quyền bắt buộc kẻ thề dối này làm một lời thề mới nữa.

SED CONTRA, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

4. On the other hand, Just as it is a sin to swear falsely so is it to swear by false gods. Yet it is lawful to take advantage of an oath of one who has sworn by false gods, as Augustine says (ad Public. Ep. xlvii). Therefore it is lawful to demand an oath from one who swears falsely.

En sens contraire, si l'on pèche en jurant faussement, on pèche de même en jurant par de faux dieux. Or il est permis d'user du serment de qui jure par de faux dieux, selon S. Augustin. Donc il est permis d'exiger le serment du parjure.

TRÁI LẠI, Nếu người ta phạm tội khi thề dối, người ta cũng phạm tội khi thề nhân danh các tà thần. Mà người ta được phép sử dụng các lời thề của các kẻ thề nhân danh tà thần như thánh Augustinô xác định (Epist. 47,33). Vậy người ta được phép đòi lời thề với kẻ thề dối.

RESPONDEO dicendum quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit, in sermone de periuriis. *Si enim nescit eum iuraturum falsum, et ideo dicit, iura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum, tamen est humana tentatio*, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum de quo dominus dicit, Matth. V, *quod amplius est, a malo est. Si autem scit eum fecisse*, scilicet contrarium eius quod iurat, *et cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit*. Si autem aliquis exigat iuramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigat, sive sciat eum falsum iurare sive verum, quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius

I answer that, As regards a person who demands an oath from another, a distinction would seem to be necessary. For either he demands the oath on his own account and of his own accord, or he demands it on account of the exigencies of a duty imposed on him. If a man demands an oath on his own account as a private individual, we must make a distinction, as does Augustine (de Perjuriis. serm. clxxx): "For if he knows not that the man will swear falsely, and says to him accordingly: 'Swear to me' in order that he may be credited, there is no sin: yet it is a human temptation" (because, to wit, it proceeds from his weakness in doubting whether the man will speak the truth). "This is the evil whereof Our Lord says (Mat. 5:37): That which is over and above these, is of evil. But if he knows the man to have done so," i.e. the contrary of what he swears to, "and yet forces him to swear, he is a murderer: for the other destroys himself by his perjury, but it is he who urged the hand of the slayer." If, on the other hand, a man demands an oath as a public person, in accordance with the requirements of the law, on the requisition of a third person: he does not seem to be at fault, if he demands an oath of a person,

Réponse : Il faut faire une distinction au sujet de celui qui exige le serment. Ou bien il l'exige pour lui-même, de son propre mouvement, ou bien il l'exige au profit d'un autre, en vertu de la fonction qu'on lui a confiée. Dans le cas de celui qui exige le serment pour lui-même, en tant que personne privée, il faut encore distinguer, avec S. Augustin: « S'il ignore que l'autre fera un faux serment, et qu'il lui dise: "Jure-moi", afin de pouvoir lui faire confiance, il n'y a pas péché; il y a toutefois une tentation bien humaine », qui vient d'une certaine faiblesse, par laquelle on doute si l'autre dira vrai. « Et tel est le serment dont le Seigneur dit (Mt 5, 37): "Tout ce qu'on ajoute vient du mauvais". Mais si, sachant ce que cet homme a fait (c'est-à-dire le contraire de ce qu'il jure), il le force encore à jurer, il est homicide. Car l'autre se donne la mort du fait de son parjure, mais celui qui l'oblige à jurer lui a forcé la main. » Si au contraire celui qui a exigé le serment le fait en vertu d'une fonction publique, parce que l'ordre du droit l'exige, et à la demande d'un autre, il ne semble pas commettre de faute s'il exige le serment, en prévoyant qu'il sera

TRẢ LỜI : Người ta phải phân biệt trong vấn đề người nào bắt kẻ khác làm lời thề. Hoặc họ đòi lời thề cho chính mình, do sự tự quyết định của mình, hoặc họ đòi lời thề vì ích lợi của người khác, do chức vụ người ta đã giao phó cho mình. Trong trường hợp kẻ đòi lời thề cho chính mình, trong tư cách mình là một tư nhân, thì theo thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 180,10) người ta còn phải phân biệt: "Nếu họ không biết rằng kẻ khác sẽ thề dối và họ nói với kẻ ấy: Hãy thề cho tôi", ngõ hầu có thể làm cho họ tin tưởng, không có tội; tuy nhiên, có sự thử nhân loại, sự thử này phát xuất bởi sự yếu đuối; do đó, người ta nghi ngờ kẻ khác nói sự thật. Và đó là lời thề mà Chúa Giêsu đã đề cập đến: "Tất cả cái gì người ta thêm thì phát xuất từ điều xấu" (Mt 5,35). Còn nếu người ta biết điều con người đó đã làm, nghĩa là điều trái ngược với điều họ thề, họ bắt buộc người đó còn thề nữa, họ là kẻ sát nhân vì người khác đó tự đem lại sự chết cho mình do việc mình thề dối, nhưng kẻ bắt buộc người đó thề thì đã nhúng tay vào đó. Trái lại, nếu kẻ đòi lời thề do chức vụ công cộng, bởi vì trật tự của luật đòi điều đó, và do người khác đòi hỏi, xem ra họ không phạm tội nếu họ đòi hỏi lời thề, mặc dầu họ thấy trước lời thề sẽ là giả dối hoặc chân thật, bởi vì không phải chính họ đòi

instantiam exigit.

whether he knows that he will swear falsely or truly, because seemingly it is not he that exacts the oath but the person at whose instance he demands it.

faux ou qu'il sera vrai, car ce n'est pas lui-même qui l'exige, mais celui dont il subit la pression.

lời thề, nhưng kẻ mà họ bị bắt buộc.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando pro aliquis exigit iuramentum. Et tamen non semper scit eum iurare verum, vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum iuraturum, et tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

Reply to objection 1. This argument avails in the case of one who demands an oath on his own account. Yet he does not always know that the other will swear truly or falsely, for at times he has doubts about the fact, and believes he will swear truly. In such a case he exacts an oath in order that he may be more certain.

Solutions 1. L'objection est valable quand on exige le serment pour soi-même. Pourtant on ne sait pas toujours si celui-ci est vrai ou faux. Parfois on doute du fait, mais on croit que l'autre jurera la vérité, et on exige le serment pour accroître sa certitude.

1. vấn nạn này có giá trị khi người ta đòi lời thề cho chính mình. Tuy nhiên, người ta không biết luôn luôn lời thề này thật hoặc giả. Đôi khi người ta nghi ngờ về sự thực tại, nhưng người ta tin tưởng kẻ khác sẽ thề sự thật, và người ta đòi lời thề để củng cố sự chắc chắn của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Publicolam, *quamvis dictum sit ne iuremus, nunquam me in Scripturis sanctis legisse memini ne ab aliquo iurationem accipiamus*. Unde ille qui iurationem recipit non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum quem scit falsum iuraturum.

Reply to objection 2. As Augustine says (ad Public. serm. xlvii), "though we are forbidden to swear, I do not remember ever to have read in the Holy Scriptures that we must not accept oaths from others." Hence he that accepts an oath does not sin, except perchance when of his own accord he forces another to swear, knowing that he will swear falsely.

2. Comme dit S. Augustin, « bien qu'on nous dise de ne pas jurer, je ne me rappelle pas avoir jamais lu dans la Sainte Écriture qu'on y défendît de recevoir un serment ». Aussi celui qui reçoit un serment ne pèche-t-il pas, à moins que, de sa propre initiative, il force à jurer quelqu'un qu'il sait devoir faire un faux serment.

2. Như thánh Augustinô (Epist. 47,33) đã nói: "Mặc dầu người ta bảo chúng ta không nên thề, chúng ta không nhớ lại đã có lần nào nghe đọc trong Kinh thánh người ta cấm lãnh nhận lời thề". Như vậy, kẻ lãnh nhận lời thề không phạm tội, trừ phi người ta do chính mình tự động bắt buộc người nào khác phải thề mà họ biết người khác sẽ thề dối.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in praedicta auctoritate cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari *talibus qui magis possunt prodesse quam obesse periuro*. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestare. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum periurii occultum, et praecipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

Reply to objection 3. As Augustine says (QQ. Super Lev, qu. i), Moses in the passage quoted did not state to whom one man had to denounce another's perjury: wherefore it must be understood that the matter had to be denounced "to those who would do the perjurer good rather than harm." Again, neither did he state in what order the denunciation was to be made: wherefore seemingly the Gospel order should be followed, if the sin of perjury should be hidden, especially when it does not tend to another person's injury: because if it did, the Gospel order would not apply to the case, as stated above (Q[33], A[7]; Q[68], A[1]).

3. Comme dit S. Augustin, Moïse n'a pas déclaré dans ce texte à qui il faudrait dénoncer le parjure de l'autre. C'est pourquoi on comprend qu'on doit le signaler « à ceux qui peuvent aider l'homme coupable de parjure, plutôt que lui nuire. » De même il n'a pas dit quel ordre devait suivre cette dénonciation. Il semble donc qu'il faudra suivre l'ordre évangélique, comme nous l'avons dit.

3. Như thánh Augustinô (Quaest. in Heptat. III, Q.a, Lv 5,1) nói, Môsê đã không tuyên bố trong đoạn văn này, người ta phải tố giác sự thề dối của kẻ khác với ai. Do đó, người ta hiểu biết mình phải báo cáo cho biết điều đó với những người có thể giúp đỡ kẻ có tội thề dối hơn là làm hại họ." Cũng vậy, Môsê cũng không nói cho biết sự tố giác này phải theo trật tự nào. Vậy xem ra người ta phải theo trật tự đã được đưa ra trong Phúc âm như chúng ta đã nói ở trước (Q.33, a.7).

AD QUARTUM dicendum quod licet uti malo propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet eius qui paratus est per falsos deos iurare, iuramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio esse videtur in eo qui per verum Deum falsum iurat. Quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Unde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

Reply to objection 4. It is lawful to make use of an evil for the sake of good, as God does, but it is not lawful to lead anyone to do evil. Consequently it is lawful to accept the oath of one who is ready to swear by false gods, but it is not lawful to induce him to swear by false gods. Yet it seems to be different in the case of one who swears falsely by the true God, because an oath of this kind lacks the good of faith, which a man makes use of in the oath of one who swears truly by false gods, as Augustine says (ad Public. Ep. xlvii). Hence when a man swears falsely by the true God his oath seems to lack any good that one may use lawfully.

4. Il est permis d'utiliser le mal pour faire le bien; c'est ce que fait Dieu; mais il n'est pas permis d'induire quelqu'un au mal. Donc, s'il est permis de recevoir le serment de celui qui est prêt à jurer par les faux dieux, il n'est jamais permis d'induire quelqu'un à jurer ainsi. Mais le cas est différent chez celui qui fait un faux serment par le vrai Dieu, car dans un tel serment, il manque la bonne foi dont témoigne celui qui jure la vérité par les faux dieux, dit S. Augustin. Aussi dans le serment où l'on jure le faux par le vrai Dieu, il n'y a aucun bien dont il soit permis de profiter.

4. Người ta được phép sử dụng sự xấu để làm điều tốt; đó chính là điều đã được Thiên Chúa thi hành; nhưng người ta không được phép xúi giục kẻ khác làm điều xấu. Vậy, nếu người ta được phép lãnh nhận lời thề của kẻ sẵn sàng thề nhân danh các tà thần, người ta không bao giờ được phép xúi giục kẻ nào thề như vậy. Nhưng trường hợp có khác ở nơi kẻ thề dối nhân danh Thiên Chúa chân thật, vì trong lời thề như thế thiếu thiện chí được chứng tỏ ở nơi kẻ thề sự thật nhân danh các tà thần như thánh Augustinô xác nhận (Epist. 47,33); như vậy trong lời thề người ta thề điều giả dối nhân danh Thiên Chúa chân thật, không có sự tốt nào mà người ta được phép hưởng dùng.

QUAESTIO 99

DE SACRILEGIO

OF SACRILEGE

LE SACRILÈGE

SỰ PHẠM THÁNH

Deinde considerandum est de

We must now consider the vices

Nous étudions maintenant les vices

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các tật

vitiis ad irreligiositatem pertinentibus quibus rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit sacrilegium. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de speciebus sacrilegii. Quarto, de poena sacrilegii.

which pertain to irreligion, whereby sacred things are treated with irreverence. We shall consider (1) Sacrilege; (2) Simony Under the first head there are four points of inquiry : (1) What is sacrilege? (2) Whether it is a special sin? (3) Of the species of sacrilege; (4) Of the punishment of sacrilege.

d'irréligion où se montre l'irrévérence à l'égard des choses sacrées. Ce sont le sacrilège (Question 99) et la simonie (Question 100). 1. Qu'est-ce que le sacrilège? - 2. Est-il un péché spécial? - 3. Ses espèces. - 4. Quelle punition lui est due?

xấu của sự không tôn giáo mà biểu lộ sự bất kính đối với các đồ vật thánh. Đó là sự phạm thánh (Q.99) và sự mại thánh. 1. Sự phạm thánh là gì? 2. Nó là tội đặc biệt? 3. Các loại của nó. 4. Sự phạt nào cần phải có đối với nó?

ARTICULUS 1
Utrum sacrilegium sit sacrae rei violatio

ARTICLE 1
Whether sacrilege is the violation of a sacred thing ?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que le sacrilège ?

TIẾT 1
Sự phạm thánh là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacrae rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit*. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacrae rei violationem.

Objections 1. It would seem that sacrilege is not the violation of a sacred thing. It is stated (XVII, qu. iv [*Append. Gratian, on can. Si quis suadente]): "They are guilty of sacrilege who disagree about the sovereign's decision, and doubt whether the person chosen by the sovereign be worthy of honor." Now this seems to have no connection with anything sacred. Therefore sacrilege does not denote the violation of something sacred.

Objections 1. Il ne semble pas que le sacrilège soit « la violation d'une chose sainte », car on lit dans les Décrets: « Commettent le sacrilège ceux qui discutent le jugement du prince, en doutant que celui qu'il a choisi soit digne d'honneur. » Il n'y a là aucun rapport avec les choses saintes.

VẤN NẠN 1. Xem ra phạm thánh không phải là sự xúc phạm sự vật thánh. Người ta đọc trong giáo luật (II Cause 17, q.4, app. Au. can. 29): "Phạm thánh những kẻ tranh luận sự phán đoán của nhà vua bằng cách nghi ngờ kẻ được nhà vua lựa chọn đáng được vinh dự." Vậy ở đó không có quan hệ gì với các sự vật thánh.

PRAETEREA, ibidem subditur quod si quis permiserit Iudaeos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

2. Further, it is stated further on [*Append. Gratian, on can. Constituit.] that if any man shall allow the Jews to hold public offices, "he must be excommunicated as being guilty of sacrilege." Yet public offices have nothing to do with anything sacred. Therefore it seems that sacrilege does not denote the violation of a sacred thing.

2. Un canon suivant porte que celui qui permettrait aux juifs d'exercer des charges publiques « serait excommunié comme sacrilège ». Mais les charges publiques n'ont aucun rapport avec le sacré. Donc le sacrilège ne doit pas se définir par la violation d'une chose sainte.

2. Khoản giáo luật sau đây nói rằng kẻ nào cho phép người Do thái thi hành các chức vụ công cộng, sẽ bị tuyệt thông như kẻ phạm thánh. Mà các chức vụ công cộng không có quan hệ gì với điều thánh; vậy phạm thánh không được định nghĩa là sự xúc phạm sự vật thánh.

PRAETEREA, maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacrae a Deo sanctitatem obtinent. Non ergo possunt per hominem violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacrae rei violatio.

3. Further, God's power is greater than man's. Now sacred things receive their sacred character from God. Therefore they cannot be violated by man: and so a sacrilege would not seem to be the violation of a sacred thing.

3. C'est de Dieu, dont la puissance dépasse celle de l'homme, que les choses sacrées tiennent leur sainteté. L'homme ne peut donc rien contre elles et l'on ne peut pas dire que le sacrilège consiste à les violer.

3. Chính từ Thiên Chúa mà quyền năng vượt qua quyền năng của con người mà các sự vật thánh có sự thánh thiện. Vậy con người không thể làm điều gì trái ngược với các đồ vật thánh và người ta không thể nói rằng phạm thánh cốt tại xúc phạm các sự vật thánh.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit, idest furatur*.

On the contrary, Isidore says (Etym. x) that "a man is said to be sacrilegious because he selects," i.e. steals, "sacred things."

En sens contraire, Isidore donne cette étymologie: « Sacrilège vient de sacra legere: prendre, c'est-à-dire dérober, les choses sacrées. »

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. Epist. 82) đưa ra từ nguyên này: "Từ ngữ Sacrilège, phạm thánh, phát xuất bởi các từ ngữ sacra legere: lấy, nghĩa là đánh cắp các sự vật thánh."

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quaedam reverentia debetur quae refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

I answer that, As stated above (Q[81], A[5]; FS, Q[101], A[4]), a thing is called "sacred" through being deputed to the divine worship. Now just as a thing acquires an aspect of good through being deputed to a good end, so does a thing assume a divine character through being deputed to the divine worship, and thus a certain reverence is due to it, which reverence is referred to God. Therefore whatever pertains to irreverence for sacred things is an injury to God, and comes under the head of sacrilege.

Réponse : On attribue la qualité de sacré, comme nous l'avons vu c, à ce qui est ordonné au culte de Dieu. Il en va de même ici que pour la notion de bien: le bien est ce qui est ordonné à une fin bonne. Pareillement, du fait qu'une chose est ordonnée au culte de Dieu, elle devient quelque chose de divin; on lui doit alors un certain respect, qui se reporte sur Dieu. Toute irrévérence à l'égard des choses saintes est donc une offense envers Dieu, et a raison de sacrilège.

TRẢ LỜI : Người ta chỉ phẩm chất thánh, như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.101, a.4), về cho cái gì được sắp đặt để thờ phụng Thiên Chúa. Ở đây, cũng có như đối với ý niệm về sự tốt: sự tốt là cái gì được sắp đặt đến mục đích tốt. Cũng vậy, do việc một sự vật được sắp đặt để thờ phụng Thiên Chúa, nó trở nên một cái gì thuộc về Thiên Chúa; trong trường hợp này, người ta phải tôn kính nó, và sự tôn kính này quy về Thiên Chúa. Vậy mọi sự bất kính đối với các sự vật thánh là sự xúc phạm đến Thiên Chúa, và có yếu tính của sự phạm thánh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., bonum commune gentis est quoddam divinum. Et ideo antiquitus rectores reipublicae divini vocabantur, quasi divinae providentiae ministri, secundum illud Sap. VI, *cum essetis ministri regni*

Reply to objection 1. According to the Philosopher (Ethic. i, 2) the common good of the nation is a divine thing, wherefore in olden times the rulers of a commonwealth were called divines, as being the ministers of divine providence, according to Wis. 6:5, "Being ministers of His

Solutions 1. Aristote dit que le bien commun de la nation est quelque chose de divin. Dans l'antiquité ceux qui dirigeaient les affaires publiques étaient appelés « divins », comme ministres de la providence divine, ce qui rejoint le texte de la Sagesse (6, 5 Vg): « Alors que

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia (Eth. 1,2) nói rằng sự tốt chung của một dân tộc là một cái gì thuộc về Thiên Chúa. Trong thời cổ, những kẻ lãnh đạo các công việc công được gọi là những kẻ thuộc về Thiên Chúa, như là các thừa tác viên của sự quan phòng Thiên Chúa; điều này phù hợp với lời nói của sách Khôn ngoan (6,5): "Trong khi các ngươi là

illius, non recte iudicastis. Et sic, per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad reverentiam principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat ipsum sequi, secundum quandam similitudinem sacrilegium dicitur.

kingdom, you have not judged rightly." Hence by an extension of the term, whatever savors of irreverence for the sovereign, such as disputing his judgment, and questioning whether one ought to follow it, is called sacrilege by a kind of likeness.

vous étiez les ministres de son règne, vous n'avez pas jugé avec droiture. » On peut donc étendre le terme de sacrilège et nommer ainsi, par assimilation, ce qui atteint le prince dans son honneur: discuter sa décision et se demander s'il faut la suivre.

những thừa tác viên của vương quốc của Ngài, các ngươi đã không phân xử cách ngay thẳng.” Vậy người ta có thể mở rộng từ ngữ phạm thánh và như vậy bằng cách đồng hóa đặt tên cho điều gì xúc phạm đến nhà vua trong vinh dự của nhà vua: tranh luận sự quyết định của nhà vua và hỏi mình có phải tuân theo sự quyết định đó không.

AD SECUNDUM dicendum quod populus Christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I ad Cor. VI, *sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo I Pet. II dicitur, *vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ita id quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei praeficiantur, pertinet ad irreverentiam sacrae rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Reply to objection 2. Christians are sanctified by faith and the sacraments of Christ, according to 1 Cor. 6:11, "But you are washed, but you are sanctified." Wherefore it is written (1 Pet. 2:9): "You are a chosen generation, a kingly priesthood, a holy nation, a purchased people." Therefore any injury inflicted on the Christian people, for instance that unbelievers should be put in authority over it, is an irreverence for a sacred thing, and is reasonably called a sacrilege.

2. Le peuple chrétien est un peuple saint, sanctifié par la foi et les sacrements du Christ. « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés », dit S. Paul (1 Co 6, 11). Et S. Pierre lui fait écho (1 P 2, 9): « Vous êtes une race choisie, une nation sainte, un peuple acquis. » C'est faire offense au peuple chrétien que de mettre à sa tête des infidèles, et il est raisonnable d'appeler sacrilège cette irrévérence à l'égard d'une sainteté véritable.

2. Dân Kitô giáo là Dân Thánh đã được thánh hóa bởi đức tin và các bí tích của Chúa Kitô. Có lời ghi chép: “Anh em được thanh tẩy, anh em đã được thánh hóa” (1Cr 6,11). Và thánh Phêrô vang dội lại: “Anh em là dân tộc được lựa chọn, dân tộc thánh, dân tộc đã tạo được” (1Pr 2,9). Việc đặt để các kẻ không tin đứng đầu dân kitô hữu là sự xúc động đến dân này, và một cách hợp lý người ta gọi là sự phạm thánh việc bất kính đối với sự thánh thiện chân thật.

AD TERTIUM dicendum quod violatio hic large dicitur quaecumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem *honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur*, ut dicitur in I Ethic.; ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa non violetur.

Reply to objection 3. Violation here means any kind of irreverence or dishonor. Now as "honor is in the person who honors and not in the one who is honored" (Ethic. i, 5), so again irreverence is in the person who behaves irreverently even though he do no harm to the object of his irreverence. Hence, so far he is concerned, he violates the sacred thing, though the latter be not violated in itself.

3. On désigne ici, sous ce terme assez large de violation, toute irrévérence ou manque d'honneur. Rappelons-nous que, pour Aristote « l'honneur est chez celui qui honore, et non point chez celui qui reçoit cet honneur ». De même, l'irrévérence existe chez celui qui agit de façon irrespectueuse, même s'il ne nuit en rien à celui qu'il outrage. Autant qu'il est en lui, le sacrilège viole une réalité sainte, bien que celle-ci ne soit pas violée en elle-même.

3. Người ta ở đây chỉ mọi sự bất kính hoặc mọi sự thiếu tôn trọng về sự xúc động được hiểu theo ý nghĩa rộng. Đối với Triết gia (Eth. 1,2), chúng ta hãy nhớ lại sự vinh dự ở nơi kẻ tôn kính, chứ không ở nơi kẻ lãnh nhận sự vinh dự này. Cũng vậy, sự bất kính hiện hữu ở nơi kẻ hành động một cách bất kính, cho dầu họ không làm hại cái gì đối với người mà họ lăng mạ. Sự phạm thánh tại sự xúc phạm một sự thực tại thánh, mặc dầu sự thực tại thánh này không bị xúc phạm tại sự.

ARTICULUS 2
Utrum sacrilegium sit speciale peccatum

ARTICLE 2
Whether sacrilege is a special sin ?

ARTICLE 2
Le sacrilège est-il un péché spécial ?

TIẾT 2
Phạm tội thánh là tội đặc biệt ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit speciale peccatum. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui in divinae legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt*. Sed hoc fit per omne peccatum, nam *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut Augustinus dicit, XXII contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

Objections 1. It would seem that sacrilege not a special sin. It is stated (XVII, qu. iv) "They are guilty of sacrilege who through ignorance sin against the sanctity of the law, violate and defile it by their negligence." But this is done in every sin, because sin is "a word, deed or desire contrary to the law of God," according to Augustine (Contra Faust. xxi, 27). Therefore sacrilege is a general sin.

Objections 1. C'est un péché général. Car nous lisons dans les Décrets: « Commettent le sacrilège ceux qui agissent contre la sainteté de la loi divine par ignorance, ou qui la violent et l'offensent par négligence. » Mais cela est impliqué dans tout péché, que S. Augustin définit comme « une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu ».

VẤN NẠN 1. Phạm thánh là tội chung. Chúng ta đọc thấy trong giáo luật (II, cause 17, q.4, app. au can. 29): “Những người phạm thánh là những kẻ hành động trái ngược sự thánh thiện của luật Thiên Chúa do sự vô tri, hoặc là những kẻ vi phạm và xúc động luật Thiên Chúa bởi sơ suất.” Mà điều đó được bao hàm trong mọi tội đã được thánh Augustinô (Contra Faust. 22,27) định nghĩa: “Một lời nói, một việc làm, hoặc một sự ước muốn trái nghịch với luật Thiên Chúa.”

PRAETEREA, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

2. Further, no special sin is comprised under different kinds of sin. Now sacrilege comprised under different kinds of sin, for instance under murder, if one kill a priest under lust, as the violation of a consecrate virgin, or of any woman in a sacred place under theft, if one steal a sacred thing. Therefore sacrilege is not a special sin.

2. Aucun péché spécial ne se situe dans divers genres de péché. Or le sacrilège appartient à plusieurs genres de péché: l'homicide, si l'on tue un prêtre; la luxure, si l'on viole une vierge consacrée, ou n'importe quelle femme dans un lieu saint; le vol, s'il s'agit d'objets sacrés. Ce n'est donc pas un péché spécial.

2. Không tội đặc biệt nào ở trong các giống khác nhau của tội. Mà sự phạm thánh thuộc về nhiều giống tội: tội giết người nếu người ta giết linh mục; tội dâm dục nếu người ta hiếp dâm một trinh nữ đã hiến thánh, hoặc bất cứ người nữ nào ở nơi thánh; sự trộm cắp đối với các đồ vật thánh. Vậy phạm thánh không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de iniustitia speciali philosophus dicit, in V Ethic. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum

3. Further, every special sin is to found apart from other sins as the Philosopher states, in speaking of special justice (Ethic. v, 11). But, seemingly, sacrilege is not to be found apart from other sins; for it is sometimes united to theft, sometimes to murder, as stated in

3. Un péché spécial doit pouvoir se rencontrer à part, indépendamment de tout autre péché, comme le dit Aristote, au sujet de l'injustice, péché spécial. Or on ne trouve jamais le sacrilège sans d'autres péchés: il est lié tantôt au vol, tantôt à l'homicide. Il n'est donc

3. Một tội đặc biệt phải được gặp tách riêng ra, không lệ thuộc vào mọi tội khác, như Triết gia (Eth. 5,2) nói điều đó về sự bất công, một tội đặc biệt; và người ta không bao giờ gặp tội phạm thánh mà không có các tội khác: nó liên kết khi thì với tội trộm cắp, khi thì với tội giết người. Vậy nó

est. Non ergo est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum, quia species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum formalem rationem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum. Et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit, in IV Lib., *purpura, regale indumentum facta, honoratur et glorificatur, et si quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illi dicuntur in divinae legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut haeretici et blasphemi. Qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum, ex hoc vero quod divinae legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

AD TERTIUM dicendum quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem nisi quia res sacra violatur, puta si aliquis iudex rapiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

ARTICULUS 3
Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum

the preceding objection. Therefore it is not a special sin.

On the contrary, That which is opposed to a special virtue is a special sin. But sacrilege is opposed to a special virtue, namely religion, to which it belongs to reverence God and divine things. Therefore sacrilege is a special sin.

I answer that, Wherever we find a special aspect of deformity, there must needs be a special sin; because the species of a thing is derived chiefly from its formal aspect, and not from its matter or subject. Now in sacrilege we find a special aspect of deformity, namely, the violation of a sacred thing by treating it irreverently. Hence it is a special sin. Moreover, it is opposed to religion. For according to Damascene (De Fide Orth. iv, 3), "When the purple has been made into a royal robe, we pay it honor and homage, and if anyone dishonor it he is condemned to death," as acting against the king: and in the same way if a man violate a sacred thing, by so doing his behavior is contrary to the reverence due to God and consequently he is guilty of irreligion.

Reply to objection 1. Those are said to sin against the sanctity of the divine law who assail God's law, as heretics and blasphemers do. These are guilty of unbelief, through not believing in God; and of sacrilege, through perverting the words of the divine law.

Reply to objection 2. Nothing prevents one specific kind of sin being found in various generic kinds of sin, inasmuch as various sins are directed to the end of one sin, just as happens in the case of virtues commanded by one virtue. In this way, by whatever kind of sin a man acts counter to reverence due to sacred things, he commits a sacrilege formally; although his act contains various kinds of sin materially.

Reply to objection 3. Sacrilege is sometimes found apart from other sins, through its act having no other deformity than the violation of a sacred thing: for instance, if a judge were to take a person from a sacred place for he might lawfully have taken him from elsewhere.

ARTICLE 3
Whether the species of sacrilege are distinguished according to the sacred things ?

Objections 1. It would seem that the species of sacrilege are not distinguished according to the sacred things. Material diversity does not differentiate species, if the formal aspect remains the same. Now there would seem to be the same formal

pas un péché spécial.

En sens contraire, le sacrilège s'oppose à la religion, vertu spéciale dont l'objet est de révérer Dieu et les choses divines. C'est donc un péché spécial.

Réponse : Partout où se rencontre une raison spéciale de difformité, il y a nécessairement un péché spécial, car l'espèce de chaque chose est considérée selon sa raison formelle, non selon sa matière ou son sujet. Or le sacrilège comporte une raison spéciale de difformité: il consiste à violer une chose sainte par irrévérence. C'est donc un péché spécial. Et il s'oppose à la religion. Comme dit S. Jean Damascène: « La pourpre, devenue vêtement royal, est honorée et glorifiée. Si quelqu'un la transperce, il est puni de mort », comme s'il s'agissait du roi lui-même. Ainsi encore celui qui viole une chose sainte agit par le fait même contre le respect dû à Dieu et pèche par irréligion.

Solutions 1. On parle dans ce texte de ceux qui attaquent la loi de Dieu, comme les hérétiques et les blasphémateurs. En refusant de croire en Dieu, ils commettent le péché d'infidélité, et en faussant les paroles de la loi divine, ils commettent le sacrilège.

2. Rien n'empêche qu'une même raison spéciale de péché se retrouve en des péchés de genres différents. Des péchés divers peuvent être ordonnés à une même fin coupable, de même qu'une vertu peut tenir d'autres vertus sous son commandement. De cette façon, quel que soit le péché commis en manquant au respect dû aux choses saintes, on commet formellement un sacrilège, bien que matériellement il y ait là divers genres de péchés.

3. On trouve parfois le sacrilège séparé des autres péchés, l'acte n'ayant d'autre défaut moral que la violation d'une chose sacrée; c'est le cas, par exemple, du juge qui fait saisir dans un lieu saint quelqu'un qu'il pourrait légitimement appréhender ailleurs.

ARTICLE 3
Les espèces du sacrilège

Objections 1. Il semble que les espèces du sacrilège ne se distinguent pas par les choses sacrées. En effet, la diversité matérielle ne diversifie pas l'espèce si la raison formelle reste la même. Mais dans la violation de n'importe

không phải là tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Tội phạm thánh đối lập với nhân đức đạo đức là nhân đức đặc biệt có đối tượng là tôn sùng Thiên Chúa và tôn kính các sự vật thuộc về Thiên Chúa. Vậy nó là tội đặc biệt.

TRẢ LỜI : Ở đâu có yếu tính đặc biệt của sự xấu xa, ở đó một cách tất nhiên có tội đặc biệt, vì loại của mỗi sự vật được xem xét theo yếu tính mô thể của nó, chứ không theo chất thể của nó hoặc theo chủ thể của nó; mà tội phạm thánh bao hàm yếu tính đặc biệt của sự xấu xa: nó cốt tại xúc phạm một sự vật thánh do bất kính. Vậy đó là tội đặc biệt. Và nó đối lập với nhân đức đạo đức như thánh Đamascênô (De Fide Orth. 4,3) đã nói: "Vải đỏ điều, đã trở nên áo cẩm bào cho nhà vua, được tôn kính và tôn vinh. Nếu người nào đâm thủng áo này, bị phạt tử hình" dường như đối với con người nhà vua. Cũng vậy, kẻ nào xúc phạm sự vật thánh, hành động trái nghịch với sự tôn kính cần phải có đối với Thiên Chúa và phạm tội không tôn giáo.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đề cập đến đoạn văn này những kẻ tấn công luật Thiên Chúa như những người lạc giáo và những người phạm thượng. Họ từ chối không tin Thiên Chúa, phạm tội không tôn giáo, và họ xuyên tạc lời trong luật Thiên Chúa, phạm tội phạm thánh.

2. Không cái gì ngăn trở cũng một yếu tính của tội không gặp thấy trong những tội thuộc về những giống khác nhau. Những tội khác nhau có thể được sắp đặt đến cũng một mục đích có tội, cũng như một nhân đức có thể nắm lấy các nhân đức khác do sự ra lệnh của mình. Theo thể cách này, bất cứ tội phạm nào do thiếu sự tôn kính phải có đối với các sự vật thánh, người ta cách mô thể phạm tội phạm thánh, mặc dầu cách chất thể có nhiều giống tội khác nhau.

3. Đôi khi người ta gặp thấy tội phạm thánh tách rời ngoài các tội khác, hành động không có khuyết điểm đạo đức nào khác ngoài sự xúc phạm sự vật thánh; đó là trường hợp, thí dụ, quan tòa ra lệnh bắt trong nơi thánh một người nào không thể một cách hợp pháp bắt ở nơi khác.

TIẾT 3
Các loại phạm thánh

VẤN NẠN 1. Xem ra tội phạm thánh không được phân loại do các sự vật thánh. Sự khác biệt về chất thể không phân loại nếu yếu tính mô thể tồn tại cũng là một. Mà trong sự xúc phạm bất cứ sự vật thánh nào, người ta gặp thấy cũng một yếu tính mô thể của

sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

PRAETEREA, non videtur esse possibile quod aliqua sint eiusdem speciei, et tamen specie differant. Sed homicidium et furtum et illicitus concubitus sunt diversae species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii. Et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

PRAETEREA, inter res sacras connumerantur etiam personae sacrae. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committit esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

SED CONTRA est quod actus et habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegii. Ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacrae ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur, et tanto sacrilegium est gravius quanto res sacra in quam peccatur maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum exhibet Deo, dicitur enim II Machab. V, *non propter locum gentem, sed propter gentem dominus locum elegit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quae circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam sacrarum rerum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum praecipuum est Eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum

aspect of sin in all violations of sacred things, and that the only difference is one of matter. Therefore the species of sacrilege are not distinguished thereby.

2. Further, it does not seem possible that things belonging to the same species should at the same time differ specifically. Now murder, theft, and unlawful intercourse, are different species of sin. Therefore they cannot belong to the one same species of sacrilege: and consequently it seems that the species of sacrilege are distinguished in accordance with the species of other sins, and not according to the various sacred things.

3. Further, among sacred things sacred persons are reckoned. If, therefore, one species of sacrilege arises from the violation of a sacred person, it would follow that every sin committed by a sacred person is a sacrilege, since every sin violates the person of the sinner. Therefore the species of sacrilege are not reckoned according to the sacred things.

On the contrary, Acts and habits are distinguished by their objects. Now the sacred thing is the object of sacrilege, as stated above (A[1]). Therefore the species of sacrilege are distinguished according to the sacred things.

I answer that, As stated above (A[1]), the sin of sacrilege consists in the irreverent treatment of a sacred thing. Now reverence is due to a sacred thing by reason of its holiness: and consequently the species of sacrilege must needs be distinguished according to the different aspects of sanctity in the sacred things which are treated irreverently: for the greater the holiness ascribed to the sacred thing that is sinned against, the more grievous the sacrilege. Now holiness is ascribed, not only to sacred persons, namely, those who are consecrated to the divine worship, but also to sacred places and to certain other sacred things. And the holiness of a place is directed to the holiness of man, who worships God in a holy place. For it is written (2 Macc. 5:19): "God did not choose the people for the place's sake, but the place for the people's sake." Hence sacrilege committed against a sacred person is a graver sin than that which is committed against a sacred place. Yet in either species there are various degrees of sacrilege, according to differences of sacred persons and places. In like manner the third species of sacrilege, which is committed against other sacred things, has various degrees, according to the differences of sacred things. Among these the highest place belongs to the sacraments whereby man is sanctified: chief of

quelles choses sacrées, on trouve la même raison formelle de péché, parce que la diversité n'est que matérielle.

2. Il n'est pas possible que des choses soient d'une même espèce et en même temps se distinguent spécifiquement. L'homicide, le vol, l'union sexuelle illicite, sont des péchés d'espèce distincte. Ils ne peuvent donc se rejoindre dans une seule espèce de sacrilège. Ainsi voit-on que les espèces de sacrilège se distinguent selon les espèces diverses des autres péchés, et non selon la diversité des choses sacrées.

3. On range également dans la catégorie du sacré les personnes consacrées. Si l'outrage commis à l'égard d'une personne consacrée était un sacrilège d'une espèce spéciale, il s'ensuivrait que tout péché commis par une personne sacrée serait un sacrilège. Car tout péché souille le pécheur qui le commet. Donc les espèces du sacrilège ne se distinguent pas selon les réalités sacrées.

En sens contraire, les actes et les habitus se distinguent par leurs objets. L'objet du sacrilège c'est le sacré, nous l'avons dit. La diversité des choses sacrées servira donc à distinguer les espèces de sacrilège.

Réponse : Le péché de sacrilège, avons-nous dit, consiste à traiter avec irrévérence une chose sacrée. Or, les choses sacrées ont droit à notre respect en raison de leur sainteté. C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer les espèces du sacrilège, et celui-ci est d'autant plus grave que la réalité sacrée contre laquelle on pèche a une plus grande sainteté. Or, on attribue la sainteté aux personnes consacrées, c'est-à-dire dédiées au culte divin, aux lieux sacrés et à certaines autres réalités sacrées. La sainteté du lieu est ordonnée à celle de l'homme qui, dans le lieu saint, rend son culte à Dieu. Comme il est dit au 2e livre des Maccabées (5, 19), « Dieu n'a pas choisi la nation pour le lieu, mais le lieu pour la nation ». C'est donc pécher plus gravement de commettre le sacrilège contre une personne sacrée, que contre un lieu saint. Il y a toutefois dans ces deux espèces de sacrilège des degrés divers suivant les différences qui s'y rencontrent. La première place y revient en effet aux sacrements qui sanctifient l'homme; et le plus grand d'entre eux est l'eucharistie qui contient le Christ lui-même. Le sacrilège commis contre ce sacrement est donc le plus grave de tous. Viennent au second

tội; bởi vì sự khác biệt chỉ thuộc về chất thể.

2. Một điều không thể là các sự vật thuộc về cũng một loại và đồng thời phân biệt nhau cách loại thuộc. Tội giết người, tội trộm cắp, tội giao hợp bất hợp pháp, là những tội thuộc loại khác nhau. Vậy chúng nó không thể gặp nhau trong cũng một loại phạm thánh. Như vậy người ta thấy rằng các loại phạm thánh phân biệt tùy theo các loại khác nhau của các tội khác, chứ không tùy theo sự khác biệt của các sự vật thánh.

3. Người ta cũng sắp đặt trong hạng của sự vật thánh những con người đã được hiến thánh. Nếu sự lăng mạ vi phạm đối với con người hiến thánh là tội phạm thánh thuộc về một loại đặc biệt, hẳn do đó mà mọi tội phạm bởi con người đã hiến thánh đều là tội phạm thánh. Mà mọi tội làm ô uế tội nhân phạm nó. Vậy các loại tội phạm thánh không được phân biệt tùy theo các sự vật thánh.

TRÁI LẠI, Các hành động và các tập quán được phân biệt do đối tượng của mình. Đối tượng của tội phạm thánh, đó là sự vật thánh như chúng ta đã nói ở trước (a.1). Vậy sự phân biệt các sự vật thánh được sử dụng để phân biệt các loại tội phạm thánh.

TRẢ LỜI : Tội phạm thánh như chúng ta đã nói (a.1), cốt tại đối xử một sự vật thánh cách bất kính. Mà, các sự vật thánh có quyền đòi chúng ta tôn kính do sự thánh thiện của chúng. Do đó, một cách tất yếu, người ta phải phân biệt các loại tội phạm thánh, và tội phạm thánh nặng theo mức độ sự vật thánh mà người ta xúc phạm đến có sự thánh thiện lớn hơn. Mà, người ta chỉ định sự thánh thiện về những người đã được hiến thánh, nghĩa là đã được hiến dâng để thờ phụng Thiên Chúa, các nơi thánh và một số sự vật thánh khác. Sự thánh thiện của nơi chỗ được sắp đặt đến sự thánh thiện của con người thờ phụng Thiên Chúa trong nơi thánh. Như có lời ghi chép trong sách Macabê: "Thiên Chúa đã không lựa chọn dân tộc cho nơi chỗ, nhưng để nơi chỗ cho dân tộc" (2Mcb 5,19). Vậy việc phạm thánh đối với con người thánh thì nặng hơn việc phạm tội đối với nơi thánh. Tuy nhiên, trong hai loại tội phạm thánh này, có những bậc khác nhau tùy theo các sự dị biệt gặp thấy ở đó. Chỗ thứ nhất quy về các bí tích thánh hóa con người; và bí tích quan trọng nhất là phép Mình Thánh Chúa chứa đựng chính Chúa Kitô. Tội phạm thánh đối với bí tích này là tội nặng nhất trong mọi tội; đến hạng thứ hai sau các phép bí tích, là các bình thánh dùng để lãnh nhận các bí tích; sau đó đến các

Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem, secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem; et ipsae imagines sacrae, et sanctorum reliquiae, in quibus quodammodo ipsae personae sanctorum venerantur vel dehonorantur. Deinde ea quae pertinent ad ornatum Ecclesiae et ministrorum. Deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque praedictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

which is the sacrament of the Eucharist, for it contains Christ Himself. Wherefore the sacrilege that is committed against this sacrament is the gravest of all. The second place, after the sacraments, belongs to the vessels consecrated for the administration of the sacraments; also sacred images, and the relics of the saints, wherein the very persons of the saints, so to speak, are reverenced and honored. After these come things connected with the apparel of the Church and its ministers; and those things, whether movable or immovable, that are deputed to the upkeep of the ministers. And whoever sins against any one of the aforesaid incurs the crime of sacrilege.

rang, après les sacrements, les vases consacrés qui servent à les recevoir; puis les saintes images et les reliques des saints dans lesquelles, d'une certaine manière, les personnages mêmes des saints sont vénérés ou outragés. Ensuite tout ce qui sert à l'ornement de l'église et des ministres du culte. Ensuite tout ce qui est voué à l'entretien des ministres, biens meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes encourt le crime de sacrilège.

hình ảnh thánh và các hài cốt của các thánh mà trong đó chính con người của các thánh theo một thể cách nào đó được tôn kính hoặc lăng mạ. Và tiếp theo đó là cái gì được dùng để trang hoàng nhà thờ và trang hoàng các thừa tác viên của sự thờ phụng Thiên Chúa. Và sau hết tất cả cái gì được hiến dâng để cấp dưỡng các thừa tác viên, các động sản và bất động sản. Bất cứ ai phạm tội đối với sự vật thánh nào trong các sự vật thánh này thì phạm tội phạm thánh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non est in omnibus praedictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

Reply to objection 1. There is not the same aspect of holiness in all the aforesaid: wherefore the diversity of sacred things is not only a material, but also a formal difference.

Solutions 1. Toutes ces réalités ne sont pas saintes au même titre. Il y a là plus qu'une distinction matérielle: c'est vraiment formel.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi sự vật này không thánh theo cũng một tư cách, ở đó có ơn sự phân biệt chất thể: đó là cái gì thuộc về mô thể.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet aliqua duo secundum aliquid esse unius speciei, et secundum aliud diversarum, sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii, puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

Reply to objection 2. Nothing hinders two things from belonging to one species in one respect, and to different species in another respect. Thus Socrates and Plato belong to the one species, "animal," but differ in the species "colored thing," if one be white and the other black. In like manner it is possible for two sins to differ specifically as to their material acts, and to belong to the same species as regards the one formal aspect of sacrilege: for instance, the violation of a nun by blows or by copulation.

2. Rien n'empêche que deux choses soient d'une même espèce sous un certain rapport, et d'espèces différentes à d'autres points de vue. Socrate et Platon se rejoignent dans une même espèce animale, mais se distinguent par une coloration d'espèce différente, si l'un est blanc et l'autre noir. De même il est possible que des actes, constituant matériellement des péchés différents, se trouvent rangés sous une même espèce selon une même raison formelle de sacrilège; par exemple, c'est un sacrilège d'outrager une moniale, que ce soit en la frappant ou en couchant avec elle.

2. Không cái gì ngăn trở hai sự vật không cùng thuộc về một loại ở phương diện này, mà không thuộc về những loại khác nhau ở những phương diện khác; Socrate và Platon gặp nhau trong cũng một loại thú vật, nhưng phân biệt nhau về màu sắc thuộc loại khác nhau, nếu người này trắng và người kia đen. Cũng vậy có thể xảy ra là các hành động bằng cách chất thể tạo nên những tội khác nhau được sắp đặt vào trong cũng một loại tùy theo cũng một yếu tính mô thể của tội phạm thánh; thí dụ, việc lăng mạ một nữ tu bằng cách đánh đập họ hoặc giao hợp với họ cũng là một tội phạm thánh.

AD TERTIUM dicendum quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem et quasi per accidens est sacrilegium, unde Hieronymus dicit quod *nugae in ore sacerdotis sacrilegium sunt vel blasphemia*. Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacrae personae sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur; et eadem ratio est in aliis.

Reply to objection 3. Every sin committed by a sacred person is a sacrilege materially and accidentally as it were. Hence Jerome [*The quotation is from St. Bernard, De Consideration, ii, 13] says that "a trifle on a priest's lips is a sacrilege or a blasphemy." But formally and properly speaking a sin committed by a sacred person is a sacrilege only when it is committed against his holiness, for instance if a virgin consecrated to God be guilty of fornication: and the same is to be said of other instances.

3. Tout péché commis par une personne consacrée est sacrilège, mais matériellement, et comme par accident. C'est en ce sens que S. Jérôme dit: « Les frivolités sur les lèvres d'un prêtre sont sacrilège ou blasphème. » Mais formellement et proprement seul le péché qu'une personne consacrée commet en opposition directe avec sa sainteté est un sacrilège: si par exemple une vierge consacrée à Dieu commet la fornication; de même pour les autres péchés.

3. Mọi tội phạm bởi người đã hiến thánh đều là phạm thánh, nhưng bằng cách chất thể, và như bằng cách ngẫu trừ. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Giêrônimô (S. Bernard, de Consider. 2,13) đã nói: "Những sự nhẹ dạ, tầm thào, ở nơi môi miệng của một một linh mục là tội phạm thánh hoặc phạm thượng." Mà cách mô thể và đích xác chỉ tội mà một người hiến thánh phạm cách đối lập trực tiếp với sự thánh thiện của mình, là tội phạm thánh: thí dụ, nếu một trinh nữ đã hiến thánh cho Thiên Chúa, phạm tội dâm dục; cũng vậy, đối với các tội khác.

ARTICULUS 4
Utrum poena sacrilegii debeat esse pecuniaria

ARTICLE 4
Whether the punishment of sacrilege should be pecuniary ?

ARTICLE 4
Quelle punition est due au sacrilège ?

TIẾT 4
Tội phạm thánh phải bị phạt bằng hình phạt nào ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod poena sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri poena pecuniaria.

Objections 1. It would seem that the punishment of sacrilege should not be pecuniary. A pecuniary punishment is not wont to be inflicted for a criminal fault. But sacrilege is a criminal fault, wherefore it is punished by capital sentence according to civil law [*Dig. xlviii, 13; Cod. i, 3, de Episc. et Cleric.]. Therefore sacrilege should not be awarded a pecuniary punishment.

Objections 1. L'amende ne semble pas le châtiment qui convient au sacrilège, car elle n'est pas en usage pour les fautes criminelles. Or le sacrilège est un crime, que les lois civiles punissent de la peine capitale. Donc il ne doit pas être puni d'amende.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phạt bằng tiền vạ không thích hợp với tội phạm thánh. Sự phạt bằng tiền bạc không được sử dụng đối với các trọng tội. Mà tội phạm thánh là trọng tội, và các luật dân sự phạt tội này bằng hình phạt tử hình. Vậy nó không nên bị phạt bằng tiền vạ.

PRAETEREA, idem peccatum non

2. Further, the same sin should not

2. Le même péché ne doit pas être

2. Theo lời nói của tiên tri Nakhum,

debet duplici poena puniri, secundum illud Nahum I, non consurget duplex tribulatio. Sed poena sacrilegii est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri poena pecuniaria.

receive a double punishment, according to Nahum 1:9, "There shall not rise a double affliction." But sacrilege is punished with excommunication; major excommunication, for violating a sacred person, and for burning or destroying a church, and minor excommunication for other sacrileges. Therefore sacrilege should not be awarded a pecuniary punishment.

puni d'un double châtiment, selon cette parole du prophète Nahum (1, 9): « La détresse ne surgira pas deux fois. » Or la peine prévue pour le sacrilège est l'excommunication: majeure si l'on fait violence à une personne consacrée ou si l'on incendie ou détruit une église; excommunication majeure pour les autres sacrilèges. Le sacrilège ne doit donc pas être puni par une amende.

cũng một tội không phải bị phạt hai hình phạt: "Sự khốn khổ không xảy ra hai lần" (Nkm 1,9). Mà hình phạt được quy định trước đối với tội phạm thánh là vạ tuyệt thông, vạ tuyệt thông lớn hơn nếu người ta hành hung với con người đã được hiến thánh hoặc nếu người ta đốt hoặc phá hủy nhà thờ; vạ tuyệt thông nhỏ hơn đối với các tội phạm thánh khác. Vậy tội phạm thánh không bị phạt bằng tiền vạ.

PRAETEREA, apostolus dicit, I ad Thess. II, *non fuimus aliquando in occasione avaritiae*. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiae pertinere quod poena pecuniaria exigatur pro violatione rei sacrae. Ergo non videtur talis poena esse conveniens sacrilegii.

3. Further, the Apostle says (1 Thess. 2:5): "Neither have we taken an occasion of covetousness." But it seems to involve an occasion of covetousness that a pecuniary punishment should be exacted for the violation of a sacred thing. Therefore this does not seem to be a fitting punishment of sacrilege.

3. « Nous n'avons jamais donné prise à la cupidité », dit S. Paul (1 Th 2, 5). Or ce serait le cas si l'on exigeait une amende pour la violation d'une réalité sacrée. Cette peine ne convient donc pas pour le sacrilège.

3. Chúng ta không bao giờ buông theo sự tham lam như lời nói của thánh Phaolô (1Tx 2,5). Mà hẳn đó là trường hợp giả như người ta đòi tiền vạ đối với sự xúc phạm một sự vật thánh. Vậy hình phạt này không thích hợp với tội phạm thánh.

SED CONTRA est quod dicitur XVII, qu. IV, si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiae per vim abstraxerit, nongentos solidos componat. Et ibidem postea dicitur, quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras argenti examinati purissimi componat.

On the contrary, It is written [*XVII, qu. iv, can. Si quis contumax]: "If anyone contumaciously or arrogantly take away by force an escaped slave from the confines of a church he shall pay nine hundred soldi": and again further on (XVII, qu. iv, can. Quisquis inventus, can. 21): "Whoever is found guilty of sacrilege shall pay thirty pounds of tried purest silver."

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Si quelqu'un, par opiniâtreté ou par orgueil, arrache, par force du parvis de l'église, un esclave fugitif, il fera composition de neuf cents sols. » Et plus loin: « Quiconque aura été convaincu de sacrilège fera composition de trente livres d'argent contrôlé, très pur. »

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong giáo luật (P.II, Cause 17, q.4, can. 20): "Nếu người nào do ngoan cố hoặc bởi kiêu ngạo dùng sức mạnh bắt lấy một người nô lệ trốn thoát, bị phạt chín trăm đồng bạc sol." Và giáo luật còn nói: "Ai bị bắt về tội phạm thánh bị phạt ba mươi cân bạc nguyên chất."

RESPONDEO dicendum quod in poenis infligendis duo sunt consideranda. Primo quidem, aequalitas, ad hoc quod poena sit iusta, ut scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, ut dicitur Sap. XI. Et hoc modo conveniens poena sacrilegi, qui sacris iniuriam infert est excommunicatio, per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas, nam poenae quasi medicinae quaedam infliguntur, ut his territi homines a peccando desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod ei sacra interdicuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis poena; secundum vero Ecclesiae sententiam, quae mortem corporalem non infligit, adhibetur pecuniaria poena, ut saltem poenis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

I answer that, In the award of punishments two points must be considered. First equality, in order that the punishment may be just, and that "by what things a man sinneth by the same . . . he may be tormented" (Wis. 11:17). In this respect the fitting punishment of one guilty of sacrilege, since he has done an injury to a sacred thing, is excommunication [*Append. Gratian. on can. Si quis contumax, quoted above] whereby sacred things are withheld from him. The second point to be considered is utility. For punishments are inflicted as medicines, that men being deterred thereby may desist from sin. Now it would seem that the sacrilegious man, who reverences not sacred things, is not sufficiently deterred from sinning by sacred things being withheld from him, since he has no care for them. Wherefore according to human laws he is sentenced to capital punishment, and according to the statutes of the Church, which does not inflict the death of the body, a pecuniary punishment is inflicted, in order that men may be deterred from sacrilege, at least by temporal punishments.

Réponse : Pour infliger des châtiments, deux principes sont à considérer. D'abord un principe de proportion, qui mesure le juste châtiment. On doit « être puni par où l'on a péché », dit le livre de la Sagesse (11, 16). A ce point de vue, il convient que le sacrilège, qui déshonore les choses saintes, soit puni de l'excommunication, qui tient à l'écart du sacré. Le second principe est l'utilité du châtiment: les pénalités sont en effet comme des remèdes destinés à détourner du péché par l'effroi qu'elles inspirent. Or le sacrilège est un homme qui n'a pas de respect pour les choses saintes. Il ne sera donc pas suffisamment détourné du péché par le fait qu'on lui interdit les choses saintes dont il n'a cure. C'est pourquoi les lois humaines infligent pour ce crime la peine de mort. L'Église, qui ne punit pas de mort corporelle, frappe ce même crime d'amende, afin qu'au moins des peines temporelles détournent les hommes du sacrilège.

TRẢ LỜI : Để phạt bằng những hình phạt, hai nguyên lý phải được cứu xét. Trước hết nguyên lý theo tỷ lệ đo lường hình phạt chính đáng. Người ta phạm tội ở đâu, hình phạt ở đó, như sách Khôn ngoan (11,16) xác định. Ở phương diện này, bằng một cách thích hợp, tội phạm thánh khinh dể các sự vật thánh, bị vạ tuyệt thông làm cho tội nhân xa cách điều thánh. Nguyên lý thứ hai là sự lợi ích của hình phạt: quả thế, các hình phạt là như các vị thuốc được chỉ định để làm cho người ta tránh xa tội do sự ghê sợ mà các hình phạt gây nên. Mà người phạm thánh là con người không tôn kính các sự vật thánh. Vậy việc người ta cấm họ không còn được lo lắng cho sự vật thánh thì không đủ để làm cho họ xa lánh tội lỗi. Do đó, luật nhân loại phạt tội này bằng án tử hình. Hội thánh không phạt bằng hình phạt tử hình, phạt tội này bằng tiền vạ, ngõ hầu ít ra các hình phạt trần gian này làm cho họ xa lánh tội phạm thánh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Ecclesia corporalem mortem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

Reply to objection 1. The Church inflicts not the death of the body, but excommunication in its stead.

Solutions 1. L'Église n'inflige pas la mort corporelle mais la remplace par l'excommunication.

GIẢI ĐÁP 1. Hội thánh không phạt hình phạt tử hình, nhưng thay thế hình phạt này bằng vạ tuyệt thông.

AD SECUNDUM dicendum quod necesse est duas poenas adhiberi quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et

Reply to objection 2. When one punishment is not sufficient to deter a man from sin, a double punishment must be inflicted.

2. Il est nécessaire d'employer ce double châtiment, quand un seul ne peut suffire à détourner quelqu'un du péché. C'est pourquoi il fallait

2. Việc sử dụng cả hai hình phạt này cần thiết, khi một hình phạt không đủ để làm cho tội nhân lánh tội lỗi. Do đó, phải thêm vào hình phạt tuyệt

ideo oportuit, supra poenam excommunicationis, adhibere aliquam temporalem poenam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Wherefore it was necessary to inflict some kind of temporal punishment in addition to the punishment of excommunication, in order to coerce those who despise spiritual things.

ajouter à la peine d'excommunication une peine temporelle, pour réprimer ceux qui méprisent les réalités spirituelles.

thông một hình phạt trần gian để trừng trị những kẻ khinh dể các sự vật thiêng liêng.

AD TERTIUM dicendum quod si pecunia exigeretur sine rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiae pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem. Et ideo non pertinet ad occasionem avaritiae.

Reply to objection 3. If money were exacted without a reasonable cause, this would seem to involve an occasion of covetousness. But when it is exacted for the purpose of man's correction, it has a manifest utility, and consequently involves no occasion of avarice.

3. Si l'on exigeait de l'argent sans cause raisonnable, cela semblerait donner lieu à la cupidité. Mais quand on l'exige pour corriger des pécheurs, l'utilité est manifeste, et cela ne peut donner l'occasion d'aucun reproche.

3. Giả như người ta đòi tiền bạc cách không có lý do chính đáng, hẳn điều đó đưa đến sự tham lam. Còn khi người ta đòi tiền vạ để sửa chữa các tội nhân, sự lợi ích hiển hiện, và điều đó không đặt cơ hội để người ta chê trách.

QUAESTIO 100

DE SIMONIA

ON SIMONY (SIX ARTICLES)

LA SIMONIE

SỰ MẠI THÁNH

Deinde considerandum est de simonia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit simonia. Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Quarto, utrum liceat vendere ea quae sunt spiritualibus annexa. Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. Sexto, de poena simoniaci.

We must now consider simony, under which head there are six points of inquiry: (1) What is simony? (2) Whether it is lawful to accept money for the sacraments? (3) Whether it is lawful to accept money for spiritual actions? (4) Whether it is lawful to sell things connected with spirituals? (5) Whether real remuneration alone makes a man guilty of simony, or also oral remuneration or remuneration by service? (6) Of the punishment of simony.

1. Qu'est-ce que la simonie? - 2. Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements? - 3. Est-il permis d'en recevoir pour des actes spirituels? - 4. Est-il permis de vendre des biens annexés au spirituel? - 5. Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou encore le « présent verbal » et le « présent servile »? - 6. Le châtiment dû à la simonie.

1. Sự mại thánh là gì? 2. Người ta được lãnh nhận tiền bạc vì các bí tích không? 3. Người ta được phép lãnh nhận tiền bạc vì những hành động thiêng liêng không? 4. Người ta được phép bán các của cải liên kết với điều thiêng liêng không? 5. Duy có vật tặng bằng tay tạo nên sự mại thánh mà thôi, hoặc còn vật tặng bằng lời nói và vật tặng bằng sự phục tùng không? 6. Hình phạt phải có đối với sự mại thánh.

ARTICULUS 1
Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum

ARTICLE 1
Whether simony is an intentional will to buy or sell something spiritual or connected with a spiritual thing ?

ARTICLE 1
Qu'est-ce que la simonie ?

TIẾT 1
Sự mại thánh là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Simonia enim est haeresis quaedam, dicitur enim I, qu. I, *tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti spiritus impugnatorum, impia haeresis quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei patris et filii, spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive quid aliud eorum quae possidet*. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

Objections 1. It would seem that simony is not "an express will to buy or sell something spiritual or connected with a spiritual thing." Simony is heresy, since it is written (I, qu. i [*Can. Eos qui per pecunias.]): "The impious heresy of Macedonius and of those who with him impugned the Holy Ghost, is more endurable than that of those who are guilty of simony: since the former in their ravings maintained that the Holy Spirit of Father and Son is a creature and the slave of God, whereas the latter make the same Holy Spirit to be their own slave. For every master sells what he has just as he wills, whether it be his slave or any other of his possessions." But unbelief, like faith, is an act not of the will but of the intellect, as shown above (Q[10], A[2]). Therefore simony should not be defined as an act of the will.

Objections 1. Il semble que la simonie ne soit pas « l'application de la volonté à acheter et vendre une réalité spirituelle ou liée au spirituel ». En effet, la simonie est une hérésie, car on lit dans les Décrets: « L'hérésie impie de Macédonius et de ceux qui, avec lui, attaquent l'Esprit Saint, est plus tolérable que celle des simoniaques. Ceux-là affirment dans leur folie que le Saint-Esprit est une créature et le serviteur de Dieu, Père et Fils. Mais ceux-ci font du Saint-Esprit leur propre esclave; car c'est le maître qui vend à son gré ce qu'il possède, un esclave ou quelque autre de ses biens. » Or l'infidélité réside non pas dans la volonté mais dans l'intelligence, comme la foi elle-même, nous l'avons vu il ne faut donc pas faire entrer la volonté dans la définition de la simonie.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự mại thánh không phải là việc ứng dụng ý chí để mua và bán một sự vật thiêng liêng hoặc một sự vật liên kết với điều thiêng liêng. Sự mại thánh không phải là một lạc giáo, vì người ta đọc trong giáo luật (P. II, cause 1, q.1, can.21): "Lạc giáo vô đạo của Macêđôniô và của những người với ông này tấn công Đức Chúa Thánh Thần, có thể được dung thứ hơn là lạc giáo của các kẻ mại thánh. Những kẻ kia khẳng định trong sự điên rồ của mình rằng Chúa Thánh Thần là một thụ tạo và là tôi tớ của Thiên Chúa, Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con. Còn những kẻ này biến Chúa Thánh Thần thành nô lệ riêng của mình; bởi vì chính ông chủ là kẻ tự ý mình bán điều mình chiếm hữu, một tên nô lệ hoặc một cái gì thuộc về các của cải của mình." Mà sự bất trung không ở trong ý chí, nhưng ở trong trí năng như chính đức tin mà chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.10, a.2). Vậy người ta không được đem ý chí vào trong lời định nghĩa của tội mại thánh.

PRAETEREA, studiose peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit

2. Further, to sin intentionally is to sin through malice, and this is to sin against the Holy Ghost. Therefore, if simony is an intentional will to sin, it would

2. S'appliquer à pécher, c'est pécher par malice, ce qui définit le péché contre le Saint-Esprit. Donc, si la simonie était une application volontaire à pécher, ce serait

2. Việc chăm chú phạm tội, đó là phạm tội do ác ý; điều này định nghĩa tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Vậy, giả như tội mại thánh là một sự chủ ý do ý chí để phạm tội, điều đó luôn

peccatum in spiritum sanctum.

PRAETEREA, nihil magis est spirituale quam regnum caelorum. Sed licet emere regnum caelorum, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *regnum caelorum tantum valet quantum habes*. Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

PRAETEREA, nomen simoniae a Simone mago acceptum est, de quo legitur Act. VIII, quod obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut, scilicet, *quibuscumque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum*. Non autem legitur quod aliquid voluit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

PRAETEREA, multae aliae sunt voluntariae commutationes praeter emptionem et venditionem, sicut permutatio, transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

PRAETEREA, omne quod est spirituali annexum est spirituale. Superflue igitur additur, vel spirituali annexum.

PRAETEREA, Papa, secundum quosdam, non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in registro, altare et decimas et spiritum sanctum emere vel vendere simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere ex eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Prov. III, *pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari*. Et ideo Petrus, in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit, *pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere*. Secundo, quia illud potest esse debita venditionis materia cuius venditor est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta. Praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV. *Sic nos existimet homo ut*

seem that it is always a sin against the Holy Ghost.

3. Further, nothing is more spiritual than the kingdom of heaven. But it is lawful to buy the kingdom of heaven: for Gregory says in a homily (v, in Ev.): "The kingdom of heaven is worth as much as you possess." Therefore simony does not consist in a will to buy something spiritual.

4. Further, simony takes its name from Simon the magician, of whom we read (Acts 8:18, 19) that "he offered the apostles money" that he might buy a spiritual power, in order, to wit, "that on whomsoever he imposed his hand they might receive the Holy Ghost." But we do not read that he wished to sell anything. Therefore simony is not the will to sell a spiritual thing.

5. Further, there are many other voluntary commutations besides buying and selling, such as exchange and transaction [*A kind of legal compromise---Oxford Dictionary]. Therefore it would seem that simony is defined insufficiently.

6. Further, anything connected with spiritual things is itself spiritual. Therefore it is superfluous to add "or connected with spiritual things."

7. Further, according to some, the Pope cannot commit simony: yet he can buy or sell something spiritual. Therefore simony is not the will to buy or sell something spiritual or connected with a spiritual thing.

On the contrary, Gregory VII says (Regist. [*Caus. I, qu. i, can. Presbyter, qu. iii, can. Altare]): "None of the faithful is ignorant that buying or selling altars, tithes, or the Holy Ghost is the heresy of simony."

I answer that, As stated above (FS, Q[18], A[2]) an act is evil generically when it bears on undue matter. Now a spiritual thing is undue matter for buying and selling for three reasons. First, because a spiritual thing cannot be appraised at any earthly price, even as it is said concerning wisdom (Prov. 3:15), "she is more precious than all riches, and all things that are desired, are not to be compared with her": and for this reason Peter, in condemning the wickedness of Simon in its very source, said (Acts 8:20): "Keep thy money to thyself to perish with thee, because thou hast thought that the gift of God may be purchased with money." Secondly, because a thing cannot be due matter for sale if the vendor is not the owner thereof, as appears from the authority quoted (OBJ[1]). Now ecclesiastical superiors are not owners, but dispensers of spiritual things,

toujours un péché contre le Saint-Esprit.

3. Rien de plus spirituel que le Royaume des cieux; or on peut acheter le Royaume des cieux. S. Grégoire nous dit le prix qu'il faut y mettre: « Il vaut tout ce que tu possèdes. » Vouloir acheter une chose spirituelle n'est donc pas de la simonie.

4. Le mot vient de Simon le Mage. Le livre des Actes (8, 18) nous raconte qu'il offrit de l'argent aux Apôtres pour acheter la puissance spirituelle, « en sorte que tous ceux à qui il imposerait les mains recevraient le Saint-Esprit ». Mais nous ne lisons pas qu'il ait voulu vendre quoi que ce soit. La simonie n'est donc pas la volonté de vendre quelque chose de spirituel.

5. Il y a bien des échanges volontaires autres que l'achat et la vente: l'échange, la transaction. La définition est donc insuffisante.

6. Tout ce qui se trouve lié au spirituel est spirituel. Il est donc inutile d'ajouter cette mention « liée au spirituel ».

7. Certains disent que le pape ne peut commettre la simonie. Or il peut acheter ou vendre des choses spirituelles. Ce n'est donc pas en cela que consiste la simonie.

En sens contraire, S. Grégoire dit: « Acheter ou vendre l'autel, les dîmes et l'Esprit Saint, voilà l'hérésie simoniaque, nul fidèle ne l'ignore. »

Réponse : Est mauvais en soi, nous l'avons dite, tout acte qui porte sur une matière indue. Or, l'achat et la vente ne peuvent s'exercer à l'égard du spirituel, pour trois raisons. 1° Les réalités spirituelles, comparées aux valeurs terrestres, n'ont pas de prix. La « sagesse est plus précieuse que toutes les richesses: tout ce qu'on peut convoiter ne saurait lui être comparé » (Pr 3, 15). Aussi S. Pierre a-t-il condamné dans sa racine le vice de Simon, en disant: « Périsse ton argent avec toi, puisque tu as cru pouvoir acquérir à ce prix le don du Seigneur! » - 2° On ne peut vendre légitimement que ce dont on est le maître (voir le texte cité dans l'objection 1). Or un prélat ecclésiastique n'est pas maître, mais seulement intendant des choses spirituelles. Comme dit S. Paul (1 Co 4, 1): « Qu'on nous

luôn là tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

3. Không có cái gì thiêng liêng hơn Nước Trời; mà người ta có thể mua Nước Trời. Thánh Grêgôriô (In Evang. I, hom. 5,76) nói giá mua Nước Trời: "Nước Trời đáng giá tất cả những gì ngươi chiếm hữu." Vậy việc muốn mua cái gì thiêng liêng không phải là tội mại thánh.

4. Từ ngữ simonie, mại thánh, phát xuất bởi Simon, le mage, ông Simon phù thủy. Sách Công vụ tông đồ (8,18) thuật lại cho chúng ta ông ấy đem một số tiền dâng cho các Tông đồ để mua quyền năng thiêng liêng, đến nỗi tất cả những người mà ông sẽ đặt tay lên trên đều lãnh nhận Chúa Thánh Thần. Mà chúng ta không đọc thấy ông đã muốn bán một cái gì. Vậy tội mại thánh không phải là ý muốn bán một cái gì thiêng liêng.

5. Có nhiều sự trao đổi do ý chí khác với sự bán và sự mua: sự trao đổi, sự giao dịch. Vậy lời định nghĩa không đầy đủ.

6. Tất cả cái gì liên hệ với cái thiêng liêng thì thiêng liêng. Vậy một cách vô ích, người ta thêm việc liên hệ với cái thiêng liêng.

7. Một số người nói Đức Giáo hoàng không thể phạm tội mại thánh. Mà ngài có thể mua hoặc bán các sự vật thiêng liêng. Vậy tội mại thánh không cốt tại điều đó.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Decret. p II. cause 1, q.1, can.3) đã nói: "Mua hoặc bán bàn thờ, bán thuế thập phân và bán Chúa Thánh Thần, đó là lạc giáo mại thánh, không người tín hữu nào mà không biết điều đó.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.18, a.2) mọi hành động quan hệ với chất thể trái lẽ thì xấu tại sự. Mà sự mua và sự bán không thể thực hiện đối với cái thiêng liêng vì ba lý do. Thứ nhất, các sự vật thiêng liêng, so sánh với các giá trị trần gian, không có giá. Sự khôn ngoan quý báu hơn mọi của cải: mọi cái gì người ta có thể ham muốn, không thể so sánh với nó được (Cn 3,15). Như vậy thánh Phêrô đã lên án tận gốc rễ tật xấu của Simon, đã nói: "Tiền bạc của ngươi hãy hư mất với ngươi, bởi vì ngươi tin có thể mua ân huệ của Thiên Chúa với giá này!" Thứ đến, người ta chỉ có thể bán cách hợp pháp điều gì mình làm chủ (coi đoạn văn được trích dẫn trong vấn nạn 1). Mà Giám mục Hội thánh không làm chủ, nhưng chỉ là viên quản đốc các sự vật thiêng liêng. Thánh Phaolô (1Cr 4,1) nói: "Người ta hãy coi chúng ta là những thừa tác viên của Chúa Kitô,

ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita Dei voluntate proveniunt. Unde et dominus dicit, Matth. X, *gratis accepistis, gratis date*. Et ideo aliquis, vendendo vel emendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis. Propter quod, peccat peccato irreligiositatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen interdum aliquis non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia haeresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum spiritus sancti, quodammodo se protestatur esse dominum spiritualis doni; quod est haereticum. Sciendum tamen quod Simon magus, praeter hoc quod ab apostolis spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus, in libro Etymol. Et secundum hoc, inter alios haereticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini de haeresibus.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia et omnes partes eius, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem studiosa, ad designandum electionem, quae principaliter pertinet ad virtutem et vitium. Non autem omnis qui peccat electione peccat peccato in spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum quae homines solent retrahere a peccando, ut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod regnum caelorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito. Quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis. Tum quia non sunt condignae passiones huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera, ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, ut dicitur Rom. VIII. Tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono vel actu vel passione, sed in interiori affectu.

according to 1 Cor. 4:1, "Let a man so account of us as of the ministers of Christ, and the dispensers of the ministers of God." Thirdly, because sale is opposed to the source of spiritual things, since they flow from the gratuitous will of God. Wherefore Our Lord said (Mat. 10:8): "Freely have you received, freely give." Therefore by buying or selling a spiritual thing, a man treats God and divine things with irreverence, and consequently commits a sin of irreligion.

Reply to objection 1. Just as religion consists in a kind of protestation of faith, without, sometimes, faith being in one's heart, so too the vices opposed to religion include a certain protestation of unbelief without, sometimes, unbelief being in the mind. Accordingly simony is said to be a "heresy," as regards the outward protestation, since by selling a gift of the Holy Ghost a man declares, in a way, that he is the owner of a spiritual gift; and this is heretical. It must, however, be observed that Simon Magus, besides wishing the apostles to sell him a grace of the Holy Ghost for money, said that the world was not created by God, but by some heavenly power, as Isidore states (Etym. viii, 5): and so for this reason simoniacs are reckoned with other heretics, as appears from Augustine's book on heretics.

Reply to objection 2. As stated above (Q[58], A[4]), justice, with all its parts, and consequently all the opposite vices, is in the will as its subject. Hence simony is fittingly defined from its relation to the will. This act is furthermore described as "express," in order to signify that it proceeds from choice, which takes the principal part in virtue and vice. Nor does everyone sin against the Holy Ghost that sins from choice, but only he who chooses sin through contempt of those things whereby man is wont to be withdrawn from sin, as stated above (Q[14], A[1]).

Reply to objection 3. The kingdom of heaven is said to be bought when a man gives what he has for God's sake. But this is to employ the term "buying" in a wide sense, and as synonymous with merit: nor does it reach to the perfect signification of buying, both because neither "the sufferings of this time," nor any gift or deed of ours, "are worthy to be compared with the glory to come, that shall be revealed in us" (Rom. 8:18), and because merit consists chiefly, not in an outward gift, action or passion, but in an

tienne pour les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu. » - 3° L'origine des choses spirituelles est incompatible avec leur vente. Elles proviennent de la volonté gratuite de Dieu. C'est pourquoi notre Seigneur a dit (Mt 10, 8): « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Par conséquent vendre ou acheter une chose spirituelle, c'est montrer de l'irrévérence envers Dieu et les choses divines. C'est donc pécher par irréligion.

Solutions 1. De même que la religion est une protestation de la foi, que l'on n'a pas toujours dans son coeur, de même les vices opposés à la religion comportent une sorte de protestation d'infidélité, bien que parfois celle-ci ne soit pas dans l'esprit. Si l'on parle d'hérésie à propos de la simonie, c'est donc relativement à cette manifestation extérieure: celui qui vend le don du Saint-Esprit professe d'une certaine manière qu'il est maître des dons spirituels, ce qui est hérétique. Il faut savoir cependant que Simon le Mage, outre « qu'il voulut acheter des Apôtres à prix d'argent la grâce du Saint-Esprit » disait que le monde n'avait pas été créé par Dieu, « mais par une certaine puissance supérieure », d'après S. Isidore. C'est à ce point de vue qu'on met les disciples de Simon au rang des hérétiques, comme on peut le voir par le livre de S. Augustin sur les hérésies.

2. La justice réside dans la volonté, ainsi que toutes les vertus qu'on lui rattache, et par suite tous les vices contraires. La simonie est donc à définir comme un vice de la volonté. Quant au mot « application » que l'on met dans la définition, il désigne le choix volontaire qui est au principe de la vertu et du vice. Mais pécher par choix volontaire n'est pas nécessairement pécher contre le Saint-Esprit. C'est le cas seulement du péché dont le choix volontaire comporte un mépris de tout ce qui habituellement détourne de pécher, nous l'avons dit précédemment.

3. On parle d'acheter le Royaume des cieux, en donnant pour Dieu tout ce qu'on a. Mais c'est au sens large: achat est pris au sens de mérite, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, car « les souffrances d'ici-bas » (non plus que nos dons ou nos oeuvres) « ne sont proportionnées à la gloire future qui sera manifestée en nous » (Rm 8, 18). Et, d'autre part, le mérite ne tient pas principalement au don, à l'acte, ou à la souffrance extérieure, mais au sentiment intérieur.

và là những kẻ phân phát các mầu nhiệm của Thiên Chúa." Thứ ba, nguồn gốc của các sự vật thiêng liêng bất khả hợp với sự bán. Chúng nó phát xuất từ ý muốn nhưng không của Thiên Chúa. Do đó, Chúa Giêsu (Mt 10,8) đã nói: "Các ngươi đã lãnh nhận nhưng không, các ngươi hãy cho nhưng không". Do đó, bán hoặc mua một sự vật thiêng liêng, đó là chứng tỏ sự bất kính đối với Thiên Chúa và các sự vật thánh. Vậy đó là phạm tội bởi vô đạo.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như nhân đức đạo đức là một sự quả quyết của đức tin mà người ta không có luôn luôn trong tâm hồn của mình, cũng vậy, các tật xấu đối lập với nhân đức đạo đức bao hàm một thứ quả quyết về sự không tin. Nếu người ta nói tới lạc giáo về vấn đề mại thánh, đó chính tương đối với sự biểu lộ bên ngoài này: kẻ bán ân huệ Chúa Thánh Thần, một cách nào đó tuyên xưng mình làm chủ các ân huệ thiêng liêng; điều đó là lạc giáo. Tuy nhiên, người ta phải biết rằng ông Simon phù thủy, ngoài việc ông muốn mua cùng các thánh Tông đồ ân sủng Chúa Thánh Thần bằng giá tiền bạc, đã nói rằng thế giới đã không được Thiên Chúa sáng tạo, nhưng bởi một năng lực nào ở trên như thánh Isiđôrô xác định. Chính về phương diện này người ta sắp đặt các môn đệ của ông Simon vào hạng các kẻ lạc giáo như người ta có thể trông thấy điều đó trong sách của thánh Augustinô về các lạc giáo.

2. Đức công bình ở trong ý chí như mọi nhân đức người ta đem quy về nó, và do đó mọi tật xấu tương phản cũng quy về đó. Vậy tội mại thánh phải được định nghĩa như một tật xấu của ý chí. Còn về từ ngữ ứng dụng được người ta đặt trong lời định nghĩa, biểu thị sự lựa chọn do ý chí, và sự lựa chọn do ý chí này là sự khởi đầu nhân đức và tật xấu. Còn việc phạm tội bằng sự lựa chọn do ý chí không phải một cách tất yếu phạm đến Chúa Thánh Thần. Đó chỉ là trường hợp của tội mà sự lựa chọn do ý chí bao hàm sự khinh dể tất cả những cái gì thường làm cho người ta tránh phạm tội như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.14, a.1).

3. Người ta nói tới việc mua Nước Trời bằng cách cho Thiên Chúa mọi cái gì người ta có. Mà đó là theo ý nghĩa rộng: việc mua hiểu theo ý nghĩa công đức, điều đó không phải hoàn toàn là cũng một việc bởi vì các sự đau khổ ở trần gian không hơn gì các vật tặng hoặc các công việc của chúng ta, không cân xứng với vinh phúc tương lai sẽ được bày tỏ trong chúng ta (Rm 8,18). Đàng khác, công đức một cách chủ yếu không do vật tặng, hành động, hoặc sự đau khổ bên ngoài, nhưng do tình cảm bên trong.

inward affection.

AD QUARTUM dicendum quod Simon magus ad hoc emere voluit spiritualem potestatem ut eam postea venderet, dicitur enim I, qu. III, quod *Simon magus donum spiritus sancti emere voluit ut ex venditione signorum quae per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur*. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione, in actu vero, illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi, discipulum Elisaei, de quo legitur IV Reg. V, quod accepit pecuniam a leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum simoniaci, sed etiam Giezitae.

Reply to objection 4. Simon the magician wished to buy a spiritual power in order that afterwards he might sell it. For it is written (I, qu. iii [*Can. Salvator]), that "Simon the magician wished to buy the gift of the Holy Ghost, in order that he might make money by selling the signs to be wrought by him." Hence those who sell spiritual things are likened in intention to Simon the magician: while those who wish to buy them are likened to him in act. Those who sell them imitate, in act, Giezi the disciple of Eliseus, of whom we read (4 Kings 5:20-24) that he received money from the leper who was healed: wherefore the sellers of spiritual things may be called not only "simoniacs" but also "giezites."

4. Simon le Mage voulait acheter le pouvoir spirituel pour le vendre ensuite. « Selon les Décrets il voulut acheter le don du Saint-Esprit pour faire commerce de prodiges et multiplier les gains. » Ceux qui vendent les choses spirituelles ont la même intention que Simon. Ceux qui veulent les acheter l'imitent dans son acte. Quant à ceux qui vendent, ils imitent l'acte de Giézi, disciple d'Élisée, dont on lit (2 R 5, 20) qu'il reçut de l'argent du lépreux guéri par son maître. Si bien qu'on peut appeler ceux qui vendent les choses spirituelles non seulement simoniaques, mais « giézites»

4. Ông Simon phù thủy đã muốn mua quyền năng thiêng liêng để rồi bán lại. Giáo luật (P. II, cause 1, q.3, can.8) nói: “Ông ta muốn mua ân huệ Chúa Thánh Thần để buôn bán các dấu lạ và thu nhiều lời lãi.” Những kẻ bán các sự vật thiêng liêng có cũng một ý định như ông Simon. Những kẻ muốn mua các sự vật thiêng liêng bắt chước ông trong hành động của ông. Còn về những kẻ bán, họ bắt chước hành động của Giêzi, môn đệ của tiên tri Êlisêô mà người ta đọc thấy (2V 5,20) hắn lãnh nhận bạc của người phung hủi đã được thầy mình chữa lành. Như thế, người ta có thể gọi những kẻ bán các sự vật thánh không những là những kẻ mại thánh, mà còn là Giêzi.

AD QUINTUM dicendum quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio praebendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest, auctoritate partium absque periculo simoniae, sicut nec transactio, ut iura determinant. Potest tamen praelatus, ex officio suo. Permutationes huiusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Reply to objection 5. The terms "buying" and "selling" cover all kinds of non-gratuitous contracts. Wherefore it is impossible for the exchange or agency of prebends or ecclesiastical benefices to be made by authority of the parties concerned without danger of committing simony, as laid down by law [*Cap. Quaesitum, de rerum Permutat.; cap. Super, de Transact.]. Nevertheless the superior, in virtue of his office, can cause these exchanges to be made for useful or necessary reasons.

5. On entend par vente et achat tout contrat non gratuit. Aucun échange de prébende ou de bénéfices ecclésiastiques ne peut donc se faire, en vertu de la simple autorité des parties, sans danger de simonie; ni les transactions, ainsi que le droit le détermine. Mais le prélat peut, en vertu de sa charge, faire ces sortes d'échanges quand il y a utilité ou nécessité.

5. Người ta hiểu sự mua và sự bán là tất cả mọi hợp đồng không nhưng không. Không sự trao đổi nào thuộc về giáo lộc hay đặc hưởng của Hội thánh có thể thực hiện do quyền năng đơn giản của đôi bên mà không có sự nguy hiểm về mại thánh; các sự giao dịch cũng không thể được như giáo luật định rõ điều đó. Nhưng Giám mục vì chức vụ của mình có thể thực hiện các sự trao đổi này khi có lợi ích hoặc cần thiết.

AD SEXTUM dicendum quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus vero vivit ex unione animae; ita etiam quaedam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia huiusmodi; quaedam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhaerent. Unde I, qu. III, dicitur, cap. si quis obiecerit, quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit*.

Reply to objection 6. Even as the soul lives by itself, while the body lives through being united to the soul; so, too, certain things are spiritual by themselves, such as the sacraments and the like, while others are called spiritual, through adhering to those others. Hence (I, qu. iii, cap. Siquis objecerit) it is stated that "spiritual things do not progress without corporal things, even as the soul has no bodily life without the body."

6. De même que l'âme est vivante par elle-même, et le corps vivant par son union à l'âme; de même il y a des réalités spirituelles par elles-mêmes, comme les sacrements et réalités analogues, et d'autres qui sont appelées spirituelles parce qu'elles sont liées aux précédentes. D'où ce texte des Décrets: « Les réalités spirituelles sans les réalités corporelles ne nous servent pas, de même que l'âme ne peut, sans le corps, vivre de la vie corporelle. »

6. Cũng như linh hồn sống động bởi chính mình, và thân thể sống động nhờ việc nó phối hợp với linh hồn; cũng vậy, có những sự vật thiêng liêng do chính mình như các bí tích và các sự vật tương tự, và các sự vật khác được gọi là thiêng liêng bởi vì chúng liên kết với các sự vật trước. Do đó, giáo luật nói tiếp: “Các sự vật thiêng liêng mà không có các sự vật hữu hình, không phục vụ chúng ta như linh hồn không thể sống sự sống hữu hình nếu không có thân thể.”

AD SEPTIMUM dicendum quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo, peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus alicuius Ecclesiae, non careret vitio simoniae. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae.

Reply to objection 7. The Pope can be guilty of the vice of simony, like any other man, since the higher a man's position the more grievous is his sin. For although the possessions of the Church belong to him as dispenser in chief, they are not his as master and owner. Therefore, were he to accept money from the income of any church in exchange for a spiritual thing, he would not escape being guilty of the vice of simony. In like manner he might commit simony by accepting from a layman moneys not belonging to the goods of the Church.

7. Le pape peut tomber comme tout homme dans le péché de simonie, et le péché est d'autant plus grave que celui qui le commet est plus haut placé. Bien que les affaires de l'Église lui soient confiées comme au dispensateur principal, il n'en est ni le maître ni le possesseur. Donc, s'il recevait, pour une affaire spirituelle, de l'argent pris sur le revenu d'une église, il ne serait pas exempt de simonie. Il pourrait également commettre la simonie en recevant d'un laïc de l'argent qui ne viendrait pas des biens de l'Église.

7. Giáo hoàng có thể sa ngã như mọi người trong tội mại thánh và kẻ phạm tội này càng có chức vị cao trong Hội thánh thì phạm tội càng nặng. Mặc dầu các công việc của Hội thánh được giao phó cho Ngài là kẻ phân phát chính, Ngài vẫn không phải là chủ, cũng không phải là kẻ chiếm hữu các công việc đó. Vậy giả như Ngài vì một công việc thiêng liêng lãnh nhận tiền bạc trên hoa lợi của một nhà thờ nào, Ngài hẳn không được miễn khỏi tội mại thánh. Ngài cũng có thể phạm tội mại thánh khi lãnh nhận từ các người giáo dân một số bạc không phải xuất phát từ các của cải của Hội thánh.

ARTICULUS 2
Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare

ARTICLE 2
Whether it is always unlawful to give money for the sacraments ?

ARTICLE 2
Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements ?

TIẾT 2
Người ta được phép lãnh nhận tiền bạc vì các bí tích không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, ut in III

Objections 1. It would seem that it is not always unlawful to give money for the sacraments. Baptism is the door of the sacraments, as we shall state in the TP, Q[68], A[6];

Objections 1. Ce n'est pas toujours défendu, semble-t-il. Car le baptême est la « porte des sacrements », on le dira dans la troisième Partie. Or on voit qu'il

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó không luôn luôn bị cấm đoán. Phép rửa tội là cửa các phép bí tích như người ta sẽ nói tới ở Quyển thứ ba (Q.63, a.6); mà người ta trông thấy mình được

parte dicetur. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro Baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

PRAETEREA, maximum sacramentorum est Eucharistia, quae in Missa consecratur. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes praebendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

PRAETEREA, sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod praecipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramenta emere vel vendere.

PRAETEREA, consuetudo facit ut non sit peccatum illud quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat*. Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, et ordinibus clericorum, pro chrismate vel oleo sancto et aliis huiusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

PRAETEREA, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

PRAETEREA, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramenta pecunia vendere.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, *qui per pecuniam quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio*.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta novae legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt spiritualis gratiae causa, quae pretio aestimari non potest, et eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiae ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt, et qui altari deserviunt, cum altario participantur?* Sic igitur dicendum est quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel

TP, Q[73], A[3]. But seemingly it is lawful in certain cases to give money for Baptism, for instance if a priest were unwilling to baptize a dying child without being paid. Therefore it is not always unlawful to buy or sell the sacraments.

2. Further, the greatest of the sacraments is the Eucharist, which is consecrated in the Mass. But some priests receive a prebend or money for singing masses. Much more therefore is it lawful to buy or sell the other sacraments.

3. Further, the sacrament of Penance is a necessary sacrament consisting chiefly in the absolution. But some persons demand money when absolving from excommunication. Therefore it is not always unlawful to buy or sell a sacrament.

4. Further, custom makes that which otherwise were sinful to be not sinful; thus Augustine says (Contra Faust. xxii, 47) that "it was no crime to have several wives, so long as it was the custom." Now it is the custom in some places to give something in the consecration of bishops, blessings of abbots, ordinations of the clergy, in exchange for the chrism, holy oil, and so forth. Therefore it would seem that it is not unlawful.

5. Further, it happens sometimes that someone maliciously hinders a person from obtaining a bishopric or some like dignity. But it is lawful for a man to make good his grievance. Therefore it is lawful, seemingly, in such a case to give money for a bishopric or a like ecclesiastical dignity.

6. Further, marriage is a sacrament. But sometimes money is given for marriage. Therefore it is lawful to sell a sacrament.

On the contrary, It is written (I, qu. i [*Can. Qui per pecunias]): "Whosoever shall consecrate anyone for money, let him be cut off from the priesthood."

I answer that, The sacraments of the New Law are of all things most spiritual, inasmuch as they are the cause of spiritual grace, on which no price can be set, and which is essentially incompatible with a non-gratuitous giving. Now the sacraments are dispensed through the ministers of the Church, whom the people are bound to support, according to the words of the Apostle (1 Cor. 9:13), "Know you not, that they who work in the holy place, eat the things that are of the holy place; and they that serve the altar, partake with the altar?" Accordingly we must answer that to receive money for the spiritual grace of the sacraments, is the sin of simony, which cannot be excused by any custom whatever,

est permis, en certains cas, de donner de l'argent pour le recevoir. Si par exemple un prêtre ne voulait pas sans salaire baptiser un enfant mourant. Donc il n'est pas toujours illicite d'acheter ou de vendre les sacrements.

2. Le plus grand des sacrements est l'eucharistie, que l'on consacre à la messe. Mais certains prêtres reçoivent une prébende ou de l'argent pour chanter la messe. A plus forte raison peut-on acheter ou vendre les autres sacrements.

3. Le sacrement de pénitence est obligatoire, et consiste surtout dans l'absolution. Or certains réclament de l'argent pour absoudre de l'excommunication.

4. La coutume enlève à des actes qui seraient autrement des péchés leur caractère coupable. Ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes, dit S. Augustin au temps où c'était la coutume. Or on rencontre la coutume de donner quelque chose pour le chrême, l'huile sainte et autres choses de ce genre, lors des consécrations d'évêques, bénédictions d'abbés et ordinations de clercs.

5. Il arrive que par méchanceté on empêche quelqu'un d'obtenir l'épiscopat ou une autre dignité. Or il est permis à quiconque de racheter ce qui lui donne tort. Il semble donc permis en ce cas de donner de l'argent pour un évêché ou une autre dignité ecclésiastique.

6. Le mariage est un sacrement. Mais on donne parfois de l'argent pour se marier. Il est donc permis de vendre les sacrements à prix d'argent.

En sens contraire, on lit dans les Décrets: « Celui qui aura consacré quelqu'un à prix d'argent devra être rejeté du sacerdoce. »

Réponse : Les sacrements de la loi nouvelle sont spirituels au plus haut point, car ils produisent dans les âmes la grâce spirituelle. Celle-ci ne peut s'estimer à prix d'argent, et par définition exige d'être donnée gratuitement. Mais les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église, à l'entretien desquels le peuple doit subvenir, selon S. Paul (1 Co 9, 13): « Ignorez-vous que ceux qui vaquent aux offices sacrés doivent se nourrir du temple? Et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel? » Nous dirons donc que recevoir de l'argent en échange de la grâce spirituelle des sacrements est un crime de simonie, que nulle coutume ne peut autoriser: car la coutume ne prévaut pas contre le

phép trong một số trường hợp, cho tiền để lãnh nhận bí tích này. Thí dụ, một linh mục, nếu không có lương bổng thì không muốn rửa tội một con trẻ sắp chết. Vậy người ta không luôn luôn bị cấm đoán mua hoặc bán các bí tích.

2. Bí tích lớn nhất là phép Mình Thánh Chúa mà người ta truyền phép trong thánh lễ. Mà một số linh mục lãnh nhận giáo lập hay một số bạc để hát lễ. Phương chi người ta có thể mua hoặc bán các bí tích khác.

3. Bí tích giải tội bắt buộc, và cốt tại nhất là trong sự giải tội. Mà một số người đòi tiền bạc để giải vạ tuyệt thông.

4. Tục lệ cất đi đặc tính có tội của những hành động mà những hành động này nếu một cách khác là những tội. Thánh Augustinô (Contra Faust. 23,47) đã nói: "Việc có nhiều vợ đã không phải là trọng tội trong thời kỳ có tập tục này. Mà người ta gặp thấy có tập tục cho một cái gì để lãnh nhận dầu thánh và các sự vật tương tự, khi tấn phong các Giám mục, phong chức cho các Giáo sĩ và phép lành các Bề trên Dòng."

5. Xảy ra là do sự hung dữ người ta ngăn trở không cho người nào lãnh chức Giám mục hoặc một chức vị khác. Mà người ta được phép mua chuộc cái gì làm hại mình. Vậy người ta trong trường hợp này được phép cho tiền bạc để lãnh nhận chức Giám mục hoặc một chức vị nào khác của Hội thánh.

6. Hôn nhân là một bí tích. Mà đôi khi người ta cho tiền bạc để kết hôn. Vậy người ta được phép bán các phép bí tích bằng giá tiền bạc.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong giáo luật, kẻ tấn phong Giám mục cho người nào bằng giá tiền bạc phải bị vứt bỏ ngoài chức linh mục.

TRẢ LỜI : Các phép bí tích của pháp luật mới thì thiêng liêng đến tột bực, vì chúng nó sản xuất trong các linh hồn ân sủng thiêng liêng. Ân sủng thiêng liêng không thể đánh giá bằng tiền bạc, và theo lời định nghĩa nó đòi được ban cho nhưng không. Mà các bí tích được phân phát do các thừa tác viên của Hội thánh và giáo dân phải cấp dưỡng đời sống vật chất của họ theo lời thánh Phaolô: "Anh em không biết sao? Những ai thi hành thánh vụ, thì được ăn lộc của Đền thờ, và những kẻ chầu chực bàn thờ, thì cũng chia lộc của bàn thờ?" (1Cr 9,13). Vậy chúng ta sẽ nói rằng việc lãnh nhận tiền bạc để trao đổi ân sủng thiêng liêng của các bí tích là tội mại thánh mà không tục lệ nào có thể ban phép: bởi vì tục lệ không có giá trị

divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia aestimari, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum, non enim accipitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa Augustini, *accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino*.

since "custom does not prevail over natural or divine law" [*Cap. Cum tanto, de Consuetud.; cf. FS, Q[97], A[3]]. Now by money we are to understand anything that has a pecuniary value, as the Philosopher states (Ethic. iv, 1). On the other hand, to receive anything for the support of those who administer the sacraments, in accordance with the statutes of the Church and approved customs, is not simony, nor is it a sin. For it is received not as a price of goods, but as a payment for their need. Hence a gloss of Augustine on 1 Tim. 5:17, "Let the priests that rule well," says: "They should look to the people for a supply to their need, but to the Lord for the reward of their ministry."

droit naturel ou divin. Et par argent on entend ici tout ce qu'on peut estimer à prix d'argent, comme dit Aristote. Mais recevoir quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les sacrements selon la détermination de l'Église et les coutumes approuvées, n'est pas simonie, ni péché. Ce n'est pas, en effet, le prix d'un salaire, mais le tribut payé à la nécessité. C'est pourquoi sur ce texte (1 Tm 5, 17): « Les prêtres qui gouvernent bien, etc. », la Glose de S. Augustin donne ce commentaire: « Qu'ils reçoivent du peuple l'entretien nécessaire, et du Seigneur le salaire de leur administration. »

đối với luật tự nhiên hoặc luật Thiên Chúa và tiền bạc ở đây người ta phải hiểu là tất cả mọi cái gì người ta có thể đánh giá bằng tiền bạc như Triết gia xác định (Eth. 4,1). Còn việc lãnh nhận cái gì để cấp dưỡng các kẻ ban phát các bí tích theo sự quyết định của Hội thánh và các tục lệ được chấp nhận không phải là tội mại thánh, cũng không phải là tội. Quả thế, đó không phải là tiền công, nhưng là món thuế phải nạp vì sự cần thiết. Do đó, về đoạn văn này (1Tm 5,17): "Các linh mục cai trị tốt, v.v...", sách Chú giải của thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 46,12) đưa ra sự chú giải đây: "Họ phải lãnh nhận từ giáo dân sự trợ cấp cần thiết và lãnh nhận từ Thiên Chúa tiền công do sự phục vụ của họ."

AD PRIMUM ergo dicendum quod in casu necessitatis potest quilibet baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri in tali casu licite posset eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quae est pure elementum corporale. Si autem esset adultus qui Baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro Baptismo dare, sed potius absque Baptismo decedere, suppletur enim ei ex Baptismo flaminis quod ex sacramento deest.

Reply to objection 1. In a case of necessity anyone may baptize. And since nowise ought one to sin, if the priest be unwilling to baptize without being paid, one must act as though there were no priest available for the baptism. Hence the person who is in charge of the child can, in such a case, lawfully baptize it, or cause it to be baptized by anyone else. He could, however, lawfully buy the water from the priest, because it is merely a bodily element. But if it were an adult in danger of death that wished to be baptized, and the priest were unwilling to baptize him without being paid, he ought, if possible, to be baptized by someone else. And if he is unable to have recourse to another, he must by no means pay a price for Baptism, and should rather die without being baptized, because for him the baptism of desire would supply the lack of the sacrament.

Solutions 1. En cas de nécessité n'importe qui peut baptiser. Et parce que rien n'autorise jamais le péché, on doit, si le prêtre ne veut pas baptiser sans recevoir d'argent, faire comme s'il n'y avait personne pour baptiser. Celui qui a la charge de l'enfant pourrait en pareil cas le baptiser licitement lui-même, ou le faire baptiser par quelqu'un d'autre. Toutefois il lui serait permis d'acheter de l'eau à un prêtre, car c'est là un simple élément corporel. Supposons maintenant un adulte désirant le baptême, et en danger de mort, que le prêtre ne veut pas baptiser sans argent. Il doit, s'il le peut, se faire baptiser par quelqu'un d'autre. Si ce recours lui est impossible, il ne doit aucunement acheter à prix d'argent son baptême, mais plutôt mourir sans l'avoir reçu. Le baptême de désir supplée en effet pour lui ce que le sacrement ne peut lui donner.

GIẢI ĐÁP 1. Trong trường hợp khẩn yếu, bất cứ ai cũng được rửa tội. Mà bởi vì không cái gì bao giờ cho phép phạm tội, người ta, nếu linh mục không muốn rửa tội mà không lãnh nhận tiền bạc, phải làm dường như không có ai rửa tội. Kẻ có trách nhiệm với con trẻ, trong trường hợp như vậy có thể chính mình rửa tội nó cách hợp pháp, hoặc nhờ người khác rửa tội nó. Tuy nhiên, người đó được phép mua nước lã với linh mục, bởi vì đó là yếu tố đơn giản hữu hình. Giờ đây chúng ta giả định một người thanh niên muốn được rửa tội và ở trong tình trạng nguy tử, mà linh mục không muốn rửa tội và không có tiền bạc. Họ phải, nếu họ có thể điều đó, nhờ một người nào khác rửa tội cho. Nếu sự nhờ đỡ này không thể được, họ không được cách nào mua sự rửa tội cho mình bằng tiền bạc, nhưng đúng hơn là họ chết mà không lãnh nhận được phép rửa tội. Quả thế, phép rửa tội bằng sự ước muốn bù vào cho họ điều bí tích rửa tội không thể ban cho họ.

AD SECUNDUM dicendum quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae cantandae, hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suae sustentationis, ut dictum est.

Reply to objection 2. The priest receives money, not as the price for consecrating the Eucharist, or for singing the Mass (for this would be simoniacal), but as payment for his livelihood, as stated above.

2. L'argent reçu par le prêtre n'est pas le prix de la consécration eucharistique ni de la messe qu'il doit chanter. Ce serait une pratique simoniaque. C'est une sorte de tribut acquitté pour son entretien, comme on vient de le dire.

2. Tiền bạc mà linh mục lãnh nhận không phải là giá tiền của sự truyền phép Thánh Thể, cũng không phải là giá tiền của thánh lễ mà linh mục hát. Điều đó hẳn là sự thực hành mại thánh. Đó là một thứ thuế phải thanh toán để cấp dưỡng linh mục như người ta mới nói.

AD TERTIUM dicendum quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur quasi pretium absolutionis, hoc enim esset simoniacum, sed quasi poena culpae praecedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Reply to objection 3. The money exacted of the person absolved is not the price of his absolution (for this would be simoniacal), but a punishment of a past crime for which he was excommunicated.

3. L'argent exigé n'est pas le prix de l'absolution, ce qui serait simoniaque. C'est le châtiment de la faute qui a entraîné l'excommunication.

3. Tiền bạc được đòi hỏi không phải là giá tiền của sự giải vạ, điều đó hẳn là mại thánh. Đó là hình phạt của tội đã đưa tới vạ tuyệt thông.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut dictum est, consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et praecipue si ab invito exigantur. Si vero accipiantur quasi quaedam stipendia per consuetudinem approbatam, non est simonia, si tamen desit intentio

Reply to objection 4. As stated above, "custom does not prevail over natural or divine law" whereby simony is forbidden. Wherefore the custom, if such there be, of demanding anything as the price of a spiritual thing, with the intention of buying or selling it, is manifestly simoniacal, especially when the demand is made of a person unwilling to pay. But if the demand be made in payment of a stipend recognized by custom it is

4. La coutume, nous venons de le dire, laisse toujours intact le droit naturel ou divin, qui interdit la simonie. Si donc, par suite d'une coutume, on exige une rétribution qui soit comme le prix d'une chose spirituelle, avec intention d'acheter et de vendre, c'est manifestement de la simonie: surtout si on l'exige contre le gré de ceux qui doivent payer. Mais si l'on reçoit quelques dons comme un tribut approuvé par la coutume, il n'y a pas

4. Tập tục, chúng ta mới đề cập đến, luôn luôn tôn trọng một cách nguyên vẹn luật tự nhiên hoặc luật Thiên Chúa cấm đoán sự mại thánh. Vậy nếu do một tập tục, người ta đòi phải trả cái gì như là giá tiền của một sự vật thiêng liêng cùng với ý định mua và bán, đó rõ ràng tội mại thánh: nhất là khi người ta đã hỏi trái ý muốn của những kẻ phải trả. Còn nếu người ta lãnh nhận một vài vật tặng như món thuế đã được tập tục chấp nhận, không có sự mại thánh, miễn là người

emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam; et praecipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniae vel cupiditatis, secundum illud apostoli, I ad Thess. ult., *ab omni specie mala abstinete vos*.

not simoniacal, provided there be no intention of buying or selling, but only of doing what is customary, and especially if the demand be acceded to voluntarily. In all these cases, however, one must beware of anything having an appearance of simony or avarice, according to the saying of the Apostle (1 Thess. 5:22), "From all appearance of evil restrain yourselves."

simonie, pourvu toutefois qu'on n'ait pas intention de faire acte d'achat ou de vente, mais simplement d'observer une coutume, et surtout quand le donateur s'en acquitte volontairement. Il faut cependant en tout ceci prendre garde qu'il n'y ait aucune apparence de simonie et de cupidité. Comme dit S. Paul (1 Th 5, 22): « Abstenez-vous de toute apparence de mal. »

ta không có ý định làm việc hoặc mua hoặc bán, nhưng một cách đơn giản tuân giữ tập tục; và nhất là khi người cho, thanh toán cách do ý chí. Tuy nhiên, trong điều này người ta phải đề phòng đừng để lộ ra vẻ bề ngoài nào của sự mại thánh và của sự tham lam. Thánh Phaolô đã nói: "Hãy kỵ điều dữ với bất kỳ hình thức nào" (1Tx 5,22).

AD QUINTUM dicendum quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate seu praebenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam iam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta removere.

Reply to objection 5. It would be simoniacal to buy off the opposition of one's rivals, before acquiring the right to a bishopric or any dignity or prebend, by election, appointment or presentation, since this would be to use money as a means of obtaining a spiritual thing. But it is lawful to use money as a means of removing unjust opposition, after one has already acquired that right.

5. Avant d'avoir acquis un droit à l'épiscopat ou à une quelconque dignité ou prébende par voie d'élection, provision ou collation, celui qui écarterait les obstacles à prix d'argent serait simoniaque. Ce serait en effet s'ouvrir par de l'argent l'accès à un bien spirituel. Mais le droit étant déjà acquis, on peut légitimement écarter à prix d'argent les empêchements injustes.

5. Trước khi thu được quyền làm Giám mục hoặc một chức vị nào hoặc một giáo lộc theo đường lối lựa chọn, thụ phong hoặc tấn phong, kẻ tránh các trở ngại bằng giá tiền bạc hẳn là kẻ mại thánh. Quả thế, đó là dùng tiền bạc mở cho mình một lối vào đến một sự tốt thiêng liêng. Nhưng khi quyền này đã đạt được rồi, người ta một cách hợp pháp có thể dùng tiền bạc để tránh những ngăn trở bất công.

AD SEXTUM dicendum quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in III parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiae sacramentum, sed etiam naturae officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio inquantum est naturae officium, licitum est, inquantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

Reply to objection 6. Some [*Innocent IV on Cap. Cum in Ecclesia, de Simonia] say that it is lawful to give money for Matrimony because no grace is conferred thereby. But this is not altogether true, as we shall state in the Third Part of the work [*XP, Q[42], A[3]]. Wherefore we must reply that Matrimony is not only a sacrament of the Church, but also an office of nature. Consequently it is lawful to give money for Matrimony considered as an office of nature, but unlawful if it be considered as a sacrament of the Church. Hence, according to the law [*Cap. Cum in Ecclesia, de Simonia], it is forbidden to demand anything for the Nuptial Blessing.

6. Certains disent que pour le mariage on peut donner de l'argent parce que la grâce n'y est pas conférée. Ce n'est pas tout à fait vrai, comme on le dira dans la troisième Partie. Il faut résoudre autrement la question: le mariage n'est pas seulement sacrement de l'Église, mais aussi office de nature. C'est à ce dernier point de vue qu'il est licite de donner de l'argent pour se marier, mais en tant que le mariage est un sacrement, c'est illicite. Et voilà pourquoi le droit interdit d'exiger quoi que ce soit pour la bénédiction nuptiale.

6. Một số người nói rằng đối với hôn nhân, người ta có thể cho tiền bạc bởi vì ân sủng không được ban cho ở đó. Điều đó không hoàn toàn đúng như chúng ta sẽ nói tới trong Quyển thứ ba (Suppl. Q.42, a.3). Chúng ta phải giải quyết vấn đề này một cách khác: hôn nhân không phải chỉ là bí tích của Hội thánh, mà còn là công việc của bản tính. Chính về phương diện cuối cùng này mà người ta được phép cho tiền để kết hôn, nhưng không phải trong tư cách hôn nhân là bí tích, điều đó bất hợp pháp và do đó giáo luật cấm đòi cái gì để ban phép hôn phối.

ARTICULUS 3
Utrum licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus

ARTICLE 3
Whether it is lawful to give and receive money for spiritual actions ?

ARTICLE 3
Est-il permis de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?

TIẾT 3
Người ta được phép lãnh nhận tiền bạc vì các hành động thiêng liêng không ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiae est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiae olim aliquid dabatur, ut patet I Reg. IX, et III Reg. XIV. Ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

Objections 1. It seems that it is lawful to give and receive money for spiritual actions. The use of prophecy is a spiritual action. But something used to be given of old for the use of prophecy, as appears from 1 Kings 9:7, 8and 3 Kings 14:3. Therefore it would seem that it is lawful to give and receive money for a spiritual action.

Objections 1. C'est permis, car l'exercice de la prophétie est un acte spirituel. Or jadis on payait les prophètes: le cas est mentionné aux livres des Rois (1 S 9, 7 et 1 R 14, 3).

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó hợp pháp. Sự thi hành chức vụ tiên tri là hành động thiêng liêng mà ngày xưa người ta trả tiền cho các tiên tri: trường hợp này đã được đề cập đến trong sách Các Vua (1S 9,7 và 1V 14,3).

PRAETEREA, oratio, praedicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Praedicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum apostolum, I ad Cor. IX. Celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, et processiones facientibus, aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro

2. Further, prayer, preaching, divine praise, are most spiritual actions. Now money is given to holy persons in order to obtain the assistance of their prayers, according to Lk. 16:9, "Make unto you friends of the mammon of iniquity." To preachers also, who sow spiritual things, temporal things are due according to the Apostle (1 Cor. 9:14). Moreover, something is given to those who celebrate the divine praises in the ecclesiastical office, and make processions: and sometimes an annual income is assigned to

2. La prière, la prédication, la louange divine sont des actes hautement spirituels. Mais on donne de l'argent à de saintes gens pour obtenir le suffrage de leurs prières, selon la parole du Seigneur (Lc 16, 9): « Faites-vous des amis avec le Mammon d'iniquité. » Les prédicateurs, qui sèment le bon grain dans les âmes, ont droit également à une rétribution temporelle: c'est l'avis de S. Paul (1 Co 9, 11). On donne quelque chose à ceux qui célèbrent les louanges divines en s'acquittant de l'office ecclésiastique, à ceux qui font des processions; parfois même des

2. Sự cầu nguyện, sự rao giảng, sự ca ngợi Thiên Chúa, là những hành động rất thiêng liêng. Mà người ta cho các người thánh thiện tiền bạc để lãnh nhận được sự trợ giúp bằng các lời cầu nguyện của họ theo lời Chúa Giêsu đã phán: "Các ngươi hãy tìm cho mình những người bạn hữu nhờ tiền bạc gian ác" (Lc 16,9). Những người rao giảng gieo giống tốt trong các linh hồn cũng có quyền đòi trả công trần gian: đó là ý kiến của thánh Phaolô (1Cr 9,11). Người ta cho một cái gì cho những người cử hành việc ca ngợi Thiên Chúa bằng cách hoàn thành chức vụ của Hội thánh; đôi khi hoa lợi hằng năm chỉ định về việc đó.

spiritualibus actibus accipere aliquid.

PRAETEREA, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiae licet pecuniam accipere, sicut advocato licet vendere iustum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinae. Ergo, pari ratione, videtur quod liceat praelato accipere aliquid pro usu spiritualis suae potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

PRAETEREA, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, *quidquid invisibilis gratiae consolatione tribuitur, nunquam quaestibus, vel quibuslibet praemiis, venundari penitus debet*. Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quaestibus vel praemiis venundari.

RESPONDEO dicendum quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quaedam alia dicuntur spiritualia quia ex spirituali procedunt gratia et ad eam disponunt. Quae tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I ad Cor. IX, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est, sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis; et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda, haec enim haberent quandam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutae et consuetae oblationes, et quicumque alii proventus, exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super

them. Therefore it is lawful to receive something for spiritual actions.

3. Further, science is no less spiritual than power. Now it is lawful to receive money for the use of science: thus a lawyer may sell his just advocacy, a physician his advice for health, and a master the exercise of his teaching. Therefore in like manner it would seem lawful for a prelate to receive something for the use of his spiritual power, for instance, for correction, dispensation, and so forth.

4. Further, religion is the state of spiritual perfection. Now in certain monasteries something is demanded from those who are received there. Therefore it is lawful to demand something for spiritual things.

On the contrary, It is stated (I, qu. i [*Can. Quidquid invisibilis]): "It is absolutely forbidden to make a charge for what is acquired by the consolation of invisible grace, whether by demanding a price or by seeking any kind of return whatever." Now all these spiritual things are acquired through an invisible grace. Therefore it is not lawful to charge a price or return for them.

I answer that, Just as the sacraments are called spiritual, because they confer a spiritual grace, so, too, certain other things are called spiritual, because they flow from spiritual grace and dispose thereto. And yet these things are obtainable through the ministry of men, according to 1 Cor. 9:7, "Who serveth as a soldier at any time at his own charges? Who feedeth the flock, and eateth not of the milk of the flock?" Hence it is simoniacal to sell or buy that which is spiritual in such like actions; but to receive or give something for the support of those who minister spiritual things in accordance with the statutes of the Church and approved customs is lawful, yet in such wise that there be no intention of buying or selling, and that no pressure be brought to bear on those who are unwilling to give, by withholding spiritual things that ought to be administered, for then there would be an appearance of simony. But after the spiritual things have been freely bestowed, then the statutory and customary offerings and other dues may be exacted from those who are unwilling but able to pay, if the superior authorize this to be done.

Reply to objection 1. As Jerome says in his commentary on Mic.

revenus annuels sont affectés à cela. Il est donc permis de recevoir de l'argent pour des actes spirituels.

3. La science n'est pas moins spirituelle que le pouvoir. Or on peut faire usage de sa science contre argent; ainsi l'avocat fait payer sa plaidoirie, le médecin sa consultation, le maître son enseignement. Au même titre, il semble donc qu'un prélat peut recevoir de l'argent pour exercer les actes de son pouvoir, correction, administration, etc.

4. La vie religieuse est un état de perfection spirituelle. Mais dans certains monastères on exige quelque chose des sujets qu'on y reçoit.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Absolument rien de ce qu'on peut attribuer à la consolation de la grâce invisible, ne doit être vendu pour un gain ou une rétribution quelconque. » C'est le cas des actes spirituels dont il s'agit ici, et qui sont dus à la grâce invisible.

Réponse : De même que les sacrements sont dits « spirituels » parce qu'ils confèrent la grâce spirituelle, ainsi d'autres réalités sont appelées « spirituelles » parce qu'elles découlent de la grâce spirituelle et y disposent. Cependant ces réalités sont procurées par le ministère des hommes, lesquels doivent être entretenus par le peuple à qui ils dispensent ces biens spirituels, selon S. Paul (1 Co 9, 7): « Qui donc a jamais combattu à ses frais, et quel berger ne se nourrit du lait de son troupeau? » C'est pourquoi vendre ou acheter ce qu'il y a de spirituel dans ces actes est de la simonie; mais il est permis de recevoir ou de donner quelque chose pour l'entretien de ceux qui les exercent, conformément à la loi de l'Église et à la coutume approuvée; à condition toutefois qu'on n'ait pas l'intention d'acheter ou de vendre, et qu'on ne contraigne pas ceux qui ne veulent pas donner, en leur refusant les biens spirituels qu'on doit leur fournir; il y aurait là en effet apparence de vente. Toutefois, après avoir gratuitement exercé ces fonctions spirituelles, on peut exiger de ceux qui peuvent payer, mais ne veulent pas, les offrandes ou autres rétributions déterminées par la règle et la coutume. On doit alors faire intervenir l'autorité supérieure.

Solutions 1. Selon S. Jérôme, on faisait spontanément aux bons

Vậy người ta được phép lãnh nhận tiền bạc do các hành động thiêng liêng.

3. Sự tri thức không kèm thiêng liêng hơn là quyền bính. Mà người ta có thể sử dụng sự tri thức của mình mà làm tiền; như vậy trạng sư bắt trả tiền cho việc kiện của mình, thầy thuốc cho sự khám bệnh của mình, thầy dạy học cho sự dạy của mình. Theo cũng một tư cách, xem ra Giám mục có quyền lãnh nhận tiền bạc để thi hành các hành động thuộc về quyền bính của mình, sự sửa dạy, sự cai trị, v.v...

4. Đời sống Dòng là tình trạng hoàn hảo thiêng liêng, mà trong một số nhà Dòng đòi một cái gì với những kẻ họ lãnh nhận vào Dòng.

TRÁI LẠI, Người ta đọc trong Giáo luật (C. II, cause 1, q. can. 101): "Tuyệt đối không cái gì thuộc về điều mà người ta có thể chi về cho sự an ủi của ân sủng vô hình, được phép bán vì một lợi ích hoặc vì tiền công nào." Đó là trường hợp của các hành động thiêng liêng mà người ta đề cập đến ở đây, và là những hành động do ân sủng vô hình.

TRẢ LỜI : Cũng như các bí tích được gọi là thiêng liêng bởi vì chúng ban ân sủng thiêng liêng. Cũng vậy, các sự vật khác được gọi là thiêng liêng bởi vì chúng tuôn chảy từ ân sủng thiêng liêng và sắp đặt ở đó. Tuy nhiên, các sự vật này được đưa ra bởi sự phục vụ của con người; mà con người phải được cấp dưỡng bởi người dân mà họ phân phát các của thiêng liêng này theo lời thánh Phaolô (1Cr 9,7): "Có ai đi đánh giặc mà lại phải tự túc bao giờ? Có ai trồng nho mà lại không được ăn trái? Có ai chăn súc vật mà lại không được uống sữa của súc vật?" Do đó, việc mua hoặc bán cái gì thiêng liêng trong các hành động này thì quy về sự cầu nguyện; nhưng người ta được phép lãnh nhận hoặc cho cái gì để cấp dưỡng những người thi hành các hành động đó, theo thể cách phù hợp với luật của Hội thánh và với tập tục đã được công nhận; miễn là người ta không có ý định mua hoặc bán và người ta không ép buộc những kẻ không muốn cho bằng cách từ chối đối với họ các của cải thiêng liêng mà người ta phải chu cấp cho họ; thực thế, ở đó hẳn có vẻ bán. Tuy nhiên, sau khi đã thi hành các công việc thiêng liêng này một cách nhưng không, người ta có thể đòi những kẻ có thể trả, mà họ không muốn, đồ dâng cùng hoặc tiền công đã được quy định bởi luật và tập tục. Trong trường hợp này, người ta phải nhờ quyền bính ở trên can thiệp.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Giêrônimô (Super Mich. 1,3), người ta tự nguyện

Michaeam, munera quaedam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiae usum, quem tamen pseudoprophetae retorquebant ad quaestum.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui dant eleemosynas pauperibus ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere, sed per gratuitam beneficentiam pauperum animas provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex caritate orent. Praedicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem praedicantium, non autem ad emendum praedicationis verbum. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa, *necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere, non tamen venale est Evangelium, ut pro his praedicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio*. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii, sive pro vivis sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquae eleemosynae recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius nisi solveret certam pecuniae quantitatem, quia per tale statutum praecluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non praecluderetur via aliis exhibendi. Et praeterea prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda vero habet speciem gratuitae recompensationis.

AD TERTIUM dicendum quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissae in spiritualium dispensatione, et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus ecclesiasticis. Et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiae usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; neque etiam 3:9, certain gifts were freely offered to the good prophets, for their livelihood, but not as a price for the exercise of their gift of prophecy. Wicked prophets, however, abused this exercise by demanding payment for it.

Reply to objection 2. Those who give alms to the poor in order to obtain from them the assistance of their prayers do not give with the intent of buying their prayers; but by their gratuitous beneficence inspire the poor with the mind to pray for them freely and out of charity. Temporal things are due to the preacher as means for his support, not as a price of the words he preaches. Hence a gloss on 1 Tim. 5:11, "Let the priests that rule well," says: "Their need allows them to receive the wherewithal to live, charity demands that this should be given to them: yet the Gospel is not for sale, nor is a livelihood the object of preaching: for if they sell it for this purpose, they sell a great thing for a contemptible price." In like manner temporal things are given to those who praise God by celebrating the divine office whether for the living or for the dead, not as a price but as a means of livelihood; and the same purpose is fulfilled when alms are received for making processions in funerals. Yet it is simoniacal to do such things by contract, or with the intention of buying or selling. Hence it would be an unlawful ordinance if it were decreed in any church that no procession would take place at a funeral unless a certain sum of money were paid, because such an ordinance would preclude the free granting of pious offices to any person. The ordinance would be more in keeping with the law, if it were decreed that this honor would be accorded to all who gave a certain alms, because this would not preclude its being granted to others. Moreover, the former ordinance has the appearance of an exaction, whereas the latter bears a likeness to a gratuitous remuneration.

Reply to objection 3. A person to whom a spiritual power is entrusted is bound by virtue of his office to exercise the power entrusted to him in dispensing spiritual things. Moreover, he receives a statutory payment from the funds of the Church as a means of livelihood. Therefore, if he were to accept anything for the exercise of his spiritual power, this would imply, not a hiring of his labor (which he is bound to give, as a duty arising out of the office he has accepted), but a sale of the very use of a spiritual grace. For this reason it is unlawful for him to

prophètes certains présents pour subvenir à leurs besoins, et non par manière de paiement pour l'exercice de la prophétie. Les faux prophètes toutefois y cherchaient un gain.

2. Ceux qui donnent l'aumône aux pauvres pour obtenir les suffrages de leurs prières n'entendent pas, ce faisant, acheter ces prières; mais par une bienfaisance gratuite ils provoquent leurs âmes à des prières toutes gratuites, inspirées par la charité. Les prédicateurs ont droit à des dons temporels pour leur entretien, non en paiement de leur prédication. C'est pourquoi sur le texte de S. Paul: « Les prêtres qui gouvernent bien... », la Glose donne ce commentaire: « A la nécessité il revient de recevoir de quoi vivre, à la charité de le fournir. Mais l'Évangile ne se vend pas, et ce n'est pas pour cela qu'on prêche. Ce serait là vendre une grande chose pour un prix bien vil. » De même on fait certains dons temporels à ceux qui louent Dieu en célébrant l'office divin, pour les vivants ou pour les morts, non par manière de paiement, mais comme frais d'entretien. C'est au même titre que l'on reçoit certaines aumônes pour des processions ou une cérémonie de funérailles. Mais si cela se faisait par contrat, ou avec l'intention d'acheter ou de vendre, il y aurait simonie. Ce serait donc une ordonnance illicite que de décréter dans une église que l'on ne fera pas de cortège à un enterrement sans l'acquittement d'une somme d'argent déterminée. Ce serait en effet s'ôter tout moyen d'accorder gratuitement à certains un devoir de piété. L'ordonnance serait plus licite si l'on établissait qu'à tous ceux qui donneront une aumône déterminée tel honneur serait rendu. Cela laisserait une possibilité de l'accorder à d'autres. La première ordonnance a l'aspect d'une exaction, la seconde fait figure d'un témoignage de reconnaissance gracieuse.

3. Celui à qui un pouvoir spirituel est confié est tenu par sa charge de l'exercer en dispensant les biens spirituels. Il a de plus pour son entretien des subsides déterminés qui viennent des revenus ecclésiastiques. Par conséquent, s'il recevait quelque chose pour exercer son pouvoir spirituel, on ne pourrait dire qu'il loue son travail, puisqu'il est tenu de l'accomplir en justice par le fait de sa charge; on ne pourrait voir là qu'une vente de la grâce spirituelle. C'est pourquoi il ne lui est permis de rien recevoir pour aucun acte d'administration spirituelle; ni

cho các tiên tri tốt lành một số vật tặng để trợ giúp các nhu cầu của các ngài, nhưng không phải theo thể cách trả tiền cho việc thi hành chức vụ tiên tri. Tuy nhiên, các tiên tri giả tìm kiếm lợi lộc ở đó.

2. Những kẻ bố thí cho những người nghèo khó để thu được sự trợ giúp bằng lời cầu nguyện của họ, không có ý mua lời cầu nguyện này; nhưng do lòng từ thiện nhưng không họ xúi giục tâm hồn kẻ nghèo khó dâng lời cầu nguyện hoàn toàn nhưng không vì được thúc đẩy bởi đức mến. Những kẻ rao giảng có quyền lãnh nhận các vật tặng trần gian để cấp dưỡng cho mình, không phải bằng cách trả công cho sự giảng dạy của họ; do đó, theo lời nói của thánh Phaolô: "Các linh mục cai trị tốt…", sách Chú giải đưa ra lời giải thích: Sự cần thiết phải lãnh nhận cái gì để sinh sống, đức bác ái phải cung cấp điều đó. Nhưng Phúc âm không được bán, và chính không phải vì đó mà người ta rao giảng. Giả như vậy thì hẳn bán một sự vĩ đại vì một giá quá hèn. Cũng vậy, người ta cũng cho một số vật tặng trần gian cho những kẻ ca ngợi Thiên Chúa bằng cách cử hành việc thờ phụng Thiên Chúa cho kẻ sống và cho người chết, không phải theo thể cách trả công, nhưng theo thể cách tốn phí để cấp dưỡng. Chính theo cũng một tư cách mà người ta lãnh nhận các sự bố thí cho việc rước kiệu và lễ nghi an táng. Nhưng nếu điều đó thể hiện bằng hợp đồng, hoặc với ý định mua hoặc bán, thì hẳn có sự cầu nguyện. Vậy điều này hẳn là một sự sắp đặt bất hợp pháp là ở một nhà thờ nào người ta có quy định người ta không làm lễ an táng mà không thanh toán một số tiền nhất định. Quả thế, điều đó hẳn là làm cho mình mất mọi phương tiện để thi hành cho một số người nào bản phận đạo đức bằng cách nhưng không. Sự sắp đặt như thế hẳn được hợp pháp hơn nếu người ta quy định rằng mọi kẻ nào cho một sự bố thí nhất định sẽ được vinh dự này hoặc vinh dự kia. Điều đó còn giữ lại khả năng ban vinh dự cho những kẻ khác. Sự sắp đặt thứ nhất có vẻ là một sự sách nhiễu, sự sắp đặt thứ hai xem ra là sự chứng tỏ biết ơn thanh nhã.

3. Kẻ đã được giao phó cho quyền hành thiêng liêng bị bắt buộc do chức vụ thi hành quyền năng của mình mà phân phát các của cải thiêng liêng. Ngài còn được thêm để trợ cấp cho mình bằng những sự giúp đỡ đã quyết định phát xuất từ các hoa lợi của Hội thánh. Do đó, giả như ngài lãnh nhận một cái gì để thi hành quyền năng thiêng liêng của mình, người ta không thể nói rằng ngài cho thuê việc làm của mình, bởi vì ngài bị bắt buộc hoàn thành công việc của ngài theo phép công bình do chức vụ của ngài; người ta hẳn không thể thấy ở đó là sự bán ân huệ thiêng liêng. Do đó, ngài không được phép lãnh nhận cái gì vì hành động nào trong việc ban

pro hoc quod suas vices committant; neque etiam pro hoc quod suos subditos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, non suscipit tamen hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiae impendere. Et ideo licite potest pretium suae doctrinae vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam veritatem vendere, unde graviter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiae et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt, a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel praetermittant.

receive anything for any dispensing whatever, or for allowing someone else to take his duty, or for correcting his subjects, or for omitting to correct them. On the other hand it is lawful for him to receive "procurations," when he visits his subjects, not as a price for correcting them, but as a means of livelihood. He that is possessed of science, without having taken upon himself the obligation of using it for the benefit of others can lawfully receive a price for his learning or advice, since this is not a sale of truth or science, but a hiring of labor. If, on the other hand, he be so bound by virtue of his office, this would amount to a sale of the truth, and consequently he would sin grievously. For instance, those who in certain churches are appointed to instruct the clerics of that church and other poor persons, and are in receipt of an ecclesiastical benefice for so doing, are not allowed to receive anything in return, either for teaching, or for celebrating or omitting any feasts.

même pour aucun remplacement; ni même pour corriger ses sujets ou arrêter leur correction. Mais il peut licitement recevoir des rétributions quand il visite ses sujets, non en paiement de la correction qu'il fait, mais comme juste subside. Quant à celui qui possède la science et n'a pas reçu une charge qui l'oblige à la communiquer aux autres, il lui est permis de recevoir le prix de son enseignement ou de son conseil. Non point qu'il vende la vérité ou la science, mais il loue son activité. Pourtant, s'il y était tenu par sa charge, on penserait qu'il vend la vérité, et il pécherait gravement" C'est le cas de ceux qui sont, dans certaines Églises, chargés de l'enseignement des clercs de l'église et d'autres pauvres. Ils reçoivent à cet effet un bénéfice ecclésiastique et ils n'ont le droit de rien recevoir, ni pour enseigner ni pour célébrer ou omettre certaines solennités.

phát thiêng liêng, cũng không trong bất cứ sự thay thế nào; cũng không trong việc sửa chữa các kẻ thuộc quyền mình, cũng không vì việc chấm dứt việc sửa chữa. Nhưng một cách hợp pháp, ngài có thể lãnh nhận tiền công khi ngài thăm viếng các kẻ thuộc về mình, không phải như trả tiền cho việc sửa chữa ngài đã thực hiện, nhưng với tính cách sự giúp đỡ chính đáng. Còn về kẻ có sự tri thức và đã không lãnh nhận trách nhiệm buộc mình phải thông sự tri thức cho các kẻ khác, họ được phép lãnh nhận tiền công vì việc dạy dỗ của mình, hoặc vì việc xét đoán, khuyên bảo của mình. Hắn họ không bán chân lý hoặc sự tri thức, nhưng họ cho thuê sự hoạt động của mình. Tuy nhiên, giả như họ bị bắt buộc thông sự tri thức do nhiệm vụ mình đã chấp nhận, người ta hắn nghĩ rằng họ bán chân lý và phạm trọng tội. Đó là trường hợp của những kẻ ở trong các nhà thờ, có trách nhiệm dạy dỗ Giáo sĩ của nhà thờ và các kẻ nghèo khó khác. Họ lãnh nhận vì công việc này một giáo lộc và họ không có quyền lãnh nhận cái gì khác hoặc để dạy dỗ, hoặc để cử hành hay bỏ qua một số lễ trọng.

AD QUARTUM dicendum quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium. Licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personae quae in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc monasterii non sufficiant opes. Similiter etiam licitum est si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est e converso aliquem provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. II, cap. quam pio.

Reply to objection 4. It is unlawful to exact or receive anything as price for entering a monastery: but, in the case of small monasteries, that are unable to support so many persons, it is lawful, while entrance to the monastery is free, to accept something for the support of those who are about to be received into the monastery, if its revenues are insufficient. In like manner it is lawful to be easier in admitting to a monastery a person who has proved his regard for that monastery by the generosity of his alms: just as, on the other hand, it is lawful to incite a person's regard for a monastery by means of temporal benefits, in order that he may thereby be induced to enter the monastery; although it is unlawful to agree to give or receive something for entrance into a monastery (I, qu. ii, cap. Quam pio).

4. On n'a le droit de recevoir ni d'exiger aucun paiement pour l'entrée dans un monastère. Il est permis cependant, tout en accordant gratuitement l'entrée du monastère, de recevoir quelque chose pour l'entretien du sujet, si le monastère est pauvre et ne suffit pas à nourrir tout le monde. Il est également permis d'admettre plus facilement quelqu'un qui, pour témoigner sa dévotion à cette maison, lui a fait de larges aumônes. De même qu'il est permis, à l'opposé, de provoquer la dévotion de quelqu'un envers le monastère par des bienfaits temporels, en sorte de l'amener à y entrer. Mais il n'est pas permis de donner ou recevoir par contrat une somme pour l'entrée au monastère, selon le droit.

4. Người ta không có quyền lãnh nhận hoặc đòi hỏi sự trả tiền nào vì sự vào nhà Dòng. Tuy nhiên, người ta được phép, khi lãnh nhận cách nhưng không kẻ vào Dòng, lãnh nhận một cái gì để cấp dưỡng kẻ vào nhà Dòng, nếu nhà Dòng nghèo và không thể nuôi dưỡng mọi người. Người ta cũng được phép lãnh nhận cách dễ dàng hơn một kẻ nào muốn chứng tỏ lòng sùng mộ đối với nhà Dòng này, đã dâng cho nhà Dòng này nhiều của bố thí rộng rãi. Cũng như một cách ngược lại, người ta được phép khêu gợi lòng sùng mộ của người nào đối với nhà Dòng bằng cách cho họ các ân huệ trần gian, đến nỗi có thể dẫn đưa kẻ ấy vào tu trong Dòng. Nhưng người ta không được phép cho hoặc lãnh nhận bằng hợp đồng một số tiền bạc để vào Dòng như đã ghi chép trong Giáo luật (P. II, cause 1, q.2, can.2).

ARTICULUS 4
Utrum licitum sit pecuniam accipere pro his quae sunt spiritualibus annexa

ARTICLE 4
Whether it is lawful to receive money for things annexed to spiritual things ?

ARTICLE 4
Est-il permis de vendre des biens annexés au spirituel ?

TIẾT 4
Người ta được phép bán những gì phụ thuộc vào các sự vật thiêng liêng không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quae sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur esse spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quaerenda. Si ergo non licet vendere ea quae sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit. Quod patet esse falsum.

PRAETEREA, nihil videtur magis spiritualibus annexum quam vasa

Objections 1. It would seem lawful to receive money for things annexed to spiritual things. Seemingly all temporal things are annexed to spiritual things, since temporal things ought to be sought for the sake of spiritual things. If, therefore, it is unlawful to sell what is annexed to spiritual things, it will be unlawful to sell anything temporal, and this is clearly false.

2. Further, nothing would seem to be more annexed to spiritual things

Objections 1. Cela semble licite, car toutes les choses temporelles ont un lien avec les spirituelles, et nous ne devons chercher les unes que pour obtenir les autres. Donc, s'il n'est pas permis de vendre ce qui est adjoint au spirituel, on ne pourra vendre aucun bien temporel, ce qui est évidemment faux.

2. Rien n'est plus étroitement lié aux choses spirituelles que les

VẤN NẠN 1. Điều đó xem ra hợp pháp. Tất cả mọi sự vật trần gian có liên hệ với các sự vật thiêng liêng, và chúng ta chỉ nên tìm kiếm các sự vật trần gian vì các sự vật thiêng liêng. Vậy, nếu người ta được phép bán cái gì phụ thuộc vào cái thiêng liêng, người ta hắn không được bán của cải trần gian nào cả, điều đó rõ ràng sai lầm.

2. Không có cái gì liên hệ mật thiết với các sự vật thiêng liêng hơn các

consecrata. Sed ea licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

PRAETEREA, spiritualibus annexa videntur ius sepulturae, ius patronatus, et ius primogeniturae secundum antiquos (quia primogeniti, ante legem, sacerdotis officio fungebantur), et etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam. Ut habetur Gen. XXIII. Iacob autem emit ab Esau ius primogeniturae, ut habetur Gen. XXV. Ius etiam patronatus cum re vendita transit, in feudum conceditur. Decimae etiam concessae sunt quibusdam militibus, et redimi possunt. Praelati interdum retinent sibi ad tempus fructus praebendarum quas conferunt, cum tamen praebendae sint spiritualibus annexae. Ergo licet emere et vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

SED CONTRA est quod dicit paschalis Papa, et habetur I, qu. III, cap. si quis obiecerit, quisquis eorum vendidit alterum sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam vel praebendam, vel aliquid ecclesiasticum.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse spiritualibus annexum dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens, sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc, ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici. Quaedam autem sunt annexa spiritualibus inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut ius patronatus, quod ordinatur ad praesentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quae ordinantur ad sacramentorum usum. Unde huiusmodi non praesupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis praecedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

than consecrated vessels. Yet it is lawful to sell a chalice for the ransom of prisoners, according to Ambrose (De Offic. ii, 28). Therefore it is lawful to sell things annexed to spiritual things.

3. Further, things annexed to spiritual things include right of burial, right of patronage, and, according to ancient writers, right of the first-born (because before the Lord the first-born exercised the priestly office), and the right to receive tithes. Now Abraham bought from Ephron a double cave for a burying-place (Gn. 23:8, sqq.), and Jacob bought from Esau the right of the first-born (Gn. 25:31, sqq.). Again the right of patronage is transferred with the property sold, and is granted "in fee." Tithes are granted to certain soldiers, and can be redeemed. Prelates also at times retain for themselves the revenues of prebends of which they have the presentation, although a prebend is something annexed to a spiritual thing. Therefore it is lawful to sell things annexed to spiritual things.

On the contrary, Pope Paschal [*Paschal II] says (cf. I, qu. iii, cap. Si quis objecerit): "Whoever sells one of two such things, that the one is unproductive without the other, leaves neither unsold. Wherefore let no person sell a church, or a prebend, or anything ecclesiastical."

I answer that, A thing may be annexed to spiritual things in two ways. First, as being dependent on spiritual things. Thus to have to spiritual things, because it is not competent save to those who hold a clerical office. Hence such things can by no means exist apart from spiritual things. Consequently it is altogether unlawful to sell such things, because the sale thereof implies the sale of things spiritual. Other things are annexed to spiritual things through being directed thereto, for instance the right of patronage, which is directed to the presentation of clerics to ecclesiastical benefices; and sacred vessels, which are directed to the use of the sacraments. Wherefore such things as these do not presuppose spiritual things, but precede them in the order of time. Hence in a way they can be sold, but not as annexed to spiritual things.

Reply to objection 1. All things temporal are annexed to spiritual things, as to their end, wherefore it is lawful to sell temporal things, but their relation to spiritual things cannot be the matter of a lawful

vases sacrés. Or on peut les vendre pour le rachat des captifs d'après S. Ambroise.

3. Sont en liaison avec le spirituel: le droit de sépulture, le droit de patronage, le droit d'aînesse chez les anciens (car les premiers-nés, avant la loi, remplissaient l'office de prêtre), et encore le droit de recevoir les dîmes. Or Abraham a acheté d'Éphron une double caverne pour sa sépulture (Gn 23, 8); Jacob a acheté à Ésaü son droit d'aînesse (Gn 25, 31); le droit de patronage se transmet avec la terre vendue et se trouve concédé en fief; les dîmes sont concédées à certains soldats et peuvent être rachetées; les prélats retiennent parfois pour eux pendant un certain temps les fruits des prébendes qu'ils confèrent, et pourtant les prébendes sont jointes à des biens spirituels. Donc il est permis d'acheter et de vendre ce qui se trouve lié au spirituel.

En sens contraire, voici ce que dit le pape Pascal, et qu'on trouve dans les Décrets: « Quiconque vend un bien sans lequel on n'en possède pas un autre, ne peut empêcher que tout l'ensemble soit vendu. Que personne par conséquent n'achète une église, une prébende ou aucun bien ecclésiastique. »

Réponse : Une chose peut se trouver rattachée aux réalités spirituelles par un double lien. Premièrement un lien de dépendance. Posséder un bénéfice ecclésiastique par exemple ne convient qu'à celui qui a un office clérical. Ainsi de telles choses ne peuvent exister indépendamment de biens spirituels. Et c'est pourquoi il n'est aucunement permis de vendre ce genre de choses, parce que, lorsqu'on les vend, on comprend que les biens spirituels sont inclus dans la vente. Mais certaines choses temporelles sont liées aux spirituelles en y étant ordonnées: le droit de patronage par exemple est ordonné à présenter les clercs aux bénéfices ecclésiastiques; les vases sacrés sont ordonnés à la pratique des sacrements. De telles choses temporelles ne supposent pas nécessairement l'existence de la réalité spirituelle qui s'y trouve annexée, mais plutôt la précèdent. C'est pourquoi on peut, d'une certaine manière, les vendre: mais non en tant qu'elles sont adjointes au spirituel.

Solutions 1. Toutes les choses temporelles sont liées au spirituel comme à leur fin. C'est pourquoi on peut vendre les choses temporelles ellesmêmes. Mais leur ordre au spirituel ne peut tomber

bình thánh. Mà người ta có thể bán chúng nó để chuộc các kẻ bị bắt làm nô lệ như thánh Ambrôxiô xác nhận (De Off. Ministr. 1,28).

3. Những điều này có liên hệ với cái thiêng liêng: quyền an táng, quyền bảo trợ, quyền trưởng tử hay quyền huynh trưởng ở nơi các người thời cổ (Vì các con trai đầu lòng, trước luật cũ, hoàn thành nhiệm vụ thầy tư tế), và còn quyền lãnh nhận thuế thập phân. Mà Abraham đã mua tại Éphron hai cái hang để an táng mình (Kn 23,8); Giacóp đã mua cùng Êsau quyền huynh trưởng của mình (Kn 25,31); quyền bảo trợ chuyển sang với đất đai bị bán và được nhượng ở thái ấp; thuế thập phân được nhượng cho một số quân nhân và có thể chuộc lại; các Giám mục đôi khi giữ lại cho chính mình trong một thời gian các hoa quả của giáo lộc mà các ngài đã ban cho kẻ khác, và các giáo lộc phụ thuộc vào các của cải thiêng liêng. Vậy người ta được phép mua và bán cái gì đính kết với cái thiêng liêng.

TRÁI LẠI, Điều Giáo hoàng Pascal đã nói và được thấy trong Giáo luật (P. II, cause 1, q.3, can.7): "Ai bán một của cải mà không có của cải này người ta không chiếm hữu được một của cải khác, không thể ngăn trở cái toàn thể đó không bị bán. Do đó, không ai mua nhà thờ, một giáo lộc hay một của cải Hội thánh."

TRẢ LỜI : Một sự vật có thể đính kết với các sự vật thiêng liêng bằng hai chiếc dây. Thứ nhất, dây lệ thuộc. Việc chiếm hữu một đặc lợi của Hội thánh, thí dụ, chỉ thích hợp cho kẻ có chức vụ giáo sĩ. Như vậy, các sự vật như thế không thể hiện hữu một cách độc lập, không lệ thuộc vào các của cải thiêng liêng. Và do đó, dứt khoát người ta không được phép bán thứ sự vật này, bởi vì, khi người ta bán chúng, người ta hiểu rằng các của cải thiêng liêng được bao gồm trong sự bán đó. Một số sự vật trần gian đính kết với các sự vật thiêng liêng được sắp đặt vào đó: thí dụ, quyền bảo trợ được sắp đặt để giới thiệu các giáo sĩ để lãnh nhận các đặc lợi của Hội thánh; các bình thánh được sắp đặt thi hành các bí tích. Các sự vật trần gian như thế không một cách tất yếu giả định sự hiện hữu của sự vật thiêng liêng được phụ thuộc vào đó, nhưng đúng hơn là các sự vật thiêng liêng đi trước sự vật trần gian. Do đó, người ta theo một thể cách nào đó, có thể bán chúng nó: nhưng không phải trong tư cách chúng nó phụ thuộc vào cái thiêng liêng.

GIẢI ĐÁP 1. Tất cả mọi sự vật trần gian đính kết với cái thiêng liêng là mục đích của chúng nó. Do đó, người ta có thể bán các sự vật trần gian. Còn trật tự của chúng nó đối với cái thiêng liêng không ở trong sự bán

AD SECUNDUM dicendum quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini. Et ideo eorum consecratio vendi non potest, tamen, pro necessitate Ecclesiae et pauperum, materia eorum vendi potest; dummodo, praemissa oratione, prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde si ex eadem materia similia vasa iterum reintegrarentur, indigerent iterum consecrari.

AD TERTIUM dicendum quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum. Et ideo licebat Abrahae terram illam emere ad usum sepulturae, ut ibi institueret sepulcrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi coemeterium, vel etiam Ecclesiam. Quia tamen etiam apud gentiles loca sepulturae deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro iure sepulturae pretium intendit accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet etiam nunc terram ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut et de materia vasorum sacrorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Ius autem primogeniturae debebatur Iacob ex divina electione, secundum illud Malach. I, Iacob dilexi, Esau odio habui. Et ideo Esau peccavit primogenita vendens, Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transit cum villa quae venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quae nomine decimae dantur, ut supra dictum est. Circa collationem vero beneficiorum, sciendum est quod si episcopus, antequam alicui beneficium offerat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi et in pios usus expendendum, non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium offert requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliud munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniae.

sale.

Reply to objection 2. Sacred vessels also are annexed to spiritual things as to their end, wherefore their consecration cannot be sold. Yet their material can be sold for the needs of the Church or of the poor provided they first be broken, after prayer has been said over them, since when once broken, they are considered to be no longer sacred vessels but mere metal: so that if like vessels were to be made out of the same material they would have to be consecrated again.

Reply to objection 3. We have no authority for supposing that the double cave which Abraham bought for a burial place was consecrated for that purpose: wherefore Abraham could lawfully buy that site to be used for burial, in order to turn it into a sepulchre: even so it would be lawful now to buy an ordinary field as a site for a cemetery or even a church. Nevertheless because even among the Gentiles burial places are looked upon as religious, if Ephron intended to accept the price as payment for a burial place, he sinned in selling, though Abraham did not sin in buying, because he intended merely to buy an ordinary plot of ground. Even now, it is lawful in a case of necessity to sell or buy land on which there has previously been a church, as we have also said with regard to sacred vessels (Reply OBJ[2]). Or again, Abraham is to be excused because he thus freed himself of a grievance. For although Ephron offered him the burial place for nothing, Abraham deemed that he could not accept it gratis without prejudice to himself. The right of the first-born was due to Jacob by reason of God's choice, according toMal. 1:2, 3"I have loved Jacob, but have hated Esau." Wherefore Esau sinned by selling his birthright, yet Jacob sinned not in buying, because he is understood to have freed himself of his grievance. The right of patronage cannot be the matter of a direct sale, nor can it be granted "in fee," but is transferred with the property sold or granted. The spiritual right of receiving tithes is not granted to layfolk, but merely the temporal commodities which are granted in the name of tithe, as stated above (Q[87], A[3]). With regard to the granting of benefices it must, however, be observed, that it is not unlawful for a bishop, before presenting a person to a benefice, to decide, for some reason, to retain part of the revenues of the benefice in question, and to spend it on some pious object. But, on the other hand, if he were to require

sous la vente.

2. Les vases sacrés sont reliés aux réalités spirituelles comme à leur fin. C'est pourquoi leur consécration ne peut être objet de vente. Mais la matière dont ils sont fait peut être vendue pour subvenir aux besoins de l'Église et des pauvres. Toutefois, ils doivent préalablement être brisés, après une prière; car une fois brisés, ils ne sont plus considérés comme des vases sacrés, mais simplement comme du métal. Aussi faudrait-il renouveler la consécration si des vases semblables étaient reconstitués avec la même matière.

3. La double caverne achetée par Abraham pour servir de sépulture n'était pas, d'après le texte de l'Écriture, un terrain consacré à cet usage. Abraham pouvait donc l'acheter pour faire un lieu de sépulture en y construisant un sépulcre. De même, actuellement, il est permis d'acheter un champ ordinaire pour en faire un cimetière, ou y édifier une église. Comme cependant, chez les païens, les lieux voués à la sépulture étaient tenus pour sacrés, si Éphron a entendu faire payer le droit de sépulture, il a péché en faisant cette vente. Mais Abraham n'a pas péché en faisant cet achat, car il ne prétendait acheter qu'un terrain ordinaire. De même il est permis, même maintenant, de vendre ou d'acheter, en cas de nécessité, un terrain où il y eut jadis une église; le cas est le même que celui des vases sacrés, étudié ci-dessus. Une autre explication permet d'excuser Abraham de péché, en disant que le prix qu'il a donné était destiné à compenser un affront possible: bien qu'Éphron lui ait offert gratuitement le lieu de sépulture, Abraham pensa qu'il ne pouvait le recevoir ainsi sans offense. Quant au droit d'aînesse, il était dû à Jacob par le choix divin, selon ces paroles de Malachie (1, 2): « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » C'est pourquoi Esaü pécha en vendant son droit d'aînesse. Mais Jacob ne pécha pas en l'achetant, parce que l'on comprend qu'il a racheté l'injustice qu'on lui avait faite. Le droit de patronage ne peut être vendu en lui-même, ni même concédé en fief; mais il suit la terre qui lui est vendue ou concédée. Le droit spirituel de recevoir la dîme n'est pas concédé aux laïcs: on leur concède seulement les biens temporels qui leur sont concédés sous le nom de dîmes. Concernant la collation des bénéfices il faut savoir que si un évêque, avant d'offrir un bénéfice à quelqu'un, a décidé pour quelque motif de soustraire quelque chose aux fruits du bénéfice à conférer, pour le dépenser en oeuvres pies, il n'y a là rien d'illicite. Mais s'il requiert de

này.

2. Các bình thánh đính kết với các sự vật thiêng liêng là mục đích chúng nó. Do đó, sự hiến thánh của chúng nó không thể là đối tượng cho việc bán, nhưng chất thể mà do đó chúng nó được chế tạo, có thể được bán để trợ giúp các nhu cầu của Hội thánh và các người nghèo khó. Tuy nhiên, chúng nó phải bị làm cho bể ra trước đã sau khi người ta đọc một kinh; vì một khi đã bị bể rồi, chúng nó không còn được coi là các bình thánh, nhưng chỉ là kim loại. Như vậy, người ta hẳn phải hiến thánh lại nếu các bình tương tự được làm trở lại với cũng một chất thể đó.

3. Hai cái hang mà Abraham đã mua để làm nơi an táng theo Kinh thánh không phải là chỗ đất hiến dâng để cho công việc này. Vậy Abraham có thể mua đất ấy để làm nơi an táng mà xây mộ ở đó. Cũng vậy, hiện nay, người ta được phép mua đất bình thường để làm nghĩa trang hoặc xây cất nhà thờ ở đó; tuy nhiên, bởi vì ở nơi dân ngoại, các nơi để làm nơi an táng được coi là nơi thánh, nếu Ephron buộc phải trả tiền cho quyền được an táng ở đó, thì ông đã phạm tội khi bán đất này. Nhưng, Abraham đã không phạm tội đối với việc mua này, vì ông chỉ định mua đất bình thường. Cũng vậy, người ta được phép ngay hiện giờ, bán hoặc mua trong trường hợp khẩn yếu một thửa đất mà trước kia đã có nhà thờ; trường hợp này cũng là một trường hợp với trường hợp của các bình thánh đã được cứu xét ở trên. Một sự giải thích khác có thể bảo chữa Abraham khỏi tội bằng cách nói rằng giá tiền ngài đã trả để bù lại một sự xúc phạm có thể xảy ra: mặc dầu ông Ephron cúng cho ngài cách nhưng không nơi an táng này, Abraham vẫn nghĩ rằng mình không thể lãnh nhận đất đó như vậy mà không có sự xúc phạm nào. Về quyền huynh trưởng, quyền này phải có đối với Giacóp do sự lựa chọn của Thiên Chúa theo lời nói của tiên tri Malakhi (1,2): “Ta đã yêu thương Giacóp và đã ghét Êsau.” Do đó, Êsau đã phạm tội khi bán quyền huynh trưởng của mình. Còn Giacóp không phạm tội khi mua quyền ấy, bởi vì người ta hiểu rằng Giacóp chuộc lại sự bất công mà người ta đã gây nên cho ông. Quyền bảo trợ không được bán tại sự, cũng không được nhượng làm của riêng. Do đó mà nó theo đất bị bán hoặc được nhượng. Quyền thiêng liêng lãnh nhận thuế thập phân không được nhượng cho người giáo dân: người ta chỉ nhượng cho họ các của cải trần gian được nhượng cho họ với cái tên thuế thập phân. Còn vấn đề đối với sự ban cho các đặc lợi, người ta phải biết rằng nếu giám mục trước khi ban đặc lợi cho người nào, đã quyết định vì lý do nào đó rút lấy một cái gì từ hoa trái của đặc lợi sẽ ban cho kẻ khác, ngõ hầu tiêu dùng điều đó trong các công việc đạo đức, thì ở đó không có cái gì bất hợp pháp. Còn nếu ngài

ARTICULUS 5
Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius, in registro, *ecclesiasticis utilitatibus deservientes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere*. Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

PRAETEREA, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio et venditio. Ergo nec primum.

PRAETEREA, illud quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur, et ita non videtur habere locum simonia, quae in emptione et venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

PRAETEREA, hypocritae spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quae videtur ad munus linguae pertinere. Nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

SED CONTRA est quod Urbanus Papa dicit, quisquis res ecclesiasticas, non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel obsequii vel pecuniae largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomine pecuniae intelligitur cuiuscumque pretium pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur quae potest pretio pecuniae aestimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia, data vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset. Similiter etiam quod part of the revenues of that benefice to be given to him by the beneficiary, it would be the same as though he demanded payment from him, and he would not escape the guilt of simony.

ARTICLE 5
Whether it is lawful to grant spiritual things in return for an equivalent of service, or for an oral remuneration ?

Objections 1. It would seem that it is lawful to grant spiritual things in return for an equivalent of service, or an oral remuneration. Gregory says (Regist. iii, ep. 18): "It is right that those who serve the interests of the Church should be rewarded." Now an equivalent of service denotes serving the interests of the Church. Therefore it seems lawful to confer ecclesiastical benefices for services received.

2. Further, to confer an ecclesiastical benefice for service received seems to indicate a carnal intention, no less than to do so on account of kinship. Yet the latter seemingly is not simoniacal since it implies no buying or selling. Therefore neither is the former simoniacal.

3. Further, that which is done only at another's request would seem to be done gratis: so that apparently it does not involve simony, which consists in buying or selling. Now oral remuneration denotes the conferring of an ecclesiastical benefice at some person's request. Therefore this is not simoniacal.

4. Further, hypocrites perform spiritual deeds in order that they may receive human praise, which seems to imply oral remuneration: and yet hypocrites are not said to be guilty of simony. Therefore oral remuneration does not entail simony.

On the contrary, Pope Urban [*Urban II, Ep. xvii ad Lucium] says: "Whoever grants or acquires ecclesiastical things, not for the purpose for which they were instituted but for his own profit, in consideration of an oral remuneration or of an equivalent in service rendered or money received, is guilty of simony."

I answer that, As stated above (A[2]), the term "money" denotes "anything that can have a pecuniary value." Now it is evident that a man's service is directed to some kind of usefulness, which has a pecuniary value, wherefore servants are hired for a money wage. Therefore to grant a spiritual thing for a service rendered or to be rendered is the same as to grant it for the money, received or promised, at which that service could be valued. If likewise, to grant a person's request for the bestowal of a temporary favor is

ARTICLE 5
Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou aussi le « présent verbal » et le « présent servile » ?

Objections 1. Il semble qu'il soit permis de donner des pouvoirs spirituels par un présent servile ou verbal. Car S. Grégoire dit: « Il est digne que ceux qui sont au service d'une Église jouissent des rémunérations de cette Église. » Le service de l'église relève du présent servile, et on le rétribue légitimement par des bénéfices ecclésiastiques.

2. C'est également agir pour des motifs charnels que de donner un bénéfice ecclésiastique en échange d'un service reçu, ou pour une raison de parenté. Rien de simoniaque en ce dernier cas, car il n'y a ni achat ni vente. Donc pas de simonie non plus dans le premier cas.

3. Ce qu'on fait uniquement pour répondre à la prière de quelqu'un semble être un don gratuit. Pas de simonie en ce cas, puisqu'il n'y a ni vente ni achat. Or, c'est un cas de présent verbal que de conférer un bénéfice ecclésiastique parce qu'on en a été prié par quelqu'un. Cela n'est donc pas simoniaque.

4. Les hypocrites font des oeuvres spirituelles pour obtenir une louange humaine: on ne les qualifie pas pour autant de simoniaques. Pourtant ils agissent pour une rétribution verbale. Ce n'est donc pas de la simonie.

En sens contraire, voici ce que dit le pape Urbain: « Quiconque donne ou obtient des biens ecclésiastiques, en y cherchant son propre gain pour un autre but que celui de leur institution, et en faisant trafic de son crédit verbal, de ses services ou de son argent, est simoniaque. »

Réponse : Comme nous l'avons dit on peut appeler « argent » tout ce dont le prix peut être estimé en argent. Il est évident que le service rendu à un homme est ordonné à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent; aussi les serviteurs sont-ils engagés pour un salaire en argent. C'est pourquoi donner un bien spirituel pour un service temporel déjà rendu ou encore à rendre revient au même que le donner pour la somme d'argent, payée comptant ou promise, à laquelle on pourrait estimer ce service. Pareillement, si l'on

TIẾT 5
Người ta được phép bán cho những cái thiêng liêng vì tặng vật do bàn tay, do sự tùng phục hoặc do lời nói không ?

VẤN NẠN 1. Người ta xem ra không được phép ban cho các quyền thiêng liêng vì vật tặng do sự phục tùng hoặc do bằng lời nói. Thánh Grêgôriô (Registrum III, indict. II, Epist. 18,77) đã nói một cách chính đáng những kẻ phục vụ nhà thờ hưởng thụ các sự ban thưởng của nhà thờ này. Sự phục vụ nhà thờ lệ thuộc vào vật tặng do sự phục tùng, và người ta thưởng điều đó một cách hợp pháp và chính đáng bằng những đặc lợi của Hội thánh.

2. Điều này cũng là hành động theo các lý do xác thịt, là ban đặc lợi của Hội thánh để trao đổi một sự phục vụ đã lãnh nhận, hoặc vì lý do bà con. Trong trường hợp sau hết này không có cái gì là mại thánh, bởi vì không có sự mua cũng không có sự bán. Vậy trong trường hợp thứ nhất cũng không có mại thánh.

3. Điều người ta làm chỉ để đáp lại lời cầu xin của một người nào xem ra là một ân huệ nhưng không, không có mại thánh trong trường hợp này, bởi vì không có bán cũng không có mua. Mà có vật tặng do lời nói nếu ai vì lời cầu xin mà ban cho đặc lợi của Hội thánh. Vậy điều đó không phải là mại thánh.

4. Những kẻ giả hình làm những công việc thiêng liêng để được người ta ca ngợi; điều này xem ra thuộc về vật tặng do lời nói. Các kẻ giả hình không phải là những kẻ mại thánh. Vậy không có sự mại thánh do vật tặng bằng lời nói.

TRÁI LẠI, Giáo hoàng Urbanô (Decret. c. II, cause 1, q.3, can. 8) đã nói: "Ai cho hoặc lãnh nhận các của cải Hội thánh bằng cách tìm kiếm ở đó lợi lộc riêng vì mục đích khác với mục đích mà chúng nó đã được thiết lập, do tặng vật bằng lời nói hoặc bằng các sự phục vụ của mình hoặc tiền bạc của mình, là kẻ mại thánh."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), người ta có thể gọi là tiền bạc bất cứ cái gì mà giá trị của nó có thể đánh giá bằng tiền bạc. Rõ ràng sự phục vụ thực hiện cho một người nào được sắp đặt đến lợi ích, được đánh giá bằng tiền bạc; như vậy, các người tôi tớ được thuê mướn vì tiền công bằng bạc tiền. Do đó, việc ban cho một của cải thiêng liêng vì một sự phục vụ trần gian đã thi hành hoặc phải thực hiện thì cũng như việc ban cho một của cải thiêng liêng vì một số bạc được trả liền hoặc đã được hứa hẹn mà do đó người ta có thể đánh giá sự phục vụ này. Cũng vậy, nếu

aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quaerendam, ordinatur ad aliquam utilitatem quae potest pecuniae pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod si aliquis clericus alicui praelato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum, puta ad Ecclesiae utilitatem vel ministrorum eius auxilium, ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera. Unde non intelligitur esse munus ab obsequi. Et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, puta quia servivit praelato ad utilitatem consanguineorum suorum vel patrimonii sui, vel ad aliquid huiusmodi, esset munus ab obsequio, et simoniacum.

AD SECUNDUM dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur, unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

AD TERTIUM dicendum quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendat, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit. Unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Potest tamen esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personae, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura

directed to some kind of usefulness which has a pecuniary value. Wherefore just as a man contracts the guilt of simony by accepting money or any eternal thing which comes under the head of "real remuneration," so too does he contract it, by receiving "oral remuneration" or an "equivalent in service rendered."

Reply to objection 1. If a cleric renders a prelate a lawful service, directed to spiritual things (e.g. to the good of the Church, or benefit of her ministers), he becomes worthy of an ecclesiastical benefice by reason of the devotion that led him to render the service, as he would by reason of any other good deed. Hence this is not a case of remuneration for service rendered, such as Gregory has in mind. But if the service be unlawful, or directed to carnal things (e.g. a service rendered to the prelate for the profit of his kindred, or the increase of his patrimony, or the like), it will be a case of remuneration for service rendered, and this will be simony.

Reply to objection 2. The bestowal of a spiritual thing gratis on a person by reason of kinship or of any carnal affection is unlawful and carnal, but not simoniacal: since nothing is received in return, wherefore it does not imply a contract of buying and selling, on which simony is based. But to present a person to an ecclesiastical benefice with the understanding or intention that he provide for one's kindred from the revenue is manifest simony.

Reply to objection 3. Oral remuneration denotes either praise that pertains to human favor, which has its price, or a request whereby man's favor is obtained or the contrary avoided. Hence if one intend this chiefly one commits simony. Now to grant a request made for an unworthy person implies, seemingly, that this is one's chief intention wherefore the deed itself is simoniacal. But if the request be made for a worthy person, the deed itself is not simoniacal, because it is based on a worthy cause, on account of which a spiritual thing is granted to the person for whom the request is made. Nevertheless there may be simony in the intention, if one look, not to the worthiness of the person, but to human favor. If, however, a person asks for himself, that he may obtain the cure of souls, his very presumption renders him unworthy, and so his request is made for an unworthy person. But, if one be in need, one may lawfully seek for oneself an ecclesiastical

répond aux prières de quelqu'un qui recherche une faveur temporelle, cela s'ordonne à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent. Et c'est pourquoi, si l'on commet la simonie en recevant de l'argent ou un autre bien extérieur, ce qui relève du présent manuel, on la commet aussi par un présent verbal, ou de service.

Solutions 1. Si un clerc rend à un prélat un service honorable, ordonné aux choses spirituelles, utile à l'Église ou à ses ministres, la dévotion même dont il témoigne ainsi le rend digne, au même titre que d'autres bonnes oeuvres, de recevoir un bénéfice ecclésiastique. Il n'y a pas là de présent servile. C'est le cas auquel fait allusion S. Grégoire. Mais si c'est un service malhonnête ou destiné à produire des avantages charnels, relatifs aux intérêts du prélat, de sa parenté, de son patrimoine, etc., ce sera un présent servile, entaché de simonie.

2. Conférer gratuitement à quelqu'un une faveur spirituelle en raison de sa parenté, ou par le fait d'une affection humaine, est illicite et procède de vues charnelles. Mais ce n'est pas simoniaque, puisqu'on ne reçoit rien, et qu'il n'y a par conséquent aucun contrat de vente ou d'achat, ce qui fonderait la simonie. Mais accorder un bénéfice ecclésiastique avec l'intention tacite ou expresse de pourvoir de ce fait aux intérêts de sa parenté, est une simonie manifeste.

3. Par « présent verbal » on entend: la louange, représentant une faveur humaine qu'on peut apprécier, soit encore les recommandations qui permettent d'acquérir ces faveurs humaines ou d'éviter la défaveur. Avoir égard principalement à ce motif est donc commettre la simonie. C'est le cas de celui qui exauce la requête qu'on lui présente pour un indigne. Mais, si on la lui présente pour quelqu'un qui est digne, le fait lui-même n'est pas simoniaque car il subsiste un juste motif de conférer une valeur spirituelle à celui pour qui on la demande. Il peut cependant y avoir une intention simoniaque si, plus qu'à la dignité du sujet, on prête attention à la recommandation humaine. D'autre part, si l'on demande pour soi-même charge d'âmes, la présomption même du quémandeur le rend indigne, et ainsi ces prières sont faites pour un indigne. Mais on peut très bien, étant indigent, demander pour soi-même un bénéfice ecclésiastique sans charge d'âmes.

người ta đáp lại lời cầu nguyện của người nào đang tìm kiếm một ân huệ trần gian, điều đó được sắp đặt đến một lợi ích được đánh giá bằng tiền bạc. Và do đó, nếu người ta phạm tội mại thánh bằng cách lãnh nhận tiền bạc hoặc một của cải bên ngoài nào khác, điều đó lệ thuộc vào vật tặng do bàn tay, người ta cũng phạm tội mại thánh do vật tặng bằng lời nói, hoặc bằng sự phục vụ.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu một giáo sĩ trả lại cho Giám mục một sự phục vụ đáng kính được sắp đặt đến các sự vật thiêng liêng, hữu ích cho Hội thánh hoặc cho các thừa tác viên, chính sự sùng mộ họ chứng tỏ như vậy làm cho họ trở nên xứng đáng cũng như do các công việc tốt khác, để lãnh nhận đặc lợi của Hội thánh, ở đó không có vật tặng do sự phục tùng. Đó là trường hợp mà thánh Grêgôriô đã ám chỉ, còn nếu đó là một sự phục vụ bất lương hoặc được chỉ định để đem lại các lợi ích xác thịt, quan hệ với các lợi ích của giám mục, do sự bà con, do gia tài, v.v... đó là vật tặng do sự phục tùng, bị lem ố về tội mại thánh.

2. Việc ban cách nhưng không cho người nào một ân huệ thiêng liêng vì tình bà con, hoặc vì yêu thương nhân loại, thì bất hợp pháp và phát xuất từ các mục đích xác thịt. Nhưng đó không phải là tội mại thánh, bởi vì người ta không lãnh nhận cái gì, và do đó không có hợp đồng bán mua; và điều đó hẳn gây nên tội mại thánh. Còn việc ban cho một đặc lợi của Hội thánh với ý định mặc nhiên hoặc minh thị để nhờ việc này mà lo lắng các ích lợi của bà con, là sự mại thánh rõ ràng.

3. Vật tặng bằng lời nói được người ta hiểu là sự ca ngợi tiêu biểu một ân huệ nhân loại mà người ta có thể đánh giá, hoặc còn tiêu biểu các sự gởi gắm cho phép thu được các ân huệ nhân loại hoặc tránh khỏi sự thất sủng. Việc lưu ý một cách chủ yếu đến một lý do này là phạm tội mại thánh. Đó là trường hợp của kẻ chấp nhận lời yêu cầu người ta đưa ra cho một người bất xứng. Còn nếu người ta đưa lời yêu cầu đó cho một người xứng đáng, chính sự việc này không phải là mại thánh vì có lý do chính đáng để ban một giá trị thiêng liêng cho kẻ mà người ta đưa ra lời yêu cầu. Tuy nhiên, có thể có ý định mại thánh nếu người ta lưu ý về sự gởi gắm nhân loại nhiều hơn là sự xứng đáng của đương sự. Đàng khác, nếu người ta xin cho chính mình trách nhiệm coi sóc các linh hồn, chính sự tự phụ của người xin làm cho họ trở nên bất xứng và như vậy các sự cầu xin cho kẻ bất xứng cũng do sự tự phụ. Còn vì túng cực người ta xin cho mình một đặc lợi của Hội thánh mà không có trách nhiệm chăm sóc các linh hồn, thì việc đó có thể tốt.

animarum.

AD QUARTUM dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

ARTICULUS 6
Utrum sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quaedam sunt spiritualia quae semel adepta, non possunt amitti, sicut omnes characteres, qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens poena ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

PRAETEREA, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, praecipiat subdito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quod debeat ei obedire quandiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem si eam simoniace acquisivit.

PRAETEREA, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia poena debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem eius quod ei collatum est.

PRAETEREA, nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniae participes, puta quando praelatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

PRAETEREA, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachatum amittere quem simoniace acquisivit.

benefice without the cure of souls.

Reply to objection 4. A hypocrite does not give a spiritual thing for the sake of praise, he only makes a show of it, and under false pretenses stealthily purloins rather than buys human praise: so that seemingly the hypocrite is not guilty of simony.

ARTICLE 6
Whether those who are guilty of simony are fittingly punished by being deprived of what they have acquired by simony ?

Objections 1. It would seem that those who are guilty of simony are not fittingly punished by being deprived of what they have acquired by simony. Simony is committed by acquiring spiritual things in return for a remuneration. Now certain spiritual things cannot be lost when once acquired, such as all characters that are imprinted by a consecration. Therefore it is not a fitting punishment for a person to be deprived of what he has acquired simoniacally.

2. Further, it sometimes happens that one who has obtained the episcopate by simony commands a subject of his to receive orders from him: and apparently the subject should obey, so long as the Church tolerates him. Yet no one ought to receive from him that has not the power to give. Therefore a bishop does not lose his episcopal power, if he has acquired it by simony.

3. Further, no one should be punished for what was done without his knowledge and consent, since punishment is due for sin which is voluntary, as was shown above (FS, Q[74], AA[1],2; FS, Q[77], A[7]). Now it happens sometimes that a person acquires something spiritual, which others have procured for him without his knowledge and consent. Therefore he should not be punished by being deprived of what has been bestowed on him.

4. Further, no one should profit by his own sin. Yet, if a person who has acquired an ecclesiastical benefice by simony, were to restore what he has received, this would sometimes turn to the profit of those who had a share in his simony; for instance, when a prelate and his entire chapter have consented to the simony. Therefore that which has been acquired by simony ought not always to be restored.

5. Further, sometimes a person obtains admission to a monastery by simony, and there takes the solemn vow of profession. But no one should be freed from the obligation of a vow on account of a fault he has committed. Therefore he should not be expelled from the monastic state which he has

4. L'hypocrite qui cherche la louange ne donne pas vraiment quelque chose de spirituel, il en fait seulement parade. Par sa simulation il dérobe la louange des hommes, plus qu'il ne l'achète. Ce n'est pas de la simonie.

ARTICLE 6
Le châtiment dû à la simonie

Objections 1. Il ne semble pas que ce soit un châtiment approprié de priver le simoniaque de ce qu'il a acquis par simonie. En effet, la simonie consiste à acquérir un bien spirituel au moyen de quelque présent. Mais il y a des biens spirituels qu'on ne peut pas perdre une fois acquis, comme les caractères sacramentels imprimés par une consécration.

2. Il arrive qu'un évêque, ayant obtenu l'épiscopat par simonie, prescrive à un sujet dépendant de son autorité de se faire ordonner par lui. Celui-ci doit, semble-t-il, lui obéir tant que l'Église le tolère. Or on ne doit rien recevoir de quelqu'un qui n'a pas pouvoir de le conférer. Donc l'évêque ne perd pas son pouvoir épiscopal du fait qu'il l'a acquis par simonie.

3. Nul ne doit être puni pour ce qui s'est fait à son insu et indépendamment de sa volonté, parce que la peine est due au péché, qui est un acte volontaire, nous l'avons dit précédemment. Or il arrive que, par l'entremise d'autres personnes, quelqu'un reçoive une faveur spirituelle de façon simoniaque, sans l'avoir su ni voulu. On ne doit donc pas l'en punir en le privant de ce qui lui a été conféré.

4. Nul ne doit tirer avantage de son péché. Or c'est ce qui se produirait si le simoniaque qui a reçu un bénéfice ecclésiastique était obligé de le rendre. Ce serait en effet tout profit pour ceux qui ont participé à l'acte simoniaque, le prélat par exemple et tout le collège qui y ont consenti. On ne doit donc pas toujours faire restituer.

5. Il arrive qu'un moine entré de façon simoniaque au monastère y fasse profession et donc voeu solennel. Or nul ne peut être délié des obligations du voeu pour avoir commis une faute. Donc le simoniaque ne peut être privé de l'état monacal qu'il a acquis.

4. Kẻ giả hình tìm kiếm sự ca ngợi thì một cách thực sự không cho cái gì thiêng liêng, họ chỉ khoe khoang. Do sự giả vờ này họ đánh cắp lời ca ngợi của nhân loại, hơn là họ mua lời ca ngợi; đó không phải là mại thánh.

TIẾT 6
Hình phạt phải có đối với tội mại thánh

VẤN NẠN 1. Việc làm cho kẻ phạm tội mại thánh mất điều họ đã thu lượm được do tội mại thánh không phải là hình phạt thích hợp. Tội mại thánh cốt tại thu lượm được một của cải thiêng liêng nhờ một vật tặng nào. Mà có những của cải thiêng liêng người ta không thể mất được một khi chúng nó đã thu lượm được như các ấn tín bí tích đã in vào trong linh hồn do sự hiến thánh.

2. Xảy ra là một giám mục đã lãnh chức giám mục nhờ tội mại thánh, ra lệnh cho kẻ hạ thuộc quyền bính của mình để mình phong chức cho, xem ra người này phải vâng lời giám mục đó theo mức độ Hội thánh làm ngơ, mà người ta không nên lãnh nhận cái gì từ kẻ không có quyền ban cho. Vậy giám mục không mất quyền giám mục của mình do sự việc đã đạt được quyền đó nhờ tội mại thánh.

3. Không ai phải bị phạt vì điều đã được thi hành mà mình không biết và không lệ thuộc vào ý muốn của mình, bởi vì hình phạt phải có đối với tội, mà tội là hành vi do ý chí như chúng ta đã nói điều đó ở trước (I-II, Q.74, a.1 và 2; Q.87, a.7). Mà xảy ra là do trung gian của những người khác, mà người nào lãnh nhận ân huệ thiêng liêng theo cách tội mại thánh, mà mình không biết, cũng không muốn ân huệ. Vậy, người ta không nên phạt người đó bằng cách làm cho họ mất điều đã được ban cho họ.

4. Không ai nên rút lấy sự lợi ích từ tội lỗi của mình. Vậy giả như người phạm tội mại thánh đã lãnh nhận một đặc lợi của Hội thánh bị bắt buộc phải trả lại đặc lợi này. Có thể điều đó sẽ trở nên sự ích lợi toàn diện cho những kẻ đã tham dự vào hành động mại thánh, thí dụ, khi giám mục và tất cả hội đồng đã ưng thuận điều đó. Vậy người ta không luôn luôn phải trả lại điều đã thu lượm được do tội mại thánh.

5. Xảy ra là một tu sĩ đã vào nhà dòng bằng cách mại thánh khấn dòng và khấn trọng thể. Mà không ai được tháo gỡ khỏi các sự bắt buộc của lời khấn vì đã phạm tội. Vậy kẻ phạm tội mại thánh không thể mất địa vị tu sĩ mà họ đã đạt được.

PRAETEREA, exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, unde et per voluntatem definitur, ut supra dictum est. Ergo non semper debet aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

PRAETEREA, multo maius est promoveri ad maiora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci, ex dispensatione, promoventur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis privari.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, cap. si quis episcopus, qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione quae est per negotiationem facta, proficiat, sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit.

RESPONDEO dicendum quod nullus potest licite retinere illud quod contra voluntatem domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum praelati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. X, gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interventu spiritualia quaecumque assequuntur, ea licite retinere non possunt. Insuper autem simoniaci, tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis poenis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici; et excommunicatione, si sint laici; ut habetur I, qu. I, cap. si quis episcopus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui simoniace accipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis, propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem, contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione; sive sit peccatum eius publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit

acquired by simony.

6. Further, in this world external punishment is not inflicted for the internal movements of the heart, whereof God alone is the judge. Now simony is committed in the mere intention or will, wherefore it is defined in reference to the will, as stated above (A[1], ad 2). Therefore a person should not always be deprived of what he has acquired by simony.

7. Further, to be promoted to greater dignity is much less than to retain that which one has already received. Now sometimes those who are guilty of simony are, by dispensation, promoted to greater dignity. Therefore they should not always be deprived of what they have received.

On the contrary, It is written (I, qu. i, cap. Si quis Episcopus): "He that has been ordained shall profit nothing from his ordination or promotion that he has acquired by the bargain, but shall forfeit the dignity or cure that he has acquired with his money."

I answer that, No one can lawfully retain that which he has acquired against the owner's will. For instance, if a steward were to give some of his lord's property to a person, against his lord's will and orders, the recipient could not lawfully retain what he received. Now Our Lord, Whose stewards and ministers are the prelates of churches, ordered spiritual things to be given gratis, according to Mat. 10:8, "Freely have you received, freely give." Wherefore whosoever acquires spiritual things in return for a remuneration cannot lawfully retain them. Moreover, those who are guilty of simony, by either selling or buying spiritual things, as well as those who act as go-between, are sentenced to other punishments, namely, infamy and deposition, if they be clerics, and excommunication if they be laymen, as stated qu. i, cap. Si quis Episcopus [*Qu. iii, can. Si quis praebendas].

Reply to objection 1. He that has received a sacred Order simoniacally, receives the character of the Order on account of the efficacy of the sacrament: but he does not receive the grace nor the exercise of the Order, because he has received the character by stealth as it were, and against the will of the Supreme Lord. Wherefore he is suspended, by virtue of the law, both as regards himself, namely, that he should not busy himself about exercising his Order, and as regards others, namely, that no one may communicate with him in the exercise of his Order, whether his sin be public or secret. Nor may he reclaim the money which he basely

6. On ne peut en ce monde infliger une peine extérieure pour un mouvement intérieur, car il appartient à Dieu seul de juger les coeurs. Mais on peut commettre la simonie par une simple intention volontaire. C'est pourquoi on la définit comme un acte de volonté. Donc on ne doit pas toujours priver le simoniaque de ce qu'il a acquis.

7. Être promu à un rang plus élevé, c'est recevoir une faveur bien plus grande que de demeurer dans son état. Or parfois des simoniaques, du fait de la dispense, sont promus au rang supérieur. On ne doit donc pas toujours enlever aux simoniaques ce qu'ils ont acquis.

En sens contraire, on lit dans les Décrets: « Celui qui a été ordonné ou promu à une dignité par suite d'un trafic, n'en retirera aucun profit, mais il sera écarté de la dignité ou de la cure qu'il a acquise à prix d'argent. »

Réponse : Nul ne peut licitement retenir ce qu'il a acquis contre la volonté du possesseur. Par exemple, si un intendant distribuait des biens appartenant à son maître contrairement à sa volonté et à son ordre, celui qui les aurait reçus n'aurait pas le droit de les garder. Or, le Seigneur, dont les prélats ecclésiastiques sont les intendants et les ministres, a ordonné de dispenser gratuitement les biens spirituels (Mt 10, 8): « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Donc ceux qui obtiennent des biens spirituels quelconques grâce à un présent, ne peuvent légitimement les garder. De plus les simoniaques, tant vendeurs qu'acheteurs de biens spirituels, ainsi que les intermédiaires, sont sous le coup d'autres pénalités: l'infamie et la déposition s'ils sont clercs, l'excommunication s'ils sont laïcs, selon le droits.

Solutions 1. Dans la réception simoniaque d'un ordre sacré le caractère de l'ordre est conféré, à cause de l'efficacité du sacrement. Mais le simoniaque ne reçoit pas la grâce, ni le droit d'exercer cet ordre, car il a en quelque sorte dérobé le caractère sacramentel, reçu contre la volonté du Seigneur qui en est le principe. Il est suspens en vertu du droit et, en ce qui le concerne, il ne doit pas se mêler d'exercer son ordre. En ce qui concerne les autres, nul n'a le droit de communiquer avec lui dans l'exercice de son pouvoir d'ordre, que le péché soit public ou occulte. Il ne peut réclamer l'argent qu'il a honteusement

6. Người ta ở trần gian không thể bắt chịu hình phạt vì sự chuyển động bên trong vì việc phán đoán các tâm hồn chỉ thuộc về Thiên Chúa. Mà người ta có thể phạm tội mại thánh bằng một ý định đơn giản do ý chí. Do đó, người ta định nghĩa tội mại thánh là hành động của ý chí. Vậy người ta không luôn luôn làm cho kẻ phạm tội mại thánh phải mất điều họ đã thu lượm được.

7. Việc được thăng chức lên chức vụ cao hơn, đó là lãnh nhận một ân huệ to lớn hơn là việc tồn tại ở chức vị của mình; mà đôi khi những kẻ phạm thánh nhờ sự miễn được thăng chức lên bậc cao hơn. Vậy người ta không phải luôn luôn cất mất khỏi những người phạm tội mại thánh những gì họ đã đạt tới được.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong giáo luật (P.ll, cause 1, q.1, can. 8): "Kẻ được phong chức hoặc thăng chức lên một chức vị do sự mua bán, không thu được lợi ích gì, nhưng họ phải bị cách chức hoặc phải mất chức phận đã thu lượm được bằng giá tiền bạc."

TRẢ LỜI : Không ai một cách hợp pháp có thể giữ lại điều mình đã thu lượm được trái với ý muốn của sở hữu chủ. Thí dụ, nếu người quản đốc phân phát của cải thuộc về ông chủ của mình cách trái ngược với ý muốn và lệnh của ông, kẻ đã lãnh nhận các của cải đó không có quyền giữ chúng lại. Và Chúa Giêsu mà các giám mục Hội thánh là những quản đốc và thừa tác viên, đã sắp đặt việc phân phát cách nhưng không các của cải thiêng liêng (Mt 10,8): "Các ngươi đã lãnh nhận nhưng không, các ngươi hãy cho đi nhưng không." Vậy những kẻ đã thu lượm được các của cải thiêng liêng nào đó nhờ vật tặng, không thể một cách hợp pháp giữ chúng nó lại. Hơn nữa, những kẻ phạm tội mại thánh, những người bán cũng như những người mua các của cải thiêng liêng, cũng như các kẻ làm trung gian, đều bị phạt các hình phạt khác: sự ô danh và sự cách chức nếu họ là giáo sĩ; vạ tuyệt thông nếu họ là giáo dân như giáo luật đã qui định.

GIẢI ĐÁP 1. Việc lãnh nhận bằng cách phạm tội mại thánh một chức thánh, ấn tín của chức thánh đã được ban cho vì công hiệu tính của phép bí tích. Mà người phạm tội mại thánh không lãnh nhận ân sủng, cũng không lãnh nhận quyền thi hành thánh chức này, bởi vì họ một cách nào đó đã đánh cắp ấn tín bí tích, đã được lãnh nhận trái ngược với Chúa Giêsu là nguyên lý của ấn tín này, họ bị treo do giáo luật và, về điều liên hệ với họ, họ không được thi hành chức thánh của mình về điều liên hệ với các kẻ khác, không ai có quyền thông công với họ trong việc họ thi hành chức thánh đã lãnh nhận, cho dầu tội đó công khai hoặc ẩn kín; họ không được đòi lại tiền bạc mà họ

simoniacus quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniae, si est publicum, est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso iure quoad se tantum, non autem quoad alios.

gave, although the other party unjustly retains it. Again, a man who is guilty of simony, through having conferred Orders simoniacally, or through having simoniacally granted or received a benefice, or through having been a go-between in a simoniacal transaction, if he has done so publicly, is suspended by virtue of the law, as regards both himself and others; but if he has acted in secret he is suspended by virtue of the law, as regards himself alone, and not as regards others.

donné, bien que l'autre le possède injustement. S'il s'agit d'un simoniaque qui a conféré un ordre sacré, donné ou reçu un bénéfice, ou servi d'intermédiaire dans un trafic simoniaque, si le fait est public, la suspense est encourue en vertu du droit, pour lui et pour les autres; si le fait est occulte, la suspense ne concerne que le simoniaque, et non les autres.

đã cho cách xấu hổ, dầu mà kẻ khác chiếm hữu tiền bạc đó cách bất công. Nếu người ta nói đến kẻ phạm tội mại thánh đã phong chức thánh, đã cho hoặc lãnh nhận đặc lợi, hoặc đã làm trung gian trong việc mua bán mại thánh, nếu sự việc công khai chính họ và các kẻ khác bị huyền chức do giáo luật; nếu sự việc ẩn kín, sự treo chức này chỉ liên hệ với người phạm tội mại thánh, chứ không với các người khác.

AD SECUNDUM dicendum quod nec propter praeceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinem ab episcopo quem scit simoniace promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicunt quod, si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur. Quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet sibi communicare recipiendo ab eo, quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest recipere ab eo ordinem, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

Reply to objection 2. One ought not to receive Orders from a bishop one knows to have been promoted simoniacally, either on account of his command or for fear of his excommunication: and such as receive Orders from him do not receive the exercise of their Orders, even though they are ignorant of his being guilty of simony; and they need to receive a dispensation. Some, however, maintain that one ought to receive Orders in obedience to his command unless one can prove him to be guilty of simony, but that one ought not to exercise the Order without a dispensation. But this is an unreasonable statement, because no one should obey a man to the extent of communicating with him in an unlawful action. Now he that is, by virtue of the law, suspended as regards both himself and others, confers Orders unlawfully: wherefore no one should communicate with him, by receiving Orders from him for any cause whatever. If, however, one be not certain on the point, one ought not to give credence to another's sin, and so one ought with a good conscience to receive Orders from him. And if the bishop has been guilty of simony otherwise than by a simoniacal promotion, and the fact be a secret, one can receive Orders from him because he is not suspended as regards others, but only as regards himself, as stated above (ad 1).

2. Nul ne doit recevoir un ordre sacré d'un évêque dont il sait que la promotion a été simoniaque, même si celui-ci le lui commande et le menace d'excommunication. S'il est ordonné, il ne reçoit pas le droit d'user de son ordre, même s'il ignorait la simonie de l'évêque, et il lui faut une dispense. Certains disent que s'il ne pouvait prouver le fait de la simonie, il devrait obéir et recevoir l'ordre, mais ne pourrait l'exercer sans dispense. C'est là un propos sans fondement, parce que nul ne doit obéir à celui qui vous fait communiquer avec lui dans un acte illicite. Or, celui qui est suspens en vertu du droit envers lui-même et envers les autres, confère illicitement l'ordination. Mais, si l'on n'a pas de certitude, on ne doit pas croire au péché d'autrui, et l'on peut, en bonne conscience, recevoir de lui l'ordination. Si l'évêque est simoniaque autrement que par sa promotion à l'épiscopat, on peut recevoir de lui un ordre sacré, si la chose est occulte, parce que la suspense ne concerne que lui, et non les autres, comme on vient de le dire.

2. Không ai nên lãnh nhận chức thánh từ một giám mục mà mình biết sự thăng chức đó đã bị lem ố vì tội mại thánh, cho dầu giám mục này truyền lệnh và ngăm đe phạt vạ tuyệt thông; nếu họ được phong chức, họ không lãnh nhận quyền chức thánh của mình dầu họ không biết tội mại thánh của giám mục, và họ cần phải được miễn. Một số người nói rằng nếu họ không minh chứng được sự kiện của tội mại thánh, họ phải vâng lời và lãnh nhận chức thánh, nhưng họ không được thi hành chức vụ nếu không được miễn. Đó là lời nói không căn cứ, bởi vì không ai phải vâng lời kẻ làm cho mình thông công với họ trong hành động bất hợp pháp. Mà kẻ bị huyền chức do giáo luật đối với chính mình và đối với các kẻ khác, phong chức thánh một cách bất hợp pháp. Còn nếu người ta không chắc chắn, người ta không nên tin tội lỗi của kẻ khác và người ta có thể một cách an tâm lãnh nhận sự phong chức từ giám mục đó. Nếu giám mục là người phạm tội mại thánh cách khác ngoài sự thăng chức giám mục, người ta có thể lãnh nhận từ họ chức thánh, nếu sự việc ẩn kín, bởi vì sự treo chức chỉ liên hệ với họ, chứ không liên hệ với các kẻ khác như người ta mới đề cập đến (sol.1).

AD TERTIUM dicendum quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustae, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis; sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis

Reply to objection 3. To be deprived of what one has received is not only the punishment of a sin, but is also sometimes the effect of acquiring unjustly, as when one buys a thing of a person who cannot sell it. Wherefore if a man, knowingly and spontaneously, receives Orders or an ecclesiastical benefice simoniacally, not only is he deprived of what he has received, by forfeiting the exercise of his order, and resigning the benefice and the fruits acquired therefrom, but also in addition to this he is punished by being marked with infamy. Moreover, he is bound to restore not only the fruit actually acquired, but also such as could have been acquired by a careful possessor (which, however, is to be understood of the

3. Ce n'est pas seulement pour le punir d'un péché qu'on retire à quelqu'un les biens qu'il a reçus. Ce peut être l'effet de l'acquisition injuste; si par exemple vous achetez une chose à celui qui ne peut la vendre. C'est pourquoi, si quelqu'un reçoit sciemment, et de son propre mouvement, un ordre ou un bénéfice ecclésiastique entaché de simonie, non seulement on le prive de ce qu'il a reçu, en ce sens qu'il ne peut user de son pouvoir d'ordre et doit résigner son bénéfice avec tous les fruits qu'il en a perçus; mais il encourt des pénalités de surcroît; il est marqué d'infamie et obligé à la restitution des fruits non seulement perçus, mais qui auraient pu l'être par un possesseur diligent (ce qui doit s'entendre des fruits qui restent,

3. Không phải chỉ vì để phạt một tội mà người ta rút khỏi người nào các của cải họ đã lãnh nhận. Điều đó có thể là hiệu quả của sự thu lượm bất công; thí dụ, nếu anh mua một cái gì từ một người không thể bán nó. Do đó, nếu người nào lãnh nhận cách cố ý và do sự tự động riêng của mình, một chức thánh hoặc một đặc lợi của Hội thánh, bị lem ố về tội mại thánh, không những người ta làm cho họ mất điều họ đã lãnh nhận, theo ý nghĩa là họ không thể sử dụng quyền chức thánh của họ và phải từ bỏ đặc lợi với tất cả hoa lợi họ đã thu được do đó; họ còn bị các hình phạt thêm nữa; họ bị đánh dấu là ô danh và bị bắt buộc phải trả lại các hoa lợi không những đã thu được, mà còn phải trả các hoa lợi có thể thu được bởi sở hữu chủ ân cần (điều đó phải hiểu về các hoa lợi còn lại đã trừ ra

causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae). Si vero, eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus, cum fructibus extantibus (non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit), nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad abrenuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

net fruits, allowance being made for expenses incurred on account of the fruits), excepting those fruits that have been expended for the good of the Church. On the other hand, if a man's promotion be procured simoniacally by others, without his knowledge and consent, he forfeits the exercise of his Order, and is bound to resign the benefice obtained together with fruits still extant; but he is not bound to restore the fruits which he has consumed, since he possessed them in good faith. Exception must be made in the case when his promotion has been deceitfully procured by an enemy of his; or when he expressly opposes the transaction, for then he is not bound to resign, unless subsequently he agree to the transaction, by paying what was promised.

déduction faite des dépenses qu'ils ont ocasionnées, et à l'exception de ceux qi4i ont été employés par ailleurs dans l'intérêt de l'Église). Si c'est indépendamment de sa volonté et à son insu qu'il a été promu à un bénéfice par une intervention simoniaque, il est privé de l'exercice du pouvoir d'ordre, et tenu de résigner le bénéfice qu'il a obtenu, avec les fruits existants. Mais il n'est pas tenu de restituer les fruits déjà consommés, car il était possesseur de bonne foi. Il faut d'ailleurs excepter les cas où ce serait un ennemi qui aurait donné de l'argent pour entacher sa promotion par ce moyen frauduleux, ou s'il avait protesté expressément. Il n'est pas obligé alors de renoncer à son bénéfice, à moins que dans la suite il ait donné son consentement au pacte simoniaque en payant la somme promise.

các phí tổn phải có và ngoài ra các hoa lợi đã được sử dụng cách khác vì lợi ích của nhà thờ.) Nếu chính do một thể cách không lệ thuộc vào ý muốn của mình và mình không hay biết mà họ được đề bạt đến một đặc lợi do một sự can thiệp có tội mại thánh, họ bị mất quyền thi hành chức vụ đã lãnh nhận, và bị bắt buộc từ chối đặc lợi họ đã thu lượm được và họ chỉ bị bắt buộc trả lại các hoa lợi hiện hữu. Họ không bị bắt buộc trả lại các hoa lợi đã tiêu thụ, bởi vì họ là sở hữu chủ thiện chí. Hơn nữa, người ta phải ngoại trừ các trường hợp có thể một người thù địch nào đã trao bạc để làm hoen ố sự thăng chức của mình bằng phương tiện đánh lừa, hoặc nếu họ đã chống lại cách rõ ràng. Trong trường hợp này họ không bị bắt buộc từ bỏ đặc lợi của mình, trừ phi sau đó họ đã ưng thuận với hợp đồng mại thánh bằng cách trả số tiền đã hứa.

AD QUARTUM dicendum quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui Ecclesiae in cuius iniuriam data sunt, non obstante quod praelatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae, fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere. Ita tamen quod, quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si vero praelatus et totum collegium sunt in culpa, debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri Ecclesiae erogari.

Reply to objection 4. Money, property, or fruits simoniacally received, must be restored to the Church that has incurred loss by their transfer, notwithstanding the fact that the prelate or a member of the chapter of that church was at fault, since others ought not to be the losers by his sin: in suchwise, however, that, as far as possible, the guilty parties be not the gainers. But if the prelate and the entire chapter be at fault, restitution must be made, with the consent of superior authority, either to the poor or to some other church.

4. L'argent, les biens, les fruits reçus par des manoeuvres simoniaques doivent retourner à l'Église au préjudice de laquelle ils ont été donnés, même si le prélat ou quelque membre du collège de cette Église était en faute, parce que leur péché ne doit pas nuire aux autres. On prendra garde toutefois, dans la mesure du possible, que les coupables n'en tirent aucun avantage. Si le prélat et tout le collège sont en faute, on doit, par l'autorité du supérieur, tout donner à des pauvres ou à une autre Église.

4. Tiền bạc, của cải, hoa lợi đã thu được do các sự vận động mại thánh phải trở về nhà thờ đã bị thiệt hại vì việc chúng nó đã bị bán cho kẻ khác, cho dầu giám mục hay thành phần nào trong hội đồng của nhà thờ này đã có lỗi, bởi vì tội lỗi của họ không nên làm hại các kẻ khác. Tuy nhiên, người ta phải đề phòng theo mức độ có thể, việc các tội nhân không được thụ hưởng lợi ích về các của cải đó. Nếu giám mục và cả hội đồng có tội, người ta phải nhờ quyền bính của bề trên phân phát tất cả của cải đó cho kẻ nghèo khó hoặc cho một nhà thờ khác.

AD QUINTUM dicendum quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de suo monasterio repelluntur, et ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante Concilium sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Reply to objection 5. If there are any persons who have been simoniacally admitted into a monastery, they must quit: and if the simony was committed with their knowledge since the holding of the General Council [*Fourth Lateran Council, A.D. 1215, held by Innocent III], they must be expelled from their monastery without hope of return, and do perpetual penance under a stricter rule, or in some house of the same order, if a stricter one be not found. If, however, this took place before the Council, they must be placed in other houses of the same order. If this cannot be done, they must be received into monasteries of the same order, by way of compensation, lest they wander about the world, but they must not be admitted to their former rank, and must be assigned a lower place. On the other hand, if they were received simoniacally, without their knowledge, whether before or after the Council, then after quitting they may be received again, their rank being changed as stated.

5. Ceux qui sont entrés par simonie dans un monastère doivent y renoncer. S'ils ont commis sciemment cet acte après le Concile général ils sont chassés de leur monastère sans espoir de retour. On doit les placer sous une règle plus stricte pour y faire une perpétuelle pénitence, ou les reléguer dans un autre lieu appartenant au même ordre, si l'on ne trouve pas d'ordre plus sévère. Si la chose s'est produite avant le Concile, on doit les placer dans d'autres maisons du même ordre. Et si c'est impossible, on doit par dispense les recevoir dans le même monastère, pour les empêcher de courir le monde, mais en les changeant de place, pour leur en assigner d'inférieures. - Mais si c'est à leur insu que leur réception a été simoniaque, avant ou après le Concile, on peut, après qu'ils y ont renoncé, les recevoir à nouveau, et ils prendront rang à la suite des autres, comme on l'a dit.

5. Những kẻ vì mại thánh đã vào nhà Dòng thì phải rời bỏ nhà Dòng. Nếu họ cố ý vi phạm hành động đó sau Công đồng chung (IV Concile du Latran, 1215), họ bị trục xuất ra khỏi Dòng đó mà không có hy vọng trở lại. Người ta phải để những kẻ đó trong một quy chế nghiêm nhặt hơn để họ đền tội suốt đời, hoặc đày họ đi đến nơi khác cũng thuộc về tu hội đó, nếu người ta không gặp được tu hội nào nghiêm nhặt hơn. Nếu sự việc đó xảy ra trước Công đồng, người ta phải đặt họ ở trong một nhà dòng khác thuộc về cũng một tu hội. Và nếu điều đó không thể làm được, người ta phải dùng phép miễn để lãnh nhận họ trong cũng một nhà dòng đó, để ngăn trở họ không được đi đây đó, nhưng bắt họ thay đổi nơi ở, ngõ hầu bắt họ ở những nơi thấp hèn hơn. Còn nếu họ được lãnh nhận vào nhà Dòng bằng cách mại thánh mà họ không hay biết, thì trước cũng như sau Công đồng, người ta có thể lãnh nhận họ lại vào Dòng sau khi họ đã rời bỏ nhà Dòng, và họ phải ở bậc sau các kẻ khác như người ta đã nói.

AD SEXTUM dicendum quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum, sed quoad poenam

Reply to objection 6. In God's sight the mere will makes a man guilty of simony; but as regards the

6. Devant Dieu, il suffit de l'intention pour être simoniaque. Mais les pénalités ecclésiastiques

6. Trước thánh nhan Thiên Chúa, chỉ ý định mà thôi đã đủ để trở nên kẻ mại thánh. Nhưng các hình phạt của

ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione poenitere.

AD SEPTIMUM dicendum quod dispensare cum eo qui est scienter beneficiatus, solus Papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit. Et tunc dispensationem consequatur vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut, post poenitentiam, in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel maiorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

external ecclesiastical punishment he is not punished as a simoniac, by being obliged to resign, but is bound to repent of his evil intention.

Reply to objection 7. The Pope alone can grant a dispensation to one who has knowingly received a benefice (simoniacally). In other cases the bishop also can dispense, provided the beneficiary first of all renounce what he has received simoniacally, so that he will receive either the lesser dispensation allowing him to communicate with the laity, or a greater dispensation, allowing him after doing penance to retain his order in some other Church; or again a greater dispensation, allowing him to remain in the same Church, but in minor orders; or a full dispensation allowing him to exercise even the major orders in the same Church, but not to accept a prelacy.

extérieures n'atteignent pas si profondément. Le simoniaque d'intention n'est donc pas tenu de renoncer à ce qu'il a obtenu, mais doit se repentir de son intention mauvaise.

7. La dispense en faveur d'un simoniaque qui a reçu sciemment un bénéfice est réservée au pape. Dans les autres cas un évêque peut l'accorder, pourvu que le simoniaque ait préalablement renoncé à ce qu'il a acquis. Il recevra alors soit la petite dispense, qui lui donne la communion laïque; soit la grande dispense qui lui permet, après avoir accompli sa pénitence, de demeurer dans une autre église en gardant son ordre; ou une dispense majeure, qui lui permet de demeurer dans la même église, mais dans un ordre inférieur; ou enfin la dispense maximale, qui lui permet d'exercer dans la même église les ordres majeurs, sans toutefois recevoir une prélature.

Hội thánh bên ngoài không đi tới chỗ sâu thẳm như thế. Kẻ phạm tội mại thánh bằng ý định không bất hợp pháp rời bỏ điều họ đã thu lượm được, nhưng phải ăn năn hối cải về ý định xấu xa của mình.

7. Sự miễn để ủng hộ kẻ đã mại thánh mà một cách cố ý đã lãnh nhận một đặc lợi thì dành cho Đức Giáo hoàng. Trong các trường hợp khác, một giám mục có thể ban cho sự miễn này, miễn là kẻ phạm tội mại thánh trước tiên phải rời bỏ điều mình đã thu lượm được. Trong trường hợp này, họ sẽ lãnh nhận hoặc là sự miễn nhỏ cho phép họ thông công với giáo dân; hoặc sự miễn lớn cho phép họ sau khi hoàn thành việc ăn năn hối cải, được ở trong một nhà thờ khác và vẫn giữ chức thánh họ đã lãnh nhận; hoặc sự miễn lớn hơn cho phép ở lại cũng một nhà thờ, nhưng cấp bậc thấp hơn; hoặc cuối cùng sự miễn tối đại cho phép họ thi hành ở trong cũng một nhà thờ chức thánh lớn hơn, tuy nhiên, họ không được phép lãnh nhận chức giám mục.

QUAESTIO 101

DE PIETATE

OF PIETY

LA PIÉTÉ

NHÂN ĐỨC HIẾU THẢO

Deinde, post religionem, considerandum est de pietate. Cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

After religion we must consider piety, the consideration of which will render the opposite vices manifest. Accordingly four points of inquiry arise with regard to piety: (1) To whom does piety extend? (2) What does piety make one offer a person? (3) Whether piety is a special virtue? (4) Whether the duties of piety should be omitted for the sake of religion?

Après la religion, il faut étudier la piété. Cette étude nous fera suffisamment connaître les vices qui lui sont opposés. 1. A qui la piété s'étend-elle? - 2. Quels services rend-elle? - 3. Est-elle une vertu spéciale?- 4. Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale?

Sau nhân đức đạo đức, chúng ta phải nghiên cứu nhân đức hiếu thảo. Sự nghiên cứu này sẽ làm cho chúng ta một cách đầy đủ hiểu biết các tật xấu đối lập với nhân đức này: 1. Nhân đức hiếu thảo mở rộng tới ai? 2. Nhân đức hiếu thảo đem lại những lợi ích nào? 3. Nó là một nhân đức đặc biệt không? 4. Người ta có thể nhờ tới nhân đức đạo đức mà bỏ qua các bản phận của nhân đức hiếu thảo con cái không?

ARTICULUS 1
Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum

Whether piety extends to particular human individuals ?

ARTICLE 1
A qui la piété s'étend-elle ?

TIẾT 1
Nhân đức hiếu thảo mở rộng tới ai ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum dicit enim Augustinus, in X de Civ. Dei, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

Objections 1. It seems that piety does not extend to particular human individuals. For Augustine says (De Civ. Dei x) that piety denotes, properly speaking, the worship of God, which the Greeks designate by the term . But the worship of God does not denote relation to man, but only to God. Therefore piety does not extend definitely to certain human individuals.

Objections 1. Selon S. Augustin: « Par piété l'on entend d'ordinaire, à proprement parler, le culte de Dieu, auquel les Grecs donnent le nom de eusébéia. » Mais le culte de Dieu est exclusivement rapporté à Dieu, non aux hommes. Donc la piété ne s'étend pas de façon déterminée à certaines personnes humaines.

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức hiếu thảo không mở rộng đến nhân loại. Theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,1), với từ ngữ hiếu thảo, người ta hiểu một cách đích xác là sự thờ phụng Thiên Chúa. Mà, sự thờ phụng Thiên Chúa chỉ quy về Thiên Chúa, chứ không quy về nhân loại. Vậy nhân đức hiếu thảo không mở rộng một cách nhất định đến một số con người nào.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in I Moral., pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiae operibus replet. Sed opera misericordiae sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

2. Further, Gregory says (Moral. i): "Piety, on her day, provides a banquet, because she fills the inmost recesses of the heart with works of mercy." Now the works of mercy are to be done to all, according to Augustine (De Doctr. Christ. i). Therefore piety does not extend definitely to certain special persons.

2. S. Grégoire nous dit: « La piété fait son festin à son jour, quand elle remplit les entrailles du coeur des oeuvres de miséricorde. » Mais, d'après S. Augustin, les oeuvres de miséricorde doivent être pratiquées envers tous. Donc la piété ne s'étend pas à des personnes déterminées.

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 1,3) đã nói với chúng ta: "Nhân đức hiếu thảo đãi tiệc trong những ngày của mình khi nó làm cho lòng người ta đầy tràn các công việc thương xót." Mà theo thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 1,30), các công việc thương xót phải được thực thi với mọi người. Vậy nhân đức hiếu thảo không mở rộng đến một số người nhất định.

PRAETEREA, multae sunt aliae in humanis rebus communicationes praeter consanguinitatem et concivium communicationem, ut patet per philosophum, in VIII Ethic., et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quae videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud. Habentes quidem speciem pietatis. Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

3. Further, in human affairs there are many other mutual relations besides those of kindred and citizenship, as the Philosopher states (Ethic. viii, 11,12), and on each of them is founded a kind of friendship, which would seem to be the virtue of piety, according to a gloss on 2 Tim. 3:5, "Having an appearance indeed of piety [Douay: 'godliness']." Therefore piety extends not only to one's kindred and fellow-citizens.

3. Dans les affaires humaines, il y a bien d'autres relations que la consanguinité et la concitoyenneté, comme le montre Aristote, et sur chacune d'elles se fonde une certaine amitié, qui semble être la vertu de piété, d'après la Glose (sur 2 Tm 3, 5): « Ayant les apparences de la piété... » Donc la piété ne s'étend pas seulement aux parents et aux concitoyens.

3. Trong công việc nhân loại, có nhiều quan hệ khác ngoài quan hệ huyết hệ và đồng công dân như Triết gia minh chứng (Eth. 8,11); và đối với mối quan hệ có nền tảng cho một thứ tình bằng hữu, và tình bằng hữu xem ra là nhân đức hiếu thảo theo sách Chú giải (2Tm 3,5): "Có những vẻ bề ngoài của nhân đức hiếu thảo." Vậy nhân đức hiếu thảo không chỉ mở rộng đến bà con và kẻ đồng hương mà thôi.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in sua rhetorica, pietas est per quam sanguine iunctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus.

On the contrary, Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "it is by piety that we do our duty towards our kindred and well-wishers of our country and render them faithful service."

En sens contraire, Cicéron déclare: « La piété est l'exact accomplissement de nos devoirs envers nos parents et les amis de notre patrie. »

TRÁI LẠI, Cicéron (Reth. 2,53) tuyên bố: "Lòng hiếu thảo là sự hoàn thành đích xác các bản phận của chúng ta đối với các kẻ bà con và các bạn hữu của quê hương chúng ta.

RESPONDEO dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. In cultu autem patriae intelligitur cultus concivium, et omnium patriae amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit.

I answer that, Man becomes a debtor to other men in various ways, according to their various excellence and the various benefits received from them. on both counts God holds first place, for He is supremely excellent, and is for us the first principle of being and government. In the second place, the principles of our being and government are our parents and our country, that have given us birth and nourishment. Consequently man is debtor chiefly to his parents and his country, after God. Wherefore just as it belongs to religion to give worship to God, so does it belong to piety, in the second place, to give worship to one's parents and one's country. The worship due to our parents includes the worship given to all our kindred, since our kinsfolk are those who descend from the same parents, according to the Philosopher (Ethic. viii, 12). The worship given to our country includes homage to all our fellow-citizens and to all the friends of our country. Therefore piety extends chiefly to these.

Réponse : L'homme est constitué débiteur à des titres différents vis-à-vis d'autres personnes, selon les différents degrés de perfection qu'elles possèdent et les bienfaits différents qu'il en a reçus. À ce double point de vue, Dieu occupe la toute première place, parce qu'il est absolument parfait et qu'il est, par rapport à nous, le premier principe d'être et de gouvernement. Mais ce titre convient aussi, secondairement, à nos père et mère et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous avons reçu la vie et l'éducation. C'est pourquoi, après Dieu, l'homme est surtout redevable à ses père et mère et à sa patrie. En conséquence, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie. D'ailleurs, le culte des parents s'étend à tous ceux de la même ascendance, comme le montre Aristote. Or, dans le culte de la patrie est compris le culte de tous les concitoyens et de tous les amis de la patrie. C'est pourquoi la piété s'étend à ceux-là par priorité.

TRẢ LỜI : Con người đã được trở nên người mắc nợ bằng nhiều tư cách khác nhau đối với những người khác tùy theo các bậc khác nhau của sự hoàn hảo mà họ chiếm hữu và tùy theo các ơn lành khác nhau mà họ đã lãnh nhận, ở hai phương diện này, Thiên Chúa chiếm lấy chỗ thứ nhất hoàn toàn, bởi vì Người là tuyệt đối hoàn hảo và Ngài đối với chúng ta là nguyên lý đệ nhất cho sự hiện hữu và sự thống trị; mà tư cách này theo thể cách phụ thuộc cũng thích hợp với cha mẹ chúng ta và quê hương chúng ta mà nhờ đó chúng ta đã lãnh nhận sự sống và sự giáo dục. Do đó, sau Thiên Chúa, con người phải mắc nợ nhất là đối với cha mẹ mình và quê hương của mình. Và do đó, cũng như thi hành việc thờ phụng Thiên Chúa quy về nhân đức đạo đức, cũng vậy, ở bậc thấp hơn việc tôn kính cha mẹ và quê hương thuộc về nhân đức hiếu thảo. Hơn nữa, việc phụng sự cha mẹ và bà con mở rộng đến tất cả mọi người thuộc về cũng một hàng tôn thuộc như Triết gia minh chứng (Eth. 8,12). Mà, trong việc phụng sự quê hương được bao gồm việc phụng sự đối với mọi kẻ đồng công dân và mọi bạn hữu của quê hương. Do đó nhân đức hiếu thảo mở rộng cách ưu tiên đến các người đó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Malach. I, si ego pater, ubi honor meus? Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Reply to objection 1. The greater includes the lesser: wherefore the worship due to God includes the worship due to our parents as a particular. Hence it is written (Malach. 1:6): "If I be a father, where is My honor?" Consequently the term piety extends also to the divine worship.

Solutions 1. Le plus comprend le moins. C'est pourquoi le culte dû à Dieu comprend en lui-même, comme l'un de ses éléments, le culte dû aux parents. D'où cette parole en Malachie (1, 6): « Si je suis Père, où donc est l'honneur qui m'est dû? » Sous ce rapport, la piété peut aussi se référer au culte divin.

GIẢI ĐÁP 1. Cái nhiều nhất bao hàm cái ít nhất. Do đó, sự phụng sự phải có đối với Thiên Chúa tại sự bao hàm sự phụng sự đối với cha mẹ bà con trong tư cách là một trong các yếu tố của nó. Do đó mà có lời nói của tiên tri Malakhi (1,6): "Nếu ta là cha, sự tôn kính phải có đối với ta ở đâu?" Ở phương diện này, nhân đức hiếu thảo cũng quy về việc thờ phụng Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiae frequentatur. Quod ideo arbitror evenisse quia haec fieri praecipue mandat Deus, eaque sibi vel pro sacrificiis placere testatur. Ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur.

Reply to objection 2. As Augustine says (De Civ. Dei x), "the term piety is often used in connection with works of mercy, in the language of the common people; the reason for which I consider to be the fact that God Himself has declared that these works are more pleasing to Him than sacrifices. This custom has led to the application of the word 'pious' to God Himself."

2. Comme dit S. Augustin: « Le mot piété est encore employé par le peuple pour désigner les oeuvres de miséricorde; ce sens vient, je pense, de ce que Dieu recommande particulièrement de telles oeuvres, déclarant qu'elles lui sont autant et plus agréables que les sacrifices. » C'est en ce sens qu'on l'applique à Dieu même en l'appelant pieux.

2. Như thánh Augustinô (Reth. 2,53): "Từ ngữ hiếu thảo còn được sử dụng do quần chúng để biểu thị các công việc thương xót, ý nghĩa này phát xuất từ điều Thiên Chúa dặn dò cách riêng biệt về các công việc như thế, vì Ngài tuyên bố các công việc đó đẹp lòng Ngài hơn các lễ tế." Chính theo ý nghĩa này mà người ta ứng dụng nó cho Thiên Chúa bằng cách kêu Ngài là nhân từ.

AD TERTIUM dicendum quod communicatio consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliae communicationes. Et ideo ad hoc nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS 2
Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud praeceptum Decalogi, honora patrem tuum et matrem tuam. Sed ibi non praecipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

PRAETEREA, illis debet homo thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum apostolum, II ad Cor. XII, filii non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

PRAETEREA, pietas non solum se extendit ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

SED CONTRA est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

RESPONDEO dicendum quod parentibus aliquid debetur dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum est pater. Qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta, si sit infirmus, quod visitetur, et eius curationi intendatur; et si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum. Ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem; quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, dicimur colere homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quae debet parentibus exhiberi, ut dominus interpretatur, Matth. XV. Et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam maiori.

Reply to objection 3. The relations of a man with his kindred and fellow-citizens are more referable to the principles of his being than other relations: wherefore the term piety is more applicable to them.

Whether piety provides support for our parents ?

Objections 1. It seems that piety does not provide support for our parents. For, seemingly, the precept of the decalogue, "Honor thy father and mother," belongs to piety. But this prescribes only the giving of honor. Therefore it does not belong to piety to provide support for one's parents.

2. Further, a man is bound to lay up for those whom he is bound to support. Now according to the Apostle (2 Cor. 12:14), "neither ought the children to lay up for the parents." Therefore piety does not oblige them to support their parents.

3. Further, piety extends not only to one's parents, but also to other kinsmen and to one's fellow-citizens, as stated above (A[1]). But one is not bound to support all one's kindred and fellow-citizens. Therefore neither is one bound to support one's parents.

On the contrary, our Lord (Mat. 15:3-6) reproved the Pharisees for hindering children from supporting their parents.

I answer that, We owe something to our parents in two ways: that is to say, both essentially, and accidentally. We owe them essentially that which is due to a father as such: and since he is his son's superior through being the principle of his being, the latter owes him reverence and service. Accidentally, that is due to a father, which it befits him to receive in respect of something accidental to him, for instance, if he be ill, it is fitting that his children should visit him and see to his cure; if he be poor, it is fitting that they should support him; and so on in like instance, all of which come under the head of service due. Hence Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "piety gives both duty and homage": "duty" referring to service, and "homage" to reverence or honor, because, as Augustine says (De Civ. Dei x), "we are said to give homage to those whose memory or presence we honor."

Reply to objection 1. According to our Lord's interpretation (Mat. 15:3-6) the honor due to our parents includes whatever support we owe them; and the reason for this is that support is given to one's father because it is due to him as to

3. Les relations de consanguinité et de concitoyenneté touchent aux principes de notre être de plus près que celles d'amitié; la piété s'étend donc davantage à elles.

ARTICLE 2
Quels services la piété rend-elle ?

Objections 1. Il semble que la piété n'ait pas pour objet d'apporter un soutien à nos parents. Elle semble en effet concernée par le précepte du décalogue: « Honore ton père et ta mère. » Mais il ne prescrit que de leur montrer de l'honneur. Donc il ne revient pas à la piété de nous faire soutenir nos parents.

2. On doit thésauriser pour ceux qu'on est obligé de soutenir. Mais l'Apôtre dit (2 Co 13, 14): « Ce ne sont pas les enfants qui doivent thésauriser pour les parents. » Donc la piété ne les oblige pas à soutenir ceux-ci.

3. Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la piété ne s'étend pas seulement aux parents, mais aussi aux autres consanguins et concitoyens. Pourtant on n'est pas obligé de soutenir tous ses consanguins et concitoyens. Ni non plus, donc, ses parents.

En sens contraire, le Seigneur reproche aux pharisiens d'empêcher les enfants d'assister leurs parents (Mt 15, 3).

Réponse : On doit quelque chose aux parents et aux concitoyens de deux façons: par essence ou par accident. Par essence on leur doit ce qui convient au père en tant que tel. Puisqu'il est un supérieur comme étant le principe du fils, celui-ci lui doit respect et service. Par accident, on doit au père ce qui lui convient selon une circonstance accidentelle; par exemple, s'il est malade on doit le visiter et lui procurer des soins; s'il est pauvre on doit le soutenir, et ainsi de tout ce qui est englobé dans le service qu'on lui doit. C'est pourquoi Cicéron dit que la piété comporte devoir et culte: le devoir se rapporte au service, le culte au respect ou à l'honneur rendu, parce que, selon S. Augustin, « on dit que nous avons un culte pour les personnes à qui nous accordons fréquemment honneur, souvenir ou présence ».

Solutions 1. L'honneur envers les parents signifie aussi bien l'assistance qui leur est due, selon l'interprétation donnée par le Seigneur lui-même (Mt 15, 3). Et cela, parce que assister un père, c'est lui payer une dette comme à

3. Các mối tương quan của huyết hệ và của tình đồng công dân quy về các nguyên lý của sự hiện hữu của chúng ta hơn là các quan hệ do tình bằng hữu; vậy nhân đức hiếu thảo thuộc về chúng nó nhiều hơn.

TIẾT 2
Nhân đức hiếu thảo đem lại các sự phục vụ nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức hiếu thảo không quy về sự giúp đỡ cha mẹ. Thực thế, nó liên hệ với giới mệnh của Mười điều răn Đức Chúa Trời: "Ngươi hãy thảo kính cha mẹ." Mà nó chỉ ra lệnh tỏ lòng tôn kính đối với cha mẹ. Vậy việc chúng ta phải giúp đỡ cha mẹ không thuộc về nhân đức hiếu thảo.

2. Người ta phải tích trữ của cải cho những kẻ mà người ta phải giúp đỡ. Mà thánh Phaolô (2Cr 13,14) nói: "Không phải con cái phải tích trữ của cải cho cha mẹ." Vậy nhân đức hiếu thảo không buộc con cái trợ giúp cha mẹ.

3. Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, nhân đức hiếu thảo không những mở rộng đến cha mẹ, mà còn đến các người bà con và các người đồng công dân. Tuy nhiên, người ta không bị bắt buộc giúp đỡ mọi người bà con và mọi người đồng công dân. Vậy người ta cũng không bị bắt buộc giúp đỡ cha mẹ.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu quở trách các người Biệt phái vì họ ngăn trở con cái không giúp đỡ cha mẹ (Mt 15,3).

TRẢ LỜI : Người ta mắc nợ cái gì với cha mẹ và người đồng công dân theo hai thế cách: do yếu tính hoặc bằng cách ngẫu trừ. Do yếu tính, người ta mắc nợ với cha mẹ cái gì thích hợp với cha mẹ trong tư cách họ là cha mẹ, bởi vì cha mẹ là kẻ bề trên với tư cách là nguyên lý của con cái, con cái phải tôn kính và phục vụ các ngài. Cách ngẫu trừ, người ta mắc nợ với cha mẹ điều gì thích hợp cho cha mẹ theo hoàn cảnh ngẫu nhiên; thí dụ, nếu cha mẹ đau ốm, người ta phải viếng thăm và lo lắng cho các ngài; nếu cha mẹ nghèo khó, người ta phải giúp đỡ. Và như vậy, đối với tất cả những gì bao hàm trong sự phục vụ phải có đối với các ngài. Do đó, Cicéron (Reth 2,29) nói rằng nhân đức hiếu thảo bao gồm bản phận và phụng sự: bản phận quy về sự giúp đỡ, phụng sự quy về tôn kính hay tôn vinh phải có, bởi vì theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 10,1), người ta nói rằng chúng ta phụng sự những kẻ mà chúng ta năng tôn kính, nhớ nhung hoặc hiện diện.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tôn kính đối với cha mẹ biểu thị rất rõ ràng sự giúp đỡ phải có đối với các ngài theo lời chính Chúa Giêsu đã giải thích (Mt 15,3). Và điều đó, bởi vì việc giúp đỡ cha mẹ, đó là trả nợ như đối với kẻ bề trên.

AD SECUNDUM dicendum quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc, non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare, quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

one greater.

Reply to objection 2. Since a father stands in the relation of principle, and his son in the relation of that which is from a principle, it is essentially fitting for a father to support his son: and consequently he is bound to support him not only for a time, but for all his life, and this is to lay by. On the other hand, for the son to bestow something on his father is accidental, arising from some momentary necessity, wherein he is bound to support him, but not to lay by as for a long time beforehand, because naturally parents are not the successors of their children, but children of their parents.

quelqu'un de supérieur.

2. Le père, ayant le caractère de principe vis-à-vis de l'enfant qui procède de lui, doit donc, par le fait même qu'il est père, subvenir aux besoins de son enfant, et non pas seulement pour une heure, mais pour toute sa vie, ce qui implique thésauriser. L'assistance donnée au père par le fils est accidentelle: elle résulte de quelque nécessité actuelle qui lui impose de secourir dans le présent, sans toutefois thésauriser pour l'avenir, car il est naturel que les enfants succèdent aux parents et non pas les parents aux enfants.

2. Cha mẹ, có đặc tính là nguyên lý đối với con cái phát xuất bởi mình, bởi việc là cha mẹ, phải giúp đỡ các nhu cầu của con cái mình, và không phải chỉ trong một giờ, nhưng suốt đời của mình; điều đó bao hàm việc tích trữ của cải. Việc giúp đỡ con cái phải thi hành đối với cha mẹ có tính cách ngẫu nhiên: nó phát xuất từ sự cần thiết hiện tại đòi con cái giúp đỡ trong hiện tại, bởi vì điều tự nhiên là con cái kế tiếp cha mẹ, chứ không phải cha mẹ kế tiếp con cái.

AD TERTIUM dicendum quod cultus et officium, ut Tullius dicit, debetur omnibus sanguine iunctis et patriae benevolis, non tamen aequaliter omnibus, sed praecipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

Reply to objection 3. As Tully says (De Invent. Rhet. ii), "we offer homage and duty to all our kindred and to the well-wishers of our country"; not, however, equally to all, but chiefly to our parents, and to others according to our means and their personal claims.

3. Comme le dit Cicéron le culte et le devoir sont dus à tous ceux qui nous sont « unis par le sang ou l'amour de la patrie », non pas à tous également, mais surtout à nos parents, et aux autres dans la mesure de nos ressources et de leur situation sociale.

3. Như Cicéron (Reth 2,53) đã nói điều đó, sự phụng sự và bản phận phải có đối với mọi kẻ nối kết chúng ta bằng huyết hệ hoặc tình yêu tổ quốc, không phải mọi người như nhau, mà nhất là cha mẹ, và các kẻ khác theo mức độ nguồn lợi của cải chúng ta và tình trạng xã hội của họ.

ARTICULUS 3
Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta

ARTICLE 3: La piété est-elle une vertu spéciale ?

TIẾT 3
Nhân đức hiếu thảo là một nhân đức đặc biệt không ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a caritate distincta.

Objections 1. It seems that piety is not a special virtue distinct from other virtues. For the giving of service and homage to anyone proceeds from love. But it belongs to piety. Therefore piety is not a distinct virtue from charity.

Objections 1. Non, car le service et le culte procèdent de l'amour. Or cela ressortit à la piété. Donc celle-ci n'est pas une vertu distincte de la charité.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự phục vụ và phụng sự phát xuất từ tình yêu. Mà điều đó lệ thuộc vào nhân đức hiếu thảo. Vậy nhân đức hiếu thảo không phải là nhân đức phân biệt với đức mến.

PRAETEREA, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet Deo cultum, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Ergo pietas non distinguitur a religione.

2. Further, it is proper to religion to give worship to God. But piety also gives worship to God, according to Augustine (De Civ. Dei x). Therefore piety is not distinct from religion.

2. Rendre un culte à Dieu est le propre de la religion. Mais la piété aussi rend un culte à Dieu, dit S. Augustin. Donc la piété ne se distingue pas de la religion.

2. Việc thờ phụng Thiên Chúa là điều riêng của nhân đức đạo đức. Mà nhân đức hiếu thảo cũng thờ phụng Thiên Chúa, như thánh Augustinô xác định (De Civ. Dei 10,1). Vậy nhân đức hiếu thảo không phân biệt với nhân đức đạo đức.

PRAETEREA, pietas quae exhibet cultum et officium patriae videtur idem esse cum iustitia legali, quae respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo pietas non est virtus specialis.

3. Further, piety, whereby we give our country worship and duty, seems to be the same as legal justice, which looks to the common good. But legal justice is a general virtue, according to the Philosopher (Ethic. v, 1,2). Therefore piety is not a special virtue.

3. La piété qui honore et sert la patrie semble s'identifier à la justice légale, qui vise le bien commun. Mais la justice légale est une vertu générale, comme le montre Aristote. Donc la piété n'est pas une vertu spéciale.

3. Nhân đức hiếu thảo tôn kính và phụng sự tổ quốc xem ra đồng nhất với đức công bình pháp định nhắm sự tốt chung; mà đức công bình pháp định là một nhân đức tổng quát như Triết gia minh chứng (Eth. 5,1). Vậy nhân đức hiếu thảo không phải là một nhân đức đặc biệt.

SED CONTRA est quod ponitur a Tullio pars iustitiae.

On the contrary, It is accounted by Tully (De Invent. Rhet. ii) as a part of justice.

En sens contraire, Cicéron fait de la piété une partie de la justice.

TRÁI LẠI, Cicéron coi nhân đức hiếu thảo là một phần của đức công bình.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit. Et

I answer that, A special virtue is one that regards an object under a special aspect. Since, then, the nature of justice consists in rendering another person his due, wherever there is a special aspect of something due to a person, there is a special virtue. Now a thing is indebted in a special way to that which is its connatural principle of being and government. And piety regards this principle, inasmuch as it pays duty and homage to our parents and country, and to those who are related thereto. Therefore piety is a special virtue.

Réponse : Ce qui spécialise une vertu, c'est qu'elle vise son objet sous un point de vue spécial. Il revient à la raison de justice de payer une dette à autrui; payer une dette spéciale à une personne déterminée sera donc l'objet d'une vertu spéciale. Or, l'homme est débiteur à un titre particulier envers ce qui est par rapport à lui principe connaturel d'être et de gouvernement. C'est ce principe que considère la piété, en tant qu'elle rend un culte et des devoirs aux parents et à la patrie, et à ceux qui leur sont ordonnés. Elle est donc une vertu spéciale.

TRẢ LỜI : Cái gì làm cho nhân đức trở thành đặc biệt, đó bởi nhân đức này nhắm đối tượng của mình ở phương diện đặc biệt. Việc trả nợ cho người khác quy về yếu tính của đức công bình; việc trả một nợ đặc biệt cho một người nhất định là đối tượng của một nhân đức đặc biệt. Mà, con người là kẻ mắc nợ với một tư cách riêng biệt đối với cái gì liên hệ với mình trong tư cách là nguyên lý đồng nhiên về hiện hữu và sự thống trị. Chính nguyên lý này được nhân đức hiếu thảo cứu xét, trong tư cách nó đem lại sự phụng sự và các bản phận đối với cha mẹ và quê hương, và đối với những kẻ được sắp đặt với cha

ideo pietas est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quaedam protestatio caritatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parentibus et patriae. Sed ea quae sunt creaturarum per quandam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster.

AD TERTIUM dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ARTICULUS 4
Utrum occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim dominus, Luc. XIV, si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem, fratres, filios et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. Unde et in laudem Iacobi et Ioannis, Matth. IV, dicitur quod, relictis retibus et patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Levitarum dicitur, Deut. XXXIII, qui dixit patri suo et matri suae, nescio vos; et fratribus suis, ignoro illos; et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam eos odiendo, necesse est quod praetermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt praetermittenda.

PRAETEREA, Matth. VIII et Luc. IX dicitur quod dominus dicenti sibi, permitte mihi primum ire et sepelire patrem meum, respondit, sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei, quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est praetermittendum propter religionem.

Reply to objection 1. Just as religion is a protestation of faith, hope and charity, whereby man is primarily directed to God, so again piety is a protestation of the charity we bear towards our parents and country.

Reply to objection 2. God is the principle of our being and government in a far more excellent manner than one's father or country. Hence religion, which gives worship to God, is a distinct virtue from piety, which pays homage to our parents and country. But things relating to creatures are transferred to God as the summit of excellence and causality, as Dionysius says (Div. Nom. i): wherefore, by way of excellence, piety designates the worship of God, even as God, by way of excellence, is called "Our Father."

Reply to objection 3. Piety extends to our country in so far as the latter is for us a principle of being: but legal justice regards the good of our country, considered as the common good: wherefore legal justice has more of the character of a general virtue than piety has.

Whether the duties of piety towards one's parents should be omitted for the sake of religion ?

Objections 1. It seems that the duties of piety towards one's parents should be omitted for the sake of religion. For Our Lord said (Lk. 14:26): "If any man come to Me, and hate not his father, and mother, and wife, and children, and brethren, and sisters, yea and his own life also, he cannot be My disciple." Hence it is said in praise of James and John (Mat. 4:22) that they left "their nets and father, and followed" Christ. Again it is said in praise of the Levites (Dt. 33:9): "Who hath said to his father, and to his mother: I do not know you; and to his brethren: I know you not; and their own children they have not known. These have kept Thy word." Now a man who knows not his parents and other kinsmen, or who even hates them, must needs omit the duties of piety. Therefore the duties of piety should be omitted for the sake of religion.

2. Further, it is written (Luke 9:59, 60) that in answer to him who said: "Suffer me first to go and bury my father," Our Lord replied: "Let the dead bury their dead: but go thou, and preach the kingdom of God." Now the latter pertains to religion, while it is a duty of piety to bury one's father. Therefore a duty of piety should be omitted for the sake of religion.

Solutions 1. De même que la religion est une protestation de la foi, de l'espérance et de la charité, par lesquelles l'homme s'ordonne à Dieu de façon primordiale, de même la piété est une protestation de l'amour qu'on a envers ses parents et sa patrie.

2. Dieu est principe d'être et de gouvernement d'une manière bien plus excellente que le père ou la patrie. La religion qui rend un culte à Dieu est donc une vertu différente de la piété qui rend un culte aux parents et à la patrie. Mais les perfections des créatures sont attribuées à Dieu par mode de superexcellence et de causalité selon Denys. C'est ainsi que, par excellence, la piété désigne le culte de Dieu, de même que Dieu est appelé par excellence notre Père.

3. La piété s'étend à la patrie en tant que celle-ci est pour nous un certain principe de notre être; tandis que la justice légale envisage le bien de la patrie sous le point de vue du bien commun. C'est pourquoi la justice légale est, plus que la piété, une vertu générale.

ARTICLE 4
Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale ?

Objections 1. Il semble bien que pour un motif religieux on puisse omettre les devoirs de la piété filiale. Le Seigneur dit en effet (Lc 14, 26): « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, son épouse et ses enfants, ses frères et soeurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » On dit à la louange de Jacques et Jean (Mt 4, 22): « Abandonnant leurs filets et leur père, ils suivirent le Christ. » Et l'on dit à la louange des Lévites (Dt 33, 9): « Celui qui a dit à son père et à sa mère: "je ne vous connais pas", et de ses frères: "je les ignore", et ils ont ignoré leurs fils: ceux-là ont gardé la parole. » Mais si l'on ignore ses parents et les autres consanguins, ou même si on les hait, on omet nécessairement les devoirs de la piété envers eux. Donc on doit omettre les devoirs de la piété pour cause de religion.

2. A celui qui disait (Mt 8, 21; Lc 9, 59) « Permets-moi d'aller d'abord ensevelir mon père », le Seigneur répondit: « Laisse les morts ensevelir leurs morts. Mais toi, va-t'en annoncer le royaume de Dieu », ce qui ressortit à la religion. Mais enterrer son père ressortit au devoir de la piété. Donc il faut omettre un devoir de piété par motif religieux.

mẹ và quê hương. Vậy nó là nhân đức đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như nhân đức đạo đức là một sự quả quyết đối với đức tin, đức cậy và đức mến, mà nhờ ba nhân đức này con người được sắp đặt với Thiên Chúa một cách nguyên khởi, cũng vậy, nhân đức hiếu thảo là một quả quyết của tình yêu đối với cha mẹ và tổ quốc.

2. Thiên Chúa là nguyên lý cho sự hiện hữu và cho sự thống trị theo một thể cách thực sự tuyệt hảo hơn cha mẹ hay quê hương. Nhân đức hiếu thảo thờ phụng Thiên Chúa là một nhân đức khác biệt với nhân đức hiếu thảo thờ phụng cha mẹ và quê hương. Mà các sự hoàn hảo của các thụ tạo được chỉ về cho Thiên Chúa theo thể cách siêu tuyệt hảo và nhân quả tính như Denys xác định. Chính như thế nhờ sự tuyệt hảo mà nhân đức hiếu thảo biểu thị sự thờ phụng Thiên Chúa, cũng như Thiên Chúa được gọi là cha chúng ta theo thể cách tuyệt hảo.

3. Nhân đức hiếu thảo mở rộng đến tổ quốc bởi vì tổ quốc đối với chúng ta là một nguyên lý nào đó cho sự hiện hữu chúng ta; trong khi đức công bình pháp định nhắm sự tốt của quê hương theo phương diện lợi ích công cộng. Do đó đức công bình pháp định là nhân đức tổng quát hơn nhân đức hiếu thảo.

TIẾT 4
Người ta có thể nhờ đến nhân đức đạo đức mà bỏ qua các bổn phận hiếu thảo con cái không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể làm như vậy. Chúa Giêsu đã phán: "Kẻ nào đến với Ta mà không ghét cha mẹ, vợ, con cái, anh chị em mình và cả mạng sống mình nữa, ắt không thể làm môn đệ của Ta." (Lc 14,26). Người ta ca ngợi thánh Giacôbê và thánh Gioan: "Lập tức họ đã bỏ chài lưới và người cha mà theo Ngài." (Mt 4,22). Và người ta đọc thấy lời ca ngợi các thầy Lêvi: "Kẻ dám nói về cha về mẹ: tôi không nhìn đến họ, và nói về anh em: Tôi không biết họ và họ đã không biết con cái mình: những kẻ đó giữ lời." Mà nếu người ta không biết cha mẹ và các kẻ bà con, hoặc nếu người ta ghét họ, người ta một cách tất yếu bỏ các bản phận thuộc về nhân đức hiếu thảo đối với họ. Vậy người ta phải bỏ các bản phận của nhân đức hiếu thảo vì nhân đức đạo đức.

2. Với kẻ thưa: "Xin Ngài cho phép tôi đi an táng cha tôi trước đã", Chúa Giêsu trả lời: "Ngươi hãy để kẻ chết chôn kẻ chết. Còn ngươi, ngươi hãy đi rao giảng Nước Trời" (Lc 9,59; Mt 8,21), điều đó lệ thuộc vào nhân đức đạo đức. Mà chôn cất cha mẹ mình lệ thuộc vào bản phận của nhân đức hiếu thảo. Vậy phải bỏ bản phận của nhân đức hiếu thảo vì nhân đức đạo đức.

PRAETEREA, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo praetermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

PRAETEREA, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suae religionis observantias implere. Secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter inobedientiam, quia sine licentia suorum praelatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem praetermittenda sunt pietatis officia in parentes.

SED CONTRA est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

RESPONDEO dicendum quod religio et pietas sunt duae virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum philosophum, in praedicamentis, bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter unam alterius actus excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, ut ex supra dictis patet, debitis circumstantiis limitatur, quas si praetereat, iam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo intendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum, sed sicut Ambrosius dicit, super Luc., necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur. Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Heliodorum, per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis evola. Summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem. Et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

3. Further, God is called "Our Father" by excellence. Now just as we worship our parents by paying them the duties of piety so do we worship God by religion. Therefore the duties of piety should be omitted for the sake of the worship of religion.

4. Further, religious are bound by a vow which they may not break to fulfil the observances of religion. Now in accordance with those observances they are hindered from supporting their parents, both on the score of poverty, since they have nothing of their own, and on the score of obedience, since they may not leave the cloister without the permission of their superior. Therefore the duties of piety towards one's parents should be omitted for the sake of religion.

On the contrary, Our Lord reproved the Pharisees (Mat. 15:3-6) who taught that for the sake of religion one ought to refrain from paying one's parents the honor we owe them.

I answer that, Religion and piety are two virtues. Now no virtue is opposed to another virtue, since according to the Philosopher, in his book on the Categories (Cap. De oppos.), "good is not opposed to good." Therefore it is impossible that religion and piety mutually hinder one another, so that the act of one be excluded by the act of the other. Now, as stated above (FS, Q[7], A[2]; FS, Q[18], A[3]), the act of every virtue is limited by the circumstances due thereto, and if it overstep them it will be an act no longer of virtue but of vice. Hence it belongs to piety to pay duty and homage to one's parents according to the due mode. But it is not the due mode that man should tend to worship his father rather than God, but, as Ambrose says on Lk. 12:52, "the piety of divine religion takes precedence of the claims of kindred." Accordingly, if the worship of one's parents take one away from the worship of God it would no longer be an act of piety to pay worship to one's parents to the prejudice of God. Hence Jerome says (Ep. ad Heliod.): "Though thou trample upon thy father, though thou spurn thy mother, turn not aside, but with dry eyes hasten to the standard of the cross; it is the highest degree of piety to be cruel in this matter." Therefore in such a case the duties of piety towards one's parents should be omitted for the sake of the worship religion gives to God. If, however, by paying the services due to our parents, we are not withdrawn from the service of God, then will it be an act of piety, and there will be no need to set piety aside for the sake of religion.

3. Dieu est appelé par excellence « notre Père ». Mais de même que nous honorons un parent par les services de la piété, nous honorons Dieu par la religion. Donc on doit omettre les services de la piété filiale en vue du culte de religion.

4. Les religieux sont tenus, par un voeu qu'il n'est pas permis de transgresser, à pratiquer des observances. Celles-ci les empêchent de subvenir aux besoins de leurs parents, soit par la pauvreté qui leur enlève tout bien propre, soit par l'obéissance parce qu'ils ne peuvent sortir du cloître sans la permission de leurs supérieurs. Donc les devoirs de la piété filiale doivent être négligés par religion.

En sens contraire, le Seigneur (Mt 15, 3) blâme les pharisiens qui, pour un motif religieux, enseignaient à refuser l'honneur dû aux parents.

Réponse : La religion et la piété sont toutes les deux des vertus. Or aucune vertu n'est contraire ou opposée à une autre car, selon Aristote le bien n'est pas contraire au bien. Il est donc impossible que la religion et la piété se fassent mutuellement obstacle de telle sorte que les actes de l'une empêchent les actes de l'autre. En effet, tout acte vertueux, nous l'avons montré, est limité par les circonstances qui s'imposent; si on les dépasse, ce ne sera plus un acte vertueux, mais un acte vicieux. Il appartient donc à la piété filiale de rendre à ses parents service et honneur dans la mesure qui s'impose. Or, ce n'est pas observer cette mesure que de tendre à honorer son père plus que Dieu. Mais, dit S. Ambroise (sur Lc 12, 52), la piété religieuse passe avant les liens de parenté. Donc, si le culte des parents nous éloignait du culte de Dieu, ce ne serait plus de la piété envers les parents que de s'opposer au culte envers Dieu. Aussi S. Jérôme écrit-il dans sa lettre à Héliodore: « Avance, et foule aux pieds ton père, avance, et foule aux pieds ta mère, vole vers l'étendard de la croix. C'est ici une forme suprême de piété que d'être cruel. » C'est pourquoi, en ce cas, il faut faire passer la religion envers Dieu avant les devoirs envers les parents. Mais si ces devoirs ne nous détournent pas du culte dû à Dieu, ce sont dès lors des actes de piété filiale, qu'il ne faut pas négliger sous prétexte de religion.

3. Thiên Chúa một cách tuyệt hảo được gọi là Cha chúng tôi. Mà cũng như chúng ta tôn kính cha mẹ bằng các công việc của nhân đức hiếu thảo, chúng ta tôn kính Thiên Chúa bằng nhân đức đạo đức. Vậy người ta phải bỏ các công việc của nhân đức hiếu thảo con cái vì nhân đức đạo đức.

4. Các tu sĩ bị bắt buộc do lời khấn họ không được phép vi phạm, phải thi hành các việc tuân giữ. Mà các việc tuân giữ này ngăn trở họ không giúp đỡ các nhu cầu của cha mẹ họ, hoặc bởi đức khó nghèo lấy mất mọi của cải riêng của họ, hoặc bởi đức vâng lời bởi vì họ không được phép ra khỏi tu viện mà không có phép bề trên của mình. Vậy các bản phận thuộc về nhân đức hiếu thảo con cái phải bị bỏ qua bởi nhân đức đạo đức.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu (Mt 15,3) quở trách người Biệt phái vì lý do nhân đức, dạy bỏ sự thảo kính cần phải có đối với cha mẹ.

TRẢ LỜI : Nhân đức đạo đức và nhân đức hiếu thảo, cả hai đều là nhân đức, mà không nhân đức nào tương phản hay đối lập với nhân đức kia, vì theo Triết gia (Praed. 8,13), sự tốt không tương phản với sự tốt. Vậy nhân đức đạo đức và nhân đức hiếu thảo dứt khoát không ngăn cản nhau đến nỗi các hành động của nhân đức này ngăn trở các hành động của nhân đức kia. Quả thế, mọi hành động nhân đức như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.18, a.3), bị giới hạn bởi các hoàn cảnh bắt buộc; nếu người ta vượt qua các hoàn cảnh này, đó không còn là hành động nhân đức, nhưng là hành động có tỳ vết. Vậy việc giúp đỡ và tôn kính cha mẹ theo mức độ bắt buộc thì thuộc về nhân đức hiếu thảo con cái, mà việc hướng về sự tôn kính cha mẹ hơn tôn kính Thiên Chúa, đó là không tuân giữ mức độ này. Theo lời nói của thánh Ambrôxiô (Lc 12,52), nhân đức hiếu thảo tôn giáo vượt qua các chiếc dây của tình bà con. Vậy, nếu việc phụng sự cha mẹ làm cho chúng ta đi xa khỏi sự thờ phụng Thiên Chúa, đó không còn là nhân đức hiếu thảo đối với cha mẹ, nếu đối lập với sự phụng sự Thiên Chúa. Như vậy thánh Giêrônimô viết trong thư gửi cho Hêliôđôrô (Epist. 14,2): “Ngươi hãy tiến lên, và dẫm lên cha ngươi, ngươi hãy tiến lên, và dẫm lên mẹ ngươi, ngươi hãy bay thẳng đến lá cờ Thánh giá. Chính ở đây hình thức tối cao của nhân đức hiếu thảo là trở nên tàn ác.” Do đó, trong trường hợp này, phải coi nhân đức đạo đức đối với Thiên Chúa cao hơn các bản phận đối với cha mẹ. Còn nếu các bản phận này không làm cho chúng ta mất sự thờ phụng Thiên Chúa, trong trường hợp này, đó là những hành động của nhân đức hiếu thảo mà người ta không được phép sơ suất lấy cớ vì nhân đức đạo đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Gregorius, exponens illud verbum domini, dicit quod parentes quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitae suos consanguineos ignorasse, quia idololatris, secundum mandatum domini, non pepercerunt, ut habetur Exod. XXXII. Iacobus autem et Ioannes laudantur ex hoc quod secuti sunt dominum dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis sequentibus Christum.

Reply to objection 1. Gregory expounding this saying of our Lord says (Hom. xxxvii in Ev.) that "when we find our parents to be a hindrance in our way to God, we must ignore them by hating and fleeing from them." For if our parents incite us to sin, and withdraw us from the service of God, we must, as regards this point, abandon and hate them. It is in this sense that the Levites are said to have not known their kindred, because they obeyed the Lord's command, and spared not the idolaters (Ex. 32). James and John are praised for leaving their parents and following our Lord, not that their father incited them to evil, but because they deemed it possible for him to find another means of livelihood, if they followed Christ.

Solutions 1. S. Grégoire interprète cette parole du Seigneur en ce sens que « nous devons haïr et fuir nos parents s'ils s'opposent à nous dans la voie qui mène à Dieu ». En effet, si nos parents nous provoquent au péché et nous détournent de la religion, nous devons, à ce point de vue, les abandonner et les haïr. C'est dans ce même sens que s'explique l'attitude des Lévites qui, sur l'ordre de Dieu, n'épargnèrent pas leurs parents coupables d'idolâtrie (Ex 32, 26). Jacques et Jean sont loués d'avoir laissé leur père pour suivre jésus, non parce que ce père les provoquait au mal, mais parce qu'ils estimaient que celui-ci pouvait vivre autrement, s'ils suivaient le Christ.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô (In Evang. II, Hom. 37) chú giải lời nói này của Chúa Giêsu theo ý nghĩa là chúng ta phải ghét và trốn tránh cha mẹ chúng ta nếu họ đối lập với chúng ta trong đường dẫn đưa đến Thiên Chúa. Quả thế, nếu cha mẹ xúi giục chúng ta phạm tội và làm cho chúng ta bỏ nhân đức đạo đức, ở phương diện này, chúng ta phải rời bỏ cha mẹ và ghét cha mẹ. Cũng chính theo ý nghĩa này được giải thích thái độ của các thầy Lêvi vì lệnh của Thiên Chúa không tha thứ cho cha mẹ mình mắc phải tội thờ tà thần (Kn 32,26). Thánh Giacôbê và thánh Gioan được ca ngợi việc bỏ cha mình mà theo Chúa Giêsu, không phải bởi vì người cha này xúi giục các ngài làm điều xấu, nhưng bởi vì các ngài nghĩ rằng người cha của mình có thể sống cách khác, nếu mình đi theo Chúa Kitô.

AD SECUNDUM dicendum quod dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, per hoc eum dominus a multis malis eripuit, puta luctibus et maeroribus, et aliis quae hinc expectantur. Post sepulturam enim necesse erat et testamenta scrutari, et haereditatis divisionem, et alia huiusmodi. Et praecipue quia alii erant qui complere poterant huius funeris sepulturam. Vel, sicut Cyrillus exponit, super Lucam, discipulus ille non petiit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliret. Quod dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelae adstricti.

Reply to objection 2. Our Lord forbade the disciple to bury his father because, according to Chrysostom (Hom. xxviii in Matth.), "Our Lord by so doing saved him from many evils, such as the sorrows and worries and other things that one anticipates under these circumstances. For after the burial the will had to be read, the estate had to be divided, and so forth: but chiefly, because there were others who could see to the funeral." Or, according to Cyril's commentary on Lk. 9, "this disciple's request was, not that he might bury a dead father, but that he might support a yet living father in the latter's old age, until at length he should bury him. This is what Our Lord did not grant, because there were others, bound by the duties of kindred, to take care of him."

2. S. Chrysostome explique ainsi la défense faite par le Seigneur au disciple d'aller ensevelir son père: « Par là il lui épargna bien des maux; les larmes les chagrins et toutes les émotions pénibles auxquelles on peut s'attendre. Après les funérailles, c'eût été la lecture du testament, le partage des biens, et le reste. Et surtout, il y avait d'autre personnes qui pouvaient rendre au défunt les derniers devoirs. » S. Cyrille donne cette autre interprétation « Ce disciple ne demanda pas d'aller ensevelir son père qui venait de mourir, mais il voulait l'assister dans sa vieillesse jusqu'au moment de l'ensevelir. Ce que le Seigneur n'a pas accordé parce qu'il y avait d'autres parents qui pouvaient prendre ce soin. »

2. Thánh Chrysôstômô (In Matth. Hom.27) giải thích việc Chúa Giêsu cấm đoán môn đệ đi an táng cha mình: "Do đó Ngài làm cho khỏi nhiều sự đau khổ: nước mắt, sự buồn rầu và mọi sự xúc động đau khổ mà người ta có thể phải chịu. Sau khi an táng rồi, đó là việc đọc tờ trối, sự phân chia của cải, và những chuyện khác. Và nhất là, đã có những người khác hoàn thành những bản phận cuối cùng đối với người quá cố." Thánh Cyrillô (Super Luc. 9,59) đưa ra lời chú giải khác: "Người môn đệ này không phải xin đi an táng cha mình mới qua đời, nhưng muốn giúp đỡ cha mình trong tuổi già cho tới khi an táng ông, đó là điều Thiên Chúa không cho phép, bởi vì có những người bà con khác đảm đương."

AD TERTIUM dicendum quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus, sicut et alia misericordiae opera quae quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur secundum illud Matth. XXV, quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint; nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus; vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia praetermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Reply to objection 3. Whatever we give our parents out of piety is referred by us to God; just as other works of mercy which we perform with regard to any of our neighbors are offered to God, according to Mat. 25:40: "As long as you did it to one of . . . My least . . . you did it to Me." Accordingly, if our carnal parents stand in need of our assistance, so that they have no other means of support, provided they incite us to nothing against God, we must not abandon them for the sake of religion. But if we cannot devote ourselves to their service without sin, or if they can be supported without our assistance, it is lawful to forego their service, so as to give more time to religion.

3. Les devoirs que nous rendons par piété à nos parents selon la chair, nous les rapportons à Dieu, de même que les autres oeuvres de miséricorde que nous pratiquons envers tous nos proches, selon la parole (Mt 25, 40): « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » C'est pourquoi, si nos services envers nos parents selon la chair sont absolument nécessaires pour les assister, nous ne devons pas, sous couvert de religion, les abandonner. Mais, s'il nous est impossible de vaquer à leur service sans commettre de péché, ou encore s'ils peuvent être assistés sans notre secours, il est permis d'omettre ces services pour vaquer plus généreusement à la religion.

3. Các bản phận chúng ta vì nhân đức hiếu thảo đem lại cho cha mẹ đối với thân xác, chúng ta quy chúng nó về Thiên Chúa, cũng như các công việc thương xót khác mà chúng ta thực thi cho tất cả mọi người thân cận theo Phúc âm thánh Matthêô: "Điều gì các ngươi làm cho một trong những kẻ bé mọn nhất trong các anh em Ta, đó là các ngươi làm điều đó cho chính Ta" (Mt 25,40). Do đó, nếu các sự phục vụ đối với cha mẹ chúng ta theo thân xác tuyệt đối cần thiết phải có để giúp đỡ các ngài, chúng ta không nên nhờ đến nhân đức đạo đức mà bỏ qua. Còn, nếu chúng ta không thể lo lắng giúp đỡ họ mà không phạm tội, hoặc họ có thể được giúp đỡ mà không cần đến sự trợ giúp của chúng ta, chúng ta được phép bỏ các sự phục vụ này để lo lắng một cách quảng đại hơn theo nhân đức đạo đức.

AD QUARTUM dicendum quod aliud est dicendum de eo qui est adhuc in saeculo constitutus, et aliud de eo qui est iam in religione professus. Ille enim qui est in saeculo constitutus, si habet

Reply to objection 4. We must speak differently of one who is yet in the world, and of one who has made his profession in religion. For he that is in the world, if he has parents unable to find support without him,

4. On doit parler différemment de celui qui est encore établi dans le monde et de celui qui a déjà fait profession religieuse. Car celui qui est établi dans le monde, s'il a des parents qui ne peuvent subsister sans

4. Người ta phải một cách khác nhau đề cập đến người còn ở nhà lo việc phần đời và kẻ đã tuyên khấn Dòng. Vì kẻ sinh sống ở thế gian, nếu họ có cha mẹ không thể sinh nhai mà không có họ, không nên bỏ cha mẹ vào nhà

parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum. Quamvis dicant quidam quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare. Quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, salva sui praelati obedientia et suae religionis statu, pium studium adhibere qualiter eius parentibus subveniatur.

he must not leave them and enter religion, because he would be breaking the commandment prescribing the honoring of parents. Some say, however, that even then he might abandon them, and leave them in God's care. But this, considered aright, would be to tempt God: since, while having human means at hand, he would be exposing his parents to danger, in the hope of God's assistance. on the other hand, if the parents can find means of livelihood without him, it is lawful for him to abandon them and enter religion, because children are not bound to support their parents except in cases of necessity, as stated above. He that has already made his profession in religion is deemed to be already dead to the world: wherefore he ought not, under pretext of supporting his parents, to leave the cloister where he is buried with Christ, and busy himself once more with worldly affairs. Nevertheless he is bound, saving his obedience to his superiors, and his religious state withal, to make points efforts for his parents' support.

lui, ne doit pas les abandonner pour entrer en religion, parce qu'il transgresserait le précepte d'honorer ses père et mère. Certains disent pourtant que même en ce cas il pourrait licitement les abandonner en confiant leur soin à Dieu. Mais si l'on envisage correctement les choses, ce serait tenter Dieu, puisque, sachant par la sagesse humaine ce que l'on doit faire, on mettrait en danger ses parents en espérant que Dieu les secourra. Mais s'ils pouvaient vivre sans l'aide de leur fils, celui-ci pourrait licitement entrer en religion en abandonnant ses parents. Parce que les enfants ne sont pas tenus de soutenir leurs parents, sauf pour motif de nécessité, nous l'avons dit. Quant à celui qui a fait profession, il est regardé dès lors comme mort au monde. Il ne doit donc pas, même pour assister ses parents, quitter le cloître où il est enseveli avec le Christ, et s'engager de nouveau dans les affaires du siècle. Il est tenu cependant, sans manquer à l'obéissance envers son supérieur et à son état religieux, de s'efforcer avec piété d'aider ses parents.

Dòng, bởi vì họ vi phạm giới mệnh thảo kính cha mẹ. Tuy nhiên, một số người khác nói họ có thể rời bỏ cha mẹ và phó thác sự lo lắng này cho Thiên Chúa. Nhưng nếu người ta cứu xét đúng đắn các sự vật, đó hẳn là thử Thiên Chúa, bởi vì người ta theo sự khôn ngoan nhân loại biết mình phải làm cái gì, hẳn người ta đặt cha mẹ trong nguy cơ khốn khổ bằng cách hy vọng Thiên Chúa sẽ giúp đỡ cha mẹ. Còn nếu họ có thể sống mà không cần đến sự trợ giúp của con cái, con cái có thể một cách hợp pháp bỏ cha mẹ mà đi tu. Bởi vì con cái không bị bắt buộc trừ phi có lý do cần thiết như chúng ta đã nói tới ở trước (sol. 3). Còn kẻ đã tuyên khấn, được coi là đã chết cho thế gian. Vậy họ không được, dù để giúp đỡ cha mẹ, bỏ nhà Dòng là nơi họ đã được an táng với Chúa Kitô, và dấn thân lại trong các công việc trần thế. Tuy nhiên, họ có thể bằng cách không thiếu vâng lời đối với bề trên và không thiếu đối với thân phận tu sĩ, để cố gắng giúp đỡ cha mẹ theo nhân đức hiếu thảo.

QUAESTIO 102

DE OBSERVANTIA, ET PARTIBUS EIUS

OF OBSERVANCE, CONSIDERED IN ITSELF, AND OF ITS PARTS

LE RESPECT

SỰ KÍNH TRỌNG

Deinde considerandum est de observantia, et partibus eius. Per quae de oppositis vitiis erit manifestum. Circa observantiam autem quaeruntur tria. Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. Secundo, quid observantia exhibeat. Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

We must now consider observance and its parts, the considerations of which will manifest the contrary vices. Under the head of observance there are three points of inquiry: (1) Whether observance is a special virtue, distinct from other virtues? (2) What does observance offer? (3) Of its comparison with piety.

Il faut étudier maintenant le respect et ses espèces par, où l'on connaîtra les vices opposés. 1. Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres? - 2. En quoi consiste-t-il - 3. Comparaison du respect avec la piété.

Giờ đây chúng ta nghiên cứu sự kính trọng và các loại của nó mà do đó người ta sẽ hiểu biết các tật xấu đối lập. 1. Sự kính trọng là nhân đức đặc biệt, phân biệt với các nhân đức khác không? 2. Sự kính trọng cốt tại cái gì? 3. So sánh sự kính trọng với nhân đức hiếu thảo.

ARTICULUS 1
Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta

ARTICLE 1
Whether observance is a special virtue, distinct from other virtues ?

ARTICLE 1
Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres ?

TIẾT 1
Sự kính trọng là nhân đức đặc biệt, phân biệt với các nhân đức khác không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum observantiae non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

Objections 1. It seems that observance is not a special virtue, distinct from other virtues. For virtues are distinguished by their objects. But the object of observance is not distinct from the object of piety: for Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "it is by observance that we pay worship and honor to those who excel in some kind of dignity." But worship and honor are paid also by piety to our parents, who excel in dignity. Therefore observance is not a distinct virtue from piety.

Objections 1. Il semble que non, car les vertus se distinguent selon leurs objets. Mais l'objet du respect ne se distingue pas de celui de la piété. Car, nous dit Cicéron, « le respect consiste dans le culte et l'honneur qu'on témoigne aux hommes supérieurs en dignité ». Or la piété honore les parents, qui sont supérieurs en dignité. Donc le respect n'est pas une vertu distincte de la piété.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. nhân đức phân biệt nhau tùy theo các đối tượng của chúng. Mà đối tượng của sự kính trọng không phân biệt với đối tượng của nhân đức hiếu thảo. Bởi vì, theo lời Cicéron (Reth 2,53), "Sự kính trọng cốt tại việc phụng sự và danh dự mà người ta chứng tỏ cho những người ở trên theo chức vị của họ." Mà nhân đức hiếu thảo kính trọng cha mẹ và những kẻ bề trên theo chức vị. Vậy sự kính trọng không phải là nhân đức phân biệt với nhân đức hiếu thảo.

PRAETEREA, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt in scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum

2. Further, just as honor and worship are due to those that are in a position of dignity, so also are they due to those who excel in science and virtue. But there is no special virtue whereby we pay

2. On doit honneur et culte aux hommes constitués en dignité, et de même à ceux qui sont éminents par la science et la vertu. Cependant aucune vertu spéciale n'a ces derniers pour objet. Donc

2. Người ta phải đem lại sự danh dự và phụng sự cho những người có chức vị, và ngay cho những người siêu quần trong sự tri thức và nhân đức. Tuy nhiên, không có nhân đức đặc biệt nào có các điều đó làm đối

exibeamus hominibus qui scientiae vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

honor and worship to those who excel in science and virtue. Therefore observance, whereby we pay worship and honor to those who excel in dignity, is not a special virtue distinct from other virtues.

aussi le respect, par quoi nous honorons ceux qui nous surpassent en dignité, n'est pas une vertu spéciale.

tượng. Vậy sự kính trọng mà do đó chúng ta tôn vinh những kẻ vượt quá chúng ta trong chức vị, không phải là nhân đức đặc biệt.

PRAETEREA, hominibus in dignitate constitutis multa debentur ad quae solvenda lex cogit, secundum illud Rom. XIII, reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, et cetera. Ea vero ad quae per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

3. Further, we have many duties towards those who are in a position of dignity, the fulfilment of which is required by law, according to Rom. 13:7, "Render . . . to all men their dues: tribute to whom tribute is due," etc. Now the fulfilment of the requirements of the law belongs to legal justice, or even to special justice. Therefore observance is not by itself a special virtue distinct from other virtues.

3. nous avons bien des dettes envers les personnes constituées en dignité, que la loi nous contraint d'acquitter, selon S. Paul (Rm 13, 7): « Rendez à tous ce qui leur est dû; à qui le tribut, le tribut, etc. » Mais les actes auxquels la loi nous oblige regardent la justice légale, ou même la justice spéciale. Donc le respect n'est pas par soi une vertu spéciale distincte des autres.

3. Chúng ta mắc nợ nhiều đối với những con người có chức vị mà luật buộc chúng ta phải thanh toán theo lời nói của thánh Phaolô: "Nợ gì với ai, hãy trả cho người ấy: sưu cho người đòi sưu, thuế cho người đòi thuế; sợ người phải sợ, kính người phải kính" (Rm 13,7). Mà các hành động luật buộc chúng ta thì liên hệ với đức công bình pháp định, hoặc ngay với đức công bình đặc biệt. Vậy sự kính trọng không phải là nhân đức đặc biệt phân biệt với các nhân đức khác.

SED CONTRA est quod Tullius condividit observantiam aliis iustitiae partibus, quae sunt speciales virtutes.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) reckons observance along with the other parts of justice, which are special virtues.

En sens contraire, Cicéron classe le respect parmi les autres parties de la justice, qui sont des vertus spéciales.

TRÁI LẠI, Cicéron xếp hạng sự kính trọng trong các phần của đức công bình, và các phần này là những nhân đức đặc biệt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut et excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

I answer that, As explained above (Q[101], AA[1],3; Q[80]), according to the various excellences of those persons to whom something is due, there must needs be a corresponding distinction of virtues in a descending order. Now just as a carnal father partakes of the character of principle in a particular way, which character is found in God in a universal way, so too a person who, in some way, exercises providence in one respect, partakes of the character of father in a particular way, since a father is the principle of generation, of education, of learning and of whatever pertains to the perfection of human life: while a person who is in a position of dignity is as a principle of government with regard to certain things: for instance, the governor of a state in civil matters, the commander of an army in matters of warfare, a professor in matters of learning, and so forth. Hence it is that all such persons are designated as "fathers," on account of their being charged with like cares: thus the servants of Naaman said to him (4 Kings 5:13): "Father, if the prophet had bid thee do some great thing," etc. Therefore, just as, in a manner, religion, whereby worship is given to find piety, whereby we worship our so under piety we find observance, whereby worship and honor are paid to persons in positions of dignity.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, il est nécessaire de distinguer plusieurs vertus subordonnées, correspondant aux divers degrés d'excellence des personnes dont nous sommes les débiteurs. Or, de même que le père selon la chair possède d'une manière particulière le caractère de principe, possédé par Dieu d'une manière universelle; de même celui qui à un point de vue déterminé se fait notre providence participe de la paternité, puisque le père est le principe tout à la fois de la génération, de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qui concourt à la vie humaine parfaite. Or, une personne constituée en dignité se comporte opérations militaires, le pédagogue dans l'enseignement, et pareillement les autres. De là vient que de tels personnages sont appelés « pères » par analogie de fonction. Les serviteurs de Naaman lui disaient: « Père, si le prophète t'avait demandé quelque chose de difficile, etc. » (2 R 6, 13). C'est pourquoi, de même qu'au-dessous de la religion qui rend un culte à Dieu se trouve, dans un certain ordre, la piété par laquelle on honore les parents, de même au-dessous de la piété on trouve le respect par lequel on honore les . Il appartient à la justice de rendre ce qu'on doit. Aussi cela appartient-il au respect, partie de la justice. Or nous ne devons pas culte et honore à tous ceux qui sont constitués en dignité

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.101, a.1), người ta một cách tất yếu phải phân biệt nhiều nhân đức phụ thuộc, tương ứng với những bậc khác nhau của sự tuyệt hảo của những con người mà chúng ta là những kẻ mắc nợ. Mà, cũng như người cha theo thân xác chiếm hữu một cách nào đó đặc tính của nguyên lý được Thiên Chúa chiếm hữu cách phổ quát; cũng vậy, người nào về một phương diện nào đó, là sự quan phòng đối với chúng ta, tham dự vào tư cách là cha, bởi vì người cha là nguyên lý hoàn toàn đồng thời cho sự sinh sản, sự giáo dục, sự giáo huấn và của tất cả những gì cùng góp phần cho đời sống nhân loại hoàn hảo. Mà, con người có chức vị được coi là nguyên lý thống trị trong một lãnh vực nào đó: thí dụ, ông thị trưởng trong các công việc dân sự, tổng tư lệnh quân đội trong các công việc quân sự, nhà giáo trong ngành giáo dục, và cũng như vậy các kẻ khác. Do đó mà những nhân vật như thế được gọi là cha do sự loại suy về chức năng. Các người đầy tớ của Naaman nói với ông: "Thưa cha, nếu vị tiên tri ra lệnh cho cha làm cái gì khó khăn, v.v..." (2V 6,13). Do đó, cũng như ở dưới nhân đức đạo đức thờ phụng Thiên Chúa có nhân đức hiếu thảo theo một trật tự nào đó mà do nhân đức này người ta kính trọng cha mẹ. Cũng vậy, ở dưới nhân đức hiếu thảo người ta gặp thấy nhân đức kính trọng mà do đó người ta tôn vinh các nhân vật có chức vị.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut supra dictum est quod religio per quandam supereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici observantia, et tamen observantia

Reply to objection 1. As stated above (Q[101], A[3], ad 2), religion goes by the name of piety by way of supereminence, although piety properly so called is distinct from religion; and in the same way piety can be called observance by way of excellence,

Solutions 1. Comme nous l'avons dit. on donne à la religion le nom de piété dans un sens suréminent, ce qui n'empêche pas la piété proprement dite de se distinguer de la religion; de même, et dans le même sens, la piété peut s'appeler respect, sans que pour autant le

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.101, a.3, sol.2), người ta cho nhân đức đạo đức cái tên là nhân đức hiếu thảo theo ý nghĩa siêu việt, điều đó không ngăn trở nhân đức hiếu thảo chính hiệu không được phân biệt với nhân đức đạo đức; cũng vậy, theo cũng một ý nghĩa, nhân đức hiếu thảo

proprie dicta a pietate distinguitur.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquis ex hoc quod est in dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiae vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quaedam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam et virtutem, et omnia alia huiusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quae propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

AD TERTIUM dicendum quod ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere aequale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iustitiam specialem, quae est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2
Utrum ad observantiam pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus, et sic idem videtur esse cultus quod honor. Inconvenienter igitur determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

PRAETEREA, ad iustitiam pertinet reddere debitum. Unde et ad observantiam, quae ponitur iustitiae pars. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos praelationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

PRAETEREA, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad

although observance properly speaking is distinct from piety.

Reply to objection 2. By the very fact of being in a position of dignity a man not only excels as regards his position, but also has a certain power of governing subjects, wherefore it is fitting that he should be considered as a principle inasmuch as he is the governor of others. On the other hand, the fact that a man has perfection of science and virtue does not give him the character of a principle in relation to others, but merely a certain excellence in himself. Wherefore a special virtue is appointed for the payment of worship and honor to persons in positions of dignity. Yet, forasmuch as science, virtue and all like things render a man fit for positions of dignity, the respect which is paid to anyone on account of any excellence whatever belongs to the same virtue.

Reply to objection 3. It belongs to special justice, properly speaking, to pay the equivalent to those to whom we owe anything. Now this cannot be done to the virtuous, and to those who make good use of their position of dignity, as neither can it be done to God, nor to our parents. Consequently these matters belong to an annexed virtue, and not to special justice, which is a principal virtue. Legal justice extends to the acts of all the virtues, as stated above (Q[58], A[6]).

Whether it belongs to observance to pay worship and honor to those who are in positions of dignity ?

Objections 1. It seems that it does not belong to observance to pay worship and honor to persons in positions of dignity. For according to Augustine (De Civ. Dei x), we are said to worship those persons whom we hold in honor, so that worship and honor would seem to be the same. Therefore it is unfitting to define observance as paying worship and honor to persons in positions of dignity.

2. Further, it belongs to justice that we pay what we owe: wherefore this belongs to observance also, since it is a part of justice. Now we do not owe worship and honor to all persons in positions of dignity, but only to those who are placed over us. Therefore observance is unfittingly defined as giving worship and honor to all.

3. Further, not only do we owe honor to persons of dignity who are placed over us; we owe them also fear and a certain payment of remuneration, according to Rom.

respect proprement dit se confonde avec elle.

2. La dignité dont il est ici question ne suppose pas seulement chez celui qui en est revêtu un certain état d'excellence, mais un certain pouvoir de gouverner des sujets. Il est donc principe par le fait même qu'il gouverne les autres. Tandis qu'un haut degré de science et de vertu n'établit pas son possesseur dans une relation de causalité par rapport à autrui, mais contribue seulement à son excellence personnelle. C'est pourquoi une vertu spéciale a pour fonction d'honorer ceux qui sont constitués en dignité. - En sens contraire, comme la science, la vertu et les autres qualités sont autant d'aptitudes à l'état de dignité, l'estime témoignée à ceux qui les possèdent se rattache au respect.

3. La justice spéciale proprement dite consiste à payer intégralement une dette. Mais il est impossible de réaliser cette intégralité envers les hommes vertueux et ceux qui font bon usage de leur dignité, comme d'ailleurs, et plus encore, envers Dieu et nos parents. Le paiement imparfait de cette dette appartient donc à une vertu annexe, non à la justice spéciale, qui est une vertu principale. Quant à la justice légale, elle s'étend aux actes de toutes les vertus, nous l'avons dit plus haut.

ARTICLE 2
En quoi le respect consiste-t-il ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'il revienne au respect de rendre culte et honneur à ceux qui sont constitués en dignité. Car S. Augustin nous dit que rendre un culte à certaines personnes, c'est les honorer. Cette définition est donc inacceptable.

2. Il appartient à la justice de rendre ce qu'on doit. Aussi cela appartient-il au respect, partie de la justice. Or nous ne devons pas culte et honneur à tous ceux qui sont constitués en dignité, mais seulement à ceux qui ont autorité sur nous. Il est donc faux de déterminer que nous devons donner à tous honneur et culte.

3. A nos supérieurs constitués en dignité nous ne devons pas seulement honneur et culte, mais aussi de la crainte et une contribution financière (Rm 13, 7):

có thể gọi là nhân đức kính trọng; mà không phải do đó nhân đức kính trọng chính hiệu lẫn lộn với nó.

2. Chức vị người ta đề cập đến ở đây không chỉ giả định ở nơi kẻ có chức vị một tình trạng tuyệt hảo nào đó, mà còn một quyền bính nào đó để thống trị các kẻ hạ thuộc của mình. Vậy họ là nguyên lý do chính công việc họ thống trị các kẻ khác. Trong khi một mức cao về tri thức và nhân đức không thiết lập sở hữu chủ của nó trong quan hệ nhân quả đối với người khác, nhưng chỉ góp phần vào sự tuyệt hảo bản thân cá nhân. Do đó, một nhân đức đặc biệt có chức năng tôn vinh những kẻ có chức vị. Tuy nhiên, bởi vì sự tri thức, nhân đức và các phẩm chất khác là bấy nhiêu thích nghi tính cho tình trạng của chức vị, sự quý chuộng được chứng tỏ cho những kẻ có chúng nó, quy về nhân đức kính trọng.

3. Đức công bình đặc biệt chính hiệu cốt tại trả nợ cách nguyên vẹn. Mà người ta dứt khoát không thể thực hiện sự nguyên vẹn này đối với những người nhân đức và đối với những kẻ sử dụng tốt chức vị của mình, và còn hơn nữa đối với Thiên Chúa và cha mẹ, sự trả bất hoàn hảo đối với nợ này thì thuộc về một nhân đức phụ thuộc, chứ không phải thuộc về đức công bình đặc biệt là một nhân đức chính. Còn về đức công bình pháp định, nó mở rộng đến các hành động của mọi nhân đức.

TIẾT 2
Nhân đức kính trọng cốt tại cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra việc phụng sự và đem lại sự danh dự cho kẻ có chức vị không qui về nhân đức kính trọng. 1. Thánh Augustinô nói (De Civ. Dei 10,1): Việc phụng sự người nào, đó là kính trọng họ. Vậy nhân đức kính trọng không cốt tại việc phụng sự và đem lại danh dự cho những kẻ có chức vị.

2. Việc trả lại điều người ta mắc nợ thì thuộc về đức công bình. Như vậy điều đó cũng thuộc về nhân đức kính trọng, vì nó là phần của đức công bình mà chúng ta không phải phụng sự và đem lại danh dự cho mọi kẻ có chức vị, nhưng chỉ cho những ai có quyền bính đối với chúng ta. Vậy việc quyết định chúng ta phải có cho mọi người sự danh dự và sự phụng sự là việc sai lầm.

3. Đối với các kẻ bề trên có chức vị của chúng ta, chúng ta không phải chỉ đem lại cho họ sự danh dự và việc phụng sự, mà còn việc kính sợ và góp phần tài chính: "Nợ gì với ai, hãy trả

Rom. XIII, reddite omnibus debita, et cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem. Debemus etiam eis reverentiam et subiectionem, secundum illud Heb. XIII, obedite praepositis vestris, et subiacete eis. Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, quod observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.

RESPONDEO dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quaecumque alia pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti praelationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

AD TERTIUM dicendum quod excellentiae eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

13:7, "Render . . . to all men their dues; tribute to whom tribute is due; custom to whom custom; fear to whom fear; honor to whom honor." Moreover, we owe them reverence and subjection, according to Heb. 13:17, "Obey your prelates, and be subject to them." Therefore observance is not fittingly defined as paying worship and honor.

On the contrary, Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "it is by observance that we pay worship and honor to those who excel in some kind of dignity."

I answer that, It belongs to persons in positions of dignity to govern subjects. Now to govern is to move certain ones to their due end: thus a sailor governs his ship by steering it to port. But every mover has a certain excellence and power over that which is moved. Wherefore, a person in a position of dignity is an object of twofold consideration: first, in so far as he obtains excellence of position, together with a certain power over subjects: secondly, as regards the exercise of his government. In respect of his excellence there is due to him honor, which is the recognition of some kind of excellence; and in respect of the exercise of his government, there is due to him worship, consisting in rendering him service, by obeying his commands, and by repaying him, according to one's faculty, for the benefits we received from him.

Reply to objection 1. Worship includes not only honor, but also whatever other suitable actions are connected with the relations between man and man.

Reply to objection 2. As stated above (Q[80]), debt is twofold. One is legal debt, to pay which man is compelled by law; and thus man owes honor and worship to those persons in positions of dignity who are placed over him. The other is moral debt, which is due by reason of a certain honesty: it is in this way that we owe worship and honor to persons in positions of dignity even though we be not their subjects.

Reply to objection 3. Honor is due to the excellence of persons in positions of dignity, on account of their higher rank: while fear is due to them on account of their power to use compulsion: and to the exercise of their government there is due both obedience, whereby subjects are moved at the command of their superiors, and tributes, which are a repayment of their labor.

« Rendez à chacun ce qui lui est dû: à qui l'impôt, l'impôt; à qui les taxes, les taxes; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur. » Nous leur devons aussi déférence et soumission (He 13, 7): « Obéissez à vos supérieurs, et soyez-leur soumis. » Il est donc insuffisant de déterminer que le respect rend culte et honneur.

En sens contraire, Cicéron dit: « Le respect consiste à attribuer culte et honneur aux hommes qui nous précèdent en dignité. »

Réponse : Il appartient à ceux qui sont constitués en dignité de gouverner leurs sujets. Gouverner c'est pousser certains hommes vers la fin requise: ainsi le pilote gouverne le navire en le conduisant au port. Or celui qui meut un autre homme a sur celui-ci supériorité et puissance. Aussi faut-il que chez l'homme constitué en dignité on considère d'abord sa position supérieure, avec la puissance sur ses sujets que cela entraîne; en second lieu la fonction de gouverner. En raison de sa supériorité on lui doit l'honneur, qui consiste à reconnaître la supériorité de quelqu'un. En raison de sa fonction de gouvernement on lui doit le culte, qui consiste en une certaine déférence, en ce qu'on lui obéit, et en ce qu'on répond à ses bienfaits selon qu'on le peut.

Solutions 1. Par culte, on n'entend pas seulement l'honneur, mais encore tout l'ensemble des actes qui conviennent aux inférieurs vis-à-vis de leurs supérieurs.

2. Comme on l'a dit plus haut, il faut distinguer deux espèces de dette. L'une est légale, car la loi oblige à s'en acquitter. C'est de cette façon que l'homme doit rendre un culte et des honneurs aux personnes constituées en dignité et qui ont autorité sur lui. - L'autre est qualifiée de morale, car c'est être honnête homme que de la payer. Ainsi devons-nous culte et honneur à ceux qui sont constitués en dignité, même s'ils ne sont pas nos supérieurs.

3. L'honneur est dû aux personnes constituées en dignité en raison de l'excellence qu'elles possèdent et qui les place à un rang plus élevé; la crainte, à cause de leur pouvoir coercitif. Au gouvernement qu'elles exercent est due l'obéissance qui exécute le mouvement commandé par elles; et les tributs sont comme la rémunération de leurs travaux.

cho người ấy: sưu cho người đòi sưu, thuế cho người đòi thuế, sợ người phải sợ, kính người phải kính" (Rm 13,7) Chúng ta cũng mắc nợ với họ sự kính nhường và sự phục tùng: "Các ngươi hãy vâng lời các kẻ bề trên của các ngươi và hãy phục tùng họ" (Dt 13,7). Vậy việc quyết định nhân đức kính trọng đem lại việc phụng sự và danh dự thì không đầy đủ.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) đã nói: "Đức kính trọng cốt tại chỉ việc phụng sự và danh dự về cho những con người hơn chúng ta ở chức vị."

TRẢ LỜI : Việc thống trị những kẻ thuộc hạ mình thuộc về những kẻ có chức vị. Thống trị là thúc đẩy một số người đến mục đích phải có: như vậy viên hoa tiêu thống trị chiếc tàu thủy bằng cách hướng dẫn nó tới bến. Mà kẻ động một con người khác có sự hơn và năng lực đối với người đó. Như vậy ở nơi con người có chức vị, người ta trước hết phải xem xét vị trí ở trên của họ với quyền lực của họ đối với các kẻ hạ thuộc do vị trí này; thứ đến, người ta phải xem xét chức năng thống trị vì kẻ ấy hơn mình, người ta phải kính trọng họ; và sự kính trọng họ cốt tại nhìn nhận sự hơn, sự ở trên của người nào. Vì chức năng của họ thống trị, người ta phải phụng sự họ, và sự phụng sự cốt tại sự cung kính, tại sự vâng lời họ, và tại sự đền đáp lại các ơn lành của họ tùy theo người ta có thể làm điều đó.

GIẢI ĐÁP 1. Việc phụng sự người ta hiểu ở đó không những sự kính trọng mà còn tất cả những hành động thích hợp với kẻ bề dưới đối với kẻ bề trên mình.

2. Như người ta đã nói ở trước (Q.80), chúng ta phải phân biệt hai thứ nợ. Một thứ nợ pháp định, vì luật bắt buộc phải thanh toán nợ. Chính theo thể cách này mà người ta phải đem lại việc phụng sự và các danh dự cho những kẻ có chức vị và là những kẻ có quyền bính đối với họ. Một món nợ khác được gọi là nợ đạo đức, bởi vì việc trả nợ này thuộc về người lương thiện. Như vậy chúng ta phải đem lại việc phụng sự và danh dự cho những kẻ có chức vị, dầu mà không phải là những kẻ bề trên của chúng ta.

3. Danh dự phải có cho những con người có chức vị do sự tuyệt hảo họ chiếm hữu và đặt họ ở bậc cao hơn; sự kính sợ vì họ có quyền bính bắt buộc. Với sự thống trị mà họ thi hành, người ta phải vâng lời và sự vâng lời cốt tại thi hành sự chuyển động đã được họ ra lệnh; và các thứ thuế là sự thưởng công việc làm của họ.

ARTICULUS 3
Utrum observantia sit potior virtus quam pietas

ARTICLE 3
Whether observance is a greater virtue than piety ?

ARTICLE 3
Comparaison du respect avec la piété ?

TIẾT 3
So sánh nhân đức kính trọng với nhân đức hiếu thảo

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem, nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quae gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

PRAETEREA, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quae exhibet cultum personis sanguine coniunctis.

PRAETEREA, honor et reverentia maxime debetur virtuosis, post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiae virtutem, ut dictum est. Ergo observantia est praecipua post religionem.

SED CONTRA est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post praecepta religionis, quae pertinent ad primam tabulam, subditur praeceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

RESPONDEO dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis ei servit in administratione reipublicae. Et hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad observantiam secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine iuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae, magis enim ad substantiam

Objections 1. It seems that observance is a greater virtue than piety. For the prince to whom worship is paid by observance is compared to a father who is worshiped by piety, as a universal to a particular governor; because the household which a father governs is part of the state which is governed by the prince. Now a universal power is greater, and inferiors are more subject thereto. Therefore observance is a greater virtue than piety.

2. Further, persons in positions of dignity take care of the common good. Now our kindred pertain to the private good, which we ought to set aside for the common good: wherefore it is praiseworthy to expose oneself to the danger of death for the sake of the common good. Therefore observance, whereby worship is paid to persons in positions of dignity, is a greater virtue than piety, which pays worship to one's kindred.

3. Further honor and reverence are due to the virtuous in the first place after God. Now honor and reverence are paid to the virtuous by the virtue of observance, as stated above (A[1], ad 3). Therefore observance takes the first place after religion.

On the contrary, The precepts of the Law prescribe acts of virtue. Now, immediately after the precepts of religion, which belong to the first table, follows the precept of honoring our parents which refers to piety. Therefore piety follows immediately after religion in the order of excellence.

I answer that, Something may be paid to persons in positions of dignity in two ways. First, in relation to the common good, as when one serves them in the administration of the affairs of the state. This no longer belongs to observance, but to piety, which pays worship not only to one's father but also to one's fatherland. Secondly, that which is paid to persons in positions of dignity refers specially to their personal usefulness or renown, and this belongs properly to observance, as distinct from piety. Therefore in comparing observance with piety we must needs take into consideration the different relations in which other persons stand to ourselves, which relations both virtues regard. Now it is evident that the persons of our parents and of our kindred are more substantially akin to us than persons in positions of dignity, since birth and education, which originate in the father, belong more to one's

Objections 1. Il semble que le respect soit une vertu supérieure à la piété. En effet, le prince, auquel le respect rend un culte, se compare au père, auquel la piété rend un culte, comme le gouverneur universel se compare au particulier, car la famille, que le père gouverne, est une partie de la cité, que gouverne le prince. Or la puissance universelle est supérieure, et les inférieurs lui sont davantage soumis. Donc le respect est une vertu qui l'emporte sur la piété.

2. Ceux qui sont constitués en dignité gèrent l'administration du bien commun. Or les consanguins relèvent du bien privé qu'il faut mettre au-dessous du bien commun, d'où la gloire de ceux qui s'exposent à des périls mortels pour le bien commun. Donc le respect, par lequel on rend un culte à ceux qui sont constitués en dignité, est une vertu supérieure à la piété, qui rend un culte à ceux qui nous sont unis par le sang.

3. Après Dieu, c'est surtout aux hommes vertueux que l'on doit honneur et révérence. Mais on rend honneur et révérence par la vertu de respect, nous l'avons dit. Donc le respect est premier, après la religion.

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, immédiatement après les préceptes qui concernent la religion et appartiennent à la première table, vient le précepte d'honorer ses père et mère, qui se rattache à la piété. Donc celle-ci vient immédiatement après la religion, en ordre de dignité.

Réponse : On peut honorer les personnes constituées en dignité à deux titres: 1° à l'égard du bien commun, par exemple lorsqu'elles le servent en gérant les affaires de l'État. Cela ne relève plus du respect, mais de la piété qui rend un culte non seulement au père, mais à la patrie; 2° en s'adonnant spécialement à leur intérêt et à leur gloire personnels. Et cela relève proprement du respect en tant qu'il se distingue de la piété filiale. C'est pourquoi, pour comparer le respect et la piété, il est nécessaire de considérer les divers rapports qu'ont avec nous les diverses personnes que visent ces deux vertus. Or, il est évident que les personnes de nos parents et de ceux qui nous sont unis par le sang nous sont unies plus profondément que les personnes constituées en dignité; en effet la génération et l'éducation, dont notre père est le principe, nous concernent plus profondément que le gouvernement extérieur

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức kính trọng là nhân đức ở trên nhân đức hiếu thảo. Nhà vua mà người ta theo đức kính trọng phải phụng sự, so sánh được với người cha mà nhân đức hiếu thảo phụng sự, như nhà thống trị phổ quát sánh với nhà thống trị đặc thù, vì gia đình được người cha thống trị là một phần của quốc gia được nhà vua thống trị. Mà quyền lực phổ quát ở trên, và các kẻ bề dưới phải phục tùng nhiều hơn. Vậy nhân đức kính trọng là nhân đức vượt trỗi nhân đức hiếu thảo.

2. Những kẻ có chức vị quản lý ích lợi chung. Mà các người bà con thuộc về ích lợi riêng phải đặt ở dưới ích lợi chung, bởi đó, đáng ca ngợi những người liều mình chết vì ích lợi chung. Vậy nhân đức kính trọng mà do đó người ta phụng sự những người có chức vị, là nhân đức cao thượng hơn nhân đức hiếu thảo chỉ đem lại sự phụng sự cho những người kết hợp với chúng ta bằng huyết hệ.

3. Sau Thiên Chúa, chính đối với những người nhân đức mà chúng ta phải đem đến sự danh dự và sự kính trọng. Mà người ta đem lại sự danh dự và kính trọng bởi nhân đức kính trọng như chúng ta đã nói tới ở trước (Q.81, a.2). Vậy nhân đức kính trọng là thứ nhất sau nhân đức đạo đức.

TRÁI LẠI, Các giới mệnh của luật cũ có đối tượng là các hành động của các nhân đức. Mà, trực tiếp sau các giới mệnh liên hệ với nhân đức đạo đức và thuộc về phiến đá thứ nhất, đến giới mệnh thảo kính cha mẹ là giới mệnh quy về nhân đức hiếu thảo. Vậy nhân đức hiếu thảo trực tiếp đến sau nhân đức đạo đức theo trật tự cao trọng.

TRẢ LỜI : Người ta có thể kính trọng các nhân vật có chức vị theo hai thể cách: thứ nhất, đối với ích lợi chung, thí dụ, khi họ phục vụ ích lợi chung bằng cách phục vụ các công việc của quốc gia. Điều đó không còn lệ thuộc vào nhân đức kính trọng nhưng lệ thuộc vào nhân đức hiếu thảo là nhân đức đem lại việc phụng sự không những cho người cha gia đình, mà còn cho quốc gia; thứ đến, bởi vì họ dấn thân đặc biệt lo cho ích lợi và vinh quang bản thân riêng của họ. Và điều đó lệ thuộc một cách đích xác vào nhân đức kính trọng trong tư cách nhân đức kính trọng phân biệt với nhân đức hiếu thảo. Do đó, ngõ hầu so sánh nhân đức kính trọng với nhân đức hiếu thảo, chúng ta một cách cần thiết phải cứu xét các mối tương quan khác nhau của chúng ta đối với những nhân vật khác nhau mà hai nhân đức này liên hệ. Mà, rõ ràng những người trong bà con của chúng ta và trong những kẻ kết hợp với chúng ta bằng huyết hệ thì kết hợp với chúng ta mật thiết hơn các nhân vật có chức vị; quả thế, sự sinh sản và sự giáo dục mà cha chúng ta làm

pertinet generatio et educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

AD SECUNDUM dicendum quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personae cui exhibetur secundum se consideratae, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi, secundum se considerati, sint magis digni honore quam personae parentum, tamen filii magis obligantur, propter beneficia suscepta et coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

substance than external government, the principle of which is seated in those who are in positions of dignity. For this reason piety takes precedence of observance, inasmuch as it pays worship to persons more akin to us, and to whom we are more strictly bound.

Reply to objection 1. The prince is compared to the father as a universal to a particular power, as regards external government, but not as regards the father being a principle of generation: for in this way the father should be compared with the divine power from which all things derive their being.

Reply to objection 2. In so far as persons in positions of dignity are related to the common good, their worship does not pertain to observance, but to piety, as stated above.

Reply to objection 3. The rendering of honor or worship should be proportionate to the person to whom it is paid not only as considered in himself, but also as compared to those who pay them. Wherefore, though virtuous persons, considered in themselves, are more worthy of honor than the persons of one's parents, yet children are under a greater obligation, on account of the benefits they have received from their parents and their natural kinship with them, to pay worship and honor to their parents than to virtuous persons who are not of their kindred.

qui a pour principe des hommes établis en dignité. A cet égard, la piété l'emporte sur le respect, parce qu'elle rend un culte à des personnes qui nous touchent de plus près et envers qui nous avons plus d'obligation.

Solutions 1. Si le prince se compare au père comme la puissance universelle à la puissance particulière, c'est quant au gouvernement extérieur, mais non quant au fait que le père est principe de la génération. Car à ce point de vue, il se compare à la puissance divine, la cause de tout ce qui existe.

2. Du côté où les personnes constituées en dignité sont ordonnées au bien commun, le culte qu'on leur rend ne se rattache pas au respect, mais à la piété, nous venons de le dire dans la Réponse.

3. Le culte et l'honneur rendus ne doivent pas seulement se proportionner à la personne qui en est l'objet considérée en elle-même, mais aussi dans un rapport avec celui qui les rend. Donc, bien que les hommes vertueux, considérés en eux-mêmes, soient plus dignes d'honneur que les personnes des pères, cependant les fils, à cause des bienfaits reçus et de l'union qui vient de la nature, sont davantage obligés à rendre culte et honneur à leurs parents qu'à des hommes vertueux qui leur sont étrangers.

nguyên lý liên hệ với chúng ta mật thiết hơn sự thống trị bên ngoài có nguyên lý là các nhân vật có chức vị. Ở phương diện này, nhân đức hiếu thảo hơn nhân đức kính trọng bởi vì nó đem lại việc phụng sự cho những người liên hệ với chúng ta gần gũi hơn và là những kẻ mà chúng ta bị bắt buộc nhiều hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu nhà vua so sánh với người cha gia đình như quyền lực phổ quát với quyền lực đặc thù, đó là về sự thống trị bên ngoài, chứ không phải về sự việc người cha là nguyên lý của sự sinh sản. Bởi vì ở phương diện này, người cha so sánh với quyền năng của Thiên Chúa là nguyên nhân của tất cả những cái gì hiện hữu.

2. Về phương diện các nhân vật có chức vị được sắp đặt với ích lợi chung, việc phụng sự mà chúng ta phải có đối với họ không quy về nhân đức kính trọng, nhưng quy về nhân đức hiếu thảo như chúng ta đã đề cập đến trong phần trả lời.

3. Việc phụng sự và vinh dự được thể hiện không chỉ cân xứng với con người làm đối tượng được cứu xét tại sự, nhưng còn đối với kẻ thực hiện chúng nó. Vậy, dầu mà các người nhân đức được cứu xét tại sự đáng được vinh dự hơn các con người làm cha, con cái vì các ân huệ đã lãnh nhận và vì sự kết hợp theo bản tính, vẫn bị bắt buộc nhiều đem lại sự vinh dự và việc phụng sự cho cha mẹ hơn cho những người nhân đức là những người xa lạ.

QUAESTIO 103

DE PARTIBUS OBSERVANTIAE

OF DULIA

LA DULIE

NHÂN ĐỨC TÔN KÍNH

Deinde considerandum est de partibus observantiae. Et primo, de dulia, quae exhibet honorem, et cetera ad hoc pertinentia, personis superioribus; secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale. Secundo, utrum honor debeatur solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta. Quarto, utrum per species distinguatur.

We must now consider the parts of observance. We shall consider (1) dulia, whereby we pay honor and other things pertaining thereto to those who are in a higher position; (2) obedience, whereby we obey their commands. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether honor is a spiritual or a corporal thing? (2) Whether honor is due to those only who are in a higher position? (3) Whether dulia, which pays honor and worship to those who are above us, is a special virtue, distinct from latria? (4) Whether it contains several species?

Il faut étudier maintenant les deux vertus subordonnées au respect: 1° la dulie, qui rend honneur aux supérieurs avec tout ce que cela comporte (Question 103); l'obéissance qui exécute leurs ordres (Question 104). 1. L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel? - 2. Est-il dû aux seuls supérieurs? - 3. La vertu de dulie est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de latrie? - 4. Y distingue-t-on plusieurs espèces?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu hai nhân đức phụ thuộc nhân đức kính trọng: Nhân đức tôn kính đem lại danh dự cho các kẻ bề trên với tất cả những cái gì được bao hàm trong đó (Q.103); Nhân đức vâng lời thi hành các mệnh lệnh của những kẻ bề trên (Q.104). 1. Tôn kính là cái gì thiêng liêng hoặc hữu hình. 2. Tôn kính phải có đối với các kẻ bề trên mà thôi không? 3. Nhân đức tôn kính là nhân đức đặc biệt, phân biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa không? 4. Người ta phân biệt nhân đức tôn kính ra nhiều loại không?

ARTICULUS 1
Utrum honor importet aliquid corporale

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiae in

ARTICLE 1
Whether honor denotes something corporal ?

Objections 1. It seems that honor does not denote something corporal. For honor is showing reverence in acknowledgment of

ARTICLE 1
L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel ?

Objections 1. Il semble qu'il ne comporte rien de corporel, car il est un témoignage de révérence rendu à la vertu, comme on peut le

TIẾT 1
Tôn kính là cái gì thiêng liêng hoặc hữu hình

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức tôn kính không có cái gì hữu hình. Nhân đức tôn kính là sự chứng tỏ lòng cung kính đối với nhân đức như người ta

testimonium virtutis, ut potest accipi a philosopho, in I Ethic. Sed exhibitio reverentiae est aliquid spirituale, revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

PRAETEREA, secundum philosophum, in IV Ethic., honor est praemium virtutis. Virtutis autem, quae principaliter in spiritualibus consistit, praemium non est aliquid corporale, cum praemium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

PRAETEREA, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

SED CONTRA est quod Hieronymus, exponens illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri duplici honore etc., dicit, honor in praesentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur. Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

RESPONDEO dicendum quod honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius, unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt, ut per philosophum patet, in I et VIII Ethic. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit. Et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc, honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod reverentia non est idem quod honor, sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

AD SECUNDUM dicendum quod,

virtue, as may be gathered from the Philosopher (Ethic. i, 5). Now showing reverence is something spiritual, since to revere is an act of fear, as stated above (Q[81], A[2], ad 1). Therefore honor is something spiritual.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. iv, 3), "honor is the reward of virtue." Now, since virtue consists chiefly of spiritual things, its reward is not something corporal, for the reward is more excellent than the merit. Therefore honor does not consist of corporal things.

3. Further, honor is distinct from praise, as also from glory. Now praise and glory consist of external things. Therefore honor consists of things internal and spiritual.

On the contrary, Jerome in his exposition of 1 Tim. 5:3, "Honor widows that are widows indeed," and (1 Tim. 5:17), "let the priests that rule well be esteemed worthy of double honor" etc. says (Ep. ad Ageruch.): "Honor here stands either for almsgiving or for remuneration." Now both of these pertain to spiritual things. Therefore honor consists of corporal things.

I answer that, Honor denotes a witnessing to a person's excellence. Therefore men who wish to be honored seek a witnessing to their excellence, according to the Philosopher (Ethic. i, 5; viii, 8). Now witness is borne either before God or before man. Before God, Who is the searcher of hearts, the witness of one's conscience suffices. wherefore honor, so far as God is concerned, may consist of the mere internal movement of the heart, for instance when a man acknowledges either God's excellence or another man's excellence before God. But, as regards men, one cannot bear witness, save by means of signs, either by words, as when one proclaims another's excellence by word of mouth, or by deeds, for instance by bowing, saluting, and so forth, or by external things, as by offering gifts, erecting statues, and the like. Accordingly honor consists of signs, external and corporal.

Reply to objection 1. Reverence is not the same as honor: but on the one hand it is the primary motive for showing honor, in so far as one man honors another out of the reverence he has for him; and on the other hand, it is the end of honor, in so far as a person is honored in order that he may be held in reverence by others.

Reply to objection 2. According

déduire d'Aristote. Mais révérer est quelque chose de spirituel, car c'est un acte de la crainte, on l'a établi antérieurement . Donc l'honneur est quelque chose de spirituel.

2. Selon Aristote « l'honneur est la récompense de la vertu ». Or la vertu qui est spirituelle dans son principe ne peut avoir pour récompense quelque chose de corporel, puisque la vertu est supérieure au mérite. Donc l'honneur ne consiste pas en manifestations corporelles.

3. L'honneur se distingue de la louange et même de la gloire. Mais celles-ci consistent en manifestations extérieures. Donc l'honneur consiste en des réalités intérieures et spirituelles.

En sens contraire, commentant ce texte de S. Paul (1 Tm 5, 17): « Les anciens qui gouvernent bien sont dignes d'être doublement honorés, etc. » S. Jérôme écrit: « L'honneur est pris dans ce passage comme synonyme d'aumône ou de salaire », deux choses qui ne sont pas purement spirituelles.

Réponse : L'honneur est un témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un; c'est bien là ce que recherchent ceux qui veulent être honorés, comme Aristote l'a montré. Or, ce témoignage peut être rendu devant Dieu ou devant les hommes. Dans le premier cas, puisque Dieu « voit le fond des coeurs », le témoignage de la conscience suffit. C'est pourquoi l'honneur rendu à Dieu peut consister seulement en un mouvement du coeur, par exemple la pensée de l'excellence souveraine de Dieu, ou même celle d'un autre homme, que nous faisons monter vers Dieu. - Dans le second cas, le témoignage adressé aux hommes ne saurait se passer de signes extérieurs qui peuvent être soit des paroles élogieuses; soit des gestes, inclinations, prévenances, offrande de cadeaux et de présents, érection de statues et autres manifestations du même genre. Ainsi considéré, l'honneur comporte des signes extérieurs et corporels.

Solutions 1. Révérer n'est pas la même chose qu'honorer; d'une part c'en est le principe déterminant: on honore quelqu'un parce qu'on le révère; d'autre part, c'en est le but: on honore quelqu'un afin que les autres le révèrent.

2. Aristote a dit que l'honneur n'est

có thể diễn dịch điều đó từ học lý của Triết gia (Eth. 1,5). Mà việc cung kính là cái gì thiêng liêng, vì chính đó là hành động kính sợ như chúng ta đã thiết lập ở trước (Q.81, a.2, sol.1). Vậy tôn kính là cái gì thiêng liêng.

2. Theo Triết gia (Eth. 4,3): "Tôn kính là phần thưởng cho nhân đức". Mà nhân đức thì thiêng liêng trong nguyên lý của mình không thể có phần thưởng là cái gì hữu hình, bởi vì nhân đức ở trên công đức. Vậy tôn kính không cốt tại những sự biểu lộ hữu hình.

3. Tôn kính phân biệt với sự ca ngợi và phân biệt ngay với sự vinh quang. Mà hai sự này cốt tại những sự biểu lộ bên ngoài. Vậy tôn kính cốt tại các thực tại bên trong và thiêng liêng.

TRÁI LẠI, Khi chú giải bản văn này của thánh Phaolô (1Tm 5,17): "Các kẻ kỳ lão thống trị tốt đẹp thì đáng được tôn kính gấp hai, v.v..." Thánh Giêrônimô (Epist. 123,22) nói: "Tôn kính được hiểu ở trong đoạn văn này là của bố thí hoặc tiền công, mà hai sự vật này không phải thuần túy thiêng liêng.

TRẢ LỜI : Tôn kính là bằng chứng thể hiện về sự tuyệt hảo của người nào; đó đúng là điều được tìm kiếm bởi những người muốn được tôn kính như Triết gia minh chứng (Eth. 8,8). Mà, bằng chứng này có thể thực hiện trước thánh nhan Thiên Chúa hoặc trước mặt con người. Trong trường hợp thứ nhất, bởi vì Thiên Chúa trông thấy đáy lòng con người bằng chứng của ý thức đã đủ; do đó tôn kính thực hiện đối với Thiên Chúa có thể chỉ cốt tại sự chuyển động của tâm hồn, thí dụ, tư tưởng về sự tuyệt hảo tối cao của Thiên Chúa, hoặc ngay sự tuyệt hảo của một con người khác mà chúng ta dâng lên Thiên Chúa. Trong trường hợp thứ hai, bằng chứng được hướng về con người không thể bỏ qua các dấu hiệu bên ngoài hoặc bằng lời nói ca ngợi; hoặc bằng các bộ điệu, sự cúi mình, các sự niềm nở ân cần, việc dâng quà và các tặng vật, sự dựng các pho tượng và những biểu lộ khác tương tự. Như được cứu xét như vậy, tôn kính bao hàm các dấu hiệu bên ngoài và hữu hình.

GIẢI ĐÁP 1. Việc tôn kính không phải là cũng một điều với việc kính trọng; một đàng, việc tôn kính là nguyên lý quyết định việc kính trọng: người ta kính trọng người nào bởi vì người ta tôn kính kẻ ấy; đàng khác, việc tôn kính là mục đích của sự kính trọng; người ta kính trọng người nào ngõ hầu các kẻ khác tôn kính kẻ ấy.

2. Triết gia (Eth 4,3) nói rằng sự tôn

sicut philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis praemium, sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus maius honore, inquantum scilicet ipsae corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro ut manifestetur, secundum illud Matth. V, neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt, et pro tanto praemium virtutis dicitur honor.

AD TERTIUM dicendum quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis. Et secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem; honor autem est etiam optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine; ut patet per philosophum, in I Ethic. Gloria autem est effectus honoris et laudis. Quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit eius bonitas in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen gloriae, nam gloria dicitur quasi claria. Unde Rom. I, dicit quaedam Glossa Ambrosii quod gloria est clara cum laude notitia.

ARTICULUS 2
Utrum honor proprie debeatur superioribus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI, qui minor est in regno caelorum, est maior Ioanne Baptista. Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

PRAETEREA, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor. Sicut nec Daemonibus, qui tamen superiores sunt nobis ordine naturae.

PRAETEREA, apostolus dicit, Rom. XII, honore invicem praevenientes. Et I Pet. II, omnes honorate. Sed hoc non esset servandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

to the Philosopher (Ethic. iv, 3), honor is not a sufficient reward of virtue: yet nothing in human and corporal things can be greater than honor, since these corporal things themselves are employed as signs in acknowledgment of excelling virtue. It is, however, due to the good and the beautiful, that they may be made known, according to Mat. 5:15, "Neither do men light a candle, and put it under a bushel, but upon a candlestick, that it may shine to all that are in the house." In this sense honor is said to be the reward of virtue.

Reply to objection 3. Praise is distinguished from honor in two ways. First, because praise consists only of verbal signs, whereas honor consists of any external signs, so that praise is included in honor. Secondly, because by paying honor to a person we bear witness to a person's excelling goodness absolutely, whereas by praising him we bear witness to his goodness in reference to an end: thus we praise one that works well for an end. On the other hand, honor is given even to the best, which is not referred to an end, but has already arrived at the end, according to the Philosopher (Ethic. i, 5). Glory is the effect of honor and praise, since the result of our bearing witness to a person's goodness is that his goodness becomes clear to the knowledge of many. The word "glory" signifies this, for "glory" is the same as , wherefore a gloss of Augustine on Rom. 16:27 observes that glory is "clear knowledge together with praise."

ARTICLE 2
Whether honor is properly due to those who are above us ?

Objections 1. It seems that honor is not properly due to those who are above us. For an angel is above any human wayfarer, according to Mat. 11:11, "He that is lesser in the kingdom of heaven is greater than John the Baptist." Yet an angel forbade John when the latter wished to honor him (Apoc. 22:10). Therefore honor is not due to those who are above us.

2. Further, honor is due to a person in acknowledgment of his virtue, as stated above (A[1]; Q[63], A[3]). But sometimes those who are above us are not virtuous. Therefore honor is not due to them, as neither is it due to the demons, who nevertheless are above us in the order of nature.

3. Further, the Apostle says (Rom. 12:10): "With honor preventing one another," and we read (1 Pet. 2:17): "Honor all men." But this would not be so if honor were due to those alone who are above us. Therefore honor is not due properly to those who are above us.

pas la récompense suffisante de la vertu; néanmoins, c'est ce que les choses humaines et matérielles peuvent offrir de meilleur; leur témoignage corporel rendu à une vertu éminente. Le bien et le beau doivent resplendir: « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison » (Mt 5, 15). C'est en ce sens que l'honneur est dit récompenser la vertu.

3. Il y a deux différences entre la louange et l'honneur. La première, c'est que la louange est seulement verbale, tandis que l'honneur se sert de signes extérieurs. En ce sens la louange est englobée dans l'honneur. La seconde, c'est que l'honneur rendu à quelqu'un atteste d'une manière absolue le bien qui est en lui; la louange, au contraire, a pour objet un bien ordonné à une fin, par exemple l'habileté de celui qui agit bien en vue de cette fin. C'est encore ainsi que l'honneur s'attache aux choses meilleures, qui ne sont pas seulement des moyens, mais des fins en soi, comme le montre Aristote. Quant à la gloire, elle résulte de l'honneur et de la louange. Ce double témoignage rendu à l'excellence fait briller celle-ci à tous les yeux. Et c'est bien le sens du mot gloire, qui semble apparenté au mot clarté (gloria - claria). S. Augustin la définit « une notoriété brillante accompagnée de louange ».

ARTICLE 2
L'honneur est-il dû seulement aux supérieurs ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Car l'ange est supérieur à tout homme de ce monde, selon cette parole (Mt 11, 11): « Le plus petit dans le Royaume des cieux est supérieur à Jean-Baptiste. » Mais l'ange a refusé l'honneur que voulait lui rendre S. Jean (Ap 22, 8.9). Donc l'honneur n'est pas dû aux supérieurs.

2. On doit rendre honneur à quelqu'un, a-t-on dit h, pour témoigner de sa vertu. Mais il arrive parfois que les supérieurs ne sont pas vertueux; on ne doit donc pas leur rendre honneur. De même aux démons qui nous sont supérieurs par leur nature.

3. L'Apôtre dit (Rm 12, 10): « Rivalisez d'honneurs les uns pour les autres », et S. Pierre (1 P 2, 17): « Honorez tous les hommes. » Donc l'honneur n'est pas dû proprement aux supérieurs.

kính không phải là phần thưởng đủ cho nhân đức; tuy nhiên, đó là điều mà các sự vật của nhân loại và của vật chất có thể dâng biếu điều tốt nhất; bằng chứng hữu hình của con người thể hiện đối với nhân đức siêu quần. Cái tốt và cái đẹp phải chói lọi rực rỡ: "Người ta không thắp đèn rồi đặt nó dưới gầm, nhưng trên giá đèn, và nó sáng soi mọi người trong nhà" (Mt 5,15). Chính theo nghĩa này mà sự tôn kính ban thưởng nhân đức.

3. Ở giữa sự ca ngợi và tôn kính có hai sự khác biệt. Sự khác biệt thứ nhất, đó là sự ca ngợi chỉ bằng lời nói, đang khi danh dự sử dụng các dấu hiệu bên ngoài. Theo ý nghĩa này, sự ca ngợi được bao hàm trong tôn kính. Sự khác biệt thứ hai, đó là sự tôn kính thể hiện cho người nào thì một cách tuyệt đối chúng thực sự tốt hiện hữu trong họ; lời ca ngợi, trái lại, có đối tượng là sự tốt được sắp đặt về một mục đích, thí dụ, sự tài giỏi của kẻ hành động tốt vì mục đích này. Hơn nữa tôn kính quy về các sự vật tốt hơn, và các sự vật này không phải chỉ là những phương tiện, nhưng còn là những mục đích tại sự như Triết gia chứng tỏ (Eth. 1,12). Còn sự vinh quang, nó phát xuất từ sự tôn kính và sự ca ngợi. Hai bằng chứng này thực hiện đối với sự tuyệt hảo làm cho sự tuyệt hảo này sáng chói đối với mọi con mắt. Và đó rất đúng là ý nghĩa của từ ngữ vinh quang (gloire, gloria) xem ra kết thân với từ ngữ ánh sáng (clarté, claritas). Thánh Augustinô định nghĩa vinh quang: "Sự nổi tiếng sáng ngời được lời ca ngợi đi kèm theo."

TIẾT 2
Tôn kính chỉ phải có đối với kẻ bề trên không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thiên thần ở trên mọi người trong trần gian theo lời ghi chép: "Người nhỏ hơn trong Nước Trời lại lớn hơn ông" (Mt 11,1). Mà thiên thần từ chối sự tôn kính mà thánh Gioan Tông đồ muốn bái lạy ngài (Kh 22,8.9). Vậy tôn kính không cần phải có cho các kẻ bề trên.

2. Người ta đem lại sự tôn kính cho người nào để chứng tỏ nhân đức của người ấy (a.1, obj.1). Mà đôi khi xảy ra là các kẻ bề trên không nhân đức; vậy người ta không được đem sự tôn kính đến cho họ. Cũng vậy, đối với ma quỉ là những kẻ ở trên chúng ta theo bản tính của mình.

3. Thánh Phaolô (Rm 12,10) nói: "Trong tình huynh đệ hãy mến nhau tha thiết; bởi tôn kính nhau, hãy coi kẻ khác hơn mình", và thánh Phêrô (1Pr 2,1) nói: "Hãy tôn kính mọi người". Vậy sự tôn kính không phải là một cách đích xác phải có cho các bề trên.

PRAETEREA, Tobiae I dicitur quod Tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege. Legitur etiam Esther VI, quod Assuerus honoravit Mardochaeum, et coram eo fecit clamari, hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. Ergo honor exhibetur etiam inferioribus. Et ita non videtur quod honor proprie superioribus debeatur.

4. Further, it is written (Tob. 1:16) that Tobias "had ten talents of silver of that which he had been honored by the king": and we read (Esther 6:11) that Assuerus honored Mardochaeus, and ordered it to be proclaimed in his presence: "This honor is he worthy of whom the king hath a mind to honor." Therefore honor is paid to those also who are beneath us, and it seems, in consequence, that honor is not due properly to those who are above us.

4. Il est dit de Tobie (1, 16 Vg) que celui-ci « avait été honoré par le roi d'un don de dix talents », et dans Esther (6, 11) qu'Assuérus honora Mardochée en faisant crier devant lui: « Voyez comment l'on traite l'homme que le roi veut honorer ! »

4. Kinh thánh nói về ông Tôbia (1,16) rằng ông đã được tôn kính bởi nhà vua bằng vật tặng mười lạng bạc; và trong sách Esther (6,11), vua Assuêrô tôn kính Mardôkê bằng cách ra lệnh hô to trước mặt ông: "Được xử đãi thế này đây, người đức vua muốn tỏ lòng quý chuộng".

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod honor debetur optimis.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. i, 12) that "honor is due to the best."

En sens contraire, Aristote déclarer que « l'honneur est dû aux meilleurs ».

TRÁI LẠI, Triết gia tuyên bố rằng sự tôn kính phải có đối với những người tốt nhất (Eth. 1,12).

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, honor nihil est aliud quam quaedam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honoratur, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis; vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

I answer that, As stated above (A[1]), honor is nothing but an acknowledgment of a person's excelling goodness. Now a person's excellence may be considered, not only in relation to those who honor him, in the point of his being more excellent than they, but also in itself, or in relation to other persons, and in this way honor is always due to a person, on account of some excellence or superiority. For the person honored has no need to be more excellent than those who honor him; it may suffice for him to be more excellent than some others, or again he may be more excellent than those who honor him in some respect and not simply.

Réponse : L'honneur, nous l'avons dit à l'Article précédent, n'est pas autre chose qu'un témoignage d'excellence. Toutefois, celle-ci peut être considérée non seulement par rapport à celui qui honore, comme si celui qui est honoré devait toujours lui être supérieur; mais encore en elle-même, ou par comparaison avec d'autres personnes. En ce sens, l'honneur est toujours dû à une certaine excellence ou supériorité. En effet, il n'est pas nécessaire que celui qui est honoré soit supérieur en tout à celui qui l'honore; il suffit qu'il le soit sous un certain rapport, ou même simplement qu'il soit supérieur à d'autres personnes, et non de façon absolue.

TRẢ LỜI : Tôn kính, như chúng ta đã nói ở Tiết trước, không phải là cái gì khác ngoài bằng chứng về sự tuyệt hảo. Tuy nhiên, sự tuyệt hảo có thể được cứu xét không những đối với kẻ tôn kính, dường như kẻ được tôn kính phải luôn luôn hơn họ; mà còn tại sự, hoặc do sự đối chiếu với các người khác. Theo ý nghĩa này, tôn kính luôn luôn phải có đối với một sự tuyệt hảo nào hoặc một sự ở trên nào. Quả thế, kẻ được tôn kính một cách cần thiết phải hơn về mọi sự đối với kẻ tôn kính mình; điều này đã đủ là họ hơn một phương diện nào đó, hoặc một cách đơn giản họ hơn các người khác, không phải là một cách tuyệt đối.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Angelus prohibuit Ioannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriae, quae debetur Deo. Vel etiam ab honoratione duliae, ut ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adaequatus, secundum spem gloriae filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo adorari tanquam superior.

Reply to objection 1. The angel forbade John to pay him, not any kind of honor, but the honor of adoration and latria, which is due to God. Or again, he forbade him to pay the honor of dulia, in order to indicate the dignity of John himself, for which Christ equaled him to the angels "according to the hope of glory of the children of God": wherefore he refused to be honored by him as though he were superior to him.

Solutions 1. L'ange défendit à Jean non de lui rendre aucun honneur, mais l'honneur de latrie qui est réservé à Dieu. Ou même, l'honneur de dulie, par lequel le Christ rendait Jean égal aux anges, selon « l'espérance de la gloire des fils de Dieu » (Rm 5, 2). C'est pourquoi l'ange ne voulait pas être adoré par lui comme étant son supérieur.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên thần cấm thánh Gioan không được chứng tỏ sự tôn kính cho mình, bởi vì tôn kính thờ phụng Thiên Chúa chỉ dành cho Thiên Chúa. Cũng vậy, sự tôn kính mà do đó Chúa Kitô biến thánh Gioan bằng các thiên thần theo mối hy vọng được vinh quang của các con cái Thiên Chúa (Rm 5,2). Do đó, thiên thần không muốn được thánh Gioan thờ lạy với tính cách là kẻ bề trên.

AD SECUNDUM dicendum quod si praelati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriae virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas, cui praesunt. Daemones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Reply to objection 2. A wicked superior is honored for the excellence, not of his virtue but of his dignity, as being God's minister, and because the honor paid to him is paid to the whole community over which he presides. As for the demons, they are wicked beyond recall, and should be looked upon as enemies, rather than treated with honor.

2. Si les supérieurs sont mauvais, ils ne sont pas honorés à cause de l'éminence de leur vertu personnelle mais à cause de l'éminence de leur dignité, qui les rend ministres de Dieu. En outre on honore en eux la communauté tout entière, dont ils sont les chefs. Quant aux démons, ils sont irrévocablement mauvais; plutôt que de les honorer, on doit les tenir pour des ennemis.

2. Nếu các kẻ bề trên xấu, họ không được tôn kính vì tính cách siêu quần trong nhân đức của bản thân riêng của họ, nhưng vì tính cách siêu quần trong chức vị của họ, vì chức vị này biến họ thành các thừa tác viên của Thiên Chúa. Hơn nữa, người ta tôn kính ở nơi họ cả cộng đoàn nguyên vẹn mà họ là những người lãnh đạo. Còn ma quỉ, chúng xấu xa cách tuyệt đối, do đó người ta không được tôn kính chúng mà còn phải coi chúng là kẻ thù.

AD TERTIUM dicendum quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud Philipp. II in humilitate superiores invicem arbitrantes. Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore praevenire.

Reply to objection 3. In every man is to be found something that makes it possible to deem him better than ourselves, according to Phil. 2:3, "In humility, let each esteem others better than themselves," and thus, too, we should all be on the alert to do honor to one another.

3. Chacun peut trouver chez les autres de quoi les regarder comme supérieurs à soi-même, selon cette recommandation de S. Paul (Ph 2, 3): « Que chacun, en toute humilité, regarde les autres comme supérieurs à soi. » C'est pour cette raison que tous doivent rivaliser d'honneur les uns envers les autres.

3. Mỗi người có thể gặp được ở nơi các kẻ khác cái gì khiến mình phải coi họ là những kẻ hơn mình theo lời căn dặn của thánh Phaolô (Pl 2,3): "Mỗi người phải thật lòng khiêm nhượng, hãy coi kẻ khác trỗi trang hơn mình." Chính vì lý do này mà mọi người phải đua tranh tôn kính nhau.

AD QUARTUM dicendum quod privatae personae interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter

Reply to objection 4. Private individuals are sometimes honored by kings, not that they are above them in the order of dignity but on account of some excellence of their

4. Les rois honorent parfois leurs sujets, non point parce que ceux-ci leur sont supérieurs en dignité, mais parce qu'ils possèdent quelque vertu éminente. C'est ainsi

4. Các nhà vua đôi khi tôn kính thần dân của mình, không phải bởi vì họ là những kẻ bề trên của mình trong chức vị, nhưng bởi vì họ chiếm hữu một nhân đức nào siêu quần; chính

aliquam excellentiam virtutis ipsarum. Et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochaeus a regibus.

virtue: and in this way Tobias and Mardochaeus were honored by kings.

que Tobie et Mardochée furent honorés par des rois.

như thế mà Tôbia và Mardôkê được các vua tôn kính.

ARTICULUS 3
Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta

ARTICLE 3
Whether dulia is a special virtue distinct from latria ?

ARTICLE 3
La vertu de dulie est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de latrie ?

TIẾT 3
Nhân đức tôn kính là một nhân đức đặc biệt, phân biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Psalm., domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa, domine omnium per potentiam, cui debetur dulia, Deus per creationem, cui debetur latria. Sed non est distincta virtus quae ordinatur in Deum secundum quod est dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

Objection 1. It seems that dulia is not a special virtue distinct from latria. For a gloss on Ps. 7:1, "O Lord my God, in Thee have I put my trust," says: "Lord of all by His power, to Whom dulia is due; God by creation, to Whom we owe latria." Now the virtue directed to God as Lord is not distinct from that which is directed to Him as God. Therefore dulia is not a distinct virtue from latria.

Objections 1. Il semble que non. Car sur le Psaume (7, 1): « Seigneur mon Dieu, j'espère en toi », la Glose dit: « Seigneur de tous par la puissance, à qui l'on doit la dulie, Dieu par la création, à qui l'on doit le culte de latrie. » Mais il n'y a pas deux vertus distinctes, l'une adressée à Dieu en tant que Seigneur, et l'autre en tant que Dieu. Donc la dulie n'est pas une vertu distincte de celle de latrie.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Về lời thánh vịnh (7,1): "Lạy Giavê là Thiên Chúa của tôi, tôi hy vọng ở Ngài", sách Chú giải nói: Giavê của mọi người do quyền năng mà người ta phải có nhân đức tôn kính đối với Ngài, là Thiên Chúa do sự tạo thành, người ta phải có nhân đức thờ phụng Thiên Chúa đối với Ngài". Mà không có hai nhân đức phân biệt, một nhân đức đối với Thiên Chúa trong tư cách này là Giavê, và nhân đức kia đối với Thiên Chúa trong tư cách Ngài là Thiên Chúa. Vậy nhân đức tôn kính không phải là nhân đức phân biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa.

PRAETEREA, secundum philosophum, in VIII Ethic., amari simile est ei quod est honorari. Sed eadem est virtus caritatis qua amatur Deus, et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. viii, 8), "to be loved is like being honored." Now the charity with which we love God is the same as that whereby we love our neighbor. Therefore dulia whereby we honor our neighbor is not a distinct virtue from latria with which we honor God.

2. Selon Aristote « être aimé est semblable à être honoré ». Mais il n'y a qu'une seule vertu de charité, par laquelle on aime et le prochain et Dieu. Donc la dulie, qui nous fait honorer le prochain, n'est pas une vertu différente de celle de latrie, qui nous fait honorer Dieu.

2. Theo Triết gia (Eth 8,8): "Việc được yêu mến tương tự với việc được tôn kính". Mà chỉ có một nhân đức mến duy nhất mà do đó người ta yêu mến người đồng loại và Thiên Chúa. Vậy nhân đức tôn kính làm cho chúng ta tôn trọng người đồng loại, không phải là nhân đức khác biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa làm cho chúng ta tôn kính Thiên Chúa.

PRAETEREA, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo inquantum est ad Dei imaginem, dicitur enim Sap. II, de impiis quod non iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum. Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Further, the movement whereby one is moved towards an image is the same as the movement whereby one is moved towards the thing represented by the image. Now by dulia we honor a man as being made to the image of God. For it is written of the wicked (Wis. 2:22, 23) that "they esteemed not the honor of holy souls, for God created man incorruptible, and to the image of His own likeness He made him." Therefore dulia is not a distinct virtue from latria whereby God is honored.

3. C'est d'un seul et même mouvement qu'on se porte vers une image et vers la réalité qu'elle représente. Mais la vertu de dulie honore dans l'homme l'image de Dieu, comme il est dit au sujet des impies dans le livre de la Sagesse (2, 22.23): « Ils n'ont pas cru à l'honneur réservé aux âmes saintes. Car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait à l'image de sa propre nature. » Donc la dulie n'est pas une autre vertu que celle de latrie par laquelle on honore Dieu.

3. Chính bằng cũng một sự chuyển động duy nhất mà người ta hướng về hình ảnh và hướng về thực tại được hình ảnh này tiêu biểu. Mà nhân đức tôn kính tôn trọng trong con người hình ảnh Thiên Chúa như người ta đã đề cập đến khi thảo luận về các kẻ vô đạo trong sách Khôn ngoan (22,23): "Chúng đã không nhận có phần thưởng dành cho những linh hồn thánh thiện. Vì Thiên Chúa đã dựng nên người để được bất hoại, Người đã tạo thành nó theo hình ảnh bản tính Người." Vậy nhân đức tôn kính không phải là nhân đức phân biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod alia est servitus quae debetur hominibus, secundum quam praecepit apostolus servos dominis suis subditos esse, quae scilicet Graece dulia dicitur, alia vero latria, quae dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei x), that "the homage due to man, of which the Apostle spoke when he commanded servants to obey their masters and which in Greek is called dulia, is distinct from latria which denotes the homage that consists in the worship of God."

En sens contraire, S. Augustin a écrit « Autre est le service dû aux hommes, celui dont parlait l'Apôtre quand il recommandait aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres, et qu'en grec on appelle dulie; autre celui qui fait partie du culte de Dieu et qu'on appelle latrie. »

TRÁI LẠI, Việc phụng sự nhân loại thì khác, đó là sự phụng sự mà thánh Phaolô bảo các tôi tớ tùng phục các ông chủ của mình; và người ta gọi nó là đức tôn kính theo tiếng Hy Lạp là dulie. Còn sự phụng sự là một phần của nhân đức thờ phụng Thiên Chúa, gọi là latrie thì khác.

RESPONDEO dicendum quod, secundum ea quae supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus quae debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo, et homini, sicut alia ratione dominum esse competit Deo, et homini. Nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae, quae totaliter eius subiicitur potestati, homo autem participat quandam similitudinem divini dominii, secundum quod habet

I answer that, According to what has been stated above (Q[101], A[3]), where there are different aspects of that which is due, there must needs be different virtues to render those dues. Now servitude is due to God and to man under different aspects: even as lordship is competent to God and to man under different aspects. For God has absolute and paramount lordship over the creature wholly and singly, which is entirely subject to His power: whereas man partakes of a certain

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, à une dette spéciale correspond une vertu qui est chargée de l'acquitter. Or, ce n'est pas pour la même raison que l'on est serviteur de Dieu et serviteur d'un homme, de même qu'être le maître convient pour des raisons différentes à Dieu et à l'homme. Car Dieu exerce un domaine plénier et premier sur toutes ses créatures, dont chacune est entièrement soumise à sa puissance; l'autorité de l'homme ne participe de celle de Dieu que par une certaine

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.101, a.3), với món nợ đặc biệt thì có nhân đức tương ứng có trách nhiệm thanh toán. Mà không phải vì cũng một lý do mà người ta là tôi tớ của Thiên Chúa và là tôi tớ của con người, cũng như việc là ông chủ vì những lý do khác nhau thích hợp với Thiên Chúa và thích hợp với con người. Bởi vì Thiên Chúa thi hành quyền bính toàn vẹn và thứ nhất trên mọi thụ tạo của Ngài, mà mỗi thụ tạo hoàn toàn nguyên vẹn phục tùng Ngài; quyền hành của con người chỉ tham dự vào quyền năng của Thiên Chúa theo thể cách tương tự nào đó:

particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quaedam observantiae species. Quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate praecellentes, per duliam autem proprie sumptam servi suos dominos venerantur; dulia enim Graece servitus dicitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quae creaturae non communicatur; duliam vero secundum dominium, quod creaturae communicatur.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo nisi Deum, et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, et proximus. Sunt tamen aliae amicitiae, differentes a caritate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter, cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

AD TERTIUM dicendum quod motus qui est in imaginem inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam inquantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui inquantum

likeness to the divine lordship, forasmuch as he exercises a particular power over some man or creature. Wherefore dulia, which pays due service to a human lord, is a distinct virtue from latria, which pays due service to the lordship of God. It is, moreover, a species of observance, because by observance we honor all those who excel in dignity, while dulia properly speaking is the reverence of servants for their master, dulia being the Greek for servitude.

Reply to objection 1. Just as religion is called piety by way of excellence, inasmuch as God is our Father by way of excellence, so again latria is called dulia by way of excellence, inasmuch as God is our Lord by way of excellence. Now the creature does not partake of the power to create by reason of which latria is due to God: and so this gloss drew a distinction, by ascribing latria to God in respect of creation, which is not communicated to a creature, but dulia in respect of lordship, which is communicated to a creature.

Reply to objection 2. The reason why we love our neighbor is God, since that which we love in our neighbor through charity is God alone. Wherefore the charity with which we love God is the same as that with which we love our neighbor. Yet there are other friendships distinct from charity, in respect of the other reasons for which a man is loved. In like manner, since there is one reason for serving God and another for serving man, and for honoring the one or the other, latria and dulia are not the same virtue.

Reply to objection 3. Movement towards an image as such is referred to the thing represented by the image: yet not every movement towards an image is referred to the image as such, and consequently sometimes the movement to the image differs specifically from the movement to the thing. Accordingly we must reply that the honor or subjection of dulia regards some dignity of a man absolutely. For though, in respect of that dignity, man is made to the image or likeness of God, yet in showing reverence to a person, one does not always refer this to God actually. Or we may reply that the movement towards an image is, after a fashion, towards the thing, yet the movement towards the thing need not be towards its image. Wherefore reverence paid to a person as the image of God

ressemblance: sa puissance est particulière et ne s'exerce que sur quelque créature humaine ou inférieure. Il en résulte que la vertu de dulie, par laquelle les serviteurs remplissent leurs devoirs envers leurs maîtres humains, se distingue de la vertu de latrie par laquelle l'homme agit de même envers son Maître divin. La dulie est une espèce du respect. Celui-ci, en effet, nous porte à honorer toutes les personnes éminentes; la dulie, au sens propre du mot qui signifie « servitude » porte les serviteurs à honorer leurs maîtres.

Solutions 1. De même que la religion est piété par excellence, comme Dieu est Père par excellence, de même la vertu de latrie est dulie par excellence, comme Dieu est le Maître souverain. Aucune créature ne participe de la puissance créatrice, qui est la raison du culte de latrie rendu à Dieu. La Glose a donc distingué ce culte, qu'elle attribue à Dieu en raison de son action créatrice qu'il ne communique pas à la créature, et le culte de dulie, qui lui convient en raison de son autorité, qu'il communique à la créature.

2. Le motif d'aimer le prochain, c'est Dieu, puisque c'est lui que la charité aime dans le prochain; aussi est-ce par la même charité qu'on aime l'un et l'autre. Mais il y a d'autres motifs d'aimer qui donnent lieu à des amités qui ne sont pas la charité. De même ici; puisque les motifs de servir Dieu et l'homme, comme de les honorer, sont distincts, les deux vertus de latrie et de dulie le sont donc aussi.

3. Le mouvement vers l'image comme telle aboutit à la réalité qu'elle représente; mais tout mouvement n'a pas ce caractère relatif. C'est pourquoi le mouvement vers l'image et le mouvement vers la réalité sont parfois distincts. Il faut donc dire que l'honneur et la soumission inspirée par la vertu de dulie s'adresse de façon absolue à une certaine dignité humaine. Sans doute celui qui la possède est par là même image et ressemblance de Dieu, mais on ne pense pas toujours à faire remonter jusqu'à Dieu l'horreur que l'on rend à son image. On pourrait dire encore que tout mouvement vers l'image se porte aussi, d'une certaine manière, vers la réalité qu'elle représente; mais le mouvement qui se porte vers la réalité ne se porte pas forcément vers l'image. C'est pourquoi, si l'hommage rendu à un

quyền hành của con người thì đặc thù và chỉ thực hiện một vài thụ tạo nhân loại hoặc thụ tạo hạ tầng. Do đó mà nhân đức tôn kính khiến các tôi tớ hoàn thành các bản phận của mình đối với các ông chủ nhân loại, phân biệt với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa mà do đó con người cũng hành động đối với ông chủ Thiên Chúa của mình. Nhân đức tôn kính là một loại của nhân đức kính trọng. Quả thế, nhân đức kính trọng khiến chúng ta tôn trọng mọi nhân vật siêu quần; nhân đức tôn kính theo ý nghĩa đích thực của từ ngữ biểu thị thân phận tôi tớ, hướng các tôi tớ tôn trọng các người chủ của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như nhân đức đạo đức là nhân đức hiếu thảo cách tuyệt hảo, như Thiên Chúa là Cha cách tuyệt hảo, cũng vậy, nhân đức thờ phụng Thiên Chúa là nhân đức tôn kính cách tuyệt hảo, như Thiên Chúa là ông chủ tối cao. Không thụ tạo nào tham dự vào quyền năng sáng tạo, và quyền năng sáng tạo là lý do cho nhân đức thờ phụng Thiên Chúa. Vậy sách Chú giải phân biệt việc phụng sự này mà nó chỉ về cho Thiên Chúa vì hành động sáng tạo của Ngài không được thông cho thụ tạo, với sự phụng sự được gọi là nhân đức tôn kính cũng thích hợp với Ngài vì quyền bính của Ngài. Và quyền bính này được Ngài thông cho các thụ tạo.

2. Lý do yêu mến người đồng loại, đó là Thiên Chúa, bởi vì chính Ngài được đức mến yêu trong người đồng loại; như vậy, chính cũng bởi một đức mến mà người ta yêu mến người đồng loại và Thiên Chúa. Mà có những lý do khác để yêu mến tạo nên các tình bằng hữu; và tình bằng hữu không phải là đức mến. Ở đây cũng vậy, bởi vì các lý do phụng sự Thiên Chúa và con người, cũng như các lý do để tôn trọng Thiên Chúa và con người thì phân biệt nhau; Vậy nhân đức thờ phụng Thiên Chúa và nhân đức tôn kính cũng khác biệt nhau.

3. Sự chuyển động đến hình ảnh là hình ảnh chấm dứt ở thực tại được hình ảnh tiêu biểu; mà mọi sự chuyển động không có đặc tính tương quan này. Do đó, sự chuyển động đến hình ảnh và sự chuyển động đến thực tại đôi khi phân biệt nhau. Vậy người ta phải nói sự tôn kính và sự phục tùng được nhân đức tôn kính khêu gợi hướng cách tuyệt đối về một chức vị nhân loại nào. Nhất định kẻ chiếm hữu chức vị này nhờ đó họ là hình ảnh và sự tương tự của Thiên Chúa, nhưng người ta không luôn luôn tư tưởng về việc hướng lên Thiên Chúa sự tôn kính người ta đem lại cho hình ảnh. Người ta còn có thể nói rằng mọi sự chuyển động đến hình ảnh, theo một thể cách nào đó cũng hướng đến cái thực tại được nó tiêu biểu; nhưng sự chuyển động hướng đến thực tại không hướng về hình ảnh cách tất yếu. Do đó, nếu sự thần phục đối với con người là hình ảnh của Thiên Chúa, một cách nào đó quy về Thiên

est ad imaginem, redundat quodammodo in Deum, alia tamen est reverentia quae ipsi Deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem.

ARTICULUS 4
Utrum dulia habeat diversas species

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per philosophum, in IX Ethic. Cum ergo diversa ratio obiecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

PRAETEREA, medium differt specie ab extremo, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam, exhibetur enim creaturis quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatae virgini inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliae sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

PRAETEREA, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliae attendi, praesertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctae crucis, et aliis huiusmodi.

SED CONTRA est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

RESPONDEO dicendum quod dulia potest accipi dupliciter. Uno modo, communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cuiuscumque excellentiae. Et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque huiusmodi virtutem quae homini reverentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest accipi stricte, prout secundum eam servus reverentiam exhibet domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est. Et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum

redounds somewhat to God: and yet this differs from the reverence that is paid to God Himself, for this in no way refers to His image.

ARTICLE 4
Whether dulia has various species ?

Objections 1. It seems that dulia has various species. For by dulia we show honor to our neighbor. Now different neighbors are honored under different aspects, for instance king, father and master, as the Philosopher states (Ethic. ix, 2). Since this difference of aspect in the object differentiates the species of virtue, it seems that dulia is divided into specifically different virtues.

2. Further, the mean differs specifically from the extremes, as pale differs from white and black. Now hyperdulia is apparently a mean between latria and dulia: for it is shown towards creatures having a special affinity to God, for instance to the Blessed Virgin as being the mother of God. Therefore it seems that there are different species of dulia, one being simply dulia, the other hyperdulia.

3. Further, just as in the rational creature we find the image of God, for which reason it is honored, so too in the irrational creature we find the trace of God. Now the aspect of likeness denoted by an image differs from the aspect conveyed by a trace. Therefore we must distinguish a corresponding difference of dulia: and all the more since honor is shown to certain irrational creatures, as, for instance, to the wood of the Holy Cross.

On the contrary, Dulia is condivided with latria. But latria is not divided into different species. Neither therefore is dulia.

I answer that, Dulia may be taken in two ways. In one way it may be taken in a wide sense as denoting reverence paid to anyone on account of any kind of excellence, and thus it comprises piety and observance, and any similar virtue whereby reverence is shown towards a man. Taken in this sense it will have parts differing specifically from one another. In another way it may be taken in a strict sense as denoting the reverence of a servant for his lord, for dulia signifies servitude, as stated above (A[3]). Taken in this sense it is not divided into different species, but is one of the species of observance, mentioned by

homme, image de Dieu, se réfère en quelque façon à Dieu, il y a un hommage rendu à Dieu qui en aucune façon ne saurait être adressé à son image.

ARTICLE 4
Distingue-t-on plusieurs espèces dans la dulie ?

Objections 1. Il semble que la dulie ait plusieurs espèces. En effet la dulie nous fait honorer le prochain. Or nous honorons les divers prochains - comme le roi, le père et le maître - sous diverses raisons, comme le montre Aristote. Donc, puisque la diversité dans la raison d'objet diversifie les espèces de la vertu, il apparaît que la dulie se divise en vertus d'espèces différentes.

2. Le milieu diffère spécifiquement des extrêmes, comme le gris diffère du blanc et du noir. Or l'hyperdulie semble occuper le milieu entre latrie et dulie; on la pratique en effet à l'égard de créatures qui ont un lien spécial avec Dieu, comme envers la Bienheureuse Vierge en tant qu'elle est la mère de Dieu. Donc il paraît qu'il y a des espèces différentes de dulie: la dulie ordinaire, et l'hyperdulie.

3. De même qu'on trouve l'image de Dieu dans la créature rationnelle, de même encore trouve-t-on dans la créature irrationnelle un vestige de Dieu, dont l'homme est l'image. Mais on trouve une raison différente de ressemblance dans ce qui est image et dans ce qui est vestige. Donc il faut encore envisager à ce titre diverses espèces de dulie, d'autant plus qu'on honore certaines créatures irrationnelles comme le bois de la sainte croix, et d'autres objets analogues.

En sens contraire, le culte de dulie s'oppose à celui de latrie. Or celui-ci n'a pas diverses espèces. Donc la dulie non plus.

Réponse : On peut prendre la dulie en deux sens. D'abord en un sens général, selon qu'on montre de la déférence à tous ceux qui la justifient par une supériorité quelconque. Ainsi, elle englobe la piété, le respect et toutes les autres vertus qui témoignent de la déférence envers un homme. En ce sens elle comporte plusieurs parties spécifiques. Mais on peut la prendre en un sens étroit, en tant que par elle le serviteur montre de la déférence envers son maître, car « dulie » signifie « servitude », nous l'avons dit à l'Article précédent. En ce sens, elle ne se divise pas en plusieurs espèces, mais elle est une des

Chúa; còn sự tùng phục thực hiện đối với Thiên Chúa, không thể theo một thể cách nào quy về hình ảnh của Ngài.

TIẾT 4
Người ta phân biệt nhiều loại nhân đức tôn kính ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức tôn kính không có nhiều loại. Nhân đức tôn kính khiến chúng ta tôn trọng người đồng loại. Mà chúng ta tôn trọng các người đồng loại khác nhau như nhà vua, người cha và ông chủ bởi các lý do khác nhau như Triết gia minh chứng (Eth. 9,2). Vậy, bởi vì sự khác biệt trong yếu tính của đối tượng phân biệt các loại của nhân đức, xem ra nhân đức tôn kính phân chia ra các nhân đức thuộc về những loại khác nhau.

2. Điểm ở giữa theo cách loại thuộc phân biệt với các cực đoan như màu xám phân biệt với màu trắng và màu đen. Mà nhân đức biệt kính xem ra chiếm điểm ở giữa nhân đức thờ phụng Thiên Chúa và nhân đức tôn kính; người ta thực hành nó đối với các thụ tạo liên hệ đặc biệt với Thiên Chúa, như với Đức Nữ Đồng trinh Maria trong tư cách Ngài là Mẹ Thiên Chúa. Vậy xem ra có nhiều loại khác nhau của nhân đức tôn kính: nhân đức tôn kính bình thường và nhân đức biệt kính.

3. Cũng như người ta gặp thấy hình ảnh của Thiên Chúa ở nơi thụ tạo có trí năng, cũng vậy, người ta còn gặp ở nơi thụ tạo không có trí năng một dấu vết về Thiên Chúa mà người ta là hình ảnh của Ngài. Mà người ta gặp thấy một yếu tính khác biệt về sự tương tự ở nơi cái gì là hình ảnh và ở nơi cái gì là dấu vết. Vậy người ta còn phải theo tư cách này mà cứu xét các loại khác nhau của nhân đức tôn kính như người ta tôn kính các thụ tạo không có trí năng, thí dụ, cây gỗ của thánh giá, và các vật khác tương tự.

TRÁI LẠI, Nhân đức tôn kính đối lập với nhân đức thờ phụng Thiên Chúa. Mà nhân đức thờ phụng Thiên Chúa không có các loại khác nhau. Vậy nhân đức tôn kính cũng không có.

TRẢ LỜI : Người ta có thể hiểu nhân đức tôn kính theo hai ý nghĩa. Trước hết, theo ý nghĩa tổng quát, tùy theo người ta chứng tỏ sự cung kính đối với tất cả những kẻ biện minh nhân đức này vì một sự hơn nào. Như vậy nó bao hàm nhân đức hiếu thảo, nhân đức kính trọng và mọi nhân đức khác là những nhân đức chứng tỏ sự cung kính đối với con người. Theo ý nghĩa này nó bao hàm nhiều phần loại thuộc. Song người ta có thể hiểu nhân đức này theo nghĩa hẹp, trong tư cách nhờ nó mà người tôi tớ chứng tỏ sự cung kính đối với ông chủ của mình, bởi vì nhân đức tôn kính (duile) biểu thị thân phận nô lệ như chúng ta đã nói điều đó ở Tiết trước. Theo ý nghĩa này nó không chia ra nhiều loại, nhưng nó là một trong các

observantiae, quam Tullius ponit, eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis huiusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

AD SECUNDUM dicendum quod hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae. Maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

AD TERTIUM dicendum quod creaturae irrationali in se consideratae non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit, in IV libro.

Tully (De Invent. Rhet. ii), for the reason that a servant reveres his lord under one aspect, a soldier his commanding officer under another, the disciple his master under another, and so on in similar cases.

Reply to objection 1. This argument takes dulia in a wide sense.

Reply to objection 2. Hyperdulia is the highest species of dulia taken in a wide sense, since the greatest reverence is that which is due to a man by reason of his having an affinity to God.

Reply to objection 3. Man owes neither subjection nor honor to an irrational creature considered in itself, indeed all such creatures are naturally subject to man. As to the Cross of Christ, the honor we pay to it is the same as that which we pay to Christ, just as the king's robe receives the same honor as the king himself, according to Damascene (De Fide Orth. iv).

espèces du respect énumérées par Cicéron, parce que c'est sous des raisons différentes que le serviteur révère son patron, le soldat son chef, le disciple son mettre, etc.

Solutions 1. Cet argument vaut pour la dulie au sens général.

2. L'hyperdulie est l'espèce majeure de la dulie pense au sens général. On doit en effet la plus grande déférence à l'homme en raison de sa proximité avec Dieu

3. L'homme ne doit ni soumission ni honneur à la créature irrationnelle; tout au contraire une telle créature est soumise à l'homme par sa nature. Si l'on honore la croix du Christ, c'est du même honneur dont on honore le Christ, comme la pourpre royale reçoit les mêmes honneurs que le roi, selon S. Jean Damascèn

loại của nhân đức kính trọng đã được Cicéron (Rhet. 2,53) kể ra, bởi vì chính bởi nhiều lý do khác nhau mà người tôi tớ kính trọng ông chủ của mình, người quân nhân kính trọng kẻ chỉ huy của mình, môn đồ kính trọng thầy của mình, v.v...

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này có giá trị đối với nhân đức tôn kính theo ý nghĩa tổng quát.

2. Nhân đức biệt kính là loại trọng hơn của nhân đức tôn kính theo ý nghĩa tổng quát; Quả thế, người ta phải cung kính nhiều nhất đối với con người vì lý do họ gần gũi với Thiên Chúa.

3. Con người không nên đem lại sự phục tùng và tôn kính cho thụ tạo không có trí năng. Hoàn toàn trái lại, thụ tạo như thế tùng phục nhân loại theo bản tính của mình. Nếu người ta tôn kính cây Thánh giá của Chúa Kitô, đó bằng cũng một tôn kính mà người ta tôn kính Chúa Kitô, như áo cầm bào lãnh nhận cũng một tôn kính như nhà vua theo thánh Đamascênô xác nhận (De Fide Orth 4,3).

QUAESTIO 104

DE OBEDIENTIA

OF OBEDIENCE

L'OBÉISSANCE

NHÂN ĐỨC VÂNG LỜI

Deinde considerandum est de obedientia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum homo debeat homini obedire. Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus. Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes. Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum. Quinto, utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire. Sexto, utrum fideles teneantur saecularibus potestatibus obedire.

We must now consider obedience, under which head there are six points of inquiry: (1) Whether one man is bound to obey another? (2) Whether obedience is a special virtue? (3) Of its comparison with other virtues; (4) Whether God must be obeyed in all things? (5) Whether subjects are bound to obey their superiors in all things? (6) Whether the faithful are bound to obey the secular power?

1. L'homme doit-il obéir à l'homme? - 2. L'obéissance est-elle une vertu spéciale? - 3. Sa comparaison avec les autres vertus. - 4. Doit-on obéir à Dieu en tout? - 5. Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs? - 6. Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières?

1. Con người phải vâng lời con người? 2. Sự vâng lời là nhân đức đặc biệt? 3. So sánh đức vâng lời với các nhân đức khác 4. Người ta phải vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự? 5. Phải chăng các kẻ bề dưới vâng lời các kẻ bề trên trong mọi sự? 6. Các tín hữu phải vâng lời quyền bính thế gian?

ARTICULUS 1
Utrum unus homo teneatur alii obedire

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod unus homo non teneatur alii obedire. Non enim est aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

PRAETEREA, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem praecipientis tanquam regulam suae actionis. Sed sola divina voluntas, quae semper est recta, est regula humanae actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

PRAETEREA, servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt

ARTICLE 1
Whether one man is bound to obey another ?

Objections 1. It seems that one man is not bound to obey another. For nothing should be done contrary to the divine ordinance. Now God has so ordered that man is ruled by his own counsel, according to Ecclus. 15:14, "God made man from the beginning, and left him in the hand of his own counsel." Therefore one man is not bound to obey another.

2. Further, if one man were bound to obey another, he would have to look upon the will of the person commanding him, as being his rule of conduct. Now God's will alone, which is always right, is a rule of human conduct. Therefore man is bound to obey none but God.

3. Further, the more gratuitous the service the more is it

ARTICLE 1
L'homme doit-il obéir à l'homme ?

Objections 1. Il semble qu'un homme ne soit pas tenu d'obéir à un autre. En effet, on ne doit rien faire contre l'institution divine. Mais celle-ci veut que l'homme soit dirigé par son propre conseil, selon l'Ecclésiastique (15, 14): « Dieu a créé l'homme au commencement et l'a laissé au pouvoir de son propre conseil. »

2. Si l'un était tenu d'obéir à l'autre, il faudrait qu'il adopte la volonté de celui-ci comme règle de son action. Mais seule la volonté divine, qui est toujours droite, est la règle de l'action humaine. Donc l'homme n'est tenu d'obéir qu'à Dieu.

3. Plus les services sont gratuits, plus ils sont agréés. Or ce que

TIẾT 1
Con người vâng lời người ta ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người này không phải vâng lời người kia. Người ta không nên làm cái gì trái ngược với sự quy định của Thiên Chúa. Mà sự quy định của Thiên Chúa là con người được hướng dẫn do sự xét đoán riêng của mình theo lời sách Huấn ca (15,14): "Thiên Chúa đã sáng tạo con người từ thuở ban đầu và Ngài để họ cho quyền năng xét đoán riêng của mình."

2. Giả như người này bị bắt buộc phải vâng lời người kia, hẳn họ phải chấp nhận ý chí của người đó là quy tắc hành động của mình. Mà duy ý chí của Thiên Chúa luôn luôn ngay thẳng là quy tắc hành động của nhân loại. Vậy con người chỉ bị bắt buộc vâng lời Thiên Chúa mà thôi.

3. Các sự phục vụ càng nhưng không, chúng nó cần được chấp

magis accepta. Sed illud quod homo ex debito facit non est gratuitum. Si ergo homo ex debito teneretur aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

acceptable. Now what a man does out of duty is not gratuitous. Therefore if a man were bound in duty to obey others in doing good deeds, for this very reason his good deeds would be rendered less acceptable through being done out of obedience. Therefore one man is not bound to obey another.

l'homme fait obligatoirement n'est pas gratuit. Donc si l'homme était tenu obligatoirement d'obéir en accomplissant des oeuvres bonnes, cette oeuvre bonne deviendrait moins agréable pour avoir été faite par obéissance. Donc l'homme n'est pas tenu d'obéir à un autre homme.

nhận. Mà cái gì con người thi hành một cách bị bắt buộc thì không nhưng không. Vậy giả như con người bị bắt buộc vâng lời mà hoàn thành các công việc tốt lành, công việc tốt lành trở thành kém vui thú bởi vì đã được thi hành do sự vâng lời. Vậy con người không bị bắt buộc vâng lời kẻ khác.

SED CONTRA est quod praecipitur ad Heb. ult., obedite praepositis vestris, et subiacete eis.

On the contrary, It is prescribed (Heb. 13:17): "Obey your prelates and be subject to them."

En sens contraire, il est commandé dans la lettre aux Hébreux (13, 17) . « Obéissez à vos supérieurs et soyez-leur soumis. »

TRÁI LẠI, Có lời ra lệnh trong thư gửi cho tín hữu Do Thái (13,17): "Các ngươi hãy vâng phục các kẻ bề trên của các ngươi và hãy phục tùng họ."

RESPONDEO dicendum quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

I answer that, Just as the actions of natural things proceed from natural powers, so do human actions proceed from the human will. In natural things it behooved the higher to move the lower to their actions by the excellence of the natural power bestowed on them by God: and so in human affairs also the higher must move the lower by their will in virtue of a divinely established authority. Now to move by reason and will is to command. Wherefore just as in virtue of the divinely established natural order the lower natural things need to be subject to the movement of the higher, so too in human affairs, in virtue of the order of natural and divine law, inferiors are bound to obey their superiors.

Réponse : De même que les activités des réalités naturelles procèdent des pouvoirs naturels, de même les activités humaines procèdent de la volonté humaine. Or c'est une loi de la nature que les êtres supérieurs fassent agir les inférieurs par la supériorité de la vertu naturelle que Dieu leur a donnée. Aussi faut-il encore que chez les hommes les supérieurs actionnent les inférieurs par leur propre volonté, en vertu de l'autorité qui leur a été confiée dans le plan de Dieu. Or mouvoir par la raison et la volonté, c'est prescrire. C'est pourquoi, de même qu'en vertu de l'ordre naturel institué par Dieu, les êtres inférieurs sont nécessairement soumis à la motion que leur impriment les êtres supérieurs, de même chez les hommes, selon le plan du droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.

TRẢ LỜI : Cũng như các hành động tính của các thực tại tự nhiên phát xuất từ các năng lực tự nhiên, cũng vậy, các hành động tính của nhân loại phát xuất từ ý chí nhân loại. Mà có định luật của bản tính là các hữu thể ở trên làm cho các hữu thể ở dưới hành động do sự ở trên về năng lực tự nhiên được Thiên Chúa ban cho chúng nó. Như vậy, ở nhân loại các kẻ bề trên làm chuyển động các kẻ bề dưới do ý chí riêng của mình, vì quyền bính đã được giao phó cho mình trong kế hoạch của Thiên Chúa. Mà làm chuyển động do trí năng và ý chí, tức là truyền lệnh. Do đó, cũng như vì trật tự tự nhiên đã được Thiên Chúa thiết lập, các hữu thể ở dưới phục tùng một cách tất yếu sự động do các hữu thể ở trên, cũng vậy ở nơi nhân loại, theo kế hoạch của luật tự nhiên và luật Thiên Chúa, các kẻ bề dưới bị bắt buộc vâng lời các kẻ bề trên.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod dum alienae voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.

Reply to objection 1. God left man in the hand of his own counsel, not as though it were lawful to him to do whatever he will, but because, unlike irrational creatures, he is not compelled by natural necessity to do what he ought to do, but is left the free choice proceeding from his own counsel. And just as he has to proceed on his own counsel in doing other things, so too has he in the point of obeying his superiors. For Gregory says (Moral. xxxv), "When we humbly give way to another's voice, we overcome ourselves in our own hearts."

Solutions 1. Si Dieu a laissé l'homme au pouvoir de son propre conseil, ce n'est pas pour lui permettre de faire ce qu'il veut. C'est parce qu'il n'est pas contraint à faire ce qu'il doit par une nécessité de nature, comme les créatures irrationnelles, mais Par un libre choix procédant de son conseil, selon ces paroles de S. Grégoire: « Nous soumettre humblement à la voix d'un autre, c'est nous élever intérieurement au-dessus de nous-même. »

GIẢI ĐÁP 1. Nếu Thiên Chúa để nhân loại cho quyền năng xét đoán của họ, đó không phải là cho phép họ thi hành điều họ muốn. Đó bởi vì họ không bị bắt buộc thi hành điều họ phải làm do sự tất yếu của bản tính như các thụ tạo không có trí năng, nhưng do sự lựa chọn tự do phát xuất từ sự xét đoán của họ theo lời nói của thánh Grêgôriô (Moral 35,14): "Chúng ta một cách khiêm nhượng phục tùng tiếng nói của kẻ khác, đó là nâng cao chúng ta lên cách bên trong trên chúng ta."

AD SECUNDUM dicendum quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Reply to objection 2. The will of God is the first rule whereby all rational wills are regulated: and to this rule one will approaches more than another, according to a divinely appointed order. Hence the will of the one man who issues a command may be as a second rule to the will of this other man who obeys him.

2. La volonté divine est la règle première; toutes les volontés raisonnables sont réglées par elle, mais de façon plus ou moins proche, selon l'ordre établi par Dieu. Ainsi, parmi les hommes, la volonté de celui qui commande peut être considérée comme la règle seconde de la volonté de celui qui obéit.

2. Ý chí của Thiên Chúa là quy tắc thứ nhất; mọi ý chí có trí năng được sắp đặt bởi nó, nhưng theo một thể cách hơn kém gần gũi tùy theo trật tự đã do Thiên Chúa thiết lập. Như vậy, ở giữa nhân loại, ý chí của kẻ điều khiển được coi là quy tắc thứ hai của ý chí nơi con người vâng lời.

AD TERTIUM dicendum quod aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius operis, quia scilicet ad id homo non obligatur. Alio modo, ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium praecipue

Reply to objection 3. A thing may be deemed gratuitous in two ways. In one way on the part of the deed itself, because, to wit, one is not bound to do it; in another way, on the part of the doer, because he does it of his own free will. Now a deed is rendered virtuous, praiseworthy and meritorious,

3. La gratuité peut s'estimer à deux points de vue: du côté de l'oeuvre elle-même, parce que l'on n'y est pas obligé. Ou bien du côté de l'ouvrier, parce qu'il fait cela de sa libre volonté. Or ce qui rend honorable et méritoire une action vertueuse, c'est qu'elle soit volontaire.

3. Sự nhưng không được cứu xét ở hai phương diện: về phía chính công việc, bởi vì người ta không bị bắt buộc ở đó. Hoặc ở phía kẻ thi hành bởi vì họ làm điều đó bởi tự do ý chí của mình; điều làm cho hành động nhân đức trở nên đáng kính và có công đức, đó là điều do ý chí. Vậy cho dầu việc vâng lời là

secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS 2
Utrum obedientia sit specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiae enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum, dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legis divinae. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

PRAETEREA, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub caritate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti; quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

PRAETEREA, Gregorius dicit, ult. Moral., quod obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis quanto minus habet de suo. Sed quaelibet specialis virtus tanto magis laudatur quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II Ethic. Ergo obedientia non est specialis virtus.

PRAETEREA, virtutes differunt specie secundum obiecta. Obiectum autem obedientiae esse videtur superioris praeceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes speciales comprehendens.

SED CONTRA est quod obedientia a quibusdam ponitur pars iustitiae, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod ad omnia opera bona quae specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur, hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est, et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius praeceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et chiefly according as it proceeds from the will. Wherefore although obedience be a duty, if one obey with a prompt will, one's merit is not for that reason diminished, especially before God, Who sees not only the outward deed, but also the inward will.

ARTICLE 2
Whether obedience is a special virtue ?

Objections 1. It seems that obedience is not a special virtue. For disobedience is contrary to obedience. But disobedience is a general sin, because Ambrose says (De Parad. viii) that "sin is to disobey the divine law." Therefore obedience is not a special virtue.

2. Further, every special virtue is either theological or moral. But obedience is not a theological virtue, since it is not comprised under faith, hope or charity. Nor is it a moral virtue, since it does not hold the mean between excess and deficiency, for the more obedient one is the more is one praised. Therefore obedience is not a special virtue.

3. Further, Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience is the more meritorious and praiseworthy, the less it holds its own." But every special virtue is the more to be praised the more it holds its own, since virtue requires a man to exercise his will and choice, as stated in Ethic. ii, 4. Therefore obedience is not a special virtue.

4. Further, virtues differ in species according to their objects. Now the object of obedience would seem to be the command of a superior, of which, apparently, there are as many kinds as there are degrees of superiority. Therefore obedience is a general virtue, comprising many special virtues.

On the contrary, obedience is reckoned by some to be a part of justice, as stated above (Q[80]).

I answer that, A special virtue is assigned to all good deeds that have a special reason of praise: for it belongs properly to virtue to render a deed good. Now obedience to a superior is due in accordance with the divinely established order of things, as shown above (A[1]), and therefore it is a good, since good consists in mode, species and order, as Augustine states (De Natura Boni iii) [*Cf. FP, Q[5], A[5]]. Again, this act has a special aspect of praiseworthiness by reason of its object. For while subjects have many obligations towards their superiors, this one, that they are bound to obey their commands, stands out as special among the Donc, quand bien même obéir est un devoir, si la volonté s'y empresse, le mérite n'y perd rien, surtout devant Dieu qui voit non seulement l'action au-dehors, mais la volonté au-dedans.

ARTICLE 2
L'obéissance est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non, car la désobéissance s'oppose à elle. Or la désobéissance est un péché général, car S. Ambroise définit le péché « une désobéissance à la loi divine ». Donc l'obéissance est, elle aussi, non une vertu spéciale, mais une vertu générale.

2. Toute vertu spéciale est ou bien une vertu théologale, ou bien une vertu morale. Or l'obéissance n'est pas une vertu théologale parce qu'elle n'est incluse ni dans la foi, ni dans l'espérance, ni dans la charité. Elle n'est pas non plus une vertu morale, parce qu'elle ne tient pas le milieu entre un excès et un défaut, car plus on est obéissant plus on est digne de louange. Donc elle n'est pas une vertu spéciale.

3. S. Grégoire nous dit « L'obéissance est d'autant plus méritoire et louable qu'il y entre moins de volonté propre. » Or, toute vertu spéciale est d'autant plus louée qu'elle manifeste plus d'initiative, du fait que la vertu requiert volonté et choix, selon Aristote. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale.

4. Les vertus diffèrent d'espèce selon leurs objets. Or l'objet de l'obéissance paraît être le précepte du supérieur, qui se diversifie différemment selon les différents degrés de supériorité. Donc l'obéissance est une vertu générale incluant beaucoup de vertus spéciales.

En sens contraire, certains auteurs font de l'obéissance une partie de la justice, comme nous l'avons dit plus haut.

Réponse : A toutes les oeuvres bonnes qui ont une raison spéciale de bonté correspond une vertu spéciale, puisque le propre de la vertu c'est de « rendre l'oeuvre bonne ». Or, l'obéissance à un supérieur est un devoir qui correspond à l'ordre établi par Dieu lui-même dans l'univers, nous l'avons montré à l'Article précédent; elle est donc un bien, puisque celui-ci consiste dans « la mesure, l'espèce et l'ordre », dit S. Augustin. Or cet acte reçoit une raison spéciale de louange du fait de son objet spécial. En effet, puisque les inférieurs ont de multiples devoirs envers leurs supérieurs, dont l'un, tout spécialement, est de leur obéir,

TIẾT 2
Đức vâng lời là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự bất tuân đối lập với nhân đức vâng lời, mà sự bất tuân là tội tổng quát, vì thánh Ambrôxiô định nghĩa tội (De Pard. 8,14): "Là sự bất tuân luật Thiên Chúa". Vậy sự vâng lời không phải là một nhân đức đặc biệt, nhưng là một nhân đức tổng quát.

2. Mọi nhân đức đặc biệt hoặc là một nhân đức đối thần, hoặc là một luân đức. Mà đức vâng lời không phải là nhân đức đối thần bởi vì nó không được bao hàm trong đức tin, đức cậy và đức mến. Nó cũng không phải là một luân đức, bởi vì nó không nắm lấy điểm ở giữa sự thái quá và sự thiếu, bởi vì người ta càng vâng lời, người ta càng đáng được ca ngợi. Vậy nó không phải là nhân đức đặc biệt.

3. Thánh Grêgôriô (Moral. 35,14) đã nói với chúng ta: "Sự vâng lời càng ít lẫn lộn với ý chí riêng bao nhiêu, thì nó đáng có công đức và ca ngợi bấy nhiêu." Mà mọi nhân đức đặc biệt được ca ngợi theo mức độ nó biểu lộ nhiều khởi xướng, bởi vì nhân đức theo Triết gia (Eth. 2,4), đòi phải có ý muốn và sự lựa chọn. Vậy đức vâng lời không phải là nhân đức đặc biệt.

4. Các nhân đức dị biệt với nhau bằng cách loại thuộc tùy theo các đối tượng của chúng nó. Mà đối tượng của đức vâng lời xem ra là lệnh truyền của kẻ bề trên, và lệnh truyền này phân biệt với nhau tùy theo các bậc khác nhau của các kẻ bề trên. Vậy đức vâng lời là một nhân đức tổng quát bao gồm nhiều nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Một số tác giả coi nhân đức vâng lời là một phần của đức công bình như chúng ta đã nói ở trước (Q.80, obj.3).

TRẢ LỜI : Với tất cả các công việc tốt lành có một yếu tính đặc biệt, có sự tương ứng của nhân đức đặc biệt, bởi vì điều riêng của nhân đức là làm cho công việc trở nên tốt lành. Mà, sự vâng lời đối với bề trên là một bản phận tương ứng với trật tự đã được chính Thiên Chúa thiết lập trong vũ trụ, như chúng ta đã minh chứng ở Tiết trước; vậy nó là sự tốt, bởi vì nó cốt tại mức độ, loại và trật tự như thánh Augustinô (De Nat. boni. 3,42) đã minh chứng. Mà hành động này lãnh nhận yếu tính đặc biệt của sự ca ngợi do đối tượng đặc biệt của mình. Quả thế, bởi vì các kẻ bề dưới có nhiều bản phận đối với các kẻ bề trên mà trong đó có một bản phận một cách hoàn toàn đặc biệt, là vâng lời các kẻ bề trên. Vậy đức vâng lời cũng

eius speciale obiectum est praeceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris, quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum, et tanto videtur obedientia promptior quanto praeceptum expressum obediendo praevenit, voluntate superioris intellecta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duae speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali obiecto concurrere, sicut miles, defendendo castrum regis, implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus iustitiae debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio praecepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quae non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti, erit specialis virtus et inobedientia speciale peccatum. Secundum hoc ad obedientiam requiretur quod impleat aliquis actum iustitiae, vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum, et ad inobedientiam requiretur quod actualiter contemnat praeceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto, et inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

AD SECUNDUM dicendum quod obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum praelati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud Tit. III, dicto obedire. Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiae, et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus

rest. Wherefore obedience is a special virtue, and its specific object is a command tacit or express, because the superior's will, however it become known, is a tacit precept, and a man's obedience seems to be all the more prompt, forasmuch as by obeying he forestalls the express command as soon as he understands his superior's will.

Reply to objection 1. Nothing prevents the one same material object from admitting two special aspects to which two special virtues correspond: thus a soldier, by defending his king's fortress, fulfils both an act of fortitude, by facing the danger of death for a good end, and an act of justice, by rendering due service to his lord. Accordingly the aspect of precept, which obedience considers, occurs in acts of all virtues, but not in all acts of virtue, since not all acts of virtue are a matter of precept, as stated above (FS, Q[96], A[3]). Moreover, certain things are sometimes a matter of precept, and pertain to no other virtue, such things for instance as are not evil except because they are forbidden. Wherefore, if obedience be taken in its proper sense, as considering formally and intentionally the aspect of precept, it will be a special virtue, and disobedience a special sin: because in this way it is requisite for obedience that one perform an act of justice or of some other virtue with the intention of fulfilling a precept; and for disobedience that one treat the precept with actual contempt. On the other hand, if obedience be taken in a wide sense for the performance of any action that may be a matter of precept, and disobedience for the omission of that action through any intention whatever, then obedience will be a general virtue, and disobedience a general sin.

Reply to objection 2. Obedience is not a theological virtue, for its direct object is not God, but the precept of any superior, whether expressed or inferred, namely, a simple word of the superior, indicating his will, and which the obedient subject obeys promptly, according to Titus 3:1, "Admonish them to be subject to princes, and to obey at a word," etc. It is, however, a moral virtue, since it is a part of justice, and it observes the mean between excess and deficiency. Excess thereof is measured in respect, not of quantity, but of other circumstances, in so far as a man obeys either whom he ought not, or in matters wherein he ought not to

l'obéissance est donc aussi une vertu spéciale, ayant pour objet spécial le commandement exprès ou tacite. Car la volonté du supérieur, de quelque façon qu'elle se manifeste, est comme un précepte tacite; et l'obéissance se montre d'autant plus empressée qu'elle devance l'expression du précepte, dès qu'elle a compris la volonté du supérieur.

Solutions 1. Rien n'empêche que deux raisons spéciales appartenant à deux vertus spéciales, se rencontrent dans la même réalité; par exemple, le soldat qui défend le camp royal fait à la fois oeuvre de force en bravant la mort en vue du bien, et oeuvre de justice en rendant à son maître le service qu'il lui doit. Ainsi donc, la raison de précepte que considère l'obéissance se rencontre dans les actes de toutes les vertus, non pas cependant dans tous les actes vertueux, puisque tous ne sont pas de précepte comme nous l'avons établi plus haut. De même, certaines choses tombent parfois sous le précepte, alors qu'elles n'appartiennent à aucune autre vertu, comme on le voit bien pour celles qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues. Ainsi donc, si l'on prend l'obéissance au sens strict, selon lequel elle regarde principalement dans l'acte à accomplir le caractère d'ordre à exécuter, elle est une vertu spéciale, et la désobéissance est un péché spécial. Ainsi comprise, l'obéissance doit avoir, en accomplissant un acte de justice ou de toute autre vertu, l'intention d'accomplir un ordre, comme la désobéissance de mépriser un ordre. Si, au contraire, on prend l'obéissance au sens large, comme l'exécution de tout ce qui peut tomber sous le précepte, et la désobéissance comme son omission, sans tenir compte de l'intention, alors l'obéissance sera une vertu générale, et la désobéissance un péché général.

2. L'obéissance n'est pas une vertu théologale. En effet son objet essentiel n'est pas Dieu, mais le précepte du supérieur, exprès ou discernable: une simple parole du supérieur signifiant sa volonté, à laquelle l'obéissant se conforme spontanément, « obéissant volontiers » (Tt 3, 1). Mais c'est une vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice et qu'elle tient le milieu entre l'excès et le défaut. L'excès ne se manifeste pas selon la quantité, mais selon d'autres circonstances: par exemple on obéit à quelqu'un ou dans des matières qui ne comportent pas d'obligation, comme nous l'avons dit

là một nhân đức đặc biệt, có đối tượng đặc biệt là lệnh truyền minh thị hoặc mặc nhiên. Bởi ý muốn của kẻ bề trên, cho dầu nó biểu lộ ra cách nào, vẫn là lệnh truyền mặc nhiên; và đức vâng lời ân cần vồn vã theo mức độ nó đi trước sự biểu thị của lệnh truyền, vừa khi nó hiểu ý muốn của kẻ bề trên.

GIẢI ĐÁP 1. Không cái gì ngăn trở hai lý do đặc biệt thuộc về hai nhân đức đặc biệt không gặp nhau trong cũng một thực tại; thí dụ, người quân nhân bảo vệ đồn của nhà vua, thi hành đồng thời công việc của đức sức mạnh liều chết vì ích lợi chung và công việc của đức công bình trả lại cho ông chủ của mình sự phục vụ mà mình phải thi hành. Như vậy yếu tính của lệnh truyền được đức vâng lời cứu xét, gặp thấy trong các hành động của mọi nhân đức, tuy nhiên không phải trong mọi hành động nhân đức, bởi vì mọi hành động nhân đức không phải đều thuộc giới mệnh như chúng ta đã xác nhận ở trước (I-II, Q.96, a.3). Cũng vậy, một số sự vật đôi khi nằm trong giới mệnh mà chúng nó không thuộc về nhân đức nào khác, nhưng người ta trông thấy điều đó rõ ràng đối với những sự vật chỉ xấu bởi vì chúng nó bị cấm đoán. Như vậy, nếu người ta hiểu đức vâng lời theo nghĩa hẹp, mà theo ý nghĩa này nó liên hệ một cách chủ yếu trong hành động cần được hoàn thành với đặc tính của mệnh lệnh phải được thi hành, nó là một nhân đức đặc biệt, và sự bất tuân là một tội đặc biệt. Được hiểu biết như vậy, đức vâng lời, trong khi hoàn thành hành động của đức công bình hoặc của mọi nhân đức khác, phải có ý định hoàn thành mệnh lệnh, như sự bất tuân có ý định khinh dể mệnh lệnh. Nếu, trái lại, người ta hiểu đức vâng lời theo nghĩa rộng, là sự thi hành mọi cái gì nằm trong giới mệnh, và sự bất tuân là sự bỏ qua giới mệnh, một cách không lưu ý tới ý định, trong trường hợp này, đức vâng lời là nhân đức tổng quát, và sự bất tuân là tội tổng quát.

2. Đức vâng lời không phải là một nhân đức đối thần. Quả thế, đối tượng chủ yếu của nó không phải là Thiên Chúa, nhưng là lệnh truyền của kẻ bề trên cách minh thị hoặc mặc nhiên: một lời nói đơn giản của kẻ bề trên biểu thị ý muốn của ông mà kẻ vâng lời tự động phù hợp, đó là vâng lời tự nguyện (Tt 3,1). Mà đó là một luân đức, bởi vì nó là một phần của đức công bình và nó nắm điểm ở giữa sự thái quá và sự thiếu. Sự thái quá không biểu lộ theo lượng, nhưng theo các hoàn cảnh khác: thí dụ, người ta vâng lời một người nào mà không bắt buộc vâng lời hoặc trong các vấn đề không bao hàm sự bắt buộc như chúng ta đã nói ở trước lúc thảo luận về nhân đức đạo đức (Q.81,

sicut etiam supra de religione dictum est. Potest etiam dici quod sicut in iustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut philosophus dicit, in V Ethic.; ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiae debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis. Si autem id quod ei praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem. Sed quando illud quod praecipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est, secundum se consideratum, propriae voluntati repugnans, sicut accidit in asperis; tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter praeceptum. Et ideo Gregorius dicit, in libro Moral., quod obedientia quae habet aliquid de suo in prosperis, est nulla vel minor, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praeceptum, sed ad assequendum proprium volitum, in adversis autem vel difficilibus est maior, quia propria voluntas in nihil aliud tendit quam in praeceptum. Sed hoc intelligendum est secundum illud quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia, aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem praecepti.

AD QUARTUM dicendum quod reverentia directe respicit personam excellentem, et ideo secundum diversam rationem excellentiae, diversas species habet. Obedientia vero respicit

obey, as we have stated above regarding religion (Q[92], A[2]). We may also reply that as in justice, excess is in the person who retains another's property, and deficiency in the person who does not receive his due, according to the Philosopher (Ethic. v, 4), so too obedience observes the mean between excess on the part of him who fails to pay due obedience to his superior, since he exceeds in fulfilling his own will, and deficiency on the part of the superior, who does not receive obedience. Wherefore in this way obedience will be a mean between two forms of wickedness, as was stated above concerning justice (Q[58], A[10]).

Reply to objection 3. Obedience, like every virtue requires the will to be prompt towards its proper object, but not towards that which is repugnant to it. Now the proper object of obedience is a precept, and this proceeds from another's will. Wherefore obedience make a man's will prompt in fulfilling the will of another, the maker, namely, of the precept. If that which is prescribed to him is willed by him for its own sake apart from its being prescribed, as happens in agreeable matters, he tends towards it at once by his own will and seems to comply, not on account of the precept, but on account of his own will. But if that which is prescribed is nowise willed for its own sake, but, considered in itself, repugnant to his own will, as happens in disagreeable matters, then it is quite evident that it is not fulfilled except on account of the precept. Hence Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience perishes or diminishes when it holds its own in agreeable matters," because, to wit, one's own will seems to tend principally, not to the accomplishment of the precept, but to the fulfilment of one's own desire; but that "it increases in disagreeable or difficult matters," because there one's own will tends to nothing beside the precept. Yet this must be understood as regards outward appearances: for, on the other hand, according to the judgment of God, Who searches the heart, it may happen that even in agreeable matters obedience, while holding its own, is nonetheless praiseworthy, provided the will of him that obeys tend no less devotedly [*Cf. Q[82], A[2]] to the fulfilment of the precept.

Reply to objection 4. Reverence regards directly the person that excels: wherefore it admits a various species according to the various aspects of excellence. Obedience, on the other hand,

précédemment, au sujet de la religions. On peut aussi comparer l'obéissance à la justice. Là, l'excès se trouve chez celui qui garde le bien d'autrui, le défaut chez celui à qui on ne paie pas ce qu'on doit, selon Aristote; de même l'obéissance est un milieu entre l'excès de celui qui soustrait au supérieur ce qu'il lui doit comme obéissance (il excède en accomplissant sa volonté propre), et le défaut qui se trouve chez le supérieur à qui l'obéissance est refusée. Sous cet angle, l'obéissance ne sera pas le milieu entre deux maux, comme nous l'avons dit à propos de la justices.

3. L'obéissance, comme toute vertu, doit impliquer une volonté qui s'ordonne spontanément à son objet propre, mais non à ce qui en lui contrarie la volonté. L'objet propre de l'obéissance, c'est le précepte, lequel procède de la volonté d'un autre, qui commande. Mais si l'acte commandé est voulu pour lui-même, sans qu'on tienne compte du précepte, comme il arrive quand tout va bien, alors on tend à cet acte par volonté propre, et il ne semble pas qu'on l'accomplisse à cause du précepte. Au contraire, lorsque l'acte prescrit n'est aucunement voulu pour lui-même mais que, considéré en lui-même, il contrarie la volonté, comme il arrive dans les difficultés, alors il est absolument évident qu'un tel acte n'est accompli qu'en vue du précepte. Et c'est pourquoi S. Grégoire affirme: « L'obéissance qui trouve son compte quand tout va bien, est nulle ou petite », parce que la volonté propre ne semble pas viser principalement l'accomplissement du précepte. « Mais dans les contradictions ou les difficultés, l'obéissance domine » parce que la volonté propre ne vise pas autre chose que l'accomplissement du précepte. Mais cela doit se comprendre selon ce qui apparaît au-dehors. Selon le jugement de Dieu, qui scrute les coeurs, il peut arriver qu'une obéissance qui rencontre son intérêt n'en soit pas moins louable, si celui qui obéit par sa volonté propre n'en met pas moins toute sa générosité à accomplir le précepte.

4. La déférence vise directement la personne qui nous surpasse, c'est pourquoi elle a diverses espèces selon les diverses raisons de supériorité. Au contraire, l'obéissance envisage le précepte

a.5, sol.3). Người ta cũng có thể so sánh đức vâng lời với đức công bình, ở đó, sự thái quá gặp thấy ở nơi kẻ giữ lại của cải người khác, sự thiếu ở nơi người mà không được người ta trả điều người ta mắc nợ, như Triết gia xác định (Eth. 5,4); Cũng vậy, đức vâng lời là điểm ở giữa sự thái quá của kẻ từ chối với bề trên điều mình mắc nợ, tức là sự vâng lời (họ thái quá trong việc hoàn thành ý muốn riêng của mình), và sự thiếu gặp ở nơi kẻ bề trên là kẻ bị từ chối sự vâng lời. Ở phương diện này, đức vâng lời không phải là điểm ở giữa hai sự xấu, như chúng ta đã đề cập đến đối với đức công bình (Q.58, a.10, sol.2).

3. Đức vâng lời như mọi nhân đức, phải bao hàm ý chí một cách tự phát sắp đặt mình với đối tượng riêng của mình, chứ không phải với cái gì ở trong đối tượng mà trái ngược với ý chí. Đối tượng riêng của đức vâng lời, đó là lệnh truyền phát xuất bởi ý chí của người khác ra lệnh. Mà nếu hành động được ra lệnh được muốn vì chính mình, mà người ta không lưu ý đến lệnh truyền, như xảy ra khi mọi sự đều tốt đẹp, trong trường hợp này, người ta hướng về hành động này do ý muốn riêng của mình, và xem ra không phải người ta hoàn thành nó vì lệnh truyền. Trái lại, khi hành động được ra lệnh không được muốn vì chính mình một chút nào, nhưng được cứu xét tại sự, nó trái ngược với ý chí như xảy ra trong những sự khó khăn, trong trường hợp này thì tuyệt đối rõ ràng một hành động như thế chỉ được hoàn thành vì lệnh truyền. Do đó, thánh Grêgôriô khẳng định (Moral. 35,14): "Đức vâng lời khi gặp mọi sự đều tốt đẹp, thì không có chút nào hoặc rất nhỏ mọn", bởi vì ý chí riêng xem ra một cách chủ yếu không nhắm sự hoàn thành lệnh truyền. Còn trong các trường hợp mâu thuẫn hoặc khó khăn, đức vâng lời thống trị bởi vì ý chí riêng không nhắm cái gì khác ngoài sự hoàn thành lệnh truyền; nhưng điều đó phải hiểu theo cái gì xuất hiện bên ngoài. Theo sự phán đoán của Thiên Chúa là Đấng dò xét tâm hồn, có thể xảy ra là một sự vâng lời gặp được sự lợi ích của mình vẫn không bị ít đáng ca ngợi hơn, nếu kẻ vâng lời do ý chí của mình vẫn sử dụng tất cả sự quảng đại của mình mà hoàn thành lệnh truyền.

4. Sự cung kính nhắm trực tiếp con người vượt trỗi chúng ta, do đó nó có nhiều loại tùy theo các lý do khác nhau về việc vượt trỗi. Trái lại đức vâng lời nhắm lệnh truyền của kẻ vượt trỗi, và do đó nó chỉ có một lý

praeceptum personae excellentis, et ideo est unius rationis. Sed quia propter reverentiam personae obedientia debetur eius praecepto, consequens est quod obedientia omnis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS 3
Utrum obedientia sit maxima virtutum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I Reg. XV, melior est obedientia quam victimae. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quae est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet. Ergo obedientia est potissima inter virtutes.

PRAETEREA, Gregorius dicit, ult. Moral., quod obedientia sola virtus est quae virtutes ceteras menti inserit, insertasque custodit. Sed causa est potior effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

PRAETEREA, Gregorius dicit, ult. Moral., quod nunquam per obedientiam malum fieri, aliquando autem debet per obedientiam bonum quod agitur intermitti. Sed non praetermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua praetermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

SED CONTRA est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.

RESPONDEO dicendum quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhaeret; ita meritum virtuosi actus consistit e contrario in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret. Finis autem potior est his quae sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhaereatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhaeret quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illae virtutes quibus Deo secundum se inhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhaereatur. Inter virtutes autem morales, tanto aliqua potior est quanto maius aliquid contemnit ut Deo inhaereat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum quae homo potest contemnere propter Deum, regards the precept of the person that excels, and therefore admits of only one aspect. And since obedience is due to a person's precept on account of reverence to him, it follows that obedience to a man is of one species, though the causes from which it proceeds differ specifically.

ARTICLE 3
Whether obedience is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It seems that obedience is the greatest of the virtues. For it is written (1 Kings 15:22): "Obedience is better than sacrifices." Now the offering of sacrifices belongs to religion, which is the greatest of all moral virtues, as shown above (Q[81], A[6]). Therefore obedience is the greatest of all virtues.

2. Further, Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience is the only virtue that ingrafts virtues in the soul and protects them when ingrafted." Now the cause is greater than the effect. Therefore obedience is greater than all the virtues.

3. Further, Gregory says (Moral. xxxv) that "evil should never be done out of obedience: yet sometimes for the sake of obedience we should lay aside the good we are doing." Now one does not lay aside a thing except for something better. Therefore obedience, for whose sake the good of other virtues is set aside, is better than other virtues.

On the contrary, obedience deserves praise because it proceeds from charity: for Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience should be practiced, not out of servile fear, but from a sense of charity, not through fear of punishment, but through love of justice." Therefore charity is a greater virtue than obedience.

I answer that, Just as sin consists in man contemning God and adhering to mutable things, so the merit of a virtuous act consists in man contemning created goods and adhering to God as his end. Now the end is greater than that which is directed to the end. Therefore if a man contemns created goods in order that he may adhere to God, his virtue derives greater praise from his adhering to God than from his contemning earthly things. And so those, namely the theological, virtues whereby he adheres to God in Himself, are greater than the moral virtues, whereby he holds in contempt some earthly thing in order to adhere to God. Among the moral virtues, the greater the thing which a man contemns that he may adhere to God, the greater the virtue. Now there are three kinds of human goods that man may de cette personne supérieure, et c'est pourquoi elle n'a qu'une seule raison d'être. Mais parce que l'obéissance au précepte s'impose à cause de la déférence due à la personne, il en résulte que toute obéissance est d'une seule espèce, bien que procédant de motifs spécifiquement différents.

ARTICLE 3
Comparaison de l'obéissance avec les autres vertus

Objections 1. Il apparaît que l'obéissance est la plus grande des vertus. Il est écrit en effet (1 S 15, 22): « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices. » Mais l'oblation de sacrifices ressortit à la religion, qui est la plus grande des vertus morales, comme on l'a montré.

2. S. Grégoire nous dit: « L'obéissance est la seule vertu qui introduise dans l'âme les autres vertus, et ensuite les y garde. » Or la cause est plus puissante que l'effet. Donc l'obéissance est la plus puissante des vertus.

3. S. Grégoire nous dit encore: « Si l'obéissance ne nous fait jamais commettre le mal, elle nous oblige parfois à interrompre le bien que nous faisons. » Mais on n'omet un bien qu'en vue d'un bien supérieur. Donc l'obéissance pour laquelle on omet le bien des autres vertus, est meilleure qu'elles.

En sens contraire, l'obéissance est louable parce quelle procède de la charité. Car S. Grégoire nous dit: « On doit pratiquer l'obéissance non par crainte servile, mais par charité; non par crainte du châtiment, mais par amour de la justice. »

Réponse : De même que le péché consiste en ce que l'homme, en méprisant Dieu, s'attache aux biens périssables, ainsi le mérite de l'acte vertueux consiste au contraire en ce que l'homme, en méprisant les biens créés, s'attache à Dieu. Or la fin est plus puissante que les moyens. Donc, si l'on méprise les biens créés pour s'attacher à Dieu, la vertu mérite plus d'éloges pour son attachement à Dieu que pour son mépris des biens terrestres. Et c'est pourquoi les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu pour lui-même, qui sont les vertus théologales, l'emportent sur les vertus morales par lesquelles on méprise le terrestre pour s'attacher à Dieu. Or, parmi les vertus morales, la plus importante est celle par laquelle on méprise un plus grand bien pour s'attacher à Dieu. Au plus bas degré se trouvent les biens extérieurs; au

do tồn tại; nhưng bởi vì đức vâng lời đối với lệnh truyền bắt buộc vì sự cung kính phải có đối với con người, mọi sự vâng lời chỉ thuộc về một loại duy nhất, mặc dầu nó phát xuất bởi những lý do phân biệt nhau cách loại thuộc.

TIẾT 3
Sự so sánh đức vâng lời với các nhân đức khác

VẤN NẠN 1. Xem ra đức vâng lời là nhân đức lớn nhất. Có lời ghi chép: "Sự vâng lời hơn các lễ vật" (1Sm 15,22). Mà sự hiến dâng lễ vật thuộc về nhân đức đạo đức là nhân đức lớn nhất trong các luân đức như đã minh chứng (Q.81, a.6).

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 35,14) đã nói với chúng ta: "Đức vâng lời là nhân đức duy nhất dẫn đưa các nhân đức khác vào trong tâm hồn và gìn giữ chúng nó ở đó." Vậy đức vâng lời lớn nhất trong các nhân đức.

3. Thánh Grêgôriô (Moral. 35,14) còn nói với chúng ta: "Nếu đức vâng lời không bao giờ làm cho chúng ta thi hành điều xấu, nó đôi khi bắt buộc chúng ta làm gián đoạn điều tốt chúng ta đang làm." Mà người ta chỉ bỏ qua điều tốt vì điều tốt hơn. Vậy đức vâng lời mà do đó chúng ta bỏ qua sự tốt của các nhân đức khác, thì tốt hơn chúng nó.

TRÁI LẠI, Đức vâng lời đáng ca ngợi bởi vì nó phát xuất bởi đức mến. Thánh Grêgôriô (Moral. 35,14) đã nói với chúng ta: "Người ta phải thi hành đức vâng lời không phải bởi sự sợ nô lệ, nhưng bởi đức mến; không phải bởi sợ hình phạt, nhưng bởi yêu mến đức công bình."

TRẢ LỜI : Cũng như tội cốt tại điều mà con người khinh dể Thiên Chúa, bám dính vào các của cải hay hư nát; cũng vậy, công đức của hành động nhân đức, trái lại, cốt tại điều con người khinh dể các của cải thụ tạo để bám dính vào Thiên Chúa. Mà mục đích có quyền lực hơn các phương tiện. Vậy, nếu người ta khinh dể các của thụ tạo để bám dính vào Thiên Chúa, nhân đức đáng được ca ngợi vì việc nó bám dính vào Thiên Chúa hơn là vì nó khinh dể các của cải trần gian. Và các nhân đức do đó người ta bám vào Thiên Chúa, là các nhân đức đối thần, vượt trổi hơn các luân đức mà người ta khinh dể cái trần gian để bám dính vào Thiên Chúa. Mà, trong các luân đức, luân đức quan trọng nhất là luân đức do đó ta khinh chê một sự tốt lớn hơn để bám dính vào Thiên Chúa. Ở bậc thấp nhất có các của cải bên ngoài; ở giữa, có các của cải của thân thể; ở trên đỉnh, có các của cải của linh hồn mà trong các của

quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Unde Gregorius dicit, in ult. Moral., quod obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod sint ut obediatur voluntati divinae. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine caritate, quae sine obedientia esse non potest. Dicitur enim I Ioan. II, quod qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est, qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est. Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia. Inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre. Et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre, contra Dei mandatum.

AD SECUNDUM dicendum quod ad obedientiam pertinent omnes

contemn for God's sake. The lowest of these are external goods, the goods of the body take the middle place, and the highest are the goods of the soul; and among these the chief, in a way, is the will, in so far as, by his will, man makes use of all other goods. Therefore, properly speaking, the virtue of obedience, whereby we contemn our own will for God's sake, is more praiseworthy than the other moral virtues, which contemn other goods for the sake of God. Hence Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience is rightly preferred to sacrifices, because by sacrifices another's body is slain whereas by obedience we slay our own will." Wherefore even any other acts of virtue are meritorious before God through being performed out of obedience to God's will. For were one to suffer even martyrdom, or to give all one's goods to the poor, unless one directed these things to the fulfilment of the divine will, which pertains directly to obedience, they could not be meritorious: as neither would they be if they were done without charity, which cannot exist apart from obedience. For it is written (1 John 2:4, 5): "He who saith that he knoweth God, and keepeth not His commandments, is a liar . . . but he that keepeth His word, in him in very deed the charity of God is perfected": and this because friends have the same likes and dislikes.

Reply to objection 1. Obedience proceeds from reverence, which pays worship and honor to a superior, and in this respect it is contained under different virtues, although considered in itself, as regarding the aspect of precept, it is one special virtue. Accordingly, in so far as it proceeds from reverence for a superior, it is contained, in a way, under observance; while in so far as it proceeds from reverence for one's parents, it is contained under piety; and in so far as it proceeds from reverence for God, it comes under religion, and pertains to devotion, which is the principal act of religion. Wherefore from this point of view it is more praiseworthy to obey God than to offer sacrifice, as well as because, "in a sacrifice we slay another's body, whereas by obedience we slay our own will," as Gregory says (Moral. xxxv). As to the special case in which Samuel spoke, it would have been better for Saul to obey God than to offer in sacrifice the fat animals of the Amalekites against the commandment of God.

Reply to objection 2. All acts of virtue, in so far as they come under

milieu se trouvent les biens du corps; au sommet les biens de l'âme, parmi lesquels le principal est la volonté, en tant que par celle-ci on use de tous les autres biens. C'est pourquoi, par elle-même, l'obéissance est la plus louable des vertus: pour Dieu elle méprise la volonté propre, alors que par les autres vertus morales on méprise certains autres biens en vue de Dieu. C'est pourquoi S. Grégoire écrit: « Il est juste de préférer l'obéissance aux sacrifices, parce que ceux-ci immolent une chair étrangère, tandis que l'obéissance immole notre propre volonté. » C'est pourquoi aussi certaines autres activités sont méritoires devant Dieu parce qu'elles sont accomplies pour obéir à la volonté divine. Car si quelqu'un endurait le martyre, ou distribuait tous ses biens aux pauvres, - à moins qu'il n'ordonne ces oeuvres à l'accomplissement de la volonté divine, ce qui concerne directement l'obéissance -, de telles oeuvres ne pourraient être méritoires, tout comme si on les faisait sans la charité, qui ne peut exister sans l'obéissance. Il est écrit en effet (1 Jn 2, 4.5): « Celui qui prétend connaître Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur; quant à celui qui observe ses paroles, l'amour de Dieu a vraiment trouvé en lui son accomplissement. » Et cela parce que l'amitié procure aux amis identité des vouloir et des refuse.

Solutions 1. L'obéissance procède de la déférence qui rend culte et honneur au supérieur. Et quant à cela, elle est subordonnée à des vertus diverses bien que, considérée en elle-même, en tant qu'elle s'attache à la raison de précepte, elle soit une seule vertu spéciale. Donc, en tant qu'elle procède de la déférence envers les supérieurs, elle est comme subordonnée au respect. En tant qu'elle procède de la déférence envers les parents, à la piété. En tant qu'elle procède de la déférence envers Dieu, à la religion, et elle ressortit à la dévotion, acte principal de la vertu de religion. Aussi, de ce point de vue, est-il plus louable d'obéir à Dieu que de lui offrir un sacrifice. Et aussi parce que, selon S. Grégoire cité dans notre **Réponse :** « Les sacrifices immolent une chair étrangère tandis que l'obéissance immole notre propre volonté. » En particulier, dans le cas dont parlait Samuel, il aurait mieux valu pour Saül obéir à Dieu que d'offrir en sacrifice, contre son ordre, les bêtes grasses des Amalécites.

2. Tous les actes des vertus relèvent de l'obéissance du fait

cải này một của cải chủ yếu là ý chí trong tư cách do ý chí người ta sử dụng tất cả mọi của cải khác. Do đó, nhờ chính nó, đức vâng lời đáng ca ngợi nhất trong các nhân đức: vì Thiên Chúa, nó khinh chê ý chí riêng, đang khi vì các luân đức khác nó khinh chê một số của cải khác vì Thiên Chúa. Do đó, thánh Grêgôriô (Moral. 35,14) đã nói: "Một cách chính đáng, người ta yêu chuộng đức vâng lời hơn mọi lễ vật, bởi vì các lễ vật sát tế xác thịt bên ngoài, trong khi đức vâng lời sát tế ý chí riêng của chúng." Do đó, một số hoạt động tính khác có công đức trước thánh nhan Thiên Chúa bởi vì chúng nó được hoàn thành để vâng lời ý chí Thiên Chúa. Bởi vì nếu người nào chịu tử đạo, hoặc phân phát mọi của cải của mình cho những người nghèo khó, trừ phi họ sắp đặt các công việc này để hoàn thành ý muốn Thiên Chúa, điều này trực tiếp liên hệ với đức vâng lời, những công việc như thế không thể có công đức, hoàn toàn dường như người ta hoàn thành chúng nó mà không có đức mến, và đức mến không thể hiện hữu mà không có đức vâng lời. Có lời ghi chép (1Ga 2,4-5): "Kẻ nói: tôi đã biết Người, mà không giữ lệnh truyền Người, thì đó là đứa nói dối, và trong nó không có sự thật; còn ai giữ lời Người, thì hẳn thật trong kẻ ấy lòng mến của Thiên Chúa đã nên trọn." Vậy điều đó bởi vì tình bằng hữu đem lại cho các bạn hữu đồng nhất tính của các sự muốn và các sự không muốn.

GIẢI ĐÁP 1. Đức vâng lời phát xuất từ sự cung kính đem lại việc phụng sự và tôn kính cho kẻ bề trên. Và về điều đó, nó phụ thuộc các nhân đức khác nhau dầu mà, được cứu xét tại sự, trong tư cách nó bám dính vào yếu tính của lệnh truyền, đó là một nhân đức đặc biệt duy nhất. Vậy, trong tư cách nó phát xuất từ sự cung kính đối với các kẻ bề trên, nó như phụ thuộc nhân đức kính trọng. Trong tư cách nó phát xuất từ sự cung kính đối với cha mẹ, nó phụ thuộc nhân đức hiếu thảo. Trong tư cách nó phát xuất từ sự cung kính đối với Thiên Chúa, nó phụ thuộc nhân đức đạo đức, và nó lệ thuộc vào lòng sùng đạo là hành động chính của nhân đức đạo đức. Như vậy, ở phương diện này, việc vâng lời Thiên Chúa đáng ca ngợi hơn việc hiến dâng lễ vật cho Ngài. Và cũng bởi vì, theo thánh Grêgôriô mà chúng ta đã dẫn chứng trong phần trả lời (Moral. 35,14): "Các lễ vật sát tế thân xác bên ngoài, trong khi đức vâng lời sát tế ý chí riêng của chúng ta." Cách riêng biệt trong trường hợp mà tiên tri Samuen đã đề cập đến, việc vua Saul vâng lời Thiên Chúa thì tốt hơn là làm trái mệnh lệnh của Ngài, để dâng cho Ngài các thú vật béo của dân Amalec làm lễ vật.

2. Mọi hành động của các nhân đức lệ thuộc vào đức vâng lời do sự việc

actus virtutum prout sunt in praecepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quidem, quia licet actus virtutis cadat sub praecepto, tamen potest aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem praecepti. Unde si aliqua virtus sit cuius obiectum sit naturaliter prius quam praeceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas praecipiendi. Secundo, quia infusio gratiae et virtutum potest praecedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc, neque tempore neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

AD TERTIUM dicendum quod duplex est bonum. Quoddam ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam praetermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam praetermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, qui ab uno quolibet bono subiectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus penitus repulsa ieiunet. Et sic per obedientiam et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS 4
Utrum in omnibus sit Deo obediendum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. IX, quod dominus duobus caecis curatis praecepit dicens, videte ne quis sciat. Illi autem, exeuntes, diffamaverunt eum per totam terram illam. Nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

PRAETEREA, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quaedam praecepta Dei contra virtutem, sicut quod praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII, et Iudaeis ut furarentur res Aegyptiorum, ut

a precept, belong to obedience. Wherefore according as acts of virtue act causally or dispositively towards their generation and preservation, obedience is said to ingraft and protect all virtues. And yet it does not follow that obedience takes precedence of all virtues absolutely, for two reasons. First, because though an act of virtue come under a precept, one may nevertheless perform that act of virtue without considering the aspect of precept. Consequently, if there be any virtue, whose object is naturally prior to the precept, that virtue is said to be naturally prior to obedience. Such a virtue is faith, whereby we come to know the sublime nature of divine authority, by reason of which the power to command is competent to God. Secondly, because infusion of grace and virtues may precede, even in point of time, all virtuous acts: and in this way obedience is not prior to all virtues, neither in point of time nor by nature.

Reply to objection 3. There are two kinds of good. There is that to which we are bound of necessity, for instance to love God, and so forth: and by no means may such a good be set aside on account of obedience. But there is another good to which man is not bound of necessity, and this good we ought sometimes to set aside for the sake of obedience to which we are bound of necessity, since we ought not to do good by falling into sin. Yet as Gregory remarks (Moral. xxxv), "he who forbids his subjects any single good, must needs allow them many others, lest the souls of those who obey perish utterly from starvation, through being deprived of every good." Thus the loss of one good may be compensated by obedience and other goods.

ARTICLE 4
Whether God ought to be obeyed in all things ?

Objections 1. It seems that God need not be obeyed in all things. For it is written (Matt. 9:30, 31) that our Lord after healing the two blind men commanded them, saying: "See that no man know this. But they going out spread His fame abroad in all that country." Yet they are not blamed for so doing. Therefore it seems that we are not bound to obey God in all things.

2. Further, no one is bound to do anything contrary to virtue. Now we find that God commanded certain things contrary to virtue: thus He commanded Abraham to slay his innocent son (Gn. 22); and the Jews to steal the property of the Egyptians (Ex. 11), which things

qu'ils sont commandés. Donc, en tant que les actes des vertus agissent comme des causes ou des dispositions pour engendrer ou conserver celles-ci, on dit que l'obéissance les introduit et les garde toutes dans l'âme. Mais il ne s'ensuit pas que l'obéissance soit absolument la première de toutes les vertus, pour deux raisons. 1° Parce que, bien qu'un acte de vertu tombe sous le précepte, on peut cependant l'accomplir sans prendre garde à cette raison de précepte. Par suite, s'il y a une vertu dont l'objet soit par nature antérieur au précepte, cette vertu est par nature antérieure à l'obéissance. C'est évident pour la foi: elle nous révèle la sublimité de l'autorité de Dieu, qui lui confère le pouvoir de commander. 2° L'infusion de la grâce et des vertus peut précéder, même dans le temps, tout acte vertueux. Ainsi, ni par nature ni dans le temps, l'obéissance ne précède toutes les autres vertus.

3. Il y a deux sortes de biens. D'abord un bien que l'homme est nécessairement tenu d'accomplir, comme aimer Dieu ou quelque chose de même genre. Un tel bien ne peut aucunement être omis par obéissance. Mais il y a une autre sorte de bien auquel l'homme n'est pas nécessairement tenu. Et celui-là, on doit parfois l'omettre par obéissance; parce qu'on ne doit pas faire quelque chose de bien en commettant une faute. **En sens contraire,** dit S. Grégoire au même endroit". « celui qui interdit à ses sujets d'accomplir un bien quelconque doit leur en permettre beaucoup d'autres, pour éviter que l'âme de son sujet ne se perde totalement, si elle était privée absolument de tout bien par cette interdiction ». C'est ainsi que, par l'obéissance, d'autres biens peuvent compenser la perte d'un seul.

ARTICLE 4
Doit-on obéir à Dieu en tout ?

Objections 1. Il semble que non, car il est écrit (Mt 9, 29.31) que le Seigneur donna cet ordre aux aveugles qu'il venait de guérir: « Veillez à ce que personne ne le sache. Mais à peine sortis, ils parièrent de lui dans toute la région. » Ce qu'on ne leur reprocha pas. Il paraît donc que nous ne sommes pas tenus d'obéir à Dieu en tout.

2. Nul n'est tenu d'agir contrairement à la vertu. Mais nous découvrons des ordres de Dieu contraires à la vertu. C'est ainsi qu'il commanda à Abraham de mettre à mort son fils innocent (Gn 22, 2), aux Juifs de dérober les biens des Egyptiens (Ex 11, 2) ce

chúng nó đã được ra lệnh. Vậy, trong tư cách các hành động của các nhân đức tác dụng với tính cách là các nguyên nhân hoặc các sự sắp đặt để sinh sản hoặc bảo tồn các nhân đức này, người ta nói rằng đức vâng lời đem các nhân đức vào linh hồn và gìn giữ chúng nó tất cả ở đó. Mà không do đó đức vâng lời một cách tuyệt đối là nhân đức thứ nhất trong mọi nhân đức vì hai lý do. Thứ nhất, bởi vì, dầu mà một hành động của nhân đức nằm trong lệnh truyền, người ta vẫn có thể hoàn thành nó mà không lưu ý đến yếu tính của lệnh truyền này. Do đó, nếu có một nhân đức nào mà đối tượng của nó theo bản tính có trước lệnh truyền, nhân đức này theo bản tính có trước đức vâng lời. Đó rõ ràng là đức tin: đức tin tỏ ra cho chúng ta biết tính cách tuyệt đối trong quyền bính của Thiên Chúa là Đấng ban cho nó quyền lực ra lệnh. Thứ đến, sự phú nhập ân sủng và các nhân đức có thể ngay trong thời gian đi trước mọi hành động nhân đức. Như vậy, nhân đức vâng lời do bản tính hoặc trong thời gian không đi trước tất cả mọi nhân đức khác.

3. Có hai thứ sự tốt. Trước hết, có sự tốt mà con người một cách tất yếu bị bắt buộc hoàn thành, như kính mến Thiên Chúa hoặc cái gì tương tự. Một sự tốt như thế không một thể cách nào bị bỏ do nhân đức vâng lời. Mà còn thứ sự tốt khác người ta không bị bắt buộc cách tất yếu để hoàn thành. Chính thứ sự tốt đó, người ta đôi khi có thể bỏ nó do nhân đức vâng lời; bởi vì người ta không nên làm điều gì tốt bằng cách phạm tội. Tuy nhiên, thánh Grêgôriô đã nói ở cũng một đoạn văn đó (Moral. 34,14): "Kẻ cấm các người hạ thuộc mình không được hoàn thành một sự tốt nào phải cho phép họ làm nhiều sự tốt khác để tránh linh hồn của kẻ hạ thuộc mình khỏi hư mất hoàn toàn, nếu do sự cấm đoán này, họ một cách tuyệt đối mất hết mọi sự tốt." Chính như vậy mà do nhân đức vâng lời, các sự tốt khác có thể bị sự mất mát một sự tốt.

TIẾT 4
Người ta phải vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Có lời ghi chép: "Chúa Giêsu ra lệnh cho những người mù vừa được Ngài chữa lành: Hãy coi chừng, đừng cho ai hay biết điều đó. Nhưng vừa đi ra, họ nói về Ngài trong khắp miền đó" (Mt 9,29.31). Họ không bị quở trách về điều đó. Vậy xem ra chúng ta không bị bắt buộc phải vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự.

2. Không ai bị bắt buộc phải hành động cách trái ngược với nhân đức. Mà chúng ta trông thấy các mệnh lệnh do Thiên Chúa đưa ra trái ngược với nhân đức. Chính như vậy mà Ngài ra lệnh cho Abraham giết đứa con trai vô tội của mình (Kn 22,2), cho dân Do Thái đánh cắp của cải

habetur Exod. XI, quae sunt contra iustitiam; et Osee quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

PRAETEREA, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinae etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXIV, omnia quae locutus est dominus faciemus, et erimus obedientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus caecis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini praecepti obligare, sed, sicut Gregorius dicit, XIX Moral., servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia haec est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur, ut habetur in Glossa Rom. XI, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturae; ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, praeceptum Abrahae factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitae. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandavit Iudaeis ut res Aegyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem

are contrary to justice; and Osee to take to himself a woman who was an adulteress (Osee 3), and this is contrary to chastity. Therefore God is not to be obeyed in all things.

3. Further, whoever obeys God conforms his will to the divine will even as to the thing willed. But we are not bound in all things to conform our will to the divine will as to the thing willed, as stated above (FS, Q[19], A[10]). Therefore man is not bound to obey God in all things.

On the contrary, It is written (Ex. 24:7): "All things that the Lord hath spoken we will do, and we will be obedient."

I answer that, As stated above (A[1]), he who obeys is moved by the command of the person he obeys, just as natural things are moved by their motive causes. Now just a God is the first mover of all things that are moved naturally, so too is He the first mover of all wills, as shown above (FS, Q[9], A[6]). Therefore just as all natural things are subject to the divine motion by a natural necessity so too all wills, by a kind of necessity of justice, are bound to obey the divine command.

Reply to objection 1. Our Lord in telling the blind men to conceal the miracle had no intention of binding them with the force of a divine precept, but, as Gregory says (Moral. xix), "gave an example to His servants who follow Him that they might wish to hide their virtue and yet that it should be proclaimed against their will, in order that others might profit by their example."

Reply to objection 2. Even as God does nothing contrary to nature (since "the nature of a thing is what God does therein," according to a gloss on Rom. 11), and yet does certain things contrary to the wonted course of nature; so to God can command nothing contrary to virtue since virtue and rectitude of human will consist chiefly in conformity with God's will and obedience to His command, although it be contrary to the wonted mode of virtue. Accordingly, then, the command given to Abraham to slay his innocent son was not contrary to justice, since God is the author of life an death. Nor again was it contrary to justice that He commanded the Jews to take things belonging to the Egyptians, because all things are His, and He gives them to whom He will. Nor was it contrary to chastity that Osee was

qui est contraire à la justice; et au prophète Osée (1, 2) d'épouser une femme adultère, ce qui est contraire à la chasteté. Donc il ne faut pas obéir à Dieu en tout.

3. Quiconque obéit à Dieu conforme sa volonté à la volonté divine, même quant à l'objet voulu. Or nous ne sommes pas tenus de conformer en tout notre volonté à la volonté divine quant à l'objet voulu. C'est ce qui a été établi précédemment. Donc on n'est pas tenu d'obéir à Dieu en tout.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (24, 7): « Tout ce qu'a dit le Seigneur, nous le ferons et nous lui obéirons. »

Réponse : Nous l'avons dit à l'ARTICLE 1: Celui qui obéit est mû par le commandement de celui auquel il obéit, comme dans la nature un être est mû par les influences qui agissent sur lui. Or, Dieu est le moteur suprême non seulement de toutes choses selon la nature, mais encore de toutes les volontés, nous l'avons établi. De même donc que les premières sont soumises à la nature divine par une nécessité de nature, de même les secondes doivent obéir aux ordres divins par une nécessité de justice.

Solutions 1. En disant aux aveugles de tenir secret le miracle, le Seigneur n'entendait pas leur imposer sa volonté, mais comme l'explique S. Grégoire « donner un exemple aux serviteurs: les engager à tenir leurs vertus cachées, quoique, malgré eux, il puisse arriver qu'elles soient manifestées pour servir d'exemple au prochain ».

2. Dieu ne va jamais contre la nature des choses puisque « ce que Dieu fait en elles est leur nature même », dit le Glose; mais il agit parfois contre le cours ordinaire de la nature. C'est ainsi que Dieu ne peut rien prescrire de contraire à la vertu, puisque la vertu et la rectitude de la volonté humaine consistent avant tout dans la conformité à la volonté de Dieu et l'obéissance à ses ordres, encore que ses ordres puissent contredire parfois la pratique ordinaire de telle ou telle vertu. Ainsi l'ordre donné à Abraham n'alla pas contre la justice, puisque Dieu est l'auteur de la vie et de la mort; pas plus que l'ordre donné aux Hébreux de dérober les biens des Égyptiens, puisque tout appartient à Dieu qui le donne à qui bon lui semble. Pareillement, l'ordre donné à Osée d'épouser une adultère n'était pas contraire

của dân Ai Cập (Xh 11,2), điều đó trái ngược với đức công bình; và cho tiên tri Hôsê (1,2) lấy người đàn bà ngoại tình làm vợ, điều đó trái ngược với đức trinh khiết. Vậy người ta không phải vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự.

3. Bất cứ ai vâng lời Thiên Chúa làm cho ý chí của mình phù hợp với ý chí Thiên Chúa, ngay về đối tượng được ước muốn. Mà chúng ta không bị bắt buộc trong mọi sự làm phù hợp ý chí của chúng ta với ý chí Thiên Chúa về đối tượng được muốn. Đó là điều đã được trình bày ở trước (I-II, Q.19, a.10). Vậy người ta không bị bắt buộc vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Xuất hành (24,7), tất cả những gì Thiên Chúa đã phán truyền, chúng tôi sẽ thi hành và chúng tôi sẽ vâng lời Ngài.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở Tiết 1, kẻ vâng lời bị động bởi mệnh lệnh mà mình vâng lời, như trong thiên nhiên một hữu thể bị động bởi các ảnh hưởng tác dụng mình. Mà, Thiên Chúa là chủ động tối cao không những của tất cả mọi sự vật trong thiên nhiên, mà còn của tất cả mọi ý chí như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.9, a.6). Vậy cũng như các sự vật đầu tiên phục tùng bản tính Thiên Chúa bởi sự tất yếu của bản tính, cũng vậy, các sự vật thứ hai phải tuân theo các mệnh lệnh Thiên Chúa do sự tất yếu của đức công bình.

GIẢI ĐÁP 1. Khi Chúa Giêsu bảo các kẻ mù giữ kín phép lạ, không có ý định bắt buộc họ phải tuân theo ý muốn của mình, nhưng theo sự giải thích của thánh Grêgôriô (Moral. 19,23), Chúa Giêsu nêu lên cho các môn đệ một tấm gương: thúc giục họ giữ ẩn kín các nhân đức của mình, dầu mà có thể xảy ra trái ngược ý muốn của họ là các nhân đức của họ tiết lộ để làm gương cho người đồng loại.

2. Thiên Chúa không bao giờ đi trái ngược với bản tính của các sự vật, bởi vì điều gì Thiên Chúa đã tác thành nơi chúng nó là chính bản tính của chúng nó. Chính như vậy mà Thiên Chúa không thể truyền khiến cái gì trái ngược với nhân đức, bởi vì nhân đức và sự ngay thẳng của ý chí nhân loại cốt tại trước tiên ở sự phù hợp với ý chí Thiên Chúa và sự tuân theo các mệnh lệnh của Ngài, mặc dầu các mệnh lệnh của Ngài đôi khi có thể mâu thuẫn với sự thực hành bình thường của nhân đức nọ hoặc của nhân đức kia. Như vậy, lệnh truyền đã được Thiên Chúa đưa ra cho Abraham, không đi trái ngược với đức công bình, bởi vì Thiên Chúa là tác giả của sự sống và của sự chết. Cũng vậy, đối với mệnh lệnh Ngài đã đưa ra cho dân Do Thái để đánh cắp của cải dân Ai Cập, bởi vì mọi sự vật thuộc về Thiên Chúa, Ngài muốn cho ai tùy ý. Cũng vậy, mệnh lệnh Ngài đã đưa ra cho tiên tri Hôsê cưới người đàn bà ngoại tình không trái

praeceptum ad Osee factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanae generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod praedicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

AD TERTIUM dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire.

ARTICULUS 5
Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, filii, obedite parentibus per omnia. Et postea subdit, servi, obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo, eadem ratione, alii subditi debent suis praelatis in omnibus obedire.

PRAETEREA, praelati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deut. V, ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo praecepta praelati sunt reputanda tanquam praecepta Dei. Unde et apostolus dicit, Gal. IV, sicut Angelum Dei accepistis me, sicut Christum Iesum; et I ad Thess. II, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei. Ergo sicut Deo debet homo in omnibus obedire, ita etiam et praelatis.

PRAETEREA, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED CONTRA est quod dicitur Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed quandoque praecepta praelatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus praelatis est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium praecipientis quadam

commanded to take an adulteress, because God Himself is the ordainer of human generation, and the right manner of intercourse with woman is that which He appoints. Hence it is evident that the persons aforesaid did not sin, either by obeying God or by willing to obey Him.

Reply to objection 3. Though man is not always bound to will what God wills, yet he is always bound to will what God wills him to will. This comes to man's knowledge chiefly through God's command, wherefore man is bound to obey God's commands in all things.

ARTICLE 4
Whether subjects are bound to obey their superiors in all things ?

Objections 1. It seems that subjects are bound to obey their superiors in all things. For the Apostle says (Col. 3:20): "Children, obey your parents in all things," and farther on (Col. 3:22): "Servants, obey in all things your masters according to the flesh." Therefore in like manner other subjects are bound to obey their superiors in all things.

2. Further, superiors stand between God and their subjects, according to Dt. 5:5, "I was the mediator and stood between the Lord and you at that time, to show you His words." Now there is no going from extreme to extreme, except through that which stands between. Therefore the commands of a superior must be esteemed the commands of God, wherefore the Apostle says (Gal. 4:14): "You . . . received me as an angel of God, even as Christ Jesus" and (1 Thess. 2:13): "When you had received of us the word of the hearing of God, you received it, not as the word of men, but, as it is indeed, the word of God." Therefore as man is bound to obey God in all things, so is he bound to obey his superiors.

3. Further, just as religious in making their profession take vows of chastity and poverty, so do they also vow obedience. Now a religious is bound to observe chastity and poverty in all things. Therefore he is also bound to obey in all things.

On the contrary, It is written (Acts 5:29): "We ought to obey God rather than men." Now sometimes the things commanded by a superior are against God. Therefore superiors are not to be obeyed in all things.

I answer that, As stated above (AA[1],4), he who obeys is moved at the bidding of the person who

à la chasteté, puisque Dieu est l'ordinateur de la génération humaine, et que les relations réglées par lui ne peuvent être que légitimes. - Il est donc évident que tous ces personnages, ni par leur obéissance à Dieu, ni par leur volonté d'obéir n'ont péché.

3. Si nous ne sommes pas toujours obligés de vouloir ce que Dieu veut, nous le sommes toujours de vouloir ce qu'il veut que nous voulions. Cette volonté divine nous est signifiée principalement par les commandements divins. C'est pourquoi on est tenu d'obéir à Dieu.

ARTICLE 5
Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs ?

Objections 1. Il semble que oui. Car S. Paul dit (Col 3, 20): « Enfants, obéissez en tout à vos parents. » Et il ajoute (v. 22): « Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas. » Donc, au même titre, les autres sujets doivent obéir en tout à leurs supérieurs.

2. Les supérieurs sont des intermédiaires entre Dieu et leurs sujets, selon cette parole (Dt 5, 5): « Moi, je me tenais entre le Seigneur et vous en ce temps-là pour vous faire connaître sa parole. » Mais on ne va d'un extrême à l'autre qu'en passant par le milieu. Donc les préceptes du supérieur doivent être considérés comme les préceptes de Dieu. Ce qui fait dire à l'Apôtre (Ga 4, 14): « Vous m'avez accueilli comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus », et aussi (1 Th 2, 13): « Une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez accueillie non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. » Donc, de même qu'à Dieu on doit obéir en tout, de même aux supérieurs.

3. Les religieux font voeux de chasteté et de pauvreté par leur profession; de même font-ils le voeu d'obéissance. Mais le religieux est tenu d'observer en tout la chasteté et la pauvreté. De même est-il tenu d'obéir en tout.

En sens contraire, il est dit au livre des Actes (6, 29): « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Mais parfois les ordres des supérieurs sont contraires à ceux de Dieu. Donc il ne faut pas leur obéir en tout.

Réponse : Comme nous l'avons dit, celui qui obéit est mis en mouvement sur l'ordre de celui

ngược với sự trinh khiết, bởi vì Thiên Chúa là Đấng sắp đặt sự sinh sản của nhân loại, và các mối tương quan được Ngài sắp đặt chỉ có thể là hợp pháp. Vậy rõ ràng là tất cả các nhân vật này đã không phạm tội do sự vâng lời Thiên Chúa cũng như do ý muốn của mình để vâng lời Thiên Chúa.

3. Nếu chúng ta không phải luôn luôn bị bắt buộc muốn điều Chúa muốn, chúng ta luôn luôn bị bắt buộc muốn điều Ngài muốn chúng ta muốn, ý muốn của Thiên Chúa đây được biểu thị cho chúng ta một cách chủ yếu qua các giới mệnh của Ngài. Do đó, người ta bị bắt buộc vâng lời Thiên Chúa.

TIẾT 5
Phải chăng các kẻ bề dưới phải vâng lời các kẻ bề trên trong mọi sự ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Phaolô (Cl 3,20) đã nói: "Các con cái hãy vâng lời cha mẹ mình trong hết mọi sự." Ở đó, ngài còn nói thêm: Các kẻ nô lệ, hãy vâng lời trong mọi sự đối với các người chủ trần gian của mình. Vậy, theo cũng một tư cách, các kẻ thuộc hạ khác phải vâng lời các kẻ bề trên của mình trong mọi sự.

2. Các kẻ bề trên là những người trung gian giữa Thiên Chúa và các kẻ hạ thuộc của mình theo lời ghi chép (Tt 5,5): "Tôi, tôi đứng giữa Thiên Chúa và anh em trong thời gian này để làm cho anh em hiểu biết lời nói của Ngài." Mà người ta chỉ đi từ cực đoan này đến cực đoan kia nhờ điểm ở giữa. Vậy các lệnh truyền của kẻ bề trên phải được coi là các lệnh truyền của Thiên Chúa. Điều đó khiến thánh Phaolô (Gl 4,24) nói: "Anh em đã đón tiếp tôi như một thiên thần của Thiên Chúa, như Chúa Giêsu Kitô", và (1Tx 2,13): "Một khi đã lãnh nhận lời Thiên Chúa mà chúng tôi làm cho anh em hiểu biết, anh em đã đón tiếp lời đó không phải là lời nói của nhân loại, nhưng là lời nói của Thiên Chúa, mà đúng thật như vậy." Vậy cũng như người ta phải vâng lời Thiên Chúa trong mọi sự, cũng vậy, các kẻ bề dưới phải vâng lời các kẻ bề trên trong hết mọi sự.

3. Các tu sĩ làm lời khấn trinh khiết và khó nghèo bởi sự tuyên khấn của mình; cũng vậy, họ làm lời khấn vâng lời. Mà người tu sĩ bị bắt buộc tuân giữ sự trinh khiết và sự nghèo khó trong mọi sự. Cũng vậy, họ bị bắt buộc vâng lời trong mọi sự.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Công vụ Tông đồ (6,29): "Phải vâng lời Thiên Chúa hơn là vâng lời nhân loại." Mà đôi khi các mệnh lệnh của các kẻ bề trên trái ngược với các mệnh lệnh của Thiên Chúa. Vậy người ta không bị bắt buộc vâng lời các kẻ bề trên của mình trong mọi sự.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 4), kẻ vâng lời bị đặt vào sự chuyển động theo mệnh lệnh

necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquae impediat. Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccari sive consumi. Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa, si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam

commands him, by a certain necessity of justice, even as a natural thing is moved through the power of its mover by a natural necessity. That a natural thing be not moved by its mover, may happen in two ways. First, on account of a hindrance arising from the stronger power of some other mover; thus wood is not burnt by fire if a stronger force of water intervene. Secondly, through lack of order in the movable with regard to its mover, since, though it is subject to the latter's action in one respect, yet it is not subject thereto in every respect. Thus, a humor is sometimes subject to the action of heat, as regards being heated, but not as regards being dried up or consumed. In like manner there are two reasons, for which a subject may not be bound to obey his superior in all things. First on account of the command of a higher power. For as a gloss says on Rom. 13:2, "They that resist [Vulg.: 'He that resisteth'] the power, resist the ordinance of God" (cf. St. Augustine, De Verb. Dom. viii). "If a commissioner issue an order, are you to comply, if it is contrary to the bidding of the proconsul? Again if the proconsul command one thing, and the emperor another, will you hesitate, to disregard the former and serve the latter? Therefore if the emperor commands one thing and God another, you must disregard the former and obey God." Secondly, a subject is not bound to obey his superior if the latter command him to do something wherein he is not subject to him. For Seneca says (De Beneficiis iii): "It is wrong to suppose that slavery falls upon the whole man: for the better part of him is excepted." His body is subjected and assigned to his master but his soul is his own. Consequently in matters touching the internal movement of the will man is not bound to obey his fellow-man, but God alone. Nevertheless man is bound to obey his fellow-man in things that have to be done externally by means of the body: and yet, since by nature all men are equal, he is not bound to obey another man in matters touching the nature of the body, for instance in those relating to the support of his body or the begetting of his children. Wherefore servants are not bound to obey their masters, nor children their parents, in the question of contracting marriage or of remaining in the state of virginity or the like. But in matters concerning the disposal of actions and human affairs, a subject is bound to obey his superior within the sphere of his authority; for

qui commande, par une certaine nécessité de justice, comme un être naturel est mis en mouvement par l'être qui l'actionne, par une nécessité de nature. Que ce mouvement ne se produise pas, cela peut tenir à deux causes. D'abord à cause d'un empêchement qui provient de la puissance supérieure d'un autre moteur; c'est ainsi que du bois ne brûle pas si trop d'humidité l'empêche de s'enflammer. Ou bien par un manque de relation entre le mobile et le moteur, parce que le mobile est bien soumis à l'action du moteur sur un point, mais non sur tout. Par exemple l'humidité est parfois soumise à l'action de la chaleur de façon à être réchauffée, sans pouvoir être desséchée ou absorbée. De même il peut arriver pour deux motifs que le sujet ne soit pas tenu à obéir en tout à son supérieur. 1° A cause de l'ordre d'un supérieur plus puissant. Sur le texte (Rm 13, 2): « Ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation », la Glose commente: « Si le commissaire donne un ordre, devras-tu l'exécuter si le proconsul ordonne le contraire? Et si le proconsul donne un ordre, et l'empereur un autre, n'est-il pas évident qu'en méprisant le premier, tu dois obéir au second? Donc si l'empereur donne un ordre, et Dieu un autre, tu devras mépriser celui-là et obéir à Dieu. » 2° L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur si celui-ci donne un ordre auquel il n'a pas à se soumettre. Car Sénèque écrit: « On se trompe si l'on croit que la servitude s'impose à l'homme tout entier. La meilleure partie de lui-même y échappe. C'est le corps qui est soumis et engagé envers les maîtres; l'âme est indépendante. » C'est pourquoi, en ce qui concerne le mouvement intérieur de la volonté on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais à Dieu seul. On est tenu d'obéir aux hommes dans les actes extérieurs du corps. En sens contraire, même là, selon ce qui relève de la nature du corps, on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes sont naturellement égaux, par exemple en ce qui concerne la nourriture et la génération. Donc les serviteurs ne sont pas obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, pour contracter mariage ou pour garder la virginité, etc. Mais en ce qui concerne l'organisation de son activité et des affaires humaines, le sujet est tenu d'obéir à son supérieur en tenant compte de la supériorité qui lui est propre; ainsi le soldat au chef de l'armée en ce qui concerne la guerre; le

của người ra lệnh, bằng một sự tất yếu của đức công bình, như một hữu thể thiên nhiên bị đặt vào trong sự chuyển động bởi hữu thể tác dụng nó, bằng một sự tất yếu của bản tính. Việc sự chuyển động này không xuất hiện, điều đó có thể do hai nguyên nhân. Trước tiên, vì sự ngăn trở phát xuất từ năng lực ở trên của một chủ động khác; chính như vậy củi không cháy nếu sự ẩm ướt nhiều quá ngăn trở nó không bốc lửa. Hoặc bởi thiếu tương quan giữa động tử và chủ động, bởi vì động tử tuân theo một cách tốt đẹp tác dụng của chủ động về một điểm, chứ không về mọi điểm. Thí dụ, sự ẩm ướt đôi khi tuân theo tác dụng của nhiệt để được làm cho ấm, chứ không được làm cho khô hoặc bị cháy mất đi. Cũng vậy, có thể vì hai lý do mà kẻ bề dưới không bị bắt buộc vâng lời kẻ bề trên trong mọi sự. Thứ nhất, vì mệnh lệnh của kẻ bề trên có quyền hơn. Về đoạn văn (Rm 13,2): "Những kẻ chống cự lại, chuốc lấy cho chính mình án phạt", sách Chú giải lên tiếng: "Nếu người ủy viên ra lệnh, mà quyền tổng tài truyền khiến điều ngược lại, ngươi có thi hành lệnh truyền của ủy viên không? Và nếu quyền tổng tài ra lệnh, và hoàng đế ra lệnh khác thì không phải rõ ràng là ngươi phải khinh chê kẻ thứ nhất mà vâng lời kẻ thứ hai sao? Vậy nếu hoàng đế đưa ra một lệnh truyền, và Thiên Chúa đưa ra lệnh truyền khác, ngươi phải khinh chê hoàng đế và vâng lời Thiên Chúa." Thứ đến, kẻ bề dưới không bị bắt buộc vâng lời kẻ bề trên, nếu kẻ bề trên ra lệnh mà họ không bị bắt buộc phải tuân theo. Vì Sênêca đã viết: "Người ta sai lầm, nếu người ta tin rằng thân phận nô lệ bắt buộc con người nguyên vẹn. Phần tốt nhất trong con người của họ thoát khỏi đó. Chính thân xác bị khuất phục ông chủ; linh hồn thì độc lập tự do" (De Benet 111,20). Do đó, về điều liên hệ với sự chuyển động bên trong của ý chí, người ta không bị bắt buộc vâng lời nhân loại, chỉ vâng lời Thiên Chúa mà thôi. Người ta bị bắt buộc vâng lời nhân loại trong các hành động bên ngoài của thân thể. Tuy nhiên, ngay chính ở đó, tùy theo cái gì thuộc về bản tính của thân thể, người ta không bị bắt buộc vâng lời nhân loại, nhưng chỉ phải vâng lời Thiên Chúa mà thôi, bởi vì tất cả mọi người bằng nhau theo bản tính, thí dụ, trong cái gì liên quan đến lương thực và sự sinh sản. Vậy các tôi tớ không bị bắt buộc các người chủ của mình, con cái cũng không bị bắt buộc vâng lời cha mẹ, để kết hôn hoặc giữ mình đồng trinh, v.v... Còn cái gì liên hệ với sự tổ chức hành động tính của mình và các công việc nhân loại, kẻ bề dưới bị bắt buộc vâng lời kẻ bề trên mình vì sự ở trên riêng của họ; như vậy quân nhân phải vâng lời tổng tư lệnh quân đội trong cái gì liên hệ với chiến tranh;

domesticam; et sic de aliis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod apostolus dixit, per omnia, intelligendum est quantum ad illa quae pertinent ad ius patriae vel dominativae potestatis.

AD SECUNDUM dicendum quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

AD TERTIUM dicendum quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Et haec est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui, una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.

instance a soldier must obey his general in matters relating to war, a servant his master in matters touching the execution of the duties of his service, a son his father in matters relating to the conduct of his life and the care of the household; and so forth.

Reply to objection 1. When the Apostle says "in all things," he refers to matters within the sphere of a father's or master's authority.

Reply to objection 2. Man is subject to God simply as regards all things, both internal and external, wherefore he is bound to obey Him in all things. On the other hand, inferiors are not subject to their superiors in all things, but only in certain things and in a particular way, in respect of which the superior stands between God and his subjects, whereas in respect of other matters the subject is immediately under God, by Whom he is taught either by the natural or by the written law.

Reply to objection 3. Religious profess obedience as to the regular mode of life, in respect of which they are subject to their superiors: wherefore they are bound to obey in those matters only which may belong to the regular mode of life, and this obedience suffices for salvation. If they be willing to obey even in other matters, this will belong to the superabundance of perfection; provided, however, such things be not contrary to God or to the rule they profess, for obedience in this case would be unlawful. Accordingly we may distinguish a threefold obedience; one, sufficient for salvation, and consisting in obeying when one is bound to obey: secondly, perfect obedience, which obeys in all things lawful: thirdly, indiscreet obedience, which obeys even in matters unlawful.

serviteur à son maître en ce qui concerne le service à exécuter; le fils à son père en ce qui concerne la conduite de sa vie et l'organisation domestique, et ainsi du reste.

Solutions 1. Quand l'Apôtre dit « en tout », il faut l'entendre de ce qui concerne le droit du père ou du maître.

2. L'homme est soumis à Dieu de façon absolue, pour tout: intérieurement et extérieurement. Or les sujets ne sont pas soumis à leurs supérieurs en toutes choses mais seulement dans un domaine déterminé. Et même pour celui-ci, ils sont des intermédiaires entre Dieu et leurs sujets. Quant au reste ils sont immédiatement soumis à Dieu, qui les instruit par la loi naturelle ou la loi écrite.

3. Les religieux font profession d'obéissance quant à la vie régulière selon laquelle ils sont soumis à leurs supérieurs. C'est pourquoi ils ne sont tenus d'obéir que pour ce qui peut concerner la vie régulière. Telle est l'obéissance qui suffit au salut. S'ils veulent obéir en autre chose, cela relève d'un surcroît de perfection, pourvu que rien de cela ne soit contraire à Dieu, car une telle obéissance serait illicite. On peut donc distinguer trois espèces d'obéissance: l'une, suffisante au salut, obéit en tout ce qui est d'obligation; la seconde, parfaite, obéit en tout ce qui est permis; la troisième, excessive, obéit même en ce qui est défendu.

người tôi tớ phải vâng lời người chủ của mình trong cái gì liên hệ với sự phục vụ phải thi hành; người con bị bắt buộc vâng lời cha mình trong cái gì liên hệ với hạnh kiểm của mình, với sự tổ chức gia đình và những điều tương tự.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô nói "trong mọi sự", người ta phải hiểu điều đó về cái gì liên hệ với quyền hành của người cha hoặc của người chủ.

2. Con người phục tùng Thiên Chúa cách tuyệt đối và trong mọi sự: bên trong cũng như bên ngoài. Mà các kẻ bề dưới không phục tùng các kẻ bề trên của mình trong mọi sự: bên trong cũng như bên ngoài. Mà các kẻ bề dưới không phục tùng các kẻ bề trên của mình trong mọi sự, nhưng chỉ trong một lãnh vực nhất định. Và ngay trong lãnh vực này, họ là những kẻ trung gian giữa Thiên Chúa và các kẻ bề dưới của mình. Còn với cái gì còn lại, các kẻ bề dưới trực tiếp phục tùng Thiên Chúa là Đấng dạy dỗ họ qua luật tự nhiên hoặc luật viết ra.

3. Các tu sĩ tuyên hứa vâng lời về đời sống Dòng mà họ phải phục tùng các kẻ bề trên của mình. Do đó, họ chỉ bị bắt buộc đối với cái gì có thể liên hệ với đời sống Dòng. Đó là sự vâng lời đã đủ cho sự cứu rỗi; nếu họ muốn vâng lời trong điều gì khác, điều đó lệ thuộc về sự thêm hoàn hảo, miễn là không có cái gì trong việc đó trái nghịch với Thiên Chúa, vì một sự vâng lời như thế hẳn bất hợp pháp. Vậy người ta có thể phân biệt ba loại vâng lời: một sự vâng lời đủ cho việc cứu rỗi, vâng lời tất cả cái gì bắt buộc; sự vâng lời thứ hai, hoàn hảo, vâng lời tất cả cái gì được phép; sự vâng lời thứ ba, thái quá, vâng lời ngay cái gì bị cấm đoán.

ARTICULUS 6
Utrum christiani teneantur saecularibus potestatibus obedire

ARTICLE 6
Whether Christians are bound to obey the secular powers ?

ARTICLE 6
Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières ?

TIẾT 6
Các tín hữu phải vâng lời các quyền bính thế gian ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. XVII, ergo liberi sunt filii, dicit Glossa, si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi praefertur sunt liberi, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Ioan. I, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur potestatibus saecularibus obedire.

Objections 1. It seems that Christians are not bound to obey the secular power. For a gloss on Mat. 17:25, "Then the children are free," says: "If in every kingdom the children of the king who holds sway over that kingdom are free, then the children of that King, under Whose sway are all kingdoms, should be free in every kingdom." Now Christians, by their faith in Christ, are made children of God, according to Jn. 1:12: "He gave them power to be made the sons of God, to them that believe in His name." Therefore they are not bound to obey the secular power.

Objections 1. Il semble que non, parce que, sur le texte de Matthieu (17, 2): « Donc les fils sont libres », la Glose explique: « Si, dans tout royaume, les fils du souverain régnant sont libres, alors les fils du roi à qui sont soumis tous les royaumes doivent être libres. » Or les chrétiens sont devenus enfants de Dieu par la foi du Christ, selon S. Jean (1, 12): « ceux qui croient en son nom, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Donc ils ne sont pas tenus d'obéir aux puissances séculières.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Về đoạn văn trong Phúc âm của thánh Matthêô (17,2): "Vậy các con cái được tự do", sách Chú giải lên tiếng: "Nếu, trong mọi vương quốc, con cái nhà vua đang cai trị được tự do, trong trường hợp này, các con cái của đức vua mà tất cả mọi vương quốc phải khuất phục, thì phải được tự do". Mà các kitô hữu đã trở nên con cái Thiên Chúa bởi tin vào Chúa Kitô theo Phúc âm thánh Gioan (1,12), còn những ai đón nhận Ngài, thì Ngài đã ban cho họ quyền làm con cái Thiên Chúa." Vậy, họ không bị bắt buộc vâng lời các quyền bính thế gian.

PRAETEREA, Rom. VII dicitur,

2. Further, it is written (Rom. 7:4):

2. S. Paul écrit (Rm 7, 4): « Vous

2. Thánh Phaolô (Rm 7,4) đã viết:

mortificati estis legi per corpus Christi, et loquitur de lege divina veteris testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines potestatibus saecularibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti. Ergo multo magis homines, per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis qua saecularibus principibus adstringebantur.

PRAETEREA, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit, IV de Civ. Dei, remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Cum igitur dominia saecularia principum plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus saecularibus obediendum a Christianis.

SED CONTRA est quod dicitur Tit. III, admone illos principibus et potestatibus subditos esse; et I Pet. II, subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, tanquam ab eo Missis.

RESPONDEO dicendum quod fides Christi est iustitiae principium et causa, secundum illud Rom. III, iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet. Nunc autem, in statu huius vitae, per gratiam Christi liberamur a defectibus animae, non autem a defectibus corporis, ut patet per apostolum, Rom. VII, qui dicit de seipso quod mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa, super illud I ad Tim. VI, quicumque sunt sub iugo servi, et cetera.

AD SECUNDUM dicendum quod lex vetus fuit figura novi testamenti, et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est

"You . . . are become dead to the law by the body of Christ," and the law mentioned here is the divine law of the Old Testament. Now human law whereby men are subject to the secular power is of less account than the divine law of the Old Testament. Much more, therefore, since they have become members of Christ's body, are men freed from the law of subjection, whereby they were under the power of secular princes.

3. Further, men are not bound to obey robbers, who oppress them with violence. Now, Augustine says (De Civ. Dei iv): "Without justice, what else is a kingdom but a huge robbery?" Since therefore the authority of secular princes is frequently exercised with injustice, or owes its origin to some unjust usurpation, it seems that Christians ought not to obey secular princes.

On the contrary, It is written (Titus 3:1): "Admonish them to be subject to princes and powers," and (1 Pet. 2:13, 14): "Be ye subject . . . to every human creature for God's sake: whether it be to the king as excelling, or to governors as sent by him."

I answer that, Faith in Christ is the origin and cause of justice, according to Rom. 3:22, "The justice of God by faith of Jesus Christ:" wherefore faith in Christ does not void the order of justice, but strengthens it." Now the order of justice requires that subjects obey their superiors, else the stability of human affairs would cease. Hence faith in Christ does not excuse the faithful from the obligation of obeying secular princes.

Reply to objection 1. As stated above (A[5]), subjection whereby one man is bound to another regards the body; not the soul, which retains its liberty. Now, in this state of life we are freed by the grace of Christ from defects of the soul, but not from defects of the body, as the Apostle declares by saying of himself (Rom. 7:23) that in his mind he served the law of God, but in his flesh the law of sin. Wherefore those that are made children of God by grace are free from the spiritual bondage of sin, but not from the bodily bondage, whereby they are held bound to earthly masters, as a gloss observes on 1 Tim. 6:1, "Whosoever are servants under the yoke," etc.

Reply to objection 2. The Old Law was a figure of the New Testament, and therefore it had to cease on the advent of truth. And

avez été mis à mort à l'égard de la loi par le corps du Christ », et il parle de la loi divine de l'ancienne alliance. Mais la loi humaine qui soumet les hommes aux puissances séculières est inférieure à la loi divine de l'ancienne alliance. Donc à plus forte raison les hommes devenus membres du corps du Christ sont-ils libérés de la loi de sujétion qui les liait aux princes séculiers.

3. Les hommes ne sont pas tenus d'obéir aux brigands qui oppriment par la violence. Ce qui fait dire à S. Augustin: « Quand la justice disparaît, que sont les royaumes sinon de vastes brigandages? » Donc, puisque les pouvoirs séculiers des princes sont exercés le plus souvent de façon injuste, et que leur pouvoir a été injustement usurpé, il apparaît que les chrétiens n'ont pas à obéir aux princes séculiers.

En sens contraire, S. Paul écrivait (Tt 3, 1) « Rappelle aux fidèles le devoir d'être soumis aux magistrats et aux autorités. » S. Pierre (1 P 2, 13.14): « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme délégués par lui. »

Réponse : La foi chrétienne est principe et cause de justice, selon S. Paul (Rm 3, 22): « Justice de Dieu par la foi en Jésus Christ. » Cette foi ne supprime donc pas l'ordre fondé sur la justice mais au contraire l'affermit. Cet ordre requiert que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs; car autrement ce serait la ruine de la société humaine. La foi chrétienne ne dispense donc pas d'obéir aux princes séculiers.

Solutions 1. Nous l'avons dit à l'Article précédent, la soumission due aux hommes est limitée au corps et n'atteint pas l'âme qui garde sa liberté. En cette vie la grâce du Christ remédie aux misères de l'âme, mais non à celles du corps, selon ce que S. Paul disait de lui-même (Rm 7, 25): « Par l'esprit esclave de la loi de Dieu, et par la chair esclave de la loi du péché. » Ainsi, ceux qui sont devenus enfants de Dieu par la grâce sont libérés de l'esclavage spirituel du péché, mais non de la servitude corporelle; et c'est par là qu'ils ont, en ce monde, des maîtres auxquels ils doivent être soumis, comme dit la Glose (sur 1 Tm 6, 1): « Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage, etc.»

2. La loi ancienne était la figure de l'Ancien Testament, c'est pourquoi elle devait disparaître lorsque adviendrait la vérité. Mais il n'en

"Cho nên, cả anh em nữa, anh em đã bị giết chết với luật cũ, nhờ thân xác Đức Kitô", và thánh nhân nói về luật Thiên Chúa trong Cựu ước. Mà luật nhân loại khuất phục nhân loại với các quyền bính thế gian thì ở dưới luật Thiên Chúa của Cựu ước. Vậy phương chi những con người đã trở nên chi thể của thân thể Chúa Kitô được giải thoát khỏi luật phục tùng cột họ lại với các nhà vua thế gian.

3. Nhân loại không bị bắt buộc vâng lời các kẻ cướp bóc đàn áp hành hung. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Civi Dei. 4,4) nói: "Khi đức công bình biến mất, các vương quốc trở nên cái gì nếu đó không phải là những sự cướp bóc to lớn? Vậy, bởi vì các quyền bính thế gian của các nhà vua rất thường bằng một cách bất công, và quyền bính của họ bị chiếm đoạt cách bất công, xem ra các tín hữu không phải vâng lời các nhà vua thế gian.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (Tt 3,1) đã viết: "Anh hãy nhắc nhủ họ phải phục tùng tuân lệnh những người cai trị cầm quyền." Thánh Phêrô (1Pr 2,13.14) nói: "Anh em hãy suy phục vì Chúa, mọi thể chế có trong nhân loại, dầu là vua như vị chủ tể, hay quan quyền như kẻ phục mệnh nhà vua".

TRẢ LỜI : Lòng tin kitô hữu là nguyên lý và nguyên nhân của đức công bình theo lời nói của thánh Phaolô (Rm 3,22): "Sự công chính của Thiên Chúa, nhờ bởi tin vào Đức Giêsu Kitô." Vậy lòng tin này không cất mất đi trật tự đã được xây dựng trên đức công bình mà trái lại làm cho nó vững chắc. Trật tự này đòi các kẻ bề dưới phải vâng lời các kẻ bề trên của mình; bởi vì nếu cách khác, đó hẳn là sự sụp đổ xã hội nhân loại. Vậy lòng tin kitô hữu không miễn khỏi việc vâng lời các nhà vua thế gian.

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta đã nói ở Tiết trước, sự phục tùng phải có đối với nhân loại bị giới hạn ở thân xác và không đạt tới linh hồn, vì linh hồn gìn giữ sự tự do của mình. Trong đời sống hiện tại ân sủng của Chúa Kitô cứu vãn các sự khốn nạn của linh hồn, chứ không cứu vãn các sự khốn nạn của thân xác theo lời thánh Phaolô nói về chính mình (Rm 7,25): "Bởi tinh thần, tôi làm tôi luật của Thiên Chúa; còn bởi xác thịt, tôi làm tôi luật của sự tội." Vậy, những kẻ đã trở nên con cái Thiên Chúa do ân sủng được cứu thoát khỏi sự nô lệ thiêng liêng của tội, chứ không được cứu thoát khỏi thân phận tôi tớ của thân xác; và chính do đó mà ở trần gian này có những người chủ họ phải phục tùng như lời nói của sách Chú giải (1Tm 6,1): "Tất cả những kẻ ở dưới ách nô lệ, v.v..."

2. Luật cũ là hình ảnh của Cựu ước, cho nên nó phải biến mất khi chân lý xuất hiện, mà không phải như vậy đối với luật nhân loại khuất phục người

simile de lege humana, per quam homo subiicitur homini. Et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

AD TERTIUM dicendum quod principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

the comparison with human law does not stand because thereby one man is subject to another. Yet man is bound by divine law to obey his fellow-man.

Reply to objection 3. Man is bound to obey secular princes in so far as this is required by order of justice. Wherefore if the prince's authority is not just but usurped, or if he commands what is unjust, his subjects are not bound to obey him, except perhaps accidentally, in order to avoid scandal or danger.

est pas de même pour la loi humaine qui soumet l'homme à un autre homme. Et cependant, même en vertu de la loi divine, l'homme est tenu d'obéir à l'homme.

3. On n'est tenu d'obéir aux princes séculiers que dans la mesure requise par un ordre fondé en justice. Et c'est pourquoi, si les chefs ont une autorité usurpée, donc injuste, ou si leurs préceptes sont injustes, leurs sujets ne sont pas tenus de leur obéir, sinon peut-être par accident, pour éviter un scandale ou un danger.

này với người kia. Tuy nhiên, chính do luật Thiên Chúa mà con người phải vâng lời con người.

3. Người ta chỉ bị bắt buộc vâng lời các nhà vua thế gian theo mức độ phải có do trật tự được thiết lập trong nhân đức công bình. Và do đó, nếu các kẻ đứng đầu nắm lấy quyền bính bị chiếm đoạt, vậy quyền bính này bất công, hoặc nếu các lệnh truyền của họ bất công, thì dân chúng không bị bắt buộc vâng lời họ, trừ phi có lẽ cách ngẫu trừ, để tránh gương xấu hoặc sự nguy hiểm.

QUAESTIO 105

DE INOBEDIENTIA

OF DISOBEDIENCE

LA DÉSOBÉISSANCE

SỰ BẤT TUÂN

Deinde considerandum est de inobedientia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

We must now consider disobedience, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether it is a mortal sin? (2) Whether it is the most grievous of sins?

1. Est-elle un péché mortel? - 2. Est-elle le plus grave des péchés?

1. Sự bất tuân là trọng tội? 2. Phải chăng nó là tội trọng nhất?

ARTICULUS 1
Utrum inobedientia sit peccatum mortale

ARTICLE 1
Whether disobedience is a mortal sin ?

ARTICLE 1
La désobéissance est-elle un péché mortel ?

TIẾT 1
Sự bất tuân là một trọng tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

Objections 1. It seems that disobedience is not a mortal sin. For every sin is a disobedience, as appears from Ambrose's definition given above (Q[104], A[2], OBJ[1]). Therefore if disobedience were a mortal sin, every sin would be mortal.

Objections 1. Il semble que non. Car tout péché est une désobéissance, comme nous l'avons vu par la définition de S. Ambroise donnée plus haut. Donc si la désobéissance était péché mortel, tout péché serait mortel.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự bất tuân không phải là trọng tội. Mọi tội đều là sự bất tuân, như chúng ta đã trông thấy qua lời định nghĩa của thánh Ambrôxiô đã trích dẫn ở trên (Q.104, a.2, obj.1). Vậy nếu sự bất tuân là trọng tội, mọi tội là trọng tội.

PRAETEREA, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

2. Further, Gregory says (Moral. xxxi) that disobedience is born of vainglory. But vainglory is not a mortal sin. Neither therefore is disobedience.

2. S. Grégoire écrit que la désobéissance naît de la vaine gloire. Mais celle-ci n'est pas péché mortel. Donc la désobéissance non plus.

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) đã viết: "Sự bất tuân phát sinh bởi sự hư danh." Mà sự hư danh không phải là trọng tội. Vậy sự bất tuân cũng không.

PRAETEREA, tunc dicitur aliquis esse inobediens quando superioris praeceptum non implet. Sed superiores multoties praecepta multiplicant, quae vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

3. Further, a person is said to be disobedient when he does not fulfil a superior's command. But superiors often issue so many commands that it is seldom, if ever, possible to fulfil them. Therefore if disobedience were a mortal sin, it would follow that man cannot avoid mortal sin, which is absurd. Wherefore disobedience is not a mortal sin.

3. On est appelé désobéissant quand on n'accomplit pas le précepte du supérieur. Mais très souvent les supérieurs multiplient tellement les préceptes qu'on ne peut guère ou jamais les observer tous. Donc si la désobéissance était péché mortel, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait pas éviter le péché mortel, ce qui est absurde.

3. Người ta bị gọi là kẻ bất trung khi họ không hoàn thành lệnh truyền của kẻ bề trên. Và rất năng xảy ra là các kẻ bề trên ra mệnh lệnh quá nhiều, đến nỗi người ta gần như không tuân giữ được cho hết tất cả. Vậy giả như sự bất tuân là trọng tội, hẳn do đó mà người ta không thể tránh trọng tội, điều đó phi lý.

SED CONTRA est quod Rom. I, et II ad Tim. III, inter alia peccata mortalia computatur, parentibus non obedientes.

On the contrary, The sin of disobedience to parents is reckoned (Rom. 1:30; 2 Tim. 3:2) among other mortal sins.

En sens contraire: S. Paul met au nombre des péchés mortels « la désobéissance aux parents » (Rm 1, 30; 2 Tm 3, 2).

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể vào số các trọng tội sự bất tuân đối với cha mẹ (Rm 1,30; 2Tm 3,2).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est spiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, sicut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis praeceptis peccatum mortale est,

I answer that, As stated above (Q[24], A[12]; FS, Q[72], A[5]; FS, Q[88], A[1]), a mortal sin is one that is contrary to charity which is the cause of spiritual life. Now by charity we love God and our neighbor. The charity of God requires that we obey His commandments, as stated above (Q[24], A[12]). Therefore to be

Réponse : Comme nous l'avons dit, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, source de la vie spirituelle. Car la charité nous fait aimer Dieu et le prochain, et l'amour de Dieu exige l'obéissance à ses commandements. Y désobéir, c'est donc aller contre la charité et commettre un péché mortel. De plus, les commandements divins

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.24, a.12), trọng tội là tội trái ngược với đức mến, nguồn gốc đời sống thiêng liêng. Vì đức mến làm cho chúng ta yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại, và tình yêu đối với Thiên Chúa đòi chúng ta phải tuân theo các giới mệnh của Ngài. Việc bất tuân các giới mệnh Thiên Chúa đi trái ngược với đức mến và phạm

quasi divinae dilectioni contrarium. In praeceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est praeceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium, secundum illud Rom. XIII, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum enim veniale non est inobedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum sicut quando aliquis praeceptum contemnit. Quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

AD SECUNDUM dicendum quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiae, et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere quod homo praeceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

AD TERTIUM dicendum quod nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot praecepta aliquis praelatus ingerat quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum.

ARTICULUS 2
Utrum inobedientia sit gravissimum peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I Reg. XV, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere. Sed idolatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

PRAETEREA, illud peccatum dicitur esse in spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est. Sed per inobedientiam contemnit homo praeceptum, quod maxime

disobedient to the commandments of God is a mortal sin, because it is contrary to the love of God. Again, the commandments of God contain the precept of obedience to superiors. Wherefore also disobedience to the commands of a superior is a mortal sin, as being contrary to the love of God, according to Rom. 13:2, "He that resisteth the power, resisteth the ordinance of God." It is also contrary to the love of our neighbor, as it withdraws from the superior who is our neighbor the obedience that is his due.

Reply to objection 1. The definition given by Ambrose refers to mortal sin, which has the character of perfect sin. Venial sin is not disobedience, because it is not contrary to a precept, but beside it. Nor again is every mortal sin disobedience, properly and essentially, but only when one contemns a precept, since moral acts take their species from the end. And when a thing is done contrary to a precept, not in contempt of the precept, but with some other purpose, it is not a sin of disobedience except materially, and belongs formally to another species of sin.

Reply to objection 2. Vainglory desires display of excellence. And since it seems to point to a certain excellence that one be not subject to another's command, it follows that disobedience arises from vainglory. But there is nothing to hinder mortal sin from arising out of venial sin, since venial sin is a disposition to mortal.

Reply to objection 3. No one is bound to do the impossible: wherefore if a superior makes a heap of precepts and lays them upon his subjects, so that they are unable to fulfil them, they are excused from sin. Wherefore superiors should refrain from making a multitude of precepts.

ARTICLE 2
Whether disobedience is the most grievous of sins ?

Objections 1. It seems that disobedience is the most grievous of sins. For it is written (1 Kings 15:23): "It is like the sin of witchcraft to rebel, and like the crime of idolatry to refuse to obey." But idolatry is the most grievous of sins, as stated above (Q[94], A[3]). Therefore disobedience is the most grievous of sins.

2. Further, the sin against the Holy Ghost is one that removes the obstacles of sin, as stated above (Q[14], A[2]). Now disobedience makes a man contemn a precept which, more than anything,

prescrivent l'obéissance envers les supérieurs. Leur désobéir, c'est donc encore commettre un péché mortel opposé à l'amour envers Dieu, selon S. Paul (Rm 13, 2): « Celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu. » - La désobéissance est en même temps contraire à l'amour du prochain, puisque le supérieur en fait partie et qu'on lui refuse l'obéissance à laquelle il a droit.

Solutions 1. S. Ambroise définit ainsi le péché mortel, c'est-à-dire le péché dans toute la force du terme. Le péché véniel n'est pas une désobéissance parce qu'il ne va pas contre le précepte mais passe à côté. Le péché mortel lui-même n'est pas toujours une désobéissance, au sens propre et essentiel du mot; mais seulement quand on méprise le précepte. C'est parce que les actes moraux sont spécifiés par leur fin. Lorsque l'on transgresse un précepte non par mépris de celui-ci mais pour une autre fin, ce n'est une désobéissance que matériellement; formellement cela relève d'une autre espèce de péché.

2. La vaine gloire peut être la manifestation d'une certaine supériorité; et parce que l'on croit y parvenir en refusant de se soumettre aux préceptes d'autrui, la désobéissance naît en effet de la vaine gloire. Mais rien n'empêche que le péché mortel naisse d'un péché véniel, puisque celui-ci est une disposition à celui-là.

3. A l'impossible nul n'est tenu. C'est pourquoi, si un supérieur multiplie les préceptes au point que son subordonné soit incapable de les accomplir, celui-ci n'est pas coupable. Les supérieurs doivent donc éviter de multiplier les préceptes.

ARTICLE 2
La désobéissance est-elle le plus grave des péchés ?

Objections 1. Il semble bien, car on lit dans l'Écriture (1 S 15, 23): « Un péché de sorcellerie, voilà la rébellion; une idolâtrie, voilà la résistance. » Mais l'idolâtrie est le plus grave des péchés comme on l'a montré. Donc aussi la désobéissance.

2. On appelle péché contre le Saint-Esprit celui qui enlève tous les obstacles au péché, on l'a dite. Or par la désobéissance on méprise le précepte qui détourne au maximum du péché. Donc la

trọng tội. Hơn nữa, các giới mệnh Thiên Chúa truyền khiến sự vâng lời các kẻ bề trên. Vậy việc không vâng lời họ còn phạm trọng tội bằng cách chống lại tình yêu đối với Thiên Chúa theo sự xác định của thánh Phaolô (Rm 13,2): "Kẻ chống lại với quyền bính, chống lại trật tự đã do Thiên Chúa thiết lập." Sự bất tuân đồng thời cũng trái nghịch với tình yêu đối với người đồng loại, bởi vì kẻ bề trên là người đồng loại và người ta không vâng lời họ đang khi họ có quyền đòi là kẻ khác phải vâng lời.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Ambrôxiô định nghĩa trọng tội như vậy, nghĩa là tội hoàn toàn theo ý nghĩa của từ ngữ. Tội nhẹ không phải là tội bất tuân bởi vì nó không đi trái ngược với giới mệnh, nhưng ngoài giới mệnh. Chính trọng tội không phải luôn luôn là sự bất tuân theo ý nghĩa riêng và thuộc về yếu tính của từ ngữ; nhưng chỉ khi người ta khinh dể giới mệnh. Chính bởi vì các hành động đạo đức được phân loại bởi mục đích của mình. Khi người ta vi phạm một mục đích khác, đó chỉ là sự bất tuân cách chất thể; cách mô thể, điều đó lệ thuộc vào một loại tội khác.

2. Sự hư danh có thể làm sự biểu lộ về một sự ở bên trên nào; và bởi vì người ta tin tưởng đạt được điều đó bằng cách không khuất phục lệnh truyền của người khác, sự bất tuân thực sự phát sinh bởi hư danh. Nhưng không cái gì ngăn trở một trọng tội không phát sinh bởi tội nhẹ, bởi vì tội nhẹ là sự sắp đặt đến trọng tội.

3. Không ai bị bắt buộc với cái bất khả. Do đó, nếu bề trên đưa ra quá nhiều lệnh truyền đến nỗi kẻ bề dưới không thể hoàn thành chúng nó tất cả, kẻ bề dưới không có tội. Vậy kẻ bề trên phải tránh việc đưa ra quá nhiều lệnh truyền.

TIẾT 2
Phải chăng sự bất tuân là tội nặng nhất trong mọi tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tội bất tuân là tội nặng nhất. Người ta đọc trong Kinh thánh (1Sm 15,23): "Tội phép phù thủy, đó là sự phản loạn; tội tà thần, đó là sự chống cự!" Mà sự thờ tà thần là tội nặng nhất như chúng ta đã minh chứng (Q.94, a.3). Vậy sự bất tuân cũng như thế.

2. Người ta gọi tội phạm đến Chúa Thánh Thần là tội cất đi hết mọi ngăn trở đối với tội như người ta đã nói tới (Q.14, a.2). Mà do sự bất tuân, người ta khinh dể giới mệnh và giới mệnh làm cho người ta

retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in spiritum sanctum. Et ita est gravissimum peccatum.

PRAETEREA, apostolus dicit, Rom. V, quod per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quae ex ea causantur.

SED CONTRA est quod gravius est contemnere praecipientem quam praeceptum. Sed quaedam peccata sunt contra ipsam personam praecipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod non omnis inobedientia est aequale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte praecipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati. Cuius signum est quod praeceptum inferioris praetermittitur si sit praecepto superioris contrarium unde consequens est quod quanto superior est ille qui praecipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. Secundo, ex parte praeceptorum. Non enim praecipiens aequaliter vult impleri omnia quae mandat, magis enim unusquisque vult finem, et id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto praeceptum quod quis praeterit magis est de intentione illius qui praecipit. Et in praeceptis quidem Dei, manifestum est quod quanto praeceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior. Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est praecepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est praecepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obligamur ex solo hominis praecepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum praeteritur, sed ex eo quod praeteritur quod est magis de intentione praecipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiae gradus diversis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei praeceptum, ex ipsa ratione

prevents a man from sinning. Therefore disobedience is a sin against the Holy Ghost, and consequently is the most grievous of sins.

3. Further, the Apostle says (Rom. 5:19) that "by the disobedience of one man, many were made sinners." Now the cause is seemingly greater than its effect. Therefore disobedience seems to be a more grievous sin than the others that are caused thereby.

On the contrary, Contempt of the commander is a more grievous sin than contempt of his command. Now some sins are against the very person of the commander, such as blasphemy and murder. Therefore disobedience is not the most grievous of sins.

I answer that, Not every disobedience is equally a sin: for one disobedience may be greater than another, in two ways. First, on the part of the superior commanding, since, although a man should take every care to obey each superior, yet it is a greater duty to obey a higher than a lower authority, in sign of which the command of a lower authority is set aside if it be contrary to the command of a higher authority. Consequently the higher the person who commands, the more grievous is it to disobey him: so that it is more grievous to disobey God than man. Secondly, on the part of the things commanded. For the person commanding does not equally desire the fulfilment of all his commands: since every such person desires above all the end, and that which is nearest to the end. Wherefore disobedience is the more grievous, according as the unfulfilled commandment is more in the intention of the person commanding. As to the commandments of God, it is evident that the greater the good commanded, the more grievous the disobedience of that commandment, because since God's will is essentially directed to the good, the greater the good the more does God wish it to be fulfilled. Consequently he that disobeys the commandment of the love of God sins more grievously than one who disobeys the commandment of the love of our neighbor. On the other hand, man's will is not always directed to the greater good: hence, when we are bound by a mere precept of man, a sin is more grievous, not through setting aside a greater good, but through setting aside that which is more in the intention of the person commanding. Accordingly the various degrees of disobedience must correspond with the various degrees of precepts: because the disobedience in which there is contempt of God's precept, from the

désobéissance est un péché contre le Saint-Esprit, le plus grave de tous.

3. S. Paul déclare (Rm 5, 10): « Tous sont devenus pécheurs parce qu'un seul a désobéi. » Or la cause est plus puissante que l'effet. Donc la désobéissance apparaît comme un péché plus grave que les autres, qui sont causés par elle.

En sens contraire, mépriser celui qui commande est plus grave que de mépriser son commandement. Mais certains péchés s'opposent à la personne qui commande, comme le blasphème et l'homicide. Donc la désobéissance n'est pas le plus grave des péchés.

Réponse : Tous les péchés de désobéissance n'ont pas la même gravité. Une désobéissance peut être plus grave qu'une autre pour deux motifs: 1° A cause de celui qui commande. Bien que l'on doive mettre tout son soin à obéir à toute autorité, ce devoir est d'autant plus impérieux que l'autorité est plus grande. Le signe en est que l'ordre émané d'une autorité inférieure devient caduc en cas de conflit avec une autorité supérieure. D'où cette conséquence: plus l'autorité est grande, plus la désobéissance est grave; donc désobéir à Dieu est plus grave que de désobéir aux hommes. 2° A cause de ce qui est commandé. Le supérieur n'attache pas la même importance à l'accomplissement de tous ses ordres, mais il veut davantage sa fin et le moyen qui en est le plus proche. La désobéissance est donc d'autant plus grave que le commandement transgressé est plus haut placé dans l'intention de celui qui l'a donné. Parmi les commandements de Dieu, il est évident que plus le précepte concerne un bien meilleur, plus il est grave d'y désobéir. Parce que, la volonté de Dieu se portant essentiellement sur le bien, plus l'objet du précepte est bon, plus Dieu veut l'accomplissement de celui-ci. Aussi celui qui désobéit au précepte d'aimer Dieu pèche-t-il plus gravement que celui qui désobéit au précepte d'aimer le prochain. Mais la volonté de l'homme ne se porte pas naturellement vers le plus grand bien. Et c'est pourquoi, lorsque nous sommes obligés uniquement par un précepte humain, le péché n'est pas plus grave du fait qu'on omet un bien plus grand, mais du fait qu'on omet ce que veut davantage l'auteur du précepte. Ainsi donc faut-il mettre les divers degrés de désobéissance en relation avec les divers degrés de préceptes. Car la désobéissance qui méprise le précepte de Dieu, en raison même de cette désobéissance est un péché

tránh tội tới mức tối đa. Vậy sự bất tuân là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, là tội nặng nhất trong mọi tội.

3. Thánh Phaolô (Rm 5,10) nói: "Mọi người đều trở nên tội nhân bởi vì một người duy nhất đã bất tuân." Mà nguyên nhân có năng lực hơn hiệu quả. Vậy sự bất tuân xem ra là tội nặng hơn các tội khác là những tội đã do nó gây nên.

TRÁI LẠI, Việc khinh dể kẻ ra mệnh lệnh nặng hơn việc khinh dể mệnh lệnh của người đó. Mà một số tội đối lập với con người ra mệnh lệnh, như tội phạm thượng và tội giết người. Vậy sự bất tuân không phải là tội nặng nhất.

TRẢ LỜI : Mọi tội do sự bất tuân không có cũng một sự trọng đại như nhau. Tội bất tuân có thể nặng hơn tội khác vì hai lý do: Thứ nhất, vì kẻ ra mệnh lệnh. Mặc dầu người ta phải sử dụng tất cả sự lo lắng của mình để vâng lời mọi quyền bính, quyền bính càng to lớn bao nhiêu thì bản phận phải vâng lời càng bắt buộc hơn bấy nhiêu. Dấu hiệu chứng tỏ điều đó là mệnh lệnh phát xuất bởi quyền bính ở dưới thì yếu kém trong trường hợp va chạm với quyền bính ở trên. Do đó, có hậu quả này: quyền bính càng to lớn, tội bất tuân càng nặng. Vậy việc không vâng lời Thiên Chúa là tội nặng hơn việc không vâng lời con người. Thứ đến, vì điều đã được ra lệnh. Kẻ bề trên không gán cũng một sự quan trọng vào việc hoàn thành mọi mệnh lệnh của mình; nhưng họ muốn một cách nhiều hơn mục đích của mình và phương tiện nào gần mục đích này nhất. Vậy mệnh lệnh bị vi phạm càng được đề cao trong ý định của kẻ ra mệnh lệnh thì tội bất tuân càng nặng. Trong các giới mệnh của Thiên Chúa, rõ ràng điều này là giới mệnh nào liên hệ với sự tốt hơn, việc bất tuân giới mệnh đó nặng hơn. Bởi vì, ý chí của Thiên Chúa một cách thuộc yếu tính hướng về sự tốt, đối tượng của giới mệnh càng tốt, Thiên Chúa càng muốn sự hoàn thành giới mệnh này. Như vậy, kẻ không tuân theo giới mệnh yêu mến Thiên Chúa phạm tội nặng hơn kẻ không tuân theo giới mệnh yêu mến người đồng loại. Mà ý chí của con người một cách tự nhiên hướng về sự tốt hơn luôn luôn. Và do đó, khi chúng ta chỉ bị bắt buộc bởi lệnh truyền của con người, tội không nặng hơn bởi người ta bỏ một sự tốt lớn hơn, nhưng bởi vì người ta bỏ điều mà tác giả của lệnh truyền muốn hơn. Như vậy người ta phải đặt các bậc khác nhau của sự không vâng lời trong tương quan với các bậc khác nhau của các lệnh truyền. Mà sự không vâng lời khinh dể giới mệnh Thiên Chúa, do chính sự không vâng lời này, là tội nặng hơn tội phạm đến con người, ngoại trừ sự không vâng lời đối với Thiên Chúa do tội này gây

inobedientiae gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei (et hoc dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei praeceptum agit). Si tamen in aliquo potiori praeceptum Dei contemneret, adhuc gravius peccatum esset. Inobedientia autem qua contemnitur praeceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse praecipiens, quia ex reverentia praecipientis procedere debet reverentia praecepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam peccatum in quo contemnitur solum Dei praeceptum.

very nature of disobedience is more grievous than a sin committed against a man, apart from the latter being a disobedience to God. And I say this because whoever sins against his neighbor acts also against God's commandment. And if the divine precept be contemned in a yet graver matter, the sin is still more grievous. The disobedience that contains contempt of a man's precept is less grievous than the sin which contemns the man who made the precept, because reverence for the person commanding should give rise to reverence for his command. In like manner a sin that directly involves contempt of God, such as blasphemy, or the like, is more grievous (even if we mentally separate the disobedience from the sin) than would be a sin involving contempt of God's commandment alone.

plus grave que le péché commis contre un homme, abstraction faite de la désobéissance envers Dieu que ce péché entraîne. (je dis cela parce que celui qui pèche contre le prochain agit aussi contrairement au commandement de Dieu.) **En sens contraire,** si l'on méprisait un commandement de Dieu plus important, le péché serait encore plus grave. Quant à la désobéissance qui méprise un précepte humain, le péché est moins grave que celui de mépriser l'auteur du précepte, parce que le respect envers le précepte doit procéder du respect envers son auteur. Pareillement, le péché qui se rattache directement au mépris envers Dieu, comme le blasphème, est plus grave, abstraction fait de la désobéissance qu'il implique, que le péché qui ne méprise que le précepte de Dieu.

nên. Tôi nói điều này bởi vì kẻ phạm tội đối với người đồng loại cũng hành động trái ngược với lệnh truyền của Thiên Chúa. Tuy nhiên, nếu người ta khinh dể một lệnh truyền của Thiên Chúa quan trọng hơn, tội còn nặng hơn. Về sự không vâng lời khinh dể lệnh truyền của con người, tội nhẹ hơn tội khinh dể tác giả của lệnh truyền này, bởi vì sự kính trọng đối với lệnh truyền phát xuất từ sự kính trọng đối với tác giả của nó. Cũng vậy, tội một cách trực tiếp quy về sự khinh vâng lời được nó bao hàm, nặng hơn tội chỉ khinh chê lệnh truyền của Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa comparatio Samuelis non est aequalitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Reply to objection 1. This comparison of Samuel is one, not of equality but of likeness, because disobedience redounds to the contempt of God just as idolatry does, though the latter does so more.

Solutions 1. Dans cette comparaison il ne s'agit pas d'égalité absolue, mais de ressemblance: comme l'idolâtrie, quoique à un degré moindre, la désobéissance aboutit au mépris de Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Trong sự so sánh này, người ta không đề cập đến sự bằng nhau cách tuyệt đối, nhưng sự tương tự: Tội thờ tà thần, dầu là tội nặng hơn, vẫn chấm dứt ở việc khinh dể Thiên Chúa như tội không vâng lời.

AD SECUNDUM dicendum quod non omnis inobedientia est peccatum in spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in spiritum sanctum, alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo a peccato impediri. Sed illorum bonorum contemptus facit peccatum in spiritum sanctum quae directe ducunt ad poenitentiam et remissionem peccatorum.

Reply to objection 2. Not every disobedience is sin against the Holy Ghost, but only that which obstinacy is added: for it is not the contempt of any obstacle to sin that constitutes sin against the Holy Ghost, else the contempt of any good would be a sin against the Holy Ghost, since any good may hinder a man from committing sin. The sin against the Holy Ghost consists in the contempt of those goods which lead directly to repentance and the remission of sins.

2. Toute désobéissance n'est pas un péché contre le Saint-Esprit, mais seulement celle où l'on met de l'obstination. En effet, on ne pèche pas contre le Saint-Esprit du fait que l'on méprise un obstacle quelconque au péché; autrement le mépris de n'importe quel bien spirituel serait un péché contre le Saint-Esprit, parce que l'on peut être détourné du péché par n'importe quel bien. Ce qui fait le péché contre le Saint-Esprit, c'est le mépris des biens qui conduisent à la pénitence et à la rémission des péchés.

2. Mọi sự bất tuân không phải là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, nhưng chỉ tội mà người ta ngoan cố. Quả thế, người ta không phạm đến Chúa Thánh Thần do việc người ta khinh dể bất cứ sự ngăn trở nào để không phạm tội; nếu cách khác, thì sự khinh dể bất cứ sự tốt thiêng liêng nào cũng là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, bởi vì người ta có thể được dẫn đưa mình khỏi tội bởi bất cứ sự tốt nào. Điều gây nên tội phạm đến Chúa Thánh Thần, đó là sự khinh dể các sự tốt dẫn đưa tới sự ăn năn hối cải và sự tha thứ tội lỗi.

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

Reply to objection 3. The first sin of our first parent, from which sin was transmitted to a men, was not disobedience considered as a special sin, but pride, from which then man proceeded to disobey. Hence the Apostle in these words seems to take disobedience in its relation to every sin.

3. Le premier péché de nos premiers parents, d'où le péché a dérivé sur tous les hommes, ne fut pas la désobéissance, au sens où elle est un péché spécial, mais l'orgueil qui les poussa à désobéir. Aussi, dans le texte cité, S. Paul semble-t-il entendre la désobéissance au sens général où elle s'identifie avec tout péché.

3. Tội thứ nhất của tổ tông nhân loại, đã truyền lại cho mọi người, không phải là tội bất tuân, theo ý nghĩa mà nó là một tội đặc biệt, nhưng là tội kiêu ngạo đã thúc giục hai ông bà nguyên tổ phạm tội bất tuân. Như vậy, trong đoạn văn đã trích dẫn, thánh Phaolô xem ra hiểu tội bất tuân theo nghĩa tổng quát mà nó đồng nhất hóa với mọi tội.

QUAESTIO 106

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, ET INGRATITUDINE

OF THANKFULNESS OR GRATITUDE

LA RECONNAISSANCE OU GRATITUDE

SỰ BIẾT ƠN

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitudine. Circa gratiam autem quaeruntur sex. Primo, utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta. Secundo, quis tenetur ad maiores gratiarum actiones Deo,

We must now consider thankfulness or gratitude, and ingratitude. Concerning thankfulness there are six points of inquiry: (1) Whether thankfulness is a special virtue distinct from other virtues? (2) Who owes more

Il faut étudier maintenant la reconnaissance ou gratitude, et le vice opposé ou ingratitude (Question 107). Sur la reconnaissance, six questions: 1. La gratitude est-elle une vertu spéciale, distincte des autres? - **2.**

Giờ đây chúng ta phải nghiên cứu sự biết ơn, và tật xấu đối lập hay sự vô ơn (Q.106-108) 1. Sự biết ơn là một nhân đức đặc biệt, phân biệt với các nhân đức? 2. Người vô tội hoặc hối nhân, kẻ nào phải cảm tạ ơn Chúa nhiều hơn? 3. Người ta có bị bắt buộc

utrum innocens vel poenitens. Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias humanis beneficiis reddendas. Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda. Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICULUS 1
Utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis, honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

PRAETEREA, retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed gratiae redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quod pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiae. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

PRAETEREA, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per philosophum, in VIII et IX Ethic. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod Tullius ponit gratiam specialem iustitiae partem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem, in patre, quod est proximum nostrae generationis et disciplinae principium. Tertio autem, in persona quae dignitate praecellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem, in aliquo benefactore a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo vel patri vel personae dignitate praecellenti, debemus alicui

thanks to God, the innocent or the penitent? (3) Whether man is always bound to give thanks for human favors? (4) Whether thanksgiving should be deferred? (5) Whether thanksgiving should be measured according to the favor received or the disposition of the giver? (6) Whether one ought to pay back more than one has received?

ARTICLE 1
Whether thankfulness is a special virtue, distinct from other virtues ?

Objections 1. It seems that thankfulness is not a special virtue, distinct from other virtue. For we have received the greatest benefits from God, and from our parents. Now the honor which we pay to God in return belongs to the virtue of religion, and the honor with which we repay our parents belongs to the virtue of piety. Therefore thankfulness or gratitude is not distinct from the other virtues.

2. Further, proportionate repayment belongs to commutative justice, according to the Philosopher (Ethic. v, 4). Now the purpose of giving thanks is repayment (Ethic. 5,4). Therefore thanksgiving, which belongs to gratitude, is an act of justice. Therefore gratitude is not a special virtue, distinct from other virtues.

3. Further, acknowledgment of favor received is requisite for the preservation of friendship, according to the Philosopher (Ethic. viii, 13; ix, 1). Now friendship is associated with all the virtues, since they are the reason for which man is loved. Therefore thankfulness or gratitude, to which it belongs to repay favors received, is not a special virtue.

On the contrary, Tully reckons thankfulness a special part of justice (De Invent. Rhet. ii).

I answer that, As stated above (FS, Q[60], A[3]), the nature of the debt to be paid must needs vary according to various causes giving rise to the debt, yet so that the greater always includes the lesser. Now the cause of debt is found primarily and chiefly in God, in that He is the first principle of all our goods: secondarily it is found in our father, because he is the proximate principle of our begetting and upbringing: thirdly it is found in the person that excels in dignity, from whom general favors proceed; fourthly it is found in a benefactor, from whom we have received particular and private favors, on account of which we are under particular obligation to him. Accordingly, since what we owe God, or our father, or a person excelling in dignity, is not the same as what we owe a benefactor

Lequel, de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce? - 3. Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des hommes? - 4. Faut-il tarder à rendre un bienfait? - 5. La reconnaissance doit-elle se mesurer aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur? - 6. Convient-il de rendre plus que ce qu'on a reçu?

ARTICLE 1
La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?

Objections 1. Il semble que non. Car c'est de Dieu et de nos parents que nous avons reçu les plus grands bienfaits. Mais l'honneur que nous rendons à Dieu relève de la vertu de religion; celui que nous rendons à nos parents, de la vertu de piété. Donc la reconnaissance ou gratitude n'est pas une vertu distincte des autres.

2 Une rétribution proportionnée relève de la justice commutative, comme le montre le Philosophe. Mais, dit-il encore, « on rend grâce pour rétribuer ». Donc rendre grâce, ce qui relève de la gratitude, est un acte de justice. Donc la gratitude n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres.

3. Aristote montre que la reconnaissance est nécessaire pour entretenir l'amitié. Mais l'amitié se porte sur toutes les vertus qui rendent l'homme aimable. Donc la reconnaissance ou gratitude, chargée de récompenser les bienfaits, n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, Cicéron considère la gratitude comme une vertu spéciale, qui fait partie de la justice.

Réponse : Nous l'avons dit précédemment on doit diversifier la raison de dette, selon les diverses causes de dettes, mais de telle sorte que le moins soit toujours inclus dans le plus. C'est en Dieu, à titre premier et principal, que se trouve la cause de notre endettement, du fait qu'il est le principe premier de tous nos biens. Deuxièmement, en notre père qui est le principe premier de notre génération et de notre éducation. Troisièmement, dans la personne constituée en dignité, de qui procèdent les bienfaits communs. Quatrièmement, chez un bienfaiteur de qui nous avons reçu des bienfaits particuliers et privés, pour lesquels nous avons envers lui une obligation particulière. Donc, parce que tout ce que nous devons à Dieu, à notre père ou à une personne constituée en dignité,

phải luôn luôn cảm tạ các ân huệ của nhân loại không? 4. Người ta nên chậm trễ trong việc cảm tạ ơn không? 5. Sự biết ơn phải căn cứ trên các ân huệ đã lãnh nhận hoặc các tình cảm của kẻ ban ơn? 6. Người ta một cách thích hợp đền đáp nhiều hơn điều mình đã lãnh nhận không?

TIẾT 1
Sự biết ơn là một nhân đức đặc biệt, phân biệt với các nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Chính từ Thiên Chúa và cha mẹ chúng ta mà chúng ta đã lãnh nhận các ân huệ vĩ đại nhất. Mà danh dự chúng ta phải đem lại cho Thiên Chúa lệ thuộc vào nhân đức đạo đức; danh dự mà chúng ta đem lại cho cha mẹ chúng ta lệ thuộc vào nhân đức hiếu thảo. Vậy sự biết ơn không phải là một nhân đức đặc biệt phân biệt với các nhân đức khác.

2. Sự trả công cân xứng lệ thuộc vào đức công bình giao hoán như Triết gia đã minh chứng (Eth. 5,5). Mà Triết gia còn nói: "Người ta cảm ơn để trả công." Vậy việc cảm ơn lệ thuộc vào sự biết ơn, là một hành động của đức công bình. Vậy sự biết ơn không phải là nhân đức đặc biệt, phân biệt với các nhân đức khác.

3. Triết gia (Eth. 8,13) chứng tỏ rằng sự biết ơn cần thiết để duy trì tình bằng hữu. Mà tình bằng hữu hướng về mọi nhân đức làm cho con người trở nên dễ thương. Vậy sự biết ơn có chức phận tưởng thưởng các ân huệ, không phải là một nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) coi sự biết ơn là một nhân đức đặc biệt và là một phần của đức công bình.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.50, a.3), người ta phải phân biệt yếu tính của nợ tùy theo các nguyên nhân khác nhau của nợ nần, nhưng theo một thể cách đến nỗi cái ít hơn luôn luôn bao gồm trong cái nhiều hơn. Chính ở trong Thiên Chúa, với tư cách thứ nhất và chủ yếu mà gặp được nguyên nhân gây nên nợ nần của chúng ta, bởi vì Ngài là nguyên lý đệ nhất của mọi của cải của chúng ta. Thứ đến, ở trong người cha của chúng ta là nguyên lý đệ nhất sinh sản và giáo dục chúng ta. Thứ ba, ở nơi nhân vật có chức vị, từ người này các ân huệ chung phát xuất. Thứ bốn, ở nơi kẻ ân nhân mà chúng ta đã lãnh nhận các ân huệ đặc thù và riêng tư, vì các ân huệ này chúng ta có sự bắt buộc riêng biệt đối với họ. Vậy, bởi vì tất cả những gì chúng ta mắc nợ với Thiên Chúa, với người cha chúng ta và với người có chức vị, chúng ta không mắc nợ điều

benefactorum a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; et pietatem, qua colimus parentes; et observantiam, qua colimus personas dignitate praecellentes; est gratia sive gratitudo, quae benefactoribus gratiam recompensat. Et distinguitur a praemissis virtutibus, sicut quaelibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

from whom we have received some particular favor, it follows that after religion, whereby we pay God due worship, and piety, whereby we worship our parents, and observance, whereby we worship persons excelling in dignity, there is thankfulness or gratitude, whereby we give thanks to our benefactors. And it is distinct from the foregoing virtues, just as each of these is distinct from the one that precedes, as falling short thereof.

nous ne le devons pas à un bienfaiteur qui nous a accordé un bienfait particulier, il s'ensuit qu'après la religion (culte dû à Dieu), la piété (à nos parents) et le respect (aux personnes constituées en dignité), c'est la reconnaissance ou gratitude qui répond à la générosité des bienfaiteurs. Et cette gratitude se distingue des vertus que nous venons d'énumérer comme la fin d'une série se distingue de ce qui la commence, parce qu'elle ne réalise ce principe que partiellement.

đó với một ân nhân đã ban cho chúng ta ân huệ đặc thù, do đó mà theo nhân đức đạo đức (việc phụng sự phải có đối với Thiên Chúa), nhân đức hiếu thảo (đối với cha mẹ chúng ta) và nhân đức kính trọng (đối với các nhân vật có chức vị), đó là sự biết ơn đáp lại lòng quảng đại của các ân nhân. Sự biết ơn này phân biệt với các nhân đức chúng ta mới kể ra như cái tận cùng của một hàng, phân biệt với cái bắt đầu hàng này, bởi vì nó chỉ thể hiện một cách phân diện.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est etiam quaedam excellens gratia seu gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est inter ea quae ad religionem pertinent.

Reply to objection 1. Just as religion is superexcelling piety, so is it excelling thankfulness or gratitude: wherefore giving thanks to God was reckoned above (Q[83], A[17]) among things pertaining to religion.

Solutions 1. De même que la religion est une piété supérieure, ainsi est-elle une reconnaissance ou gratitude éminente. C'est pourquoi, plus haute, nous avons placé l'action de grâce comme un élément de la religion.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như nhân đức đạo đức là nhân đức hiếu thảo cao thượng hơn, cũng vậy, nó là sự biết ơn tuyệt trác. Do đó, ở trước (Q.83, a.17), chúng ta đã để việc cám ơn là một yếu tố với nhân đức đạo đức.

AD SECUNDUM dicendum quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae sive gratitudinis pertinet retributio quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit, in libro de beneficiis.

Reply to objection 2. Proportionate repayment belongs to commutative justice, when it answers to the legal due; for instance when it is contracted that so much be paid for so much. But the repayment that belongs to the virtue of thankfulness or gratitude answers to the moral debt, and is paid spontaneously. Hence thanksgiving is less thankful when compelled, as Seneca observes (De Beneficiis iii).

2. La rétribution proportionnée relève de la justice commutative quand on l'envisage selon la dette légale, par exemple par un contrat fixant le montant de la rétribution. Mais ce qui relève de la reconnaissance ou gratitude, c'est la rétribution qui se fait par une obligation d'honneur, c'est-à-dire qu'on acquitte spontanément. Aussi la gratitude est-elle moins gracieuse, dit Sénèque, si elle est forcée.

2. Sự trả công cân xứng lệ thuộc vào đức công bình giao hoán khi người ta xem xét nó tùy theo món nợ pháp định, thí dụ, do hợp đồng quyết định tổng số của sự trả công. Mà cái gì lệ thuộc vào sự biết ơn, đó là sự trả công thể hiện do sự bắt buộc danh dự, nghĩa là người ta thanh toán một cách tự động. Như vậy, sự biết ơn, theo lời nói của Sénèque (De Benef. 3,7), ít thanh nhã nếu nó bị bắt buộc.

AD TERTIUM dicendum quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impeditivum, et quidquid est virtuosum est amicitiae provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum specialiter ad virtutem gratitudinis pertineat.

Reply to objection 3. Since true friendship is based on virtue, whatever there is contrary to virtue in a friend is an obstacle to friendship, and whatever in him is virtuous is an incentive to friendship. In this way friendship is preserved by repayment of favors, although repayment of favors belongs specially to the virtue of gratitude.

3. Puisque la véritable amitié est fondée sur la vertu, tout ce qui, chez l'ami, est contraire à la vertu arrête l'amitié, et tout ce qui est vertueux la provoque. Ainsi l'amitié se conserve par l'échange des bienfaits, bien que cet échange relève spécialement de la vertu de gratitude.

3. Bởi vì tình bạn hữu chân thật có nền tảng trên nhân đức, tất cả cái gì ở nơi người bạn hữu, trái ngược với nhân đức chận đứng tình bằng hữu, và cái gì nhân đức gây nên tình bằng hữu. Như vậy, tình bằng hữu được bảo tồn nhờ sự trao đổi các ân huệ, dầu mà sự trao đổi này một cách đặc biệt thuộc về nhân đức biết ơn.

ARTICULUS 2
Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam poenitens

ARTICLE 2
Whether the innocent is more bound to give thanks to God than the penitent ?

ARTICLE 2
Lequel de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce ?

TIẾT 2
Người vô tội hoặc hối nhân phải cảm tạ Thiên Chúa nhiều hơn ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam poenitens. Quanto enim aliquis maius donum percepit a Deo, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiae quam iustitiae restitutae. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

Objections 1. It seems that the innocent is more bound to give thanks to God than the penitent. For the greater the gift one has received from God, the more one is bound to give Him thanks. Now the gift of innocence is greater than that of justice restored. Therefore it seems that the innocent is more bound to give thanks to God than the penitent.

Objections 1. Il semble que ce soit l'innocent, car dans la mesure où l'on a reçu de Dieu un plus grand don, on est davantage tenu de lui rendre grâce. Mais le don de l'innocence est plus grand que la restauration de la justice.

VẤN NẠN 1. Xem ra người vô tội phải cảm tạ ơn Chúa nhiều hơn. Theo mức độ người ta lãnh nhận từ Thiên Chúa, người ta phải cảm tạ ơn Chúa nhiều hơn. Mà ân huệ vô tội lớn hơn ân huệ được tái tạo trong sự công chính.

PRAETEREA, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit, in II Confess., quis hominum, suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua donans peccata conversis ad te? Et postea subdit, et ideo tantundem, immo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per

2. Further, a man owes love to his benefactor just as he owes him gratitude. Now Augustine says (Confess. ii): "What man, weighing his own infirmity, would dare to ascribe his purity and innocence to his own strength; that so he should love Thee the less, as if he had less needed Thy mercy, whereby Thou remittest sins to those that turn to Thee?" And farther on he says: "And for this let him love Thee as much, yea and more, since by Whom he sees me

2. Le bienfaiteur a droit à l'amour, comme à l'action de grâce. Mais S. Augustin nous dit: « Qui donc, en réfléchissant à sa faiblesse, oserait attribuer à ses propres forces sa chasteté et son innocence, de façon à t'aimer moins, comme s'il avait moins besoin de ta miséricorde, qui remet les péchés à ceux qui se tournent vers toi? » Et il ajoute: « C'est pourquoi il doit t'aimer tout autant et même bien davantage: lorsqu'il voit par qui je suis délivré de toutes les maladies de mes

2. Ân nhân có quyền đòi sự yêu mến cũng như có quyền đòi việc cảm tạ. Mà thánh Augustinô (Conf. 2,7) đã nói với chúng ta: "Vậy ai, khi suy nghĩ về sự yếu đuối của mình, cả dám chỉ về cho sức lực riêng của mình sự trinh khiết và sự vô tội của mình để yêu mến Chúa ít hơn, dường như họ ít cần đến lòng thương xót của Chúa tha tội cho những kẻ trở về với Chúa?" Và thánh nhân nói thêm: "Cho nên họ phải yêu mến Chúa như thế và còn nhiều hơn nữa: Khi họ hiểu nhờ ai tôi được cứu thoát khỏi

eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam poenitens.

PRAETEREA, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinae gratiae beneficium quam in poenitente. Dicit enim Augustinus, ibidem, gratiae tuae deputo, et misericordiae tuae, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala, quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala, et quae te duce non feci. Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. VII, cui plus dimittitur, plus diligit. Ergo, eadem ratione, plus tenetur ad gratiarum actiones.

RESPONDEO dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Unde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo, ex quantitate dati. Et hoc modo, innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo et magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia quia magis datur gratis. Et secundum hoc, magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo; cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti sit, absolute consideratum, maius; tamen donum quod datur poenitenti est maius in comparatione ad ipsum, sicut etiam parvum donum pauperi datum ei est maius quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quae agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut philosophus dicit, in III Ethic., de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini

to have been recovered from such deep torpor of sin, by Him he sees himself to have been from the like torpor of sin preserved." Therefore the innocent is also more bound to give thanks than the penitent.

3. Further, the more a gratuitous favor is continuous, the greater the thanksgiving due for it. Now the favor of divine grace is more continuous in the innocent than in the penitent. For Augustine says (Confess. iii): "To Thy grace I ascribe it, and to Thy mercy, that Thou hast melted away my sins as it were ice. To Thy grace I ascribe also whatsoever I have not done of evil; for what might I not have done? . . . Yea, all I confess to have been forgiven me, both what evils I committed by my own wilfulness, and what by Thy guidance committed not." Therefore the innocent is more bound to give thanks than the penitent.

On the contrary, It is written (Lk. 7:43): "To whom more is forgiven, he loveth more [*Vulg.: 'To whom less is forgiven, he loveth less' Lk. 7:47]." Therefore for the same reason he is bound to greater thanksgiving.

I answer that, Thanksgiving [gratiarum actio] in the recipient corresponds to the favor [gratia] of the giver: so that when there is greater favor on the part of the giver, greater thanks are due on the part of the recipient. Now a favor is something bestowed "gratis": wherefore on the part of the giver the favor may be greater on two counts. First, owing to the quantity of the thing given: and in this way the innocent owes greater thanksgiving, because he receives a greater gift from God, also, absolutely speaking, a more continuous gift, other things being equal. Secondly, a favor may be said to be greater, because it is given more gratuitously; and in this sense the penitent is more bound to give thanks than the innocent, because what he receives from God is more gratuitously given: since, whereas he was deserving of punishment, he has received grace. Wherefore, although the gift bestowed on the innocent is, considered absolutely, greater, yet the gift bestowed on the penitent is greater in relation to him: even as a small gift bestowed on a poor man is greater to him than a great gift is to a rich man. And since actions are about singulars, in matters of action, we have to take note of what is such here and now, rather than of what is such absolutely, as the Philosopher observes (Ethic. iii) in treating of the voluntary and the involuntary.

This suffices for the Replies to the Objections.

ARTICLE 3

Whether a man is bound to give thanks to every benefactor ?

péchés, il découvre que la même influence l'en a préservé. » Donc l'innocent est tenu de rendre grâce plus que le pénitent.

3. Plus le bienfait gracieux est prolongé, plus on doit en rendre grâce. Mais le bienfait de la grâce divine est plus prolongé chez l'innocent que chez le pénitent. Car S. Augustin dit au même endroit: « J'attribue à ta grâce et à ta miséricorde que tu aies fait fondre la glace de mes péchés. J'attribue aussi à ta grâce tout ce que je n'ai pas fait de mal, car de quoi n'étais-je pas capable? Et je reconnais que tout m'a été pardonné, et le mal que j'ai fait de moi-même, et celui que, guidé par toi, je n'ai pas fait. »

En sens contraire, on lit dans S. Luc (7, 47) « Celui à qui il est pardonné davantage aime davantage. » Il doit donc pour le même motif rendre grâce davantage.

Réponse : L'action de grâce chez le bénéficiaire répond à la générosité du bienfaiteur. Or un bienfait généreux est donné gratuitement. Aussi peut-il y avoir plus de générosité chez le donateur de deux façons. D'abord par la quantité du don. Et à cet égard, l'innocent est davantage tenu à rendre grâce parce que Dieu lui fait un plus grand don, et plus prolongé, toutes choses égales d'ailleurs, à parler dans l'absolu. On peut encore parler d'un plus grand bienfait parce qu'il est donné plus gratuitement. Et à ce titre, le pénitent est tenu de rendre grâce plus que l'innocent, parce que le don que Dieu fait est plus gratuit; car, alors qu'il méritait un châtiment, c'est la grâce qui lui est donnée. Et ainsi, bien que le don fait à l'innocent, considéré dans l'absolu, soit plus grand, le don fait au pénitent est plus grand en comparaison: c'est ainsi qu'un petit don fait à un pauvre est plus grand pour lui qu'un grand don fait à un riche. Et parce que les actions concernent des cas individuels, on considère davantage dans une action ce qui est tel dans des circonstances concrètes que ce qui est tel de façon absolue, comme dit Aristote, à propos du volontaire et de l'involontaire.

Solutions : Nous venons de répondre aux Objections.

ARTICLE 3

Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des

mọi bệnh hoạn do tội lỗi của tôi, họ khám phá rằng cũng một ảnh hưởng đó đã giữ họ khỏi tội lỗi.” Vậy kẻ vô tội phải cảm tạ ơn Chúa nhiều hơn hối nhân.

3. Ân huệ nhưng không càng kéo dài, người ta càng phải cảm tạ. Mà ân huệ do ơn Thiên Chúa được kéo dài ở nơi kẻ vô tội hơn là ở nơi hối nhân. Thánh Augustinô cũng đã nói ở đoạn văn đó tôi chỉ về ân sủng của Chúa và về lòng thương xót của Chúa, việc Chúa đã làm cho tan nước đá của tội lỗi tôi. Tôi cũng chỉ về cho ân sủng của Chúa tất cả cái gì tôi đã không làm về điều xấu, vì về cái gì mà tôi không thể làm? Và tôi nhìn nhận tất cả mọi sự đã được tha thứ cho tôi, vừa về điều xấu chính tôi đã làm, và vừa về điều xấu mà được Chúa hướng dẫn, tôi đã không làm.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca: “Kẻ được tha nhiều hơn, yêu mến nhiều hơn.” Vậy họ theo cũng một lý do phải cảm tạ nhiều hơn.

TRẢ LỜI : Việc cảm tạ ở nơi người thụ hưởng đáp lại lòng quảng đại của ân nhân. Mà ân huệ quảng đại được cho cách nhưng không. Như vậy, có nhiều quảng đại hơn ở nơi người tặng theo hai thể cách. Trước hết, lượng của ân huệ. Và ở phương diện này, kẻ vô tội bị bắt buộc nhiều hơn để cảm tạ bởi vì Thiên Chúa ban cho họ một ân huệ lớn hơn và kéo dài hơn, trong điều kiện tất cả mọi sự vật khác bằng nhau. Người ta còn có thể nói về một ân huệ lớn hơn bởi vì nó được cho bằng cách nhưng không hơn. Về tư cách này, hối nhân bị bắt buộc cảm tạ nhiều hơn người vô tội; bởi vì, trong khi nó đáng bị phạt, ân sủng lại được ban cho nó. Và như vậy, dầu mà ân huệ được ban cho kẻ vô tội, được xem xét cách tuyệt đối, thì lớn hơn; còn ân huệ được ban cho hối nhân lớn hơn bằng cách đối chiếu: chính như vậy mà một ân huệ nhỏ mọn được ban cho người nghèo khó thì lớn đối với họ hơn là một ân huệ to lớn đối với người giàu có. Và bởi vì các hành động liên hệ với các trường hợp cá thể, người ta cứu xét nhiều trong một hành động cái gì là như thế này hoặc thế kia trong các hoàn cảnh cụ thể, hơn là cái gì là thế này hoặc thế kia cách tuyệt đối như Triết gia (Eth. 3,1) khi thảo luận về cái do ý chí và cái không do ý chí hay vô ý.

GIẢI ĐÁP : Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 3

Người ta có bị bắt buộc p hải luôn cảm tạ các ân huệ của nhân loại

benefacienti

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi ipsi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. XIV, qui sibi nequam est, cui alii bonus erit? Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

PRAETEREA, gratiarum actio est quaedam gratiae recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiae reddendae.

PRAETEREA, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

PRAETEREA, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

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

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

SED CONTRA est quod dicitur I ad Thess. ult., in omnibus gratias agite.

RESPONDEO dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., quod Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa, semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui

Objections 1. It seems that the a man is not bound to give thanks to every benefactor. For a man may benefit himself just as he may harm himself, according to Ecclus. 14:5, "He that is evil to himself, to whom will he be good?" But a man cannot thank himself, since thanksgiving seems to pass from one person to another. Therefore thanksgiving is not due to every benefactor.

2. Further, gratitude is a repayment of an act of grace. But some favors are granted without grace, and are rudely, slowly and grudgingly given. Therefore gratitude is not always due to a benefactor.

3. Further, no thanks are due to one who works for his own profit. But sometimes people bestow favors for their own profit. Therefore thanks are not due to them.

4. Further, no thanks are due to a slave, for all that he is belongs to his master. Yet sometimes a slave does a good turn to his master. Therefore gratitude is not due to every benefactor.

5. Further, no one is bound to do what he cannot do equitably and advantageously. Now it happens at times that the benefactor is very well off, and it would be of no advantage to him to be repaid for a favor he has bestowed. Again it happens sometimes that the benefactor from being virtuous has become wicked, so that it would not seem equitable to repay him. Also the recipient of a favor may be a poor man, and is quite unable to repay. Therefore seemingly a man is not always bound to repayment for favors received.

6. Further, no one is bound to do for another what is inexpedient and hurtful to him. Now sometimes it happens that repayment of a favor would be hurtful or useless to the person repaid. Therefore favors are not always to be repaid by gratitude.

On the contrary, It is written (1 Thess. 5:18): "In all things give thanks."

I answer that, Every effect turns naturally to its cause; wherefore Dionysius says (Div. Nom. i) that "God turns all things to Himself because He is the cause of all": for the effect must needs always be directed to the end of the agent. Now it is evident that a benefactor, as such, is cause of the beneficiary. Hence the natural order requires that he who has received a favor should, by repaying the favor, turn

hommes ?

Objections 1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de rendre grâce à tous les hommes qui nous font du bien. En effet on peut se faire du bien, comme on peut se nuire à soi-même, dit l'Ecclésiastique (14, 5): « Celui qui est mauvais pour lui-même, pour qui serait-il bon? » Mais on ne peut se rendre grâce à soi-même, car l'action de grâce semble passer de l'un à l'autre. Donc on n'est pas tenu de rendre grâce à tout bienfaiteur.

2. L'action de grâce est la reconnaissance d'une bonne grâce. Mais certains bienfaits nous sont accordés de mauvaise grâce, et même d'une façon insultante, avec retard et tristesse. On ne doit donc pas toujours rendre grâce à un bienfaiteur.

3. On ne doit aucune action de grâce à celui qui recherche son intérêt. Mais certains accordent des bienfaits intéressés. On ne leur doit donc pas d'action de grâce.

4. On ne doit pas d'action de grâce à un esclave car tout ce qu'il est appartient à son maître. Pourtant il arrive que le serviteur soit le bienfaiteur de son maître. On ne doit donc pas rendre grâce à tout bienfaiteur.

5. Nul n'est tenu de faire ce qui est déshonnête et sans avantage. Mais il arrive parfois que le bienfaiteur soit comblé de félicité, et il serait inutile de le récompenser pour son bienfait. Parfois il arrive que le bienfaiteur passe d'une vie vertueuse à une vie de péché, et il apparaît alors qu'on ne peut honnêtement reconnaître son bienfait. Il arrive aussi parfois que le bénéficiaire soit si pauvre qu'il ne puisse rien donner en retour. Il apparaît donc qu'on n'est pas toujours tenu de récompenser un bienfait.

6. Nul ne doit faire à autrui ce qui ne lui est pas avantageux mais nuisible. Or il arrive que la récompense du bienfait est nuisible ou inutile à celui qu'on veut remercier. Donc on ne doit pas toujours récompenser un bienfait en rendant grâce.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Th 5, 18) « En toutes circonstances, rendez grâce. »

Réponse : Tout effet a un mouvement naturel de retour vers sa cause. Ce qui fait dire à Denys que Dieu ramène tout à lui, comme étant la cause de tout. Car il faut toujours que l'effet soit ramené à la fin voulue par l'agent. Or il est évident que le bienfaiteur en tant que tel est cause pour le bénéficiaire. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que celui-ci se tourne vers son bienfaiteur en lui

không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không bị bắt buộc cảm ơn những người đã làm điều tốt cho chúng ta. 1. Người ta có thể tự làm điều tốt cho mình như người ta có thể làm hại chính mình theo lời ghi chép trong sách Huấn ca: "Kẻ nào xấu đối với chính mình thì tốt cho ai?" Mà con người không thể cảm tạ chính mình, vì sự cảm tạ xem ra đi từ người này tới người kia. Vậy người ta không bị bắt buộc cảm tạ tất cả mọi ân nhân.

2. Việc cảm tạ là sự nhìn nhận một ân huệ tốt đẹp. Một số ân huệ được ban cho chúng ta một cách không tốt đẹp, và có khi bằng thể cách lăng mạ, chậm trễ và buồn rầu. Vậy người ta không luôn luôn bị bắt buộc cảm ơn ân nhân.

3. Người ta không phải cảm tạ kẻ tìm kiếm lợi ích riêng. Mà một số kẻ cho chúng ta các ân huệ một cách vị lợi. Vậy chúng ta không phải cảm tạ họ.

4. Người ta không phải cảm ơn người nô lệ, bởi vì tất cả cái gì họ đang làm đều thuộc về người chủ của họ. Tuy nhiên, xảy ra là người tôi tớ là kẻ ân nhân cho người chủ của mình. Vậy người ta không phải cảm ơn mọi ân nhân.

5. Không ai bị bắt buộc làm điều bất lương và vô ích. Mà đôi khi xảy ra là kẻ ân nhân tràn đầy diễm phúc và việc tưởng thưởng họ vì ân huệ của họ thì vô ích. Đôi khi xảy ra là người ân nhân đã bỏ đời sống nhân đức mà đi đường tội lỗi, và trong trường hợp này, xem ra người ta không thể một cách lương thiện nhìn nhận ân huệ của họ. Đôi khi cũng xảy ra là người thụ hưởng quá nghèo đến nỗi không thể biếu lại cái gì. Vậy xem ra người ta không phải luôn luôn bị bắt buộc tưởng thưởng ân huệ mình đã lãnh nhận.

6. Không ai bị bắt buộc làm cho người khác điều không có lợi cho họ mà có hại. Mà xảy ra là phần thưởng đối với một ân huệ có hại hoặc vô ích đối với kẻ mà người ta muốn cám ơn. Vậy người ta không phải luôn luôn bị bắt buộc tưởng thưởng ân huệ bằng cách cảm ơn.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Tx 5,18) nói: "Trong mọi hoàn cảnh, anh em hãy tạ ơn."

TRẢ LỜI : Mọi hiệu quả có sự chuyển động tự nhiên trở lại với nguyên nhân của mình. Điều đó khiến Denys (De Div Nom. 1,5) nói rằng Thiên Chúa đem tất cả mọi sự vật lại với mình, vì Ngài là nguyên nhân của mọi sự vật. Bởi vì hiệu quả luôn luôn phải đem về mục đích mà tác nhân đã ước muốn, mà rõ ràng kẻ ân nhân trong tư cách là ân nhân là nguyên nhân cho kẻ thụ hưởng. Do đó, trật tự tự nhiên đòi kẻ thụ hưởng

suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre supra dictum est, benefactori quidem, inquantum huiusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii, sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Seneca dicit, in V de Benefic., sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis, ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturae suae paret, quae movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua. Unde in his quae sunt ad seipsum non habet locum gratitudo et ingratitudo, non enim potest homo sibi aliquid denegare nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quae ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quae sunt ad seipsum, sicut de iustitia philosophus dicit, in V Ethic., inquantum scilicet accipiuntur diversae partes hominis sicut diversae personae.

AD SECUNDUM dicendum quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non omnino debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito praestitisset, quia etiam beneficium minus est, quia, ut Seneca dicit, in II de Benefic., multum celeritas fecit, multum abstulit mora.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Seneca dicit, in VI de Benefic., multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. Si me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum et iniustus nisi gaudeo hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summae malignitatis est non vocare beneficium nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Seneca dicit, in III de Benefic., quandiu servus praestat quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus quam a servo necesse, beneficium est. Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Et ideo to his benefactor according to the mode of each. And, as stated above with regard to a father (Q[31], A[3]; Q[101], A[2]), a man owes his benefactor, as such, honor and reverence, since the latter stands to him in the relation of principle; but accidentally he owes him assistance or support, if he need it.

Reply to objection 1. In the words of Seneca (1 Benef. v), "just as a man is liberal who gives not to himself but to others, and gracious who forgives not himself but others, and merciful who is moved, not by his own misfortunes but by another's, so too, no man confers a favor on himself, he is but following the bent of his nature, which moves him to resist what hurts him, and to seek what is profitable." Wherefore in things that one does for oneself, there is no place for gratitude or ingratitude, since a man cannot deny himself a thing except by keeping it. Nevertheless things which are properly spoken of in relation to others are spoken of metaphorically in relation to oneself, as the Philosopher states regarding justice (Ethic. v, 11), in so far, to wit, as the various parts of man are considered as though they were various persons.

Reply to objection 2. It is the mark of a happy disposition to see good rather than evil. Wherefore if someone has conferred a favor, not as he ought to have conferred it, the recipient should not for that reason withhold his thanks. Yet he owes less thanks, than if the favor had been conferred duly, since in fact the favor is less, for, as Seneca remarks (De Benef. ii.) "promptness enhances, delay discounts a favor."

Reply to objection 3. As Seneca observes (De Benef. vi), "it matters much whether a person does a kindness to us for his own sake, or for ours, or for both his and ours. He that considers himself only, and benefits because cannot otherwise benefit himself, seems to me like a man who seeks fodder for his cattle." And farther on: "If he has done it for me in common with himself, having both of us in his mind, I am ungrateful and not merely unjust, unless I rejoice that what was profitable to him is profitable to me also. It is the height of malevolence to refuse to recognize a kindness, unless the giver has been the loser thereby."

Reply to objection 4. As Seneca observes (De Benef. iii), "when a slave does what is wont to be demanded of a slave, it is part of his service: when he does more than a slave is bound to do, it is a favor: for as soon as he does anything from a motive of friendship, if indeed that be

rendant grâce, selon leur condition à tous deux. Et comme nous l'avons diti au sujet du père, on doit au bienfaiteur honneur et déférence parce qu'il a raison de principe; mais accidentellement on doit l'aider et le soutenir s'il en a besoin.

Solutions 1. Comme dit Sénèque dans son traité des Bienfaits: « On n'est pas libéral en se donnant à soi-même, ni clément en se pardonnant, ni miséricordieux en étant touché de ses propres maux, mais en agissant ainsi pour tous les autres; de même encore personne n'est bienfaiteur de soi-même, mais ne fait qu'obéir à sa nature qui pousse à rejeter ce qui est nuisible et à rechercher ce qui est profitable. » Ainsi il n'y a pas lieu d'avoir gratitude ou ingratitude envers soi-même, car on ne peut se refuser quelque chose qu'en le gardant pour soi. Cependant on peut parler de ce qui nous arrive à nous-même, comme s'il s'agissait d'un autre, ainsi qu'Aristote le dit à propos de la justice: par métaphore on considère les différentes parties de l'être humain comme autant de personnes.

2. Un bon esprit est plus attentif au bien qu'au mal. Donc, si quelqu'un nous a accordé un bienfait d'une façon choquante, nous ne devons pas nous abstenir totalement de remercier, mais nous le ferons moins que si le don avait été fait avec grâce, car le bienfait lui-même en est diminué, parce que, dit Sénèque, « la rapidité a beaucoup donné, le retard a beaucoup retiré ».

3. Comme dit Sénèque, « Il importe beaucoup que je sache si le bienfaiteur agit seulement dans son intérêt, ou aussi dans le mien. Celui qui ne regarde que lui-même et ne nous aide que parce qu'il ne peut s'aider lui-même autrement, me paraît semblable à l'homme qui cherche un pâturage pour ses bêtes. S'il m'a admis au partage, il a pensé à nous deux, je suis ingrat et injuste si je ne me réjouis pas de le voir profiter de ce qui a profité à moi-même. C'est une grande méchanceté de réserver le nom de bienfait à ce qui désavantage le donateur. »

4. Comme dit encore Sénèque: « Tant que l'esclave se borne à faire ce qu'on a coutume d'exiger de lui, il fait son service; s'il en fait davantage, c'est un bienfait. Car ce qui aboutit à un sentiment d'amitié s'appelle bienfait. »

quay đến với kẻ ân nhân bằng cách cảm tạ họ theo điều kiện của cả hai bên. Và như chúng ta đã nói ở trước (Q.101, a.2) về người cha, người ta phải có đối với kẻ ân nhân này sự vinh dự và sự cung kính, bởi vì họ có yếu tính của nguyên lý; nhưng cách ngẫu trừ người ta phải giúp đỡ và nâng đỡ họ khi họ cần đến.

GIẢI ĐÁP 1. Như Sênêca đã nói: "Người ta không rộng rãi khi tự cho chính mình, cũng không nhân từ khi tha thứ cho chính mình, cũng không có lòng thương xót khi xúc động về những sự xấu riêng của mình, nhưng khi hành động như vậy cho tất cả mọi người khác; cũng vậy, không ai là ân nhân cho chính mình, nhưng chỉ tuân theo bản tính của mình thúc đẩy mình vứt bỏ cái gì có hại và tìm kiếm cái gì có lợi ích." Như vậy, không có lòng biết ơn hay lòng bội bạc đối với chính mình, vì người ta chỉ có thể từ chối cái gì với chính mình bằng cách giữ nó lại cho chính mình. Tuy nhiên, người ta có thể nói về cái gì xảy ra cho chính mình, dường như người ta đề cập đến một người nào khác, như Triết gia (Eth. 5,11) đã nói điều đó về nhân đức công bình: bằng cách ẩn dụ, người ta coi các phần khác nhau của con người là những con người.

2. Người có lương tri chú ý đến sự tốt nhiều hơn là sự xấu. Vậy, người nào cho chúng ta một ân huệ cách làm cho khó chịu, chúng ta không thể hoàn toàn không biết ơn họ, nhưng chúng ta cảm ơn họ ít hơn khi họ cho chúng ta một vật tặng cách thanh nhã, và ân huệ vì đó mà giảm bớt, bởi đó, Sênêca (De Benef. 2,6) nói: sự mau chóng đã cho nhiều, sự chậm trễ đã rút lại nhiều.

3. Như Sênêca (De Benef. 6,12) đã nói: "Điều rất quan hệ là tôi phải biết kẻ ân nhân chỉ hành động về ích lợi của họ, hoặc cũng vì ích lợi cho tôi. Kẻ chỉ nhìn đến chính mình và chỉ giúp chúng ta bởi vì họ không thể giúp mình cách khác, đối với tôi, họ tương tự với con người chiếm đồng cỏ cho các thú vật của mình. Nếu họ chấp nhận tôi được dự phần chia sẻ, họ đã nghĩ đến chúng tôi cả hai, tôi bội bạc và bất công nếu tôi không vui mừng trông thấy họ trục lợi về điều đã có ích lợi cho tôi. Đó là một sự hung tợn lớn lao dành cái tên ân huệ ở điều gây thiệt hại cho người tặng."

4. Như Sênêca (De Benef. 3,21) nói: "Bao lâu kẻ nô lệ chỉ làm điều người ta đòi hỏi, họ chỉ phục vụ; nếu họ làm nhiều hơn, đó là ân huệ. Và cái gì chấm dứt ở cảm tình bằng hữu được gọi là ân huệ."

etiam servis ultra debitum facientibus gratiae sunt habendae.

AD QUINTUM dicendum quod etiam pauper ingratus non est si faciat quod possit, sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quam grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus, quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiae et honoris. Unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit, in VI de Benefic., multa sunt per quae quidquid debemus reddere et felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis et sine adulatione iucundus. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur. Quia, ut Seneca dicit, in VI de Benefic., si hoc ei optares cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes. Si autem ille qui beneficium dedit in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficii. Ut patet per philosophum, in IX Ethic.

AD SEXTUM dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio beneficii praecipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis, si tamen postea, per eius incuriam, in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit, in VII de Benefic., reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum.

his motive, it is no longer called service." Wherefore gratitude is due even to a slave, when he does more than his duty.

Reply to objection 5. A poor man is certainly not ungrateful if he does what he can. For since kindness depends on the heart rather than on the deed, so too gratitude depends chiefly the heart. Hence Seneca says (De Benef. ii): "Who receives a favor gratefully, has already begun to pay it back: and that we are grateful for favors received should be shown by the outpourings of the heart, not only in his hearing but everywhere." From this it is evident that however well off a man may be, it is possible to thank him for his kindness by showing him reverence and honor. Wherefore the Philosopher says (Ethic. viii, 14): "He that abounds should be repaid with honor, he that is in want should be repaid with money": and Seneca writes (De Benef. vi): "There are many ways of repaying those who are well off, whatever we happen to owe them; such as good advice, frequent fellowship, affable and pleasant conversation without flattery." Therefore there is no need for a man to desire neediness or distress in his benefactor before repaying his kindness, because, as Seneca says (De Benef. vi), "it were inhuman to desire this in one from whom you have received no favor; how much more so to desire it in one whose kindness has made you his debtor!" If, however, the benefactor has lapsed from virtue, nevertheless he should be repaid according to his state, that he may return to virtue if possible. But if he be so wicked as to be incurable, then his heart has changed, and consequently no repayment is due for his kindness, as heretofore. And yet, as far as it possible without sin, the kindness he has shown should be held in memory, as the Philosopher says (Ethic. ix, 3).

Reply to 6. As stated in the preceding reply, repayment of a favor depends chiefly on the affection of the heart: wherefore repayment should be made in such a way as to prove most beneficial. If, however, through the benefactor's carelessness it prove detrimental to him, this is not imputed to the person who repays him, as Seneca observes (De Benef. vii): "It is my duty to repay, and not to keep back and safeguard my repayment."

5. Le pauvre lui-même est ingrat, s'il ne fait pas ce qu'il peut. Car, de même que le bienfait consiste davantage dans le sentiment que dans l'objet matériel, de même la reconnaissance. Aussi Sénèque dit-il: « Celui qui reçoit avec reconnaissance a déjà fait un premier versement. Par l'expression de nos sentiments nous montrons quelle reconnaissance les bienfaits suscitent en nous, nous en témoignons non seulement au donateur mais en tout lieu. » Et cela montre que même à un bienfaiteur comblé on peut témoigner sa reconnaissance en lui témoignant déférence et honneur. Aussi le Philosophe dit-il: « On doit exprimer sa reconnaissance à l'homme fortuné par de l'honneur, et au pauvre par de l'argent. » Sénèque dit également: « Il y a bien des moyens de rendre ce que nous devons, même à des gens heureux: un avis sincère, un commerce assidu, une conversation simple, gaie et sans flatterie. » Il ne faut donc pas souhaiter que le bienfaiteur tombe dans l'indigence ou le malheur afin de pouvoir lui rendre son bienfait. Comme dit Sénèque,: « Si tu souhaitais cela à celui dont tu n'as reçu aucun bienfait, ce voeu serait inhumain. Combien davantage à un bienfaiteur ! » Si le bienfaiteur a changé pour une vie mauvaise, on doit cependant lui manifester de la reconnaissance selon l'état où il se trouve: par exemple en le ramenant à la vertu si c'est possible. Mais si son mal est incurable, alors il est devenu un autre homme et on ne lui doit plus de reconnaissance pour son bienfait. Cependant autant qu'on le peut honnêtement, on doit garder le souvenir du bienfait, nous dit Aristote.

6. Nous venons de le dire, la reconnaissance pour un bienfait tient surtout au sentiment. C'est pourquoi on doit la témoigner de la manière la plus avantageuse pour le bienfaiteur; si par sa négligence cela tourne plus tard à son désavantage, on ne l'attribuera pas à celui qui a fait son remerciement. Comme dit Sénèque: « Il me fallait rendre, mais non garder ou défendre ce que j'ai rendu.

5. Chính người nghèo khó bội bạc, nếu họ không làm điều họ có thể làm. Bởi vì, cũng như ân huệ cốt tại nhiều ở tình cảm hơn là ở đối tượng chất thể, lòng biết ơn cũng thế. Như vậy, Sênêca (De Benef. 2,22) đã nói: “Kẻ lãnh nhận với lòng biết ơn đã thực hiện việc đền đáp thứ nhất, bằng việc biểu lộ các tình cảm của chúng ta, chúng ta tỏ các ân huệ gây nên lòng biết ơn thể nào trong chúng ta, chúng ta không những chứng tỏ điều đó với người tặng, nhưng còn ở khắp nơi.” Và điều đó chứng tỏ rằng với người ân nhân giàu có, người ta chứng tỏ lòng biết ơn bằng cách chứng tỏ với họ sự cung kính và danh dự. Như vậy, Triết gia (Eth. 8,14) nói: “Người ta phải biểu lộ lòng biết ơn đối với người diễm phúc bằng cách đem lại cho họ sự danh dự, và với người nghèo khó bằng cách cho họ tiền của.” Sênêca (De Benef. 6,29) cũng nói: “Có nhiều phương thế trả lại điều chúng ta mắc nợ, ngay đối với những người diễm phúc: một sự khuyên bảo thành thật, sự giao tiếp ân cần, cuộc nói chuyện đơn sơ, vui vẻ và không ninh hót.” Vậy người ta không nên cầu chúc cho người ân nhân sa cơ sạt nghiệp ngõ hầu có thể trả lại ân huệ cho họ. Như Sénèque (Ibid. 6,26) đã nói: “Giả như anh ước muốn điều đó cho người mà anh đã không lãnh nhận một ân huệ nào từ họ, điều đó hẳn vô nhân đạo. Còn vô nhân đạo biết bao nhiêu hơn nữa đối với một người ân nhân!” Nếu người ân nhân đã thay đổi làm cho đời sống của họ trở nên xấu xa, người ta vẫn phải tỏ lòng biết ơn đối với họ trong tình trạng họ đáng có: thí dụ, bằng cách đem họ trở lại đường lối nhân đức, nếu điều đó có thể được. Mà nếu sự xấu của họ không thể chữa khỏi được, trong trường hợp này, họ đã trở nên một con người khác, và người ta không còn phải biết ơn đối với ân huệ của họ. Tuy nhiên, người ta có thể biết ơn họ một cách lương thiện bao nhiêu, người ta phải ghi nhớ ân huệ đó bấy nhiêu như Triết gia đã xác nhận (Eth. 9,3).

6. Như chúng ta mới nói điều đó, sự biết ơn đối với một ân huệ cốt tại nhất là ở tình cảm. Do đó, người ta phải chứng tỏ lòng biết ơn theo thể cách ích lợi nhất đối với ân nhân; nếu người ta vì sơ suất để điều đó chậm lại có thiệt hại, người ta phải chịu trách nhiệm về điều ấy. Như Sênêca (De Benef. 7,19) nói: “Tôi phải trả lại, chứ tôi không nên giữ lại hoặc giữ gìn điều tôi đã trả.”

ARTICULUS 4
Utrum homo debeat statim beneficium recompensare

ARTICLE 4
Whether a man is bound to repay a favor at once ?

ARTICLE 4
Faut-il tarder à rendre un bienfait ?

TIẾT 4
Người ta nên chậm trễ trả lại ân huệ không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quae debemus sine certo termino, tenemur restituere ad statim. Sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationi beneficiorum, quae tamen cadit sub debito, ut dictum est. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

PRAETEREA, quanto aliquod bonum fit ex maiori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod homo statim beneficium reddat.

PRAETEREA, Seneca dicit, in II de Benefic., quod proprium benefactoris est libenter et cito facere. Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in IV de Benefic., qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.

RESPONDEO dicendum quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, statim recompensatio fieri debet. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., vis reddere beneficium? Benigne accipe. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem, non convenienti tempore, statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio. Ut enim Seneca dicit, IV de Benefic., qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod debitum legale est statim solvendum, alioquin non esset conservata iustitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis. Et ideo debet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

AD SECUNDUM dicendum quod fervor voluntatis non est virtuosus nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex fervore animi praeoccupet debitum tempus, non erit laudandum.

AD TERTIUM dicendum quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda. Et tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

Objections 1. It seems that a man is bound to repay a favor at once. For we are bound to restore at once what we owe, unless the term be fixed. Now there is no term prescribed for the repayment of favors, and yet this repayment is a duty, as stated above (A[3]). Therefore a man is bound to repay a favor at once.

2. Further, a good action would seem to be all the more praiseworthy according as it is done with greater earnestness. Now earnestness seems to make a man do his duty without any delay. Therefore it is apparently more praiseworthy to repay a favor at once.

3. Further, Seneca says (De Benef. ii) that "it is proper to a benefactor to act freely and quickly." Now repayment ought to equal the favor received. Therefore it should be done at once.

On the contrary, Seneca says (De Benef. iv): "He that hastens to repay, is animated with a sense, not of gratitude but of indebtedness."

I answer that, Just as in conferring a favor two things are to be considered, namely, the affection of the heart and the gift, so also must these things be considered in repaying the favor. As regards the affection of the heart, repayment should be made at once, wherefore Seneca says (De Benef. ii): "Do you wish to repay a favor? Receive it graciously." As regards the gift, one ought to wait until such a time as will be convenient to the benefactor. In fact, if instead of choosing a convenient time, one wished to repay at once, favor for favor, it would not seem to be a virtuous, but a constrained repayment. For, as Seneca observes (De Benef. iv), "he that wishes to repay too soon, is an unwilling debtor, and an unwilling debtor is ungrateful."

Reply to objection 1. A legal debt must be paid at once, else the equality of justice would not be preserved, if one kept another's property without his consent. But a moral debt depends on the equity of the debtor: and therefore it should be repaid in due time according as the rectitude of virtue demands.

Reply to objection 2. Earnestness of the will is not virtuous unless it be regulated by reason; wherefore it is not praiseworthy to forestall the proper time through earnestness.

Reply to objection 3. Favors also should be conferred at a convenient time and one should no longer delay when the convenient time comes; and the same is to be observed in repaying favors.

Objections 1. Il semble qu'on doit rendre un bienfait sans attendre. Car ce que nous devons sans qu'un terme soit fixé, nous sommes tenus de le restituer aussitôt. Or, pour la reconnaissance des bienfaits, il n'y a pas de terme fixé, mais cela est une dette, on l'a dit à l'Article précédent. Donc on est tenu de reconnaître aussitôt un bienfait.

2. Le bien est d'autant plus louable qu'on le fait avec plus de ferveur. Or qu'un homme ne mette aucun retard à faire ce qu'il doit, c'est un effet de sa ferveur. Il apparent donc plus louable de rendre aussitôt un bienfait.

3. Sénèque dit que « le vrai bienfaiteur agit volontiers et tout de suite ». Or la gratitude doit s'égaler au bienfait. Donc le remerciement doit être immédiat.

En sens contraire, d'après Sénèque: «Celui qui se hâte de rendre n'a pas le coeur d'un homme reconnaissant, mais d'un débiteur.»

Réponse : Dans la reconnaissance, comme dans le bienfait, deux choses sont à considérer: le sentiment et le don. La reconnaissance doit trouver son expression immédiate dans le premier: « Veux-tu rendre un bienfait? Reçois-le de bon coeur », dit Sénèque. Quant au don, il faut attendre le moment où la reconnaissance sera la bienvenue. Une reconnaissance qui prétend payer sa dette tout de suite, et même à contretemps, n'est pas vertueuse, Sénèque le dit encore: « La dette semble peser à celui qui est trop pressé de la payer, et celui à qui pèse une dette de reconnaissance est un ingrat. »

Solutions 1. Une dette légale doit être acquittée tout de suite; autrement l'égalité essentielle à la justice serait violée si le débiteur retenait ce qui appartient au créancier malgré celui-ci. Mais une dette morale dépend de l'honnêteté de celui qui l'a contractée, et son devoir est de choisir le moment le plus favorable pour s'en acquitter d'une façon vertueuse.

2. La ferveur n'est vertueuse que lorsqu'elle est réglée par la raison. Si, par ferveur, on devance le temps requis, cette ferveur n'est pas louable.

3. Les bienfaits eux-mêmes doivent être donnés en temps opportun. Et quand ce temps est venu, il ne faut plus différer. De même pour la reconnaissance.

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta phải trả lại ân huệ, không được chậm trễ. Cái gì chúng ta mắc nợ mà không có thời hạn được nhất định; chúng ta bị bắt buộc trả lại lập tức. Mà, việc nhìn nhận biết ơn các ân huệ không có thời hạn nhất định, và điều đó là một thứ nợ như người ta đã nói ở Tiết trước. Vậy người ta bị bắt buộc cảm tạ ân huệ tức thì.

2. Người ta làm điều tốt một cách sốt sắng hăng hái bao nhiêu, điều đó đáng ca ngợi bấy nhiêu. Mà việc con người không chậm trễ làm điều họ phải làm, đó là hiệu quả của sự sốt sắng. Vậy việc trả lại tức thì, xem ra đáng ca ngợi hơn.

3. Sênêca (Ibid. 2,5) đã nói: "Người ân nhân chân thật hành động sẵn lòng và lập tức." Mà sự biết ơn phải bằng nhau với ân huệ. Vậy việc cảm tạ phải lập tức.

TRÁI LẠI, Theo Sênêca (Ibid. 4,40): "Kẻ vồn vã trả lại, không có tâm hồn con người biết ơn, nhưng có tâm hồn của kẻ mắc nợ."

TRẢ LỜI : Trong sự biết ơn như trong ân huệ, người ta phải cứu xét hai điều: tình cảm và vật tặng. Việc cảm ơn phải được tỏ ra tức thì: "Ngươi muốn cảm ơn một ân huệ không? Ngươi hãy lãnh nhận ân huệ đó một cách tử tế." Như Sênêca đã nói (Ibid. 2,35). Về vật tặng, người ta phải chờ đợi giây phút mà sự biết ơn đến hợp thời. Việc biết ơn mà người ta định trả như trả nợ một cách tức thì và không hợp lúc, không phải là nhân đức, bởi vì Sênêca còn nói (Ibid. 4,40): "Nợ nần xem ra đè nặng kẻ quá vội vàng trả nợ, và kẻ mà bị nợ biết ơn đè nặng là kẻ bội bạc."

GIẢI ĐÁP 1. Nợ pháp định phải được thanh toán tức thì; nếu cách khác, sự bằng nhau thuộc yếu tính đức công bình bị vi phạm nếu người mắc nợ giữ lại điều thuộc về chủ nợ một cách trái ý họ. Mà món nợ đạo đức lệ thuộc vào lòng lương thiện của kẻ mắc nợ, và bổn phận của họ là lựa chọn lúc thuận tiện nhất để thanh toán món nợ nhân đức này.

2. Lòng sốt sắng nhiệt thành chỉ là nhân đức khi nó được trí năng sắp đặt. Nếu vì sốt sắng nhiệt thành, người ta đi trước thì giờ phải có, sự sốt sắng nhiệt thành này không đáng ca ngợi.

3. Chính các ân huệ phải được cho lúc tiện lợi. Khi thời gian này đến, người ta không được trì hoãn nữa. Đối với lòng biết ơn cũng vậy.

ARTICULUS 5
Utrum beneficiorum recompensatio sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

PRAETEREA, gratia, quae beneficia recompensat, est pars iustitiae. Sed iustitia respicit aequalitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficiantis.

PRAETEREA, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus recognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in I de beneficiis, nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice; qui exiguum tribuit, sed libenter.

RESPONDEO dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, et ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis huiusmodi. Et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem quam quis est ex beneficio consecutus. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis, quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII Ethic. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile,

ARTICLE 5
Whether in giving thanks we should look at the benefactor's disposition or at the deed ?

Objections 1. It seems that in repaying favors we should not look at the benefactor's disposition but at the deed. For repayment is due to beneficence, and beneficence consists in deeds, as the word itself denotes. Therefore in repaying favors we should look at the deed.

2. Further, thanksgiving, whereby we repay favors, is a part of justice. But justice considers equality between giving and taking. Therefore also in repaying favors we should consider the deed rather than the disposition of the benefactor.

3. Further, no one can consider what he does not know. Now God alone knows the interior disposition. Therefore it is impossible to repay a favor according to the benefactor's disposition.

On the contrary, Seneca says (De Benef. i): "We are sometimes under a greater obligation to one who has given little with a large heart, and has bestowed a small favor, yet willingly."

I answer that, The repayment of a favor may belong to three virtues, namely, justice, gratitude and friendship. It belongs to justice when the repayment has the character of a legal debt, as in a loan and the like: and in such cases repayment must be made according to the quantity received. On the other hand, repayment of a favor belongs, though in different ways, to friendship and likewise to the virtue of gratitude when it has the character of a moral debt. For in the repayment of friendship we have to consider the cause of friendship; so that in the friendship that is based on the useful, repayment should be made according to the usefulness accruing from the favor conferred, and in the friendship based on virtue repayment should be made with regard for the choice or disposition of the giver, since this is the chief requisite of virtue, as stated in Ethic. viii, 13. And likewise, since gratitude regards the favor inasmuch as it is bestowed gratis, and this regards the disposition of the giver, it follows again that repayment of a favor depends more on the disposition of the giver than on the effect.

Reply to objection 1. Every moral act depends on the will. Hence a kindly action, in so far as it is praiseworthy and is deserving of

ARTICLE 5
La reconnaissance doit-elle prendre garde aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur ?

Objections 1. Il apparaît qu'elle doit prendre garde plutôt au bienfait reçu. Car on doit être reconnaissant pour les bienfaits. Mais le « bienfait » consiste en un fait réel, le mot lui-même le suggère. Donc la reconnaissance doit prendre garde au don effectif.

2. La gratitude, qui remercie du bienfait, fait partie de la justice. Or celle-ci envisage l'égalité entre ce qui est donné et ce qui est reçu. Donc, dans la récompense exprimant la gratitude, on doit avoir égard au don effectif plutôt qu'aux sentirnents du bienfaiteur.

3. Nul ne peut prendre garde à ce qu'il ignore. Mais Dieu seul connaît le sentiment intérieur. La récompense exprimant la gratitude ne peut donc pas se régler sur le sentiment.

En sens contraire, Sénèque dit: « Souvent nous avons plus d'obligation à celui qui nous donne peu, mais de grand coeur, et à celui qui nous rend un petit service, mais de bon coeur. »

Réponse : La récompense d'un bienfait peut se rapporter à trois vertus: la justice, la reconnaissance, l'amitié. A la justice, lorsqu'il s'agit d'un service qui est en même temps une dette légale, comme le prêt et autres transactions analogues; en ce cas, la récompense doit être envisagée selon la quantité du don reçu. La récompense se rattache à l'amitié et à la vertu de reconnaissance en tant qu'il s'agit d'une dette morale. Mais ces deux cas sont différents. Car dans la reconnaissance inspirée par l'amitié, il faut tenir compte de la cause de l'amitié. Aussi, dans une amitié fondée sur l'utilité, la reconnaissance doit correspondre à l'utilité procurée par le bienfait. Dans l'amitié fondée sur l'honneur, la récompense doit tenir compte du choix ou du sentiment qui a inspiré le donateur, car c'est cela qui est surtout requis à la vertu, selon Aristote. Et pareillement la gratitude envisage le bienfait en tant qu'il est accordé gracieusement, ce qui appartient au sentiment du donateur plus qu'à la réalité du don.

Solutions 1. Tout acte moral dépend de la volonté. Ainsi le bienfait en tant qu'il est louable et que la gratitude est tenue de le

TIẾT 5
Lòng biết ơn phải chú ý đến các ân huệ đã lãnh nhận hoặc các tình cảm của ân nhân ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta phải chú ý đến nhiều hơn với các ân huệ đã lãnh nhận. Người ta phải biết ơn đối với các ân huệ. Mà ân huệ cốt tại một việc thực tại, chính từ ngữ khêu gợi điều ấy. Vậy lòng biết ơn phải chú ý đến vật tặng thực sự.

2. Lòng biết ơn đối với một ân huệ, là phần của nhân đức công bình. Mà đức công bình nhắm sự bằng nhau ở giữa điều được cho và điều được lãnh nhận. Vậy, trong phần thưởng biểu lộ lòng biết ơn, người ta phải chú ý đến vật tặng thực sự hơn là tình cảm của ân nhân.

3. Không ai có thể chú ý đến điều mình không biết. Mà chỉ có Thiên Chúa hiểu biết tình cảm bên trong. Vậy phần thưởng biểu lộ lòng biết ơn không được sắp đặt trên tình cảm.

TRÁI LẠI, Sênêca (Ibid. 1,7) đã nói: "Thường chúng ta có sự bắt buộc nhiều hơn đối với kẻ cho chúng ta ít, nhưng hết lòng, và đối với kẻ thi hành cho chúng ta một sự nhỏ mọn, nhưng hết lòng."

TRẢ LỜI : Sự tưởng thưởng một ân huệ có thể quy về ba nhân đức: nhân đức công bình, nhân đức biết ơn, nhân đức tình bằng hữu. Với đức công bình, khi người ta đề cập đến một sự phục vụ mà nó đồng thời là một món nợ pháp định, như sự cho vay và các sự giao dịch tương tự; trong trường hợp này, phần thưởng phải được xem xét tùy theo lượng của vật tặng đã lãnh nhận. Phần thưởng quy về tình bằng hữu và nhân đức biết ơn trong tư cách đó là món nợ đạo đức. Nhưng hai trường hợp này khác biệt nhau. Bởi vì trong sự biết ơn được gây nên bởi tình bằng hữu, người ta phải lưu ý đến nguyên nhân của tình bằng hữu. Như vậy, trong tình bằng hữu có nền tảng trên lợi ích, sự biết ơn phải tương ứng với lợi ích do ân huệ đem lại. Trong tình bằng hữu có nền tảng trên danh dự, phần thưởng phải chú ý đến sự lựa chọn hoặc tình cảm đã thúc đẩy kẻ tặng, bởi vì chính điều đó cần phải có đối với nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 8,13). Và cũng vậy, lòng biết ơn nhắm ân huệ trong tư cách nó được ban cho cách thanh nhã, điều đó thuộc về tình cảm của người tặng hơn là thuộc về thực tại của vật tặng.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi hành động đạo đức lệ thuộc vào ý chí. Như vậy ân huệ trong tính cách nó đáng ca ngợi và trong tư cách lòng biết ơn phải

prout ei gratiae recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit, in I de Benefic., beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.

AD SECUNDUM dicendum quod gratia est pars iustitiae, non quidem sicut species generis, sed per quandam reductionem ad genus iustitiae, ut supra dictum est. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

AD TERTIUM dicendum quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt, sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficiantis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

gratitude, consists materially in the thing done, but formally and chiefly in the will. Hence Seneca says (De Benef. i): "A kindly action consists not in deed or gift, but in the disposition of the giver or doer."

Reply to objection 2. Gratitude is a part of justice, not indeed as a species is part of a genus, but by a kind of reduction to the genus of justice, as stated above (Q[80]). Hence it does not follow that we shall find the same kind of debt in both virtues.

Reply to objection 3. God alone sees man's disposition in itself: but in so far as it is shown by certain signs, man also can know it. It is thus that a benefactor's disposition is known by the way in which he does the kindly action, for instance through his doing it joyfully and readily.

récompenser, consiste matériellement dans le don effectif, mais formellement et à titre principal dans la volonté, Sénèque l'a dit: « Le bienfait ne consiste pas dans ce qu'on fait ou ce qu'on donne, mais dans l'esprit de celui qui le donne ou le fait. »

2. La reconnaissance est une partie de la justice, non qu'elle soit une espèce de ce genre, mais elle se rattache à titre de vertu annexe au genre de la justice, nous l'avons dit précédemment.

3. Dieu seul voit directement le coeur de l'homme; mais l'homme aussi peut le connaître par les signes qui le manifestent. C'est ainsi que l'on connaît les sentiments du bienfaiteur à la manière dont le bienfait est accordé, par exemple avec joie et promptitude.

thưởng ân huệ đó, một cách chất thể cốt tại vật tặng thực sự, còn cách mô thể và tư cách chủ yếu ở trong ý chí, Sénèque đã nói (De Benef. 1,6): "Ân huệ không cốt tại điều người ta làm hoặc người ta cho, nhưng cốt tại tinh thần của kẻ cho điều đó hoặc làm điều đó."

2. Sự biết ơn là một phần của nhân đức công bình, không phải nó là một loại của giống này, nhưng nó với tính cách là nhân đức phụ thuộc quy về giống của nhân đức công bình, như chúng ta đã nói ở trước (Q.80).

3. Duy Thiên Chúa trực tiếp trông thấy tâm hồn con người, nhưng con người cũng có thể hiểu biết điều đó nhờ các dấu hiệu biểu lộ nó. Chính như vậy mà người ta hiểu biết các tình cảm của ân nhân theo thể cách mà ân huệ được ban cho, thí dụ, bằng cách vui mừng và mau lẹ.

ARTICULUS 6
Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim, sicut parentibus, nec etiam aequalis recompensatio fieri potest, sicut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiae recompensatio tendit ad aliquid maius.

PRAETEREA, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat tenebitur aliquid maius recompensare, et sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in II Metaphys. Ergo gratiae recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

PRAETEREA, iustitia in aequalitate consistit. Sed maius est quidam aequalitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum, et iustitiae oppositum.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere. Quod quidem fit dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

ARTICLE 6
Whether the repayment of gratitude should surpass the favor received ?

Objections 1. It seems that there is no need for the repayment of gratitude to surpass the favor received. For it is not possible to make even equal repayment to some, for instance, one's parents, as the Philosopher states (Ethic. viii, 14). Now virtue does not attempt the impossible. Therefore gratitude for a favor does not tend to something yet greater.

2. Further, if one person repays another more than he has received by his favor, by that very fact he gives him something his turn, as it were. But the latter owes him repayment for the favor which in his turn the former has conferred on him. Therefore he that first conferred a favor will be bound to a yet greater repayment, and so on indefinitely. Now virtue does not strive at the indefinite, since "the indefinite removes the nature of good" (Metaph. ii, text. 8). Therefore repayment of gratitude should not surpass the favor received.

3. Further, justice consists in equality. But "more" is excess of equality. Since therefore excess is sinful in every virtue, it seems that to repay more than the favor received is sinful and opposed to justice.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 5): "We should repay those who are gracious to us, by being gracious to them return," and this is done by repaying more than we have received. Therefore gratitude should incline to do something greater.

ARTICLE 6
Faut-il rendre plus que ce qu'on a reçu ?

Objections 1. Il semble qu'il ne faut pas rendre par reconnaissance plus que le bienfait reçu. En effet, d'après Aristote, on ne peut même pas rendre l'équivalent à certains bienfaiteurs comme nos parents. Mais la vertu ne tente pas l'impossible. Donc la compensation exigée par la reconnaissance ne tend pas à surpasser le bienfait.

2. Si l'on rend plus que ce qu'on a reçu par le bienfait, par là même on fait un don nouveau. Mais on est tenu de rendre en reconnaissance de ce don nouveau. Donc celui qui avait accordé le premier bienfait sera tenu à rendre davantage, et ainsi à l'infini. Or la vertu ne recherche pas l'infini, car, selon Aristote « l'infini détruit la nature du bien ». Donc le témoignage de reconnaissance ne doit pas dépasser le bienfait reçu.

3. La justice consiste en une égalité. Mais dépasser l'égalité est un excès. Donc puisque, en toute vertu, l'excès est vicieux, il apparaît que rendre plus que ce qu'on a reçu relève du vice et s'oppose à la justice.

En sens contraire, Aristote a dit: « Il faut récompenser le bien qu'on nous a fait, et, à notre tour, nous mettre à en faire. » Le moyen, c'est de rendre plus que ce qu'on a reçu. C'est donc à cela aussi que doit tendre la récompense.

TIẾT 6
Người ta phải biết trả lại nhiều hơn điều mình đã lãnh nhận không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta vì lòng biết ơn không phải trả lại nhiều hơn ân huệ đã lãnh nhận. Theo Triết gia (Eth. 8,14), người ta không thể trả lại cái tương đương cho một số ân nhân như cha mẹ chúng ta. Mà nhân đức không thử thách cái bất khả hữu. Vậy sự đền bù do sự biết ơn đòi hỏi không hướng đến việc vượt qua ân huệ.

2. Nếu người ta trả lại nhiều hơn điều mình đã lãnh nhận do ân huệ, người ta do đó cho một vật tặng mới. Mà người ta bị bắt buộc trả lại vì sự biết ơn vật tặng mới này. Vậy kẻ đã cho ân huệ thứ nhất sẽ bị bắt buộc trả lại nhiều hơn, và như vậy đến vô cùng. Mà nhân đức không tìm kiếm cái vô cùng, vì theo Triết gia (Metaph. 2,1), cái vô cùng phá hủy bản tính của sự tốt. Vậy sự chứng tỏ lòng biết ơn không nên vượt qua ân huệ đã lãnh nhận.

3. Nhân đức công bình cốt tại sự bằng nhau. Mà việc vượt qua sự bằng nhau là sự thái quá. Vậy, bởi vì trong mọi nhân đức, việc thái quá là xấu. Xem ra việc trả lại nhiều hơn điều người ta đã lãnh nhận quy về tật xấu và đối lập với nhân đức công bình.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 5,5) đã nói: "Người ta phải tưởng thưởng sự tốt kẻ khác đã làm cho mình, và tới phiên mình cũng phải làm điều tốt trả lại." Phương thức đó là trả lại nhiều hơn điều người ta đã lãnh nhận. Và sự tưởng thưởng cũng phải hướng về điều đó.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio gratiae respicit beneficium secundum voluntatem beneficiantis. In quo quidem praecipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit ad hoc obligatur, ex debito honestatis, ut similiter gratis aliquid impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel aequale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiae recompensatio semper tendit ut, pro suo posse, aliquid maius retribuat.

I answer that, As stated above (A[5]), gratitude regards the favor received according the intention of the benefactor; who seems be deserving of praise, chiefly for having conferred the favor gratis without being bound to do so. Wherefore the beneficiary is under a moral obligation to bestow something gratis in return. Now he does not seem to bestow something gratis, unless he exceeds the quantity of the favor received: because so long as he repays less or an equivalent, he would seem to do nothing gratis, but only to return what he has received. Therefore gratitude always inclines, as far as possible, to pay back something more.

Réponse : La récompense de reconnaissance regarde dans le bienfait la volonté du bienfaiteur, nous l'avons dit à l'Article précédent. Or, ce qui la rend surtout recommandable, c'est son caractère gracieux, c'est-à-dire d'avoir accordé un bienfait auquel rien ne l'obligeait. Celui qui en a bénéficié a donc contracté une dette d'honneur, qu'il acquitte en faisant de son côté un don gracieux. Cette gratuité apparent seulement si la reconnaissance dépasse ce qu'on a soi-même reçu. En effet, tant que la récompense est inférieure ou seulement égale au bienfait, elle semble bien n'acquitter qu'une dette. Donc, la récompense d'un bienfait doit toujours, dans la mesure du possible, tend à le surpasser.

TRẢ LỜI : Việc tưởng thưởng của lòng biết ơn trong ân huệ nhắm ý chí của ân nhân, như chúng ta đã nói ở Tiết trước. Mà, điều làm cho ý chí đáng được tin cậy, đó là đặc tính niềm nở của nó, nghĩa là đã ban cho một ân huệ mà không có cái gì bắt buộc, người thụ hưởng ân huệ đó mắc một món nợ danh dự mà họ trả lại bằng cách cho một vật tặng thanh nhã. Sự thanh nhã và niềm nở này chỉ xuất hiện nếu sự biết ơn vượt qua điều người ta đã lãnh nhận. Quả thế, nếu sự tưởng thưởng thấp hơn hoặc chỉ bằng ân huệ đã lãnh nhận, xem ra nó chỉ thanh toán món nợ mà thôi. Vậy, sự tưởng thưởng một ân huệ, theo mức độ có thể, phải luôn luôn hướng đến để vượt qua nó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus benefici quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil aequale filius recompensare potest, ut philosophus dicit. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit, in III de Benefic. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Reply to objection 1. As stated above (A[3], ad 5; A[5]), in repaying favors we must consider the disposition rather than the deed. Accordingly, if we consider the effect of beneficence, which a son receives from his parents namely, to be and to live, the son cannot make an equal repayment, as the Philosopher states (Ethic. viii, 14). But if we consider the will of the giver and of the repayer, then it is possible for the son to pay back something greater to his father, as Seneca declares (De Benef. iii). If, however, he were unable to do so, the will to pay back would be sufficient for gratitude.

Solutions 1. C'est le sentiment du bienfaiteur plus que la réalité effective du bienfait qui doit inspirer la reconnaissance. Si l'on regarde ce que l'enfant a reçu de ses parents, l'être et la vie assurément rien de sa part ne saurait égaler pare bienfait, dit Aristote. Mais si l'on regarde volonté inspiratrice du bienfait et de la ré compense, l'enfant peut rendre plus qu'il n'a reçu . comme le remarque Sénèque. Quand même il ne le pourrait pas, la volonté de rendre suffirait à sa reconnaissance.

GIẢI ĐÁP 1. Chính tình cảm của ân nhân hơn là sự thực tại của ân huệ, phải gây nên sự biết ơn. Nếu người ta nhìn đến điều một người con đã lãnh nhận từ cha mẹ, sự hiện hữu và sự sống, nhất định về phía mình, con cái không thể làm cho bằng nhau một ân huệ như vậy, như Triết gia (Eth. 8,14) đã xác định; còn nếu người ta nhìn đến ý chí gây nên ân huệ và sự tưởng thưởng, con cái có thể trả lại nhiều hơn mình đã lãnh nhận như Sênêca (De Benef. 3,29) đã lưu ý. Cho dầu con cái không thể làm điều đó, ý muốn trả lại đã đủ cho lòng biết ơn của họ.

AD SECUNDUM dicendum quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur, quae, quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud Rom. XIII, nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. Et ideo non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Reply to objection 2. The debt of gratitude flows from charity, which the more it is paid the more it is due, according to Rom. 13:8, "Owe no man anything, but to love one another." Wherefore it is not unreasonable if the obligation of gratitude has no limit.

2. La reconnaissance découle de la charité dont la dette ne fait que grandir à mesure qu'on l'acquitte, selon la parole de S. Paul (Rm 13, 8): « N'ayez aucune dette, sinon celle de l'amour mutuel. » C'est pourquoi il n'est pas inconcevable que le devoir de la reconnaissance ait quelque chose d'infini.

2. Sự biết ơn tuôn chảy từ đức mến mà nợ nần của nó chỉ lớn thêm theo mức độ người ta thanh toán theo lời ghi chép: "Anh em đừng mắc nợ gì ai, trừ phi mắc nợ về tình yêu đối với nhau" (Rm 13,8). Do đó, người ta có thể quan niệm được bản phận của lòng biết ơn có cái gì vô cùng.

AD TERTIUM dicendum quod sicut in iustitia quae est virtus cardinalis, attenditur aequalitas rerum, ita in gratitudine attenditur aequalitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid supra debitum recompenset.

Reply to objection 3. As in injustice, which is a cardinal virtue, we consider equality of things, so in gratitude we consider equality of wills. For while on the one hand the benefactor of his own free-will gave something he was not bound to give, so on the other hand the beneficiary repays something over and above what he has received.

3. Ce qui importe dans la vertu cardinale de justice, c'est l'égalité matérielle; dans la vertu de reconnaissance, c'est l'égalité entre les vouloirs, c'est-à-dire que la volonté empressée du bienfaiteur qui agit de bon coeur soit égalée par celle de l'obligé qui paye plus que sa dette.

3. Điều quan trọng trong nhân đức công bình, đó là sự bằng nhau về chất thể; trong nhân đức biết ơn, đó là sự bằng nhau giữa các ý muốn, nghĩa là ý muốn vồn vã của ân nhân hành động một cách vui lòng được làm cho bằng bởi ý muốn của kẻ thụ hưởng trả lại nhiều hơn nợ của mình.

QUAESTIO 107

DE INGRATITUDINE

OF INGRATITUDE

L'INGRATITUDE

SỰ VÔ ƠN

Deinde considerandum est de ingratitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale. Tertio, utrum

We must now consider ingratitude, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether ingratitude is always a sin? (2) Whether ingratitude is a special sin? (3) Whether every act of

1. Est-elle toujours un péché? - 2. Un péché spécial? - 3. Un péché mortel? - 4. Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats?

1. Sự vô ơn luôn luôn có tội? 2. Nó là một tội đặc biệt? 3. Phải chăng nó là trọng tội? 4. Người ta có nên chấm dứt làm điều tốt đối với những kẻ vô ơn không?

omnis ingratitudo sit peccatum mortale. Quarto, utrum ingrato sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS 1
Utrum ingratitudo semper sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., quod ingratus est qui non reddit beneficium. Sed quandoque non posset aliquis recompensare beneficium nisi peccando, puta si aliquis auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat. Oblivio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat, in III de Benefic., quod ingratissimus omnium est qui oblitus est. Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

PRAETEREA, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud apostoli, Rom. XIII, nemini quidquam debeatis. Sed qui invitus debet ingratus est, ut Seneca dicit, in IV de Benefic. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

SED CONTRA est quod II ad Tim. III, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem, si sit deceptus, dum credidit adiuvare ad bonum, adiuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur recompensatio talis ut adiuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

AD SECUNDUM dicendum quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit

ingratitude is a mortal sin? (4) Whether favors should be withdrawn from the ungrateful?

ARTICLE 1
Whether ingratitude is always a sin ?

Objections 1. It seems that ingratitude is not always a sin. For Seneca says (De Benef. iii) that "he who does not repay a favor is ungrateful." But sometimes it is impossible to repay a favor without sinning, for instance if one man has helped another to commit a sin. Therefore, since it is not a sin to refrain from sinning, it seems that ingratitude is not always a sin.

2. Further, every sin is in the power of the person who commits it: because, according to Augustine (De Lib. Arb. iii; Retract. i), "no man sins in what he cannot avoid." Now sometimes it is not in the power of the sinner to avoid ingratitude, for instance when he has not the means of repaying. Again forgetfulness is not in our power, and yet Seneca declares (De Benef. iii) that "to forget a kindness is the height of ingratitude." Therefore ingratitude is not always a sin.

3. Further, there would seem to be no repayment in being unwilling to owe anything, according to the Apostle (Rom. 13:8), "Owe no man anything." Yet "an unwilling debtor is ungrateful," as Seneca declares (De Benef. iv). Therefore ingratitude is not always a sin.

On the contrary, Ingratitude is reckoned among other sins (2 Tim. 3:2), where it is written: "Disobedient to parents, ungrateful, wicked." etc.

I answer that, As stated above (Q[106], A[4], ad 1, A[6]) a debt of gratitude is a moral debt required by virtue. Now a thing is a sin from the fact of its being contrary to virtue. Wherefore it is evident that every ingratitude is a sin.

Reply to objection 1. Gratitude regards a favor received: and he that helps another to commit a sin does him not a favor but an injury: and so no thanks are due to him, except perhaps on account of his good will, supposing him to have been deceived, and to have thought to help him in doing good, whereas he helped him to sin. In such a case the repayment due to him is not that he should be helped to commit a sin, because this would be repaying not good but evil, and this is contrary to gratitude.

Reply to objection 2. No man is excused from ingratitude through inability to repay, for the very reason that the mere will suffices for the repayment of the debt of

ARTICLE 1
L'ingratitude est-elle toujours un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas car, pour Sénèque, « l'ingrat est celui qui ne rend pas un bienfait ». Mais parfois on ne pourrait rendre un bienfait qu'en commettant une faute, par exemple si ce bienfait avait consisté à favoriser le péché. Puisque s'abstenir de pécher n'est pas un péché, il apparaît que l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

2. Tout péché est au pouvoir de celui qui le commet car, pour S. Augustin « nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ». Or il n'est pas toujours au pouvoir du pécheur d'éviter l'ingratitude, par exemple quand il n'a pas de quoi rendre. De même l'oubli n'est pas en notre pouvoir, bien que Sénèque affirme: « Le plus ingrat est celui qui oublie. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

3. On ne voit pas comment récompenser de son bienfait celui qui ne veut rien devoir, selon l'interdiction de S. Paul (Rm 13, 8): « Ne devez rien à personne. » Mais pour Sénèque: « Celui qui doit malgré lui est un ingrat. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, S. Paul (2 Tm 3, 2) énumère l'ingratitude avec les autres péchés: « Rebelles à leurs parents, ingrats, impies, etc. »

Réponse : Comme nous l'avons dite, la dette de reconnaissance est une dette de cet honneur qu'exige la vertu. Or il y a péché là où il y a opposition à la vertu. Il est évident que toute ingratitude est un péché.

Solutions 1. La reconnaissance envisage un bienfait. La complicité dans le péché n'est pas un bienfait, mais un préjudice, qui ne mérite aucune gratitude, sinon pour une bonne volonté trahie par l'ignorance et aidant à faire le mal en croyant aider à faire le bien. Mais, en pareil cas, la récompense ne saurait consister à aider à mal faire, car une telle récompense ne serait pas un bien, mais un mal, c'est-à-dire tout le contraire de la reconnaissance.

2. L'impossibilité n'est jamais une excuse, puisque la reconnaissance n'a besoin que de bonne volonté pour acquitter sa dette, nous l'avons dit - L'oubli

TIẾT 1
Sự vô ơn luôn luôn có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự vô ơn không luôn luôn có tội. Sênêca (De Benef. 3,1) đã nói: "Kẻ vô ơn là kẻ không trả lại ân huệ." Mà đôi khi người ta chỉ có thể trả lại ân huệ bằng cách phạm tội, thí dụ, giả như ân huệ này cốt tại ủng hộ tội lỗi. Bởi vì việc không phạm tội không phải là tội, xem ra sự vô ơn không phải luôn luôn có tội.

2. Mọi tội ở trong quyền hành của kẻ phạm tội, bởi vì, đối với thánh Augustinô (De Lib. Arb. 3,18), không ai phạm tội trong điều mình không thể lánh. Mà việc tránh sự vô ơn không luôn luôn ở trong quyền hành của tội nhân, thí dụ, khi họ không có cái gì để trả lại. Cũng vậy, sự quên không ở trong quyền hành của chúng ta, dầu mà Sênêca khẳng định: "Kẻ vô ơn nhất là kẻ quên" (De Benef. 3,1). Vậy sự vô ơn không luôn luôn có tội.

3. Người ta không biết làm sao tưởng thưởng ân huệ mình đã lãnh nhận đối với kẻ không muốn mắc nợ cái chi cả theo lời cấm đoán của thánh Phaolô: "Anh em đừng mắc nợ gì ai" (Rm 13,8). Mà đối với Sênêca (Ibid. 4,40): "Kẻ mắc nợ trái ngược ý muốn của mình thì vô ơn". Vậy sự vô ơn không phải luôn luôn có tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Tm 3,2) kể sự vô ơn với các tội khác: "Tặc tử, vô ơn, vô đạo, v.v..."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.106, a.1, sol.2), nợ về sự biết ơn là nợ danh dự mà nhân đức biết ơn đòi hỏi. Mà ở đâu có sự đối lập của nhân đức, ở đó có tội. Vậy rõ ràng mọi sự vô ơn có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức biết ơn xem xét ân huệ. Sự đồng lõa trong tội không phải là ân huệ, nhưng là sự thiệt hại; và sự thiệt hại không đáng được biết ơn, trừ phi đối với thiện chí bị phản bội bởi sự vô tri và trợ giúp làm điều xấu mà tin tưởng trợ giúp làm điều tốt. Mà, trong trường hợp như vậy, sự tưởng thưởng không cốt tại trợ giúp làm điều xấu, vì sự tưởng thưởng như thế không thể là điều tốt, nhưng là điều xấu, nghĩa là sự tương phản hoàn toàn của lòng biết ơn.

2. Bất khả năng tính không bao giờ là sự thứ miễn bởi vì lòng biết ơn chỉ cần đến thiện chí để thanh toán nợ của mình như chúng ta đã nói ở trước (Q.106, a.6, sol.2). Sự quên

sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quae provenit ex naturali defectu, quae non subiacet voluntati; sed illa quae ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca, in III de Benefic., apparet illum non saepe de reddendo cogitasse cui obrepsit oblivio.

gratitude, as stated above (Q[106], A[6], ad 1). Forgetfulness of a favor received amounts to ingratitude, not indeed the forgetfulness that arises from a natural defect, that is not subject to the will, but that which arises from negligence. For, as Seneca observes (De Benef. iii), "when forgetfulness of favors lays hold of a man, he has apparently given little thought to their repayment."

du bienfait relève de l'ingratitude quand il est l'objet de la négligence, et non pas seulement d'un défaut naturel indépendant de la volonté. « Celui qui se laisse surprendre par l'oubli, dit Sénèque semble bien n'avoir pas souvent pensé à payer sa dette. »

ân huệ lệ thuộc vào sự vô ơn khi nó là đối tượng của sự sơ suất, chứ không phải chỉ là đối tượng của sự khiếm khuyết tự nhiên. Sênêca (De Benef. 3,1) nói: “Kẻ để mình quên, xem ra đã không năng nghĩ đến việc trả nợ của mình.”

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

Reply to objection 3. The debt of gratitude flows from the debt of love, and from the latter no man should wish to be free. Hence that anyone should owe this debt unwillingly seems to arise from lack of love for his benefactor.

3. La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l'expression d'une dette d'affection, dont personne ne doit désirer être quitte. Devoir à contrecoeur semble donc dénoter un manque d'affection pour celui qui nous fait du bien.

3. Nợ biết ơn là hậu quả và là như sự biểu lộ nợ tình yêu thương mà không ai ước muốn thanh toán. Việc mắc nợ cách miễn cưỡng xem ra chứng tỏ sự thiếu tình yêu thương đối với kẻ làm điều tốt cho chúng ta.

ARTICULUS 2
Utrum ingratitudo sit speciale peccatum

ARTICLE 2
Whether ingratitude is a special sin ?

ARTICLE 2
L'ingratitude est-elle un péché spécial ?

TIẾT 2
Sự vô ơn là một tội đặc biệt ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Objections 1. It seems that ingratitude is not a special sin. For whoever sins acts against God his sovereign benefactor. But this pertains to ingratitude. Therefore ingratitude is not a special sin.

Objections 1. Il semble que non. Car tout péché agit contre Dieu qui est le bienfaiteur suprême, et cela relève de l'ingratitude, qui n'est donc pas un péché spécial.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự vô ơn không phải là tội đặc biệt. Mọi tội hành động trái ngược với Thiên Chúa là ân nhân tối cao, và điều đó lệ thuộc vào sự vô ơn. Vậy sự vô ơn không phải là tội đặc biệt.

PRAETEREA, nullum speciale peccatum sub diversis generibus peccatorum continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Further, no special sin is contained under different kinds of sin. But one can be ungrateful by committing different kinds of sin, for instance by calumny, theft, or something similar committed against a benefactor. Therefore ingratitude is not a special sin.

2. Aucun péché spécial ne se trouve en divers genres de péché. Or on peut être ingrat par des péchés de genres divers: en médisant de son bienfaiteur, en le volant, etc. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

2. Không tội đặc biệt nào ở trong các giống tội khác nhau. Mà người ta có thể vô ơn do những tội thuộc về những giống khác nhau: bằng cách nói xấu ân nhân của mình, bằng cách trộm cắp của cải của họ, v.v... Vậy sự vô ơn không phải là một tội đặc biệt.

PRAETEREA, Seneca dicit, in III de Benefic., ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium qui oblitus est. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Further, Seneca writes (De Benef. iii): "It is ungrateful to take no notice of a kindness, it is ungrateful not to repay one, but it is the height of ingratitude to forget it." Now these do not seem to belong to the same species of sin. Therefore ingratitude is not a special sin.

3. D'après Sénèque « est ingrat celui qui dissimule le bienfait; ingrat celui qui ne le rend pas; plus ingrat que tous, celui qui l'oublie ». Mais tout cela ne relève pas d'une seule espèce de péché. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

3. Sênêca (Ibid 3,1) đã nói: “Kẻ che đậy ân huệ là kẻ vô ơn; kẻ không trả lại ân huệ là kẻ vô ơn; kẻ quên ân huệ là kẻ vô ơn hơn”. Và tất cả điều đó không lệ thuộc vào cùng một loại tội. Vậy sự vô ơn không phải là một tội đặc biệt.

SED CONTRA est quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiae, quae est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

On the contrary, Ingratitude is opposed to gratitude or thankfulness, which is a special virtue. Therefore it is a special sin.

En sens contraire, l'ingratitude s'oppose à la reconnaissance ou gratitude, qui est une vertu spéciale. Elle est donc un péché spécial.

TRÁI LẠI, Sự vô ơn đối lập với sự biết ơn. Mà sự biết ơn là một nhân đức đặc biệt. Vậy sự vô ơn là một tội đặc biệt.

RESPONDEO dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur quod magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum, puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum, differunt enim caecitas et surditas secundum differentiam

I answer that, Every vice is denominated from a deficiency of virtue, because deficiency is more opposed to virtue: thus illiberality is more opposed to liberality than prodigality is. Now a vice may be opposed to the virtue of gratitude by way of excess, for instance if one were to show gratitude for things for which gratitude is not due, or sooner than it is due, as stated above (Q[106], A[4]). But still more opposed to gratitude is the vice denoting deficiency of gratitude, because the virtue of gratitude, as stated above (Q[106], A[6]), inclines to return something more. Wherefore ingratitude is properly denominated from being a deficiency of gratitude. Now every deficiency or privation takes its

Réponse : Tout vice tire son nom du défaut de vertu qui s'oppose le plus au juste milieu de celle-ci. C'est ainsi que « l'illibéralité » s'oppose davantage à la libéralité que ne fait la prodigalité. Or, on peut pécher par excès contre la vertu de gratitude: par exemple si l'on rend un bienfait pour des choses qui ne l'exigent pas, ou plus rapidement qu'il ne faut, comme nous venons de le dire. Mais le vice par défaut s'oppose davantage à la gratitude, parce que cette vertu, nous l'avons établi tend au dépassement. C'est pourquoi, à proprement parler, « l'ingratitude » désigne le défaut de gratitude. Or tout défaut, toute privation, est spécifiée par

TRẢ LỜI : Mọi tật xấu rút lấy tên của mình từ sự khiếm khuyết của nhân đức đối lập nhất với điểm trung dung của nhân đức này. Chính như vậy mà sự hẹp hòi đối lập với tính rộng rãi nhiều hơn với tính phung phí. Mà người ta có thể phạm tội bằng cách thái quá trái ngược với nhân đức biết ơn: thí dụ, nếu người ta trả lại một ân huệ vì những điều không đòi phải có ân huệ này, hoặc bằng cách mau lẹ hơn như phải lẽ mà chúng ta đã đề cập đến (a.1, sol.1). Mà tật xấu do sự khiếm khuyết đối lập nhiều hơn với nhân đức biết ơn, bởi vì nhân đức này, như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.106, a.6), hướng đến sự vượt qua. Do đó, nói cách đích xác, sự vô ơn biểu thị sự khiếm khuyết về lòng biết ơn. Mà mọi khiếm

visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quae ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quod homo beneficium acceptum recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat, pro loco et tempore, secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertium, et gravissimum est quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

species from the opposite habit: for blindness and deafness differ according to the difference of sight and hearing. Therefore just as gratitude or thankfulness is one special virtue, so also is ingratitude one special sin. It has, however, various degrees corresponding in their order to the things required for gratitude. The first of these is to recognize the favor received, the second to express one's appreciation and thanks, and the third to repay the favor at a suitable place and time according to one's means. And since what is last in the order of generation is first in the order of destruction, it follows that the first degree of ingratitude is when a man fails to repay a favor, the second when he declines to notice or indicate that he has received a favor, while the third and supreme degree is when a man fails to recognize the reception of a favor, whether by forgetting it or in any other way. Moreover, since opposite affirmation includes negation, it follows that it belongs to the first degree of ingratitude to return evil for good, to the second to find fault with a favor received, and to the third to esteem kindness as though it were unkindness.

l'habitus opposé; la cécité et la surdité diffèrent comme la vue et l'ouïe. Donc, comme la reconnaissance ou gratitude est une vertu spéciale, l'ingratitude est un péché spécial. Elle a pourtant divers degrés, correspondant aux divers éléments exigés de la gratitude. Le premier est que l'homme reconnaisse le bienfait reçu; le deuxième, qu'il en rende grâce; le troisième qu'il le rétribue, compte tenu des circonstances et selon ses possibilités. Mais parce que « ce qui est ultime dans la génération d'un être est premier dans sa dissolution », le premier degré d'ingratitude, c'est l'absence de récompense; le deuxième, c'est le silence qui cache le bienfait reçu; et le troisième, le plus grave, c'est qu'on le méconnaisse, par oubli ou de toute autre façon. - Et parce que l'affirmation est impliquée dans la négation opposée, aux trois degrés négatifs de l'ingratitude se rattachent trois formes positives; rendre le mal pour le bien; décrier le bienfait; estimer le bienfait comme un méfait.

khuyết, mọi khuyết phạp được phân loại bởi tập quán đối lập, sự đui mù và sự điếc phân biệt nhau như sự trông thấy và sự nghe. Vậy, bởi vì sự biết ơn là một nhân đức đặc biệt, sự vô ơn là một tội đặc biệt. Tuy nhiên, sự vô ơn có nhiều bậc, tương ứng với các yếu tố khác nhau đòi phải có do lòng biết ơn. Bậc thứ nhất là con người nhìn nhận ân huệ đã lãnh nhận; bậc thứ hai là con người phải cám ơn; bậc thứ ba là con người phải trả lại ân huệ tùy theo các hoàn cảnh và các khả năng tính của mình. Mà bởi vì cái gì cuối cùng trong sự sinh sản của một hữu thể là cái thứ nhất trong sự hủy hoại; bậc thứ nhất của sự vô ơn, đó là sự vắng mặt của sự tưởng thưởng; bậc thứ hai của sự vô ơn, đó là sự lặng thinh che đậy ân huệ; bậc thứ ba của sự vô ơn, là bậc nặng nhất đó là việc người ta không nhìn nhận ân huệ bởi sự quên hoặc bởi bất cứ thể cách nào khác. Và bởi vì sự khẳng định được bao hàm trong sự phủ định đối lập, ba bậc tiêu cực của sự vô ơn có sự tương ứng của ba hình thức tích cực: trả lại sự xấu cho sự tốt, làm mất thanh danh của ân huệ, coi ân huệ là điều thiệt hại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formalis autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

Reply to objection 1. In every sin there is material ingratitude to God, inasmuch as a man does something that may pertain to ingratitude. But formal ingratitude is when a favor is actually contemned, and this is a special sin.

Solutions 1. Dans tout péché il y a une ingratitude matérielle envers Dieu, en tant que l'on fait quelque chose qui peut se rattacher à l'ingratitude. Mais il y a ingratitude formelle quand un bienfait est effectivement méprisé. Et c'est là un péché spécial.

GIẢI ĐÁP 1. Trong mọi tội có sự vô ơn chất thể đối với Thiên Chúa, trong tư cách người ta làm cái gì có thể quy về sự vô ơn. Còn sự vô ơn mô thể xuất hiện khi một ân huệ bị khinh chê cách thực sự. Vậy đó là một tội đặc biệt.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc, in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Reply to objection 2. Nothing hinders the formal aspect of some special sin from being found materially in several kinds of sin, and in this way the aspect of ingratitude is to be found in many kinds of sin.

2. Rien n'empêche que la raison formelle d'un péché spécial se trouve matériellement dans plusieurs genres de péché. Et c'est ainsi qu'on trouve dans de nombreux genres de péché la raison d'ingratitude.

2. Không cái gì ngăn trở yếu tố mô thể của một tội đặc biệt không ở cách chất thể trong nhiều giống tội. Chính như vậy mà người ta gặp thấy yếu tính của sự vô ơn trong nhiều giống tội.

AD TERTIUM dicendum quod illa tria non sunt diversae species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

Reply to objection 3. These three are not different species but different degrees of one special sin.

3. Ces trois manières d'agir ne sont pas des espèces diverses, mais les degrés divers d'un seul péché spécial.

3. Ba thể cách hành động này không phải là những loại khác nhau, nhưng là những bậc khác nhau của cũng một tội đặc biệt.

ARTICULUS 3
Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale

ARTICLE 3
Whether ingratitude is always a mortal sin ?

ARTICLE 3
L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel ?

TIẾT 3
Phải chăng sự vô ơn luôn luôn là trọng tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est veniale peccatum.

Objections 1. It seems that ingratitude is always a mortal sin. For one ought to be grateful to God above all. But one is not ungrateful to God by committing a venial sin: else every man would be guilty of ingratitude. Therefore no ingratitude is a venial sin.

Objections 1. Il semble que oui, car c'est à Dieu surtout qu'on doit être reconnaissant. Mais par le péché véniel on n'est pas ingrat envers Dieu, autrement tous le seraient. Donc aucune ingratitude n'est péché véniel.

VẤN NẠN 1. Sự vô ơn luôn luôn là trọng tội. Người ta phải biết ơn nhất là đối với Thiên Chúa. Mà vì khi phạm tội nhẹ, người ta không vô ơn với Thiên Chúa, chẳng vậy, mọi người đều vô ơn đối với Ngài. Vậy không có sự vô ơn nào là tội nhẹ.

PRAETEREA, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur caritati, ut supra dictum est. Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

2. Further, a sin is mortal through being contrary to charity, as stated above (Q[24], A[12]). But ingratitude is contrary to charity, since the debt of gratitude proceeds from that virtue, as stated above (Q[106], A[1], ad 3; A[6], ad 2). Therefore ingratitude is always a mortal sin.

2. Un péché est mortel du fait qu'il s'oppose à la charité, nous l'avons dit. Or l'ingratitude s'oppose à la charité d'où procède le devoir de reconnaissance, nous venons de le dire'. Donc l'ingratitude est toujours péché mortel.

2. Sở dĩ có trọng tội bởi vì nó đối lập với đức mến như chúng ta đã nói ở trước (Q.24, a.12). Mà sự vô ơn đối lập với đức mến mà do đó phát xuất bản phận biết ơn như chúng ta mới đề cập đến (Q.106, a.16, sol.2). Vậy sự vô ơn luôn luôn là trọng tội.

PRAETEREA, Seneca dicit, in II de Benefic., haec beneficii lex est, alter statim oblivisci debet dati, alter memor esse accepti. Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum. Quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est mortale peccatum.

3. Further, Seneca says (De Benef. ii): "Between the giver and the receiver of a favor there is this law, that the former should forthwith forget having given, and the latter should never forget having received." Now, seemingly, the reason why the giver should forget is that he may be unaware of the sin of the recipient, should the latter prove ungrateful; and there would be no necessity for that if ingratitude were a slight sin. Therefore ingratitude is always a mortal sin.

3. « Telle est la loi du bienfait, dit Sénèque, l'un doit oublier aussitôt ce qu'il a donné, l'autre doit se rappeler ce qu'il a reçu. » Mais le premier doit oublier, semble-t-il, pour ne pas voir le péché du bénéficiaire si celui-ci se montre ingrat. Cela ne serait pas nécessaire si l'ingratitude était un péché sans gravité.

3. Sênêca (De Benef. 2,10) đã nói: "Đó là luật của ân huệ, người này phải lập tức quên điều mình đã cho, người kia phải nhớ điều mình đã lãnh nhận". Mà người thứ nhất phải quên, ngõ hầu không trông thấy tội của kẻ thụ hưởng, nếu người này tỏ ra vô ơn. Điều đó hẳn không cần thiết, giả như sự vô ơn không phải là trọng tội.

SED CONTRA est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit, ibidem, interdum qui iuvatur fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat, quod videtur viam ingratitudinis recipienti praebere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

On the contrary, No one should be put in the way of committing a mortal sin. Yet, according to Seneca (De Benef. ii), "sometimes it is necessary to deceive the person who receives assistance, in order that he may receive without knowing from whom he has received." But this would seem to put the recipient in the way of ingratitude. Therefore ingratitude is not always a mortal sin.

En sens contraire, il ne faut donner à personne l'occasion de pécher mortellement. Mais comme dit Sénèque, toujours dans son traité des Bienfaits, « il faut tromper quelquefois celui qu'on aide, de sorte qu'il reçoive, mais sans savoir de qui ». Cela semble bien le conduire à l'ingratitude. C'est donc que celle-ci n'est pas toujours péché mortel.

TRÁI LẠI, Người ta không được gây cho ai cơ hội phạm tội trọng. Mà như Sênêca nói luôn trong sách thảo luận về các ân huệ (De Benef. 2,9): "Người ta đôi khi phải đánh lừa kẻ được mình trợ giúp, đến nỗi họ lãnh nhận mà không biết lãnh nhận từ ai". Điều đó xem ra rất có thể dẫn đưa họ tới sự vô ơn. Vậy sự vô ơn không phải luôn luôn là trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo, per solam omissionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut supra dictum est, debitum gratitudinis est ut homo aliquid etiam liberaliter tribuat ad quod non tenetur, et ideo, si illud praetermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum; vel etiam propter conditionem eius quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum praetermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quae provenit ex peccato mortali habet perfectam ingratitudinis rationem, illa vero quae provenit ex peccato veniali, imperfectam.

I answer that, As appears from what we have said above (A[2]), a man may be ungrateful in two ways: first, by mere omission, for instance by failing to recognize the favor received, or to express his appreciation of it or to pay something in return, and this is not always a mortal sin, because, as stated above (Q[106], A[6]), the debt of gratitude requires a man to make a liberal return, which, however, he is not bound to do; wherefore if he fail to do so, he does not sin mortally. It is nevertheless a venial sin, because it arises either from some kind of negligence or from some disinclination to virtue in him. And yet ingratitude of this kind may happen to be a mortal sin, by reason either of inward contempt, or of the kind of thing withheld, this being needful to the benefactor, either simply, or in some case of necessity. Secondly, a man may be ungrateful, because he not only omits to pay the debt of gratitude, but does the contrary. This again is sometimes mortal and sometimes a venial sin, according to the kind of thing that is done. It must be observed, however, that when ingratitude arises from a mortal sin, it has the perfect character of ingratitude, and when it arises from venial sin, it has the imperfect character.

Réponse : Comme nous l'avons montré à l'Article précédent, on peut être ingrat de deux façons. D'abord par pure omission: on ne reconnaît pas, on ne loue pas, on ne récompense pas le bienfait reçu. Et cela n'est pas toujours péché mortel. Parce que, nous l'avons dito, la dette de gratitude demande que l'on donne libéralement, sans y être tenu: ce n'est donc pas pécher mortellement que de l'omettre. C'est pourtant péché véniel, parce que cela provient d'une négligence ou d'une disposition insuffisante à la vertu. Mais il peut arriver qu'une telle ingratitude soit péché mortel, soit à cause d'un mépris intérieur, soit à cause de la condition du bienfaiteur à qui l'on refuse ce dont il a un besoin nécessaire, soit absolument, soit en raison des circonstances. On appelle encore ingrat celui qui ne se contente pas de négliger sa dette de reconnaissance, mais qui agit en sens contraire. Et cela, selon les circonstances de l'acte, est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Il faut pourtant noter ceci - l'ingratitude qui découle du péché mortel réalise pleinement la raison d'ingratitude, celle qui découle du péché véniel, de façon imparfaite.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng ở Tiết trước, người ta có thể vô ơn theo hai thể cách. Trước hết, bởi sự bỏ qua thuần túy: người ta không nhìn nhận, không ca ngợi, không tưởng thưởng ân huệ đã lãnh nhận. Và điều đó không phải luôn luôn là trọng tội. Bởi vì, chúng ta đã nói ở trước (Q.106, a.6), nợ biết ơn đòi hỏi người ta phải cho rộng rãi mà không bị bắt buộc ở đó: vậy việc bỏ qua điều đó không phải là trọng tội. Tuy nhiên, điều đó là tội nhẹ, bởi vì điều đó phát xuất do sự sơ suất hoặc sự sắp đặt không đầy đủ cho nhân đức. Song có thể xảy ra là một sự vô ơn như thế có thể là trọng tội, hoặc vì sự khinh chê bên trong, hoặc vì điều kiện của ân nhân mà người ta từ chối điều họ cần thiết cách tuyệt đối, hoặc vì hoàn cảnh. Người ta còn gọi người vô ơn là kẻ không những coi nhẹ món nợ biết ơn của mình, mà còn hành động cách ngược trở lại. Và điều đó theo các hoàn cảnh của hành động, có khi là trọng tội, có khi là khinh tội. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này: sự vô ơn phát xuất từ trọng tội thể hiện đầy đủ yếu tính của sự vô ơn; sự vô ơn phát xuất từ khinh tội, thể hiện yếu tính của sự vô ơn cách bất hoàn hảo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Reply to objection 1. By committing a venial sin one is not ungrateful to God to the extent of incurring the guilt of perfect ingratitude: but there is something of ingratitude in a venial sin, in so far as it removes a virtuous act of obedience to God.

Solutions 1. Un péché véniel ne rend pas coupable d'ingratitude envers Dieu selon la raison d'ingratitude réalisée. Il contient cependant de l'ingratitude en tant que le péché véniel empêche un acte de vertu par lequel l'homme accomplit le service de Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Khinh tội không làm cho người ta mắc tội vô ơn đối với Thiên Chúa tùy theo yếu tính của sự vô ơn đã được thể hiện. Tuy nhiên, nó chứa đựng sự vô ơn trong tư cách khinh tội ngăn trở hành động nhân đức mà nhờ đó người ta hoàn thành sự phụng sự đối với Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod ingratitudo quae est cum peccato

Reply to objection 2. When ingratitude is a venial sin it is not

2. L'ingratitude qui accompagne le péché véniel ne s'oppose pas à la

2. Sự vô ơn đi kèm theo khinh tội không đối lập với đức mến, nó đi qua

veniali non est contraria caritati, sed est praeter ipsam, quia non tollit habitum caritatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

AD TERTIUM dicendum quod idem Seneca dicit, in VII de Benefic., errat si quis aestimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei, praesertim honestissimae. Cum ergo dicimus, meminisse non debet, hoc volumus intelligi, praedicare non debet, nec iactare.

AD QUARTUM dicendum quod ille qui ignorat beneficium non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si noscet. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriae vitationem, sicut beatus Nicolaus, aurum furtim in domum proiiciens, vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit quod consulit verecundiae eius qui beneficium accipit.

contrary to, but beside charity: since it does not destroy the habit of charity, but excludes some act thereof.

Reply to objection 3. Seneca also says (De Benef. vii): "When we say that a man after conferring a favor should forget about it, it is a mistake to suppose that we mean him to shake off the recollection of a thing so very praiseworthy. When we say: He must not remember it, we mean that he must not publish it abroad and boast about it."

Reply to objection 4. He that is unaware of a favor conferred on him is not ungrateful, if he fails to repay it, provided he be prepared to do so if he knew. It is nevertheless commendable at times that the object of a favor should remain in ignorance of it, both in order to avoid vainglory, as when Blessed Nicolas threw gold into a house secretly, wishing to avoid popularity: and because the kindness is all the greater through the benefactor wishing not to shame the person on whom he is conferring the favor.

charité, elle passe à côté d'elle, parce qu'elle n'exclut pas l'habitus de charité, mais un de ses actes.

3. La réponse est encore donnée par Sénèque: « Ce serait une erreur de croire, lorsque nous disons que le bienfaiteur doit oublier son acte, que nous voulons chasser de sa mémoire une action aussi honorable. Lorsque nous disons: "Il ne doit pas se souvenir", nous entendons qu'il ne doit pas proclamer, ni se vanter. »

4. Ne pas récompenser un bienfait que l'on ignore rend ingrat celui-là seulement qui ne voudrait pas le récompenser, s'il le connaissait. Le bienfaiteur a quelquefois raison de ne pas se faire connaître, soit pour éviter la vaine gloire et la faveur des hommes, à l'exemple de S. Nicolas, qui jeta en cachette de l'or dans une maison; soit pour accorder un bienfait plus grand en évitant de faire honte à celui qu'il assiste.

bên cạnh đức mến, bởi vì nó không trục xuất tập quán của đức mến, nhưng chỉ trục xuất một hành động trong các hành động của đức mến.

3. Sự trả lời do Sênêca (De Benef. 7,22) đã đưa ra: "Điều này sai lầm là chúng ta muốn xua đuổi ra khỏi ký ức của ân nhân một hành động đáng tôn trọng như vậy khi chúng ta nói rằng họ phải quên hành động của mình. Khi chúng ta nói: "Họ không nên nhớ", chúng ta có ý nói "họ không nên rêu rao, khoe khoang".

4. Không tưởng thưởng một ân huệ mà người ta không biết chỉ làm cho trở nên vô ơn kẻ không muốn tưởng thưởng ân huệ nếu họ biết ân huệ. Kẻ ân nhân đôi khi có lý do không làm cho kẻ khác biết mình, hoặc vì tránh hư danh và sự ủng hộ của các kẻ khác theo gương thánh Nicola, lén ném vàng vào một nhà kia; hoặc để cho một ân huệ lớn hơn bằng cách tránh sự hổ ngươi cho kẻ được mình trợ giúp.

ARTICULUS 4
Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI, ingratis spes tanquam hibernalis glacies tabescet. Non autem eius spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

PRAETEREA, nullus debet alteri praebere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit ingratitudinis occasionem ergo non est ingrato beneficium dandum.

PRAETEREA, in quo quis peccat, per hoc et torquetur, ut dicitur Sap. XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. VI, quod altissimus benignus est super ingratos et malos. Sed eius per imitationem nos filios esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus beneficia ingratis subtrahere.

RESPONDEO dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid ipse dignus sit pati. Et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo, considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primo namque, debet non esse facilis ad ingratitudinem iudicandam, quia frequenter

ARTICLE 4
Whether favors should be withheld from the ungrateful ?

Objections 1. It seems that favors should withheld from the ungrateful. For it is written (Wis. 16:29): "The hope of the unthankful shall melt away as the winter's ice." But this hope would not melt away unless favors were withheld from him. Therefore favors should be withheld from the ungrateful.

2. Further, no one should afford another an occasion of committing sin. But the ungrateful in receiving a favor is given an occasion of ingratitude. Therefore favors should not be bestowed on the ungrateful.

3. Further, "By what things a man sinneth, by the same also he is tormented" (Wis. 11:17). Now he that is ungrateful when he receives a favor sins against the favor. Therefore he should be deprived of the favor.

On the contrary, It is written (Lk. 6:35) that "the Highest . . . is kind to the unthankful, and to the evil." Now we should prove ourselves His children by imitating Him (Lk. 6:36). Therefore we should not withhold favors from the ungrateful.

I answer that, There are two points to be considered with regard to an ungrateful person. The first is what he deserves to suffer and thus it is certain that he deserves to be deprived of our favor. The second is, what ought his benefactor to do? For in the first place he should not easily judge him to be ungrateful, since, as Seneca

ARTICLE 4
Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats ?

Objections 1. Il semble que oui, car on lit au livre de la Sagesse (16, 29): « L'espoir de l'ingrat fondra comme le givre en hiver. » Son espoir ne fondrait pas si l'on ne cessait de lui faire du bien. Donc il faut cesser de faire du bien aux ingrats.

2. On ne doit pas donner à autrui l'occasion de pécher. Mais l'ingrat qui reçoit un bienfait y trouve l'occasion de pécher.

3. « On est puni par où l'on a péché », dit la Sagesse (11, 16). Mais l'ingrat pèche contre le bienfait reçu. Donc il doit être privé de bienfait.

En sens contraire, il est dit en S. Luc (10, 35): « Le Très-Haut est bon pour les ingrats et les mauvais. » Mais comme il est dit au même endroit, nous devons nous montrer ses enfants en imitant sa bonté. Nous ne devons donc pas cesser de faire du bien aux ingrats.

Réponse : Deux points sont ici à considérer. D'abord ce que mérite l'ingrat: certainement qu'on cesse de lui faire du bien. Ensuite il faut considérer ce que doit faire le bienfaiteur. D'abord il ne doit pas croire facilement à l'ingratitude car souvent, dit Sénèque, « celui qui n'a pas rendu est reconnaissant », parce

TIẾT 4
Người ta có nên chấm dứt làm điều tốt cho kẻ vô ơn không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải chấm dứt làm điều lành cho kẻ vô ơn. Người ta đọc thấy trong sách Khôn ngoan (16,29): "Vì hy vọng của kẻ vô ơn sẽ tan như sương giá tiết đông, chảy mất như nước vô dụng." Hy vọng của họ không chảy tan, giả như người ta không chấm dứt làm điều tốt cho họ. Vậy người ta phải thôi làm điều tốt cho những người vô ơn.

2. Người ta không nên đem lại cho kẻ khác cơ hội phạm tội. Mà kẻ vô ơn lãnh nhận ân huệ, gặp thấy ở đó dịp phạm tội.

3. Sách Khôn ngoan (11,16) nói: "Người ta phạm tội ở đâu, hình phạt ở đó". Mà kẻ vô ơn phạm tội với ân huệ đã lãnh nhận. Vậy nó phải mất ân huệ này.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Luca (6,35): "Đấng Tối Cao nhân lành với những kẻ vô ơn, độc ác". Mà cũng có lời ghi chép ở cũng đoạn văn đó, chúng ta phải tỏ ra mình là con của Ngài bằng cách mô phỏng thiện tính của Ngài. Vậy chúng ta không nên chấm dứt việc làm điều tốt cho những kẻ vô ơn.

TRẢ LỜI : Ở đấy, người ta phải cứu xét hai điểm. Trước hết, điều mà người vô ơn đáng chịu: nhất định người ta phải chấm dứt việc làm điều tốt cho họ. Thứ đến, người ta phải xem xét điều gì kẻ ân nhân phải làm. Thứ nhất, họ không nên tin cách dễ dàng lòng vô ơn, bởi vì theo lời nói của Sênêca (Ibid. 7,22), thường kẻ không trả lại thì

aliquis, ut Seneca dicit, qui non reddidit, gratus est; quia forte non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui ingrato beneficium exhibet non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui beneficium dat non statim debet se exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

remarks (De Benef. iii), "a man is often grateful although he repays not," because perhaps he has not the means or the opportunity of repaying. Secondly, he should be inclined to turn his ungratefulness into gratitude, and if he does not achieve this by being kind to him once, he may by being so a second time. If, however, the more he repeats his favors, the more ungrateful and evil the other becomes, he should cease from bestowing his favors upon him.

Reply to objection 1. The passage quoted speaks of what the ungrateful man deserves to suffer.

Reply to objection 2. He that bestows a favor on an ungrateful person affords him an occasion not of sin but of gratitude and love. And if the recipient takes therefrom an occasion of ingratitude, this is not to be imputed to the bestower.

Reply to objection 3. He that bestows a favor must not at once act the part of a punisher of ingratitude, but rather that of a kindly physician, by healing the ingratitude with repeated favors.

qu'il n'a peut-être pas eu le moyen ou l'occasion de rendre. Ensuite, le bienfaiteur doit s'efforcer de transformer l'ingratitude en reconnaissance: un second bienfait a chance de réussir où le premier a échoué. Si cependant multiplier les bienfaits n'aboutit qu'à accroître et aggraver l'ingratitude, il faut alors cesser de faire du bien.

Solutions 1. Ce texte parle seulement de ce que mérite l'ingrat.

2. Continuer à faire du bien à un ingrat, ce n'est pas lui fournir l'occasion de pécher, mais plutôt de témoigner de la reconnaissance et de l'affection. S'il s'opiniâtre dans son ingratitude, le bienfaiteur n'en est pas responsable.

3. Le bienfaiteur ne doit pas se montrer tout de suite vengeur de l'ingratitude, mais médecin indulgent, et essayer de la guérir en multipliant les bienfaits.

biết ơn, bởi vì có lẽ họ đã không có phương tiện hoặc cơ hội để trả lại. Thứ hai, kẻ ân nhân phải cố gắng biến hóa sự vô ơn thành sự biết ơn: một ân huệ thứ hai sẽ may mắn thành công ở chỗ mà ân huệ thứ nhất đã thất bại. Tuy nhiên, nếu việc thêm lên nhiều ân huệ chỉ đưa đến sự gia tăng và làm trầm trọng thêm sự vô ơn, trong trường hợp này, người ta phải chấm dứt việc làm điều lành.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn này chỉ đề cập đến điều mà kẻ vô ơn đáng bị.

2. Việc tiếp tục làm điều lành cho người vô ơn, đó không phải là đem lại cho họ cơ hội phạm tội, nhưng đúng hơn đó là chứng tỏ lòng biết ơn và tình yêu thương. Nếu họ ngoan cố trong sự vô ơn của mình, kẻ ân nhân không bị trách nhiệm về điều đó.

3. Kẻ ân nhân không coi mình là kẻ báo thù đối với sự vô ơn, nhưng là thầy thuốc khoan dung, và cố gắng chữa lành sự vô ơn bằng cách thêm nhiều ân huệ.

QUAESTIO 108

DE VINDICATIONE

OF VENGEANCE

LA VENGEANCE

SỰ BÁO THÙ

Deinde considerandum est de vindicatione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

We must now consider vengeance, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether vengeance is lawful? (2) Whether it is a special virtue? (3) Of the manner of taking vengeance; (4) On whom should vengeance be taken?

1. La vengeance est-elle licite? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - 3. Comment exercer la vengeance? - 4. Envers qui doit-on l'exercer?

1. Phải chăng sự báo thù hợp pháp? 2. Sự báo thù là một nhân đức đặc biệt? 3. Người ta thực hiện sự báo thù cách nào? 4. Người ta thực hiện sự báo thù đối với ai?

ARTICULUS 1
Utrum vindicatio sit licita

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum, dicitur enim Deut. XXXII, secundum aliam litteram, mihi vindictam, et ego retribuam. Ergo omnis vindicatio est illicita.

PRAETEREA, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud Cant. II, sicut lilium inter spinas, dicit Glossa, non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. Ergo vindicta non est sumenda de malis.

PRAETEREA, vindicta per poenas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, contra Adamantum. Ergo, ad minus in novo testamento, vindicta fieri non debet.

ARTICLE 1
Whether vengeance is lawful ?

Objections 1. It seems that vengeance is not lawful. For whoever usurps what is God's sins. But vengeance belongs to God, for it is written (Dt. 32:35, Rom. 12:19): "Revenge to Me, and I will repay." Therefore all vengeance is unlawful.

2. Further, he that takes vengeance on a man does not bear with him. But we ought to bear with the wicked, for a gloss on Cant 2:2, "As the lily among the thorns," says: "He is not a good man that cannot bear with a wicked one." Therefore we should not take vengeance on the wicked.

3. Further, vengeance is taken by inflicting punishment, which is the cause of servile fear. But the New Law is not a law of fear, but of love, as Augustine states (Contra Adamant. xvii). Therefore at least in the New Testament all

ARTICLE 1
La vengeance est-elle licite ?

Objections 1. Il semble que non, car on pèche en usurpant ce qui appartient à Dieu. Or la vengeance lui appartient, car il est dit dans le Deutéronome (32, 35): « A moi la vengeance et la rétribution. » Donc toute vengeance est illicite.

2. Ce dont on tire vengeance n'est pas tolérable. Or on doit tolérer les méchants. Car sur la parole du Cantique (2, 2): « Comme un lis parmi les épines », la Glose commente: « Il n'est pas bon, celui qui ne peut tolérer les méchants. » Donc on ne doit pas tirer vengeance des méchants.

3. La vengeance s'accomplit par des châtiments, qui inspirent la crainte servile. Mais, dit S. Augustin « la loi nouvelle n'est pas une loi de crainte, mais d'amour. » Donc, au moins sous la nouvelle alliance, on ne doit exercer aucune

TIẾT 1
Phải chăng sự báo thù hợp pháp ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự báo thù không hợp pháp. Người ta phạm tội khi chiếm đoạt cái gì thuộc về Thiên Chúa. Mà sự báo thù thuộc về Ngài, vì có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (32,35): “Chính Ta phải thi hành báo ứng”. Vậy mọi sự trả thù đều bất hợp pháp.

2. Điều mà người ta rút lấy sự báo thù thì không dung thứ được. Mà người ta phải dung thứ các kẻ hung dữ, vì có lời ghi chép (Dc 2,2): “Như hoa huệ ở giữa gai góc”, sách Chú giải lên tiếng: kẻ không thể dung thứ các người hung dữ thì không tốt lành. Vậy người ta không nên báo thù các kẻ hung dữ.

3. Việc báo thù hoàn thành nhờ các hình phạt; hình phạt gây nên sự sợ nô lệ. Mà, thánh Augustinô (C. Adamantum 17,42) đã nói: “Luật mới không phải là luật sợ hãi, nhưng là luật yêu thương.” Vậy, ít ra trong chế độ Tân ước, người ta không nên thực

PRAETEREA, ille dicitur se vindicare qui iniurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire, dicit enim Chrysostomus, super Matth., discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre. Ergo vindicatio videtur esse illicita.

vengeance is unlawful.

4. Further, a man is said to avenge himself when he takes revenge for wrongs inflicted on himself. But, seemingly, it is unlawful even for a judge to punish those who have wronged him: for Chrysostom [*Cf. Opus Imperfectum, Hom. v in Matth., falsely ascribed to St. Chrysostom] says: "Let us learn after Christ's example to bear our own wrongs with magnanimity, yet not to suffer God's wrongs, not even by listening to them." Therefore vengeance seems to be unlawful.

vengeance.

4. On dit qu'un homme se venge quand il punit les offenses qu'il a subies. Mais le juge lui-même n'a pas le droit de punir ceux qui pèchent contre lui. S. Jean Chrysostome dit en effet b: « Apprenons par l'exemple du Christ à supporter avec magnanimité les offenses qui nous sont faites. Mais celles qui atteignent Dieu, nous ne devons pas même les entendre. »

hiện sự báo thù.

4. Người ta nói con người báo thù khi họ phạt những điều xúc phạm họ đã bị. Mà chính kẻ phân xử không có quyền phạt những kẻ lỗi phạm đến mình. Quả thế, thánh Chrysôstômô đã nói: "Chúng ta hãy theo gương Chúa Kitô mà chịu đựng cách đại độ các sự xúc phạm mình đã bị. Còn những sự xúc phạm đến Thiên Chúa, chúng ta không nên hay biết đến" (Op. imperf. in Matth. hom.5).

PRAETEREA, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum, dicitur enim Eccli. XXVI, a tribus timuit cor meum, zelaturam civitatis, et collectionem populi. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. XIII, sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum, dicit Glossa quod multitudo non est excommunicanda, nec princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita.

5. Further, the sin of a multitude is more harmful than the sin of only one: for it is written (Ecclus. 26:5-7): "Of three things my heart hath been afraid . . . the accusation of a city, and the gathering together of the people, and a false calumny." But vengeance should not be taken on the sin of a multitude, for a gloss on Matt. 13:29, 30 "Lest perhaps . . . you root up the wheat . . . suffer both to grow," says that "a multitude should not be excommunicated, nor should the sovereign." Neither therefore is any other vengeance lawful.

5. Le péché de la multitude est plus nuisible que le péché d'un seul. Or on lit dans l'Ecclésiastique (26, 5): « Trois choses me font peur: une calomnie qui court la ville, une émeute populaire, une fausse accusation. » Or on ne doit pas tirer vengeance du péché de la multitude, car sur Matthieu (13, 29.30): « Laissez-les pousser ensemble, pour ne pas arracher le froment », la Glose explique: « Il ne faut retrancher de la communauté ni la multitude ni le prince. » Donc aucune autre vengeance n'est licite.

5. Tội của nhiều người làm hại nhiều hơn tội của một người duy nhất. Mà người ta đọc thấy trong sách Huấn ca: "Ba điều lòng tôi rúng động: vu khống trong thành, dân chúng tụ họp, chứng gian các tội." Mà người ta không nên rút lấy sự báo thù do tội của số đông người, vì có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (13,29-30): "Hãy cứ để chúng mọc lên cả hai cho đến mùa gặt, lỡ ra khi nhặt cỏ lùng, các anh lại nhổ cả lúa", sách Chú giải cắt nghĩa: "Người ta không nên trục xuất ra khỏi cộng đoàn số đông người và nhà vua". Vậy không sự báo thù nào hợp pháp.

SED CONTRA, nihil est expectandum a Deo nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo, dicitur enim Luc. XVIII, Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? Quasi diceret, immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

On the contrary, We should look to God for nothing save what is good and lawful. But we are to look to God for vengeance on His enemies: for it is written (Lk. 18:7): "Will not God revenge His elect who cry to Him day and night?" as if to say: "He will indeed." Therefore vengeance is not essentially evil and unlawful.

En sens contraire, on ne doit attendre de Dieu rien que de bon et de licite. Mais on doit attendre de lui la vengeance sur nos ennemis, car il est dit en Luc (18, 7): « Et Dieu ne vengerait pas ses élus qui crient vers lui jour et nuit? » ce qui revient à dire: « Au contraire, il le fera » Donc la vengeance n'est pas par elle-même mauvaise et illicite.

TRÁI LẠI, Người ta chỉ nên chờ đợi từ Thiên Chúa điều tốt và điều hợp pháp; mà người ta chờ đợi ở Ngài sự báo thù đối với các thù địch của mình, như lời ghi chép: "Và Thiên Chúa lại không xử cho những kẻ Người chọn, cứ kêu cứu với Người đêm ngày sao?" (Lc 18,7). Điều đó có nghĩa là: "Trái lại, Thiên Chúa sẽ làm điều đó." Vậy sự báo thù cách nguyên thường không phải là xấu và bất hợp pháp.

RESPONDEO dicendum quod vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem,

I answer that, Vengeance consists in the infliction of a penal evil on one who has sinned. Accordingly, in the matter of vengeance, we must consider the mind of the avenger. For if his intention is directed chiefly to the evil of the person on whom he takes vengeance and rests there, then his vengeance is altogether unlawful: because to take pleasure in another's evil belongs to hatred, which is contrary to the charity whereby we are bound to love all men. Nor is it an excuse that he intends the evil of one who has unjustly inflicted evil on him, as neither is a man excused for hating one that hates him: for a man may not sin against another just because the latter has already sinned against him, since this is to be overcome by evil, which was forbidden by the Apostle, who says (Rom. 12:21): "Be not overcome by evil, but overcome evil by good." If, however, the avenger's intention be directed chiefly to some good, to be obtained by means of the punishment of the person who has sinned (for instance that the sinner may amend, or at least that he may be restrained and others be not disturbed, that justice may be

Réponse : La vengeance se réalise par un mal de peine infligé au pécheur. Il faut donc considérer l'intention de celui qui l'exerce. Car si son intention se porte principalement sur le mal de celui dont il se venge, et s'attarde sur ce mal, c'est absolument illicite, parce que se réjouir du mal d'autrui relève de la haine, opposée à la charité dont nous devons chérir tous les hommes. Et ce n'est pas une excuse que de vouloir du mal à celui qui nous en a causé injustement, de même qu'on n'est pas excusé de haïr ceux qui nous haïssent. Un homme ne doit jamais pécher contre un autre sous prétexte que celui-ci a commencé de pécher contre lui, car c'est là se laisser vaincre par le mal, ce que l'Apôtre nous interdit (Rm 12, 21): « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal en faisant le bien. » Mais si l'intention, dans la vengeance, se porte principalement sur un bien que doit procurer le châtiment du pécheur, par exemple son amendement, ou du moins sa répression, le repos des autres, le

TRẢ LỜI : Sự báo thù thể hiện nhờ sự xấu của hình phạt bắt tội nhân phải chịu. Vậy người ta phải cứu xét ý định của kẻ thực hiện sự xấu này. Bởi vì nếu người ta có ý định một cách chủ yếu liên hệ với sự xấu của kẻ mà mình báo thù và lần lựa ở nơi sự xấu đó, thì bất hợp pháp cách tuyệt đối, bởi vì việc vui thú về sự xấu của người khác lệ thuộc vào sự ghét đối lập với đức mến mà do đó chúng ta phải yêu thương mọi người. Và đó không phải là một sự thứ miễn là muốn sự xấu cho kẻ đã tạo nên sự xấu cho chúng ta một cách bất công, cũng như người ta không được thứ miễn trong việc ghét những kẻ ghét mình. Con người không bao giờ nên phạm tội đối với một người khác, vì lẽ rằng người này đã bắt đầu phạm tội đối với mình, vì đó là việc để cho sự xấu thắng mình, như thánh Phaolô đã cấm đoán điều đó: "Chớ để cho sự dữ thắng được ngươi, nhưng hãy lấy lành mà thắng dữ" (Rm 12,21). Còn nếu ý định trong việc báo thù, liên hệ cách chủ yếu đến sự tốt sẽ được đem lại do hình phạt tội nhân, thí dụ, sự cải hóa họ, hoặc ít ra, đem lại bình an cho kẻ khác, sự duy trì nhân đức công bình và danh dự của

potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa, dicitur enim Rom. XIII, de principe terreno, quod Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Si autem praeter ordinem divinae institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

AD SECUNDUM dicendum quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent, secundum quod oportet, non autem tolerant eos ut sustineant iniurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., in propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium.

AD TERTIUM dicendum quod lex Evangelii est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per poenas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui, etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

AD QUARTUM dicendum quod iniuria quae infertur personae alicui quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam, et tunc debet aliquis propriam iniuriam ulcisci. Sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV Reg. I. Et similiter Elisaeus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV Reg. II. Et Silvester Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, qu. IV. Inquantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Huiusmodi enim praecepta patientiae intelligenda sunt secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

AD QUINTUM dicendum quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Aegyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, ut habetur Exod. XIV, et

upheld, and God honored), then vengeance may be lawful, provided other due circumstances be observed.

Reply to objection 1. He who takes vengeance on the wicked in keeping with his rank and position does not usurp what belongs to God but makes use of the power granted him by God. For it is written (Rom. 13:4) of the earthly prince that "he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doeth evil." If, however, a man takes vengeance outside the order of divine appointment, he usurps what is God's and therefore sins.

Reply to objection 2. The good bear with the wicked by enduring patiently, and in due manner, the wrongs they themselves receive from them: but they do not bear with them as to endure the wrongs they inflict on God and their neighbor. For Chrysostom [*Cf. Opus Imperfectum, Hom. v in Matth., falsely ascribed to St. Chrysostom] says: "It is praiseworthy to be patient under our own wrongs, but to overlook God's wrongs is most wicked."

Reply to objection 3. The law of the Gospel is the law of love, and therefore those who do good out of love, and who alone properly belong to the Gospel, ought not to be terrorized by means of punishment, but only those who are not moved by love to do good, and who, though they belong to the Church outwardly, do not belong to it in merit.

Reply to objection 4. Sometimes a wrong done to a person reflects on God and the Church: and then it is the duty of that person to avenge the wrong. For example, Elias made fire descend on those who were come to seize him (4 Kings 1); likewise Eliseus cursed the boys that mocked him (4 Kings 2); and Pope Sylverius excommunicated those who sent him into exile (XXIII, Q. iv, Cap. Guilisarius). But in so far as the wrong inflicted on a man affects his person, he should bear it patiently if this be expedient. For these precepts of patience are to be understood as referring to preparedness of the mind, as Augustine states (De Serm. Dom. in Monte i).

Reply to objection 5. When the whole multitude sins, vengeance must be taken on them, either in respect of the whole multitude---thus the Egyptians were drowned in the Red Sea while they were pursuing the children of Israel (Ex. 14), and the

maintien de la justice et l'honneur de Dieu, la vengeance peut être licite, en observant les autres circonstances requises.

Solutions 1. Celui qui, selon sa condition et son rang, exerce la vengeance contre les méchants, n'usurpe pas ce que Dieu s'est réservé, mais use d'un pouvoir que Dieu lui a concédé, comme il est dit du prince, dans l'épître aux Romains (13, 4), « qu'il est le ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal. » Mais exercer la vengeance en dehors de l'ordre établi par Dieu serait usurpation sur ses droits, et donc péché.

2. Les bons tolèrent les méchants en ce sens qu'ils supportent patiemment les offenses qui les atteignent personnellement, autant qu'il le faut; mais cela ne signifie pas qu'ils doivent agir de même pour celles qui sont faites à Dieu ou au prochain. « La patience à supporter les offenses qui s'adressent à nous, dit S. Chrysostome, c'est de la vertu; mais rester insensible à celles qui s'adressent à Dieu, c'est le comble de l'impiété. »

3. La loi évangélique est une loi d'amour. C'est pourquoi ceux qui font le bien par amour, les seuls d'ailleurs qui appartiennent vraiment à l'Évangile, ne doivent pas être terrorisés par des menaces qu'il faut réserver à ceux que l'amour ne pousse pas à bien agir. Ceux-ci ont beau être comptés parmi les fidèles, ils n'en sont pas par le mérite.

4. Il peut arriver que l'offense faite à une personne rejaillisse sur Dieu et l'Église; cette personne doit alors venger l'injure qui lui est faite. C'est ainsi qu'Élie fit descendre le feu du ciel sur ceux qui venaient l'arrêter (2 R 1, 9 s.), qu'Élisée maudit les enfants qui se moquaient de lui (2 R 2, 23), et que le pape Silvestre excommunia ceux qui l'avaient condamné à l'exil. Mais dans la mesure où l'offense est purement personnelle, il faut la supporter avec patience, à moins d'avoir des raisons d'agir différemment. Car ces préceptes de patience doivent s'entendre en ce sens qu'il faut avoir l'âme prête à les observer quand les circonstances l'exigent, comme l'explique S. Augustin.

5. Quand la multitude tout entière a péché, la vengeance doit s'exercer, soit sur la totalité, comme il advint à l'armée de Pharaon engloutie dans la mer Rouge (Ex 14, 22), et de tous les habitants de Sodome, soit sur une

Thiên Chúa, thì sự báo thù có thể hợp pháp, nếu người ta tuân giữ các hoàn cảnh cần phải có khác.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ nào theo thân phận của mình và địa vị của mình, thi hành sự báo thù đối với những kẻ hung dữ, không chiếm đoạt điều Thiên Chúa dành lại cho mình, nhưng sử dụng một quyền hành đã được Thiên Chúa ban cho như nhà vua, theo lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Rôma: "Họ giúp việc Thiên Chúa, báo thù thay quyền thịnh nộ Thiên Chúa trên người gian ác" (Rm 13,4). Còn việc thi hành sự báo thù ngoài trật tự đã do Thiên Chúa thiết lập, hẳn là sự chiếm đoạt quyền bính của Thiên Chúa, và có tội.

2. Những người lương thiện dung thứ những kẻ gian ác theo ý nghĩa là, một cách nhẫn nại họ chịu đựng các sự xúc phạm đến bản thân riêng của mình, theo mức độ phải có, nhưng điều đó không có nghĩa là họ phải hành động như đối với các sự xúc phạm đến Thiên Chúa hoặc người đồng loại. Thánh Chrysôstômô (Op. imperf. in Matth. Hom.5) đã nói: "Sự nhẫn nại chịu đựng các sự xúc phạm đến chúng ta, đó là việc nhân đức, còn việc tỏ ra mình vô cảm giác đối với những sự xúc phạm đến Thiên Chúa, đó là việc hoàn toàn vô đạo".

3. Luật Phúc âm là luật tình yêu. Cho nên những kẻ làm điều tốt vì tình yêu, chỉ những kẻ đó thực sự thuộc về Phúc âm, không nên để mình bị làm cho khủng khiếp bởi những sự đe dọa, mà các sự đe dọa này nên dành cho những kẻ không được tình yêu thúc đẩy làm điều tốt. Những kẻ này không thể được kể vào số các tín hữu, vì họ không đáng được điều đó.

4. Có thể xảy ra là sự xúc phạm đến con người dội lại tới Thiên Chúa và Hội thánh, con người này trong trường hợp đó phải trả thù sự lăng mạ người ta đã làm cho họ. Chính như vậy mà tiên tri Êlia đã khiến lửa trên trời xuống thiêu đốt những kẻ đến bắt mình (2V 1,9), tiên tri Êlisê đã chúc dữ cho những trẻ con chế nhạo mình (2V 2,23), và đức Giáo hoàng Silvestrô dứt phép thông công những kẻ đã lên án lưu đày Ngài (Decret. 2, 23, q.4, can.30). Còn theo mức độ sự xúc phạm đến bản thân thuần túy cá nhân, người ta phải chịu đựng cách nhẫn nại, trừ phi có những lý do để hành động cách khác. Bởi vì các lệnh truyền này về đức nhẫn nại phải hiểu theo ý nghĩa này là người ta phải có tâm hồn sẵn sàng tuân theo chúng khi các hoàn cảnh đòi hỏi, như thánh Augustinô đã giải thích (De Serm. Dom. in Monte 1,19)

5. Khi toàn thể số đông người phạm tội, sự báo thù phải thể hiện, hoặc đối với toàn thể đó như đã xảy ra cho quân đội Pharaô bị chìm đắm biển Đỏ (Xh 14,22), và mọi dân cư thành Sôđôma, hoặc một phần đông, như sự thờ con bê bằng vàng

sicut Sodomitae universaliter perierunt, vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII, in poena eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero, si speretur multorum correctio, debet severitas vindictae exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis ceteri terreantur, sicut dominus, Num. XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc, si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin, parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum principis quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

people of Sodom were entirely destroyed (Gn. 19)---or as regards part of the multitude, as may be seen in the punishment of those who worshipped the calf. Sometimes, however, if there is hope of many making amends, the severity of vengeance should be brought to bear on a few of the principals, whose punishment fills the rest with fear; thus the Lord (Num 25) commanded the princes of the people to be hanged for the sin of the multitude. On the other hand, if it is not the whole but only a part of the multitude that has sinned, then if the guilty can be separated from the innocent, vengeance should be wrought on them: provided, however, that this can be done without scandal to others; else the multitude should be spared and severity foregone. The same applies to the sovereign, whom the multitude follow. For his sin should be borne with, if it cannot be punished without scandal to the multitude: unless indeed his sin were such, that it would do more harm to the multitude, either spiritually or temporally, than would the scandal that was feared to arise from his punishment.

partie notable, ainsi que fut punie l'adoration du veau d'or (Ex 32, 27). - D'autres fois, lorsqu'on peut espérer qu'un grand nombre viendront à résipiscence, la vengeance tombera sur quelques-uns des principaux coupables dont le châtiment effraiera les autres, comme nous le lisons dans les Nombres (25, 4) où Dieu ordonne de pendre les chefs pour le péché de la foule. Si le péché n'a pas été commis par tous et s'il est possible de connaître les coupables, c'est sur eux que tombera la vengeance, à moins que cette rigueur ne risque de scandaliser les autres; car alors, mieux vaudrait renoncer à punir et accorder un pardon général. Il en va de même pour le prince: il faut fermer les yeux si le châtiment de sa faute doit causer du trouble parmi le peuple; à moins que cette faute elle-même n'ait des effets spirituels ou temporels pires encore que le scandale à redresser.

đã bị phạt (Xh 32,27). Trong các trường hợp khác, khi người ta có thể hy vọng một số rất đông người sẽ được giác ngộ, sự báo thù chỉ thực hiện đối với một số người trong các tội nhân chính, mà hình phạt của họ sẽ làm cho các kẻ khác khiếp sợ như chúng ta đọc thấy trong sách Dân số (25,4): "Hãy đem hết các đầu mục trong dân mà treo cổ lên trước Giavê, phơi ra trước mặt trời... vì tội của dân chúng." Nếu mọi người đã phạm tội và biết được các tội nhân, sự báo thù sẽ phạt các tội nhân này, trừ phi sự khắt khe này làm cớ vấp phạm cho những kẻ khác còn lại, vì trong trường hợp đó, tốt hơn là không phạt và tha thứ tổng quát. Cũng vậy, đối với nhà vua, người ta phải nhắm mắt lại, nếu việc phạt tội nhà vua sẽ gây nên sự lộn xộn trong dân chúng, trừ phi chính tội này có những hiệu quả thiêng liêng hoặc các hiệu quả trần gian xấu hơn là gương xấu cần phải sửa chữa.

ARTICULUS 2
Utrum vindicatio sit specialis virtus ab aliis distincta

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quae bene agunt, ita puniuntur mali pro his quae male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est actus commutativae iustitiae. Ergo, pari ratione, et vindicatio non debet poni specialis virtus.

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

PRAETEREA, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium. Ergo non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod Tullius ponit eam partem iustitiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua

ARTICLE 2
Whether vengeance is a special virtue ?

Objections 1. It seems that vengeance is not a special and distinct virtue. For just as the good are rewarded for their good deeds, so are the wicked punished for their evil deeds. Now the rewarding of the good does not belong to a special virtue, but is an act of commutative justice. Therefore in the same way vengeance should not be accounted a special virtue.

2. Further, there is no need to appoint a special virtue for an act to which a man is sufficiently disposed by the other virtues. Now man is sufficiently disposed by the virtues of fortitude or zeal to avenge evil. Therefore vengeance should not be reckoned a special virtue.

3. Further, there is a special vice opposed to every special virtue. But seemingly no special vice is opposed to vengeance. Therefore it is not a special virtue.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) reckons it a part of justice.

I answer that, As the Philosopher states (Ethic. ii, 1), aptitude to virtue is in us by nature, but the complement of virtue is in us through habituation or some other cause. Hence it is evident that virtues perfect us so that we follow in due manner our natural inclinations, which belong to the natural right. Wherefore to every definite natural inclination there corresponds a special virtue. Now there is a special inclination of nature

ARTICLE 2
La vengeance est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il apparaît que non, car de même qu'on récompense les bons d'avoir bien agi, on punit les mauvais pour leurs mauvaises actions. Mais la rétribution des bons ne relève pas d'une vertu spéciale, car elle est un acte de la justice commutative. Donc, au même titre, la vengeance ne doit pas être considérée comme une vertu spéciale.

2. Il n'y a pas lieu d'ordonner une vertu spéciale à un acte auquel l'homme est suffisamment disposé par d'autres vertus. Or pour venger le mal, l'homme est suffisamment disposé par les vertus de force et de zèle.

3. A toute vertu spéciale s'oppose un vice spécial. Mais on ne voit pas de vice qui s'oppose à la vengeance.

En sens contraire, Cicéron en fait une partie de la justice.

Réponse : Selon Aristote la nature nous donne des aptitudes pour la vertu qui reçoivent leur complément de l'habitude ou de toute autre cause. Les vertus viennent donc nous parfaire et nous permettre de suivre, d'une manière convenable, les penchants innés qui sont de droit naturel. À tout instinct nettement défini correspond donc une vertu spéciale. Or, nous sommes

TIẾT 2
Sự báo thù là một nhân đức đặc biệt

VẤN NẠN 1. Xem ra sự báo thù không phải là một nhân đức đặc biệt. Cũng như người ta thưởng những kẻ lành vì đã hành động tốt; cũng vậy, người ta phạt kẻ xấu vì những hành động xấu xa của họ. Mà sự trả công cho những người tốt không lệ thuộc vào một nhân đức đặc biệt, bởi vì nó là hành động của nhân đức công bình giao hoán. Vậy, theo cũng một tư cách, sự báo thù không được coi là một nhân đức đặc biệt.

2. Không có lý do sắp đặt một nhân đức đặc biệt cho hành động mà người ta có thể thi hành nhờ các nhân đức khác. Mà để báo thù sự xấu, con người đã được sắp đặt đầy đủ bởi các nhân đức sức mạnh và nhiệt thành.

3. Mọi nhân đức đặc biệt có sự đối lập của một tật xấu đặc biệt. Mà người ta không thấy tật xấu nào đối lập với sự báo thù.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) coi "sự báo thù là một phần của nhân đức công bình."

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Eth. 2,1), bẩn tính cho chúng ta những thích nghi tính đối với nhân đức; thích nghi tính này lãnh nhận sự bổ túc cho mình từ tập quán hoặc từ mọi nguyên nhân khác. Vậy các nhân đức đến để kiện toàn chúng ta và cho phép chúng ta bằng một thể cách thích hợp, đi theo các khuynh hướng bẩm sinh thuộc về luật tự nhiên. Mọi bản năng được xác định rõ ràng với sự tương xứng của một

specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod vindicatio est per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, idest ignominiosum, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Unde vindicatio est specialis virtus.

to remove harm, for which reason animals have the irascible power distinct from the concupiscible. Man resists harm by defending himself against wrongs, lest they be inflicted on him, or he avenges those which have already been inflicted on him, with the intention, not of harming, but of removing the harm done. And this belongs to vengeance, for Tully says (De Invent. Rhet. ii) that by "vengeance we resist force, or wrong, and in general whatever is obscure" [*'Obscurum' Cicero wrote 'obfuturum' but the sense is the same as St. Thomas gives in the parenthesis] "(i.e. derogatory), either by self-defense or by avenging it." Therefore vengeance is a special virtue.

naturellement portés à repousser les choses nuisibles; c'est pour cela que les animaux sont doués de l'appétit irascible, distinct de l'appétit concupiscible. L'homme suit ce penchant en repoussant les offenses pour ne pas en être atteint, ou en les punissant s'il en a été atteint déjà, non pas dans l'intention de nuire, mais pour éviter d'en être victime. Cette manière d'agir constitue la vengeance qui, dit Cicéron, « repousse et punit la violence, l'injustice et tout ce qui peut nuire ». Elle est donc bien une vertu spéciale.

nhân đức đặc biệt. Mà, chúng ta một cách tự nhiên có khuynh hướng xua đuổi các điều tai hại. Chính vì đó mà các thú vật có nộ dục, phân biệt với tham dục. Con người đi theo khuynh hướng này bằng cách xua đuổi các sự xúc phạm để khỏi bị chúng nó, không phải trong ý định làm hại, nhưng để tránh khỏi là nạn nhân của chúng. Thể cách hành động này tạo nên sự báo thù, và sự báo thù này theo lời nói của Cicéron (Rhet. 2,53), xua đuổi và phạt sự hành hung, sự bất công và tất cả cái gì có thể gây nên thiệt hại." Vậy nó rõ ràng là một nhân đức đặc biệt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiae; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus commutativae iustitiae; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personae singularis, a qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Reply to objection 1. Just as repayment of a legal debt belongs to commutative justice, and as repayment of a moral debt, arising from the bestowal of a particular favor, belongs to the virtue of gratitude, so too the punishment of sins, so far as it is the concern of public justice, is an act of commutative justice; while so far as it is concerned in defending the rights of the individual by whom a wrong is resisted, it belongs to the virtue of revenge.

Solutions 1. Le paiement d'une dette légale appartient à la justice commutative; celui d'une dette morale, en réponse à un bienfait personnel, appartient à la reconnaissance. De même, le châtiment des fautes, quand il est infligé par le pouvoir social, est un acte de justice commutative; quand il est le fait d'une personne privée qui se protège contre l'offense, c'est un acte de la vertu de vengeance.

GIẢI ĐÁP 1. Việc trả nợ pháp định thuộc về nhân đức công bình giao hoán, việc trả nợ đạo đức để đáp lại ân huệ cho riêng bản thân cá nhân, thuộc về lòng biết ơn. Cũng vậy, hình phạt các tội lỗi, khi nó được thi hành bởi quyền lực xã hội, là hành động của đức công bình giao hoán, khi nó là việc làm của tư nhân bênh vực mình khỏi sự xúc phạm, đó là hành động của nhân đức báo thù.

AD SECUNDUM dicendum quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis.

Reply to objection 2. Fortitude disposes to vengeance by removing an obstacle thereto, namely, fear of an imminent danger. Zeal, as denoting the fervor of love, signifies the primary root of vengeance, in so far as a man avenges the wrong done to God and his neighbor, because charity makes him regard them as his own. Now every act of virtue proceeds from charity as its root, since, according to Gregory (Hom. xxvii in Ev.), "there are no green leaves on the bough of good works, unless charity be the root."

2. La vertu de force est l'auxiliaire de la vengeance en dominant la crainte du danger à braver. Le zèle, à entendre par là un amour brûlant, est la racine première de la vengeance; on venge les injures faites à Dieu et au prochain, parce que la charité les considère comme nôtres. Or, tout acte de vertu a pour racine la charité, dit S. Grégoire: « La bonne oeuvre est un rameau sans verdure, si elle n'a pas la charité pour racine. »

2. Nhân đức sức mạnh là nhân đức trợ giúp nhân đức báo thù bằng cách thống trị sự sợ hãi nguy hiểm phải đương đầu. Nhân đức nhiệt thành, được hiểu là tình yêu nồng nhiệt, là gốc rễ thứ nhất của nhân đức báo thù, người ta báo thù các sự lăng mạ xúc phạm đến Thiên Chúa và người đồng loại, bởi vì đức mến coi các điều đó là của mình. Mà, mọi hành động nhân đức có gốc rễ là đức mến theo thánh Grêgôriô (In Evang. 2, hom. 27,76): "Việc lành là một cành không xanh tươi, nếu nó không có đức mến là gốc rễ".

AD TERTIUM dicendum quod vindicationi opponuntur duo vitia. Unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel saevitiae, quae excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo, unde dicitur Prov. XIII, qui parcit virgae, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

Reply to objection 3. Two vices are opposed to vengeance: one by way of excess, namely, the sin of cruelty or brutality, which exceeds the measure in punishing: while the other is a vice by way of deficiency and consists in being remiss in punishing, wherefore it is written (Prov. 13:24): "He that spareth the rod hateth his son." But the virtue of vengeance consists in observing the due measure of vengeance with regard to all the circumstances.

3. À la vengeance s'opposent deux vices. L'un par excès, qui est la cruauté ou sévérité, qui dépasse la mesure dans les châtiments. L'autre par défaut consiste à punir trop mollement, selon les Proverbes (13, 24): « Celui qui ménage la baguette hait son fils. » La vertu de vengeance consiste en ce que, compte tenu de toutes les circonstances, on garde une juste mesure en exerçant la vengeance.

3. Có hai tật xấu đối lập với nhân đức báo thù. Một tật xấu do sự thái quá, là sự dữ tợn hoặc sự nghiêm nhặt vượt qua chừng mực trong các hình phạt. Tật xấu khác do sự khiếm khuyết, cốt tại sự phạt quá nhẹ theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (13,24): "Kẻ kiêng roi vọt là ghét con mình". Nhân đức báo thù cốt tại điều này là người ta lưu ý tới mọi hoàn cảnh mà gìn giữ mức độ công bình trong khi thi hành sự báo thù.

ARTICULUS 3
Utrum vindicatio debeat fieri per poenas apud homines consuetas

ARTICLE 3
Whether vengeance should be wrought by means of punishments customary among men ?

ARTICLE 3
Comment exercer la vengeance ?

TIẾT 3
Người ta thi hành sự báo thù thế nào ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per poenas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quaedam eradicatio eius. Sed dominus mandavit,

Objections 1. It seems that vengeance should not be wrought by means of punishments customary among men. For to put a man to death is to uproot him. But our Lord forbade (Mat. 13:29)

Objections 1. La vertu de vengeance ne doit pas imiter les châtiments habituels chez les hommes. Mettre à mort un homme c'est comme l'arracher. Or le Seigneur a interdit d'arracher

VẤN NẠN 1. Nhân đức báo thù không nên bắt chước các hình phạt quen thuộc của nhân loại. Xử tử một người nào, đó là nhổ nó ra. Mà Chúa Giêsu đã cấm nhổ cỏ lùng; và cỏ lùng tiêu biểu con cái của kẻ gian ác (Mt

Matth. XIII, quod zizania, per quae significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

PRAETEREA, quicumque mortaliter peccant, eadem poena videntur digni. Si ergo aliqui mortaliter peccantes morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

PRAETEREA, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nocivum multitudini, quae ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED CONTRA est quod in lege divina his huiusmodi poenae determinantur, ut ex supra dictis patet.

RESPONDEO dicendum quod vindicatio intantum licita est et virtuosa inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quae plus amant quam illa quae peccando adipiscuntur, alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quae homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Haec sunt autem quae homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI de Civ. Dei, octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita; verbera et talionem (ut scilicet oculum pro oculo perdat), per quae amittit corporis incolumitatem; servitutem et vincula, per quae perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnum, per quod perdit divitias; ignominiam, per quam perdit gloriam.

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

AD SECUNDUM dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem divini iudicii. Sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales. Et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur quae in gravem perniciem aliorum cedunt.

the uprooting of the cockle, whereby the children of the wicked one are signified. Therefore sinners should not be put to death.

2. Further, all who sin mortally seem to be deserving of the same punishment. Therefore if some who sin mortally are punished with death, it seems that all such persons should be punished with death: and this is evidently false.

3. Further, to punish a man publicly for his sin seems to publish his sin: and this would seem to have a harmful effect on the multitude, since the example of sin is taken by them as an occasion for sin. Therefore it seems that the punishment of death should not be inflicted for a sin.

On the contrary, These punishments are fixed by the divine law as appears from what we have said above (FS, Q[105], A[2]).

I answer that, Vengeance is lawful and virtuous so far as it tends to the prevention of evil. Now some who are not influenced by motive of virtue are prevented from committing sin, through fear of losing those things which they love more than those they obtain by sinning, else fear would be no restraint to sin. Consequently vengeance for sin should be taken by depriving a man of what he loves most. Now the things which man loves most are life, bodily safety, his own freedom, and external goods such as riches, his country and his good name. Wherefore, according to Augustine's reckoning (De Civ. Dei xxi), "Tully writes that the laws recognize eight kinds of punishment": namely, "death," whereby man is deprived of life; "stripes," "retaliation," or the loss of eye for eye, whereby man forfeits his bodily safety; "slavery," and "imprisonment," whereby he is deprived of freedom; "exile" whereby he is banished from his country; "fines," whereby he is mulcted in his riches; "ignominy," whereby he loses his good name.

Reply to objection 1. Our Lord forbids the uprooting of the cockle, when there is fear lest the wheat be uprooted together with it. But sometimes the wicked can be uprooted by death, not only without danger, but even with great profit, to the good. Wherefore in such a case the punishment of death may be inflicted on sinners.

Reply to objection 2. All who sin mortally are deserving of eternal death, as regards future retribution, which is in accordance with the truth of the divine judgment. But the punishments of this life are more of a medicinal character; wherefore the punishment of death is inflicted on those sins alone which conduce to the grave undoing of others.

l'ivraie, qui représente « les fils du Mauvais » (Mt 13, 29 s.). Donc on ne doit pas mettre à mort les pécheurs.

2. Tous ceux qui pèchent mortellement paraissent mériter le même châtiment. Donc, si quelques-uns de ceux qui pèchent mortellement sont punis de mort, il semble que la mort doit les punir tous. Ce qui est évidemment faux.

3. Lorsqu'on punit publiquement d'un péché, on met ce péché en évidence. Ce qui semble dangereux pour la multitude à qui cet exemple offre une occasion d'imiter le péché. Il apparaît donc qu'on ne doit infliger la peine de mort pour aucun péché.

En sens contraire, les mêmes châtiments sont édictés dans la loi divine, comme nous l'avons montré précédemment.

Réponse : La vengeance est licite et vertueuse dans la mesure où elle tend à réprimer le mal. Or certains, qui n'ont pas l'amour de la vertu, sont retenus de pécher par la crainte de perdre des biens qu'ils préfèrent à ceux qu'ils obtiennent par le péché; autrement la crainte ne réprimerait pas le péché. C'est pourquoi la vengeance sur le péché doit s'exercer par la suppression de tout ce que l'on aime davantage. Or ce sont la vie, l'intégrité corporelle, la liberté et les biens extérieurs: richesse, patrie, réputation. A ce sujet S. Augustin cite Cicéron: « Il y a dans les lois huit catégories de châtiments: la "mort" qui enlève la vie; "les fouets" et "le talion" (qui fait perdre "oeil pour oeil"), qui enlèvent l'intégrité corporelle; "l'esclavage et la captivité", qui enlèvent la liberté; "l'exil", qui éloigne de la patrie; "la confiscation", qui enlève les richesses; "le déshonneur", qui fait perdre la réputation. »

Solutions 1. Le Seigneur défend d'arracher l'ivraie quand on risque « d'arracher aussi le froment ». Mais il est parfois possible de supprimer les méchants par la mort, non seulement sans danger, mais avec grande utilité pour les bons. En pareil cas, on peut infliger la peine de mort.

2. Tous ceux qui pèchent mortellement sont dignes de la mort éternelle, à laquelle les condamnera, dans l'autre vie, « le jugement de Dieu qui est selon la vérité » (Rm 2, 2). Mais, en cette vie, les peines sont surtout médicinales. La peine de mort doit donc être réservée aux fautes qui nuisent gravement au prochain.

13,29). Vậy người ta không nên xử tử các tội nhân.

2. Mọi kẻ phạm tội trọng xem ra đáng bị cũng một hình phạt. Vậy, nếu một số người trong những kẻ này phạm trọng tội bị xử tử, thì xem ra tất cả bọn họ phải bị phạt tử hình. Điều đó rõ ràng sai lầm.

3. Khi người ta phạt cách công khai một tội nào, người ta làm cho tội đó trở nên công khai. Điều đó nguy hiểm đối với số đông người, mà đối với họ, gương xấu này đưa ra một cơ hội bắt chước phạm tội. Vậy xem ra người ta không nên phạt tử hình vì một tội nào cả.

TRÁI LẠI, Cũng các hình phạt như nhau đã được công bố do luật Thiên Chúa như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.105, a.2, sol.9 và 10).

TRẢ LỜI : Sự báo thù hợp pháp và đạo đức theo mức độ nó hướng đến sự chế ngự sự xấu. Mà một số người, không ái mộ nhân đức, bị ngăn trở không phạm tội vì sợ mất các của cải họ quý chuộng hơn những sự tốt mà họ thu lượm được nhờ phạm tội; giả như cách khác, sự sợ hãi không ngừa được tội lỗi. Cho nên, sự báo thù về tội lỗi phải được thi hành bằng cách lấy mất đi tất cả cái gì người ta yêu chuộng nhiều hơn. Mà đó là sự sống, sự nguyên tuyền của thân thể, sự tự do và các của cải bên ngoài: sự giàu có, quê hương, thanh danh, về vấn đề này, thánh Augustinô (De Civ. Dei. 21,11) đã dẫn chứng Cicéron: "Trong các luật, có tám hạng hình phạt: sự chết cất mất sự sống; trận đòn và sự báo phục (làm mất mắt thế mắt); cất mất sự nguyên tuyền thân thể; nô lệ và sự giam giữ; cất mất sự tự do; sự lưu đày đem đi xa khỏi quê hương; sự tịch thu lấy mất của cải; sự ô danh làm mất thanh danh.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu cấm nhổ có lùng khi người ta có thể nhổ luôn lúa mì. Mà đôi khi người ta có thể dùng sự xử tử cất mất đi các kẻ gian ác, không những không có nguy hiểm nào, mà còn rất ích lợi cho những kẻ lương thiện. Trong trường hợp này, người ta có thể sử dụng hình phạt tử hình.

2. Tất cả những kẻ phạm trọng tội, đáng sự chết đời đời, mà sự lên án chết đời đời ở đời sau do sự phán xét của Thiên Chúa theo sự thật hoàn toàn (Rm 2,2). Mà, ở đời này, các hình phạt có tính cách xây dựng. Hình phạt tử hình phải dành cho những tội làm hại người đồng loại cách trầm trọng.

AD TERTIUM dicendum quod quando simul cum culpa innotescit et poena, vel mortis vel quaecumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius a peccando abstrahitur, quia plus terret poena quam alliciat exemplum culpae.

Reply to objection 3. The very fact that the punishment, whether of death or of any kind that is fearsome to man, is made known at the same time as the sin, makes man's will avers to sin: because the fear of punishment is greater than the enticement of the example of sin.

3. Quand la faute est rendue publique, mais que la peine l'est aussi, peine de mort ou autre châtiment dont les hommes ont horreur, leur volonté est par là même détournée de la faute; parce que la punition les effraie plus encore que la faute ne les attire.

3. Khi tội trở nên công khai, mà khi hình phạt cũng công khai, hình phạt tử hình hoặc hình phạt khác mà nhân loại ghê tởm, thì ý chí của họ do đó mà tránh khỏi tội lỗi, bởi vì hình phạt làm cho họ kinh khiếp còn hơn là tội lỗi lôi kéo họ.

ARTICULUS 4
Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt

ARTICLE 4
Whether vengeance should be taken on those who have sinned involuntarily ?

ARTICLE 4
Envers qui doit-on exercer la vengeance ?

TIẾT 4
Người ta phải thi hành sự báo thù đối với ai ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. XX, ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem. Unde et pro peccato Cham Chanaan, filius eius, maledictus est, ut habetur Gen. IX. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV Reg. V. Sanguis etiam Christi reddit poenae obnoxios successores Iudaeorum, qui dixerunt, sanguis eius super nos, et super filios nostros. Matth. XXVII, legitur etiam quod pro peccato Achar populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Iosue VII. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I Reg. IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

Objections 1. It seems that vengeance should be taken on those who have sinned involuntarily. For the will of one man does not follow from the will of another. Yet one man is punished for another, according to Ex. 20:5, "I am . . . God . . . jealous, visiting the iniquity of the fathers upon the children, unto the third and fourth generation." Thus for the sin of Cham, his son Chanaan was curse (Gn. 9:25) and for the sin of Giezi, his descendants were struck with leprosy (4 Kings 5). Again the blood of Christ lays the descendants of the Jews under the ban of punishment, for they said (Mat. 27:25): "His blood be upon us and upon our children." Moreover we read (Josue 7) that the people of Israel were delivered into the hands of their enemies for the sin of Achan, and that the same people were overthrown by the Philistines on account of the sin of the sons of Heli (1 Kings 4). Therefore a person is to be punished without having deserved it voluntarily.

Objections 1. Il semble qu'elle doit s'exercer contre ceux qui ont péché involontairement. Car la volonté dé l'un n'épouse pas celle de l'autre, et pourtant l'un est puni pour l'autre, selon l'Exode (20, 5): « Je suis un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. » Aussi, pour le péché de Cham, Canaan son fils fut-il maudit, d'après la Genèse (9, 25 s.). Giesi ayant péché, sa lèpre se transmet à ses descendants (2 R 5, 27). Le sang du Christ expose au châtiment la postérité des Juifs qui avaient dit (Mt 27, 25): « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants. » On lit encore (Jos 7) que le péché d'Akan livra Israël au pouvoir de ses ennemis. Et pour le péché des fils d'Héli, le même peuple s'effondre devant les Philistins (1 S 4, 2.10). Donc la vengeance peut s'exercer sur des actes involontaires.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự báo thù được thi hành với cả những kẻ phạm tội cách vô ý. Ý chí của người này không phải là ý chí của người kia; mà người này bị phạt vì người khác theo lời ghi chép trong sách Xuất hành (20,5): "Ta là Thiên Chúa ghen tương, phạt tội cha ông trên con cháu đến ba bốn đời!" Như vậy, vì tội của cha mẹ, đứa con trai của ông là Canaan bị chúc dữ theo lời ghi chép trong sách Sáng thế (9,25). Giêsi phạm tội, bệnh cùi của ông lây cho con cháu của ông (2V 5,27). Máu Chúa Kitô làm cho con cháu dân Do Thái bị phạt (Mt 27,25): "Máu người này hãy đổ trên chúng tôi và con cháu chúng tôi". Người ta còn gặp thấy (Gs 7) vì tội của Akan, dân Israel bị nộp cho quyền bính của các địch thù. Vì tội của các người con trai của Hêli, dân Do Thái cũng bị sụp đổ trước mặt dân Philistin (1Sm 4,2.10). Vậy sự báo thù có thể thi hành cho các hành động vô ý.

PRAETEREA, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque poena infertur pro eo quod non est in eius potestate, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; et propter paupertatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

2. Further, nothing is voluntary except what is in a man's power. But sometimes a man is punished for what is not in his power; thus a man is removed from the administration of the Church on account of being infected with leprosy; and a Church ceases to be an episcopal see on account of the depravity or evil of the people. Therefore vengeance is taken not only for voluntary sins.

2. Il n'y a de volontaire que ce qui est au pouvoir de l'homme. Mais parfois on punit quelqu'un pour ce qui n'est pas en son pouvoir, par exemple la lèpre écarte des fonctions ecclésiastiques, une Église perd son siège épiscopal à cause de la pauvreté ou de la méchanceté de ses membres. Donc on n'exerce pas la vengeance uniquement pour un péché volontaire.

2. Cái do ý chí chỉ là cái gì ở trong quyền năng của con người. Mà đôi khi người ta phạt người nào và điều không ở trong quyền năng của họ. Thí dụ, bệnh cùi làm cho mất các chức vụ của Hội thánh. Một Hội thánh mất Tòa giám mục vì sự nghèo khó hoặc vì sự gian ác của các thành phần của Hội thánh này. Vậy người ta không chỉ thi hành sự báo thù đối với tội do ý chí mà thôi.

PRAETEREA, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus perierunt, ut legitur Gen. XIX. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. XVI. Bruta etiam animalia, quae carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I Reg. XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

3. Further, ignorance makes an act involuntary. Now vengeance is sometimes taken on the ignorant. Thus the children of the people of Sodom, though they were in invincible ignorance, perished with their parents (Gn. 19). Again, for the sin of Dathan and Abiron their children were swallowed up together with them (Num 16). Moreover, dumb animals, which are devoid of reason, were commanded to be slain on account of the sin of the Amalekites (1 Kings 15). Therefore vengeance is sometimes taken on those who have deserved it involuntarily.

3. L'ignorance est cause d'involontaire. Mais la vengeance s'exerce parfois sur des ignorants. Les petits enfants de Sodome, malgré une ignorance invincible, périrent avec leurs parents (Gn 19, 25). De même de tout petits furent engloutis avec Dathan et Abiron pour le péché commis par ceux-ci (Nb 16,27 s.). Même des bêtes dépourvues de raison furent condamnées à mort pour le péché des Amalécites (1 S 15, 3).

3. Sự vô tri là nguyên nhân của cái vô ý. Mà sự báo thù đôi khi thực hiện đối với những kẻ không biết. Các trẻ con ở sông Sôđôm, mặc dầu sự vô tri không thể thắng được, đã chết với cha mẹ chúng (St 19,25). Cũng vậy, những đứa con rất thơ ấu bị nhốt xuống lòng đất lạnh với Dathan và Ahirôn vì tội lỗi của hai người này (Ds 16,27). Chính các thú vật không có trí năng bị lên án tử vì tội của dân Amalếch (1Sm 15,3).

PRAETEREA, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum poenae evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in

4. Further, compulsion is most opposed to voluntariness. But a man does not escape the debt of punishment through being compelled by fear to commit a sin. Therefore vengeance is sometimes

4. La contrainte est ce qui s'oppose le plus au volontaire. Mais celui qui a commis un péché en étant contraint par la peur n'en est pas moins passible d'un châtiment. Donc la vengeance s'exerce aussi

4. Sự cưỡng bức đối lập nhất với cái do ý chí; mà kẻ phạm tội bởi bị cưỡng bức do sự sợ hãi cũng có thể bị hình phạt. Vậy sự báo thù cũng thi hành đối với những tội nhân vô ý.

involuntarios.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, super Lucam, quod navicula in qua erat Iudas, turbatur, unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis. Sed Petrus non volebat peccatum Iudae. Ergo quandoque involuntarius punitur.

SED CONTRA est quod poena debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus. Ergo in solos voluntarios est exercenda vindicta.

RESPONDEO dicendum quod poena potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem poenae. Et secundum hoc, poena non debetur nisi peccato, quia per poenam reparatur aequalitas iustitiae, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est; consequens est quod nullus punitur hoc modo nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari poena inquantum est medicina, non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro et promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum ut promoveat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam caecat oculum ut sanet calcaneum, quandoque tamen infert nocumentum in minoribus ut melioribus auxilium praestet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures poenae praesentis vitae divinitus inflictae ad humiliationem vel probationem, non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in praesenti neque in futuro; quia ibi poenae non sunt medicinae, sed consequuntur spiritualem damnationem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod unus homo poena spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia poena spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Poena autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem,

taken on those who have deserved it involuntarily.

5. Further Ambrose says on Lk. 5 that "the ship in which Judas was, was in distress"; wherefore "Peter, who was calm in the security of his own merits, was in distress about those of others." But Peter did not will the sin of Judas. Therefore a person is sometimes punished without having voluntarily deserved it.

On the contrary, Punishment is due to sin. But every sin is voluntary according to Augustine (De Lib. Arb. iii; Retract. i). Therefore vengeance should be taken only on those who have deserved it voluntarily.

I answer that, Punishment may be considered in two ways. First, under the aspect of punishment, and in this way punishment is not due save for sin, because by means of punishment the equality of justice is restored, in so far as he who by sinning has exceeded in following his own will suffers something that is contrary to this will. Wherefore, since every sin is voluntary, not excluding original sin, as stated above (FS, Q[81], A[1]), it follows that no one is punished in this way, except for something done voluntarily. Secondly, punishment may be considered as a medicine, not only healing the past sin, but also preserving from future sin, or conducing to some good, and in this way a person is sometimes punished without any fault of his own, yet not without cause. It must, however, be observed that a medicine never removes a greater good in order to promote a lesser; thus the medicine of the body never blinds the eye, in order to repair the heel: yet sometimes it is harmful in lesser things that it may be helpful in things of greater consequence. And since spiritual goods are of the greatest consequence, while temporal goods are least important, sometimes a person is punished in his temporal goods without any fault of his own. Such are many of the punishments inflicted by God in this present life for our humiliation or probation. But no one is punished in spiritual goods without any fault on his part, neither in this nor in the future life, because in the latter punishment is not medicinal, but a result of spiritual condemnation.

Reply to objection 1. A man is never condemned to a spiritual punishment for another man's sin, because spiritual punishment affects the soul, in respect of which each man is master of himself. But sometimes a man is condemned to punishment in temporal matters for the sin of another, and this for

sur des pécheurs involontaires.

5. S. Ambroise nous dit (sur Lc 5, 3) « La barque où se trouvait Judas était agitée ainsi Pierre, bien appuyé sur ses mérites, était agité par les démérites d'un autre. » Or Pierre ne voulait pas le péché de Judas. Donc on est puni parfois pour ce qu'on a pas voulu.

En sens contraire, la peine est due au péché. Mais tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Donc la vengeance ne doit s'exercer que pour des actes volontaires.

Réponse : On peut considérer la peine de deux points de vue. D'abord selon sa racine de peine, et à ce titre la peine n'est due qu'au péché, parce que la peine rétablit l'égalité de la justice, en tant que celui qui par le péché a suivi indûment sa volonté, souffre quelque chose de contraire à celle-ci. Aussi, puisque tout péché est volontaire, même le péché originel, comme nous l'avons établi antérieurement, il s'ensuit que personne n'est puni de cette façon sinon pour un acte volontaire. Mais on peut considérer la peine autrement: comme un remède destiné non seulement à guérir le péché passé, mais aussi à prévenir le péché futur et à exciter au bien. De ce point de vue, on est parfois puni sans avoir commis de faute, mais non pas sans motif. Il faut remarquer cependant que jamais un remède n'enlève un bien plus grand pour promouvoir un bien moindre; c'est ainsi que la médecine ne crève pas l'oeil pour guérir le talon. Cependant elle sacrifie parfois ce qui a moins de valeur pour venir en aide à ce qui en a davantage. Or les biens spirituels sont les plus grands, et les biens temporels les moindres. Aussi, quand un innocent est puni dans ses biens temporels, ce sont pour la plupart des peines de la vie présente infligées par Dieu pour l'humilier ou l'éprouver; mais personne n'est puni dans ses biens spirituels s'il n'a commis une faute personnelle, ni ici-bas ni dans l'au-delà, parce que les peines n'y sont plus des remèdes mais la conséquence de la damnation spirituelle.

Solutions 1. Un homme n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché d'un autre, parce que la peine spirituelle atteint l'âme, selon laquelle chacun est libre. Mais parfois on est puni d'une peine temporelle pour le péché d'un autre par trois motifs. 1° Parce

5. Thánh Ambrôxiô (Super Luc. 4,5) đã nói với chúng ta: "Chiếc thuyền mà trên đó có Giuđa bị dao động; cũng vậy, Phêrô, một cách vững vàng dựa vào các công đức của mình, bị dao động bởi các sự thất đức của một người khác". Mà Phêrô đã không muốn tội của Giuđa. Vậy người ta đôi khi bị phạt vì điều người ta không muốn.

TRÁI LẠI, Hình phạt do ở tội; mà mọi tội đều do ý chí như thánh Augustinô xác nhận (De Vera Relig. 14,34). Vậy sự báo thù chỉ phải thi hành đối với các hành động do ý chí.

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét hình phạt ở hai phương diện. Trước hết, theo gốc rễ của hình phạt, và với tư cách này, hình phạt chỉ do ở tội trong tư cách kẻ phạm tội đã đi theo ý chí của mình cách không hợp lý chịu cái gì trái ngược với ý chí. Cũng vậy, bởi vì mọi tội đều do ý chí, ngay nguyên tội như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.81, a.1). Do đó mà không ai bị phạt theo thể cách này trừ phi vì hành động do ý chí. Nhưng người ta có thể cứu xét hình phạt theo thể cách khác: như một vị thuốc được sắp đặt không những để chữa lành tội với dĩ vãng, mà còn để phòng tội tương lai và thúc đẩy đến sự tốt. Về phương diện này, đôi khi người ta bị phạt mặc dầu đã không phạm tội nào, nhưng không phải là không có lý do. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý rằng không bao giờ một vị thuốc làm cho mất một sự tốt lớn hơn để đem lại một sự tốt nhỏ hơn, chính như thế mà thuốc không làm nổ con mắt để chữa lành gót chân. Tuy nhiên, thuốc đôi khi hy sinh cái kém giá trị hơn để trợ giúp cái có giá trị nhiều hơn. Mà các của cải thiêng liêng lớn nhất, và các của cải trần gian nhỏ nhất. Như vậy, khi một người vô tội bị phạt trong các của cải trần gian của mình, đó là đối với phần nhiều các hình phạt trong sự sống đời này do Thiên Chúa gởi đến để làm cho họ trở nên khiêm nhượng hoặc thử thách họ; nhưng không ai bị phạt trong các của cải thiêng liêng của mình, nếu họ đã không phạm tội theo bản thân riêng của mình, ở đời này hoặc đời sau, bởi vì các hình phạt trong trường hợp đó không còn là những vị thuốc, nhưng là các hậu quả của án phạt thiêng liêng.

GIẢI ĐÁP 1. Con người không bao giờ bị phạt bằng hình phạt thiêng liêng vì tội của người khác, bởi vì hình phạt thiêng liêng động tới linh hồn; mà đối với linh hồn mỗi người được tự do. Nhưng người ta đôi khi bị phạt bằng hình phạt trần gian về tội lỗi của kẻ khác theo ba lý do. Thứ nhất, bởi vì con

quia unus homo temporaliter est res alterius, et ita in poenam eius etiam ipse punitur, sicut filii sunt secundum corpus quaedam res patris, et servi sunt quaedam res dominorum. Alio modo, inquantum peccatum unius derivatur in alterum. Vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent. Vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem praelatum, secundum illud Iob XXXIV, qui regnare facit hominem hypocritam, propter peccata populi; unde et pro peccato David populum numerantis, populus Israel punitus est, ut habetur II Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, tertio, ad commendandum unitatem humanae societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet, et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achar. Quod autem dominus dicit, visitans peccata parentum in filios, in tertiam et quartam generationem, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere, dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur; sed, crescente malitia posteriorum, quasi necesse est ultionem inferri.

three reasons. First, because one man may be the temporal goods of another, and so he may be punished in punishment of the latter: thus children, as to the body, are a belonging of their father, and slaves are a possession of their master. Secondly, when one person's sin is transmitted to another, either by "imitation," as children copy the sins of their parents, and slaves the sins of their masters, so as to sin with greater daring; or by way of "merit," as the sinful subjects merit a sinful superior, according to Job 34:30, "Who maketh a man that is a hypocrite to reign for the sins of the people?" Hence the people of Israel were punished for David's sin in numbering the people (2 Kings 24). This may also happen through some kind of "consent" or "connivance": thus sometimes even the good are punished in temporal matters together with the wicked, for not having condemned their sins, as Augustine says (De Civ. Dei i, 9). Thirdly, in order to mark the unity of human fellowship, whereby one man is bound to be solicitous for another, lest he sin; and in order to inculcate horror of sin, seeing that the punishment of one affects all, as though all were one body, as Augustine says in speaking of the sin of Achan (QQ. sup. Josue viii). The saying of the Lord, "Visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation," seems to belong to mercy rather than to severity, since He does not take vengeance forthwith, but waits for some future time, in order that the descendants at least may mend their ways; yet should the wickedness of the descendants increase, it becomes almost necessary to take vengeance on them.

qu'un homme, sur le plan temporel, est la propriété d'un autre, et la punition de celui-ci l'atteint lui-même; c'est ainsi que par leur corps les enfants appartiennent à leur père et les esclaves à leurs maîtres. 2° En tant que le péché de l'un se transmet à l'autre, soit par imitation: ainsi les enfants imitent les péchés de leurs parents, et les esclaves ceux de leurs maîtres pour pécher plus hardiment; soit par mode de mérite: ainsi les péchés des sujets leur méritent un chef pécheur, selon cette parole de Job (34, 30 Vg): « Il fait régner l'hypocrite à cause des péchés du peuple. » C'est ainsi que le peuple d'Israël fut puni à cause du recensement opéré par David (2 S 24); soit par une certaine connivence ou lâcheté: parfois les bons partagent la punition temporelle des méchants parce qu'ils n'ont pas condamné leurs péchés, dit S. Augustin. 3° Pour insister sur l'unité de la société humaine, en vertu de laquelle chacun doit veiller à ce que les autres ne pèchent pas; et aussi pour faire détester le péché, puisque la peine due à l'un rejaillit sur tous, comme ne faisant qu'un seul corps, selon S. Augustin parlant du péché d'Akan. Quant à la parole du Seigneur: « je punis les péchés des parents sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération », elle vient de la miséricorde plutôt que de la sévérité, puisque Dieu diffère la vengeance pour permettre aux descendants de se corriger; mais si la perversité augmente, il devient nécessaire de punir.

người ở bình diện trần gian là sở hữu của người khác, và hình phạt người khác động đến họ; chính như vậy mà con cái về phần thân thể, thuộc về người cha của chúng và các người nô lệ thuộc về các ông chủ của mình. Thứ đến, trong tư cách tội của người này thông cho người kia, hoặc bởi sự bắt chước; như vậy, con cái bắt chước tội lỗi của cha mẹ chúng; các kẻ nô lệ bắt chước tội của các người chủ của mình để phạm tội cách dạn dĩ hơn, hoặc theo thể cách công đức; như vậy, tội lỗi của các kẻ bề dưới đáng được cho mình một người đứng đầu có tội lỗi theo lời ghi chép trong sách Gióp (34,30): "Người để kẻ vô đạo cai trị vì tội lỗi của dân chúng". Chính như vậy mà dân Israen bị phạt vì sự kiểm tra dân số do vua Đavít thực hiện (2Sm 24); hoặc bởi sự thông đồng hoặc sự khiếp nhược; đôi khi những kẻ lương thiện chia sẻ hình phạt trần gian của những người gian ác bởi vì họ không lên án tội lỗi của những kẻ ấy, như thánh Augustinô xác định (De Civ. Dei 1,9). Thứ ba, để nhấn mạnh ở đơn nhất tính của xã hội nhân loại, vì đơn nhất tính này mỗi người phải coi chừng không để kẻ khác phạm tội; và như vậy để làm cho người ta ghét tội, bởi vì hình phạt của một người dội lại cho tất cả mọi người, bởi vì tất cả mọi người làm nên một thân thể duy nhất theo ý kiến của thánh Augustinô nói tới tội của Akan (Quaest in Heptat. 6,8 super Jos. 7,1). Còn về lời Chúa Giêsu đã phán: "Ta phạt tội lỗi của cha mẹ trên con cái, đến ba bốn đời", nó phát xuất từ lòng thương xót đúng hơn là từ sự nghiêm khắc, bởi vì Thiên Chúa hoãn lại sự báo thù để cho con cháu sửa mình, nhưng nếu sự gian ác gia tăng, thì cần thiết phải phạt.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Poena autem damni punitur aliquis, etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur, sine sua culpa, ad aliquod bonum habendum vel consequendum,

Reply to objection 2. As Augustine states (QQ. sup. Josue viii), human judgment should conform to the divine judgment, when this is manifest, and God condemns men spiritually for their own sins. But human judgment cannot be conformed to God's hidden judgments, whereby He punishes certain persons in temporal matters without any fault of theirs, since man is unable to grasp the reasons of these judgments so as to know what is expedient for each individual. Wherefore according to human judgment a man should never be condemned without fault of his own to an inflictive punishment, such as death, mutilation or flogging. But a man may be condemned, even according to human judgment, to a punishment of forfeiture, even without any fault on his part, but not without cause: and this in three ways. First, through a person becoming, without

2. Comme dit S. Augustin, le jugement humain devrait imiter le jugement divin lorsqu'il est manifeste et que Dieu inflige une condamnation spirituelle pour le péché personnel. Mais, quand il s'agit de jugements divins qui demeurent secrets, et où Dieu inflige une punition temporelle à des innocents, l'homme ne peut comprendre les raisons de tels jugements, pour savoir ce qui est bon pour chacun. C'est pourquoi le jugement des hommes ne doit jamais condamner un innocent à une peine afflictive, comme la mort, la mutilation ou la flagellation. Mais les hommes peuvent condamner selon une peine de confiscation, même sans qu'il y ait faute, mais non sans motif. Et cela en trois cas. 1° Lorsque quelqu'un, sans faute de sa part, est rendu inapte à garder ou à obtenir un bien; par exemple

2. Như thánh Augustinô (Quaest in Heptat. 6,8) đã nói: "Sự phán đoán của nhân loại phải bắt chước sự phán đoán Thiên Chúa, khi sự phán đoán hiển hiện và khi Thiên Chúa lên án phạt thiêng liêng vì tội bản thân riêng của cá nhân. Mà, khi đề cập đến các sự phán đoán Thiên Chúa còn bí ẩn và Thiên Chúa phạt bằng hình phạt trần gian đối với những người vô tội, con người không thể hiểu biết được các lý do của các sự phán đoán như thế, ngõ hầu họ biết cái gì tốt lành cho mỗi người. Do đó, sự phán đoán của nhân loại không bao giờ nên lên án phạt người vô tội bằng hình phạt phạm đến thân thể, như sự chết, sự cưa cắt các chi thể hoặc sự đánh đòn; song nhân loại có thể lên án bằng hình phạt tịch thu, dầu mà không có tội lỗi, nhưng không phải không có lý do. Điều đó có thể xảy ra trong ba trường hợp. Thứ nhất, khi người nào không phải do tội lỗi

sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae, et propter bigamiam vel iudicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur non est proprium bonum, sed commune, sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine laesae maiestatis filius amittit haereditatem pro peccato parentis.

any fault of his, disqualified for having or acquiring a certain good: thus for being infected with leprosy a man is removed from the administration of the Church: and for bigamy, or through pronouncing a death sentence a man is hindered from receiving sacred orders. Secondly, because the particular good that he forfeits is not his own but common property: thus that an episcopal see be attached to a certain church belongs to the good of the whole city, and not only to the good of the clerics. Thirdly, because the good of one person may depend on the good of another: thus in the crime of high treason a son loses his inheritance through the sin of his parent.

la lèpre interdit les fonctions ecclésiastiques, et l'on ne peut accéder aux ordres sacrés si l'on a été marié deux fois ou si l'on a fait verser le sang. 2° Parce que le bien confisqué n'est pas personnel, mais commun: qu'une église soit le siège d'un évêché, cela regarde le bien commun de la cité, non celui du seul clergé. 3° Parce que le bien de l'un dépend du bien de l'autre: par exemple le crime de lèse-majesté commis par les parents prive leur fils de son héritage.

của mình, trở nên bất lực để giữ gìn hoặc thu được một sự tốt; thí dụ, bệnh cùi cấm đoán các chức vụ của Hội thánh, và người ta không thể lãnh nhận các chức thánh nếu người ta đã kết hôn hai lần hoặc nếu người ta đã làm đổ máu. Thứ đến, bởi vì của cải bị tịch thu không phải là của tư, nhưng là của công nếu nhà thờ là tòa Giám mục, điều đó liên hệ với của cải chung của giáo phận, chứ không phải của cải của một giáo sĩ duy nhất. Thứ ba, bởi vì của cải của người này lệ thuộc vào của cải của người khác: thí dụ, tội khi quân do cha mẹ lỗi phạm làm cho con cái mất ăn gia tài.

AD TERTIUM dicendum quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur. Tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne, si reservarentur, essent imitatores paternae malitiae, et sic graviores poenas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt. Et iterum propter detestationem peccati.

Reply to objection 3. By the judgment of God children are punished in temporal matters together with their parents, both because they are a possession of their parents, so that their parents are punished also in their person, and because this is for their good lest, should they be spared, they might imitate the sins of their parents, and thus deserve to be punished still more severely. Vengeance is wrought on dumb animals and any other irrational creatures, because in this way their owners are punished; and also in horror of sin.

3. Les tout-petits partagent la punition temporelle due à leurs parents non seulement parce qu'ils sont la chose de leurs parents, et que leurs parents sont punis en eux, mais aussi parce que cela est à leur avantage, car s'ils survivaient ils pourraient imiter la malice de leurs parents et mériter ainsi de plus graves châtiments. Sur les bêtes et toutes les autres créatures sans raison, la vengeance s'exerce pour punir leurs propriétaires, et pour inspirer l'horreur du péché.

3. Các đứa con còn rất nhỏ bé chia sẻ sự phạt trần gian của cha mẹ chúng, không những bởi vì chúng là sự vật của cha mẹ mình và cha mẹ bị phạt ở nơi chúng, mà còn bởi vì điều đó lợi ích cho chúng, bởi vì giả như chúng còn sống sót, chúng hẳn bắt chước ác ý của cha mẹ mình và như thế bị những hình phạt nặng hơn. Còn đối với các thú vật và mọi thụ tạo khác không có trí năng, sự báo thù thể hiện để phạt các sở hữu chủ của chúng, và để gây nên sự gớm ghiếc tội lỗi.

AD QUARTUM dicendum quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est.

Reply to objection 4. An act done through compulsion of fear is not involuntary simply, but has an admixture of voluntariness, as stated above (FS, Q[6], AA[5],6).

4. La crainte ne crée pas une contrainte qui supprime le volontaire, mais nous avons vu qu'elle comporte un mélange de volontaire et d'involontaire.

4. Sự sợ hãi không gây nên sự cưỡng bức tiêu hủy cái do ý chí, như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.6, a.6), nó bao hàm sự lẫn lộn cái do ý chí và cái vô ý.

AD QUINTUM dicendum quod hoc modo pro peccato Iudae ceteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est.

Reply to objection 5. The other apostles were distressed about the sin of Judas, in the same way as the multitude is punished for the sin of one, in commendation of unity, as state above (Reply OBJ[1],2).

5. Les autres Apôtres étaient troublés à cause du péché de judas, de même que la multitude est punie pour le péché d'un seul, ce qui met en valeur son unité, comme nous venons de le dire (sol. 2).

5. Các Tông đồ khác bị rối loạn vì tội của Giuđa, cũng như số đông người bị phạt vì tội của một người duy nhất, điều đó nói lên giá trị của đơn nhất tính của họ như chúng ta mới đề cập đến (sol.2).

QUAESTIO 109

DE VERITATE, ET VITIIS OPPOSITIS

OF TRUTH

LA VÉRITÉ

NHÂN ĐỨC CHÂN LÝ

Deinde considerandum est de veritate, et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum veritas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit pars iustitiae. Quarto, utrum magis declinet ad minus.

We must now consider truth and the vices opposed thereto. Concerning truth there are four points of inquiry: (1) Whether truth is a virtue? (2) Whether it is a special virtue? (3) Whether it is a part of justice? (4) Whether it inclines to that which is less?

Étudions maintenant la vérité et les vices opposés (Question 110- 113) . A propos de la vérité, on se demande: 1. Est-elle une vertu? - 2. Une vertu spéciale?- 3. Fait-elle partie de la justice? - 4. Doit-elle diminuer plutôt qu'exagérer?

1. Chân lý là một nhân đức? 2. Nó là một nhân đức đặc biệt? 3. Nó tham dự vào nhân đức công bình? 4. Nó phải giảm bớt hơn là phóng đại?

ARTICULUS 1

Utrum veritas sit virtus

ARTICLE 1

Whether truth is a virtue ?

ARTICLE 1

La vérité est-elle une vertu ?

TIẾT 1

Chân lý là một nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum igitur obiectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

Objections 1. It seems that truth is not a virtue. For the first of virtues is faith, whose object is truth. Since then the object precedes the habit and the act, it seems that truth is not a virtue, but something prior to virtue.

Objections 1. Il semble que non, car la première des vertus est la foi, qui a la vérité pour objet. Donc, puisque l'objet est antérieur à l'habitus et à l'acte, il apparaît que la vérité est quelque chose d'antérieur à la vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra chân lý không phải là một nhân đức. Nhân đức thứ nhất trong các nhân đức là nhân đức tin; mà nhân đức tin có chân lý là đối tượng. Vậy, bởi vì đối tượng có trước tập quán và hành động, xem ra chân lý là cái gì có trước nhân đức.

PRAETEREA, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque maiora neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia dicitur Prov. XXVII, laudet te alienus, et non os tuum; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isaiae III, peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. iv, 7), it belongs to truth that a man should state things concerning himself to be neither more nor less than they are. But this is not always praiseworthy---neither in good things, since according to Prov. 27:2, "Let another praise thee, and not thy own mouth"---nor even in evil things, because it is written in condemnation of certain people (Is. 3:9): "They have proclaimed abroad their sin as Sodom, and they have not hid it." Therefore truth is not a virtue.

2. Comme dit Aristote il revient à la vérité que « l'on dise de soi-même ce qu'il en est, ni plus ni moins ». Mais cela n'est pas toujours louable, ni s'il s'agit du bien, car on lit dans les Proverbes (27, 2): « Qu'autrui fasse ton éloge, mais non ta propre bouche »; ni s'il s'agit du mal, car on lit cette critique dans Isaïe (3, 9): « Ils étalent leur péché, comme Sodome, au lieu de le dissimuler. » Donc la vérité n'est pas une vertu.

2. Như Triết gia đã nói (Eth. 4,7), điều này thuộc về chân lý là người ta nói về mình, điều mình đang có, không hơn không kém. Mà điều đó không phải luôn luôn đáng được ca ngợi, cũng không liên hệ đến điều tốt, vì người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (27,2): "Hãy để kẻ khác khen ngợi con, chứ không phải miệng con"; cũng không liên hệ với điều xấu, vì người ta đọc thấy lời phê bình trong sách tiên tri Isaia (3,9): "Và như Sôđôma, chúng đi rao tội chúng không còn giấu giếm, khốn cho chúng!" Vậy chân lý không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales; dicit enim Tullius quod veritas est per quam immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum et diminutum; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

3. Further, every virtue is either theological, or intellectual, or moral. Now truth is not a theological virtue, because its object is not God but temporal things. For Tully says (De Invent. Rhet. ii) that by "truth we faithfully represent things as they are were, or will be." Likewise it is not one of the intellectual virtues, but their end. Nor again is it a moral virtue, since it is not a mean between excess and deficiency, for the more one tells the truth, the better it is. Therefore truth is not a virtue.

3. Toute vertu est théologale, ou intellectuelle, ou morale. Or la vérité n'est pas une vertu théologale car elle a pour objet non pas Dieu mais les affaires temporelles. Cicéron dit en effet: « La vérité dit, sans rien y changer, ce qui est, fut, ou sera. » Elle ne fait pas partie des vertus intellectuelles; elle est leur fin. Et elle n'est pas une vertu morale, car elle ne consiste pas en un milieu entre l'excès et le défaut, car plus on dit vrai, mieux cela vaut.

3. Mỗi nhân đức là nhân đức đối thần, hoặc trí đức, hoặc luân đức. Mà chân lý không phải là một nhân đức đối thần, vì nó có đối tượng không phải là Thiên Chúa nhưng là các công việc trần gian. Quả thế, Cicéron đã nói (Rhet. 2,53): "Chân lý nối kết cái gì đang có, đã có, hoặc sẽ có mà không thay đổi cái gì ở đó, vì nó không tham dự vào các trí đức; nó là mục đích của các trí đức. Và nó không phải là một luân đức, bởi vì nó không cốt tại điểm trung dung giữa sự thái quá và sự khiếm khuyết, bởi vì người ta càng nói thật, điều đó càng giá trị hơn.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit veritatem inter ceteras virtutes.

On the contrary, The Philosopher both in the Second and in the Fourth Book of Ethics places truth among the other virtues.

En sens contraire, Aristote la place au nombre des vertus.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,7) đặt chân lý trong số các nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

I answer that, Truth can be taken in two ways. First, for that by reason of which a thing is said to be true, and thus truth is not a virtue, but the object or end of a virtue: because, taken in this way, truth is not a habit, which is the genus containing virtue, but a certain equality between the understanding or sign and the thing understood or signified, or again between a thing and its rule, as stated in the FP, Q[16], A[1]; FP, Q[21], A[2]. Secondly, truth may stand for that by which a person says what is true, in which sense one is said to be truthful. This truth or truthfulness must needs be a virtue, because to say what is true is a good act: and virtue is "that which makes its possessor good, and renders his action good."

Réponse : Le mot vérité peut avoir deux sens. Dans le premier, c'est ce qui fait dire d'une chose qu'elle est vraie. En ce sens, elle n'est pas une vertu, mais l'objet ou la fin de la vertu. En effet, elle n'est pas une espèce d'habitus, mais une certaine égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée, ou encore entre une chose et sa règle ou son modèle, comme nous l'avons montré dans la première Partie. - Dans le second sens, c'est ce qui fait qu'un homme dit la vérité, et c'est ce qui fait dire de lui qu'il est véridique. Ainsi définie, la vérité est évidemment une vertu: car, dire ce qui est vrai est un acte bon, mais c'est la vertu « qui rend bon celui qui la possède et aussi rend son oeuvre bonne. »

TRẢ LỜI : Từ ngữ chân lý có thể có hai ý nghĩa. Trong ý nghĩa thứ nhất, đó là cái gì làm cho người ta nói về một sự vật nó là thật. Theo ý nghĩa này, nó không phải là một nhân đức, nhưng là đối tượng hoặc mục đích của nhân đức. Thực thế, nó không phải là một loại tập quán, nhưng là một sự bằng nhau nào đó ở giữa trí năng hoặc dấu hiệu thuộc về trí năng và thực tại được hiểu biết và được biểu thị, hoặc còn ở giữa một sự vật với quy tắc của nó hay kiểu mẫu của nó, như chúng ta đã minh chứng điều đó ở Quyển thứ nhất (Q.16, a.1 và 2). Theo ý nghĩa thứ hai, đó là cái gì làm cho con người nói lên chân lý, và đó là cái gì làm cho người ta nói về con người này là họ thành thực. Được định nghĩa như vậy, chân lý một cách rõ ràng là một nhân đức: bởi vì, việc nói cái gì có thực là một hành động tốt, nhưng chính nhân đức làm tốt lành kẻ chiếm hữu nó và làm cho công việc của họ trở nên tốt lành.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Reply to objection 1. This argument takes truth in the first sense.

Solutions 1. Il s'agit ici de la vérité entendue au premier sens.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đề cập đến ở đây nhân đức hiểu ở nghĩa thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod

Reply to objection 2. To state that which concerns oneself, in so far as it is a statement of what is true, is good generically. Yet this does not suffice for it to be an act of virtue, since it is requisite for that purpose that it should also be clothed with the due circumstances, and if these be not observed, the act will be sinful. Accordingly it is sinful to praise oneself without due cause even for that which is true: and it is also

2. Parler de soi, dans la mesure où l'on dit vrai, est une chose bonne, mais d'une bonté générale qui ne suffit pas à en faire un acte de vertu; il faut encore que toutes les circonstances soient ce qu'elles doivent être; autrement, l'acte sera vicieux. Ainsi en est-il quand, sans juste motif, on fait son propre éloge, à supposer même qu'il soit vrai. Ainsi en est-il encore lorsque l'on rend public le mal que l'on a fait, soit par forfanterie, soit que la

2. Việc nói về mình, trong mức độ người ta nói điều thật, là một sự tốt lành, nhưng bằng một thiện tính tổng quát không đủ để biến điều đó thành hành động của nhân đức, còn phải có điều này là mọi hoàn cảnh phải là điều chúng nó phải có; cách khác, hành động sẽ trở nên xấu. Như vậy, có hành động xấu, khi không có lý do chính đáng người ta tự ngợi khen mình, cho dầu điều đó có thật. Cũng có như vậy khi người ta công khai hóa sự xấu người ta đã làm, hoặc vì

aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales, ad quas etiam usus pertinet exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter, uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem. Aequale autem est medium inter maius et minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis verum dicit de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quae sua sunt manifestat, defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

sinful to publish one's sin, by praising oneself on that account, or in any way proclaiming it uselessly.

Reply to objection 3. A person who says what is true, utters certain signs which are in conformity with things; and such signs are either words, or external actions, or any external thing. Now such kinds of things are the subject-matter of the moral virtues alone, for the latter are concerned with the use of the external members, in so far as this use is put into effect at the command of the will. Wherefore truth is neither a theological, nor an intellectual, but a moral virtue. And it is a mean between excess and deficiency in two ways. First, on the part of the object, secondly, on the part of the act. On the part of the object, because the true essentially denotes a kind of equality, and equal is a mean between more and less. Hence for the very reason that a man says what is true about himself, he observes the mean between one that says more than the truth about himself, and one that says less than the truth. On the part of the act, to observe the mean is to tell the truth, when one ought, and as one ought. Excess consists in making known one's own affairs out of season, and deficiency in hiding them when one ought to make them known.

manifestation n'ait aucune utilité.

3. Celui qui dit vrai emploie certains signes conformes à la réalité: des mots, des gestes et autres choses extérieures. Or, les vertus morales seules règlent l'emploi de ces choses, comme aussi l'usage de nos membres pour autant qu'ils sont soumis à la volonté. La vérité n'est donc ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale. Elle tient le milieu entre l'excès et le défaut de deux manières. 1° Par rapport à l'objet, puisque le vrai, par sa nature même, comporte une certaine égalité, et donc, comme tout ce qui est égal à quelque chose, il se tient entre le trop et le trop peu. Ainsi celui qui dit vrai de lui-même occupe-t-il le milieu entre celui qui exagère et celui qui atténue. - 2° Par rapport à l'acte, il tient le milieu en ce qu'il dit vrai quand il faut et comme il faut. Ici, l'excès consiste à parler de soi alors qu'on devrait se taire; le défaut, à se taire alors qu'on devrait parier.

tính khoác lác, hoặc bởi vì sự biểu lộ như thế không đem lại ích lợi gì cả.

3. Kẻ nói sự thật, sử dụng một số dấu hiệu phù hợp với cái thực tại: các từ ngữ, các bộ điệu và các sự vật khác bên ngoài. Mà chỉ các luân đức mới sắp đặt sự sử dụng các sự vật này, như chính sự sử dụng các chi thể của chúng ta theo mức độ chúng tùng phục ý chí. Vậy chân lý không phải là nhân đức đối thần; không phải là một trí đức, nhưng là một luân đức. Nó nắm lấy điểm trung dung ở giữa sự thái quá và sự khiếm khuyết theo hai thể cách. Thứ nhất, với đối tượng, bởi vì sự thật theo chính bản tính của mình, bao hàm một sự bằng nhau nào đó; và như vậy, cũng như tất cả cái gì bằng nhau với một cái khác, nó đứng ở giữa cái nhiều quá và cái ít quá. Như thế, kẻ nói sự thật về mình nắm lấy điểm trung dung ở giữa người phóng đại và người giảm bớt. Thứ đến, với thận trọng, nó nắm lấy điểm trung dung, trong cái điều nó nói sự thật khi phải nói và như phải nói. Ở đây, sự thái quá cốt tại việc nói về mình trong khi người ta phải thinh lặng; sự khiếm khuyết cốt tại việc thinh lặng khi người ta phải nói.

ARTICULUS 2
Utrum veritas sit specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimmo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

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

PRAETEREA, veritas vitae dicitur qua aliquis recte vivit, de qua dicitur Isaiae XXXVIII, memento, quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

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

SED CONTRA est quia in II Ethic.

ARTICLE 2
Whether truth is a special virtue ?

Objections 1. It seems that truth is not a special virtue. For the true and the good are convertible. Now goodness is not a special virtue, in fact every virtue is goodness, because "it makes its possessor good." Therefore truth is not a special virtue.

2. Further, to make known what belongs to oneself is an act of truth as we understand it here. But this belongs to every virtue, since every virtuous habit is made known by its own act. Therefore truth is not a special virtue.

3. Further, the truth of life is the truth whereby one lives aright, and of which it is written (Is. 38:3): "I beseech Thee . . . remember how I have walked before Thee in truth, and with a perfect heart." Now one lives aright by any virtue, as follows from the definition of virtue given above (FS, Q[55], A[4]). Therefore truth is not a special virtue.

4. Further, truth seems to be the same as simplicity, since hypocrisy is opposed to both. But simplicity is not a special virtue, since it rectifies the intention, and that is required in every virtue. Therefore neither is truth a special virtue.

On the contrary, It is numbered

ARTICLE 2
La vérité est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non, car le vrai et le bon sont interchangeables. Or la bonté n'est pas une vertu spéciale, bien au contraire toute vertu est bonté puisque « elle rend bon celui qui la possède ».

2. Manifester ce qui appartient à l'homme est l'acte de la vérité dont nous parlons. Mais cela est le fait de toute vertu, car tout habitus vertueux se manifeste par son acte propre.

3. On appelle « vérité de la vie » une conduite droite. C'est de cela que parle Ézéchias (Is 38, 3): « Souviens-toi, Seigneur, que je me suis conduit selon la vérité et avec un coeur loyal. » Mais toutes les vertus font vivre selon la vérité, on l'a vu par la définition de la vertu donnée précédemment.

4. La vérité semble identique à la simplicité, car toutes deux s'opposent à la simulation. Mais la simplicité n'est pas une vertu spéciale, car elle constitue « l'intention droite » requise en toute vertu.

En sens contraire, Aristote

TIẾT 2
Chân lý là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự thật và sự tốt đối nhau được. Mà thiện tính không phải là một nhân đức đặc biệt; hoàn toàn trái lại, mọi nhân đức là thiện tính bởi vì nó làm trở nên tốt kẻ chiếm hữu nó.

2. Việc biểu lộ cái gì thuộc về con người là hành động của chân lý mà chúng ta đang đề cập đến. Mà điều đó là việc làm của mọi nhân đức, vì mọi tập quán nhân đức biểu lộ mình do hành động riêng của mình.

3. Người ta gọi chân lý của đời sống là một hạnh kiểm ngay thẳng. Chính về điều đó mà tiên tri Êdêkien (Ed 38,3) nói: “Lạy Chúa, xin Chúa nhớ rằng tôi sống theo chân lý và tâm hồn chính trực.” Mà tất cả mọi nhân đức làm cho người ta sống theo chân lý như người ta đã trông thấy điều đó qua lời định nghĩa của nhân đức đã đưa ra ở trước (I-II, Q.55, a.4).

4. Chân lý xem ra đồng nhất với đơn giản tính, vì cả hai chúng nó đối lập với sự giả vờ. Mà đơn giản tính không phải là một nhân đức đặc biệt, vì nó tạo nên ý hướng ngay thẳng cần phải có cho mọi nhân đức.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) kể

connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum, in libro de natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum. Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verum et bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum. Sed secundum rationem, invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et multa alia, et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum, secundum rationem propriam, qua est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum est appetibile quoddam. Et similiter bonum, secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem. Quod autem aliquis manifestat quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum, ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, praeter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere, quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur praeter eius principalem intentionem.

AD TERTIUM dicendum quod veritas vitae est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut etiam quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam

together with other virtues (Ethic. ii, 7).

I answer that, The nature of human virtue consists in making a man's deed good. Consequently whenever we find a special aspect of goodness in human acts, it is necessary that man be disposed thereto by a special virtue. And since according to Augustine (De Nat. Boni iii) good consists in order, it follows that a special aspect of good will be found where there is a special order. Now there is a special order whereby our externals, whether words or deeds, are duly ordered in relation to some thing, as sign to thing signified: and thereto man is perfected by the virtue of truth. Wherefore it is evident that truth is a special virtue.

Reply to objection 1. The true and the good are convertible as to subject, since every true thing is good, and every good thing is true. But considered logically, they exceed one another, even as the intellect and will exceed one another. For the intellect understands the will and many things besides, and the will desires things pertaining to the intellect, and many others. Wherefore the "true" considered in its proper aspect as a perfection of the intellect is a particular good, since it is something appetible: and in like manner the "good" considered in its proper aspect as the end of the appetite is something true, since it is something intelligible. Therefore since virtue includes the aspect of goodness, it is possible for truth to be a special virtue, just as the "true" is a special good; yet it is not possible for goodness to be a special virtue, since rather, considered logically, it is the genus of virtue.

Reply to objection 2. The habits of virtue and vice take their species from what is directly intended, and not from that which is accidental and beside the intention. Now that a man states that which concerns himself, belongs to the virtue of truth, as something directly intended: although it may belong to other virtues consequently and beside his principal intention. For the brave man intends to act bravely: and that he shows his fortitude by acting bravely is a consequence beside his principal intention.

Reply to objection 3. The truth of life is the truth whereby a thing is true, not whereby a person says what is true. Life like anything else is said to be true, from the fact that it attains its rule and measure, namely, the divine law;

l'énumère avec les autres vertus.

Réponse : La vertu a pour fonction de « rendre bon l'acte humain ». Aussi, lorsqu'il se rencontre dans un acte une raison spéciale de bonté, est-il nécessaire qu'une vertu spéciale y dispose. Et puisque l'ordre, selon S. Augustin est l'un des éléments du bien, il s'ensuit qu'une raison spéciale de bonté se dégage d'un ordre déterminé. Or, c'est un type d'ordre spécial, que les paroles et les actions soient conformes à la réalité qu'elles expriment, comme le signe à la chose signifiée; et la vertu de vérité a pour fonction de perfectionner l'homme sur ce point. Elle est donc évidemment une vertu spéciale.

Solutions 1. Il y a convertibilité entre le vrai et le bien par le sujet où ils se rencontrent - tout ce qui est vrai est bon, tout ce qui est bon est vrai. Mais selon leur raison propre, ils se dépassent l'un l'autre. Il en est d'eux comme de l'intelligence et de la volonté qui se compénètrent et se débordent, car l'intelligence comprend la volonté et beaucoup d'autres choses; la volonté désire le bien de l'intelligence et beaucoup d'autres biens. Aussi le vrai, selon sa raison propre de perfection de l'intelligence, est un bien particulier en tant que réalité désirable. Le bien, pareillement, selon sa raison propre, selon qu'il est fin de l'appétit, est quelque chose de vrai en tant qu'il est intelligible. Donc, puisque la vertu inclut la notion de bien, la vérité peut être une vertu spéciale, comme le vrai est un bien spécial. Au contraire, la bonté ne le peut pas, puisque selon sa raison propre, elle est plutôt un genre dont la vertu est une espèce.

2. Les habitus des vertus et des vices sont spécifiés par l'objet qu'ils se proposent, et non pas par ce qui est accidentel et en dehors de ce propos. On parle de soi, parce qu'on veut se faire connaître: c'est donc un acte de la vertu de vérité; les autres vertus peuvent nous faire connaître, mais sans avoir directement et premièrement cette intention. L'homme courageux veut faire acte de courage; que, par son acte, il manifeste le courage qui était en lui, c'est une conséquence qu'il n'avait pas principalement en vue.

3. Quand on parle de la vérité de la vie, il s'agit de la vérité par laquelle quelque chose est vrai, et non pas de la vérité par laquelle quelqu'un dit vrai. Comme toute autre chose, la vie est dite vraie quand elle est conforme à ce qui

chân lý với các nhân đức khác.

TRẢ LỜI : Nhân đức có chức phận làm cho trở nên tốt hành vi nhân linh. Như vậy, khi người ta gặp thấy trong một hành vi yếu tính đặc biệt của thiện tính, một cách tất yếu ở đó phải có một nhân đức đặc biệt sắp đặt. Và bởi vì trật tự, theo thánh Augustinô (De Nat. Bon. 3,42), là một yếu tố trong các yếu tố của sự tốt; do đó mà một yếu tính đặc biệt của thiện tính phát xuất từ một trật tự nhất định. Mà, điều này là một tiêu thức đặc biệt là các lời nói và các hành động phù hợp với thực tại được chúng nó biểu thị, như dấu hiệu phù hợp với sự vật được biểu thị; và nhân đức chân lý có chức phận kiện toàn con người ở điểm này. Vậy một cách rõ ràng nó là một nhân đức đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Có khả hoán tính giữa sự thật và sự tốt do chủ thể mà ở nơi đó chúng nó gặp nhau: tất cả cái gì thật thì tốt, tất cả cái gì tốt thì thật. Mà theo yếu tính riêng của chúng nó, chúng nó vượt qua lẫn nnau. Điều đó thể hiện nơi chúng nó như ở nơi trí năng và ý chí thấu nhập lẫn nhau và vượt qua nhau, bởi vì trí năng hiểu biết ý chí và nhiều sự vật khác; ý chí ước muốn sự tốt của trí năng và nhiều sự tốt khác. Như vậy sự thật, theo yếu tính riêng của nó về sự hoàn hảo của trí năng, là sự tốt đặc thù trong tư cách nó là thực tại đáng ước muốn. Sự tốt cũng vậy, theo yếu tính riêng của mình, tùy theo nó là mục đích của thị dục, làm một cái gì thuộc về sự thật trong tư cách nó khả niệm. Vậy, bởi vì nhân đức bao hàm khái niệm của sự tốt, chân lý có thể là một nhân đức đặc biệt, như sự thật là sự tốt đặc biệt. Trái lại, thiện tính không thể có điều đó, bởi vì theo yếu tính riêng của mình, nó là một giống mà nhân đức là một loại của nó.

2. Các tập quán của các nhân đức và của các tật xấu được phân loại do đối tượng mà chúng nó đưa ra cho mình cách nguyên thường, chứ không phải do cái gì thuộc về tùy thể và ngoài ý hướng của chúng nó. Người ta nói về mình, bởi vì người ta muốn làm cho kẻ khác hiểu biết mình: vậy đó là hành động của nhân đức chân lý; các nhân đức khác có thể làm cho kẻ khác hiểu biết chúng ta nhưng không có ý định này cách trực tiếp và trước tiên. Con người hùng dũng muốn thi hành hành động hùng dũng; còn việc do hành động của mình, họ biểu lộ tính hùng dũng hiện hữu ở nơi họ, đó là một hậu quả mà họ không nhắm cách chủ yếu.

3. Người ta nói đến chân lý của đời sống, người ta đề cập đến chân lý mà do đó một cái gì thật, chứ không phải về chân lý mà do đó một người nào nói thật. Cũng như tất cả mọi sự vật khác, sự sống được nói là thật, khi nó phù hợp với cái gì là nguyên tắc của

regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

AD QUARTUM dicendum quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit.

ARTICULUS 3
Utrum veritas sit pars iustitiae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod veritas non sit pars iustitiae. Iustitiae enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis verum dicit, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus praemissis iustitiae partibus. Ergo veritas non est iustitiae pars.

PRAETEREA, veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, ut supra habitum est. Ergo veritas non est pars iustitiae.

PRAETEREA, triplex distinguitur veritas, secundum Hieronymum, scilicet veritas vitae, et veritas iustitiae, et veritas doctrinae. Sed nulla istarum est pars iustitiae. Nam veritas vitae continet in se omnem virtutem, ut dictum est. Veritas autem iustitiae est idem iustitiae, unde non est pars eius. Veritas autem doctrinae pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiae.

SED CONTRA est quod Tullius ponit veritatem inter partes iustitiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliqua virtus iustitiae annectitur sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis, adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae

since rectitude of life depends on conformity to that law. This truth or rectitude is common to every virtue.

Reply to objection 4. Simplicity is so called from its opposition to duplicity, whereby, to wit, a man shows one thing outwardly while having another in his heart: so that simplicity pertains to this virtue. And it rectifies the intention, not indeed directly (since this belongs to every virtue), but by excluding duplicity, whereby a man pretends one thing and intends another.

ARTICLE 3
Whether truth is a part of justice ?

Objections 1. It seems that truth is not a part of justice. For it seems proper to justice to give another man his due. But, by telling the truth, one does not seem to give another man his due, as is the case in all the foregoing parts of justice. Therefore truth is not a part of justice.

2. Further, truth pertains to the intellect: whereas justice is in the will, as stated above (Q[58], A[4]). Therefore truth is not a part of justice.

3. Further, according to Jerome truth is threefold, namely, "truth of life," "truth of justice," and "truth of doctrine." But none of these is a part of justice. For truth of life comprises all virtues, as stated above (A[2], ad 3): truth of justice is the same as justice, so that it is not one of its parts; and truth of doctrine belongs rather to the intellectual virtues. Therefore truth is nowise a part of justice.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) reckons truth among the parts of justice.

I answer that, As stated above (Q[80]), a virtue is annexed to justice, as secondary to a principal virtue, through having something in common with justice, while falling short from the perfect virtue thereof. Now the virtue of truth has two things in common with justice. In the first place it is directed to another, since the manifestation, which we have stated to be an act of truth, is directed to another, inasmuch as one person manifests to another the things that concern himself. In the second place, justice sets up a certain equality between things, and this the virtue of truth does also, for it equals signs to the things which concern man himself. Nevertheless it falls

est sa règle et sa mesure, c'est-à-dire la loi divine: cette conformité lui donne sa droiture. Pareille vérité, pareille droiture est commune à toutes les vertus.

4. Simplicité s'oppose à duplicité. Être double, c'est avoir une chose dans la pensée et en exprimer une autre. En ce sens, la simplicité se rattache à la vérité. Elle rend l'intention droite, non pas directement puisque c'est la tâche de toute vertu, mais en excluant la duplicité où l'on met en avant autre chose que ce qu'on veut vraiment.

ARTICLE 3
La vérité fait-elle partie de la justice ?

Objections 1. Il semble que non. En effet le propre de la justice est de rendre à autrui ce qui lui est dû. Mais quand on dit la vérité, on ne rend pas son dû à autrui comme on le fait dans toutes les parties de la justice que nous venons d'étudier. Donc la vérité ne fait pas partie de la justice.

2. La vérité ressortit à l'intelligence. Mais nous avons établi que la justice relève de la volonté. La vérité n'est donc pas une partie de la justice.

3. S. Jérôme distingue trois vérités: « la vérité de la vie, la vérité de la justice et la vérité de la doctrine », dont aucune ne fait partie de la justice. Car la vérité de la vie englobe toute les vertus, on vient de le dire. La vérité de la justice s'identifie à cette vertu et n'en est donc pas une partie, et la vérité de la doctrine se rapporte plutôt aux vertus intellectuelles. Donc la vérité n'est à aucun titre une partie de la justice.

En sens contraire, Cicéron situe la vérité parmi les parties de la justice.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, si une vertu est annexée à la justice comme une vertu secondaire à la vertu principale, c'est en partie parce qu'elle a quelque chose de commun avec elle, et en partie parce qu'elle réalise imparfaitement sa raison complète. Or la vertu de vérité rejoint la justice en deux points. D'abord en ce qu'elle regarde autrui. La manifestation, dont nous avons dit qu'elle est l'acte de la vérité In, s'adresse à autrui: un homme manifeste à un autre ce qui le concerne lui-même. Ensuite la justice établit une égalité entre les choses, et la vertu de vérité établit une égalité entre les signes et les choses. Mais la vérité reste inférieure à

mình và là chừng mực của mình, nghĩa là phù hợp với luật Thiên Chúa: sự phù hợp này đem lại cho nó sự ngay thẳng của nó. Chân lý như vậy, sự ngay thẳng như vậy thì chung cho tất cả mọi nhân đức.

4. Đơn giản tính đối lập với sự hai lòng, sự tráo trở. Có hai lòng, đó là có một sự vật trong tư tưởng và biểu lộ ra sự vật khác. Theo nghĩa này, đơn giản tính quy về chân lý. Nó làm cho ý hướng ngay thẳng, không phải cách trực tiếp bởi vì đó là chức phận của mọi nhân đức, nhưng bằng cách trục xuất sự hai lòng mà ở đó người ta đặt ra trước mặt một sự vật khác với điều người ta muốn thực sự.

TIẾT 3
Nhân đức chân lý tham dự vào nhân đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Điều riêng của nhân đức công bình là trả lại cho người khác điều mắc nợ với họ. Mà khi người ta nói ra chân lý, người ta không trả lại cho kẻ khác điều mắc nợ với họ như người ta làm điều đó trong tất cả mọi phần của nhân đức công bình chúng ta mới nghiên cứu. Vậy nhân đức chân lý không tham dự vào nhân đức công bình.

2. Nhân đức chân lý lệ thuộc vào trí năng. Mà chúng ta đã minh chứng (Q.58, a.4) nhân đức công bình lệ thuộc vào ý chí. Vậy nhân đức chân lý không phải là một phần của nhân đức công bình.

3. Thánh Giêrônimô (Q.43, a.7) phân biệt ba chân lý: Chân lý đời sống, chân lý của nhân đức công bình và chân lý của học lý. Mà không chân lý nào tham dự vào nhân đức công bình. Bởi vì nhân đức đời sống bao gồm mọi nhân đức, như người ta mới đề cập đến (a.2, sol.3). Chân lý của nhân đức công bình đồng nhất với nhân đức này và không phải là phần của nó, và nhân đức của học lý quy về các trí đức. Vậy nhân đức chân lý không với tư cách nào là phần của nhân đức công bình.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,53) đặt nhân đức chân lý trong các phần của nhân đức công bình.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.80), nếu một nhân đức phụ thuộc vào nhân đức công bình với tư cách là nhân đức phụ thuộc vào nhân đức chính, đó là một phần bởi vì nó có cái chung với nhân đức công bình, và một phần bởi vì nó thể hiện yếu tính đầy đủ của mình một cách bất hoàn hảo. Mà nhân đức chân lý kết hợp với nhân đức công bình ở hai điểm. Trước hết, ở điều nó liên hệ với người khác. Sự biểu lộ mà chúng ta đã nói đến đó là hành động của chân lý (a.2, sol.3), chỉ về cho người khác: một con người biểu lộ cho người khác điều liên hệ với chính mình. Thứ đến, nhân đức công bình thiết lập sự bằng nhau ở giữa các sự vật, và nhân đức chân lý thiết lập sự bằng nhau giữa các dấu hiệu và các sự vật. Song nhân đức chân lý kém hơn yếu tính riêng của nhân đức công bình về

quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

AD SECUNDUM dicendum quod veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam. Et secundum hoc, manifestatio veritatis est actus voluntatis.

AD TERTIUM dicendum quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitae ut dictum est. Veritas autem iustitiae dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quaedam regulata secundum regulam divinae legis. Et secundum hoc, differt veritas iustitiae a veritate vitae, quia veritas vitae est secundum quam aliquis recte vivit in seipso; veritas autem iustitiae est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis, quae sunt ad alterum, servat. Et secundum hoc, veritas iustitiae non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitae. Alio modo potest intelligi veritas iustitiae secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio verum confitetur aut verum testimonium dicit. Et haec veritas est quidam particularis actus iustitiae. Et non pertinet directe ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Unde philosophus, in IV Ethic., de hac veritate determinans, dicit, non de veridico in confessionibus dicimus, neque quaecumque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt. Veritas autem doctrinae consistit in quadam manifestatione verorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia

short of the proper aspect of justice, as to the notion of debt: for this virtue does not regard legal debt, which justice considers, but rather the moral debt, in so far as, out of equity, one man owes another a manifestation of the truth. Therefore truth is a part of justice, being annexed thereto as a secondary virtue to its principal.

Reply to objection 1. Since man is a social animal, one man naturally owes another whatever is necessary for the preservation of human society. Now it would be impossible for men to live together, unless they believed one another, as declaring the truth one to another. Hence the virtue of truth does, in a manner, regard something as being due.

Reply to objection 2. Truth, as known, belongs to the intellect. But man, by his own will, whereby he uses both habits and members, utters external signs in order to manifest the truth, and in this way the manifestation of the truth is an act of the will.

Reply to objection 3. The truth of which we are speaking now differs from the truth of life, as stated in the preceding A[2], ad 3. We speak of the truth of justice in two ways. In one way we refer to the fact that justice itself is a certain rectitude regulated according to the rule of the divine law; and in this way the truth of justice differs from the truth of life, because by the truth of life a man lives aright in himself, whereas by the truth of justice a man observes the rectitude of the law in those judgments which refer to another man: and in this sense the truth of justice has nothing to do with the truth of which we speak now, as neither has the truth of life. In another way the truth of justice may be understood as referring to the fact that, out of justice, a man manifests the truth, as for instance when a man confesses the truth, or gives true evidence in a court of justice. This truth is a particular act of justice, and does not pertain directly to this truth of which we are now speaking, because, to wit, in this manifestation of the truth a man's chief intention is to give another man his due. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 7) in describing this virtue: "We are not speaking of one who is truthful in his agreements, nor does this apply to matters in which justice or injustice is questioned." The truth of doctrine consists in a certain manifestation of truths relating to science wherefore neither does this truth directly pertain to this virtue, but only that truth whereby a man, both in life and in speech, shows himself to be such as

la raison propre de justice quant à la raison de dette. Car cette vertu ne s'attache pas, comme la justice, à la dette légale, mais plutôt à la dette morale en tant qu'honnêtement un homme doit à un autre la manifestation de la vérité. C'est ainsi que la vérité est une partie de la justice, comme une vertu secondaire annexe de la principales.

Solutions 1. Parce que l'homme est un animal social, un homme doit à un autre, par nature, ce qui est indispensable au maintien de la société humaine. Or les hommes ne pourraient pas vivre ensemble s'ils n'avaient pas de confiance réciproque, c'est-à-dire s'ils ne se manifestaient pas la vérité. Donc, d'une certaine façon, la vertu de vérité rejoint la raison de dette.

2. Connaître la vérité se rapporte à l'intelligence. Mais par sa volonté qui dispose de ses habitus et de ses membres, l'homme peut produire des signes extérieurs pour faire connaître la vérité. C'est ainsi que la manifestation de la vérité est un acte de la volonté.

3. La vérité dont nous parlons n'est pas la vérité de la vie, nous l'avons dit plus haut. La vérité de la justice peut s'entendre de deux façons. 1° La justice est une règle dérivée de la règle première qui est la loi de Dieu. Ainsi elle se distingue de la vérité de la vie qui est la règle de la vie personnelle, tandis qu'elle est la règle à laquelle doivent se conformer les jugements qui intéressent le prochain. En ce sens, pas plus que la vérité de la vie, la vérité de la justice ne concerne la vérité dont nous traitons ici. 2° D'autre part, la justice est un sentiment qui pousse à dire la vérité, par exemple à faire un aveu ou à témoigner devant le juge. La vérité ainsi entendue est un acte particulier de la vertu de justice, mais elle ne se rattache pas directement à la vérité dont nous traitons, car cette manifestation du vrai a pour objet principal le droit d'autrui. C'est ce qu'exprime Aristote en ces termes: « Nous ne parlons pas ici de la vérité des aveux, ni de tout ce qui touche à la justice ou à l'injustice. » La vérité de la doctrine consiste en une certaine manifestation des réalités vraies qui sont l'objet de la science, ce qui est encore autre chose que la vérité par laquelle « on se montre, en paroles et en actes, tel que l'on est, ni plus, ni moins, ni autrement ». En sens contraire, comme les vérités scientifiques, en tant que connues par nous,

yếu tính của nợ nần. Vì nhân đức này không quy về nợ nần pháp định như nhân đức công bình, nhưng quy về nợ nần đạo đức trong tư cách con người một cách lương thiện mắc nợ với kẻ khác sự biểu lộ chân lý. Chính như vậy mà nhân đức chân lý là một phần của nhân đức công bình, với tư cách là nhân đức phụ thuộc thêm vào cho nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì con người là thú vật xã hội, con người do bản tính mắc nợ với người khác điều gì cần thiết để duy trì xã hội nhân loại. Mà nhân loại không thể chung sống với nhau giả như họ không có sự tín cẩn lẫn nhau, nghĩa là giả như họ không biểu lộ cho nhau cái chân lý. Vậy, theo một thể cách nào đó, nhân đức chân lý gặp được yếu tính của nợ nần.

2. Việc hiểu biết chân lý quy về trí năng. Mà do ý chí mình sắp đặt các tập quán và các chi thể của mình, con người có thể sản xuất các dấu hiệu bên ngoài để làm cho người khác hiểu biết chân lý. Chính như vậy mà sự biểu lộ chân lý là hành động của ý chí.

3. Chân lý mà chúng ta đang đề cập đến không phải là chân lý đời sống như chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.3). Chân lý của nhân đức công bình có thể hiểu theo hai thể cách. Thứ nhất, nhân đức công bình là quy tắc phát xuất từ quy tắc thứ nhất, tức là luật của Thiên Chúa. Như vậy nó phân biệt với chân lý đời sống, vì chân lý đời sống là quy tắc của đời sống bản thân cá nhân, trong khi nó là quy tắc mà các sự phán đoán liên hệ với người đồng loại phải phù hợp. Theo ý nghĩa này, không hơn gì chân lý đời sống, chân lý của nhân đức công bình không liên hệ với chân lý mà chúng ta nghiên cứu ở đây; thứ đến, nhân đức công bình là tình cảm thúc đẩy người ta nói chân lý, thí dụ tự thú hoặc chứng tỏ trước quan tòa. Chân lý hiểu như vậy là hành động đặc thù của nhân đức công bình nhưng nó không quy cách trực tiếp về nhân đức chân lý mà nhân đức đang nghiên cứu, bởi vì sự biểu lộ sự thật có đối tượng chính là quyền lợi của người khác. Đó là điều được Triết gia (Eth. 4,7) biểu lộ: “Chúng ta không nói tới ở đây về chân lý các lời tự thú, cũng không nói đến tất cả cái gì sự công bình hoặc sự bất công”. Chân lý của học lý cốt tại một sự biểu lộ các thực tại thật làm đối tượng cho sự tri thức, điều đó vẫn là điều khác với chân lý mà người ta trong lời nói và việc làm tỏ ra mình như mình đang có, không hơn, không kém, không cách khác. Tuy nhiên, như các chân lý khoa học, trong tư cách chúng nó được chúng ta hiểu biết, ở trong chúng ta và cho chúng ta; ở

quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt et ad nos pertinent; secundum hoc veritas doctrinae potest ad hanc virtutem pertinere, et quaecumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS 4
Utrum virtus veritatis declinet in minus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falsitatem, ita et dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum et fugiendum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

PRAETEREA, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri, sicut fortitudo est propinquior audaciae quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri, quia veritas, cum sit aequalitas quaedam, in medio punctali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

PRAETEREA, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat quam qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.

RESPONDEO dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo, affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam vel sanctitatem vel aliquid huiusmodi. Quod fit sine praeiudicio veritatis, quia in maiori est etiam minus. Et secundum hoc, haec virtus declinat in minus. Hoc enim, ut philosophus dicit ibidem, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias esse. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes,

he is, and the things that concern him, not other, and neither greater nor less, than they are. Nevertheless since truths of science, as known by us, are something concerning us, and pertain to this virtue, in this sense the truth of doctrine may pertain to this virtue, as well as any other kind of truth whereby a man manifests, by word or deed, what he knows.

Whether the virtue of truth inclines rather to that which is less ?

Objections 1. It seems that the virtue of truth does not incline to that which is less. For as one incurs falsehood by saying more, so does one by saying less: thus it is no more false that four are five, than that four are three. But "every falsehood is in itself evil, and to be avoided," as the Philosopher declares (Ethic. iv, 7). Therefore the virtue of truth does not incline to that which is less rather than to that which is greater.

2. Further, that a virtue inclines to the one extreme rather than to the other, is owing to the fact that the virtue's mean is nearer to the one extreme than to the other: thus fortitude is nearer to daring than to timidity. But the mean of truth is not nearer to one extreme than to the other; because truth, since it is a kind of equality, holds to the exact mean. Therefore truth does not more incline to that which is less.

3. Further, to forsake the truth for that which is less seems to amount to a denial of the truth, since this is to subtract therefrom; and to forsake the truth for that which is greater seems to amount to an addition thereto. Now to deny the truth is more repugnant to truth than to add something to it, because truth is incompatible with the denial of truth, whereas it is compatible with addition. Therefore it seems that truth should incline to that which is greater rather than to that which is less.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 7) that "by this virtue a man declines rather from the truth towards that which is less."

I answer that, There are two ways of declining from the truth to that which is less. First, by affirming, as when a man does not show the whole good that is in him, for instance science, holiness and so forth. This is done without prejudice to truth, since the lesser is contained in the greater: and in this way this virtue inclines to what is less. For, as the Philosopher says (Ethic. iv, 7), "this seems to be more prudent because exaggerations give annoyance." For those who represent themselves as being greater than they are, are a source of annoyance to others, since they

sont en nous et à nous, sous ce rapport la vérité doctrinale peut se rattacher à notre vertu, comme aussi toute expression vraie, paroles ou actes, par laquelle on manifeste ce que l'on connaît.

ARTICLE 4
La vertu de vérité incline-t-elle à diminuer les choses ?

Objections 1. Il semble que non, car on commet une fausseté en disant moins aussi bien qu'en disant plus: que quatre égale cinq n'est pas plus faux que quatre égale trois. Mais, selon Aristote, « tout ce qui est faux est essentiellement mauvais et haïssable ». Donc la vertu de vérité n'incline pas davantage à diminuer qu'à exagérer.

2. Qu'une vertu incline vers un extrême plus que vers l'autre, cela vient de ce que le milieu de cette vertu est plus proche d'un extrême que de l'autre; ainsi la force est plus proche de l'audace que de la timidité. Mais le milieu de la vérité n'est pas plus proche d'un extrême que de l'autre, parce que la vérité étant une égalité, se trouve dans un milieu strictement exact.

3. Celui qui nie la vérité semble s'éloigner de la vérité par défaut, et celui qui y ajoute, par excès. Mais celui qui nie la vérité semble s'opposer à la vérité plus que celui qui exagère, car la vérité n'est pas compatible avec la négation, mais compatible avec l'exagération. Il semble donc que la vertu de vérité doive incliner plutôt au plus qu'au moins.

En sens contraire, Aristote dit que selon cette vertu l'homme doit plutôt incliner vers le moins.

Réponse : S'écarter de la vérité dans le sens du moins peut se produire de deux façons. D'abord par affirmation: par exemple lorsque quelqu'un ne manifeste pas tout le bien qui est en lui, comme sa science, sa sainteté, etc. Cela se fait sans blesser la vérité, puisque le moins est contenu dans le plus. En ce sens la vertu de vérité incline vers le moins. Car cela, dit Aristote, « paraît plus prudent parce que les exagérations sont insupportables ». Les hommes qui exagèrent leurs qualités sont insupportables parce qu'ils semblent vouloir dépasser les autres. Tandis que les hommes

TIẾT 4
Nhân đức chân lý khiến người ta giảm bớt hơn là phóng đại ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Người ta vi phạm điều giả khi nói lên ít hơn cũng như khi nói nhiều hơn: việc nói bốn bằng năm cũng không sai hơn việc nói bốn bằng ba. Mà, theo Triết gia (Eth. 4,7), tất cả cái gì sai, giả thì xấu xa và đáng ghét một cách chủ yếu. Vậy nhân đức chân lý không khiến giảm bớt cũng như không khiến phóng đại.

2. Việc một nhân đức nghiêng về cực đoan này hơn về cực đoan kia, điều đó phát xuất bởi điều mà điểm trung dung của nhân đức này gần gũi với cực đoan này hơn với cực đoan kia; như vậy nhân đức sức mạnh gần gũi với sự táo bạo hơn là với sự nhút nhát. Mà điểm trung dung của chân lý không phải gần gũi với cực đoan này hơn với cực đoan kia, bởi vì chân lý là một sự bằng nhau, ở trong một điểm trung dung nhất định chính xác.

3. Kẻ phủ định chân lý xem ra đi khỏi chân lý do sự khiếm khuyết, và kẻ thêm vào cho chân lý do sự thái quá. Mà kẻ phủ định chân lý xem ra đối lập với chân lý hơn kẻ phóng đại chân lý, bởi vì chân lý không thể tương hợp với sự phủ định, nhưng tương hợp với sự phóng đại. Vậy xem ra nhân đức chân lý phải nghiêng về cái nhiều hơn là cái ít hơn.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,7) nói rằng theo nhân đức này, con người phải nghiêng về cái ít hơn.

TRẢ LỜI : Việc tránh khỏi chân lý theo hướng kém hơn có thể thực hiện theo hai thể cách. Trước hết, bằng cách khẳng định, thí dụ, khi người nào không biểu lộ tất cả sự tốt hiện hữu ở nơi mình, như sự tri thức của mình, sự thánh thiện của mình v.v... Điều đó thể hiện mà không làm tổn thương chân lý, bởi vì cái ít hơn được chứa đựng trong cái nhiều hơn. Theo ý nghĩa này, nhân đức chân lý nghiêng về phía ít hơn. Bởi vì, theo Triết gia (Eth. 4,7), điều đó xem ra khôn ngoan hơn bởi vì các sự phóng đại không thể chịu đựng được. Nhân loại phóng đại các phẩm chất của mình thì không thể chịu đựng được bởi vì họ xem ra muốn

homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Unde apostolus dicit, II ad Cor. XII, si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam. Parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans virtuti, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiae, quam oportet salvari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiae, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel iactet se habere quod non habet, quam quod non existimet, vel dicat se non habere quod habet.

seem to wish to surpass others: whereas those who make less account of themselves are a source of pleasure, since they seem to defer to others by their moderation. Hence the Apostle says (2 Cor. 12:6): "Though I should have a mind to glory, I shall not be foolish: for I will say the truth. But I forbear, lest any man should think of me above that which he seeth in me or anything he heareth from me." Secondly, one may incline to what is less by denying, so as to say that what is in us is not. In this way it does not belong to this virtue to incline to what is less, because this would imply falsehood. And yet this would be less repugnant to the truth, not indeed as regards the proper aspect of truth, but as regards the aspect of prudence, which should be safeguarded in all the virtues. For since it is fraught with greater danger and is more annoying to others, it is more repugnant to prudence to think or boast that one has what one has not, than to think or say that one has not what one has.

qui se diminuent sont agréables par leur modestie qui s'abaisse au niveau des autres. Ce qui fait dire à S. Paul (2 Co 12, 6): « Si je voulais m'enorgueillir, ce ne serait pas de la folie, car je ne dirais que la vérité. Mais j'évite de le faire, pour qu'on n'ait pas sur mon compte une idée plus favorable qu'en me voyant ou en m'écoutant. » On peut aussi diminuer la vérité par négation: on nie les qualités que l'on a. Mais cette diminution n'appartient pas à la vertu de vérité, car on y rencontre la fausseté. Et pourtant cela même serait moins contraire à la vertu, non selon la raison propre de vérité, mais selon la prudence, qu'il faut garder dans toutes les vertus. En effet, il est plus contraire à la prudence, parce que plus périlleux pour nous, et plus pénible pour les autres, de s'estimer et de se vanter pour les qualités qu'on n'a pas, plutôt que de ne pas juger ou ne pas dire les qualités qu'on a réellement.

vượt qua kẻ khác. Trong khi nhân loại giảm bớt chính mình đi thì dễ chịu, dễ thương do sự khiêm tốn của mình, hạ mình xuống trình độ của các kẻ khác. Điều đó khiến thánh Phaolô (2Cr 12,6) nói: “Vì nếu muốn vinh quang, tôi sẽ không phải điên khùng, vì tôi nói thật. Nhưng xin miễn, kẻo có người đánh giá tôi quá điều họ biết, bởi thấy nơi tôi hoặc nghe tôi nói”. Người ta cũng có thể giảm bớt chân lý bằng cách phủ định: người ta phủ định các phẩm chất mình có. Nhưng sự giảm bớt này không thuộc về nhân đức chân lý, vì người ta gặp ở đó sự giả. Tuy nhiên, chính điều đó hẳn ít trái ngược với nhân đức này, không phải tùy theo yếu tính riêng của chân lý, nhưng tùy theo sự cẩn thận khôn ngoan mà người ta phải giữ gìn nó trong tất cả mọi nhân đức. Quả thế, việc quý chuộng chính mình và việc khoe khoang về những phẩm chất mình không có thì trái ngược với sự khôn ngoan bởi vì nguy hiểm cho chúng ta hơn và khó chịu đối với các kẻ khác hơn là việc không phán đoán hoặc không nói ra các phẩm chất mình có thực.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions : Tout cela répond aux Objections.

GIẢI ĐÁP : Tất cả những điều vừa trình bày giải quyết xong các vấn nạn.

QUAESTIO 110

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI

OF THE VICES OPPOSED TO TRUTH, AND FIRST OF LYING

LE MENSONGE

CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC CHÂN LÝ VÀ SỰ NÓI DỐI

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et primo, de mendacio; secundo, de simulatione sive hypocrisi; tertio, de iactantia et opposito vitio. Circa mendacium quaeruntur quatuor. Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. Secundo, de speciebus mendacii. Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum. Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

We must now consider the vices opposed to truth, and (1) lying: (2) dissimulation or hypocrisy: (3) boasting and the opposite vice. Concerning lying there are four points of inquiry: (1) Whether lying, as containing falsehood, is always opposed to truth? (2) Of the species of lying; (3) Whether lying is always a sin? (4) Whether it is always a mortal sin?

C'est d'abord le mensonge (Question 110); ensuite, la simulation ou hypocrisie (Question 111); enfin, la jactance (Question 112) qui a elle-même un vice opposé (Question 113). 1. Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité, comme contenant de la fausseté? - 2. Ses espèces. - 3. Est-il toujours un péché? - 4. Un péché mortel?

Trước hết là sự nói dối (Q.110); sau đó là sự giả vờ hoặc tính giả đạo đức (Q.111); sau hết là sự khoe khoang (Q.112); mà chính sự khoe khoang có một tật xấu đối lập (Q.113) 1. Sự nói dối luôn luôn đối lập với nhân đức chân lý vì chứa đựng điều giả? 2. Các loại của sự nói dối. 3. Sự nói dối luôn luôn có tội? 4. Phải chăng sự nói dối là trọng tội?

ARTICULUS 1
Utrum mendacium semper opponatur veritati

ARTICLE 1
Whether lying is always opposed to truth ?

ARTICLE 1
Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité comme contenant de la fausseté ?

TIẾT 1
Sự nói dối luôn đối lập với nhân đức chân lý vì chứa đựng điều giả ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate, qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Objections 1. It seems that lying is not always opposed to truth. For opposites are incompatible with one another. But lying is compatible with truth, since that speaks the truth, thinking it to be false, lies, according to Augustine (Lib. De Mendac. iii). Therefore lying is not opposed to truth.

Objections 1. Il semble que non, car les contraires ne peuvent coexister. Mais le mensonge peut coexister avec la vérité, car celui qui dit le vrai en croyant que c'est faux, celui-là ment, dit S. Augustin dans son livre Contre le mensonge. Donc le mensonge ne s'oppose pas à la vérité.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các tương phản hữu không thể đồng hiện hữu. Mà sự nói dối có thể đồng hiện hữu với nhân đức chân lý, bởi vì kẻ nói sự thật trong khi tin tưởng đó là điều giả, thì người đó nói dối như thánh Augustinô xác định (De Mendac. 3,40). Vậy sự nói dối không đối lập với nhân đức chân lý.

PRAETEREA, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia secundum

2. Further, the virtue of truth applies not only to words but also to deeds, since according to the

2. La vertu de vérité ne consiste pas seulement en des paroles, mais aussi en des actes, car selon

2. Nhân đức chân lý không chỉ cốt tại lời nói, nhưng còn cốt tại các hành động, bởi vì theo Triết gia (Eth. 4,7),

philosophum, in IV Ethic., secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis, dicitur enim quod mendacium est falsa vocis significatio. Ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod culpa mentientis est fallendi cupiditas. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae vel iustitiae. Ergo mendacium non opponitur veritati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsi cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

RESPONDEO dicendum quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet. Dictum est autem quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa. Quae quidem manifestatio, sive enuntiatio, est rationis actus conferentis signum ad signatum, omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem; unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud quidem est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter, propter voluntatem falsum dicendi; et effective, propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et

Philosopher (Ethic. iv, 7) by this virtue one tells the truth both in one's speech and in one's life. But lying applies only to words, for Augustine says (Contra Mend. xii) that "a lie is a false signification by words." Accordingly, it seems that lying is not directly opposed to the virtue of truth.

3. Further, Augustine says (Lib. De Mendac. iii) that the "liar's sin is the desire to deceive." But this is not opposed to truth, but rather to benevolence or justice. Therefore lying is not opposed to truth.

On the contrary, Augustine says (Contra Mend. x): "Let no one doubt that it is a lie to tell a falsehood in order to deceive. Wherefore a false statement uttered with intent to deceive is a manifest lie." But this is opposed to truth. Therefore lying is opposed to truth.

I answer that, A moral act takes its species from two things, its object, and its end: for the end is the object of the will, which is the first mover in moral acts. And the power moved by the will has its own object, which is the proximate object of the voluntary act, and stands in relation to the will's act towards the end, as material to formal, as stated above (FS, Q[18], AA[6],7). Now it has been said above (Q[109], A[1], ad 3) that the virtue of truth---and consequently the opposite vices---regards a manifestation made by certain signs: and this manifestation or statement is an act of reason comparing sign with the thing signified; because every representation consists in comparison, which is the proper act of the reason. Wherefore though dumb animals manifest something, yet they do not intend to manifest anything: but they do something by natural instinct, and a manifestation is the result. But when this manifestation or statement is a moral act, it must needs be voluntary, and dependent on the intention of the will. Now the proper object of a manifestation or statement is the true or the false. And the intention of a bad will may bear on two things: one of which is that a falsehood may be told; while the other is the proper effect of a false statement, namely, that someone may be deceived. Accordingly if these three things concur, namely, falsehood of what is said, the will to tell a falsehood, and finally the intention to deceive, then there is falsehood---materially, since what is said is false, formally, on account of the will to tell an untruth, and effectively, on account of the will to impart a falsehood. However, the essential notion of a lie is taken from formal falsehood, from the fact namely, that a person

Aristote « cette vertu fait dire la vérité dans les discours et dans la vie ». Mais le mensonge consiste exclusivement en des paroles, puisqu'on le définit « une parole de signification fausse ». Donc il apparaît que le mensonge ne s'oppose pas directement à la vertu de vérité.

3. S. Augustin écrite: « Ce qui fait la faute du menteur, c'est son désir de triompher. » Mais cela s'oppose à la bienveillance ou à la justice plutôt qu'à la vérité.

En sens contraire, S. Augustin écrit: « Tout le monde s'accorde à appeler menteur celui qui profère le faux en vue de tromper. Il est donc évident que le mensonge consiste à dire le faux avec l'intention de tromper. » Donc le mensonge s'oppose à la vérité.

Réponse : Deux choses spécifient un acte moral son objet et sa fin. La fin est l'objet de la volonté, qui a raison de moteur dans les actes moraux. Les puissances mues par la volonté ont chacune leur objet, qui est l'objet prochain de l'acte volontaire et qui joue dans l'acte de volonté par rapport à la fin le même rôle que la matière vis-à-vis de la forme, comme nous l'avons montré. Or, nous venons de dire que la vérité, et par conséquent les vices contraires, consistent à exprimer quelque chose à l'aide de certains signes, ce qui est un acte de la raison qui rattache le signe à la chose signifiée. En effet, toute représentation exige un rapprochement, oeuvre propre de la raison; ainsi les animaux expriment bien quelque chose, mais sans en avoir l'intention; leur instinct les pousse à certains actes qui de fait sont expressifs. En sens contraire, une expression ou énonciation n'est un acte moral qu'à condition d'être volontaire et intentionnelle, et son objet propre, c'est le vrai ou le faux. - Or, la volonté déréglée peut avoir une double intention: d'abord exprimer ce qui est faux, et par cette expression tromper quelqu'un. Donc si ces trois conditions se trouvent réunies: fausseté de ce qui est dit, volonté d'exprimer cette fausseté, intention de tromper, le résultat est triple aussi: fausseté matérielle, puisqu'on dit quelque chose de faux; fausseté formelle puisqu'on veut le dire; fausseté efficiente, puisqu'on a l'intention de le faire croire. Mais c'est la fausseté formelle qui constitue la raison de mensonge, à savoir la volonté d'exprimer ce qui est faux. C'est pourquoi on appelle « mensonge » (mendacium) ce que l'on dit « contre sa pensée » (contra mentem). Ainsi donc, dire ce qui

nhân đức này làm cho người ta nói sự thật trong lời nói và trong đời sống. Mà sự nói dối chỉ cốt tại lời nói mà thôi, bởi vì người ta định nghĩa nó là lời nói có ý nghĩa sai. Vậy xem ra sự nói dối không đối lập cách trực tiếp với nhân đức chân lý.

3. Thánh Augustinô (De Mendac. 3,40) đã viết: "Điều gây nên tội cho người nói dối, đó là ý muốn khải hoàn của họ." Mà điều đó đối lập với lòng tốt hoặc nhân đức công bình hơn là đối lập với nhân đức chân lý.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Ibid. 4,40) đã viết: "Tất cả mọi người đồng ý gọi người nói dối là kẻ thốt ra điều giả để đánh lừa." Mà rõ ràng sự nói dối cốt tại nói ra điều giả với ý định đánh lừa. Vậy sự nói dối đối lập với nhân đức chân lý.

TRẢ LỜI : Hai điều phân loại hành vi đạo đức: đối tượng của nó và mục đích của nó. Mục đích là đối tượng của ý chí, có yếu tính về chủ động trong các hành vi đạo đức. Các năng lực bị động do ý chí thì mỗi năng lực trong các năng lực này có đối tượng của mình, và đối tượng này là đối tượng gần của hành vi do ý chí và trong hành vi của ý chí đối với mục đích, nó nhắm cũng một vai trò như chất thể đối với mô thể mà chúng ta minh chứng ở trước (I-II, Q.8, a.6). Mà, chúng ta mới nói (Q.109, a.2), nhân đức chân lý và do đó các tật xấu tương phản, cốt tại biểu lộ một cái gì nhờ một số dấu hiệu, điều đó là hành động của trí năng đem dấu hiệu về sự vật được biểu thị. Quả thế, mọi biểu tượng đòi phải có sự đối chiếu, công việc riêng của trí năng; như vậy, các thú vật thật sự biểu lộ một cái gì, nhưng chúng không có ý định biểu lộ điều đó; bản năng của chúng nó thúc đẩy chúng nó đến một số hành động và các hành động này thực sự có tính cách biểu lộ rõ ràng. Tuy nhiên, sự biểu lộ hay sự phát biểu chỉ là hành động đạo đức do ý chí và có ý hướng, và đối tượng riêng của nó, đó là sự thật hoặc sự giả. Mà, ý chí mất trật tự có thể có hai ý hướng: trước hết biểu lộ điều giả, và do sự biểu lộ này đánh lừa một người nào. Vậy nếu ba điều kiện này phối hợp với nhau: sự giả về điều được nói ra, ý muốn biểu lộ điều giả này, ý định đánh lừa, thì hiệu quả cũng có ba: sự giả về chất thể, bởi vì người ta nói ra cái gì giả; sự giả mô thể bởi vì người ta muốn nói điều đó; sự giả tác thành, bởi vì người ta có ý định làm cho kẻ khác tin tưởng điều đó. Nhưng chính sự giả mô thể tạo nên yếu tính của sự nói dối, nghĩa là ý muốn biểu lộ điều giả. Do đó, người ta gọi sự nói dối, mendacium, là điều người ta nói trái ngược tư tưởng của mình, contra mentem. Như vậy, việc nói điều giả mà tin

mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii, id enim quod praeter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quandam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur si formam habeat, etiam si desit formae effectus; sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suae formae. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

intends to say what is false; wherefore also the word "mendacium" [lie] is derived from its being in opposition to the "mind." Consequently if one says what is false, thinking it to be true, it is false materially, but not formally, because the falseness is beside the intention of the speaker so that it is not a perfect lie, since what is beside the speaker's intention is accidental for which reason it cannot be a specific difference. If, on the other hand, one utters' falsehood formally, through having the will to deceive, even if what one says be true, yet inasmuch as this is a voluntary and moral act, it contains falseness essentially and truth accidentally, and attains the specific nature of a lie. That a person intends to cause another to have a false opinion, by deceiving him, does not belong to the species of lying, but to perfection thereof, even as in the physical order, a thing acquires its species if it has its form, even though the form's effect be lacking; for instance a heavy body which is held up aloft by force, lest it come down in accordance with the exigency of its form. Therefore it is evident that lying is directly an formally opposed to the virtue of truth.

est faux en le croyant vrai, c'est fausseté matérielle, mais non formelle, puisque étrangère à l'intention. Ce n'est donc pas un mensonge au sens propre du terme, car ce qui n'est pas intentionnel est accidentel et ne saurait donc constituer une différence spécifique. - La fausseté formelle consiste à dire ce qui est faux avec la volonté de le dire; quand bien même ce serait vrai, pareil acte, considéré au point de vue de la volonté et de la moralité, contient par lui-même la fausseté, et la vérité ne s'y rencontre que par accident. Cela entre donc dans l'espèce mensonge. - Vouloir tromper quelqu'un, lui faire croire ce qui est faux, cela ne ressortit pas spécifiquement au mensonge, mais à une certaine perfection du mensonge, de même qu'un être physique reçoit son espèce de sa forme, quand bien même l'effet de celle-ci serait absent: par exemple, un corps pesant maintenu dans l'air par une violence qui lui est faite et qui l'empêche de suivre l'exigence de sa forme, qui l'attire en bas. Il est donc évident que le mensonge s'oppose directement et formellement à la vertu de vérité.

tưởng là điều thật, đó là sự giả chất thể, chứ không phải sự giả mô thể, bởi vì ở ngoài ý định. Đó không phải là sự nói dối theo nghĩa đen của từ ngữ, bởi vì cái gì không thuộc về ý định thì có tính cách tùy thể và không thể tạo nên sự dị biệt loại thuộc. Sự giả mô thể cốt tại điều nói điều giả với ý muốn nói điều đó; cho dầu điều đó có thực đi nữa, một hành động như vậy được xem xét về phương diện ý chí và đạo đức tính, chứa đựng sự giả theo cách nguyên thường, và chân lý chỉ gặp được ở đó bằng cách ngẫu trừ. Vậy điều đó ở trong loại nói dối. Việc muốn đánh lừa người nào làm cho họ tin điều giả, điều đó một cách loại thuộc không thuộc về sự nói dối, nhưng thuộc về một sự hoàn hảo của sự nói dối, như hữu thể vật lý lãnh nhận loại của mình, mặc dầu hiệu quả của mô thể này vắng mặt; thí dụ, một vật thể nặng được giữ ở trong không khí bởi một sức lực cưỡng bức tác dụng đến nó và ngăn trở nó không tuân theo sự đòi hỏi của mô thể của nó, vì mô thể của nó kéo nó xuống thấp. Vậy rõ ràng sự nói dối đối lập một cách trực tiếp và mô thể với nhân đức chân lý.

AD PRIMUM ergo dicendum quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Reply to objection 1. We judge of a thing according to what is in it formally and essentially rather than according to what is in it materially and accidentally. Hence it is more in opposition to truth, considered as a moral virtue, to tell the truth with the intention of telling a falsehood than to tell a falsehood with the intention of telling the truth.

Solutions 1. On doit toujours juger une chose sur ce qui est en elle formellement et par sa nature même, plutôt que sur ce qui s'y trouve matériellement et par accident. Dire ce qui est vrai alors qu'on a l'intention de dire ce qui est faux est donc plus opposé à la vérité, comme vertu morale, que de dire ce qui est faux avec l'intention de dire vrai.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta phải luôn luôn phán đoán về một sự vật nào theo điều ở trong nó cách mô thể và do chính bản tính của nó, hơn là theo cái gì gặp được ở đó cách chất thể và cách ngẫu trừ. Việc nói điều thật đang khi người ta có ý định nói điều giả thì đối lập với nhân đức chân lý trong tư cách là một luân đức, hơn việc nói điều giả với ý định nói điều thật.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., voces praecipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Reply to objection 2. As Augustine says (De Doctr. Christ. ii), words hold the chief place among other signs. And so when it is said that "a lie is a false signification by words," the term "words" denotes every kind of sign. Wherefore if a person intended to signify something false by means of signs, he would not be excused from lying.

2. Comme dit S. Augustin, les mots tiennent la première place parmi les signes. C'est pourquoi, quand on définit le mensonge « une parole de signification fausse », on entend par là tous les signes. Aussi, celui qui aurait l'intention d'exprimer quelque chose de faux par gestes, ne serait pas innocent de mensonge.

2. Theo thánh Augustinô (De Doctr. Chryst. 2,3), các từ ngữ chiếm chỗ thứ nhất trong các dấu hiệu. Cho nên, khi người ta định nghĩa sự nói dối là lời nói có ý nghĩa giả, người ta hiểu ở đó tất cả mọi dấu hiệu. Như vậy, kẻ có ý định biểu lộ một cái gì giả bằng bộ điệu, không phải là vô tội đối với sự nói dối.

AD TERTIUM dicendum quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae.

Reply to objection 3. The desire to deceive belongs to the perfection of lying, but not to its species, as neither does any effect belong to the species of its cause.

3. Le désir de tromper appartient à l'effet ultime du mensonge, non à son espèce, de même qu'aucun effet n'appartient à l'espèce de ce qui le cause.

3. Sự ước muốn đánh lừa thuộc về hiệu quả cuối cùng của sự nói dối, chứ không phải thuộc về một loại nói dối, cũng như không hiệu quả nào thuộc về loại của cái là nguyên nhân.

ARTICULUS 2
Utrum insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum

Whether lies are sufficiently divided into officious, jocose, and mischievous lies ?

ARTICLE 2
Les espèces du mensonge

TIẾT 2
Các loại nói dối

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum. Divisio enim est danda secundum ea quae per se conveniunt rei, ut patet per

Objections 1. It seems that lies are not sufficiently divided into "officious," "jocose" and "mischievous" lies. For a division should be made according to that which pertains to a thing by reason of its nature, as the Philosopher

Objections 1. La division du mensonge en officieux, joyeux et pernicieux semble maladroite. En effet, une division doit se prendre de ce qui convient essentiellement à la réalité en question, Aristote l'a montré. Mais l'intention du résultat

VẤN NẠN 1. Sự phân chia sự nói dối thành ra sự nói dối hảo ý (có ý giúp ai), sự nói dối vui vẻ và sự nói dối tai hại, thì không hợp lý. Sự phân chia phải do ở điều một cách thuộc yếu tính thích hợp với thực tại mà người ta đang đề cập đến như Triết

philosophum, in VII Metaphys. Sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad illum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

PRAETEREA, Augustinus, in libro contra mendacium, dividit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis; secundum est ut nulli prosit et obsit alicui; tertium est quod prodest uni ita ut alteri obsit; quartum est quod fit sola mentiendi fallendique libidine; quintum est quod fit placendi cupiditate; sextum est quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum mortem; octavum quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

PRAETEREA, philosophus, in IV Ethic., dividit mendacium in iactantiam, quae verum excedit in dicendo, et ironiam, quae deficit a vero in minus. Quae duo sub nullo praedictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod praedicta divisio mendacii sit incompetens.

SED CONTRA est quod super illud Psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium, dicit Glossa quod sunt tria genera mendaciorum. Quaedam enim sunt pro salute et commodo alicuius; est etiam aliud genus mendacii, quod fit ioco; tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate. Primum autem horum dicitur officiosum; secundum, iocosum; tertium, perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta dividitur.

RESPONDEO dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria et per se mendacii divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Haec autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum huiusmodi, opponitur veritati, ut dictum est, veritas autem

states (Metaph. vii, text. 43; De Part. Animal i, 3). But seemingly the intention of the effect resulting from a moral act is something beside and accidental to the species of that act, so that an indefinite number of effects can result from one act. Now this division is made according to the intention of the effect: for a "jocose" lie is told in order to make fun, an "officious" lie for some useful purpose, and a "mischievous" lie in order to injure someone. Therefore lies are unfittingly divided in this way.

2. Further, Augustine (Contra Mendac. xiv) gives eight kinds of lies. The first is "in religious doctrine"; the second is "a lie that profits no one and injures someone"; the third "profits one party so as to injure another"; the fourth is "told out of mere lust of lying and deceiving"; the fifth is "told out of the desire to please"; the sixth "injures no one, and profits /someone in saving his money"; the seventh "injures no one and profits someone in saving him from death"; the eighth "injures no one, and profits someone in saving him from defilement of the body." Therefore it seems that the first division of lies is insufficient.

3. Further, the Philosopher (Ethic. iv, 7) divides lying into "boasting," which exceeds the truth in speech, and "irony," which falls short of the truth by saying something less: and these two are not contained under any one of the kinds mentioned above. Therefore it seems that the aforesaid division of lies is inadequate.

On the contrary, A gloss on Ps. 5:7, "Thou wilt destroy all that speak a lie," says "that there are three kinds of lies; for some are told for the wellbeing and convenience of someone; and there is another kind of lie that is told in fun; but the third kind of lie is told out of malice." The first of these is called an officious lie, the second a jocose lie, the third a mischievous lie. Therefore lies are divided into these three kinds.

I answer that, Lies may be divided in three ways. First, with respect to their nature as lies: and this is the proper and essential division of lying. In this way, according to the Philosopher (Ethic. iv, 7), lies are of two kinds, namely, the lie which goes beyond the truth, and this belongs to "boasting," and the lie which stops short of the truth, and this belongs to "irony." This division is an essential division of lying itself, because lying as such is opposed to truth, as stated in the preceding Article: and truth is a kind of equality, to which more and less are in essential opposition.

n'appartient pas à l'espèce de l'acte moral et n'a qu'un rapport accidentel avec lui, semble-t-il; aussi des résultats en nombre infini peuvent-ils découler d'un seul acte. Or cette division est prise de l'intention visant le résultat, car le mensonge joyeux se fait par jeu, le mensonge officieux pour rendre service, et le mensonge pernicieux afin de nuire. Donc cette division du mensonge est inadéquate.

2. S. Augustin dans son traité, divise le mensonge en huit: 1° « doctrinal et religieux »; 2° « sans utilité pour personne et nuisible à quelqu'un »; 3° « utile à l'un au préjudice d'un autre »; 4° « fait pour le seul plaisir de tromper »; 5° « fait par désir de plaire »; 6° « ne nuit à personne et aide quelqu'un à garder son argent »; 7° ... « et aide à éviter la mort »; 8° ... « et aide à éviter la souillure. » Donc la première division du mensonge était insuffisante.

3. Aristote divise le mensonge en « jactance » qui exagère la vérité et « ironie » qui la diminue. Ces deux espèces de mensonge ne se trouvent pas dans la division qu'on nous propose. Il semble donc que celle-ci soit inadaptées.

En sens contraire, cette parole du Psaume (5, 7): « Tu fais périr les menteurs », est ainsi commentée par la Glose: « Il y a trois espèces de mensonge: celui qui a pour but le salut ou l'avantage de quelqu'un; celui qui est fait par plaisanterie; celui qui est inspiré par la méchanceté. » C'est la division du mensonge en officieux, joyeux, pernicieux, qui est donc justifiée.

Réponse : On peut donner du mensonge une triple division. 1° La première est prise de la raison même de mensonge; elle est donc propre et essentielle. A ce point de vue, le mensonge se divise en deux espèces: la jactance, qui va au-delà de la vérité; l'ironie, qui reste en deçà, d'après Aristote. Cette division est bien essentielle, puisque le mensonge, par sa nature même, est contraire à la vérité qui est une égalité à laquelle s'opposent directement l'excès et le défaut, nous l'avons dit à l'Article précédent. 2° La deuxième division

gia đã minh chứng (Metaph. 7,6). Mà ý định của kết quả không thuộc về loại hành vi đạo đức và chỉ có tương quan tùy thể đối với nó; như vậy những kết quả vô số có thể tuôn chảy ra từ một hành vi duy nhất. Mà sự phân chia này phát xuất do ý định nhắm kết quả, bởi vì sự nói dối vui vẻ thể hiện do trò vui, sự nói dối hảo ý để giúp đỡ, và sự nói dối tai hại để làm hại. Vậy sự phân chia sự nói dối đây không đầy đủ.

2. Thánh Augustinô (De Mendac. 14,40) phân chia sự nói dối ra tám loại: thứ nhất, học lý và tôn giáo; thứ hai, vô ích cho mọi người và có hại cho một người nào; thứ ba, có ích cho người này mà hại cho người kia; thứ bốn, được thể hiện chỉ vì sự vui thú đánh lừa; thứ năm, được thể hiện do sự ước muốn làm đẹp lòng; thứ sáu, không làm hại ai và giúp đỡ người nào để giữ gìn tiền bạc của họ; thứ bảy, giúp đỡ để tránh khỏi sự chết; thứ tám, giúp đỡ để tránh khỏi điều ô uế. Vậy sự phân chia thứ nhất về sự nói dối không đầy đủ.

3. Triết gia (Eth. 4,7) phân chia sự nói dối ra sự khoe khoang phóng đại chân lý và sự mỉa mai giảm bớt chân lý. Hai loại nói dối này không gặp thấy trong sự phân chia người ta đề nghị cho chúng ta. Vậy sự phân chia này không thích nghi.

TRÁI LẠI, Có lời nói của Thánh vịnh (5,7): "Hạng người láo khoét, Người để diệt vong." Sách chú giải cắt nghĩa: "Có ba loại nói dối: "Sự nói dối nhắm sự cứu rỗi hoặc sự lợi ích của người nào; sự nói dối nhắm trò đùa giỡn cợt; sự nói dối được gây nên bởi sự hung ác." Đó là sự phân chia sự nói dối ra sự nói dối hảo ý, vui vẻ, tai hại: Sự phân chia này được biện minh.

TRẢ LỜI : Có ba sự phân chia về sự nói dối. Thứ nhất, sự phân chia thứ nhất rút lấy từ chính yếu tính của sự nói dối; vậy nó đích thực và thuộc về yếu tính, ở phương diện này, sự nói dối chia ra hai loại: sự khoe khoang đi qua bên kia chân lý; sự mỉa mai đứng lại bên này như Triết gia minh chứng (Eth. 4,7). Sự phân chia này thuộc về yếu tính, bởi vì sự nói dối do chính bản tính của mình, trái ngược với chân lý, mà chân lý là sự bằng nhau và sự thái quá và sự khiếm khuyết đối lập trực tiếp với nó như chúng ta đã nói đến ở Tiết trước. Thứ đến, sự phân chia thứ hai xem xét sự

aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius et minus. Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpae, secundum ea quae aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium perniciosum. Diminuitur autem culpa mendacii si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile et sic est mendacium iocosum; vel, utile, et sic est mendacium officiosum, sive quo intenditur iuvamentum alterius vel remotio nocumenti. Et secundum hoc, dividitur mendacium in tria praedicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non. Et secundum hoc, est divisio octo membrorum quae dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est in doctrina religionis. Vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est secundum mendacium, quod scilicet nulli prodest et obest alicui; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod uni prodest et alteri obest. Inter quae tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post haec autem tria quae superaddunt ad gravitatem culpae mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex sola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est mendacium iocosum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur sub mendacio officioso. In quo intenditur quod est alteri utile vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, quo impeditur mors hominis; vel est utile etiam ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem praedictae enumerationis est ordo gravitatis culpae in istis mendaciis, nam bonum utile praefertur delectabili; et vita

Secondly, lies may be divided with respect to their nature as sins, and with regard to those things that aggravate or diminish the sin of lying, on the part of the end intended. Now the sin of lying is aggravated, if by lying a person intends to injure another, and this is called a "mischievous" lie, while the sin of lying is diminished if it be directed to some good---either of pleasure and then it is a "jocose" lie, or of usefulness, and then we have the "officious" lie, whereby it is intended to help another person, or to save him from being injured. In this way lies are divided into the three kinds aforesaid. Thirdly, lies are divided in a more general way, with respect to their relation to some end, whether or not this increase or diminish their gravity: and in this way the division comprises eight kinds, as stated in the Second Objection. Here the first three kinds are contained under "mischievous" lies, which are either against God, and then we have the lie "in religious doctrine," or against man, and this either with the sole intention of injuring him, and then it is the second kind of lie, which "profits no one, and injures someone"; or with the intention of injuring one and at the same time profiting another, and this is the third kind of lie, "which profits one, and injures another." Of these the first is the most grievous, because sins against God are always more grievous, as stated above (FS, Q[73], A[3]): and the second is more grievous than the third, since the latter's gravity is diminished by the intention of profiting another. After these three, which aggravate the sin of lying, we have a fourth, which has its own measure of gravity without addition or diminution; and this is the lie which is told "out of mere lust of lying and deceiving." This proceeds from a habit, wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that "the liar, when he lies from habit, delights in lying." The four kinds that follow lessen the gravity of the sin of lying. For the fifth kind is the jocose lie, which is told "with a desire to please": and the remaining three are comprised under the officious lie, wherein something useful to another person is intended. This usefulness regards either external things, and then we have the sixth kind of lie, which "profits someone in saving his money"; or his body, and this is the seventh kind, which "saves a man from death"; or the morality of his virtue, and this is the eighth kind, which "saves him from unlawful defilement of his body." Now it is evident that the greater the good intended, the more is the sin of lying diminished in gravity. Wherefore a careful consideration of the matter will show that these various kinds of lies are enumerated in their order of gravity: since the useful good is better than the pleasurable good, and life of

considère le mensonge en tant qu'il a raison de faute, plus ou moins grave selon le but que l'on se propose en le disant. La faute est plus grave si l'on veut nuire au prochain; c'est le mensonge pernicieux. Elle l'est moins, si l'on a en vue quelque bien: un plaisir, et c'est le mensonge joyeux; un avantage, et c'est le mensonge officieux, qu'il s'agisse d'aider quelqu'un ou de le protéger. Telle est la division présentée au début de cet article. 3° La troisième division est plus générale et considère uniquement le but du mensonge, sans envisager si cela augmente ou diminue sa gravité. C'est la division en huit membres de la deuxième objection. Les trois premiers sont compris dans le mensonge pernicieux, d'abord contre Dieu c'est le mensonge « doctrinal et religieux » ensuite contre le prochain, soit avec la seule intention de « nuire à quelqu'un sans utilité pour personne », soit avec celle « d'être utile à une personne au préjudice d'une autre ». Le premier de ces trois mensonges est le plus grave, comme toujours quand un péché est contre Dieu, nous l'avons dit; le deuxième l'est plus que le troisième, que diminue l'intention d'être utile. - La quatrième espèce, à la différence des précédentes qui aggravent le mensonge, ne l'aggrave ni ne le diminue: c'est le mensonge « par seul plaisir de mentir », et Aristote remarque que « ce mensonge et le plaisir que l'on y trouve viennent de ce que l'on a l'habitus du mensonge ». - Les quatre dernières espèces diminuent le péché de mensonge. La cinquième en effet, est le mensonge joyeux, que l'on dit « par désir de plaire ». Les sixième, septième et huitième espèces se rattachent au mensonge officieux qui « aide quelqu'un à garder son argent », ou est utile à son corps: « lui sauver la vie »; ou à sa vertu: « le préserver d'une faute qui souille le corps ». Enfin, il est clair que plus grand est le bien sur lequel se porte l'intention, plus aussi le péché est diminué. C'est pourquoi, à bien regarder, les quatre dernières espèces de mensonge sont disposées comme il convient en ordre de gravité décroissante, car ce qui est utile l'emporte sur ce qui est agréable, la vie du corps est préférable aux richesses, mais elle ne vient elle-même qu'après l'honneur et la vertu.

nói dối trong tư cách nó có yếu tính của tội lỗi, hơn kém nặng tùy theo mục đích người ta nhắm khi nói dối. Tội lỗi nặng hơn nếu người ta muốn hại kẻ đồng loại; đó là sự nói dối tai hại. Tội lỗi ít nặng hơn, nếu người ta nhắm một sự tốt nào đó: sự vui thú, đó là sự nói dối vui vẻ; một sự lợi ích, đó là sự nói dối hảo ý khi nó nhắm trợ giúp người nào hay bênh vực họ. Đó là sự phân chia được đưa ra ở đầu Tiết này. Thứ ba, sự phân chia thứ ba tổng quát hơn và chỉ cứu xét mục đích của sự nói dối, mà không xét cho biết điều đó thêm lên hoặc giảm bớt sự trọng đại của mình. Đó là sự phân chia ra tám loại ở vấn nạn. Ba loại nói dối đầu tiên được bao gồm trong sự nói dối tai hại, trước tiên chống lại với Thiên Chúa, đó là sự nói dối học lý và tôn giáo; và sau đó chống lại với kẻ đồng loại, hoặc chỉ có ý định có ích cho người này mà làm hại người kia. Sự nói dối thứ nhất trong ba loại nói dối này thì nặng nhất, như luôn luôn khi tội lỗi chống lại với Thiên Chúa mà chúng ta đã nói ở trước (Q. 94,3); sự nói dối thứ hai nặng hơn sự nói dối thứ ba, vì sự nói dối thứ ba được giảm bớt do ý định đem lại sự ích lợi; loại nói dối thứ bốn, trái ngược hẳn với các sự nói dối trước, làm nặng thêm sự nói dối, không làm nặng thêm cũng không giảm bớt sự nói dối: đó là sự nói dối để đem lại sự vui thú nói dối mà thôi, và Triết gia (Eth. 4,7) lưu ý điểm này là sự nói dối này và sự vui thú mà người ta gặp thấy ở đó phát xuất từ điều người ta có tập quán nói dối. Bốn loại nói dối sau giảm bớt tội nói dối. Quả thế, loại nói dối thứ năm là sự nói dối vui vẻ được thực hiện do sự ước muốn làm đẹp lòng. Các loại nói dối thứ sáu, thứ bảy và thứ tám quy về sự nói dối hảo ý giúp người nào giữ gìn tiền bạc của họ, hoặc có ích lợi cho thân thể của họ: cứu mạng sống của họ; hoặc hữu ích cho nhân đức của họ: giữ họ khỏi tội lỗi làm ô uế thân thể. Cuối cùng, rõ ràng là sự tốt mà ý định liên hệ đến càng to lớn, tội lỗi càng được giảm bớt. Do đó, nếu người ta cứu xét kỹ lưỡng bốn loại nói dối sau được sắp đặt một cách thích hợp theo trật tự của sự trọng đại giảm bớt dần, bởi vì cái hữu ích hơn cái vui thú, sự sống của thân thể đáng được quý chuộng hơn của cải giàu có, nhưng sự sống đi theo sau danh dự và nhân đức.

corporalis praefertur pecuniae; honestas autem etiam ipsi corporali vitae.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

the body than money, and virtue than the life of the body.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

GIẢI ĐÁP : Tất cả những điều vừa trình bày ở trên giải quyết xong các vấn nạn.

ARTICULUS 3
Utrum omne mendacium sit peccatum

Whether every lie is a sin ?

ARTICLE 3: Le mensonge est-il toujours un péché ?

TIẾT 3
Sự nói dối luôn có tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum est enim quod Evangelistae scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, et etiam aliorum, frequenter aliter unus et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Objections 1. It seems that not every lie is a sin. For it is evident that the evangelists did not sin in the writing of the Gospel. Yet they seem to have told something false: since their accounts of the words of Christ and of others often differ from one another: wherefore seemingly one of them must have given an untrue account. Therefore not every lie is a sin.

Objections 1. Il semble bien que non; car, très évidemment, les évangélistes n'ont pas péché en rédigeant les évangiles. Pourtant ils semblent avoir dit quelque chose de faux, car les paroles du Christ, et aussi celles d'autres personnages, sont rapportées différemment par l'un ou l'autre, d'où il apparaît que l'un ou l'autre a dit une fausseté.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự nói dối không luôn luôn có tội. Các thánh sử đã không phạm tội khi viết ra Phúc âm. Mà xem ra các ngài đã nói điều giả, bởi vì các lời nói của Chúa Kitô, và các lời nói của các nhân vật khác, đã được các ngài thuật lại cách khác nhau, do đó xem ra hoặc đấng này hoặc đấng kia đã nói ra điều giả.

PRAETEREA, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Aegypti remuneratae sunt a Deo propter mendacium, dicitur enim Exod. I, quod aedificavit illis Deus domos. Ergo mendacium non est peccatum.

2. Further, no one is rewarded by God for sin. But the midwives of Egypt were rewarded by God for a lie, for it is stated that "God built them houses" (Ex. 1:21). Therefore a lie is not a sin.

2. Nul n'est récompensé par Dieu pour un péché. Or les sages-femmes d'Égypte furent récompensées par Dieu pour leur mensonge, car on lit dans l'Exode (1, 21): « Dieu leur accorda une postérité. »

2. Không ai được Thiên Chúa ban thưởng vì tội lỗi. Mà các cô đỡ nước Ai Cập được Thiên Chúa ban thưởng vì sự nói dối của mình, bởi vì người ta đọc thấy trong sách Xuất hành (1,21): "Thiên Chúa ban cho họ miêu duệ đông đảo".

PRAETEREA, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitae humanae. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti, sicut legitur Gen. XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se Esau, tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. XXVII. Iudith etiam commendatur, quae tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

3. Further, the deeds of holy men are related in Sacred Writ that they may be a model of human life. But we read of certain very holy men that they lied. Thus (Gn. 12 and 20) we are told that Abraham said of his wife that she was his sister. Jacob also lied when he said that he was Esau, and yet he received a blessing (Gn. 27:27-29). Again, Judith is commended (Jdt. 15:10, 11) although she lied to Holofernes. Therefore not every lie is a sin.

3. La Sainte Écriture raconte les actions de saints personnages pour les donner en exemple. Mais nous lisons que certains hommes très saints ont menti. Ainsi Abraham affirma que son épouse était sa soeur (Gn 12, 13.19; 20, 2.5). Jacob a menti en se donnant pour Esaü, et pourtant il a reçu la bénédiction (Gn 27). On nous vante encore Judith qui mentit à Holopherne.

3. Kinh thánh thuật lại các hành động của các nhân vật thánh để nêu gương. Mà chúng ta đọc thấy một số nhân vật thánh đã nói dối. Như Abraham quả quyết người vợ của mình là em gái của mình (Kn 12,13.19; 20,2.5). Giacóp đã nói dối khi cho mình là Esau, tuy nhiên, ông đã lãnh nhận việc chúc phúc (Kn 27). Người ta còn khoe khoang với chúng ta bà Giuđích nói dối với vua Holophelnô.

PRAETEREA, minus malum est eligendum ut vitetur maius malum, sicut medicus praecidit membrum ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum praeservet ab homicidio, et alium praeservet a morte.

4. Further, one ought to choose the lesser evil in order to avoid the greater: even so a physician cuts off a limb, lest the whole body perish. Yet less harm is done by raising a false opinion in a person's mind, than by someone slaying or being slain. Therefore a man may lawfully lie, to save another from committing murder, or another from being killed.

4. Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un pire; . c'est ainsi que le médecin coupe un membre pour éviter l'infection du corps entier. Mais on fait moins de mal en communiquant une information fausse qu'en commettant ou en laissant commettre un homicide.

4. Người ta phải lựa chọn sự dữ nhỏ hơn để tránh sự dữ xấu hơn; chính như vậy mà thầy thuốc cưa cắt một chi thể để tránh sự nhiễm độc cả thân thể. Mà người ta làm một điều gì ít xấu bằng cách thông cho biết một tin tức giả hơn phạm tội giết người hoặc để xảy ra tội giết người.

PRAETEREA, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidorus, in malis promissis rescinde fidem. Ergo non omne mendacium est vitandum.

5. Further, it is a lie not to fulfill what one has promised. Yet one is not bound to keep all one's promises: for Isidore says (Synonym. ii): "Break your faith when you have promised ill." Therefore not every lie is a sin.

5. Il y a mensonge à ne pas accomplir une promesse. Mais il ne faut pas accomplir toutes les promesses, car Isidore ordonne: « Si tu as promis le mal, romps ton engagement. »

5. Có sự nói dối khi người ta không hoàn thành một lời hứa. Mà người ta không phải hoàn thành tất cả mọi lời hứa, vì thánh Isiđôrô truyền dạy (Synon. 2,58): "Nếu ngươi đã hứa điều xấu, ngươi hãy hủy bỏ điều ngươi đã cam kết".

PRAETEREA, mendacium ob hoc videtur esse peccatum quia per ipsum homo decipit proximum, unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia ut credantur, sed propter

6. Further, apparently a lie is a sin because thereby we deceive our neighbor: wherefore Augustine says (Lib. De Mend. xxi): "Whoever thinks that there is any kind of lie that is not a sin deceives himself shamefully, since he deems himself an honest man when he deceives others." Yet not every lie is a cause of deception, since no one is deceived by a jocose lie; seeing that lies of this kind are told, not with the intention of being believed, but merely for the sake

6. Le mensonge est considéré comme péché parce qu'il sert à tromper le prochain, ce qui fait dire à S. Augustin: « Si l'on s'imagine qu'il y a un genre de mensonge exempt de péché, on se trompe grossièrement en estimant qu'on peut honnêtement tromper les autres. » Mais tout mensonge n'est pas cause de tromperie, car un mensonge joyeux ne trompe personne. En effet, on ne dit pas ce genre de mensonge pour être cru mais seulement pour le plaisir; aussi

6. Sự nói dối được coi là tội bởi vì nó dùng để đánh lừa người đồng loại, điều đó đã khiến thánh Augustinô lên tiếng (De Mendac. 21,40): "Nếu người ta tưởng nghĩ có một loại nói dối không có tội, người ta lầm lạc một cách đốt nát mà nghĩ rằng người ta có thể đánh lừa các kẻ khác một cách lương thiện." Mọi loại nói dối không phải là nguyên nhân đánh lừa, vì sự nói dối vui vẻ không đánh lừa ai. Quả thế, người ta không sử dụng loại nói dối này để được tin, nhưng chỉ vì sự vui thú; như vậy người ta gặp

delectationem solam, unde et hyperbolicae locutiones quandoque etiam in sacra Scriptura inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. VII, noli velle mentiri omne mendacium.

RESPONDEO dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, malum autem est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem et bonum et laudabile. Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit, in libro contra mendacium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerunt, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innititur. In hoc vero quod in Evangelio, et in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., nullo modo laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, non debere nos arbitrari mentiri quemquam si, pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.

AD SECUNDUM dicendum quod obstetrices non sunt remuneratae pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I, et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

AD TERTIUM dicendum quod in sacra Scriptura, sicut Augustinus dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectae virtutis, de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in

of giving pleasure. Hence again we find hyperbolical expressions in Holy Writ. Therefore not every lie is a sin.

On the contrary, It is written (Ecclus. 7:14): "Be not willing to make any manner of lie."

I answer that, An action that is naturally evil in respect of its genus can by no means be good and lawful, since in order for an action to be good it must be right in every respect: because good results from a complete cause, while evil results from any single defect, as Dionysius asserts (Div. Nom. iv). Now a lie is evil in respect of its genus, since it is an action bearing on undue matter. For as words are naturally signs of intellectual acts, it is unnatural and undue for anyone to signify by words something that is not in his mind. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that "lying is in itself evil and to be shunned, while truthfulness is good and worthy of praise." Therefore every lie is a sin, as also Augustine declares (Contra Mend. i).

Reply to objection 1. It is unlawful to hold that any false assertion is contained either in the Gospel or in any canonical Scripture, or that the writers thereof have told untruths, because faith would be deprived of its certitude which is based on the authority of Holy Writ. That the words of certain people are variously reported in the Gospel and other sacred writings does not constitute a lie. Hence Augustine says (De Consens. Evang. ii): "He that has the wit to understand that in order to know the truth it is necessary to get at the sense, will conclude that he must not be the least troubled, no matter by what words that sense is expressed." Hence it is evident, as he adds (De Consens. Evang. ii), that "we must not judge that someone is lying, if several persons fail to describe in the same way and in the same words a thing which they remember to have seen or heard."

Reply to objection 2. The midwives were rewarded, not for their lie, but for their fear of God, and for their good-will, which latter led them to tell a lie. Hence it is expressly stated (Ex. 2:21): "And because the midwives feared God, He built them houses." But the subsequent lie was not meritorious.

Reply to objection 3. In Holy Writ, as Augustine observes (Lib. De Mend. v), the deeds of certain persons are related as examples of perfect virtue: and we must not believe that such persons were liars.

trouve-t-on parfois des expressions hyperboliques dans l'Écriture.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (7, 13): « Garde-toi de dire aucun mensonge. »

Réponse : Une chose mauvaise par nature ne peut jamais être bonne et licite; parce que, pour qu'elle soit bonne, il est nécessaire que tous les éléments y concourent; en effet, « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut » selon Denys. Or, le mensonge est mauvais par nature; c'est un acte dont la matière n'est pas ce qu'elle devrait être; puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas. Aussi Aristote dit-il que « le mensonge est par lui-même mauvais et haïssable, tandis que le vrai est bon et louable ». Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme S. Augustin.

Solutions 1. Il est sacrilège de penser que l'Évangile ou quelque autre Écriture canonique affirme l'erreur, ou que leurs auteurs ont menti; cela détruirait la certitude de la foi qui repose sur l'autorité des Écritures. Le fait que, dans l'Évangile ou ailleurs, les paroles de certains personnages sont diversement rapportées, ne constitue pas un mensonge. « Cette question, dit S. Augustin, ne doit embarrasser aucunement celui qui juge avec sagesse que la connaissance de la vérité résulte des pensées quelle que soit d'ailleurs leur expression. On voit par là que nous ne devons pas accuser de mensonge le récit que plusieurs personnes peuvent faire de ce qu'ensemble elles ont vu ou entendu ensemble, bien que la forme et les paroles diffèrent. »

2. Les sages-femmes n'ont pas reçu de récompense pour leur mensonge, mais pour la crainte de Dieu et la bonne volonté qui les portèrent à mentir. C'est ce qui est dit expressément dans l'Exode: « Parce qu'elles avaient craint Dieu, Dieu leur accorda une postérité. »

3. La Sainte Écriture, remarque S. Augustin, nous présente certains personnages comme exemple de vertu parfaite; on ne doit donc pas croire qu'ils ont menti. Si quelques-unes de leurs

đôi khi những cách nói quá đáng trong Kinh thánh.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (7,13): "Ngươi hãy giữ mình đừng nói dối chi cả."

TRẢ LỜI : Một điều xấu do bản tính không bao giờ có thể trở nên tốt và hợp pháp; bởi vì, cho được nó trở nên tốt, thì một cách tất yếu mọi yếu tố phải góp phần vào đó; quả thế, sự tốt được sản xuất bởi nguyên nhân hoàn hảo, trong khi sự xấu phát xuất bởi bất cứ khuyết điểm nào như Denys minh chứng (De Div. Nom. 40,30). Mà, sự nói dối xấu do bản tính; đó là một hành động mà chất thể không phải là điều nó phải có; bởi vì các từ ngữ là các dấu hiệu tự nhiên của các tư tưởng, cho nên việc người ta làm cho biểu thị điều mình không tư tưởng, thì trái ngược với bản tính và đáng ghét cách nguyên thường, trong khi sự thật tốt lành và đáng ca ngợi. Vậy mọi sự nói dối có tội theo lời khẳng định của thánh Augustinô (De Mendac. 5,40).

GIẢI ĐÁP 1. Điều này là phạm thánh vì tưởng nghĩ Phúc âm hoặc một phần Kinh thánh nào khẳng định sự sai lầm, hoặc tác giả của chúng đã nói dối; điều đó hẳn phá hủy sự chắc chắn của đức tin dựa trên thế giá của Kinh thánh. Sự kiện này là trong Phúc âm hay trong phần Kinh thánh nào, các lời nói của một số nhân vật được thuật lại cách khác nhau, không tạo nên sự nói dối. Thánh Augustinô (De Con. Evang. 2,12) đã nói: "Vấn đề này không làm cho bận tâm chút nào kẻ một cách khôn ngoan phán đoán rằng sự hiểu biết chân lý phát xuất bởi các tư tưởng, bất cứ các tư tưởng này được biểu lộ bất cứ cách nào. Do đó người ta trông thấy rằng chúng ta không nên cho là sự nói dối câu chuyện mà nhiều người có thể thuật lại về điều họ đã trông thấy hoặc nghe chung với nhau, mặc dầu hình thức và lời nói có khác nhau.

2. Các bà mụ đã không lãnh nhận phần thưởng do sự nói dối của mình, nhưng do sự kính sợ Thiên Chúa và thiện chí đã thúc đẩy họ nói dối. Đó là điều được nói lên rõ ràng trong sách Xuất hành: "Bởi vì họ đã kính sợ Thiên Chúa, Thiên Chúa ban cho họ một miêu duệ".

3. Kinh thánh theo sự nhận xét của thánh Augustinô (De Mendac. 5,40), đưa ra cho chúng ta một số nhân vật làm kiểu mẫu nhân đức hoàn hảo; vậy chúng ta không nên tin các ngài đã nói dối nếu một ít

eorum dictis appareant quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quae scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. Abraham tamen, ut Augustinus dicit, in quaest. Genes. Dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, non mendacium dici, soror enim dicitur quia filia fratris erat. Unde et ipse Abraham dicit, Gen. XX, vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meae filia, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, quia scilicet apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda. Et hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

If, however, any of their statements appear to be untruthful, we must understand such statements to have been figurative and prophetic. Hence Augustine says (Lib. De Mend. v): "We must believe that whatever is related of those who, in prophetical times, are mentioned as being worthy of credit, was done and said by them prophetically." As to Abraham "when he said that Sara was his sister, he wished to hide the truth, not to tell a lie, for she is called his sister since she was the daughter of his father," Augustine says (QQ. Super. Gen. xxvi; Contra Mend. x; Contra Faust. xxii). Wherefore Abraham himself said (Gn. 20:12): "She is truly my sister, the daughter of my father, and not the daughter of my mother," being related to him on his father's side. Jacob's assertion that he was Esau, Isaac's first-born, was spoken in a mystical sense, because, to wit, the latter's birthright was due to him by right: and he made use of this mode of speech being moved by the spirit of prophecy, in order to signify a mystery, namely, that the younger people, i.e. the Gentiles, should supplant the first-born, i.e. the Jews. Some, however, are commended in the Scriptures, not on account of perfect virtue, but for a certain virtuous disposition, seeing that it was owing to some praiseworthy sentiment that they were moved to do certain undue things. It is thus that Judith is praised, not for lying to Holofernes, but for her desire to save the people, to which end she exposed herself to danger. And yet one might also say that her words contain truth in some mystical sense.

paroles peuvent sembler mensongères, il faut y voir des figures et des prophéties. « Il faut croire que de tels hommes, qui ont joué un rôle considérable dans les temps prophétiques, ont dit et fait d'une manière prophétique tout ce que l'Écriture leur attribue. » Abraham, en faisant passer Sarah pour sa soeur, voulut seulement taire la vérité, selon S. Augustin mais sans dire de mensonge, et il l'explique lui-même: « Elle est vraiment ma soeur: elle est fille de mon père, quoiqu'elle ne soit pas fille de ma mère » (Gn 20, 12). - C'est figurativement que Jacob déclara être Esaü, le fils aîné d'Isaac, parce que le droit d'aînesse lui appartenait légitimement. Il fit cette déclaration par esprit prophétique, pour exprimer le mystère: un peuple puîné, celui des païens, remplacerait le fils aîné, c'est-à-dire les Juifs. L'Écriture loue certaines personnes non pas comme modèles de vertu parfaite, mais pour des sentiments bons en eux-mêmes, qui leur firent commettre des actes répréhensibles. C'est ainsi que Judith reçoit des éloges, non pour avoir trompé Holopherne, mais pour le patriotisme qui lui fit braver le danger. Mais on peut dire aussi que les paroles de cette héroïne sont vraies au sens spirituel.

lời nói của các ngài xem ra nói dối, chúng ta phải trông thấy ở đó các hình ảnh tượng trưng và các lời tiên tri. Chúng ta phải tin rằng các nhân vật như thế đã có vai trò quan trọng trong thời kỳ các tiên tri, đã nói và đã làm theo một thể cách tiên tri tất cả những gì Kinh thánh chỉ về cho các ngài. Abraham, làm cho người ta coi bà Sara là em gái của mình, chỉ muốn giấu sự thật chứ không nói dối, và chính ông đã giải thích: "Bà này thật sự là em của tôi: Bà là con gái của cha tôi, dầu mà bà không phải là con gái của mẹ tôi" (Kn 20,12). Chính bằng cách tượng trưng mà Giacóp đã nói mình là Esau, con trai đầu lòng của Isaac, bởi vì quyền trưởng nam đã thuộc về ông một cách hợp pháp, ông tuyên bố điều này do tinh thần tiên tri, ngõ hầu biểu lộ mầu nhiệm: dân con thứ, dân ngoại, sẽ thay thế con trai đầu lòng, nghĩa là dân Do Thái. Kinh thánh ca tụng một số nhân vật không phải trong tư cách họ là các gương mẫu nhân đức hoàn hảo, nhưng vì những tình cảm tốt tại sự, đã làm cho họ vi phạm các hành động đáng khiển trách. Chính như vậy mà bà Giuđích lãnh nhận các sự ca ngợi, không phải vì bà đã đánh lừa tướng Holophelnô, nhưng vì lòng ái quốc đã khiến bà xông pha nguy hiểm. Song người ta cũng có thể nói rằng các lời nói của nữ anh hùng này là thật theo ý nghĩa thiêng liêng.

AD QUARTUM dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum, sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit, contra mendacium.

Reply to objection 4. A lie is sinful not only because it injures one's neighbor, but also on account of its inordinateness, as stated above in this Article. Now it is not allowed to make use of anything inordinate in order to ward off injury or defects from another: as neither is it lawful to steal in order to give an alms, except perhaps in a case of necessity when all things are common. Therefore it is not lawful to tell a lie in order to deliver another from any danger whatever. Nevertheless it is lawful to hide the truth prudently, by keeping it back, as Augustine says (Contra Mend. x).

4. Le mensonge a raison de péché non seulement à cause du tort fait au prochain, mais à cause de désordre qui lui est essentiel, on vient de le dire. Or, il n'est jamais permis d'employer un moyen désordonné, donc défendu, dans l'intérêt du prochain, par exemple de voler pour faire l'aumône (excepté dans un cas de nécessité où toutes choses deviennent communes). Il n'est donc jamais permis de dire un mensonge pour soustraire quelqu'un à n'importe quel danger; quoiqu'il soit permis de dissimuler prudemment la vérité, dit S. Augustin.

4. Sự nói dối có yếu tính của tội, không những vì sự thiệt hại gây nên cho người đồng loại, mà còn vì sự mất trật tự thuộc về yếu tính của nó như người ta mới nói tới. Mà, không bao giờ người ta được phép sử dụng phương tiện mất trật tự, tức là bị cấm đoán, để mưu ích lợi cho người đồng loại, thí dụ trộm cắp để bố thí ngoài trường hợp tối khẩn mà mọi sự trở nên của chung. Vậy người ta không bao giờ được phép nói dối để giải thoát ai khỏi bất cứ sự nguy hiểm nào; dầu mà người ta được phép che giấu sự thật một cách khôn ngoan như thánh Augustinô xác nhận (Contra Mendac. 10,40).

AD QUINTUM dicendum quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod est manifeste illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem

Reply to objection 5. A man does not lie, so long as he has a mind to do what he promises, because he does not speak contrary to what he has in mind: but if he does not keep his promise, he seems to act without faith in changing his mind. He may, however, be excused for two reasons. First, if he has promised something evidently unlawful, because he sinned in promise, and did well to change his mind.

5. Celui qui a l'intention de tenir sa promesse n'est pas un menteur, puisqu'il ne parle pas contre sa pensée. Si de fait, il ne la tient pas, il manque de fidélité en changeant son projet. Cependant il peut être excusable en deux cas. 1° S'il a promis une chose évidemment mauvaise: il a péché en promettant, il a bien fait en changeant d'avis. - 2° Si les personnes ou les affaires ont

5. Kẻ có ý định giữ lời mình hứa không phải là kẻ nói dối, bởi vì họ không nói trái ngược với tư tưởng của mình. Nếu thực sự họ không giữ lời hứa, họ thiếu trung thành vì đã thay đổi dự định của mình. Tuy nhiên, họ có thể thứ miễn trong hai trường hợp. Thứ nhất, nếu họ đã hứa một điều xấu xa một cách rõ ràng, họ đã phạm tội trong lúc hứa, họ đã hành động tốt khi thay đổi ý kiến. Thứ đến, nếu các con người

propositum bene facit. Alio modo, si sint mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit, in libro de Benefic., ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant, alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant. Unde et apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II Cor. I, et hoc propter impedimenta quae supervenerant.

Secondly, if circumstances have changed with regard to persons and the business in hand. For, as Seneca states (De Benef. iv), for a man to be bound to keep a promise, it is necessary for everything to remain unchanged: otherwise neither did he lie in promising---since he promised what he had in his mind, due circumstances being taken for granted---nor was he faithless in not keeping his promise, because circumstances are no longer the same. Hence the Apostle, though he did not go to Corinth, whither he had promised to go (2 Cor. 1), did not lie, because obstacles had arisen which prevented him.

changé. Comme dit Sénèque, pour être obligé de tenir une promesse, il faut que rien n'ait changé; autrement, on n'a pas été menteur en promettant, puisqu'on l'avait fait sous certaines conditions; on n'est pas infidèle en ne tenant pas, puisque ces conditions n'existent plus. Ainsi S. Paul n'avait-il pas menti lorsqu'il n'alla pas à Corinthe comme il l'avait promis (2 Co 1, 15 s.), parce que des obstacles étaient survenus.

hoặc các công việc đã thay đổi. Như Sênêca (De Benef. 4,35) đã nói, người ta để cho được bị bắt giữ lời hứa, cần phải có không cái gì thay đổi; nếu cách khác, người ta hẳn không đã là kẻ nói dối khi đưa ra lời hứa, bởi vì người ta đã hứa với một số điều kiện; người ta không phải là không trung thành khi không giữ lời hứa, bởi vì các điều kiện này không còn hiện hữu nữa. Như vậy thánh Phaolô đã không nói dối khi ngài không đi thành Côrintô như ngài đã hứa (2Cr 1,15), bởi vì các sự trở ngại đã xảy ra.

AD SEXTUM dicendum quod operatio aliqua potest considerari dupliciter, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte operantis. Mendacium igitur iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quae in sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quidquid figurate fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est, omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.

Reply to objection 6. An action may be considered in two ways. First, in itself, secondly, with regard to the agent. Accordingly a jocose lie, from the very genus of the action, is of a nature to deceive; although in the intention of the speaker it is not told to deceive, nor does it deceive by the way it is told. Nor is there any similarity in the hyperbolical or any kind of figurative expressions, with which we meet in Holy Writ: because, as Augustine says (Lib. De Mend. v), "it is not a lie to do or say a thing figuratively: because every statement must be referred to the thing stated: and when a thing is done or said figuratively, it states what those to whom it is tendered understand it to signify."

6. Dans une action on peut distinguer ce qui est fait et celui qui le fait. Le mensonge joyeux est trompeur de sa nature, quoiqu'il ne le soit ni par l'intention de celui qui le dit, ni par la manière dont il le dit. Il n'en va pas de même des hyperboles et autres figures du discours, telles qu'on en rencontre dans la Sainte Écriture. Comme dit S. Augustin: « Tout ce qui se fait ou se dit dans un sens figuré n'est pas mensonge. Tout ce qu'on énonce doit être entendu de l'objet auquel il se rapporte. Or, tout ce qui a été fait, tout ce qui a été dit d'une manière figurative, exprime ce qu'il signifie pour ceux qui doivent en comprendre le sens. »

6. Trong một hành động người ta có thể phân biệt điều được làm và kẻ làm điều đó. Sự nói dối vui vẻ có tính cách đánh lừa theo bản tính mình, dầu mà nó không đánh lừa trong ý định của kẻ nói và trong thể cách họ nói điều đó. Không phải như vậy đối với phép khoa trương và các từ hoa khác trong lời nói như người ta đọc thấy chúng nó trong Kinh thánh. Như thánh Augustinô (De Mendac. 17,40) đã nói: "Tất cả những gì đã làm hoặc đã nói theo ý nghĩa tượng trưng không phải là sự nói dối. Tất cả điều gì người ta phát biểu phải được hiểu về đối tượng mà nó quy về đó. Mà, tất cả cái gì đã làm, tất cả cái gì đã nói theo thể cách tượng trưng, biểu thị điều nó tượng trưng đối với những kẻ phải hiểu biết ý nghĩa của nó.

ARTICULUS 4
Utrum omne mendacium sit peccatum mortale

ARTICLE 4
Whether every lie is a mortal sin ?

ARTICLE 4
Le mensonge est-il toujours péché mortel ?

TIẾT 4
Phải chăng sự nói dối luôn luôn là trọng tội ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium, et Sap. I, os quod mentitur occidit animam. Sed perditio et mors animae non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

Objections 1. It seems that every lie is a mortal sin. For it is written (Ps. 6:7): "Thou wilt destroy all that speak a lie," and (Wis. 1:11): "The mouth that belieth killeth the soul." Now mortal sin alone causes destruction and death of the soul. Therefore every lie is a mortal sin.

Objections 1. Il semble bien, car on dit dans le Psaume (5, 7): « Tu extermines tous les menteurs »; et dans la Sagesse (1, 11): « Une bouche mensongère donne la mort à l'âme. » Mais l'extermination et la mort de l'âme ne peuvent venir que du péché mortel. Donc tout mensonge est péché mortel.

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Người ta đọc thấy trong Thánh vịnh (5,7): "Hạng người láo khoét, Người để diệt vong"; và trong sách Khôn ngoan (1,11) nói: "Vậy miệng lưỡi nói dối đem lại sự chết cho linh hồn". Mà sự diệt vong và sự chết của linh hồn chỉ có thể phát xuất do trọng tội. Vậy mọi sự nói dối là trọng tội.

PRAETEREA, omne quod est contra praeceptum Decalogi est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc praeceptum Decalogi, non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Further, whatever is against a precept of the decalogue is a mortal sin. Now lying is against this precept of the decalogue: "Thou shalt not bear false witness." Therefore every lie is a mortal sin.

2. Tout ce qui transgresse un précepte du décalogue est péché mortel. Mais le mensonge transgresse ce précepte du décalogue: « Tu ne feras pas de faux témoignage. »

2. Mọi cái gì vi phạm giới mệnh của Mười điều răn Đức Chúa Trời đều là trọng tội. Mà sự nói dối vi phạm giới mệnh này: "Ngươi chớ làm chứng dối".

PRAETEREA, Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem, nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

3. Further, Augustine says (De Doctr. Christ. i, 36): "Every liar breaks his faith in lying, since forsooth he wishes the person to whom he lies to have faith in him, and yet he does not keep faith with him, when he lies to him: and whoever breaks his faith is guilty of iniquity." Now no one is said to break his faith or "to be guilty of iniquity," for a venial sin. Therefore no lie is a venial sin.

3. S. Augustin écrite: « Aucun menteur, par son mensonge, ne respecte la foi, car il veut justement que celui à qui il ment lui accorde cette foi que lui-même ne respecte pas lorsqu'il ment. Or tout violateur de la foi commet l'iniquité. » Or on ne pourrait parler ainsi d'un péché véniel.

3. Thánh Augustinô đã viết (De Doctr. Chrys. 1,36): "Không người nói dối nào, do sự nói dối của mình, tôn trọng lòng tin, vì họ một cách đích thực muốn kẻ mà mình nói dối cho mình lòng tin này mà chính mình không tôn trọng khi nói dối. Mà mọi kẻ vi phạm đức tin làm điều gian ác. Mà người ta không thể nói như thế về một tội nhẹ.

PRAETEREA, merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces

4. Further, the eternal reward is not lost save for a mortal sin. Now, for a lie the eternal reward was lost,

4. On ne peut perdre la récompense éternelle que pour un péché mortel. Or, pour un mensonge, on perd la

4. Người ta chỉ có thể mất phần thưởng đời đời do một trọng tội. Mà, vì sự nói dối, người ta mất phần

aeterna, commutata in temporale, dicit enim Gregorius quod in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quae eis potuit in aeterna vita tribui, praemissa culpa mendacii, in terrenam est remunerationem declinata. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod perfectorum praeceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra praeceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et quorumlibet aliorum, alioquin essent peioris conditionis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in V Psalm., duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium iocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

RESPONDEO dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum finem intentum; tertio modo, per accidens. Secundum se quidem contrariatur caritati ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis. Et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertinent ad perfectionem scientiae et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si vero sit falsa opinio ex mendacio generata circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus, sicut si aliquis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad

being exchanged for a temporal meed. For Gregory says (Moral. xviii) that "we learn from the reward of the midwives what the sin of lying deserves: since the reward which they deserved for their kindness, and which they might have received in eternal life, dwindled into a temporal meed on account of the lie of which they were guilty." Therefore even an officious lie, such as was that of the midwives, which seemingly is the least of lies, is a mortal sin.

5. Further, Augustine says (Lib. De Mend. xvii) that "it is a precept of perfection, not only not to lie at all, but not even to wish to lie." Now it is a mortal sin to act against a precept. Therefore every lie of the perfect is a mortal sin: and consequently so also is a lie told by anyone else, otherwise the perfect would be worse off than others.

On the contrary, Augustine says on Ps. 5:7, "Thou wilt destroy," etc.: "There are two kinds of lie, that are not grievously sinful yet are not devoid of sin, when we lie either in joking, or for the sake of our neighbor's good." But every mortal sin is grievous. Therefore jocose and officious lies are not mortal sins.

I answer that, A mortal sin is, properly speaking, one that is contrary to charity whereby the soul lives in union with God, as stated above (Q[24], A[12]; Q[35], A[3]). Now a lie may be contrary to charity in three ways: first, in itself; secondly, in respect of the evil intended; thirdly, accidentally. A lie may be in itself contrary to charity by reason of its false signification. For if this be about divine things, it is contrary to the charity of God, whose truth one hides or corrupts by such a lie; so that a lie of this kind is opposed not only to the virtue of charity, but also to the virtues of faith and religion: wherefore it is a most grievous and a mortal sin. If, however, the false signification be about something the knowledge of which affects a man's good, for instance if it pertain to the perfection of science or to moral conduct, a lie of this description inflicts an injury on one's neighbor, since it causes him to have a false opinion, wherefore it is contrary to charity, as regards the love of our neighbor, and consequently is a mortal sin. On the other hand, if the false opinion engendered by the lie be about some matter the knowledge of which is of no consequence, then the lie in question does no harm to one's neighbor; for instance, if a person be deceived as to some contingent

récompense éternelle en échange d'une temporelle. En effet, selon S. Grégoire « dans la récompense des sages-femmes on découvre ce que mérite le péché de mensonge. Car la récompense de leur bonté, qui aurait pu être la vie éternelle, s'est dégradée, à cause du mensonge préalable, en récompense terrestre ». Donc même un mensonge officieux comme fut celui des sages-femmes, qui paraît le plus léger de tous, est péché mortel.

5. S. Augustin nous dit que « pour les parfaits, le précepte n'est pas seulement de ne mentir en aucune façon, mais encore de ne pas vouloir mentir ». Mais agir contre le précepte est péché mortel. Donc tout mensonge des parfaits est péché mortel et, au même titre, pour tous les autres qui autrement seraient. défavorisés.

En sens contraire, d'après S. Augustin « Il y a deux espèces de mensonge qui, sans être gravement coupables, le sont cependant: celui que nous faisons par plaisanterie, et celui que nous faisons dans l'intérêt du prochain. » Mais tout péché mortel est gravement coupable. Donc le mensonge joyeux et le mensonge officieux ne sont pas des péchés mortels.

Réponse : Le péché mortel est proprement celui qui s'oppose à la charité, laquelle donne à l'âme d'être unie à Dieu, nous l'avons dit. Or le mensonge peut s'opposer à la charité de trois façons: par lui-même, par la fin recherchée, par les circonstances qui s'y rencontrent. 1° Par lui-même le mensonge s'oppose à la charité parce qu'il signifie le faux. Si c'est en matière divine, il s'oppose à la charité envers Dieu, dont par un tel mensonge on dissimule ou on altère la vérité. Aussi un tel mensonge ne s'oppose pas seulement à la vertu de vérité, mais encore aux vertus de foi et de religion. C'est pourquoi ce mensonge est le plus grave de tous; et il est péché mortel. - Si sa fausse signification concerne une connaissance utile au bien de l'homme, par exemple au progrès de son savoir et à sa formation morale, ce mensonge, en tant qu'il lèse le prochain par une information fausse, s'oppose à la charité envers le prochain, si bien qu'il est péché mortel. Mais si la fausseté exprimée par le mensonge concerne une chose indifférente, si bien que le prochain n'en souffre aucun dommage, comme s'il est trompé sur des détails contingents qui ne le concernent pas, un tel mensonge n'est pas par lui-même péché mortel. 2° En raison de la

thưởng đời đời để đổi lại phần thưởng trần gian. Quả thế, theo thánh Grêgôriô (Moral. 18,3), trong sự thưởng các bà mụ, người ta khám phá ra điều mà tội nói dối đáng được. Vì phần thưởng lòng tốt của họ có thể là sự sống đời đời, đã bị làm hư hại, vì sự nói dối trước, trở thành phần thưởng trần gian. Vậy, ngay sự nói dối hảo ý như sự nói dối của các bà mụ này, xem ra nhẹ nhất trong sự nói dối, vẫn là trọng tội.

5. Thánh Augustinô (De Mendac.17,40) đã nói với chúng ta: "Đối với các người trọn lành, giới mệnh không phải chỉ là không được nói dối một cách nào cả, mà còn không được muốn nói dối." Mà việc hành động trái ngược với giới mệnh này là trọng tội. Vậy mọi sự nói dối của những kẻ trọn lành là trọng tội. Và, theo cũng một tư cách, đối với mọi kẻ khác: giả như cách khác, hẳn họ bị thân phận xấu hơn.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (Enarr. in Ps. 5,7): "Có hai loại nói dối không phải là trọng tội, tuy nhiên vẫn là có tội: sự nói dối mà chúng ta thực hiện vì sự vui chơi giỡn cợt, và sự nói dối mà chúng ta thực hiện vì lợi ích cho người đồng loại." Mà mọi tội chết (péché mortel) là trọng tội. Vậy, sự nói dối vui vẻ và sự nói dối hảo ý không phải là trọng tội.

TRẢ LỜI : trọng tội một cách đích xác đối lập với đức mến và đức mến làm cho linh hồn được kết hợp với Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (Q.24, a.12). Mà sự nói dối có thể đối lập với đức mến theo ba thể cách: cách nguyên thường, do mục đích được tìm kiếm, do các hoàn cảnh xảy ra ở đó. Thứ nhất, cách nguyên thường, sự nói dối đối lập với đức mến bởi vì nó biểu thị điều giả. Nếu đối với vấn đề thuộc về Thiên Chúa, nó đối lập với đức mến đối với Thiên Chúa mà do sự nói dối như thế người ta che giấu hoặc biến đổi chân lý của Ngài. Như vậy sự nói dối như thế không những đối lập với nhân đức chân lý, mà còn đối lập với nhân đức tin và nhân đức đạo đức. Do sự nói dối này là nặng nhất trong tất cả mọi sự nói dối; và nó là trọng tội nếu ý nghĩa giả dối của nó liên hệ với sự hiểu biết hữu ích đối với sự tốt của nhân loại, thí dụ sự tiến bộ trong sự hiểu biết và trong sự đào tạo đạo đức của họ, sự nói dối này trong tư cách làm thiệt hại người đồng loại do sự thông tin giả dối, đối lập với đức mến đối với người đồng loại đến nỗi nó là trọng tội. Còn nếu sự giả dối được biểu lộ do sự nói dối, liên hệ đến điều trung lập, đến nỗi người đồng loại không do đó bị một sự thiệt hại nào, dường như nó bị đánh lừa trong các chi tiết bất tất không liên hệ đến họ, một sự nói dối như thế theo cách nguyên thường không phải là trọng tội. Thứ

se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti, aliquod mendacium contrariatur caritati, puta quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale; ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarium caritati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale, sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae intelliguntur de mendacio pernicioso, ut Glossa exponit, super illud Psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum omnia praecepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, intantum mendacium est contra praeceptum Decalogi inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

AD TERTIUM dicendum quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est praeter aequitatem iustitiae. Unde dicitur I Ioan. III, omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

AD QUARTUM dicendum quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad effectum benevolentiae in Iudaeos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis. Et sic debetur eis remuneratio aeterna. Unde Hieronymus exponit quod Deus aedificavit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii. Quo quidem non potuerunt aeternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito

particulars that do not concern him. Wherefore a lie of this kind, considered in itself, is not a mortal sin. As regards the end in view, a lie may be contrary to charity, through being told with the purpose of injuring God, and this is always a mortal sin, for it is opposed to religion; or in order to injure one's neighbor, in his person, his possessions or his good name, and this also is a mortal sin, since it is a mortal sin to injure one's neighbor, and one sins mortally if one has merely the intention of committing a mortal sin. But if the end intended be not contrary to charity, neither will the lie, considered under this aspect, be a mortal sin, as in the case of a jocose lie, where some little pleasure is intended, or in an officious lie, where the good also of one's neighbor is intended. Accidentally a lie may be contrary to charity by reason of scandal or any other injury resulting therefrom: and thus again it will be a mortal sin, for instance if a man were not deterred through scandal from lying publicly.

Reply to objection 1. The passages quoted refer to the mischievous lie, as a gloss explains the words of Ps. 5:7, "Thou wilt destroy all that speak a lie."

Reply to objection 2. Since all the precepts of the decalogue are directed to the love of God and our neighbor, as stated above (Q[44], A[1], ad 3; FS, Q[100], A[5], ad 1), a lie is contrary to a precept of the decalogue, in so far as it is contrary to the love of God and our neighbor. Hence it is expressly forbidden to bear false witness against our neighbor.

Reply to objection 3. Even a venial sin can be called "iniquity" in a broad sense, in so far as it is beside the equity of justice; wherefore it is written (1 Jn. 3:4): "Every sin is iniquity [*Vulg.: 'And sin is iniquity.']." It is in this sense that Augustine is speaking.

Reply to objection 4. The lie of the midwives may be considered in two ways. First as regards their feeling of kindliness towards the Jews, and their reverence and fear of God, for which their virtuous disposition is commended. For this an eternal reward is due. Wherefore Jerome (in his exposition of Is. 65:21, 'And they shall build houses') explains that God "built them spiritual houses." Secondly, it may be considered with regard to the external act of lying. For thereby they could merit, not indeed eternal reward, but perhaps some temporal meed, the deserving of which was not inconsistent with the deformity of their lie, though this was inconsistent with their meriting an eternal reward. It is in this sense

fin recherchée, certains mensonges s'opposent à la charité: par exemple si ce que l'on dit offense Dieu, ce qui est toujours péché mortel, comme contraire à la vertu de religion; ou bien si cela nuit au prochain dans sa personne, ses biens ou sa réputation. Et cela aussi est péché mortel, puisque nuire au prochain est péché mortel, et l'on pèche mortellement par la seule intention de pécher mortellement. - Mais si la fin voulue n'est pas contraire à la charité, le mensonge ne sera pas péché mortel pour ce motif, comme on le voit dans le mensonge joyeux où l'on cherche un peu de plaisir, et dans le péché officieux où l'on cherche en outre l'utilité du prochain. 3° Le mensonge peut être péché mortel parce qu'il s'oppose à la charité en raison de circonstances accidentelles, comme le scandale, ou un dommage entraîné par le mensonge. En ce cas aussi il y aura péché mortel, puisque quelqu'un n'est pas empêché par la crainte du scandale de mentir publiquement.

Solutions 1. Ces textes s'entendent du mensonge pernicieux, dit la Glose sur le Psaume (5).

2. Puisque tous les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain, comme nous l'avons dite le mensonge s'oppose au précepte dans la mesure où il s'oppose à cet amour. Aussi le précepte interdit-il expressément le faux témoignage « contre le prochain » (Ex 20, 16; Dt 5, 20).

3. Même le péché véniel peut être appelé iniquité au sens large, en tant qu'il manque à l'égalité réclamée par la justice, ce qui fait dire à S. Jean (1 Jn 3, 4): « Tout péché est iniquité. » S. Augustin parle de même.

4. On peut considérer à deux points de vue le mensonge des sages-femmes: d'abord quant à leur effet bienfaisant sur les Juifs et quant à leur crainte de Dieu. A cet égard, leur vertu est louable et elles méritent une récompense éternelle. Aussi S. Jérôme explique-t-il que Dieu leur accorda une descendance spirituelle. On peut aussi considérer leur mensonge quant à son acte extérieur, par lequel elles ne pouvaient mériter la récompense éternelle, mais peut-être une récompense temporelle qui n'était pas opposée à la laideur de ce mensonge. C'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles de S. Grégoire, et non pas comme si leur mensonge leur avait fait perdre la

đến, vì mục đích được tìm kiếm, một số sự nói dối đối lập với đức mến, thí dụ, nếu điều người ta nói xúc phạm Thiên Chúa, điều đó luôn luôn là trọng tội vì trái ngược với nhân đức đạo đức; hoặc nếu điều đó làm thiệt hại kẻ đồng loại trong bản thân con người của họ, trong của cải hoặc thanh danh của họ. Và điều đó cũng là trọng tội, bởi vì việc làm hại người đồng loại là trọng tội, và người ta phạm trọng tội chỉ do ý định phạm trọng tội. Còn nếu mục đích được ước muốn không trái ngược với đức mến, sự nói dối không là trọng tội vì lý do này, như người ta trông thấy điều đó trong sự nói dối vui vẻ mà ở đó người ta tìm kiếm chút ít vui thú, và trong tội hảo ý mà ở đó người ta còn tìm kiếm sự lợi ích cho người đồng loại. Thứ ba, sự nói dối có thể là trọng tội bởi vì nó đối lập với đức mến theo các hoàn cảnh tùy thể, như gương xấu, hoặc sự tai hại mà sự nói dối gây nên. Trong trường hợp này cũng có trọng tội, bởi vì một người nào không bị ngăn trở do sự sợ đem lại gương xấu bằng cách nói dối công khai.

GIẢI ĐÁP 1. Các đoạn văn này được hiểu về sự nói dối tai hại như sách Chú giải trình bày về Thánh vịnh (5).

2. Bởi vì tất cả mọi giới mệnh của Mười điều răn Đức Chúa Trời được sắp đặt đến sự mến Chúa yêu người như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.44, a.1, sol.3; I-II, Q.100, a.5, sol.1) sự nói dối đối lập với giới mệnh này theo mức độ nó đối lập với tình yêu này. Như vậy giới mệnh cấm cách rõ ràng sự làm chứng dối chống lại người đồng loại (Xh. 20,16; Đnl 5,20).

3. Chính tội nhẹ có thể được gọi là sự gian ác theo nghĩa rộng, trong tư cách nó thiếu sự bằng nhau mà đức công bình đòi phải có, điều đó khiến thánh Gioan (1Ga 3,4) lên tiếng: "Mọi tội là điều gian ác." Thánh Augustinô cũng nói như vậy.

4. Người ta có thể cứu xét sự nói dối của các cô mụ về hai phương diện: trước hết về hiệu quả lương thiện đối với dân Do Thái, và về sự kính sợ Thiên Chúa, về phương diện này nhân đức của họ đáng ca ngợi và họ đáng được phần thưởng đời đời. Như vậy thánh Giêrônimô (In Isaiam 18,64) giải thích rằng Thiên Chúa đã ban cho họ miêu duệ thiêng liêng. Người ta cũng có thể cứu xét sự nói dối của họ về hành động bên ngoài của nó mà do đó họ không thể đáng được phần thưởng đời đời, nhưng có lẽ đáng được phần thưởng trần gian, và phần thưởng trần gian này không đối lập với sự xấu xa của sự nói dối này. Chính như vậy mà người ta phải hiểu các lời nói của thánh Grêgôriô, không phải dường như sự nói dối của

remunerationis aeternae. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem aeternam quam iam ex praecedenti affectu meruerant, sicut ratio procedebat.

AD QUINTUM dicendum quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum nisi quae transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personae non trahit in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi, puta si sit contra votum ipsius; quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum vel iocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, perfectis esse praeceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat, praemittit enim, nisi forte ita ut perfectorum et cetera. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandae veritatis qui ad veritatem tenentur ex suo officio in iudicio vel doctrina. Contra quae si mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

that we must understand the words of Gregory, and not that they merited by that lie to lose the eternal reward as though they had already merited it by their preceding kindliness, as the objection understands the words to mean.

Reply to objection 5. Some say that for the perfect every lie is a mortal sin. But this assertion is unreasonable. For no circumstance causes a sin to be infinitely more grievous unless it transfers it to another species. Now a circumstance of person does not transfer a sin to another species, except perhaps by reason of something annexed to that person, for instance if it be against his vow: and this cannot apply to an officious or jocose lie. Wherefore an officious or a jocose lie is not a mortal sin in perfect men, except perhaps accidentally on account of scandal. We may take in this sense the saying of Augustine that "it is a precept of perfection not only not to lie at all, but not even to wish to lie": although Augustine says this not positively but dubiously, for he begins by saying: "Unless perhaps it is a precept," etc. Nor does it matter that they are placed in a position to safeguard the truth: because they are bound to safeguard the truth by virtue of their office in judging or teaching, and if they lie in these matters their lie will be a mortal sin: but it does not follow that they sin mortally when they lie in other matters.

récompense éternelle méritée par leur intention profonde, comme le prétendait l'objection.

5. Certains disent que pour les hommes parfaits, tout mensonge est péché mortel. Mais cela est déraisonnable. En effet, aucune circonstance n'aggrave un péché à l'infini, à moins de le faire changer d'espèce. Or le sujet est une circonstance qui ne change pas l'espèce du péché, à moins d'un motif qui s'y ajoute, comme la violation d'un voeu, ce qui ne peut se dire d'un mensonge officieux ou joyeux. C'est pourquoi de tels mensonges ne sont pas des péchés mortels chez les hommes parfaits, sauf par accident, en raison du scandale. Et l'on peut ramener à cela la parole de S. Augustin: « Pour les parfaits le précepte est non seulement de ne pas mentir, mais aussi de ne pas le vouloir ». Bien que S. Augustin ne parle que de façon dubitative, car il commence par dire: « A moins que, peut-être... » Il n'empêche que ceux-là même qui sont constitués gardiens de la vérité par leur office de juges ou de docteurs, s'ils manquent à leur charge, commettent par le mensonge un péché mortel. Dans les autres cas de mensonges, ils ne commettent pas forcément un péché mortel.

họ làm cho họ phải mất phần thưởng đời đời đã đáng được do ý định mạnh mẽ của họ như người ta đã chủ trương trong vấn nạn.

5. Một số người nói rằng đối với những người hoàn hảo, mọi sự nói dối là trọng tội. Mà điều đó phi lý. Quả thế, không hoàn cảnh nào làm cho tội thêm nặng đến vô cùng trừ phi bằng cách làm cho nó thay đổi loại. Mà chủ thể là một hoàn cảnh không thay đổi loại tội, trừ phi do một lý do xen vào đó, như sự vi phạm lời khấn, điều đó không thể là sự nói dối hảo ý hoặc vui vẻ. Do đó, những sự nói dối như thế không phải là những trọng tội đối với những con người hoàn hảo, trừ phi bằng cách ngẫu trừ, do gương xấu. Và người ta có thể quy về đó lời nói của thánh Augustinô (De Mendac. 17,40): "Đối với những người hoàn hảo, giới mệnh không những cấm không được nói dối, mà còn không được muốn nói dối." Dầu mà thánh Augustinô chỉ nói lên một cách nghi ngờ, vì ngài bắt đầu nói: "trừ phi, có lẽ..." Chỉ có sự ngăn trở chính với những kẻ đã được đặt làm kẻ bảo vệ giữ gìn chân lý trong chức năng quan tòa hay tiến sĩ, nếu họ thiếu sót đối với chức vụ của mình thì phạm trọng tội do sự nói dối. Trong các trường hợp khác của sự nói dối, họ không phạm trọng tội cách tất nhiên.

QUAESTIO 111

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI

OF DISSIMULATION AND HYPOCRISY

LA SIMULATION ET L'HYPOCRISIE

SỰ GIẢ VỜ VÀ TÍNH GIẢ HÌNH

Deinde considerandum est de simulatione et hypocrisi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur veritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1
Utrum omnis simulatio sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., quod dominus se finxit longius ire. Et Ambrosius dicit de Abraham, in libro de patriarchis, quod captiose loquebatur cum servulis cum dixit, Gen. XXII, ego et puer, illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Non est

In due sequence we must consider dissimulation and hypocrisy. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether all dissimulation is a sin? (2) Whether hypocrisy is dissimulation? (3) Whether it is opposed to truth? (4) Whether it is a mortal sin?

ARTICLE 1
Whether all dissimulation is a sin ?

Objections 1. It seems that not all dissimulation is a sin. For it is written (Lk. 24:28) that our Lord "pretended [Douay: 'made as though'] he would go farther"; and Ambrose in his book on the Patriarchs (De Abraham i) says of Abraham that he "spoke craftily to his servants, when he said" (Gn. 22:5): "I and the boy will go with speed as far as yonder, and after we have worshipped, will return to you." Now to pretend and to speak craftily savor of dissimulation: and

1. La simulation est-elle toujours un péché? - 2. L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation? - 3. Est-elle opposée à la vérité? - 4. Est-elle un péché mortel?

ARTICLE 1
La simulation est-elle toujours un péché ?

Objections 1. Il semble que non. On lit en effet dans S. Luc (24, 28) que le Seigneur « fit semblant d'aller plus loin ». S. Ambroise dans son livre sur les Patriarches nous dit qu'Abraham « parlait de façon captieuse à ses serviteurs lorsqu'il leur disait (Gn 22,5): "Moi et l'enfant nous irons jusque-là bas, nous adorerons et nous reviendrons vers vous" ». Mais « faire semblant » et « parler de façon captieuse » relèvent de la

1. Sự giả vờ luôn luôn có tội? 2. Tính giả hình đồng nhất với sự giả vờ không? 3. Tính giả hình đối lập với nhân đức chân lý không? 4. Nó là trọng tội không?

TIẾT 1
Sự giả vờ luôn luôn có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự giả vờ không phải luôn luôn có tội. 1. Người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (24,28): "Chúa Giêsu đã giả vờ đi xa hơn." Thánh Ambrôxiô trong quyển sách về các tổ phụ (De Abraham 1,8) đã nói với chúng ta rằng Abraham đã nói cách đánh lừa các tôi tớ của mình khi nói với họ: "Tôi và đứa con của tôi, chúng tôi sẽ đi đến nơi kia, chúng ta sẽ thờ lạy Thiên Chúa và chúng tôi sẽ trở lại với các anh" (Kn 22,5). Mà việc giả vờ và việc nói năng cách đánh lừa, thuộc về sự giả vờ. Mà

autem dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

PRAETEREA, nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieronymus dicit, utilem simulationem, et in tempore assumendam, Iehu, regis Israel, nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal fingens se idola colere velle, ut habetur IV Reg. X. Et David immutavit faciem suam coram Achis, rege Geth, ut habetur I Reg. XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

PRAETEREA, bonum malo est contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, simulare malum erit bonum.

PRAETEREA, Isaiae III, contra quosdam dicitur, peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

SED CONTRA est quod Isaiae XVI, super illud, in tribus annis etc., dicit Glossa, in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est

yet it is not to be said that there was sin in Christ or Abraham. Therefore not all dissimulation is a sin.

2. Further, no sin is profitable. But according to Jerome, in his commentary on Gal. 2:11, "When Peter [Vulg.: 'Cephas'] was come to Antioch:---The example of Jehu, king of Israel, who slew the priest of Baal, pretending that he desired to worship idols, should teach us that dissimulation is useful and sometimes to be employed"; and David "changed his countenance before" Achis, king of Geth (1 Kings 21:13). Therefore not all dissimulation is a sin.

3. Further, good is contrary to evil. Therefore if it is evil to simulate good, it is good to simulate evil.

4. Further, it is written in condemnation of certain people (Is. 3:9): "They have proclaimed abroad their sin as Sodom, and they have not hid it." Now it pertains to dissimulation to hide one's sin. Therefore it is reprehensible sometimes not to simulate. But it is never reprehensible to avoid sin. Therefore dissimulation is not a sin.

On the contrary, A gloss on Is. 16:14, "In three years," etc., says: "Of the two evils it is less to sin openly than to simulate holiness." But to sin openly is always a sin. Therefore dissimulation is always a sin.

I answer that, As stated above (Q[109], A[3]; Q[110], A[1]), it belongs to the virtue of truth to show oneself outwardly by outward signs to be such as one is. Now outward signs are not only words, but also deeds. Accordingly just as it is contrary to truth to signify by words something different from that which is in one's mind, so also is it contrary to truth to employ signs of deeds or things to signify the contrary of what is in oneself, and this is what is properly denoted by dissimulation. Consequently dissimulation is properly a lie told by the signs of outward deeds. Now it matters not whether one lie in word or in any other way, as stated above (Q[110], A[1], OBJ[2]). Wherefore, since every lie is a sin, as stated above (Q[110], A[3]), it follows that also all dissimulation is a sin.

Reply to objection 1. As Augustine says (De QQ. Evang. ii), "To pretend is not always a lie: but only when the pretense has no signification, then it is a lie. When, however, our pretense refers to some signification, there is no lie, but a representation of the truth." And

simulation. Or on ne peut attribuer un péché au Christ et à Abraham. Donc la simulation n'est pas toujours un péché.

2. Aucun péché n'est utile. Mais, dit S. Jérôme « Jéhu, roi d'Israël, nous donne un exemple utile et imitable à l'occasion, lui qui a fait massacrer les prêtres de Baal en faisant semblant de vouloir adorer les idoles » (2 R 10, 8). Et David prit le visage d'un fou devant Akish, roi de Gat (1 S 21, 13).

3. Le bien est le contraire du mal. Donc, s'il est mal de simuler le bien, il sera bien de simuler le mal.

4. On lit en Isaïe (3, 9) ce reproche: « Ils étalent leur péché comme Sodome! Ils ne dissimulent pas. » Mais dissimuler le péché relève de la simulation. Donc user de simulation n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, sur le passage d'Isaïe (16, 14) « Dans trois ans... » la Glose explique: « Si l'on compare deux maux, c'est un moindre mal de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. » Mais pécher ouvertement est toujours un péché. Donc la simulation est toujours un péché.

Réponse : Nous l'avons dit, la vertu de vérité fait que l'on se montre à l'extérieur, par des signes visibles, tel qu'on est. Or les signes extérieurs ne sont pas seulement des paroles, mais aussi des actes. De même qu'il est contraire à la vertu de vérité de parler contre sa pensée, ce qui est mentir; de même on s'oppose à la vérité en se montrant, par des signes qui sont des actes ou des choses, contrairement à ce qu'on est au fond, et c'est là ce qu'on appelle proprement la simulation. Aussi est-elle à proprement parler un mensonge constitué par ces signes extérieurs que sont les actions. Peu importe qu'on mente en paroles ou par tout autre fait, nous l'avons dit. Aussi, puisque tout mensonge est un péché, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que toute simulation est un péché.

Solutions: Comme dit S. Augustin: « Ce que nous figurons par nos actions n'est pas toujours mensonge. Il y a mensonge quand ce que nous figurons ne signifie rien; mais quand cela aboutit à une signification, c'est une figure de la vérité. » Et il ajoute l'exemple des locutions

người ta không thể quy tội cho Chúa Kitô và Abraham. Vậy sự giả vờ không phải luôn luôn có tội.

2. Không tội nào có ích. Mà theo thánh Giêrônimô (In Gal. 1,2), Giêhu, vua Israel, đã đưa ra chúng ta một tấm gương hữu ích và đáng bắt chước, vua đã ra lệnh giết các sãi của thần Baan bằng cách giả bộ muốn thờ lạy các tà thần (2V 10,8). Vua Đavít đã giả bộ là người điên khùng trước mặt Akish, vua xứ Gat (1Sm 21,13).

3. Sự tốt là tương phản hữu của sự xấu. Vậy nếu giả vờ sự tốt là điều xấu, thì việc giả vờ điều xấu là tốt.

4. Người ta đọc thấy lời quở trách này trong sách tiên tri Isaia (3,9): "Họ phô bày tội lỗi của họ như thành Sôđôma! Họ không che giấu." Mà việc che giấu tội lỗi thuộc về sự giả vờ. Vậy việc sử dụng sự giả vờ không phải luôn luôn là tội.

TRÁI LẠI, về đoạn văn trong sách tiên tri Isaia (16,14): "Trong ba năm..." sách Chú giải cắt nghĩa: "Nếu người ta so sánh hai sự xấu, việc phạm tội công khai là sự xấu nhỏ hơn việc giả vờ thánh thiện." Mà việc phạm tội công khai luôn có tội. Vậy sự giả vờ luôn luôn là tội.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.109, a.3, sol.3), nhân đức chân lý làm cho người ta dùng các dấu hữu hình tỏ mình ra bên ngoài y như mình đang có. Mà các dấu hiệu bên ngoài không những chỉ là các lời nói, mà còn là các hành động. Cũng như việc nói trái ngược tư tưởng mình đối lập với nhân đức chân lý, đó là nói dối; cũng vậy, người ta đối lập với nhân đức chân lý nhờ các dấu hiệu, tức là các hành động hoặc các sự vật mà tỏ mình ra trái ngược với điều người ta có ở đáy lòng, và đó là điều được gọi cách chính xác là sự giả vờ. Như vậy, sự giả vờ, nói cách đích xác, là sự nói dối được gây nên bởi các dấu hiệu bên ngoài, tức là bởi các hành động. Không quan trọng gì mấy việc người ta nói dối bằng lời nói hoặc bởi mọi việc làm khác như chúng ta đã nói ở trước (Q.110, a.1, sol.2). Như vậy, bởi vì mọi sự nói dối là tội như chúng ta đã trông thấy (Q.110, a.3), do đó mà mọi sự giả vờ đều là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Augustinô (De Quaest. Evang. 2,51) đã nói: "Điều gì chúng ta tượng trưng bằng các hành động của chúng ta không phải luôn luôn là sự nói dối. Có sự nói dối khi điều chúng ta tượng trưng không biểu thị cái gì cả; còn khi điều đó có một ý nghĩa, đó là sự tượng trưng do nhân đức chân lý." Và thánh

mendacium, sed aliqua figura veritatis. Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic igitur dominus se finxit longius ire, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliquid figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut Gregorius dicit; vel, ut Augustinus dicit, quia, cum longius recessurus esset ascendendo in caelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius dicit de Abraham quod prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire, immolato filio, sed dominus per os eius locutus est quod parabat. Unde patet quod neuter simulavit.

AD SECUNDUM dicendum quod Hieronymus large utitur nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius Psalmi, benedicam dominum in omni tempore. Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

AD TERTIUM dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus se simulat malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed haec ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quae in se non sunt mala, sed habent quandam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii; tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est; sive sit de bono sive de malo, peccatum est.

AD QUARTUM dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat

he cites figures of speech as an example, where a thing is "pretended," for we do not mean it to be taken literally but as a figure of something else that we wish to say. In this way our Lord "pretended He would go farther," because He acted as if wishing to go farther; in order to signify something figuratively either because He was far from their faith, according to Gregory (Hom. xxiii in Ev.); or, as Augustine says (De QQ. Evang. ii), because, "as He was about to go farther away from them by ascending into heaven, He was, so to speak, held back on earth by their hospitality." Abraham also spoke figuratively. Wherefore Ambrose (De Abraham i) says that Abraham "foretold what he knew not": for he intended to return alone after sacrificing his son: but by his mouth the Lord expressed what He was about to do. It is evident therefore that neither dissembled.

Reply to objection 2. Jerome employs the term "simulation" in a broad sense for any kind of pretense. David's change of countenance was a figurative pretense, as a gloss observes in commenting on the title of Ps. 33, "I will bless the Lord at all times." There is no need to excuse Jehu's dissimulation from sin or lie, because he was a wicked man, since he departed not from the idolatry of Jeroboam (4 Kings 10:29,31). And yet he is praised withal and received an earthly reward from God, not for his dissimulation, but for his zeal in destroying the worship of Baal.

Reply to objection 3. Some say that no one may pretend to be wicked, because no one pretends to be wicked by doing good deeds, and if he do evil deeds, he is evil. But this argument proves nothing. Because a man might pretend to be evil, by doing what is not evil in itself but has some appearance of evil: and nevertheless this dissimulation is evil, both because it is a lie, and because it gives scandal; and although he is wicked on this account, yet his wickedness is not the wickedness he simulates. And because dissimulation is evil in itself, its sinfulness is not derived from the thing simulated, whether this be good or evil.

Reply to objection 4. Just as a man lies when he signifies by word that which he is not, yet lies not when he refrains from saying what he is, for this is sometimes lawful; so also does a man dissemble, when by outward signs of deeds or things he signifies that which he is not, yet he dissembles not if he

figurées, dans lesquelles une chose est représentée sans que nous l'affirmions être telle en réalité. Mais nous la proposons comme la figure d'autre chose que nous voulons affirmer. C'est ainsi que notre Seigneur « fit semblant d'aller plus loin », parce qu'il donna à sa démarche l'allure de quelqu'un qui veut aller plus loin, pour signifier de façon figurée qu'il était loin de la foi des deux disciples, d'après S. Grégoire; ou bien, d'après S. Augustin, parce que, lui qui allait partir loin en montant au ciel, il était comme retenu sur terre par leur hospitalité. Abraham aussi a parlé en figure. Aussi S. Ambroise dit-il de lui: « Il prophétisa ce qu'il ignorait. Car il se disposait à revenir lui-même, après avoir immolé son fils; mais par sa bouche le Seigneur annonça ce qu'il préparait. » Donc, ni jésus ni Abraham n'ont usé de simulation.

2. S. Jérôme prend le mot simulation au sens large de n'importe quelle feinte. Celle de David fut une fiction figurative, comme la Glose l'explique sur le titre du Psaume (34) - « Je bénirai le Seigneur en tout temps. » Quant à la simulation de Jéhu, il n'est pas nécessaire de l'excuser de mensonge ou de péché, car lui-même fut un mauvais roi qui ne se détourna pas de l'idolâtrie de Jéroboam. Cependant il est loué et il reçoit de Dieu une récompense temporelle non pour sa simulation, mais pour son zèle à détruire le culte de Baal.

3. Certains affirment que nul ne peut faire semblant d'être mauvais, car nul ne se fait passer pour mauvais par des oeuvres bonnes; et si l'on fait des oeuvres mauvaises, c'est qu'on est mauvais. Mais cet argument ne porte pas, car on peut faire semblant d'être mauvais par des oeuvres qui ne sont pas mauvaises en soi, mais qui ont une apparence de mal. Cependant la simulation est en elle-même un mal à titre de mensonge comme à titre de scandale. Bien qu'elle rende mauvais le simulateur, ce n'est pas le mal qu'il simule qui le rend mauvais. Et parce que la simulation est mauvaise par elle-même, ce n'est pas en raison de ce qu'elle simule: qu'elle simule le bien ou le mal, elle est un péché.

4. On ment en paroles quand on signifie ce qui n'est pas, mais non quand on tait ce qui est, chose parfois permise. De même on simule quand, par des signes extérieurs tels que des actions ou des choses, on signifie quelque chose qui n'est pas, mais non si l'on omet de signifier ce qui est.

nhân đưa ra những cách nói được tượng trưng làm thí dụ, mà trong các cách nói này một sự vật được tiêu biểu mà chúng ta không khẳng định nó là thế nọ thế kia trong thực tại. Nhưng chúng ta muốn đưa sự vật đó ra làm tượng trưng cho một sự vật khác mà chúng ta muốn khẳng định. Chính như vậy mà Chúa Giêsu đã giả vờ đi xa hơn, bởi vì Ngài đưa ra cho dáng đi của Ngài cách đi của kẻ muốn đi xa hơn, để biểu thị bằng cách tượng trưng rằng Ngài ở xa lòng tin của hai môn đệ này như thánh Grêgôriô giải thích (In Evang. 2, hom. 23); hoặc theo thánh Augustinô (De Quaest. Evang 2,51), bởi vì Ngài sắp đi xa lên Trời, bị cầm giữ lại dưới đất bởi sự tiếp đãi của họ. Abraham cũng nói cách tượng trưng như vậy. Thánh Ambrôxiô (De Abraham 1,8) đã nói về Tổ phụ này: "Ông nói tiên tri về điều ông không biết, ông sắp đặt mình sẽ trở lại sau khi sát tế người con trai của mình; vậy do miệng của ông, Chúa Giêsu loan báo điều Người chuẩn bị." Vậy Chúa Giêsu cũng như Abraham đã không sử dụng sự giả vờ.

2. Thánh Giêrônimô sử dụng từ ngữ giả vờ theo nghĩa rộng biểu thị bất cứ sự giả đò nào. Sự giả vờ của vua Đavít là một sự giả đò tượng trưng như sách Chú giải cắt nghĩa điều đó ở Thánh vịnh (34): "Tôi sẽ chúc tụng Thiên Chúa mọi lúc." về sự giả đò của vua Giêhu, người ta một cách tất nhiên không phải thứ miễn ông khỏi sự nói dối hoặc khỏi tội, bởi vì chính ông là một nhà vua xấu không từ bỏ mọi sự thờ tà thần của vua Giêrôbôam. Tuy nhiên, nhà vua được ca ngợi và lãnh nhận từ Thiên Chúa phần thưởng trần gian không phải vì sự giả vờ của mình, nhưng vì lòng nhiệt thành phá hủy sự thờ tà thần Baan.

3. Một số người khẳng định rằng không ai có thể giả bộ xấu xa, bởi vì không ai làm cho mình có vẻ xấu xa bởi các công việc tốt lành, còn nếu người ta làm những công việc xấu xa, đó là người ta xấu. Nhưng chứng cứ này không có giá trị, bởi vì người ta có thể giả bộ xấu xa bởi những công việc không xấu tại sự, nhưng có vẻ bề ngoài xấu xa. Tuy nhiên, sự giả vờ tại sự là một sự xấu trong tư cách nó là sự nói dối cũng như trong tư cách là gương xấu. Nó làm cho kẻ giả vờ trở nên xấu, chứ không phải sự xấu mà họ giả vờ làm cho họ trở thành xấu. Và bởi vì sự giả vờ xấu tại sự, đó không phải vì điều nó giả vờ: Nó giả vờ sự tốt hoặc sự xấu, nó vẫn là tội.

4. Người ta nói dối trong lời nói khi người ta nói ra cái gì không có, nhưng không phải khi người ta giấu điều có thực, điều này đôi khi được phép làm. Cũng vậy, người ta giả vờ khi do các dấu hiệu bên ngoài như các hành động hoặc các sự vật, người ta biểu thị cái gì không có, nhưng người ta không giả vờ nếu

significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS 2
Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest esse etiam si aliquis ostendat exterius quae interius agit, secundum illud Matth. VI, cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

PRAETEREA, Gregorius dicit, XXXI Moral., sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

PRAETEREA, hypocrisis in sola intentione consistit, dicit enim dominus de hypocritis, Matth. XXIII, quod omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur; et Gregorius dicit, XXXI Moral., quod nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione, unde super illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei, dicit Glossa quod simulator aliud simulat, aliud agit, castitatem praefert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, ibidem, nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personae quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri,

omits to signify what he is. Hence one may hide one's sin without being guilty of dissimulation. It is thus that we must understand the saying of Jerome on the words of Isa. 3:9, that the "second remedy after shipwreck is to hide one's sin," lest, to wit, others be scandalized thereby.

ARTICLE 2
Whether hypocrisy is the same as dissimulation ?

Objections 1. It seems that hypocrisy is not the same as dissimulation. For dissimulation consists in lying by deeds. But there may be hypocrisy in showing outwardly what one does inwardly, according to Mat. 6:2, "When thou dost an alms-deed sound not a trumpet before thee, as the hypocrites do." Therefore hypocrisy is not the same as dissimulation.

2. Further, Gregory says (Moral. xxxi, 7): "Some there are who wear the habit of holiness, yet are unable to attain the merit of perfection. We must by no means deem these to have joined the ranks of the hypocrites, since it is one thing to sin from weakness, and another to sin from malice." Now those who wear the habit of holiness, without attaining the merit of perfection, are dissemblers, since the outward habit signifies works of perfection. Therefore dissimulation is not the same as hypocrisy.

3. Further, hypocrisy consists in the mere intention. For our Lord says of hypocrites (Mat. 23:5) that "all their works they do for to be seen of men": and Gregory says (Moral. xxxi, 7) that "they never consider what it is that they do, but how by their every action they may please men." But dissimulation consists, not in the mere intention, but in the outward action: wherefore a gloss on Job 36:13, "Dissemblers and crafty men prove the wrath of God," says that "the dissembler simulates one thing and does another: he pretends chastity, and delights in lewdness, he makes a show of poverty and fills his purse." Therefore hypocrisy is not the same as dissimulation.

On the contrary, Isidore says (Etym. x): "'Hypocrite' is a Greek word corresponding to the Latin 'simulator,' for whereas he is evil within," he "shows himself outwardly as being good; denoting falsehood, and , judgment."

I answer that, As Isidore says (Etym. x), "the word hypocrite is derived from the appearance of those who come on to the stage with a disguised face, by changing the color of their complexion, so as to imitate the complexion of the person they simulate, at one time

C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que S. Jérôme dit au même endroits: « Le second remède après le naufrage, c'est de dissimuler son péché » pour qu'il ne scandalise pas autrui.

ARTICLE 2
L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation ?

Objections 1. Il semble que non. Car la simulation consiste en un mensonge par action. Mais il peut y avoir hypocrisie même si l'on montre extérieurement ce que l'on fait intérieurement, selon cette parole évangélique (Mt 6, 2): « Quand tu fais l'aumône, ne le fais pas claironner devant toi, comme font les hypocrites. »

2. S. Grégoire nous dit: « Il y a des gens qui portent l'habit de la sainteté et qui n'ont pas le mérite de la perfection. Il ne faut aucunement les traiter d'hypocrites, parce que pécher par faiblesse est autre chose que pécher par malice. » Mais ceux qui portent l'habit extérieur de la sainteté et n'ont pas le mérite de la perfection sont des simulateurs parce que l'habit extérieur de la sainteté signifie les oeuvres de perfection. Donc la simulation n'est pas identique à l'hypocrisie.

3. L'hypocrisie ne consiste que dans l'intention, car, au sujet des hypocrites le Seigneur dit (Mt 23, 5): « Ils font toutes leurs actions pour être vus des hommes. » Et S. Grégoire: « Ils ne considèrent jamais ce qu'ils doivent faire, mais la manière de faire n'importe quoi pour plaire aux hommes. » Tandis que la simulation ne consiste pas dans l'intention seulement, mais dans l'action extérieure. Aussi sur Job (36, 13 Vg): « Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu », la Glose dit-elle: « Le simulateur simule une chose et en fait une autre; il affiche la chasteté et il s'abandonne à la luxure; il exhibe la pauvreté et il remplit sa bourse. »

En sens contraire, Isidore dit, dans ses Étymologies: « Le mot grec hypocrite se traduit en latin simulator, puisque celui qui est mauvais au-dedans se montre bon à l'extérieur, car hypo signifie "faux", et crisis, "jugement" ».

Réponse : Comme le dit Isidore au même endroit « le mot "hypocrite" a pour origine l'apparence de ceux qui se produisent dans les spectacles avec des masques qui distinguaient par leur diversité les personnages représentés, hommes ou femmes, pour créer l'illusion

người ta không biểu thị cái gì có thực; chính như thế mà người ta phải hiểu điều thánh Giêrônimô đã nói cũng ở đoạn văn đó (In Isaiam 2,3): "Vị thuốc thứ hai sau khi bị chìm đắm, đó là giấu tội của mình, ngõ hầu không làm gương xấu cho kẻ khác".

TIẾT 2
Tính giả hình đồng nhất với sự giả vờ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự giả vờ cốt tại sự nói dối bằng hành động. Mà vẫn có sự giả hình nếu người ta tỏ ra bên ngoài điều mình làm bên trong theo lời Phúc âm (Mt 6,2): "Khi ngươi bố thí, chớ thổi loa trước mặt, như bọn giả hình làm nơi hội đường và phố sá, hầu được vinh dự nơi người đời."

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 31,13) nói với chúng ta: "Có những người mặc áo thánh thiện mà không có công đức về sự hoàn hảo. Người ta không nên coi họ là những kẻ giả hình, bởi vì việc phạm tội do yếu đuối khác với việc phạm tội do ác ý." Mà những kẻ mang áo thánh thiện và không có công đức của sự hoàn hảo là những kẻ giả vờ, bởi vì chiếc áo bề ngoài của sự thánh thiện biểu thị các công việc hoàn hảo. Vậy sự giả vờ không đồng nhất với tính giả hình.

3. Tính giả hình chỉ cốt tại ý hướng, bởi vì về vấn đề các kẻ giả hình, Chúa Giêsu đã phán (Mt 23,5): "Họ làm mọi hành động để cho được người ta trông thấy." Và thánh Grêgôriô (Ibid.) nói: "Họ không bao giờ xem xét điều mình phải làm, nhưng chỉ xem xét thể cách làm bất cứ cái gì để làm đẹp lòng nhân loại." Đang khi sự giả vờ không cốt tại ý hướng mà thôi, mà còn cốt tại hành động bên ngoài; như vậy về lời nói trong sách Gióp (36,13): "Những kẻ giả vờ là những kẻ mưu mô gây nên cơn thịnh nộ của Thiên Chúa", sách Chú giải cắt nghĩa: "Kẻ giả vờ giả đò một điều và làm một điều khác; kẻ phô bày đức trinh khiết và chìm đắm trong dâm ô; họ phô trương phần đức nghèo khó và họ làm cho đầy túi tiền."

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô nói trong sách ngữ nguyên (X. Epist. H. 82) đã nói: "Từ ngữ Hy Lạp hypocrite dịch tiếng La ngữ simulator (kẻ giả vờ), bởi vì kẻ xấu bên trong tỏ ra tốt bên ngoài, vì hypo biểu thị sự giả dối, và crysis biểu thị sự phán đoán.

TRẢ LỜI : Như thánh Isiđôrô nói ở cũng đoạn văn đó, từ ngữ hypocrite có nguồn gốc là vẻ bên ngoài của những kẻ diễn kịch với mặt nạ, và các mặt nạ này do sự khác biệt của chúng nó phân biệt các nhân vật được tiêu biểu, đàn ông hoặc đàn bà, để tạo nên ảo ảnh ở nơi các khán giả trong các

modo in specie feminae, ut in ludis populum fallant. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod sicut hypocritae simulatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in Ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet. Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.

under the guise of a man, at another under the guise of a woman, so as to deceive the people in their acting." Hence Augustine says (De Serm. Dom. ii) that "just as hypocrites by simulating other persons act the parts of those they are not (since he that acts the part of Agamemnon is not that man himself but pretends to be), so too in the Church and in every department of human life, whoever wishes to seem what he is not is a hypocrite: for he pretends to be just without being so in reality." We must conclude, therefore, that hypocrisy is dissimulation, not, however, any form of dissimulation, but only when one person simulates another, as when a sinner simulates the person of a just man.

chez les spectateurs de ces jeux. » Ce qui fait dire à S. Augustin: « De même que les comédiens (hypocritae) simulent d'autres personnages, jouent le rôle de celui qu'ils ne sont pas (car l'acteur qui joue Agamemnon ne l'est pas vraiment, mais le simule) - de même, dans l'Église et dans toute la vie, tout homme, qui veut se faire prendre pour ce qu'il n'est pas, est un hypocrite (hypocrite): il simule la justice, il ne la pratique pas. » Ainsi faut-il dire que l'hypocrisie est une simulation; non pas n'importe laquelle, mais seulement celle où l'on simule un autre personnage, par exemple lorsqu'un pécheur simule le personnage de l'homme juste.

trò chơi. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte II,2) nói: “Cũng như những người diễn hý kịch (hypocritae) giả vờ các nhân vật khác, đóng vai trò của kẻ mà họ không phải như vậy (vì diễn viên đóng vai trò Agamemnon không phải là Agamemnon thực sự, nhưng giả vờ); cũng vậy, trong Hội thánh và trong mọi đời sống, mọi người nào muốn làm cho người ta cho mình có điều mình không có, là kẻ giả hình (hypocrita): “Họ giả vờ đức công bình, họ không thực thi nó.” Như vậy, người ta phải nói rằng tính giả hình là sự giả vờ; không phải là bất cứ sự giả vờ nào, nhưng chỉ là sự giả vờ mà ở đó người ta giả vờ một nhân vật khác, thí dụ, khi một tội nhân giả vờ là nhân vật của con người công chính.

AD PRIMUM ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit, ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritae per causas Dei intentioni deserviunt saeculi, quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agant.

Reply to objection 1. The outward deed is a natural sign of the intention. Accordingly when a man does good works pertaining by their genus to the service of God, and seeks by their means to please, not God but man, he simulates a right intention which he has not. Wherefore Gregory says (Moral.) that "hypocrites make God's interests subservient to worldly purposes, since by making a show of saintly conduct they seek, not to turn men to God, but to draw to themselves the applause of their approval:" and so they make a lying pretense of having a good intention, which they have not, although they do not pretend to do a good deed without doing it.

Solutions 1. Par nature l'oeuvre extérieure signifie l'intention. Donc, lorsqu'en accomplissant de bonnes oeuvres qui, par leur caractère, contribuent au culte de Dieu, on cherche à plaire non à Dieu mais aux hommes, on simule une intention droite que l'on n'a pas. Aussi S. Grégoire dit-il: « Les hypocrites font servir les choses de Dieu à l'intérêt du siècle car, par les oeuvres saintes qu'ils affichent, ils ne cherchent pas à convertir les hommes, mais à jouir de la popularité. » Ainsi, ils simulent mensongèrement une intention droite qu'ils n'ont pas, bien qu'ils ne simulent pas la bonne oeuvre qu'ils accomplissent.

GIẢI ĐÁP 1. Công việc bên ngoài do bản tính biểu thị ý hướng. Vậy, người ta khi hoàn thành các công việc tốt lành mà các công việc này theo đặc tính của mình góp phần vào việc thờ phụng Thiên Chúa, tìm kiếm làm đẹp lòng nhân loại, chứ không phải làm đẹp lòng Thiên Chúa, người ta giả vờ ý hướng ngay thẳng mà mình không có. Như vậy thánh Grêgôriô (Moral. 31,19) nói: “Những người giả hình khiến các điều phụng sự Thiên Chúa trở thành phục vụ lợi ích trần gian, bởi vì họ do các công việc thánh thiện được phô trương, không tìm kiếm cải hóa kẻ khác, nhưng để hưởng thụ tiếng tăm của mình.” Như vậy, một cách giả dối, họ giả vờ ý hướng ngay lành mà họ không có, mặc dầu họ không giả vờ công việc lành được họ hoàn thành.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Reply to objection 2. The habit of holiness, for instance the religious or the clerical habit, signifies a state whereby one is bound to perform works of perfection. And so when a man puts on the habit of holiness, with the intention of entering the state of perfection, if he fail through weakness, he is not a dissembler or a hypocrite, because he is not bound to disclose his sin by laying aside the habit of holiness. If, however, he were to put on the habit of holiness in order to make a show of righteousness, he would be a hypocrite and a dissembler.

2. L'habit de sainteté, religieux ou clérical, signifie un état qui oblige aux oeuvres de perfection. C'est pourquoi si celui qui prend cet habit dans l'intention d'entrer dans l'état de perfection, en déchoit par faiblesse, il n'est pas simulateur ou hypocrite, parce qu'il n'est pas tenu de manifester son péché en quittant l'habit de sainteté. Il serait hypocrite et simulateur s'il avait pris cet habit afin de s'afficher comme un homme juste.

2. Chiếc áo thánh thiện của tu sĩ hoặc của giáo sĩ, biểu thị địa vị bắt buộc thi hành các công việc hoàn hảo. Do đó, nếu kẻ mang áo này với ý hướng bước vào địa vị hoàn hảo, thất bại điều đó do sự yếu đuối, không phải là kẻ giả vờ hoặc là kẻ giả hình, bởi vì họ không bị bắt buộc tỏ ra tội lỗi của mình bằng cách cởi bỏ chiếc áo thánh thiện. Họ hẳn là kẻ giả hình và giả vờ, giả như họ mặc chiếc áo này ngõ hầu phô trương mình là người công chính.

AD TERTIUM dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt, unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera, vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

Reply to objection 3. In dissimulation, as in a lie, there are two things: one by way of sign, the other by way of thing signified. Accordingly the evil intention in hypocrisy is considered as a thing signified, which does not tally with the sign: and the outward words, or deeds, or any sensible objects are considered in every dissimulation and lie as a sign.

3. La simulation, comme le mensonge, comporte deux éléments: l'un est le signe, l'autre la réalité signée. Dans l'hypocrisie, c'est l'intention mauvaise qui est envisagée comme la réalité signifiée, laquelle ne correspond pas au signe. Mais dans toute espèce de simulation et de mensonge, ce sont les réalités extérieures, paroles, actions et tout ce qui tombe sous le sens, qui sont envisagés comme signes.

3. Sự giả vờ, như sự nói dối, bao hàm hai yếu tố: một yếu tố là dấu hiệu, yếu tố kia là thực tại được biểu thị. Trong tính giả hình, chính ý hướng xấu xa được nhắm là thực tại được biểu thị, thực tại này không tương ứng với dấu hiệu. Mà trong mọi loại giả vờ và nói dối, chính các thực tại bên ngoài, lời nói, hành động và tất cả mọi cái gì giác quan có thể biết được, được coi là các dấu hiệu.

ARTICULUS 3
Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis

ARTICLE 3
Whether hypocrisy is contrary to the virtue of truth ?

ARTICLE 3
L'hypocrisie est-elle supposée à la vertu de vérité ?

TIẾT 3
Tính giả hình đối lập với nhân đức chân lý ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non

Objections 1. It seems that hypocrisy is not contrary to the

Objections 1. Il apparaît que non. Car dans la simulation ou

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Trong sự giả vờ hoặc tính giả

opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti, hypocrita enim simulat quamcumque virtutem; et etiam per quaecumque virtutis opera, puta per ieiunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

PRAETEREA, omnis simulatio ex aliquo dolo procedere videtur, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiae, ut supra habitum est. Ergo hypocrisis, quae est simulatio. Non opponitur veritati, sed magis prudentiae vel simplicitati.

PRAETEREA, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriae, unde super illud Iob XXVII, quae est spes hypocritae, si avare rapiat etc., dicit Glossa, hypocrita, qui Latine dicitur simulator, avarus raptor est, qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae. Cum ergo avaritia, vel inanis gloria, non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio sive hypocrisis.

virtue of truth. For in dissimulation or hypocrisy there is a sign and a thing signified. Now with regard to neither of these does it seem to be opposed to any special virtue: for a hypocrite simulates any virtue, and by means of any virtuous deeds, such as fasting, prayer and alms deeds, as stated in Mat. 6:1-18. Therefore hypocrisy is not specially opposed to the virtue of truth.

2. Further, all dissimulation seems to proceed from guile, wherefore it is opposed to simplicity. Now guile is opposed to prudence as above stated (Q[55], A[4]). Therefore, hypocrisy which is dissimulation is not opposed to truth, but rather to prudence or simplicity.

3. Further, the species of moral acts is taken from their end. Now the end of hypocrisy is the acquisition of gain or vainglory: wherefore a gloss on Job 27:8, "What is the hope of the hypocrite, if through covetousness he take by violence," says: "A hypocrite or, as the Latin has it, a dissimulator, is a covetous thief: for through desire of being honored for holiness, though guilty of wickedness, he steals praise for a life which is not his." [*The quotation is from St. Gregory's Moralia, Bk XVIII.] Therefore since covetousness or vainglory is not directly opposed to truth, it seems that neither is hypocrisy or dissimulation.

hypocrisie, il y a le signe et la réalité signifiée. Mais quant à ces deux termes, elle ne paraît pas s'opposer à une vertu spéciale, car l'hypocrisie simule toutes les vertus, et par toutes leurs oeuvres, comme le jeûne, la prière et l'aumône, d'après S. Matthieu (6). Donc l'hypocrisie ne s'oppose pas spécialement à la vertu de vérité.

2. Toute simulation procède d'une tromperie, si bien qu'elle s'oppose à la simplicité. Or la tromperie s'oppose à la prudence, nous l'avons montré. Donc l'hypocrisie, qui s'identifie à la simulation, ne s'oppose pas à la vertu de vérité, mais plutôt à la prudence ou à la simplicité.

3. En morale, l'espèce est déterminée par la fin. Or la fin de l'hypocrisie est d'obtenir du profit ou de la vaine gloire. Aussi sur ce texte de job (27, 8 Vg): « Quel est l'espoir de l'hypocrite, s'il est un voleur cupide... » la Glose dit-elle: « L'hypocrite, appelé en latin simulateur, est un voleur cupide puisque, en continuant une vie d'injustice, il désire être vénéré pour sa sainteté, si bien qu'il dérobe une louange qui ne lui appartient pas. » Donc, puisque la cupidité et la vaine gloire ne s'opposent pas directement à la vertu de vérité, il apparaît qu'il en va de même pour la simulation ou hypocrisie.

hình, có dấu hiệu và thực tại được biểu thị. Mà về hai tận cùng này, nó xem ra không đối lập với một nhân đức đặc biệt nào, vì tính giả hình tất cả mọi nhân đức nhờ tất cả mọi công việc tốt lành của các nhân đức này, như sự ăn chay, cầu nguyện và bố thí, theo Phúc âm thánh Matthêô (6). Vậy, tính giả hình không đối lập một cách đặc biệt với nhân đức chân lý.

2. Mọi sự giả vờ phát xuất từ sự đánh lừa, đến nỗi nó đối lập với đơn giản tính. Mà sự đánh lừa đối lập với nhân đức trí thuật như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.55, a.4). Vậy tính giả hình, đồng nhất với sự giả vờ không đối lập với nhân đức chân lý, nhưng với nhân đức trí thuật hoặc đơn giản tính.

3. Trong đạo đức học, loại được quyết định bởi mục đích. Mà mục đích của tính giả hình là để thu được lợi ích hoặc hư danh. Như vậy, về đoạn văn sách Gióp (27,8): "Hy vọng của kẻ giả đạo đức là cái gì, nếu là kẻ trộm cắp tham lam...", sách Chú giải lên tiếng: "Kẻ giả hình được gọi trong La ngữ là kẻ giả vờ, là người trộm cắp tham lam, bởi vì họ sống liên tục đời sống bất công, ước muốn được tôn trọng do sự thánh thiện của mình, đến nỗi họ đánh cắp lời ngợi khen không thuộc về mình." Vậy, bởi vì tính tham lam và hư danh không đối lập cách trực tiếp với nhân đức chân lý, thì xem ra cũng như vậy đối với sự giả vờ hoặc tính giả hình.

SED CONTRA est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

On the contrary, All dissimulation is a lie, as stated above (A[1]). Now a lie is directly opposed to truth. Therefore dissimulation or hypocrisy is also.

En sens contraire, il y a que toute simulation est un mensonge, comme nous l'avons dit à l'article 1. Or le mensonge s'oppose directement à la vertu de vérité. Donc aussi la simulation ou hypocrisie.

TRÁI LẠI, Mọi sự giả vờ là sự nói dối như chúng ta đã đề cập đến ở Tiết 1. Mà sự nói dối trực tiếp đối lập với nhân đức chân lý. Vậy sự giả vờ hay tính giả hình cũng thế.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in X Metaphys., contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter, uno modo, directe; et alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius sive contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur in IV Ethic. Indirecta autem oppositio vel contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

I answer that, According to the Philosopher (Metaph. text. 13, 24, x), "contrariety is opposition as regards form," i.e. the specific form. Accordingly we must reply that dissimulation or hypocrisy may be opposed to a virtue in two ways, in one way directly, in another way indirectly. Its direct opposition or contrariety is to be considered with regard to the very species of the act, and this species depends on that act's proper object. Wherefore since hypocrisy is a kind of dissimulation, whereby a man simulates a character which is not his, as stated in the preceding article, it follows that it is directly opposed to truth whereby a man shows himself in life and speech to be what he is, as stated in Ethic. iv, 7. The indirect opposition or contrariety of hypocrisy may be considered in relation to any accident, for instance a remote end, or an instrument of action, or anything else of that kind.

Réponse : Selon Aristote la contrariété est une opposition selon la forme, laquelle spécifie une réalité. C'est pourquoi la simulation ou hypocrisie peut être opposée à une vertu de deux façons: directe ou indirecte. Son opposition ou sa contrariété directe est à considérer selon l'espèce même de l'acte, qui lui vient de son objet propre. Aussi, puisque l'hypocrisie est une simulation par laquelle on feint un personnage que l'on n'est pas, comme nous venons de le dire à l'Article précédent, il s'ensuit qu'elle s'oppose directement à la vérité « par laquelle on se montre dans sa vie et dans ses paroles, tel qu'on est », dit Aristote. Quant à l'opposition ou contrariété indirecte, elle peut être considérée selon n'importe quel accident: par exemple selon une fin éloignée, ou selon un des instruments de l'acte, etc.

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Metaph. 10,9), tương phản tính là sự đối lập theo mô thể, và mô thể phân loại các thực tại. Do đó, sự giả vờ hoặc tính giả hình có thể đối lập với một nhân đức theo hai thể cách: sự đối lập của nó hoặc tương phản tính của nó trực tiếp phải được cứu xét tùy theo loại của hành động, và hành động phát xuất từ đối tượng riêng của mình. Như vậy, bởi vì tính giả hình là sự giả vờ mà do đó, người ta giả bộ một nhân vật mà người ta không phải là nhân vật này, như chúng ta mới nói ở Tiết trước; do đó mà nó đối lập trực tiếp với nhân đức chân lý, bởi vì nhân đức chân lý người ta trong đời sống của mình cũng như trong các lời nói của mình, tỏ ra mình như mình đang có, theo sự xác định của Triết gia (Eth. 4,7). Còn về sự đối lập hoặc tương phản tính gián tiếp, nó được cứu xét tùy theo bất cứ tùy thể nào: thí dụ, tùy theo mục đích xa, hoặc tùy theo một trong các công vụ của hành động, v.v...

AD PRIMUM ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam

Reply to objection 1. The hypocrite in simulating a virtue

Solutions 1. Lorsque l'hypocrite simule une vertu, il la prend pour

GIẢI ĐÁP 1. Khi kẻ giả hình giả vờ một nhân đức, họ nhận lấy nhân đức

virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentiae directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum. Executio autem astutiae est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, aliud praetendat exterius.

AD TERTIUM dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., et sicut etiam supra de mendacio dictum est.

ARTICULUS 4
Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isaiae XVI, in Glossa, quod in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Et super illud Iob I, sicut autem domino placuit etc., dicit Glossa quod simulata aequitas non est aequitas, sed duplicatum peccatum. Et super illud Thren. IV, maior effecta est iniquitas

regards it as his end, not in respect of its existence, as though he wished to have it, but in respect of appearance, since he wishes to seem to have it. Hence his hypocrisy is not opposed to that virtue, but to truth, inasmuch as he wishes to deceive men with regard to that virtue. And he performs acts of that virtue, not as intending them for their own sake, but instrumentally, as signs of that virtue, wherefore his hypocrisy has not, on that account, a direct opposition to that virtue.

Reply to objection 2. As stated above (Q[55], AA[3],4,5), the vice directly opposed to prudence is cunning, to which it belongs to discover ways of achieving a purpose, that are apparent and not real: while it accomplishes that purpose, by guile in words, and by fraud in deeds: and it stands in relation to prudence, as guile and fraud to simplicity. Now guile and fraud are directed chiefly to deception, and sometimes secondarily to injury. Wherefore it belongs directly to simplicity to guard oneself from deception, and in this way the virtue of simplicity is the same as the virtue of truth as stated above (Q[109], A[2], ad 4). There is, however, a mere logical difference between them, because by truth we mean the concordance between sign and thing signified, while simplicity indicates that one does not tend to different things, by intending one thing inwardly, and pretending another outwardly.

Reply to objection 3. Gain or glory is the remote end of the dissembler as also of the liar. Hence it does not take its species from this end, but from the proximate end, which is to show oneself other than one is. Wherefore it sometimes happens to a man to pretend great things of himself, for no further purpose than the mere lust of hypocrisy, as the Philosopher says (Ethic. iv, 7), and as also we have said above with regard to lying (Q[110], A[2]).

ARTICLE 4
Whether hypocrisy is always a mortal sin ?

Objections 1. It seems that hypocrisy is always a mortal sin. For Jerome says on Is. 16:14: "Of the two evils it is less to sin openly than to simulate holiness": and a gloss on Job 1:21 [*St. Augustine on Ps. 63:7], "As it hath pleased the Lord," etc., says that "pretended justice is no justice, but a twofold sin": and again a gloss on Lam. 4:6, "The iniquity . . . of my people is made greater than the sin of Sodom," says: "He deplores

fin non pas d'une manière réelle, comme celui qui veut posséder cette vertu, mais selon l'apparence, comme celui qui veut paraître la posséder. De ce fait, il ne s'oppose pas à cette vertu, mais à la vérité en tant qu'il veut tromper les hommes au sujet de cette vertu. Quant aux oeuvres de cette vertu il ne les assume pas comme visées par lui, mais à titre d'instruments, comme des signes de cette vertu. Tout cela ne lui donne pas une opposition directe à cette vertu.

2. Comme on l'a dit antérieurement, ce qui s'oppose directement à la prudence, c'est la ruse dont le rôle est de découvrir certaines voies apparentes, mais non réelles, pour arriver à ses fins. Or la ruse atteint son but propre en paroles par la tromperie, en action par la fraude. Et le rapport de la ruse à l'égard de la prudence se retrouve dans la tromperie et la fraude à l'égard de la simplicité. Or la tromperie ou la fraude a pour but premier de tromper et parfois, secondairement, de nuire. Aussi appartient-il directement à la simplicité de se garder de la tromperie. Et ainsi, comme on l'a dit plus haut, la simplicité est une vertu identique à celle de vérité; elle n'en diffère que pour la raison, parce qu'on parle de vérité selon que les signes concordent avec les réalités signifiées, et l'on parle de simplicité selon qu'on ne poursuit pas des buts divergents en recherchent intérieurement autre chose que ce que l'on paraît poursuivre.

3. Le profit et la gloire sont les fins éloignées du simulateur comme du menteur. Aussi ne trouve-t-il pas sa signification dans ces fins-là, mais dans sa fin prochaine, qui est de se montrer autre qu'il n'est. Aussi arrive-t-il que certain simule de grandes choses à son propre sujet, sans autre but que le plaisir de feindre, comme le dit Aristote, et comme nous l'avons dit plus haut, à propos du mensonge.

ARTICLE 4
L'hypocrisie est-elle toujours péché mortel ?

Objections 1. Il semble bien. Car S. Jérôme, dans sa glose d'Isaïe (16, 14) dit: « Si l'on compare deux maux, c'est un moindre mal de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. » Et sur Job (1, 21 Vg): « Comme Dieu en a décidé... » la Glose affirme que « la justice simulée n'est plus la justice, mais double péché ». Et sur ce verset des Lamentations (4, 6): « La faute de mon peuple a surpassé le péché de Sodome », elle explique: « On

này làm mục đích không phải theo thể cách thực tại như kẻ muốn chiếm hữu nhân đức này, nhưng theo vẻ bề ngoài như kẻ muốn xem ra chiếm hữu nó. Do sự kiện này, họ không đối lập với nhân đức này, nhưng đối lập với nhân đức chân lý trong tư cách họ muốn đánh lừa người khác về nhân đức này. Còn về các công việc của nhân đức này, họ không nhận lấy chúng nó như đã được chính mình nhắm, nhưng trong tư cách công vụ, là các dấu hiệu của nhân đức này. Do đó, họ không trực tiếp đối lập với nhân đức này.

2. Như người ta đã nói ở trước (Q.55, a.3), điều đối lập trực tiếp với đức trí thuật, đó là mưu mô mà vai trò là khám phá một số đường lối có vẻ bên ngoài, chứ không thực tại để đến các mục đích của mình. Mà mưu mô đạt được mục đích riêng của mình bằng lời nói nhờ sự đánh lừa, bằng hành động nhờ sự gian trá. Và mối tương quan của mưu mô đối với đức trí thuật lại được gặp thấy trong sự đánh lừa và gian trá đối với đơn giản tính. Mà sự đánh lừa hoặc sự gian trá có mục đích thứ nhất là đánh lừa và đôi khi một cách phụ thuộc là làm hại. Như vậy, việc giữ mình cho khỏi bị đánh lừa thì trực tiếp thuộc về đơn giản tính. Và như vậy, như người ta đã nói ở trước (Q.109, a.2, sol.4), đơn giản tính là nhân đức đồng nhất với nhân đức chân lý; nó chỉ phân biệt với nhân đức chân lý đối với trí năng, bởi vì người ta nói đến chân lý tùy theo các dấu hiệu phù hợp với các thực tại được biểu thị, và người ta nói tới đơn giản tính tùy theo người ta không theo đuổi những mục đích khác nhau bằng cách tìm kiếm bên trong cái gì khác với điều người ta có vẻ theo đuổi bên ngoài.

3. Sự lợi ích và vinh danh là những mục đích xa của kẻ giả vờ như của người nói dối. Như vậy họ không gặp được ý nghĩa của mình trong các mục đích này, nhưng trong mục đích gần của mình là mục đích tỏ ra mình khác điều mình đang làm. Như vậy, xảy ra là có người nào giả vờ những điều to lớn về mình, mà không có mục đích nào khác ngoài ra sự vui thú giả vờ như Triết gia xác định (Eth. 4,7), và như chúng ta đã nói ở trước (Q.110, a.2) khi nói về sự nói dối.

TIẾT 4
Phải chăng tính giả hình luôn luôn là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Giêrônimô, khi chú giải về tiên tri Isaia (16,14) đã nói: "Nếu người ta so sánh hai sự xấu, việc phạm tội công khai là sự xấu nhỏ hơn việc giả vờ thánh thiện." Và về lời nói trong sách Gióp (1,21): "Như Thiên Chúa đã quyết định về điều đó...", sách Chú giải khẳng định rằng sự công chính giả vờ không còn là sự công chính, nhưng là hai tội. Về lời nói trong sách Ai ca (4,6): "Tội lỗi của dân Ta đã vượt qua tội lỗi thành

populi mei peccato Sodomorum, dicit Glossa, scelera animae planguntur quae in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccato Sodomorum. Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

PRAETEREA, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritae ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quod pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

PRAETEREA, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei. Excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Iob XIII, non veniet in conspectu eius omnis hypocrita. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quia hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quaedam. Non autem omne mendacium oris est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

PRAETEREA, intentio hypocritae est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

PRAETEREA, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

RESPONDEO dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale. Nullus enim privatur totaliter sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc, quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate; non tamen semper ipsa simulatio est ei in peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine. Qui si repugnat caritati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quaecumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet

the sins of the soul that falls into hypocrisy, which is a greater iniquity than the sin of Sodom." Now the sins of Sodom are mortal sin. Therefore hypocrisy is always a mortal sin.

2. Further, Gregory says (Moral. xxxi, 8) that hypocrites sin out of malice. But this is most grievous, for it pertains to the sin against the Holy Ghost. Therefore a hypocrite always sins mortally.

3. Further, no one deserves the anger of God and exclusion from seeing God, save on account of mortal sin. Now the anger of God is deserved through hypocrisy according to Job 36:13, "Dissemblers and crafty men prove the wrath of God": and the hypocrite is excluded from seeing God, according to Job 13:16, "No hypocrite shall come before His presence." Therefore hypocrisy is always a mortal sin.

On the contrary, Hypocrisy is lying by deed since it is a kind of dissimulation. But it is not always a mortal sin to lie by deed. Neither therefore is all hypocrisy a mortal sin.

Further, the intention of a hypocrite is to appear to be good. But this is not contrary to charity. Therefore hypocrisy is not of itself a mortal sin.

Further, hypocrisy is born of vainglory, as Gregory says (Moral. xxxi, 17). But vainglory is not always a mortal sin. Neither therefore is hypocrisy.

I answer that, There are two things in hypocrisy, lack of holiness, and simulation thereof. Accordingly if by a hypocrite we mean a person whose intention is directed to both the above, one, namely, who cares not to be holy but only to appear so, in which sense Sacred Scripture is wont to use the term, it is evident that hypocrisy is a mortal sin: for no one is entirely deprived of holiness save through mortal sin. But if by a hypocrite we mean one who intends to simulate holiness, which he lacks through mortal sin, then, although he is in mortal sin, whereby he is deprived of holiness, yet, in his case, the dissimulation itself is not always a mortal sin, but sometimes a venial sin. This will depend on the end in view; for if this be contrary to the love of God or of his neighbor, it will be a mortal sin: for instance if he were to simulate holiness in order to disseminate false doctrine, or that he may obtain ecclesiastical preferment, though unworthy, or that he may obtain any temporal good in which he fixes his end. If, however, the end intended be not contrary to charity, it will be

plaint les crimes de l'âme tombée dans l'hypocrisie et dont le péché est plus grand que celui de Sodome. » Mais les péchés de Sodome sont des péchés mortels. Donc l'hypocrisie aussi.

2. S. Grégoire dit que l'hypocrisie est un péché de malice. Mais celui-ci est le plus grave de tous, car il relève du péché contre le Saint-Esprit.

3. Nul ne mérite d'encourir la colère de Dieu et d'être privé de le voir, sinon à cause du péché mortel. Mais par l'hypocrisie on mérite la colère de Dieu selon Job (36, 13 Vg): « Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu. » En outre l'hypocrite est privé de voir Dieu, selon Job (13, 16 Vg): « Aucun hypocrite ne paraîtra en sa présence. » Donc l'hypocrisie est toujours péché mortel.

En sens contraire, nous savons que l'hypocrisie est un mensonge en action, puisqu'elle est une simulation. Or tout mensonge en parole n'est pas péché mortel. De même pour l'hypocrisie.

2. L'hypocrite cherche à paraître bon. Mais cela ne s'oppose pas à la charité. Donc l'hypocrisie n'est pas de soi péché mortel.

3. L'hypocrisie naît de la vaine gloire, selon S. Grégoire. Mais celle-ci n'est pas toujours péché mortel. Donc l'hypocrisie non plus.

Réponse : Il y a deux éléments dans l'hypocrisie: le manque de sainteté et la simulation. Donc si l'on appelle hypocrite celui dont l'intention se porte sur l'un et l'autre, c'est-à-dire celui qui ne se soucie pas d'être saint, mais seulement de le paraître, ce qui est le sens habituel de la Sainte Écriture, alors il est évident qu'il y a péché mortel. Car nul n'est totalement privé de sainteté sinon par le péché mortel. Mais si l'on appelle hypocrite celui qui veut simuler la sainteté dont il est éloigné par le péché mortel, alors, malgré son état de péché mortel, d'où le manque de sainteté dans sa vie, sa simulation ne sera pas toujours péché mortel de sa part, mais parfois péché véniel. Cette différence vient de la fin qu'il se propose. Si elle est incompatible avec l'amour de Dieu ou du prochain, il y aura péché mortel, par exemple s'il simule la sainteté pour répandre de fausses doctrines, ou pour obtenir, quoique indigne, une dignité ecclésiastique, ou d'autres biens temporels qu'il s'est fixés comme fin. Mais si la fin

sôđôma", nó cắt nghĩa: "Người ta than van các tội ác của linh hồn rơi vào tính giả hình, và tội của nó lớn hơn tội thành Sôđôma". Mà các tội lỗi của thành Sôđôma là những trọng tội. Vậy tính giả hình là trọng tội.

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 31,13) nói tính giả hình là tội do ác ý. Mà tội này nặng nhất trong mọi tội, bởi vì nó lệ thuộc vào tội phạm đến Chúa Thánh Thần.

3. Không ai đáng bị cơn thịnh nộ của Thiên Chúa và bị trục xuất ra khỏi việc trông thấy thánh nhan Thiên Chúa, trừ phi vì trọng tội. Mà do tội giả hình, người ta đáng bị cơn thịnh nộ của Thiên Chúa theo sách Gióp (36,13): "Những kẻ giả vờ và những kẻ mưu mô xúi giục cơn thịnh nộ của Thiên Chúa." Hơn nữa, kẻ giả hình mất trông thấy Thiên Chúa theo sách Gióp (13,16): "Không kẻ giả hình nào sẽ xuất hiện ra trước thánh nhan Ngài." Vậy tính giả hình luôn luôn là trọng tội.

TRÁI LẠI, 1. Chúng ta biết rằng tính giả hình là sự nói dối bằng hành động, bởi vì nó là một sự giả vờ. Mà mọi sự nói dối bằng lời nói không phải là trọng tội. Cũng như vậy đối với tính giả hình.

2. Tính giả hình tìm kiếm để được xem ra là tốt. Mà điều đó không đối lập với đức mến. Vậy tính giả hình tại sự không phải là trọng tội.

3. Tính giả hình phát sinh từ sự hư danh như thánh Grêgôriô xác định (Ibid. 31,45). Mà sự hư danh không phải luôn luôn là trọng tội. Vậy tính giả hình cũng không phải là trọng tội.

TRẢ LỜI : Có hai yếu tố trong tính giả hình: Sự thiếu thánh thiện và sự giả vờ. Vậy nếu người ta gọi kẻ giả hình là kẻ có ý định về cả hai yếu tố này, nghĩa là kẻ không lo lắng trở nên thánh, nhưng chỉ có vẻ bề ngoài là thánh, điều đó là ý nghĩa thông dụng trong Kinh thánh, trong trường hợp này rõ ràng là có trọng tội. Bởi vì không ai hoàn toàn mất sự thánh thiện trừ phi do trọng tội. Còn nếu người ta gọi kẻ giả hình là người muốn giả vờ sự thánh thiện mà nó không có vì trọng tội, trong trường hợp này mặc dầu tình trạng của họ ở trong trọng tội mà do đó thiếu sự thánh thiện trong đời sống của họ, sự giả vờ của họ không phải luôn luôn là trọng tội về phía họ, nhưng đôi khi là tội nhẹ. Sự khác biệt này phát xuất từ mục đích mà họ nhắm, nếu nó bất khả hợp với tình yêu đối với Thiên Chúa hoặc đối với người đồng loại thì có trọng tội; thí dụ, nếu họ giả vờ sự thánh thiện để gieo rắc các đạo lý sai lầm, hoặc để lãnh nhận được chức vị trong Hội thánh, mặc dầu họ bất xứng, hoặc để thu lượm được các của cải trần gian mà họ coi là mục đích. Còn nếu mục đích đã được nhắm tương hợp với đức mến, thì chỉ có tội

caritati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod magis videtur vanus quam malus. Eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quae non est de necessitate salutis. Et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

a venial sin, as for instance when a man takes pleasure in the pretense itself: of such a man it is said in Ethic. iv, 7 that "he would seem to be vain rather than evil"; for the same applies to simulation as to a lie. It happens also sometimes that a man simulates the perfection of holiness which is not necessary for spiritual welfare. Simulation of this kind is neither a mortal sin always, nor is it always associated with mortal sin.

This suffices for the Replies to the Objections.

visée n'est pas incompatible avec la charité, il y aura péché véniel, par exemple chez celui qui met tout son plaisir à feindre, et dont Aristote dit qu'il « apparaît plus vain que mauvais ». Car le même discernement s'applique au mensonge et à la simulation. Mais il arrive quelquefois qu'on simule la perfection de la sainteté, perfection qui n'est pas nécessaire au salut. Et une telle simulation n'est pas toujours péché mortel, ni accompagnée de péché mortel.

Solutions : Et tout cela donne la réponse aux objections.

nhẹ, thí dụ, ở nơi kẻ đặt tất cả sự vui thú mình để giả vờ, và đã được Triết gia cho điều đó xem ra là hư ảo hơn là xấu xa. Bởi vì cũng một sự nhận thức được ứng dụng cho sự nói dối và sự giả vờ; nhưng đôi khi xảy ra là người ta giả vờ sự thánh thiện hoàn hảo, một sự hoàn hảo không cần thiết cho sự cứu rỗi. Và một sự giả vờ như thế không phải luôn luôn là trọng tội, cũng không có trọng tội đi kèm theo.

GIẢI ĐÁP : Tất cả những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

QUAESTIO 112

DE IACTANTIA

OF BOASTING

LA JACTANCE

SỰ KHOE KHOANG

Deinde considerandum est de iactantia et ironia, quae sunt partes mendacii, secundum philosophum, in IV Ethic. Primo autem circa iactantiam quaeruntur duo. Primo, cui virtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1
Utrum iactantia opponatur virtuti veritatis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis excellentiam suam ostentat, dicitur enim Esther I, quod Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriae suae ac regni sui, ac magnitudinem atque iactantiam potentiae suae. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

PRAETEREA, iactantia ponitur a Gregorio, XXIII Moral., una de quatuor speciebus superbiae, cum scilicet quis iactat se habere quod non habet. Unde dicitur Ierem. XLVIII, audivimus superbiam Moab, superbus est valde. Sublimitatem eius et arrogantiam et superbiam et altitudinem cordis illius ego scio, ait dominus, iactantiam eius, et quod non sit iuxta eam virtus eius. Et XXXI Moral., dicit Gregorius quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

PRAETEREA, iactantia ex divitiis causari videtur, unde dicitur Sap. V, quid nobis profuit superbia? Aut quid divitiarum iactantia contulit nobis? Sed superfluitas

We must now consider boasting and irony, which are parts of lying according to the Philosopher (Ethic. iv, 7). Under the first head, namely, boasting, there are two points of inquiry: (1) To which virtue is it opposed? (2) Whether it is a mortal sin?

ARTICLE 1
Whether boasting is opposed to the virtue of truth ?

Objections 1. It seems that boasting is not opposed to the virtue of truth. For lying is opposed to truth. But it is possible to boast even without lying, as when a man makes a show of his own excellence. Thus it is written (Esth. 1:3, 4) that Assuerus "made a great feast . . . that he might show the riches of the glory" and "of his kingdom, and the greatness and boasting of his power." Therefore boasting is not opposed to the virtue of truth.

2. Further, boasting is reckoned by Gregory (Moral. xxiii, 4) to be one of the four species of pride, "when," to wit, "a man boasts of having what he has not." Hence it is written (Jer. 48:29, 30): "We have heard the pride of Moab, he is exceeding proud: his haughtiness, and his arrogancy, and his pride, and the loftiness of his heart. I know, saith the Lord, his boasting, and that the strength thereof is not according to it." Moreover, Gregory says (Moral. xxxi, 7) that boasting arises from vainglory. Now pride and vainglory are opposed to the virtue of humility. Therefore boasting is opposed, not to truth, but to humility.

3. Further, boasting seems to be occasioned by riches; wherefore it is written (Wis. 5:8): "What hath pride profited us? or what advantage hath the boasting of

Il faut étudier maintenant d'abord la jactance, puis l'ironie (Question 113), qui font partie du mensonge selon Aristote. 1. A quelle vertu est-elle contraire? - 2. Est-elle péché mortel?

ARTICLE 1
A quelle vertu la jactance est-elle contraire ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la vertu de vérité. Car c'est le mensonge qui s'oppose à celle-ci. Or il peut y avoir jactance sans mensonge, comme lorsque quelqu'un étale sa puissance. On lit en effet (Est 1, 3.4): « Assuérus fit un grand festin pour montrer les richesses de sa gloire et de sa royauté, la grandeur et l'éclat de sa puissance. »

2. S. Grégoire fait de la jactance une des quatre espèces de l'orgueil, celle où l'on se vante d'avoir ce qu'on n'a pas. Aussi est-il écrit en Jérémie (48, 29.30): « Nous avons appris l'orgueil de Moab, son arrogance excessive. Sa prétention, sa superbe, l'orgueil de son coeur, moi je les connais, dit le Seigneur. je connais sa jactance, à laquelle ne correspond pas son courage. » Et d'après S. Grégoire, la jactance net de la vaine gloire. Or l'orgueil et la vaine gloire s'opposent à l'humilité. Ce n'est donc pas à la vérité que s'oppose la jactance, mais à l'humilité.

3. Il apparaît que la jactance est causée par la richesse, d'après le livre de la Sagesse (5, 8): « A quoi nous a servi l'orgueil? Que nous a procuré la jactance des richesses? »

Giờ đây chúng ta nghiên cứu trước hết sự khoe khoang, rồi đến sự mỉa mai (Q.113); hai tật xấu này quy về sự nói dối như Triết gia xác định (Eth. 4,7). 1. Sự khoe khoang đối lập với nhân đức nào? 2. Phải chăng sự khoe khoang là trọng tội?

TIẾT 1
Sự khoe khoang đối lập với nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự khoe khoang không đối lập với nhân đức chân lý. Chính sự nói dối đối lập với nhân đức chân lý. Mà người ta có thể khoe khoang mà không nói dối, như khi người nào phô trương quyền lực của mình. Quả thế, có lời ghi chép (Est. 1,3,4): "Vua Assuêrô tổ chức yến tiệc linh đình để phô trương giàu có vinh quang và vương quốc của mình, sự to lớn và sự sáng chói quyền bính của mình."

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 23,6) coi sự khoe khoang là một trong bốn loại tính kiêu ngạo, là loại kiêu ngạo mà người ta khoe khoang điều mình không có. Như vậy, có lời ghi chép trong sách tiên tri Giêrêmia (48,29-30): "Chúng ta đã nghe đến thói kiêu căng của Moab, rất mực là kiêu, thói xấc xược, làm cao, thói ngạo nghễ của nó, và lòng dương dương. Ta biết, sấm của Giavê, tính lộng lược của nó." Và theo thánh Grêgôriô (Moral. 31,49), sự khoe khoang phát sinh từ sự hư danh. Mà tính kiêu ngạo và sự hư danh đối lập với nhân đức khiêm nhượng. Vậy sự, khoe khoang không đối lập với nhân đức chân lý, nhưng đối lập với nhân đức khiêm nhượng.

3. Xem ra sự khoe khoang được gây nên bởi sự giàu có như có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (5,8): "Ích gì cho ta đòi kiêu túng! Béo bổ gì, của cải với huênh hoang!" Nhưng

divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiae, quod opponitur iustitiae vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., iactantiam opponit veritati.

RESPONDEO dicendum quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat, illa enim quae homo vult longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur quod apostolus refugiens dicit, II ad Cor. XII, parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per verba se extollit loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur iactantia quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

AD SECUNDUM dicendum quod peccatum iactantiae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum speciem actus. Et sic opponitur veritati, ut dictum est. Alio modo, secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente, ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quaedam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est superbiae species, non tamen est idem iactantiae, sed, ut frequentius, eius causa, et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter superbiae

riches brought us?" Now excess of riches seems to belong to the sin of covetousness, which is opposed to justice or liberality. Therefore boasting is not opposed to truth.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7; iv, 7), that boasting is opposed to truth.

I answer that, "Jactantia" [boasting] seems properly to denote the uplifting of self by words: since if a man wishes to throw [jactare] a thing far away, he lifts it up high. And to uplift oneself, properly speaking, is to talk of oneself above oneself [*Or 'tall-talking' as we should say in English]. This happens in two ways. For sometimes a man speaks of himself, not above what he is in himself, but above that which he is esteemed by men to be: and this the Apostle declines to do when he says (2 Cor. 12:6): "I forbear lest any man should think of me above that which he seeth in me, or anything he heareth of me." In another way a man uplifts himself in words, by speaking of himself above that which he is in reality. And since we should judge of things as they are in themselves, rather than as others deem them to be, it follows that boasting denotes more properly the uplifting of self above what one is in oneself, than the uplifting of self above what others think of one: although in either case it may be called boasting. Hence boasting properly so called is opposed to truth by way of excess.

Reply to objection 1. This argument takes boasting as exceeding men's opinion.

Reply to objection 2. The sin of boasting may be considered in two ways. First, with regard to the species of the act, and thus it is opposed to truth; as stated (in the body of the article and Q[110], A[2]). Secondly, with regard to its cause, from which more frequently though not always it arises: and thus it proceeds from pride as its inwardly moving and impelling cause. For when a man is uplifted inwardly by arrogance, it often results that outwardly he boasts of great things about himself; though sometimes a man takes to boasting, not from arrogance, but from some kind of vanity, and delights therein, because he is a boaster by habit. Hence arrogance, which is an uplifting of self above oneself, is a kind of pride; yet it is not the same as boasting, but is very often its cause. For this reason Gregory reckons boasting among the species of pride. Moreover,

Mais l'excès de richesse paraît relever du péché d'avarice, qui s'oppose à la justice ou à la libéralité. La jactance ne s'oppose donc pas à la vertu de vérité.

En sens contraire, Aristote affirme que la jactance s'oppose à la vérité.

Réponse : La jactance au sens propre paraît impliquer que l'on s'exalte soi-même en paroles, car ce que l'homme veut jeter (jactance) au loin, il l'élève. Or, à proprement parler, on s'exalte quand on parle de soi-même au-dessus de ce qu'on est. Cela peut arriver de deux façons. D'abord lorsque quelqu'un parle de soi non pas en dépassant la vérité, mais en dépassant l'opinion que les hommes ont de lui. C'est ce que l'Apôtre veut éviter lorsqu'il écrit (2 Co 12, 6): « je m'abstiens, de peur qu'on ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. » Une autre façon, c'est de s'exalter soi-même en paroles au-dessus de ce qu'on est en réalité. Et parce qu'il faut juger quelque chose plutôt sur ce qu'il est en lui-même que sur ce qu'il est dans l'opinion d'autrui, on parle plus proprement de jactance quand quelqu'un s'élève au-dessus de ce qu'il est, que lorsqu'il s'élève au-dessus de ce qu'il est dans l'opinion d'autrui, en qu'on puisse parler de jactance dans les deux cas. C'est pourquoi la jactance proprement dite s'oppose par excès à la vertu de vérité.

Solutions 1. Cet argument vaut pour la jactance qui relève quelqu'un dans l'opinion.

2. On peut considérer de deux façons le péché de jactance. D'abord selon l'espèce de l'acte. Et ainsi il s'oppose à la vérité, comme on vient de le dire à l'instant. On peut encore le considérer selon la cause dont il dérive, sinon toujours du moins le plus souvent. Et ainsi la jactance procède de l'orgueil, comme d'une cause qui la meut et la pousse de l'intérieur, car du fait qu'on s'élève intérieurement au-dessus de soi-même par arrogance, il s'ensuit souvent qu'à l'extérieur on se vante à l'excès. Mais parfois on cède à la jactance non par arrogance, mais par une certaine vanité, et on y prend plaisir parce qu'on est devenu tel par habitus. C'est pourquoi l'arrogance par laquelle on s'élève au-dessus de soi-même est une espèce d'orgueil, qui ne s'identifie pas à la jactance, mais qui la cause fréquemment, si bien que S. Grégoire la met parmi les espèces de l'orgueil. En effet, le

sự giàu có thái quá xem ra quy về tội hà tiện là tội đối lập với nhân đức công bình hay nhân đức hào phóng. Vậy sự khoe khoang không đối lập với nhân đức chân lý.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) khẳng định sự khoe khoang đối lập với nhân đức chân lý.

TRẢ LỜI : Sự khoe khoang theo nghĩa đen xem ra bao hàm việc người ta tán dương chính mình bằng lời nói, bởi vì điều người ta quăng ném đi xa (jeter, jactance), thì họ đưa điều đó lên cao. Mà, nói một cách đích xác, người ta tán dương chính mình khi người ta nói về chính mình ở trên điều mình có. Điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách. Trước hết, khi người nào nói về mình không phải bằng cách vượt qua chân lý, nhưng bằng cách vượt qua ý kiến người ta có đối với họ. Đó là điều thánh Phaolô tránh khi ngài viết (2Cr 12,6): "Vì nếu muốn vinh quang, tôi sẽ không phải là điên khùng, vì tôi nói thật. Nhưng xin miễn, kẻo có người đánh giá tôi quá điều họ biết, bởi thấy nơi tôi, hoặc nghe tôi nói." Theo thể cách thứ hai, đó là tán dương chính mình bằng lời nói ở trên điều người ta có thực sự. Và bởi vì người ta phải phán đoán cái gì theo điều nó có thực sự trong chính nó đúng hơn là điều nó có trong ý kiến kẻ khác, người ta một cách đích xác hơn nối tới sự khoe khoang khi người nào nâng mình lên trên điều mình có trong ý kiến của kẻ khác, mặc dầu người ta có thể nói tới sự khoe khoang trong cả hai trường hợp đó. Cho nên sự khoe khoang chính hiệu đối lập với nhân đức chân lý theo thể cách thái quá.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này có giá trị đối với sự khoe khoang nâng cao lên một người nào trong ý kiến.

2. Người ta có thể cứu xét tội khoe khoang theo hai thể cách. Trước hết, tùy theo loại của hành động. Và như vậy, nó đối lập với nhân đức chân lý như người ta mới nói tới. Người ta còn có thể cứu xét nó trong nguyên nhân mà do đó nó phát sinh, nếu không phát sinh luôn luôn thì ít ra cũng rất năng. Và như vậy, sự khoe khoang phát xuất từ tính kiêu ngạo, như từ nguyên nhân động nó và xúi giục nó từ bên trong, bởi vì do sự kiện người ta nâng mình lên cao bên trong trên chính mình một cách ngạo mạn, thường do đó mà bên ngoài người ta khoe khoang mình cách thái quá; nhưng đôi khi người ta khoe khoang không phải vì ngạo mạn, nhưng vì tự phụ; và người ta đã được vui thú ở đó bởi vì người ta đã trở nên như thế do tập quán. Do đó, sự ngạo mạn mà người ta nâng mình lên cao trên chính mình là một loại của tính kiêu ngạo, và loại kiêu ngạo này không đồng nhất với sự khoe khoang; nhưng thường tạo nên sự khoe khoang đến nỗi thánh Grêgôriô đặt nó vào trong số các loại của tính kiêu

species. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo, secundum Gregorium, ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

AD TERTIUM dicendum quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Uno modo, occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit. Unde et signanter, Prov. VIII, opes dicuntur superbae. Alio modo, per modum finis, quia, ut dicitur in IV Ethic., aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possint, puta quod sint medici, vel sapientes et divini.

the boaster frequently aims at obtaining glory through his boasting, and so, according to Gregory, it arises from vainglory considered as its end.

Reply to objection 3. Wealth also causes boasting, in two ways. First, as an occasional cause, inasmuch as a man prides himself on his riches. Hence (Prov. 8:18) "riches" are significantly described as "proud" [Douay: 'glorious']. Secondly, as being the end of boasting, since according to Ethic. iv, 7, some boast, not only for the sake of glory, but also for the sake of gain. Such people invent stories about themselves, so as to make profit thereby; for instance, they pretend to be skilled in medicine, wisdom, or divination.

vantard cherche le plus souvent à obtenir la gloire par sa jactance. Et c'est pourquoi, selon S. Grégoire, la jactance naît de la vaine gloire qui a pour elle raison de fin.

3. L'opulence, elle aussi, produit la jactance de deux façons. D'une façon occasionnelle en tant qu'on s'enorgueillit de ses richesses. C'est pourquoi le livre des Proverbes (8, 18) associe orgueil et richesse. Et l'opulence produit la jactance en lui servant de fin, car, selon Aristote, certains se vantent non seulement en vue de la gloire, mais aussi en vue du gain, en s'attribuant des capacités lucratives, par exemple en se faisant passer pour des médecins, des sages, ou des devins.

ngạo. Quả thế, kẻ khoe khoang tìm kiếm thường nhất để thu lượm được sự vinh quang do tự khoe khoang của mình. Và do đó, theo thánh Grêgôriô, sự khoe khoang phát sinh bởi sự hư danh vì sự hư danh có yếu tính về mục đích đối với sự khoe khoang.

3. Chính sự giàu có tạo nên sự khoe khoang theo hai thể cách. Theo thể cách cơ hội, trong tư cách người ta trở nên kiêu ngạo vì của cải giàu có của mình. Do đó, sách Cách ngôn liên kết sự kiêu ngạo với sự giàu có. Và sự giàu có tạo nên sự khoe khoang bằng cách là mục đích cho nó, bởi vì theo Triết gia (Eth. 4,7), một số người khoe khoang không những vì sự vinh quang, mà còn vì lợi ích, gắn cho mình những khả năng đem lại lợi ích, thí dụ, bằng cách cho mình là thầy thuốc, là người khôn ngoan, hoặc phù thủy.

ARTICULUS 2
Utrum iactantia sit peccatum mortale

ARTICLE 2
Whether boasting is a mortal sin ?

ARTICLE 2
La jactance est-elle péché mortel ?

TIẾT 2
Phải chăng sự kheo khoang là trọng tội ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. XXVIII, qui se iactat et dilatat, iurgia concitat. Sed concitare iurgia est peccatum mortale, detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Prov. VI. Ergo iactantia est peccatum mortale.

Objections 1. It seems that boasting is a mortal sin. For it is written (Prov. 28:25): "He that boasteth, and puffeth himself, stirreth up quarrels." Now it is a mortal sin to stir up quarrels, since God hates those that sow discord, according to Prov. 6:19. Therefore boasting is a mortal sin.

Objections 1. Il semble bien, car on lit dans les Proverbes (28, 25 Vg): « Celui qui se vante et se gonfle excite les querelles. » Mais c'est là péché mortel, car « Dieu déteste ceux qui sèment les discordes » (Pr 6, 19). Donc la jactance est péché mortel.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự khoe khoang là trọng tội. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (28,25): "Kẻ khoe khoang và vênh váo tạo ra gây gỗ". Mà đó là trọng tội, bởi vì Thiên Chúa chê ghét những kẻ gieo rắc các mối bất hòa (Per 6,19). Vậy sự khoe khoang là trọng tội.

PRAETEREA, omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. VI, non te extollas in cogitatione tua, dicit Glossa, iactantiam et superbiam prohibet. Ergo iactantia est peccatum mortale.

2. Further, whatever is forbidden in God's law is a mortal sin. Now a gloss on Ecclus. 6:2, "Extol not thyself in the thoughts of thy soul," says: "This is a prohibition of boasting and pride." Therefore boasting is a mortal sin.

2. Tout ce qui est interdit par la loi de Dieu est péché mortel. Mais sur l'Ecclésiastique (6, 2): « Ne t'exalte pas dans les pensées de ton âme », la Glose dit que Dieu « interdit la jactance et l'orgueil ».

2. Mọi cái gì bị luật Thiên Chúa phán đoán là trọng tội; mà người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (6,2): "Ngươi đừng tán dương ngươi trong các tư tưởng tâm hồn ngươi". Sách Chú giải nói rằng Thiên Chúa cấm sự khoe khoang và tính kiêu ngạo.

PRAETEREA, iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacii. Quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque autem gratia gloriae vel honoris, quandoque autem gratia argenti, et sic patet quod neque est mendacium iocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo semper esse peccatum mortale.

3. Further, boasting is a kind of lie. But it is neither an officious nor a jocose lie. This is evident from the end of lying; for according to the Philosopher (Ethic. iv, 7), "the boaster pretends to something greater than he is, sometimes for no further purpose, sometimes for the sake of glory or honor, sometimes for the sake of money." Thus it is evident that it is neither an officious nor a jocose lie, and consequently it must be a mischievous lie. Therefore seemingly it is always a mortal sin.

3. La jactance est une sorte de mensonge. Or elle n'est pas un mensonge officieux, ni joyeux. On le voit d'après la fin poursuivie par le mensonge. Selon le Philosophe « le vantard se met au-dessus de la réalité, parfois sans aucun motif, parfois en vue de la gloire ou de l'honneur, parfois pour de l'argent ». Son mensonge n'est donc, évidemment, ni joyeux ni officieux. Il en reste qu'il est toujours pernicieux, et il apparaît donc qu'il est toujours péché mortel.

3. Sự khoe khoang là một loại nói dối. Mà nó không phải là sự nói dối hảo ý hay vui vẻ người ta trông thấy nó tùy theo mục đích được sự nói dối theo đuổi. Theo Triết gia (Eth. 4,7), kẻ khoe khoang đặt mình lên trên sự thực tại, đôi khi không có lý do nào, đôi khi vì vinh quang hoặc vì danh dự, đôi khi vì tiền bạc. Vậy sự nói dối của nó rõ ràng không phải là sự nói dối vui vẻ, cũng không phải là sự nói dối hảo ý; do đó nó luôn luôn là sự nói dối tai hại. Vậy nó xem ra luôn luôn là trọng tội.

SED CONTRA est quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregorium, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum, dicit enim Gregorius quod valde perfectorum est sic ostenso opere auctoris gloriam quaerere ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale.

On the contrary, Boasting arises from vainglory, according to Gregory (Moral. xxxi, 17). Now vainglory is not always a mortal sin, but is sometimes a venial sin which only the very perfect avoid. For Gregory says (Moral. viii, 30) that "it belongs to the very perfect, by outward deeds so to seek the glory of their author, that they are not inwardly uplifted by the praise awarded them." Therefore boasting is not always a mortal sin.

En sens contraire, la jactance, selon S. Grégoire vient de la vaine gloire, qui n'est pas toujours un péché mortel, mais un péché véniel qu'on n'évite pas sans une très grande perfection. Car il dit: « C'est être très parfait que de chercher la gloire de Dieu dans les bonnes oeuvres que l'on fait, au lieu d'une joie égoïste dans les louanges qu'on peut en recevoir. » La jactance n'est donc pas toujours péché mortel.

TRÁI LẠI, Sự khoe khoang, theo thánh Grêgôriô (Moral. 31,45), phát xuất từ hư danh không luôn luôn là trọng tội, nhưng là tội nhẹ mà người ta không tránh nó thì người ta không hoàn hảo mấy. Vì thánh nhân nói (Moral. 8,48): "Điều bất hoàn hảo là tìm kiếm vinh danh Thiên Chúa trong các công việc lành người ta làm, thay vì sự vui mừng ích kỷ trong các lời ca ngợi người ta có thể lãnh nhận từ đó." Vậy sự khoe khoang không phải luôn luôn là trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod caritati

I answer that, As stated above (Q[110], A[4]), a mortal sin is one that is contrary to charity.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, le péché mortel est celui qui est contraire à la

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.24, a.12), trọng tội là tội trái nghịch với đức mến. Mà sự khoe

contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam. Et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum. Vel etiam contra caritatem proximi, sicut cum aliquis, iactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum; sicut habetur Luc. XVIII de Pharisaeo, qui dicebat, non sum sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic publicanus. Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia iactat quae neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriae. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quae sit peccatum mortale, etiam ipsa iactantia erit peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale. Sed quando aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri, hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem et damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod turpior est qui se iactat causa lucri quam qui se iactat causa gloriae vel honoris. Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Accordingly boasting may be considered in two ways. First, in itself, as a lie, and thus it is sometimes a mortal, and sometimes a venial sin. It will be a mortal sin when a man boasts of that which is contrary to God's glory---thus it is said in the person of the king of Tyre (Ezech. 28:2): "Thy heart is lifted up, and thou hast said: I am God"---or contrary to the love of our neighbor, as when a man while boasting of himself breaks out into invectives against others, as told of the Pharisee who said (Lk. 18:11): "I am not as the rest of men, extortioners, unjust, adulterers, as also is this publican." Sometimes it is a venial sin, when, to wit, a man boasts of things that are against neither God nor his neighbor. Secondly, it may be considered with regard to its cause, namely, pride, or the desire of gain or of vainglory: and then if it proceeds from pride or from such vainglory as is a mortal sin, then the boasting will also be a mortal sin: otherwise it will be a venial sin. Sometimes, however, a man breaks out into boasting through desire of gain, and for this very reason he would seem to be aiming at the deception and injury of his neighbor: wherefore boasting of this kind is more likely to be a mortal sin. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that "a man who boasts for the sake of gain, is viler than one who boasts for the sake of glory or honor." Yet it is not always a mortal sin because the gain may be such as not to injure another man.

charité. Or la jactance peut être envisagée à un double point de vue. D'abord en elle-même, comme mensonge. Ainsi elle est un péché mortel si le mensonge par lequel on se glorifie soi-même porte atteinte à la gloire de Dieu: tel le roi de Tyr auquel le prophète Ezéchiel (28, 2) reprochait sa jactance: « Ton coeur s'est élevé, tu as dit: "je suis un dieu" »; ou s'il blesse la charité envers le prochain que l'on insulte en se vantant: tel le pharisien, quand il disait (Lc 18, 11): « je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni encore comme ce publicain. » Mais parfois elle est péché véniel, si les mensonges dont on se prévaut ne sont ni contre Dieu ni contre le prochain. Ensuite, la jactance peut être envisagée dans sa cause: l'orgueil, le désir du gain ou de la vaine gloire. Si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit péché mortel, elle sera péché mortel elle aussi. Autrement elle sera péché véniel. Mais parfois, quand la jactance se déchaîne par appétit de lucre, cela semble relever de la tromperie et du préjudice contre le prochain. Et c'est pourquoi une telle jactance est plus proche du péché mortel. « Se vanter pour gagner de l'argent, dit Aristote est plus laid que pour se glorifier et se faire valoir. » Ce n'est cependant pas toujours péché mortel, car il peut y avoir un gain qui ne cause pas de préjudice à autrui.

khoang được cứu xét ở hai phương diện. Trước hết tại sự, nó là như sự nói dối. Như vậy nó là trọng tội, nếu sự nói dối mà do đó người ta làm vinh quang chính mình gây nên tổn thương đối với sự vinh quang Thiên Chúa: đó là vua xứ Tyrô mà tiên tri Êdêkien đã quở trách sự khoe khoang (28,2): Con người hỡi, hãy xướng ai ca trên vua Tyrô và nói với nó: Đức Chúa Giavê phán thế này: Nhân vì lòng ngươi tự cao, và ngươi đã dám nói: Ta là thần! Ta ngự nơi thần linh trấn ngự trong lòng biển cả; hoặc nếu sự nói dối làm tổn thương đức mến với người đồng loại mà người ta gây nên sự lăng mạ trong khi khoe khoang, đó là người Biệt phái, khi họ nói: Lạy Thiên Chúa, tôi đội ơn Người, vì tôi không phải như những người khác, gian tham, bất lương, ngoại tình hay là như tên thu thuế kia (Lc 18,11). Nhưng đôi khi nó chỉ là tội nhẹ, nếu các sự nói dối mà người ta đề cao chính mình không chống lại Thiên Chúa, cũng không chống lại người đồng loại. Thứ đến, sự khoe khoang được cứu xét trong nguyên nhân của mình: tính kiêu ngạo, sự ước muốn lời lãi hoặc sự hư danh. Nếu nó phát xuất từ tính kiêu ngạo hay từ sự hư danh vốn là tội trọng, nó cũng là trọng tội. Nếu cách khác, nó là tội nhẹ. Song đôi khi nếu sự khoe khoang xuất hiện vì muốn lời lãi, điều đó xem ra thuộc về sự đánh lừa và sự làm thiệt hại người đồng loại và do đó, một sự khoe khoang như thế gần hơn với trọng tội. Triết gia (Eth. 4,7) đã nói: "Khoe khoang để được tiền bạc thì xấu xa hơn khoe khoang để làm cho mình được vinh danh và có giá trị." Tuy nhiên đó không phải luôn luôn là trọng tội, vì có thể có sự lợi lộc không gây nên thiệt hại cho người khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui se iactat ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia est causa iurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

Reply to objection 1. To boast in order to stir quarrels is a mortal sin. But it happens sometimes that boasts are the cause of quarrels, not intentionally but accidentally: and consequently boasting will not be a mortal sin on that account.

Solutions 1. Celui qui se vante pour exciter des querelles, pèche mortellement. Mais il arrive que la jactance n'ait avec les disputes qu'un rapport accidentel; elle n'est pas alors péché mortel.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ khoe khoang để gây nên sự gây gỗ, phạm trọng tội. Mà xảy ra là sự khoe khoang chỉ bằng cách ngẫu trừ có tương quan đến các cuộc gây gỗ; trong trường hợp này, nó không phải là trọng tội.

AD SECUNDUM dicendum quod Glossa illa loquitur de iactantia secundum quod procedit ex superbia prohibita, quae est peccatum mortale.

Reply to objection 2. This gloss speaks of boasting as arising from pride that is a mortal sin.

2. La Glose parle ici de la jactance inspirée par un orgueil interdit, et qui est péché mortel.

2. Sách Chú giải ở đây nói tới sự khoe khoang gây nên bởi tính kiêu ngạo bị cấm đoán, và tính kiêu ngạo này là trọng tội.

AD TERTIUM dicendum quod non semper iactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra caritatem Dei aut proximi, aut secundum se aut secundum causam suam. Quod autem aliquis se iactet quasi hoc ipso delectatus, est quiddam vanum, ut philosophus dicit. Unde reducitur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc divinae dilectioni praeferret, ut propter hoc Dei praecepta contemneret; sic enim esset contra caritatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum

Reply to objection 3. Boasting does not always involve a mischievous lie, but only where it is contrary to the love of God or our neighbor, either in itself or in its cause. That a man boast, through mere pleasure in boasting, is an inane thing to do, as the Philosopher remarks (Ethic. iv, 7): wherefore it amounts to a jocose lie. Unless perchance he were to prefer this to the love of God, so as to contemn God's commandments for the sake of boasting: for then it would be against the charity of God, in Whom alone ought our mind to

3. La jactance ne comporte pas toujours un mensonge pernicieux, mais seulement dans les cas où, soit par elle-même, soit par sa cause, elle est contraire à l'amour de Dieu ou du prochain. - Se vanter pour le plaisir que l'on y trouve, c'est quelque chose de vain, dit Aristote et qui peut donc être ramené au mensonge joyeux; à moins que l'on s'y affectionne tellement que l'on méprise à cause de cela les commandements de Dieu; ce serait évidemment aller contre l'amour dû à Dieu, en qui seul notre âme doit se reposer comme en sa fin ultime. - Se

3. Sự khoe khoang không luôn luôn bao hàm sự nói dối tai hại, nhưng chỉ trong những trường hợp mà, hoặc do chính nó, hoặc do nguyên nhân của nó, nó trái ngược với tình yêu đối với Thiên Chúa hoặc đối với người đồng loại. Việc khoe khoang vì sự vui thú người ta được gặp ở đó, đó là cái gì hư ảo, vô lối theo chủ trương của Triết gia (Eth. 4,7), và sự vui thú này có thể quy về với sự nói dối vui vẻ; trừ phi người ta được thích thú ở đó đến nỗi người ta vì đó mà khinh chê các giới mệnh của Thiên Chúa; điều đó rõ ràng đi trái ngược với tình yêu phải có đối với Thiên Chúa, mà chỉ ở nơi Thiên Chúa, linh hồn chúng ta

pertinere cum aliquis ad hoc se iactat ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciosum.

rest as in its last end. To boast for the sake of glory or gain seen to involve an officious lie: provided it be do without injury to others, for then it would once become a mischievous lie.

vanter pour acquérir gloire et argent semble se rattacher au mensonge officieux, à condition que ce ne soit pas au préjudice du prochain, ce qui en ferait un mensonge pernicieux.

phải nghĩ ngơi như ở trong cùng đích của mình. Việc khoe khoang để thu lượm được sự vinh quang và tiền bạc xem ra quy về sự nói dối hảo ý với điều kiện điều đó không làm hại người đồng loại, đó hẳn là sự nói dối tai hại.

QUAESTIO 113

DE IRONIA

IRONY

L'IRONIE

SỰ MỈA MAI

Deinde considerandum est de ironia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum ironia sit peccatum. Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

We must now consider irony, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether irony is a sin? (2) Of its comparison with boasting.

1. Est-elle un péché? - 2. Comparaison de l'ironie avec la jactance.

1. Sự mỉa mai là tội? 2. So sánh sự mỉa mai với sự khoe khoang.

ARTICULUS 1
Utrum ironia, per quam aliquis minora de se fingit, sit peccatum

ARTICLE 1
Whether irony is a sin ?

ARTICLE 1
L'ironie est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sử mỉa mai là tội

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis minora de se fingit, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione. Ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. XXX, visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui, Deo secum morante confortatus, ait, stultissimus sum virorum. Et Amos VII dicitur, respondit Amos, non sum propheta. Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

Objections 1. It seems that irony, which consists in belittling oneself, is not a sin. For no sin arises from one's being strengthened by God: and yet this leads one to belittle oneself, according toProv. 30:1, 2: "The vision which the man spoke, with whom is God, and who being strengthened by God, abiding with him, said, I am the most foolish of men." Also it is written (Amos 7:14): "Amos answered . . . I am not a prophet." Therefore irony, whereby a man belittles himself in words, is not a sin.

Objections 1. Il semble que l'ironie, par laquelle on se présente au-dessous de sa valeur, ne soit pas un péché. Car aucun péché ne procède d'une assurance donnée par Dieu, par laquelle certains sont amenés à s'abaisser, comme dans les Proverbes (30, 1.2 Vg): « Vision racontée par un homme que Dieu assiste et fortifie, et qui dit: "je suis le plus stupide des hommes." » Et on lit dans Amos (7, 14): « Amos répondit: "je ne suis pas prophète." »

VẤN NẠN 1. Xem ra sự mỉa mai mà do đó người ta giới thiệu mình thấp ở dưới giá trị thật sự của mình, không có tội. Không tội nào phát xuất từ sự đảm bảo đã được Thiên Chúa đưa ra, mà do sự đảm bảo này, một số người tự hạ mình như lời ghi chép trong sách Cách ngôn (30,1.2): “Thị kiến đã được thuật lại bởi một người được Thiên Chúa giúp đỡ và củng cố, và người này đã nói: Tôi là kẻ ngu độn nhất trong mọi người, chẳng chút trí khôn người đời”. Và người ta đọc thấy trong sách tiên tri Amốt (7,14): “Amốt đáp lại: Tôi không phải là tiên tri”.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum Anglorum episcopum, bonarum mentium est ibi suas culpas agnoscere ubi culpa non est. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

2. Further, Gregory says in a letter to Augustine, bishop of the English (Regist. xii): "It is the mark of a well-disposed mind to acknowledge one's fault when one is not guilty." But all sin is inconsistent with a well-disposed mind. Therefore irony is not a sin.

2. S. Grégoire écrit à S. Augustin, évêque des Anglais,: « Les âmes vertueuses reconnaissent qu'il y a de leur faute même là où il n'y a pas de faute. Mais tout péché répugne à une âme vertueuse. » Donc l'ironie n'est pas un péché.

2. Thánh Grêgôriô đã viết thư cho thánh Augustinô giám mục của người Anh (Pl. 77,1195): “Các linh hồn nhân đức nhìn nhận mình có tội lỗi ngay ở nơi không có tội lỗi. Mà mọi tội lỗi trái ngược với linh hồn nhân đức.” Vậy sự mỉa mai không phải là tội.

PRAETEREA, fugere superbiam non est peccatum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum, ut philosophus dicit, IV Ethic. Ergo ironia non est peccatum.

3. Further, it is not a sin to shun pride. But "some belittle themselves in words, so as to avoid pride," according to the Philosopher (Ethic. iv, 7). Therefore irony is not a sin.

3. Fuir l'orgueil n'est pas un péché. Mais selon Aristote, « certains se déprécient pour éviter de se gonfler ».

3. Việc tính kiêu ngạo không phải là tội. Mà theo Triết gia (Eth. 4,7): “Một số người tự giảm giá trị mình để tránh sự kiêu ngạo”.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Apost., cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.

On the contrary, Augustine says (De Verb. Apost., Serm. xxix): "If thou liest on account of humility, if thou wert not a sinner before lying, thou hast become one by lying."

En sens contraire, il y a cette parole de S. Augustin: « Lorsque tu mens par humilité, si tu n'étais pas pécheur avant de mentir, tu le deviens par ton mensonge. »

TRÁI LẠI, Có lời nói của thánh Augustinô (Serm. ad Pop 181,4): “Khi ngươi nói dối do sự khiêm nhượng, giả như ngươi không phải là tội nhân trước khi nói dối, ngươi trở nên tội nhân do sự nói dối của mình.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salva veritate, dum scilicet maiora quae sunt in seipsis, reticent; quaedam vero minora detegunt et de se proferunt, quae tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicuius circumstantiae corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile

I answer that, To speak so as to belittle oneself may occur in two ways. First so as to safeguard truth, as when a man conceals the greater things in himself, but discovers and asserts lesser things of himself the presence of which in himself he perceives. To belittle oneself in this way does not belong to irony, nor is it a sin in respect of its genus, except through corruption of one of its circumstances. Secondly, a person belittles himself by forsaking the truth, for instance by ascribing to himself

Réponse : Qu'on se rabaisse soi-même peut arriver de deux façons. D'abord en respectant la vérité, lorsque l'on garde le silence sur ce qu'on a de meilleur, que l'on découvre ce qu'on a de moins bon en le mettant en avant, et alors qu'il en est ainsi réellement. Se diminuer ainsi n'est pas de l'ironie et ce n'est pas, par son genre, un péché à moins que ce ne soit gâté par quelque circonstance. On peut aussi se déprécier en s'écartant de la vérité, par exemple en

TRẢ LỜI : Việc người ta tự hạ mình có thể xảy ra theo hai thể cách. Trước hết, vì tôn trọng chân lý, khi người ta thinh lặng về điều người ta tốt hơn, khi người ta tỏ ra điều người ta ít tốt hơn và tỏ ra về mình như thế đang khi họ nhìn biết các điều này hiện hữu ở trong mình. Việc làm giảm bớt mình như vậy không phải là việc mỉa mai và không phải là tội theo giống của mình, trừ phi điều đó bị làm cho hư hỏng bởi hoàn cảnh nào. Như vậy người ta có thể làm cho mình ra kém đi bằng cách tránh sự thật, thí

quod in se non recognoscit; aut cum negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est sapientia, et duplex stultitia. Est enim quaedam sapientia secundum Deum, quae humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud I ad Cor. III, si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana, quae, ut ibidem subditur. Stultitia est apud Deum. Ille ergo qui a Deo confortatur. Confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet mundana contemnit, quae hominum sapientia quaerit. Unde et ibidem subditur, et sapientia hominum non est mecum, et postea subdit, et novi sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum esse quae humana ratione acquiritur, sapientia vero sanctorum quae ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde et ibidem subdit, nec filius prophetae.

AD SECUNDUM dicendum quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiae perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a iustitiae perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiae mendacium pertineret.

AD TERTIUM dicendum quod homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit, super Ioan., non ita caveatur arrogantia ut veritas relinquatur. Et Gregorius dicit quod incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.

ARTICULUS 2
Utrum ironia sit minus peccatum quam iactantia

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Utrumque enim est peccatum inquantum declinat a veritate, quae est aequalitas quaedam. Sed ab aequalitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum

something mean the existence of which in himself he does not perceive, or by denying something great of himself, which nevertheless he perceives himself to possess: this pertains to irony, and is always a sin.

Reply to objection 1. There is a twofold wisdom and a twofold folly. For there is a wisdom according to God, which has human or worldly folly annexed to it, according to 1 Cor. 3:18, "If any man among you seem to be wise in this world, let him become a fool that he may be wise." But there is another wisdom that is worldly, which as the same text goes on to say, "is foolishness with God." Accordingly, he that is strengthened by God acknowledges himself to be most foolish in the estimation of men, because, to wit, he despises human things, which human wisdom seeks. Hence the text quoted continues, "and the wisdom of men is not with me," and farther on, "and I have known the science of the saints" [*Vulg.: 'and I have not known the science of the saints']. It may also be replied that "the wisdom of men" is that which is acquired by human reason, while the "wisdom of the saints" is that which is received by divine inspiration. Amos denied that he was a prophet by birth, since, to wit, he was not of the race of prophets: hence the text goes on, "nor am I the son of a prophet."

Reply to objection 2. It belongs to a well-disposed mind that a man tend to perfect righteousness, and consequently deem himself guilty, not only if he fall short of common righteousness, which is truly a sin, but also if he fall short of perfect righteousness, which sometimes is not a sin. But he does not call sinful that which he does not acknowledge to be sinful: which would be a lie of irony.

Reply to objection 3. A man should not commit one sin in order to avoid another: and so he ought not to lie in any way at all in order to avoid pride. Hence Augustine says (Tract. xliii in Joan.): "Shun not arrogance so as to forsake truth": and Gregory says (Moral. xxvi, 3) that "it is a reckless humility that entangles itself with lies."

ARTICLE 2
Whether irony is a less grievous sin than boasting ?

Objections 1. It seems that irony is not a less grievous sin than boasting. For each of them is a sin through forsaking truth, which is a kind of equality. But one does not forsake truth by exceeding it any more than by diminishing it. Therefore irony is not a less grievous sin than boasting.

s'attribuant une vilenie que l'on ne se reconnaît pas, ou en niant une grande qualité dont on a pourtant conscience. C'est alors de l'ironie, laquelle est toujours un péché.

Solutions 1. Il y a deux sagesses et deux folies. Car il y a une sagesse selon Dieu, qui a pour compagne la folie selon les hommes ou selon le monde, comme dit S. Paul (1 Co 3, 18): « Si quelqu'un parmi vous croit être sage, qu'il se fasse fou pour devenir sage. » Autre est la sagesse mondaine dont il dit aussitôt après: « Elle est folie auprès de Dieu. » Donc, celui que Dieu fortifie reconnaît être très stupide dans l'opinion des hommes, parce qu'il méprise les biens de ce monde que recherche la sagesse humaine. C'est pourquoi il dit ensuite (v. 2 Vg) - « La sagesse des hommes n'est pas avec moi », et ensuite: « Et je connais la science des saints. » Ou bien on peut dire que « la sagesse des hommes » est celle qui s'acquiert par la raison humaine, mais « la sagesse des saints » celle qui vient de l'inspiration divine. Quant à Amos, ce qu'il nie, c'est d'être prophète de naissance parce qu'il n'appartenait pas à une famille de prophètes, aussi ajoute-t-il: « Ni fils de prophète. »

2. Il appartient à une âme vertueuse de tendre à la perfection de la justice. Et c'est pourquoi elle regarde comme une faute non seulement de manquer à la justice commune, ce qui est vraiment une faute, mais aussi de manquer à la perfection de la justice, ce qui n'est pas toujours une faute. Mais il n'appelle pas une faute ce qu'il ne reconnaît pas en être une, car cela serait une ironie mensongère.

3. Personne ne doit faire un péché pour en éviter un autre. On ne doit donc aucunement mentir pour éviter l'orgueil. S. Augustin dit. « Il ne faut pas craindre l'orgueil au point de manquer à la vérité. » Et S. Grégoire: « Imprudents sont les humbles qui se prennent au lacet du mensonge. »

ARTICLE 2
Comparaison de l'ironie avec la jactance

Objections 1. Il semble que l'ironie ne soit pas moins un péché que la jactance. Car toutes deux sont des péchés en tant qu'elles s'éloignent de la vérité, qui est une certaine égalité. Or on ne s'écarte pas plus de l'égalité lorsqu'on exagère que lorsqu'on atténue la vérité. Donc l'ironie n'est pas

dụ bằng cách gán cho mình một sự xấu xí mà mình không có, hoặc bằng cách phủ định một phẩm chất tốt đẹp mình có. Trong trường hợp này, đó là sự mỉa mai, và sự mỉa mai luôn luôn có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Có hai thứ khôn ngoan và hai thứ bệnh điên. Vì có sự khôn ngoan theo Thiên Chúa, sự khôn ngoan này có một bệnh điên làm bạn theo nhân loại hay theo thế gian, như thánh Phaolô đã nói: "Nếu trong anh em có ai nghĩ mình là khôn ngoan trên đời này, kẻ ấy điên rồ, để được thành khôn ngoan" (1Cr 3,18). Có sự khôn ngoan thứ hai là sự khôn ngoan thế gian mà thánh Phaolô nói tiếp: "Sự khôn ngoan thế gian này là sự điên rồ nơi Thiên Chúa". Vậy, kẻ được Thiên Chúa làm cho trở nên vững mạnh nhận biết mình là rất dại dột theo ý kiến của nhân loại, bởi vì họ khinh chê các của cải trần gian được sự khôn ngoan thế gian tìm kiếm, do đó, ngài nói tiếp: "Sự khôn ngoan của nhân loại không ở với tôi, và tôi biết sự tri thức của các thánh." Hoặc người ta có thể nói rằng sự khôn ngoan nhân loại là sự khôn ngoan thu lượm được do trí năng nhân loại, còn sự khôn ngoan các thánh là sự khôn ngoan phát xuất từ sự linh ứng của Thiên Chúa. Còn về tiên tri Amốt, điều ngài phủ nhận, đó là điều ngài là tiên tri do sự sinh ra, bởi vì ngài không thuộc về gia đình các tiên tri, như vậy, ngài nói thêm: "Tôi không phải là con cái của tiên tri."

2. Việc hướng về sự hoàn hảo của đức công bình thuộc về linh hồn nhân đức. Và do đó, nó coi là tội không những việc thiếu với đức công bình chung, điều đó thật sự là tội, nhưng còn coi việc thiếu đối với sự hoàn hảo của đức công bình, điều đó không phải luôn luôn là tội. Mà con người có linh hồn nhân đức không gọi là tội điều mà mình không cho là tội, bởi vì điều đó hẳn là sự mỉa mai giả dối.

3. Không ai phạm tội để tránh một tội khác. Vậy người ta không nên nói dối tí nào để tránh tính kiêu ngạo. Thánh Augustinô (Tr. in Joan. 43,8) đã nói: "Người ta không nên sợ tính kiêu ngạo đến nỗi thiếu nhân đức chân lý." Và thánh Grêgoriô (Moral 31,5) cũng đã nói những người khiêm nhượng bị mắc dây thắt cổ của sự nói dối thì bất khôn.

TIẾT 2
So sánh sự mỉa mai với sự khoe khoang

VẤN NẠN 1. Xem ra sự mỉa mai không ít tội hơn sự khoe khoang. Sự mỉa mai và sự khoe khoang đều là tội trong tư cách chúng nó đi xa khỏi nhân đức chân lý, vì nhân đức chân lý là một sự bằng nhau nào đó. Mà người ta không đi ra khỏi sự bằng nhau khi người ta phóng đại hơn là khi người ta giảm bớt chân lý. Vậy sự

quam iactantia.

PRAETEREA, secundum philosophum, ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia est gravius peccatum quam iactantia.

PRAETEREA, Prov. XXVI dicitur, quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod irones et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum, quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum vel iocosum. Ironia autem et iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae. Unde quantum ad hoc aequalia sunt. Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris, ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse. Et secundum hoc philosophus dicit quod iactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum. Et tunc ironia est gravior.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de ironia et iactantia secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quod aequalitatem habent.

AD SECUNDUM dicendum quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus; alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per exteriora signa vel per verba praetendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abiectam aut per aliquid huiusmodi, et per hoc ipsum intendit ostentare aliquam excellentiam spiritualem, sicut dominus de quibusdam dicit, Matth. VI, quod exterminant facies suas ut appareant hominibus ieiunantes. Unde isti simul incurrunt vitium ironiae et

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. iv, 7), irony sometimes is boasting. But boasting is not irony. Therefore irony is not a less grievous sin than boasting.

3. Further, it is written (Prov. 26:25): "When he shall speak low, trust him not: because there are seven mischiefs in his heart." Now it belongs to irony to speak low. Therefore it contains a manifold wickedness.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 7): "Those who speak with irony and belittle themselves are more gracious, seemingly, in their manners."

I answer that, As stated above (Q[110], AA[2],4), one lie is more grievous than another, sometimes on account of the matter which it is about---thus a lie about a matter of religious doctrine is most grievous---and sometimes on account of the motive for sinning; thus a mischievous lie is more grievous than an officious or jocose lie. Now irony and boasting lie about the same matter, either by words, or by any other outward signs, namely, about matters affecting the person: so that in this respect they are equal. But for the most part boasting proceeds from a viler motive, namely, the desire of gain or honor: whereas irony arises from a man's averseness, albeit inordinate, to be disagreeable to others by uplifting himself: and in this respect the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that "boasting is a more grievous sin than irony." Sometimes, however, it happens that a man belittles himself for some other motive, for instance that he may deceive cunningly: and then irony is more grievous.

Reply to objection 1. This argument applies to irony and boasting, according as a lie is considered to be grievous in itself or on account of its matter: for it has been said that in this way they are equal.

Reply to objection 2. Excellence is twofold: one is in temporal, the other in spiritual things. Now it happens at times that a person, by outward words or signs, pretends to be lacking in external things, for instance by wearing shabby clothes, or by doing something of the kind, and that he intends by so doing to make a show of some spiritual excellence. Thus our Lord said of certain men (Mat. 6:16) that "they disfigure their faces that they may appear unto men to fast." Wherefore such persons are guilty of both vices, irony and boasting, although in different respects, and

moins un péché que la jactance.

2. Selon Aristote, l'ironie est parfois de la jactance. Et la jactance n'est jamais de l'ironie. L'ironie est donc un péché plus grave que la jactance.

3. On lit dans les Proverbes (26, 25): « S'il baisse la voix, ne t'y fie pas, car il y a sept abominations dans son coeur. » Mais baisser la voix convient à l'ironie. Donc il y a en celle-ci de multiples abominations.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Aristote: « Ceux qui pratiquent l'ironie et en disent moins sont les plus agréables dans le commerce de la vie. »

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut un mensonge est plus grave qu'un autre tantôt à cause de sa matière, et c'est ainsi que le mensonge dans l'enseignement de la foi est le plus grave; tantôt à cause du motif qui pousse à pécher, et c'est ainsi que le mensonge pernicieux est plus grave que le mensonge officieux ou joyeux. Or l'ironie et la jactance mentent à propos du même objet (que ce soit par des paroles ou par n'importe quels signes extérieurs), c'est-à-dire à propos de la situation de celui qui parle. De ce point de vue, elles sont égales. Mais le plus souvent la jactance procède d'un motif plus bas: l'appétit du gain ou de l'honneur. Tandis que l'ironie évite, quoique de façon désordonnée, d'être pénible aux autres par de la prétention. Et à ce point de vue, Aristote déclare que la jactance est un péché plus grave que l'ironie. Cependant il arrive parfois qu'on se déprécie pour un autre motif, par exemple pour mieux tromper. Alors c'est l'ironie qui est un péché plus grave.

Solutions 1. Cet argument vaut pour l'ironie et la jactance selon que l'on considère la gravité du mensonge pris en lui-même, ou à partir de sa matière. Nous avons dit qu'à ce point de vue jactance et ironies sont à égalité.

2. Il y a deux sortes de supériorité: au temporel et au spirituel. Or il arrive parfois que par des signes extérieurs ou par des paroles on se déprécie extérieurement, comme par un vêtement sordide ou quelque chose d'analogue, en vue de manifester une supériorité spirituelle. jésus dit ainsi (Mt 6, 16) que certains « prennent un visage défait pour faire remarquer aux hommes qu'ils jeûnent ». Aussi encourent-ils à la fois le vice d'ironie et celui de jactance, quoique sous des rapports différents; et à cause de

mỉa mai không ít hơn sự khoe khoang.

2. Theo Triết gia (Eth. 4,7), sự mỉa mai đôi khi thuộc về sự khoe khoang. Mà sự khoe khoang không bao giờ thuộc về sự mỉa mai. Vậy sự mỉa mai là tội nặng hơn sự khoe khoang.

3. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (26,25): "Nó nói giọng ân cần, chớ có tin nó, bởi vì trong lòng nó có bảy điều ghê tởm." Việc nói bằng giọng ân cần thì thích hợp với sự mỉa mai. Vậy trong sự mỉa mai có nhiều điều ghê tởm.

TRÁI LẠI, Có sự khẳng định của Triết gia (Eth. 4,7): "Những kẻ thực hiện sự mỉa mai và nói ít đến sự mỉa mai, là những kẻ vui thú nhất trong sự giao tiếp của đời sống."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.110, a.2 và 4), sự nói dối này trọng tội hơn sự nói dối khác khi thì vì chất thể của nó, và chính như vậy mà sự nói dối trong khi dạy dỗ đức tin là tội trọng nhất; khi thì vì lý do thúc đẩy phạm tội, và chính như vậy mà sự nói dối tai hại trọng tội hơn sự nói dối hảo ý hoặc vui vẻ. Mà sự mỉa mai và sự khoe khoang nói dối về cũng một đối tượng (hoặc bằng lời nói, hoặc bằng bất cứ dấu hiệu bên ngoài nào), nghĩa là về tình trạng của kẻ nói, ở phương diện này, chúng nó bằng nhau. Nhưng rất thường sự khoe khoang phát xuất bởi lý do thấp hèn hơn: Sự ước muốn lợi lộc hoặc danh dự. Trong khi sự mỉa mai, dầu mà theo thể cách mất trật tự, tránh việc trở nên khó chịu cho kẻ khác về sự tự phụ của mình. Và ở phương diện này, Triết gia (Eth. 4,7) tuyên bố rằng sự khoe khoang là tội nặng hơn sự mỉa mai. Tuy nhiên, đôi khi xảy ra là người ta tự làm giảm giá trị vì một lý do khác, thí dụ, để đánh lừa mạnh hơn. Trong trường hợp này, sự mỉa mai là tội trọng hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này có giá trị đối với sự mỉa mai và sự khoe khoang tùy theo người ta xem xét sự trọng đại của sự nói dối được hiểu biết tại sự, hoặc do chất thể của nó. Chúng ta đã nói ở phương diện này, sự khoe khoang và sự mỉa mai bằng nhau.

2. Có hai sự hơn: Sự hơn trần gian và sự hơn thiêng liêng. Mà đôi khi xảy ra là người ta bằng các dấu hiệu bề ngoài hoặc bằng lời nói tự làm giảm giá trị bên ngoài, như mặc áo dơ nhớp bẩn thỉu hoặc cái gì tương tự để biểu lộ sự hơn thiêng liêng. Chúa Giêsu (Mt 6,16) đã phán rằng một số người khi ăn chay sa sầm mặt lại để ra dáng ăn hay trước mặt người đời. Như vậy họ đồng thời mắc phải tật xấu mỉa mai và tật xấu khoe khoang, dầu mà trong những tương quan khác nhau, và vì đó tội của họ nặng hơn. Như vậy, Triết gia (Eth. 4,7) đã nói: "Sự rất phong phú và sự nghèo nàn

iactantiae (tamen secundum diversa), et propter hoc gravius peccant. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod et superabundantia et valde defectus iactantium est. Propter quod et de Augustino legitur quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dicitur Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc, Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate vocem suam submittit.

for this reason they sin more grievously. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that it is "the practice of boasters both to make overmuch of themselves, and to make very little of themselves": and for the same reason it is related of Augustine that he was unwilling to possess clothes that were either too costly or too shabby, because by both do men seek glory.

Reply to objection 3. According to the words of Ecclus. 19:23, "There is one that humbleth himself wickedly, and his interior is full of deceit," and it is in this sense that Solomon speaks of the man who, through deceitful humility, "speaks low" wickedly.

cela leur péché est plus grave. Aussi Aristote dit-il: « La surabondance et l'extrême dénuement conviennent également à la jactance. » Et on lit dans la vie de S. Augustin qu'il ne voulait avoir de vêtements ni trop précieux ni trop sordides, parce que les hommes recherchent leur gloire dans ces deux excès.

3. Comme il est dit dans l'Ecclésiastique (19, 23 Vg): « Tel méchant s'humilie, mais son coeur est plein de tromperie. » C'est en ce sens que Salomon, dans le proverbe cité, parle du méchant qui baisse la voix par une humilité factice.

cùng cực đều thích hợp cho sự khôn ngoan". Và người ta đọc thấy trong sách hạnh thánh Augustinô (Possidius 22,32) thánh nhân không muốn mặc áo quý giá quá, cũng không hèn hạ quá, bởi vì nhân loại tìm kiếm vinh quang của mình trong hai sự thái quá này.

3. Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (19,23): "Một người hung ác như thế hạ mình, nhưng tâm hồn của họ đầy tràn sự đánh lừa." Chính theo ý nghĩa này mà vua Salômon, trong lời cách ngôn đã được trích dẫn, đề cập đến người hung ác nói hạ giọng bởi sự khiêm nhường giả tạo.

QUAESTIO 114

DE AMICITIA QUAE AFFABILITAS DICITUR

OF THE FRIENDLINESS WHICH IS CALLED AFFABILITY

L'AMITIÉ OU AFFABILITÉ

TÌNH BẰNG HỮU HAY TÍNH HÒA NHÃ

Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quaeruntur duo. Primo, utrum sit specialis virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

We must now consider the friendliness which is called affability, and the opposite vices which are flattery and quarreling. Concerning friendliness or affability, there are two points of inquiry: (1) Whether it is a special virtue? (2) Whether it is a part of justice?

I1 faut étudier maintenant l'amitié, au sens d'affabilité (Question 114), et les vices qui lui son opposés: la flatterie (Question 115) et le litige (Question 116). 1. Est-elle une vertu spéciale? - 2. Fait-elle partie de la justice?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu tình bằng hữu theo ý nghĩa tính hòa nhã (Q.114), và các tật xấu đối lập với nó: sự nịnh bợ (Q.115) và sự kiện tụng (Q.116). 1. Tình bằng hữu là nhân đức đặc biệt? 2. Nó là một phần của nhân đức công bình?

ARTICULUS 1
Utrum amicitia sit specialis virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod amicitia perfecta est quae est propter virtutem. Quaelibet autem virtus est amicitiae causa, quia bonum omnibus est amabile, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., de tali amico, quod non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet. Sed quod aliquis signa amicitiae ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quae repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

PRAETEREA, virtus in medietate constituitur prout sapiens determinabit, sicut dicitur in II Ethic. Sed Eccle. VII dicitur, cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia, unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur II Ethic. Haec autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, ut

ARTICLE 1
Whether friendliness is a special virtue ?

Objections 1. It seems that friendliness is not a special virtue. For the Philosopher says (Ethic. viii, 3) that "the perfect friendship is that which is on account of virtue." Now any virtue is the cause of friendship: "since the good is lovable to all," as Dionysius states (Div. Nom. iv). Therefore friendliness is not a special virtue, but a consequence of every virtue.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 6) of this kind of friend that he "takes everything in a right manner both from those he loves and from those who are not his friends." Now it seems to pertain to simulation that a person should show signs of friendship to those whom he loves not, and this is incompatible with virtue. Therefore this kind of friendliness is not a virtue.

3. Further, virtue "observes the mean according as a wise man decides" (Ethic. ii, 6). Now it is written (Eccles. 7:5): "The heart of the wise is where there is mourning, and the heart of fools where there is mirth": wherefore "it belongs to a virtuous man to be most wary of pleasure" (Ethic. ii, 9). Now this kind of friendship, according to the Philosopher

ARTICLE 1
L'amitié ou affabilité est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il ne semble pas, car le Philosophe affirme que « l'amitié parfaite est celle qui se fonde sur la vertu ». Or toute vertu est cause d'amitié, car selon Denys « le bien attire l'amour de tous ». Donc l'amitié n'est pas une vertu spéciale, mais la conséquence de toute vertu.

2. Le philosophe dit de celui qui pratique l'amitié: « Il reçoit toutes choses comme il le faut, sans être influencé par l'amour ou la haine. » Mais s'il donne des signes d'amitié à ceux qu'il n'aime pas, il semble verser dans la simulation, laquelle s'oppose à la vertu. Donc une telle amitié n'est pas de la vertu.

3. « La vertu se situe dans un juste milieu déterminé par le sage », dit Aristote. Mais on lit dans l'Ecclésiaste (7, 4): « Le coeur du sage est dans la maison du deuil, le coeur des insensés dans la maison de la joie. » Il convient donc surtout à l'homme vertueux de se garder du plaisir, selon Aristote. Or celui-ci dit encore que cette amitié « désire naturellement s'associer au

TIẾT 1
Tình bằng hữu hanh tính hoà nhã là nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Triết gia khẳng định (Eth. 8,3) tình bằng hữu hoàn hảo là tình bằng hữu có nền tảng trên nhân đức. Mà mọi nhân đức là nguyên nhân của tình bằng hữu. Bởi vì, theo Denys (De Div. Nom. 14,10), sự tốt lôi kéo tình yêu của mọi người. Vậy tình bằng hữu không phải là nhân đức đặc biệt, nhưng là hậu quả của mọi nhân đức.

2. Triết gia nói (Eth.4,6) về kẻ thực hiện tình bằng hữu: "Họ lãnh nhận tất cả mọi sự một cách hợp lý, mà không bị ảnh hưởng bởi tình yêu hoặc sự ghét." Còn nếu họ đưa ra các dấu hiệu tình bằng hữu cho những kẻ họ không yêu mến mình, họ xem ra dính dấp với sự giả vờ, và sự giả vờ đối với nhân đức. Vậy một tình bằng hữu như thế không phải là nhân đức.

3. Nhân đức ở điểm trung dung được người khôn ngoan quyết định như Triết gia đã minh chứng (Eth.2,6). Mà người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (7,4): "Lòng hạng khôn ngoan nơi đám tang; lòng lũ ngu dại nơi vui nhộn". Vậy việc thích hợp với người nhân đức là giữ mình khỏi sự vui thú như Triết gia chủ trương (Eth.2,9). Mà Triết gia (Eth.4,7) còn nói: tình bằng hữu một cách tự nhiên

philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

SED CONTRA, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV dicitur, congregationi pauperum affabilem te facito. Ergo affabilitas, quae hic amicitia dicitur, est quaedam specialis virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus in libro Ethicorum de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, inquantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur.

AD SECUNDUM dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

AD TERTIUM dicendum quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim apostolus, si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas, sed ut contristantibus consolationem ferat, secundum illud Eccli. VII, non desis plorantibus in consolationem, et cum lugentibus

(Ethic. iv, 6), "is essentially desirous of sharing pleasures, but fears to give pain." Therefore this kind of friendliness is not a virtue.

On the contrary, The precepts of the law are about acts of virtue. Now it is written (Ecclus. 4:7): "Make thyself affable to the congregation of the poor." Therefore affability, which is what we mean by friendship, is a special virtue.

I answer that, As stated above (Q[109], A[2]; FS, Q[55], A[3]), since virtue is directed to good, wherever there is a special kind of good, there must needs be a special kind of virtue. Now good consists in order, as stated above (Q[109], A[2]). And it behooves man to be maintained in a becoming order towards other men as regards their mutual relations with one another, in point of both deeds and words, so that they behave towards one another in a becoming manner. Hence the need of a special virtue that maintains the becomingness of this order: and this virtue is called friendliness.

Reply to objection 1. The Philosopher speaks of a twofold friendship in his Ethics. One consists chiefly in the affection whereby one man loves another and may result from any virtue. We have stated above, in treating of charity (Q[23], A[1], A[3], ad 1; QQ[25],26), what things belong to this kind of friendship. But he mentions another friendliness, which consists merely in outward words or deeds; this has not the perfect nature of friendship, but bears a certain likeness thereto, in so far as a man behaves in a becoming manner towards those with whom he is in contact.

Reply to objection 2. Every man is naturally every man's friend by a certain general love; even so it is written (Ecclus. 13:19) that "every beast loveth its like." This love is signified by signs of friendship, which we show outwardly by words or deeds, even to those who are strangers or unknown to us. Hence there is no dissimulation in this: because we do not show them signs of perfect friendship, for we do not treat strangers with the same intimacy as those who are united to us by special friendship.

Reply to objection 3. When it is said that "the heart of the wise is where there is mourning" it is not that he may bring sorrow to his neighbor, for the Apostle says (Rom. 14:15): "If, because of thy meat, thy brother be grieved, thou walkest not now according to charity": but that he may bring consolation to the sorrowful, according to Ecclus. 7:38, "Be not wanting in comforting them that

plaisir et redoute de contrister. Donc cette amitié n'est pas une vertu ».

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Mais il est dit dans l'Ecclésiastique (4, 7 Vg): « Montre-toi affable dans l'assemblée des pauvres. »

Réponse : Puisque, comme nous l'avons dit la vertu est ordonnée au bien, là où se présente une raison spéciale de bien, il doit y avoir une raison spéciale de vertu. Et l'ordre est un des éléments du bien, nous l'avons rappelé au même endroit. Or, il faut que les relations de la vie humaine soit harmonieusement ordonnées, aussi bien en actions qu'en paroles, c'est-à-dire que chacun se conduise envers tous les autres de la façon qui est juste. C'est pourquoi il faut une vertu spéciale qui maintienne cet ordre harmonieux. C'est elle qu'on appelle amitié ou affabilité.

Solutions 1. Aristote, dans son Éthique, parle de deux amitiés. La première consiste principalement dans l'affection d'un homme pour un autre et peut être la conséquence de n'importe quelle vertu. Nous avons parlé plus haut de cette amitié au sujet de la charité h. Il parle d'une autre amitié qui consiste seulement en des manifestations extérieures, paroles et actes. Celle-là ne réalise pas parfaitement la raison d'amitié, mais lui ressemble en ce que l'on se comporte décemment avec ceux dont on partage la vie.

2. Par nature tout homme est l'ami de tous les autres par un certain amour commun, selon le mot de l'Ecclésiastique (13, 15): « Tout être vivant aime son semblable. » On manifeste cet amour par des signes d'amitié qu'on adresse en paroles ou par action même à des étrangers et à des inconnus. Aussi n'y a-t-il pas là de simulation. Car on ne donne pas à ces gens des signes d'une parfaite amitié, parce qu'on n'a pas la même familiarité avec des étrangers et avec ceux à qui nous unit une amitié de choix.

3. Si l'on dit que le coeur des sages est dans la maison du deuil, ce n'est pas pour qu'il apporte de la tristesse à son prochain, car S. Paul nous dit (Rm 14, 15): « Si par un aliment ton frère est contristé, tu ne te conduis plus selon la charité. » C'est pour apporter de la consolation à ceux qui sont tristes, selon l'Ecclésiastique (7, 34): « Ne te détourne pas de ceux qui

muốn liên kết với sự vui thú và sợ việc gây nên buồn rầu. Vậy tình bằng hữu không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Các giới mệnh của luật có đối tượng là các hành động của các nhân đức. Mà có lời ghi chép trong sách Huấn ca (4,7): "Hãy làm sao để con được dân hội quý mến."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.109, a.2), nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt, ở đâu xuất hiện một yếu tính đặc biệt của sự tốt, ở đó phải có một yếu tính đặc biệt của nhân đức. Và trật tự là một trong các yếu tố của sự tốt, chúng ta đã nhắc đến điều đó cũng trong đoạn văn ấy. Mà, các tương quan của đời sống nhân loại hăn được sắp đặt một cách điều hòa, trong hành động cũng như trong lời nói, nghĩa là, mỗi người phải sống động và cư xử với tất cả mọi người khác theo một thể cách chính đáng. Do đó, phải có một nhân đức đặc biệt duy trì trật tự điều hòa này, chính nó mà người ta gọi tình bằng hữu hay tính hòa nhã.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia, trong sách Đạo đức học, đề cập đến hai loại tình bằng hữu. Tình bằng hữu thứ nhất một cách chủ yếu cốt tại tình yêu thương của người này đối với người kia và có thể là hậu quả của bất cứ nhân đức nào; ở trước chúng ta đã đề cập đến tình bằng hữu này khi thảo luận về đức mến (Q.23, a.1). Triết gia nói đến một tình bằng hữu khác chỉ cốt tại các sự biểu lộ bên ngoài, lời nói và việc làm; loại bằng hữu này không thể hiện yếu tính của tình bằng hữu một cách hoàn hảo, nhưng tương tự với tình bằng hữu hoàn hảo ở điều mà người ta cư xử cách nhã nhặn với những kẻ mà người ta chia sẻ đời sống với họ.

2. Mọi người theo bản tính là người bạn hữu của mọi người khác do tình yêu công cộng nào đó theo lời sách Huấn ca (13,15): "Vật nào cũng yêu loài của nó, và mọi người ai cũng yêu kẻ giống mình." Người ta biểu lộ tình yêu này qua những dấu hiệu của tình bằng hữu mà người ta đưa ra bằng lời nói hoặc bằng chính việc làm cho những kẻ xa lạ và cho những kẻ mình không biết. Như vậy, ở đó không có sự giả vờ. Bởi vì người ta không đưa ra cho những con người này các dấu hiệu của tình bằng hữu hoàn hảo, bởi vì người ta không có cũng một sự quen thuộc với các người xa lạ và với các kẻ kết hợp với chúng ta bằng tình bằng hữu lựa chọn.

3. Nếu người ta nói rằng tâm hồn các kẻ khôn ngoan nơi đám tang, đó không phải để nó đem đến sự buồn rầu cho người đồng loại, bởi vì thánh Phaolô đã nói cho chúng ta: "Đừng để vì thức ăn của ngươi mà làm phiền anh em ngươi, thì ngươi có còn sống theo lòng mến nữa đâu!" (Rm 14,15). Đó để đem lại sự an ủi cho những kẻ buồn rầu theo lời sách Huấn ca (7,34): "Ai khóc, con đừng tránh; kẻ

ambula. Cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud Psalm., ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. Quandoque tamen, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut philosophus dicit, IV Ethic. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. VII, si contristavi vos in epistola, non me poenitet, et postea, gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, filiae tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.

weep, and walk with them that mourn." Again, "the heart of fools is where there is mirth," not that they may gladden others, but that they may enjoy others' gladness. Accordingly, it belongs to the wise man to share his pleasures with those among whom he dwells, not lustful pleasures, which virtue shuns, but honest pleasures, according to Ps. 132:1, "Behold how good and how pleasant it is for brethren to dwell together in unity." Nevertheless, as the Philosopher says (Ethic. iv, 6), for the sake of some good that will result, or in order to avoid some evil, the virtuous man will sometimes not shrink from bringing sorrow to those among whom he lives. Hence the Apostle says (2 Cor. 7:8): "Although I made you sorrowful by my epistle, I do not repent," and further on (2 Cor. 7:9), "I am glad; not because you were made sorrowful, but because you were made sorrowful unto repentance." For this reason we should not show a cheerful face to those who are given to sin, in order that we may please them, lest we seem to consent to their sin, and in a way encourage them to sin further. Hence it is written (Ecclus. 7:26): "Hast thou daughters? Have a care of their body, and show not thy countenance gay towards them."

pleurent, afflige-toi avec les affligés. » Et si le coeur des insensés est dans la maison de la joie, ce n'est pas afin de réjouir les autres, mais pour profiter de leur joie. Il appartient donc au sage d'apporter du plaisir à ceux qui vivent avec lui, non le plaisir lascif que la vertu repousse, mais un plaisir honnête, selon le Psaume (133, 1). « Comme il est bon et joyeux pour les frères d'habiter ensemble! » Parfois cependant, pour procurer un bien ou écarter un mal, l'homme vertueux ne craindra pas de contrister ses compagnons, nous dit Aristote. Et S. Paul (2 Co 7, 8): « Si je vous ai contrastés par ma lettre, je ne le regrette pas. » Et aussitôt après: « je me réjouis non de ce que vous avez été attristés, mais de ce que cette tristesse vous a portés au repentir. » C'est pourquoi nous ne devons pas, à ceux qui sont portés au péché, montrer un visage joyeux pour les réconforter, de peur de paraître acquiescer à leur péché et encourager leur audace coupable. Aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (7, 24): « As-tu des filles? Veille sur leur corps, et montre-leur un visage sévère. »

sầu, con hãy phân ưu”. Và nếu tâm hồn của các kẻ điên rồ ở trong nhà vui mừng, đó không phải để làm vui các kẻ khác, nhưng để lợi dụng sự vui vẻ của họ. Vậy điều thuộc về người khôn ngoan là đem lại sự vui thú cho những kẻ sống với mình, không phải là sự vui thú dâm dật mà nhân đức xua đuổi, nhưng là sự vui thú lương thiện theo lời Thánh vịnh (133,1): “Này, tốt đẹp dường bao! dịu ngọt dường bao! Anh em sum vầy với nhau!” Tuy nhiên, đôi khi, để đem lại sự tốt hoặc tránh sự xấu, con người nhân đức không sợ làm buồn phiền các người bạn của mình theo lời nói của thánh Phaolô: “Vì dẫu đã viết thư mà làm cho anh em phải ưu phiền, tôi cũng không hối tiếc” (2Cr 7,8). Và tức thì, thánh nhân nói thêm: “Bây giờ tôi vui mừng, không phải vì đề anh em đã phải ưu phiền, nhưng bởi vì anh em đã ưu phiền mà tìm đường hoán cải. Do đó, chúng ta không nên, đối với những người chìm đắm trong tội lỗi, tỏ ra vẻ mặt vui tươi để khích lệ họ, kẻo xem ra đồng ý tội lỗi của họ và nâng đỡ sự táo bạo tội lỗi của họ. Như vậy, người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (6,24): “Có con gái, con hãy canh chừng thân chúng. Với chúng, đừng lộ mặt vui tươi.”

ARTICULUS 2
Utrum huiusmodi amicitia sit pars iustitiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiae.

PRAETEREA, secundum philosophum, in IV Ethic., huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam quae est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est. Ergo haec virtus magis est pars temperantiae quam iustitiae.

PRAETEREA, aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., haec virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur. Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contrariatur.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit amicitiam partem iustitiae.

RESPONDEO dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, inquantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia.

ARTICLE 2
Whether this kind of friendship is a part of justice ?

Objections 1. It seems that this kind of friendship is not a part of justice. For justice consists in giving another man his due. But this virtue does not consist in doing that, but in behaving agreeably towards those among whom we live. Therefore this virtue is not a part of justice.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. iv, 6), this virtue is concerned about the joys and sorrows of those who dwell in fellowship. Now it belongs to temperance to moderate the greatest pleasures, as stated above (FS, Q[60], A[5]; FS, Q[61], A[3]). Therefore this virtue is a part of temperance rather than of justice.

3. Further, to give equal things to those who are unequal is contrary to justice, as stated above (Q[59], AA[1],2). Now, according to the Philosopher (Ethic. iv, 6), this virtue "treats in like manner known and unknown, companions and strangers." Therefore this virtue rather than being a part of justice is opposed thereto.

On the contrary, Macrobius (De Somno Scip. i) accounts friendship a part of justice.

I answer that, This virtue is a part of justice, being annexed to it as to a principal virtue. Because in common with justice it is directed to another person, even as justice is: yet it falls short of the notion

ARTICLE 2
Cette amitié fait-elle partie de la justice ?

Objections 1. Il apparaît que non, car appartient à la justice de payer à autrui ce qu'on lui doit. Or cela n'a rien à voir avec cette vertu qui a pour objet de nous faire vivre agréablement avec les autres. Cette vertu-là n'est donc pas une partie de la justice.

2. Selon Aristote cette vertu concerne « le plaisir ou la tristesse qu'on trouve dans la vie commune ». Mais modérer les plaisirs revient à la tempérance, nous l'avons montré. Cette vertu fait donc partie de la tempérance plus que de la justice.

3. Il est contraire à la justice, nous l'avons montré, de rétribuer également des réalités inégales. Car d'après Aristote cette vertu « se comporte envers des inconnus comme envers des gens connus, envers des familiers comme envers des étrangers ». Donc non seulement elle ne fait pas partie de la justice, mais plutôt elle s'y oppose.

En sens contraire, Macrobe fait de l'amitié une partie de la justice.

Réponse : Cette vertu fait partie de la justice en ce qu'elle s'y rattache comme la vertu annexe à une vertu principale. Elle a en commun avec la justice d'être relative à autrui. Mais elle lui est

TIẾT 2
Nhân đức bằng hữu dự phần vào nhân đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Việc trả cho người khác điều người ta mắc nợ với họ thì thuộc về nhân đức công bình. Mà điều đó không có cái gì liên hệ với nhân đức bằng hữu có đối tượng là làm cho chúng ta sống tử tế với các kẻ khác. Vậy nhân đức đó không phải là một phần của nhân đức công bình.

2. Theo Triết gia (Eth 4,6), nhân đức bằng hữu liên hệ với sự vui thú hoặc sự buồn rầu người ta gặp trong đời sống công cộng. Mà việc làm điều hòa các sự vui thú thuộc về đức tiết độ, như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.60, a.5). Vậy nhân đức này là phần của nhân đức tiết độ đúng hơn là với nhân đức công bình.

3. Việc trả công bằng nhau cho những thực tại không bằng nhau là việc trái ngược với nhân đức công bình, vì theo Triết gia (Eth.4, 6), nhân đức này liên hệ với những kẻ mình không biết cũng như với những kẻ mình biết.

TRÁI LẠI, Macrobe (In Som. Scipion. 1,8) coi nhân đức bằng hữu là một phần của nhân đức công bình.

TRẢ LỜI : Nhân đức này là phần của đức công bình, do điều đó quy về đó như nhân đức phụ thuộc quy về nhân đức chính nó có điều chung với nhân đức công bình là việc nó quan hệ với người khác. Nhưng nó kém

Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

AD SECUNDUM dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

AD TERTIUM dicendum quod verbum illud philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

of justice, because it lacks the full aspect of debt, whereby one man is bound to another, either by legal debt, which the law binds him to pay, or by some debt arising out of a favor received. For it regards merely a certain debt of equity, namely, that we behave pleasantly to those among whom we dwell, unless at times, for some reason, it be necessary to displease them for some good purpose.

Reply to objection 1. As we have said above (Q[109], A[3], ad 1), because man is a social animal he owes his fellow-man, in equity, the manifestation of truth without which human society could not last. Now as man could not live in society without truth, so likewise, not without joy, because, as the Philosopher says (Ethic. viii), no one could abide a day with the sad nor with the joyless. Therefore, a certain natural equity obliges a man to live agreeably with his fellow-men; unless some reason should oblige him to sadden them for their good.

Reply to objection 2. It belongs to temperance to curb pleasures of the senses. But this virtue regards the pleasures of fellowship, which have their origin in the reason, in so far as one man behaves becomingly towards another. Such pleasures need not to be curbed as though they were noisome.

Reply to objection 3. This saying of the Philosopher does not mean that one ought to converse and behave in the same way with acquaintances and strangers, since, as he says (Ethic. iv, 6), "it is not fitting to please and displease intimate friends and strangers in the same way." This likeness consists in this, that we ought to behave towards all in a fitting manner.

inférieure en ce qu'elle ne réalise pas pleinement la raison de dette, où un homme est obligé envers un autre, soit par une dette légale, que la loi le contraint d'acquitter, soit encore par une dette créée par quelque bienfait. L'amitié tient compte seulement d'une certaine dette d'honneur qui contraint l'homme vertueux envers lui-même plus qu'envers l'autre, en le faisant agir selon ce qu'il se doit à lui-même.

Solutions 1. Nous l'avons dit plus haut, l'homme est, par nature, un animal social qui doit honnêtement manifester la vérité aux autres hommes, sans quoi la société ne pourrait durer. Or, de même que l'homme ne pourrait vivre en société sans vérité, il ne le pourrait pas s'il était privé d'agrément. Comme dit Aristote: « Personne ne peut passer toute une journée avec un homme chagrin ou sans agrément. » C'est pourquoi l'homme est tenu par une certaine dette naturelle d'honnêteté à rendre agréables ses relations avec les autres, à moins que pour un motif particulier il s'impose de les contrister pour leur bien.

2. Il appartient à la tempérance de refréner les plaisirs sensibles. Mais notre vertu s'applique aux plaisirs de la vie commune, qui ont une justification raisonnable, en tant que chacun se conduit comme il se doit envers autrui. Et ces plaisirs-là, il n'y a pas à les refréner comme nuisibles.

3. Il ne faut pas entendre cette parole du Philosophe comme si l'on devait s'entretenir et frayer de la même manière avec les familiers et avec les étrangers, parce que, ajoute-t-il lui-même « il ne convient pas de procéder de la même manière pour réconforter ou contrister soit des familiers, soit des étrangers ». Donc la ressemblance consiste seulement en ce que l'on agit envers tous de la façon qui convient.

hơn đức công bình ở điều nó không thể hiện đầy đủ yếu tính của nợ nần mà người này bị bắt buộc đối với người kia, hoặc bằng nợ nần pháp định mà pháp luật bắt buộc phải thanh toán, hoặc còn bởi nợ nần do ân huệ gây nên. Nhân đức bằng hữu chỉ liên hệ đến một thứ nợ nần danh dự bắt buộc người nhân đức đối với chính mình hơn đối với kẻ khác, bằng cách khiến họ hành động theo điều họ mắc nợ đối với chính mình.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.109, a.3, sol.1), con người do bản tính là thú vật xã hội, một cách lương thiện phải biểu lộ chân lý cho những người khác; mà không có như vậy, xã hội không thể tồn tại. Và, cũng như con người không thể sống trong xã hội mà không có chân lý. Họ không thể thực hiện điều đó, giả như họ mất sự hứng thú. Như Triết gia nói (Eth.8,5): "Không ai có thể ở suốt ngày với một con người buồn phiền hoặc không hứng thú." Do đó, con người có thể bị bắt buộc bởi món nợ tự nhiên về tính lương thiện làm cho vui thú các mối tương quan của mình với các kẻ khác, trừ phi vì một lý do riêng biệt, họ tự bắt buộc mình phải làm cho các kẻ ấy buồn phiền vì lợi ích của các người ấy.

2. Việc chế ngự các sự vui thú khả giác thuộc về nhân đức tiết độ. Mà nhân đức của chúng ta quy về các sự vui thú của đời sống công cộng, các sự vui thú này có sự biện minh hợp lý, trong tư cách mỗi người sống động như phải lẽ đối với người khác. Và các sự vui thú đó, người ta không phải chế ngự chúng như là những vui thú có hại.

3. Người ta phải hiểu lời nói này dường như người ta phải đối xử và giao thiệp với các người quen thuộc và các người xa lạ theo cũng một thể cách, bởi vì Triết gia nói thêm: "Điều này không thích hợp là tiến hành theo cũng một thể cách để an ủi hay làm cho buồn phiền hoặc các kẻ quen thuộc, hoặc các người xa lạ" (Eth.4,6). Vậy sự tương tự chỉ cốt tại điều người ta hành động đối với mọi người.

QUAESTIO 115

DE VITIIS OPPOSITIS PRAEDICTAE VIRTUTI

OF FLATTERY

L'ADULATION

SỰ NỊNH BỢ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti. Et primo, de adulatione; secundo, de litigio. Circa adulationem quaeruntur duo. Primo, utrum adulatio sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

Utrum adulatio sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur.

We must now consider the vices opposed to the aforesaid virtue: (1) Flattery, and (2) Quarreling. Concerning flattery there are two points of inquiry: (1) Whether flattery is a sin? (2) Whether it is a mortal sin?

ARTICLE 1

Whether flattery is a sin ?

Objections 1. It seems that flattery

Étudions maintenant les vices contraires à l'affabilité: l'adulation (Question 115), puis la contestation (Question 116). 1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle péché mortel?

ARTICLE 1

L'adulation est-elle un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas.

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các tật xấu đối lập với nhân đức tình bằng hữu: sự nịnh bợ (Q.115), sau đó, sự dị nghị (Q.116). 1. Sự nịnh bợ là tội? 2. Phải chăng nó là trọng tội?

TIẾT 1

Sự nịnh bợ là tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải

Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prov. ult., surrexerunt filii eius et beatissimam praedicaverunt, vir eius, et laudavit eam. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I ad Cor. X, per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum.

PRAETEREA, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

PRAETEREA, adulationi detractio contrariatur. Unde Gregorius dicit quod remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est malum, ut supra habitum est. Ergo adulatio est bonum.

SED CONTRA est quod super illud Ezech. XIII, vae, qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus, dicit Glossa, idest, suavem adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, amicitia praedicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen, ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum philosophum, si autem hoc faciat intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Communiter tamen nomen adulationis solet attribui omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitae circumstantiae vel servantur vel praetermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando ut ex hoc eum consoletur ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis is not a sin. For flattery consists in words of praise offered to another in order to please him. But it is not a sin to praise a person, according to Prov. 31:28, "Her children rose up and called her blessed: her husband, and he praised her." Moreover, there is no evil in wishing to please others, according to 1 Cor. 10:33, "I . . . in all things please all men." Therefore flattery is not a sin.

2. Further, evil is contrary to good, and blame to praise. But it is not a sin to blame evil. Neither, then, is it a sin to praise good, which seems to belong to flattery. Therefore flattery is not a sin.

3. Further, detraction is contrary to flattery. Wherefore Gregory says (Moral. xxii, 5) that detraction is a remedy against flattery. "It must be observed," says he, "that by the wonderful moderation of our Ruler, we are often allowed to be rent by detractions but are uplifted by immoderate praise, so that whom the voice of the flatterer upraises, the tongue of the detractor may humble." But detraction is an evil, as stated above (Q[73], AA[2],3). Therefore flattery is a good.

On the contrary, A gloss on Ezech. 13:18, "Woe to them that sew cushions under every elbow," says, "that is to say, sweet flattery." Therefore flattery is a sin.

I answer that, As stated above (Q[114], A[1], ad 3), although the friendship of which we have been speaking, or affability, intends chiefly the pleasure of those among whom one lives, yet it does not fear to displease when it is a question of obtaining a certain good, or of avoiding a certain evil. Accordingly, if a man were to wish always to speak pleasantly to others, he would exceed the mode of pleasing, and would therefore sin by excess. If he do this with the mere intention of pleasing he is said to be "complaisant," according to the Philosopher (Ethic. iv, 6): whereas if he do it with the intention of making some gain out of it, he is called a "flatterer" or "adulator." As a rule, however, the term "flattery" is wont to be applied to all who wish to exceed the mode of virtue in pleasing others by words or deeds in their ordinary behavior towards their fellows.

Reply to objection 1. One may praise a person both well and ill, according as one observes or omits the due circumstances. For if while observing other due circumstances one were to wish to please a person by praising him, in order thereby to console him, or that he may strive to make progress in good, this will

Car l'adulation consiste en un discours de louanges adressé à quelqu'un dans l'intention de lui plaire. Mais ce n'est pas un mal de louer quelqu'un, selon les Proverbes (31, 28): « Ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse, son mari pour la louer. » Pareillement, vouloir plaire aux hommes n'est pas un mal selon S. Paul (1 Co 10, 33): « je m'efforce en tout de plaire à tous. »

2. Le mal est contraire au bien, et le blâme à la louange. Mais blâmer le mal n'est pas un mal. Donc louer le bien ne l'est pas non plus, alors que cela se rattache à l'adulation. Donc celle-ci n'est pas un péché.

3. La médisance est contraire à l'adulation, aussi S. Grégoire dit-il a que la médisance est un remède contre l'adulation: « Il faut savoir que pour épargner l'orgueil engendré par des louanges immodérées, la sagesse de notre Dieu permet que nous soyons déchirés par les critiques, afin qu'exaltés par la voix du laudateur nous soyons abaissés par celle du diffamateur. » Mais nous avons vu que la diffamation est un mal. Donc l'adulation est un bien.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (13, 18): « Malheur à ceux qui confectionnent des coussins pour tous les coudes », et la Glose entend par là « les douceurs de l'adulation ».

Réponse : Nous avons dit que l'affabilité, bien que son principal objet soit de faire plaisir à ceux qui vivent avec nous, ne craint pas cependant de leur faire de la peine, quand cela est nécessaire pour procurer un bien ou écarter un mal. Dès lors, chercher à toujours faire plaisir, c'est dépasser la mesure et pécher par excès. Celui qui n'a en cela d'autre intention que de plaire, Aristote l'appelle « complaisant »; celui qui a l'intention d'y trouver son avantage est à proprement parler « flatteur » ou « adulateur ». En sens contraire, d'une manière générale, ce nom est donné à tous ceux qui dépassent la juste mesure par des paroles ou des actes de complaisance dans la vie de société.

Solutions 1. Une louange peut être bonne ou mauvaise, selon que les circonstances sont ou ne sont pas ce qu'elles doivent être. Louer quelqu'un, et ainsi lui faire plaisir, pour l'encourager dans ses épreuves ou ses efforts, toutes les autres circonstances étant régulières, c'est faire acte

như vậy. Sự nịnh bợ cốt tại lời nói ca ngợi hướng về cho người nào trong ý định làm đẹp lòng họ. Mà việc ca ngợi người nào không phải là điều xấu theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (31,28): "Con cái nàng chỗi dậy để cao nàng là hạnh phúc; chồng nàng, để khen ngợi nàng." Cũng vậy, việc muốn làm đẹp lòng người ta không phải là điều xấu theo lời thánh Phaolô: "Cũng như tôi, trong mọi sự, tôi cố làm hài lòng mọi người" (1Cr 10,33).

2. Sự xấu tương phản với sự tốt, và sự khiển trách tương phản với sự ca ngợi. Mà việc khiển trách sự xấu không phải là điều xấu. Vậy ngợi khen sự tốt cũng không phải là điều xấu, đang khi điều đó quy về sự nịnh bợ. Vậy sự nịnh bợ không phải là tội.

3. Sự nói xấu tương phản với sự nịnh bợ, như vậy thánh Grêgôriô nói (Moral. 22,9), sự nói xấu là vị thuốc để chữa lành sự nịnh bợ: "Người ta phải biết rằng để tha thứ tội kiêu ngạo được gây nên bởi các lời ca ngợi quá mức sự khôn ngoan của Thiên Chúa chúng ta cho phép chúng ta bị xé rách bởi những sự chỉ trích chê bai, ngõ hầu chúng ta được nâng lên bởi lời nói kẻ nịnh bợ khi chúng ta bị hạ xuống bởi lời nói của người phỉ báng." Mà chúng ta đã trông thấy (Q.73, a.2), sự phỉ báng là sự xấu. Vậy sự nịnh bợ là sự tốt.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách tiên tri Êdêkien: "Khốn cho những kẻ khâu giải bùa cho mọi khớp tay và làm khăn án cho mọi cỡ đầu..." Và sách Chú giải hiểu ở đó là các sự dịu dàng của sự nịnh bợ.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói rằng (Enchir. 12,40) tình bằng hữu hay tính hòa nhã, dầu mà đối tượng chủ yếu của nó là làm hài lòng những kẻ sống với chúng ta, vẫn không sợ làm cho họ cực lòng, khi điều đó cần thiết để đem lại sự tốt hoặc tránh sự xấu. Trong trường hợp đó, việc tìm kiếm làm hài lòng luôn luôn, đó là vượt qua mức độ và phạm tội bằng cách thái quá; kẻ trong điều đó không có ý định nào khác ngoài việc làm hài lòng, được Triết gia (Eth.4,6) gọi là những người ân cần tử tế; còn kẻ có ý định gặp được ở đó sự lợi ích của mình, thì nói một cách đích xác, là kẻ nịnh hót hay nịnh bợ. Tuy nhiên, theo thể cách tổng quát, tên này được gán cho tất cả mọi kẻ vượt qua mức độ chính đáng bằng lời nói hoặc bằng hành động ân cần tử tế trong đời sống xã hội.

GIẢI ĐÁP 1. Lời ca ngợi có thể tốt hoặc xấu, tùy theo các hoàn cảnh là hoặc không là điều chúng nó phải là. Việc ngợi khen người nào và làm hài lòng họ, để khích lệ họ trong những cơn thử thách hoặc những nỗ lực cố gắng, trong mọi hoàn cảnh bình thường, đó là thực hiện hành động hòa nhã. Trái lại,

debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem si aliquis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia forte mala sunt, secundum illud, laudatur peccator in desideriis animae suae; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. XXVII, ante sermonem ne laudes virum, et iterum Eccli. XI, non laudes virum in specie sua; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur, unde dicitur Eccli. XI, ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, et ut in eis homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam vel propter lucrum, vel etiam in malis, hoc esset peccatum, secundum illud Psalm., Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent. Et apostolus dicit, ad Galat. I, si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitae circumstantiae, est vitiosum. Et similiter laudare bonum.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio. Quae ei contrariatur quantum ad ea quae dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quaerit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quaerit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quaerit eius infamiam.

belong to the aforesaid virtue of friendship. But it would belong to flattery, if one wished to praise a person for things in which he ought not to be praised; since perhaps they are evil, according to Ps. 9:24, "The sinner is praised in the desires of his soul"; or they may be uncertain, according to Ecclus. 27:8, "Praise not a man before he speaketh," and again (Ecclus. 11:2), "Praise not a man for his beauty"; or because there may be fear lest human praise should incite him to vainglory, wherefore it is written, (Ecclus. 11:30), "Praise not any man before death." Again, in like manner it is right to wish to please a man in order to foster charity, so that he may make spiritual progress therein. But it would be sinful to wish to please men for the sake of vainglory or gain, or to please them in something evil, according to Ps. 52:6, "God hath scattered the bones of them that please men," and according to the words of the Apostle (Gal. 1:10), "If I yet pleased men, I should not be the servant of Christ."

Reply to objection 2. Even to blame evil is sinful, if due circumstances be not observed; and so too is it to praise good.

Reply to objection 3. Nothing hinders two vices being contrary to one another. Wherefore even as detraction is evil, so is flattery, which is contrary thereto as regards what is said, but not directly as regards the end. Because flattery seeks to please the person flattered, whereas the detractor seeks not the displeasure of the person defamed, since at times he defames him in secret, but seeks rather his defamation.

d'affabilité. Au contraire, ce serait de la flatterie que de le louer de ce qui n'est pas digne de louange, par exemple, de ce qui est mal, comme dit le Psaume (10, 3): « Le méchant est loué de sa convoitise »; ou de ce qui est douteux: « Ne loue personne avant qu'il ait parlé » (Si 27, 8). « Ne loue pas un homme pour sa beauté » (Si 11, 2); ou encore s'il était à craindre que cette louange ne poussât à la vaine gloire: « Ne loue personne avant sa mort » (Si 11, 28). De même, chercher à plaire pour nourrir la charité ou faire progresser spirituellement, c'est louable. Si, au contraire, on avait en vue la vaine gloire, un avantage temporel, ou s'il s'agissait de mauvaises actions, ce serait un péché: « Dieu a dispersé les os de ceux qui cherchent à plaire aux hommes » (Ps 53, 6 Vg). - « Si je plaisais encore aux hommes dit S. Paul, je ne serais pas serviteur du Christ » (Ga 1, 10).

2. Blâmer le mal aussi est vicieux, si on le fait sans tenir compte des circonstances. Et pareillement louer le bien.

3. Rien n'empêche que deux vices soient contraires. Et c'est pourquoi, si la diffamation est un mal, de même l'adulation. Il y a contradiction entre elles quant aux paroles, mais non directement quant à la fin: l'adulateur cherche à faire plaisir à celui qu'il adule; le diffamateur ne cherche pas tellement à contrister sa victime, puisqu'il agit parfois en cachette, mais plutôt à salir sa réputation.

việc ca ngợi điều gì không đáng được ca ngợi hẳn là sự nịnh bợ, thí dụ, Việc ca ngợi về điều xấu như lời ghi chép trong Thánh vịnh (10,3): “Những kẻ hung ác ca ngợi sự ham muốn của mình”; hoặc việc ca ngợi về điều còn nghi ngờ: “Ngươi đừng ca ngợi ai trước khi họ nói” (Hc 27,8). Ngươi đừng ca ngợi người nào về sắc đẹp của họ” (Hc 11,2); hoặc còn nếu người ta sợ lời ngợi khen xúi giục đến hư danh: “Ngươi đừng ca ngợi ai trước khi họ chết” (Hc 11,28). Cũng vậy, việc tìm kiếm làm hài lòng để nuôi dưỡng nhân đức mến hoặc làm cho tiến triển thiêng liêng, đó là điều đáng ca ngợi. Trái lại, nếu người ta nhắm sự hư danh, sự lợi ích trần gian, hoặc nếu người ta đề cập đến các hành động xấu xa, điều đó hẳn là tội: “Thiên Chúa tiêu hủy hài cốt của những người tìm kiếm làm hài lòng nhân loại” (Tv 53,6). Thánh Phaolô (Gl 1,10) nói: “Giả như tôi còn làm hài lòng nhân loại, hẳn tôi không phải là đầy tớ Chúa Kitô.”

2. Việc khiển trách điều xấu cũng có thể là xấu, nên người ta làm việc đó mà không lưu ý đến các hoàn cảnh. Và sự ngợi khen điều tốt cũng vậy.

3. Không cái gì ngăn trở hai tật xấu không tương phản với nhau. Và do đó, nếu sự phỉ báng là điều xấu, sự nịnh bợ cũng vậy. Có sự mâu thuẫn giữa chúng nó, nhưng không có mâu thuẫn trực tiếp về mục đích: kẻ nịnh bợ tìm kiếm làm hài lòng kẻ mình nịnh bợ; và kẻ phỉ báng không tìm kiếm đến nỗi như thế để làm buồn phiền nạn nhân của mình, bởi vì họ hành động đôi khi cách lén lút nhưng đúng hơn là để làm hoen ố thanh danh của người đó.

ARTICULUS 2
Utrum adulatio sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum, in Enchirid., malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psalm., quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur, exacerbavit dominum peccator. Et Hieronymus dicit quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio. Et super illud Psalm., convertantur statim erubescentes, dicit Glossa, plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

PRAETEREA, quicumque verbis alii nocet, non minus nocet sibi quam aliis, unde dicitur in Psalm., gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad

ARTICLE 2
Whether flattery is a mortal sin ?

Objections 1. It seems that flattery is a mortal sin. For, according to Augustine (Enchiridion xii), "a thing is evil because it is harmful." But flattery is most harmful, according to Ps. 9:24, "For the sinner is praised in the desires of his soul, and the unjust man is blessed. The sinner hath provoked the Lord." Wherefore Jerome says (Ep. ad Celant): "Nothing so easily corrupts the human mind as flattery": and a gloss on Ps. 69:4, "Let them be presently turned away blushing for shame that say to me: 'Tis well, 'Tis well," says: "The tongue of the flatterer harms more than the sword of the persecutor." Therefore flattery is a most grievous sin.

2. Further, whoever does harm by words, harms himself no less than others: wherefore it is written (Ps. 36:15): "Let their sword enter into their own hearts." Now he that flatters another induces him to sin

ARTICLE 2
L'adulation est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il semble bien, car selon S. Augustin « on appelle mal ce qui nuit ». Or l'adulation est souverainement nuisible, selon le Psaume (10, 3): « L'impie est glorifié pour ses convoitises, le pécheur est béni, et provoque le Seigneur. » Et on lit dans une lettre attribuée à S. Jérôme: « Rien ne corrompt plus facilement les âmes » que l'adulation. Et sur le Psaume (70, 4): « Que l'humiliation les écrase », la Glose dit: « La langue de l'adulateur est plus nuisible que le glaive du persécuteur. » Donc l'adulation est un péché très grave.

2. Celui qui nuit à autrui en paroles ne se nuit pas moins à lui-même. D'où cette menace du Psaume (37, 15): « L'épée leur entrera dans le coeur. » Mais celui qui adule autrui l'entraîne au péché mortel. Aussi

TIẾT 2
Phải chăng sự nịnh bợ là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Augustinô (Enchir. 12,40) nói: “Người ta gọi sự xấu là cái gì làm hại.” Mà sự nịnh bợ làm hại tột bậc theo lời ghi chép trong Thánh vịnh 10,3: “Kẻ vô đạo được vinh quang vì các sự ham muốn của mình, tội nhân được chúc tụng, và khiêu khích Thiên Chúa.” Người ta đọc thấy trong thư được chỉ về cho thánh Giêrônimô (Epist. 148, Celantia): “Không cái gì làm hư hỏng linh hồn một cách dễ dàng hơn là sự nịnh bợ.” Về lời nói trong Thánh vịnh (70,4): “Việc hạ xuống thấp làm cho họ tan nát”, sách Chú giải lên tiếng: “Miệng lưỡi của người nịnh bợ làm hại hơn lưỡi gươm của kẻ bách hại.” Vậy sự nịnh bợ là tội rất nặng.

2. Kẻ hại người khác bằng lời nói không hại chính mình ít hơn; do đó, có lời ngăm đe trong Thánh vịnh (37,15): “Chiếc gươm sẽ đâm thâu vào tâm hồn họ.” Mà kẻ nịnh bợ người khác lôi kéo họ đến trọng tội.

peccandum mortaliter, unde super illud Psalm., oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit Glossa, falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

PRAETEREA, in decretis scribitur, dist. XLVI, clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod Augustinus, in Serm. de Purgat., inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personae, aut ex voluntate aut ex necessitate, adulari voluerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiae, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isaiae V, vae, qui dicunt malum bonum. Alio modo, ratione intentionis, puta cum aliquis adulatur alicui ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter vel spiritualiter. Et hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prov. XXVII, meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta odientis oscula. Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, et praeter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet utrum sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quae supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non enim nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris effective occidit, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem potest esse alteri

mortally: hence a gloss on Ps. 140:5, "Let not the oil of the sinner fatten my head," says: "The false praise of the flatterer softens the mind by depriving it of the rigidity of truth and renders it susceptive of vice." Much more, therefore, does the flatterer sin in himself.

3. Further, it is written in the Decretals (D. XLVI, Cap. 3): "The cleric who shall be found to spend his time in flattery and treachery shall be degraded from his office." Now such a punishment as this is not inflicted save for mortal sin. Therefore flattery is a mortal sin.

On the contrary, Augustine in a sermon on Purgatory (xli, de Sanctis) reckons among slight sins, "if one desire to flatter any person of higher standing, whether of one's own choice, or out of necessity."

I answer that, As stated above (Q[112], A[2]), a mortal sin is one that is contrary to charity. Now flattery is sometimes contrary to charity and sometimes not. It is contrary to charity in three ways. First, by reason of the very matter, as when one man praises another's sin: for this is contrary to the love of God, against Whose justice he speaks, and contrary to the love of his neighbor, whom he encourages to sin. Wherefore this is a mortal sin, according to Is. 5:20. "Woe to you that call evil good." Secondly, by reason of the intention, as when one man flatters another, so that by deceiving him he may injure him in body or in soul; this is also a mortal sin, and of this it is written (Prov. 27:6): "Better are the wounds of a friend than the deceitful kisses of an enemy." Thirdly, by way of occasion, as when the praise of a flatterer, even without his intending it, becomes to another an occasion of sin. In this case it is necessary to consider, whether the occasion were given or taken, and how grievous the consequent downfall, as may be understood from what has been said above concerning scandal (Q[43], AA[3],4). If, however, one man flatters another from the mere craving to please others, or again in order to avoid some evil, or to acquire something in a case of necessity, this is not contrary to charity. Consequently it is not a mortal but a venial sin.

Reply to objection 1. The passages quoted speak of the flatterer who praises another's sin. Flattery of this kind is said to harm more than the sword of the persecutor, since it does harm to goods that are of greater consequence. namely, spiritual goods. Yet it does not harm so efficaciously, since the sword of the persecutor slays effectively, being a sufficient cause of death;

sur le Psaume (14, 5): « Que l'huile du pécheur ne parfume pas ma tête », la Glose donne ce commentaire: « La fausse louange du flatteur amollit les âmes, les détache de l'austère vérité et les porte au mal. »

3. Il est stipulé dans le Décret: « Le clerc coupable d'adulation et de trahisons sera destitué de son office. » Mais une telle peine n'est infligée que pour un péché mortel.

En sens contraire, parmi les « péchés légers » S. Augustin énumère: « Aduler un haut personnage soit spontanément soit par nécessité. »

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, le péché mortel est celui qui s'oppose à la charité. Or l'adulation s'y oppose parfois, et parfois non. Elle s'y oppose de trois façons. 1° Par la matière, lorsqu'on loue le péché de quelqu'un par exemple. Car cela s'oppose à l'amour de Dieu dont le flatteur offense la justice, et à l'amour du prochain, dont il encourage le péché. Une telle adulation est péché mortel selon Isaïe (5, 20): « Malheur à ceux qui appellent le mal bien. » 2° Par l'intention, ainsi lorsqu'on flatte quelqu'un pour nuire par tromperie à son corps ou à son âme. Cela encore est péché mortel, comme disent les Proverbes (27, 6): « Les blessures faites par celui qui vous aime sont meilleures que les baisers trompeurs donnés par celui qui vous hait. » 3° Par occasion, lorsque la louange de l'adulateur fournit à autrui l'occasion de pécher, même sans que le flatteur l'ait voulu. Sur ce point il faut examiner si l'occasion a été donnée ou seulement reçue, et quel dommage s'en est suivi, comme nous l'avons expliqué à propos du scandales. Mais si quelqu'un s'est livré à l'adulation dans le seul désir d'être agréable, ou encore pour éviter un mal, ou pour parer à une nécessité, ce n'est pas contraire à la charité, ce n'est donc que péché véniel.

Solutions 1. Ces textes parlent de l'adulation qui loue le péché de quelqu'un. On dit qu'une telle adulation est plus nuisible que le glaive du persécuteur parce qu'elle atteint les biens spirituels qui sont les plus précieux. Mais sa nocivité n'est pas aussi efficace, car le glaive du persécuteur tue effectivement, il suffit à donner la mort, tandis que personne ne peut être cause suffisante de péché pour

Như vậy về lời trong Thánh vịnh (14,5): "Dầu của tội nhân không làm cho đầu của tôi được thơm tho", sách Chú giải cắt nghĩa: "Lời ca ngợi giả dối của kẻ nịnh bợ làm cho các linh hồn yếu đuối, tách rời các linh hồn ra khỏi chân lý nghiêm khắc và đem chúng nó đến điều xấu."

3. Có lời qui định trong Giáo luật (Gratien, Decret.l, dist. 46, can.3): "Giáo sĩ phạm tội nịnh bợ và tội phản bội, bị mất chức vụ của mình." Mà một hình phạt như thế nói lên trọng tội.

TRÁI LẠI, Trong số các tội nhẹ, thánh Augustinô kể ra tội nịnh bợ (Serm. Suppos. 104,39): "Việc nịnh bợ một nhân vật có chức vị cao hoặc bằng cách tự phát, hoặc bằng cách cần thiết."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.24, a.12; Q.35, a.3; I-II, Q.72, a,5), trọng tội là tội đối lập với đức mến. Mà sự nịnh bợ đôi khi thì đối lập với đức mến, và đôi khi thì không. Nó đối lập với đức mến theo ba thể cách. Thứ nhất, bởi chất thể, thí dụ, khi người ta ca ngợi tội của người nào bởi vì điều đó đối lập với tình yêu đối với Thiên Chúa mà kẻ nịnh bợ xúc phạm đến sự công chính của Ngài, và đối lập với tình yêu đối với kẻ đồng loại, mà người ta khuyến khích tội lỗi của họ. Một sự nịnh bợ như thế là trọng tội theo tiên tri Isaia (5,20): "Khốn cho những kẻ gọi điều xấu là điều tốt". Thứ đến, bởi ý định như khi người ta nịnh người nào để bằng cách đánh lừa làm hại thân thể hoặc linh hồn họ. Điều đó còn là trọng tội theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (27,6): "Các vết thương bị gây nên bởi kẻ yêu mến các ngươi thì tốt hơn những cái hôn giả dối đã được đưa ra bởi kẻ ghét các ngươi." Thứ ba, bởi cơ hội, khi sự ca ngợi của kẻ nịnh bợ tạo ra cho kẻ khác cơ hội phạm tội, ngay khi người nịnh bợ không muốn điều đó. Về điểm này, người ta phải cứu xét cho biết cơ hội đã được tạo nên hoặc chỉ được lãnh nhận, và sự tai hại nào đã do đó mà phát xuất, như chúng ta giải thích điều đó khi thảo luận về gương xấu (Q.43, a.4). Còn nếu người nào dấn thân nịnh bợ để ước muốn vui thú, hoặc để tránh sự xấu, hoặc để dự phòng sự cần thiết, điều đó không trái ngược với nhân đức mến, vì đó chỉ là tội nhẹ.

GIẢI ĐÁP 1. Các đoạn văn này đề cập đến sự nịnh bợ ca ngợi tội lỗi của người nào. Người ta nói sự nịnh bợ như thế làm hại hơn lưỡi gươm của người bách hại, vì nó động tới các của cải thiêng liêng là những của cải quý báu nhất. Mà sự làm hại của nó không công hiệu như vậy, bởi vì lưỡi gươm của kẻ bách hại giết chết thật sự, lưỡi gươm đã đủ để giết chết, trong khi không có ai là nguyên nhân đầy đủ đối với tội lỗi của người khác

sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

whereas no one by flattering can be a sufficient cause of another's sinning, as was shown above (Q[43], A[1], ad 3; FS, Q[73], A[8], ad 3; FS, Q[80], A[1]).

autrui, comme nous l'avons montré.

như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.43, a.1, sol.3).

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Reply to objection 2. This argument applies to one that flatters with the intention of doing harm: for such a man harms himself more than others, since he harms himself, as the sufficient cause of sinning, whereas he is only the occasional cause of the harm he does to others.

2. Cet argument est valable pour celui qui flatte dans l'intention de nuire. Il nuit à lui-même plus qu'aux autres parce qu'il est à lui-même cause suffisante de péché; pour les autres il n'en est qu'une cause occasionnelle.

2. Chứng cứ này có giá trị đối với kẻ nịnh bợ với ý định làm hại. Họ làm hại chính mình hơn là cho kẻ khác, bởi vì họ đối với chính mình làm nguyên nhân đầy đủ để phạm tội; đối với các kẻ khác, họ chỉ là nguyên nhân cơ hội để phạm tội.

AD TERTIUM dicendum quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur ut eum decipiat.

Reply to objection 3. The passage quoted refers to the man who flatters another treacherously, in order to deceive him.

3. Ce texte parle de l'adulateur qui flatte traîtreusement afin de tromper.

3. Đoạn văn này đề cập đến người nịnh bợ nịnh hót cách phản bội để đánh lừa.

QUAESTIO 116

DE LITIGIO

OF QUARRELING

LA CONTESTATION

SỰ DỊ NGHỊ

Deinde considerandum est de litigio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitiae. Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

We must now consider quarreling; concerning which there are two points of inquiry: (1) Whether it is opposed to the virtue of friendship? (2) Of its comparison with flattery?

1. Est-elle contraire à la vertu d'amitié? - 2. Sa comparaison avec l'adulation.

1. Sự dị nghị tương phản với nhân đức bằng hữu không? 2. So sánh sự dị nghị với sự nịnh bợ.

ARTICULUS 1
Utrum litigium opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis

ARTICLE 1
Whether quarreling is opposed to the virtue of friendship or affability ?

ARTICLE 1
La contestation est-elle contraire à la vertu d'amitié ?

TIẾT 1
Sự dị nghị tương phản với nhân đức bằng hữu không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dictum est. Ergo et litigium.

PRAETEREA, Prov. XXVI dicitur, homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis, sive litigium.

PRAETEREA, Iac. IV dicitur, unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris? Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiae, sed temperantiae.

Objections 1. It seems that quarreling is not opposed to the virtue of friendship or affability. For quarreling seems to pertain to discord, just as contention does. But discord is opposed to charity, as stated above (Q[37], A[1]). Therefore quarreling is also.

2. Further, it is written (Prov. 26:21): "An angry man stirreth up strife." Now anger is opposed to meekness. Therefore strife or quarreling is also.

3. Further, it is written (James 4:1): "From whence are wars and quarrels [Douay: 'contentions'] among you? Are they not hence, from your concupiscences which war in your members?" Now it would seem contrary to temperance to follow one's concupiscences. Therefore it seems that quarreling is opposed not to friendship but to temperance.

Objections 1. Il semble que non, car la contestation semble se rattacher à la discorde, de même que la dispute. Mais la discorde s'oppose à la charité, nous l'avons dit. Donc aussi la contestation.

2. On lit dans les Proverbes (26, 21): « L'homme irascible attise la dispute. » Mais l'irascibilité s'oppose à la douceur. Donc, de même la dispute et la contestation.

3. On lit dans la lettre de S. Jacques (4, 1) « D'où viennent les guerres et les contestations entre vous? N'est-ce pas de vos convoitises, qui combattent dans vos membre? » Mais suivre ses convoitises, c'est le contraire de la tempérance. Il semble donc que la contestation ne s'oppose pas à la vertu d'amitié, mais à la tempérance.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sự dị nghị xem ra quy về sự bất hòa cũng như sự cãi cọ. Mà sự bất hòa đối lập với nhân đức mến như chúng ta đã nói ở trước (Q.37, a.7). Vậy sự dị nghị cũng thế.

2. Người ta đọc trong sách Cách ngôn (26,21): "Con người hay giận dữ khiêu khích sự cãi cọ." Mà tính hay giận dữ đối lập với tính dịu dàng. Vậy sự cãi cọ và sự dị nghị cũng thế.

3. Người ta đọc trong thư thánh Giacôbê (4,1): "Chinh chiến từ đâu và sự dị nghị từ đâu xảy ra giữa anh em? Há không phải tại điều này sao: Các dục tình hằng làm giặc nơi chi thể anh em?" Mà đi theo các dục tình của sự ham muốn của mình, đó là tương phản với nhân đức tiết độ. Vậy xem ra sự dị nghị không đối lập với nhân đức bằng hữu, nhưng đối lập với nhân đức tiết độ.

SED CONTRA est quod philosophus, in IV Ethic., litigium opponit amicitiae.

On the contrary, The Philosopher opposes quarreling to friendship (Ethic. iv, 6).

En sens contraire, il y a l'autorité d'Aristote qui oppose la contestation à l'amitié.

TRÁI LẠI, Có thể giả của Triết gia (Eth. 4,6), là kẻ đối lập sự dị nghị với nhân đức bằng hữu.

RESPONDEO dicendum quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis. Et hoc videtur ad discordiam

I answer that, Quarreling consists properly in words, when, namely, one person contradicts another's words. Now two things may be observed in this contradiction. For sometimes contradiction arises on account of the person who speaks, the contradictor refusing to consent with him from lack of that love which unites minds together, and this seems to pertain to discord, which is

Réponse : A proprement parler, la contestation consiste en paroles qui contredisent celles d'autrui. Dans cette contradiction on peut envisager deux points de vue. Parfois, la contradiction vient de ce que le contradicteur refuse de s'accorder avec celui qui parle, parce qu'il n'y a pas entre eux cet amour qui unit les coeurs. Et cela relève de la

TRẢ LỜI : Nói cách đích xác, sự dị nghị cốt ở lời nói mâu thuẫn với lời nói kẻ khác. Trong sự mâu thuẫn này, người ta xem xét hai phương diện. Đôi khi, sự mâu thuẫn phát xuất từ điều từ chối hòa hợp với kẻ nói, bởi vì giữa họ không có tình yêu nối kết các tâm hồn. Và điều đó lệ thuộc vào mối bất hòa đối lập với nhân đức mến. Còn đôi khi sự mâu thuẫn, vì người

pertinere, caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personae quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod praedictae amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod illi qui ad omnia contrariantur causa eius quod est contristare, neque quodcumque curantes, discoli et litigiosi vocantur.

contrary to charity. Whereas at times contradiction arises by reason of the speaker being a person to whom someone does not fear to be disagreeable: whence arises quarreling, which is opposed to the aforesaid friendship or affability, to which it belongs to behave agreeably towards those among whom we dwell. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 6) that "those who are opposed to everything with the intent of being disagreeable, and care for nobody, are said to be peevish and quarrelsome."

discorde, qui est contraire à la charité. Mais parfois la contradiction, en raison de la personne contredite, provient de ce que l'on ne craint pas de lui faire de la peine. C'est alors qu'il y a contestation, opposée à cette amitié ou affabilité qui nous permet de vivre agréablement avec les autres. Aussi Aristote dit-il: « Ceux qui contrarient toujours afin de contrister sans se soucier de rien, sont appelés gens difficiles et contestataires. »

bị mâu thuẫn, phát xuất từ điều mà người ta không sợ làm cực khổ cho họ. Chính trong trường hợp này mà có sự dị nghị đối lập với nhân đức tình bằng hữu hay an hòa làm cho chúng ta sống vui vẻ với các kẻ khác. Như vậy, Triết gia (Eth. 4,9) nói: "Những kẻ luôn luôn mâu thuẫn để làm buồn phiền kẻ khác mà không lo lắng cái gì cả, được gọi là những người khó tính và dị nghị."

AD PRIMUM ergo dicendum quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiae, litigium autem ad contradictionem quae fit intentione contristandi.

Reply to objection 1. Contention pertains rather to the contradiction of discord, while quarreling belongs to the contradiction which has the intention of displeasing.

Solutions 1. La dispute se rattache plus proprement à la contradiction de la discorde, la contestation à la contradiction qui cherche à contrister.

GIẢI ĐÁP 1. Sự cãi cọ một cách đích xác hơn quy về sự mâu thuẫn trong mối bất hòa, sự dị nghị quy về sự mâu thuẫn tìm kiếm làm cho buồn phiền.

AD SECUNDUM dicendum quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen ex multis aliis causis oriri. Unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Reply to objection 2. The direct opposition of virtues to vices depends, not on their causes, since one vice may arise from many causes, but on the species of their acts. And although quarreling arises at times from anger, it may arise from many other causes, hence it does not follow that it is directly opposed to meekness.

2. L'opposition directe des vices aux vertus n'est pas à envisager selon leurs causes, car il arrive qu'un même vice naisse de diverses causes, mais selon la spécificité de l'acte. Bien que la contestation naisse parfois de la colère, elle peut provenir de beaucoup d'autres causes. Aussi n'est-elle pas toujours opposée directement à la mansuétude.

2. Sự đối lập trực tiếp của các tật xấu với các nhân đức không phải được xem xét tùy theo các nguyên nhân của chúng, vì xảy ra là cũng một tật xấu phát sinh từ những nguyên nhân khác nhau, nhưng tùy theo thuộc loại tính của hành động. Dầu mà sự dị nghị phát sinh đôi khi từ sự giận dữ, nó vẫn có thể phát xuất từ nhiều nguyên nhân khác. Như vậy, nó không luôn luôn đối lập trực tiếp với nhân đức hiền từ.

AD TERTIUM dicendum quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa Rom. VII, bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.

Reply to objection 3. James speaks there of concupiscence considered as a general evil whence all vices arise. Thus, a gloss on Rom. 7:7 says: "The law is good, since by forbidding concupiscence, it forbids all evil."

3. S. Jacques parle ici de la convoitise comme d'un mal général d'où naissent tous les vices, comme dit la Glose (sur Rm 7, 7): « La loi est bonne car, en interdisant la convoitise, elle interdit tous les maux. »

3. Thánh Giacôbê ở đây nói tới tình dục hay sự ham muốn như về một sự xấu tổng quát; do đó phát sinh tất cả mọi tật xấu như lời sách Chú giải (Rm 7,7): "Luật tốt bởi vì khi cấm đoán sự ham muốn, nó cấm đoán mọi sự xấu."

ARTICULUS 2
Utrum litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis

ARTICLE 2
Whether quarreling is a more grievous sin than flattery ?

ARTICLE 2
Comparaison entre la contestation et l'adulation

TIẾT 2
So sánh sự dị nghị với sự nịnh bợ

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium, dicitur enim Isaiae III, populi meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

Objections 1. It seems that quarreling is a less grievous sin than the contrary vice, viz. adulation or flattery. For the more harm a sin does the more grievous it seems to be. Now flattery does more harm than quarreling, for it is written (Is. 3:12): "O My people, they that call thee blessed, the same deceive thee, and destroy the way of thy steps." Therefore flattery is a more grievous sin than quarreling.

Objections 1. Il apparaît que la contestation est un péché moindre que le vice contraire, qui est la complaisance ou l'adulation. Car plus un péché est nuisible, plus il est grave. Or l'adulation est plus nuisible que la contestation, car on lit en Isaïe (3, 12): « Ô mon peuple, ceux qui te disent bienheureux te trompent, et ils effacent les chemins que tu dois suivre. » Donc l'adulation est un péché plus grave que la contestation.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dị nghị là tội nhẹ hơn tật xấu đối lập, tức là sự bợ đỡ hay sự nịnh bợ. Tội càng làm hại, nó càng nặng. Mà sự nịnh bợ làm hại hơn sự dị nghị. Bởi vì người ta đọc thấy trong sách tiên tri Isaia (3,12): "Kẻ ức hiếp dân Ta là một đứa trẻ con, những kẻ cai trị nó lại là đàn bà. Ôi dân Ta, những kẻ dẫn dắt ngươi làm ngươi lạc hướng, đường lối ngươi đi, chúng làm cho rối loạn!" Vậy sự nịnh bợ là tội nặng hơn sự dị nghị.

PRAETEREA, in adulatione videtur esse quaedam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

2. Further, there appears to be a certain amount of deceit in flattery, since the flatterer says one thing, and thinks another: whereas the quarrelsome man is without deceit, for he contradicts openly. Now he that sins deceitfully is a viler man, according to the Philosopher (Ethic. vii, 6). Therefore flattery is a more grievous sin than quarreling.

2. Dans l'adulation il y a une certaine tromperie, car l'adulateur dit une chose, et son coeur pense autrement. Or le contestataire est sans tromperie, car il contredit ouvertement. Or celui qui pèche en trompant est plus vil, d'après Aristote . Donc l'adulation est un péché plus grave que la contestation.

2. Trong sự nịnh bợ có sự đánh lừa, bởi vì kẻ nịnh bợ nói một điều, và lòng trí họ tưởng nghĩ cái khác. Mà kẻ dị nghị không đánh lừa, bởi vì họ mâu thuẫn cách công khai. Mà kẻ phạm tội bằng cách đánh lừa thì đê hèn hơn, như Triết gia xác định (Eth. 7,6). Vậy sự dị nghị là tội nặng hơn sự nịnh bợ.

PRAETEREA, verecundia est timor de turpi, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

3. Further, shame is fear of what is vile, according to the Philosopher (Ethic. iv, 9). But a man is more ashamed to be a flatterer than a quarreler. Therefore quarreling is a less grievous sin than flattery.

3. La honte consiste à redouter le déshonneur, comme le montre Aristote. Mais l'homme éprouve plus de honte à être adulateur que contestataire. Donc la contestation est un péché moins grave que

3. Sự xấu hổ cốt tại việc sợ ô danh, như Triết gia minh chứng (Eth. 4,9). Mà con người cảm thấy xấu hổ khi nịnh bợ hơn là khi dị nghị. Vậy sự dị nghị là tội ít nặng hơn sự nịnh bợ.

SED CONTRA est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur spirituali, dicitur enim I ad Tim. III, quod oportet episcopum non litigiosum esse; et II ad Tim. II, servum domini non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum.

On the contrary, The more a sin is inconsistent with the spiritual state, the more it appears to be grievous. Now quarreling seems to be more inconsistent with the spiritual state: for it is written (1 Tim. 3:2, 3) that it "behooveth a bishop to be . . . not quarrelsome"; and (2 Tim. 3:24): "The servant of the Lord must not wrangle." Therefore quarreling seems to be a more grievous sin than flattery.

En sens contraire, c'est un fait qu'un péché apparaît d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à une situation spirituelle. Or la contestation paraît s'opposer davantage à un office spirituel il est dit en effet (1 Tm 3, 2): « L'évêque ne doit pas être contestataire » et (2 Tm 2, 24): « Il ne faut pas que le serviteur de Dieu soit contestataire. » Donc la contestation semble être un péché plus grave.

TRÁI LẠI, Một sự kiện là tội đối lập với tình trạng thiêng liêng bao nhiêu thì càng nặng bấy nhiêu. Mà sự dị nghị xem ra đối lập với chức vụ thiêng liêng. Quả thế, có lời ghi chép (1Tm 3,2): "Đức giám mục không nên là kẻ dị nghị" và (2Tm 2,24): "Người đầy tớ của Thiên Chúa không được là kẻ dị nghị." Vậy sự dị nghị xem ra là tội nặng hơn.

RESPONDEO dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est gravius quanto magis repugnat oppositae virtuti. Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva. Et secundum hoc, quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebite honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

I answer that, We can speak of each of these sins in two ways. In one way we may consider the species of either sin, and thus the more a vice is at variance with the opposite virtue the more grievous it is. Now the virtue of friendship has a greater tendency to please than to displease: and so the quarrelsome man, who exceeds in giving displeasure sins more grievously than the adulator or flatterer, who exceeds in giving pleasure. In another way we may consider them as regards certain external motives, and thus flattery sometimes more grievous, for instance when one intends by deception to acquire undue honor or gain: while sometimes quarreling is more grievous; for instance, when one intends either to deny the truth, or to hold up the speaker to contempt.

Réponse : Nous pouvons parler de ces deux péchés à un double point de vue. D'abord en considérant l'espèce de ces deux péchés. Et à ce point de vue un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la vertu contraire. Or la vertu d'amitié tend plus fondamentalement à faire plaisir qu'à contrister. Et c'est pourquoi le contestataire qui cherche à contrister sans aucune limite pèche plus gravement que le complaisant ou le flatteur qui cherche surabondamment à faire plaisir. D'autre part on peut considérer ces deux péchés selon leurs motifs extérieurs. Et à ce point de vue l'adulation est parfois plus grave, par exemple quand elle cherche à obtenir de l'honneur ou un profit par une tromperie injustifiable. Mais parfois la contestation est plus grave, par exemple si l'on veut combattre la vérité, ou attirer le mépris sur celui que l'on contredit.

TRẢ LỜI : Chúng ta có thể nói tới hai tội này ở hai phương diện. Trước hết, bằng cách cứu xét loại của hai tội này. Và ở phương diện này, tội càng đối lập với nhân đức tương phản nhiều bao nhiêu, thì nặng hơn bấy nhiêu. Mà nhân đức tình bằng hữu một cách cơ bản hướng về việc làm hài lòng hơn là việc làm buồn phiền. Và do đó, người dị nghị tìm kiếm làm cho buồn phiền không giới hạn, phạm tội nặng hơn kẻ bợ đỡ hay kẻ nịnh bợ tìm làm hài lòng rất nhiều. Đàng khác, người ta có thể cứu xét hai tội này tùy theo các lý do bên ngoài của chúng. Và ở phương diện này, sự nịnh bợ đôi khi nặng hơn, thí dụ, khi nó tìm kiếm thu được danh dự hoặc lợi ích bằng sự đánh lừa không thể biện minh được. Song, đôi khi sự dị nghị nặng hơn, thí dụ, nếu người ta muốn chiến đấu cho chân lý, hoặc lôi kéo sự khinh chê cho kẻ mà người ta mâu thuẫn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte, unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est.

Reply to objection 1. Just as the flatterer may do harm by deceiving secretly, so the quarreler may do harm sometimes by assailing openly. Now, other things being equal, it is more grievous to harm a person openly, by violence as it were, than secretly. Wherefore robbery is a more grievous sin than theft, as stated above (Q[66], A[9]).

Solutions 1. De même que le flatteur peut faire du mal en trompant secrètement, le contestataire peut parfois nuire en attaquant ouvertement. Or il est plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, de nuire ouvertement à quelqu'un, comme par violence, que de façon cachée; c'est pourquoi la rapine est un péché plus rave que le vol, nous l'avons dit précédemment.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như kẻ nịnh bợ có thể làm điều xấu bằng cách đánh lừa kín đáo, kẻ dị nghị có thể đôi khi làm hại bằng cách tấn công công khai. Mà khi mọi sự vật khác bằng nhau, việc làm hại công khai người nào bằng cách hành hung thì phạm tội nặng hơn việc làm hại cách kín đáo; do đó, sự cướp bóc là tội nặng hơn như chúng ta đã nói ở trước (Q.66, a.9).

AD SECUNDUM dicendum quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione, et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Et similiter peccata quae fiunt ex dolo sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens videtur esse turpior, sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Reply to objection 2. In human acts, the more grievous is not always the more vile. For the comeliness of a man has its source in his reason: wherefore the sins of the flesh, whereby the flesh enslaves the reason, are viler, although spiritual sins are more grievous, since they proceed from greater contempt. In like manner, sins that are committed through deceit are viler, in so far as they seem to arise from a certain weakness, and from a certain falseness of the reason, although sins that are committed openly proceed sometimes from a greater contempt. Hence flattery, through being accompanied by deceit, seems to be a viler sin; while quarreling, through proceeding from greater contempt, is apparently more grievous.

2. Dans les actes humains ce qui est le plus grave n'est pas toujours le plus laid. La beauté de l'homme lui vient de la raison, et c'est pourquoi les péchés les plus laids sont ceux où la chair l'emporte sur la raison. Pourtant les péchés spirituels sont les plus graves, parce qu'ils procèdent d'un plus grand mépris. De même les péchés comportant une tromperie sont plus laids, en tant qu'ils paraissent découler d'une certaine faiblesse et fausseté de la raison, alors que les péchés manifestes viennent parfois d'un plus grand mépris. Et c'est pourquoi l'adulation, comme liée à la tromperie, semble plus laide, mais la contestation venant d'un plus grand mépris, apparaît plus grave.

2. Trong các hành vi nhân linh, điều gì nặng nhất không phải là luôn luôn xấu xa nhất. Vẻ đẹp của con người phát xuất cho mình từ trí năng, và do đó các tội lỗi xấu xa nhất là những tội mà xác thịt vượt thắng trí năng. Tuy nhiên, các tội thiêng liêng nặng nhất, bởi vì chúng nó phát xuất từ một sự khinh dể lớn hơn. Cũng vậy, các tội bao hàm sự đánh lừa thì xấu xa hơn, trong tư cách chúng nó xem ra tuôn chảy từ một sự yếu đuối và sự sai lầm nào đó của trí năng, đang khi các tội công khai rõ ràng đôi khi phát xuất từ một sự khinh dể lớn hơn. Và do đó, sự nịnh bợ, vì liên kết với sự đánh lừa, xem ra xấu xa hơn, còn sự dị nghị phát xuất từ sự khinh dể lớn hơn xem ra nặng hơn.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, verecundia

Reply to objection 3. As stated in the objection, shame regards the

3. Comme nous l'avons dit, la honte considère la laideur du

3. Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.41, a.4, sol.2 và 3), sự xấu hổ xem

respicit turpitudinem peccati. Unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

vileness of a sin; wherefore a man is not always more ashamed of a more grievous sin, but of a viler sin. Hence it is that a man is more ashamed of flattery than of quarreling, although quarreling is more grievous.

péché. Aussi n'a-t-on pas toujours plus de honte du péché le plus grave, mais du péché le plus laid. De là vient que l'homme éprouve plus de honte de l'adulation que de la contestation, bien que celle-ci soit plus grave.

xét sự xấu xa của tội. Vậy người ta không luôn luôn xấu hổ nhiều hơn về tội nặng nhất, nhưng về tội xấu xa nhất. Do đó mà con người cảm thấy xấu hổ nhiều trong sự nịnh bợ hơn là trong sự dị nghị, mặc dầu sự dị nghị là tội nặng hơn.

QUAESTIO 117

DE LIBERALITATE, ET VITIIS OPPOSITIS, SCILICET AVARITIA ET PRODIGALITATE

OF LIBERALITY

LA LIBÉRALITÉ

NHÂN ĐỨC HÀO PHÓNG

Deinde considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem quaeruntur sex. Primo, utrum liberalitas sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, de actu ipsius. Quarto, utrum magis ad eum pertineat dare quam recipere. Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiae. Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

We must now consider liberality and the opposite vices, namely, covetousness and prodigality. Concerning liberality there are six points of inquiry: (1) Whether liberality is a virtue? (2) What is its matter? (3) Of its act; (4) Whether it pertains thereto to give rather than to take? (5) Whether liberality is a part of justice? (6) Of its comparison with other virtues.

Il faut étudier maintenant la libéralité, puis les vices qui lui sont contraires: l'avarice (Question 118), et la prodigalité (Question 119). 1. Est-elle une vertu? - 2. Quelle est sa matière? - 3. Son acte? - 4. Lui appartient-il de donner plutôt que de recevoir? - 5. Est-elle une partie de la justice? - **6.** Est-elle la plus grande des vertus?

1. Tính hào phóng là nhân đức? 2. Chất thể của nó là cái gì? 3. Hành động của nó là cái gì? 4. Việc cho thuộc về nó đúng hơn là việc lãnh nhận? 5. Nó là một phần của nhân đức công bình? 6. Phải chăng nó là nhân đức lớn nhất trong mọi nhân đức?

ARTICULUS 1
Utrum liberalitas sit virtus

ARTICLE 1
Whether liberality is a virtue ?

ARTICLE 1
La libéralité est-elle une vertu ?

TIẾT 1
Tính hào phóng là nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur inclinationi naturali. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. Cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. Ergo liberalitas non est virtus.

Objections 1. It seems that liberality is not a virtue. For no virtue is contrary to a natural inclination. Now it is a natural inclination for one to provide for oneself more than for others: and yet it pertains to the liberal man to do the contrary, since, according to the Philosopher (Ethic. iv, 1), "it is the mark of a liberal man not to look to himself, so that he leaves for himself the lesser things." Therefore liberality is not a virtue.

Objections 1. Il semble que non. Car aucune vertu ne contrarie une inclination naturelle. Or l'inclination naturelle de l'homme le pousse à penser à lui-même plus qu'aux autres. C'est le contraire pour le libéral parce que, dit le Philosophe " le libéral pense si peu à lui-même qu'il ne garde pour lui que peu de choses ".

VẤN NẠN 1. Xem ra tính hào phóng không phải là một nhân đức. 1. Không nhân đức nào làm nghịch lại khuynh hướng tự nhiên. Mà khuynh hướng tự nhiên của nhân loại thúc đẩy họ tự hướng về mình nhiều hơn là về kẻ khác, đó là cái tương phản với cái hào phóng, bởi vì theo ý kiến của Triết gia (Eth. 4,1), người hào phóng tư tưởng về mình rất ít, đến nỗi họ chỉ giữ lại cho mình rất ít sự vật.

Item, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiae organice deserviunt, ut dicitur in I Ethic. Cum igitur omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non est virtuosus, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod non est acceptivus pecuniae neque custoditivus, sed emissivus.

2. Further, man sustains life by means of riches, and wealth contributes to happiness instrumentally, as stated in Ethic. i, 8. Since, then, every virtue is directed to happiness, it seems that the liberal man is not virtuous, for the Philosopher says of him (Ethic. iv, 1) that "he is inclined neither to receive nor to keep money, but to give it away."

2. L'homme soutient sa vie par ses richesses, et les richesses sont des instruments de sa félicité, selon Aristote. Donc, puisque toute vertu est ordonnée à la félicité, il apparaît que le libéral n'est pas vertueux puisque, dit Aristote " il n'est capable ni de recevoir ni de garder l'argent, mais de le disperser ".

2. Con người nâng đỡ đời sống của mình nhờ của cải giàu có của mình, và của cải giàu có, theo Triết gia (Eth. 1,8), là những công cụ đem lại diễm phúc cho họ. Vậy, bởi vì mọi nhân đức được sắp đặt để đem lại sự diễm phúc, xem ra người hào phóng không phải là người nhân đức, bởi vì theo Triết gia (Eth. 4,1), họ không thể lãnh nhận, cũng không thể gìn giữ tiền bạc, nhưng có thể phân tán tiền bạc.

PRAETEREA, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus, multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multique liberaliter dant vel expendunt qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

3. Further, the virtues are connected with one another. But liberality does not seem to be connected with the other virtues: since many are virtuous who cannot be liberal, for they have nothing to give; and many give or spend liberally who are not virtuous otherwise. Therefore liberality is not a virtue.

3. Les vertus sont connexes entre elles. Mais on ne voit pas de connexion entre la libéralité et les autres vertus, car beaucoup sont vertueux qui ne peuvent pratiquer la libéralité parce qu'ils n'ont rien à donner; et beaucoup donnent ou dépensent avec libéralité, qui par ailleurs sont vicieux. Donc la libéralité n'est pas une vertu.

3. Các nhân đức phụ thuộc lẫn nhau. Mà người ta không trông thấy sự phụ thuộc lẫn nhau ở giữa tính hào phóng và các nhân đức, bởi vì nhiều người nhân đức không thực hiện tính hào phóng, bởi vì họ không có gì để cho; và nhiều người cho hoặc tiêu dùng cách hào phóng, mà những người này có tật xấu. Vậy tính hào phóng không phải là một nhân đức.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod in Evangelio multas disciplinas accipimus iustae liberalitatis. Sed in Evangelio non docentur nisi ea quae ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

On the contrary, Ambrose says (De Offic. i) that "the Gospel contains many instances in which a just liberality is inculcated." Now in the Gospel nothing is taught that does not pertain to virtue. Therefore liberality is a virtue.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Ambroise: " L'Évangile nous donne de nombreux enseignements sur la juste libéralité. " Mais l'Évangile n'enseigne que ce qui appartient à la vertu. Donc la libéralité est une vertu.

TRÁI LẠI, Có lời nói của thánh Ambrôxiô (de Off. 1,30): "Phúc âm dạy chúng ta nhiều điều về sự hào phóng chính đáng." Mà Phúc âm chỉ dạy điều gì thuộc về nhân đức. Vậy tính hào phóng là một nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod, sicut

I answer that, As Augustine says

Réponse : S. Augustin nous dit

TRẢ LỜI : Thánh Augustinô nói với

Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene et male uti non solum his quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

(De Lib. Arb. ii, 19), "it belongs to virtue to use well the things that we can use ill." Now we may use both well and ill, not only the things that are within us, such as the powers and the passions of the soul, but also those that are without, such as the things of this world that are granted us for our livelihood. Wherefore since it belongs to liberality to use these things well, it follows that liberality is a virtue.

que " bien user des choses dont nous pouvons user mal, c'est l'affaire de la vertu ". Or nous pouvons user bien ou mal non seulement de ce qui est en nous, comme les puissances et les passions de l'âme, mais encore de ce qui est hors de nous, comme les biens de ce monde qui nous sont accordés pour le soutien de notre vie. Et c'est pourquoi, puisque en user bien relève de la libéralité, par voie de conséquence, celle-ci est une vertu.

chúng ta (De Lib. Arb. 2,19), việc sử dụng tốt các sự vật mà chúng ta có thể sử dụng cách xấu, đó là công việc của nhân đức.” Mà chúng ta có thể sử dụng tốt hoặc xấu không những điều gì ở trong chúng ta như các năng lực và các đam mê của linh hồn, mà còn cái gì ở ngoài chúng ta, như của cải trần gian được ban cho chúng ta để nâng đỡ đời sống của chúng ta. Và do đó, bởi vì sự sử dụng các của cải này lệ thuộc vào tính hào phóng thì, tính hào phóng theo đường lối hậu kết, là một nhân đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Ambrosius et Basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest. Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., est illa probanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.

Reply to objection 1. According to Ambrose (Serm. lxiv de Temp.) and Basil (Hom. in Luc. xii, 18) excess of riches is granted by God to some, in order that they may obtain the merit of a good stewardship. But it suffices for one man to have few things. Wherefore the liberal man commendably spends more on others than on himself. Nevertheless we are bound to be more provident for ourselves in spiritual goods, in which each one is able to look after himself in the first place. And yet it does not belong to the liberal man even in temporal things to attend so much to others as to lose sight of himself and those belonging to him. Wherefore Ambrose says (De Offic. i): "It is a commendable liberality not to neglect your relatives if you know them to be in want."

Solutions 1. Comme disent S. Ambroise et S. Basile une surabondance de richesse est donnée par Dieu à certains " pour qu'ils obtiennent le mérite d'une bonne gestion ". Mais l'individu se suffit de peu. Et c'est pourquoi l'homme libéral mérite l'éloge en dépensant plus pour les autres que pour lui-même. On doit toujours se réserver davantage les biens spirituels, pour lesquels chacun peut subvenir d'abord à soi-même. Et cependant, même pour les biens temporels, la libéralité ne demande pas d'être si attentif aux autres qu'on néglige entièrement soi-même et les siens. Ce qui fait dire à S. Ambroise: " C'est une libéralité recommandable de ne pas négliger ses proches, quand on les sait dans le besoin. "

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Ambrôxiô (Serm 81, super Lc 12,18) và thánh Baxiliô (Hom. super Lc 12,18) nói, sự rất dồi dào giàu có đã được ban cho một số người, ngõ hầu họ thu lượm được công đức do sự quản lý tốt. Mà cá nhân tự túc một cách ít ỏi. Và do đó, con người hào phóng đáng được ngợi khen vì tiêu dùng nhiều cho kẻ khác hơn là cho chính mình. Người ta phải luôn luôn dành cho mình nhiều của cải thiêng liêng mà do đó mỗi người có thể trước tiên trợ giúp cho chính mình. Tuy nhiên, ngay đối với các của cải trần gian, nhân đức hào phóng không đòi hỏi người ta quá chú ý đến kẻ khác mà hoàn toàn sơ suất đối với chính mình và các kẻ thuộc về mình. Điều đó khiến thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30) nói: “Việc không sơ suất đối với những kẻ thân cận với mình khi mình biết họ thiếu thốn, đó là nhân đức hào phóng đáng tin cậy.”

AD SECUNDUM dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalis curat propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitae, de quo infra dicetur. Et tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Reply to objection 2. It does not belong to a liberal man so to give away his riches that nothing is left for his own support, nor the wherewithal to perform those acts of virtue whereby happiness is acquired. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "the liberal man does not neglect his own, wishing thus to be of help to certain people"; and Ambrose says (De Offic. i) that "Our Lord does not wish a man to pour out his riches all at once, but to dispense them: unless he do as Eliseus did, who slew his oxen and fed the poor, that he might not be bound by any household cares." For this belongs to the state of perfection, of which we shall speak farther on (Q[184], Q[186], A[3]). It must be observed, however, that the very act of giving away one's possessions liberally, in so far as it is an act of virtue, is directed to happiness.

2. La libéralité ne demande pas que l'on disperse ses richesses sans rien garder pour se soutenir, et pour pratiquer les oeuvres de vertu qui font parvenir à la félicité. Aussi Aristote dit-il: " L'homme libéral se soucie de ses propriétés, grâce auxquelles il pourra aider les autres. " Et S. Ambroise: " Le Seigneur ne veut pas que l'on jette d'un coup toutes ses ressources, mais qu’on les distribue. A moins d'imiter le prophète Elisée qui tua ses boeufs et nourrit les pauvres de ce qu'il possédait afin de se libérer de tout souci domestique ", ce qui appartient à l'état de perfection spirituelle dont nous parlerons plus loin. Cependant il faut remarquer que le fait de donner avec libéralité, en tant que c'est un acte de vertu, est ordonné à la béatitude.

2. Nhân đức hào phóng không đòi hỏi người ta phân tán các của cải của mình mà không giữ lại cái gì để nâng đỡ chính mình, và để thực hiện các công việc nhân đức dẫn đưa mình tới diễm phúc. Như vậy, Triết gia (Eth. 4,1) đã lên tiếng: “Con người hào phóng lo lắng về các sở hữu của mình mà nhờ đó họ có thể trợ giúp kẻ khác.” Và thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30) nói: “Chúa Giêsu không muốn người ta vứt bỏ một lần tất cả mọi của cải; nhưng Ngài muốn người ta phân phát, trừ khi muốn bắt chước tiên tri Êlisê giết các con bò của mình và nuôi dưỡng các kẻ nghèo khó với các của cải mình có, ngõ hầu giải thoát mình khỏi mọi nỗi lo lắng gia đình”, điều đó thuộc về tình trạng hoàn hảo thiêng liêng mà chúng ta sẽ đề cập đến ở sau (Q.184-189). Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này là việc cho cách hào phóng, trong tư cách nó là hành động nhân đức, được sắp đặt đến vinh phúc.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., illi qui consumunt multa in intemperantias, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quae habet propter quaecumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., si adiuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est

Reply to objection 3. As the Philosopher says (Ethic. iv, 1), "those who spend much on intemperance are not liberal but prodigal"; and likewise whoever spends what he has for the sake of other sins. Hence Ambrose says (De Offic. i): "If you assist to rob others of their possessions, your honesty is not to be commended, nor is your liberality genuine if you give for

3. Selon Aristote " ceux qui dépensent beaucoup pour leurs excès " ne pratiquent pas la libéralité, mais la prodigalité. Et de même, tout homme qui dissipe sa fortune pour d'autres péchés. Comme dit S. Ambroise: " Si tu viens en aide à celui qui cherche à voler les autres, ce n'est pas une libéralité digne d'éloges. Et ta libéralité n'est pas parfaite si tu donnes par ostentation plus que par

3. Theo Triết gia (Eth. 4,1), những kẻ tiêu dùng nhiều do những sự thái quá của mình, không thực hành nhân đức hào phóng, nhưng thực hiện tính phung phí. Và tất cả mọi người phung phí của cải mình vì những tội khác thì cũng vậy. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30) đã nói: “Nếu ngươi trợ giúp kẻ tìm kiếm đánh cắp của người khác, điều đó không phải là nhân đức hào phóng đáng ca ngợi. Và nhân đức hào phóng của ngươi không hoàn hảo

liberalitas, si iactantiae causa, magis quam misericordiae, largiaris. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendentes habitum liberalitatis non habere, sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eo modo quo virtuosi, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., secundum substantiam, idest facultatem divitiarum, liberalitas dicitur, non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod effectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.

the sake of boasting rather than of pity." Wherefore those who lack other virtues, though they spend much on certain evil works, are not liberal. Again, nothing hinders certain people from spending much on good uses, without having the habit of liberality: even as men perform works of other virtues, before having the habit of virtue, though not in the same way as virtuous people, as stated above (FS, Q[65], A[1]). In like manner nothing prevents a virtuous man from being liberal, although he be poor. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 1): "Liberality is proportionate to a man's substance," i.e. his means, "for it consists, not in the quantity given, but in the habit of the giver": and Ambrose says (De Offic. i) that "it is the heart that makes a gift rich or poor, and gives things their value."

miséricorde. " C'est pourquoi ceux qui manquent des autres vertus, bien qu'ils dépensent beaucoup pour des oeuvres mauvaises, ne pratiquent pas la libéralité. Il arrive aussi que certains, bien que dépensant beaucoup pour de bons usages, n'ont pas l'habitus de la libéralité: c'est le cas de tous ceux qui accomplissent des actes de vertu avant d'en avoir acquis l'habitus, et donc qui ne les accomplissent pas de la même manière que les hommes vertueux, nous l'avons déjà dit. Rien n'empêche enfin que certains hommes vertueux pratiquent la libéralité, quoique pauvres. Ce qui fait dire au Philosophe: " On parle de libéralité en raison d'une disposition profonde à l'égard des richesses, car elle ne consiste pas dans la multiplicité des dons, mais dans l'habitus de celui qui donne. " Et S. Ambroise: " C'est le coeur qui rend le cadeau riche ou pauvre et fixe le prix des choses que l'on donne. "

nếu ngươi cho vì sự khoe khoang hơn là vì lòng thương xót." Do đó, những kẻ thiếu các nhân đức khác, mặc dầu họ tốn kém nhiều cho những công việc xấu xa, họ không thực hành nhân đức hào phóng. Cũng xảy ra điều này là một số người tiêu xài nhiều cho những công việc tốt, không có tập quán về tính hào phóng: đó là trường hợp của mọi kẻ hoàn thành các hành động nhân đức trước khi thu lượm được tập quán nhân đức, và như vậy, họ không hoàn thành các hành động đó theo cũng một thể cách như các người nhân đức mà chúng ta đã đề cập đến. Cuối cùng, không cái gì ngăn trở một số người nhân đức không thi hành nhân đức hào phóng, mặc dầu họ nghèo khó; điều đó khiến Triết gia (Eth. 4.1) lên tiếng: "Người ta đề cập đến tính hào phóng vì sự sắp đặt sâu thẳm đối với các của cải giàu có, bởi vì nhân đức hào phóng không cốt tại việc có nhiều vật tặng, nhưng ở trong tập quán của kẻ cho."

ARTICULUS 2
Utrum liberalitas sit circa pecunias

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiae, ut dicitur in V Ethic. Ergo, cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

PRAETEREA, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiae naturales sunt veriores quam divitiae artificiales, quae in pecuniis consistunt, ut patet per philosophum, in I Polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

PRAETEREA, diversarum virtutum diversae sunt materiae, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiae iustitiae distributivae et commutativae. Ergo non sunt materia liberalitatis.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem videtur pertinere etiam liberalitatis nomen, cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero

ARTICLE 2
Whether liberality is about money ?

Objections 1. It seems that liberality is not about money. For every moral virtue is about operations and passions. Now it is proper to justice to be about operations, as stated in Ethic. v, 1. Therefore, since liberality is a moral virtue, it seems that it is about passions and not about money.

2. Further, it belongs to a liberal man to make use of any kind of wealth. Now natural riches are more real than artificial riches, according to the Philosopher (Polit. i, 5,6). Therefore liberality is not chiefly about money.

3. Further, different virtues have different matter, since habits are distinguished by their objects. But external things are the matter of distributive and commutative justice. Therefore they are not the matter of liberality.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "liberality seems to be a mean in the matter of money."

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. iv, 1) it belongs to the liberal man to part with things. Hence liberality is also called open-handedness [largitas], because that which is open does not withhold things but parts of them. The term "liberality" seems also to allude to this, since when a man quits hold of a thing he frees it [liberat], so to speak, from his keeping and ownership, and shows his mind to be free of attachment thereto. Now those things which

ARTICLE 2
Quelle est la matière de la libéralité ?

Objections 1. Il semble que cette vertu ne concerne pas l'argent, car toute vertu morale concerne des opérations ou des passions, selon Aristote. Donc, puisque la libéralité est une vertu morale, il apparaît qu'elle concerne les passions et non l'argent.

2. La libéralité s'occupe de l'usage de toutes les richesses. Or les richesses naturelles sont plus réelles que les richesses artificielles qui consistent en argent, comme le montre Aristote. Donc la libéralité n'a pas l'argent comme objet premier.

3. Les diverses vertus ont diverses matières, parce que les habitus se distinguent selon leurs objets. Or les biens extérieurs sont déjà la matière de la justice distributive et de la justice commutative. Donc ils ne sont pas la matière de la libéralité.

En sens contraire, le Philosophe définit la libéralité " un juste milieu en ce qui concerne l'argent ".

Réponse : Selon le Philosophe, la libéralité donne à l'homme de " disperser ". Aussi la libéralité s'appelle encore " largesse ", car ce qui est " large " ne retient pas ce qu'il contient, mais le laisse se disperser. Et le mot même de libéralité a le même sens: lorsqu'on disperse ses biens, on se " libère " en quelque sorte du souci de les garder et de les posséder, et l'on montre qu'on a le coeur " libre " de cet attachement. Or ce qu'un homme disperse en le donnant à

TIẾT 2
Chất thể của nhân đức hào phóng là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức hào phóng không liên hệ với tiền bạc. Mọi luân đức liên hệ với các hành động hoặc các đam mê như Triết gia chủ trương (Eth. 5,1). Vậy, bởi vì nhân đức hào phóng là một luân đức, xem ra nó liên hệ với các đam mê chứ không với tiền bạc.

2. Nhân đức hào phóng lo lắng về sự sử dụng mọi của cải. Mà các của cải thiên nhiên thực tại hơn các của cải nhân tạo cốt tại tiền bạc, như Triết gia minh chứng (Pol. 1,3). Vậy nhân đức hào phóng không có tiền bạc là đối tượng thứ nhất.

3. Các nhân đức khác nhau có những chất thể khác nhau, bởi vì các tập quán phân biệt nhau tùy theo các đối tượng của chúng. Mà các của cải bên ngoài là chất thể của nhân đức công bình phân phối và của nhân đức công bình giao hoán. Vậy, chúng nó không phải là chất thể của nhân đức hào phóng.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,1) định nghĩa nhân đức hào phóng là điểm trung dung đối với cái gì liên hệ với tiền bạc.

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Eth. 4,1), nhân đức hào phóng cho phép người ta phân tán của cải. Như vậy đức hào phóng còn gọi là nhân đức quảng đại, bởi vì sự quảng đại không giữ lại điều mình chứa đựng, nhưng để nó phân tán. Và chính từ ngữ hào phóng cũng có một ý nghĩa (libéralité): "Khi người ta phân tán các của cải của mình, người ta giải phóng chính mình một cách nào đó khỏi sự lo lắng gìn giữ và chiếm hữu chúng nó, và người ta chứng tỏ, mình có tâm hồn tự do (khỏi sự bám dính này). Mà điều

quae emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomine pecuniae significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiae, et per consequens delectationis et tristitiae, ad ea quae dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de doctrina Christ., totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quae habebant, in pecoribus habebant. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod pecunias dicimus omnia quorum dignitas numismate mensuratur.

AD TERTIUM dicendum quod iustitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus, non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiae.

ARTICULUS 3
Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut iustitiae et magnificentiae. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

PRAETEREA, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videtur ad usum pecuniae pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius liberalitatis actus usus pecuniae.

PRAETEREA, usus pecuniae non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse liberalitatis actus, dicit enim Seneca, in V de Benefic., non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet usus pecuniae pertinet ad liberalitatem.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem. Divitiis ergo utetur optime qui habet circa pecunias virtutem. Iste autem est

are the subject of a man's free-handedness towards others are the goods he possesses, which are denoted by the term "money." Therefore the proper matter of liberality is money.

Reply to objection 1. As stated above (A[1], ad 3), liberality depends not on the quantity given, but on the heart of the giver. Now the heart of the giver is disposed according to the passions of love and desire, and consequently those of pleasure and sorrow, towards the things given. Hence the interior passions are the immediate matter of liberality, while exterior money is the object of those same passions.

Reply to objection 2. As Augustine says in his book De Disciplina Christi (Tract. de divers, i), everything whatsoever man has on earth, and whatsoever he owns, goes by the name of "'pecunia' [money], because in olden times men's possessions consisted entirely of 'pecora' [flocks]." And the Philosopher says (Ethic. iv, 1): "We give the name of money to anything that can be valued in currency."

Reply to objection 3. Justice establishes equality in external things, but has nothing to do, properly speaking, with the regulation of internal passions: wherefore money is in one way the matter of liberality, and in another way of justice.

ARTICLE 3
Whether using money is the act of liberality ?

Objections 1. It seems that using money is not the act of liberality. For different virtues have different acts. But using money is becoming to other virtues, such as justice and magnificence. Therefore it is not the proper act of liberality.

2. Further, it belongs to a liberal man, not only to give but also to receive and keep. But receiving and keeping do not seem to be connected with the use of money. Therefore using money seems to be unsuitably assigned as the proper act of liberality.

3. Further, the use of money consists not only in giving it but also in spending it. But the spending of money refers to the spender, and consequently is not an act of liberality: for Seneca says (De Benef. v): "A man is not liberal by giving to himself." Therefore not every use of money belongs to liberality.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 1): "In whatever matter a man is virtuous, he will make the best use of that matter: Therefore he that has the virtue with regard to money will make

autrui, ce sont ses possessions que désigne le mot " argent ". C'est pourquoi l'argent est la matière propre de la libéralité.

Solutions 1. Comme nous l'avons dit, la libéralité ne se mesure pas à la quantité donnée, mais au sentiment du donateur. Or celui-ci est conditionné par les passions d'amour et de convoitise, de plaisir et de tristesse à l'égard de ce que l'on donne. C'est pourquoi la matière immédiate de la libéralité ce sont les passions intérieures, mais celles-ci ont un objet extérieur qui est l'argent.

2. Selon S. Augustin, " tout ce que les hommes possèdent ici-bas et dont ils sont les maîtres, on l'appelle argent (pecunia) parce que toute la richesse des anciens consistait en du bétail (pecus) ". Et le Philosophe d'expliquer: " Nous appelons argent tout ce dont la valeur est mesurée par la monnaie. "

3. La justice établit l'égalité entre ces bien extérieurs, mais il ne lui revient pas de modérer les passions intérieures. Aussi est-ce différemment que l'argent est matière de la libéralité et matière de la justice.

ARTICLE 3
L'acte de la libéralité

Objections 1. Il ne semble pas que l'emploi de l'argent soit l'acte de la libéralité. Car des vertus diverses ont des actes divers. Mais l'emploi de l'argent est un acte commun à d'autres vertus comme la justice et la magnificence. Ce n'est donc pas l'acte propre de la libéralité.

2. La libéralité n'a pas seulement à donner, mais à recevoir et à garder. Mais ces deux actes ne paraissent pas ressortir à l'emploi de l'argent. Donc on parle de façon incomplète quand on appelle l'emploi de l'argent l'acte propre de la libéralité.

3. L'emploi de l'argent ne consiste pas seulement à le donner, mais à le dépenser. Mais dépenser de l'argent se réfère à celui qui dépense, et ainsi cela ne paraît pas être un acte de libéralité. Car, dit Sénèque: " On n'est pas libéral du fait qu'on se donne à soi-même. " Donc n'importe quel emploi de l'argent ne relève pas de la libéralité.

En sens contraire, il y a cette sentence du Philosophe: " On se sert au mieux d'une chose quand on possède la vertu qui la concerne spécialement. Donc celui qui possède la vertus

người ta phân tán bằng cách cho kẻ khác, đó là các sở hữu được biểu thị do từ ngữ tiền bạc." Do đó, tiền bạc là chất thể riêng của nhân đức hào phóng.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước, nhân đức hào phóng không đo lường mình do lượng đã được cho, nhưng do tình cảm của kẻ cho. Mà kẻ cho bị đặt vào trong điều kiện bởi các đam mê của tình yêu và của sự ham muốn, bởi sự vui thú và sự buồn phiền đối với điều người ta cho. Do đó, chất thể trực tiếp của nhân đức hào phóng là các đam mê bên trong, và các đam mê này có đối tượng bên ngoài là tiền bạc.

2. Theo thánh Augustinô (De Discipl. Christ. 6,40), tất cả những gì người ta chiếm hữu ở trần gian và người ta là những người chủ, người ta gọi chúng nó là tiền bạc (pecunia: pecus), bởi vì mọi sự giàu có của các người thời xưa cốt tại ở gia súc (pecus). Và Triết gia (Eth. 4,1) giải thích: "Chúng ta gọi là tiền bạc tất cả cái gì mà giá trị của nó được do lường bằng tiền bạc."

3. Nhân đức công bình thiết lập sự bằng nhau giữa các của cải bên ngoài, nhưng nó không có chức phận điều hòa các đam mê bên trong. Như vậy, tiền bạc, theo những thể cách khác nhau là chất thể của nhân đức hào phóng và chất thể của nhân đức công bình.

TIẾT 3
Hành động của nhân đức hào phóng

VẤN NẠN 1. Xem ra sự sử dụng tiền bạc không phải là hành động của nhân đức hào phóng. Các nhân đức khác nhau có những hành động khác nhau. Mà sự sử dụng tiền bạc là hành động chung của nhiều nhân đức, như nhân đức công bình và nhân đức đại độ. Vậy đó không phải là hành động riêng của nhân đức hào phóng.

2. Nhân đức hào phóng chẳng những cho, mà còn lãnh nhận và gìn giữ. Mà hai hành động này xem ra không lệ thuộc vào sự sử dụng tiền bạc. Vậy người ta đề cập đến một cách không đầy đủ khi người ta gọi sự sử dụng tiền bạc là hành động riêng của nhân đức hào phóng.

3. Sự sử dụng tiền bạc không phải chỉ cốt tại việc cho tiền bạc, mà còn tiêu xài nó. Mà việc tiêu xài tiền bạc quy về kẻ tiêu xài, và như vậy điều đó xem ra không phải là hành động của nhân đức hào phóng. Bởi vì, Sénèque (De Benet. 9) nói: "Người ta không tiền bạc, do việc người ta cho chính mình." Vậy không phải bất cứ sự sử dụng tiền bạc nào đều thuộc về nhân đức hào phóng.

TRÁI LẠI, Có lời phán quyết của Triết gia (Eth. 5,1): "Người ta sử dụng cách tốt hơn một sự vật nào khi người ta chiếm hữu nhân đức liên hệ với sự vật đó một cách đặc biệt." Vậy kẻ chiếm hữu nhân đức

liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

RESPONDEO dicendum quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est. Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut, cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis inquantum huiusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam etiam pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, idest secundum quod assumuntur in alicuius magni operis expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur.

AD SECUNDUM dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitates ad bene utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exserere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare et conservare ad idoneum usum.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem praecipue pertinet ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniae, unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, quod pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum

the best use of riches." Now such is the liberal man. Therefore the good use of money is the act of liberality.

I answer that, The species of an act is taken from its object, as stated above (FS, Q[18], A[2]). Now the object or matter of liberality is money and whatever has a money value, as stated in the foregoing Article (ad 2). And since every virtue is consistent with its object, it follows that, since liberality is a virtue, its act is consistent with money. Now money comes under the head of useful goods, since all external goods are directed to man's use. Hence the proper act of liberality is making use of money or riches.

Reply to objection 1. It belongs to liberality to make good use of riches as such, because riches are the proper matter of liberality. On the other hand it belongs to justice to make use of riches under another aspect, namely, that of debt, in so far as an external thing is due to another. And it belongs to magnificence to make use of riches under a special aspect, in so far, to wit, as they are employed for the fulfilment of some great deed. Hence magnificence stands in relation to liberality as something in addition thereto, as we shall explain farther on (Q[134]).

Reply to objection 2. It belongs to a virtuous man not only to make good use of his matter or instrument, but also to provide opportunities for that good use. Thus it belongs to a soldier's fortitude not only to wield his sword against the foe, but also to sharpen his sword and keep it in its sheath. Thus, too, it belongs to liberality not only to use money, but also to keep it in preparation and safety in order to make fitting use of it.

Reply to objection 3. As stated (A[2], ad 1), the internal passions whereby man is affected towards money are the proximate matter of liberality. Hence it belongs to liberality before all that a man should not be prevented from making any due use of money through an inordinate affection for it. Now there is a twofold use of money: one consists in applying it to one's own use, and would seem to come under the designation of costs or expenditure; while the other consists in devoting it to the use of others, and comes under the head of gifts. Hence it belongs to liberality that one be not hindered by an immoderate love of money, either from spending it becomingly, or from making suitable gifts. Therefore liberality

relative à l'argent se servira au mieux de sa richesse. "

Réponse : Un acte est spécifié par son objet, nous l'avons dit. Or l'objet ou matière de la libéralité est l'argent et tout ce qui peut être mesuré par l'argent, nous l'avons dit à l'Article précédent. Et parce que toute vertu s'accorde parfaitement avec son objet, il s'ensuit que, la libéralité étant une vertu, son acte soit proportionné à l'argent. Or l'argent tombe sous la raison des biens utiles parce que tous les biens extérieurs sont ordonnés à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'acte propre de la libéralité, c'est l'emploi de l'argent ou de la richesse.

Solutions 1. Il revient à la libéralité de bien employer les richesses en tant que telles, puisqu'elles sont l'objet propre de cette vertu. A la justice il revient d'employer les richesses selon une autre raison, c'est-à-dire selon la raison de dette, en tant que tel bien extérieur est dû à autrui. A la magnificence il revient d'employer les richesses selon une raison spéciale, c'est-à-dire selon qu'elles sont employées à l'achèvement d'une grande oeuvre. Aussi la magnificence se présente-t-elle comme un surcroît apporté à la libéralité, comme nous le dirons plus loin.

2. Le vertueux ne doit pas seulement employer à bon escient sa matière ou son instrument, mais aussi préparer ce qui facilitera ce bon usage; ainsi il appartient au courage militaire non seulement de tirer l'épée contre les ennemis, mais aussi de l'aiguiser et de la garder au fourreau. De même il revient à la libéralité non seulement d'employer l'argent, mais aussi de le tenir prêt et de le conserver pour pouvoir l'utiliser.

3. Nous l'avons dit la matière prochaine de la libéralité, ce sont les passions intérieures qui affectent l'homme à l'égard de l'argent. C'est pourquoi il appartient surtout à la libéralité de préserver l'homme de tout attachement désordonné à l'argent qui l'empêcherait d'en user comme il le doit. Or il y a deux manières d'employer l'argent: l'une envers soi-même, qui concerne les dépenses; l'autre envers autrui, qui concerne les dons. C'est pourquoi le rôle de la libéralité est de faire qu'un amour excessif de l'argent n'empêche ni les justes dépenses ni les justes donations. La libéralité, selon Aristote, concerne surtout les donations et les dépenses. - Quant à la parole

quan hệ với tiền bạc sẽ sử dụng tốt đẹp hơn sự giàu có của mình.

TRẢ LỜI : Hành động được phân loại do đối tượng của mình như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.18, a.2). Mà đối tượng hay chất thể của nhân đức hào phóng là tiền bạc và tất cả những gì được tiền bạc đo lường, như chúng ta đã nói ở Tiết trước. Và bởi vì mọi nhân đức một cách hoàn hảo hòa hiệp với đối tượng của mình; do đó mà bởi vì nhân đức hào phóng là một nhân đức, hành động của nó tương xứng với tiền bạc. Mà tiền bạc có yếu tính thuộc về các của cải hữu ích, bởi vì mọi của cải bên ngoài được sắp đặt cho sự sử dụng của con người. Do đó, hành động riêng của nhân đức hào phóng là sự sử dụng tiền bạc hay sự giàu có.

GIẢI ĐÁP 1. Việc sử dụng các của cải giàu có trong tư cách chúng nó là như thế, quy về nhân đức hào phóng, bởi vì chúng nó là đối tượng của nhân đức này; đức công bình có chức phận sử dụng các của cải giàu có tùy theo một yếu tính khác, nghĩa là tùy theo yếu tính của nợ nần, trong tư cách một của cải bên ngoài nào đó mắc nợ kẻ khác. Đức đại độ có chức phận sử dụng của cải giàu có theo một yếu tính đặc biệt, nghĩa là tùy theo chúng nó được sử dụng để hoàn thành một công việc vĩ đại. Như vậy, nhân đức đại độ là một cái gì thêm vào cho nhân đức hào phóng như chúng ta sẽ đề cập đến ở sau.

2. Người nhân đức không những có ý sử dụng chất thể của mình hoặc công cụ của mình, mà còn chuẩn bị cái gì làm cho sự sử dụng đó trở nên dễ dàng. Như vậy, lòng anh dũng của người quân nhân không những cốt tại rút gươm ra chống lại quân thù, mà còn tại việc mài gươm cho bén và gìn giữ gươm trong vỏ gươm. Cũng vậy, nhân đức hào phóng không những cốt tại việc sử dụng tiền bạc mà còn việc gìn giữ tiền bạc sẵn sàng và bảo tồn nó để có thể sử dụng nó.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.1), chất thể gần của nhân đức hào phóng, đó là các đam mê bên trong có ảnh hưởng với con người đối với tiền bạc. Do đó, nhân đức hào phóng có chức phận gìn giữ con người khỏi mọi sự bám dính mất trật tự vào tiền bạc, và sự bám dính này hẳn ngăn trở họ không sử dụng được tiền bạc như phải lẽ. Mà có hai thể cách sử dụng tiền bạc: một thể cách đối với chính mình liên hệ với những sự tiêu xài: thể cách thứ hai, đối với người khác liên hệ với các vật tặng. Do đó, vai trò của nhân đức hào phóng là làm cho tình yêu thái quá đối với tiền bạc không ngăn trở các sự tiêu xài chính đáng, cũng không ngăn trở các sự biếu tặng hợp lý. Nhân đức hào phóng, theo ý kiến của Triết gia (Eth. 4,1), liên hệ nhất là những sự tặng và những sự tiêu

philosophum, in IV Ethic. Verbum autem Senecae intelligendum est de liberalitate secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ARTICULUS 4
Utrum ad liberalem maxime pertineat dare

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quaelibet alia moralis virtus. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt ab aliis acquisitam, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalitatem.

PRAETEREA, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quae dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

PRAETEREA, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut philosophus dicit, in IV Ethic., cum per hoc posset sibi praeparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod maxime non intendat ad dandum.

PRAETEREA, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalis est superabundare in datione.

RESPONDEO dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniae est in emissione ipsius, nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniae, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiori virtute procedit, sicut patet in his quae proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium autem est virtutis ut praecipue tendat in id quod perfectius est, nam virtus est

is concerned with giving and spending, according to the Philosopher (Ethic. iv, 1). The saying of Seneca refers to liberality as regards giving: for a man is not said to be liberal for the reason that he gives something to himself.

ARTICLE 4
Whether it belongs to a liberal man chiefly to give ?

Objections 1. It seems that it does not belong to a liberal man chiefly to give. For liberality, like all other moral virtues, is regulated by prudence. Now it seems to belong very much to prudence that a man should keep his riches. Wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "those who have not earned money, but have received the money earned by others, spend it more liberally, because they have not experienced the want of it." Therefore it seems that giving does not chiefly belong to the liberal man.

2. Further, no man is sorry for what he intends chiefly to do, nor does he cease from doing it. But a liberal man is sometimes sorry for what he has given, nor does he give to all, as stated in Ethic. iv, 1. Therefore it does not belong chiefly to a liberal man to give.

3. Further, in order to accomplish what he intends chiefly, a man employs all the ways he can. Now a liberal man is not a beggar, as the Philosopher observes (Ethic. iv, 1); and yet by begging he might provide himself with the means of giving to others. Therefore it seems that he does not chiefly aim at giving.

4. Further, man is bound to look after himself rather than others. But by spending he looks after himself, whereas by giving he looks after others. Therefore it belongs to a liberal man to spend rather than to give.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "it belongs to a liberal man to surpass in giving."

I answer that, It is proper to a liberal man to use money. Now the use of money consists in parting with it. For the acquisition of money is like generation rather than use: while the keeping of money, in so far as it is directed to facilitate the use of money, is like a habit. Now in parting with a thing ---for instance, when we throw something---the farther we put it away the greater the force [virtus] employed. Hence parting with money by giving it to others proceeds from a greater virtue than when we spend it on ourselves. But it is proper to a virtue as such to tend to what is more perfect, since "virtue is a kind of perfection"

de Sénèque, il faut la comprendre de la libéralité relative aux donations. En effet, on n'appelle pas libéral celui qui se fait des dons à lui-même.

ARTICLE 4
Appartient-il à la libéralité de donner plutôt que de recevoir ?

Objections 1. Il semble qu'il ne lui appartient pas surtout de donner. En effet, la libéralité est dirigée par la prudence, comme toutes les vertus morales. Mais ce qui appartient surtout à la prudence, c'est de conserver les richesses, d'où cette remarque d'Aristote: " Ceux qui n'ont pas acquis leur fortune, mais l'ont reçue de ceux qui l'ont gagnée, la dépensent plus libéralement, car ils n'ont pas l'expérience de la pauvreté. "

2. Ce que l'on recherche par-dessus tout, on ne s'en attriste pas et on ne s'en lasse jamais. Mais l'homme libéral s'attriste parfois d'avoir donné, et d'ailleurs il ne donne pas à tous, remarque Aristote. Donc donner n'est pas l'acte qui convient le plus à la libéralité.

3. Pour réussir ce que l'on recherche par-dessus tout, on emploie tous les moyens possibles. Mais le libéral " n'aime pas demander ", selon le Philosophe, alors qu'il pourrait ainsi obtenir les moyens de donner aux autres. Il apparaît donc qu'il ne recherche pas par-dessus tout à donner.

4. On tient davantage à se servir soi-même qu'à servir les autres. Mais en dépensant on se sert soi-même, alors qu'en donnant on sert autrui. Donc il revient à la libéralité de dépenser plus que de donner.

En sens contraire, il y a cette sentence du Philosophe: " L'homme libéral est celui qui donne surabondamment. "

Réponse : Ce qui est propre à la libéralité, c'est l'emploi de l'argent. Or l'emploi de l'argent consiste à le disperser, car son acquisition ressemble à la génération plus qu'à l'emploi; et le garder en vue de pouvoir l'employer peut se comparer à l'habitus. Or plus on disperse un bien en le jetant loin, plus est grande la vertu dont cette dispersion procède, on le voit bien quand on envoie des projectiles. C'est pourquoi il faut une vertu plus grande pour disperser de l'argent en le donnant à d'autres, qu'en le dépensant pour soi. Or le propre de la vertu est de tendre surtout à ce qui est le plus parfait, car pour Aristote " la vertu est elle-

dùng. Còn về lời nói của Sénèque, người ta phải hiểu nó về nhân đức hào phóng liên hệ với các sự tặng. Quả thế, chúng ta không gọi là con người hào phóng kẻ nào ban vật tặng cho chính mình.

TIẾT 4
Nhân đức hào phóng có chức năng cho hơn là lãnh nhận

VẤN NẠN 1. Xem ra cho không phải là chức năng trước nhất của nhân đức hào phóng. Đức hào phóng được hướng dẫn do nhân đức trí thuật, cũng như mọi luân đức. Mà điều thuộc về nhân đức trí thuật, đó nhất là việc bảo tồn của cải giàu có như Triết gia đã đưa ra sự nhận xét (Eth. 4,1): "Những kẻ đã không thu lượm được gia tài của cải, nhưng đã lãnh nhận từ những kẻ đã thu lượm được, thì tiêu xài cách hào phóng hơn, bởi vì họ không có kinh nghiệm về sự nghèo khó."

2. Điều người ta tìm kiếm trên hết mọi sự, người ta không buồn phiền về điều đó, cũng không bao giờ mệt mỏi về điều đó. Mà con người hào phóng đôi khi buồn phiền vì đã cho; và hơn nữa, họ không cho mọi người như Triết gia lưu ý (Ibid. 1,16). Vậy việc cho không phải là hành động thích hợp nhất với nhân đức hào phóng.

3. Cho được thành công đối với điều người ta tìm kiếm trên hết mọi sự, người ta sử dụng tất cả mọi phương tiện có thể. Mà người hào phóng không thích đòi hỏi kêu xin, như Triết gia nhận xét (Ibid. 1,20), đang khi hắn họ có thể như vậy thu lượm được các phương thế để cho kẻ khác. Vậy xem ra họ không tìm kiếm trên hết mọi sự để cho.

4. Người ta chủ trương giúp chính mình nhiều hơn là giúp kẻ khác. Mà trong khi tiêu xài, người ta trợ giúp chính mình, trong khi cho, người ta trợ giúp kẻ khác. Vậy vai trò của nhân đức hào phóng là tiêu xài hơn là cho.

TRÁI LẠI, Có lời nhận định của Triết gia (Ibid. 4,1): "Con người hào phóng là kẻ cho rất dồi dào."

TRẢ LỜI : Điều riêng của nhân đức hào phóng là sự sử dụng tiền bạc. Mà sự sử dụng tiền bạc cốt tại phân tán tiền bạc, vì sự kiếm được tiền bạc tương tự với sự sinh sản hơn là sự sử dụng, việc giữ gìn tiền bạc để có thể sử dụng nó được so sánh với tập quán. Mà người ta càng phân tán của cải bằng cách quăng ném nó đi xa, nhân đức mà do đó sự phân tán này phát xuất thì càng to lớn, người ta trông thấy điều đó rõ ràng khi người ta phóng những tạc đạn. Do đó phải có một nhân đức lớn để phân tán tiền bạc bằng cách cho kẻ khác hơn là khi tiêu xài cho chính mình. Và điều riêng của nhân đức là hướng đến điều hoàn hảo nhất, bởi vì, đối với Triết gia (Phys. 7,3), nhân đức là chính sự

perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae quam utiliter eam conservare, sed maioris, quia plura sunt attendenda circa usum rei, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quae assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existentes inopiae inexperti, si solum propter hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent liberalitatis virtutem. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiae, ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisiverunt pecuniam ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniae usus. Quaelibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat eius impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid non convenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus, impediretur enim actus eius si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

AD TERTIUM dicendum quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multo minus ad petendum. Ordinat autem ad dandum aliqua secundum liberalitatis convenientiam, scilicet fructus propriarum possessionum; quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

AD QUARTUM dicendum quod ad

(Phys. vii, text. 17,18). Therefore a liberal man is praised chiefly for giving.

Reply to objection 1. It belongs to prudence to keep money, lest it be stolen or spent uselessly. But to spend it usefully is not less but more prudent than to keep it usefully: since more things have to be considered in money's use, which is likened to movement, than in its keeping, which is likened to rest. As to those who, having received money that others have earned, spend it more liberally, through not having experienced the want of it, if their inexperience is the sole cause of their liberal expenditure they have not the virtue of liberality. Sometimes, however, this inexperience merely removes the impediment to liberality, so that it makes them all the more ready to act liberally, because, not unfrequently, the fear of want that results from the experience of want hinders those who have acquired money from using it up by acting with liberality; as does likewise the love they have for it as being their own effect, according to the Philosopher (Ethic. iv, 1).

Reply to objection 2. As stated in this and the preceding Article, it belongs to liberality to make fitting use of money, and consequently to give it in a fitting manner, since this is a use of money. Again, every virtue is grieved by whatever is contrary to its act, and avoids whatever hinders that act. Now two things are opposed to suitable giving; namely, not giving what ought suitably to be given, and giving something unsuitably. Wherefore the liberal man is grieved at both: but especially at the former, since it is more opposed to his proper act. For this reason, too, he does not give to all: since his act would be hindered were he to give to everyone: for he would not have the means of giving to those to whom it were fitting for him to give.

Reply to objection 3. Giving and receiving are related to one another as action and passion. Now the same thing is not the principle of both action and passion. Hence, since liberality is a principle of giving, it does not belong to the liberal man to be ready to receive, and still less to beg. Hence the verse: 'In this world he that wishes to be pleasing to many Should give often, take seldom, ask never.' But he makes provision in order to give certain things according as liberality requires; such are the fruits of his own possessions, for he is careful about realizing them that he may make a liberal use thereof.

Reply to objection 4. To spend on

même perfection ". C'est pourquoi la libéralité est louée surtout de ce qu'elle donne.

Solutions 1. Il revient à la prudence de conserver l'argent pour qu'il ne soit ni volé ni dépensé inutilement. Or le dépenser utilement demande plus de prudence encore que de le conserver, parce que l'emploi d'un bien, qu'on peut assimiler à un mouvement, requiert plus de soins que sa conservation, assimilable au repos. Quant à ceux qui ont hérité un argent gagné par d'autres, et qui dépensent plus libéralement, par inexpérience de la pauvreté, s'ils le font seulement à cause de cette inexpérience, ils n'ont pas la vertu de libéralité. Mais parfois une telle inexpérience ne fait qu'enlever un obstacle à la libéralité, si bien qu'ils pratiquent celle-ci avec plus d'empressement. En effet, la crainte de la pauvreté dont on a l'expérience empêche parfois ceux qui ont gagné de l'argent de le dépenser en agissant libéralement; et de même l'amour dont ils aiment l'argent comme étant leur oeuvre propre, dit Aristote.

2. Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, il appartient à la libéralité d'employer l'argent comme il convient, et par suite de le donner comme il convient, ce qui est une façon de l'employer. Or, toute vertu s'attriste de ce qui s'oppose à son acte et cherche à éviter les obstacles. Or, deux obstacles empêchent de donner comme il convient; ne pas donner ce qu'il conviendrait de donner, et donner quelque chose d'une manière qui ne convient pas. Aussi l'homme libéral s'attriste-t-il de l'un comme de l'autre, mais surtout du premier, qui s'oppose davantage à son acte propre. Et c'est pourquoi aussi il ne donne pas à tous: en effet, en donnant à n'importe qui, son acte rencontrerait des obstacles, car il n'aurait plus de quoi donner à qui cela convient.

3. Il y a le même rapport entre donner et recevoir qu'entre agir et pâtir. Or agir et pâtir n'ont pas le même principe. Aussi, parce que la libéralité est principe de don, on n'exige pas du libéral qu'il soit prompt à recevoir, et moins encore à demander. D'où ces vers: " Si quelqu'un ici-bas veut plaire à chacun, qu'il donne beaucoup, qu'il reçoive peu, qu'il ne demande rien. " Mais il vise à donner selon ce qui convient à la libéralité, c'est-à-dire le fruit de ses propres biens; il les soigne avec zèle afin de pouvoir en user avec libéralité.

4. Dépenser pour soi-même vient

hoàn hảo. Do đó nhân đức hào phóng được ca ngợi nhất là về điều nó cho.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức trí thuật có chức phận bảo tồn tiền bạc để nó không bị trộm cắp hoặc tiêu xài cách vô lối. Mà việc tiêu xài cách hữu ích đòi phải có nhiều đức trí thuật hơn là việc bảo tồn nó, bởi vì sự sử dụng của cải mà người ta đồng hóa với một sự chuyển động, đòi phải có nhiều sự lo lắng hơn việc bảo tồn nó, vì việc bảo tồn được đồng hóa với sự nghỉ ngơi. Còn những kẻ hưởng gia tài bằng tiền bạc đã được kẻ khác thu lượm, và họ tiêu xài cách rộng rãi hơn do sự không kinh nghiệm về sự nghèo khổ, nếu họ làm điều đó chỉ vì do sự không kinh nghiệm này, họ không có nhân đức hào phóng, nhưng đôi khi một sự không kinh nghiệm như thế chỉ làm cho mất đi một trở ngại đối với nhân đức hào phóng, đến nỗi họ thi hành nhân đức hào phóng cách vồn vã hơn. Quả thế, sự sợ hãi về sự nghèo khổ mà người ta đã có kinh nghiệm, đôi khi ngăn trở những kẻ đã thu lượm được tiền bạc không tiêu xài tiền bạc bằng cách hành động hào phóng; cũng vậy, đối với tình yêu mà họ yêu mến tiền bạc là công việc riêng của mình như Triết gia xác định (Ibid. 4,1).

2. Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, nhân đức hào phóng có chức phận sử dụng tiền bạc một cách thích hợp, và do đó cho tiền bạc cũng một cách thích hợp, đó là một thể cách sử dụng tiền bạc. Mà, mọi nhân đức buồn phiền về điều đối lập với hành động của mình và tìm kiếm tránh các ngăn trở. Và, có hai điều ngăn trở người ta không cho được một cách thích hợp; việc không cho điều mà một cách thích hợp người ta có thể cho, và việc cho một cái gì theo một thể cách không thích hợp. Như vậy, con người hào phóng buồn phiền về cả hai điều đó; nhưng nhất là với điều thứ nhất, vì điều này đối lập nhiều hơn với hành động riêng của họ. Và do đó, họ cũng không cho với hết mọi người. Thực thế, khi cho bất cứ người nào, hành động của họ gặp ngăn trở, bởi vì họ không còn cái gì nữa để mà cho kẻ mà điều đó thích hợp.

3. Có cũng một quan hệ giữa sự cho và sự lãnh nhận như giữa việc hành động và việc chịu. Mà việc hành động là việc chịu không có cũng một nguyên lý. Như vậy, bởi vì nhân đức hào phóng là nguyên lý của vật tặng, người ta không đòi hỏi kẻ hào phóng mau lẹ lãnh nhận, và còn ít hơn nữa mau lẹ. Do đó, có lời nói: "Nếu ai dưới trần gian muốn làm hài lòng mọi người, họ phải cho nhiều, phải lãnh nhận ít, phải không xin gì hết." Nhưng họ nhắm cho điều gì thích hợp với nhân đức hào phóng, nghĩa là hoa trái các của cải riêng của mình, họ lo lắng cho chúng một cách nhiệt tình, ngõ hầu có thể sử dụng chúng một cách hào phóng.

4. Việc tiêu xài cho chính mình phát

expendendum in seipsum natura inclinat. Unde hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS 5
Utrum liberalitas sit pars iustitiae

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars iustitiae. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto aliquid est magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiae, sed ei repugnat.

PRAETEREA, iustitia est circa operationes, ut supra habitum est. Liberalitas autem praecipue est circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iustitiam.

PRAETEREA, ad liberalitatem pertinet praecipue convenienter dare, ut dictum est. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quae pertinent ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam iustitiae.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod liberalitas non est species iustitiae, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum. Habet tamen quandam convenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut et iustitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars iustitiae, sicut virtus ei annexa ut principali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus. Unde minimum habet de ratione debiti.

AD SECUNDUM dicendum quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniae, et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis.

oneself is an inclination of nature; hence to spend money on others belongs properly to a virtue.

ARTICLE 5
Whether liberality is a part of justice ?

Objections 1. It seems that liberality is not a part of justice. For justice regards that which is due. Now the more a thing is due the less liberally is it given. Therefore liberality is not a part of justice, but is incompatible with it.

2. Further, justice is about operation as stated above (Q[58], A[9]; FS, Q[60], AA[2],3): whereas liberality is chiefly about the love and desire of money, which are passions. Therefore liberality seems to belong to temperance rather than to justice.

3. Further, it belongs chiefly to liberality to give becomingly, as stated (A[4]). But giving becomingly belongs to beneficence and mercy, which pertain to charity, as state above (QQ[30],31). Therefore liberality is a part of charity rather than of justice.

On the contrary, Ambrose says (De Offic. i): "Justice has to do with the fellowship of mankind. For the notion of fellowship is divided into two parts, justice and beneficence, also called liberality or kind-heartedness." Therefore liberality pertains to justice.

I answer that, Liberality is not a species of justice, since justice pays another what is his whereas liberality gives another what is one's own. There are, however, two points in which it agrees with justice: first, that it is directed chiefly to another, as justice is; secondly, that it is concerned with external things, and so is justice, albeit under a different aspect, a stated in this Article and above (A[2], ad 3). Hence it is that liberality is reckoned by some to be a part of justice, being annexed thereto as to a principal virtue.

Reply to objection 1. Although liberality does no consider the legal due that justice considers, it considers a certain moral due. This due is based on a certain fittingness and not on an obligation: so that it answers to the idea of due in the lowest degree.

Reply to objection 2. Temperance is about concupiscence in pleasures of the body. But the concupiscence and delight in money is not referable to the body but rather to the soul. Hence liberality does not

d'une inclination naturelle. Aussi répandre sur d'autres son argent est l'oeuvre propre de la vertu.

ARTICLE 5
La libéralité est-elle une partie de la justice ?

Objections 1. Il apparaît que non, car la justice envisage une dette. Mais plus une somme est due, moins elle est donnée avec libéralité. Donc la libéralité n'est pas une partie de la justice: elle s'y oppose.

2. La justice concerne les opérations, nous l'avons dit plus haut. Or la libéralité concerne surtout l'amour et la convoitise de l'argent, qui sont des passions. Donc la libéralité semble se rattacher à la tempérance plus qu'à la justice.

3. Nous venons de dire que l'objet premier de la libéralité est de donner comme il convient. Mais cela ressortit à la bienfaisance et à la miséricorde, qui se rattachent à la charité, nous l'avons dit. Donc la libéralité fait partie de la charité plutôt que de la justice.

En sens contraire, nous trouvons cette sentence de S. Ambroise: " La justice se rapporte à la société humaine. Car la société comporte une double règle: la justice et la bienfaisance, ce que l'on appelle encore libéralité ou bonté. " Donc la libéralité se rattache à la justice.

Réponse : La libéralité n'est pas une espèce de la justice, parce que la justice offre à l'autre ce qui est à lui, tandis que la libéralité lui offre ce qui est à elle. Pourtant elle se rencontre avec la justice sur deux points. D'abord, elle est à titre principal dirigée vers l'autre, comme la justice. Deuxièmement, elle concerne les biens extérieurs, comme la justice, bien que selon une autre raison, nous venons de le dire. C'est pourquoi certains auteurs en font une partie de la justice, à titre de vertu annexe à celle-ci comme à la vertu principale.

Solutions 1. La libéralité, bien qu'elle ne vise pas la dette légale, comme la justice, vise néanmoins une dette morale, qu'il n'est pas obligatoire, mais décent d'acquitter. Aussi la raison de dette se trouve-t-elle chez elle réduite au minimum.

2. La tempérance concerne les convoitises portant sur des plaisirs charnels. Or la convoitise et le plaisir de l'argent ne dépendent pas du corps mais plutôt de l'âme. Aussi la libéralité ne se rattache-t-

xuất từ khuynh hướng tự nhiên. Như vậy, việc trang trải cho kẻ khác tiền bạc của mình là công việc riêng của nhân đức hào phóng.

TIẾT 5
Nhân đức hào phóng là một phần của nhân đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức công bình nhắm nợ nần. Mà một số bạc càng mắc nợ, nó được cho càng ít bằng cách hào phóng. Vậy nhân đức hào phóng không phải là phần của đức công bình: nó đối lập với nhân đức này.

2. Nhân đức công bình liên hệ với các hành động như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.58, a.8 và 9). Mà nhân đức hào phóng liên hệ nhất là với tình yêu và tính ham muốn tiền bạc, và những đam mê. Vậy, nhân đức hào phóng xem ra quy về với nhân đức tiết độ nhiều hơn là với nhân đức công bình.

3. Chúng ta mới nói đối tượng thứ nhất của nhân đức hào phóng là cho một cách thích hợp. Mà điều đó lệ thuộc vào nhân đức từ thiện và nhân đức nhân từ; và hai nhân đức này quy về nhân đức mến như chúng ta đã nói ở trước (Q.28; Q.30, a.3, obj. 3; Q.31, a.1). Vậy nhân đức hào phóng là một phần của nhân đức mến, đúng hơn là của nhân đức công bình.

TRÁI LẠI, Chúng ta gặp thấy lời xác định của thánh Ambrôxiô (De Off.28): "Nhân đức công bình quy về xã hội nhân loại. Vì xã hội bao hàm hai quy tắc: nhân đức công bình và nhân đức từ thiện: điều đó còn được người ta gọi là nhân đức hào phóng hay thiện tính." Vậy nhân đức hào phóng quy về nhân đức công bình.

TRẢ LỜI : Nhân đức hào phóng không phải là một loại của nhân đức công bình, bởi vì nhân đức công bình cho người khác điều mắc nợ của họ, trong khi nhân đức hào phóng cho kẻ khác điều là của mình. Tuy nhiên, nó gặp mặt với nhân đức công bình ở hai điểm. Trước hết, nó trong tư cách chủ yếu được hướng về người khác, như nhân đức công bình. Thứ đến, nó liên hệ với các của cải bên ngoài, như nhân đức công bình, dầu mà tùy theo một yếu tính riêng, như chúng ta mới nói (a.2, sol.3). Do đó, một số tác giả cho nó được dự phần vào nhân đức hào phóng, với tư cách là nhân đức phụ thuộc vào nhân đức này là nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức hào phóng, mặc dầu nó không nhắm nợ pháp định, như nhân đức công bình vẫn nhắm nợ đạo đức, mà nó không bị bắt buộc thanh toán nhưng việc nó thanh toán nợ này thì đúng đắn và nhã nhặn. Như vậy, yếu tính của nợ nần gặp ở nơi nó bằng cách đã bị giản lược tới mức tối thiểu.

2. Nhân đức tiết độ liên hệ với các sự ham muốn đối với các sự vui thú xác thịt. Mà sự ham muốn và sự vui thú về tiền bạc không lệ thuộc vào thân thể, nhưng đúng hơn là lệ thuộc vào linh hồn. Như vậy, nhân đức hào

Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

AD TERTIUM dicendum quod datio benefici et misericordis procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad caritatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat. Unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat, quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad iustitiam, quae est circa res exteriores.

ARTICULUS 6
Utrum liberalitas sit maxima virtutum

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, ut dicitur Iac. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

PRAETEREA, secundum Augustinum, in VI de Trin., in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum est diffusivum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

PRAETEREA, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit, in libro de Consolat., largitas maxime claros facit. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod inter virtuosos maxime liberales amantur. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod iustitia excelsior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. Philosophus etiam dicit, in I Rhetoric., quod fortes et iusti maxime honorantur, et post eos liberales.

RESPONDEO dicendum quod quaelibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in melius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter, uno modo, primo et per se; alio modo, ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa

properly pertain to temperance.

Reply to objection 3. The giving of beneficence and mercy proceeds from the fact that a man has a certain affection towards the person to whom he gives: wherefore this giving belongs to charity or friendship. But the giving of liberality arises from a person being affected in a certain way towards money, in that he desires it not nor loves it: so that when it is fitting he gives it not only to his friends but also to those whom he knows not. Hence it belong not to charity, but to justice, which is about external things.

ARTICLE 6
Whether liberality is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It seems that liberality is the greatest of the virtues. For every virtue of man is a likeness to the divine goodness. Now man is likened chiefly by liberality to God, "Who giveth to all men abundantly, and upbraideth not" (James 1:5). Therefore liberality is the greatest of the virtues.

2. Further, according to Augustine (De Trin. vi, 8), "in things that are great, but not in bulk, to be greatest is to be best." Now the nature of goodness seems to pertain mostly to liberality, since "the good is self-communicative," according to Dionysius (Div. Nom. iv). Hence Ambrose says (De Offic. i) that "justice reclines to severity, liberality to goodness." Therefore liberality is the greatest of virtues.

3. Further, men are honored and loved on account of virtue. Now Boethius says (De Consol. ii) that "bounty above all makes a man famous": and the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "among the virtuous the liberal are the most beloved." Therefore liberality is the greatest of virtues.

On the contrary, Ambrose says (De Offic. i) that "justice seems to be more excellent than liberality, although liberality is more pleasing." The Philosopher also says (Rhet. i, 9) that "brave and just men are honored chiefly and, after them, those who are liberal."

I answer that, Every virtue tends towards a good; wherefore the greater virtue is that which tends towards the greater good. Now liberality tends towards a good in two ways: in one way, primarily and of its own nature; in another way, consequently. Primarily and of its very nature it tends to set in order one's own affection towards the possession

elle pas proprement à la tempérance.

3. Le don de l'homme bienfaisant et miséricordieux vient de ce que l'on est plus ou moins affectueux envers celui que l'on gratifie, c'est pourquoi un tel don se rattache à la charité ou à l'amitié. Mais le don fait par libéralité provient de ce que le donateur est quelque peu attaché à l'argent sans vraiment le convoiter ni l'aimer. Aussi donne-t-il, quand il le faut, à des inconnus et non seulement à des amis. Aussi ne relève-t-il pas de la charité, mais plutôt de la justice, qui concerne les biens extérieurs.

ARTICLE 6
La libéralité est-elle la plus grande des vertus ?

Objections 1. Il semble bien, car toute vertu de l'homme est une ressemblance de la vertu divine. Mais c'est par la libéralité que l'homme ressemble le plus à Dieu " qui donne à tous généreusement sans récriminer " (Jc 1, 5). Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

2. Selon S. Augustin, " dans les choses dont la grandeur ne tient pas à la masse, être plus grand c'est être meilleur ". Mais la raison de bonté paraît avoir une relation éminente avec la libéralité, car Denys montre que le bien a tendance à se répandre. Aussi Ambroise dit-il encore: " La justice observe la sérénité, la libéralité pratique la bonté. " Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

3. C'est la vertu qui rend l'homme illustre et le fait aimer. Mais Boèce dit: " La libéralité est surtout ce qui rend illustre ", et Aristote: " Parmi les vertus, c'est la libéralité qui se fait le plus aimer. "

En sens contraire, S. Ambroise nous dit: " La justice est plus sublime que la libéralité, mais celle-ci est plus aimable. " Et Aristote: " L'honneur le plus grand est accordé au courage et à la justice; après eux, à la libéralité. "

Réponse : Toute vertu tend vers quelque bien. Aussi, dans la mesure où elle tend vers un bien meilleur, est-elle meilleure elle-même. Or la libéralité tend au bien de deux façons. D'abord, de façon première et essentielle, ensuite par voie de conséquence. Premièrement et par soi, elle tend à ordonner l'affection de son sujet concernant la possession et

phóng một cách đích xác, không quy về nhân đức tiết độ.

3. Vật tặng của con người từ thiện và hay nhân từ phát xuất từ điều người ta hơn kém yêu thương đối với kẻ mà người ta tưởng lệ, do đó, vật tặng như thế quy về đức mến hoặc nhân đức tình bằng hữu; còn ân huệ được thực hiện bởi nhân đức hào phóng phát xuất từ điều người tặng, là cái gì bám dính vào tiền bạc bằng một cách thực sự không ham muốn cũng không yêu mến nó. Như vậy, người ta khi phải cho, thì cho những người mình không biết, chứ không phải cho các kẻ bạn hữu mà thôi. Như vậy, nó không lệ thuộc vào nhân đức mến, nhưng đúng hơn là vào nhân đức công bình liên hệ với các của cải bên ngoài.

TIẾT 6
Phải chăng nhân đức hào phóng là nhân đức lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức hào phóng thì lớn nhất trong các nhân đức. Mọi nhân đức của nhân loại là sự tương tự với nhân đức Thiên Chúa. Mà chính do nhân đức hào phóng mà con người tương tự nhất với Thiên Chúa là Đấng ban cho mọi người các hào phóng mà không sỉ vả lại (Gc 1,5). Vậy nhân đức hào phóng là nhân đức lớn nhất.

2. Theo thánh Augustinô (De Trin. 6,8), trong các sự vật mà độ lớn không căn cứ vào khối, thì việc to lớn hơn tức là tốt lành hơn. Mà yếu tính của thiện tính xem ra có tương quan tuyệt tác với nhân đức hào phóng, bởi vì Denys (De Div. Nom. 4,20) chứng tỏ sự tốt có khuynh hướng lan tràn ra. Như vậy, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,28) còn nói: “Nhân đức công bình xem xét sự yên tĩnh, nhân đức hào phóng thi hành thiện tính.” Vậy nhân đức hào phóng lớn nhất trong các nhân đức.

3. Chính nhân đức làm cho con người được vinh danh và làm cho họ yêu mến. Mà Boèce (De Consol. 2,5) đã nói: “Nhân đức hào phóng nhất là làm cho người ta vinh danh”, và Triết gia (Eth. 4,1) đã nói: “Trong các nhân đức, chính nhân đức hào phóng được yêu mến nhất.”

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,28) đã nói với chúng ta: “Nhân đức công bình cao thượng hơn nhân đức hào phóng, nhưng nhân đức hào phóng đáng yêu mến hơn.” Và Triết gia (Rhet. 1,9) cũng đã nói: “Vinh dự lớn nhất được ban cho nhân đức hùng dũng và nhân đức công bình, sau hai nhân đức này, được ban cho nhân đức hào phóng.”

TRẢ LỜI : Mọi nhân đức đều hướng về điều tốt. Như vậy, theo mức độ nhân đức hướng về điều tốt hơn, chính nó tốt hơn. Mà nhân đức hào phóng hướng về điều tốt theo hai thể cách. Trước hết, bằng thể cách thứ nhất và thuộc yếu tính, sau đó theo đường lối hậu kết. Thể cách thứ nhất và nguyên thường, nó hướng đến việc sắp đặt tình yêu của chủ thể mình liên hệ với sự chiếm hữu và sự sử dụng

pecuniarum possessionem et usum. Et sic, secundum hoc, praefertur liberalitati et temperantia, quae moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus; et fortitudo et iustitia, quae ordinantur quodammodo in bonum commune, una tempore pacis, alia tempore belli; et omnibus praeferuntur virtutes quae ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato; in quibus bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc, liberalitas ordinatur in omnia bona praedicta, ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniae, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei. Et secundum hoc, habet quandam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum illud quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quae dat. Et ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quae est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod quaelibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

AD TERTIUM dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quae communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

and use of money. In this way temperance, which moderates desires and pleasures relating to one's own body, takes precedence of liberality: and so do fortitude and justice, which, in a manner, are directed to the common good, one in time of peace, the other in time of war: while all these are preceded by those virtues which are directed to the Divine good. For the Divine good surpasses all manner of human good; and among human goods the public good surpasses the good of the individual; and of the last named the good of the body surpasses those goods that consist of external things. Again, liberality is ordained to a good consequently, and in this way it is directed to all the aforesaid goods. For by reason of his not being a lover of money, it follows that a man readily makes use of it, whether for himself. Or for the good of others, or for God's glory. Thus it derives a certain excellence from being useful in many ways. Since, however, we should judge of things according to that which is competent to them primarily and in respect of their nature, rather than according to that which pertains to them consequently, it remains to be said that liberality is not the greatest of virtues.

Reply to objection 1. God's giving proceeds from His love for those to whom He gives, not from His affection towards the things He gives, wherefore it seems to pertain to charity, the greatest of virtues, rather than to liberality.

Reply to objection 2. Every virtue shares the nature of goodness by giving forth its own act: and the acts of certain other virtues are better than money which liberality gives forth.

Reply to objection 3. The friendship whereby a liberal man is beloved is not that which is based on virtue, as though he were better than others, but that which is based on utility, because he is more useful in external goods, which as a rule men desire above all others. For the same reason he becomes famous.

l'emploi de l'argent. A ce point de vue la libéralité est devancée par la tempérance qui modère la convoitise et les plaisirs relatifs au corps du sujet. Elle est devancée aussi par la force et la justice qui sont ordonnées plus ou moins au bien commun, celle-là en temps de guerre, celle-ci en temps de paix. Et toutes sont devancées par les vertus qui ordonnent au bien divin. Car celui-ci devance tout bien humain; dans les biens humains, le bien public devance le bien privé; et là, le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs. D'autre part la libéralité est ordonnée à un certain bien par voie de conséquence. De ce point de vue la libéralité est ordonnée à tous les biens que nous venons d'énumérer: du fait que l'homme n'est pas attaché à l'argent, il s'ensuit qu'il l'emploie facilement pour lui-même, à l'avantage des autres et pour l'honneur de Dieu. A ce titre la libéralité a une certaine prééminence du fait qu'elle présente une grande utilité. Mais parce que tout être est jugé avant tout sur ce qui lui convient de façon première et essentielle plutôt que sur ses effets indirects, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus.

Solutions 1. Le don divin provient de ce que Dieu aime les hommes auxquels il donne, sans être attaché à ce qu'il donne. C'est pourquoi ses dons relèvent davantage de la charité, la plus grande des vertus, que de la libéralité.

2. Toute vertu participe de la raison de bien quant à l'acte propre qu'elle émet. Or les actes de certaines autres vertus valent davantage que l'argent fourni par la libéralité.

3. On aime surtout les hommes généreux, non d'une amitié d'honneur, comme s'ils valaient mieux que les autres, mais d'une amitié utile parce qu'ils rendent plus de services relatifs aux biens extérieurs, que les hommes désirent d'ordinaire au maximum. Et leur célébrité a la même cause.

tiền bạc. Ở phương diện này, nhân đức hào phóng đi sau nhân đức tiết độ là nhân đức điều hòa sự ham muốn và các sự vui thú liên hệ với thân thể của chủ thể. Nó cũng đi sau nhân đức sức mạnh và nhân đức công bình, vì hai nhân đức này được sắp đặt hơn kém đến sự tốt công cộng, nhân đức kia trong thời chiến, nhân đức trong thời bình. Và tất cả các nhân đức này đi theo sau các nhân đức sắp đặt đến sự tốt của Thiên Chúa. Vì sự tốt của Thiên Chúa đi trước mọi sự tốt nhân loại, trong các sự tốt nhân loại, sự tốt công cộng đi trước sự tốt riêng tư, và ở đó, sự tốt của thân thể hơn các sự tốt bên ngoài. Đàng khác, nhân đức hào phóng được sắp đặt đến với một sự tốt nào do theo đường lối hậu kết. Ở phương diện này, nhân đức hào phóng được sắp đặt đến với tất cả các sự tốt chúng ta mới kể ra: do sự kiện mà con người không dính bám vào tiền bạc, họ sử dụng tiền bạc một cách dễ dàng cho chính mình, vì sự ích lợi các kẻ khác và vì sự danh dự cho Thiên Chúa. Với tư cách này, nhân đức hào phóng là một sự tuyệt hảo, vì nó đem lại một ích lợi lớn lao. Song, bởi vì mọi hữu thể được phán đoán trước hết về điều thích hợp cho nó theo thể cách thứ nhất và thuộc yếu tính hơn là vì các hiệu quả gián tiếp của nó, người ta phải nói nhân đức hào phóng không lớn nhất trong các nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Vật tặng của Thiên Chúa phát xuất từ điều Thiên Chúa yêu mến nhân loại mà Người ban cho họ bằng cách Ngài không bám dính vào điều Ngài ban cho họ. Do đó, các vật tặng của Ngài lệ thuộc nhiều vào đức mến là nhân đức lớn nhất trong các nhân đức, hơn là vào nhân đức hào phóng.

2. Mọi nhân đức tham dự vào yếu tính của sự tốt về phía hành động riêng được nó sản xuất. Mà các hành động của một số nhân đức khác có giá trị nhiều hơn tiền bạc do nhân đức hào phóng đưa ra.

3. Người ta yêu mến nhất là những con người hào phóng, không phải bằng tình bằng hữu vinh dự dường như họ có giá trị tốt hơn các kẻ khác, nhưng bằng tình bằng hữu có ích lợi bởi vì họ đem lại nhiều sự phục vụ liên hệ với những của cải bên ngoài hơn là những con người ước muốn một cách bình thường cho tới mức tối đa. Và danh tiếng của họ có cũng một nguyên nhân.

QUAESTIO 118

DE VITIIS OPPOSITIS LIBERALITATI

OF THE VICES OPPOSED TO LIBERALITY, AND IN THE FIRST PLACE, OF COVETOUSNESS

L'AVARICE

CÁC TẬT XẤU TƯƠNG PHẢN VỚI NHÂN ĐỨC HÀO PHÓNG - TÍNH HÀ TIỆN

Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo, de avaritia; secundo, de prodigalitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit gravissimum peccatorum. Sexto, utrum sit peccatum carnale, vel spirituale. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

We must now consider the vices opposed to liberality: and (1) covetousness; (2) prodigality. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether covetousness is a sin? (2) Whether it is a special sin? (3) To which virtue it is opposed; (4) Whether it is a mortal sin? (5) Whether it is the most grievous of sins? (6) Whether it is a sin of the flesh or a spiritual sin? (7) Whether it is a capital vice? (8) Of its daughters.

1. Est-elle un péché? - 2. Un péché spécial? - 3. Opposé à quelle vertu? - 4. Un péché mortel? - 5. Le plus grave des péchés? - 6. Un péché de la chair, ou de l'esprit? - 7. Un vice capital? - 8. Ses filles.

1. Tính hà tiện là tội? 2. Nó là tội đặc biệt? 3. Nó đối lập với nhân đức nào? 4. Phải chăng nó là trọng tội? 5. Nó là tội nặng nhất trong các tội? 6. Nó là tội xác thịt, hoặc là tội tinh thần? 7. Nó là tật xấu đầu? 8. Các con cái của nó.

ARTICULUS 1
Utrum avaritia sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi aeris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniae consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum. Naturaliter enim homo ea appetit, tum quia naturaliter subiecta sunt homini; tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut est in seipsum, sicut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum, non enim opponitur neque religioni neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua apostolus dicit, I ad Cor. VI, quod qui fornicatur in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur peccatum esse in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

PRAETEREA, ea quae naturaliter adveniunt non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem et quemlibet defectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo avaritia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. ult., sint mores sine avaritia, contenti praesentibus.

ARTICLE 1
Whether covetousness is a sin ?

Objections 1. It seems that covetousness is not aa sin. For covetousness [avaritia] denotes a certain greed for gold [aeris aviditas*], because, to wit, it consists in a desire for money, under which all external goods may be comprised. [*The Latin for covetousness "avaritia" is derived from "aveo" to desire; but the Greek signifies literally "love of money": and it is to this that St. Thomas is alluding (cf. A[2], OBJ[2])]. Now it is not a sin to desire external goods: since man desires them naturally, both because they are naturally subject to man, and because by their means man's life is sustained (for which reason they are spoken of as his substance). Therefore covetousness is not a sin.

2. Further, every sin is against either God, or one's neighbor, or oneself, as stated above (FS, Q[72], A[4]). But covetousness is not, properly speaking, a sin against God: since it is opposed neither to religion nor to the theological virtues, by which man is directed to God. Nor again is it a sin against oneself, for this pertains properly to gluttony and lust, of which the Apostle says (1 Cor. 6:18): "He that committeth fornication sinneth against his own body." In like manner neither is it apparently a sin against one's neighbor, since a man harms no one by keeping what is his own. Therefore covetousness is not a sin.

3. Further, things that occur naturally are not sins. Now covetousness comes naturally to old age and every kind of defect, according to the Philosopher (Ethic. iv, 1). Therefore covetousness is not a sin.

On the contrary, It is written (Heb. 13:5): "Let your manners be without covetousness, contented

ARTICLE 1
L'avarice est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non. Car avaritia est synonyme de aeris aviditas " avidité du métal " Il parce qu'elle consiste dans le désir de l'argent, ce qu'on peut entendre de tous les biens extérieurs. Mais désirer ceux-ci n'est pas un péché. L'homme les désire en vertu de sa nature parce que, par nature, ils lui sont subordonnés, et parce qu'ils conservent sa vie, au point qu'on les appelle sa " substance ". Donc l'avarice n'est pas un péché.

2. Tout péché est contre Dieu, contre le prochain ou contre soi-même, nous l'avons montré. Mais l'avarice n'est pas proprement un péché contre Dieu, car elle ne s'oppose ni à la religion ni aux vertus théologales qui ordonnent l'homme à Dieu. Elle n'est pas un péché contre soi-même, car c'est le propre de la gourmandise et de la luxure, dont l'Apôtre nous dit (1 Co 6, 8): " Par la fornication on pèche contre son propre corps. " De même, elle n'est pas un péché contre le prochain: on ne fait de tort à personne en gardant ce que l'on a.

3. Ce qui arrive naturellement n'est pas un péché. Or l'avarice est une conséquence naturelle de la vieillesse et de toute infirmité, selon Aristote. Donc l'avarice n'est pas un péché.

En sens contraire, il est écrit (He 13, 5) " Que votre conduite soit exempte d'avarice, vous contentant

TIẾT 1
Tính hà tiện là tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải là tội. Tính hà tiện dịch từ La ngữ avaritia là tiếng đồng nghĩa với tiếng aeris aviditas, sự tham lam kim loại (Isidore, Etym. 10,82), bởi vì nó cốt tại sự ước muốn tiền bạc, đó là điều người ta có thể hiểu về mọi của cải bên ngoài. Mà việc ước muốn các của cải bên ngoài không phải là tội. Con người ước muốn chúng do bản tính của mình, bởi vì, do bản tính chúng nó lệ thuộc vào con người, và bởi vì chúng bảo tồn sự sống của họ đến nỗi người ta gọi chúng nó là bản thể của mình. Vậy tính hà tiện không phải là tội.

2. Mọi tội chống Thiên Chúa, chống người đồng loại và chống chính mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.72, a.4). Mà tính hà tiện một cách đích xác không phải là tội chống Thiên Chúa, bởi vì nó không đối lập với nhân đức đạo đức, hoặc nhờ các nhân đức đối thần khác là những nhân đức sắp đặt con người với Thiên Chúa. Nó không phải là tội chống chính mình, vì đó là điều riêng của tính ham ăn và tính dâm dục mà thánh Phaolô (1Cr 6,8) đã đề cập đến: “Do sự dâm dục, người ta phạm tội chống thân xác riêng của mình.” Cũng vậy, nó không phải là tội chống người đồng loại: người ta không làm thiệt ai trong khi gìn giữ điều mình có.

3. Cái gì một cách tự nhiên xảy ra, không phải là tội. Mà tính hà tiện là hậu quả tự nhiên của tuổi già và của mọi bệnh tật theo chủ trương của Triết gia (Eth. 4,1). Vậy sự hà tiện không phải là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Do thái: “Trong cách xử thế, không thói ham tiền, đành

RESPONDEO dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati; ut patet per philosophum, in I Polit. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae definitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum.

with such things as you have."

I answer that, In whatever things good consists in a due measure, evil must of necessity ensue through excess or deficiency of that measure. Now in all things that are for an end, the good consists in a certain measure: since whatever is directed to an end must needs be commensurate with the end, as, for instance, medicine is commensurate with health, as the Philosopher observes (Polit. i, 6). External goods come under the head of things useful for an end, as stated above (Q[117], A[3]; FS, Q[2] , A[1]). Hence it must needs be that man's good in their respect consists in a certain measure, in other words, that man seeks, according to a certain measure, to have external riches, in so far as they are necessary for him to live in keeping with his condition of life. Wherefore it will be a sin for him to exceed this measure, by wishing to acquire or keep them immoderately. This is what is meant by covetousness, which is defined as "immoderate love of possessing." It is therefore evident that covetousness is a sin.

de ce que vous avez. "

Réponse : Partout où le bien consiste en une mesure déterminée, le mal découle nécessairement d'un dépassement ou d'une insuffisance de cette mesure. Or, dans tout ce qui est moyen en vue d'une fin, le bien consiste en une certaine mesure, déterminée par cette fin, comme le remède par la santé à obtenir, selon Aristote. Or les biens extérieurs ont raison d'outils en vue d'une fin, nous venons de le dire. Aussi est-il nécessaire que le bien de l'homme à leur égard consiste en une certaine mesure; c'est-à-dire selon laquelle il cherche à posséder des richesses extérieures pour autant quelles sont nécessaires à le faire vivre selon sa condition. Et c'est pourquoi il y a péché dans le dépassement de cette mesure lorsqu'on veut les acquérir ou les garder au-delà de la mesure requise. Et cela rejoint la raison de l'avarice, car celle-ci se définit " un amour immodéré de la possession ". Il est donc évident que l'avarice est un péché.

lòng với phận mình hiện có" (Dt 13,5).

TRẢ LỜI : Ở đâu mà sự tốt cốt tại một mức độ nhất định, sự xấu một cách tất nhiên tuôn chảy ra từ sự vượt qua hay sự bất tất của mức độ này. Mà trong mọi cái gì là phương tiện đối với mục đích, sự tốt cốt tại một chừng mực nào đã được quyết định do mục đích này, như vị thuốc đã được quyết định bởi sức khỏe phải được phục hồi như Triết gia khẳng định (Pol. 1,3). Mà các của cải bên ngoài có yếu tính về công cụ, vì mục đích như chúng ta mới đề cập tới. Như vậy, sự tốt của con người đối với các của cải bên ngoài cốt tại một mức độ nào, nghĩa là tùy theo mức độ này mà họ tìm kiếm chiếm hữu các của cải giàu có bên ngoài theo mức độ chúng cần thiết cho họ để sống theo thân phận của mình. Và do đó, có tội trong sự vượt qua mức độ này khi người ta muốn thu lượm và gìn giữ chúng quá mức độ cần phải có. Và điều đó gặp được yếu tính của tính hà tiện, bởi vì tính hà tiện được định nghĩa là tình yêu quá độ về sở hữu. Vậy rõ ràng tính hà tiện là tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis ut eorum quae sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit. Et ideo est peccatum.

Reply to objection 1. It is natural to man to desire external things as means to an end: wherefore this desire is devoid of sin, in so far as it is held in check by the rule taken from the nature of the end. But covetousness exceeds this rule, and therefore is a sin.

Solutions 1. Il est naturel à l'homme de désirer les biens extérieurs comme des moyens en vue d'une fin. C'est pourquoi il n'y a pas de vice pour autant que ce désir se maintient à l'intérieur d'une règle tirée de la raison de fin. Mais l'avarice passe outre à cette règle, et c'est pourquoi elle est un péché.

GIẢI ĐÁP 1. Điều tự nhiên với con người là ước muốn các của cải bên ngoài như là những phương thế vì mục đích. Do đó, không có tật xấu theo mức độ sự ước muốn tồn tại bên trong một quy tắc đã được rút lấy từ yếu tính của mục đích. Mà tính hà tiện vượt quá quy tắc này và do đó nó là tội.

AD SECUNDUM dicendum quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo, immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo, potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus; licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum.

Reply to objection 2. Covetousness may signify immoderation about external things in two ways. First, so as to regard immediately the acquisition and keeping of such things, when, to wit, a man acquires or keeps them more than is due. In this way it is a sin directly against one's neighbor, since one man cannot over-abound in external riches, without another man lacking them, for temporal goods cannot be possessed by many at the same time. Secondly, it may signify immoderation in the internal affection which a man has for riches when, for instance, a man loves them, desires them, or delights in them, immoderately. In this way by covetousness a man sins against himself, because it causes disorder in his affections, though not in his body as do the sins of the flesh. As a consequence, however, it is a sin against God, just as all mortal sins, inasmuch as man contemns things eternal for the sake of temporal things.

2. L'avarice peut impliquer une démesure de deux façons concernant les biens extérieurs. D'une première façon, elle est immédiate et concerne l'acquisition ou la conservation de ces biens, c'est-à-dire qu'on les acquiert ou qu'on les conserve plus qu'on ne doit. De cette façon l'avarice est un péché directement commis contre le prochain, parce qu'un homme ne peut avoir en excès des richesses extérieures sans qu'un autre en manque, parce que les biens temporels ne peuvent pas avoir plusieurs possesseurs à la fois. D'une autre façon, l'avarice peut impliquer une démesure dans les affections que l'on porte intérieurement aux richesses, parce qu'on les aime ou les désire, ou qu'on y prend son plaisir, d'une façon immodérée. Ainsi l'avarice est un péché commis par l'homme contre lui-même parce que ce péché dérègle ses affections, bien qu'il ne dérègle pas son corps, comme les vices charnels. Par voie de conséquence, c'est un péché contre Dieu, comme tous les péchés mortels, en tant que l'on méprise le bien éternel à cause du bien temporel.

2. Tính hà tiện có thể bao hàm một sự quá mức theo hai thể cách liên hệ với các của cải bên ngoài. Thể cách thứ nhất, nó trực tiếp và liên hệ với sự thu lượm được và bảo tồn các của cải này, nghĩa là người ta thu lượm được chúng và bảo tồn chúng hơn phải lẽ. Theo thể cách này, tính hà tiện là một tội trực tiếp phạm đến người đồng loại, bởi vì con người không thể có nhiều thái quá các của cải bên ngoài, trừ phi kẻ khác thiếu thốn, bởi vì các của cải trần gian không thể đồng thời có nhiều sở hữu chủ. Theo thể cách thứ hai, tính hà tiện có thể bao hàm một sự quá mức trong các sự yêu mến mà người ta có ở bên trong mình đối với các của cải giàu có, bởi vì người ta yêu mến chúng hoặc ước muốn chúng, hoặc người ta được vui thú với chúng một cách quá độ. Như vậy, tính hà tiện là một tội con người phạm chống lại chính mình, bởi vì tội này làm mất trật tự các sự yêu mến, dầu mà nó không làm mất trật tự trong thân thể họ như các tật xấu xác thịt. Do đường lối hậu quả, đó là tội chống Thiên Chúa cũng như mọi trọng tội, trong tư cách người ta khinh dể sự tốt đời đời vì sự tốt trần gian.

AD TERTIUM dicendum quod

Reply to objection 3. Natural

3. Les inclinations naturelles

3. Các khuynh hướng tự nhiên phải

inclinationes naturales sunt regulandae secundum rationem, quae principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes, propter naturae defectum, avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quaerit suae indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

inclinations should be regulated according to reason, which is the governing power in human nature. Hence though old people seek more greedily the aid of external things, just as everyone that is in need seeks to have his need supplied, they are not excused from sin if they exceed this due measure of reason with regard to riches.

doivent être réglées par la raison, qui a un rôle primordial dans la nature humaine. Et c'est pourquoi les vieillards, à cause de la diminution de leurs forces, recherchent plus aisément le secours des biens extérieurs, de même que tout indigent cherche à combler son indigence; cependant ils ne sont pas, excusés de péché s'ils dépassent, au sujet des richesses, la juste mesure raisonnable.

được sắp đặt do trí năng, vì trí năng có vai trò nguyên thủy trong bản tính nhân loại. Và do đó, các người già cả vì sự giảm bớt sức lực của mình, tìm kiếm một cách dễ dàng hơn ở nơi các của cải bên ngoài, cũng như mọi kẻ cùng khổ tìm làm thỏa mãn sự cùng cực của mình, tuy nhiên, họ không được thứ miễn khỏi tội nếu về vấn đề của cải giàu có họ vượt qua mức độ chính đáng.

ARTICULUS 2
Utrum avaritia sit speciale peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., avaritia, quae Graece philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur, intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

PRAETEREA, secundum Isidorum, in libro Etymol., avarus dicitur quasi avidus aeris, idest pecuniae, unde et in Graeco avaritia philargyria nominatur, idest amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia exteriora bona quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

PRAETEREA, super illud Rom. VII, nam concupiscentiam nesciebam etc., dicit Glossa, bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiae, ubi dicitur, Exod. XX, non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia avaritiae est omne malum. Et ita avaritia est generale peccatum.

SED CONTRA est quod Rom. I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, et cetera.

RESPONDEO dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est. Obiectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiae autem

ARTICLE 2
Whether covetousness is a special sin ?

Objections 1. It seems that covetousness is not a special sin. For Augustine says (De Lib. Arb. iii): "Covetousness, which in Greek is called , applies not only to silver or money, but also to anything that is desired immoderately." Now in every sin there is immoderate desire of something, because sin consists in turning away from the immutable good, and adhering to mutable goods, as state above (FS, Q[71], A[6], OBJ[3]). Therefore covetousness is a general sin.

2. Further, according to Isidore (Etym. x), "the covetous [avarus] man" is so called because he is "greedy for brass [avidus aeris]," i.e. money: wherefore in Greek covetousness is called , i.e. "love of silver." Now silver, which stands for money, signifies all external goods the value of which can be measured by money, as stated above (Q[117], A[2], ad 2). Therefore covetousness is a desire for any external thing: and consequently seems to be a general sin.

3. Further, a gloss on Rom. 7:7, "For I had not known concupiscence," says: "The law is good, since by forbidding concupiscence, it forbids all evil." Now the law seems to forbid especially the concupiscence of covetousness: hence it is written (Ex. 20:17): "Thou shalt not covet thy neighbor's goods." Therefore the concupiscence of covetousness is all evil, and so covetousness is a general sin.

On the contrary, Covetousness is numbered together with other special sins (Rom. 1:29), where it is written: "Being filled with all iniquity, malice, fornication, covetousness" [Douay: 'avarice'], etc.

I answer that, Sins take their species from their objects, as stated above (FS, Q[72], A[1]). Now the object of a sin is the good towards which an inordinate appetite tends. Hence where there is a special aspect of good inordinately desired, there is a special kind of sin. Now the useful good differs in aspect from the delightful good. And riches, as such, come under

ARTICLE 2
L'avarice est-elle un péché spécial ?

Objections 1. Il ne semble pas, car S. Augustin écrit: " L'avarice qui s'appelle en grec l'amour de l'argent, ne doit pas s'entendre seulement de l'argent ou des espèces, mais de tous les biens qui sont immodérément convoités. " Or, en tout péché il y a un désir immodéré de quelque chose, car il y a péché lorsqu'on délaisse le bien immuable pour s'attacher aux biens changeants, on l'a établi précédemment. Donc l'avarice est un péché général.

2. Selon Isidore avarus équivaut à avidus aeris (avide du métal, c'est-à-dire de l'argent). Aussi " avarice " se dit en grec: " amour de l'argent "; mais par " argent " on désigne tous les biens extérieurs dont le prix peut être établi en monnaie, comme on l'a vu. Donc l'avarice consiste en l'appétit de n'importe quel bien extérieur.

3. Sur ce texte (Rm 7, 7): " Car j'ignorais la convoitise... " la Glose a ce commentaire: " La loi est bonne car, en interdisant la convoitise, elle interdit tout ce qui est mal. " Or la loi interdit spécialement cette convoitise qu'est l'avarice, en disant (Ex 20, 17): " Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain. " Donc la convoitise d'avarice équivaut à tout mal.

En sens contraire: l'épître aux Romains (1, 29) énumère l'avarice parmi les péchés spéciaux: " Remplis de toute espèce d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice... "

Réponse : Les péchés sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons vu. Or l'objet du péché, c'est le bien auquel tend l'appétit déréglé. C'est pourquoi là où ce qui est désiré de façon déréglée a une raison spéciale de bien il y a une raison spéciale de péché. Mais la raison de bien utile est autre que la raison de bien délectable. Or, de soi, les

TIẾT 2
Tính hà tiện là tội đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Augustinô (De Lib. Arb. 3,17) đã viết: “Tính hà tiện được gọi trong ngôn ngữ Hy lạp là tình yêu tiền bạc, không phải chỉ được hiểu về tiền bạc hoặc các loại tiền bạc, nhưng về tất cả mọi của cải được ham muốn cách quá độ.” Mà trong mọi tội, có sự ước muốn quá độ về một cái gì, bởi vì có tội khi người ta rời bỏ sự tốt không thay đổi để bám các sự tốt thay đổi như đã trình bày ở trước (I-II, Q.71, a.6, obj.3). Vậy tính hà tiện là một tội chung.

2. Theo thánh Isiđôrô (Etym. 10,82), từ ngữ avarus (có tính hà tiện) đồng nghĩa với từ ngữ avidus acris (có tính tham lam kim khí, tức là tiền bạc). Vậy, tính hà tiện theo ngôn ngữ Hy lạp, là sự yêu mến tiền bạc. Mà với từ ngữ tiền bạc, người ta biểu thị mọi của cải bên ngoài mà giá trị được thiết lập bằng tiền bạc, như người ta đã trông thấy (Q.117, 1.2, sol.3). Vậy tính hà tiện cốt tại sự ước muốn bất cứ sự tốt bên ngoài nào.

3. Về đoạn văn (Rm 7,7): “Giả như tôi không biết sự ham muốn...”, sách Chú giải lên tiếng: “Luật tốt lành bởi vì trong khi cấm đoán tính ham muốn, cấm đoán tất cả mọi cái gì xấu.” Mà luật một cách đặc biệt cấm đoán sự ham muốn này mà người ta gọi là tính hà tiện, đã nói (Xh 20,17): “Ngươi chớ tham của người.” Vậy sự ham muốn của tính hà tiện là tất cả mọi sự xấu.

TRÁI LẠI, Thư gửi cho tín hữu Rôma (1,29) kể tính hà tiện trong số các tội đặc biệt: “Đầy mọi thứ bất lương, xấu xa, ác ý, dâm dật, hà tiện…”

TRẢ LỜI : Các tội được phân loại bởi các đối tượng của mình như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.72, a.2). Mà đối tượng của tội đó là sự tốt mà sự ước muốn mất trật tự hướng về đó. Do đó, ở đâu điều được ước muốn cách mất trật tự có yếu tính đặc biệt về sự tốt, thì ở đó có yếu tính đặc biệt về tội. Mà yếu tính của sự tốt ích lợi phân biệt với yếu tính của sự tốt vui thú. Mà, các

secundum se habent rationem utilis, ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur avaritiae nomen. Verum quia verbum habendi secundum primam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini; ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia huiusmodi, ut patet in praedicamentis, per consequens etiam et nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. Et secundum hoc, avaritia non esset peccatum speciale. Et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

the head of useful good, since they are desired under the aspect of being useful to man. Consequently covetousness is a special sin, forasmuch as it is an immoderate love of having possessions, which are comprised under the name of money, whence covetousness [avaritia] is denominated. Since, however, the verb "to have," which seems to have been originally employed in connection with possessions whereof we are absolute masters, is applied to many other things (thus a man is said to have health, a wife, clothes, and so forth, as stated in De Praedicamentis), consequently the term "covetousness" has been amplified to denote all immoderate desire for having anything whatever. Thus Gregory says in a homily (xvi in Ev.) that "covetousness is a desire not only for money, but also for knowledge and high places, when prominence is immoderately sought after." In this way covetousness is not a special sin: and in this sense Augustine speaks of covetousness in the passage quoted in the First Objection.

richesses ont raison de bien utile, car on les désire pour ce motif qu'elles sont à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'avarice est un péché spécial selon qu'elle est un amour immodéré des possessions désignées sous le nom d'argent et dont l'avarice tire son nom. Mais parce que le verbe " avoir ", qui semble selon son premier emploi se rapporter aux possessions dont nous sommes totalement maître, s'est appliqué à bien d'autres choses, car on dit avoir la santé, une épouse, un vêtement, etc. comme le montre Aristote, par suite, le nom d'avarice s'est étendu à tout appétit immodéré de posséder une chose quelconque. Ainsi S. Grégoire dit-il: " L'avarice ne porte pas seulement sur l'argent, mais encore sur la science et la grandeur, quand on désire la première place au-delà de la mesure légitime. " En ce sens l'avarice n'est pas un péché spécial. Et le texte de S. Augustin parle de même.

của cải giàu có tại sự có yếu tính về sự tốt hữu ích, bởi vì người ta tìm kiếm chúng vì lý do này là chúng cần được con người sử dụng. Do đó, tính hà tiện là một tội đặc biệt tùy theo nó là tình yêu quá mức các sở hữu được biểu thị bằng tên tiền bạc và tính hà tiện rút lấy tên của mình do đó. Bởi vì động từ "có", xem ra theo công dụng thứ nhất của mình, quy về các sở hữu mà chúng ta hoàn toàn làm chủ, được ứng dụng cho nhiều sự vật khác, bởi vì người ta nói có sức khỏe, có vợ, có áo mặc, v.v... như Triết gia minh chứng (Praed.12,1) Do đó, tên của tính hà tiện đã mở rộng cho tất cả mọi sự ước muốn quá độ để chiếm hữu một cái gì. Như vậy, thánh Grêgôriô (In Evang. I, Hom. 16,76) đã nói: "Tính hà tiện không những liên hệ với tiền bạc, mà còn liên hệ với sự tri thức và sự cao trọng, khi người ta ước muốn một chỗ nhất quá mức độ hợp lý." Theo ý nghĩa này, tính hà tiện không phải là tội đặc biệt. Và đoạn văn của thánh Augustinô cũng nói như vậy.

Unde patet responsio ad primum.

Wherefore this suffices for the Reply to the First Objection.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

GIẢI ĐÁP 1. Điều đó giải đáp vấn nạn thứ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quaedam exteriora bona quae potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia huiusmodi, quae habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Reply to objection 2. All those external things that are subject to the uses of human life are comprised under the term "money," inasmuch as they have the aspect of useful good. But there are certain external goods that can be obtained by money, such as pleasures, honors, and so forth, which are desirable under another aspect. Wherefore the desire for such things is not properly called covetousness, in so far as it is a special vice.

2. Tous les biens extérieurs qui servent à la vie humaine sont compris sous le nom d'argent en tant qu'ils ont raison de bien utile. Mais il y en a qu'on peut obtenir par de l'argent, comme les plaisirs, les honneurs, etc. qui sont désirables sous une autre raison. Aussi leur désir n'est-il pas appelé proprement avarice selon que celle-ci est un vice spécial.

2. Mọi của cải bên ngoài phục vụ cho đời sống nhân loại được bao gồm trong tên tiền bạc trong tư cách chúng nó có yếu tính về sự tốt hữu ích mà có những của cải bên ngoài người ta thu lượm được nhờ tiền bạc, như các sự vui thú, các vinh dự, v.v... Các sự tốt này đáng ước muốn vì một lý do khác. Như vậy sự ước muốn về các của cải này không được gọi cách đích xác là tính hà tiện tùy theo tính hà tiện là một tật xấu đặc biệt.

AD TERTIUM dicendum quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentiae rerum possessarum prohibeatur quarumcumque rerum concupiscentia quae per res possessas acquiri possunt.

Reply to objection 3. This gloss speaks of the inordinate concupiscence for anything whatever. For it is easy to understand that if it is forbidden to covet another's possessions it is also forbidden to covet those things that can be obtained by means of those possessions.

3. Cette glose parle de la convoitise désordonnée d'un bien quelconque. Car on peut comprendre, dans l'interdiction de convoiter des possessions, l'interdiction de convoiter tout ce que ces possessions peuvent procurer.

3. Sách Chú giải này nói tới sự ham muốn mất trật tự về bất cứ sự tốt nào. Mà người ta hiểu được qua sự cấm đoán ham muốn các sở hữu, sự cấm đoán ham muốn tất cả những gì mà các sở hữu này có thể đem lại.

ARTICULUS 3
Utrum avaritia opponatur liberalitati

ARTICLE 3
Whether covetousness is opposed to liberality ?

ARTICLE 3
A quelle vertu s'oppose l'avarice ?

TIẾT 3
Tính hà tiện đối lập với nhân đức nào ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. V, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, dicit Chrysostomus quod est duplex iustitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. Et hoc idem philosophus dicit, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Objections 1. It seems that covetousness is not opposed to liberality. For Chrysostom, commenting on Mat. 5:6, "Blessed are they that hunger and thirst after justice," says, (Hom. xv in Matth.) that there are two kinds of justice, one general, and the other special, to which covetousness is opposed: and the Philosopher says the same (Ethic. v, 2). Therefore covetousness is not opposed to liberality.

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la libéralité, car sur ce texte (Mt 5, 6): " Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice ", S. Chrysostome distingue une justice générale et une justice spéciale, à laquelle s'oppose l'avarice. Et Aristote parle de même.

VẤN NẠN 1. Xem ra tính hà tiện không đối lập với nhân đức hào phóng. Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (5,6): "Phúc cho kẻ đói khát về đạo ngay". Mà thánh Chrysôstômô (Hom. 16,57) phân biệt nhân đức công bình tổng quát và nhân đức công bình đặc biệt mà tính hà tiện đối lập. Và Triết gia cũng nói như vậy (Eth. 5,1).

PRAETEREA, peccatum avaritiae in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus

2. Further, the sin of covetousness consists in a man's exceeding the measure in the things he possesses.

2. Le péché d'avarice consiste en ce que l'homme dépasse la mesure dans la possession des biens. Mais

2. Tội hà tiện cốt tại điều mà người ta vượt quá mức độ trong việc chiếm hữu của cải. Mà mức độ này được

possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiae, et non liberalitati.

PRAETEREA, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per philosophum, in II et IV Ethic. Sed avaritia non habet peccatum contrarium oppositum, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

SED CONTRA est quod, sicut dicitur Eccle. V, avarus non impletur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia, et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quae in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

RESPONDEO dicendum quod avaritia importat immoderantiam quandam circa divitias dupliciter. Uno modo, immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum aliena subripiendo vel retinendo. Et sic opponitur iustitiae. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII, ubi dicitur, principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem, et avare lucra sectanda. Alio modo, importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quae moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia II ad Cor. IX, praeparent repromissam benedictionem hanc paratam esse sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam, Glossa, ut scilicet doleant pro dato, et parum sit quod dent.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Chrysostomus et philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat philosophus illiberalitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo nec accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum et emissione earum secundum quod

But this measure is appointed by justice. Therefore covetousness is directly opposed to justice and not to liberality.

3. Further, liberality is a virtue that observes the mean between two contrary vices, as the Philosopher states (Ethic. i, 7; iv, 1). But covetousness has no contrary and opposite sin, according to the Philosopher (Ethic. v, 1,2). Therefore covetousness is not opposed to liberality.

On the contrary, It is written (Eccles. 5:9): "A covetous man shall not be satisfied with money, and he that loveth riches shall have no fruits from them." Now not to be satisfied with money and to love it inordinately are opposed to liberality, which observes the mean in the desire of riches. Therefore covetousness is opposed to liberality.

I answer that, Covetousness denotes immoderation with regard to riches in two ways. First, immediately in respect of the acquisition and keeping of riches. In this way a man obtains money beyond his due, by stealing or retaining another's property. This is opposed to justice, and in this sense covetousness is mentioned (Ezech. 22:27): "Her princes in the midst of her are like wolves ravening the prey to shed blood . . . and to run after gains through covetousness." Secondly, it denotes immoderation in the interior affections for riches; for instance, when a man loves or desires riches too much, or takes too much pleasure in them, even if he be unwilling to steal. In this way covetousness is opposed to liberality, which moderates these affections, as stated above (Q[117], A[2], ad 3, A[3], ad 3, A[6]). In this sense covetousness is spoken of (2 Cor. 9:5): "That they would . . . prepare this blessing before promised, to be ready, so as a blessing, not as covetousness," where a gloss observes: "Lest they should regret what they had given, and give but little."

Reply to objection 1. Chrysostom and the Philosopher are speaking of covetousness in the first sense: covetousness in the second sense is called illiberality by the Philosopher.

Reply to objection 2. It belongs properly to justice to appoint the measure in the acquisition and keeping of riches from the point of view of legal due, so that a man should neither take nor retain another's property. But liberality appoints the measure of reason, principally in the interior affections, and consequently in the exterior taking and keeping of money, and in the spending of the same, in so far as these proceed

cette mesure est fixée par la justice. Donc l'avarice s'oppose à la justice, non à la libéralité.

3. La libéralité est une vertu située entre deux vices contraires, selon Aristote. Mais celui-ci montre que l'avarice n'a pas de vice contraire. Donc elle ne s'oppose pas à la libéralité.

En sens contraire, il est écrit dans l'Ecclésiaste (5, 9): " L'avare ne se rassasie pas de l'argent; celui qui aime les richesses n'en tire pas de revenu. " Mais ne pas se rassasier d'argent et l'aimer de façon désordonnée est contraire à la libéralité, qui tient le juste milieu dans l'appétit des richesses. Donc l'avarice s'oppose à la libéralité.

Réponse : L'avarice implique une démesure à l'égard des richesses de deux façons. D'abord immédiatement, quant à leur acquisition et à leur conservation, en tant qu'on acquiert de l'argent ou qu'on le retient contre le droit d'autrui. En ce sens elle s'oppose à la justice, et c'est ainsi que l'entend Ézéchiel (22, 27): " Ses chefs, au milieu du pays, sont comme des loups qui arrachent leur proie, versent le sang et s'enrichissent par l'avarice. " D'autre part, l'avarice implique une démesure dans les sentiments qu'on porte aux richesses, lorsqu'on les aime ou les désire à l'excès, ou qu'on y prend un plaisir excessif, même sans dérober le bien d'autrui. C'est en ce sens que parle S. Paul (2 Co 9, 5): " Que les frères organisent à l'avance votre générosité, afin qu'elle soit prête comme une largesse et non comme un acte d'avarice ", c'est-à-dire, d'après la Glose, " en s'affligeant de donner, et en donnant peu ".

Solutions 1. Chrysostome et Aristote parlent de l'avarice entendue au premier sens. L'avarice entendue au second sens est appelée par le Philosophe " illibéralité ".

2. A proprement parler, la justice établit la mesure à garder dans l'acquisition et la conservation des richesses, selon la raison de dette légale, à savoir que l'homme ne prenne ni ne retienne ce qui appartient à autrui. Tandis que la libéralité établit la mesure de raison à titre premier dans les sentiments, et par voie de conséquence, dans l'acquisition et la conservation de l'argent, et dans sa dispensation, selon qu'elles

nhân đức công bình quyết định. Vậy tính hà tiện đối lập với nhân đức công bình, chứ không phải đối lập với nhân đức hào phóng.

3. Nhân đức hào phóng là nhân đức ở giữa hai tật xấu tương phản như Triết gia xác định (Eth. 2,7). Mà Triết gia minh chứng rằng (Eth. 5,1) tính hà tiện không có tật xấu tương phản. Vậy nó không đối lập với nhân đức hào phóng.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (5,9): "Kẻ yêu bạc, bạc mấy cũng không ngon. Ai yêu của, lợi tức mấy cũng không vừa." Mà không lo tiền bạc và yêu mến nó một cách mất trật tự thì tương phản với nhân đức hào phóng, vì nhân đức này nhắm điểm trung dung trong sự ước muốn của cải giàu có. Vậy tính hà tiện đối lập với nhân đức hào phóng.

TRẢ LỜI : Tính hà tiện bao hàm một sự quá mức đối với của cải giàu có theo hai thể cách. Trước hết, cách trực tiếp, về sự thu lượm và bảo tồn chúng, trong tư cách người ta thu lượm tiền bạc và người ta giữ lại nó trái ngược với quyền lợi kẻ khác. Theo ý nghĩa này, nó đối lập với nhân đức công bình, và chính như vậy mà tiên tri Êđêkien đã hiểu điều đó (22,27): "Quan quyền của nó, ở bên trong nó, như sói tham mồi, những mưu chuyện đổ máu hại mạng người để trục lợi do tính hà tiện". Đàng khác, tính hà tiện bao hàm một sự quá mức trong các tình cảm người ta có đối với của cải giàu có, khi người ta yêu mến các của cải này hoặc ước ao chúng nó một cách thái quá, mặc dầu không đánh cắp của cải người khác. Chính trong ý nghĩa này mà thánh Phaolô đã lên tiếng (2Cr 9,5): "Vậy tôi xét cần phải xin ít người anh em đến với anh em trước và dự liệu việc phúc hậu đã báo trước đó, để việc được sẵn sàng, và thực là việc phúc hậu chứ không phải là một thứ hành động theo tính hà tiện", nghĩa là, theo sách Chú giải, bằng cách buôn phiền về việc cho và bằng cách cho ít.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Chrysôstômô và Triết gia đề cập đến tính hà tiện hiểu theo ý nghĩa thứ hai. Tính hà tiện hiểu theo ý nghĩa thứ hai được Triết gia (Eth.2,7) gọi là sự hẹp hòi.

2. Nói một cách đích xác, nhân đức hào phóng thiết lập mức độ phải tuân giữ trong việc thu lượm và bảo tồn của cải giàu có, tùy theo yếu tính của nợ pháp định, nghĩa là con người không lấy cũng không giữ lại cái gì thuộc về kẻ khác. Trong khi nhân đức hào phóng thiết lập mức độ của trí năng theo tư cách thứ nhất trong các tình cảm và do đường lối hậu quả, trong sự thu lượm và sự bảo tồn tiền bạc, và trong sự phân phát tiền bạc, tùy theo chúng phát xuất từ các tình

ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

AD TERTIUM dicendum quod avaritia secundum quod opponitur iustitiae, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam, et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpae, sed poenae. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICULUS 4

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte, cum enim apostolus, ad Rom. I, praemisisset, repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia, subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo avaritia est peccatum mortale.

PRAETEREA, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale, dicit enim Basilius, est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis alia avaritia est peccatum mortale.

PRAETEREA, nullus excaecatur spirituali caecitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiae. Sed secundum Chrysostomum, tenebra animae est pecuniarum cupido. Ergo avaritia, quae est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod I ad Cor. III, super illud, si quis aedificaverit super hoc fundamentum etc., dicit Glossa quod lignum, faenum et stipulam superaedificat ille qui cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat mundo, quod pertinet ad peccatum avaritiae. Ille autem qui aedificat lignum, faenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter, de eo enim dicitur quod salvus erit sic quasi per ignem. Ergo avaritia quandoque est peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod opponitur

from the interior affection, looking at the matter from the point of view not of the legal but of the moral debt, which latter depends on the rule of reason.

Reply to objection 3. Covetousness as opposed to justice has no opposite vice: since it consists in having more than one ought according to justice, the contrary of which is to have less than one ought, and this is not a sin but a punishment. But covetousness as opposed to liberality has the vice of prodigality opposed to it.

ARTICLE 4

Whether covetousness is always a mortal sin ?

Objections 1. It seems that covetousness is always a mortal sin. For no one is worthy of death save for a mortal sin. But men are worthy of death on account of covetousness. For the Apostle after saying (Rom. 1:29): "Being filled with all iniquity . . . fornication, covetousness [Douay: 'avarice']," etc. adds (Rom. 1:32): "They who do such things are worthy of death." Therefore covetousness is a mortal sin.

2. Further, the least degree of covetousness is to hold to one's own inordinately. But this seemingly is a mortal sin: for Basil says (Serm. super. Luc. xii, 18): "It is the hungry man's bread that thou keepest back, the naked man's cloak that thou hoardest, the needy man's money that thou possessest, hence thou despoilest as many as thou mightest succor." Now it is a mortal sin to do an injustice to another, since it is contrary to the love of our neighbor. Much more therefore is all covetousness a mortal sin.

3. Further, no one is struck with spiritual blindness save through a mortal sin, for this deprives a man of the light of grace. But, according to Chrysostom "Lust for money brings darkness on the soul." Therefore covetousness, which is lust for money, is a mortal sin.

On the contrary, A gloss on 1 Cor. 3:12, "If any man build upon this foundation," says (cf. St. Augustine, De Fide et Oper. xvi) that "he builds wood, hay, stubble, who thinks in the things of the world, how he may please the world," which pertains to the sin of covetousness. Now he that builds wood, hay, stubble, sins not mortally but venially, for it is said of him that "he shall be saved, yet so as by fire." Therefore covetousness is some times a venial sin.

I answer that, As stated above (A[3]) covetousness is twofold. In one way it is opposed to justice, and thus it is a mortal sin

procèdent de ces sentiments non en observant la raison de dette légale, mais de dette morale réglée par la raison.

3. L'avarice, comme opposée à la justice, n'a pas de vice contraire, parce que l'avarice consiste à posséder plus que l'on ne devrait en justice. Le contraire, c'est de posséder moins, ce qui n'a pas raison de faute, mais de peine. Tandis que l'avarice qui s'oppose à la libéralité a pour vice contraire la prodigalité.

ARTICLE 4

L'avarice est-elle péché mortel ?

Objections 1. Elle paraît l'être toujours, car nul n'est digne de mort que pour un péché mortel. Or l'Apôtres après avoir parlé (Rm 1, 29) de ceux qui sont " remplis de toute espèce d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice... " ajoute: " Ceux qui agissent ainsi sont dignes de mort. "

2. Le plus bas de l'avarice consiste à garder de façon déréglée ses propres biens. Or cela paraît être péché mortel d'après S. Basile: " C'est le pain de l'affamé que tu gardes, la tunique de celui qui est nu que tu conserves, l'argent du pauvre que tu possèdes. Tout ce que tu pourrais donner est une injustice envers le prochain. " Mais commettre l'injustice envers le prochain est péché mortel, parce que cela s'oppose à l'amour du prochain. Donc, bien davantage, toute avarice est-elle péché mortel.

3. Nul n'est affligé d'aveuglement spirituel sinon par le péché mortel qui prive l'âme de la lumière de grâce. Mais selon Chrysostome c'est le désir de l'argent qui enténèbre l'âme.

En sens contraire, sur ce texte (1 Co 3, 12) " Si l'on bâtit sur ce fondement... ", la Glose dit que l'on bâtit avec du bois, du foin et de la paille si l'on a le souci du monde, si l'on cherche à lui plaire, ce qui se rattache au péché d'avarice. Or, bâtir avec du bois, du foin et de la paille ne désigne pas le péché mortel mais le péché véniel, car on dit de celui qui agit ainsi qu'il sera sauvé, mais comme à travers le feu. Donc l'avarice est parfois péché véniel.

Réponse : Nous l'avons dit à l'Article précédent, l'avarice se prend en deux sens. D'une part en ce qu'elle s'oppose à la justice,

cảm này không bằng cách tuân theo yếu tính của nợ nần pháp định, nhưng tùy theo yếu tính của nợ nần đạo đức được trí năng sắp đặt.

3. Tính hà tiện, trong tư cách đối lập với nhân đức công bình, không có tật xấu tương phản, bởi vì tính hà tiện cốt tại chiếm hữu nhiều hơn phải lẽ đối với nhân đức công bình. Cái tương phản hữu, đó là chiếm hữu ít hơn, điều đó không có yếu tính của tội, nhưng có yếu tính của hình phạt. Trong khi tính hà tiện đối với nhân đức hào phóng thì có tật xấu tương phản là sự phung phí.

TIẾT 4

Phải chăng tính hà tiện là một trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tính hà tiện luôn luôn là trọng tội. 1. Không ai đáng chết vì tội nhẹ, nhưng chỉ vì trọng tội. Mà thánh Phaolô, đã đề cập đến (Rm 1,29): "Những kẻ đầy mọi thứ gian ác, ác ý, dâm dục, hà tiện, v.v...", đã nói thêm: "Những kẻ hành động như vậy đáng chết."

2. Điểm thấp nhất của tính hà tiện cốt tại giữ gìn của cải riêng của mình theo một thể cách mất trật tự. Mà điều đó xem ra là trọng tội, vì thánh Baxiliô (Hom. 6, super Lc 12,18) đã nói: "Đó chính là miếng bánh của người đói mà ngươi giữ lại, đó chính là chiếc áo của người ở trần mà ngươi giữ gìn, chính là tiền bạc của người nghèo khó mà ngươi chiếm hữu. Tất cả mọi cái gì ngươi có thể cho là điều bất công đối với người đồng loại." Mà làm sự bất công đối với người đồng loại là trọng tội, bởi vì điều đó đối lập với tình yêu đối với người đồng loại. Vậy mọi tính hà tiện đều là trọng tội.

3. Không ai bị tối tăm thiêng liêng trừ phi do trọng tội làm cho linh hồn mất sự sáng của ơn Thiên Chúa. Mà thánh Chrysôstômô (Op. Imp. in Matth. hom. 15,6) nói chính sự ước muốn tiền bạc làm cho linh hồn bị tối tăm.

TRÁI LẠI, về lời nói (1 Cr 3,12): "Nếu người ta xây cất trên nền móng này..." , sách Chú giải nói người ta xây cất bằng gỗ, bằng cỏ khô và bằng rơm rạ nếu người ta lo lắng trần gian, nếu người ta tìm kiếm làm hài lòng mình, điều đó quy về tội hà tiện. Mà, xây cất bằng gỗ, bằng cỏ khô và bằng rơm rạ, không biểu thị trọng tội nhưng khinh tội, bởi vì người ta nói về kẻ hành động như vậy sẽ được cứu rỗi, nhưng dường như ngang qua lửa. Vậy, tính hà tiện đôi khi là khinh tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, tính hà tiện hiểu theo hai ý nghĩa, một đàng, ở điều nó đối lập với nhân đức công bình; và theo ý

iustitiae. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale, sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quae sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere avaritiae aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc, importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod praeferatur caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris infra hoc sistat, ut scilicet homo, quamvis superflue divitias amet, non tamen praefert earum amorem amori divino, ut scilicet propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

in respect of its genus. For in this sense covetousness consists in the unjust taking or retaining of another's property, and this belongs to theft or robbery, which are mortal sins, as stated above (Q[66], AA[6],8). Yet venial sin may occur in this kind of covetousness by reason of imperfection of the act, as stated above (Q[66], A[6], ad 3), when we were treating of theft. In another way covetousness may be take as opposed to liberality: in which sense it denotes inordinate love of riches. Accordingly if the love of riches becomes so great as to be preferred to charity, in such wise that a man, through love of riches, fear not to act counter to the love of God and his neighbor, covetousness will then be a mortal sin. If, on the other hand, the inordinate nature of his love stops short of this, so that although he love riches too much, yet he does not prefer the love of them to the love of God, and is unwilling for the sake of riches to do anything in opposition to God or his neighbor, then covetousness is a venial sin.

et en ce sens elle est par nature péché mortel. En effet, on attribue à l'avarice le fait de prendre ou de retenir le bien d'autrui, ce qui se rattache à la rapine ou au vol, qui sont péchés mortels, on l'a vu,. Il arrive cependant, en ce genre d'avarice, qu'il y ait péché véniel à cause de l'imperfection de l'acte, nous l'avons dit à propos du vol. D'autre part on peut voir dans l'avarice le contraire de la libéralité. En ce sens, elle implique un amour désordonné des richesses. Donc, si cet amour s'accroît au point de l'emporter sur la charité, c'est-à-dire que pour l'amour des richesses on ne craint pas d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, l'avarice sera péché mortel. Mais si le dérèglement de cet amour reste dans certaines limites, en ce que l'homme, bien qu'aimant les richesses à l'excès ne fait pas passer leur amour avant l'amour divin, s'il ne veut, pour la richesse, rien faire contre Dieu et le prochain, alors l'avarice est péché véniel.

nghĩa này, nó do bản tính là trọng tội. Quả thế, người ta chỉ về cho tính hà tiện việc chiếm lấy và giữ lại của cải người khác, điều đó quy về sự cướp bóc hoặc sự trộm cắp, và những điều này là trọng tội như người ta đã trông thấy ở trước (Q.66, a.6). Tuy nhiên, xảy ra là trong giống tội hà tiện này, có khinh tội do sự bất hoàn hảo của hành động như chúng ta đã đề cập đến (Q.66. a.6, sol.3) khi thảo luận về sự trọng trách. Đàng khác, người ta có thể trông thấy ở tính hà tiện cái tương phản với nhân đức hào phóng. Theo ý nghĩa này, nó bao hàm tình yêu mất trật tự về của cải giàu có. Vậy, nếu tình yêu này gia tăng đến nỗi vượt qua đức mến, nghĩa là vì tình yêu đối với của cải giàu có, người ta không sợ hành động trái ngược tình yêu đối với Thiên Chúa và người đồng loại, tính hà tiện hẳn là trọng tội. Và nếu sự mất trật tự trong tình yêu này còn ở trong một giới hạn nào, ở trong điều mà con người mặc dầu yêu mến của cải giàu có cách thái quá, không coi tình yêu đối với chúng nó hơn tình yêu đối với Thiên Chúa, nếu họ không muốn vì của cải giàu có mà làm điều gì chống lại Thiên Chúa và người đồng loại, trong trường hợp này, tính hà tiện là khinh tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Reply to objection 1. Covetousness is numbered together with mortal sins, by reason of the aspect under which it is a mortal sin.

Solutions 1. L'avarice est énumérée avec les péchés mortels selon cette raison qui en fait un péché mortel.

GIẢI ĐÁP 1. Tính hà tiện được kể ra trong số các trọng tội theo yếu tính làm cho nó thành trọng tội.

AD SECUNDUM dicendum quod Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Reply to objection 2. Basil is speaking of a case wherein a man is bound by a legal debt to give of his goods to the poor, either through fear of their want or on account of his having too much.

2. S. Basile parle de ce cas où l'on est tenu, par une dette légale, à distribuer des biens aux pauvres à cause d'une nécessité grave, ou parce qu'on a des richesses en excès.

2. Thánh Baxiliô đề cập đến trường hợp này là người ta bị bắt buộc bởi món nợ pháp định, phải phân phát của cải cho các kẻ nghèo khó vì sự cần thiết trầm trọng hoặc bởi vì người ta có của cải giàu có thái quá.

AD TERTIUM dicendum quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie quando excludit lumen caritatis, praeferendo amorem divitiarum amori divino.

Reply to objection 3. Lust for riches, properly speaking, brings darkness on the soul, when it puts out the light of charity, by preferring the love of riches to the love of God.

3. A proprement parler, le désir des richesses enténèbre l'âme lorsqu'il exclut la lumière de la grâce, en faisant passer l'amour des richesses avant l'amour divin.

3. Nói cách đích xác, sự ước muốn của cải giàu có làm mù quáng linh hồn khi nó trục xuất sự sáng của Thiên Chúa tội bằng cách làm cho tình yêu của cải giàu có vượt qua tình yêu đối với Thiên Chúa.

ARTICULUS 5
Utrum avaritia sit maximum peccatorum

ARTICLE 5
Whether covetousness is the greatest of sins ?

ARTICLE 5
L'avarice est-elle le plus grave des péchés ?

TIẾT 5
Phải chăng tính hà tiện là tội nặng nhất trong các tội ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccli. X, avaro nihil est scelestius; et postea subditur, nihil est iniquius quam amare pecuniam, hic enim et animam suam venalem habet. Et Tullius dicit, in I de Offic., nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

Objections 1. It seems that covetousness is the greatest of sins. For it is written (Ecclus. 10:9): "Nothing is more wicked than a covetous man," and the text continues: "There is not a more wicked thing than to love money: for such a one setteth even his own soul to sale." Tully also says (De Offic. i, under the heading, 'True magnanimity is based chiefly on two things'): "Nothing is so narrow or little minded as to love money." But this pertains to covetousness. Therefore covetousness is the most grievous of sins.

Objections 1. Il semble bien, car on lit dans l'Ecclésiastique (10, 9 Vg): " Rien de plus criminel que l'avare. Rien n'est plus coupable que d'aimer l'argent, car celui-là est prêt à vendre son âme. " Et Cicéron: " Rien ne dénote une âme mesquine et vile comme d'aimer l'argent. "

VẤN NẠN 1. Xem ra tội hà tiện là tội nặng nhất. Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (10,9): “Không gì phạm trọng tội hơn tính hà tiện. Không gì phạm trọng tội hơn việc yêu mến tiền bạc, vì kẻ đó sẵn sàng bán linh hồn mình.” Và Cicéron (De Off. 1,20) đã nói: “Không cái gì tỏ ra linh hồn bủn xỉn và đê hèn như việc yêu mến tiền bạc.”

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati, dicit enim Augustinus, in

2. Further, the more a sin is opposed to charity, the more grievous it is. Now covetousness is most opposed to charity: for Augustine says (QQ[83], qu. 36)

2. Un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la charité. Mais l'avarice s'y oppose au maximum, dit S. Augustin: " C'est la cupidité qui empoisonne la

2. Tội càng đối lập với đức mến bao nhiêu thì càng nặng hơn bấy nhiêu. Mà tính hà tiện đối lập với đức mến tới mức tối đa như thánh Augustinô xác định (Quaest. Q.36,40): “Chính

libro octoginta trium quaest., quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia est maximum peccatorum.

PRAETEREA, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile, unde et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, dicitur esse irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile, ut dicit philosophus, in IV Ethic., quod senectus et omnis impotentia illiberales facit. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

PRAETEREA, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod avaritia est idolorum servitus. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

SED CONTRA est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Prov. VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione seu privatione alicuius boni, inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto maius est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc, peccatum quod est contra Deum est gravissimum; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quae sunt ad usum hominis deputatae, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus, quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius enim est subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona, est enim minus quam bonum corporis; quod etiam est minus quam bonum animae; quod etiam exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiae, quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter; magis est iudicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur quam ex parte boni cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in ecclesiastico that "greed is the bane of charity." Therefore covetousness is the greatest of sins.

3. Further, the gravity of a sin is indicated by its being incurable: wherefore the sin against the Holy Ghost is said to be most grievous, because it is irremissible. But covetousness is an incurable sin: hence the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "old age and helplessness of any kind make men illiberal." Therefore covetousness is the most grievous of sins.

4. Further, the Apostle says (Eph. 5:5) that covetousness is "a serving of idols." Now idolatry is reckoned among the most grievous sins. Therefore covetousness is also.

On the contrary, Adultery is a more grievous sin than theft, according to Prov. 6:30. But theft pertains to covetousness. Therefore covetousness is not the most grievous of sins.

I answer that, Every sin, from the very fact that it is an evil, consists in the corruption or privation of some good: while, in so far as it is voluntary, it consists in the desire of some good. Consequently the order of sins may be considered in two ways. First, on the part of the good that is despised or corrupted by sin, and then the greater the good the graver the sin. From this point of view a sin that is against God is most grievous; after this comes a sin that is committed against a man's person, and after this comes a sin against external things, which are deputed to man's use, and this seems to belong to covetousness. Secondly, the degrees of sin may be considered on the part of the good to which the human appetite is inordinately subjected; and then the lesser the good, the more deformed is the sin: for it is more shameful to be subject to a lower than to a higher good. Now the good of external things is the lowest of human goods: since it is less than the good of the body, and this is less than the good of the soul, which is less than the Divine good. From this point of view the sin of covetousness, whereby the human appetite is subjected even to external things, has in a way a greater deformity. Since, however, corruption or privation of good is the formal element in sin, while conversion to a mutable good is the material element, the gravity of the sin is to be judged from the point of view of the good corrupted, rather than from that of the good to which the appetite is subjected. Hence we must assert that covetousness is not simply the most grievous of sins.

Reply to objection 1. These authorities speak of covetousness on the part of the good to which the appetite is subjected. Hence

charité. "

3. Qu'un péché soit incurable souligne sa gravité, et c'est pourquoi le péché contre le Saint-Esprit est dit le plus grave de tous, parce qu'il est irrémissible. Mais l'avarice est un péché inguérissable, ce qui fait dire au Philosophe: " La vieillesse, et toutes les formes d'impuissance, font les avares. " Donc l'avarice est le plus grave des péchés.

4. L'Apôtre dit (Ep 5, 5) que l'avare est un idolâtre. Mais l'idolâtrie est comptée parmi les péchés les plus graves. Donc aussi l'avarice.

En sens contraire, l'adultère est un péché plus grave que le vol, d'après les Proverbes (6, 30-32). Or le vol se rattache à l'avarice. Donc celle-ci n'est pas le plus grave des péchés.

Réponse : Tout péché, du fait qu'il est un mal, consiste en une certaine corruption ou diminution d'un bien; en tant qu'il est volontaire, il consiste dans l'appétit d'un bien. Donc on peut considérer l'ordre entre les péchés de deux points de vue. D'une part, du côté du bien que le péché méprise ou détruit: plus ce bien est grand, plus le péché est grave. A ce titre, le péché contre Dieu est le plus grave; plus bas vient le péché qui s'attaque à la personne de l'homme; et plus bas encore celui qui s'attaque aux biens extérieurs mis à l'usage de l'homme, et c'est le péché qui se rattache à l'avarice. D'autre part, on peut considérer les degrés des péchés du côté du bien auquel l'appétit humain se soumet de façon déréglée. Plus il est petit, plus le péché est laid, car il est plus honteux de se soumettre à un bien inférieur plutôt qu'au bien supérieur. Or le bien des choses extérieures est le moindre des biens humains, car il est inférieur au bien du corps, lequel est inférieur au bien de l'âme, que surpasse encore le bien divin. Dans cette ligne, le péché d'avarice par lequel l'appétit humain se soumet aux choses extérieures elles-mêmes présente une laideur considérable. En sens contraire, parce que la corruption ou la privation du bien joue le rôle de forme dans le péché, tandis que l'orientation vers un bien caduc n'en est que la matière, on doit estimer la gravité du péché par rapport au bien qu'il corrompt, plutôt que par rapport au bien qui subjugue l'appétit. Et c'est pourquoi on doit dire que l'avarice n'est pas absolument parlant le plus grave des péchés.

Solutions 1. Les textes cités envisagent l'avarice à partir du bien auquel l'appétit se soumet. Aussi dans l'Ecclésiastique trouve-t-on ce

sự tham lam đầu độc đức mến."

3. Việc một tội không thể sửa chữa được nhấn mạnh sự trọng đại của mình, và do đó tội phạm đến Chúa Thánh Thần được coi là tội nặng nhất trong mọi tội, bởi vì nó không thể được tha thứ. Mà tính hà tiện là tội không thể chữa lành được, điều đó khiến Triết gia lên tiếng (Eth.4,1): "Tuổi già và mọi hình thức bất lực, tạo nên những người hà tiện." Vậy tính hà tiện là tội nặng nhất.

4. Thánh Phaolô (Ep 5,5) đã nói: người hà tiện là kẻ thờ tà thần. Mà việc thờ tà thần được kể vào số các tội nặng nhất. Vậy tính hà tiện cũng thế.

TRÁI LẠI, Tội ngoại tình là tội nặng hơn tội trộm cắp theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (6,30-32). Mà sự trộm cắp quy về tính hà tiện. Vậy tính hà tiện không phải là tội nặng nhất trong các tội.

TRẢ LỜI : Mọi tội, do sự kiện nó là điều xấu, cốt tại một sự hư hỏng hoặc một sự giảm bớt nào đó ở nơi sự tốt, trong tư cách nó là do ý chí, nó cốt tại sự ước muốn sự tốt. Vậy người ta có thể cứu xét trật tự của các tội theo hai phương diện. Một đàng, về phía sự tốt mà tội khinh dể hoặc phá hủy: sự tốt này càng to lớn, tội càng nặng nề. Với tư cách này, tội phạm đến Thiên Chúa nặng nhất, thấp hơn tội xúc phạm đến bản thân con người, và thấp hơn nữa đến tội tấn công các của cải bên ngoài được sắp đặt cho con người sử dụng, và đó là tội quy về tính hà tiện. Đàng khác, người ta có thể cứu xét các bậc của các tội về phía sự tốt mà sự ước muốn của nhân loại bám dính vào đó theo một thể cách mất trật tự. Sự tốt càng nhỏ mọn, tội lỗi càng xấu xa, vì việc bám dính vào một sự tốt ở dưới thấp thì xấu hổ hơn việc bám dính vào sự tốt cao thượng hơn. Mà sự tốt ở nơi các sự vật bên ngoài kém hơn các sự tốt của nhân loại vì nó thấp kém hơn sự tốt của thân thể, sự tốt của thân thể thấp kém hơn sự tốt của linh hồn, và sự tốt của linh hồn thấp kém hơn sự tốt của Thiên Chúa. Theo thứ tự này, tội hà tiện mà sự ước muốn của nhân loại bám dính vào chính các sự vật bên ngoài, có một sự xấu xa to lớn. Tuy nhiên, bởi vì sự hư hỏng hoặc sự làm mất điều tốt đóng vai trò mô thể ở nơi tội lỗi, trong khi sự hướng đến một sự tốt có thể tiêu diệt chỉ là chất thể của tội, người ta phải đánh giá sự trọng đại của tội theo tương quan với sự tốt mà tội làm hư hỏng, đúng hơn là theo tương quan với sự tốt chế phục sự ước muốn. Và do đó người ta phải nói rằng tính hà tiện không phải là tội nặng nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Các đoạn văn được trích dẫn nhắm tính hà tiện từ sự tốt mà các sự ước muốn bắt mình khuất phục. Như vậy người ta gặp thấy

pro ratione subditur, quia avarus animam suam habet venalem, quia videlicet animam suam, idest vitam, exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit, quoniam in vita sua proiecit, idest contempsit, intima sua, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, ut scilicet velit pecuniae subiici.

(Ecclus. 10:10) it is given as a reason that the covetous man "setteth his own soul to sale"; because, to wit, he exposes his soul---that is, his life---to danger for the sake of money. Hence the text continues: "Because while he liveth he hath cast away"---that is, despised---"his bowels," in order to make money. Tully also adds that it is the mark of a "narrow mind," namely, that one be willing to be subject to money.

motif que l'avare " est prêt à vendre son âme ", parce qu'il met en danger son âme, c'est-à-dire sa vie, pour de l'argent. Cicéron ajoute encore que c'est avoir " l'âme mesquine " de vouloir se soumettre à l'argent.

trong sách Huấn ca lý do khiến người hà tiện sẵn sàng bán linh hồn của mình, bởi vì họ làm cho linh hồn mình bị nguy hiểm, nghĩa là sự sống của họ phải nguy hiểm, vì tiền bạc. Cicéron (De Off. 1,20) còn nói thêm việc tự bắt mình khuất phục tiền bạc đó là có linh hồn bủn xỉn.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod specialiter pro avaritia accipitur. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum caritatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhaeret bono temporali.

Reply to objection 2. Augustine is taking greed generally, in reference to any temporal good, not in its special acceptation for covetousness: because greed for any temporal good is the bane of charity, inasmuch as a man turns away from the Divine good through cleaving to a temporal good.

2. S. Augustin donne ici à la cupidité un objet général: tout bien temporel, et non l'objet spécial qui est celui de l'avarice. Car la cupidité de tout bien temporel empoisonne la charité autant que l'homme dédaigne le bien divin à cause de son attachement au bien temporel.

2. Thánh Augustinô ở đây chỉ về cho tính tham lam một đối tượng tổng quát: Mọi của cải trần gian, chứ không phải đối tượng đặc biệt là đối tượng của tính hà tiện. Bởi vì sự tham lam mọi của cải trần gian đầu độc đức mến theo mức độ con người khinh chê sự tốt Thiên Chúa vì việc họ bám dính vào sự tốt thế gian.

AD TERTIUM dicendum quod aliter est insanabile peccatum in spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus, puta quia homo contemnit vel misericordiam vel iustitiam divinam, aut aliquid horum per quae hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo per hoc est periculosius.

Reply to objection 3. The sin against the Holy Ghost is incurable in one way, covetousness in another. For the sin against the Holy Ghost is incurable by reason of contempt: for instance, because a man contemns God's mercy, or His justice, or some one of those things whereby man's sins are healed: wherefore incurability of this kind points to the greater gravity of the sin. on the other hand, covetousness is incurable on the part of a human defect; a thing which human nature ever seeks to remedy, since the more deficient one is the more one seeks relief from external things, and consequently the more one gives way to covetousness. Hence incurability of this kind is an indication not of the sin being more grievous, but of its being somewhat more dangerous.

3. L'avarice n'est pas incurable de la même manière que le péché contre le Saint-Esprit. Car celui-ci est inguérissable en raison du mépris, parce que le pécheur méprise la miséricorde ou la justice divine, ou encore les remèdes qui peuvent guérir le péché. C'est pourquoi une telle incurabilité se rattache à la gravité majeure du péché. Celle de l'avarice vient des déficiences auxquelles la nature humaine est toujours exposée, car plus on est déficient plus on recherche le secours des biens extérieurs et plus on tombe dans l'avarice. Aussi une telle incurabilité ne montre pas que l'avarice est un péché plus grave mais, d'une certaine manière, plus dangereux.

3. Tính hà tiện không thể được chữa lành theo cùng một cách như tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Bởi vì tội phạm đến Chúa Thánh Thần không thể chữa lành về tội khinh dể, bởi vì tội nhân khinh chê lòng thương xót hoặc đức công bình Thiên Chúa, hoặc còn khinh dể các vị thuốc có thể chữa lành tội này. Do đó, một tội không thể chữa lành như thế quy về sự trọng đại lớn hơn của tội. Sự trọng đại của tội hà tiện phát xuất từ các sự khuyết điểm mà bản tính nhân loại luôn luôn có thể vướng mắc, bởi vì người ta càng khiếm khuyết, người ta càng tìm kiếm sự trợ giúp ở nơi các của cải bên ngoài và người ta càng té nhào trong tính hà tiện. Như vậy, một sự không thể chữa lành như thế không nói lên rằng tính hà tiện là một tội nặng hơn, nhưng theo một thể cách nào đó, nó nguy hiểm hơn.

AD QUARTUM dicendum quod avaritia comparatur idololatriae per quandam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subiicit se creaturae exteriori, ita etiam et avarus. Non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subiicit se creaturae exteriori ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subiicit se creaturae exteriori immoderate ipsam concupiscendo ad usum, non ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem quantam habet idololatria.

Reply to objection 4. Covetousness is compared to idolatry on account of a certain likeness that it bears to it: because the covetous man, like the idolater, subjects himself to an external creature, though not in the same way. For the idolater subjects himself to an external creature by paying it Divine honor, whereas the covetous man subjects himself to an external creature by desiring it immoderately for use, not for worship. Hence it does not follow that covetousness is as grievous a sin as idolatry.

4. On compare l'avarice à l'idolâtrie parce queue lui ressemble: de même que l'idolâtre se soumet à une créature extérieure, de même l'avare. Mais de façon différente: l'idolâtre se soumet à une créature extérieure pour lui rendre un culte divin, tandis que l'avare verse dans cet excès en recherchant à se servir d'elle, non à lui rendre un culte. C'est pourquoi on ne peut affirmer que l'avarice soit aussi grave que l'idolâtrie.

4. Người ta so sánh tính hà tiện với việc thờ tà thần, bởi vì chúng tương tự với nhau: cũng như người thờ tà thần phục tùng thụ tạo bên ngoài, người hà tiện cũng vậy. Mà theo thể cách khác nhau: người thờ tà thần phục tùng thụ tạo bên ngoài để đem lại cho nó sự thờ phụng Thiên Chúa, trong khi người hà tiện dốc sức thái quá trong việc tìm kiếm để sử dụng thụ tạo bên ngoài, chứ không đem lại cho nó sự thờ phụng Thiên Chúa. Do đó, người ta không thể khẳng định tội hà tiện cũng nặng như tội thờ tà thần.

ARTICULUS 6
Utrum avaritia sit peccatum spirituale

ARTICLE 6
Whether covetousness is a spiritual sin ?

ARTICLE 6
L'avarice est-elle un péché de la chair, ou de l'esprit ?

TIẾT 6
Tội hà tiện là tội xác thịt, hay là tội tinh thần ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Vitia enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiae sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiae. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

Objections 1. It seems that covetousness is not a spiritual sin. For spiritual sins seem to regard spiritual goods. But the matter of covetousness is bodily goods, namely, external riches. Therefore covetousness is not a spiritual sin.

Objections 1. Il ne paraît pas qu'elle soit un péché spirituel, car de tels péchés concernent des biens spirituels. Or la matière de l'avarice, ce sont des biens temporels, c'est-à-dire les richesses extérieures.

VẤN NẠN 1. Xem ra tội hà tiện không phải là tội tinh thần. Các tội tinh thần quan hệ với các của cải thiêng liêng. Mà chất thể của tội hà tiện, đó là các của cải hữu hình, nghĩa là các của cải giàu có bên ngoài.

PRAETEREA, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale, sequitur enim corruptionem carnis; ut patet in senibus, qui propter naturae carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Further, spiritual sin is condivided with sin of the flesh. Now covetousness is seemingly a sin of the flesh, for it results from the corruption of the flesh, as instanced in old people who, through corruption of carnal nature, fall into covetousness. Therefore covetousness is not a spiritual sin.

2. Le péché spirituel s'oppose au péché charnel. Mais l'avarice semble être un péché charnel, car elle découle de la corruption de la chair, comme on le voit chez les vieillards qui tombent dans l'avarice par suite des déficiences de leur nature charnelle.

2. Tội thiêng liêng đối lập với tội xác thịt. Mà tội hà tiện xem ra là tội xác thịt, bởi vì nó tuôn chảy từ sự hư hỏng của xác thịt, như người ta trông thấy điều đó ở nơi các người già cả, vì họ rơi vào tội hà tiện do các sự khiếm khuyết trong bản tính xác thịt của mình.

PRAETEREA, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud apostoli, I ad Cor. VI, qui fornicatur in corpus suum peccat. Sed avaritia etiam hominem corporaliter vexat, unde et Chrysostomus, Marc. V, comparat avarum daemoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

3. Further, a sin of the flesh is one by which man's body is disordered, according to the saying of the Apostle (1 Cor. 6:18), "He that committeth fornication sinneth against his own body." Now covetousness disturbs man even in his body; wherefore Chrysostom (Hom. xxix in Matth.) compares the covetous man to the man who was possessed by the devil (Mk. 5) and was troubled in body. Therefore covetousness seems not to be a spiritual sin.

3. Le péché charnel est celui qui désorganise même le corps de l'homme, selon S. Paul (1 Co 6, 18): " Le fornicateur pèche contre son propre corps. " Mais l'avarice tourmente l'homme jusque dans son corps; aussi Chrysostome commentant Marc (5, 15), compare-t-il l'avare au démoniaque tourmenté dans son corps.

3. Tội xác thịt là tội làm tan rã chính thân thể của con người theo lời nói của thánh Phaolô (1Cr 6,18): “Kẻ phạm tội dâm dục chống lại thân xác riêng của mình.” Mà tính hà tiện làm khổ con người ngay trong thân thể của họ; như vậy thánh Chrysôstômô (In Matth. hom. 28,57), khi chú giải lời nói trong Phúc âm thánh Marco (5,15), so sánh người hà tiện với người bị quỉ ám bị làm đau khổ trong thân xác của mình.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., computat avaritiam vitiis spiritualibus.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi) numbers covetousness among spiritual vices.

En sens contraire, S. Grégoire compte l'avarice parmi les vices spirituels.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) kể tội hà tiện vào số các tật xấu thiêng liêng.

RESPONDEO dicendum quod peccata praecipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animae, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per philosophum, in II Ethic. Delectationum autem quaedam sunt carnales, et quaedam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quae in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum, delectationes vero spirituales dicuntur quae complentur in sola animae apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quae perficiuntur in carnalibus delectationibus, illa vero dicuntur spiritualia quae perficiuntur in spiritualibus delectationibus, absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia, delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

I answer that, Sins are seated chiefly in the affections: and all the affections or passions of the soul have their term in pleasure and sorrow, according to the Philosopher (Ethic. ii, 5). Now some pleasures are carnal and some spiritual. Carnal pleasures are those which are consummated in the carnal senses---for instance, the pleasures of the table and sexual pleasures: while spiritual pleasures are those which are consummated in the mere apprehension of the soul. Accordingly, sins of the flesh are those which are consummated in carnal pleasures, while spiritual sins are consummated in pleasures of the spirit without pleasure of the flesh. Such is covetousness: for the covetous man takes pleasure in the consideration of himself as a possessor of riches. Therefore covetousness is a spiritual sin.

Réponse : Les péchés ont principalement leur siège dans le sentiment. Or toutes les affections ou passions de l'âme aboutissent aux délectations et aux tristesses, comme le montre Aristote. Parmi les délectations, les unes sont chamelles, les autres spirituelles. On appelle chamelles celles qui s'achèvent dans une sensation de la chair, comme les plaisirs de la table et ceux de l'amour; on appelle spirituelles celles qui s'achèvent uniquement dans une connaissance de l'âme. On appelle donc péchés charnels ceux qui se consomment dans les délectations chamelles, et péchés spirituels ceux qui se consomment dans les délectations spirituelles, sans jouissance de la chair. Et c'est le cas de l'avarice, car l'avare se délecte dans sa conviction de posséder des richesses. C'est pourquoi l'avarice est un péché spirituel.

TRẢ LỜI : Các tội một cách chủ yếu có trú sở trong tình cảm. Mà mọi tình yêu hoặc mọi đam mê của linh hồn chấm dứt ở các sự vui thú và các sự buồn rầu như Triết gia đã minh chứng (Eth. 2,3). Trong các sự vui thú, các sự vui thú này thuộc về xác thịt, các sự vui thú kia thiêng liêng. Người ta gọi các sự vui thú xác thịt là những sự vui thú được hoàn thành trong sự cảm giác của xác thịt, như các sự vui thú của đàn ông và các sự vui thú của tính, người ta gọi các sự vui thú thiêng liêng là những sự vui thú chỉ hoàn thành trong sự hiểu biết của linh hồn. Vậy người ta gọi xác thịt là những tội hoàn thành trong các sự vui thú thiêng liêng mà không có sự thụ hưởng của xác thịt. Và đó là trường hợp của tính hà tiện, bởi vì người hà tiện vui thú trong sự xác tín chiếm hữu của cải giàu có. Do đó, tính hà tiện là tội thiêng liêng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod avaritia circa corporale obiectum non quaerit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo delectatur in hoc quod divitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti, medium est inter peccata pure spiritualia, quae quaerunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam; et vitia pure carnalia, quae quaerunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Reply to objection 1. Covetousness with regard to a bodily object seeks the pleasure, not of the body but only of the soul, forasmuch as a man takes pleasure in the fact that he possesses riches: wherefore it is not a sin of the flesh. Nevertheless by reason of its object it is a mean between purely spiritual sins, which seek spiritual pleasure in respect of spiritual objects (thus pride is about excellence), and purely carnal sins, which seek a purely bodily pleasure in respect of a bodily object.

Solutions 1. Si l'avarice a un objet corporel, elle ne recherche pas une jouissance corporelle, mais seulement psychique: l'homme trouve sa jouissance en ce qu'il possède des richesses. Et c'est pourquoi son péché n'est pas charnel. **En sens contraire,** en raison de l'objet, l'avarice occupe le milieu entre les péchés purement spirituels qui recherchent une délectation spirituelle concernant des objets spirituels, comme l'orgueil qui jouit de sa supériorité; et des vices purement charnels qui recherchent une délectation purement charnelle dans son objet charnel.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu tính hà tiện có đối tượng hữu hình, nó không tìm kiếm sự thụ hưởng hữu hình, nhưng chỉ tìm kiếm sự thụ hưởng tâm linh: con người gặp được sự thụ hưởng của mình trong việc họ chiếm hữu của cải giàu có. Và do đó, tội của họ không phải thuộc về xác thịt. Tuy nhiên, vì đối tượng của mình, tính hà tiện chiếm điểm ở giữa. Các tội thuần túy thiêng liêng tìm kiếm sự vui thú thiêng liêng quan hệ với các đối tượng thiêng liêng, như tội kiêu ngạo trông thấy sự cao thượng của mình, và các tật xấu thuần túy xác thịt tìm kiếm sự vui thú thuần túy xác thịt trong đối tượng xác thịt của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum a quo. Et

Reply to objection 2. Movement takes its species from the term "whereto" and not from the term "wherefrom." Hence a vice of the

2. Le mouvement est spécifié par le terme vers lequel il va, non par le terme d'où il vient. C'est pourquoi on appelle charnel un

2. Sự chuyển động được phân loại bởi điểm tận cùng mà nó đi tới đó, chứ không phải bởi điểm tận cùng mà nó bỏ ra đi. Do đó, người ta gọi một

ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

AD TERTIUM dicendum quod Chrysostomus comparat avarum daemoniaco, non quia vexetur in carne sicut daemoniacus, sed per oppositum, quia sicut daemoniacus ille de quo legitur Marc. V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

flesh is so called from its tending to a pleasure of the flesh, and not from its originating in some defect of the flesh.

Reply to objection 3. Chrysostom compares a covetous man to the man who was possessed by the devil, not that the former is troubled in the flesh in the same way as the latter, but by way of contrast, since while the possessed man, of whom we read in Mk. 5, stripped himself, the covetous man loads himself with an excess of riches.

vice parce qu'il tend à la délectation charnelle, non parce qu'il procède d'une déficience de la chair.

3. Chrysostome compare l'avare au démoniaque non parce qu'il est tourmenté dans sa chair, comme celui-ci, mais en les opposant parce que le démoniaque dont parle S. Marc vivait nu, tandis que l'avare se charge de richesses superflues.

tật xấu là tật xấu xác thịt, bởi vì nó hướng đến sự vui thú xác thịt, chứ không phải bởi vì nó phát xuất bởi sự khiếm khuyết của xác thịt.

3. Thánh Chyrsôstômô so sánh kẻ hà tiện với kẻ bị quỉ ám không phải bởi vì nó bị làm cho khổ cực trong xác thịt của mình như người bị quỷ ám, nhưng bằng cách đối lập hai người này với nhau, bởi vì người bị quỷ ám mà thánh Marco nói đến thì sống trần truồng, trong khi kẻ hà tiện chồng chất trên mình các của cải dư thừa.

ARTICULUS 7
Utrum avaritia sit vitium capitale

ARTICLE 7
Whether covetousness is a capital vice ?

ARTICLE 7
L'avarice est-elle un vice capital ?

TIẾT 7
Tính hà tiện là một tật xấu (một mối tội đầu) ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

PRAETEREA, sicut supra dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quae habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiae, quia divitiae non habent rationem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, ut dicitur in I Ethic. Ergo avaritia non est vitium capitale.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in Moral., quod avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria aestimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui, dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Objections 1. It seems that covetousness is not a capital vice. For covetousness is opposed to liberality as the mean, and to prodigality as extreme. But neither is liberality a principal virtue, nor prodigality a capital vice. Therefore covetousness also should not be reckoned a capital vice.

2. Further, as stated above (FS, Q[84], AA[3],4), those vices are called capital which have principal ends, to which the ends of other vices are directed. But this does not apply to covetousness: since riches have the aspect, not of an end, but rather of something directed to an end, as stated in Ethic. i, 5. Therefore covetousness is not a capital vice.

3. Further, Gregory says (Moral. xv), that "covetousness arises sometimes from pride, sometimes from fear. For there are those who, when they think that they lack the needful for their expenses, allow the mind to give way to covetousness. And there are others who, wishing to be thought more of, are incited to greed for other people's property." Therefore covetousness arises from other vices instead of being a capital vice in respect of other vices.

Objections 1. Il semble que non. Car elle s'oppose à la libéralité comme à la vertu du juste milieu, et à la prodigalité comme à son extrême opposé. Mais la libéralité n'étant pas une vertu principale, ni la prodigalité un vice capital, on ne peut ranger l'avarice parmi les vices capitaux.

2. Comme on l'a dit précédemment, on appelle vices capitaux ceux qui ont des fins primordiales auxquelles s'ordonnent les fins d'autres vices. Mais cela ne convient pas à l'avarice, parce que les richesses n'ont pas raison de fin, mais plutôt raison de moyen en vue de la fin, comme dit Aristote.

3. S. Grégoire affirme: " L'avarice naît tantôt de l'orgueil, tantôt de la crainte. Car les uns, craignant de manquer des ressources nécessaires, s'abandonnent à l'avarice; d'autres, désireux de paraître plus puissants, brûlent d'obtenir les biens d'autrui. " Donc l'avarice naît des autres vices, plus qu'elle n'est un vice capital pour les autres.

VẤN NẠN 1. Xem ra tính hà tiện không phải là tật xấu đầu. Tính hà tiện đối lập với nhân đức hào phóng như là với nhân đức của điểm trung dung, và với sự phung phí như cái đối lập cực đoan của mình. Mà nhân đức hào phóng không phải là nhân đức chính, và sự phung phí không phải là tật xấu đầu, người ta không thể xếp đặt tính hà tiện trong các tật xấu đầu.

2. Như đã nói ở trước (I-II, Q.84, a.3 và 4), người ta gọi các tật xấu đầu là những mục đích nguyên thủy mà các mục đích của tật xấu khác được sắp đặt vào đó. Mà điều đó không thích hợp với tính hà tiện, bởi vì các sự giàu có của cải không có yếu tính của mục đích, nhưng đúng hơn là có yếu tính của phương tiện vì mục đích như Triết gia minh chứng (Eth. 1,5).

3. Thánh Grêgôriô khẳng định (Moral. 15,25): "Tính hà tiện phát sinh khi thì từ tính kiêu ngạo, khi thì từ sự sợ hãi. Bởi vì những người này, sợ thiếu những của cải cần thiết, dấn thân vào tính hà tiện; những người khác, ước muốn tỏ ra mình có năng lực hơn, rất ham muốn thu lượm các của cải người khác." Vậy tính hà tiện phát sinh bởi các tật xấu khác hơn là tật xấu đầu đối với các tật xấu khác.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo sive felicitas, quae est ultimus finis humanae vitae, ut supra habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi) reckons covetousness among the capital vices.

I answer that, As stated in the Second Objection, a capital vice is one which under the aspect of end gives rise to other vices: because when an end is very desirable, the result is that through desire thereof man sets about doing many things either good or evil. Now the most desirable end is happiness or felicity, which is the last end of human life, as stated above (FS, Q[1], AA[4],7,8): wherefore the more a thing is furnished with the conditions of happiness, the more desirable it is. Also one of the conditions of happiness is that it be self-sufficing, else it would not set man's appetite at rest, as the last end does. Now

En sens contraire, S. Grégoire place l'avarice parmi les vices capitaux.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, on qualifie un vice de " capital " du fait que d'autres vices en naissent selon sa raison de fin. La fin étant hautement désirable, l'homme, poussé par le désir de cette fin, entreprend beaucoup de choses, en bien ou en mal. Or la fin souverainement désirable est la béatitude ou félicité, qui est la fin ultime de la vie humaine, on l'a établi antérieurement. C'est pourquoi plus une chose participe des conditions de la félicité, plus elle est désirable. Or l'une des conditions de la félicité, c'est qu'elle soit par elle-même rassasiante; autrement elle n'apporterait pas de repos à

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đặt tính hà tiện trong số các tật xấu đầu.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.84, a.3 và 4), người ta gán cho tật xấu này là tật xấu đầu, bởi vì các tật xấu khác phát sinh từ nó tùy theo yếu tính mục đích của nó. Mục đích được ước muốn một cách cao độ, con người bị thúc đẩy bởi sự ước muốn mục đích này tổ chức nhiều điều cách tốt hoặc xấu. Mà mục đích này đáng ước muốn cách tối thượng là vinh phúc làm cùng đích của đời sống nhân loại như người ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.1, a.8). Do đó, một sự vật càng tham dự vào các điều kiện của vinh phúc, nó càng đáng ước muốn. Mà một điều kiện trong các điều kiện của vinh phúc, đó là vinh phúc cách nguyên thường làm cho no thỏa, nếu cách khác, nó không đem lại sự nghỉ ngơi cho thị dục, được coi

repromittunt divitiae, ut Boetius dicit, in III de Consol. Cuius ratio est quia, sicut philosophus dicit, in V Ethic., denario utimur quasi fideiussore ad omnia habenda, et Eccle. X dicitur quod pecuniae obediunt omnia. Et ideo avaritia, quae consistit in appetitu pecuniae, est vitium capitale.

riches give great promise of self-sufficiency, as Boethius says (De Consol. iii): the reason of which, according to the Philosopher (Ethic. v, 5), is that we "use money in token of taking possession of something," and again it is written (Eccles. 10:19): "All things obey money." Therefore covetousness, which is desire for money, is a capital vice.

l'appétit, comme la fin ultime. Or ce sont les richesses qui promettent au maximum ce rassasiement, dit Boèce. Et la raison en est, d'après le Philosophe. que nous employons l'argent comme un fidèle intendant pour obtenir tout ce que nous voulons. Et l'Ecclésiaste (10, 19 Vg) dit: " Tout obéit à l'argent. " C'est pourquoi l'avarice, qui consiste dans l'appétit de l'argent, est un vice capital.

là cùng đích. Mà chính các của cải giàu có hứa hẹn tới mức tối đa sự no thỏa này như Boèce xác định (De Consol. 3,64). Mà lý do minh chứng điều đó theo ý kiến của Triết gia (Eth. 5,5), là chúng ta sử dụng tiền bạc như người quản đốc trung thành để thu lượm được tất cả những gì chúng ta muốn. Và sách Giảng viên đã nói: "Tất cả mọi sự tuân theo tiền bạc". Do đó, tính hà tiện cốt tại sự ước muốn tiền bạc, là tật xấu đầu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, et appetitus sensitivus. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quae habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus magis dicitur vanus quam malus.

Reply to objection 1. Virtue is perfected in accordance with reason, but vice is perfected in accordance with the inclination of the sensitive appetite. Now reason and sensitive appetite do not belong chiefly to the same genus, and consequently it does not follow that principal vice is opposed to principal virtue. Wherefore, although liberality is not a principal virtue, since it does not regard the principal good of the reason, yet covetousness is a principal vice, because it regards money, which occupies a principal place among sensible goods, for the reason given in the Article. On the other hand, prodigality is not directed to an end that is desirable principally, indeed it seems rather to result from a lack of reason. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "a prodigal man is a fool rather than a knave."

Solutions 1. La vertu s'accomplit dans la raison, le vice dans l'inclination de l'appétit sensible. Or la visée principale de la raison n'est pas celle de l'appétit sensible. Et c'est pourquoi il ne s'impose pas qu'un vice principal s'oppose à une vertu principale. Aussi, bien que la libéralité ne soit pas une vertu principale, parce qu'elle n'a pas pour visée le bien principal de la raison, l'avarice est pourtant un vice capital parce qu'elle vise l'argent, qui a une certaine primauté parmi les biens sensibles, pour le motif qu'on vient de dire. Quant à la prodigalité, elle n'est pas ordonnée à une fin désirée à titre primordial, mais elle paraît plutôt venir d'un manque de raison. Aussi Aristote déclare-t-il que le prodigue est plus évaporé que mauvais.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức hoàn thành trong trí năng, tật xấu hoàn thành trong khuynh hướng của giác dục. Mà mục đích chính của trí năng không phải là mục đích chính của giác dục. Và do đó, một tật xấu chính không phải bằng một cách tất yếu đối lập với nhân đức chính. Như vậy, dầu mà nhân đức hào phóng không phải là nhân đức chính, bởi vì nó không có mục đích là sự tốt chính của trí năng, tính hà tiện vẫn là tật xấu đầu, bởi vì nó nhắm tiền bạc, và tiền bạc nhắm một ưu tiên nào trong các của cải khả giác vì lý do người ta mới nói tới. Về sự phung phí, nó không được sắp đặt đến với mục đích được yêu mến theo tư cách nguyên thủy, nhưng nó xem ra phát xuất từ sự thiếu lý do. Như vậy, Triết gia tuyên bố (Eth. 4,1), người phung phí tiêu tan hơn là xấu xa.

AD SECUNDUM dicendum quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem, inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia conquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

Reply to objection 2. It is true that money is directed to something else as its end: yet in so far as it is useful for obtaining all sensible things, it contains, in a way, all things virtually. Hence it has a certain likeness to happiness, as stated in the Article.

2. Il est vrai que l'argent est ordonné à autre chose comme à sa fin. **En sens contraire,** dans la mesure où il est utile pour acquérir tous les biens sensibles, il est comme virtuellement toutes choses. Et c'est pourquoi il présente une certaine ressemblance avec la félicité, nous venons de le dire.

2. Sự thật là tiền bạc được sắp đặt đến sự vật khác là mục đích. Tuy nhiên, trong mức độ nó hữu ích để thu được mọi của cải khả giác, nó một cách chiếu hiệu là mọi sự vật. Và do đó, nó đem lại một sự tương tự nào với vinh phúc, như chúng ta mới đề cập đến.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

Reply to objection 3. Nothing prevents a capital vice from arising sometimes out of other vices, as stated above (Q[36], A[4], ad 1; FS, Q[84], A[4]), provided that itself be frequently the source of others.

3. Rien n'empêche que parfois un vice, tout en étant capital, naisse d'autres vices, comme nous l'avons dit, pourvu que d'autres vices naissent de lui habituellement.

3. Không cái gì ngăn trở đội khi một tật xấu, vốn là tật xấu đầu, không phát sinh bởi các tật xấu khác như chúng ta đã nói tới (Q.36, a.4, sol.1), mặc dầu các tật xấu khác phát sinh từ nó cách bình thường.

ARTICULUS 8
Utrum sint avaritiae filiae quae dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio

ARTICLE 8
Whether treachery, fraud, falsehood, perjury, restlessness, violence, and insensibility to mercy are daughters of covetousness ?

ARTICLE 8
Les filles de l'avarice

TIẾT 8
Các con cái của tính hà tiện

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiae filiae quae dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est. Proditio autem, fraus et fallacia opponuntur prudentiae; periuria religioni; inquietudo spei vel caritati, quae quiescit in amato; violentiae opponuntur iustitiae; obduratio misericordiae. Ergo

Objections 1. It seems that the daughters of covetousness are not as commonly stated, namely, "treachery, fraud, falsehood, perjury, restlessness, violence, and insensibility to mercy." For covetousness is opposed to liberality, as stated above (A[3]). Now treachery, fraud, and falsehood are opposed to prudence, perjury to religion, restlessness to hope, or to charity which rests in the beloved object, violence to justice, insensibility

Objections 1. Il semble que l'avarice n'ait pas les filles qu'on lui attribue: la trahison, la fraude, la fourberie, le parjure, l'inquiétude, la violence et l'endurcissement contre la miséricorde. Car l'avarice, on l'a vu s'oppose à la libéralité. Or la trahison, la fraude et la fourberie s'opposent à la prudence; le parjure à la religion; l'inquiétude à l'espérance ou à la charité, qui se repose dans l'être aimé; la violence à l'injustice;

VẤN NẠN 1. Xem ra các con cái mà người ta chỉ về cho tính hà tiện, thật sự không đúng: "Sự phản bội, sự gian trá, sự gian giảo, sự thề dối, sự áy náy, sự hung dữ và sự vô tình chống với lòng thương xót." 1. Tính hà tiện như người ta đã trông thấy (a.1,3), đối lập với nhân đức hào phóng. Mà sự phản bội, sự gian trá và sự gian giảo đối lập với nhân đức trí thuật; sự thề dối đối lập với nhân đức đạo đức; sự áy náy đối lập với đức cậy hoặc đức mến, là nhân đức nghỉ ngơi trong hữu thể được yêu mến; sự hung dữ

huiusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

PRAETEREA, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversae filiae avaritiae.

PRAETEREA, Isidorus ponit novem filias, quae sunt mendacium, fraus, furtum, periurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

PRAETEREA, philosophus, in IV Ethic., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam illiberalitatem nominat, videlicet parcos, tenaces, kimibiles, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. Ergo videtur quod praedicta enumeratio sit insufficiens.

PRAETEREA, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem philosophus, ibidem, quod tyrannos civitates desolantes et sacra praedantes non dicimus illiberales, idest avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiae.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat avaritiae filias prius enumeratas.

RESPONDEO dicendum quod filiae avaritiae dicuntur vitia quae ex ipsa oriuntur, et praecipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim, superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc, avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod est in affectu. Et sic ex avaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas, avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Alio modo, potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias; quandoque autem dolo. Qui quidem si fiat in verbo, erit fallacia, quantum ad simplex verbum; periurium autem si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic, quantum ad res, erit fraus; quantum autem ad personas, proditio, ut patet de

to mercy. Therefore these vices have no connection with covetousness.

2. Further, treachery, fraud and falsehood seem to pertain to the same thing, namely, the deceiving of one's neighbor. Therefore they should not be reckoned as different daughters of covetousness.

3. Further, Isidore (Comment. in Deut.) enumerates nine daughters of covetousness; which are "lying, fraud, theft, perjury, greed of filthy lucre, false witnessing, violence, inhumanity, rapacity." Therefore the former reckoning of daughters is insufficient.

4. Further, the Philosopher (Ethic. iv, 1) mentions many kinds of vices as belonging to covetousness which he calls illiberality, for he speaks of those who are "sparing, tight-fisted, skinflints, misers, who do illiberal deeds," and of those who "batten on whoredom, usurers, gamblers, despoilers of the dead, and robbers." Therefore it seems that the aforesaid enumeration is insufficient.

5. Further, tyrants use much violence against their subjects. But the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "tyrants who destroy cities and despoil sacred places are not to be called illiberal," i.e. covetous. Therefore violence should not be reckoned a daughter of covetousness.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi) assigns to covetousness the daughters mentioned above.

I answer that, The daughters of covetousness are the vices which arise therefrom, especially in respect of the desire of an end. Now since covetousness is excessive love of possessing riches, it exceeds in two things. For in the first place it exceeds in retaining, and in this respect covetousness gives rise to "insensibility to mercy," because, to wit, a man's heart is not softened by mercy to assist the needy with his riches. In the second place it belongs to covetousness to exceed in receiving, and in this respect covetousness may be considered in two ways. First as in the thought [affectu]. In this way it gives rise to "restlessness," by hindering man with excessive anxiety and care, for "a covetous man shall not be satisfied with money" (Eccles. 5:9). Secondly, it may be considered in the execution [effectu]. In this way the covetous man, in acquiring other people's goods, sometimes employs force, which pertains to "violence," sometimes deceit, and then if he has recourse to words, it is "falsehood," if it be mere words, "perjury" if he confirm his statement by oath; if he has recourse to deeds, and the deceit

l'endurcissement à la miséricorde. Donc ces vices ne se rattachent pas à l'avarice.

2. La trahison, la tromperie et la fourberie semblent avoir le même but, qui est de tromper le prochain. On ne doit donc pas énumérer tout cela comme des filles diverses de l'avarice.

3. Isidore énumère neuf filles de l'avarice" le mensonge, la fraude, le vol, le parjure, l'appétit d'un bien honteux, le faux témoignage, la violence, l'inhumanité, la rapacité ". Donc l'énumération ci-dessus est incomplète.

4. Aristote énumère plusieurs genres de vices se rattachant à l'avarice, qu'il appelle " illibéralité ". Ce sont " les regardant, les grigous, les vendeurs de cumin, ceux qui accomplissent des actes "illibéraux", ceux qui profitent de la prostitution, les usuriers, les joueurs, les détrousseurs de cadavres, les bandits ". Donc la première énumération paraît incomplète.

5. Ce sont surtout les tyrans qui violentent leurs sujets. Or le Philosophe dit au même endroits: " Nous n'appelons pas "illibéraux" (c'est-à-dire avares), les tyrans qui ravagent les cités et pillent les sanctuaires. " Donc la violence ne doit pas être comptée parmi les filles de l'avarice.

En sens contraire, c'est S. Grégoire qui attribue à l'avarice les filles de la première énumération.

Réponse : On appelle " filles " de l'avarice les vices qui en naissent, et surtout ceux qui désirent ce qui est sa fin. Mais parce que l'avarice est un amour excessif de la possession des richesses, elle est excessive sur deux points. D'abord en retenant ce qu'elle possède. C'est par là que l'avarice engendre l'endurcissement opposé à la miséricorde . le coeur de l'avare ne se laisse pas attendrir pour employer ses richesses à soulager les malheureux. Ensuite, il appartient à l'avarice d'être excessive dans ses acquisitions. Et à ce point de vue on peut considérer l'avarice de deux façons. D'abord en tant qu'elle est dans le coeur, et ainsi elle engendre l'inquiétude, elle introduit chez l'homme le souci et les préoccupations superflues. Car, dit l'Ecclésiaste (5, 9), " l'avare n'est jamais rassasié d'argent ". Ensuite on peut considérer l'avarice dans ses résultats. Et alors, dans l'acquisition des biens étrangers on emploie parfois la force, ce qui ressortit à la violence, et parfois la tromperie. Si celle-ci se fait en paroles seulement, il y aura fourberie, et parjure si l'on y ajoute la confirmation d'un serment. Mais si la tromperie est commise en

đối lập với sự bất công; sự vô tình đối lập với lòng thương xót. Vậy các tật xấu này không quy về tính hà tiện.

2. Sự phản bội, sự đánh lừa và sự gian giảo xem ra có cũng một mục đích, đó là đánh lừa người đồng loại. Vậy người ta không nên kể tất cả các điều đó là những đứa con khác nhau của tính hà tiện.

3. Thánh Isiđôrô kể chín đứa con của tính hà tiện (Quaest. in Vet. Text. 83,366): "Sự nói dối, sự gian trá, sự trộm cắp, sự thề dối, sự ước muốn lợi lộc xấu hổ, sự làm chứng dối, sự hung dữ, sự vô nhân đạo, tính tham lam." Vậy sự kể ra ở trên không đầy đủ.

4. Triết gia (Eth. 4,1) kể nhiều giống tật xấu quy về tính hà tiện mà Triết gia gọi là sự hẹp hòi. Đó là những người bủn xỉn, những kẻ keo kiết, những người bán cây thì là, những kẻ hoàn thành những công việc hẹp hòi, những kẻ lợi dụng sự làm đĩ, những kẻ cho vay nặng lãi, những kẻ cờ bạc, những kẻ cướp đoạt xác chết, những kẻ cướp bóc." Vậy sự kể ra thứ nhất xem ra không đầy đủ.

5. Đó nhất là bạo quân bạo chúa hành hung đối với dân chúng. Mà Triết gia đã nói cũng ở đoạn văn đó (Ibid. 4,1): "Chúng ta không gọi là những kẻ hẹp hòi (nghĩa là các kẻ hà tiện) các bạo quân bạo chúa phá hoại các thành phố và cướp bóc các cung thánh." Vậy sự hung dữ không được kể là con của tính hà tiện.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) chỉ về cho tính hà tiện các con cái được kể ra ở trên.

TRẢ LỜI : Người ta gọi con cái của tính hà tiện là những tật xấu phát sinh bởi nó và nhất là các tật xấu ước muốn điều là mục đích của nó. Mà bởi vì tính hà tiện là tình yêu thái quá đối với việc chiếm hữu của cải giàu có, nó thái quá ở hai điểm. Trước hết, bằng cách giữ lại điều nó chiếm hữu chính do đó mà tính hà tiện sinh sản ra sự vô tình đối lập với lòng thương xót: lòng của người hà tiện không dễ bị xúc động ngõ hầu sử dụng của cải để giúp đỡ những kẻ khốn khó. Sau đó, tính hà tiện thái quá trong việc mua của mình. Mà ở phương diện này, người ta có thể cứu xét tính hà tiện theo hai thể cách. Trước hết, trong tư cách nó ở trong tâm hồn, và như vậy nó sinh sản sự áy náy, nó đem vào trong con người sự lo lắng vô lối. Vì sách Giảng viên (5,9) nói: "Người hà tiện không bao giờ no thỏa tiền bạc." Thứ đến, người ta có thể cứu xét tính hà tiện trong các hiệu quả của nó. Và trong trường hợp này, theo sự mua được các của cải của người khác, người ta đôi khi sử dụng sự đánh lừa. Nếu sự đánh lừa thể hiện bằng lời nói mà thôi, người ta có sự gian giảo, và sự thề dối nếu người ta thêm vào đó sự quả quyết bằng lời thề. Còn nếu sự đánh lừa thể hiện bằng hành động đối với các sự vật, đó là sự gian trá, và đối với các con người, đó là sự phản bội, như người

Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

AD SECUNDUM dicendum quod illa tria distinguuntur sicut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod illa novem reducuntur ad praedicta septem. Nam mendacium et falsum testimonium continetur sub fallacia, falsum enim testimonium est quaedam specificatio mendacii; sicut et furtum est quaedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

AD QUARTUM dicendum quod illa quae ponit Aristoteles sunt illiberalitatis vel avaritiae species magis quam filiae. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando, et si quidem parum det, vocatur parcus; si autem nihil, tenax; si autem cum magna difficultate det, vocatur kimibilis, quasi kimini venditor, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

AD QUINTUM dicendum quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

affects things, we have "fraud"; if persons, then we have "treachery," as in the case of Judas, who betrayed Christ through covetousness.

Reply to objection 1. There is no need for the daughters of a capital sin to belong to that same kind of vice: because a sin of one kind allows of sins even of a different kind being directed to its end; seeing that it is one thing for a sin to have daughters, and another for it to have species.

Reply to objection 2. These three are distinguished as stated in the Article.

Reply to objection 3. These nine are reducible to the seven aforesaid. For lying and false witnessing are comprised under falsehood, since false witnessing is a special kind of lie, just as theft is a special kind of fraud, wherefore it is comprised under fraud; and greed of filthy lucre belongs to restlessness; rapacity is comprised under violence, since it is a species thereof; and inhumanity is the same as insensibility to mercy.

Reply to objection 4. The vices mentioned by Aristotle are species rather than daughters of illiberality or covetousness. For a man may be said to be illiberal or covetous through a defect in giving. If he gives but little he is said to be "sparing"; if nothing, he is "tightfisted": if he gives with great reluctance, he is said to be [skinflint], a cumin-seller, as it were, because he makes a great fuss about things of little value. Sometimes a man is said to be illiberal or covetous, through an excess in receiving, and this in two ways. In one way, through making money by disgraceful means, whether in performing shameful and servile works by means of illiberal practices, or by acquiring more through sinful deeds, such as whoredom or the like, or by making a profit where one ought to have given gratis, as in the case of usury, or by laboring much to make little profit. In another way, in making money by unjust means, whether by using violence on the living, as robbers do, or by despoiling the dead, or by preying on one's friends, as gamblers do.

Reply to objection 5. Just as liberality is about moderate sums of money, so is illiberality. Wherefore tyrants who take great things by violence, are said to be, not illiberal, but unjust.

action à l'égard des choses ce sera de la fraude; à l'égard des personnes, ce sera la trahison, comme on le voit chez Judas, qui livra le Christ par avarice.

Solutions 1. Il n'est pas nécessaire que les filles d'un péché capital soient du même genre que lui, parce qu'on peut ordonner à la fin recherchée par un vice des péchés d'un autre genre que lui. Il ne faut pas confondre les filles d'un péché avec ses espèces.

2. Nous venons de dire comment ces trois filles de l'avarice se répartissent.

3. Ces neuf filles se ramènent aux sept précédentes. Car le mensonge et le faux témoignage font partie de la fourberie; le faux témoignage est en effet une espèce particulière du mensonge, comme le vol est une espèce de la fraude, dont il fait donc partie. L'appétit d'un gain honteux se rattache à l'inquiétude. La rapacité fait partie de la violence, dont elle est une espèce. Et l'inhumanité est identique à l'endurcissement contre la miséricorde.

4. Cette énumération d'Aristote concerne des espèces plutôt que des filles, de l'illibéralité ou avarice. En effet, on peut être appelé illibéral ou avare parce qu'on a du mal à donner; si l'on donne peu on est appelé regardant; si l'on ne donne rien, grigou; si l'on donne avec beaucoup de difficulté, on est appelé vendeur de cumin, car on se donne beaucoup de mal pour peu de chose. Parfois aussi on est appelé illibéral ou avare parce qu'on dépasse la mesure dans ses acquisitions. Et cela de deux façons. D'abord en faisant des gains honteux, autrement dit en accomplissant des oeuvres viles et serviles par des trafics illibéraux; ou parce qu'on s'enrichit par des actes vicieux, comme la prostitution; ou parce qu'on gagne à des services qu'on devrait accorder gracieusement, comme font les usuriers, ou parce qu'on gagne peu en se donnant beaucoup de peine. Et ensuite parce qu'on gagne injustement, en faisant violence aux vivants comme les bandits, ou en détroussant les cadavres, ou en dépouillant ses amis, comme les joueurs.

5. Comme la libéralité, l'avarice concerne des sommes de moyenne importance. Aussi les tyrans qui s'emparent des grandes richesses par la violence ne sont-ils pas appelés avares, mais injustes.

ta trông thấy ở Giuđa, là kẻ nộp Chúa Kitô do sự hà tiện.

GIẢI ĐÁP 1. Các con cái của tội đầu không phải một cách cần thiết thuộc về cũng vật giống như nó, bởi vì người ta có thể sắp đặt về mục đích tìm kiếm bởi tật xấu của các tội thuộc về giống khác với nó. Người ta không nên lẫn lộn con cái của tội với các loại của nó.

2. Người ta mới nói tới ba đứa con này của tính hà tiện phân chia ra thế nào.

3. Chính đứa con này quy về bảy đứa con trước. Bởi vì sự nói dối và sự làm chứng dối quy về sự gian giảo; Quả thế, sự làm chứng dối là một loại riêng biệt của sự nói dối như sự trộm cắp là một loại của sự gian trá mà nó dự phần. Sự ước muốn lợi lộc xấu hổ quy về sự áy náy. Sự tham lam quy về sự hung dữ mà nó là một loại. Và sự vô nhân đạo đồng nhất với sự vô tình chống với lòng thương xót.

4. Sự kể ra của Triết gia liên hệ với các loại hơn là các con cái của sự hẹp hòi hoặc của tính hà tiện. Quả thế, người ta gọi là kẻ hẹp hòi hoặc kẻ hà tiện, nếu người ta cho ít thì gọi là kẻ bủn xỉn, nếu người ta không cho gì hết thì bị gọi là keo kiết, nếu người ta cho một cách quá khó khăn, bị gọi là kẻ bán cây thì là, bởi vì người ta khó nhọc nhiều để không được cái gì mấy. Đôi khi, người ta cũng bị gọi là kẻ hẹp hòi hoặc hà tiện, bởi vì người ta vượt qua mức độ trong sự mua được. Và điều đó thể hiện theo hai thể cách. Trước hết, bằng cách kiếm được sự lợi lộc xấu hổ, nói cách khác, bằng cách hoàn thành những công việc đê hèn và nô lệ nhờ những sự buôn bán hẹp hòi, hoặc bởi vì người ta làm giàu nhờ những hành động đầy tỳ vết, như sự làm đĩ, hoặc người ta thu lượm được nhờ những sự phục vụ mà người ta đáng lẽ cho cách hảo ý và nhưng không, như những người cho vay nặng lãi, hoặc bởi vì người ta thu lượm được ít bằng cách khó nhọc vất vả nhiều, bằng cách hành hung đối với con người như bọn cướp bóc, hoặc bằng cách cướp đoạt các xác chết hoặc bằng cách bóc lột các bạn hữu như những kẻ cờ bạc.

5. Như sự hẹp hòi, tính hà tiện liên hệ với những số bạc trung bình. Như vậy, các bạo chúa bạo quân chiếm đoạt những của cải giàu có to lớn bằng sự hành hung, không được gọi là những kẻ hà tiện, nhưng là những kẻ bất công.

QUAESTIO 119

DE PRODIGALITATE

OF PRODIGALITY

LA PRODIGALITÉ

SỰ PHUNG PHÍ

Deinde considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum prodigalitas avaritiae opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

We must now consider prodigality, under which head there are three points of inquiry: (1) Whether prodigality is opposite to covetousness? (2) Whether prodigality is a sin? (3) Whether it is a graver sin that covetousness?

1. Est-elle le contraire de l'avarice? - 2. Est-elle un péché? - 3. Est-elle un péché plus grave que l'avarice?

1. Sự phung phí đối lập với tính hà tiện? 2. Nó là tội? 3. Phải chăng nó là tội nặng hơn tội hà tiện?

ARTICULUS 1
Utrum prodigalitas opponatur avaritiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiae. Opposita enim non possunt esse simul in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et illiberales. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiae.

PRAETEREA, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animae passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiae.

PRAETEREA, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem bona sua expendit, et praecipue propter voluptates, unde et Luc. XV dicitur de filio prodigo quod dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo. Ergo videtur quod prodigalitas opponatur magis temperantiae et insensibilitati quam avaritiae et liberalitati.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum, diversimode. Nam in affectione divitiarum, avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo, ad

ARTICLE 1
Whether prodigality is opposite to covetousness ?

Objections 1. It seems that prodigality is not opposite to covetousness. For opposites cannot be together in the same subject. But some are at the same time prodigal and covetous. Therefore prodigality is not opposite to covetousness.

2. Further, opposites relate to one same thing. But covetousness, as opposed to liberality, relates to certain passions whereby man is affected towards money: whereas prodigality does not seem to relate to any passions of the soul, since it is not affected towards money, or to anything else of the kind. Therefore prodigality is not opposite to covetousness.

3. Further, sin takes its species chiefly from its end, as stated above (FS, Q[62], A[3]). Now prodigality seems always to be directed to some unlawful end, for the sake of which the prodigal squanders his goods. Especially is it directed to pleasures, wherefore it is stated (Lk. 15:13) of the prodigal son that he "wasted his substance living riotously." Therefore it seems that prodigality is opposed to temperance and insensibility rather than to covetousness and liberality.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7; iv, 1) that prodigality is opposed to liberality, and illiberality, to which we give here the name of covetousness.

I answer that, In morals vices are opposed to one another and to virtue in respect of excess and deficiency. Now covetousness and prodigality differ variously in respect of excess and deficiency. Thus, as regards affection for riches, the covetous man exceeds by loving them more than he ought, while the prodigal is deficient, by being less careful of them than he ought: and as regards external action, prodigality implies excess in giving, but deficiency in retaining and acquiring, while covetousness, On the contrary,

ARTICLE 1
La prodigalité est-elle le contraire de l'avarice ?

Objections 1. Il semble que non, car les contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Mais certains sont à la fois prodigues et avares. La prodigalité ne s'oppose donc pas à l'avarice.

2. Les opposés ont le même objet. Mais l'avarice, en tant qu'elle s'oppose à la libéralité, concerne certaines passions dont on est affecté au sujet de l'argent. Mais la prodigalité ne semble pas concerner des passions de l'âme; elle n'est pas affectée au sujet de l'argent, ni au sujet de biens analogues. Elle ne s'oppose donc pas à l'avarice.

3. Nous l'avons dit précédemment, le péché est spécifié au premier chef par sa fin. Mais la prodigalité paraît toujours ordonnée à une fin illicite, pour laquelle on dissipe son argent, avant tout pour les plaisirs. Aussi lit-on (Lc 15, 13) que le fils prodigue " gaspilla sa fortune en menant une vie de débauche ". Donc il semble que la prodigalité s'oppose davantage à la tempérance et à l'insensibilité qu'à l'avarice et à la libéralité.

En sens contraire, Aristote situe la prodigalité à l'opposé de la libéralité et de l'illibéralité, que nous appelons avarice.

Réponse : En morale, l'opposition des vices entre eux et envers la vertu se manifeste selon l'excès et le défaut. Or l'avarice et la prodigalité diffèrent selon l'excès et le défaut, mais à des niveaux différents. Car, pour ce qui est de l'attachement aux richesses, l'avare est excessif en les aimant plus qu'il ne doit; tandis que le prodigue est en défaut parce qu'il ne s'en soucie pas comme il devrait. Mais à l'égard des biens extérieurs, le propre du prodigue est d'être excessif pour donner, et en défaut pour garder et acquérir;

TIẾT 1
Sự phung phí đối lập với tính hà tiện ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Các tương phản hữu không thể đồng thời hiện hữu trong cũng một chủ thể. Mà một số người đồng thời là kẻ phung phí và là kẻ hà tiện. Vậy sự phung phí không đối lập với tính hà tiện.

2. Các đối lập hữu có cũng một chủ thể. Mà tính hà tiện, trong tư cách nó đối lập với nhân đức hào phóng, liên hệ với một số đam mê mà người ta bị ảnh hưởng đối với vấn đề tiền bạc. Nhưng sự phung phí xem ra không liên hệ với các đam mê của linh hồn, nó không bị ảnh hưởng về vấn đề tiền bạc, cũng không về vấn đề các của cải tương tự. Vậy nó không đối lập với tính hà tiện.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.72, a.3) tội được phân loại một cách chủ yếu do mục đích. Mà sự phung phí xem ra luôn luôn bị sắp đặt đến với mục đích bất hợp pháp, vì do đó người ta phân tán tiền bạc của mình, trước hết vì các sự vui thú. Như vậy, người ta trông thấy (Lc 15,13), người con trai hoang đàng tiêu xài hết gia tài của cải của mình bằng cách sống một đời sống dâm dật. Vậy xem ra sự phung phí đối lập với nhân đức tiết độ và với sự vô tình nhiều hơn là với tính hà tiện và nhân đức hào phóng.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) đặt sự phung phí đối lập với nhân đức hào phóng và sự hẹp hòi, mà chúng ta gọi là tính hà tiện.

TRẢ LỜI : Trong đạo đức học, sự đối lập của các tật xấu với nhau và với nhân đức được biểu lộ theo sự thái quá và sự khiếm khuyết. Mà tính hà tiện và sự phung phí dị biệt nhau. Bởi vì, đối với cái gì thuộc về sự bám dính với của cải, người hà tiện thái quá trong việc yêu mến chúng nó hơn sự phải lẽ, trong khi người phung phí thiếu sự yêu mến đối với của cải, bởi vì nó không lo lắng đến chúng nó theo lẽ phải. Còn đối với các của cải bên ngoài, điều riêng của người phung phí là thái quá trong việc cho, và khiếm khuyết trong việc gìn giữ là thu lượm, trái lại, người hà tiện là kẻ

avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quod prodigalitas avaritiae opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa, ab illo tamen aliquid magis denominatur quod est principalius. Sicut autem in liberalitate, quae medium tenet, praecipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas praecipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando vocatur prodigus; qui autem deficit in dando vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando qui tamen non excedit in accipiendo, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc, excedat in accipiendo. Vel ex quadam necessitate, quia, dum superabundant in dando, deficiunt eis propria bona, unde coguntur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam. Vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non dant propter bonum, quasi contempta virtute, non curant undecumque et qualitercumque accipiant. Et sic non secundum idem sunt prodigi et avari.

AD SECUNDUM dicendum quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniae non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

AD TERTIUM dicendum quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quod taliter est dispositus ut divitias non curet; quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia, ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam, quia non delectantur in bono virtutis, quaerunt sibi delectationes corporales. Et inde est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod multi prodigorum fiunt intemperati.

ARTICULUS 2
Utrum prodigalitas sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim apostolus, I ad Tim. ult., radix omnium malorum est cupiditas. Non autem est radix prodigalitatis, quae ei opponitur. Ergo prodigalitas non

denotes deficiency in giving, but excess in acquiring and retaining. Hence it is evident that prodigality is opposed to covetousness.

Reply to objection 1. Nothing prevents opposites from being in the same subject in different respects. For a thing is denominated more from what is in it principally. Now just as in liberality, which observes the mean, the principal thing is giving, to which receiving and retaining are subordinate, so, too, covetousness and prodigality regard principally giving. Wherefore he who exceeds in giving is said to be "prodigal," while he who is deficient in giving is said to be "covetous." Now it happens sometimes that a man is deficient in giving, without exceeding in receiving, as the Philosopher observes (Ethic. iv, 1). And in like manner it happens sometimes that a man exceeds in giving, and therefore is prodigal, and yet at the same time exceeds in receiving. This may be due either to some kind of necessity, since while exceeding in giving he is lacking in goods of his own, so that he is driven to acquire unduly, and this pertains to covetousness; or it may be due to inordinateness of the mind, for he gives not for a good purpose, but, as though despising virtue, cares not whence or how he receives. Wherefore he is prodigal and covetous in different respects.

Reply to objection 2. Prodigality regards passions in respect of money, not as exceeding, but as deficient in them.

Reply to objection 3. The prodigal does not always exceed in giving for the sake of pleasures which are the matter of temperance, but sometimes through being so disposed as not to care about riches, and sometimes on account of something else. More frequently, however, he inclines to intemperance, both because through spending too much on other things he becomes fearless of spending on objects of pleasure, to which the concupiscence of the flesh is more prone; and because through taking no pleasure in virtuous goods, he seeks for himself pleasures of the body. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 1) "that many a prodigal ends in becoming intemperate."

ARTICLE 2
Whether prodigality is a sin ?

Objections 1. It seems that prodigality is not a sin. For the Apostle says (1 Tim. 6:10): "Covetousness [Douay: 'desire of money'] is the root of all evils." But it is not the root of prodigality, since this is opposed to it.

au contraire, l'avare est celui qui est en défaut pour donner, et excessif pour acquérir et garder. Ainsi est-il clair que la prodigalité s'oppose à l'avarice.

Solutions 1. Rien n'empêche que dans le même sujet se rencontrent deux caractères contraires, à des plans différents. Mais on le qualifie plutôt par ce qui est en lui à titre principal. De même que, dans la libéralité, qui occupe un juste milieu, le principal est le don, à quoi s'ordonnent l'acquisition et la conservation de l'argent, de même on juge l'avarice et la prodigalité selon la façon de donner. Aussi celui qui donne avec excès est-il appelé prodigue, et celui qui donne insuffisamment, avare. Mais parfois celui qui donne insuffisamment n'est pas excessif dans ses acquisitions, remarque Aristote. Il arrive aussi que certain, qui donne à l'excès et est prodigue pour ce motif, soit excessif en même temps pour acquérir. Soit par nécessité parce que, donnant à l'excès, ses propres biens ne suffisent plus, d'où la nécessité d'acquérir de façon illégitime, ce qui se rattache à l'avarice. Soit encore par un désordre de l'esprit: quand on ne donne pas pour faire le bien, comme si l'on méprisait la vertu, on ne regarde pas trop d'où et comment on se procure des ressources. Ainsi est-on prodigue et avare à des points de vue différents.

2. La prodigalité a bien pour objet les passions concernant l'argent, non par excès mais par défaut.

3. Si le prodigue donne abondamment, ce n'est pas toujours en vue des plaisirs, objets de l'intempérance, mais parfois parce qu'il est dans son tempérament de ne pas se soucier des richesses, ou encore pour un autre motif **En sens contraire,** le plus souvent, il tombe dans l'intempérance parce que, faisant des dépenses excessives dans les autres domaines, il ne redoute pas de faire des dépenses pour les plaisirs auxquels le porte davantage la convoitise de la chair; ou encore parce que, ne trouvant pas de satisfaction dans les biens conformes à la vertu, il recherche les plaisirs matériels. Et c'est pourquoi Aristote affirme: " Beaucoup de prodigues deviennent intempérants. "

ARTICLE 2
La prodigalité est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Paul affirme (1 Tm 6, 10): " La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent. " Mais ce n'est pas là racine de la prodigalité, puisque celle-ci est à l'opposé.

khiếm khuyết trong việc cho, và thái quá trong việc thu lượm và gìn giữ. Như vậy, rõ ràng sự phung phí đối lập với tính hà tiện.

GIẢI ĐÁP 1. Không cái gì ngăn trở trong cũng một chủ thể không được gặp nhau hai đặc tính tương phản, ở các bình diện khác nhau, do chủ thể này cái gì chính yếu hơn thì được gọi tên nhiều hơn. Cũng như, trong nhân đức hào phóng là nhân đức chiếm điểm trung dung, cái chủ yếu là vật tặng mà sự mua được và sự bảo tồn tiền bạc quy về đó; Cũng vậy, người ta phán đoán tính hà tiện và sự phung phí tùy theo thể cách cho. Nhưng đôi khi, kẻ cho không đủ, không thái quá trong các sự mua được như Triết gia lưu ý (Eth. 4,1). Cũng xảy ra là một người nào đó cho cách thái quá và do đó trở nên kẻ phung phí, đồng thời thái quá trong việc mua được. Hoặc do sự cần thiết bởi vì, khi cho thái quá, các của cải riêng của họ không đủ, do đó xảy ra sự cần thiết thu lượm được cách bất hợp pháp, điều đó quy về tính hà tiện. Hoặc còn do sự mất trật tự trong tinh thần: khi người ta không cho để làm điều tốt dường như người ta khinh dể nhân đức, người ta không lưu ý đến việc mình thu lượm được của cải từ đâu và cách nào. Như vậy người ta là kẻ phung phí và là kẻ hà tiện ở những phương diện khác nhau.

2. Sự phung phí một cách rõ ràng có đối tượng là các đam mê liên hệ với tiền bạc, không bằng cách thái quá nhưng bằng cách khiếm khuyết.

3. Nếu người phung phí cho cách dồi dào, đó không phải luôn luôn vì các sự vui thú là các đối tượng của sự không điều độ, nhưng đôi khi bởi vì họ có tính tình không lo lắng gì về của cải, hoặc còn vì lý do khác. Tuy nhiên, thường nhất họ rơi vào sự không có điều độ bởi vì, họ tiêu xài thái quá trong các lãnh vực khác, họ không sợ tiêu xài cho những sự vui thú mà tính ham muốn xác thịt lôi kéo họ về điều đó nhiều hơn; hoặc còn bởi vì không gặp được sự thỏa mãn trong các sự tốt phù hợp với nhân đức, họ tìm kiếm những sự vui thú hữu hình. Và do đó, Triết gia (Ibid. 4,1) khẳng định: “Nhiều người phung phí trở nên không có điều độ.”

TIẾT 2
SỰ PHUNG PHÍ LÀ TỘI ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phung phí không phải là tội. Thánh Phaolô (1Tm 6,10) khẳng định: “Gốc rễ mọi sự xấu, đó là lòng yêu mến tiền bạc.” Mà đó không phải là nguồn gốc của sự phung phí, bởi vì sự phung phí đối lập.

est peccatum.

PRAETEREA, apostolus, I ad Tim. ult., dicit, divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

PRAETEREA, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse in crastinum; et XIX, vende omnia quae habes, et da pauperibus. Ergo prodigalitas non est peccatum.

SED CONTRA est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. XV.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prodigalitas opponitur avaritiae secundum oppositionem superabundantiae et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud verbum apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quae est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur, prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate; vel placere aliis, vel saltem satisfacere suae voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, apostolus ibi loquitur, ad litteram, de cupiditate divitiarum, nam supra praemiserat, qui volunt divites fieri, et cetera. Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum ex avaritia oriatur. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

AD SECUNDUM dicendum quod apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., dationes eorum non sunt bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet, sed quandoque dant multa illis quos

Therefore prodigality is not a sin.

2. Further, the Apostle says (1 Tim. 6:17, 18): "Charge the rich of this world . . . to give easily, to communicate to others." Now this is especially what prodigal persons do. Therefore prodigality is not a sin.

3. Further, it belongs to prodigality to exceed in giving and to be deficient in solicitude about riches. But this is most becoming to the perfect, who fulfil the words of Our Lord (Mat. 6:34), "Be not . . . solicitous for tomorrow," and (Mat. 19:21), "Sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor." Therefore prodigality is not a sin.

On the contrary, The prodigal son is held to blame for his prodigality.

I answer that, As stated above (A[1]), the opposition between prodigality and covetousness is one of excess and deficiency; either of which destroys the mean of virtue. Now a thing is vicious and sinful through corrupting the good of virtue. Hence it follows that prodigality is a sin.

Reply to objection 1. Some expound this saying of the Apostle as referring, not to actual covetousness, but to a kind of habitual covetousness, which is the concupiscence of the "fomes", whence all sins arise. Others say that he is speaking of a general covetousness with regard to any kind of good: and in this sense also it is evident that prodigality arises from covetousness; since the prodigal seeks to acquire some temporal good inordinately, namely, to give pleasure to others, or at least to satisfy his own will in giving. But to one that reviews the passage correctly, it is evident that the Apostle is speaking literally of the desire of riches, for he had said previously (1 Tim. 6:9): "They that will become rich," etc. In this sense covetousness is said to be "the root of all evils," not that all evils always arise from covetousness, but because there is no evil that does not at some time arise from covetousness. Wherefore prodigality sometimes is born of covetousness, as when a man is prodigal in going to great expense in order to curry favor with certain persons from whom he may receive riches.

Reply to objection 2. The Apostle bids the rich to be ready to give and communicate their riches, according as they ought. The prodigal does not do this: since, as the Philosopher remarks (Ethic. iv, 1), "his giving is neither good, nor for a good end, nor according as it ought to be. For sometimes they give much to those who ought to

2. S. Paul dit aussi (1 Tm 6, 17): " Ordonne aux riches de ce monde de partager volontiers. " Mais c'est ce que font surtout les prodigues. Donc la prodigalité n'est pas un péché.

3. La prodigalité consiste en des dons excessifs, et dans un souci insuffisant des richesses. Mais cela convient surtout aux parfaits qui accomplissent ce précepte du Seigneur (Mt 6, 34): " Ne soyez pas en souci pour le lendemain " et (19, 28): " Vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres. "

En sens contraire, le fils prodigue est blâmé pour sa prodigalité (Lc 15, 13).

Réponse : Comme on l'a dit à l'Article précédent, la prodigalité s'oppose à l'avarice selon l'opposition entre l'excès et le défaut. Or l'un et l'autre détruisent le juste milieu de la vertu. Du fait de cette destruction, il y a vice et péché. Il faut donc en conclure que la prodigalité est un péché.

Solutions 1. Certains expliquent cette parole de l'Apôtre en l'appliquant non à la cupidité actuelle, mais à une cupidité habituelle, qui est le foyer de convoitise d'où naissent tous les péchés. D'autres disent qu'il parle d'une cupidité générale envers toute espèce de bien. Et ainsi est-il évident que la prodigalité naît de la cupidité; car le prodigue veut obtenir de façon contraire à l'ordre un bien temporel, soit pour plaire aux autres, soit au moins pour satisfaire par ses dons sa volonté propre. Mais si l'on y regarde bien, l'Apôtre parle ici littéralement de la cupidité des richesses, car il avait dit en premier lieu: " Ceux qui veulent devenir riches... " C'est donc bien l'avarice qu'il qualifie de racine de tous les maux, non parce que tous les maux en sortent toujours, mais parce qu'il n'y a aucun mal qui n'en sorte parfois. Aussi la prodigalité naît-elle parfois de l'avarice, par exemple lorsqu'un homme dépense beaucoup pour capter la faveur de certaines gens dont il recevra des richesses.

2. L'Apôtre exhorte les riches à donner facilement et généreusement leurs biens quand il le faut. C'est ce que les prodigues ne font pas; car, selon Aristote " leurs largesses ne sont pas bonnes, ni faites en vue du bien, ni faites comme il faudrait; mais parfois ils donnent beaucoup à des gens qui devraient rester pauvres, des

2. Thánh Phaolô (1Tm 6,17) cũng nói: “Con hãy truyền khiến các người giàu có ở đời này phải vui lòng chia sẻ.” Mà đó là điều nhất là được thực hiện bởi các người phung phí. Vậy sự phung phí không phải là tội.

3. Sự phung phí cốt tại các vật tặng thái quá và tại sự lo lắng không đủ đối với của cải. Mà điều đó thích hợp nhất là với những người hoàn hảo là những kẻ hoàn thành lệnh truyền này của Chúa Giêsu: “Các ngươi chớ lo lắng về ngày mai” (Mt 6,34), và: “Ngươi hãy bán tất cả những điều ngươi có và phân phát cho kẻ nghèo khó” (Mt 19,28).

TRÁI LẠI, Đứa con trai phung phí bị quở trách vì sự phung phí của mình (Lc 15,13).

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở Tiết trước, sự phung phí đối lập với tính hà tiện theo sự đối lập của sự thái quá với sự khiếm khuyết. Mà cả hai điều này phá hủy điểm trung dung của nhân đức. Do sự phá hủy này, có tật xấu và tội. Vậy người ta phải kết luận rằng sự phung phí có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Một số người giải thích lời nói này của thánh Phaolô bằng cách ứng dụng nó không phải cho tính tham lam trong hành động, nhưng cho tính tham lam đã thành tập quán, vì tính tham lam là tập quán là cái ổ của sự ham muốn và do đó phát sinh mọi tội lỗi. Những người khác nói rằng thánh nhân đề cập đến sự tham lam tổng quát đối với mọi loại của cải. Do đó rõ ràng là sự phung phí phát sinh bởi tính tham lam; bởi vì người phung phí một sự tốt hữu hình bằng thể cách trái ngược với trật tự, hoặc để làm hài lòng những người khác, hoặc ít ra dùng các vật tặng của mình làm thỏa mãn ý muốn của mình. Còn nếu người ta lưu ý cách cẩn thận hơn về lời nói đó, thánh Phaolô ở đây theo ý nghĩa từng tiếng nói đến sự tham lam của cải, bởi vì ngài đã nói trước hết: “Những kẻ muốn trở nên giàu có...” Vậy đó chính là tính hà tiện ngài cho là gốc rễ của mọi sự xấu, không phải bởi vì mọi sự xấu luôn luôn phát xuất từ đó, nhưng bởi vì không có sự xấu nào mà đôi khi không phát xuất từ đó. Như vậy, sự phung phí đôi khi phát sinh bởi tính hà tiện, thí dụ, khi người nào tiêu xài nhiều để bắt lấy lòng ưu ái của một số người mà mình sẽ lãnh nhận của cải của họ.

2. Thánh Phaolô khuyên các người giàu có cho các của cải của mình một cách dễ dàng và rộng rãi khi phải cho. Đó là điều mà các người phung phí không làm; bởi vì theo ý kiến của Triết gia (Ibid. 4,1) các sự rộng rãi của họ không tốt lành, cũng không thi thố vì điều tốt, cũng không được thi hành như phải lẽ; nhưng đôi khi họ cho nhiều với những kẻ đáng lẽ phải

oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil darent.

AD TERTIUM dicendum quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui, intentione sequendi Christum, omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

ARTICULUS 3
Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat. Per prodigalitatem autem aliquis sibi ipsi nocet, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quaedam ipsius esse perditio. Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV, qui sibi nequam est, cui bonus erit? Ergo prodigalitas erit gravius peccatum quam avaritia.

PRAETEREA, inordinatio quae provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiae quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere nec aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili, unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo prodigalitas est gravius vitium quam avaritia.

PRAETEREA, prudentia est praecipua inter morales virtutes, ut supra habitum est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiae quam avaritia, dicitur enim Prov. XXI, thesaurus desiderabilis et oleum in tabernaculo iusti, et imprudens homo dissipabit illud; et philosophus dicit, in IV Ethic., quod insipientis est superabundanter dare et non accipere. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus multum videtur melior illiberali.

RESPONDEO dicendum quod

be poor, namely, to buffoons and flatterers, whereas to the good they give nothing."

Reply to objection 3. The excess in prodigality consists chiefly, not in the total amount given, but in the amount over and above what ought to be given. Hence sometimes the liberal man gives more than the prodigal man, if it be necessary. Accordingly we must reply that those who give all their possessions with the intention of following Christ, and banish from their minds all solicitude for temporal things, are not prodigal but perfectly liberal.

ARTICLE 3
Whether prodigality is a more grievous sin than covetousness ?

Objections 1. It seems that prodigality is a more grievous sin than covetousness. For by covetousness a man injures his neighbor by not communicating his goods to him, whereas by prodigality a man injures himself, because the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "the wasting of riches, which are the means whereby a man lives, is an undoing of his very being." Now he that injures himself sins more grievously, according to Ecclus. 14:5, "He that is evil to himself, to whom will he be good?" Therefore prodigality is a more grievous sin than covetousness.

2. Further, a disorder that is accompanied by a laudable circumstance is less sinful. Now the disorder of covetousness is sometimes accompanied by a laudable circumstance, as in the case of those who are unwilling to spend their own, lest they be driven to accept from others: whereas the disorder of prodigality is accompanied by a circumstance that calls for blame, inasmuch as we ascribe prodigality to those who are intemperate, as the Philosopher observes (Ethic. iv, 1). Therefore prodigality is a more grievous sin than covetousness.

3. Further, prudence is chief among the moral virtues, as stated above (Q[56], A[1], ad 1; FS, Q[61], A[2], ad 1). Now prodigality is more opposed to prudence than covetousness is: for it is written (Prov. 21:20): "There is a treasure to be desired, and oil in the dwelling of the just; and the foolish man shall spend it": and the Philosopher says (Ethic. iv, 6) that "it is the mark of a fool to give too much and receive nothing." Therefore prodigality is a more grievous sin than covetousness.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 6) that "the prodigal seems to be much better than the illiberal man."

I answer that, Prodigality

histrions et des adulateurs, et ils ne font rien pour des hommes de bien ".

3. L'excès de la prodigalité ne se mesure pas principalement à la quantité du don, mais plutôt à ce que celui-ci dépasse ce qu'il faut faire. Aussi le libéral donne-t-il parfois plus que le prodigue, si c'est nécessaire. On doit donc dire que ceux qui donnent tous leurs biens afin de suivre le Christ, et éloignent de leur esprit tout souci des biens temporels, ne sont pas prodigues, mais pratiquent parfaitement la libéralité.

ARTICLE 3
La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

Objections 1. Il semble que oui, car par l'avance on nuit au prochain à qui l'on ne communique pas ses biens. Mais par la prodigalité on se nuit à soi-même, car Aristote enseigner: " La dissipation des richesses est comme une perdition de soi-même. " Or on pèche plus gravement si l'on se nuit à soi-même, selon l'Ecclésiastique (14, 5): " Celui qui est dur pour lui-même, pour qui sera-t-il bon? "

2. Le désordre qui surgit comme l'accompagnement d'une condition louable est moins vicieux de ce fait. Mais le désordre de l'avarice est parfois dans ce cas, comme on le voit chez des gens qui ne veulent pas dépenser leur bien pour ne pas être forcés à recevoir celui d'autrui. Or le désordre de la prodigalité accompagne une condition blâmable, c'est pourquoi, selon Aristote " nous attribuons la prodigalité aux hommes intempérants ".

3. La prudence est la première des vertus morales, on l'a vu. Mais la prodigalité s'oppose à la prudence plus que l'avarice, car on lit dans les Proverbes (21, 20): " Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la demeure du sage, mais l'imprudent gaspillera tout. " Et Aristote dit: " Le propre de l'insensé est de donner à l'excès et de ne rien recevoir. " Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice.

En sens contraire, le Philosophe dit que " le prodigue est considéré comme bien meilleur que l'avare ".

Réponse : Considérée en elle-

ở nghèo khó, cho những kẻ quỷ quyệt và những người nịnh bợ, và họ không làm điều gì cho những người lương thiện.

3. Sự thái quá trong sự phung phí không được đo lường cách chủ yếu bởi lượng của vật tặng, nhưng đúng hơn là bởi điều mà vật tặng vượt qua điều phải làm. Như vậy kẻ rộng rãi đôi khi cho nhiều hơn kẻ phung phí, nếu cần thiết. Vậy người ta phải nói rằng những kẻ cho tất cả mọi của cải của mình, ngõ hầu theo Chúa Kitô và làm cho tinh thần của họ tránh xa mọi sự lo lắng về các của cải trần gian, không phải là những kẻ phung phí, nhưng thực hiện hào phóng cách hoàn hảo.

TIẾT 3
Phải chăng sự phung phí là tội nặng hơn tội hà tiện ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nó nặng hơn. Với tính hà tiện, người ta làm hại kẻ đồng loại mà người ta không chuyển thông của cải mình cho họ. Mà với sự phung phí, người ta làm hại chính mình. Vì Triết gia (Eth.4,1) dạy: "Sự phung phí của cải là như sự làm hư mất chính mình." Mà người ta phạm tội nặng hơn nếu người ta làm hại chính mình theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (14,5): "Kẻ khó chịu với chính mình, thì tốt lành với ai?"

2. Sự mất trật tự nối lên dường như đi kèm theo một điều kiện đáng ngợi khen thì ít có tỳ vết do sự việc này. Mà sự mất trật tự của tính hà tiện đôi khi ở trong trường hợp này, như người ta trông thấy điều đó ở nơi những con người không muốn tiêu xài của cải mình, ngõ hầu không bị bắt buộc lãnh nhận của cải của người khác. Mà sự mất trật tự trong sự phung phí đi kèm theo một điều kiện đáng quở trách; do đó, theo ý kiến của Triết gia (Eth. 4,1), chúng ta chỉ sự phung phí về cho những người không có điều độ.

3. Nhân đức trí thuật là nhân đức thứ nhất trong các luân đức như người ta đã trông thấy (Q.66, a.1, sol.1; I-II, Q.61, a.2, sol.1). Mà sự phung phí đối lập với nhân đức trí thuật hơn đối với tính hà tiện, bởi vì người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn: "Có kho tàng quý báu và dầu trong nhà kẻ khôn ngoan; còn kẻ bất khôn phung phí mọi sự." Và Triết gia (Eth. 4,1) nói: "Điều riêng của người điên rồ là cho cách thái quá và không lãnh nhận cái gì." Vậy sự phung phí là tội nặng hơn.

TRÁI LẠI, Triết gia (Ibid. 4,1) đã nói: "Người phung phí được coi là tốt nhiều hơn kẻ hà tiện."

TRẢ LỜI : Được cứu xét tại sự, sự

prodigalitas, secundum se considerata, minus peccatum est quam avaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis. Et per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati. Et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic, pauper factus, non potest in dando superabundare. Et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta.

considered in itself is a less grievous sin than covetousness, and this for three reasons. First, because covetousness differs more from the opposite virtue: since giving, wherein the prodigal exceeds, belongs to liberality more than receiving or retaining, wherein the covetous man exceeds. Secondly, because the prodigal man is of use to the many to whom he gives, while the covetous man is of use to no one, not even to himself, as stated in Ethic. iv, 6. Thirdly, because prodigality is easily cured. For not only is the prodigal on the way to old age, which is opposed to prodigality, but he is easily reduced to a state of want, since much useless spending impoverishes him and makes him unable to exceed in giving. Moreover, prodigality is easily turned into virtue on account of its likeness thereto. On the other hand, the covetous man is not easily cured, for the reason given above (Q[118], A[5], ad 3).

même, la prodigalité est un moindre péché que l'avarice. Et cela pour trois motifs. 1° L'avarice s'éloigne davantage de la vertu opposée. Car il appartient davantage au libéral de donner, ce que le prodigue fait à l'excès, que de prendre ou de retenir, ce qui est l'excès de l'avare. 2° " Le prodigue rend service à beaucoup de gens; l'avare à personne, pas même à lui ", dit Aristote. 3° La prodigalité se guérit facilement. Par l'inclination de la vieillesse, qui lui est contraire. Parce qu'elle aboutit facilement à la pauvreté, pour avoir fait des dépenses inutiles. Et devenu pauvre, le prodigue ne peut plus faire des dons excessifs. Et enfin parce que la prodigalité conduit facilement à la vertu qui lui ressemble. Mais l'avare n'est pas facilement guéri, pour les raisons données plus haut.

phung phí là tội nhỏ hơn tội hà tiện và điều đó do ba lý do. Thứ nhất, tính hà tiện đi xa nhiều hơn khỏi nhân đức đối lập. Việc cho một cách nhiều thuộc về người rộng rãi, điều đó người phung phí thi hành cách thái quá, hơn là việc lấy và việc giữ lại, điều đó là sự thái quá của người hà tiện. Thứ đến, người phung phí phục vụ cho nhiều người; người hà tiện không phục vụ cho ai cả, cũng không phục vụ cho chính mình như Triết gia minh chứng (Ibid. 4,1). Thứ ba, sự phung phí có thể chữa lành dễ dàng. Do khuynh hướng của tuổi già, tuổi già đối lập với sự phung phí. Bởi vì sự phung phí trở nên nghèo khổ, người phung phí không thể cho những vật tặng thái quá. Và cuối cùng, bởi vì sự phung phí một cách dễ dàng đưa tới nhân đức tương tự với nó. Còn người hà tiện không được chữa lành một cách dễ dàng, vì những lý do người ta đã trình bày ở trên (Q.118, a.5, sol.3)

AD PRIMUM ergo dicendum quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet, peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et praecipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiae, quae sunt pauperum, quos defraudant prodige expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus, peccat etiam in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle. VI, vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec sibi nec aliis prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Reply to objection 1. The difference between the prodigal and the covetous man is not that the former sins against himself and the latter against another. For the prodigal sins against himself by spending that which is his, and his means of support, and against others by spending the wherewithal to help others. This applies chiefly to the clergy, who are the dispensers of the Church's goods, that belong to the poor whom they defraud by their prodigal expenditure. In like manner the covetous man sins against others, by being deficient in giving; and he sins against himself, through deficiency in spending: wherefore it is written (Eccles. 6:2): "A man to whom God hath given riches . . . yet doth not give him the power to eat thereof." Nevertheless the prodigal man exceeds in this, that he injures both himself and others yet so as to profit some; whereas the covetous man profits neither others nor himself, since he does not even use his own goods for his own profit.

Solutions 1. La différence entre le prodigue et l'avare ne vient pas ce que l'un pèche contre lui-même et l'autre contre autrui. Car le prodigue pèche contre lui-même en dissipant les biens dont il devrait vivre; et il pèche encore contre autrui en dépensant des biens dont il devrait aider les autres. Et cela apparaît surtout chez les clercs, dispensateurs des biens de l'Église qui appartiennent aux pauvres, que l'on fraude en dépensant avec prodigalité. Pareillement aussi l'avare pèche contre les autres par les insuffisances de ses dons; et il pèche contre lui-même en ne dépensant pas assez, ce que l'Ecclésiaste (6, 2) décrit ainsi: " Dieu lui a donné des richesses et ne lui permet pas d'en profiter. " En sens contraire, si par ses excès le prodigue nuit à lui-même et à certains, il est utile à d'autres, tandis que l'avare n'est utile à personne, ni même à lui, parce qu'il n'ose pas employer ses richesses, même pour son propre usage.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khác biệt giữa người phung phí và người hà tiện không phát xuất từ điều mà người này phạm tội chống với chính mình và người kia chống với người khác. Bởi vì người phung phí phạm tội chống chính mình bằng cách phung phí của cải mình cần để sống; và họ còn phạm tội chống kẻ khác bằng cách phung phí của cải mà họ phải sử dụng để trợ giúp các kẻ khác. Và điều đó xuất hiện nhất là ở nơi giáo sĩ, là những kẻ phân phát của cải của Hội thánh là những của cải thuộc về những kẻ nghèo khó, mà người ta gian lận bằng cách tiêu xài phung phí. Cũng vậy, kẻ hà tiện phạm tội chống các kẻ khác bởi không cho các vật tặng đầy đủ; và họ phạm tội chống chính mình bằng cách tiêu xài không đủ cho mình, sách Giảng viên (6,2) mô tả điều đó thế này: "Thiên Chúa đã ban cho họ của cải giàu có và Ngài không cho phép họ hưởng thụ các của cải này". Tuy nhiên, nếu vì những sự thái quá mà người phung phí hại chính mình và hại một số người khác, họ vẫn có ích cho các kẻ khác, trong khi người hà tiện không có ích cho ai cả, cũng không có ích ngay cho chính mình, bởi vì họ không dám sử dụng của cải mình, ngay cho chính sự sử dụng riêng mình.

AD SECUNDUM dicendum quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum, sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias, circa avaritiam vero quod superflue eas retinet. Quod autem aliquis propter intemperantiam superflue consumat, hoc iam nominat simul multa peccata, unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur IV Ethic. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile

Reply to objection 2. In speaking of vices in general, we judge of them according to their respective natures: thus, with regard to prodigality we note that it consumes riches to excess, and with regard to covetousness that it retains them to excess. That one spend too much for the sake of intemperance points already to several additional sins, wherefore the prodigal of this kind is worse, as stated in Ethic. iv, 1. That an illiberal or covetous man refrain from taking what belongs to others, although this appears in itself to

2. Lorsque nous parlons des vices en général, nous en jugeons selon leur raison propre; ainsi , pour la prodigalité, nous tenons compte de ce qu'elle détruit des richesses de façon excessive. Mais si quelqu'un dépense trop par intempérance, cela additionne plusieurs péchés, et de tels prodigues sont les pires, dit Aristote. Qu'un avare s'abstienne de recevoir le bien du prochain, bien qu'en soi cela paraisse louable, cela peut être blâmable à cause du motif, s'il ne veut rien recevoir pour n'être pas contraint à donner.

2. Khi chúng ta nói tới các tật xấu, chúng ta phán đoán chúng nó tùy theo yếu tính riêng của chúng nó. Như vậy, đối với sự phung phí, chúng ta lưu ý đến điều nó phá hủy các của cải giàu có một cách thái quá. Còn nếu người nào tiêu xài thái quá do sự không điều độ, điều đó thêm nhiều tội, và những người phung phí như thế là những kẻ xấu nhất như Triết gia xác định (Eth. 4,1). Còn việc hà tiện không lãnh nhận của cải của người đồng loại, mặc dầu điều đó tại sự xem ra đáng ca ngợi, điều đó đáng quở trách vì lý do, nếu họ không lãnh nhận gì hết, ngõ hầu khỏi bị bắt buộc

videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere ne cogatur aliis dare.

call for praise, yet on account of the motive for which he does so it calls for blame, since he is unwilling to accept from others lest he be forced to give to others.

phải cho.

AD TERTIUM dicendum quod omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiae, levius reputatur.

Reply to objection 3. All vices are opposed to prudence, even as all virtues are directed by prudence: wherefore if a vice be opposed to prudence alone, for this very reason it is deemed less grievous.

3. Tous les vices s'opposent à la prudence, de même que toutes les vertus sont dirigées par elle. C'est pourquoi le péché qui s'oppose seulement à la prudence est estimé plus léger.

3. Mọi tật xấu đối lập với nhân đức trí thuật, cũng như mọi nhân đức được hướng dẫn bởi nó. Do đó, tội chỉ đối lập với nhân đức trí thuật mà thôi thì được coi là nhẹ hơn.

QUAESTIO 120

DE EPIEIKEIA

OF 'EPIKEIA' OR EQUITY

L'ÉPIKIE

NHÂN ĐỨC LỆ ĐÌNH LUẬT (L'ÉPIKIE)

Deinde considerandum est de epieikeia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum epieikeia sit virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

We must now consider "epikeia," under which head there are two points of inquiry: (1) Whether "epikeia" is a virtue? (2) Whether it is a part of justice?

1. Est-elle une vertu? - 2. Fait-elle partie de la justice?

1. Lệ đình luật là nhân đức? 2. Nó là một phần của nhân đức công bình?

ARTICULUS 1
Utrum epieikeia sit virtus

ARTICLE 1
Whether "epikeia" is a virtue ?

ARTICLE 1
L'épikie est-elle une vertu ?

TIẾT 1
Lệ đình luật là một nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epieikeia aufert aliam virtutem, quia et tollit id quod iustum est secundum legem; et opponi videtur severitati. Ergo epieikeia non est virtus.

Objections 1. It seems that "epikeia" is not a virtue. For no virtue does away with another virtue. Yet "epikeia" does away with another virtue, since it sets aside that which is just according to law, and seemingly is opposed to severity. Therefore "epikeia" is not a virtue.

Objections 1. Il semble que non, car aucune vertu n'en supprime une autre. Or c'est ce que fait l'épikie, parce qu'elle supprime ce qui est juste selon la loi, et semble s'opposer à la sévérité.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Không nhân đức nào hủy bỏ nhân đức khác. Mà sự lệ đình luật làm điều đó, bởi vì nó hủy bỏ điều công bình theo luật và xem ra đối lập với tính nghiêm khắc.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. Sed epieikes videtur iudicare de lege, quando eam aestimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epieikeia magis est vitium quam virtus.

2. Further, Augustine says (De Vera Relig. xxxi): "With regard to these earthly laws, although men pass judgment on them when they make them, yet, when once they are made and established, the judge must pronounce judgment not on them but according to them." But seemingly "epikeia" pronounces judgment on the law, when it deems that the law should not be observed in some particular case. Therefore "epikeia" is a vice rather than a virtue.

2. S. Augustin a nous dit: " Bien que les hommes jugent les lois temporelles quand ils les instituent, une fois qu'elles ont été instituées et confirmées, il n'est plus permis au juge de les juger, mais il doit juger selon elles. " Or l'épikie semble juger la loi, quand elle estime qu'il ne faut pas l'observer dans un cas donné. Donc l'épikie est un vice plutôt qu'une vertu.

2. Thánh Augustinô (De Vera Relig. 31,34) nói với chúng ta: "Mặc dầu nhân loại phán đoán các luật trần gian khi họ thiết lập chúng, một khi chúng đã được thiết lập và được làm cho vững chắc, quan tòa không được phép phán đoán chúng; nhưng phải phân xử tùy theo chúng." Mà lệ đình luật xem ra phân xử luật, khi nó nghĩ rằng người ta không nên tuân theo luật trong một trường hợp nhất định. Vậy lệ đình luật là một tật xấu đúng hơn là một nhân đức.

PRAETEREA, ad epieikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut philosophus dicit, in V Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet, unde imperator dicit, in codice, de legibus et Constitut. Princip., inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere. Ergo actus epieikeiae est illicitus. Non ergo epieikeia est virtus.

3. Further, apparently it belongs to "epikeia" to consider the intention of the lawgiver, as the Philosopher states (Ethic. v, 10). But it belongs to the sovereign alone to interpret the intention of the lawgiver, wherefore the Emperor says in the Codex of Laws and Constitutions, under Law i: "It is fitting and lawful that We alone should interpret between equity and law." Therefore the act of "epikeia" is unlawful: and consequently "epikeia" is not a virtue.

3. A l'épikie semble se rattacher l'attention que l'on porte à l'intention du législateur, selon Aristote. Mais interpréter l'intention du législateur est réservé au prince. C'est pourquoi l'empereur dit dans le Code: " Nous seul avons le devoir et le droit d'interpréter entre l'équité et le droit. " Donc l'acte de l'épikie n'est pas licite, et l'épikie n'est pas une vertu.

3. Sự chủ ý mà người ta hướng đến ý định của nhà lập pháp theo ý kiến của Triết gia (Eth. 5,10), quy về lệ đình luật. Mà việc giải thích ý định của nhà lập pháp dành cho nhà vua. Do đó, nhà vua nói (Codex I, Tit.14, leg. 1): "Duy chúng ta có bổn phận và có quyền giải thích giữa sự công minh và pháp luật." Vậy hành động của lệ đình luật không hợp pháp, và lệ đình luật không phải là một nhân đức.

SED CONTRA est quod philosophus, in V Ethic., ponit eam virtutem.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. v, 10) states it to be a virtue.

En sens contraire, Aristote en fait une vertu.

TRÁI LẠI, Triết gia coi lệ đình luật là một nhân đức (Eth. 5,10).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit

I answer that, As stated above (FS, Q[96], A[6]), when we were treating of laws, since human actions, with which laws are concerned, are composed of contingent singulars and are innumerable in their diversity, it

Réponse : Nous l'avons dit en traitant des lois, parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói khi thảo luận về các luật (I-II, Q.96, a.6), bởi vì các hành vi nhân linh do đó mà người ta thiết lập các luật, cốt tại các trường hợp đơn độc và bất tất hay thay đổi đến vô cùng, việc thiết lập một quy tắc pháp định không bao giờ

possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod epieikes non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis in quibus oportet, sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice, de legibus et Constit. Princip., non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

AD TERTIUM dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS 2
Utrum epieikeia sit pars iustitiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae. Ut enim ex praedictis patet, duplex est iustitia, una particularis, et alia legalis. Sed epieikeia non est pars iustitiae particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiae legalis, quia operatur praeter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae.

was not possible to lay down rules of law that would apply to every single case. Legislators in framing laws attend to what commonly happens: although if the law be applied to certain cases it will frustrate the equality of justice and be injurious to the common good, which the law has in view. Thus the law requires deposits to be restored, because in the majority of cases this is just. Yet it happens sometimes to be injurious-for instance, if a madman were to put his sword in deposit, and demand its delivery while in a state of madness, or if a man were to seek the return of his deposit in order to fight against his country. In these and like cases it is bad to follow the law, and it is good to set aside the letter of the law and to follow the dictates of justice and the common good. This is the object of "epikeia" which we call equity. Therefore it is evident that "epikeia" is a virtue.

Reply to objection 1. "Epikeia" does not set aside that which is just in itself but that which is just as by law established. Nor is it opposed to severity, which follows the letter of the law when it ought to be followed. To follow the letter of the law when it ought not to be followed is sinful. Hence it is written in the Codex of Laws and Constitutions under Law v: "Without doubt he transgresses the law who by adhering to the letter of the law strives to defeat the intention of the lawgiver."

Reply to objection 2. It would be passing judgment on a law to say that it was not well made; but to say that the letter of the law is not to be observed in some particular case is passing judgment not on the law, but on some particular contingency.

Reply to objection 3. Interpretation is admissible in doubtful cases where it is not allowed to set aside the letter of the law without the interpretation of the sovereign. But when the case is manifest there is need, not of interpretation, but of execution.

ARTICLE 2
Whether "epikeia" is a part of justice ?

Objections 1. It seems that "epikeia" is not a part of justice. For, as stated above (Q[58], A[7]), justice is twofold, particular and legal. Now "epikeia" is not a part of particular justice, since it extends to all virtues, even as legal justice does. In like manner, neither is it a part of legal justice, since its operation is beside that which is established by law. Therefore it seems that "epikeia" is not a part of justice.

règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. En sens contraire, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. Ainsi la loi statue que les dépôts doivent être rendus, parce qu'elle est juste dans la plupart des cas. Il arrive pourtant parfois que ce soit dangereux, par exemple si un furieux a mis une épée en dépôt et la réclame pendant une crise, ou encore si quelqu'un réclame une somme qui lui permettra de combattre sa patrie. En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'épikie, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'épikie est une vertu.

Solutions 1. L'épikie ne se détourne pas purement et simplement de ce qui est juste, mais de la justice déterminée par la loi. Et elle ne s'oppose pas à la sévérité, car celle-ci suit fidèlement la loi quand il le faut; suivre la lettre de la loi quand il ne le faut pas, c'est condamnable. Aussi est-il dit dans le Code " Il n'y a pas de doute qu'on pèche contre la loi si en s'attachant à sa lettre, on contredit la volonté du législateur. "

2. juger de la loi, c'est dire qu'elle est mal faite. Dire que les termes de la loi n'obligent pas en telle ou telle circonstance, c'est juger non pas de la loi en elle-même, mais d'un cas déterminé qui se présente.

3. L'interprétation a lieu dans les cas douteux,. où il n'est pas permis, sans la décision de l'autorité, de s'écarter des termes de la loi. Dans les cas évidents, ce qu'il faut, ce n'est pas interpréter, mais agir.

ARTICLE 2
L'épikie fait-elle partie de la justice ?

Objections 1. Il semble que non, car, on l'a vu précédemment il y a deux sortes de justices: la justice particulière et la justice légale. Mais l'épikie ne fait pas partie de la justice particulière parce qu'elle s'étend à toutes les vertus, comme la justice légale. De même elle ne fait pas partie de la justice légale parce qu'elle agit en dehors des dispositions de la loi.

khiếm khuyết, là một việc không thể có luôn luôn được. Mà các nhà lập pháp, chú ý đến cái gì năng xảy ra nhất, đã thiết lập các luật theo chiều hướng này. Tuy nhiên, trong một số trường hợp, việc tuân giữ các luật này đi trái ngược với sự bằng nhau của nhân đức công bình, và trái ngược với sự lợi ích chung được luật nhắm. Như vậy luật quy định rằng người ta phải trả lại các vật ký thác, bởi vì nó là chính đáng trong phần nhiều các trường hợp. Tuy nhiên, đôi khi xảy ra là việc trả có nguy hiểm. Thí dụ, nếu một người điên khùng đã gởi chiếc gươm của mình làm vật ký thác và đòi nó lại trong lúc anh ta bị khủng hoảng; hoặc nếu người nào đòi lại số bạc, mà số bạc này sẽ cho phép nó chiến đấu chống lại quê hương mình. Trong các trường hợp này và các trường hợp tương tự, việc tuân theo luật đã được thiết lập hẳn là điều xấu; và điều tốt là bỏ qua các chữ của luật mà tuân theo các sự đòi hỏi của nhân đức công bình và của lợi ích chung. Chính do đó mà lệ đình luật phục vụ. Như vậy rõ ràng lệ đình luật là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Lệ đình luật phải một cách thuần túy và đơn giản bỏ điều công bình, nhưng bỏ điều công bình đã được luật quyết định. Và nó không đối lập với sự nghiêm khắc, bởi vì sự nghiêm khắc một cách trung thành đi theo luật khi phải tuân theo; việc theo từng tiếng của luật khi người ta không nên theo, đó là điều đáng lên án; như vậy, người ta đọc thấy trong luật (Codex I. Tit.14, leg.1): "Một điều không đáng nghi ngờ là người ta phạm tội chống luật, nếu người ta bám dính vào từng chữ của luật mà chống lại ý muốn của nhà lập pháp".

2. Việc phân xử luật, tức là nói luật đã được thiết lập ra cách xấu. Việc nói các từ ngữ của luật không bắt buộc trong hoàn cảnh này hoặc hoàn cảnh kia, đó không phải là phân xử luật tại sự, nhưng là phân xử một trường hợp nhất định xảy ra.

3. Sự giải thích xuất hiện trong những trường hợp nghi ngờ, mà người ta nếu không có sự quyết định của chính quyền, không được phép hủy bỏ các từ ngữ của luật trong các trường hợp hiển hiện, điều người ta phải làm, đó không phải là giải thích, nhưng là hành động.

TIẾT 2
Nó là một phần của nhân đức công bình ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Như người ta đã trông thấy ở trước (Q.58, a.7), có hai thứ nhân đức công bình: nhân đức công bình đặc thù và nhân đức công bình pháp định. Mà nhân đức công bình đặc thù bởi vì nó mở rộng đến mọi nhân đức, như đức công bình pháp định. Cũng vậy, nó không phải là một phần của nhân đức công bình pháp định, bởi vì nó hành động ngoài các sự sắp đặt của luật.

PRAETEREA, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars, cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariae virtutes ut partes. Sed epieikeia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat, dicitur enim ab epi, quod est supra, et dikaion, quod est iustum. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

PRAETEREA, videtur quod epieikeia sit idem quod modestia. Nam Philipp. IV, ubi dicitur, modestia vestra nota sit omnibus hominibus, in Graeco habetur epieikeia. Sed secundum Tullium, modestia est pars temperantiae. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod epieikes est quoddam iustum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua habet triplicem partem, scilicet partem subiectivam, integralem et quasi potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter praedicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem praedicatur secundum prius et posterius, sicut ens praedicatur de substantia et accidente. Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod epieikeia correspondet proprie iustitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.

2. Further, a more principal virtue is not assigned as the part of a less principal virtue: for it is to the cardinal virtue, as being principal, that secondary virtues are assigned as parts. Now "epikeia" seems to be a more principal virtue than justice, as implied by its name: for it is derived from , i.e. "above," and , i.e. "just." Therefore "epikeia" is not a part of justice.

3. Further, it seems that "epikeia" is the same as modesty. For where the Apostle says (Phil. 4:5), "Let your modesty be known to all men," the Greek has [*]. Now, according to Tully (De Invent. Rhet. ii), modesty is a part of temperance. Therefore "epikeia" is not a part of justice.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. v, 10) that "epikeia is a kind of justice."

I answer that, As stated above (Q[48]), a virtue has three kinds of parts, subjective, integral, and potential. A subjective part is one of which the whole is predicated essentially, and it is less than the whole. This may happen in two ways. For sometimes one thing is predicated of many in one common ratio, as animal of horse and ox: and sometimes one thing is predicated of many according to priority and posteriority, as "being" of substance and accident. Accordingly, "epikeia" is a part of justice taken in a general sense, for it is a kind of justice, as the Philosopher states (Ethic. v, 10). Wherefore it is evident that "epikeia" is a subjective part of justice; and justice is predicated of it with priority to being predicated of legal justice, since legal justice is subject to the direction of "epikeia." Hence "epikeia" is by way of being a higher rule of human actions.

Reply to objection 1. Epikeia corresponds properly to legal justice, and in one way is contained under it, and in another way exceeds it. For if legal justice denotes that which complies with the law, whether as regards the letter of the law, or as regards the intention of the lawgiver, which is of more account, then "epikeia" is the more important part of legal justice. But if legal justice denote merely that which complies with the law with regard to the letter, then "epikeia" is a part not of legal justice but of justice in its general acceptation, and is condivided with legal justice, as exceeding it.

2. On ne donne pas une vertu plus primordiale comme faisant partie d'une vertu qui l'est moins, car c'est aux vertus cardinales, qui sont primordiales, qu'on rattache à titre de parties les vertus secondaires. Mais l'épikie semble être au-dessus de la justice, comme son nom le suggère, car il vient de épi: au-dessus, et dikaion: ce qui est juste.

3. Il semble que l'épikie soit identique à la modération. Car lorsque l'Apôtre dit (Ph 4, 5): " Que votre modération soit connue de tous les hommes ", le mot grec correspond à épikie. Mais, selon Cicéron, la modération fait partie de la tempérance. Donc l'épikie ne fait pas partie de la justice.

En sens contraire, Aristote dit que "l'épikie est quelque chose de juste".

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, une " partie " d'une vertu peut se dire en trois sens: partie subjective, partie intégrante et partie potentielle. La partie subjective est celle à laquelle on attribue essentiellement le tout dont elle n'est qu'une partie. Et cela peut se faire de deux façons. Parfois en effet on attribue le tout aux parties selon une seule raison, comme on attribue le genre " animal " au cheval et au boeuf; mais parfois l'attribution est faite à l'une des deux parties par priorité: c'est ainsi que l'être est attribué d'abord à la substance et ensuite à l'accident. Donc l'épikie fait partie de la justice prise en général, comme " une sorte de réalisation de la justice ", dit Aristote. Il est donc clair que l'épikie est une partie subjective de la justice. Mais on l'appelle justice en priorité par rapport à la justice légale, car celle-ci se dirige selon l'épikie. Aussi celle-ci est-elle comme la règle supérieure des actes humains.

Solutions 1. L'épikie correspond à proprement parler à la justice légale; d'une certaine façon elle y est incluse, et d'une certaine façon elle la dépasse. Si l'on appelle justice légale celle qui obéit à la loi soit quant à la lettre de celle-ci, soit quant à l'intention du législateur, qui est plus importante, alors l'épikie est la partie la plus importante de la justice légale. Mais si l'on appelle justice légale uniquement celle qui obéit à la loi selon la lettre, alors l'épikie ne fait pas partie de la justice légale, mais de la justice prise dans son sens général, et elle se distingue de la justice légale comme la dépassant.

2. Người ta không đưa ra một nhân đức nguyên thủy hơn là một phần của nhân đức kém nguyên thủy hơn, bởi vì chính với các bản đức là những nhân đức nguyên thủy mà người ta quy về đó các nhân đức phụ thuộc với tư cách là những phần. Mà nhân đức công lý xem ra ở trên nhân đức công bình như tên của nó nói lên điều đó, vì đức công lý dịch bởi hai tiếng Hy lạp: Épi (ở trên) và dilation (điều công bình).

3. Xem ra nhân đức lệ đình luật đồng nhất với sự điều độ. Vì thánh Phaolô (Pl 4,5) nói: "Đức điều hòa của anh em, hãy làm sao cho mọi người đều nhận biết". Mà theo Cicéron (Rhet. 2,54), sự điều hòa là phần của nhân đức tiết độ. Vậy nhân đức lệ đình luật không phải là phần của nhân đức công bình.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 5,10) đã nói nhân đức lệ đình luật là cái gì công bình.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.48), một phần của một nhân đức được hiểu theo ba ý nghĩa: một phần chủ thể, một phần nguyên tuyền và một phần năng lực. Phần chủ thể là phần người ta một cách chủ yếu chỉ cái toàn thể về cho nó, vì nó là một phần của toàn thể này. Điều đó có thể hiện theo hai thể cách. Quả thế, đôi khi người ta chỉ toàn thể cho các phần tùy theo cũng một yếu tính duy nhất, như người ta chỉ giống thú vật cho con ngựa và con bò; nhưng đôi khi sự chỉ về như thế được thực hiện cho một trong hai phần bằng cách ưu tiên: chính như vậy mà hữu thể được chỉ cách trước tiên về cho bản thể và sau đó chỉ về cho tùy thể. Vậy đức lệ đình luật là phần của nhân đức công bình hiểu cách tổng quát, với tính cách là một thứ thể hiện của nhân đức công bình như Triết gia chủ tương (Eth. 5,8). Vậy rõ ràng nhân đức lệ đình luật là một phần chủ thể của nhân đức công bình. Song người ta gọi nó là đức công bình bằng cách ưu tiên trong quan hệ với nhân đức công bình pháp định, bởi vì nhân đức công bình pháp định được hướng dẫn tùy theo công bình lệ đình luật. Như vậy nhân đức lệ đình luật là quy tắc ở trên cho các hành vi nhân linh.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức lệ đình luật tương ứng với nhân đức công bình pháp định: một cách nào đó nó được bao gồm trong đó, và một cách nào đó nó vượt qua nhân đức đó. Nếu người ta gọi nhân đức công bình pháp định là nhân đức tuân theo luật từng chữ của luật này, hoặc về ý định của nhà lập pháp, và ý định này quan trọng hơn, trong trường hợp này nhân đức lệ đình luật là phần quan trọng nhất của nhân đức công bình pháp định. Mà còn nếu người ta gọi nhân đức công bình pháp định chỉ là nhân đức tuân theo luật từng chữ, trong trường hợp này nhân đức lệ đình luật không phải là phần của nhân đức công bình pháp định, nhưng của nhân đức công bình được hiểu theo ý nghĩa tổng quát của mình, và nó phân biệt với nhân đức công bình pháp định trong tư cách nó vượt qua nhân đức công bình pháp định này.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quae observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia.

Reply to objection 2. As the Philosopher states (Ethic. v, 10), "epikeia is better than a certain," namely, legal, "justice," which observes the letter of the law: yet since it is itself a kind of justice, it is not better than all justice.

2. Comme dit Aristote, " l'épikie est meilleure qu'une certaine justice, la justice légale qui observe la lettre de la loi. Mais parce qu'elle-même est une certaine justice, elle n'est pas meilleure que toute justice ".

2. Như Triết gia (Ibid. 5,10) nói: Nhân đức lệ đình luật tốt hơn một nhân đức công bình nào đó, tức nhân đức công bình pháp định là nhân đức tuân theo từng chữ của luật. Song bởi vì nó là một nhân đức công bình nào đó, nó không tốt hơn mọi nhân đức công bình.

AD TERTIUM dicendum quod ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epieikeiae, apud Graecos, per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

Reply to objection 3. It belongs to "epikeia" to moderate something, namely, the observance of the letter of the law. But modesty, which is reckoned a part of temperance, moderates man's outward life-for instance, in his deportment, dress or the like. Possibly also the term is applied in Greek by a similitude to all kinds of moderation.

3. Il revient à l'épikie d'être modératrice à l'égard de l'observance littérale de la loi. Mais la modération qui fait partie de la tempérance modère la vie extérieure de l'homme, sa démarche, son vêtement, etc. Cependant il est possible que chez les Grecs le mot " épikie " soit transféré, à cause d'une certaine ressemblance, à toutes sortes de modérations.

3. Nhân đức lệ đình luật có chức phận điều hòa sự tuân giữ luật theo từng tiếng. Mà sự điều hòa là một phần của nhân đức tiết độ, điều hòa đời sống bên ngoài của con người, dáng đi của con người, y phục của con người, v.v... Tuy nhiên, theo ngữ nguyên Hy lạp (épikié), nhân đức lệ đình luật là một sự tương tự nào đó, có thể mở rộng đến mọi sự điều hòa.

QUAESTIO 121

DE DONO PIETATIS

OF PIETY

LE DON DE PIÉTÉ

ÂN HUỆ HIẾU THẢO

Deinde considerandum est de dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

We must now consider the gift that corresponds to justice; namely, piety. Under this head there are two points of inquiry: (1) Whether it is a gift of the Holy Ghost? (2) Which of the beatitudes and fruits corresponds to it?

Étudions maintenant le don du Saint-Esprit qui correspond à la justice, et qui est le don de piété. 1. La piété est-elle un don du Saint-Esprit? - 2. Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui lui correspondent?

1. Sự hiếu thảo là một ân huệ Chúa Thánh Thần? 2. Hạnh phúc nào và những quả nào tương ứng với ân huệ hiếu thảo?

ARTICULUS 1
Utrum pietas sit donum

ARTICLE 1
Whether piety is a gift ?

ARTICLE 1
La piété est-elle un don du Saint-Esprit ?

TIẾT 1
Sự hiếu thảo là một ân huệ Chúa Thánh Thần ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quaedam virtus, ut supra habitum est. Ergo pietas non est donum.

Objections 1. It seems that piety is not a gift. For the gifts differ from the virtues, as stated above (FS, Q[68], A[1]). But piety is a virtue, as stated above (Q[101], A[3]). Therefore piety is not a gift.

Objections 1. Il semble que non, car les dons diffèrent des vertus, on l'a déjà vu. Or on a dit récemment que la piété est une vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hiếu thảo không phải là một ân huệ Chúa Thánh Thần. Các ân huệ phân biệt với các nhân đức như người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.68, a.1). Mà người ta mới nói sự hiếu thảo là một nhân đức (Q.101, a.3).

PRAETEREA, dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes iustitiae religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiae debeat poni donum, videtur quod magis religio deberet esse donum quam pietas.

2. Further, the gifts are more excellent than the virtues, above all the moral virtues, as above (FS, Q[68], A[8]). Now among the parts of justice religion is greater than piety. Therefore if any part of justice is to be accounted a gift, it seems that religion should be a gift rather than piety.

2. Les dons sont supérieurs aux vertus, surtout aux vertus morales, on l'a vu précédemment. Mais parmi les parties de la justice, la religion est plus importante que la piété. Donc, si une partie de la justice devait être mise parmi les dons, il semble que ce devrait être la religion plutôt que la piété.

2. Các ân huệ ở trên các nhân đức, nhất là trên các luân đức như người ta đã thấy ở trước (I-II, Q.68, a.6). Mà trong các phần của nhân đức công bình, nhân đức đạo đức quan trọng hơn nhân đức hiếu thảo. Vậy, nếu một phần của nhân đức công bình phải đặt trong số các ân huệ, thì xem ra đó là nhân đức đạo đức, chứ không phải là nhân đức hiếu thảo.

PRAETEREA, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est. Sed actus pietatis non potest manere in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *pietas cordis viscera misericordiae operibus replet*; et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

3. Further, the gifts and their acts remain in heaven, as stated above (FS, Q[68], A[6]). But the act of piety cannot remain in heaven: for Gregory says (Moral. i) that "piety fills the inmost recesses of the heart with works of mercy": and so there will be no piety in heaven since there will be no unhappiness. Therefore piety is not a gift.

3. Les dons, avec leurs actes, demeurent dans la patrie, on l'a vu. Mais l'acte de la piété ne peut y demeurer car S. Grégoire nous dit: " Ainsi, elle n'existera plus dans la patrie, où il n'y aura pas de misère. " Donc la piété n'est pas un don.

3. Các ân huệ với các hành động của mình tồn tại ở quê trời như người ta đã trông thấy (I-II, Q.68, a.6). Mà hành động của nhân đức hiếu thảo không thể tồn tại ở quê trời, vì thánh Grêgôriô nói với chúng ta : "Như vậy, nó không còn tồn tại ở quê trời, vì ở đó không còn sự khốn khổ." (Moral. 1,32). Vậy nhân đức hiếu thảo không phải là một ân huệ.

SED CONTRA est quod Isaiae XI ponitur inter dona.

On the contrary, It is reckoned among the gifts in the eleventh chapter of Isaias (verse 2) [Douay: 'godliness'].

En sens contraire, Isaïe (11, 2) met la piété parmi les dons.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia (11,2) đặt nhân đức hiếu thảo trong số các ân huệ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a

I answer that, As stated above (FS, Q[68], A[1]; FS, Q[69], AA[1],3), the gifts of the Holy Ghost are habitual dispositions of the soul, rendering it

Réponse : Comme on l'a vu précédemment les dons du Saint-Esprit sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prête à se laisser

TRẢ LỜI : Như người ta đã thấy ở trước (I-II, Q.68; Q.69, a.1), các ân huệ Chúa Thánh Thần là những sự sắp đặt đã thành tập quán của linh hồn, làm cho linh hồn sẵn sàng để

spiritu sancto. Inter cetera autem, movet nos spiritus sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod pietas quae exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus, sed pietas quae est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

AD SECUNDUM dicendum quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quae est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietate virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

AD TERTIUM dicendum quod sicut per pietatem quae est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, *non contradicere Scripturae, sive intellectae sive non intellectae*, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem iudicii, habebit tamen locum praecipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali, quod praecipue tunc erit, secundum illud Sap. V, *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem, ante diem iudicii, miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt.

amenable to the motion of the Holy Ghost. Now the Holy Ghost moves us to this effect among others, of having a filial affection towards God, according to Rom. 8:15, "You have received the spirit of adoption of sons, whereby we cry: Abba (Father)." And since it belongs properly to piety to pay duty and worship to one's father, it follows that piety, whereby, at the Holy Ghost's instigation, we pay worship and duty to God as our Father, is a gift of the Holy Ghost.

Reply to objection 1. The piety that pays duty and worship to a father in the flesh is a virtue: but the piety that is a gift pays this to God as Father.

Reply to objection 2. To pay worship to God as Creator, as religion does, is more excellent than to pay worship to one's father in the flesh, as the piety that is a virtue does. But to pay worship to God as Father is yet more excellent than to pay worship to God as Creator and Lord. Wherefore religion is greater than the virtue of piety: while the gift of piety is greater than religion.

Reply to objection 3. As by the virtue of piety man pays duty and worship not only to his father in the flesh, but also to all his kindred on account of their being related to his father so by the gift of piety he pays worship and duty not only to God, but also to all men on account of their relationship to God. Hence it belongs to piety to honor the saints, and not to contradict the Scriptures whether one understands them or not, as Augustine says (De Doctr. Christ. ii). Consequently it also assists those who are in a state of unhappiness. And although this act has no place in heaven, especially after the Day of Judgment, yet piety will exercise its principal act, which is to revere God with filial affection: for it is then above all that this act will be fulfilled, according to Wis. 5:5, "Behold how they are numbered among the children of God." The saints will also mutually honor one another. Now, however, before the Judgment Day, the saints have pity on those also who are living in this unhappy state.

mouvoir par l'Esprit. Entre autres impulsions, l'Esprit-Saint nous pousse à un amour filial envers Dieu, selon l'épître aux Romains (8,15): " Vous avez reçu l'Esprit des enfants d'adoption en qui nous crions: Abba, Père. " Et parce que c'est le rôle propre de la piété de rendre au père le culte que nous lui devons, il s'ensuit que la piété par laquelle nous rendons un culte à Dieu comme à notre Père, sous l'impulsion du Saint-Esprit, cette piété est un don de celui-ci.

Solutions 1. La piété par laquelle nous rendons le culte que nous devons à notre père selon la chair est une vertu; mais la piété qui est un don rend ce culte à Dieu en tant qu'il est Père.

2. Rendre un culte à Dieu créateur, ce que fait la vertu de religion, est plus excellent que rendre un culte à notre père charnel, ce que fait la piété qui est une vertu. Mais rendre un culte à Dieu comme Père est encore plus excellent que de rendre un culte à Dieu comme Créateur et Seigneur. Aussi la religion est-elle supérieure à la vertu de piété; mais la piété comme désignant un don est supérieure à la vertu de religion.

3. De même que par la piété qui est une vertu on rend un culte non seulement à son père selon la chair, mais encore à tous ceux qui sont du même sang, parce qu'ils se rattachent au père; de même encore la piété qui est un don rend ses devoirs et son culte non seulement à Dieu, mais encore à tous les hommes en tant qu'ils se rattachent à Dieu. Et c'est pourquoi il revient à ce don de piété d'honorer les saints et " de ne pas contredire l'Écriture, qu'on la comprenne ou non ", dit S. Augustin. Par suite, c'est encore elle qui vient au secours des malheureux. Et bien que cet acte n'aie pas sa place dans la patrie, surtout après le jour du jugement, son acte principal y aura pourtant sa place, car il consiste à rendre à Dieu un culte filial qui alors sera prédominant selon le livre de la Sagesse (5, 5): " Voici comment ils ont été comptés parmi les fils de Dieu. " En outre les saints se rendront mutuellement honneur. Mais maintenant, jusqu'au jour du jugement, les saints seront miséricordieux pour ceux qui vivent dans cette condition de misère.

Chúa Thánh Thần tác dụng. Trong các sự xúc động khác, Chúa Thánh Thần thúc đẩy chúng ta đến tình yêu con cái đối với Thiên Chúa theo lời ghi chép trong thư gửi tín hữu Rôma (8,15): “Anh em đã chịu lấy Thánh Thần của hàng nghĩa tử, nhờ đó ta kêu lên: Abba, Lạy Cha.” Mà bởi vì chức phận riêng của nhân đức đạo đức là đem lại cho người cha sự thờ phụng mà chúng ta phải có đối với Ngài, do đó mà nhân đức hiếu thảo làm cho chúng ta thờ phụng Thiên Chúa là Cha chúng ta, nhờ sự thúc đẩy của Chúa Thánh Thần, thì nhân đức hiếu thảo là ân huệ Chúa Thánh Thần.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức hiếu thảo mà do đó chúng ta thi hành việc phụng sự chúng ta phải có đối với người cha phần xác là một nhân đức; và nhân đức hiếu thảo trong tư cách là ân huệ, thờ phụng Thiên Chúa trong tư cách Ngài là Cha.

2. Chúng ta thờ phụng Thiên Chúa là Đấng sáng tạo, đó là việc làm của nhân đức đạo đức thì tuyệt hảo hơn việc phụng sự người cha chúng ta về phần xác, điều đó là việc làm của nhân đức hiếu thảo. Mà việc phụng sự Thiên Chúa trong tư cách Ngài là cha, còn tuyệt hảo hơn là việc phụng sự Thiên Chúa là Đấng sáng tạo và là Thiên Chúa. Như vậy nhân đức đạo đức ở trên nhân đức hiếu thảo, còn nhân đức hiếu thảo biểu thị ân huệ Chúa Thánh Thần thì ở trên nhân đức đạo đức.

3. Cũng như nhân đức hiếu thảo là nhân đức làm cho người ta phụng sự không những người cha của mình theo thân xác, mà còn phụng sự cho mọi người bà con theo huyết thống, bởi vì họ quy về người cha của mình. Cũng vậy, nhân đức hiếu thảo trong tư cách là một ân huệ thi hành các bản phận của mình và sự phụng sự của mình không những đối với Thiên Chúa, mà còn đối với tất cả mọi người trong tư cách họ quy về Thiên Chúa, và do đó, ân huệ hiếu thảo có chức phận tôn kính các thánh và không chống lại Kinh thánh, cho dầu người ta hiểu hoặc không hiểu Kinh thánh như thánh Augustinô khẳng định (De Doctr. Chryst. 2,7). Do đó, còn chính ân huệ hiếu thảo trợ giúp những người khốn khổ. Và mặc dầu hành động này không còn xuất hiện ở quê trời, nhất là sau ngày phán xét chung, hành động chủ yếu của nó vẫn còn hiện hữu ở quê trời, bởi vì nó cốt tại thi hành đối với Thiên Chúa sự phụng sự con cái, và sự phụng sự con cái này sẽ rất cao trọng theo lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (5,5): “Này đây, là tại sao họ đã được liệt vào hàng các con cái Thiên Chúa.” Hơn nữa, các thánh sẽ tôn vinh lẫn nhau. Song bây giờ, cho đến ngày phán xét chung, các thánh thương xót những kẻ đang sống trong điều kiện khốn khổ.

ARTICULUS 2

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati

ARTICLE 2

Whether the second beatitude, "Blessed are the meek,"

ARTICLE 2

Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui correspondent

TIẾT 2

Hạnh phúc nào và các quả nào tương ứng với ân huệ hiếu thảo ?

mites

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiae. Ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, vel etiam quinta, beati misericordes, quia, ut dictum est, opera misericordiae pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

PRAETEREA, donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adiungitur in connumeratione donorum Isaiae XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum igitur ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

PRAETEREA, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus, bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *pietas congruit mitibus*.

RESPONDEO dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timori; secundam autem scilicet, beati mites, attribuit pietati; et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis. Et secundum hoc, oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae et pietati. Sed secundum rationem ordinis, diversae beatitudines eis adaptantur,

corresponds to the gift of piety ?

Objections 1. It seems that the second beatitude, "Blessed are the meek," does not correspond to the gift of piety. For piety is the gift corresponding to justice, to which rather belongs the fourth beatitude, "Blessed are they that hunger and thirst after justice," or the fifth beatitude, "Blessed are the merciful," since as stated above (A[1], OBJ[3]), the works of mercy belong to piety. Therefore the second beatitude does not pertain to the gift of piety.

2. Further, the gift of piety is directed by the gift of knowledge, which is united to it in the enumeration of the gifts (Is. 11). Now direction and execution extend to the same matter. Since, then, the third beatitude, "Blessed are they that mourn," corresponds to the gift of knowledge, it seems that the second beatitude corresponds to piety.

3. Further, the fruits correspond to the beatitudes and gifts, as stated above (FS, Q[70], A[2]). Now among the fruits, goodness and benignity seem to agree with piety rather than mildness, which pertains to meekness. Therefore the second beatitude does not correspond to the gift of piety.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i): "Piety is becoming to the meek."

I answer that, In adapting the beatitudes to the gifts a twofold congruity may be observed. One is according to the order in which they are given, and Augustine seems to have followed this: wherefore he assigns the first beatitude to the lowest gift, namely, fear, and the second beatitude, "Blessed are the meek," to piety, and so on. Another congruity may be observed in keeping with the special nature of each gift and beatitude. In this way one must adapt the beatitudes to the gifts according to their objects and acts: and thus the fourth and fifth beatitudes would correspond to piety, rather than the second. Yet the second beatitude has a certain congruity with piety, inasmuch as meekness removes the obstacles to acts of piety.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Taking the beatitudes and gifts according to their proper natures, the same beatitude must needs correspond to knowledge and piety: but taking them according to their order, different beatitudes correspond to

au don de piété ?

Objections 1. Il semble qu'au don de piété ne corresponde pas la deuxième béatitude: " Bienheureux les doux. " En effet, le don de piété correspond à la justice, ou encore à la quatrième béatitude: " Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. " Ou encore à la cinquième: " Bienheureux les miséricordieux ", parce que, comme on l'a dit, l'oeuvre de la miséricorde se rattache à la piété. Donc la deuxième béatitude ne se rattache pas au don de piété.

2. Le don de piété est dirigé par le don de science, qui figure dans l'énumération des dons chez Isaïe (11, 2). Or celui qui dirige et celui qui exécute ont le même but. Donc, puisque la troisième béatitude - " Bienheureux ceux qui pleurent " se rattache à la science, il semble que la deuxième ne se rattache pas à la piété.

3. Les fruits correspondent aux béatitudes et aux dons, comme on l'a vu antérieurement. Mais, parmi les fruits, la bonté et la bénignité paraissent s'accorder davantage avec la piété que la mansuétude qui se rattache à la douceur. Donc la deuxième béatitude ne correspond pas au don de piété.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " La piété convient aux hommes doux. "

Réponse : Pour adapter les béatitudes aux dons on peut envisager deux sortes de rapprochements. L'une selon leur ordre, que S. Augustin semble avoir suivi. Aussi attribue-t-il la première béatitude (selon S. Matthieu) au dernier des dons (selon Isaïe), qui est le don de crainte. La deuxième - " Bienheureux les doux ", il l'attribue au don de piété, et ainsi de suite. On peut envisager d'autres rapprochements selon la raison propre du don et celle de la béatitude. Il faut alors rapprocher les béatitudes et les dons selon leurs objets et leurs actes. A ce point de vue, la quatrième et la cinquième béatitude correspondent mieux que la deuxième au don de piété. Cependant la deuxième rejoint la piété en tant que la mansuétude supprime ce qui pourrait s'opposer aux actes de piété.

Solutions 1. Cela répond à la première objection.

2. Selon les caractéristiques des béatitudes et des dons, la même béatitude doit correspondre aux dons de piété et de science. Mais si l'on suit l'ordre d'énumération, diverses béatitudes s'y adaptent, à condition d'observer une certaine

VẤN NẠN 1. Xem ra hạnh phúc thứ hai không tương ứng với ân huệ hiếu thảo. Ân huệ hiếu thảo tương ứng với nhân đức công bình, hoặc tương ứng với hạnh phúc thứ tư: "Phúc cho kẻ đói khát vì đạo ngay." Hoặc còn tương ứng với hạnh phúc thứ năm: "Phúc cho kẻ có lòng thương xót", bởi vì như người ta đã nói ở trước (a.1, sol.3; Q.101, a.1, sol.2), công việc của lòng thương xót quy về ân huệ hiếu thảo. Vậy hạnh phúc thứ hai không quy về ân huệ hiếu thảo.

2. Ân huệ hiếu thảo được hướng dẫn bởi ân huệ hiểu biết, và ân huệ hiểu biết được kể ra trong số các ân huệ theo tiên tri Isaia (11,2). Mà kẻ hướng dẫn và kẻ thi hành có cũng một mục đích. Vậy bởi vì hạnh phúc thứ ba "Phúc cho kẻ khóc lóc" quy về ân huệ hiểu biết, thì xem ra hạnh phúc thứ hai không quy về ân huệ hiếu thảo.

3. Các quả tương ứng với các hạnh phúc và các ân huệ như người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.70, a.2). Mà trong các quả, thiện tính và tính hiền lành xem ra hòa hợp một cách nhiều với ân huệ hiếu thảo hơn là nhân đức nhân từ, vì nhân đức nhân từ quy về sự dịu dàng. Vậy hạnh phúc thứ hai không tương ứng với ân huệ hiếu thảo.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,4) đã nói: "Ân huệ hiếu thảo thích hợp cho những người hiền lành."

TRẢ LỜI : Để thích nghi các hạnh phúc với các ân huệ, người ta nhắm hai thứ đem lại gần. Một thứ đem lại gần tùy theo trật tự của chúng được thánh Augustinô chấp nhận. Như vậy, thánh nhân chỉ hạnh phúc thứ nhất (theo Phúc âm thánh Matthêô) về cho ân huệ cuối cùng trong các ân huệ (theo tiên tri Isaia), và ân huệ cuối cùng này là ân huệ kính sợ. Hạnh phúc thứ hai "Phúc cho kẻ hiền lành", Ngài chỉ nói về cho ân huệ hiếu thảo, và cứ tiếp theo như vậy. Người ta có thể cứu xét các sự đem lại gần khác tùy theo yếu tính riêng của ân huệ và yếu tính riêng của hạnh phúc. Người ta trong trường hợp này, phải đem lại gần các hạnh phúc và các ân huệ tùy theo các đối tượng và các hành động. Ở phương diện này, hạnh phúc thứ bốn và hạnh phúc thứ năm tương ứng với ân huệ hiếu thảo hơn hạnh phúc thứ hai; tuy nhiên, hạnh phúc thứ hai liên kết với ân huệ đạo đức trong tư cách sự dịu dàng hủy bỏ những cái gì có thể đối lập với các hành động của ân huệ hiếu thảo.

GIẢI ĐÁP 1. Điều vừa được trình bày giải đáp vấn nạn thứ nhất.

2. Theo các đặc tính của các hạnh phúc và của các ân huệ, cũng một hạnh phúc phải tương ứng với các ân huệ hiếu thảo và hiểu biết. Còn nếu người ta theo trật tự kể ra, các hạnh phúc khác nhau thích nghi với hai ân huệ này, với điều kiện là người ta

observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est.
AD TERTIUM dicendum quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati, mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

them, although a certain congruity may be observed, as stated above.
Reply to objection 3. In the fruits goodness and benignity may be directly ascribed to piety; and mildness indirectly in so far as it removes obstacles to acts of piety, as stated above.

affinité, comme on vient de le dire.

3. Parmi les fruits, la bonté et la bénignité peuvent être attribuées directement à la piété; mais la mansuétude indirectement, en tant qu'elle supprime ce qui empêcherait les actes de piété, on vient de le dire.

xem xét một sự tương hệ nào đó, như người ta mới đề cập đến.
3. Trong các quả, thiện tính và sự hiền lành có thể cách trực tiếp chỉ về cho ân huệ hiếu thảo, còn sự dịu dàng được chỉ về cách gián tiếp, trong tư cách nó hủy bỏ những cái gì ngăn trở các hành động của ân huệ hiếu thảo, như người ta mới nói.

QUAESTIO 122

DE PRAECEPTIS IUSTITIAE

OF THE PRECEPTS OF JUSTICE

LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA JUSTICE

CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI NHÂN ĐỨC CÔNG BÌNH

Deinde considerandum est de praeceptis iustitiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae. Secundo, de primo praecepto Decalogi. Tertio, de secundo. Quarto, de tertio. Quinto, de quarto. Sexto, de aliis sex.

We must now consider the precepts of justice, under which head there are six points of inquiry: (1) Whether the precepts of the decalogue are precepts of justice? (2) Of the first precept of the decalogue; (3) Of the second; (4) Of the third; (5) Of the fourth; (6) Of the other six.

1. Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice? - 2. Le premier précepte. - 3. Le deuxième. - 4. Le troisième. - 5. Le quatrième. - 6. Les six derniers préceptes.

1. Các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT liên hệ với nhân đức công bình? 2. Giới mệnh thứ nhất. 3. Giới mệnh thứ hai. 4. Giới mệnh thứ ba. 5. Giới mệnh thứ bốn. 6. Giới mệnh cuối cùng.

ARTICULUS 1
Utrum praecepta decalogi sint praecepta iustitiae

ARTICLE 1
Whether the precepts of the decalogue are precepts of justice ?

ARTICLE 1
Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice ?

TIẾT 1
Các giới mệnh trong mười điều răn liên hệ với nhân đức công bình ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non sint praecepta iustitiae. Intentio enim legislatoris est cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic., unde et in V Ethic. dicitur quod *lex praecipit de omnibus actibus virtutum omnium*. Sed praecepta Decalogi sunt prima principia totius divinae legis. Ergo praecepta Decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

Objections 1. It seems that the precepts of the decalogue are not precepts of justice. For the intention of a lawgiver is "to make the citizens virtuous in respect of every virtue," as stated in Ethic. ii, 1. Wherefore, according to Ethic. v, 1, "the law prescribes about all acts of all virtues." Now the precepts of the decalogue are the first. principles of the whole Divine Law. Therefore the precepts of the decalogue do not pertain to justice alone.

Objections 1. Il ne semble pas, car " l'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux " de toutes les vertus, dit Aristote; aussi dit-il encore que la loi donne des préceptes concernant tous les actes de toutes les vertus. Mais les préceptes du décalogue sont les principes premiers de toute la loi divine. Donc ils ne concernent pas seulement la justice.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có liên hệ như vậy. Ý định của nhà lập pháp là biến các người công dân thành nhân đức trong mọi nhân đức như Triết gia xác định (Eth. 2,1); như vậy, Triết gia còn nói (Eth. 5,1), luật đưa ra các giới mệnh liên hệ với mọi hành động của mọi nhân đức. Mà các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT là các nguyên lý sơ thủy của mọi luật Thiên Chúa. Vậy chúng nó không liên hệ với nhân đức công bình mà thôi.

PRAETEREA, ad iustitiam videntur pertinere praecipue praecepta iudicialia, quae contra moralia dividuntur, ut supra habitum est. Sed praecepta Decalogi sunt praecepta moralia, ut ex supra dictis patet. Ergo praecepta Decalogi non sunt praecepta iustitiae.

2. Further, it would seem that to justice belong especially the judicial precepts, which are condivided with the moral precepts, as stated above (FS, Q[99], A[4]). But the precepts of the decalogue are moral precepts, as stated above (FS, Q[100], A[3]). Therefore the precepts of the decalogue are not precepts of justice.

2. C'est à la justice que semblent se rattacher surtout les préceptes judiciaires, qui se distinguent des préceptes moraux, comme on l'a vu précédemment. Donc les préceptes du décalogue ne concernent pas la justice.

2. Với nhân đức công bình, xem ra quy về đó, nhất là các giới mệnh tư pháp phân biệt với các giới mệnh đạo đức như người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.99, a.4). Vậy các giới mệnh Mười điều răn ĐCT không liên hệ với nhân đức công bình.

PRAETEREA, lex praecipue tradit praecepta de actibus iustitiae pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, et aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in praeceptis Decalogi. Ergo videtur quod praecepta Decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

3. Further, the Law contains chiefly precepts about acts of justice regarding the common good, for instance about public officers and the like. But there is no mention of these in the precepts of the decalogue. Therefore it seems that the precepts of the decalogue do not properly belong to justice.

3. La loi transmet surtout les commandements concernant les actes de justice qui se rattachent au bien commun, comme les fonctions publiques et les institutions analogues. Mais il n'est pas fait mention de cela dans les préceptes du décalogue.

3. Luật chuyển thông nhất là các lệnh truyền liên hệ với các hành động của nhân đức công bình quy về lợi ích chung, như các chức vụ công cộng và các quy chế tương tự mà không có đề cập đến điều đó trong các giới mệnh Mười điều răn ĐCT.

PRAETEREA, praecepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei et proximi, quae pertinent ad virtutem caritatis. Ergo praecepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iustitiam.

4. Further, the precepts of the decalogue are divided into two tables, corresponding to the love of God and the love of our neighbor, both of which regard the virtue of charity. Therefore the precepts of the decalogue belong to charity rather than to justice.

4. Les préceptes du décalogue se distinguent en deux tables correspondant à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain, qui relèvent de la vertu de charité. Donc les préceptes du décalogue concernent la charité plus que la justice.

4. Các giới mệnh Mười điều răn ĐCT phân biệt trong hai phiến đá tương ứng với tình yêu đối với Thiên Chúa và tình yêu đối với người đồng loại; và hai thứ tình yêu này lệ thuộc vào nhân đức mến. Vậy các giới mệnh Mười điều răn ĐCT liên hệ với đức mến hơn là với nhân đức công bình.

SED CONTRA est quod iustitia sola

On the contrary, Seemingly

En sens contraire, la justice paraît

TRÁI LẠI, Nhân đức công bình xem

videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia praecepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia praecepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

RESPONDEO dicendum quod praecepta Decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum, quia in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo praecepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars iustitiae; quartum autem praeceptum est de actu pietatis, quae est pars iustitiae secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis praecepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod iudicialia praecepta sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad proximum, sicut et caeremonialia sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad Deum. Unde neutra praecepta continentur in Decalogo. Sunt tamen determinationes praeceptorum Decalogi. Et sic ad iustitiam pertinent.

AD TERTIUM dicendum quod ea quae pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem. Et ideo non fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi, sed inter praecepta iudicialia.

AD QUARTUM dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad caritatem sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*. Sed ad iustitiam pertinent inquantum immediate sunt de actibus iustitiae.

justice is the sole virtue whereby we are directed to another. Now we are directed to another by all the precepts of the decalogue, as is evident if one consider each of them. Therefore all the precepts of the decalogue pertain to justice.

I answer that, The precepts of the decalogue are the first principles of the Law: and the natural reason assents to them at once, as to principles that are most evident. Now it is altogether evident that the notion of duty, which is essential to a precept, appears in justice, which is of one towards another. Because in those matters that relate to himself it would seem at a glance that man is master of himself, and that he may do as he likes: whereas in matters that refer to another it appears manifestly that a man is under obligation to render to another that which is his due. Hence the precepts of the decalogue must needs pertain to justice. Wherefore the first three precepts are about acts of religion, which is the chief part of justice; the fourth precept is about acts of piety, which is the second part of justice; and the six remaining are about justice commonly so called, which is observed among equals.

Reply to objection 1. The intention of the law is to make all men virtuous, but in a certain order, namely, by first of all giving them precepts about those things where the notion of duty is most manifest, as stated above.

Reply to objection 2. The judicial precepts are determinations of the moral precepts, in so far as these are directed to one's neighbor, just as the ceremonial precepts are determinations of the moral precepts in so far as these are directed to God. Hence neither precepts are contained in the decalogue: and yet they are determinations of the precepts of the decalogue, and therefore pertain to justice.

Reply to objection 3. Things that concern the common good must needs be administered in different ways according to the difference of men. Hence they were to be given a place not among the precepts of the decalogue, but among the judicial precepts.

Reply to objection 4. The precepts of the decalogue pertain to charity as their end, according to 1 Tim. 1:5, "The end of the commandment is charity": but they belong to justice, inasmuch as they refer immediately to acts of justice.

être la seule vertu qui nous ordonne à autrui. Mais tous les préceptes du décalogue nous ordonnent à autrui, comme on le voit en les parcourant un par un. Donc tous les préceptes du décalogue se rapportent à la justice.

Réponse : Les préceptes du décalogue sont les premiers préceptes de la loi, et la raison naturelle leur donne aussitôt son assentiment comme aux principes les plus évidents. Mais il est non moins évident que la raison de dette, nécessaire pour qu'il y ait précepte, apparaît dans la justice, qui regarde autrui; parce que, dans ce qui regarde lui-même, il apparaît au premier coup d'oeil que l'homme est maître de lui, et qu'il lui est permis de faire ce qu'il veut. Mais quand il s'agit de ce qui regarde autrui, il est évident qu'on est obligé de rendre à autrui ce qu'on lui doit. Et c'est pourquoi il fallait que les préceptes du décalogue se rapportent à la justice. Aussi les trois premiers préceptes concernent-ils les actes de la religion, partie principale de la justice; le quatrième concerne les actes de la piété, partie secondaire de la justice; les six autres préceptes règlent les actes de la justice générale qui concerne les rapports entre égaux.

Solutions 1. La loi vise à rendre vertueux tous les hommes, mais dans un certain ordre: elle leur donne d'abord des préceptes pour les actes où se manifeste plus clairement la raison de dette, nous venons de le dire.

2. Les préceptes judiciaires sont des déterminations des préceptes moraux en tant qu'ils sont ordonnés au prochain, de même que les préceptes cérémoniels sont des déterminations des préceptes moraux en tant qu'ils sont ordonnés à Dieu. Ni les uns ni les autres ne se trouvent dans le décalogue. Cependant ils sont des déterminations des préceptes de celui-ci, et ainsi ils se rapportent à la justice.

3. Ce qui se rapporte au bien commun doit être réparti diversement selon la diversité des hommes. C'est pourquoi on ne devait pas en faire des préceptes du décalogue, mais des préceptes judiciaires.

4. Les préceptes du décalogue se rattachent à la charité comme à leur fin selon S. Paul (1 Tm 1, 5): " La fin du précepte, c'est la charité. " Mais ils se rattachent à la justice en tant qu'ils portent immédiatement sur les actes de cette vertu.

ra là nhân đức duy nhất sắp đặt chúng ta với người khác. Mà mọi giới mệnh Mười điều răn ĐCT sắp đặt chúng ta với kẻ khác, như chúng ta trông thấy điều đó khi chúng ta cứu xét từng giới mệnh một. Vậy mọi giới mệnh Mười điều răn ĐCT quy về nhân đức công bình.

TRẢ LỜI : Các giới mệnh Mười điều răn ĐCT là những giới mệnh trước hết của luật, và trí năng tự nhiên chấp nhận chúng nó ngay như chấp nhận các nguyên lý hiển hiện nhất; điều này không kém hiển hiện là yếu tính của nợ, cần thiết ngõ hầu có giới mệnh, xuất hiện trong nhân đức công bình là nhân đức liên hệ với người khác; bởi vì trong cái gì liên hệ với chính mình, con người trông thấy ngay mình là chủ của chính mình, và họ được phép làm cái gì họ muốn. Còn khi đề cập đến cái gì liên hệ với kẻ khác, thì rõ ràng con người bị bắt buộc phải trả cho kẻ khác điều mình mắc nợ với họ và do đó, các giới mệnh Mười điều răn ĐCT phải quy về nhân đức công bình. Như vậy, ba giới mệnh trước hết liên hệ với các hành động của nhân đức đạo đức, là phần chính của nhân đức công bình, giới mệnh thứ bốn liên hệ với các hành động của nhân đức hiếu thảo, là phần phụ thuộc của nhân đức công bình, sáu giới mệnh khác sắp đặt các hành động của nhân đức công bình tổng quát liên hệ với các mối tương quan giữa những kẻ bằng nhau.

GIẢI ĐÁP 1. Luật nhắm làm cho trở nên nhân đức tất cả mọi người, nhưng theo một trật tự nào đó: nó đưa ra cho họ trước hết các giới mệnh đối với các hành động mà do đó biểu lộ rõ ràng hơn yếu tính của nợ như chúng ta mới đề cập đến (I-II, Q.100, a.1).

2. Các giới mệnh tư pháp là những sự định rõ của các giới mệnh đạo đức trong tư cách chúng nó được sắp đặt với người đồng loại, cũng như các giới mệnh nghi lễ là những sự định rõ của các giới mệnh đạo đức trong tư cách chúng nó được sắp đặt với Thiên Chúa: cả hai loại giới mệnh này không gặp ở Mười điều răn ĐCT. Tuy nhiên, chúng nó là những sự định rõ của các giới mệnh Mười điều răn ĐCT, và như vậy chúng nó quy về nhân đức công bình.

3. Cái gì quy về sự ích lợi chung phải được phân chia cách khác nhau tùy theo sự khác biệt của các con người. Do đó, người ta không nên đặt điều đó trong các giới mệnh Mười điều răn ĐCT, nhưng trong các giới mệnh tư pháp.

4. Các giới mệnh Mười điều răn ĐCT quy về đức mến là mục đích của mình theo lời nói của thánh Phaolô (1Tm 1,5): "Mục đích của giới mệnh này, đó là đức mến." Song chúng nó quy về nhân đức công bình trong tư cách chúng nó trực tiếp liên hệ với các hành động của nhân đức này.

ARTICULUS 2
Utrum primum praeceptum

ARTICLE 2
Whether the first precept of the

ARTICLE 2
Le premier précepte du

TIẾT 2
Giới mệnh thứ nhân của mười điều

decalogi inconvenienter tradatur

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod primum praeceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII, *quanto magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Sed praeceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur, honora patrem tuum et matrem tuam. Ergo multo magis primum praeceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative, praesertim cum affirmatio sit naturaliter prior negatione.

PRAETEREA, primum praeceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem praecepto prohibentur tres actus, *nam primo dicitur, non habebis deos alienos coram me; secundo dicitur, non facies tibi sculptile; tertio, non adorabis ea, neque coles*. Ergo inconvenienter traditur primum praeceptum.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, quod per primum praeceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multae sunt aliae noxiae superstitiones praeter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

IN CONTRARIUM est auctoritas Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet praecepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet homo fit bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo fit fundamentum. In bonitate autem animae prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanae voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur, sicut agricola primo purgat agrum, et postea proiicit semina, secundum illud Ierem. IV, *novate vobis novale, et nolite serere super spinas*. Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus ut

decalogue is fittingly expressed ?

Objections 1. It seems that the first precept of the decalogue is unfittingly expressed. For man is more bound to God than to his father in the flesh, according to Heb. 12:9, "How much more shall we [Vulg.: 'shall we not much more'] obey the Father of spirits and live?" Now the precept of piety, whereby man honors his father, is expressed affirmatively in these words: "Honor thy father and thy mother." Much more, therefore, should the first precept of religion, whereby all honor God, be expressed affirmatively, especially as affirmation is naturally prior to negation.

2. Further, the first precept of the decalogue pertains to religion, as stated above (A[1]). Now religion, since it is one virtue, has one act. Yet in the first precept three acts are forbidden: since we read first: "Thou shalt not have strange gods before Me"; secondly, "Thou shalt not make to thyself any graven thing"; and thirdly, "Thou shalt not adore them nor serve them." Therefore the first precept is unfittingly expressed.

3. Further, Augustine says (De decem chord. ix) that "the first precept forbids the sin of superstition." But there are many wicked superstitions besides idolatry, as stated above (Q[92], A[2]). Therefore it was insufficient to forbid idolatry alone.

On the contrary, stands the authority of Scripture.

I answer that, It pertains to law to make men good, wherefore it behooved the precepts of the Law to be set in order according to the order of generation, the order, to wit, of man's becoming good. Now two things must be observed in the order of generation. The first is that the first part is the first thing to be established; thus in the generation of an animal the first thing to be formed is the heart, and in building a home the first thing to be set up is the foundation: and in the goodness of the soul the first part is goodness of the will, the result of which is that a man makes good use of every other goodness. Now the goodness of the will depends on its object, which is its end. Wherefore since man was to be directed to virtue by means of the Law, the first thing necessary was, as it were, to lay the foundation of religion, whereby man is duly directed to God, Who is the last end of man's will. The second thing to be observed in the order of generation is that in the first place contraries and obstacles have to be removed. Thus the farmer first purifies the soil, and afterwards sows his seed,

décalogue

Objections 1. Il semble que ce précepte soit mal formulé. Car l'homme a davantage d'obligation envers Dieu qu'envers son père selon la chair, d'après l'épître aux Hébreux (12, 9): " Ne serons-nous pas soumis bien davantage au Père des esprits, pour avoir la vie? " Or, le précepte sur la piété dont on honore son père a une forme affirmative: " Honore ton père et ta mère. " Donc, à plus forte raison, le premier précepte de la religion dont on doit honorer Dieu devrait-il être rédigé sous forme affirmative. D'autant plus que l'affirmation précède par nature la négation.

2. On a dit à l'Article précédent que le premier précepte se rattache à la religion. Mais celle-ci, n'étant qu'une vertu, n'a qu'un acte. Or le premier précepte prohibe trois actes. Premièrement: " Tu n'auras pas de dieux étrangers devant moi. " Deuxièmement " Tu ne feras pas d'idole. " Troisièmement " Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux, et tu ne les serviras pas. " Donc ce premier précepte est mal formulé.

3. S. Augustin nous dit que le premier précepte exclut le vice de superstition. Mais il y a bien d'autres superstitions nocives que l'idolâtrie, on l'a vu précédemment.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 3).

Réponse : Il revient à la loi de rendre les hommes bons. C'est pourquoi il faut que ses préceptes soient rangés selon l'ordre où la vertu est engendrée chez l'homme. Or dans l'ordre de la génération deux points sont à observer. D'abord que la première partie est constituée en premier. Ainsi, dans la génération de l'animal, ce qui est engendré d'abord, c'est le coeur, et pour la maison on pose d'abord les fondations. Dans la bonté de l'âme vient en premier la bonté de la volonté, grâce à laquelle l'homme use bien de toute autre bonté. Or la bonté de la volonté se mesure d'abord à son objet, qui est la fin. C'est pourquoi, chez celui que la loi doit former à la vertu, il fallait d'abord, pour ainsi dire, poser comme fondement la religion, qui règle l'ordre de l'homme à Dieu, fin ultime de sa volonté. Deuxièmement, il faut veiller, dans l'ordre de la génération, à enlever d'abord les oppositions et les obstacles. Ainsi le laboureur nettoie son champ avant de l'ensemencer, comme dit Jérémie (4, 3): " Défrichez pour vous ce

răn

VẤN NẠN 1. Xem ra giới mệnh này đã được công thức hóa cách xấu. Con người bị bắt buộc đối với Thiên Chúa nhiều hơn là đối với người cha của mình về thân xác theo thư gửi tín hữu Do thái (12,9): "Há ta lại không tỏ lòng tùng phục hơn sao đối với Cha của các thần thiêng, để ta được sống?" Mà, giới mệnh về sự hiếu thảo mà người ta tôn kính cha của mình có hình thức xác định: "Ngươi hãy thảo kính cha mẹ." Vậy, phương chi giới mệnh thứ nhất của nhân đức đạo đức mà do đó người ta phải tôn thờ Thiên Chúa được viết ra theo hình thức xác định. Như thế, sự xác định theo bản tính thì đi trước sự phủ định.

2. Người ta đã nói ở Tiết trước, giới mệnh thứ nhất quy về nhân đức đạo đức, chỉ là một nhân đức có một hành động duy nhất. Mà giới mệnh thứ nhất cấm đoán ba hành động: "Ngươi sẽ không có các thần xa lạ trước thánh nhan Ta." Thứ đến, "Ngươi không tạc tượng là thần." Thứ ba, "Ngươi sẽ không thờ lạy các tà thần này, và ngươi sẽ không phụng sự chúng". Vậy giới mệnh thứ nhất đã được công thức hóa cách xấu.

3. Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 9,9) đã nói với chúng ta, giới mệnh thứ nhất trục xuất tật xấu dị đoan mê tín. Mà có nhiều thứ mê tín dị đoan tai hại ngoài sự thờ tà thần, như người ta đã trông thấy ở trước (Q.92, a.2).

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá Kinh thánh (Xh 20,3).

TRẢ LỜI : Luật có chức phận hiến cho con người thành lương thiện. Do đó, các giới mệnh của luật phải được sắp đặt theo trật tự mà nhân đức đã được sinh sản ở nơi con người. Mà, theo trật tự sinh sản có hai điểm phải được cứu xét. Trước hết, phần thứ nhất phải được tạo nên trước hết. Như vậy, trong sự sinh sản thú vật, cái được sinh sản trước tiên đó là quả tim, và đối với tòa nhà người ta trước tiên xây nền móng; trong thiện tính của linh hồn, cái xuất hiện trước tiên, đó là thiện tính của ý chí, nhờ đó con người một cách tốt đẹp sử dụng mọi thiện tính khác. Mà thiện tính của ý chí được đo lường trước tiên bởi đối tượng của mình; và đối tượng này là mục đích. Do đó, ở nơi kẻ mà luật phải đào tạo nên nhân đức, thì trước tiên phải đặt nền móng là nhân đức đạo đức sắp đặt trật tự của nhân loại đối với Thiên Chúa, là cùng đích cho ý chí của họ. Thứ đến, người ta phải lưu ý, trong trật tự sinh sản, trước tiên cất mất đi các sự đối lập và các sự ngăn trở. Như vậy, người nông dân làm cho sạch đồng ruộng trước khi gieo giống như lời tiên tri Giêrêmia (4,3): "Hãy vỡ đất hoang và đừng gieo trên gai góc." Do đó, đối với

impedimenta verae religionis excluderet. Praecipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso Deo inhaereat, secundum illud Matth. VI, *non potestis servire Deo et mammonae*. Et ideo in primo praecepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam circa religionem ponitur unum praeceptum affirmativum, scilicet, memento ut diem sabbati sanctifices. Sed erant praemittenda praecepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et praecipue in rebus divinis in quibus negationes praeferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

AD SECUNDUM dicendum quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde Varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur et ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, non facies tibi sculptile; et imaginum ipsarum cultus, cum dicitur, non coles ea, et cetera.

AD TERTIUM dicendum quod omnes aliae superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum Daemonibus inito tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, non habebis deos alienos.

ARTICULUS 3
Utrum secundum praeceptum decalogi convenienter tradatur

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod secundum praeceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim praeceptum, non assumes nomen Dei tui in vanum, sic exponitur in Glossa Exod. XX, *idest, non existimes creaturam esse filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. V exponitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet, nomen Dei ligno et lapidi attribuendo*, per quod prohibetur falsa

according to Jer. 4:3, "Break up anew your fallow ground, and sow not upon thorns." Hence it behooved man, first of all to be instructed in religion, so as to remove the obstacles to true religion. Now the chief obstacle to religion is for man to adhere to a false god, according to Mat. 6:24, "You cannot serve God and mammon." Therefore in the first precept of the Law the worship of false gods is excluded.

Reply to objection 1. In point of fact there is one affirmative precept about religion, namely: "Remember that thou keep holy the Sabbath Day." Still the negative precepts had to be given first, so that by their means the obstacles to religion might be removed. For though affirmation naturally precedes negation, yet in the process of generation, negation, whereby obstacles are removed, comes first, as stated in the Article. Especially is this true in matters concerning God, where negation is preferable to affirmation, on account of our insufficiency, as Dionysius observes (Coel. Hier. ii).

Reply to objection 2. People worshiped strange gods in two ways. For some served certain creatures as gods without having recourse to images. Hence Varro says that for a long time the ancient Romans worshiped gods without using images: and this worship is first forbidden by the words, "Thou shalt not have strange gods." Among others the worship of false gods was observed by using certain images: and so the very making of images was fittingly forbidden by the words, "Thou shalt not make to thyself any graven thing," as also the worship of those same images, by the words, "Thou shalt not adore them," etc.

Reply to objection 3. All other kinds of superstition proceed from some compact, tacit or explicit, with the demons; hence all are understood to be forbidden by the words, "Thou shalt not have strange gods."

ARTICLE 3
Whether the second precept of the decalogue is fittingly expressed ?

Objections 1. It seems that the second precept of the decalogue is unfittingly expressed. For this precept, "Thou shalt not take the name of thy God in vain" is thus explained by a gloss on Ex. 20:7: "Thou shalt not deem the Son of God to be a creature," so that it forbids an error against faith. Again, a gloss on the words of Dt. 5:11, "Thou shalt not take the name of ... thy God in vain, " adds, i.e. "by giving the name of God to wood or stone," as though they

qui est en friche, ne semez pas sur les épines et les chardons. " C'est pourquoi, à l'égard de la religion, l'homme devait d'abord être formé à éliminer les obstacles à la vraie religion. Or le principal d'entre eux, c'est que l'homme s'attache à un faux dieu, selon la parole (Mt 6, 24): " Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon. " C'est pourquoi le premier précepte de la loi exclut le culte des faux dieux.

Solutions 1. Même au sujet de la religion il y a un précepte affirmatif: " Souviens-toi de sanctifier le sabbat. " Mais il fallait le faire précéder par les préceptes négatifs supprimant les obstacles à la religion. Car, bien que l'affirmation précède par nature la négation, cependant, selon l'ordre de la génération, la négation qui écarte les obstacles passe en premier, nous venons de le dire. Et surtout dans les choses divines où les négations l'emportent sur les affirmations, à cause de notre infirmité, selon Denys.

2. Le culte des dieux étrangers se montrait de deux façons. Certains adoraient des créatures comme des dieux, mais sans en faire d'images. C'est ainsi, selon Varron, que les anciens Romains ont longtemps honoré leurs dieux sans les représenter. Et ce culte est prohibé le premier par ces paroles: " Tu n'auras pas de dieux étrangers. " Chez d'autres, le culte des faux dieux s'adressait à des images. C'est pourquoi il était à juste titre interdit de faire ces images: " Tu ne feras pas d'idole ", et de leur rendre un culte " Tu ne te prosterneras pas. "

3. Toutes les autres superstitions procèdent d'un pacte, tacite ou exprès, conclu avec le démon. Elles sont donc toutes condamnées par ces mots " Tu n'auras pas de dieux étrangers. "

ARTICLE 3
Le deuxième précepte du décalogue

Objections 1. Il semble que ce deuxième précepte soit mal formulé. En effet, ce précepte: " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu " est expliqué dans la Glose: " Tu ne croiras pas qu'une créature est le Fils de Dieu ", ce qui prohibe une erreur en matière de foi. Et sur le parallèle du Deutéronome (5, 11), elle explique: " ... en attribuant le nom de Dieu à du bois ou à de la pierre ", ce qui prohibe une fausse profession de foi, qui est un acte

nhân đức đạo đức, con người trước tiên phải được đào tạo để hủy bỏ đi các ngăn trở cho nhân đức đạo đức thật sự. Mà điều ngăn trở chủ yếu trong các sự ngăn trở, đó là việc con người bám dính tà thần theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô (6,24): "Các ngươi không thể phụng sự Thiên Chúa và tiền của." Do đó, giới mệnh của luật trục xuất sự thờ phụng tà thần.

GIẢI ĐÁP 1. Ngay đối với nhân đức đạo đức có giới mệnh xác định: "Ngươi hãy ghi nhớ thánh hóa ngày Hưu lễ." Mà trước nó phải có các giới mệnh cấm chế hủy bỏ các ngăn trở của nhân đức đạo đức. Bởi vì, dầu mà sự xác định do bản tính đi trước sự phủ định, theo trật tự sinh sản, sự phủ định tránh khỏi các sự ngăn trở thì vẫn đi trước như chúng ta mới đề cập đến. Và nhất là trong các điều thuộc về Thiên Chúa mà các sự phủ định hơn các sự xác định do sự yếu đuối của chúng ta như Denys trình bày (De Cael. Hier. 2,3).

2. Sự thờ phụng các tà thần ngoại lai thể hiện theo hai thể cách. Một số người thờ lạy các thụ tạo được coi là các tà thần mà không tạc ra ảnh tượng. Chính như vậy mà theo Varron (Civ. Dei 4,31), các người cổ La mã đã tôn thờ lâu năm các thần của mình mà không tạc nên ảnh tượng. Và chính sự thờ phụng này bị cấm đoán trước hết bởi các lời nói: "Ngươi sẽ không có các thần ngoại lai." Với một số người cổ La mã khác, sự thờ tà thần hướng đến các ảnh tượng. Do đó một cách chính đáng cấm đoán việc tạo ra ảnh tượng tà thần: "Ngươi không tạc tượng tà thần." Và cấm sự thờ phụng chúng nó: "Ngươi sẽ không lạy chúng nó."

3. Tất cả mọi mê tín dị đoan khác phát xuất từ một sự giao kết, mặc nhiên hoặc minh nhiên với ma quỉ, tất cả đều bị lên án bởi các lời nói này: "Ngươi sẽ không có các thần ngoại lai."

TIẾT 3
Giới mệnh thứ hai trong mười điều tăng Đức Chúa Trời

VẤN NẠN 1. Xem ra giới mệnh thứ hai này không được công thức hóa cách thỏa đáng. Giới mệnh: "Ngươi chớ kêu tên ĐCT vô cớ" được cắt nghĩa trong sách Chú giải: "Ngươi đừng tin một thụ tạo nào là Con Thiên Chúa"; điều đó cấm đoán sự sai lầm trong đức tin. Và sách Đệ nhị luật (5,11) trình bày: "Ngươi chớ kêu tên ĐCT vô cớ", có nghĩa là bằng cách chỉ tên Thiên Chúa về cho gỗ hoặc đá", điều đó cấm đoán sự tuyên xưng sai lầm về đức tin, là hành động không tin và đồng thời là sự sai lầm.

confessio, quae est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc praeceptum debuit praemitti primo, in quo prohibetur superstitio.

PRAETEREA, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quae dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud Coloss. III, *omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine domini facite*. Ergo praeceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam praeceptum quo prohibetur superstitio. Et ita debuit ei praemitti.

PRAETEREA, Exod. XX exponitur illud praeceptum, *non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando scilicet pro nihilo*. Unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quae scilicet est sine iudicio. Sed multo gravior est falsa iuratio, quae est sine veritate; et iniusta iuratio, quae est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc praeceptum.

PRAETEREA, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia et alia huiusmodi magis debuerunt per hoc praeceptum prohiberi.

PRAETEREA, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, non assumes nomen Dei tui in vanum.

Sed in contrarium est Scripturae auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod oportet prius impedimenta verae religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem verae religioni aliquid dupliciter. Uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reverentiae, cum scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est indebito cultui, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isaiae XXVIII, *angustatum est stratum, ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis, *et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc, forbade a false confession of faith, which, like error, is an act of unbelief. Now unbelief precedes superstition, as faith precedes religion. Therefore this precept should have preceded the first, whereby superstition is forbidden.

2. Further, the name of God is taken for many purposes ---for instance, those of praise, of working miracles, and generally speaking in conjunction with all we say or do, according to Col. 3:17, "All whatsoever you do in word or in work ... do ye in the name of the Lord." Therefore the precept forbidding the taking of God's name in vain seems to be more universal than the precept forbidding superstition, and thus should have preceded it.

3. Further, a gloss on Ex. 20:7 expounds the precept, "Thou shalt not take the name of ... thy God in vain," namely, by swearing to nothing. Hence this precept would seem to forbid useless swearing, that is to say, swearing without judgment. But false swearing, which is without truth, and unjust swearing, which is without justice, are much more grievous. Therefore this precept should rather have forbidden them.

4. Further, blasphemy or any word or deed that is an insult to God is much more grievous than perjury. Therefore blasphemy and other like sins should rather have been forbidden by this precept.

5. Further, God's names are many. Therefore it should not have been said indefinitely: "Thou shalt not take the name of ... thy God in vain."

On the contrary, stands the authority of Scripture.

I answer that, In one who is being instructed in virtue it is necessary to remove obstacles to true religion before establishing him in true religion. Now a thing is opposed to true religion in two ways. First, by excess, when, to wit, that which belongs to religion is given to others than to whom it is due, and this pertains to superstition. Secondly, by lack, as it were, of reverence, when, to wit, God is contemned, and this pertains to the vice of irreligion, as stated above (Q[97], in the preamble, and in the Article that follows). Now superstition hinders religion by preventing man from acknowledging God so as to worship Him: and when a man's mind is engrossed in some undue worship, he cannot at the same time give due worship to God, according to Is. 28:20, "The bed is straitened, so that one must fall out," i.e. either the true God or a false god must fall out from man's heart, "and a short covering cannot

d'infidélité en même temps qu'une erreur. Or l'acte d'infidélité est antérieur à la superstition, comme la foi est antérieure à la religion. Donc ce précepte aurait dû précéder le premier, qui prohibe la superstition.

2. On " prend " le nom de Dieu pour toutes sortes d'actions: pour le louer, pour faire des miracles, et pour ce que nous disons et faisons, selon la recommandation de S. Paul (Col 3, 17): " Tout ce que vous faites, en parole ou en acte, faites-le au nom du Seigneur. " Donc interdire de prendre le nom de Dieu en vain semble plus universel que d'interdire la superstition, et ce deuxième précepte aurait dû venir avant le premier.

3. On explique le précepte: " Tu ne prendras pas le nom de Dieu en vain " par cette parole: " En jurant pour un rien. " On voit donc que ce précepte interdit le serment inutile, c'est-à-dire sans motif suffisant. Mais le faux serment, étranger à la vérité, et le serment injuste, étranger à la justice, sont beaucoup plus graves. C'est donc eux plutôt qu'il aurait fallu interdire par ce précepte.

4. Un péché beaucoup plus grave que le parjure, c'est le blasphème, et toutes les paroles et actions qui injurient Dieu. C'est donc tout cela qui aurait dû être prohibé par ce précepte.

5. Dieu a beaucoup de noms. On n'aurait donc pas dû dire de cette façon vague: " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu. "

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 7 Dt 5, 11).

Réponse : Il faut commencer par exclure les obstacles à la vraie religion, avant d'y établir celui qu'on forme à la vertu. Or la vraie religion se heurte à un double obstacle. L'un, par excès, consiste à rendre un culte religieux indu à un autre que Dieu: c'est de la superstition. L'autre obstacle vient d'un défaut de respect, lorsque l'on méprise Dieu: c'est alors le vice d'irréligiosité, comme nous l'avons vu. La superstition empêche la religion en ce qu'elle s'oppose au culte rendu à Dieu. Celui dont l'âme est asservie à un culte indu ne peut en même temps rendre à Dieu le culte qui lui est dû, selon cette parole d'Isaïe (28, 20): " Le lit est si étroit que l'un des deux doit tomber ", c'est-à-dire que le vrai Dieu ou le faux doit quitter le coeur de l'homme, " et la couverture est trop petite pour les couvrir tous deux ". Quant à l'irréligiosité, elle empêche la religion en ce qu'elle s'oppose à ce que Dieu, une fois accueilli, soit

Mà hành động không tin đi trước mê tín dị đoan như đức tin đi trước nhân đức đạo đức. Vậy giới mệnh này phải đi trước giới mệnh thứ nhất, là giới mệnh cấm sự mê tín dị đoan.

2. Người ta sử dụng tên Thiên Chúa cho mọi thứ hành động để ca ngợi Ngài, để làm các phép lạ, và để cho tất cả mọi cái gì chúng ta nói năng và hành động theo lời căn dặn của thánh Phaolô (Cl 3,13): “Tất cả những gì anh em làm trong lời nói cũng như trong hành động, anh em hãy làm vì danh Thiên Chúa.” Vậy việc cấm sử dụng danh Thiên Chúa một cách vô cớ xem ra phổ quát hơn việc cấm mê tín dị đoan, và giới mệnh thứ hai này đáng lẽ phải đi trước giới mệnh thứ nhất.

3. Người ta giải thích giới mệnh: “Ngươi đừng kêu tên ĐCT vô cớ” bằng cách thề những điều không ra cái gì cả. Vậy người ta trông thấy giới mệnh này cấm đoán lời thề vô lối, nghĩa là không có lý do đầy đủ. Mà sự thề dối, xa lạ với chân lý và lời thề bất công xa lạ với nhân đức công bình, là những tội nặng hơn. Chính chúng nó bị giới mệnh này cấm đoán.

4. Một tội rất nặng nề hơn tội thề dối, đó là tội phạm thượng và mọi lời nói cùng mọi hành động lăng mạ Thiên Chúa. Vậy tất cả những điều đó phải bị cấm đoán bởi giới mệnh này.

5. Thiên Chúa có nhiều tên. Vậy người ta không được nói cách mơ hồ như vầy: “Ngươi chớ kêu tên ĐCT vô cớ.”

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá Kinh thánh (Xh 20,7; Đnl 5,11).

TRẢ LỜI : Trước hết phải bắt đầu trục xuất các trở ngại cho nhân đức đạo đức thật sự, trước khi thiết lập con người cần được đào tạo ở nhân đức này. Mà nhân đức đạo đức thật sự vấp phải hai trở ngại. Một trở ngại do sự thái quá, cốt tại đem lại sự thờ phụng không hợp lý cho một vật khác ngoài Thiên Chúa: đó là mê tín dị đoan. Sự ngăn trở khác phát xuất từ sự khiếm khuyết trong sự tôn thờ, khi người ta khinh dể Thiên Chúa: trong trường hợp này, đó là tật xấu của sự không tôn giáo như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.97). Sự mê tín dị đoan ngăn trở nhân đức đạo đức ở điều nó đối lập với sự thờ phụng Thiên Chúa. Con người mà tâm hồn dính bám vào sự thờ phụng trái lẽ, không thể đồng thời thờ phụng Thiên Chúa một cách hợp lý theo lời nói của tiên tri Isaia (28,20): “Giường quá hẹp, đến nỗi một trong hai người phải rơi xuống”, nghĩa là Thiên Chúa chân thật hơn Thiên Chúa giả dối, phải rời bỏ tâm hồn con người, và chăn lại quá hẹp, không đủ để đắp cho cả hai, về sự không tôn giáo, nó

ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo praemittitur praeceptum quo prohibetur superstitio secundo praecepto, quo prohibetur periurium, ad irreligiositatem pertinens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illae expositiones sunt mysticae. Litteralis autem expositio est quae habetur Deut. V, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quae non est*.

AD SECUNDUM dicendum quod non prohibetur quaelibet assumptio divini nominis per hoc praeceptum, sed proprie illa qua sumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi ut per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illae expositiones de quibus supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam iurationem, quae principaliter periurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

AD QUARTUM dicendum quod sicut ei qui instruitur in aliqua scientia primo proponuntur quaedam communia documenta, ita etiam lex, quae instituit hominem ad virtutem, in praeceptis Decalogi, quae sunt prima, ea proposuit, vel prohibendo vel mandando, quae communius in cursu humanae vitae solent accidere. Et ideo inter praecepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

AD QUINTUM dicendum quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatae, quae est una, non autem ratione vocum significantium, quae sunt multae. Et ideo singulariter dixit, *non assumes nomen Dei tui in vanum*, quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

ARTICULUS 4

Utrum inconvenienter tertium

cover both." On the other hand, irreligion hinders religion by preventing man from honoring God after he has acknowledged Him. Now one must first of all acknowledge God with a view to worship, before honoring Him we have acknowledged. For this reason the precept forbidding superstition is placed before the second precept, which forbids perjury that pertains to irreligion.

Reply to objection 1. These expositions are mystical. The literal explanation is that which is given Dt. 5:11: "Thou shalt not take the name of . . . thy God in vain," namely, "by swearing on that which is not.

Reply to objection 2. This precept does not forbid all taking of the name of God, but properly the taking of God's name in confirmation of a man's word by way of an oath, because men are wont to take God's name more frequently in this way. Nevertheless we may understand that in consequence all inordinate taking of the Divine name is forbidden by this precept: and it is in this sense that we are to take the explanation quoted in the First Objection.

Reply to objection 3. To swear to nothing means to swear to that which is not. This pertains to false swearing, which is chiefly called perjury, as stated above (Q[98], A[1], ad 3). For when a man swears to that which is false, his swearing is vain in itself, since it is not supported by the truth. on the other hand, when a man swears without judgment, through levity, if he swear to the truth, there is no vanity on the part of the oath itself, but only on the part of the swearer.

Reply to objection 4. Just as when we instruct a man in some science, we begin by putting before him certain general maxims, even so the Law, which forms man to virtue by instructing him in the precepts of the decalogue, which are the first of all precepts, gave expression, by prohibition or by command, to those things which are of most common occurrence in the course of human life. Hence the precepts of the decalogue include the prohibition of perjury, which is of more frequent occurrence than blasphemy, since man does not fall so often into the latter sin.

Reply to objection 5. Reverence is due to the Divine names on the part of the thing signified, which is one, and not on the part of the signifying words, which are many. Hence it is expressed in the singular: "Thou shalt not take the name of . . . thy God in vain": since it matters not in which of God's names perjury is committed.

ARTICLE 4

Whether the third precept of the

honoré. Or, accueillir Dieu pour l'honorer précède les honneurs qu'on lui rend après l'avoir accueilli. C'est pourquoi le précepte prohibant la superstition précède le deuxième précepte qui interdit le parjure, lequel se rattache à l'irréligiosité.

Solutions 1. Ces commentaires sont mystiques. L'explication littérale se trouve dans le Deutéronome (5, 11): " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", c'est-à-dire " en affirmant par serment ce qui n'existe pas ".

2. Ce précepte n'interdit pas tout usage du nom de Dieu, mais précisément son emploi pour confirmer par serment une parole humaine, parce que cet emploi est le plus fréquent chez les hommes. On peut cependant en déduire qu'on interdit ainsi tout emploi déréglé du nom de Dieu. C'est de ce point de vue que se placent les commentaires cités.

3. " Jurer pour un rien " se dit de celui qui jure pour ce qui n'existe pas; cela se rattache au faux serment qui mérite à titre premier le nom de parjure, comme nous l'avons dit. Car, lorsque l'on jure faussement, le serment est vain par lui-même, parce qu'il ne se fonde pas sur la vérité. Mais quand quelqu'un jure sans réfléchir, par légèreté, la vanité ne tient pas au serment lui-même, mais à celui qui jure.

4. Lorsque l'on instruit quelqu'un dans une science, on commence par lui donner une introduction générale; de même la loi, qui forme l'homme à la vertu, avec les préceptes du décalogue qui viennent en premier, lui montre par ses interdictions et ses commandements, ce qui se produit le plus souvent au cours de la vie humaine. C'est pourquoi un précepte du décalogue interdit le parjure, qui est plus fréquent que le blasphème.

5. On doit le respect aux différents noms de Dieu à cause de la réalité signifiée, qui est unique, non en raison du sens des mots, qui sont multiples. Et c'est pourquoi il est dit au singulier: " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", car peu importe par lequel des noms de Dieu le parjure est commis.

ARTICLE 4

Le troisième précepte du

ngăn trở nhân đức đạo đức ở điều nó đối lập với việc Thiên Chúa một khi đã được tiếp nhận, phải được tôn vinh. Mà, việc tiếp nhận Thiên Chúa để tôn vinh Ngài đi trước các việc vinh dự mà người ta đem lại cho Ngài sau khi đã tiếp nhận Ngài. Do đó, mệnh lệnh cấm đoán sự dị đoan mê tín đi trước giới mệnh thứ hai cấm đoán sự thề dối, và sự thề dối quy về sự không tôn giáo.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự Chú giải này có tính cách thần bí: sự giải thích theo nghĩa đen ở trong sách Đệ nhị luật (5,11): "Ngươi chớ kêu tên ĐCT vô cớ", nghĩa là bằng cách xác định nhờ lời thề điều không hiện hữu".

2. Giới mệnh này không cấm đoán mọi sự sử dụng tên Thiên Chúa, nhưng một cách đích xác cấm đoán sự sử dụng để xác định bằng lời thề một lời nói của nhân loại, bởi vì sự sử dụng này thường xảy ra nhất ở nơi con người. Tuy nhiên, người ta có thể từ đó mà diễn dịch rằng người ta cấm đoán như vậy tất cả mọi sự sử dụng mất trật tự tên Thiên Chúa. Chính về phương diện này mà các sự Chú giải đã được trích dẫn qui về đó.

3. Việc làm lời thề đối với một điều gì không ra cái chi cả, quy về kẻ thề dối với điều không hiện hữu, điều đó quy về lời thề dối đáng mang lấy cái tên thề dối theo tư cách thứ nhất, như người ta đã trông thấy ở trước (Q.98, a.1, sol.3). Bởi vì khi người ta thề dối, lời thề vô lối cách nguyên thường, bởi vì nó không có nền tảng trên chân lý. Còn khi người nào thề mà không suy nghĩ, bởi nhẹ dạ, sự vô lối không hệ tại chính lời thề, nhưng hệ tại kẻ làm lời thề.

4. Khi người ta dạy một người nào trong một môn học, người ta bắt đầu dạy họ sự nhập môn tổng quát; cũng vậy, luật đào tạo con người nên nhân đức, với các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT can thiệp trước nhất, thì chứng tỏ cho họ các sự cấm đoán và các lệnh truyền của Mười điều răn ĐCT, điều đó xuất hiện thường nhất trong đời sống con người. Do đó, một giới mệnh của Mười điều răn ĐCT cấm sự thề dối năng xảy ra hơn sự phạm thượng.

5. Người ta phải tôn kính các tên khác nhau của Thiên Chúa, vì sự thực tại được biểu thị; sự thực tại biểu thị thì duy nhất, không phải vì ý nghĩa của các từ ngữ phức số. Và do đó được nói ở số ít: "Ngươi chớ kêu tên ĐCT vô cớ", bởi vì người ta phạm tội thề dối bởi sự sử dụng bất cứ tên nào trong các tên của Thiên Chúa.

TIẾT 4

Giới mệnh thứ ba trong mười điều

praeceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tertium praeceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim praeceptum, spiritualiter intellectum, est generale, dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XIII, *archisynagogus indignans quia sabbato curasset, lex, inquit, in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet*. Secundum autem litteralem sensum, est praeceptum caeremoniale, dicitur enim Exod. XXXI, *videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris*. Praecepta autem Decalogi et sunt praecepta spiritualia, et sunt moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter praecepta Decalogi.

PRAETEREA, caeremonialia legis praecepta continent sacra, sacrificia, sacramenta et observantias, ut supra habitum est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca et sacra vasa et alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies praeter sabbatum. Inconveniens igitur est quod, praetermissis omnibus aliis caeremonialibus, de sola observantia sabbati fit mentio.

PRAETEREA, quicumque transgreditur praeceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes in templo sabbatis operantes. Et Elias, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Horeb, consequens est quod in sabbato itineraverit. Similiter etiam sacerdotes, dum circumferrent septem diebus arcam domini, ut legitur Iosue VI, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse. Dicitur etiam Luc. XIII, *nonne unusquisque vestrum solvit bovem suum aut asinum et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter praecepta Decalogi.

PRAETEREA, praecepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc praeceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur et piscantur homines, et alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur praeceptum de observantia

decalogue, concerning the hallowing of the Sabbath, is fittingly expressed ?

Objections 1. It seems that the third precept of the decalogue, concerning the hallowing of the Sabbath, is unfittingly expressed. For this, understood spiritually, is a general precept: since Bede in commenting on Lk. 13:14, "The ruler of the synagogue being angry that He had healed on the Sabbath," says (Comment. iv): "The Law forbids, not to heal man on the Sabbath, but to do servile works," i.e. "to burden oneself with sin." Taken literally it is a ceremonial precept, for it is written (Ex. 31:13): "See that you keep My Sabbath: because it is a sign between Me and you in your generations." Now the precepts of the decalogue are both spiritual and moral. Therefore it is unfittingly placed among the precepts of the decalogue.

2. Further, the ceremonial precepts of the Law contain "sacred things, sacrifices, sacraments and observances," as stated above (FS, Q[101], A[4]). Now sacred things comprised not only sacred days, but also sacred places and sacred vessels, and so on. Moreover, there were many sacred days other than the Sabbath. Therefore it was unfitting to omit all other ceremonial observances and to mention only that of the Sabbath.

3. Further, whoever breaks a precept of the decalogue, sins. But in the Old Law some who broke the observances of the Sabbath did not sin-for instance, those who circumcised their sons on the eighth day, and the priests who worked in the temple on the Sabbath. Also Elias (3 Kings 19), who journeyed for forty days unto the mount of God, Horeb, must have traveled on a Sabbath: the priests also who carried the ark of the Lord for seven days, as related in Josue 7, must be understood to have carried it on a Sabbath. Again it is written (Lk. 13:15): "Doth not every one of you on the Sabbath day loose his ox or his ass . . . and lead them to water?" Therefore it is unfittingly placed among the precepts of the decalogue.

4. Further, the precepts of the decalogue have to be observed also under the New Law. Yet in the New Law this precept is not observed, neither in the point of the Sabbath day, nor as to the Lord's day, on which men cook their food, travel, fish, and do many like things. Therefore the precept of the observance of the Sabbath is unfittingly expressed.

décalogue

Objections 1. Il semble que ce précepte sur la sanctification du sabbat soit mal formulé. En effet, ce précepte, si on le comprend spirituellement, a une portée générale. En effet sur Luc (13, 14): " Le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait fait une guérison le jour du sabbat... ", S. Ambroise explique: " La loi n'interdit pas de guérir un homme le jour du sabbat, mais d'accomplir des oeuvres serviles, c'est-à-dire de se laisser accabler par les péchés. " Mais selon le sens littéral, c'est un précepte cérémoniel, car il est écrit dans l'Exode (31, 13): " Veillez à observer mon sabbat, car c'est un signe entre moi et vous pour vos descendants. " Or les préceptes du décalogue sont à la fois spirituels et moraux. Donc ce précepte n'est pas à sa place ici.

2. Les préceptes cérémoniels de la loi englobent les choses sacrées, les sacrifices, les sacrements et les observances, nous l'avons montré. Aux choses sacrées se rattachaient non seulement les jours sacrés, mais aussi les lieux sacrés, en plus du sabbat. Il est donc illogique de faire mention de l'observance du sabbat en omettant tous les autres préceptes cérémoniels.

3. Celui qui transgresse un précepte du décalogue commet un péché. Mais dans la loi ancienne certains transgressaient l'observance du sabbat sans commettre de péché, comme ceux qui circoncisaient les enfants le huitième jour, et les prêtres qui officiaient au Temple le jour du sabbat. Élie, puisqu'il est parvenu en quarante jours à Horeb, la montagne de Dieu, a bien voyagé le sabbat. De même encore les prêtres qui ont porté l'arche du Seigneur pendant sept jours doivent avoir continué leur circuit pendant le sabbat (Jos 6, 14). Et il est dit aussi (Lc 13, 15): " Est-ce que chacun de vous ne détache pas son boeuf ou son âne pour le conduire à l'abreuvoir? " Donc cette sanctification du sabbat n'est pas à sa place dans le décalogue.

4. Même dans la loi nouvelle il faut observer les préceptes du décalogue. Mais dans la loi nouvelle on n'observe pas ce précepte-ci ni quant au sabbat ni quant au dimanche, où l'on fait la cuisine, où les gens voyagent, pêchent et ont beaucoup d'autres occupations. Il ne convient donc pas de donner un précepte sur l'observation du sabbat.

tăng Đức Chúa Trời

VẤN NẠN 1. Xem ra giới mệnh này quy về sự thánh hóa ngày Hưu lễ đã được công thức hóa không thỏa đáng. 1. Giới mệnh này, nếu được hiểu theo ý nghĩa thiêng liêng có tầm tổng quát. Quả thế, về lời nói trong Phúc âm thánh Luca (13,14): "Viên trưởng hội đường uất ức vì Chúa Giêsu đã chữa bệnh vào ngày Hưu lễ..." Thánh Ambrôxiô chú giải: "Luật không cấm chữa lành con người trong ngày Hưu lễ, nhưng cấm hoàn thành các công việc của kẻ nô lệ, nghĩa là việc để mình bị các tội làm cho bị đè nặng." Mà theo ý nghĩa đen, đó là một giới mệnh nghi lễ, vì có lời ghi chép trong sách Xuất hành (31,13): "Các ngươi hãy để ý tuân giữ ngày Hưu lễ của Ta, vì đó là một dấu hiệu giữa Ta với các ngươi cho con cháu của các ngươi." Mà các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT đồng thời là thiêng liêng và đạo đức. Vậy giới mệnh này không có chỗ mình ở đây.

2. Các giới mệnh nghi lễ của luật bao gồm các đồ vật thánh, các lễ vật, các bí tích và các sự tuân giữ như chúng ta đã trình bày (I-II, Q.101, a.4). Với các đồ vật thánh, không những các người thánh, mà còn các nơi thánh cùng ngày Hưu lễ được quy về đó; vậy, không hợp lý là nói đến việc tuân giữ ngày Hưu lễ mà bỏ qua tất cả mọi giới mệnh nghi lễ khác.

3. Kẻ vi phạm một giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT thì phạm tội. Mà trong luật cũ, một số người vi phạm việc tuân giữ ngày Hưu lễ mà không phạm tội, như những kẻ cắt bì cho các con trẻ vào ngày thứ tám, và các thầy Tư tế thi hành các lễ nghi trong đền thờ vào ngày hưu lễ. Tiên tri Êlia, khi đi bốn mươi ngày tới núi Horeb, núi của Thiên Chúa, đã đi đàng ngày Hưu lễ. Cũng vậy, các thầy Tư tế khiêng Hòm bia Thiên Chúa trong vòng bảy ngày đã phải đi liên tục trong ngày Hưu lễ (Gs 6,14). Và cũng có lời ghi chép (Lc 13,15): "Chớ thì mỗi người trong các ngươi không thả bò hoặc lừa của mình để đưa nó đi uống nước sao?" Vậy sự thánh hóa ngày Hưu lễ không được nói đến trong Mười điều răn ĐCT.

4. Ngay trong luật mới, người ta còn phải tuân giữ các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT. Mà trong luật mới, người ta không giữ giới mệnh này về ngày Hưu lễ hoặc ngày Chúa nhật, mà ngày đó người ta nấu ăn, người ta bắt cá và có nhiều công việc khác. Vậy việc đưa ra giới mệnh về sự tuân giữ ngày Hưu lễ không thích hợp.

sabbati.
Sed in contrarium est Scripturae auctoritas.
RESPONDEO dicendum quod, remotis impedimentis verae religionis per primum et secundum praeceptum Decalogi, ut supra dictum est, consequens fuit ut tertium praeceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traduntur nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori spiritus sancti instinctu, praeceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia praecepta Decalogi sunt quasi quaedam prima et communia legis principia, ideo in tertio praecepto Decalogi praecipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii quod pertinet ad omnes, scilicet ad repraesentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septimo die, in cuius signum, dies septima mandatur sanctificanda, idest deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX, praemisso praecepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus caelum et terram, et in die septimo requievit*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praeceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim caeremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen rationis naturalis aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub praecepto morali. Sed inquantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praeceptum caeremoniale. Similiter etiam caeremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit figura quietis Christi in sepulcro, quae fuit septima die. Et similiter

On the contrary, stands the authority of Scripture.
I answer that, The obstacles to true religion being removed by the first and second precepts of the decalogue, as stated above (AA[2],3), it remained for the third precept to be given whereby man is established in true religion. Now it belongs to religion to give worship to God: and just as the Divine scriptures teach the interior worship under the guise of certain corporal similitudes, so is external worship given to God under the guise of sensible signs. And since for the most part man is induced to pay interior worship, consisting in prayer and devotion, by the interior prompting of the Holy Ghost, a precept of the Law as necessary respecting the exterior worship that consists in sensible signs. Now the precepts of the decalogue are, so to speak, first and common principles of the Law, and consequently the third precept of the decalogue describes the exterior worship of God as the sign of a universal boon that concerns all. This universal boon was the work of the Creation of the world, from which work God is stated to have rested on the seventh day: and sign of this we are commanded to keep holy seventh day---that is, to set it aside as a day to be given to God. Hence after the precept about the hallowing of the Sabbath the reason for it is given: "For in six days the Lord made heaven and earth . . . and rested on the seventh day."
Reply to objection 1. The precept about hallowing the Sabbath, understood literally, is partly oral and partly ceremonial. It is a moral precept in the point of commanding man to aside a certain time to be given to Divine things. For there is in man a natural inclination to set aside a certain time for each necessary thing, such as refreshment of the body, sleep, and so forth. Hence according to the dictate of reason, man sets aside a certain time for spiritual refreshment, by which man's mind is refreshed in God. And thus to have a certain time set aside for occupying oneself with Divine things is the matter of a moral precept. But, in so far as this precept specializes the time as a sign representing the Creation of the world, it is a ceremonial precept. Again, it is a ceremonial precept in its allegorical signification, as representative of Christ's rest in the tomb on the seventh day: also

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 8).
Réponse : Une fois enlevés les obstacles à la vraie religion par les deux premiers préceptes du décalogue, comme nous l'avons vu à l'Article précédent, il était logique de donner un troisième précepte qui établirait les hommes dans la vraie religion. Or il revient à celle-ci de rendre un culte à Dieu. De même que l'Écriture sainte nous propose les vérités divines sous les images de certaines réalités corporelles, de même le culte extérieur est rendu à Dieu par un signe sensible. Pour ce qui est du culte intérieur qui consiste dans la prière et la dévotion, l'homme est guidé davantage par l'impulsion intérieure du Saint-Esprit; mais, pour le culte extérieur, il a fallu lui donner dans la loi un précepte portant sur un signe sensible. Et parce que les préceptes du décalogue sont comme les principes premiers et généraux de la loi, dans le troisième précepte du décalogue on prescrit le culte extérieur de Dieu sous le signe de son bienfait universel envers les hommes. C'est-à-dire qu'on rappelle ainsi l'oeuvre de la création du monde, dont on nous dit que Dieu s'est reposé le septième jour. En signe de quoi, il est prescrit de sanctifier le jour du Seigneur, c'est-à-dire de le consacrer à un loisir en l'honneur de Dieu. C'est pourquoi dans l'Exode (20, 11), après avoir énoncé le précepte de sanctifier le sabbat, on donne cette raison: " En six jours Dieu fit le ciel et la terre, et le septième jour il se reposa. "

Solutions 1. Le précepte de sanctifier le sabbat, entendu littéralement, est en partie moral et en partie cérémoniel. Il est moral en ce que l'homme doit consacrer quelque temps de sa vie à s'occuper des choses divines. Il y a en effet dans l'homme un penchant naturel à consacrer quelque temps à tout ce qui lui est nécessaire, comme les repas, le sommeil, etc. Aussi doit-il encore consacrer quelque temps, selon l'invitation de la raison naturelle, à la réfection de son âme en Dieu. Et c'est ainsi que réserver du temps à s'occuper des choses divines est l'objet d'un précepte moral. Mais en tant que ce précepte détermine un temps spécial pour symboliser la création du monde, il est un précepte cérémoniel. Il est encore cérémoniel en un sens allégorique, en tant qu'il préfigurait le repos du Christ au tombeau, le septième jour. De même, il a une signification morale en tant qu'il symbolise la

TRÁI LẠI, Người ta có thế giá Kinh thánh (Xh 20,8).
TRẢ LỜI : Một khi các trở ngại đã được cất mất đi bởi hai giới mệnh đầu tiên của Mười điều răn ĐCT, như chúng ta đã trông thấy ở Tiết trước, thì một cách hợp lý, giới mệnh thứ ba được đưa ra để thiết lập con người trong nhân đức đạo đức chân thật. Mà nhân đức này có chức phận thờ phụng Thiên Chúa. Cũng như Kinh thánh đưa ra cho chúng ta các chân lý Thiên Chúa nhờ các hình ảnh của một số thực tại hữu hình; cũng vậy, việc thờ phụng bên ngoài được thực hiện đối với Thiên Chúa bằng dấu hiệu khả giác, về điều liên hệ với sự thờ phụng bên trong cốt tại sự cầu nguyện và việc sùng mộ, con người được hướng dẫn nhiều hơn do sự thúc đẩy bên trong của Chúa Thánh Thần; còn đối với sự thờ phụng bên ngoài, luật phải đưa ra cho họ một giới mệnh liên hệ với giới mệnh khả giác. Và bởi vì các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT là những nguyên lý sơ thủy và tổng quát của luật, trong giới mệnh thứ ba của Mười điều răn ĐCT, người ta ra lệnh sự thờ phụng bên ngoài đối với Thiên Chúa qua dấu hiệu một ân huệ phổ quát của Ngài đối với nhân loại. Nghĩa là người ta phải nhớ như vậy công trình sáng tạo vũ trụ mà người ta rằng Thiên Chúa nghỉ ngơi ngày thứ bảy, để dánh dấu điều đó có giới mệnh dạy phải thánh hóa ngày của Thiên Chúa, nghĩa là phải hiến thánh ngày đó bằng một sự nghỉ ngơi để tôn vinh Thiên Chúa. Do đó, trong sách Xuất hành (20,11), sau khi đã công bố giới mệnh thánh hóa ngày Hưu lễ, người ta đã đưa ra lý do này: "Trong sáu ngày Thiên Chúa đã tạo thành trời đất, và ngày thứ bảy Ngài nghỉ ngơi."

GIẢI ĐÁP 1. Giới mệnh thánh hóa ngày Hưu lễ, hiểu theo ý nghĩa đen, một phần là giới mệnh đạo đức và một phần là giới mệnh nghi lễ; nó là giới mệnh đạo đức ở điều này là con người phải hiến thánh một thời gian nào trong đời sống của mình để lo lắng những điều thuộc về Thiên Chúa. Quả thế, ở trong con người có khuynh hướng tự nhiên để cả một thời gian vào tất cả cái gì cần thiết, như bữa ăn, giấc ngủ, v.v... Như vậy, người ta còn phải để cả một thời gian theo sự kêu mời của trí năng tự nhiên vào sự phục sức cho linh hồn của mình trong Thiên Chúa. Và chính vì vậy mà việc dành một thời gian để lo lắng các điều thuộc về Thiên Chúa là đối tượng của một giới mệnh đạo đức. Song, với tư cách giới mệnh này định rõ một thời gian đặc biệt để tiêu biểu sự sáng tạo vũ trụ, có giới mệnh nghi lễ. Giới mệnh nghi lễ còn có ý nghĩa ẩn dụ, trong tư cách nó tượng trưng sự nghỉ ngơi của Chúa Kitô trong mồ, vào ngày thứ bảy. Cũng vậy, nó có ý nghĩa đạo đức trong tư cách nó tượng

secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo, et secundum hoc quodammodo est praeceptum generale. Similiter etiam caeremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet praefigurat quietem fruitionis Dei quae erit in patria. Unde praeceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter praecepta Decalogi inquantum est praeceptum morale, non inquantum est caeremoniale.

AD SECUNDUM dicendum quod aliae caeremoniae legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universae creaturae. Et ideo convenientius poni debuit inter generalia praecepta Decalogi quam aliquod aliud caeremoniale legis.

AD TERTIUM dicendum quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis, et hoc est ut homo vacet rebus divinis. Quod significatur in hoc quod dicit, memento ut diem sabbati sanctifices, illa enim sanctificari dicuntur in lege quae divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quae significatur cum subditur, *septimo die domini Dei tui, non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII, *omne opus servile non facietis in eo*. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem qua homo servit peccato, secundum illud, *qui facit peccatum, servus est peccati*. Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est. Et ideo opera servilia, secundum hoc, dicuntur opera corporalia in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei. Et secundum hoc, opus servile posset dici opus latriae, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati. Quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati, homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Ioan. VII, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII, sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, idest, corporaliter in sabbato operantur, et sine crimine

in its moral signification, as representing cessation from all sinful acts, and the mind's rest in God, in which sense, too, it is a general precept. Again, it is a ceremonial precept in its analogical signification, as foreshadowing the enjoyment of God in heaven. Hence the precept about hallowing the Sabbath is placed among the precepts of the decalogue, as a moral, but not as a ceremonial precept.

Reply to objection 2. The other ceremonies of the Law are signs of certain particular Divine works: but the observance of the Sabbath is representative of a general boon, namely, the production of all creatures. Hence it was fitting that it should be placed among the general precepts of the decalogue, rather than any other ceremonial precept of the Law.

Reply to objection 3. Two things are to be observed in the hallowing of the Sabbath. One of these is the end: and this is that man occupy himself with Divine things, and is signified in the words: "Remember that thou keep holy the Sabbath day." For in the Law those things are said to be holy which are applied to the Divine worship. The other thing is cessation from work, and is signified in the words (Ex. 20:11), "On the seventh day . . . thou shalt do no work." The kind of work meant appears from Lev. 23:3, "You shall do no servile work on that day [*Vulg.: 'You shall do no work on that day']." Now servile work is so called from servitude: and servitude is threefold. One, whereby man is the servant of sin, according to Jn. 8:34, "Whosoever committeth sin is the servant of sin," and in this sense all sinful acts are servile. Another servitude is whereby one man serves another. Now one man serves another not with his mind but with his body, as stated above (Q[104], AA[5],6, ad 1). Wherefore in this respect those works are called servile whereby one man serves another. The third is the servitude of God; and in this way the work of worship, which pertains to the service of God, may be called a servile work. In this sense servile work is not forbidden on the Sabbath day, because that would be contrary to the end of the Sabbath observance: since man abstains from other works on the Sabbath day in order that he may occupy himself with works connected with God's service. For this reason, according to Jn. 7:23, "a man [*Vulg.: 'If a man,' etc.] receives circumcision on the Sabbath day, that the law of Moses may not be broken": and for this

cessation de toute activité coupable et le repos de l'âme en Dieu. Et en ce sens c'est un précepte de portée générale. De même encore il est cérémoniel selon une signification analogique, comme figurant le repos procuré par la jouissance de Dieu dans la patrie. En fait, ce précepte figure dans le décalogue en tant que moral, non en tant que cérémoniel.

2. Les autres cérémonies de la loi symbolisent des oeuvres divines particulières. Mais l'observance du sabbat est le signe d'un bienfait général: la production de toutes les créatures. Et c'est pourquoi il convenait de l'introduire dans les préceptes généraux du décalogue plutôt qu'un autre précepte cérémoniel.

3. Dans l'observance du sabbat, deux points sont à considérer. Le premier est sa fin: que l'homme s'applique aux choses divines. C'est signifié par cet ordre: " Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. " Car dans la loi " sanctifier " signifie consacrer au culte divin. L'autre point est l'arrêt de tout travail, ce qui est signifié ensuite: " Le septième jour du Seigneur ton Dieu, tu ne feras aucun travail. " Et de quel travail il faut l'entendre, nous l'apprenons par le Lévitique (23, 35): " En ce jour-là vous ne ferez aucune oeuvre servile. " Une oeuvre est dite servile parce qu'elle implique une servitude. Or il y en a trois sortes. Par l'une l'homme est asservi au péché: " Celui qui commet le péché est esclave du péché " (Jn 8, 34). En ce sens, toute oeuvre de péché est une oeuvre servile. Une autre servitude est celle qui asservit un homme à un autre. Mais ce ne peut être que corporellement, non selon l'esprit, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi, en ce sens, on appelle oeuvres serviles les travaux corporels qu'un homme accomplit comme esclave d'un autre. La troisième sorte de servitude est envers Dieu. Et en ce sens on peut identifier oeuvre servile et oeuvre de latrie, car celle-ci constitue le service de Dieu. Si l'on entend " oeuvre servile " en ce sens, elle n'est pas interdite le jour du sabbat. Ce serait contraire à la fin de l'observance sabbatique, car si l'homme s'abstient des autres travaux le jour du sabbat, c'est pour vaquer aux oeuvres qui se rattachent à notre servitude envers Dieu. C'est le sens de cette parole (Jn 7, 23): " On circoncit le jour du sabbat pour que ne soit pas enfreinte la loi de Moïse. " Et de cet autre (Mt 12, 5): " Le jour du

trưng sự chấm dứt mọi hoạt động tội lỗi và sự nghỉ ngơi của linh hồn trong Thiên Chúa. Và theo ý nghĩa này, đó là một giới mệnh có tầm tổng quát; cũng vậy, nó còn có ý nghĩa nghi lễ tùy theo ý bí nhiệm, như tượng trưng sự nghỉ ngơi được đem lại do sự thưởng thức Thiên Chúa ở quê trời. Thực sự, giới mệnh này tượng trưng trong Mười điều răn ĐCT trong tư cách nó là giới mệnh đạo đức, chứ không phải trong tư cách nó là giới mệnh nghi lễ.

2. Các nghi lễ khác của luật cũ tượng trưng các công việc đặc thù của Thiên Chúa. Mà sự tuân giữ ngày Hưu lễ là dấu hiệu một ân huệ tổng quát: Sự tạo thành mọi thụ tạo. Và do đó, thích hợp việc đem sự tuân giữ ngày Hưu lễ vào trong các giới mệnh tổng quát của Mười điều răn ĐCT đúng hơn là một giới mệnh nghi lễ khác.

3. Trong việc tuân giữ ngày Hưu lễ, người ta phải cứu xét hai điểm. Thứ nhất là mục đích của nó: đó là con người chú ý lo lắng những điều thuộc về Thiên Chúa. Điều đó được biểu thị qua mệnh lệnh này: “Ngươi hãy nhớ thánh hóa ngày Hưu lễ, vì trong luật cũ, từ thánh hóa biểu thị sự hiến thánh cho việc thờ phụng Thiên Chúa. Điểm thứ hai là sự dừng lại mọi công việc làm điều đó được biểu thị kế tiếp sau đó: ngày thứ bảy của Thiên Chúa, Thiên Chúa của ngươi, ngươi sẽ không làm công việc nào cả.” Về công việc nào, người ta phải hiểu nó theo lời ghi chép trong sách Lêvi (23,35): “Mọi công việc nô dịch các ngươi sẽ không làm.” Công việc gọi là nô dịch, bởi vì nó bao hàm tình trạng nô lệ. Mà có ba thứ nô lệ. Do một thứ nô lệ, con người làm tôi tội lỗi: “Ta bảo các ngươi: phàm ai phạm tội, thì là nô lệ” (Ga 8,34). Theo ý nghĩa này, mọi công việc của tội lỗi là công việc nô lệ. Một thứ nô lệ khác là thứ nô lệ bắt con người làm nô lệ cho kẻ khác. Mà điều đó chỉ có thể thực hiện đối với phần xác mà thôi, chứ không phải tùy theo tinh thần, như người ta đã trông thấy ở trước (Q.104, a.5, a.6, sol.1). Do đó, theo ý nghĩa này, người ta gọi các công việc nô lệ là các công việc phần xác người ta thi hành như kẻ nô lệ của người khác. Thứ nô lệ thứ ba là nô lệ đối với Thiên Chúa. Và theo ý nghĩa này, người ta có thể đồng nhất hóa công việc nô lệ và công việc thờ phụng Thiên Chúa”, vì công việc thờ phụng Thiên Chúa tạo nên sự phụng sự đối với Thiên Chúa. Nếu người ta hiểu công việc nô lệ theo ý nghĩa này, nó không bị cấm đoán trong ngày Hưu lễ. Vì điều đó làm trái nghịch với mục đích của việc tuân giữ ngày Hưu lễ, đó là để lo lắng các công việc quy về thân phận nô lệ của chúng ta đối với Thiên Chúa. Đó là ý nghĩa của lời này: “Người ta cắt bì trong ngày Hưu lễ ngõ hầu người ta khỏi vi phạm luật

sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur praeceptum de observantia sabbati. Et similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto, unde Num. XXVIII, dicit Glossa quod *fabri et huiusmodi artifices otiantur in die sabbati. Lector autem divinae legis vel doctor ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt*. Sed alia opera servilia, quae dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiae sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia impeditur magis homo a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc praeceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliquod corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *melius faceret Iudaeus in agro suo aliquid utile quam in theatro seditiosus existeret. Et melius feminae eorum die sabbati lanam facerent quam tota die in Neomeniis suis impudice saltarent*. Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc praeceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur inquantum proprie pertinent ad servientes, inquantum vero sunt communia et servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem, tam servus quam liber, tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo, praecipue quidem in his quae ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. XXIV, erue eos qui ducuntur ad mortem; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut. XXII, *non videbis bovem aut ovem fratris tui errantem et praeteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum, non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I Machab. II. Similiter etiam nec Elias fugiens a facie Iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam dominus, Matth. XII, excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur.

reason too we read (Mat. 12:5), that "on the Sabbath days the priests in the temple break the Sabbath," i.e. do corporal works on the Sabbath, "and are without blame." Accordingly, the priests in carrying the ark on the Sabbath did not break the precept of the Sabbath observance. In like manner it is not contrary to the observance of the Sabbath to exercise any spiritual act, such as teaching by word or writing. Wherefore a gloss on Num 28 says that "smiths and like craftsmen rest on the Sabbath day, but the reader or teacher of the Divine law does not cease from his work. Yet he profanes not the Sabbath, even as the priests in the temple break the Sabbath, and are without blame." On the other hand, those works that are called servile in the first or second way are contrary to the observance of the Sabbath, in so far as they hinder man from applying himself to Divine things. And since man is hindered from applying himself to Divine things rather by sinful than by lawful albeit corporal works, it follows that to sin on a feast day is more against this precept than to do some other but lawful bodily work. Hence Augustine says (De decem chord. iii): "It would be better if the Jew did some useful work on his farm than spent his time seditiously in the theatre: and their womenfolk would do better to be making linen on the Sabbath than to be dancing lewdly all day in their feasts of the new moon." It is not, however, against this precept to sin venially on the Sabbath, because venial sin does not destroy holiness. Again, corporal works, not pertaining to the spiritual worship of God, are said to be servile in so far as they belong properly to servants; while they are not said to be servile, in so far as they are common to those who serve and those who are free. Moreover, everyone, be he servant or free, is bound to provide necessaries both for himself and for his neighbor, chiefly in respect of things pertaining to the well-being of the body, according to Prov. 24:11, "Deliver them that are led to death": secondarily as regards avoiding damage to one's property, according to Dt. 22:1, "Thou shalt not pass by if thou seest thy brother's ox or his sheep go astray, but thou shalt bring them back to thy brother." Hence a corporal work pertaining to the preservation of one's own bodily well-being does not profane the Sabbath: for it is not against the observance of the Sabbath to eat and do such things as preserve the health of the body. For this reason the Machabees did not profane the

sabbat, les prêtres dans le Temple violent le sabbat ". c'est-à-dire y travaillent corporellement " sans commettre de péché ". C'est ainsi encore que les prêtres, en portant l'arche autour de Jéricho pendant le sabbat, n'ont pas transgressé le précepte du sabbat. De même encore, l'exercice d'aucune activité spirituelle ne contredit l'observance du sabbat, comme d'enseigner par la parole ou par l'écrit. Aussi la Glose dit-elle (sur Nb 28, 9): " Les forgerons et autres artisans se reposent le jour du sabbat. Le lecteur de la loi divine ou le docteur ne cesse pas son travail et pourtant il ne souille pas le sabbat, comme les prêtres qui violent le sabbat sans commettre de péché. " Mais les autres oeuvres serviles, au premier ou au second sens de ce mot, sont contraires à l'observance du sabbat dans la mesure où elles empêchent l'application aux choses divines. Et parce que l'on est détourné plus par une oeuvre de péché que par une oeuvre licite, même si celle-ci est corporelle, celui qui pèche un jour de fête viole le précepte plus que celui qui accomplit une oeuvre corporelle, mais de soi licite. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Les Juifs feraient mieux ce jour-là de travailler utilement dans leurs champs que de soulever des séditions au théâtre. Et leurs femmes feraient mieux de filer la laine le sabbat que de danser toute la journée de façon inconvenante aux néoménies. " Mais celui qui pèche véniellement contre le sabbat ne manque pas au précepte, car le péché véniel n'empêche pas la sainteté. Les travaux corporels qui ne servent pas au culte spirituel sont appelés serviles parce qu'ils reviennent en propre aux serviteurs; mais lorsqu'ils sont communs aux esclaves et aux hommes libres, on ne les appelle pas serviles. Tout homme, esclave ou libre, est tenu dans le domaine des choses nécessaires, de pourvoir non seulement à soi-même mais encore au prochain, et d'abord en ce qui concerne le salut du corps, selon les Proverbes (24, 11): " Délivre ceux qu'on envoie à la mort. " Ensuite, en leur évitant une perte de leurs biens, selon le Deutéronome (22, 1): " Si tu vois vagabonder le boeuf ou la brebis de ton frère, tu ne te déroberas pas, mais tu les ramèneras à ton frère. " C'est pourquoi le travail corporel destiné à conserver le salut de son propre corps ne viole pas le sabbat. Manger, comme tout ce qu'on peut faire pour conserver la santé de son corps, ne viole donc pas le sabbat. Et c'est pourquoi les Maccabées n'ont pas souillé le sabbat en combattant pour se défendre un jour de sabbat (1 M 2, 41). Ni

của Môsê" (Ga 7,23). Và có lời khác: "Ngày Hưu lễ, các thầy tư tế trong đền thờ vi phạm ngày Hưu lễ" (Mt 12,5), nghĩa là các thầy làm việc phần xác mà không phạm tội. Chính như vậy mà các thầy tư tế khiêng Hòm bia chung quanh thành Giêricô trong ngày Hưu lễ, đã không vi phạm giới mệnh về ngày Hưu lễ. Cũng vậy, việc thi hành một công việc thiêng liêng trái ngược với sự tuân giữ ngày Hưu lễ như việc dạy dỗ bằng lời nói hoặc bằng cách viết ra. Như vậy, sách Chú giải (Ds 28,9) lên tiếng "Thợ rèn và các thợ thủ công khác nghỉ ngày Hưu lễ. Kẻ đọc sách Luật Thiên Chúa hoặc thầy tiến sĩ không thôi làm việc và họ vẫn không vi phạm ngày Hưu lễ, như các thầy tư tế vi phạm ngày Hưu lễ mà không phạm tội." Còn các công việc nô lệ khác theo ý nghĩa thứ nhất hoặc ý nghĩa thứ hai của từ ngữ này, trái nghịch với sự tuân giữ ngày Hưu lễ theo mức độ chúng nó ngăn trở sự chú tâm vào các điều thuộc về Thiên Chúa. Và bởi vì người ta bị ngăn trở bởi một công việc tội lỗi hơn là bởi công việc hợp pháp, cho dầu công việc này thuộc về phần xác các kẻ phạm tội trong ngày Hưu lễ vi phạm giới mệnh này hơn kẻ thi hành công việc phần xác; mà công việc phần xác tại sự thì hợp pháp. Điều đó khiến thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 9,9) lên tiếng: "Người Do thái trong ngày đó tốt hơn là lao động hữu ích trong đồng ruộng của họ hơn là gây nên những cuộc phiến động ở nơi rạp hát. Vợ của họ kéo chỉ lông cừu trong ngày Hưu lễ hơn là khiêu vũ cả ngày một cách bất xứng vào các ngày lễ tân nguyệt." Còn kẻ phạm tội nhẹ trong ngày Hưu lễ không thiếu sót giới mệnh bởi vì tội nhẹ không ngăn trở sự thánh thiện. Các công việc phần xác không phục vụ cho sự thờ phụng thiêng liêng gọi là các công việc nô lệ bởi vì chúng nó một cách riêng biệt quy về các kẻ tôi tớ; còn khi chúng nó chung cho kẻ nô lệ và người tự do, người ta không gọi chúng nó là những công việc nô lệ. Mọi người, nô lệ hoặc tự do, đều bị bắt buộc trong lĩnh vực các việc cần thiết, để chu cấp không những cho chính mình mà còn cho người đồng loại, và trước hết trong cái gì liên hệ với sự an toàn của thân xác theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (24,11): "Hãy giải cứu những kẻ bị dẫn đến chỗ chết." Sau đó bằng cách tránh cho họ khỏi mất của cải của họ theo lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (22,1): "Khi ngươi thấy bò của anh em ngươi, hay cừu của họ lạc đàn, ngươi sẽ không dửng dưng bỏ mặc, ngươi phải dẫn chúng về cho họ." Do đó, công việc thân xác được sắp đặt để bảo tồn sự an toàn thân thể riêng của mình không vi phạm ngày Hưu lễ. Việc ăn uống cũng như tất cả cái gì khác người ta có thể làm để bảo tồn sức khỏe cho thân xác thì không vi phạm ngày Hưu lễ. Và do đó, các anh em Macabê không vi phạm ngày Hưu lễ khi chiến đấu tự vệ vào ngày

Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati. Unde dominus, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. Unde dominus dicit, Matth. XII, *quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit et levabit eam?*

Sabbath when they fought in self-defense on the Sabbath day (1 Macc. 2), nor Elias when he fled from the face of Jezabel on the Sabbath. For this same reason our Lord (Mat. 12:3) excused His disciples for plucking the ears of corn on account of the need which they suffered. In like manner a bodily work that is directed to the bodily well-being of another is not contrary to the observance of the Sabbath: wherefore it is written (Jn. 7:23): "Are you angry at Me because I have healed the whole man on the Sabbath day?" And again, a bodily work that is done to avoid an imminent damage to some external thing does not profane the Sabbath, wherefore our Lord says (Mat. 12:11): "What man shall there be among you, that hath one sheep, and if the same fall into a pit on the Sabbath day, will he not take hold on it and lift it up?"

pareillement Élie fuyant pour échapper à Jézabel un jour de sabbat. Et c'est pourquoi encore le Seigneur (Mt 12, 4) excuse ses disciples qui cueillaient des épis un jour de sabbat, poussés par la nécessité. Pareillement, le travail corporel ordonné au salut corporel d'autrui n'est pas contraire à l'observance du sabbat. Aussi Jésus dit-il (Jn 7, 23): " Vous êtes indignés contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat? " Pareillement encore le travail corporel ordonné à éviter un dommage extérieur ne viole pas le sabbat. Aussi le Seigneur dit-il (Mt 12, 11): " Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et si elle tombe dans un trou le jour du sabbat, n'ira la prendre et la relever? "

Hưu lễ (1Mcb 2,41). Tiên tri Êlia cũng không vi phạm như vậy ngày Hưu lễ khi trốn bà Jézabel trong ngày Hưu lễ và do đó Chúa Giêsu còn bàu chữa cho các môn đệ bứt gié lúa vào ngày Hưu lễ vì bị thúc đẩy bởi sự cần thiết (Mt 12,4). Cũng vậy, việc lao động phần xác được sắp đặt để mưu sự an toàn phần xác cho kẻ khác không trái ngược với sự tuân giữ ngày Hưu lễ. Do đó, Chúa Giêsu (Ga 7,23) đã nói: "Các ngươi lại học hặc với Ta, vì Ta đã chữa lành toàn thân một người ngày Hưu lễ?" Cũng vậy, công việc phần xác được sắp đặt để tránh sự thiệt hại bên ngoài không vi phạm ngày Hưu lễ. Chúa Giêsu (Mt 12,11) phán: "Ai trong các ông chỉ có một con cừu, và nếu nó sa hố ngày Hưu lễ, há người ấy lại không nắm lấy nó mà vớt ra sao?"

AD QUARTUM dicendum quod observatio diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi Christiani. Nec etiam huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati, sed quaedam opera conceduntur in die dominica quae in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico praeterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

Reply to objection 4. In the New Law the observance of the Lord's day took the place of the observance of the Sabbath, not by virtue of the precept but by the institution of the Church and the custom of Christian people. For this observance is not figurative, as was the observance of the Sabbath in the Old Law. Hence the prohibition to work on the Lord' day is not so strict as on the Sabbath: and certain works are permitted on the Lord's day which were forbidden on the Sabbath, such as the cooking of food and so forth. And again in the New Law, dispensation is more easily granted than in the Old, in the matter of certain forbidden works, on account of their necessity, because the figure pertains to the protestation of truth, which it is unlawful to omit even in small things; while works, considered in themselves, are changeable in point of place and time.

4. Dans la loi nouvelle, l'observance du dimanche a remplacé l'observance du sabbat, non en vertu d'un précepte de la loi, mais en vertu de la constitution de l'Église et de la coutume du peuple chrétien. Cette observance n'est pas figurative comme celle du sabbat dans l'ancienne loi, et c'est pourquoi l'interdiction de travailler le dimanche n'est pas aussi stricte que celle du sabbat; certains travaux sont permis le dimanche, qui étaient interdits le sabbat, comme la cuisine. En outre dans la loi nouvelle on dispense plus facilement, pour une nécessité, de travaux prohibés qu'on ne le faisait sous la loi ancienne. Parce que ce qui est figuratif sert à professer la vérité, ce qui ne permet aucun relâchement même léger; mais ces travaux considérés en eux-mêmes peuvent varier selon le lieu et le temps.

4. Trong luật mới, việc tuân giữ ngày Chúa nhật thay thế việc tuân giữ ngày Hưu lễ, không phải vì một giới mệnh của luật, nhưng vì quy chế của Hội thánh và tập tục của dân kitô hữu. Việc tuân giữ này không có tính cách tượng trưng như việc tuân giữ ngày Hưu lễ trong luật cũ, và do đó, sự cấm làm việc xác ngày Chúa nhật không nghiêm nhặt như sự cấm làm việc xác ngày Hưu lễ, một số công việc được phép làm ngày Chúa nhật mà chúng nó đã bị cấm ngày Hưu lễ, như việc bếp núc. Hơn nữa, trong luật mới, người ta miễn chước dễ dàng hơn vì sự cần thiết, các công việc bị cấm mà người ta đã không miễn chước trong luật cũ. Bởi vì cái gì tượng trưng phục vụ cho sự tuyên xưng chân lý, điều đó không cho phép một sự lơi nào dầu nhẹ đến đâu, còn các công việc được xem xét tại sự có thể thay đổi theo nơi chỗ và thời gian.

ARTICULUS 5
Utrum inconvenienter tradatur quartum praeceptum, de honoratione parentum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum praeceptum, de honoratione parentum. Hoc enim praeceptum pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiae, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est. Ergo videtur quod non debuit dari speciale praeceptum de pietate, cum de aliis non detur.

PRAETEREA, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriae et aliis sanguine coniunctis et patriae benevolis, ut supra dictum est. Inconvenienter ergo in hoc quarto praecepto fit mentio

ARTICLE 5
Whether the fourth precept, about honoring one's parents, is fittingly expressed ?

Objections 1. It seems that the fourth precept, about honoring one's parents, is unfittingly expressed. For this is the precept pertaining to piety. Now, just as piety is a part of justice, so are observance, gratitude, and others of which we have spoken (QQ[101],102, seq.). Therefore it seems that there should not have been given a special precept of piety, as none is given regarding the others.

2. Further, piety pays worship not only to one's parents, but also to one's country, and also to other blood kindred, and to the well-wishers of our country, as stated above (Q[101], AA[1],2). Therefore it was unfitting for this

ARTICLE 5
Le quatrième précepte du décalogue

Objections 1. Il semble que le quatrième commandement, celui d'honorer ses parents, soit mal présenté. En effet, c'est un précepte qui se rattache à la piété. Mais si la piété fait partie de la justice, de même le respect, la gratitude, et d'autres vertus dont on a déjà parlé. Il semble donc qu'on ne devait pas donner un précepte spécial pour la piété, quand on n'en donne pas pour les autres vertus.

2. La piété ne rend pas un culte aux parents seulement, mais aussi à la patrie, aux autres membres de la famille et aux amis de la patrie, on l'a dit en son lieu. Il est donc choquant que ce quatrième précepte mentionne

TIẾT 5
Giới mệnh thứ tư trong mười điều răng Đức Chúa Trời

VẤN NẠN 1. Xem ra giới mệnh thứ tư là giới mệnh thảo kính cha mẹ, không được giới thiệu cách thỏa đáng. Giới mệnh này quy về nhân đức đạo đức. Mà nếu nhân đức đạo đức là một phần của nhân đức công bình, thì cũng thế đối với nhân đức tôn kính, nhân đức cảm ơn, và các nhân đức khác người ta đã đề cập đến ở trước (Q. 101-120). Vậy xem ra người ta không nên đưa ra một giới mệnh đặc biệt cho nhân đức hiếu thảo khi người ta không đưa ra giới mệnh đặc biệt cho các nhân đức khác.

2. Nhân đức đạo đức không những phụng sự cha mẹ mà thôi, mà còn phụng sự quê hương, các người trong gia đình và các bạn hữu của quê hương như người ta đã nói ở chỗ của nó (Q.101, a.1). Vậy một cách không hợp lý, giới mệnh thứ tư chỉ nói tới

solum de honoratione patris et matris.

PRAETEREA, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio praecipitur.

PRAETEREA, contingit quandoque quod aliqui qui honorant parentes cito moriuntur, et e contrario qui parentes non honorant diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic praecepto haec promissio, *ut sis longaevus super terram*.

IN CONTRARIUM est auctoritas sacrae Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod praecepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem, maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum, ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quaedam affinitas huius praecepti ad praecepta primae tabulae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter praecepta Decalogi, quae sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iustitiae, quae respiciunt aliquod debitum speciale.

AD SECUNDUM dicendum quod per prius debetur aliquid parentibus quam patriae et consanguineis, quia per hoc quod sumus a parentibus nati, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo, cum praecepta Decalogi sint prima praecepta legis, magis per ea ordinatur homo ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc praecepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personae, sicut secundarium includitur in principali.

AD TERTIUM dicendum quod parentibus inquantum huiusmodi, debetur reverentiae honor. Sed sustentatio et alia debentur eis ratione alicuius accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel secundum aliquid huiusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima

precept to mention only the honoring of one's father and mother.

3. Further, we owe our parents not merely honor but also support. Therefore the mere honoring of one's parents is unfittingly prescribed.

4. Further, sometimes those who honor their parents die young, and on the contrary those who honor them not live a long time. Therefore it was unfitting to supplement this precept with the promise, "That thou mayest be long-lived upon earth."

On the contrary, stands the authority of Scripture.

I answer that, The precepts of the decalogue are directed to the love of God and of our neighbor. Now to our parents, of all our neighbors, we are under the greatest obligation. Hence, immediately after the precepts directing us to God, a place is given to the precept directing us to our parents, who are the particular principle of our being, just as God is the universal principle: so that this precept has a certain affinity to the precepts of the First Table.

Reply to objection 1. As stated above (Q[101], A[2]), piety directs us to pay the debt due to our parents, a debt which is common to all. Hence, since the precepts of the decalogue are general precepts, they ought to contain some reference to piety rather than to the other parts of justice, which regard some special debt.

Reply to objection 2. The debt to one's parents precedes the debt to one's kindred and country since it is because we are born of our parents that our kindred and country belong to us. Hence, since the precepts of the decalogue are the first precepts of the Law, they direct man to his parents rather than to his country and other kindred. Nevertheless this precept of honoring our parents is understood to command whatever concerns the payment of debt to any person, as secondary matter included in the principal matter.

Reply to objection 3. Reverential honor is due to one's parents as such, whereas support and so forth are due to them accidentally, for instance, because they are in want, in slavery, or the like, as stated above (Q[101], A[2]). And since that which belongs to a thing by nature precedes that which is accidental, it follows that among

seulement d'honorer son père et sa mère.

3. On ne doit pas seulement honorer ses parents, mais encore les soutenir. Le précepte est insuffisant sur ce point.

4. Il arrive parfois que ceux qui honorent leurs parents meurent jeunes, et que d'autres qui ne les honorent pas vivent longtemps. On a donc eu tort d'ajouter à ce précepte la promesse: " Pour que tu vives longtemps sur la terre. "

En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture (Ex 20, 12).

Réponse : Les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Parmi nos proches, c'est à nos parents que nous avons le plus d'obligation. C'est pourquoi immédiatement après les préceptes qui nous ordonnent à Dieu se trouve le précepte nous ordonnant à nos parents, qui sont le principe particulier de notre existence comme Dieu en est le principe universel. Et ainsi y a-t-il une certaine affinité entre ce commandement et ceux de la première table.

Solutions 1. Comme on l'a dit précédemment, la piété est ordonnée à nous faire accomplir nos devoirs envers nos parents, ce qui concerne tout le monde. Et c'est pourquoi, parmi les préceptes du décalogue qui sont pour tous, on devait mettre un commandement relatif à la piété, plutôt qu'aux autres vertus annexes de la justice, qui visent un devoir spécial.

2. On se doit à ses parents avant de se devoir à la patrie et à ses consanguins, parce que ceux-ci et la patrie ne nous touchent qu'à cause des parents dont nous sommes nés. C'est pourquoi, puisque les préceptes du décalogue sont les premiers préceptes de la loi, ils ordonnent l'homme à ses parents plus qu'à sa patrie et. aux autres consanguins. Néanmoins, dans ce précepte d'honorer ses parents, on comprend qu'il ordonne à chacun ce qui lui est dû, comme un devoir secondaire est inclus dans un devoir principal.

3. On doit respect et honneur aux parents en tant que tels. Mais les assister et leur rendre d'autres services leur est dû en raison d'un accident, par exemple parce qu'ils sont indigents, ou esclaves, etc., comme on l'a dit plus haut. Et parce que ce qui est essentiel prime ce qui est accidentel, le précepte d'honorer ses parents est prescrit de façon spéciale dans

việc thảo kính cha mẹ.

3. Người ta không phải chỉ tôn kính cha mẹ, mà còn nâng đỡ các ngài. Vậy giới mệnh không đủ về điểm này.

4. Đôi khi xảy ra là các kẻ tôn kính cha mẹ thì qua đời lúc còn trẻ tuổi, và những kẻ khác không tôn kính cha mẹ thì sống lâu. Vậy người ta đã sai lầm thêm vào giới mệnh này và hứa hẹn: "Ngõ hầu ngươi được sống lâu dài trên mặt đất này."

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá Kinh thánh (Xh 21,12).

TRẢ LỜI : Các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT được sắp đặt đối với Thiên Chúa và người đồng loại trong các người bà con thân cận, chính với cha mẹ mà chúng ta bị bắt buộc nhất; do đó, một cách trực tiếp sau các giới mệnh sắp đặt chúng ta với Thiên Chúa, có giới mệnh sắp đặt chúng ta với cha mẹ chúng ta, là nguyên lý đặc thù của sự hiện hữu chúng ta như Thiên Chúa là nguyên lý phổ quát của sự hiện hữu này. Và như vậy có một sự tương hệ nào ở giữa giới mệnh này và các giới mệnh của phiến đá thứ nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.101, a.1), nhân đức đạo đức được sắp đặt để làm cho chúng ta hoàn thành các bản phận đối với cha mẹ; điều đó liên hệ với mọi người. Và do đó, trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT cho mọi người, người ta phải đặt một giới mệnh liên hệ với nhân đức đạo đức, một cách đúng hơn là với các nhân đức khác phụ thuộc nhân đức công bình, là những nhân đức nhắm một bản phận đặc biệt.

2. Người ta mắc nợ với cha mẹ trước khi mắc nợ với quê hương và với các người bà con theo huyết thống, bởi vì các người bà con này và quê hương chỉ ảnh hưởng với chúng ta vì cha mẹ và do đó chúng ta đã được sinh đẻ. Do đó bởi vì các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT là những giới mệnh trước tiên của luật, chúng nó sắp đặt con người với cha mẹ mình hơn là với quê hương và các người bà con hay huyết thống. Tuy nhiên, trong giới mệnh thảo kính cha mẹ, người ta hiểu nó sắp đặt cho mỗi người điều họ mắc nợ, như bản phận phụ thuộc được bao gồm trong bản phận chính.

3. Người ta phải tôn kính và tôn vinh cha mẹ trong tư cách họ là cha mẹ. Còn việc trợ giúp cha mẹ và đem lại cho cha mẹ những sự phục vụ khác là những điều phải có đối với các ngài vì lý do một sự ngẫu nhiên, bởi vì họ thiếu thốn khốn khổ hoặc là những kẻ nô lệ, v.v… như người ta đã đề cập đến ở trước (Q.101, a.2). Và bởi vì cái gì thuộc yếu tính vượt quá cái gì là tùy thể, là ngẫu nhiên; giới mệnh

praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, specialiter praecipitur honoratio parentum. In qua tamen, sicut in quodam principali, intelligitur mandari et sustentatio et quidquid aliud debetur parentibus.

AD QUARTUM dicendum quod longaevitas promittitur honorantibus parentes non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad praesentem, secundum illud apostoli, I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*. Et hoc rationabiliter. Qui enim gratus est beneficio meretur secundum quandam congruentiam ut sibi beneficium conservetur, propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitae corporalis, post Deum, a parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitae conservationem, qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen praesentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est; ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quae maxime futuram remunerationem respiciunt, ideo aliqui qui sunt pii in parentes citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes diutius vivunt.

the first precepts of the Law, which are the precepts of the decalogue, there is a special precept of honoring our parents: and this honor, as a kind of principle, is understood to comprise support and whatever else is due to our parents.

Reply to objection 4. A long life is promised to those who honor their parents not only as to the life to come, but also as to the present life, according to the saying of the Apostle (1 Tim. 4:8): "Piety [Douay: 'godliness'] is profitable to all things, having promise of the life that now is and of that which is to come." And with reason. Because the man who is grateful for a favor deserves, with a certain congruity, that the favor should be continued to him, and he who is ungrateful for a favor deserves to lose it. Now we owe the favor of bodily life to our parents after God: wherefore he that honors his parents deserves the prolongation of his life, because he is grateful for that favor: while he that honors not his parents deserves to be deprived of life because he is ungrateful for the favor. However, present goods or evils are not the subject of merit or demerit except in so far as they are directed to a future reward, as stated above (FS, Q[114], A[12]). Wherefore sometimes in accordance with the hidden design of the Divine judgments, which regard chiefly the future reward, some, who are dutiful to their parents, are sooner deprived of life, while others, who are undutiful to their parents, live longer.

ces préceptes de la loi que contient le décalogue. Dans ce précepte, comme dans l'obligation principale, est inclus le devoir de les soutenir, avec tout ce que l'on doit à ses parents.

4. La longévité est promise à ceux qui honorent leurs parents non seulement quant à la vie future, mais aussi quant à la vie présente selon S. Paul (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout, car elle a la promesse de la vie présente comme de la vie future. " Et cela se justifie. Celui qui se montre reconnaissant d'un bienfait mérite, par une sorte de convenance, que ce bienfait lui soit conservé; par l'ingratitude, au contraire, on mérite de perdre le bienfait. Or, après Dieu, c'est de nos parents que nous tenons le bienfait de la vie corporelle. Aussi celui qui honore ses parents, comme pour reconnaître leur bienfait, mérite de conserver la vie; celui qui ne les honore pas, comme un ingrat, mérite de la perdre. En sens contraire, parce que les biens et les maux de la vie présente ne tombent sous le mérite ou le démérite que dans la mesure où ils sont ordonnés à la récompense future, comme nous l'avons dit, il arrive, selon le plan mystérieux des jugements divins qui visent surtout la rémunération future, que certains, qui pratiquent la piété filiale, meurent prématurément, et que d'autres, qui ne la pratiquent pas, vivent plus longtemps.

thảo kính cha mẹ được ra lệnh một cách đặc biệt trong các cha mẹ của luật được chứa đựng trong Mười điều răn ĐCT. Trong giới mệnh này, như trong sự bắt buộc chủ yếu, được bao gồm bản phận nâng đỡ các ngài với tất cả những cái gì người ta phải có đối với cha mẹ mình.

4. Sự sống lâu được hứa đối với những kẻ thảo kính cha mẹ không những đối với sự sống đời sau, nhưng còn đối với đời sống hiện tại theo lời nói của thánh Phaolô (1Tm 4,8): "Nhân đức hiếu thảo có ích cho mọi sự, bởi vì nó là lời hứa về sự sống đời này cũng như về sự sống đời sau." Và điều đó được biện minh. Kẻ tỏ ra mình có lòng biết ơn về một ơn huệ tùy theo một sự thích nghi đáng được ân huệ này bảo tồn cho họ; do sự bội bạc, trái lại, người ta đánh mất ân huệ này. Mà, sau Thiên Chúa, chính do cha mẹ mà chúng ta nhắm được ân huệ sự sống phần xác. Như vậy, kẻ thảo kính cha mẹ, như để nhìn nhận ân huệ của các ngài, đáng được bảo tồn sự sống, kẻ không tôn kính cha mẹ là người bội bạc, đáng mất sự sống. Tuy nhiên, bởi vì các sự tốt và các sự xấu trong đời sống này chỉ ở trong công đức hoặc thất đức theo mức độ chúng nó được sắp đặt đến với phần thưởng đời sau như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.114, a.10), xảy ra là theo kế hoạch mầu nhiệm các sự đoán xét Thiên Chúa nhắm nhất là sự ban thưởng ở đời sau, một số người thi hành nhân đức hiếu thảo con cái thì chết sớm, và những kẻ khác không thực hiện nhân đức này lại sống lâu hơn.

ARTICULUS 6
Utrum alia sex praecepta decalogi inconvenienter tradantur

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod alia sex praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. XIII, *reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis praeceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter praedicta praecepta traduntur.

PRAETEREA, in praedictis praeceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quae supra determinata sunt. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi praecepta.

PRAETEREA, concupiscentia dupliciter accipi potest, uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae*

ARTICLE 6
Whether the other six precepts of the decalogue are fittingly expressed ?

Objections 1. It seems that the other six precepts of the decalogue are unfittingly expressed. For it is not sufficient for salvation that one refrain from injuring one's neighbor; but it is required that one pay one's debts, according to Rom. 13:7, "Render . . . to all men their dues." Now the last six precepts merely forbid one to injure one's neighbor. Therefore these precepts are unfittingly expressed.

2. Further, these precepts forbid murder, adultery, stealing and bearing false witness. But many other injuries can be inflicted on one's neighbor, as appears from those which have been specified above (QQ[72], seq.). Therefore it seems that the aforesaid precepts are unfittingly expressed.

3. Further, concupiscence may be taken in two ways. First as denoting an act of the will, as in Wis. 6:21, "The desire [concupiscentia] of wisdom

ARTICLE 6
Les six derniers préceptes du décalogue

Objections 1. Ils ne semblent pas judicieusement formulés. Car il ne suffit pas pour le salut de ne pas nuire au prochain, mais il est requis de lui rendre ce qu'on lui doit, selon S. Paul (Rm 13, 7): " Rendez à tous ce qui leur est dû. " Mais dans les six derniers préceptes il est uniquement interdit de nuire au prochain.

2. Dans ces préceptes sont prohibés l'homicide, l'adultère, le vol et le faux témoignage. Mais on peut nuire au prochain de bien d'autres façons, comme on l'a déterminé précédemment.

3. On peut envisager la convoitise de deux façons: en tant qu'elle est un acte de la volonté, comme au livre de la Sagesse (6, 21): " La convoitise

TIẾT 6
Sáu giới mệnh sau trong mười điều răn Đức Chúa Trời

VẤN NẠN 1. Xem ra sáu giới mệnh này đã không được công thức hóa cách chính xác. Việc không làm hại người đồng loại không đủ để cho sự an toàn của họ, mà người ta còn phải trả cho họ điều mình mắc nợ với họ như lời ghi chép (Rm 13,7): "Anh em hãy trả cho mọi người điều mình mắc nợ với họ." Mà trong giới mệnh cuối cùng chỉ cấm đoán việc làm hại người đồng loại.

2. Trong các giới mệnh này, cấm sự giết người, tội ngoại tình, trộm cắp và làm chứng dối. Mà người ta có thể làm hại người đồng loại nhiều cách khác như đã xác định ở trước (Q.65, 67, 68, 69, 71-78).

3. Người ta có thể cứu xét sự ham muốn theo hai thể cách: trong tư cách nó là hành động của ý chí, như người ta đọc thấy trong sách Khôn ngoan (6,21): "Sự ham muốn của sự khôn

perducit ad regnum perpetuum; alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. IV, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed per praeceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc, primi motus essent peccata mortalia, utpote contra praeceptum Decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia haec includitur in quolibet peccato. Inconvenienter ergo inter praecepta Decalogi ponuntur quaedam concupiscentiae prohibitiva.

bringeth to the everlasting kingdom": secondly, as denoting an act of the sensuality, as in James 4:1, "From whence are wars and contentions among you? Are they not . . . from your concupiscences which war in your members?" Now the concupiscence of the sensuality is not forbidden by a precept of the decalogue, otherwise first movements would be mortal sins, as they would be against a precept of the decalogue. Nor is the concupiscence of the will forbidden, since it is included in every sin. Therefore it is unfitting for the precepts of the decalogue to include some that forbid concupiscence.

de la sagesse conduit à la royauté perpétuelle "; ou bien en tant qu'elle est un acte de la sensualité, comme il est dit en S. Jacques (4, 1): " D'où viennent les guerres et les procès parmi vous? N'est-ce pas des convoitises qui combattent dans vos membres? " Mais le précepte du décalogue ne prohibe pas la convoitise de sensualité, car à ce compte les premiers mouvements seraient des péchés mortels, puisqu'ils iraient contre un précepte du décalogue. Pareillement, on n'interdit pas la convoitise de volonté, puisqu'elle est incluse en tout péché. Donc on a eu tort de mettre dans les préceptes du décalogue ceux qui prohibent la convoitise.

ngoan dẫn đưa tới vương quyền vĩnh cửu", hoặc trong tư cách nó là hành động của cảm giác tính như đọc thấy trong thư của thánh Giacôbê (4,1): "Bởi đâu phát xuất chiến tranh và kiện tụng ở nơi anh em? Đó không phải là do các sự ham muốn chiến đấu trong các chi thể của anh em sao?" Mà giới mệnh của Mười điều răn ĐCT không cấm sự ham muốn của cảm giác tính, vì nếu theo mức độ này, các sự chuyển động đầu tiên hẳn là những trọng tội, bởi vì chúng nó đi ngược với giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT. Cũng vậy, người ta không cấm sự ham muốn của ý chí, bởi vì nó được bao hàm trong mọi tội. Vậy người ta sai lầm trong việc đặt trong các giới mệnh Mười điều răn ĐCT những giới mệnh cấm đoán sự ham muốn.

PRAETEREA, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod praeceptum prohibitivum concupiscentiae homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quaedam praecepta prohibitiva concupiscentiae furti et adulterii.

4. Further, murder is a more grievous sin than adultery or theft. But there is no precept forbidding the desire of murder. Therefore neither was it fitting to have precepts forbidding the desire of theft and of adultery.

4. L'homicide est un péché plus grave que l'adultère ou le vol. Mais il n'y a aucun précepte interdisant le désir de l'homicide. Il est donc illogique d'avoir mis des préceptes interdisant la convoitise du vol et de l'adultère.

4. Sự giết người là tội nặng hơn tội ngoại tình hoặc tội trộm cướp. Mà không có giới mệnh nào cấm đoán sự ước muốn giết người. Như vậy hoàn toàn không hợp lý việc đặt các giới mệnh cấm đoán sự ham muốn trộm cắp và ngoại tình.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae.

On the contrary, stands the authority of Scripture.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 13).

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá Kinh thánh (Xh 20,13).

RESPONDEO dicendum quod sicut per partes iustitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria praecepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo et post quartum praeceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter alia praecepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quae indifferenter omnibus debitum reddit.

I answer that, Just as by the parts of justice a man pays that which is due to certain definite persons, to whom he is bound for some special reason, so too by justice properly so called he pays that which is due to all in general. Hence, after the three precepts pertaining to religion, whereby man pays what is due God, and after the fourth precept pertaining to piety, whereby he pays what is due to his parents---which duty includes the paying of all that is due for any special reason---it was necessary in due sequence to give certain precepts pertaining to justice properly so called, which pays to all indifferently what is due to them.

Réponse : Les vertus annexes de la justice nous font rendre ce qui leur est dû à des personnes déterminées envers lesquelles nous sommes obligés par un motif spécial. De même, par la justice proprement dite nous rendons à tous en général ce qui leur est dû. Et c'est pourquoi, après les trois premiers préceptes relatifs à la religion qui nous fait rendre à Dieu ce que nous lui devons, et après le quatrième précepte, relatif à la piété par laquelle nous acquittons notre dette envers nos parents, ce qui inclut toutes les dettes fondées sur un motif spécial, il était nécessaire de donner à la suite d'autres préceptes relatifs à la justice proprement dite, qui rend indistinctement à tous les hommes ce qui leur est dû.

TRẢ LỜI : Các nhân đức phụ thuộc của nhân đức công bình làm cho chúng ta trả cái gì mắc nợ cho những người nhất định mà đối với họ chúng ta bị bắt buộc vì một lý do đặc biệt. Cũng vậy, do nhân đức công bình chính hiệu, chúng ta trả cho mọi người cách tổng quát điều gì mắc nợ với họ. Và do đó, sau ba giới mệnh thứ nhất quan hệ với nhân đức đạo đức khiến chúng ta trả cho Thiên Chúa điều gì chúng ta mắc nợ với Ngài, và sau giới mệnh thứ bốn quan hệ với nhân đức hiếu thảo mà do đó chúng ta thanh toán nợ nần đối với cha mẹ, điều đó bao hàm tất cả mọi nợ nần có nền tảng trên một lý do đặc biệt thì cần thiết. Tiếp theo sau phải đưa ra các giới mệnh khác quan hệ với nhân đức công bình chính hiệu, là nhân đức khiến chúng ta một cách không phân biệt, trả cho mọi người điều gì mắc nợ với họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo praecepta negativa, quibus prohibentur nocumenta quae possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi. Ea vero quae sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter praecepta Decalogi ponenda de his affirmativa praecepta.

Reply to objection 1. Man is bound towards all persons in general to inflict injury on no one: hence the negative precepts, which forbid the doing of those injuries that can be inflicted on one's neighbor, had to be given a place, as general precepts, among the precepts of the decalogue. On the other hand, the duties we owe to our neighbor are paid in different ways to different people: hence it did not behoove to include affirmative precepts about those duties among the precepts of the decalogue.

Solutions 1. Ne nuire à personne est une obligation universelle. C'est pourquoi les préceptes négatifs qui interdisent les dommages qu'on peut infliger au prochain devaient, à cause de leur universalité, trouver place parmi les préceptes du décalogue. Au contraire, ce que l'on doit procurer au prochain se diversifie selon ses divers besoins. C'est pourquoi il ne fallait pas introduire dans le décalogue ces préceptes affirmatifs.

GIẢI ĐÁP 1. Việc không làm hại ai là sự bắt buộc phổ quát. Do đó, các giới mệnh cấm chế cấm đoán các sự thiệt hại mà người ta có thể gây ra cho người đồng loại, vì phổ quát tính của mình gặp được chỗ trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Trái lại, điều gì người ta phải đem lại cho người đồng loại, phân biệt tùy theo các nhu cầu khác nhau của họ. Do đó, người ta phải đem vào trong Mười điều răn ĐCT các giới mệnh chế định.

AD SECUNDUM dicendum quod omnia alia nocumenta quae proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quae his praeceptis prohibentur tanquam ad quaedam

Reply to objection 2. All other injuries that are inflicted on our neighbor are reducible to those that are forbidden by these precepts, as taking precedence of others in point

2. Toutes les autres manières de nuire au prochain peuvent se ramener à celles que ces préceptes interdisent, qui sont les plus générales et les plus capitales. Car

2. Mọi thể cách khác làm hại người đồng loại có thể quy về các thể cách bị cấm đoán bởi các giới mệnh này, là những thể cách tổng quát nhất và chủ yếu nhất. Bởi vì mọi sự thiệt hại

communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quae in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori. Quae vero inferuntur in personam coniunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quae vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quae autem pertinet ad locutionem, sicut detractiones, blasphemiae, et si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi falso testimonio, quod directius iustitiae contrariatur.

of generality and importance. For all injuries that are inflicted on the person of our neighbor are understood to be forbidden under the head of murder as being the principal of all. Those that are inflicted on a person connected with one's neighbor, especially by way of lust, are understood to be forbidden together with adultery: those that come under the head of damage done to property are understood to be forbidden together with theft: and those that are comprised under speech, such as detractions, insults, and so forth, are understood to be forbidden together with the bearing of false witness, which is more directly opposed to justice.

tous les torts qu'on afflige à la personne du prochain sont prohibés avec l'homicide, qui est le plus capital. Toutes les offenses contre les personnes qui lui sont unies, surtout inspirées par la passion, sont comprises dans l'adultère. Ce qui concerne les dommages relatifs aux biens est interdit en même temps que le vol. Ce qui relève de la parole, médisances, blasphèmes, etc. est interdit avec le faux témoignage, qui s'oppose plus directement à la justice.

người ta gây cho con người của kẻ đồng loại bị cấm đoán cùng với sự giết người, là sự thiệt hại chủ yếu. Tất cả các sự xúc phạm đến con người nối kết với họ, nhất là được gây nên bởi sự kích tình, được bao gồm trong tội ngoại tình. Điều đó liên hệ với các sự thiệt hại quan hệ với các sự tốt bị cấm, đồng thời với sự trọng trách. Điều gì thuộc về lời nói, các sự xấu, các sự phạm thượng, v.v... bị cấm đoán với sự làm chứng dối đối lập với nhân đức công bình cách trực tiếp.

AD TERTIUM dicendum quod per praecepta prohibitiva concupiscentiae non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiae, qui sistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directe consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

Reply to objection 3. The precepts forbidding concupiscence do not include the prohibition of first movements of concupiscence, that do not go farther than the bounds of sensuality. The direct object of their prohibition is the consent of the will, which is directed to deed or pleasure.

3. Les préceptes prohibant la convoitise ne signifient pas l'interdiction des premiers mouvements de convoitise qui ne dépasseraient pas les bornes de la sensualité. Ce qui est directement prohibé, c'est le consentement de la volonté à l'acte ou à la délectation.

3. Các giới mệnh cấm đoán sự ham muốn không biểu thị sự cấm đoán các sự chuyển động đầu tiên của sự ham muốn không vượt qua các giới hạn của cảm giác tính. Điều bị cấm đoán cách trực tiếp, đó là sự ưng thuận của ý chí đối với hành động hoặc đối với sự vui thú.

AD QUARTUM dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet aliquam rationem boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus praeceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

Reply to objection 4. Murder in itself is an object not of concupiscence but of horror, since it has not in itself the aspect of good. On the other hand, adultery has the aspect of a certain kind of good, i.e. of something pleasurable, and theft has an aspect of good, i.e. of something useful: and good of its very nature has the aspect of something concupiscible. Hence the concupiscence of theft and adultery had to be forbidden by special precepts, but not the concupiscence of murder.

4. En lui-même l'homicide n'a rien de désirable, il est plutôt objet d'horreur, parce qu'il n'y a en lui aucune raison de bien. Mais l'adultère comporte une raison de bien: le délectable. Le vol, lui aussi, comporte une raison de bien: l'utile. Or le bien est par lui-même désirable. C'est pourquoi il fallait interdire par des préceptes particuliers la convoitise de l'adultère et du vol, mais non celle de l'homicide.

4. Sự giết người tại sự không có cái gì đáng ước muốn, nó là đối tượng của sự ghê tởm bởi vì trong nó không có yếu tính của sự tốt. Còn tội ngoại tình bao hàm yếu tính của sự tốt, cái vui thú. Sự trộm cắp cũng vậy, nó bao hàm yếu tính của sự tốt: cái lợi ích. Mà sự tốt cách nguyên thường đáng được ước muốn. Do đó, người ta phải cấm đoán bằng những giới mệnh đặc thù sự ham muốn của ngoại tình và trộm cắp, chứ không phải sự ham muốn giết người.

QUAESTIO 123

DE FORTITUDINE

OF FORTITUDE

LA VERTU DE FORCE EN ELLE-MÊME

NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH TẠI SỰ

Consequenter, post iustitiam, considerandum est de fortitudine. Et primo, de ipsa virtute fortitudinis; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de praeceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria, primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu praecipuo eius, scilicet de martyrio; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum fortitudo sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit circa timores et audacias. Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis. Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis. Sexto, utrum sustinere sit praecipuus actus eius. Septimo, utrum operetur propter proprium

After considering justice we must in due sequence consider fortitude. We must (1) consider the virtue itself of fortitude; (2) its parts; (3) the gift corresponding thereto; (4) the precepts that pertain to it. Concerning fortitude three things have to be considered: (1) Fortitude itself; (2) its principal act, viz. martyrdom; (3) the vices opposed to fortitude. Under the first head there are twelve points of inquiry: (1) Whether fortitude is a virtue? (2) Whether it is a special virtue? (3) Whether fortitude is only about fear and daring? (4) Whether it is only about fear of death? (5) Whether it is only in warlike matters? (6) Whether endurance is its chief act? (7) Whether its action is directed to its own good? (8) Whether it takes pleasure in its own action? (9)

Après l'étude de la justice, vient logiquement celle de la force, qui se divise en quatre 1° La vertu même de force (Question 123-127). 2° Ses parties (Question 128-138). 3° Le don qui lui correspond (Question 139). 4° Les préceptes qui s'y rapportent (Question 140). La première partie se subdivise ainsi: l° La force en elle-même (Question 123). 2° Son acte principal qui est le martyre (Question 124). 3° Les vices qui lui sont contraires (Question 125-127). 1. Est-elle une vertu? - 2. Une vertu spéciale? - 3. A-t-elle pour objet la crainte et l'audace? - 4. Seulement la crainte de la mort? - 5. A-t-elle pour objet la crainte de mourir au combat? - 6. Son acte principal est-il de supporter? - 7. Agit-elle en vue de son propre bien? 8. Trouve-t-elle du plaisir

Sau khi nghiên cứu nhân đức công bình, người ta một cách hợp lý nghiên cứu nhân đức sức mạnh, và nhân đức sức mạnh chia ra bốn phần: Thứ nhất, chính nhân đức sức mạnh (Q.123-127). Thứ đến, các phần của nhân đức sức mạnh (Q.128-138). Thứ ba, ân huệ tương ứng với nhân đức sức mạnh (Q.139). Thứ bốn, các giới mệnh quy về nhân đức sức mạnh (Q.140). Phần thứ nhất còn chia ra làm ba: 1. Đức sức mạnh tại sự (Q.123), 2. Hành động chính của nhân đức sức mạnh và sự Tử vì đạo (Q. 124) 3. Các tật xấu đối lập với nhân đức sức mạnh (Q.125-127). 1. Nhân đức sức mạnh là nhân đức? 2. Nó là một nhân đức đặc biệt? 3. Nó có đối tượng là sự sợ hãi và sự táo bạo? 4. Nó chỉ là sự sợ chết? 5. Nó có đối tượng là sự sợ chết lúc chiến đấu? 6. Hành động chính của nó là chịu đựng? 7. Nó hành động vì sự tốt

bonum. Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu. Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. Decimo, utrum utatur ira in sua operatione. Undecimo, utrum sit virtus cardinalis. Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

Whether fortitude deals chiefly with sudden occurrences? (10) Whether it makes use of anger in its action? (11) Whether it is a cardinal virtue? (12) Of its comparison with the other cardinal virtues.

dans son action? - 9. S'affirme-t-elle surtout dans les cas soudains? - 10. Emploie-t-elle la colère? - 11. Est-elle une vertu cardinale? - 12. Comparaison entre elle et les autres vertus cardinales.

riêng của nó? 8. Phải chăng nó gặp được sự vui thú trong hành động của mình? 9. Nó trở nên vững vàng nhất là trong các trường hợp bất thần? 10. Nó sử dụng sự giận dữ? 11. Nó là một bản đức? 12. So sánh nó với các bản đức khác

ARTICULUS 1
Utrum fortitudo sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

PRAETEREA, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut philosophus dicit, in III Ethic., videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem, quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

PRAETEREA, virtus humana maxime consistit in anima, est enim bona qualitas mentis, ut supra iam dictum est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de moribus Eccle., fortitudinem inter virtutes numerat.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, unde virtus hominis, de qua loquimur, est quae bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod

ARTICLE 1
Whether fortitude is a virtue ?

Objections 1. It seems that fortitude is not a virtue. For the Apostle says (2 Cor. 12:9): "Virtue is perfected in infirmity." But fortitude is contrary to infirmity. Therefore fortitude is not a virtue.

2. Further, if it is a virtue, it is either theological, intellectual, or moral. Now fortitude is not contained among the theological virtues, nor among the intellectual virtues, as may be gathered from what we have said above (FS, Q[57], A[2]; FS, Q[62], A[3]). Neither, apparently, is it contained among the moral virtues, since according to the Philosopher (Ethic. iii, 7,8): "Some seem to be brave through ignorance; or through experience, as soldiers," both of which cases seem to pertain to act rather than to moral virtue, "and some are called brave on account of certain passions"; for instance, on account of fear of threats, or of dishonor, or again on account of sorrow, anger, or hope. But moral virtue does not act from passion but from choice, as stated above (FS, Q[55], A[4]). Therefore fortitude is not a virtue.

3. Further, human virtue resides chiefly in the soul, since it is a "good quality of the mind," as stated above (Ethic. iii, 7,8). But fortitude, seemingly, resides in the body, or at least results from the temperament of the body. Therefore it seems that fortitude is not a virtue.

On the contrary, Augustine (De Morib. Eccl. xv, xxi, xxii) numbers fortitude among the virtues.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. ii, 6) "virtue is that which makes its possessor good, and renders his work good." Hence human virtue, of which we are speaking now, is that which makes a man good, and tenders his work good. Now man's good is to be in accordance with reason, according to Dionysius (Div. Nom. iv, 22). Wherefore it belongs to human virtue to make man good, to make his work accord with reason. This happens in three ways: first, by rectifying reason itself, and this is done by the intellectual virtues; secondly, by establishing the rectitude of reason in human affairs, and this belongs to justice; thirdly, by removing the obstacles to the establishment of this

ARTICLE 1
La force est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Paul affirme (2 Co 12, 9): " La vertu se déploie dans la faiblesse. " Mais la force s'oppose à la faiblesse, donc elle n'est pas une vertu.

2. Si c'est une vertu, elle est une vertu théologale, intellectuelle ou morale. Mais elle ne rentre ni dans les vertus théologales, ni dans les vertus intellectuelles, on l'a déjà montrés. Et elle ne paraît pas être une vertu morale car, d'après Aristote certains paraissent courageux par ignorance, ou par expérience, comme les soldats, et cela relève de l'art plus que de la vertu morale; certains aussi sont appelés courageux à cause de leurs passions, comme la crainte des menaces ou du déshonneur, ou encore par tristesse, par colère ou par espoir; or, on l'a vu. la vertu morale n'agit pas par passion mais par choix. Donc la force n'est pas une vertu.

3. La vertu humaine réside surtout dans l'âme, car elle en est une " bonne qualité ", on l'a dit précédemment. Mais la force semble résider dans le corps; au moins elle dépend du tempérament. Elle n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin met la force au nombre des vertus.

Réponse : Selon Aristote " la vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son action ", ce qui s'applique à la vertu de l'homme. Or le bien de l'homme consiste à se régler sur la raison, selon Denys. Il revient donc à la vertu de rendre l'homme bon et à rendre raisonnable son action. Or cela se produit de trois manières. 1° La raison elle-même est rectifiée; c'est l'oeuvre des vertus intellectuelles. 2° Cette rectitude de la raison est instaurée dans les relations humaines; c'est la tâche de la justice. 3° Il faut supprimer les obstacles à cet établissement de la droite raison dans les affaires humaines. Or la volonté humaine est empêchée de suivre

TIẾT 1
Sức mạnh là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sức mạnh không phải là một nhân đức. Thánh Phaolô (2Cr 12,9) khẳng định: “Nhân đức phô bày trong sự yếu đuối.” Mà sức mạnh đối lập với sự yếu đuối. Vậy nó không phải là một nhân đức.

2. Nếu nó là một nhân đức, nó là một nhân đức đối thần, một trí đức hoặc một luân đức. Mà nó không ở trong các nhân đức đối thần, cũng như không ở trong các trí đức, như người ta đã minh chứng (I-II, Q.57, a.2, Q.62, a.3). Và nó không xem ra là một luân đức, bởi vì theo Triết gia (Eth. 3,8), một số người xem ra can đảm do sự vô tri hoặc do sự kinh nghiệm, như quân lính, và điều đó lệ thuộc vào nghệ thuật hơn là vào luân đức, một số người cũng được gọi là can đảm vì các đam mê của họ, như sự sợ các sự ngăn dọa hay sự sợ ô danh, hay còn do sự buồn rầu, do sự giận dữ hoặc bởi hy vọng, mà người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.59, a.1), luân đức không hành động bởi sự kích tình, nhưng bởi sự lựa chọn. Vậy đức sức mạnh không phải là một nhân đức.

3. Nhân đức nhân loại ở nhất là trong linh hồn, vì nó là một phẩm chất tốt của linh hồn như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.55, a.4). Mà đức sức mạnh xem ra ở trong thân thể, ít nhất nó lệ thuộc vào tính khí. Vậy nó không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15) đặt đức sức mạnh trong số các nhân đức.

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Eth 2,6), nhân đức làm trở nên tốt kẻ chiếm hữu nó và làm cho hành động của họ trở nên tốt, điều đó ứng dụng cho nhân đức của con người. Mà sự tốt của con người cốt tại sắp đặt mình theo trí năng như Denys xác định (De Div. Nom. 4,32). Vậy nhân đức có chức phận làm cho con người trở nên tốt và làm cho hành động của họ trở thành hợp lý. Mà điều đó thể hiện theo ba thể cách. Thứ nhất, chính trí năng được làm trở nên ngay thẳng, đó là công việc làm của các trí đức. Thứ đến, sự ngay thẳng này của trí năng được thiết lập trong các quan hệ nhân loại, đó là việc làm của nhân đức công bình. Thứ ba, phải hủy bỏ các trở ngại đối với việc thiết lập

tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

rectitude in human affairs. Now the human will is hindered in two ways from following the rectitude of reason. First, through being drawn by some object of pleasure to something other than what the rectitude of reason requires; and this obstacle is removed by the virtue of temperance. Secondly, through the will being disinclined to follow that which is in accordance with reason, on account of some difficulty that presents itself. In order to remove this obstacle fortitude of the mind is requisite, whereby to resist the aforesaid difficulty even as a man, by fortitude of body, overcomes and removes bodily obstacles. Hence it is evident that fortitude is a virtue, in so far as it conforms man to reason.

la rectitude de la raison de deux façons. 1° Parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance. 2° Parce qu'une difficulté qui survient détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme qui permet de résister à de telles difficultés, de même que par sa force physique l'homme domine et repousse les empêchements corporels. Aussi est-il évident que la force est une vertu, en tant qu'elle permet à l'homme d'agir conformément à la raison.

trí năng ngay thẳng trong các công việc nhân loại. Mà ý chí nhân loại bị ngăn trở không theo được sự ngay thẳng của trí năng theo hai cách. Thứ nhất, bởi vì sự tốt vui thú lôi kéo ý chí ra ngoài điều mà sự ngay thẳng của trí năng đòi phải có, và sự ngăn trở xảy đến làm cho ý chí không thi hành điều hợp lý. Để cất đi sự ngăn trở này, phải có đức sức mạnh của linh hồn cho phép chống lại các sự khó khăn như thế, cũng như do sức mạnh vật lý, con người chế ngự và xua đuổi các sự ngăn trở phần xác. Như vậy, rõ ràng sức mạnh là một nhân đức, trong tư cách nó cho phép con người hành động phù hợp với trí năng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtus animae non perficitur in infirmitate animae, sed in infirmitate carnis, de qua apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiae vel fortitudinis. Et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, pertinet ad perfectionem quae dicitur humilitas.

Reply to objection 1. The virtue of the soul is perfected, not in the infirmity of the soul, but in the infirmity of the body, of which the Apostle was speaking. Now it belongs to fortitude of the mind to bear bravely with infirmities of the flesh, and this belongs to the virtue of patience or fortitude, as also to acknowledge one's own infirmity, and this belongs to the perfection that is called humility.

Solutions 1. La vertu de l'âme ne se déploie pas dans la faiblesse de l'âme, mais dans la faiblesse charnelle, dont parlait l'Apôtres Il appartient à la force d'âme de supporter courageusement la faiblesse de la chair: c'est la tâche de la vertu de patience, ou de la vertu de force. Que l'homme reconnaisse sa propre faiblesse, cela relève de la perfection qu'on appelle l'humilité.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức của linh hồn không dương ra trong sự yếu đuối của linh hồn, nhưng trong sự yếu đuối của thân xác mà thánh Phaolô đã đề cập đến. Sức mạnh của linh hồn có chức phận chịu đựng cách can đảm sự yếu đuối của xác thịt: đó là việc làm của nhân đức nhẫn nại, hoặc của nhân đức sức mạnh. Việc con người nhìn nhận sự yếu đuối riêng mình, điều đó lệ thuộc vào sự hoàn hảo mà người ta gọi là sự khiêm nhượng.

AD SECUNDUM dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo philosophus, in III Ethic., ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis praeter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile ac si non esset difficile. Quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque autem hoc accidit propter hoc quod homo est bonae spei ad pericula vincenda, puta cum expertus est se saepe pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quandam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, aestimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsum passionis, vel tristitiae, quam vult repellere; vel etiam irae. Tertio modo, propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius

Reply to objection 2. Sometimes a person performs the exterior act of a virtue without having the virtue, and from some other cause than virtue. Hence the Philosopher (Ethic. iii, 8) mentions five ways in which people are said to be brave by way of resemblance, through performing acts of fortitude without having the virtue. This may be done in three ways. First, because they tend to that which is difficult as though it were not difficult: and this again happens in three ways, for sometimes this is owing to ignorance, through not perceiving the greatness of the danger; sometimes it is owing to the fact that one is hopeful of overcoming dangers---when, for instance, one has often experienced escape from danger; and sometimes this is owing to a certain science and art, as in the case of soldiers who, through skill and practice in the use of arms, think little of the dangers of battle, as they reckon themselves capable of defending themselves against them; thus Vegetius says (De Re Milit. i), "No man fears to do what he is confident of having learned to do well." Secondly, a man performs an act of fortitude without having the virtue, through the impulse of a passion, whether of sorrow that he wishes to cast off, or again of anger. Thirdly, through choice, not

2. Parfois certains accomplissent l'acte extérieur d'une vertu sans avoir cette vertu, pour une cause autre que la vertu. Et c'est pourquoi Aristote énumère cinq modes selon lesquels certains sont appelés forts de façon factice, parce qu'ils exercent un acte de force sans avoir cette vertu. Cela arrive de trois façons. D'abord parce qu'ils se portent vers une tâche difficile comme si elle ne l'était pas. Ce qui se divise en trois. Parfois cela vient de l'ignorance, parce que l'on ne perçoit pas l'importance du danger. Parfois cela se produit parce que l'on sait par expérience qu'on y a souvent échappé. Et parfois cela se produit parce qu'on a une certaine connaissance et une certaine pratique. Cela arrive chez les militaires qui, à cause de leur connaissance et de leur expérience des armes estiment peu graves les périls de la guerre et croient pouvoir les éviter par leur habileté. Aussi Végèce dit-il " Personne n'a peur de faire ce qu'il est très sûr d'avoir bien appris. " Ou encore deuxième façon quelqu'un accomplit sans vertu un acte de force, poussé par une passion, comme la tristesse qu'il veut chasser, ou encore la colère. Il y a une troisième façon qui comporte un choix, non celui de la fin raisonnable, mais celui d'un avantage temporel, comme l'honneur, le plaisir ou le gain;

2. Đôi khi một số người thực hiện hành động bên ngoài của nhân đức mà thực sự không có nhân đức này, vì một nguyên nhân khác với nhân đức. Và do đó, Triết gia (Eth 3,8) kể ra năm thể cách mà theo đó một số người được gọi là mạnh mẽ theo thể cách giả tạo, bởi vì họ thực hiện nhân đức sức mạnh mà không có nhân đức nào. Điều đó xảy ra theo ba thể cách. Trước hết, bởi vì họ tiến đến một công việc khó khăn dường như nó không khó khăn chi cả. Điều đó được phân chia ra ba thứ. Đôi khi điều đó phát xuất từ sự vô tri, bởi vì người ta không tri giác tầm quan trọng của sự nguy hiểm. Đôi khi điều đó xuất hiện bởi vì người ta có hy vọng nhiều sẽ vượt thắng các sự nguy hiểm, nếu người ta biết nhờ kinh nghiệm mình đã năng thoát khỏi được điều đó. Và đôi khi, điều đó xảy ra bởi vì người ta có một sự hiểu biết nào và một sự thực hành nào. Điều đó xảy ra ở nơi các quân nhân, vì họ đã hiểu biết và kinh nghiệm trong việc chiến đấu, nghĩ các sự nguy hiểm trong chiến tranh ít quan trọng và tin tưởng mình có thể tránh khỏi chúng nó do sự tài giỏi của mình. Như vậy, Boèce (de Re Militari 1,1) đã nói: “Không ai sợ làm điều mình rất chắc chắn đã hiểu biết kỹ lưỡng.” Hoặc theo thể cách thứ hai, một người nào thực hiện hành động của nhân đức sức mạnh mà không có nhân đức này, nhờ được thúc đẩy bởi sự kích tình, như sự buồn rầu mà họ muốn xua đuổi, hoặc như sự giận dữ. Có thể cách thứ ba bao hàm sự lựa chọn, không phải sự lựa chọn mục đích hợp lý, nhưng sự

temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

AD TERTIUM dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animae, quae ponitur virtus, ut dictum est. Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2
Utrum fortitudo sit specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. VIII, quod sapientia sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I de Offic., non mediocris animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et iudicia custodit; et quae inexpiabili praelio adversus omnia vitia decertat. Invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, avaritiam fugat tanquam labem quandam quae virtutem effeminet. Et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

PRAETEREA, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic. Ergo fortitudo est generalis virtus.

SED CONTRA est quod in XXII Moral., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio* indeed of a due end, but of some temporal advantage to be obtained, such as honor, pleasure, or gain, or of some disadvantage to be avoided, such as blame, pain, or loss.

Reply to objection 3. The fortitude of the soul which is reckoned a virtue, as explained in the Reply to the First Objection, is so called from its likeness to fortitude of the body. Nor is it inconsistent with the notion of virtue, that a man should have a natural inclination to virtue by reason of his natural temperament, as stated above (FS, Q[63], A[1]).

ARTICLE 2
Whether fortitude is a special virtue ?

Objections 1. It seems that fortitude is not a special virtue. For it is written (Wis. 7:7): "She teacheth temperance, and prudence, and justice, and fortitude," where the text has "virtue" for "fortitude." Since then the term "virtue" is common to all virtues, it seems that fortitude is a general virtue.

2. Further, Ambrose says (De Offic. i): "Fortitude is not lacking in courage, for alone she defends the honor of the virtues and guards their behests. She it is that wages an inexorable war on all vice, undeterred by toil, brave in face of dangers, steeled against pleasures, unyielding to lusts, avoiding covetousness as a deformity that weakens virtue"; and he says the same further on in connection with other vices. Now this cannot apply to any special virtue. Therefore fortitude is not a special virtue.

3. Further, fortitude would seem to derive its name from firmness. But it belongs to every virtue to stand firm, as stated in Ethic. ii. Therefore fortitude is a general virtue.

On the contrary, Gregory (Moral. xxii) numbers it among the other virtues.

I answer that, As stated above (FS, Q[61], AA[3],4), the term "fortitude" can be taken in two ways. First, as simply denoting a certain firmness of mind, and in this sense it is a general virtue, or rather a condition of every virtue, since as the Philosopher states (Ethic. ii), it is requisite for every virtue to act firmly and immovably. Secondly, fortitude may be taken to denote firmness only in bearing and withstanding those things wherein it is most difficult to be firm, namely in certain grave dangers. Therefore Tully says (Rhet. ii), that "fortitude is deliberate facing of dangers and bearing of toils." In this sense fortitude is reckoned a special

ou le désir d'éviter un désavantage comme un blâme, une souffrance ou un dommage.

3. La force d'âme est appelée une vertu, nous venons de le dire, par ressemblance avec la force corporelle. Cependant il n'est pas contraire à la raison de vertu qu'on ait par tempérament une inclination naturelle à la vertu, on l'a dit précédemment.

ARTICLE 2
La force est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non, car il est dit que la Sagesse (8, 7) " enseigne tempérance et prudence, justice et vertu ", ce mot désignant ici la force. Donc, puisque ce nom de vertu est commun à toutes, il apparaît que la force est une vertu générale.

2. S. Ambroise écrit: " La force n'est pas le lot d'une âme médiocre, elle qui seule défend la beauté de toutes les vertus et maintient la justice, et qui combat tous les vices par une lutte acharnée. Invincible dans les travaux, courageuse dans le danger, impassible devant les voluptés, elle bannit la cupidité comme une souillure capable d'efféminer la vertu. " Et il en dit autant des autres vices. Or cela ne peut convenir à une vertu spéciale. Donc la force est une vertu générale.

3. Le nom de force semble dériver de " fermeté ". Mais toute vertu doit être ferme, dit Aristote.

En sens contraire, S. Grégoire en fait une vertu parmi les autres.

Réponse : Comme on l'a dit antérieurement le mot de force peut se prendre en deux sens. D'abord selon queue implique en elle-même une certaine fermeté d'âme. En ce sens, c'est une vertu générale, ou plutôt une condition de, toute vertu parce que, d'après le Philosophe, il est requis pour la vertu " d'agir de façon ferme et inébranlable ". Mais aussi on peut parler de la force selon queue implique fermeté d'âme pour supporter et repousser les difficultés particulièrement impressionnantes, comme les dangers graves. C'est pourquoi, dit Cicéron, " la force est une manière consciente d'affronter les périls et de supporter les labeurs ". C'est en

lựa chọn sự ích lợi trần gian, như vinh dự, sự vui thú, sự lợi lộc, hoặc sự ước muốn tránh một sự bất lợi như sự quở trách, sự đau khổ hoặc sự thiệt hại.

3. Sức mạnh của linh hồn được gọi là nhân đức sức mạnh như chúng ta mới nói, do sự tương tự với sức mạnh phần xác. Tuy nhiên, việc người ta do tính khí có khuynh hướng tự nhiên để được nhân đức như đã nói ở trước (I-II, Q.63, a.1), thì không đối lập với yếu tính của nhân đức.

TIẾT 2
Nhân đức sức mạnh là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức sức mạnh không phải là một nhân đức đặc biệt. Có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (8,7): "Quả thế, khôn ngoan dạy đàng tiết độ, thận trọng, công bằng và nhân đức." Từ ngữ nhân đức ở đây biểu thị sức mạnh. Vậy, bởi vì từ ngữ nhân đức chung cho mọi nhân đức, xem ra nhân đức sức mạnh là một nhân đức tổng quát.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,29) đã viết: "Nhân đức sức mạnh không phải là phần của linh hồn tầm thường, vì nó là nhân đức duy nhất bênh vực vẻ đẹp của mọi nhân đức và duy trì nhân đức công bình, cùng chiến đấu mọi tật xấu bằng một cuộc chiến đấu dữ dội. Vô địch trong các công việc, can đảm trong khi nguy hiểm, không nao núng trước các sự khoái lạc, nó trục xuất sự tham lam như là sự ô uế có thể làm cho yếu đuối nhân đức. Người ta cũng có thể nói như thế về các tật xấu khác. Và điều đó không thích hợp cho một nhân đức đặc biệt. Vậy nhân đức sức mạnh là một nhân đức tổng quát.

3. Từ ngữ sức mạnh xem ra phát xuất bởi từ ngữ cương nghị. Mà mọi nhân đức, theo Triết gia (Eth 2.4) đều là cương nghị.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 22,1) coi nhân đức sức mạnh là một nhân đức giữa các nhân đức khác.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.61, a.3 và 4), từ ngữ sức mạnh được hiểu theo hai ý nghĩa. Trước hết, tùy theo nó bao hàm tại sự một sự cương nghị nào đó của linh hồn. Theo ý nghĩa này, đó là một nhân đức tổng quát, hoặc đúng hơn, đó là một điều kiện của mọi nhân đức, bởi vì theo Triết gia (Eth 2,4), việc hành động một cách cương nghị và không lay chuyển cần phải có đối với mọi nhân đức. Mà người ta cũng có thể nói về nhân đức sức mạnh tùy theo nó bao hàm sự cương nghị của linh hồn để chịu đựng và xua đuổi những sự khó khăn một cách đặc biệt gây nên xúc động như các sự nguy hiểm trầm trọng. Do đó, Cicéron (Rhet. 2,54) đã nói: "Nhân đức sức mạnh là một thể cách ý thức đương

et laborum perpessio. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod secundum philosophum, in I de caelo, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae. Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus, alio modo secundum quod est principium agendi, ut patet in V Metaphys. Et ideo, quia haec acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune, nam virtus communiter sumpta nihil est aliud quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter stare contra quaecumque impugnantia.

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

AD TERTIUM dicendum quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

virtue, because it has a special matter.

Reply to objection 1. According to the Philosopher (De Coelo i, 116) the word virtue refers to the extreme limit of a power. Now a natural power is, in one sense, the power of resisting corruptions, and in another sense is a principle of action, as stated in Metaph. v, 17. And since this latter meaning is the more common, the term "virtue," as denoting the extreme limit of such a power, is a common term, for virtue taken in a general sense is nothing else than a habit whereby one acts well. But as denoting the extreme limit of power in the first sense, which sense is more specific, it is applied to a special virtue, namely fortitude, to which it belongs to stand firm against all kinds of assaults.

Reply to objection 2. Ambrose takes fortitude in a broad sense, as denoting firmness of mind in face of assaults of all kinds. Nevertheless even as a special virtue with a determinate matter, it helps to resist the assaults of all vices. For he that can stand firm in things that are most difficult to bear, is prepared, in consequence, to resist those which are less difficult.

Reply to objection 3. This objection takes fortitude in the first sense.

ce sens que la force est présentée comme une vertu spéciale, ayant une matière déterminée.

Solutions 1. Selon Aristote le mot de vertu se rapporte " au maximum d'une puissance ". Or on parle d'une puissance naturelle lorsqu'elle permet à quelqu'un de résister aux forces de destruction, mais aussi lorsqu'elle est un principe d'action, comme Aristote le montre bien. Et parce que cette acception est la plus courante, le mot de vertu implique habituellement le maximum de telle puissance; car la vertu au sens courant n'est rien d'autre que l'habitus qui permet de bien agir. Mais selon qu'elle implique le maximum de puissance au premier sens, qui est plus spécial, on l'attribue à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la force, dont le propre est de résister fermement à toute attaque.

2. S. Ambroise entend la force au sens large, selon qu'elle implique fermeté d'âme en face de tous les assauts. **En sens contraire,** même en tant qu'elle est une vertu spéciale ayant une matière déterminée, elle aide toutes les autres vertus à repousser les assauts de tous les vices. Car si quelqu'un peut tenir solidement contre les attaques les plus dangereuses, il s'ensuit qu'il est capable de résister à des difficultés moindres.

3. Cette objection vaut pour la force entendue de la première manière.

đầu các sự nguy hiểm và chịu đựng các sự khó nhọc vất vả." Chính theo ý nghĩa này mà nhân đức sức mạnh được coi là một nhân đức đặc biệt, vì có chất thể nhất định.

GIẢI ĐÁP 1. Theo Triết gia (De Cael. 22,1), từ ngữ nhân đức quy về cực điểm của năng lực. Mà người ta nói đến một năng lực tự nhiên khi nó cho phép người nào chống lại với các sức lực phá hoại; mà còn khi nó là nguyên lý hành động như Triết gia minh chứng (Metaph. 5,4). Và bởi vì ý nghĩa này rất thông dụng, từ ngữ nhân đức bao hàm cách thành tập quán cái tối đa của năng lực như thế, bởi vì nhân đức theo ý nghĩa thông thường không là cái gì khác ngoài tập quán cho phép hành động tốt. Còn tùy theo nó bao hàm cái tối đa của năng lực theo ý nghĩa thứ nhất là ý nghĩa đặc biệt hơn, người ta chỉ nói về một nhân đức đặc biệt, nghĩa là nhân đức sức mạnh mà điều riêng của nhân đức này là vững vàng chống lại mọi sự tấn công.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,35), hiểu đức nhân đức theo ý nghĩa rộng, tùy theo nó bao hàm một sự cương nghị của linh hồn đứng trước mọi cuộc tấn công. Tuy nhiên, ngay trong tư cách nó là một nhân đức đặc biệt có chất thể nhất định, nó trợ giúp mọi nhân đức khác đẩy lui các cuộc tấn công của mọi tật xấu. Bởi vì nếu người nào đứng vững vàng chống các cuộc tấn công nguy hiểm nhất, do đó mà họ có khả năng chống lại mọi cuộc tấn công kém hơn.

3. Vấn nạn này có giá trị đối với nhân đức sức mạnh hiểu theo thể cách thứ nhất.

ARTICULUS 3
Utrum fortitudo sit circa timores et audacias

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius, VII Moral., *iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitae praesentis extinguere*. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

PRAETEREA, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciae, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

PRAETEREA, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

ARTICLE 3
Whether fortitude is about fear and dying ?

Objections 1. It seems that fortitude is not about fear and daring. For Gregory says (Moral. vii): "The fortitude of the just man is to overcome the flesh, to withstand self-indulgence, to quench the lusts of the present life." Therefore fortitude seems to be about pleasures rather than about fear and daring.

2. Further, Tully says (De Invent. Rhet. ii), that it belongs to fortitude to face dangers and to bear toil. But this seemingly has nothing to do with the passions of fear and daring, but rather with a man's toilsome deeds and external dangers. Therefore fortitude is not about fear and daring.

3. Further, not only daring, but also hope, is opposed to fear, as stated above (FS, Q[45], A[1], ad 2) in the treatise on passions. Therefore fortitude should not be about daring any more than about hope.

ARTICLE 3
La force a-t-elle pour objet la crainte et l'audace ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Grégoire enseigne: " La force des justes consiste à vaincre la chair, à combattre la sensualité, à éteindre le plaisir de la vie présente. " La force semble donc avoir plutôt les plaisirs comme objets.

2. Cicéron dit qu'il appartient à la force " d'affronter les périls et de supporter les labeurs ". Or cela ne semble pas se rattacher aux passions d'audace et de peur, mais plutôt à des actions humaines laborieuses, ou à des événements périlleux.

3. A la crainte ne s'oppose pas seulement l'audace mais aussi l'espérance, comme on l'a dit précédemment, en traitant des passions. Donc la force ne doit pas concerner l'audace plus que

TIẾT 3
Nhân đức sức mạnh có đối tượng là sự sợ hãi và sự táo bạo ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Grêgôriô (Moral. 7,21) đã nói: "Nhân đức sức mạnh của những người công chính cốt tại thắng xác thịt, chiến đấu nhục cảm tính, dập tắt sự vui thú của đời sống hiện tại." Vậy xem ra nhân đức sức mạnh có các sự vui thú là đối tượng.

2. Cicéron (Rhet 2,54) nói điều riêng của nhân đức sức mạnh là đương đầu các sự nguy hiểm và chịu đựng các sự khó nhọc. Mà điều đó xem ra không quy về các đam mê táo bạo và sợ hãi, nhưng quy về các hành động nhân loại vất vả nặng nhọc, hoặc về các biến cố nguy hiểm.

3. Sự sợ hãi gặp sự đối lập không những của sự táo bạo mà còn của sự hy vọng như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.23, a.2), khi thảo luận về các đam mê. Vậy nhân đức sức mạnh không quan hệ với sự táo bạo hơn sự

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in II et in III Ethic., quod *fortitudo est circa timorem et audaciam*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde praemittit quaedam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est, et subdit de his quae pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, *huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare*.

AD SECUNDUM dicendum quod res periculosae et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias, mediate autem circa pericula et labores, sicut circa obiecta praedictarum passionum.

AD TERTIUM dicendum quod spes opponitur timori ex parte obiecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii; inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciae, ut supra habitum est.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7; iii, 9) that fortitude is about fear and daring.

I answer that, As stated above (A[1]), it belongs to the virtue of fortitude to remove any obstacle that withdraws the will from following the reason. Now to be withdrawn from something difficult belongs to the notion of fear, which denotes withdrawal from an evil that entails difficulty, as stated above (FS, Q[42], AA[3],5) in the treatise on passions. Hence fortitude is chiefly about fear of difficult things, which can withdraw the will from following the reason. And it behooves one not only firmly to bear the assault of these difficulties by restraining fear, but also moderately to withstand them, when, to wit, it is necessary to dispel them altogether in order to free oneself therefrom for the future, which seems to come under the notion of daring. Therefore fortitude is about fear and daring, as curbing fear and moderating daring.

Reply to objection 1. Gregory is speaking then of the fortitude of the just man, as to its common relation to all virtues. Hence he first of all mentions matters pertaining to temperance, as in the words quoted, and then adds that which pertains properly to fortitude as a special virtue, by saying: "To love the trials of this life for the sake of an eternal reward."

Reply to objection 2. Dangers and toils do not withdraw the will from the course of reason, except in so far as they are an object of fear. Hence fortitude needs to be immediately about fear and daring, but mediately about dangers and toils, these being the objects of those passions.

Reply to objection 3. Hope is opposed to fear on the part of the object, for hope is of good, fear of evil: whereas daring is about the same object, and is opposed to fear by way of approach and withdrawal, as stated above (FS, Q[45], A[1]). And since fortitude properly regards those temporal evils that withdraw one from virtue, as appears from Tully's definition quoted in the Second Objection, it follows that fortitude properly is about fear and daring and not about hope, except in so far as it is connected with daring, as stated above (FS, Q[45], A[2]).

En sens contraire, il y a cette affirmation du Philosophe: " La force concerne la crainte et l'audace. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, il revient à la vertu de force d'écarter l'empêchement qui retient la volonté de suivre la raison. Que l'on soit retenu de faire quelque chose de difficile, cela relève de la raison de crainte, qui fait reculer devant un mal présentant une difficulté, comme on l'a vu plus haut en traitant des passions. C'est pourquoi la chose concerne au premier chef la crainte des choses difficiles qui peuvent retenir la volonté de suivre la raison. Or il ne faut pas seulement subir fermement l'assaut de ces difficultés en réprimant la peur, mais aussi s'y attaquer avec modération, quand il faut les exterminer pour assurer sa sécurité future. Ce qui semble se rattacher à la raison d'audace. C'est pourquoi la force concerne la crainte et l'audace, en réprimant la crainte et en modérant l'audace.

Solutions 1. S. Grégoire parle là de la force des justes selon qu'elle se rapporte indistinctement à toute vertu. Aussi parle-t-il d'abord de ce qui regarde la tempérance, comme l'objection le note, et il ajoute ce qui regarde particulièrement la force comme vertu spéciale quand il dit: " Aimer les épreuves de ce monde en vue des récompenses éternelles. "

2. Les événements dangereux et les tâches laborieuses n'écartent la volonté de la raison que dans la mesure où on les craint. C'est pourquoi il faut que la force ait pour objet immédiat la crainte et l'audace, et médiatement les dangers et les labeurs, objets de ces passions.

3. L'espérance s'oppose à la crainte du côté de l'objet, parce que l'espérance porte sur le bien, et la crainte sur le mal. Or l'audace concerne le même objet et s'oppose à la crainte en ce que la première l'affronte tandis que la seconde le fuit, nous l'avons vu. Et parce que la force vise à proprement parler les maux temporels qui écartent de la vertu, comme on le voit par la définition de Cicéron il en découle que la force concerne à proprement parler la crainte et l'audace, mais non l'espérance, sinon en tant qu'elle est liée à l'audace, comme on l'a vu antérieurement.

hy vọng.

TRÁI LẠI, Có sự khẳng định của Triết gia (Eth 2,7): "Đức sức mạnh liên hệ với sự sợ hãi và sự táo bạo."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), điều riêng của nhân đức sức mạnh là tránh sự ngăn trở không cho ý chí tuân theo trí năng. Việc người ta bị cầm giữ lại không làm được cái gì khó khăn, điều đó lệ thuộc vào yếu tính của sự sợ, vì sự sợ làm cho rút lui trước một sự xấu đưa ra một sự khó khăn, như chúng ta đã trông thấy ở trước khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.41, a.2). Do đó, điều liên hệ cách chủ yếu với sự sợ hãi các sự khó khăn có thể cầm giữ ý chí lại không theo trí năng, mà người ta không chỉ phải một cách vững vàng chịu đựng sự tấn công một cách điều hòa, khi phải tiêu trừ chúng nó, ngõ hầu đảm bảo sự an toàn tương lai. Điều đó xem ra quy về yếu tính của sự táo bạo. Do đó, nhân đức sức mạnh liên hệ với sự sợ hãi và sự táo bạo bằng cách chế ngự sự sợ hãi và điều hòa sự táo bạo.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Grêgôriô ở đó đề cập đến nhân đức sức mạnh của những người công chính tùy theo nó một cách không phân biệt quy về mọi nhân đức. Như vậy, trước tiên, thánh nhân nói điều liên hệ với nhân đức tiết độ như vấn nạn nói lên điều đó, và thánh nhân nói thêm cái gì một cách đặc biệt liên hệ với nhân đức sức mạnh là nhân đức đặc biệt khi thánh nhân nói: "Yêu mến các sự thử thách trần gian vì các phần thưởng vĩnh cửu."

2. Các biến cố nguy hiểm và các công việc nặng nề mệt nhọc chỉ làm cho ý chí không tuân theo trí năng theo mức độ người ta sợ hãi chúng nó. Do đó, nhân đức sức mạnh phải có đối tượng trực tiếp là sự sợ hãi và sự táo bạo, và cách gián tiếp có đối tượng là các sự mệt nhọc là các đối tượng của các đam mê này.

3. Sự hy vọng đối lập với sự sợ hãi về phía đối tượng, bởi vì hy vọng liên hệ với sự tốt, và sự sợ liên hệ với sự xấu. Mà sự táo bạo liên hệ với cũng một đối tượng và đối lập với sự sợ hãi ở điều sự táo bạo đương đầu với nó, trong khi sự sợ hãi trốn tránh nó như chúng ta đã trông thấy trong vấn nạn. Và bởi vì nhân đức sức mạnh một cách đích thực nhắm các sự xấu trần gian làm cho bỏ nhân đức như người ta thấy điều đó trong lời định nghĩa của Cicéron (Rhet. 2,54). Do đó, nhân đức sức mạnh một cách đích thực liên hệ với sự hy vọng, trừ phi trong tư cách hy vọng liên hệ với sự táo bạo như người ta đã thấy ở trước (I-II, Q.45, a.2).

ARTICULUS 4
Utrum fortitudo solum sit circa pericula mortis

Enim Augustinus, in libro de

ARTICLE 4
Whether fortitude is only about dangers of death ?

Objections 1. It seems that

ARTICLE 4
La force a-t-elle seulement pour objet la crainte de la mort ?

Objections 1. Il semble que ce ne

TIẾT 4
Nhân đức sức mạnh chỉ có đối tượng là sự sợ chết ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải sự

moribus Eccle., quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur*. Et in VI musicae dicit quod *fortitudo est affectio quae nullas adversitates mortemve formidat*. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia adversa.

fortitude is not only about dangers of death. For Augustine says (De Morib. Eccl. xv) that "fortitude is love bearing all things readily for the sake of the object beloved": and (Music. vi) he says that fortitude is "the love which dreads no hardship, not even death." Therefore fortitude is not only about danger of death, but also about other afflictions.

soit pas son seul objet. En effet, S. Augustin déclare que la force " est un amour qui supporte facilement tout pour ce qu'il aime " et que c'est " un sentiment qui ne craint ni la mort ni aucune adversité ".

sợ chết là đối tượng duy nhất của nhân đức sức mạnh. Thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15) tuyên bố nhân đức sức mạnh là tình yêu chịu đựng dễ dàng mọi sự vì điều đó yêu mến và (De Musica 15,32) là một tình cảm không sợ sự chết, cũng không sợ một sự thù địch nào.

PRAETEREA, oportet omnes passiones animae per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

2. Further, all the passions of the soul need to be reduced to a mean by some virtue. Now there is no other virtue reducing fears to a mean. Therefore fortitude is not only about fear of death, but also about other fears.

2. Il faut que toutes les passions de l'âme soient amenées au juste milieu par une vertu. Mais on ne peut attribuer à aucune vertu la tâche de ramener les autres craintes à un juste milieu.

2. Mọi đam mê của linh hồn phải được đem về điểm trung dung bởi nhân đức. Mà người ta không thể chỉ về cho nhân đức nào công việc đem các sự sợ hãi khác về điểm trung dung.

PRAETEREA, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremo, quia est maximus timorum, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

3. Further, no virtue is about extremes. But fear of death is about an extreme, since it is the greatest of fears, as stated in Ethic. iii. Therefore the virtue of fortitude is not about fear of death.

3. Aucune vertu ne se situe aux extrêmes. Or la crainte de la mort, étant la crainte la plus forte, est à l'extrême, selon Aristote. Donc la vertu de force ne se limite pas aux craintes mortelles.

3. Không nhân đức nào ở tại các cực đoan. Mà sự sợ chết là sự sợ mãnh liệt nhất, ở cực đoan như Triết gia minh chứng (Eth. 3,6). Vậy nhân đức sức mạnh không bị giới hạn với các sợ hãi về sự chết.

SED CONTRA est quod Andronicus dicit, quod fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem.

On the contrary, Andronicus says that "fortitude is a virtue of the irascible faculty that is not easily deterred by the fear of death."

En sens contraire, Andronicus définit la force: " Une vertu de l'appétit irascible qui ne se laisse pas facilement effrayer par les craintes qu'inspire la mort. "

TRÁI LẠI, Andronicô (De Affect. De Fortitudine) định nghĩa nhân đức sức mạnh: "Một nhân đức của nộ dục không dễ dàng để mình bị làm sợ hãi do các sự sợ hãi được gây nên bởi sự chết."

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit*. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

I answer that, As stated above (A[3]), it belongs to the virtue of fortitude to guard the will against being withdrawn from the good of reason through fear of bodily evil. Now it behooves one to hold firmly the good of reason against every evil whatsoever, since no bodily good is equivalent to the good of the reason. Hence fortitude of soul must be that which binds the will firmly to the good of reason in face of the greatest evils: because he that stands firm against great things, will in consequence stand firm against less things, but not conversely. Moreover it belongs to the notion of virtue that it should regard something extreme: and the most fearful of all bodily evils is death, since it does away all bodily goods. Wherefore Augustine says (De Morib. Eccl. xxii) that "the soul is shaken by its fellow body, with fear of toil and pain, lest the body be stricken and harassed with fear of death lest it be done away and destroyed." Therefore the virtue of fortitude is about the fear of dangers of death.

Réponse : Comme on vient de le voir, il revient à la vertu de force de protéger la volonté de l'homme afin qu'elle ne recule pas devant un bien raisonnable par crainte d'un mal corporel. Or il faut tenir le bien de la raison contre tout mal, parce que nul bien corporel ne vaut le bien de la raison. C'est pourquoi il faut qu'on appelle force d'âme celle qui maintient fermement la volonté de l'homme dans le bien de la raison, malgré les plus grands maux, car celui qui tient ferme devant les plus grands tiendra ferme contre les moindres, mais non réciproquement; en outre il revient à la vertu de viser le maximum. Or le plus terrible de tous les maux corporels est la mort, qui nous enlève tous les biens corporels. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Le lien du corps ne doit être ni secoué ni tourmenté, par le labeur ou par la douleur; par crainte qu'il ne soit enlevé et détruit, l'âme est agitée par la terreur de la mort. " C'est pourquoi la vertu de force concerne la crainte des périls de mort.

TRẢ LỜI : Như người ta mới trông thấy, điều riêng của nhân đức sức mạnh là che chở ý chí con người, ngõ hầu nó không rút lui trước một sự tốt hợp lý bởi sợ một sự xấu hữu hình. Mà người ta phải nắm lấy sự tốt của trí năng chống lại mọi sự xấu, bởi vì không có sự tốt hữu hình nào có giá trị bằng sự tốt của trí năng. Do đó, người ta phải gọi nhân đức sức mạnh của linh hồn là nhân đức duy trì vững vàng ý chí con người trong sự tốt của trí năng chống lại các sự xấu lớn nhất, bởi vì kẻ đứng vững trước những sự xấu lớn nhất, đứng vững trước các sự xấu nhỏ nhất, nhưng không ngược lại. Hơn nữa, điều riêng của nhân đức sức mạnh là nhắm cái tối đại. Mà sự xấu khủng khiếp nhất trong mọi sự xấu hữu hình là sự chết, vì sự chết cất mất đi mọi sự tốt hữu hình. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,22) lên tiếng: "Chiếc dây của thân thể không thể lung lay, cũng không thể làm cho đau khổ bởi sự nhọc mệt hay sự đau đớn, bởi sự sợ mà thân thể bị cất mất đi và bị phá hủy, linh hồn bị dao động bởi sự sợ chết." Do đó, nhân đức sức mạnh liên hệ với sự sợ hãi các sự nguy hiểm của sự chết.

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

Reply to objection 1. Fortitude behaves well in bearing all manner of adversity: yet a man is not reckoned brave simply through bearing any kind of adversity, but only through bearing well even the greatest evils; while through bearing others he is said to be brave in a restricted sense.

Solutions 1. La force se comporte bien pour supporter toutes les adversités. Cependant l'homme n'est pas appelé fort au sens absolu parce qu'il les supporte, mais seulement parce qu'il supporte bien les plus grands maux. Pour les autres maux, on l'appelle fort de façon relative.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức sức mạnh được sắp đặt tốt để chịu đựng mọi nghịch cảnh. Tuy nhiên, con người không được gọi là mạnh mẽ theo ý nghĩa tuyệt đối bởi vì nó chịu đựng các nghịch cảnh, nhưng chỉ bởi vì họ chịu đựng cách tốt đẹp các sự xấu lớn nhất. Đối với các sự xấu khác, người ta gọi họ mạnh mẽ cách tương đối.

AD SECUNDUM dicendum quod quia timor ex amore nascitur, quaecumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum,

Reply to objection 2. Since fear is born of love, any virtue that moderates the love of certain goods must in consequence

2. Parce que la crainte naît de l'amour, toute vertu qui modère l'amour de certains biens modère nécessairement la crainte des

2. Bởi vì sự sợ hãi phát sinh bởi tình yêu, mọi nhân đức điều hòa tình yêu bằng một số sự tốt nào đó thì một cách tất yếu điều hòa sự sợ

consequens est ut moderetur timorem contrariorum malorum. Sicut liberalitas, quae moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem quae moderaretur timores mortis.

AD TERTIUM dicendum quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectae. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS 5
Utrum fortitudo consistat proprie circa pericula mortis quae sunt in bello

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quae sunt in bello. Martyres enim praecipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quae sunt in bellicis.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas*. Tullius etiam dicit, in I de Offic., quod *cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio, sed si vere volumus iudicare, multae res extiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae*. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quae est in bello.

PRAETEREA, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *intentione pacis bella aguntur*. Sed pro pace temporali reipublicae non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicae pericula.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod maxime est fortitudo circa mortem quae est in bello.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum,

moderate the fear of contrary evils: thus liberality, which moderates the love of money, as a consequence, moderates the fear of losing it, and the same is the case with temperance and other virtues. But to love one's own life is natural: and hence the necessity of a special virtue modifying the fear of death.

Reply to objection 3. In virtues the extreme consists in exceeding right reason: wherefore to undergo the greatest dangers in accordance with reason is not contrary to virtue.

ARTICLE 5
Whether fortitude is properly about dangers of death in battle ?

Objections 1. It seems that fortitude is not properly about dangers of death in battle. For martyrs above all are commended for their fortitude. But martyrs are not commended in connection with battle. Therefore fortitude is not properly about dangers of death in battle.

2. Further, Ambrose says (De Offic. i) that "fortitude is applicable both to warlike and to civil matters": and Tully (De Offic. i), under the heading, "That it pertains to fortitude to excel in battle rather than in civil life," says: "Although not a few think that the business of war is of greater importance than the affairs of civil life, this opinion must be qualified: and if we wish to judge the matter truly, there are many things in civil life that are more important and more glorious than those connected with war." Now greater fortitude is about greater things. Therefore fortitude is not properly concerned with death in battle.

3. Further, war is directed to the preservation of a country's temporal peace: for Augustine says (De Civ. Dei xix) that "wars are waged in order to insure peace." Now it does not seem that one ought to expose oneself to the danger of death for the temporal peace of one's country, since this same peace is the occasion of much license in morals. Therefore it seems that the virtue of fortitude is not about the danger of death in battle.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii) that fortitude is chiefly about death in battle.

I answer that, As stated above (A[4]), fortitude strengthens a man's mind against the greatest danger, which is that of death. Now fortitude is a virtue; and it is essential to virtue ever to tend to good; wherefore it is in order to

maux contraires. Ainsi la libéralité, qui modère l'amour de l'argent, modère aussi par voie de conséquence la crainte de le perdre. Et l'on retrouve cela dans la tempérance et les autres vertus. Mais aimer sa propre vie est naturel, c'est pourquoi il fallait une vertu spéciale pour modérer la crainte de la mort.

3. L'extrême dans les vertus est considéré par rapport à ce qui sort de la limite de la raison droite. C'est pourquoi, si quelqu'un affronte les plus grands dangers conformément à la raison, il ne s'oppose pas à la vertu.

ARTICLE 5
L'objet de la force est-il seulement la crainte de mourir au combat ?

Objections 1. Il semble que la force ne concerne pas proprement le danger de mourir au combat. En effet, les martyrs sont loués principalement pour leur force, mais non pour une activité guerrière.

2. S. Ambroise " divise la force selon les travaux de la guerre et les activités domestiques ". Cicéron dit aussi: " Puisque la plupart estiment que la guerre l'emporte sur la vie civile, il faut rabaisser cette opinion car, si nous voulons juger en vérité, beaucoup d'activités civiles sont plus importantes et plus nobles que la guerre. " Mais les affaires les plus importantes intéressent la vertu la plus importante.

3. Les guerres ont, pour but de maintenir la paix temporelle de l'État. Car S. Augustin nous dit: " C'est pour obtenir la paix qu'on fait la guerre. " Mais il ne semble pas qu'on doive s'exposer à la mort pour la paix temporelle de l'État, car une telle paix est l'occasion de beaucoup de relâchements.

En sens contraire, Aristote dit que la force s'exerce au maximum à propos de la mort à la guerre.

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la force confirme l'esprit humain contre les plus grands dangers qui sont les dangers de mort. Mais parce que la force est une vertu, il appartient à sa nature de toujours tendre au

hãi các sự xấu tương phản. Như vậy, nhân đức hào phóng điều hòa tình yêu đối với tiền bạc, thì theo đường lối hậu quả điều hòa sự sợ hãi mất tiền bạc. Và người ta gặp lại điều đó trong nhân đức tiết độ và các nhân đức khác. Song, việc yêu mến mạng sống riêng của mình là điều tự nhiên; do đó, phải có một nhân đức đặc biệt để điều hòa sự sợ chết.

3. Cực đoan trong các nhân đức được cứu xét do mối tương quan với cái gì phát xuất từ giới hạn của trí năng ngay thẳng. Do đó, nếu người nào đương đầu với các sự nguy hiểm lớn nhất bằng cách phù hợp với trí năng, họ không đối lập với nhân đức.

TIẾT 5
Đối tượng của nhân đức sức mạnh là sự chết trong chiến tranh

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức sức mạnh một cách đích thực không liên hệ với sự nguy hiểm chết trong chiến tranh. Các người tử đạo được ca ngợi một cách chủ yếu về nhân đức sức mạnh, nhưng không phải vì hoạt động chiến tranh.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,35) phân chia nhân đức sức mạnh tùy theo các công việc của chiến tranh và các hoạt động gia đình. Cicéron (De Off. 22) cũng nói: "Bởi vì một số đông người nghĩ rằng chiến tranh hơn đời sống dân sự, người ta phải hạ thấp ý kiến này bởi vì, nếu chúng ta muốn phán đoán cách đúng sự thật, nhiều hoạt động dân sự quan trọng hơn và cao thượng hơn chiến tranh." Mà các công việc quan trọng nhất liên hệ với nhân đức quan trọng nhất.

3. Chiến tranh có mục đích duy trì sự bình an trần gian cho tổ quốc. Mà thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,12) nói với chúng ta: "Cho được có hòa bình, người ta phải chiến tranh." Mà người ta không xem ra phải liều chết vì sự hòa bình trần gian của tổ quốc, bởi vì sự hòa bình như thế là cơ hội cho nhiều sự phóng túng.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,6) nói nhân đức sức mạnh được rèn luyện mức tối đa vì sự chết trong chiến tranh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, nhân đức sức mạnh làm cho mạnh mẽ tinh thần con người chống với những sự nguy hiểm lớn nhất là những sự nguy hiểm của sự chết. Mà bởi vì nhân đức sức mạnh là một nhân đức, bản tính của nó luôn luôn hướng về sự tốt, và do đó

consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Uno modo, generale, sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo, particulare, puta cum aliquis iudex, vel etiam privata persona, non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quae est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

pursue some good that man does not fly from the danger of death. But the dangers of death arising out of sickness, storms at sea, attacks from robbers, and the like, do not seem to come on a man through his pursuing some good. on the other hand, the dangers of death which occur in battle come to man directly on account of some good, because, to wit, he is defending the common good by a just fight. Now a just fight is of two kinds. First, there is the general combat, for instance, of those who fight in battle; secondly, there is the private combat, as when a judge or even private individual does not refrain from giving a just judgment through fear of the impending sword, or any other danger though it threaten death. Hence it belongs to fortitude to strengthen the mind against dangers of death, not only such as arise in a general battle, but also such as occur in singular combat, which may be called by the general name of battle. Accordingly it must be granted that fortitude is properly about dangers of death occurring in battle. Moreover, a brave man behaves well in face of danger of any other kind of death; especially since man may be in danger of any kind of death on account of virtue: thus may a man not fail to attend on a sick friend through fear of deadly infection, or not refuse to undertake a journey with some godly object in view through fear of shipwreck or robbers.

bien, et il s'ensuit que si l'homme ne s'enfuit pas devant les dangers mortels, c'est pour obtenir un certain bien. Or les dangers mortels qui viennent de la maladie, de la tempête, des assauts des bandits, etc. ne paraissent pas menacer quelqu'un directement parce qu'il poursuit un bien. Mais les périls mortels qu'on affronte à la guerre menacent l'homme directement à cause d'un bien, parce qu'il défend le bien commun par une guerre juste. Or la guerre peut être juste en deux sens. D'abord dans un sens général: pour ceux qui combattent dans l'armée. Ensuite dans un sens individuel: par exemple lorsqu'un juge ou même une personne privée ne redoute pas de porter un jugement juste par crainte d'une arme qui le menace ou de n'importe quel danger, fût-il mortel. Il revient donc à la force de rendre l'âme ferme contre les périls de mort qu'on rencontre non seulement dans une guerre générale, mais aussi dans des conflits individuels qu'on peut bien qualifier de guerres au sens large. Et en ce sens il faut accorder que la force concerne proprement les périls mortels qu'on affronte à la guerre. Mais l'homme fort se comporte bien devant les périls mortels de toute espèce, surtout parce que la vertu peut exposer à tous ces dangers, par exemple lorsqu'on ne refuse pas par crainte d'une contagion mortelle d'aider un ami malade; ou bien lorsqu'on ne refuse pas, par crainte du naufrage et des bandits, d'entreprendre un long voyage pour une affaire charitable.

mà nếu con người không trốn tránh các sự nguy hiểm gây nên chết chóc, đó là để cho được thu lượm một sự tốt nào. Mà các sự nguy hiểm gây nên chết chóc phát xuất từ bệnh hoạn, từ các cơn bão táp, từ các sự tấn công của phường cướp bóc, v.v... xem ra không ngăm đe người nào cách trực tiếp, bởi vì họ theo đuổi sự tốt nào đó. Còn các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà người ta đương đầu trong chiến tranh ngăm đe trực tiếp con người vì sự tốt, bởi vì họ bênh vực ích lợi chung do chiến tranh công bình. Mà chiến tranh công bình theo hai ý nghĩa. Trước tiên theo ý nghĩa tổng quát: Đối với những người chiến đấu trong quân đội. Sau đó, trong ý nghĩa cá thể: thí dụ, khi một quan tòa hoặc ngay một tư nhân không sợ đưa ra sự phỏng đoán công bình do sợ hãi một thứ vũ khí ngăm đe mình hoặc bởi sợ hãi bất cứ sự nguy hiểm nào, cho dầu sự nguy hiểm này đem lại sự chết. Vậy điều riêng của nhân đức sức mạnh là làm cho linh hồn trở nên vững vàng chống các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà người ta gặp không những trong chiến tranh, và còn ở trong các sự cạnh tranh cá thể mà người ta có thể gán cho cái tên chiến tranh theo nghĩa rộng. Và theo ý nghĩa này, người ta phải chấp nhận việc nhân đức sức mạnh một cách đích thực liên hệ với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà người ta đương đầu trong chiến tranh. Song con người mạnh mẽ cư xử cách tốt đẹp trước các sự nguy hiểm gây nên sự chết bằng đủ cách, nhất là bởi vì nhân đức sức mạnh có thể xông pha tất cả các thứ nguy hiểm này, thí dụ, khi người ta không vì sợ hãi bị truyền nhiễm gây nên chết chóc mà không trợ giúp người bằng hữu mắc bệnh, hoặc khi người ta vì sợ đắm tàu hoặc bọn cướp tấn công, không từ chối cuộc hành trình vì công việc bác ái.

AD PRIMUM ergo dicendum quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo praecipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quae est circa bellica. Unde dicuntur *fortes facti in bello*.

Reply to objection 1. Martyrs face the fight that is waged against their own person, and this for the sake of the sovereign good which is God; wherefore their fortitude is praised above all. Nor is it outside the genus of fortitude that regards warlike actions, for which reason they are said to have been valiant in battle. [*Office of Martyrs, ex. Heb. xi. 34.]

Solutions 1. Les martyrs supportent des attaques personnelles pour le souverain bien, qui est Dieu. C'est pourquoi leur vertu de force reçoit des éloges particuliers. Et cela n'est pas étranger à la force qui se déploie à la guerre. C'est pourquoi ils sont dits " montrer de la vaillance à la guerre " (He 11, 34).

GIẢI ĐÁP 1. Các người tử đạo chịu đựng các sự tấn công đối với bản thân riêng mình vì sự tốt tối thượng, tức là Thiên Chúa. Do đó, nhân đức sức mạnh của họ lãnh nhận các lời ca ngợi đặc biệt. Và điều đó không xa lạ đối với nhân đức sức mạnh được sử dụng trong chiến tranh. Do đó, các ngài được nói là đã trở nên hùng dũng trong trận mạc (Dt 11,34).

AD SECUNDUM dicendum quod res domesticae vel urbanae distinguuntur contra res bellicas, quae scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quae sunt quaedam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Reply to objection 2. Personal and civil business is differentiated from the business of war that regards general wars. However, personal and civil affairs admit of dangers of death arising out of certain conflicts which are private wars, and so with regard to these also there may be fortitude properly so called.

2. On distingue les affaires domestiques et civiles des affaires guerrières, celles qui concernent les guerres générales. Mais, dans les affaires domestiques et civiles, peuvent surgir des périls mortels, venant de certaines attaques qui sont des guerres particulières. Et ainsi, en ce domaine, la force proprement dite peut-elle s'exercer.

2. Người ta phân biệt các công việc gia đình và các công việc dân sự với các công việc chiến tranh, vì các công việc chiến tranh liên hệ với các cuộc chiến tranh tổng quát. Mà, trong các công việc gia đình và dân sự, có thể nổi lên các sự nguy hiểm gây nên chết chóc, phát xuất từ những cuộc tấn công nào đó mà người ta gọi là những cuộc chiến tranh đặc thù. Và như vậy, ở lĩnh vực này, nhân đức sức mạnh chính hiệu có thể được thi hành.

AD TERTIUM dicendum quod pax reipublicae est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur. Nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur, et multo peiora mala per eam

Reply to objection 3. The peace of the state is good in itself, nor does it become evil because certain persons make evil use of it. For there are many others who make good use of it; and many evils

3. La paix de l'État est bonne en soi et ne devient pas mauvaise si certains en usent mal. Car beaucoup d'autres en usent bien, et elle empêche beaucoup de maux comme les homicides, les

3. Sự hòa bình của tổ quốc là điều tốt tại sự và không trở nên xấu nếu một số người sử dụng nó một cách xấu xa. Bởi vì nhiều kẻ khác sử dụng nó cách tốt, và nó ngăn cản nhiều sự xấu như các sự giết người, các việc phạm

prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quae praecipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS 6
Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est praecipuus fortitudinis actus.

PRAETEREA, maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

PRAETEREA, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet hoc solum habet quod non timet, ille autem qui aggreditur contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod, cum fortitudo maxime retrahat animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, et philosophus dicit, in III Ethic., fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminentia, ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus quam a

prevented by it, such as murders and sacrileges, are much greater than those which are occasioned by it, and which belong chiefly to the sins of the flesh.

ARTICLE 6
Whether endurance is the chief act of fortitude ?

Objections 1. It seems that endurance is not the chief act of fortitude. For virtue "is about the difficult and the good" (Ethic. ii, 3). Now it is more difficult to attack than to endure. Therefore endurance is not the chief act of fortitude.

2. Further, to be able to act on another seems to argue greater power than not to be changed by another. Now to attack is to act on another, and to endure is to persevere unchangeably. Since then fortitude denotes perfection of power, it seems that it belongs to fortitude to attack rather than to endure.

3. Further, one contrary is more distant from the other than its mere negation. Now to endure is merely not to fear, whereas to attack denotes a movement contrary to that of fear, since it implies pursuit. Since then fortitude above all withdraws the mind from fear, it seems that it regards attack rather than endurance.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 9) that "certain persons are" said to be brave chiefly because they endure affliction.

I answer that, As stated above (A[3]), and according to the Philosopher (Ethic. iii, 9), "fortitude is more concerned to allay fear, than to moderate daring." For it is more difficult to allay fear than to moderate daring, since the danger which is the object of daring and fear, tends by its very nature to check daring, but to increase fear. Now to attack belongs to fortitude in so far as the latter moderates daring, whereas to endure follows the repression of fear. Therefore the principal act of fortitude is endurance, that is to stand immovable in the midst of dangers rather than to attack them.

Reply to objection 1. Endurance is more difficult than aggression, for three reasons. First, because endurance seemingly implies that one is being attacked by a stronger person, whereas aggression denotes that one is attacking as though one were the stronger party; and it is more difficult to contend with a stronger than with a weaker. Secondly, because he that endures already feels the presence of danger, whereas the aggressor looks upon danger as something to

sacrilèges, etc. bien pires que les maux occasionnés par la paix et qui se rattachent surtout aux vices charnels.

ARTICLE 6
L'acte principal de la force est-il de supporter ?

Objections 1. Il ne semble pas car, dit Aristote " la vertu concerne le difficile et le bien ". Mais il est plus difficile d'attaquer que de supporter. Donc supporter n'est pas l'acte principal de la force.

2. Il faut davantage de puissance pour pouvoir agir sur un autre que pour n'être pas soi-même modifié par l'autre. Mais attaquer, c'est agir sur l'autre, tandis que supporter est demeurer immobile. Donc, puisque la force nomme une perfection de la puissance, il semble qu'il lui appartienne d'attaquer plus que de supporter.

3. L'un des contraires est plus éloigné de l'autre que de sa simple négation. Or celui qui supporte se contente de ne pas craindre: mais celui qui attaque agit à l'inverse de celui qui craint, parce qu'il va de l'avant. Il apparaît donc, puisque la force éloigne au maximum de la crainte, qu'il lui revient davantage d'attaquer que de supporter.

En sens contraire, le Philosophe dit que " certains sont appelés forts surtout parce qu'ils supportent des épreuves pénibles ".

Réponses: Comme nous l'avons dit plus haut Aristote affirme: " La force concerne les craintes à réprimer, plus que les audaces à modérer. " Car si cela est plus difficile que ceci, c'est parce que le péril lui-même, objet de l'audace et de la crainte, contribue à réprimer l'audace, et produit l'accroissement de la crainte. Or l'attaque requiert cette force qui tempère l'audace, alors que supporter émane de la répression de la crainte. C'est pourquoi l'acte principal de la force est de supporter, c'est-à-dire de tenir bon dans les périls, plutôt que d'attaquer.

Solutions 1. Supporter est plus difficile qu'attaquer pour trois raisons. 1° Parce que supporter s'impose à celui qu'un homme plus fort attaque alors que l'attaquant est en position de force. Or il est plus difficile de combattre un ennemi plus fort qu'un ennemi plus faible. 2° Parce que celui qui supporte éprouve déjà les périls comme présents; celui qui attaque les tient pour futurs. Or il est plus difficile de ne pas se laisser émouvoir par des maux présents que par des

thánh, v.v... xấu hơn các sự xấu được gây nên bởi sự hòa bình và quy về nhất là các tật xấu xác thịt.

TIẾT 6
Hành động chính của nhân đức sức mạnh là việc chịu đựng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Triết gia (Eth. 2,3) xác định: "Nhân đức liên hệ với cái khó khăn và điều tốt. Mà việc tấn công khó khăn hơn việc chịu đựng. Vậy việc chịu đựng không phải là hành động chính của nhân đức sức mạnh.

2. Người ta phải có nhiều nhân lực để có thể tác dụng kẻ khác hơn là để cho mình khỏi bị biến đổi bởi kẻ khác. Mà việc tấn công, đó là tác dụng kẻ khác, trong khi việc chịu đựng là tồn tại bất động. Vậy bởi vì nhân đức sức mạnh nói lên sự hoàn hảo của năng lực, xem ra việc tấn công là việc riêng của nó đúng hơn là việc chịu đựng.

3. Một tương phản hữu trong các tương phản hữu thì xa cách với tương phản hữu kia hơn là với sự phủ định đơn giản chính mình. Mà kẻ chịu đựng lấy làm đủ việc không sợ hãi; và kẻ tấn công hành động cách ngược trở lại với kẻ sợ hãi, bởi vì nó tấn công. Vậy bởi vì nhân đức sức mạnh đẩy sự sợ hãi ra khỏi mình tới mức tối đa, việc tấn công thích hợp với nó hơn việc chịu đựng.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,7) nói một số người được gọi là mạnh mẽ nhất là bởi vì họ chịu đựng các sự thử thách nặng nề.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trên (a.3), Triết gia khẳng định (Eth. 3,10): "Đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi đã được chế ngự, hơn là với các sự táo bạo phải được điều hòa." Bởi vì nếu điều đó khó khăn hơn điều này, đó là bởi vì sự nguy hiểm tại sự, đối tượng của sự táo bạo và sự sợ hãi, góp phần chế ngự sự táo bạo và gây thêm lên sự sợ hãi. Mà sự tấn công đòi phải có nhân đức sức mạnh để điều hòa sự táo bạo, trong khi việc chịu dựng phát xuất từ sự chế ngự sự sợ hãi. Do đó, hành động chính của nhân đức sức mạnh là chịu đựng, nghĩa là đứng vững vàng trong các nguy hiểm, đúng hơn là việc tấn công.

GIẢI ĐÁP 1. Chịu đựng khó khăn hơn tấn công vì ba lý do. Thứ nhất, bởi vì việc chịu đựng bắt buộc kẻ bị tấn công bởi kẻ mạnh hơn, trong khi kẻ tấn công ở trong tư thế có sức mạnh. Mà việc chiến đấu với kẻ thù mạnh hơn thì khó khăn hơn việc chiến đấu với kẻ yếu hơn. Thứ đến, bởi vì kẻ chịu đựng đã cảm thấy những sự nguy hiểm như hiện tại, kẻ tấn công cảm thấy các sự nguy hiểm tương lai; mà việc không để mình xúc động bởi những sự xấu hiện diện là điều khó khăn hơn việc để mình bị

futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt, fortes autem e contrario se habent*.

come; and it is more difficult to be unmoved by the present than by the future. Thirdly, because endurance implies length of time, whereas aggression is consistent with sudden movements; and it is more difficult to remain unmoved for a long time, than to be moved suddenly to something arduous. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 8) that "some hurry to meet danger, yet fly when the danger is present; this is not the behavior of a brave man."

maux futurs. 3° Parce que supporter demande un temps prolongé, mais on peut attaquer par un élan subit. Or il est plus difficile de rester longtemps immobile que de s'élancer brusquement vers quelque chose de difficile. D'où cette remarque d'Aristote: " Certains volent au-devant des dangers, mais s'enfuient quand ils les rencontrent; les hommes forts font le contraire. "

xúc động bởi những sự xấu tương lai. Thứ ba, bởi vì việc chịu đựng đòi hỏi một thời gian kéo dài, con người ta có thể tấn công bằng một trận thình lình. Mà việc tồn tại bất động lâu dài thì khó khăn hơn việc thình lình xông vào một cái gì khó khăn. Do đó, Triết gia lưu ý (Eth. 3,7): "Một số người bay ngay đến các sự nguy hiểm, nhưng trốn tránh khi gặp chúng nó, những con người hùng dũng làm điều ngược lại."

AD SECUNDUM dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

Reply to objection 2. Endurance denotes indeed a passion of the body, but an action of the soul cleaving most resolutely [fortissime] to good, the result being that it does not yield to the threatening passion of the body. Now virtue concerns the soul rather than the body.

2. Supporter implique bien une passion dans le corps, mais aussi un acte de l'âme très fortement attachée au bien, d'où il suit qu'elle ne cède pas à la passion du corps pourtant présente. Or la vertu tient à l'âme plus qu'au corps.

2. Việc chịu đựng bao hàm một sự thụ động trong thân thể, nhưng cũng bao hàm một hành động của linh hồn bám dính vào sự tốt mà do đó nó không những cho sự thụ động hiện tại của thân thể. Mà nhân đức ở tại linh hồn hơn là tại thân thể.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui sustinet non timet, praesente iam causa timoris, quam non habet praesentem ille qui aggreditur.

Reply to objection 3. He that endures fears not, though he is confronted with the cause of fear, whereas this cause is not present to the aggressor.

3. Celui qui supporte ne craint pas, quoique le motif de sa crainte soit présent, alors qu'il ne l'est pas pour celui qui attaque.

3. Kẻ chịu đựng không sợ hãi, dầu mà lý do của sự sợ hãi của mình hiện diện, trong khi không phải như thế đối với kẻ tấn công.

ARTICULUS 7
Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus

ARTICLE 7
Whether the brave man acts for the sake of the good of his habit ?

ARTICLE 7
La force agit-elle en vue de son propre bien ?

TIẾT 7
Nhân đức sức mạnh hành động vì lợi ích riêng mình ?

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

Objections 1. It seems that the brave man does not act for the sake of the good of his habit. For in matters of action the end, though first in intention, is last in execution. Now the act of fortitude, in the order of execution, follows the habit of fortitude. Therefore it is impossible for the brave man to act for the sake of the good of his habit.

Objections 1. Il semble que l'homme fort n'opère pas en vue du bien de son propre habitus. Car, lorsqu'on agit, la fin a beau être première dans l'intention, elle est néanmoins dernière dans l'exécution. Or l'acte de force, dans son exécution, est postérieur à l'habitus de force lui-même. Il n'est donc pas possible que l'homme fort agisse pour le bien de son propre habitus.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Khi người ta hành động, mục đích chiếm chỗ thứ nhất trong ý định; tuy nhiên, nó chiếm chỗ cuối cùng trong sự thi hành. Mà hành động của nhân đức sức mạnh trong sự thi hành mình, có sau tập quán của nhân đức sức mạnh. Vậy con người hùng dũng không thể hành động vì sự tốt của tập quán riêng của mình.

PRAETEREA, Augustinus dicit, XIII de Trin., virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistemus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Sed fortitudo est virtus quaedam. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

2. Further, Augustine says (De Trin. xiii): "We love virtues for the sake of happiness, and yet some make bold to counsel us to be virtuous," namely by saying that we should desire virtue for its own sake, "without loving happiness. If they succeed in their endeavor, we shall surely cease to love virtue itself, since we shall no longer love that for the sake of which alone we love virtue." But fortitude is a virtue. Therefore the act of fortitude is directed not to fortitude but to happiness.

2. S. Augustin nous dit: " Certains osent soutenir que nous aimons les vertus uniquement à cause de la béatitude " c'est-à-dire en les recherchant pour celle-ci " de telle sorte que nous n'aimions plus la béatitude elle-même. S'il en était ainsi, nous cesserions d'aimer les vertus elles-mêmes, quand nous n'aimons plus ce pourquoi nous les aimons ". Or la force est une vertu. Donc l'acte de force ne doit pas être rapporté à la force elle-même, mais à la béatitude.

2. Thánh Augustinô (De Trin. 13,18) nói với chúng ta: "Một số người dám chủ trương rằng chúng ta yêu mến các nhân đức chỉ vì hạnh phúc", nghĩa là bằng cách tìm các nhân đức vì hạnh phúc đến nỗi chúng ta không còn yêu mến chính hạnh phúc. Giả như có như vậy, chúng ta hẳn chấm dứt việc yêu mến chính các nhân đức, khi chúng ta không còn yêu mến điều mà do đó chúng ta yêu mến chúng nó." Mà nhân đức sức mạnh là một nhân đức. Vậy hành động của nhân đức sức mạnh không phải được quy về chính nhân đức sức mạnh, nhưng về hạnh phúc.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens*. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem esse meliorem his quae sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

3. Further, Augustine says (De Morib. Eccl. xv) that "fortitude is love ready to bear all things for God's sake." Now God is not the habit of fortitude, but something better, since the end must needs be better than what is directed to the end. Therefore the brave man does not act for the sake of the good of his habit.

3. Pour S. Augustin la force est " l'amour qui supporte facilement toutes les difficultés pour Dieu ". Or Dieu n'est pas l'habitus de force, mais un être bien supérieur, puisque la fin est forcément meilleure que les moyens qui y conduisent. Donc l'homme fort n'agit pas pour le bien de son propre habitus.

3. Đối với thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15), nhân đức sức mạnh là tình yêu chịu đựng cách dễ dàng mọi nỗi khó khăn vì Thiên Chúa. Mà Thiên Chúa không phải là tập quán của nhân đức sức mạnh, mà là một hữu thể rất cao thượng, bởi vì mục đích một cách tất yếu tốt đẹp hơn các phương tiện dẫn đưa đến mục đích. Vậy con người hùng dũng không hành động vì lợi ích của tập quán riêng mình.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *forti fortitudo est bonum, talis autem et finis*.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 7) that "to the brave man fortitude itself is a good": and such is his end.

En sens contraire, Aristote dit, que " pour le fort, la force est un bien ", donc une fin.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,7) nói rằng: đối với người hùng dũng, nhân đức sức mạnh là sự tốt, vậy là mục đích.

RESPONDEO dicendum quod

I answer that, An end is twofold:

Réponse : Il y a deux fins: la fin

TRẢ LỜI : Có hai mục đích: mục

duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est.

Alia vero duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS 8
Utrum fortis delectetur in suo actu

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in X Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturae. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

PRAETEREA, Galat. V, super illud, *fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus *quia mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt*. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

PRAETEREA, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem. Et ita delectabiliter omnino operatur.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.

RESPONDEO dicendum quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio, una quidem

proximate and ultimate. Now the proximate end of every agent is to introduce a likeness of that agent's form into something else: thus the end of fire in heating is to introduce the likeness of its heat into some passive matter, and the end of the builder is to introduce into matter the likeness of his art. Whatever good ensues from this, if it be intended, may be called the remote end of the agent. Now just as in things made, external matter is fashioned by art, so in things done, human deeds are fashioned by prudence. Accordingly we must conclude that the brave man intends as his proximate end to reproduce in action a likeness of his habit, for he intends to act in accordance with his habit: but his remote end is happiness or God.

This suffices for the Replies to the Objections: for the First Objection proceeds as though the very essence of a habit were its end, instead of the likeness of the habit in act, as stated.

The other two objections consider the ultimate end.

ARTICLE 8
hether the brave man delights in his act ?

Objections 1. It seems that the brave man delights in his act. For "delight is the unhindered action of a connatural habit" (Ethic. x, 4,6,8). Now the brave deed proceeds from a habit which acts after the manner of nature. Therefore the brave man takes pleasure in his act.

2. Further, Ambrose, commenting on Gal. 5:22, "But the fruit of the Spirit is charity, joy, peace," says that deeds of virtue are called "fruits because they refresh man's mind with a holy and pure delight." Now the brave man performs acts of virtue. Therefore he takes pleasure in his act.

3. Further, the weaker is overcome by the stronger. Now the brave man has a stronger love for the good of virtue than for his own body, which he exposes to the danger of death. Therefore the delight in the good of virtue banishes the pain of the body; and consequently the brave man does all things with pleasure.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 9) that "the brave man seems to have no delight in his act."

I answer that, As stated above (FS, Q[31], AA[3],4,5) where we were treating of the passions, pleasure is twofold; one is

prochaine et la fin ultime. La fin prochaine de tout agent est d'introduire dans un autre être la ressemblance de sa propre forme; ainsi la fin du feu qui chauffe, c'est d'introduire la ressemblance de sa chaleur dans le patient, et la fin de l'architecte est d'introduire dans la matière la ressemblance de son projet d'art. Or, quel que soit le bien qui en résulte, s'il est voulu, on peut l'appeler fin éloignée de l'agent. De même que dans une fabrication la matière extérieure est organisée par l'art, ainsi dans l'action les actes humains sont organisés par la prudence. Il faut donc conclure que le fort veut, comme fin prochaine, exprimer en acte une ressemblance de son habitus, car il veut agir en harmonie avec celui-ci. Mais sa fin éloignée est la béatitude, autrement dit: Dieu.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux objections. Car le premier argument raisonnait comme si l'essence même de l'habitus était la fin, alors que celle-ci est sa ressemblance en acte, nous venons de le dire.

Les deux autres objections considèrent la fin ultime.

ARTICLE 8
La force trouve-t-elle son plaisir dans son action ?

Objections 1. Il semble bien, car la délectation est une action naturelle libre d'empêchement, dit Aristote. Or l'action de l'homme fort procède d'un habitus, qui agit à la manière d'une nature. Donc le fort trouve du plaisir dans son action.

2. Sur le texte (Ga 5, 22): " Les fruits de l'Esprit sont charité, joie et paix ", S. Ambroise dit que " les oeuvres des vertus sont appelées des "fruits" parce qu'elles réconfortent l'esprit de l'homme par une délectation sainte et pure ". Mais l'homme fort accomplit des actes de vertu. Donc il trouve dans son acte de la délectation.

3. Le plus faible est vaincu par le plus fort. Mais l'homme fort aime le bien de la vertu plus que son propre corps, qu'il expose à des périls mortels. Donc la délectation procurée par le bien de la vertu efface la douleur physique, et ainsi l'homme agit entièrement dans la délectation.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Aristote: " Dans un acte, l'homme fort n'éprouve, semble-t-il, aucune délectation. "

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des vertus, il y a deux sortes de délectations: l'une, physique, est

đích gần và cùng đích. Mục đích gần của mọi tác nhân là đem đến cho hữu thể khác sự tương tự của mô thể riêng của mình. Như vậy mục đích của lửa đốt nóng, đó là đem sự tương tự của sự nóng vào cho vật bị đốt, và mục đích của kiến trúc sư là đem vào trong chất thể tương tự của sự dự định của mình về nghệ thuật. Mà, bất cứ sự tốt nào phát xuất từ đó, nếu nó đã được muốn, người ta gọi nó là mục đích xa của tác nhân. Cũng như trong việc chế tạo chất thể bên ngoài được tổ chức do nghệ thuật, như vậy trong hành động các hành vi nhân linh được tổ chức bởi nhân đức trí thuật. Vậy người ta phải kết luận rằng người hùng dũng có mục đích gần là biểu lộ trong hành động sự tương tự của tập quán mình, vì họ muốn hành động cách hòa hợp với tập quán mình. Còn mục đích xa của tác nhân là vinh phúc, tức là Thiên Chúa.

GIẢI ĐÁP : Tất cả những điều nói trên giải đáp xong các vấn nạn. Bởi vì chứng cứ thứ nhất suy luận dường như chính yếu tính của tập quán là mục đích, trong khi mục đích là sự tương tự của tập quán ở hiện thể như chúng ta mới nói đến.

Hai vấn nạn kia xem xét cùng đích.

TIẾT 8
Phải chăng nhân đức sức mạnh gặp được sự vui thú trong hành động của mình ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Sự vui thú là một hành động tự nhiên không vướng mắc một ngăn trở nào như Triết gia minh chứng (Eth. 10,7). Mà hành động của con người hùng dũng phát xuất từ một tập quán hành động theo thể cách bản tính. Vậy người hùng dũng gặp được sự vui thú trong hành động của mình.

2. Về lời nói: "Các quả của Chúa Thánh Thần là sự bác ái, sự mừng và sự bằng an" (Gl 5,22), thánh Ambrôxiô (De Spir. Sancto 1,12) nói rằng các công việc của những nhân đức được gọi là quả, bởi vì nó ủy lạo tinh thần con người bằng sự vui thú thánh thiện và trong sạch. Mà con người hùng dũng hoàn thành các hành động nhân đức. Vậy họ gặp được sự vui thú trong hành động của mình.

3. Kẻ yếu nhất bị thua bởi kẻ mạnh nhất. Mà con người hùng dũng yêu mến sự tốt của nhân đức hơn thân thể riêng của mình để họ đặt vào các sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Vậy sự vui thú được gây nên bởi sự tốt của nhân đức làm mất đi sự đau khổ vật lý: và như vậy con người hành động hoàn toàn trong sự vui thú.

TRÁI LẠI, Có sự khẳng định của Triết gia (Eth. 3,9): "Trong sự hành động, con người hùng dũng xem ra không cảm thấy sự vui thú nào."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước khi thảo luận về các nhân đức (I-II, Q.31, a.3), có hai thứ vui thú: một sự vui thú vật lý được tạo nên

corporalis, quae consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae. Et haec proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animae, puta quod homo amittit corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum est necessaria ad opera virtutum) et quae ad eam pertinent, et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, et corporaliter. Unde, ut legitur II Machab. VI, Eleazarus dixit, *diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero, propter timorem tuum, libenter haec patior*. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.

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

AD SECUNDUM dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem, possunt autem ex sui natura esse tristia. Et praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, praeter inquantum finem attingit*.

bodily, resulting from bodily contact, the other is spiritual, resulting from an apprehension of the soul. It is the latter which properly results from deeds of virtue, since in them we consider the good of reason. Now the principal act of fortitude is to endure, not only certain things that are unpleasant as apprehended by the soul---for instance, the loss of bodily life, which the virtuous man loves not only as a natural good, but also as being necessary for acts of virtue, and things connected with them---but also to endure things unpleasant in respect of bodily contact, such as wounds and blows. Hence the brave man, on one side, has something that affords him delight, namely as regards spiritual pleasure, in the act itself of virtue and the end thereof: while, on the other hand, he has cause for both spiritual sorrow, in the thought of losing his life, and for bodily pain. Hence we read (2 Macc. 6:30) that Eleazar said: "I suffer grievous pains in body: but in soul am well content to suffer these things because I fear Thee." Now the sensible pain of the body makes one insensible to the spiritual delight of virtue, without the copious assistance of God's grace, which has more strength to raise the soul to the Divine things in which it delights, than bodily pains have to afflict it. Thus the Blessed Tiburtius, while walking barefoot on the burning coal, said that he felt as though he were walking on roses. Yet the virtue of fortitude prevents the reason from being entirely overcome by bodily pain. And the delight of virtue overcomes spiritual sorrow, inasmuch as a man prefers the good of virtue to the life of the body and to whatever appertains thereto. Hence the Philosopher says (Ethic. ii, 3; iii, 9) that "it is not necessary for a brave man to delight so as to perceive his delight, but it suffices for him not to be sad."

Reply to objection 1. The vehemence of the action or passion of one power hinders the action of another power: wherefore the pain in his senses hinders the mind of the brave man from feeling delight in its proper operation.

Reply to objection 2. Deeds of virtue are delightful chiefly on account of their end; yet they can be painful by their nature, and this is principally the case with fortitude. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 9) that "to perform deeds with pleasure does not happen in all virtues, except in so far as one attains the end."

produite par le toucher corporel; l'autre, psychique, est produite par la connaissance. Et celle-là est précisément l'effet des actions vertueuses, parce qu'en elles on considère le bien de la raison. Or l'acte primordial de la force, c'est de supporter des épreuves qui sont pénibles selon la connaissance qu'on en a, comme la perte de la vie physique, aimée de l'homme vertueux non seulement en ce qu'elle est un bien de nature, mais aussi en tant qu'elle est nécessaire à une activité vertueuse et à ce qui s'y rapporte; et aussi de supporter des épreuves douloureuses pour le sens du toucher comme les blessures ou la flagellation. C'est pourquoi l'homme fort d'une part a de quoi se délecter, selon la délectation psychique, c'est-à-dire de l'acte de vertu lui-même et de sa fin. Et d'autre part, il a de quoi souffrir, tant psychiquement, lorsqu'il envisage la fin de sa propre vie, que corporellement. C'est pourquoi on lit cette affirmation d'Éléazar (2 M 6, 30): " je souffre dans mon corps de cruelles douleurs; mais dans mon âme je les supporte volontiers par crainte de Dieu. " Or, la douleur sensible du corps fait qu'on ne ressent pas la délectation psychique de la vertu, sinon par une abondante grâce de Dieu, qui élève l'âme vers les choses divines dans lesquelles elle trouve sa délectation, plus fortement que cette âme n'est affectée par ses souffrances physiques. Ainsi le bienheureux Tiburce, tandis qu'il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait " qu'il lui semblait marcher sur un parterre de roses ". Cependant la vertu de force fait que la raison n'est pas absorbée par la douleur physique. La délectation de la vertu surpasse la tristesse psychique en tant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie physique et à ce qui s'y rapporte. Aussi Aristote dit-il qu' " on ne demande pas à l'homme fort d'éprouver de la délectation en la ressentant, mais qu'il lui suffit de ne pas céder à la tristesses ".

Solutions 1. La véhémence de l'acte ou de la passion d'une puissance empêche l'acte d'une autre puissance. C'est pourquoi la douleur sensible empêche l'âme forte d'éprouver de la délectation dans son opération.

2. Si les activités vertueuses sont délectables, c'est surtout à cause de leur fin; or, elles peuvent être tristes par nature. Et cela se produit surtout pour la force. Aussi le Philosophe dit-il: " Faire oeuvre de vertu ne cause pas toujours de la délectation, sinon en tant que cette vertu atteint sa fin. "

bởi sự sờ mó hữu hình, sự vui thú thứ hai là sự vui thú tâm linh, được tạo nên bởi sự hiểu biết. Và sự vui thú vật lý một cách đích thực là hiệu quả của các hành động nhân đức, bởi vì trong chúng nó, người ta xem xét sự tốt của trí năng. Mà hành động nguyên thủy của nhân đức sức mạnh, đó là chịu đựng các sự thử thách nặng nề tùy theo sự hiểu biết mà chúng ta có đối với chúng nó, như sự mất mạng sống vật lý được người nhân đức yêu mến không những ở điều nó là một sự tốt của bản tính, mà còn trong tư cách nó cần thiết cho sự hoạt động nhân đức và cho cái gì quy về đó. Như vậy, việc chịu đựng các sự thử thách đau khổ đối với xúc giác như các thương tích và sự bị đánh đòn. Do đó, con người hùng dũng một đàng có cái gì vui thú, tùy theo sự vui thú tâm linh, nghĩa là chính hành động của nhân đức và mục đích của nó. Và đàng khác, nó có cái gì để chịu đau khổ về phần tâm linh, khi nó nhắm mục đích của mạng sống riêng của mình cũng như về phần thể xác. Do đó, người ta đọc thấy lời khẳng định của Éleazar (2Tm 6,30): "Tôi chịu đau khổ trong thân thể những sự đau đớn dữ dội, nhưng trong linh hồn tôi, tôi chịu đựng chúng nó vui lòng vì kính sợ Thiên Chúa." Mà, sự đau khổ khả giác trong thân thể làm cho người ta không cảm thấy sự vui thú tâm linh của nhân đức, trừ phi nhờ ân sủng dồi dào của Thiên Chúa nâng cao tâm hồn lên tới những điều thuộc về Thiên Chúa mà ở đó nó gặp được sự vui thú của mình một cách mạnh mẽ hơn là linh hồn này không bị ảnh hưởng do các sự đau khổ vật lý. Như vậy, thánh Tiburliô, trong khi đi chân không trên lửa than cháy đỏ hồng (Légende dorée 23,3) đã nói xem ra mình đi vườn hoa hồng. Tuy nhiên, nhân đức sức mạnh làm cho lý trí không bị thu hút bởi sự đau đớn vật lý. Sự vui thú của nhân đức vượt qua sự buồn rầu tâm linh trong tư cách con người yêu chuộng sự tốt của nhân đức hơn sự sống vật lý và hơn tất cả những cái gì quy về đó. Như vậy, Triết gia (Eth. 3,9) nói rằng người ta không đòi hỏi kẻ hùng dũng cảm thấy sự vui thú trong khi cảm giác nó, nhưng điều đầy đủ cho người hùng dũng là không thua buồn.

GIẢI ĐÁP 1. Sự mãnh liệt của hành động hoặc của đam mê của một năng lực ngăn trở hành động của năng lực khác. Do đó, sự đau đớn khả giác ngăn trở linh hồn hùng dũng không cảm thấy sự vui thú trong hành động của mình.

2. Các sự hoạt động nhân đức vui thú, đó nhất là vì mục đích của mình. Mà chúng nó có thể buồn rầu do bản tính. Và điều đó xuất hiện nhất là đi tới nhân đức sức mạnh. Như vậy Triết gia (Eth. 3,9) đã nói: "Thi hành công việc nhân đức không luôn luôn tạo nên sự vui thú, trừ phi trong tư cách nhân đức này đạt được mục đích của mình.

AD TERTIUM dicendum quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quae est de fine virtutis.

Reply to objection 3. In the brave man spiritual sorrow is overcome by the delight of virtue. Yet since bodily pain is more sensible, and the sensitive apprehension is more in evidence to man, it follows that spiritual pleasure in the end of virtue fades away, so to speak, in the presence of great bodily pain.

3. La tristesse psychique est vaincue chez l'homme fort par la délectation de la vertu. Mais, parce que la douleur physique est plus sensible et que la connaissance sensible est plus évidente pour l'homme, il arrive que la délectation spirituelle, qui tient à la fin de la vertu, soit comme dissipée par l'acuité de la douleur physique.

3. Sự buồn tâm linh bị thắng bởi con người hùng dũng do sự vui thú của nhân đức. Mà, bởi vì sự đau đớn vật lý khả giác hơn và bởi vì sự tri thức khả giác hiển hiện hơn đối với con người, xảy ra là sự vui thú thiêng liêng hệ tại mục đích của nhân đức, bị phân tán bởi sự đau đớn vật lý quá.

ARTICULUS 9
Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis

ARTICLE 9
Whether fortitude deals chiefly with sudden occurrences ?

ARTICLE 9
La force s'affirme-t-elle surtout dans les cas soudains ?

TIẾT 9
Nhân đức sức mạnh được vững vàng nhất là trong các trường hợp bất thần

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

Objections 1. It seems that fortitude does not deal chiefly with sudden occurrences. For it would seem that things occur suddenly when they are unforeseen. But Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "fortitude is the deliberate facing of danger, and bearing of toil." Therefore fortitude does not deal chiefly with sudden happenings.

Objections 1. Il semble que non, car on appelle soudain ce qui arrive inopinément. Mais Cicéron dit: " La force est une manière consciente d'affronter les périls et de supporter les labeurs. "

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Người ta gọi cái bất thần là điều gì xảy ra một cách bất ngờ. Mà Cicéron (Rhet. 2,54) đã nói: "Nhân đức sức mạnh là một thể cách ý thức đương đầu với các sự nguy hiểm và chịu đựng các sự lao khổ mệt nhọc."

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I de Offic., fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed praetendere, et tanquam de specula quadam mentis obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea, ideo ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

2. Further, Ambrose says (De Offic. i): "The brave man is not unmindful of what may be likely to happen; he takes measures beforehand, and looks out as from the conning-tower of his mind, so as to encounter the future by his forethought, lest he should say afterwards: This befell me because I did not think it could possibly happen." But it is not possible to be prepared for the future in the case of sudden occurrences. Therefore the operation of fortitude is not concerned with sudden happenings.

2. S. Ambroise enseigne: " Il appartient à l'homme fort de ne pas dissimuler le danger qui menace, mais de l'affronter et, comme d'un observatoire spirituel, de devancer les événements futurs par une réflexion prévenante, pour n'avoir pas à dire ensuite: je suis tombé dans cette difficulté parce que je ne croyais pas qu'elle pouvait survenir. " Mais là où se produit un événement soudain, on ne peut avoir cette prévoyance. Donc l'activité de la force ne concerne pas les cas soudains.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,38) đã dạy: "Điều thuộc về con người hùng dũng là không che giấu sự nguy hiểm ngăm đe, mà là đương đầu với nó, và dường như bởi đài quan sát thiêng liêng, đi trước các biến cố tương lai do một sự suy xét ân cần, ngõ hầu sau đó khỏi nói thế này: Tôi đã rơi vào sự khó khăn này bởi vì tôi đã không tin nó có thể xảy đến." Mà ở đâu xảy ra biến cố bất thần, ở đó người ta không thấy trước. Vậy hoạt động của nhân đức sức mạnh không liên hệ với các trường hợp bất thần.

PRAETEREA, philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis est bonae spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. iii, 8) that the "brave man is of good hope." But hope looks forward to the future, which is inconsistent with sudden occurrences. Therefore the operation of fortitude is not concerned with sudden happenings.

3. Selon Aristote " l'homme fort a bon espoir ". Mais l'espoir attend un événement futur, ce qui est contraire à la soudaineté. Donc l'activité de la force ne s'affirme pas dans les cas soudains.

3. Theo Triết gia (Eth. 3,17), con người hùng dũng có hy vọng tốt. Mà hy vọng chờ đợi biến cố tương lai, điều đó trái ngược với sự bất thần. Vậy sự hoạt động của nhân đức sức mạnh không được củng cố trong các trường hợp bất thần.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortitudo maxime est circa quaecumque mortem inferunt, repentina existentia*.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 8) that "fortitude is chiefly about sudden dangers of death."

En sens contraire, le Philosophe affirme que la force concerne surtout " tous les dangers mortels qui se présentent soudain ".

TRÁI LẠI, Triết gia khẳng định (Ibid. 8,15) nhân đức sức mạnh liên hệ nhất là với mọi nguy hiểm gây nên chết chóc xuất hiện bất thần.

RESPONDEO dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, *iacula quae praevidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo praescientiae praemunimur*. Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis

I answer that, Two things must be considered in the operation of fortitude. One is in regard to its choice: and thus fortitude is not about sudden occurrences: because the brave man chooses to think beforehand of the dangers that may arise, in order to be able to withstand them, or to bear them more easily: since according to Gregory (Hom. xxv in Evang.), "the blow that is foreseen strikes with less force, and we are able more easily to bear earthly wrongs, if we are forearmed with the shield of foreknowledge." The other thing to be considered in the operation of fortitude regards the display of the virtuous habit: and in this way fortitude is chiefly about sudden occurrences, because

Réponse : Deux éléments sont à considérer dans l'activité de la force. L'un quant au choix qu'elle fait et, de ce point de vue, la force ne concerne pas les cas soudains. Car l'homme fort choisit de prévoir les périls qui peuvent surgir, afin de pouvoir y résister, ou les supporter plus facilement, car, dit S. Grégoire: " Les traits que l'on prévoit blessent moins, et nous supportons plus facilement les maux de ce monde si nous sommes protégés contre eux par le bouclier de la prescience. " Mais il y a un autre élément à considérer dans l'activité de la force, quant à la manifestation de l'habitus vertueux. Et à ce point de vue la force se manifeste surtout dans les cas soudains,

TRẢ LỜI : Người ta phải cứu xét hai yếu tố trong sự hoạt động của nhân đức sức mạnh. Một yếu tố về phần sự lựa chọn nó thực hiện và, ở phương diện này, nhân đức sức mạnh không liên hệ với các trường hợp bất thần. Bởi vì con người hùng dũng lựa chọn việc trông thấy trước có thể xảy đến, ngõ hầu có thể chống lại chúng, hoặc chịu đựng chúng cách dễ dàng hơn; bởi vì, như thánh Grêgôriô (In Evang. Hom 35,76) nói: các mũi tên người ta trông thấy trước, gây thương tích ít hơn; và chúng ta chịu đựng cách dễ dàng hơn các sự xấu của trần gian này nếu chúng ta được bảo vệ chống lại chúng nhờ cái thuẫn của sự biết trước. Người ta còn cứu xét yếu tố thứ hai trong sự hoạt động của nhân đức sức mạnh về sự biểu lộ tập quán nhân đức. Và ở phương diện này, nhân đức sức mạnh biểu lộ nhất là trong các trường hợp bất thần,

maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ab obiecta.

ARTICULUS 10
Utrum fortis utatur ira in suo actu

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suae actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit et deponere cum velit, ut enim philosophus dicit, in libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

PRAETEREA, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere illud quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Unde Seneca dicit, in libro de ira, *non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio. Et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

PRAETEREA, sicut propter iram aliqui vehementius opera fortitudinis exequuntur, ita etiam et propter tristitiam vel concupiscentiam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *ferae propter tristitiam seu dolorem incitantur ad pericula, et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur*. Sed fortitudo non assumit ad suum actum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo, pari ratione, non debet assumere iram.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *furor cooperatur fortibus*.

RESPONDEO dicendum quod de according to the Philosopher (Ethic. iii, 8) the habit of fortitude is displayed chiefly in sudden dangers: since a habit works by way of nature. Wherefore if a person without forethought does that which pertains to virtue, when necessity urges on account of some sudden danger, this is a very strong proof that habitual fortitude is firmly seated in his mind. Yet is it possible for a person even without the habit of fortitude, to prepare his mind against danger by long forethought: in the same way as a brave man prepares himself when necessary.

This suffices for the Replies to the Objections.

Whether the brave man makes use of anger in his action ?

Objections 1. It seems that the brave man does not use anger in his action. For no one should employ as an instrument of his action that which he cannot use at will. Now man cannot use anger at will, so as to take it up and lay it aside when he will. For, as the Philosopher says (De Memoria ii), when a bodily passion is in movement, it does not rest at once just as one wishes. Therefore a brave man should not employ anger for his action.

2. Further, if a man is competent to do a thing by himself, he should not seek the assistance of something weaker and more imperfect. Now the reason is competent to achieve by itself deeds of fortitude, wherein anger is impotent: wherefore Seneca says (De Ira i): "Reason by itself suffices not only to make us prepared for action but also to accomplish it. In fact is there greater folly than for reason to seek help from anger? the steadfast from the unstaid, the trusty from the untrustworthy, the healthy from the sick?" Therefore a brave man should not make use of anger.

3. Further, just as people are more earnest in doing deeds of fortitude on account of anger, so are they on account of sorrow or desire; wherefore the Philosopher says (Ethic. iii, 8) that wild beasts are incited to face danger through sorrow or pain, and adulterous persons dare many things for the sake of desire. Now fortitude employs neither sorrow nor desire for its action. Therefore in like manner it should not employ anger.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 8) that "anger helps the brave."

I answer that, As stated above

parce que, d'après Aristote l'habitus de force se manifeste surtout dans les périls soudains. Car l'habitus agit à la manière de la nature. Aussi, que l'on agisse selon la vertu sans préméditation, lorsqu'une nécessité surgit du fait de périls soudains, cela manifeste au maximum que la force existe à l'état d'habitus dans cette âme confirmée. Mais quelqu'un qui n'a pas l'habitus de force peut, par une préméditation prolongée, préparer son esprit contre les périls. Et cette préparation, l'homme fort l'utilise quand il a du temps pour le faire.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux Objections.

ARTICLE 10
La force emploie-t-elle la colère ?

Objections 1. Il semble que non, car personne ne doit prendre pour instrument ce dont on ne peut pas user à son gré. Mais on ne peut pas user à son gré de la colère, c'est-à-dire en pouvant l'employer quand on veut, et la laisser quand on veut. Comme dit Aristote, quand une passion corporelle s'est émue, elle ne s'apaise pas aussitôt que l'on veut. Donc l'homme fort ne doit pas employer la colère dans son activité.

2. Celui qui suffit par lui-même à accomplir une tâche ne doit pas se faire aider par ce qui est plus faible et plus imparfait. Mais la raison suffit par elle-même à exercer l'oeuvre de la force, là où la colère est inefficace. Aussi Sénèque dit-il: " La raison est capable par elle-même non seulement de prévoir, mais aussi de gérer les affaires. Y a-t-il rien de plus fou pour elle que de demander du renfort à la colère, c'est-à-dire que la stabilité recoure à l'incertitude, la confiance au mensonge, la santé à la maladie? " Donc la force ne doit pas employer la colère.

3. Si certains accomplissent les oeuvres de la force avec plus de véhémence par suite de leur colère, ils peuvent faire de même par tristesse ou par convoitise. Ce qui fait dire à Aristote: " Les bêtes féroces, par tristesse ou par douleur, sont excitées à braver les dangers, et les adultères ont, par convoitise, toutes les audaces. " Mais la force n'emploie pour agir ni la tristesse ni la convoitise. Donc, au même titre, elle ne doit pas employer la colère.

En sens contraire, il y a cette parole d'Aristote: " La colère vient en aide aux forts. "

Réponse : Comme nous l'avons dit

bởi vì theo Triết gia (Ibid. 8,15), tập quán của nhân đức sức mạnh biểu lộ nhất là trong các sự nguy hiểm bất thần. Bởi vì tập quán hành động theo thể cách của bản tính. Như vậy, nếu người ta hành động theo nhân đức mà không có suy nghĩ trước khi một sự tất yếu xảy ra do các sự nguy hiểm bất thần, điều đó biểu lộ một cách tối đa nhân đức sức mạnh hiện hữu trong tình trạng tập quán ở nơi linh hồn đã được củng cố vững chắc này. Còn người nào không có tập quán nhân đức sức mạnh có thể nhờ sự suy tính trước lâu dài chuẩn bị tinh thần mình để đối phó với các sự nguy hiểm. Và sự chuẩn bị này, con người hùng dũng sử dụng nó khi có thời gian thực hiện điều đó.

GIẢI ĐÁP : Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn.

TIẾT 10
NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH SỬ DỤNG SỰ GIẬN DỮ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. 1. Không ai lấy làm công cụ điều mình không thể sử dụng theo ý muốn. Mà người ta không thể tùy ý mình sử dụng sự giận dữ, nghĩa là bằng cách có thể sử dụng nó khi người ta muốn, và bỏ nó khi người ta muốn. Triết gia (De Mem. 2) nói, khi một đam mê nổi lên, nó không êm dịu ngay khi người ta muốn. Vậy con người hùng dũng không nên sử dụng sự giận dữ trong các hoạt động của mình.

2. Kẻ tự mình đủ sức hoàn thành một công việc không nên để mình được trợ giúp bởi cái gì yếu đuối hơn và bất hoàn hảo hơn. Mà trí năng một cách nguyên thường đủ sức để thực hiện công việc của nhân đức sức mạnh ở nơi mà sự giận dữ vô hiệu. Như vậy, Sénèque (De Ira 1,16) đã nói: "Trí năng cách nguyên thường có khả năng không những trông thấy trước, mà còn thi hành các công việc. Có cái gì điên rồ hơn đối với nó nếu nó kêu xin sự giúp sức của sự giận dữ, nghĩa là sự vững chắc nhờ đến sự không chắc chắn, sự tin cậy nhờ đến sự nói dối, sức khỏe nhờ bệnh hoạn?" Vậy nhân đức sức mạnh không nên sử dụng sự giận dữ.

3. Với một số người hoàn thành công việc của nhân đức sức mạnh một cách mãnh liệt hơn do sự giận dữ của mình, họ có thể cũng làm như vậy nhờ sự buồn rầu hoặc sự ham muốn. Điều đó khiến Triết gia lên tiếng (Eth. 3,8): "Các ác thú, vì buồn rầu hoặc đau đớn, bị thúc đẩy đương đầu với các sự nguy hiểm, và những kẻ ngoại tình vì ham muốn đương đầu với mọi sự táo bạo." Nhưng nhân đức sức mạnh, để hành động, không sử dụng sự buồn rầu, cũng không sử dụng sự ham muốn. Vậy theo cũng một tư cách, nó không nên sử dụng sự giận dữ.

TRÁI LẠI, Có lời nói của Triết gia (Ibid.): "Sự giận dữ trợ giúp các người hùng dũng."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở

ira et ceteris animae passionibus, sicut supra dictum est, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim et iram et omnes alias animae passiones ab animo sapientis, sive virtuosi, excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi, qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant, ut supra habitum est, et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos), et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

(FS, Q[24], A[2]), concerning anger and the other passions there was a difference of opinion between the Peripatetics and the Stoics. For the Stoics excluded anger and all other passions of the soul from the mind of a wise or good man: whereas the Peripatetics, of whom Aristotle was the chief, ascribed to virtuous men both anger and the other passions of the soul albeit modified by reason. And possibly they differed not in reality but in their way of speaking. For the Peripatetics, as stated above (FS, Q[24], A[2]), gave the name of passions to all the movements of the sensitive appetite, however they may comport themselves. And since the sensitive appetite is moved by the command of reason, so that it may cooperate by rendering action more prompt, they held that virtuous persons should employ both anger and the other passions of the soul, modified according to the dictate of reason. On the other hand, the Stoics gave the name of passions to certain immoderate emotions of the sensitive appetite, wherefore they called them sicknesses or diseases, and for this reason severed them altogether from virtue. Accordingly the brave man employs moderate anger for his action, but not immoderate anger.

précédemment, au sujet de la colère et des autres passions de l'âme les péripatéticiens et les stoïciens avaient des positions différentes. Les stoïciens excluaient, de l'âme du sage ou vertueux, la colère et toutes les autres passions. Les péripatéticiens, dont Aristote fut le chef de file, attribuaient aux vertueux la colère et les autres passions, mais modérées par la raison. Et peut-être ne différaient-ils pas sur le fond, mais sur la manière de parler. Car les péripatéticiens appelaient passions de l'âme tous les mouvements de l'appétit sensible, quelle que fût leur qualité, nous l'avons dit précédemment; et parce que l'appétit sensible est mû par le commandement de la raison pour coopérer à une action plus prompte, ils soutenaient que la colère et les autres passions devaient être employées par les hommes vertueux, et modérées par le commandement de la raison. Les stoïciens, au contraire, appelaient passions des mouvements immodérés de l'appétit sensible, si bien qu'ils les qualifiaient de maladies; c'est pourquoi ils les séparaient absolument des vertus. Ainsi donc l'homme fort emploie pour son acte une colère mesurée, non une colère immodérée.

trước (I-II, Q.24, a.2) khi thảo luận về sự giận dữ và các đam mê khác của linh hồn, các nhà Kinh viện và các nhà Khắc kỷ trục xuất sự giận dữ và tất cả mọi đam mê khác khỏi tâm hồn người khôn ngoan hoặc người nhân đức. Các nhà Kinh viện mà Triết gia đứng đầu, chỉ về cho các người nhân đức sự giận dữ và các đam mê khác được điều hòa bởi trí năng; họ không phân biệt nhau về cơ bản, nhưng về cách nói. Vì các nhà Kinh viện gọi các đam mê của linh hồn là mọi chuyển động của giác dục, bất cứ chúng nó có phẩm chất nào, như chúng ta đã nói ở trước (Ibid.), và bởi vì giác dục bị động do mệnh lệnh của trí năng để hợp tác và một hành động mau lẹ hơn, họ chủ trương rằng sự giận dữ và các đam mê khác được sử dụng bởi các con người nhân đức, và được điều hòa do mệnh lệnh của trí năng. Các nhà Khắc kỷ, trái lại, gọi các đam mê là những sự chuyển động không có điều độ của giác dục, đến nỗi họ gán cho chúng cái tên bệnh hoạn, do đó họ một cách tuyệt đối tách rời chúng ngoài các nhân đức. Như vậy con người hùng dũng sử dụng trong hành động của mình một sự giận dữ có mức độ, chứ không phải một sự giận dữ vô độ.

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

Reply to objection 1. Anger that is moderated in accordance with reason is subject to the command of reason: so that man uses it at his will, which would not be the case were it immoderate.

Solutions 1. Une colère mesurée selon la raison est soumise au commandement de la raison; il en découle que l'on en use à son gré, ce qui serait impossible avec une colère immodérée.

GIẢI ĐÁP 1. Sự giận dữ có mức độ tùy theo trí năng thì tùng phục trí năng, do đó mà người ta sử dụng nó như ý muốn, điều đó không thể được với một sự giận dữ vô độ.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba praemissa proponit.

Reply to objection 2. Reason employs anger for its action, not as seeking its assistance, but because it uses the sensitive appetite as an instrument, just as it uses the members of the body. Nor is it unbecoming for the instrument to be more imperfect than the principal agent, even as the hammer is more imperfect than the smith. Moreover, Seneca was a follower of the Stoics, and the above words were aimed by him directly at Aristotle.

2. La raison n'emploie pas la colère pour son acte comme recevant d'elle du secours, mais parce qu'elle emploie l'appétit sensible comme un instrument, ainsi que les membres du corps. Et il n'est pas anormal que l'instrument soit plus imparfait que l'agent principal, comme le marteau par rapport au forgeron. Mais Sénèque était sectateur des stoïciens et a lancé les paroles citées par l'objection, directement contre Aristote.

2. Trí năng không sử dụng sự giận dữ đối với hành động của mình trong tư cách lãnh nhận một sự trợ giúp từ nó; nhưng bởi vì nó sử dụng giác dục là một công cụ, cũng như nó sử dụng các chi thể của thân thể. Và một sự không bình thường là công cụ kém hoàn hảo hơn tác nhân chính, như cái búa với bác thợ rèn. Mà Sénèque thuộc giáo phái Khắc kỷ đã đưa ra những lời được dẫn chứng ở trong vấn nạn để chống đối Triết gia cách trực tiếp.

AD TERTIUM dicendum quod, cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem, secundum propriam rationem, succumbit nocivo, sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum; vel inquantum tristitia est causa irae, ut supra

Reply to objection 3. Whereas fortitude, as stated above (A[6]), has two acts, namely endurance and aggression, it employs anger, not for the act of endurance, because the reason by itself performs this act, but for the act of aggression, for which it employs anger rather than the other passions, since it belongs to anger to strike at the cause of sorrow, so that it directly cooperates with fortitude in attacking. On the other hand, sorrow by its very nature gives way to the thing that hurts; though accidentally it helps in aggression, either as being the

3. Puisque, nous l'avons vu, la force a deux actes: soutenir et attaquer, elle n'emploie pas la colère pour soutenir, car la raison accomplit cet acte d'elle-même; mais, pour attaquer, elle emploie la colère plus que les autres passions, parce qu'il revient à la colère de bondir sur ce qui fait souffrir, et ainsi elle coopère directement avec la force dans ses attaques. La tristesse, selon la raison qui lui est propre, s'effondre devant ce qui nuit; mais, par accident, elle coopère à l'attaque; soit en tant que la tristesse cause de la colère, comme on l'a vu précédemment;

3. Như chúng ta đã thấy ở trước (a.3 và 6), bởi vì nhân đức sức mạnh có hai hành động: chịu đựng và tấn công; nó không sử dụng sự giận dữ để chịu đựng, bởi vì trí năng hoàn thành hành động này do chính mình, còn để tấn công, nó sử dụng sự giận dữ hơn các đam mê khác, bởi vì điều riêng của sự giận dữ nhảy phóng lên trên cái gì làm đau khổ; và như vậy nó trực tiếp hợp tác với nhân đức sức mạnh trong các cuộc tấn công của nhân đức này. Sự buồn rầu theo yếu tính riêng của mình, sụp đổ trước cái gì làm hại; nhưng, cách ngẫu trừ, nó cộng tác vào sự tấn công, hoặc trong tư cách sự buồn rầu tạo nên sự giận dữ như người ta đã trông thấy ở trước

dictum est; vel inquantum aliquis periculo se exponit ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia, secundum propriam rationem, tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum, sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis potius vult pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod inter fortitudines quae sunt ex passione, naturalissima esse videtur quae est per iram, et accipiens electionem et cuius gratia (scilicet debitum finem), fortitudo (scilicet, fuit vera).

cause of anger, as stated above (FS, Q[47], A[3]), or as making a person expose himself to danger in order to escape from sorrow. In like manner desire, by its very nature, tends to a pleasurable good, to which it is directly contrary to withstand danger: yet accidentally sometimes it helps one to attack, in so far as one prefers to risk dangers rather than lack pleasure. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 5): "Of all the cases in which fortitude arises from a passion, the most natural is when a man is brave through anger, making his choice and acting for a purpose," i.e. for a due end; "this is true fortitude."

ou en tant qu'il s'expose au danger pour se débarrasser d'elle. Pareillement la convoitise, selon sa raison propre, tend au bien délectable, auquel s'oppose par sol, l'affrontement des périls. Mais parfois, par accident, la tristesse coopère à l'attaque, en tant qu'il préfère braver le danger plutôt que renoncer au plaisir. Et c'est pourquoi Aristote enseigner que parmi les forces qui nous viennent de la passion, " la plus naturelle semble être celle qui provient de la colère, et si cette force se soumet à un choix raisonnable et à une fin nécessaire, elle est la vertu de force ".

(I-II, Q.47, a.3) hoặc trong tư cách người ta liều lĩnh đương đầu với sự nguy hiểm để vứt bỏ nó. Cũng vậy, sự ham muốn theo yếu tính riêng của mình hướng về sự tốt vui thú mà sự đương đầu với các sự nguy hiểm một cách nguyên thường đối lập với nó. Song đôi khi, bằng cách ngẫu trừ, sự buồn rầu hợp tác vào sự tấn công, trong tư cách người ta muốn đương đầu với sự nguy hiểm hơn là khước từ sự vui thú. Và do đó, Triết gia (Eth. 3,8) chủ trương rằng trong các sức mạnh đến với chúng ta từ đam mê, sức mạnh tự nhiên nhất xem ra là sức mạnh phát xuất từ sự giận dữ, và nếu sức mạnh tùng phục sự lựa chọn của trí năng và mục đích cần thiết, đó là nhân đức sức mạnh.

ARTICULUS 11
Utrum fortitudo sit virtus cardinalis

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quae ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

PRAETEREA, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

PRAETEREA, virtus cardinalis est circa ea in quibus praecipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXII Moral., et Ambrosius, super Luc., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales seu principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et

ARTICLE 11
Whether fortitude is a cardinal virtue ?

Objections 1. It seems that fortitude is not a cardinal virtue. For, as stated above (A[10]), anger is closely allied with fortitude. Now anger is not accounted a principal passion; nor is daring which belongs to fortitude. Therefore neither should fortitude be reckoned a cardinal virtue.

2. Further, the object of virtue is good. But the direct object of fortitude is not good, but evil, for it is endurance of evil and toil, as Tully says (De Invent. Rhet. ii). Therefore fortitude is not a cardinal virtue.

3. Further, the cardinal virtues are about those things upon which human life is chiefly occupied, just as a door turns upon a hinge [cardine]. But fortitude is about dangers of death which are of rare occurrence in human life. Therefore fortitude should not be reckoned a cardinal or principal virtue.

On the contrary, Gregory (Moral. xxii), Ambrose in his commentary on Lk. 6:20, and Augustine (De Moribus Eccl. xv), number fortitude among the four cardinal or principal virtues.

I answer that, As stated above (FS, Q[61], AA[3],4), those virtues are said to be cardinal or principal which have a foremost claim to that which belongs to the virtues in common. And among other conditions of virtue in general one is that it is stated to "act steadfastly," according to Ethic. ii, 4. Now fortitude above all lays claim to praise for steadfastness. Because he that stands firm is so much the more praised, as he is more strongly impelled to fall or recede. Now man is impelled to recede from that which is in accordance with reason, both by the pleasing good

ARTICLE 11
La force est-elle une vertu cardinale ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, on vient de le dire la colère a une grande parenté avec la force. Mais la colère n'est pas une passion principale, ni l'audace qui se rattache à la force. Donc la force non plus ne doit pas être classée parmi les vertus cardinales.

2. La vertu est ordonnée au bien. Mais la force n'y est pas ordonnée directement, elle est plutôt ordonnée au mal, c'est-à-dire à supporter les dangers et les labeurs, comme dit Cicéron. Donc elle n'est pas une vertu cardinale.

3. Une vertu cardinale concerne les problèmes autour desquels tourne la vie humaine, de même qu'une porte tourne sur ses gonds (cardines). Mais la force concerne les périls mortels, qui se présentent rarement dans la vie humaine. Donc la force ne doit pas être classée comme une vertu cardinale, c'est-à-dire primordiale.

En sens contraire, S. Grégoire S. Ambroise, et S. Augustin comptent la force parmi les quatre vertus cardinales, c'est-à-dire primordiales.

Réponse : Comme on l'a déjà dit, on appelle vertus cardinales ou primordiales, celles qui revendiquent surtout pour elles ce qui appartient en général aux vertus. Parmi d'autres, conditions communes à la vertu, l'une consiste à " agir avec fermeté " d'après Aristote. Or la force revendique hautement pour elle le mérite de la fermeté. En effet, on loue d'autant plus celui qui tient fermement qu'il est plus fortement poussé à tomber ou à reculer. Or, ce qui pousse l'homme à s'écarter de ce qui est conforme à la raison, c'est le bien qui réjouit et le mal qui afflige.

TIẾT 11
Nhân đức sức mạnh là một đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Như người ta mới đề cập đến (a.10, sol.3), sự giận dữ rất gần gũi với nhân đức sức mạnh. Mà sự giận dữ không phải là đam mê chính, cũng không phải là sự táo bạo quy về nhân đức sức mạnh. Vậy nhân đức sức mạnh cũng không được xếp vào trong các bản đức.

2. Nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt. Mà nhân đức sức mạnh không được sắp đặt cách trực tiếp đến với sự tốt, nhưng đến với sự xấu, nghĩa là để chịu đựng các sự nguy hiểm và các việc làm lao nhọc, như Cicéron minh chứng (Rhet. 2,54). Vậy nó không phải là một bản đức.

3. Một bản đức liên hệ với các vấn đề mà đời sống nhân loại quay tròn chung quanh nó, cũng như cửa quay chung quanh bản lề của nó. Mà nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc, là những sự nguy hiểm ít khi xuất hiện trong đời sống con người. Vậy nhân đức sức mạnh không được sắp đặt là một bản đức, nghĩa là một nhân đức nguyên thủy.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 22,1), thánh Ambrôxiô (Super Luc. 5,6) và thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15) kể nhân đức sức mạnh trong bốn bản đức, nghĩa là bốn nhân đức nguyên thủy.

TRẢ LỜI : Như đã nói ở trước (I-II, Q.61, a.3 và 4), người ta gọi các bản đức hay các nhân đức nguyên thủy, là các nhân đức đòi lại nhất là cho mình điều thuộc về các nhân đức cách tổng quát. Trong các điều kiện chung cho nhân đức, một điều kiện cốt tại hành động cách vững vàng theo sự chủ trương của Triết gia (Eth. 2,4). Mà nhân đức sức mạnh một cách dứt khoát đòi lại cho mình công đức của sự vững vàng. Quả thế, kẻ bị xô đẩy càng mãnh liệt để té nhào hoặc rút lui mà tồn tại vững vàng bao nhiêu thì được kẻ khác ca ngợi bấy nhiêu. Mà, điều xô đuổi con người tránh xa cái gì phù hợp với trí năng, đó là sự tốt làm cho vui thú và là sự xấu làm cho

malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu*. Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra habitum est.

AD SECUNDUM dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria, quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem, quem intendit conservare.

AD TERTIUM dicendum quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones horum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, et propter alia bona quae facit.

ARTICULUS 12
Utrum fortitudo praecellat inter omnes virtutes

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo praecellat inter omnes virtutes. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *est fortitudo velut ceteris excelsior*.

PRAETEREA, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

PRAETEREA, dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis, iustitia autem et aliae virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est praecipua inter virtutes morales.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur*.

PRAETEREA, philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes quae maxime aliis utiles sunt*. Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est

and the displeasing evil. But bodily pain impels him more strongly than pleasure. For Augustine says (QQ[83], qu. 36): "There is none that does not shun pain more than he desires pleasure. For we perceive that even the most untamed beasts are deterred from the greatest pleasures by the fear of pain." And among the pains of the mind and dangers those are mostly feared which lead to death, and it is against them that the brave man stands firm. Therefore fortitude is a cardinal virtue.

Reply to objection 1. Daring and anger do not cooperate with fortitude in its act of endurance, wherein its steadfastness is chiefly commended: for it is by that act that the brave man curbs fear, which is a principal passion, as stated above (FS, Q[25], A[4]).

Reply to objection 2. Virtue is directed to the good of reason which it behooves to safeguard against the onslaught of evils. And fortitude is directed to evils of the body, as contraries which it withstands, and to the good of reason, as the end, which it intends to safeguard.

Reply to objection 3. Though dangers of death are of rare occurrence, yet the occasions of those dangers occur frequently, since on account of justice which he pursues, and also on account of other good deeds, man encounters mortal adversaries.

ARTICLE 12
Whether fortitude excels among all other virtues ?

Objections 1. It seems that fortitude excels among all other virtues. For Ambrose says (De Offic. i): "Fortitude is higher, so to speak, than the rest."

2. Further, virtue is about that which is difficult and good. But fortitude is about most difficult things. Therefore it is the greatest of the virtues.

3. Further, the person of a man is more excellent than his possessions. But fortitude is about a man's person, for it is this that a man exposes to the danger of death for the good of virtue: whereas justice and the other moral virtues are about other and external things. Therefore fortitude is the chief of the moral virtues.

On the contrary, Tully says (De Offic. i): "Justice is the most resplendent of the virtues and gives its name to a good man."

Further, the Philosopher says (Rhet. i, 19): "Those virtues must needs be greatest which are most profitable to others." Now liberality seems to be more useful

Mais la douleur physique pousse plus énergiquement que le plaisir, car S. Augustin nous dit: " Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il n'est attiré par le plaisir. Car nous voyons les bêtes les plus cruelles s'écarter des plus grands plaisirs par la crainte de la douleur. " Et parmi les douleurs de l'âme et les périls, on craint surtout ceux qui conduisent à la mort, et c'est contre eux que l'homme fort tient bon. Donc la force est une vertu cardinale.

Solutions 1. L'audace et la colère ne coopèrent pas avec la force en facilitant un acte de tenir bon, qui fait le principal mérite de sa fermeté. Par cet acte, en effet, l'homme fort réprime la crainte, qui est une passion principale, nous l'avons dit précédemment.

2. La vertu est ordonnée au bien de la raison qu'il faut conserver malgré les assauts des mauvais. Or la force est ordonnée aux maux physiques comme à des contraires auxquels elle résiste; mais elle est ordonnée au bien de la raison comme à sa fin, qu'elle prétend conserver.

3. Bien que les périls mortels soient rares, cependant les occasions se présentent fréquemment de les susciter lorsque, par exemple, un homme voit se lever contre lui ses ennemis à cause de la justice qu'il observe, et d'autres bonnes actions qu'il accomplit.

ARTICLE 12
Comparaison entre la force et les autres vertus cardinales

Objections 1. Il semble qu'elle l'emporte sur toutes les autres vertus. Car S. Ambroise dit que " la force est comme plus élevée que les autres vertus ".

2. La vertu concerne le difficile et le bon. Or la force concerne ce qu'il y a de plus difficile. Donc elle est la plus grande des vertus.

3. La personne de l'homme est plus digne que ses biens. Mais la force concerne la personne de l'homme que l'on expose au péril de mort pour sauvegarder le bien de la vertu. Tandis que la justice et les autres vertus morales concernent les biens extérieurs. Donc la force est la principale de toutes les vertus morales.

En sens contraire, Cicéron a dit: " La splendeur de la vertu brille au maximum dans la justice, qui donne son nom à l'homme de bien. ".

Aristote a dit: " Forcément, les vertus les plus utiles à autrui sont les plus grandes. " Mais la libéralité paraît plus utile que la force. Donc elle est une plus

khổ sở. Nhưng sự đau đớn vật lý xô đẩy mãnh liệt hơn sự vui thú, vì thánh Augustinô nói với chúng ta (83, Quaest. Q.36; 40): "Không ai không chạy trốn sự đau đớn hơn sợ bị lôi kéo bởi sự vui thú. Bởi vì chúng ta trông thấy các thú vật dữ tợn nhất tránh những sự vui thú nhất bởi sợ hãi sự đau đớn." Và trong các sự đau đớn của linh hồn và trong các sự nguy hiểm, người ta sợ nhất là những sự nguy hiểm và những sự đau đớn đưa tới sự chết; và chính chống lại các sự ấy mà con người hùng dũng tồn tại vững vàng. Vậy nhân đức sức mạnh là một bản đức.

GIẢI ĐÁP 1. Sự táo bạo và sự giận dữ không hợp tác với nhân đức sức mạnh bằng cách làm cho dễ dàng hành động tồn tại vững vàng; điều đó tạo nên công đức chính cho sự vững vàng. Quả thế, nhờ hành động này, người hùng dũng chế ngự sự sợ hãi, một đam mê chính như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.25, a.5).

2. Nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt của trí năng mà người ta phải bảo tồn chống lại các sự tấn công của những kẻ xấu mà nhân đức sức mạnh được sắp đặt đến các sự xấu vật lý là những tương phản hữu nó phải chống lại; còn nó được sắp đặt đến với sự tốt của trí năng là mục đích của mình mà nó định bảo tồn.

3. Dầu mà các sự nguy hiểm gây nên chết chóc thì họa hoằng. Tuy nhiên, các cơ hội năng xuất hiện để xui khiến các sự nguy hiểm đó khi, thí dụ, một con người thấy các kẻ thù địch nổi lên chống mình vì mình tuân giữ nhân đức công bình và vì mình hoàn thành các hành động tốt khác.

TIẾT 12
So sánh nhân đức sức mạnh với các bản đức khác

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức sức mạnh vượt qua mọi nhân đức khác. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,35) nói rằng nhân đức sức mạnh cao thượng hơn các nhân đức khác.

2. Nhân đức liên hệ với cái khó khăn và cái thiện hảo. Mà nhân đức sức mạnh liên hệ với cái khó khăn nhất. Vậy nó lớn nhất trong các nhân đức.

3. Bản thân của con người xứng đáng hơn các của cải mình. Mà nhân đức sức mạnh liên hệ với bản thân của con người mà người ta đặt vào sự nguy hiểm chết chóc để đảm bảo sự tốt của nhân đức. Trong khi nhân đức công bình và các luân đức khác liên hệ với các của cải bên ngoài. Vậy đức sức mạnh là nhân đức chính trong mọi nhân đức.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,7) đã nói: "Sự huy hoàng sáng chói của nhân đức ở điểm cao nhất trong nhân đức công bình, vì nhân đức này cho tên của mình cho người lương thiện." Triết gia (Rhet. 1,9) nói: "Một cách dứt khoát các nhân đức hữu ích nhất cho kẻ khác là những nhân đức lớn nhất." Mà nhân đức hào phóng xem ra hữu ích hơn nhân đức sức mạnh.

maior virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*. Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt conservativae huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective, et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes.

than fortitude. Therefore it is a greater virtue.

I answer that, As Augustine says (De Trin. vi), "In things that are great, but not in bulk, to be great is to be good": wherefore the better a virtue the greater it is. Now reason's good is man's good, according to Dionysius (Div. Nom. iv) prudence, since it is a perfection of reason, has the good essentially: while justice effects this good, since it belongs to justice to establish the order of reason in all human affairs: whereas the other virtues safeguard this good, inasmuch as they moderate the passions, lest they lead man away from reason's good. As to the order of the latter, fortitude holds the first place, because fear of dangers of death has the greatest power to make man recede from the good of reason: and after fortitude comes temperance, since also pleasures of touch excel all others in hindering the good of reason. Now to be a thing essentially ranks before effecting it, and the latter ranks before safeguarding it by removing obstacles thereto. Wherefore among the cardinal virtues, prudence ranks first, justice second, fortitude third, temperance fourth, and after these the other virtues.

grande vertu.

Réponse : Comme le dit S. Augustin " dans les choses où la quantité n'a pas d'importance, le plus grand est identique au meilleur ". Aussi une vertu est-elle d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or le bien de la raison est le bien de l'homme, pour Denys. Ce bien est possédé essentiellement par la prudence, qui est la perfection de la raison. Quant à la justice, elle réalise le bien en ce qu'il lui revient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines. Et les autres vertus ont pour rôle de conserver ce bien, en ce qu'elles modèrent les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison. Et à ce rang, la force occupe la première place, parce que la crainte du danger de mort est particulièrement efficace pour détourner du bien de la raison. Après elle vient la tempérance, parce que les plaisirs du toucher sont, plus que les autres, ce qui fait obstacle au bien de la raison. Or ce qui est attribué à titre essentiel est plus important que ce qui est attribué à titre de réalisation, et cela est plus important que ce qui a un office de conservation par éloignement d'un obstacle. Aussi, parmi les vertus cardinales, la plus importante est la prudence; la deuxième la justice; la troisième la force; la quatrième, la tempérance. Et après elles les autres vertus.

Vậy nó là nhân đức lớn nhất.

TRẢ LỜI : Như thánh Augustinô (De Trin. 6,8) đã nói: ‘Trong các sự vật mà lượng không quan trọng, cái lớn nhất đơn nhất với cái tốt nhất.” Như vậy, nhân đức càng tốt hơn bao nhiêu thì càng lớn hơn bấy nhiêu. Mà sự tốt của trí năng là sự tốt của con người như Denys chủ trương (De Div. Nom. 4,32). Sự tốt này một cách thuộc yếu tính được chiếm hữu bởi nhân đức trí thuật, mà nhân đức này là sự hoàn hảo của trí năng. Còn về nhân đức công bình, nó thể hiện sự tốt ở điều riêng của nó, là thiết lập trật tự của trí năng trong mọi công việc nhân loại. Và các nhân đức khác có chức phận bảo tồn sự tốt này, trong điều chúng điều hòa các đam mê, ngõ hầu chúng không quay con người khỏi sự tốt của trí năng; và ở hạng này, nhân đức sức mạnh chiếm lấy chỗ thứ nhất, bởi vì sợ hãi sự nguy hiểm phải chết thì có công hiệu một cách đặc biệt để quay đi khỏi sự tốt của trí năng. Sau đó đến nhân đức tiết độ, bởi vì các sự vui thú của xúc giác là cái gì làm trở ngại sự tốt của trí năng hơn các sự vui thú khác. Mà cái gì được chỉ về theo tư cách thuộc yếu tính thì quan trọng hơn cái gì được chỉ về cho sự thực hiện, và điều đó quan trọng hơn cái gì có chức phận bảo tồn nhờ sự làm cho ra xa sợ trở ngại. Như vậy, trong các bản đức, nhân đức quan trọng nhất là nhân đức trí thuật; nhân đức thứ nhì là nhân đức công bình, nhân đức thứ ba là nhân đức sức mạnh, nhân đức thứ tư là nhân đức tiết độ và sau chúng nó tới các nhân đức khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus praefert secundum quandam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus seu domesticis utilis est. Unde ipse ibidem praemittit, *nunc de fortitudine tractemus, quae, velut excelsior ceteris, dividitur in res bellicas et domesticas*.

Reply to objection 1. Ambrose places fortitude before the other virtues, in respect of a certain general utility, inasmuch as it is useful both in warfare, and in matters relating to civil or home life. Hence he begins by saying (De Offic. i): "Now we come to treat of fortitude, which being higher so to speak than the others, is applicable both to warlike and to civil matters."

Solutions 1. S. Ambroise fait passer la force avant les autres vertus selon une certaine utilité commune, celle qu'elle présente dans la guerre et dans les affaires civiles et domestiques. C'est pourquoi il dit d'abord, au même endroit: " Traitons maintenant de la force, qui l'emporte sur les autres vertus et se partage entre la guerre et les affaires domestiques. "

GIẢI ĐÁP : 1. Thánh Ambrôxiô đã đặt nhân đức sức mạnh trước các nhân đức khác tùy theo một lợi ích chung nào đó, lợi ích chung mà nó đem lại trong chiến tranh, trong các công việc dân sự và trong các việc gia đình. Do đó, trước tiên ngài đã nói cũng ở đoạn văn đó: “Giờ đây chúng ta thảo luận về nhân đức sức mạnh là nhân đức trổi hơn các nhân đức khác và chia sẻ giữa chiến tranh và các công việc gia đình.”

AD SECUNDUM dicendum quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Reply to objection 2. Virtue essentially regards the good rather than the difficult. Hence the greatness of a virtue is measured according to its goodness rather than its difficulty.

2. La raison de vertu consiste en ce qui est bien, plus qu'en ce qui est difficile. Aussi faut-il évaluer la grandeur de la vertu à la mesure de la bonté plutôt que de la difficulté.

2. Yếu tính của nhân đức cốt tại điều tốt hơn tại điều khó khăn. Như vậy, người ta phải định giá sự vĩ đại của nhân đức theo mức độ thiện tính hơn theo mức độ khó khăn.

AD TERTIUM dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., quod *fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia, quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat*.

Reply to objection 3. A man does not expose his person to dangers of death except in order to safeguard justice: wherefore the praise awarded to fortitude depends somewhat on justice. Hence Ambrose says (De Offic. i) that "fortitude without justice is an occasion of injustice; since the stronger a man is the more ready is he to oppress the weaker."

3. L'homme ne s'expose aux dangers mortels que pour sauvegarder la justice. Et c'est pourquoi le mérite de la force dépend dans une certaine mesure de la justice. D'où cette remarque de S. Ambroise: " La force sans la justice favorise l'iniquité. Plus elle est vigoureuse et plus elle est prompte à opprimer les petits. "

3. Con người chỉ liều lĩnh đương đầu với các sự nguy hiểm gây nên sự chết chóc để đảm bảo nhân đức công bình và do đó có công đức của nhân đức sức mạnh theo mức độ nào đó lệ thuộc vào nhân đức công bình. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,26) đã lưu ý: “Nhân đức sức mạnh mà không có nhân đức công bình thì ủng hộ sự gian ác, nó càng mạnh mẽ, nó càng mau lẹ đàn áp những kẻ bé mọn.”

Quartum concedimus.

The Fourth argument is granted.

4. Nous concédons cet argument.

4. Chúng ta ưng thuận chứng cứ này.

AD QUINTUM dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiae ordinem. Et ideo philosophus dicit, in I Rhet., quod *iusti et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles et in bello et in pace*.

Reply to objection 5. Liberality is useful in conferring certain particular favors: whereas a certain general utility attaches to fortitude, since it safeguards the whole order of justice. Hence the Philosopher says (Rhet. i, 9) that "just and brave men are most beloved, because they are most useful in war and peace."

5. La libéralité est utile par ses bienfaits particuliers. Mais la force a une utilité générale pour sauvegarder tout l'ordre de la justice. Et c'est pourquoi le Philosophe affirme: " On aime surtout les hommes justes et forts, parce qu'ils sont les plus utiles à la guerre et dans la paix. "

5. Nhân đức hào phóng hữu ích do các ân huệ đặc thù của mình. Còn nhân đức sức mạnh đem lại sự ích lợi tổng quát để đảm bảo mọi trật tự của nhân đức công bình, và do đó Triết gia khẳng định (Rhet. 1,9): "Người ta yêu mến nhất là những con người công bình và hùng dũng bởi vì họ hữu ích thời chiến cũng như thời bình."

QUAESTIO 124

DE MARTYRIO

OF MARTYRDOM

LE MARTYRE

SỰ TỬ ĐẠO

Deinde considerandum est de martyrio. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum martyrium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, de perfectione huius actus. Quarto, de poena martyrii. Quinto, de causa.

We must now consider martyrdom, under which head there are five points of inquiry: (1) Whether martyrdom is an act of virtue? (2) Of what virtue is it the act? (3) Concerning the perfection of this act; (4) The pain of martyrdom; (5) Its cause.

1. Est-il un acte de vertu? - 2. De quelle vertu est-il l'acte? - **3.** La perfection de cet acte. - 4. La sanction du martyre. - 5. Sa cause.

1. Sự tử đạo là một hành động nhân đức? 2. Nó là hành động của nhân đức nào? **3.** Sự hoàn hảo của hành động này 4. Sự xác minh của sự tử đạo 5. Nguyên nhân của sự tử đạo

ARTICULUS 1
Utrum martyrium sit actus virtutis

ARTICLE 1
Whether martyrdom is an act of virtue ?

ARTICLE 1
Le martyre est-il un acte de vertu ?

TIẾT 1
Sự tử đạo là hành động nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius, super Matth., quod *in aeternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*. Ergo martyrium non est actus virtutis.

Objections 1. It seems that martyrdom is not an act of virtue. For all acts of virtue are voluntary. But martyrdom is sometimes not voluntary, as in the case of the Innocents who were slain for Christ's sake, and of whom Hillary says (Super Matth. i) that "they attained the ripe age of eternity through the glory of martyrdom." Therefore martyrdom is not an act of virtue.

Objections 1. Il ne semble pas, car tout acte de vertu est volontaire. Mais le martyre n'est pas toujours volontaire, comme on le voit pour les saints innocents massacrés pour le Christ, dont S. Hilaire nous dit: " Ils ont été portés au sommet des joies éternelles par la gloire du martyre. "

VẤN NẠN 1. Xem ra đó không phải là hành động nhân đức. Mọi hành động nhân đức do ý chí, mà sự tử đạo không phải luôn do ý chí, như người ta trông thấy điều đó ở nơi các thánh Anh hài bị giết vì Chúa Kitô mà thánh Hilariô đã nói với chúng ta (Super Matth. 1,9): "Họ đã được đưa lên đỉnh các sự vui mừng vĩnh cửu do sự vinh quang tử đạo."

PRAETEREA, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est. Per quod tamen martyrium consummatur, dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *quaedam sanctae feminae, tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctae sunt; earumque martyria in Catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur*. Non ergo martyrium est actus virtutis.

2. Further, nothing unlawful is an act of virtue. Now it is unlawful to kill oneself, as stated above (Q[64], A[5]), and yet martyrdom is achieved by so doing: for Augustine says (De Civ. Dei i) that "during persecution certain holy women, in order to escape from those who threatened their chastity, threw themselves into a river, and so ended their lives, and their martyrdom is honored in the Catholic Church with most solemn veneration." Therefore martyrdom is not an act of virtue.

2. Aucun acte illicite ne relève de la vertu. Mais le suicide est illicite, on l'a vu. Cependant il lui est arrivé de consommer le martyre car, d'après S. Augustin, " de saintes femmes, en temps de persécutions, pour éviter les ennemis de leur pudeur, se jetèrent dans le fleuve, et moururent ainsi; et leur martyre est célébré par une grande affluence dans l'Église catholique ".

2. Không hành động bất hợp pháp nào lệ thuộc vào nhân đức. Mà sự tự sát thì bất hợp pháp như chúng ta đã trông thấy (Rhet. 1,9). Tuy nhiên, việc tự sát đã xảy ra để hoàn tất việc tử đạo, bởi vì theo thánh Augusinô (De Civ. Dei. 1,25), các người nữ thánh trong thời kỳ bách hại để tránh các kẻ thù địch khỏi làm mất tiết hạnh của mình, đã nhảo xuống sông và đã chết như vậy; và sự tử đạo của họ được ca tụng rất vinh quang trong Hội thánh Công giáo.

PRAETEREA, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse praesumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Further, it is praiseworthy to offer oneself to do an act of virtue. But it is not praiseworthy to court martyrdom, rather would it seem to be presumptuous and rash. Therefore martyrdom is not an act of virtue.

3. Il est louable de s'offrir spontanément pour accomplir un acte de vertu. Mais il n'est pas louable de rechercher le martyre, car cela paraît plutôt présomptueux et périlleux. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

3. Việc tự mình xung phong để hoàn thành một hành động nhân đức là việc đáng ca ngợi. Mà việc tìm kiếm sự tử đạo không đáng ca ngợi, bởi vì điều đó xem ra tự phụ và nguy hiểm. Vậy sự tử đạo không phải là hành động nhân đức.

SED CONTRA est quod praemium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Ergo martyrium est actus virtutis.

On the contrary, The reward of beatitude is not due save to acts of virtue. Now it is due to martyrdom, since it is written (Mat. 5:10): "Blessed are they that suffer persecution for justice' sake, for theirs is the kingdom of heaven." Therefore martyrdom is an act of virtue.

En sens contraire, il faut dire que la récompense de la béatitude n'est due qu'à un acte de vertu. Or elle est due au martyre selon la parole évangélique (Mt 5, 10): " Heureux, ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux. " Donc le martyre est un acte de vertu.

TRÁI LẠI, Người ta phải nói rằng phần thưởng vinh phúc chỉ do hành động nhân đức. Mà nó do sự tử đạo theo lời Phúc âm: "Phúc cho kẻ bị bắt bớ vì đạo ngay, vì Nước Trời là của họ" (Mt 5,10). Vậy sự tử đạo là hành động nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod,

I answer that, As stated above

Réponse : Comme on vient de le

TRẢ LỜI : Như người ta mới nhắc

sicut dictum est, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto; et in iustitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose usus liberi arbitrii, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit Baptismi. Unde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de Epiphania, quasi eos alloquens, *ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis Baptismum prodesse non aestimat Christi. Non habebatis aetatem qua in passurum Christum crederetis, sed habebatis carnem in qua pro Christo passuro passionem sustineretis*.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, esset possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuasit auctoritas Ecclesiae ut dictarum sanctarum memoriam honoraret.

AD TERTIUM dicendum quod praecepta legis dantur de actibus virtutis. Dictum autem est supra quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum animi praeparationem, ut scilicet, superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc praecipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniuste inflictarum, non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi, sed si alius iniuste egerit, ipse debet moderate tolerare.

(Q[123], AA[1],3), it belongs to virtue to safeguard man in the good of reason. Now the good of reason consists in the truth as its proper object, and in justice as its proper effect, as shown above (Q[109], AA[1],2; Q[123], A[12]). And martyrdom consists essentially in standing firmly to truth and justice against the assaults of persecution. Hence it is evident that martyrdom is an act of virtue.

Reply to objection 1. Some have said that in the case of the Innocents the use of their free will was miraculously accelerated, so that they suffered martyrdom even voluntarily. Since, however, Scripture contains no proof of this, it is better to say that these babes in being slain obtained by God's grace the glory of martyrdom which others acquire by their own will. For the shedding of one's blood for Christ's sake takes the place of Baptism. Wherefore just as in the case of baptized children the merit of Christ is conducive to the acquisition of glory through the baptismal grace, so in those who were slain for Christ's sake the merit of Christ's martyrdom is conducive to the acquisition of the martyr's palm. Hence Augustine says in a sermon on the Epiphany (De Diversis lxvi), as though he were addressing them: "A man that does not believe that children are benefited by the baptism of Christ will doubt of your being crowned in suffering for Christ. You were not old enough to believe in Christ's future sufferings, but you had a body wherein you could endure suffering of Christ Who was to suffer."

Reply to objection 2. Augustine says (De Civ. Dei i) that "possibly the Church was induced by certain credible witnesses of Divine authority thus to honor the memory of those holy women [*Cf. Q[64], A[1], ad 2]."

Reply to objection 3. The precepts of the Law are about acts of virtue. Now it has been stated (FS, Q[108], A[1], ad 4) that some of the precepts of the Divine Law are to be understood in reference to the preparation of the mind, in the sense that man ought to be prepared to do such and such a thing, whenever expedient. In the same way certain things belong to an act of virtue as regards the preparation of the mind, so that in such and such a case a man should act according to reason. And this observation would seem very much to the point in the case of martyrdom, which consists in the right endurance of sufferings unjustly inflicted. Nor ought a man to give another an occasion of

rappeler c'est vertu que de demeurer dans le bien prescrit par la raison. Or ce bien raisonnable consiste dans la vérité comme dans son objet propre, et dans la justice comme dans son effet propre, nous l'avons montré plus haute. Or, il appartient à la raison de martyre que l'on tienne ferme dans la vérité et la justice contre les assauts des persécuteurs. Aussi est-il manifeste que le martyre est un acte de vertu.

Solutions 1. Certains ont soutenu que l'usage du libre arbitre s'était développé miraculeusement chez les saints innocents, si bien qu'ils ont subi le martyre eux aussi volontairement. Mais parce que cela n'est pas confirmé par l'autorité de l'Écriture, il vaut mieux dire que la gloire du martyre, méritée chez d'autres par leur volonté propre, ces tout-petits mis à mort l'ont obtenue par la grâce de Dieu. Car l'effusion du sang pour le Christ tient la place du baptême. Aussi, de même que chez les enfants baptisés le mérite du Christ, par la grâce baptismale, est efficace pour obtenir la gloire, de même chez les enfants mis à mort pour le Christ, le mérite du martyre du Christ agit pour leur obtenir la palme du martyre. Aussi S. Augustin dit-il dans un sermon où il semble les interpellera: " Celui qui doutera que vous ayez reçu la couronne parce que vous avez souffert pour le Christ, doit penser aussi que le baptême du Christ n'est pas avantageux aux petits enfants. Vous n'aviez pas l'âge pour croire au Christ qui allait souffrir; mais vous aviez la chair dans laquelle vous subiriez votre passion pour le Christ voué à la passion. "

2. S. Augustin, au même endroit, admet comme possible que "l'autorité divine ait persuadé l'Église, par des témoignages dignes de foi, qu'elle devait honorer la mémoire de ces saintes".

3. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, on a dit précédemment que certains préceptes de la loi divine ont été donnés aux hommes pour préparer leurs âmes, c'est-à-dire pour qu'ils soient prêts à agir de telle ou telle façon, lorsque ce serait opportun. Ainsi encore, certains préceptes se rattachent à l'acte de la vertu selon cette préparation, de telle sorte que, tel cas se présentant, on agisse conformément à la raison. Et cela est à observer surtout au sujet du martyre. Celui-ci consiste à supporter comme il se doit des souffrances infligées injustement. On ne doit pas offrir à autrui l'occasion d'agir injustement; mais si l'autre agit ainsi, on doit le supporter dans la mesure

nhớ lại (Q.123, a.12), việc tồn tại trong sự tốt được trí năng ra lệnh, đó là nhân đức. Mà sự tốt của trí năng cốt tại chân lý là đối tượng riêng của nó và cốt tại nhân đức công bình là hiệu quả riêng của nó như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.119, a.1 và 2). Mà, điều riêng thuộc về yếu tính của sự tử đạo là người ta tồn tại vững vàng trong chân lý và trong nhân đức công bình chống lại các sự tấn công của kẻ bách hại. Như vậy rõ ràng sự tử đạo là hành động nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Một số người chủ trương rằng sự sử dụng tự do ý chí được phát triển bằng phép lạ ở nơi các thánh Anh hài, đến nỗi quý ngài tử đạo cách do ý chí. Nhưng mà điều đó không được xác định bởi thế giá Kinh thánh, người ta một cách tốt hơn nói vinh quang tử đạo đã đáng được ở nơi những người khác do ý chí riêng của mình, các con trẻ này bị giết đã lãnh nhận sự tử đạo do ân sủng Thiên Chúa. Bởi vì sự đổ máu ra vì Chúa Kitô thay thế phép rửa tội. Vậy, cũng như ở nơi các con trẻ được rửa tội, công đức của Chúa Kitô, nhờ ân sủng thanh tẩy, có công hiệu để lãnh nhận vinh phúc; cũng vậy, ở nơi các con trẻ này đã bị giết vì Chúa Kitô, công đức tử đạo của Chúa Kitô hành động để đem lại cho các em nhành lá tử đạo. Như vậy, thánh Augustinô đã nói trong một bài giảng như ngài kêu hỏi các thánh trẻ (Serm. ad. Pop. 374,3): "Kẻ hồ nghi việc các em đã lãnh nhận vòng hoa thắng trận bởi vì các em đã chịu đau khổ vì Chúa Kitô, cũng phải nghĩ rằng phép thanh tẩy của Chúa Kitô không ích lợi cho các em bé. Các em đã không đến tuổi tin Chúa Kitô sắp chịu khổ hình, nhưng các em đã có thể mà nhờ đó các em chịu khổ hình của các em cho Chúa Kitô, đã được hiến dâng cho cuộc tử nạn."

2. Thánh Augustinô, cũng ở đoạn văn đó, công nhận điều có thể là quyền năng Thiên Chúa đã làm cho Hội thánh nhờ các bằng chứng đáng tin, tin tưởng mình phải tôn kính các thánh nữ này.

3. Các giới mệnh của luật có đối tượng là các hành động nhân đức. Mà, người ta đã nói trước rằng (I-II, Q.108, a.4, sol.4) một số giới mệnh của luật Thiên Chúa đã được ban bố cho nhân loại để chuẩn bị linh hồn của họ, nghĩa là ngõ hầu họ sẵn sàng hành động cách này hoặc cách kia, khi có sự thuận tiện. Như vậy, một số giới mệnh quy về hành động của nhân đức theo sự chuẩn bị này, đến nỗi khi một trường hợp nhất định xảy ra, người ta hành động phù hợp với trí năng và người ta phải cứu xét điều đó nhất là đối với sự tử đạo. Sự tử đạo cốt tại chịu đựng như mình phải chịu những sự đau đớn bị bắt phải chịu cách bất công. Người ta không nên đưa cho kẻ khác cơ hội hành động bất công, nhưng nếu kẻ khác hành động như vậy, người ta phải

acting unjustly: yet if anyone act unjustly, one ought to endure it in moderation.

raisonnable.

chịu đựng điều đó trong mức độ hợp lý.

ARTICULUS 2
Utrum martyrium sit actus fortitudinis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in Graeco quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. I, *eritis mihi testes in Ierusalem*, et cetera. Et maximus dicit, in quodam sermone, *mater martyrii fides Catholica est, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt*. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

PRAETEREA, actus laudabilis ad illam virtutem praecipue pertinet quae ad ipsum inclinat, et quae ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium praecipue inclinat caritas, unde in quodam sermone maximi dicitur, *caritas Christi in martyribus suis vicit*. Maxime etiam caritas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine caritate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I ad Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo martyrium magis est actus caritatis quam fortitudinis.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in quodam sermone de sancto Cypriano, *facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius et patientiam imitari*. Sed in unoquoque actu virtutis praecipue laudabilis redditur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiae quam fortitudinis.

SED CONTRA est quod Cyprianus dicit, in epistola ad martyres et confessores, *o beati martyres, quibus vos laudibus praedicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo praeconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur de virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime eius quae est

ARTICLE 2
Whether martyrdom is an act of fortitude ?

Objections 1. It seems that martyrdom is not an act of fortitude. For the Greek signifies a witness. Now witness is borne to the faith of Christ. according to Acts 1:8, "You shall be witnesses unto Me," etc. and Maximus says in a sermon: "The mother of martyrs is the Catholic faith which those glorious warriors have sealed with their blood." Therefore martyrdom is an act of faith rather than of fortitude.

2. Further, a praiseworthy act belongs chiefly to the virtue which inclines thereto, is manifested thereby, and without which the act avails nothing. Now charity is the chief incentive to martyrdom: Thus Maximus says in a sermon: "The charity of Christ is victorious in His martyrs." Again the greatest proof of charity lies in the act of martyrdom, according to Jn. 15:13, "Greater love than this no man hath, that a man lay down his life for his friends." Moreover without charity martyrdom avails nothing, according to 1 Cor. 13:3, "If I should deliver my body to be burned, and have not charity, it profiteth me nothing." Therefore martyrdom is an act of charity rather than of fortitude.

3. Further, Augustine says in a sermon on St. Cyprian: "It is easy to honor a martyr by singing his praises, but it is a great thing to imitate his faith and patience." Now that which calls chiefly for praise in a virtuous act, is the virtue of which it is the act. Therefore martyrdom is an act of patience rather than of fortitude.

On the contrary, Cyprian says (Ep. ad Mart. et Conf. ii): "Blessed martyrs, with what praise shall I extol you? Most valiant warriors, how shall I find words to proclaim the strength of your courage?" Now a person is praised on account of the virtue whose act he performs. Therefore martyrdom is an act of fortitude.

I answer that, As stated above (Q[123], A[1], seqq.), it belongs to fortitude to strengthen man in the good of virtue, especially against dangers, and chiefly against dangers of death, and most of all against those that

ARTICLE 2
De quelle vertu le martyre est-il l'acte ?

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas un acte de force. Car " martyr " en grec signifie témoin. Or on rend un témoignage de foi au Christ selon les Actes (1, 8): " Vous serez mes témoins à Jérusalem, etc. ", et S. Maxime de Turin dit dans un sermon: " La mère du martyre, c'est la foi catholique, que d'illustres athlètes ont signée de leur sang. " Le martyre est donc un acte de foi plus qu'un acte de force.

2. Un acte louable se rattache surtout à la vertu qui incline à lui, qui est manifestée par lui, et sans laquelle il est sans valeur. Mais c'est surtout la charité qui incline au martyre. Aussi S. Maxime dit-il dans un sermon: " La charité du Christ est victorieuse dans ses martyrs. " De plus la charité se manifeste souverainement par l'acte du martyre, selon cette parole de Jésus (Jn 15, 13): " Personne n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. " Enfin, sans la charité le martyre ne vaut rien, dit S. Paul (1 Co 13, 3): " Si je livrais mon corps aux flammes et que je n'aie pas la charité, cela ne sert de rien. " Donc le martyre est un acte de charité plus que de force.

3. S. Augustin dit dans un sermon sur S. Cyprien: " Il est facile de vénérer un martyr en célébrant sa fête; il est difficile d'imiter sa foi et sa patience. " Mais en tout acte de vertu ce qui mérite le plus de louange, c'est la vertu dont il est l'acte. Donc le martyre est un acte de patience plus que de force.

En sens contraire, nous trouvons ces paroles dans la lettre de Cyprien aux martyrs et aux confesseurs: " Ô bienheureux martyrs, par quelles louanges vais-je vous célébrer? Ô soldats pleins de force, par quelle parole éclatante vais-je montrer la vigueur de vos corps? " Chacun est loué pour la vertu dont il exerce l'acte. Donc le martyre est un acte de la force.

Réponse : Comme nous l'avons montré plus haut. il revient à la force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu contre les dangers, et surtout contre les dangers de mort qu'on rencontre à la guerre. Or il est évident que

TIẾT 2
Sự tử đạo là hành động của nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tử đạo không phải là hành động của nhân đức sức mạnh. 1. Từ ngữ martyr (sự tử đạo) theo ngôn ngữ Hy lạp, biểu thị chứng nhân. Mà người ta làm chứng lòng tin ở Chúa Kitô theo sách Công vụ các Tông đồ (1,8): "Các ngươi sẽ là các chứng nhân của Ta ở thành Giêrusalem"... và thánh Maximô Turinô nói trong một bài giảng (Serm. S8,57): "Người mẹ của sự tử đạo, đó là đức tin Công giáo, mà các lực sĩ danh tiếng đã đánh dấu bằng máu của mình." Vậy sự tử đạo là hành động của nhân đức tin hơn là của nhân đức sức mạnh.

2. Một hành động đáng ca ngợi quy về nhất là nhân đức hướng về nó, được biểu lộ bởi nó, và không có nó thì hành động đó không có giá trị. Mà đó nhất là đức mến hướng về sự tử đạo. Như vậy, thánh Maximô đã nói trong một bài giảng (Serm. 16,57), đức mến của Chúa Kitô thắng trận nơi các kẻ tử đạo của Ngài. Hơn nữa đức mến một cách tối thượng được biểu lộ qua hành động tử đạo theo lời Chúa Giêsu đã phán: "Không ai có tình yêu lớn hơn việc thí mạng sống vì các bạn hữu của mình" (Ga 15,15). Sau hết, nếu không có đức mến, sự tử đạo không có giá trị gì cả theo lời nói của thánh Phaolô: "Giả như tôi nạp mình chịu thiêu, mà tôi không có lòng mến, thì cũng hư không vô ích cho tôi" (1Cr 13,3). Vậy sự tử đạo là hành động của nhân đức mến hơn là của nhân đức sức mạnh.

3. Thánh Augustinô (Serm. 311,1), trong một bài giảng về thánh Cyprianô đã nói: "Việc tôn kính một thánh tử đạo bằng cách cử hành lễ của ngài thì dễ dàng. Nhưng việc bắt chước lòng tin và sự nhẫn nại của ngài là điều khó khăn." Mà trong mọi hành động nhân đức, điều đáng ca ngợi nhiều nhất, đó là nhân đức mà nó là hành động. Vậy sự tử đạo là hành động của nhân đức nhẫn nại hơn là của nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Chúng ta gặp thấy những lời này trong thư thánh Cyprianô gửi cho các thánh tử đạo và các thánh hiền tu (Epist. 8,4): "Ôi các thánh tử đạo diễm phúc, tôi sắp ca ngợi các ngài bằng những lời ca tụng nào? Ôi! các quân nhân đầy nhân đức sức mạnh, bằng lời nói vinh quang nào tôi sắp chứng tỏ sức mạnh mẽ trong thân xác các ngài?" Mỗi người được ca ngợi vì nhân đức do đó họ thực hiện hành động. Vậy sự tử đạo là hành động của nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.123), điều riêng của nhân đức sức mạnh là làm cho vững chắc con người trong sự tốt của nhân đức chống với các sự nguy hiểm, và nhất là chống với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà người ta gặp

in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit, in quodam sermone, *vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen, et in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina*. Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, *fortes facti sunt in bello*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda. Quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiae Dei, quae est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom. III. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

AD SECUNDUM dicendum quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS 3
Utrum martyrium sit actus maximae perfectionis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit

occur in battle. Now it is evident that in martyrdom man is firmly strengthened in the good of virtue, since he cleaves to faith and justice notwithstanding the threatening danger of death, the imminence of which is moreover due to a kind of particular contest with his persecutors. Hence Cyprian says in a sermon (Ep. ad Mart. et Conf. ii): "The crowd of onlookers wondered to see an unearthly battle, and Christ's servants fighting erect, undaunted in speech, with souls unmoved, and strength divine." Wherefore it is evident that martyrdom is an act of fortitude; for which reason the Church reads in the office of Martyrs: They "became valiant in battle" [*Heb. 11:34].

Reply to objection 1. Two things must be considered in the act of fortitude. one is the good wherein the brave man is strengthened, and this is the end of fortitude; the other is the firmness itself, whereby a man does not yield to the contraries that hinder him from achieving that good, and in this consists the essence of fortitude. Now just as civic fortitude strengthens a man's mind in human justice, for the safeguarding of which he braves the danger of death, so gratuitous fortitude strengthens man's soul in the good of Divine justice, which is "through faith in Christ Jesus," according to Rom. 3:2**2.** Thus martyrdom is related to faith as the end in which one is strengthened, but to fortitude as the eliciting habit.

Reply to objection 2. Charity inclines one to the act of martyrdom, as its first and chief motive cause, being the virtue commanding it, whereas fortitude inclines thereto as being its proper motive cause, being the virtue that elicits it. Hence martyrdom is an act of charity as commanding, and of fortitude as eliciting. For this reason also it manifests both virtues. It is due to charity that it is meritorious, like any other act of virtue: and for this reason it avails not without charity.

Reply to objection 3. As stated above (Q[123], A[6]), the chief act of fortitude is endurance: to this and not to its secondary act, which is aggression, martyrdom belongs. And since patience serves fortitude on the part of its chief act, viz. endurance, hence it is that martyrs are also praised for their patience.

ARTICLE 3
Whether martyrdom is an act of the greatest perfection ?

Objections 1. It seems that martyrdom is not an act of the

dans le martyre l'homme est solidement confirmé dans le bien de la vertu, lorsqu'il n'abandonne pas la foi et la justice, à cause de périls mortels qui le menacent, surtout de la part de persécuteurs, dans une sorte de combat particulier. Aussi S. Cyprien dit-il dans un sermon: " La multitude voit avec admiration ce combat céleste, elle voit que les serviteurs du Christ ont tenu bon dans la bataille, avec une parole hardie, une âme intacte, une force divine. " Aussi est-il évident que le martyre est un acte de la vertu de force, et c'est pourquoi l'Église applique aux martyrs cette parole (He 11, 34): " Ils ont été forts dans le combat. "

Solutions 1. Deux points sont à considérer dans la vertu de force. L'un est le bien dans lequel le fort demeure inébranlable, et c'est la finalité de la vertu de force. L'autre est la fermeté elle-même qui l'empêche de céder aux adversaires de ce bien, et c'est en cela que consiste l'essence de la force. De même que la force civique affermit l'âme de l'homme dans la justice humaine dont la conservation lui fait supporter des périls mortels; de même la force qui vient de la grâce confirme son coeur dans le bien " de la justice de Dieu, qui est par la foi au Christ Jésus " (Rm 3, 22). Ainsi le martyre se rapporte à la foi comme à la fin dans laquelle on est confirmé, et à la force comme à l'habitus dont il émane.

2. Sans doute la charité incline à l'acte du martyre comme étant son motif premier et principal; elle est la vertu qui le commande; mais la force y incline comme étant son motif propre: elle est la vertu d'où il émane. De là vient qu'il manifeste ces deux vertus. Et c'est par charité qu'il est méritoire, comme tout acte de vertu. C'est pourquoi sans la charité il ne vaut rien.

3. Comme nous l'avons dit, l'acte principal de la force, c'est de supporter; c'est de cela que relève le martyre, non de son acte secondaire qui est d'attaquer. Et parce que la patience vient à l'aide de la force pour son acte principal qui est de supporter, on comprend que, dans l'éloge des martyrs, on loue aussi leur patience.

ARTICLE 3
La perfection de l'acte du martyre

Objections 1. Il semble que le martyre ne soit pas l'acte de la

trong chiến tranh. Mà rõ ràng trong sự tử đạo con người được làm cho vững chắc trong sự tốt của nhân đức, khi họ không bỏ đức tin và nhân đức công bình vì những sự nguy hiểm gây nên chết chóc ngăm đe họ, nhất là về phía các kẻ bách hại, trong một cuộc chiến đấu đặc thù. Như vậy, thánh Cyprianô đã nói trong một bài giảng (Epist. 8 martyrrorum et confessorum 4): "Một số đông người ca ngợi trông thấy cuộc chiến đấu vì Nước Trời, họ thấy rằng các tôi tớ của Chúa Kitô tồn tại vững vàng trong cuộc chiến đấu, với lời nói hùng dũng, tâm hồn trọn vẹn, một sức mạnh Thiên Chúa". Như vậy rõ ràng sự tử đạo là hành động của nhân đức sức mạnh, và do đó Hội thánh ứng dụng cho các thánh tử đạo lời nói này: "Họ đã hùng dũng trong khi chiến đấu".

GIẢI ĐÁP 1. Người ta phải cứu xét hai điểm trong nhân đức sức mạnh. Một điểm là sự tốt mà trong đó người anh dũng tồn tại vững vàng không lay chuyển, và đó là mục đích tính của nhân đức sức mạnh. Điểm thứ hai là chính sự vững vàng ngăn trở họ không thua các kẻ địch thù của sự tốt này, và yếu tính của nhân đức sức mạnh cốt tại điều đó. Cũng như sức mạnh của người công dân làm cho vững chắc tâm hồn con người trong nhân đức công bình nhân loại mà việc bảo tồn nó khiến họ phải chịu đựng những sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Cũng vậy, nhân đức sức mạnh phát xuất từ ơn Thiên Chúa làm cho vững chắc tâm hồn họ trong sự tốt của nhân đức công bình của Thiên Chúa nhờ lòng tin ở Chúa Giêsu Kitô (Rm 3,22). Như vậy, sự tử đạo quy về đức tin là mục đích do đó người ta được làm cho vững chắc, và quy về nhân đức sức mạnh là tập quán do đó sự tử đạo phát xuất.

2. Nhất định nhân đức mến hướng về hành động tử đạo với tính cách nó là lý do thứ nhất và chủ yếu cho hành động tử đạo, nó là nhân đức ra lệnh sự tử đạo; còn nhân đức sức mạnh hướng về đó với tính cách là lý do riêng của nó; nhân đức sức mạnh là nhân đức do đó sự tử đạo phát xuất. Do đó mà sự tử đạo biểu lộ hai nhân đức này. Và chính do nhân đức mến mà sự tử đạo có công đức như mọi hành động của nhân đức. Vậy, nếu không có đức mến thì sự tử đạo không có giá trị chi cả.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.6), hành động chủ yếu của nhân đức sức mạnh, đó là việc chịu đựng, sự tử đạo lệ thuộc vào điều đó chứ không phải lệ thuộc vào hành động phụ thuộc là hành động chính của nó, tức là hành động chịu đựng, người ta hiểu được trong việc ca ngợi các thánh tử đạo, người ta cũng ca ngợi sự nhẫn nại của các ngài.

TIẾT 3
Sự hoàn hảo của hàn động tử đạo

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tử đạo không phải là hành động thuộc về

actus maximae perfectionis. Illud enim ad perfectionem vitae videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub praecepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis, dicit enim apostolus, Rom. X, *corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem*; et I Ioann. III dicitur quod *nos debemus pro fratribus animam ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

greatest perfection. For seemingly that which is a matter of counsel and not of precept pertains to perfection, because, to wit, it is not necessary for salvation. But it would seem that martyrdom is necessary for salvation, since the Apostle says (Rom. 10:10), "With the heart we believe unto justice, but with the mouth confession is made unto salvation," and it is written (1 Jn. 3:16), that "we ought to lay down our lives for the brethren." Therefore martyrdom does not pertain to perfection.

plus haute perfection. Car ce qui relève de la perfection, c'est ce qui est l'objet d'un conseil, non d'un précepte. Mais le martyre semble être nécessaire au salut, d'après S. Paul (Rm 10, 10): " La foi du coeur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut. " De même S. Jean (1 Jn 3, 10): " Nous devons donner notre vie pour nos frères. " Donc le martyre ne relève pas de la perfection.

sự hoàn hảo cao nhất. Cái gì lệ thuộc vào sự hoàn hảo, là đối tượng của lời khuyên, chứ không phải là đối tượng của một giới mệnh. Mà sự tử đạo xem ra cần thiết đối với sự cứu rỗi theo lời thánh Phaolô: "Vì tin trong lòng thì được sự công chính, và tuyên xưng ra miệng thì được ơn cứu rỗi" (Rm 10,10). Cũng vậy, thánh Gioan (1Ga 3,10) đã nói: "Chúng ta phải thí mạng sống vì anh em chúng ta." Vậy sự tử đạo không lệ thuộc vào sự hoàn hảo.

PRAETEREA, ad maiorem perfectionem pertinere videtur quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod det Deo proprium corpus, quod fit per martyrium, unde Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia cunctis victimis praefertur*. Ergo martyrium non est actus maximae perfectionis.

2. Further, it seems to point to greater perfection that a man give his soul to God, which is done by obedience, than that he give God his body, which is done by martyrdom: wherefore Gregory says (Moral. xxxv) that "obedience is preferable to all sacrifices." Therefore martyrdom is not an act of the greatest perfection.

2. Il semble plus parfait de donner son âme à Dieu, ce qui se fait par l'obéissance, que de lui donner son propre corps, ce qui se fait par le martyre. Ce qui a fait dire à S. Grégoire: " L'obéissance vaut mieux que toutes les victimes. "

2. Xem ra việc giao linh hồn mình cho Thiên Chúa là việc hoàn hảo, điều đó thực hiện bằng sự vâng lời, hơn là cho Thiên Chúa thân xác riêng của mình, điều đó thực hiện do sự tử đạo. Điều đó khiến thánh Giêrônimô (Moral. 35,14) nói: "Sự vâng lời tốt hơn tất cả mọi lễ vật hy sinh."

PRAETEREA, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare, quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest, ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

3. Further, it would seem better to do good to others than to maintain oneself in good, since the "good of the nation is better than the good of the individual," according to the Philosopher (Ethic. i, 2). Now he that suffers martyrdom profits himself alone, whereas he that teaches does good to many. Therefore the act of teaching and guiding subjects is more perfect than the act of martyrdom.

3. Il paraît meilleur de secourir les autres que de se maintenir dans le bien, parce que, dit Aristote, le bien de la nation vaut mieux que le bien d'un seul homme. Mais celui qui supporte le martyre n'est utile qu'à lui seul, tandis que celui qui enseigne rend service à beaucoup. Donc enseigner ou gouverner est plus parfait que subir le martyre.

3. Việc trợ giúp những người khác thì tốt hơn việc duy trì chính mình trong sự tốt, bởi vì theo ý kiến của Triết gia, sự tốt của tổ quốc hơn sự tốt riêng của một người. Mà kẻ chịu đựng sự tử đạo chỉ có ích lợi cho một mình, trong khi kẻ dạy dỗ phục vụ cho nhiều người. Vậy sự dạy dỗ hay sự cai trị hoàn hảo hơn sự tử đạo.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de sancta Virginit., praefert martyrium virginitati, quae ad perfectionem pertinet. Ergo videtur martyrium maxime ad perfectionem pertinere.

On the contrary, Augustine (De Sanct. Virgin. xlvi) prefers martyrdom to virginity which pertains to perfection. Therefore martyrdom seems to belong to perfection in the highest degree.

En sens contraire, S. Augustin fait passer le martyre avant la virginité qui est un acte de perfection. Donc le martyre paraît contribuer souverainement à la perfection.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Sanct. Virgin. 45,40) coi sự tử đạo hơn sự đồng trinh; mà sự đồng trinh là hành động của sự hoàn hảo. Vậy sự tử đạo xem ra góp phần vào sự hoàn hảo một cách tối thượng.

RESPONDEO dicendum quod de aliquo actu virtutis dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum. Et sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus. Quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis. Et ex hac parte praecipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitae pertineat, quia, ut apostolus dicit, Coloss. III, *caritas est vinculum perfectionis*. Martyrium autem, inter omnes actus virtuosos, maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis

I answer that, We may speak of an act of virtue in two ways. First, with regard to the species of that act, as compared to the virtue proximately eliciting it. In this way martyrdom, which consists in the due endurance of death, cannot be the most perfect of virtuous acts, because endurance of death is not praiseworthy in itself, but only in so far as it is directed to some good consisting in an act of virtue, such as faith or the love of God, so that this act of virtue being the end is better. A virtuous act may be considered in another way, in comparison with its first motive cause, which is the love of charity, and it is in this respect that an act comes to belong to the perfection of life, since, as the Apostle says (Col. 3:14), that "charity . . . is the bond of perfection." Now, of all virtuous acts martyrdom is the greatest proof of the perfection of charity: since a man's love for a thing is proved to be so much the greater, according as that which he despises for its sake is more dear to him, or that which he

Réponse : Nous pouvons parler d'un acte de vertu de deux façons. D'abord selon l'espèce de cet acte, en tant qu'il se rattache à la vertu d'où il émane immédiatement. De ce point de vue, il est impossible que le martyre, qui consiste à supporter vertueusement la mort, soit le plus parfait des actes de vertu. Car supporter la mort n'est pas louable de soi, mais seulement si c'est ordonné à un bien qui soit un acte de vertu, comme la foi et l'amour de Dieu. C'est cet acte-là, parce qu'il est une fin, qui est meilleur. Mais on peut envisager autrement l'acte de vertu. Selon son rattachement au premier motif, qui est l'amour de charité. Et sous cet angle surtout un acte relève de la vie parfaite parce que, selon S. Paul (Col 3, 14), " la charité est le lien de la perfection ". Or, parmi tous les actes de vertu, le martyre est celui qui manifeste au plus haut degré la perfection de la charité. Parce qu'on montre d'autant plus d'amour pour une chose que, pour elle, on méprise ce qu'on aime le plus en choisissant de

TRẢ LỜI : Chúng ta có thể nói về một hành động nhân đức theo hai thể cách. Trước tiên, tùy theo loại của hành động này, trong tư cách nó quy về nhân đức mà do đó nó phát xuất trực tiếp, ở phương diện này, sự tử đạo cốt tại chịu đựng sự chết bằng các nhân đức, hẳn không phải là hành động hoàn hảo nhất trong các hành động nhân đức. Vì việc chịu đựng sự chết không đáng ca ngợi tại sự, nhưng chỉ đáng ca ngợi nếu việc đó sắp đặt đến với một sự tốt là hành động của nhân đức, như đức tin và đức mến đối với Thiên Chúa, chính hành động đó là hành động tốt hơn, bởi vì nó là mục đích. Còn người ta có thể một cách khác cứu xét hành động nhân đức. Tùy theo sự nó quy về lý do thứ nhất, là tình yêu của đức mến. Và ở khía cạnh này, hành động thuộc về đời sống hoàn hảo, bởi vì theo thánh Phaolô (Cl 3,14): "Trên hết các điều ấy, anh em hãy mặc lấy đức mến, tức là giềng mối của sự hoàn hảo." Mà trong mọi hành động nhân đức, sự tử đạo là hành động biểu lộ ở cao điểm nhất sự hoàn hảo của đức mến. Bởi vì người ta chứng tỏ lòng yêu mến đối với một sự vật nào theo mức độ

odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona praesentis vitae, maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus absterrentur, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*.

chooses to suffer for its sake is more odious. But it is evident that of all the goods of the present life man loves life itself most, and on the other hand he hates death more than anything, especially when it is accompanied by the pains of bodily torment, "from fear of which even dumb animals refrain from the greatest pleasures," as Augustine observes (QQ[83], qu. 36). And from this point of view it is clear that martyrdom is the most perfect of human acts in respect of its genus, as being the sign of the greatest charity, according to Jn. 15:13: "Greater love than this no man hath, that a man lay down his life for his friends."

souffrir ce qu'il y a de plus haïssable. Or il est évident que, parmi tous les biens de la vie présente, l'homme aime suprêmement cette vie même, et au contraire hait suprêmement la mort elle-même, surtout quand elle s'accompagne de supplices dont la crainte " écarte des plus vifs plaisirs les bêtes elles-mêmes ", dit S. Augustin. De ce point de vue, il est évident que le martyre est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande charité selon cette parole (Jn 15, 13): " Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis. "

người ta vì nó mà khinh chê điều yêu mến nhất bằng cách lựa chọn chịu cái gì đáng ghét nhất. Mà rõ ràng, trong các sự tốt của đời sống hiện tại, con người yêu mến cách tột bậc chính sự sống này, và trái lại, ghét tột bậc chính sự chết, nhất là khi sự chết có những cực hình đi kèm theo, mà vì sợ các cực hình này, chính các thú vật lánh xa các sự vui thú nhất như thánh Augustinô minh chứng (83 Quaest Q.36,40). Ở phương diện này, rõ ràng sự tử đạo theo bản tính là hành vi nhân linh hoàn hảo nhất trong các hành vi nhân linh, vì nó chứng tỏ đức mến lớn nhất theo lời ghi chép: "Không có lòng mến nào lớn hơn là thí mạng sống mình vì bạn hữu."

AD PRIMUM ergo dicendum quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit, in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi.

Reply to objection 1. There is no act of perfection, which is a matter of counsel, but what in certain cases is a matter of precept, as being necessary for salvation. Thus Augustine declares (De Adult. Conjug. xiii) that a man is under the obligation of observing continency, through the absence or sickness of his wife. Hence it is not contrary to the perfection of martyrdom if in certain cases it be necessary for salvation, since there are cases when it is not necessary for salvation to suffer martyrdom; thus we read of many holy martyrs who through zeal for the faith or brotherly love gave themselves up to martyrdom of their own accord. As to these precepts, they are to be understood as referring to the preparation of the mind.

Solutions 1. Tout acte de perfection qui est l'objet d'un conseil est, le cas échéant, objet de précepte en devenant nécessaire au salut. C'est ainsi, dit S. Augustin, qu'un homme peut être tenu rigoureusement d'observer la continence à cause de l'absence ou de la maladie de son épouse. C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection du martyre qu'en certains cas il soit nécessaire au salut. Car il reste des cas où supporter le martyre n'est pas nécessaire au salut. Aussi lit-on que beaucoup de saints se sont offerts spontanément au martyre par zèle de la foi et charité fraternelle. Il s'agit là de préceptes qui doivent être compris comme demandant la préparation de l'âme.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi hành động của sự hoàn hảo là đối tượng của lời khuyên, và hành động này trong một vài trường hợp không nằm trong giới mệnh dường như cần thiết cho sự cứu rỗi. Chính như vậy mà theo thánh Augustinô (De Adult. Conjug. 2,19), con người có thể bị bắt buộc một cách nghiêm nhặt phải tuân giữ sự tiết dục vì sự vắng mặt hoặc vì bệnh hoạn của vợ mình. Do đó, điều này không trái ngược với sự hoàn hảo trong việc tử đạo, là một trong vài trường hợp sự tử đạo cần thiết cho sự cứu rỗi và còn các trường hợp mà việc chịu đựng sự tử đạo không cần thiết cho sự cứu rỗi. Như vậy, người ta đọc thấy nhiều đấng thánh tự nguyện dâng mình tử đạo vì lòng nhiệt thành của đức tin và đức mến đối với người đồng loại. Cho nên các giới mệnh đó phải hiểu là đòi sự chuẩn bị linh hồn.

AD SECUNDUM dicendum quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut de Christo legitur, Philipp. II, quod *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

Reply to objection 2. Martyrdom embraces the highest possible degree of obedience, namely obedience unto death; thus we read of Christ (Phil. 2:8) that He became "obedient unto death." Hence it is evident that martyrdom is of itself more perfect than obedience considered absolutely.

2. Le martyre englobe ce qui est le summum. de l'obéissance: " être obéissant jusqu'à la mort, comme l'Écriture le dit du Christ (Ph 2, 8). Aussi est-il clair qu'en soi le martyre est plus parfait que la simple obéissance.

2. Sự tử đạo bao gồm sự tối đại của sự vâng lời: "Vâng lời cho đến chết", như Kinh thánh nói điều đó về Chúa Kitô (Pl 2,8). Như vậy, rõ ràng sự tử đạo tại sự hoàn hảo hơn sự vâng lời đơn giản.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

Reply to objection 3. This argument considers martyrdom according to the proper species of its act, whence it derives no excellence over all other virtuous acts; thus neither is fortitude more excellent than all virtues.

3. Cet argument est valable pour le martyre envisagé dans son espèce propre, qui ne lui donne pas de supériorité sur les autres actes de vertu, de même que la force n'est pas supérieure à toutes les vertus.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với sự tử đạo được cứu xét trong loại riêng của mình, không đem lại cho nó sự cao hơn trên các hành động khác của nhân đức, cũng như nhân đức sức mạnh không cao hơn tất cả mọi nhân đức.

ARTICULUS 4
Utrum mors sit de ratione martyrii

ARTICLE 4
Whether death is essential to martyrdom ?

ARTICLE 4
La sanction du martyre

TIẾT 4
Sự xác minh của sự tử đạo

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus, in sermone de assumptione, *recte dixerim quod Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit*. Et Gregorius dicit, *quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen pax suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subiicimus,*

Objections 1. It seems that death is not essential to martyrdom. For Jerome says in a sermon on the Assumption (Epist. ad Paul. et Eustoch.): "I should say rightly that the Mother of God was both virgin and martyr, although she ended her days in peace": and Gregory says (Hom. iii in Evang.): "Although persecution has ceased to offer the opportunity, yet the peace we enjoy is not without its martyrdom, since even

Objections 1. Il semble que la mort ne soit pas incluse dans la raison de martyre. Car S. Jérôme écrit: " Je dirai à bon droit que la mère de Dieu fut vierge et martyre, bien qu'elle ait terminé sa vie dans la paix. " Et S. Grégoire. " Bien qu'il y manque l'occasion de mourir, la paix a son martyre, car si nous ne livrons pas notre tête à l'arme du bourreau, nous mettons à mort,

VẤN NẠN 1. Xem ra sự chết không được bao hàm trong yếu tính của sự tử đạo. Thánh Giêrônimô (Epistiod Paulam et Eustochium) đã viết: "Tôi một kết liễu đời sống trong sự an bình." Và thánh Grêgôriô (In Evang. 1,3) nói: "Mặc dầu không có dịp chịu chết, sự an bình có sự tử đạo của mình, bởi vì nếu chúng ta không đưa đầu chúng ta cho lưỡi gươm của người đạo phủ, chúng ta dùng lưỡi gươm

spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

if we no longer yield the life of the body to the sword, yet do we slay fleshly desires in the soul with the sword of the spirit." Therefore there can be martyrdom without suffering death.

par le glaive spirituel, les désirs de la chair. "

thiêng liêng mà giết chết các sự ước muốn của xác thịt.”

PRAETEREA, pro integritate carnis servanda aliquae mulieres leguntur laudabiliter vitam suam contempsisse, et ita videtur quod corporalis integritas castitatis praeferatur vitae corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, vel auferri intentatur, pro confessione fidei Christianae, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam vitam perderet corporalem. Unde et Lucia dixit, *si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*.

2. Further, we read of certain women as commended for despising life for the sake of safeguarding the integrity of the flesh: wherefore seemingly the integrity of chastity is preferable to the life of the body. Now sometimes the integrity of the flesh has been forfeited or has been threatened in confession of the Christian faith, as in the case of Agnes and Lucy. Therefore it seems that the name of martyr should be accorded to a woman who forfeits the integrity of the flesh for the sake of Christ's faith, rather than if she were to forfeit even the life of the body: wherefore also Lucy said: "If thou causest me to be violated against my will, my chastity will gain me a twofold crown."

2. On lit que certaines femmes ont méprisé leur vie pour conserver leur intégrité charnelle. Il apparaît ainsi que l'intégrité corporelle de la chasteté a plus d'importance que la vie du corps. Mais parfois cette intégrité corporelle est enlevée, ou on tente de l'enlever, à cause de la confession de la foi chrétienne, comme c'est évident pour sainte Agnès et sainte Lucie. Il paraît donc qu'on devrait parler de martyre si une femme perd son intégrité charnelle pour la foi du Christ, plutôt que si elle perd aussi la vie du corps. C'est pourquoi sainte Lucie disait: " Si tu me fais violer malgré moi, ma chasteté me vaudra une double couronne. "

2. Người ta đọc thấy một số phụ nữ đã khinh chê mạng sống của mình để bảo tồn sự nguyên vẹn xác thịt của mình. Như vậy xem ra sự nguyên tuyền xác thịt của nhân đức trinh khiết quan trọng hơn sự sống của thân thể. Mà đôi khi sự nguyên tuyền xác thịt bị làm mất đi hoặc người ta cố gắng cất mất nó đi vì sự tuyên xưng đức tin Kitô như rõ ràng đối với thánh Annê và thánh Luxia. Vậy xem ra người ta phải nói đến sự tử đạo nếu một người nữ mất sự nguyên tuyền xác thịt vì lòng tin ở Chúa Kitô, thì đúng hơn là nếu họ cũng mất sự sống của thân thể, do đó thánh Luxia (Légende Dorée 4,1) đã nói: “Nếu người ta làm cho tôi bị hãm hiếp trái ngược ý muốn của tôi, sự trinh khiết của tôi đáng giá cho tôi hai vòng hoa.”

PRAETEREA, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit, in VI musicae. Sed multae sunt aliae adversitates praeter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, sicut carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. X. Unde et sancti Marcelli Papae martyrium celebratur, qui tamen fuit in carcere mortuus. Ergo non est de necessitate martyrii quod aliquis sustineat poenam mortis.

3. Further, martyrdom is an act of fortitude. But it belongs to fortitude to brave not only death but also other hardships, as Augustine declares (Music. vi). Now there are many other hardships besides death, which one may suffer for Christ's faith, namely imprisonment, exile, being stripped of one's goods, as mentioned in Heb. 10:34, for which reason we celebrate the martyrdom of Pope Saint Marcellus, notwithstanding that he died in prison. Therefore it is not essential to martyrdom that one suffer the pain of death.

3. Le martyre est un acte de la vertu de force, et il appartient à celle-ci de ne pas craindre non seulement la mort, mais non plus les autres adversités, selon S. Augustin. Mais il y a beaucoup d'adversités autres que la mort, que l'on peut supporter pour la foi au Christ: la prison, l'exil, la spoliation de ses biens, comme le montre l'épître aux Hébreux (10, 34). Aussi célèbre-t-on le martyre du pape Marcel, mort pourtant en prison. Il n'est donc pas nécessaire de subir la peine de mort pour être martyr.

3. Sự tử đạo là hành động của nhân đức sức mạnh và điều riêng của nhân đức sức mạnh là chẳng những không sợ sự chết mà còn không sợ các nghịch cảnh khác theo sự xác định của thánh Augustinô (De Musica 6,15); mà còn nhiều nghịch cảnh ngoài sự chết, người ta có thể chịu đựng vì lòng tin Chúa Kitô, ngục tù, phát lưu, bóc lột của cải, như người ta trông thấy trong thư gửi cho tín hữu Do thái (10,34). Do đó, người ta ca tụng sự tử đạo của Giáo hoàng Marcelô, đã chết trong tù. Vậy người ta không cần thiết phải chịu tử hình, ngõ hầu là người tử đạo.

PRAETEREA, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem. Et ita mors non est de ratione martyrii.

4. Further, martyrdom is a meritorious act, as stated above (A[2], ad 1; A[3]). Now it cannot be a meritorious act after death. Therefore it is before death; and consequently death is not essential to martyrdom.

4. Le martyre est un acte méritoire, nous l'avons dit. Mais un acte méritoire ne peut être postérieur à la mort. Donc il la précède, et ainsi la mort n'est pas essentielle au martyre.

4. Sự tử đạo là hành động có công đức như chúng ta đã trình bày (a.2). Mà hành động có công đức không thể có sau sự chết. Vậy nó đi trước sự chết, và như vậy sự chết không thuộc về yếu tính của sự tử đạo.

SED CONTRA est quod maximus dicit, in quodam sermone, de martyre, *quod vincit pro fide moriendo qui vinceretur sine fide vivendo*.

On the contrary, Maximus says in a sermon on the martyrs that "in dying for the faith he conquers who would have been vanquished in living without faith."

En sens contraire, S. Maxime de Turin dit, dans un panégyrique de martyr: " Il est vainqueur en mourant pour la foi, alors qu'il aurait été vaincu en vivant sans la foi. "

TRÁI LẠI, Thánh Maximô Turinô đã nói trong một diễn từ tán dương thánh tử đạo: “Ngài là người chiến thắng trong khi chết vì đức tin, đang khi ngài có thể chiến bại bằng cách sống không có đức tin” (Serm. 16,57).

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Heb. XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta praesentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despicere, consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut

I answer that As stated above (A[2]), a martyr is so called as being a witness to the Christian faith, which teaches us to despise things visible for the sake of things invisible, as stated in Heb. 11. Accordingly it belongs to martyrdom that a man bear witness to the faith in showing by deed that he despises all things present, in order to obtain invisible goods to come. Now so long as a man retains the life of the body he does not show by deed that he despises all things relating to the body. For men are wont to despise both their kindred and all they possess, and even to suffer bodily pain, rather

Réponse : Nous l'avons dit on appelle martyr celui qui est comme un témoin de la foi chrétienne, qui nous propose de mépriser le monde visible pour les réalités invisibles, selon la lettre aux Hébreux (11, 34). Il appartient donc au martyre que l'homme témoigne de sa foi, en montrant par les faits qu'il méprise toutes les choses présentes pour parvenir aux biens futurs et invisibles. Or, tant que l'homme conserve la vie du corps, il ne montre pas encore par les faits qu'il dédaigne toutes les réalités corporelles; car les hommes ont coutume de ne faire aucun cas de leurs consanguins, de toutes leurs

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1.2, obj.1), người ta gọi người tử đạo là kẻ làm nhân chứng cho đức tin Kitô, và đức tin này để nghị chúng ta khinh chê thế gian hữu hình vì các thực tại vô hình theo thư gửi cho tín hữu Do thái (11,33). Điều riêng của sự tử đạo là con người chứng tỏ đức tin của mình bằng cách dùng các việc làm mà khinh chê tất cả mọi sự hiện tại để đạt tới các sự tốt tương lai và vô hình. Mà, bao lâu con người bảo tồn sự sống thân thể, họ chưa dùng các việc làm mà chứng tỏ mình khinh dể mọi thực tại hữu hình, bởi vì con người có thói quen coi thường mọi người bà con theo huyết thống, coi thường mọi sở hữu của

vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit, *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua*, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

than lose life. Hence Satan testified against Job (Job 2:4): "Skin for skin, and all that a man hath he will give for his soul" [Douay: 'life'] i.e. for the life of his body. Therefore the perfect notion of martyrdom requires that a man suffer death for Christ's sake.

possessions et même de subir la douleur physique, pour conserver la vie. D'où cette insinuation de Satan contre Job (2, 4): " Peau pour peau. Et tout ce que l'homme possède, il le donnera pour son âme ", c'est-à-dire pour sa vie physique. C'est pourquoi, afin de réaliser parfaitement la raison de martyre, il est requis de subir la mort pour le Christ.

mình và coi thường ngay sự đau đớn vật lý để bảo tồn mạng sống; do đó qui Satan đưa ra sự khêu gợi này để chống lại ông Gióp (2,4): "Da thay cho da! Tất cả những gì con người chiếm hữu, họ cho tất cả để bảo tồn linh hồn của mình", nghĩa là sự sống vật lý của mình. Do đó, ngõ hầu thể hiện cách hoàn toàn yếu tính của sự tử đạo, sự chịu chết cần thiết đối với Chúa Kitô.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illae auctoritates, et si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

Reply to objection 1. The authorities quoted, and the like that one may meet with, speak of martyrdom by way of similitude.

Solutions 1. Ces textes, ou d'autres semblables, emploient le mot martyre par métaphore.

GIẢI ĐÁP 1. Các đoạn văn này cũng như các đoạn văn tương tự khác sử dụng từ ngữ tử đạo cách ẩn dụ.

AD SECUNDUM dicendum quod in muliere quae integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur, occasione fidei Christianae, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianae, vel magis pro contemptu castitatis. Et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.

Reply to objection 2. When a woman forfeits the integrity of the flesh, or is condemned to forfeit it under pretext of the Christian faith, it is not evident to men whether she suffers this for love of the Christian faith, or rather through contempt of chastity. Wherefore in the sight of men her testimony is not held to be sufficient, and consequently this is not martyrdom properly speaking. In the sight of God, however, Who searcheth the heart, this may be deemed worthy of a reward, as Lucy said.

2. Chez la femme qui perd son intégrité physique, ou qui est condamnée à la perdre en raison de sa foi chrétienne, il n'est pas évident pour les hommes qu'elle souffre par amour de la foi et pas plutôt par mépris de la chasteté. Et c'est pourquoi, aux yeux des hommes, il n'y a pas là un témoignage suffisant et cet acte n'a pas proprement raison de martyre. Mais pour Dieu, qui pénètre les coeurs, cela peut valoir la récompense, comme le dit sainte Lucie.

2. Ở nơi người phụ nữ mất sự nguyên vẹn vật lý của mình, hoặc bị lên án phải mất sự nguyên tuyền vật lý này vì mình tin Chúa Kitô, thì điều đó không rõ ràng đối với các người đàn ông là người phụ nữ chịu như vậy vì lòng mến đức tin chứ không phải vì khinh dể sự trinh khiết. Và do đó, đối với đàn ông, ở đó không có bằng chứng đầy đủ và hành động này một cách đích thực không có yếu tính của sự tử đạo. Nhưng đối với Thiên Chúa là Đấng thấu suốt các tâm hồn, điều đó có thể đáng phần thưởng như thánh Luxia xác định.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris vel exilii vel rapinae divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Reply to objection 3. As stated above (Q[123], AA[4],5), fortitude regards danger of death chiefly, and other dangers consequently; wherefore a person is not called a martyr merely for suffering imprisonment, or exile, or forfeiture of his wealth, except in so far as these result in death.

3. On l'a dit plus haut, la force se manifeste principalement au sujet des périls de mort, et par voie de conséquence au sujet des autres périls. C'est pourquoi on ne parle pas de martyre proprement dit pour ceux qui ont subi seulement la prison, l'exil ou la spoliation de leurs biens, sauf lorsque la mort s'ensuit.

3. Người ta đã nói ở trước (Q.123, a.1), nhân đức sức mạnh biểu lộ một cách chủ yếu trước các sự nguy hiểm gây ra chết chóc, và theo đường lối hậu quả đối với các sự nguy hiểm khác. Do đó, người ta không đề cập đến sự tử đạo chính hiệu đối với những người chỉ bị lao tù, phát lưu hoặc bị bóc lột của cải, trừ phi sự chết do đó xảy ra sau.

AD QUARTUM dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat. In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

Reply to objection 4. The merit of martyrdom is not after death, but in the voluntary endurance of death, namely in the fact that a person willingly suffers being put to death. It happens sometimes, however, that a man lives for some time after being mortally wounded for Christ's sake, or after suffering for the faith of Christ any other kind of hardship inflicted by persecution and continued until death ensues. The act of martyrdom is meritorious while a man is in this state, and at the very time that he is suffering these hardships.

4. Le mérite du martyre ne se situe pas après la mort, mais dans l'acceptation volontaire de la mort infligée. Pourtant il arrive parfois qu'après avoir reçu pour le Christ des blessures mortelles, ou d'autres violences prolongées jusqu'à la mort, le martyr survive longtemps. En cette situation l'acte du martyre est méritoire, et au moment même où de telles souffrances sont subies.

4. Công đức của sự tử đạo không xuất hiện sau sự chết, nhưng ở sự tiếp nhận do ý chí, sự chết đã bắt phải chịu. Tuy nhiên, đôi khi xảy ra là người ta vì Chúa Kitô đã bị tử thương hoặc các sự hành hung khác kéo dài cho đến chết, người tử đạo sống sót lâu ngày. Trong trường hợp này, hành động tử đạo có công đức và ngay trong lúc mà họ chịu các sự đau đớn như thế.

ARTICULUS 5
Utrum sola fides sit causa martyrii

ARTICLE 5
Whether faith alone is the cause of martyrdom ?

ARTICLE 5
La cause du martyre

TIẾT 5
Nguyên nhân của sự tử đạo

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I Pet. IV, nemo vestrum patiatur quasi homicida aut fur, aut aliquid huiusmodi, *si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine*. Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus quod tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

Objections 1. It seems that faith alone is the cause of martyrdom. For it is written (1 Pet. 4:15, 16): "Let none of you suffer as a murderer, or a thief, or a railer, or a coveter of other men's things. But if as a Christian, let him not be ashamed, but let him glorify God in this name." Now a man is said to be a Christian because he holds the faith of Christ. Therefore only faith in Christ gives the glory of martyrdom to those who suffer.

Objections 1. Il semble que la foi seule soit cause du martyre. On lit en effet (1 P 4, 15): " Que nul d'entre vous n'ait à souffrir comme homicide ou comme voleur " ou quoi que ce soit de semblable. " Mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas; au contraire, qu'il glorifie Dieu de porter ce nom. " Mais on est appelé chrétien parce qu'on garde la foi au Christ. Donc, seule la foi au Christ donne la gloire du martyre à ses victimes.

VẤN NẠN 1. Xem ra duy đức tin là nguyên nhân của sự tử đạo. Người ta đọc thấy trong 1Pr 4,15: "Nhưng đừng có ai trong anh em phải khổ như sát nhân, trộm cắp, hay gian phi, hay như phiến loạn, hay cái gì tương tự. Còn nếu như là Kitô hữu, thì đừng xấu hổ, một hãy tôn vinh Thiên Chúa vì danh hiệu ấy." Mà người ta được gọi là Kitô hữu bởi vì người ta gìn giữ lòng tin ở Chúa Kitô. Vậy, duy lòng tin ở Chúa Kitô đem lại vinh quang tử đạo cho các nạn nhân của mình.

PRAETEREA, martyr dicitur quasi

2. Further, a martyr is a kind of

2. Martyre signifie témoin. Or on

2. Người tử đạo là chứng nhân. Mà

testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae. Alioquin, si quis moreretur pro confessione veritatis geometriae, vel alterius scientiae speculativae, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

PRAETEREA, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quae ordinantur ad bonum commune, *quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi martyres essent qui pro defensione reipublicae moriuntur. Quod Ecclesiae observatio non habet, non enim militum qui in bello iusto moriuntur martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliae virtutes. Ergo etiam aliae virtutes possunt esse martyrii causa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iac. II, *ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde et de quibusdam dicitur Tit. I, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant*. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Ioannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem

witness. But witness is borne to the truth alone. Now one is not called a martyr for bearing witness to any truth, but only for witnessing to the Divine truth, otherwise a man would be a martyr if he were to die for confessing a truth of geometry or some other speculative science, which seems ridiculous. Therefore faith alone is the cause of martyrdom.

3. Further, those virtuous deeds would seem to be of most account which are directed to the common good, since "the good of the nation is better than the good of the individual," according to the Philosopher (Ethic. i, 2). If, then, some other good were the cause of martyrdom, it would seem that before all those would be martyrs who die for the defense of their country. Yet this is not consistent with Church observance, for we do not celebrate the martyrdom of those who die in a just war. Therefore faith alone is the cause of martyrdom.

On the contrary, It is written (Mat. 5:10): "Blessed are they that suffer persecution for justice' sake," which pertains to martyrdom, according to a gloss, as well as Jerome's commentary on this passage. Now not only faith but also the other virtues pertain to justice. Therefore other virtues can be the cause of martyrdom.

I answer that, As stated above (A[4]), martyrs are so called as being witnesses, because by suffering in body unto death they bear witness to the truth; not indeed to any truth, but to the truth which is in accordance with godliness, and was made known to us by Christ: wherefore Christ's martyrs are His witnesses. Now this truth is the truth of faith. Wherefore the cause of all martyrdom is the truth of faith. But the truth of faith includes not only inward belief, but also outward profession, which is expressed not only by words, whereby one confesses the faith, but also by deeds, whereby a person shows that he has faith, according to James 2:18, "I will show thee, by works, my faith." Hence it is written of certain people (Titus 1:16): "They profess that they know God but in their works they deny Him." Thus all virtuous deeds, inasmuch as they are referred to God, are professions of the faith whereby we come to know that God requires these works of us, and rewards us for them: and in this way they can be the cause of martyrdom. For this reason the Church celebrates the martyrdom of Blessed John the Baptist, who suffered death, not for refusing to deny the faith, but

ne rend témoignage qu'à la vérité. Et on ne décerne pas le martyre au témoignage de n'importe quelle vérité, mais de la vérité divine. Autrement, si quelqu'un mourait pour avoir confessé une vérité de géométrie ou d'une autre science spéculative, il serait martyr, ce qui semble ridicule. Donc la foi seule cause le martyre.

3. Parmi les oeuvres de vertu, celles-là paraissent les plus importantes qui sont ordonnées au bien commun, parce que " le bien de la nation est meilleur que celui de l'individu ", selon Aristote. Donc, si un autre bien était cause du martyre, le titre de martyr serait attribué avant tout à ceux qui meurent pour la défense de l'État. Ce qui n'est pas la coutume de l'Église, car on ne célèbre pas le martyre de ceux qui meurent dans une guerre juste. Donc la foi seule peut être cause du martyre.

En sens contraire, on lit (Mt 5, 10) " Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice ", ce qui se rapporte au martyre, d'après la Glose. Or la foi n'est pas seule à se rattacher à la justice, les autres vertus aussi. Donc les autres vertus peuvent aussi être la cause du martyre.

Réponse : On vient de le dire, les martyrs sont comme des témoins parce que leurs souffrances corporelles subies jusqu'à la mort rendent témoignage non à une vérité quelconque, mais à la vérité religieuse que le Christ nous a révélée, aussi sont-ils appelés martyrs du Christ, comme étant ses témoins. Telle est la vérité de la foi. Et c'est pourquoi la cause de tout martyre est la vérité de la foi. Mais à celle-ci se rattache non seulement la croyance du coeur, mais aussi la protestation extérieure. Or celle-ci ne se fait pas seulement par les paroles d'une confession de foi, mais aussi par les faits montrant qu'on a la foi, selon cette parole en S. Jacques (2, 18): " C'est par les oeuvres que je te montrerai ma foi. " Aussi S. Paul (Tt 1, 16) dit-il de certains: " Ils font profession de connaître Dieu, mais par leur conduite ils le renient. " Et c'est pourquoi les oeuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se réfèrent à Dieu, sont des protestations de la foi qui nous fait comprendre que Dieu requiert de nous ces oeuvres, et nous en récompense. A ce titre elles peuvent être cause de martyre. Aussi l'Église célèbre-t-elle le martyre de S. Jean Baptiste qui a subi la mort

người ta chỉ làm chứng cho chân lý. Và người ta không nói là sự tử đạo cho sự làm chứng bất cứ chân lý nào, nhưng chỉ chân lý Thiên Chúa. Nếu cách khác, người nào chết vì tuyên xưng chân lý hình học hoặc một khoa học suy lý nào khác, hẳn họ là kẻ tử đạo: điều đó xem ra phi lý. Vậy duy đức tin là nguyên nhân cho sự tử đạo.

3. Trong các công việc nhân đức, những công việc nào được sắp đặt với ích lợi chung, là những công việc quan trọng nhất, bởi vì sự tốt của tổ quốc tốt hơn sự tốt cá nhân như Triết gia minh chứng (Eth. 1,2). Vậy, nếu một sự tốt nào khác là nguyên nhân của sự tử đạo, thì trước vị tử đạo được gán trước hết về cho những kẻ chết để bảo vệ tổ quốc. Đó không phải là tập tục của Hội thánh, vì người ta không ca ngợi sự tử đạo của những người tử trận trong cuộc chiến tranh công bình. Vậy duy đức tin có thể là nguyên nhân cho sự tử đạo.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Mt 5,10: "Phúc cho những kẻ bị bắt bớ vì đạo ngay", điều đó, theo sách Chú giải, quy về sự tử đạo. Mà đức tin không phải là cái duy nhất quy về sự công chính, các nhân đức khác cũng vậy. Vậy các nhân đức khác cũng có thể là nguyên nhân của sự tử đạo.

TRẢ LỜI : Như người ta mới đề cập đến (ojb.2, a.4), các thánh tử đạo là các chứng nhân, bởi vì sự đau khổ phần xác của các ngài đã chịu cho đến chết làm chứng không phải cho bất cứ chân lý nào, nhưng cho chân lý tôn giáo đã do Chúa Kitô mạc khải. Như vậy các ngài được gọi là những kẻ tử đạo của Chúa Kitô, vì các ngài là chứng nhân của Chúa Kitô: đó là chân lý của đức tin. Và do đó, nguyên nhân của mọi sự tử đạo là chân lý của đức tin, mà chẳng những niềm tin ở trong tâm hồn quy về đức tin này, mà còn sự quả quyết bên ngoài cũng quy về đó. Mà sự quả quyết này không chỉ thể hiện bằng lời nói trong việc tuyên xưng đức tin, mà còn bằng các việc làm tỏ ra người ta có đức tin theo lời thánh Giacôbê (2,18): "Chính do việc làm mà tôi chứng tỏ cho người đức tin của tôi". Như vậy, thánh Phaolô (Tt 1,16) nói về một số người: "Họ tuyên xưng mình hiểu biết Thiên Chúa, nhưng họ phủ nhận Thiên Chúa qua đời sống của họ." Và do đó, các công việc của mọi nhân đức, trong tư cách chúng quy về Thiên Chúa, là những sự quả quyết của đức tin làm cho chúng ta hiểu biết Thiên Chúa đòi hỏi ở chúng ta các công việc này, và ban thưởng chúng ta vì chúng nó. Với tư cách này, chúng có thể là nguyên nhân của sự tử đạo. Như vậy, Hội thánh ca tụng sự tử đạo của thánh Gioan Tẩy giả đã chịu chết mà không phủ nhận lòng tin của mình, nhưng vì đã quở

sustinuit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. V, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis*. Et ideo ut Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum, quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem.

AD SECUNDUM dicendum quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis. Et ideo non dicitur esse secundum pietatem. Unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa.

AD TERTIUM dicendum quod bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.

for reproving adultery.

Reply to objection 1. A Christian is one who is Christ's. Now a person is said to be Christ's, not only through having faith in Christ, but also because he is actuated to virtuous deeds by the Spirit of Christ, according to Rom. 8:9, "If any man have not the Spirit of Christ, he is none of His"; and again because in imitation of Christ he is dead to sins, according to Gal. 5:24, "They that are Christ's have crucified their flesh with the vices and concupiscences." Hence to suffer as a Christian is not only to suffer in confession of the faith, which is done by words, but also to suffer for doing any good work, or for avoiding any sin, for Christ's sake, because this all comes under the head of witnessing to the faith.

Reply to objection 2. The truth of other sciences has no connection with the worship of the Godhead: hence it is not called truth according to godliness, and consequently the confession thereof cannot be said to be the direct cause of martyrdom. Yet, since every lie is a sin, as stated above (Q[110], AA[3],4), avoidance of a lie, to whatever truth it may be contrary, may be the cause of martyrdom inasmuch as a lie is a sin against the Divine Law.

Reply to objection 3. The good of one's country is paramount among human goods: yet the Divine good, which is the proper cause of martyrdom, is of more account than human good. Nevertheless, since human good may become Divine, for instance when it is referred to God, it follows that any human good in so far as it is referred to God, may be the cause of martyrdom.

non pour avoir refusé de renier sa foi, mais pour avoir reproché à Hérode son adultère.

Solutions 1. On est appelé chrétien parce qu'on est au Christ. Et l'on dit que quelqu'un est au Christ non seulement parce qu'il croit en lui mais aussi parce qu'il accomplit des actions vertueuses guidé par l'esprit du Christ, selon S. Paul (Rm 8, 9): " Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas. " Et l'on dit aussi qu'il est au Christ parce que, à son imitation, il meurt au péché selon cette parole (Ga 5, 24): " Ceux qui appartiennent au Christ jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. " Et c'est pourquoi on souffre comme le Christ non seulement en souffrant pour une confession de foi en paroles, mais aussi chaque fois qu'on souffre pour accomplir un bien quelconque, ou pour éviter un péché quelconque à cause du Christ, parce que tout cela relève de la protestation de foi.

2. La vérité des autres sciences ne se rattache pas au culte divin. C'est pourquoi on ne l'appelle pas une vérité religieuse. Aussi sa confession ne peut-elle être directement cause du martyre. Mais parce que tout péché est mensonge, comme nous l'avons établi. éviter le mensonge, contre quelque vérité que ce soit, en tant que le mensonge est contraire à la loi divine, peut être cause de martyre.

3. Le bien de l'État occupe la première place parmi les biens humains. Mais le bien divin, qui est la cause propre du martyre, l'emporte sur le bien humain. **En sens contraire,** parce que le bien humain peut devenir divin s'il se réfère à Dieu, il peut arriver que n'importe quel bien humain soit cause de martyre, selon qu'il est référé à Dieu.

trách vua Hêrôđê vì tội ngoại tình của nhà vua.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta được gọi là Kitô hữu bởi vì người ta thuộc về Chúa Kitô. Người ta nói kẻ nào thuộc về Chúa Kitô không những bởi vì họ tin vào Ngài, mà còn bởi vì họ hoàn thành các hành động nhân đức được hướng dẫn bởi Thánh Thần Chúa Kitô theo lời thánh Phaolô (Rm 8,9): "Ai không có Thánh Thần của Chúa Kitô, kẻ ấy không thuộc về Ngài." Và người ta cũng nói họ thuộc về Chúa Kitô bởi vì theo gương Ngài mà chết cho tội lỗi theo lời ghi chép (Rm 5,24): "Những ai thuộc về Chúa Kitô thì đã đóng đinh xác thịt vào thập giá, làm một với các tình dục và các sự ham muốn." Và do đó, người ta chịu đau khổ như Chúa Kitô không những bằng cách đau khổ vì tuyên xưng đức tin bằng lời nói, mà còn mỗi khi chịu đau khổ để hoàn thành một sự tốt nào, hoặc tránh một tội nào vì Chúa Kitô, bởi vì tất cả điều đó thuộc về sự quả quyết đức tin.

2. Chân lý của các khoa học khác không quy về sự thờ phụng Thiên Chúa. Người ta không gọi nó là chân lý tôn giáo. Như vậy, sự tuyên xưng nó không thể một cách trực tiếp là nguyên nhân của sự tử đạo. Mà bởi vì mọi tội là sự nói dối như chúng ta đã minh chứng (Q.110, a.3), việc tránh sự nói dối chống bất cứ chân lý nào, trong tư cách sự nói dối trái ngược với luật Thiên Chúa, có thể là nguyên nhân của sự tử đạo.

3. Sự tốt của quốc gia chiếm chỗ thứ nhất trong các sự tốt của nhân loại; mà sự tốt Thiên Chúa là nguyên nhân riêng của sự tử đạo, vượt qua sự tốt của nhân loại. Tuy nhiên, bởi vì sự tốt của nhân loại có thể trở thành sự tốt Thiên Chúa nếu nó quy về Thiên Chúa, có thể xảy ra là bất cứ sự tốt nhân loại nào là nguyên nhân của sự tử đạo, tùy theo nó được quy về Thiên Chúa.

QUAESTIO 125

DE VITIIS OPPOSITIS FORTITUDINI

OF FEAR

LA CRAINTE

SỰ SỢ HÃI

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum excuset vel diminuat peccatum.

We must now consider the vices opposed to fortitude: (1) Fear; (2) Fearlessness; (3) Daring. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether fear is a sin? (2) Whether it is opposed to fortitude? (3) Whether it is a mortal sin? (4) Whether it excuses from sin, or diminishes it?

Nous allons les étudier maintenant: la crainte (Question 125), l'intrépidité (Question 126) et l'audace (Question 127). 1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle à la force? - 3. Est-elle péché mortel?- 4. Excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu sự sợ hãi (Q.125), tính mạo hiểm (Q.126) và sự táo bạo (Q.127). 1. Sự sợ hãi là tội? 2. Nó đối lập với nhân đức sức mạnh? 3. Nó là trọng tội? 4. Phải chăng nó bàu chữa hoặc giảm tội?

ARTICULUS 1
Utrum timor sit peccatum

ARTICLE 1
Whether fear is a sin ?

ARTICLE 1
La crainte est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự sợ hhãi là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quaedam, ut supra habitum est. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Cum igitur omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

PRAETEREA, nihil quod in lege divina mandatur est peccatum, quia lex domini est immaculata, ut dicitur in Psalmo. Sed timor mandatur in lege Dei, dicitur enim ad Ephes. VI, *servi, obedite dominis carnalibus, cum timore et tremore*. Timor ergo non est peccatum.

PRAETEREA, nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, II libro. Sed timere est homini naturale, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terraemotum neque inundationes*. Ergo timor non est peccatum.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*. Et Ezech. II dicitur, *ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem, nam bonum humani actus in ordine quodam existit, ut ex supra dictis patet. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, et aliqua esse prosequenda; et inter fugienda, quaedam dictat magis esse fugienda quam alia; et similiter inter prosequenda, quaedam dictat esse magis prosequenda quam alia; et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quaedam bona magis esse prosequenda quam quaedam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quae ratio dictat esse sustinenda ne desistat ab aliis quae magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando vero appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam, unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali. Et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo philosophus

Objections 1. It seems that fear is not a sin. For fear is a passion, as stated above (FS, Q[23], A[4]; Q[42]). Now we are neither praised nor blamed for passions, as stated in Ethic. ii. Since then every sin is blameworthy, it seems that fear is not a sin.

2. Further, nothing that is commanded in the Divine Law is a sin: since the "law of the Lord is unspotted" (Ps. 18:8). Yet fear is commanded in God's law, for it is written (Eph. 6:5): "Servants, be obedient to them that are your lords according to the flesh, with fear and trembling." Therefore fear is not a sin.

3. Further, nothing that is naturally in man is a sin, for sin is contrary to nature according to Damascene (De Fide Orth. iii). Now fear is natural to man: wherefore the Philosopher says (Ethic. iii, 7) that "a man would be insane or insensible to pain, if nothing, not even earthquakes nor deluges, inspired him with fear." Therefore fear is not a sin.

On the contrary, our Lord said (Mat. 10:28): "Fear ye not them that kill the body," and it is written (Ezech. 2:6): "Fear not, neither be thou afraid of their words."

I answer that, A human act is said to be a sin on account of its being inordinate, because the good of a human act consists in order, as stated above (Q[109], A[2]; Q[114], A[1]). Now this due order requires that the appetite be subject to the ruling of reason. And reason dictates that certain things should be shunned and some sought after. Among things to be shunned, it dictates that some are to be shunned more than others; and among things to be sought after, that some are to be sought after more than others. Moreover, the more a good is to be sought after, the more is the opposite evil to be shunned. The result is that reason dictates that certain goods are to be sought after more than certain evils are to be avoided. Accordingly when the appetite shuns what the reason dictates that we should endure rather than forfeit others that we should rather seek for, fear is inordinate and sinful. On the other hand, when the appetite fears so as to shun what reason requires to be shunned, the appetite is neither inordinate nor sinful.

Reply to objection 1. Fear in its generic acceptation denotes avoidance in general. Hence in this way it does not include the notion of good or evil: and the same applies to every other passion. Wherefore the Philosopher says that passions call for neither praise

Objections 1. Il semble que non. Car elle est une passion, on l'a établi précédemment. Or, montre Aristote " nous ne sommes ni loués ni blâmés pour nos passions ". Puisque tout péché est blâmable, il apparaît que la crainte n'est pas un péché.

2. Rien de ce que prescrit la loi divine n'est un péché parce que " la loi du Seigneur est sans tache " (Ps 19, 8). Or la crainte est prescrite dans la loi de Dieu car S. Paul dit (Ep 6, 5): " Esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas avec crainte et tremblement. "

3. Rien de ce qui est en l'homme par nature n'est péché, parce que le péché est contre la nature, selon S. Jean Damascène. Mais la crainte est naturelle à l'homme, ce qui fait dire à Aristote " qu'il faut être fou, ou insensible à la douleur, pour ne rien craindre, ni tremblements de terre ni inondations ".

En sens contraire, il y a la parole du Seigneur (Mt 10, 28): " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. " Et en Ézéchiel (2, 8): " Ne les crains pas et n'aie pas peur de leurs paroles. "

Réponse : On appelle péché dans les actes humains ce qui est contraire à l'ordre; car l'acte humain qui est bon consiste en un certain ordre, nous l'avons montrée. Or ici l'ordre requis, c'est que l'appétit se soumette au gouvernement de la raison. La raison dicte qu'il faut fuir certains actes et en rechercher d'autres. Parmi ceux qu'il faut fuir, elle dicte que certains sont à fuir plus que d'autres; et de même, parmi ceux qu'il faut rechercher, elle dicte que certains sont à rechercher davantage; et plus un bien est à poursuivre, plus un mal opposé est à fuir. De là vient cette dictée de la raison: on doit poursuivre certains biens plus qu'on ne doit fuir certains maux. Donc, quand l'appétit fuit ce que la raison lui dicte de supporter pour ne pas abandonner ce qu'il doit surtout poursuivre, la crainte est contraire à l'ordre et a raison de péché. Mais quand l'appétit fuit par crainte ce qu'il doit fuir selon la raison, alors l'appétit n'est pas désordonné et il n'y a pas de péché.

Solutions 1. La crainte au sens général du mot implique essentiellement et dans tous les cas, la fuite; aussi à cet égard n'implique-t-elle aucune raison de bien ou de mal. Et il en est de même pour toutes les passions. C'est pourquoi Aristote dit qu'elles

VẤN NẠN 1. Xem ra sự sợ hãi không phải là tội. Sự sợ hãi là một đam mê như người ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.23, a.4). Mà như Triết gia trình bày (Eth. 2,5), chúng ta không được ngợi khen, cũng không bị khiển trách về các đam mê của chúng ta. Bởi vì mọi tội đáng trách, xem ra sự sợ hãi không phải là tội.

2. Không cái gì đã được luật Thiên Chúa truyền lệnh là tội, bởi vì luật Thiên Chúa không có tỳ vết (Tv 19,8). Mà sự sợ hãi được truyền lệnh trong luật Thiên Chúa, theo lời nói của thánh Phaolô: "Kẻ làm nô lệ, hãy vâng lời những người chủ ở đời này với thái độ run rẩy và sợ sệt" (Ep 6,5).

3. Không cái gì ở nơi con người do bản tính là tội, bởi vì tội trái nghịch với bản tính theo thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,4). Mà sự sợ hãi là tự nhiên đối với con người, điều đó khiến Triết gia (Eth. 3,7) lên tiếng: "Người ta phải là điên, hoặc vô cảm đối với sự đau đớn để nói mình không sợ hãi cái chi cả, động đất cũng không, bão lụt cũng không."

TRÁI LẠI, Có lời Chúa Giêsu (Mt 10,28) đã phán: "Các ngươi đừng sợ những kẻ giết được thân xác". Và tiên tri Êdêkiên (2,8) cũng nói: "Ngươi đừng sợ chúng nó và đừng sợ lời nói của chúng nó."

TRẢ LỜI : Người ta gọi tội trong các hành vi nhân linh là điều gì trái ngược với trật tự, bởi vì hành vi nhân linh tốt thì cốt tại một sự trật tự nào như chúng ta đã minh chứng (Q.109, a.2; Q.114, a.1). Mà ở đây, trật tự phải có, đó là thị dục tùng phục sự thống trị của trí năng. Trí năng ra lệnh phải trốn tránh một số hành vi tìm kiếm các hành vi khác. Trong các hành vi người ta phải trốn tránh, trí năng ra lệnh phải trốn tránh một số hành vi này hơn các hành vi khác, và cũng vậy, trong các hành vi người ta tìm kiếm, trí năng ra lệnh một số hành vi phải được tìm kiếm cách nhiều hơn, và một sự tốt càng phải theo đuổi, thì sự xấu đối lập cần phải trốn tránh, do đó mà có sự ra lệnh của trí năng: người ta phải theo đuổi một số sự tốt hơn người ta phải trốn tránh một số sự xấu. Vậy, khi thị dục trốn tránh điều trí năng ra lệnh cho nó phải chịu đựng, ngõ hầu không bỏ điều nó phải theo đuổi, sự sợ hãi trái ngược với mệnh lệnh và có yếu tính của tội. Còn khi thị dục do sự sợ hãi trốn tránh điều nó phải trốn tránh theo trí năng, trong trường hợp này, thị dục không mất trật tự và không có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ hãi theo ý nghĩa tổng quát của từ ngữ bao hàm sự trốn tránh một cách thuộc yếu tính và trong mọi trường hợp, như vậy ở phương diện này, nó không bao hàm yếu tính về sự tốt hoặc về sự xấu. Và cũng có như vậy đối với mọi đam mê. Do đó, Triết gia nói chúng nó không

dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hoc aut ordinate aut inordinate se habent.

AD SECUNDUM dicendum quod timor ille ad quem inducit apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat ab obsequiis quae domino debet impendere.

AD TERTIUM dicendum quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS 2

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis. Quia super illud Psalmi, beati omnes qui timent dominum, dicit Glossa quod *humanus timor est quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona*. Et super illud Matth. XXVI, oravit tertio eundem sermonem etc., dicit Glossa quod triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vilitatis, et timor doloris. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

PRAETEREA, praecipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiae exponit se morti, sicut Augustinus, in I de Civ. Dei, narrat de Catone, qui, ut non incurreret Caesaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

PRAETEREA, omnis desperatio ex aliquo timore procedit. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. Ergo neque timoris peccatum opponitur fortitudini.

. SED CONTRA est quod philosophus, in II et III Ethic., timiditatem ponit fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis timor ex amore procedit, nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii, sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; nor blame, because, to wit, we neither praise nor blame those who are angry or afraid, but only those who behave thus in an ordinate or inordinate manner.

Reply to objection 2. The fear which the Apostle inculcates is in accordance with reason, namely that servants should fear lest they be lacking in the service they owe their masters.

Reply to objection 3. Reason dictates that we should shun the evils that we cannot withstand, and the endurance of which profits us nothing. Hence there is no sin in fearing them.

ARTICLE 2

Whether the sin of fear is contrary to fortitude ?

Objections 1. It seems that the sin of fear is not contrary to fortitude: because fortitude is about dangers of death, as stated above (Q[123], AA[4],5). But the sin of fear is not always connected with dangers of death, for a gloss on Ps. 127:1, "Blessed are all they that fear the Lord," says that "it is human fear whereby we dread to suffer carnal dangers, or to lose worldly goods." Again a gloss on Mat. 27:44, "He prayed the third time, saying the selfsame word," says that "evil fear is threefold, fear of death, fear of pain, and fear of contempt." Therefore the sin of fear is not contrary to fortitude.

2. Further, the chief reason why a man is commended for fortitude is that he exposes himself to the danger of death. Now sometimes a man exposes himself to death through fear of slavery or shame. Thus Augustine relates (De Civ. Dei i) that Cato, in order not to be Caesar's slave, gave himself up to death. Therefore the sin of fear bears a certain likeness to fortitude instead of being opposed thereto.

3. Further, all despair arises from fear. But despair is opposed not to fortitude but to hope, as stated above (Q[20], A[1]; FS, Q[40], A[4]). Neither therefore is the sin of fear opposed to fortitude.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. ii, 7; iii, 7) states that timidity is opposed to fortitude.

I answer that, As stated above (Q[19], A[3]; FS, Q[43], A[1]), all fear arises from love; since no one fears save what is contrary to something he loves. Now love is not confined to any particular kind of virtue or vice: but ordinate love is included in every virtue, since every virtuous man loves the good proper to his virtue; while inordinate love is

ne sont ni louables ni blâmables, parce qu'on ne loue ni ne blâme ceux qui se mettent en colère ou qui ont peur, mais parce qu'ils le font d'une façon réglée par la raison, ou non.

2. Cette crainte à laquelle l'Apôtre nous incite est en accord avec la raison, car le serviteur doit craindre de manquer aux services qu'il doit rendre à son maître.

3. Les maux auxquels l'homme ne peut résister et dont l'endurance ne peut rien lui apporter, la raison dicte qu'il faut les fuir. C'est pourquoi la crainte n'est pas un péché.

ARTICLE 2

La crainte est-elle contraire à la force ?

Objections 1. Il semble que non. Car la force concerne les dangers mortels, on l'a montré Mais le péché de crainte ne se rattache pas toujours aux dangers mortels. Car sur le Psaume (128, 1): " Heureux ceux qui craignent le Seigneur ", la Glose dit que " la crainte humaine nous fait craindre de subir les périls de la chair ou de perdre les biens du monde ". Et sur ce texte de Mt (26, 44): " Il pria une troisième fois avec les mêmes paroles ", la Glose dit que la mauvaise crainte est triple: " crainte de la mort, crainte de la douleur, crainte d'être lésé dans ses intérêts ". Donc le péché de crainte n'est pas contraire à la force.

2. Ce que l'on approuve surtout dans la force, c'est qu'elle s'expose aux dangers mortels. Mais parfois on s'expose à la mort par crainte de l'esclavage ou de la honte, comme S. Augustin le dit de Caton qui se donna la mort pour ne pas devenir l'esclave de César. Donc le péché de crainte n'est pas contraire à la force, mais lui ressemble.

3. Tout désespoir procède d'une crainte. Or le désespoir n'est pas contraire à la force, mais à l'espérance, on l'a vu précédemment. Donc le péché de crainte n'est pas non plus contraire à la force.

En sens contraire, Aristote oppose l'attitude craintive à la force.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment toute crainte procède de l'amour, car on ne craint que ce qui s'oppose à ce qu'on aime. Or l'amour n'est pas réservé à un genre déterminé de vertu ou de vice, mais l'amour bien réglé est inclus en toute vertu, car tout homme vertueux aime le bien propre de sa vertu;

đáng ca ngợi cũng không đáng quở trách, bởi vì người ta không ca ngợi cũng không quở trách những kẻ giận dữ hoặc sợ hãi, nhưng bởi vì họ làm điều đó theo một cách được sắp đặt bởi trí năng hoặc không được sắp đặt bởi trí năng.

2. Sự sợ hãi mà thánh Phaolô thúc đẩy chúng ta sợ hãi, thì phù hợp với trí năng, bởi vì kẻ tôi tớ phải sợ thiếu trong các sự phục vụ mình phải thi hành cho chủ mình.

3. Các sự xấu mà người ta không thể chống lại được và sự chịu đựng chúng không đem lại cho họ một cái gì, trí năng ra lệnh phải trốn tránh chúng. Do đó, sự sợ hãi không phải là tội.

TIẾT 2

Sự sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc như người ta đã minh chứng (Q.123, a.4). Mà tội của sự sợ hãi không luôn luôn quy về các sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Bởi vì về lời nói trong thánh vịnh 128,1: "Phúc cho kẻ kính sợ Thiên Chúa", sách Chú giải nói rằng sự sợ hãi của nhân loại làm cho chúng ta sợ bị các sự nguy hiểm phần xác hoặc mất của cải trần gian. Còn về lời nói này trong Phúc âm thánh Matthêô (26,44): "Ngài cầu nguyện lần thứ ba cũng bằng những lời nói như vậy", sách Chú giải nói rằng sự sợ hãi xấu có ba thứ: sợ hãi sự chết, sợ hãi sự đau đớn, sợ hãi bị thiệt hại trong các lợi ích của mình. Vậy tội sợ hãi không đối lập với nhân đức sức mạnh.

2. Điều người ta tán thành nhất là ở nơi nhân đức sức mạnh, đó là nó liều mình trong các sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Mà đôi khi người ta liều chết vì sợ làm nô lệ hoặc bị sự xấu hổ như thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,24) đã nói về ông Caton tự sát để khỏi làm nô lệ hoàng đế César. Vậy tội sợ hãi không đối lập với nhân đức sức mạnh, nhưng tương tự với nó.

3. Mọi sự thất vọng phát xuất bởi sự sợ hãi. Mà sự thất vọng không đối lập với nhân đức sức mạnh, nhưng đối lập với sự hy vọng như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.20, a.1; I-II, Q.40, a.4). Vậy tội sợ hãi cũng không đối lập với nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Triết gia đối lập thái độ sợ hãi với nhân đức sức mạnh (Eth. 2,7).

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.19, a.3), mọi sự sợ hãi phát xuất từ tình yêu, vì người ta chỉ sợ cái gì đối lập với điều mình yêu mến. Mà tình yêu không được dành cho một giống nhất định của nhân đức hoặc của tật xấu, nhưng tình yêu có trật tự được bao gồm trong mọi nhân đức, bởi vì mọi người nhân đức yêu mến sự tốt

amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor praecipuus est periculorum mortis, ut probatur in III Ethic. et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

included in every sin, because inordinate love gives use to inordinate desire. Hence in like manner inordinate fear is included in every sin; thus the covetous man fears the loss of money, the intemperate man the loss of pleasure, and so on. But the greatest fear of all is that which has the danger of death for its object, as we find proved in Ethic. iii, 6. Wherefore the inordinateness of this fear is opposed to fortitude which regards dangers of death. For this reason timidity is said to be antonomastically* opposed to fortitude. [*Antonomasia is the figure of speech whereby we substitute the general for the individual term; e.g. The Philosopher for Aristotle: and so timidity, which is inordinate fear of any evil, is employed to denote inordinate fear of the danger of death.]

tandis que l'amour déréglé est inclus en tout péché, car c'est de l'amour déréglé que procède la convoitise déréglée. Aussi la crainte déréglée est-elle incluse pareillement en tout péché: l'avare craint de perdre son argent, l'intempérant d'être privé de son plaisir, et ainsi des autres. Mais la crainte la plus forte est celle de mourir, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le caractère désordonné d'une telle crainte est contraire à la force, qui concerne les dangers mortels. C'est pourquoi on dit que, par excellence, l'excès de crainte est contraire à la force.

riêng của nhân đức mình, đang khi tình yêu mất trật tự được bao gồm trong mọi tội, bởi vì chính từ tình yêu mất trật tự mà phát xuất sự ham muốn mất trật tự. Như vậy sự sợ hãi mất trật tự cũng bao gồm trong mọi tội: Kẻ hà tiện sợ mất tiền bạc của mình, kẻ không tiết độ sợ mất sự vui thú của mình, và cũng như vậy đối với các kẻ khác. Mà sự sợ hãi mãnh liệt nhất là sự sợ hãi sự chết như Triết gia minh chứng (Eth. 3,7). Và do đó, đặc tính mất trật tự của một sự sợ hãi như thế đối lập với nhân đức sức mạnh, là nhân đức liên hệ với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Do đó, người ta nói rằng nhất là sự thái quá trong sự sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Reply to objection 1. The passages quoted refer to inordinate fear in its generic acceptation, which can be opposed to various virtues.

Solutions 1. Ces textes parlent de la crainte déréglée en général, qui peut s'opposer à diverses vertus.

GIẢI ĐÁP 1. Các đoạn văn này nói tới sự sợ hãi mất trật tự tổng quát có thể đối lập với những nhân đức khác nhau.

AD SECUNDUM dicendum quod actus humani praecipue diiudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *mori fugientem inopiam vel cupidinem vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi, mollities enim est fugere laboriosa*.

Reply to objection 2. Human acts are estimated chiefly with reference to the end, as stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[6]): and it belongs to a brave man to expose himself to danger of death for the sake of a good. But a man who exposes himself to danger of death in order to escape from slavery or hardships is overcome by fear, which is contrary to fortitude. Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 7), that "to die in order to escape poverty, lust, or something disagreeable is an act not of fortitude but of cowardice: for to shun hardships is a mark of effeminacy."

2. Les actes humains se caractérisent surtout par leur fin, comme nous l'avons montré précédemment. Or il appartient à l'homme fort de s'exposer aux dangers mortels, en vue du bien; mais celui qui s'y expose pour fuir la servitude ou une condition pénible est vaincu par la crainte, qui est contraire à la force. Aussi le Philosophe dit-il que " mourir pour fuir la pauvreté, par désespoir d'amour, ou par accablement, n'est pas le fait de l'homme fort, mais du lâche; fuir le labeur, c'est de la faiblesse ".

2. Các hành vi nhân linh phân biệt với nhau nhất là do mục đích của mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (I-II, Q.1, a.3). Mà điều riêng của con người hùng dũng là liều mình với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc vì điều tốt; còn kẻ liều mình như vậy để trốn sự nô lệ hoặc thân phận khó khăn nặng nề thì thua sự sợ hãi, điều đó trái ngược với nhân đức sức mạnh. Như vậy, Triết gia (Eth. 3,7) nói chết để trốn tránh sự nghèo khó, do sự khát vọng của tình yêu, hoặc do sự buồn rầu nặng nề, không phải là việc làm của con người hùng dũng, nhưng là việc làm của con người hèn nhát, trốn tránh sự khó nhọc vất vả, đó là yếu đuối như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.45, a.2).

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut spes est principium audaciae, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, praeexigitur spes, ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quaelibet desperatio procedat ex quolibet timore, sed ex eo qui est sui generis. Desperatio autem quae opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas, quam timor qui opponitur fortitudini, qui pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

Reply to objection 3. As stated above (FS, Q[45], A[2]), fear is the beginning of despair even as hope is the beginning of daring. Wherefore, just as fortitude which employs daring in moderation presupposes hope, so on the other hand despair proceeds from some kind of fear. It does not follow, however, that any kind of despair results from any kind of fear, but that only from fear of the same kind. Now the despair that is opposed to hope is referred to another kind, namely to Divine things; whereas the fear that is opposed to fortitude regards dangers of death. Hence the argument does not prove.

3. Comme nous l'avons dit précédemment, de même que l'espérance est le principe de l'audace, la crainte est le principe du désespoir. Aussi, de même que l'homme fort qui est audacieux avec mesure doit avoir au préalable l'espérance, de même, mais inversement, le désespoir procède d'une certaine crainte. Non de n'importe laquelle, mais d'une crainte de même genre. Or le désespoir qui s'oppose à l'espérance appartient au genre des choses divines; tandis que la crainte qui s'oppose à la force appartient à un genre différent, celui des périls mortels. Si bien que l'argument ne vaut pas.

3. Sự hy vọng là nguyên lý của sự táo bạo như sự sợ hãi là nguyên lý của thất vọng. Cũng như con người hùng dũng theo mức độ trước tiên phải có hy vọng, cũng vậy, nhưng bằng cách ngược lại, sự thất vọng phát xuất bởi sự sợ hãi nào đó. Không phải bởi bất cứ sự sợ hãi nào, nhưng bởi sự sợ hãi thuộc về cũng một giống; mà sự thất vọng đối lập với hy vọng thuộc về giống của các điều thuộc về Thiên Chúa; trong khi sự sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh, thuộc về một giống khác, giống của các sự nguy hiểm gây nên chết chóc. Như vậy, chứng cứ không giá trị.

ARTICULUS 3
Utrum timor sit peccatum mortale

ARTICLE 3
Whether fear is a mortal sin ?

ARTICLE 3
La crainte est-elle péché mortel ?

TIẾT 3
Sự sợ hãi là trọng tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quae est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est.

Objections 1. It seems that fear is not a mortal sin. For, as stated above (FS, Q[23], A[1]), fear is in the irascible faculty which is a part of the sensuality. Now there is none but venial sin in the sensuality, as stated above (FS,

Objections 1. Il semble que non. Car la crainte, on l'a dit, se situe dans l'appétit irascible, qui fait partie de la sensualité. Mais dans la sensualité il n'y a que péché véniel, comme on l'a montré.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự sợ hãi như người ta đã nói (I-II, Q.23, a.1 và 4) ở trong nộ dục là một phần của nhục cảm tính. Mà ở trong nhục cảm tính chỉ có tội nhẹ như người ta đã minh chứng (I-II, Q.74, a.3, sol.3; a.4).

Ergo timor non est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor, quia super illud Iudic. VII, qui formidolosus est etc., dicit Glossa quod *timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari et animari potest*. Ergo timor non est peccatum mortale.

PRAETEREA, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a praecepto. Sed timor non retrahit a praecepto, sed solum a perfectione, quia super illud Deut. XX, quis est homo formidolosus et corde pavido, etc., dicit Glossa, *docet non posse quemquam perfectionem contemplationis vel militiae spiritualis accipere qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit*. Ergo timor non est peccatum mortale.

SED CONTRA, pro solo peccato mortali debetur poena Inferni. Quae tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. XXI, *timidis et incredulis et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris, quod est mors secunda*. Ergo timiditas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Haec autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus, et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quae ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem. Et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim quis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel praetermittat aliquid quod est praeceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod sistit infra sensualitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod, etiam si

Q[74], A[4]). Therefore fear is not a mortal sin.

2. Further, every mortal sin turns the heart wholly from God. But fear does not this, for a gloss on Judges 7:3, "Whosoever is fearful," etc., says that "a man is fearful when he trembles at the very thought of conflict; yet he is not so wholly terrified at heart, but that he can rally and take courage." Therefore fear is not a mortal sin.

3. Further, mortal sin is a lapse not only from perfection but also from a precept. But fear does not make one lapse from a precept, but only from perfection; for a gloss on Dt. 20:8, "What man is there that is fearful and fainthearted?" says: "We learn from this that no man can take up the profession of contemplation or spiritual warfare, if he still fears to be despoiled of earthly riches." Therefore fear is not a mortal sin.

On the contrary, For mortal sin alone is the pain of hell due: and yet this is due to the fearful, according to Apoc. 21:8, "But the fearful and unbelieving and the abominable," etc., "shall have their portion in the pool burning with fire and brimstone which is the second death." Therefore fear is a mortal sin.

I answer that, As stated above (A[1]), fear is a sin through being inordinate, that is to say, through shunning what ought not to be shunned according to reason. Now sometimes this inordinateness of fear is confined to the sensitive appetites, without the accession of the rational appetite's consent: and then it cannot be a mortal, but only a venial sin. But sometimes this inordinateness of fear reaches to the rational appetite which is called the will, which deliberately shuns something against the dictate of reason: and this inordinateness of fear is sometimes a mortal, sometimes a venial sin. For if a man through fear of the danger of death or of any other temporal evil is so disposed as to do what is forbidden, or to omit what is commanded by the Divine law, such fear is a mortal sin: otherwise it is a venial sin.

Reply to objection 1. This argument considers fear as confined to the sensuality.

Reply to objection 2. This gloss also can be understood as referring to the fear that is confined within the sensuality. Or better still we may reply that a man is terrified with his whole heart when fear banishes his courage beyond

2. Tout péché mortel détourne totalement le coeur loin de Dieu. Or, c'est ce que ne fait pas la crainte, car sur ce texte (Jg 7, 3): " Que celui qui a peur... ", la Glose dit: " Le craintif est celui qui tremble à l'approche d'une rencontre sans être terrifié au fond, mais il peut se ressaisir et reprendre courage. "

3. Le péché mortel éloigne non seulement de la perfection mais aussi du précepte. Or la crainte n'éloigne pas du précepte mais seulement de la perfection, car sur ce texte (Dt 20, 8): " Qui a peur et sent mollir son courage? " la Glose dit: " Cela enseigne qu'il est impossible d'atteindre à la perfection de la contemplation ou du combat spirituel si l'on redoute encore d'être dépouillé de ses biens terrestres. "

En sens contraire, pour un seul péché mortel on encourt la peine de l'enfer. Or celle-ci est promise aux timorés selon l'Apocalypse (21, 8): " Les lâches, les renégats, les dépravés... leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre. C'est la seconde mort. " Donc la crainte est péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la crainte est un péché selon qu'elle est désordonnée, c'est-à-dire qu'elle fuit ce que, raisonnablement, elle ne devrait pas fuir. Or ce dérèglement de la crainte ne réside parfois que dans l'appétit sensitif, sans qu'intervienne le consentement de l'appétit rationnel. Alors elle ne peut être péché mortel, mais seulement véniel. Mais parfois ce dérèglement de la crainte parvient jusqu'à l'appétit rationnel, ou volonté, qui par son libre arbitre fuit quelque chose contrairement à la raison. Un tel désordre est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Car si, par crainte, on fuit un péril mortel ou quelque autre mal temporel, et qu'on se dispose ainsi à faire quelque chose d'interdit, ou qu'on omette un devoir prescrit par la loi divine, une telle crainte est péché mortel. Autrement elle sera péché véniel.

Solutions 1. Cet argument procède de la crainte en tant qu'elle ne dépasse pas la sensualité.

2. Cette glose également peut s'entendre d'une crainte purement sensible. Ou bien, on peut mieux dire qu'est " terrifié au fond ", celui dont la crainte domine le coeur sans remède. Or il peut arriver que, même si la crainte est péché

2. Mọi trọng tội, một cách hoàn toàn quay tâm hồn xa cách Thiên Chúa. Mà đó không phải là điều sự sợ hãi làm vì theo lời nói (Tp 7,3): "Kẻ sợ hãi..." sách Chú giải nói kẻ hay sợ hãi là kẻ run sợ khi đến gần một sự gặp gỡ mà không bị làm cho khiếp sợ trong đáy lòng, nhưng họ có thể trấn tĩnh lại và lấy lại can đảm.

3. Trọng tội đem ra xa cách không những sự hoàn hảo mà còn xa cách giới mệnh. Mà sự sợ hãi không đem ra xa cách giới mệnh, nhưng chỉ đem ra xa cách sự hoàn hảo, vì về lời nói trong sách Đệ nhị luật (20,8): "Ai là người cả sợ, lòng bủn rủn?" Sách Chú giải cắt nghĩa: Điều đó dạy cho người ta biết mình dứt khoát không đạt tới sự hoàn hảo trong việc chiêm ngưỡng hoặc trong sự chiến đấu thiêng liêng nếu người ta còn sợ hãi mất các của cải trần gian của mình.

TRÁI LẠI, Do một trọng tội, người ta bị hình phạt hỏa ngục. Mà hình phạt này ngăm đe những kẻ rụt rè sợ sệt theo sách Khải huyền (21,8): "Còn lũ đê hèn, bội tín, vô luân, sát nhân, dâm dật, phù phép, thờ quấy, và gian dối hết thảy thì phần của chúng là vũng lửa diêm sinh, đó là cái chết thứ hai." Vậy sự sợ hãi là trọng tội.

TRẢ LỜI Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự sợ hãi là tội tùy theo nó mất trật tự, nghĩa là tùy theo việc nó trốn điều mà nó một cách hợp lý không nên trốn tránh. Mà sự mất trật tự đây của sự sợ hãi đôi khi chỉ ở trong giác dục mà không có sự ưng thuận của tâm dục hay ý chí. Trong trường hợp này, nó không thể là trọng tội, nhưng chỉ là khinh tội. Mà đôi khi sự mất trật tự của sự sợ hãi đi tới tâm dục hay ý chí, và ý chí theo tự do ý chí trốn tránh cái gì một cách trái ngược với trí năng. Một sự mất trật tự như thế có khi là trọng tội, có khi là khinh tội. Bởi vì nếu do sự sợ hãi, người ta trốn tránh một sự nguy hiểm gây chết chóc hoặc một sự dữ trần gian khác, và người ta sắp đặt mình như vậy để làm điều gì đã bị cấm, hoặc người ta bỏ qua một bản phận đã được luật Thiên Chúa ra lệnh, một sự sợ hãi như thế là trọng tội. Nếu cách khác, nó là khinh tội.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này phát xuất từ sự sợ hãi trong tư cách nó không vượt qua nhục cảm tính.

2. Sự chú giải này cũng có thể hiểu chỉ về cho sự sợ hãi thuần túy cảm giác. Hoặc người ta có thể nói tốt hơn là kẻ mà tâm hồn bị sự sợ hãi thống trị thì khiếp sợ trong đáy lòng. Mà xảy ra là, cho dầu sự sợ hãi là trọng tội, nạn nhân của nó không bị làm

timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur quin persuasionibus revocari possit, sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiae consentiendo, revocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

AD TERTIUM dicendum quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono quod non est de necessitate praecepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS 4
Utrum timor excuset a peccato

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

PRAETEREA, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

PRAETEREA, timor omnis aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quaecumque non a propria malitia procedunt*. Ergo videtur quod timor nullo modo excusat a peccato.

SED CONTRA est quod in decretis, qu. I, dicitur, *vim passus et invitus ab haereticis ordinatus colorem habet excusationis*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, timor intantum habet rationem peccati inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quaedam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quae sunt secundum rationem magis fugienda, non refugit mala quae sunt minus fugienda, non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum, unde si quis, propter timorem mortis, latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur a peccato quod incurreret si sine causa legitima, praetermissis bonis, quibus esset

remedy. Now even when fear is a mortal sin, it may happen nevertheless that one is not so wilfully terrified that one cannot be persuaded to put fear aside: thus sometimes a man sins mortally by consenting to concupiscence, and is turned aside from accomplishing what he purposed doing.

Reply to objection 3. This gloss speaks of the fear that turns man aside from a good that is necessary, not for the fulfilment of a precept, but for the perfection of a counsel. Such like fear is not a mortal sin, but is sometimes venial: and sometimes it is not a sin, for instance when one has a reasonable cause for fear.

ARTICLE 4
Whether fear excuses from sin ?

Objections 1. It seems that fear does not excuse from sin. For fear is a sin, as stated above (A[1]). But sin does not excuse from sin, rather does it aggravate it. Therefore fear does not excuse from sin.

2. Further, if any fear excuses from sin, most of all would this be true of the fear of death, to which, as the saying is, a courageous man is subject. Yet this fear, seemingly, is no excuse, because, since death comes, of necessity, to all, it does not seem to be an object of fear. Therefore fear does not excuse from sin.

3. Further, all fear is of evil, either temporal or spiritual. Now fear of spiritual evil cannot excuse sin, because instead of inducing one to sin, it withdraws one from sin: and fear of temporal evil does not excuse from sin, because according to the Philosopher (Ethic. iii, 6), "one should not fear poverty, nor sickness, nor anything that is not a result of one's own wickedness." Therefore it seems that in no sense does fear excuse from sin.

On the contrary, It is stated in the Decretals (I, Q[1], Cap. Constat.): "A man who has been forcibly and unwillingly ordained by heretics, has an ostensible excuse."

I answer that, As stated above (A[3]), fear is sinful in so far as it runs counter to the order of reason. Now reason judges certain evils to be shunned rather than others. Wherefore it is no sin not to shun what is less to be shunned in order to avoid what reason judges to be more avoided: thus death of the body is more to be avoided than the loss of temporal goods. Hence a man would be excused from sin if through fear of death he were to promise or give something to a robber, and yet he would be guilty of sin were he to give to sinners, rather than to the good to whom he should give in preference. On the

mortel, sa victime ne soit pas terrifiée si obstinément qu'on ne puisse la persuader de se reprendre. Ainsi parfois un homme qui pèche mortellement en consentant à la sensualité est détourné d'accomplir effectivement ce qu'il avait décidé de faire.

3. Cette glose parle d'une crainte qui écarte d'un bien non nécessaire de précepte, mais conseillé pour la perfection. Or une telle crainte n'est pas péché mortel, mais parfois véniel. Parfois aussi, elle n'est pas péché s'il y a une cause raisonnable de craindre.

ARTICLE 4
La crainte excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché ?

Objections 1. Il apparaît que non. Car la crainte est un péché, on vient de le voir. Or le péché n'excuse pas le péché, il l'aggrave.

2. Si une crainte excuse le péché, ce serait au plus haut point la crainte de la mort, qui frappe les plus courageux. Mais cette crainte ne semble pas excuser parce que la mort, menaçant nécessairement tous les hommes, ne paraît pas à craindre.

3. Toute crainte a pour objet un mal, temporel ou spirituel. Or la crainte du mal spirituel ne peut excuser le péché parce qu'elle n'induit pas au péché mais plutôt en éloigne. La crainte du mal temporel non plus n'excuse pas du péché parce que, dit Aristote: " Il ne faut craindre ni l'indigence ni la maladie, ni quoi que ce soit qui ne procède pas de nos propres errements. " Il semble donc que la crainte n'excuse nullement le péché.

En sens contraire, on lit dans les Décrets " Celui qui a souffert violence et a été ordonné malgré lui par les hérétiques a une excuse valable. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la crainte est qualifiée de péché dans la mesure où elle contredit l'ordre de la raison. Or la raison juge que l'on doit fuir certains maux plus que d'autres. C'est pourquoi si quelqu'un, pour fuir les maux qui selon la raison sont à éviter davantage, ne fuit pas ceux qui sont moins à éviter, il n'y a pas péché. Ainsi doit-on fuir la mort corporelle plus que la perte des biens temporels; donc, si quelqu'un par crainte de la mort promet ou donne quelque chose à des bandits, il est excusé du péché qu'il encourrait, si, sans cause légitime, en négligeant les hommes

cho khiếp sợ một cách khăng khăng đến nỗi người ta không thể thuyết phục họ sửa chữa mình. Như vậy, đôi khi con người phạm trọng tội bằng cách ưng thuận nhục cảm tính được quay đi khỏi hoàn thành thực sự điều họ đã quyết định làm.

3. Lời chú giải này nói đến sự sợ hãi làm cho người ta bỏ một sự tốt không cần thiết của giới mệnh, nhưng được khuyên do sự hoàn hảo. Mà một sự sợ hãi như thế không phải là trọng tội mà đôi khi là khinh tội, đôi khi nó không phải là tội nếu có nguyên nhân hợp lý để sợ hãi.

TIẾT 4
Phải chăng sự sợ hãi bầu chữa hoặc giảm bớt tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sự sợ hãi là tội như người ta mới trông thấy. Mà tội không bàu chữa tội, nó làm cho tội nặng thêm.

2. Điểm nhất hẳn là sợ hãi sự chết làm hại người can đảm nhất. Mà sự sợ hãi này xem ra không bàu chữa bởi vì sự chết một cách tất yếu ngăm đe mọi người, xem ra không phải sợ.

3. Mọi sự sợ có đối tượng là sự xấu, hữu hình hoặc thiêng liêng. Mà sự sợ hãi đối với sự xấu thiêng liêng không thể bàu chữa khỏi tội bởi vì nó không dẫn đưa đến tội nhưng đúng hơn là nó đưa ra xa khỏi tội. Sự sợ hãi đối với sự xấu hữu hình càng không bàu chữa khỏi tội bởi vì Triết gia (Eth. 3,6) nói: "Người ta không phải sợ sự thiếu thốn, bệnh hoạn hoặc bất cứ cái gì không phát xuất bởi sự sai lầm riêng của chúng ta." Vậy xem ra sự sợ hãi không bàu chữa khỏi tội nào cả.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Giáo luật (Gratien, p.II, a.1, can.3): "Kẻ bị hành hung và bị sắp đặt trái ý muốn của mình bởi các người lạc giáo được sự bàu chữa thành sự."

TRẢ LỜI : Như người ta mới đề cập đến, sự sợ hãi có tội theo mức độ nó trái ngược với trật tự của trí năng; mà trí năng phán đoán người ta phải trốn tránh một số sự xấu hơn các sự xấu khác. Do đó nếu ai để trốn tránh các sự xấu cần phải trốn tránh nhiều hơn theo trí năng, không trốn tránh những sự xấu ít phải trốn tránh hơn, không có tội. Như vậy người ta trốn tránh sự chết phần xác hơn sự mất của cải trần gian, nếu người ta vì sợ hãi sự chết hứa hẹn hoặc cho bọn cướp bóc một cái gì, họ được bàu chữa khỏi tội mà họ hẳn mắc phải giả như không có nguyên nhân chính đáng, họ sơ suất đối với những người nhân đức mà họ phải cho, họ cho các tội nhân một

magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quae secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quae secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animae quam mala corporis; et mala corporis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animae, idest peccata, fugiens mala corporis, puta flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniae; aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniae; non excusatur totaliter a peccato. Diminuitur tamen aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter imminentem timorem. Unde philosophus huiusmodi quae ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

other hand, if through fear a man were to avoid evils which according to reason are less to be avoided, and so incur evils which according to reason are more to be avoided, he could not be wholly excused from sin, because such like fear would be inordinate. Now the evils of the soul are more to be feared than the evils of the body. and evils of the body more than evils of external things. Wherefore if one were to incur evils of the soul, namely sins, in order to avoid evils of the body, such as blows or death, or evils of external things, such as loss of money; or if one were to endure evils of the body in order to avoid loss of money, one would not be wholly excused from sin. Yet one's sin would be extenuated somewhat, for what is done through fear is less voluntary, because when fear lays hold of a man he is under a certain necessity of doing a certain thing. Hence the Philosopher (Ethic. iii, 1) says that these things that are done through fear are not simply voluntary, but a mixture of voluntary and involuntary.

vertueux auxquels il devrait donner, il faisait des largesses aux pécheurs. Mais si quelqu'un, fuyant par crainte des maux qui sont moins à fuir, encourt des maux que la raison nous dit de fuir davantage, il ne pourrait être totalement excusé de péché parce qu'une telle crainte serait désordonnée. On doit craindre les maux de l'âme plus que les maux du corps, ceux du corps plus que ceux des possessions extérieures. C'est pourquoi, si quelqu'un encourt des maux de l'âme, c'est-à-dire des péchés, en fuyant les maux du corps, comme la flagellation ou la mort, ou des maux extérieurs comme une perte d'argent; ou s'il supporte des maux corporels pour éviter une perte d'argent: il n'est pas totalement excusé de péché. **En sens contraire,** le péché est atténué dans une certaine mesure parce que l'action faite par crainte est moins volontaire; car la crainte qui menace impose une certaine nécessité. Aussi Aristote dit-il de ces actions faites par crainte qu'elles ne sont pas purement volontaires, mais mêlées de volontaire et d'involontaire.

cách rộng rãi. Còn nếu người nào vì sợ trốn tránh các sự xấu ít phải trốn tránh hơn, bị các sự xấu mà trí năng bảo chúng ta phải trốn tránh nhiều hơn, họ không hoàn toàn được bàu chữa khỏi tội vì sự sợ hãi như thế hẳn mất trật tự. Người ta phải sợ hãi các sự xấu của linh hồn hơn các sự xấu của thân thể, các sự xấu của thân thể hơn các của cải bên ngoài. Do đó, nếu người nào bị những sự xấu của linh hồn, nghĩa là các tội lỗi vì tránh các sự xấu của thân thể, như bị đánh đòn hay bị chết, hoặc bị các sự xấu bên ngoài như sự mất tiền bạc, hoặc họ chịu đựng các sự xấu trong thân xác để khỏi mất tiền bạc: họ không hoàn toàn bàu chữa khỏi tội. Tuy nhiên, tội được giảm bớt theo một mức độ nào bởi vì hành động thể hiện do sự sợ hãi thì ít do ý chí, vì sự sợ hãi ngăm đe tạo nên một sự tất yếu nào. Như vậy Triết gia (Eth. 3,1) nói về các hành động thực hiện do sự sợ hãi rằng chúng không thuần túy do ý chí, nhưng bị trộn lộn với cái do ý chí và cái vô ý.

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

Reply to objection 1. Fear excuses, not in the point of its sinfulness, but in the point of its involuntariness.

Solutions 1. La crainte n'excuse pas en tant qu'elle est un péché, mais en tant qu'elle est involontaire.

GIẢI ĐÁP 1. Sự sợ hãi không bàu chữa trong tư cách nó là tội, nhưng trong tư cách nó là vô ý.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporis vitae est quoddam malum, et per consequens timendum.

Reply to objection 2. Although death comes, of necessity, to all, yet the shortening of temporal life is an evil and consequently an object of fear.

2. Bien que la mort menace nécessairement tous les hommes, cependant l'abrégement de la vie est un mal, et par conséquent on doit le craindre.

2. Dầu mà sự chết ngăm đe mọi người một cách tất yếu, sự làm ra ngắn đời sống vẫn là sự xấu, do đó người ta phải sợ hãi nó.

AD TERTIUM dicendum quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., huiusmodi temporalia sunt minima bona. Quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

Reply to objection 3. According to the opinion of Stoics, who held temporal goods not to be man's goods, it follows in consequence that temporal evils are not man's evils, and that therefore they are nowise to be feared. But according to Augustine (De Lib. Arb. ii) these temporal things are goods of the least account, and this was also the opinion of the Peripatetics. Hence their contraries are indeed to be feared; but not so much that one ought for their sake to renounce that which is good according to virtue.

3. Selon les stoïciens, pour qui les biens temporels n'étaient pas des biens de l'homme, il s'ensuivait que les maux temporels n'étaient pas des maux de l'homme et par conséquent n'inspiraient aucune crainte. Mais selon S. Augustin ces biens temporels sont des biens, quoique d'ordre inférieur. Ce qui était aussi l'opinion des péripatéticiens. C'est pourquoi on doit craindre ce qui s'y oppose, mais pas au point de s'écarter à cause d'eux de ce qui est bon selon la vertu.

3. Theo các nhà Khắc kỷ mà đối với họ các của cải trần gian không phải là của cải của con người; do đó mà các sự xấu trần gian không phải là những sự xấu của con người và do đó không gây nên một sự sợ hãi nào. Nhưng theo thánh Augustinô (De Lib. Arb. 2,19), các của cải trần gian là những sự tốt, mặc dầu thuộc về trật tự hạ tầng. Đó cũng là ý kiến của các nhà Kinh viện. Do đó, người ta phải sợ hãi cái gì đối lập với chúng, nhưng không phải đến nỗi vì chúng mà người ta bỏ điều tốt theo nhân đức.

QUAESTIO 126

DE VITIO INTIMIDITATIS

OF FEARLESSNESS

L'INTRÉPIDITÉ

SỰ KHÔNG SỢ HÃI

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum intimidum esse sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

We must now consider the vice of fearlessness: under which head there are two points of inquiry: (1) Whether it is a sin to be fearless? (2) Whether it is opposed to fortitude?

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle opposée à la force?

1. Sự không sợ hãi là tội? 2. Nó đối lập với nhân đức sức mạnh?

ARTICULUS 1
Utrum intimiditas sit peccatum

ARTICLE 1
Whether fearlessness is a sin ?

ARTICLE 1
L'intrépidité est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự không sợ hãi là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur pro commendatione viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur, Prov. XXVIII, *iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit*. Ergo esse impavidum non est peccatum.

PRAETEREA, maxime terribilis est mors, secundum philosophum, in III Ethic. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*, nec etiam aliquid quod ab homine possit inferri, secundum illud Isaiae li, quis tu, ut timeas ab homine mortali? Ergo impavidum esse non est peccatum.

PRAETEREA, timor ex amore nascitur, ut supra dictum est. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *amor Dei usque ad contemptum sui, facit cives civitatis caelestis*. Ergo nihil humanum formidare videtur non esse peccatum.

SED CONTRA est quod de iudice iniquo dicitur, Luc. XVIII, quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur*.

RESPONDEO dicendum quod, quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, tamen debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen a tali amore totaliter aliquis decidit, quia id quod est naturae totaliter perdi non potest. Propter quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit*. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberari. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat timeat, mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod aestimat mala opposita bonis quae amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se praesumentis

Objections 1. It seems that fearlessness is not a sin. For that which is reckoned to the praise of a just man is not a sin. Now it is written in praise of the just man (Prov. 28:1): "The just, bold as a lion, shall be without dread." Therefore it is not a sin to be without fear.

2. Further, nothing is so fearful as death, according to the Philosopher (Ethic. iii, 6). Yet one ought not to fear even death, according to Mat. 10:28, "Fear ye not them that kill the body," etc., nor anything that can be inflicted by man, according to Is. 51:12, "Who art thou, that thou shouldst be afraid of a mortal man?" Therefore it is not a sin to be fearless.

3. Further, fear is born of love, as stated above (Q[125], A[2]). Now it belongs to the perfection of virtue to love nothing earthly, since according to Augustine (De Civ. Dei xiv), "the love of God to the abasement of self makes us citizens of the heavenly city." Therefore it is seemingly not a sin to fear nothing earthly.

On the contrary, It is said of the unjust judge (Lk. 18:2) that "he feared not God nor regarded man."

I answer that, Since fear is born of love, we must seemingly judge alike of love and fear. Now it is here a question of that fear whereby one dreads temporal evils, and which results from the love of temporal goods. And every man has it instilled in him by nature to love his own life and whatever is directed thereto; and to do so in due measure, that is, to love these things not as placing his end therein, but as things to be used for the sake of his last end. Hence it is contrary to the natural inclination, and therefore a sin, to fall short of loving them in due measure. Nevertheless, one never lapses entirely from this love: since what is natural cannot be wholly lost: for which reason the Apostle says (Eph. 5:29): "No man ever hated his own flesh." Wherefore even those that slay themselves do so from love of their own flesh, which they desire to free from present stress. Hence it may happen that a man fears death and other temporal evils less than he ought, for the reason that he loves them* less than he ought. [*Viz. the contrary goods. One would expect 'se' instead of 'ea.' We should then read: For the reason that he loves himself less than he ought.] But that he fear none of these things cannot result from an entire lack of love, but only from the fact that he thinks it impossible for him to be afflicted by the evils contrary to

Objections 1. Il ne semble pas. Car ce qu'on approuve chez un homme juste n'est pas un péché. Or dans l'éloge de l'homme juste on lit, au livre des Proverbes (28, 1): " Le juste a l'assurance du lion, il n'aura aucune crainte. " Donc, être intrépide n'est pas un péché.

2. " De tous les maux le plus terrible est la mort ", dit Aristote. Mais il ne faut pas craindre la mort, selon ce texte (Mt 10, 28): " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, etc. " Ni aucune des attaques venant de l'homme, selon Isaïe (51, 12) " Qui es-tu pour craindre l'homme mortel? "

3. La crainte naît de l'amour, on l'a vu plus haut. Mais ne rien aimer de périssable relève de la vertu parfaite, car, dit S. Augustin: " L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fait les citoyens de la cité céleste. " Donc ne rien redouter d'humain ne paraît pas être un péché.

En sens contraire, le juge inique est blâmé (Lc 18, 2) de ce qu'" il ne craignait pas Dieu et ne respectait pas les hommes ".

Réponse : Parce que la crainte naît de l'amour, il faut porter le même jugement sur l'amour et sur la crainte. Or il s'agit maintenant de la crainte des maux temporels, qui provient de l'amour des biens temporels. Or il est dans la nature de chacun d'aimer sa propre vie et ce qui y est ordonné, toutefois dans la mesure requise. C'est-à-dire qu'on doit aimer tout cela non comme si l'on y mettait sa fin, mais selon qu'on l'utilise en vue de la fin ultime. Aussi, que quelqu'un manque à l'ordre requis dans l'amour de ces biens est contraire à l'inclination de sa nature, et par conséquent c'est un péché. Cependant jamais personne ne manque totalement de cet amour, parce que ce qui est naturel ne peut se perdre totalement. C'est pourquoi l'Apôtre peut dire (Ep 5, 29): " Personne n'a jamais eu de haine pour sa propre chair. " Aussi même ceux qui se donnent la mort le font-ils par amour de leur chair, qu'ils veulent libérer des angoisses présentes. Aussi peut-il arriver qu'un homme craigne moins qu'il ne faut la mort et les autres maux temporels, parce qu'il aime moins qu'il ne doit les biens auxquels s'opposent ces maux. Pourtant, qu'il ne craigne rien de tout cela ne peut venir d'un manque total d'amour; mais il croit impossible que lui surviennent des maux opposés aux biens qu'il aime. Parfois cela vient de l'orgueil qui

VẤN NẠN 1. Xem ra sự không sợ hãi không có tội. Điều được người ta tán thành ở nơi con người công chính không phải là tội, mà trong lời ca ngợi con người công chính, người ta thấy trong sách Cách ngôn (28,1): "Người công chính vững tâm như sư tử con, họ không có sợ hãi nào." Vậy việc không sợ hãi cái gì cả không phải là tội.

2. Trong mọi sự xấu, sự xấu đáng ghê tởm nhất là sự chết như Triết gia minh chứng (Eth. 3,6). Mà người ta không nên sợ sự chết theo lời Phúc âm (Mt 10,28): "Các ngươi đừng sợ hãi các kẻ giết được thân xác, v.v..." Người ta cũng không nên sợ hãi một sự tấn công phát xuất từ con người theo lời tiên tri Isaia (51,12): "Người là ai mà sợ hãi con người hay chết?"

3. Sự sợ hãi phát sinh bởi tình yêu như người ta đã thấy ở trước (Q.125, a.2). Mà không yêu mến cái gì có thể tiêu diệt thì thuộc về nhân đức hoàn hảo theo lời nói của thánh Augustinô (De lib. Arb. 2,19): "Tình yêu đối với Thiên Chúa đến nỗi khinh dể chính mình tạo nên những công dân của Nước Trời." Vậy việc không sợ hãi cái gì thuộc về nhân loại xem ra không phải là tội.

TRÁI LẠI, Người quan án bất công bị quở trách (Lc 18,2) về việc ông ta không kính sợ Thiên Chúa cũng không vị nể nhân loại.

TRẢ LỜI : Bởi vì sự sợ hãi phát xuất từ tình yêu người ta phải đưa ra cũng một sự phán đoán về tình yêu và sự sợ hãi. Mà giờ đây người ta đề cập đến sự sợ hãi đối với các sự xấu trần gian, và sự sợ hãi này phát xuất từ tình yêu đối với của cải, các sự xấu trần gian mà sự sợ hãi này phát xuất. Mà theo tính cách của mình, mỗi người yêu mến mạng sống riêng của mình và yêu mến cái gì được sắp đặt về nó. Tuy nhiên, theo mức độ cần phải có, nghĩa là người ta phải yêu mến tất cả điều đó không phải dường như người ta đặt mục đích mình ở đó, nhưng tùy theo người ta sử dụng nó vì cùng đích. Vậy, việc người nào thiếu trật tự phải có trong tình yêu đối với các của cải này thì trái ngược với khuynh hướng của bản tính mình, và do đó có tội. Tuy nhiên, không bao giờ có ai hoàn toàn thiếu đối với tình yêu này bởi vì cái gì là tự nhiên không thể mất đi hoàn toàn. Do đó, thánh Phaolô (Ep 5,29) nói: "Không bao giờ có ai ghét xác thịt riêng của mình, ngay các người tự tử, họ làm điều đó vì lòng yêu mến thân xác của mình, và họ muốn giải thoát nó khỏi những nỗi lo âu khổ sở hiện tại." Do đó, có thể xảy ra là một người nào sợ hãi một cách ít hơn họ phải sợ hãi, sự chết và các sự xấu trần gian khác, bởi vì họ yêu mến một việc họ không sợ gì hết về tất cả điều đó, không thể phát xuất từ sự thiếu tất cả tình yêu; nhưng họ tin rằng không thể xảy ra cho mình những sự xấu đối lập với các sự tốt mà mình yêu mến. Đôi khi điều đó phát xuất từ sự kiêu ngạo quá

et alios contemnentis, secundum quod dicitur Iob XLI, *factus est ut nullum timeret, omne sublime videt*. Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod Celtae propter stultitiam nihil timent. Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quae tamen excusat a peccato si sit invincibilis.

the goods he loves. This is sometimes the result of pride of soul presuming on self and despising others, according to the saying ofJob 41:24, 25: "He [Vulg.: 'who'] was made to fear no one, he beholdeth every high thing": and sometimes it happens through a defect in the reason; thus the Philosopher says (Ethic. iii, 7) that the "Celts, through lack of intelligence, fear nothing." It is therefore evident that fearlessness is a vice, whether it result from lack of love, pride of soul, or dullness of understanding: yet the latter is excused from sin if it be invincible.

présume de soi-même et méprise les autres, selon cette parole de Job (41, 25): " Il a été fait intrépide; il regarde en face les plus hautains. " Parfois aussi cette absence de crainte vient d'un manque d'esprit; c'est ainsi que pour Aristote c'est par sottise que les Celtes n'ont peur de rien. Aussi est-il clair que l'intrépidité est un vice, qu'elle soit causée par un manque d'amour, par l'orgueil ou la stupidité. Pourtant, si celle-ci est invincible, elle excuse du péché.

cậy mình và khinh dể các kẻ khác theo lời nói trong sách Gióp (41,25): "Trên đất, nó có một không hai, nó được làm ra để chẳng sợ gì, nó nhìn thẳng mặt mọi vật kiêu căng, nó là vua trên mọi con cái của ngạo mạn." Đôi khi sự không sợ hãi này phát xuất bởi sự thiếu trí khôn, chính như vậy mà đối với Triết gia (Eth. 3,7), chính do sự ngu ngốc mà người Celtes không sợ gì cả. Như vậy rõ ràng sự không sợ hãi là một tật xấu được tạo nên bởi thiếu tình yêu, bởi kiêu ngạo hoặc bởi đần độn. Tuy nhiên, nếu nó không thể thắng được, nó bàu chữa khỏi tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustus commendatur a timore retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccli. I, *qui sine timore est, non poterit iustificari*.

Reply to objection 1. The just man is praised for being without fear that withdraws him from good; not that he is altogether fearless, for it is written (Ecclus. 1:28): "He that is without fear cannot be justified."

Solutions 1. Ce qu'on approuve chez le juste, c'est que la crainte ne le détourne pas du bien, et non pas qu'il n'ait aucune crainte. Car on lit dans l'Ecclésiastique (1, 28 Vg): " L'homme dénué de crainte ne pourra se justifier. "

GIẢI ĐÁP 1. Điều mà người ta tán thành ở nơi người công chính, đó là sự sợ hãi không quay họ ra khỏi sự tốt, chứ không phải là họ không có sự sợ hãi nào cả. Vì người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (1,28): "Người không có sự kính sợ không được công chính hóa."

AD SECUNDUM dicendum quod mors, vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a iustitia recedatur. Est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Prov. XIV, *sapiens timet, et declinat a malo*.

Reply to objection 2. Death and whatever else can be inflicted by mortal man are not to be feared so that they make us forsake justice: but they are to be feared as hindering man in acts of virtue, either as regards himself, or as regards the progress he may cause in others. Hence it is written (Prov. 14:16): "A wise man feareth and declineth from evil."

2. La mort ou toute autre violence qu'on peut subir d'un homme mortel ne doit pas être crainte au point de faire abandonner la justice. On doit cependant les craindre en tant qu'elles peuvent empêcher un homme d'agir vertueusement, soit en lui-même soit en faisant progresser les autres. Aussi est-il écrit dans les Proverbes (14, 16): " Le sage craint le mal et s'en détourne. "

2. Sự chết hoặc mọi sự hành hung khác mà người ta có thể chịu đựng từ con người hay chết, không nên sợ hãi đến nỗi làm cho chúng ta rời bỏ sự công chính. Tuy nhiên, chúng ta phải sợ hãi chúng trong tư cách chúng có thể ngăn trở con người không hành động cách nhân đức, hoặc cho chính mình hoặc làm cho kẻ khác tiến đức. Như vậy, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (14,16): "Người khôn, sợ và lánh xa điều dữ."

AD TERTIUM dicendum quod bona temporalia debent contemni quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri, unde dicitur Eccli. XXXIV, *qui timet Deum nihil trepidabit*. Non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris.

Reply to objection 3. Temporal goods are to be despised as hindering us from loving and serving God, and on the same score they are not to be feared; wherefore it is written (Ecclus. 34:16): "He that feareth the Lord shall tremble at nothing." But temporal goods are not to be despised, in so far as they are helping us instrumentally to attain those things that pertain to Divine fear and love.

3. Les biens temporels doivent être méprisés en tant qu'ils nous empêchent d'aimer et de craindre Dieu. Et de ce point de vue aussi on ne doit pas les craindre, selon cette parole de l'Ecclésiastique (34, 14): " Celui qui craint le Seigneur n'a peur de rien. " Mais on ne doit pas mépriser les biens temporels en tant qu'ils nous aident, comme des instruments, à pratiquer la crainte et l'amour de Dieu.

3. Các của cải hữu hình phải bị khinh dể trong tư cách chúng ngăn trở chúng ta không yêu mến và kính sợ Thiên Chúa. Và về phương diện này, chúng ta không nên sợ hãi chúng theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (34,14): "Kẻ kính sợ Chúa không phải sợ gì." Song chúng ta không nên khinh dể của cải hữu hình trong tư cách chúng là những công cụ, giúp chúng ta để thi hành việc kính sợ và tình yêu đối với Thiên Chúa.

ARTICULUS 2
Utrum esse impavidum opponatur fortitudini

ARTICLE 2
Whether fearlessness is opposed to fortitude ?

ARTICLE 2
L'intrépidité est-elle opposée à la force ?

TIẾT 2
Sự không sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus, remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

Objections 1. It seems that fearlessness is not opposed to fortitude. For we judge of habits by their acts. Now no act of fortitude is hindered by a man being fearless: since if fear be removed, one is both brave to endure, and daring to attack. Therefore fearlessness is not opposed to fortitude.

Objections 1. Il semble que non. En effet, nous jugeons les habitus d'après leurs actes. Or aucun acte de force n'est empêché par le fait que quelqu'un est intrépide, car n'ayant aucune crainte, il supporte fermement et attaque audacieusement.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Chúng ta phán đoán các tập quán theo các hành động của chúng. Mà không hành động nào của nhân đức sức mạnh bị ngăn trở bởi việc người nào không sợ hãi chi cả, bởi vì không có sự sợ hãi nào họ chịu đựng vững vàng và tấn công táo bạo.

PRAETEREA, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati; superbia autem humilitati; stultitia autem prudentiae, sive sapientiae. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

2. Further, fearlessness is a vice, either through lack of due love, or on account of pride, or by reason of folly. Now lack of due love is opposed to charity, pride is contrary to humility, and folly to prudence or wisdom. Therefore the vice of fearlessness is not opposed to fortitude.

2. L'intrépidité est vicieuse par manque de l'amour requis, par orgueil ou par stupidité. Mais le manque d'amour requis s'oppose à la charité; l'orgueil, à l'humilité; la stupidité, à la prudence ou à la sagesse. Donc le vice d'intrépidité ne s'oppose pas à la force.

2. Sự không sợ hãi có tỳ vết bởi thiếu tình yêu phải có, bởi kiêu ngạo hoặc bởi đần độn. Mà việc thiếu tình yêu phải có đối lập với nhân đức mến; sự kiêu ngạo đối lập với nhân đức khiêm nhượng; và sự đần độn đối lập với nhân đức trí thuật hoặc nhân đức khôn ngoan. Tật xấu của sự không sợ hãi không đối lập với nhân đức sức mạnh.

PRAETEREA, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed

3. Further, vices are opposed to virtue and extremes to the mean.

3. Les vices s'opposent à la vertu comme les extrêmes au juste

3. Các tật xấu đối lập với nhân đức như các cực đoan đối lập với điểm

unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

SED CONTRA est quod philosophus, in III Ethic., ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet non timet aliquis quod oportet timere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod actus fortitudinis est timorem sustinere et aggredi non qualitercumque, sed secundum rationem. Quod non facit impavidus.

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

AD TERTIUM dicendum quod vitium audaciae opponitur fortitudini secundum excessum audaciae, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

But one mean has only one extreme on the one side. Since then fortitude has fear opposed to it on the one side and daring on the other, it seems that fearlessness is not opposed thereto.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. iii) reckons fearlessness to be opposed to fortitude.

I answer that, As stated above (Q[123], A[3]), fortitude is concerned about fear and daring. Now every moral virtue observes the rational mean in the matter about which it is concerned. Hence it belongs to fortitude that man should moderate his fear according to reason, namely that he should fear what he ought, and when he ought, and so forth. Now this mode of reason may be corrupted either by excess or by deficiency. Wherefore just as timidity is opposed to fortitude by excess of fear, in so far as a man fears what he ought not, and as he ought not, so too fearlessness is opposed thereto by deficiency of fear, in so far as a man fears not what he ought to fear.

Reply to objection 1. The act of fortitude is to endure death without fear, and to be aggressive, not anyhow, but according to reason: this the fearless man does not do.

Reply to objection 2. Fearlessness by its specific nature corrupts the mean of fortitude, wherefore it is opposed to fortitude directly. But in respect of its causes nothing hinders it from being opposed to other virtues.

Reply to objection 3. The vice of daring is opposed to fortitude by excess of daring, and fearlessness by deficiency of fear. Fortitude imposes the mean on each passion. Hence there is nothing unreasonable in its having different extremes in different respects.

milieu. Mais ce milieu n'a, d'un côté, qu'un seul extrême. Donc, puisque s'opposent à la force d'un côté la crainte, et de l'autre l'audace, il semble bien que l'intrépidité ne lui soit pas opposée.

En sens contraire, Aristote oppose l'intrépidité à la force.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la force a pour objet la crainte et l'audace. Or toute vertu morale impose la mesure de la raison à la matière qu'elle concerne. Aussi ce qui revient à la force est une crainte mesurée par la raison: l'homme doit craindre ce qu'il faut, quand il le faut, et ainsi du reste. Or cette mesure de la raison peut être détruite non seulement par excès, mais aussi par défaut. Aussi, de même que la timidité est contraire à la force par excès de crainte, parce que l'on craint ce que l'on ne doit pas craindre, ou autrement qu'il ne faut, de même l'intrépidité est contraire à la force par défaut, parce que l'on ne craint pas ce qu'il faut craindre.

Solutions 1. L'acte de force consiste à supporter la crainte et à attaquer non pas n'importe comment, mais selon la raison. Ce que ne fait pas l'intrépide.

2. Par nature l'intrépidité détruit le juste milieu de la force et par là s'oppose directement à la force. Mais en raison de ses causes, rien n'empêche qu'elle s'oppose à d'autres vertus.

3. Le vice de l'audace s'oppose à la force par excès d'audace, et l'intrépidité par défaut de crainte. Or la force établit un juste milieu dans ces deux passions. Aussi n'est-il pas extraordinaire que, à des points de vue différents, elle ait des extrêmes différents.

trung dung. Mà điểm trung dung này về một phía, chỉ có một cực đoan. Vậy bởi vì sự sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh ở một phía, và ở phía kia thì sự táo bạo đối lập với nó, xem ra sự không sợ hãi không đối lập với nó.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,7) đối lập sự không sợ hãi với nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.3), nhân đức sức mạnh có đối tượng là sự sợ hãi và sự táo bạo. Mà mọi luân đức đặt ra mức độ của trí năng theo thể cách mà nó liên hệ đến. Như vậy, điều riêng của đức nhân đức là sự sợ hãi được đo lường bởi trí năng: con người phải sợ điều mình phải sợ, khi phải sợ và như thế đối với cái còn lại. Mà mức độ của trí năng có thể bị phá hủy không những bởi cái thái quá, mà còn bởi cái khiếm khuyết. Do đó, cũng như sự nhút nhát đối lập với nhân đức sức mạnh bởi cái thái quá trong sự sợ hãi, bởi vì người ta sợ điều mình không nên sợ, hoặc cách khác mình phải sợ; cũng vậy, sự không sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh bởi sự khiếm khuyết, bởi vì người ta không sợ điều mình phải sợ.

GIẢI ĐÁP 1. Hành động của nhân đức sức mạnh cốt tại chịu đựng sự sợ và tấn công không phải bất cứ lúc nào, nhưng tùy theo trí năng. Điều đó kẻ không sợ hãi không làm.

2. Do bản tính, sự không sợ hãi phá hủy điểm trung dung của nhân đức sức mạnh và do đó đối lập trực tiếp với nhân đức sức mạnh. Song vì các nguyên nhân của nó, không cái gì ngăn trở nó không đối lập với các nhân đức khác.

3. Tật xấu của sự táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh bởi cái thái quá trong sự táo bạo, và sự không sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh bởi thiếu sự sợ hãi. Mà nhân đức sức mạnh thiết lập điểm trung dung giữa hai đam mê này. Như vậy, điều không phải là bất bình thường là, ở các phương diện khác nhau, nó có những cực đoan khác nhau.

QUAESTIO 127

DE AUDACIA

OF DARING

L'AUDACE

SỰ TÁO BẠO

Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum audacia sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

We must now consider daring; and under this head there are two points of inquiry: (1) Whether daring is a sin? (2) Whether it is opposed to fortitude?

1. Est-elle un péché? - 2. Est-elle contraire à la force?

1. Sự táo bạo là tội? 2. Sự táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh không?

ARTICULUS 1
Utrum audacia sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob XXXIX, de equo, per quem

ARTICLE 1
Whether daring is a sin ?

Objections 1. It seems that daring is not a sin. For it is written (Job 39:21) concerning the horse, by which according to Gregory (Moral. xxxi)

ARTICLE 1
L'audace est-elle un péché ?

Objections 1. Il semble que non, car S. Grégoire applique au bon prédicateur ce que Job (39, 21) dit du cheval: " Avec audace il

TIẾT 1
Sự táo bạo là tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Grêgôriô (Moral. 31,24) ứng dụng cho nhà giảng thuyết tài giỏi điều Gióp (39,21) đã

significatur bonus praedicator, secundum Gregorium, in Moral., quod *audacter in occursum pergit armatis*. Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

PRAETEREA, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata*. Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

PRAETEREA, audacia est quaedam passio quae causatur a spe, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. VIII, *cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te*. Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod audacia, sicut supra dictum est, est passio quaedam. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret modo rationis, vel per excessum vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti, sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia, per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

AD SECUNDUM dicendum quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum, esset enim quaedam praecipitatio actionis, quod est vitium prudentiae oppositum, ut supra dictum est. Et ideo audacia, quae operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est inquantum a ratione ordinatur.

AD TERTIUM dicendum quod quaedam vitia innominata sunt, et similiter quaedam virtutes, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo oportuit quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Praecipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum obiectum est malum, sicut patet de odio, timore et ira, et etiam audacia. Spes autem et amor habent bonum pro

the godly preacher is denoted, that "he goeth forth boldly to meet armed men [*Vulg.: 'he pranceth boldly, he goeth forth to meet armed men']." But no vice redounds to a man's praise. Therefore it is not a sin to be daring.

2. Further, according to the Philosopher (Ethic. vi, 9), "one should take counsel in thought, and do quickly what has been counseled." But daring helps this quickness in doing. Therefore daring is not sinful but praiseworthy.

3. Further, daring is a passion caused by hope, as stated above (FS, Q[45], A[2]) when we were treating of the passions. But hope is accounted not a sin but a virtue. Neither therefore should daring be accounted a sin.

On the contrary, It is written (Ecclus. 8:18): "Go not on the way with a bold man, lest he burden thee with his evils." Now no man's fellowship is to be avoided save on account of sin. Therefore daring is a sin.

I answer that, Daring, as stated above (FS, Q[23], A[1]; Q[55]), is a passion. Now a passion is sometimes moderated according to reason, and sometimes it lacks moderation, either by excess or by deficiency, and on this account the passion is sinful. Again, the names of the passions are sometimes employed in the sense of excess, thus we speak of anger meaning not any but excessive anger, in which case it is sinful, and in the same way daring as implying excess is accounted a sin.

Reply to objection 1. The daring spoken of there is that which is moderated by reason, for in that sense it belongs to the virtue of fortitude.

Reply to objection 2. It is praiseworthy to act quickly after taking counsel, which is an act of reason. But to wish to act quickly before taking counsel is not praiseworthy but sinful; for this would be to act rashly, which is a vice contrary to prudence, as stated above (Q[58], A[3]). Wherefore daring which leads one to act quickly is so far praiseworthy as it is directed by reason.

Reply to objection 3. Some vices are unnamed, and so also are some virtues, as the Philosopher remarks (Ethic. ii, 7; iv, 4,5,6). Hence the names of certain passions have to be applied to certain vices and virtues: and in order to designate vices we employ especially the names of those passions the object of which is an evil, as in the case of hatred, fear, anger and daring. But hope and love have a good for

s'élance au combat. " Mais personne ne parle d'un vice avec éloge. Donc ce n'est pas un péché d'être audacieux.

2. Comme dit Aristote: " Il faut prendre son temps pour délibérer, mais ensuite il faut agir rapidement. " Mais l'audace favorise cette rapidité. Donc l'audace n'est pas un péché, mais plutôt quelque chose de louable.

3. L'audace est une passion qui naît de l'espérance, a-t-on vu précédemment cl en traitant des passions. Mais l'espérance est une vertu, non un péché.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (8, 15): " Ne te mets pas en route avec un audacieux, de peur qu'il ne fasse peser ses maux sur toi. " Or on ne doit éviter la compagnie de quelqu'un que pour éviter le péché. Donc l'audace est un péché.

Réponse : Nous l'avons dit précédemment l'audace est une passion. Or, tantôt la passion est modérée par la raison, tantôt elle manque de modération, soit par excès soit par défaut, et c'est ainsi qu'elle est vicieuse. Mais il arrive que le nom même d'une passion désigne son excès: ainsi on parle de la " colère " pour désigner cette passion en tant qu'elle est excessive, donc vicieuse. C'est ainsi encore que l'audace, entendue avec excès, est considérée comme un péché.

Solutions 1. Il s'agit ici de l'audace mesurée par la raison, et qui se rattache donc à la vertu de force.

2. Il est recommandable d'agir rapidement après avoir arrêté sa décision. Mais si l'on veut agir rapidement avant d'avoir délibéré, on tombe dans le vice de précipitation, qui s'oppose à la prudence, nous l'avons dit. C'est pourquoi l'audace qui contribue à la rapidité de l'opération est louable dans la mesure où elle est réglée par la raison.

3. Il y a des vices, et aussi des vertus, qui n'ont pas reçu de nom, comme le montre Aristote C'est pourquoi il faut les désigner par des noms de passions. Pour désigner des vices nous employons surtout des noms de passions qui ont pour objet le mal, comme la haine, la crainte, la colère et l'audace. Tandis que l'espérance et l'amour ont pour objet le bien, et c'est pourquoi nous employons

nói về con người: "Nó giậm chân hoan lạc trong thung lũng, phóng mạnh tới trước vũ khí." Mà không ai đề cập đến tật xấu mà ca ngợi. Vậy việc táo bạo không phải là tội.

2. Như Triết gia (Eth. 6,9) đã nói: "Phải có thì giờ để xét đoán, nhưng sau đó phải hành động mau lẹ." Và sự táo bạo ủng hộ sự mau lẹ này. Vậy sự táo bạo không phải là tội, nhưng là cái gì đáng ca ngợi.

3. Sự táo bạo là một đam mê phát sinh bởi sự hy vọng như chúng ta đã thấy ở trước (I-II, Q.45, a.2) khi thảo luận về các đam mê. Mà hy vọng là một nhân đức, chứ không phải tội.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (8,15): "Với người táo bạo, đừng có đồng hành, kẻo mà chuốc vạ." Mà chúng ta không chỉ tránh sự bè bạn để lánh tội lỗi. Vậy sự táo bạo là tội.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.23, a.1 và 4; Q.45), sự táo bạo là một đam mê, mà có khi đam mê được trí năng điều hòa, có khi nó thiếu sự điều hòa này, hoặc bởi cái thái quá, hoặc bởi cái khiếm khuyết, và chính như vậy mà nó có tỳ vết. Mà xảy ra là chính cái tên của đam mê đã biểu thị cái thái quá của nó: như vậy, chúng ta nói đến sự giận dữ để biểu thị đam mê này trong tư cách nó thái quá, và như vậy nó bị tỳ vết và còn chính như thế mà sự táo bạo, hiểu theo sự thái quá được coi là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta ở đây đề cập đến sự táo bạo được trí năng đo lường, và như thế nó quy về nhân đức sức mạnh.

2. Việc hành động mau lẹ sau khi đã quyết định là điều đáng khích lệ, mà nếu chúng ta muốn hành động mau lẹ trước khi xét đoán, người ta rơi vào tật xấu hấp tấp đối lập với nhân đức trí thuật như chúng ta đã nói ở trước (Q.53, a.3). Do đó sự táo bạo góp phần vào sự mau lẹ trong hành động thì đáng ca ngợi theo mức độ nó được trí năng sắp đặt.

3. Có những tật xấu cũng như có những nhân đức không có tên như Triết gia minh chứng (Eth. 4,4). Do đó, người ta phải biểu thị chúng bằng cái tên là các đam mê. Để biểu thị các tật xấu người ta sử dụng nhất là các tên của các đam mê có đối tượng là sự xấu, như sự ghét, sự sợ hãi, sự giận dữ và sự táo bạo đang khi hy vọng và tình yêu có đối tượng là sự tốt, và do đó chúng ta sử dụng tên của chúng nó để biểu thị các nhân đức.

obiecto. Et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS 2
Utrum audacia opponatur fortitudini

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciae videtur ex animi praesumptione procedere. Sed praesumptio pertinet ad superbiam, quae opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

PRAETEREA, audacia non videtur esse vituperabilis nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur vel in pericula praecipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiae.

PRAETEREA, fortitudo est et circa timores et circa audacias, ut supra habitum est. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciae, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciae defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit audaciam fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis observare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis quae audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quae est circa timores et audacias, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur praesumptio, quae est causa ipsius.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam

this object, and so we use them rather to designate virtues.

ARTICLE 2
Whether daring is opposed to fortitude ?

Objections 1. It seems that daring is not opposed to fortitude. For excess of daring seems to result from presumption of mind. But presumption pertains to pride which is opposed to humility. Therefore daring is opposed to humility rather than to fortitude.

2. Further, daring does not seem to call for blame, except in so far as it results in harm either to the daring person who puts himself in danger inordinately, or to others whom he attacks with daring, or exposes to danger. But this seemingly pertains to injustice. Therefore daring, as designating a sin, is opposed, not to fortitude but to justice.

3. Further, fortitude is concerned about fear and daring, as stated above (Q[123], A[3]). Now since timidity is opposed to fortitude in respect of an excess of fear, there is another vice opposed to timidity in respect of a lack of fear. If then, daring is opposed to fortitude, in the point of excessive daring, there will likewise be a vice opposed to it in the point of deficient daring. But there is no such vice. Therefore neither should daring be accounted a vice in opposition to fortitude.

On the contrary, The Philosopher in both the Second and Third Books of Ethics accounts daring to be opposed to fortitude.

I answer that, As stated above (Q[126], A[2]), it belongs to a moral virtue to observe the rational mean in the matter about which it is concerned. Wherefore every vice that denotes lack of moderation in the matter of a moral virtue is opposed to that virtue, as immoderate to moderate. Now daring, in so far as it denotes a vice, implies excess of passion, and this excess goes by the name of daring. Wherefore it is evident that it is opposed to the virtue of fortitude which is concerned about fear and daring, as stated above (Q[122], A[3]).

Reply to objection 1. Opposition between vice and virtue does not depend chiefly on the cause of the vice but on the vice's very species. Wherefore it is not necessary that daring be opposed to the same virtue as presumption which is its cause.

Reply to objection 2. Just as the direct opposition of a vice does not depend on its cause, so neither does it depend on its effect. Now the harm done by daring is its effect. Wherefore neither does the opposition of daring depend on

plutôt leurs noms pour désigner des vertus.

ARTICLE 2
L'audace est-elle contraire à la force ?

Objections 1. Il semble que non, car l'excès qui caractérise l'audace semble venir de la présomption. Or celle-ci se rattache à l'orgueil, qui s'oppose à l'humilité. Donc l'audace s'oppose à l'humilité plus qu'à la force.

2. L'audace ne semble pas blâmable, sinon en tant qu'elle est nuisible à l'audacieux lui-même qui affronte les périls de façon déraisonnable; ou encore nuisible aux autres qu'il attaque par audace ou qu'il entraîne dans le danger. Mais cela se rattache à l'injustice. Donc l'audace qui est un péché ne s'oppose pas à la force, mais à la justice.

3. On l'a dit plus haut la force concerne la crainte et l'audace. Mais parce que la timidité s'oppose à la force à cause de son excès de crainte, il y a un autre vice opposé à la timidité par défaut de crainte. Donc, si l'audace s'opposait à la force par son excès, au même titre la force devrait avoir un vice opposé par défaut d'audace. Mais on ne trouve pas ce vice. Donc l'audace, elle non plus, ne doit pas être donnée comme un vice opposé à la force.

En sens contraire, Aristote oppose l'audace à la force.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, il appartient à la vertu morale de garder la mesure de la raison dans la matière qu'elle concerne. C'est pourquoi tout vice qui indique la démesure quant à la matière d'une vertu morale, s'oppose à cette vertu comme le démesuré au mesuré. Or l'audace, si ce mot désigne un vice, implique un excès de la passion qu'on appelle audace. Aussi est-il évident qu'elle est opposée à la force, qui concerne les craintes et les audaces.

Solutions 1. L'opposition d'un vice à une vertu ne se prend pas à titre principal de la cause de ce vice, mais de l'espèce de celui-ci. C'est pourquoi l'audace n'a pas à être opposée à la même vertu que la présomption, qui est sa cause.

2. De même que l'opposition directe d'un vice ne se prend pas de sa cause, elle ne se prend pas non plus de son effet. Or la nuisance qui provient de l'audace est son effet. Ainsi ne doit-on pas fonder sur elle ce qui oppose l'audace à la

TIẾT 2
Sự táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sự thái quá nói lên đặc tính của sự táo bạo xem ra phát xuất từ tự phụ. Mà tự phụ quy về sự kiêu ngạo đối lập với sự khiêm nhượng. Vậy sự táo bạo đối lập với nhân đức khiêm nhượng hơn là với nhân đức sức mạnh.

2. Sự táo bạo xem ra không đáng quở trách, trừ phi trong tư cách nó làm hại cho chính kẻ táo bạo đương đầu với các sự nguy hiểm một cách phi lý; hoặc còn làm hại cho các kẻ khác mà nó sử dụng sự táo bạo để tấn công hoặc lôi kéo vào sự nguy hiểm, mà điều đó quy về sự bất công. Vậy sự táo bạo có tội thì không quy về nhân đức sức mạnh, nhưng quy về nhân đức công bình.

3. Người ta đã nói ở trước (Q.123, a.3), đức nhân đức liên hệ với sự sợ hãi và sự táo bạo. Mà bởi vì sự nhút nhát đối lập với nhân đức sức mạnh vì cái thái quá trong sự sợ hãi, có tật xấu khác đối lập với tính nhút nhát do sự thiếu sợ hãi. Vậy, nếu sự táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh do cái thái quá của mình, cũng trong một tư cách nhân đức sức mạnh phải có một tật xấu đối lập với nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,4) nói: sự táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.126, a.2), điều riêng của luân đức là giữ gìn mức độ của trí năng trong chất thể mà nó liên hệ với. Do đó, mọi tật xấu biểu thị cái không chừng mực về chất thể của một luân đức, đối lập với nhân đức này như cái quá mức với cái có mức độ. Mà sự táo bạo, nếu từ ngữ này biểu thị một tật xấu, bao hàm cái thái quá của đam mê được người ta gọi là sự táo bạo. Như vậy, rõ ràng nó đối lập với nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi và các sự táo bạo.

GIẢI ĐÁP 1. Sự đối lập một tật xấu với một nhân đức trong tư cách chủ yếu không phát xuất từ nguyên nhân của tật xấu này, nhưng từ loại của tật xấu này. Do đó, sự táo bạo không phải đối lập với cũng một nhân đức như sự tự phụ là nguyên nhân của nó.

2. Cũng như sự đối lập trực tiếp của một tật xấu không phát xuất từ nguyên nhân của mình, nó cũng không phát xuất từ hiệu quả của mình. Mà sự làm hại phát xuất từ sự táo bạo là hiệu quả của nó. Như vậy, người ta không nên đặt nền tảng trên

secundum hoc attenditur oppositio audaciae.

AD TERTIUM dicendum quod motus audaciae consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia non habet contrarium defectum nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis. Quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *audaces sunt praevolantes et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet prae timore.

this.

Reply to objection 3. The movement of daring consists in a man taking the offensive against that which is in opposition to him: and nature inclines him to do this except in so far as such inclination is hindered by the fear of receiving harm from that source. Hence the vice which exceeds in daring has no contrary deficiency, save only timidity. Yet daring does not always accompany so great a lack of timidity, for as the Philosopher says (Ethic. iii, 7), "the daring are precipitate and eager to meet danger, yet fail when the danger is present," namely through fear.

vertu.

3. Le mouvement de l'audace consiste à assaillir ce qui est contraire à l'homme; la nature y incline, à moins que cette inclination ne soit arrêtée par la crainte de subir un dommage. Et c'est pourquoi le vice par excès que l'on appelle audace n'a pas d'autre défaut contraire que la timidité. Mais l'audace ne s'accompagne pas toujours du seul défaut de timidité. Car selon Aristote, " les audacieux volent au-devant du danger, mais quand celui-ci est là, ils abandonnent ", et cela par crainte.

sự táo bạo cho điều đối lập sự táo bạo với nhân đức.

3. Sự chuyển động của sự táo bạo cốt tại tấn công cái gì trái ngược với con người; bản tính hướng về điều đó, trừ phi khuynh hướng này bị chận đứng lại bởi sự sợ hãi mắc phải sự tai hại. Và do đó tật xấu do cái thái quá được người ta gọi là sự táo bạo, không có sự khiếm khuyết khác đối lập ngoài tính nhút nhát; song sự táo bạo không luôn luôn chỉ đi kèm theo sự khiếm khuyết của tính nhút nhát. Bởi vì theo Triết gia (Eth. 3,7), các kẻ táo bạo bay tới trước sự nguy hiểm; nhưng khi sự nguy hiểm ở đó, chúng nó bỏ, và điều đó do sự sợ hãi.

QUAESTIO 128

DE PARTIBUS FORTITUDINIS

OF THE PARTS OF FORTITUDE

QUELLES SONT LES PARTIES DE LA FORCE?

CÁC PHẦN CỦA NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH LÀ NHỮNG GÌ?

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. Et primo considerandum est quae sint fortitudinis partes; secundo, de singulis partibus est agendum.

Utrum inconvenienter partes fortitudinis enumerentur

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim, in sua rhetorica, ponit fortitudinis quatuor partes, *scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam*. Et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et necesse est magnificum liberalem esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed liberalitas est pars iustitiae, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

PRAETEREA, fiducia nihil aliud esse videtur quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed ponitur per se virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

PRAETEREA, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

PRAETEREA, patientia, secundum Tullium, importat difficilium perpessionem, quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars eius.

PRAETEREA, illud quod requiritur

We must now consider the parts of fortitude; first we shall consider what are the parts of fortitude; and secondly we shall treat of each part.

Whether the parts of fortitude are suitably assigned ?

Objections 1. It seems that the parts of fortitude are unsuitably assigned. For Tully (De Invent. Rhet. ii) assigns four parts to fortitude, namely "magnificence," "confidence," "patience," and "perseverance." Now magnificence seems to pertain to liberality; since both are concerned about money, and "a magnificent man must needs be liberal," as the Philosopher observes (Ethic. iv, 2). But liberality is a part of justice, as stated above (Q[117], A[5]). Therefore magnificence should not be reckoned a part of fortitude.

2. Further, confidence is apparently the same as hope. But hope does not seem to pertain to fortitude, but is rather a virtue by itself. Therefore confidence should not be reckoned a part of fortitude.

3. Further, fortitude makes a man behave aright in face of danger. But magnificence and confidence do not essentially imply any relation to danger. Therefore they are not suitably reckoned as parts of fortitude.

4. Further, according to Tully (De Invent. Rhet. ii) patience denotes endurance of hardships, and he ascribes the same to fortitude. Therefore patience is the same as fortitude and not a part thereof.

5. Further, that which is a requisite

On se demandera d'abord: Quelles sont-elles (Question 128)? Ensuite, on traitera de chacune d'elles (Question 129-138).

Quelles song les parties de la force

Objections 1. Il semble que l'énumération des parties de la force est inadmissible. En effet Cicéron en énumère quatre - " la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance ". Mais cela ne vaut rien. En effet la magnificence se rattache à la libéralité, car toutes deux concernent l'argent et " le magnifique est nécessairement libéral ", dit Aristote. Mais la libéralité fait partie de la justice, on l'a vu plus haut; donc la magnificence ne fait pas partie de la force.

2. La confiance semble identique à l'espérance. Mais l'espérance n'appartient pas à la force, car elle est une vertu par elle-même. Donc la confiance ne fait pas partie de la force.

3. Par la force l'homme se comporte bien devant les dangers. Mais la magnificence et la confiance n'impliquent dans leur raison aucun rapport avec les dangers. Il ne convient donc pas de les ranger parmi les parties de la force.

4. Selon Cicéron la patience implique le support des difficultés, qu'il attribue aussi à la force. Donc la patience est identique à la force, et non l'une de ses parties.

5. Ce qui est requis en toute vertu,

Trước hết người ta hỏi mình: các phần của nhân đức sức mạnh là những phần nào? (Q.128); Sau đó, người ta thảo luận về mỗi phần trong các phần này (Q.128-138).

Các thành phần của nhân đức sức mạnh là gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự kể ra các phần của nhân đức sức mạnh không thể chấp nhận được. 1. Cicéron (Rhet. 2,54) kể ra bốn phần: "Nhân đức đại độ, nhân đức tin cậy, nhân đức nhẫn nại và nhân đức bền chí." Mà, điều đó không giá trị gì cả. Quả thế, nhân đức đại lượng quy về nhân đức hào phóng, cả hai nhân đức này liên hệ với tiền bạc và cái đại lượng một cách tất nhiên là cái hào phóng như Triết gia minh chứng (Eth. 4,2). Mà nhân đức hào phóng là phần của nhân đức công bình như người ta đã thấy ở trước (Q.117, a.5). Vậy nhân đức đại lượng không phải là phần của nhân đức sức mạnh.

2. Sự tin cậy xem ra đồng nhất với sự hy vọng mà sự hy vọng không thuộc về nhân đức sức mạnh, vì nó cách nguyên thường là một nhân đức. Vậy nhân đức tin cậy không phải là phần của nhân đức công bình.

3. Do nhân đức sức mạnh, con người cư xử tốt đẹp trước các sự nguy hiểm. Mà nhân đức đại lượng và nhân đức tin cậy trong yếu tính của chúng không bao hàm mối tương quan này với các sự nguy hiểm. Vậy việc sắp đặt chúng vào số các phần của nhân đức sức mạnh là việc không thích hợp.

4. Theo Cicéron (Rhet. 2,54), nhân đức nhẫn nại bao hàm sự chịu đựng các nỗi khó khăn: điều này cũng được ông chỉ về cho nhân đức sức mạnh. Vậy nhân đức nhẫn nại đồng nhất với nhân đức sức mạnh, chứ không phải là một phần trong các phần của nó.

5. Điều cần phải có trong mọi nhân

in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute, dicitur enim Matth. XXIV, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

to every virtue should not be reckoned a part of a special virtue. But perseverance is required in every virtue: for it is written (Mat. 24:13): "He that shall persevere to the end he shall be saved." Therefore perseverance should not be accounted a part of fortitude.

ne doit pas être donné comme une partie d'une vertu spéciale. Mais la persévérance est requise en toute vertu, selon cette parole (Mt 24, 13): " Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé."

đức, không nên đưa ra là một phần của một nhân đức đặc biệt. Mà sự bền chí cần phải có trong mọi nhân đức theo lời ghi chép (Mt 24,13): “Kẻ bền đỗ đến cùng, sẽ được cứu rỗi.”

PRAETEREA, Macrobius ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem*. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, *quae sunt eupsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia*. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeraverat.

6. Further, Macrobius (De Somn. Scip. i) reckons seven parts of fortitude, namely "magnanimity, confidence, security, magnificence, constancy, forbearance, stability." Andronicus also reckons seven virtues annexed to fortitude, and these are, "courage, strength of will, magnanimity, manliness, perseverance, magnificence." Therefore it seems that Tully's reckoning of the parts of fortitude is incomplete.

6. Macrobe donne sept parties de la force: " magnanimité, confiance, sécurité, magnificence, constance, tolérance, fermeté ". D'autre part, Andronicus admet sept vertus annexes de la force: " assurance, résolution, magnanimité, virilité, persévérance, magnificence, courage ". Donc l'énumération de Cicéron est insuffisante.

6. Macrobe (In Somn. Scip. 1,8) đưa ra bảy phần cho nhân đức sức mạnh: sự độ lượng, sự tin cậy, sự an toàn, sự đại lượng, sự bền chí, sự khoan dung, sự vững vàng. Đàng khác, Andronicus (De Affect. de Fortitudine) công nhận bảy nhân đức phụ thuộc của nhân đức sức mạnh: “Sự tin chắc, sự quyết tâm, sự độ lượng, sự cương quyết, sự bền chí, sự đại lượng, sự can đảm.” Vậy sự kể ra của Cicéron không đầy đủ.

PRAETEREA, Aristoteles, in III Ethic., ponit quinque modos fortitudinis. Quorum prima est politica, quae fortiter operatur propter timorem exhonorationis vel poenae; secunda militaris, quae fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicae; tertia est fortitudo quae fortiter operatur ex passione, praecipue irae; quarta est fortitudo quae fortiter operatur propter consuetudinem victoriae; quinta autem est quae fortiter operatur propter ignorantiam periculorum. Has autem fortitudines nulla praedictarum divisionum continet. Ergo praedictae enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

7. Further, Aristotle (Ethic. iii) reckons five parts of fortitude. The first is "civic" fortitude, which produces brave deeds through fear of dishonor or punishment; the second is "military" fortitude, which produces brave deeds as a result of warlike art or experience; the third is the fortitude which produces brave deeds resulting from passion, especially anger; the fourth is the fortitude which makes a man act bravely through being accustomed to overcome; the fifth is the fortitude which makes a man act bravely through being unaccustomed to danger. Now these kinds of fortitude are not comprised under any of the above enumerations. Therefore these enumerations of the parts of fortitude are unfitting.

7. Aristote énumère cinq modalités de la force. 1° La politique, qui opère courageusement par crainte du déshonneur ou du châtiment. 2° La force militaire, qui est rendue courageuse par la pratique ou l'expérience de la guerre. 3° Celle qui opère courageusement sous l'empire d'une passion, et en particulier de la colère. 4° Celle qui opère courageusement par l'habitude de vaincre. 5° Celle qui opère courageusement par inexpérience du danger. Or aucune de nos énumérations ne contient ces forces-là. Donc ces énumérations sont impropres.

7. Triết gia (Eth. 3,8) kể ra năm hình thái của nhân đức sức mạnh. Thứ nhất, chính trị, hành động một cách can đảm vì sợ ô danh hoặc hình phạt. Thứ đến, sức mạnh quân sự được trở nên can đảm do sự thực hành hoặc kinh nghiệm của chiến tranh. Thứ ba, sức mạnh hành động một cách can đảm dưới sự ảnh hưởng của một đam mê, và cách đặc biệt của sự giận dữ. Thứ bốn, sức mạnh hành động can đảm nhờ tập quán chiến thắng. Thứ năm sức mạnh hành động can đảm do sự thiếu kinh nghiệm về sự nguy hiểm. Mà trong các sự kể ra của chúng ta, không có sự kể ra nào chứa đựng các sức mạnh này. Vậy các sự kể ra này không thích hợp.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivae, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali. Est autem, sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam. Unde dicit quod *fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se*

I answer that, As stated above (Q[48]), a virtue can have three kinds of parts, subjective, integral, and potential. But fortitude, taken as a special virtue, cannot have subjective parts, since it is not divided into several specifically distinct virtues, for it is about a very special matter. However, there are quasi-integral and potential parts assigned to it: integral parts, with regard to those things the concurrence of which is requisite for an act of fortitude; and potential parts, because what fortitude practices in face of the greatest hardships, namely dangers of death, certain other virtues practice in the matter of certain minor hardships and these virtues are annexed to fortitude as secondary virtues to the principal virtue. As stated above (Q[123], AA[3],6), the act of fortitude is twofold, aggression and endurance. Now two things are required for the act of aggression. The first regards preparation of the mind, and consists in one's having a mind ready for aggression. In this respect Tully mentions "confidence," of which he says (De Invent. Rhet. ii) that "with this the mind is much assured and firmly hopeful in great and honorable undertakings." The second regards the accomplishment of the deed, and

Réponse : On l'a dit plus haut, une vertu peut avoir trois sortes de parties: subjectives, intégrantes et potentielles. Or on ne peut assigner à la force, en tant que vertu spéciale, des parties subjectives, du fait qu'elle ne se divise pas en plusieurs vertus spécifiquement différentes, parce qu'elle a une matière très spéciale. Mais on lui attribue des parties pour ainsi dire intégrantes et potentielles. Intégrantes, selon ce qui doit concourir à l'acte de la force. Potentielles, selon que les périls mortels étant envisagés par la force, d'autres objets moins difficiles sont envisagés par d'autres vertus; celles-ci s'adjoignent à la force comme le secondaire au principal. Or, nous l'avons dit plus haut, l'acte de la force est double: attaquer et supporter. A l'attaque deux conditions sont requises. D'abord qu'on ait l'esprit préparé, c'est-à-dire prompt à attaquer. C'est pour cela que Cicéron nomme la confiance par laquelle, dit-il, " l'âme se sent pleine d'espoir pour accomplir des actions grandes et glorieuses ". La seconde condition vaut pour l'exécution: il ne faut pas lâcher prise dans la réalisation de

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.48), một nhân đức có thể có ba thứ phần: chủ thể, nguyên tuyền và năng lực. Mà người ta không thể chỉ về cho nhân đức sức mạnh trong tư cách nó là một nhân đức đặc biệt, các phần chủ thể, bởi nó không phân chia ra nhiều nhân đức dị biệt cách loại thuộc, vì nó có một chất thể rất đặc biệt. Nhưng người ta chỉ về cho nó các phần nguyên tuyền và năng lực. Các phần nguyên tuyền, tùy theo cái gì phải đồng quy về hành động của nhân đức sức mạnh. Năng lực, tùy theo các sự nguy hiểm gây ra chết chóc được đức sức mạnh nhắm, các đối tượng khác ít khó khăn hơn được các nhân đức khác nhắm; các nhân đức này nối kết với nhân đức sức mạnh như cái phụ thuộc với cái chính. Mà, như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.3 và 6), hành động của nhân đức sức mạnh có hai thứ: tấn công và chịu đựng. Sự tấn công phải có hai điều kiện cần thiết. Trước hết, người ta phải có tinh thần đã chuẩn bị sẵn sàng, nghĩa là mau lẹ tấn công. Chính vì đó mà Cicéron gọi sự tin cậy mà do đó tâm hồn cảm thấy đầy tràn hy vọng để hoàn thành các công việc vĩ đại và vinh quang. Điều kiện thứ hai có giá trị trong việc thi hành: người ta không nên lơi ra trong việc thực hiện về điều người ta đã

fiduciae cum spe collocavit. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quae fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit Tullius magnificentiam. Unde dicit quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio*, idest executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Haec ergo duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem, tamen adiungentur ei sicut secundarium principali, sicut magnificentia a philosopho, in IV Ethic., ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem, quae videtur idem esse fiduciae, circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio*. Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Heb. XII, *non fatigemini, animis vestris deficientes*. Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio*. Haec etiam duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae, et tamen ei adiungentur sicut secundariae principali.

consists in not failing to accomplish what one has confidently begun. In this respect Tully mentions "magnificence," which he describes as being "the discussion and administration," i.e. accomplishment "of great and lofty undertakings, with a certain broad and noble purpose of mind," so as to combine execution with greatness of purpose. Accordingly if these two be confined to the proper matter of fortitude, namely to dangers of death, they will be quasi-integral parts thereof, because without them there can be no fortitude; whereas if they be referred to other matters involving less hardship, they will be virtues specifically distinct from fortitude, but annexed thereto as secondary virtues to principal: thus "magnificence" is referred by the Philosopher (Ethic. iv) to great expenses, and "magnanimity," which seems to be the same as confidence, to great honors. Again, two things are requisite for the other act of fortitude, viz. endurance. The first is that the mind be not broken by sorrow, and fall away from its greatness, by reason of the stress of threatening evil. In this respect he mentions "patience," which he describes as "the voluntary and prolonged endurance of arduous and difficult things for the sake of virtue or profit." The other is that by the prolonged suffering of hardships man be not wearied so as to lose courage, according to Heb. 12:3, "That you be not wearied, fainting in your minds." In this respect he mentions "perseverance," which accordingly he describes as "the fixed and continued persistence in a well considered purpose." If these two be confined to the proper matter of fortitude, they will be quasi-integral parts thereof; but if they be referred to any kind of hardship they will be virtues distinct from fortitude, yet annexed thereto as secondary to principal.

ce qu'on a entrepris avec confiance. Ici Cicéron nomme la magnificence. " La magnificence, dit-il, est le projet de la réalisation de choses grandes et sublimes, que l'âme s'est proposée avec éclat et grandeur. " Il ne faut pas que l'exécution recule devant un projet grandiose. Ces deux conditions, si on les applique à la matière propre de la force, en seront comme les parties intégrantes, indispensables à son existence. Si on les réfère à d'autres matières moins ardues, ce seront des vertus spécifiquement distinctes de la force, mais qui s'adjoignent à elle comme le secondaire au principal; c'est ainsi que le Philosophe applique la magnificence aux grandes dépenses, et la magnanimité, qui semble identique à la confiance, aux grands honneurs. A l'autre acte de la force, qui est de supporter, deux conditions sont requises. D'abord que devant la difficulté de maux menaçants, le coeur ne soit pas brisé par la tristesse et ne déchoie de sa grandeur. C'est à cela que Cicéron rapporte la patience. Aussi définit-il la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service ou d'honnêteté ". L'autre condition, c'est que, en souffrant ces difficultés de façon prolongée, on ne se fatigue pas au point de renoncer, selon l'épître aux Hébreux (12, 3): " Ne vous laissez pas fatiguer en perdant coeur. " C'est la tâche qu'il attribue à la persévérance. Elle consiste pour lui " à demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté avec délibération ". Si ces deux conditions se restreignent à la matière propre de la force, elles en seront comme des parties intégrantes. Mais si elles se réfèrent seulement à des matières difficiles, elles seront des vertus distinctes de la force, mais qui lui sont adjointes comme des vertus secondaires à la principale.

khởi sự với lòng tin cậy. Ở đây, Cicéron gọi sự đại lượng, ông nói: "Sự đại lượng là sự dự định thực hiện các công việc vĩ đại là cao thượng mà tâm hồn quyết định một cách sáng chói và cao cả." Việc thi hành không được giật lùi trước dự định huy hoàng, hai điều kiện này, nếu người ta ứng dụng chúng cho chất thể riêng của đức sức mạnh, chúng sẽ là các phần nguyên tuyền, cần thiết cho sự hiện hữu của nhân đức sức mạnh. Nếu người ta đem các điều kiện đó về những chất thể kém gay go, đó là những nhân đức phân biệt cách loại thuộc với nhân đức sức mạnh, nhưng nối kết với nó như cái phụ thuộc với cái chính; chính như vậy mà Triết gia (Eth. 4,2) ứng dụng nhân đức đại lượng cho những sự phí tổn lớn lao và nhân đức đại lượng xem ra đồng nhất với nhân đức tin cậy, được Triết gia ứng dụng cho các vinh dự to lớn. Về hành động thứ hai của nhân đức sức mạnh là việc chịu đựng, phải có hai điều kiện. Trước tiên, đối với sự khó khăn của những sự xấu đang ngăm đe, tâm hồn không được buồn rầu tan nát và bỏ mất sự cao cả. Chính vì điều đó mà Cicéron quy sự nhẫn nại về đó. Như vậy ông định nghĩa nhân đức nhẫn nại là sự chịu đựng do ý chí và lâu dài các sự thử thách gay go khó nhọc, vì lý do phục vụ hoặc vì sự lương thiện. Điều kiện thứ hai, đó là khi chịu khổ với các sự khó khăn kéo dài, người ta không mệt mỏi đến nỗi rút lui theo lời ghi chép trong thư gửi cho tín hữu Do thái (12,3): "Đề anh em khỏi ra bại hoại tâm thần, mà bỏ buông xuôi." Đó là công việc làm được chỉ về cho nhân đức bền chí. Nó cốt tại tồn tại vững bền và luôn mãi trong một phía đã chấp nhận sau khi xét đoán! Nếu hai điều kiện này được hạn chế trong chất thể riêng của nhân đức sức mạnh, chúng sẽ là các phần nguyên tuyền cho nhân đức này. Mà nếu nó chỉ quy về các chất thể khó khăn, chúng sẽ là những nhân đức phân biệt với nhân đức sức mạnh, nối kết với nhân đức sức mạnh như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quae pertinet ad rationem ardui, quod est obiectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo. Et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Reply to objection 1. Magnificence in the matter of liberality adds a certain greatness: this is connected with the notion of difficulty which is the object of the irascible faculty, that is perfected chiefly by fortitude: and to this virtue, in this respect, it belongs.

Solutions 1. La magnificence ajoute à la matière de la libéralité une certaine grandeur; celle-ci augmente la difficulté, objet de l'appétit irascible, que la vertu de force perfectionne au premier chef.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức đại lượng thêm vào cho chất thể của nhân đức hào phóng một sự cao cả nào đó; sự cao cả này thêm lên sự khó khăn, đối tượng của nộ dục được nhân đức sức mạnh kiện toàn một cách chủ yếu.

AD SECUNDUM dicendum quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est. Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Reply to objection 2. Hope whereby one confides in God is accounted a theological virtue, as stated above (Q[17], A[5]; FS, Q[62], A[3]). But by confidence which here is accounted a part of fortitude, man hopes in himself, yet under God withal.

2. L'espérance qui se confie à Dieu est une vertu théologale, on l'a montré plus haut. Mais par la confiance, qui figure parmi les parties de la force, l'homme met son espoir en lui-même, tout en le subordonnant à Dieu.

2. Nhân đức cậy vào Thiên Chúa là một nhân đức đối thần như người ta đã minh chứng ở trước (Q.17, a.5; I-II, Q.62, a.3). Mà do sự tin cậy là một phần của nhân đức sức mạnh, con người đặt hy vọng của mình trong chính mình, đồng thời hoàn toàn đem sự tin cậy này vào phụ thuộc Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod quascumque magnas res aggredi

Reply to objection 3. To venture on anything great seems to involve

3. Il paraît très périlleux d'attaquer des ennemis considérables, parce

3. Việc tấn công các thù địch to tát thì rất nguy hiểm, bởi vì trong trường

videtur esse periculosum, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiam si magnificentia et fiducia circa quaecumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

AD QUARTUM dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia seu periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. Inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

AD QUINTUM dicendum quod perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est.

AD SEXTUM dicendum quod Macrobius ponit quatuor praedicta a Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiae, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiae. Superaddit autem tria. Quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, a Tullio sub fiducia comprehenduntur, sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei praesupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem; dictum est enim supra quod spes praesupponit amorem et desiderium rei speratae. Vel melius potest dici quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratae. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium, quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris; timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quae excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quae sub magnificentia comprehendi potest, oportet enim in his quae magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter danger, since to fail in such things is very disastrous. Wherefore although magnificence and confidence are referred to the accomplishment of or venturing on any other great things, they have a certain connection with fortitude by reason of the imminent danger.

Reply to objection 4. Patience endures not only dangers of death, with which fortitude is concerned, without excessive sorrow, but also any other hardships or dangers. In this respect it is accounted a virtue annexed to fortitude: but as referred to dangers of death, it is an integral part thereof.

Reply to objection 5. Perseverance as denoting persistence in a good deed unto the end, may be a circumstance of every virtue, but it is reckoned a part of fortitude in the sense stated in the body of the Article.

Reply to objection 6. Macrobius reckons the four aforesaid mentioned by Tully, namely "confidence, magnificence, forbearance," which he puts in the place of patience, and "firmness," which he substitutes for perseverance. And he adds three, two of which, namely "magnanimity" and "security," are comprised by Tully under the head of confidence. But Macrobius is more specific in his enumeration. Because confidence denotes a man's hope for great things: and hope for anything presupposes an appetite stretching forth to great things by desire, and this belongs to magnanimity. For it has been stated above (FS, Q[40], A[2]) that hope presupposes love and desire of the thing hoped for. A still better reply is that confidence pertains to the certitude of hope; while magnanimity refers to the magnitude of the thing hoped for. Now hope has no firmness unless its contrary be removed, for sometimes one, for one's own part, would hope for something, but hope is avoided on account of the obstacle of fear, since fear is somewhat contrary to hope, as stated above, (FS, Q[40], A[4], ad 1). Hence Macrobius adds security, which banishes fear. He adds a third, namely constancy, which may be comprised under magnificence. For in performing deeds of magnificence one needs to have a constant mind. For this reason Tully says that magnificence consists not only in accomplishing great things, but also in discussing them generously in the mind. Constancy may also pertain to perseverance, so that one may be called persevering through not desisting on account of delays, que l'échec est alors très cuisant. Aussi, même si la magnificence et la confiance agissent pour opérer ou attaquer de grandes choses, elles ont une certaine affinité avec la force, en raison du péril menaçant.

4. La patience ne supporte pas seulement les périls mortels, que concerne la force, en limitant les excès de la tristesse; elle supporte aussi d'autres difficultés et d'autres périls. A ce titre elle est une vertu annexe de la force. Mais en tant qu'elle concerne les périls de mort, elle en est partie intégrante.

5. La persévérance, en tant qu'elle signifie la continuation d'une oeuvre bonne jusqu'à la fin, peut être une condition de toute vertu. Mais elle fait partie de la force comme nous venons de le dire dans la Réponse.

6. Macrobe nomme les quatre vertus déjà nommées par Cicéron: confiance, magnificence, tolérance (qui tient la place de la patience) et fermeté (qui tient la place de la persévérance). Mais il ajoute trois parties de la force. Deux d'entre elles, la magnanimité et la sécurité, sont englobées chez Cicéron par la confiance, mais Macrobe les distingue en les spécialisant. Car la confiance implique l'espérance de grandes choses. Or l'espérance de quoi que ce soit présuppose un appétit tendu par le désir vers de grandes choses, ce qui se rattache à la magnanimité; nous avons dit plus haut en effet que l'espérance présuppose l'amour et le désir de son objet. Ou bien on peut dire, ce qui est mieux, que la confiance se rattache à la certitude de l'espérance; la magnanimité, à la grandeur de la chose espérée. L'espérance ne peut être ferme si l'on n'écarte pas son contraire. Parfois en effet quelqu'un, pour ce qui tient à lui, espère, mais son espérance est enlevée par la crainte, car celle-ci est d'une certaine façon opposée à l'espérance, nous l'avons montré plus haut. C'est pourquoi Macrobe ajoute la sécurité, qui exclut la crainte. Il ajoute une troisième vertu: la constance, qu'on peut englober dans la magnificence car il faut, lorsqu'on agit magnifiquement, avoir un coeur constant. C'est pourquoi Cicéron dit qu'il revient à la magnificence non seulement d'organiser de grandes affaires, mais encore de les imaginer avec de l'ampleur dans l'esprit. La constance peut encore se rattacher à la persévérance, car la persévérance est attribuée à celui qui n'est pas découragé par la durée de l'action, tandis qu'on appelle hợp này sự thất bại sẽ lớn lao. Như vậy, mặc dầu nhân đức đại lượng và nhân đức tin cậy hành động để thi hành hoặc tấn công các công việc vĩ đại, nó có một tương hệ nào với nhân đức sức mạnh, vì sự nguy hiểm ngăm đe.

4. Nhân đức nhẫn nại không những chịu đựng các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà đức sức mạnh liên hệ về đó, bằng cách hạn chế sự buồn rầu thái quá; nó cũng chịu đựng các sự khó khăn và các sự nguy hiểm khác. Với tư cách này nó là nhân đức phụ thuộc của nhân đức sức mạnh. Song trong tư cách nó liên hệ với các sự nguy hiểm chết chóc, nó là phần nguyên tuyền của nhân đức sức mạnh.

5. Nhân đức bền chí, trong tư cách nó biểu thị sự tiếp tục một công việc tốt lành cho đến tận cùng, có thể là điều kiện cho mọi nhân đức; nhưng nó là phần của nhân đức sức mạnh như chúng ta mới nói tới trong phần trả lời.

6. Macrôbiô kể ra bốn nhân đức đã được Cicéron kêu tên: "Nhân đức tin cậy, nhân đức đại lượng, nhân đức khoan dung (thay thế nhân đức nhẫn nại), và nhân đức vững bền (thay thế nhân đức bền chí). Nhưng không thêm ba phần của nhân đức sức mạnh. Hai nhân đức trong ba nhân đức này, nhân đức đại lượng và nhân đức an toàn, đối với Cicéron, được bao gồm trong nhân đức tin cậy; còn Macrôbiô phân biệt chúng ra để phân loại chúng. Bởi vì đức tin cậy bao hàm sự hy vọng các điều lớn lao. Vì sự hy vọng về bất cứ cái gì đều giả định trước sự ước muốn hướng về các điều vĩ đại to lớn, điều đó quy về nhân đức độ lượng; như đức đã nói ở trước (I-II, Q.40, a.7), sự hy vọng giả định trước tình yêu và sự ước muốn đối tượng của mình. Hoặc người ta có thể nói rằng sự tin cậy quy về sự chắc chắn của hy vọng; nhân đức độ lượng quy về tính vĩ đại của điều được hy vọng. Sự hy vọng có thể trở nên vững vàng nếu người ta tránh tương phản hữu của nó. Quả thế, đôi khi một người nào về phía của mình hy vọng, nhưng sự hy vọng của họ bị cất mất đi do sự sợ hãi, bởi vì sự sợ hãi một cách nào đó đối lập với sự hy vọng như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.123, a.1, sol.2). Do đó, Macrôbiô thêm nhân đức an toàn trục xuất sự sợ hãi. Ông thêm nhân đức thứ ba, sự vững bền mà người ta có thể bao gồm nó trong nhân đức đại lượng, bởi vì khi người ta hành động cách huy hoàng lộng lẫy, người ta phải bền vững. Do đó, Cicéron nói điều riêng của nhân đức đại lượng không những tổ chức những công việc lớn lao, mà còn tưởng nghĩ về chúng một cách rộng rãi trong tinh thần. Nhân đức vững bền còn có thể quy về nhân đức bền chí, bởi vì nhân đức bền chí được kể về cho kẻ không ngã lòng trong khi hành động kéo dài; do đó, người ta gọi người vững bền là kẻ không

diuturnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quaecumque alia repugnantia. Illa etiam quae Andronicus ponit ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio; magnanimitatem autem cum Macrobio. Lema autem est idem quod patientia vel tolerantia, dicit enim quod lema est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, et sustinere quae ratio dicit. Eupsychia autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod securitas, dicit enim quod est robur animae ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem idem esse videtur quod fiducia, dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens tributus in his quae secundum virtutem. Magnificentiae autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quae apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam sive strenuitatem. Unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur quas Tullius ponit.

AD SEPTIMUM dicendum quod illa quinque quae ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

and constant through not desisting on account of any other obstacles. Those that are mentioned by Andronicus seem to amount to the same as the above. For with Tully and Macrobius he mentions "perseverance" and "magnificence," and with Macrobius, "magnanimity." "Strength of will" is the same as patience or forbearance, for he says that "strength of will is a habit that makes one ready to attempt what ought to be attempted, and to endure what reason says should be endured"---i.e. good courage seems to be the same as assurance, for he defines it as "strength of soul in the accomplishment of its purpose." Manliness is apparently the same as confidence, for he says that "manliness is a habit of self-sufficiency in matters of virtue." Besides magnificence he mentions , i.e. manly goodness which we may render "strenuousness." For magnificence consists not only in being constant in the accomplishment of great deeds, which belongs to constancy, but also in bringing a certain manly prudence and solicitude to that accomplishment, and this belongs to , strenuousness: wherefore he says that is the virtue of a man, whereby he thinks out profitable works. Accordingly it is evident that all these parts may be reduced to the four principal parts mentioned by Tully.

Reply to objection 7. The five mentioned by Aristotle fall short of the true notion of virtue, for though they concur in the act of fortitude, they differ as to motive, as stated above (Q[123], A[1], ad 2); wherefore they are not reckoned parts but modes of fortitude.

constant celui qui n'est pas découragé par n'importe quelle autre résistance. Les vertus énumérées par Andronicus paraissent revenir au même. Il nomme la persévérance et la magnificence, comme Cicéron et Macrobe, et la magnanimité comme Macrobe. La résolution est identique à la patience et à la tolérance, car pour lui " la résolution est un habitus qui rend prêt à entreprendre comme il faut, et à résister comme la raison le demande ". L'assurance semble identique à la sécurité car, pour Andronicus, " c'est la force de l'âme pour accomplir ses oeuvres ". La virilité est identique à la confiance, car il la définit " un habitus qui se suffit à lui-même, accordé aux hommes courageux ". A la magnificence il ajoute le courage (andragathia: vertu du " bon guerrier "), que nous pouvons appeler encore bravoure. Or il revient à la magnificence non seulement de tenir bon dans la réalisation d'oeuvres grandioses, ce qui revient à la constance, mais encore de les exécuter avec une prudence et un zèle viril, qui reviennent à la bravoure. Aussi Andronicus dit-il: " L'andragathia est une vertu virile pour entreprendre des oeuvres utiles à la communauté. " On voit ainsi que toutes ces parties de la force se ramènent à la liste donnée par Cicéron.

7. Ces cinq parties énumérées par Aristote n'atteignent pas à la vraie raison de vertu, parce que, tout en se rejoignant dans l'acte de force, elles diffèrent cependant par leur motif, comme on l'a montré plus haut. C'est pourquoi ce sont moins des parties que des modes de la force.

ngã lòng đối với bất cứ sự đề kháng. Các nhân đức đã được Andrônicô kể xem ra cũng quy về như vậy. Ông kêu nhân đức bền chí và nhân đức đại lượng như Cicéron và Macrobô. Sự quyết tâm đồng nhất với sự nhẫn nại và sự khoan dung, bởi vì đối với ông sự quyết tâm là tập quán làm cho con người sẵn sàng khởi công như phải lẽ, và chống lại như trí năng đòi hỏi điều đó. Sự tin chắc đồng nhất với sự an toàn bởi vì đối với Andronicô, đó là sức mạnh của linh hồn để hoàn thành các công việc của mình. Tính cương quyết đồng nhất với sự tin cậy, bởi vì ông định nghĩa nó là tập quán tự túc cho chính mình, và hiện hữu nơi những con người can đảm. Với nhân đức đại lượng, ông thêm sự can đảm (nhân đức của người chiến sĩ), mà chúng ta còn có thể gọi là tính dũng cảm. Như vậy Andrônicô nói: "Nhân đức của chiến sĩ (andragathia), là nhân đức cương quyết để đảm đương các công việc hữu ích cho cộng đoàn. Như vậy, người ta thấy mọi phần của nhân đức sức mạnh quy về danh sách đã được Cicéron đã đưa ra.

7. Nhưng phần đã được Triết gia kể ra không đạt tới yếu tính thực của nhân đức, bởi vì mặc dầu được liên kết với nhau trong hành động của nhân đức sức mạnh, chúng vẫn phân biệt nhau vì lý do của chúng như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.123, a.1,sol.2). Do đó, chúng không phải là những phần hơn là các thể cách của nhân đức sức mạnh.

QUAESTIO 129

DE MAGNANIMITATE

OF MAGNANIMITY

LA MAGNANIMITÉ

NHÂN ĐỨC ĐỘ LƯỢNG

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciae ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo, de magnificentia; tertio, de patientia; quarto, de perseverantia. Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum

We must now consider each of the parts of fortitude, including, however, the other parts under those mentioned by Tully, with the exception of confidence, for which we shall substitute magnanimity, of which Aristotle treats. Accordingly we shall consider (1) Magnanimity; (2) Magnificence; (3) Patience; (4) Perseverance. As regards the first we shall treat (1) of magnanimity; (2) of its contrary vices. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether magnanimity is about honors? (2) Whether magnanimity

I1 faut maintenant étudier chacune des parties de la force, mais en les ramenant toutes aux quatre principales données par Cicéron sauf que nous mettons à la place de la confiance la magnanimité dont traite Aristote. Nous étudierons donc: l° la magnanimité (Question 129); 2° la magnificence (Question 134-135); 3° la patience (Question 136); 4° la persévérance (Question 137-138). Après avoir étudié la magnanimité, nous étudierons les vices opposés (Question 130-133). 1. Concerne-t-elle les honneurs? - 2. Seulement les grands honneurs?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu mỗi phần trong các phần của nhân đức sức mạnh bằng cách quy tất cả chúng nó về bốn phần chính đã được Cicéron kể ra (Q.128, obj.1), trừ phi chúng ta đặt vào chỗ của nhân đức tin cậy, nhân đức độ lượng mà Triết gia đề cập đến (Q.128). Vậy chúng ta sẽ nghiên cứu: Thứ nhất, nhân đức độ lượng (Q.129); Thứ đến, nhân đức đại lượng (Q.134, 135); Thứ ba, nhân đức nhẫn nại (Q.136); Thứ tư, nhân đức bền chí (Q.137-138). Sau khi nghiên cứu nhân đức độ lượng, chúng ta sẽ tìm hiểu các tật xấu đối lập với nó (Q.130, 133). 1. Nhân đức độ

magnanimitas sit circa honores. Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit pars fortitudinis. Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam. Septimo, quomodo se habeat ad securitatem. Octavo, quomodo se habeat ad bona fortunae.

ARTICULUS 1
Utrum magnanimitas sit circa honores

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili. Quod ex ipso nomine patet, nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi; animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III de anima, ubi philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est desiderium et animus, idest concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit praemium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

PRAETEREA, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non est autem circa operationes, quia sic esset pars iustitiae. Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

PRAETEREA, magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam, dicitur enim magnanimus quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex hoc quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus est circa honores et inhonorationes*.

RESPONDEO dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo, uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus quod animum habet ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, uno modo, secundum proportionem; alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in usu alicuius rei parvae vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur. Sed simpliciter et

is only about great honors? (3) Whether it is a virtue? (4) Whether it is a special virtue? (5) Whether it is a part of fortitude? (6) Of its relation to confidence; (7) Of its relation to assurance; (8) Of its relation to goods of fortune.

ARTICLE 1
Whether magnanimity is about honors ?

Objections 1. It seems that magnanimity is not about honors. For magnanimity is in the irascible faculty, as its very name shows, since "magnanimity" signifies greatness of mind, and "mind" denotes the irascible part, as appears from De Anima iii, 42, where the Philosopher says that "in the sensitive appetite are desire and mind," i.e. the concupiscible and irascible parts. But honor is a concupiscible good since it is the reward of virtue. Therefore it seems that magnanimity is not about honors.

2. Further, since magnanimity is a moral virtue, it must needs be about either passions or operations. Now it is not about operations, for then it would be a part of justice: whence it follows that it is about passions. But honor is not a passion. Therefore magnanimity is not about honors.

3. Further, the nature of magnanimity seems to regard pursuit rather than avoidance, for a man is said to be magnanimous because he tends to great things. But the virtuous are praised not for desiring honors, but for shunning them. Therefore magnanimity is not about honors.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "magnanimity is about honor and dishonor."

I answer that, Magnanimity by its very name denotes stretching forth of the mind to great things. Now virtue bears a relationship to two things, first to the matter about which is the field of its activity, secondly to its proper act, which consists in the right use of such matter. And since a virtuous habit is denominated chiefly from its act, a man is said to be magnanimous chiefly because he is minded to do some great act. Now an act may be called great in two ways: in one way proportionately, in another absolutely. An act may be called great proportionately, even if it consist in the use of some small or ordinary thing, if, for instance, one make a very good use of it: but an act is simply and absolutely great when it consists in the best use of the greatest thing. The things

- 3. Est-elle une vertu? - 4. Une vertu spéciale? - 5. Fait-elle partie de la force? - 6. Quels sont ses rapports avec la confiance? - 7. Avec la sécurité? - 8. Avec les biens de la fortune?

ARTICLE 1
La magnanimité concerne-t-elle les honneurs ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car la magnanimité réside dans l'appétit irascible, ce qu'on voit à son nom, car magnanimité équivaut à " grandeur d'âme ", âme signifiant ici la puissance irascible, selon Aristote qui dit: " Dans l'appétit sensible se trouvent le désir et l'âme " c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible. Mais l'honneur est un bien pour le concupiscible, puisqu'il récompense la vertu. Il apparaît donc que la magnanimité ne concerne pas les honneurs.

2. Étant une vertu morale, la magnanimité doit concerner ou les passions ou les actions. Or elle ne concerne pas les actions, car elle serait alors une partie de la justice. Il reste donc qu'elle concerne les passions. Mais l'honneur n'est pas une passion. Donc la magnanimité ne concerne pas les honneurs.

3. La magnanimité semble se rattacher à la recherche plus qu'à la fuite, car on appelle magnanime celui qui tend à la grandeur. Or on ne loue pas les gens vertueux de désirer les honneurs, mais plutôt de les fuir.

En sens contraire, le Philosophe dit: " La magnanimité concerne les honneurs et le déshonneur. "

Réponse : En vertu de son nom, la magnanimité implique une âme qui tend à la grandeur. Or on reconnaît la nature d'une vertu à deux choses: à la matière que son action concerne; à son acte propre qui consiste à traiter cette matière de la façon requise. Et parce que l'habitus de la vertu se détermine au premier chef par son acte, on appelle un homme magnanime parce que son âme est orientée vers un acte plein de grandeur. Or un acte peut être appelé grand de deux façons: relativement ou absolument. Un acte peut être appelé grand de façon relative alors même qu'il consiste à employer une chose petite ou médiocre, mais de façon excellente. Mais l'acte simplement et absolument grand est celui qui consiste dans l'emploi excellent

lượng liên hệ với các vinh dự? 2. Nó chỉ liên hệ với các vinh dự to lớn? 3. Nó là nhân đức? 4. Nó là nhân đức đặc biệt? 5. Nó là phần của đức sức mạnh? 6. Nó có những mối tương quan nào với nhân đức tin cậy. 7. Nó có những mối tương quan nào với nhân đức an toàn. 8. Và với các của cải gia tài sản nghiệp.

TIẾT 1
Nhân đức độ lượng liên hệ với vinh dự ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Nhân đức độ lượng ở trong nộ dục, điều đó được người ta trông thấy trong cái tên của nó vì nhân đức độ lượng nói lên sự cao thượng của tâm hồn, tâm hồn ở đây biểu thị năng lực nộ dục như Triết gia khẳng định (Eth. 3,9): "Trong giác dục có sự ước muốn và có tâm hồn", nghĩa là tham dục và nộ dục. Mà vinh dự là sự tốt của tham dục, bởi vì nó thưởng nhân đức. Vậy xem ra đức độ lượng không liên hệ với các vinh dự.

2. Là một luân đức, đức độ lượng phải liên hệ với các đam mê hoặc các hành động. Mà nó không liên hệ với các hành động. Vì trong trường hợp này, nó hẳn là một phần của nhân đức công bình. Vậy điều còn lại là nó liên hệ với các đam mê. Song vinh dự không phải là một đam mê. Vậy nhân đức độ lượng không liên hệ với các vinh dự.

3. Nhân đức độ lượng xem ra quy về việc tìm kiếm hơn là sự trốn tránh, bởi vì người ta gọi người độ lượng là kẻ hướng về sự cao thượng. Mà người ta không ca ngợi các người nhân đức vì việc ước muốn các vinh dự, nhưng đúng hơn là vì việc trốn tránh các vinh dự.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,3) nói: "Nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự và các sự ô danh."

TRẢ LỜI : Do cái tên của mình, nhân đức độ lượng bao hàm tâm hồn hướng về cái cao thượng; mà người ta nhận biết bản tính của một nhân đức ở hai điểm: ở chất thể mà hành động của nó liên hệ đến, ở hành động riêng của nó cốt tại việc đối xử chất thể này theo thể cách phải có. Và bởi vì tập quán của nhân đức được quyết định cách chủ yếu bởi hành động của mình, người ta gọi một con người độ lượng bởi vì tâm hồn hướng về hành động đầy sự cao thượng. Mà hành động được gọi là cao thượng theo hai thể cách: tương đối hay tuyệt đối. Hành động được gọi là cao thượng theo thể cách tương đối ngay trong khi nó cốt tại sử dụng một điều nhỏ mọn hoặc tầm thường, nhưng theo cách tuyệt hảo; còn hành động cao thượng cách đơn giản và tuyệt đối cốt tại sự sử dụng cách tuyệt hảo một sự tốt cao thượng. Mà, những cái gì để

absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximae. Res autem quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quae simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quae sunt magna simpliciter et absolute, sicut dicitur aliquis fortis ex his quae sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem, sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet habet rationem magni vel ardui.

AD SECUNDUM dicendum quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quae tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut et de fortitudine supra dictum est quod est circa pericula mortis inquantum sunt obiectum timoris et audaciae.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nihil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores quod non curaret facere ea quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honorem, ut videlicet studeat facere ea quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem.

ARTICULUS 2
Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

PRAETEREA, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa magnas iras, vel circa

which come into man's use are external things, and among these honor is the greatest simply, both because it is the most akin to virtue, since it is an attestation to a person's virtue, as stated above (Q[103], AA[1],2); and because it is offered to God and to the best; and again because, in order to obtain honor even as to avoid shame, men set aside all other things. Now a man is said to be magnanimous in respect of things that are great absolutely and simply, just as a man is said to be brave in respect of things that are difficult simply. It follows therefore that magnanimity is about honors.

Reply to objection 1. Good and evil absolutely considered regard the concupiscible faculty, but in so far as the aspect of difficult is added, they belong to the irascible. Thus it is that magnanimity regards honor, inasmuch, to wit, as honor has the aspect of something great or difficult.

Reply to objection 2. Although honor is neither a passion nor an operation, yet it is the object of a passion, namely hope, which tends to a difficult good. Wherefore magnanimity is immediately about the passions of hope, and mediately about honor as the object of hope: even so, we have stated (Q[123], AA[4],5) with regard to fortitude that it is about dangers of death in so far as they are the object of fear and daring.

Reply to objection 3. Those are worthy of praise who despise riches in such a way as to do nothing unbecoming in order to obtain them, nor have too great a desire for them. If, however, one were to despise honors so as not to care to do what is worthy of honor, this would be deserving of blame. Accordingly magnanimity is about honors in the sense that a man strives to do what is deserving of honor, yet not so as to think much of the honor accorded by man.

ARTICLE 2
Whether magnanimity is essentially about great honors ?

Objections 1. It seems that magnanimity is not essentially about great honors. For the proper matter of magnanimity is honor, as stated above (A[1]). But great and little are accidental to honor. Therefore it is not essential to magnanimity to be about great honors.

2. Further, just as magnanimity is about honor, so is meekness about anger. But it is not essential to meekness to be about either great or little anger. Therefore neither is

d'un bien supérieur. Or, ce qui est mis à l'usage de l'homme, ce sont les biens extérieurs, dont le plus élevé absolument est l'honneur. Cela, parce qu'il est tout proche de la vertu, en tant qu'il lui rend témoignage, comme nous l'avons établi plus haut en outre, parce qu'il est rendu à Dieu et aux êtres les plus parfaits, et parce que les hommes font tout passer après la conquête de l'honneur et le rejet de la honte. Ainsi donne-t-on le nom de magnanime à partir de ce qui est grand purement et simplement, comme on donne le nom de fort à partir de ce qui est absolument difficile. Il est donc logique que la magnanimité concerne les honneurs.

Solutions 1. Le bien ou le mal considérés absolument relèvent de l'appétit concupiscible; mais si on leur ajoute la raison de difficulté, ils relèvent de l'irascible. Et c'est ainsi que la magnanimité envisage l'honneur, en tant que celui-ci présente la raison de chose grande et ardue.

2. Si l'honneur n'est ni une passion ni une action, il est pourtant l'objet d'une passion, l'espérance, qui tend au bien ardu. C'est pourquoi la magnanimité concerne immédiatement la passion de l'espérance, et médiatement l'honneur; de même avons-nous dit plus haut, au sujet de. la force, qu'elle concerne les périls mortels en tant qu'ils sont objets de crainte et d'audace.

3. On doit louer ceux qui méprisent les honneurs au point que pour les obtenir ils ne font rien de déplacé et ne leur accordent pas une valeur excessive. Mais si l'on méprisait les honneurs en ce que l'on ne se soucierait pas de faire ce qui est digne d'honneur, ce serait blâmable. Et c'est ainsi que la magnanimité concerne les honneurs: pourvu qu'on s'efforce de faire ce qui est digne d'honneur, au lieu d'estimer grandement les honneurs humains.

ARTICLE 2
La magnanimité concerne-t-elle seulement les honneurs considérables ?

Objections 1. Il semble que cela n'appartienne pas à la raison de magnanimité. En effet, sa matière est l'honneur, on vient de le dire. Mais la grandeur et la petitesse ne s'ajoutent à l'honneur que comme des accidents.

2. La magnanimité concerne les honneurs, comme la mansuétude concerne les colères. Mais il n'appartient pas à la raison de mansuétude qu'elle concerne de

cho nhân loại được sử dụng, đó là những của cải bên ngoài, mà các của cải bên ngoài cao thượng nhất cách tuyệt đối, đó là cái vinh dự. Điều đó, bởi vì nó hoàn toàn gần gũi với nhân đức, trong tư cách nó làm chứng cho nhân đức như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.103, a.1). Hơn nữa, bởi vì nó được đem đến cho Thiên Chúa và cho các hữu thể rất hoàn hảo, và bởi vì nhân loại coi tất cả mọi sự kém hơn việc thu lượm được vinh dự và vứt bỏ sự xấu hổ. Như vậy, người ta cho cái tên độ lượng do cái gì cao thượng cách thuần túy và đơn giản, như người ta cho cái tên hùng dũng do cái gì khó khăn tuyệt đối. Vậy một cách hợp lý, nhân đức độ lượng liên hệ với vinh dự.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tốt hoặc sự xấu được xem xét cách tuyệt đối, lệ thuộc vào tham dục; nhưng nếu người ta thêm vào cho chúng yếu tính của sự khó khăn, chúng lệ thuộc vào nộ dục; và chính như vậy mà nhân đức độ lượng nhắm vinh dự, trong tư cách vinh dự đưa ra yếu tính về điều cao thượng và gay go.

2. Nếu vinh dự không phải là đam mê, cũng không phải là hành động, nó vẫn là đối tượng của đam mê hy vọng, và hy vọng hướng về sự tốt gay go. Do đó, nhân đức độ lượng liên hệ trực tiếp với đam mê hy vọng, và gián tiếp với vinh dự; cũng vậy, chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.3, sol.2; a.4) về vấn đề nhân đức sức mạnh, là nó liên hệ với các sự nguy hiểm gây nên chết chóc trong tư cách chúng là đối tượng của sự sợ hãi và của sự táo bạo.

3. Người ta phải ca ngợi những kẻ khinh chê các vinh dự đến nỗi để được các vinh dự, họ không làm cái gì không đúng chỗ và cũng không gán cho chúng một giá trị thái quá; còn giả như người ta khinh dể các vinh dự ở điều người ta không lo lắng thi hành điều xứng đáng vinh dự, điều đó đáng quở trách. Mà chính như thế, nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự, miễn là người ta cố gắng làm cái gì đáng vinh dự thay vì đánh giá các vinh dự nhân loại một cách cao thượng.

TIẾT 2
Nhân đức độ lượng chỉ liên hệ với các vinh dự lớn lao to tác mà thôi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó không thuộc về yếu tính của nhân đức độ lượng. Chất thể của nhân đức độ lượng là sự vinh dự như người ta mới nói tới. Mà sự lớn lao hoặc sự nhỏ bé chỉ thêm vào cho vinh dự với tư cách là các tùy thể.

2. Nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự như nhân đức hiền hậu liên hệ với các sự giận dữ. Mà điều không thuộc về yếu tính của nhân đức hiền hậu, là nó liên hệ với các sự giận dữ

parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

PRAETEREA, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimus bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *magnanimitas est circa magnos honores*.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in VII Physic., virtus est perfectio quaedam. Et intelligitur esse perfectio potentiae, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I de caelo. Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem aut difficultatem, quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sic circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Difficile autem et magnum, quae ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere. Et ista difficultas sola invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiae. Alia autem est difficultas ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Circa quas considerandum est quod quaedam passiones sunt quae habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis, quaedam vero principaliter ex parte rerum quae sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quae sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus, sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias, temperantia est circa maximarum delectationum concupiscentias, et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quae sunt passionum obiecta, sicut amor vel cupiditas pecuniae seu

it essential to magnanimity to be about great honor.

3. Further, small honor is less aloof from great honor than is dishonor. But magnanimity is well ordered in relation to dishonor, and consequently in relation to small honors also. Therefore it is not only about great honors.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7) that magnanimity is about great honors.

I answer that According to the Philosopher (Phys. vii, 17, 18), virtue is a perfection, and by this we are to understand the perfection of a power, and that it regards the extreme limit of that power, as stated in De Coelo i, 116. Now the perfection of a power is not perceived in every operation of that power, but in such operations as are great or difficult: for every power, however imperfect, can extend to ordinary and trifling operations. Hence it is essential to a virtue to be about the difficult and the good, as stated in Ethic. ii, **3.** Now the difficult and the good (which amount to the same) in an act of virtue may be considered from two points of view. First, from the point of view of reason, in so far as it is difficult to find and establish the rational means in some particular matter: and this difficulty is found only in the act of intellectual virtues, and also of justice. The other difficulty is on the part of the matter, which may involve a certain opposition to the moderation of reason, which moderation has to be applied thereto: and this difficulty regards chiefly the other moral virtues, which are about the passions, because the passions resist reason as Dionysius states (Div. Nom. iv, 4). Now as regards the passions it is to be observed that the greatness of this power of resistance to reason arises chiefly in some cases from the passions themselves, and in others from the things that are the objects of the passions. The passions themselves have no great power of resistance, unless they be violent, because the sensitive appetite, which is the seat of the passions, is naturally subject to reason. Hence the resisting virtues that are about these passions regard only that which is great in such passions: thus fortitude is about very great fear and daring; temperance about the concupiscence of the greatest pleasures, and likewise meekness about the greatest anger. On the other hand, some passions have great power of resistance to reason arising from the external things themselves that are the objects of those passions: such are the love or desire of money or of

grandes ou de petites colères.

3. Un petit honneur est moins éloigné d'un grand que le déshonneur. Mais la magnanimité se comporte bien devant le déshonneur. Donc de même devant des honneurs modestes.

En sens contraire, le Philosophe affirme " La magnanimité concerne les grands honneurs.

Réponse : D'après Aristote " la vertu est une certaine perfection ", et cela s'entend d'une perfection de la puissance " portée à son comble ". La perfection de la puissance ne doit pas être envisagée dans une activité quelconque, mais dans une activité qui comporte de la grandeur ou de la difficulté. Car toute puissance, si imparfaite qu'elle soit, est capable d'une activité au moins médiocre et faible. C'est pourquoi il est essentiel à la vertu de concerner " le difficile et le bien ", selon Aristote. Or le difficile et le grand, ce qui revient au même, peut être envisagé dans l'acte vertueux de deux façons. D'abord du côté de la raison, en tant qu'il est difficile de trouver le milieu de la raison, et de le déterminer dans une certaine matière. Cette difficulté ne se trouve que dans l'acte des vertus intellectuelles, et aussi dans l'acte de la justice. Une autre difficulté est du côté de la matière qui, de soi, peut résister à la mesure de raison qu'on veut lui imposer. Cette difficulté se remarque surtout dans les autres vertus morales, qui concernent les passions car, " les passions luttent contre la raison " selon Denys. A leur sujet il faut remarquer que certaines passions ont une grande force pour résister à la raison, principalement du fait qu'elles sont des passions; et certaines principalement du fait des objets de ces passions. Or les passions n'ont une grande force pour lutter contre la raison que si elles sont violentes, parce que l'appétit sensible, où résident les passions, est soumis par nature à la raison. Et c'est pourquoi les vertus concernant de telles passions ne s'exercent qu'au sujet de ce qui est grand dans ces passions, comme la force concerne les grandes craintes et les grandes audaces; la tempérance, les convoitises des plus vives délectations; la mansuétude, les plus violentes colères. Certaines passions s'opposent à la raison avec une grande force du fait des réalités extérieures qui sont leurs objets, comme l'amour ou cupidité de l'argent ou de l'honneur. Et en ces domaines, il faut de la vertu non seulement dans ce qu'il y a de plus

to lớn hoặc nhỏ mọn.

3. Một vinh dự nhỏ nhen không cách xa với sự vinh dự lớn lao cho bằng sự ô danh. Mà nhân đức độ lượng quan hệ với sự ô danh. Cũng vậy, nó liên hệ với các vinh dự lớn lao.

TRÁI LẠI, Triết gia khẳng định (Eth. 2,7): "Nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự lớn lao."

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Phys. 7,3), nhân đức là một sự hoàn hảo nào đó và điều đó hiểu về sự hoàn hảo của năng lực đưa đến tột bậc (De Caelo. 1,11). Sự hoàn hảo của năng lực không được nằm trong bất cứ hoạt động tính nào, nhưng trong hoạt động tính bao hàm sự cao thượng hoặc sự khó khăn. Bởi vì mọi năng lực, dầu bất hoàn hảo thế nào, vẫn có khả năng hoạt động ít là tầm thường và yếu đuối. Do đó, điều thuộc về yếu tính của nhân đức là liên hệ với cái khó khăn và điều tốt như Triết gia xác định (Eth. 2,3). Mà cái khó khăn và cái cao thượng, cả hai cũng như nhau, được nhắm trong hành động nhân đức theo hai thể cách. Trước hết, về phía trí năng, trong tư cách việc tìm gặp điểm trung dung của trí năng và việc quyết định nó ở trong một chất thể nào đó, đó là việc khó khăn. Việc khó khăn này chỉ gặp ở trong hành động của các trí đức, và cũng ở trong hành động của nhân đức công bình. Một sự khó khăn khác về phía chất thể; và chất thể này tại sự chống lại mức độ của trí năng mà người ta muốn đặt lên trên nó. Sự khó khăn này được nhận thấy nhất là ở trong các nhân đức khác liên hệ với các đam mê, bởi vì các đam mê chiến đấu chống lại trí năng như Denys minh chứng (De Div. Nom.) Về vấn đề các đam mê, người ta phải lưu ý rằng một số đam mê có sức mạnh to tát chống lại trí năng, một cách chủ yếu bởi vì chúng là những đam mê, và một số đam mê khác chống lại với trí năng một cách chủ yếu bởi vì chúng là đối tượng của các đam mê này. Mà các đam mê chỉ có một sức mạnh to tát chống lại trí năng nếu chúng mãnh liệt, bởi vì giác dục là trú sở của các đam mê, tùng phục trí năng do bản tính. Và do đó, các nhân đức liên hệ với các đam mê như chủ thể chỉ thể hiện đối với cái gì lớn lao trong các đam mê này, nhờ đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi to tát và các sự táo bạo to tát, nhân đức tiết độ liên hệ với các đam mê của những sự vui thú mãnh liệt nhất, nhân đức hiền hậu liên hệ với các sự giận dữ dữ dội nhất. Một số đam mê đối lập với trí năng với một sức lực lớn lao vì các thực tại bên ngoài là đối tượng của chúng, như tình yêu hoặc sự tham lam tiền bạc hoặc vinh dự. Và trong các lãnh vực này, người ta phải có nhân đức đối với những cái gì dữ dội nhất, mà còn đối với những đối tượng

honoris. Et in istis oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora, quia res exterius existentes, etiam si sint parvae, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad hominis vitam. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes, una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa magnas pecunias, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duae virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quae innominata est, nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt philotimia, idest amor honoris, et aphilotimia, idest sine amore honoris; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quae sunt magno honore digna.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum, sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

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

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

ARTICULUS 3
Utrum magnanimitas sit virtus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed

honor. And for these it is necessary to have a virtue not only regarding that which is greatest in those passions, but also about that which is ordinary or little: because things external, though they be little, are very desirable, as being necessary for human life. Hence with regard to the desire of money there are two virtues, one about ordinary or little sums of money, namely liberality, and another about large sums of money, namely "magnificence." In like manner there are two virtues about honors, one about ordinary honors. This virtue has no name, but is denominated by its extremes, which are , i.e. love of honor, and , i.e. without love of honor: for sometimes a man is commended for loving honor, and sometimes for not caring about it, in so far, to wit, as both these things may be done in moderation. But with regard to great honors there is "magnanimity." Wherefore we must conclude that the proper matter of magnanimity is great honor, and that a magnanimous man tends to such things as are deserving of honor.

Reply to objection 1. Great and little are accidental to honor considered in itself: but they make a great difference in their relation to reason, the mode of which has to be observed in the use of honor, for it is much more difficult to observe it in great than in little honors.

Reply to objection 2. In anger and other matters only that which is greatest presents any notable difficulty, and about this alone is there any need of a virtue. It is different with riches and honors which are things existing outside the soul.

Reply to objection 3. He that makes good use of great things is much more able to make good use of little things. Accordingly the magnanimous man looks upon great honors as a thing of which he is worthy, or even little honors as something he deserves, because, to wit, man cannot sufficiently honor virtue which deserves to be honored by God. Hence he is not uplifted by great honors, because he does not deem them above him; rather does he despise them, and much more such as are ordinary or little. In like manner he is not cast down by dishonor, but despises it, since he recognizes that he does not deserve it.

ARTICLE 3
Whether magnanimity is a virtue ?

Objections 1. It seems that magnanimity is not a virtue. For every moral virtue observes the mean. But magnanimity observes not

intense, mais aussi pour les objets médiocres ou mineurs, parce que les réalités extérieures même petites, sont très désirables, comme nécessaires à la vie. Et c'est pourquoi, concernant l'appétit de l'argent, il y a deux vertus; l'une concerne les richesses médiocres ou modérées, c'est la libéralité; l'autre concerne les grandes richesses, c'est la magnificence. De même, concernant les honneurs, il y a deux vertus. L'une qui concerne les honneurs moyens, n'a pas de nom; elle est nommée cependant par ses extrémités qu'on appelle philotimia (amour de l'honneur) et aphilotimia (absence d'amour pour l'honneur). En effet, on loue parfois celui qui aime l'honneur, et parfois celui qui n'en a cure, pour autant que chacun des deux peut le faire avec modération. Mais concernant les grands honneurs, il y a la magnanimité. C'est pourquoi il faut dire que la matière propre de la magnanimité est le grand honneur; et le magnanime est celui qui tend à ce qui est digne d'un grand honneur.

Solutions 1. Grand et petit surviennent par accident à l'honneur considéré en lui-même. Mais ils créent une grande différence par rapport à la raison, dont il faut observer la mesure dans la pratique des honneurs, ce qui est beaucoup plus difficile dans les grands honneurs que dans les petits.

2. La colère et les autres matières ne présentent de difficulté notable que pour le maximum, qui est seul à nécessiter de la vertu. Il en est autrement des richesses et des honneurs, qui sont des réalités existant en dehors de l'âme.

3. Celui qui use bien des grandes choses peut encore davantage user bien des petites. Donc le magnanime aspire à de grands honneurs parce qu'il en est digne, ou bien en les jugeant inférieurs à ceux dont il est digne, parce que la vertu ne peut être honorée pleinement par l'homme: c'est Dieu qui doit l'honorer. Et c'est pourquoi il ne se laisse pas enivrer par de grands honneurs, parce qu'il ne les estime pas supérieurs à lui, il les méprise plutôt. Et plus encore les honneurs mesurés et petits. Pareillement, il n'est pas abattu par les affronts, mais il les méprise comme indignes de lui.

ARTICLE 3
La magnanimité est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non, car toute vertu morale se situe dans un juste milieu. Or la magnanimité ne se situe pas dans un milieu,

tầm thường hoặc nhỏ bé hơn, bởi vì các thực tại bên ngoài, dầu nhỏ mọn, cũng rất đáng ước ao vì cần thiết cho sự sống. Và do đó, liên hệ với sự ước muốn tiền bạc người ta có hai thứ nhân đức, một nhân đức liên hệ với của cải ít ỏi hoặc bình thường, đó là nhân đức hào phóng; nhân đức thứ hai liên hệ với của cải lớn lao to tát, đó là nhân đức đại lượng. Cũng vậy, với các vinh dự, người ta cũng có hai nhân đức. Một nhân đức liên hệ với các vinh dự trung bình, không có tên. Tuy nhiên, nó được gọi tên bởi các cái tận cùng của mình mà người ta gọi là tình yêu đối với vinh dự (philotimia) và sự không có tình yêu đối với vinh dự (aphilotima). Quả thế, người ta đôi khi ca ngợi kẻ yêu thích vinh dự, và đôi khi người ta ca ngợi kẻ không xem sao vinh dự, miễn là cả hai thứ người này làm điều đó theo mức độ; còn liên hệ với các vinh dự lớn lao, thì có nhân đức độ lượng. Do đó người ta phải nói rằng chất thể riêng của nhân đức độ lượng là cái vinh dự lớn lao, và con người độ lượng là kẻ hướng tới cái gì xứng đáng vinh dự lớn lao.

GIẢI ĐÁP 1. Cái lớn lao và cái bé nhỏ xảy ra cách ngẫu trừ cho sự vinh dự được cứu xét tại sự. Nhưng nó tạo nên một sự dị biệt lớn lao đối với yếu tính, mà người ta phải xem xét cái mức độ của sự dị biệt này trong sự thực hành các vinh dự; điều đó rất khó trong các vinh dự lớn lao hơn là trong những vinh dự nhỏ nhen.

2. Sự giận dữ và các chất thể khác chỉ đưa ra sự khó khăn lớn lao đối với cái gì tối đại, và cái tối đại này là cái duy nhất cần thiết đến nhân đức. Một cách khác đối với của cải và các vinh dự, là những thực tại hiện hữu bên ngoài tâm hồn.

3. Ở những kẻ sử dụng cách tốt đẹp những điều lớn lao, có thể sử dụng cách còn tốt đẹp nhiều hơn những điều nhỏ mọn. Vậy con người độ lượng hướng đến các vinh dự lớn lao bởi họ xứng đáng điều đó, hoặc bằng cách phán đoán các vinh dự lớn lao đó kém hơn những vinh dự họ xứng đáng, bởi vì nhân đức không thể tôn vinh đầy đủ bởi con người: chính Thiên Chúa là đấng tôn vinh họ. Và do đó, họ không để mình say sưa với các vinh dự lớn lao, bởi vì họ nghĩ các vinh dự đó không ở trên mình, họ khinh dể chúng. Hơn nữa, các vinh dự được đo lường và bé nhỏ. Cũng vậy, họ không bị làm cho suy kém bởi những sự lăng mạ, nhưng họ coi những điều đó là bất xứng đối với mình.

TIẾT 3
Độ lượng là nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Mọi luân đức ở trong điểm trung dung. Mà nhân đức độ lượng không ở trong điểm trung dung,

magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo, quia maximis dignificat seipsum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

PRAETEREA, qui habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non*. Ergo magnanimitas non est virtus.

PRAETEREA, virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis*. Ergo magnanimitas non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati, nam magnanimus dignum se reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

PRAETEREA, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles, primo quidem, quod non est memor benefactorum; secundo, quod est otiosus et tardus; tertio, quod utitur ironia ad multos; quarto, quod non potest alii convivere; quinto, quod magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

SED CONTRA est quod in laudem quorundam dicitur, II Machab. XIV, *Nicanor audiens virtutem comitum Iudae, et animi magnitudinem quam pro patriae certaminibus habebant*, et cetera. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est. Et inde magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., magnanimus est quidem magnitudine extremus, inquantum scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quae sunt

the mean but the greater extreme: because the "magnanimous man deems himself worthy of the greatest things" (Ethic. iv, 3). Therefore magnanimity is not a virtue.

2. Further, he that has one virtue has them all, as stated above (FS, Q[65], A[1]). But one may have a virtue without having magnanimity: since the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "whosoever is worthy of little things and deems himself worthy of them, is temperate, but he is not magnanimous." Therefore magnanimity is not a virtue.

3. Further, "Virtue is a good quality of the mind," as stated above (FS, Q[55], A[4]). But magnanimity implies certain dispositions of the body: for the Philosopher says (Ethic. iv, 3) of "a magnanimous man that his gait is slow, his voice deep, and his utterance calm." Therefore magnanimity is not a virtue.

4. Further, no virtue is opposed to another virtue. But magnanimity is opposed to humility, since "the magnanimous deems himself worthy of great things, and despises others," according to Ethic. iv, 3. Therefore magnanimity is not a virtue.

5. Further, the properties of every virtue are praiseworthy. But magnanimity has certain properties that call for blame. For, in the first place, the magnanimous is unmindful of favors; secondly, he is remiss and slow of action; thirdly, he employs irony [*Cf. Q[113]] towards many; fourthly, he is unable to associate with others; fifthly, because he holds to the barren things rather than to those that are fruitful. Therefore magnanimity is not a virtue.

On the contrary, It is written in praise of certain men (2 Macc. 15:18): "Nicanor hearing of the valor of Judas' companions, and the greatness of courage [animi magnitudinem] with which they fought for their country, was afraid to try the matter by the sword." Now, only deeds of virtue are worthy of praise. Therefore magnanimity which consists in greatness of courage is a virtue.

I answer that, The essence of human virtue consists in safeguarding the good of reason in human affairs, for this is man's proper good. Now among external human things honors take precedence of all others, as stated above (A[1]; FS, Q[11], A[2], OBJ[3]). Therefore magnanimity, which observes the mode of reason in great honors, is a virtue.

Reply to objection 1. As the Philosopher again says (Ethic. iv, 3), "the magnanimous in point of quantity goes to extremes," in so far as he tends to what is greatest, "but in the matter of becomingness, he follows the

mais dans un maximum, parce qu'elle " s'honore de ce qu'il y a de plus grand ", dit Aristote.

2. Qui a une vertu les a toutes, on l'a vu précédemment. Mais on peut avoir une vertu sans avoir la magnanimité, car, dit le Philosophe: " Celui qui est digne d'un honneur modeste et s'en trouve haussé est un modeste, non un magnanime. "

3. La vertu est une bonne qualité de l'âme, on l'a vu précédemment. Mais la magnanimité comporte des dispositions physiques car, dit Aristote, " le magnanime se déplace lentement, sa voix est grave, son élocution posée ".

4. Aucune vertu ne s'oppose à une autre. Mais la magnanimité s'oppose à l'humilité, car " le magnanime se juge très méritant et méprise les autres ", dit Aristote.

5. Les propriétés de toute vertu sont dignes d'éloge. Mais la magnanimité a des propriétés blâmables: l'oubli des bienfaits, l'indolence et la lenteur, l'ironie envers beaucoup, la difficulté à vivre avec les autres, l'intérêt pour les choses belles plutôt que pour les choses utiles.

En sens contraire, on lit à la louange de certains guerriers (2 M 14, 18): " Nicanor, apprenant la valeur des compagnons de judas Maccabée, et leur grandeur d'âme dans les combats pour la patrie, etc. " Or, seules les oeuvres vertueuses sont louables; donc la magnanimité, à laquelle se rattache la grandeur d'âme, est une vertu.

Réponse : Il ressortit à la raison de vertu humaine que dans les oeuvres humaines on observe le bien de la raison, qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi les biens humains extérieurs, les honneurs occupent la première place, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi la magnanimité, qui établit la mesure de la raison dans les grands honneurs, est une vertu.

Solutions 1. Comme le dit aussi Aristote, " le magnanime est à l'extrême de la grandeur " en ce qu'il tend à ce qu'il y a de plus grand; " mais il est dans le juste milieu, puisque c'est ainsi qu'il doit être ": il tend à ce qu'il y a de plus

nhưng ở mức tối đa, bởi vì nó được tôn vinh bởi cái gì lớn lao như Triết gia minh chứng (Eth 4,3).

2. Kẻ có một nhân đức thì có mọi nhân đức như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.65) mà người ta có thể có một nhân đức mà không có nhân đức độ lượng như Triết gia (Eth.4,3) nói: "Kẻ đáng vinh dự tầm thường và được đề cao là một người tầm thường, chứ không phải là người độ lượng."

3. Nhân đức là phẩm chất tốt của linh hồn như người ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.55, a.4). Mà nhân đức độ lượng bao gồm những sự sắp đặt vật lý, vì theo Triết gia nhận xét (Eth. 4,4), đi đứng một cách chậm rãi, giọng nói nghiêm trang, cách nói khoan thai.

4. Không nhân đức nào đối lập với một nhân đức khác, mà đức độ lượng đối lập với đức khiêm nhượng, vì người độ lượng nhận xét mình rất có công đức và khinh dể kẻ khác như Triết gia lưu ý (Eth. 4,3).

5. Các đặc tính của mọi nhân đức đáng ca ngợi. Mà nhân đức độ lượng có những đặc tính đáng khiển trách: sự quên các ân huệ, sự lơ là và chậm chạp, sự mỉa mai đối với nhiều người, sự khó khăn sống với kẻ khác, lợi ích trong các điều tốt đẹp, chứ không trong các điều hữu ích.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy sự ca ngợi một số chiến sĩ (2Mcb 14,18): "Nhưng tuy vậy Nikamor cũng đã nghe biết chí anh hùng của những người theo Giuđa và khí phách của họ khi chiến đấu vì tổ quốc, v.v." Mà, duy các công việc nhân đức mới đáng ca ngợi, vậy nhân đức độ lượng mà sự cao thượng của tâm hồn được quy về đó, là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Điều lệ thuộc vào yếu tính của nhân đức nhân loại đó là trong các công việc nhân loại, người ta tuân theo sự tốt của trí năng là sự tốt riêng của con người. Mà, trong các sự tốt của con người ở bên ngoài, các sự vinh dự chiếm chỗ thứ nhất như chúng ta đã nói ở trước (a.1). Và do đó nhân đức độ lượng thiết lập mức độ của trí năng trong các vinh dự to lớn, là thật sự một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Như Triết gia đã nói (Eth. 43,3), con người độ lượng ở cực độ cao thượng trong điều họ hướng về cái gì to tát hơn, nhưng họ ở điểm trung dung, bởi vì họ phải như vậy: họ hướng đến cái gì to tát hơn, nhưng bằng cách tuân theo trí năng. Họ

maxima, secundum rationem tendit; eo enim quod secundum dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est.

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

AD TERTIUM dicendum quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam determinata accidentia circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit, quae explere festinat, sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, et velocitas, praecipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut praedictae dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inveniuntur.

AD QUARTUM dicendum quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod mean," because he tends to the greatest things according to reason, for "he deems himself worthy in accordance with his worth" (Ethic. iv, 3), since his aims do not surpass his deserts.

Reply to objection 2. The mutual connection of the virtues does not apply to their acts, as though every one were competent to practice the acts of all the virtues. Wherefore the act of magnanimity is not becoming to every virtuous man, but only to great men. on the other hand, as regards the principles of virtue, namely prudence and grace, all virtues are connected together, since their habits reside together in the soul, either in act or by way of a proximate disposition thereto. Thus it is possible for one to whom the act of magnanimity is not competent, to have the habit of magnanimity, whereby he is disposed to practice that act if it were competent to him according to his state.

Reply to objection 3. The movements of the body are differentiated according to the different apprehensions and emotions of the soul. And so it happens that to magnanimity there accrue certain fixed accidents by way of bodily movements. For quickness of movement results from a man being intent on many things which he is in a hurry to accomplish, whereas the magnanimous is intent only on great things; these are few and require great attention, wherefore they call for slow movement. Likewise shrill and rapid speaking is chiefly competent to those who are quick to quarrel about anything, and this becomes not the magnanimous who are busy only about great things. And just as these dispositions of bodily movements are competent to the magnanimous man according to the mode of his emotions, so too in those who are naturally disposed to magnanimity these conditions are found naturally.

Reply to objection 4. There is in man something great which he possesses through the gift of God; and something defective which accrues to him through the weakness of nature. Accordingly magnanimity makes a man deem himself worthy of great things in consideration of the gifts he holds from God: thus if his soul is endowed with great virtue, magnanimity makes him tend to perfect works of virtue; and the same is to be said of the use of any other good, such as science or external fortune. On the other hand, humility makes a man think little of himself in consideration of his own deficiency, and magnanimity makes him despise

grand, mais en obéissant à la raison. " Il s'estime à sa juste valeur " parce qu'il ne prétend pas à ce qui est trop grand pour lui.

2. La connexion des vertus ne s'entend pas de leurs actes en ce sens que chacun devrait avoir les actes de toutes les vertus. Aussi l'acte de la magnanimité ne convient-il pas à tous les hommes vertueux, mais seulement aux plus grands. C'est selon les principes des vertus - la prudence et la grâce - que toutes les vertus sont connexes, par la coexistence de leurs habitus dans l'âme, soit en acte soit en disposition prochaine. Et ainsi, quelqu'un à qui ne convient pas l'acte de magnanimité peut en avoir l'habitus qui le dispose à accomplir un tel acte si sa situation le demandait.

3. Les mouvements corporels sont divers selon les connaissances et les affections diverses de l'âme. C'est pourquoi il arrive que la magnanimité produise certains accidents déterminés concernant les mouvements du corps. En effet, la rapidité provient de ce qu'on recherche mille choses qu'on a hâte d'accomplir; mais le magnanime ne recherche que les grandes choses, qui sont peu nombreuses et qui demandent une grande attention; c'est pourquoi ses mouvements sont lents. Pareillement le ton élevé de la voix et la rapidité de la parole conviennent surtout à ceux qui sont prêts à discuter à propos de tout; cela n'appartient pas aux magnanimes, qui ne s'occupent que des grandes choses. Et de même que ces allures corporelles conviennent aux magnanimes selon leurs sentiments, elles se trouvent par nature chez ceux qui par nature sont disposés à la magnanimité.

4. On trouve chez l'homme de la grandeur, qui est un don de Dieu, et une insuffisance, qui lui vient de la faiblesse de sa nature. Donc la magnanimité permet à l'homme de voir sa dignité en considérant les dons qu'il tient de Dieu. Et s'il a une grande vertu elle le fera tendre aux oeuvres de perfection. Et il en est de même de tout autre bien, comme la science ou la fortune. Mais l'humilité engage l'homme à se juger peu de chose en considérant son insuffisance propre. Pareillement, la magnanimité méprise les autres selon qu'ils ne répondent pas aux dons de Dieu, car elle ne les estime pas assez pour leur

tưởng nghĩ đúng với giá trị chính đáng của mình bởi vì họ không định cái gì quá lớn lao đối với họ.

2. Sự liên kết các nhân đức không được hiểu về các hành động của chúng theo ý nghĩa là mỗi người phải có các hành động của mọi nhân đức. Như vậy, hành động của nhân đức độ lượng không thích hợp với mọi người nhân đức, nhưng chỉ thích hợp với những người cao thượng hơn. Chính theo các nguyên lý của các nhân đức, nhân đức trí thuật và ơn Thiên Chúa, mà mọi nhân đức liên hệ với nhau do sự đồng hiện hữu của các tập quán của chúng ở trong linh hồn bằng cách hiện thể hoặc bằng cách sắp đặt gần. Và như vậy, một người nào mà hành động của nhân đức độ lượng không thích hợp với họ, có thể có tập quán của nhân đức khác sắp đặt họ để hoàn thành hành động nếu tình trạng của họ đòi hỏi hành động đó.

3. Các sự chuyển động trong thân thể khác nhau. Tùy theo các sự hiểu biết và các sự yêu mến khác nhau trong linh hồn; do đó xảy ra là nhân đức độ lượng tạo nên một số tùy thể nhất định liên hệ với các sự chuyển động của thân thể. Quả thế, sự mau lẹ phát xuất từ việc người ta tìm kiếm trăm ngàn điều mà người ta vội vã hoàn thành, còn người độ lượng chỉ tìm kiếm những điều to tát là những điều không có nhiều và đòi hỏi một sự chú ý lớn lao, do đó các sự chuyển động của họ chậm chạp. Cũng vậy, giọng nói cao và mọi sự mau lẹ, lời nói thích hợp với những kẻ sẵn sàng thảo luận về mọi sự, điều đó không thích hợp với những con người độ lượng là những ngừời chỉ lo lắng đến các điều lớn lao, và cũng như các bước đi của thân xác này thích hợp cho những con người nhân đức tùy theo các tình cảm của họ, chúng nó do bản tính có ở nơi những kẻ được bản tính sắp đặt đối với nhân đức độ lượng.

4. Người ta gặp thấy ở nơi con người sự cao thượng là ân huệ của Thiên Chúa, và một sự không đầy đủ đến với họ do sự yếu đuối trong bản tính của họ. Vậy nhân đức độ lượng cho phép con người trông thấy chức vị cao cả của mình bằng cách xem xét các ân huệ họ lãnh nhận từ Thiên Chúa. Và nếu họ có một nhân đức lớn lao, nhân đức lớn lao này sẽ làm cho họ hướng về các công việc của sự hoàn hảo. Và cũng như vậy đối với mọi sự tốt khác như sự tri thức và của cải. Song đức khiêm nhượng khiến con người phán đoán mình không đáng giá gì khi họ xem xét sự không đầy đủ riêng của mình. Cũng vậy, nhân đức độ lượng khinh chê kẻ khác tùy theo họ không đáp lại với các ân

deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Psalmo dicitur de viro iusto, *ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

others in so far as they fall away from God's gifts: since he does not think so much of others as to do anything wrong for their sake. Yet humility makes us honor others and esteem them better than ourselves, in so far as we see some of God's gifts in them. Hence it is written of the just man (Ps. 14:4): "In his sight a vile person is contemned [*Douay: 'The malignant is brought to nothing, but he glorifieth,' etc.]," which indicates the contempt of magnanimity, "but he honoreth them that fear the Lord," which points to the reverential bearing of humility. It is therefore evident that magnanimity and humility are not contrary to one another, although they seem to tend in contrary directions, because they proceed according to different considerations.

donner une estime déplacée. Mais l'humilité honore les autres et les estime supérieurs en tant qu'elle découvre en eux quelque chose des dons de Dieu. Ce qui fait dire au Psaume (15, 4) en parlant de l'homme juste: " A ses yeux le méchant est réduit à rien ", ce qui correspond au mépris du magnanime. " Mais il glorifie ceux qui craignent le Seigneur ", ce qui correspond à l'honneur rendu par l'humble. Aussi est-il clair que la magnanimité et l'humilité ne se contredisent pas, bien qu'elles paraissent agir en sens contraire, parce qu'elles se placent à des points de vue différents.

huệ của Thiên Chúa, bởi vì nó không tưởng nghĩ các kẻ đó đầy đủ để đem đến cho nó một sự quý mến đúng chỗ. Song nhân đức khiêm nhượng tôn vinh các kẻ khác và tin tưởng họ cao thượng trong tư cách nó khám phá ở nơi họ một cái gì thuộc về các ân huệ của Thiên Chúa. Điều đó khiến Thánh vịnh (15,4) khi nói đến người công chính, đã lên tiếng: "Đứa đáng chúc dữ, bị khinh thường; nhưng ai kính sợ Giavê thời tôn trọng kính vì: điều đó tương ứng với sự khinh chê của kẻ độ lượng và tương ứng với vinh dự do người khiêm nhượng đưa ra. Như vậy, rõ ràng nhân đức độ lượng và nhân đức khiêm nhượng không mâu thuẫn nhau, mặc dầu chúng hành động theo phương hướng trái ngược nhau, bởi vì chúng đặt mình vào những phương diện khác nhau.

AD QUINTUM dicendum quod proprietates illae, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset. Quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quae non sunt vel neget aliqua magna quae sunt, sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet *magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum*. Quarto etiam dicitur quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos, quia omnino vitat adulationem et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa, non quaecumque, sed bona, idest honesta. Nam in omnibus praeponit honesta utilibus, tanquam maiora, utilia enim quaeruntur ad subveniendum

Reply to objection 5. These properties in so far as they belong to a magnanimous man call not for blame, but for very great praise. For in the first place, when it is said that the magnanimous is not mindful of those from whom he has received favors, this points to the fact that he takes no pleasure in accepting favors from others unless he repay them with yet greater favor; this belongs to the perfection of gratitude, in the act of which he wishes to excel, even as in the acts of other virtues. Again, in the second place, it is said that he is remiss and slow of action, not that he is lacking in doing what becomes him, but because he does not busy himself with all kinds of works, but only with great works, such as are becoming to him. He is also said, in the third place, to employ irony, not as opposed to truth, and so as either to say of himself vile things that are not true, or deny of himself great things that are true, but because he does not disclose all his greatness, especially to the large number of those who are beneath him, since, as also the Philosopher says (Ethic. iv, 3), "it belongs to a magnanimous man to be great towards persons of dignity and affluence, and unassuming towards the middle class." In the fourth place, it is said that he cannot associate with others: this means that he is not at home with others than his friends: because he altogether shuns flattery and hypocrisy, which belong to littleness of mind. But he associates with all, both great and little, according as he ought, as stated above (ad 1). It is also said, fifthly, that he prefers to have barren things, not indeed any, but good, i.e. virtuous; for in all things he prefers the virtuous to the useful, as being greater: since the

5. Ces propriétés rattachées à la magnanimité ne sont pas blâmables mais suréminemment louables. Tout d'abord, que le magnanime ne se rappelle pas ceux dont il a reçu des bienfaits, cela doit s'entendre en ce sens qu'il n'éprouve pas de plaisir à recevoir des bienfaits s'il ne peut y répondre par de plus grands. Ce qui est la reconnaissance parfaite, qu'il veut exercer, comme les autres vertus, par un acte suréminent. On dit ensuite qu'il est plein d'indolence et de lenteur, non parce qu'il n'agit pas selon son devoir, mais parce qu'il ne se mêle pas de toutes sortes d'affaires, mais seulement des grandes, qui lui conviennent. On dit encore qu'il emploie l'ironie; ce n'est pas par manque de sincérité, en ce qu'il s'attribuerait faussement des actions basses, ou qu'il nierait des actions nobles qu'il a faites; c'est parce qu'il ne montre pas toute sa grandeur, surtout à la foule de ses inférieurs; parce que, dit encore Aristote au même endroit, il revient au magnanime " d'être grand à l'égard de ceux qui possèdent les honneurs et les biens de la fortune mais modéré avec les gens de condition moyenne ". On dit encore " qu'il ne peut vivre avec les autres " familièrement, " si ce ne sont des amis ", parce qu'il évite absolument l'adulation et l'hypocrisie qui sont le fait d'âmes mesquines. Mais il vit avec tout le monde, grands et petits, comme il convient, nous l'avons dit. On dit enfin qu'il préfère les choses belles: non n'importe lesquelles, mais celles qui sont bonnes d'un bien honnête. Car en toute chose il fait passer l'honnêteté avant l'utilité, parce que plus noble. En effet, on recherche l'utile pour

5. Các đặc tính này quy về nhân đức độ lượng không đáng khiển trách mà đáng ca ngợi cách tuyệt tác. Trước hết, việc người độ lượng không nhớ lại những kẻ mà mình đã lãnh nhận các ân huệ bởi họ, điều đó phải hiểu theo ý nghĩa là họ không cảm thấy vui thú lãnh nhận các ân huệ nếu họ không thể đền đáp lại bằng các ân huệ to lớn, còn sự biết ơn hoàn hảo, họ muốn thực hiện bằng một hành động tuyệt tác như ở trong hành động các nhân đức khác. Người ta còn nói họ hoàn toàn lơ là và chậm chạp, không phải họ không hành động theo bản phận của mình, nhưng bởi vì họ không muốn xen vào tất cả mọi thứ công việc, nhưng chỉ các công việc to tát mà thôi, là những công việc thích hợp với họ. Người ta còn nói họ sử dụng lời mỉa mai, đó không phải là do thiếu sự thành thật, trong việc họ chỉ về cho mình các hành động thấp hèn bằng một cách giả dối, hoặc họ phủ nhận các công việc cao thượng mà họ đã hoàn thành; đó bởi vì họ không biểu lộ tất cả sự cao thượng của mình, nhất là với đám đông các kẻ bề dưới của họ, bởi vị, theo ý kiến Triết gia (Eth. 4,3), điều riêng của người độ lượng không phải là tỏ ra mình vĩ đại đối với những kẻ chiếm hữu vinh dự và của cải gia tài, nhưng là điều hòa với những người có địa vị trung bình. Người ta còn nói họ không thể sống chung cùng với các kẻ khác một cách thân mật, nếu đó không phải là các bạn hữu của họ, bởi vì một cách tuyệt đối, họ tránh xa sự nịnh bợ và sự giả vờ, là việc làm của tâm hồn đê tiện. Song họ sống với mọi người, các vĩ nhân cũng như các người thấp hèn theo cách thích hợp của họ như chúng ta đã nói ở trên (a.1). Cuối cùng, người ta cũng nói họ yêu chuộng các điều tốt đẹp hơn: không phải bất cứ điều tốt đẹp nào, nhưng những điều tốt đẹp của sự tốt lương thiện. Bởi vì trong tất cả mọi sự, họ coi sự lương thiện hơn sự lợi ích, bởi vì sự lương thiện cao thượng hơn. Quả thế, người ta tìm sự lợi ích

alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS 4
Utrum magnanimitas sit specialis virtus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed philosophus dicit, in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

PRAETEREA, nulli speciali virtuti attribuuntur actus virtutum diversarum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus, dicitur enim in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod est actus prudentiae; neque facere iniusta, quod est actus iustitiae; et quod est promptus ad benefaciendum, quod est actus caritatis; et quod ministrat prompte, quod est actus liberalitatis; et quod est veridicus, quod est actus veritatis; et quod non est planctivus, quod est actus patientiae. Ergo magnanimitas non est virtus specialis.

PRAETEREA, quaelibet virtus est quidam spiritualis ornatus animae, secundum illud Isaiae LXI, *induit me dominus vestimentis salutis*; et postea subdit, *quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est generalis virtus.

SED CONTRA est quod philosophus, in II Ethic., distinguit eam contra alias virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est. Honor autem, secundum se consideratus, est quoddam bonum speciale. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est quaedam specialis virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis praemium, ut ex supra dictis patet; ideo ex consequenti, ratione suae materiae, respicit omnes virtutes.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita etiam magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore.

ARTICLE 4
Whether magnanimity is a special virtue ?

Objections 1. It seems that magnanimity is not a special virtue. For no special virtue is operative in every virtue. But the Philosopher states (Ethic. iv, 3) that "whatever is great in each virtue belongs to the magnanimous." Therefore magnanimity is not a special virtue.

2. Further, the acts of different virtues are not ascribed to any special virtue. But the acts of different virtues are ascribed to the magnanimous man. For it is stated in Ethic. iv, 3 that "it belongs to the magnanimous not to avoid reproof" (which is an act of prudence), "nor to act unjustly" (which is an act of justice), "that he is ready to do favors" (which is an act of charity), "that he gives his services readily" (which is an act of liberality), that "he is truthful" (which is an act of truthfulness), and that "he is not given to complaining" (which is an act of patience). Therefore magnanimity is not a special virtue.

3. Further, every virtue is a special ornament of the soul, according to the saying of Is. 61:10, "He hath clothed me with the garments of salvation," and afterwards he adds, "and as a bride adorned with her jewels." But magnanimity is the ornament of all the virtues, as stated in Ethic. iv. Therefore magnanimity is a general virtue.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. ii, 7) distinguishes it from the other virtues.

I answer that, As stated above (Q[123], A[2]), it belongs to a special virtue to establish the mode of reason in a determinate matter. Now magnanimity establishes the mode of reason in a determinate matter, namely honors, as stated above (AA[1],2): and honor, considered in itself, is a special good, and accordingly magnanimity considered in itself is a special virtue. Since, however, honor is the reward of every virtue, as stated above (Q[103], A[1], ad 2), it follows that by reason of its matter it regards all the virtues.

Reply to objection 1. Magnanimity is not about any kind of honor, but great honor. Now, as honor is due to virtue, so great honor is due to a great deed of virtue. Hence it is that the magnanimous is intent on doing great deeds in every virtue, in so far, to wit, as he tends to what is worthy of great honors.

ARTICLE 4
La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non, car aucune vertu spéciale n'opère dans toutes les vertus. Mais le Philosophe affirme: " Appartient au magnanime tout ce qui est grand dans chaque vertu. "

2. On n'attribue à aucune vertu des actes émanant de vertus diverses. Mais on attribue au magnanime des actes de vertus diverses. Aristote dit en effet qu'il appartient au magnanime " de ne pas fuir celui qui vous sermonne ": c'est prudence; " de ne pas commettre d'injustice ": c'est justice; " d'être prompt à faire le bien ", c'est charité, et " de donner sans attendre ", ce qui est libéralité, " d'être véridique ", ce qui est vérité, et " de ne pas être plaintif ", c'est la patience.

3. Toute vertu est un ornement spécial de l'âme selon Isaïe (61, 10): " Le Seigneur m'a revêtu des ornements du salut. " Et il ajoute aussitôt " comme une épouse parée de ses joyaux ". Mais " la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus ", dit Aristote. Donc la magnanimité est une vertu générale.

En sens contraire, le Philosophe la distingue des autres vertus.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut il appartient à une vertu spéciale d'établir la mesure de la raison dans une matière déterminée. Pour la magnanimité, ce sont les honneurs, nous l'avons dit. Or l'honneur, considéré en lui-même, est un bien spécial. Et ainsi la magnanimité considérée en elle-même est une vertu spéciale. Mais parce que l'honneur est la récompense de toute vertu, nous l'avons montré par voie de conséquence, en raison de sa matière, elle est en relation avec toutes les vertus.

Solutions 1. La magnanimité ne concerne pas un honneur quelconque, mais un grand honneur. De même que l'honneur est dû à la vertu, un grand honneur est dû à une grande oeuvre de vertu. De là vient que le magnanime veut faire de grandes choses en toute vertu, du fait qu'il tend à ce qui mérite un grand honneur.

TIẾT 4
Nhân đức độ lượng là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Không nhân đức đặc biệt nào hành động trong mọi nhân đức mà Triết gia khẳng định (Eth. 4,3): "Tất cả cái gì cao thượng trong mỗi nhân đức đều thuộc về con người độ lượng."

2. Người ta không chỉ về một nhân đức nào các hành động phát xuất bởi các nhân đức khác nhau. Quả thế, Triết gia đã nói, việc không chạy trốn kẻ khuyến cáo thuộc về người độ lượng: đó là nhân đức trí thuật; việc không làm điều bất công, đó là nhân đức công bình; điều mau lẹ làm điều tốt, đó là nhân đức mến; và điều cho mà không bắt phải chờ đợi, đó là nhân đức hào phóng; việc chân thật, đó là nhân đức chân lý; và việc không năn nỉ phàn nàn, đó là nhân đức nhẫn nại.

3. Mọi nhân đức là sự trang hoàng đặc biệt của linh hồn theo lời nói của tiên tri Isaia (61,10), Thiên Chúa đã mặc cho tôi các đồ trang sức của sự cứu rỗi. Và ngài tức thì còn thêm: như người vợ trang điểm bằng đồ quý. Song nhân đức độ lượng là đồ trang sức cho mọi nhân đức như Triết gia minh chứng. Vậy nhân đức độ lượng là một nhân đức tổng quát.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth 2,7) phân biệt nhân đức độ lượng với các nhân đức khác.

TRẢ LỜI : Chức phận của một nhân đức đặc biệt là thiết lập mức độ của trí năng trong một chất thể nhất định. Đối với nhân đức độ lượng, đó là các vinh dự như chúng ta đã đề cập đến (a.1 và 2). Mà vinh dự được cứu xét tại sự, là một sự tốt đặc biệt. Và như vậy nhân đức độ lượng được cứu xét tại sự là một nhân đức đặc biệt. Song bởi vì vinh dự là phần thưởng cho mọi nhân đức như chúng ta đã minh chứng (Q.103, a.1, sol.2), do đường lối hậu quả vì yếu tính của chất thể của mình, nó có tương quan với mọi nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức độ lượng không liên hệ với bất cứ sự vinh dự nào, nhưng với sự vinh dự to lớn. Cũng vậy, vinh dự phải có đối với nhân đức, vinh dự lớn lao phải có cho một nhân đức to tát. Do đó mà con người độ lượng muốn làm những điều to tát trong mọi nhân đức, bởi vì nó hướng đến cái gì đáng được vinh dự to lớn.

AD SECUNDUM dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa praecipue tendat quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat quae pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, et quod sit communicativus, et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiae, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala quod pro eis a iustitia vel quacumque virtute declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo haec et similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiae vel magnitudini.

Reply to objection 2. Since the magnanimous tends to great things, it follows that he tends chiefly to things that involve a certain excellence, and shuns those that imply defect. Now it savors of excellence that a man is beneficent, generous and grateful. Wherefore he shows himself ready to perform actions of this kind, but not as acts of the other virtues. on the other hand, it is a proof of defect, that a man thinks so much of certain external goods or evils, that for their sake he abandons and gives up justice or any virtue whatever. Again, all concealment of the truth indicates a defect, since it seems to be the outcome of fear. Also that a man be given to complaining denotes a defect, because by so doing the mind seems to give way to external evils. Wherefore these and like things the magnanimous man avoids under a special aspect, inasmuch as they are contrary to his excellence or greatness.

2. Parce que le magnanime tend aux grandes choses, il s'ensuit qu'il tend surtout à celles qui impliquent une certaine supériorité, et fuit ce qui relève d'une insuffisance. Or c'est une supériorité de faire le bien, de le répandre, et de le rendre avec usure. C'est pourquoi le magnanime s'y porte volontiers, en tant que tout cela présente une raison de supériorité, mais selon une autre raison que dans les actes des autres vertus. Ce qui relève d'une insuffisance, c'est qu'on attache tant d'importance à des biens ou à des maux extérieurs que l'on s'abaisse pour eux en s'écartant de la justice ou de n'importe quelle vertu. Pareillement, c'est pécher par insuffisance que de cacher la vérité, parce que cela paraît un effet de la peur. Que l'on soit plaintif, c'est un signe d'insuffisance, car cela montre que le coeur se laisse abattre par des maux extérieurs. C'est ainsi que le magnanime évite tout cela selon une raison spéciale, en tant que c'est contraire à la supériorité ou à la grandeur.

2. Bởi vì con người độ lượng hướng đến các điều to tát; do đó mà họ hướng nhất là đến những điều bao hàm một sự cao thượng nào đó, và trốn tránh điều thuộc về sự khiếm khuyết. Sự cao thượng cốt tại làm điều tốt, làm lan tràn sự tốt và đền đáp rất nhiều. Do đó, con người độ lượng hướng về đó một cách tự nguyện, trong tư cách tất cả các điều đó đưa ra yếu tính của sự cao thượng; nhưng tùy theo một yếu tính khác như ở trong các hành động các nhân đức khác. Điều thuộc về sự khiếm khuyết, đó là người ta gắn sự quan trọng cho các của cải hoặc cho các sự xấu bên ngoài theo mức độ người ta tự hạ vì chúng nó khi người ta tránh xa nhân đức công bình hoặc bất cứ nhân đức nào. Cũng vậy, việc che giấu chân lý, đó là phạm tội do sự khuyết điểm, bởi vì điều đó xem ra là hiệu quả của sự sợ hãi. Việc người ta phàn nàn năn nỉ, đó là dấu hiệu của sự khiếm khuyết, bởi vì điều đó chứng tỏ tâm hồn bị làm cho buồn rầu do các sự xấu bên ngoài. Chính như vậy mà con người độ lượng tránh tất cả điều đó theo một lý do đặc biệt, trong tư cách điều đó trái ngược với sự cao thượng hay sự cao cả.

AD TERTIUM dicendum quod quaelibet virtus habet quendam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV Ethic.

Reply to objection 3. Every virtue derives from its species a certain luster or adornment which is proper to each virtue: but further adornment results from the very greatness of a virtuous deed, through magnanimity which makes all virtues greater as stated in Ethic. iv, 3.

3. Toute vertu a un éclat ou un ornement spécifique propre à chacune. Mais il s'y ajoute une autre splendeur à cause de la grandeur de l'oeuvre vertueuse procurée par la magnanimité, qui " grandit toutes les vertus ", selon Aristote.

3. Mọi nhân đức là một sự sáng chói hay một trang sức loại thuộc riêng cho mỗi nhân đức. Nhưng có thêm vào đó một sự huy hoàng khác vì sự to tát của công việc nhân đức đã được nhân đức độ lượng đem lại, vì nhân đức này theo ý kiến của Triết gia (Eth. 4,3), làm cho nên vĩ đại tất cả mọi nhân đức.

ARTICULUS 5
Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis

ARTICLE 5
Whether magnanimity is a part of fortitude ?

ARTICLE 5
La magnanimité est-elle une partie de la force ?

TIẾT 5
Nhân đức độ lượng là một phần của nhân đức sức mạnh ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca, in libro de quatuor Virtut., *magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives*. Et Tullius dicit, in I de Offic., *viros fortes magnanimos esse eosdem volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces*. Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

Objections 1. It seems that magnanimity is not a part of fortitude. For a thing is not a part of itself. But magnanimity appears to be the same as fortitude. For Seneca says (De Quat. Virtut.): "If magnanimity, which is also called fortitude, be in thy soul, thou shalt live in great assurance": and Tully says (De Offic. i): "If a man is brave we expect him to be magnanimous, truth-loving, and far removed from deception." Therefore magnanimity is not a part of fortitude.

Objections 1. Il ne paraît pas, car on n'est pas une partie de soi-même. Mais la magnanimité paraît être identique à la force. Sénèque dit en effet: " La magnanimité, qu'on appelle aussi la force, te fera vivre dans une grande confiance, si elle est dans ton coeur. " Et Cicéron: " Les hommes forts, nous les voulons magnanimes, amis de la vérité, indemnes de mensonge. "

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức độ lượng xem ra đồng nhất với nhân đức sức mạnh. Sénèque (Form. Hon. Vitae. ch.2,72) đã nói: "Nhân đức độ lượng được người ta gọi là nhân đức sức mạnh, làm cho ngươi sống trong một sự tin cậy to lớn, nếu nó ở trong tâm hồn ngươi." Và Cicéron (De Off. 1,49) đã nói: "Những con người anh dũng, chúng ta muốn họ là những con người độ lượng, là những người bạn hữu của chân lý, và không vướng mắc sự nói dối."

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est philokindynus, idest amator periculi. Ad fortem autem pertinet exponere se periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars eius.

2. Further, the Philosopher (Ethic. iv, 3) says that a magnanimous man is not , that is, a lover of danger. But it belongs to a brave man to expose himself to danger. Therefore magnanimity has nothing in common with fortitude so as to be called a part thereof.

2. Aristote dit: " Le magnanime n'aime pas le danger. " Or il appartient à l'homme fort de s'exposer au danger. Donc la magnanimité n'a rien à voir avec la force, pour qu'on en fasse une de ses parties.

2. Triết gia (Eth. 4,3) đã nói: "Kẻ độ lượng không thích sự nguy hiểm", mà điều riêng của con người hùng dũng là liều mình vào sự nguy hiểm. Vậy nhân đức độ lượng không có cái gì với nhân đức sức mạnh, bởi vì người ta coi nhân đức độ lượng không phải là một phần của nhân đức sức mạnh.

PRAETEREA, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est

3. Further, magnanimity regards the great in things to be hoped for, whereas fortitude regards the great in things to be feared or dared. But good is of more import than evil. Therefore magnanimity is a more important

3. La magnanimité vise la grandeur dans les biens qu'il faut espérer; la force vise la grandeur dans les maux qu'il faut craindre ou affronter. Mais le bien est davantage un principe que le mal. Donc la magnanimité est

3. Nhân đức độ lượng nhắm sự cao thượng trong các sự tốt mà người ta phải hy vọng; nhân đức sức mạnh nhắm sự to lớn trong các sự xấu mà người ta phải sợ hãi hoặc phải đương đầu. Mà sự tốt là nguyên lý một cách nhiều hơn sự xấu. Vậy nhân đức độ

principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

SED CONTRA est quod Macrobius et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II Ethic. Praecipue tamen hoc laudatur in virtutibus quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas, quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum, deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., *carere malo accipitur in ratione boni*. Unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum, quorum primum pertinet ad fortitudinem, secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque praedictorum, ideo, proprie loquendo, magnanimitas ab Aristotele ponitur alia virtus a fortitudine.

AD SECUNDUM dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi, nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere nisi illud magnum existimet. Sed pro his quae vere sunt magna, magnanimus promptissime periculis se exponit, quia operatur magnum in actu virtute than fortitude. Therefore it is not a part thereof.

On the contrary, Macrobius (De Somn. Scip. i) and Andronicus reckon magnanimity as a part of fortitude.

I answer that, As stated above (FS, Q[61], A[3]), a principal virtue is one to which it belongs to establish a general mode of virtue in a principal matter. Now one of the general modes of virtue is firmness of mind, because "a firm standing is necessary in every virtue," according to Ethic. ii. And this is chiefly commended in those virtues that tend to something difficult, in which it is most difficult to preserve firmness. Wherefore the more difficult it is to stand firm in some matter of difficulty, the more principal is the virtue which makes the mind firm in that matter. Now it is more difficult to stand firm in dangers of death, wherein fortitude confirms the mind, than in hoping for or obtaining the greatest goods, wherein the mind is confirmed by magnanimity, for, as man loves his life above all things, so does he fly from dangers of death more than any others. Accordingly it is clear that magnanimity agrees with fortitude in confirming the mind about some difficult matter; but it falls short thereof, in that it confirms the mind about a matter wherein it is easier to stand firm. Hence magnanimity is reckoned a part of fortitude, because it is annexed thereto as secondary to principal.

Reply to objection 1. As the Philosopher says (Ethic. v, 1,3), "to lack evil is looked upon as a good," wherefore not to be overcome by a grievous evil, such as the danger of death, is looked upon as though it were the obtaining of a great good, the former belonging to fortitude, and the latter to magnanimity: in this sense fortitude and magnanimity may be considered as identical. Since, however, there is a difference as regards the difficulty on the part of either of the aforesaid, it follows that properly speaking magnanimity, according to the Philosopher (Ethic. ii, 7), is a distinct virtue from fortitude.

Reply to objection 2. A man is said to love danger when he exposes himself to all kinds of dangers, which seems to be the mark of one who thinks "many" the same as "great." This is contrary to the nature of a magnanimous man, for no one seemingly exposes himself to danger for the sake of a thing that he does not deem great. But for things that are truly great, a magnanimous man is most ready to

une vertu plus primordiale que la force, et elle n'en fait donc pas partie.

En sens contraire, Macrobe et Andronicus font de la magnanimité une partie de la force.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment une vertu principale est celle à laquelle il revient d'établir un mode général de vertu dans une matière principale. Or, parmi les modes généraux de la vertu, il y a la fermeté d'âme, car " tenir ferme " est requis en toute vertu. Cependant on loue surtout cette fermeté dans les vertus qui tendent à quelque chose d'ardu, où il est difficile de rester ferme. Et c'est pourquoi plus il est difficile de rester ferme dans un devoir ardu, plus la vertu qui procure à l'âme cette fermeté, est primordiale. Or il est plus difficile de rester ferme dans les dangers mortels où ce qui confirme l'âme est la force, que dans l'espoir de la conquête des plus grands biens, pour lesquels l'âme est confirmée par la magnanimité. Car de même que l'homme aime au maximum sa propre vie, il fuit au maximum les dangers de mort. Ainsi est-il clair que la magnanimité rejoint la force eh tant qu'elle fortifie l'âme pour quelque chose d'ardu. Mais elle s'en éloigne en ce qu'elle fortifie l'âme dans un domaine où il est plus facile de rester ferme. Aussi la magnanimité fait-elle partie de la force parce qu'elle s'y adjoint comme une vertu secondaire à la principale.

Solutions 1. Comme dit Aristote, " l'absence d'un mal a raison de bien ". Aussi, ne pas être vaincu par un mal grave comme un danger de mort, ce qui regarde la force, équivaut en somme à l'acquisition d'un grand bien, ce qui regarde la magnanimité. Et ainsi peut-il y avoir équivalence entre ces deux vertus. Mais parce que la raison de difficulté est différente dans les deux cas, à parler rigoureusement, le Philosophe voit dans la magnanimité une vertu différente de la force.

2. On appelle amateur de danger celui qui s'expose indifféremment au danger. C'est le fait de celui qui estime grandes beaucoup de choses indifféremment, contrairement à la raison de magnanimité, car nul ne paraît s'exposer au danger sinon pour un motif jugé important. Mais pour des motifs vraiment importants le magnanime s'expose très volontiers au danger, parce qu'il agit grandement dans la vertu de force, comme pour les actes des

lượng là nhân đức nguyên thủy hơn nhân đức sức mạnh, và nó không phải là một phần của nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Macrobiô (In Somn. Scipion. 1,8) và Andronicus (De Fortitudine) coi nhân đức độ lượng là một phần của nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.61, a.3 và 4), một nhân đức chính là nhân đức mà theo đó người ta thiết lập thể cách tổng quát của nhân đức trong một chất thể chính. Mà, trong các thể cách tổng quát của nhân đức, có sự vững vàng của tâm hồn, vì tồn tại vững vàng là điều phải có trong mọi nhân đức (Eth. 2,4). Tuy nhiên, người ta ca ngợi nhất là sự vững vàng này ở nơi các nhân đức hướng về cái gì gay go mà ở đó việc tồn tại vững vàng là việc khó khăn. Và do đó, việc tồn tại vững vàng trong bản phận gay go là việc càng khó khăn, nhân đức đem lại cho tâm hồn sự vững vàng này thì càng có tính cách nguyên thủy. Mà việc tồn tại vững vàng trong các sự nguy hiểm gây ra chết chóc mà ở đó nhân đức sức mạnh là cho vững chắc tâm hồn, thì khó khăn hơn việc tồn tại vững vàng trong hy vọng thu được các sự tốt lớn lao nhất; mà vì các sự tốt này, linh hồn được làm cho vững chắc do nhân đức độ lượng. Bởi vì, cũng như con người yêu mến sự sống của mình cách tối đa, họ chạy trốn cách tối đa các sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Như vậy, rõ ràng nhân đức độ lượng nối kết với nhân đức sức mạnh trong tư cách nó làm vững chắc tâm hồn đối với một cái gì gay go. Song nó đi xa khỏi nhân đức sức mạnh trong điều mà sức mạnh củng cố tâm hồn trong lãnh vực việc tồn tại vững vàng thì dễ dàng hơn. Như vậy, nhân đức độ lượng là phần của nhân đức sức mạnh, bởi vì nó phụ thêm vào đó như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Như Triết gia nói (Eth. 5,1), sự vắng mặt của điều xấu có yếu tính của điều tốt. Như vậy, việc không bị thua bởi một sự xấu trầm trọng như sự nguy hiểm gây ra sự chết chóc, điều đó liên hệ với nhân đức sức mạnh có giá trị như sự thu lượm được một điều tốt lớn lao; điều đó liên hệ với nhân đức độ lượng. Và như vậy, có sự tương đương giữa hai nhân đức này. Mà bởi vì yếu tính của sự khó khăn khác nhau trong hai trường hợp này nếu nói một cách đích xác, Triết gia trông thấy trong nhân đức độ lượng một nhân đức khác biệt với nhân đức sức mạnh.

2. Người ta gọi kẻ ưa thích sự nguy hiểm là kẻ liều mình một cách không phân biệt trong sự nguy hiểm. Đó là việc làm của kẻ tưởng nghĩ nhiều công việc to lớn một cách không phân biệt nhau, đi trái ngược với yếu tính của nhân đức độ lượng, bởi vì không ai liều mình trong sự nguy hiểm trừ phi vì lý do được xét đoán là quan trọng. Còn đối với những lý do thực sự quan trọng, con người độ lượng rất vui lòng liều mình trong sự nguy hiểm bởi vì họ hành động một

fortitudinis, sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde et philosophus ibidem dicit quod magnanimus non est microkindynus, idest pro parvis periclitans, sed megalokindynus, idest pro magnis periclitans. Et Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., *eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus, nam nihil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia*.

AD TERTIUM dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, fugiendum est, quod autem sit contra ipsum persistendum, est per accidens, inquantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum, et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod est per se potius est quam id quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis, licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS 6
Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II ad Cor. III, *fiduciam autem habemus per Iesum Christum ad Deum, non quod sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

PRAETEREA, fiducia videtur timori esse opposita, secundum illud Isaiae XII, *fiducialiter agam, et non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

PRAETEREA, praemium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciae debetur praemium, dicitur enim Heb. III, quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus*. Ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati condividit.

expose himself to danger, since he does something great in the act of fortitude, even as in the acts of the other virtues. Hence the Philosopher says (Ethic. ii, 7) that the magnanimous man is not , i.e. endangering himself for small things, but , i.e. endangering himself for great things. And Seneca says (De Quat. Virtut.): "Thou wilt be magnanimous if thou neither seekest dangers like a rash man, nor fearest them like a coward. For nothing makes the soul a coward save the consciousness of a wicked life."

Reply to objection 3. Evil as such is to be avoided: and that one has to withstand it is accidental; in so far, to wit, as one has to suffer an evil in order to safeguard a good. But good as such is to be desired, and that one avoids it is only accidental, in so far, to wit, as it is deemed to surpass the ability of the one who desires it. Now that which is so essentially is always of more account than that which is so accidentally. Wherefore the difficult in evil things is always more opposed to firmness of mind than the difficult in good things. Hence the virtue of fortitude takes precedence of the virtue of magnanimity. For though good is simply of more import than evil, evil is of more import in this particular respect.

ARTICLE 6
Whether confidence belongs to magnanimity ?

Objections 1. It seems that confidence does not belong to magnanimity. For a man may have assurance not only in himself, but also in another, according to 2 Cor. 3:4, 5"Such confidence we have, through Christ towards God, not that we are sufficient to think anything of ourselves, as of ourselves." But this seems inconsistent with the idea of magnanimity. Therefore confidence does not belong to magnanimity.

2. Further, confidence seems to be opposed to fear, according to Is. 12:2, "I will deal confidently and will not fear." But to be without fear seems more akin to fortitude. Therefore confidence also belongs to fortitude rather than to magnanimity.

3. Further, reward is not due except to virtue. But a reward is due to confidence, according to Heb. 3:6, where it is said that we are the house of Christ, "if we hold fast the confidence and glory of hope unto the end." Therefore confidence is a virtue distinct from magnanimity: and this is confirmed by the fact that Macrobius enumerates it with magnanimity (In Somn. Scip. i).

autres vertus. C'est pourquoi le Philosophe dit au même endroit que " le magnanime ne s'expose pas pour de petites choses, mais pour les grandes ". Et Sénèque: " Tu seras magnanime si tu ne cherches pas les dangers comme le téméraire, si tu ne les redoutes pas comme le timide. Car une seule chose doit intimider l'âme: la conscience d'une vie coupable. "

3. Il faut fuir le mal en tant que tel; qu'il faille y résister, c'est par accident, dans la mesure où il faut supporter le mal pour sauvegarder le bien. Mais le bien, de soi, est désirable, et qu'on le fuie ne peut venir que par accident, en tant qu'on le juge au-dessus des capacités de celui qui le désire. Or ce qui est par soi est toujours plus important que ce qui est par accident. C'est pourquoi un mal ardu contredit la raison plus qu'un bien ardu. Et c'est pourquoi la vertu de force est plus primordiale que la magnanimité; le bien a beau être absolument plus primordial que le mal, le mal est plus primordial sous ce rapport.

ARTICLE 6
Quels sont les rapports de la magnanimité avec la confiance ?

Objections 1. Il semble que la confiance n'ait rien à voir avec la magnanimité. En effet, on peu avoir confiance non seulement en soi, mais en un autre, selon S. Paul (2 Co 3, 4): " Nous avons une telle confiance par Jésus Christ auprès de Dieu. Ce n'est pas que de nous-même nous soyons capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous. " Donc la confiance ne se rattache pas à la magnanimité.

2. La confiance parent opposée à la crainte selon cette parole d'Isaïe (12, 2): " J'agirai avec confiance, je ne craindrai pas. " Mais n'avoir pas de crainte se rattache davantage à la force. Donc la confiance se rattache à celle-ci plus qu'à la magnanimité.

3. On ne doit de récompense qu'à la vertu. Mais la confiance mérite la récompense, car on lit dans l'épître aux Hébreux (3, 6): " La maison du Christ, c'est nous, pourvu que nous gardions jusqu'à la fin la confiance et la gloire de l'espérance. " La confiance est donc une vertu distincte de la magnanimité. On le voit aussi du fait que Macrobe l'en sépare dans son énumérations.

cách cao thượng trong nhân đức sức mạnh, cũng như đối với các hành động của những nhân đức khác. Do đó, Triết gia (Eth. 2,7) nói cũng ở đoạn văn đó rằng con người độ lượng không liều mình vì những việc nhỏ nhen, nhưng vì các công việc to tát. Và Sénèque (Form. Hon. Vitae, ch.2,72) đã nói: ngươi sẽ là con người độ lượng nếu ngươi không tìm kiếm các sự nguy hiểm như kẻ táo bạo, nếu ngươi không sợ hãi chúng như người nhút nhát. Một điều duy nhất làm cho tâm hồn của ngươi sợ hãi: đó là ý thức một đời sống tội lỗi.

3. Người ta phải trốn tránh sự xấu trong tư cách là sự xấu, người ta phải chống lại sự xấu, đó là do cách ngẫu trừ, trong mức độ người ta phải chịu đựng sự xấu để đảm bảo sự tốt. Mà sự tốt tại sự đáng được ước muốn, và việc trốn tránh sự tốt chỉ có thể xảy ra bằng cách ngẫu trừ, trong tư cách người ta xét đoán nó ở trên mọi khả năng của kẻ ước muốn nó. Mà cái gì hiện hữu cách nguyên thường quan trọng hơn cái gì hiện hữu cách ngẫu trừ. Do đó, sự xấu gay go mâu thuẫn với trí năng hơn sự tốt gay go. Và do đó nhân đức sức mạnh có tính cách nguyên thủy hơn nhân đức độ lượng; sự tốt một cách tuyệt đối nguyên thủy hơn sự xấu, và sự xấu nguyên thủy hơn trong quan hệ này.

TIẾT 6
Có những tương quan nào ở giữa nhân đức độ lượng và nhân đức tin cậy ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức tin cậy không liên hệ với nhân đức độ lượng. Người ta có thể tin cậy không những ở chính mình, mà còn ở nơi kẻ khác theo lời nói của thánh Phaolô (2Cr 3,4): "Nhờ Đức Kitô, chúng tôi dám tin chắc như thế trước mặt Thiên Chúa. Không phải là tự mình chúng tôi có sức cáng đáng nổi, hầu dám kể một điều gì như của mình, nhưng sức cáng đáng của chúng tôi là do tự Thiên Chúa." Vậy nhân đức tin cậy không quy về nhân đức độ lượng.

2. Sự tin cậy xem ra đối lập với sự sợ hãi theo lời nói của tiên tri Isaia (12,2): "Tôi sẽ hành động với lòng tin cậy, tôi sẽ không sợ hãi." Mà việc không sợ hãi một cách đúng hơn quy về nhân đức sức mạnh. Vậy nhân đức tin cậy quy về nhân đức sức mạnh hơn là đối với nhân đức độ lượng.

3. Người ta chỉ mắc nợ phần thưởng đối với nhân đức. Mà nhân đức tin cậy đáng phần thưởng, vì người ta đọc thấy trong thư gửi tín hữu Do thái (3,6): "Nhà Thiên Chúa là chính chúng ta, miễn là chúng ta giữ vững đến cùng lòng tin tưởng và thái độ hiên ngang về niềm hy vọng của chúng ta." Vậy nhân đức tin cậy là một nhân đức phân biệt với nhân đức độ lượng. Người ta cũng trông thấy điều đó, bởi vì Macrobiô phân biệt nhân đức độ lượng với nhân

SED CONTRA est quod Tullius, in sua rhetorica, videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

On the contrary, Tully (De Suv. Rhet. ii) seems to substitute confidence for magnanimity, as stated above in the preceding Question (ad 6) and in the prologue to this.

En sens contraire, Cicéron semble mettre la confiance à la place de la magnanimité, nous l'avons dit plus haut.

TRÁI LẠI, Cicéron xem ra đặt nhân đức tin cậy thay thế nhân đức độ lượng như chúng ta đã đề cập đến ở trước (Q.128, Rép.)

RESPONDEO dicendum quod nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob XI, *habebis fiduciam, proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo. Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

I answer that, Confidence takes its name from "fides" [faith]: and it belongs to faith to believe something and in somebody. But confidence belongs to hope, according to Job 11:18, "Thou shalt have confidence, hope being set before thee." Wherefore confidence apparently denotes chiefly that a man derives hope through believing the word of one who promises to help him. Since, however, faith signifies also a strong opinion, and since one may come to have a strong opinion about something, not only on account of another's statement, but also on account of something we observe in another, it follows that confidence may denote the hope of having something, which hope we conceive through observing something either in oneself---for instance, through observing that he is healthy, a man is confident that he will live long. or in another, for instance, through observing that another is friendly to him and powerful, a man is confident that he will receive help from him. Now it has been stated above (A[1], ad 2) that magnanimity is chiefly about the hope of something difficult. Wherefore, since confidence denotes a certain strength of hope arising from some observation which gives one a strong opinion that one will obtain a certain good, it follows that confidence belongs to magnanimity.

Réponse : Le mot de confiance (fiducia) semble venir du mot foi (fides). Or il revient à la foi de croire quelque chose et de croire quelqu'un. Et la confiance se rattache à l'espérance selon ce texte de Job (11, 18): " Sois confiant, car il y a de l'espoir. " C'est pourquoi le mot de confiance semble signifier, au principe, que l'on conçoive de l'espoir parce que l'on croit les paroles de celui qui nous promet du secours. Mais parce que la foi désigne aussi une opinion convaincue, il arrive qu'on ait une forte conviction et donc de l'espoir non seulement à cause de ce qu'un autre a dit, mais aussi à cause de ce que nous observons en lui; parfois en lui-même: ainsi en se voyant en bonne santé on a confiance de vivre longtemps; parfois en autrui: ainsi en considérant que quelqu'un est notre ami et qu'il est puissant, nous avons confiance d'être aidés par lui. On a dit plus haut que la magnanimité porte à proprement parler sur l'espoir d'un bien ardu. C'est pourquoi, parce que la confiance implique une considération qui rend convaincue l'opinion sur le bien poursuivi, il en découle que la confiance se rattache à la magnanimité.

TRẢ LỜI : Từ ngữ tin cậy (Fiducia) xem ra phát xuất bởi từ ngữ tin (fides). Mà điều riêng của sự tin là tin cái gì và tin người nào đó. Và nhân đức tin cậy quy về nhân đức cậy theo lời nói trong sách Gióp (11,18): "Anh sẽ chắc chắn có một niềm hy vọng, được chở che kỹ lưỡng, anh sẽ ngủ an lành". Do đó, từ ngữ tin cậy xem ra biểu thị vào lúc ban đầu người ta có ý niệm về sự hy vọng, bởi vì người ta tin lời nói của kẻ hứa trợ giúp mình. Nhưng bởi vì sự tin cũng biểu thị một ý kiến đã được xác định, do đó mà việc người ta có sự xác tín mạnh và hy vọng không những vì điều người ta nói, nhưng còn vì điều chúng ta quan sát ở nơi họ, đôi khi ở nơi chính mình: như trông thấy mình có sức khỏe mạnh mẽ, người ta tin cậy mình sống lâu, đôi khi ở nơi kẻ khác: như khi xem xét người nào đó là bạn hữu của chúng ta mà họ có quyền năng, chúng ta tin cậy sẽ được họ trợ giúp. Như người ta đã nói ở trước (a.1, sol.2), nhân đức độ lượng liên hệ với sự hy vọng một sự tốt gay go. Do đó, bởi vì nhân đức tin cậy bao hàm sự cứu xét làm cho một ý kiến trở nên sự xác tín về sự tốt được theo đuổi, do đó mà nhân đức tin cậy quy về nhân đức độ lượng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad magnanimum pertinet nullo indigere, quia hoc deficientis est, hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, vel vix. Hoc enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio, secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Reply to objection 1. As the Philosopher says (Ethic. iv, 3), it belongs to the "magnanimous to need nothing," for need is a mark of the deficient. But this is to be understood according to the mode of a man, hence he adds "or scarcely anything." For it surpasses man to need nothing at all. For every man needs, first, the Divine assistance, secondly, even human assistance, since man is naturally a social animal, for he is sufficient by himself to provide for his own life. Accordingly, in so far as he needs others, it belongs to a magnanimous man to have confidence in others, for it is also a point of excellence in a man that he should have at hand those who are able to be of service to him. And in so far as his own ability goes, it belongs to a magnanimous man to be confident in himself.

Solutions 1. Comme dit Aristote, il appartient au magnanime " de ne manquer de rien ", car ce serait une insuffisance; mais cela doit se comprendre dans une mesure humaine, c'est pourquoi il ajoute: " ou presque ". Il est surhumain de ne manquer absolument de rien. Tout homme en effet a besoin d'abord du secours de Dieu, ensuite aussi du secours de l'homme, car l'homme, par nature, est un animal social du fait qu'il ne suffit pas à assurer sa vie. Donc, dans la mesure où il a besoin des autres, il appartient au magnanime d'avoir confiance en autrui, car cela contribue à l'excellence de l'homme d'avoir à sa disposition d'autres hommes qui puissent l'aider, mais dans la mesure où il peut agir par lui-même, le magnanime a confiance en lui-même.

GIẢI ĐÁP 1. Như Triết gia đã nói (Eth. 4,3), điều riêng của con người độ lượng là không thiếu gì cả, bởi vì đó hẳn là sự khiếm khuyết; song điều đó phải hiểu theo mức độ của nhân loại; do đó mà Triết gia đã nói thêm: "Hoặc gần như không thiếu cái gì cả." Việc không thiếu cái gì cả cách tuyệt đối là điều siêu nhân. Quả thế, mọi người trước tiên cần đến sự trợ giúp của Thiên Chúa, sau đó cũng cần đến sự trợ giúp của con người, bởi vì con người theo bản tính là thú vật xã hội, bởi vì nó không tự túc để đảm bảo sự sống của mình. Vậy theo mức độ họ cần đến các người khác, thì điều riêng của con người độ lượng là tin cậy ở người khác, bởi vì điều đó góp phần vào sự tuyệt hảo của con người, là đối với sự sắp đặt của mình thì có những kẻ khác có thể trợ giúp mình, theo mức độ mà họ có thể hành động do chính mình, thì con người độ lượng tin cậy chính mình.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem obiectum, scilicet circa bonum, sed secundum contrarietatem obiectorum opponitur timori,

2. Comme on l'a dit précédemment en traitant des passions, l'espérance s'oppose directement au désespoir, qui concerne le même objet, le bien; mais selon la contrariété des objets, elle s'oppose à la crainte dont l'objet est le mal. Or la

2. Như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.23, a.2; Q.40, a.4) khi thảo luận về các đam mê, sự hy vọng đối lập trực tiếp với sự thất vọng liên hệ với cũng một đối tượng là sự tốt; nhưng theo sự khác nhau của các đối tượng, nó đối lập với sự sợ hãi mà đối tượng là điều xấu. Và nhân đức tin cậy bao

cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat. Et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ad fortitudinem ex consequenti pertinet.

AD TERTIUM dicendum quod fiducia, sicut dictum est, importat quendam modum spei, est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius, non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adiuncta (nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est.

ARTICULUS 7
Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quandam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *securus dicitur quasi sine cura*. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud apostoli, II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

PRAETEREA, non est idem virtus et virtutis praemium. Sed securitas ponitur praemium virtutis, ut patet Iob XI, *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut

is opposed to fear, because the latter's object is evil. Now confidence denotes a certain strength of hope, wherefore it is opposed to fear even as hope is. Since, however, fortitude properly strengthens a man in respect of evil, and magnanimity in respect of the obtaining of good, it follows that confidence belongs more properly to magnanimity than to fortitude. Yet because hope causes daring, which belongs to fortitude, it follows in consequence that confidence pertains to fortitude.

Reply to objection 3. Confidence, as stated above, denotes a certain mode of hope: for confidence is hope strengthened by a strong opinion. Now the mode applied to an affection may call for commendation of the act, so that it become meritorious, yet it is not this that draws it to a species of virtue, but its matter. Hence, properly speaking, confidence cannot denote a virtue, though it may denote the conditions of a virtue. For this reason it is reckoned among the parts of fortitude, not as an annexed virtue, except as identified with magnanimity by Tully (De Suv. Rhet. ii), but as an integral part, as stated in the preceding Question.

ARTICLE 7
Whether security belongs to magnanimity ?

Objections 1. It seems that security does not belong to magnanimity. For security, as stated above (Q[128], ad 6), denotes freedom from the disturbance of fear. But fortitude does this most effectively. Wherefore security is seemingly the same as fortitude. But fortitude does not belong to magnanimity; rather the reverse is the case. Neither therefore does security belong to magnanimity.

2. Further, Isidore says (Etym. x) that a man "is said to be secure because he is without care." But this seems to be contrary to virtue, which has a care for honorable things, according to 2 Tim. 2:15, "Carefully study to present thyself approved unto God." Therefore security does not belong to magnanimity, which does great things in all the virtues.

3. Further, virtue is not its own reward. But security is accounted the reward of virtue, according toJob 11:14, 18"If thou wilt put away from thee the iniquity that is in thy hand . . . being buried thou shalt sleep secure." Therefore security does not belong to

confiance implique une certaine vigueur de l'espérance; c'est pourquoi, comme celle-ci, elle s'oppose à la crainte. Mais, parce que le propre de la force est de fortifier l'homme concernant les maux, et celui de la magnanimité de le fortifier concernant la conquête des biens, il en résulte que la confiance se rattache plus proprement à la magnanimité qu'à la force. Mais parce que l'espérance produit l'audace, qui se rattache à la force, il en résulte que la confiance, par voie de conséquence, se rattache à la force.

3. La confiance, on vient de le dire, implique une certaine espérance, elle est en effet une espérance fortifiée par une opinion solide. Mais la qualité d'un sentiment, si elle peut rendre l'acte plus louable et par là méritoire, ne détermine pas l'espèce de la vertu, qui dépend de sa matière. C'est pourquoi la confiance ne peut, à proprement parler, nommer une vertu, mais plutôt la condition de la vertu. C'est pourquoi elle est comptée parmi les parties de la force, non comme une vertu annexe (à moins d'en faire, comme Cicéron, l'équivalent de la magnanimité), mais une partie intégrante, nous l'avons déjà dit.

ARTICLE 7
Quels sont les rapports de la magnanimité avec la sécurité ?

Objections 1. Il semble qu'il n'y en ait pas, car la sécurité, on l'a dit plus haut,. implique qu'on soit à l'abri du trouble créé par la crainte. Mais ceci est surtout l'oeuvre de la force, à laquelle la sécurité s'identifie donc. Mais la force ne se rattache pas à la magnanimité, c'est plutôt le contraire. Donc la sécurité ne s'y rattache pas non plus.

2. Isidore estime que sécurité vient de sine cura (sans souci). Mais cela paraît contraire à la vertu, car celle-ci a souci du bien honnête, selon S. Paul (2 Tm 2, 15): " Aie un vif souci de te présenter à Dieu comme un homme éprouvé. " Donc la sécurité ne se rattache pas à la magnanimité, qui apporte sa grandeur à toutes les vertus.

3. Vertu et récompense de la vertu ne sont pas identiques. Mais la sécurité est donnée comme récompensant la vertu en Job (11, 14.18): " Si tu répudies le mal dont tu serais responsable, tu te coucheras en sécurité. " Donc la sécurité ne se rattache ni à la

hàm một sức mạnh nào đó của sự hy vọng; do đó, cũng như sự hy vọng, nó đối lập với sự sợ hãi. Nhưng, bởi vì điều riêng của nhân đức sức mạnh là làm vững vàng cho con người liên hệ với các điều xấu, và điều riêng của nhân đức độ lượng là làm cho vững vàng con người liên hệ với sự thu được các sự tốt; do đó mà nhân đức tin cậy quy về nhân đức độ lượng một cách đích thực hơn là quy về nhân đức sức mạnh. Mà bởi vì hy vọng tạo nên sự táo bạo, và sự táo bạo quy về nhân đức sức mạnh do đó mà nhân đức tin cậy theo đường lối hậu quả, quy về nhân đức sức mạnh.

3. Nhân đức tin cậy như người ta mới nói tới, bao hàm một mối hy vọng nào đó, nó thực sự là niềm hy vọng được một ý kiến vững chắc củng cố. Nhưng phẩm chất của tình cảm, nếu nó có thể làm cho hành động trở nên đáng ca ngợi hơn và do đó có công đức, không quyết định loại của nhân đức, vì loại của nhân đức lệ thuộc vào chất thể của mình. Và do đó, nhân đức tin cậy nếu nói một cách đích xác, không phải là nhân đức, nhưng là điều kiện của nhân đức. Do đó, nó được kể vào trong các phần của nhân đức sức mạnh, không phải với tư cách là nhân đức phụ thuộc (trừ phi người ta cùng với Cicéron, coi nó là một cái tương đương với nhân đức độ lượng), nhưng là một phần nguyên tuyền của nhân đức sức mạnh như chúng ta đã nói ở trước (Q.128).

TIẾT 7
Có những mối quan hệ nào giữa nhân đức độ lượng với nhân đức an toàn ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Nhân đức an toàn như người ta đã nói ở trước (Q.128, sol.6), bao hàm việc người ta khỏi bị lộn xộn do sự sợ hãi gây nên, và điều này là công việc của nhân đức sức mạnh mà nhân đức an toàn được đồng nhất với nó. Mà nhân đức sức mạnh không quy về nhân đức độ lượng, đúng hơn là tương phản hữu của nó; vậy nhân đức an toàn cũng không quy về nhân đức độ lượng.

2. Thánh Isiđôrô (Etymol. 10, Epist. S.82) tưởng nghĩ sự an toàn (securitas) phát xuất bởi từ ngữ La văn sine cura, không có sự lo lắng. Mà điều đó xem ra đối lập với nhân đức, vì nhân đức lo lắng sự tốt lương thiện, theo lời thánh Phaolô (2Tm 2,15): “Anh hãy gắng sao nên người lão luyện trước mặt Thiên Chúa.” Vậy nhân đức an toàn không quy về nhân đức độ lượng, là nhân đức đem lại sự cao thượng cho mọi nhân đức.

3. Nhân đức và phần thưởng của nhân đức đồng nhất với nhau. Mà nhân đức an toàn được ban cho như là phần thưởng theo lời nói trong sách Gióp (11,14-18): “Nếu ngươi rời bỏ sự xấu mà ngươi có trách nhiệm, ngươi sẽ ngủ nghỉ an toàn.” Vậy nhân đức an toàn không quy về nhân đức

pars eius.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere*. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II suae rhetoricae, timor facit homines consiliativos, inquantum scilicet curam habent qualiter possint ea evadere quae timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo, sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quod, sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo, sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio eius.

AD SECUNDUM dicendum quod non quaelibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

AD TERTIUM dicendum quod in virtutibus est quaedam similitudo et participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta securitas ad praemium virtutis pertineat.

ARTICULUS 8
Utrum bona fortunae conferant ad magnanimitatem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod bona fortunae non conferant ad magnanimitatem. Quia ut Seneca dicit, in libro de ira, virtus sibi sufficiens est. Sed

magnanimity or to any other virtue, as a part thereof.

On the contrary, Tully says (De Offic. i) under the heading: "Magnanimity consists of two things," that "it belongs to magnanimity to give way neither to a troubled mind, nor to man, nor to fortune." But a man's security consists in this. Therefore security belongs to magnanimity.

I answer that, As the Philosopher says (Rhet. ii, 5), "fear makes a man take counsel," because, to wit he takes care to avoid what he fears. Now security takes its name from the removal of this care, of which fear is the cause: wherefore security denotes perfect freedom of the mind from fear, just as confidence denotes strength of hope. Now, as hope directly belongs to magnanimity, so fear directly regards fortitude. Wherefore as confidence belongs immediately to magnanimity, so security belongs immediately to fortitude. It must be observed, however, that as hope is the cause of daring, so is fear the cause of despair, as stated above when we were treating of the passion (FS, Q[45], A[2]). Wherefore as confidence belongs indirectly to fortitude, in so far as it makes use of daring, so security belongs indirectly to magnanimity, in so far as it banishes despair.

Reply to objection 1. Fortitude is chiefly commended, not because it banishes fear, which belongs to security, but because it denotes a firmness of mind in the matter of the passion. Wherefore security is not the same as fortitude, but is a condition thereof.

Reply to objection 2. Not all security is worthy of praise but only when one puts care aside, as one ought, and in things when one should not fear: in this way it is a condition of fortitude and of magnanimity.

Reply to objection 3. There is in the virtues a certain likeness to, and participation of, future happiness, as stated above (FS, Q[5], AA[3],7). Hence nothing hinders a certain security from being a condition of a virtue, although perfect security belongs to virtue's reward.

ARTICLE 8
Whether goods of fortune conduce to magnanimity ?

Objections 1. It seems that goods of fortune do not conduce to magnanimity. For according to Seneca (De Ira i: De vita beata xvi): "virtue suffices for itself."

magnanimité ni à aucune autre vertu dont elle ferait partie.

En sens contraire, Cicéron dit qu'il appartient au magnanime " de ne se laisser abattre ni par son trouble intérieur, ni par l'homme, ni par la mauvaise fortune ". Or c'est en cela que consiste la sécurité. Donc celle-ci se rattache à la magnanimité.

Réponse : Comme dit Aristote. " la crainte porte les hommes à prendre conseil ", parce qu'ils se soucient d'échapper à ce qu'ils redoutent. Or la sécurité se définit par l'éloignement de ce souci créé par la crainte. Elle implique que l'esprit soit en quelque sorte pleinement affranchi de la crainte, de même que la confiance fortifie l'espérance. De même que l'espérance se rattache directement à la magnanimité, la crainte se rattache directement à la force. Aussi, comme la confiance se rattache immédiatement à la magnanimité, la sécurité se rattache immédiatement à la force. Il faut cependant observer que l'espérance étant cause de l'audace, de même la crainte est cause de désespoir, comme nous l'avons montré en traitant des passions. Et c'est pourquoi, de même que par voie de conséquence la confiance se rattache à la force en tant qu'elle emploie l'audace, de même la sécurité, par voie de conséquence, se rattache à la magnanimité en tant qu'elle repousse le désespoir.

Solutions 1. Si on loue la force, ce n'est pas surtout pour son absence de crainte, ce qui se rattache à la sécurité, mais pour sa fermeté en face des passions. Aussi la sécurité n'est-elle pas identique à la force: elle en est une condition.

2. Toute sécurité n'est pas louable, mais seulement celle qui met de côté tout souci quand on le doit, lorsqu'il n'y a pas à craindre. De cette façon elle est une condition de la force et de la magnanimité.

3. Il y a dans les vertus une ressemblance et une participation de la béatitude future, nous l'avons montré. Et c'est pourquoi rien n'empêche qu'une certaine sécurité soit la condition d'une vertu, bien que la sécurité parfaite appartienne à la récompense de la vertu.

ARTICLE 8
Quels sont les rapports de la magnanimité avec les biens de la fortune ?

Objections 1. Il semble que les biens de la fortune ne contribuent en rien à la magnanimité. Car, selon Sénèque la vertu se suffit à elle-même. Mais on vient de dire

độ lượng, cũng không quy về nhân đức nào khác mà nó là một phần.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,2) đã nói điều riêng của kẻ độ lượng là không để mình bị phá rối bởi sự rối loạn bên trong, cũng không bị phá rối bởi con người hoặc bởi vận mệnh xấu. Mà sự an toàn cốt tại điều đó. Vậy nhân đức an toàn quy về nhân đức độ lượng.

TRẢ LỜI : Như Triết gia đã nói (Rhet. 2,5), sự sợ hãi khiến con người bàn hỏi ý kiến, bởi vì họ lo lắng thoát khỏi điều họ lo sợ. Mà nhân đức an toàn được định nghĩa bởi sự làm ra xa khỏi nỗi lo lắng do sự sợ hãi gây nên. Nó bao hàm việc tinh thần theo một thể cách nào đó được hoàn toàn giải phóng khỏi sự sợ hãi. Như nhân đức tin cậy củng cố sự hy vọng. Cũng như sự hy vọng một cách trực tiếp quy về nhân đức độ lượng, sự sợ hãi trực tiếp quy về nhân đức sức mạnh. Vậy, cũng như nhân đức tin cậy quy về nhân đức độ lượng cách trực tiếp, nhân đức an toàn trực tiếp quy về nhân đức sức mạnh. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này là sự hy vọng là nguyên nhân của sự táo bạo; sự sợ hãi cũng vậy, là nguyên nhân của sự thất vọng như chúng ta đã minh chứng ở trước, khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.45, a.2). Và do đó, cũng như theo đường lối hậu quả, nhân đức tin cậy quy về nhân đức sức mạnh trong tư cách nó sử dụng sự táo bạo; cũng vậy, nhân đức an toàn theo đường lối hậu quả quy về nhân đức an toàn trong tư cách nó xua đuổi sự thất vọng.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người ta ca ngợi nhân đức sức mạnh, đó không phải nhất là vì nó không có sự sợ hãi, điều đó quy về nhân đức an toàn, nhưng vì sự vững vàng của nó đứng trước các đam mê. Như vậy, nhân đức an toàn không phải đồng nhất với nhân đức sức mạnh: đó là điều kiện của nhân đức này.

2. Mọi sự an toàn không đều được ca ngợi, nhưng người ta chỉ ca ngợi sự an toàn bỏ qua một bên sự lo lắng khi người ta phải làm như vậy lúc người ta không phải sợ hãi. Theo thể cách này, nó là một điều kiện của nhân đức sức mạnh và của nhân đức độ lượng.

3. Trong các nhân đức có sự tương tự và sự tham dự vào vinh phúc tương lai như chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.69, a.3). Và do đó, không cái gì ngăn trở một sự an toàn nào đó không phải là điều kiện cho một nhân đức dầu mà sự an toàn hoàn hảo thuộc về phần thưởng nhân đức.

TIẾT 8
Có những mối tương quan nào giữa nhân đức độ lượng và của cải gia tài ?

VẤN NẠN 1. Xem ra của cải gia tài không góp phần chi cả vào nhân đức độ lượng. Theo Sénèque (de ira 1,9), nhân đức tự đủ cho mình. Mà người ta mới nói, nhân đức độ lượng biến

magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. Ergo bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

PRAETEREA, nullus virtuosus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quae pertinent ad exteriorem fortunam, dicit enim Tullius, in I de Offic., quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunae.

PRAETEREA, ibidem Tullius subdit quod ad magnum animum pertinet ea quae videntur acerba ita ferre *ut nihil a statu naturae discedat, nihil a dignitate sapientis*. Et Aristoteles dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus in infortuniis non est tristis*. Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunae, quilibet autem tristatur de subtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *bonae fortunae videntur conferre ad magnanimitatem*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunae cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quae maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunae; fit ex consequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunae. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunae deserviunt, quia per divitias et potentiam et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

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

AD SECUNDUM dicendum quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea magna bona, pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

AD TERTIUM dicendum quod

Now magnanimity takes every virtue great, as stated above (A[4], ad 3). Therefore goods of fortune do not conduce to magnanimity.

2. Further, no virtuous man despises what is helpful to him. But the magnanimous man despises whatever pertains to goods of fortune: for Tully says (De Offic. i) under the heading: "Magnanimity consists of two things," that "a great soul is commended for despising external things." Therefore a magnanimous man is not helped by goods of fortune.

3. Further, Tully adds (De Offic. i) that "it belongs to a great soul so to bear what seems troublesome, as nowise to depart from his natural estate, or from the dignity of a wise man." And Aristotle says (Ethic. iv, 3) that "a magnanimous man does not grieve at misfortune." Now troubles and misfortunes are opposed to goods of fortune, for every one grieves at the loss of what is helpful to him. Therefore external goods of fortune do not conduce to magnanimity.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "good fortune seems to conduce to magnanimity."

I answer that, As stated above (A[1]), magnanimity regards two things: honor as its matter, and the accomplishment of something great as its end. Now goods of fortune conduce to both these things. For since honor is conferred on the virtuous, not only by the wise, but also by the multitude who hold these goods of fortune in the highest esteem, the result is that they show greater honor to those who possess goods of fortune. Likewise goods of fortune are useful organs or instruments of virtuous deeds: since we can easily accomplish things by means of riches, power and friends. Hence it is evident that goods of fortune conduce to magnanimity.

Reply to objection 1. Virtue is said to be sufficient for itself, because it can be without even these external goods; yet it needs them in order to act more expeditiously.

Reply to objection 2. The magnanimous man despises external goods, inasmuch as he does not think them so great as to be bound to do anything unbecoming for their sake. Yet he does not despise them, but that he esteems them useful for the accomplishment of virtuous deeds.

Reply to objection 3. If a man

que la magnanimité magnifie toutes les vertus. Donc les biens de la fortune ne lui ajoutent rien.

2. Aucun homme vertueux ne méprise ce qui lui est utile. Mais le magnanime méprise ce qui se rattache à la fortune matérielle car, selon Cicéron " une grande âme se signale par son mépris des biens extérieurs ". Donc la magnanimité n'est pas aidée par les biens de la fortune.

3. Au même endroit Cicéron ajoute qu'il appartient au magnanime " de supporter des épreuves cruelles sans déchoir de sa nature d'homme, ni de sa dignité de sage ". Et Aristote dit que " le magnanime, dans les coups du sort, n'est pas triste ". Mais les épreuves cruelles et les coups du sort s'opposent aux biens de la fortune, et chacun s'attriste de perdre ce qui l'aide à vivre. Donc les biens extérieurs ne contribuent pas à la magnanimité.

En sens contraire, Aristote affirme: " Les biens de la fortune semblent bien y contribuer. "

Réponse : Comme nous l'avons montré plus haut, la magnanimité a un double objectif: l'honneur, qui est sa matière, et l'accomplissement d'une grande action qui est sa fin. Or les biens de la fortune contribuent à tous deux. En effet, l'honneur n'est pas reconnu seulement par les sages, mais aussi par la foule, qui apprécie au maximum les biens extérieurs de la fortune; il en résulte que leurs possesseurs jouissent d'un plus grand honneur. Pareillement, les biens de la fortune se subordonnent aux actes vertueux comme des instruments, car la richesse, les pouvoirs et les amis nous donnent la faculté d'agir. Il est donc évident que les biens de la fortune favorisent la magnanimité.

Solutions 1. On dit que la vertu se suffit à elle-même parce qu'elle peut exister même sans ces biens extérieurs. Elle en a cependant besoin pour agir à son aise.

2. Le magnanime méprise les biens extérieurs en tant qu'il ne les estime pas comme de grands biens pour lesquels il devrait s'abaisser. Cependant il ne les méprise pas au point de ne pas estimer qu'ils sont utiles pour faire oeuvre de vertu.

3. Celui qui ne juge pas quelque

mọi nhân đức thành huy hoàng (a.4, sol.3). Vậy các của cải gia tài không thêm gì cho nó.

2. Không người nhân đức nào khinh chê điều có ích. Mà kẻ độ lượng khinh dể cái gì quy về gia tài sản nghiệp hữu hình, bởi vì theo ý kiến của Cicéron (De Off. 1,20), một tâm hồn cao thượng được đánh dấu bởi sự khinh chê các của cải bên ngoài. Vậy nhân đức độ lượng không được trợ giúp bởi của cải gia tài sản nghiệp.

3. Cũng ở đoạn văn đó, Cicéron nói thêm, điều riêng của người độ lượng là chịu đựng các sự thử thách dữ dội mà không thất bại theo bản tính con người của mình, cũng không thất bại theo chức vị cao trọng con người khôn ngoan của mình. Và Triết gia (Eth. 4,3) nói rằng kẻ độ lượng trong những ê chề thất bại do vận mệnh gây nên, không buồn rầu. Mà các sự thử thách dữ dội và các sự tai biến của vận mệnh đối lập với những của cải gia tài sản nghiệp, và mỗi người buồn phiền bị mất cái gì trợ giúp mình để sống. Vậy các của cải bên ngoài không góp phần vào nhân đức độ lượng.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,3) khẳng định: "Các của cải gia tài sản nghiệp xem ra góp phần vào cho nhân đức độ lượng."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã minh chứng trước (a.1), nhân đức độ lượng có hai đối tượng: vinh dự là chất thể của mình, và sự hoàn thành công việc lớn lao là mục đích của mình. Mà các của cải gia tài sản nghiệp góp phần vào cho cả hai mục tiêu này. Quả thế, vinh dự chỉ được nhìn nhận bởi những kẻ khôn ngoan, mà còn bởi quần chúng, và quần chúng đánh giá tới mức tối đa các của cải gia tài sản nghiệp, do đó mà các sở hữu chủ của chúng hưởng thụ vinh dự to lớn hơn. Cũng vậy, các của cải gia tài sản nghiệp phụ thuộc vào các hành động nhân đức như những công cụ, bởi vì của cải, quyền thế và các bạn hữu đem lại cho chúng ta khả năng hành động. Vậy rõ ràng của cải gia tài sản nghiệp ủng hộ nhân đức độ lượng.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta nói, nhân đức đủ cho chính mình, bởi vì nó có thể hiện hữu mà không có các của cải bên ngoài. Tuy nhiên, nó cần đến các của cải bên ngoài để hành động theo ý mình muốn.

2. Người độ lượng khinh chê của cải bên ngoài trong tư cách họ không tưởng nghĩ chúng là những sự tốt to lớn mà vì đó họ phải tự hạ. Tuy nhiên, họ không khinh chê chúng đến nỗi không tưởng nghĩ rằng chúng hữu ích để hoàn thành công việc nhân đức.

3. Kẻ nào không xét đoán một cái gì

quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo, quia magnanimus non aestimat exteriora bona fortunae quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum deiicitur.

does not think much of a thing, he is neither very joyful at obtaining it, nor very grieved at losing it. Wherefore, since the magnanimous man does not think much of external goods, that is goods of fortune, he is neither much uplifted by them if he has them, nor much cast down by their loss.

chose comme grand, ne se réjouit pas beaucoup s'il l'obtient, et ne s'agite pas beaucoup s'il le perd. Aussi, parce que le magnanime n'estime pas comme grands les biens de la fortune, il s'ensuit qu'il ne s'enorgueillit pas beaucoup s'il les a, et ne se laisse pas abattre s'il les perd.

là to tát, không vui mừng nhiều, nếu họ thu lượm được nó, và không bị dao động nhiều nếu mất nó. Như vậy, bởi vì người độ lượng không tưởng nghĩ các của cải gia tài là những của cải lớn lao, do đó họ không trở nên kiêu ngạo nếu họ chiếm hữu chúng nó, và không để mình buồn phiền nếu mất chúng nó.

QUAESTIO 130

DE VITIIS OPPOSITIS MAGNANIMITATI

OF PRESUMPTION

LA PRÉSOMPTION

SỰ TỰ PHỤ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo, de illis quae opponuntur sibi per excessum, quae sunt tria, scilicet praesumptio, ambitio, inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quae opponitur ei per modum defectus. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum praesumptio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

We must now consider the vices opposed to magnanimity; and in the first place, those that are opposed thereto by excess. These are three, namely, presumption, ambition, and vainglory. Secondly, we shall consider pusillanimity which is opposed to it by way of deficiency. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether presumption is a sin? (2) Whether it is opposed to magnanimity by excess?

On étudiera d'abord les vices opposés à la magnanimité par excès: la présomption (Question 130), l'ambition (Question 131) et la vaine gloire (Question 132); puis la pusillanimité (Question 133), qui lui est opposée par défaut. 1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu trước hết các tật xấu đối lập với nhân đức độ lượng bằng sự thái quá: tính tự phụ (Q.130); tính tham vọng (Q.131) và hư danh (Q.132). Sau đó là tính nhút nhát (Q.133) là tật xấu đối lập với nhân đức độ lượng do sự khuyết điểm. 1. Sự tự phụ là tội? 2. Sự tự phụ đối lập với nhân đức độ lượng bằng sự thái quá?

ARTICULUS 1
Utrum praesumptio sit peccatum

ARTICLE 1
Whether presumption is a sin ?

ARTICLE 1
La présomption est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự tự phụ là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *quae retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad praesumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum. Ergo praesumptio non est peccatum.

Objections 1. It seems that presumption is not a sin. For the Apostle says: "Forgetting the things that are behind, I stretch forth [Vulg.: 'and stretching forth'] myself to those that are before." But it seems to savor of presumption that one should tend to what is above oneself. Therefore presumption is not a sin.

Objections 1. Il semble que non. Car l'Apôtre écrit (Ph 3, 13): " Oubliant ce qui est derrière moi, je vais droit de l'avant... vers le prix à recevoir là-haut... " Mais c'est de la présomption que de tendre vers ce qui nous dépasse. Donc la présomption n'est pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tự phụ không có tội. Thánh Phaolô (Pl 3,13) nói: “Quên phía sau mà lao mình tới trước, nhắm đích, tôi chạy đến giải thưởng của ơn kêu gọi từ trên cao Thiên Chúa đã ban bố trong Đức Giêsu Kitô.” Mà việc hướng đến cái vượt qua chúng ta là tự phụ. Vậy tự phụ không phải là tội.

PRAETEREA, philosophus dicit, in X Ethic., quod *oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortale facere*. Et in I Metaphys. dicit quod homo debet se trahere ad divina inquantum potest. Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione praesumptionis sit quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum, videtur quod praesumptio non sit peccatum sed magis sit aliquid laudabile.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. i, 7) "we should not listen to those who would persuade us to relish human things because we are men, or mortal things because we are mortal, but we should relish those that make us immortal": and (Metaph. i) "that man should pursue divine things as far as possible." Now divine and immortal things are seemingly far above man. Since then presumption consists essentially in tending to what is above oneself, it seems that presumption is something praiseworthy, rather than a sin.

2. Pour Aristote " il ne faut pas croire ceux qui veulent nous persuader de ne songer qu'à l'homme, et puisque nous sommes mortels, aux choses mortelles, mais autant qu'on le peut il faut rechercher l'immortalité ". Et il dit ailleurs que l'homme doit s'élever au divin autant qu'il le peut. Mais les réalités divines et immortelles sont bien les plus supérieures à l'homme. Donc, puisque il est essentiel à la présomption de tendre à ce qui nous dépasse, il apparaît que la présomption n'est pas péché, mais plutôt quelque chose de louable.

2. Đối với Triết gia (Eth. 10,7), người ta không nên tin tưởng những kẻ muốn thuyết phục để chỉ nghĩ đến con người, và bởi vì chúng ta hay chết nên chỉ nghĩ đến những sự vật hay chết; nhưng theo mức độ chúng ta có thể, chúng ta phải tìm kiếm tính bất tử. Và Triết gia còn nói ở nơi khác (Metaph. 1,1), con người phải nâng mình lên cao tới điều thuộc về Thiên Chúa theo mức độ mình có thể. Mà các thực tại thuộc về Thiên Chúa và bất diệt cao thượng nhất trên nhân loại. Vậy bởi vì điều thuộc về yếu tính của sự tự phụ là hướng đến cái gì vượt qua chúng ta, xem ra sự tự phụ không phải là tội, nhưng đúng hơn nó là cái gì đáng ca ngợi.

PRAETEREA, apostolus dicit, II ad Cor. III, *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Si ergo praesumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quae non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit. Quod est inconveniens. Non ergo praesumptio est peccatum.

3. Further, the Apostle says (2 Cor. 3:5): "Not that we are sufficient to think anything of ourselves, as of ourselves." If then presumption, by which one strives at that for which one is not sufficient, be a sin, it seems that man cannot lawfully even think of anything good: which is absurd. Therefore presumption is not a sin.

3. Selon S. Paul (2 Co 3, 5): " Ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de penser à quelque chose comme venant de nous. " Donc, si la présomption est un péché en nous faisant rechercher quelque chose qui nous dépasse, il apparaît que l'homme n'aura plus le droit de penser à quelque chose de bien. Ce qui est inadmissible.

3. Theo thánh Phaolô (2Cr 3,5): “Không phải tự mình chúng tôi có sức cáng đáng nổi, hầu dám kể một điều gì của mình.” Vậy, nếu sự tự phụ là tội khi nó làm cho chúng ta tìm kiếm cái gì vượt qua chúng ta, xem ra con người không còn quyền tưởng nghĩ về điều tốt. Điều đó không thể chấp nhận được.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio*

On the contrary, It is written (Ecclus. 37:3): "O wicked

En sens contraire, l'Ecclésiastique (37,3Vg) demande: " Ô présomption

TRÁI LẠI, Người ta thấy trong sách Huấn ca (37,3) hỏi: “Ôi ý tưởng tà

nequissima, unde creata es? Ubi respondet Glossa, de mala scilicet voluntate creaturae. Sed omne quod procedit ex radice malae voluntatis est peccatum. Ergo praesumptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti. Quod pertinet ad rationem praesumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod praesumptio est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non est supra potentiam passivam eiusdem, inest enim aeri potentia passiva per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem et motum ignis, quae excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et praesumptuosum quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens attentaret statim assequi ea quae sunt perfectae virtutis, sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

AD SECUNDUM dicendum quod divina et immortalia secundum ordinem naturae sunt supra hominem, homini tamen inest quaedam naturalis potentia, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc philosophus dicit quod oportet hominem se attrahere ad immortalia et divina, non quidem ut ea operetur quae decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., *quae per alios possumus, aliqualiter per nos possumus*. Et ideo, quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit facultatem nostram. Et ideo non est praesumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum faciendum intendat. Esset autem praesumptuosum si ad hoc aliquis

presumption, whence camest thou?" and a gloss answers: "From a creature's evil will." Now all that comes of the root of an evil will is a sin. Therefore presumption is a sin.

I answer that, Since whatever is according to nature, is ordered by the Divine Reason, which human reason ought to imitate, whatever is done in accordance with human reason in opposition to the order established in general throughout natural things is vicious and sinful. Now it is established throughout all natural things, that every action is commensurate with the power of the agent, nor does any natural agent strive to do what exceeds its ability. Hence it is vicious and sinful, as being contrary to the natural order, that any one should assume to do what is above his power: and this is what is meant by presumption, as its very name shows. Wherefore it is evident that presumption is a sin.

Reply to objection 1. Nothing hinders that which is above the active power of a natural thing, and yet not above the passive power of that same thing: thus the air is possessed of a passive power by reason of which it can be so changed as to obtain the action and movement of fire, which surpass the active power of air. Thus too it would be sinful and presumptuous for a man while in a state of imperfect virtue to attempt the immediate accomplishment of what belongs to perfect virtue. But it is not presumptuous or sinful for a man to endeavor to advance towards perfect virtue. In this way the Apostle stretched himself forth to the things that were before him, namely continually advancing forward.

Reply to objection 2. Divine and immortal things surpass man according to the order of nature. Yet man is possessed of a natural power, namely the intellect, whereby he can be united to immortal and Divine things. In this respect the Philosopher says that "man ought to pursue immortal and divine things," not that he should do what it becomes God to do, but that he should be united to Him in intellect and will.

Reply to objection 3. As the Philosopher says (Ethic. iii, 3), "what we can do by the help of others we can do by ourselves in a sense." Hence since we can think and do good by the help of God, this is not altogether above our ability. Hence it is not presumptuous for a man to attempt the accomplishment of a virtuous deed: but it would be presumptuous if one were to make

perverse, par qui as-tu été créée? " Et la Glose répond: " Par la mauvaise volonté de la créature. " Mais tout ce qui a sa racine dans la mauvaise volonté, est péché. Donc la présomption est péché.

Réponse : Puisque ce qui est conforme à la nature a été organisé par le plan divin, que la raison humaine doit suivre, tout ce qui est fait par la raison humaine contre l'ordre habituel qu'on découvre dans la nature, est vicieux et coupable. Or on découvre habituellement dans tous les êtres de nature que toute action se proportionne à la vertu de son agent, et qu'aucun agent naturel n'essaie d'aller au-delà de sa capacité. C'est pourquoi il est vicieux et coupable, comme s'opposant à l'ordre de la nature, qu'un être cherche à faire ce qui dépasse sa vertu. On rejoint ainsi la raison de présomption, comme le mot même l'indique. Il est donc évident que la présomption est un péché.

Solutions 1. Rien n'empêche que quelque chose dépasse la puissance active d'un être naturel, sans dépasser sa puissance passive. En effet, il y a dans l'air une puissance passive d'être transmué en une matière qui ait l'action et le mouvement du feu, ce qui dépasse la puissance active de l'air. Ainsi, il serait vicieux et présomptueux qu'un homme en état de vertu imparfaite s'évertue à obtenir aussitôt une vertu parfaite; mais si l'on tend à progresser vers la perfection de la vertu, ce n'est ni présomptueux ni vicieux. Et c'est ainsi que l'Apôtre s'élançait vers l'avant, par un progrès continu.

2. Selon l'ordre de la nature, les réalités divines et immortelles dépassent l'homme; celui-ci a cependant une puissance naturelle, l'intelligence, par laquelle il peut s'unir à ces réalités. C'est en ce sens que, d'après le Philosophe, l'homme doit s'élever au divin, non pour faire ce qui convient à Dieu, mais pour s'unir à lui par l'intelligence et la volonté.

3. Comme dit Aristote: " Ce que nous pouvons faire par les autres, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes. " C'est pourquoi, puisque nous pouvons concevoir et réaliser le bien avec l'aide de Dieu, cela ne dépasse pas totalement notre capacité. Il n'est donc pas présomptueux de vouloir agir vertueusement. Ce serait présomptueux si quelqu'un s'y efforçait sans mettre sa confiance

bậy! Tại sao ngươi đã được nặn ra, để cho dương gian đầy những sự lừa đảo?" Và sách Chú giải trả lời do ý chí xấu của thụ tạo. Mà mọi cái gì có gốc rễ trong ý chí xấu, đều là tội. Vậy sự tự phụ là tội.

TRẢ LỜI : Bởi vì cái gì phù hợp với bản tính đã được tổ chức do kế hoạch Thiên Chúa mà trí năng nhân loại phải tuân theo, tất cả cái gì trí năng nhân loại thi hành trái với trật tự đã thành tập quán mà nhân loại khám phá ra ở trong bản tính mình, có tỳ vết và có tội. Mà người ta thường khám phá ra trong mọi vật thiêng liêng điều này là mọi hành động tương xứng với năng lực của tác nhân mình, và không tác nhân tự nhiên nào cố gắng đi quá khả năng của mình. Do đó, một vật tìm kiếm đều vượt qua năng lực của mình thì xấu xa và có tội, bởi vì đối lập với trật tự của bản tính. Như vậy, người ta gặp thấy yếu tính của sự tự phụ như chính từ ngữ này biểu thị điều đó. Vậy rõ ràng sự tự phụ có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Không cái gì ngăn trở một vật nào không vượt qua năng lực chủ động của một vật tự nhiên mà không vượt qua năng lực thụ động. Quả thế, trong không khí có năng lực thụ động để biến thành một chất thể có hành động và sự chuyển động của lửa, điều đó vượt qua năng lực chủ động của không khí. Như vậy, việc con người ở tình trạng nhân đức bất hoàn hảo cố gắng lập tức thu lượm được nhân đức hoàn hảo, là việc có tỳ vết và tự phụ; còn nếu người ta hướng đến việc tiến triển sự hoàn hảo của nhân đức, điều đó không phải là tự phụ, cũng không phải có tỳ vết. Do đó mà thánh Phaolô xông tới phía trước bằng một sự tiến bộ liên tục.

2. Theo trật tự của bản tính, các thực tại thuộc về Thiên Chúa và bất tử vượt qua nhân loại; tuy nhiên, nhân loại có năng lực tự nhiên, tức là trí năng, nhờ đó họ có thể kết hợp với các thực tại này. Chính theo ý nghĩa này mà theo Triết gia, con người phải nâng mình lên cao tới những cái gì thuộc về Thiên Chúa, không phải để hoàn thành điều gì thích hợp với Thiên Chúa, nhưng để kết hợp với Ngài bằng trí năng và ý chí.

3. Như Triết gia đã nói (Eth. 3,3): "Điều chúng ta có thể làm nhờ những người khác, chúng ta có thể làm điều đó do chính mình theo một thể cách nào đó." Do đó, bởi vì chúng ta có thể quan niệm và thực hiện điều tốt với ơn trợ giúp của Thiên Chúa, điều đó không hoàn toàn vượt qua khả năng chúng ta. Vậy muốn hành động của nhân đức không phải là tự phụ. Hăn có sự tự phụ nếu người nào nỗ lực làm việc nhân đức mà không đặt

tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS 2

Utrum praesumptio opponatur magnanimitati per excessum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod praesumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Praesumptio enim ponitur species peccati in spiritum sanctum, ut supra habitum est. Sed peccatum in spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis caritati. Ergo etiam neque praesumptio opponitur magnanimitati.

PRAETEREA, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur praesumptuosus etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe praesumptio magnanimitati opponitur.

PRAETEREA, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum philosophum, in IV Ethic., praesumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona. Ergo praesumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit quod magnanimo per excessum opponitur chaunus, idest furiosus vel ventosus, quem nos dicimus praesumptuosum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in maiora tendit quam sibi conveniant. Praesumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo praesumptio opponitur magnanimitati per excessum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non quaelibet praesumptio ponitur peccatum in spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia divinae misericordiae. Et talis praesumptio, ratione materiae, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriae facultatis, potest opponi magnanimitati.

the attempt without confidence in God's assistance.

ARTICLE 2

Whether presumption is opposed to magnanimity by excess ?

Objections 1. It seems that presumption is not opposed to magnanimity by excess. For presumption is accounted a species of the sin against the Holy Ghost, as stated above (Q[14], A[2]; Q[21], A[1]). But the sin against the Holy Ghost is not opposed to magnanimity, but to charity. Neither therefore is presumption opposed to magnanimity.

2. Further, it belongs to magnanimity that one should deem oneself worthy of great things. But a man is said to be presumptuous even if he deem himself worthy of small things, if they surpass his ability. Therefore presumption is not directly opposed to magnanimity.

3. Further, the magnanimous man looks upon external goods as little things. Now according to the Philosopher (Ethic. iv, 3), "on account of external fortune the presumptuous disdain and wrong others, because they deem external goods as something great." Therefore presumption is opposed to magnanimity, not by excess, but only by deficiency.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7; iv, 3) that the "vain man," i.e. a vaporer or a wind-bag, which with us denotes a presumptuous man, "is opposed to the magnanimous man by excess."

I answer that, As stated above (Q[129], A[3], ad 1), magnanimity observes the means, not as regards the quantity of that to which it tends, but in proportion to our own ability: for it does not tend to anything greater than is becoming to us. Now the presumptuous man, as regards that to which he tends, does not exceed the magnanimous, but sometimes falls far short of him: but he does exceed in proportion to his own ability, whereas the magnanimous man does not exceed his. It is in this way that presumption is opposed to magnanimity by excess.

Reply to objection 1. It is not every presumption that is accounted a sin against the Holy Ghost, but that by which one contemns the Divine justice through inordinate confidence in the Divine mercy. The latter kind of presumption, by reason of its matter, inasmuch, to wit, as it implies contempt of something Divine, is opposed to charity, or rather to the gift of fear, whereby we revere God. Nevertheless, in so far as this contempt exceeds the proportion to one's own ability, it can be opposed to magnanimity.

dans l'aide divine.

ARTICLE 2

La présomption s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Objections 1. Il semble que non, car on a vu précédemment que la présomption est une espèce du péché contre le Saint-Esprit. Et celui-ci ne s'oppose pas à la magnanimité, mais à la charité. Donc la présomption ne s'oppose pas non plus à la magnanimité.

2. Il appartient à la magnanimité de se faire valoir par de grandes actions. Mais on appelle présomptueux même celui qui se fait valoir par de petites choses, du moment que cela dépasse sa capacité.

3. Le magnanime regarde comme petits les biens extérieurs. Mais selon Aristote, " les présomptueux, quand ils sont fortunés, se mettent à mépriser et à injurier les autres ", comme attachant une grande valeur aux biens extérieurs. Donc la présomption ne s'oppose pas à la magnanimité par excès, mais seulement par défaut.

En sens contraire, Aristote dit: " Au magnanime s'oppose par excès le khaunos ", c'est-à-dire l'homme bouffi de vanité, que nous appelons le présomptueux.

Réponse : Comme nous l'avons dit la magnanimité consiste en un juste milieu, non selon la quantité de ce qu'elle recherche car c'est le maximum, mais selon la proportion à la capacité de chacun. En effet, le magnanime tend uniquement aux grandes choses qui lui conviennent. Le présomptueux ne dépasse pas le magnanime par ce qu'il recherche; il lui serait plutôt très inférieur. Mais il pèche par excès eu égard à sa capacité, alors que le magnanime ne dépasse pas la sienne propre. Et c'est ainsi que la présomption s'oppose à la magnanimité par excès.

Solutions 1. On ne fait pas de n'importe quelle présomption un péché contre le Saint-Esprit, mais seulement de celle qui méprise la justice de Dieu par une confiance désordonnée en sa miséricorde. Et une telle présomption, en raison de son objet qui lui fait mépriser quelque chose de divin, s'oppose à la charité, ou plutôt au don de crainte, qui nous fait révérer Dieu. Dans la mesure où un tel mépris n'est pas proportionné à la capacité de son auteur, on peut l'opposer à la magnanimité.

lòng tin cậy vào sự trợ giúp của Thiên Chúa.

TIẾT 2

Sự tự phụ đối lập với nhân đức độ lượng bằng cách thái quá ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Người ta đã trông thấy ở trước (Q.14, a.1; Q.21, a.1), sự tự phụ là một loại tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Và tội phạm đến Chúa Thánh Thần không đối lập với nhân đức độ lượng nhưng với đức mến. Vậy sự tự phụ cũng không đối lập với nhân đức độ lượng.

2. Điều riêng thuộc về nhân đức độ lượng là làm cho mình có giá trị bởi các hành động cao thượng. Mà người ta gọi kẻ tự phụ là người muốn làm cho mình có giá trị bằng những điều nhỏ mọn, dầu mà điều đó vượt qua năng lực của họ.

3. Người độ lượng coi các của cải bên ngoài là những cái nhỏ mọn. Mà theo Triết gia (Eth. 4,3), các kẻ tự phụ, khi họ được may mắn, họ khinh dể và lăng mạ các kẻ khác, như bằng cách gán giá trị to tát cho các của cải bên ngoài. Vậy sự tự phụ không đối lập với nhân đức độ lượng bằng cách thái quá, nhưng chỉ bằng cách khiếm khuyết.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) nói: "Con người phồng lên bằng những sự hư ảo mà chúng ta gọi là kẻ tự phụ, đối lập với kẻ độ lượng bằng cách thái quá."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.129, a.3, sol.1), nhân đức độ lượng cốt tại điểm trung dung, không phải tùy theo lượng về điều nó tìm kiếm bởi vì đó là cái tối đa, nhưng tùy theo sự cân xứng với khả năng của mỗi người. Thực thế, kẻ độ lượng chỉ hướng về những điều lớn lao thích hợp với mình. Kẻ tự phụ vượt qua người độ lượng bởi điều họ tìm kiếm, họ hẳn rất thấp kém đối với người độ lượng; nhưng họ phạm tội bằng sự thái quá đối với năng lực của mình, đang khi kẻ độ lượng không vượt qua năng lực riêng của mình. Và chính như vậy mà sự tự phụ đối lập với nhân đức độ lượng bằng cái thái quá.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không coi bất cứ sự tự phụ nào cũng là tội phạm đến Chúa Thánh Thần, nhưng chỉ coi kẻ khinh dể nhân đức công bình của Thiên Chúa do sự tin cậy mất trật tự về lòng thương xót của Ngài. Và trong sự tự phụ như thế, vì đối tượng của nó là khinh dể cái gì thuộc về Thiên Chúa, đối lập với đức mến hoặc đúng hơn là đối lập với ân huệ kính sợ làm cho chúng ta tôn vinh Thiên Chúa. Theo mức độ mà một sự khinh dể như thế không tương xứng với khả năng của tác giả của mình, người ta đối lập nó với nhân đức độ lượng.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut magnanimitas, ita et praesumptio in aliquid magnum tendere videtur, non enim multum consuevit dici aliquis praesumptuosus si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen praesumptuosus talis dicatur, haec praesumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quae est circa mediocres honores, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem nisi inquantum facultatem suam aestimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundum solam quantitatem, puta cum aliquis aestimat se habere maiorem virtutem vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat. Alio modo, secundum genus rei, puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunae; ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere et iniuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., quod *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum*. Et sic patet quod praesumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

Reply to objection 2. Presumption, like magnanimity, seems to tend to something great. For we are not, as a rule, wont to call a man presumptuous for going beyond his powers in something small. If, however, such a man be called presumptuous, this kind of presumption is not opposed to magnanimity, but to that virtue which is about ordinary honor, as stated above (Q[129], A[2]).

Reply to objection 3. No one attempts what is above his ability, except in so far as he deems his ability greater than it is. In this one may err in two ways. First only as regards quantity, as when a man thinks he has greater virtue, or knowledge, or the like, than he has. Secondly, as regards the kind of thing, as when he thinks himself great, and worthy of great things, by reason of something that does not make him so, for instance by reason of riches or goods of fortune. For, as the Philosopher says (Ethic. iv, 3), "those who have these things without virtue, neither justly deem themselves worthy of great things, nor are rightly called magnanimous." Again, the thing to which a man sometimes tends in excess of his ability, is sometimes in very truth something great, simply as in the case of Peter, whose intent was to suffer for Christ, which has exceeded his power; while sometimes it is something great, not simply, but only in the opinion of fools, such as wearing costly clothes, despising and wronging others. This savors of an excess of magnanimity, not in any truth, but in people's opinion. Hence Seneca says (De Quat. Virtut.) that "when magnanimity exceeds its measure, it makes a man high-handed, proud, haughty restless, and bent on excelling in all things, whether in words or in deeds, without any considerations of virtue." Thus it is evident that the presumptuous man sometimes falls short of the magnanimous in reality, although in appearance he surpasses him.

2. Comme la magnanimité, la présomption semble tendre à la grandeur, car on ne qualifie guère de présomptueux celui qui dépasse ses propres forces dans une affaire de peu d'importance. Si cependant on l'appelle présomptueux, sa présomption ne s'oppose pas à la magnanimité, mais à cette vertu dont nous avons parlé h, et qui concerne les honneurs de moyenne importance.

3. Nul ne tente quelque chose qui dépasse sa capacité, sinon parce qu'il juge cette capacité plus grande qu'elle n'est. Ce peut être seulement sous l'aspect quantitatif, par exemple lorsqu'on s'attribue une vertu ou une science plus grande qu'on ne l'a. Ce peut être aussi à cause du genre de supériorité, lorsqu'on s'estime grand, et plus digne que l'on n'est, à cause de ses richesses, ou de quelque autre avantage fortuit. Comme dit Aristote, " ceux qui, sans vertu, ont de tels avantages ne peuvent justement s'attribuer de la grandeur et n'ont pas le droit d'être appelés magnanimes ". En outre, on peut tendre, au-dessus de ses forces, à quelque chose qui en réalité est absolument grand. C'est clair chez Pierre qui voulait souffrir pour le Christ, alors que c'était au-dessus de ses forces. Parfois aussi, ce n'est pas quelque chose de vraiment grand, mais qui est tel dans l'opinion des sots, comme de porter des vêtements de prix, mépriser et injurier les autres. Cela ressortit à l'excès dans la magnanimité, non selon la réalité, mais selon l'opinion. Aussi Sénèque dit-il: " La magnanimité, si elle s'élève au-dessus de ses limites, rendra l'homme irascible, bouffi d'orgueil, agité, inquiet et impatient de rechercher toutes les supériorités, en paroles ou en actes, sans respecter la vertu. " On voit ainsi que, dans la réalité, le présomptueux s'oppose au magnanime par défaut, alors qu'en apparence il semble s'opposer à lui par excès.

2. Cũng như nhân đức độ lượng, sự tự phụ xem ra hướng đến điều cao thượng, bởi vì người ta không cho là người tự phụ kẻ vượt qua các năng lực của mình trong một công việc ít quan trọng. Tuy nhiên, nếu người ta gọi kẻ ấy là người tự phụ, thì sự tự phụ của họ không đối lập với nhân đức độ lượng, nhưng với nhân đức mà chúng ta đã đề cập đến (Q.129, a.2), và là nhân đức liên hệ với các sự vinh dự quan trọng cách trung bình.

3. Không ai hướng đến cái gì vượt qua khả năng của mình, trừ phi bởi vì người ta phán đoán khả năng của mình lớn hơn là nó có thực sự. Điều đó chỉ có thể có ở phương diện lượng, thí dụ, người ta chỉ về cho mình một nhân đức hoặc một tri thức lớn hơn người ta chiếm hữu nó thực sự. Đó cũng có thể như vậy, vì một giống sự cao thượng nào đó, khi người ta tưởng nghĩ mình vĩ đại và xứng đáng hơn người ta có thực sự, vì của cải mình, hoặc vì sự lợi ích tình cờ nào khác. Như Triết gia (Eth. 4,3) nói rằng: Những kẻ không có nhân đức, có những sự lợi ích như thế, không thể bằng một cách chính đáng chỉ về cho mình sự cao cả và không có quyền được gọi là những con người độ lượng. Đàng khác, người ta có thể bằng cách vượt qua các năng lực của mình, hướng đến cái gì thực sự to lớn cách tuyệt đối, điều này rõ ràng ở nơi thánh Phêrô muốn đau khổ vì Chúa Kitô, trong khi điều đó vượt qua năng lực của thánh nhân. Đôi khi cũng vậy, một cái gì không thật sự to lớn, nhưng nó là như thế trong ý kiến của những người ngu dại, như việc mặc áo quý giá, khinh dể và lăng mạ các kẻ khác. Điều đó lệ thuộc vào sự thái quá trong nhân đức độ lượng không tùy theo sự thực tại, nhưng tùy theo ý kiến. Như vậy, Sénèque (Form. Hon. Vatae ch.6,72) đã nói nhân đức độ lượng, nếu nó nâng mình lên cao trên các giới hạn của mình, làm cho con người giận dữ, vênh váo, đầy kiêu hãnh, dao động âu lo áy náy, thiếu kiên nhẫn trong việc tìm kiếm mọi sự cao thượng, bằng lời nói hoặc bằng việc làm không tôn trọng nhân đức. Như vậy, người ta trông thấy thực sự kẻ tự phụ đối lập với kẻ độ lượng bằng cách khiếm khuyết, đang khi theo vẻ bên ngoài họ đối lập với kẻ độ lượng bằng một sự thái quá.

QUAESTIO 131

DE AMBITIONE

OF AMBITION

L'AMBITION

SỰ THAM VỌNG

DEINDE considerandum est de ambitione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per

We must now consider ambition: and under this head there are two points of inquiry: (1) Whether it is a sin? (2) Whether it is opposed to magnanimity by excess?

1. Est-elle un péché? - 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité?

1. Sự tham vọng có tội? 2. Nó đối lập với nhân đức độ lượng bằng cái thái quá?

excessum.

ARTICULUS 1

Utrum ambitio sit peccatum

1 AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona, unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

PRAETEREA, quilibet absque vitio potest appetere id quod sibi debetur pro praemio. Sed honor est praemium virtutis, ut philosophus dicit, in I et VIII Ethic. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

PRAETEREA, illud per quod homo provocatur ad bonum et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati*; et Tullius dicit, in libro de Tusculan. quaest., quod honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIII, quod *caritas non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt*. Nihil aut repugnat caritati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod id secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur principaliter sibi honor, sed Deo. Secundo considerandum est quod id in quo homo excellit, datur homini a Deo ut ex eo aliis prosit. Unde intantum debet homini placere testimonium suae excellentiae quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter ergo appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo, per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertio modo, per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

ARTICLE 1

Whether ambition is a sin ?

Objections 1. It seems that ambition is not a sin. For ambition denotes the desire of honor. Now honor is in itself a good thing, and the greatest of external goods: wherefore those who care not for honor are reproved. Therefore ambition is not a sin; rather is it something deserving of praise, in so far as a good is laudably desired.

2. Further, anyone may, without sin, desire what is due to him as a reward. Now honor is the reward of virtue, as the Philosopher states (Ethic. i, 12; iv, 3; viii, 14). Therefore ambition of honor is not a sin.

3. Further, that which heartens a man to do good and disheartens him from doing evil, is not a sin. Now honor heartens men to do good and to avoid evil; thus the Philosopher says (Ethic. iii, 8) that "with the bravest men, cowards are held in dishonor, and the brave in honor": and Tully says (De Tusc. Quaest. i) that "honor fosters the arts." Therefore ambition is not a sin.

On the contrary, It is written (1 Cor. 13:5) that "charity is not ambitious, seeketh not her own." Now nothing is contrary to charity, except sin. Therefore ambition is a sin.

I answer that, As stated above (Q[103], AA[1],2), honor denotes reverence shown to a person in witness of his excellence. Now two things have to be considered with regard to man's honor. The first is that a man has not from himself the thing in which he excels, for this is, as it were, something Divine in him, wherefore on this count honor is due principally, not to him but to God. The second point that calls for observation is that the thing in which man excels is given to him by God, that he may profit others thereby: wherefore a man ought so far to be pleased that others bear witness to his excellence, as this enables him to profit others. Now the desire of honor may be inordinate in three ways. First, when a man desires recognition of an excellence which he has not: this is to desire more than his share of honor. Secondly, when a man desires honor for himself without referring it to God. Thirdly, when a man's appetite rests in honor itself, without referring it to the profit of others. Since then ambition denotes inordinate desire of honor, it is evident that it is always a sin.

ARTICLE 1

L'ambition est-elle un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas, car elle implique le désir d'être honoré. Or l'honneur, de soi, est quelque chose de bon, et c'est le plus grand des biens extérieurs; aussi blâme-t-on ceux qui ne lui attachent pas d'importance. Donc l'ambition, loin d'être un péché, est quelque chose de louable, parce qu'il est louable de désirer le bien.

2. Chacun peut désirer sans péché ce qui lui est dû comme récompense. Mais " l'honneur est la récompense de la vertu ", dit Aristote. Donc ambitionner l'honneur n'est pas un péché.

3. Ce qui provoque au bien et détourne du mal n'est pas péché. Mais l'honneur provoque les hommes à faire le bien et à éviter le mal. C'est ainsi que pour Aristote " les peuples les plus braves sont ceux chez qui les lâches sont humiliés et les braves honorés ", et pour Cicéron " l'honneur nourrit les talents ". Donc l'ambition n'est pas un péché.

En sens contraire, S. Paul (1 Co 13, 5) dit que " la charité n'est pas ambitieuse, ni intéressée ". Or rien ne s'oppose à la charité sinon le péché. Donc l'ambition est un péché.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, l'honneur implique une certaine vénération accordée à quelqu'un pour reconnaître sa supériorité. Or, sur la supériorité de l'homme, il faut faire attention à deux points. D'abord, que l'homme ne tient pas de lui-même la cause de sa supériorité: elle est quelque chose de divin en lui. C'est pourquoi on ne doit pas honorer soi-même en premier, mais Dieu. Ensuite il faut remarquer que cette supériorité est donnée par Dieu à l'homme pour qu'il en fasse profiter les autres. Aussi la reconnaissance de sa supériorité doit lui être agréable en tant qu'elle lui permet d'aider autrui. Donc le désir d'être honoré peut être contraire à l'ordre de trois façons. 1° On désire voir reconnaître une supériorité que l'on ne possède pas, ce qui est désirer un honneur immérité. 2° On désire l'honneur pour soi, sans le reporter sur Dieu. 3° Le désir de l'honneur se repose dans l'honneur lui-même, sans qu'on le mette au service des autres. Or l'ambition implique un désir désordonné de l'honneur. Aussi est-il évident qu'elle est toujours un péché.

TIẾT 1

Sự tham vọng có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tham vọng không có tội. Sự tham vọng bao hàm sự ước muốn được tôn vinh. Mà vinh dự tại sự là cái gì tốt đẹp, và đó là cái của cải lớn nhất trong các của cải bên ngoài. Như vậy, người ta quở trách những kẻ không coi sự vinh dự là quan trọng. Vậy, sự tham vọng không phải là tội, còn là cái gì đáng ca ngợi, bởi vì việc ước muốn sự tốt thì đáng ca ngợi.

2. Mỗi người có thể ước muốn mà không có tội điều gì phải có cho họ với tính cách là phần thưởng. Mà vinh dự là phần thưởng của nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 1,12). Vậy việc tham vọng vinh dự không phải là tội.

3. Cái gì thúc đẩy đến điều tốt và làm cho quay đi khỏi điều xấu không phải là tội. Mà vinh dự thúc đẩy nhân loại làm điều lành và lánh điều dữ. Chính như vậy mà đối với Triết gia (Eth. 4,3), các dân tộc anh hùng nhất là những dân tộc mà ở nơi các dân tộc này các người nhút nhát bị hạ xuống thấp và những kẻ anh hùng được tôn vinh; và đối với Cicéron (Du Tuscul. quaes 1,2), vinh dự nuôi dưỡng các khả năng. Vậy sự tham vọng không phải là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Cr 13,5) nói rằng: "Đức mến không tham vọng, không vụ lợi." Mà không cái gì đối lập với đức mến trừ phi tội lỗi. Vậy sự tham vọng là tội.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.103, a.1 và 2), vinh dự bao hàm một sự kính trọng dành cho một người nào để nhìn nhận sự cao cả của họ. Mà về sự cao cả của con người, người ta phải chú ý đến hai điểm. Trước nhất, người ta không nắm lấy nguyên nhân của sự cao cả của mình tự chính mình: nó là cái gì thuộc về Thiên Chúa ở nơi họ. Do đó, người ta không được tự tôn vinh mình ở chỗ thứ nhất, nhưng phải tôn vinh Thiên Chúa. Sau đó, người ta phải để ý điều này là sự cao cả đó đã được Thiên Chúa ban cho con người, ngõ hầu họ nhờ nó đem lại ích lợi cho các kẻ khác. Như vậy, sự nhìn nhận sự cao cả của mình phải được đẹp lòng mình trong tư cách nó cho phép mình trợ giúp kẻ khác. Vậy sự ước muốn được tôn vinh có thể trái ngược với trật tự này theo ba thể cách. Thứ nhất, người ta ước muốn được trông thấy kẻ khác nhìn nhận một sự cao cả mà mình không chiếm hữu, đó là ước muốn vinh dự không đáng được. Thứ đến, người ta ước muốn vinh dự cho mình mà không quy nó về Thiên Chúa. Thứ ba, sự ước muốn vinh dự nghỉ ngơi chính trong vinh dự, mà không sử dụng vinh dự để phục vụ các kẻ khác. Mà sự tham vọng bao hàm sự ước muốn mất trật tự về danh dự. Vậy rõ ràng sự tham vọng luôn luôn là tội.

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

AD SECUNDUM dicendum quod honor non est praemium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro praemio expetere debeat, sed pro praemio expetit beatitudinem, quae est finis virtutis. Dicitur autem esse praemium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius quod virtuoso retribuant quam honorem, qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens praemium, ut dicitur in IV Ethic.

AD TERTIUM dicendum quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo; ita etiam, si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit, in Catilinario, quod *gloriam, honorem et imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptat*, sed ille, scilicet bonus, vera via nititur; huic, scilicet ignavo, *quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit*. Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per philosophum, in III Ethic., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

Reply to objection 1. The desire for good should be regulated according to reason, and if it exceed this rule it will be sinful. In this way it is sinful to desire honor in disaccord with the order of reason. Now those are reproved who care not for honor in accordance with reason's dictate that they should avoid what is contrary to honor.

Reply to objection 2. Honor is not the reward of virtue, as regards the virtuous man, in this sense that he should seek for it as his reward: since the reward he seeks is happiness, which is the end of virtue. But it is said to be the reward of virtue as regards others, who have nothing greater than honor whereby to reward the virtuous; which honor derives greatness from the very fact that it bears witness to virtue. Hence it is evident that it is not an adequate reward, as stated in Ethic. iv, **3.**

Reply to objection 3. Just as some are heartened to do good and disheartened from doing evil, by the desire of honor, if this be desired in due measure; so, if it be desired inordinately, it may become to man an occasion of doing many evil things, as when a man cares not by what means he obtains honor. Wherefore Sallust says (Catilin.) that "the good as well as the wicked covet honors for themselves, but the one," i.e. the good, "go about it in the right way," whereas "the other," i.e. the wicked, "through lack of the good arts, make use of deceit and falsehood." Yet they who, merely for the sake of honor, either do good or avoid evil, are not virtuous, according to the Philosopher (Ethic. iii, 8), where he says that they who do brave things for the sake of honor are not truly brave.

Solutions 1. Le désir du bien doit être réglé selon la raison: s'il dépasse cette règle, il sera vicieux. Il est donc vicieux de désirer l'honneur sans se régler sur la raison. Si l'on blâme ceux qui n'attachent pas d'importance à l'honneur selon ce que dicte la raison, c'est pour qu'ils évitent ce qui est contraire à l'honneur.

2. L'honneur n'est pas la récompense de la vertu pour le vertueux lui-même, en ce sens qu'il doit le rechercher en guise de récompense; la récompense qu'il recherche c'est la béatitude, vraie fin de la vertu. L'honneur est la récompense de la vertu du côté des autres, car ils n'ont rien de plus que l'honneur pour récompenser l'homme vertueux, et cet honneur tient sa grandeur de ce qu'il rend témoignage à la vertu. Cela montre bien qu'il n'en est pas la récompense suffisante, selon Aristote.

3. Il est vrai que par le désir de l'honneur, quand ce désir est bien réglé, on est provoqué au bien et détourné du mal. De même, si ce désir est désordonné, il peut donner l'occasion de faire beaucoup de mal, si l'on ne se soucie pas de la façon d'obtenir l'honneur. Ce qui fait dire à Salluste: " La gloire, l'honneur et le commandement sont souhaités également par le brave et par le lâche; mais le brave prend le droit chemin; le lâche, parce que les moyens honnêtes lui manquent, s'y efforce par la tromperie et le mensonge. " Et cependant, ceux qui ne font le bien et n'évitent le mal que pour l'honneur, ne sont pas vertueux pour Aristote. Il dit que ceux qui n'accomplissent des actes de bravoure que pour l'honneur ne sont pas de vrais braves.

GIẢI ĐÁP 1. Việc ước muốn sự tốt phải được sắp đặt bởi trí năng: Nếu nó vượt qua qui tắc này, nó trở nên xấu. Việc ước muốn vinh dự mà không được trí năng sắp đặt là điều xấu. Nếu người ta khiển trách những kẻ không gắn sự quan trọng cho vinh dự tùy theo điều được trí năng ra lệnh, bởi vì họ tránh cái gì trái ngược với vinh dự.

2. Vinh dự không phải là phần thưởng cho nhân đức đối với chính con người nhân đức, theo ý nghĩa này, họ phải tìm kiếm vinh dự và phần thưởng, phần thưởng họ tìm kiếm đó là vinh phúc, mục đích chân thật của nhân đức. Sự vinh dự là phần thưởng cho nhân đức ở phía kẻ khác, bởi vì họ không có cái gì hơn vinh dự để thưởng người nhân đức, và vinh dự này nắm lấy sự cao cả của mình từ điều nó làm chứng cho nhân đức. Điều đó chứng tỏ rõ ràng nó không phải là bằng chứng đầy đủ cho nhân đức, điều đó chứng tỏ nó không phải là phần thưởng đầy đủ cho con người nhân đức như Triết gia xác nhận (Eth. 4,3).

3. Sự thật là do sự ước muốn vinh dự khi sự ước muốn này được sắp đặt tốt đẹp, nếu người ta được thúc đẩy đến với sự tốt và quay đi khỏi sự xấu. Cũng vậy, nếu sự ước muốn này mất trật tự, nó có thể tạo nên cơ hội làm nhiều điều xấu, nếu người ta không lo lắng về thể cách thu lượm được sự vinh dự. Điều đó khiến Salluste (Catil. 11) lên tiếng: "Vinh quang, vinh dự và sự truyền khiến đều được người anh dũng và kẻ hèn nhát ước muốn." Nhưng người anh dũng đi theo con đường ngay thẳng; người hèn nhát, bởi vì các phương tiện lương thiện không có, họ tránh điều xấu chỉ vì vinh dự, không phải là những người nhân đức đối với Triết gia (Eth. 3,8). Triết gia nói những kẻ hoàn thành các hành động anh dũng chỉ vì vinh dự, không phải là những người anh dũng thực sự.

ARTICULUS 2
Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur praesumptio ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

PRAETEREA, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates, dicitur enim II Machab. IV, quod *Iason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

PRAETEREA, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere, dicitur enim Act. XXV, quod

ARTICLE 2
Whether ambition is opposed to magnanimity by excess ?

Objections 1. It seems that ambition is not opposed to magnanimity by excess. For one mean has only one extreme opposed to it on the one side. Now presumption is opposed to magnanimity by excess as stated above (Q[130], A[2]). Therefore ambition is not opposed to it by excess.

2. Further, magnanimity is about honors; whereas ambition seems to regard positions of dignity: for it is written (2 Macc. 4:7) that "Jason ambitiously sought the high priesthood." Therefore ambition is not opposed to magnanimity.

3. Further, ambition seems to regard outward show: for it is written (Acts 25:27) that "Agrippa

ARTICLE 2
L'ambition s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Objections 1. Il semble que non. Car à un juste milieu ne s'oppose, d'un côté, qu'un seul extrême. Or on a vu que la présomption s'oppose par excès à la magnanimités. Donc l'ambition ne peut pas s'opposer à elle également par excès.

2. La magnanimité concerne les honneurs. Mais l'ambition vise les dignités. Car il est écrit (2 M 4, 7): " Jason ambitionnait le pontificat. " Donc l'ambition ne s'oppose pas à la magnanimité.

3. L'ambition semble se rattacher à l'apparat extérieur. Il est écrit en effet (Ac 25, 23) qu'Agrippa et

TIẾT 2
Sự tham vọng đối lập với nhân đức độ lượng bằng cái thái quá ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Về một phía, một cực đoan duy nhất đối lập với điểm trung dung. Mà người ta thấy sự tự phụ đối lập với nhân đức độ lượng bằng cách thái quá (Q.130, a.1.2). Vậy sự tham vọng không đối lập với nó cũng bằng cách thái quá.

2. Nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự. Mà sự tham vọng nhắm các chức vị. Vì có lời ghi chép (2Mcb 4,7): "Jason tham vọng chức Thượng tế." Vậy sự tham vọng không đối lập với nhân đức độ lượng.

3. Sự tham vọng xem ra quy về vẻ long trọng bên ngoài. Quả thế, có lời ghi chép (25,53): "Agrippa và

Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt praetorium; et II Paralip. XVI, quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

and Berenice . . . with great pomp [ambitione]. . . had entered into the hall of audience" [*'Praetorium.' The Vulgate has 'auditorium,' but the meaning is the same], and (2 Para. 16:14) that when Asa died they "burned spices and . . . ointments over his body" with very great pomp [ambitione]. But magnanimity is not about outward show. Therefore ambition is not opposed to magnanimity.

Bérénice entrèrent au prétoire " en grande pompe " (Vulgate: cum multa ambitions) et que sur le cadavre du roi Asa (2 Ch 16, 14) on brûla des aromates et des parfums " avec magnificence " (Vulgate: ambitions nimia). Mais la magnanimité ne se rattache pas à l'apparat extérieur. Donc l'ambition ne s'oppose pas à elle.

Bêrênikê đến một cách linh đình trọng thể.” Và với thi hài của vua Asa (Ks 16,14), người ta đã đốt chất thơm và nước hoa một cách huy hoàng. Mà nhân đức độ lượng không quy về vẻ long trọng bên ngoài. Vậy sự tham vọng không đối lập với nhân đức độ lượng.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult princeps omnium solus esse*. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

On the contrary, Tully says (De Offic. i) that "the more a man exceeds in magnanimity, the more he desires himself alone to dominate others." But this pertains to ambition. Therefore ambition denotes an excess of magnanimity.

En sens contraire, Cicéron dit: " Dès qu'un homme se sent supérieur par quelque grandeur d'âme, il veut avant tout être seul le premier de tous. " Donc l'ambition se rattache à un excès de magnanimité.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,19) đã nói: “Vừa khi con người cảm thấy mình cao thượng vì một sự cao thượng nào đó, trong tâm hồn họ trước tiên muốn là người thứ nhất độc nhất trong tất cả mọi người.” Vậy sự tham vọng quy về sự thái quá trong sự độ lượng.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ambitio importat inordinatum appetitum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

I answer that, As stated above (A[1]), ambition signifies inordinate love of honor. Now magnanimity is about honors and makes use of them in a becoming manner. Wherefore it is evident that ambition is opposed to magnanimity as the inordinate to that which is well ordered.

Réponse : Comme on l'a dit à l'Article précédent, l'ambition implique un amour désordonné des honneurs. Or la magnanimité concerne bien les honneurs, mais elle en use comme il faut. Ainsi est-il évident que l'ambition s'oppose à la magnanimité comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở Tiết trước, sự tham vọng bao hàm một tình yêu mất trật tự đối với các vinh dự. Mà nhân đức độ lượng liên hệ với các vinh dự, mà nó sử dụng chúng một cách hợp lý. Như vậy, rõ ràng sự tham vọng đối lập với nhân đức độ lượng như cái gì mất trật tự đối với cái gì có trật tự.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magnanimitas ad duo respicit. Ad unum quidem sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum praesumptio, quae attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Reply to objection 1. Magnanimity regards two things. It regards one as its end, in so far as it is some great deed that the magnanimous man attempts in proportion to his ability. In this way presumption is opposed to magnanimity by excess: because the presumptuous man attempts great deeds beyond his ability. The other thing that magnanimity regards is its matter, viz. honor, of which it makes right use: and in this way ambition is opposed to magnanimity by excess. Nor is it impossible for one mean to be exceeded in various respects.

Solutions 1. La magnanimité vise deux fins. L'une est la fin queue recherche: c'est une grande oeuvre que le magnanime entreprend selon sa capacité. Et à cet égard la présomption s'oppose par excès à la magnanimité, car la présomption entreprend une grande oeuvre qui dépasse sa capacité. D'autre part la magnanimité vise la matière qu'elle emploie de la façon requise, et qui est l'honneur. Et à cet égard c'est l'ambition qui s'oppose par excès à la magnanimité. Or, il n'est pas contradictoire qu'à des points de vue différents il y ait plusieurs extrêmes pour un seul juste milieu.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức độ lượng nhắm hai mục đích: mục đích thứ nhất là mục đích nó tìm kiếm: đó là công việc vĩ đại mà kẻ độ lượng đảm đương theo khả năng của mình. Và đối với phương diện này, bằng cách thái quá đối lập với nhân đức độ lượng, vì sự tự phụ tra tay vào một công việc lớn lao vượt qua khả năng của mình. Đàng khác, nhân đức độ lượng nhắm chất thể mà nó sử dụng theo một thể cách cần phải có, và đó là sự vinh dự. Và ở phương diện này, sự tham vọng theo thể cách thái quá đối lập với nhân đức độ lượng. Mà, điều này không phải là điều mâu thuẫn là ở những phương diện khác nhau có nhiều cực đoan đối với cũng một điểm trung dung duy nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod illis qui sunt in dignitate constituti, propter quandam excellentiam status, debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis praesumptuosus.

Reply to objection 2. Honor is due to those who are in a position of dignity, on account of a certain excellence of their estate: and accordingly inordinate desire for positions of dignity pertains to ambition. For if a man were to have an inordinate desire for a position of dignity, not for the sake of honor, but for the sake of a right use of a dignity exceeding his ability, he would not be ambitious but presumptuous.

2. Ceux qui sont constitués en dignité, à cause de la supériorité de leur position, ont droit à être honorés. Et à cet égard, l'appétit désordonné des dignités ressortit à l'ambition. Car si quelqu'un désirait de façon déréglée une dignité non pour être honoré, mais pour un exercice de cette dignité qui dépasserait sa capacité, il ne serait pas ambitieux, mais présomptueux.

2. Những kẻ có chức vị, vì sự cao thượng trong địa vị của mình, có quyền được tôn vinh. Và đối với phương diện này, sự ước muốn mất trật tự về các chức vị lệ thuộc vào sự tham vọng. Bởi vì nếu người nào muốn một cách mất trật tự một chức vị nào không phải để được tôn vinh, nhưng để thi hành chức vị này vượt qua khả năng của mình, không phải là kẻ tham vọng, nhưng là kẻ tự phụ.

AD TERTIUM dicendum quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet, unde et talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iac. II, *si introierit in conventum vestrum vir anulum habens aureum, in veste candida, et dixeritis ei, tu sede hic bene*, et cetera. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum nisi secundum quod pertinet ad honorem.

Reply to objection 3. The very solemnity of outward worship is a kind of honor, wherefore in such cases honor is wont to be shown. This is signified by the words ofJas. 2:2, 3: "If there shall come into your assembly a man having a golden ring, in fine apparel . . . and you . . . shall say to him: Sit thou here well," etc. Wherefore ambition does not regard outward worship, except in so far as this is a kind of honor.

3. Le faste extérieur lui-même se rattache à l'honneur, aussi est-il habituel de rendre honneur à ceux qui le déploient. Tel est le sens de Jacques (2, 2): " S'il entre dans votre assemblée un homme à bague d'or, au costume resplendissant, et que vous lui disiez: "Toi, assieds-toi là," etc. " Aussi l'ambition ne concerne-t-elle pas le faste extérieur, sinon ce qui ressortit à l'honneur.

3. Sự long trọng huy hoàng bên ngoài quy về vinh dự; như vậy người ta có tập quán tôn vinh những người biểu dương vinh dự. Đó là ý nghĩa theo thánh Giacôbê (2,2): “Giả như có người đi vào đoàn hội của anh em, nhẫn vàng đeo tay, áo mặc thật bảnh, và có người nghèo cũng đi vào, áo mặc lem luốc, còn anh em trố mắt vào người áo mặc bảnh bao, mà nói: Xin ông an tọa nơi chỗ danh dự này, và với người nghèo, anh em bảo: còn anh, hãy đứng đó kìa, v.v...” Vậy sự tham vọng không liên hệ với sự long trọng bên ngoài, trừ phi với cái gì lệ thuộc vào danh dự.

QUAESTIO 132

DE INANI GLORIA

OF VAINGLORY

LA VAINE GLOIRE

SỰ HƯ DANH

Deinde considerandum est de inani gloria. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum appetitus gloriae sit peccatum. Secundo, utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

We must now consider vainglory: under which head there are five points of inquiry: (1) Whether desire of glory is a sin? (2) Whether it is opposed to magnanimity? (3) Whether it is a mortal sin? (4) Whether it is a capital vice? (5) Of its daughters.

1. Le désir de la gloire est-il un péché? - 2. S'oppose-t-il à la magnanimité? - **3.** Est-il péché mortel? - **4.** Est-il un vice capital? - 5. Ses filles.

1. Sự ước muốn vinh quang có tội? 2. Nó đối lập với nhân đức độ lượng? **3.** Nó có phải là trọng tội không? **4.** Nó là tật xấu đầu (mối tội đầu)? 5. Các con cái của nó.

ARTICULUS 1
Utrum appetitus gloriae sit peccatum

ARTICLE 1
Whether the desire of glory is a sin ?

ARTICLE 1
Le désir de la gloire est-il un péché ?

TIẾT 1
Sự ước muốn vinh quang có tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod appetitus gloriae non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur, quinimmo mandatur, Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quaerit, unde dicitur Isaiae XLIII, *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum*. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

Objections 1. It seems that the desire of glory is not a sin. For no one sins in being likened to God: in fact we are commanded (Eph. 5:1): "Be ye . . . followers of God, as most dear children." Now by seeking glory man seems to imitate God, Who seeks glory from men: wherefore it is written (Isa. 43:6, 7): "Bring My sons from afar, and My daughters from the ends of the earth. And every one that calleth on My name, I have created him for My glory." Therefore the desire for glory is not a sin.

Objections 1. Il ne semble pas, car on ne pèche jamais en imitant Dieu, au contraire c'est recommandé (Ep 5, 1): " Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants très chers. " Mais l'homme qui recherche la gloire semble bien imiter Dieu, qui cherche sa gloire chez les hommes selon Isaïe (43, 7): " Ramène mes fils de loin, et mes filles du bout de la terre; tous ceux qui invoquent mon nom, je les ai créés pour ma gloire. " Donc le désir de la gloire n'est pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tội. Người ta không bao giờ phạm tội bằng cách noi gương Thiên Chúa; trái lại, đó là điều được căn dặn (Ep 5,1): "Vậy anh em là những người noi gương Thiên Chúa, như anh em là con cái mến yêu của Ngài." Mà con người tìm kiếm vinh quang xem ra noi gương Thiên Chúa, là Đấng tìm kiếm vinh quang của mình ở nơi nhân loại theo lời nói của tiên tri Isaia (43,7): "Hãy đem quý tử của Ta từ phương xa về, và quý tử của Ta, từ mút cùng cõi đất, tất cả những kẻ đội Danh Ta, những kẻ vì vinh quang Ta, Ta đã tạo, đã tác thành." Vậy sự ước muốn vinh quang không phải là tội.

PRAETEREA, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriae homines provocantur ad bonum, dicit enim Tullius, in libro de Tusculan. quaest., quod *omnes ad studia impelluntur gloria*. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud Rom. II, *his qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem*. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

2. Further, that which incites a mar to do good is apparently not a sin. Now the desire of glory incites men to do good. For Tully says (De Tusc. Quaest. i) that "glory inflames every man to strive his utmost": and in Holy Writ glory is promised for good works, according to Rom. 2:7: "To them, indeed, who according to patience in good work . . . glory and honor" [*Vulg.: 'Who will render to every man according to his works, to them indeed who . . . seek glory and honor and incorruption, eternal life.']. Therefore the desire for glory is not a sin.

2. Ce qui provoque au bien ne peut être un péché. Or le désir de la gloire provoque au bien, car Cicéron déclare: " La gloire pousse les hommes au zèle. " Même dans la Sainte Écriture, la gloire est promise aux bonnes oeuvres (Rm 2, 7): " A ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire et honneur... "

2. Cái gì thúc đẩy đến với điều tốt không phải là tội. Mà sự ước muốn vinh quang thúc đẩy đến điều tốt, vì Cicéron tuyên bố (De Tuscul. Quaest l,2): "Vinh quang thúc đẩy nhân loại đến sự nhiệt thành." Ngay trong Kinh thánh, vinh quang được hứa ban cho các công việc lành (Rm 2,7): "Sự sống đời đời cho những ai lấy bền đỗ làm lành mà tìm vinh quang, danh dự, và bất hoại."

PRAETEREA, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*, et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit, quod gloria est clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine*; et ad Rom. XII, *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriae non est peccatum.

3. Further, Tully says (De Invent. Rhet. ii) that glory is "consistent good report about a person, together with praise": and this comes to the same as what Augustine says (Contra Maximin. iii), viz. that glory is, "as it were, clear knowledge with praise." Now it is no sin to desire praiseworthy renown: indeed, it seems itself to call for praise, according to Ecclus. 41:15, "Take care of a good name," and Rom. 12:17, "Providing good things not only in the sight of God, but also in the sight of all men." Therefore the desire of vainglory is not a sin.

3. Cicéron définit ainsi la gloire: " La renommée élogieuse de quelqu'un ", ce qui rejoint la définition de S. Ambroise: " une réputation brillante et élogieuse ". Mais désirer une réputation élogieuse n'est pas un péché, selon ces paroles de l'Ecclésiastique (41, 15 Vg): " Prends soin de ton bon renom " et de S. Paul (Rm 12, **17** Vg): " Ayez à coeur ce qui est bien non seulement devant Dieu, mais aussi devant tous les hommes. "

3. Cicéron định nghĩa vinh quang thế này (Rhet. 11,55): "Thanh danh đáng ca ngợi của người nào", điều đó liên kết với lời định nghĩa của thánh Ambrôxiô (Contra Maxim. Haeret.11,13): "Thanh danh sáng ngời và đáng ca ngợi". Việc ước muốn thanh danh đáng ca ngợi không phải là tội theo lời nói của sách Huấn ca (41,15): "Hãy lo lắng về thanh danh của ngươi". Và thánh Phaolô (Rm 12,**15)**: "Hãy lưu ý về điều tốt không phải trước thánh nhan Thiên Chúa mà còn trước mặt mọi người."

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, *sanius videt qui et amorem laudis vitium esse*

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei v): "He is better advised who acknowledges that

En sens contraire, S. Augustin affirme: " Il voit plus juste, celui qui reconnaît un vice dans l'amour

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô khẳng định (De Civ. Dei 5,13): "Kẻ nhìn nhận tật xấu trong sự yêu thích lời ca

cognoscit.

RESPONDEO dicendum quod gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem. Et ideo nomen gloriae proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum aliquod corporale, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriae designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quem modum dicitur in Tito Livio, *gloriari ad unum non est*. Largius tamen accepto nomine gloriae, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum, dicitur enim I ad Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*. Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona sua ab aliis approbari, dicitur enim Matth. V, *luceat lux vestra coram hominibus*. Et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat, nam quidlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psalmi, *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Potest autem gloria dici vana, uno modo, ex parte rei de qua quis gloriam quaerit, puta cum quis quaerit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte eius a quo quis gloriam quaerit, puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super illud Ioan. XIII, vos vocatis me, magister et domine, et bene dicitis, periculosum est sibi placere cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi, nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse

even the love of praise is sinful."

I answer that, Glory signifies a certain clarity, wherefore Augustine says (Tract. lxxxii, c, cxiv in Joan.) that to be "glorified is the same as to be clarified." Now clarity and comeliness imply a certain display: wherefore the word glory properly denotes the display of something as regards its seeming comely in the sight of men, whether it be a bodily or a spiritual good. Since, however, that which is clear simply can be seen by many, and by those who are far away, it follows that the word glory properly denotes that somebody's good is known and approved by many, according to the saying of Sallust (Catilin.) [*The quotation is from Livy: Hist., Lib. XXII C, 39]: "I must not boast while I am addressing one man." But if we take the word glory in a broader sense, it not only consists in the knowledge of many, but also in the knowledge of few, or of one, or of oneself alone, as when one considers one's own good as being worthy of praise. Now it is not a sin to know and approve one's own good: for it is written (1 Cor. 2:12): "Now we have received not the spirit of this world, but the Spirit that is of God that we may know the things that are given us from God." Likewise it is not a sin to be willing to approve one's own good works: for it is written (Mat. 5:16): "Let your light shine before men." Hence the desire for glory does not, of itself, denote a sin: but the desire for empty or vain glory denotes a sin: for it is sinful to desire anything vain, according to Ps. 4:3, "Why do you love vanity, and seek after lying?" Now glory may be called vain in three ways. First, on the part of the thing for which one seeks glory: as when a man seeks glory for that which is unworthy of glory, for instance when he seeks it for something frail and perishable: secondly, on the part of him from whom he seeks glory, for instance a man whose judgment is uncertain: thirdly, on the part of the man himself who seeks glory, for that he does not refer the desire of his own glory to a due end, such as God's honor, or the spiritual welfare of his neighbor.

Reply to objection 1. As Augustine says on Jn. 13:13, "You call Me Master and Lord; and you say well" (Tract. lviii in Joan.): "Self-complacency is fraught with danger of one who has to beware of pride. But He Who is above all, however much He may praise Himself, does not uplift Himself. For knowledge of God is our need, not His: nor does any man know Him unless

de l'éloge. "

Réponse : La gloire signifie un certain éclat. Recevoir de la gloire, c'est recevoir de l'éclat, dit S. Augustine. Or l'éclat a une beauté qui frappe les regards. C'est pourquoi le mot de gloire implique la manifestation de quelque chose que les hommes jugent beau, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou spirituel. Mais parce que ce qui est absolument éclatant peut être vu par la foule, et même de loin, le mot de gloire signale précisément que le bien de quelqu'un parvient à la connaissance et à l'approbation de tous, comme dit Salluste: " La gloire ne se limite pas à un individu. " Mais en prenant le mot de gloire au sens large, cela ne consiste pas seulement dans la connaissance d'une foule, mais aussi d'un petit nombre, ou même de soi seul, lorsque l'on considère son propre bien comme digne d'éloge. Que l'on connaisse et approuve son propre bien, ce n'est pas un péché. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12): " Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. " Pareillement, ce n'est pas un péché de vouloir que ses bonnes oeuvres soient approuvées par les autres, car on lit en S. Matthieu (5, 16): " Que votre lumière brille devant les hommes. " C'est pourquoi le désir de la gloire, de soi, ne désigne rien de vicieux. Mais l'appétit de la gloire vaine ou vide implique un vice, car désirer quelque chose de vain est vicieux, selon le Psaume (4, 3): " Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge? " Or la gloire peut être appelée vaine pour trois motifs. 1° Du côté de la réalité dont on veut tirer de la gloire, lorsqu'on la demande à ce qui n'existe pas, ou à ce qui n'est pas digne de gloire, comme une réalité fragile et caduque. 2° Du côté de celui auprès de qui on recherche la gloire, comme l'homme dont le jugement est flottant. 3° Du côté de celui qui recherche la gloire, s'il ne rapporte pas l'appétit de sa gloire à la fin requise: l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.

Solutions 1. Sur ce texte de S. Jean (13, 13) " Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien ", S. Augustin remarque: " Il est dangereux de se complaire en soi, quand on doit se garder de l'orgueil. Mais celui qui est au-dessus de tout, quelques louanges qu'il se donne, ne s'enorgueillit pas. Car c'est à nous de connaître Dieu, non à lui; et personne ne le connaît si

ngợi, là người trông thấy cách chính đáng hơn."

TRẢ LỜI : Vinh quang biểu thị một sự sáng ngời nào đó. Việc lãnh nhận vinh quang, đó là lãnh nhận sự sáng ngời như Triết gia xác định (Tr. in Joan. 82,15). Mà sự sáng ngời là vẻ đẹp động các sự trông xem. Do đó, từ ngữ vinh quang bao hàm sự biểu lộ một cái gì mà người ta phán đoán là có vẻ đẹp, dầu đó là sự tốt hữu hình hoặc thiêng liêng. Mà bởi vì cái gì sáng ngời cách tuyệt đối có thể được trông thấy bởi quần chúng; và từ xa, từ ngữ vinh quang một cách đích xác sự tốt của người nào được mọi người hiểu biết và tán thành như Salluste (Hist. Rom. 22,39): "Sự vinh quang không giới hạn ở nơi một cá nhân." Mà từ ngữ vinh quang được hiểu theo ý nghĩa rộng, điều đó không những cốt tại sự hiểu biết của quần chúng, mà còn sự hiểu biết của một số ít người, hoặc là tự mình mà thôi, khi người ta nhận thấy sự tốt riêng của mình đáng được ca ngợi. Việc người ta hiểu biết và tán thành điều tốt của mình không phải là tội. Quả thế, thánh Phaolô đã nói (1Cr 2,12): "Phần ta, không phải tinh thần của thế gian mà ta chịu lấy, nhưng là Thánh Thần do tự Thiên Chúa, ngõ hầu ta nhận biết các điều Thiên Chúa đã thi ân xuống cho chúng ta." Cũng vậy, việc ước muốn các công việc lành của mình được kẻ khác tán thành không phải là tội, vì người ta đọc trong Phúc âm thánh Matthêô (5,16): "Cũng vậy, sự sáng của các ngươi phải chói lọi trước mặt người ta." Do đó, sự ước muốn vinh quang tại sự không biểu thị cái gì xấu xa. Nhưng sự ước muốn bao hàm một tật xấu, bởi vì việc ước muốn cái gì hư ảo thì xấu xa theo lời Thánh vịnh (4,3): "Sao các ngươi lại ưa thích hư không? Và mãi tìm điều gian dối?" Mà sự vinh quang có thể gọi là hư ảo vì ba lý do. Thứ nhất, ở phía sự thực tại mà người ta muốn rút lấy vinh quang từ đó, khi người ta đòi hỏi sự vinh quang với cái gì không hiện hữu, hoặc với cái gì không xứng đáng vinh quang như từ một thực tại mong manh và chóng qua. Thứ đến, về phía con người mà người ta tìm kiếm vinh quang, như con người có sự phán đoán hay thay đổi. Thứ ba, về phía kẻ tìm kiếm vinh quang, nếu họ không đem sự ước muốn vinh quang về mục đích phải có: vinh dự của Thiên Chúa hoặc sự cứu rỗi người đồng loại.

GIẢI ĐÁP 1. Về lời nói trong Phúc âm thánh Gioan (13,13): "Các ngươi gọi ta là thầy và là Thiên Chúa, các ngươi nói đúng", thánh Augustinô nhận xét (Tr. in Joan 58,35): "Việc tự thích về chính mình là điều nguy hiểm, khi người ta phải giữ mình cho khỏi tính kiêu ngạo. Mà kẻ ở trên hết mọi sự, dầu họ tự đem lại cho chính mình bất cứ sự ca ngợi nào, họ không trở nên kiêu ngạo. Bởi vì chính chúng ta phải hiểu biết Thiên Chúa, chứ không phải chính Thiên Chúa phải hiểu

qui novit. Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. V, videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est.

he be taught of Him Who knows." It is therefore evident that God seeks glory, not for His own sake, but for ours. In like manner a man may rightly seek his own glory for the good of others, according to Mat. 5:16, "That they may see your good works, and glorify your Father Who is in heaven."

lui, qui se connaît, ne se révèle pas. " Aussi est-il clair q ne Dieu ne cherche pas sa gloire pour lui, mais pour nous. Et pareillement l'homme lui-même peut louablement désirer sa propre gloire pour le service des autres, comme il est dit (Mt 5, 16): " Pour qu'ils voient vos bonnes oeuvres et glorifient votre Père qui est aux cieux. "

biết mình, và không ai hiểu biết được Ngài nếu Ngài là Đấng hiểu biết mình, không mạc khải mình." Như vậy rõ ràng là Thiên Chúa không tìm kiếm vinh quang của mình cho chính mình, nhưng cho chúng ta. Cũng vậy, con người có thể một cách đáng ca ngợi ước muốn sự vinh quang riêng của mình để phục vụ các kẻ khác như có lời ghi chép (Mt 5,16): "Ngõ hầu họ thấy việc lành các ngươi mà tôn vinh Cha các ngươi, Đấng ngự trên trời."

AD SECUNDUM dicendum quod gloria quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in praemium repromittitur. De qua dicitur, II ad Cor. X, *qui gloriatur, in domino glorietur, non enim qui seipsum commendat, ille probatus est; sed quem Deus commendat*. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum, non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat, in V de Civ. Dei.

Reply to objection 2. That which we receive from God is not vain but true glory: it is this glory that is promised as a reward for good works, and of which it is written (2 Cor. 10:17, 18): "He that glorieth let him glory in the Lord, for not he who commendeth himself is approved, but he whom God commendeth." It is true that some are heartened to do works of virtue, through desire for human glory, as also through the desire for other earthly goods. Yet he is not truly virtuous who does virtuous deeds for the sake of human glory, as Augustine proves (De Civ. Dei v).

2. La gloire qu'on tient de Dieu n'est pas vaine, mais vraie. Et une telle gloire est promise en récompense pour les bonnes oeuvres. C'est d'elle que parle S. Paul (2 Co 10, 17): " Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur. Ce n'est pas celui qui se recommande lui-même qui est un homme éprouvé; c'est celui que le Seigneur recommande. " Certains sont provoqués à l'action vertueuse par l'appétit de la gloire humaine, ou même par l'appétit d'autres biens; mais celui qui agit vertueusement pour la gloire humaine n'est Pas vraiment vertueux, comme le montre S. Augustin.

2. Sự vinh quang mà người ta lãnh nhận từ Thiên Chúa không phải là hư ảo, nhưng là đích thực. Và sự vinh quang như thế đã được hứa ban là phần thưởng cho những việc lành. Chính về sự vinh quang như thế mà thánh Phaolô (2Cr 10,17) nói: "Nhưng ai muốn vinh quang, thì hãy vinh quang trong Thiên Chúa. Vì không phải ai tự tuyên dương cho mình, thì đã là người trúng tuyển, nhưng là chính kẻ được Chúa tuyên dương." Một số người được thúc đẩy đến hành động nhân đức do ước muốn vinh quang nhân loại, hoặc do sự ước muốn các sự tốt khác; song, kẻ hành động cách nhân đức vì vinh quang nhân loại không phải là người nhân đức đích thực như thánh Augustinô minh chứng (De Civ. Dei 5,12).

AD TERTIUM dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad eius perfectionem, et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quae in se cognoscit per testimonium laudis alienae studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram hominibus, non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

Reply to objection 3. It is requisite for man's perfection that he should know himself; but not that he should be known by others, wherefore it is not to be desired in itself. It may, however, be desired as being useful for something, either in order that God may be glorified by men, or that men may become better by reason of the good they know to be in another man, or in order that man, knowing by the testimony of others' praise the good which is in him, may himself strive to persevere therein and to become better. In this sense it is praiseworthy that a man should "take care of his good name," and that he should "provide good things in the sight of God and men": but not that he should take an empty pleasure in human praise.

3. La perfection de l'homme exige que l'homme connaisse, mais qu'il soit connu par les autres n'a rien à voir avec sa perfection et par conséquent n'a pas à être désiré pour soi-même. Cela peut cependant être désiré en tant que c'est utile à quelque chose: à ce que Dieu soit glorifié par les hommes, ou à ce que les hommes progressent par le bien qu'ils découvrent chez autrui; ou à ce que l'homme lui-même, par les biens qu'il découvre en lui par le témoignage de louange qu'on lui donne, s'efforce d'y persévérer et de progresser encore. De cette façon il est louable de prendre garde à son bon renom, et de se faire bien voir de Dieu et des hommes, mais non à ce qu'on se délecte vainement dans l'éloge des hommes.

3. Sự hoàn hảo của con người đòi con người hiểu biết. Mà việc họ được hiểu biết bởi kẻ khác không có cái gì liên hệ với sự hoàn hảo của họ và do đó không được ước muốn cho chính họ. Tuy nhiên, điều đó có thể được ước muốn trong tư cách nó có ích cho một cái gì: cho việc Thiên Chúa được tôn vinh bởi nhân loại hoặc cho việc nhân loại tiến triển do sự tốt mà họ khám phá được ở nơi người khác, hoặc cho điều mà chính con người, do các sự tốt mà họ khám phá ở nơi họ nhờ bằng chứng của lời ca ngợi mà kẻ khác đã đưa ra cho họ, nỗ lực bền chí trong điều đó và tiếp tục tiến triển. Theo thể cách này, việc lưu ý đến thanh danh của mình và việc làm cho mình trông thấy Thiên Chúa và nhân loại cách tốt đẹp thì đáng ca ngợi, chứ không phải việc lưu ý đến việc người ta tự vui thú một cách hư ảo về lời ca ngợi của kẻ khác.

ARTICULUS 2
Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur

ARTICLE 2
Whether vainglory is opposed to magnanimity ?

ARTICLE 2
Le désir de la gloire s'oppose-t-il à la magnanimité ?

TIẾT 2
Sự ước muốn vinh quang đối lập với nhân đức độ lượng ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis glorietur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis vel caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

Objections 1. It seems that vainglory is not opposed to magnanimity. For, as stated above (A[1]), vainglory consists in glorying in things that are not, which pertains to falsehood; or in earthly and perishable things, which pertains to covetousness; or in the testimony of men, whose judgment is uncertain, which pertains to imprudence. Now these vices are not contrary to magnanimity. Therefore vainglory is not opposed to magnanimity.

Objections 1. Il semble que non, car il appartient à la vaine gloire, on vient de le dire, de se glorifier de ce qui n'existe pas, ce qui se rattache à la fausseté; ou de réalités terrestres ou caduques, ce qui se rattache à la cupidité; ou du témoignage des hommes qui est flottant, ce qui se rattache à l'imprudence. Mais tous ces vices ne s'opposent pas à la magnanimité. Donc la vaine gloire non plus.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Như người ta mới nói tới, sự hư danh cốt tại tôn vinh mình về cái không hiện hữu, điều đó quy về sự giả dối, hoặc cốt tại các thực tại trần gian hay chóng qua, điều đó thuộc về tính tham lam, hoặc về bằng chứng của những con người hay thay đổi, điều đó quy về sự bất khôn. Mà tất cả các tật xấu này không đối lập với nhân đức độ lượng. Vậy sự hư danh cũng không đối lập với nhân đức độ lượng.

PRAETEREA, inanis gloria non opponitur magnanimitati per

2. Further, vainglory is not, like pusillanimity, opposed to

2. La vaine gloire ne s'oppose pas à la magnanimité par défaut, comme

2. Sự hư danh không đối lập với nhân đức độ lượng bằng cách khiếm

defectum, sicut pusillanimitas, quae inani gloriae repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum, sic enim opponitur magnanimitati praesumptio et ambitio, ut dictum est, a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

PRAETEREA, Philipp. II, super illud, nihil per contentionem aut inanem gloriam, dicit Glossa, *erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriae causa contendentes*. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in I de Offic., *cavenda est gloriae cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio*. Ergo opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est quidam effectus honoris et laudis, ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quaecumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, consequens est etiam ut sit circa gloriam, ut scilicet sicut moderate utitur honore, ita moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriae directe magnanimitati opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur, unde in IV Ethic. dicitur de magnanimo quod *sibi sit honor parvum*. Similiter etiam et alia quae propter honorem quaeruntur, puta potentatus et divitiae, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quae non sunt glorietur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *magis curat veritatem quam opinionem*. Similiter etiam et magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanae, quasi hoc magnum aliquid aestimetur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *non est ei cura ut laudetur*. Et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quae parva sunt.

AD SECUNDUM dicendum quod

magnanimity by way of deficiency, for this seems inconsistent with vainglory. Nor is it opposed to it by way of excess, for in this way presumption and ambition are opposed to magnanimity, as stated above (Q[130], A[2]; Q[131], A[2]): and these differ from vainglory. Therefore vainglory is not opposed to magnanimity.

3. Further, a gloss on Phil. 2:3, "Let nothing be done through contention, neither by vainglory," says: "Some among them were given to dissension and restlessness, contending with one another for the sake of vainglory." But contention [*Cf. Q[38]] is not opposed to magnanimity. Neither therefore is vainglory.

On the contrary, Tully says (De Offic. i) under the heading, "Magnanimity consists in two things: We should beware of the desire for glory, since it enslaves the mind, which a magnanimous man should ever strive to keep untrammeled." Therefore it is opposed to magnanimity.

I answer that, As stated above (Q[103], A[1], ad 3), glory is an effect of honor and praise: because from the fact that a man is praised, or shown any kind of reverence, he acquires charity in the knowledge of others. And since magnanimity is about honor, as stated above (Q[129], AA[1],2), it follows that it also is about glory: seeing that as a man uses honor moderately, so too does he use glory in moderation. Wherefore inordinate desire of glory is directly opposed to magnanimity.

Reply to objection 1. To think so much of little things as to glory in them is itself opposed to magnanimity. Wherefore it is said of the magnanimous man (Ethic. iv) that honor is of little account to him. In like manner he thinks little of other things that are sought for honor's sake, such as power and wealth. Likewise it is inconsistent with magnanimity to glory in things that are not; wherefore it is said of the magnanimous man (Ethic. iv) that he cares more for truth than for opinion. Again it is incompatible with magnanimity for a man to glory in the testimony of human praise, as though he deemed this something great; wherefore it is said of the magnanimous man (Ethic. iv), that he cares not to be praised. And so, when a man looks upon little things as though they were great, nothing hinders this from being contrary to magnanimity, as well as to other virtues.

Reply to objection 2. He that is

la pusillanimité, qui paraît s'opposer à la vaine gloire. Ni pareillement par excès, car c'est ainsi, on l'a dit. que s'opposent à la magnanimité la présomption et l'ambition, dont diffère la vaine gloire. Donc celle-ci ne s'oppose pas à la magnanimité.

3. Sur ce texte (Ph 2, 3): " N'accordez rien à l'esprit de dispute, rien à la vaine gloire ", la Glose explique: " Il y avait parmi eux des gens divisés, inquiets, se disputant par vaine gloire. " Or la dispute ne s'oppose pas à la magnanimité, donc la vaine gloire non plus.

En sens contraire, Cicéron écrit " Il faut éviter le désir de la gloire, car il enlève la liberté de l'âme pour laquelle les magnanimes doivent lutter de toutes leurs forces. " Donc elle s'oppose à la magnanimité.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut la gloire est un effet de l'honneur et de la louange; car du fait que quelqu'un est loué et qu'on lui montre du respect, on le fait briller dans la connaissance des autres. Et parce que la magnanimité, comme on l'a vu plus haut. concerne les honneurs, il s'ensuit qu'elle concerne aussi la gloire, et puisqu'elle use modérément des honneurs, elle doit aussi user modérément de la gloire. Et c'est pourquoi l'appétit désordonné de la gloire s'oppose directement à la magnanimité.

Solutions 1. Cela même est contraire à la grandeur d'âme, d'attacher tant de prix à de petites choses qu'on s'en glorifie. Aussi Aristote dit-il du magnanime: " Pour lui les honneurs sont peu de chose. " Pareillement il estime peu ce que l'on recherche pour être honoré, comme la puissance et la richesse. Pareillement encore, il est contraire à la grandeur d'âme de se glorifier de qualités inexistantes. Aussi Aristote dit-il du magnanime: " Il se soucie de la vérité plus que de l'opinion. " Pareillement encore, il est contraire à la grandeur d'âme de se glorifier du témoignage de la louange humaine, comme si on l'estimait d'un grand prix. Aussi Aristote dit-il encore du magnanime: " Il ne se soucie pas d'être loué. " Et ainsi rien n'empêche que s'oppose à la magnanimité ce qui s'oppose à d'autres vertus, dans la mesure où est surestimé ce qui est de peu de valeur.

2. Celui qui désire la vaine gloire

khuyết, như tính nhút nhát, và tính nhút nhát xem ra đối lập với hư danh. Sự hư danh không đối lập với nhân đức độ lượng bằng cách thái quá, vì chính như vậy mà nhân đức độ lượng, như người ta mới nói (Q.130, a.2), gặp phải sự đối lập của sự tự phụ và sự tham vọng phân biệt với sự hư danh. Vậy sự hư danh không đối lập với nhân đức độ lượng.

3. Với lời nói (Pl 2,3): "Đừng làm gì vì ganh tỵ, vì hư danh", sách Chú giải lên tiếng: "Ở giữa họ có những người chia rẽ, lo âu, cãi cọ, vì hư danh." Mà sự cãi cọ không đối lập với nhân đức độ lượng. Vậy sự hư danh cũng không.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,28) nói: "Người ta phải tránh sự ước muốn vinh quang, vì nó cất mất sự tự do tâm hồn mà vì đó những con người độ lượng phải chiến đấu hết sức lực của mình." Vậy sự ước muốn vinh quang đối lập với nhân đức độ lượng.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.103, a.1, sol.3), sự vinh quang lá hiệu quả của sự vinh dự và của sự ca ngợi, bởi vì do sự việc người nào được ca ngợi và người ta chứng tỏ họ được tôn kính, người ta làm cho họ sáng chói trong sự hiểu biết của các kẻ khác. Và bởi vì nhân đức độ lượng, như đã thấy ở trước (Q.1,129, a.1 và 2) liên hệ với các vinh dự; do đó nó cũng liên hệ với sự vinh quang, và bởi vì nó sử dụng các sự vinh quang một cách có điều độ, nó cũng một cách có điều độ phải sử dụng sự vinh quang. Và do đó sự ước muốn mất trật tự về vinh quang trực tiếp đối lập với nhân đức độ lượng.

GIẢI ĐÁP 1. Việc gán rất nhiều giá trị cho những điều nhỏ mọn đến nỗi người ta cho mình vinh quang điều đó, là chính điều trái ngược với sự cao thượng tâm hồn. Như vậy, Triết gia nói về con người độ lượng (Eth. 4,3): "Đối với họ, các vinh dự không giá trị gì mấy." Cũng vậy, họ xem thường điều người ta tìm kiếm để được vinh dự như quyền thế và của cải. Cũng vậy, việc cho mình vinh quang về những phẩm chất không hiện hữu là điều trái ngược với sự cao thượng tâm hồn. Như vậy, Triết gia nói về con người độ lượng (Eth. 4,3): "Họ lo lắng về chân lý hơn về ý kiến." Cũng vậy, điều này còn trái ngược với sự cao thượng tâm hồn là cho mình được vinh quang vì bằng chứng do lời ca ngợi của nhân loại dường như người ta tưởng nghĩ mình rất có giá trị. Như thế, Triết gia còn nói về con người độ lượng (Eth. 4,3): "Họ không lo lắng về việc được ca ngợi." Và như vậy, không cái gì ngăn trở điều đối lập với các nhân đức khác không đối lập với nhân đức độ lượng, theo mức độ người ta đánh giá cao cái gì có giá trị ít.

2. Kẻ ước muốn hư danh không nhờ

inanis gloriae cupidus, secundum rei veritatem, deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quae magnanimus parva aestimat, ut dictum est. Sed considerando aestimationem eius, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

desirous of vainglory does in truth fall short of being magnanimous, because he glories in what the magnanimous man thinks little of, as stated in the preceding Reply. But if we consider his estimate, he is opposed to the magnanimous man by way of excess, because the glory which he seeks is something great in his estimation, and he tends thereto in excess of his deserts.

sans mensonge est en deçà du magnanime parce qu'il se glorifie d'avantages que le magnanime estime peu, on vient de le dire. Mais si l'on tient compte de son estimation, il s'oppose au magnanime par excès, parce qu'il considère la gloire qu'il recherche comme quelque chose de grand, et qu'il la recherche plus qu'il n'en est digne.

đến sự nói dối, vượt qua con người độ lượng bởi vì họ lấy làm vinh quang trong những điều mà người độ lượng cho là không ra cái gì như người ta mới đề cập đến điều đó. Còn nếu người ta lưu ý đến sự tưởng nghĩ của họ, họ đối lập với con người độ lượng theo cách thái quá, bởi vì họ tưởng nghĩ sự vinh quang mà họ tìm kiếm, là một cái gì vĩ đại, và họ tìm kiếm nó hơn họ xứng đáng điều đó.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat, nullus enim contendit nisi pro re quam aestimat magnam. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus non est contentiosus, qui nihil aestimat magnum*.

Reply to objection 3. As stated above (Q[127], A[2], ad 2), the opposition of vices does not depend on their effects. Nevertheless contention, if done intentionally, is opposed to magnanimity: since no one contends save for what he deems great. Wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that the magnanimous man is not contentious, because nothing is great in his estimation.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, l'opposition entre les vices ne tient pas compte de leurs effets. Cependant il y a opposition à la grandeur d'âme du seul fait qu'on veut disputer; car personne ne cherche à disputer sinon pour une chose qu'il juge grande. Aussi le Philosophe dit-il: " Le magnanime n'est pas disputeur, car rien ne lui paraît grand. "

3. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.127, a.2, sol.2), sự đối lập giữa các tật xấu không do các hiệu quả của chúng; tuy nhiên, có sự đối lập với sự cao thượng tâm hồn chỉ bởi người ta muốn tranh luận, bởi vì người ta không tìm kiếm tranh luận trừ phi đối với điều gì người ta cho là vĩ đại. Như vậy, Triết gia (Eth. 4,3) nói: "Con người độ lượng không phải là con người tranh luận, vì không cái gì xem ra lớn lao to tát đối với họ."

ARTICULUS 3
Utrum inanis gloria sit peccatum mortale

ARTICLE 3
Whether vainglory is a mortal sin ?

ARTICLE 3
Le désir de la gloire est-il péché mortel ?

TIẾT 3
Sự ước muốn vinh quang có phải trọng tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem aeternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam, dicitur enim Matth. VI, *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Objections 1. It seems that vainglory is a mortal sin. For nothing precludes the eternal reward except a mortal sin. Now vainglory precludes the eternal reward: for it is written (Mat. 6:1): "Take heed, that you do not give justice before men, to be seen by them: otherwise you shall not have a reward of your Father Who is in heaven." Therefore vainglory is a mortal sin.

Objections 1. Il semble que oui, car rien n'exclut la récompense éternelle, sinon le péché mortel. Or la vaine gloire exclut la récompense éternelle, car on lit en S. Matthieu (6, 1): " Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes, pour vous faire remarquer par eux, sinon vous n'aurez pas de récompense auprès de mon Père qui est dans les cieux."

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ước muốn vinh quang là trọng tội. Không cái gì trục xuất phần thưởng đời đời, vì người ta gặp thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (6,1): "Hãy coi chừng, đừng phô trương công đức trước mặt người ta, để hòng được thấy, chẳng vậy, các ngươi mất công đức nơi Cha các ngươi, Đấng ngự trên trời."

PRAETEREA, quicumque subripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriae aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei, dicitur enim Isaiae XLII, *gloriam meam alteri non dabo*; et I ad Tim. I, *soli Deo honor et gloria*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Further, whoever appropriates to himself that which is proper to God, sins mortally. Now by desiring vainglory, a man appropriates to himself that which is proper to God. For it is written (Is. 42:8): "I will not give My glory to another," and (1 Tim. 1:17): "To . . . the only God be honor and glory." Therefore vainglory is a mortal sin.

2. Quiconque prend pour soi ce qui est propre à Dieu pèche mortellement. Mais par le désir de la vaine gloire on s'attribue quelque chose qui est propre à Dieu. Car il est dit en Isaïe (42, 8): " Ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre. " Et dans la 1ère épître à Timothée (1, 17) " A Dieu seul honneur et gloire. "

2. Kẻ nào nhận lấy cho mình điều gì riêng của Thiên Chúa, phạm trọng tội. Mà do sự ước muốn hư danh người ta chỉ về cho mình một cái gì riêng của Thiên Chúa. Vì có lời nói trong sách Tiên tri Isaia (42,8): "Vinh quang của Ta, Ta sẽ không ban cho người khác." Và trong thư thứ nhất gửi cho Timôthê (1,17): "Cho vua muôn đời, Đấng bất hoại, vô hình, Thiên Chúa độc nhất, kính chúc Người danh dự và vinh quang cho đến muôn đời muôn kiếp."

PRAETEREA, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriae est huiusmodi, quia super illud I ad Thess. II, Deo qui probat corda nostra, dicit Glossa Augustini, *quas vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit, quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur*. Chrysostomus etiam dicit, Matth. VI, quod *inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt insensibiliter aufert*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Further, apparently a sin is mortal if it be most dangerous and harmful. Now vainglory is a sin of this kind, because a gloss of Augustine on 1 Thess. 2:4, "God, Who proveth our hearts," says: "Unless a man war against the love of human glory he does not perceive its baneful power, for though it be easy for anyone not to desire praise as long as one does not get it, it is difficult not to take pleasure in it, when it is given." Chrysostom also says (Hom. xix in Matth.) that "vainglory enters secretly, and robs us insensibly of all our inward possessions." Therefore vainglory is a mortal sin.

3. Le péché qui est le plus dangereux et le plus nocif est évidemment mortel. Mais tel est le péché de vaine gloire, car sur ce texte (1 Th 2, 4): " ... A Dieu qui éprouve nos coeurs ", la Glose dit: " Combien l'amour de la gloire humaine a la force de nuire, celui-là seul le comprend qui lui a déclaré la guerre, car s'il est facile à chacun de ne pas désirer la gloire quand elle nous est refusée, il est difficile de ne pas se délecter quand on nous l'offre. " Chrysostome dit aussi: " La vaine gloire entre à la dérobée et insensiblement enlève toutes les vertus de l'âme. "

3. Tội nguy hiểm nhất và tai hại nhất thì rõ ràng là trọng tội. Mà đó là tội hư danh, vì theo lời ghi chép (1Th 2,4): "Nhưng cầu đẹp lòng Thiên Chúa, Đấng hạch xét lòng dạ chúng tôi", sách Chú giải lên tiếng: tình yêu đối với vinh quang nhân loại có sức mạnh làm hại biết bao; chỉ có kẻ tuyên chiến với nó mới hiểu biết nó, bởi vì nếu việc không ước muốn vinh quang là điều dễ dàng khi sự vinh quang bị từ chối đối với chúng ta; chúng ta rất khó mà không vui thú về nó khi người ta đem nó lại cho chúng ta." Thánh Chrysôstômô cũng nói (Super Mt 6,1. Hom. 19): "Sự hư danh lẻn vào một cách không hay biết, cất mất hết mọi nhân đức của linh hồn."

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit, super Matth., quod *cum cetera vitia locum habeant in servis Diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis*

On the contrary, Chrysostom says [*Hom. xiii in the Opus Imperfectum falsely ascribed to St. John Chrysostom] that "while other vices find their abode in the servants of the

En sens contraire, Chrysostome dit, que si les autres vices se rencontrent chez les serviteurs du démon, la vaine gloire se trouve aussi chez les serviteurs du Christ.

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô (Op. Impert. in Matth; Hom 13,4) nói rằng, nếu các tật xấu khác gặp được ở nơi các đầy tớ của ma quỉ, sự hư danh cũng gặp được ở nơi các tôi tớ của

Christi. In quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriae, secundum se consideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari caritati dupliciter. Uno modo, ratione materiae de qua quis gloriatur. Puta cum quis gloriatur de aliquo falso quod contrariatur divinae reverentiae, secundum illud Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum*; et I ad Cor. IV, *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, praefert Deo, quod prohibetur Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*. Aut etiam cum quis praefert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. XII, *qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*. Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinet etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non praetermittat facere etiam ea quae sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, *tam inimicum est piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut dominus diceret* (Ioan. V), *quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes?* Si autem amor humanae gloriae, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quaerentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam aeternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam aeternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit aeternam mercedem

devil, vainglory finds a place even in the servants of Christ." Yet in the latter there is no mortal sin. Therefore vainglory is not a mortal sin.

I answer that, As stated above (Q[24], A[12]; Q[110], A[4]; Q[112], A[2]), a sin is mortal through being contrary to charity. Now the sin of vainglory, considered in itself, does not seem to be contrary to charity as regards the love of one's neighbor: yet as regards the love of God it may be contrary to charity in two ways. In one way, by reason of the matter about which one glories: for instance when one glories in something false that is opposed to the reverence we owe God, according to Ezech. 28:2, "Thy heart is lifted up, and Thou hast said: I am God," and 1 Cor. 4:7, "What hast thou that thou hast not received? And if thou hast received, why dost thou glory, as if thou hadst not received it?" Or again when a man prefers to God the temporal good in which he glories: for this is forbidden (Jer. 9:23, 24): "Let not the wise man glory in his wisdom, and let not the strong man glory in his strength, and let not the rich man glory in his riches. But let him that glorieth glory in this, that he understandeth and knoweth Me." Or again when a man prefers the testimony of man to God's; thus it is written in reproval of certain people (Jn. 12:43): "For they loved the glory of men more than the glory of God." In another way vainglory may be contrary to charity, on the part of the one who glories, in that he refers his intention to glory as his last end: so that he directs even virtuous deeds thereto, and, in order to obtain it, forbears not from doing even that which is against God. In this way it is a mortal sin. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei v, 14) that "this vice," namely the love of human praise, "is so hostile to a godly faith, if the heart desires glory more than it fears or loves God, that our Lord said (Jn. 5:44): How can you believe, who receive glory one from another, and the glory which is from God alone, you do not seek?" If, however, the love of human glory, though it be vain, be not inconsistent with charity, neither as regards the matter gloried in, nor as to the intention of him that seeks glory, it is not a mortal but a venial sin.

Reply to objection 1. No man, by sinning, merits eternal life: wherefore a virtuous deed loses its power to merit eternal life, if it be done for the sake of vainglory, even though that vainglory be not a mortal sin. On the other hand when a man loses the eternal reward simply through vainglory, and not

Mais chez ceux-ci il n'y a pas de péché mortel. Donc la vaine gloire n'est pas péché mortel.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment', un péché est mortel du fait qu'il s'oppose à la charité. Or le péché de vaine gloire, considéré en lui-même, ne paraît pas s'opposer à la charité quant à l'amour du prochain. Relativement à l'amour de Dieu, il peut s'opposer à la charité de deux façons. D'abord en raison de la matière dont on se glorifie, par exemple si l'on se glorifie d'une chose fausse qui s'oppose au respect dû à Dieu, selon cette parole d'Ézéchiel (28, 2): " Ton coeur s'est enorgueilli et tu as dit: "je suis Dieu." " Et S. Paul (1 Co 4, 7): " Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu? " Ou encore lorsqu'on fait passer avant Dieu le bien temporel dont on se glorifie, ce qui est interdit en Jérémie (9, 23): " Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le vaillant de sa vaillance, ni le riche de ses richesses, mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci: avoir de l'intelligence et me connaître. " Ou encore lorsqu'on fait passer le témoignage des hommes avant celui de Dieu, comme ceux qui sont condamnés en S. Jean (12,43): " Ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu. " Ensuite le péché de vaine gloire peut s'opposer à la charité du côté du vaniteux lui-même, qui reporte son intention sur la gloire comme sur sa fin ultime, car il y ordonne toutes ses oeuvres de vertu, et pour obtenir cette fin, il n'hésite pas à commettre des actions contre Dieu. Il est alors mortel. Aussi S. Augustin dit-il: " Ce vice (l'amour de la louange humaine) est si ennemi de la foi fervente, lorsque le désir de la gloire triomphe dans le coeur de la crainte ou de l'amour de Dieu, qu'il a fait dire au Seigneur (Jn 5,44): "Comment pouvez-vous croire, vous qui attendez votre gloire les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul?" " Si l'amour de la gloire humaine, bien qu'elle soit vaine, ne s'oppose pas à la charité ni quant au motif de la gloire, ni quant à l'intention de celui qui la cherche, c'est un péché non pas mortel, mais véniel.

Solutions 1. Aucun péché ne mérite la vie éternelle. Aussi l'oeuvre vertueuse perd sa puissance méritoire pour la vie éternelle si elle est faite par vaine gloire, même si celle-ci n'est pas péché mortel. Mais quand on perd purement et simplement la récompense éternelle à cause de sa

Chúa Kitô. Nhưng ở nơi các kẻ này không có trọng tội. Vậy hư danh không phải là trọng tội.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (Q.35, a.3), một tội là trọng tội bởi vì nó đối lập với đức mến, mà tội hư danh, cứu xét tại sự, xem ra không đối lập với đức mến vì tình yêu đối với người đồng loại. Đối với tình yêu đối với Thiên Chúa, nó có thể đối lập với đức mến theo hai thể cách. Trước hết, vì chất thể mà người ta lấy làm vinh quang, thí dụ, nếu người ta vinh quang về một điều giả dối đối lập với sự tôn kính phải có đối với Thiên Chúa, theo lời tiên tri Êđêkien (28,2): Tâm hồn ngươi trở nên kiêu ngạo và ngươi đã nói: Ta là Thiên Chúa và thánh Phaolô (1Cr 4,7) nói: "Cái gì ngươi có mà ngươi đã không lãnh nhận? Nếu ngươi đã lãnh nhận điều đó?" Hoặc còn khi người ta tự kiêu hãnh về của cải trần gian mà họ quý chuộng hơn Thiên Chúa: điều đó bị cấm đoán theo tiên tri Giêrêmia (9,23): "Người khôn ngoan không được tự hào về sự khôn ngoan của mình; người hùng dũng không về sự hùng dũng của mình; người giàu có không về của cải của mình; nhưng ai muốn tự hào, hãy tự hào ở điều này: có sự hiểu biết và hiểu biết Ta." Hoặc còn khi ngươi coi bằng chứng của nhân loại hơn bằng chứng của Thiên Chúa như những kẻ bị lên án trong Phúc âm thánh Gioan (12,43): "Họ đã yêu thích vinh quang nhân loại hơn vinh quang Thiên Chúa." Thứ đến, tội hư danh có thể đối lập với đức mến về phía người khoe khoang là kẻ đem ý hướng của mình về vinh quang như là về cùng đích, bởi vì họ sắp đặt về đó mọi công việc nhân đức, và để đạt được mục đích này, họ không ngần ngại vi phạm mọi hành động chống Thiên Chúa. Trong trường hợp này, đó là trọng tội. Như vậy thánh Augustinô (De Civ. Dei 5,14) đã nói: Tật xấu này (tình yêu đối với lời ca ngợi nhân loại) là rất thù nghịch với lòng tin sốt sắng, khi lòng ước muốn vinh quang thắng thế đối với tâm hồn kính sợ và kính mến Thiên Chúa như Chúa Giêsu đã phán (Ga 5,44): "Mà làm sao các ngươi có thể tin được, khi các ngươi cầu vinh quang với nhau; còn vinh quang do Thiên Chúa, Đấng độc nhất, các ngươi lại không màng?" Nếu lòng yêu mến vinh quang nhân loại, mặc dầu nó không phải là hư danh, không đối lập với đức mến về lý do vinh quang cũng như về ý hướng của kẻ tìm kiếm vinh quang, đó không phải là trọng tội, nhưng là khinh tội.

GIẢI ĐÁP 1. Không tội nào đáng được sự sống đời đời. Như vậy công việc nhân đức mất năng lực công đức đối với sự sống đời đời nếu nó được thi hành do hư danh, mặc dầu hư danh không phải là trọng tội. Song khi người ta một cách thuần túy và đơn giản mất phần thưởng đời đời vì sự hư danh của mình chứ không phải

propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum quod non omnis qui est inanis gloriae cupidus, appetit sibi illam excellentiam quae competit soli Deo. Alia enim est gloria quae debetur soli Deo, et alia quae debetur homini virtuoso vel diviti.

AD TERTIUM dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo praesumptuosus et nimis de se ipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

merely in respect of one act, vainglory is a mortal sin.

Reply to objection 2. Not every man that is desirous of vainglory, desires the excellence which belongs to God alone. For the glory due to God alone differs from the glory due to a virtuous or rich man.

Reply to objection 3. Vainglory is stated to be a dangerous sin, not only on account of its gravity, but also because it is a disposition to grave sins, in so far as it renders man presumptuous and too self-confident: and so it gradually disposes a man to lose his inward goods.

vaine gloire et non relativement à un acte isolé, c'est alors que la vaine gloire est péché mortel.

2. Tout homme qui désire une vaine gloire ne désire pas pour lui cette excellence qui convient à Dieu seul. Car ce n'est pas la même gloire que l'on doit à Dieu seul, et que l'on doit à un homme vertueux ou riche.

3. La vaine gloire est dite un péché dangereux non tellement à cause de sa gravité propre, mais aussi parce qu'elle dispose à des péchés graves en tant qu'elle rend l'homme présomptueux et trop confiant en lui. Et c'est ainsi que peu à peu elle le dispose à être privé de ses richesses intérieures.

tương đối với một hành động đơn độc, trong trường hợp này sự hư danh là trọng tội.

2. Mọi người ước muốn hư danh không ước muốn sự thiện hảo chỉ thích hợp với Thiên Chúa mà thôi. Bởi vì đó không phải cũng là một vinh quang mà người ta phải có đối với Thiên Chúa mà thôi, vì người ta phải có đối với người nhân đức hoặc người giàu có.

3. Sự hư danh được nói là tội nguy hiểm không phải chỉ vì sự trọng đại riêng của mình, nhưng còn bởi vì nó sắp đặt cho các trọng tội khác trong tư cách nó làm cho con người trở nên tự phụ và quá tự tin. Và như vậy dần dần nó sắp đặt họ bị mất các của cải bên trong của họ.

ARTICULUS 4
Utrum inanis gloria sit vitium capitale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

PRAETEREA, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quae est eius effectus. Sed ambitio, quae est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriae.

PRAETEREA, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem, in XXXI Moral., superbiam ponit reginam omnium vitiorum, et inanem gloriam, quae immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur, importat inordinatum appetitum excellentiae. Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem et excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiae. Et propter hoc videtur

ARTICLE 4
Whether vainglory is a capital vice ?

Objections 1. It seems that vainglory is not a capital vice. For a vice that always arises from another vice is seemingly not capital. But vainglory always arises from pride. Therefore vainglory is not a capital vice.

2. Further, honor would seem to take precedence of glory, for this is its effect. Now ambition which is inordinate desire of honor is not a capital vice. Neither therefore is the desire of vainglory.

3. Further, a capital vice has a certain prominence. But vainglory seems to have no prominence, neither as a sin, because it is not always a mortal sin, nor considered as an appetible good, since human glory is apparently a frail thing, and is something outside man himself. Therefore vainglory is not a capital vice.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi) numbers vainglory among the seven capital vices.

I answer that, The capital vices are enumerated in two ways. For some reckon pride as one of their number: and these do not place vainglory among the capital vices. Gregory, however (Moral. xxxi), reckons pride to be the queen of all the vices, and vainglory, which is the immediate offspring of pride, he reckons to be a capital vice: and not without reason. For pride, as we shall state farther on (Q[152], AA[1],2), denotes inordinate desire of excellence. But whatever good one may desire, one desires a certain perfection and excellence therefrom: wherefore the end of every vice is directed to the end of pride, so that this vice seems to exercise a kind of causality over

ARTICLE 4
Le désir de la gloire est-il un vice capital ?

Objections 1. Il semble que non, car un vice qui naît d'un autre vice n'est pas capital. Mais la vaine gloire naît toujours de l'orgueil.

2. L'honneur semble plus primordial que la gloire, qui en est le résultat. Mais l'ambition, qui est un appétit déréglé d'honneur n'est pas un vice capital. Donc le désir de vaine gloire non plus.

3. Un vice capital a une certaine primauté. Mais on ne voit pas que la vaine gloire en ait aucune; ni quant à la raison de péché, parce qu'elle n'est pas toujours péché mortel; ni quant à la raison de bien désirable, parce que la gloire humaine est quelque chose de fragile, et d'extérieur à l'homme.

En sens contraire, S. Grégoire met la vaine gloire au nombre des sept péchés capitaux.

Réponse : Il y a deux façons de présenter les vices capitaux. Certains y mettent l'orgueil, et alors ils n'y mettent pas la vaine gloire. S. Grégoire, dans le texte allégué au commencement, fait de l'orgueil ou superbe la " reine de tous les vices " et il donne la vaine gloire, qui en naît directement, comme un vice capital. Et cela est raisonnable. L'orgueil en effet, comme on le dira plus loin, implique un appétit déréglé de supériorité. Or toute espèce de bien désirable est cause de perfection et de supériorité. C'est pourquoi les fins de tous les vices s'ordonnent à la fin de l'orgueil. Et à cause de cela on voit qu'il a une causalité générale sur les autres vices et ne

TIẾT 4
Sự ước muốn vinh quang là tật xấu đầu (mối tội đầu) ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Một tật xấu phát sinh bởi một tật xấu khác không phải là tật xấu đầu. Mà sự hư danh phát sinh luôn luôn bởi tính kiêu ngạo.

2. Sự vinh dự xem ra nguyên thủy hơn sự vinh quang, vì vinh quang là hiệu quả của vinh dự. Mà sự tham vọng là sự ước muốn không trật tự về vinh dự, không phải là tật xấu đầu. Vậy sự ước muốn hư danh cũng không.

3. Tật xấu đầu là một địa vị ưu tiên nào đó. Mà người ta không trông thấy một địa vị ưu tiên nào ở nơi sự hư danh; không về yếu tính của tội, bởi vì nó không phải luôn luôn là trọng tội; cũng không vì yếu tính của sự tốt đáng ước muốn, bởi vì vinh quang nhân loại là cái gì mong manh, và bên ngoài con người.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) đặt sự hư danh trong số bảy mối tội đầu.

TRẢ LỜI : Có hai thể cách trình bày các tật xấu đầu hay các mối tội đầu. Một số người đặt tính kiêu ngạo vào đó, và trong trường hợp này, họ không đặt ở đó sự hư danh. Thánh Grêgôriô, trong đoạn văn được trích dẫn, biến tính kiêu ngạo thành bà hoàng hậu của mọi tật xấu và coi sự hư danh trực tiếp phát sinh bởi đó, là tật xấu đầu, và điều đó hợp lý. Quả thế, tính kiêu ngạo, như người ta sẽ đề cập đến nó ở sau (Q.126, a.1 và 2), bao hàm một sự ước muốn mất trật tự về sự cao thượng. Mà mọi loại sự tốt đáng ước muốn là nguyên nhân của sự hoàn hảo và của sự cao thượng. Do đó, các mục đích của mọi tật xấu được sắp đặt đến với mục đích của tính kiêu ngạo. Và do đó, người ta trông thấy một nhân quả tính tổng

quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quae sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quae excellentiam homo consequitur, praecipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicuius, nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quae est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo, propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis, et quod ex eius inordinato appetitu multa vitia oriantur. Et ita inanis gloria est vitium capitale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

AD SECUNDUM dicendum quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, sicut causae ex quibus gloria sequitur. Unde gloria comparatur ad ea sicut finis, propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis aestimat se in aliorum notitia fore praeclarum.

AD TERTIUM dicendum quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta, et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale, quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS 5
Utrum inconvenienter dicantur filiae inanis gloriae esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur filiae inanis gloriae esse *inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio*. Iactantia enim, secundum Gregorium, XXIII Moral., ponitur inter species superbiae. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriae.

PRAETEREA, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale

the other vices, and ought not to be reckoned among the special sources of vice, known as the capital vices. Now among the goods that are the means whereby man acquires honor, glory seems to be the most conducive to that effect, inasmuch as it denotes the manifestation of a man's goodness: since good is naturally loved and honored by all. Wherefore, just as by the glory which is in God's sight man acquires honor in Divine things, so too by the glory which is in the sight of man he acquires excellence in human things. Hence on account of its close connection with excellence, which men desire above all, it follows that it is most desirable. And since many vices arise from the inordinate desire thereof, it follows that vainglory is a capital vice.

Reply to objection 1. It is not impossible for a capital vice to arise from pride, since as stated above (in the body of the Article and FS, Q[84], A[2]) pride is the queen and mother of all the vices.

Reply to objection 2. Praise and honor, as stated above (A[2]), stand in relation to glory as the causes from which it proceeds, so that glory is compared to them as their end. For the reason why a man loves to be honored and praised is that he thinks thereby to acquire a certain renown in the knowledge of others.

Reply to objection 3. Vainglory stands prominent under the aspect of desirability, for the reason given above, and this suffices for it to be reckoned a capital vice. Nor is it always necessary for a capital vice to be a mortal sin; for mortal sin can arise from venial sin, inasmuch as venial sin can dispose man thereto.

ARTICLE 5
Whether the daughters of vainglory are suitably reckoned to be disobedience, boastfulness, hypocrisy, contention, obstinacy, discord, and love of novelties ?

Objections 1. It seems that the daughters of vainglory are unsuitably reckoned to be "disobedience, boastfulness, hypocrisy, contention, obstinacy, discord, and eccentricity [*Praesumptio novitatum, literally 'presumption of novelties']." For according to Gregory (Moral. xxiii) boastfulness is numbered among the species of pride. Now pride does not arise from vainglory, rather is it the other way about, as Gregory says (Moral. xxxi). Therefore boastfulness should not be reckoned among the daughters of vainglory.

2. Further, contention and discord seem to be the outcome chiefly of anger. But anger is a capital vice

doit pas être compté parmi ces principes spécifiques des vices que sont les vices capitaux. Or, entre les biens qui confèrent à l'homme une supériorité, le plus efficace paraît être la gloire, en ce qu'elle implique la manifestation de la bonté; car, par nature, le bien est aimé et honoré de tous. C'est pourquoi, de même que par la gloire qui se trouve chez Dieu, on obtient une supériorité dans le domaine divin, de même par la gloire que donnent les hommes, on obtient une supériorité dans le domaine humain. Aussi, à cause de cette proximité avec la supériorité que les hommes désirent au maximum, il s'ensuit qu'elle est vivement désirable et que son désir déréglé donne naissance à plusieurs vices. C'est pourquoi la vaine gloire est un vice capital.

Solutions 1. Qu'un vice naisse de l'orgueil ne s'oppose pas à ce qui constitue un vice capital du fait que, on vient de le dire à l'instant, l'orgueil ou superbe est " la reine et la mère de tous les vices ".

2. La louange et l'honneur, on vient de le dire, se rattachent à la gloire, comme à la cause dont celle-ci découle. Aussi la gloire se rattache à elles comme étant leur fin; car quelqu'un aime être honoré et loué en tant qu'il estime devenir ainsi célèbre auprès des autres.

3. Pour la raison qu'on vient de dire, la vaine gloire a une primauté au titre de désirable, et cela suffit à la raison de vice capital. Il n'est pas requis que le vice capital soit toujours péché mortel, car même d'un péché véniel peut naître un péché mortel, en tant que le véniel dispose au mortel.

ARTICLE 5
Les filles de la vaine gloire

Objections 1. Il semble inacceptable de déclarer filles de la vaine gloire: la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la dispute, l'entêtement, la discorde, la manie des nouveautés. En effet, la jactance selon S. Grégoire est une des espèces de l'orgueil. Or l'orgueil ne naît pas de la vaine gloire, mais c'est le contraire, dit S. Grégoire plus loin. Donc la jactance ne doit pas être donnée comme une fille de la vaine gloire.

2. Les disputes et les discordes proviennent surtout de la colère. Mais celle-ci est un vice capital,

quát đối với mọi tật xấu và nó không được kể vào trong các nguyên lý loại thuộc này của các tật xấu được người ta gọi là các tật xấu đầu. Mà, trong các sự tốt đem lại cho con người một sự cao thượng, sự tốt công hiệu nhất xem ra là sự vinh quang, ở điều này là nó bao hàm một sự biểu lộ của thiên tính; bởi vì, do bản tính, sự tốt được yêu mến và tôn vinh đối với mọi người. Do đó, cũng như do sự vinh quang gặp ở nơi Thiên Chúa, người ta thu lượm được sự cao thượng ở trong lãnh vực của Thiên Chúa. Cũng vậy, do vinh quang do nhân loại đem lại, người ta thu lượm được sự cao thượng trong lãnh vực nhân loại. Như vậy, vì sự gần gũi này đối với sự cao thượng mà nhân loại ước muốn cái tối đa, do đó mà sự tối thượng đáng ước muốn cách mãnh liệt và sự ước muốn mất trật tự về nó làm phát sinh rất nhiều tật xấu. Do đó, sự hư danh là tật xấu đầu.

GIẢI ĐÁP 1. Việc một tật xấu phát sinh từ tính kiêu ngạo không đối lập với điều tạo nên tật xấu đầu bởi vì, như người ta mới đề cập đến, tính kiêu ngạo là nữ vương của mọi tật xấu.

2. Sự ngợi khen và vinh dự, như người ta mới nói tới (a.2), quy về sự vinh quang là nguyên nhân mà do đó sự vinh quang phát xuất. Như vậy, sự vinh quang quy về chúng nó trong tư cách là mục đích của chúng nó; bởi vì người nào ưa thích được tôn vinh và ca ngợi trong tư cách họ tưởng nghĩ như vậy mình trở nên danh tiếng đối với các kẻ khác.

3. Vì lý do người ta mới đề cập đến, sự hư danh có địa vị ưu tiên trong tư cách nó là cái đáng ước muốn, và điều đó đã đủ cho yếu tính của tật xấu đầu. Người ta không đòi hỏi tật xấu đầu phải luôn luôn là trọng tội, bởi vì chính do một khinh tội có thể phát sinh một trọng tội, trong tư cách khinh tội sắp đặt đến trọng tội.

TIẾT 5
Con cái của sự hư danh

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không thể coi là con cái của sự hư danh các điều sau đây: sự bất tuân, sự khoe khoang, sự giả vờ, sự cãi cọ, sự cứng đầu, sự bất hòa và chứng kỳ dị đối với các sự mới lạ. Sự khoe khoang theo thánh Grêgôriô (Moral 23,6) là một loại trong các loại của tính kiêu ngạo. Mà tính kiêu ngạo không phát sinh bởi sự hư danh, nhưng đó là cái tương phản theo lời nói của thánh Grêgôriô (Moral. 23,45). Vậy sự khoe khoang không được coi là con của sự hư danh.

2. Những sự cãi cọ và những mối bất hòa phát xuất nhất là bởi sự giận dữ. Mà sự giận dữ là một tật xấu đầu

vitium inani gloriae condivisum. Ergo videtur quod non sint filiae inanis gloriae.

PRAETEREA, Chrysostomus dicit, super Matth., quod *ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia*, idest in misericordia. Quae tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo praesumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, in XXXI Moral., ubi praedictas filias inani gloriae assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, illa vitia quae de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiae eius. Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Uno modo, directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum, et sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori. Secundo, quantum ad voluntatem, et sic est discordia, dum non vult a propria voluntate discedere ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem, et sic est contentio, dum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, et sic est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris praeceptum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior. Ut dicitur in IV Ethic., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam vel honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

AD SECUNDUM dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem nisi cum adiunctione inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

AD TERTIUM dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum caritatis, qui videtur esse in eo qui

condivided with vainglory. Therefore it seems that they are not the daughters of vainglory.

3. Further, Chrysostom says (Hom. xix in Matth.) that vainglory is always evil, but especially in philanthropy, i.e. mercy. And yet this is nothing new, for it is an established custom among men. Therefore eccentricity should not be specially reckoned as a daughter of vainglory.

On the contrary, stands the authority of Gregory (Moral. xxxi), who there assigns the above daughters to vainglory.

I answer that, As stated above (Q[34], A[5]; Q[35], A[4]; FS, Q[84], AA[3],4), the vices which by their very nature are such as to be directed to the end of a certain capital vice, are called its daughters. Now the end of vainglory is the manifestation of one's own excellence, as stated above (AA[1],4): and to this end a man may tend in two ways. In one way directly, either by words, and this is boasting, or by deeds, and then if they be true and call for astonishment, it is love of novelties which men are wont to wonder at most; but if they be false, it is hypocrisy. In another way a man strives to make known his excellence by showing that he is not inferior to another, and this in four ways. First, as regards the intellect, and thus we have "obstinacy," by which a man is too much attached to his own opinion, being unwilling to believe one that is better. Secondly, as regards the will, and then we have "discord," whereby a man is unwilling to give up his own will, and agree with others. Thirdly, as regards "speech," and then we have "contention," whereby a man quarrels noisily with another. Fourthly as regards deeds, and this is "disobedience," whereby a man refuses to carry out the command of his superiors.

Reply to objection 1. As stated above (Q[112], A[1], ad 2), boasting is reckoned a kind of pride, as regards its interior cause, which is arrogance: but outward boasting, according to Ethic. iv, is directed sometimes to gain, but more often to glory and honor, and thus it is the result of vainglory.

Reply to objection 2. Anger is not the cause of discord and contention, except in conjunction with vainglory, in that a man thinks it a glorious thing for him not to yield to the will and words of others.

Reply to objection 3. Vainglory is reproved in connection with almsdeeds on account of the lack of charity apparent in one who

énuméré à côté de la vaine gloire. Les disputes et les discordes ne sont donc pas filles de celle-ci.

3. S. Chrysostome dit que "la vaine gloire est toujours un mal, mais surtout dans la philanthropie", c'est-à-dire la miséricorde. Or cela n'est pas nouveau, c'est habituel chez l'homme. Donc la manie des nouveautés ne doit pas être donnée spécialement comme une fille de la vaine gloire.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire qui donne cette liste des filles de la vaine gloire.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment . les vices qui, de soi, ont pour fin celle d'un vice capital sont appelées ses filles. Or la fin de la vaine gloire est que l'on manifeste sa propre supériorité, nous l'avons montré plus haut. Or l'homme peut y tendre de deux façons. 1° Directement, par des paroles, et c'est la jactance; soit par des actes: s'ils sont vrais et de nature à étonner: c'est la manie des nouveautés qui étonnent toujours; s'ils sont faux, c'est l'hypocrisie. 2° Indirectement, on tente de manifester sa supériorité en montrant qu'on n'est pas inférieur aux autres. Et cela de quatre façons. 1. Quant à l'intelligence, et c'est l'entêtement par lequel on tient trop à son avis, sans vouloir suivre un avis meilleur. 2. Quant à la volonté, et c'est la discorde, lorsque l'on ne veut pas abandonner sa volonté propre pour s'accorder avec les autres. **3.** Quant au langage, et c'est la dispute lorsque l'on querelle à grands cris. **4.** Quant à l'action, et c'est la désobéissance lorsque l'on ne veut pas exécuter le précepte du supérieur.

Solutions 1. Comme on l'a dit plus haut la jactance fait partie de l'orgueil quant à sa cause intérieure qui est l'arrogance. Quant à la jactance extérieure, selon Aristote, elle est ordonnée parfois au gain, mais plus fréquemment à la gloire et à l'honneur, et c'est ainsi qu'elle naît de la vaine gloire.

2. La colère ne cause discorde et dispute que si la vaine gloire s'y ajoute, du fait que l'on estime glorieux de ne pas céder à la volonté et aux paroles des autres.

3. On blâme la vaine gloire concernant l'aumône pour le défaut de charité que l'on voit chez celui qui fait passer la vaine gloire avant

được kể tiếp sau sự hư danh. Vậy các sự cãi cọ và các mối bất hòa không phải là con cái của sự hư danh.

3. Thánh Chrysôstômô (Super Matth. Hom. 71) nói rằng sự hư danh luôn luôn là điều xấu, mà nhất là ở trong lòng nhân ái hay lòng thương xót. Mà điều đó không phải là mới lạ, đó là điều đã thành tập quán. Vậy chứng kỳ dị đối với các sự mới lạ không được coi là con của sự hư danh một cách đặc biệt.

TRÁI LẠI, Có thể giá của thánh Grêgôriô (Moral 31,45) là kẻ đã đưa ra danh sách con cái của sự hư danh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.118. a.8), các tật xấu tại sự có mục đích của tật xấu đầu thì được gọi là con cái của nó. Mà mục đích của hư danh là việc người ta biểu lộ sự cao thượng của mình như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.1 và 4). Mà con người có thể hướng về đó theo hai thể cách. Thứ nhất, cách trực tiếp, bằng lời nói, và đó là sự khoe khoang; hoặc bằng hành động: nếu các hành động chân thật và do bản tính có thể gây nên ngạc nhiên đó là tính kỳ dị đối với các sự mới lạ là những điều luôn luôn gây nên ngạc nhiên; nếu chúng nó giả dối, đó là sự giả vờ. Thứ đến, cách gián tiếp, người ta cố gắng biểu lộ sự cao thượng của mình bằng cách chứng tỏ mình không thấp kém hơn kẻ khác. Và điều đó thể hiện theo bốn thể cách. Thứ nhất, về trí năng, và đó là sự cứng đầu; do đó người ta quá cố chấp vào ý kiến của mình mà không muốn theo ý kiến tốt đẹp hơn; thứ đến về ý chí và đó là sự bất hòa, khi người ta không muốn bỏ ý muốn của mình để hòa hợp với kẻ khác. Thứ ba, về ngôn ngữ, và do đó là sự cãi cọ khi người ta cãi lộn lớn tiếng. Thứ bốn, về hành động, và đó là sự bất tuân khi người ta không muốn thi hành lệnh truyền của kẻ bề trên.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.112, a.2, sol.2), sự khoe khoang là phần của tính kiêu ngạo về phần nguyên nhân bên trong của nó, tức là tính ngạo mạn. Về sự khoe khoang bên ngoài thì theo Triết gia (Eth. 4,7), đôi khi nó được sắp đặt đến sự lợi lộc, nhưng thường hơn là đến vinh quang và vinh dự, và chính như thế mà nó phát xuất từ sự hư danh.

2. Sự giận dữ chỉ tạo nên mối bất hòa và sự cãi cọ nếu sự hư danh thêm vào đó, bởi vì người ta tưởng nghĩ việc không nhường theo ý muốn và lời nói của kẻ khác là điều vinh quang.

3. Người ta quở trách sự hư danh liên hệ với sự bố thí do sự khiếm khuyết về nhân đức mến mà người ta trông thấy ở nơi kẻ coi sự hư danh ưng sự

praefert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid novum.

prefers vainglory to the good of his neighbor, seeing that he does the latter for the sake of the former. But a man is not reproved for presuming to give alms as though this were something novel.

le service rendu au prochain; en effet, il emploie celui-ci comme un moyen pour celle-là. Mais on ne le blâme pas de ce qu'il prétend faire l'aumône comme quelque chose de nouveau.

phục vụ thể hiện cho người đồng loại; Quả thế, họ sử dụng sự phục vụ như phương tiện cho sự hư danh. Nhưng người ta không quở trách họ vì điều họ định bố thí là một cái gì mới lạ.

QUAESTIO 133

DE PUSILLANIMITATE

OF PUSILLANIMITY

LA PUSILLANIMITÉ

TÍNH NHÚT NHÁT

Deinde considerandum est de pusillanimitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

We must now consider pusillanimity. Under this head there are two points of inquiry: (1) Whether pusillanimity is a sin? (2) To what virtue is it opposed?

1. Est-elle un péché? - 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle?

1. Tính nhút nhát là tội? 2. Tính nhút nhát đối lập với nhân đức nào?

ARTICULUS 1
Utrum pusillanimitas sit peccatum

ARTICLE 1
Whether pusillanimity is a sin ?

ARTICLE 1
La pusillanimité est-elle un péché ?

TIẾT 1
Tính nhút nhát là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. *Sed pusillanimus non est malus*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

Objections 1. It seems that pusillanimity is not a sin. For every sin makes a man evil, just as every virtue makes a man good. But a fainthearted man is not evil, as the Philosopher says (Ethic. iv, 3). Therefore pusillanimity is not a sin.

Objections 1. Il semble que non, car tout péché rend mauvais, tandis que toute vertu rend bon. Mais " le pusillanime n'est pas mauvais ", dit Aristote.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải tội. 1. Mọi tội làm cho người ta trở nên xấu xa, đang khi mọi nhân đức làm cho trở nên lương thiện. Mà Triết gia nói (Eth. 4,3) người nhút nhát không xấu.

PRAETEREA, philosophus dicit, ibidem, quod *maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum*. Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus, quia, ut ibidem philosophus dicit, *secundum veritatem solus bonus est honorandus*. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "a fainthearted man is especially one who is worthy of great goods, yet does not deem himself worthy of them." Now no one is worthy of great goods except the virtuous, since as the Philosopher again says (Ethic. iv, 3), "none but the virtuous are truly worthy of honor." Therefore the fainthearted are virtuous: and consequently pusillanimity is not a sin.

2. Celui-ci dit au même endroit: " On appelle surtout pusillanime celui qui est digne de grands biens et pourtant n'en tire pas de fierté. " Mais nul n'est digne de grands biens, sinon le vertueux, car, dit encore Aristote, " seul l'homme bon mérite vraiment l'honneur ". Donc le pusillanime est vertueux et la pusillanimité n'est pas un péché.

2. Triết gia còn nói ở đoạn văn đó (Eth. 4,3): "Người ta gọi người nhút nhát là kẻ xứng đáng với những sự tốt lớn lao và họ vẫn không rút lấy ở đó sự kiêu hãnh." Mà không ai xứng đáng với những sự tốt lớn lao nếu họ không phải là người nhân đức, bởi vì Triết gia còn nói (Eth. 4,3): "Duy con người lương thiện đáng được vinh dự cách đích thực." Vậy kẻ nhút nhát là người nhân đức và tính nhút nhát không phải là tội.

PRAETEREA, initium omnis peccati est superbia, ut dicitur Eccli. X. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus est dignus. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

3. Further, "Pride is the beginning of all sin" (Ecclus. 10:15). But pusillanimity does not proceed from pride, since the proud man sets himself above what he is, while the fainthearted man withdraws from the things he is worthy of. Therefore pusillanimity is not a sin.

3. Il est écrit (Si 10, 15 Vg): " La racine de tout péché, c'est l'orgueil. " Mais la pusillanimité ne procède pas de l'orgueil, car l'orgueilleux s'élève au-dessus de lui-même, tandis que le pusillanime se dérobe aux honneurs dont il est digne.

3. Có lời ghi chép (Hc 10,15): "Gốc rễ của mọi tội, đó là tính kiêu ngạo." Mà tính nhút nhát không phát xuất từ tính kiêu ngạo, bởi vì người kiêu ngạo nâng mình lên trên chính mình, trong khi người nhút nhát trốn tránh các vinh dự mà mình xứng đáng.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni, sicut patet de Moyse et Ieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. III et Ierem. I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

4. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "he who deems himself less worthy than he is, is said to be fainthearted." Now sometimes holy men deem themselves less worthy than they are; for instance, Moses and Jeremias, who were worthy of the office God chose them for, which they both humbly declined (Ex. 3:11; Jer. 1:6). Therefore pusillanimity is not a sin.

4. Pour le Philosophe, on appelle pusillanime " celui qui s'estime moins qu'il ne vaut ". Mais parfois de saints hommes s'estiment moins qu'ils ne valent, comme Moïse et Jérémie: ils étaient dignes de la tâche que Dieu leur avait destinée et que tous deux refusaient avec humilité (voir Ex 3, 10 et Jr 1, 6).

4. Đối với Triết gia (Eth. 4,3), người ta gọi kẻ nhút nhát là người tưởng nghĩ về mình kém hơn mình có giá trị. Mà đôi khi các thánh nhân tưởng nghĩ mình kém hơn mình có giá trị, như Môsê và tiên tri Giêrêmia: họ xứng đáng với công việc Thiên Chúa đã giao phó cho họ và cả hai vị này đều từ chối cách khiêm nhường (Xh 3,10 và Gr 1,6).

SED CONTRA, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda, dicitur enim ad Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Ergo pusillanimitas est peccatum.

On the contrary, Nothing in human conduct is to be avoided save sin. Now pusillanimity is to be avoided: for it is written (Col. 3:21): "Fathers, provoke not your children to indignation, lest they be discouraged." Therefore pusillanimity is a sin.

En sens contraire, en morale il ne faut éviter que le péché. Or, il faut éviter la pusillanimité, car il est écrit (Col 3, 21): " Pères, n'exaspérez pas vos enfants, pour qu'ils ne deviennent pas pusillanimes. "

TRÁI LẠI, Trong đạo đức học, người ta chỉ phải tránh tội. Mà, người ta phải tránh tính nhút nhát, vì có lời ghi chép (Cl 3,21): "Những người làm cha, đừng khiêu khích con cái, kẻo chúng ta nhút nhát."

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia

I answer that, Whatever is contrary to a natural inclination is a sin, because it is contrary to a law

Réponse : Tout ce qui est contraire à une inclination naturelle est péché, parce que

TRẢ LỜI : Tất cả cái gì trái ngược với khuynh hướng tự nhiên là tội. Bởi vì điều đó trái ngược với luật

contrariatur legi naturae. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suae potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per praesumptionem aliquis excedit proportionem suae potentiae, dum nititur ad maiora quam possit; ita etiam pusillanimus deficit a proportione suae potentiae, dum recusat in id tendere quod est suae potentiae commensuratum. Et ideo, sicut praesumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc, pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios iuvare. Dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *illi qui prodesse utilitati proximorum in praedicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt*.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitae. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore; et tamen, per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat, quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

AD TERTIUM dicendum quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Prov. XXVI, *sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius, in pastorali, de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis suae sine trepidatione susciperet, et rursum*

of nature. Now everything has a natural inclination to accomplish an action that is commensurate with its power: as is evident in all natural things, whether animate or inanimate. Now just as presumption makes a man exceed what is proportionate to his power, by striving to do more than he can, so pusillanimity makes a man fall short of what is proportionate to his power, by refusing to tend to that which is commensurate thereto. Wherefore as presumption is a sin, so is pusillanimity. Hence it is that the servant who buried in the earth the money he had received from his master, and did not trade with it through fainthearted fear, was punished by his master (Mat. 25; Lk. 19).

Reply to objection 1. The Philosopher calls those evil who injure their neighbor: and accordingly the fainthearted is said not to be evil, because he injures no one, save accidentally, by omitting to do what might be profitable to others. For Gregory says (Pastoral. i) that if "they who demur to do good to their neighbor in preaching be judged strictly, without doubt their guilt is proportionate to the good they might have done had they been less retiring."

Reply to objection 2. Nothing hinders a person who has a virtuous habit from sinning venially and without losing the habit, or mortally and with loss of the habit of gratuitous virtue. Hence it is possible for a man, by reason of the virtue which he has, to be worthy of doing certain great things that are worthy of great honor, and yet through not trying to make use of his virtue, he sins sometimes venially, sometimes mortally. Again it may be replied that the fainthearted is worthy of great things in proportion to his ability for virtue, ability which he derives either from a good natural disposition, or from science, or from external fortune, and if he fails to use those things for virtue, he becomes guilty of pusillanimity.

Reply to objection 3. Even pusillanimity may in some way be the result of pride: when, to wit, a man clings too much to his own opinion, whereby he thinks himself incompetent for those things for which he is competent. Hence it is written (Prov. 26:16): "The sluggard is wiser in his own conceit than seven men that speak sentences." For nothing hinders him from depreciating himself in some things, and having a high opinion of himself in others. Wherefore Gregory says (Pastoral. i) of Moses that "perchance he would have been proud, had he

cela contrarie une loi de nature. Or toute réalité naturelle a en elle une inclination à exercer une activité proportionnée à sa puissance, comme on le voit chez tous les êtres naturels, animés ou inanimés. De même que par la présomption on excède la capacité de sa puissance en visant des buts trop grands, de même le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci. C'est pourquoi le serviteur qui enfouit dans la terre l'argent confié par son maître et ne l'a pas fait valoir par une certaine crainte pusillanime, est puni par son maître (Mt 25, 14 et Lc 19, 12).

Solutions 1. Aristote appelle " mauvais " ceux qui nuisent à leur prochain. En ce sens on dit que le pusillanime n'est pas mauvais parce qu'il n'inflige de nuisance à personne, sauf par accident c'est-à-dire en tant qu'il omet les actions par lesquelles il pourrait rendre service. Car S. Grégoire écrit: " Ceux qui négligent la prédication et s'abstiennent ainsi d'aider le prochain sont, en stricte justice, coupables de tout le bien qu'ils auraient pu apporter à la communauté. "

2. Rien n'empêche quelqu'un qui a un habitus vertueux de pécher, véniellement bien sûr, en gardant cet habitus; ou mortellement, ce qui détruit l'habitus de la vertu surnaturelle. C'est pourquoi il peut arriver qu'en raison de la vertu qu'on possède on soit digne d'accomplir de grandes choses, digne d'un grand honneur; et pourtant qu'en ne cherchant pas à exercer sa vertu, on pèche parfois véniellement, parfois mortellement. Ou bien l'on peut dire que le pusillanime est capable de grandes choses selon la disposition à la vertu qui est en lui, soit par un bon tempérament, soit par la science, soit par les avantages extérieurs, mais il est rendu pusillanime parce qu'il refuse de mettre tout cela au service de la vertu.

3. Même la pusillanimité peut, d'une certaine manière, naître de l'orgueil, du fait qu'on s'appuie à l'excès sur son propre sentiment, qui fait juger qu'on est incapable à l'égard d'actions pour lesquelles on a tout ce qu'il faut. Ainsi lit-on dans les Proverbes (26, 16): " Le paresseux est plus sage à ses yeux que sept hommes qui répondent judicieusement. " Car rien n'empêche que l'on se rabaisse pour certaines choses et qu'on s'élève à l'excès pour d'autres. Aussi S. Grégoire écrit-il au sujet de Moïse: " Il serait orgueilleux s'il recevait sans trembler la charge de

của bản tính. Mà mọi thực tại tự nhiên tại sự có các khuynh hướng thi hành hoạt động tính tương xứng với năng lực của mình, như người ta trông thấy điều đó ở nơi mọi vật tự nhiên, hữu hồn hoặc vô hồn. Cũng như do sự tự phụ, người ta vượt qua khả năng của năng lực mình bằng cách nhắm các mục đích quá lớn lao. Cũng vậy, người nhút nhát ở lại bên dưới khả năng của năng lực mình, bởi vì họ từ chối nhắm cái gì tương xứng với năng lực mình. Do đó, người đầy tớ chôn vùi dưới đất nén bạc ông chủ đã giao phó cho mình và đã không làm cho nó sinh lợi do một sự sợ hãi nhút nhát nào đó, đã bị ông chủ phạt (Mt 25,14 và Lc 19,12).

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia gọi là những người xấu những kẻ làm hại người đồng loại của mình. Theo ý nghĩa này, người ta nói rằng người nhút nhát không xấu, bởi vì họ không làm hại ai, ngoài cách ngẫu trừ, nghĩa là trong tư cách họ bỏ qua các hành động mà do đó họ có thể phục vụ kẻ khác. Vì thánh Grêgôriô đã viết (Pastor. 1,5): “Những kẻ sơ suất việc giảng dạy và như vậy không trợ giúp người đồng loại, tùy theo nhân đức công bình đích thực họ có tội về tất cả sự tốt họ có thể đem lại cho cộng đoàn.”

2. Không cái gì ngăn trở một người nào có tập quán nhân đức không phạm tội hoặc tội nhẹ, trong khi gìn giữ tập quán này; hoặc trọng tội, điều đó phá hủy tập quán nhân đức siêu nhiên nào. Do đó, có thể xảy ra là vì nhân đức người ta chiếm hữu, người ta xứng đáng vinh dự to tát; tuy nhiên, bằng cách không tìm kiếm để thi hành nhân đức của mình, người ta phạm tội đôi khi cách nhẹ; đôi khi cách nặng. Hoặc người ta có thể nói rằng kẻ nhút nhát có khả năng thi hành những điều lớn lao tùy theo sự sắp đặt đối với nhân đức hiện hữu ở nơi họ, hoặc bằng tính tình tốt, hoặc bằng sự tri thức, hoặc bằng các sự lợi ích bên ngoài, nhưng họ đã trở nên nhút nhát bởi vì họ từ chối không sử dụng tất cả điều đó để phục vụ nhân đức.

3. Chính sự nhút nhát, theo một thể cách nào đó, có thể phát xuất từ tính kiêu ngạo, bởi vì người ta dựa vào thái quá nơi tình cảm riêng mình, vì tình cảm này làm cho người ta xét đoán mình không có khả năng đối với các hành động mà nhờ đó người ta có mọi sự phải có. Như vậy, người ta đọc trong sách Cách ngôn (26,16): “Kẻ lười biếng, trước mắt nó, khôn ngoan hơn bảy người trả lời cách chí lý.” Bởi vì không cái gì ngăn trở người ta không tự hạ đối với một số sự vật và không nâng mình lên cao thái quá đối với các sự vật khác. Như vậy, thánh Grêgôriô đã viết về Môsê (Pastor. 1,7): “Hẳn ông kiêu ngạo giả

superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret.

AD QUARTUM dicendum quod Moyses et Ieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, ex divina gratia. Sed ipsi considerantes propriae infirmitatis insufficientiam, recusabant, non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

undertaken the leadership of a numerous people without misgiving: and again he would have been proud, had he refused to obey the command of his Creator."

Reply to objection 4. Moses and Jeremias were worthy of the office to which they were appointed by God, but their worthiness was of Divine grace: yet they, considering the insufficiency of their own weakness, demurred; though not obstinately lest they should fall into pride.

guider ce peuple; et il serait orgueilleux aussi s'il refusait d'obéir à l'ordre du Seigneur. "

4. Moïse et Jérémie étaient dignes de la fonction pour laquelle Dieu les choisissait par sa grâce. Mais en considérant leur propre faiblesse ils refusaient; cependant ils ne s'obstinaient pas, pour ne pas tomber dans l'orgueil.

như ông không run sợ mà đảm nhận trách nhiệm lãnh đạo dân này; và hẳn ông cũng kiêu ngạo giả như ông từ chối tuân theo lệnh của Thiên Chúa.

4. Môsê và tiên tri Giêrêmia xứng đáng với chức vụ mà Thiên Chúa đã lựa chọn họ do ân sủng của Ngài. Song xem xét sự yếu đuối riêng của mình, họ đã từ chối; nhưng họ không cố chấp kẻo rơi vào tính kiêu ngạo.

ARTICULUS 2
Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *pusillanimus ignorat seipsum, appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret*. Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiae. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiae.

PRAETEREA, Matth. XXV, servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit, in IV Ethic., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quae est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

PRAETEREA, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, unde dicitur Isaiae XXXV, *dicite, pusillanimes, confortamini et nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem irae mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

PRAETEREA, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est quanto magis est virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam praesumptio. Ergo, si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam praesumptio. Quod est contra id quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas magnanimitati opponitur.

SED CONTRA est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

ARTICLE 2
Whether pusillanimity is opposed to magnanimity ?

Objections 1. It seems that pusillanimity is not opposed to magnanimity. For the Philosopher says (Ethic., 3) that "the fainthearted man knows not himself: for he would desire the good things, of which he is worthy, if he knew himself." Now ignorance of self seems opposed to prudence. Therefore pusillanimity is opposed to prudence.

2. Further our Lord calls the servant wicked and slothful who through pusillanimity refused to make use of the money. Moreover the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that the fainthearted seem to be slothful. Now sloth is opposed to solicitude, which is an act of prudence, as stated above (Q[47], A[9]). Therefore pusillanimity is not opposed to magnanimity.

3. Further, pusillanimity seems to proceed from inordinate fear: hence it is written (Is. 35:4): "Say to the fainthearted: Take courage and fear not." It also seems to proceed from inordinate anger, according to Col. 3:21, "Fathers, provoke not your children to indignation, lest they be discouraged." Now inordinate fear is opposed to fortitude, and inordinate anger to meekness. Therefore pusillanimity is not opposed to magnanimity.

4. Further, the vice that is in opposition to a particular virtue is the more grievous according as it is more unlike that virtue. Now pusillanimity is more unlike magnanimity than presumption is. Therefore if pusillanimity is opposed to magnanimity, it follows that it is a more grievous sin than presumption: yet this is contrary to the saying of Ecclus. 37:3, "O wicked presumption, whence camest thou?" Therefore pusillanimity is not opposed to magnanimity.

On the contrary, Pusillanimity and magnanimity differ as greatness and littleness of soul, as their very names denote. Now great and little are opposites. Therefore pusillanimity is opposed to magnanimity.

ARTICLE 2
A quelle vertu la pusillanimité s'oppose-t-elle ?

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas à la magnanimité, car le Philosophe nous dit: " Le pusillanime s'ignore lui-même; car il désirerait les biens dont il est digne, s'il se connaissait. " Mais l'ignorance de soi-même s'oppose à la prudence, ce qui est donc le cas de la pusillanimité.

2. En Matthieu (25, 26), le Seigneur appelle " méchant et paresseux " le serviteur qui a refusé de faire fructifier son argent. Le Philosophe, lui aussi, dit que " les pusillanimes semblent paresseux ". Mais la paresse s'oppose au souci, qui est un acte de la prudence, nous l'avons vu plus haut.

3. La pusillanimité semble procéder d'une crainte désordonnée, d'où cette parole d'Isaïe (35,4): " Dites aux pusillanimes: "Soyez forts, ne craignez pas." " Elle semble aussi procéder d'une colère désordonnée, selon S. Paul (Col 3, 21): " Pères, n'exaspérez pas vos enfants, pour qu'ils ne deviennent pas pusillanimes. " Mais le dérèglement de la crainte s'oppose à la force, et le dérèglement de la colère à la mansuétude.

4. Le vice qui s'oppose à une vertu est d'autant plus grave qu'il en est plus dissemblable. Mais la pusillanimité est plus dissemblable de la magnanimité que ne l'est la présomption. Donc, si la pusillanimité s'opposait à la magnanimité, il s'ensuivrait qu'elle serait un péché plus grave que la présomption. Ce qui est contraire à la parole de l'Ecclésiastique (37, 3 Vg): " Ô présomption très perverse, par qui as-tu été créée? "

En sens contraire, pusillanimité et magnanimité diffèrent selon la grandeur et la petitesse de l'âme, comme les mots eux-mêmes le montrent. Mais grand et petit sont opposés. Donc la pusillanimité s'oppose à la magnanimité.

TIẾT 2
Tính nhút nhát đối lập với nhân đức nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tính nhút nhát không đối lập với nhân đức độ lượng. Triết gia (Eth. 4,3) nói: "Kẻ nhút nhát không biết mình; vì hẳn họ ước muốn những sự tốt họ xứng đáng, giả như họ hiểu biết mình." Mà sự không biết mình đối lập với nhân đức trí thuật. Vậy điều đó là trường hợp của tính nhút nhát.

2. Trong Phúc âm thánh Matthêô (25,26), Chúa Giêsu gọi tên đầy tớ không làm sinh lợi tiền bạc của mình là người dữ tợn và lười biếng. Chính Triết gia (Eth. 4,3) nói rằng những kẻ nhút nhát xem ra lười biếng. Mà sự lười biếng đối lập với sự lo lắng, và sự lo lắng là hành động của nhân đức trí thuật như chúng ta đã thấy ở trước (Q.47, a.9).

3. Tính nhút nhát xem ra phát xuất từ một sự sợ hãi mất trật tự. Do đó có lời nói của tiên tri Isaia (35,4): "Các ngươi hãy nói những kẻ nhút nhát: hãy mạnh mẽ can đảm, đừng sợ hãi chi hết." Nó cũng xem ra phát xuất từ sự giận dữ mất trật tự (Cl 3,21) : "Những người làm cha đừng khiêu khích con cái, kẻo chúng ra nhút nhát." Mà sự mất trật tự trong sự sợ hãi đối lập với nhân đức sức mạnh, và sự mất trật tự của sự giận dữ đối lập với nhân đức nhân từ.

4. Tật xấu càng dị biệt với nhân đức nào, càng đối lập với nó càng trầm trọng. Mà tính nhút nhát dị biệt với nhân đức độ lượng hơn là sự tự phụ. Vậy, nếu tính nhút nhát đối lập với nhân đức độ lượng, do đó mà nó là tội nặng hơn sự tự phụ, điều đó trái nghịch với lời nói trong sách Huấn ca (37,3): "Ôi sự tự phụ tà bậy! Tại sao ngươi đã được nắn ra?"

TRÁI LẠI, Tính nhút nhát và nhân đức độ lượng khác biệt nhau theo sự cao thượng và sự thấp hèn của tâm hồn, như chính các từ ngữ chứng tỏ điều đó, mà cái cao thượng và cái thấp hèn đối lập với nhau. Vậy, tính nhút nhát đối lập với nhân đức độ lượng.

RESPONDEO dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem, nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus, est ignorantia propriae conditionis; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quae falso aestimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

I answer that, Pusillanimity may be considered in three ways. First, in itself; and thus it is evident that by its very nature it is opposed to magnanimity, from which it differs as great and little differ in connection with the same subject. For just as the magnanimous man tends to great things out of greatness of soul, so the pusillanimous man shrinks from great things out of littleness of soul. Secondly, it may be considered in reference to its cause, which on the part of the intellect is ignorance of one's own qualification, and on the part of the appetite is the fear of failure in what one falsely deems to exceed one's ability. Thirdly, it may be considered in reference to its effect, which is to shrink from the great things of which one is worthy. But, as stated above (Q[132], A[2], ad 3), opposition between vice and virtue depends rather on their respective species than on their cause or effect. Hence pusillanimity is directly opposed to magnanimity.

Réponse : On peut considérer la pusillanimité de trois façons. 1° En elle-même. Et ainsi il est évident que, selon sa raison propre, elle s'oppose à la magnanimité, dont elle diffère selon la différence entre grandeur et petitesse sur la même matière; car, de même que le magnanime, par grandeur d'âme, tend aux grandes choses, ainsi le pusillanime, par petitesse d'esprit, s'éloigne des grandes choses. 2° On peut considérer la pusillanimité du côté de sa cause qui, pour l'intelligence, est l'ignorance de sa propre condition et, pour l'appétit, la crainte d'être insuffisant en ce que l'on estime faussement dépasser sa capacité. 3° On peut considérer la pusillanimité du côté de son effet qui est l'éloignement de grandes choses dont on est digne. Mais comme nous l'avons dit plus haut l'opposition entre un vice et une vertu se mesure davantage selon son espèce propre que selon sa cause ou son effet. Et c'est pourquoi la pusillanimité s'oppose directement à la magnanimité.

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét tính nhút nhát theo ba thể cách. Thứ nhất, tại sự. Và như vậy rõ ràng là theo yếu tính riêng của mình, nó nhút nhát với nhân đức độ lượng, mà nó dị biệt tùy theo sự dị biệt ở giữa cái cao thượng và cái thấp hèn ở nơi cũng một chất thể; bởi vì, cũng như con người độ lượng, do sự cao thượng tâm hồn, hướng về những điều to tát lớn lao; Cũng vậy, kẻ nhút nhát do sự thấp hèn trong tinh thần, đi ra xa khỏi các điều lớn lao. Thứ đến, người ta có thể cứu xét tính nhút nhát về phía nguyên nhân của nó; nguyên nhân của nó đối với trí năng, là sự vô tri về thân phận riêng của mình, và đối với thị dục, là sự sợ hãi mình không đầy đủ đối với điều mà theo sự tưởng nghĩ sai lầm của họ, vượt qua khả năng của họ. Thứ ba, người ta có thể cứu xét tính nhút nhát về phía hiệu quả của nó, tức là việc đi ra xa khỏi các sự vật lớn lao mà người ta xứng đáng. Mà cũng như chúng ta đã nói ở trước (Q.127, a.2, sol.), sự đối lập giữa một tật xấu và một nhân đức được đo lường tùy theo loại riêng của mình nhiều hơn là tùy theo nguyên nhân hoặc kết quả của mình. Và do đó tính nhút nhát đối lập trực tiếp với nhân đức độ lượng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causae quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiae etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV Ethic., vel exequendi quod suae subiacet potestati.

Reply to objection 1. This argument considers pusillanimity as proceeding from a cause in the intellect. Yet it cannot be said properly that it is opposed to prudence, even in respect of its cause: because ignorance of this kind does not proceed from indiscretion but from laziness in considering one's own ability, according to Ethic. iv, 3, or in accomplishing what is within one's power.

Solutions 1. Cet argument procède de la pusillanimité vue du côté de sa cause dans l'intellect. Cependant on ne peut dire, à proprement parler, qu'elle s'oppose à la prudence, même selon sa cause, parce qu'une telle ignorance ne procède pas de la sottise, mais plutôt de la paresse à évaluer sa capacité, selon Aristote, ou à exécuter ce que l'on a le pouvoir de faire.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này phát xuất từ tính nhút nhát về phía nguyên nhân của nó ở trong trí năng. Tuy nhiên, người ta không thể nói một cách đích xác rằng nó đối lập với nhân đức trí thuật, tùy theo nguyên nhân của mình, bởi vì một sự vô tri như thế phát xuất từ sự ngu đần, nhưng từ sự làm biếng đánh giá khả năng của mình như Triết gia (Eth. 4,3) xác nhận, hoặc sự thi hành điều người ta có năng lực làm.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Reply to objection 2. This argument considers pusillanimity from the point of view of its effect.

2. Cet argument procède de la pusillanimité vue du côté de son effet.

2. Chứng cứ này phát xuất từ tính nhút nhát về phía kết quả của nó.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit ex parte causae. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem, secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quae deiicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum irae, quae sunt iniuriae illatae, ex quibus deiicitur animus patientis.

Reply to objection 3. This argument considers the point of view of cause. Nor is the fear that causes pusillanimity always a fear of the dangers of death: wherefore it does not follow from this standpoint that pusillanimity is opposed to fortitude. As regards anger, if we consider it under the aspect of its proper movement, whereby a man is roused to take vengeance, it does not cause pusillanimity, which disheartens the soul; On the contrary, it takes it away. If, however, we consider the causes of anger, which are injuries inflicted whereby the soul of the man who suffers them is disheartened, it conduces to pusillanimity.

3. Cet argument procède du côté de la cause. Cependant la crainte qui cause la pusillanimité n'est pas toujours la crainte de dangers mortels. Donc, de ce côté encore, il n'est pas nécessaire d'opposer la pusillanimité à la force. Quant à la colère, selon la raison de son mouvement propre, qui entraîne à la vengeance, elle ne cause pas la pusillanimité, qui abat l'esprit, mais plutôt elle exalte celui-ci. Mais elle engage à la pusillanimité en raison des causes de la colère, qui sont les injustices subies, lesquelles abattent l'esprit de la victime.

3. Chứng cứ này phát xuất từ phía nguyên nhân. Tuy nhiên, sự sợ hãi gây nên tính nhút nhát không phải luôn luôn là sợ sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Vậy, về phía này, người ta không cần thiết phải đối lập tính nhút nhát với nhân đức sức mạnh. Còn về sự giận dữ, tùy theo yếu tính của sự chuyển động riêng của mình lôi kéo sự báo thù, nó không tạo nên tính nhút nhát làm cho tinh thần suy kém, nhưng nó làm phấn khởi tinh thần. Nhưng nó ảnh hưởng tới tính nhút nhát vì các nguyên nhân của sự giận dữ, tức là các sự bất công đã bị, và những sự bất công này làm suy kém tinh thần của nạn nhân.

AD QUARTUM dicendum quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam praesumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV Ethic. Sed praesumptio dicitur esse nequissima ratione superbiae, ex qua procedit.

Reply to objection 4. According to its proper species pusillanimity is a graver sin than presumption, since thereby a man withdraws from good things, which is a very great evil according to Ethic. iv. Presumption, however, is stated to be "wicked" on account of pride whence it proceeds.

4. La pusillanimité, dans son espèce propre, est un péché plus grave que la présomption, parce qu'elle éloigne l'homme du bien, ce qui est très mal d'après Aristote. Mais la présomption est appelée " très perverse ", en raison de l'orgueil d'où elle procède.

4. Tính nhút nhát, trong loại riêng của mình là tội nặng hơn sự tự phụ, bởi vì nó làm cho con người đi ra xa khỏi sự tốt, điều đó rất xấu theo ý kiến của Triết gia. Mà sự tự phụ được nói là rất bại hoại vì tính kiêu ngạo mà nó phát xuất bởi đó.

QUAESTIO 134

DE MAGNIFICENTIA ET VITIIS OPPOSITIS

OF MAGNIFICENCE

LA MAGNIFICENCE

NHÂN ĐỨC ĐẠI LƯỢNG

Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum magnificentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, quae sit materia eius. Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

We must now consider magnificence and the vices opposed to it. With regard to magnificence there are four points of inquiry: (1) Whether magnificence is a virtue? (2) Whether it is a special virtue? (3) What is its matter? (4) Whether it is a part of fortitude?

1. Est-elle une vertu? -2. Est-elle une vertu spéciale? -3. Quelle est sa matière? -4. Fait-elle partie de la force?

1. Đại lượng là một nhân đức? 2. Nó là một nhân đức đặc biệt? 3. Chất thể của nhân đức đại lượng? 4. Nó là một phần của nhân đức sức mạnh?

ARTICULUS 1
Utrum magnificentia sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *non omnis liberalis est magnificus*. Ergo magnificentia non est virtus.

PRAETEREA, virtus moralis consistit in medio, ut in II Ethic. dicitur. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum, quorum medium est aequale, ut dicitur X Metaphys. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus contrariatur inclinationi naturali, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., *magnificus non est sumptuosus in seipsum*, quod est contra inclinationem naturalem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

PRAETEREA, secundum philosophum, in VI Ethic., ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

SED CONTRA, virtus humana est participatio quaedam virtutis divinae. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psalmi, *magnificentia eius et virtus eius in nubibus*. Ergo magnificentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut

ARTICLE 1
Whether magnificence is a virtue ?

Objections 1. It seems that magnificence is not a virtue. For whoever has one virtue has all the virtues, as stated above (FS, Q[65], A[1]). But one may have the other virtues without having magnificence: because the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "not every liberal man is magnificent." Therefore magnificence is not a virtue.

2. Further, moral virtue observes the mean, according to Ethic. ii, 6. But magnificence does not seemingly observe the mean, for it exceeds liberality in greatness. Now "great" and "little" are opposed to one another as extremes, the mean of which is "equal," as stated in Metaph. x. Hence magnificence observes not the mean, but the extreme. Therefore it is not a virtue.

3. Further, no virtue is opposed to a natural inclination, but on the contrary perfects it, as stated above (Q[108], A[2]; Q[117], A[1], OBJ[1]). Now according to the Philosopher (Ethic. iv, 2) the "magnificent man is not lavish towards himself": and this is opposed to the natural inclination one has to look after oneself. Therefore magnificence is not a virtue.

4. Further, according to the Philosopher (Ethic. vi, 4) "act is right reason about things to be made." Now magnificence is about things to be made, as its very name denotes [*Magnificence= magna facere-i.e. to make great things]. Therefore it is an act rather than a virtue.

On the contrary, Human virtue is a participation of Divine power. But magnificence [virtutis] belongs to Divine power, according to Ps. 47:35: "His magnificence and His power is in the clouds." Therefore magnificence is a virtue.

I answer that, According to De

ARTICLE 1
La magnificence est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. Car celui qui a une seule vertu les a toutes, on l'a VU a. Mais on peut avoir les autres vertus sans la magnificence. Selon Aristote " tout libéral n'est pas magnifique ".

2. La vertu morale " se tient au milieu ", prouve le Philosophe. Mais ce n'est pas le cas de la magnificence, car elle dépasse grandement la libéralité. Or le grand s'oppose au petit comme un extrême à l'autre, le milieu étant à égale distance des deux. Ainsi la magnificence n'est pas au milieu, mais à l'un des extrêmes. Elle n'est donc pas une vertu.

3. Aucune vertu ne s'oppose à une inclination naturelle, elle la perfectionne plutôt, on l'a vu. Mais, comme dit le Philosophe " le magnifique n'est pas dépensier pour lui-même ", ce qui est contraire à l'inclination naturelle par laquelle on pourvoit avant tout à ses propres besoins.

4. Selon Aristote " l'art est la droite règle des choses à faire ". Mais la magnificence (magna facere) concerne les choses à faire, comme son nom le montre. Donc elle est un art plus qu'une vertu.

En sens contraire, la vertu humaine est une certaine participation de la vertu divine. Mais la magnificence appartient à la vertu divine, selon le Psaume (68,35): " Dans les nuées, sa magnificence et sa vertu ! " Donc la magnificence est le nom d'une vertu.

Réponse : Selon Aristote " on

TIẾT 1
ĐẠI LƯỢNG LÀ MỘT NHÂN ĐỨC ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đó không phải là một nhân đức. Ai có một nhân đức duy nhất thì có mọi nhân đức như người ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.65, a.1). Mà người ta có thể có các nhân đức khác mà không có nhân đức đại lượng. Theo Triết gia (Eth. 4,2), mọi cái hào phóng không phải là cái đại lượng.

2. Luân đức nắm lấy điểm trung dung như Triết gia minh chứng (Eh. 2,6). Mà đó không phải là trường hợp của nhân đức đại lượng, vì nó vượt qua nhân đức hào phóng một cách to tát. Mà cái cao thượng đối lập với cái thấp hèn như cực đoan này với cực đoan khác. Và điểm trung dung ở giữa chúng nó bằng khoảng cách bằng nhau (Metaph. 10,9). Vậy nhân đức đại lượng không ở điểm trung dung, nhưng ở tại một cực đoan trong các cực đoan. Vậy nó không phải là một nhân đức.

3. Không nhân đức nào đối lập với khuynh hướng tự nhiên; nó kiện toàn khuynh hướng này như người ta đã trông thấy (Q.108, a.2). Mà như Triết gia nói (Q.129, a.3, sol.1), kẻ đại lượng không phải là kẻ tiêu xài cho mình, điều đó trái nghịch với khuynh hướng tự nhiên mà do đó người ta trên hết mọi sự, lo lắng cho các nhu cầu riêng của mình.

4. Theo Triết gia (Eth. 6,4), nghệ thuật là quy tắc ngay thẳng cho các điều phải làm. Mà nhân đức đại lượng dịch từ La ngữ magnificentia (magna facere) liên hệ với những điều phải làm như cái tên của mình chứng tỏ điều đó. Vậy nó là một nghệ thuật hơn là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Nhân đức nhân loại là một sự tham dự nào đó vào nhân đức Thiên Chúa. Mà nhân đức đại lượng thuộc về nhân đức Thiên Chúa theo lời Thánh vịnh (68,35): đại lượng và nhân đức của Người trên tận mây xanh! Vậy nhân đức đại lượng là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (De Caelo

dicitur in I de caelo, *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest*, non quidem ad ultimum ex parte defectus; sed ex parte excessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiae, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae, vel actu vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexione virtutum ageretur.

AD SECUNDUM dicendum quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit. Sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit nec eam excedit, sicut et de magnanimitate dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quae pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quaerat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quae ad ipsum pertinent magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur, sicut ea quae semel fiunt, ut nuptiae vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea quae permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV Ethic.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., oportet artis esse quandam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS 2
Utrum magnificentia sit specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna, sicut qui habet magnam virtutem temperantiae, facit magnum temperantiae opus. Ergo

Coelo i, 16, "we speak of virtue in relation to the extreme limit of a thing's power," not as regards the limit of deficiency, but as regards the limit of excess, the very nature of which denotes something great. Wherefore to do something great, whence magnificence takes its name, belongs properly to the very notion of virtue. Hence magnificence denotes a virtue.

Reply to objection 1. Not every liberal man is magnificent as regards his actions, because he lacks the wherewithal to perform magnificent deeds. Nevertheless every liberal man has the habit of magnificence, either actually or in respect of a proximate disposition thereto, as explained above (Q[129], A[3], ad 2), as also (FS, Q[65], A[1]) when we were treating of the connection of virtues.

Reply to objection 2. It is true that magnificence observes the extreme, if we consider the quantity of the thing done: yet it observes the mean, if we consider the rule of reason, which it neither falls short of nor exceeds, as we have also said of magnanimity (Q[129], A[3], ad 1).

Reply to objection 3. It belongs to magnificence to do something great. But that which regards a man's person is little in comparison with that which regards Divine things, or even the affairs of the community at large. Wherefore the magnificent man does not intend principally to be lavish towards himself, not that he does not seek his own good, but because to do so is not something great. Yet if anything regarding himself admits of greatness, the magnificent man accomplishes it magnificently: for instance, things that are done once, such as a wedding, or the like; or things that are of a lasting nature; thus it belongs to a magnificent man to provide himself with a suitable dwelling, as stated in Ethic. iv.

Reply to objection 4. As the Philosopher says (Ethic. vi, 5) "there must needs be a virtue of act," i.e. a moral virtue, whereby the appetite is inclined to make good use of the rule of act: and this is what magnificence does. Hence it is not an act but a virtue.

ARTICLE 2
Whether magnificence is a special virtue ?

Objections 1. It seems that magnificence is not a special virtue. For magnificence would seem to consist in doing something great. But it may belong to any virtue to do something great, if the virtue be great: as in the case of one who has a great virtue of temperance, for he does a great work of

appelle vertu ce qui se rapporte au dernier degré de la puissance ", non du côté du défaut, mais du côté de l'excès, qui se définit par la grandeur. Et c'est pourquoi agir grandement, d'où est venu le mot " magnificence ", se rattache précisément à la raison de vertu. Aussi " magnificence " est-il le nom d'une vertu.

Solutions 1. Tout libéral n'est pas magnifique en acte, parce qu'il lui manque les moyens nécessaires pour agir magnifiquement. Cependant tout libéral a l'habitus de la magnificence, soit en acte, soit en disposition prochaine, nous l'avons dit en traitant de la connexion des vertus.

2. La magnificence se situe bien à un extrême, si l'on considère ce qu'elle fait selon la quantité. Mais elle se situe au milieu, si l'on considère la règle de raison qu'elle observe sans la manquer ni la dépasser, comme on l'a dit au sujet de la magnanimités.

3. Il appartient à la magnificence d'agir grandement. Mais ce qui concerne la personne de chacun est peu de chose par rapport à ce qui convient aux choses divines et aux intérêts de la communauté. C'est pourquoi le magnifique ne vise pas en priorité ce qui concerne sa propre personne, non qu'il ne cherche pas son bien, mais celui-ci n'est pas grand. Mais s'il montre de la grandeur en ce qui le concerne, alors le magnifique l'entreprend magnifiquement, soit " pour ce qui se fait une seule fois, comme des noces ou des solennités analogues "; soit encore des entreprises durables: c'est ainsi qu'il appartient au magnifique de se " préparer une habitation appropriée ".

4. Comme dit Aristote, " il faut à l'art une certaine vertu ", c'est-à-dire une vertu morale qui incline l'appétit à user droitement de la règle de l'art. Et cela s'applique à la magnificence, qui n'est donc pas un art, mais une vertu.

ARTICLE 2
La magnificence est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car il lui revient de faire quelque chose de grand. Mais cela peut convenir à n'importe quelle vertu, si elle est grande; ainsi, celui qui a une grande tempérance réalise une grande oeuvre de tempérance. Donc la magnificence n'est pas une vertu spéciale, mais désigne l'état

1,11), người ta gọi nhân đức là cái gì quy về bậc thấp nhất của năng lực, không phải về phía sự khiếm khuyết, nhưng về phía sự thái quá, và năng lực này được định nghĩa bằng sự cao thượng. Và do đó hành động cách cao thượng có từ ngữ đại lượng (magniticentia), và điều đó một cách chính xác quy về yếu tính của nhân đức. Vậy sự đại lượng là tên của một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Mọi cái hào phóng không phải là cái đại lượng hiện thể, bởi vì nó thiếu các phương tiện cần thiết để hành động cách đại lượng. Tuy nhiên, mọi cái hào phóng ở tập quán của nhân đức đại lượng hoặc hiện thể, hoặc ở trong sự sắp đặt gần, như chúng ta đã nói trước khi thảo luận về sự liên kết các nhân đức (I-II, Q.65, a.1, sol.1).

2. Nhân đức đại lượng ở tại một cực đoan nếu người ta xem xét điều nó làm theo lượng. Nhưng nó ở điểm trung dung, nếu người ta xem xét quy tắc của trí năng mà nó tuân giữ bằng cách không thiếu quy tắc này cũng không vượt qua nó, như người ta đã nói về nhân đức đại lượng.

3. Điều riêng của nhân đức đại lượng là hành động cách cao thượng, mà điều liên hệ với con người của mỗi người là không ra cái gì đối với điều gì thuộc về các sự vật của Thiên Chúa và các lợi ích của cộng đoàn. Do đó, con người đại lượng không nhắm bằng cách ưu tiên điều gì liên hệ với con người riêng của mình, không phải họ tìm kiếm sự tốt của mình, mà sự tốt này không cao thượng. Còn nếu họ tỏ ra sự cao thượng trong cái gì liên hệ với họ, trong trường hợp này, kẻ đại lượng nắm lấy điều đó một cách duy nhất, như đám cưới hoặc các đại lễ tương tự; hoặc còn các công trình tồn tại lâu dài: chính như vậy mà điều riêng của con người đại lượng chuẩn bị cho mình một nơi ở thích nghi.

4. Như Triết gia đã nói (Eth. 6,5), nghệ thuật phải có một nhân đức nào, nghĩa là phải có một luân đức nghiêng thị dục đến sự sử dụng ngay thẳng quy tắc của nghệ thuật. Và điều đó ứng dụng cho nhân đức đại lượng. Vậy nhân đức đại lượng không phải là một nghệ thuật, nhưng là một nhân đức.

TIẾT 2
Nhân đức đại lượng là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Điều riêng của nhân đức đại lượng là thi hành một cái gì lớn lao cao thượng. Mà điều đó có thể sắp đặt với bất cứ nhân đức nào, nếu nó cao thượng. Như vậy, kẻ có nhân đức tiết độ cao thượng thực hiện một công việc cao thượng của nhân đức tiết độ. Nhân đức đại lượng không phải là một nhân đức

magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

PRAETEREA, eiusdem videtur facere aliquid et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

PRAETEREA, magnificentia videtur ad sanctitatem pertinere, dicitur enim Exod. XV, *magnificus in sanctitate*; et in Psalmo, *sanctitas et magnificentia in sanctificatione eius*. Sed sanctitas idem est religioni, ut supra habitum est. Ergo magnificentia videtur esse idem religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

temperance. Therefore, magnificence is not a special virtue, but denotes a perfect degree of any virtue.

2. Further, seemingly that which tends to a thing is the same as that which does it. But it belongs to magnanimity to tend to something great, as stated above (Q[129], AA[1],2). Therefore it belongs to magnanimity likewise to do something great. Therefore magnificence is not a special virtue distinct from magnanimity.

3. Further, magnificence seems to belong to holiness, for it is written (Ex. 15:11): "Magnificent [Douay: 'glorious'] in holiness," and (Ps. 95:6): "Holiness and magnificence [Douay: 'Majesty'] in His sanctuary." Now holiness is the same as religion, as stated above (Q[81], A[8]). Therefore magnificence is apparently the same as religion. Therefore it is not a special virtue, distinct from the others.

parfait de toute vertu.

2. Faire quelque chose ou s'y appliquer, c'est identique. Mais s'appliquer à la grandeur se rattache à la magnanimité, on l'a dit plus haut. Donc faire quelque chose de grand appartient aussi à la magnanimité, dont la magnificence ne se distingue donc pas.

3. La magnificence se rattache à la sainteté. En effet, il est écrit de Dieu dans l'Exode (15, 11): " Magnifique en sainteté ", et dans le Psaume (96, 6): " Sainteté et magnificence dans son sanctuaire ". Mais la sainteté est identique à la religion, on l'a vu plus haut. Donc la magnificence apparaît identique à la religion et n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres.

đặc biệt, nhưng biểu thị tình trạng hoàn hảo của mọi nhân đức.

2. Việc thi hành một cái gì hoặc hướng về đó, đó là cái đồng nhất. Mà việc hướng về sự cao thượng quy về nhân đức đại lượng như người ta đã nói ở trước (Q.129, a.1). Vậy việc thi hành một điều gì cao thượng cũng thuộc về nhân đức đại lượng mà nhân đức đại lượng không phân biệt với nó.

3. Nhân đức đại lượng quy về sự thánh thiện. Quả thế, có lời ghi chép về Thiên Chúa trong sách Xuất hành (15,11): “Trong các thần linh, nào ai dám được như Người, lạy Giavê, nào ai giống được như Người, Đấng oai phong thánh đức”, và trong thánh vịnh (96,6): “Trước mặt Người là oai phong lẫm liệt, và quyền năng, huy hoàng trong thánh điện Người.” Mà sự thánh thiện đồng nhất với nhân đức đạo đức như người ta đã thấy ở trước (Q.81, a.8). Vậy nhân đức đại lượng xem ra đồng nhất với nhân đức đạo đức, chứ không phải là một nhân đức đặc biệt phân biệt với các nhân đức khác.

SED CONTRA est quod philosophus connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

RESPONDEO dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si igitur magnificentia accipiatur secundum quod importat factionem alicuius magni prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificentiae accipiatur ab eo quod est facere magnum secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

On the contrary, The Philosopher reckons it with other special virtues (Ethic. ii, 7; iv 2).

I answer that, It belongs to magnificence to do [facere] something great, as its name implies [magnificence= magna facere---i.e. to make great things]. Now "facere" may be taken in two ways, in a strict sense, and in a broad sense. Strictly "facere" means to work something in external matter, for instance to make a house, or something of the kind; in a broad sense "facere" is employed to denote any action, whether it passes into external matter, as to burn or cut, or remain in the agent, as to understand or will. Accordingly if magnificence be taken to denote the doing of something great, the doing [factio] being understood in the strict sense, it is then a special virtue. For the work done is produced by act: in the use of which it is possible to consider a special aspect of goodness, namely that the work produced [factum] by the act is something great, namely in quantity, value, or dignity, and this is what magnificence does. In this way magnificence is a special virtue. If, on the other hand, magnificence take its name from doing something great, the doing [facere] being understood in a broad sense, it is not a special virtue.

En sens contraire, le Philosophe la compte parmi les autres vertus spéciales.

Réponse : Il revient à la magnificence de faire quelque chose de grand, comme son nom l'indique. Mais " faire " peut se prendre en deux sens: au sens propre ou au sens large. Au sens propre, " faire " signifie opérer quelque chose sur une matière extérieure, comme faire une maison. Au sens large, " faire " se dit de n'importe quelle action, soit qu'elle passe sur une matière extérieure, comme brûler et couper; soit qu'elle demeure dans l'agent, comme penser et vouloir. Donc, si l'on prend la magnificence en tant qu'elle implique la confection d'une grande chose, en prenant " faire " au sens propre, alors la magnificence est une vertu spéciale. Car l'oeuvre fabriquée est produite par l'art. Or, on peut être attentif dans son usage à une raison spéciale de bonté: que l'oeuvre fabriquée par l'art soit grande, en quantité, en valeur, en dignité, ce qui est le fait de la magnificence. A ce point de vue la magnificence est une vertu spéciale. Mais si l'on prend le mot de magnificence au sens de faire grand, en prenant " faire " au sens large, alors la magnificence n'est pas une vertu spéciale.

TRÁI LẠI, Triết gia kể nhân đức đại lượng với các nhân đức đặc biệt khác.

TRẢ LỜI : Điều riêng của nhân đức đại lượng là thi hành cái gì cao thượng như cái tên của nó chứng tỏ điều đó. Mà thi hành có thể hiểu theo hai ý nghĩa: nghĩa đen hoặc nghĩa rộng. Theo nghĩa đen, việc thi hành biểu thị việc làm một cái gì trên chất thể bên ngoài, như làm một cái nhà, việc thi hành nói về bất cứ hành động nào, hoặc nó đi qua chất thể bên ngoài như việc đốt; việc chặt cắt; hoặc nó tồn tại trong tác nhân, như việc tư tưởng và ước muốn. Vậy, nếu người ta hiểu nhân đức đại lượng trong tư cách nó bao hàm sự chế tạo một sự vật lớn lao to tát bằng cách hiểu việc thi hành theo nghĩa đen, trong trường hợp này, nhân đức đại lượng là một nhân đức đặc biệt; vài công việc được chế tạo thì được sản xuất bởi nghệ thuật. Mà, người ta có thể chú ý trong sự công dụng của nó vào yếu tính đặc biệt của thiện tính: công việc được chế tạo bởi nghệ thuật lớn lao theo lượng, giá trị và chức vị cao trọng, điều đó là việc làm của nhân đức đại lượng, về phương diện này, nhân đức đại lượng là một nhân đức đặc biệt. Còn nếu người ta hiểu từ ngữ nhân đức đại lượng theo ý nghĩa làm cái to tát cao thượng bằng cách sử dụng việc thi hành theo nghĩa rộng, trong trường hợp này, nhân đức đại lượng không phải là nhân đức đặc biệt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie,

Reply to objection 1. It belongs to every perfect virtue to do something great in the genus of that virtue, if "doing" [facere] be taken in the broad sense, but not if it be taken strictly, for this is

Solutions 1. Il revient à toute vertu parfaite de faire quelque chose de grand dans son genre, en prenant " faire " au sens large; mais non en le prenant au sens propre, car cela est propre à la magnificence.

GIẢI ĐÁP 1. Điều riêng của mọi nhân đức hoàn hảo là thi hành một cái gì to lớn cao thượng trong giống của mình, bằng cách sử dụng việc thi hành theo nghĩa rộng; chứ không sử dụng nó theo nghĩa đen, vì điều đó là

sed hoc est proprium magnificentiae.

AD SECUNDUM dicendum quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV Ethic., ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni. Aliae autem virtutes, quae, si sint perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti, magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo, unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum, cum animi quadam ampla et splendida propositione, cogitatio atque administratio*; ut cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita magnificentia in aliquo opere factibili.

AD TERTIUM dicendum quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia, et circa hoc maxime studet magnificus*. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia praecipue eius effectus ad religionem, sive ad sanctitatem, ordinatur.

ARTICULUS 3
Utrum materia magnificentiae sint sumptus magni

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod materia magnificentiae non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duae virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

PRAETEREA, omnis magnificus est liberalis, ut dicitur in IV Ethic. Sed liberalitas magis est circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

proper to magnificence.

Reply to objection 2. It belongs to magnanimity not only to tend to something great, but also to do great works in all the virtues, either by making [faciendo], or by any kind of action, as stated in Ethic. iv, 3: yet so that magnanimity, in this respect, regards the sole aspect of great, while the other virtues which, if they be perfect, do something great, direct their principal intention, not to something great, but to that which is proper to each virtue: and the greatness of the thing done is sometimes consequent upon the greatness of the virtue. On the other hand, it belongs to magnificence not only to do something great, "doing" [facere] being taken in the strict sense, but also to tend with the mind to the doing of great things. Hence Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "magnificence is the discussing and administering of great and lofty undertakings, with a certain broad and noble purpose of mind, discussion" referring to the inward intention, and "administration" to the outward accomplishment. Wherefore just as magnanimity intends something great in every matter, it follows that magnificence does the same in every work that can be produced in external matter [factibili].

Reply to objection 3. The intention of magnificence is the production of a great work. Now works done by men are directed to an end: and no end of human works is so great as the honor of God: wherefore magnificence does a great work especially in reference to the Divine honor. Wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "the most commendable expenditure is that which is directed to Divine sacrifices": and this is the chief object of magnificence. For this reason magnificence is connected with holiness, since its chief effect is directed to religion or holiness.

ARTICLE 3
Whether the matter of magnificence is great expenditure ?

Objections 1. It seems that the matter of magnificence is not great expenditure. For there are not two virtues about the same matter. But liberality is about expenditure, as stated above (Q[117], A[2]). Therefore magnificence is not about expenditure.

2. Further, "every magnificent man is liberal" (Ethic. iv, 2). But liberality is about gifts rather than about expenditure. Therefore magnificence also is not chiefly about expenditure, but about gifts.

riêng cho nhân đức đại lượng.

2. Điều riêng của nhân đức đại lượng không những hướng về cái to tát, nhưng còn việc hành động một cách to tát huy hoàng trong mọi nhân đức hoặc bằng cách chế tạo, hoặc bằng cách hành động, nhưng theo một thể cách mà nhân đức đại lượng, về vấn đề này, chỉ nhắm yếu tính của sự to lớn huy hoàng. Còn về các nhân đức khác, nếu chúng nó hoàn hảo, chúng nó hành động cách to tát cao thượng; nhưng chúng nó không hướng ý định của mình với tư cách chủ yếu đến cái gì to lớn cao thượng, nhưng đến với cái gì là riêng biệt của mỗi nhân đức, sự cao thượng phát xuất từ năng lực của nhân đức này. Trong khi điều riêng của nhân đức đại lượng không những thi hành cái gì to tát cao thượng bằng cách sử dụng việc thi hành theo nghĩa đen, mà lại còn hướng đến thi hành cái to lớn trong ý hướng của mình. Như vậy, Cicéron định nghĩa nhân đức đại lượng (Rhet. 2,54): “Là một dự định và một sự sắp đặt các công việc lớn lao cao thượng trong một phối cảnh to lớn và sáng ngời.” Sự dự định quy về ý hướng bên trong, sự sắp đặt quy về ý hướng bên ngoài. Như vậy, cũng như nhân đức đại lượng nhắm cái gì to tát trong mọi chất thể, thì nhân đức đại lượng phải nhắm nó trong một công việc phải thực hiện.

3. Nhân đức đại lượng muốn thi hành một công việc to lớn. Mà các công việc được nhân đức thi hành được sắp đặt về mục đích. Mà không mục đích nào trong các công việc nhân loại được to lớn huy hoàng bằng vinh dự của Thiên Chúa. Điều đó khiến Triết gia lên tiếng (Eth. 4,2): “Các sự phí tổn đáng tôn vinh nhất là những phí tổn hiến dâng lên Thiên Chúa các lễ vật, và đó là sự phí tổn mà con người đại lượng thực hành nhiều nhất.” Do đó nhân đức đại lượng kết hợp với sự thánh thiện, bởi vì hiệu quả của nó được sắp đặt nhất là đến với nhân đức đạo đức hay sự thánh thiện.

TIẾT 3
Chất thể của nhân đức đại lượng là gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra chất thể của nhân đức đại lượng không phải là những kinh phí to lớn. Không có hai nhân đức liên hệ với cũng một chất thể. Mà, liên hệ với phí tổn, đã có nhân đức đại lượng như người ta đã trông thấy ở trước (Q.117, a.2).

2. Mọi người đại lượng thì hào phóng theo sự xác định của Triết gia (Eth. 4,2). Mà nhân đức rộng rãi liên hệ với các ân huệ hơn là với các sự phí tổn. Vậy nhân đức đại lượng cũng không liên hệ với các sự phí tổn, nhưng với các ân huệ.

2. Il appartient à la magnanimité non seulement de tendre au grand, mais encore " d'agir avec grandeur dans toutes les vertus " soit par une fabrication, soit par une action, mais de telle sorte que la magnanimité, à ce sujet, regarde seulement la raison de grandeur. Quant aux autres vertus, si elles sont parfaites, elles agissent grandement; mais elles ne dirigent pas leur intention à titre principal vers ce qui est grand, mais vers ce qui est propre à chaque vertu, la grandeur découlant de la puissance de cette vertu. Tandis qu'il revient à la magnificence non seulement de faire quelque chose de grand, en prenant " faire " dans son sens propre, mais aussi de tendre à faire grand dans son intention. Aussi Cicéron définit-il la magnificence: " Un projet et une gestion d'affaires grandes et sublimes, dans une vaste et brillante perspective. " Le " projet " se rapporte à l'intention intérieure, la " gestion " à l'intention extérieure. Aussi faut-il que, comme la magnanimité vise quelque chose de grand en toute matière, la magnificence le vise dans une oeuvre à produire.

3. La magnificence veut faire une grande oeuvre. Or les oeuvres faites par l'homme sont ordonnées à une fin. Mais aucune fin des oeuvres humaines n'est aussi grande que l'honneur de Dieu. Ce qui fait dire au Philosophe: " Les dépenses les plus honorables sont celles qui offrent à Dieu des sacrifices, et ce sont elles que le magnifique pratique le plus. " C'est pourquoi la magnificence s'unit à la sainteté, parce que son effet s'ordonne surtout à la religion, ou sainteté.

ARTICLE 3
Quelle est la matière de la magnificence ?

Objections 1. Il semble que ce ne soient pas les grandes dépenses. Car il n'y a pas deux vertus concernant la même matière. Or, concernant les dépenses, il y a déjà la libéralité, on l'a vu plus haut.

2. " Tout magnifique est libéral ", dit Aristote. Mais la libéralité concerne les dons plus que les dépenses. Donc la magnificence non plus ne concerne pas les dépenses, mais plutôt les dons.

PRAETEREA, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni, puta cum aliquis multa expendit in exenniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiae.

PRAETEREA, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit, in libro de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes quae sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine. Ergo est solum circa magnos sumptus.

RESPONDEO dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus, non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenienter fiat, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus ab aequali, idest proportionato, sumptu, *opus faciet magis magnificum*. Sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum; et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos; et amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes illae quae sunt circa res exteriores habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum eius esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quae respicit communiter usum pecuniae; et magnificentiam, quae respicit magnum in pecuniae usu.

AD SECUNDUM dicendum quod usus pecuniae aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex

3. Further, it belongs to magnificence to produce an external work. But not even great expenditure is always the means of producing an external work, for instance when one spends much in sending presents. Therefore expenditure is not the proper matter of magnificence.

4. Further, only the rich are capable of great expenditure. But the poor are able to possess all the virtues, since "the virtues do not necessarily require external fortune, but are sufficient for themselves," as Seneca says (De Ira i: De vita beata xvi). Therefore magnificence is not about great expenditure.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "magnificence does not extend, like liberality, to all transactions in money, but only to expensive ones, wherein it exceeds liberality in scale." Therefore it is only about great expenditure.

I answer that, As stated above (A[2]), it belongs to magnificence to intend doing some great work. Now for the doing of a great work, proportionate expenditure is necessary, for great works cannot be produced without great expenditure. Hence it belongs to magnificence to spend much in order that some great work may be accomplished in becoming manner. Wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "a magnificent man will produce a more magnificent work with equal," i.e. proportionate, "expenditure." Now expenditure is the outlay of a sum of money; and a man may be hindered from making that outlay if he love money too much. Hence the matter of magnificence may be said to be both this expenditure itself, which the magnificent man uses to produce a great work, and also the very money which he employs in going to great expense, and as well as the love of money, which love the magnificent man moderates, lest he be hindered from spending much.

Reply to objection 1. As stated above (Q[129], A[2]), those virtues that are about external things experience a certain difficulty arising from the genus itself of the thing about which the virtue is concerned, and another difficulty besides arising from the greatness of that same thing. Hence the need for two virtues, concerned about money and its use; namely, liberality, which regards the use of money in general, and magnificence, which regards that which is great in the use of money.

Reply to objection 2. The use of money regards the liberal man in one way and the magnificent man in another. For it regards the liberal man, inasmuch as it proceeds from

3. Il revient à la magnificence de réaliser extérieurement un grand ouvrage. Mais toutes les dépenses ne servent pas à réaliser un ouvrage extérieur, même si elles sont considérables, par exemple si quelqu'un dépense beaucoup d'argent en cadeaux. Donc les dépenses ne sont pas la matière propre de la magnificence.

4. Il n'y a que les riches à pouvoir faire de grandes dépenses. Or les pauvres eux-mêmes peuvent avoir toutes les vertus, car celles-ci n'exigent pas nécessairement de la fortune, mais se suffisent à elles-mêmes, dit Sénèque.

En sens contraire, le Philosophe nous dit " La magnificence ne s'étend pas à toutes les activités d'ordre pécuniaire, comme la libéralité, mais seulement aux grandes dépenses, par où elle dépasse la libéralité en grandeur. "

Réponse : Nous l'avons dit à l'Article précédent, il revient à la magnificence de vouloir accomplir un grand ouvrage. Pour y parvenir, il faut des dépenses proportionnées, car on ne peut faire de grands ouvrages sans grandes dépenses. Aussi le Philosophe dit-il: " Le magnifique, à frais égaux, fait une oeuvre plus magnifique. " Or la dépense est une perte d'argent qu'on pourrait refuser par cupidité. C'est pourquoi on peut attribuer comme matière à la magnificence et les dépenses que fait le magnifique pour réaliser un grand ouvrage; et l'argent de ces grandes dépenses; et l'amour de l'argent que le magnifique doit modérer, pour que ses grandes dépenses ne soient pas freinées.

Solutions 1. Comme nous l'avons dit plus haut, les vertus qui concernent des réalités extérieures connaissent une certaine difficulté selon le genre de réalité concerné par telle vertu, et une autre difficulté venant de la grandeur de cette réalité. C'est pourquoi il faut deux vertus concernant l'argent et son usage: la libéralité qui les concerne d'une façon générale, et la magnificence qui concerne la grandeur dans l'usage de l'argent.

2. L'usage de l'argent appartient différemment au libéral et au magnifique. Car il appartient au libéral selon qu'il procède de l'amour de l'argent bien réglé. C'est

3. Điều riêng của nhân đức đại lượng là thực hiện bên ngoài công trình to tát lớn lao. Mà tất cả mọi phí tổn không phải được sử dụng để thực hiện công việc bên ngoài, mặc dầu chúng nó lớn lao to tát, thí dụ nếu người nào tốn kém nhiều tiền bạc, bằng cách cho quà tặng. Vậy các sự phí tổn không phải là chất thể riêng của nhân đức đại lượng.

4. Chỉ những người giàu có có thể làm những sự phí tổn lớn lao. Mà chính những kẻ nghèo khó cũng có thể có mọi nhân đức, bởi vì mọi nhân đức một cách tất yếu không đòi gia tài sản nghiệp, nhưng tự đủ cho mình theo lời nói của Sénèque (De Ira I,IX).

TRÁI LẠI, Triết gia nói với chúng ta (Eth. 4,2): "Nhân đức đại lượng không mở rộng đến mọi hoạt động tính thuộc trật tự tiền của như nhân đức hào phóng, nhưng chỉ mở rộng đến các sự phí tổn to tát mà do đó nó vượt qua nhân đức hào phóng về sự to tát cao thượng."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, điều riêng của nhân đức đại lượng muốn hoàn thành các công việc to tát. Như vậy, Triết gia đã nói (Eth. 4,2): "Người đại lượng, với phí tổn bằng nhau, thi hành công việc huy hoàng hơn." Mà sự phí tổn là sự mất tiền bạc người ta có thể từ chối do sự tham lam. Do đó, người ta có thể chỉ chất thể về cho nhân đức đại lượng phần thì các sự phí tổn người đại lượng sử dụng để thực hiện công trình lớn lao; phần thì tiền bạc của các sự phí tổn lớn lao này; phần thì lòng yêu mến tiền bạc mà người đại lượng phải điều hòa, ngõ hầu các sự phí tổn lớn lao của họ không bị hạn chế.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trên (Q.129, a.2), các nhân đức liên hệ với các thực tại bên ngoài, hiểu biết một sự khó khăn nào đó tùy theo giống của thực tại có liên hệ với một nhân đức nhất định, và một sự khó khăn khác phát xuất từ sự cao thượng của thực tại nào. Do đó, hai nhân đức liên hệ với tiền bạc và sự sử dụng nó: nhân đức hào phóng liên hệ với chúng nó theo thể cách tổng quát, và nhân đức đại lượng liên hệ với sự cao thượng trong sự sử dụng tiền bạc.

2. Sự sử dụng tiền bạc thuộc về kẻ hào phóng và đại lượng, theo hai thể cách khác nhau. Bởi vì nó thuộc về người hào phóng tùy theo nó phát xuất từ tình yêu rất có trật tự đối với

ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis usus debitus pecuniae, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniae, pertinet ad liberalitatem, scilicet et dona et sumptus. Sed usus pecuniae pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod opus magnum quod faciendum est. Et talis usus non potest esse nisi sumptus sive expensa.

an ordinate affection in respect of money; wherefore all due use of money (such as gifts and expenditure), the obstacles to which are removed by a moderate love of money, belongs to liberality. But the use of money regards the magnificent man in relation to some great work which has to be produced, and this use is impossible without expenditure or outlay.

pourquoi tout usage correct de l'argent, qui ne connaît pas d'obstacle grâce à la modération de l'amour qu'on a pour lui, ressortit à la libéralité; ce sont les dons et les dépenses. Mais l'usage de l'argent revient au magnifique comme moyen pour réaliser un grand ouvrage. Et un tel usage ne peut se faire sans dépense.

tiền bạc. Do đó, mọi sự sử dụng đúng đắn về tiền bạc không gặp trở ngại nhờ sự điều hòa tình yêu mà người ta có đối với nó thì lệ thuộc vào nhân đức hào phóng; đó là những vật tặng và những sự phí tổn. Còn sự sử dụng tiền bạc quy về người đại lượng trong tư cách nó là phương tiện để thực hiện công trình to tát. Và một sự sử dụng như thế không thể thực hiện mà không có sự phí tổn.

AD TERTIUM dicendum quod magnificus etiam dat dona vel exennia, ut dicitur in IV Ethic., non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati, sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

Reply to objection 3. The magnificent man also makes gifts of presents, as stated in Ethic. iv, 2, but not under the aspect of gift, but rather under the aspect of expenditure directed to the production of some work, for instance in order to honor someone, or in order to do something which will reflect honor on the whole state: as when he brings to effect what the whole state is striving for.

3. Le magnifique aussi fait des dons et des cadeaux, selon le Philosophe; non pas sous leur aspect de don, mais plutôt sous la raison de dépense ordonnée à la réalisation d'un grand ouvrage comme d'honorer quelqu'un, ou de faire quelque chose dont l'honneur rejaillit sur toute la cité, par exemple s'il réalise un ouvrage auquel toute la cité se dévoue.

3. Người đại lượng cũng cho các ân huệ và các vật tặng như Triết gia trình bày (Eth. 4,2); không phải dưới hình dạng ân huệ, nhưng đúng hơn là tùy theo yếu tính của sự phí tổn được sắp đặt để thực hiện công trình vĩ đại như để tôn vinh một người nào, hoặc làm cái gì mà sự vinh dự dội lại trên tất cả thành phố, ví dụ nếu họ thực hiện một công trình mà tất cả thành phố đều hết lòng vào đó.

AD QUARTUM dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae sicut quaedam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparationem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam parvum et magnum dicuntur relative, ut philosophus dicit, in praedicamentis.

Reply to objection 4. The chief act of virtue is the inward choice, and a virtue may have this without outward fortune: so that even a poor man may be magnificent. But goods of fortune are requisite as instruments to the external acts of virtue: and in this way a poor man cannot accomplish the outward act of magnificence in things that are great simply. Perhaps, however, he may be able to do so in things that are great by comparison to some particular work; which, though little in itself, can nevertheless be done magnificently in proportion to its genus: for little and great are relative terms, as the Philosopher says (De Praedic. Cap. Ad aliquid.).

4. L'acte principal de la vertu est le choix intérieur, que la vertu peut comporter sans qu'on ait de fortune. Et ainsi, même le pauvre peut être magnifique. Mais pour les actes extérieurs de vertu, il faut les biens de la fortune, à titre d'instruments. De cette façon, le pauvre ne peut exercer l'acte extérieur de magnificence dans ce qui est absolument grand. Mais peut-être en ce qui est grand relativement à un certain ouvrage qui, bien que petit en lui-même, peut être accompli magnifiquement, selon la mesure qu'il comporte. Car, pour Aristote, petit et grand se disent de façon relative.

4. Hành động chính của nhân đức là sự lựa chọn bên trong mà nhân đức có thể bao hàm nó mà không cần đến gia tài sản nghiệp. Và như vậy, ngay kẻ nghèo khó cũng có thể làm người đại lượng; Song, đối với các hành động bên ngoài của nhân đức, người ta phải có của cải gia tài sản nghiệp trong tính cách chúng nó là những công cụ. Theo thể cách này, người nghèo khó không thể thực hiện hành động bên ngoài của nhân đức đại lượng trong điều to tát tuyệt đối. Song có lẽ đối với cái gì to tát tương đối đối với một công trình nào đó mặc dầu nhỏ bé tại sự, có thể được hoàn thành một cách huy hoàng, tùy theo mức độ tỷ lệ thuộc loại của nó; bởi vì, đối với Triết gia (Praed.5,22) cái nhỏ và cái lớn theo thể cách tương đối.

ARTICULUS 4
Utrum magnificentia sit pars fortitudinis

ARTICLE 4
Whether magnificence is a part of fortitude ?

ARTICLE 4
La magnificence fait-elle partie de la force ?

TIẾT 4
Nhân đức đại lượng là phần của nhân đức sức mạnh ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiae. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

Objections 1. It seems that magnificence is not a part of fortitude. For magnificence agrees in matter with liberality, as stated above (A[3]). But liberality is a part, not of fortitude, but of justice. Therefore magnificence is not a part of fortitude.

Objections 1. Il ne semble pas, car la magnificence a la même matière que la libéralité, on vient de le dire. Or la libéralité ne fait pas partie de la force, mais de la justice.

VẤN NẠN 1. Nhân đức đại lượng có cũng một chất thể như nhân đức hào phóng mà người ta mới đề cập đến (a.3, sol.1 và 2); mà nhân đức hào phóng không phải là phần của nhân đức sức mạnh, nhưng là phần của nhân đức công bình.

PRAETEREA, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

2. Further, fortitude is about fear and darings. But magnificence seems to have nothing to do with fear, but only with expenditure, which is a kind of action. Therefore magnificence seems to pertain to justice, which is about actions, rather than to fortitude.

2. La force concerne la crainte et l'audace. Or la magnificence ne regarde nullement la crainte, mais seulement les dépenses, qui sont des activités. Donc la magnificence paraît se rattacher à la justice, qui concerne les activités, plus qu'à la force.

2. Nhân đức sức mạnh liên hệ với sự sợ hãi và sự táo bạo. Mà nhân đức đại lượng không liên hệ với sự sợ hãi, nhưng chỉ liên hệ với các sự phí tổn là những hoạt động tính. Vậy nhân đức đại lượng xem ra quy về nhân đức công bình liên hệ với các hoạt động tính hơn là với nhân đức công bình.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "the magnificent man is like the man of science." Now science has more in common with prudence than with fortitude. Therefore magnificence should not be reckoned a part of fortitude.

3. D'après le Philosophe, " le magnifique est comparable au savant ". Mais la science rejoint la prudence plus que la force.

3. Theo Triết gia (Eth. 4,2), người đại lượng so sánh được với nhà bác học. Mà sự tri thức liên kết với nhân đức trí thuật hơn với nhân đức sức mạnh.

SED CONTRA est quod Tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) and Macrobius (De Somn. Scip. i) and Andronicus

En sens contraire, Cicéron, Macrobe et Andronicus font de la magnificence une partie de la

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,54), Macrobe (In Som. Scip. 1,8) và Andronicus (De Affec. De Fortitudine)

fortitudinis ponunt.

RESPONDEO dicendum quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia, unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personae, arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum; quod est multo minus quam periculum personae. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animae, diversimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus et sumptibus faciendis, unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

AD SECUNDUM dicendum quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiae, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut fortitudo in aliquid arduum circa timores.

AD TERTIUM dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc

reckon magnificence to be a part of fortitude.

I answer that, Magnificence, in so far as it is a special virtue, cannot be reckoned a subjective part of fortitude, since it does not agree with this virtue in the point of matter: but it is reckoned a part thereof, as being annexed to it as secondary to principal virtue. In order for a virtue to be annexed to a principal virtue, two things are necessary, as stated above (Q[80]). The one is that the secondary virtue agree with the principal, and the other is that in some respect it be exceeded thereby. Now magnificence agrees with fortitude in the point that as fortitude tends to something arduous and difficult, so also does magnificence: wherefore seemingly it is seated, like fortitude, in the irascible. Yet magnificence falls short of fortitude, in that the arduous thing to which fortitude tends derives its difficulty from a danger that threatens the person, whereas the arduous thing to which magnificence tends, derives its difficulty from the dispossession of one's property, which is of much less account than danger to one's person. Wherefore magnificence is accounted a part of fortitude.

Reply to objection 1. Justice regards operations in themselves, as viewed under the aspect of something due: but liberality and magnificence regard sumptuary operations as related to the passions of the soul, albeit in different ways. For liberality regards expenditure in reference to the love and desire of money, which are passions of the concupiscible faculty, and do not hinder the liberal man from giving and spending: so that this virtue is in the concupiscible. On the other hand, magnificence regards expenditure in reference to hope, by attaining to the difficulty, not simply, as magnanimity does, but in a determinate matter, namely expenditure: wherefore magnificence, like magnanimity, is apparently in the irascible part.

Reply to objection 2. Although magnificence does not agree with fortitude in matter, it agrees with it as the condition of its matter: since it tends to something difficult in the matter of expenditure, even as fortitude tends to something difficult in the matter of fear.

Reply to objection 3. Magnificence directs the use of art to something great, as stated above and in the preceding Article. Now art is in the reason. Wherefore it belongs to the magnificent man to use his reason by observing proportion of expenditure to the

force.

Réponse : La magnificence, comme vertu spéciale, ne peut être une partie subjective de la force, parce qu'elle n'a pas la même matière; mais elle en fait partie en tant qu'elle lui est annexée comme la vertu secondaire à la principale. Pour qu'une vertu soit annexée à une vertu principale, deux conditions sont requises, on l'a dit plus haut; que la vertu secondaire ait quelque chose de commun avec la principale, et qu'elle soit dépassée par celle-ci. Or la magnificence a en commun avec la force de tendre à quelque chose d'ardu et de difficile, si bien qu'elle a son siège dans l'irascible, comme la force. Mais la magnificence est inférieure à la force en ce que l'ardu auquel s'applique la force tient sa difficulté du danger qui menace la personne; l'ardu auquel s'applique la magnificence tient sa difficulté de la cherté des choses, ce qui est bien moins que le péril personnel. Voilà pourquoi la magnificence fait partie de la force.

Solutions 1. La justice regarde les activités en elles-mêmes, en tant qu'on y considère la raison de dette. Mais la libéralité et la magnificence considèrent les activités somptuaires selon leur rapport aux passions de l'âme, mais diversement. Car la libéralité regarde la dépense par rapport à l'amour et à la convoitise de l'argent, qui sont des passions du concupiscible et n'empêchent pas le libéral de faire des donations et des dépenses. Aussi est-elle une vertu située dans le concupiscible. Mais la magnificence regarde les dépenses par rapport à l'espérance, en rencontrant quelque chose d'ardu non pas absolument, comme la magnanimité, mais dans une matière déterminée: les dépenses. Aussi la magnificence paraît-elle être dans l'irascible, comme la magnanimité.

2. La magnificence, si elle n'a pas une matière commune avec la force, a en commun avec elle la condition de la matière, en tant qu'elle s'applique à quelque chose d'ardu en matière de dépenses, comme la force en matière de craintes.

3. La magnificence règle l'emploi de l'art à une grande tâche, on vient de le dire. Or l'art est dans la raison. C'est pourquoi il appartient au magnifique de bien user de sa raison pour évaluer la proportion de la dépense avec l'oeuvre à faire. Et cela est

chấp nhận nhân đức đại lượng là một phần của nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Nhân đức đại lượng, trong tư cách là một nhân đức đặc biệt, không thể là một phần chủ thể của nhân đức sức mạnh, bởi vì nó không có cũng một chất thể; nhưng nó là một phần của nhân đức sức mạnh trong tư cách phụ thuộc thêm vào đó như nhân đức phụ thuộc thêm vào với nhân đức chính. Cho được một nhân đức phụ thuộc thêm vào cho nhân đức chính, phải có hai điều kiện như người ta đã đề cập đến ở trước (Q.80): là nhân đức phụ thuộc phải có cái gì chung với nhân đức chính và nó phải bị nhân đức chính vượt qua. Mà nhân đức đại lượng có chung cùng với nhân đức sức mạnh việc hướng về cái gì gay go và khó khăn; đến nỗi có trú sở ở trong nộ dục, như nhân đức sức mạnh. Nhưng nhân đức đại lượng kém hơn nhân đức sức mạnh ở điều mà cái gay go mà nhân đức sức mạnh nhắm vào đó, nắm lấy sự khó khăn của mình từ sự nguy hiểm ngăm dọa bản thân con người; còn cái khó khăn mà nhân đức đại lượng hướng về đó, nắm lấy sự khó khăn của mình từ sự quý giá của các sự vật, điều đó ít hơn là sự nguy hiểm bản thân con người. Do đó mà nhân đức đại lượng là phần của nhân đức sức mạnh.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức công bình liên hệ với các hoạt động tính tại sự, trong tư cách người ta xem xét ở đó yếu tính của nợ nần. Còn nhân đức hào phóng và nhân đức đại lượng xem xét các hoạt động tính phí tổn tùy theo tương quan của chúng nó với các đam mê của linh hồn, nhưng theo thể cách khác biệt. Bởi vì nhân đức hào phóng liên hệ với sự phí tổn do mối tương quan với lòng yêu mến và sự ham muốn tiền bạc, là những đam mê của tham dục cùng ngăn trở người hào phóng không thực thi những sự cho và các phí tổn. Như vậy, nó là một nhân đức ở trong tham dục. Còn nhân đức đại lượng liên hệ với các sự phí tổn theo mối tương quan với sự hy vọng bằng cách gặp ở đó cái gì gay go không bằng cách tuyệt đối như nhân đức đại lượng, nhưng trong một chất thể nhất định: các sự phí tổn. Như vậy, nhân đức đại lượng xem ra ở trong nộ dục như nhân đức độ lượng.

2. Nhân đức đại lượng nếu nó không có chất thể chung với nhân đức sức mạnh, có chung cùng với nhân đức sức mạnh điều kiện của chất thể, trong tư cách nó dấn thân vào một cái gì gay go trong vấn đề phí tổn, như đức sức mạnh trong vấn đề sợ hãi.

3. Nhân đức đại lượng sắp đặt sự sử dụng nghệ thuật cho một công việc to tát như người ta mới đề cập đến (a.2). Mà nghệ thuật ở trong trí năng. Do đó, điều riêng của người đại lượng là sử dụng tốt trí năng của mình để đánh giá sự cân xứng của sự phí tổn với công việc phải

praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

work he has in hand. This is especially necessary on account of the greatness of both those things, since if he did not take careful thought, he would incur the risk of a great loss.

surtout nécessaire à cause de l'importance de l'ouvrage et des frais, car si l'on n'y fait pas grande attention, on risque un grand gaspillage.

làm. Và điều đó nhất là cần thiết do sự quan trọng của công trình và của sự phí tổn. Bởi vì nếu người ta không chú ý lớn lao ở đó, người ta liều mình phung phí to lớn.

QUAESTIO 135

DE VITIIS OPPOSITIS MAGNIFICENTIAE

OF MEANNESS

LA PARCIMONIE (OU MESQUINERIE)

TÍNH BỦN XỈN

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum parvificentia sit vitium. Secundo, de vitio ei opposito.

We must now consider the vices opposed to magnificence: under which head there are two points of inquiry: (1) Whether meanness is a vice? (2) Of the vice opposed to it.

Il faut étudier maintenant le vice opposé à la magnificence. 1. La parcimonie est-elle un vice? - 2. Le vice qui s'oppose à elle.

Những tật xấu đối lập với nhân đức đại lượng. 1. Tính bủn xỉn là một tật xấu? 2. Tật xấu đối lập với tính bủn xỉn.

ARTICULUS 1

Utrum parvificentia sit vitium

ARTICLE 1

Whether meanness is a vice ?

ARTICLE 1

La parcimonie est-elle un vice ?

TIẾT 1

Tính bủn xỉn là một tật xấu ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim, sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum, unde et liberales et magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

Objections 1. It seems that meanness is not a vice. For just as vice moderates great things, so does it moderate little things: wherefore both the liberal and the magnificent do little things. But magnificence is a virtue. Therefore likewise meanness is a virtue rather than a vice.

Objections 1. Il semble que non, car la vertu gouverne les petites choses comme les grandes; aussi les libéraux comme les magnifiques font de petites choses. Mais la magnificence est une vertu. Donc pareillement la parcimonie est plus une vertu qu'un vice.

VẤN NẠN 1. Xem ra tính bủn xỉn không phải là một tật xấu. Nhân đức thống trị những điều nhỏ mọn cũng như các điều lớn lao; như vậy, các người hào phóng cũng như các người đại lượng sử dụng các điều nhỏ mọn. Mà nhân đức đại lượng là một nhân đức. Vậy tính bủn xỉn là một nhân đức hơn là một tật xấu.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, *quia bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo parvificentia non est vitium.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "careful reckoning is mean." But careful reckoning is apparently praiseworthy, since man's good is to be in accordance with reason, as Dionysius states (Div. Nom. iv, 4). Therefore meanness is not a vice.

2. Le Philosophe affirme que " la surveillance des comptes rend parcimonieux ". Mais la surveillance des comptes paraît louable, car le bien de l'homme est de se conduire selon la raison, d'après Denys. Donc la parcimonie n'est pas un vice.

2. Triết gia xác định (Eth. 4,2) việc lo lắng tính toán tiền bạc tạo nên con người bủn xỉn. Mà sự lo lắng tính toán tiền bạc xem ra đáng ca ngợi, bởi vì sự tốt của con người là sống động cư xử theo trí năng như Denys xác định (De Div. Nom. 4,32). Vậy sự bủn xỉn không phải là tật xấu.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod parvificus consumit pecuniam tristatus. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "a mean man is loth to spend money." But this belongs to covetousness or illiberality. Therefore meanness is not a distinct vice from the others.

3. Le Philosophe dit que le parcimonieux dépense son argent avec tristesse. Mais cela ressortit à l'avarice ou illibéralité. Donc la parcimonie n'est pas un vice distinct.

3. Triết gia (Eth. 4,2) nói người bủn xỉn tiêu dùng tiền bạc cách buồn phiền. Mà điều đó lệ thuộc vào tính hà tiện hay tính hẹp hòi. Vậy tính bủn xỉn không phải là tật xấu riêng biệt.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. ii) accounts meanness a special vice opposed to magnificence.

En sens contraire, Aristote fait de la parcimonie un vice spécial opposé à la magnificence.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,2) xác định tính bủn xỉn là tật xấu đặc biệt đối lập với nhân đức đại lượng.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, moralia speciem a fine sortiuntur. Unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum philosophum, in praedicamentis, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum faciendum, facere parvum intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte operis fiendi; alio modo, ex parte sumptus. Magnificus igitur principaliter intendit magnitudinem operis, secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum

I answer that, As stated above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[6]), moral acts take their species from their end, wherefore in many cases they are denominated from that end. Accordingly a man is said to be mean [parvificus] because he intends to do something little [parvum]. Now according to the Philosopher (De Praedic. Cap. Ad aliquid.) great and little are relative terms: and when we say that a mean man intends to do something little, this must be understood in relation to the kind of work he does. This may be little or great in two ways: in one way as regards the work itself to be done, in another as regards the expense. Accordingly the magnificent man intends principally the greatness of his work, and secondarily he intends the greatness of the expense, which he does not shirk, so that he may produce a great work. Wherefore

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, les actes moraux sont spécifiés par leur fin. Aussi sont-ils fréquemment nommés à partir d'elle. Donc on appelle quelqu'un parcimonieux parce qu'il vise à agir petitement. Or, petit et grand, selon Aristote sont relatifs. Aussi, lorsqu'on dit que le parcimonieux veut faire quelque chose de petit, il faut le comprendre par rapport au genre de l'oeuvre accomplie. Là, on peut apprécier le grand et le petit de deux façons: d'une part, du côté de l'oeuvre à faire; d'autre part du côté de la dépense. Donc le magnifique vise au premier chef la grandeur de l'oeuvre, secondairement la grandeur de la dépense qu'il n'évite pas, pour accomplir un grand ouvrage. Aussi le Philosophe dit-il que " le magnifique, à frais égaux, fait une oeuvre plus magnifique ". A

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.1, a.3; Q.18, a.6), các hành vi đạo đức được phân loại bởi mục đích của mình. Như vậy, chúng nó thường được gọi tên bởi mục đích này. Vậy người ta gọi người nào là người bủn xỉn bởi vì họ nhắm hành động một cách tằn tiện. Mà, cái nhỏ nhen và cái lớn lao theo Triết gia (Praed. 5,2) có tương quan với nhau. Như vậy, khi người ta nói người bủn xỉn muốn làm cái gì nhỏ nhen, người ta phải hiểu điều đó trong tương quan với giống của việc được hoàn thành. Ở đó, người ta có thể đánh giá cái to lớn và cái nhỏ nhen theo hai thể cách: một đàng, về phía công việc phải làm; về phía khác, tức là về phía sự phí tổn. Vậy người độ lượng một cách chủ yếu nhắm sự to tát của công việc, và cách phụ thuộc họ nhắm sự to lớn của sự phí tổn mà họ không tránh, ngõ hầu hoàn thành công việc lớn lao. Như

opus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus ab aequali sumptu opus facit magis magnificum*. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *intendit qualiter minimum consumat*, ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde philosophus dicit, ibidem, quod parvificus, maxima consumens in parvo, quod scilicet non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione quae debet esse secundum rationem inter sumptum et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva deficit a regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicit philosophus, in II Rhet., timor facit consiliativos. Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

AD TERTIUM dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod quamvis parvificentia et oppositum vitium sint malitiae, *non tamen opprobria inferunt, quia neque sunt nociva proximo, neque sunt valde turpes*.

ARTICULUS 2
Utrum parvificentiae aliquod vitium opponatur

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod parvificentiae nullum vitium opponatur. Parvo

the Philosopher says (Ethic. iv, 4) that "the magnificent man with equal expenditure will produce a more magnificent result." On the other hand, the mean man intends principally to spend little, wherefore the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "he seeks how he may spend least." As a result of this he intends to produce a little work, that is, he does not shrink from producing a little work, so long as he spends little. Wherefore the Philosopher says that "the mean man after going to great expense forfeits the good" of the magnificent work, "for the trifle" that he is unwilling to spend. Therefore it is evident that the mean man fails to observe the proportion that reason demands between expenditure and work. Now the essence of vice is that it consists in failing to do what is in accordance with reason. Hence it is manifest that meanness is a vice.

Reply to objection 1. Virtue moderates little things, according to the rule of reason: from which rule the mean man declines, as stated in the Article. For he is called mean, not for moderating little things, but for declining from the rule of reason in moderating great or little things: hence meanness is a vice.

Reply to objection 2. As the Philosopher says (Rhet. ii, 5), "fear makes us take counsel": wherefore a mean man is careful in his reckonings, because he has an inordinate fear of spending his goods, even in things of the least account. Hence this is not praiseworthy, but sinful and reprehensible, because then a man does not regulate his affections according to reason, but, On the contrary, makes use of his reason in pursuance of his inordinate affections.

Reply to objection 3. Just as the magnificent man has this in common with the liberal man, that he spends his money readily and with pleasure, so too the mean man in common with the illiberal or covetous man is loth and slow to spend. Yet they differ in this, that illiberality regards ordinary expenditure, while meanness regards great expenditure, which is a more difficult accomplishment: wherefore meanness is less sinful than illiberality. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 2) that "although meanness and its contrary vice are sinful, they do not bring shame on a man, since neither do they harm one's neighbor, nor are they very disgraceful."

ARTICLE 2
Whether there is a vice opposed to meanness ?

Objections 1. It seems that there is no vice opposed to meanness. For great is opposed to little. Now,

l'inverse, le parcimonieux recherche une petite dépense et le Philosophe dit " qu'il cherche comment dépenser le minimum ". En conséquence il recherche la petitesse de l'oeuvre, qu'il ne refuse pas pourvu qu'elle réclame peu de frais. Aussi le Philosophe dit-il au même endroit: " Le parcimonieux, après avoir dépensé énormément pour peu de chose " parce qu'il ne veut pas le dépenser, " perd l'avantage " que lui aurait procuré une oeuvre magnifique. Il est donc évident que le parcimonieux est en dessous de la proportion qui doit exister pour la raison entre la dépense et l'ouvrage. Ce défaut par rapport à la règle raisonnable est ce qui donne la raison de vice. Il est donc évident que la parcimonie est un vice.

Solutions 1. La vertu gouverne les petites choses selon la règle de la raison, envers laquelle le parcimonieux est en défaut, on vient de le dire. Car on n'appelle pas parcimonieux celui qui gouverne les petites choses, mais celui qui, en gouvernant de grandes ou de petites choses, est en défaut envers la règle de la raison.

2. Comme dit Aristote, " la crainte incite à prendre conseil ". C'est pourquoi le parcimonieux surveille attentivement les comptes, parce qu'il a une crainte déréglée de voir gaspiller ses biens, même en petites quantités. Aussi cela n'est-il pas louable, mais vicieux et blâmable, parce qu'il ne dirige pas son amour de l'argent selon la raison, mais met sa raison au service de cet amour déréglé.

3. De même que le magnifique s'accorde avec le libéral en ce qu'il dépense son argent avec promptitude et plaisir, de même le parcimonieux s'accorde avec l'illibéral ou avare en ce qu'il dépense avec tristesse et retard. Mais ils diffèrent en ce que l'illibéralité porte sur les dépenses ordinaires, et la parcimonie sur les grandes dépenses qu'il est plus difficile de faire. Et c'est pourquoi la parcimonie est un moindre vice que l'illibéralité. Aussi pour le Philosophe bien que la parcimonie et le vice opposé soient mauvais, " ils ne sont pas déshonorants parce qu'ils ne font pas de tort au prochain et ne sont pas ignobles ".

ARTICLE 2
Le vice qui s'oppose à la parcimonie

Objections 1. Il semble qu'il n'en existe pas. Car le petit s'oppose au grand. Or la magnificence n'est pas

vậy Triết gia nói (Eth. 4,2): "Người đại lượng, với phí tổn bằng nhau, hoàn thành công việc to lớn huy hoàng hơn. Bằng cách ngược lại, người bủn xỉn tìm kiếm sự phí tổn nhỏ nhoi và Triết gia nói (Eth. 4,2) họ tìm kiếm thế nào để phí tổn tối thiểu. Do đó, họ tìm kiếm sự nhỏ nhen của công việc, họ không từ chối, miễn là công việc đòi hỏi ít phí tổn. Như vậy, Triết gia nói ở đoạn văn đó: "Người bủn xỉn, sau khi đã phí tổn rất nhiều cho điều không ra gì". Bởi vì họ không muốn chi tiêu điều đó, mất sự lợi ích mà đáng lẽ một công việc huy hoàng to lớn có thể đem lại cho họ. Do đó, rõ ràng người bủn xỉn ở dưới sự cân xứng phải có đối với trí năng ở giữa phí tổn và công trình. Sự khiếm khuyết đối với quy tắc hợp lý đem lại yếu tính của tật xấu. Vậy rõ ràng tính bủn xỉn là một tật xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức thống trị các sự vật nhỏ bé theo quy tắc của trí năng; mà đối với quy tắc này, người bủn xỉn thất bại như người ta mới đề cập đến. Bởi vì người ta không gọi là người bủn xỉn kẻ thống trị các sự vật nhỏ mọn, nhưng kẻ cai trị các sự vật to lớn cũng như nhỏ mọn, mà thất bại với quy tắc của trí năng.

2. Như Triết gia đã nói (Rhet. 2,5), sự sợ hãi thúc giục người ta đi bàn hỏi ý kiến. Do đó, người bủn xỉn chăm lo một cách chú ý về các sự tính toán tiền bạc, vì họ có sự sợ hãi mất trật tự về việc trông thấy tiền bạc của mình bị phung phí ngay trong số lượng nhỏ mọn. Như vậy, điều đó không đáng ca ngợi nhưng xấu xa và đáng quở trách, bởi vì họ không hướng lòng yêu mến tiền bạc tùy theo trí năng, nhưng đặt trí năng phục vụ tình yêu mất trật tự này.

3. Cũng như người đại lượng hòa hợp với người hào phóng ở điều này là họ tiêu dùng tiền bạc của mình cách mau lẹ và vui vẻ. Cũng vậy, kẻ bủn xỉn phù hợp với người hẹp hòi hoặc người hà tiện ở điều họ tiêu dùng tiền bạc cách buồn rầu và chậm chạp. Song họ khác nhau ở điều này là tính hẹp hòi liên hệ với các sự phí tổn thường, và sự bủn xỉn liên hệ với những sự phí tổn lớn lao mà người bủn xỉn rất khó mà thi hành. Và do đó, sự bủn xỉn là tật xấu nhỏ hơn tính hẹp hòi. Như vậy, đối với Triết gia (Eth. 4,2), mặc dầu tính bủn xỉn và tật xấu đối lập điều xấu xa, chúng vẫn không làm cho ô danh, bởi vì chúng không gây thiệt hại cho người đồng loại và chúng không đê tiện.

TIẾT 2
TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI TÍNH BỦN XỈN

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tật xấu đối lập với tính bủn xỉn. 1. Cái bé nhỏ đối lập với cái to lớn; mà nhân

enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiae non opponitur vitium.

PRAETEREA, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, videtur quod, si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, quod consisteret solum in superabundanti consumptione. *Sed illi qui consumunt multa ubi pauca oporteret consumere, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere*, ut dicitur in IV Ethic., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiae oppositum.

PRAETEREA, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV Ethic. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quae opponitur magnanimitati, ut dictum est. Ergo nullum vitium parvificentiae opponitur.

SED CONTRA est auctoritas philosophi, qui, in II et IV Ethic., ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

RESPONDEO dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum, ut dictum est, relative dicuntur. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quae esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiae, qua aliquis deficit a proportione debita expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Graece quidem dicitur banausia, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit, vel dicitur apirocalia, idest sine bono igne, quia ad modum ignis consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium nominari potest consumptio.

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

AD SECUNDUM dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti quae est in medio, et contrario vitio. Sic igitur vitium consumptionis opponitur parvificentiae in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem,

magnificence is not a vice, but a virtue. Therefore no vice is opposed to meanness.

2. Further, since meanness is a vice by deficiency, as stated above (A[1]), it seems that if any vice is opposed to meanness, it would merely consist in excessive spending. But those who spend much, where they ought to spend little, spend little where they ought to spend much, according to Ethic. iv, 2, and thus they have something of meanness. Therefore there is not a vice opposed to meanness.

3. Further, moral acts take their species from their end, as stated above (A[1]). Now those who spend excessively, do so in order to make a show of their wealth, as stated in Ethic. iv, 2. But this belongs to vainglory, which is opposed to magnanimity, as stated above (Q[131], A[2]). Therefore no vice is opposed to meanness.

On the contrary, stands the authority of the Philosopher who (Ethic. ii, 8; iv, 2) places magnificence as a mean between two opposite vices.

I answer that, Great is opposed to little. Also little and great are relative terms, as stated above (A[1]). Now just as expenditure may be little in comparison with the work, so may it be great in comparison with the work in that it exceeds the proportion which reason requires to exist between expenditure and work. Hence it is manifest that the vice of meanness, whereby a man intends to spend less than his work is worth, and thus fails to observe due proportion between his expenditure and his work, has a vice opposed to it, whereby a man exceeds this same proportion, by spending more than is proportionate to his work. This vice is called in Greek , so called from the Greek , because, like the fire in the furnace, it consumes everything. It is also called , i.e. lacking good fire, since like fire it consumes all, but not for a good purpose. Hence in Latin it may be called "consumptio" [waste].

Reply to objection 1. Magnificence is so called from the great work done, but not from the expenditure being in excess of the work: for this belongs to the vice which is opposed to meanness.

Reply to objection 2. To the one same vice there is opposed the virtue which observes the mean, and a contrary vice. Accordingly, then, the vice of waste is opposed to meanness in that it exceeds in expenditure the value of the work,

un vice, mais une vertu. Donc aucun vice ne s'oppose à la parcimonie.

2. Puisque la parcimonie est un vice par défaut, on l'a dit à l'Article précédent, il semble que s'il y avait un vice opposé à la parcimonie, il consisterait seulement à gaspiller l'argent à l'excès. Mais Aristote remarque: " Ceux qui dépensent beaucoup là où il faudrait dépenser peu, dépensent peu là où il faudrait dépenser beaucoup " et ainsi ils ont quelque chose de parcimonieux. Il n'y a donc pas de vice opposé à la parcimonie.

3. Les actes moraux sont spécifiés par leur fin, on l'a redit à l'Article précédent. Mais ceux qui gaspillent le font pour étaler leur richesse, selon Aristote. Or cela se rattache à la vaine gloire, qui s'oppose à la magnanimité, on l'a dit. Donc aucun vice ne s'oppose à la parcimonie.

En sens contraire, il y a l'autorité d'Aristote qui place la magnificence entre deux vices opposés.

Réponse : Le petit s'oppose au grand et tous deux se disent de façon relative. Comme il arrive que la dépense soit petite par comparaison avec l'ouvrage, il arrive aussi qu'elle soit grande sous le même rapport, si bien qu'elle dépasse la proportion qu'il doit y avoir entre la dépense et l'ouvrage, selon la règle de la raison. Aussi est-il évident qu'au vice de la parcimonie, par laquelle on est en défaut envers la juste proportion des dépenses à l'égard de l'ouvrage, en voulant dépenser moins que ne le requiert la dignité de celui-ci, il y a un vice opposé, par lequel on est en excès par rapport à cette proportion, c'est-à-dire qu'on dépense trop par rapport à l'ouvrage. En grec, ce vice s'appelle banausia, mot qui vient de la fournaise de la forge, parce qu'à la manière du feu de la fournaise, il " dévore " tout. On l'appelle aussi apyrokalia, c'est-à-dire " sans bon feu ", parce qu'à la manière du feu, il " flambe " tout. Aussi en latin, ce vice peut se nommer consumptio (en français: dilapidation, gaspillage.)

Solutions 1. " Magnificence " se dit parce qu'on fait un grand ouvrage, non parce que la dépense y est disproportionnée. C'est cela qui ressortit au vice opposé à la parcimonie.

2. Le même vice est contraire à la vertu qui occupe le juste milieu, et au vice contraire. Ainsi donc le vice de gaspillage s'oppose à la parcimonie en ce qu'il excède ce que demande la dignité de l'ouvrage, dépensant beaucoup là

đức đại lượng không có tật xấu nhưng có một nhân đức. Vậy không tật xấu nào đối lập với tính bủn xỉn.

2. Bởi vì tính bủn xỉn là tật xấu do sự khiếm khuyết như người ta đã đề cập đến ở Tiết trước, xem ra nếu có tật xấu đối lập với tính bủn xỉn, thì nó hẳn chỉ cốt tại việc phung phí tiền bạc cách thái quá. Mà Triết gia lưu ý (Eth. 4,2): "Những kẻ tiêu dùng nhiều tiền bạc ở nơi phải tiêu xài ít, thì tiêu xài ít ở nơi phải tiêu xài nhiều" và như vậy họ có cái gì thuộc về tính bủn xỉn. Vậy không có tật xấu đối lập với tính bủn xỉn.

3. Các hành việc đạo đức được phân loại do mục đích của mình, như người ta đã nói điều đó ở Tiết trước. Mà những kẻ phung phí thì phung phí để phô trương sự giàu có của mình như Triết gia xác định (Eth. 4,2). Vậy điều đó quy về sự hư danh đối lập với nhân đức độ lượng mà người ta đã nói ở trước (Q.123, a.2). Vậy không có tật xấu nào đối lập với tính bủn xỉn.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của Triết gia đặt nhân đức đại lượng giữa hai tật xấu đối lập.

TRẢ LỜI : Cái nhỏ bé đối lập với cái to lớn và hai cái này đối chiếu với nhau theo thể các tương đối. Xảy ra là sự phí tổn nhỏ bé đối với công trình, và cũng xảy ra là nó lớn lao cũng trong một quan hệ, đến nỗi nó vượt qua sự cân xứng phải có ở giữa phí tổn và công trình theo qui tắc của trí năng; như vậy, rõ ràng với tật xấu của sự bủn xỉn mà do đó người ta thất bại đối với sự cân xứng đích thực của các phí tổn đối với công trình bằng cách muốn phí tổn ít hơn sự đòi hỏi của sự to tát của công trình, có một tật xấu đối lập mà do đó người ta thái quá đối với sự cân xứng này, nghĩa là người ta phí tổn quá nhiều. Trong ngôn ngữ Hy lạp, tật xấu này gọi là banausia, là từ ngữ phát xuất từ lò thợ rèn, bởi vì theo thể cách của lửa trong lò, nó thiêu hủy tất cả mọi sự. Người ta còn gọi nó là apyrokalia, nghĩa là không có lửa tốt, bởi vì theo thể cách của lửa nó đốt cháy tất cả mọi sự. Trong ngôn ngữ La tinh, tật xấu này còn gọi là Consumptio (Sự tiêu hủy hết).

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức đại lượng được gọi tên như thế bởi vì người ta làm một công trình to tát, chứ không phải bởi vì sự phí tổn không cân xứng ở đó. Điều đó lệ thuộc vào tật xấu đối lập với tính bủn xỉn.

2. Cũng một tật xấu đối lập với nhân đức chiếm lấy điểm trung dung, và đối lập với tật xấu tương phản. Như vậy, tật xấu phung phí đối lập với tính bủn xỉn trong điều nó vượt qua sự đòi hỏi do công trình to tát, bằng cách phí tổn nhiều ở nơi người ta

expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiae ex parte operis magni, quod praecipue intendit magnificus, inquantum scilicet, ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

AD TERTIUM dicendum quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloria, vel cuiuscumque alterius.

by spending much where it behooved to spend little. But it is opposed to magnificence on the part of the great work, which the magnificent man intends principally, in so far as when it behooves to spend much, it spends little or nothing.

Reply to objection 3. Wastefulness is opposed to meanness by the very species of its act, since it exceeds the rule of reason, whereas meanness falls short of it. Yet nothing hinders this from being directed to the end of another vice, such as vainglory or any other.

où il faudrait dépenser peu. Mais il s'oppose à la magnificence par rapport à la grandeur de l'oeuvre, visée première du magnifique, en ce que là où il faut beaucoup dépenser, il ne dépense rien ou presque.

3. Le gaspilleur, par l'espèce de son acte, s'oppose au parcimonieux en tant qu'il outrepasse la règle de la raison dont le parcimonieux s'éloigne par défaut. Cependant rien n'empêche qu'il ordonne sa conduite à la fin d'un autre vice, comme la vaine gloire ou tout autre.

phải phí tổn ít. Nó còn đối lập với nhân đức đại lượng đối với sự to lớn của công trình được người đại lượng nhắm trước nhất, ở điều này là phải phí tổn nhiều, nó lại không phí tổn gì cả hoặc gần như không phí tổn gì hết.

3. Người phung phí, do loại hành động của mình, đối lập với người bủn xỉn trong tư cách họ vượt qua qui tắc của trí năng mà kẻ bủn xỉn đi ra xa khỏi qui tắc này do sự khiếm khuyết. Tuy nhiên, không cái gì ngăn trở họ không sắp đặt đời sống của mình vì mục đích của một tật xấu khác, như sự hư danh hoặc mọi tật xấu khác.

QUAESTIO 136

DE PATIENTIA

OF PATIENCE

LA PATIENCE

ĐỨC NHẪN NẠI

Deinde considerandum est de patientia. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum patientia sit virtus. Secundo, utrum sit maxima virtutum. Tertio, utrum possit haberi sine gratia. Quarto, utrum sit pars fortitudinis. Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

We must now consider patience. Under this head there are five points of inquiry: (1) Whether patience is a virtue? (2) Whether it is the greatest of the virtues? (3) Whether it can be had without grace? (4) Whether it is a part of fortitude? (5) Whether it is the same as longanimity?

1. Est-elle une vertu? - 2. Est-elle la plus grande des vertus? - 3. Peut-on l'avoir sans la grâce? - 4. Fait-elle partie de la force? - 5. Est-elle identique à la longanimité?

1. Sự nhẫn nại là một nhân đức? 2. Phải chăng nó là nhân đức lớn nhất trong các nhân đức? 3. Người ta có thể có nó mà không có ơn Thiên Chúa không? 4. Nó là phần của nhân đức sức mạnh? 5. Nó đồng nhất với nhân đức kiên chí?

ARTICULUS 1
Utrum patientia sit virtus

ARTICLE 1
Whether patience is a virtue ?

ARTICLE 1
La patience est-elle une vertu ?

TIẾT 1
SỰ NHẪN NẠI LÀ MỘT NHÂN ĐỨC ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut dicit Augustinus, XIV de Trin. Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isaiae XLIX et Apocalyps. XXI, *non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus neque sol*. Ergo patientia non est virtus.

Objections 1. It seems that patience is not a virtue. For the virtues are most perfect in heaven, as Augustine says (De Trin. xiv). Yet patience is not there, since no evils have to be borne there, according to Is. 49:10 and Apoc. 7:16, "They shall not hunger nor thirst, neither shall the heat nor the sun strike them." Therefore patience is not a virtue.

Objections 1. Il ne semble pas, car les vertus existent à l'état le plus parfait dans la patrie, dit S. Augustin. Mais là il n'y a pas de patience, car il n'y a pas de maux à supporter, selon Isaïe (49, 10) et l'Apocalypse (7, 16): " Ils n'auront pas faim, ils n'auront pas soif, ils ne souffriront pas du vent brûlant ni du soleil. " Donc la patience n'est pas une vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự nhẫn nại không phải là nhân đức. 1. Các nhân đức hiện hữu trong tình trạng hoàn hảo nhất, ở quê trời như thánh Augustinô xác định (De Trin. 14,9). Mà ở đó không có nhân đức nhẫn nại, bởi vì ở đó không có các sự xấu phải chịu đựng như lời ghi chép trong sách tiên tri Isaia (49,10) và trong sách Khải huyền (7,16): "Họ không đói, không khát nước, không phải bị gió nóng bức, cũng không bị mặt trời nóng." Vậy sự nhẫn nại không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est quae bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. V *cunctis diebus vitae suae comedit in tenebris, et in curis multis, et in aerumna atque tristitia*. Ergo patientia non est virtus.

2. Further, no virtue can be found in the wicked, since virtue it is "that makes its possessor good." Yet patience is sometimes found in wicked men; for instance, in the covetous, who bear many evils patiently that they may amass money, according to Eccles. 5:16, "All the days of his life he eateth in darkness, and in many cares, and in misery and in sorrow." Therefore patience is not a virtue.

2. On ne peut trouver aucune vertu chez les mauvais, parce que la vertu rend bon celui qui la possède. Mais on trouve parfois de la patience chez les hommes mauvais, comme on le voit avec les avares qui supportent patiemment beaucoup de choses pour amasser de l'argent, selon l'Ecclésiaste (5, 16): " Tous les jours de sa vie il les passe dans les ténèbres, dans les soucis multiples, dans la misère et la tristesse. "

2. Người ta không gặp được một nhân đức nào ở nơi những kẻ xấu, bởi vì nhân đức làm cho nó trở nên tốt kẻ chiếm hữu nó. Mà đôi khi người ta gặp sự nhẫn nại ở nơi những con người xấu, như người ta trông thấy điều đó ở nơi những kẻ hà tiện nhẫn nại chịu đựng nhiều điều để thu lượm tiền bạc theo lời ghi chép trong sách Giảng viên (5,16): "Hơn nữa, suốt cả ngày đời, họ phải làm ăn đầu tắt mặt tối, với bao nhiêu bực dọc đớn đau chấn nộ."

PRAETEREA, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo patientia non est virtus.

3. Further, the fruits differ from the virtues, as stated above (FS, Q[70], A[1], ad 3). But patience is reckoned among the fruits (Gal. 5:22). Therefore patience is not a virtue.

3. Les fruits diffèrent des vertus, on l'a vu précédemment. Or la patience figure parmi les fruits, comme le montre S. Paul (Ga 5, 22).

3. Các quả khác biệt với các nhân đức như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (I-II, Q.70, a.1, sol.3). Mà sự nhẫn nại có mặt trong các quả như lời ghi chép (Gl 5,22).

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de patientia, virtus animi quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est ut etiam ipsius

On the contrary, Augustine says (De Patientia i): "The virtue of the soul that is called patience, is so great a gift of God, that we even preach the patience of Him

En sens contraire, S. Augustin écrit dans son livre La Patience: " La vertu appelée patience est un si grand don de Dieu que l'on proclame la patience de celui-là

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã viết trong sách nhân đức nhẫn nại (1,40): "Nhân đức được gọi là nhân đức nhẫn nại, là ân huệ rất lớn lao do Thiên Chúa ban cho, đến nỗi người ta

qui nobis eam largitur patientia praedicetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, *saeculi tristitia mortem operatur*; et Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod *patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus*. Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria, sed per comparationem ad finem, qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quae pertinent ad vitam praesentem, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiae in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum in quae pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *in patria non erit ipsa patientia, quae necessaria non est nisi ubi toleranda sunt mala, sed aeternum erit id quo per patientiam pervenitur*.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quae nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, fructus in sui ratione importat quandam delectationem. *Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas*, ut dicitur in I

who bestows it upon us."

I answer that, As stated above (Q[123], A[1]), the moral virtues are directed to the good, inasmuch as they safeguard the good of reason against the impulse of the passions. Now among the passions sorrow is strong to hinder the good of reason, according to 2 Cor. 7:10, "The sorrow of the world worketh death," and Ecclus. 30:25, "Sadness hath killed many, and there is no profit in it." Hence the necessity for a virtue to safeguard the good of reason against sorrow, lest reason give way to sorrow: and this patience does. Wherefore Augustine says (De Patientia ii): "A man's patience it is whereby he bears evil with an equal mind," i.e. without being disturbed by sorrow, "lest he abandon with an unequal mind the goods whereby he may advance to better things." It is therefore evident that patience is a virtue.

Reply to objection 1. The moral virtues do not remain in heaven as regards the same act that they have on the way, in relation, namely, to the goods of the present life, which will not remain in heaven: but they will remain in their relation to the end, which will be in heaven. Thus justice will not be in heaven in relation to buying and selling and other matters pertaining to the present life, but it will remain in the point of being subject to God. In like manner the act of patience, in heaven, will not consist in bearing things, but in enjoying the goods to which we had aspired by suffering. Hence Augustine says (De Civ. Dei xiv) that "patience itself will not be in heaven, since there is no need for it except where evils have to be borne: yet that which we shall obtain by patience will be eternal."

Reply to objection 2. As Augustine says (De Patientia ii; v) "properly speaking those are patient who would rather bear evils without inflicting them, than inflict them without bearing them. As for those who bear evils that they may inflict evil, their patience is neither marvelous nor praiseworthy, for it is no patience at all: we may marvel at their hardness of heart, but we must refuse to call them patient."

Reply to objection 3. As stated above (FS, Q[11], A[1]), the very notion of fruit denotes pleasure. And works of virtue afford pleasure in themselves, as stated in Ethic. i, 8. Now the names of the

même qui nous l'accorde. "

Réponse : Comme on l'a dit plus haut. les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles maintiennent le bien de la raison contre l'assaut des passions. Or, parmi les autres passions, la tristesse est puissante pour empêcher le bien de la raison, selon la parole de S. Paul (2 Co 7, 10): " La tristesse du monde produit la mort. " Et l'Ecclésiastique (30,23): " La tristesse en a tué beaucoup, elle n'est d'aucun profit. " Aussi est-il nécessaire d'avoir une vertu qui protège le bien de la raison contre la tristesse, pour que celle-ci n'abatte pas la raison. C'est l'oeuvre de la patience, et qui fait dire à S. Augustin: " La patience de l'homme nous fait supporter nos maux d'une âme égale " c'est-à-dire sans être bouleversés par la tristesse, " pour que d'une âme découragée, nous ne délaissions pas les biens qui nous font parvenir à des biens meilleurs ". Il est évident par là que la patience est une vertu.

Solutions 1. Les vertus morales n'existent pas dans la patrie avec le même acte que dans le voyage de cette vie, c'est-à-dire par comparaison avec les biens de la vie présente, mais par comparaison avec la, fin qui existera dans la partie. Ainsi la justice n'existera plus dans la patrie au sujet des achats et des ventes et autres affaire appartenant à la vie présente, mais seulement pour nous soumettre à Dieu. Pareillement l'acte de la patience, dans la patrie, ne consistera plus à supporter, mais à jouir des biens auxquels nous voulions parvenir en étant patients. Aussi S. Augustin dit-il que dans la patrie la patience proprement dite n'existera plus " parce qu'elle n'est nécessaire que là où il y a des maux à tolérer; mais le but auquel on parvient par la patience sera éternel ".

2. Comme le dit S. Augustin " on appelle proprement patients ceux qui supportent le mal sans le commettre plutôt que le commettre sans le supporter. Chez ceux qui supportent des maux pour faire le mal, la patience ne mérite ni louange ni admiration, car elle est nulle. Il y a là une dureté qui peut étonner, mais à laquelle il faut refuser le nom de patience ".

3. Comme on l'a dit précédemment, le fruit implique dans sa notion un certain plaisir. " Les actes des vertus sont délectables en eux-mêmes ", dit Aristote. Or le nom de vertu,

tung hô nhân đức nhẫn nại của chính Đấng ban nhân đức này cho chúng ta."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.12), các luân đức được sắp đặt đến với sự tốt trong tư cách chúng nó duy trì sự tốt của trí năng chống các sự tấn công của những đam mê. Mà, trong các đam mê khác, đam mê buồn rầu mãnh liệt trong việc ngăn cản sự tốt của trí năng, theo lời thánh Phaolô (2Cr 7,10): "Sự buồn rầu của thế gian gây nên sự chết." Và sách Huấn ca (30,22) nói: "Sầu muộn đã giết nhiều người, và buồn bực chẳng sinh ích gì." Như vậy cần thiết phải có một nhân đức bảo vệ sự tốt của trí năng chống lại sự buồn rầu, ngõ hầu sự buồn rầu không đè bẹp trí năng. Đó là công việc của nhân đức nhẫn nại và đã khiến thánh Augustinô lên tiếng (De Fat. 2,40): "Nhân đức nhẫn nại nơi con người làm cho họ chịu đựng các sự xấu bằng một tâm hồn bình thản", nghĩa là không bị rối loạn do sự buồn rầu, ngõ hầu với tâm hồn ngã lòng, chúng ta không bỏ rơi các sự tốt làm cho chúng ta đạt tới những sự tốt hơn. Do đó rõ ràng sự nhẫn nại là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Các luân đức không hiện hữu ở quê trời với cũng một hiện thể như trong lữ thứ trần gian, nghĩa là trong sự đối chiếu với các sự tốt của đời sống hiện tại, mà các sự tốt này không tồn tại ở quê trời, nhưng trong sự đối chiếu với mục đích hiện hữu ở quê trời. Như vậy, nhân đức công bình sẽ không còn tồn tại đối với các việc mua bán và các công việc khác thuộc về đời sống hiện tại, nhưng chỉ để làm cho chúng ta phục tùng Thiên Chúa. Cũng vậy, hành động của nhân đức nhẫn nại, ở quê trời, không còn cốt tại việc chịu đựng, nhưng cốt tại thưởng thức các sự tốt mà chúng ta đã muốn đạt tới bằng cách sống nhẫn nại. Như vậy, thánh Augustinô (De Civ. Dei. 14,9) nói rằng ở quê trời, nhân đức nhẫn nại chính hiệu không còn tồn tại nữa, bởi vì nó chỉ cần thiết ở nơi có những sự xấu phải chịu đựng; nhưng mục đích người ta nhờ đức nhẫn nại mà đạt tới được, sẽ tồn tại vĩnh cửu.

2. Như thánh Augustinô đã nói điều đó (De Pat. 2,4), người ta một cách đích xác gọi những người nhẫn nại là những kẻ chịu đựng sự xấu mà không lỗi phạm sự xấu, đúng hơn là lỗi phạm sự xấu mà không chịu đựng sự xấu. Ở nơi những kẻ chịu đựng các sự xấu để làm điều xấu, nhân đức nhẫn nại không đáng ca ngợi, không đáng tán thưởng, bởi vì nó không là cái gì hết. Ở đó, có sự cứng rắn có thể làm cho người ta ngạc nhiên, nhưng không xứng đáng với tên nhân đức nhẫn nại.

3. Như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.11, a.1; Q.70, a.1), quả trong khái niệm của mình bao hàm một sự vui thú nào đó, Triết gia (Eth. 1,8) nói, các hành động của những nhân đức thì khoái trá tại sự. Mà cái tên nhân

Ethic. Consuetum est autem ut nomine virtutum etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus et praecipue quantum ad hoc quod per patientiam animus praeservatur ne obruatur tristitia.

ARTICULUS 2
Utrum patientia sit potissima virtutum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum est potissimum in unoquoque genere. Sed patentia habet opus perfectum, ut dicitur Iac. I. Ergo patientia est potissima virtutum.

PRAETEREA, omnes virtutes ad bonum animae ordinantur. Sed hoc praecipue videtur pertinere ad patientiam, dicitur enim Luc. XXI, *in patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

PRAETEREA, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, *patientia est radix et custos omnium virtutum*. Ergo patientia est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius, XXII Moral., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., vocat principales.

RESPONDEO dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum, est enim virtus quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quae sunt constitutivae boni, quam illae quae sunt impeditivae eorum quae abducunt a bono. Et sicut inter illas quae sunt constitutivae boni tanto aliqua potior est quanto in maiori bono statuit hominem, sicut fides, spes et caritas quam prudentia et iustitia; ita etiam inter illas quae sunt impeditivae retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quae est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quae est temperantia, quam quaevis adversa, circa quae est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed

virtues are wont to be applied to their acts. Wherefore patience as a habit is a virtue. but as to the pleasure which its act affords, it is reckoned a fruit, especially in this, that patience safeguards the mind from being overcome by sorrow.

ARTICLE 2
Whether patience is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It seems that patience is the greatest of the virtues. For in every genus that which is perfect is the greatest. Now "patience hath a perfect work" (James 1:4). Therefore patience is the greatest of the virtues.

2. Further, all the virtues are directed to the good of the soul. Now this seems to belong chiefly to patience; for it is written (Lk. 21:19): "In your patience you shall possess your souls." Therefore patience is the greatest of the virtues.

3. Further, seemingly that which is the safeguard and cause of other things is greater than they are. But according to Gregory (Hom. xxxv in Evang.) "patience is the root and safeguard of all the virtues." Therefore patience is the greatest of the virtues.

On the contrary, It is not reckoned among the four virtues which Gregory (Moral. xxii) and Augustine (De Morib. Eccl. xv) call principal.

I answer that, Virtues by their very nature are directed to good. For it is virtue that "makes its possessor good, and renders the latter's work good" (Ethic. ii, 6). Hence it follows that a virtue's superiority and preponderance over other virtues is the greater according as it inclines man to good more effectively and directly. Now those virtues which are effective of good, incline a man more directly to good than those which are a check on the things which lead man away from good: and just as among those that are effective of good, the greater is that which establishes man in a greater good (thus faith, hope, and charity /are greater than prudence and justice); so too among those that are a check on things that withdraw man from good, the greater virtue is the one which is a check on a greater obstacle to good. But dangers of death, about which is fortitude, and pleasures of touch, with which temperance is concerned, withdraw man from good more than any kind of hardship, which

habituellement, désigne aussi les actes des vertus. C'est pourquoi la patience, en tant qu'habitus, est donnée comme une vertu; et quant à la délectation que procure son acte, elle est donnée comme un fruit. Et cela surtout du fait que la patience préserve l'âme d'être accablée par la tristesse.

ARTICLE 2
La patience est-elle la plus grande des vertus ?

Objections 1. Il semble bien, car ce qui est parfait est le plus grand en n'importe quel genre. Mais " la patience fait oeuvre parfaite " dit S. Jacques (1, 4). Elle est donc la plus grande des vertus.

2. Toutes les vertus sont ordonnées au bien de l'âme. Mais cela paraît surtout vrai de la patience, car il est dit (Lc 21, 19): " C'est par votre patience que vous posséderez vos âmes. "

3. Ce qui produit et maintient d'autres êtres apparaît supérieur à eux. Mais, dit S. Grégoire, " la patience est la racine et la gardienne de toutes les vertus ".

En sens contraire, il y a le fait qu'elle n'est pas comptée parmi les quatre vertus que S. Grégoire et S. Augustin appellent principales.

Réponse : Par définition les vertus sont ordonnées au bien, car Aristote définit la vertu: " Ce qui rend bon celui qui la possède et rend son oeuvre bonne. " Aussi faut-il que la vertu soit d'autant plus primordiale et puissante qu'elle ordonne l'homme au bien d'une façon plus forte et plus directe. Or c'est le cas des vertus constitutives du bien, plus que des vertus destructives des oppositions qui détournent du bien. Et parmi les vertus constitutives du bien, l'une est plus puissante que l'autre en ce qu'elle établit l'homme dans un plus grand bien; c'est le cas de la foi, de l'espérance et de la charité par rapport à la prudence et à la justice. De même, parmi les vertus destructrices des oppositions au bien, la plus puissante est celle qui lutte contre ce qui éloigne le plus du bien. Or les dangers mortels, que concerne la force, ou les plaisirs du toucher, que concerne la tempérance, détournent davantage du bien que les adversités de toute sorte que concerne la patience. Et c'est

đức thường cũng biểu thị các hành động của các nhân đức. Do đó, nhân đức nhẫn nại, trong tư cách là tập quán, đã được đưa ra với tư cách là một nhân đức; còn về sự khoái trá được gây nên do hành động của nhân đức, nó được coi là quả. Và điều đó nhất là do ở điều mà nhân đức nhẫn nại gìn giữ tâm hồn khỏi bị sự buồn rầu đè nặng.

TIẾT 2
PHẢI CHĂNG NHÂN ĐỨC NHẪN NẠI LÀ NHÂN ĐỨC LỚN NHẤT ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Cái gì hoàn hảo là to lớn nhất trong bất cứ giống nào. Mà đức nhẫn nại làm công việc hoàn hảo như thánh Giacôbê xác định (1,4). Vậy nó lớn nhất trong các nhân đức.

2. Mọi nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt của linh hồn. Mà điều đó xem ra là có sự thực nhất là đối với nhân đức nhẫn nại theo lời ghi chép (Lc 21,19): "Chính bởi nhẫn nại mà các ngươi giữ được mạng sống các ngươi."

3. Cái gì tạo nên và duy trì các vật khác, xem ra ở trên chúng nó. Mà, như thánh Grêgôriô xác định (In Evang. 2,35), nhân đức nhẫn nại là gốc rễ và là kẻ gìn giữ mọi nhân đức.

TRÁI LẠI, Nhân đức nhẫn nại không được kể ra ở trong bốn nhân đức được thánh Grêgôriô (Moral. 22,1) và thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,15) gọi là bốn nhân đức chính.

TRẢ LỜI : Theo lời định nghĩa, các nhân đức được sắp đặt đến với sự tốt, bởi vì Triết gia định nghĩa nhân đức (Eth. 2,6): "Cái gì làm trở nên tốt lành kẻ chiếm hữu nó và làm cho công việc của họ trở nên tốt lành." Như vậy, nhân đức sắp đặt con người đến với sự tốt một cách mạnh mẽ và trực tiếp bao nhiêu thì nó phải nguyên thủy và có năng lực hơn bấy nhiêu. Mà đó là trường hợp của các năng lực tạo nên sự tốt, hơn là trường hợp của các nhân đức phá hủy các sự đối lập ngăn cản sự tốt. Và trong các nhân đức cấu tạo nên sự tốt, nhân đức này có năng lực hơn nhân đức kia ở điều mà nó thiết lập con người ở trong sự tốt lớn hơn; đó là trường hợp của nhân đức tin, nhân đức cậy và nhân đức mến đối với nhân đức trí thuật và nhân đức công bình. Cũng vậy, trong các nhân đức phá hủy các sự đối lập ngăn cản sự tốt, nhân đức có năng lực nhất là nhân đức chiến đấu chống lại cái gì làm cho người ta ra khỏi sự tốt một cách nhiều nhất. Mà trong các sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà nhân đức sức mạnh liên hệ với chúng hoặc các sự vui thú của xúc giác mà nhân đức tiết độ liên hệ với chúng, làm cho người ta đi ra xa khỏi sự tốt hơn là các nghịch cảnh đủ

deficit non solum a virtutibus theologicis et prudentia et iustitia, quae directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quae retrahunt a maioribus impedimentis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis, ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit caritas; quarto iniustum nocumentum, quod prohibet iustitia. Tollere enim principium uniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

AD SECUNDUM dicendum quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

AD TERTIUM dicendum quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens.

ARTICULUS 3
Utrum patientia possit haberi sine gratia

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiae, dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod *multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quae vitiose diligunt*. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, praeter auxilium gratiae.

PRAETEREA, aliqui non existentes in statu gratiae magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala, unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiae.

is the object of patience. Therefore patience is not the greatest of the virtues, but falls short, not only of the theological virtues, and of prudence and justice which directly establish man in good, but also of fortitude and temperance which withdraw him from greater obstacles to good.

Reply to objection 1. Patience is said to have a perfect work in bearing hardships: for these give rise first to sorrow, which is moderated by patience; secondly, to anger, which is moderated by meekness; thirdly, to hatred, which charity removes; fourthly, to unjust injury, which justice forbids. Now that which removes the principle is the most perfect. Yet it does not follow, if patience be more perfect in this respect, that it is more perfect simply.

Reply to objection 2. Possession denotes undisturbed ownership; wherefore man is said to possess his soul by patience, in so far as it removes by the root the passions that are evoked by hardships and disturb the soul.

Reply to objection 3. Patience is said to be the root and safeguard of all the virtues, not as though it caused and preserved them directly, but merely because it removes their obstacles.

ARTICLE 2
Whether it is possible to have patience without grace ?

Objections 1. It seems that it is possible to have patience without grace. For the more his reason inclines to a thing, the more is it possible for the rational creature to accomplish it. Now it is more reasonable to suffer evil for the sake of good than for the sake of evil. Yet some suffer evil for evil's sake, by their own virtue and without the help of grace; for Augustine says (De Patientia iii) that "men endure many toils and sorrows for the sake of the things they love sinfully." Much more, therefore, is it possible for man, without the help of grace, to bear evil for the sake of good, and this is to be truly patient.

2. Further, some who are not in a state of grace have more abhorrence for sinful evils than for bodily evils: hence some heathens are related to have endured many hardships rather than betray their country or commit some other misdeed. Now this is to be truly patient. Therefore it seems that it is possible to have patience without the help of grace.

pourquoi la patience n'est pas la plus puissante des vertus, mais elle est inférieure non seulement aux vertus théologales, à la prudence et à la justice, qui établissent directement l'homme dans le bien, mais aussi à la force et à la tempérance qui détournent des plus grands empêchements.

Solutions 1. On dit que la patience fait oeuvre parfaite pour supporter les adversités, desquelles procèdent: 1° la tristesse, que gouverne la patience; 2° la colère, que gouverne la mansuétude, 3° la haine, que supprime la charité; 4° le dommage injuste, que la justice interdit. Car ôter le principe du mal est toujours ce qu'il y a de plus parfait. **En sens contraire,** si la patience est plus parfaite en cela, il ne s'ensuit pas qu'elle le soit absolument.

2. " Posséder " implique une domination tranquille. C'est pourquoi l'on dit que l'homme possède son âme par la patience en ce qu'il arrache radicalement les passions soulevées par les adversités, qui rendent son âme inquiète.

3. On appelle la patience racine et gardienne de toutes les vertus non parce qu'elle les cause et les maintient directement, mais parce qu'elle écarte ce qui s'y oppose.

ARTICLE 3
Peut-on avoir la patience sans la grâce ?

Objections 1. Cela semble possible. En effet, la créature raisonnable peut mieux accomplir ce à quoi la raison l'incline davantage. Mais il est plus raisonnable de souffrir des maux en vue du bien qu'en vue du mal. Or certains souffrent des maux en vue du mal, par leurs propres efforts, sans le secours de la grâce. Car S. Augustin reconnaît que " les hommes supportent beaucoup de labeurs et de souffrances pour l'amour de leurs vices ". Donc, l'homme peut bien davantage supporter des maux pour le bien, c'est-à-dire être vraiment patient, sans le secours de la grâce.

2. Certains, sans être en état de grâce, ont plus d'horreur pour le mal de vice que pour les maux du corps. Aussi est-il raconté que certains païens ont supporté de grands maux pour ne pas trahir leur patrie ou commettre une autre action déshonorante. Mais c'est là être vraiment patient. Il parait donc qu'on peut avoir la patience sans l'aide de la grâce.

thứ mà nhân đức nhẫn nại liên hệ với chúng. Và do đó nhân đức nhẫn nại không phải là nhân đức có năng lực nhất trong các nhân đức, nhưng nó ở dưới không những các nhân đức đối thần, nhân đức trí thuật và nhân đức công bình, là những nhân đức một cách trực tiếp thiết lập con người trong sự tốt, mà còn ở dưới nhân đức sức mạnh và nhân đức tiết độ là những nhân đức làm cho người ta ra khỏi các sự ngăn trở lớn nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta nói nhân đức nhẫn nại thi hành công việc hoàn hảo để chịu đựng các nghịch cảnh mà do đó phát xuất: Thứ nhất, sự buồn rầu, mà nhân đức nhẫn nại thống trị; thứ đến, sự giận dữ mà nhân đức nhân từ thống trị; thứ ba, sự ghen ghét mà đức mến làm cho mất đi; thứ bốn, sự thiệt hại bất công mà đức công bình cấm đoán. Bởi vì cất mất đi nguyên lý của sự xấu thì luôn luôn là điều hoàn hảo hơn. Tuy nhiên, nếu nhân đức nhẫn nại hoàn hảo hơn ở điều đó, không do đó mà nó hoàn hảo cách tuyệt đối.

2. Việc chiếm hữu bao hàm một sự thống trị yên ổn. Do đó người ta nói con người chiếm hữu tâm hồn mình nhờ nhân đức nhẫn nại ở điều mà họ nhổ tận gốc rễ các kích tình do các nghịch cảnh làm cho nổi lên, và các kích tình này làm cho linh hồn không được yên ổn.

3. Người ta gọi nhân đức nhẫn nại là gốc rễ và là kẻ giữ gìn mọi nhân đức không phải bởi vì nó tạo nên và duy trì các nhân đức một cách trực tiếp, nhưng bởi vì nó làm cho mất đi cái gì đối lập với nhân đức.

TIẾT 3
NGƯỜI TA KHÔNG CÓ ƠN THIÊN CHÚA CÓ THỂ CÓ NHÂN ĐỨC NHẪN NẠI KHÔNG ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể như vậy. Thụ tạo có trí năng có thể hoàn thành cách tốt đẹp hơn điều mà trí năng hướng họ về đấy cách mạnh mẽ hơn. Mà việc chịu các sự xấu vì nhân đức thì hợp lý hơn việc chịu các điều xấu vì sự xấu. Mà một số người chịu các sự xấu vì sự xấu, do các sự nỗ lực riêng của mình, mà không có sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa. Vì thánh Augustinô (De Pat. 3,40) thừa nhận "nhân loại chịu đựng nhiều sự khó nhọc vất vả và nhiều sự đau đớn do lòng yêu mến các tật xấu của mình." Vậy con người có thể nhiều hơn để chịu đựng các sự xấu vì sự tốt, nghĩa là có thể là thật sự nhẫn nại mà không cần đến sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa.

2. Một số người, không ở trong tình trạng ân sủng, gớm ghiếc sự xấu của tật xấu hơn là các sự xấu của thân xác. Như vậy, người ta kể rằng, một số người lương chịu đựng những sự xấu lớn lao để khỏi phản bội tổ quốc hoặc vi phạm hành động ô danh khác. Mà đó là thực sự nhẫn nại. Vậy xem ra người ta có thể có nhân đức nhẫn nại mà không có sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa.

PRAETEREA, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quaedam et amara patiuntur. Salus autem animae non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo, pari ratione, pro salute animae potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiae.

3. Further, it is quite evident that some go through much trouble and pain in order to regain health of the body. Now the health of the soul is not less desirable than bodily health. Therefore in like manner one may, without the help of grace, endure many evils for the health of the soul, and this is to be truly patient.

3. Il parait évident que certains supportent des maux pénibles et amers pour recouvrer la santé du corps. Or le salut de l'âme n'est pas moins désirable que la santé du corps. Donc, au même titre, quelqu'un peut supporter beaucoup de maux pour le salut de son âme, ce qui est avoir vraiment la patience, sans le secours de la grâce.

3. Một số người chấp nhận các sự xấu đau khổ đắng cay để bình phục thân thể. Mà sự cứu rỗi linh hồn đáng được ước ao hơn sức khỏe thân thể. Vậy người ta có thể chịu đựng nhiều sự xấu vì sự cứu rỗi linh hồn mình, đó thật là có sự nhẫn nại mà không cần đến sự trợ giúp của ân sủng.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

On the contrary, It is written (Ps. 61:6): "From Him," i.e. from God, "is my patience."

En sens contraire, on chante dans le Psaume (62, 6, Vg): " C'est de lui (Dieu) que vient la patience. "

TRÁI LẠI, Người ta ca hát trong Thánh vịnh (62,6): "Chính từ Thiên Chúa mà phát xuất nhân đức nhẫn nại."

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum, et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat*. Et huius ratio est quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quod autem aliquis praeferat bonum gratiae omnibus naturalibus bonis ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quae diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est*. Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae.

I answer that, As Augustine says (De Patientia iv), "the strength of desire helps a man to bear toil and pain: and no one willingly undertakes to bear what is painful, save for the sake of that which gives pleasure." The reason of this is because sorrow and pain are of themselves displeasing to the soul, wherefore it would never choose to suffer them for their own sake, but only for the sake of an end. Hence it follows that the good for the sake of which one is willing to endure evils, is more desired and loved than the good the privation of which causes the sorrow that we bear patiently. Now the fact that a man prefers the good of grace to all natural goods, the loss of which may cause sorrow, is to be referred to charity, which loves God above all things. Hence it is evident that patience, as a virtue, is caused by charity, according to 1 Cor. 13:4, "Charity is patient." But it is manifest that it is impossible to have charity save through grace, according to Rom. 5:5, "The charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Ghost Who is given to us." Therefore it is clearly impossible to have patience without the help of grace.

Réponse : Comme dit S. Augustin dans son livre La Patience: " La violence des désirs fait supporter labeurs et souffrances; et personne n'accepte volontiers de subir ce qui le torture, sinon pour quelque chose qui le délecte. " Et la raison en est que d'elle-même l'âme a en horreur la tristesse et la douleur, si bien qu'on ne choisirait jamais de les souffrir pour elles-mêmes, mais seulement en vue d'une fin. Il faut donc que ce bien pour lequel on veut souffrir des maux soit voulu et aimé davantage que ce bien dont la privation nous inflige la douleur que nous supportons patiemment. Or, préférer le bien de la grâce à tous les biens naturels dont la perte nous fait souffrir, cela appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus tout. Aussi est-il évident que la patience, en tant qu'elle est une vertu, a pour cause la charité, selon S. Paul: " La charité est patiente " (1 Co 13, 4). Et il est évident qu'on ne peut avoir la charité que par la grâce. " La charité de Dieu a été répandue dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné " (Rm 5, 5). Il est donc clair qu'on ne eut avoir la patience sans le secours de la grâce.

TRẢ LỜI : Như thánh Augustinô đã nói trong quyển sách về nhân đức nhẫn nại (4,40): "Sự mãnh liệt của các sự ước muốn làm cho người ta chịu đựng các sự mệt nhọc vất vả và các sự đau đớn; và không ai tự ý chấp nhận chịu đựng cái gì gây khốn khổ cho mình, trừ phi vì một cái gì làm cho mình khoái trá." Và lý do chứng minh điều đó là linh hồn tại sự gớm ghiếc sự buồn rầu và sự đau đớn đến nỗi nó chẳng bao giờ lựa chọn các điều đó, nhưng chỉ vì một mục đích nào đó. Vậy sự tốt mà vì đó người ta muốn chịu các sự xấu, phải được ước muốn và yêu mến nhiều hơn sự tốt mà việc mất sự tốt này làm cho người ta bị đau khổ mà người ta chịu đựng cách nhẫn nại. Mà việc yêu chuộng sự tốt của ơn Thiên Chúa hơn mọi sự tốt tự nhiên mà sự mất mát nó làm cho chúng ta đau khổ, điều đó thuộc về nhân đức mến làm cho chúng ta kính mến Thiên Chúa trên hết mọi sự. Như vậy, rõ ràng nhân đức nhẫn nại, trong tư cách nó là một nhân đức, có nguyên nhân là nhân đức mến theo lời thánh Phaolô nói: "Đức mến thì nhẫn nại" (1Cr 13,4). Và rõ ràng người ta chỉ có nhân đức mến do ơn Thiên Chúa. Có lời ghi chép: "Lòng mến của Thiên Chúa đã được đổ xuống lòng ta nhờ bởi Thánh Thần" (Rm 5,5). Vậy rõ ràng người ta không thể có nhân đức nhẫn nại mà không có sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Reply to objection 1. The inclination of reason would prevail in human nature in the state of integrity. But in corrupt nature the inclination of concupiscence prevails, because it is dominant in man. Hence man is more prone to bear evils for the sake of goods in which the concupiscence delights here and now, than to endure evils for the sake of goods to come, which are desired in accordance with reason: and yet it is this that pertains to true patience.

Solutions 1. Si la nature humaine était intacte, l'inclination de la raison y prévaudrait; mais dans la nature corrompue, ce qui prévaut c'est l'inclination de convoitise, qui domine dans l'homme. Et c'est pourquoi l'homme est plus enclin à supporter les maux là où la convoitise trouve son plaisir dès maintenant, que de supporter des maux en vue de biens futurs désirés selon la raison. C'est pourtant cela qui est la véritable patience.

GIẢI ĐÁP 1. Giả như bản tính nhân loại nguyên vẹn, khuynh hướng của trí năng hẳn thắng thế ở đó; mà trong bản tính hư hỏng, điều thắng thế đó là sự ham muốn thống trị con người. Và do đó con người nghiêng về việc chịu đựng các sự xấu ở nơi mà sự ham muốn gặp được sự vui thú của mình tức thì bây giờ, hơn là việc chịu đựng các sự xấu vì các sự tốt tương lai theo trí năng; tuy nhiên, chính điều đó là nhân đức nhẫn nại thực sự.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae. Et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiae est supernaturale. Unde in illud non potest tendere

Reply to objection 2. The good of a social virtue [*Cf. FS, Q[61], A[5]] is commensurate with human nature; and consequently the human will can tend thereto without the help of sanctifying grace, yet not without the help of God's grace [*Cf. FS, Q[109], A[2]]. On the other hand, the good of grace is

2. Le bien de la vertu politique est à la mesure de la nature humaine. C'est pourquoi la volonté de l'homme peut y tendre sans le secours de la grâce sanctifiante, toutefois non sans le secours d'une grâce actuelle de Dieu. Mais le bien de la grâce est surnaturel; aussi l'homme ne peut y tendre par

2. Sự tốt của nhân đức chính trị theo mức độ của bản tính nhân loại. Do đó, ý chí của con người có thể hướng về đó mà không có ơn công chính hóa; tuy nhiên, không phải là không có sự trợ giúp của ân sủng hiện tại của Thiên Chúa. Còn sự tốt của ân sủng thì siêu nhiên. Như vậy, con người không thể hướng về đó bằng

homo per virtutem suae naturae. Et ideo non est similis ratio.

AD TERTIUM dicendum quod tolerantia etiam malorum quae quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quae procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS 4
Utrum patientia sit pars fortitudinis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam, dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod patientia consistit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

PRAETEREA, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiae.

PRAETEREA, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia, cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

SED CONTRA est quod Tullius, in sua rhetorica, ponit eam fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala aequanimiter perpeti, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. In malis autem quae ab aliis inferuntur, praecipua sunt, et difficillima ad sustinendum, illa quae pertinent ad pericula mortis, circa quae est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali.

supernatural, wherefore man cannot tend thereto by a natural virtue. Hence the comparison fails.

Reply to objection 3. Even the endurance of those evils which a man bears for the sake of his body's health, proceeds from the love a man naturally has for his own flesh. Hence there is no comparison between this endurance and patience which proceeds from a supernatural love.

ARTICLE 4
Whether patience is a part of fortitude ?

Objections 1. It seems that patience is not a part of fortitude. For a thing is not part of itself. Now patience is apparently the same as fortitude: because, as stated above (Q[123], A[6]), the proper act of fortitude is to endure; and this belongs also to patience. For it is stated in the Liber Sententiarum Prosperi [*The quotation is from St. Gregory, Hom. xxxv in Evang.] that "patience consists in enduring evils inflicted by others." Therefore patience is not a part of fortitude.

2. Further, fortitude is about fear and daring, as stated above (Q[123], A[3]), and thus it is in the irascible. But patience seems to be about sorrow, and consequently would seem to be in the concupiscible. Therefore patience is not a part of fortitude but of temperance.

3. Further, the whole cannot be without its part. Therefore if patience is a part of fortitude, there can be no fortitude without patience. Yet sometimes a brave man does not endure evils patiently, but even attacks the person who inflicts the evil. Therefore patience is not a part of fortitude.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) reckons it a part of fortitude.

I answer that, Patience is a quasi-potential part of fortitude, because it is annexed thereto as secondary to principal virtue. For it belongs to patience "to suffer with an equal mind the evils inflicted by others," as Gregory says in a homily (xxxv in Evang.). Now of those evils that are inflicted by others, foremost and most difficult to endure are those that are connected with the danger of death, and about these evils fortitude is concerned. Hence it is clear that in this matter fortitude has the principal place, and that it lays claim to that which is principal in this matter. Wherefore patience is annexed to fortitude as secondary to principal virtue, for which

la seule force de sa nature. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Supporter des maux pour la santé du corps procède de l'amour dont l'homme, par nature, aime sa propre chair. Et c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas avec la patience, qui procède de l'amour surnaturel.

ARTICLE 4
La patience fait-elle partie de la force ?

Objections 1. Il apparaît que non. Car le même être ne fait pas partie de lui-même. Or la patience semble identique à la force parce que, on l'a dit plus haut, supporter est l'acte propre de la force, et cela appartient aussi à la patience, car il est dit dans les " Sentences " de S. Prosper que la patience " consiste à supporter les maux venus du dehors ".

2. On a établir que la force concerne la crainte et l'audace et qu'ainsi elle réside dans l'irascible. Mais la patience concerne les tristesses et paraît ainsi résider dans le concupiscible. Donc la patience ne fait pas partie de la force, mais plutôt de la tempérance.

3. Un tout ne peut exister sans l'une de ses parties. Donc, si la patience fait partie de la force, la force ne pourra jamais exister sans la patience; cependant il arrive que le fort ne supporte pas patiemment les maux: au contraire il attaque leur auteur. Donc la patience ne fait pas partie de la force.

En sens contraire, Cicéron, en fait une partie de la force.

Réponse : La patience fait partie de la force à titre de partie potentielle, parce qu'elle s'adjoint à elle comme une vertu secondaire à la principale. En effet, il appartient à la patience " de supporter d'une âme égale les maux venus de l'extérieur ", d'après S. Grégoire. Or, parmi les maux que les autres nous infligent, les principaux et les plus difficiles à supporter sont ceux qui se rattachent aux périls mortels, que concerne la force. On voit ainsi qu'en cette matière, c'est la force qui est en tête, comme revendiquant pour elle ce qui est le plus primordial en cette matière. Et c'est pourquoi la patience s'adjoint à elle comme la vertu secondaire à la

cách hưởng nhờ năng lực của bản tính mình. Vậy sự so sánh không có giá trị.

3. Việc chịu đựng các sự xấu vì sức khỏe của thân xác phát xuất từ lòng yêu mến mà con người theo bản tính yêu mến xác thịt riêng của mình. Và do đó, sự so sánh không giá trị đối với nhân đức nhẫn nại, là nhân đức phát xuất từ tình yêu thiêng liêng.

TIẾT 4
NHÂN ĐỨC NHẪN NẠI LÀ PHẦN CỦA NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Một vật không phải là phần của chính mình. Mà nhân đức nhẫn nại xem ra đồng nhất với nhân đức sức mạnh, bởi vì người ta đã nói ở trước (Q.123, a.6), việc chịu đựng là hành động riêng của nhân đức sức mạnh, và điều đó cũng thuộc về nhân đức nhẫn nại, vì có lời ghi chép: đức nhẫn nại cốt tại chịu đựng các sự xấu phát xuất từ bên ngoài (S. Grégoire Le Grand, In Evang. 2,35).

2. Người ta đã xác định (Q.123, a.3), nhân đức sức mạnh liên hệ với sự sợ hãi và sự táo bạo, và như vậy nó ở trong nộ dục. Mà nhân đức nhẫn nại liên hệ với các sự buồn rầu và xem ra ở trong tham dục. Vậy, nhân đức nhẫn nại không phải là phần của nhân đức sức mạnh, nhưng đúng hơn là của nhân đức tiết độ.

3. Một toàn thể không hiện hữu mà không có một phần nào trong các phần của mình. Vậy, nếu nhân đức nhẫn nại là phần của nhân đức sức mạnh, nhân đức sức mạnh sẽ không bao giờ có thể hiện hữu mà không có nhân đức nhẫn nại; tuy nhiên, xảy ra là người hùng dũng không chịu đựng các sự xấu một cách nhẫn nại; trái lại, họ tấn công tác giả của các sự xấu đó. Vậy nhân đức nhẫn nại không phải là phần của nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,5) coi nhân đức nhẫn nại là phần của nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Nhân đức nhẫn nại là phần của nhân đức sức mạnh với tư cách là phần năng lực, bởi vì nó nối kết với nhân đức sức mạnh như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính. Quả thế, điều riêng của nhân đức nhẫn nại là chịu đựng với tâm hồn bình thản các sự xấu phát xuất từ bên ngoài như thánh Grêgôriô xác nhận (In Evang. 2,35). Mà, trong các sự xấu mà các kẻ khác bắt chúng ta phải chịu, các sự xấu chính yếu nhất và khó khăn nhất để chịu đựng là những sự xấu quy về những sự nguy hiểm gây nên chết chóc mà nhân đức sức mạnh liên hệ với chúng nó. Như vậy người ta trông thấy rằng ở vấn đề này, chính nhân đức sức mạnh đứng đầu, với tư cách đòi cho mình cái nguyên thủy nhất trong vấn đề này. Và do đó, nhân đức nhẫn nại nối kết

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem pertinere potest sustinentia quorumcumque malorum.

AD SECUNDUM dicendum quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter praesentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principalius est circa tristitias, nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo proprie est in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quae opponuntur delectationibus tactus, puta quae sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum, sed patientia praecipue est circa tristitias quae ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

AD TERTIUM dicendum quod patientia potest, quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis, de qua parte obiectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quae pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiae quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit, quia, ut Chrysostomus dicit, super illud Matth., *vade Satanas, in iniuriis propriis patientem esse laudabile est, iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est* reason Prosper calls patience brave (Sent. 811).

Reply to objection 1. It belongs to fortitude to endure, not anything indeed, but that which is most difficult to endure, namely dangers of death: whereas it may pertain to patience to endure any kind of evil.

Reply to objection 2. The act of fortitude consists not only in holding fast to good against the fear of future dangers, but also in not failing through sorrow or pain occasioned by things present; and it is in the latter respect that patience is akin to fortitude. Yet fortitude is chiefly about fear, which of itself evokes flight which fortitude avoids; while patience is chiefly about sorrow, for a man is said to be patient, not because he does not fly, but because he behaves in a praiseworthy manner by suffering [patiendo] things which hurt him here and now, in such a way as not to be inordinately saddened by them. Hence fortitude is properly in the irascible, while patience is in the concupiscible faculty. Nor does this hinder patience from being a part of fortitude, because the annexing of virtue to virtue does not regard the subject, but the matter or the form. Nevertheless patience is not to be reckoned a part of temperance, although both are in the concupiscible, because temperance is only about those sorrows that are opposed to pleasures of touch, such as arise through abstinence from pleasures of food and sex: whereas patience is chiefly about sorrows inflicted by other persons. Moreover it belongs to temperance to control these sorrows besides their contrary pleasures: whereas it belongs to patience that a man forsake not the good of virtue on account of such like sorrows, however great they be.

Reply to objection 3. It may be granted that patience in a certain respect is an integral part of justice, if we consider the fact that a man may patiently endure evils pertaining to dangers of death; and it is from this point of view that the objection argues. Nor is it inconsistent with patience that a man should, when necessary, rise up against the man who inflicts evils on him; for Chrysostom [*Homily v. in the Opus Imperfectum, falsely ascribed to St. John Chrysostom] says on Mat. principale.

Solutions 1. Il appartient à la force non de supporter n'importe quoi, mais seulement ce qu'il est souverainement difficile de supporter: les périls mortels. Tandis qu'à la patience il peut revenir de supporter n'importe quels maux.

2. L'acte de la force ne consiste pas seulement en ce que l'on persévère dans le bien malgré la crainte de périls futurs, mais aussi en ce que l'on ne défaille pas sous la tristesse ou souffrance présente, et à cet égard la patience a des affinités avec la force. Et cependant la force concerne au premier chef les craintes dont la nature porte à la fuite, que la force refuse. Quant à la patience, elle concerne davantage, à titre principal, les tristesses; car on appelle patient non pas celui qui ne fuit pas, mais celui qui a une conduite digne d'éloges en souffrant ce qui nuit présentement, de telle sorte qu'il n'en ressent pas une tristesse désordonnée. Et voilà pourquoi la force est proprement dans l'irascible, et la patience dans le concupiscible. Et cela n'empêche pas que la patience fasse partie de la force, parce que l'adjonction d'une vertu à une autre ne se juge pas selon la puissance où elle siège, mais selon la matière ou la forme. Et cependant la patience n'est pas donnée comme faisant partie de la tempérance, quoique ces deux vertus aient leur siège dans le concupiscible. Parce que la tempérance concerne seulement les tristesses qui s'opposent aux plaisirs du toucher comme celles qui viennent de l'abstinence d'aliments ou de plaisirs sexuels; mais la patience concerne surtout les tristesses que les autres nous infligent. De plus, il revient à la tempérance de refréner ces tristesses, ainsi que les délectations opposées; à la patience il appartient d'empêcher l'homme de s'éloigner du bien de la vertu à cause de ce genre de tristesses, si grandes soient-elles.

3. La patience peut sous un certain rapport être donnée comme une partie intégrante de la force, ce qui était le point de départ de l'objection, en tant qu'on supporte patiemment les maux qui se rattachent aux dangers mortels. Et il n'est pas contraire à la nature de la patience que l'on attaque, en cas de besoin, celui qui fait du mal; parce que, comme dit Chrysostome sur " Arrière, Satan ! ", " il est louable d'être patient devant les injures qu'on nous

với nó như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Điều riêng của nhân đức sức mạnh không phải là chịu đựng bất cứ cái gì, nhưng chỉ chịu đựng cái gì cực kỳ khó khăn để chịu đựng: các sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Còn điều riêng của nhân đức nhẫn nại là chịu đựng bất cứ những sự xấu nào.

2. Hành động của nhân đức sức mạnh không chỉ cốt tại điều người ta bền chí trong sự tốt, mặc dầu sợ hãi các sự nguy hiểm tương lai, mà cốt tại điều người ta không sờn do sự buồn rầu hoặc sự đau khổ hiện tại, và ở phương diện này, nhân đức nhẫn nại có những tương hệ với nhân đức sức mạnh. Tuy nhiên, nhân đức sức mạnh một cách chủ yếu liên hệ với các sự sợ hãi mà bản tính của chúng nó khiến người ta chạy trốn, nhưng nhân đức sức mạnh từ chối điều đó. Còn về nhân đức nhẫn nại, nó một cách chủ yếu liên hệ nhiều hơn với các sự buồn rầu; bởi vì người ta gọi là người nhẫn nại không phải kẻ không chạy trốn, nhưng là kẻ có lối sống xứng đáng ca ngợi bằng cách chịu đựng cái gì làm hại trong giây phút hiện tại, đến nỗi họ không cảm thấy sự buồn rầu mất trật tự vì đó. Cho nên nhân đức sức mạnh một cách đích thực ở trong nộ dục, và nhân đức nhẫn nại ở trong tham dục. Và điều đó không ngăn trở nhân đức nhẫn nại không phải là phần của nhân đức sức mạnh, bởi vì sự phụ vào của nhân đức này cho nhân đức khác không được xem xét tùy theo năng lực làm trú sở cho nó, nhưng tùy theo chất thể hoặc mô thể; Tuy nhiên, nhân đức nhẫn nại không được coi là phần của nhân đức tiết độ, dầu mà cả hai nhân đức này đều có trú sở của mình ở trong tham dục. Bởi vì nhân đức tiết độ chỉ liên hệ với các sự buồn rầu đối lập với các sự vui thú của xúc giác như các sự vui thú xuất phát từ sự kiêng cữ thức ăn hoặc sự vui thú tính dục; còn nhân đức nhẫn nại liên hệ nhất là với các sự buồn rầu mà những kẻ khác gây nên cho chúng ta. Hơn nữa, điều riêng của nhân đức tiết độ là tiết chế các sự buồn rầu này cũng như các sự khoái trá đối lập; còn nhân đức nhẫn nại có chức phận ngăn trở con người không rời bỏ sự tốt của nhân đức vì giống buồn rầu này, cho dầu các sự buồn rầu này to lớn thế nào đi nữa.

3. Nhân đức nhẫn nại ở phương diện nào đó có thể được coi là phần nguyên tuyền của nhân đức sức mạnh; điều đó là khởi điểm của vấn nạn này, trong tư cách người ta chịu đựng một cách nhẫn nại các sự xấu quy về các sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Và điều này không trái nghịch với bản tính của nhân đức nhẫn nại, là người ta khi cần thiết, tấn công kẻ gây nên sự xấu; bởi vì, như thánh Chrysôstômô (Op impert. in Matth. 5,4) về lời nói: “Hãy lui ra sau ta, hỡi Satan!” Việc nhẫn nại trước những sự lăng mạ người ta gây nên cho chúng

impium. Et Augustinus dicit, in quadam epistola contra Marcellinum, quod praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos compugnatur. Secundum vero quod patientia se habet circa quaecumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS 5
Utrum patientia sit idem quod longanimitas

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod patientia Dei praedicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos ut convertantur, unde Eccli. V dicitur, *altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

PRAETEREA, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat, dicitur enim aliquis impatiens morae, sicut et aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem longanimitati.

PRAETEREA, sicut tempus est quaedam circumstantia malorum quae sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quae distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

SED CONTRA est quod Rom. II, super illud, an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis, dicit Glossa, *videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt*.

RESPONDEO dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam vel timorem sive tristitiam quae respiciunt malum, ita etiam et longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum

4:10, "Begone Satan," that "it is praiseworthy to be patient under our own wrongs, but to endure God's wrongs patiently is most wicked": and Augustine says in a letter to Marcellinus (Ep. cxxxviii) that "the precepts of patience are not opposed to the good of the commonwealth, since in order to ensure that good we fight against our enemies." But in so far as patience regards all kinds of evils, it is annexed to fortitude as secondary to principal virtue.

ARTICLE 5
Whether patience is the same as longanimity ?

Objections 1. It seems that patience is the same as longanimity. For Augustine says (De Patientia i) that "we speak of patience in God, not as though any evil made Him suffer, but because He awaits the wicked, that they may be converted." Wherefore it is written (Ecclus. 5:4): "The Most High is a patient rewarder." Therefore it seems that patience is the same as longanimity.

2. Further, the same thing is not contrary to two things. But impatience is contrary to longanimity, whereby one awaits a delay: for one is said to be impatient of delay, as of other evils. Therefore it seems that patience is the same as longanimity.

3. Further, just as time is a circumstance of wrongs endured, so is place. But no virtue is distinct from patience on the score of place. Therefore in like manner longanimity which takes count of time, in so far as a person waits for a long time, is not distinct from patience.

On the contrary, a gloss [*Origen, Comment. in Ep. ad Rom. ii] on Rom. 2:4, "Or despisest thou the riches of His goodness, and patience, and longsuffering?" says: "It seems that longanimity differs from patience, because those who offend from weakness rather than of set purpose are said to be borne with longanimity: while those who take a deliberate delight in their crimes are said to be borne patiently."

I answer that, Just as by magnanimity a man has a mind to tend to great things, so by longanimity a man has a mind to tend to something a long way off. Wherefore as magnanimity regards hope, which tends to good, rather than daring, fear, or sorrow, which have evil as their object, so also does longanimity. Hence longanimity has more in common with magnanimity than with patience. Nevertheless it may have something in common

adresse; mais supporter patiemment celles qui s'adressent à Dieu, c'est par trop impie ". Et S. Augustin écrit que les préceptes de la patience ne sont pas contraires au bien de l'État puisque, pour le garder, on doit combattre l'ennemi. Mais selon son comportement envers tous les autres maux, la patience s'adjoint à la force comme une vertu secondaire à la principale.

ARTICLE 5
La patience est-elle identique à la longanimité ?

Objections 1. C'est ce qu'il semble, car S. Augustin dit qu'on célèbre la patience de Dieu non parce qu'il souffre un certain mal, mais en ce qu'il " attend que les méchants se convertissent ". Si bien qu'on dit dans l'Ecclésiastique (5, 4): " Le Seigneur sait attendre. " Il semble donc que la patience soit identique à la longanimité.

2. Le même habitus n'est pas opposé à deux êtres différents. Mais l'impatience s'oppose à la longanimité par laquelle on accepte un retard; car certains ne peuvent supporter aucun retard, pas plus que les autres maux.

3. Le temps est une circonstance qualifiant les maux que l'on supporte, et de même le lieu. Or, au point de vue du lieu, on ne découvre pas une vertu distincte de la patience. Donc pareillement la longanimité, qui est relative au temps en ce qu'on subit une longue attente, ne se distingue pas de la patience.

En sens contraire, sur ce texte (Rm 2,4) " Méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience, de sa longanimité? " la Glose dit: " La longanimité paraît différer de la patience, parce que ceux qui pèchent par faiblesse plutôt que par mauvaise volonté, c'est par longanimité qu'on les supporte; mais pour ceux qui, avec obstination, se complaisent dans leurs voluptés, il faut dire qu'on les supporte avec patience. "

Réponse : On appelle magnanimité la vertu qui donne le courage de tendre aux grandes choses; de même on appelle longanimité celle qui donne le courage de tendre à quelque chose qui se trouve à une longue distance. C'est pourquoi, de même que la magnanimité regarde l'espérance, qui tend au bien, plus que l'audace, la crainte ou la tristesse, qui regardent le mal, de même la longanimité. Celle-ci, par suite, rejoint

ta thì đáng ca ngợi; nhưng việc nhẫn nại chịu đựng các sự lăng mạ người ta đưa ra chống Thiên Chúa, đó thật là quá bất kính. Và thánh Augustinô (Epist. 138. Ab Marcellinum) đã viết, các lệnh truyền của nhân đức nhẫn nại không trái ngược với ích lợi của quốc gia bởi vì, để bảo vệ quốc gia, người ta phải đánh tan quân địch. Mà theo sự phản ứng của mình đối với mọi sự xấu khác, nhân đức nhẫn nại nối kết với nhân đức sức mạnh như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính.

TIẾT 5
Phải chăng chăng nhân đức nhẫn nại đồng nhất với nhân đức kiên chí ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Augustinô (De Pat. 1,41) nói người ta ca ngợi đức nhẫn nại của Thiên Chúa không phải bởi vì Ngài chịu một sự xấu nào, nhưng về điều này là Ngài chờ đợi các kẻ xấu trở lại. Do đó, người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (5,4): "Thiên Chúa biết đời đời." Vậy xem ra nhân đức nhẫn nại đồng nhất với nhân đức kiên chí.

2. Cũng một tập quán không đối lập với hai hữu thể khác nhau. Mà tính không kiên tâm đối lập với nhân đức kiên chí mà do đó người ta chấp nhận một sự chậm trễ; bởi vì một số người không thể chịu đựng một sự chậm trễ nào, cũng không thể chịu đựng các sự xấu khác.

3. Thời gian là hoàn cảnh của các sự xấu mà người ta chịu đựng, và nơi chỗ cũng thế. Mà, về phương diện nơi chỗ, người ta không khám phá ra một nhân đức phân biệt với nhân đức nhẫn nại. Cũng vậy, nhân đức kiên chí là nhân đức quan hệ với thời gian ở điều này là người ta chịu một sự chờ đợi lâu dài, không phân biệt với nhân đức nhẫn nại.

TRÁI LẠI, Về lời nói (Rm 2,4): "Ngươi khinh thường kho tàng phong phú về thiện tính, nhẫn nại kiên chí của Người không?" Sách Chú giải nói: Nhân đức kiên chí xem ra phân biệt với nhân đức nhẫn nại, bởi vì những kẻ phạm tội bởi yếu đuối hơn là bởi ý chí xấu, do đó nhân đức kiên chí mà người ta chịu đựng họ; còn những kẻ vì ngoan cố thích thú trong những sự khoái lạc của mình, chúng ta phải nói rằng người ta chịu đựng họ do nhân đức nhẫn nại.

TRẢ LỜI : Người ta gọi nhân đức độ lượng là nhân đức đem lại sự can đảm hướng đến các điều to tát lớn lao; cũng vậy, người ta gọi nhân đức kiên chí là nhân đức đem lại sự can đảm để hướng đến cái gì ở rất xa cách; do đó, cũng như nhân đức độ lượng liên hệ với sự hy vọng hướng đến sự tốt, hơn là nhắm sự táo bạo, sự sợ hãi hoặc sự buồn rầu, là những điều liên hệ với sự xấu, thì nhân đức kiên chí cũng vậy. Do đó, nhân đức kiên chí nối kết với nhân đức độ lượng nhiều

magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere, si autem in longinquum differatur, mala autem oporteat in praesenti sustinere, difficilius est. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. XIII, *spes quae differtur affligit animam*. Unde et in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic igitur secundum quod sub ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quae pertinet ad longanimitatem; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius, definiens patientiam, dicit quod *patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium*. Quod dicit arduarum, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit difficilium, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit ac diuturna, pertinet ad longanimitatem secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

AD TERTIUM dicendum quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, tamen non est similiter remotum a natura rerum sicut illud quod est longinquum tempore. Et ideo non est similis ratio. Et praeterea quod est longinquum loco non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco a nobis tardius tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiae quam Glossa assignat. Quia in his qui ex infirmitate peccant hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo, et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur, et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

with patience, for two reasons. First, because patience, like fortitude, endures certain evils for the sake of good, and if this good is awaited shortly, endurance is easier: whereas if it be delayed a long time, it is more difficult. Secondly, because the very delay of the good we hope for, is of a nature to cause sorrow, according to Prov. 13:12, "Hope that is deferred afflicteth the soul." Hence there may be patience in bearing this trial, as in enduring any other sorrows. Accordingly longanimity and constancy are both comprised under patience, in so far as both the delay of the hoped for good (which regards longanimity) and the toil which man endures in persistently accomplishing a good work (which regards constancy) may be considered under the one aspect of grievous evil. For this reason Tully (De Invent. Rhet. ii) in defining patience, says that "patience is the voluntary and prolonged endurance of arduous and difficult things for the sake of virtue or profit." By saying "arduous" he refers to constancy in good; when he says "difficult" he refers to the grievousness of evil, which is the proper object of patience; and by adding "continued" or "long lasting," he refers to longanimity, in so far as it has something in common with patience.

This suffices for the Replies to the First and Second Objections.

Reply to objection 3. That which is a long way off as to place, though distant from us, is not simply distant from things in nature, as that which is a long way off in point of time: hence the comparison fails. Moreover, what is remote as to place offers no difficulty save in the point of time, since what is placed a long way from us is a long time coming to us.

4. We grant the fourth argument. We must observe, however, that the reason for the difference assigned by this gloss is that it is hard to bear with those who sin through weakness, merely because they persist a long time in evil, wherefore it is said that they are borne with longanimity: whereas the very fact of sinning through pride seems to be unendurable; for which reason those who sin through pride are stated to be borne with patience.

davantage la magnanimité que la patience. Cependant la longanimité peut rejoindre la patience à un double titre. D'abord parce que la patience, comme la force, supporte certains maux en vue d'un bien. Si celui-ci est proche, ce support est plus facile; mais si ce bien est longuement différé alors que les maux à supporter sont déjà présents, l'attente devient plus difficile. Ensuite le fait même de différer le bien espéré cause de la tristesse, selon les Proverbes (13, 12): " Un espoir différé afflige l'âme. " Aussi supporter cette affliction peut être le fait de la patience, comme de supporter n'importe quelles tristesses. Ainsi donc, on peut englober sous la même raison de mal attristant et le retard du bien espéré, ce qui relève de la longanimité; et l'effort que l'on soutient pour persévérer dans l'accomplissement d'une oeuvre bonne, ce qui relève de la constance. De ce fait, aussi bien la longanimité que la constance sont englobées dans la patience. Si bien que Cicéron définit la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service et d'honnêteté ". " Ardues ": il s'agit de la constance dans le bien. " Difficiles ": il s'agit de la gravité du mal, qu'envisage spécialement la patience. " Prolongé " concerne la longanimité en tant qu'elle coïncide avec la patience.

Solutions 1 et **2.** Ce qui précède répond à ces deux objections.

3. Ce qui est distant dans l'espace, bien que ce soit éloigné de nous, n'est cependant pas aussi éloigné du donné réel que ce qui est distant dans le temps. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas. En outre, ce qui est distant dans l'espace ne comporte de difficulté qu'en fonction du temps, parce que cela met plus longtemps à nous parvenir.

4. Nous le concédons. **En sens contraire,** il faut tenir compte du motif de la différence signalée par la Glose. Parce que chez ceux qui pèchent par faiblesse, la seule chose qui soit pénible, c'est leur longue persévérance dans le mal, et c'est pourquoi l'on dit qu'ils sont supportés par longanimité. Mais le fait même qu'on pèche par orgueil, est pénible; et c'est pourquoi on dit supporter par patience ceux qui pèchent par orgueil.

hơn là với nhân đức nhẫn nại. Tuy nhiên, nhân đức kiên chí có thể nối kết với nhân đức nhẫn nại với hai tư cách. Trước hết, bởi vì nhân đức nhẫn nại, như nhân đức sức mạnh chịu đựng một số sự xấu vì điều tốt. Nếu điều tốt ở gần, sự chịu đựng này dễ dàng hơn; còn nếu sự tốt này triển hoãn lâu dài đang khi các sự xấu phải chịu đựng đã hiện diện, sự chờ đợi trở nên khó khăn hơn. Do đó, chính việc triển hoãn sự tốt đã được hy vọng gây nên sự buồn rầu, theo lời nói trong sách Cách ngôn (13,12): “Hy vọng triển hoãn làm đau lòng.” Như vậy, việc chịu đựng nỗi đau lòng này là việc làm của nhân đức nhẫn nại, như việc chịu đựng bất cứ các sự buồn rầu nào. Như thế, người ta có thể bao gồm trong cũng một yếu tính của sự xấu gây nên sự buồn rầu, sự chậm trễ của sự tốt được hy vọng; điều đó lệ thuộc vào nhân đức nhẫn nại; và sự cố gắng người ta chịu đựng để bền vững hoàn thành một công việc tốt lành, điều đó thuộc về nhân đức bền chí. Do đó, cả nhân đức kiên chí và nhân đức bền chí được bao gồm trong nhân đức nhẫn nại. Thì ra, Cicéron (Rhet. 2,54) định nghĩa nhân đức nhẫn nại là sự chịu đựng do ý chí và lâu dài các sự thử thách gay go và khó khăn vì lý do phục vụ và tính lương thiện. Gay go: đó là nhân đức bền chí trong sự tốt. Khó khăn: đó là sự trọng đại của sự xấu được nhân đức nhẫn nại nhắm cách đặc biệt. Lâu dài: nhân đức kiên chí liên hệ với nó trong tư cách ăn khớp với nhân đức nhẫn nại.

GIẢI ĐÁP 1 và **2.** Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong hai vấn nạn này.

3. Điều cách xa trong không gian, dầu mà nó cách xa chúng ta, vẫn không xa cách các thực tại nhất định như điều xa cách theo thời gian. Do đó, sự so sánh không có giá trị. Hơn nữa, điều xa cách trong không gian chỉ bao hàm sự khó khăn vì thời gian, bởi vì điều đó cách xa chúng ta về nơi chỗ, sẽ chậm trễ đến với chúng ta hơn.

4. Chúng ta chấp nhận vấn nạn này; tuy nhiên, chúng ta phải lưu ý đến lý do cho sự dị biệt mà sách Chú giải đã nêu lên. Bởi vì ở nơi những người phạm tội do tính yếu đuối, chỉ có một điều nặng nề, đó là họ bền vững lâu dài trong sự xấu, và do đó người ta nói họ phải được chịu đựng do nhân đức kiên chí. Song chính việc người ta phạm tội do tính kiêu ngạo thì nặng nề; và do đó người ta nói đến việc do đức nhẫn nại mà chịu đựng những kẻ phạm tội do tính kiêu ngạo.

QUAESTIO 137

DE PERSEVERANTIA, ET DE VITIIS OPPOSITIS

OF PERSEVERANCE

LA PERSÉVÉRANCE

NHÂN ĐỨC BỀN CHÍ

Deinde considerandum est de perseverantia, et de vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum perseverantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tertio, quomodo se habet ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiae.

We must now consider perseverance and the vices opposed to it. Under the head of perseverance there are four points of inquiry: (1) Whether perseverance is a virtue? (2) Whether it is a part of fortitude? (3) Of its relation to constancy; (4) Whether it needs the help of grace?

Après elle, nous étudierons les vices opposés (Question 138). I. La persévérance est-elle une vertu? - 2. Fait-elle partie de la force? - 3. Quel rapport a-t-elle avec la constance? - 4. A-t-elle besoin du secours de la grâce?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu về Nhân đức bền chí và các tật xấu đối lập (Q.138). 1. Đức bền chí là một nhân đức? 2. Nó là phần của nhân đức sức mạnh không? 3. Nó có tương quan nào với nhân đức bền bỉ? 4. Nó cần đến sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa không?

ARTICULUS 1
Utrum perseverantia sit virtus

ARTICLE 1
Whether perseverance is a virtue ?

ARTICLE 1
La persévérance est-elle une vertu ?

TIẾT 1
Đức bền chí là một nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *continentia est potior quam perseverantia*. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo perseverantia non est virtus.

Objections 1. It seems that perseverance is not a virtue. For, according to the Philosopher (Ethic. vii, 7), continency is greater than perseverance. But continency is not a virtue, as stated in Ethic. iv, 9. Therefore perseverance is not a virtue.

Objections 1. Il semble que non, parce que, selon Aristote " la continence est plus importante que la persévérance ". " Mais la continence n'est pas une vertu ", dit-il aussi. Donc la persévérance n'est pas une vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Theo Triết gia (Eth. 7,7), sự tiết dục quan trọng hơn sự bền chí. Mà sự tiết dục không phải là một nhân đức như Triết gia xác định (Eth. 4,9). Vậy sự bền chí cũng không phải là nhân đức.

PRAETEREA, *virtus est qua recte vivitur*, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit. Sed sicut ipse dicit in libro de perseverantia, *nullus potest dici perseverantiam habere quandiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem*. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Further, "by virtue man lives aright," according to Augustine (De Lib. Arb. ii, 19). Now according to the same authority (De Persever. i), no one can be said to have perseverance while living, unless he persevere until death. Therefore perseverance is not a virtue.

2. " La vertu est ce qui fait vivre droitement " selon S. Augustin. Mais lui-même dit aussi: " On ne peut appeler persévérant aucun homme tant qu'il vit et qu'il n'a pas persévéré jusqu'à la mort. "

2. Nhân đức là cái gì làm cho người ta sống cách ngay thẳng như thánh Augustinô minh chứng (De Lib. Arb. 2,19). Mà chính thánh nhân cũng nói người ta không thể gọi người nào là bền chí, bao lâu họ sống và trừ phi họ bền vững đến chết.

PRAETEREA, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II Ethic. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiae, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio*. Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

3. Further, it is requisite of every virtue that one should persist unchangeably in the work of that virtue, as stated in Ethic. ii, **4.** But this is what we understand by perseverance: for Tully says (De Invent. Rhet. ii) that "perseverance is the fixed and continued persistence in a well-considered purpose." Therefore perseverance is not a special virtue, but a condition of every virtue.

3. " Tenir ferme " dans l'oeuvre vertueuse est requis pour toute vertu selon Aristote. Mais cela ressortit à la fonction de la persévérance, car Cicéron définit celle-ci: " Demeurer ferme et constant pour un motif bien considéré. " Donc la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais une condition de toute vertu.

3. Việc bền vững trong công việc nhân đức là điều phải có đối với mọi nhân đức như Triết gia xác định (Eth. 2,4); mà điều đó lệ thuộc vào chức phận của sự bền chí, bởi vì Cicéron định nghĩa sự bền chí (Rhet. 2,54): "Tồn tại bền vững và bền bỉ vì một lý do được cứu xét kỹ lưỡng". Vậy sự bền chí không phải là một nhân đức đặc biệt, nhưng là một điều kiện cho mọi nhân đức.

SED CONTRA est quod Andronicus dicit, quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et non immanendum, et neutrorum*. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

On the contrary, Andronicus [*Chrysippus: in De Affect.] says that "perseverance is a habit regarding things to which we ought to stand, and those to which we ought not to stand, as well as those that are indifferent." Now a habit that directs us to do something well, or to omit something, is a virtue. Therefore perseverance is a virtue.

En sens contraire, Andronicus affirme: " La persévérance est l'habitus concernant les choses auxquelles il faut s'attacher ou non, et celles qui sont indifférentes. " Mais un habitus qui nous ordonne à bien faire quelque chose, ou à l'omettre, est une vertu. Donc la persévérance est une vertu.

TRÁI LẠI, Andromcô khẳng định (De Affect.): "Nhân đức bền chí là tập quán liên hệ với các sự vật mà người ta phải bám dính vào đó hoặc không bám dính vào đó, và những sự vật trung lập." Mà một tập quán sắp đặt chúng ta để hoàn thành tốt một cái gì hoặc để bỏ qua cái đó, là một nhân đức. Vậy sự bền chí là một nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est circa difficile et bonum*. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. ii, 3), "virtue is about the difficult and the good"; and so where there is a special kind of difficulty or goodness, there is a special virtue. Now a virtuous deed may involve goodness or difficulty on two counts. First, from the act's very species, which is considered in respect of the proper object of that act: secondly, from the length of time, since to persist long in something difficult involves a special difficulty. Hence to persist

Réponse : D'après Aristote " la vertu concerne le difficile et le bien ". C'est pourquoi, lorsqu'il se présente une raison spéciale de bonté ou de difficulté, il y a une vertu spéciale. Or l'oeuvre de la vertu peut comporter de la bonté et de la difficulté pour deux motifs. D'une part à cause de l'espèce même de l'acte qui tient à la raison de son objet propre. D'autre part à cause d'une durée prolongée, car le fait même de s'obstiner longtemps à une tâche difficile présente une

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Eth. 2,3), nhân đức liên hệ với điều khó khăn là điều tốt. Do đó, khi xuất hiện một yếu tính đặc biệt về thiện tính hoặc về sự khó khăn, thì có một nhân đức đặc biệt. Mà công việc của nhân đức có thể bao hàm thiện tính và sự khó khăn vì hai lý do. Một đàng, vì loại của chính hành động nắm lấy yếu tính của đối tượng riêng của nó. Đàng khác, vì thời gian kéo dài, bởi vì chính việc một mực giữ lâu dài một công việc khó khăn đem lại một sự khó khăn đặc biệt. Do đó, việc bám

difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

long in something good until it is accomplished belongs to a special virtue. Accordingly just as temperance and fortitude are special virtues, for the reason that the one moderates pleasures of touch (which is of itself a difficult thing), while the other moderates fear and daring in connection with dangers of death (which also is something difficult in itself), so perseverance is a special virtue, since it consists in enduring delays in the above or other virtuous deeds, so far as necessity requires.

difficulté spéciale. C'est pourquoi s'attacher à un bien jusqu'à son achèvement ressortit à une difficulté spéciale. On sait que la tempérance et la force sont des vertus spéciales parce que l'une gouverne les plaisirs du toucher, ce qui est de soi difficile, et l'autre gouverne les craintes et les audaces concernant les dangers mortels, ce qui est également difficile de soi. Et de même la persévérance est une vertu spéciale à laquelle il appartient, dans l'une ou l'autre oeuvre vertueuse, de résister longuement si c'est nécessaire.

dính vào một sự tốt cho tới khi sự tốt này được hoàn thành lệ thuộc vào một sự khó khăn đặc biệt. Người ta biết rằng nhân đức tiết độ và nhân đức sức mạnh là những nhân đức đặc biệt, bởi vì nhân đức thứ nhất thống trị các sự vui thú của xúc giác, điều đó tại sự là điều khó khăn, và nhân đức thứ hai thống trị các sự sợ hãi và các sự táo bạo liên hệ với các sự nguy hiểm gây ra chết chóc, điều đó cũng khó khăn tại sự. Và cũng vậy, nhân đức bền chí là một nhân đức đặc biệt có chức phận trong công việc nhân đức này hoặc công việc nhân đức kia, là chịu đựng lâu dài nếu cần.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus accipit ibi perseverantiam secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile sustinere bona, sed mala. Mala autem quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt. Unde respectu illorum non est praecipua laus perseverantiae. Inter alia autem mala, praecipua sunt illa quae opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitae, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quae quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hoc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur, sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Reply to objection 1. The Philosopher is taking perseverance there, as it is found in one who bears those things which are most difficult to endure long. Now it is difficult to endure, not good, but evil. And evils that involve danger of death, for the most part are not endured for a long time, because often they soon pass away: wherefore it is not on this account that perseverance has its chief title to praise. Among other evils foremost are those which are opposed to pleasures of touch, because evils of this kind affect the necessaries of life: such are the lack of food and the like, which at times call for long endurance. Now it is not difficult to endure these things for a long time for one who grieves not much at them, nor delights much in the contrary goods; as in the case of the temperate man, in whom these passions are not violent. But they are most difficult to bear for one who is strongly affected by such things, through lacking the perfect virtue that moderates these passions. Wherefore if perseverance be taken in this sense it is not a perfect virtue, but something imperfect in the genus of virtue. On the other hand, if we take perseverance as denoting long persistence in any kind of difficult good, it is consistent in one who has even perfect virtue: for even if it is less difficult for him to persist, yet he persists in the more perfect good. Wherefore such like perseverance may be a virtue, because virtue derives perfection from the aspect of good rather than from the aspect of difficulty.

Solutions 1. Aristote entend ici la persévérance au sens où l'on persévère dans des actions où il est très difficile de tenir bon longtemps. Or il n'est pas difficile de supporter longtemps des événements heureux, mais des maux. Or les maux que sont les dangers mortels ne sont généralement pas à supporter longtemps parce que, le plus souvent, ils passent vite. Aussi n'est-ce pas à leur sujet qu'on loue le plus la persévérance. Parmi les autres maux, les principaux sont ceux qui s'opposent aux plaisirs du toucher, parce que de tels maux sont envisagés à propos des nécessités de la vie, par exemple le manque d'aliments ou d'autres ressources, qui parfois demanderont à être supportés longtemps. Ce n'est pas une difficulté pour celui qui n'en retire pas beaucoup de tristesse et qui ne prend pas un grand plaisir dans les biens opposés: on le voit chez l'homme tempérant, en qui ces passions ne sont pas violentes. Mais cela est extrêmement difficile chez celui que ces passions touchent vivement, car il n'a pas la vertu parfaite qui peut modifier ces passions. C'est pourquoi, si l'on prend la persévérance de cette façon, elle n'est pas une vertu parfaite mais, dans le genre vertu, un être inachevé. Mais si nous prenons la persévérance en ce sens qu'un individu s'obstine longtemps à poursuivre un bien difficile, cela peut convenir aussi à celui qui possède une vertu accomplie. Et si tenir bon lui est moins difficile, il persiste pourtant dans un bien plus parfait. Aussi une telle persévérance peut-elle être une vertu parce que la perfection de la vertu est attribuée selon la raison de bonté plus que selon la raison de difficulté.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia ở đây hiểu nhân đức bền chí theo ý nghĩa là người ta bền vững trong các hành động mà việc tồn tại tốt lành lâu dài là điều rất khó khăn. Mà việc chịu đựng lâu dài các biến cố may mắn không phải là điều khó khăn, nhưng là việc chịu đựng các sự xấu. Mà các sự xấu như các sự nguy hiểm gây ra chết chóc, nói một cách tổng quát, không phải là phải chịu đựng lâu dài bởi vì thường nhất, chúng nó qua đi mau. Như vậy không phải về vấn đề chúng nó mà người ta ca ngợi nhiều nhất nhân đức bền chí. Trong các sự xấu khác, các sự xấu chính đó là những sự xấu đối lập với các sự vui thú của xúc giác, bởi vì những sự xấu như thế được nhắm về các nhu yếu của đời sống, thí dụ, sự thiếu lương thực hay thiếu các nguồn lợi khác, những điều này đôi khi đòi hỏi người ta phải chịu đựng lâu dài, không phải là sự khó khăn đối với kẻ chịu đựng lâu dài về điều không làm cho họ buồn rầu nhiều, hoặc về những sự tốt đối lập mà họ không vui thú mấy: người ta thấy điều đó ở nơi con người có điều độ mà ở nơi họ, các đam mê này có ảnh hưởng mãnh liệt. Nhưng điều đó cực kỳ khó khăn đối với con người mà các đam mê này có ảnh hưởng mãnh liệt, bởi vì họ không có nhân đức hoàn hảo có thể biến đổi các đam mê này. Do đó, nếu người ta hiểu nhân đức bền chí theo thể cách này, nó không phải là nhân đức hoàn hảo, nhưng là một hữu thể không hoàn thành ở giống nhân đức. Còn nếu chúng ta hiểu nhân đức bền chí theo ý nghĩa này là một cá nhân khăng khăng lâu dài theo đuổi một sự tốt khó khăn, điều đó cũng thích hợp cho kẻ chiếm hữu một nhân đức đã hoàn thành. Và nếu việc tồn tại tốt lành ít khó khăn hơn đối với họ, họ vẫn bền vững trong sự tốt hoàn hảo hơn. Như vậy, một sự bền chí như thế có thể là một nhân đức bởi vì sự hoàn hảo của nhân đức được chỉ định tùy theo yếu tính của thiện tính hơn là tùy theo yếu tính của sự khó khăn.

AD SECUNDUM dicendum quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *fides est credere quod non vides*. Potest tamen contingere quod aliquis habet

Reply to objection 2. Sometimes a virtue and its act go by the same name: thus Augustine says (Tract. in Joan. lxxix): "Faith is to believe without seeing." Yet it is possible to have a habit of virtue without performing the act: thus a poor

2. On donne parfois le même nom à la vertu et à son acte. C'est ainsi que, pour S. Augustin, " la foi, c'est croire ce que tu ne vois pas ". Il peut cependant arriver que tel ait l'habitus de la vertu, sans en exercer l'acte; ainsi un pauvre peut

2. Đôi khi người ta cho cũng một cái tên cho nhân đức và cho hành động của nó. Chính như vậy mà đối với thánh Augustinô (Tr. in Joan. 79,14), đức tin đó là điều tin như không trông thấy. Tuy nhiên có thể xảy ra là một người nào có tập quán nhân đức mà

habitum virtutis qui tamen non exercet actum, sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si aedificator incipiat aedificare et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat. Et quandoque quidem habens habitum perseverantiae eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque in finem. Est autem duplex finis, unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanae vitae. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debet durare, sicut fidei, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae. Et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae. Et secundum hoc, Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

man has the habit of magnificence without exercising the act. Sometimes, however, a person who has the habit, begins to perform the act, yet does not accomplish it, for instance a builder begins to build a house, but does not complete it. Accordingly we must reply that the term "perseverance" is sometimes used to denote the habit whereby one chooses to persevere, sometimes for the act of persevering: and sometimes one who has the habit of perseverance chooses to persevere and begins to carry out his choice by persisting for a time, yet completes not the act, through not persisting to the end. Now the end is twofold: one is the end of the work, the other is the end of human life. Properly speaking it belongs to perseverance to persevere to the end of the virtuous work, for instance that a soldier persevere to the end of the fight, and the magnificent man until his work be accomplished. There are, however, some virtues whose acts must endure throughout the whole of life, such as faith, hope, and charity, since they regard the last end of the entire life of man. Wherefore as regards these which are the principal virtues, the act of perseverance is not accomplished until the end of life. It is in this sense that Augustine speaks of perseverance as denoting the consummate act of perseverance.

avoir l'habitus de la magnificence, dont pourtant il n'exerce pas l'acte. Mais parfois quelqu'un qui a un habitus commence à exercer l'acte, mais ne le termine pas, par exemple si l'entrepreneur commence à bâtir et n'achève pas la maison. Il faut donc conclure que le nom de persévérance est pris parfois pour l'habitus dans lequel on choisit de persévérer, et parfois pour l'acte par lequel on persévère. Et parfois celui qui possède l'habitus de persévérance choisit de persévérer et commence l'exécution en persistant quelque temps; cependant il n'achève pas l'acte parce qu'il ne persiste pas jusqu'à la fin. Or la fin est double: celle de l'oeuvre, et la fin de la vie humaine. De soi, il appartient à la persévérance qu'on persévère jusqu'au terme de l'oeuvre vertueuse; ainsi, que le soldat persévère jusqu'à la fin du combat, et le magnifique jusqu'à l'achèvement de son ouvrage. Il y a des vertus dont les actes doivent durer pendant toute la vie, comme la foi, l'espérance et la charité, parce qu'elles regardent la fin ultime de toute la vie humaine. Voilà pourquoi, à l'égard de ces vertus qui sont principales, l'acte de persévérance ne s'achève pas avant la fin de la vie. C'est en ce sens que S. Augustin parle de persévérance pour désigner un acte consommé.

không thi hành nhân đức này trong hành động; như vậy, một người nghèo khó có thể có tập quán của nhân đức đại lượng (đại độ) mà nó không sử dụng trong hành động. Còn đôi khi một người nào có một tập quán bắt đầu đưa ra hành động, nhưng không hoàn thành hành động này, thí dụ, nếu một người đốc công bắt đầu xây cất và không hoàn thành tòa nhà. Vậy, người ta phải kết luận rằng cái tên bền chí đôi khi được sử dụng biểu thị tập quán mà trong đó người ta lựa chọn tồn tại bền vững và đôi khi biểu thị hành động mà do đó người ta tồn tại bền vững. Và đôi khi kẻ chiếm hữu tập quán bền chí lựa chọn việc bền vững và bắt đầu thi hành bằng cách bền vững trong một thời gian; tuy nhiên, họ không hoàn thành hành động này bởi vì họ không bền vững đến cùng. Mà mục đích có hai thứ: mục đích của công việc, và mục đích của đời sống nhân loại. Một cách nguyên thường, điều riêng của nhân đức bền chí là người ta bền vững đến cùng công việc nhân đức; như vậy, một nguyên nhân bền vững đến cùng cuộc chiến đấu, và người đại độ bền vững đến công việc mình hoàn thành. Có những nhân đức mà các hành động của chúng phải tồn tại cả một đời sống, như đức tin, đức cậy và đức mến, bởi vì chúng nó liên hệ với cùng đích của cả đời sống nhân loại. Do đó mà, đối với các nhân đức chính hành động của nhân đức bền chí không hoàn thành trước khi đời sống chấm dứt. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Augustinô nói tới nhân đức bền chí để biểu thị một hành động hoàn tất.

AD TERTIUM dicendum quod virtuti potest aliquid convenire dupliciter. Uno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem quae dicitur perseverantia, quae hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est qualitas difficile mobilis.

Reply to objection 3. Unchangeable persistence may belong to a virtue in two ways. First, on account of the intended end that is proper to that virtue; and thus to persist in good for a long time until the end, belongs to a special virtue called perseverance, which intends this as its special end. Secondly, by reason of the relation of the habit to its subject: and thus unchangeable persistence is consequent upon every virtue, inasmuch as virtue is a "quality difficult to change."

3. Quelque chose peut convenir à la vertu de deux façons. D'abord, en raison de l'intention portant proprement sur la fin. Ainsi, persister dans le bien jusqu'au bout relève de la persévérance, dont c'est la fin spécifique. En outre, cela convient à la vertu par comparaison de l'habitus avec son sujet. Et ainsi persister immuablement est un attribut de toute vertu, en ce qu'elle est, comme tout habitus, une qualité difficile à perdre.

3. Một cái gì có thể thích hợp với nhân đức theo hai thể cách. Trước hết, vì ý hướng một cách đích xác liên hệ với mục đích. Như vậy, việc tồn tại bền vững trong sự tốt đến cùng lệ thuộc vào nhân đức bền chí, và nhân đức bền chí nhắm nó là mục đích loại thuộc. Hơn nữa, điều đó thích hợp với nhân đức do sự so sánh tập quán với chủ thể của nó. Và như vậy, việc tồn tại bền vững không thay đổi là đặc tính của mọi nhân đức, trong điều mà nhân đức là một phẩm chất khó mất đi như mọi tập quán.

ARTICULUS 2
Utrum perseverantia sit pars fortitudinis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., perseverantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiae quam fortitudinis.

PRAETEREA, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quanto vehementiores fuerint

ARTICLE 2
Whether perseverance is a part of fortitude ?

Objections 1. It seems that perseverance is not a part of fortitude. For, according to the Philosopher (Ethic. viii, 7), "perseverance is about pains of touch." But these belong to temperance. Therefore perseverance is a part of temperance rather than of fortitude.

2. Further, every part of a moral virtue is about certain passions which that virtue moderates. Now perseverance does not imply moderation of the passions: since the more violent the passions, the

ARTICLE 2
La persévérance fait-elle partie de la force ?

Objections 1. Il semble que non, car selon Aristote la persévérance concerne les tristesses relevant du toucher. Mais cela se rattache à la tempérance. Donc la persévérance fait partie de la tempérance plus que de la force.

2. Toute partie d'une vertu morale concerne certaines passions, que cette vertu gouverne. Mais la persévérance ne comporte pas de modération apportée aux passions, car plus ces passions sont

TIẾT 2
Nhân đức bền chí là phần của nhân đức sức mạnh ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Theo Triết gia (Eth. 7,7), nhân đức bền chí liên hệ với các sự buồn rầu lệ thuộc vào xúc giác. Mà điều đó quy về nhân đức tiết độ. Vậy nhân đức bền chí là phần của nhân đức tiết độ hơn là của nhân đức sức mạnh.

2. Mọi phần của một luân đức liên hệ với một số đam mê được nhân đức này thống trị. Mà nhân đức bền chí không bao hàm sự điều hòa được đem lại cho các đam mê, bởi vì các đam mê này càng mãnh liệt, kẻ bền

passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiae, quae perficit rationem.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de perseverantia, quod *perseverantiam nullus potest amittere*. Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam pars eius. Ergo perseverantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

SED CONTRA est quod Tullius ponit perseverantiam partem fortitudinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur sicut secundaria virtus principali, omnis virtus cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quae provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiae, nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

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

AD SECUNDUM dicendum quod illa perseverantia de qua philosophus loquitur, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem

more praiseworthy is it to persevere in accordance with reason. Therefore it seems that perseverance is a part not of a moral virtue, but rather of prudence which perfects the reason.

3. Further, Augustine says (De Persev. i) that no one can lose perseverance; whereas one can lose the other virtues. Therefore perseverance is greater than all the other virtues. Now a principal virtue is greater than its part. Therefore perseverance is not a part of a virtue, but is itself a principal virtue.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii) reckons perseverance as a part of fortitude.

I answer that, As stated above (Q[123], A[2]; FS, Q[61], AA[3],4), a principal virtue is one to which is principally ascribed something that lays claim to the praise of virtue, inasmuch as it practices it in connection with its own matter, wherein it is most difficult of accomplishment. In accordance with this it has been stated (Q[123], A[2]) that fortitude is a principal virtue, because it observes firmness in matters wherein it is most difficult to stand firm, namely in dangers of death. Wherefore it follows of necessity that every virtue which has a title to praise for the firm endurance of something difficult must be annexed to fortitude as secondary to principal virtue. Now the endurance of difficulty arising from delay in accomplishing a good work gives perseverance its claim to praise: nor is this so difficult as to endure dangers of death. Therefore perseverance is annexed to fortitude, as secondary to principal virtue.

Reply to objection 1. The annexing of secondary to principal virtues depends not only on the matter [*Cf. Q[136], A[4], ad 2], but also on the mode, because in everything form is of more account than matter. Wherefore although, as to matter, perseverance seems to have more in common with temperance than with fortitude, yet, in mode, it has more in common with fortitude, in the point of standing firm against the difficulty arising from length of time.

Reply to objection 2. The perseverance of which the Philosopher speaks (Ethic. vii, 4,7) does not moderate any passions, but consists merely in a certain firmness of reason and will. But perseverance, considered as a virtue, moderates certain passions, namely fear of weariness or failure

violentes, plus celui qui persévère selon la raison est digne d'éloge. Il apparaît donc que la persévérance ne fait partie d'aucune vertu morale, mais de la prudence, qui perfectionne la raison.

3. S. Augustin dit que " personne ne peut perdre la persévérance ". Mais l'homme peut perdre les autres vertus. Donc la persévérance l'emporte sur toutes. Mais la vertu principale est plus forte que sa partie. Donc la persévérance ne fait partie d'aucune vertu, c'est plutôt elle qui est la vertu principale.

En sens contraire, Cicéron fait de la persévérance une partie de la force.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, la vertu principale est celle à laquelle on attribue principalement quelque chose qui ressortit à la louange de la vertu, en tant qu'elle le réalise à l'égard de sa matière propre, dans laquelle il est très difficile et très bon de l'observer. Et par suite nous avons dit que la force est une vertu principale parce qu'elle garde la fermeté dans les domaines où il est très difficile de tenir bon, et qui sont les dangers mortels. C'est pourquoi il est nécessaire d'adjoindre à la force, comme une vertu secondaire à la principale, toute vertu dont le mérite consiste à soutenir fermement quelque chose de difficile. Soutenir la difficulté qui provient de la longue durée de l'oeuvre bonne, c'est ce qui fait le mérite de la persévérance; et ce n'est pas aussi difficile que d'affronter des périls mortels. C'est pourquoi la persévérance s'adjoint à la force comme une vertu secondaire à la principale.

Solutions 1. L'annexion d'une vertu secondaire à la principale ne tient pas compte seulement de la matière, mais davantage du mode, parce qu'en toute chose la forme l'emporte sur la matière. Aussi, bien que la persévérance paraisse converger, quant à la matière, avec la tempérance plus qu'avec la force, cependant, pour le mode, elle converge davantage avec la force, en tant qu'elle assure la fermeté contre les difficultés provenant d'une longue durée.

2. La persévérance dont parle le Philosophe ne modère pas des passions, mais consiste seulement en une certaine fermeté de la raison et de la volonté. Mais la persévérance en tant qu'on y voit une vertu, gouverne certaines passions: la crainte de la fatigue ou de l'échec dus à la longue durée.

vững theo trí năng càng đáng ca ngợi. Vậy xem ra nhân đức bền chí không phải là phần của luân đức nào, nhưng là phần của nhân đức trí thuật, là nhân đức kiện toàn trí năng.

3. Thánh Augustinô (De Persev. ch. 6,45) nói: không ai có thể mất nhân đức bền chí. Mà con người có thể mất các nhân đức khác. Vậy nhân đức bền chí vượt qua mọi nhân đức. Mà nhân đức chính thì mạnh hơn một phần của mình. Vậy nhân đức bền chí không phải là phần của nhân đức nào, nó một cách đúng hơn, là một nhân đức chính.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet 2,54) coi nhân đức bền chí là một phần của nhân đức sức mạnh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.11; I-II, Q.61, a.3 và 4), nhân đức chính là nhân đức mà một cách chủ yếu người ta chỉ về cho nó một cái gì thuộc về lời ca ngợi nhân đức, trong tư cách nó thực hiện điều này đối với chất thể riêng của mình; mà trong chất thể riêng này mà trong đó việc cứu xét rất khó khăn và rất tốt đẹp. Và do đó, chúng ta đã nói (Q.123, a.11), nhân đức sức mạnh là nhân đức chính bởi vì nó giữ gìn sự vững vàng trong các lãnh vực mà việc tồn tại tốt lành là điều rất khó khăn, là những sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Do đó, mọi nhân đức mà công đức cốt tại nâng đỡ một cách chắc chắn cái gì khó khăn thì một cách tất yếu phải nối kết với nhân đức sức mạnh như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính. Việc nâng đỡ sự khó khăn phát xuất từ thời gian lâu dài của công việc tốt lành, đó là điều tạo nên công đức của nhân đức bền chí; và đó không phải là cũng khó khăn bằng việc đương đầu với các sự nguy hiểm gây ra chết chóc. Do đó, nhân đức bền chí nối kết với nhân đức sức mạnh như nhân đức phụ thuộc với nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phụ thuộc thêm vào của một nhân đức phụ thuộc cho nhân đức chính, không những hệ tại chất thể, mà còn hệ tại thể cách, bởi vì trong mọi sự vật, mô thể vượt qua chất thể. Như vậy, mặc dầu nhân đức bền bỉ xem ra về phương diện chất thể, đồng quy về nhân đức tiết độ hơn về nhân đức sức mạnh. Tuy nhiên, đối với thể cách, nó đồng quy nhiều hơn về nhân đức sức mạnh, trong tư cách nó đảm bảo sự vững vàng chống các sự khó khăn phát xuất từ thời gian kéo dài.

2. Nhân đức bền chí mà Triết gia đề cập đến không điều hòa các đam mê, nhưng chỉ cốt tại một sự vững vàng nào đó của trí năng và của ý chí. Mà nhân đức bền chí trong tư cách người ta trông thấy ở đó một nhân đức, thống trị một số đam mê: sự sợ hãi mỏi mệt và sự thất bại do kỳ gian lâu dài. Vậy nhân đức này ở trong nộ dục

fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde haec virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. XXIV *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiae sic acceptae esset quod amitteretur, quia iam non duraret usque in finem.

ARTICULUS 3
Utrum constantia pertineat ad perseverantiam

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

PRAETEREA, virtus est circa difficile et bonum. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quae pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

PRAETEREA, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem, nam Macrobius condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

SED CONTRA est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

RESPONDEO dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono, differunt autem secundum ea quae difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia, quia difficultas quae est ex diuturnitate actus, est

on account of the delay. Hence this virtue, like fortitude, is in the irascible.

Reply to objection 3. Augustine speaks there of perseverance, as denoting, not a virtuous habit, but a virtuous act sustained to the end, according to Mat. 24:13, "He that shall persevere to the end, he shall be saved." Hence it is incompatible with such like perseverance for it to be lost, since it would no longer endure to the end.

ARTICLE 3
Whether constancy pertains to perseverance ?

Objections 1. It seems that constancy does not pertain to perseverance. For constancy pertains to patience, as stated above (Q[137], A[5]): and patience differs from perseverance. Therefore constancy does not pertain to perseverance.

2. Further, "virtue is about the difficult and the good." Now it does not seem difficult to be constant in little works, but only in great deeds, which pertain to magnificence. Therefore constancy pertains to magnificence rather than to perseverance.

3. Further, if constancy pertained to perseverance, it would seem nowise to differ from it, since both denote a kind of unchangeableness. Yet they differ: for Macrobius (In Somn. Scip. i) condivides constancy with firmness by which he indicates perseverance, as stated above (Q[128] , A[6]). Therefore constancy does not pertain to perseverance.

On the contrary, One is said to be constant because one stands to a thing. Now it belongs to perseverance to stand to certain things, as appears from the definition given by Andronicus. Therefore constancy belongs to perseverance.

I answer that, Perseverance and constancy agree as to end, since it belongs to both to persist firmly in some good: but they differ as to those things which make it difficult to persist in good. Because the virtue of perseverance properly makes man persist firmly in good, against the difficulty that arises from the very continuance of the act: whereas constancy makes him persist firmly in good against difficulties arising from any other external hindrances. Hence perseverance takes precedence of constancy as a part of fortitude, because the difficulty arising from continuance of action is more intrinsic to the act of virtue than that which arises from external

Aussi cette vertu réside-t-elle dans l'irascible, comme la force.

3. S. Augustin parle ici de la persévérance, non en tant qu'elle désigne un habitus vertueux, mais en tant qu'elle désigne l'acte de vertu continué jusqu'à la fin selon cette parole (Mt 24, 13): " Parce qu'il a persévéré jusqu'à la fin, il sera sauvé. " C'est pourquoi il serait contraire à la raison de persévérance ainsi entendue qu'on la perde, parce qu'alors elle ne durerait pas jusqu'à la fin.

ARTICLE 3
Quel rapport la persévérance a-t-elle avec la constance ?

Objections 1. On n'en voit pas, car la constance se rattache à la patience, on l'a dit plus haut. Mais la patience diffère de la persévérance, donc la constance ne se rattache pas à la persévérance.

2. La vertu concerne le bien difficile. Mais il ne semble pas difficile d'être constant dans les petites affaires, comme dans les grandes oeuvres qui relèvent de la magnificence. Donc la constance se rattache plus à la magnificence qu'à la persévérance.

3. Si la constance se rattachait à la persévérance, elle ne semblerait différer en rien de celle-ci, parce que l'une et l'autre implique une certaine immobilité. Elles diffèrent pourtant, car Macrobe distingue la constance de la fermeté, par laquelle on entend la persévérance, comme on l'a dit. Donc la constance ne se rattache pas à la persévérance.

En sens contraire, on dit que quelqu'un est constant parce qu'il " se tient à " quelque chose (cum - stat). Or rester attaché ainsi appartient à la persévérance telle que la définit Andronicus? Donc la constance relève de la persévérance.

Réponse : Sans doute la persévérance et la constance se rejoignent-elles par leur fin qui est, pour toutes deux, de persister fermement dans un certain bien. Mais elles diffèrent selon les causes qui rendent cette persistance difficile. Car la vertu de persévérance a pour rôle propre de faire persister fermement dans le bien contre la difficulté qui vient de la longue durée de l'acte; tandis que la constance fait persister fermement dans le bien contre la difficulté qui provient d'obstacles extérieurs.

như nhân đức sức mạnh.

3. Thánh Augustinô ở đây nói tới nhân đức bền chí, không phải trong tư cách nó biểu thị một tập quán nhân đức, nhưng trong tư cách nó biểu thị hành động của nhân đức được tiếp tục đến cùng theo lời ghi chép: "Những kẻ nào kiên nhẫn đến cùng, kẻ ấy sẽ được cứu" (Mt 24,13). Do đó, việc mất đi nhân đức bền chí trái ngược với yếu tính của nó, bởi vì trong trường hợp này nó hẳn không tồn tại đến cùng.

TIẾT 3
Nhân đức bền chí tương quan với nhân đức bền bỉ thế nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tương quan nào cả. Nhân đức bền bỉ quy về nhân đức nhẫn nại như người ta thấy ở trước (Q.136, a.5). Mà nhân đức nhẫn nại phân biệt với nhân đức bền chí. Vậy nhân đức bền bỉ không quy về nhân đức bền chí.

2. Nhân đức liên hệ với sự tốt khó khăn. Mà xem ra không có sự khó khăn trong việc tồn tại bền bỉ đối với trong các công việc nhỏ mọn như trong các công việc lớn lao lệ thuộc vào nhân đức đại lượng. Vậy nhân đức bền bỉ quy về nhân đức đại độ hơn là về nhân đức bền chí.

3. Nếu nhân đức bền bỉ quy về nhân đức bền chí, xem ra nó không khác biệt gì với nhân đức này, bởi vì cả hai chúng nó bao hàm một sự bất động nào đó. Tuy nhiên, chúng nó không phân biệt với nhau, bởi vì Macrobe (Un Somn. Scipion. 1,8) phân biệt nhân đức bền bỉ với nhân đức vững vàng, tức là nhân đức bền chí. Vậy nhân đức bền bỉ không quy về nhân đức bền chí.

TRÁI LẠI, Người ta nói kẻ nào bền bỉ bởi vì nó đứng vững với một cái gì: sự bền bỉ dịch bởi từ ngữ La tinh constantia, và từ ngữ này được cấu thành bởi hai tiếng cum (với) và stare (đứng). Mà tồn tại bám dính như vậy quy về nhân đức bền chí y như đã được Andronicô (a.1) định nghĩa. Vậy nhân đức bền bỉ lệ thuộc vào nhân đức bền chí.

TRẢ LỜI : Nhất định nhân đức bền chí và nhân đức bền bỉ nối kết với nhau do mục đích của chúng nó, và mục đích của cả hai chúng nó là tồn tại vững vàng trong một sự tốt nào; nhưng chúng nó phân biệt nhau tùy theo các nguyên nhân làm cho sự tồn tại vững vàng này trở nên khó khăn. Bởi vì nhân đức bền chí có vai trò riêng là làm cho người ta tồn tại vững vàng trong sự tốt chống sự khó khăn phát xuất từ thời gian lâu dài của hành động; trong khi nhân đức bền bỉ làm cho người ta tồn tại vững vàng trong sự tốt chống sự khó khăn phát xuất từ các sự ngăn trở bên ngoài.

essentialior actui virtutis quam illa quae est ex exterioribus impedimentis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod exteriora impedimenta persistendi in bono praecipue sunt illa quae tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia, secundum autem ea quae difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

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

AD TERTIUM dicendum quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea, non tamen est idem ei inquantum differt ab ea ut dictum est.

ARTICULUS 4
Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiae. Perseverantia enim est quaedam virtus, ut dictum est. Sed virtus, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, agit in modum naturae. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliud auxilium gratiae.

PRAETEREA, donum gratiae Christi est maius quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet Rom. V. Sed ante peccatum homo sic conditus fuit ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novae gratiae.

PRAETEREA, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis, unde ex persona impiorum dicitur Sap. V, ambulavimus vias difficiles. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo*.

RESPONDEO dicendum quod,

obstacles.

Reply to objection 1. External obstacles to persistence in good are especially those which cause sorrow. Now patience is about sorrow, as stated above (Q[136], A[1]). Hence constancy agrees with perseverance as to end: while it agrees with patience as to those things which occasion difficulty. Now the end is of most account: wherefore constancy pertains to perseverance rather than to patience.

Reply to objection 2. It is more difficult to persist in great deeds: yet in little or ordinary deeds, it is difficult to persist for any length of time, if not on account of the greatness of the deed which magnificence considers, yet from its very continuance which perseverance regards. Hence constancy may pertain to both.

Reply to objection 3. Constancy pertains to perseverance in so far as it has something in common with it: but it is not the same thing in the point of their difference, as stated in the Article.

ARTICLE 4
Whether perseverance needs the help of grace ?

Objections 1. It seems that perseverance does not need the help of grace. For perseverance is a virtue, as stated above (A[1]). Now according to Tully (De Invent. Rhet. ii) virtue acts after the manner of nature. Therefore the sole inclination of virtue suffices for perseverance. Therefore this does not need the help of grace.

2. Further, the gift of Christ's grace is greater than the harm brought upon us by Adam, as appears from Rom. 5:15, seqq. Now "before sin man was so framed that he could persevere by means of what he had received," as Augustine says (De Correp. et Grat. xi). Much more therefore can man, after being repaired by the grace of Christ, persevere without the help of a further grace.

3. Further, sinful deeds are sometimes more difficult than deeds of virtue: hence it is said in the person of the wicked (Wis. 5:7): "We . . . have walked through hard ways." Now some persevere in sinful deeds without the help of another. Therefore man can also persevere in deeds of virtue without the help of grace.

On the contrary, Augustine says (De Persev. i): "We hold that perseverance is a gift of God, whereby we persevere unto the end, in Christ."

I answer that, As stated above

Solutions 1. Ces obstacles extérieurs sont surtout ceux qui donnent de la tristesse. Et c'est à la patience que ressortit la tristesse, nous l'avons dit,. C'est pourquoi, selon la fin, la constance rejoint la persévérance, et selon les difficultés qu'elles rencontrent, elle rejoint la patience. Or c'est la fin qui est la plus importante, et c'est pourquoi la constance se rattache plus à la persévérance qu'à la patience.

2. Il est plus difficile de persévérer dans les grands ouvrages, mais dans les ouvrages petits et moyens il y a une difficulté, non à cause de la grandeur de l'acte, que regarde la magnificence, mais au moins à cause de sa longue durée, que regarde la persévérance. Et c'est pourquoi la constance peut se rattacher à l'une et à l'autre.

3. Il est vrai que la constance se rattache à la persévérance, à cause de ce qu'elles ont de commun; mais elle ne lui est pas identique à cause des différences que nous venons de dire.

ARTICLE 4
La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce ?

Objections 1. Il ne semble pas, car on a dit qu'elle est une vertu. Mais la vertu, dit Cicéron agit à la manière de la nature. L'inclination à la vertu suffit donc à elle seule pour produire la persévérance. Celle-ci ne requiert donc pas un autre secours venu de la grâce.

2. Le don de la grâce du Christ est plus grand que le dommage créé par Adam, comme le montre S. Paul (Rm 5,15). Mais avant le péché, l'homme avait été créé " avec tout ce qui lui était nécessaire pour persévérer ", dit S. Augustin. Donc l'homme restauré par la grâce du Christ peut bien plus encore persévérer sans le secours d'une grâce nouvelle.

3. Les oeuvres du péché sont parfois plus difficiles que les oeuvres de la vertu. C'est pourquoi la Sagesse (5, 7) fait dire aux impies: " Nous avons marché par des routes difficiles. " Mais certains persévèrent dans les oeuvres de péché sans le secours d'autrui. Donc, même dans les oeuvres de vertu, on peut persévérer sans le secours de la grâce.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Nous affirmons que la persévérance est un don de Dieu, elle qui fait persévérer dans le Christ jusqu'à la fin. "

Réponse : On voit, d'après ce

GIẢI ĐÁP 1. Các sự ngăn trở bên ngoài này là những sự ngăn trở gây nên sự buồn rầu, và sự buồn rầu lệ thuộc vào nhân đức nhẫn nại như chúng ta đã nói ở trước (Q.136, a.1). Do đó, tùy theo mục đích, nhân đức bền bỉ nối kết với nhân đức bền chí, và tùy theo các sự khó khăn chúng nó gặp phải, nó nối kết với nhân đức nhẫn nại. Mà chính mục đích là cái quan trọng nhất, và do đó nhân đức bền bỉ quy về nhân đức bền chí nhiều hơn là quy về nhân đức nhẫn nại.

2. Việc tồn tại vững vàng trong các công việc to tát thì khó khăn hơn, nhưng trong các công việc nhỏ mọn và các công việc trung bình có sự khó khăn, không phải vì sự to lớn của hành động được nhân đức đại độ nhắm, nhưng ít ra vì thời gian lâu dài của nó được nhân đức bền chí nhắm. Và do đó, nhân đức bền bỉ có thể quy về cả hai nhân đức này.

3. Sự thật là nhân đức bền bỉ quy về nhân đức bền chí vì điều chúng nó có chung với nhau; nhưng chúng nó không đồng nhất với nhau do các sự dị biệt chúng ta mới nói tới.

TIẾT 4
Nhân đức bền chí cần đến sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không cần như vậy. Người ta nói nhân đức bền chí là một nhân đức mà theo Cicéron (Rhet. 2,53), nhân đức hành động theo thể cách bản thể. Khuynh hướng về nhân đức tự nó đã đủ để tạo nên nhân đức bền chí; vậy nhân đức bền chí không cần đến sự trợ giúp phát xuất từ ơn Thiên Chúa.

2. Ân huệ về ân sủng của Chúa Kitô lớn hơn sự thiệt hại đã do ông Adong gây nên như lời ghi chép (Rm 5,15). Nhưng trước khi phạm tội, con người đã được sáng tạo với tất cả cái gì cần thiết để họ tồn tại bền vững như thánh Augustinô xác định (De Persev. 1,45). Vậy con người được cải tạo do ân sủng Chúa Kitô còn có thể tồn tại bền vững hơn mà không nhờ đến sự trợ giúp của một ân sủng mới.

3. Các công việc của tội lỗi đôi khi khó khăn hơn các công việc của nhân đức. Do đó, sách Khôn ngoan (5,7) nói về những kẻ vô đạo: “Chúng ta đã đi những con đường khó khăn”. Mà một số người tồn tại vững bền trong các công việc tội lỗi mà không cần đến sự trợ giúp của người khác. Vậy, ngay trong các công việc của nhân đức, người ta có thể tồn tại bền vững mà không cần đến sự trợ giúp của ân sủng.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô đã viết (De Persev. 1,45): Chúng ta xác định rằng nhân đức bền chí là ân huệ của Thiên Chúa, nó làm cho người ta tồn tại vững vàng trong Chúa Kitô cho đến cùng.

TRẢ LỜI : Do những điều chúng ta

sicut ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo, pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et ceterae virtutes infusae. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem. Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae, sicut supra dictum est, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae; non subest potestati liberi arbitrii, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quod hoc eligat, plerumque enim cadit in potestate nostra electio, non autem executio.

(A[1], ad 2; A[2], ad 3), perseverance has a twofold signification. First, it denotes the habit of perseverance, considered as a virtue. In this way it needs the gift of habitual grace, even as the other infused virtues. Secondly, it may be taken to denote the act of perseverance enduring until death: and in this sense it needs not only habitual grace, but also the gratuitous help of God sustaining man in good until the end of life, as stated above (FS, Q[109], A[10]), when we were treating of grace. Because, since the free-will is changeable by its very nature, which changeableness is not taken away from it by the habitual grace bestowed in the present life, it is not in the power of the free-will, albeit repaired by grace, to abide unchangeably in good, though it is in its power to choose this: for it is often in our power to choose yet not to accomplish.

que nous avons dit, que " persévérance " s'entend en deux sens. D'abord comme désignant l'habitus de la persévérance; c'est alors une vertu. Et alors elle a besoin du don de la grâce habituelle, comme les autres vertus infuses. Mais aussi on peut l'entendre comme l'acte de la persévérance, qui dure jusqu'à la mort. Et en ce sens elle n'a pas besoin seulement de la grâce habituelle, mais encore du secours gratuit par lequel Dieu garde l'homme dans le bien jusqu'à la fin de sa vie, comme nous l'avons dit en traitant de la grâce. En effet, de soi, le libre arbitre est changeant, et ce défaut ne lui est pas enlevé par la grâce habituelle en cette vie. Il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même restauré par la grâce, de se fixer immuablement dans le bien, quoiqu'il soit en son pouvoir de faire ce choix; en effet il arrive souvent que le choix soit en notre pouvoir, mais non l'exécution.

đã trình bày ở trước (a.1, sol.2; a.2, sol.3), người ta trông thấy nhân đức bền chí hiểu theo hai ý nghĩa. Trước tiên, trong tư cách nó biểu thị tập quán của nhân đức bền chí; trong trường hợp này, đó là một nhân đức. Và do đó nó cần đến ân huệ của ơn công chính hóa, như các nhân đức phú nhập khác. Mà người ta còn có thể hiểu nó trong tư cách nó là hành động của nhân đức bền chí, và hành động này tồn tại cho tới khi con người chết. Và theo ý nghĩa này, nó không những cần đến ơn công chính hóa, mà còn cần đến ơn trợ giúp; nhưng không do đó Thiên Chúa gìn giữ con người trong sự tốt đến cùng đời sống, như chúng ta đã đề cập đến điều đó khi thảo luận về ân sủng (I-II, Q.109, a.10). Quả thế, tự do ý chí tại sự hay thay đổi, và khuyết điểm này không được cất mất đi mặc dầu được tái tạo do ân sủng, vẫn không có khả năng tự quyết định mình trong sự tốt một cách không thể thay đổi dầu mà nó có quyền thực hiện sự lựa chọn này; quả thế, năng xảy ra là sự lựa chọn ở trong quyền hạn của chúng ta, nhưng sự thi hành thì không.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtus perseverantiae, quantum est de se, inclinat ad perseverandum. Quia tamen habitus est quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Reply to objection 1. The virtue of perseverance, so far as it is concerned, inclines one to persevere: yet since it is a habit, and a habit is a thing one uses at will, it does not follow that a person who has the habit of virtue uses it unchangeably until death.

Solutions 1. La vertu de persévérance, pour ce qui est d'elle, incline à persévérer. Mais parce que l'on use de l'habitus quand on veut, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ayant l'habitus de la vertu on en usera immanquablement jusqu'à la mort.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức bền chí đối với cái gì lệ thuộc vào chính mình, có khuynh hướng tồn tại bền vững; mà bởi vì người ta sử dụng tập quán lúc nào người ta muốn, không do đó mà một cách tất yếu khi người ta có tập quán nhân đức, thì sử dụng nó một cách không thiếu sót cho đến chết.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia, *primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset, per liberum arbitrium*, quia nulla corruptio tunc erat in natura humana quae perseverandi difficultatem praeberet. *Sed nunc praedestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem, saeviente mundo ne starent, steterunt in fide*.

Reply to objection 2. As Augustine says (De Correp. et Grat. xi), "it was given to the first man, not to persevere, but to be able to persevere of his free-will: because then no corruption was in human nature to make perseverance difficult. Now, however, by the grace of Christ, the predestined receive not only the possibility of persevering, but perseverance itself. Wherefore the first man whom no man threatened, of his own free-will rebelling against a threatening God, forfeited so great a happiness and so great a facility of avoiding sin: whereas these, although the world rage against their constancy, have persevered in faith."

Solutions 2. Selon S. Augustin, " ce qui a été donné au premier homme, ce n'est pas de persévérer, c'est de pouvoir persévérer par son libre arbitre ", parce qu'il n'y avait alors aucune corruption dans la nature humaine qui rendît la persévérance difficile. " Mais maintenant, aux hommes prédestinés, ce qui est donné par la grâce du Christ ce n'est pas seulement de pouvoir persévérer, mais de persévérer en fait... Aussi le premier homme, sans subir aucune menace, usa de son libre arbitre pour désobéir à Dieu malgré ses menaces, et il ne s'est pas maintenu dans une telle félicité, alors qu'il lui était si facile de ne pas pécher. Tandis que les prédestinés, dont le monde attaquait la fermeté, sont restés fermes dans la foi. "

GIẢI ĐÁP 2. Theo thánh Augustinô (De Correpт. et Gratia ch. 12,44), đều đã được ban cho người đàn ông thứ nhất, đó không phải là việc tồn tại bền đỗ, đó là có thể tồn tại bền đỗ do tự do ý chí của mình, bởi vì không có sự hư hỏng nào trong bản tính nhân loại làm cho sự bền chí trở nên khó khăn. Nhưng giờ đây, với những người được tiền định đều được ban cho họ ân sủng của Chúa Kitô, đó không chỉ là có thể tồn tại bền đỗ, nhưng là bền đỗ thực sự... Như vậy, người đàn ông đầu tiên đã không bị sự ngăm đe nào, đã sử dụng tự do ý chí mình để bất tuân Thiên Chúa, mặc dầu Thiên Chúa đã ngăn cấm. Và họ đã không gìn giữ mình trong một sự diễm phúc như thế, đang khi họ có thể dễ dàng không phạm tội. Trong khi các người tiền định mà thế gian tấn công sự vững vàng của họ, vẫn tồn tại vững vàng trong đức tin".

AD TERTIUM dicendum quod homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, inquantum est de se, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare. Et ideo ad hoc indiget auxilio gratiae.

Reply to objection 3. Man is able by himself to fall into sin, but he cannot by himself arise from sin without the help of grace. Hence by falling into sin, so far as he is concerned man makes himself to be persevering in sin, unless he be delivered by God's grace. On the other hand, by doing good he does not make himself to be persevering in good, because he is able, by himself, to sin: wherefore he needs the help of grace for that end.

3. L'homme peut, par lui-même, tomber dans le péché, mais non s'en relever sans le secours de la grâce. Et c'est pourquoi, du fait qu'il tombe dans le péché, il se fait, autant qu'il dépend de lui, persévérant dans le péché, à moins que la grâce de Dieu ne le libère. Il a donc besoin pour cela du secours de la grâce.

3. Con người do tự mình, có thể sa ngã phạm tội, nhưng không thể chỗi dậy khỏi tội mà không có sự trợ giúp của ân sủng. Và do đó, bởi sự việc họ đã sa ngã phạm tội, họ làm hết sức mình để tồn tại vững bền trong tội, trừ phi có ơn Thiên Chúa cứu vãn họ. Vậy để cho được điều đó, họ cần đến sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa.

QUAESTIO 138

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIAE

OF THE VICES OPPOSED TO PERSEVERANCE

LES VICES OPPOSÉS À LA PERSÉVÉRANCE

CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC BỀN CHÍ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de mollitie. Secundo, de pertinacia.

We must now consider the vices opposed to perseverance; under which head there are two points of inquiry: (1) Of effeminacy; (2) Of pertinacity.

1. La mollesse. - 2. L'entêtement.

1. Tính nhu nhược. 2. Tính cứng đầu.

ARTICULUS 1
Utrum mollities opponatur perseverantiae

ARTICLE 1
La mollesse est-elle opposée à la persévérance ?

TIẾT 1
TÍNH NHU NHƯỢC ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC BỀN CHÍ ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiae. Quia super illud I ad Cor. VI, *neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores*, Glossa exponit molles, idest pathici, hoc est muliebria patientes. Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiae.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *delicia mollities quaedam est*. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiae, sed magis temperantiae.

PRAETEREA, philosophus, ibidem, dicit quod lusivus est mollis. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliae, quae est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo mollities non opponitur perseverantiae.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *molli opponitur perseverativus*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiae in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinae percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat*. Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas

Whether effeminacy is opposed to perseverance ?

Objections 1. It seems that effeminacy is not opposed to perseverance. For a gloss on 1 Cor. 6:9, 10"Nor adulterers, nor the effeminate, nor liers with mankind," expounds the text thus: "Effeminate - i.e. obscene, given to unnatural vice." But this is opposed to chastity. Therefore effeminacy is not a vice opposed to perseverance.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "delicacy is a kind of effeminacy." But to be delicate seems akin to intemperance. Therefore effeminacy is not opposed to perseverance but to temperance.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "the man who is fond of amusement is effeminate." Now immoderate fondness of amusement is opposed to , which is the virtue about pleasures of play, as stated in Ethic. iv, 8. Therefore effeminacy is not opposed to perseverance.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "the persevering man is opposed to the effeminate."

I answer that, As stated above (Q[137], AA[1],2), perseverance is deserving of praise because thereby a man does not forsake a good on account of long endurance of difficulties and toils: and it is directly opposed to this, seemingly, for a man to be ready to forsake a good on account of difficulties which he cannot endure. This is what we understand by effeminacy, because a thing is said to be "soft" if it readily yields to the touch. Now a thing is not declared to be soft through yielding to a heavy blow, for walls yield to the battering-ram. Wherefore a man is not said to be effeminate if he yields to heavy blows. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "it is no wonder, if a person is overcome by strong and overwhelming pleasures or sorrows; but he is to be pardoned if he struggles against them." Now it is evident that fear of danger is more impelling than the desire of

La mollesse est-elle opposée à la persévérance ?

Objections 1. Sur le texte (1 Co 6,9): " Ni adultères, ni efféminés (molles), ni sodomites... ", la Glose interprète (molles) au sens de dépravés. Mais cela s'oppose à la chasteté. Donc la mollesse n'est pas un vice opposé à la persévérance.

2. Selon le Philosophe " la délicatesse est une espèce de mollesse ". Mais la délicatesse semble se rattacher à l'intempérance. Donc la mollesse ne s'oppose pas à la persévérance, mais à la tempérance.

3. Le Philosophe dit encore que " le joueur est mou ". Mais l'amour immodéré du jeu s'oppose à l'eutrapélie, la vertu concernant les plaisirs du jeu, selon Aristote.

En sens contraire, Aristote dit que l'homme mou s'oppose au persévérant.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut le mérite de la persévérance consiste en ce que l'on ne s'éloigne pas du bien, quoi qu'on ait à supporter longuement difficultés et labeurs. Ce qui s'y oppose directement, c'est que l'on renonce facilement au bien à cause des difficultés qu'on ne peut soutenir. Et cela se rattache à la mollesse, car on définit celle-ci comme cédant facilement à la pression. Mais on ne taxe pas de mollesse ce qui cède à un assaut violent, car même les murailles s'écroulent sous les coups du bélier. On ne taxera donc pas de mollesse celui qui cède à de très graves assauts. Aussi le Philosophe dit-il: " Si quelqu'un est vaincu par des plaisirs ou des tristesses hors du commun, ce n'est pas étonnant, mais pardonnable, s'il tente de résister. " Or il est évident que la crainte du danger frappe plus fortement que le désir de la

VẤN NẠN 1. Xem ra tính nhu nhược không đối lập với nhân đức bền chí. Về lời nói (1Cr 6,9): "Hạng ngoại tình, hạng nhu nhược, hạng dâm cuồng...", sách Chú giải cắt nghĩa nhu nhược là trụy lạc. Mà điều đó đối lập với nhân đức trinh khiết. Vậy, tính nhu nhược không phải là tật xấu đối lập với nhân đức bền chí.

2. Theo Triết gia (Eth. 7,7), tính yếu ớt là một loại nhu nhược. Mà tính yếu ớt xem ra quy về sự không điều độ. Vậy tính nhu nhược không đối lập với nhân đức bền chí, nhưng đối lập với nhân đức tiết độ.

3. Triết gia còn nói (Eth. 7,7) kẻ chơi thì nhu nhược. Mà tình yêu vô độ đối với sự chơi đối lập với nhân đức chơi vui như Triết gia xác định (Eth. 4,8).

TRÁI LẠI, Triết gia nói (Eth. 7,7) người nhu nhược đối lập với người bền chí.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.137, a.1 và 2), công đức của nhân đức bền chí cốt tại điều là người ta không đi xa khỏi sự tốt, dầu mà người ta phải chịu đựng lâu dài các sự khó khăn, các sự cực nhọc. Điều đối lập trực tiếp với nhân đức bền chí, đó là việc người ta một cách dễ dàng rời bỏ sự tốt vì các nỗi khó khăn người ta không thể chịu đựng. Và điều đó quy về tính nhu nhược, vì người ta định nghĩa nhu nhược là nhường cách dễ dàng đối với sự ép. Mà người ta không đánh giá sự nhu nhược về sự nhượng đối với sự tấn công mãnh liệt, bởi vì chính những bức tường sụp đổ do chiến cụ phá thành. Người ta cũng không đánh giá nhu nhược kẻ nhượng bộ do những sự tấn công rất nặng nề. Như vậy Triết gia nói (Eth. 7,7): "Nếu người nào bị thua bởi các sự vui thú hoặc bởi các sự buồn rầu ở ngoài mức chung, điều đó không kinh ngạc, nhưng đáng tha thứ nếu họ cố gắng chống lại." Vậy rõ ràng là sự sợ hãi

delectationum, unde Tullius dicit, in I de Offic., *non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate*. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

pleasure: wherefore Tully says (De Offic. i) under the heading "True magnanimity consists of two things: It is inconsistent for one who is not cast down by fear, to be defeated by lust, or who has proved himself unbeaten by toil, to yield to pleasure." Moreover, pleasure itself is a stronger motive of attraction than sorrow, for the lack of pleasure is a motive of withdrawal, since lack of pleasure is a pure privation. Wherefore, according to the Philosopher (Ethic. vii, 7), properly speaking an effeminate man is one who withdraws from good on account of sorrow caused by lack of pleasure, yielding as it were to a weak motion.

jouissance. Et Cicéron écrit: " Il n'est pas normal que celui qui résiste à la crainte soit emporté par le désir, ni que celui qu'on a vu triompher de la souffrance soit vaincu par la volupté. " Quant à celle-ci, elle meut plus fortement par son attirance que la tristesse par la suppression de la volupté, parce que le manque de volupté est une simple déficience. Aussi le Philosophe définit exactement l'homme mou: celui qui s'éloigne du bien à cause des tristesses causées par l'absence de voluptés, parce qu'il cède à une très faible impulsion.

sự nguy hiểm ảnh hưởng mãnh liệt hơn sự ước muốn thưởng thức. Và Cicéron (De Off. I, ch.20) đã viết: “Điều này không bình thường là kẻ chống sự buồn rầu lại bị lôi kéo bởi sự ước muốn, cũng không bình thường việc kẻ đã khải hoàn đối với sự đau khổ lại bị thua bởi sự khoái lạc.” Về sự khoái lạc, nó động mãnh liệt bởi sự lôi cuốn của nó hơn là sự buồn rầu do sự làm mất sự khoái lạc, bởi vì việc thiếu sự khoái lạc chỉ là sự khiếm khuyết đơn giản. Như vậy Triết gia một cách xác thực định nghĩa con người nhu nhược: “Người nhu nhược là kẻ rời bỏ sự tốt do các sự buồn rầu bị gây nên bởi sự vắng mặt của sự khoái lạc, bởi vì họ nhường cho một sự thúc đẩy rất yếu ớt.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod praedicta mollities causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Reply to objection 1. This effeminacy is caused in two ways. In one way, by custom: for where a man is accustomed to enjoy pleasures, it is more difficult for him to endure the lack of them. In another way, by natural disposition, because, to wit, his mind is less persevering through the frailty of his temperament. This is how women are compared to men, as the Philosopher says (Ethic. vii, 7): wherefore those who are passively sodomitical are said to be effeminate, being womanish themselves, as it were.

Solutions 1. Cette mollesse peut avoir deux causes. D'abord l'habitude: lorsque l'on est accoutumé aux voluptés, on peut plus difficilement en supporter l'absence. Ou bien la mollesse vient d'une disposition naturelle: on a une âme inconstante par fragilité de tempérament. Et de cette façon les femmes se situent par rapport aux hommes, dit Aristote. C'est pourquoi ceux qui se laissent impressionner comme des femmes sont appelés molles, au sens d'efféminés.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nhu nhược này có thể có hai nguyên nhân. Trước hết tập quán: khi người ta đã quen các sự khoái lạc, người ta chịu đựng sự vắng mặt của nó một cách khó khăn hơn. Hoặc sự nhu nhược phát xuất từ một sự sắp đặt tự nhiên: người ta có tâm hồn không bền bỉ có sự yếu đuối của tánh tình. Và theo thể cách này, các người nữ giới đặt vị trí mình trong quan hệ với nam giới như Triết gia xác định (Eth. 7,7). Do đó, những kẻ để mình bị xúc động như người đàn bà thì gọi là nhu nhược.

AD SECUNDUM dicendum quod voluptati corporali opponitur labor, et ideo res laboriosae tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, *tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollitiem*. Et ideo delicia quaedam mollities est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

Reply to objection 2. Toil is opposed to bodily pleasure: wherefore it is only toilsome things that are a hindrance to pleasures. Now the delicate are those who cannot endure toils, nor anything that diminishes pleasure. Hence it is written (Dt. 28:56): "The tender and delicate woman, that could not go upon the ground, nor set down her foot for . . . softness [Douay: 'niceness']." Thus delicacy is a kind of effeminacy. But properly speaking effeminacy regards lack of pleasures, while delicacy regards the cause that hinders pleasure, for instance toil or the like.

2. A la volupté physique s'oppose la peine de l'effort; et c'est pourquoi l'effort est si contraire à la volupté. Or on appelle délicats ceux qui ne peuvent soutenir certains efforts, ni ce qui diminue le plaisir. Comme on lit dans le Deutéronome (28, 56): " La femme tendre et délicate, au point qu'elle ne peut poser à terre la plante de son pied, par mollesse... " Et c'est pourquoi la délicatesse est une sorte de mollesse. Mais la mollesse regarde plutôt le manque de délectations, et la délicatesse la cause qui empêche celles-ci, comme la peine de l'effort.

2. Sự khoái lạc vật lý có sự đối lập của sự đau khổ trong sự nỗ lực; và do đó sự nỗ lực đối lập với sự khoái lạc. Mà người ta gọi là yếu ớt những kẻ không thể chịu đựng một số sự nỗ lực, cũng không chịu được cái gì giảm bớt sự khoái lạc. Như người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (28,56): Con đàn bà mỏng giòn mềm mại nhất đời nơi ngươi, đứa không hề đặt thử bàn chân xuống đất, bởi quá u mềm mại mỏng giòn, sẽ chau mày lườm nguýt chồng của lòng nó hay con trai con gái nó...” Và do đó sự yếu ớt là một thứ nhu nhược. Mà sự nhu nhược liên hệ với sự thiếu khoái lạc, và sự yếu ớt liên hệ với nguyên nhân ngăn cản các sự khoái lạc này, như sự đau khổ trong sự nỗ lực.

AD TERTIUM dicendum quod in ludo duo est considerare. Uno quidem modo, delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliae. Alio modo in ludo consideratur quaedam remissio sive quies, quae opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

Reply to objection 3. In play two things may be considered. In the first place there is the pleasure, and thus inordinate fondness of play is opposed to . Secondly, we may consider the relaxation or rest which is opposed to toil. Accordingly just as it belongs to effeminacy to be unable to endure toilsome things, so too it belongs thereto to desire play or any other relaxation inordinately.

3. Dans le jeu il y a deux éléments à considérer. D'abord le plaisir, et c'est ainsi que le joueur immodéré s'oppose à l'eutrapélie. Ou bien on considère dans le jeu un délassement, un repos, qui s'oppose à l'effort. Et puisque être incapable d'un effort soutenu relève de la mollesse, il en est de même pour la recherche excessive, dans le jeu, du délassement ou du repos.

3. Trong sự chơi, người ta phải cứu xét hai yếu tố. Trước hết, sự vui thú, và như vậy kẻ chơi không điều độ đối lập với nhân đức chơi vui; hoặc người ta xem xét trong sự chơi một sự giải trí, một sự nghỉ ngơi, đối lập với sự nỗ lực, và bởi vì việc không có khả năng chịu đựng một sự nỗ lực kéo dài, lệ thuộc vào tính nhu nhược, cũng như vậy đối với sự tìm kiếm thái quá về sự giải trí hay sự nghỉ ngơi trong sự chơi.

ARTICULUS 2
Utrum pertinacia opponatur perseverantiae

ARTICLE 2
Whether pertinacity is opposed to perseverance ?

ARTICLE 2
L'entêtement est-il opposé à la persévérance ?

TIẾT 2
Tính cứng đầu đối lập với nhân đức bền chí ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiae. Dicit enim Gregorius, XXXI Moral., quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non

Objections 1. It seems that pertinacity is not opposed to perseverance. For Gregory says (Moral. xxxi) that pertinacity arises from vainglory. But vainglory is not opposed to perseverance but to

Objections 1. Il semble que non, car S. Grégoire dit que l'entêtement naît de la vaine gloire. Or celle-ci ne s'oppose pas à la persévérance, mais bien plutôt à la magnanimité, on l'a vu

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Grêgôriô (Moral. 1,32) nói tính cứng đầu phát sinh bởi sự hư danh. Mà sự hư danh không đối lập với nhân đức bền chí, nhưng đối lập với nhân đức độ

opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiae.

PRAETEREA, si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiae; quia, ut dicit philosophus, in VII Ethic., *gaudent vincentes, et tristantur si sententiae eorum infirmae appareant*. Si autem per defectum, erit idem quod mollities, quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

PRAETEREA, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiae quam aliis virtutibus.

magnanimity, as stated above (Q[132], A[2]). Therefore pertinacity is not opposed to perseverance.

2. Further, if it is opposed to perseverance, this is so either by excess or by deficiency. Now it is not opposed by excess: because the pertinacious also yield to certain pleasure and sorrow, since according to the Philosopher (Ethic. vii, 9) "they rejoice when they prevail, and grieve when their opinions are rejected." And if it be opposed by deficiency, it will be the same as effeminacy, which is clearly false. Therefore pertinacity is nowise opposed to perseverance.

3. Further, just as the persevering man persists in good against sorrow, so too do the continent and the temperate against pleasures, the brave against fear, and the meek against anger. But pertinacity is over-persistence in something. Therefore pertinacity is not opposed to perseverance more than to other virtues.

plus haut.

2. S'il s'oppose à la persévérance, ce sera ou par excès ou par défaut. Mais il ne s'oppose pas à elle par excès, car même l'entêté cède devant le plaisir ou la tristesse, car, selon le Philosophe, " il se réjouit quand il triomphe, et il s'attriste si son avis a le dessous ". Et s'il s'oppose à elle par défaut, l'entêtement sera identique à la mollesse, ce qui est évidemment faux. Donc l'entêtement ne s'oppose d'aucune manière à la persévérance.

3. De même que le persévérant demeure fidèle au bien malgré les tristesses, de même le continent et le tempérant malgré les désirs, le fort malgré les craintes, et le doux malgré les colères. Mais on appelle entêté celui qui persiste à l'excès dans sa position. Donc l'entêtement ne s'oppose pas davantage à la persévérance qu'aux autres vertus.

lượng như người ta đã trông thấy ở trước (Q.132, a.2).

2. Nếu tính cứng đầu đối lập với nhân đức bền chí, điều đó hẳn do sự thái quá hoặc do sự khiếm khuyết. Mà nó không đối lập với nhân đức bền chí bằng cách thái quá, bởi vì ngay con người cứng đầu nhường cho sự vui thú hoặc sự buồn rầu, bởi vì theo Triết gia (Eth. 7,7), họ vui mừng khi họ khải hoàn, và họ buồn rầu nếu ý kiến của họ bị thua kém. Và nếu nó đối lập với nhân đức bền chí bằng sự khiếm khuyết, tính cứng đầu hẳn đồng nhất với tính nhu nhược, điều đó rõ ràng sai lầm. Vậy tính cứng đầu không đối lập với nhân đức bền chí một cách nào cả.

3. Cũng như kẻ bền chí tồn tại trung thành với điều tốt mặc dầu có những sự buồn rầu, cũng vậy, kẻ kiêng cữ và kẻ điều độ trung thành với điều tốt, mặc dầu có những sự ước muốn, người hùng dũng trung thành với điều tốt, mặc dầu có những sự sợ hãi, và người hiền lành trung thành với điều tốt dầu có những sự giận dữ. Nhưng người ta gọi là cứng đầu kẻ tồn tại bền vững thái quá trong lập trường của họ. Vậy tính cứng đầu không đối lập với nhân đức bền chí cách nhiều hơn là với các nhân đức khác.

SED CONTRA est quod Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est. Ergo et pertinacia perseverantiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnia tenax. Et hic idem dicitur pervicax, eo quod *in proposito suo ad victoriam perseverat, antiqui enim dicebant viciam quam nos victoriam*. Et hos philosophus vocat, in VII Ethic., ischyrognomones, idest fortis sententiae, vel idiognomones, idest propriae sententiae, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens; pertinax autem vituperatur sicut secundum excessum medii mollis autem secundum defectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

On the contrary, Tully says (De Invent. Rhet. ii) that pertinacity is to perseverance as superstition is to religion. But superstition is opposed to religion, as stated above (Q[92], A[1]). Therefore pertinacity is opposed to perseverance.

I answer that, As Isidore says (Etym. x) "a person is said to be pertinacious who holds on impudently, as being utterly tenacious." "Pervicacious" has the same meaning, for it signifies that a man "perseveres in his purpose until he is victorious: for the ancients called 'vicia' what we call victory." These the Philosopher (Ethic. vii, 9) calls , that is "head-strong," or , that is "self-opinionated," because they abide by their opinions more than they should; whereas the effeminate man does so less than he ought, and the persevering man, as he ought. Hence it is clear that perseverance is commended for observing the mean, while pertinacity is reproved for exceeding the mean, and effeminacy for falling short of it.

Reply to objection 1. The reason why a man is too persistent in his own opinion, is that he wishes by this means to make a show of his own excellence: wherefore this is the result of vainglory as its cause. Now it has been stated above (Q[127], A[2], ad 1; Q[133], A[2]), that opposition of vices to virtues depends, not on their cause, but on their species.

En sens contraire, Cicéron dit qu'il y a le même rapport entre l'entêtement et la persévérance qu'entre la superstition et la religion. Mais on a dit plus haut que la superstition s'oppose à la religion. Donc aussi l'entêtement à la persévérance.

Réponse : Pour Isidore on appelle pertinax (entêté), quelqu'un qui est " absolument tenace " envers et contre tous. On le dit encore pervicax parce qu'il s'obstine dans son opinion jusqu'à la victoire. Et Aristote appelle ces gens-là " forts-dans-leur-opinion " ou encore " attachés-à-leur-propre-opinion " parce qu'ils s'y obstinent plus qu'il ne faut; le mou, moins qu'il ne faut; le persévérant, autant qu'il faut. Il est donc clair qu'on loue la persévérance, située au juste milieu; on blâme l'entêté parce qu'il le dépasse, et le mou parce qu'il n'y atteint pas.

Solutions 1. Si quelqu'un s'obstine exagérément dans son propre avis, c'est parce qu'il veut ainsi montrer sa supériorité, et c'est pourquoi l'entêtement est causé par la vaine gloire. Or nous avons dit plus haut que l'opposition des vices aux vertus ne se juge pas selon leur cause, mais selon leur espèce propre.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,54) nói có cũng một tương quan giữa tính cứng đầu và nhân đức bền chí như ở giữa sự mê tín và nhân đức đạo đức. Mà người ta đã nói ở trước, sự mê tín đối lập với nhân đức đạo đức. Cũng vậy, tính cứng đầu đối lập với nhân đức bền chí.

TRẢ LỜI : Với thánh Isiđôrô (Etymol. 10,82), người ta gọi người cứng đầu là một người nào ngoan cố tuyệt đối đối với mọi người và chống mọi người hoặc khăng khăng trong ý kiến của mình cho tới khi chiến thắng. Và triết gia (Eth. 7,9) gọi những con người đó là những người mạnh mẽ trong ý kiến của mình hoặc là những kẻ bám dính vào ý kiến của mình, bởi vì họ khư khư vào đó quá đáng; còn kẻ nhu nhược dính bám vào ý kiến của mình ít hơn như phải lẽ. Còn kẻ bền chí dính bám vào ý kiến của mình như phải lẽ. Vậy rõ ràng người ta ca ngợi nhân đức bền chí chiếm điểm trung dung; người ta quở trách người cứng đầu bởi vì họ vượt qua điểm trung dung, và người ta khiển trách kẻ nhu nhược vì họ không đạt tới điểm trung dung.

GIẢI ĐÁP 1. Nếu người nào khăng khăng quá đáng trong ý kiến riêng của mình, bởi vì họ muốn như vậy để chứng tỏ sự hơn của mình; và do đó tính cứng đầu được gây nên bởi sự hư danh. Mà chúng ta đã nói ở trước (Q.127, a.2, sol.1; Q.133, a.2) sự đối lập của các tật xấu đối với các nhân đức không được xét đoán tùy theo nguyên nhân của chúng, nhưng tùy theo loại của chúng.

AD SECUNDUM dicendum quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates, habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex hoc quod nimis eam appetit et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

AD TERTIUM dicendum quod aliae virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.

Reply to objection 2. The pertinacious man exceeds by persisting inordinately in something against many difficulties: yet he takes a certain pleasure in the end, just as the brave and the persevering man. Since, however, this pleasure is sinful, seeing that he desires it too much, and shuns the contrary pain, he is like the incontinent or effeminate man.

Reply to objection 3. Although the other virtues persist against the onslaught of the passions, they are not commended for persisting in the same way as perseverance is. As to continence, its claim to praise seems to lie rather in overcoming pleasures. Hence pertinacity is directly opposed to perseverance.

2. L'entêté pèche par excès en ce qu'il s'obstine de façon déréglée contre de nombreuses difficultés. Cependant il y trouve finalement de la jouissance, comme l'homme fort et l'homme persévérant. Mais parce que cette jouissance est vicieuse, comme trop désirée et fuyant la tristesse contraire, l'entêté ressemble à l'intempérant et au mou.

3. Les autres vertus tiennent bon contre l'assaut des passions; cependant leur mérite propre n'est pas là, comme dans la persévérance. Le mérite de la continence consiste plutôt en sa victoire sur les plaisirs. C'est pourquoi l'entêtement s'oppose directement à la persévérance.

2. Kẻ cứng đầu phạm tội cách thái quá trong điều họ khăng khăng theo thể cách mất trật tự chống lại nhiều điều khó khăn. Tuy nhiên, cuối cùng họ gặp ở đó sự thưởng thức như người hùng dũng và người bền chí. Mà bởi vì sự thưởng thức này xấu xa bởi đã ước muốn cách thái quá và trốn tránh sự buồn rầu tương phản, kẻ cứng đầu tương tự với kẻ không điều độ và kẻ nhu nhược.

3. Các nhân đức khác cầm cự tốt chống các đam mê; tuy nhiên, công đức riêng của chúng nó không ở đó, như ở trong nhân đức bền chí; công đức của sự tiết chế cốt tại sự chiến thắng của nó đối với các sự vui thú. Do đó, tính cứng đầu cách trực tiếp đối lập với nhân đức bền chí.

QUAESTIO 139

DE DONO QUOD RESPONDET FORTITUDINI, QUOD EST FORTITUDINIS DONUM

OF THE GIFT OF FORTITUDE

LE DON DE FORCE

ÂN HUỆ SỨC MẠNH

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fortitudo sit donum. Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

We must next consider the gift corresponding to fortitude, and this is the gift of fortitude. Under this head there are two points of inquiry: (1) Whether fortitude is a gift? (2) Which among the beatitudes and fruits correspond to it?

1. La force est-elle un don? - 2. Qu'est-ce qui lui correspond dans les béatitudes et les fruits?

1. Nhân đức sức mạnh là một ân huệ? 2. Cái gì ở trong các mối phúc thật và các quả tương ứng với ân huệ sức mạnh?

ARTICULUS 1
Utrum fortitudo sit donum

ARTICLE 1
Whether fortitude is a gift ?

ARTICLE 1
La force est-elle un don ?

TIẾT 1
Nhân đức sức mạnh là một ân huệ ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

PRAETEREA, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est. Sed actus fortitudinis non manent in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa*; quae nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod *fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare*. Sed circa noxias iucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

SED CONTRA est quod Isaiae XI fortitudo inter alia dona spiritus sancti computatur.

RESPONDEO dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra

Objections 1. It seems that fortitude is not a gift. For the virtues differ from the gifts: and fortitude is a virtue. Therefore it should not be reckoned a gift.

2. Further, the acts of the gift remain in heaven, as stated above (FS, Q[68], A[6]). But the act of fortitude does not remain in heaven: for Gregory says (Moral. i) that "fortitude encourages the fainthearted against hardships, which will be altogether absent from heaven." Therefore fortitude is not a gift.

3. Further, Augustine says (De Doctr. Christ. ii) that "it is a sign of fortitude to cut oneself adrift from all the deadly pleasures of the passing show." Now noisome pleasures and delights are the concern of temperance rather than of fortitude. Therefore it seems that fortitude is not the gift corresponding to the virtue of fortitude.

On the contrary, Fortitude is reckoned among the other gifts of the Holy Ghost (Is. 11:2).

I answer that, Fortitude denotes a certain firmness of mind, as stated above (Q[123], A[2]; FS,

Objections 1. Il apparaît que non. Car les vertus diffèrent des dons. Or la force est une vertu. On ne doit donc pas l'appeler un don.

2. Les actes des dons demeurent dans la patrie, on l'a vu précédemment. Mais non l'acte de la force, car, selon S. Grégoire " la force donne confiance à celui qui tremble devant les adversités ", qui n'existeront pas dans la patrie.

3. Pour S. Augustin, il appartient à la force "de nous séparer de toute jouissance mortelle procurée par ce qui passe ". Mais les joies ou délectations sensibles regardent la tempérance plus que la force. Il semble donc que la force ne soit pas un don correspondant à la vertu du même nom.

En sens contraire, Isaïe (11, 2) énumère la force parmi les dons du Saint-Esprit.

Réponse : La force implique une certaine fermeté d'âme, nous l'avons dit plus haut et cette

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Các nhân đức phân biệt với các ân huệ. Mà nhân đức sức mạnh là một nhân đức. Vậy người ta không nên gọi nó là một ân huệ.

2. Các hành động của các ân huệ tồn tại ở quê trời như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (I-II, Q.68, a.6); mà hành động của nhân đức sức mạnh không tồn tại ở đó, bởi vì theo thánh Grêgôriô (Moral. 1,32), nhân đức sức mạnh đem lại sự tin tưởng cho kẻ run rẩy trước các nghịch cảnh, và nghịch cảnh không tồn tại ở quê trời.

3. Với thánh Augustinô (De Doctr. Christ. II,7), điều riêng của nhân đức sức mạnh là tách rời chúng ta ra khỏi mọi sự thưởng thức gây nên sự chết được đem lại do cái gì chóng qua. Mà các sự vui mừng hoặc các sự khoái lạc khả giác liên hệ với nhân đức tiết độ hơn là với nhân đức sức mạnh. Vậy, xem ra nhân đức sức mạnh không phải là ân huệ tương ứng với nhân đức cùng một tên.

TRÁI LẠI, Tiên tri Isaia (11,2) kể nhân đức sức mạnh trong số các ân huệ Chúa Thánh Thần.

TRẢ LỜI : Nhân đức sức mạnh bao hàm một sự vững vàng nào đó của linh hồn như chúng ta đã nói ở trước

dictum est, et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur spiritus sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a spiritu sancto.

Q[61], A[3]): and this firmness of mind is required both in doing good and in enduring evil, especially with regard to goods or evils that are difficult. Now man, according to his proper and connatural mode, is able to have this firmness in both these respects, so as not to forsake the good on account of difficulties, whether in accomplishing an arduous work, or in enduring grievous evil. In this sense fortitude denotes a special or general virtue, as stated above (Q[123], A[2]). Yet furthermore man's mind is moved by the Holy Ghost, in order that he may attain the end of each work begun, and avoid whatever perils may threaten. This surpasses human nature: for sometimes it is not in a man's power to attain the end of his work, or to avoid evils or dangers, since these may happen to overwhelm him in death. But the Holy Ghost works this in man, by bringing him to everlasting life, which is the end of all good deeds, and the release from all perils. A certain confidence of this is infused into the mind by the Holy Ghost Who expels any fear of the contrary. It is in this sense that fortitude is reckoned a gift of the Holy Ghost. For it has been stated above (FS, Q[68], AA[1],2) that the gifts regard the motion of the mind by the Holy Ghost.

fermeté d'âme est requise pour faire le bien comme pour résister au mal, et surtout dans les biens et les maux qui sont difficiles. Or l'homme, selon le mode qui lui est propre et connaturel, peut posséder cette fermeté pour ces deux objectifs: ne pas abandonner le bien à cause de la difficulté d'accomplir une oeuvre ardue ou de supporter un mal cruel, et ainsi la force se présente comme une vertu spéciale ou une vertu générale, nous l'avons dit. Mais l'âme est entraînée plus haut par le Saint-Esprit, afin de pouvoir achever toute entreprise commencée et échapper à tout péril menaçant. Mais cela dépasse la nature humaine; car parfois il n'est pas au pouvoir de l'homme d'atteindre à la fin de son ouvrage, ou d'échapper aux dangers qui parfois lui infligent la mort. Mais c'est le Saint-Esprit qui opère cela dans l'homme, lorsqu'il le conduit jusqu'à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les oeuvres bonnes et fait échapper à tous les périls. Et le Saint-Esprit infuse dans l'âme à ce sujet une certaine confiance, excluant la crainte opposée. C'est à ce titre que la force est présentée comme un don du Saint-Esprit, car nous avons dit précédemment que les dons désignent une impulsion donnée à l'âme par l'Esprit Saint.

(Q.123, a.2), và sự vững vàng của linh hồn cần phải có để làm điều tốt cũng như để chống lại điều xấu, và nhất là ở trong các sự tốt và các sự xấu khó khăn. Mà con người, theo thể cách riêng và đồng nhiên của mình, có thể chiếm hữu sự vững vàng này vì hai mục tiêu: không rời bỏ sự tốt vì sự khó khăn trong việc hoàn thành một công việc gay go hoặc chịu đựng sự xấu ác liệt; và như vậy, nhân đức sức mạnh hiển hiện là một nhân đức đặc biệt hoặc một nhân đức tổng quát như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.2). Song linh hồn được lôi kéo một cách cao thượng hơn bởi Chúa Thánh Thần, ngõ hầu có thể hoàn thành công việc đã khởi sự và thoát khỏi mọi nguy hiểm đang đe dọa. Song điều đó vượt qua bản tính nhân loại; vì đôi khi điều này không thuộc về quyền hành của nhân loại, là đạt được mục đích của công việc mình, hoặc thoát khỏi các sự nguy hiểm đôi khi làm cho họ chết. Mà chính Đức Chúa Thánh Thần thi hành điều đó nơi con người, khi Ngài dẫn đưa họ đến sự sống vĩnh cửu, là mục đích của mọi công việc tốt lành và làm cho họ thoát mọi nguy hiểm. Và Đức Chúa Thánh Thần phú nhập trong tâm hồn về vấn đề này một niềm tin cậy trục xuất sự sợ hãi đối lập. Chính trong tư cách này mà nhân đức sức mạnh được kể là ân huệ Chúa Thánh Thần, bởi vì chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.68, a.6), các ân huệ Chúa Thánh Thần biểu thị sự thúc giục mà Chúa Thánh Thần ban cho linh hồn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fortitudo quae est virtus perficit animam ad sustinendum quaecumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quae est donum spiritus sancti.

Reply to objection 1. Fortitude, as a virtue, perfects the mind in the endurance of all perils whatever; but it does not go so far as to give confidence of overcoming all dangers: this belongs to the fortitude that is a gift of the Holy Ghost.

Solutions 1. La force qui est une vertu soutient l'âme pour lui faire supporter tous les dangers, mais elle ne suffit pas à donner la confiance d'échapper à tous: cela revient à la force qui est un don du Saint-Esprit.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức sức mạnh trong tư cách là một nhân đức nâng đỡ tâm hồn để làm cho nó chịu đựng mọi nguy hiểm, nhưng nó không đủ để ban cho sự tin tưởng thoát khỏi mọi nguy hiểm: điều đó quy về nhân đức sức mạnh trong tư cách là ân huệ Chúa Thánh Thần.

AD SECUNDUM dicendum quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via, sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

Reply to objection 2. The gifts have not the same acts in heaven as on the way: for they exercise acts in connection with the enjoyment of the end. Hence the act of fortitude there is to enjoy full security from toil and evil.

2. Les dons n'ont pas dans la patrie les mêmes actes que dans notre vie de pèlerinage. Là, ils ont les actes qui ont pour objet la jouissance plénière de la fin et qui permettent de jouir d'une totale sécurité à l'abri des peines et des maux.

2. Các ân huệ ở quê trời không có cũng các hành động như ở đời sống lữ thứ. Vì ở trên đó, chúng nó có những hành động với đối tượng là sự thưởng thức hoàn toàn đầy đủ về mục đích và cho phép thưởng thức một cách an toàn trọn vẹn khỏi mọi sự đau khổ và mọi sự xấu.

AD TERTIUM dicendum quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur praecipue esse de melioribus bonis.

Reply to objection 3. The gift of fortitude regards the virtue of fortitude not only because it consists in enduring dangers, but also inasmuch as it consists in accomplishing any difficult work. Wherefore the gift of fortitude is directed by the gift of counsel, which seems to be concerned chiefly with the greater goods.

3. Le don de force se rattache à la vertu non seulement dans le fait de supporter les périls, mais aussi dans l'accomplissement de toute oeuvre ardue. Et c'est pourquoi il est guidé par le don de conseil qui fait choisir les biens les meilleurs.

3. Ân huệ sức mạnh quy về nhân đức sức mạnh không những trong việc chịu đựng các nguy hiểm, mà còn trong việc hoàn thành mọi công việc gay go. Và do đó nó được hướng dẫn bởi ân huệ hiểu biết làm cho lựa chọn các điều tốt nhất.

ARTICULUS 2
Utrum quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis

ARTICLE 2
Whether the fourth beatitude "Blessed are they that hunger and thirst after justice," corresponds to the gift of fortitude ?

ARTICLE 2
Qu'est-ce qui correspond au don de force dans les béatitudes et les fruits ?

TIẾT 2
Cái gì ở trong các mối phúc và trong các quả tương ứng với ân huệ sức mạnh ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod quarta beatitudo,

Objections 1. It seems that the fourth beatitude, "Blessed are they

Objections 1. Il semble que la quatrième béatitude: " Heureux

VẤN NẠN 1. Xem ra mối phúc thứ tư: Phúc cho kẻ đói khát về đạo ngay,

scilicet *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiae, sed potius donum pietatis. Sed esurire, et sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiae. Ergo ista beatitudo magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

PRAETEREA, esuries et sitis iustitiae importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiae, ut supra habitum est. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiae.

PRAETEREA, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I Ethic. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque aliqua beatitudo ei respondet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, fortitudo congruit esurientibus, laborant enim, desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis avertere cupientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera iustitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis; quae se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V Ethic. In quibus arduum intendit fortitudo quae est donum.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad caritatem pertinere.

AD TERTIUM dicendum quod inter fructus ponuntur duo quae sufficienter correspondent dono

that hunger and thirst after justice," does not correspond to the gift of fortitude. For the gift of piety and not the gift of fortitude corresponds to the virtue of justice. Now hungering and thirsting after justice pertain to the act of justice. Therefore this beatitude corresponds to the gift of piety rather than to the gift of fortitude.

2. Further, hunger and thirst after justice imply a desire for good. Now this belongs properly to charity, to which the gift of wisdom, and not the gift of fortitude, corresponds, as stated above (Q[45]). Therefore this beatitude corresponds, not to the gift of fortitude, but to the gift of wisdom.

3. Further, the fruits are consequent upon the beatitudes, since delight is essential to beatitude, according to Ethic. i, 8. Now the fruits, apparently, include none pertaining to fortitude. Therefore neither does any beatitude correspond to it.

On the contrary, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i): "Fortitude becomes the hungry and thirsty: since those who desire to enjoy true goods, and wish to avoid loving earthly and material things, must toil."

I answer that, As stated above (Q[121], A[2]), Augustine makes the beatitudes correspond to the gifts according to the order in which they are set forth, observing at the same time a certain fittingness between them. Wherefore he ascribes the fourth beatitude, concerning the hunger and thirst for justice, to the fourth gift, namely fortitude. Yet there is a certain congruity between them, because, as stated (A[1]), fortitude is about difficult things. Now it is very difficult, not merely to do virtuous deeds, which receive the common designation of works of justice, but furthermore to do them with an unsatiable desire, which may be signified by hunger and thirst for justice.

Reply to objection 1. As Chrysostom says (Hom. xv in Matth.), we may understand here not only particular, but also universal justice, which is related to all virtuous deeds according to Ethic. v, 1, wherein whatever is hard is the object of that fortitude which is a gift.

Reply to objection 2. Charity is the root of all the virtues and gifts, as stated above (Q[23], A[8], ad 3; FS, Q[68], A[4], ad 3). Hence whatever pertains to fortitude may also be referred to charity.

Reply to objection 3. There are two of the fruits which correspond sufficiently to the gift of fortitude:

ceux qui ont faim et soif de justice " ne corresponde pas au don de force. En effet, ce n'est pas le don de force qui correspond à la vertu de justice mais plutôt le don de piété. Mais être affamé et assoiffé de justice se rattache à l'acte de justice. Donc cette béatitude se rattache au don de piété plus qu'au don de force.

2. Faim et soif de justice impliquent le désir du bien. Mais cela se rattache proprement à la charité, à laquelle ne correspond pas le don de force mais plutôt le don de sagesse, nous l'avons vu.

3. Les fruits découlent des béatitudes, car la délectation appartient à la raison de béatitude, selon Aristote. Mais dans les fruits on ne voit pas ce que l'on peut mettre en rapport avec la force. Donc il n'y a pas non plus de béatitude qui y corresponde.

En sens contraire, S. Augustin écrit " La force convient aux affamés, car ils peinent dans leur désir de trouver la joie dans les vrais biens, et de détourner leur amour des biens terrestres. "

Réponse : Comme nous l'avons vu plus haut S. Augustin rattache les béatitudes aux dons selon l'ordre d'énumération, compte tenu d'une certaine convergence. C'est pourquoi il attribue la quatrième béatitude, celle de la faim et de la soif, au quatrième don, le don de force. Il y a bien là une certaine convergences. Car, comme nous l'avons dit la force s'applique à des tâches ardues. Or il est très ardu d'accomplir non seulement les oeuvres vertueuses qu'on appelle communément oeuvres de justice, mais encore de les faire avec un désir insatiable, symbolisé par la faim et la soif de justice.

Solutions 1. Comme dit S. Jean Chrysostome, on peut prendre cette justice non seulement au sens particulier, mais au sens universel, qui englobe toutes les oeuvres de vertu, selon Aristote. Parmi elles, ce qui est ardu est visé par le don de force.

2. La charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, nous l'avons dit. C'est pourquoi tout ce qui relève de la force peut aussi relever de la charité.

3. Parmi les fruits, on en nomme deux qui correspondent parfaitement au don de force: la

không tương ứng với ân huệ sức mạnh. Không phải ân huệ sức mạnh tương ứng với nhân đức công bình, nhưng là ân huệ đạo đức. Mà việc đói khát sự công chính quy về hành động của đức công bình. Vậy mối phúc này quy về ân huệ đạo đức hơn là ân huệ sức mạnh.

2. Sự đói khát về sự công chính bao hàm sự ước muốn điều tốt. Mà điều đó một cách đích thực quy về nhân đức mến, và nhân đức mến có sự tương ứng của ân huệ khôn ngoan, chứ không phải của ân huệ sức mạnh, như chúng ta đã trông thấy (Q.45, prol.)

3. Các quả tuôn chảy ra từ các mối phúc, bởi vì sự khoái lạc thuộc về yếu tính của hạnh phúc như Triết gia chủ trương (Eth. 1,8). Mà trong các quả, người ta không trông thấy cái gì có thể được đặt ra trong tương quan với ân huệ sức mạnh. Vậy, cũng không có mối phúc nào tương ứng với ân huệ sức mạnh.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,4) đã viết: "Ân huệ sức mạnh thích hợp cho những kẻ đói khát, vì họ đau khổ trong việc ước muốn gặp được sự vui mừng trong các sự tốt chân thật và quay tình yêu của họ đi khỏi các sự tốt trần gian."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã thấy ở trước (Q.121, a.2), thánh Augustinô quy các phúc thật về các ân huệ theo trật tự trong việc kể ra đồng thời lưu ý đến một sự đồng quy nào đó. Do đó, thánh nhân chỉ mối phúc thứ bốn, tức là mối phúc đói khát, về cho ân huệ thứ bốn, tức là ân huệ sức mạnh. Ở đó thực sự có sự đồng quy nào đó. Bởi vì, như chúng ta đã nói ở trước (a.1), ân huệ sức mạnh đảm đương các công việc gay go. Mà điều này rất gay go là việc hoàn thành không những các công việc nhân đức được gọi cách tổng quát là những công việc của sự công chính, mà còn thi hành chúng nó một cách ước muốn không thể đã, được tượng trưng bởi sự đói khát sự công chính.

GIẢI ĐÁP 1. Như thánh Chrysôstômô (Super. Matth. Hom. 15,57), người ta có thể hiểu sự công chính không những ở ý nghĩa đặc thù, mà còn ở ý nghĩa phổ quát, là ý nghĩa bao gồm mọi công việc của nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 4,1). Trong các công việc của nhân đức, cái gì khó khăn được ân huệ sức mạnh nhắm.

2. Nhân đức mến là gốc rễ của mọi ân huệ và của mọi nhân đức như chúng ta đã nói (Q.23, a.8, sol.2; I-II, Q.68, a.4, sol.3), do đó, tất cả cái gì lệ thuộc vào ân huệ sức mạnh cũng có thể lệ thuộc vào nhân đức mến.

3. Trong các quả, người ta kể ra hai quả hoàn toàn tương ứng với ân huệ sức mạnh. Sự nhẫn nại liên hệ với sự

fortitudinis, scilicet patientia, quae respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quae respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

namely, patience, which regards the enduring of evils: and longanimity, which may regard the long delay and accomplishment of goods.

patience qui concerne le support des maux, et la longanimité qui peut avoir pour objet la longue durée nécessaire pour attendre et réaliser le bien.

chịu đựng các sự xấu và sự kiên chí có đối tượng là thời gian lâu dài cần thiết để chờ đợi và thực hiện điều tốt.

QUAESTIO 140

DE PRAECEPTIS FORTITUDINIS

OF THE PRECEPTS OF FORTITUDE

LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA FORCE

CÁC GIỚI MỆNH LIÊN HỆ VỚI NHÂN ĐỨC SỨC MẠNH

Deinde considerandum est de praeceptis fortitudinis. Et primo, de praeceptis ipsius fortitudinis. Secundo, de praeceptis partium eius.

We must next consider the precepts of fortitude: (1) The precepts of fortitude itself; (2) The precepts of its parts.

1. Ceux concernent la force elle-même. - 2. Ceux qui concernent ses parties.

1. Các giới mệnh liên hệ với nhân đức sức mạnh. 2. Các giới mệnh liên hệ với các phần của nhân đức sức mạnh.

ARTICULUS 1
Utrum convenienter in lege divina praecepta fortitudinis tradantur

Whether the precepts of fortitude are suitably given in the Divine Law ?

ARTICLE 1
Les préceptes concernant la force elle-même ?

TIẾT 1
Các giới mệnh liên hệ với nhân đức sức mạnh

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non convenienter in lege divina praecepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua praecepta fortitudinis, ut patet Deut. XX. Ergo et in nova lege aliqua praecepta fortitudinis danda fuerunt.

Objections 1. It seems that the precepts of fortitude are not suitably given in the Divine Law. For the New Law is more perfect than the Old Law. Yet the Old Law contains precepts of fortitude (Dt. 20). Therefore precepts of fortitude should have been given in the New Law also.

Objections 1. Il apparaît que dans la loi divine, ces préceptes sont mal présentés. En effet, la loi nouvelle est plus parfaite que l'ancienne. Or, dans la loi ancienne, on trouve certains préceptes concernant la force, comme dans le Deutéronome (20, 1). Donc dans la loi nouvelle aussi on aurait dû donner des préceptes pour la force.

VẤN NẠN 1. Xem ra trong luật Thiên Chúa, các giới mệnh này đã được đưa ra cách không tốt đẹp. Luật mới hoàn hảo hơn luật cũ. Mà, trong luật cũ, người ta gặp một số giới mệnh liên hệ với nhân đức sức mạnh, như có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (20,2). Vậy trong luật mới, người ta hẳn phải đưa ra một số giới mệnh cho nhân đức sức mạnh.

PRAETEREA, praecepta affirmativa videntur esse potiora praeceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter igitur in lege divina ponuntur praecepta fortitudinis solum negativa, timorem prohibentia.

2. Further, affirmative precepts are of greater import than negative precepts, since the affirmative include the negative, but not vice versa. Therefore it is unsuitable for the Divine Law to contain none but negative precepts in prohibition of fear.

2. Les préceptes affirmatifs ont plus de portée que les préceptes négatifs, parce que les affirmatifs englobent les négatifs, et non l'inverse. Il est donc malheureux que la loi divine ne contienne, sur la force, que des préceptes négatifs, prohibant la crainte.

2. Các giới mệnh chế định có tầm rộng hơn các giới mệnh cấm chế, bởi vì các giới mệnh chế định bao gồm các giới mệnh cấm chế, và không ngược lại. Vậy luật Thiên Chúa đối với nhân đức sức mạnh chỉ chứa đựng các luật cấm chế, cấm đoán sự sợ hãi.

PRAETEREA, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est. Sed praecepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines, unde debent eis proportionari. Ergo et praecepta fortitudinis debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt principalia legis praecepta.

3. Further, fortitude is one of the principal virtues, as stated above (Q[123], A[2]; FS, Q[61], A[2]). Now the precepts are directed to the virtues as to their end: wherefore they should be proportionate to them. Therefore the precepts of fortitude should have been placed among the precepts of the decalogue, which are the chief precepts of the Law.

3. La force est une des vertus principales, on l'a vu plus haut. Mais les préceptes sont ordonnés aux vertus comme à leurs fins, aussi doivent-ils leur être proportionnés. Donc les préceptes visant la force auraient dû figurer dans le décalogue, où sont les principaux préceptes de la loi.

3. Nhân đức sức mạnh là một nhân đức trong các nhân đức chính như người ta đã thấy ở trước (Q.123, a.11; I-II, Q.61, a.2). Mà các giới mệnh được sắp đặt đến với các nhân đức là mục đích của chúng nó; như vậy, chúng nó phải tương ứng với các nhân đức. Do đó, các giới mệnh nhắm nhân đức sức mạnh phải có mặt trong Mười điều răn ĐCT, ở đó có các giới mệnh chính của luật.

SED CONTRArium apparet ex traditione sacrae Scripturae.

On the contrary, stands Holy Writ which contains these precepts.

En sens contraire, le contraire apparaît dans l'enseignement de l'Écriture.

TRÁI LẠI, Cái trái ngược xuất hiện trong sự giảng dạy của Kinh thánh.

RESPONDEO dicendum quod praecepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinae est ut homo inhaereat Deo. Et ideo praecepta legis divinae, tam de fortitudine quam de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deut. XX dicitur, *non formidetis eos, quia dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit*. Leges

I answer that, Precepts of law are directed to the end intended by the lawgiver. Wherefore precepts of law must needs be framed in various ways according to the various ends intended by lawgivers, so that even in human affairs there are laws of democracies, others of kingdoms, and others again of tyrannical governments. Now the end of the Divine Law is that man may adhere to God: wherefore the Divine Law contains precepts both of fortitude and of the other virtues, with a view to directing the mind to God. For this reason it is written (Deut. 20:3, 4): "Fear ye them not: because the Lord your God is in the midst of you, and

Réponse : Les préceptes de la loi sont subordonnés à l'intention du législateur. Aussi, selon les diverses fins que vise le législateur, il faut établir les lois différemment. C'est ainsi que dans les affaires humaines les préceptes sont différents s'ils émanent de la démocratie, du roi ou du tyran. Or la fin de la loi divine, c'est que l'homme s'unisse à Dieu. Et c'est pourquoi les préceptes de la loi divine, qu'ils concernent la force ou les autres vertus, sont donnés selon qu'il convient pour ordonner l'âme à Dieu, d'où ces paroles du Deutéronome (20, 3) - " Ne les craignez pas, car le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et combattra pour vous contre

TRẢ LỜI : Các giới mệnh của luật phụ thuộc vào ý định của nhà lập pháp; như vậy tùy theo những mục đích khác nhau được nhà lập pháp nhắm các luật phải được thiết lập cách khác nhau. Chính như vậy mà trong các công việc nhân loại, các giới mệnh khác biệt nhau nếu chúng nó phát xuất từ chính thể dân chủ, chính thể quân chủ hoặc chính thể bạo chúa quân chúa. Mà mục đích của luật Thiên Chúa, đó là để cho loài người kết hợp với Thiên Chúa. Và do đó, các giới mệnh của luật Thiên Chúa, dầu chúng nó liên hệ với nhân đức sức mạnh hoặc các nhân đức khác, đều được ban bố tùy theo sự thích hợp sắp đặt linh hồn với Thiên Chúa, do đó có lời ghi chép trong sách Đệ nhị luật (20,3): "Các ngươi đừng sợ, vì có chính Giavê Thiên

autem humanae ordinantur ad aliqua mundana bona. Secundum quorum conditionem praecepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et aeterna, ut Augustinus dicit, contra Faust. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem instruendi fuerunt homines qualiter, spiritualiter certando, ad possessionem vitae aeternae pervenirent, secundum illud Matth. XI, *regnum caelorum vim patitur, et violenti diripiunt illud*. Unde et Petrus praecipit, I Pet. ult., *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide*; et Iac. IV, *resistite Diabolo, et fugiet a vobis*. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege divina danda fortitudinis praecepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*.

AD SECUNDUM dicendum quod lex suis praeceptis habet communem instructionem. Ea vero quae sunt agenda in periculis non possunt ad aliquid commune reduci, sicut ea quae sunt vitanda. Et ideo praecepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, praecepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quae statim debent esse omnibus nota. Et ideo praecepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiae, in quibus manifeste invenitur ratio debiti, non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis mortis pericula non reformidet.

will fight for you against your enemies." As to human laws, they are directed to certain earthly goods, and among them we find precepts of fortitude according to the requirements of those goods.

Reply to objection 1. The Old Testament contained temporal promises, while the promises of the New Testament are spiritual and eternal, according to Augustine (Contra Faust. iv). Hence in the Old Law there was need for the people to be taught how to fight, even in a bodily contest, in order to obtain an earthly possession. But in the New Testament men were to be taught how to come to the possession of eternal life by fighting spiritually, according to Mat. 11:12, "The kingdom of heaven suffereth violence, and the violent bear it away." Hence Peter commands (1 Pet. 5:8, 9): "Your adversary the devil, as a roaring lion, goeth about, seeking whom he may devour: whom resist ye, strong in faith," as also James 4:7: "Resist the devil, and he will fly from you." Since, however, men while tending to spiritual goods may be withdrawn from them by corporal dangers, precepts of fortitude had to be given even in the New Law, that they might bravely endure temporal evils, according to Mat. 10:28, "Fear ye not them that kill the body."

Reply to objection 2. The law gives general directions in its precepts. But the things that have to be done in cases of danger are not, like the things to be avoided, reducible to some common thing. Hence the precepts of fortitude are negative rather than affirmative.

Reply to objection 3. As stated above (Q[122], A[1]), the precepts of the decalogue are placed in the Law, as first principles, which need to be known to all from the outset. Wherefore the precepts of the decalogue had to be chiefly about those acts of justice in which the notion of duty is manifest, and not about acts of fortitude, because it is not so evident that it is a duty for a person not to fear dangers of death.

vos ennemis. " Au contraire, les lois humaines sont ordonnées à des biens terrestres, et c'est par rapport à eux qu'elles donnent des préceptes concernant la force.

Solutions 1. L'ancienne alliance avait des promesses temporelles. La nouvelle en a qui sont spirituelles et éternelles, dit S. Augustin Aussi était-il nécessaire que la loi ancienne enseignât au peuple comment combattre, même physiquement, pour acquérir la terre promise. Mais dans la nouvelle alliance, il fallait enseigner aux hommes comment, par le combat spirituel, ils parviendraient à posséder la vie éternelle, selon le texte (Mt 11, 12): " Le Royaume des cieux souffre violence, et ce sont les violents qui l'emportent. " Aussi Pierre les avertit (1 P 5, 8): " Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. " Et S. Jacques (4, 7): " Résistez au diable, et il fuira loin de vous. " En sens contraire, parce que les hommes qui tendent aux biens spirituels peuvent en être détournés par des dangers corporels, il faudrait aussi donner dans la loi divine des préceptes de force, pour supporter courageusement les maux temporels, selon cette parole (Mt 10, 28): " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. "

2. Par ses préceptes, la loi doit instruire tous les hommes. Mais ce qu'il faut faire dans le danger ne peut pas se ramener à une règle commune, comme ce qu'il faut éviter. Et c'est pourquoi les préceptes concernant la force sont donnés sous une forme négative plus qu'affirmative.

3. Comme nous l'avons dit, les préceptes du décalogue sont mis dans la loi comme des principes premiers, qui doivent être connus d'emblée par tous. Et c'est pourquoi ils ont dû concerner au premier chef les actes de la justice où se manifeste à l'évidence la raison de dette, mais non les actes de la force parce qu'il ne paraît pas aussi évident que ne pas craindre les périls de mort soit une dette.

Chúa của các ngươi đi với các ngươi, đến chiến đấu cho các ngươi với quân thù của các ngươi.” Trái lại, các luật nhân loại được sắp đặt với của cải trần gian, và chính trong tương quan với chúng nó mà luật nhân loại đưa ra những giới mệnh liên hệ với nhân đức sức mạnh.

GIẢI ĐÁP 1. Giao ước cũ có những sự hứa hẹn trần gian. Giao ước mới có những sự hứa hẹn thiêng liêng và vĩnh cửu như thánh Augustinô xác định (Contra Faust. 4,2). Như vậy, luật cũ cần thiết phải để cho dân biết chiến đấu thế nào, ngay chiến đấu cách vật lý, để chinh phục được đất Thiên Chúa đã hứa. Còn trong giao ước mới, phải dạy cho nhân loại làm thế nào nhờ cuộc chiến đấu thiêng liêng, chiếm hữu được sự sống đời đời theo lời ghi chép: “Nước Trời ở dưới sức cường bạo, và những kẻ cường bạo chiếm đoạt lấy” (Mt 11,11). Như vậy, thánh Phêrô cảnh cáo nhân loại: “Đối thủ của anh em là ma quỉ như sư tử rống, nó lượn rình tìm sao nuốt được một ai” (1Pr 5,8). Và thánh Giacôbê (4,7) nói: “Hãy chống lại ma quỉ, và nó sẽ chạy trốn anh em”. Tuy nhiên, bởi vì nhân loại hướng về các của cải thiêng liêng có thể bị quay đi khỏi chúng nó do các sự nguy hiểm thể xác, hẳn cũng phải đưa ra trong luật Thiên Chúa các giới mệnh về nhân đức sức mạnh, ngõ hầu một cách can đảm chịu đựng các sự xấu trần gian theo lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (10,28): “Đừng sợ những kẻ giết được thân xác”.

2. Do các giới mệnh của mình, luật phải dạy dỗ mọi người. Mà, cái gì phải làm trong cơn nguy hiểm không thể qui về một quy tắc chung, như điều người ta phải tránh. Và do đó, các giới mệnh liên hệ với nhân đức sức mạnh đã được ra theo hình thức cấm chế hơn là hình thức chế định.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.122, a.1), các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT đã được đặt ra trong luật như các nguyên lý sơ thủy đã được mọi người hiểu biết cách tự nhiên. Và do đó, chúng nó một cách chủ yếu liên hệ với các hành động của nhân đức công bình, ở đó yếu tính của nợ nần hiển hiện, chứ không phải liên hệ với các hành động của ân huệ sức mạnh, bởi vì việc không sợ hãi các sự nguy hiểm gây ra chết chóc là món nợ thì không thấy được rõ ràng.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudinis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas sive fiducia, ut ex supra dictis

Whether the precepts of the parts of fortitude are suitably given in the Divine Law ?

Objections 1. It seems that the precept of the parts of fortitude are unsuitably given in the Divine Law. For just as patience and perseverance are parts of fortitude, so also are magnificence, magnanimity, and confidence, as stated above (Q[128]). Now we

ARTICLE 2
Les préceptes concernant les parties de la force

Objections 1. Il apparaît qu'ils sont enseignés maladroitement dans la loi divine. En effet, comme la patience et la persévérance, de même la magnificence et la magnanimité ou confiance font partie de la force comme on l'a montré plus haut; mais sur la

TIẾT 2
Các giới mệnh liên hệ với các phần của nhân đức sức mạnh

VẤN NẠN 1. Xem ra các giới mệnh này không được Giảng dạy cách tốt đẹp trong luật Thiên Chúa. Như nhân đức nhẫn nại và nhân đức bền chí; Cũng vậy, nhân đức đại lượng và nhân đức độ lượng hoặc nhân đức tin cậy là phần của nhân đức sức mạnh như người ta đã minh chứng ở trước

patet. Sed de patientia inveniuntur aliqua praecepta tradita in lege divina, similiter autem et de perseverantia. Ergo, pari ratione, de magnificentia et magnanimitate aliqua praecepta tradi debuerunt.

PRAETEREA, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit. Sed de aliis virtutibus dantur praecepta absolute. Non ergo de patientia fuerunt danda praecepta quae intelligantur solum secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro Serm. Dom. in monte.

PRAETEREA, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est. Sed de fortitudine non dantur praecepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

SED CONTRArium habetur ex traditione sacrae Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis. Et ideo in lege divina, sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariarum virtutum et adiunctarum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quae pertinent ad excellentiam magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub praeceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores praesentis vitae pertinent ad patientiam et perseverantiam non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta affirmativa, etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quae de patientia dantur, sunt accipienda secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea

find precepts of patience in the Divine Law, as also of perseverance. Therefore there should also have been precepts of magnificence and magnanimity.

2. Further, patience is a very necessary virtue, since it is the guardian of the other virtues, as Gregory says (Hom. in Evang. xxxv). Now the other virtues are commanded absolutely. Therefore patience should not have been commanded merely, as Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i), as to the preparedness of the mind.

3. Further, patience and perseverance are parts of fortitude, as stated above (Q[128]; Q[136], A[4]; Q[137], A[2]). Now the precepts of fortitude are not affirmative but only negative, as stated above (A[1], ad 2). Therefore the precepts of patience and perseverance should have been negative and not affirmative.

The contrary, however, follows from the way in which they are given by Holy Writ.

I answer that, The Divine Law instructs man perfectly about such things as are necessary for right living. Now in order to live aright man needs not only the principal virtues, but also the secondary and annexed virtues. Wherefore the Divine Law contains precepts not only about the acts of the principal virtues, but also about the acts of the secondary and annexed virtues.

Reply to objection 1. Magnificence and magnanimity do not belong to the genus of fortitude, except by reason of a certain excellence of greatness which they regard in their respective matters. Now things pertaining to excellence come under the counsels of perfection rather than under precepts of obligation. Wherefore, there was need of counsels, rather than of precepts about magnificence and magnanimity. On the other hand, the hardships and toils of the present life pertain to patience and perseverance, not by reason of any greatness observable in them, but on account of the very nature of those virtues. Hence the need of precepts of patience and perseverance.

Reply to objection 2. As stated above (Q[3], A[2]), although affirmative precepts are always binding, they are not binding for always, but according to place and time. Wherefore just as the affirmative precepts about the other virtues are to be understood as to the preparedness of the mind,

patience on trouve quelques préceptes dans la loi divine; pareillement sur la persévérance. Donc on aurait dû donner également des préceptes sur la magnificence et la magnanimité.

2. La patience est une vertu particulièrement nécessaire, puisqu'elle est pour S. Grégoire " la gardienne des autres vertus ". Mais pour celles-ci on donne des préceptes absolus. Il ne fallait donc pas donner pour la patience des préceptes qui s'entendent seulement " de la préparation de l'âme ", selon S. Augustin.

3. La patience et la persévérance font partie de la force, on l'a dit. Mais sur la force on ne donne que des préceptes négatifs, on vient de le voir. Donc ni sur la patience ni sur la persévérance on ne devrait donner de préceptes affirmatifs, mais seulement négatifs.

En sens contraire, le contraire apparaît dans l'enseignement de l'Écriture.

Réponse : La loi divine instruit parfaitement l'homme de ce qui est nécessaire pour vivre bien. Or l'homme a besoin pour cela non seulement des vertus principales, mais aussi des vertus secondaires et annexes. C'est pourquoi, comme on donne dans la loi divine des préceptes adaptés sur les actes des vertus principales, on donne aussi des préceptes adaptés sur les actes des vertus secondaires et annexes.

Solutions 1. La magnificence et la magnanimité se rattachent au genre de la force uniquement par une supériorité de grandeur qui les concerne à propos de leur matière propre. Or, ce qui se rattache à une supériorité tombe sous les conseils de perfection plus que sous les préceptes nécessaires au salut. Et c'est pourquoi, au sujet de la magnificence et de la magnanimité, il ne fallait pas donner des préceptes, mais plutôt des conseils. Les afflictions et les labeurs de la vie présente se rattachent à la patience et à la persévérance, non en raison de la grandeur qu'on y découvre, mais en raison de leur nature. Et c'est pour cela qu'il a fallu donner des préceptes sur la patience et sur la persévérance.

2. Comme nous l'avons dit plus haut les préceptes affirmatifs, s'ils obligent toujours n'obligent pas à tout moment, mais selon le lieu et le temps. C'est pourquoi, de même que les préceptes affirmatifs donnés sur les autres vertus sont à recevoir quant à la préparation de l'âme, en ce sens que l'homme doit

(Q.128); mà về nhân đức nhẫn nại, người ta gặp thấy vài giới mệnh trong luật Thiên Chúa; cũng vậy, về nhân đức bền chí. Vậy người ta hẳn phải cũng đưa ra các giới mệnh về nhân đức đại lượng và nhân đức độ lượng.

2. Nhân đức nhẫn nại là nhân đức cần thiết, bởi vì đối với thánh Grêgôriô (In Evang II, Hom. 35,76), nó là kẻ giữ gìn các nhân đức khác. Mà đối với các nhân đức khác, người ta đưa ra các giới mệnh tuyệt đối. Vậy không nên đưa ra cho nhân đức nhẫn nại các giới mệnh chỉ nhằm mục đích chuẩn bị tâm hồn như thánh Augustinô xác định (De Serm. Dom. in Monte l,19).

3. Nhân đức nhẫn nại và nhân đức bền chí là phần của nhân đức sức mạnh như người ta đã nói tới (Q.128). Mà về nhân đức sức mạnh, người ta chỉ đưa ra các giới mệnh cấm chế như chúng ta vừa trông thấy (a.1, sol.2). Vậy về nhân đức nhẫn nại cũng như về nhân đức bền chí, người ta không nên đưa ra các giới mệnh chế định, nhưng chỉ nên đưa ra các giới mệnh cấm chế.

TRÁI LẠI, Cái trái ngược xuất hiện trong sự giảng dạy của Kinh thánh.

TRẢ LỜI : Luật Thiên Chúa cách hoàn toàn giáo huấn nhân loại về điều cần thiết để họ sống tốt lành; mà nhân loại, để đạt được mục đích này, không những cần đến các nhân đức chính, mà còn cần đến các nhân đức phụ thuộc. Do đó, cũng như người ta trong luật Thiên Chúa đưa ra các giới mệnh thích nghi đối với các hành động của những nhân đức chính, người ta cũng đưa ra các giới mệnh thích nghi cho các hành động của các nhân đức phụ thuộc.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức đại độ (đại lượng) và nhân đức độ lượng quy về giống của nhân đức sức mạnh chỉ vì sự hơn trong sự to lớn liên hệ với chúng nó về chất thể riêng của chúng nó. Mà, cái gì quy về một sự hơn, thì nằm trong các lời khuyên của sự hoàn hảo hơn là nằm trong các giới mệnh cần thiết cho sự cứu rỗi: Và do đó, về nhân đức đại độ và nhân đức độ lượng, người ta không nên đưa ra các giới mệnh, nhưng chỉ đưa ra các lời khuyên. Các sự đau buồn và khó nhọc của đời sống hiện tại quy về nhân đức nhẫn nại và nhân đức bền chí, không phải vì sự to tát người ta khám phá được ở đó, nhưng vì bản tính của chúng nó. Và chính vì điều đó mà người ta đã đưa ra các giới mệnh về nhân đức nhẫn nại và nhân đức bền chí.

2. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.3, a.2; I-II, Q.71, a.5, sol.3; Q.100, a.10), các giới mệnh chế định, nếu chúng nó bắt buộc luôn luôn chúng nó không bắt buộc mọi lúc, nhưng theo nơi chỗ và thời gian. Do đó, cũng như các giới mệnh chế định đã được đưa ra cho các nhân đức khác phải được lãnh nhận về việc chuẩn bị

adimplere cum opus fuerit, ita etiam et praecepta patientiae.

AD TERTIUM dicendum quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus cautius est agendum, nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

in the sense that man be prepared to fulfil them when necessary, so too are the precepts of patience to be understood in the same way.

Reply to objection 3. Fortitude, as distinct from patience and perseverance, is about the greatest dangers wherein one must proceed with caution; nor is it necessary to determine what is to be done in particular. On the other hand, patience and perseverance are about minor hardships and toils, wherefore there is less danger in determining, especially in general, what is to be done in such cases.

être prêt à les accomplir quand il le faudra, de même les préceptes concernant la patience.

3. La force, en tant qu'elle se distingue de la patience et de la persévérance, concerne les plus graves périls, dans lesquels il faut agir avec beaucoup de précautions, sans qu'il faille déterminer dans le détail ce qu'il faut faire. Mais la patience et la persévérance concernent les afflictions et les efforts plus légers. C'est pourquoi on peut y déterminer avec moins de danger ce qu'il faut faire, surtout dans les grandes lignes.

tâm hồn, theo nghĩa này là con người phải sẵn sàng để hoàn thành chúng nó khi phải hoàn thành, các giới mệnh liên hệ với nhân đức nhẫn nại cũng vậy.

3. Nhân đức sức mạnh, trong tư cách nó phân biệt với nhân đức nhẫn nại và với nhân đức bền chí, liên hệ với các sự nguy hiểm trầm trọng nhất, mà trong các sự nguy hiểm này người ta phải hành động với nhiều đề phòng, mà không phân định rõ trong chi tiết phải làm cái gì. Còn nhân đức nhẫn nạn và nhân đức bền chí liên hệ với các sự đau buồn và các sự nỗ lực nhẹ hơn. Do đó, người ta định rõ cho chúng nó bằng một cách không có nguy hiểm nào, cái gì phải làm, nhất là trong những nét lớn.

QUAESTIO 141

DE TEMPERANTIA

OF TEMPERANCE

LA TEMPÉRANCE

NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ

Consequenter considerandum est de temperantia. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius; tertio, de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum temperantia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus. Quinto, utrum sit circa delectationes gustus inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam. Sexto, quae sit regula temperantiae. Septimo, utrum sit virtus cardinalis seu principalis. Octavo, utrum sit potissima virtutum.

In the next place we must consider temperance: (1) Temperance itself; (2) its parts; (3) its precepts. With regard to temperance we must consider (1) temperance itself; (2) the contrary vices. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether temperance is a virtue? (2) Whether it is a special virtue? (3) Whether it is only about desires and pleasures? (4) Whether it is only about pleasures of touch? (5) Whether it is about pleasures of taste, as such, or only as a kind of touch? (6) What is the rule of temperance? (7) Whether it is a cardinal, or principal, virtue? (8) Whether it is the greatest of virtues ?

Nous devons étudier maintenant la tempérance. D'abord la nature de la tempérance (Q.170). En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord. En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord la tempérance en elle-même (Question 141); ensuite les vices opposés (Question 142). 1. La tempérance est-elle une vertu? -2. Est-elle une vertu spéciale? -**3.** Concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs? - **4.** Concerne-t-elle seulement les délectations du toucher? - 5. Concerne-t-elle les délectations du goût en tant que tel, ou seulement en tant qu'il est un certain toucher? - 6. Quelle est la règle de la tempérance? - 7. Est-elle une vertu cardinale, c'est-à-dire principale? - 8. Est-elle la plus importante des vertus?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu nhân đức tiết độ. Trước hết là bản tính của nhân đức tiết độ (Q.141-142); sau đó là các phần của nó (Q.143-169); và cuối cùng là các giới mệnh quy về nó (Q.170). Về nhân đức tiết độ, trước hết chúng ta sẽ nghiên cứu nhân đức tiết độ tại sự (Q.141); sau đó là các nết xấu đối lập (Q.142). 1. Đức tiết độ là một nhân đức? 2. Nó là một nhân đức đặc biệt? **3.** Nó chỉ liên hệ với các sự ước muốn và các sự vui thú? **4.** Nó chỉ liên hệ với các sự khoái trá của xúc giác? 5. Nó liên hệ với các sự khoái trá của vị giác trong tư cách là vị giác, hoặc chỉ trong tư cách là một xúc giác nào đó không? 6. Quy tắc của nhân đức điều độ? 7. Nó là một bản đức, nghĩa là một nhân đức chính? 8. Phải chăng nó quan trọng nhất trong các nhân đức?

ARTICULUS 1
Utrum temperantia sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II Ethic. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II Ethic. Ergo temperantia non est virtus.

PRAETEREA, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

PRAETEREA, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex

ARTICLE 1
Whether temperance is a virtue ?

Objections 1. It seems that temperance is not a virtue. For no virtue goes against the inclination of nature, since "there is in us a natural aptitude for virtue," as stated in Ethic. ii, 1. Now temperance withdraws us from pleasures to which nature inclines, according to Ethic. ii, 3,8. Therefore temperance is not a virtue.

2. Further, virtues are connected with one another, as stated above (FS, Q[65], A[1]). But some people have temperance without having the other virtues: for we find many who are temperate, and yet covetous or timid. Therefore temperance is not a virtue.

3. Further, to every virtue there is a corresponding gift, as appears from

ARTICLE 1
La tempérance est-elle une vertu ?

Objections 1. Il ne semble pas. Aucune vertu en effet ne s'oppose au penchant de la nature, pour cette raison qu'" il y a en nous une aptitude naturelle à la vertu ", selon Aristote. Or la tempérance éloigne des plaisirs auxquels incline la nature. Donc elle n'est pas une vertu.

2. Les vertus sont connexes, on l'a vu antérieurement. Or il y a des gens qui possèdent la tempérance et non d'autres vertus; ainsi on en rencontre beaucoup qui sont tempérants et qui en même temps sont avares ou lâches.

3. A toute vertu correspond un don, on l'a montré plus haut. Or il

TIẾT 1
Đức tiết độ là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đức tiết độ không phải là một nhân đức. Không nhân đức nào đối lập với khuynh hướng của bản tính. Vì lý do này là ở trong nhân loại có thích nghi tính tự nhiên đối với nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 2,1). Mà nhân đức tiết độ xua đuổi ra xa các sự vui thú mà bản tính nghiêng về đó. Vậy nó không phải là một nhân đức.

2. Các nhân đức liên kết với nhau như chúng ta đã trông thấy ở trước (I-II, Q.65, a.1). Mà có những người chiếm hữu nhân đức tiết độ mà không chiếm hữu các nhân đức khác; như vậy, chúng ta gặp thấy nhiều người tiết độ nhưng đồng thời hà tiện hoặc hèn nhát.

3. Mỗi nhân đức có sự tương ứng của một ân huệ như người ta đã minh

supra dictis patet. Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in VI musicae, ea est virtus quae temperantia nominatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

AD SECUNDUM dicendum quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est; vel per consuetudinem acquisita, quae sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalmi, confige timore tuo carnes meas. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra

what we have said above (FS, Q[68], A[4]). But seemingly no gift corresponds to temperance, since all the gifts have been already ascribed to the other virtues (QQ[8],9,19,45,52, 71,139). Therefore temperance is not a virtue.

On the contrary, Augustine says (Music. vi, 15): "Temperance is the name of a virtue."

I answer that, As stated above (FS, Q[55], A[3]), it is essential to virtue to incline man to good. Now the good of man is to be in accordance with reason, as Dionysius states (Div. Nom. iv). Hence human virtue is that which inclines man to something in accordance with reason. Now temperance evidently inclines man to this, since its very name implies moderation or temperateness, which reason causes. Therefore temperance is a virtue.

Reply to objection 1. Nature inclines everything to whatever is becoming to it. Wherefore man naturally desires pleasures that are becoming to him. Since, however, man as such is a rational being, it follows that those pleasures are becoming to man which are in accordance with reason. From such pleasures temperance does not withdraw him, but from those which are contrary to reason. Wherefore it is clear that temperance is not contrary to the inclination of human nature, but is in accord with it. It is, however, contrary to the inclination of the animal nature that is not subject to reason.

Reply to objection 2. The temperance which fulfils the conditions of perfect virtue is not without prudence, while this is lacking to all who are in sin. Hence those who lack other virtues, through being subject to the opposite vices, have not the temperance which is a virtue, though they do acts of temperance from a certain natural disposition, in so far as certain imperfect virtues are either natural to man, as stated above (FS, Q[63], A[1]), or acquired by habituation, which virtues, through lack of prudence, are not perfected by reason, as stated above (FS, Q[65], A[1]).

Reply to objection 3. Temperance also has a corresponding gift, namely, fear, whereby man is withheld from the pleasures of the flesh, according to Ps. 118:120: "Pierce Thou my flesh with Thy fear." The gift of fear has for its principal object God, Whom it avoids offending, and in this respect it corresponds to the virtue of hope, as stated above (Q[19],

semble qu'il n'y ait pas de don qui corresponde à la tempérance: en effet tous les dons ont déjà été attribués antérieurement aux autres vertus. La tempérance n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Ce que nous appelons tempérance est une vertu. "

Réponse : On l'a dit le propre de la vertu est d'incliner l'homme au bien. Or le bien de l'homme est " d'être selon la raison ", dit Denys. C'est pourquoi la vertu humaine est celle qui incline à suivre la raison. C'est surtout le cas pour la tempérance car, son nom même l'indique, elle comporte une certaine modération, un " tempérament ", qui est un effet de la raison. C'est pourquoi la tempérance est une vertu.

Solutions 1. La nature incline vers ce qui convient à chacun. C'est pourquoi l'homme désire naturellement la jouissance qui lui convient. Mais l'homme, en tant que tel, est un être raisonnable; en conséquence, les jouissances qui conviennent à l'homme sont celles qu'approuve la raison. La tempérance n'éloigne pas de celles-ci, elle éloigne plutôt des jouissances contraires à la raison. Il est donc clair que la tempérance ne contrarie pas le penchant de la nature humaine, mais s'accorde avec lui. Elle contrarie cependant l'inclination de la nature bestiale qui n'est pas soumise à la raison.

2. La tempérance, en tant qu'elle répond parfaitement à la notion de vertu, n'existe pas sans la prudence, absente chez les vicieux. C'est pourquoi ceux qui manquent des autres vertus parce qu'ils sont soumis aux vices qui leur sont contraires, n'ont pas non plus la tempérance. Mais ils en font les actes soit par certaine disposition naturelle, dans la mesure où certaines vertus imparfaites sont naturelles aux hommes, nous l'avons dit ou bien par une disposition acquise par l'habitude; mais ces dispositions, sans la prudence, n'ont pas la perfection de la raison, on l'a dit précédemment.

3. A la tempérance correspond aussi un don, le don de crainte, qui donne la maîtrise des délectations charnelles, selon le Psaume (119, 120): " Transperce ma chair de ta crainte. " Le don de crainte regarde principalement Dieu, que l'on évite d'offenser; en cela il correspond à la vertu d'espérance, nous l'avons dit. Mais il peut, à titre secondaire, regarder tout ce qu'il faut fuir pour

chứng ở trước (I-II, Q.68, a.4). Mà xem ra không có ân huệ tương ứng với nhân đức tiết độ: thực thế, mọi ân huệ đã được chỉ về cho các nhân đức khác (Q.8, 9, 19, 45, 52, 121 Và 139). Vậy đức tiết độ không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Musica 15,32) đã nói: "Điều chúng ta gọi là nhân đức tiết độ, là một nhân đức."

TRẢ LỜI : Người ta đã nói ở trước (I-II, Q.55, a.3), điều riêng của nhân đức nghiêng con người đến với sự tốt. Mà sự tốt của con người là hiện hữu tùy theo trí năng như Denys xác định (De Div. Nom. 4,32). Do đó, nhân đức nhân loại là nhân đức nghiêng về sự tuân theo trí năng. Đó nhất là trường hợp cho nhân đức tiết độ, bởi vì, như cái tên của nó biểu thị, nó bao hàm một sự điều hòa nào đó, là một tính tình, hiệu quả của trí năng. Do đó, đức tiết độ là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Bản tính nghiêng về cái gì thích hợp cho mỗi người. Do đó, con người ước muốn một cách tự nhiên sự thưởng thức thích hợp với mình. Mà con người trong tư cách là con người là một vật có trí năng; các sự thưởng thức thích hợp với con người là những sự thưởng thức được trí năng tán thành. Nhân đức tiết độ không xua đuổi các sự thưởng thức này, nhưng xua đuổi cách thưởng thức trái nghịch với trí năng. Vậy rõ ràng nhân đức tiết độ không trái ngược với khuynh hướng của bản tính nhân loại, nhưng hòa hợp với nó. Tuy nhiên, nó trái ngược với khuynh hướng của bản tính thú vật là bản tính không tùng phục trí năng.

2. Nhân đức tiết độ, trong tư cách nó đáp ứng một cách hoàn hảo với ý niệm của nhân đức, không thể hiện hữu mà có nhân đức trí thuật, vắng mặt ở nơi những người xấu xa. Do đó, những kẻ thiếu các nhân đức khác bởi vì họ tuân theo các tật xấu đối lập với chúng nó, thì cũng không có nhân đức tiết độ. Nhưng họ thi hành các hành động của nhân đức tiết độ do sự sắp đặt tự nhiên nào đó, theo mức độ mà một số nhân đức bất hoàn hảo tự nhiên với nhân loại như chúng ta đã trình bày ở trước (I-II, Q.63, a.1), hoặc do sự sắp đặt đã thu lượm được do tập quán; trong các sự sắp đặt này mà không có nhân đức trí thuật, không có sự hoàn hảo của trí năng như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.58, a.4; Q.65, a.1).

3. Nhân đức tiết độ với sự tương ứng của một ân huệ, tức là ân huệ kính sợ làm cho người ta chế ngự các sự vui khoái xác thịt theo lời Thánh vịnh 119,20: "Xin dùng ân huệ kính sợ thâm nhập vào xác thịt tôi". Ân huệ kính sợ một cách chủ yếu liên hệ với Thiên Chúa, mà người ta tránh việc xúc phạm đến Ngài, ở điều đó, nó tương ứng với đức cậy như chúng ta đã nói trước (Q.19, a.9, sol.1). Song

dictum est. Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris.

ARTICULUS 2
Utrum temperantia sit specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quaeritur. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

PRAETEREA, Tullius dicit, in I de Offic., quod decorum ab honesto nequit separari, et quod iusta omnia decora sunt. Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit eam specialem virtutem.

RESPONDEO dicendum quod, secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quae sunt praecipua inter illa quae sub tali communitate continentur, sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic igitur nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suae significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiae significat quandam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt, fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens

A[9], ad 1). But it may have for its secondary object whatever a man shuns in order to avoid offending God. Now man stands in the greatest need of the fear of God in order to shun those things which are most seductive, and these are the matter of temperance: wherefore the gift of fear corresponds to temperance also.

ARTICLE 2
Whether temperance is a special virtue ?

Objections 1. It would seem that temperance is not a special virtue. For Augustine says (De Morib. Eccl. xv) that "it belongs to temperance to preserve one's integrity and freedom from corruption for God's sake." But this is common to every virtue. Therefore temperance is not a special virtue.

2. Further, Ambrose says (De Offic. i, 42) that "what we observe and seek most in temperance is tranquillity of soul." But this is common to every virtue. Therefore temperance is not a special virtue.

3. Further, Tully says (De Offic. i, 27) that "we cannot separate the beautiful from the virtuous," and that "whatever is just is beautiful." Now the beautiful is considered as proper to temperance, according to the same authority (Tully, De Offic. i, 27). Therefore temperance is not a special virtue.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. ii, 7; iii, 10) reckons it a special virtue.

I answer that, It is customary in human speech to employ a common term in a restricted sense in order to designate the principal things to which that common term is applicable: thus the word "city" is used antonomastically to designate Rome. Accordingly the word "temperance" has a twofold acceptation. First, in accordance with its common signification: and thus temperance is not a special but a general virtue, because the word "temperance" signifies a certain temperateness or moderation, which reason appoints to human operations and passions: and this is common to every moral virtue. Yet there is a logical difference between temperance and fortitude, even if we take them both as general virtues: since temperance withdraws man from things which seduce the appetite from obeying reason, while fortitude incites him to endure or withstand those things on account of which he forsakes the good of reason. On the other hand, if we take temperance antonomastically, as withholding the appetite from those things which are most seductive to man, it is a special virtue, for thus it has, like fortitude, a special matter.

éviter d'offenser Dieu. Or l'homme a surtout besoin de la crainte de Dieu pour fuir ce qui l'attire le plus fortement, ce que concerne la tempérance. C'est pourquoi à la tempérance aussi correspond le don de crainte.

ARTICLE 2
La tempérance est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il semble que non. S. Augustin dit en effet qu'" il appartient à la tempérance de se garder pour Dieu intègre et irréprochable ". Mais cela convient à toute vertu. La tempérance est donc une vertu générale.

2. S. Ambroise dit que, " dans la tempérance, c'est surtout la sérénité de l'âme qui est considérée et recherchée ". Or cela est vrai pour toute vertu.

3. Si l'on en croit Cicéron, " le beau est inséparable de l'honnête... et toutes les choses justes sont belles ". Or c'est précisément le beau que l'on considère dans la tempérance. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

En sens contraire, Aristote lui donne la place d'une vertu spéciale.

Réponse : C'est une coutume dans le langage humain de restreindre certains noms communs à la désignation de ce qui est principal dans l'ensemble qu'ils recouvrent; ainsi, par antonomase, le mot " Ville " est pris pour Rome. De même le mot " tempérance " peut avoir deux sens. En premier lieu il peut avoir une signification commune. Dans ce cas, la tempérance n'est pas une vertu particulière, mais une vertu générale, car le mot tempérance signifie alors un certain " tempérament ", c'est-à-dire une mesure que la raison impose aux actions et aux passions humaines; ce qui est commun à toute vertu morale. La raison de tempérance diffère cependant de la raison de force, même si l'on considère ces deux vertus comme des vertus communes. La tempérance écarte en effet ce qui allèche l'appétit à l'encontre de la raison, tandis que la force pousse à rester inébranlable à l'égard de ce qui conduit l'homme à fuir le bien de la raison, ou à le combattre. Mais si on considère la tempérance par antonomase, en ce qu'elle met un frein à la convoitise de ce qui attire l'homme le plus fortement, elle est alors une vertu spéciale, puisqu'elle

với tư cách phụ thuộc, nó có thể liên hệ với tất cả cái gì người ta phải lánh để khỏi xúc phạm Thiên Chúa. Mà con người nhất là cần đến ân huệ kính sợ Thiên Chúa để trốn tránh cái gì lôi kéo mình cách mãnh liệt nhất, điều đó liên hệ với nhân đức tiết độ. Vậy ân huệ kính sợ cũng tương ứng với nhân đức tiết độ.

TIẾT 2
Nhân đức tiết độ là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Augustinô nói: điều riêng của nhân đức tiết độ là giữ mình nguyên tuyền và không đáng quở trách đối với Thiên Chúa. Mà điều đó thích hợp với mọi nhân đức. Vậy đức tiết độ là một nhân đức tổng quát.

2. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,3) đã nói trong đức tiết độ, sự yên tĩnh của tâm hồn được xem xét và tìm kiếm. Và điều đó là điều chân thật đối với mọi nhân đức.

3. Nếu người ta tin ông Cicéron (De Off. 1,27), sự đẹp không thể tách rời ngoài cái lương thiện... và mọi sự vật công bình thì tốt đẹp. Mà thật sự chính cái đẹp được người ta xem xét trong nhân đức tiết độ. Vậy nó không phải là một nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) coi đức tiết độ là một nhân đức đặc biệt.

TRẢ LỜI : Trong ngôn ngữ nhân loại, có thói quen làm hạn hẹp một số danh từ chung để biểu thị cái gì chính yếu ở trong một toàn thể mà chúng nó bao trùm; như vậy, theo phép hoán xưng, từ ngữ thành phố được sử dụng cho thành phố Rôma. Cũng vậy, từ ngữ nhân đức tiết độ có thể có hai ý nghĩa. Trước hết, nó có thể có ý nghĩa chung. Trong trường hợp này, nhân đức tiết độ không phải là một nhân đức đặc thù, nhưng là một nhân đức tổng quát, bởi vì từ ngữ điều độ trong trường hợp này biểu thị một tính tình, tức là một mức độ được trí năng đặt ra cho các hành động và các đam mê nhân loại; điều đó chung cho mọi luân đức. Yếu tính của nhân đức tiết độ khác biệt với yếu tính của nhân đức sức mạnh, mặc dầu người ta coi cả hai nhận đức này là những nhân đức chung. Thực thế, nhân đức tiết độ tránh cái gì lôi cuốn thị dục chống lại với trí năng, trong khi nhân đức sức mạnh thúc giục việc tồn tại không thể lay chuyển đối với cái gì dẫn đưa con người trốn tránh sự tốt của trí năng, hoặc chống lại sự tốt này. Còn nếu người ta cứu xét nhân đức tiết độ theo phép hoán xưng ở điều nó kềm hãm sự tham vọng khỏi điều lôi cuốn con người cách mãnh liệt nhất, trong trường hợp này nó là một nhân đức đặc biệt, bởi vì nó có chất thể đặc biệt như nhân đức sức

specialem materiam, sicut et fortitudo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinae. Et ideo, sicut ipsum temperantiae nomen dupliciter potest sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita et integritas, quam temperantiae Augustinus attribuit.

AD SECUNDUM dicendum quod ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

AD TERTIUM dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., honestus dicitur quod nihil habeat turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status, qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur.

Reply to objection 1. Man's appetite is corrupted chiefly by those things which seduce him into forsaking the rule of reason and Divine law. Wherefore integrity, which Augustine ascribes to temperance, can, like the latter, be taken in two ways: first, in a general sense, and secondly in a sense of excellence.

Reply to objection 2. The things about which temperance is concerned have a most disturbing effect on the soul, for the reason that they are natural to man, as we shall state further on (AA[4],5). Hence tranquillity of soul is ascribed to temperance by way of excellence, although it is a common property of all the virtues.

Reply to objection 3. Although beauty is becoming to every virtue, it is ascribed to temperance, by way of excellence, for two reasons. First, in respect of the generic notion of temperance, which consists in a certain moderate and fitting proportion, and this is what we understand by beauty, as attested by Dionysius (Div. Nom. iv). Secondly, because the things from which temperance withholds us, hold the lowest place in man, and are becoming to him by reason of his animal nature, as we shall state further on (AA[4],5; Q[142], A[4]), wherefore it is natural that such things should defile him. In consequence beauty is a foremost attribute of temperance which above all hinders man from being defiled. In like manner honesty is a special attribute of temperance: for Isidore says (Etym. x): "An honest man is one who has no defilement, for honesty means an honorable state." This is most applicable to temperance, which withstands the vices that bring most dishonor on man, as we shall state further on (Q[142], A[4]).

a une matière spéciale comme la force.

Solutions 1. L'appétit de l'homme est surtout corrompu par ce qui l'attire à s'écarter de la règle de la raison et de la loi divine. C'est pourquoi, de même que le mot tempérance s'entend de deux façons, d'une façon générale et d'une façon éminente, de même aussi l'intégrité, que S. Augustin attribue à la tempérance.

2. Ce que concerne la tempérance est capable de troubler l'âme au plus haut point, car c'est essentiel à l'homme, comme nous le verrons plus loin. C'est pourquoi la sérénité de l'âme est par excellence attribuée à la tempérance, bien qu'elle convienne communément à toutes les vertus.

3. Quoique la beauté convienne à toute vertu, elle est cependant attribuée éminemment à la tempérance, pour deux motifs. D'abord selon la raison commune de tempérance, à laquelle appartient une certaine proportion dans la mesure et la convenance, en quoi consiste la raison de beauté, selon Denys. Ensuite, parce que les biens dont détourne la tempérance sont les plus inférieurs chez l'homme et lui conviennent selon la nature bestiale, comme on le dira plus loin. Aussi est-ce surtout à cause d'eux que l'homme a tendance à s'avilir. En conséquence la beauté est surtout attribuée à la tempérance, qui a pour effet primordial d'écarter l'avilissement de l'homme. Pour la même raison, l'" honnête " convient au maximum à la tempérance. En effet, selon Isidore: " Est honnête ce qui ne comporte rien de honteux; en effet l'honorabilité est comme une situation d'honneur. " C'est cela que l'on considère avant tout dans la tempérance, qui repousse les vices les plus déshonorants, comme on le dira plus loin.

mạnh.

GIẢI ĐÁP 1. Thị dục của nhân loại bị hư hỏng nhất là bởi cái gì lôi kéo nó tránh quy tắc của trí năng và của luật Thiên Chúa. Do đó, cũng như từ ngữ tiết độ hiểu hai thể cách, một cách tổng quát và một cách tuyệt trác, cũng vậy đối với sự nguyên tuyền được thánh Augustinô chỉ về cho nhân đức tiết độ.

2. Cái gì liên hệ với nhân đức tiết độ, có khả năng làm rối, loạn tâm hồn đến cực điểm, vì điều đó thuộc về yếu tính của con người như chúng ta sẽ trông thấy điều đó ở sau (a.4 và 5); Do đó, sự yên tĩnh của tâm hồn bằng một cách tuyệt hảo được chỉ về nhân đức tiết độ, mặc dầu nó cách chung chung thích hợp cho mọi nhân đức.

3. Nếu mà vẻ đẹp thích hợp cho mọi nhân đức, nó vẫn được chỉ cách tuyệt trác về cho nhân đức tiết độ theo hai lý do: Thứ nhất, tùy theo yếu tính chung của nhân đức tiết độ mà ở đó một sự cân xứng nào quy về cho mức độ và sự thích nghi mà yếu tính vẻ đẹp cốt tại đó như Denys xác định (De Div. Nom. 4,7). Thứ đến, bởi vì các sự tốt mà nhân đức tiết độ làm cho người ta tránh bỏ đi, là những sự tốt thấp hèn nhất ở nơi con người và thích hợp với con người tùy theo bản tính thú vật như người ta sẽ đề cập đến điều đó ở sau (a.7, obj. 1; a,8, sol.1; Q.142, a.4). Như vậy, nhất là vì chúng nó mà con người có xu hướng làm cho mình trở nên hèn hạ. Do đó, vẻ đẹp được chỉ về nhất là cho nhân đức tiết độ, là nhân đức có hiệu quả nguyên thủy là tránh cho nhân loại khỏi sự hèn hạ đê tiện này. Cũng vì một lý do, cái lương thiện thích hợp tột bậc cho nhân đức tiết độ. Quả thế, theo thánh Isiđôrô (Etymol. 10, Epist. H,82): “Lương thiện là cái gì không bao hàm sự xấu hổ chút nào.” Chính điều đó mà người ta cứu xét trước tiên trong nhân đức tiết độ, là nhân đức xua đuổi các tật xấu gây nên sự ô danh to nhất như người ta sẽ nói tới ở sau (Q.142, a.4).

ARTICULUS 3
Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. Sed impetus animi dicuntur omnes animae passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

PRAETEREA, virtus est circa difficile et bonum. Sed

ARTICLE 3
Whether temperance is only about desires and pleasures ?

Objections 1. It would seem that temperance is not only about desires and pleasures. For Tully says (De Invent. Rhet. ii, 54) that "temperance is reason's firm and moderate mastery of lust and other wanton emotions of the mind." Now all the passions of the soul are called emotions of the mind. Therefore it seems that temperance is not only about desires and pleasures.

2. Further, "Virtue is about the difficult and the good". Now it

ARTICLE 3
La tempérance concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs ?

Objections 1. Il semble qu'il n'en soit pas ainsi. Cicéron dit en effet que " la tempérance est une domination ferme et mesurée de la raison sur le désir sensuel et les autres mouvements désordonnés de l'âme ". Mais par mouvements de l'âme on désigne toutes les passions. La tempérance ne semble donc pas se limiter aux désirs et aux plaisirs.

2. " La vertu regarde ce qui est difficile et bon ", selon Aristote.

TIẾT 3
Nhân đức tiết độ chỉ liên hệ với các sự ước muốn và các sự vui thú mà thôi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cicéron (Rhet. 2,54) nói: “nhân đức tiết độ là một sự thống trị vững vàng và có mức độ của trí năng đối với sự ước muốn nhục dục và các sự chuyển động mất trật tự khác của linh hồn.” Mà với các chuyển động của linh hồn, người ta biểu thị tất cả các đam mê và các sự kích tình. Vậy nhân đức tiết độ không xem ra giới hạn ở các sự ước muốn và các sự vui thú.

2. Nhân đức liên hệ với cái gì khó khăn và tốt lành, như Triết gia minh

difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quae propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest. Ergo videtur quod virtus temperantiae non sit praecipue circa concupiscentias et delectationes.

PRAETEREA, ad temperantiam pertinet moderationis gratia, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Et Tullius dicit, in I de Offic., quod ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus. Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animae est duplex, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem praestare, praecipue

seems more difficult to temper fear, especially with regard to dangers of death, than to moderate desires and pleasures, which are despised on account of deadly pains and dangers, according to Augustine (QQ[83], qu. 36). Therefore it seems that the virtue of temperance is not chiefly about desires and pleasures.

3. Further, according to Ambrose (De Offic. i, 43) "the grace of moderation belongs to temperance": and Tully says (De Offic. ii, 27) that "it is the concern of temperance to calm all disturbances of the mind and to enforce moderation." Now moderation is needed, not only in desires and pleasures, but also in external acts and whatever pertains to the exterior. Therefore temperance is not only about desires and pleasures.

On the contrary, Isidore says (Etym.): that "it is temperance whereby lust and desire are kept under control."

I answer that, As stated above (Q[123], A[12]; Q[136], A[1]), it belongs to moral virtue to safeguard the good of reason against the passions that rebel against reason. Now the movement of the soul's passions is twofold, as stated above (FS, Q[23], A[2]), when we were treating of the passions: the one, whereby the sensitive appetite pursues sensible and bodily goods, the other whereby it flies from sensible and bodily evils. The first of these movements of the sensitive appetite rebels against reason chiefly by lack of moderation. Because sensible and bodily goods, considered in their species, are not in opposition to reason, but are subject to it as instruments which reason employs in order to attain its proper end: and that they are opposed to reason is owing to the fact that the sensitive appetite fails to tend towards them in accord with the mode of reason. Hence it belongs properly to moral virtue to moderate those passions which denote a pursuit of the good. On the other hand, the movement of the sensitive appetite in flying from sensible evil is mostly in opposition to reason, not through being immoderate, but chiefly in respect of its flight: because, when a man flies from sensible and bodily evils, which sometimes accompany the good of reason, the result is that he flies from the good of reason. Hence it belongs to moral virtue to make man while flying from evil to remain firm in the good of reason. Accordingly,

Or, il semble plus difficile de modérer la crainte, surtout en face des périls de mort, que de modérer les convoitises et les jouissances, que les souffrances et les périls de mort font mépriser, selon S. Augustin; il semble donc que la vertu de tempérance ne concerne pas principalement les désirs et les plaisirs.

3. A la tempérance appartient " la grâce de la modération ", dit S. Ambroise. Et, pour Cicéron, la tempérance apporte " tout apaisement des troubles de l'âme, et la mesure des choses ". Or, il faut trouver la mesure non seulement dans les désirs et les jouissances, mais aussi dans les actions et autres choses extérieures. La tempérance ne concerne donc pas seulement les désirs et les plaisirs.

En sens contraire, Isidore déclare que la tempérance " refrène le désir sensuel et la convoitise ".

Réponse : Il appartient à la vertu morale, nous l'avons dit, de conserver le bien de la raison contre les passions qui s'opposent à la raison. Or le mouvement des passions de l'âme est double, nous l'avons dit en traitant des passions: un mouvement selon lequel l'appétit sensitif poursuit les biens sensibles et corporels, et un autre mouvement selon lequel il fuit les maux sensibles et corporels. Or, le premier mouvement de l'appétit sensitif s'oppose à la raison surtout par manque de mesure, car les biens sensibles et corporels, si on les considère selon leur nature, ne s'opposent pas à la raison mais la servent plutôt, comme des instruments dont la raison se sert pour parvenir à sa fin propre. Mais ils s'opposent à elle surtout en tant que l'appétit sensitif ne se porte pas vers eux selon la mesure de la raison. C'est pourquoi il appartient en propre à la vertu morale de modérer les passions de ce genre qui impliquent la poursuite du bien. Le mouvement de l'appétit sensitif qui fuit les maux sensibles est, lui, principalement contraire à la raison, non pas tellement par son manque de mesure, mais à cause surtout de son effet; car celui qui fuit les maux sensibles et corporels qui accompagnent parfois le bien de la raison, s'écarte par voie de conséquence du bien même de la raison. Et c'est pourquoi il appartient à la vertu morale de fortifier dans le bien de la raison. La vertu de force, dont le rôle est de donner la fermeté, concerne principalement la passion qui porte à fuir les maux corporels, c'est-à-dire la crainte; et par voie de

chứng (Eth. 2,3). Mà, điều khó khăn hơn, đó là việc điều hòa sự sợ hãi, nhất là đối với các sự nguy hiểm gây ra chết chóc, và đó còn là việc điều hòa các sự ham muốn và các sự thưởng thức mà các sự đau khổ và sự nguy hiểm gây ra chết chóc làm cho người ta khinh chê như thánh Augustinô trình bày (83 Quaest. Q.36,40). Vậy xem ra nhân đức tiết độ không liên hệ cách chủ yếu các sự ước muốn và các sự vui thú.

3. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,43) đã nói: "Ân sủng về sự điều hòa thuộc về nhân đức tiết độ." Và đối với Cicéron (De Off. 1,27) "nhân đức tiết độ đem lại sự dẹp yên các sự rối loạn trong tâm hồn, và mức độ cho các sự vật." Mà, người ta phải gặp được cái mức độ không những ở nơi các sự ước muốn và các sự thưởng thức, mà còn ở trong các hành động và các sự vật bên ngoài. Vậy nhân đức tiết độ không chỉ liên hệ với các sự ước muốn và các sự vui thú.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Sent. ll,37) tuyên bố: nhân đức tiết độ kềm hãm sự ước muốn nhục dục và sự ham muốn.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.12; Q.136, a.2), điều riêng thuộc về nhân đức là bảo tồn sự tốt của trí năng chống các đam mê đối lập với trí năng. Mà sự chuyển động của các đam mê trong linh hồn có hai thứ, như chúng ta đã nói tới khi thảo luận về các đam mê (l-ll, Q.23, a.2): một sự chuyển động mà do đó giác dục theo đuổi các sự tốt khả giác ,và hữu hình, và một sự chuyển động khác do đó giác dục trốn tránh các sự xấu khả giác và hữu hình. Mà, sự chuyển động thứ nhất của giác dục đối lập với trí năng nhất là do sự thiếu chừng mực, bởi vì các sự tốt khả giác và hữu hình, nếu người ta cứu xét chúng nó tùy theo bản tính của chúng nó, không đối lập với trí năng, nhưng phục vụ trí năng như những công cụ mà trí năng sử dụng để đạt được mục đích riêng của mình. Song chúng nó đối lập với trí năng, nhất là trong tư cách giác dục không hướng về chúng nó tùy theo mức độ của trí năng. Do đó, điều riêng của nhân đức là điều hòa các đam mê trong giống này, vì các đam mê này theo đuổi sự tốt. Sự chuyển động của giác dục trốn tránh các sự xấu khả giác, một cách chủ yếu trái ngược với trí năng, không phải vì nó thiếu mức độ, nhưng vì hiệu quả của nó, vì kẻ trốn tránh các sự xấu khả giác và hữu hình đôi khi đi theo sự tốt của trí năng, thì họ theo đường lối hậu quả, trốn tránh sự tốt của trí năng và do đó luân đức có chức phận làm cho vững chắc trong sự tốt của trí năng. Nhân đức sức mạnh có vai trò đem lại sự vững vàng, liên hệ cách chủ yếu với đam mê, làm cho chạy trốn các sự xấu hữu hình, tức là với sự sợ hãi; và do đường lối hậu quả nó liên hệ với sự táo bạo ở trong

consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quae aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum delectationum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, passiones quae pertinent ad fugam mali praesupponunt passiones quae pertinent ad prosecutionem boni, et passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

AD SECUNDUM dicendum quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam praestat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

AD TERTIUM dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animae passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS 4
Utrum temperantia solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod munus temperantiae est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius. Et post pauca subdit quod officium temperantiae est contemnere

just as the virtue of fortitude, which by its very nature bestows firmness, is chiefly concerned with the passion, viz. fear, which regards flight from bodily evils, and consequently with daring, which attacks the objects of fear in the hope of attaining some good, so, too, temperance, which denotes a kind of moderation, is chiefly concerned with those passions that tend towards sensible goods, viz. desire and pleasure, and consequently with the sorrows that arise from the absence of those pleasures. For just as daring presupposes objects of fear, so too such like sorrow arises from the absence of the aforesaid pleasures.

Reply to objection 1. As stated above (FS, Q[23], AA[1],2; FS, Q[25], A[1]), when we were treating of the passions, those passions which pertain to avoidance of evil, presuppose the passions pertaining to the pursuit of good; and the passions of the irascible presuppose the passions of the concupiscible. Hence, while temperance directly moderates the passions of the concupiscible which tend towards good, as a consequence, it moderates all the other passions, inasmuch as moderation of the passions that precede results in moderation of the passions that follow: since he that is not immoderate in desire is moderate in hope, and grieves moderately for the absence of the things he desires.

Reply to objection 2. Desire denotes an impulse of the appetite towards the object of pleasure and this impulse needs control, which belongs to temperance. on the other hand fear denotes a withdrawal of the mind from certain evils, against which man needs firmness of mind, which fortitude bestows. Hence temperance is properly about desires, and fortitude about fears.

Reply to objection 3. External acts proceed from the internal passions of the soul: wherefore their moderation depends on the moderation of the internal passions.

ARTICLE 4
Whether temperance is only about desires and pleasures of touch ?

Objections 1. It would seem that temperance is not only about desires and pleasures of touch. For Augustine says (De Morib. Eccl. xix) that "the function of temperance is to control and quell the desires which draw us to the things which withdraw us from the laws of God and from the fruit of His goodness"; and a little further on he adds that "it is the duty of temperance to spurn all bodily

conséquence elle concerne l'audace qui, dans l'espoir d'un bien, affronte des dangers redoutables. De même la tempérance, qui implique une certaine modération, concerne principalement les passions qui tendent aux biens sensibles, c'est-à-dire la convoitise et les délectations; et par voie de conséquence elle concerne aussi les tristesses qui proviennent de l'absence de telles délectations. En effet, de même que l'audace présuppose des dangers redoutables, de même une telle tristesse provient de l'absence de telles délectations.

Solutions 1. Comme nous l'avons dit en traitant des passions celles qui se rapportent à la fuite du mal présupposent celles qui se rapportent à la poursuite du bien, et les passions de l'irascible présupposent les passions du concupiscible. Ainsi donc, alors que la tempérance modère directement les passions du concupiscible tendant vers un bien, par voie de conséquence elle modère toutes les autres passions, dans la mesure où la modération de ces dernières fait suite à la modération des premières. En effet, celui qui ne désire pas de façon immodérée espère en conséquence avec modération, et s'attriste modérément de l'absence des biens désirables.

2. La convoitise implique un certain élan de l'appétit vers le délectable, élan qui a besoin de la retenue attribuée à la tempérance. Mais la crainte implique un recul de l'âme devant certains maux, contre lequel l'homme a besoin d'un affermissement de l'âme que procure la force. Voilà pourquoi la tempérance concerne les convoitises, et la force les craintes.

3. Les actes extérieurs procèdent des passions intérieures de l'âme. C'est pourquoi leur modération dépend de la modération des passions intérieures.

ARTICLE 4
La tempérance concerne-t-elle seulement les délectations du toucher ?

Objections 1. Non, pas seulement, semble-t-il. S. Augustin dit que " le rôle de la tempérance est de réprimer et de calmer les convoitises qui nous font désirer avidement ce qui nous détourne des lois de Dieu et des biens que nous procure sa bonté ". Et peu après il ajoute que " le rôle de la tempérance est de mépriser les séductions sensibles et la louange populaire ". Or il n'y a pas que les

hy vọng điều tốt, đương đầu với các sự nguy hiểm đáng sợ. Cũng vậy, nhân đức tiết độ bao hàm một sự điều hòa nào đó, liên hệ cách chủ yếu với các đam mê hướng về các sự tốt khả giác, tức là sự ham muốn và các sự khoái trá, và do đường lối hậu quả nó cũng liên hệ với các sự buồn rầu phát xuất từ sự vắng mặt của các sự vui thú thế ấy. Quả thế, cũng như sự táo bạo giả định trước các sự nguy hiểm đáng sợ, cũng vậy sự nguy hiểm thế ấy phát xuất từ sự vắng mặt của các sự vui thú như thế.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25 a.1 và 2), các đam mê quy về sự trốn tránh sự xấu giả định trước các đam mê quy về sự theo đuổi điều tốt, và các đam mê của nộ dục giả định trước các đam mê của tham dục. Như vậy, đang khi nhân đức tiết độ điều hòa cách trực tiếp các đam mê của tham dục hướng về sự tốt, thì do đường lối hậu quả nó điều hòa tất cả các đam mê khác theo mức độ sự điều hòa các đam mê trước. Quả thế, kẻ không ước muốn theo thể cách không tiết độ, hy vọng một cách có điều hòa, và trở nên buồn rầu cách có mức độ trước sự vắng mặt các sự tốt đáng ước muốn.

2. Sự ham muốn bao hàm một đà nào đó của thị dục hướng đến cái vui thú một cái đà cần đến sự dè dặt chỉ về cho nhân đức tiết độ, còn sự sợ hãi bao gồm sự rút lui của tâm hồn; để chống lại sự rút lui này, con người cần đến một sự làm cho vững chắc tâm hồn do nhân đức sức mạnh. Do đó, nhân đức tiết độ liên hệ với các sự ham muốn, và nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi.

3. Các hành động bên ngoài phát xuất từ các đam mê bên trong của tâm hồn. Do đó, sự điều hòa chúng nó lệ thuộc và sự điều hòa các đam mê bên trong.

TIẾT 4
Nhân đức tiết độ chỉ liên hệ với các sự vui thú của xúc giác mà thôi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Augusinô (De Mor. Eccl. 1,19) nói rằng vai trò của nhân đức tiết độ là kềm hãm và làm êm dịu các sự ham muốn, các sự ham muốn này làm cho chúng ta ước ao mãnh liệt cái gì làm cho chúng ta quay đi ra khỏi luật Thiên Chúa và các sự tốt do thiện tính của Ngài ban cho. Và sau đó, thánh nhân nói tiếp: vai trò của đức tiết độ là khinh chê các sự quyến rũ khả giác và lời ca ngợi của quần

omnes corporeas illecebras, laudemque popularem. Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiae delectationum aliorum sensuum, quae etiam pertinent ad illecebras corporales, et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanae gloriae, unde dicitur, I ad Tim. ult., quod radix omnium malorum est cupiditas. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

allurements and popular praise." Now we are withdrawn from God's laws not only by the desire for pleasures of touch, but also by the desire for pleasures of the other senses, for these, too, belong to the bodily allurements, and again by the desire for riches or for worldly glory: wherefore it is written (1 Tim. 6:10). "Desire is the root of all evils." Therefore temperance is not only about desires of pleasures of touch.

convoitises des plaisirs du toucher qui nous détournent des lois de Dieu, mais aussi les convoitises des plaisirs que nous procurent les autres sens et qui appartiennent également aux séductions corporelles; et de même le désir des richesses, ou encore de la gloire mondaine. Aussi S. Paul a-t-il pu dire (1 Tm 6, 10) que " l'amour de l'argent est la racine de tous les maux ". La tempérance ne concerne donc pas seulement les convoitises des plaisirs du toucher.

chúng. Mà không phải chỉ có các sự ham muốn và các sự vui thú xúc giác làm cho chúng ta rời bỏ luật của Thiên Chúa, mà còn các sự ham muốn vui thú do các giác quan khác đem lại cho chúng ta; và các sự vui thú này cũng thuộc về các sự dụ dỗ xác thịt; và cũng vậy, sự ước muốn của cải và sự ước muốn vinh quang trần gian. Do đó, thánh Phaolô có thể nói rằng: "lòng yêu tiền bạc là gốc rễ của mọi sự xấu" (1Tm 6,10). Vậy nhân đức tiết độ không chỉ liên hệ với các sự ham muốn vui thú xúc giác.

PRAETEREA, philosophus dicit, in IV Ethic., quod ille qui est parvis dignus et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that "one who is worthy of small things and deems himself worthy of them is temperate, but he is not magnificent." Now honors, whether small or great, of which he is speaking there, are an object of pleasure, not of touch, but in the soul's apprehension. Therefore temperance is not only about desires for pleasures of touch.

2. Aristote dit que " celui qui n'est digne que de petites choses et qui se juge tel, est tempérant, et non magnanime ". Or, les honneurs petits ou grands dont il est question ici ne sont pas agréables au toucher, mais à l'âme qui les perçoit.

2. Triết gia (Eth. 4,3) nói kẻ chỉ xứng đáng với những điều nhỏ mọn và xét đoán mình như thế, là kẻ có tiết độ, chứ không là kẻ độ lượng. Mà, các vinh dự nhỏ bé hoặc to lớn mà người ta đề cập đến ở đây không phải là vui thú cho xúc giác, nhưng cho tâm hồn tri giác chúng nó.

PRAETEREA, ea quae sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiae.

3. Further, things that are of the same genus would seem to pertain to the matter of a particular virtue under one same aspect. Now all pleasures of sense are apparently of the same genus. Therefore they all equally belong to the matter of temperance.

3. Les choses qui sont d'un seul genre semblent avoir la même raison d'appartenir à la matière d'une vertu. Or tous les plaisirs des sens semblent d'un seul et même genre. Ils appartiennent donc d'égale façon à la matière de la tempérance.

3. Các sự vật thuộc về cũng một giống duy nhất xem ra có cũng một lý do duy nhất để quy về chất thể của một nhân đức. Mà mọi vui thú của các giác quan xem ra thuộc về cũng một giống duy nhất. Vậy chúng nó một cách bằng nhau đều thuộc về chất thể của nhân đức tiết độ.

PRAETEREA, delectationes spirituales sunt maiores quam corporales, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiae. Unde et primo homini Diabolus scientiam promisit, Gen. III, dicens, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Ergo non solum est temperantia circa delectationes tactus.

4. Further, spiritual pleasures are greater than the pleasures of the body, as stated above (FS, Q[31], A[5]) in the treatise on the passions. Now sometimes men forsake God's laws and the state of virtue through desire for spiritual pleasures, for instance, through curiosity in matters of knowledge: wherefore the devil promised man knowledge, saying (Gn. 3:5): "Ye shall be as Gods, knowing good and evil." Therefore temperance is not only about pleasures of touch.

4. Les jouissances de l'esprit sont plus grandes que celles du corps, nous l'avons vu en parlant des passions. Or quelquefois, par convoitise des plaisirs de l'esprit, des hommes s'écartent des lois de Dieu et perdent la vertu, ainsi par curiosité pour la science. Aussi le démon a-t-il promis la science au premier homme (Gn 3, 5): " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. " La tempérance ne concerne donc pas seulement les plaisirs du toucher.

4. Các sự thưởng thức của tinh thần lớn hơn các sự thưởng thức của thể xác như chúng ta đã đề cập đến khi thảo luận về các đam mê (I-II Q.31, a.5). Mà, đôi khi do sự ham muốn các sự vui thú tinh thần, một số người rời bỏ các luật của Thiên Chúa và mất nhân đức, như do sự ham biết các tri thức. Như vậy ma quỉ hứa hẹn sự tri thức cho người đàn ông đầu tiên: "Các ngươi sẽ nên như những Thiên Chúa biết cả tốt xấu." Vậy nhân đức tiết độ không chỉ liên hệ với các sự vui thú xúc giác mà thôi.

PRAETEREA, si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quae sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae.

5. Further, if pleasures of touch were the proper matter of temperance, it would follow that temperance is about all pleasures of touch. But it is not about all, for instance, about those which occur in games. Therefore pleasures of touch are not the proper matter of temperance.

5. Si les plaisirs du toucher étaient la matière propre de la tempérance, il faudrait alors que la tempérance concerne tous les plaisirs du toucher. Or elle ne les concerne pas tous: elle ne concerne pas, par exemple, les plaisirs que l'on éprouve dans les jeux.

5. Nếu các sự vui thú xúc giác là chất thể riêng cho nhân đức tiết độ, trong trường hợp này, nhân đức tiết độ hẳn phải liên hệ với mọi sự vui thú của xúc giác. Mà nó không liên hệ với chúng nó tất cả: nó không liên hệ, thí dụ, các sự vui thú người ta cảm thấy trong các trò chơi.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 10) that "temperance is properly about desires of pleasures of touch."

En sens contraire, Aristote affirme que la tempérance a pour domaine propre les convoitises et les plaisirs du toucher.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,10) xác định rằng nhân đức tiết độ có lĩnh vực riêng là các sự ham muốn và các sự vui thú xúc giác.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quae sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum

I answer that, As stated above (A[3]), temperance is about desires and pleasures in the same way as fortitude is about fear and daring. Now fortitude is about fear and daring with respect to the greatest evils whereby nature itself is dissolved; and such are dangers of death. Wherefore in like manner temperance must needs be about desires for the greatest pleasures. And since pleasure results from a

Réponse : Nous l'avons dit dans l'Article précédent, la tempérance concerne les désirs et les plaisirs, comme la force concerne les frayeurs et les audaces. Mais la force concerne les frayeurs et les audaces à l'égard des maux les plus grands, qui détruisent la nature elle-même: les périls de mort. Aussi faut-il pareillement que la tempérance concerne les convoitises des plaisirs les plus

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, nhân đức tiết độ liên hệ với các sự ước muốn và các sự vui thú, như nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi và các sự táo bạo. Mà nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự sợ hãi và các sự táo bạo đối với các sự xấu to lớn nhất phá hủy ngay bản tính: sự nguy hiểm chết chóc; như vậy nhân đức tiết độ cũng phải liên hệ với các sự ham muốn vui thú to lớn nhất. Và bởi vì sự vui thú

delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

natural operation, it is so much the greater according as it results from a more natural operation. Now to animals the most natural operations are those which preserve the nature of the individual by means of meat and drink, and the nature of the species by the union of the sexes. Hence temperance is properly about pleasures of meat and drink and sexual pleasures. Now these pleasures result from the sense of touch. Wherefore it follows that temperance is about pleasures of touch.

grands. Et comme le plaisir accompagne l'acte qui s'accorde sur la nature, les plaisirs sont d'autant plus intenses que les actes qu'ils accompagnent sont plus naturels. Or, ce qui est par-dessus tout naturel aux êtres vivants, ce sont les actes par lesquels se conserve la nature de l'individu: le manger et le boire, et la nature de l'espèce: l'union de l'homme et de la femme. Voilà pourquoi ce sont les plaisirs de la nourriture et de la boisson et les plaisirs sexuels qui sont proprement l'objet de la tempérance. Or les plaisirs de ce genre sont produits par le sens du toucher. On en conclut donc que la tempérance concerne les plaisirs du toucher.

đi kèm hành động hòa hợp với bản tính, thì các hành động được các sự vui thú đi kèm theo càng tự nhiên bao nhiêu, các sự vui thú càng mãnh liệt bấy nhiêu. Mà, cái gì ở trên tất cả cái tự nhiên đối với các sinh vật, đó là các hành động mà do đó bảo tồn bản tính của cá thể: việc ăn, việc uống, và bản tính của loại: sự phối hợp người nam và người nữ. Do đó, các sự vui thú ăn uống và các sự vui thú tính dục là đối tượng của nhân đức tiết độ một cách đích thực. Mà các sự vui thú về giống này được sản xuất do xúc giác. Vậy người ta kết luận rằng nhân đức tiết độ liên hệ với các sự vui thú xúc giác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem, alias concupiscentias.

Reply to objection 1. In the passage quoted Augustine apparently takes temperance, not as a special virtue having a determinate matter, but as concerned with the moderation of reason, in any matter whatever: and this is a general condition of every virtue. However, we may also reply that if a man can control the greatest pleasures, much more can he control lesser ones. Wherefore it belongs chiefly and properly to temperance to moderate desires and pleasures of touch, and secondarily other pleasures.

Solutions 1. S. Augustin semble comprendre ici la tempérance non comme une vertu spéciale ayant une matière déterminée, mais comme une vertu apportant la mesure de raison en n'importe quelle matière, ce qui est la condition générale de la vertu. - Cependant on peut dire aussi que celui qui est capable de refréner les plus grandes jouissances peut encore davantage refréner les plaisirs moins grands. C'est pourquoi il appartient premièrement et proprement à la tempérance de modérer les convoitises des plaisirs du toucher et secondairement les autres convoitises.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô xem ra ở đây hiểu nhân đức tiết độ không phải là nhân đức đặc biệt có chất thể nhất định, nhưng là một nhân đức đem lại mức độ của trí năng trong bất cứ chất thể nào; đó là điều kiện tổng quát của mọi nhân đức. Tuy nhiên, người ta cũng có thể nói rằng kẻ có khả năng kềm chế các sự thưởng thức to lớn nhất càng có thể kềm chế các sự vui thú ít to lớn. Do đó, việc kềm chế các sự ham muốn vui thú xúc giác thuộc về nhân đức tiết độ cách trước tiên và đích thực, còn việc kềm chế các sự ham muốn khác thì thuộc về nó cách phụ thuộc.

AD SECUNDUM dicendum quod philosophus ibi refert nomen temperantiae ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata, non autem prout refertur ad moderationem affectionum animae, quae pertinet ad virtutem temperantiae.

Reply to objection 2. The Philosopher takes temperance as denoting moderation in external things, when, to wit, a man tends to that which is proportionate to him, but not as denoting moderation in the soul's emotions, which pertains to the virtue of temperance.

2. Aristote applique ici le nom de tempérance à la modération des choses extérieures, lorsqu'on aspire à ce qui est à notre mesure; mais non selon qu'il se réfère à la modération des affections de l'âme, qui est l'objet de la vertu de tempérance.

2. Triết gia ở đây ứng dụng cái tên nhân đức tiết độ cho sự điều hòa các sự vật bên ngoài, khi người ta Ước ao điều gì theo chừng mực của chúng ta; chứ không tùy theo nó quy về sự điều hòa các tình cảm của linh hồn, là đối tượng của nhân đức tiết độ.

AD TERTIUM dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas

Reply to objection 3. The pleasures of the other senses play a different part in man and in other animals. For in other animals pleasures do not result from the other senses save in relation to sensibles of touch: thus the lion is pleased to see the stag, or to hear its voice, in relation to his food. On the other hand man derives pleasure from the other senses, not only for this reason, but also on account of the becomingness of the sensible object. Wherefore temperance is about the pleasures of the other senses, in relation to pleasures of touch, not principally but consequently: while in so far as the sensible objects of the other senses are pleasant on account of their becomingness, as when a man is pleased at a well-harmonized sound, this pleasure has nothing to do with the preservation of nature. Hence these passions are not of such importance that temperance can

3. Les plaisirs des sens autres que le toucher se manifestent différemment chez les hommes et chez les autres animaux. Chez ces derniers, en effet, les sens ne procurent de jouissance qu'en référence à ce qui se rapporte au sens du toucher; ainsi le lion a du plaisir à voir le cerf ou à entendre sa voix, mais en référence à la nourriture. Chez l'homme, au contraire, les autres sens que le toucher procurent des plaisirs non seulement en référence à celui-ci, mais aussi à cause de la convenance des sensations qu'ils donnent eux-mêmes. Ainsi les plaisirs des autres sens, en tant qu'ils se réfèrent aux plaisirs du toucher, sont du ressort de la tempérance non pas à titre principal, mais seulement par voie de conséquence. Et en tant que les impressions de ces autres sens sont agréables à cause de leur propre convenance, par exemple lorsque l'homme se réjouit à l'audition d'un son harmonieux, ce plaisir ne se rapporte pas alors à la conservation

3. Các sự vui thú của các giác quan khác ngoài xúc giác, biểu lộ khác nhau ở nơi nhân loại và các thú vật. Ở nơi các thú vật, các giác quan chỉ đem lại sự thưởng thức trong quan hệ với cái gì quy về xúc giác; như vậy, con sư tử có sự vui thú ở sự trông thấy con nai hoặc nghe tiếng của nó, chứ không bằng cách liên hệ với thực phẩm, ở nơi con người, trái lại, các giác quan khác ngoài xúc giác, đem lại sự vui thú không những trong quan hệ với xúc giác, mà còn vì sự thích hợp của các cảm giác mà chính chúng nó gây nên. Như vậy các sự vui thú của các giác quan khác, trong tư cách quy về các sự vui thú của xúc giác, thuộc về lĩnh vực của nhân đức tiết độ không phải theo tư cách chính, nhưng chỉ theo đường lối hậu quả. Và trong tư cách ấn tượng của các giác quan khác này vui thú vì chính sự thích hợp riêng của chúng nó, thí dụ, khi người ta thưởng thức vì nghe một giọng nói êm ái, sự vui thú này không quy về sự bảo tồn bản tính, do đó các đam mê thuộc về giống này không có đặc tính thứ nhất cho phép nói về nhân đức tiết độ theo phép hoán

antonomastice temperantia dicatur.

AD QUARTUM dicendum quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu. Et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrenandae, nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

AD QUINTUM dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturae conservationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

ARTICULUS 5
Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui sunt magis necessarii ad vitam hominis quam delectationes venereorum, quae pertinent ad tactum. Sed secundum praedicta, temperantia est circa delectationes eorum quae sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

PRAETEREA, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II de anima, tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti, sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

PRAETEREA, sicut dicitur in VII Ethic., circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities, ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quae est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit quod temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.

be referred to them antonomastically.

Reply to objection 4. Although spiritual pleasures are by their nature greater than bodily pleasures, they are not so perceptible to the senses, and consequently they do not so strongly affect the sensitive appetite, against whose impulse the good of reason is safeguarded by moral virtue. We may also reply that spiritual pleasures, strictly speaking, are in accordance with reason, wherefore they need no control, save accidentally, in so far as one spiritual pleasure is a hindrance to another greater and more binding.

Reply to objection 5. Not all pleasures of touch regard the preservation of nature, and consequently it does not follow that temperance is about all pleasures of touch.

ARTICLE 5
Whether temperance is about the pleasures proper to the taste ?

Objections 1. It would seem that temperance is about pleasures proper to the taste. For pleasures of the taste result from food and drink, which are more necessary to man's life than sexual pleasures, which regard the touch. But according to what has been said (A[4]), temperance is about pleasures in things that are necessary to human life. Therefore temperance is about pleasures proper to the taste rather than about those proper to the touch.

2. Further, temperance is about the passions rather than about things themselves. Now, according to De Anima ii, 3, "the touch is the sense of food," as regards the very substance of the food, whereas "savor" which is the proper object of the taste, is "the pleasing quality of the food." Therefore temperance is about the taste rather than about the touch.

3. Further, according to Ethic. vii, 4,7: "temperance and intemperance are about the same things, and so are continence and incontinence, perseverance, and effeminacy," to which delicacy pertains. Now delicacy seems to regard the delight taken in savors which are the object of the taste. Therefore temperance is about pleasures proper to the taste.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 10) that "seemingly temperance and intemperance have little if anything to do with the taste."

de la nature. Dès lors les passions de ce genre n'ont pas ce caractère premier qui permettrait de parler, à leur propos, de tempérance par antonomase.

4. Les plaisirs de l'esprit, même s'ils sont plus grands, selon leur nature, que les plaisirs du corps, ne sont cependant pas autant perçus par les sens. Et par conséquent ils n'affectent pas aussi violemment l'appétit sensible, contre l'assaut duquel la vertu morale a pour rôle de défendre le bien de la raison. On peut dire encore que les plaisirs de l'esprit, à proprement parler, sont conformes à la raison. C'est pourquoi ils ne sont pas à refréner, sauf pour une raison accidentelle quand par exemple un plaisir détourne d'un autre plus important et plus légitime.

5. Les plaisirs du toucher ne se rapportent pas tous à la conservation de la nature. C'est pourquoi il ne faut pas qu'ils soient tous du ressort de la tempérance.

ARTICLE 5
La tempérance concerne-t-elle plus les délectations du goût que celles du toucher ?

Objections 1. Il semble que oui. Les plaisirs du goût se trouvent en effet dans la nourriture et la boisson, qui sont plus nécessaires à la vie de l'homme que les plaisirs sexuels, qui relèvent du toucher. Or, selon l'Article précédent, la tempérance concerne les plaisirs procurés par les choses qui sont nécessaires à la vie de l'homme. Donc la tempérance concerne davantage les plaisirs propres au goût que les plaisirs propres au toucher.

2. La tempérance concerne les passions plus que les choses elles-mêmes. Mais, dit Aristote " le toucher semble bien être le sens des aliments ", considérés dans leur substance même d'aliment. Au contraire, la saveur, qui est proprement l'objet du goût, " est comme le charme des aliments ". La tempérance regarde donc davantage le goût que le toucher.

3. Selon Aristote, " c'est à propos des mêmes choses qu'on parle de tempérance et d'intempérance, de continence et d'incontinence, de constance et de mollesse ": à quoi se rattachent les plaisirs raffinés. Or c'est aux plaisirs raffinés qu'appartient le plaisir donné par les saveurs qui relèvent du goût. La tempérance a donc trait aux plaisirs propres au goût.

En sens contraire, Aristote dit que la tempérance et l'intempérance " semblent n'avoir affaire avec le goût que peu ou pas du tout ".

xưng khi người ta đề cập đến chúng nó.

4. Các sự vui thú tinh thần, cho dầu lớn lao theo bản tính của mình, hơn các sự vui thú của thân xác, vẫn không được lãnh nhận như thế bởi các giác quan tri giác. Và do đó, chúng nó cũng không ảnh hưởng mãnh liệt trên giác dục mà luân đức có chức phận bênh vực sự tốt của trí năng chống lại với nó. Người ta còn có thể nói rằng các sự vui thú tinh thần, nói một cách đích xác, phù hợp với trí năng; do đó người ta không phải kềm chế chúng nó, trừ phi do một lý do tùy thể, khi, thí dụ, một sự vui thú làm cho người ta mất một sự vui thú khác quan trọng hơn và hợp pháp hơn.

5. Các sự vui thú xúc giác không tất cả quy về sự bảo tồn bản tính; Do đó, không phải tất cả chúng nó đều quy về lĩnh vực của nhân đức tiết độ.

TIẾT 5
Nhân đức tiết độ có liên hệ nhiều với các sự vui thú của vị giác hơn về các sự vui thú xúc giác không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Các sự vui thú của vị giác ở trong đồ ăn và đồ uống cần thiết cho đời sống con người hơn là các sự vui thú tính dục lệ thuộc vào xúc giác. Mà, theo Tiết trước, nhân đức điều độ liên hệ với các sự vui thú được đem lại do các sự vật cần thiết cho đời sống con người. Vậy nhân đức tiết độ liên hệ với các sự vui thú riêng của vị giác hơn là với các sự vui thú riêng của xúc giác.

2. Nhân đức tiết dục liên hệ với các đam mê hơn là với các sự vật tại sự. Mà theo ý kiến của Triết gia (De An. 2,3), xúc giác xem ra là giác quan của các thức ăn được xem xét trong bản thể của chúng nó về thức ăn. Trái lại, vị là đối tượng của vị giác một cách đích xác, thì như sự kỳ diệu của các thức ăn. Vậy nhân đức tiết độ liên hệ với vị giác nhiều hơn với xúc giác.

3. Theo Triết gia (Eth. 7,4), chính về cũng các sự vật như nhau mà người ta nói tới nhân đức tiết độ và sự không tiết độ, nhân đức tiết dục và sự không tiết dục, về nhân đức bền bỉ với tính nhu nhược: các sự vui thú tế nhị quy về đó. Mà chính với các sự vui thú tế nhị này mà quy về đó sự vui thú được gây nên bởi các vị của vị giác. Vậy nhân đức tiết độ liên hệ với các sự vui thú riêng của vị giác.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,10) nói rằng nhân đức tiết độ và sự không tiết độ xem ra chỉ liên hệ với vị giác một cách chút ít thôi hoặc không liên hệ gì cả.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

I answer that, As stated above (A[4]), temperance is about the greatest pleasures, which chiefly regard the preservation of human life either in the species or in the individual. In these matters certain things are to be considered as principal and others as secondary. The principal thing is the use itself of the necessary means, of the woman who is necessary for the preservation of the species, or of food and drink which are necessary for the preservation of the individual: while the very use of these necessary things has a certain essential pleasure annexed thereto. In regard to either use we consider as secondary whatever makes the use more pleasurable, such as beauty and adornment in woman, and a pleasing savor and likewise odor in food. Hence temperance is chiefly about the pleasure of touch, that results essentially from the use of these necessary things, which use is in all cases attained by the touch. Secondarily, however, temperance and intemperance are about pleasures of the taste, smell, or sight, inasmuch as the sensible objects of these senses conduce to the pleasurable use of the necessary things that have relation to the touch. But since the taste is more akin to the touch than the other senses are, it follows that temperance is more about the taste than about the other senses.

Réponse : Comme nous l'avons vu dans l'Article précédent, la tempérance concerne les grands plaisirs qui ont trait surtout à la conservation de la vie humaine, quant à l'espèce ou quant à l'individu. Dans ces plaisirs on peut considérer un élément principal et un élément secondaire. L'élément principal est assurément l'usage même des choses nécessaires: par exemple l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce ou l'usage de la nourriture ou de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'individu. Et l'usage même de ces réalités nécessaires comporte une certaine jouissance essentielle qui leur est adjointe. L'élément secondaire, dans ces deux usages, est ce qui rend cet usage plus agréable: comme la beauté et la parure de la femme, et la saveur agréable de la nourriture et aussi son odeur. C'est pourquoi la tempérance concerne à titre premier le plaisir du toucher, qui suit essentiellement l'usage même de la chose nécessaire, usage qui se fait toujours par le contact. Mais en ce qui concerne les plaisirs du goût, de l'odorat ou de la vue, la tempérance et l'intempérance ne les concernent que secondairement, en tant que les impressions de ces sens contribuent à l'usage délectable des choses nécessaires qui ressortissent au toucher. En sens contraire, comme le goût est plus voisin du toucher que les autres sens, la tempérance concerne le goût plus que les autres sens, pour cette raison.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã thấy ở Tiết trước, nhân đức tiết độ liên hệ với các sự vui thú lớn lao quan hệ nhất là với việc bảo tồn đời sống nhân loại về loại hoặc về cá thể. Trong các sự vui thú này người ta có thể cứu xét một yếu tố chính và một yếu tố phụ thuộc. Yếu tố chính nhất định là sự sử dụng các sự vật cần thiết: thí dụ, việc sử dụng người đàn bà cần thiết để bảo tồn loại hoặc sự sử dụng đồ ăn thức uống cần thiết để bảo tồn cá thể. Và chính sự sử dụng các thực tại cần thiết này bao hàm một sự thưởng thức thuộc yếu tính nào đó được liên kết với chúng nó. Yếu tố phụ thuộc, trong hai việc sử dụng này, là cái gì làm cho sự sử dụng này trở nên vui thú: như vẻ đẹp và sự trang điểm của người đàn bà, vị vui thú của đồ ăn và mùi thơm ngon của nó. Do đó, nhân đức tiết độ liên hệ cách chủ yếu với sự vui thú xúc giác, một cách tất yếu đi theo chính sự sử dụng sự vật cần thiết, sự sử dụng luôn luôn thể hiện bằng sự động chạm. Còn đối với cái gì liên hệ với các sự vui thú của vị giác, của khứu giác hoặc của thị giác, nhân đức tiết độ và sự không tiết độ chỉ phụ thuộc với chúng nó một cách phụ thuộc, trong tư cách các ấn tượng của các giác quan này góp phần vào sự sử dụng vui thú các sự vật cần thiết lệ thuộc vào xúc giác. Tuy nhiên, bởi vì vị giác gần với xúc giác hơn các giác quan khác, nhân đức tiết độ liên hệ với xúc giác hơn với các giác quan khác vì lý do này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinet, unde philosophus dicit, in II de anima, quod tactus est sensus alimenti, nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Reply to objection 1. The use of food and the pleasure that essentially results therefrom pertain to the touch. Hence the Philosopher says (De Anima ii, 3) that "touch is the sense of food, for food is hot or cold, wet or dry." To the taste belongs the discernment of savors, which make the food pleasant to eat, in so far as they are signs of its being suitable for nourishment.

Solutions 1. L'usage même de la nourriture et le plaisir qui en est la conséquence essentielle, appartiennent également au toucher. C'est pourquoi Aristote dit que " le toucher est le sens de l'aliment; nous nous alimentons en effet de chaud et de froid, d'humide et de sec ". Mais au goût appartient le discernement des saveurs, qui contribuent au plaisir de la nourriture, en tant qu'elles sont le signe que la nourriture nous convient.

GIẢI ĐÁP 1. Chính sự sử dụng đồ ăn, và sự vui thú là hậu quả thuộc yếu tính của việc sử dụng đồ ăn, cũng thuộc về xúc giác. Do đó, Triết gia (De An. 2,3) nói rằng xúc giác là giác quan của lương thực; thực thế, chúng ta ăn cái gì nóng và nguội, cái gì ẩm ướt và khô ráo. Mà điều riêng của vị giác là phân biệt rõ ràng các vị thì góp phần vào sự vui thú của đồ ăn, trong tư cách chúng nó là dấu hiệu nói lên đồ ăn thích hợp với chúng ta.

AD SECUNDUM dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens, sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

Reply to objection 2. The pleasure resulting from savor is additional, so to speak, whereas the pleasure of touch results essentially from the use of food and drink.

2. Le plaisir de la saveur est comme de surcroît, tandis que le plaisir du toucher fait suite essentiellement à l'usage de la nourriture et de la boisson.

2. Sự vui thú của vị là cái thêm vào, đang khi sự vui thú của xúc giác một cách thuộc yếu tính đi theo sự sử dụng đồ ăn và đồ uống.

AD TERTIUM dicendum quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et praeparatione ciborum.

Reply to objection 3. Delicacy regards principally the substance of the food, but secondarily it regards its delicious savor and the way in which it is served.

3. Les plaisirs raffinés consistent premièrement dans la substance même de l'aliment, mais secondairement dans la saveur exquise et la préparation des nourritures.

3. Các sự vui thú tế nhị cốt tại trước hết ở chính bản thể của lương thực, mà cách phụ thuộc ở vị ngon lành và sự chuẩn bị các đồ ăn.

ARTICULUS 6
Utrum regula temperantiae sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae

ARTICLE 6
Whether the rule of temperance depends on the need of the present life ?

ARTICLE 6
Quelle est la règle de la tempérance ?

TIẾT 6
Quy tắc của nhân đức tiết độ là cái gì ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod regula temperantiae non sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit

Objections 1. It would seem that the rule of temperance does not depend on the needs of the present life. For higher things are not regulated according to lower. Now, as temperance is a virtue of the

Objections 1. Il ne semble pas que la règle de la tempérance doive tenir compte des nécessités de la vie présente. En effet, ce qui est supérieur ne prend pas sa règle dans ce qui est inférieur. Or la

VẤN NẠN 1. Xem ra quy tắc của nhân đức tiết độ không do các sự nhu yếu của đời sống hiện tại. Cái gì ở trên không chấp nhận quy tắc của mình ở cái ở dưới. Mà nhân đức tiết độ, bởi vì nó là một nhân đức của

virtus animae, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiae non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

PRAETEREA, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturae, quae valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam. Quod videtur esse inconveniens.

PRAETEREA, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., habet vir temperans in rebus huius vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praedictis patet, bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, necessitas huius vitae habet rationem regulae inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae

soul, it is above the needs of the body. Therefore the rule of temperance does not depend on the needs of the body.

2. Further, whoever exceeds a rule sins. Therefore if the needs of the body were the rule of temperance, it would be a sin against temperance to indulge in any other pleasure than those required by nature, which is content with very little. But this would seem unreasonable.

3. Further, no one sins in observing a rule. Therefore if the need of the body were the rule of temperance, there would be no sin in using any pleasure for the needs of the body, for instance, for the sake of health. But this is apparently false. Therefore the need of the body is not the rule of temperance.

On the contrary, Augustine says (De Morib. Eccl. xxi): "In both Testaments the temperate man finds confirmation of the rule forbidding him to love the things of this life, or to deem any of them desirable for its own sake, and commanding him to avail himself of those things with the moderation of a user not the attachment of a lover, in so far as they are requisite for the needs of this life and of his station."

I answer that, As stated above (A[1]; Q[109], A[2]; Q[123], A[12]), the good of moral virtue consists chiefly in the order of reason: because "man's good is to be in accord with reason," as Dionysius asserts (Div. Nom. iv). Now the principal order of reason is that by which it directs certain things towards their end, and the good of reason consists chiefly in this order; since good has the aspect of end, and the end is the rule of whatever is directed to the end. Now all the pleasurable objects that are at man's disposal, are directed to some necessity of this life as to their end. Wherefore temperance takes the need of this life, as the rule of the pleasurable objects of which it makes use, and uses them only for as much as the need of this life requires.

Reply to objection 1. As stated above, the need of this life is regarded as a rule in so far as it is an end. Now it must be observed that sometimes the end of the worker differs from the end of the work, thus it is clear that the end of building is a house, whereas sometimes the end of the builder is profit. Accordingly the end and rule of temperance itself is happiness; while the end and rule of the thing it makes use of is the need of human life, to which whatever

tempérance, puisqu'elle est une vertu de l'âme, est supérieure aux nécessités du corps. La règle de la tempérance ne doit donc pas être prise selon les nécessités du corps.

2. Celui qui dépasse la règle commet un péché. Donc, si les nécessités corporelles étaient la règle de la tempérance, celui qui jouirait d'un plaisir dépassant les nécessités de la nature, qui se contente de très peu, pécherait contre la tempérance. Ce qui semble inadmissible.

3. Personne ne pèche en suivant la règle. Donc, si les nécessités corporelles étaient une règle pour la tempérance, celui qui jouirait d'un plaisir pour une nécessité corporelle, par exemple pour sa santé, serait exempt de péché. Or cela semble faux. Les nécessités du corps ne sont donc pas la règle de la tempérance.

En sens contraire, S. Augustin déclare " L'homme tempérant dans les choses de cette vie trouve sa règle confirmée par les deux Testaments: il n'en aime aucune, il ne pense pas devoir les désirer pour elles-mêmes, mais il s'en sert autant qu'il faut pour les nécessités de cette vie et de ses tâches, avec la modération de l'usager, et non avec la passion de l'amant. "

Réponse : Le bien de la vertu morale, nous l'avons dit, consiste principalement dans l'ordre de la raison; en effet, le bien de l'homme est d'être selon la raison, dit Denys. Or l'ordre principal de la raison consiste à ordonner les choses à leur fin, et c'est dans cet ordre que consiste avant tout le bien de la raison. En effet, le bien a raison de fin, et la fin elle-même est la règle de ce qui est ordonné à la fin. Or toutes les choses délectables qui se présentent à l'usage de l'homme sont ordonnées aux nécessités de cette vie comme à leur fin. Et c'est pourquoi la tempérance prend les nécessités de cette vie comme règle des choses délectables dont elle se sert; c'est-à-dire qu'elle en use pour autant que les nécessités de cette vie le requièrent.

Solutions 1. Les nécessités de cette vie, on vient de le dire, ont raison de règle en tant qu'elles sont des fins. Mais il faut remarquer que, parfois, autre est la fin de celui qui agit, et autre la fin de l'oeuvre; ainsi il apparaît que la fin de la construction est la maison, mais que la fin du constructeur est parfois le désir de s'enrichir. Ainsi donc la tempérance elle-même a pour fin et pour règle la béatitude, mais les choses dont la tempérance fait usage ont pour fin et pour règle les nécessités de la vie humaine, au-dessous desquelles se

linh hồn, ở trên các nhu yếu của thân thể. Vậy quy tắc của nhân đức tiết độ không được do ở các nhu yếu của thân thể.

2. Kẻ nào vượt qua quy tắc thì phạm tội. Vậy, nếu các nhu yếu của thân thể là quy tắc của nhân đức tiết độ, kẻ thưởng thức sự vui thú vượt qua các sự nhu yếu của bản tính bằng lòng với cái rất ít hẳn phạm tội chống nhân đức tiết độ. Điều này không thể xác nhận.

3. Không ai phạm tội vì việc tuân theo quy tắc. Vậy, nếu các nhu yếu của thân thể là quy tắc của nhân đức tiết độ, kẻ thưởng thức sự vui thú vì sự nhu yếu của thân thể, thí dụ, vì sức khỏe, sẽ được miễn khỏi tội. Mà điều đó xem ra sai lầm. Vậy các nhu yếu của thân thể không phải là quy tắc của nhân đức tiết độ.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,21) tuyên bố: "Con người có tiết độ trong các sự vật của đời sống này gặp được quy tắc được xác nhận bởi Cựu ước và Tân Ước: họ không thích sự vật nào cả, họ không tưởng nghĩ phải ước muốn chúng nó không vì chính chúng nó, họ sử dụng chúng nó theo mức độ phải sử dụng cho các nhu yếu đời sống này và cho các công việc của mình với sự điều hòa của người sử dụng, chứ không phải với sự kết tình của người yêu mến."

TRẢ LỜI : Sự tốt của luân đức như chúng ta đã nói (Q.123, a.12), một cách chủ yếu, cốt tại trật tự của trí năng. Quả thế, sự tốt của con người là hiện hữu theo trí năng như Denys xác định (De Div. Nom. 4,32). Mà trật tự tính của trí năng cốt tại sắp đặt các sự vật với mục đích của chúng nó, và chính mục đích là qui tắc của cái gì được sắp đặt đến mục đích. Mà tất cả các sự vật vui thú được đưa ra cho con người sử dụng, được sắp đặt với các nhu yếu của đời sống này là mục đích của chúng nó. Và do đó nhân đức tiết độ lấy các nhu yếu của đời sống này làm qui tắc cho các sự vui thú mà nó sử dụng; nghĩa là nó phải sử dụng chúng nó theo mức độ các nhu yếu của đời sống này đòi hỏi.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự nhu yếu của đời sống này, người ta mới nói tới, có yếu tính về qui tắc trong tư cách chúng nó là những mục đích mà khi người ta phải lưu ý là điều này đôi khi là mục đích của kẻ hành động khác biệt với mục đích của công việc; xem ra mục đích của công việc kiến trúc là ngôi nhà, còn mục đích của kiến trúc sư đôi khi là sự ước muốn làm giàu. Như vậy, chính nhân đức tiết độ có mục đích và qui tắc là sự hạnh phúc, còn các sự vật được nhân đức tiết độ sử dụng có mục đích và qui tắc là các nhu yếu của đời sống nhân loại, mà với các nhu yếu này có

venit.

AD SECUNDUM dicendum quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter, uno modo, secundum quod dicitur necessarium id sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo, secundum quod necessarium dicitur id sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem philosophus dicit quod et temperatus appetit alia delectabilia, quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

is useful for life is subordinate.

Reply to objection 2. The need of human life may be taken in two ways. First, it may be taken in the sense in which we apply the term "necessary" to that without which a thing cannot be at all; thus food is necessary to an animal. Secondly, it may be taken for something without which a thing cannot be becomingly. Now temperance regards not only the former of these needs, but also the latter. Wherefore the Philosopher says (Ethic. iii, 11) that "the temperate man desires pleasant things for the sake of health, or for the sake of a sound condition of body." Other things that are not necessary for this purpose may be divided into two classes. For some are a hindrance to health and a sound condition of body; and these temperance makes not use of whatever, for this would be a sin against temperance. But others are not a hindrance to those things, and these temperance uses moderately, according to the demands of place and time, and in keeping with those among whom one dwells. Hence the Philosopher (Ethic. iii, 11) says that the "temperate man also desires other pleasant things," those namely that are not necessary for health or a sound condition of body, "so long as they are not prejudicial to these things."

place ce qui est au service de la vie.

2. Les nécessités de la vie humaine peuvent s'entendre de deux façons. D'une première façon, le nécessaire signifie n " ce sans quoi un être ne peut aucunement exister "; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à l'être animal. D'une autre façon, le nécessaire signifie " ce sans quoi une chose ne saurait être de la manière qui lui convient ". Or la tempérance prend en considération non seulement la première nécessité mais aussi la seconde. C'est pourquoi Aristote dit que " le tempérant désire les plaisirs en vue de sa santé, et en vue de son bien-être ". Quant aux choses qui ne sont pas nécessaires elles peuvent se présenter de deux façons. Certaines, en effet, sont des empêchements à la santé ou au bien-être. En aucune manière le tempérant ne les utilise: car ce serait un péché contre la tempérance. Mais il en est d'autres qui ne sont pas des empêchements. Le tempérant en use avec mesure, suivant le lieu et le temps et suivant ce qui convient à son milieu. C'est pourquoi, là encore, Aristote dit que le tempérant désire aussi d'autres plaisirs qui ne sont pas nécessaires à la santé ou au bien-être, " pourvu qu'ils ne leur soient pas contraires ".

cái gì để phục vụ cho đời sống.

2. Các nhu yếu của đời sống nhân loại được hiểu theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, cái cần thiết biểu thị (Metaph. 4,5) cái mà không có, một vật không cách nào hiện hữu được; chính như vậy mà đồ ăn cần thiết cho động vật. Thể cách thứ hai (Metaph. 11,7), cái cần thiết biểu thị cái mà không có nó không thể hiện hữu theo thể cách thích hợp với mình. Mà nhân đức tiết độ cứu xét không những cái cần thiết thứ nhất mà còn cái cần thiết thứ hai. Do đó, Triết gia (Eth. 3,10) nói rằng kẻ tiết độ ước muốn các sự vui thú vì sức khỏe của mình và vì sự thoải mái của mình. Còn các sự vật không cần thiết, chúng nó có thể xuất hiện theo hai thể cách. Quả thế, một số sự vật là những sự ngăn trở đối với sức khỏe hay sự thoải mái. Người điều độ không sử dụng chúng nó một cách nào cả: bởi vì hẳn đó là tội chống nhân đức tiết độ. Còn những sự vật khác không phải là những sự ngăn trở. Người điều độ sử dụng chúng nó theo mức độ, tùy theo nơi chỗ và thời gian và tùy theo điều thích hợp với điểm trung dung. Do đó, Triết gia (Eth. 3,9) còn nói, người điều độ cũng ước muốn các sự vui thú không cần thiết cho sức khỏe và sự thoải mái, miễn là chúng nó không tương phản với sức khỏe và sự thoải mái.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae. Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo philosophus ibidem subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint praeter bonum, idest contra honestatem; et quod non sint supra substantiam, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod temperatus respicit non solum necessitatem huius vitae, sed etiam officiorum.

Reply to objection 3. As stated (ad 2), temperance regards need according to the requirements of life, and this depends not only on the requirements of the body, but also on the requirements of external things, such as riches and station, and more still on the requirements of good conduct. Hence the Philosopher adds (Ethic. iii, 11) that "the temperate man makes use of pleasant things provided that not only they be not prejudicial to health and a sound bodily condition, but also that they be not inconsistent with good," i.e. good conduct, nor "beyond his substance," i.e. his means. And Augustine says (De Morib. Eccl. xxi) that the "temperate man considers the need" not only "of this life" but also "of his station."

3. On vient de le dire, la tempérance considère la nécessité dans son rapport de convenance à la vie. Mais il y a lieu de tenir compte non seulement de ce qui convient au corps, mais aussi de ce qui convient en fait de réalités extérieures, telles que richesses, fonctions et davantage encore de ce qui convient à l'honorabilité. C'est pourquoi Aristote, ajoute ici même que, dans les plaisirs dont il use, le tempérant " veille non seulement à ce qu'ils ne fassent pas obstacle à la santé et au bon état physique, mais encore à ce qu'ils ne soient pas en désaccord avec le bien ", c'est-à-dire avec l'honorabilité " et à ce qu'ils ne dépassent pas non plus les moyens, c'est-à-dire les possibilités de la fortune". S. Augustin, lui, dit que le tempérant ne regarde pas seulement" la nécessité de cette vie, mais aussi la nécessité des fonctions sociales".

3. Như người ta mới đề cập đến (a.2), nhân đức tiết độ cứu xét sự cần thiết trong tương quan thích hợp của mình với đời sống. Mà người ta phải lưu ý không những đến cái gì thích hợp cho thân thể, mà còn thích hợp cho cái gì thật sự thích nghi với cái thực tại bên ngoài, như của cải, các chức vụ, và còn thích hợp với cái gì liên hệ với phẩm giá. Do đó, Triết gia (Eth. 3,1)) nói thêm cũng ở nơi đó rằng, trong các sự vui thú mà họ sử dụng, người tiết độ lưu ý không những đến điều chúng nó không ngăn trở và tình trạng vật lý tốt, mà còn đến điều chúng nó phải hòa hợp với sự tốt, nghĩa là với phẩm giá, và đến điều chúng nó cũng không vượt qua các phương tiện, nghĩa là các khả năng tính của gia tài sản nghiệp. Thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 1,21) cũng nói, người tiết độ không những liên hệ với điều cần thiết trong đời sống hiện tại, mà còn với sự cần thiết trong các chức vụ xã hội.

ARTICULUS 7
Utrum temperantia sit virtus cardinalis

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quae magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quae sunt nobis et brutis

ARTICLE 7
Whether temperance is a cardinal virtue ?

Objections 1. It would seem that temperance is not a cardinal virtue. For the good of moral virtue depends on reason. But temperance is about those things that are furthest removed from reason, namely about pleasures common to us and the lower animals, as stated

ARTICLE 7
La tempérance est-elle une vertu cardinale ?

Objections 1. Il semble bien que non. En effet, le bien de la vertu morale dépend de la raison. Or la tempérance concerne ce qui est le plus éloigné de la raison: les plaisirs qui nous sont communs avec les animaux, dit Aristote. Elle ne semble donc pas être une vertu

TIẾT 7
Nhân đức tiết độ là một bản đức không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự tốt của luân đức lệ thuộc vào trí năng. Mà nhân đức tiết độ liên hệ với cái gì ở xa nhất đối với trí năng: các sự vui thú chung cho chúng ta với thú vật như Triết gia xác định (Eth. 3,10). Vậy nó không phải là một nhân đức chính.

communes, ut dicitur in III Ethic. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

PRAETEREA, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia, dicitur enim Prov. XXVII, ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

PRAETEREA, spes est principalior motus animae quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est. Sed humilitas refrenat praesumptionem immoderatae spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quae refrenat concupiscentiam.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., ponit temperantiam inter virtutes principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quae principalius laudatur ex aliquo eorum quae communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quae in omni virtute requiritur, praecipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quae est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria praesenti vitae, ut ex dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quae sunt magis distantia potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiae.

AD SECUNDUM dicendum quod impetus irae causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

AD TERTIUM dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia, et

in Ethic. iii, 10. Therefore temperance, seemingly, is not a principal virtue.

2. Further, the greater the impetus the more difficult is it to control. Now anger, which is controlled by meekness, seems to be more impetuous than desire, which is controlled by temperance. For it is written (Prov. 27:4): "Anger hath no mercy, nor fury when it breaketh forth; and who can bear the violence [impetum] of one provoked?" Therefore meekness is a principal virtue rather than temperance.

3. Further, hope as a movement of the soul takes precedence of desire and concupiscence, as stated above (FS, Q[25], A[4]). But humility controls the presumption of immoderate hope. Therefore, seemingly, humility is a principal virtue rather than temperance which controls concupiscence.

On the contrary, Gregory reckons temperance among the principal virtues (Moral. ii, 49).

I answer that, As stated above (Q[123], A[11]; Q[61], A[3]), a principal or cardinal virtue is so called because it has a foremost claim to praise on account of one of those things that are requisite for the notion of virtue in general. Now moderation, which is requisite in every virtue, deserves praise principally in pleasures of touch, with which temperance is concerned, both because these pleasures are most natural to us, so that it is more difficult to abstain from them, and to control the desire for them, and because their objects are more necessary to the present life, as stated above (A[4]). For this reason temperance is reckoned a principal or cardinal virtue.

Reply to objection 1. The longer the range of its operation, the greater is the agent's power [virtus] shown to be: wherefore the very fact that the reason is able to moderate desires and pleasures that are furthest removed from it, proves the greatness of reason's power. This is how temperance comes to be a principal virtue.

Reply to objection 2. The impetuousness of anger is caused by an accident, for instance, a painful hurt; wherefore it soon passes, although its impetus be great. On the other hand, the impetuousness of the desire for pleasures of touch proceeds from a natural cause, wherefore it is more lasting and more general, and consequently its control regards a more principal virtue.

Reply to objection 3. The object of hope is higher than the object of desire, wherefore hope is

principale.

2. Une chose paraît d'autant plus difficile à refréner qu'elle est plus impétueuse. Or la colère, que refrène la douceur, semble plus impétueuse que la concupiscence, que refrène la tempérance. On peut lire dans le livre des Proverbes (27, 4): " La colère n'a pas de miséricorde, ni la fureur qui éclate; et qui pourra contenir l'assaut d'un esprit emporté? " La douceur est donc une vertu plus primordiale que la tempérance.

3. L'espoir est un mouvement de l'âme supérieur au désir ou convoitise, on l'a vu '. Or l'humilité refrène le caractère présomptueux d'un espoir démesuré. L'humilité semble être donc une vertu plus primordiale que la tempérance, qui refrène la convoitise.

En sens contraire, S. Grégoire place la tempérance parmi les vertus cardinales.

Réponse : Une vertu principale ou cardinale, nous l'avons dit antérieurement, est celle qui possède de façon éminente un des caractères communément requis à la raison de vertu. Or la modération, qui est requise en toute vertu, est particulièrement digne d'éloge quand elle se manifeste dans les plaisirs du toucher que concerne la tempérance. Et cela parce que ces plaisirs nous sont plus naturels et qu'il est donc plus difficile de s'en abstenir ou d'en refréner la convoitise; et aussi parce que leurs objets sont plus nécessaires à la vie présente, nous l'avons montré plus haut. Voilà pourquoi l'on range la tempérance parmi les vertus principales ou cardinales.

Solutions 1. La force d'une cause se manifeste d'autant plus qu'elle peut étendre son action à ce qui est plus éloigné. C'est pourquoi la force de la raison se montre plus grande par cela même qu'elle peut ainsi modérer les convoitises et les plaisirs les plus éloignés. C'est à cela que tient la primauté de la tempérance.

2. Un mouvement de colère a pour cause quelque chose d'accidentel, par exemple une blessure douloureuse. C'est pourquoi il passe vite, quoique son impétuosité soit grande. Au contraire, le mouvement de convoitise des plaisirs du toucher procède d'une cause naturelle; aussi est-il plus durable et plus répandu. Et c'est pourquoi il appartient à une vertu plus capitale de le refréner.

3. Ce qu'on espère est plus noble que ce que l'on convoite; à cause de cela l'espoir est une passion

2. Một sự vật càng mãnh liệt dữ dội thì càng khó mà kềm chế. Mà sự giận dữ, kềm chế sự dịu dàng, xem ra mãnh liệt hơn vật dục được nhân đức tiết độ kềm chế. Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (27,4): "Độc ác cơn giận dữ, cuồng nhiệt cơn thịnh nộ, nhưng ai đứng vững trước cơn ghen tương?" Sự dịu dàng như vậy là một nhân đức nguyên thủy hơn nhân đức tiết độ.

3. Hy vọng là một sự chuyển động của linh hồn ở trên sự ước muốn hoặc sự ham muốn như người ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.25, a.4). Mà nhân đức khiêm nhượng kềm chế đặc tính tự phụ của sự hy vọng quá độ. Vậy nhân đức khiêm nhượng xem ra là một nhân đức nguyên thủy hơn nhân đức tiết độ kềm chế sự ham muốn.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đặt nhân đức tiết độ vào số các bản đức.

TRẢ LỜI : Nhân đức chính hay bản đức như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.11), là nhân đức chiếm hữu một cách tuyệt trác một trong các đặc tính cần phải có chung cho yếu tính nhân đức. Mà sự điều hòa cần phải có cho mọi nhân đức thì một cách đặc biệt xứng đáng sự ca ngợi khi nó biểu lộ trong các sự vui thú xúc giác liên hệ với nhân đức tiết độ. Và điều đó bởi vì các sự vui thú này tự nhiên với chúng ta hơn và như vậy chúng ta khó hơn để kiêng cữ chúng nó hoặc kềm chế sự ham muốn chúng nó; và do đó, bởi vì các đối tượng của chúng nó cần thiết hơn cho đời sống hiện tại như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.4 và 5), do đó người ta sắp đặt nhân đức tiết độ vào số các bản đức hay các nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Sức mạnh của một nguyên nhân biểu lộ theo mức độ nó có thể mở rộng hành động của mình đến với cái gì ở xa hơn. Do đó, sức mạnh của trí năng tỏ ra to lớn hơn bởi chính điều mà nó có thể điều hòa các sự ham muốn và các sự vui thú ở xa nhất. Chính điều đó nói lên địa vị ưu đẳng của nhân đức tiết độ.

2. Sự chuyển động của sự giận dữ có nguyên nhân là cái gì thình lình, thí dụ, một vết thương đau đớn. Do đó, nó đi qua mau, mặc dầu sự dữ dội của nó to lớn. Trái lại, sự chuyển động của sự ham muốn các sự vui thú xúc giác chiếm hữu một nguyên nhân tự nhiên; như vậy, nó tồn tại lâu dài hơn và lan tràn hơn. Và điều riêng của một nhân đức nguyên thủy hơn, đó là kềm chế nó.

3. Điều người ta hy vọng cao thượng hơn điều người ta ham muốn; chính vì đó mà hy vọng là một đam mê

propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS 8
Utrum temperantia sit maxima virtutum

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quaeritur. Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

PRAETEREA, maioris virtutis est operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

PRAETEREA, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius occurrunt quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt, et sic usus temperantiae est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in I Rhet., quod maximae virtutes sunt quae aliis maxime sunt utiles, et propter hoc, fortes et iustos maxime honoramus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., bonum multitudinis divinius est quam bonum unius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quae pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicae sunt potiores.

AD PRIMUM ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiae, non

accounted the principal passion in the irascible. But the objects of desires and pleasures of touch move the appetite with greater force, since they are more natural. Therefore temperance, which appoints the mean in such things, is a principal virtue.

ARTICLE 8
Whether temperance is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It would seem that temperance is the greatest of the virtues. For Ambrose says (De Offic. i, 43) that "what we observe and seek most in temperance is the safeguarding of what is honorable, and the regard for what is beautiful." Now virtue deserves praise for being honorable and beautiful. Therefore temperance is the greatest of the virtues.

2. Further, the more difficult the deed the greater the virtue. Now it is more difficult to control desires and pleasures of touch than to regulate external actions, the former pertaining to temperance and the latter to justice. Therefore temperance is a greater virtue than justice.

3. Further, seemingly the more general a thing is, the more necessary and the better it is. Now fortitude is about dangers of death which occur less frequently than pleasures of touch, for these occur every day; so that temperance is in more general use than fortitude. Therefore temperance is a more excellent virtue than fortitude.

On the contrary, The Philosopher says (Rhet. i, 9) that the "greatest virtues are those which are most profitable to others, for which reason we give the greatest honor to the brave and the just."

I answer that, As the Philosopher declares (Ethic. i, 2) "the good of the many is more of the godlike than the good of the individual," wherefore the more a virtue regards the good of the many, the better it is. Now justice and fortitude regard the good of the many more than temperance does, since justice regards the relations between one man and another, while fortitude regards dangers of battle which are endured for the common weal: whereas temperance moderates only the desires and pleasures which affect man himself. Hence it is evident that justice and fortitude are more excellent virtues than temperance: while prudence and the theological virtues are more excellent still.

Reply to objection 1. Honor and beauty are especially ascribed to temperance, not on account of the

principale placée dans l'irascible. Mais les biens qui provoquent la convoitise et le plaisir du toucher émeuvent l'appétit de façon plus violente, parce qu'ils sont plus naturels. C'est pourquoi la tempérance, qui les modère, est une vertu principale.

ARTICLE 8
La tempérance est-elle la plus importante des vertus ?

Objections 1. Il semble qu'il en soit ainsi. S. Ambroise dit en effet: " C'est la tempérance qui regarde et recherche le plus le souci de l'honneur et la considération de la bienséance. " Or une vertu est digne d'éloges quand elle est honorable et décente. La tempérance est donc la plus grande des vertus.

2. Il revient à une plus grande vertu de faire ce qui est plus difficile. Or il est plus difficile de refréner les convoitises et les plaisirs du toucher que de rectifier les actions extérieures: cela revient à la tempérance, ceci à la justice. La tempérance est donc une vertu plus grande que la justice.

3. Une chose paraît d'autant plus nécessaire et meilleure qu'elle est d'un usage plus fréquent. Or la force a trait aux périls de mort, qui se présentent plus rarement que les plaisirs du toucher, lesquels se présentent tous les jours. Aussi l'usage de la tempérance est-il plus fréquent que celui de la force. C'est pourquoi la tempérance est une vertu plus noble que la force.

En sens contraire, Aristote dit: " Les vertus les plus grandes sont celles qui sont les plus utiles aux autres; c'est pourquoi nous honorons surtout les hommes forts et les hommes justes. "

Réponse : Selon Aristote " le bien de la multitude est plus divin que le bien de l'individu ". C'est pourquoi une vertu est d'autant meilleure qu'elle contribue davantage au bien de la multitude. Or la justice et la force contribuent davantage au bien de la multitude que la tempérance; car la justice règle les relations avec autrui; la force affronte les périls des combats en vue du salut public, tandis que la tempérance modère seulement les convoitises et les plaisirs individuels. Il est donc clair que la justice et la force sont des vertus plus éminentes que la tempérance. Et la prudence et les vertus théologales sont encore plus importantes.

Solutions 1. L'honneur et la bienséance sont surtout attribués à la tempérance non pas à cause de

chính được đặt ở trong nộ dục. Còn các sự tốt khêu gợi sự ham muốn và sự vui thú xúc giác xúc động thị dục một cách mãnh liệt hơn, bởi vì chúng nó tự nhiên hơn. Do đó, nhân đức tiết độ điều hòa chúng nó, là một nhân đức chính.

TIẾT 8
Nhân đức tiết độ có phải là nhân đức quan trọng nhất trong các nhân đức không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đúng như vậy. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,43) nói rằng: "Chính nhân đức tiết độ nhắm và tìm kiếm nhiều nhất sự lo lắng về vinh dự và sự chú ý đến sự thích đáng." Mà một nhân đức xứng đáng lời ca ngợi khi nó đáng được tôn vinh và đứng đắn. Vậy nhân đức tiết độ là nhân đức lớn nhất.

2. Điều riêng của nhân đức lớn hơn là thi hành điều khó hơn. Mà việc kềm chế các sự ham muốn và các sự vui thú xúc giác khó khăn hơn là làm cho ra ngay thẳng các hành động bên ngoài: điều đó quy về nhân đức tiết độ, và điều này quy về nhân đức công bình. Vậy đức tiết độ là nhân đức lớn hơn nhân đức công bình.

3. Một sự vật xem ra cần thiết hơn và tốt hơn theo mức độ nó được sử dụng thường hơn. Mà nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự nguy hiểm chắc chắn xuất hiện họa hoằng hơn các sự vui thú xúc giác, bởi vì các sự vui thú xuất hiện mọi ngày. Như vậy sự sử dụng nhân đức tiết độ thường hơn là nhân đức sức mạnh. Do đó, nhân đức tiết độ là nhân đức cao trọng hơn nhân đức sức mạnh.

TRÁI LẠI, Triết gia (Rhet. 1,9) nói: "Các nhân đức lớn nhất là những nhân đức hữu ích nhất cho các kẻ khác; do đó, chúng ta tôn vinh nhất là những con người hùng dũng và những con người công bình."

TRẢ LỜI : Theo Triết gia (Eth. 1,2), sự tốt của số đông người thuộc về Thiên Chúa hơn sự tốt của cá thể. Do đó, một nhân đức tốt hơn theo mức độ nó góp phần nhiều hơn vào sự tốt của số đông người. Mà đức công bình và đức sức mạnh góp phần vào sự tốt cho nhiều người hơn nhân đức tiết độ; bởi vì nhân đức công bình sắp đặt các mối tương quan với người khác; nhân đức sức mạnh đương đầu với các sự nguy hiểm chiến đấu vì an toàn công cộng, đang khi nhân đức tiết độ chỉ điều hòa các sự ham muốn và các sự vui thú của cá thể. Vậy rõ ràng nhân đức công bình và nhân đức sức mạnh là những nhân đức tuyệt trác hơn nhân đức tiết độ. Và nhân đức trí thuật và các nhân đức đối thần còn quan trọng hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Sự vinh dự và sự thích đáng được chỉ định nhất là về nhân đức tiết độ, không phải vì sự tuyệt

propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quae sunt nobis et brutis communes.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur circa rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

AD TERTIUM dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis quam illa quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit, in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

excellence of the good proper to temperance, but on account of the disgrace of the contrary evil from which it withdraws us, by moderating the pleasures common to us and the lower animals.

Reply to objection 2. Since virtue is about the difficult and the good, the excellence of a virtue is considered more under the aspect of good, wherein justice excels, than under the aspect of difficult, wherein temperance excels.

Reply to objection 3. That which is general because it regards the many conduces more to the excellence of goodness than that which is general because it occurs frequently: fortitude excels in the former way, temperance in the latter. Hence fortitude is greater simply, although in some respects temperance may be described as greater not only than fortitude but also than justice.

l'excellence de son bien propre, mais à cause de la grossièreté du mal contraire, dont elle préserve en réglant les jouissances qui nous sont communes avec les bêtes.

2. La vertu concerne " ce qui est difficile et bon ", mais on apprécie la dignité d'une vertu davantage au point de vue de la bonté, où la justice l'emporte, qu'au point de vue de la difficulté, où c'est la tempérance qui l'emporte.

3. La valeur communautaire qui rattache une vertu à la multitude des hommes lui confère une bonté plus éminente que son emploi fréquent; cela donne la supériorité à la force, ceci à la tempérance. Aussi, de façon absolue, la force est plus importante, bien que, d'un certain point de vue, on puisse dire la tempérance plus importante que la force et même que la justice.

hảo của sự tốt riêng của nó, mà vì tính thô lỗ của sự xấu tương phản, mà nó giữ cho khỏi bằng cách sắp đặt các sự thưởng thức chung cho chúng ta với các thú vật.

2. Nhân đức liên hệ với cái gì khó khăn và tốt lành, mà người ta đánh giá chức vị cao trọng của nhân đức một cách nhiều về phương diện thiện tính mà ở đó nhân đức công bình thắng thế hơn là về phương diện sự khó khăn mà ở đó nhân đức tiết độ thắng thế.

3. Giá trị cộng đoàn quy nhân đức về số đông người, đem lại cho nó một thiện tính tuyệt trác hơn là việc nó năng được sử dụng; điều đó đem lại sự cao trọng hơn cho nhân đức sức mạnh, điều này đem sự cao trọng hơn cho nhân đức tiết độ. Như vậy, theo thể cách tuyệt đối, nhân đức sức mạnh quan trọng hơn, mặc dầu về phương diện nào đó, nhân đức tiết độ quan trọng hơn nhân đức sức mạnh và hơn ngay nhân đức công bình.

QUAESTIO 142

DE VITIIS OPPOSITIS TEMPERANTIAE

OF THE VICES OPPOSED TO TEMPERANCE

LES VICES OPPOSÉS À LA TEMPÉRANCE: INSENSIBIILITÉ ET INTEMPÉRANCE.

CÁC TẬT XẤU ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ: SỰ VÔ CẢM VÀ SỰ KHÔNG TIẾT ĐỘ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. Secundo, utrum intemperantia sit vitium puerile. Tertio, de comparatione intemperantiae ad timiditatem. Quarto, utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

We must now consider the vices opposed to temperance. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether insensibility is a sin? (2) Whether intemperance is a childish sin? (3) Of the comparison between intemperance and timidity; (4) Whether intemperance is the most disgraceful of vices?

1. L'insensibilité est-elle un péché? - 2. L'intempérance est-elle un péché puéril? - **3.** Comparaison entre intempérance et lâcheté. - **4.** Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant?

1. Sự vô cảm là tội? 2. Sự không tiết độ là tội trẻ con? **3.** So sánh sự không tiết độ với sự hèn nhát. **4.** Phải chăng tội không tiết độ là tội làm cho ô danh nhất?

ARTICULUS 1
Utrum insensibilitas sit vitium

ARTICLE 1
Whether insensibility is a vice ?

ARTICLE 1
L'insensibilité est-elle un péché ?

TIẾT 1
SỰ VÔ CẢM LÀ TỘI ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum, dicitur enim Dan. X, in diebus illis ego, Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus, panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum. Ergo insensibilitas non est peccatum.

PRAETEREA, bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promovet hominem in bono rationis, dicitur enim Dan. I, quod pueris qui utebantur leguminibus dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Ergo insensibilitas, quae

Objections 1. It would seem that insensibility is not a vice. For those are called insensible who are deficient with regard to pleasures of touch. Now seemingly it is praiseworthy and virtuous to be altogether deficient in such matters: for it is written (Dan. 10:2, 3): "In those days Daniel mourned the days of three weeks, I ate no desirable bread, and neither flesh nor wine entered my mouth, neither was I anointed with ointment." Therefore insensibility is not a sin.

2. Further, "man's good is to be in accord with reason," according to Dionysius (Div. Nom. iv). Now abstinence from all pleasures of touch is most conducive to man's progress in the good of reason: for it is written (Dan. 1:17) that "to the children" who took pulse for their food (Dan. 1:12), "God gave knowledge, and understanding in every book and wisdom."

Objections 1. Il ne semble pas. On appelle en effet insensibles ceux qui s'abstiennent des plaisirs du toucher. Mais s'abstenir tout à fait en ce domaine semble louable et vertueux, comme cela ressort du livre de Daniel (10, 2-3): " En ces temps-là, moi, Daniel, je faisais une pénitence de trois semaines; je ne mangeais point de nourriture désirable: viande ni vin n'approchaient de ma bouche, et je ne me parfumais pas. " L'insensibilité n'est donc pas un péché.

2. Le bien de l'homme est de se conformer à la raison, selon Denys. Mais s'abstenir de tout plaisir du toucher fait grandement avancer l'homme dans le bien de la raison. Daniel dit en effet (1, 17) qu'aux jeunes gens qui ne mangeaient que des légumes " Dieu donna science et intelligence en matière de lettres et en sagesse ". L'insensibilité qui repousse tous les plaisirs du

VẤN NẠN 1. Xem ra sự vô cảm không phải là tội. Người ta gọi những kẻ vô cảm là những người kiêng cữ các sự vui thú xúc giác. Mà việc kiêng cữ hoàn toàn trong lãnh vực này xem ra đáng ca ngợi và nhân đức như người ta thấy trong sách tiên tri Đanien (10,23): "Trong những ngày ấy, tôi, Đanien, tôi đã cữ tang ba tuần chẵn, từng ngày. Tôi đã không ăn những đồ sang quý. Rượu thịt đã không vào miệng tôi. Tôi đã không xức dầu thơm cho đến khi mãn ba tuần chẵn từng ngày." Vậy sự vô cảm không phải là tội.

2. Sự tốt của con người là phù hợp với trí năng như Denys xác định (De Div. Nom. 4,32). Mà việc kiêng cữ mọi sự vui thú xúc giác làm cho con người tiến triển cao đẹp trong sự tốt của trí năng. Quả thế, tiên tri Đanien (1,17) nói: "Bốn kẻ ấy đã được Thiên Chúa ban cho tri thức và tinh thông chữ nghĩa đủ thứ với khôn ngoan." Mà bốn trẻ này đã chỉ ăn rau mà thôi. Vậy sự vô cảm xua đuổi mọi vui thú

universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

PRAETEREA, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod abiicientes delectationem minus peccabimus. Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

SED CONTRA, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiae opponitur, ut patet per philosophum, in II et III Ethic. Ergo insensibilitas est vitium.

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem, aliqui abstinent a quibusdam delectationibus, cibis et potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

Therefore insensibility, which rejects these pleasures altogether, is not sinful.

3. Further, that which is a very effective means of avoiding sin would seem not to be sinful. Now the most effective remedy in avoiding sin is to shun pleasures, and this pertains to insensibility. For the Philosopher says (Ethic. ii, 9) that "if we deny ourselves pleasures we are less liable to sin." Therefore there is nothing vicious in insensibility.

On the contrary, Nothing save vice is opposed to virtue. Now insensibility is opposed to the virtue of temperance according to the Philosopher (Ethic. ii, 7; iii, 11). Therefore insensibility is a vice.

I answer that, Whatever is contrary to the natural order is vicious. Now nature has introduced pleasure into the operations that are necessary for man's life. Wherefore the natural order requires that man should make use of these pleasures, in so far as they are necessary for man's well-being, as regards the preservation either of the individual or of the species. Accordingly, if anyone were to reject pleasure to the extent of omitting things that are necessary for nature's preservation, he would sin, as acting counter to the order of nature. And this pertains to the vice of insensibility. It must, however, be observed that it is sometimes praiseworthy, and even necessary for the sake of an end, to abstain from such pleasures as result from these operations. Thus, for the sake of the body's health, certain persons refrain from pleasures of meat, drink, and sex; as also for the fulfilment of certain engagements: thus athletes and soldiers have to deny themselves many pleasures, in order to fulfil their respective duties. In like manner penitents, in order to recover health of soul, have recourse to abstinence from pleasures, as a kind of diet, and those who are desirous of giving themselves up to contemplation and Divine things need much to refrain from carnal things. Nor do any of these things pertain to the vice of insensibility, because they are in accord with right reason.

Reply to objection 1. Daniel abstained thus from pleasures, not through any horror of pleasure as though it were evil in itself, but for some praiseworthy end, in order, namely, to adapt himself to the heights of contemplation by abstaining from pleasures of the body. Hence the text goes on to tell of the revelation that he received immediately afterwards.

toucher n'est donc pas vicieuse.

3. Ce qui écarte le plus du péché ne semble pas vicieux. Or le meilleur remède pour s'abstenir du péché est de fuir les jouissances, ce qui est une marque d'insensibilité. Aristote dit en effet " qu'en renonçant au plaisir, nous pécherons moins ". L'insensibilité n'est donc pas quelque chose de vicieux.

En sens contraire, il n'y a que le vice pour s'opposer à la vertu. Or l'insensibilité s'oppose à la vertu de tempérance, fait remarquer Aristote.

Réponse : Tout ce qui contrarie l'ordre naturel est vicieux. Or la nature a joint le plaisir aux activités nécessaires à la vie de l'homme. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que l'homme se serve des plaisirs de ce genre dans la mesure où c'est nécessaire à son salut, soit pour la conservation de l'individu, soit pour la conservation de l'espèce. Donc, si quelqu'un fuyait la jouissance au point de négliger ce qui est nécessaire à la conservation de la nature, il commettrait un péché, car se serait s'opposer à l'ordre naturel. C'est en cela que consiste le vice d'insensibilité. Il faut savoir cependant qu'il est parfois louable ou même nécessaire de s'abstenir, en vue d'une certaine fin, des jouissances qui font suite aux actes de ce genre. Ainsi, en vue de la santé du corps, certains s'abstiennent des plaisirs que procurent la nourriture, la boisson et les relations sexuelles. De même en vue de la bonne exécution d'une tâche: ainsi est-il nécessaire aux athlètes et aux soldats de s'abstenir de beaucoup de plaisirs, afin d'accomplir leur tâche propre. De même encore les pénitents, pour retrouver la santé de l'âme, font abstinence de choses délectables, comme s'ils suivaient un régime. Et les hommes qui veulent s'adonner à la contemplation et aux choses divines doivent s'abstenir davantage des désirs charnels. Mais rien de ce que l'on vient de dire n'appartient au vice d'insensibilité, car tout cela est conforme à la droite raison.

Solutions 1. Daniel pratiquait cette abstinence des plaisirs, non parce qu'il méprisait les plaisirs comme mauvais en eux-mêmes, mais pour une fin louable, afin de se disposer à une plus haute contemplation en se privant des plaisirs corporels. C'est pourquoi le texte ajoute aussitôt qu'une révélation lui fut faite.

xúc giác không phải là xấu.

3. Cái gì để tránh hết mọi tội không xem ra là điều xấu. Mà vị thuốc tốt nhất để khỏi phạm tội là trốn tránh các sự thưởng thức, điều đó là dấu hiệu của sự vô cảm. Thực thế, Triết gia (Eth. 2,9) nói khi từ chối sự vui thú, chúng ta sẽ phạm tội ít hơn. Vậy sự vô cảm không phải là điều xấu.

TRÁI LẠI, Chỉ có tật xấu mới đối lập với nhân đức. Mà sự vô cảm, theo sự nhận xét của Triết gia (Eth. 2,7), đối lập với nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Tất cả cái gì trái ngược với trật tự tự nhiên thì xấu. Mà bản tính liên kết sự vui thú vào các hoạt động tính cần thiết cho sự sống của con người. Do đó, trật tự tự nhiên đòi hỏi con người phải sử dụng các sự vui thú thuộc về giống này theo mức độ cần thiết cho sự an toàn của mình hoặc để bảo tồn cá thể, hoặc để bảo tồn loại. Vậy giả như người nào trốn tránh sự thưởng thức đến nỗi sơ suất cái gì cần thiết cho sự bảo tồn bản tính, họ hẳn phạm tội, bởi vì đó là đối lập với trật tự tự nhiên. Và tật xấu vô cảm cốt tại ở đó. Tuy nhiên, người ta phải biết việc kiêng cữ các sự thưởng thức đi theo các hành động thuộc giống này vì một mục đích nào đó, là điều đôi khi đáng ca ngợi hoặc cũng cần thiết. Như vậy, vì sức khỏe của thân thể, một số người kiêng cữ các sự vui thú được đem lại do đồ ăn, đồ uống và các sự giao hợp. Cũng vậy, để thi hành tốt một công việc nào: như đối với các lực sĩ và quân nhân, việc kiêng cữ nhiều sự vui thú thì cần thiết để hoàn thành công việc riêng của mình; cũng vậy, các hối nhân, để phục hồi sự lành mạnh cho linh hồn, kiêng cữ các sự vui thú, dường như họ tuân theo một phép ăn uống. Và những con người muốn dấn thân vào sự chiêm niệm và những điều thuộc về Thiên Chúa phải kiêng cữ các sự ước muốn xác thịt. Mà không có cái gì trong những điều người ta mới đề cập đến, thuộc về tật xấu vô cảm, bởi vì tất cả điều đó phù hợp với trí năng ngay thẳng.

GIẢI ĐÁP 1. Tiên tri Đanien thực hành sự kiêng cữ các sự vui thú này, không phải vì khinh chê các sự vui thú đó với tính cách xấu xa tại sự, nhưng vì mục đích đáng ca ngợi, ngõ hầu sắp đặt mình đến với sự chiêm niệm cao thượng hơn bằng cách khước từ các sự vui thú xác thịt. Do đó, bản văn liền nói thêm một sự mạc khải đã được ban cho tiên tri này.

AD SECUNDUM dicendum quod, quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quae indigent organo corporali, ut in primo habitum est; necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectabilibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

Reply to objection 2. Since man cannot use his reason without his sensitive powers. which need a bodily organ. as stated in the FP, Q[84], AA[7],8, man needs to sustain his body in order that he may use his reason. Now the body is sustained by means of operations that afford pleasure: wherefore the good of reason cannot be in a man if he abstain from all pleasures. Yet this need for using pleasures of the body will be greater or less, according as man needs more or less the powers of his body in accomplishing the act of reason. Wherefore it is commendable for those who undertake the duty of giving themselves to contemplation, and of imparting to others a spiritual good, by a kind of spiritual procreation, as it were, to abstain from many pleasures, but not for those who are in duty bound to bodily occupations and carnal procreation.

2. L'homme ne peut se servir de la raison sans les puissances sensibles, qui ont besoin d'un organe corporel, comme on l'a vu dans la première Partie; il est donc nécessaire que l'homme sustente son corps pour pouvoir user de sa raison. Or la réfection du corps se fait par des actes qui procurent du plaisir. Le bien de la raison ne peut donc exister dans l'homme s'il s'abstient de tout plaisir. En sens contraire, comme l'homme pour faire un acte de raison a plus ou moins besoin de la puissance corporelle, il lui sera plus ou moins nécessaire d'employer des plaisirs corporels. C'est pourquoi ceux qui ont assumé la charge de s'adonner à la contemplation et de transmettre aux autres le bien spirituel comme par une espèce de propagation spirituelle, s'abstiennent de beaucoup de plaisirs, et en cela ils sont dignes de louange. Au contraire, ceux à qui il appartient, en raison de leur office, de se livrer aux oeuvres corporelles et à la génération charnelle, ne mériteraient pas, la louange en s'en abstenant.

2. Con người không thể sử dụng trí năng mà không có các năng lực khả giác, và các năng lực khả giác này cần đến cơ quan hữu hình như người ta đã trông thấy điều đó ở Quyển thứ nhất (Q.84, a.7 và 8); vậy điều cần thiết cho con người là phải nâng đỡ thân thể mình, ngõ hầu có thể sử dụng trí năng. Mà sự bồi dưỡng thân thể thực hiện bằng các hành động tạo nên các sự vui thú. Tuy nhiên, bởi vì con người ngõ hầu thực hiện một hành động trí năng một cách hơn kém cần đến năng lực hữu hình, nên họ một cách cần thiết hơn kém phải sử dụng các sự vui thú hữu hình. Do đó, những kẻ đảm nhận trách nhiệm dấn thân vào việc suy niệm và thông cho kẻ khác sự tốt thiêng liêng dường như nhờ một loại sinh sản thiêng liêng, kiêng cữ nhiều sự vui thú, và ở đó họ xứng đáng ca ngợi. Trái lại, những kẻ vì chức phận của mình, phải dấn thân vào trong các công việc hữu hình và công việc sinh sản về phần xác, không đáng được ca ngợi, nếu họ kiêng cữ các sự vui thú này.

AD TERTIUM dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quaeratur quam necessitas requirat.

Reply to objection 3. In order to avoid sin, pleasure must be shunned, not altogether, but so that it is not sought more than necessity requires.

3. Il faut fuir le plaisir pour éviter le péché, non totalement, mais de sorte qu'il ne soit pas recherché au-delà de ce que la nécessité requiert.

3. Người ta phải trốn tránh sự vui thú để tránh tội lỗi, không phải trốn tránh hoàn toàn sự vui thú, nhưng theo mức độ sự vui thú không được tìm kiếm quá cái gì mà sự cần thiết đòi hỏi.

ARTICULUS 2
Utrum intemperantia sit puerile peccatum

ARTICLE 2
L'intempérance est-elle un péché puéril ?

TIẾT 2
SỰ KHÔNG TIẾT ĐỘ LÀ TỘI TRẺ CON ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. XVIII, nisi conversi fueritis sicut parvuli etc., dicit Hieronymus quod parvulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur, quod contrariatur intemperantiae. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Objections 1. It would seem that intemperance is not a childish sin. For Jerome in commenting on Mat. 18:3, "Unless you be converted, and become as little children," says that "a child persists not in anger, is unmindful of injuries, takes no pleasure in seeing a beautiful woman," all of which is contrary to intemperance. Therefore intemperance is not a childish sin.

Objections 1. Non, semble-t-il. A propos de ce verset de S. Matthieu (18, 3): " Si vous ne retournez pas à l'état des enfants, etc. " S. Jérôme dit que " l'enfant ne demeure pas en colère, il n'a pas le souvenir du mal qu'on lui a fait, et ne se réjouit pas en voyant une belle femme ", ce qui est contraire à l'intempérance. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Về lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô (18,3): "Nếu các ngươi không hoán cải mà nên như trẻ nhỏ, các ngươi sẽ không vào được Nước Trời", thánh Giêrônimô (In Matth. 3,26) nói rằng trẻ con không tồn tại trong sự giận dữ, không nhớ điều xấu người ta làm, và không vui thích khi trông thấy người đàn bà đẹp, điều đó trái ngược với sự không tiết độ. Vậy sự không tiết độ không phải là tội trẻ con.

PRAETEREA, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

2. Further, children have none but natural desires. Now "in respect of natural desires few sin by intemperance," according to the Philosopher (Ethic. iii, 11). Therefore intemperance is not a childish sin.

2. Les enfants n'ont que des convoitises naturelles. Mais, au sujet de celles-ci, peu d'hommes pèchent par intempérance, selon Aristote. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

2. Các trẻ con chỉ có những sự ham muốn tự nhiên. Mà về các sự ham muốn tự nhiên này, ít người phạm tội do sự không điều độ như Triết gia trình bày (Eth. 3,11). Vậy sự không điều độ không phải là tội trẻ con.

PRAETEREA, pueri sunt nutriendi et fovendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quae est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud Coloss. III, mortificate membra vestra super terram, quae sunt concupiscentia, et cetera. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

3. Further, children should be fostered and nourished: whereas concupiscence and pleasure, about which intemperance is concerned, are always to be thwarted and uprooted, according to Col. 3:5, "Mortify ... your members upon the earth, which are ... concupiscence", etc. Therefore intemperance is not a childish sin.

3. Il faut choyer et nourrir les enfants. Au contraire il faut toujours amoindrir et extirper la convoitise et la jouissance auxquelles a trait l'intempérance. S. Paul dit en effet (Col 3, 5): " Mortifiez donc vos membres terrestres: fornication, impureté, etc. " L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

3. Người ta phải chiều chuộng và nuôi dưỡng trẻ con. Trái lại, người ta luôn luôn phải làm cho ra kén và tiêu diệt sự ham muốn và sự thưởng thức mà sự không điều độ hướng về đó. Quả thế, thánh Phaolô đã nói: "Anh em hãy sát phạt chi thể mê theo thế tục: dâm bôn, ô uế, dục tình, đam mê xấu xa, v.v..." (Cl 3,5). Vậy sự không tiết độ không phải là tội trẻ con.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod nomen intemperantiae ferimus ad puerilia peccata.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 12) that "we apply the term intemperance to childish faults."

En sens contraire, Aristote dit: " Nous appliquons ce mot d'intempérance aux fautes des enfants. "

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 3,12) nói: "Chúng ta ứng dụng từ ngữ không tiết độ cho các tội lỗi của trẻ con."

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic non

I answer that, A thing is said to be childish for two reasons. First, because it is becoming to children, and the Philosopher

Réponse : Quelque chose est appelé puéril de deux façons. D'une première façon, parce que cela convient aux enfants. Ce n'est

TRẢ LỜI : Một cái gì được gọi là thuộc về trẻ con theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, bởi vì điều đó thích hợp với trẻ con. Đó không phải

intendit philosophus dicere quod peccatum intemperantiae sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae, quae assimilatur puero quantum ad tria primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem, unde Tullius dicit, in I de Offic., quod pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII Ethic. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet praeceps. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur, unde dicitur Prov. XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis. Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in VI musicae, quod, mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiae. Impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod quemadmodum puerum oportet secundum praeceptum paedagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiae puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

does not mean that the sin of intemperance is childish in this sense. Secondly. by way of likeness, and it is in this sense that sins of intemperance are said to be childish. For the sin of intemperance is one of unchecked concupiscence, which is likened to a child in three ways. First, as rewards that which they both desire, for like a child concupiscence desires something disgraceful. This is because in human affairs a thing is beautiful according as it harmonizes with reason. Wherefore Tully says (De Offic. i, 27) under the heading "Comeliness is twofold," that "the beautiful is that which is in keeping with man's excellence in so far as his nature differs from other animals." Now a child does not attend to the order of reason; and in like manner "concupiscence does not listen to reason," according to Ethic. vii, 6. Secondly, they are alike as to the result. For a child, if left to his own will, becomes more self-willed: hence it is written (Ecclus. 30:8): "A horse not broken becometh stubborn, and a child left to himself will become headstrong." So, too, concupiscence, if indulged, gathers strength: wherefore Augustine says (Confess. viii, 5): "Lust served became a custom, and custom not resisted became necessity." Thirdly, as to the remedy which is applied to both. For a child is corrected by being restrained; hence it is written (Prov. 23:13, 14): "Withhold not correction from a child ... Thou shalt beat him with a rod, and deliver his soul from Hell." In like manner by resisting concupiscence we moderate it according to the demands of virtue. Augustine indicates this when he says (Music. vi, 11) that if the mind be lifted up to spiritual things, and remain fixed "thereon, the impulse of custom," i.e. carnal concupiscence, "is broken, and being suppressed is gradually weakened: for it was stronger when we followed it, and though not wholly destroyed, it is certainly less strong when we curb it." Hence the Philosopher says (Ethic. iii, 12) that "as a child ought to live according to the direction of his tutor, so ought the concupiscible to accord with reason."

Reply to objection 1. This argument takes the term "childish" as denoting what is observed in children. It is not in this sense that the sin of intemperance is said to be childish, but by way of likeness, as stated above.

pas le sens donné par Aristote quand il dit que l'intempérance est puérile. D'une autre façon, à cause d'une certaine analogie. C'est de cette façon que les péchés d'intempérance sont dits puérils. Le péché d'intempérance est en effet un péché de convoitise excessive, que l'on assimile à l'enfant selon trois points de vue. D'abord, selon ce que l'un et l'autre convoitent. Comme l'enfant en effet, la convoitise désire quelque chose de laid. Dans les choses humaines est beau ce qui est ordonné selon la raison; c'est pourquoi Cicéron dit que " le beau est ce qui est conforme à l'excellence de l'homme en ce qui distingue sa nature des autres animaux ". Or l'enfant ne fait pas attention à l'ordre de la raison. Et de même, selon Aristote, la convoitise n'écoute pas la raison. Ensuite ils se rencontrent quant au résultat. Si on laisse l'enfant faire sa volonté, sa volonté propre ne cesse de grandir. Aussi, selon l'Ecclésiastique (30, 8), " un cheval mal dressé devient rétif, et un enfant laissé à lui-même devient impétueux ". Il en est de même pour la convoitise. Si on lui donne satisfaction, elle devient plus vigoureuse, comme le remarque S. Augustin: " L'asservissement à la passion crée l'habitude, et la non-résistance à l'habitude crée la nécessité. " Enfin, il y a également similitude quant au remède qui s'applique à l'un et à l'autre. En effet on corrige l'enfant en le contraignant. C'est ainsi qu'il est dit dans les Proverbes (29, 13): " Ne ménage pas à l'enfant sa correction. Si tu le frappes de la baguette, tu délivreras son âme de l'enfer. " De même, quand on résiste à la convoitise on la ramène à la juste mesure de l'honnête. Comme dit S. Augustin " quand l'âme s'accroche aux choses spirituelles et y demeure fixée, l'habitude - c'est-à-dire l'habitude de la convoitise charnelle - voit ses assauts brisés et peu à peu la répression l'éteint. L'habitude, en effet, quand nous la suivions, était plus grande; mais quand nous la refrénons, elle n'est pas supprimée tout à fait, mais certainement diminuée. " Selon Aristote " de même que l'enfant doit vivre selon les commandements de son maître, de même notre faculté de désirer doit se conformer aux prescriptions de la raison ".

Solutions 1. L'objection entend par puéril ce qui se rencontre chez l'enfant. Or ce n'est pas de cette façon que le péché d'intempérance est dit puéril, mais par similitude.

là ý nghĩa đã được Triết gia sử dụng khi nói rằng sự không tiết độ thuộc về trẻ con. Thể cách thứ hai, vì một sự tương tự nào đó. Chính theo thể cách này mà các tội không tiết độ được gọi là thuộc về trẻ con. Quả thế, tội không tiết độ là tội ham muốn thái quá mà người ta cho sự không tiết độ giống như trẻ con theo ba phương diện. Trước hết, tùy theo điều mà trẻ con và sự không tiết độ ham muốn. Thực thế, cũng như trẻ con, sự ham muốn ước muốn cái gì xấu xí. Trong các sự vật của nhân loại, cái đẹp là cái gì được sắp đặt theo trí năng; do đó, Cicéron (De Off. 1,27) nói cái đẹp là cái gì phù hợp với sự tuyệt hảo của con người ở điều phân biệt bản tính con người với các thú vật.” Mà trẻ con không để ý đến trật tự của trí năng và cũng vậy, theo Triết gia (Eth. 7,6), sự ham muốn không nghe theo trí năng. Thứ đến, chúng nó gặp nhau về kết quả. Nếu người ta để trẻ con thi hành ý muốn của nó, ý muốn riêng của nó sẽ không lớn lên. Như vậy, theo sách Huấn ca (30,8): “Ngựa không trị, ngựa bất kham; con nuông chiều, con ngỗ nghịch.” Cũng như vậy đối với sự ham muốn nếu người ta làm cho sự ham muốn thỏa mãn, nó trở nên mãnh liệt hơn, như thánh Augustinô lưu ý (Conf. 8,5): “Sự lệ thuộc vào các đam mê tạo nên tập quán, và sự không chống lại tập quán tạo nên sự cần thiết.” Cuối cùng, cũng có sự tương tự về vị thuốc được ứng dụng cho cả hai. Quả thế, người ta sửa chữa trẻ con bằng cách bắt buộc nó; chính như vậy người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (29,13): “Roi và lời quở mắng đem lại khôn ngoan, nhưng người tuổi trẻ bị bỏ bê là nỗi khổ nhục cho cha mẹ nó. Nếu ngươi dùng roi đánh đập con trẻ, ngươi sẽ cứu linh hồn nó khỏi hỏa ngục.” Cũng vậy, khi người ta chống lại sự ham muốn, người ta đem sự ham muốn về mức độ xứng đáng của con người lương thiện; thánh Augustinô (De Musica 6,11) đã nói khi linh hồn theo đuổi các điều thiêng liêng và tồn tại bám dính vào đó, thì tập quán, tức là tập quán ham muốn xác thịt, trông thấy các sự tấn công của nó bị bẻ gãy và dần dần nó bị dập tắt bởi sự kềm chế. Quả thế, tập quán khi chúng ta đi theo nó, nó lớn thêm lên; còn khi chúng ta kềm chế nó, nó không bị làm mất đi hoàn toàn, nhưng chắc chắn nó bị làm giảm bớt. Theo Triết gia (Eth. 3,12), cũng như trẻ con phải sống theo các lệnh truyền của ông thầy của mình, cũng vậy, khả năng ước muốn của chúng ta phải phù hợp với các lệnh truyền của trí năng.”

GIẢI ĐÁP 1. Vấn nạn này hiểu cái thuộc về trẻ con là cái gặp được ở nơi trẻ con. Mà không phải theo thể cách này mà tội không tiết độ được nói là tội trẻ con, nhưng bằng cách tương tự.

AD SECUNDUM dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales, sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae ordinantur ad conservationem naturae. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturae, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamenta, quae hominum curiositas adinvenit, sicut cibi curiose praeparati, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione iam dicta.

Reply to objection 2. A desire may be said to be natural in two ways. First, with regard to its genus, and thus temperance and intemperance are about natural desires, since they are about desires of food and sex, which are directed to the preservation of nature. Secondly, a desire may be called natural with regard to the species of the thing that nature requires for its own preservation; and in this way it does not happen often that one sins in the matter of natural desires, for nature requires only that which supplies its need, and there is no sin in desiring this, save only where it is desired in excess as to quantity. This is the only way in which sin can occur with regard to natural desires, according to the Philosopher (Ethic. iii, 11). There are other things in respect of which sins frequently occur, and these are certain incentives to desire devised by human curiosity, such as the nice [curiosa] preparation of food, or the adornment of women. And though children do not affect these things much, yet intemperance is called a childish sin for the reason given above.

2. Une convoitise peut être dite naturelle de deux façons. D'une première façon, selon son genre. C'est ainsi que la tempérance et l'intempérance ont pour objet des convoitises naturelles: elles portent en effet sur les convoitises de la nourriture et du sexe, qui sont ordonnées à la conservation de la nature. - D'une autre façon la convoitise peut être dite naturelle quant à l'espèce de ce que la nature requiert pour sa conservation. De ce point de vue il n'arrive pas souvent de pécher en matière de convoitise naturelle. La nature n'exige en effet que ce qui permet de subvenir à la nécessité de la nature: quand on le désire il ne peut y avoir péché que par un excès quantitatif; c'est en cela seulement que l'on pèche en matière de convoitise naturelle, dit Aristote. Mais il en va différemment de certains excitants à la convoitise par lesquels on pèche le plus souvent, et qui sont inventés par l'ingéniosité des hommes comme les mets savamment préparés, et les parures féminines. Bien que les enfants ne recherchent pas souvent cela, l'intempérance est cependant dite un péché puéril pour la raison donnée dans la Réponse de l'article.

2. Một sự ham muốn có thể nói là tự nhiên theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, tùy theo giống của nó. Chính như vậy mà nhân đức tiết độ và sự không nhân đức có đối tượng là các ham muốn tự nhiên; thực thế, chúng nó liên hệ với các sự ham muốn về đồ ăn và về tính, hai điều này được sắp đặt để bảo tồn bản tính. Theo thể cách thứ hai, sự ham muốn được nói là tự nhiên theo loại của cái gì mà bản tính đòi hỏi cho sự bảo tồn của mình, ở phương diện này, không năng xảy ra việc phạm tội về sự ham muốn tự nhiên. Quả thế, bản tính chỉ đòi hỏi cái gì cho phép cung cấp cho sự cần thiết của bản tính: khi người ta ước muốn điều đó, họ chỉ có thể phạm tội bằng sự thái quá về lượng; chỉ chính như thế mà người ta phạm tội về sự ham muốn tự nhiên như Triết gia chủ trương (Eth. 3,11). Nhưng không phải như vậy đối với một số chất kích thích cho sự ham muốn mà do những chất kích thích này người ta phạm tội thường hơn, và chúng nó được phát minh ra bởi cái khéo léo tài tình của nhân loại như các thức ăn được sửa soạn cách tài tình, và các đồ trang điểm của người đàn bà. Mặc dầu các trẻ con không thường tìm kiếm điều đó, sự không tiết độ được nói là tội trẻ con vì lý do đã được trình bày trong phần Trả lời của Tiết này.

AD TERTIUM dicendum quod id quod ad naturam pertinet in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

Reply to objection 3. That which regards nature should be nourished and fostered in children, but that which pertains to the lack of reason in them should not be fostered, but corrected, as stated above.

3. Ce qui appartient à la nature doit être développé et cultivé chez les enfants. En revanche, ce qui est déraisonnable ne doit pas être favorisé chez eux, mais corrigé, nous venons de le voir.

3. Cái gì thuộc về bản tính đã được phát triển và giáo dục ở nơi các trẻ con. Trái lại, cái gì phi lý không được ủng hộ ở nơi chúng nó, nhưng phải được sửa chữa như chúng ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 3
Utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia

ARTICLE 3
Whether cowardice is a greater vice than intemperance ?

ARTICLE 3
Comparaison entre intempérance et lâcheté

TIẾT 3
So sánh sự không tiết độ và sự hèn nhát

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod timiditas sit maius vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quae est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet. Ergo timiditas est maius vitium quam intemperantia.

Objections 1. It would seem that cowardice is a greater vice than intemperance. For a vice deserves reproach through being opposed to the good of virtue. Now cowardice is opposed to fortitude, which is a more excellent virtue than temperance, as stated above (A[2]; Q[141], A[8]). Therefore cowardice is a greater vice than intemperance.

Objections 1. Il semble que la lâcheté soit un vice plus grand que l'intempérance. En effet, un vice est blâmé parce qu'il s'oppose au bien de la vertu. Or la lâcheté s'oppose à la force, qui est une vertu plus noble que la tempérance, à laquelle s'oppose l'intempérance. De ce fait, la lâcheté apparaît aussi comme un vice plus grand que l'intempérance.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hèn nhát là nết xấu lớn hơn sự không tiết độ. Một tật xấu bị quở trách bởi vì nó đối lập với nhân đức. Mà sự hèn nhát đối lập với nhân đức sức mạnh, là nhân đức cao trọng hơn nhân đức tiết độ, mà sự không tiết độ đối lập với nó. Do sự kiện này, sự hèn nhát xem ra cũng là tật xấu lớn hơn sự không tiết độ.

PRAETEREA, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones, unde in II Ethic. dicitur quod difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram, quae videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quae vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quae vincitur a timore.

2. Further, the greater the difficulty to be surmounted, the less is a man to be reproached for failure, wherefore the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "it is no wonder, in fact it is pardonable, if a man is mastered by strong and overwhelming pleasures or pains." Now seemingly it is more difficult to control pleasures than other passions; hence it is stated in Ethic. ii, 3, that "it is more difficult to contend against pleasure than against anger, which would seem to be stronger than fear." Therefore intemperance, which is overcome by pleasure, is a less grievous sin than cowardice, which is overcome by fear.

2. On est moins à blâmer quand on succombe en ce qui est plus difficile à vaincre. C'est pourquoi Aristote dit qu'on " ne s'étonne pas de voir un homme vaincu par des délectations ou des tristesses fortes et excessives; on est plutôt porté à lui pardonner ". Or il semble plus difficile de vaincre les jouissances que les autres passions. Selon Aristote, " il est plus difficile de résister au plaisir que de contenir la colère ". L'intempérance, qui succombe au plaisir, est donc un péché moins grand que la lâcheté, qui succombe à la crainte.

2. Người ta ít đáng bị quở trách hơn khi mình sa ngã vào điều khó thắng hơn. Do đó, Triết gia (Eth. 7,7) nói "người ta không kinh ngạc trông thấy một con người bị thua bởi các sự vui thú hoặc các sự buồn rầu to lớn và thái quá; người ta có thể tha thứ cho họ". Mà việc thắng các sự thưởng thức khó khăn hơn việc thắng các kích tình khác. Theo Triết gia (Eth. 2,3), người ta chống lại với sự vui thú khó khăn hơn là nén cơn giận dữ. Sự không tiết độ sa ngã vào sự vui thú, là tội ít lớn hơn sự hèn nhát sa ngã vì sự sợ hãi.

PRAETEREA, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed

3. Further, it is essential to sin that it be voluntary. Now cowardice is

3. Le volontaire est essentiel à la raison de péché. Or la lâcheté est

3. Cái do ý chí là cái thuộc về yếu tính của tội. Mà sự hèn nhát do ý chí

timiditas est magis voluntaria quam intemperantia, nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere mortis pericula, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est gravius peccatum quam intemperantia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia assimilatur magis voluntario quam timiditas. Ergo plus habet de ratione peccati.

RESPONDEO dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter, uno modo, ex parte materiae vel obiecti; alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiae. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem, quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis. Similiter etiam et ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suae mentis, tanto gravius peccat, unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiae graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis. Quod non facit delectatio, quae movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quae per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III Ethic. Ea autem quae per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quae sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali, nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quae intemperatum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed more voluntary than intemperance, since no man desires to be intemperate, whereas some desire to avoid dangers of death, which pertains to cowardice. Therefore cowardice is a more grievous sin than intemperance.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 12) that "intemperance seems more akin to voluntary action than cowardice." Therefore it is more sinful.

I answer that, one may be compared with another in two ways. First, with regard to the matter or object; secondly, on the part of the man who sins: and in both ways intemperance is a more grievous sin than cowardice. First, as regards the matter. For cowardice shuns dangers of death, to avoid which the principal motive is the necessity of preserving life. On the other hand, intemperance is about pleasures, the desire of which is not so necessary for the preservation of life, because, as stated above (A[2], ad 2), intemperance is more about certain annexed pleasures or desires than about natural desires or pleasures. Now the more necessary the motive of sin the less grievous the sin. Wherefore intemperance is a more grievous vice than cowardice, on the part of the object or motive matter. In like manner again, on the part of the man who sins, and this for three reasons. First, because the more sound-minded a man is, the more grievous his sin, wherefore sins are not imputed to those who are demented. Now grave fear and sorrow, especially in dangers of death, stun the human mind, but not so pleasure which is the motive of intemperance. Secondly, because the more voluntary a sin the graver it is. Now intemperance has more of the voluntary in it than cowardice has, and this for two reasons. The first is because actions done through fear have their origin in the compulsion of an external agent, so that they are not simply voluntary but mixed, as stated in Ethic. iii, 1, whereas actions done for the sake of pleasure are simply voluntary. The second reason is because the actions of an intemperate man are more voluntary individually and less voluntary generically. For no one would wish to be intemperate, yet man is enticed by individual pleasures which make of him an intemperate man. Hence the most effective remedy against intemperance is not to dwell on the consideration of singulars. It is the other way about in matters relating to

plus volontaire que l'intempérance. Personne en effet ne désire être intempérant, mais on désire fuir les périls de mort; ce qui relève de la lâcheté. La lâcheté est donc un péché plus grave que l'intempérance.

En sens contraire, d'après Aristote, "l'intempérance paraît dépendre de notre volonté plus que la lâcheté ". Il y a donc plus de péché en elle.

Réponse : Un vice peut se comparer à un autre de deux façons. Ou bien en considérant sa matière, son objet; ou bien considérant Je pécheur lui-même. De l'une et l'autre façon l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté. D'abord, quand on considère la matière. Car la lâcheté fuit les périls de mort, que nous évitons à cause de la nécessité suprême: conserver la vie. Quant à l'intempérance, elle a trait aux jouissances dont la recherche n'est pas aussi nécessaire à la conservation de la vie parce que, nous l'avons dit, l'intempérance concerne davantage des jouissances ou convoitises additionnelles que les convoitises ou jouissances naturelles. Or le péché est d'autant plus léger que ce qui pousse à pécher semble plus nécessaire. C'est pourquoi l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté au point de vue de l'objet ou de la matière. Il en est de même au point de vue du pécheur. Et cela pour trois raisons. D'abord, parce qu'on pèche d'autant plus gravement que l'on est davantage maître de son esprit; c'est pourquoi on ne reproche pas leurs péchés aux aliénés. Or les craintes et les peines graves, surtout dans les dangers de mort, paralysent l'esprit de l'homme. Ce que ne fait pas le plaisir, qui conduit à l'intempérance. Ensuite, parce qu'un péché est d'autant plus grave qu'il est plus volontaire. Or l'intempérance comporte plus de volontaire que la lâcheté. Et cela pour deux raisons. En premier lieu, parce que l'action faite par crainte a son principe dans une impulsion extérieure: c'est pourquoi elle n'est pas purement et simplement volontaire, mais comporte du mélange, dit Aristote. Au contraire, l'action faite pour le plaisir est purement et simplement volontaire. - En second lieu, parce que les actes d'intempérance sont plus volontaires dans le particulier, mais moins volontaires dans le général: personne en effet, ne voudrait être intempérant; cependant l'homme est attiré par des jouissances particulières qui

hơn sự không tiết độ. Thực thế, không ai ước muốn là người không tiết độ, nhưng người ta ước muốn trốn tránh các sự nguy hiểm chết chóc; điều đó lệ thuộc vào sự hèn nhát. Vậy sự hèn nhát là tội nặng hơn sự không tiết độ.

TRÁI LẠI, Theo Triết gia (Eth. 3,12), sự không tiết độ xem ra lệ thuộc vào ý chí chúng ta hơn sự hèn nhát. Vậy có tội nhiều hơn ở nơi đó.

TRẢ LỜI : Một tật xấu được so sánh với một tật xấu khác theo hai thể cách. Hoặc bằng cách xem xét chất thể của nó, đối tượng của nó; hoặc bằng cách xem xét chính tội nhân. Theo cả hai thể cách, sự không tiết độ là tật xấu nặng hơn sự hèn nhát. Trước tiên, khi người ta xem xét chất thể. Bởi vì sự hèn nhát trốn tránh các sự nguy hiểm chết chóc, mà chúng ta tránh vì sự tối khẩn: bảo tồn sự sống. Còn về sự không tiết độ, nó liên hệ với các sự thưởng thức mà sự tìm kiếm chúng nó không cần thiết như sự bảo tồn sự sống bởi vì, chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.2), sự không tiết độ liên hệ nhiều với các sự thưởng thức hay các sự ham muốn được thêm vào hơn là các sự ham muốn hoặc các sự thưởng thức tự nhiên. Mà tội trở nên nhẹ hơn theo mức độ cái gì thúc đẩy phạm tội xem ra cần thiết hơn. Do đó, sự không tiết độ là tật xấu nặng hơn sự hèn nhát về phương diện đối tượng hay chất thể. Cũng vậy, bởi vì người ta phạm tội nặng hơn theo mức độ người ta làm chủ nhiều hơn tinh thần của mình; do đó, người ta không quở trách các người điên cuồng về các tội lỗi của họ. Mà các sự sợ hãi và các sự đau khổ trầm trọng, nhất là trong các sự nguy hiểm chết chóc, làm tê liệt tinh thần nhân loại; điều đó không được gây nên bởi sự vui thú, bởi vì sự vui thú đưa tới sự không tiết độ. Thứ đến, bởi vì tội trở nên nặng hơn theo mức độ nó do ý chí hơn. Mà sự không tiết độ bao hàm cái do ý chí nhiều hơn sự hèn nhát. Và điều đó có hai lý do. Trước tiên, bởi vì hành động thực hiện do sự sợ hãi có nguyên lý ở trong sự thúc đẩy bên ngoài: do đó, nó không do ý chí cách thuần túy và đơn giản, nhưng bao hàm một sự lẫn lộn như Triết gia trình bày (Eth. 3,1). Trái lại, hành động thực hiện vì sự vui thú thì do ý chí cách thuần túy và đơn giản. Thứ đến, bởi vì các hành động của sự không tiết độ do ý chí hơn trong đặc thù, nhưng kém do ý chí trong cái tổng quát: quả thế, không ai muốn là người không tiết độ; tuy nhiên, con người bị lôi cuốn bởi những sự thưởng thức đặc thù làm cho họ trở nên không tiết độ. Như vậy, Vị thuốc tốt nhất để tránh sự không tiết độ là không chậm trễ trong sự cứu xét các sự vật đặc thù. Còn, đối với cái gì liên hệ với sự hèn nhát, thì có cái trái ngược. Bởi vì các việc đặc thù và thình lình, như việc quăng ném chiếc thuẫn của mình hoặc các hành động

in his quae pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quae imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

cowardice: because the particular action that imposes itself on a man is less voluntary, for instance to cast aside his shield, and the like, whereas the general purpose is more voluntary, for instance to save himself by flight. Now that which is more voluntary in the particular circumstances in which the act takes place, is simply more voluntary. Wherefore intemperance, being simply more voluntary than cowardice, is a greater vice. Thirdly, because it is easier to find a remedy for intemperance than for cowardice, since pleasures of food and sex, which are the matter of intemperance, are of everyday occurrence, and it is possible for man without danger by frequent practice in their regard to become temperate; whereas dangers of death are of rare occurrence, and it is more dangerous for man to encounter them frequently in order to cease being a coward.

le rendent intempérant. Aussi le meilleur remède pour éviter l'intempérance est-il de ne pas s'attarder à la considération de choses particulières. Mais, en ce qui concerne la lâcheté, c'est le contraire. Car les faits particuliers et subits, comme jeter son bouclier ou autres actes semblables, sont moins volontaires, tandis que l'attitude générale elle-même est plus volontaire, comme de chercher son salut dans la fuite. Or, ce qui est le plus volontaire purement et simplement, c'est ce qui est volontaire dans les circonstances particulières, où se situent les actes. C'est pourquoi l'intempérance qui est, de façon absolue, plus volontaire que la lâcheté, est un vice plus grand. Enfin, on peut trouver plus facilement un remède contre l'intempérance que contre la lâcheté du fait que les plaisirs de la nourriture et de la sexualité se présentent tout au long de la vie, et envers elles l'homme peut s'exercer sans danger à devenir tempérant; tandis que les périls de mort se présentent plus rarement, et il est plus dangereux pour l'homme de s'exercer envers eux à vaincre sa lâcheté. L'intempérance est donc en elle-même un péché plus grand que la lâcheté.

tương tự, thì ít do ý chí hơn, trong khi thái độ tổng quát thì do ý chí hơn, như việc tìm kiếm sự an toàn của mình bằng sự chạy trốn. Mà cái gì do ý chí nhất cách thuần túy và đơn giản, đó là cái do ý chí trong các hoàn cảnh đặc thù mà các hành động liên hệ vào đó. Do đó, sự không tiết độ một cách tuyệt đối, do ý chí hơn sự hèn nhát, là tật xấu lớn hơn. Cuối cùng, người ta có thể gặp được một vị thuốc để chữa trị sự không tiết độ dễ dàng hơn việc gặp được vị thuốc chữa tính hèn nhát, bởi vì các sự vui thú ở nơi đồ ăn và ở nơi tính dục xuất hiện hằng giây hằng phút suốt đời sống, và đối với chúng nó, con người có thể tập luyện mà không bị nguy hiểm, ngõ hầu trở nên có tiết độ; đang khi các sự nguy hiểm chết chóc xuất hiện họa hoằng hơn, và việc tập luyện đối với các sự nguy hiểm này để thắng sự nhút nhát thì nguy hiểm cho con người hơn. Vậy sự không tiết độ tại sự là tội lớn hơn sự hèn nhát.

AD PRIMUM ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo, ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliori superari.

Reply to objection 1. The excellence of fortitude in comparison with temperance may be considered from two standpoints. First, with regard to the end, which has the aspect of good: because fortitude is directed to the common good more than temperance is. And from this point of view cowardice has a certain precedence over intemperance, since by cowardice some people forsake the defense of the common good. Secondly, with regard to the difficulty, because it is more difficult to endure dangers of death than to refrain from any pleasures whatever: and from this point of view there is no need for cowardice to take precedence of intemperance. For just as it is a greater strength that does not succumb to a stronger force, so on the other hand to be overcome by a stronger force is proof of a lesser vice, and to succumb to a weaker force, is the proof of a greater vice.

Solutions 1. La supériorité de la force sur la tempérance peut se considérer à deux points de vue?: l° Au point de vue de la fin, qui ressortit à la raison de bien, parce que la force est davantage ordonnée au bien commun que la tempérance. De ce point de vue également la lâcheté a une certaine supériorité sur l'intempérance, car c'est par lâcheté qu'on abandonne la défense du bien commun. 2° Au point de vue de la difficulté, en tant qu'il est plus difficile de subir les périls de mort que de s'abstenir de certaines choses délectables. Sous ce rapport, ce n'est pas la lâcheté qui l'emporte sur l'intempérance. De même en effet qu'il y a plus de vertu à ne pas succomber à ce qui est plus fort, de même, inversement, c'est un vice moins grand d'être vaincu par le plus fort, et un vice plus grand d'être surpassé par le plus faible.

GIẢI ĐÁP 1. Việc nhận đức sức mạnh hơn nhân đức tiết độ được cứu xét ở hai phương diện: Thứ nhất, ở phương diện mục đích lệ thuộc vào yếu tính của sự tốt, bởi vì nhân đức sức mạnh được sắp đặt nhiều về sự tốt chung hơn là nhân đức tiết độ; từ phương diện này sự hèn nhát cũng hơn sự không tiết độ, vì chính do sự nhát hèn, mà người ta bỏ công việc bênh vực sự tốt chung. Thứ đến, ở phương diện sự khó khăn, trong tư cách việc chịu các sự nguy hiểm chết chóc khó nhọc hơn việc kiêng cữ một số sự vui thú. Ở mối tương quan này, sự hèn nhát không hơn sự không tiết độ. Quả thế, cũng như có nhiều nhân đức hơn để khỏi sa ngã vào cái gì mãnh liệt hơn, cũng vậy, cách ngược lại, một tật xấu ít to lớn hơn bị thua bởi một tật xấu mãnh liệt nhất, và một tật xấu lớn hơn bị thua bởi tật xấu nhỏ nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quae est in cibis et venereis. Cui

Reply to objection 2. Love of self-preservation, for the sake of which one shuns perils of death, is much more connatural than any pleasures whatever of food and sex which are directed to the preservation of life. Hence it is more difficult to overcome the fear of dangers of death, than the desire of pleasure in matters of food and sex: although the latter is more difficult to resist

2. L'amour de la conservation de la vie, qui fait fuir les périls de mort, est beaucoup plus naturel que toutes les délectations de la nourriture et du sexe, qui sont ordonnées à la conservation de la vie. C'est pourquoi il est plus difficile de vaincre la crainte en face des périls de mort que la convoitise des plaisirs alimentaires ou sexuels. Cependant il est plus

2. Tình yêu đối với sự bảo tồn sự sống khiến người ta chạy trốn các sự nguy hiểm chết chóc, thì tự nhiên rất nhiều hơn mọi sự vui thú do đồ ăn và do tính dục được sắp đặt để bảo tồn sự sống. Do đó, việc vượt thắng sự sợ hãi đứng trước các nguy hiểm chết chóc thì khó khăn hơn việc thắng sự ham muốn các sự vui thú về lương thực hoặc tính dục. Tuy nhiên, việc chống lại các sự vui thú trong sự ăn

tamen difficilius est resistere quam irae, tristitiae et timori quorundam aliorum malorum.

AD TERTIUM dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

ARTICULUS 4
Utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quaedam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

PRAETEREA, peccata quae sunt magis communia videntur esse minus exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiae sunt maxime communia, quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae vitae veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiae non videntur esse maxime exprobrabilia.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VII Ethic., quod temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. Sunt autem quaedam concupiscentiae et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quae dicuntur bestiales et aegritudinales, ut in eodem libro philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

RESPONDEO dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est, gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de

than anger, sorrow, and fear, occasioned by certain other evils.

Reply to objection 3. The voluntary, in cowardice, depends rather on a general than on a particular consideration: wherefore in such cases we have the voluntary not simply but in a restricted sense.

ARTICLE 4
Whether intemperance is the most disgraceful of sins ?

Objections 1. It would seem that intemperance is not the most disgraceful of sins. As honor is due to virtue so is disgrace due to sin. Now some sins are more grievous than intemperance: for instance murder, blasphemy, and the like. Therefore intemperance is not the most disgraceful of sins.

2. Further, those sins which are the more common are seemingly less disgraceful, since men are less ashamed of them. Now sins of intemperance are most common, because they are about things connected with the common use of human life, and in which many happen to sin. Therefore sins of intemperance do not seem to be most disgraceful.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. vii, 6) temperance and intemperance are about human desires and pleasures. Now certain desires and pleasures are more shameful than human desires and pleasures; such are brutal pleasures and those caused by disease as the Philosopher states (Ethic. vii, 5). Therefore intemperance is not the most disgraceful of sins.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iii, 10) that "intemperance is justly more deserving of reproach than other vices."

I answer that, Disgrace is seemingly opposed to honor and glory. Now honor is due to excellence, as stated above (Q[103], A[1]), and glory denotes clarity (Q[103], A[1], ad 3). Accordingly intemperance is most disgraceful for two reasons. First, because it is most repugnant to human excellence, since it is about pleasures common to us and the lower animals, as stated above (Q[141], AA[2],3). Wherefore it is written (Ps. 48:21): "Man, when he was in honor, did not understand: he hath been compared to senseless beasts, and made like to them." Secondly, because it is most repugnant to man's clarity or beauty; inasmuch as the pleasures which are the matter of

difficile de résister à ces derniers qu'à la colère, à la tristesse et à la crainte de certains autres maux.

3. Donc la lâcheté volontaire est considérée davantage en général et moins en particulier. C'est pourquoi chez elle il y a plus de volontaire relatif et pas de volontaire absolu.

ARTICLE 4
Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant ?

Objections 1. Non, semble-t-il. De même en effet qu'on doit honorer la vertu, de même on doit mépriser le péché. Or il y a des péchés qui sont plus graves que l'intempérance, comme l'homicide, le blasphème, etc. Le péché d'intempérance n'est donc pas le plus blâmable.

2. Les péchés qui sont les plus communs semblent moins blâmables, car on en éprouve moins de honte. Mais les péchés d'intempérance sont les plus communs, parce qu'ils ont pour matière ce qui se présente communément dans la pratique de la vie humaine, en quoi aussi la plupart commettent le péché. Les péchés d'intempérance ne semblent donc pas les plus blâmables.

3. Aristote, dit que " la tempérance et l'intempérance concernent les désirs et les plaisirs humains ". Or il y a des désirs et des plaisirs qui sont plus vils que les désirs et les plaisirs humains: ce sont ceux, selon Aristote, qui relèvent de la bestialité et de la morbidité. L'intempérance n'est donc pas la plus blâmable.

En sens contraire, selon Aristote, l'intempérance, parmi les autres vices, " apparaît à juste titre blâmable ".

Réponse : Le déshonneur semble s'opposer à l'honneur et à la gloire. Or l'honneur est dû à la supériorité, comme on l'a vu antérieurement, et la gloire implique l'éclat. L'intempérance est donc la plus blâmable pour deux raisons: d'abord parce qu'elle contrarie au maximum la dignité humaine. En effet, elle a pour matière les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, nous l'avons dit. Selon le Psaume (49, 21), " l'homme dans son luxe est sans intelligence, il ressemble au bétail qu'on abat ". Ensuite, parce queue est le plus contraire à l'éclat et à la beauté de l'homme, car c'est dans les jouissances sur lesquelles porte l'intempérance qu'apparaît le moins la lumière de la raison qui donne à

uống và tính dục thì khó khăn hơn việc chống lại sự giận dữ, sự buồn rầu, sự sợ hãi và một số các sự xấu khác.

3. Vậy sự nhát hèn do ý chí được cứu xét nhiều hơn theo cách tổng quát và ít hơn trong đặc thù. Do đó, ở nơi nó, có nhiều cái do ý chí tương đối, chứ không có cái do ý chí tuyệt đối.

TIẾT 4
Phải chăhng tội không tiết độ là tội làm ô danh nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cũng như người ta phải tôn vinh nhân đức, cũng vậy, người ta phải khinh chê tội lỗi. Mà có những tội nặng hơn tội không tiết độ, như tội giết người, tội phạm thượng, v.v... Vậy tội không tiết độ không phải là tội đáng quở trách nhất.

2. Các tội chung nhất xem ra ít đáng quở trách hơn, bởi vì người ta cảm thấy ít xấu hổ hơn ở đó. Mà các tội không tiết độ chung nhất, bởi vì chúng nó có chất thể là cái gì xuất hiện chung trong sự thực hành đời sống nhân loại, mà ở đó phần nhiều trong nhân loại đều phạm tội. Vậy các tội không tiết độ xem ra không đáng quở trách nhất.

3. Triết gia (Eth. 7,6) nói: "Nhân đức tiết độ và sự không tiết độ liên hệ với các sự ước muốn và các sự vui thú đê hèn hơn các sự ước muốn và vui thú của nhân loại: đó là những tội theo ý kiến của Triết gia, lệ thuộc vào thú tính và trạng thái bệnh hoạn. Vậy sự không tiết độ không phải là đáng quở trách nhất.

TRÁI LẠI, Theo Triết gia (Eth. 3,1), sự không tiết độ được kể vào số các tật xấu khác, đáng quở trách thực sự.

TRẢ LỜI : Sự ô danh xem ra đối lập với vinh dự và sự vinh quang. Mà sự vinh dự do ở sự cao thượng hơn như người ta đã trông thấy ở trước (Q.102, a.2; Q.103, a.1), và sự vinh quang bao hàm sự sáng ngời. Vậy sự không tiết độ đáng quở trách nhất vì hai lý do: Trước hết, bởi vì nó trái ngược chức vị cao trọng của nhân loại tới mức tối đa. Quả thế, nó có chất thể là các sự vui thú chung cho chúng ta với thú vật, như chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.2). Theo lời Thánh vịnh (49,21): "Nhân loại trong xa hoa không suy không hiểu, cũng chẳng khác gì súc vật chết đâm!". Thứ đến, bởi vì nó trái ngược nhất với sự sáng ngời và vẻ đẹp của con người, bởi vì chính trong các sự thưởng thức liên hệ với sự không tiết độ xuất hiện ít nhất sự sáng của trí

lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, vitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpae, sunt tamen maioris infamiae. Nam magnitudo culpae respicit deordinationem a fine, infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

AD SECUNDUM dicendum quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

AD TERTIUM dicendum quod cum dicitur intemperantia maxime esse exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quae scilicet attenduntur secundum passiones humanae naturae aliqualiter conformes. Sed illa vitia quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa etiam videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quendam excessum, sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

intemperance dim the light of reason from which all the clarity and beauty of virtue arises: wherefore these pleasures are described as being most slavish.

Reply to objection 1. As Gregory says, "the sins of the flesh," which are comprised under the head of intemperance, although less culpable, are more disgraceful. The reason is that culpability is measured by inordinateness in respect of the end, while disgrace regards shamefulness, which depends chiefly on the unbecomingness of the sin in respect of the sinner.

Reply to objection 2. The commonness of a sin diminishes the shamefulness and disgrace of a sin in the opinion of men, but not as regards the nature of the vices themselves.

Reply to objection 3. When we say that intemperance is most disgraceful, we mean in comparison with human vices, those, namely, that are connected with human passions which to a certain extent are in conformity with human nature. But those vices which exceed the mode of human nature are still more disgraceful. Nevertheless such vices are apparently reducible to the genus of intemperance, by way of excess: for instance, if a man delight in eating human flesh, or in committing the unnatural vice.

la vertu tout son éclat et sa beauté. C'est pourquoi ces jouissances sont appelées les plus serviles.

Solutions 1. Selon S. Grégoire, les péchés de la chair, qui font partie de l'intempérance, même s'ils sont moins coupables, méritent cependant un plus grand mépris. Car la grandeur de la faute se prend du désordre par rapport à la fin, tandis que le mépris regarde la honte, qui s'évalue surtout selon l'indécence du pécheur.

2. Qu'un péché se commette habituellement diminue sa honte et son déshonneur dans l'opinion des hommes, mais il n'en est pas ainsi selon la nature des vices eux-mêmes.

3. Quand on dit que l'intempérance est la plus blâmable, il faut l'entendre parmi les vices humains, qui ont trait aux passions quelque peu conformes à la nature humaine. Mais les vices qui dépassent le mode de la nature humaine sont encore plus blâmables. Cependant même ceux-ci semblent se réduire au genre de l'intempérance selon un certain excès: comme lorsque quelqu'un trouve son plaisir à manger de la chair humaine, ou à avoir des relations sexuelles avec des bêtes ou avec des personnes du même sexe.

năng đem lại cho nhân đức tất cả sự sáng ngời và vẻ đẹp của nó. Do đó, các sự thưởng thức này được gọi là đê hèn nhất.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Grêgôriô (Moral. 33,12), các tội xác thịt là phần của sự không tiết độ, cho dầu chúng nó ít nặng tội, vẫn đáng khinh dể hơn. Bởi vì sự trọng đại của tội được đo lường theo sự mất trật tự đối với mục đích, đang khi sự khinh chê liên hệ đến sự xấu hổ được đánh giá nhất là tùy theo sự sỗ sàng của tội nhân.

2. Việc tội phạm một cách đã thành tập quán giảm bớt sự xấu hổ và sự ô danh trong ý kiến nhân loại, nhưng không có như vậy tùy theo bản tính của chính các tật xấu.

3. Khi người ta nói sự không tiết độ đáng quở trách nhất, người ta phải hiểu điều đó ở giữa các tật xấu nhân loại liên hệ với các đam mê phù hợp với bản tính nhân loại theo một thể cách nào đó. Mà các tật xấu vượt qua thể cách của bản tính nhân loại còn đáng quở trách hơn. Tuy nhiên, chính các tật xấu này xem ra quy về giống không tiết độ tùy theo một sự thái quá nào đó: như khi người ta lấy làm vui thú ăn thịt con người, hoặc giao cấu với thú vật, hoặc với người đồng tính.

QUAESTIO 143

DE PARTIBUS TEMPERANTIAE

OF THE PARTS OF TEMPERANCE, IN GENERAL

LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL.

CÁC PHẦN CỦA NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ CÁCH TỔNG QUÁT

Deinde considerandum est de partibus temperantiae. Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

We must now consider the parts of temperance: we shall consider these same parts (1) in general; (2) each of them in particular.

Il faut maintenant étudier les parties de la tempérance: I. D'abord ces parties elles-mêmes en général (Question 143). II. Ensuite, chacune d'entre elles en particulier (Question 144-169).

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các phần của nhân đức tiết độ. Trước hết, các phần này cách tổng quát (Q.143). Sau đó, mỗi phần trong các phần này cách đặc thù (Q.144, 169).

Utrum tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse continentiam, clementiam, modestiam. Continentia enim contra virtutem dividitur, in VII Ethic. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiae.

PRAETEREA, clementia videtur esse mitigativa odii vel irae. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est. Ergo clementia non est pars temperantiae.

Whether the parts of temperance are rightly assigned ?

Objections 1. It would seem that Tully (De Invent. Rhet. ii, 54) unbecomingly assigns the parts of temperance, when he asserts them to be "continence, mildness, and modesty." For continence is reckoned to be distinct from virtue (Ethic. vii, 1): whereas temperance is comprised under virtue. Therefore continence is not a part of temperance.

2. Further, mildness seemingly softens hatred or anger. But temperance is not about these things, but about pleasures of touch, as stated above (Q[141], A[4]). Therefore mildness is not a part of temperance.

Les parties de la tempérance en général

Objections 1. Il ne semble pas que Cicéron ait raison lorsqu'il cite, comme parties de la tempérance, " la continence, la clémence et la modestie ". La continence, en effet, se distingue de la vertu par opposition, d'après Aristote. Or la tempérance se range sous la vertu. La continence n'est donc pas une partie de la tempérance.

2. La clémence semble avoir pour effet d'apaiser la haine ou la colère. Or la tempérance n'a pas affaire à celles-ci, mais aux plaisirs du toucher. La clémence n'est donc pas une partie de la tempérance.

Các thành phần của nhân đức tiết độ

VẤN NẠN 1. 1. Xem ra Cicéron (Rhet. 2,54) một cách không hợp lý kể ra các phần của nhân đức tiết độ là sự tiết dục, sự khoan dung và sự khiêm tốn. Quả thế, sự tiết dục phân biệt với nhân đức vì sự đối lập như Triết gia xác nhận (Eth. 7,1); mà nhân đức tiết độ là nhân đức. Vậy sự tiết dục không phải là phần của nhân đức tiết độ.

2. Sự khoan dung xem ra có hiệu quả là làm êm dịu sự ghét và sự giận dữ. Mà nhân đức tiết độ không có liên hệ gì với hai đam mê này, nhưng liên hệ với các sự vui thú xúc giác. Vậy sự khoan dung không là phần của nhân đức tiết độ.

PRAETEREA, modestia consistit in exterioribus actibus, unde et apostolus dicit, Philipp. IV, modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiae, ut supra habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiae quam temperantiae.

PRAETEREA, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit multo plures temperantiae partes, dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiae sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur igitur insufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivae et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae. Nam sicut ex dictis patet, praecipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiae maxime turpitudinem habent. Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus,

3. Further, modesty concerns external action, wherefore the Apostle says (Phil. 4:5): "Let your modesty be known to all men." Now external actions are the matter of justice, as stated above (Q[58], A[8]). Therefore modesty is a part of justice rather than of temperance.

4. Further, Macrobius (In Somn. Scip. i, 8) reckons many more parts of temperance: for he says that "temperance results in modesty, shamefacedness, abstinence, chastity, honesty, moderation, lowliness, sobriety, purity." Andronicus also says that "the companions of temperance are gravity, continence, humility, simplicity, refinement, method, contentment." Therefore it seems that Tully insufficiently reckoned the parts of temperance.

I answer that, As stated above (QQ[48],128), a cardinal virtue may have three kinds of parts, namely integral, subjective, and potential. The integral parts of a virtue are the conditions the concurrence of which are necessary for virtue: and in this respect there are two integral parts of temperance, "shamefacedness," whereby one recoils from the disgrace that is contrary to temperance, and "honesty," whereby one loves the beauty of temperance. For, as stated above (Q[141], A[2], ad 3), temperance more than any other virtue lays claim to a certain comeliness, and the vices of intemperance excel others in disgrace. The subjective parts of a virtue are its species: and the species of a virtue have to be differentiated according to the difference of matter or object. Now temperance is about pleasures of touch, which are of two kinds. For some are directed to nourishment: and in these as regards meat, there is "abstinence," and as regards drink properly there is "sobriety." Other pleasures are directed to the power of procreation, and in these as regards the principal pleasure of the act itself of procreation, there is "chastity," and as to the pleasures incidental to the act, resulting, for instance, from kissing, touching, or fondling, we have "purity." The potential parts of a principal virtue are called secondary virtues: for while the principal virtue observes the mode in some principal matter, these observe the mode in some other matter wherein moderation is not so difficult. Now it belongs to temperance to moderate pleasures of touch, which are most difficult to moderate. Wherefore any virtue

3. La modestie se trouve dans les actes extérieurs. C'est pourquoi S. Paul dit (Ph 4, 5): " Que votre modestie soit connue de tous les hommes. " Or les actes extérieurs sont la matière de la justice, comme on l'a dit plus haute. La modestie est donc davantage une partie de la justice que de la tempérance.

4. Macrobe cite de plus nombreuses parties de la tempérance. Il dit en effet qu'à la tempérance font suite " la modestie, la pudeur, l'abstinence, la chasteté, le sens de l'humour, la modération, la frugalité, la sobriété, la pudicité ". Andronicus dit aussi que les tempérances domestiques sont " la retenue, la continence, l'humilité, la simplicité, la distinction, la bonne ordonnance, la limitation à ce qui suffit ". Cicéron semble donc avoir donné une énumération insuffisante des parties de la tempérance.

Réponse : Nous avons dit que la vertu cardinale pouvait avoir trois sortes de parties: intégrantes, objectives et potentielles. Les parties intégrantes d'une vertu sont les conditions qui concernent nécessairement la vertu. De ce point de vue il y a deux parties intégrantes de la tempérance: la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance. On l'a dit en effet, parmi les vertus, c'est principalement la tempérance qui revendique pour elle un certain éclat, et les vices d'intempérance sont les plus honteux. Les parties subjectives d'une vertu sont ses espèces. Mais on doit diversifier les espèces de la vertu selon la variété de la matière ou objet. Or la tempérance a trait aux plaisirs du toucher, qui se divisent en deux genres. Les uns sont ordonnés à la nutrition. Et s'il s'agit de manger, la vertu en question est l'abstinence; s'il s'agit de boire, c'est proprement la sobriété. - Mais d'autres plaisirs sont ordonnés à la génération. S'il s'agit du plaisir principal que procure l'union chamelle, la vertu correspondante est la chasteté; s'il s'agit des plaisirs avoisinants, par exemple ceux que donnent les baisers, les attouchements et les étreintes, la vertu correspondante est la pudicité. Les vertus potentielles d'une vertu principale sont les vertus secondaires qui, en certaines autres matières où l'on ne rencontre pas la même difficulté, observent une mesure identique à celle qu'observe la vertu principale envers la matière principale. Or il appartient à la tempérance de modérer les plaisirs du toucher, qui sont les plus difficiles à modérer. Aussi

3. Sự khiêm tốn ở trong các hành động bên ngoài; do đó thánh Phaolô (Pl 4,5) đã nói: "Đức khiêm tốn của anh em, hãy làm sao cho mọi người đều nhận biết." Mà các hành động bên ngoài là chất thể của nhân đức công bình, như chúng ta đã nói ở trước (De Q.58, a.8). Vậy sự khiêm tốn đúng là phần của nhân đức công bình hơn là của nhân đức tiết độ.

4. Macrôbiô (In Somn. Scipion, 1,8) đã kể ra nhiều phần hơn của nhân đức công bình: "Sự khiêm tốn, sự bẽn lẽn, sự kiêng cữ, sự khiết trinh, sự đức hạnh, điều hòa, sự thanh đạm, sự tiết độ, nết na. Andrônicô (De Affect; De Temperantia) nói nhân đức tiết độ trong gia đình là sự dè dặt, sự tiết dục, sự khiêm nhường, sự đơn giản, sự phân biệt, sự đoan trang, sự hạn chế thì đã đủ. Cicéron xem đã trình bày một sự kể ra không đầy đủ về các phần của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.48, và 128), bản đức có thể có ba phần: nguyên tuyền, chủ thể và năng lực. Các phần nguyên tuyền của một nhân đức là những điều kiện liên hệ cách tất yếu với nhân đức. Từ phương diện này, có hai phần nguyên tuyền cho nhân đức tiết độ; sự bẽn lẽn làm cho người ta chạy trốn sự xấu hổ trái ngược lại nhân đức tiết độ; và sự đức hạnh làm cho người ta yêu mến vẻ đẹp của nhân đức tiết độ. Quả thế, người ta đã nói điều đó (Q.141; a.2, sol.3; a.8, sol.1; Q.142, a.4), trong các nhân đức, nhân đức tiết độ một cách chủ yếu, đòi cho mình một sự rực rỡ nào đó, và các tật xấu của sự không tiết độ thì xấu hổ nhất. Các phần chủ thể của một nhân đức là các loại của nó. Mà người ta phân loại các nhân đức tùy theo sự khác biệt của chất thể hay của đối tượng. Mà nhân đức tiết độ liên hệ với các sự vui thú xúc giác được phân chia ra hai giống. Các sự vui thú này được sắp đặt vào sự dinh dưỡng. Và nếu người ta đề cập đến việc ăn, người ta có nhân đức kiêng cữ; nếu người ta đề cập đến sự uống thì có sự điều độ. Còn các sự vui thú khác được sắp đặt về sự sinh sản. Nếu người ta đề cập đến sự vui thú chính được đem lại do sự giao hợp, thì nhân đức tương ứng là nhân đức trinh khiết; nếu người ta đề cập đến các sự vui thú kế cận, thí dụ, các sự vui thú do hôn nhau, sự sờ mó và các sự ôm chặt, thì có nhân đức tương ứng là nhân đức nết na. Các nhân đức năng lực của một nhân đức chính là các nhân đức phụ thuộc, mà các nhân đức này trong một số chất thể khác mà người ta không gặp cũng một sự khó khăn, thì tuân giữ mức độ đồng nhất với mức độ mà nhân đức chính tuân giữ đối với chất thể chính. Mà điều riêng của nhân đức tiết độ là điều hòa các sự vui thú xúc giác là những sự vui thú khó điều hòa nhất. Như vậy, tất cả mọi nhân đức điều hòa theo một thể cách nào

quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, in interioribus motibus animi; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo, in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis, et hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciae, quae ipsam consequitur, et hunc motum moderatur sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est irae tendentis in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia. Quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere, et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet, et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis, et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero, ut homo non nimis exquisita requirat, et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur, et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus; et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiae.

AD SECUNDUM dicendum quod clementia, sive mansuetudo, non ponitur pars temperantiae propter convenientiam materiae, sed quia convenit cum ea in modo

that is effective of moderation in some matter or other, and restrains the appetite in its impulse towards something, may be reckoned a part of temperance, as a virtue annexed thereto. This happens in three ways: first, in the inward movements of the soul; secondly, in the outward movements and actions of the body; thirdly, in outward things. Now besides the movement of concupiscence, which temperance moderates and restrains, we find in the soul three movements towards a particular object. In the first place there is the movement of the will when stirred by the impulse of passion: and this movement is restrained by "continence," the effect of which is that, although a man suffer immoderate concupiscences, his will does not succumb to them. Another inward movement towards something is the movement of hope, and of the resultant daring, and this is moderated or restrained by "humility." The third movement is that of anger, which tends towards revenge, and this is restrained by "meekness" or "mildness." With regard to bodily movements and actions, moderation and restraint is the effect of "modesty," which, according to Andronicus, has three parts. The first of these enables one to discern what to do and what not to do, and to observe the right order, and to persevere in what we do: this he assigns to "method." The second is that a man observe decorum in what he does, and this he ascribes to "refinement." The third has to do with the conversation or any other intercourse between a man and his friends, and this is called "gravity." With regard to external things, a twofold moderation has to be observed. First, we must not desire too many, and to this Macrobius assigns "lowliness," and Andronicus "contentment"; secondly, we must not be too nice in our requirements, and to this Macrobius ascribes "moderation," Andronicus "simplicity."

Reply to objection 1. It is true that continence differs from virtue, just as imperfect differs from perfect, as we shall state further on (Q[165], A[1]); and in this sense it is condivided with virtue. Yet it has something in common with temperance both as to matter, since it is about pleasures of touch, and as to mode, since it is a kind of restraint. Hence it is suitably assigned as a part of temperance.

Reply to objection 2. Mildness or meekness is reckoned a part of temperance not because of a likeness of matter, but because they agree as to the mode of

toute vertu régulatrice d'une matière quelconque et modératrice du désir tendu vers quelque chose, peut-elle être considérée comme une partie de la tempérance à titre de vertu annexe. Ce qui arrive de trois façons: l° dans les mouvements intérieurs de l'âme; 2° dans les mouvements et les actes extérieurs du corps; 3° dans les choses extérieures. En dehors du mouvement de convoitise que modère et refrène la tempérance, on trouve dans l'âme trois mouvements tendant vers quelque chose. Le premier est celui de la volonté emportée par l'élan de la passion; ce mouvement est retenu par la continence, qui permet à la volonté de ne pas être vaincue, bien que l'homme subisse des désirs immodérés. Un autre mouvement intérieur est celui de l'espoir et de l'audace qui lui fait suite; ce mouvement est modéré ou refréné par l'humilité. Un troisième mouvement est celui de la colère cherchant à se venger; ce mouvement est refréné par la douceur ou la clémence. En ce qui concerne les mouvements et les actes du corps, c'est la modestie qui modère et qui freine. Andronicus la divise en trois éléments. Au premier il appartient de discerner ce qu'il faut faire et ne pas faire, et en quel ordre agir, et il lui appartient de persister fermement en tout cela: c'est la bonne ordonnance; le deuxième vise à ce que l'homme, en ce qu'il fait, observe la décence: c'est la distinction; le troisième regarde les conversations avec les amis, ou avec les autres c'est la retenue. En ce qui concerne les choses extérieures une double modération est à observer. Il s'agit d'abord de ne pas rechercher le superflu; pour Macrobe c'est la frugalité, pour Andronicus c'est la limitation à ce qui suffit. En second lieu, il ne faut pas que l'homme recherche ce qui est trop raffiné; pour Macrobe c'est la modération, pour Andronicus c'est la simplicité.

Solutions 1. La continence diffère de la vertu comme l'imparfait diffère du parfait, on le dira plus loin; c'est en ce sens qu'elle s'en distingue. Cependant elle se rencontre avec la tempérance par sa matière, puisqu'elle se rapporte aux plaisirs du toucher, et par sa forme, puisqu'elle consiste en une certaine maîtrise. C'est pourquoi il convient d'en faire une partie de la tempérance.

2. La clémence ou mansuétude n'est pas une partie de la tempérance parce que leur matière serait la même, mais parce qu'elles se rencontrent dans leur manière de

đó và sắp đặt sự ước muốn hướng đến một cái gì, được coi là phần của nhân đức tiết độ với tư cách là nhân đức phụ thuộc. Điều đó xảy ra theo ba thể cách: Thứ nhất, trong các sự chuyển động bên trong của linh hồn; Thứ đến, trong các sự chuyển động và các hành động bên ngoài của thân thể; Thứ ba, trong các sự vật bên ngoài. Ngoài sự chuyển động của sự ham muốn được nhân đức tiết độ điều hòa và kềm chế, người ta gặp trong linh hồn ba sự chuyển động hướng về một cái gì. Sự chuyển động thứ nhất là sự chuyển động của ý chí bị lôi kéo đi bởi cái đà của sự kích tình; sự chuyển động này được giữ lại do sự tiết dục cho phép ý chí không bị thua, dầu mà con người chịu các sự ước muốn vô độ. Sự chuyển động thứ hai ở bên trong là sự chuyển động của hy vọng và sự táo bạo đi theo sự chuyển động thứ nhất; sự chuyển động này được điều hòa hoặc kềm chế bởi nhân đức khiêm nhượng. Sự chuyển động thứ ba là sự chuyển động của sự giận dữ tìm kiếm báo thù; sự chuyển động này được kềm chế bởi sự dịu dàng hoặc sự khoan dung, về điều liên hệ các sự chuyển động và các sự hành động của thân thể, thì sự khiêm tốn điều hòa và kềm chế chúng nó. Andronicô phân chia sự khiêm tốn này ra ba yếu tố. Yếu tố thứ nhất có chức phận phân biệt cái gì phải làm và cái gì không nên làm, và làm trong trật tự nào, và nó có chức phận tồn tại vững vàng trong tất cả các điều đó: đó là sự đoan trang; yếu tố thứ hai nhắm điều hòa con người, trong việc họ làm, tuân giữ sự đoan trang: đó là phân biệt; yếu tố thứ ba liên hệ với các cuộc nói chuyện với bạn hữu, hoặc với kẻ khác: đó là sự dè dặt. Đối với cái gì liên hệ với các sự vật bên ngoài, người ta phải cứu xét hai sự điều hòa. Trước hết, nếu người ta đề cập đến việc không tìm kiếm cái dư thừa: đối với Macrôbiô, đó là sự thanh đạm, đối với Andrônicô, đó là sự hạn chế. Thứ đến, người ta không nên tìm kiếm cái gì quá tinh vi: đối với Acrôbê, đó là sự điều hòa; đối với Andrônicô, đó là sự đơn giản.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tiết dục dị biệt với nhân đức như cái bất hoàn hảo dị biệt với cái hoàn hảo, như người ta sẽ đề cập đến điều đó ở sau (Q.155, a.1); chính theo ý nghĩa này mà sự tiết dục phân biệt với nhân đức. Tuy nhiên, nó gặp nhân đức tiết độ theo chất thể của mình, bởi vì nó quy về các sự vui thú xúc giác, và theo mô thể của mình, bởi vì nó cốt tại một sự tự chủ nào đó. Do đó, nó một cách thích hợp là phần của nhân đức tiết độ.

2. Sự khoan dung không phải là phần của nhân đức tiết độ bởi vì giả như có như vậy thì chất thể của chúng nó cũng là một, nhưng bởi vì chúng nó gặp nhau ở trong thể cách chúng nó

refrenandi et moderandi, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod circa actus exteriores iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae.

AD QUARTUM dicendum quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quae pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum; et etiam moderationem spei, quam diximus ad humilitatem pertinere.

restraint and moderation as stated above.

Reply to objection 3. In the matter of external action justice considers what is due to another. Modesty does not consider this, but only a certain moderation. Hence it is reckoned a part not of justice but of temperance.

Reply to objection 4. Under modesty Tully includes whatever pertains to the moderation of bodily movements and external things, as well as the moderation of hope which we reckoned as pertaining to humility.

refréner et de modérer, nous venons de le dire.

3. Dans les actes extérieurs la justice s'applique à rendre à l'autre son dû. Ce n'est pas à cela que vise la modestie, mais à une certaine modération. C'est pourquoi elle n'est pas une partie de la justice, mais une partie de la tempérance.

4. Par modestie Cicéron entend tout ce qui concerne la modération des mouvements corporels et des choses extérieures; et aussi la modération de l'espoir, que nous avons dit à l'instant appartenir à l'humilité.

kềm chế và điều hòa như chúng ta mới nói tới điều đó.

3. Trong các hành động bên ngoài, nhân đức công bình chăm lo trả lại cho kẻ khác điều mắc nợ với họ. Đức khiêm tốn không nhắm điều đó, nhưng nhắm một sự điều hòa nào. Do đó, nó không phải là một phần của nhân đức công bình, nhưng là một phần của nhân đức tiết độ.

4. Với từ ngữ khiêm tốn, Cicéron hiểu tất cả cái gì liên hệ với sự điều hòa các sự chuyển động trong thể xác và các sự vật bên ngoài; và như vậy sự điều hòa, sự hy vọng mà chúng ta vừa đề cập đến, thuộc về đức khiêm nhượng.

QUAESTIO 144

DE PARTIBUS TEMPERANTIAE IN SPECIALI

OF SHAMEFACEDNESS

LA PUDEUR

SỰ BẼN LẼN

Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali. Et primo, de partibus quasi integralibus, quae sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum verecundia sit virtus. Secundo, de quibus sit verecundia. Tertio, a quibus homo verecundetur. Quarto, quorum sit verecundari.

ARTICULUS 1
Utrum verecundia sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis quae ponitur in II Ethic. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo verecundia est virtus.

PRAETEREA, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quiddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiae, quia non est in ratione, sed in appetitu. Neque etiam est pars iustitiae, quia verecundia passionem quandam importat, iustitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiae, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per philosophum, in IV Ethic., et per Damascenum, in II libro. Ergo relinquitur quod verecundia sit virtus.

We must now consider the parts of temperance in particular: and in the first place the integral parts, which are shamefacedness and honesty. With regard to shamefacedness there are four points of inquiry: (1) Whether shamefacedness is a virtue? (2) What is its object? (3) Who are the cause of a man being ashamed? (4) What kind of people are ashamed?

ARTICLE 1
Whether shamefacedness is a virtue ?

Objections 1. It seems that shamefacedness is a virtue. For it is proper to a virtue "to observe the mean as fixed by reason": this is clear from the definition of virtue given in Ethic. ii, 6. Now shamefacedness observes the mean in this way, as the Philosopher observes (Ethic. ii, 7). Therefore shamefacedness is a virtue.

2. Further, whatever is praiseworthy is either a virtue or something connected with virtue. Now shamefacedness is praiseworthy. But it is not part of a virtue. For it is not a part of prudence, since it is not in the reason but in the appetite; nor is it a part of justice. since shamefacedness implies a certain passion, whereas justice is not about the passions; nor again is it a part of fortitude, because it belongs to fortitude to be persistent and aggressive, while it belongs to shamefacedness to recoil from something; nor lastly is it a part of temperance, since the latter is about desires, whereas shamefacedness is a kind of fear according as the Philosopher states (Ethic. iv, 9) and Damascene (De Fide Orth. ii, 15). Hence it follows that

Il faut maintenant traiter des parties de la tempérance en particulier. Et d'abord des parties pour ainsi dire intégrantes: la pudeur (Question 144) et le sens de l'honneur (Question 145). 1. La pudeur est-elle une vertu? - 2. Sur quoi porte-t-elle? - **3.** Devant qui la ressent-on? - **4.** Quels sont ceux qui la ressentent?

ARTICLE 1
La pudeur est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que la pudeur soit une vertu. Le propre de la vertu est en effet de " se tenir dans le milieu que détermine la raison ": c'est la définition donnée par Aristote. Or, selon Aristote la pudeur se trouve en un tel milieu. La pudeur est donc une vertu.

2. Tout ce qui est louable, ou bien est vertu, ou bien appartient à la vertu. Or la pudeur est quelque chose de louable. D'autre part elle n'est la partie d'aucune vertu. Elle n'est pas une partie de la prudence, puisqu'elle n'est pas dans la raison mais dans l'appétit. Elle n'est pas non plus une partie de la justice, puisqu'elle comporte une certaine passion, alors que la justice ne concerne pas les passions. De même elle n'est pas une partie de la force, puisqu'il appartient à la force de tenir et d'attaquer, alors qu'à la pudeur il appartient de fuir quelque chose. Elle n'est pas non plus une partie de la tempérance, puisque la tempérance concerne les convoitises, alors que la pudeur est " une certaine peur " selon Aristote et S. Jean Damascène. Il

Các phần của nhân đức tiết độ cách đặc thù. Trước tiên, chúng ta nghiên cứu các phần nguyên tuyền: tính bẽn lẽn (Q.144) và sự lương thiện (Q.145). 1. Sự bẽn lẽn có phải là một nhân đức không? 2. Sự bẽn lẽn liên hệ với cái gì? **3.** Người ta cảm thấy sự bẽn lẽn với ai? **4.** Những kẻ cảm thấy bẽn lẽn là những người thế nào?

TIẾT 1
Sự bẽn lẽn có phải là một nân đức không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự bẽn lẽn là một nhân đức. Điều riêng của nhân đức là đứng ở điểm trung dung được trí năng quyết định: đó là lời định nghĩa đã được Triết gia đưa ra (Eth. 2,6). Mà, theo Triết gia (Ibid. 7), sự bẽn lẽn ở điểm trung dung. Vậy sự bẽn lẽn là một nhân đức.

2. Tất cả cái gì đáng ca ngợi, hoặc là nhân đức, hoặc là thuộc về nhân đức. Mà sự bẽn lẽn là cái gì đáng ca ngợi. Đàng khác, nó không phải là phần của một nhân đức nào. Nó không phải là phần của nhân đức trí thuật, bởi vì nó không ở trong trí năng, nhưng ở trong thị dục. Nó cũng không phải là phần của nhân đức công bình, bởi vì nó bao hàm một đam mê nào đó, đang khi nhân đức công bình không quan hệ với các đam mê. Cũng vậy, nó không phải là phần của nhân đức sức mạnh bởi vì điều riêng của nhân đức sức mạnh là đứng vững và tấn công, đang khi điều riêng của sự bẽn lẽn là trốn tránh một cái gì. Nó cũng không phải là một phần của nhân đức tiết độ, bởi vì nhân đức tiết độ liên hệ với các đam mê, trong khi sự bẽn lẽn là một sự sợ nào đó theo sự xác định của Triết gia (Eth. 4,9), và của thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,15). Vậy điều còn

shamefacedness is a virtue.

PRAETEREA, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium, in I de Offic. Sed verecundia est quaedam pars honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorem requirit. Ergo verecundia est virtus.

3. Further, the honest and the virtuous are convertible according to Tully (De Offic. i, 27). Now shamefacedness is a part of honesty: for Ambrose says (De Offic. i, 43) that "shamefacedness is the companion and familiar of the restful mind, averse to wantonness, a stranger to any kind of excess, the friend of sobriety and the support of what is honest, a seeker after the beautiful." Therefore shamefacedness is a virtue.

reste donc que la pudeur est une vertu.

3. L'honnête coïncide avec la vertu, selon Cicéron. Or la pudeur fait en quelque sorte partie du sens de l'honneur; S. Ambroise dit en effet que " la pudeur est la compagne et l'amie de la tranquillité de l'âme: fuyant l'impudence, étrangère à toute espèce de luxe, elle aime la sobriété, elle favorise le sens de l'honneur et recherche la beauté ". La pudeur est donc une vertu.

lại là sự bẽn lẽn là một nhân đức.

3. Cái lương thiện trùng hợp với nhân đức như Cicéron chủ trương (De Off. 1,27). Mà sự bẽn lẽn theo thể cách nào đó là một phần của sự lương thiện; thánh Ambrôxiô (De Off. 1,40) nói rằng sự bẽn lẽn là người bạn và là người bạn hữu của sự yên tĩnh trong linh hồn: trốn ránh sự bất khôn, xa lạ với mọi thứ xa hoa, nó yêu thích sự điều độ, ủng hộ sự tiết hạnh và tìm kiếm cái đẹp. Vậy sự bẽn lẽn là một nhân đức.

PRAETEREA, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quaedam vitia opponuntur verecundiae, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

4. Further, every vice is opposed to a virtue. Now certain vices are opposed to shamefacedness, namely shamelessness and inordinate prudery. Therefore shamefacedness is a virtue.

4. Tout vice s'oppose à une vertu. Or il y a des vices qui s'opposent à la pudeur, par exemple l'impudeur qui ne rougit de rien et l'insensibilité excessive. La pudeur est donc une vertu.

4. Mọi tật xấu đối lập với nhân đức. Mà có những tật xấu đối lập với sự bẽn lẽn, thí dụ, tính trơ trẽn không làm cho đỏ mặt gì cả và sự mất cảm giác thái quá. Vậy sự bẽn lẽn là một nhân đức.

PRAETEREA, ex actibus similes habitus generantur, ut dicitur in II Ethic. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo verecundia est virtus.

5. Further, "like acts beget like habits," according to Ethic. ii, 1. Now shamefacedness implies a praiseworthy act; wherefore from many such acts a habit results. But a habit of praiseworthy deeds is a virtue, according to the Philosopher (Ethic. i, 12). Therefore shamefacedness is a virtue.

5. " Les actes engendrent des habitus qui leur sont semblables ", dit Aristote. Or la pudeur implique un acte louable. La multiplication de tels actes engendre donc un habitus. Or l'habitus d'oeuvres louables est une vertu, comme le montre Aristote. La pudeur est donc une vertu.

5. Các hành động tạo nên các tập quán tương tự với mình như Triết gia minh chứng (Eth. 2,1). Mà sự bẽn lẽn bao hàm một hành động đáng ca ngợi. Và việc bẽn lẽn làm đi làm lại nhiều lần tạo nên tập quán. Mà tập quán của những công việc đáng ca ngợi là nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 1,12). Vậy sự bẽn lẽn là một nhân đức.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit verecundiam non esse virtutem.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 7; iv, 9) that shamefacedness is not a virtue.

En sens contraire, Aristote dit que la pudeur n'est pas une vertu.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) nói sự bẽn lẽn không phải là nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio.

I answer that, Virtue is taken in two ways, in a strict sense and in a broad sense. Taken strictly virtue is a perfection, as stated in Phys. vii, 17,18. Wherefore anything that is inconsistent with perfection, though it be good, falls short of the notion of virtue. Now shamefacedness is inconsistent with perfection, because it is the fear of something base, namely of that which is disgraceful. Hence Damascene says (De Fide Orth. ii, 15) that "shamefacedness is fear of a base action." Now just as hope is about a possible and difficult good, so is fear about a possible and arduous evil, as stated above (FS, Q[40], A[1]; FS, Q[41], A[2]; FS, Q[42], A[3]), when we were treating of the passions. But one who is perfect as to a virtuous habit, does not apprehend that which would be disgraceful and base to do, as being possible and arduous, that is to say difficult for him to avoid; nor does he actually do anything base, so as to be in fear of disgrace. Therefore shamefacedness, properly speaking, is not a virtue, since it falls short of the perfection of virtue. Taken, however, in a broad sense virtue denotes whatever is good and praiseworthy in human acts or passions; and in this way shamefacedness is sometimes called a virtue, since it is a praiseworthy passion.

Réponse : La vertu s'entend de deux façons: au sens propre, et au sens large. Au sens propre, " la vertu est une certaine perfection ", d'après Aristote. C'est pourquoi tout ce qui est incompatible avec la perfection, même s'il s'agit de quelque chose de bon, manque de ce qui est essentiel à la vertu. Or la pudeur est incompatible avec la perfection. Elle est en effet la crainte de quelque chose de honteux, c'est-à-dire de blâmable. S. Jean Damascène la définit: " La crainte de commettre un acte honteux. " Or, de même que l'espoir a pour objet un bien possible et difficile à atteindre, de même la crainte a pour objet un mal possible et difficile à éviter. C'est ce que nous avons vu en traitant des passions. Mais celui qui est parfait, parce qu'il possède l'habitus de la vertu, ne conçoit pas quelque chose à faire de blâmable et de honteux comme possible et ardu, c'est-à-dire difficile à éviter; il ne commet pas non plus effectivement quelque chose de honteux dont il craindrait d'avoir à rougir. C'est pourquoi la pudeur n'est pas, à proprement parler, une vertu, car elle manque de la perfection exigée par la vertu. Mais, au sens large, on appelle vertu tout ce qui est bon et louable dans les actions et les passions humaines. En ce sens la pudeur est appelée parfois vertu, puisqu'elle est une passion louable.

TRẢ LỜI : Nhân đức hiểu được theo hai thể cách: theo nghĩa đen và theo nghĩa rộng. Theo nghĩa đen, nhân đức là một sự hoàn hảo nào như Triết gia xác nhận (Phys. 7,3). Do đó, tất cả cái gì bất khả hợp với sự hoàn hảo, dầu mà đó là một cái gì tốt, vẫn thiếu điều gì thuộc yếu tính của nhân đức. Mà sự bẽn lẽn bất khả hợp với sự hoàn hảo. Quả thế, nó là sự sợ hãi một cái gì xấu hổ, nghĩa là cái đáng quở trách. Thánh Đamascênô định nghĩa sự bẽn lẽn (De Fide Orth. 2,15): “Sự sợ hãi phạm một hành động xấu hổ.” Mà, cũng như hy vọng có đối tượng là sự tốt có thể được và khó khăn để đạt tới, cũng vậy, sự sợ hãi có đối tượng là sự xấu có thể và khó tránh được. Đó là điều chúng ta đã trông thấy khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.41, a.2; Q.42, a.3). Mà kẻ nào hoàn hảo, bởi vì họ chiếm hữu tập quán nhân đức không quan niệm một cái gì phải làm đáng quở trách và xấu hổ mà điều đó có thể có và gay go, nghĩa là trốn tránh được; họ cũng không thực sự lỗi phạm một cái gì xấu hổ mà họ sợ phải đỏ mặt. Do đó, sự bẽn lẽn, nói một cách đích xác, không phải là một nhân đức, bởi vì nó thiếu sự hoàn hảo mà nhân đức đòi phải có. Còn theo nghĩa rộng, người ta gọi nhân đức là bất cứ cái gì tốt và đáng ca ngợi trong các hành động và các thụ động của nhân loại. Theo ý nghĩa này, sự bẽn lẽn đôi khi được gọi là nhân đức, bởi vì nó là một sự thụ động đáng ca ngợi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

Reply to objection 1. Observing

Solutions 1. " Tenir le juste milieu

GIẢI ĐÁP 1. Việc nắm vững điểm

esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione, sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra quod vitium intemperantiae est turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quae est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

AD TERTIUM dicendum quod verecundia fovet honestatem removendo ea quae sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

AD QUARTUM dicendum quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus. Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiae.

AD QUINTUM dicendum quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitae per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitae sic se habet aliquis quod magis verecundaretur si materia verecundiae adesset.

ARTICULUS 2
Utrum verecundia sit de turpi actu

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psalmi, propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

PRAETEREA, illa solum videntur esse turpia quae habent rationem

the mean is not sufficient for the notion of virtue, although it is one of the conditions included in virtue's definition: but it is requisite, in addition to this, that it be "an elective habit," that is to say, operating from choice. Now shamefacedness denotes, not a habit but a passion, nor does its movement result from choice, but from an impulse of passion. Hence it falls short of the notion of virtue.

Reply to objection 2. As stated above, shamefacedness is fear of baseness and disgrace. Now it has been stated (Q[142], A[4]) that the vice of intemperance is most base and disgraceful. Wherefore shamefacedness pertains more to temperance than to any other virtue, by reason of its motive cause, which is a base action though not according to the species of the passion, namely fear. Nevertheless in so far as the vices opposed to other virtues are base and disgraceful, shamefacedness may also pertain to other virtues.

Reply to objection 3. Shamefacedness fosters honesty, by removing that which is contrary thereto, but not so as to attain to the perfection of honesty.

Reply to objection 4. Every defect causes a vice, but not every good is sufficient for the notion of virtue. Consequently it does not follow that whatever is directly opposed to vice is a virtue, although every vice is opposed to a virtue, as regards its origin. Hence shamelessness, in so far as it results from excessive love of disgraceful things, is opposed to temperance.

Reply to objection 5. Being frequently ashamed causes the habit of an acquired virtue whereby one avoids disgraceful things which are the object of shamefacedness, without continuing to be ashamed in their regard: although as a consequence of this acquired virtue, a man would be more ashamed, if confronted with the matter of shamefacedness.

ARTICLE 2
Whether shamefacedness is about a disgraceful action ?

Objections 1. It would seem that shamefacedness is not about a disgraceful action. For the Philosopher says (Ethic. iv, 9) that "shamefacedness is fear of disgrace." Now sometimes those who do nothing wrong suffer ignominy, according to Ps. 67:8, "For thy sake I have borne reproach, shame hath covered my face." Therefore shamefacedness is not properly about a disgraceful action.

2. Further, nothing apparently is disgraceful but what is sinful. Yet

" ne suffit pas à la raison de vertu, bien que ce soit un des éléments de la définition de la vertu: il est requis en outre qu'elle soit " un habitus électif ", c'est-à-dire opérant par choix. Or la pudeur ne désigne pas un habitus mais une passion, et son mouvement ne procède pas d'un choix, mais d'un certain élan émotif Elle n'a donc pas ce qu'il faut pour être une vertu.

2. La pudeur, nous venons de le dire, est une crainte de la honte et du blâme. Mais on a dit plus haut que le vice d'intempérance était le plus honteux et le plus blâmable. C'est pourquoi la pudeur appartient davantage à la tempérance qu'à toute autre vertu, en raison de son motif, l'objet honteux, mais non en raison de son espèce comme passion, qui est la crainte. Toutefois, en tant que les vices opposés aux autres vertus sont honteux et méritent le mépris, la pudeur peut aussi se rattacher aux autres vertus.

3. La pudeur favorise le sens de l'honneur en écartant ce qui est contraire à l'honneur, mais non au point d'atteindre à la parfaite raison d'honneur.

4. Tout manque cause un vice, mais tout bien ne suffit pas à la raison de vertu. C'est pourquoi tout ce à quoi un vice s'oppose directement n'est pas nécessairement une vertu, bien que tout vice, par son origine, s'oppose à quelque vertu. Et ainsi l'impudeur, en tant qu'elle provient d'un amour excessif pour les choses honteuses, s'oppose à la tempérance.

5. Le fait d'éprouver souvent de la pudeur engendre l'habitus de la vertu acquise qui fait éviter les choses honteuses sur lesquelles porte la pudeur, mais ce n'est pas un habitus de pudeur pour l'avenir. Toutefois cet habitus de la vertu acquise dispose à éprouver plus de pudeur là où il y aurait matière à cela.

ARTICLE 2
Sur quoi la pudeur porte-t-elle ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle porte sur un acte honteux. Aristote dit en effet que la pudeur est " une crainte de l'humiliation ". Mais il arrive que ceux qui ne font rien de honteux souffrent l'humiliation. Comme dit le Psaume (69, 8): " C'est pour toi que je souffre l'insulte, que la honte me couvre le visage. " La pudeur ne porte donc pas, à proprement parler, sur l'acte honteux.

2. Seul ce qui est péché semble honteux. Or on rougit de choses

trung dung không đủ đối với yếu tính của nhân đức, dầu mà đó là một trong các yếu tố của lời định nghĩa về nhân đức: nhân đức còn phải là một tập quán có thể lựa chọn, nghĩa là hành động bằng cách lựa chọn, mà sự bẽn lẽn không biểu thị một tập quán nhưng biểu thị một sự thụ động, và sự chuyển động của nó không phát xuất từ sự lựa chọn, nhưng từ một đà gây xúc động nào đó. Vậy nó không có điều phải có để được là một nhân đức.

2. Sự bẽn lẽn, chúng ta mới nói tới điều đó, là sự sợ xấu hổ và quở trách. Mà người ta đã nói ở trước (Q.142, a.4), tật xấu không tiết độ là xấu hổ nhất và đáng quở trách nhất. Do đó, sự bẽn lẽn thuộc về nhân đức tiết độ hơn là về mọi nhân đức khác, vì lý do của nó, đối tượng xấu hổ, chứ không phải vì loại của nó là sự thụ động, và sự thụ động là sự sợ. Tuy nhiên, trong tư cách các tật xấu đối lập với các nhân đức khác thì xấu hổ và đáng khinh chê, sự bẽn lẽn cũng quy về các nhân đức khác.

3. Sự bẽn lẽn ủng hộ ý nghĩa về sự tiết hạnh vì nó trốn tránh cái gì trái ngược với tiết hạnh, nhưng không đạt được yếu tính hoàn toàn của tiết hạnh.

4. Mọi sự thiếu tạo nên tật xấu, mà mọi cái tốt không đủ đối với yếu tính của nhân đức. Do đó, tất cả cái gì mà tật xấu đối lập trực tiếp với nó, không phải một cách tất nhiên là nhân đức, mặc dầu mọi tật xấu, do nguồn gốc của mình, đối lập với nhân đức nào đó. Và như vậy, sự trơ trẽn, trong tư cách nó phát xuất từ lòng yêu mến thái quá đối với những sự vật xấu hổ, đối lập với nhân đức tiết độ.

5. Sự kiện thường cảm thấy sự bẽn lẽn tạo nên tập quán của nhân đức đắc thủ làm cho người ta tránh các sự vật xấu hổ mà sự bẽn lẽn liên hệ đến chúng nó; nhưng đó không phải là tập quán của sự bẽn lẽn cho tương lai. Tuy nhiên, tập quán này của nhân đức đắc thủ sắp đặt để cảm giác nhiều hơn ở nơi nào có chất thể để bẽn lẽn.

TIẾT 2
Sự bẽn lẽn liên hệ với cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự bẽn lẽn không liên hệ với một hành động xấu hổ. Triết gia (Eth. 4,9) nói: sự bẽn lẽn là một sự sợ hãi về sự làm cho xấu hổ. Mà xảy ra là những kẻ không làm cái gì xấu hổ bị việc làm cho xấu hổ. Như lời Thánh vịnh (69,8): “Ấy chính vì Người mà tôi bị thóa mạ, ô nhục trùm lên mặt tôi.” Vậy sự bẽn lẽn, nói một cách đích xác không liên hệ với hành động xấu hổ.

2. Chỉ cái gì là tội lỗi thì mới xấu hổ. Mà người ta đỏ mặt về những sự vật

peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quae non sunt peccata, puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

PRAETEREA, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimae, ut dicitur in I Ethic. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. IX, qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet, et cetera. Ergo verecundia non est de turpi actu.

PRAETEREA, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quae sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorientur, secundum illud Psalmi, quid gloriaris in malitia? Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in II libro, et Gregorius Nyssenus, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc philosophus dicit, in II Rhet., quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi poenalis, quae quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut philosophus dicit, in II Rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut

man is ashamed of things that are not sins, for instance when he performs a menial occupation. Therefore it seems that shamefacedness is not properly about a disgraceful action.

3. Further, virtuous deeds are not disgraceful but most beautiful according to Ethic. i, 8. Yet sometimes people are ashamed to do virtuous deeds, according to Lk. 9:26, "He that shall be ashamed of Me and My words, of him the Son of man shall be ashamed," etc. Therefore shamefacedness is not about a disgraceful action.

4. Further, if shamefacedness were properly about a disgraceful action, it would follow that the more disgraceful the action the more ashamed would one be. Yet sometimes a man is more ashamed of lesser sins, while he glories in those which are most grievous, according to Ps. 51:3, "Why dost thou glory in malice?" Therefore shamefacedness is not properly about a disgraceful action.

On the contrary, Damascene (De Fide Orth. ii, 15) and Gregory of Nyssa say that "shamefacedness is fear of doing a disgraceful deed or of a disgraceful deed done."

I answer that, As stated above (FS, Q[41], A[2]; FS, Q[42], A[3]), when we were treating of the passions, fear is properly about an arduous evil, one, namely, that is difficult to avoid. Now disgrace is twofold. There is the disgrace inherent to vice, which consists in the deformity of a voluntary act: and this, properly speaking, has not the character of an arduous evil. For that which depends on the will alone does not appear to be arduous and above man's ability: wherefore it is not apprehended as fearful, and for this reason the Philosopher says (Rhet. ii, 5) that such evils are not a matter of fear. The other kind of disgrace is penal so to speak, and it consists in the reproach that attaches to a person, just as the clarity of glory consists in a person being honored. And since this reproach has the character of an arduous evil, just as honor has the character of an arduous good, shamefacedness, which is fear of disgrace, regards first and foremost reproach or ignominy. And since reproach is properly due to vice, as honor is due to virtue, it follows that shamefacedness regards also the disgrace inherent to vice. Hence the Philosopher says (Rhet. ii, 5) that "a man is less ashamed of those defects which are not the result of any fault of his own." Now shamefacedness regards fault in two ways. In one way a man

qui ne sont pas des péchés, par exemple quand on accomplit des travaux serviles. Il semble donc que la pudeur ne porte pas proprement sur l'acte honteux.

3. Les actes des vertus ne sont pas honteux, mais ils sont " très beaux ", dit Aristote. Or il arrive parfois qu'on éprouve de la honte en faisant des actes de vertu. C'est ainsi qu'on lit dans S. Luc (9, 26): " Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira... " La pudeur ne porte donc pas sur l'acte honteux.

4. Si la pudeur se rapportait strictement à l'acte honteux, il faudrait que l'homme ait honte davantage des choses les plus honteuses. Mais il arrive que l'homme ait honte davantage des choses qui sont de moindres péchés, alors qu'au contraire il se glorifie de péchés très graves, si l'on en croit le Psaume (52, 3) - " Pourquoi te prévaloir du mal, héros d'infamie? " La pudeur ne porte donc pas proprement sur l'acte honteux.

En sens contraire, S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse disent l'un et l'autre que " la pudeur est une crainte de l'acte honteux " ou " de ce qui a été accompli de honteux ".

Réponse : Nous avons dit en traitant de la passion de crainte, que celle-ci se rapportait essentiellement au mal ardu, c'est-à-dire difficile à éviter. Or il y a deux sortes de honte. L'une d'elle est vicieuse, celle qui consiste dans une difformité de l'acte volontaire. Celle-ci, à proprement parler, ne rentre pas dans la notion de mal difficile à éviter. Car ce qui se trouve dans la seule volonté ne semble pas être ardu et dépasser le pouvoir de l'homme, et ce n'est pas considéré pour ce motif comme quelque chose de redoutable. C'est pourquoi Aristote, dit que ces maux-là ne sont pas objet de crainte. L'autre espèce de honte a pour ainsi dire un caractère pénal. Elle consiste en effet dans le blâme, de même qu'un certain éclat de gloire consiste dans l'honneur rendu à quelqu'un. Et parce que ce blâme est un mal difficile à supporter, de même que l'honneur est un bien difficile à acquérir, la pudeur, qui est une crainte de la honte, regarde en premier lieu et principalement le blâme ou déshonneur. Et parce que c'est le vice qui, proprement, mérite le blâme, et la vertu qui mérite l'honneur, pour cette raison et par voie de conséquence, la pudeur regarde la honte du vice. C'est pourquoi Aristote dit que l'homme éprouve moins de pudeur pour les manques qui ne proviennent pas de sa faute. Par ailleurs, la pudeur regarde la faute de deux façons. En ce sens d'abord que l'homme se retient de commettre des choses vicieuses par crainte du blâme. Et en cet autre sens que l'homme,

không phải là tội lỗi, thí dụ khi người ta thi hành những công việc nô lệ. Vậy xem ra sự bẽn lẽn không liên hệ một cách đích xác với hành động xấu hổ.

3. Các hành động của các nhân đức không xấu hổ, nhưng rất tốt đẹp như Triết gia minh chứng (Eth. 1,8). Mà xảy ra là đôi khi người ta cảm thấy xấu hổ khi thực hiện các hành động nhân đức. Chính như vậy mà chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (9,26): "Kẻ nào hổ thẹn chối Ta và các lời Ta, thì Con Người cũng sẽ hổ thẹn chối nó..." Vậy sự bẽn lẽn không liên hệ với hành động xấu hổ.

4. Giả như sự bẽn lẽn một cách đích xác qui về hành động xấu hổ, con người hẳn phải hổ thẹn nhiều hơn về các sự vật xấu hổ nhất. Mà xảy ra là con người xấu hổ nhiều hơn đối với các điều là những tội nhỏ mọn hơn, đang khi trái lại họ kiêu hãnh về những tội rất nặng như người ta thấy ở Thánh vịnh (52,3): "Làm sao ngươi dám vênh vang trong sự tàn ác, ở tên vũ phu vô đạo?" Vậy sự bẽn lẽn một cách đích xác không liên hệ với hành động xấu hổ.

TRÁI LẠI, Thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,15) và thánh Grêgôriô Nyssê (De nat. Hom. 20,40) nói rằng sự bẽn lẽn là sự sợ hãi hành động xấu hổ, hoặc là sự sợ hãi về điều xấu hổ đã hoàn thành.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.41, a.2), khi thảo luận về đam mê sợ hãi, đam mê này một cách thuộc yếu tính quy về sự xấu gay go, nghĩa là khó khăn mà trốn tránh. Và có hai thứ xấu hổ, một sự xấu hổ xấu xa cốt tại sự xấu xí của hành động do ý chí. Sự xấu xí này nói một cách đích thực, không đi vào trong ý chí mà thôi, xem ra không gay go và vượt qua khả năng của con người, và điều đó vì lý do này không được kể là một cái gì đáng sợ hãi. Do đó, Triết gia (Rhet. 2,6) nói các sự xấu đó không phải là đối tượng của sự sợ hãi. Một thứ sự xấu hổ khác có tính cách là hình phạt. Quả thế, nó cốt tại sự quở trách, cũng như một sự sáng ngời của vinh quang cốt tại vinh dự được đem lại cho người nào. Và bởi vì sự quở trách này là một sự xấu khó khăn để mà chịu đựng, cũng như vinh dự là một sự tốt khó khăn để mà thu lượm được, sự bẽn lẽn là sự sợ hãi sự hổ thẹn, một cách trước tiên và chủ yếu liên hệ với sự quở trách và sự ô danh. Và bởi đó là tật xấu một cách đích thực đáng quở trách, và là nhân đức đáng được vinh dự, vì lý do này và theo đường lối hậu quả, sự bẽn lẽn liên hệ với sự xấu hổ của tật xấu. Do đó, Triết gia nói rằng con người cảm thấy ít bẽn lẽn xấu hổ vì những sự thiếu không phát xuất do tội lỗi của họ. Đàng khác, sự bẽn lẽn liên hệ với tội lỗi theo hai thể cách. Theo ý nghĩa này là trước hết, con người gìn giữ mình khỏi phạm những điều xấu xa vì sợ hãi sự quở trách. Và theo ý nghĩa khác này là con người,

homo in turpibus quae agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam, unde ipse dicit quod qui verecundatur, occultat se in his quae agit, qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.

refrains from vicious acts through fear of reproach: in another way a man while doing a disgraceful deed avoids the public eye through fear of reproach. In the former case, according to Gregory of Nyssa (Nemesius, De Nat. Hom. xx), we speak of a person "blushing," in the latter we say that he is "ashamed." Hence he says that "the man who is ashamed acts in secret, but he who blushes fears to be disgraced."

quand il fait des choses honteuses, se soustrait à la vue du public, par crainte du blâme. Selon S. Grégoire de Nysse, il s'agit, dans le premier cas, de la " peur d'avoir à rougir ", dans le second cas, de la " crainte de la honte ". C'est pourquoi il dit que " celui qui craint la honte se cache pour mal faire, et celui qui a peur d'avoir à rougir craint de tomber dans le déshonneur ".

khi họ thi hành những điều xấu hổ, họ rút lui khỏi mặt công chúng vì sợ quở trách. Theo thánh Grêgôriô Nysse (De nat. Hom. 20,40), theo người ta đề cập đến trường hợp thứ nhất, về sự sợ phải xấu hổ, trong trường hợp thứ hai về sự sợ hãi sự xấu hổ. Do đó, thánh nhân nói rằng kẻ sợ xấu hổ thì ẩn núp để làm điều xấu; còn kẻ sợ phải hổ thẹn thì sợ rơi vào sự ô danh.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verecundia proprie respicit ingloriationem secundum quod debetur culpae, quae est defectus voluntarius. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. Opprobria autem quae inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur, sicut de magnanimis philosophus dicit, in IV Ethic.; et de apostolis dicitur Act. V, quod ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quae sibi inferuntur propter virtutem, quia quanto aliquis est magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isaiae li, noli timere opprobrium hominum.

Reply to objection 1. Shamefacedness properly regards disgrace as due to sin which is a voluntary defect. Hence the Philosopher says (Rhet. ii, 6) that "a man is more ashamed of those things of which he is the cause." Now the virtuous man despises the disgrace to which he is subject on account of virtue, because he does not deserve it; as the Philosopher says of the magnanimous (Ethic. iv, 3). Thus we find it said of the apostles (Acts 5:41) that "they (the apostles) went from the presence of the council, rejoicing that they were accounted worthy to suffer reproach for the name of Jesus." It is owing to imperfection of virtue that a man is sometimes ashamed of the reproaches which he suffers on account of virtue, since the more virtuous a man is, the more he despises external things, whether good or evil. Wherefore it is written (Is. 51:7): "Fear ye not the reproach of men."

Solutions 1. La pudeur regarde proprement le déshonneur mérité par une faute qui est un défaut volontaire. C'est pourquoi Aristote dit que " l'homme a davantage honte de tout ce dont il est cause ". L'homme vertueux méprise les opprobres qui lui viennent à cause de sa vertu, car ils lui sont infligés indignement. C'est ce que dit Aristote à propos des magnanimes; et il est dit des Apôtres (Ac 5, 41) qu'" ils s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom ". Il arrive cependant qu'un homme vertueux éprouve de la honte pour les injures qui lui sont faites, mais c'est à cause de l'imperfection de sa vertu. Car plus on est vertueux, plus on méprise les biens et les maux extérieurs. C'est pourquoi Isaïe peut dire (51, 7): " Ne craignez pas les injures des hommes. "

GIẢI ĐÁP 1. Sự bẽn lẽn một cách đích xác liên hệ với sự ô danh đã bị gây nên do tội lỗi đó là sự khuyết điểm do ý chí. Do đó, Triết gia (Rhet. 2,6) nói con người xấu hổ nhiều hơn về điều mình là nguyên nhân. Con người nhân đức khinh chê các sự sỉ nhục xảy ra cho mình vì nhân đức của mình, vì các sự sỉ nhục này đã gây nên cho họ cách bất công đó là điều Triết gia (Eth. 4,3) đã đề cập đến về những con người độ lượng; và có lời ghi chép trong sách Tông đồ công vụ (5,41): “Còn các ngài thì hân hoan mà bước ra khỏi Công nghị, vì đã thấy mình đáng được chịu sỉ nhục vì Danh.” Tuy nhiên, xảy ra là con người nhân đức cảm thấy xấu hổ về các sự sỉ nhục người ta làm cho mình, nhưng đó là sự bất hoàn hảo về nhân đức của họ. Bởi vì người ta càng nhân đức, người ta càng khinh chê các sự tốt và các sự xấu bên ngoài. Do đó, tiên tri Isaia (51,7): “Đừng sợ cái ô nhục của loài người.”

AD SECUNDUM dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est, quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpae, respicit tamen, ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate et servitute, et aliis huiusmodi, aliquis verecundatur.

Reply to objection 2. As stated above (Q[63], A[3]), though honor is not really due save to virtue alone, yet it regards a certain excellence: and the same applies to reproach, for though it is properly due to sin alone, yet, at least in man's opinion, it regards any kind of defect. Hence a man is ashamed of poverty, disrepute, servitude, and the like.

2. L'honneur, bien qu'il soit dû à la seule vertu, nous l'avons montré, est accordé cependant pour n'importe quelle supériorité; de même le blâme, qui n'est dû en vérité qu'à la seule faute, est infligé cependant, du moins selon l'opinion des hommes, pour n'importe quelle déficience. C'est pourquoi il arrive que l'on éprouve de la honte à cause de sa pauvreté, de sa naissance modeste, etc.

2. Sự vinh dự, mặc dầu nó chỉ cho nhân đức mà thôi, như chúng ta đã minh chứng (Q.63, a.3), vẫn được ban cho vì bất cứ sự cao thượng nào; cũng vậy, sự quở trách một cách thực sự chỉ cho tội lỗi mà thôi, vẫn bị gây nên ít là theo ý kiến của nhân loại, vì bất cứ sự khiếm khuyết nào. Do đó, xảy ra là người ta cảm thấy xấu hổ vì nghèo khó, vì gia đình mình khiêm tốn, v.v...

AD TERTIUM dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de eis verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem; vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de praesumptione, aut etiam de simulatione.

Reply to objection 3. Shamefacedness does not regard virtuous deeds as such. Yet it happens accidentally that a man is ashamed of them either because he looks upon them as vicious according to human opinion, or because he is afraid of being marked as presumptuous or hypocritical for doing virtuous deeds.

3. La pudeur ne provient pas des oeuvres vertueuses considérées en elles-mêmes. Cependant il arrive par accident que quelqu'un en éprouve, soit parce qu'elles sont considérées dans l'opinion des hommes comme vicieuses, soit parce que l'on craint, dans les oeuvres vertueuses, d'être taxé de présomption ou même d'hypocrisie.

3. Sự bẽn lẽn không phát xuất bởi các công việc nhân đức được suy xét tại sự. Tuy nhiên, một cách ngẫu trừ xảy ra là một người nào cảm thấy nó, hoặc bởi vì chúng nó được xem xét theo ý kiến của nhân loại bị cho là xấu xa, hoặc bởi vì người ta sợ trong các công việc nhân đức, bị đánh giá là tự phụ hoặc giả vờ.

AD QUARTUM dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia habent minus de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia, vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

Reply to objection 4. Sometimes more grievous sins are less shameful, either because they are less disgraceful, as spiritual sins in comparison with sins of the flesh, or because they connote a certain abundance of some temporal good; thus a man is more ashamed of cowardice than of daring, of theft than of robbery, on account of a semblance of power. The same applies to other sins.

4. Il arrive parfois que des péchés plus graves soient moins capables de susciter la honte, soit parce qu'ils comportent un aspect moins honteux, comme par exemple les péchés de l'esprit comparés aux péchés de la chair, soit parce qu'ils manifestent une certaine abondance de biens temporels: c'est ainsi qu'on éprouve plus de honte de sa pusillanimité que de son audace, d'un petit larcin que d'un vol important, qui donne une

4. Đôi khi xảy ra là các tội nặng hơn ít có khả năng gây nên sự xấu hổ. Hoặc bởi vì nó bao hàm một khía cạnh ít xấu hổ hơn, như, thí dụ, các tội trong tinh thần so sánh với các tội của xác thịt, hoặc bởi vì chúng biểu lộ sự phong phú dồi dào của cải trần gian; chính như vậy mà người ta cảm thấy xấu hổ nhiều về sự nhút nhát của mình hơn là vì sự táo bạo của mình, vì một sự trộm cắp nhỏ mọn hơn là sự trộm cắp lớn lao, vì sự trộm cắp lớn lao cho thấy hình ảnh của năng

ARTICULUS 3
Utrum homo magis verecundetur a personis coniunctis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis coniunctis. Dicitur enim in II Rhet. quod homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi. Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

PRAETEREA, illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere, quia sicut dicitur in II Rhet., quae quis ipse facit, haec proximis non vetat. Ergo homo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

PRAETEREA, philosophus dicit, in II Rhet., quod homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. Sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

PRAETEREA, philosophus, ibidem, dicit quod homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; et ab eis a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

SED CONTRA est quod dicitur in II Rhet., quod eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt.

RESPONDEO dicendum quod, cum vituperium opponatur honori, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, et praecipue quae est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, et praecipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem

ARTICLE 3
Whether man is more shamefaced of those who are more closely connected with him ?

Objections 1. It would seem that man is not more shamefaced of those who are more closely connected with him. For it is stated in Rhet. ii, 6 that "men are more shamefaced of those from whom they desire approbation." Now men desire this especially from people of the better sort who are sometimes not connected with them. Therefore man is not more shamefaced of those who are more closely connected with him.

2. Further, seemingly those are more closely connected who perform like deeds. Now man is not made ashamed of his sin by those whom he knows to be guilty of the same sin, because according to Rhet. ii, 6, "a man does not forbid his neighbor what he does himself." Therefore he is not more shamefaced of those who are most closely connected with him.

3. Further, the Philosopher says (Rhet. ii, 6) that "men take more shame from those who retail their information to many, such as jokers and fable-tellers." But those who are more closely connected with a man do not retail his vices. Therefore one should not take shame chiefly from them.

4. Further, the Philosopher says (Rhet. ii, 6) that "men are most liable to be made ashamed by those among whom they have done nothing amiss; by those of whom they ask something for the first time; by those whose friends they wish to become." Now these are less closely connected with us. Therefore man is not made most ashamed by those who are more closely united to him.

On the contrary, It is stated in Rhet. ii, 6 that "man is made most ashamed by those who are to be continually with him."

I answer that, Since reproach is opposed to honor, just as honor denotes attestation to someone's excellence, especially the excellence which is according to virtue, so too reproach, the fear of which is shamefacedness, denotes attestation to a person's defect, especially that which results from sin. Hence the more weighty a person's attestation is considered to be, the more does he make another person ashamed. Now a person's attestation may be considered as being more weighty, either because he is certain of the truth or because of its effect. Certitude of the truth attaches to a person's attestations for two reasons. First on account of the rectitude of his judgement, as in the case of wise

image de puissance. Et ainsi du reste.

ARTICLE 3
Devant qui ressent-on de la pudeur ?

Objections 1. Il semble qu'on n'éprouve pas davantage de pudeur devant les personnes qui nous sont le plus unies. En effet, dit Aristote, " les hommes rougissent davantage devant ceux dont ils veulent être admirés ". Or l'homme désire surtout être admiré des meilleurs, qui parfois ne sont pas les plus proches. Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

2. Ceux-là paraissent être plus proches qui font des oeuvres semblables. Or l'homme ne rougit pas de son péché devant ceux qu'il sait soumis à un péché semblable. Selon Aristote " ce que l'on fait soi-même, on n'empêche pas ses proches de le faire ". Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

3. Aristote dit: " L'homme éprouve davantage de pudeur devant ceux qui divulguent à tous ce qu'ils savent, comme font les moqueurs et les fabricants de fausses nouvelles. " Mais ceux qui sont les plus proches n'ont pas coutume de divulguer les vices. Ce n'est donc pas eux qu'il faut surtout craindre.

4. Au même endroit, Aristote dit que " les hommes éprouvent surtout de la honte devant ceux qui ne les ont jamais vu faillir, devant ceux dont ils attendent pour la première fois quelque chose ou dont ils désirent pour la première fois l'amitié ". Mais ces gens-là ne sont pas les plus proches. Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

En sens contraire, Aristote dit que " les hommes rougissent davantage devant ceux qui seront toujours présents ".

Réponse : Le blâme est le contraire de l'honneur. De même que l'honneur est un témoignage rendu à la supériorité de quelqu'un, et surtout en ce qui concerne la vertu, de même le blâme, que redoute la pudeur, est le témoignage rendu à un défaut, et surtout en rapport avec quelque faute. C'est pourquoi, plus le témoignage de quelqu'un est d'un grand poids, plus on en éprouvera de confusion. Or un témoignage peut être jugé d'un grand poids ou bien à cause de sa vérité certaine ou bien à cause de ses conséquences. La certitude de la vérité est liée au témoignage de quelqu'un de deux façons. Premièrement, à cause de la rectitude de son jugement: c'est le cas des sages et des vertueux, dont

lực. Và như vậy đối với các điều còn lại.

TIẾT 3
Người ta cảm thấy bẽn lẽn trước những ai ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không cảm thấy nhiều bẽn lẽn trước những con người kết hợp với chúng ta nhất. Triết gia (Rhet. 2,6) đã nói: "Nhân loại xấu hổ nhiều hơn trước những kẻ mà mình muốn được thán phục." Mà con người ước ao được thán phục nhất là đối với những kẻ tốt hơn, và đôi khi những kẻ tốt hơn không phải là người gần gũi nhất với mình. Vậy không phải là trước những người thân cận nhất mà người ta xấu hổ hơn.

2. Những người làm các công việc tương tự xem ra là những con người gần gũi hơn. Mà con người không xấu hổ vì tội của mình trước mặt những kẻ mà mình biết cũng bị tội lỗi tương tự. Theo Triết gia (Rhet. 2,6), điều người ta làm, người ta không ngăn trở các người thân cận không làm như vậy. Vậy không phải trước những kẻ thân cận mà con người xấu hổ nhiều hơn.

3. Triết gia (Rhet. 2,6) đã nói: "Con người cảm thấy nhiều bẽn lẽn trước những kẻ phát giác cho mọi người điều mình biết, như những người hay chế nhạo và những người tạo ra những tin tức giả dối." Mà những kẻ thân cận nhất không có thói quen phát giác các tật xấu. Vậy không phải chính họ mà người ta phải sợ hãi nhất.

4. Cũng ở đoạn văn đó, Triết gia (Rhet. 2,6) nói rằng nhân loại cảm thấy sự xấu hổ nhất là trước những kẻ không bao giờ thấy mình sa ngã, trước những kẻ mà họ chờ đợi lần đầu tiên một cái gì hoặc trước những kẻ mà họ ước muốn tình bằng hữu lần đầu tiên." Mà những con người như thế không phải là những con người thân cận nhất.

TRÁI LẠI, Triết gia (Rhet. 2,6) nói nhân loại đỏ mặt nhiều hơn trước những kẻ sẽ hiện diện luôn.

TRẢ LỜI : Với mình, sự quở trách là tương phản hữu của sự vinh dự. Cũng như sự vinh dự là bằng chứng đối với sự cao thượng của người nào, và nhất là trong cái gì liên hệ với nhân đức. Cũng vậy, sự quở trách mà sự bẽn lẽn sợ hãi, là bằng chứng cho sự khuyết điểm. Và nhất là đối với một tội lỗi nào. Do đó, bằng chứng của một người nào càng có giá trị rất quan trọng, người ta càng cảm thấy hổ thẹn nhiều hơn. Mà bằng chứng được xét đoán theo sự rất quan trọng, hoặc vì chân lý của nó chắc chắn hoặc vì các hậu quả của nó. Sự chắc chắn của chân lý liên kết với sự bằng chứng của một người nào theo hai thể cách. Thứ nhất, vì sự ngay thẳng trong sự phán đoán của họ; đó là trường hợp của những kẻ khôn ngoan

iudicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quae magis facta nostra considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuvare, et magis verecundantur ab eis qui possunt nocere. Et inde est etiam quod, quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

and virtuous men, by whom man is more desirous of being honored and by whom he is brought to a greater sense of shame. Hence children and the lower animals inspire no one with shame, by reason of their lack of judgment. Secondly, on account of his knowledge of the matter attested, because "everyone judges well of what is known to him". In this way we are more liable to be made ashamed by persons connected with us, since they are better acquainted with our deeds: whereas strangers and persons entirely unknown to us, who are ignorant of what we do, inspire us with no shame at all. An attestation receives weight from its effect by reason of some advantage or harm resulting therefrom; wherefore men are more desirous of being honored by those who can be of use to them, and are more liable to be made ashamed by those who are able to do them some harm. And for this reason again, in a certain respect, persons connected with us make us more ashamed, since we are to be continually in their society, as though this entailed a continual harm to us: whereas the harm that comes from strangers and passersby ceases almost at once.

on désire surtout la louange, et dont on craint surtout le blâme. Au contraire nul n'éprouve de honte devant les enfants et devant les animaux, à cause de leur défaut de jugement droit. Deuxièmement, à cause de la connaissance que possèdent ceux qui rendent le témoignage, parce que chacun juge bien de ce qu'il connaît. Ainsi avons-nous plus de pudeur devant ceux qui nous observent tous les jours. Au contraire nous n'avons pas de honte devant les étrangers et les inconnus qui ignorent notre conduite. Du point de vue de ses conséquences un témoignage est d'un grand poids en fonction de l'aide ou du préjudice qui en résultent. C'est pourquoi les hommes désirent surtout être honorés par ceux qui peuvent les aider, et ils éprouvent surtout de la honte devant ceux qui peuvent nuire. C'est pourquoi, ici encore, nous redoutons surtout le blâme des personnes qui nous sont proches, avec lesquelles nous devrons toujours vivre; car il en résulte pour nous un dommage en quelque sorte permanent. Au contraire, ce qui nous vient des étrangers et de ceux qui ne font que passer s'éloigne bientôt.

và của những người nhân đức mà người ta ước muốn ca ngợi, và người ta sợ hãi sự quở trách. Trái lại, không ai cảm thấy xấu hổ trước các trẻ con và các thú vật, vì chúng nó không có sự phán đoán ngay thẳng. Thứ đến, vì sự tri thức mà các người làm chứng chiếm hữu, bởi vì mỗi người phán đoán tốt về điều mình biết. Như vậy chúng ta bẽn lẽn hơn trước những kẻ quan sát chúng ta mọi ngày. Trái lại, chúng ta không xấu hổ trước những người xa lạ và những kẻ người ta không biết, bởi vì họ không biết hạnh kiểm phẩm giá của chúng ta. Về phương diện các hậu quả của mình, một bằng chứng rất quan trọng theo mức độ sự trợ giúp và sự thiệt hại phát xuất bởi đó. Do đó, những kẻ ước ao nhất là được tôn vinh bởi những kẻ có thể trợ giúp mình, và họ cảm thấy sự xấu hổ nhất là trước những kẻ có thể làm hại họ. Như vậy, chúng ta còn sợ hãi sự quở trách nhất là của những người thân cận với chúng ta mà chúng ta phải sống với họ luôn mãi; bởi vì do đó xuất hiện cho chúng ta một sự thiệt hại thường xuyên theo một thể cách nào đó. Trái lại, cái gì xảy đến cho chúng ta từ những kẻ xa lạ và những kẻ đi qua thì biến mất tức thì.

AD PRIMUM ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et de magis coniunctis. Quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quae circa nos sunt.

Reply to objection 1. People of the better sort make us ashamed for the same reason as those who are more closely connected with us; because just as the attestation of the better men carries more weight since they have a more universal knowledge of things, and in their judgments hold fast to the truth: so, too, the attestation of those among whom we live is more cogent since they know more about our concerns in detail.

Solutions 1. C'est pour une raison semblable que nous éprouvons de la honte devant les meilleurs et devant ceux qui sont plus proches. Car, de même que le témoignage des meilleurs est estimé plus efficace à cause de la connaissance générale qu'ils ont des choses et de leur sens immuable de la vérité, de même le témoignage des personnes qui nous sont plus familières parent plus efficace en raison de ce qu'elles connaissent mieux les choses particulières qui nous concernent.

GIẢI ĐÁP 1. Chính bởi cũng một lý do tương tự mà chúng ta cảm thấy xấu hổ trước những kẻ tốt nhất và những kẻ thân cận hơn. Bởi vì, cũng như bằng chứng của những kẻ tốt nhất được coi là công hiệu hơn vì sự hiểu biết tổng quát họ có về các sự vật và sự ý thức không thay đổi về chân lý ở nơi họ. Cũng vậy, bằng chứng của những con người quen thuộc với chúng ta hơn xem ra công hiệu hơn vì họ biết rõ ràng hơn các sự vật đặc thù liên hệ với chúng ta.

AD SECUNDUM dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Reply to objection 2. We fear not the attestation of those who are connected with us in the likeness of sin, because we do not think that they look upon our defect as disgraceful.

2. Nous ne redoutons pas le témoignage de ceux qui nous sont liés par la ressemblance du péché, parce que nous ne pensons pas que notre déficience leur apparaisse comme quelque chose de honteux.

2. Chúng ta không sợ hãi bằng chứng của những kẻ liên kết với chúng ta do sự tương tự trong tội lỗi, bởi vì chúng ta không tưởng nghĩ sự khiếm khuyết của mình bị họ cho là cái gì xấu hổ.

AD TERTIUM dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Reply to objection 3. Tale-bearers make us ashamed on account of the harm they do by making many think ill of us.

3. Nous éprouvons de la pudeur devant les bavards, parce qu'ils nous nuisent en répandant chez beaucoup leurs diffamations.

3. Chúng ta cảm thấy sự bẽn lẽn trước những người hay nói, bởi vì họ làm hại chúng ta bằng cách phổ biến sự phỉ báng chúng ta ở nơi nhiều người khác.

AD QUARTUM dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur, propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant. Et etiam quia contraria, iuxta se posita, maiora videntur, unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur,

Reply to objection 4. Even those among whom we have done no wrong, make us more ashamed, on account of the harm that would follow, because, to wit, we should forfeit the good opinion they had of us: and again because when contraries are put in juxtaposition their opposition seems greater, so that when a man notices something disgraceful in one whom he esteemed good, he apprehends it as being the more disgraceful. The reason why we are made more ashamed by those of whom we ask

4. Nous éprouvons une plus grande pudeur même devant ceux parmi lesquels nous n'avons rien fait de mal, à cause du dommage ultérieur, en ce que par là nous perdons la bonne opinion qu'ils avaient de nous. Et en outre parce que les contraires, en se rapprochant, paraissent plus gravement éloignés: aussi lorsque, brusquement, on remarque quelque chose de honteux chez celui qu'on estimait, on juge cela plus honteux encore. Quant à ceux de qui nous attendons quelque chose de

4. Chúng ta cảm thấy một sự bẽn lẽn to lớn hơn nhiều ngay trước những người mà chúng ta đã không làm điều xấu gì cho họ, vì sự thiệt hại về sau; ở điều này là do đó chúng ta mất ý kiến tốt họ đã có đối với chúng ta. Hơn nữa bởi vì các tương phản hữu khi lại gần với nhau xem ra xa cách nhau cách trầm trọng hơn: như vậy, một cách thình lình người ta lưu ý đến điều xấu hổ ở nơi kẻ mình quý trọng, người ta phán đoán điều đó còn xấu hổ hơn. Còn về những kẻ mà chúng ta chờ đợi từ họ một cái gì mới mẻ, hoặc chúng ta muốn trở nên bạn hữu

propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendae petitionis et amicitiae consummandae.

ARTICULUS 4
Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiae non verecundantur, secundum illud Ierem. III, species meretricis facta est tibi, nescisti erubescere. Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

PRAETEREA, philosophus dicit, in II Rhet., quod homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum. Quae quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

PRAETEREA, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, puta si falso infamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

PRAETEREA, verecundia est pars temperantiae, ut dictum est. Pars autem non separatur a toto. Cum igitur temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia non est hominis studiosi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest duplici ratione contingere, uno modo, quia non aestimatur ut malum; alio modo, quia non aestimatur ut possibile, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc, verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes et virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi ut, si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia est ex

something for the first time, or whose friends we wish to be, is that we fear to suffer some injury, by being disappointed in our request, or by failing to become their friends.

ARTICLE 4
Whether even virtuous men can be ashamed ?

Objections 1. It would seem that even virtuous men can be ashamed. For contraries have contrary effects. Now those who excel in wickedness are not ashamed, according to Jer. 3:3, "Thou hadst a harlot's forehead, thou wouldst not blush." Therefore those who are virtuous are more inclined to be ashamed.

2. Further, the Philosopher says (Rhet. ii, 6) that "men are ashamed not only of vice, but also of the signs of evil": and this happens also in the virtuous. Therefore virtuous men can be ashamed.

3. Further, shamefacedness is "fear of disgrace". Now virtuous people may happen to be ignominious, for instance if they are slandered, or if they suffer reproach undeservedly. Therefore a virtuous man can be ashamed.

4. Further, shamefacedness is a part of temperance, as stated above (Q[143]). Now a part is not separated from its whole. Since then temperance is in a virtuous man, it means that shamefacedness is also.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. iv, 9) that a "virtuous man is not shamefaced."

I answer that, As stated above (AA[1],2) shamefacedness is fear of some disgrace. Now it may happen in two ways that an evil is not feared: first, because it is not reckoned an evil; secondly because one reckons it impossible with regard to oneself, or as not difficult to avoid. Accordingly shame may be lacking in a person in two ways. First, because the things that should make him ashamed are not deemed by him to be disgraceful; and in this way those who are steeped in sin are without shame, for instead of disapproving of their sins, they boast of them. Secondly, because they apprehend disgrace as impossible to themselves, or as easy to avoid. In this way the old and the virtuous are not shamefaced. Yet they are so disposed, that if there were anything disgraceful in them they would be ashamed of it. Wherefore the Philosopher says

nouveau, ou dont nous voulons pour la première fois être les amis, nous redoutons davantage leur blâme, à cause du tort qu'il nous ferait et qui nous empêcherait d'obtenir gain de cause et de gagner leur amitié.

ARTICLE 4
Quels sont ceux qui ressentent de la pudeur ?

Objections 1. Il semble que même les hommes vertueux peuvent éprouver de la pudeur. En effet les contraires ont des effets contraires. Mais ceux qui débordent de malice n'ont pas de pudeur. Il est écrit en Jérémie (3, 3): " Tu conservais un front de prostituée, ne sachant plus rougir. " Ceux qui sont vertueux ressentent donc davantage la pudeur.

2. Aristote dit que " les hommes rougissent non seulement des vices, mais même des apparences de vices ". Or cela arrive aussi chez les vertueux.

3. Selon Aristote la pudeur est " la crainte de donner mauvaise opinion de soi ". Mais il arrive qu'on ait mauvaise opinion d'hommes vertueux, lorsque par exemple il sont diffamés à tort, ou subissent d'indignes injures. La crainte de la honte peut donc exister chez l'homme vertueux.

4. La pudeur est une partie de la tempérance, nous l'avons dite. Mais une partie ne se sépare pas du tout. Puisque la tempérance se trouve chez l'homme vertueux, il semble donc qu'il en soit de même pour la pudeur.

En sens contraire, Aristote dit que " la pudeur est étrangère à l'homme de bien ".

Réponse : Nous l'avons dit la pudeur est la crainte de quelque honte. Or, qu'on ne craigne pas un mal, cela peut arriver pour deux raisons: parce qu'on n'y voit pas un mal, ou parce qu'on ne le considère pas comme possible, ou comme difficile à éviter. Ce qui explique que la crainte de la honte puisse faire défaut chez quelqu'un de deux façons. D'abord parce que ce dont on devrait rougir n'est pas tenu pour honteux. C'est ainsi que la crainte de la honte manque aux hommes enfoncés dans le péché, qui n'en ont pas de déplaisir, mais plutôt s'en glorifient. Ou bien, on ne craint pas la honte parce que l'on ne croit pas possible de tomber dans le déshonneur, ou difficile de l'éviter. C'est le cas des vieillards et des hommes vertueux qui n'éprouvent pas la crainte de la honte. Ils sont cependant dans des dispositions telles que, s'ils commettaient quelque chose de

với họ lần đầu tiên, chúng ta sợ hãi sự quở trách của họ vì sự thiệt hại họ có thể gây ra cho chúng ta và ngăn trở chúng ta không thu lượm được lợi lộc đã dự định và không đạt được tình bằng hữu với họ.

TIẾT 4
Những kẻ cảm thấy mình bẽn lẽn, là những người như thế nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra các người nhân đức cũng có thể bẽn lẽn. Cái gì tương phản có các hiệu quả tương phản. Mà những kẻ tràn ngập ác ý không có bẽn lẽn. Chúng ta đọc thấy trong sách tiên tri Giêrêmia (3,3): "Nhưng ngươi cứ mặt dày mày dạn con đĩ, mà lì ra không còn biết xấu hổ." Vậy những kẻ nhân đức càng cảm thấy bẽn lẽn nhiều hơn.

2. Triết gia (Eth. 4,6) đã nói, nhân loại đỏ mặt không những vì các tật xấu, mà còn vì các vẻ bên ngoài của tật xấu. Mà điều đó cũng xảy ra ở nơi các người nhân đức.

3. Theo Triết gia (Eth. 4,9), sự bẽn lẽn là sự sợ hãi đem lại ý kiến xấu về mình; Mà xảy ra là người ta có ý kiến xấu về các người nhân đức, thí dụ, khi người ta bị phỉ báng cách sai lầm, hoặc chịu những sự mạ lỵ bất công, bất xứng. Vậy sự sợ hãi sự xấu hổ có thể hiện hữu ở người nhân đức.

4. Sự bẽn lẽn là một phần của nhân đức tiết độ, như chúng ta đã nói ở trước (Q.143). Mà một phần không tách rời ngoài cái toàn thể. Bởi vì nhân đức tiết độ gặp thấy ở nơi kẻ nhân đức, thì xem ra cũng có như vậy đối với sự bẽn lẽn.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 4,9) nói, sự bẽn lẽn lạ thường với con người lương thiện.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 2), sự bẽn lẽn là sự sợ hãi một sự xấu hổ nào. Mà, việc người ta không sợ hãi sự xấu, điều đó có thể xảy ra vì hai lý do: bởi vì người ta không thấy ở đó sự xấu, hoặc bởi vì người ta coi nó không thể có, hoặc người ta coi nó khó tránh được. Điều đó giải thích cho biết sự sợ hãi việc xấu hổ không hiện hữu ở nơi một kẻ nào theo hai thể cách. Trước tiên, bởi vì điều do đó người ta phải xấu hổ không được kể là xấu hổ. Chính như thế mà sự sợ hãi vắng mặt ở nơi những con người chìm đắm trong tội lỗi, là những kẻ không lấy làm khó chịu bực mình vì tội lỗi đó, nhưng còn đúng hơn là họ cho là vinh quang. Hoặc là, người ta không sợ hãi sự xấu hổ bởi vì người ta không tin mình có thể rơi vào sự ô danh, hoặc người ta không tin khó mà tránh điều đó. Đó là trường hợp những người già cả và những người nhân đức không cảm thấy sự sợ hãi xấu hổ. Tuy nhiên, họ ở trong những sự sắp đặt mà họ hẳn xấu hổ giả như họ làm điều gì xấu hổ. Do đó, Triết gia (Eth.

suppositione studiosi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod defectus verecundiae contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non totaliter sunt immunes a malo.

AD SECUNDUM dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quae habent speciem vitiorum, secundum illud I ad Thess. V, ab omni specie mala abstinete vos. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod vitanda sunt virtuoso tam ea quae sunt mala secundum veritatem, quam ea quae sunt mala secundum opinionem.

AD TERTIUM dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo de his nemo multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiae praeveniens rationem, sicut et ceterarum passionum.

AD QUARTUM dicendum quod verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod verecundia iacit prima temperantiae fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

(Ethic. iv, 9) that "shame is in the virtuous hypothetically."

Reply to objection 1. Lack of shame occurs in the best and in the worst men through different causes, as stated in the Article. In the average men it is found, in so far as they have a certain love of good, and yet are not altogether free from evil.

Reply to objection 2. It belongs to the virtuous man to avoid not only vice, but also whatever has the semblance of vice, according to 1 Thess. 5:22, "From all appearance of evil refrain yourselves." The Philosopher, too, says (Ethic. iv, 9) that the virtuous man should avoid "not only what is really evil, but also those things that are regarded as evil."

Reply to objection 3. As stated above (A[1], ad 1) the virtuous man despises ignominy and reproach, as being things he does not deserve, wherefore he is not much ashamed of them. Nevertheless, to a certain extent, shame, like the other passions, may forestall reason.

Reply to objection 4. Shamefacedness is a part of temperance, not as though it entered into its essence, but as a disposition to it: wherefore Ambrose says (De Offic. i, 43) that "shamefacedness lays the first foundation of temperance," by inspiring man with the horror of whatever is disgraceful.

honteux, ils en auraient honte. C'est pourquoi Aristote dit que c'est seulement par hypothèse qu'on pourrait attribuer la crainte de la honte à l'homme de bien.

Solutions 1. La crainte de la honte fait défaut chez les hommes les plus mauvais et chez les meilleurs, mais pour les raisons différentes que l'on vient de dire. Elle se trouve au contraire chez ceux qui se comportent de façon médiocre, en ce sens qu'ils ont en eux un certain amour du bien, sans être totalement à l'abri du mal.

2. Il appartient au vertueux non seulement d'éviter le vice, mais aussi ce qui a une apparence de vice, comme dit S. Paul (1 Th 5, 22): " Gardez vous de toute espèce de mal. " Et Aristote dit que l'homme vertueux doit éviter aussi bien les actes " qui sont effectivement mauvais " que ceux qui ne le sont " qu'aux yeux de l'opinion ".

3. L'homme vertueux méprise les calomnies et les injures comme imméritées, nous l'avons dit. C'est pourquoi il n'en éprouve pas beaucoup de honte. Cependant il peut y avoir un mouvement de honte, ici comme dans les autres passions, qui devance la raison.

4. La pudeur n'est pas une partie de la tempérance comme si elle entrait dans l'essence de cette vertu, mais comme disposant à elle. C'est pourquoi S. Ambroise dit que " la pudeur pose les premiers fondements de la tempérance ", en inculquant l'horreur de ce qui est honteux.

4,9) nói rằng chỉ bằng cách giả thiết mà người ta có thể chỉ sự sợ hãi sự xấu hổ về cho con người lương thiện.

GIẢI ĐÁP 1. Sự Sợ hãi sự xấu hổ không có ở nơi những con người xấu xa nhất và ở nơi những con người tốt nhất, nhưng vì những lý do khác nhau mà người ta mới đề cập đến. Trái lại, nó hiện hữu ở nơi những con người sống tầm thường, theo ý nghĩa này là họ tại sự có một lòng yêu mến nào đó đối với sự tốt, và không hoàn toàn khỏi sự xấu.

2. Điều riêng thuộc về nhân đức không những tránh tật xấu, mà còn phải tránh cái gì có vẻ là tật xấu theo lời thánh Phaolô: “Hãy kỵ điều dữ, bất cứ dưới hình thức nào” (1Tx 5,22). Và Triết gia (Eth. 4,9) nói: “Con người nhân đức phải lánh các hành động thực sự xấu xa cũng như các hành động chỉ xấu xa trước con mắt của ý kiến.”

3. Con người nhân đức khinh chê các sự vu khống và các sự sỉ nhục không đáng bị như chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.1). Do đó, người ta không cảm thấy nhiều xấu hổ về các điều đó. Tuy nhiên, có thể có sự chuyển động của sự xấu hổ ở đây cũng như trong các đam mê khác đi trước trí năng.

4. Sự bẽn lẽn không phải là phần của nhân đức tiết độ, dường như nó thuộc vào yếu tính của nhân đức này, nhưng với tư cách sắp đặt đến nhân đức này. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,43) nói sự bẽn lẽn đặt các nền tảng thứ nhất cho nhân đức tiết độ bằng gây nên sự gớm ghiếc về điều xấu hổ.

QUAESTIO 145

DE HONESTATE

OF HONESTY

L'HONNEUR

SỰ LƯƠNG THIỆN

Deinde considerandum est de honestate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.

ARTICULUS 1
Utrum honestum sit idem virtuti

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica honestum esse quod propter se petitur. Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem, dicit enim philosophus, in I Ethic., quod felicitas est praemium virtutis et

We must now consider honesty, under which head there are four points of inquiry: (1) The relation between the honest and the virtuous; (2) Its relation with the beautiful; (3) Its relation with the useful and the pleasant; (4) Whether honesty is a part of temperance?

ARTICLE 1
Whether honesty is the same as virtue ?

Objections 1. It would seem that honesty is not the same as virtue. For Tully says (De Invent. Rhet. ii, 53) that "the honest is what is desired for its own sake." Now virtue is desired, not for its own sake, but for the sake of happiness, for the Philosopher says (Ethic. i, 9) that "happiness is the reward

1. Quel rapport a-t-il avec la vertu? - 2. Avec la beauté? - 3. Avec l'utile et le délectable? - 4. L'honneur est-il une partie de la tempérance?

ARTICLE 1
Quel rapport l'honneur a-t-il avec la vertu ?

Objections 1. Il semble qu'il ne soit pas identique à la vertu. En effet, Cicéron dit que l'honneur est " ce qui est recherché pour lui-même ". Or la vertu n'est pas recherchée pour elle-même, mais pour le bonheur. Aristote dit en effet que le bonheur est " la récompense et la fin de la vertu ".

1. Sự lương thiện quan hệ với nhân đức thế nào? 2. Nó quan hệ với vẻ đẹp thế nào? 3. Nó quan hệ với cái hữu ích và cái vui thú thế nào? 4. Sự lương thiện là một phần của nhân đức tiết độ?

TIẾT 1
Sự lương thiện liên hệ với nhân đức

VẤN NẠN 1. Xem ra sự lương thiện không đồng nhất với nhân đức. Cicéron (Rhet. 2,53) nói sự lương thiện là cái gì được tìm kiếm do chính mình. Mà nhân đức không được tìm kiếm do chính mình, nhưng do sự lương thiện. Triết gia (Eth. 1,9) nói rằng sự lương thiện là phần thưởng và là mục đích của nhân đức.

finis. Ergo honestum non est idem virtuti.

PRAETEREA, secundum Isidorum, honestas dicitur quasi honoris status. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti, nam virtuti proprie debetur laus, ut dicitur in I Ethic. Ergo honestas non est idem virtuti.

and the end of virtue." Therefore honesty is not the same as virtue.

2. Further, according to Isidore (Etym. x) "honesty means an honorable state." Now honor is due to many things besides virtue, since "it is praise that is the proper due of virtue" (Ethic. i, 12). Therefore honesty is not the same as virtue.

L'honneur n'est donc pas la même chose que celle-ci.

2. Selon Isidore honestas signifie " comme un état d'honneur ". Mais l'honneur est dû à bien d'autres choses qu'à la vertu, car c'est " la louange qui est due en propre à la vertu ", dit Aristote. L'honneur n'est donc pas la même chose que la vertu.

Vậy sự lương thiện không phải là đồng nhất với nhân đức.

2. Theo thánh Isiđôrô (Etymol. 10,10, Epist H.82), sự lương thiện biểu thị là một tình trạng của sự vinh dự. Mà sự vinh dự do ở nhiều sự vật khác ngoài nhân đức, bởi vì đó là lời ca ngợi một cách riêng biệt phải có đối với nhân đức theo sự xác định của Triết gia (Eth. 1,12). Vậy sự lương thiện không phải đồng nhất với nhân đức.

PRAETEREA, principale virtutis consistit in interiori electione, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I ad Cor. XIV, omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Further, the "principal part of virtue is the interior choice," as the Philosopher says (Ethic. viii, 13). But honesty seems to pertain rather to exterior conduct, according to 1 Cor. 14:40, "Let all things be done decently [honeste] and according to order" among you. Therefore honesty is not the same as virtue.

3. " L'essentiel de la vertu consiste dans le choix intérieur ", selon Aristote. Mais l'honneur semble appartenir davantage à la conduite extérieure, si l'on en croit S. Paul (1 Co 14, 40): " Que chez vous tout se fasse honnêtement et dans l'ordre. "

3. Điều thuộc yếu tính của nhân đức cốt tại sự lựa chọn bên trong như Triết gia minh chứng (Et. 8,13). Mà sự lương thiện xem ra thuộc về hạnh kiểm bên ngoài một cách nhiều hơn, nếu người ta tin tưởng ở thánh Phaolô (1Cr 14,40): “Nhưng mọi sự phải là một cách lương thiện và trật tự.”

PRAETEREA, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. XI, bona et mala, vita et mors, utraque a Deo sunt. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Further, honesty apparently consists in external wealth. According to Ecclus. 11:14, "good things and evil, life and death [poverty and riches] are from God". But virtue does not consist in external wealth. Therefore honesty is not the same as virtue.

4. L'honneur paraît consister dans les richesses extérieures, selon l'Ecclésiastique (11, 14): " Bien et mal, vie et mort, pauvreté et honneur, tout vient du Seigneur. " Or la vertu ne consiste pas dans les richesses extérieures. L'honneur n'est donc pas la même chose que la vertu.

4. Sự lương thiện xem ra cốt tại các của cải giàu có bên ngoài theo sách Huấn ca (11,14): “Lành dữ, sống chết, nghèo giàu, hãy đều do tự Giavê.” Vậy nhân đức không cốt tại của cải giàu có bên ngoài. Vậy sự lương thiện không đồng nhất với nhân đức.

SED CONTRA est quod Tullius, in I de Offic. et in II Rhet., dividit honestum in quatuor virtutes principales, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

On the contrary, Tully (De Offic. i, 5; Rhet. ii, 53) divides honesty into the four principal virtues, into which virtue is also divided. Therefore honesty is the same as virtue.

En sens contraire, Cicéron divise le bien honnête selon les quatre vertus principales, en lesquelles se divise également la vertu. Le bien honnête est donc identique à la vertu.

TRÁI LẠI, Cicéron (De Off. 1,5) phân chia sự tốt lương thiện thành ra bốn nhân đức chính mà trong các nhân đức này, nhân đức cũng được phân chia. Vậy sự tốt lương thiện đồng nhất với nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

I answer that, As Isidore says (Etym. x) "honesty means an honorable state," wherefore a thing may be said to be honest through being worthy of honor. Now honor, as stated above (Q[144], A[2], ad 2), is due to excellence: and the excellence of a man is gauged chiefly according to his virtue, as stated in Phys. vii, 17. Therefore, properly speaking, honesty refers to the same thing as virtue.

Réponse : Selon Isidore, honestas signifie " comme un état d'honneur ". Il en résulte, semble-t-il, que l'on appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Or l'honneur, nous l'avons dit plus haut, est dû à l'excellence. Et l'excellence de l'homme est appréciée surtout selon la vertu, car la vertu, selon Aristote est " la disposition de ce qui est parfait ". Le bien honnête, à proprement parler, se rapporte donc à la même chose que la vertu.

TRẢ LỜI : Theo thánh Isiđôrô (Etymol. X, Epist. H.82), sự lương thiện biểu thị một tình trạng của sự vinh dự. Do đó mà người ta gọi là lương thiện là cái gì xứng đáng vinh dự. Mà vinh dự như chúng ta nói ở trước (Q.103, a.2, Q.144, a.2, sol.2), do ở sự tuyệt hảo và sự tuyệt hảo của con người được đánh giá nhất là tùy theo nhân đức, bởi vì nhân đức theo Triết gia (Phys. 7, A.3) là sự sắp đặt của cái gì hoàn hảo. Sự tốt lương thiện, nói một cách đích xác, quy về cũng một điều như nhân đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. Unde Tullius dicit, in II Rhet., quod quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Reply to objection 1. According to the Philosopher (Ethic. i, 7), of those things that are desired for their own sake, some are desired for their own sake alone, and never for the sake of something else, such as happiness which is the last end; while some are desired, not only for their own sake, inasmuch as they have an aspect of goodness in themselves, even if no further good accrued to us through them, but also for the sake of something else, inasmuch as they are conducive to some more perfect good. It is thus that the virtues are desirable for their own sake: wherefore Tully says (De Invent. Rhet. ii, 52) that "some things allure us by their own force, and attract us by their own worth, such as virtue, truth, knowledge." And this suffices to give a thing the character of honest.

Solutions 1. Comme Aristote le dit, parmi les choses que l'on désire pour elles-mêmes, certaines sont désirées seulement pour elles-mêmes, et jamais en vue d'autre chose, comme la félicité, qui est la fin ultime. Mais d'autres choses sont désirées pour elles-mêmes en tant qu'elles ont en elles-mêmes une raison de bonté, même si rien d'autre de bon ne nous arrivait par elle; et elles sont cependant désirables en vue d'autre chose, en tant qu'elles nous conduisent à un bien plus parfait. C'est en ce sens que les vertus doivent être désirées pour elles-mêmes. Voilà pourquoi Cicéron dit: " Il y a des choses qui nous séduisent par elles-mêmes et nous attirent par leur dignité ", comme la vertu, la vérité, la science. Cela suffit à la raison de bien honnête.

GIẢI ĐÁP 1. Như Triết gia (Eth. 1,7) đã nói: trong các sự vật mà người ta ước muốn do chính chúng nó, và không bao giờ vì sự vật khác, đó là hạnh phúc, là cùng đích. Còn các sự vật khác được ước muốn do chính mình trong tư cách chúng nó có tại sự yếu tính của thiện tính cho dầu không cái gì tốt khác xảy đến cho chúng ta do thiện tính, tuy nhiên chúng nó đáng được ước muốn vì sự vật khác, trong tư cách chúng nó dẫn đưa chúng ta tới điều tốt hoàn hảo hơn. Chính trong ý nghĩa này mà các nhân đức phải được ước muốn do chính chúng nó. Do đó, Cicéron (Rhet. 2,52) đã nói: “Có những sự vật quyến rũ chúng ta do chính mình và lôi kéo chúng ta do chức vị cao trọng của mình, như nhân đức, chân lý, sự tri thức. Điều đó đủ cho yếu tính của sự tốt lương thiện.”

AD SECUNDUM dicendum quod eorum quae honorantur praeter

Reply to objection 2. Some of the things which are honored besides

2. Parmi les choses qui sont honorées et qui ne sont pas la

2. Trong các sự vật được tôn vinh và không phải là nhân đức, có những sự

virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur inquantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiae. Ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., huiusmodi honorantur a quibusdam, sed secundum veritatem, solus bonus est honorandus. Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud, honor autem, prout est appetibilis propter seipsam. Et secundum hoc habet rationem honesti.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicuius, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc, radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

AD QUARTUM dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS 2
Utrum honestum sit idem quod decorum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu, nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

PRAETEREA, decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differat a decoro.

PRAETEREA, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti, unde dicitur Ezech. XVI, habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. Ergo

virtue are more excellent than virtue, namely God and happiness, and such like things are not so well known to us by experience as virtue which we practice day by day. Hence virtue has a greater claim to the name of honesty. Other things which are beneath virtue are honored, in so far as they are a help to the practice of virtue, such as rank, power, and riches. For as the Philosopher says (Ethic. iv, 3) that these things "are honored by some people, but in truth it is only the good man who is worthy of honor." Now a man is good in respect of virtue. Wherefore praise is due to virtue in so far as the latter is desirable for the sake of something else, while honor is due to virtue for its own sake: and it is thus that virtue has the character of honesty.

Reply to objection 3. As we have stated honest denotes that to which honor is due. Now honor is an attestation to someone's excellence, as stated above (Q[103], AA[1],2). But one attests only to what one knows; and the internal choice is not made known save by external actions. Wherefore external conduct has the character of honesty, in so far as it reflects internal rectitude. For this reason honesty consists radically in the internal choice, but its expression lies in the external conduct.

Reply to objection 4. It is because the excellence of wealth is commonly regarded as making a man deserving of honor, that sometimes the name of honesty is given to external prosperity.

ARTICLE 2
Whether the honest is the same as the beautiful ?

Objections 1. It would seem that the honest is not the same as the beautiful. For the aspect of honest is derived from the appetite, since the honest is "what is desirable for its own sake". But the beautiful regards rather the faculty of vision to which it is pleasing. Therefore the beautiful is not the same as the honest.

2. Further, beauty requires a certain clarity, which is characteristic of glory: whereas the honest regards honor. Since then honor and glory differ, as stated above (Q[103], A[1], ad 3), it seems also that the honest and the beautiful differ.

3. Further, honesty is the same as virtue, as stated above (A[1]). But a certain beauty is contrary to virtue, wherefore it is written (Ezech. 16:15): "Trusting in thy beauty thou playest the harlot

vertu, il en est de plus excellentes que celle-ci, comme Dieu et la béatitude. Mais elles ne sont pas connues de nous par expérience comme les vertus, selon lesquelles nous agissons quotidiennement. C'est pourquoi la vertu revendique davantage pour elle la qualification d'honnête. Quant aux autres choses, qui sont inférieures à la vertu, elles sont honorées en tant qu'elles aident aux oeuvres de la vertu, comme le bon renom, le pouvoir, les richesses. En effet, dit Aristote. ces choses " sont honorées par certains; mais, en réalité, seul celui qui est bon doit être honoré ". Or c'est par la vertu qu'on est bon. C'est pourquoi la louange est due à la vertu selon qu'elle est désirable en vue d'autre chose, mais l'honneur lui est dû en tant qu'elle est désirable pour elle-même. C'est à ce point de vue qu'elle a raison de bien honnête.

3. Comme on vient de le dire, le bien honnête implique un droit à l'honneur. L'honneur est une certaine reconnaissance de l'excellence de quelqu'un, et l'on n'en témoigne qu'à partir de choses connues. Or le choix intérieur ne parvient à la connaissance de l'homme que par des actes extérieurs. C'est pourquoi la conduite extérieure a raison de bien honnête selon qu'elle traduit la rectitude intérieure. Ainsi donc, l'honneur se trouve radicalement dans le choix intérieur, mais il est signifié dans la conduite extérieure.

4. Selon l'opinion du commun, l'excellence des richesses rend l'homme digne d'honneur. De là vient que parfois le nom d'honneur est transféré à la prospérité extérieure.

ARTICLE 2
Quel rapport l'honneur a-t-il avec la beauté ?

Objections 1. Il semble que l'honnête ne soit pas identique au beau. En effet, la raison d'honnête se prend de l'appétit, car, selon Cicéron, " est honnête ce qui est désiré pour lui-même ". Or le beau concerne davantage la vue, à laquelle il plaît. Le beau n'est donc pas la même chose que l'honnête.

2. La beauté requiert un certain éclat, qui appartient à la raison de gloire, tandis que l'honnête concerne l'honneur. Comme l'honneur et la gloire sont choses distinctes, il semble donc que l'honnête diffère aussi du beau.

3. L'honnête est une même chose que la vertu, on vient de le dire (a. 1). Or il y a une beauté qui est contraire à la vertu, si l'on en croit Ézéchiel (16, 15): " Tu t'es infatuée de ta beauté, tu as profité de ta

vật tuyệt hảo hơn nhân đức, như Thiên Chúa và sự vinh phúc. Mà chúng nó không được chúng ta hiểu biết bằng sự kinh nghiệm như các nhân đức mà do đó chúng ta hành động hằng ngày. Do đó, nhân đức một cách nhiều hơn đòi cho chính mình ý nghĩa của sự lương thiện. Đối với các sự vật khác thấp hơn nhân đức, được tôn vinh trong tư cách chúng nó trợ giúp các công việc của nhân đức, như thanh danh, quyền lực, của cải. Quả thế, theo lời Triết gia (Eth. 4,3) nói, các sự vật này được tôn vinh bởi một số người, nhưng thực sự, duy kẻ nào tốt mới được tôn vinh. Mà chính bởi nhân đức mà người ta tốt. Do đó sự ca ngợi phải có đối với nhân đức tùy theo nó đáng được ước muốn vì sự vật khác, còn sự lương thiện phải có cho nhân đức trong tư cách nhân đức đáng được ước muốn do chính mình. Chính về phương diện này nó có yếu tính về sự tốt lương thiện.

3. Như người ta mới nói tới sự tốt lương thiện bao hàm một quyền được vinh dự. Vì vinh dự là một sự nhìn biết nào đó về sự hoàn hảo của người nào, và người ta chỉ chứng tỏ về sự thiện hảo bởi các sự vật đã được hiểu biết. Mà sự lựa chọn bên trong chỉ đạt tới sự hiểu biết của con người nhờ các hành động bên ngoài. Do đó, hạnh kiểm bên ngoài có yếu tính về điều tốt lương thiện mà theo yếu tính này, hạnh kiểm bên ngoài biểu lộ sự ngay thẳng bên trong. Như vậy, sự lương thiện theo thể cách gốc rễ, ở trong sự lựa chọn bên trong, nhưng nó được biểu thị trong hạnh kiểm bên ngoài.

4. Theo ý kiến của quần chúng, sự tuyệt hảo của của cải làm cho con người đáng được vinh dự. Do đó, mà đôi khi cái tên vinh dự được thông cho sự thịnh vượng bên ngoài.

TIẾT 2
Sự lương thiện liên hệ với các đẹp thế nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra cái lương thiện không đồng nhất với cái đẹp. Yếu tính của cái lương thiện do ở thị dục, bởi vì, theo Cicéron (Rhet. 2,53) cái gì được ước muốn tại sự vì chính mình là cái lương thiện. Mà cái đẹp liên hệ nhiều hơn với thị giác mà nó làm thỏa mãn. Vậy cái đẹp không phải là đồng nhất với cái lương thiện.

2. Cái đẹp đòi phải có một sự sáng ngời, và sự sáng ngời này thuộc về yếu tính của vinh quang, trong khi cái lương thiện thuộc về vinh dự. Bởi vì vinh dự và vinh quang khác biệt nhau, thì cái lương thiện cũng phân biệt với cái đẹp.

3. Cái lương thiện cũng là một sự vật với nhân đức như người ta mới nói (a.1). Mà có vẻ đẹp trái ngược với nhân đức, nếu người ta tin ở tiên tri Êđêkien (16,15): “Ngươi cậy có sắc đẹp, và ỷ vào danh tiếng mà sinh

honestum non est idem decoro.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent, honesta autem nostra nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus. Et postea subdit quod sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit, in I de Offic., formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris, ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum.

AD TERTIUM dicendum quod obiectio illa procedit de

because of thy renown." Therefore the honest is not the same as the beautiful.

On the contrary, The Apostle says (1 Cor. 12:23, 24): "Those that are our uncomely [inhonesta] parts, have more abundant comeliness [honestatem], but our comely [honesta] parts have no need." Now by uncomely parts he means the baser members, and by comely parts the beautiful members. Therefore the honest and the beautiful are apparently the same.

I answer that, As may be gathered from the words of Dionysius (Div. Nom. iv), beauty or comeliness results from the concurrence of clarity and due proportion. For he states that God is said to be beautiful, as being "the cause of the harmony and clarity of the universe." Hence the beauty of the body consists in a man having his bodily limbs well proportioned, together with a certain clarity of color. In like manner spiritual beauty consists in a man's conduct or actions being well proportioned in respect of the spiritual clarity of reason. Now this is what is meant by honesty, which we have stated (A[1]) to be the same as virtue; and it is virtue that moderates according to reason all that is connected with man. Wherefore "honesty is the same as spiritual beauty." Hence Augustine says (QQ[83], qu. 30): "By honesty I mean intelligible beauty, which we properly designate as spiritual," and further on he adds that "many things are beautiful to the eye, which it would be hardly proper to call honest."

Reply to objection 1. The object that moves the appetite is an apprehended good. Now if a thing is perceived to be beautiful as soon as it is apprehended, it is taken to be something becoming and good. Hence Dionysius says (Div. Nom. iv) that "the beautiful and the good are beloved by all." Wherefore the honest, inasmuch as it implies spiritual beauty, is an object of desire, and for this reason Tully says (De Offic. i, 5): "Thou perceivest the form and the features, so to speak, of honesty; and were it to be seen with the eye, would, as Plato declares, arouse a wondrous love of wisdom."

Reply to objection 2. As stated above (Q[103], A[1], ad 3), glory is the effect of honor: because through being honored or praised, a person acquires clarity in the eyes of others. Wherefore, just as the same thing makes a man honorable and glorious, so is the same thing honest and beautiful.

Reply to objection 3. This argument applies to the beauty of

renommée pour te prostituer. " L'honnête n'est donc pas la même chose que le beau.

En sens contraire, il y a les paroles de S. Paul (1 Co 12,23): " Les membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur... Nos membres décents n'en ont pas besoin. " Il appelle ici moins honorables les membres honteux, et honorables les membres qui sont beaux. L'honnête et le beau apparaissent donc comme une même chose.

Réponse : Comme on peut le conclure des paroles de Denys " à la notion de beau ou de plaisant concourent l'éclat et la bonne proportion "; il dit en effet que Dieu est beau " comme cause de l'harmonie et de l'éclat de l'univers ". La beauté du corps consiste donc pour l'homme à avoir les membres du corps bien proportionnés, avec un certain éclat harmonieux du teint. De même la beauté spirituelle consiste pour l'homme à avoir une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison. Mais cela, c'est l'honnête, que nous venons de déclarer identique à la vertu, laquelle règle toutes les choses humaines conformément à la raison. C'est pourquoi l'honnête est la même chose que la beauté spirituelle. Ce qui fait dire à S. Augustin: " J'appelle honnête la beauté intellectuelle ou, pour mieux dire, spirituelle. " Et il ajoute que " beaucoup de choses visibles sont belles, auxquelles convient moins bien l'épithète d'honnête ".

Solutions 1. L'objet qui meut l'appétit est le bien que l'on connaît. Or, ce qui apparaît beau dans la perception même est tenu pour convenable et bon. Ce qui fait dire à Denys que " le beau et le bien sont aimables à tous ". C'est pourquoi l'honnête lui-même est rendu désirable en tant qu'il possède une beauté spirituelle. Comme dit Cicéron: " Voici la forme même, et comme le visage de l'honnête; si elle apparaissait aux yeux, elle inciterait, selon Platon à un merveilleux amour de la sagesse. "

2. La gloire est un effet de l'honneur, nous l'avons dit. Car, lorsque quelqu'un est honoré et loué, il acquiert de l'éclat aux yeux des autres. C'est pourquoi, de même que ce qui donne de l'honneur et ce qui donne à la gloire sont une même chose, de même l'honnête et le beau.

3. Cette objection procède de la beauté corporelle. On peut parler

đàng điếm, trút thói đĩ thỏa trên mọi kẻ qua đàng và đèo quèo lấy nó." Vậy cái lương thiện không phải đồng nhất với cái đẹp.

TRÁI LẠI, Có lời thánh Phaolô (1Cr 12,23): "Và những bộ phận của thân mình, ta coi như càng ít sang, thì ta lại càng mặc cho sang quá... và những bộ phận nơi mình ta không được tao nhã, thì lại được trang sức nhiều hơn. Còn những bộ phận của mình vốn là tao nhã, hẳn lại không cần được như thế." Ở đây thánh nhân gọi các bộ phận ít sang là những bộ phận xấu hổ, và những bộ phận sang là những bộ phận đẹp. Vậy cái lương thiện và cái đẹp xem ra đồng nhất.

TRẢ LỜI : Người ta có thể kết luận điều đó do những lời nói của Denys (De Div. Nom. 4,7), sự sáng ngời và sự cân xứng tốt góp phần với ý niệm của cái đẹp và của cái làm thích thú; thực thế, Thiên Chúa đẹp trong tư cách Ngài là nguyên nhân của sự hòa hợp và sáng ngời của vũ trụ. Sắc đẹp của thân thể đối với con người cốt tại có những bộ phận của thân thể rất cân xứng với nhau với một sự sáng ngời hòa hợp của nước da. Cũng vậy, sắc đẹp thiêng liêng với con người cốt tại cái hạnh kiểm và các hành động rất cân xứng tùy theo sự sáng ngời thiêng liêng của trí năng. Mà điều đó, chính là cái lương thiện được chúng ta tuyên bố là đồng nhất với nhân đức, và nhân đức sắp đặt mọi sự vật của nhân loại một cách phù hợp với trí năng. Do đó, cái lương thiện cũng là một điều với sắc đẹp thiêng liêng. Điều đó khiến thánh Augustinô (83 Quaest. Q.30,40) lên tiếng: "Tôi gọi cái lương thiện là sắc đẹp thuộc về trí năng, hoặc đúng hơn là sắc đẹp thiêng liêng." Và thánh nhân còn nói thêm, nhiều sự vật hữu hình tốt đẹp mà hình dung từ lương thiện thích hợp với nó một cách ít tốt đẹp hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Đối tượng động thị dục là sự tốt được người ta hiểu biết. Mà cái gì xuất hiện là cái đẹp trong sự tri giác được coi là thích hợp và tốt. Điều đó khiến Denys (De Div. Nom. 4,7) nói cái đẹp và điều tốt dễ thương đối với mọi người. Do đó, chính cái lương thiện được trở nên đáng ước muốn trong tư cách nó chiếm hữu một sắc đẹp thiêng liêng. Như Cicéron (De Off. 1,5) đã nói: "Đây chính là cái hình thức và như nét mặt của cái lương thiện, giả như nó xuất hiện do mắt trông thấy, thì theo Platon (Phédre) nó khêu gợi một tình yêu kỳ diệu đối với sự khôn ngoan.

2. Vinh quang là hiệu quả của vinh dự như chúng ta đã nói ở trước (Q.103, a.1, sol.3). Bởi vì, khi người nào được tôn vinh và ca ngợi, họ thu được sự sáng ngời trước mắt các kẻ khác. Do đó, cũng như cái gì đem lại sự vinh dự và cái gì đem lại sự vinh quang cũng là một sự vật, cái lương thiện và cái đẹp cũng vậy.

3. Vấn nạn này phát xuất từ sắc đẹp của thân thể. Tuy nhiên, người ta nói

pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

ARTICULUS 3
Utrum honestum differat ab utili et delectabili

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur, ridiculum enim videtur quaerere propter quid aliquis velit delectari, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo honestum non differt a delectabili.

PRAETEREA, divitiae sub bono utili continentur, dicit enim Tullius, in II Rhet., est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem petendum, quod pecunia est. Sed divitiae habent rationem honestatis, dicitur enim Eccli. XI, paupertas et honestas (idest divitiae) a Deo sunt; et XIII, pondus super se tollit qui honestiori (idest ditiori) se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

PRAETEREA, Tullius probat, in libro de Offic., quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro de Offic. Ergo utile non differt ab honesto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., honestum dicitur quod propter seipsum petendum est, utile autem quod ad aliquid aliud referendum est.

RESPONDEO dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae

the body: although it might be replied that to be proud of one's honesty is to play the harlot because of one's spiritual beauty, according to Ezech. 28:17, "Thy heart was lifted up with thy beauty, thou hast lost thy wisdom in thy beauty."

ARTICLE 3
Whether the honest differs from the useful and the pleasant ?

Objections 1. It would seem that the honest does not differ from the useful and the pleasant. For the honest is "what is desirable for its own sake". Now pleasure is desired for its own sake, for "it seems ridiculous to ask a man why he wishes to be pleased," as the Philosopher remarks (Ethic. x, 2). Therefore the honest does not differ from the pleasant.

2. Further, riches are comprised under the head of useful good: for Tully says (De Invent. Rhet. ii, 52): "There is a thing that attracts the desire not by any force of its own, nor by its very nature, but on account of its fruitfulness and utility": and "that is money." Now riches come under the head of honesty, for it is written (Ecclus. 11:14): "Poverty and riches [honestas] are from God," and (Ecclus. 13:2): "He shall take a burden upon him that hath fellowship with one more honorable," i.e. richer, "than himself." Therefore the honest differs not from the useful.

3. Further, Tully proves (De Offic. ii, 3) that nothing can be useful unless it be honest: and Ambrose makes the same statement (De Offic. ii, 6). Therefore the useful differs not from the honest.

On the contrary, Augustine says (Q[83], qu. 30): "The honest is that which is desirable for its own sake: the useful implies reference to something else."

I answer that, The honest concurs in the same subject with the useful and the pleasant, but it differs from them in aspect. For, as stated above (A[2]), a thing is said to be honest, in so far as it has a certain beauty through being regulated by reason. Now whatever is regulated in accordance with reason is naturally becoming to man. Again, it is natural for a thing to take pleasure in that which is becoming to it. Wherefore an honest thing is naturally pleasing to man: and the Philosopher proves this with regard to acts of virtue (Ethic. i, 8). Yet not all that is pleasing is honest, since a thing may be becoming according to the senses, but not according to reason. A pleasing thing of this kind is beside man's reason which perfects his nature. Even virtue

néanmoins de fornication spirituelle à propos de beauté spirituelle quand quelqu'un s'enorgueillit de l'honneur lui-même. Comme dit Ézéchiel (28, 17): " Ton coeur s'est enflé d'orgueil à cause de ta beauté. Tu as corrompu la sagesse à cause de ton éclat. "

ARTICLE 3
Quel rapport le bien honnête a-t-il avec l'utile et le délectable ?

Objections 1. Il semble qu'il n'en diffère pas. En effet, selon Cicéron, l'honnête est " ce qui est désiré pour lui-même ". Mais le délectable l'est aussi. " Il semble ridicule de chercher en vue de quoi l'on veut éprouver du plaisir ", dit Aristote. Le bien honnête ne diffère donc pas du délectable.

2. Les richesses se rangent parmi les biens utiles. Comme dit Cicéron, " il est une chose que l'on ne doit pas désirer pour elle-même et pour ce qu'elle est, mais pour le profit et l'utilité qu'on en retire, c'est l'argent ". Or les richesses répondent à l'idée d'honneur. Comme il est écrit dans l'Ecclésiastique (13,2): " Pauvreté et honneur (c'est-à-dire la richesse), tout vient du Seigneur "; et encore (13, 2): " Ne te charge pas d'un lourd fardeau, ne te lie pas à plus fort et plus riche que toi. " L'honnête ne diffère donc pas de l'utile.

3. Cicérone apporte la preuve que rien ne peut être utile qui ne soit honnête. Et S. Ambroise fait de même. L'utile ne diffère donc pas de l'honnête.

En sens contraire, S. Augustin dit que " le bien honnête est ce qui doit être désiré pour lui-même, tandis que l'utile doit être rapporté à quelque chose d'autre ".

Réponse : Le bien honnête se rencontre dans un même sujet avec l'utile et le délectable, dont cependant il diffère quant à sa raison. En effet, une chose est dite honnête, on l'a vu-, en tant qu'elle comporte une certaine beauté selon l'ordonnance de la raison. Or ce q ni est ordonné selon la raison convient naturellement à l'homme. Et toute chose trouve naturellement du plaisir en ce qui lui convient. C'est ainsi que l'honnête est naturellement délectable à l'homme, comme Aristote le démontre de l'acte vertueux. En sens contraire, tout ce qui est délectable n'est pas nécessairement honnête, car une chose peut convenir à la sensibilité et ne pas convenir à la raison, qui rend parfaite la nature humaine. Quant à la vertu elle-même, qui en soi est honnête, elle

về sự trai gái thiêng liêng, về sự đẹp thiêng liêng khi người nào trở nên tự cao về sự lương thiện của mình như lời nói trong sách tiên tri Êdêkien (28,17): “Lòng ngươi đã sinh tự cao vì đẹp khôn ngoan của ngươi tán tận vì vẻ huy hoàng của ngươi.”

TIẾT 3
Sự tốt lương thiện liên hệ thế nào với cái hữu ích và cái vui thú ?

VẤN NẠN 1. Xem ra cái lương thiện không phân biệt với cái hữu ích và cái vui thú. Cicéron (Rhet. 2,53) nói, cái lương thiện là cái được ước muốn do chính mình, Mà cái vui thú cũng vậy. Triết gia (Eth. 10,2) nói việc tìm kiếm về cái gì người ta được cảm thấy vui thú là điều phi lý. Vậy cái lương thiện không phân biệt với cái vui thú.

2. Của cải được sắp đặt trong các sự tốt hữu ích. Cicéron (Rhet. 2,52) nói có một sự vật mà người ta không nên ước muốn do chính nó và do điều nó đang là, nhưng do sự lợi lộc, và sự ích lợi người ta có thể rút lấy từ nó, đó là tiền bạc. Mà của cải đáp lại với tư tưởng của cái lương thiện. Như có lời ghi chép trong sách Huấn ca (13,2): “Sự nghèo khó và cái lương thiện (tức là của cải), mọi sự đều xuất phát tự Thiên Chúa”, và sách Huấn ca (13,2) còn nói: “Gánh nặng quá sức con, tại sao vác lấy.” Vậy cái lương thiện không phân biệt với cái hữu ích.

3. Cicéron (De Off. 2,3) đưa ra chứng cứ về điều không cái gì là hữu ích mà không lương thiện. Và thánh Ambrôxiô (De Off. 2,6) cũng chứng tỏ như thế. Vậy cái hữu ích không phân biệt với cái lương thiện.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (83 Quaest. Q.30,44) nói rằng cái lương thiện là cái gì phải được ước muốn vì chính nó, đang khi cái hữu ích phải quy về một cái gì của sự vật khác.

TRẢ LỜI : Cái lương thiện được gặp thấy trong cũng một chủ thể với cái hữu ích và cái vui thú mà nó vẫn phân biệt với chúng nó do yếu tính của mình. Quả thế, một sự vật được nói là lương thiện như người ta đã trông thấy ở trước (a.2), trong tư cách nó bao hàm một sắc đẹp nào đó tùy theo sự sắp đặt của trí năng. Mà cái gì được sắp đặt tùy theo trí năng thì một cách tự nhiên thích hợp với con người. Và mọi sự vật một cách tự nhiên gặp thấy sự vui thú trong cái gì thích hợp với mình. Chính như thế mà cái lương thiện một cách tự nhiên vui thú đối với con người như Triết gia đã chứng tỏ điều đó (Eth. 1,8) về hành động nhân đức. Tuy nhiên, mọi cái gì thích thú không tất nhiên là lương thiện, bởi vì một sự vật có thể thích hợp cho cảm giác tính, chứ không thích hợp cho trí năng làm cho bản tính nhân loại trở nên hoàn hảo. Còn về chính nhân đức, nó tại sự là

secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.

AD PRIMUM ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

AD SECUNDUM dicendum quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et vere utile quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem, quamvis forte possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile, in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS 4
Utrum honestas debeat poni pars temperantiae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae. Non enim est possibile quod idem, respectu eiusdem, sit pars et totum. Sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit, in II Rhet. Ergo honestas non est pars temperantiae.

PRAETEREA, III Esdrae dicitur quod vinum praecordia facit honesta. Sed usus vini, praecipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiae.

PRAETEREA, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed iusti et fortes maxime honorantur, ut dicit philosophus, in I Rhet. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed

itself, which is essentially honest, is referred to something else as its end namely happiness. Accordingly the honest the useful, and the pleasant concur in the one subject. Nevertheless they differ in aspect. For a thing is said to be honest as having a certain excellence deserving of honor on account of its spiritual beauty: while it is said to be pleasing, as bringing rest to desire, and useful, as referred to something else. The pleasant, however, extends to more things than the useful and the honest: since whatever is useful and honest is pleasing in some respect, whereas the converse does not hold (Ethic. ii, 3).

Reply to objection 1. A thing is said to be honest, if it is desired for its own sake by the rational appetite. which tends to that which is in accordance with reason: while a thing is said to be pleasant if it is desired for its own sake by the sensitive appetite.

Reply to objection 2. Riches are denominated honesty according of the opinion of the many who honor wealth: or because they are intended to be the instruments of virtuous deeds, as stated above (A[1], ad 2).

Reply to objection 3. Tully and Ambrose mean to say that nothing incompatible with honesty can be simply and truly useful, since it follows that it is contrary to man's last end, which is a good in accordance with reason; although it may perhaps be useful in some respect, with regard to a particular end. But they do not mean to say that every useful thing as such may be classed among those that are honest.

ARTICLE 4
Whether honesty should be reckoned a part of temperance ?

Objections 1. It would seem that honesty should not be reckoned a part of temperance. For it is not possible for a thing to be part and whole in respect of one same thing. Now "temperance is a part of honesty," according to Tully (De Invent. Rhet. ii, 53). Therefore honesty is not a part of temperance.

2. Further, it is stated (3 Esdra 3:21) that "wine ... makes all thoughts honest." But the use of wine, especially in excess, in which sense the passage quoted should seemingly be taken, pertains to intemperance rather than to temperance. Therefore honesty is not a part of temperance.

3. Further, the honest is that which is deserving of honor. Now "it is the just and the brave who receive most honor," according to the Philosopher (Rhet. i, 9). Therefore honesty

se rapporte à autre chose, c'est-à-dire au bonheur, comme à sa fin. Ainsi donc, l'honnête, l'utile et le délectable sont une même chose quant au sujet, mais ils diffèrent par leur raison d'être. On appelle honnête ce qui possède une certaine excellence digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle; délectable ce en quoi l'appétit se repose; utile ce qui sert à atteindre autre chose. Cependant le délectable est plus fréquent que l'utile et l'honnête, car tout ce qui est utile et tout ce qui est honnête est en quelque manière délectable, tandis que l'inverse n'est pas vrai, Aristote le fait remarquer.

Solutions 1. On appelle honnête ce qui, comme tel, est désiré par l'appétit rationnel, qui tend à ce qui convient à la raison. Le délectable en revanche est désiré comme tel par l'appétit sensible.

2. Les richesses se voient attribuer le nom d'honnête selon l'opinion de beaucoup de gens qui honorent les richesses; ou encore dans la mesure où elles sont ordonnées, à titre d'instrument, aux actes des vertus, nous l'avons dit.

3. Cicéron et S. Ambroise veulent dire que rien de ce qui s'oppose à l'honneur ne peut absolument et réellement être utile, parce que cela s'oppose à la fin ultime de l'homme, qui est le bien conforme à la raison; quoique peut-être cela puisse être utile de quelque façon, à l'égard d'une fin particulière. Mais ils ne veulent pas dire que tout ce qui est utile, considéré en soi, parvient à la notion d'honnête.

ARTICLE 4
Le sens de l'honneur est-il une partie de la tempérance ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Il n'est pas possible, en effet, que la même chose, du même point de vue, soit à la fois une partie et le tout. Or la tempérance fait partie de l'honnête, dit Cicéron. Ce n'est donc pas l'honneur qui est une partie de la tempérance.

2. Il est écrit que " le vin fait paraître honnête tous les sentiments ". Mais l'usage du vin, surtout quand il est excessif, ce qui semble ici le cas, appartient davantage à l'intempérance qu'à la tempérance. Le sens de l'honneur n'est donc pas une partie de la tempérance.

3. On appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Mais " ce sont les justes et les forts qui sont le plus honnêtes ", dit Aristote Le sens de l'honneur n'appartient donc pas à la tempérance, mais

lương thiện và quy về sự vật khác, tức là về sự vinh dự là mục đích của mình. Như vậy, cái lương thiện, cái hữu ích và cái vui thú là cũng một sự vật về chủ thể; nhưng chúng nó khác biệt nhau về lý do tồn tại của mình. Người ta gọi cái lương thiện là cái gì chiếm hữu một sự tuyệt hảo nào xứng đáng vinh dự vì sắc đẹp thiêng liêng của mình, cái vui thú là cái mà thị dục nghỉ ngơi trong nó, cái hữu ích là cái được sử dụng để đạt được một sự vật khác. Tuy nhiên, cái vui thú thường hơn cái hữu ích và cái lương thiện, bởi vì tất cả cái gì hữu ích và tất cả cái gì lương thiện đều là vui thú theo một thể cách nào đó, đang khi cái ngược trở lại thì không thực như Triết gia minh chứng điều đó (Eth. 2,3).

GIẢI ĐÁP 1. Người ta gọi cái lương thiện là cái với tính cách là như thế, được ước muốn bởi tâm dục, vì tâm dục, tức là ý chí hướng về cái thích hợp với trí năng; cái vui thú trái lại, được ước muốn với tính cách là như thế bởi giác dục.

2. Các của cải xem ra được gắn cho cái tên lương thiện theo ý kiến của nhiều người tôn vinh của cải, hoặc còn theo mức độ chúng nó được sắp đặt trong tư cách là công cụ, đến với các hành động của các nhân đức như chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.2).

3. Cicéron và thánh Ambrôxiô muốn nói không cái gì thuộc về sự vật đối lập với cái lương thiện mà có thể một cách tuyệt đối và thực sự hữu ích, bởi vì điều đó đối lập với cùng đích của nhân loại, và cùng đích này là sự tốt phù hợp với trí năng, dầu mà có lẽ điều đó có thể là hữu ích theo một thể cách nào, đối với mục đích đặc thù, nhưng cả hai vị đó không muốn nói là mọi cái gì hữu ích, được cứu xét tại sự, đạt tới ý niệm của cái lương thiện.

TIẾT 4
Cái lương thiện là một phần của nhân đức tiết độ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cũng một sự vật, ở cũng một phương diện và đồng thời có thể là phần và cái toàn thể. Mà nhân đức tiết độ là phần của cái lương thiện như Cicéron (Rhet. 2,53) xác nhận. Vậy cái lương thiện không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

2. Có lời ghi chép (III Esdras 3,21) rằng rượu làm cho mọi tình cảm xem ra đều là lương thiện. Mà sự sử dụng rượu, nhất là khi sử dụng thái quá; điều đó xem ra là trường hợp ở đây thuộc về sự không tiết độ đúng hơn là thuộc về nhân đức tiết độ. Vậy cái lương thiện không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

3. Người ta gọi cái lương thiện là điều gì đáng vinh dự. Mà chính các người công chính và kẻ hùng dũng là những người lương thiện nhất như Triết gia đã minh chứng (Rhet. 1,9). Vậy cái lương thiện không thuộc về

magis ad iustitiam vel fortitudinem. Unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II Machab. VI, fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungor.

pertains, not to temperance, but rather to justice and fortitude: wherefore Eleazar said as related in 2 Macc. 6:28: "I suffer an honorable [honesta] death, for the most venerable and most holy laws."

plutôt à la justice ou à la force. C'est pourquoi Éléazar dit (2 M 6, 28): " Je subirai avec courage une mort honorable pour nos vénérables et saintes lois. "

nhân đức tiết độ, nhưng đúng hơn là thuộc về nhân đức công bình hoặc thuộc nhân đức sức mạnh. Do đó Éléazar (2Mcb 6,28) nói: “Bởi thế cho nên, hãy can đảm thí mạng sống mình đi, tôi sẽ tỏ mình xứng đáng với các luật khả kính và thánh.”

SED CONTRA est quod Macrobius honestatem ponit partem temperantiae. Ambrosius etiam, in I de Offic., temperantiae specialiter honestatem attribuit.

On the contrary, Macrobius reckons honesty a part of temperance, and Ambrose (De Offic. i, 43) ascribes honesty as pertaining especially to temperance.

En sens contraire, Macrobe fait de l'honneur une partie de la tempérance. De même S. Ambroise attribue spécialement l'honneur à la tempérance.

TRÁI LẠI, Macrôbê (In Somn. Scipion. 1,8) coi cái lương thiện là một phần của nhân đức tiết độ. Cũng vậy, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,43) một cách đặc biệt chỉ cái lương thiện về cho nhân đức tiết độ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic igitur honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

I answer that, As stated above (A[2]), honesty is a kind of spiritual beauty. Now the disgraceful is opposed to the beautiful: and opposites are most manifest of one another. Wherefore seemingly honesty belongs especially to temperance, since the latter repels that which is most disgraceful and unbecoming to man, namely animal lusts. Hence by its very name temperance is most significative of the good of reason to which it belongs to moderate and temper evil desires. Accordingly honesty, as being ascribed for a special reason to temperance, is reckoned as a part thereof, not as a subjective part, nor as an annexed virtue, but as an integral part or condition attaching thereto.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'honneur est une certaine beauté spirituelle. Mais à ce qui est beau s'oppose ce qui est laid. Et les contraires se font ressortir mutuellement au maximum. Voilà pourquoi l'honneur semble spécialement appartenir à la tempérance, qui repousse ce qu'il y a de plus laid et de plus indécent pour l'homme, c'est-à-dire les voluptés bestiales. Il en résulte que le nom même de tempérance fait penser, plus que tout autre, au bien de la raison, dont le rôle est de modérer et de " tempérer " les convoitises mauvaises. Ainsi donc l'honneur, en tant qu'il est attribué pour une raison spéciale à la tempérance, en est appelé une partie, non pas partie subjective, ni partie comme le serait une vertu annexe, mais partie intégrante, comme une condition de la tempérance.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), cái lương thiện là vẻ đẹp thiêng liêng nào đó mà cái gì xấu xí đối lập với cái đẹp. Và những cái tương phản làm cho nhau nổi bật lên tới tột bậc. Do đó, cái lương thiện xem ra một cách đặc biệt quy về nhân đức tiết độ, thì xua đuổi cái gì xấu xí hơn và sỗ sàng hơn đối với con người, nghĩa là các sự khoái lạc thú tính. Do đó mà chính cái tên của nhân đức tiết độ, hơn mọi sự vật nào khác, khiến chúng ta tư tưởng đến sự tốt của trí năng, vì trí năng có vai trò điều hòa và điều tiết các sự ham muốn xấu xa. Như vậy cái lương thiện, trong tư cách nó vì một lý do đặc biệt được chỉ về cho nhân đức tiết độ, được gọi là một phần của nhân đức này, không phải là một phần chủ thể, cũng không phải là một phần với tư cách là nhân đức phụ thuộc, nhưng là một phần nguyên tuyền như là một điều kiện của nhân đức tiết độ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiae pars.

Reply to objection 1. Temperance is accounted a subjective part of honesty taken in a wide sense: it is not thus that the latter is reckoned a part of temperance.

Solutions 1. La tempérance est dite partie subjective de l'honnête, quand celui-ci est pris dans toute sa généralité. Mais ce n'est pas ainsi qu'il fait partie de la tempérance.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức tiết độ được nói là một phần chủ thể của cái lương thiện, khi cái lương thiện được hiểu trong tính tổng quát toàn diện của mình. Mà không phải chính như vậy mà nó là một phần của nhân đức tiết độ.

AD SECUNDUM dicendum quod vinum in ebriis facit praecordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

Reply to objection 2. When a man is intoxicated, "the wine makes his thoughts honest" according to his own reckoning because he deems himself great and deserving of honor.

2. Chez ceux qui sont en état d'ébriété, le vin fait paraître honorables tous les sentiments, parce qu'il leur fait croire qu'ils sont grands et dignes d'honneur.

2. Ở nơi những kẻ ở trong tình trạng say rượu, rượu làm cho mọi tình cảm xem ra đều đáng kính bởi vì tình trạng say rượu làm cho họ tin tưởng mình là vĩ đại và đáng vinh dự.

AD TERTIUM dicendum quod iustitiae et fortitudini debetur maior honor quam temperantiae propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiae, secundum regulam apostoli, I ad Cor. XII, quod inhonesta nostra maiorem habent honestatem, scilicet removentem quod inhonestum est.

Reply to objection 3. Greater honor is due to justice and fortitude than to temperance, because they excel in the point of a greater good: yet greater honor is due to temperance, because the vices which it holds in check are the most deserving of reproach, as stated above. Thus honesty is more to be ascribed to temperance according to the rule given by the Apostle (1 Cor. 12:23) when he says that "our uncomely parts have more abundant comeliness," which, namely, destroys whatever is uncomely.

3. La justice et la force méritent un plus grand honneur que la tempérance à cause de l'excellence de leur bien plus grand. Mais la tempérance mérite un plus grand honneur à cause de la répression de vices plus déshonorants. Et c'est ainsi que le sens de l'honneur est davantage attribué à la tempérance, selon la règle indiquée par S. Paul que " les membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur ", c'est-à-dire en écartant ce qui est déshonorant.

3. Nhân đức công bình và nhân đức sức mạnh đáng được một sự vinh dự lớn hơn nhân đức tiết độ vì sự tuyệt hảo của sự tốt lớn hơn của chúng nó. Còn nhân đức tiết độ đáng được vinh dự hơn vì việc nó kềm chế các nết xấu làm ô danh hơn. Và chính như vậy mà cái lương thiện được chỉ về cho nhân đức tiết độ một cách nhiều hơn, tùy theo quy tắc đã được thánh Phaolô trình bày các bộ phận mà chúng ta làm cho chúng nó được lương thiện hơn, nghĩa là bằng cách tránh cái gì làm ô danh.

QUAESTIO 146

DE PARTIBUS SUBIECTIVIS TEMPERANTIAE

OF ABSTINENCE

L'ABSTINENCE

SỰ KIÊNG CỮ

Deinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae. Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum. Circa primum, considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos et potus; et de sobrietate, quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria, primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium; tertio, de vitio opposito, quod est gula. Circa abstinentiam autem quaeruntur duo. Primo, utrum abstinentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

We must now consider the subjective parts of temperance: first, those which are about pleasures of food; secondly, those which are about pleasures of sex. The first consideration will include abstinence, which is about meat and drink, and sobriety, which is specifically about drink. With regard to abstinence three points have to be considered: (1) Abstinence itself; (2) its act which is fasting; (3) its opposite vice which is gluttony. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether abstinence is a virtue? (2) Whether it is a special virtue?

I1 faut considérer maintenant les parties subjectives de la tempérance. D'abord, celles qui ont trait aux plaisirs procurés par la nourriture (Question 146-150), ensuite celles qui ont trait aux plaisirs sexuels (Question 151-154). A propos des premières, nous traiterons de l'abstinence, qui concerne les aliments et les boissons (Question 146-148), et de la sobriété, qui concerne plus spécialement la boisson (Question 149-150). A propos de l'abstinence nous examinerons trois questions: 1. L'abstinence en elle-même (Question 146). - 2. L'acte de l'abstinence, qui est le jeûne (Question 147). - **3.** Le vice opposé, qui est la gourmandise (Question 148). 1. L'abstinence est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các phần chủ thể của nhân đức tiết độ. Trước tiên là các phần liên hệ với các sự vui thú do việc ăn uống đem lại (Q.146-150); Sau đó là các phần liên hệ với các sự vui thú tính dục (Q.151-154). Về các sự vui thú do ăn uống, chúng ta nghiên cứu sự kiêng cữ liên hệ với các thức ăn và các thức uống (Q.146 - 148), và về sự điều độ liên hệ một cách đặc biệt hơn với thức uống (Q.149, 150). Về sự kiêng cữ, chúng ta tìm hiểu ba vấn đề: một sự kiêng cữ tại sự (Q.146). Thứ đến, hành động kiêng cữ, tức là sự ăn chay (Q.147). Thứ ba, tật xấu đối lập, tức là sự ham ăn (Q.148). 1. Kể ra sự kiêng cữ là một nhân đức? 2. Nó là một nhân đức đặc biệt?

ARTICULUS 1
Utrum abstinentia sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. IV, non est regnum Dei in sermone, sed in virtute. In abstinentia autem non consistit regnum Dei, dicit enim apostolus, Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus; ubi dicit Glossa nec in abstinendo nec in manducando esse iustitiam. Ergo abstinentia non est virtus.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in X Confess., ad Deum loquens, hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinae. Ergo, pari ratione, moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

PRAETEREA, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II Ethic. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod mentes abstinentium plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis. Ibidem etiam dicit

ARTICLE 1
Whether abstinence is a virtue ?

Objections 1. It seems that abstinence is not a virtue. For the Apostle says (1 Cor. 4:20): "The kingdom of God is not in speech but in power [virtute]." Now the kingdom of God does not consist in abstinence, for the Apostle says (Rom. 14:17): "The kingdom of God is not meat and drink," where a gloss observes that "justice consists neither in abstaining nor in eating." Therefore abstinence is not a virtue.

2. Further, Augustine says (Confess. x, 11) addressing himself to God: "This hast Thou taught me, that I should set myself to take food as physic." Now it belongs not to virtue, but to the medical art to regulate medicine. Therefore, in like manner, to regulate one's food, which belongs to abstinence, is an act not of virtue but of art.

3. Further, every virtue "observes the mean," as stated in Ethic. ii, 6,7. But abstinence seemingly inclines not to the mean but to deficiency, since it denotes retrenchment. Therefore abstinence is not a virtue.

4. Further, no virtue excludes another virtue. But abstinence excludes patience: for Gregory says (Pastor. iii, 19) that "impatience not unfrequently dislodges the abstainer's mind from its peaceful seclusion." Likewise

ARTICLE 1
L'abstinence est-elle une vertu ?

Objections 1. Réponse négative, semble-t-il. S. Paul dit en effet (1 Co 4, 20): " Le Royaume de Dieu ne consiste pas dans la parole mais dans la vertu. " Or le Royaume de Dieu ne consiste pas dans l'abstinence, si l'on en croit le même S. Paul (Rm 14, 17): " Le Royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson "; et la Glose explique: " La justice n'est pas dans le fait de s'abstenir ou de manger. " L'abstinence n'est donc pas une vertu.

2. S'adressant à Dieu, S. Augustin disait: " Tu m'as enseigné à ne prendre les aliments que comme des remèdes. " Or, régler l'usage des remèdes n'appartient pas à la vertu, mais à l'art de la médecine. Ainsi donc, au même titre, modérer l'usage des aliments, qui ressortit à l'abstinence, n'est pas un acte de vertu, mais un effet de l'art.

3. Toute vertu " consiste dans un juste milieu ", selon Aristote. Mais l'abstinence ne semble pas consister en un milieu, mais dans un manque, puisqu'elle tire son nom d'une soustraction. L'abstinence n'est donc pas une vertu.

4. Aucune vertu n'exclut une autre vertu. Or l'abstinence exclut la patience. S. Grégoire dit en effet que " bien souvent l'impatience fait sortir de la tranquillité les esprits de ceux qui font abstinence ". Et il dit aussi que " parfois l'orgueil

TIẾT 1
Sự kiêng cữ là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Phaolô (1Cr 4,20) nói: “Nước Thiên Chúa không cốt nơi ngôn ngữ, song là nơi quyền phép.” Mà Nước Thiên Chúa không cốt tại sự kiêng cữ, nếu người ta tin lời thánh Phaolô (Rm 14,17): “Nước Thiên Chúa không phải là việc ăn việc uống”; và sách Chú giải cắt nghĩa: “Sự công chính không ở trong việc kiêng cữ hoặc việc ăn uống.” Vậy sự kiêng cữ không phải là nhân đức.

2. Khi hầu chuyện với Thiên Chúa, thánh Augustinô đã nói (Conf. 10,30): “Chúa đã dạy con chỉ coi các thức ăn là các vị thuốc.” Mà việc sắp đặt sự sử dụng các vị thuốc không phải quy về với nhân đức, nhưng quy về với y thuật; như vậy, cũng trong một tư cách, việc điều hòa sự sử dụng các thức ăn quy về sự kiêng cữ, không phải là hành động của nhân đức, nhưng là một hiệu quả của nghệ thuật.

3. Mọi nhân đức cốt tại điểm trung dung như Triết gia minh chứng (Eth. 2,6). Mà sự kiêng cữ không xem ra cốt tại điểm trung dung, nhưng cốt tại sự thiếu, bởi vì nó rút lấy cái tên của mình do việc trừ ra. Vậy sự kiêng cữ không phải là một nhân đức.

4. Không nhân đức nào trục xuất nhân đức khác. Mà sự kiêng cữ trục xuất nhân đức nhẫn nại. Thánh Grêgôriô (Pastor. 3,9) nói rằng thường khi sự không nhẫn nại làm mất sự yên tĩnh ở nơi tinh thần của những người kiêng cữ. Và thánh nhân

quod cogitationes abstinentium nonnunquam superbiae culpa transfigit, et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

SED CONTRA est quod dicitur II Pet. I, ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiae accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem neque actum virtutis, sed quiddam indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri, ubi dicitur in scientia abstinentiam ministrandam, ut scilicet homo a cibis abstineat prout oportet, pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod et usus ciborum et eorum abstinentia secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, esca nos non commendat Deo. Neque enim, si non manducaverimus, deficiemus, neque, si manducabimus, abundabimus, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

AD SECUNDUM dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinae in comparatione ad valetudinem corporis, sed secundum interiores affectiones, in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate, sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere.

AD TERTIUM dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono he says (Pastor. iii, 19) that "sometimes the sin of pride pierces the thoughts of the abstainer," so that abstinence excludes humility. Therefore abstinence is not a virtue.

On the contrary, It is written (2 Pet. 1:5, 6): "Join with your faith virtue, and with virtue knowledge, and with knowledge abstinence"; where abstinence is numbered among other virtues. Therefore abstinence is a virtue.

I answer that, Abstinence by its very name denotes retrenchment of food. Hence the term abstinence may be taken in two ways. First, as denoting retrenchment of food absolutely, and in this way it signifies neither a virtue nor a virtuous act, but something indifferent. Secondly, it may be taken as regulated by reason, and then it signifies either a virtuous habit or a virtuous act. This is the meaning of Peter's words quoted above, where he says that we ought "to join abstinence with knowledge," namely that in abstaining from food a man should act with due regard for those among whom he lives, for his own person, and for the requirements of health.

Reply to objection 1. The use of and abstinence from food, considered in themselves, do not pertain to the kingdom of God, since the Apostle says (1 Cor. 8:8): "Meat doth not commend us to God. For neither, if we eat not, shall we have the less, nor if we eat, shall we have the more," i.e. spiritually. Nevertheless they both belong to the kingdom of God, in so far as they are done reasonably through faith and love of God.

Reply to objection 2. The regulation of food, in the point of quantity and quality, belongs to the art of medicine as regards the health of the body: but in the point of internal affections with regard to the good of reason, it belongs to abstinence. Hence Augustine says (QQ. Evang. ii, qu. 11): "It makes no difference whatever to virtue what or how much food a man takes, so long as he does it with due regard for the people among whom he lives, for his own person, and for the requirements of his health: but it matters how readily and uncomplainingly he does without food when bound by duty or necessity to abstain."

Reply to objection 3. It belongs to temperance to bridle the pleasures which are too alluring to the soul, just as it belongs to fortitude to strengthen the soul against fears that deter it from the good of

traverse les pensées des abstinents ". Ce qui exclut ainsi l'humilité. L'abstinence n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, on peut lire dans la 2ème épître de S. Pierre (1, 5): " Joignez à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance l'abstinence. " L'abstinence est donc rangée parmi les vertus.

Réponse : Le mot abstinence indique une soustraction d'aliments. Mais ce mot peut être entendu de deux façons. Ou bien il désigne une privation pure et simple d'aliments. Et alors le mot abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais quelque chose d'indifférent au point de vue moral. Ou bien l'abstinence peut s'entendre en tant que réglée par la raison. Et alors elle signifie ou un habitus ou un acte de vertu. C'est ce que suggère le texte de S. Pierre, où l'abstinence est unie au discernement: que l'homme s'abstienne de nourriture selon qu'il est nécessaire " à la convenance de ceux avec qui il vit et à la convenance de lui-même, et selon les nécessités de la santé ".

Solutions 1. L'usage des aliments et l'abstinence de ceux-ci, considérés en soi, ne concernent pas le royaume de Dieu. Comme dit S. Paul (1 Co 8, 8): " Ce n'est pas un aliment, certes, qui nous rapprochera de Dieu. Si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins; et si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus ", au spirituel s'entend. Mais l'un et l'autre, quand ce sont des actes raisonnables inspirés par la foi et l'amour de Dieu, appartiennent au royaume de Dieu.

2. La modération dans les aliments, quant à la quantité et à la qualité, relève de l'art de la médecine s'il s'agit de la santé du corps; mais, selon les dispositions intérieures par rapport au bien de la raison, elle relève de l'abstinence. Comme dit S. Augustin " la nature ou la quantité des aliments que l'on prend n'intéresse aucunement la vertu, pourvu qu'on le fasse à la convenance de ceux avec qui l'on vit et à sa convenance personnelle, et selon les nécessités de sa santé: ce qui importe, c'est la facilité et l'égalité d'âme dont on est capable, lorsque la nécessité s'impose de s'en abstenir. "

3. Il appartient à la tempérance de refréner les plaisirs qui séduisent le plus l'âme, de même qu'il appartient à la force d'affermir l'âme contre les craintes qui écartent du bien de la raison. C'est

còn nói: đôi khi tính kiêu ngạo đi xuyên qua các tư tưởng của những người kiêng cữ. Điều đó cũng trục xuất nhân đức khiêm nhường. Vậy sự kiêng cữ không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong thư thứ hai của thánh Phêrô (1,5): "Anh em hãy gia tăng tất cả nhiệt thành và lo xa để nhờ đức tin thì đạt thêm sự hiểu biết về nhân đức kiêng cữ." Vậy sự kiêng cữ được xếp đặt vào trong các nhân đức.

TRẢ LỜI : Từ ngữ kiêng cữ nói lên một sự trừ ra các thức ăn mà từ ngữ này có thể hiểu theo hai thể cách. Hoặc nó biểu thị một sự khuyết phạp thuần túy và đơn giản các thức ăn. Và trong trường hợp này từ ngữ kiêng cữ không biểu thị một nhân đức, cũng không biểu thị một hành động nhân đức, nhưng biểu thị một cái gì trung lập về phương diện đạo đức. Hoặc sự kiêng cữ được hiểu trong tư cách nó được sắp đặt bởi trí năng. Và trong trường hợp này nó biểu thị hoặc là một tập quán hoặc là hành động của nhân đức. Đó là điều được gợi ý trong đoạn văn của thánh Phêrô mà ở đó sự kiêng cữ liên kết với sự phân biệt: Con người kiêng cữ đồ ăn theo sự cần thiết trong sự thích nghi đối với kẻ sống với họ và theo sự thích nghi đối với chính mình, và tùy theo các sự cần thiết đối với sức khỏe (De Quaest. Evang. II, q.11, Lc 7).

GIẢI ĐÁP 1. Sự sử dụng các thức ăn và sự kiêng cữ các thức ăn, được cứu xét tại sự, không liên hệ với Nước Trời. Như thánh Phaolô đã nói (1Cr 8,8): "Không phải của ăn làm ta đắc sủng nơi Thiên Chúa. Không ăn, ta cũng chẳng thiệt; mà có ăn, ta cũng không khá hơn", nếu hiểu ở đó theo ý nghĩa thiêng liêng. Nhưng cả hai việc này khi chúng nó là những hành động hợp lý được soi sáng bởi đức tin và bởi tình yêu đối với Thiên Chúa, thì quy về Nước Thiên Chúa.

2. Việc điều hòa trong các thức ăn về lượng cũng như về phẩm chất lệ thuộc vào y thuật nếu người ta đề cập đến sức khỏe của thân thể; còn, tùy theo các sự sắp đặt bên trong đối với sự tốt của trí năng, nó lệ thuộc vào sự kiêng cữ như thánh Augustinô (De Quaest. Evang II, q.11 nói bản tính hoặc lượng các thức ăn mà người ta dùng, không liên hệ tí nào với nhân đức, miễn là người ta làm điều đó một cách thích hợp với những kẻ mình đang sống với họ và với bản thân riêng của mình cùng theo các sự cần thiết đối với sức khỏe: điều quan trọng, là làm sao cho tâm hồn mình được dễ dàng và yên tĩnh khi cần thiết phải kiêng cữ.

3. Điều riêng của nhân đức tiết độ là kềm chế các sự vui thú quyến rũ linh hồn cách nhiều nhất, cũng như điều riêng của sức mạnh là làm cho tâm hồn vững vàng chống lại các sự sợ hãi làm cho người ta tránh sự tốt của

rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes eius denominantur. Unde et abstinentia, quia pars est temperantiae, denominatur a defectu. Et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

reason. Wherefore, just as fortitude is commended on account of a certain excess, from which all the parts of fortitude take their name, so temperance is commended for a kind of deficiency, from which all its parts are denominated. Hence abstinence, since it is a part of temperance, is named from deficiency, and yet it observes the mean, in so far as it is in accord with right reason.

pourquoi de même que la force est louée pour un certain excès, d'où tirent leur nom toutes les parties de la force, de même la tempérance est louée pour un certain manque, d'où elle tire elle-même son nom, ainsi que toutes ses parties. Aussi l'abstinence, qui est une partie de la tempérance, reçoit-elle son nom d'un manque. Et cependant elle consiste dans un juste milieu, en tant qu'elle se conforme à la droite raison.

trí năng. Do đó, cũng như nhân đức sức mạnh được ca ngợi vì một sự thái quá nào đó mà bởi đó các phần của nhân đức sức mạnh rút lấy cái tên của mình, cũng vậy, đức tiết độ được ca ngợi vì một sự thiếu nào đó mà do đó chính nó rút lấy cái tên của mình cũng như mọi phần của mình. Như vậy nhân đức kiêng cữ là một phần của nhân đức tiết độ trong tư cách nó lãnh nhận cái tên của mình bởi sự thiếu. Tuy nhiên, nó cốt tại điểm trung dung trong tư cách nó phù hợp với trí năng ngay thẳng.

AD QUARTUM dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis; et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

Reply to objection 4. Those vices result from abstinence in so far as it is not in accord with right reason. For right reason makes one abstain as one ought, i.e. with gladness of heart, and for the due end, i.e. for God's glory and not one's own.

4. Ces vices proviennent de l'abstinence dans la mesure où elle ne se conforme pas à la droite raison. En effet la droite raison nous fait nous abstenir " comme il faut ", c'est-à-dire avec bonne humeur; et " en vue de ce qu'il faut ", c'est-à-dire en vue de la gloire de Dieu, et non en vue de notre propre gloire.

4. Các tật xấu này phát xuất từ nhân đức kiêng cữ theo mức độ nó không phù hợp với trí năng ngay thẳng. Quả thế, trí năng ngay thẳng làm cho chúng ta kiêng cữ như phải kiêng cữ, nghĩa là một cách vui vẻ; và vì điều phải kiêng cữ nghĩa là vì vinh quang Thiên Chúa, chứ không phải vì vinh quang riêng của chúng ta.

ARTICULUS 2
Utrum abstinentia sit specialis virtus

ARTICLE 2
Whether abstinence is a special virtue ?

ARTICLE 2
L'abstinence est-elle une vertu spéciale ?

TIẾT 2
Nhân đức kiêng cữ là một nhân đức đặc biệt ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod virtus abstinentiae non nisi ex aliis virtutibus commendatur. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

Objections 1. It would seem that abstinence is not a special virtue. For every virtue is praiseworthy by itself. But abstinence is not praiseworthy by itself; for Gregory says (Pastor. iii, 19) that "the virtue of abstinence is praised only on account of the other virtues." Therefore abstinence is not a special virtue.

Objections 1. Non, à ce qu'il semble. En effet toute vertu est en elle-même digne d'éloge. Or ce n'est as le cas de l'abstinence, puisque S. Grégoire dit que " la vertu d'abstinence n'est estimable qu'en considération d'autres vertus ". L'abstinence n'est donc pas une vertu spéciale.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Mọi nhân đức tại sự đáng ca ngợi. Mà đó là không phải trường hợp của nhân đức kiêng cữ, bởi vì thánh Grêgôriô nói nhân đức kiêng cữ chỉ được đáng quý vì các nhân đức khác. Vậy nhân đức kiêng cữ không phải là nhân đức đặc biệt.

PRAETEREA, Augustinus dicit, de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

2. Further, Augustine says (De Fide ad Pet. xlii) that "the saints abstain from meat and drink, not that any creature of God is evil, but merely in order to chastise the body." Now this belongs to chastity, as its very name denotes. Therefore abstinence is not a special virtue distinct from chastity.

2. Selon S. Augustin les saints pratiquent l'abstinence dans le manger et le boire, non parce qu'une créature de Dieu serait mauvaise, mais seulement " pour châtier leur corps ". Or cela relève de la chasteté, comme les mots mêmes l'indiquent. L'abstinence n'est donc pas une vertu spéciale, distincte de la chasteté.

2. Theo thánh Augustinô (De Fide ad Petrum, 42,65), các thánh thực hành sự kiêng cữ trong việc ăn và việc uống, không phải bởi vì một thụ tạo của Thiên Chúa xấu xa nhưng là chỉ để phạt thể xác. Mà điều đó lệ thuộc vào đức trinh khiết, như chính các từ ngữ biểu thị điều đó. Vậy nhân đức kiêng cữ không phải là một nhân đức đặc biệt, phân biệt với đức trinh khiết.

PRAETEREA, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I ad Tim. ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quae est moderativa alimentorum.

3. Further, as man should be content with moderate meat, so should he be satisfied with moderate clothes, according to 1 Tim. 6:8, "Having food, and wherewith to be covered, with these we should be [Vulg.: 'are'] content." Now there is no special virtue in being content with moderate clothes. Neither, therefore, is there in abstinence which moderates food.

3. De même que l'homme doit se contenter d'une nourriture modérée, de même il doit user de modération dans le vêtement. S. Paul écrit (1 Tm 6, 8): " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " Mais la modération dans le vêtement ne requiert pas une vertu spéciale. Il en est donc de même pour l'abstinence, qui modère l'usage des aliments.

3. Cũng như con người phải bằng lòng với đồ ăn có mức độ; cũng vậy, người ta sử dụng đồ mặc với mức độ. Thánh Phaolô (1Tm 6) nói: “Khi chúng ta có ăn có mặc, chúng ta hãy biết thỏa mãn.” Mà sự điều hòa trong áo mặc không đòi hỏi phải có một nhân đức đặc biệt. Vậy cũng như thế đối với nhân đức kiêng cữ, là nhân đức điều hòa sự dùng các thức ăn.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit abstinentiam specialem partem temperantiae.

On the contrary, Macrobius reckons abstinence as a special part of temperance.

En sens contraire, Macrobe considère l'abstinence comme une partie spéciale de la tempérance.

TRÁI LẠI, Macrôbiô (In Somn. Scipion. 1,8) coi nhân đức kiêng cữ là một phần đặc biệt của nhân đức tiết độ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum, et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem

I answer that, As stated above (Q[136], A[1]; Q[141], A[3]) moral virtue maintains the good of reason against the onslaught of the passions: hence whenever we find a special motive why a passion departs from the good of reason, there is need of a special virtue. Now pleasures of the table are of a nature to withdraw man from the good of reason, both because they are so great, and because food is

Réponse : La vertu morale défend le bien de la raison contre les assauts des passions, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi, là où se trouve un motif spécial pour que la passion détourne du bien de la raison, une vertu spéciale est nécessaire. Or les plaisirs de la nourriture sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison, tant à cause de leur intensité qu'à cause de la nécessité

TRẢ LỜI : Luân đức bênh vực sự tốt của trí năng chống lại các cuộc tấn công của các đam mê như chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.3). Do đó, ở đâu có lý do đặc biệt để đam mê làm cho người ta bỏ sự tốt của trí năng, ở đó một nhân đức đặc biệt cần thiết. Mà các sự vui thú do sự ăn uống theo bản chất quay con người ra khỏi sự tốt của trí năng do cường độ của chúng nó cũng như do sự cần thiết của đồ ăn mà con người cần đến để

ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una virtus adiuvatur et commendatur ex alia, sicut iustitia a fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiae commendatur ex aliis virtutibus.

AD SECUNDUM dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebram luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae, quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulae vincendas, quae tanto fortiores sunt quanto homo eis magis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

AD TERTIUM dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

necessary to man who needs it for the maintenance of life, which he desires above all other things. Therefore abstinence is a special virtue.

Reply to objection 1. Virtues are of necessity connected together, as stated above (FS, Q[65], A[1]). Wherefore one virtue receives help and commendation from another, as justice from fortitude. Accordingly in this way the virtue of abstinence receives commendation on account of the other virtues.

Reply to objection 2. The body is chastised by means of abstinence, not only against the allurements of lust, but also against those of gluttony: since by abstaining a man gains strength for overcoming the onslaughts of gluttony, which increase in force the more he yields to them. Yet abstinence is not prevented from being a special virtue through being a help to chastity, since one virtue helps another.

Reply to objection 3. The use of clothing was devised by art, whereas the use of food is from nature. Hence it is more necessary to have a special virtue for the moderation of food than for the moderation of clothing.

de la nourriture, dont l'homme a besoin pour conserver sa vie, ce qu'il désire par-dessus tout. Pour cette raison l'abstinence est une vertu spéciale.

Solutions 1. Il y a une connexion nécessaire entre les vertus, nous l'avons déjà dit. C'est pourquoi une vertu est aidée et mise en valeur par une autre, par exemple la justice par la force. Ainsi en est-il de l'abstinence qui est mise en valeur par les autres vertus.

2. L'abstinence châtie le corps et le défend non seulement contre les séductions de la luxure, mais aussi contre les séductions de la gourmandise. Car, lorsqu'il fait abstinence, l'homme devient plus fort contre les attaques de la gourmandise, alors que celles-ci sont d'autant plus puissantes que l'homme leur cède davantage. Le secours que l'abstinence prête à la chasteté ne l'empêche pas cependant d'être une vertu spéciale, car une vertu en aide une autre.

3. L'usage des vêtements est artificiel, tandis que l'usage des aliments provient de la nature. C'est pourquoi une vertu spéciale est plus nécessaire pour la modération des aliments que pour la modération dans le vêtement.

bảo tồn sự sống của mình, vì sự sống là điều họ ước muốn trên hết mọi sự. Vì lý do này sự kiêng cữ là một nhân đức đặc biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Có sự liên kết tất yếu ở giữa các nhân đức như chúng ta đã đề cập đến ở trước (I-II, Q.65, a.1). Do đó, một nhân đức được trợ giúp và có giá trị do một nhân đức khác, thí dụ, nhân đức công bình do nhân đức sức mạnh. Như vậy, nhân đức kiêng cữ cũng thế: nó có giá trị do các nhân đức khác.

2. Nhân đức kiêng cữ trừng phạt thân xác và bênh vực nó không những khỏi những sự quyến rũ của sự dâm dục, mà còn khỏi các sự quyến rũ của tính ham ăn. Bởi vì khi con người kiêng cữ, họ trở nên mạnh mẽ hơn để chống lại các sự tấn công của sự mê ăn, đang khi các sự tấn công này trở nên mãnh liệt hơn theo mức độ con người nhường cho chúng nó nhiều hơn. Sự trợ giúp mà sự kiêng cữ đem lại cho nhân đức trinh khiết không ngăn trở nó không phải là một nhân đức đặc biệt, bởi vì nhân đức này trợ giúp nhân đức khác.

3. Sự sử dụng quần áo có tính cách nhân đạo, trong khi sự dùng các thức ăn phát xuất từ bản tính; do đó, một nhân đức đặc biệt cần thiết để điều hòa các thức ăn hơn là để điều hòa trong việc đồ mặc.

QUAESTIO 147

DE IEIUNIO

OF FASTING

LE JEÛNE

SỰ ĂN CHAY

Deinde considerandum est de ieiunio. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, utrum cadat sub praecepto. Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius praecepti. Quinto, de tempore ieiunii. Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. Septimo, de hora comestionis ieiunantium. Octavo, de cibis a quibus debent abstinere.

We must now consider fasting: under which head there are eight points of inquiry: (1) Whether fasting is an act of virtue? (2) Of what virtue is it the act? (3) Whether it is a matter of precept? (4) Whether anyone is excused from fulfilling this precept? (5) The time of fasting; (6) Whether it is requisite for fasting to eat but once? (7) The hour of eating for those who fast; (8) The meats from which it is necessary to abstain.

1. Le jeûne est-il un acte de vertu? - 2. Est-il un acte d'abstinence? - **3.** Tombe-t-il sous le précepte? - **4.** Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte? - 5. Le temps du jeûne. - 6. Le jeûne exige-t-il un seul repas? - 7. L'heure du repas pour ceux qui jeûnent. - 8. Les aliments dont il faut s'abstenir.

1. Sự ăn chay là hành động của nhân đức? 2. Nó là hành động của nhân đức kiêng cữ? **3.** Nó nằm trong giới mệnh? **4.** Một số người được miễn khỏi tuân giữ giới mệnh này? 5. Thời gian ăn chay. 6. Phải chăng sự ăn chay đòi một bữa ăn mà thôi? 7. Giờ dùng bữa ăn này đối với những kẻ ăn chay. 8. Các thức ăn phải kiêng cữ.

ARTICULUS 1
Utrum ieiunium sit actus virtutis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est Deo acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiae LVIII, quare ieiunavimus, et non aspexisti? Ergo ieiunium non est actus virtutis.

PRAETEREA, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis, quod quidem in virtute

ARTICLE 1
Whether fasting is an act of virtue ?

Objections 1. It would seem that fasting is not an act of virtue. For every act of virtue is acceptable to God. But fasting is not always acceptable to God, according to Is. 58:3, "Why have we fasted and Thou hast not regarded?" Therefore fasting is not an act of virtue.

2. Further, no act of virtue forsakes the mean of virtue. Now fasting forsakes the mean of virtue, which in the virtue of abstinence takes

ARTICLE 1
Le jeûne est-il un acte de vertu ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, tout acte de vertu est agréable à Dieu. Or le jeûne ne l'est pas toujours, selon Isaïe (58,3): " Pourquoi jeûner, si tu n'y fais pas attention? " Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

2. Nul acte de vertu ne s'écarte du juste milieu. Or c'est ce que fait le jeûne. En effet, par la vertu d'abstinence on prend ce qui est

TIẾT 1
Sự ăn chay là hành động của nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Mọi hành động nhân đức đẹp lòng Thiên Chúa. Mà sự ăn chay không luôn luôn đẹp lòng Thiên Chúa theo lời nói của tiên tri Isaia (58,3): "Làm sao chúng tôi chay kiêng, Người lại không đoái hoài?" Vậy sự ăn chay không phải là hành động nhân đức.

2. Không hành động nhân đức nào rời bỏ điểm trung dung. Mà đó là điều sự ăn chay lỗi phạm. Quả thế, do sự kiêng cữ, người ta dùng cái gì cần

abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturae, cui per ieiunium aliquid subtrahitur; alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiae. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

PRAETEREA, illud quod communiter omnibus convenit, et bonis et malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi, quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

SED CONTRA est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Cor. VI, ubi apostolus dicit, in ieiuniis, in scientia, in castitate, et cetera.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis comprimendas. Unde apostolus dicit, in auctoritate inducta, in ieiuniis, in castitate, quia per ieiunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, sine Cerere et Baccho friget Venus, idest, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. X, quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit a Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur Ioel II, convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et fletu et planctu. Et hoc est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de Orat. et Ieiun., ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit. Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur, ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra; et paulo post subditur, ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie. Quod exponens Gregorius, in pastorali, dicit, voluntas ad laetitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa

account of the necessity of supplying the needs of nature, whereas by fasting something is retrenched therefrom: else those who do not fast would not have the virtue of abstinence. Therefore fasting is not an act of virtue.

3. Further, that which is competent to all, both good and evil, is not an act of virtue. Now such is fasting, since every one is fasting before eating. Therefore fasting is not an act of virtue.

On the contrary, It is reckoned together with other virtuous acts (2 Cor. 6:5, 6) where the Apostle says: "In fasting, in knowledge, in chastity, etc. [Vulg.: 'in chastity, in knowledge']."

I answer that, An act is virtuous through being directed by reason to some virtuous [honestum] good. Now this is consistent with fasting, because fasting is practiced for a threefold purpose. First, in order to bridle the lusts of the flesh, wherefore the Apostle says (2 Cor. 6:5, 6): "In fasting, in chastity," since fasting is the guardian of chastity. For, according to Jerome "Venus is cold when Ceres and Bacchus are not there," that is to say, lust is cooled by abstinence in meat and drink. Secondly, we have recourse to fasting in order that the mind may arise more freely to the contemplation of heavenly things: hence it is related (Dan. 10) of Daniel that he received a revelation from God after fasting for three weeks. Thirdly, in order to satisfy for sins: wherefore it is written (Joel 2:12): "Be converted to Me with all your heart, in fasting and in weeping and in mourning." The same is declared by Augustine in a sermon (De orat. et Jejun.): "Fasting cleanses the soul, raises the mind, subjects one's flesh to the spirit, renders the heart contrite and humble, scatters the clouds of concupiscence, quenches the fire of lust, kindles the true light of chastity."

Reply to objection 1. An act that is virtuous generically may be rendered vicious by its connection with certain circumstances. Hence the text goes on to say: "Behold in the day of your fast your own will is founded," and a little further on (Is. 58:4): "You fast for debates and strife and strike with the fist wickedly." These words are expounded by Gregory (Pastor. iii, 19) as follows: "The will indicates joy and the fist anger. In vain then is the flesh restrained if the mind allowed to drift to inordinate movements be

nécessaire pour subvenir aux nécessités de la nature, et le jeûne retranche encore quelque chose à cela. Ou bien il faudrait admettre que ceux qui ne jeûnent pas n'ont pas la vertu d'abstinence. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

3. Ce qui convient communément à tous, aux bons et aux méchants, n'est pas un acte de vertu. Or il en est ainsi du jeûne, puisque, avant de manger, tout le monde est à jeun. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

En sens contraire, S. Paul énumère le jeûne parmi les actes de vertu (2 Co 6, 5): "... dans les jeûnes, par la chasteté, par la science... "

Réponse : Un acte est vertueux quand il est ordonné par la raison à quelque bien honnête. Or c'est le cas du jeûne. En effet, on y recourt principalement pour trois buts. D'abord, pour réprimer les convoitises de la chair. C'est pourquoi, dans le texte cité, S. Paul parle de jeûne et de chasteté, car la chasteté est préservée par le jeûne, et S. Jérôme dit que " sans Cérès et Bacchus, Vénus reste froide ", ce qui veut dire que la luxure perd son ardeur par l'abstinence du manger et du boire. Ensuite, on jeûne pour que l'esprit s'élève plus librement à la contemplation des réalités les plus hautes. C'est pourquoi il est dit, au livre de Daniel (10, 3), qu'après un jeûne de trois semaines, il reçut une révélation de Dieu. Enfin, on jeûne en vue de satisfaire pour le péché. Aussi est-il dit au livre de Joël (2, 12): " Revenez à moi de tout votre coeur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil. " C'est ce que dit S. Augustin dans un de ses sermons: " Le jeûne purifie l'âme, élève l'esprit, soumet la chair à l'esprit, rend le coeur contrit et humilié, disperse les nuées de la convoitise, éteint l'ardeur des passions, rend vraiment brillante la lumière de la chasteté. " Cela montre bien que le jeûne est un acte de vertu.

Solutions 1. Il arrive qu'un acte qui, par son genre, est vertueux, devienne vicieux dans certaines circonstances. C'est pourquoi Isaïe ajoute: " Ce ne sont pas des jeûnes comme ceux d'aujourd'hui qui feront là-haut entendre vos voix ", et il dit peu après: " Or, vous jeûnez dans la dispute et la querelle et en frappant le pauvre à coups de poing. " Ce que S. Grégoire commente ainsi: " La volonté aspire à la joie, mais le poing apporte la colère. C'est donc en vain que le corps est affaibli par l'abstinence, si l'esprit, chassé par les

thiết để trợ giúp các điều cần thiết của bản tính, và sự ăn chay còn giảm bớt điều đó nữa. Hoặc người ta phải công nhận những kẻ ăn chay không có nhân đức kiêng cữ. Vậy sự ăn chay không phải là hành động của nhân đức.

3. Điều thích hợp chung cho mọi người, kẻ lành cũng như kẻ dữ, không phải là hành động của nhân đức. Mà có như thế đối với sự ăn chay, bởi vì trước khi ăn, mọi người đều ăn chay. Vậy sự ăn chay không phải là hành động nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể sự ăn chay trong các hành động của các nhân đức (2Cr 6,5): "... trong chay kiêng, trong lòng thanh khiết, trong trí tri..."

TRẢ LỜI : Một hành động nhân đức khi nó được sắp đặt do trí năng đến với một sự tốt lương thiện nào. Mà đó là trường hợp của sự ăn chay. Quả thế, người ta dùng đến sự ăn chay một cách chủ yếu vì ba lý do. Trước hết, để kềm chế các sự ham muốn của xác thịt. Do đó, trong đoạn văn được trích dẫn, thánh Phaolô nói tới việc ăn chay và sự thanh khiết, bởi vì sự thanh khiết được gìn giữ nhờ sự ăn chay, và thánh Giêrônimô (Adv. Jovin. 111,23) đã nói: "Không có nông thần và tửu thần, thần ái tình nằm lạnh", điều đó nói lên sự dâm dục mất sự hăng hái của mình nhờ việc kiêng cữ ăn uống. Thứ đến, người ta ăn chay ngõ hầu tinh thần một cách tự do hơn lên cao đến sự chiêm ngưỡng các thực tại cao nhất. Do đó có lời ghi chép trong sách tiên tri (10,3) sau khi ăn chay ba tuần, tiên tri đã lãnh nhận sự mạc khải của Thiên Chúa. Cuối cùng, người ta ăn chay để đền bù tội lỗi. Như vậy, có lời ghi chép trong sách tiên tri Gioen (2,12): "Các ngươi hãy trở về với Ta hết lòng trong sự chay tịnh, khóc lóc và rên ri tang chế." Do đó, thánh Augustinô (Serm. Suppos. serm.73) đã nói "sự chay tịnh thanh tẩy tâm hồn, nâng cao tinh thần, bắt xác thịt tùng phục tinh thần, làm cho tâm hồn hối cải khiêm nhượng, phá tan các đám mây ham muốn, dập tắt sự nồng nhiệt đam mê, làm cho thật sự sáng ngời sự sáng của nhân đức trinh khiết." Điều đó chứng tỏ rõ ràng rằng sự ăn chay là hành động của nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Xảy ra là một hành động theo giống của nó thì nhân đức, trở nên xấu xa trong một số hoàn cảnh nào đó. Do đó, tiên tri Isaia nói thêm: "Không phải là những sự ăn chay như những sự ăn chay ngày nay làm vang dội lên tiếng nói của các ngươi", và tiên tri còn nói tiếp: "Mà, các ngươi ăn chay trong sự tranh chấp cãi cọ và bằng cách đấm đá người nghèo khó." Điều đó được thánh Grêgôriô (Pastor. 111,19) chú giải: "Ý muốn hướng về sự vui mừng, nhưng cái đấm đem lại sự giận dữ. Chính như vậy mà thân thể bị sự kiêng cữ làm cho trở nên yếu đuối cách vô ích, nếu tinh thần bị xua đuổi

mens vitiis dissipatur. Et Augustinus, in praedicto sermone, dicit quod ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, praestat homini seipsum intelligere, quod est infirmum et fragile.

AD SECUNDUM dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit, non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas; et quod de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria, immoderate corpus affligit. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda, unde dicit Hieronymus quod rationalis homo dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert.

AD TERTIUM dicendum quod ieiunium naturae, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis, sed solum illud ieiunium quo quis, ex rationabili proposito, a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni, secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS 2
Utrum ieiunium sit actus abstinentiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiae. Quia super illud Matth. XVII, hoc genus Daemoniorum etc., dicit Hieronymus, ieiunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiae.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in

wrecked by vice." And Augustine says (in the same sermon) that "fasting loves not many words, deems wealth superfluous, scorns pride, commends humility, helps man to perceive what is frail and paltry."

Reply to objection 2. The mean of virtue is measured not according to quantity but according to right reason, as stated in Ethic. ii, 6. Now reason judges it expedient, on account of some special motive, for a man to take less food than would be becoming to him under ordinary circumstances, for instance in order to avoid sickness, or in order to perform certain bodily works with greater ease: and much more does reason direct this to the avoidance of spiritual evils and the pursuit of spiritual goods. Yet reason does not retrench so much from one's food as to refuse nature its necessary support: thus Jerome says: "It matters not whether thou art a long or a short time in destroying thyself, since to afflict the body immoderately, whether by excessive lack of nourishment, or by eating or sleeping too little, is to offer a sacrifice of stolen goods." In like manner right reason does not retrench so much from a man's food as to render him incapable of fulfilling his duty. Hence Jerome says (in the same reference) "Rational man forfeits his dignity, if he sets fasting before chastity, or night-watchings before the well-being of his senses."

Reply to objection 3. The fasting of nature, in respect of which a man is said to be fasting until he partakes of food, consists in a pure negation, wherefore it cannot be reckoned a virtuous act. Such is only the fasting of one who abstains in some measure from food for a reasonable purpose. Hence the former is called natural fasting [jejunium jejunii]: while the latter is called the faster's fast, because he fasts for a purpose.

ARTICLE 2
Whether fasting is an act of abstinence ?

Objections 1. It would seem that fasting is not an act of abstinence. For Jerome commenting on Mat. 17:20, "This kind of devil" says: "To fast is to abstain not only from food but also from all manner of lusts." Now this belongs to every virtue. Therefore fasting is not exclusively an act of abstinence.

2. Further, Gregory says in a

mouvements désordonnés, est détruit par les vices. " Quant à S. Augustin, il dit que " le jeûne n'aime pas la verbosité, juge la richesse superflue, méprise l'orgueil, vante l'humilité, donne à l'homme de connaître sa faiblesse et sa fragilité ".

2. Le milieu où se tient la vertu ne s'évalue pas selon la quantité, mais " selon la droite raison ", dit Aristote. Or la raison juge que tel homme, pour un motif particulier, doit prendre moins de nourriture qu'il ne lui en faudrait selon la condition commune, par exemple pour éviter la maladie, ou pour accomplir plus aisément quelques activités corporelles. Beaucoup plus encore, la droite raison y invite pour éviter des maux et obtenir des biens spirituels. Ce n'est pas cependant la droite raison qui supprimerait tellement de nourriture que la nature ne puisse se conserver; car, comme le dit S. Jérôme " il n'y a pas de différence si tu mets longtemps ou peu de temps à te tuer "; et " Il offre en holocauste des biens volés, celui qui afflige son corps de façon immodérée par la trop grande privation des aliments ou le manque de nourriture ou de sommeil. " De même encore, la droite raison ne retranche pas la nourriture au point de rendre l'homme incapable d'accomplir les oeuvres qui lui incombent. C'est pourquoi S. Jérôme dit: " L'homme raisonnable perd sa dignité s'il fait passer le jeûne avant la charité, et les veilles avant la pleine possession de son esprit. "

3. Le jeûne naturel, dont on dit que quelqu'un est à jeun avant d'avoir mangé, consiste en une simple négation. C'est pourquoi on ne peut en faire un acte de vertu, mais seulement du jeûne par lequel on s'abstient plus ou moins de nourriture dans un dessein raisonnable. C'est pourquoi le premier est appelé " jeûne de celui qui est à jeun " et le second " jeûne de celui qui jeûne ", pour marquer que celui-ci agit de propos délibéré.

ARTICLE 2
Le jeûne est-il un acte d'abstinence ?

Objections 1. Réponse négative, semble-t-il. En effet, à propos du texte de S. Matthieu (17, 20): " Ce genre de démons... ", S. Jérôme dit: " Le jeûne consiste à s'abstenir non seulement d'aliments, mais de toutes les séductions. " Mais cela est vrai de n'importe quelle vertu. Le jeûne n'est donc pas spécialement un acte d'abstinence.

2. Selon S. Grégoire le jeûne de

bởi các sự chuyển động mất trật tự, bị phá hủy bởi các tật xấu.” về phần thánh Augustinô (Serm. Suppos.73) đã nói sự ăn chay không thích sự cãi cọ nhiều lời, xét đoán sự giàu có dư thừa, khinh chê tính kiêu ngạo tán tụng nhân đức khiêm nhượng, làm cho con người hiểu biết sự yếu đuối và sự mỏng dòn của mình.

2. Điểm trung dung của nhân đức không phải được đánh giá tùy theo lượng, nhưng tùy theo trí năng ngay thẳng như Triết gia xác định (Eth. 2,6). Mà trí năng xét đoán một con người nào theo lý do đặc thù phải dùng đồ ăn ít hơn mức cần phải ăn tùy theo điều kiện chung, thí dụ, để tránh bệnh hoạn, hoặc để hoàn thành một cách dễ dàng hơn một số hoạt động của thân thể. Còn nhiều hơn nữa, trí năng ngay thẳng kêu mời họ làm như thế ngõ hầu tránh các điều xấu và thu lượm được những điều tốt thiêng liêng. Tuy nhiên, không phải là trí năng ngay thẳng làm giảm bớt thức ăn đến nỗi bản tính không thể được bảo tồn; bởi vì, như thánh Giêrônimô (De Cret. p.III, dist. V. can.24) đã nói: không có sự khác biệt nào nếu ngươi sử dụng thời gian lâu dài hay ngắn để giết ngươi; và kẻ nào làm khổ thân xác của mình một cách vô độ do sự kiêng cữ thức ăn một cách thái quá hoặc bằng sự thiếu đồ ăn hoặc bằng sự thiếu ngủ, đó là họ dâng những của cải đã trộm cắp làm của lễ toàn thiêu. Cũng vậy, trí năng ngay thẳng không giảm bớt đồ ăn đến nỗi làm cho con người không thể hoàn thành các công việc bản thân mình. Do đó, thánh Giêrônimô (Ibid.) đã nói con người biết lễ phải sẽ mất phẩm cách của mình nếu coi sự ăn chay hơn là lòng bác ái, và coi việc thức đêm hơn sự chiếm hữu đầy đủ tinh thần của mình.

3. Sự ăn chay tự nhiên mà người ta nói một kẻ nào nhịn đói trước khi ăn, chỉ cốt tại sự phủ định đơn giản. Do đó, người ta không thể coi việc đó là hành động của nhân đức, nhưng chỉ là sự ăn chay mà người ta kiêng cữ của ăn một cách hơn kém và vì ý định hợp lý. Vậy, sự ăn chay thứ nhất là sự nhịn đói trước khi ăn và sự ăn chay thứ hai thật là sự ăn chay để nói lên kẻ làm như thế bằng cách cố ý.

TIẾT 2
Sự ăn chay là hành động của nhân đức kiêng cữ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Về lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô (17,20): “Giống quỉ này không xuất nếu không có cầu nguyện và ăn chay”, thánh Giêrônimô (Glose ord. Mt 17,20) nói: “Sự ăn chay cốt tại kiêng cữ các thức ăn, mà còn kiêng cữ mọi sự quyến rũ dụ dỗ.” Mà điều đó có thực đối với mọi nhân đức. Vậy sự ăn chay không phải một cách đặc biệt là hành động của nhân đức kiêng cữ.

2. Theo thánh Grêgôriô (In Evang.

homilia Quadragesimae, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, et non abstinentiae.

Lenten Homily (xvi in Evang.) that "the Lenten fast is a tithe of the whole year." Now paying tithes is an act of religion, as stated above (Q[87], A[1]). Therefore fasting is an act of religion and not of abstinence.

Carême est la dîme de toute l'année. Mais acquitter la dîme est un acte de religion, nous l'avons vu précédemment. Le jeûne est donc un acte de religion, et non un acte d'abstinence.

1,17), sự ăn chay trong mùa chay là thuế thập phân của cả năm. Mà việc thanh toán thuế thập phân là hành động của nhân đức đạo đức như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.85). Vậy sự ăn chay là hành động của nhân đức đạo đức, chứ không phải là hành động của nhân đức kiêng cữ.

PRAETEREA, abstinentia est pars temperantiae, ut dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiae.

3. Further, abstinence is a part of temperance, as stated above (QQ[143],146, A[1], ad 3). Now temperance is condivided with fortitude, to which it belongs to endure hardships, and this seems very applicable to fasting. Therefore fasting is not an act of abstinence.

3. L'abstinence est une partie de la tempérance. Or la tempérance se distingue de la force, à laquelle il appartient de supporter les choses pénibles, ce qui semble particulièrement le cas du jeûne. Le jeûne n'est donc pas un acte d'abstinence.

3. Nhân đức kiêng cữ là phần của nhân đức tiết độ. Mà nhân đức tiết độ phân biệt với nhân đức sức mạnh, và điều riêng của nhân đức sức mạnh là chịu đựng các sự vật khó nhọc, điều đó xem ra một cách đặc biệt là trường hợp của sự ăn chay. Vậy sự ăn chay không phải là hành động của nhân đức kiêng cữ.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit quod ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

On the contrary, Isidore says (Etym. vi, 19) that "fasting is frugality of fare and abstinence from food."

En sens contraire, Isidore dit que " jeûner, c'est vivre de peu et s'abstenir de nourriture ".

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. 6,19) nói ăn chay đó là sống với cái ít và kiêng cữ đồ ăn.

RESPONDEO dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quae medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiae actus.

I answer that, Habit and act have the same matter. Wherefore every virtuous act about some particular matter belongs to the virtue that appoints the mean in that matter. Now fasting is concerned with food, wherein the mean is appointed by abstinence. Wherefore it is evident that fasting is an act of abstinence.

Réponse : L'acte et l'habitus ont la même matière. C'est pourquoi tout acte vertueux ayant telle matière appartient à la vertu qui établit le milieu en cette matière. Or le jeûne s'applique aux nourritures dans lesquelles l'abstinence détermine le juste milieu. Il est donc clair que le jeûne est un acte d'abstinence.

TRẢ LỜI : Hành động và tập quán có cũng một chất thể. Do đó, mỗi hành động nhân đức có chất thể như thế thuộc về nhân đức thiết lập điểm trung dung trong chất thể này. Mà sự ăn chay ứng dụng cho đồ ăn mà ở đó nhân đức kiêng cữ xác định điểm trung dung. Vậy rõ ràng sự ăn chay là hành động của nhân đức kiêng cữ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quae maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quaelibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est.

Reply to objection 1. Properly speaking fasting consists in abstaining from food, but speaking metaphorically it denotes abstinence from anything harmful, and such especially is sin. We may also reply that even properly speaking fasting is abstinence from all manner of lust, since, as stated above (A[1], ad 1), an act ceases to be virtuous by the conjunction of any vice.

Solutions 1. Le jeûne proprement dit consiste à s'abstenir d'aliments. Mais, entendu au sens métaphorique, il consiste à s'abstenir de tout ce qui fait du mal, donc surtout des péchés. Ou bien l'on peut dire que le jeûne proprement dit est aussi l'abstinence de toutes les séductions, parce que cet acte vertueux cesse de l'être par tous les vices liés à ces séductions, on vient de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ăn chay chính hiệu cốt tại việc kiêng cữ các thức ăn. Mà, được hiểu theo ý nghĩa ẩn dụ, nó cốt tại kiêng cữ tất cả mọi cái gì làm điều xấu, và nhất là các tội. Hoặc người ta có thể nói rằng sự ăn chay chính hiệu cũng là sự kiêng cữ mọi sự dụ dỗ quyến rũ, bởi vì hành động nhân đức chấm dứt bởi mọi tật xấu liên kết với các sự quyến rũ dụ dỗ này như người ta mới nói tới (a.1, sol.1).

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Reply to objection 2. Nothing prevents the act of one virtue belonging to another virtue, in so far as it is directed to the end of that virtue, as explained above (Q[32], A[1], ad 2; Q[85], A[3]). Accordingly there is no reason why fasting should not be an act of religion, or of chastity, or of any other virtue.

2. Rien n'empêche l'acte d'une vertu d'appartenir à une autre vertu, s'il se trouve ordonné à la fin de celle-ci. De ce point de vue rien n'empêche que le jeûne appartienne à la religion ou à la chasteté, ou à toute autre vertu.

2. Không cái gì ngăn trở hành động của một nhân đức không thuộc về một nhân đức khác, nếu nó được sắp đặt về mục đích của nhân đức này. Ở phương diện này, không cái gì ngăn trở sự ăn chay không quy về nhân đức đạo đức hoặc nhân đức trinh khiết, hoặc mọi nhân đức khác.

AD TERTIUM dicendum quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quae sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes eius. Et tales sunt molestiae ieiunii.

Reply to objection 3. It belongs to fortitude as a special virtue, to endure, not any kind of hardship, but only those connected with the danger of death. To endure hardships resulting from privation of pleasure of touch, belongs to temperance and its parts: and such are the hardships of fasting.

3. Il n'appartient pas à la force, en tant qu'elle est une vertu spéciale, de supporter n'importe quelle chose pénible, mais seulement ces choses qui se rapportent aux périls de mort. Supporter les désagréments qui proviennent du manque des plaisirs du toucher, revient à la tempérance et à ses parties: or ce sont là les désagréments du jeûne.

3. Việc chịu đựng bất cứ điều khó nhọc nào không quy về nhân đức sức mạnh trong tư cách nó là một nhân đức đặc biệt; nhưng điều riêng của nhân đức sức mạnh là chịu đựng các sự khó nhọc quy về các sự nguy hiểm chết chóc. Việc chịu đựng các sự khó chịu phát xuất từ sự thiếu các sự vui thú xúc giác, quy về nhân đức tiết độ và về các phần của nó: đó là các sự khó chịu của sự ăn chay.

ARTICULUS 3
Utrum ieiunium sit in praecepto

ARTICLE 3
Whether fasting is a matter of precept ?

ARTICLE 3
Le jeûne est-il de précepte ?

TIẾT 3
Sự ăn chay nằm trong giới mệnh ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in praecepto. Praecepta enim non dantur de operibus supererogationum, quae cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin,

Objections 1. It would seem that fasting is not a matter of precept. For precepts are not given about works of supererogation which are a matter of counsel. Now fasting is a work of supererogation: else it would have

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, les préceptes ne portent pas sur les oeuvres surérogatoires, qui tombent sous le conseil. Or le jeûne est une oeuvre surérogatoire; autrement, il devrait être observé partout et

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ăn chay không nằm trong giới mệnh. Các giới mệnh không liên hệ với các công việc làm quá bổn phận; và các công việc làm quá bổn phận quy về lời khuyên. Mà sự ăn chay là công việc làm quá bổn phận; giả như cách khác, nó phải

ubique et semper aequaliter esse observandum. Ergo ieiunium non cadit sub praecepto.

PRAETEREA, quicumque transgreditur praeceptum peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in praecepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent. Per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod ab ipsa Dei sapientia, homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent. Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum, dicit enim Augustinus, in libro ad inquisitiones Ianuarii, quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub praecepto institui.

SED CONTRA est quod Hieronymus, ad Lucinum, dicit, de ieiuniis loquens, unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur. Ergo ieiunium est in praecepto.

RESPONDEO dicendum quod sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem quod ieiunium utile est et ad deletionem et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad praedicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub praecepto legis naturae. Sed determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi Christiani, cadit sub praecepto iuris positivi quod est a praelatis Ecclesiae institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiae, aliud, naturae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ieiunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed quiddam poenale. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem

to be equally observed at all places and times. Therefore fasting is not a matter of precept.

2. Further, whoever infringes a precept commits a mortal sin. Therefore if fasting were a matter of precept, all who do not fast would sin mortally, and a widespreading snare would be laid for men.

3. Further, Augustine says (De Vera Relig. 17) that "the Wisdom of God having taken human nature, and called us to a state of freedom, instituted a few most salutary sacraments whereby the community of the Christian people, that is, of the free multitude, should be bound together in subjection to one God." Now the liberty of the Christian people seems to be hindered by a great number of observances no less than by a great number of sacraments. For Augustine says (Ad inquis. Januar., Ep. lv) that "whereas God in His mercy wished our religion to be distinguished by its freedom and the evidence and small number of its solemn sacraments, some people render it oppressive with slavish burdens." Therefore it seems that the Church should not have made fasting a matter of precept.

On the contrary, Jerome (Ad Lucin., Ep. lxxi) speaking of fasting says: "Let each province keep to its own practice, and look upon the commands of the elders as though they were laws of the apostles." Therefore fasting is a matter of precept.

I answer that, Just as it belongs to the secular authority to make legal precepts which apply the natural law to matters of common weal in temporal affairs, so it belongs to ecclesiastical superiors to prescribe by statute those things that concern the common weal of the faithful in spiritual goods. Now it has been stated above (A[1]) that fasting is useful as atoning for and preventing sin, and as raising the mind to spiritual things. And everyone is bound by the natural dictate of reason to practice fasting as far as it is necessary for these purposes. Wherefore fasting in general is a matter of precept of the natural law, while the fixing of the time and manner of fasting as becoming and profitable to the Christian people, is a matter of precept of positive law established by ecclesiastical authority: the latter is the Church fast, the former is the fast prescribed by nature.

Reply to objection 1. Fasting considered in itself denotes something not eligible but penal: yet it becomes eligible in so far as it is useful to some end. Wherefore considered absolutely it is not

toujours de la même façon. Le jeûne ne tombe donc pas sous le précepte.

2. Quiconque transgresse un précepte commet un péché mortel. Donc, si le jeûne était de précepte, tous ceux qui ne jeûnent pas pécheraient mortellement. Ce qui semblerait un immense piège tendu aux hommes.

3. Comme dit S. Augustin, " quand la Sagesse même de Dieu eut assumé l'homme qui nous appela à la liberté, il n'y eut plus qu'un petit nombre de sacrements porteurs de salut, établis comme lien social des peuples chrétiens, c'est-à-dire de la multitude libre soumise au Dieu unique ". Mais la liberté du peuple chrétien ne semble pas moins entravée par la multiplicité des observances que par la multiplicité des sacrements. En effet, S. Augustin dit que " certains chargent de servitudes notre religion elle-même que la miséricorde de Dieu a voulue libre en lui donnant des sacrements très clairs et peu nombreux. " Il semble donc que l'Église n'a pas dû instituer un précepte du jeûne.

En sens contraire, S. Jérôme, à propos des jeûnes, écrit: " Que chaque province abonde dans son sens et estime les préceptes des Anciens comme des lois apostoliques. "

Réponse : De même qu'il appartient aux princes séculiers de promulguer des lois précisant le droit naturel en ce qui concerne le bien commun dans le domaine temporel, de même il appartient aux prélats ecclésiastiques de prescrire par des décrets ce qui regarde le bien commun des fidèles dans le domaine spirituel. Or, nous avons dit que le jeûne est utile pour expier et réprimer la faute, et pour élever l'esprit aux choses spirituelles. Chacun est ainsi tenu par la raison naturelle de pratiquer le jeûne dans la mesure où cela lui est nécessaire pour obtenir ces résultats. C'est pourquoi le jeûne dans sa raison générale tombe sous le précepte de la loi naturelle. Mais la détermination du temps et du mode pour jeûner selon la convenance et l'utilité du peuple chrétien tombe sous le précepte du droit positif, édicté par les prélats de l'Église. C'est ce qu'on appelle le jeûne ecclésiastique; l'autre est le jeûne naturel.

Solutions 1. En soi, le jeûne ne signifie pas quelque chose d'attrayant, mais quelque chose de pénible. Ce qui le fait choisir, c'est son utilité pour une fin. C'est pourquoi, considéré dans l'absolu,

được tuân giữ khắp nơi và luôn mãi theo cũng một thể cách. Vậy sự ăn chay không nằm trong giới mệnh.

2. Bất cứ ai vi phạm giới mệnh, phạm trọng tội. Vậy, giả như sự ăn chay thuộc về giới mệnh, mọi kẻ không ăn chay hẳn phạm trọng tội. Điều đó xem ra là cái cạm bẫy mênh mông đặt ra cho mọi người.

3. Như thánh Augustinô đã nói (De Vera Relig. 17,34), khi sự khôn ngoan của Thiên Chúa đã làm Người và Con Người kêu gọi chúng ta đến sự tự do, chỉ còn ít bí tích đem lại sự cứu rỗi, được thiết lập như chiếc dây xã hội của dân Kitô giáo, nghĩa là số đông người tự do phục tùng một Thiên Chúa duy nhất. Mà sự tự do của dân Kitô giáo không xem ra ít bị cản trở bởi nhiều sự tuân giữ phức tạp hơn là bởi nhiều các bí tích. Quả thế, thánh Augustinô nói (Epist. 55,19) một số người đã bắt đạo giáo của chúng ta chịu nhiều sự nô lệ mà lòng thương xót của Chúa muốn nó được tự do bằng cách ban bố cho nó các bí tích rõ ràng và ít. Vậy xem ra Hội thánh không nên thiết lập giới mệnh ăn chay.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô (Epist. 71,22) đã viết về các sự ăn chay: "Mỗi tỉnh dồi dào trong sự hiểu biết của mình và coi các giới mệnh của các tiền nhân là các luật của các Tông đồ."

TRẢ LỜI : Cũng như các vua trần gian có bản phận công bố các luật xác định luật tự nhiên về cái gì liên hệ với sự ích lợi chung trong lĩnh vực trần thế; cũng vậy, các Giám mục của Hội thánh có bản phận công bố các sắc chỉ truyền lệnh cái gì liên hệ với sự ích lợi chung của các tín hữu ở lĩnh vực thiêng liêng. Mà, chúng ta đã nói (a.1), sự ăn chay hữu ích để đền tội và kềm chế tội, và để nâng tinh thần lên cao đến với các sự vật thiêng liêng. Như vậy, mỗi người bị bắt buộc bởi lý do tự nhiên phải thi hành sự ăn chay trong mức độ nó cần thiết đối với mình để đạt được các kết quả này. Do đó, sự ăn chay theo yếu tính tổng quát của mình nằm trong giới mệnh của luật tự nhiên. Mà sự định rõ về thời gian và thể cách để ăn chay tùy theo sự thích hợp và lợi ích cho dân Kitô giáo thì nằm trong giới mệnh chế định của Hội thánh đã được các Giám mục công bố. Đó là điều mà người ta gọi là sự ăn chay của Hội thánh; còn sự ăn chay kia là sự ăn chay tự nhiên.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ăn chay tại sự không nói lên một cái gì thích thú hấp dẫn, như một cái gì khó nhọc. Điều làm cho người ta lựa chọn nó, đó là sự ích lợi của nó đối với mục đích. Do đó, được cứu xét cách tuyệt

aliquem. Et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate praecepti, sed est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, ut dicitur Iac. III; tum etiam quia caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret communiter ab omnibus observanda, non quasi praecepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

AD SECUNDUM dicendum quod praecepta quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat; vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui omnino non servant ieiunia Ecclesiae, mortaliter peccant.

binding under precept, but it is binding under precept to each one that stands in need of such a remedy. And since men, for the most part, need this remedy, both because "in many things we all offend" (James 3:2), and because "the flesh lusteth against the spirit" (Gal. 5:17), it was fitting that the Church should appoint certain fasts to be kept by all in common. In doing this the Church does not make a precept of a matter of supererogation, but particularizes in detail that which is of general obligation.

Reply to objection 2. Those commandments which are given under the form of a general precept, do not bind all persons in the same way, but subject to the requirements of the end intended by the lawgiver. It will be a mortal sin to disobey a commandment through contempt of the lawgiver's authority, or to disobey it in such a way as to frustrate the end intended by him: but it is not a mortal sin if one fails to keep a commandment, when there is a reasonable motive, and especially if the lawgiver would not insist on its observance if he were present. Hence it is that not all, who do not keep the fasts of the Church, sin mortally.

il n'est pas nécessité par un précepte; mais il le devient pour celui qui a besoin d'un tel remède. Et comme c'est l'ensemble des hommes qui, le plus souvent, a besoin d'un tel remède, parce qu'" à maintes reprises nous commettons des écarts, tous sans exception ", selon S. Jacques (3, 2) et parce que " la chair convoite contre l'esprit ", selon S. Paul (Ga 5, 17), il était bon que l'Église instituât des jeûnes à observer communément par tous. Ce faisant, elle n'a pas placé sous le précepte ce qui appartient simplement au surérogatoire, mais elle a déterminé dans le particulier ce qui était nécessaire en général.

2. Les préceptes qui sont proposés par mode de décret général n'obligent pas tout le monde de la même façon, mais selon ce qui est requis pour la fin que se propose le législateur. Si quelqu'un, en transgressant le décret, méprise l'autorité qui l'a établi, ou s'il le transgresse de telle façon que la fin recherchée s'en trouve empêchée, un tel transgresseur pèche mortellement. Mais si pour une cause raisonnable quelqu'un n'observe pas le décret, en particulier dans le cas où le législateur, s'il était présent, ne jugerait pas que le décret doive être observé, une telle transgression ne constitue pas un péché mortel. Pour cette raison ceux qui n'observent pas les jeûnes prescrits par l'Église ne pèchent pas tous mortellement.

đối nó không phải là một sự cần thiết do giới mệnh; nhưng nó trở nên cái cần thiết đối với kẻ nào cần đến vị thuốc như vậy. Và bởi vì nhân loại nói chung rất năng cần đến thuốc như thế bởi vì chúng ta, tất cả không trừ ai, đi sai đường lạc lối nhiều lần như thánh Giacôbê (3,2) xác nhận, và bởi vì xác thịt ham muốn chống lại tinh thần như lời thánh Phaolô minh chứng (Gl 5,17), nên Hội thánh lập ra các sự ăn chay phải tuân giữ chung cho mọi người, là điều rất tốt. Khi làm như vậy, Hội thánh không đặt vào giới mệnh điều chỉ là công việc làm quá bổn phận; nhưng Hội thánh đã định rõ trong đặc thù cái gì đã cần thiết cách tổng quát.

2. Các giới mệnh đưa ra theo thể cách sắc chỉ tổng quát, không bắt buộc mọi người cũng một thể cách, nhưng tùy theo điều cần thiết đối với mục đích mà nhà lập pháp đã đề xướng. Nếu người nào, vi phạm sắc chỉ, khinh dể quyền bính đã thiết lập sắc chỉ ấy, hoặc vi phạm nó theo một thể cách ngăn trở mục đích đã được nhắm, người vi phạm nó theo một thể cách ngăn trở mục đích đã được nhắm, người vi phạm đó phạm trọng tội. Còn nếu vì một nguyên nhân hợp lý, người nào không tuân giữ sắc chỉ, một cách đặc thù, trong trường hợp mà nhà lập pháp, giả như hiện diện, hẳn không phán đoán sắc chỉ đó phải được tuân giữ, việc vi phạm như thế không gây nên trọng tội. Vì lý do này, những kẻ không tuân giữ, việc vi phạm như thế không gây nên trọng tội. Vì lý do này, những kẻ không tuân giữ các sự ăn chay Giáo hội đã truyền dạy thì không phải tất cả mọi người đều phạm trọng tội.

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his quae neque sanctarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt. Ieiunia vero quae sunt in praecepto, sunt in Conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiae roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali; de qua dicitur, Galat. V, vos autem, fratres, in libertatem vocati estis, tantum, ne libertatem detis in occasionem carnis.

Reply to objection 3. Augustine is speaking there of those things "that are neither contained in the authorities of Holy Scripture, nor found among the ordinances of bishops in council, nor sanctioned by the custom of the universal Church." On the other hand, the fasts that are of obligation are appointed by the councils of bishops and are sanctioned by the custom of the universal Church. Nor are they opposed to the freedom of the faithful, rather are they of use in hindering the slavery of sin, which is opposed to spiritual freedom, of which it is written (Gal. 5:13): "You, brethren, have been called unto liberty; only make not liberty an occasion to the flesh."

3. S. Augustin parle ici de choses " qui ne sont pas contenues dans les textes de la Sainte Écriture, qui ne se trouvent pas non plus dans les décrets des conciles épiscopaux, et qui ne sont pas sanctionnées par la coutume de l'Église universelle ". Mais les jeûnes de précepte sont établis dans les conciles épiscopaux et confirmés par la coutume de l'Église universelle. Et ils ne sont pas contraires à la liberté du peuple fidèle, mais bien plutôt utiles pour empêcher la servitude du péché qui s'oppose à la liberté de l'esprit, à cette liberté dont parle S. Paul (Ga 5, 13): " Vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair. "

3. Thánh Augustinô (Epist. 55,19) ở đây nói về những điều không được chứa đựng trong bản văn của Kinh thánh, cũng không gặp ở trong các sắc chỉ của các Hội đồng Giám mục, và cũng không được thừa nhận do tập tục của Giáo hội phổ quát. Nhưng các sự ăn chay do giới mệnh đã được thiết lập trong các hội đồng Giám mục và đã được củng cố do tập tục của Hội thánh phổ quát. Và chúng nó không trái ngược với sự tự do của dân Tín hữu; song đúng hơn là hữu ích để ngăn cản sự nô lệ tội lỗi đối lập với sự tự do của tinh thần, sự tự do mà thánh Phaolô (Gl 5,13) đã đề cập đến: “Hỡi anh em, anh em đã được kêu gọi để được tự do, nhưng đừng lấy nê tự do mà sống theo xác thịt.”

ARTICULUS 4
Utrum omnes ad ieiunia ecclesiae teneantur

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesiae teneantur. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut Dei praecepta, secundum illud Lucae X, qui vos audit, me audit. Sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes

ARTICLE 4
Whether all are bound to keep the fasts of the Church ?

Objections 1. It would seem that all are bound to keep the fasts of the Church. For the commandments of the Church are binding even as the commandments of God, according to Lk. 10:16, "He that heareth you heareth Me." Now all are bound to

ARTICLE 4
Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte ?

Objections 1. Il semble que tous sont tenus aux jeûnes de l'Église. En effet, les préceptes de l'Église obligent comme les préceptes de Dieu; il est dit en S. Luc (10, 16): " Qui vous écoute, m'écoute. " Or tous sont tenus d'observer les préceptes de Dieu. Donc tous sont

TIẾT 4
Phải chăng một số người được miễn tuân giữ giới mệnh này ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tất cả mọi người đều bị bắt buộc ăn chay của luật Hội thánh. Các giới mệnh của Hội thánh bắt buộc như các giới mệnh của Thiên Chúa, chúng ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (10,16): “Ai nghe các con, thì nghe Ta.” Mà tất cả mọi người đều bị bắt

tenentur ad servanda ieiunia quae sunt ab Ecclesia instituta.

PRAETEREA, maxime videntur excusari pueri a ieiunio, propter aetatem. Sed pueri non excusantur, dicitur enim Ioel II, sanctificate ieiunium. Et postea sequitur, congregate parvulos et sugentes ubera, ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

PRAETEREA, spiritualia sunt temporalibus praeferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale, peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiae, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiae praetermittenda propter peregrinationem vel corporalia opera.

PRAETEREA, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per apostolum, II ad Cor. IX. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare, propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

SED CONTRA, videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Praecepta enim Ecclesiae non obligant contra doctrinam Christi. Sed dominus dixit, Lucae V, quod non possunt filii sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus. Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans, unde dominus dicit, Matth. ult., ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Ergo iusti ex statuto Ecclesiae non obligantur ad ieiunandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur quod observantiae statuti repugnet, non intendit talem legislator, ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est distinctio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente; vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad

keep the commandments of God. Therefore in like manner all are bound to keep the fasts appointed by the Church.

2. Further, children especially are seemingly not exempt from fasting, on account of their age: for it is written (Joel 2:15): "Sanctify a fast," and further on (Joel 2:16): "Gather together the little ones, and them that suck the breasts." Much more therefore are all others bound to keen the fasts.

3. Further, spiritual things should be preferred to temporal, and necessary things to those that are not necessary. Now bodily works are directed to temporal gain; and pilgrimages, though directed to spiritual things, are not a matter of necessity. Therefore, since fasting is directed to a spiritual gain, and is made a necessary thing by the commandment of the Church, it seems that the fasts of the Church ought not to be omitted on account of a pilgrimage, or bodily works.

4. Further, it is better to do a thing willingly than through necessity, as stated in 2 Cor. 9:7. Now the poor are wont to fast through necessity, owing to lack of food. Much more therefore ought they to fast willingly.

On the contrary, It seems that no righteous man is bound to fast. For the commandments of the Church are not binding in opposition to Christ's teaching. But our Lord said (Lk. 5:34) that "the children of the bridegroom cannot fast whilst the bridegroom is with them." Now He is with all the righteous by dwelling in them in a special manner, wherefore our Lord said (Mat. 28:20): "Behold I am with you ... even to the consummation of the world." Therefore the righteous are not bound by the commandment of the Church to fast.

I answer that, As stated above (FS, Q[90], A[2]; FS, Q[98], AA[2],6), general precepts are framed according to the requirements of the many. Wherefore in making such precepts the lawgiver considers what happens generally and for the most part, and he does not intend the precept to be binding on a person in whom for some special reason there is something incompatible with observance of the precept. Yet discretion must be brought to bear on the point. For if the reason be evident, it is lawful for a man to use his own judgment in omitting to fulfil the precept, especially if custom be in his favor, or if it be difficult for him to have recourse to superior authority. on the other hand, if the reason be doubtful, one should have

tenus semblablement d'observer les jeûnes institués par l'Église.

2. Ce sont surtout les enfants qui sembleraient devoir être dispensés du jeûne, à cause de leur âge. Or les enfants ne sont pas dispensés, si l'on en croit Joël (2, 15): " Prescrivez un jeûne ", écrit-il et un peu plus loin il ajoute: " Réunissez les petits enfants, ceux qu'on allaite au sein. " Tous les autres sont donc bien plus tenus aux jeûnes.

3. Le spirituel doit être préféré au temporel, et le nécessaire à ce qui ne l'est pas. Mais les travaux manuels sont ordonnés à un profit temporel; et un voyage, même s'il est ordonné à des choses spirituelles, n'est pas de l'ordre du nécessaire. Puisque le jeûne est ordonné à l'utilité spirituelle et tient sa nécessité d'un décret de l'Église, il semble qu'on ne doive pas s'abstenir des jeûnes d'Église à cause d'un voyage ou de travaux manuels.

4. On doit davantage agir de sa propre volonté que par nécessité, selon S. Paul (2 Co 9, 7). Mais les pauvres ont l'habitude de jeûner par nécessité, à cause du manque de nourriture. Ils doivent donc beaucoup plus encore jeûner de leur propre volonté.

En sens contraire, il semble qu'aucun juste ne soit tenu de jeûner. En effet, les préceptes de l'Église n'obligent pas à l'encontre de la doctrine du Christ. Mais le Seigneur a dit en S. Luc (5, 34): " Les compagnons de l'époux ne peuvent pas jeûner pendant que l'époux est avec eux. " Or il est avec tous les justes, puisqu'il habite spirituellement en eux; c'est pourquoi il a dit en S. Matthieu (28, 20): " Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. " Ainsi donc les prescriptions de l'Église n'obligent pas les justes à jeûner.

Réponse : On l'a dit précédemment, les prescriptions communes sont proposées selon qu'elles conviennent à la multitude. C'est pourquoi, en les édictant, le législateur considère ce qui a lieu communément et dans la plupart des cas. Mais si, pour un motif spécial on trouve chez quelqu'un un empêchement à l'observance de la loi, l'intention du législateur n'est pas de l'y obliger. Cependant une distinction est à faire. Si l'empêchement est évident, on peut licitement par soi-même se dispenser d'observer la prescription, surtout dans le cas où une coutume intervient, ou bien si l'on ne peut pas facilement recourir au supérieur. Mais si l'empêchement est douteux, on

buộc tuân giữ các giới mệnh của Thiên Chúa. Vậy mọi người cũng bị bắt buộc tuân giữ luật ăn chay đã do Hội thánh thiết lập.

2. Xem ra nhất là các trẻ con được miễn khỏi ăn chay, vì tuổi tác của chúng. Mà các trẻ con không được miễn khỏi ăn chay, nếu người ta tin tưởng ở tiên tri Gioen (2,15): "Hãy ra lệnh ăn chay", và tiên tri đã viết tiếp theo đó: "Hãy tập họp các trẻ con, những kẻ còn bú." Vậy tất cả các người khác càng bị bắt buộc ăn chay hơn.

3. Cái thiêng liêng đã được quý chuộng hơn cái trần thế, và cái cần thiết phải được yêu chuộng hơn cái không cần thiết. Mà các công việc làm chân tay được sắp đặt vì lợi ích trần thế, một cuộc đi đàng, mặc dầu nó được sắp đặt đối với các sự vật thiêng liêng, vẫn không thuộc trật tự cái cần thiết. Bởi vì sự ăn chay được sắp đặt để được lợi ích thiêng liêng và đã trở nên cần thiết do sắc chỉ Tòa Thánh, thì xem ra người ta không được bỏ ăn chay của Hội thánh vì lý do đi đàng hoặc các công việc chân tay.

4. Người ta phải hành động nhiều do ý chí riêng của mình hơn là do sự cần thiết theo lời dạy của thánh Phaolô (2Cr 9,7). Mà các người nghèo khó có tập quán ăn chay do sự cần thiết, và thiếu lương thực. Vậy họ còn phải ăn chay nhiều hơn do ý chí riêng của họ.

TRÁI LẠI, Xem ra không người công chính nào bị bắt buộc ăn chay. Quả thế, các giới mệnh của Hội thánh không bắt buộc trái ngược với giáo lý của Chúa Kitô. Mà Chúa Kitô đã phán trong Phúc âm thánh Luca (5,34): "Các ông có thể bắt khách đám cưới ăn chay, khi tân lang còn ở với họ không?" Mà Ngài ở với mọi người công chính, bởi vì Ngài ở cách thiêng liêng nơi họ, do đó, Ngài đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô (28,20): "Và này Ta sẽ ở với các ngươi mọi ngày cho đến tận thế." Như vậy các lệnh truyền của Hội thánh không bắt buộc các người công chính ăn chay.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (I-II, Q.96, a.6), các lệnh truyền chung được đưa ra tùy theo chúng nó thích hợp với số nhiều người. Do đó, khi công bố các lệnh truyền, nhà lập pháp xem xét cái gì xảy ra cách chung chung và trong phần nhiều các trường hợp. Còn nếu vì một lý do đặc biệt người ta gặp thấy ở nơi người nào có sự ngăn trở đối với sự tuân theo luật, ý định của nhà lập pháp không bắt buộc ở đó. Tuy nhiên, người ta phải phân biệt, nếu sự ngăn trở hiển hiện, người ta một cách hợp pháp tự mình miễn cho mình khỏi tuân giữ lệnh truyền, nhất là trong trường hợp có sự can thiệp của tập tục, hoặc người ta không thể dễ dàng đi gặp Bề trên; còn nếu sự ngăn trở đáng ngờ vực, người ta phải đến gặp Bề trên có

superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praecepta Dei sunt praecepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiae sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiae. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

AD SECUNDUM dicendum quod in pueris est maxime evidens causa non ieiunandi, tum propter debilitatem naturae, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus, secundum modum suae aetatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris, etiam pueris ieiunia indicuntur, sicut etiam de iumentis legitur Ionae III, homines et iumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.

AD TERTIUM dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui, absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae ieiunia praetermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi et magnas diaetas faciendi; vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; et simul cum hoc non possunt Ecclesiae ieiunia observari, non obligatur homo ad ieiunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris

recourse to the superior who has power to grant a dispensation in such cases. And this must be done in the fasts appointed by the Church, to which all are bound in general, unless there be some special obstacle to this observance.

Reply to objection 1. The commandments of God are precepts of the natural law, which are, of themselves, necessary for salvation. But the commandments of the Church are about matters which are necessary for salvation, not of themselves, but only through the ordinance of the Church. Hence there may be certain obstacles on account of which certain persons are not bound to keep the fasts in question.

Reply to objection 2. In children there is a most evident reason for not fasting, both on account of their natural weakness, owing to which they need to take food frequently, and not much at a time, and because they need much nourishment owing to the demands of growth, which results from the residuum of nourishment. Wherefore as long as the stage of growth lasts, which as a rule lasts until they have completed the third period of seven years, they are not bound to keep the Church fasts: and yet it is fitting that even during that time they should exercise themselves in fasting, more or less, in accordance with their age. Nevertheless when some great calamity threatens, even children are commanded to fast, in sign of more severe penance, according to Jonah 3:7, "Let neither men nor beasts ... taste anything ... nor drink water."

Reply to objection 3. Apparently a distinction should be made with regard to pilgrims and working people. For if the pilgrimage or laborious work can be conveniently deferred or lessened without detriment to the bodily health and such external conditions as are necessary for the upkeep of bodily or spiritual life, there is no reason for omitting the fasts of the Church. But if one be under the necessity of starting on the pilgrimage at once, and of making long stages, or of doing much work, either for one's bodily livelihood, or for some need of the spiritual life, and it be impossible at the same time to keep the fasts of the Church, one is not bound to fast: because in ordering fasts the Church would not seem to have intended to prevent other pious and more necessary undertakings. Nevertheless, in such cases one ought seemingly, to seek the superior's dispensation; except

doit recourir au supérieur qui a pouvoir de dispenser en de tels cas. Telle est la conduite à tenir dans les jeûnes institués par l'Église: tous y sont communément obligés, à moins que ne se présente quelque empêchement particulier.

Solutions 1. Les préceptes de Dieu sont des commandements de droit naturel, qui sont en eux-mêmes nécessaires au salut. Mais les prescriptions de l'Église concernent des choses qui, par soi, ne sont pas nécessaires au salut, mais ne le sont que par l'institution de l'Église. C'est pourquoi il peut y avoir des empêchements à cause desquels on n'est pas tenu d'observer les jeûnes ecclésiastiques.

2. Chez les enfants se trouve un motif tout à fait évident de ne pas jeûner, à cause de la faiblesse de leur nature qui fait qu'ils ont besoin d'une nourriture fréquente et qui ne soit pas prise trop abondamment à la fois, et aussi à cause du besoin qu'ils ont de beaucoup de nourriture, nécessaire à la croissance que procure le surplus des aliments. C'est pourquoi, aussi longtemps qu'ils se trouvent dans la période de la croissance, qui se poursuit chez la plupart jusqu'à la vingt et unième année révolue, ils ne sont pas tenus à observer les jeûnes d'Église. Il convient cependant que, même pendant cette période, ils s'exercent à jeûner plus ou moins à la mesure de leur âge. Parfois cependant, sous la menace d'une grande calamité et en signe d'une pénitence plus sévère, les jeûnes sont prescrits même aux enfants. C'est ainsi que dans le livre de Jonas (3, 7), on les prescrit même pour le bétail: " Hommes et bêtes, gros et petit bétail ne goûteront rien, ne mangeront pas et ne boiront pas d'eau. "

3. En ce qui concerne les voyageurs et les travailleurs manuels, il semble qu'il faille distinguer. Si le voyage et le travail peuvent être aisément différés ou diminués sans détriment pour le bien du corps et la situation extérieure que requiert la conservation de la vie corporelle et spirituelle, alors les jeûnes d'Église ne doivent pas être supprimés. Mais s'il y a nécessité de partir immédiatement pour un voyage et d'accomplir de grandes étapes, ou de travailler beaucoup pour les besoins du corps ou pour ceux de l'esprit, et qu'en même temps les jeûnes d'Église ne puissent être observés, on n'est pas obligé de jeûner; il ne semble pas en effet que l'intention de l'Église, en instituant des jeûnes, ait été d'empêcher d'autres oeuvres bonnes et plus nécessaires. Il semble pourtant, en pareil cas, qu'il faille recourir à la dispense du supérieur, à moins que peut-être

quyền miễn trong các trường hợp như thế. Đó là thái độ và đường lối phải tuân theo trong các sự ăn chay đã do Hội thánh thiết lập: tất cả mọi người bị bắt buộc cách chung phải giữ chay, trừ phi xuất hiện một sự ngăn trở đặc thù nào.

GIẢI ĐÁP 1. Các giới mệnh của Thiên Chúa là những lệnh truyền của luật tự nhiên: chúng nó tại sự cần thiết cho sự cứu rỗi; còn các lệnh truyền của Hội thánh liên hệ với các sự vật cách nguyên thường không cần thiết cho sự cứu rỗi; nhưng chúng nó chỉ cần thiết do quy chế của Hội thánh. Do đó, có thể xảy ra các sự ngăn trở mà do các sự ngăn trở này người ta không bị bắt buộc tuân giữ sự ăn chay của Hội thánh.

2. Ở nơi các trẻ con, có lý do hoàn toàn hiển hiện không ăn chay, vì sự yếu đuối thuộc về bản tính của chúng, khiến chúng cần đến ăn uống và không được ăn uống nhiều mỗi lần; và như vậy, chúng cần ăn nhiều để tăng trưởng do sự ăn nhiều. Do đó, bao lâu chúng còn ở trong giai đoạn tăng trưởng, thường kéo dài đến 21 tuổi trọn, chúng không bị bắt buộc giữ chay Hội thánh. Tuy nhiên, trong thời gian đó, chúng nên tập ăn chay ít nhiều theo mức độ tuổi tác của mình. Tuy nhiên, đôi khi, vì sự ngăm đe của một tai họa lớn lao và vì dấu hiệu ăn năn đền tội nghiêm nhặt hơn, các sự ăn chay cũng bắt buộc các trẻ con. Chính như thế mà trong sách tiên tri Gioen (3,7) người ta ra lệnh ăn chay ngay cho súc vật: "Người và súc vật, súc vật lớn cũng như súc vật nhỏ không nếm chi cả, không ăn cũng không uống nước."

3. Còn về điều liên hệ với kẻ đi đàng và những kẻ lao động chân tay, xem ra người ta phải phân biệt nếu như việc đi đàng và công việc chân tay có thể triển hoãn dễ dàng hoặc giảm bớt mà không có thiệt hại cho sự lợi ích của thân thể hoặc cho trạng huống bên ngoài đòi phải có do sự bảo tồn sự sống phần xác và sự sống thiêng liêng, trong trường hợp này, người ta không được bỏ sự ăn chay của Hội thánh; còn nếu có sự cần thiết phải trẩy đi ngay trong một cuộc hành trình và hoàn thành các trạm nghỉ lớn, hoặc phải làm việc nhiều cho các nhu yếu của thân thể hoặc các nhu yếu của tinh thần, mà đồng thời người ta không thể giữ chay của Hội thánh, người ta không bị bắt buộc ăn chay; thực thế, ý định của Hội thánh khi thiết lập việc ăn chay, không dám ngăn cản các công việc lành khác và các công việc cần thiết hơn khác. Tuy nhiên, trong trường hợp như vậy, người ta phải nhờ đến sự miễn của Bề trên, trừ phi có tập tục tiến hành như vậy, bởi vì do sự thinh lặng của

dispensationem, nisi forte ubi ita est consuetum; quia ex hoc ipso quod praelati dissimulant, videntur annuere.

4 AD QUARTUM dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis Ecclesiae. A quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

AD QUINTUM dicendum quod illud verbum domini tripliciter potest exponi. Uno modo, secundum Chrysostomum, qui dicit quod discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur, et ideo, in praesentia corporali Christi, erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate ieiunii exercendi. Et secundum hoc, magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in ieiuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua. Alio modo potest dici, secundum Hieronymum, quod dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat dominus quod apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi. Tertio modo, secundum Augustinum, qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur filii sponsi, unde ubi Lucas dicit, non possunt filii sponsi ieiunare, Matthaeus dicit, non possunt filii sponsi lugere. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensae. Et tale ieiunium convenit perfectis.

perhaps when the above course is recognized by custom, since when superiors are silent they would seem to consent.

Reply to objection 4. Those poor who can provide themselves with sufficient for one meal are not excused, on account of poverty, from keeping the fasts of the Church. On the other hand, those would seem to be exempt who beg their food piecemeal, since they are unable at any one time to have a sufficiency of food.

Reply to objection 5. This saying of our Lord may be expounded in three ways. First, according to Chrysostom (Hom. xxx in Matth.), who says that "the disciples, who are called children of the bridegroom, were as yet of a weakly disposition, wherefore they are compared to an old garment." Hence while Christ was with them in body they were to be fostered with kindness rather than drilled with the harshness of fasting. According to this interpretation, it is fitting that dispensations should be granted to the imperfect and to beginners, rather than to the elders and the perfect, according to a gloss on Ps. 130:2, "As a child that is weaned is towards his mother." Secondly, we may say with Jerome that our Lord is speaking here of the fasts of the observances of the Old Law. Wherefore our Lord means to say that the apostles were not to be held back by the old observances, since they were to be filled with the newness of grace. Thirdly, according to Augustine (De Consensu Evang. ii, 27), who states that fasting is of two kinds. one pertains to those who are humbled by disquietude, and this is not befitting perfect men, for they are called "children of the bridegroom"; hence when we read in Luke: "The children of the bridegroom cannot fast," we read in Mat. 9:15: "The children of the bridegroom cannot mourn." The other pertains to the mind that rejoices in adhering to spiritual things: and this fasting is befitting the perfect.

existe la coutume de procéder ainsi; car du silence même de l'autorité on peut déduire qu'elle y consent.

4. Les pauvres qui ont assez de ressources pour faire un seul repas suffisant ne sont pas dispensés des jeûnes d'Église en raison de leur pauvreté. En semblent excusés cependant ceux qui, en mendiant, reçoivent morceau par morceau et ne peuvent obtenir en une fois une réfection suffisante.

5. Cette parole du Seigneur peut être interprétée de trois manières: l° Selon Chrysostome, les disciples qui sont appelés " compagnons de l'époux étaient encore trop faiblement disposés "; aussi les compare-t-on à un " Vieux vêtement ". C'est pourquoi, tant que le Christ était corporellement présent, il valait mieux les encourager par une certaine douceur que les exercer par les austérités du jeûne. De ce point de vue il convient mieux de dispenser du jeûne les imparfaits et les novices que les anciens et les parfaits, comme le montre la Glose sur ce verset du Psaume (131, 2): " Comme l'enfant sevré près de sa mère. " 2° Selon S. Jérôme, le Seigneur parle ici du jeûne de l'ancienne observance. Le Seigneur veut donc signifier par là que les Apôtres ne devaient plus être tenus aux anciennes observances, eux sur qui devait se répandre la nouveauté de la grâce. 3° Selon S .Augustin ,il y a lieu de distinguer un double jeûne: un jeûne qui appartient à " l'humanité de la détresse ". Celui-là ne convient pas aux parfaits, qui sont appelés " compagnons de l'époux "; c'est pourquoi S. Luc dit (5, 34): " Les compagnons de l'époux ne peuvent pas jeûner ", et S. Matthieu: " Les compagnons de l'époux ne peuvent mener le deuil. " Et un autre jeûne est celui qui appartient à la " joie de l'esprit fixé sur les biens spirituels ". Un tel jeûne convient aux parfaits.

quyền bính, người ta có thể minh định rằng kẻ Bề trên ưng thuận như vậy.

4. Những kẻ nghèo khó có đủ nguồn lợi để dọn một bữa ăn đầy đủ không được miễn khỏi ăn chay Hội thánh vì lý do nghèo khó. Xem ra những người này được miễn ăn chay là những kẻ đi ăn xin, lãnh nhận từng miếng một và không thể một trật thu lượm cho mình được một bữa ăn đầy đủ.

5. Lời Chúa Giêsu đã phán đây có thể chú giải theo ba thể cách: Thứ nhất, theo thánh Chrysôstômô (In Matth. Hom.30), các môn đệ được gọi là các người bạn hữu của chàng rể còn quá yếu đuối, như vậy người ta so sánh họ với áo cũ. Do đó, bao lâu Chúa Kitô còn hiện diện với họ cách hữu hình, điều tốt là khích lệ họ bằng một sự dịu dàng nào đó hơn là tập luyện họ bằng các sự nghiêm nhặt của sự ăn chay ở phương diện này, việc miễn ăn chay cho những kẻ bất hoàn hảo và những kẻ tập sự thì tốt hơn là miễn ăn chay cho những người đạo cũ và những kẻ hoàn hảo như sách Chú giải chứng tỏ điều đó về lời nói Thánh vịnh (131,2): "Các trẻ con cho thôi bú ở gần mẹ nó." Thứ đến, theo thánh Giêrônimô (Bède in Luc. 2,5), Chúa Giêsu ở đây nói về sự ăn chay theo sự tuân giữ cũ. Chúa Giêsu muốn do đó nói cho biết rằng các Tông đồ không phải tuân giữ các sự tuân giữ cũ, bởi vì quý Ngài phải loan truyền sự mới mẻ của ân sủng. Thứ ba, theo thánh Augustinô (De Confensu Evangelist 2,27), người ta có thể phân biệt hai thứ ăn chay: một thứ ăn chay thuộc về nhân tính khốn nạn. Sự ăn chay đó không thích hợp với những kẻ hoàn hảo được gọi là các bạn hữu của chàng rể; do đó, thánh Luca nói (5,34): "Các bạn hữu của chàng rể không thể ăn chay", và thánh Matthêô nói: "Các bạn hữu của chàng rể không được tang chế." Và một thứ ăn chay thứ hai, đó là sự ăn chay thuộc về "sự vui mừng tinh thần đã được vững chắc trong các sự tốt thiêng liêng." Một sự ăn chay như thế thích hợp cho những người hoàn hảo.

ARTICULUS 5
Utrum determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici. Christus enim legitur, Matth. IV, statim post Baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Ergo et nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua Baptismus Christi celebratur.

PRAETEREA, caeremonialia veteris

ARTICLE 5
Whether the times for the Church fast are fittingly ascribed ?

Objections 1. It would seem that the times for the Church fast are unfittingly appointed. For we read (Mat. 4) that Christ began to fast immediately after being baptized. Now we ought to imitate Christ, according to 1 Cor. 4:16, "Be ye followers of me, as I also am of Christ." Therefore we ought to fast immediately after the Epiphany when Christ's baptism is celebrated.

2. Further, it is unlawful in the

ARTICLE 5
Le temps du jeûne

Objections 1. Il semble que les époques où l'Église prescrit le jeûne soient mal choisies. Nous lisons en effet dans S. Matthieu (4, 2) que le Christ a commencé le jeûne aussitôt après son baptême. Or nous devons imiter le Christ, S. Paul le rappelle (1 Co 4, 16): " Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. " Nous devons donc accomplir le jeûne aussitôt après l'Épiphanie, fête où l'on célèbre le baptême du Christ.

2. Les cérémonies rituelles de la loi

TIẾT 5
Thời gian để ăn chay

VẤN NẠN 1. Xem ra thời gian ăn chay đã không được Hội thánh chỉ định cách tốt đẹp. Chúng ta thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (4,2), Chúa Giêsu đã bắt đầu ăn chay ngay sau khi Ngài chịu phép Rửa. Mà chúng ta phải noi gương Chúa Giêsu như thánh Phaolô đã căn dặn (1Cr 4,16): "Anh em hãy noi gương thầy như thầy noi gương Chúa Kitô." Vậy chúng ta phải hoàn thành việc ăn chay sau lễ Hiển linh, lễ mà người ta cử hành phép Rửa của Chúa Kitô.

2. Các nghi lễ của luật cũ không nên

legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis, dicitur enim Zach. VIII, ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iudae in gaudium et laetitiam, et in solemnitates praeclaras. Ergo ieiunia specialium mensium, quae dicuntur quatuor temporum, inconvenienter in Ecclesia observantur.

PRAETEREA, secundum Augustinum, in libro de consensu Evang., sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis fidelibus imminet ex Christi resurrectione. Ergo in tempore quinquagesimae, in quo Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

SED CONTRA est communis Ecclesiae consuetudo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quod quidem praecipue imminet ante paschalem solemnitatem. In qua et culpae per Baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschae celebratur, quando recolitur dominica sepultura, quia per Baptismum consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom. VI. In festo etiam Paschae maxime oportet mentem hominis per devotionem elevari ad aeternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum, et eadem ratione, in vigiliis praecipuarum festivitatum, in quibus praeparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (in cuius signum, dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus novi testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem), ad quorum susceptionem oportet per ieiunium praeparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lucae VI, quod dominus, ante discipulorum

New Law to observe the ceremonies of the Old Law. Now it belongs to the solemnities of the Old Law to fast in certain particular months: for it is written (Zech. 8:19): "The fast of the fourth month and the fast of the fifth, and the fast of the seventh, and the fast of the tenth shall be to the house of Judah, joy and gladness and great solemnities." Therefore the fast of certain months, which are called Ember days, are unfittingly kept in the Church.

3. Further, according to Augustine (De Consensu Evang. ii, 27), just as there is a fast "of sorrow," so is there a fast "of joy." Now it is most becoming that the faithful should rejoice spiritually in Christ's Resurrection. Therefore during the five weeks which the Church solemnizes on account of Christ's Resurrection, and on Sundays which commemorate the Resurrection, fasts ought to be appointed.

On the contrary, stands the general custom of the Church.

I answer that, As stated above (AA[1],3), fasting is directed to two things, the deletion of sin, and the raising of the mind to heavenly things. Wherefore fasting ought to be appointed specially for those times, when it behooves man to be cleansed from sin, and the minds of the faithful to be raised to God by devotion: and these things are particularly requisite before the feast of Easter, when sins are loosed by baptism, which is solemnly conferred on Easter-eve, on which day our Lord's burial is commemorated, because "we are buried together with Christ by baptism unto death" (Rom. 6:4). Moreover at the Easter festival the mind of man ought to be devoutly raised to the glory of eternity, which Christ restored by rising from the dead, and so the Church ordered a fast to be observed immediately before the Paschal feast; and for the same reason, on the eve of the chief festivals, because it is then that one ought to make ready to keep the coming feast devoutly. Again it is the custom in the Church for Holy orders to be conferred every quarter of the year (in sign whereof our Lord fed four thousand men with seven loaves, which signify the New Testament year as Jerome says): and then both the ordainer, and the candidates for ordination, and even the whole people, for whose good they are ordained, need to fast in order to make themselves ready for the ordination. Hence it is related (Lk. 6:12) that before choosing His disciples our Lord "went out into a mountain to pray": and Ambrose

ancienne ne doivent pas être observées dans la loi nouvelle. Or les jeûnes observés en certains mois déterminés appartiennent aux cérémonies de la loi ancienne, comme on peut le voir en Zacharie (8, 19): " Le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième deviendront pour la maison de Juda allégresse, joie, gais jours de fête. " Ainsi donc les jeûnes appelés jeûnes des Quatre-Temps, prévus à certains mois, ne devraient pas être observés dans l'Église.

3. Selon S. Augustin, de même qu'il y a un jeûne " d'affliction ", de même il y a un jeûne " d'exultation ". Or c'est surtout la résurrection du Christ qui apporte aux fidèles l'exultation spirituelle. C'est donc pendant la cinquantaine pascale, que l'Église solennise à cause de la résurrection du Seigneur, et les dimanches, jours où l'on en fait mémoire, que des jeûnes doivent être prescrits.

En sens contraire, il y a la coutume commune de l'Église.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le jeûne a un double but: la destruction de la faute, et l'élévation de l'esprit vers les réalités d'en haut. C'est pourquoi des jeûnes durent être spécialement prescrits aux moments où il fallait que les hommes se purifient du péché, et que l'esprit des fidèles s'élève vers Dieu par la dévotion. Certes, cela est principalement indiqué avant la solennité pascale. C'est à ce moment que les fautes sont remises par le baptême qui se célèbre solennellement dans la vigile pascale, quand on fait mémoire de la sépulture du Seigneur. Car, dit S. Paul, " par le baptême nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort " (Rm 6, 4). Il faut surtout, dans la fête de Pâques, que l'esprit de l'homme soit élevé par la dévotion vers la gloire de l'éternité, que le Christ a inaugurée a sa résurrection. C'est pourquoi l'Église a décidé qu'il fallait jeûner immédiatement avant la solennité pascale, et pour la même raison à la vigile des fêtes principales, afin de nous préparer à les célébrer dévotement. Pareillement, c'est une coutume de l'Église de conférer les saints ordres quatre fois par an. Pour le symboliser, le Seigneur rassasia de sept pains quatre milliers d'hommes, par quoi est signifiée " l'année du Nouveau Testament ", dit S. Jérôme. A la réception de ces saints ordres il faut que se préparent par le jeûne ceux qui ordonnent, ceux qui vont être ordonnés, et aussi tout le peuple pour l'utilité duquel ils sont ordonnés. C'est pourquoi on lit dans S. Luc (6, 12) que le Seigneur

tuân giữ trong luật mới. Mà các sự ăn chay được tuân giữ trong một số tháng nhất định thuộc về các nghi lễ của luật cũ như người ta trông thấy điều đó trong sách tiên tri Dacaria (8,9): "Việc giữ chay tháng tư, việc giữ chay tháng năm, việc giữ chay tháng bảy và việc giữ chay tháng mười đã trở nên những ngày lễ vui vẻ, vui mừng đối với người Giuđa. Như vậy các sự ăn chay được gọi là ăn chay bốn mùa, được trông thấy trước một số tháng, không nên tuân giữ trong Hội thánh.

3. Theo thánh Augustinô (Ibid.), cũng như có sự ăn chay buồn phiền, cũng vậy có sự ăn chay vui mừng. Mà đó nhất là sự sống lại của Chúa Kitô đem lại cho các tín hữu sự vui mừng thiêng liêng. Vậy chính trong năm mươi ngày Phục sinh mà Giáo hội cử hành trọng thể vì sự sống lại của Chúa Kitô, và các ngày Chúa nhật, là những ngày người ta kính nhớ việc Ngài sống lại, thì các sự ăn chay phải được truyền lệnh.

TRÁI LẠI, Có tập tục chung trong Hội thánh.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 3), sự ăn chay nhắm hai mục đích: sự phá hủy tội lỗi và sự nâng cao tinh thần đến các thực tại ở trên cao. Do đó, các sự ăn chay phải được truyền lệnh vào những lúc mà người ta phải thanh tẩy mình khỏi tội, và tinh thần các tín hữu nhờ lòng sùng mộ, được nâng cao lên với Thiên Chúa. Dĩ nhiên, điều đó một cách chủ yếu được chỉ định trước đại lễ Phục sinh. Chính vào thời gian đó mà tội lỗi được tha thứ bởi phép rửa tội cử hành trọng thể vào ngày áp lễ Phục sinh, khi người ta tưởng nhớ sự an táng với Chúa Kitô. Bởi vì, thánh Phaolô nói, nhờ phép rửa tội, chúng ta được an táng với Chúa Kitô trong sự chết (Rm 6,4). Nhất là trong lễ Phục sinh, tinh thần con người phải được do lòng sùng mộ nâng cao lên tới vinh phúc vĩnh cửu, mà Chúa Kitô đã khai mào do sự sống lại của Ngài. Do đó, Hội thánh đã quyết định phải ăn chay ngay trước lễ Phục sinh, và cũng vì một lý do người ta phải ăn chay vào ngày áp các lễ trọng, ngõ hầu tin tưởng mình cử hành các ngày lễ đó cách sốt sắng. Cũng vậy, Hội thánh có tập tục phong chức thánh bốn lần trong một năm để tượng trưng điều đó, Chúa Giêsu đã dùng bảy chiếc bánh làm cho bốn ngàn đàn ông ăn no nê; do đó, theo lời nói của thánh Giêrônimô (In Evang 1,16) năm của Tân ước được biểu thị. Cho được lãnh nhận các chức thánh này người ta phải dọn mình bằng sự ăn chay: cả những kẻ phong chức và những người sắp được phong chức, cũng như toàn thể dân Chúa, bởi vì những kẻ được phong chức vì sự lợi ích của họ. Do đó, người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Luca (6,12), Chúa Giêsu trước khi chọn các Tông đồ đã lên núi cầu nguyện; về sự việc

electionem, exivit in montem orare, quod exponens Ambrosius, dicit, quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri quando Christus, missurus apostolos, prius oravit? Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex, secundum Gregorium. Prima quidem, quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur, denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta sex dies affligimur, qui sunt ieiunabiles in sex septimanis Quadragesimae, quasi anni nostri decimas Deo damus. Secundum autem Augustinum, additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim iubemur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Creaturae vero visibili debetur quaternarius, propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori. Vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

commenting on these words says: "What shouldst thou do, when thou desirest to undertake some pious work, since Christ prayed before sending His apostles?" With regard to the forty day's fast, according to Gregory (Hom. xvi in Evang.) there are three reasons for the number. First, "because the power of the Decalogue is accomplished in the four books of the Holy Gospels: since forty is the product of ten multiplied by four." Or "because we are composed of four elements in this mortal body through whose lusts we transgress the Lord's commandments which are delivered to us in the Decalogue. Wherefore it is fitting we should punish that same body forty times. or, because, just as under the Law it was commanded that tithes should be paid of things, so we strive to pay God a tithe of days, for since a year is composed of three hundred and sixty-six days, by punishing ourselves for thirty-six days" (namely, the fasting days during the six weeks of Lent) "we pay God a tithe of our year." According to Augustine (De Doctr. Christ. ii, 16) a fourth reason may be added. For the Creator is the "Trinity," Father, Son, and Holy Ghost: while the number "three" refers to the invisible creature, since we are commanded to love God, with our whole heart, with our whole soul, and with our whole mind: and the number "four" refers to the visible creature, by reason of heat, cold, wet and dry. Thus the number "ten" signifies all things, and if this be multiplied by four which refers to the body whereby we make use of things, we have the number forty. Each fast of the Ember days is composed of three days, on account of the number of months in each season: or on account of the number of Holy orders which are conferred at these times.

avant de choisir ses disciples, " s'en alla dans la montagne pour prier "; sur quoi S. Ambroise déclare: " Que convient-il que tu fasses, lorsque tu veux entreprendre quelque pieux ministère? Le Christ, sur le point d'envoyer ses Apôtres, commença par prier. " Quant au nombre des jours du jeûne quadragésimal, S. Grégoire en donne trois raisons: la première, " c'est que le décalogue reçoit son accomplissement des quatre évangiles; mais dix multiplié par quatre égale quarante ". Ou bien, c'est parce que " nous subsistons par quatre éléments dans ce corps mortel par la volonté duquel nous nous opposons aux commandements du Seigneur reçus dans le décalogue. Il est donc juste que nous affligions cette même chair pendant quatre fois dix jours ". - Ou bien, c'est parce que " nous nous efforçons d'offrir ainsi à Dieu la dîme des jours. En effet, puisque l'année comprend trois cent soixante cinq jours, nous nous affligeons pendant trente-six jours ", qui sont les jours de jeûne des six semaines de carême, donnant ainsi à Dieu la dîme de notre année. - S. Augustin ajoute une quatrième raison. Le Créateur est trinité, Père, Fils et Esprit Saint. Par ailleurs le nombre trois convient à la créature spirituelle: nous devons en effet aimer Dieu " de tout notre coeur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ". Et le nombre quatre convient à la créature visible: à cause du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Ainsi donc le nombre dix signifie tout ce qui existe. Si on le multiplie par quatre, qui convient au corps chargé de l'exécution, on obtient quarante. Les jeûnes des Quatre-Temps durent chacun trois jours, soit à cause du nombre des mois se rapportant à chacun de ces temps, soit à cause du nombre des saints ordres qui se confèrent en ces temps.

này, thánh Ambrôxiô đã lên tiếng (In Marc. 8,1), một cách thích hợp: "Ngươi phải làm gì khi ngươi muốn bắt đầu một chức vụ thánh nào?" Chúa Kitô, lúc sắp sai các Tông đồ đi giảng đạo đã bắt đầu bằng sự cầu nguyện. Về số ngày ăn chay bốn mùa, thánh Grêgôriô (In Evang. 1,16) đã đưa ra ba lý do: lý do thứ nhất, đó là Mười điều răn ĐCT lãnh nhận sự hoàn thành của mình từ bốn quyển sách Phúc âm, mà mười nhân bốn thành ra bốn mươi. Hoặc, đó bởi vì chúng ta tồn tại nhờ bốn yếu tố trong thân thể hay chết này. Mà do ý muốn của thân thể này chúng ta đối lập với các lệnh truyền của Chúa Giêsu mà chúng ta đã lãnh nhận từ Mười điều răn ĐCT. Nên một cách chính đáng, chúng ta làm khổ chính cái xác thịt này trong bốn lần mười ngày. Hoặc, đó bởi vì chúng ta cố gắng dâng lên Thiên Chúa như vậy thuế thập phân của các ngày. Quả thế, bởi vì một năm gồm ba trăm sáu mươi lăm ngày, chúng ta làm khổ mình trong ba mươi sáu ngày, đó là những ngày ăn chay trong sáu tuần mùa chay, bằng cách nạp cho Thiên Chúa thuế thập phân trong một năm của chúng ta. Thánh Augustinô (De Doctr. Chryst. 2,16) thêm lý do thứ bốn. Đấng Sáng tạo là ba ngôi, Đức Chúa Cha, Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần. Đàng khác, số ba thích hợp với thụ tạo thiêng liêng; thực thế, chúng ta phải yêu mến Chúa hết lòng, hết linh hồn, và hết tinh thần chúng ta. Và số bốn thích hợp với thụ tạo hữu hình: vì sự nóng và sự lạnh, sự ẩm ướt và sự khô ráo. Như vậy một số người biểu thị tất cả cái gì hiện hữu. Nếu người ta nhân mười với bốn, và số bốn thích hợp cho thân thể có trách nhiệm thi hành, người ta thu được bốn mươi. Việc ăn chay bốn mùa, mỗi mùa kéo dài ba ngày. Hoặc vì số các tháng quy về mỗi mùa trong bốn mùa này, hoặc vì số các chức thánh được phong trong các thời gian này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Christus Baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis Baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante Baptismum suum ieiunaret, sed post Baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum Baptismum.

Reply to objection 1. Christ needed not baptism for His own sake, but in order to commend baptism to us. Wherefore it was competent for Him to fast, not before, but after His baptism, in order to invite us to fast before our baptism.

Solutions 1. Le Christ n'a pas eu besoin du baptême pour lui-même, mais pour nous recommander le baptême. C'est pourquoi il ne convenait pas qu'il jeûnât avant son baptême, mais après, pour nous inviter à jeûner avant notre baptême.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Kitô đã không cần đến phép Rửa cho chính Ngài, nhưng để giới thiệu phép rửa tội cho chúng ta. Do đó, một cách không thích hợp, việc Ngài ăn chay trước khi Ngài chịu phép rửa, nhưng sau khi chịu phép rửa, để mời gọi chúng ta ăn chay trước khi chúng ta chịu phép rửa tội.

AD SECUNDUM dicendum quod Ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudaei, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses, descendens de monte Sina, tabulas legis confregit; et iuxta Ieremiam, muri primum rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud

Reply to objection 2. The Church keeps the Ember fasts, neither at the very same time as the Jews, nor for the same reasons. For they fasted in July, which is the fourth month from April (which they count as the first), because it was then that Moses coming down from Mount Sinai broke the tables of the Law (Ex. 32), and that, according to Jer. 39:2, "the walls of the city were first broken through." In the fifth month,

2. L'Église n'observe les jeûnes des QuatreTemps ni tout à fait dans les mêmes temps que les Juifs, ni non plus pour les mêmes raisons. En effet les Juifs jeûnaient en juillet, qui est le quatrième mois après avril, qu'ils considèrent comme le premier mois de l'année. C'est alors que Moïse, descendant du mont Sinaï, brisa les tables de la Loi (Ex 32, 19), et que, selon Jérémie (52, 6), les remparts de la cité furent forcés pour la première fois. Au

2. Giáo hội không giữ các ngày ăn chay bốn mùa hoàn toàn trong cũng một thời gian như người Do thái, cũng không vì cũng một các lý do. Quả thế, người Do thái ăn chay tháng bảy là tháng thứ bốn sau tháng tư, mà họ coi là tháng thứ nhất của năm. Chính trong trường hợp đó mà Môsê khi xuống khỏi núi Sinai, đã đập vỡ hai phiến đá của luật (Xh 32,19); và theo tiên tri Giêrêmia (52,6), các thành lũy thành Giêrusalem bị phá lần thứ

nos vocatur Augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere, et in hoc mense a Nabuchodonosor, et post a Tito, templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae. In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus, audivit templum esse subversum.

which we call August, they fasted because they were commanded not to go up on to the mountain, when the people had rebelled on account of the spies (Num. 14): also in this month the temple of Jerusalem was burnt down by Nabuchodonosor (Jer. 52) and afterwards by Titus. In the seventh month which we call October, Godolias was slain, and the remnants of the people were dispersed (Jer. 51). In the tenth month, which we call January, the people who were with Ezechiel in captivity heard of the destruction of the temple (Ezech. 4).

cinquième mois, qui chez nous est le mois d'août, lorsque, à cause des explorateurs de la Terre promise, une sédition s'était élevée dans le peuple, ils reçurent l'ordre de ne pas gravir la montagne (Nb 14, 42); c'est en ce mois que le temple de Jérusalem fut incendié par Nabuchodonosor (Jr 52, 12), et ensuite par Titus. Au septième mois, qui est le mois d'octobre, Godolias fut mis à mort, et les restes d'Israël dispersés (Jr 41, 1.10). Au dixième mois, qui chez nous est le mois de Janvier, le peuple, qui se trouvait en captivité avec Ézéchiel, apprit que le Temple avait été renversé (Ez 33, 21).

nhất. Vào tháng năm, mà đối với chúng ta là tháng tám, khi do các người do thám Đất Thiên Chúa hứa, một cuộc nổi loạn xảy ra trong dân, họ được lệnh không được trèo qua núi (Ds 14,42); chính trong tháng này mà đền thờ thành Giêrusalem bị thiêu hủy bởi vua Nabuchodonosor (Gr 52,12), và sau đó bị thiêu hủy bởi Titô. Vào tháng bảy, tức là tháng mười của ta, Godolias bị giết và những người Do thái còn lại bị phân tán (Gr 41,1.10). Vào tháng mười, tức là tháng giêng của ta, dân đang ở lưu đày với tiên tri Êdêkien, hay biết đền thờ bị phá hủy (Ed 33,21).

AD TERTIUM dicendum quod ieiunium exultationis ex instinctu spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub praecepto cadere non debet. Ieiunia ergo quae praecepto Ecclesiae instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod, non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis. In quibus si quis ieiunaret, contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda; vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichaei ieiunant quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes, non essent a peccato immunes, quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit, ad Lucinum, utinam omni tempore ieiunare possimus.

Reply to objection 3. The "fasting of joy" proceeds from the instigation of the Holy Ghost Who is the Spirit of liberty, wherefore this fasting should not be a matter of precept. Accordingly the fasts appointed by the commandment of the Church are rather "fasts of sorrow" which are inconsistent with days of joy. For this reason fasting is not ordered by the Church during the whole of the Paschal season, nor on Sundays: and if anyone were to fast at these times in contradiction to the custom of Christian people, which as Augustine declares (Ep. xxxvi) "is to be considered as law," or even through some erroneous opinion (thus the Manichees fast, because they deem such fasting to be of obligation)-he would not be free from sin. Nevertheless fasting considered in itself is commendable at all times; thus Jerome wrote (Ad Lucin., Ep. lxxi): "Would that we might fast always."

3. Le " jeûne d'exultation " procède d'une inspiration de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de liberté. Pour cette raison ce jeûne ne doit pas tomber sous le précepte. Les jeûnes qui sont institués par un précepte de l'Église sont donc plutôt des " jeûnes d'affliction " qui ne conviennent pas aux jours de joie. C'est pourquoi il n'y a pas de jeûne institué par l'Église pour toute la durée du temps pascal, ni non plus pour les dimanches. Si quelqu'un jeûnait ces jours-là contre la coutume du peuple chrétien, qui, dit S. Augustin " doit être tenue pour loi ", ou encore en commettant une erreur, à la manière des manichéens qui jeûnent en estimant qu'un tel jeûne est nécessaire, celui-là ne serait pas exempt de péché, quoique le jeûne, considéré en lui-même, soit louable en tout temps, comme l'écrit S. Jérôme: " Plût au ciel que nous puissions jeûner en tout temps "

3. Việc ăn chay vui mừng phát xuất bởi sự linh ứng của Chúa Thánh Thần, là Thánh Thần của tự do. Vì lý do này sự ăn chay này không nằm trong giới mệnh. Các ngày ăn chay được Giáo hội thiết lập là những ngày ăn chay khổn khổ không thích hợp với những ngày vui mừng. Do đó, không có sự ăn chay nào được Giáo hội thiết lập suốt trong mùa Phục sinh, cũng không có trong các ngày Chúa nhật. Giả như những người nào ăn chay trong những ngày đó, trái ngược tập tục của dân Kitô giáo, thì theo lời nói của thánh Augustinô (Epist. 36,1), phải được giữ lại cho luật, hoặc họ bị sai lầm theo thể cách những người theo giáo phái Manichée, vì những kẻ theo giáo phái này ăn chay vì nghĩ rằng sự ăn chay như thế là cần thiết, hẳn kẻ đó không khỏi tội, mặc dầu sự ăn chay được cứu xét tại sự thì đáng ca ngợi trong mọi thời gian như thánh Giêrônimô (Epist. 71,22) nói: “ước gì chúng ta có thể ăn chay mọi thời gian.”

ARTICULUS 6
Utrum requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat

ARTICLE 6
Whether it is requisite for fasting that one eat but once ?

ARTICLE 6
Le jeûne exige-t-il un seul repas ?

TIẾT 6
Sự ăn chay đòi phải có một bữa ăn duy nhất ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat. Ieiunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiae, quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

Objections 1. It would seem that it is not requisite for fasting that one eat but once. For, as stated above (A[2]), fasting is an act of the virtue of abstinence, which observes due quantity of food not less than the number of meals. Now the quantity of food is not limited for those who fast. Therefore neither should the number of meals be limited.

Objections 1. Non, semble-t-il. On a dit en effet que le jeûne était un acte de la vertu d'abstinence, qui n'est pas moins concernée par la juste quantité dans la nourriture que par le nombre de repas. Or la quantité de nourriture n'est pas fixée pour ceux qui jeûnent. Le nombre de repas ne doit pas l'être non plus.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Người ta đã nói sự ăn chay là hành động của nhân đức kiêng cữ; Mà nhân đức kiêng cữ không những liên hệ với lượng đúng mức trong đồ ăn mà còn trong số bữa ăn. Và lượng đồ ăn không được ấn định cho những kẻ ăn chay, thì số bữa ăn cũng không được qui định.

PRAETEREA, sicut homo nutritur cibo, ita et potu. Unde et potus ieiunium solvit, propter quod, post potum non possumus Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus, diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

2. Further, Just as man is nourished by meat, so is he by drink: wherefore drink breaks the fast, and for this reason we cannot receive the Eucharist after drinking. Now we are not forbidden to drink at various hours of the day. Therefore those who fast should not be forbidden to eat several times.

2. On se nourrit de boisson aussi bien que d'aliments. C'est pourquoi la boisson rompt le jeûne; ainsi, on ne peut recevoir l'Eucharistie après avoir bu. Or il n'est pas interdit de boire plusieurs fois les jours de jeûne, à différentes heures de la journée. Il ne doit donc pas être interdit non plus de manger plusieurs fois quand on jeûne.

2. Người ta được nuôi sống bằng đồ uống cũng như bằng đồ ăn. Do đó, đồ uống làm mất sự giữ chay. Như vậy, người ta không được chịu Mình Thánh Chúa sau khi uống. Mà Giáo hội không cấm uống nước nhiều lần trong những ngày ăn chay, vào những giờ khác nhau của ngày. Vậy Giáo hội cũng không nên cấm ăn nhiều lần khi ăn chay.

PRAETEREA, electuaria quidam cibi sunt. Quae tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis

3. Further, digestives are a kind of food: and yet many take them on fasting days after eating. Therefore it is not essential to fasting to take

3. Certains remèdes, comme les électuaires, sont des aliments. Beaucoup de personnes en prennent cependant les jours de jeûne après

3. Một số món thuốc, như các thứ thuốc cao, là đồ ăn. Nhiều người vẫn dùng trong những ngày ăn chay sau bữa ăn. Vậy một bữa ăn duy nhất

non est de ratione ieiunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi Christiani.

RESPONDEO dicendum quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest et naturae satisfacere, et tamen concupiscentiae aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiae moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori indiget cibo. Sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

AD SECUNDUM dicendum quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae quod requiritur ad Eucharistiae sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiae, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

AD TERTIUM dicendum quod electuaria, etsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS 7
Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant. Status enim novi testamenti est perfectior quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant usque ad vesperam, dicitur enim Levit. XXIII, sabbatum est, affligetis animas vestras; et postea sequitur,

only one meal.

On the contrary, stands the common custom of the Christian people.

I answer that, Fasting is instituted by the Church in order to bridle concupiscence, yet so as to safeguard nature. Now only one meal is seemingly sufficient for this purpose, since thereby man is able to satisfy nature; and yet he withdraws something from concupiscence by minimizing the number of meals. Therefore it is appointed by the Church, in her moderation, that those who fast should take one meal in the day.

Reply to objection 1. It was not possible to fix the same quantity of food for all, on account of the various bodily temperaments, the result being that one person needs more, and another less food: whereas, for the most part, all are able to satisfy nature by only one meal.

Reply to objection 2. Fasting is of two kinds. One is the natural fast, which is requisite for receiving the Eucharist. This is broken by any kind of drink, even of water, after which it is not lawful to receive the Eucharist. The fast of the Church is another kind and is called the "fasting of the faster," and this is not broken save by such things as the Church intended to forbid in instituting the fast. Now the Church does not intend to command abstinence from drink, for this is taken more for bodily refreshment, and digestion of the food consumed, although it nourishes somewhat. It is, however, possible to sin and lose the merit of fasting, by partaking of too much drink: as also by eating immoderately at one meal.

Reply to objection 3. Although digestives nourish somewhat they are not taken chiefly for nourishment, but for digestion. Hence one does not break one's fast by taking them or any other medicines, unless one were to take digestives, with a fraudulent intention, in great quantity and by way of food.

ARTICLE 7
Whether the ninth hour is suitably fixed for the faster's meal ?

Objections 1. It would seem that the ninth hour is not suitably fixed for the faster's meal. For the state of the New Law is more perfect than the state of the Old Law. Now in the Old Testament they fasted until evening, for it is written (Lev. 23:32): "It is a sabbath ... you shall afflict your souls," and then the text continues: "From evening until evening you shall celebrate your

leur repas. Le repas unique n'est donc pas essentiel au jeûne.

En sens contraire, c'est la coutume générale du peuple chrétien.

Réponse : Le jeûne est institué par l'Église pour réprimer la convoitise, de façon cependant à respecter la nature. L'unique repas semble suffire pour atteindre ce but: l'homme peut à la fois contenter la nature, et réduire la convoitise en diminuant la fréquence des repas. C'est pourquoi, dans sa modération, l'Église a décidé que ceux qui jeûnent mangeraient une seule fois par jour.

Solutions 1. La quantité de nourriture ne pouvait être fixée de façon uniforme pour tous, car les tempéraments sont différents, et il peut se faire que l'un ait besoin de plus de nourriture qu'un autre. Mais dans la plupart des cas tous peuvent satisfaire aux besoins de la nature par un unique repas.

2. Il y a deux sortes de jeûne - le jeûne naturel, qui est exigé pour la réception de l'eucharistie et qui est rompu par l'absorption de toute boisson même l'eau, après quoi on ne peut recevoir l'eucharistie; et le jeûne d'Église, qui est le jeûne de " celui qui jeûne ", et qui est rompu seulement par ce que l'Église avait l'intention d'interdire en instituant le jeûne. Or l'Église n'a pas voulu interdire l'usage de la boisson, qui est prise pour désaltérer le corps et pour aider à la digestion des aliments plutôt que pour se nourrir, encore qu'elle nourrisse aussi d'une certaine façon. - Mais si l'on use de boisson de façon immodérée, on peut pécher et perdre le mérite du jeûne; de même si l'on mange de façon immodérée dans un seul repas.

3. Ces médicaments, même s'ils nourrissent d'une certaine façon, ne sont pas pris principalement pour se nourrir, mais pour faciliter la digestion. Ils ne rompent donc pas le jeûne, pas plus que l'absorption des autres remèdes, à moins qu'on ne les prenne en grande quantité comme un moyen détourné de se nourrir.

ARTICLE 7
L'heure des repas pour ceux qui jeûnent

Objections 1. Avoir fixé le repas à la neuvième heure, pour ceux qui jeûnent, ne semble pas justifié. En effet, le statut du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or dans celui-ci on jeûnait jusqu'au soir. Car il est écrit dans le Lévitique (23, 32): " C'est le sabbat - en jeûnant vous affligerez vos âmes ", et aussitôt après: " Depuis ce soir jusqu'au

không thuộc về yếu tính của sự ăn chay.

TRÁI LẠI, Có tập tục tổng quát của dân Kitô giáo.

TRẢ LỜI : Việc ăn chay đã được Hội thánh thiết lập để kềm chế sự ham muốn, vẫn theo một thể cách tôn trọng bản tính. Một bữa ăn duy nhất xem ra đủ để đạt mục đích này: con người có thể đồng thời làm thỏa mãn bản tính và giảm bớt sự ham muốn bằng cách giảm bớt số bữa ăn. Do đó, trong sự điều hòa của mình, Hội thánh đã quyết định những kẻ ăn chay thì ăn một lần mỗi ngày.

GIẢI ĐÁP 1. Lượng của đồ ăn không thể quyết định cách đồng nhất cho mọi người, bởi vì các tính tình khác nhau, và có thể xảy ra là người này cần đến nhiều đồ ăn hơn người khác. Nhưng trong phần nhiều các trường hợp mọi người có thể thỏa mãn các nhu cầu của bản tính bằng một bữa ăn duy nhất.

2. Có hai thứ ăn chay: sự ăn chay tự nhiên, đòi phải có để rước Mình Thánh Chúa và bị mất chay do việc uống bất cứ đồ uống nào, ngay cả nước lã, sau khi uống như thế người ta không được rước Mình Thánh Chúa, và sự ăn chay của Hội thánh, là sự ăn chay của kẻ ăn chay, và thứ chay này chỉ bị mất chay do các điều Hội thánh có ý cấm đoán khi thiết lập sự ăn chay. Mà Hội thánh không muốn cấm đoán sự dùng đồ uống, vì đồ uống được sử dụng để làm cho thân thể hết khát và trợ giúp các sự tiêu hóa đồ ăn đúng hơn là để cho công việc dinh dưỡng, hoặc dầu nó cũng góp phần dinh dưỡng cách nào đó. Nhưng nếu người ta sử dụng đồ uống một cách vô độ, người ta có thể phạm tội và mất công đức của sự ăn chay; cũng vậy, nếu người ta ăn một cách vô độ trong một bữa ăn duy nhất.

3. Các món thuốc, cho dầu chúng nó dinh dưỡng một cách nào đó, vẫn không được dùng cách chủ yếu để dinh dưỡng, nhưng để làm cho sự tiêu hóa được dễ dàng. Vậy chúng nó không phá hủy thứ chay này, sự uống các món thuốc khác cũng không phá chay, trừ phi người ta uống chúng nó theo lượng to lớn dường như một cách mánh lới để dinh dưỡng.

TIẾT 7
Giờ bữa ăn cho những kẻ ăn chay

VẤN NẠN 1. Việc ấn định bữa ăn vào giờ thứ chín, tức là mười hai giờ trưa của chúng ta, đối với những kẻ ăn chay, xem ra không thích đáng. Chế độ của Tân ước hoàn hảo hơn chế độ của Cựu ước. Mà trong Cựu ước người ta ăn chay cho tới chiều tối. Và có lời ghi chép trong sách Lêvi (23,32): "Đó là ngày hưu lễ đại hưu cho các ngươi: các ngươi sẽ hãm mình, chiều mồng chín tháng ấy, từ

a vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra. Ergo multo magis in novo testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

PRAETEREA, ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto ieiunii.

PRAETEREA, ieiunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II Ethic. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

SED CONTRA est quod Concilium Cabillonense dicit, in Quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ieiunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia iam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo, ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando, inclinato capite, tradidit spiritum. Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud Galat. V, qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod status veteris testamenti comparatur nocti, status vero novi testamenti diei, secundum illud Rom. XIII, nox praecessit, dies autem appropinquavit. Et ideo in veteri testamento ieiunabant usque ad noctem, non autem in novo sabbaths." Much more therefore under the New Testament should the fast be ordered until the evening.

2. Further, the fast ordered by the Church is binding on all. But all are not able to know exactly the ninth hour. Therefore it seems that the fixing of the ninth hour should not form part of the commandment to fast.

3. Further, fasting is an act of the virtue of abstinence, as stated above (A[2]). Now the mean of moral virtue does not apply in the same way to all, since what is much for one is little for another, as stated in Ethic. ii, 6. Therefore the ninth hour should not be fixed for those who fast.

On the contrary, The Council of Chalons says: "During Lent those are by no means to be credited with fasting who eat before the celebration of the office of Vespers," which in the Lenten season is said after the ninth hour. Therefore we ought to fast until the ninth hour.

I answer that, As stated above (AA[1],3,5), fasting is directed to the deletion and prevention of sin. Hence it ought to add something to the common custom, yet so as not to be a heavy burden to nature. Now the right and common custom is for men to eat about the sixth hour: both because digestion is seemingly finished (the natural heat being withdrawn inwardly at night-time on account of the surrounding cold of the night), and the humor spread about through the limbs (to which result the heat of the day conduces until the sun has reached its zenith), and again because it is then chiefly that the nature of the human body needs assistance against the external heat that is in the air, lest the humors be parched within. Hence, in order that those who fast may feel some pain in satisfaction for their sins, the ninth hour is suitably fixed for their meal. Moreover, this hour agrees with the mystery of Christ's Passion, which was brought to a close at the ninth hour, when "bowing His head, He gave up the ghost" (Jn. 19:30): because those who fast by punishing their flesh, are conformed to the Passion of Christ, according to Gal. 5:24, "They that are Christ's, have crucified their flesh with the vices and concupiscences."

Reply to objection 1. The state of the Old Testament is compared to the night, while the state of the New Testament is compared to the day, according to Rom. 13:12, "The night is passed and the day is at hand." Therefore in the Old Testament they fasted until night, soir suivant, vous observerez le repos sabbatique. " Donc, bien davantage encore le jeûne doit, dans le Nouveau Testament, être prescrit jusqu'au soir.

2. Le jeûne institué par l'Église est imposé à tous. Or tous ne peuvent pas de façon précise savoir quelle est la neuvième heure. Il semble donc que la fixation de l'heure ne devrait pas tomber sous le précepte du jeûne.

3. Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence, on l'a dit plus haute. Mais la vertu morale ne, détermine pas le milieu de la même manière pour tous, car, selon Aristote " ce qui est beaucoup pour l'un sera peu pour un autre ". On ne doit donc pas fixer la neuvième heure à ceux qui jeûnent.

En sens contraire, le concile de Chalcédoine déclare que " pendant le carême, on ne doit aucunement considérer que l'on jeûne si l'on mange avant la célébration de l'office de vêpres " qui, pendant le temps du Carême, se dit après none. On doit donc jeûner jusqu'à none.

Réponse : Nous l'avons dit le jeûne est ordonné à l'expiation et à la prévention de la faute. Il faut donc ajouter quelque chose à l'usage commun, sans pour autant accabler par trop la nature. Or c'est une coutume judicieuse et commune pour les hommes de prendre leur repas aux environs de la sixième heure: la digestion semble bien complète, la chaleur naturelle s'est concentrée à l'intérieur en raison du froid de la nuit, le liquide nourricier s'est répandu par tous les membres, aidé en cela par la chaleur du jour jusqu'à la montée du soleil à son zénith; c'est alors aussi que l'organisme a surtout besoin d'être aidé contre la chaleur extérieure de l'air, pour éviter que les humeurs intérieures se dessèchent. C'est pourquoi, afin qu'en jeûnant on éprouve quelque désagrément en expiation de ses fautes, il est convenable de fixer l'heure du repas à la neuvième heure. Cette heure convient aussi au mystère de la passion du Christ, qui s'est accomplie à la neuvième heure, quand, " inclinant la tête, il rendit l'esprit ". En effet ceux qui jeûnent en affligeant leur chair se conforment à la passion du Christ. Comme l'écrit S. Paul (Ga 5, 24): " Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. "

Solutions 1. Le statut de l'Ancien Testament est comparé à la nuit et celui du Nouveau Testament au jour, selon S. Paul (Rm 13, 12): " La nuit est avancée; le jour est tout proche. " C'est pourquoi dans l'Ancien Testament on jeûnait jusqu'à la nuit, mais non dans le chiều hôm trước đến chiều hôm sau các ngươi sẽ nghỉ việc ngày Hưu lễ của các ngươi." Vậy, việc ăn chay trong Tân ước còn phải hơn nữa, tức là bị bắt buộc cho tới chiều tối.

2. Sự ăn chay được Giáo hội thiết lập bắt buộc mọi người. Mà mọi người không thể một cách đích xác biết giờ nào là giờ thứ chín. Vậy xem ra sự quy định giờ không nằm trong giới mệnh ăn chay.

3. Sự ăn chay là hành động của nhân đức kiêng cữ, như người ta đã nói ở trước (a.2). Mà luân đức không xác định điểm trung dung theo cũng một thể cách cho mọi người, bởi vì theo ý kiến của Triết gia (Eth. 6,2), điều nhiều cho người này, ít cho người kia. Vậy người ta không nên xác định giờ thứ chín cho mọi kẻ ăn chay.

TRÁI LẠI, Công đồng Chacédoine (Gratien, Decret. p.III, dist.I, can.50) tuyên bố: trong mùa chay người ta không được coi mình là ăn chay nếu người ta ăn trước khi đọc kinh chiều. Trong mùa chay người ta đọc kinh chiều sau giờ thứ chín. Vậy người ta phải ăn chay cho tới giờ thứ chín.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 3), sự ăn chay được sắp đặt để đền tội và để phòng tội lỗi. Vậy người ta phải thêm cái gì cho sự sử dụng chung, mà không vì đó làm cho bản tính bị khổ quá. Mà tập tục sáng suốt và chung cho mọi người là dùng bữa vào lối giờ thứ sáu: sự tiêu hóa xem ra hoàn toàn, sự nóng tự nhiên tập trung vào bên trong do sự lạnh của đêm tối, chất lỏng nuôi dưỡng đi khắp mọi bộ phận, được trợ giúp trong điều đó bởi sự nóng của ngày cho tới khi mặt trời ở thiên đỉnh, chính trong lúc đó có thể cần đến được trợ giúp chống lại sự nóng bên ngoài của không khí, ngõ hầu tránh cho các thể dịch bên trong khỏi bị khô. Do đó, ngõ hầu khi ăn chay người ta cảm thấy một cái gì khó chịu để đền tội lỗi mình, Hội thánh một cách thích hợp quy định giờ bữa ăn vào giờ thứ chín; giờ này cũng thích hợp với mầu nhiệm Tử nạn của Chúa Kitô, đã hoàn thành vào giờ thứ chín khi Ngài gục đầu xuống phó thác linh hồn. Quả thế, những kẻ ăn chay làm khổ xác thịt mình phù hợp với cuộc tử nạn của Chúa Kitô. Thánh Phaolô đã viết ra điều đó (Gl 5,24): "Những ai thuộc về Đức Kitô thì đã đóng đinh xác thịt vào thập giá, làm một với các sự ham muốn và đam mê của mình."

GIẢI ĐÁP 1. Chế độ của Cựu ước được so sánh với ban đêm và chế độ của Tân ước được sánh với ban ngày theo lời thánh Phaolô (Rm 13,12): "Đêm hầu tàn, ngày sắp đến." Do đó, Cựu ước ăn chay tới ban đêm, chứ không phải Tân ước.

testamento.
AD SECUNDUM dicendum quod ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem, sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.
AD TERTIUM dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus, non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat. Vel, si forte propter infirmitatem vel aetatem aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum praevenirent horam.

but not in the New Testament.
Reply to objection 2. Fasting requires a fixed hour based, not on a strict calculation, but on a rough estimate: for it suffices that it be about the ninth hour, and this is easy for anyone to ascertain.

Reply to objection 3. A little more or a little less cannot do much harm. Now it is not a long space of time from the sixth hour at which men for the most part are wont to eat, until the ninth hour, which is fixed for those who fast. Wherefore the fixing of such a time cannot do much harm to anyone, whatever his circumstances may be. If however this were to prove a heavy burden to a man on account of sickness, age, or some similar reason, he should be dispensed from fasting, or be allowed to forestall the hour by a little.

Nouveau Testament.
2. Cette heure déterminée ne se calcule pas selon un examen précis mais selon une approximation: il suffit en effet qu'elle soit aux environs de la neuvième heure. Et cela, tout le monde peut facilement s'en rendre compte.

3. Une légère différence en plus ou en moins ne saurait faire grand mal. En effet l'intervalle n'est pas bien grand entre la sixième heure, où généralement les hommes prennent leur repas, et la neuvième heure, prescrite pour ceux qui jeûnent. Une telle fixation de temps ne peut donc nuire vraiment, quelle que soit la situation où l'on se trouve. Mais si, à cause de la maladie ou de l'âge ou pour quelque autre cause, un grave dommage devait en résulter, il faudrait alors dispenser du jeûne, ou avancer quelque peu l'heure du repas.

2. Giờ này đã được quyết định không tính theo sự xem xét đích xác, nhưng theo sự ước chừng: quả thế, nó vào lối giờ thứ chín thì đã đủ. Và điều đó, mọi người có thể dễ dàng hiểu biết.

3. Sự khác biệt nhỏ nhoi hơn kém không thể tạo nên một sự xấu lớn. Quả thế, khoảng giữa không phải to lớn lắm ở giữa giờ thứ sáu, là giờ chung chung người ta dùng bữa, và giờ thứ chín được chỉ định cho những kẻ ăn chay. Một sự quyết định về thời gian như thế không thể gây nên thiệt hại thực sự, bất cứ người ta ở vào hoàn cảnh nào. Còn nếu vì bệnh hoạn hoặc vì tuổi tác hoặc vì nguyên nhân nào khác, một sự thiệt hại trầm trọng có thể phát xuất từ đó, trong trường hợp này, người ta có thể miễn ăn chay hoặc dùng bữa sớm hơn chút ít.

ARTICULUS 8
Utrum inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis

ARTICLE 8
Whether it is fitting that those who fast should be bidden to abstain from flesh meat, eggs, and milk foods ?

ARTICLE 8
Les aliments dont il faut s'abstenir

TIẾT 8
Các thức ăn người ta phải kiêng cữ

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Prov. XX, luxuriosa res est vinum; et Ephes. V, nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

Objections 1. It would seem unfitting that those who fast should be bidden to abstain from flesh meat, eggs, and milk foods. For it has been stated above (A[6]) that fasting was instituted as a curb on the concupiscence of the flesh. Now concupiscence is kindled by drinking wine more than by eating flesh; according to Prov. 20:1, "Wine is a luxurious thing," and Eph. 5:18, "Be not drunk with wine, wherein is luxury." Since then those who fast are not forbidden to drink wine, it seems that they should not be forbidden to eat flesh meat.

Objections 1. Il ne semble pas qu'on ait raison d'interdire à ceux qui jeûnent de manger de la viande, des oeufs et du laitage. En effet, on a dit plus haut que le jeûne a été institué pour réprimer les convoitises de la chair. Or l'usage du vin excite davantage à la luxure que l'usage de la viande, d'après les Proverbes (20, 1): " La luxure est dans le vin ! ", et chez S. Paul (Ep 5, 18): " Ne vous enivrez pas de vin: on n'y trouve que libertinage. " Puisque le vin n'est pas interdit à ceux qui jeûnent, il semble donc que l'usage de la viande ne devrait pas être interdit non plus.

VẤN NẠN 1. Xem ra một cách không hợp lý khi cấm kẻ ăn chay không được dùng thịt, trứng và sữa. Như đã nói ở trước (a.6), ăn chay được thiết lập để kềm chế sự ham muốn của xác thịt. Mà sự dùng rượu kích thích sự dâm dục nhiều hơn việc dùng thịt theo sách Cách ngôn (20,1): "Sự dâm dục ở trong rượu", và ở nơi thánh Phaolô (Ep 5,18): "Anh em đừng say rượu; người ta chỉ gặp ở đó sự dâm dục". Bởi vì rượu không bị cấm đoán đối với những kẻ ăn chay, vậy xem ra sự dùng thịt cũng không nên bị cấm đoán.

PRAETEREA, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quaedam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est. Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur usus piscium, ita non debet interdici usus carnium.

2. Further, some fish are as delectable to eat as the flesh of certain animals. Now "concupiscence is desire of the delectable," as stated above (FS, Q[30], A[1]). Therefore since fasting which was instituted in order to bridle concupiscence does not exclude the eating of fish, neither should it exclude the eating of flesh meat.

2. Certains poissons procurent autant de plaisir au goût que certaines viandes. Or la convoitise est un " appétit du délectable ". C'est pourquoi, de même que l'usage du poisson n'est pas interdit dans le jeûne, qui est institué pour refréner la convoitise, de même l'usage de la viande ne doit pas être interdit non plus.

2. Một số cá đem lại sự vui thú cho vị giác cũng như một số thịt. Mà sự ham muốn là một thị dục của cái vui thú (I-II, Q.30, a.1). Do đó, cũng như sự dùng cá không bị cấm đoán lúc ăn chay mà việc ăn chay được thiết lập để kềm chế sự ham muốn, cũng vậy, sự dùng thịt không nên bị cấm đoán.

PRAETEREA, in quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo, pari ratione, in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.
SED CONTRA est communis fidelium consuetudo.
RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis. Quae quidem sunt delectabilium secundum tactum, quae consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos

3. Further, on certain fasting days people make use of eggs and cheese. Therefore one can likewise make use of them during the Lenten fast.
On the contrary, stands the common custom of the faithful.
I answer that, As stated above (A[6]), fasting was instituted by the Church in order to bridle the concupiscences of the flesh, which regard pleasures of touch in connection with food and sex. Wherefore the Church forbade those who fast to partake of those

3. A certains jours de jeûne, certains mangent des oeufs et du fromage. On peut donc également en user pendant le jeûne de carême.
En sens contraire, il y a la coutume générale des fidèles.
Réponse : Nous l'avons dit plus haut, le jeûne a été institué par l'Église pour réprimer les convoitises de la chair. Mais celles-ci portent sur les choses délectables du toucher qui se trouvent dans l'alimentation et dans les rapports sexuels. C'est pourquoi

3. Vào một số ngày ăn chay, một số người ăn trứng và phó mát. Vậy người ta cũng có thể dùng chúng trong những ngày ăn chay mùa chay.

TRÁI LẠI, Chúng ta có tập tục tổng quát của các tín hữu.
TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.6), việc ăn chay đã được Hội thánh thiết lập để kềm chế các sự ham muốn của xác thịt. Mà các sự ham muốn này liên hệ với các sự vật vui thú của xúc giác gặp ở nơi sự ăn uống và trong các sự giao hợp. Do đó, Hội thánh cấm đoán các đồ

Ecclesia ieiunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quae ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum, et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae. Et ideo ab his cibis praecipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

foods which both afford most pleasure to the palate, and besides are a very great incentive to lust. Such are the flesh of animals that take their rest on the earth, and of those that breathe the air and their products, such as milk from those that walk on the earth, and eggs from birds. For, since such like animals are more like man in body, they afford greater pleasure as food, and greater nourishment to the human body, so that from their consumption there results a greater surplus available for seminal matter, which when abundant becomes a great incentive to lust. Hence the Church has bidden those who fast to abstain especially from these foods.

l'Église a interdit les nourritures dont la consommation procure le plus grand plaisir et celles qui excitent le plus au plaisir sexuel. Or telles sont les chairs des animaux qui vivent et respirent sur la terre, et les nourritures qui viennent d'eux, comme les laitages qui proviennent des quadrupèdes, et les oeufs qui proviennent des oiseaux. En effet, comme ces nourritures sont plus proches du corps humain, elles le délectent davantage et elles contribuent davantage à sa réfection. Aussi, quand on s'en nourrit, se produit un plus grand surplus qui se transforme en la matière de la semence, dont la multiplication est le plus grand excitant à la luxure. Voilà pourquoi c'est de ces nourritures surtout que l'Église a prescrit l'abstinence à ceux qui jeûnent.

ăn mà sự dùng chúng nó đem lại sự vui thú lớn nhất và những đồ ăn kích thích nhất sự vui thú tính dục. Và đó là thịt của các thú vật sống động và hô hấp trên đất, và các đồ ăn phát xuất từ chúng nó như các món ăn làm bằng chất sữa phát xuất từ các thú vật bốn chân, và các trứng phát xuất từ các thứ chim. Quả thế, bởi vì các đồ ăn này gần gũi hơn với thân thể nhân loại, chúng nó làm cho thân thể nhân loại được vui thú nhiều hơn và góp phần nhiều hơn vào sự bồi dưỡng nó; như vậy, khi người ta dùng chúng nó, được sản xuất ra một sự dư thùa rất lớn có thể biến thành chất thể cho tinh trùng, mà tinh trùng thêm lên nhiều thì kích thích nhất đối với sự dâm dục. Chính do đó Hội thánh đã ban bố việc kiêng cữ các thức ăn này đối với những người ăn chay.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnium quam vini, vel leguminum, quae sunt inflativa.

Reply to objection 1. Three things concur in the act of procreation, namely, heat, spirit, and humor. Wine and other things that heat the body conduce especially to heat: flatulent foods seemingly cooperate in the production of the vital spirit: but it is chiefly the use of flesh meat which is most productive of nourishment, that conduces to the production of humor. Now the alteration occasioned by heat, and the increase in vital spirits are of short duration, whereas the substance of the humor remains a long time. Hence those who fast are forbidden the use of flesh meat rather than of wine or vegetables which are flatulent foods.

Solutions 1. Trois facteurs concourent à l'acte de la génération: la chaleur, l'élément gazeux et l'élément liquide. A la production de la chaleur contribue surtout le vin et les autres choses qui réchauffent le corps; à la production de l'élément gazeux semble contribuer ce qui provoque un gonflement; mais à la production de l'élément liquide contribue surtout l'usage de la viande qui a un grand pouvoir nutritif. Mais la modification de la chaleur et l'abondance de l'élément gazeux passent rapidement, tandis que la substance de l'élément liquide demeure longtemps. C'est pourquoi l'on interdit davantage à ceux qui jeûnent l'usage de la viande que celui du vin, ou celui des légumes, qui sont des aliments qui gonflent.

GIẢI ĐÁP 1. Ba yếu tố góp phần vào hành động sinh sản: nhiệt, yếu tố có bọt và yếu tố lỏng. Nhất là rượu và các sự vật làm cho ấm thân thể góp phần sinh ra nhiệt; cái gì gây nên sự phồng lên góp phần sản xuất yếu tố có bọt; nhất là sự dùng thịt có năng lực dinh dưỡng lớn góp phần vào sự sản xuất yếu tố lỏng. Mà sự biến đổi của nhiệt và sự dồi dào yếu tố có bọt đi qua mau, đang khi bản thể của yếu tố lỏng tồn tại lâu dài. Do đó, người ta cấm những kẻ ăn chay không được dùng thịt hơn là việc dùng rượu, hoặc dùng các thứ rau, là những thức ăn làm cho phồng lên.

AD SECUNDUM dicendum quod Ecclesia, ieiunium instituens, intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium, quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

Reply to objection 2. In the institution of fasting, the Church takes account of the more common occurrences. Now, generally speaking, eating flesh meat affords more pleasure than eating fish, although this is not always the case. Hence the Church forbade those who fast to eat flesh meat, rather than to eat fish.

2. En instituant le jeûne, l'Église est restée attentive à ce qui arrive le plus communément. Or la viande est généralement un aliment plus agréable que le poisson, bien qu'il en soit autrement chez certaines personnes. C'est pourquoi l'Église a interdit à ceux qui jeûnent de manger de la viande plutôt que de manger du poisson.

2. Khi thiết lập việc ăn chay, Hội thánh đã chủ ý đến cái gì thường xảy ra nhất. Mà thịt một cách tổng quát là thức ăn vui thú hơn cá, mặc dầu có khác đối với một số người; do đó Hội thánh cấm những người ăn chay không được ăn thịt hơn là ăn cá.

AD TERTIUM dicendum quod ova et lacticinia ieiunantibus interdicuntur inquantum sunt animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia, solemnius est quadragesimale ieiunium, tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnium, in ieiunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos, quas quisque

Reply to objection 3. Eggs and milk foods are forbidden to those who fast, for as much as they originate from animals that provide us with flesh: wherefore the prohibition of flesh meat takes precedence of the prohibition of eggs and milk foods. Again the Lenten fast is the most solemn of all, both because it is kept in imitation of Christ, and because it disposes us to celebrate devoutly the mysteries of our redemption. For this reason the eating of flesh meat is forbidden in every fast, while the Lenten fast lays a general prohibition even on eggs and milk foods. As to the use of the latter things in other fasts the custom varies among different people, and each person is bound to conform to

3. Les oeufs et les laitages sont interdits à ceux qui jeûnent, comme provenant d'animaux à viande: la viande est donc interdite à plus forte raison. D'autre part, le jeûne de carême est le plus solennel, parce qu'on l'observe pour imiter le Christ et parce qu'il nous dispose à célébrer dévotement les mystères de notre rédemption. C'est pourquoi en tout jeûne il est interdit de manger de la viande; mais en outre, pour le jeûne de carême, il est universellement interdit de manger des oeufs et des laitages. En ce qui concerne l'abstinence des oeufs et des laitages, à l'occasion des autres jeûnes que celui du carême, il existe des coutumes différentes suivant les pays; on doit les

3. Trứng và các món ăn do chất sữa bị cấm đoán đối với những kẻ ăn chay, bởi vì chúng nó phát xuất từ các súc vật để ăn thịt: vậy thịt bị cấm mạnh hơn. Đàng khác, việc ăn chay trong mùa chay trọng thể nhất, bởi vì người ta giữ mùa chay này để noi gương Chúa Giêsu và bởi vì nó sắp đặt chúng ta để sốt sắng cử hành các mầu nhiệm cứu chuộc chúng ta. Do đó, trong mọi việc ăn chay, thịt đều bị cấm; nhưng hơn nữa, đối với sự ăn chay trong mùa chay, trứng và các thức ăn làm bằng sữa bị cấm cách tổng quát. Còn việc liên hệ với sự kiêng cữ trứng và các thức ăn làm bằng sữa, trong dịp các sự ăn chay khác ngoài việc ăn chay mùa chay, có những tập tục khác nhau tùy theo các xứ, các miền, người ta phải tuân giữ các tập tục đó bằng cách phù hợp với

observare debet, secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, de ieiuniis loquens, unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur.

that custom which is in vogue with those among whom he is dwelling. Hence Jerome says: "Let each province keep to its own practice, and look upon the commands of the elders as though they were the laws of the apostles."

observer en se conformant aux moeurs des habitants. C'est pourquoi S. Jérôme déclare en parlant des jeûnes: " Que chaque province abonde dans son sens, et regarde les prescriptions de ses chefs comme des lois venues des Apôtres. "

phong tục của các dân tộc. Do đó thánh Giêrônimô tuyên bố khi đề cập đến việc ăn chay (Epist. 71,22): "Mỗi tỉnh phải dồi dào lương tri của mình, và tuân theo các lệnh truyền của các kẻ đứng đầu của mình như các luật phát xuất từ các Tông đồ."

QUAESTIO 148

DE GULA

OF GLUTTONY

LA GOURMANDISE

SỰ HAM ĂN

Deinde considerandum est de gula. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum gula sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, de filiabus eius.

We must now consider gluttony. Under this head there are six points of inquiry: (1) Whether gluttony is a sin? (2) Whether it is a mortal sin? (3) Whether it is the greatest of sins? (4) Its species; (5) Whether it is a capital sin? (6) Its daughters.

1. La gourmandise est-elle un péché? - 2. Est-elle un péché mortel? - **3.** Est-elle le plus grand des péchés? - **4.** Ses espèces. - 5. Est-elle un vice capital? - 6. Ses filles.

1. Sự ham ăn là tội? 2. Nó là trọng tội? **3.** Phải nó là tội lớn nhất? **4.** Các loại tội của nó. 5. Nó là tật xấu hàng đầu? 6. Các con cái của nó.

ARTICULUS 1
Utrum gula sit peccatum

ARTICLE 1
Whether gluttony is a sin ?

ARTICLE 1
La gourmandise est-elle un péché ?

TIẾT 1
Sự ham ăn là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim dominus, Matth. XV, quod intrat in os, non coinquinat hominem. Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

Objections 1. It would seem that gluttony is not a sin. For our Lord said (Mat. 15:11): "Not that which goeth into the mouth defileth a man." Now gluttony regards food which goes into a man. Therefore, since every sin defiles a man, it seems that gluttony is not a sin.

Objections 1. Il ne semble pas. Car le Seigneur dit en S. Matthieu (15, 11): " Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. " Or la gourmandise concerne les nourritures qui entrent dans l'homme. Puisque tout péché souille l'homme, il semble donc que la gourmandise ne soit pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ham ăn không phải là tội. Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô (15,11): "Không phải cái gì đi ngang qua miệng mà vào làm cho con người ô uế." Mà sự ham ăn liên hệ với đồ ăn đi vào trong con người. Bởi vì mọi tội làm lem ố con người; vậy sự ham ăn không phải là tội.

PRAETEREA, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare, dicit enim Gregorius, XXX Moral., quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; et Augustinus dicit, X Confess., quis est, domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? Ergo gula non est peccatum.

2. Further, "No man sins in what he cannot avoid". Now gluttony is immoderation in food; and man cannot avoid this, for Gregory says (Moral. xxx, 18): "Since in eating pleasure and necessity go together, we fail to discern between the call of necessity and the seduction of pleasure," and Augustine says (Confess. x, 31): "Who is it, Lord, that does not eat a little more than necessary?" Therefore gluttony is not a sin.

2. Personne ne pèche en ce qui est inévitable. Or la gourmandise est un manque de modération en matière de nourriture que l'homme ne peut éviter. S. Grégoire dit en effet a: " Dans l'action de manger, le plaisir se mêle tellement à la nécessité qu'on ne sait pas ce qui est demandé par l'une ou par l'autre. " Et S. Augustin: " Seigneur! Qui donc n'a pas pris de nourriture en sortant un peu des bornes du nécessaire? "

2. Không ai phạm tội trong điều người ta không thể tránh. Mà sự ham ăn là sự thiếu điều hòa trong vấn đề ăn uống mà con người không thể lánh. Thực thế, thánh Grêgôriô đã nói (Moral. 30,18): "Trong hành động ăn uống, sự vui thú lẫn lộn với sự cần thiết đến nỗi người ta không biết được cái gì bị đòi hỏi bởi sự vui thú và cái gì bị đòi hỏi bởi sự cần thiết." Và thánh Augustinô (Conf. 10,31) nói: "Lạy Chúa! vậy ai đã dùng đồ ăn uống mà không đi ra chút ít ngoài các giới hạn của cái cần thiết."

PRAETEREA, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

3. Further, in every kind of sin the first movement is a sin. But the first movement in taking food is not a sin, else hunger and thirst would be sinful. Therefore gluttony is not a sin.

3. En toute espèce de péché le premier mouvement est déjà un péché. Or le premier mouvement qui conduit à prendre de la nourriture n'est pas un péché, autrement la faim et la soif seraient des péchés.

3. Trong mọi loại tội, sự chuyển động đầu tiên đã có tội. Mà sự chuyển động đầu tiên dẫn đưa người ta đến dùng của ăn không phải là tội, nếu cách khác, sự đói và sự khát hẳn là tội.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXX Moral., quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, edomatur. Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxx, 18) that "unless we first tame the enemy dwelling within us, namely our gluttonous appetite, we have not even stood up to engage in the spiritual combat." But man's inward enemy is sin. Therefore gluttony is a sin.

En sens contraire, S. Grégoire recommande de " ne pas nous lever pour livrer le combat spirituel sans avoir auparavant dompté l'ennemi qui se trouve en nous-même, c'est-à-dire l'appétit de gourmandise ". Or l'ennemi intérieur de l'homme, c'est le péché. La gourmandise est donc un péché.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 30,18) căn dặn người ta không được chỗi dậy đi giao chiến thiêng liêng mà trước đã không khuất phục kẻ thù địch ở trong chính họ, nghĩa là sự ước muốn ham ăn. Mà kẻ nội thù của con người, đó là tội.

RESPONDEO dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo

I answer that, Gluttony denotes, not any desire of eating and drinking, but an inordinate desire. Now desire is said to be inordinate through leaving the order of reason, wherein the good of moral

Réponse : La gourmandise ne qualifie pas n'importe quel désir de manger et de boire, mais le désir désordonné. Or on dit qu'un désir est désordonné lorsqu'il s'écarte de l'ordre de la raison, en quoi réside

TRẢ LỜI : Sự ham ăn không nói lên bất cứ sự ước muốn ăn và sự ước muốn uống nào; nhưng sự ước muốn mất trật tự. Mà người ta nói một sự ước muốn mất trật tự khi nó rời bỏ trật tự của trí năng mà sự tốt của luân

bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter, sed Iudaei, contra quos dominus loquitur, et Manichaei opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed secundum propriam naturam. Inordinata tamen ciborum concupiscentia hominem spiritualiter coinquinat.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed aestimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis, propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

AD TERTIUM dicendum quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subiici rationi. Unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit. Unde primus motus gulae importat inordinationem in appetitu sensitivo, quae non est sine peccato.

virtue consists: and a thing is said to be a sin through being contrary to virtue. Wherefore it is evident that gluttony is a sin.

Reply to objection 1. That which goes into man by way of food, by reason of its substance and nature, does not defile a man spiritually. But the Jews, against whom our Lord is speaking, and the Manichees deemed certain foods to make a man unclean, not on account of their signification, but by reason of their nature. It is the inordinate desire of food that defiles a man spiritually.

Reply to objection 2. As stated above, the vice of gluttony does not regard the substance of food, but in the desire thereof not being regulated by reason. Wherefore if a man exceed in quantity of food, not from desire of food, but through deeming it necessary to him, this pertains, not to gluttony, but to some kind of inexperience. It is a case of gluttony only when a man knowingly exceeds the measure in eating, from a desire for the pleasures of the palate.

Reply to objection 3. The appetite is twofold. There is the natural appetite, which belongs to the powers of the vegetal soul. In these powers virtue and vice are impossible, since they cannot be subject to reason; wherefore the appetitive power is differentiated from the powers of secretion, digestion, and excretion, and to it hunger and thirst are to be referred. Besides this there is another, the sensitive appetite, and it is in the concupiscence of this appetite that the vice of gluttony consists. Hence the first movement of gluttony denotes inordinateness in the sensitive appetite, and this is not without sin.

le bien de la vertu morale. Et l'on appelle péché ce qui s'oppose à la vertu. Il est donc clair que la gourmandise est un péché.

Solutions 1. Ce qui entre dans l'homme par mode de nourriture, à ne considérer que sa substance et sa nature, ne souille pas spirituellement l'homme. Ce sont les Juifs, contre qui parlait le Seigneur, et les manichéens qui pensaient que certains aliments rendaient impur, non à cause de leur caractère figuratif, mais à cause de leur nature propre. Cependant la convoitise désordonnée des aliments souille l'homme spirituellement.

2. Comme on vient de le dire, le vice de gourmandise ne consiste pas en la substance de la nourriture, mais en la convoitise non réglée par la raison. C'est pourquoi, lorsqu'on dépasse la quantité normale de nourriture, non à cause de la convoitise, mais parce que l'on croit que c'est nécessaire, cela ne relève pas de la gourmandise mais de quelque inexpérience. Ce qui relève de la gourmandise, c'est uniquement, par convoitise d'une nourriture délectable, de dépasser sciemment la mesure lorsqu'on mange.

3. Il y a deux espèces d'appétit. L'un est l'appétit naturel, qui se trouve dans les puissances de l'âme végétative, en lesquelles il ne peut y avoir de vertu ou de vice, puisqu'elles ne peuvent être soumises à la raison. Cet appétit se contredistingue des facultés de retenir, de digérer et d'évacuer. C'est à cet appétit qu'appartiennent la faim et la soif - Mais il y a un autre appétit, l'appétit sensible, et c'est dans la convoitise de cet appétit que consiste le vice de gourmandise. Le premier mouvement de gourmandise implique donc, dans l'appétit sensible, un dérèglement qui n'est pas exempt de péché.

đức ở trong đó. Và người ta gọi tội là cái gì đối lập với nhân đức. Vậy rõ ràng sự ham ăn là tội.

GIẢI ĐÁP 1. Cái gì đi vào trong con người theo thể cách của đồ ăn, nếu chỉ cứu vớt bản thể và bản tính của nó, không làm cho con người ô uế cách thiêng liêng. Đó là dân Do thái mà Chúa Giêsu lên tiếng chống đối họ, và đó còn là những người theo giáo phái Manichê là những kẻ tưởng một số thức ăn làm cho ra ô uế, không phải vì tính cách tượng trưng của chúng nó, mà vì bản tính riêng của chúng nó. Tuy nhiên, sự ham ăn mất trật tự các thức ăn làm ô uế con người cách thiêng liêng.

2. Như người ta mới nói tới điều đó, tật xấu mê ăn không phải cốt tại bản thể của đồ ăn, nhưng cốt tại sự ham muốn không được trí năng sắp đặt. Do đó, khi người ta vượt qua lượng bình thường của đồ ăn, không vì sự ham muốn, nhưng bởi vì người ta tin tưởng đó là cái cần thiết, điều đó không lệ thuộc vào sự ham ăn, nhưng lệ thuộc vào một sự không kinh nghiệm nào đó. Điều lệ thuộc vào sự ham ăn, đó chỉ là điều do sự ham muốn đồ ăn vui thú, mà người ta vượt qua một cách cố ý mức độ khi người ta ăn.

3. Có hai loại thị dục. Một thị dục là thị dục tự nhiên ở trong các năng lực của sanh hồn mà trong đó không thể có nhân đức hoặc tật xấu, bởi vì chúng nó không thể phục tùng trí năng. Thị dục này phân biệt ra các năng lực giữ lại, tiêu hóa và bài tiết. Sự đói và sự khát quy về thị dục này. Còn có một thị dục khác, tức là giác dục, và tật xấu ham ăn cốt tại sự ham muốn của thị dục này. Sự chuyển động đầu tiên của sự ham ăn bao hàm trong giác dục một sự mất trật tự không được miễn khỏi tội.

ARTICULUS 2
Utrum gula sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui praecepto Decalogi. Quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex supra dictis patet. Sed gula non opponitur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in sermone de Purgatorio, quoties aliquis in cibo aut potu plus

ARTICLE 2
Whether gluttony is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that gluttony is not a mortal sin. For every mortal sin is contrary to a precept of the Decalogue: and this, apparently, does not apply to gluttony. Therefore gluttony is not a mortal sin.

2. Further, every mortal sin is contrary to charity, as stated above (Q[132], A[3]). But gluttony is not opposed to charity, neither as regards the love of God, nor as regards the love of one's neighbor. Therefore gluttony is never a mortal sin.

3. Further, Augustine says in a sermon on Purgatory: "Whenever a man takes more meat and drink

ARTICLE 2
La gourmandise est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Non, semble-t-il. En effet, tout péché mortel est contraire à un précepte du décalogue, ce qui ne semble pas vrai de la gourmandise.

2. Tout péché mortel est contraire à la charité, on l'a montré plus haut. Or la gourmandise ne s'oppose pas à la charité, ni à l'amour de Dieu ni à l'amour du prochain. La gourmandise n'est donc pas péché mortel.

3. Selon S. Augustine " toutes les fois que quelqu'un, dans le manger et le boire, consomme plus qu'il

TIẾT 2
Sự ham ăn là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ham ăn không phải là trọng tội. Mọi trọng tội trái ngược với một giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT, điều đó xem ra không có thực đối với sự ham ăn.

2. Mọi trọng tội trái ngược với nhân đức mến như người ta đã minh chứng ở trước (Q.35, a,3, I-II, Q.72, a,5). Mà sự ham ăn không đối lập với nhân đức mến, không đối lập với tình yêu đối với Thiên Chúa, cũng không đối lập với tình yêu đối với người đồng loại. Vậy sự ham ăn không phải là trọng tội.

3. Theo thánh Augustinô (Serm. Suppos 104,39), mọi lần người nào trong việc ăn uống, tiêu thụ nhiều

accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

than is necessary, he should know that this is one of the lesser sins." But this pertains to gluttony. Therefore gluttony is accounted among the lesser, that is to say venial, sins.

n'est nécessaire, qu'il sache que cela est à compter parmi les menus péchés ". Or il s'agit là de gourmandise. La gourmandise est donc placée parmi les menus péchés, c'est-à-dire parmi les péchés véniels.

hơn cái cần thiết, họ phải biết rằng điều đó được kể vào số các tội mọn, nghĩa là các tội nhẹ.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in XXX Moral., dominante gulae vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur. Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

4. On the contrary, Gregory says (Moral. xxx, 18): "As long as the vice of gluttony has a hold on a man, all that he has done valiantly is forfeited by him: and as long as the belly is unrestrained, all virtue comes to naught." But virtue is not done away save by mortal sin. Therefore gluttony is a mortal sin.

En sens contraire, S. Grégoire dit: " Lorsque le vice de gourmandise l'emporte, les hommes perdent tout ce qu'ils ont fait de fort; et quand le ventre n'est pas réprimé, toutes les vertus sont écrasées à la fois. " Mais la vertu n'est détruite que par le péché mortel. La gourmandise est donc un péché mortel.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 30,18) đã nói: "Khi tật xấu ham ăn thắng thế, nhân loại mất tất cả cái gì họ đã làm cách mạnh mẽ, và khi cái bụng không được kềm chế, mọi nhân đức bị tiêu tan một trật." Mà nhân đức chỉ bị phá hủy bởi trọng tội. Vậy sự ham ăn là trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quae sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulae inhaeret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere ut delectationes huiusmodi assequatur. Si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.

I answer that, As stated above (A[1]), the vice of gluttony properly consists in inordinate concupiscence. Now the order of reason in regulating the concupiscence may be considered from two points of view. First, with regard to things directed to the end, inasmuch as they may be incommensurate and consequently improportionate to the end; secondly, with regard to the end itself, inasmuch as concupiscence turns man away from his due end. Accordingly, if the inordinate concupiscence in gluttony be found to turn man away from the last end, gluttony will be a mortal sin. This is the case when he adheres to the pleasure of gluttony as his end, for the sake of which he contemns God, being ready to disobey God's commandments, in order to obtain those pleasures. On the other hand, if the inordinate concupiscence in the vice of gluttony be found to affect only such things as are directed to the end, for instance when a man has too great a desire for the pleasures of the palate, yet would not for their sake do anything contrary to God's law, it is a venial sin.

Réponse : Comme on l'a vu, le vice de gourmandise consiste essentiellement en une convoitise déréglée. Or l'ordre de la raison, qui règle la convoitise, peut être détruit de deux façons: d'abord quand aux moyens relatifs à la fin, s'ils ne sont pas proportionnés à cette fin; ensuite quant à la fin elle-même, si la convoitise détourne l'homme de la juste fin. Donc, si le désordre de la convoitise gourmande est acceptée jusqu'à détourner de la fin ultime, alors la gourmandise sera péché mortel. Ce qui arrive quand l'homme s'attache au plaisir de la gourmandise au point de mépriser Dieu, c'est-à-dire s'il est prêt à agir contre ses préceptes pour obtenir de tels plaisirs. - Mais si, dans le vice de gourmandise, le désordre de la convoitise ne se rapporte qu'aux moyens, en ce sens qu'on désire trop les plaisirs de la nourriture, mais sans faire pour cela quelque chose de contraire à la loi de Dieu, alors la gourmandise est péché véniel.

TRẢ LỜI : Như người ta đã trông thấy ở trước, tật xấu ham ăn một cách thuộc yếu tính cốt tại sự ham muốn mất trật tự. Mà trật tự của trí năng sắp đặt sự ham muốn, có thể bị phá hủy theo hai thể cách: trước hết khi đối với các phương tiện liên hệ với mục đích không cân xứng với mục đích này; thứ đến, về chính mục đích, nếu sự ham muốn quay con người khỏi mục đích chính đáng. Vậy, nếu sự mất trật tự của sự ham muốn mê ăn được chấp nhận đến nỗi làm cho người ta mất cùng đích, trong trường hợp này sự ham ăn hẳn là trọng tội. Điều đó xảy ra khi con người bám dính vào sự vui thú ham ăn đến nỗi khinh dể Thiên Chúa, nghĩa là nếu họ sẵn sàng hành động chống các giới mệnh của Ngài để thu lượm được các sự vui thú như thế. Còn nếu trong tật xấu ham ăn, sự mất trật tự của sự ham muốn chỉ quy về các sự vui thú của đồ ăn, mà không vì đó làm một cái gì trái ngược với luật Thiên Chúa, trong trường hợp này sự ham ăn là tội nhẹ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vitium gulae habet quod sit peccatum mortale inquantum avertit a fine ultimo. Et secundum hoc, per quandam reductionem, opponitur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo praecipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis Decalogi, sed solum illa quae iniustitiam continent, quia praecepta Decalogi specialiter pertinent ad iustitiam et partes eius, ut supra habitum est.

Reply to objection 1. The vice of gluttony becomes a mortal sin by turning man away from his last end: and accordingly, by a kind of reduction, it is opposed to the precept of hallowing the sabbath, which commands us to rest in our last end. For mortal sins are not all directly opposed to the precepts of the Decalogue, but only those which contain injustice: because the precepts of the Decalogue pertain specially to justice and its parts, as stated above (Q[122], A[1]).

Solutions 1. Le vice de gourmandise est péché mortel en tant qu'il détourne de la fin ultime; il s'oppose ainsi indirectement au précepte de sanctifier le jour du Seigneur, qui nous prescrit le repos dans la fin ultime. En effet, tous les péchés mortels ne sont pas directement contraires aux préceptes du décalogue, mais seulement ceux qui renferment une injustice, car les préceptes du décalogue concernent spécialement la justice et les vertus qui en font partie, nous l'avons vu.

GIẢI ĐÁP 1. Tật xấu ham ăn là trọng tội trong tư cách nó làm cho người ta bỏ cùng đích; như vậy nó đối lập với giới mệnh thánh hóa ngày của Thiên Chúa là Đấng truyền lệnh cho chúng ta nghỉ ngơi trong cùng đích. Quả thế, mọi trọng tội không trực tiếp trái ngược với các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT, nhưng chỉ những tội bao hàm sự bất công, bởi vì các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT một cách đặc biệt liên hệ với nhân đức công bình và các phần của nó như chúng ta đã trông thấy (Q.122, a.1).

AD SECUNDUM dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Reply to objection 2. In so far as it turns man away from his last end, gluttony is opposed to the love of God, who is to be loved, as our last end, above all things: and only in this respect is gluttony a mortal sin.

2. En tant qu'elle détourne de la fin ultime, la gourmandise est contraire à l'amour de Dieu qui, étant notre fin ultime, doit être aimé par-dessus tout. C'est par là seulement que la gourmandise est péché mortel.

2. Trong tư cách nó quay đi khỏi cùng đích, sự ham ăn trái ngược với tình yêu đối với Thiên Chúa; mà Thiên Chúa là cùng đích của chúng ta, phải được yêu mến trên hết mọi sự. Chỉ do đó mà sự ham ăn là trọng tội.

AD TERTIUM dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula prout importat inordinationem concupiscentiae solum circa ea quae sunt ad finem.

Reply to objection 3. This saying of Augustine refers to gluttony as denoting inordinate concupiscence merely in regard of things directed to the end.

3. Ces paroles de S. Augustin doivent s'entendre de la gourmandise selon qu'elle comporte un désordre de la convoitise par rapport aux seuls moyens.

3. Các lời nói của thánh Augustinô phải hiểu về sự ham ăn tùy theo nó bao hàm một sự mất trật tự trong sự ham muốn đối với các phương tiện mà thôi.

AD QUARTUM dicendum quod

Reply to objection 4. Gluttony is

4. La gourmandise détruit les

4. Sự ham ăn phá hủy các nhân đức

gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quae ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius, in pastorali, dum venter ingluvie tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur.

ARTICULUS 3
Utrum gula sit maximum peccatorum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine poenae consideratur. Sed peccatum gulae est gravissime punitum, dicit enim Chrysostomus, Adam incontinentia ventris expulit a Paradiso; diluvium quod fuit tempore Noe, ipsa fecit; secundum illud Ezech. XVI, haec fuit iniquitas Sodomae, sororis tuae, saturitas panis, et cetera. Ergo peccatum gulae est maximum.

PRAETEREA, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum, quia super illud Psalmi, qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum, dicit Glossa, luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quae venter generat. Ergo gula est gravissimum peccatorum.

PRAETEREA, post Deum, homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est. Sed per vitium gulae homo infert sibi ipsi nocumentum, dicitur enim Eccli. XXXVII, propter crapulam multi obierunt. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus praeter peccata quae sunt contra Deum.

SED CONTRA est quod vitia carnalia, inter quae computatur gula, secundum Gregorium, sunt minoris culpae.

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicuius peccati potest considerari tripliciter. Primo quidem, et principaliter, secundum materiam in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quae sunt circa res divinas sunt maxima. Unde secundum hoc, vitium gulae non erit maximum, est enim circa ea quae ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem, ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulae magis alleviatur quam aggravatur. Tum propter necessitatem sumptionis ciborum. Tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo, ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulae habet quandam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

said to bring virtue to naught, not so much on its own account, as on account of the vices which arise from it. For Gregory says (Pastor. iii, 19): "When the belly is distended by gluttony, the virtues of the soul are destroyed by lust."

ARTICLE 3
Whether gluttony is the greatest of sins ?

Objections 1. It would seem that gluttony is the greatest of sins. For the grievousness of a sin is measured by the grievousness of the punishment. Now the sin of gluttony is most grievously punished, for Chrysostom says: "Gluttony turned Adam out of Paradise, gluttony it was that drew down the deluge at the time of Noah." According to Ezech. 16:49, "This was the iniquity of Sodom, thy sister ... fulness of bread," etc. Therefore the sin of gluttony is the greatest of all.

2. Further, in every genus the cause is the most powerful. Now gluttony is apparently the cause of other sins, for a gloss on Ps. 135:10, "Who smote Egypt with their first-born," says: "Lust, concupiscence, pride are the first-born of gluttony." Therefore gluttony is the greatest of sins.

3. Further, man should love himself in the first place after God, as stated above (Q[25], A[4]). Now man, by the vice of gluttony, inflicts an injury on himself: for it is written (Ecclus. 37:34): "By surfeiting many have perished." Therefore gluttony is the greatest of sins, at least excepting those that are against God.

On the contrary, The sins of the flesh, among which gluttony is reckoned, are less culpable according to Gregory (Moral. xxxiii).

I answer that, The gravity of a sin may be measured in three ways. First and foremost it depends on the matter in which the sin is committed: and in this way sins committed in connection with Divine things are the greatest. From this point of view gluttony is not the greatest sin, for it is about matters connected with the nourishment of the body. Secondly, the gravity of a sin depends on the person who sins, and from this point of view the sin of gluttony is diminished rather than aggravated, both on account of the necessity of taking food, and on account of the difficulty of proper discretion and moderation in such matters. Thirdly, from the point of view of the result that follows, and in this way gluttony has a certain gravity, inasmuch as certain sins are occasioned thereby.

vertus non pas tant par elle-même que par les vices dont elle est la source. S. Grégoire dit en effet: " Tandis que la gloutonnerie tend le ventre, les forces de l'âme sont anéanties par la luxure. "

ARTICLE 3
La gourmandise est-elle le plus grand des péchés ?

Objections 1. Il semble bien. En effet, on juge la grandeur d'un péché à la grandeur de la peine. Or c'est le péché de gourmandise qui est le plus gravement puni. S. Chrysostome dit en effet . " C'est la convoitise de la nourriture qui chassa Adam du paradis; c'est elle aussi qui amena le déluge au temps de Noé "; et on lit dans Ézéchiel (16, 49): " Voici quel fut le crime de Sodome, ta soeur: la voracité... " Le péché de gourmandise est donc le plus grand des péchés.

2. En tout genre, le plus important, c'est la cause. Or la gourmandise apparent comme la cause d'autres péchés. Car sur ce passage du Psaume (136, 10): " Il frappa l'Égypte dans ses premiers-nés ", la Glose dit: " La luxure, la concupiscence, l'orgueil sont engendrés par le ventre. " La gourmandise est donc le plus grand des péchés.

3. Après Dieu, c'est lui-même que l'homme doit aimer le plus, on l'a vu. Or c'est à lui-même que l'homme cause du dommage par le vice de gourmandise, selon l'Ecclésiastique (37, 31): " Beaucoup sont morts pour avoir trop mangé. " La gourmandise est donc le plus grand des péchés, au moins en dehors des péchés commis contre Dieu.

En sens contraire, les vices de la chair, parmi lesquels on compte la gourmandise, sont peu coupables, selon S. Grégoire.

Réponse : On peut considérer la gravité d'un péché à un triple point de vue: l° Au point de vue de la matière du péché, et c'est le principal. De ce point de vue les péchés qui se rapportent aux choses divines sont les plus grands. C'est pourquoi le vice de gourmandise n'est pas le plus grand, car il a pour matière ce qui concerne la réfection du corps. - 2° Au point de vue de celui qui pèche. De ce point de vue le péché de gourmandise est plutôt diminué qu'aggravé, tant à cause de la nécessité de se nourrir qu'à cause de la difficulté de discerner et de mesurer ce qui convient en ce domaine. - 3° Au point de vue des conséquences. De ce point de vue, le vice de gourmandise a une certaine importance, en raison des différents péchés dont il fournit l'occasion.

không phải do tự nó cho bằng do các tật xấu mà nó là nguồn gốc. Thực thế, thánh Grêgôriô nói (Pastor. 3,19): "Đang khi sự mê ăn căng thẳng cái bụng, các năng lực của linh hồn bị phá hủy do sự dâm dục."

TIẾT 3
Phải chăng ham ăn là tội lớn nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ham ăn là tội lớn nhất trong các tội. Người ta đoán xét sự trọng đại của một tội tùy theo sự trọng đại của hình phạt. Mà chính tội ham ăn bị phạt nặng nhất. Quả thế, thánh Chrysôstômô (In Matth. 13,57) nói: "Chính sự ham muốn đồ ăn đã xua đuổi Adong ra ngoài vườn địa đàng; cũng chính nó đã đem lại lụt đại hồng thủy đời ông Noe; và người ta đọc trong sách tiên tri Êdêkien (16,49): "Này đây tội ác của Sôđôma là thế nào, người chị của ngươi: tính ham ăn..." Vậy tội ham ăn là tội lớn nhất trong các tội.

2. Trong mọi giống, điều quan trọng nhất, đó là nguyên nhân mà sự ham ăn xem ra là nguyên nhân của các tội khác. Về đoạn văn Thánh vịnh (136,10): "Người phạt nước Ai cập nơi các con đầu lòng của nó", sách Chú giải lên tiếng: "sự dâm dục, sự vật dục, tính kiêu ngạo đã phát sinh do cái bụng." Vậy sự ham ăn là tội lớn nhất trong các tội.

3. Sau Thiên Chúa, con người phải yêu mến mình nhiều nhất như người ta đã trông thấy điều đó (Q.26, a.4). Mà con người làm hại chính mình do tật xấu ham ăn theo lời nói của sách Huấn ca (37,31): "Nhiều người đã chết vì ăn quá nhiều." Vậy sự ham ăn là tội lớn nhất ít ra ngoài các tội phạm đến Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Các tật xấu của xác thịt trong đó người ta kể ra sự ham ăn, có ít tội như thánh Grêgôriô xác định (Moral. 33,12).

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét sự trọng đại của tội ở ba phương diện: thứ nhất, ở phương diện chất thể của tội, và điều đó là cái chủ yếu. Về phương diện này, các tội quy về các điều thuộc về Thiên Chúa là những tội lớn nhất. Do đó, tật xấu ham ăn không phải là tội lớn nhất, bởi vì nó có chất thể liên hệ với sự bồi dưỡng thân thể. Thứ đến, về phương diện người phạm tội. Ở phương diện này, tội ham ăn được giảm bớt đúng hơn là bị làm ra nặng thêm, phần thì sự cần thiết nuôi sống cũng như về phần thì sự khó khăn để phân biệt đo lường cái gì thích hợp trong lĩnh vực này. Thứ ba, về phương diện các hậu quả. Ở phương diện này, tật xấu ham ăn có một sự quan trọng nào, vì các tội khác nhau mà nó đã đưa ra cơ hội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illae poenae magis referuntur ad vitia quae sunt consecuta ex gula, vel ad gulae radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulae. Diluvium autem et poena Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriae praecedentia, ex gula occasionata.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quae ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

AD TERTIUM dicendum quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari, si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulae. Cuius tamen culpa aggravatur si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Reply to objection 1. These punishments are to be referred to the vices that resulted from gluttony, or to the root from which gluttony sprang, rather than to gluttony itself. For the first man was expelled from Paradise on account of pride, from which he went on to an act of gluttony: while the deluge and the punishment of the people of Sodom were inflicted for sins occasioned by gluttony.

Reply to objection 2. This objection argues from the standpoint of the sins that result from gluttony. Nor is a cause necessarily more powerful, unless it be a direct cause: and gluttony is not the direct cause but the accidental cause, as it were, and the occasion of other vices.

Reply to objection 3. The glutton intends, not the harm to his body, but the pleasure of eating: and if injury results to his body, this is accidental. Hence this does not directly affect the gravity of gluttony, the guilt of which is nevertheless aggravated, if a man incur some bodily injury through taking too much food.

Solutions 1. Ces peines se réfèrent aux vices qui sont les conséquences de la gourmandise ou à sa racine, plus qu'à la gourmandise elle-même. En effet, le premier homme fut expulsé du paradis à cause de l'orgueil qui le conduisit à un acte de gourmandise. Quant au déluge et au châtiment des habitants de Sodome, ils furent provoqués par des péchés de luxure qui avaient précédé, et dont la gourmandise avait fourni l'occasion.

2. L'objection se réfère à des péchés qui sont nés de la gourmandise. Or la cause ne l'emporte sur l'effet que dans les cas de causalité directe. La gourmandise n'est pas cause directe de ces vices, mais pour ainsi dire cause accidentelle et occasionnelle.

3. Le gourmand n'a pas l'intention de nuire à son corps, mais de prendre son plaisir dans la nourriture. Si un dommage en résulte pour le corps, c'est par accident. Il s'ensuit que cela n'appartient pas directement à la gravité de la gourmandise. La faute de celle-ci est néanmoins aggravée si l'on encourt un dommage corporel à cause d'une absorption immodérée de nourriture.

GIẢI ĐÁP 1. Các hình phạt quy về những tật xấu là những hậu quả của sự ham ăn hoặc quy về nguồn gốc của sự ham ăn, hơn là quy về chính sự ham ăn. Quả thế, người đàn ông đầu tiên đã bị đuổi ra khỏi vườn địa đàng vì tính kiêu ngạo dẫn đưa họ tới hành động ham ăn. Còn về lụt đại hồng thủy và hình phạt dân thành Sôđôma, chúng nó đã bị gây nên bởi các tội dâm dục đã đi trước, và sự ham ăn đã đem lại cơ hội cho sự dâm dục.

2. Vấn nạn này quy về các tội phát sinh từ sự ham ăn. Mà nguyên nhân chỉ vượt qua hiệu quả trong các trường hợp của nhân quả tính trực tiếp. Sự ham ăn không phải là nguyên nhân trực tiếp của các tật xấu này; mà người ta có thể nói đó là nguyên nhân cách ngẫu trừ hoặc là nguyên nhân cơ hội.

3. Người ham ăn không có ý định hại thân thể mình, nhưng có ý định được sự vui thú trong đồ ăn. Nếu sự thiệt hại phát xuất từ đó cho thân thể, đó là cách ngẫu trừ. Do đó mà điều ấy không trực tiếp thuộc về sự trọng đại của sự ham ăn. Tuy nhiên, tội của sự ham ăn bị làm nặng thêm nếu người ta bị sự thiệt hại về phần xác vì ăn uống quá độ.

ARTICULUS 4
Utrum inconvenienter species gulae distinguantur a gregorio, qui, XXX moral., dicit

ARTICLE 4
Whether the species of gluttony are fittingly distinguished ?

ARTICLE 4
Les espèces de la gourmandise

TIẾT 4
Các loại hám ăn

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulae distinguantur a Gregorio, qui, XXX Moral., dicit. Quinque modis nos gulae vitium tentat, aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat. Et continentur in hoc versu, praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose. Praedicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta non diversificantur species gulae.

PRAETEREA, sicut tempus est quaedam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulae accipitur, videtur quod, pari ratione, secundum locum et alias circumstantias.

PRAETEREA, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliae virtutes morales. Sed in vitiis quae opponuntur aliis virtutibus moralibus non distinguuntur species secundum

Objections 1. It seems that the species of gluttony are unfittingly distinguished by Gregory who says (Moral. xxx, 18): "The vice of gluttony tempts us in five ways. Sometimes it forestalls the hour of need; sometimes it seeks costly meats; sometimes it requires the food to be daintily cooked; sometimes it exceeds the measure of refreshment by taking too much; sometimes we sin by the very heat of an immoderate appetite"- which are contained in the following verse: "Hastily, sumptuously, too much, greedily, daintily." For the above are distinguished according to diversity of circumstance. Now circumstances, being the accidents of an act, do not differentiate its species. Therefore the species of gluttony are not distinguished according to the aforesaid.

2. Further, as time is a circumstance, so is place. If then gluttony admits of one species in respect of time, it seems that there should likewise be others in respect of place and other circumstances.

3. Further, just as temperance observes due circumstances, so do the other moral virtues. Now the species of the vices opposed to the other moral virtues are not distinguished according to various

Objections 1. Il semble que les espèces de la gourmandise ne soient pas judicieusement distinguées par S. Grégoire, qui dit: " Le vice de gourmandise nous tente de cinq manières: parfois il nous fait devancer l'heure où le besoin se fait sentir, parfois rechercher des aliments exquis, parfois désirer une nourriture préparée avec trop de recherche, parfois dépasser la mesure dans la quantité même, parfois pécher par la violence même d'un désir intense. " Ce que S. Grégoire résume ainsi: " Prématurément, exquisement, excessivement, avidement, passionnément. " Les formes de gourmandise que l'on vient de dire se diversifient selon les circonstances. Or les circonstances, puisqu'elles sont des accidents de l'action, ne donnent pas lieu à des espèces différentes. Les espèces de gourmandise ne sont donc pas diversifiées ainsi.

2. Le temps constitue une certaine circonstance, de même que le lieu. Si l'on conçoit donc une espèce de gourmandise en considération du temps, il faudrait faire de même en considération du lieu et des autres circonstances.

3. De même que la tempérance considère les circonstances requises, de même les autres vertus morales. Or dans les vices qui s'opposent aux autres vertus morales on ne distingue pas

VẤN NẠN 1. Xem ra các loại ham ăn không được thánh Grêgôriô phân biệt cách chính xác. Thánh Grêgôriô (Moral. 30,18) nói: "Tật xấu ham ăn cám dỗ chúng ta theo năm thể cách: đôi khi nó làm cho chúng ta tiến hành trước giờ mà sự nhu cầu làm cho chúng ta cảm thấy nó, đôi khi tìm kiếm các thức ăn mỹ vị, đôi khi ước muốn đồ ăn được sửa soạn quá tinh vi, đôi khi vượt qua mức độ theo lượng, đôi khi phạm tội bởi sự mãnh liệt của sự ước muốn." Tất cả điều đó được thánh Grêgôriô tóm lại như sau: "Cách sớm quá, cách mỹ vị, cách thái quá, cách ham muốn, cách đam mê." Các hình thức mê ăn mà người ta vừa nói tới phân biệt nhau tùy các hoàn cảnh. Mà các hoàn cảnh, bởi vì chúng nó là các tùy thể của hành động, không đem lại các loại khác nhau. Vậy các loại ham ăn không được phân biệt với nhau như vậy.

2. Thời gian tạo nên một hoàn cảnh nào đó, cũng như nơi chỗ. Vậy nếu người ta quan niệm một loại ham ăn bằng cách cứu xét về thời gian, người ta hẳn cũng phải quan niệm loại ham ăn bằng cách cứu xét về nơi chỗ và các hoàn cảnh khác.

3. Cũng như nhân đức tiết độ cứu xét hoàn cảnh phải có, các luân đức khác cũng vậy. Mà trong các tật xấu đối lập với các luân đức khác, người ta không phân biệt các loại tùy theo các hoàn cảnh khác nhau. Vậy người ta

diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

SED CONTRA est verbum Gregorii inductum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quaerit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia praevenit tempus debitum comedendi, quod est praepropere; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est ardenter. Isidorus vero comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.

AD PRIMUM ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulae propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quaerit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi in eo vero qui praeoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam morae; et idem patet in aliis.

AD SECUNDUM dicendum quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulae.

AD TERTIUM dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversae circumstantiae habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut dictum est.

ARTICULUS 5
Utrum gula sit vitium capitale

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causae finalis.

circumstances. Neither, therefore, are the species of gluttony distinguished thus.

On the contrary, stands the authority of Gregory quoted above.

I answer that, As stated above (A[1]), gluttony denotes inordinate concupiscence in eating. Now two things are to be considered in eating, namely the food we eat, and the eating thereof. Accordingly, the inordinate concupiscence may be considered in two ways. First, with regard to the food consumed: and thus, as regards the substance or species of food a man seeks "sumptuous"-i.e. costly food; as regards its quality, he seeks food prepared too nicely-i.e. "daintily"; and as regards quantity, he exceeds by eating "too much." Secondly, the inordinate concupiscence is considered as to the consumption of food: either because one forestalls the proper time for eating, which is to eat "hastily," or one fails to observe the due manner of eating, by eating "greedily." Isidore comprises the first and second under one heading, when he says that the glutton exceeds in "what" he eats, or in "how much," "how" or "when he eats."

Reply to objection 1. The corruption of various circumstances causes the various species of gluttony, on account of the various motives, by reason of which the species of moral things are differentiated. For in him that seeks sumptuous food, concupiscence is aroused by the very species of the food; in him that forestalls the time concupiscence is disordered through impatience of delay, and so forth.

Reply to objection 2. Place and other circumstances include no special motive connected with eating, that can cause a different species of gluttony.

Reply to objection 3. In all other vices, whenever different circumstances correspond to different motives, the difference of circumstances argues a specific difference of vice: but this does not apply to all circumstances, as stated above (FS, Q[72], A[9]).

ARTICLE 5
Whether gluttony is a capital vice ?

Objections 1. It would seem that gluttony is not a capital vice. For capital vices denote those whence, under the aspect of final cause, other vices originate. Now food,

d'espèces selon les différentes circonstances. On ne devrait pas le faire non plus dans la gourmandise.

En sens contraire, il y a le texte allégué de S. Grégoire.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la gourmandise comporte une convoitise désordonnée de la nourriture. Mais dans l'action de manger on peut considérer deux choses: la nourriture même que l'on mange, et la manducation. Le désordre de la convoitise peut donc s'entendre de deux manières. D'une première manière, quant à la nourriture même que l'on prend. Ainsi, quant à la substance ou l'espèce de nourriture, il arrive que l'on recherche des aliments " exquis ", c'est-à-dire coûteux; quant à la qualité, il arrive que l'on recherche des aliments préparés " avec trop de recherche "; et quant à la quantité, il arrive que l'on dépasse la mesure en mangeant " excessivement ". D'une autre manière le désordre de la convoitise s'entend encore quant à l'absorption même de la nourriture. Ou bien parce qu'on devance le temps convenable pour manger, ce qui est manger " prématurément "; ou bien parce qu'on n'observe pas la mesure requise en mangeant, ce qui est manger " avidement ". - Isidore réunit en une seule les deux premières circonstances, et dit que le gourmand commet des excès dans la nourriture selon " la substance, la quantité, la manière et le temps ".

Solutions 1. La corruption des circonstances diverses donne naissance à différentes espèces de gourmandise à cause des différents motifs, qui sont spécificateurs en morale. En effet, chez celui qui recherche une nourriture exquise, c'est la nature même des aliments qui excite la convoitise; tandis que chez celui qui devance le temps, c'est l'impatience d'attendre qui produit le désordre et ainsi du reste.

2. Dans le lieu et les autres circonstances on ne trouve pas un motif spécial se rapportant à l'usage de la nourriture, et susceptible de produire une autre espèce de gourmandise.

3. Dans tous les autres vices où les diverses circonstances impliquent des motifs différents, on doit admettre qu'il y a différentes espèces de vices selon les différentes circonstances. Mais cela ne se présente pas dans tous les cas, nous l'avons dit en parlant du péché.

ARTICLE 5
La gourmandise est-elle un vice capital ?

Objections 1. Il semble que non, car on appelle vices capitaux ceux qui, en qualité de cause finale, donnent naissance à d'autres vices. Or la nourriture, qui est la

cũng không nên làm như vậy đối với sự ham ăn.

TRÁI LẠI, Chúng ta có bản văn của thánh Grêgôriô đã được trích dẫn.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự ham ăn bao hàm một sự ham muốn mất trật tự về đồ ăn. Mà trong hành động ăn, người ta có thể cứu xét hai điều: chính đồ ăn mà người ta dùng, và việc ăn. Sự mất trật tự trong sự ham muốn có thể hiểu theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất về chính đồ ăn mà người ta dùng. Như vậy, về bản thể hoặc loại của đồ ăn xảy ra là người ta tìm kiếm các thức ăn mỹ vị, nghĩa là đắt giá; về phẩm chất, xảy ra là người ta tìm kiếm các thức ăn được sửa soạn cách quá tinh vi; và về lượng, xảy ra là người ta vượt qua mức độ khi ăn thái quá. Theo thể cách thứ hai, sự mất trật tự trong sự ham muốn còn có thể hiểu về sự ăn đồ ăn. Hoặc bởi vì người ta tiến hành trước thì giờ thích hợp để ăn, đó là ăn cách sớm, hoặc bởi vì người ta không giữ chừng mực phải có trong khi ăn, điều đó là ăn cách ham muốn. Thánh Isiđôrô (Sent. 2,42) phối hợp hai hoàn cảnh thứ nhất lại làm một, và nói rằng kẻ mê ăn vi phạm những cái thái quá trong đồ ăn tùy theo bản thể, lượng, thể cách và thời gian.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hư hỏng của các hoàn cảnh khác nhau làm phát sinh các loại khác nhau về sự ham ăn vì những lý do khác nhau, và các lý do này là các yếu tố phân loại trong đạo đức học. Quả thế, ở nơi người tìm kiếm đồ ăn mỹ vị, đó là bản tính của các thức ăn xúi giục sự ham muốn, trong khi ở nơi kẻ ăn trước thời gian, đó là sự không nhẫn nại chờ đợi, tạo nên sự mất trật tự, và như vậy đối với cái còn lại.

2. Trong nơi chỗ và các hoàn cảnh khác, người ta không gặp thấy lý do đặc biệt quy về sự dùng đồ ăn, và có thể tạo nên một loại ham ăn khác.

3. Trong mọi tật xấu khác mà các hoàn cảnh khác nhau, bao hàm các lý do khác nhau, người ta phải công nhận có những loại khác nhau về tật xấu tùy theo những hoàn cảnh khác nhau. Mà điều đó không xuất hiện trong mọi trường hợp như chúng ta mới đề cập đến khi thảo luận về tội.

TIẾT 5
Sự hám ăn là mối tội đầu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự ham ăn không phải là mối tội đầu. Các mối tội đầu, tức là các tật xấu đầu, là những tật xấu với tư cách là nguyên nhân mục đích làm phát sinh các tật

Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis, non enim propter se quaeritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

PRAETEREA, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulae, quae videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

PRAETEREA, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti vitae, vel delectabile sensui. Sed circa bona quae habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quae est maius vitium quam gula, et circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., computat gulam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem, unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X Ethic. Et ideo vitium gulae, quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipuae inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem, sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccle. VI, omnis labor hominis in ore eius. Et tamen gula magis videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quibus vilis est corporis salus, malunt vesci, in quo scilicet est delectatio, quam saturari, cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire.

which is the matter of gluttony, has not the aspect of end, since it is sought, not for its own sake, but for the body's nourishment. Therefore gluttony is not a capital vice.

2. Further, a capital vice would seem to have a certain pre-eminence in sinfulness. But this does not apply to gluttony, which, in respect of its genus, is apparently the least of sins, seeing that it is most akin to what is in respect of its genus, is apparently the least gluttony is not a capital vice.

3. Further, sin results from a man forsaking the food of virtue on account of something useful to the present life, or pleasing to the senses. Now as regards goods having the aspect of utility, there is but one capital vice, namely covetousness. Therefore, seemingly, there would be but one capital vice in respect of pleasures: and this is lust, which is a greater vice than gluttony, and is about greater pleasures. Therefore gluttony is not a capital vice.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) reckons gluttony among the capital vices.

I answer that, As stated above (FS, Q[84], A[3]), a capital vice denotes one from which, considered as final cause, i.e. as having a most desirable end, other vices originate: wherefore through desiring that end men are incited to sin in many ways. Now an end is rendered most desirable through having one of the conditions of happiness which is desirable by its very nature: and pleasure is essential to happiness, according to Ethic. i, 8; x, 3,7,8. Therefore the vice of gluttony, being about pleasures of touch which stand foremost among other pleasures, is fittingly reckoned among the capital vices.

Reply to objection 1. It is true that food itself is directed to something as its end: but since that end, namely the sustaining of life, is most desirable and whereas life cannot be sustained without food, it follows that food too is most desirable: indeed, nearly all the toil of man's life is directed thereto, according to Eccles. 6:7, "All the labor of man is for his mouth." Yet gluttony seems to be about pleasures of food rather than about food itself; wherefore, as Augustine says (De Vera Relig. liii), "with such food as is good for the worthless body, men desire to be fed," wherein namely the pleasure consists, "rather than to be filled: since the whole end of that desire is this-not to thirst and not to hunger."

matière de la gourmandise, n'est pas une fin; elle n'est pas recherchée en vue d'elle-même, mais en vue de la réfection corporelle.

2. Un vice capital semble avoir quelque primauté dans la raison de péché. Or ce n'est pas le cas de la gourmandise qui semble être par son genre le plus petit des péchés, comme étant plus proche de ce qui est naturel. Elle ne semble donc pas être un vice capital.

3. Il y a péché quand on s'écarte du bien honnête pour obtenir quelque chose d'utile à la vie présente, ou d'agréable aux sens. Mais en ce qui concerne les biens utiles, il n'y a qu'un seul vice capital: l'avarice. Il semble donc qu'il n'y ait aussi qu'un seul vice capital en ce qui concerne les plaisirs. Et c'est la luxure, qui est un vice plus grand que la gourmandise, et qui a trait à des plaisirs plus grands. Donc la gourmandise n'est pas un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire range la gourmandise parmi les vices capitaux.

Réponse : On appelle vice capital, nous l'avons dit, celui qui donne naissance à d'autres vices selon sa raison de cause finale, c'est-à-dire celui qui présente une fin très désirable, dont la convoitise conduit les hommes à pécher de multiples façons. Mais une fin est rendue très désirable par le fait qu'elle comporte une des conditions du bonheur qui, par sa nature même, est désirable. Or, dit Aristote le plaisir appartient à la notion de bonheur. C'est pourquoi la gourmandise qui a trait aux plaisirs du toucher, les principaux de tous, est rangée à bon droit parmi les vices capitaux.

Solutions 1. La nourriture elle-même est sans doute ordonnée à autre chose comme à sa fin. Mais comme cette fin, la conservation de la vie, est extrêmement désirable, et qu'on ne peut l'obtenir sans nourriture, il en résulte que la nourriture elle-même est extrêmement désirable. C'est à elle qu'est ordonné presque tout le labeur de la vie humaine, comme le montre cette parole de l'Ecclésiaste (6, 7): " Toute la peine que prend l'homme est pour sa bouche. " - Il semble cependant que la gourmandise se rapporte davantage aux plaisirs procurés par la nourriture qu'à la nourriture elle-même. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Certains, méprisant la santé du corps, préfèrent manger - en quoi se trouve le plaisir - à être rassasiés... alors que le but de tous ces plaisirs est de ne pas avoir faim

xấu khác. Mà đồ ăn là chất thể của sự ham ăn, không phải là một mục đích, vì nó không được tìm kiếm cho chính mình, nhưng vì sự bồi dưỡng thân thể.

2. Một tật xấu đầu xem ra có địa vị ưu đẳng ở nơi yếu tính của tội. Mà sự ham ăn xem ra là tội nhỏ nhất trong cách tội vì nó gần cái tự nhiên hơn. Vậy nó không phải là tật xấu đầu.

3. Người ta phạm tội khi rời bỏ sự tốt lương thiện để thu lượm được cái hữu ích đối với sự sống đời này; hoặc vui thú cho giác quan. Mà đối với cái gì liên hệ với các sự tốt hữu ích, chỉ có một tật xấu đầu: tính hà tiện. Vậy, xem ra cũng có một tật xấu đầu duy nhất đối với những cái gì liên hệ với các sự vui thú. Và chính sự dâm dục là tật xấu to lớn hơn sự ham ăn, và liên hệ với các sự vui thú lớn hơn. Vậy sự ham ăn không phải là tật xấu đầu.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) sắp xếp sự mê ăn vào số các tật xấu.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.84, a.3 và 4), người ta gọi tật xấu đầu là tật xấu sinh sản các tật xấu khác tùy theo yếu tính của mình về nguyên nhân mục đích, nghĩa là tật xấu đưa ra một mục đích rất đáng ước muốn; và sự ham muốn mục đích dẫn đưa nhân loại đến phạm tội theo nhiều thể cách. Mà một mục đích trở nên rất đáng ước muốn do điều mà nó bao hàm một trong các điều kiện của hạnh phúc, và hạnh phúc do bản tính mình là điều đáng ước muốn. Triết gia (Eth. 1,8) nói sự vui thú quy về ý niệm hạnh phúc. Do đó, sự ham ăn liên hệ với các sự vui thú xúc giác, là những sự vui thú chính trong mọi vui thú; nên một cách hợp lý nó được sắp đặt vào số các tật xấu đầu.

GIẢI ĐÁP 1. Chính đồ ăn một cách nhất định được sắp đặt về sự vật khác là mục đích của mình. Mà vì mục đích này, sự bảo tồn sự sống, thì đáng ước muốn một cách tột bậc, và người ta không thể đạt tới nó được mà không có đồ ăn, do đó mà chính đồ ăn đáng ước muốn cách tột bậc. Gần như mọi sự lao động vất vả nặng nhọc trong đời sống nhân loại quy về đồ ăn như sự minh chứng của sách Giảng viên (6,7): "Tất cả công lao người đời đều vì lỗ miệng." Tuy nhiên sự ham ăn quy về các sự vui thú được đem lại do đồ ăn nhiều hơn là quy về chính đồ ăn. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Vera Relig. 53,34) lên tiếng: "Một số người khinh dể sức khỏe của thân thể, yêu chuộng việc ăn uống mà trong đó có sự vui thú hơn là việc được no nê... trong khi mục đích của mọi sự vui thú là không đói và không khát."

AD SECUNDUM dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

AD TERTIUM dicendum quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS 6
Utrum inconvenienter assignentur gulae quinque filiae

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim laetitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prov. II, qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. XIV, errant qui operantur malum. Ergo inconvenienter ponuntur filiae gulae.

PRAETEREA, immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isaiae XXVIII, omnes mensae repletae sunt vomitu sordium. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. XXXI, si coactus fueris in edendo multum, surge e medio et vome, et refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulae.

PRAETEREA, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriae. Non ergo debet poni inter filias gulae.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., has filias gulae assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quae est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulae computantur quae ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quae quidem possunt accipi vel ex parte animae, vel ex parte corporis. Ex parte autem animae,

Reply to objection 2. In sin the end is ascertained with respect to the conversion, while the gravity of sin is determined with regard to the aversion. Wherefore it does not follow that the capital sin which has the most desirable end surpasses the others in gravity.

Reply to objection 3. That which gives pleasure is desirable in itself: and consequently corresponding to its diversity there are two capital vices, namely gluttony and lust. On the other hand, that which is useful is desirable, not in itself, but as directed to something else: wherefore seemingly in all useful things there is one aspect of desirability. Hence there is but one capital vice, in respect of such things.

ARTICLE 6
Whether six daughters are fittingly assigned to gluttony ?

Objections 1. It would seem that six daughters are unfittingly assigned to gluttony, to wit, "unseemly joy, scurrility, uncleanness, loquaciousness, and dullness of mind as regards the understanding." For unseemly joy results from every sin, according to Prov. 2:14, "Who are glad when they have done evil, and rejoice in most wicked things." Likewise dullness of mind is associated with every sin, according to Prov. 14:22, "They err that work evil." Therefore they are unfittingly reckoned to be daughters of gluttony.

2. Further, the uncleanness which is particularly the result of gluttony would seem to be connected with vomiting, according to Is. 28:8, "All tables were full of vomit and filth." But this seems to be not a sin but a punishment; or even a useful thing that is a matter of counsel, according to Ecclus. 31:25, "If thou hast been forced to eat much, arise, go out, and vomit; and it shall refresh thee." Therefore it should not be reckoned among the daughters of gluttony.

3. Further, Isidore (QQ. in Deut. xvi) reckons scurrility as a daughter of lust. Therefore it should not be reckoned among the daughters of gluttony.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) assigns these daughters to gluttony.

I answer that, As stated above (AA[1],2,3), gluttony consists properly in an immoderate pleasure in eating and drinking. Wherefore those vices are reckoned among the daughters of gluttony, which are the results of eating and drinking immoderately. These may be accounted for either on the part of the soul or on the part of the body. on the part of the soul these results are of

ni soi "

2. La fin du péché se prend du bien vers lequel il se tourne, mais la gravité du péché se prend du bien dont il se détourne. C'est pourquoi un vice capital que procure une fin très désirable peut ne pas avoir une grande gravité.

3. Le délectable est désirable en lui-même. C'est pourquoi, en fonction de sa diversité, il donne lieu à deux vices capitaux, la gourmandise et la luxure. L'utile, au contraire, n'est pas désirable en lui-même, mais à titre de moyen. En toutes les réalités utiles il semble donc n'y avoir qu'une seule raison pour qu'elle nous soient désirables. Elles ne donnent lieu, pour cette raison, qu'à un seul vice capital.

ARTICLE 6
Les filles de la gourmandise

Objections 1. Il ne semble pas cohérent d'assigner cinq filles à la gourmandise, à savoir: " la joie inepte, la bouffonnerie, la malpropreté, le verbiage et l'hébétude de l'esprit ". En effet, la joie inepte suit tout péché, disent les Proverbes (2, 14): " Ils trouvent leur joie à faire le mal, se complaisent dans la perversité. " De même on trouve l'hébétude de l'esprit en tout péché selon les Proverbes (14, 22): " N'est-ce pas s'égarer que de machiner le mal? " Les filles de la gourmandise ne sont donc pas bien énumérées.

2. La malpropreté qui suit la gourmandise consiste surtout à vomir, selon Isaïe (28, 8): " Toutes les tables sont pleines de vomissements abjects. " Or cela ne semble pas être un péché, mais plutôt une peine, ou encore quelque chose d'utile qui fait l'objet d'un conseil, d'après l'Ecclésiastique (31, 25 Vg): " Si tu as été forcé de trop manger, lève-toi, va vomir, et tu seras soulagé. " La malpropreté ne doit donc pas être placée parmi les filles de la gourmandise.

3. Isidore fait de la bouffonnerie une fille de la luxure. Elle ne doit donc pas être placée parmi les filles de la gourmandise.

En sens contraire, c'est S. Grégoire u qui assigne ces filles à la gourmandise.

Réponse : Nous l'avons dit la gourmandise consiste proprement dans le plaisir immodéré qu'on prend à manger et à boire. C'est pourquoi on met au nombre des filles de la gourmandise les vices qui font suite à ce plaisir immodéré. Ces vices peuvent être vus du côté de l'âme, ou du côté du corps. Du côté de l'âme, de quatre façons: 1° Quant à la raison, dont la vivacité est émoussée par

2. Mục đích của tội do ở sự tốt mà tội hướng về đó; còn sự trọng đại của tội do ở sự tốt mà tội bỏ đi. Do đó tật xấu đầu được gây nên bởi một mục đích rất đáng ước muốn có thể không có một sự trọng đại rất lớn.

3. Cái vui thú đáng được ước muốn tại sự. Do đó, vì tính tạp đa của mình nó làm phát sinh hai tật xấu đầu, sự ham ăn và sự dâm dục. Trái lại, cái hữu ích không phải là cái đáng ước muốn tại sự, nhưng trong tư cách là phương thế. Trong mọi thực tại hữu ích xem ra chỉ có một yếu tính duy nhất ngõ hầu chúng nó đáng được chúng ta ước muốn. Vậy chúng nó vì lý do này, làm phát sinh một nết xấu duy nhất.

TIẾT 6
Các con cái của sự ham ăn

VẤN NẠN 1. Xem ra việc chỉ định năm con cái cho sự ham ăn không có mạch lạc: "Sự vui mừng vô lý, trò hề, sự dơ bẩn, lời dài dòng, sự đần độn trong tinh thần." Sự vui mừng vô lý đi theo mọi tội như lời nói trong sách Cách ngôn (2,14): "Chúng thích thú làm điều gian ác, chúng hoan lạc trong hư đốn." Cũng vậy, người ta gặp sự đần độn tinh thần trong mọi tội cũng theo lời nói trong sách Cách ngôn (14,22): "Toan tính điều dữ chẳng là lầm lạc sao?" Vậy các con cái của sự ham ăn không được kể ra cách tốt đẹp.

2. Sự dơ bẩn đi theo sự ham ăn cốt tại nhất là sự mửa ra theo lời nói của tiên tri Isaia (28,8): "Cỗ bàn hết thảy đầy những bả mửa nhờm tởm, không chừa chỗ nào." Mà điều đó xem ra không phải là tội, nhưng đúng hơn là hình phạt, hoặc còn là cái gì hữu ích làm đối tượng cho một lời khuyên theo lời nói trong sách Huấn ca (31,25): "Nếu ngươi bị bắt ép ăn quá nhiều, ngươi hãy chỗi dậy đi mửa, và ngươi sẽ được làm cho nhẹ bớt." Như vậy, sự dơ bẩn không được sắp đặt trong số con cái của sự ham ăn.

3. Thánh Isiđôrô (Quaest. in Vat. Test.84) coi trò hề là một con cái của sự dâm dục. Vậy nó không được kể vào số con cái của sự ham ăn.

TRÁI LẠI, Chính thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) chỉ định các con cái này cho sự ham ăn.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự ham ăn một cách đích thực cốt tại sự vui thú vô độ mà người ta thưởng thức ở việc ăn và việc uống. Do đó, người ta kể vào số con cái của sự ham ăn các tật xấu đi theo sự vui thú vô độ này. Các tật xấu này có thể trông thấy từ phía linh hồn hoặc từ phía thân thể. Từ phía linh hồn theo bốn thể cách: Thứ nhất, về trí năng mà sự sống động sắc sảo bị

quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderantia cibi et potus. Et quantum ad hoc, ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput. Sicut et e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem, secundum illud Eccle. II, cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc, ponitur inepta laetitia, quia omnes aliae inordinatae passiones ad laetitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II Ethic. Et hoc est quod dicitur III Esdrae III, quod vinum omnem mentem convertit in securitatem et iucunditatem. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium, quia, ut Gregorius dicit, in pastorali, nisi gulae deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, idest iocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae, sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde Ephes. V, super illud, aut stultiloquium aut scurrilitas, dicit Glossa, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas, quae risum movere solet. Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte autem corporis, ponitur immunditia. Quae potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Ephes. V, fornicatio autem et omnis immunditia etc., dicit Glossa, idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod laetitia quae est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed laetitia vaga incomposita, quae hic dicitur inepta, praecipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta.

four kinds. First, as regards the reason, whose keenness is dulled by immoderate meat and drink, and in this respect we reckon as a daughter of gluttony, "dullness of sense in the understanding," on account of the fumes of food disturbing the brain. Even so, on the other hand, abstinence conduces to the penetrating power of wisdom, according to Eccles. 2:3, "I thought in my heart to withdraw my flesh from wine, that I might turn my mind in wisdom." Secondly, as regards the. appetite, which is disordered in many ways by immoderation in eating and drinking, as though reason were fast asleep at the helm, and in this respect "unseemly joy" is reckoned, because all the other inordinate passions are directed to joy or sorrow, as stated in Ethic. ii, **5.** To this we must refer the saying of 3 Esdra 3:20, that "wine ... gives every one a confident and joyful mind." Thirdly, as regards inordinate words, and thus we have "loquaciousness," because as Gregory says (Pastor. iii, 19), "unless gluttons were carried away by immoderate speech, that rich man who is stated to have feasted sumptuously every day would not have been so tortured in his tongue." Fourthly, as regards inordinate action, and in this way we have "scurrility," i.e. a kind of levity resulting from lack of reason, which is unable not only to bridle the speech, but also to restrain outward behavior. Hence a gloss on Eph. 5:4, "Or foolish talking or scurrility," says that "fools call this geniality-i.e. jocularity, because it is wont to raise a laugh." Both of these, however, may be referred to the words which may happen to be sinful, either by reason of excess which belongs to "loquaciousness," or by reason of unbecomingness, which belongs to "scurrility." On the part of the body, mention is made of "uncleanness," which may refer either to the inordinate emission of any kind of superfluities, or especially to the emission of the semen. Hence a gloss on Eph. 5:3, "But fornication and all uncleanness," says: "That is, any kind of incontinence that has reference to lust."

Reply to objection 1. Joy in the act or end of sin results from every sin, especially the sin that proceeds from habit, but the random riotous joy which is described as "unseemly" arises chiefly from immoderate partaking of meat or drink. In like manner, we reply that dullness of sense as regards matters of choice is common to all sin, whereas dullness of sense in speculative matters arises chiefly from gluttony, for the reason given above.

l'excès du manger et du boire. Selon ce point de vue, on fait de " l'hébétude de l'intelligence " une fille de la gourmandise, car les fumées de la nourriture et de la boisson troublent la tête. Au contraire, l'abstinence aide à découvrir la sagesse, comme dit l'Ecclésiaste (2, 3 Vg): " J'ai décidé dans mon coeur d'arracher ma chair à l'emprise du vin, pour que mon âme se porte à la sagesse. " 2° Quant à l'appétit, qui se dérègle de multiples manières par l'excès de nourriture et de boisson, le gouvernement de la raison étant comme assoupi. Selon ce point de vue, on parle de " joie inepte ", car toutes les autres passions désordonnées conduisent, selon Aristote, à la joie et à la tristesse. Comme il est dit dans le 3ème livre d'Esdras, " le vin transforme tout l'esprit en sécurité et en joie ". 3° Quant à la parole proférée dans le désordre. Et ainsi on a " le verbiage " car, selon S. Grégoire " si un bavardage effréné n'emportait pas ceux qui s'adonnent à la gourmandise, ce riche, que l'on dit festoyer splendidement chaque jour, n'aurait pas la langue si douloureusement dévorée par le feu ". 4° Quant aux actes désordonnés. Et l'on parle alors de " bouffonnerie ", c'est-à-dire d'une certaine exubérance de mouvements provenant d'un défaut de la raison qui, ne pouvant maîtriser les paroles, ne peut pas non plus maîtriser les gestes extérieurs. A propos de ces mots de S. Paul (Ep 5, 4): " De même pour les mépris et les facéties ", la Glose ajoute: " Il s'agit là de bouffonnerie, c'est-à-dire d'une exubérance qui provoque le rire. " - Néanmoins on pourrait rattacher l'une et l'autre aux paroles en lesquelles il arrive de pécher soit par abondance, ce qui est le " verbiage ", soit par défaut de retenue, ce qui est la " bouffonnerie ". Du côté du corps, on parle de " malpropreté ". Ce qui peut se rapporter soit à l'émission désordonnée d'un quelconque surplus, soit plus précisément à l'émission de la semence. C'est pourquoi à propos de ces paroles de S. Paul (Ep 5, 3): " Quant à la fornication et à la malpropreté sous toutes ses formes, etc. ", la Glose ajoute: " ... c'est-à-dire l'incontinence qui appartient de quelque façon au désir charnel. "

Solutions 1. La joie qui concerne l'acte du péché ou sa fin accompagne tout péché, surtout le péché d'habitude. Mais la joie vague et mai définie, qui reçoit ici l'épithète d'" inepte ", provient principalement de l'absorption immodérée de la nourriture et de la boisson. De même l'hébétude du sens, qui empêche de choisir, se retrouve communément en tout péché. Mais l'hébétude du sens concernant les choses de l'intelligence procède surtout de la gourmandise pour la raison qu'on

làm lụt cùn đi bởi sự thái quá trong việc ăn uống, ở phương diện này, người ta coi sự đần độn trong trí năng là đứa con của sự ham ăn, bởi vì các làn khói của đồ ăn và đồ uống làm rối loạn đầu óc. Trái lại, sự kiêng cữ giúp người ta khám phá được sự khôn ngoan như lời ghi chép trong sách Giảng viên (2,3): "Tôi quyết tâm giải thoát xác thịt tôi khỏi sự chè chén bó buộc ngõ hầu tinh thần của tôi hướng đến sự khôn ngoan." Thứ đến, còn về thị dục bị mất trật tự theo nhiều thể cách bởi sự thái quá ăn uống, sự thống trị của trí năng ra như tê liệt. Về phương diện này, người ta nói tới sự vui mừng vô lý, bởi vì tất cả các đam mê khác mất trật tự, theo Triết gia (Eth. 2,5), dẫn đưa con người đến sự vui mừng và sự buồn rầu. Như lời ghi chép trong sách Ezra (3,20): "Rượu biến hóa mọi tinh thần trở nên an toàn và vui vẻ." Thứ ba, về lời nói phát ra lộn xộn. Như vậy, người ta có lời dài dòng, bởi vì theo thánh Grêgôriô (Pastor. 3,19), nếu sự hay nói quá mức không cất mất đi những kẻ dấn thân vào sự ham ăn thì nhà hào phú kia là kẻ được ăn tiệc linh đình hằng ngày, hẳn không có cái lưỡi bị lửa thiêu đốt rất mực đau đớn. Thứ bốn, về các hành động mất trật tự, người ta nói đến trong trường hợp đó về tội trò hề, nghĩa là về sự chuyển động quá nhiều phát xuất do sự thiếu trí năng, không làm chủ được các lời nói, cũng không làm chủ được các bộ điệu bên ngoài. Về các lời nói của thánh Phaolô (Ep 5,4): "Cũng vậy, các sự khinh dể, các chuyện nhảm nhí hay trò cợt", sách Chú giải nói thêm đó là trò hề, nghĩa là quá nhiều lời nói gây nên những trận cười. Tuy nhiên, người ta có thể quy tất cả những điều đó về những lời nói mà người ta phạm tội vì nói quá nhiều, điều đó là lời dài dòng; hoặc bởi không dè dặt, điều đó là trò hề. Về phần thân thể, người ta đề cập đến sự dơ bẩn. Điều đó quy về sự bài tiết mất trật tự về cái gì dư thừa, hoặc một cách đích xác về sự xuất tinh. Do đó về lời nói của thánh thánh Phaolô (Ep 5,3): "Về sự dâm dục và sự dơ bẩn dưới mọi hình thức, v.v..." Sách Chú giải nói thêm:"... tức là sự không tiết dục, sự dâm dật quy về sự ước muốn xác thịt theo một thể cách nào đó."

GIẢI ĐÁP 1. Sự vui vẻ liên hệ với hành động tội lỗi hoặc với mục đích của tội lỗi đi kèm theo mọi tội lỗi, nhất là tội do tập quán. Sự vui vẻ mơ hồ và được xác định cách xấu xa, lãnh nhận ở đây hình dung từ vô lý, ngu ngốc, phát xuất một cách chủ yếu do sự dùng quá độ đồ ăn và đồ uống. Chính sự đần độn trong giác quan ngăn cản sự lựa chọn, gặp được trong mọi tội mà sự đần độn của giác quan liên hệ với các điều của trí năng, phát xuất nhất là do sự ham ăn vì lý do người ta mới nói tới.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinae in remedium alicuius languoris.

Reply to objection 2. Although it does one good to vomit after eating too much, yet it is sinful to expose oneself to its necessity by immoderate meat or drink. However, it is no sin to procure vomiting as a remedy for sickness if the physician prescribes it.

vient de dire.

2. Quoiqu'il soit utile de vomir quand on a trop mangé, c'est pourtant une faute que de s'y obliger par la démesure dans le manger et le boire. - On peut cependant sans faute provoquer le vomissement sur le conseil du médecin comme remède à une indisposition.

2. Dầu mà việc mửa ra khi người ta ăn quá nhiều, là việc có ích, việc bắt mình phải mửa ra do sự không có chừng mực trong việc ăn uống vẫn có tội. Tuy nhiên, người ta có thể làm cho mình mửa mà không phạm tội bằng cách theo ý kiến của thầy thuốc dùng thuốc như chữa bệnh.

AD TERTIUM dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulae, non autem ex actu luxuriae, sed ex eius voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

Reply to objection 3. Scurrility proceeds from the act of gluttony, and not from the lustful act, but from the lustful will: wherefore it may be referred to either vice.

3. La bouffonnerie ou inconvenance dans les paroles ou les gestes provient de l'acte de gourmandise; elle n'est pas causée par l'acte de luxure mais par son désir. Elle peut donc se rattacher à l'un ou à l'autre vice.

3. Trò hề hay sự bất xứng trong lời nói hoặc trong bộ điệu phát xuất do hành động ham ăn, nó không được gây nên bởi hành động dâm dục, nhưng bởi sự ước muốn dâm dục. Vậy nó có thể quy về tật xấu này hoặc tật xấu kia.

QUAESTIO 149

DE SOBRIETATE, ET VITIO OPPOSITO, SCILICET EBRIETATE

OF SOBRIETY

LA SOBRIÉTÉ

TÍNH ĐIỀU ĐỘ

Deinde considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet ebrietate. Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor. Primo, quae sit materia sobrietatis. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum usus vini sit licitus. Quarto, quibus praecipue competat sobrietas.

We must now consider sobriety and the contrary vice, namely drunkenness. As regards sobriety there are four points of inquiry: (1) What is the matter of sobriety? (2) Whether it is a special virtue? (3) Whether the use of wine is lawful? (4) To whom especially is sobriety becoming?

Nous devons maintenant étudier la sobriété (Question 149), puis le vice opposé, l'ivrognerie (Question 150). 1. Quelle est sa matière? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - **3.** L'usage du vin est-il permis - **4.** A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu sự điều độ (Q.149), và sau đó nghiên cứu tật xấu đối lập, chứng nghiện rượu (Q.150). 1. Chất thể của tính điều độ là cái gì? 2. Tính điều độ là một nhân đức đặc biệt? **3.** Sự sử dụng rượu được phép không? **4.** Tính điều độ cần thiết nhất là cho ai?

ARTICULUS 1
Utrum materia propria sobrietatis sit potus

ARTICLE 1
Whether drink is the matter of sobriety ?

ARTICLE 1
Quelle est la matière propre de la sobriété ?

TIẾT 1
Chất thể riêng của tính điều độ là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim Rom. XII. Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

Objections 1. It would seem that drink is not the matter proper to sobriety. For it is written (Rom. 12:3): "Not to be more wise than it behooveth to be wise, but to be wise unto sobriety." Therefore sobriety is also about wisdom, and not only about drink.

Objections 1. Il ne semble pas que ce soit la boisson, car S. Paul écrit (Rm 12, 3): " Ne vous estimez pas plus qu'il ne faut, mais soyez sages avec sobriété. " La sobriété concerne donc aussi la sagesse, et pas seulement la boisson.

VẤN NẠN 1. Xem ra chất thể riêng của tính điều độ không phải là đồ uống. Thánh Phaolô (Rm 12,3) đã viết: “Đừng có tự cao quá điều lượng được về mình; nhưng hãy ở khôn ngoan và điều độ.” Vậy sự điều độ liên hệ với sự khôn ngoan chứ không phải với đồ uống mà thôi.

PRAETEREA, Sap. VIII dicitur de Dei sapientia quod sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non solum est circa potus.

2. Further, concerning the wisdom of God, it is written (Wis. 8:7) that "she teacheth sobriety [Douay: 'temperance'], and prudence, and justice, and fortitude," where sobriety stands for temperance. Now temperance is not only about drink, but also about meat and sexual matters. Therefore sobriety is not only about drink.

2. Il est écrit (Sg 8, 7) que la Sagesse de Dieu " enseigne sobriété et prudence, justice et courage ". La sobriété est ici synonyme de tempérance. Or la tempérance n'a pas seulement comme matière la boisson, mais aussi la nourriture et la sexualité. La sobriété ne concerne donc pas seulement la boisson.

2. Có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (8,7): “Sự khôn ngoan của Thiên Chúa dạy đàng điều độ, khôn ngoan, công bằng và sức mạnh.” Sự điều độ đồng nghĩa với nhân đức tiết độ. Mà nhân đức tiết độ không phải chỉ có chất thể là đồ uống, nhưng còn là đồ ăn và tính dục. Vậy sự điều độ không chỉ liên hệ với đồ uống.

PRAETEREA, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quae ad nos pertinent debemus mensuram servare, unde dicitur Tit. II, sobrie et iuste et pie vivamus, ubi dicit Glossa, sobrie, in nobis, et I ad Tim. II dicitur, mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

3. Further, sobriety would seem to take its name from "measure". Now we ought to be guided by the measure in all things appertaining to us: for it is written (Titus 2:12): "We should live soberly and justly and godly," where a gloss remarks: "Soberly, in ourselves"; and (1 Tim. 2:9): "Women ... in decent apparel, adorning themselves with modesty and sobriety." Consequently it would seem that sobriety regards not only the interior man, but also things appertaining to external apparel. Therefore drink is not the matter proper to sobriety.

3. Le mot " sobriété " semble venir de " mesure ". Or nous devons garder la mesure en tout ce qui nous concerne. S. Paul dit (Tt 2, 2): " Vivons sobrement dans la justice et la piété ", et la Glose ajoute: " Sobrement, en nous-mêmes. " Et S. Paul dit encore (1 Tm 2, 9): " Que les femmes aient une tenue décente, que leur parure soit modeste et sobre. " Il semble ainsi que la sobriété ne concerne pas seulement ce qui est intérieur, mais aussi le comportement extérieur. La matière propre de la sobriété n'est donc pas la boisson.

3. Từ ngữ điều độ xem ra phát xuất bởi từ ngữ chừng mực, mức độ. Mà chúng ta phải giữ chừng mực trong tất cả mọi sự liên hệ với chúng ta. Thánh Phaolô (Tt 2,2) đã nói: “Chúng ta hãy sống điều độ trong nhân đức công bình và nhân đức hiếu thảo”, sách Chú giải nói thêm: “Cách điều độ, ở trong chính chúng ta”. Thánh Phaolô (1Tm 2,9) còn nói: “Cũng vậy, phụ nữ thì phải ăn mặc nết na, trang sức một cách đoan trang chừng mực.” Như vậy xem ra tính điều độ không phải chỉ liên hệ với cái gì ở bên trong, mà còn liên hệ với cử chỉ, thái độ bên ngoài. Vậy chất thể riêng của tính điều độ không phải là đồ uống.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXI, aequa vita hominis vinum in sobrietate potatum.

RESPONDEO dicendum quod virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam specialiter sibi vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem huiusmodi observare, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura, dicitur enim aliquis sobrius quasi briam, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. XXXI, sanitas est animae et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut vinum materiale corporaliter inebriat, ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalmi, calix meus inebrians quam praeclarus est, et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt praesenti vitae, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

AD TERTIUM dicendum quod, quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS 2

On the contrary, It is written (Ecclus. 31:32): "Wine taken with sobriety is equal life to men; if thou drink it moderately, thou shalt be sober."

I answer that, When a virtue is denominated from some condition common to the virtues, the matter specially belonging to it is that in which it is most difficult and most commendable to satisfy that condition of virtue: thus fortitude is about dangers of death, and temperance about pleasures of touch. Now sobriety takes its name from "measure," for a man is said to be sober because he observes the "bria," i.e. the measure. Wherefore sobriety lays a special claim to that matter wherein the observance of the measure is most deserving of praise. Such matter is the drinking of intoxicants, because the measured use thereof is most profitable, while immoderate excess therein is most harmful, since it hinders the use of reason even more than excessive eating. Hence it is written (Sir. 31:37, 38): "Sober drinking is health to soul and body; wine drunken with excess raiseth quarrels, and wrath and many ruins." For this reason sobriety is especially concerned with drink, not any kind of drink, but that which by reason of its volatility is liable to disturb the brain, such as wine and all intoxicants. Nevertheless, sobriety may be employed in a general sense so as to apply to any matter, as stated above (Q[123], A[2]; Q[141], A[2]) with regard to fortitude and temperance.

Reply to objection 1. Just as the material wine intoxicates a man as to his body, so too, speaking figuratively, the consideration of wisdom is said to be an inebriating draught, because it allures the mind by its delight, according to Ps. 22:5, "My chalice which inebriateth me, how goodly is it!" Hence sobriety is applied by a kind of metaphor in speaking of the contemplation of wisdom.

Reply to objection 2. All the things that belong properly to temperance are necessary to the present life, and their excess is harmful. Wherefore it behooves one to apply a measure in all such things. This is the business of sobriety: and for this reason sobriety is used to designate temperance. Yet slight excess is more harmful in drink than in other things, wherefore sobriety is especially concerned with drink.

Reply to objection 3. Although a measure is needful in all things, sobriety is not properly employed in connection with all things, but only in those wherein there is most need for a measure.

ARTICLE 2

En sens contraire, selon l'Ecclésiastique (31, 27), " le vin est la vie pour l'homme, quand on en boit avec sobriété ".

Réponse : Les vertus qui tirent leur nom d'une condition générale de la vertu revendiquent spécialement pour elles la matière où il est le plus difficile et le plus parfait de remplir cette condition. C'est ainsi que la force concerne les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. Or le nom de sobriété se prend de la mesure: on dit en effet que quelqu'un est sobre (sobrius) comme observant la bria (mesure à vin). C'est pourquoi la sobriété s'attribue spécialement la matière où il est spécialement louable d'observer la mesure. Or c'est le cas des boissons enivrantes; leur usage modéré est très bienfaisant, mais le moindre excès est très nuisible, car il entrave l'usage de la raison, plus encore que ne fait l'excès de nourriture. Comme dit l'Ecclésiastique (31, 28-30): " Gaîté du coeur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec mesure; amertume de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec excès, par passion et par défi. L'ivresse excite la fureur de l'insensé pour sa perte. " C'est pourquoi la sobriété concerne spécialement la boisson, non pas n'importe laquelle, mais celle qui, par ses fumées capiteuses, est capable de troubler l'esprit, comme le vin et tout ce qui peut enivrer. Mais si l'on prend le mot sobriété dans un sens général, il peut être appliqué à n'importe quelle matière, comme on l'a vu quand on a traité de la force et de la tempérances.

Solutions 1. De même que le vin enivre physiquement, de même, par métaphore, dit-on que la considération de la sagesse est une boisson enivrante, car elle séduit l'âme par le plaisir qu'elle procure, ainsi que le suggère le Psaume (23, 5): " Ma coupe enivrante , comme elle est belle " C'est pourquoi, de façon imagée, on parle de sobriété à propos de la contemplation de la sagesse.

2. Tout ce qui relève proprement de la tempérance est nécessaire à la vie présente; c'est l'excès qui en est nuisible. Aussi est-il nécessaire en tout cela d'observer la mesure, ce qui est le rôle de la sobriété. C'est en ce sens qu'on donne à la tempérance le nom de sobriété. Mais un léger excès dans la boisson nuit davantage que dans autre chose. C'est pourquoi la sobriété concerne spécialement la boisson.

3. Quoique la mesure soit requise en tout, cependant on ne parle pas, au sens strict, de sobriété en tout, mais seulement là où la mesure est particulièrement nécessaire.

ARTICLE 2

TRÁI LẠI, Sách Huấn ca (31,27) nói: "Với người ta, rượu như liều thuốc bổ, nếu uống vừa chừng."

TRẢ LỜI : Các nhân đức rút lấy cái tên của mình từ một điều kiện tổng quát của nhân đức, đòi một cách đặc biệt cho mình chất thể, mà việc làm cho đầy đủ điều kiện này là điều rất khó và rất hoàn hảo. Chính như vậy mà nhân đức sức mạnh liên hệ với các sự nguy hiểm chết chóc, và nhân đức tiết độ liên hệ các sự vui thú xúc giác. Mà cái tên của tính điều độ do ở sự chừng mực: quả thế, người ta nói người nào điều độ là tuân theo mức độ đối với rượu (bia). Do đó, tính điều độ một cách đặc biệt liên hệ với chất thể mà ở đó việc tuân giữ chừng mực đáng được ca ngợi cách đặc biệt. Mà đó là trường hợp các đồ uống làm cho say, sự dùng chúng nó theo mức độ rất có ích lợi, nhưng dùng thái quá một ít thì rất có hại, vì nó trở ngại sự sử dụng trí năng, còn có hại hơn việc dùng thái quá đồ ăn. Như sách Huấn ca (31,28-30) nói: "Lòng phơi phới hân hoan, khoan khoái, rượu uống phải thời vừa sức. Nhức đầu, thô tục, nhục nhã, uống rượu vào lúc hung hăng sát khí. Với đứa ngu, men nồng tăng gia cạm bẫy, giảm suy sức lực, làm cho nhừ đòn." Do đó, tính điều độ liên hệ một cách đặc biệt với đồ uống không phải với bất cứ đồ uống nào, nhưng đồ uống hơi men bốc lên đầu, có thể làm rối loạn tinh thần, như rượu và tất cả cái gì có thể làm cho say. Còn nếu người ta hiểu từ ngữ điều độ trong ý nghĩa tổng quát, nó có thể ứng dụng cho bất cứ chất thể nào, như người ta đã trông thấy điều đó khi thảo luận về nhân đức sức mạnh và nhân đức tiết độ.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như rượu làm cho say cách vật lý, cũng vậy, theo phép ẩn dụ, người ta nói sự cứu xét về sự khôn ngoan là đồ uống làm cho say sưa, vì nó dụ dỗ linh hồn do sự vui thú nó đem lại như lời khêu gợi trong Thánh vịnh (23,5): "Chén tôi trào rượu, nó đẹp đẽ là dường nào!" Do đó, theo thể cách hoa mỹ, người ta nói tới tính điều độ về việc chiêm ngưỡng sự khôn ngoan.

2. Tất cả cái gì một cách đích thực liên hệ về nhân đức tiết độ, cần thiết cho đời sống hiện tại, chính cái thái quá mới là cái có hại. Như vậy, trong tất cả điều đó, việc tuân giữ mức độ là cần thiết, điều đó là vai trò của tính điều độ. Chính theo ý nghĩa này, người ta cho nhân đức tiết độ cái tên là điều độ. Nhưng một sự thái quá nhẹ trong của uống làm hại nhiều hơn sự thái quá trong sự vật khác. Do đó mà tính điều độ liên hệ một cách đặc biệt với đồ uống.

3. Dầu mà cái mức độ đòi phải có trong mọi sự vật, người ta vẫn không theo ý nghĩa đen nói đến tính điều độ trong mọi sự vật, nhưng chỉ nói tới điều đó ở nơi nào mà cái mức độ cần thiết một cách đặc biệt.

TIẾT 2

Utrum sobrietas sit per se quaedam specialis virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos et potus. Sed circa cibos specialiter non est aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quae est circa potus, est specialis virtus.

PRAETEREA, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus inquantum est sensus alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

PRAETEREA, sicut in his quae ad nutritionem pertinent distinguitur potus a cibo, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quaedam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri, et ideo, ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi rationis usum, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo, ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc, communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est. Et ideo requirit specialem virtutem.

AD SECUNDUM dicendum quod virtus abstinentiae non est circa cibos et potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

AD TERTIUM dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi usum rationis. Et sic

Whether sobriety is by itself a special virtue ?

Objections 1. It would seem that sobriety is not by itself a special virtue. For abstinence is concerned with both meat and drink. Now there is no special virtue about meat. Therefore neither is sobriety, which is about drink, a special virtue.

2. Further, abstinence and gluttony are about pleasures of touch as sensitive to food. Now meat and drink combine together to make food, since an animal needs a combination of wet and dry nourishment. Therefore sobriety, which is about drink, is not a special virtue.

3. Further, just as in things pertaining to nourishment, drink is distinguished from meat, so are there various kinds of meats and of drinks. Therefore if sobriety is by itself a special virtue, seemingly there will be a special virtue corresponding to each different kind of meat or drink, which is unreasonable. Therefore it would seem that sobriety is not a special virtue.

On the contrary, Macrobius reckons sobriety to be a special part of temperance.

I answer that, As stated above (Q[146], A[2]), it belongs to moral virtue to safeguard the good of reason against those things which may hinder it. Hence wherever we find a special hindrance to reason, there must needs be a special virtue to remove it. Now intoxicating drink is a special kind of hindrance to the use of reason, inasmuch as it disturbs the brain by its fumes. Wherefore in order to remove this hindrance to reason a special virtue, which is sobriety, is requisite.

Reply to objection 1. Meat and drink are alike capable of hindering the good of reason, by embroiling the reason with immoderate pleasure: and in this respect abstinence is about both meat and drink alike. But intoxicating drink is a special kind of hindrance, as stated above, wherefore it requires a special virtue.

Reply to objection 2. The virtue of abstinence is about meat and drink, considered, not as food but as a hindrance to reason. Hence it does not follow that special kinds of virtue correspond to different kinds of food.

Reply to objection 3. In all intoxicating drinks there is one kind of hindrance to the use of reason: so that the difference of

La sobriété est-elle une vertu spéciale ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, l'abstinence vise la nourriture et la boisson. Mais il n' y a pas de vertu spéciale concernant la nourriture. La sobriété, qui a pour matière la boisson, n'est donc pas non plus une vertu spéciale.

2. L'abstinence et la gourmandise concernent les délectations du toucher, en tant que ce sens est celui des aliments. Or la nourriture et la boisson concourent à notre alimentation. La vie animale a en effet besoin d'être nourrie tout ensemble d'humide et de sec. La sobriété, qui concerne la boisson, n'est donc pas une vertu spéciale.

3. En ce qui se rapporte à la nutrition, on distingue la nourriture de la boisson; de même on distingue différents genres de nourritures et de boissons. Donc, si la sobriété était par elle-même une vertu spéciale, il semble qu'il faudrait alors une vertu spéciale pour toute différence de boisson ou de nourriture, ce qui ne s'impose pas. La sobriété ne semble donc pas être une vertu spéciale.

En sens contraire, Macrobe fait de la sobriété une partie spéciale de la tempérance.

Réponse : Comme on l'a vu plus haut, il appartient à la vertu morale de sauvegarder le bien de la raison contre ce qui pourrait l'empêcher. Et c'est pourquoi, dès que l'on rencontre un empêchement spécial pour la raison, il faut nécessairement une vertu spéciale pour l'écarter. Or les boissons enivrantes ont un titre spécial à empêcher l'usage de la raison, en tant qu'elles troublent le cerveau par leurs fumées. C'est pourquoi, afin d'écarter cet obstacle à la raison, une vertu spéciale est requise, qui est la sobriété.

Solutions 1. La nourriture et la boisson ont ceci de commun qu'elles peuvent empêcher le bien de la raison en étouffant celle-ci par l'excès du plaisir. De ce point de vue, c'est l'abstinence qui concerne aussi bien la nourriture que la boisson. Mais les boissons enivrantes créent un empêchement spécial, on vient de le dire. C'est pourquoi une vertu spéciale est requise.

2. La vertu d'abstinence n'a pas trait au aliments et aux boissons en tant qu'ils sont nourrissants, mais en tant qu'ils font obstacle à la raison. Le caractère spécial de la vertu ne doit donc pas se prendre du point de vue de la nutrition.

3. Toutes les boissons enivrantes ont une seule et même façon d'entraver l'usage de la raison. La diversité des boissons n'a donc

Tính điều độ là một nhân đức đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức kiêng cữ nhằm đồ ăn và đồ uống. Mà không có nhân đức đặc biệt liên hệ với đồ ăn. Vậy tính điều độ có chất thể là đồ uống, cũng không phải là nhân đức đặc biệt.

2. Nhân đức kiêng cữ và tính ham ăn liên hệ với các sự vui thú xúc giác, trong tư cách giác quan này là giác quan của các thức ăn. Mà đồ ăn và đồ uống cùng góp phần vào sự ăn uống. Sự sống thú tính cần đến sự nuôi dưỡng hoàn toàn cùng với cái ẩm ướt và cái khô ráo. Vậy tính điều độ liên hệ với đồ uống, không phải là nhân đức đặc biệt.

3. Trong cái gì quy về sự dinh dưỡng người ta phân biệt đồ ăn với đồ uống, cũng như người ta phân biệt các giống khác nhau về các đồ ăn và các đồ uống. Vậy, giả như sự điều độ do chính mình là một nhân đức đặc biệt, thì xem ra trong trường hợp đó phải có một nhân đức đặc biệt cho mỗi thứ đồ uống khác nhau hoặc cho mỗi thứ đồ ăn khác nhau, điều đó không thể xảy ra. Vậy tính điều độ không phải là một nhân đức đặc biệt.

TRÁI LẠI, Macrôbiô (In Somn. Scipion. 1,8) coi tính điều độ là một phần đặc biệt của nhân đức điều độ.

TRẢ LỜI : Như người ta đã trông thấy ở trước (Q.146, a.2), điều riêng của luân đức là đảm bảo sự tốt của trí năng chống lại cái gì ngăn cản nó. Và do đó, vừa khi người ta gặp thấy một trở ngại đặc biệt cho trí năng, thì một cách tất yếu phải có một nhân đức đặc biệt để tránh trở ngại đó. Mà các đồ uống làm cho say sưa có tính cách đặc biệt ngăn trở sự sử dụng trí năng, trong tư cách chúng nó làm rối loạn óc não bởi các hơi men bốc lên. Do đó, để loại trừ sự ngăn trở này cho khỏi trí năng, một nhân đức đặc biệt phải có và đó là nhân đức điều độ.

GIẢI ĐÁP 1. Đồ ăn và đồ uống này chung với nhau là chúng nó có thể ngăn cản sự tốt của trí năng bằng cách làm cho chết ngạt trí năng bằng sự vui thú thái quá. Về phương diện này, chính nhân đức kiêng cữ liên hệ với đồ ăn cũng như với đồ uống. Mà các của uống làm cho say sưa tạo nên một sự ngăn trở đặc biệt, như người ta mới nói tới. Do đó, một nhân đức đặc biệt phải có.

2. Nhân đức kiêng cữ không liên hệ với các thức ăn và các thức uống trong tư cách chúng nó dinh dưỡng, nhưng trong tư cách chúng nó ngăn trở trí năng, đặc tính riêng biệt của nhân đức không phải do ở phương diện sự nuôi dưỡng.

3. Mọi của uống làm cho say sưa có cũng một thể cách duy nhất làm trở ngại sự sử dụng trí năng. Sự khác biệt trong các đồ uống chỉ có mối

illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS 3

Utrum usus vini totaliter sit illicitus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis, dicitur enim Sap. VII, neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat; et infra, IX, per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio. Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccle. II, cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

PRAETEREA, apostolus dicit, Rom. XIV, bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur. Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

PRAETEREA, Hieronymus dicit quod vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine saeculorum, et extremitatem retraxit ad principium. Ergo, tempore Christianae legis, videtur esse illicitum vino uti.

[SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere, propter stomachum tuum et frequentes infirmitates. Et Eccli. XXXI dicitur, exultatio animae et cordis vinum moderate potatum.

RESPONDEO dicendum quod nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam domini dicentis, Matth. XV, nihil quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili laeditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum

drinks bears an accidental relation to virtue. Hence this difference does not call for a difference of virtue. The same applies to the difference of meats.

ARTICLE 3

Whether the use of wine is altogether unlawful ?

Objections 1. It would seem that the use of wine is altogether unlawful. For without wisdom, a man cannot be in the state of salvation: since it is written (Wis. 7:28): "God loveth none but him that dwelleth with wisdom," and further on (Wis. 9:19): "By wisdom they were healed, whosoever have pleased Thee, O Lord, from the beginning." Now the use of wine is a hindrance to wisdom, for it is written (Eccles. 2:3): "I thought in my heart to withdraw my flesh from wine, that I might turn my mind to wisdom." Therefore wine-drinking is altogether unlawful.

2. Further, the Apostle says (Rom. 14:21): "It is good not to eat flesh, and not to drink wine, nor anything whereby thy brother is offended or scandalized, or made weak." Now it is sinful to forsake the good of virtue, as likewise to scandalize one's brethren. Therefore it is unlawful to make use of wine.

3. Further, Jerome says that "after the deluge wine and flesh were sanctioned: but Christ came in the last of the ages and brought back the end into line with the beginning." Therefore it seems unlawful to use wine under the Christian law.

On the contrary, The Apostle says (1 Tim. 5:23): "Do not still drink water, but use a little wine for thy stomach's sake, and thy frequent infirmities"; and it is written (Ecclus. 31:36): "Wine drunken with moderation is the joy of the soul and the heart."

I answer that, No meat or drink, considered in itself, is unlawful, according to Mat. 15:11, "Not that which goeth into the mouth defileth a man." Wherefore it is not unlawful to drink wine as such. Yet it may become unlawful accidentally. This is sometimes owing to a circumstance on the part of the drinker, either because he is easily the worse for taking wine, or because he is bound by a vow not to drink wine: sometimes it results from the mode of drinking, because to wit he exceeds the measure in drinking: and sometimes it is on account of others who would be scandalized thereby.

Reply to objection 1. A man may have wisdom in two ways. First, in a general way, according as it is

qu'un rapport accidentel à la vertu et ne peut, en raison de cette diversité, requérir des vertus différentes. Il en est de même de la diversité des aliments.

ARTICLE 3

L'usage du vin est-il permis ?

Objections 1. Il semble qu'il soit absolument illicite. Car on ne peut, sans la sagesse, être sur le chemin du salut. Il est écrit, en effet (Sg 7, 28): " Dieu n'aime que celui qui vit avec la Sagesse "; et un peu plus loin (9, 18): " Par la Sagesse les hommes ont été instruits de ce qui te plaît et ont été sauvés. " Or l'usage du vin empêche la sagesse, selon l'Ecclésiaste (2, 3 Vg): " J'ai pensé arracher ma chair à l'emprise du vin, pour que mon âme se porte à la Sagesse. " Boire du vin est donc absolument interdit.

2. Comme le déclare S. Paul (Rm 14, 21) " Il est bien de s'abstenir de viande et de vin et de tout ce qui fait buter ou tomber ou faiblir ton frère. " Or, manquer au bien de la vertu est une faute, et semblablement causer du scandale à ses frères. L'usage du vin est donc illicite.

3. S. Jérôme dit: " L'usage du vin avec les viandes commença après le déluge, mais le Christ est venu à la fin des temps, et ramena l'extrémité au principe. " Au temps de la loi chrétienne, l'usage du vin semble donc interdit.

En sens contraire, S. Paul écrit à Timothée (1 Tm 5, 23): " Cesse de ne boire que de l'eau. Prends un peu de vin à cause de ton estomac et de tes fréquents malaises. " Et on peut lire dans l'Ecclésiastique (31, 28): " Gaîté du coeur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec mesure. "

Réponse : Aucune nourriture et aucune boisson, considérée en elle-même n'est interdite, selon les paroles du Seigneur (Mt 15, 11): " Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. " En soi, boire du vin n'est donc pas illicite. Cela peut cependant le devenir par accident: parfois à cause de la condition de celui qui boit, lorsque, par exemple, il est facilement incommodé par le vin, ou lorsqu'il est obligé, par voeu spécial, à ne pas boire de vin. Parfois, à cause de la façon de boire, parce qu'il dépasse la mesure en buvant. Et parfois à cause des autres, qui en sont scandalisés.

Solutions 1. La sagesse peut se concevoir de deux façons: d'une première façon, selon l'acception

tương quan tùy thể với nhân đức và không thể vì sự khác biệt này, đòi phải có các nhân đức khác biệt nhau. Cũng có như vậy đối với sự khác biệt trong các thức ăn.

TIẾT 3

Người ta được phép dùng rượu không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dùng rượu tuyệt đối bất hợp pháp. Người ta không có sự khôn ngoan không thể ở trên đường cứu rỗi. Quả thế, có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (7,28): "Quả thế, Thiên Chúa không yêu mến gì, ngoại trừ kẻ nào chung sống với khôn ngoan"; và sách Khôn ngoan (9,18) còn nói: "Chính nhờ như vậy mà đường lối người trần được vén thẳng và loài người được dạy cho biết điều đẹp lòng Người, và nhờ khôn ngoan chúng sẽ được cứu." Mà sự dùng rượu ngăn trở sự khôn ngoan theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (2,3): "Tôi quyết tâm giải thoát xác thịt tôi cho khỏi bị rượu xâm chiếm, ngõ hầu linh hồn của tôi hướng đến sự khôn ngoan." Vậy việc uống rượu tuyệt đối bị cấm đoán.

2. Thánh Phaolô (Rm 14,21) đã tuyên bố: "Tốt lành ấy là đừng ăn thịt, đừng uống rượu, hay bất cứ điều gì nên dịp vấp phạm cho anh em ngươi." Mà, thiếu sự tốt của nhân đức, và xem ra tạo nên sự vấp phạm cho anh em mình. Vậy sự dùng rượu là bất hợp pháp.

3. Thánh Giêrônimô (Adv. Jovin. 1,23) đã nói sự dùng rượu với thịt đã bắt đầu sau lụt đại hồng thủy, mà Chúa Kitô đã đến vào lúc cuối cùng của thời gian, và đem lại cái cuối cùng trở về với nguyên thủy. Vào thời kỳ luật Kitô, sự dùng rượu xem ra bị cấm đoán.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã viết thư cho Timôthê (2Tm 5,23): "Từ nay anh đừng chuyên uống rành nước, hãy dùng chút rượu, vì dạ dày của anh và vì anh hay đau yếu." Và người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (34,28): "Lòng phơi phới hân hoan, khoan khoái, rượu uống phải thời vừa sức."

TRẢ LỜI : Không đồ ăn nào cũng như không đồ uống nào được cứu xét tại sự mà bị cấm đoán theo lời Chúa Giêsu đã phán (Mt 5,11): "Không phải cái gì qua miệng mà vào trong con người làm cho con người ra ô uế." Vậy việc dùng rượu tại sự không phải là bất hợp pháp. Điều đó vẫn có thể trở nên bất hợp pháp theo cách ngẫu trừ: đôi khi vì điều kiện của người uống rượu, thí dụ, khi họ một cách dễ dàng bị rượu làm cho khó chịu, hoặc khi họ vì lời khấn đặc biệt bị bắt buộc không uống rượu. Đôi khi, vì cách uống rượu, bởi vì họ vượt qua mức độ trong khi uống. Và đôi khi vì các người khác có thể vì đó mà bị làm gương xấu.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khôn ngoan có thể hiểu theo hai thể cách: thể cách thứ nhất, theo ý nghĩa chung, trong tư

communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

AD SECUNDUM dicendum quod apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

AD TERTIUM dicendum quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos a vino studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis huiusmodi.

ARTICULUS 4
Utrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quandam homini praestat, unde et senibus reverentia et honor debetur, secundum illud Levit. XIX, coram cano capite consurge, et honora personam senis. Sed apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud Tit. II, senes, ut sobrii sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

PRAETEREA, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet. Cui per apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I ad Tim. III, oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, et cetera. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentibus.

PRAETEREA, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in rebus humanis, conceditur autem his qui sunt in statu deiectionis, secundum illud Prov. XXXI, noli regibus dare vinum; et postea subdit, date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro animo sunt. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

sufficient for salvation: and in this way it is required, in order to have wisdom, not that a man abstain altogether from wine, but that he abstain from its immoderate use. Secondly, a man may have wisdom in some degree of perfection: and in this way, in order to receive wisdom perfectly, it is requisite for certain persons that they abstain altogether from wine, and this depends on circumstances of certain persons and places.

Reply to objection 2. The Apostle does not declare simply that it is good to abstain from wine, but that it is good in the case where this would give scandal to certain people.

Reply to objection 3. Christ withdraws us from some things as being altogether unlawful, and from others as being obstacles to perfection. It is in the latter way that he withdraws some from the use of wine, that they may aim at perfection, even as from riches and the like.

ARTICLE 4
Whether sobriety is more requisite in persons of greater standing ?

Objections 1. It would seem that sobriety is more requisite in persons of greater standing. For old age gives a man a certain standing; wherefore honor and reverence are due to the old, according to Lev. 19:32, "Rise up before the hoary head, and honor the person of the aged man." Now the Apostle declares that old men especially should be exhorted to sobriety, according to Titus 2:2, "That the aged man be sober." Therefore sobriety is most requisite in persons of standing.

2. Further, a bishop has the highest degree in the Church: and the Apostle commands him to be sober, according to 1 Tim. 3:2, "It behooveth ... a bishop to be blameless, the husband of one wife, sober, prudent," etc. Therefore sobriety is chiefly required in persons of high standing.

3. Further, sobriety denotes abstinence from wine. Now wine is forbidden to kings, who hold the highest place in human affairs: while it is allowed to those who are in a state of affliction, according to Prov. 31:4, "Give not wine to kings," and further on (Prov. 31:6), "Give strong drink to them that are sad, and wine to them that are grieved in mind." Therefore sobriety is more requisite in persons of standing.

commune, en tant qu'elle suffit au salut. Pour avoir ainsi la sagesse, il n'est pas requis de s'abstenir tout à fait de vin, mais de s'abstenir seulement de son usage immodéré. - La sagesse peut se concevoir aussi selon qu'elle indique un certain degré de perfection. Et ainsi pour quelques-uns il est requis, s'ils veulent acquérir parfaitement la sagesse, de s'abstenir totalement de vin, selon la condition des personnes et des lieux.

2. S. Paul ne dit pas absolument qu'il est bon de s'abstenir de vin, mais il le conseille dans le cas où il y a danger de scandale.

3. Le Christ nous détourne de certaines choses comme absolument interdites, et de certaines autres comme s'opposant à la perfection. C'est ainsi qu'il détourne du vin, comme des richesses, etc., ceux qui visent à la perfection.

ARTICLE 4
A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire ?

Objections 1. Il semble qu'elle soit surtout requise chez les gens âgés et importants. En effet, la vieillesse confère à l'homme une certaine supériorité. C'est pourquoi le respect et l'honneur sont dus aux vieillards, selon cette recommandation du Lévitique (19, 32): " Tu te lèveras devant une tête chenue, tu honoreras la personne du vieillard. " Or S. Paul dit que la sobriété doit être spécialement recommandée aux vieillards (Tt 2, 2): " Que les vieillards soient sobres " La sobriété est donc requise chez les personnes les plus dignes.

2. L'évêque occupe dans l'Église le plus haut degré de dignité. C'est à lui que la sobriété est prescrite par S. Paul (1 Tm 3, 2): " Il faut que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois, qu'il soit sobre, pondéré, etc. " La sobriété est donc surtout requise chez les personnes élevées en dignité.

3. La sobriété implique l'abstinence de vin. Mais le vin est interdit aux rois, qui tiennent la place la plus élevée dans les affaires humaines, et il est permis à ceux qui se trouvent dans un état d'abaissement. On peut lire en effet dans les Proverbes (31, 4): " Il ne convient pas aux rois de boire du vin ", et peu après (v. 6): " Procure des boissons fortes à qui va périr, du vin au coeur rempli d'amertume. " La sobriété est donc surtout requise chez les personnes élevées

cách nó đủ cho sự cứu rỗi. Muốn cho được có sự khôn ngoan như vậy, người ta không bị đòi hỏi hoàn toàn kiêng cữ rượu, nhưng chỉ phải kiêng cữ đừng dùng quá độ. Sự khôn ngoan còn có thể hiểu tùy theo nó biểu thị một cấp bậc hoàn hảo. Và như vậy đối với một số người, nếu họ muốn thu được sự khôn ngoan cách hoàn hảo, phải hoàn toàn kiêng cữ rượu, tùy theo điều kiện con người và nơi chỗ.

2. Thánh Phaolô không nói cách tuyệt đối là việc kiêng cữ rượu và điều tốt, nhưng thánh nhân khuyên kiêng cữ rượu trong trường hợp có sự nguy hiểm làm gương xấu.

3. Chúa Kitô làm cho chúng ta tránh một số sự vật dường như bị cấm đoán cách tuyệt đối, và tránh một số vật khác trong tư cách chúng nó đối lập với sự hoàn hảo; chính như vậy Ngài làm cho những kẻ nhắm sự hoàn hảo bỏ rượu đúng như từ bỏ mọi của cải, v.v...

TIẾT 4
Nhân đức điều độ cần thiết nhất là cho ai ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức điều độ cần phải có nhất là đối với những người già cả và những người quan trọng. Tuổi già cả đem lại cho con người một sự hoàn hảo. Do đó, sự tôn kính và sự tôn vinh phải có đối với những người già cả theo lời căn dặn của sách Lê vi (19,32): "Trước mặt kỳ mục, ngươi sẽ đứng lên, ngươi sẽ kính nhan người già." Mà thánh Phaolô đã nói nhân đức điều độ một cách đặc biệt phải có cho những người già cả (Tt 2,2): "Các ông cao niên thì phải điều độ, đàng hoàng, điềm đạm, lành mạnh về đức tin, đức mến, và sự kiên nhẫn." Vậy nhân đức điều độ phải có nơi các người xứng đáng nhất.

2. Đức Giám mục chiếm trong Hội thánh một bậc chức vị cao cả nhất. Chính về ngài mà thánh Phaolô đã truyền khiển nhân đức điều độ (1Tm 3,2): "Vị Giám mục phải là người vô phương trách cứ, không tục huyền, điều độ, điềm đạm, thanh lịch, hiếu khách, biết giảng dạy, không nghiện ngập, không hiếu chiến, nhưng khoan dung, v.v..." Vậy nhân đức điều độ cần thiết nhất là ở nơi những người có chức vị cao trọng.

3. Nhân đức điều độ bao hàm sự kiêng cữ rượu; mà rượu cấm đoán đối với các nhà vua là những kẻ chiếm chỗ cao nhất trong các công việc nhân loại, và rượu được cho phép những kẻ ở địa vị thấp hèn. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (31,4): "Chẳng xứng hợp với vua, việc uống rượu", và kế đó còn lời ghi chép (31.6): "Hãy ban chất say cho kẻ sắp chết, ban rượu cho kẻ hồn đầy cay đắng." Vậy nhân đức điều độ cần thiết nhất là ở nơi những người chức vị cao trọng.

SED CONTRA est quod apostolus, I ad Tim. III, dicit, mulieres similiter pudicas, sobrias, et cetera. Et Tit. II dicitur, iuvenes similiter hortare ut sobrii sint.

On the contrary, The Apostle says (1 Tim. 3:11): "The women in like manner, chaste ... sober," etc., and (Titus 2:6) "Young men in like manner exhort that they be sober."

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Tm 3, 11) " Que les femmes soient dignes, point médisantes, sobres, etc. " et encore (Tt 2, 6): " Exhorte les jeunes gens à être sobres. "

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Tm 3,11) đã viết: "Về phụ nữ cũng vậy, phải là những người đàng hoàng, không nói hành, điều độ, tín cẩn trong mọi sự." Và thánh nhân còn nói (Tt 2,6): "Hạng thiếu niên cũng vậy, hãy truyền dạy họ phải biết ở điều độ."

RESPONDEO dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo, uno quidem modo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant unde, secundum maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere; et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

I answer that, Virtue includes relationship to two things, to the contrary vices which it removes, and to the end to which it leads. Accordingly a particular virtue is more requisite in certain persons for two reasons. First, because they are more prone to the concupiscences which need to be restrained by virtue, and to the vices which are removed by virtue. In this respect, sobriety is most requisite in the young and in women, because concupiscence of pleasure thrives in the young on account of the heat of youth, while in women there is not sufficient strength of mind to resist concupiscence. Hence, according to Valerius Maximus among the ancient Romans women drank no wine. Secondly, sobriety is more requisite in certain persons, as being more necessary for the operations proper to them. Now immoderate use of wine is a notable obstacle to the use of reason: wherefore sobriety is specially prescribed to the old, in whom reason should be vigorous in instructing others: to bishops and all ministers of the Church, who should fulfil their spiritual duties with a devout mind; and to kings, who should rule their subjects with wisdom.

Réponse : La vertu a une double relation: d'une part avec les vices contraires qu'elle exclut et les convoitises qu'elle réprime; d'autre part avec la fin à laquelle elle conduit. Ainsi donc une vertu est davantage requise chez certains pour une double raison. D'abord, parce qu'ils se portent plus promptement aux convoitises que la vertu doit réprimer, et aux vices que la vertu doit détruire. De ce point de vue, la sobriété est surtout demandée aux jeunes gens et aux femmes; aux jeunes gens chez qui le désir du délectable a toute sa vigueur, à cause de l'ardeur de leur âge; et aux femmes chez qui n'existe pas une force suffisante pour résister aux convoitises. C'est pourquoi, selon Valère Maxime, chez les Romains dans l'Antiquité, les femmes ne buvaient pas de vin. Ensuite la sobriété est davantage réclamée de ceux pour qui elle est plus nécessaire à l'accomplissement de leur tâche. En effet, le vin, quand il est pris avec excès, est ce qui entrave le plus l'usage de la raison. C'est pourquoi la sobriété est spécialement prescrite aux vieillards, chez qui la raison doit être en pleine vigueur afin d'instruire les autres; aux évêques, et à tous les ministres de l'Église, qui doivent s'appliquer à leur ministère sacré avec un esprit de dévotion; et aux rois, qui doivent gouverner leurs sujets avec sagesse.

TRẢ LỜI : Nhân đức có hai mối tương quan: một đàng tương quan với các tật xấu mà nó trục xuất và các sự ham muốn nó kiềm chế; đàng khác, với mục đích mà nó dẫn đưa tới. Như vậy, nhân đức cần phải có nhiều hơn ở nơi một số người vì hai lý do. Trước hết, bởi vì họ một cách mau lẹ hướng về các sự ham muốn mà nhân đức phải kiềm chế và hướng về các tật xấu mà nhân đức phải phá hủy. Về phương diện này, nhân đức điều độ phải có nhất là ở nơi những kẻ thanh niên và người phụ nữ; ở nơi các thanh niên, vì ở đó có sự ước muốn cái vui thú có sự mãnh liệt toàn diện, vì sự quá hăng say theo tuổi tác của họ; và nơi người phụ nữ, vì ở nơi đó không có sức mạnh đủ để chống lại các sự ham muốn. Do đó, theo ý kiến của Valère Maxime (Faits et Dite mémorables 11,1), ở nơi các người La mã thời cổ, các người phụ nữ không uống rượu. Thứ đến, nhân đức điều độ cần phải có nhiều hơn ở nơi những người mà nhân đức điều độ cần thiết hơn để hoàn thành nhiệm vụ của họ. Quả thế, rượu khi nó được dùng thái quá là điều trở ngại nhất đối với sự sử dụng trí năng; do đó nhân đức điều độ một cách đặc biệt cần thiết cho những người già cả vì ở nơi họ trí năng phải đầy đủ nghị lực ngõ hầu dạy dỗ các kẻ khác, với các Giám mục, và mọi thừa tác viên của Hội thánh, là những kẻ phải chăm chú vào chức vụ thánh của mình với tinh thần sùng mộ, với các vua là những kẻ phải thống trị dân chúng của mình một cách khôn ngoan.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

This suffices for the Replies to the Objections.

Solutions : Cela montre la réponse à faire aux différentes Objections.

GIẢI ĐÁP : Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong mọi vấn nạn.

QUAESTIO 150

DE EBRIETATE

OF DRUNKENNESS

L'IVROGNERIE

TÍNH NGHIỆN RƯỢU

Deinde considerandum est de ebrietate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

We must now consider drunkenness. Under this head there are four points of inquiry: (1) Whether drunkenness is a sin? (2) Whether it is a mortal sin? (3) Whether it is the most grievous sin? (4) Whether it excuses from sin?

1. L'ivrognerie est-elle un péché? - 2. Est-elle un péché mortel? - **3.** Est-elle le plus grave des péchés? - **4.** Excuse-t-elle du péché?

1. Chứng nghiện rượu là tội? 2. Nó là trọng tội? **3.** Phải chăng nó là tội trọng nhất? 4. Hành động khi đang say rượu có vô tội không?

ARTICULUS 1

Utrum ebrietas sit peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati

ARTICLE 1

Whether drunkenness is a sin ?

Objections 1. It would seem that drunkenness is not a sin. For every sin has a corresponding contrary sin, thus timidity is opposed to daring, and presumption to

ARTICLE 1

L'ivrognerie est-elle un péché ?

Objections 1. Il ne semble pas. Car tout péché a un autre péché qui lui est contraire. Ainsi à la lâcheté s'oppose l'audace, à la pusillanimité la présomption. Or

TIẾT 1

Chứng nghiện rượu có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra chứng nghiện rượu không có tội. Mọi tội có tội khác đối lập với mình. Như vậy, tội nhát hèn có tội táo bạo đối lập, tội nhút nhát có tội tự phụ đối lập. Mà

praesumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

PRAETEREA, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent. Quod videtur esse valde durum.

PRAETEREA, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio, dicit enim Gregorius quod cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetudine evellantur. Ergo ebrietas non est peccatum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. XIII, non in comessationibus et ebrietatibus.

RESPONDEO dicendum quod ebrietas dupliciter accipi potest. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc, ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit. Qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine, praeter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, praecipue si non ex negligentia hominis contingat, et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. IX. Alio modo, ex inordinata concupiscentia et usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum. Et continetur sub gula sicut species sub genere, dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quae prohibet apostolus in auctoritate inducta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., insensibilitas, quae opponitur temperantiae, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes eius species, quae opponuntur diversis speciebus intemperantiae, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati innominatum est. Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

pusillanimity. But no sin is opposed to drunkenness. Therefore drunkenness is not a sin.

2. Further, every sin is voluntary. But no man wishes to be drunk, since no man wishes to be deprived of the use of reason. Therefore drunkenness is not a sin.

3. Further, whoever causes another to sin, sins himself. Therefore, if drunkenness were a sin, it would follow that it is a sin to ask a man to drink that which makes him drunk, which would seem very hard.

4. Further, every sin calls for correction. But correction is not applied to drunkards: for Gregory says that "we must forbear with their ways, lest they become worse if they be compelled to give up the habit." Therefore drunkenness is not a sin.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 13:13): "Not in rioting and drunkenness."

I answer that, Drunkenness may be understood in two ways. First, it may signify the defect itself of a man resulting from his drinking much wine, the consequence being that he loses the use of reason. In this sense drunkenness denotes not a sin, but a penal defect resulting from a fault. Secondly, drunkenness may denote the act by which a man incurs this defect. This act may cause drunkenness in two ways. In one way, through the wine being too strong, without the drinker being cognizant of this: and in this way too, drunkenness may occur without sin, especially if it is not through his negligence, and thus we believe that Noah was made drunk as related in Gn. 9. In another way drunkenness may result from inordinate concupiscence and use of wine: in this way it is accounted a sin, and is comprised under gluttony as a species under its genus. For gluttony is divided into "surfeiting [Douay:,'rioting'] and drunkenness," which are forbidden by the Apostle (Rom. 13:13).

Reply to objection 1. As the Philosopher says (Ethic. iii, 11), insensibility which is opposed to temperance "is not very common," so that like its species which are opposed to the species of intemperance it has no name. Hence the vice opposed to drunkenness is unnamed; and yet if a man were knowingly to abstain from wine to the extent of molesting nature grievously, he would not be free from sin.

aucun péché ne s'oppose à l'ivrognerie. Elle n'est donc pas un péché.

2. Tout péché est volontaire. Or personne ne veut s'enivrer, car personne ne veut être privé de l'usage de la raison. L'ivrognerie n'est donc pas un péché.

3. Quiconque est cause de péché pour un autre pèche également. Si donc l'ivrognerie était un péché, il s'ensuivrait que ceux qui invitent les autres à boire, ce qui cause leur ivresse, pécheraient. Ce qui paraît bien sévère.

4. Tous les péchés appellent la correction. Or on ne corrige pas les ivrognes. S. Grégoire a dit en effet: " Il faut user d'indulgence envers eux et les laisser à leur penchant, de peur qu'ils ne deviennent pires s'ils étaient arrachés à cette habitude. " L'ivrognerie n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Paul écrit (Rm 13, 13) " Point de ripailles ni d'ivresses. "

Réponse : L'ivrognerie peut s'entendre en deux sens. En un premier sens, selon qu'elle signifie la dégradation de l'homme qui a bu trop de vin, si bien qu'il n'est plus en possession de sa raison. De ce point de vue, l'ivrognerie ne désigne pas une faute, mais la déficience qui est un châtiment entraîné par la faute. Dans un second sens, l'ivrognerie peut désigner l'acte par lequel on tombe dans cette dégradation. Cet acte peut causer l'ébriété de deux façons. Ou bien à cause de la trop grande force du vin, ignorée du buveur. Il peut ainsi arriver que l'ébriété soit sans péché, en particulier si elle se produit sans négligence de la part du buveur. Il est à croire que Noé s'est enivré de cette façon, comme on le dit dans la Genèse (9, 21). - Ou bien à cause d'une convoitise et d'un usage désordonné du vin. C'est ainsi que l'ivresse est un péché. Elle fait partie de la gourmandise comme une espèce dans un genre. La gourmandise se divise en effet en ripailles et en ivresses, comme l'indique l'autorité de S. Paul citée plus haut.

Solutions 1. Comme dit Aristote l'insensibilité qui s'oppose à la tempérance " est assez rare ". C'est pourquoi ce vice, aussi bien que toutes ses espèces qui s'opposent aux différentes espèces de l'intempérance, ne porte pas de nom. Le vice opposé à l'ivrognerie n'a donc pas de nom. Toutefois celui qui sciemment s'abstiendrait de vin au point de nuire gravement à sa santé, ne serait pas exempt de faute.

không tội nào đối lập với chứng nghiện rượu. Vậy nó không phải là tội.

2. Mọi tội đều do ý chí. Mà không ai muốn say rượu, bởi vì không ai muốn sự sử dụng trí năng. Vậy chứng nghiện rượu không phải là tội.

3. Ai là nguyên nhân gây tội cho người khác thì cũng phạm tội. Vậy nếu chứng nghiện rượu có tội, do đó mà những mời kẻ khác uống rượu thì phạm tội. Điều đó xem ra rất khắt khe.

4. Mọi tội cần đến sự sửa chữa. Mà người ta không sửa chữa các người nghiện rượu. Quả thế, thánh Grêgôriô (Gratien, Decret. I, dist.4, can.6) đã nói: "Người ta phải bao dung đối với họ và để họ sống với xu hướng của họ, kẻo họ trở nên tệ hơn giả như làm cho họ rời bỏ tập quán này." Vậy chứng nghiện rượu không phải là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (Rm 13,13) đã viết: "Như giữa ban ngày, ta hãy sống đoan trang, chứ không phải trong chè chén say sưa, trong dâm dật và phóng đáng."

TRẢ LỜI : Tính nghiện rượu hiểu theo hai ý nghĩa. Thứ nhất, tùy theo nó biểu thị sự nhục nhã, mất danh giá. Con người uống rượu thái quá, đến nỗi không còn chiếm hữu trí năng của mình, ở phương diện này, tính nghiện rượu không biểu thị một tội lỗi, nhưng biểu thị khuyết phạp được coi là hình phạt bởi tội gây nên. Theo ý nghĩa thứ hai, tính nghiện rượu có thể biểu thị hành động mà người ta rơi vào mất phẩm giá này. Hành động này có thể tạo nên sự say sưa theo hai thể cách. Hoặc vì sức mạnh quá mãnh liệt của rượu mà người uống đã không biết. Như vậy, xảy ra sự say rượu không tội, một cách riêng biệt nếu nó xảy ra mà không có sự sơ suất ở phía người uống rượu. Người ta có thể tin rằng Noe đã say rượu theo thể cách này như người ta đọc thấy trong sách Sáng thế (9,21), hoặc vì sự ham muốn và sự sử dụng mất trật tự về rượu. Chính như vậy mà sự say rượu là tội. Nó là một phần của sự ham ăn với tính cách là hại trong một giống. Tính ham ăn chia ra sự chè chén no say và sự say rượu như thế giá của thánh Phaolô đã được trích dẫn ở trên biểu thị điều đó.

GIẢI ĐÁP 1. Như Triết gia đã xác định (Eth. 3,11), sự vô cảm đối lập với nhân đức tiết độ thì rất hiếm có. Do đó, một tật xấu, mặc dầu các loại của nó đối lập với các loại khác nhau của sự không tiết độ, không có tên. Tật xấu đối lập với chứng nghiện rượu không có tên; tuy nhiên kẻ cố ý kiêng cữ rượu đến nỗi gây thiệt hại trầm trọng cho sức khỏe của mình, thì không khỏi tội.

AD SECUNDUM dicendum quod obiectio illa procedit de defectu consequente, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo consistit ratio peccati.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

AD QUARTUM dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Aurelium episcopum, de comessationibus et ebrietatibus loquens, non aspere, quantum aestimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccato paucorum.

Reply to objection 2. This objection regards the resulting defect which is involuntary: whereas immoderate use of wine is voluntary, and it is in this that the sin consists.

Reply to objection 3. Even as he that is drunk is excused if he knows not the strength of the wine, so too is he that invites another to drink excused from sin, if he be unaware that the drinker is the kind of person to be made drunk by the drink offered. But if ignorance be lacking neither is excused from sin.

Reply to objection 4. Sometimes the correction of a sinner is to be foregone, as stated above (Q[33], A[6]). Hence Augustine says in a letter (Ad Aurel. Episc. Ep. xxii), "Meseems, such things are cured not by bitterness, severity, harshness, but by teaching rather than commanding, by advice rather than threats. Such is the course to be followed with the majority of sinners: few are they whose sins should be treated with severity."

2. Cette objection vient de ce que l'on considère la dégradation conséquente et qui n'est pas voulue. Mais l'usage immodéré du vin, en quoi consiste le péché, est volontaire.

3. De même que celui qui s'enivre est excusé du péché s'il ignore la force du vin, de même celui qui invite à boire n'est pas coupable de péché s'il ignore que le buveur, vu sa constitution, sera enivré par cette boisson. Mais s'il n'y a pas ignorance, ni l'un ni l'autre n'est excusé de péché.

4. La correction du pécheur doit parfois être différée, si elle doit le rendre pire, nous l'avons dit. C'est pourquoi S. Augustin parlant des excès de nourriture et des ivresses, écrit à l'évêque Aurélius: " Autant que j'en puisse juger, ce n'est pas la rigueur, la dureté, la violence qui suppriment ces vices, mais c'est l'enseignement plutôt que le commandement, le conseil plutôt que la menace. C'est ainsi en effet qu'il faut agir avec la plupart des pécheurs, et n'user de sévérité qu'envers le petit nombre. "

2. Vấn nạn này phát xuất từ điều coi sự suy giảm, sự mất danh giá là hậu quả, và điều người ta đã không muốn. Và sự sử dụng rượu cách quá độ mà tội cốt ở tại đó, thì do ý chí.

3. Cũng như kẻ say rượu được bàu chữa khỏi tội nếu họ không biết sức mạnh của rượu; cũng vậy, kẻ mời người ta uống rượu không có tội nếu họ không biết rằng kẻ uống rượu vì thể tạng của mình, sẽ say rượu do đồ uống này. Mà nếu như họ biết, thì cả hai không được bàu chữa khỏi tội.

4. Sự sửa chữa tội nhân đôi khi phải triển hoãn, nếu sự sửa chữa làm cho họ trở nên tệ hơn, như chúng ta đã nói ở trước (Serm. Suppos. 104,39). Do đó, thánh Augustinô (Epist. 22,1) khi đề cập đến sự thái quá trong đồ ăn và các sự say sưa, đã viết cho Giám mục Aurélius: "Theo mức độ tôi có thể đoán xét về điều đó, không phải là sự nghiêm nhặt, lời nói nặng nề, sự hành hung mà tiêu trừ các tật xấu này, nhưng chính là sự dạy dỗ hơn là sự truyền lệnh, sự khuyên bảo hơn là sự ngăm đe." Quả thế, chính như vậy mà người ta phải hành động với phần nhiều các tội nhân, và chỉ dùng sự nghiêm nhặt với một số rất ít người.

ARTICULUS 2
Utrum ebrietas sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in sermone de Purgatorio, dicit ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. Sed assiduitas importat circumstantiam quae non trahit in aliam speciem peccati, et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet. Ergo, si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec hoc etiam modo erit peccatum mortale.

PRAETEREA, Augustinus, in eodem sermone, dicit, quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quae causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

PRAETEREA, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinae, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod in canonibus apostolorum legitur, episcopus aut presbyter aut diaconus aleae aut ebrietati deserviens, aut desinat aut deponatur. Subdiaconus autem aut

ARTICLE 2
Whether drunkenness is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that drunkenness is not a mortal sin. For Augustine says in a sermon on Purgatory that "drunkenness if indulged in assiduously, is a mortal sin." Now assiduity denotes a circumstance which does not change the species of a sin; so that it cannot aggravate a sin infinitely, and make a mortal sin of a venial sin, as shown above (FS, Q[88], A[5]). Therefore if drunkenness is not a mortal sin for some other reason, neither is it for this.

2. Further, Augustine says: "Whenever a man takes more meat and drink than is necessary, he should know that this is one of the lesser sins." Now the lesser sins are called venial. Therefore drunkenness, which is caused by immoderate drink, is a venial sin.

3. Further, no mortal sin should be committed on the score of medicine. Now some drink too much at the advice of the physician, that they may be purged by vomiting; and from this excessive drink drunkenness ensues. Therefore drunkenness is not a mortal sin.

On the contrary, We read in the Canons of the apostles (Can. xli, xlii): "A bishop, priest or deacon who is given to drunkenness or gambling, or incites others thereto, must either cease or be deposed; a

ARTICLE 2
L'ivrognerie est-elle un péché mortel ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet que l'ivresse est un péché mortel " si elle est fréquente ". Or la fréquence introduit une circonstance qui, on l'a vu plus haut, ne conduit pas à une autre espèce de péché, et qui ne peut donc aggraver à l'infini, au point de transformer un péché véniel en péché mortel. Par conséquent, si par ailleurs l'ivresse n'est pas déjà un péché mortel, ce n'est pas de cette façon qu'elle pourra le devenir.

2. Dans le même sermon, S. Augustin déclare " Chaque fois que quelqu'un, en mangeant ou en buvant, prend plus qu'il n'est nécessaire, cela représente, reconnaissons-le, de menus péchés. " Mais les menus péchés sont des péchés véniels. L'ivrognerie qui a pour cause l'excès dans le boire, est donc péché véniel.

3. On ne doit commettre aucun péché mortel pour soigner sa santé. Or certains boivent surabondamment sur le conseil des médecins, afin de se purger ensuite en vomissant, et de cette boisson surabondante l'ivresse peut résulter. L'ivrognerie n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, dans les " Canons des Apôtres " on peut lire: " Si un évêque, un prêtre ou un diacre s'adonne au jeu ou à l'ivrognerie, qu'ils se corrigent ou soient déposés; si c'est un sous-

TIẾT 2
Chứng nghiện rượu là một trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra chứng nghiện rượu không phải là trọng tội. Thánh Augustinô (Derm. Suppos. 104,39) nói rằng sự say rượu là trọng tội nếu nó năng xảy ra. Mà việc năng xảy ra đem lại một hoàn cảnh như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.88, a.5), không tạo nên một loại khác của tội, đến nỗi biến tội nhẹ thành tội trọng. Do đó, nếu đàng khác, sự say rượu không phải là trọng tội, theo thể cách này, nó không trở nên trọng tội.

2. Trong cũng một bài giảng, thánh Augustinô tuyên bố: "Mỗi lần người ta trong khi ăn hoặc trong khi uống, dùng nhiều hơn mức cần thiết. Chúng ta hãy biết điều đó nói lên các tội mọn". Mà các tội mọn là những tội nhẹ. Vậy tính nghiện rượu có nguyên nhân là sự thái quá trong việc uống rượu, là tội nhẹ.

3. Người ta không phạm trọng tội để lo cho sức khỏe của mình. Một số người uống rượu quá nhiều do sự khuyên bảo của các thầy thuốc, ngõ hầu súc ruột mình cho sạch sẽ bằng cách mửa ra; và do sự uống quá nhiều này, sự say sưa có thể xảy ra. Vậy chứng nghiện rượu không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Theo giáo huấn của các Tông đồ, người ta đọc thấy: "Nếu một Giám mục, một linh mục hay một Phó tế đam mê cờ bạc hoặc rượu chè say sưa, các vị đó phải sửa mình hoặc phải bị cách chức; nếu là một

lector aut cantor similia faciens, aut desinat aut communione privetur. Similiter et laicus. Sed tales poenae non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem. Et sic ebrietas potest accipi sine peccato, ut dictum est. Alio modo, sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo, potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc, homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat, et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus, nam quae sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

AD SECUNDUM dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quae non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in X Confess., ebrietas longe est a me, misereberis ne appropinquet mihi, crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo.

subdeacon, reader or precentor who does these things must either give them up or be excommunicated; the same applies to the laity." Now such punishments are not inflicted save for mortal sins. Therefore drunkenness is a mortal sin.

I answer that, The sin of drunkenness, as stated in the foregoing Article, consists in the immoderate use and concupiscence of wine. Now this may happen to a man in three ways. First, so that he knows not the drink to be immoderate and intoxicating: and then drunkenness may be without sin, as stated above (A[1]). Secondly, so that he perceives the drink to be immoderate, but without knowing it to be intoxicating, and then drunkenness may involve a venial sin. Thirdly, it may happen that a man is well aware that the drink is immoderate and intoxicating, and yet he would rather be drunk than abstain from drink. Such a man is a drunkard properly speaking, because morals take their species not from things that occur accidentally and beside the intention, but from that which is directly intended. In this way drunkenness is a mortal sin, because then a man willingly and knowingly deprives himself of the use of reason, whereby he performs virtuous deeds and avoids sin, and thus he sins mortally by running the risk of falling into sin. For Ambrose says (De Patriarch.): "We learn that we should shun drunkenness, which prevents us from avoiding grievous sins. For the things we avoid when sober, we unknowingly commit through drunkenness." Therefore drunkenness, properly speaking, is a mortal sin.

Reply to objection 1. Assiduity makes drunkenness a mortal sin, not on account of the mere repetition of the act, but because it is impossible for a man to become drunk assiduously, without exposing himself to drunkenness knowingly and willingly, since he has many times experienced the strength of wine and his own liability to drunkenness.

Reply to objection 2. To take more meat or drink than is necessary belongs to the vice of gluttony, which is not always a mortal sin: but knowingly to take too much drink to the point of being drunk, is a mortal sin. Hence Augustine says (Confess. x, 31): "Drunkenness is far from me: Thou wilt have mercy, that it come not near me. But full feeding sometimes hath crept upon Thy servant."

diacre, un lecteur ou un chantre, qu'ils se corrigent ou soient privés de la communion; de même si c'est un laïc. " Mais de telles peines ne sont infligées que pour un péché mortel. L'ivrognerie est donc un péché mortel.

Réponse : Le péché d'ivrognerie, nous l'avons dit, consiste en un usage et un désir désordonnés du vin. Mais trois cas peuvent se présenter. Ou bien l'on ignore qu'il y a excès et que la boisson est enivrante. L'ivresse peut survenir dans ce cas sans qu'il y ait péché, nous l'avons dit. Ou bien on s'aperçoit qu'il y a excès, mais on ne pense pas que la boisson soit assez forte pour enivrer. Alors il peut y avoir ivresse avec péché véniel. Ou bien il peut arriver qu'on se rende parfaitement compte que la boisson est prise avec excès et queue est enivrante, mais qu'on préfère cependant risquer l'ivresse plutôt que de s'abstenir de boire. Il s'agit alors d'ivresse proprement dite, car les valeurs morales tirent leur espèce non de ce qui arrive par accident en dehors de l'intention, mais de ce qui est voulu en soi intentionnellement. Et dans ce cas l'ivresse est un péché mortel, car lorsque l'homme le voulant et le sachant, se prive de l'usage de la raison qui lui permet d'agir selon la vertu et de s'écarter du péché, il pèche mortellement en s'exposant au péril de pécher. S. Ambroise dit en effet: " Nous affirmons qu'il faut fuir l'ivrognerie, qui nous rend incapables d'éviter de commettre des crimes, car les crimes que nous évitons lorsque nous sommes sobres, nous les commettons dans l'inconscience où nous réduit l'ivresse. " C'est pourquoi l'ivrognerie, à parler strictement, est un péché mortel.

Solutions 1. La fréquence fait de l'ivrognerie un péché mortel, non à cause de la simple répétition des actes, mais parce qu'il n'est pas possible qu'un homme qui s'enivre continuellement ne le fasse pas le sachant et le voulant, puisqu'à maintes reprises il a fait l'expérience de la force du vin et de sa propre facilité à s'enivrer.

2. Manger ou boire plus qu'il n'est nécessaire appartient au vice de gourmandise, qui n'est pas toujours péché mortel. Mais boire trop en sachant, et jusqu'à l'ivresse, c'est cela qui est péché mortel. C'est pourquoi S. Augustin a dit " L'ivrognerie est loin de moi; ta miséricorde n lui permettra pas de m'approcher. L'intempérance, en revanche, s'insinue quelquefois chez ton serviteur ".

thầy phó tế, hoặc một thầy đọc sách, họ phải sửa mình hoặc họ không được rước lễ; cũng như vậy đối với người giáo dân.” Mà các hình phạt như thế chỉ bắt buộc đối với trọng tội. Vậy chứng nghiện rượu là trọng tội.

TRẢ LỜI : Tội nghiện rượu, chúng ta đã nói (a.1) cốt tại sự sử dụng và sự ước muốn mất trật tự về rượu. Mà ba trường hợp có thể xảy ra. Hoặc là người ta không biết có sự thái quá và độ uống có thể say. Sự say có thể xảy ra trong trường hợp này mà không có tội (a.1). Hoặc người ta nhận thấy có sự thái quá, nhưng người ta tưởng nghĩ đồ uống không mạnh đủ để làm cho say. Trong trường hợp này, người ta có thể say và phạm tội nhẹ. Hoặc có thể xảy ra là người ta hoàn toàn ý thức đồ uống đã dùng nhiều quá và nó làm cho say, mà người ta vẫn thích liều mình say rượu hơn là kiêng uống. Trong trường hợp này, đó là sự say sưa chính hiệu, bởi vì các giá trị đạo đức rút lấy loại của mình không phải từ cái gì xảy ra bằng cách ngẫu trừ ngoài ý định, nhưng từ cái gì được muốn tại sự một cách cố ý. Và trong trường hợp này, sự say rượu là trọng tội, bởi vì khi người ta muốn và biết làm cho mình mất sự sử dụng trí năng là năng lực cho phép mình hành động theo nhân đức và lánh tội, thì họ phạm trọng tội bằng cách liều mình trong sự nguy hiểm phạm tội. Quả thế, thánh Ambrôxiô (De Abraham 1,6) nói: “Chúng tôi xác định người ta phải trốn tránh chứng nghiện rượu vì nó không thể làm cho chúng ta khỏi phạm những tội ác, bởi vì các tội ác chúng ta có thể lánh khi chúng ta điều độ, chúng ta phạm nó trong sự không biết đã bị say sưa gây nên cho chúng ta.” Do đó chứng nghiện rượu, nói một cách đích xác, là trọng tội.

GIẢI ĐÁP 1. Việc năng xảy ra say rượu là trọng tội không phải bởi vì một sự làm đi làm lại các hành động một cách đơn giản, nhưng bởi vì một người say rượu cách liên tục mà không thể làm như vậy mà không biết và không muốn điều đó, bởi vì do nhiều lần người ta kinh nghiệm biết sức mạnh của rượu và biết mình dễ dàng bị say rượu.

2. Việc ăn hoặc việc uống nhiều hơn mức cần thiết quy về tật xấu mê ăn, và tật xấu mê ăn không phải luôn luôn là trọng tội. Mà việc uống nhiều quá bằng cách biết điều đó, và cho tới khi say, chính điều đó là trọng tội. Do đó thánh Augustinô (Conf. 10,31) đã nói: “Tính nghiện rượu hãy đi xa khỏi tôi! Lòng thương xót của Chúa không cho phép nó đến gần tôi. Sự không điều độ trái lại, đôi khi lẻn vào trong tôi tớ của Chúa.”

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinae ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen requiritur ad vomitum provocandum quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquae tepidae vomitum causat. Et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Reply to objection 3. As stated above (Q[141], A[6]), meat and drink should be moderate in accordance with the demands of the body's health. Wherefore, just as it happens sometimes that the meat and drink which are moderate for a healthy man are immoderate for a sick man, so too it may happen conversely, that what is excessive for a healthy man is moderate for one that is ailing. In this way when a man eats or drinks much at the physician's advice in order to provoke vomiting, he is not to be deemed to have taken excessive meat or drink. There is, however, no need for intoxicating drink in order to procure vomiting, since this is caused by drinking lukewarm water: wherefore this is no sufficient cause for excusing a man from drunkenness.

3. Nous l'avons dit, la nourriture et la boisson doivent se mesurer selon ce qui convient à la santé du corps. C'est pourquoi, de même que parfois une nourriture ou une boisson, qui sont modérées pour un homme en bonne santé, sont excessives pour un malade, de même aussi peut-il arriver, à l'inverse, que ce qui est excessif pour un homme en bonne santé soit modéré pour un malade. Ainsi, lorsqu'on mange ou boit beaucoup sur ordonnance des médecins, afin de provoquer un vomissement, on ne doit pas voir en cela un excès. Il n'est pas nécessaire cependant, pour provoquer le vomissement que la boisson soit enivrante, puisqu'on le produit en buvant même de l'eau tiède. Le motif invoqué ne suffirait donc pas pour excuser l'ivresse.

3. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.6), đồ ăn và đồ uống phải được đo lường theo cái gì thích hợp cho sức khỏe của thân thể. Do đó, cũng như đôi khi đồ ăn hoặc đồ uống có mức độ đối với người lành mạnh, thái quá đối với bệnh nhân; cũng vậy, trái lại, có thể xảy ra là điều thái quá đối với con người lành mạnh lại có mức độ đối với bệnh nhân. Như vậy, khi người ta ăn hoặc uống nhiều theo toa của các thầy thuốc, ngõ hầu để làm cho mửa, người ta không trông thấy ở đó sự thái quá. Tuy nhiên, để làm cho mửa, người ta không cần thiết phải dùng đồ uống làm cho say, bởi vì người ta có thể làm cho mửa bằng cách uống nước hẩm. Lý do đã đưa ra không đủ để bàu chữa sự say rượu.

ARTICULUS 3
Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum

ARTICLE 3
Whether drunkenness is the gravest of sins ?

ARTICLE 3
L'ivrognerie est-elle le plus grave des péchés ?

TIẾT 3
Phải chăng chứng nghiện rượu là tội trọng nhất ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus quod nihil ita est Daemoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quae est mater omnium vitiorum. Et in decretis dicitur, dist. XXXV, ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum radix et nutrix est.

Objections 1. It would seem that drunkenness is the gravest of sins. For Chrysostom says (Hom. lviii in Matth.) that "nothing gains the devil's favor so much as drunkenness and lust, the mother of all the vices." And it is written in the Decretals (Dist. xxxv, can. Ante omnia): "Drunkenness, more than anything else, is to be avoided by the clergy, for it foments and fosters all the vices."

Objections 1. Il semble bien que oui. S. Chrysostome dit en effet que " rien n'est aimé du démon comme l'ivrognerie et la luxure, qui sont mères de tous les vices ". Et dans les Décrets on peut lire: " Que les clercs craignent surtout l'ivrognerie, qui fait naître et grandir tous les vices. "

VẤN NẠN 1. Xem ra tính nghiện rượu là tội nặng nhất trong các tội. Thánh Chrysôstômô (In Matth. hom.57) đã nói rằng không cái gì được ma quỉ yêu mến như chứng nghiện rượu và sự dâm dục, vì chúng nó là những người mẹ cho mọi tật xấu.” Và trong giáo luật người ta có thể đọc: “Hàng Giáo sĩ phải sợ hãi nhất là tính nghiện rượu, nó làm phát sinh và lớn lên mọi tật xấu.”

PRAETEREA, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

2. Further, from the very fact that a thing excludes the good of reason, it is a sin. Now this is especially the effect of drunkenness. Therefore drunkenness is the greatest of sins.

2. Est péché ce qui empêche le bien de la raison. Or c'est ce que fait par-dessus tout l'ivrognerie. Elle est donc le plus grand des péchés.

2. Cái gì ngăn trở sự tốt của trí năng thì có tội; mà đó là điều được thực hiện bởi chứng nghiện rượu hơn bởi mọi sự vật khác. Vậy chứng nghiện rượu là tội lớn nhất.

PRAETEREA, magnitudo culpae ex magnitudine poenae ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita, dicit enim Ambrosius quod non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Further, the gravity of a sin is shown by the gravity of its punishment. Now seemingly drunkenness is punished most severely; for Ambrose says that "there would be no slavery, were there no drunkards." Therefore drunkenness is the greatest of sins.

3. La grandeur de la faute se voit à la grandeur du châtiment. Or l'ivrognerie semble recevoir le plus grand châtiment, car S. Ambroise dit qu'" il n'y aurait pas de servitude dans l'homme, s'il n'y avait pas l'ivrognerie ". Celle-ci est donc le plus grand des péchés.

3. Sự trọng đại của tội được trông thấy bởi sự trọng đại của hình phạt. Mà chứng nghiện rượu xem ra lãnh nhận hình phạt nặng nhất, bởi vì thánh Ambrôxiô (De Elia et Jejunio 5,14) nói hẳn không có tình trạng nô lệ nơi con người, giả như không có chứng nghiện rượu. Vậy chứng nghiện rượu là tội nặng nhất.

SED CONTRA est quod, secundum Gregorium, vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia ergo non est maximum peccatorum.

On the contrary, According to Gregory (Moral. xxxiii, 12), spiritual vices are greater than carnal vices. Now drunkenness is one of the carnal vices. Therefore it is not the greatest of sins.

En sens contraire, selon S. Grégoire les vices spirituels sont plus grands que les vices charnels. Or l'ivrognerie fait partie des vices charnels. Elle n'est donc pas le plus grand des péchés.

TRÁI LẠI, Theo thánh Grêgôriô (Moral. 33,12), các tật xấu thiêng liêng to lớn hơn các tật xấu xác thịt. Mà chứng nghiện rượu là một phần của các tật xấu xác thịt. Vậy nó không phải là tội nặng nhất trong các tội.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto maius est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quae sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

I answer that, A thing is said to be evil because it removes a good. Wherefore the greater the good removed by an evil, the graver the evil. Now it is evident that a Divine good is greater than a human good. Wherefore the sins that are directly against God are graver than the sin of drunkenness, which is directly opposed to the good of human reason.

Réponse : Le mal est la privation du bien. C'est pourquoi le mal est d'autant plus grave que le bien dont il prive est plus grand. Or il est clair que le bien divin est plus grand que le bien humain. C'est pourquoi les péchés qui vont directement contre Dieu sont plus graves que l'ivrognerie, qui s'oppose directement au bien de la raison humaine.

TRẢ LỜI : Sự xấu là khuyết phạp của sự tốt. Do đó, sự xấu trầm trọng theo mức độ sự tốt bị nó làm cho mất đi, càng to lớn hơn. Vậy rõ ràng là sự tốt Thiên Chúa lớn hơn sự tốt của nhân loại. Do đó, các tội trực tiếp chống lại Thiên Chúa thì nặng hơn chứng nghiện rượu đối lập trực tiếp với trí năng nhân loại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi

Reply to objection 1. Man is most prone to sins of intemperance, because such like concupiscences and pleasures are connatural to us,

Solutions 1. L'homme incline surtout aux péchés d'intempérance parce qu'il y trouve des convoitises et des plaisirs qui nous sont

GIẢI ĐÁP 1. Con người hướng đến nhất là với các tội về sự không tiết độ bởi vì họ gặp ở đó các sự ham muốn và các sự vui thú đồng nhiên với

concupiscentiae et delectationes sunt nobis connaturales. Et secundum hoc, dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica Diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter, uno modo, per id quod est contrarium rationi; alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

AD TERTIUM dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum. Non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

ARTICULUS 4
Utrum ebrietas excuset a peccato

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim philosophus, in III Ethic., quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

PRAETEREA, peccatum non excusatur per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

PRAETEREA, philosophus dicit, in VII Ethic., quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita etiam ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

SED CONTRA est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut dicit Augustinus, contra Faustum.

RESPONDEO dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, scilicet defectus consequens, et actus praecedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare peccatum, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus praecedentis, videtur esse distinguendum. Quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Lot. Si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur

and for this reason these sins are said to find greatest favor with the devil, not for being graver than other sins, but because they occur more frequently among men.

Reply to objection 2. The good of reason is hindered in two ways: in one way by that which is contrary to reason, in another by that which takes away the use of reason. Now that which is contrary to reason has more the character of an evil, than that which takes away the use of reason for a time, since the use of reason, which is taken away by drunkenness, may be either good or evil, whereas the goods of virtue, which are taken away by things that are contrary to reason, are always good.

Reply to objection 3. Drunkenness was the occasional cause of slavery, in so far as Cham brought the curse of slavery on to his descendants, for having laughed at his father when the latter was made drunk. But slavery was not the direct punishment of drunkenness.

ARTICLE 4
Whether drunkenness excuses from sin ?

Objections 1. It would seem that drunkenness does not excuse from sin. For the Philosopher says (Ethic. iii, 5) that "the drunkard deserves double punishment." Therefore drunkenness aggravates a sin instead of excusing from it.

2. Further, one sin does not excuse another, but increases it. Now drunkenness is a sin. Therefore it is not an excuse for sin.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. vii, 3) that just as man's reason is tied by drunkenness, so is it by concupiscence. But concupiscence is not an excuse for sin: neither therefore is drunkenness.

On the contrary, According to Augustine (Contra Faust. xxii, 43), Lot was to be excused from incest on account of drunkenness.

I answer that, Two things are to be observed in drunkenness, as stated above (A[1]), namely the resulting defect and the preceding act. on the part of the resulting defect whereby the use of reason is fettered, drunkenness may be an excuse for sin, in so far as it causes an act to be involuntary through ignorance. But on the part of the preceding act, a distinction would seem necessary; because, if the drunkenness that results from that act be without sin, the subsequent sin is entirely excused from fault, as perhaps in the case of Lot. If, however, the preceding act was sinful, the person is not altogether

connaturels. C'est à ce point de vue que l'on dit que ces péchés sont surtout aimés du démon; non parce qu'ils sont plus graves que d'autres, mais parce qu'ils sont plus fréquents chez les hommes.

2. Le bien de la raison est empêché d'une double façon: d'une première façon, par ce qui est contraire à la raison; d'une autre façon, par ce qui enlève l'usage de la raison. Or ce qui est contraire à la raison a davantage raison de mal que ce qui enlève momentanément l'usage de la raison. En effet, l'usage de la raison, que supprime l'ivresse, peut être bon ou mauvais, tandis que les biens des vertus, qui sont supprimés par ce qui est contraire à la raison, sont toujours bons.

3. La servitude a suivi l'ivresse de façon occasionnelle. Ainsi Cham a encouru dans sa postérité la malédiction de la servitude parce qu'il s'était moqué de son père ivre. Mais la servitude n'a pas été le châtiment direct de l'ivresse.

ARTICLE 4
L'ivrognerie excuse-t-elle du péché ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Aristote, dit en effet que " l'homme en état d'ivresse mérite double malédiction ". L'ivresse aggrave donc le péché plus qu'elle ne l'excuse.

2. Un péché n'est pas excusé par le péché, mais plutôt aggravé. Or l'ivrognerie est un péché. Elle n'excuse donc pas du péché.

3. Aristote dit que la raison de l'homme est liée par l'ivresse; de même qu'elle est liée aussi par la convoitise. Or celle-ci n'excuse pas du péché. L'ébriété non plus par conséquent.

En sens contraire, dit S. Augustin, Lot est excusé de l'inceste à cause de son ivresse.

Réponse : Dans l'ivrognerie, nous l'avons vu deux choses sont à considérer: la dégradation qui suit, et l'acte qui précède. Du côté de la dégradation qui suit, dont l'effet est de lier l'usage de la raison, l'ivrognerie peut excuser du péché, pour autant qu'elle cause l'involontaire par ignorance. - Mais du côté de l'acte qui précède, il semble qu'il faut distinguer. Si cet acte est suivi d'ivresse mais sans qu'il y ait de péché, alors le péché qui suit est totalement excusé de culpabilité. C'est sans doute ce qui est arrivé à Lot. Mais si l'acte qui précède a été entaché de faute, alors on n'est pas totalement

chúng ta. Chính ở phương diện này mà người ta nói các tội này được ma quỉ yêu mến trên hết mọi sự, không phải bởi vì chúng nặng hơn các tội khác, nhưng bởi vì chúng thường xảy ra hơn ở nhân loại.

2. Sự tốt của trí năng bị ngăn trở theo hai thể cách: Thứ nhất, bởi cái gì trái ngược với trí năng; thứ hai, do cái gì làm mất sự sử dụng trí năng. Mà cái gì trái ngược với trí năng có yếu tính về sự xấu nhiều hơn cái gì làm mất trong giây lát sự sử dụng trí năng. Quả thế, sự sử dụng trí năng cất mất sự say rượu, có thể tốt hoặc xấu, trong khi các sự tốt của các nhân đức bị làm cho mất đi bởi cái gì trái ngược với trí năng thì tốt luôn luôn.

3. Thân phận tôi tớ đi theo sự say rượu bằng cách ngẫu trừ. Như vậy, Cham đã bị nơi con cháu của ông một sự chúc dữ làm nô lệ bởi vì đã chế nhạo cha mình say rượu. Vậy thân phận tôi tớ không phải là hình phạt trực tiếp của sự say rượu.

TIẾT 4
Hành động đang khi say rượu có vô tội không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra hành động khi đang say rượu không bàu chữa khỏi tội. Triết gia (Eth. 3,5) đã nói con người ở trong tình trạng say sưa đáng bị hai sự chúc dữ. Vậy hành động khi đang say rượu làm thêm nặng tội đúng hơn là bàu chữa khỏi tội.

2. Một tội không được bàu chữa bởi tội khác, nhưng bị làm nặng thêm. Mà chứng nghiện rượu là tội. Vậy nó không bàu chữa khỏi tội.

3. Triết gia (Eth. 7,7) nói trí năng nhân loại bị cột trói lại bởi sự say rượu, cũng như nó bị cột trói bởi sự ham muốn. Mà sự ham muốn không bàu chữa khỏi tội. Vậy sự say rượu cũng không bàu chữa khỏi tội.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Contra Faust. 23,44) nói: ông Lót không bị kết tội loạn luân vì ông say rượu.

TRẢ LỜI : Trong sự say rượu như chúng ta đã trông thấy (a.1), hai điều phải được cứu xét: sự suy giảm theo sau, và hành động đi trước. Về phía sự suy giảm đi theo sau mà cái hiệu quả là cột trói sự sử dụng trí năng, sự nghiện rượu có thể bàu chữa khỏi tội, theo mức độ nó tạo nên cái vô ý do sự vô tri. Còn về phía hành động đi trước, xem ra người ta phải phân biệt. Nếu theo sau hành động này có sự say rượu theo sau mà nó không có tội, trong trường hợp này hành động đi theo sau được hoàn toàn chữa khỏi tội. Điều đó nhất định là cái đã xảy ra cho ông Lót. Còn nếu hành động đi trước đã có tội, trong trường hợp này người ta không được hoàn toàn bàu

a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitae, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplices maledictiones, propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II Polit., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries iniuriantur. In quo, ut ibidem Aristoteles dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, ut scilicet cohiberentur iniuriae, quam ad veniam quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

AD SECUNDUM dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

excused from the subsequent sin, because the latter is rendered voluntary through the voluntariness of the preceding act, inasmuch as it was through doing something unlawful that he fell into the subsequent sin. Nevertheless, the resulting sin is diminished, even as the character of voluntariness is diminished. Wherefore Augustine says (Contra Faust. xxii, 44) that "Lot's guilt is to be measured, not by the incest, but by his drunkenness."

Reply to objection 1. The Philosopher does not say that the drunkard deserves more severe punishment, but that he deserves double punishment for his twofold sin. Or we may reply that he is speaking in view of the law of a certain Pittacus, who, as stated in Polit. ii, 9, ordered "those guilty of assault while drunk to be more severely punished than if they had been sober, because they do wrong in more ways than one." In this, as Aristotle observes (Polit. ii, 9), "he seems to have considered the advantage," namely of the prevention of wrong, "rather than the leniency which one should have for drunkards," seeing that they are not in possession of their faculties.

Reply to objection 2. Drunkenness may be an excuse for sin, not in the point of its being itself a sin, but in the point of the defect that results from it, as stated above.

Reply to objection 3. Concupiscence does not altogether fetter the reason, as drunkenness does, unless perchance it be so vehement as to make a man insane. Yet the passion of concupiscence diminishes sin, because it is less grievous to sin through weakness than through malice.

excusé du péché qui suit, lequel devient volontaire en raison de la volonté de l'acte précédent. C'est en effet en accomplissant un acte illicite qu'on est tombé dans le péché suivant. Ce péché qui suit est cependant diminué, de même qu'est diminué son caractère volontaire. C'est pourquoi S. Augustin, dit que " Lot doit être jugé coupable non pour son inceste, mais pour autant que son ébriété le méritait ".

Solutions 1. Aristote ne dit pas que l'homme en état d'ivresse mérite une malédiction plus grave, mais " une double malédiction " à cause de son double péché. On peut répondre aussi qu'il parle selon la loi d'un certain Pittacus qui avait statué: " Les ivrognes, s'ils commettent des violences, seront plus sévèrement punis que les gens sobres, parce qu'ils s'en rendent plus souvent coupables. " En quoi, remarque Aristote, " il semble qu'on ait visé à l'utilité ", afin qu'il soit mis fin aux violences, " plutôt qu'à l'indulgence qu'il faut avoir pour les ivrognes ", qui ne sont plus maîtres d'eux-mêmes.

2. L'ivresse est de nature à excuser le péché non par le côté où elle est elle-même un péché, mais par le côté où elle entraîne à sa suite une dégradation.

3. La convoitise ne lie pas totalement la raison, comme fait l'ivresse, à moins que, par hasard, cette convoitise soit telle qu'elle rende l'homme fou. Cependant la passion de convoitise diminue le péché, car il est moins grave de pécher par faiblesse que de pécher par malice.

chữa khỏi tội đi theo sau, và tội này trở nên do ý chí vì ý muốn của hành động đi trước. Quả thế, chính trong khi hoàn thành một hành động bất hợp pháp mà người ta rơi vào tội đi theo sau. Tuy nhiên, tội đi theo sau này được giảm bớt cũng như đặc tính do ý chí của nó bị giảm bớt; do đó thánh Augustinô (Contra Faust. 22,44) nói rằng ông Lót phải bị đoán xét là có tội không phải vì sự loạn luân của ông, nhưng theo mức độ sự say rượu của ông đáng điều đó.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia không nói rằng con người ở trong tình trạng say sưa đáng bị sự chúc dữ nặng nề hơn, nhưng bị hai sự chúc dữ vì có hai tội. Người ta cũng có thể trả lời rằng ông nói theo luật của Pittacus nào đó (Pol. 2,9) đã quy định: "Những người say rượu, nếu họ hành hung, sẽ bị phạt nghiêm nhặt hơn những kẻ điều độ, bởi vì do đó họ làm cho mình năng phạm tội hơn." về điều đó, theo sự nhận xét của Triết gia (Ibid.), người ta xem ra đã nhắm sự lợi ích, ngõ hầu các sự hành hung được chấm dứt, đúng hơn lá nhắm sự bao dung mà người ta phải có đối với những người say rượu, là những người không còn tự chữa mình được.

2. Sự say rượu theo bản tính của mình thì bàu chữa khỏi tội, không phải về phía nó tại sự là tội, nhưng về phía nó gây nên một sự suy giảm.

3. Sự ham muốn không buộc trói hoàn toàn trí năng như sự say rượu, trừ phi bằng cách ngẫu trừ sự ham muốn này mãnh liệt đến nỗi làm cho con người trở nên điên cuồng. Tuy nhiên, sự kích tình của sự ham muốn giảm bớt tội, bởi vì việc phạm tội do yếu đuối thì nhẹ hơn việc phạm tội do ác ý.

QUAESTIO 151

DE CASTITATE

OF CHASTITY

LA CHASTETÉ

ĐỨC TRINH KHIẾT

Deinde considerandum est de castitate. Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quae est pars castitatis; tertio, de luxuria, quae est vitium oppositum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum castitas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus generalis. Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS 1

Utrum castitas sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de

We must next consider chastity: (1) The virtue itself of chastity: (2) virginity, which is a part of chastity: (3) lust, which is the contrary vice. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether chastity is a virtue? (2) Whether it is a general virtue? (3) Whether it is a virtue distinct from abstinence? (4) Of its relation to purity.

ARTICLE 1

Whether chastity is a virtue ?

Objections 1. It would seem that chastity is not a virtue. For here we are treating of virtues of the soul.

Il faut maintenant étudier la chasteté. D'abord, la vertu même de chasteté (Question 151); ensuite, la virginité, qui est une partie de la chasteté (Question 152); enfin, la luxure, qui est le vice contraire (Question 153-154). 1. La chasteté est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu générale? - **3.** Est-elle une vertu distincte de l'abstinence? - **4.** Quels sont ses rapports avec la pudicité?

ARTICLE 1

La chasteté est-elle une vertu ?

Objections 1. Il semble que non. Nous parlons en effet maintenant de vertu de l'âme. Or la chasteté

Trước hết, chúng ta nghiên cứu chính đức trinh khiết (Q.151); sau đó, chúng ta nghiên cứu sự đồng trinh là một phần của đức trinh khiết (Q.152); sau hết, chúng ta nghiên cứu sự dâm dục là tật xấu đối lập. 1. Đức trinh khiết là nhân đức? 2. Phải chăng nó là một nhân đức tổng quát? **3.** Nó là một nhân đức phân biệt với nhân đức kiêng cữ? **4.** Các mối tương quan của nó với sự nết na là những cái gì?

TIẾT 1

Đức khiết trinh là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đức trinh khiết không phải là một nhân đức. Giờ đây, chúng ta nói tới nhân đức của linh

virtute animae. Sed castitas videtur ad corpus pertinere, dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

But chastity, seemingly, belongs to the body: for a person is said to be chaste because he behaves in a certain way as regards the use of certain parts of the body. Therefore chastity is not a virtue.

semble relever du corps. On dit en effet que quelqu'un est chaste quand il se comporte d'une certaine façon dans l'usage de certaines parties du corps. La chasteté n'est donc pas une vertu.

hồn. Mà đức trinh khiết xem ra là nhân đức của thân thể. Quả thế, người ta nói kẻ nào trinh khiết theo một thể cách nào đó trong việc sử dụng một số bộ phận của thân thể. Vậy đức trinh khiết không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II Ethic. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

2. Further, virtue is "a voluntary habit," as stated in Ethic. ii, 6. But chastity, apparently, is not voluntary, since it can be taken away by force from a woman to whom violence is done. Therefore it seems that chastity is not a virtue.

2. La vertu est un habitus volontaire, selon Aristote. Mais la chasteté ne semble pas être quelque chose de volontaire, puisque c'est par la violence qu'elle semble enlevée aux femmes qui ont été prises de force. Il semble donc que la chasteté ne soit pas une vertu.

2. Nhân đức là tập quán do ý chí theo sự xác định của Triết gia (Eth. 2,6). Mà đức trinh khiết xem ra không phải là cái gì do ý chí, bởi vì chính do sự hành hung mà nó bị làm cho mất đi ở nơi các người phụ nữ bị bắt trói bằng sức mạnh. Vậy xem ra đức trinh khiết không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

3. Further, there is no virtue in unbelievers. Yet some unbelievers are chaste. Therefore chastity is not a virtue.

3. Aucune vertu n'existe chez les infidèles. Or il y a des infidèles qui sont chastes. La chasteté n'est donc pas une vertu.

3. Không có nhân đức nào hiện hữu ở nơi những người không tin. Mà có những người không tin nhân đức. Vậy đức trinh khiết không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo castitas non est virtus.

4. Further, the fruits are distinct from the virtues. But chastity is reckoned among the fructs (Gal. 5:23). Therefore chastity is not a virtue.

4. Les fruits se distinguent des vertus. Or la chasteté est placée parmi les fruits, comme on le voit chez S. Paul (Ga 5, 23). La chasteté n'est donc pas une vertu.

4. Các quả phân biệt với các nhân đức; mà đức trinh khiết được xếp đặt vào trong số các quả, như người ta trông thấy điều đó ở nơi thánh Phaolô (Gl 5,23). Vậy đức trinh khiết không phải là một nhân đức.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.

On the contrary, Augustine says (De Decem Chord.): "Whereas thou shouldst excel thy wife in virtue, since chastity is a virtue, thou yieldest to the first onslaught of lust, while thou wishest thy wife to be victorious."

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Alors que tu devrais précéder ton épouse dans la vertu, car la chasteté est une vertu, tu cèdes au premier assaut de la passion charnelle, et tu voudrais que ton épouse fût victorieuse. "

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói với chúng ta (Serm. ad Pop. 9,3): "Đang khi ngươi phải đi trước vợ của ngươi trong nhân đức, bởi vì đức trinh khiết là một nhân đức, ngươi nhượng ngay vào đợt tấn công đầu tiên của sự kích tình nhục dục, và hẳn ngươi muốn vợ ngươi là kẻ thắng trận."

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quae ad modum pueri est refrenanda, ut patet per philosophum, in III Ethic. In hoc autem ratio virtutis humanae consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

I answer that, Chastity takes its name from the fact that reason "chastises" concupiscence, which, like a child, needs curbing, as the Philosopher states (Ethic. iii, 12). Now the essence of human virtue consists in being something moderated by reason, as shown above (FS, Q[64], A[1]). Therefore it is evident that chastity is a virtue.

Réponse : Le mot " chasteté " se prend de ce que la raison " châtie " la convoitise, qui doit être corrigée comme un enfant, dit Aristote. Or le propre de la vertu humaine consiste en ce que quelque chose est mesuré selon la raison, comme on l'a vu plus haut en traitant de la vertu. La chasteté est donc manifestement une vertu.

TRẢ LỜI : Từ ngữ trinh khiết dịch bởi từ ngữ tiếng Pháp chasteté, và chasteté xuất hiện do việc trí năng phạt (châtier) sự ham muốn; và sự ham muốn phải được sửa trị như trẻ con theo sự xác định của Triết gia (Eth. 3,12). Mà điều riêng của nhân đức nhân loại cốt tại điều mà một cái gì được đo lường tùy theo trí năng, như người ta đã trông thấy điều đó khi thảo luận về nhân đức (I-II, Q.64, a.1). Vậy đức trinh khiết rõ ràng là một nhân đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod castitas consistit quidem sicut in subiecto, in anima, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Reply to objection 1. Chastity does indeed reside in the soul as its subject, though its matter is in the body. For it belongs to chastity that a man make moderate use of bodily members in accordance with the judgment of his reason and the choice of his will.

Solutions 1. La chasteté se trouve sans doute dans l'âme comme dans son siège, mais elle a sa matière dans le corps. Il appartient en effet à la chasteté d'user modérément des membres du corps selon le jugement de la raison et le choix de la volonté.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức trinh khiết nhất định ở trong linh hồn là trú sở của mình, nhưng nó có chất thể của mình ở trong thân thể. Quả thế, điều riêng của nhân đức trinh khiết là sử dụng theo chừng mực các bộ phận trong thân thể theo sự phán đoán của trí năng và sự lựa chọn của ý chí.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae. Et ibidem dicit quod est virtus animi, quae comitem habet fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare quam malo consentire decernit.

Reply to objection 2. As Augustine says (De Civ. Dei i, 18), "so long as her mind holds to its purpose, whereby she has merited to be holy even in body, not even the violence of another's lust can deprive her body of its holiness, which is safeguarded by her persevering continency." He also says (De Civ. Dei i, 18) that "in the mind there is a virtue which is the companion of fortitude, whereby it is resolved to suffer any evil whatsoever rather than consent to evil."

2. Comme dit S. Augustin: " Tant que dure la résolution de l'âme, qui a permis au corps lui-même d'être sanctifié, la violence d'une passion étrangère n'enlève pas au corps cette sainteté, qui se conserve par la persévérance dans la continence. " Et S. Augustin ajoute: " La vertu de l'âme, qui a la force pour compagne, est décidée à supporter tous les maux plutôt que de consentir au mal. "

2. Như thánh Augustinô (De Civ. Dei 1, 18) đã nói: "Bao lâu còn tồn tại sự quyết tâm của linh hồn cho phép chính thân thể được thánh hóa, sự hành hung của kích tình bên ngoài không cất lấy đi được sự thánh thiện này khỏi thân thể, và sự thánh thiện này được bảo tồn nhờ sự bền vững trong sự tiết dục." Thánh Augustinô còn nói thêm: "Nhân đức của linh hồn được nhân đức sức mạnh làm bạn, cương quyết chịu đựng mọi sự xấu hơn là ưng thuận sự xấu."

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus

Reply to objection 3. As Augustine says (Contra Julian. iv, 3), "it is impossible to have any true virtue unless one be truly just; nor is it possible to be

3. Selon S. Augustin " ne pensons pas qu'il y ait une vraie vertu chez celui qui n'est pas juste. Ne pensons pas qu'il soit vraiment juste, s'il ne vit pas de

3. Theo thánh Augustinô (Contra Jujian. 4,3), chúng ta đừng tưởng nghĩ có một nhân đức thực sự ở nơi kẻ không công chính. Chúng ta đừng tưởng nghĩ họ công chính đích thực,

vere, nisi vivat ex fide. Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vera castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, idest actibus, sed finibus a vitiis discernuntur virtutes.

AD QUARTUM dicendum quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis, inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS 2
Utrum castitas sit virtus generalis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in libro de mendacio, quod castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

PRAETEREA, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivae partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quaelibet virtus moralis sit castitas.

PRAETEREA, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur pertinere ad omne genus peccati, dicitur enim in Psalmo, perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est virtus generalis.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit eam partem temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo, proprie. Et sic est quaedam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quae sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicetur castitas

just unless one live by faith." Whence he argues that in unbelievers there is neither true chastity, nor any other virtue, because, to wit, they are not referred to the due end, and as he adds (Contra Julian. iv, 3) "virtues are distinguished from vices not by their functions," i.e. their acts, "but by their ends."

Reply to objection 4. Chastity is a virtue in so far as it works in accordance with reason, but in so far as it delights in its act, it is reckoned among the fruits.

ARTICLE 2
Whether chastity is a general virtue ?

Objections 1. It would seem that chastity is a general virtue. For Augustine says (De Mendacio xx) that "chastity of the mind is the well-ordered movement of the mind that does not prefer the lesser to the greater things." But this belongs to every virtue. Therefore chastity is a general virtue.

2. Further, "Chastity" takes its name from "chastisement". Now every movement of the appetitive part should be chastised by reason. Since, then, every moral virtue curbs some movement of the appetite, it seems that every moral virtue is chastity.

3. Further, chastity is opposed to fornication. But fornication seems to belong to every kind of sin: for it is written (Ps. 72:27): "Thou shalt destroy [Vulg.: 'hast destroyed'] all them that go awhoring from [Douay: 'are disloyal to'] Thee." Therefore chastity is a general virtue.

On the contrary, Macrobius reckons it to be a part of temperance.

I answer that, The word "chastity" is employed in two ways. First, properly; and thus it is a special virtue having a special matter, namely the concupiscences relating to venereal pleasures. Secondly, the word "chastity" is employed metaphorically: for just as a mingling of bodies conduces to venereal pleasure which is the proper matter of chastity and of lust its contrary vice, so too the spiritual union of the mind with certain things conduces to a pleasure which is the matter of a spiritual chastity metaphorically speaking, as well as of a spiritual fornication likewise metaphorically so called. For if the human mind delight in the spiritual union with that to which it behooves it to be united, namely God, and refrains from delighting in union with other things against the requirements of the order established by God,

la foi ". C'est pourquoi il conclut qu'il n'y a chez les infidèles ni vraie chasteté, ni autre vertu, car ils ne se réfèrent pas à la fin requise. Et il ajoute: " Ce n'est pas par leurs fonctions ", c'est-à-dire par leurs actes, " mais par leurs fins que les vertus se distinguent des vices ".

4. La chasteté, en tant qu'elle agit selon la raison, est à considérer comme une vertu; mais en tant qu'elle trouve du plaisir dans son acte, elle est mise au nombre des fruits.

ARTICLE 2
La chasteté est-elle une vertu générale ?

Objections 1. Il semble que oui. S. Augustin dit en effet: " La chasteté est un mouvement ordonné de l'âme qui ne soumet pas les biens majeurs aux biens mineurs. " Or cela appartient à toute vertu. La chasteté est donc une vertu générale.

2. " Chasteté " vient de " châtiment ". Mais tout mouvement de la partie appétitive doit être châtié par la raison. Et comme toute vertu morale refrène un mouvement de l'appétit, il semble donc que toute vertu morale soit de la chasteté.

3. La fornication s'oppose à la chasteté. Or toute espèce de péché semble être une fornication. Le Psaume (73, 27) dit en effet: " Tu conduis à leur perte tous ceux qui forniquent en s'éloignant de toi. " La chasteté est donc une vertu générale.

En sens contraire, Macrobe h en fait une partie de la tempérance.

Réponse : Le mot chasteté a deux sens. D'abord un sens propre. La chasteté est alors une vertu spéciale, ayant une matière spéciale: les convoitises de ce qui procure du plaisir en matière sexuelle. Ensuite, un sens métaphorique. De même en effet que c'est dans l'union charnelle que consiste le plaisir sexuel, qui est proprement la matière de la chasteté et du vice opposé, la luxure, de même c'est dans une certaine union spirituelle de l'âme à certaines choses que consiste la délectation qui est l'objet d'une certaine chasteté spirituelle, ainsi appelée par métaphore, ou d'une fornication spirituelle, ainsi appelée également par métaphore. En effet, lorsque l'esprit de l'homme se délecte dans une union spirituelle avec l'être auquel il doit s'unir et qui est Dieu; quand il s'abstient de s'unir avec plaisir à d'autres biens, contrairement aux exigences de l'être divin - alors on

nếu họ không sống bằng đức tin. Do đó, thánh nhân kết luận ở nơi kẻ không tin không có nhân đức trinh khiết thực sự, cũng không có nhân đức nào, bởi vì họ không quy về mục đích cần thiết, và thánh nhân nói thêm: "Không phải do chức phận của mình tức là do các hành động của mình, nhưng do các mục đích của mình, mà các nhân đức phân biệt với các tật xấu.

4. Nhân đức trinh khiết, trong tư cách nó hành động tùy theo trí năng được coi là một nhân đức; mà trong tư cách nó gặp được sự vui thú trong hành động của mình, nó được sắp xếp vào số các quả.

TIẾT 2
Phải chăng nhân đức trinh khiết là một nhân đức tổng quát ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đức trinh khiết là một nhân đức tổng quát. Nhân đức trinh khiết là một sự chuyển động có trật tự của linh hồn, và linh hồn không bắt buộc các sự tốt lớn hơn phải tùng phục các sự tốt nhỏ hơn. Mà điều đó thuộc về mọi nhân đức. Vậy nhân đức trinh khiết là một nhân đức tổng quát.

2. Từ ngữ Chateté, sự trinh khiết, phát xuất bởi từ Châtiment, hình phạt. Mà mọi sự chuyển động của phần thị dục phải bị phạt bởi trí năng. Và bởi vì mọi luân đức kiềm chế sự chuyển động của thị dục; vậy xem ra mọi luân đức quy về nhân đức trinh khiết.

3. Sự dâm dục đối lập với nhân đức trinh khiết. Mà mọi loại tội xem ra là sự dâm dục (73,27): "Người tru diệt mọi kẻ dâm dục (thất tín) đối với Người bằng cách làm cho họ ra xa cách Người." Vậy đức trinh khiết là một nhân đức tổng quát.

TRÁI LẠI, Macrôbê (In Somn. Scipion. 1,8) coi nhân đức trinh khiết là một phần của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Từ ngữ trinh khiết có hai ý nghĩa. Trước hết có ý nghĩa đen. Trong trường hợp này nhân đức trinh khiết là một nhân đức đặc biệt bởi vì nó có một chất thể đặc biệt: các sự ham muốn về những cái gì đem lại sự vui thú trong vấn đề nhục dục. Thứ đến, theo ý nghĩa ẩn dụ. Quả thế, cũng như trong sự giao hợp xác thịt mà sự vui thú nhục dục cốt tại đó, nó một cách đích xác là chất thể của nhân đức trinh khiết và của tật xấu đối lập; sự dâm dục, cũng vậy chính trong sự phối hợp thiêng liêng nào đó của linh hồn với một số sự vật nào mà sự vui thú cốt tại ở đó, và sự vui thú này là đối tượng của một sự trinh khiết thiêng liêng nào đó được gọi như thế theo thể cách ẩn dụ; và là đối tượng của sự dâm dục thiêng liêng cũng được gọi như thế bằng cách ẩn dụ. Thực thế, khi tinh thần con người vui thú trong sự phối hợp thiêng liêng với hữu thể mà mình phải phối hợp và đó là Thiên Chúa; khi nó kiêng cữ sự vui thú phối hợp với các sự tốt khác, một cách trái ngược với các sự đòi hỏi của hữu thể

spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III, tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

this may be called a spiritual chastity, according to 2 Cor. 11:2, "I have espoused you to one husband, that I may present you as a chaste virgin to Christ." If, on the other hand, the mind be united to any other things whatsoever, against the prescription of the Divine order, it will be called spiritual fornication, according to Jer. 3:1, "But thou hast prostituted thyself to many lovers." Taking chastity in this sense, it is a general virtue, because every virtue withdraws the human mind from delighting in a union with unlawful things. Nevertheless, the essence of this chastity consists principally in charity and the other theological virtues, whereby the human mind is united to God.

parle de chasteté spirituelle, selon ces paroles de S. Paul (2 Co 11, 2): " le vous ai fiancés avec un époux unique en vous présentant au Christ comme une vierge chaste. " Mais, si l'esprit s'unit avec plaisir, contrairement à l'ordre divin, à toute autre chose, on parle de fornication spirituelle, selon ces paroles de Jérémie (3, 1): " Et toi, tu as forniqué avec de nombreux amants. " Si l'on conçoit la chasteté de cette façon, elle est une vertu générale, car toute vertu retient l'esprit humain de s'unir avec plaisir à ce qui est illicite. Cependant la raison de cette chasteté-là consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologales, par lesquelles l'esprit de l'homme s'unit à Dieu.

Thiên Chúa, trong trường hợp này người ta nói tới sự trinh khiết thiêng liêng theo lời thánh Phaolô (2Cr 11,2): “Tôi đã đính hôn anh em cho một người độc nhất, để tiến dâng anh em cho Đức Kitô, như một nữ trinh thanh khiết.” Mà, nếu tinh thần phối hợp cách vui thú, trái ngược với trật tự của Thiên Chúa, với bất cứ sự vật nào khác, người ta nói tới sự dâm dục thiêng liêng theo lời nói của tiên tri Giêrêmia (3,1): “Còn ngươi, ngươi đã dâm dục với bao gã tình nhân.” Nếu người ta quan niệm nhân đức trinh khiết theo thể cách này, nó là một nhân đức tổng quát, vì mọi nhân đức giữ lại tinh thần nhân loại khỏi vui thú phối hợp với cái gì bất hợp pháp. Tuy nhiên, yếu tính của nhân đức trinh khiết đó một cách chủ yếu cốt tại đức mến và các nhân đức đối thần khác mà do đó tinh thần nhân loại kết hợp với Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Reply to objection 1. This argument takes chastity in the metaphorical sense.

Solutions 1. Cet argument procède de la chasteté entendue au sens métaphorique.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này phát xuất từ nhân đức trinh khiết hiểu theo nghĩa ẩn dụ.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae; et inde est quod, si nutriatur horum delectabilium concupiscentia per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur, sicut puer qui suae voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Reply to objection 2. As stated above (A[1]; Q[142], A[2]), the concupiscence of that which gives pleasure is especially likened to a child, because the desire of pleasure is connatural to us, especially of pleasures of touch which are directed to the maintenance of nature. Hence it is that if the concupiscence of such pleasures be fostered by consenting to it, it will wax very strong, as in the case of a child left to his own will. Wherefore the concupiscence of these pleasures stands in very great need of being chastised: and consequently chastity is applied antonomastically to such like concupiscences, even as fortitude is about those matters wherein we stand in the greatest need of strength of mind.

2. Comme on l'a dit plus haut, la convoitise du plaisir est comparée surtout à l'enfant, car l'appétit délectable nous est connaturel, et surtout celui des plaisirs du toucher, qui sont ordonnés à la conservation de la nature; de là vient que, si l'on nourrit la convoitise de ces plaisirs en y consentant, elle s'accroît au maximum, tel l'enfant qu'on laisse faire ce qu'il veut. Aussi est-ce surtout la convoitise de ces plaisirs qui a besoin d'être corrigée. Voilà pourquoi c'est à propos de ces convoitises que l'on parle de chasteté par excellence, de même que l'on parle de force à propos de ce qui nous est le plus nécessaire pour que notre âme reste ferme.

2. Như người ta đã nói ở trước (Q.142, 0.2), sự ham muốn vui thú được so sánh nhất là với trẻ con, bởi vì sự ước muốn vui thú đồng nhiên với chúng ta, và nhất là sự ước muốn các sự vui thú giác quan; do đó mà, nếu người ta nuôi dưỡng sự ham muốn với các sự vui thú này bằng cách ưng thuận nó, nó lớn lên tới mức tối đa, như con trẻ để người ta làm gì như người ta muốn. Như vậy, nhất là sự ham muốn các sự vui thú này cần được sửa chữa. Do đó, về các sự ham muốn mà người ta nói đến nhân đức trinh khiết một cách tuyệt hảo, cũng như người ta nói đến nhân đức sức mạnh về cái gì cần thiết nhất cho chúng ta ngõ hầu linh hồn chúng ta được tồn tại vững vàng.

AD TERTIUM dicendum quod obiectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur spirituali castitati, ut dictum est.

Reply to objection 3. This argument considers spiritual fornication metaphorically so called, which is opposed to spiritual chastity, as stated.

3. Cette objection procède de la fornication spirituelle entendue au sens métaphorique, laquelle s'oppose à la chasteté spirituelle, on vient de le dire.

3. Vấn nạn này phát xuất từ sự dâm dục thiêng liêng hiểu theo ý nghĩa ẩn dụ, và sự dâm dục thiêng liêng này đối lập với sự trinh khiết thiêng liêng, người ta mới đề cập đến.

ARTICULUS 3
Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia

ARTICLE 3
Whether chastity is a distinct virtue from abstinence ?

ARTICLE 3
La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?

TIẾT 3
Đức trinh khiết là một nhân đức phân biệt với nhân đức kiêng cữ ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis esse videntur quae pertinent ad unum sensum. Cum igitur delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

Objections 1. It would seem that chastity is not a distinct virtue from abstinence. Because where the matter is generically the same, one virtue suffices. Now it would seem that things pertaining to the same sense are of one genus. Therefore, since pleasures of the palate which are the matter of abstinence, and venereal pleasures which are the matter of chastity, pertain to the touch, it seems that chastity is not a distinct virtue from abstinence.

Objections 1. Il ne semble pas. Car pour la matière d'un seul genre une seule vertu suffit. Or ce qui appartient à un seul sens semble appartenir au même genre. Donc, puisque le plaisir trouvé dans les aliments, qui est la matière de l'abstinence, et le plaisir trouvé dans les actes sexuels, qui est la matière de la chasteté, appartiennent tous deux au sens du toucher, il ne semble pas que la chasteté soit une vertu différente de l'abstinence.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có sự phân biệt. Đối với chất thể của một giống duy nhất, một nhân đức duy nhất đã đủ. Mà cái gì thuộc về một giác quan duy nhất xem ra thuộc về một giống duy nhất. Vậy, bởi vì sự vui thú gặp được trong các thức ăn là chất thể của nhân đức kiêng cữ, và sự vui thú gặp trong các hành động nhục dục là chất thể của nhân đức trinh khiết, cả hai đều quy về xúc giác, xem ra nhân đức trinh khiết là một nhân đức không phân biệt với nhân đức kiêng cữ.

PRAETEREA, philosophus, in III Ethic., omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo, cum per

2. Further, the Philosopher (Ethic. iii, 12) likens all vices of intemperance to childish sins, which need chastising. Now "chastity" takes its name from "chastisement" of the contrary

2. Aristote assimile tous les vices d'intempérance aux péchés " puérils ", qui ont besoin de châtiment. Or la " chasteté " prend son nom du " châtiment " des vices opposés. Puisque l'abstinence

2. Triết gia (Eth. 3,12) đồng hóa mọi tật xấu của sự không tiết độ với các tội trẻ con, là những tội cần đến hình phạt. Mà nhân đức trinh khiết (chasteté) rút lấy cái tên của mình từ sự phạt (châtiment) của các tật xấu

abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae, videtur quod abstinentia sit castitas.

PRAETEREA, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas, unde Hieronymus dicit, venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum. Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

SED CONTRA est quod apostolus, II ad Cor. VI, connumerat castitatem ieiuniis, quae ad abstinentiam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, temperantia proprie est circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet ut ubi sunt diversae rationes delectationis, ibi sint diversae virtutes sub temperantia comprehensae. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur X Ethic. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III Ethic. Est autem alia ratio utendi cibis et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

AD SECUNDUM dicendum quod delectationes venereae sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et deiicitur virtus mentis. Unde dicit

vices. Since then certain vices are bridled by abstinence, it seems that abstinence is chastity.

3. Further, the pleasures of the other senses are the concern of temperance in so far as they refer to pleasures of touch; which are the matter of temperance. Now pleasures of the palate, which are the matter of abstinence, are directed to venereal pleasures, which are the matter of chastity: wherefore Jerome says, commenting on Titus 1:7, "Not given to wine, no striker," etc.: "The belly and the organs of generation are neighbors, that the neighborhood of the organs may indicate their complicity in vice." Therefore abstinence and chastity are not distinct virtues.

On the contrary, The Apostle (2 Cor. 6:5, 6) reckons "chastity" together with "fastings" which pertain to abstinence.

I answer that, As stated above (Q[141], A[4]), temperance is properly about the concupiscences of the pleasures of touch: so that where there are different kinds of pleasure, there are different virtues comprised under temperance. Now pleasures are proportionate to the actions whose perfections they are, as stated in Ethic. ix, 4,5: and it is evident that actions connected with the use of food whereby the nature of the individual is maintained differ generically from actions connected with the use of matters venereal, whereby the nature of the species is preserved. Therefore chastity, which is about venereal pleasures, is a distinct virtue from abstinence, which is about pleasures of the palate.

Reply to objection 1. Temperance is chiefly about pleasures of touch, not as regards the sense's judgment concerning the objects of touch. which judgment is of uniform character concerning all such objects, but as regards the use itself of those objects, as stated in Ethic. iii, 10. Now the uses of meats, drinks, and venereal matters differ in character. Wherefore there must needs be different virtues, though they regard the one sense.

Reply to objection 2. Venereal pleasures are more impetuous, and are more oppressive on the reason than the pleasures of the palate: and therefore they are in greater need of chastisement and restraint, since if one consent to them this increases the force of concupiscence and weakens the strength of the mind. Hence

refrène certains vices d'intempérance, il semble que l'abstinence soit la chasteté.

3. Les plaisirs des autres sens relèvent de la tempérance, en tant qu'ils sont ordonnés aux plaisirs du toucher, matière de la tempérance. Or les plaisirs de la nourriture, qui sont la matière de l'abstinence, sont ordonnés aux plaisirs sexuels, matière de la chasteté. Aussi S. Jérôme peut-il dire: " Le ventre et les partis génitales sont voisins, de sorte que leur voisinage fait comprendre combien leurs vices sont associés. " L'abstinence et la chasteté ne sont donc pas des vertus distinctes l'une de l'autre.

En sens contraire, S. Paul (2 Co 6, 5) nomme la chasteté en la distinguant du jeûne qui relève de l'abstinence.

Réponse : Nous l'avons dit, la tempérance a pour matière propre les convoitises des plaisirs du toucher. C'est pourquoi il est nécessaire que, là où il y a différentes sortes de plaisirs, il y ait aussi différentes vertus comprises dans la tempérance. Mais les plaisirs sont proportionnés aux opérations dont ils sont les perfections, dit Aristote. Or il est évident que les actes relevant de l'usage des aliments, par lesquels se conserve la nature de l'individu, sont d'un autre genre que les actes sexuels, par lesquels se conserve la nature de l'espèce. C'est pourquoi la chasteté, qui concerne les plaisirs sexuels, est une vertu distincte de l'abstinence, qui concerne les plaisirs de la table.

Solutions 1. La tempérance ne consiste pas principalement, en ce qui concerne les délectations du toucher, dans le jugement que les sens portent sur les réalités qui sont touchées, car ce jugement les apprécie toutes selon la même raison, mais dans leur usage même, dit Aristote. Mais ce n'est pas pour la même raison que l'on mange et que l'on boit, ou que l'on recherche les plaisirs sexuels. C'est pourquoi il faut qu'il y ait des vertus différentes, bien qu'il s'agisse du même sens, le toucher.

2. Les délectations sexuelles sont plus violentes et contraignent davantage la raison que les plaisirs de la table. A cause de cela elles ont davantage besoin d'être corrigées et refrénées: car, si l'on y consent, la force de la convoitise s'accroît d'autant, et la vigueur de l'esprit est abaissée. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire: " je le sens,

đối lập. Bởi vì nhân đức kiêng cữ kiềm chế các tật xấu của sự không tiết độ, xem ra nhân đức kiêng cữ là nhân đức trinh khiết.

3. Các sự vui thú của các giác quan khác lệ thuộc vào nhân đức tiết độ, trong tư cách chúng nó được sắp đặt với các sự vui thú giác quan, chất thể của nhân đức tiết độ. Mà các sự vui thú của đồ ăn chất thể của nhân đức kiêng cữ được sắp đặt với các sự vui thú nhục dục, chất thể của nhân đức trinh khiết. Như vậy thánh Giêrônimô (Epist. 55,22) có thể nói: "Cái bụng và các phần sinh dục gần gũi nhau đến nỗi sự gần gũi của chúng nó cho chúng ta biết các tật xấu của chúng nó liên kết với nhau nhường nào." Vậy nhân đức kiêng cữ và nhân đức trinh khiết không phải là những nhân đức phân biệt với nhau.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Cr 6,5) nói: "Gọi tên nhân đức trinh khiết bằng cách phân biệt nó với sự ăn chay quy về nhân đức kiêng cữ."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.4), nhân đức tiết độ có chất thể riêng là những sự ham muốn các sự vui thú của xúc giác. Do đó, ở đâu có những sự vui thú khác nhau, một cách tất yếu cũng phải có các nhân đức khác nhau được bao gồm trong nhân đức tiết độ. Mà các sự vui thú cân xứng với các hành động mà chúng nó là những sự hoàn hảo như Triết gia minh chứng (Eth. 10,4). Và rõ ràng là các hành động lệ thuộc vào sự dùng các thức ăn mà do đó bản tính của cá thể được bảo tồn, thuộc về một giống khác với các hành động nhục dục mà do đó bản tính của loại được bảo tồn. Do đó, nhân đức trinh khiết liên hệ với các sự vui thú nhục dục là một nhân đức phân biệt với nhân đức kiêng cữ liên hệ với các sự vui thú của bàn ăn.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức tiết độ không cốt tại cách chủ yếu ở cái gì liên hệ với các sự vui thú xúc giác, trong sự phán đoán mà các giác quan liên hệ với các thực tại được sờ mó, bởi vì sự phán đoán này đánh giá chúng nó tất cả tùy theo cũng một yếu tính, nhưng ngay chính trong sự sử dụng chúng nó như Triết gia xác định (Eth. 3,10). Nhưng không phải cũng vì một lý do mà người ta ăn và người ta uống, hoặc người ta tìm kiếm các sự vui thú nhục dục. Do đó, phải có các nhân đức khác nhau mặc dầu đó chỉ cũng thuộc về một giác quan, tức là xúc giác.

2. Các sự vui thú nhục dục mãnh liệt và cưỡng bức trí năng nhiều hơn các sự vui thú của bàn ăn. Vì điều đó chúng nó một cách nhiều hơn cần đến sự sửa chữa và sự kiềm chế: bởi vì, nếu người ta ưng thuận điều đó, sức mạnh của sự ham muốn gia tăng, và sức mạnh của tinh thần bị hạ xuống. Do đó, thánh Augustinô (Solil. 1,9) đã có thể nói: "Tôi cảm thấy điều đó,

Augustinus, in I Soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.

AD TERTIUM dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS 4
Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod pudicitia est quaedam virtus animae. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

PRAETEREA, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae. Sed verecundia, secundum Damascenum, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

PRAETEREA, philosophus dicit, in III Ethic., quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quae exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae, non autem specialiter ad castitatem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, praedicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ.

Augustine says (Soliloq. i, 10): "I consider that nothing so casts down the manly mind from its heights as the fondling of women, and those bodily contacts which belong to the married state."

Reply to objection 3. The pleasures of the other senses do not pertain to the maintenance of man's nature, except in so far as they are directed to pleasures of touch. Wherefore in the matter of such pleasures there is no other virtue comprised under temperance. But the pleasures of the palate, though directed somewhat to venereal pleasures, are essentially directed to the preservation of man's life: wherefore by their very nature they have a special virtue, although this virtue which is called abstinence directs its act to chastity as its end.

ARTICLE 4
Whether purity belongs especially to chastity ?

Objections 1. It would seem that purity does not belong especially to chastity. For Augustine says (De Civ. Dei i, 18) that "purity is a virtue of the soul." Therefore it is not something belonging to chastity, but is of itself a virtue distinct from chastity.

2. Further, "pudicitia" [purity] is derived from "pudor," which is equivalent to shame. Now shame, according to Damascene, is about a disgraceful act, and this is common to all sinful acts. Therefore purity belongs no more to chastity than to the other virtues.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. iii, 12) that "every kind of intemperance is most deserving of reproach." Now it would seem to belong to purity to avoid all that is deserving of reproach. Therefore purity belongs to all the parts of temperance, and not especially to chastity.

On the contrary, Augustine says (De Perseverantia xx): "We must give praise to purity, that he who has ears to hear, may put to none but a lawful use the organs intended for procreation." Now the use of these organs is the proper matter of chastity. Therefore purity belongs properly to chastity.

I answer that, As stated above (OBJ[2]), "pudicitia" [purity] takes its name from "pudor," which signifies shame. Hence purity must needs be properly about the things of which man is most ashamed. Now men are most ashamed of venereal acts, as Augustine remarks (De Civ. Dei xiv, 18), so much so that

il n'y a rien qui fasse tomber de plus haut l'intelligence de l'homme que les caresses de la femme, et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder une épouse. "

3. Les plaisirs des autres sens n'ont trait à la conservation de la nature humaine que dans la mesure où ils sont ordonnés aux délectations du toucher. C'est pourquoi, concernant ces délectations, il n'y a pas d'autre vertu comprise dans la tempérance. Mais les plaisirs que procurent les aliments, quoiqu'ils soient d'une certaine façon ordonnés aux jouissances sexuelles, sont néanmoins ordonnés par eux-mêmes à la conservation de la vie de l'homme. Aussi ont-ils par eux-mêmes une vertu spéciale, bien que cette vertu qu'on appelle abstinence, ordonne son acte à la fin de la chasteté.

ARTICLE 4
Rapports de la chasteté avec la pudicité

Objections 1. Il ne semble pas que la pudicité relève spécialement de la chasteté. En effet, pour S. Augustin, " la pudicité est une vertu de l'âme ". Elle n'est donc pas quelque chose qui se rattache à la chasteté, mais elle est par elle-même une vertu distincte de la chasteté.

2. " Pudicité " vient de " pudeur ", qui semble être la même chose que la crainte de la honte. Or la crainte de la honte se rapporte, selon S. Jean Damascène " à l'acte honteux ": ce qui se vérifie en tout acte vicieux. La pudicité ne se rapporte donc pas plus à la chasteté qu'aux autres vertus.

3. Aristote dit que toute intempérance est de façon générale ce qui est le plus " blâmable ". Mais il semble qu'il appartienne à la pudicité de fuir ce qui est blâmable. La pudicité appartient donc à toutes les parties de la tempérance, et non spécialement à la chasteté.

En sens contraire, S. Augustin déclare, " Il faut prêcher la pudicité, afin que celui qui a des oreilles pour entendre ne fasse rien d'illicite avec ses organes génitaux. " Mais le bon usage des organes génitaux est du ressort de la chasteté. La pudicité appartient donc en propre à la chasteté.

Réponse : On vient de le dire, le mot " pudicité " vient de " pudeur ", qui signifie crainte de la honte. C'est pourquoi il faut que la pudicité ait un rapport essentiel avec ce qui inspire davantage un sentiment de honte. Or c'est le fait des actes sexuels; à tel point, dit S. Augustin que même l'acte conjugal, revêtu de

vì không có cái gì làm rơi xuống từ trên rất cao cái trí năng của người đàn ông cho bằng các sự vuốt ve của người đàn bà, và sự tiếp xúc của các thân xác này mà không có điều đó người ta không thể chiếm hữu một người vợ."

3. Các sự vui thú của các giác quan khác chỉ liên hệ với sự bảo tồn bản tính nhân loại theo mức độ mà chúng nó được sắp đặt đến với các sự khoái lạc của xúc giác. Do đó, liên hệ với các sự khoái lạc này, không có nhân đức nào khác bao hàm trong nhân đức tiết độ. Còn các sự vui thú đem lại bởi các thức ăn, dầu mà chúng nó theo một thể cách nào đó được sắp đặt đến các sự thưởng thức nhục dục, vẫn được sắp đặt do chính chúng nó để bảo tồn sự sống cho con người. Như vậy do chính mình chúng nó có một nhân đức đặc biệt, mặc dầu nhân đức này được người ta gọi là nhân đức kiêng cữ, sắp đặt hành động của mình đến với mục đích của nhân đức trinh khiết.

TIẾT 4
Các mối tương quan của đức trinh khiết với sự nết na

VẤN NẠN 1. Xem ra sự nết na không lệ thuộc cách đặc biệt vào nhân đức trinh khiết. Theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,18), sự nết na là một nhân đức của linh hồn. Vậy nó không phải là cái gì quy về nhân đức trinh khiết, nhưng nó tại sự là một nhân đức phân biệt với nhân đức trinh khiết.

2. Sự nết na dịch bởi từ ngữ tiếng Pháp pudicité; và pudicité phát xuất bởi từ ngữ pudeur, sự bẽn lẽn; vậy sự nết na cũng là một sự sợ xấu hổ. Mà sự sợ xấu hổ, theo thánh Đamascênô (De Fide Orth 11,15), là hành động xấu hổ: điều đó thể hiện thực sự trong mọi hành động xấu xa. Vậy sự nết na không quy về nhân đức trinh khiết hơn về các nhân đức khác.

3. Triết gia (Eth. 3,12) nói mọi sự không điều độ một cách tổng quát là cái gì đáng quở trách nhất. Mà việc trốn tránh cái gì đáng quở trách, quy về sự nết na. Vậy sự nết na quy về mọi phần của nhân đức tiết độ, chứ không phải một cách đặc biệt quy về nhân đức trinh khiết.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Persev. 20,45) tuyên bố: "Người ta phải giảng về sự nết na ngõ hầu kẻ có tai để nghe không làm cái gì bất hợp pháp với các cơ quan sinh dục của mình." Mà sự sử dụng tốt các cơ quan sinh dục lệ thuộc vào nhân đức trinh khiết. Vậy sự nết na một cách riêng biệt và đích thực thuộc về nhân đức trinh khiết.

TRẢ LỜI : Người ta mới nói điều đó, từ ngữ pudicité phát xuất bởi từ ngữ pudeur, biểu thị sự sợ xấu hổ. Do đó, sự nết na phải có tương quan thuộc yếu tính với cái gì gây nên nhiều hơn một tình cảm về sự xấu hổ. Mà đó là việc làm của các hành động nhục dục; đến nỗi theo lời nói của thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,18), ngay sự giao cấu vợ chồng mặc lấy

Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut philosophus dicit, in II Rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam venereum commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

even the conjugal act, which is adorned by the honesty of marriage, is not devoid of shame: and this because the movement of the organs of generation is not subject to the command of reason, as are the movements of the other external members. Now man is ashamed not only of this sexual union but also of all the signs thereof, as the Philosopher observes (Rhet. ii, 6). Consequently purity regards venereal matters properly, and especially the signs thereof, such as impure looks, kisses, and touches. And since the latter are more wont to be observed, purity regards rather these external signs, while chastity regards rather sexual union. Therefore purity is directed to chastity, not as a virtue distinct therefrom, but as expressing a circumstance of chastity. Nevertheless the one is sometimes used to designate the other.

l'honorabilité du mariage, n'est pas exempt de ce sentiment de honte. Et cela vient de ce que le mouvement des organes génitaux n'est pas soumis à l'empire de la raison, comme c'est le cas pour le mouvement des autres membres extérieurs. Or l'homme éprouve un sentiment de honte non seulement de cette union charnelle, mais aussi de tout ce qui en est le signe, dit Aristote. Voilà pourquoi la pudicité s'applique essentiellement aux réalités sexuelles; et principalement aux signes de ces réalités, comme les regards impudiques, les baisers et les attouchements. Et c'est parce que ceux-ci ont coutume d'être davantage perçus que la pudicité regarde surtout les signes extérieurs de ce genre, tandis que la chasteté regarde davantage l'union sexuelle elle-même. Ainsi donc la pudicité est ordonnée à la chasteté, non comme une vertu qui en serait distincte, mais comme exprimant un certain environnement de la chasteté. Parfois cependant l'une est prise pour l'autre.

sự đáng tôn vinh của hôn nhân, không khỏi tình cảm xấu hổ này. Và điều đó phát xuất từ điều mà sự chuyển động của các cơ quan sinh dục không tùng phục quyền thống trị của trí năng, như đó là trường hợp cho sự chuyển động của các bộ phận bên ngoài. Mà con người cảm thấy một tình cảm xấu hổ không những về sự phối hợp nhục dục này, mà còn về tất cả những cái gì là dấu hiệu của nó, như Triết gia xác định (Rhet. 2,6). Do đó, sự nết na một cách thuộc yếu tính ứng dụng cho các thực tại nhục dục; và một cách chủ yếu cho các dấu hiệu của các thực tại này, như những sự nhìn ngó không trong sạch, những cái hôn và những sự sờ mó. Và chính bởi vì các điều này thường được tri giác hơn là sự nết na liên hệ nhất là với các dấu hiệu bên ngoài của giống này, trong khi nhân đức trinh khiết liên hệ một cách nhiều hơn chính với sự giao hợp nhục dục. Như vậy, sự nết na được sắp đặt đến với nhân đức trinh khiết, không phải với tính cách là một nhân đức phân biệt với nó nhưng trong tính cách biểu lộ một sự bao bọc chung quanh của nhân đức trinh khiết. Tuy nhiên, đôi khi cả hai chúng nó được sử dụng cách lẫn lộn nhau.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Reply to objection 1. Augustine is here speaking of purity as designating chastity.

Solutions 1. S. Augustin prend ici la pudicité pour la chasteté.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đây hiểu sự nết na là nhân đức trinh khiết.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet.

Reply to objection 2. Although every vice has a certain disgrace, the vices of intemperance are especially disgraceful, as stated above (Q[142], A[4]).

2. Quoique tous les vices aient un certain caractère honteux, c'est surtout vrai cependant pour les vices d'intempérance, comme le montre ce qui a été dit plus haut.

2. Dầu mà mọi tật xấu có đặc tính xấu hổ nào đó, vẫn đích thực nhất là đối với các tật xấu thuộc về sự không tiết độ như người ta trông thấy điều đó rõ ràng qua những điều đã được trình bày ở trên.

AD TERTIUM dicendum quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

Reply to objection 3. Among the vices of intemperance, venereal sins are most deserving of reproach, both on account of the insubordination of the genital organs, and because by these sins especially, the reason is absorbed.

3. Parmi les vices d'intempérance, ceux qui méritent principalement la honte sont les vices sexuels. Parce que les organes génitaux n'obéissent pas, et parce que la raison se trouve absorbée au maximum.

3. Trong các tật xấu của sự không tiết độ, các tật xấu một cách chủ yếu đáng bị sự xấu hổ là các tật xấu nhục dục. Bởi vì các cơ quan sinh dục không tuân theo, và bởi vì trí năng bị thu hút cách tối đa.

QUAESTIO 152

DE VIRGINITATE

OF VIRGINITY

LA VIRGINITÉ

NHÂN ĐỨC ĐỒNG TRINH

[Deinde considerandum est de virginitate. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, in quo consistit virginitas. Secundo, utrum sit licita. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, de excellentia eius respectu matrimonii. Quinto, de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

We must now consider virginity: and under this head there are five points of inquiry: (1) In what does virginity consist? (2) Whether it is lawful? (3) Whether it is a virtue? (4) Of its excellence in comparison with marriage; (5) Of its excellence in comparison with the other virtues.

1. En quoi consiste-t-elle? - 2. Est-elle licite? - **3.** Est-elle une vertu? - **4.** Sa supériorité par rapport au mariage. - 5. Sa supériorité par rapport aux autres vertus.

1. Nhân đức đồng trinh cốt tại cái gì? 2. Nhân đức đồng trinh hợp pháp? **3.** Nó là một nhân đức? **4.** Sự trổi vượt của nó đối với hôn nhân? 5. Sự trổi vượt của nó đối với các nhân đức khác.

ARTICULUS 1
Utrum virginitas consistat in integritate carnis

ARTICLE 1
Whether virginity consists in integrity of the flesh ?

ARTICLE 1
En quoi consiste la virginité ?

TIẾT 1
Nhân đức đồng trinh cốt tại cái gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus, in libro de Nupt. et Concup., quod virginitas

Objections 1. It would seem that virginity does not consist in integrity of the flesh. For Augustine says (De Nup. et Concup.) that "virginity is the

Objections 1. Il semble qu'elle ne consiste pas dans l'intégrité charnelle. En effet, pour S. Augustin, elle est " la résolution perpétuelle de garder

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức đồng trinh không cốt tại sự nguyên tuyền xác thịt. Đối với thánh Augustinô, nhân đức đồng trinh cốt tại sự quyết định vĩnh cửu giữ gìn tính không hay

est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

PRAETEREA, virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

PRAETEREA, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis praeiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod membra illa possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando, saluti opitulantes, haec ibi faciunt quae horret aspectus; obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit, non opinor quemquam tam stulte sapere ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

PRAETEREA, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas, dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

SED CONTRA est quod Augustinus, in eodem libro, dicit quod virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur.

RESPONDEO dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit, in libro de virginitate, quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est

continual meditation on incorruption in a corruptible flesh." But meditation does not concern the flesh. Therefore virginity is not situated in the flesh.

2. Further, virginity denotes a kind of purity. Now Augustine says (De Civ. Dei i, 18) that "purity dwells in the soul." Therefore virginity is not incorruption of the flesh.

3. Further, the integrity of the flesh would seem to consist in the seal of virginal purity. Yet sometimes the seal is broken without loss of virginity. For Augustine says (De Civ. Dei i, 18) that "those organs may be injured through being wounded by mischance. Physicians, too, sometimes do for the sake of health that which makes one shudder to see: and a midwife has been known to destroy by touch the proof of virginity that she sought." And he adds: "Nobody, I think, would be so foolish as to deem this maiden to have forfeited even bodily sanctity, though she lost the integrity of that organ." Therefore virginity does not consist in incorruption of the flesh.

4. Further, corruption of the flesh consists chiefly in resolution of the semen: and this may take place without copulation, whether one be asleep or awake. Yet seemingly virginity is not lost without copulation: for Augustine says (De Virgin. xiii) that "virginal integrity and holy continency that refrains from all sexual intercourse is the portion of angels." Therefore virginity does not consist in incorruption of the flesh.

On the contrary, Augustine says (De Virgin. viii) that "virginity is continence whereby integrity of the flesh is vowed, consecrated and observed in honor of the Creator of both soul and flesh."

I answer that, Virginity takes its name apparently from "viror" [freshness], and just as a thing is described as fresh and retaining its freshness, so long as it is not parched by excessive heat, so too, virginity denotes that the person possessed thereof is unseared by the heat of concupiscence which is experienced in achieving the greatest bodily pleasure which is that of sexual intercourse. Hence, Ambrose says (De Virgin. i, 5) that "virginal chastity is integrity free of pollution." Now venereal pleasures offer three points for consideration. The first is on the part of the body, viz. the violation of the seal of virginity. The second is the link between that which concerns the soul and

l'incorruptibilité dans une chair corruptible ". Or la résolution ne relève pas de la chair. La virginité ne réside donc pas dans la chair.

2. La virginité implique une certaine pudicité. Or S. Augustin dit que la pudicité réside dans l'âme. La virginité ne consiste donc pas dans l'intégrité de la chair.

3. L'intégrité de la chair semble consister dans le sceau de la pudeur virginale. Mais ce sceau est parfois brisé sans dommage pour la virginité. S. Augustin dit en effet que " ces membres peuvent en diverses circonstances être blessés et souffrir violence; et les médecins parfois, afin de porter secours, pratiquent sur eux des opérations pénibles à voir; une sage-femme aussi, sous prétexte de vérifier avec la main l'intégrité d'une vierge, la lui fait perdre en l'examinant ". Et S. Augustin ajoute: " je ne pense pas qu'il y ait personne d'assez sot pour croire que cette vierge a perdu la sainteté de son corps, bien qu'elle ait perdu l'intégrité de ce membre. " La virginité ne consiste donc pas dans l'intégrité de la chair.

4. La corruption de la chair consiste surtout dans l'émission du sperme, qui peut se produire sans union charnelle, pendant le sommeil ou même dans l'état de veille. Mais sans rapport charnel la virginité ne paraît pas perdue. S. Augustin dit en effet: " L'intégrité virginale et l'abstention de tout rapport charnel, c'est la condition des anges. " Ainsi donc la virginité ne consiste pas dans l'intégrité de la chair.

En sens contraire, S. Augustin déclare dans le même ouvrage que la virginité est " une continence qui voue, consacre et réserve l'intégrité de la chair au Créateur même de l'âme et de la chair ".

Réponse : " Virginité " paraît venir de " verdure " (virer). Et de même que l'on dit " vert " et gardant sa " verdure " le végétal qui n'a pas été brûlé par une chaleur excessive, de même la virginité implique, chez celui qui la garde, d'être épargné par la brûlure de la convoitise qui semble se réaliser dans ce qui est le comble de la délectation physique: le plaisir sexuel. Aussi S. Ambroise dit-il: " La chasteté virginale est l'intégrité d'une chair restée indemne de tout contact. " Dans le plaisir sexuel il faut considérer trois composantes: la première est simplement corporelle: c'est la violation du sceau virginal. La deuxième est dans la connexion entre l'âme et le corps: c'est

hư nát trong một xác thịt hay hư nát. Mà sự quyết tâm này không lệ thuộc vào xác thịt. Sự đồng trinh không ở trong xác thịt.

2. Sự đồng trinh bao hàm một sự nết na nào đó. Mà thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,18) nói sự nết na ở trong linh hồn. Vậy đồng trinh không cốt tại sự nguyên tuyền của xác thịt.

3. Sự nguyên tuyền của xác thịt xem ra cốt tại tính cách bất khả xâm phạm của dấu tiết hạnh đồng trinh, mà tính cách bất khả xâm phạm này có thể đôi khi bị vỡ đi mà không thiệt hại đối với sự đồng trinh. Thánh Augustinô (Ibid.) nói các bộ phận này có thể trong nhiều hoàn cảnh bị thương tích và bị hành hung; các thầy thuốc đôi khi, để trợ giúp, thi hành trên chúng nó những sự mổ xẻ khó mà trông xem; cô mụ lấy lẽ kiểm thức bằng cái tay sự nguyên tuyền của người trinh nữ, và làm cho họ mất trinh bằng cách xem xét sự nguyên tuyền này. Và thánh Augustinô nói thêm: "Tôi không nghĩ rằng có ai ngu đần đến nỗi tin tưởng người trinh nữ này đã mất sự thánh thiện trong thể xác mình, mặc dầu họ đã mất sự nguyên tuyền của bộ phận này." Vậy sự đồng trinh không cốt tại sự nguyên tuyền của xác thịt.

4. Sự hư hỏng xác thịt cốt tại nhất là sự xuất tinh có thể xảy ra trong sự giao cấu, trong giấc ngủ hoặc ngay trong tình trạng thức đêm. Mà không có sự giao cấu, sự đồng trinh xem ra không mất. Thánh Augustinô (De Virginit. 13,40) đã nói: "Sự nguyên tuyền đồng trinh và sự kiêng cữ giao cấu, đó là thân phận của các thiên thần." Như vậy sự đồng trinh không cốt tại sự nguyên tuyền của xác thịt.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô cũng tuyên bố trong quyển sách đó sự đồng trinh là sự tiết dục tuyên khấn, hiến thánh và để dành sự nguyên vẹn, nguyên tuyền xác thịt cho Đấng Tạo Hóa của linh hồn và xác thịt.

TRẢ LỜI : Từ ngữ đồng trinh (virginité) xem ra phát xuất bởi từ ngữ màu xanh lục của cây lá (verdure). Cũng như người ta nói cây cỏ xanh tươi và giữ lại màu xanh của nó là cây đã không bị đốt bởi sự nóng thái quá; cũng vậy, sự đồng trinh bao hàm ở nơi kẻ gìn giữ nó, sự không bị lửa đốt của sự ham muốn, và sự ham muốn này xem ra thể hiện trong cái gì là tột bậc khoái lạc vật lý: sự vui thú nhục dục. Như vậy thánh Ambrôxiô (De Virg. 1,5) nói rằng sự thanh sạch đồng trinh là sự nguyên tuyền của xác thịt tồn tại nguyên vẹn khỏi mọi sự động chạm. Trong sự vui thú nhục dục, người ta phải cứu xét ba thành phần cấu tạo. Thành phần cấu tạo thứ nhất thuộc về thể xác một cách đơn giản, đó là sự xâm phạm tính cách bất khả xâm phạm của sự tiết hạnh đồng trinh. Thành phần cấu

animae cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animae, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate, nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, incorruptionis in carne corruptibili. Quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem, nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

AD SECUNDUM dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne, et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est quam vovet et servat continentia pietatis.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

that which concerns the body, and this is the resolution of the semen, causing sensible pleasure. The third is entirely on the part of the soul, namely the purpose of attaining this pleasure. Of these three the first is accidental to the moral act, which as such must be considered in reference to the soul. The second stands in the relation of matter to the moral act, since the sensible passions are the matters of moral acts. But the third stands in the position of form and complement, because the essence of morality is perfected in that which concerns the reason. Since then virginity consists in freedom from the aforesaid corruption, it follows that the integrity of the bodily organ is accidental to virginity; while freedom from pleasure in resolution of the semen is related thereto materially; and the purpose of perpetually abstaining from this pleasure is the formal and completive element in virginity.

Reply to objection 1. This definition of Augustine's expresses directly that which is formal in virginity. For "meditation" denotes reason's purpose; and the addition "perpetual" does not imply that a virgin must always retain this meditation actually, but that she should bear in mind the purpose of always persevering therein. The material element is expressed indirectly by the words "on incorruption in a corruptible body." This is added to show the difficulty of virginity: for if the flesh were incorruptible, it would not be difficult to maintain a perpetual meditation on incorruption.

Reply to objection 2. It is true that purity, as to its essence, is in the soul; but as to its matter, it is in the body: and it is the same with virginity. Wherefore Augustine says (De Virgin. viii) that "although virginity resides in the flesh," and for this reason is a bodily quality, "yet it is a spiritual thing, which a holy continency fosters and preserves."

Reply to objection 3. As stated above, the integrity of a bodily organ is accidental to virginity, in so far as a person, through purposely abstaining from venereal pleasure, retains the integrity of a bodily organ. Hence if the organ lose its integrity by chance in some other way, this is no more prejudicial to virginity than being deprived of a hand or foot.

l'émission même du sperme qui produit une délectation sensible. La troisième est uniquement du côté de l'âme: c'est le propos de parvenir à une telle délectation. De ces trois composantes, la première a une relation accidentelle avec l'acte moral, qui s'apprécie essentiellement par rapport à l'âme. La deuxième a une relation matérielle avec l'acte moral, car les passions sensibles sont la matière des actes moraux. Mais la troisième joue le rôle de forme et de perfection, car l'essence de la moralité se trouve achevée en ce qui relève de la raison. Ainsi donc, puisque l'on parle de virginité lorsque la corruption qu'on vient de dire est écartée, il s'ensuit que l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle à la virginité. L'exemption du plaisir ressenti dans l'émission du sperme, n'a qu'une relation matérielle à la virginité. Quant au propos de s'abstenir perpétuellement d'un tel plaisir, c'est lui qui donne à la virginité sa forme et sa perfection.

Solutions 1. Cette définition de S. Augustin touche directement ce qui est formel dans la virginité, car la résolution dont il parle est celle de la raison. L'épithète " perpétuelle ", qu'il ajoute, ne s'entend pas comme s'il fallait que celui qui est vierge ait toujours actuellement un tel propos; mais il faut qu'il le garde dans son intention, afin d'y persévérer de façon perpétuelle. Ce qui est matériel est touché indirectement, lorsqu'il dit: " l'incorruptibilité dans une chair corruptible ". Cela est ajouté pour montrer la difficulté de la virginité, car si la chair ne pouvait pas être corrompue, il ne serait pas difficile d'avoir le propos perpétuel de l'incorruptibilité.

2. La pudicité se trouve essentiellement dans l'âme, et matériellement dans la chair; de même la virginité. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Bien que la virginité soit conservée dans la chair ", par quoi elle est corporelle, " elle est cependant spirituelle, car c'est la piété et la continence qui la vouent et la gardent ".

3. Comme on l'a vu l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle avec la virginité, en tant que l'intégrité demeure dans le membre corporel lorsque, par une détermination de la volonté, on s'abstient du plaisir sexuel. C'est pourquoi, s'il arrive que, d'une autre façon, l'intégrité du membre soit par hasard détruite, la virginité ne reçoit pas plus de dommage que d'une blessure à la main ou au pied.

tạo thứ hai ở trong sự liên kết linh hồn và thể xác: đó là sự xuất tinh dịch đem lại một sự khoái lạc khả giác. Thành phần cấu tạo thứ ba hoàn toàn về phía linh hồn đó là sự quyết định đạt tới sự khoái lạc như thế. Trong ba thành phần cấu tạo này, thành phần cấu tạo thứ nhất có tương quan tùy thể với hành vi đạo đức được đánh giá một cách thuộc yếu tính trong quan hệ với linh hồn. Thành phần cấu tạo thứ hai có tương quan chất thể với hành vi đạo đức, bởi vì các đam mê khả giác là chất thể của các hành vi đạo đức. Còn thành phần cấu tạo thứ ba đóng vai trò của mô thể và của sự hoàn hảo, bởi vì yếu tính của đạo đức tính được hoàn thành trong cái gì lệ thuộc vào trí năng. Như vậy, bởi vì người ta nói tới sự đồng trinh khi sự hư hỏng mới được đề cập đến được tránh khỏi; do đó mà sự nguyên tuyền của bộ phận xác thịt này có tương quan tùy thể với sự đồng trinh. Sự tránh khỏi cái vui thú được cảm thấy trong sự xuất tinh dịch, chỉ có tương quan chất thể đối với sự đồng trinh. Còn về ý định đời đời kiêng cữ sự vui thú như thế, chính cái đó đem lại cho sự đồng trinh mô thể và sự hoàn hảo của nó.

GIẢI ĐÁP 1. Lời định nghĩa này của thánh Augustinô một cách trực tiếp động tới cái gì là mô thể trong sự đồng trinh, vì sự quyết định người ta nói tới là sự quyết định của trí năng. Hình dung từ vĩnh cửu thánh nhân thêm vào, không được hiểu dường như kẻ đồng trinh luôn luôn một cách hiện thể có ý định như thế; nhưng họ cần phải giữ gìn điều đó trong ý hướng của mình ngõ hầu họ bền đỗ ở đó một cách vĩnh cửu. Điều thuộc về chất thể chỉ được nói tới một cách gián tiếp, khi thánh nhân nói: “Tính không hay hư nát trong xác thịt hay hư nát”. Điều đó được thêm vào để chứng tỏ sự khó khăn của sự đồng trinh, bởi vì giả như xác thịt không thể bị hư hỏng, hẳn không có gì việc có ý định vĩnh cửu về tính không hư hỏng.

2. Sự nết na một cách yếu tính ở trong linh hồn và cách chất thể ở trong xác thịt; nhân đức đồng trinh cũng vậy. Do đó, thánh Augustinô (Q. Virginit) đã nói dầu mà sự đồng trinh bảo tồn trong xác thịt, do đó nó thuộc về xác thịt, nó vẫn thiêng liêng, bởi vì chính lòng đạo đức và sự tiết dục tuyên khấn nó và giữ gìn nó.

3. Như người ta đã trông thấy, sự nguyên tuyền trong bộ phận của thể xác này có tương quan tùy thể với nhân đức đồng trinh, trong tư cách sự nguyên tuyền tồn tại trong bộ phận của thân thể khi người ta bằng sự quyết định của ý chí, kiêng cữ sự vui thú nhục dục. Do đó, nếu xảy ra là bằng một thể cách khác, sự nguyên tuyền của bộ phận này tình cờ bị phá hủy, sự đồng trinh không lãnh nhận một sự thiệt hại nào hơn sự thiệt hại của vết thương ở bàn tay hoặc ở bàn

AD QUARTUM dicendum quod delectatio quae est ex seminis resolutione dupliciter potest contingere. Uno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire praeter propositum mentis, vel in dormiendo; vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

Reply to objection 4. Pleasure resulting from resolution of semen may arise in two ways. If this be the result of the mind's purpose, it destroys virginity, whether copulation takes place or not. Augustine, however, mentions copulation, because such like resolution is the ordinary and natural result thereof. In another way this may happen beside the purpose of the mind, either during sleep, or through violence and without the mind's consent, although the flesh derives pleasure from it, or again through weakness of nature, as in the case of those who are subject to a flow of semen. In such cases virginity is not forfeit, because such like pollution is not the result of impurity which excludes virginity.

4. Le plaisir qui provient de l'émission du sperme peut se produire de deux façons. D'une première façon, lorsqu'il procède d'un propos de l'esprit. Et alors il fait perdre la virginité, qu'il y ait union charnelle ou non. S. Augustin fait mention de celle-ci parce qu'elle cause habituellement et naturellement cette émission du sperme. D'une autre façon, ce plaisir peut survenir en l'absence d'un propos de l'esprit, soit pendant le sommeil, soit à l'occasion d'une violence que l'on subit et à laquelle l'esprit ne consent pas, bien que la chair éprouve du plaisir; soit encore par suite d'une infirmité naturelle, comme chez ceux qui souffrent d'un flux de sperme. Dans ce cas la virginité n'est pas perdue, car une telle pollution n'est pas due à l'impudicité, que la virginité exclut.

4. Sự vui thú phát xuất bởi sự xuất tinh dịch có thể xảy ra theo hai thể cách. Thứ nhất, khi nó phát xuất do ý định của tinh thần. Và trong trường hợp này, nó làm cho mất sự đồng trinh, dầu có sự giao cấu hoặc không có. Thánh Augustinô đề cập đến sự giao cấu này bởi vì nó một cách thường thường và tự nhiên gây nên sự xuất tinh dịch này. Thứ hai, sự vui thú này có thể xảy ra mà không có ý định của tinh thần, hoặc trong giấc ngủ, hoặc trong cơ hội của một sự dữ dội người ta bị và tinh thần không ưng thuận, dầu mà xác thịt cảm thấy vui thú; hoặc còn do bệnh hoạn tự nhiên như ở nơi những kẻ bị xuất tinh dịch. Trong trường hợp này sự đồng trinh không mất, bởi vì sự xuất tinh như thế không do sự mất nết na, và sự mất nết na này bị nhân đức đồng trinh trục xuất.

ARTICULUS 2
Utrum virginitas sit illicita

ARTICLE 2
Whether virginity is unlawful ?

ARTICLE 2
La virginité est-elle illicite ?

TIẾT 2
Sự đồng trinh bất hợp pháp ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae est illicitum sed sicut praeceptum legis naturae ad conservationem individui est quod tangitur Gen. II, de omni ligno quod est in Paradiso, comede; ita etiam praeceptum legis naturae est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. I, crescite et multiplicamini, et replete terram. Ergo, sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

Objections 1. It would seem that virginity is unlawful. For whatever is contrary to a precept of the natural law is unlawful. Now just as the words of Gn. 2:16, "Of every tree" that is in "paradise, thou shalt eat," indicate a precept of the natural law, in reference to the preservation of the individual, so also the words of Gn. 1:28, "Increase and multiply, and fill the earth," express a precept of the natural law, in reference to the preservation of the species. Therefore just as it would be a sin to abstain from all food, as this would be to act counter to the good of the individual, so too it is a sin to abstain altogether from the act of procreation, for this is to act against the good of the species.

Objections 1. Il semble bien. En effet tout ce qui va contre un précepte de la loi naturelle est illicite. Or, de même qu'il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'individu, comme le signifie la Genèse (2, 16): " Mange de tous les arbres du jardin ", de même il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'espèce, donné dans la Genèse (1, 28): " Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. " Ainsi donc, de même que celui qui s'abstiendrait de toute nourriture pécherait, comme agissant contre le bien de l'individu, de même celui qui s'abstient totalement de l'acte de génération pèche, comme agissant contre le bien de l'espèce.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự đồng trinh bất hợp pháp. Tất cả cái gì trái ngược với giới mệnh của luật tự nhiên thì bất hợp pháp. Mà, cũng như có giới mệnh của luật tự nhiên nhắm sự bảo tồn cá thể như sách Sáng thế nói lên rõ ràng (2,16): “Ngươi hãy ăn mọi thứ trái cây trong vườn”, cũng vậy, có giới mệnh của luật tự nhiên nhằm bảo tồn loại như lời ghi chép trong sách Sáng thế (1,28): “Hãy sinh sôi nảy nở và hãy nên đầy dẫy trên đất.” Như vậy cũng như kẻ kiêng cữ mọi thức ăn, hẳn phạm tội vì hành động trái ngược sự tốt của cá thể, hay cũng vậy kẻ kiêng cữ hoàn toàn hành động sinh sản thì phạm tội, bởi vì hành động trái ngược với sự tốt của loại.

PRAETEREA, omne id quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis ab omnibus delectationibus venereis abstinens, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, agrestis est et insensibilis. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

2. Further, whatever declines from the mean of virtue is apparently sinful. Now virginity declines from the mean of virtue, since it abstains from all venereal pleasures: for the Philosopher says (Ethic. ii, 2), that "he who revels in every pleasure, and abstains from not even one, is intemperate: but he who refrains from all is loutish and insensible." Therefore virginity is something sinful.

2. Ce qui s'écarte du milieu de la vertu semble vicieux. Or la virginité s'écarte du milieu de la vertu en s'abstenant de tous les plaisirs sexuels. Aristote dit en effet: " Celui qui goûte à toute espèce de plaisirs sans en refuser aucun est intempérant, mais celui qui les refuse tous est un rustre et un insensible. " La virginité est donc quelque chose de vicieux.

2. Cái gì tránh điểm trung dung của nhân đức xem ra xấu xa. Mà sự đồng trinh tránh điểm trung dung của nhân đức bằng cách kiêng cữ mọi vui thú nhục dục. Quả thế, Triết gia (Eth. 2,2) đã nói kẻ nếm mọi thứ vui thú không từ chối một vui thú nào là kẻ không có tiết độ, còn kẻ từ chối tất cả mọi vui thú là người thô lỗ và vô tình. Vậy sự đồng trinh là cái gì xấu xa.

PRAETEREA, poena non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caelibem vitam ducebant, ut maximus Valerius dicit. Unde et Plato, secundum Augustinum, in libro de vera Relig., sacrificasse dicitur ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur. Ergo virginitas est peccatum.

3. Further, punishment is not due save for a vice. Now in olden times those were punished who led a celibate life, as Valerius Maximus asserts. Hence according to Augustine (De Vera Relig. iii) Plato "is said to have sacrificed to nature, in order that he might atone for his perpetual continency as though it were a sin." Therefore virginity is a sin.

3. Seul le vice mérite la peine. Or dans l'Antiquité les lois punissaient ceux qui gardaient perpétuellement le célibat, dit Valère Maxime. C'est pourquoi, d'après S. Augustin, on dit que Platon avait offert un sacrifice pour que fût abolie comme un péché sa continence perpétuelle. La virginité est donc un péché.

3. Duy tật xấu đáng phạt. Mà trong thời cổ, luật phạt những kẻ sống độc thân vĩnh cửu, như Valère Maxime nói (Factor. Memorab. II,9). Do đó, theo thánh Augustinô (De Vera Relig. 3,34), người ta nói Platon đã dâng một lễ tế ngõ hầu sự tiết dục vĩnh cửu của mình được hủy bỏ như là tội. Vậy sự đồng trinh là tội.

SED CONTRA, nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio, dicitur enim I ad Cor. VII, de virginibus autem praeceptum

On the contrary, No sin is a matter of direct counsel. But virginity is a matter of direct counsel: for it is written (1 Cor. 7:25): "Concerning virgins I have

En sens contraire, aucun péché ne relève directement d'un conseil. Or la virginité relève directement d'un conseil. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 25) . " Pour ce qui est des

TRÁI LẠI, Không có tội nào một cách trực tiếp lệ thuộc vào lời khuyên. Mà sự đồng trinh lệ thuộc cách trực tiếp vào lời khuyên. Quả thế, thánh Phaolô (1Cr 7,25) nói: “Về

domini non habeo, consilium autem do. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

RESPONDEO dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I Ethic., unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut philosophus probat, in X Ethic., et dominus dicit, Lucae X, Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori, et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu, quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praeceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine, multa enim sunt multitudini necessaria ad quae implenda

no commandment of the Lord: but I give counsel." Therefore virginity is not an unlawful thing.

I answer that, In human acts, those are sinful which are against right reason. Now right reason requires that things directed to an end should be used in a measure proportionate to that end. Again, man's good is threefold as stated in Ethic. i, 8; one consisting in external things, for instance riches; another, consisting in bodily goods; the third, consisting in the goods of the soul among which the goods of the contemplative life take precedence of the goods of the active life, as the Philosopher shows (Ethic. x, 7), and as our Lord declared (Lk. 10:42), "Mary hath chosen the better part." Of these goods those that are external are directed to those which belong to the body, and those which belong to the body are directed to those which belong to the soul; and furthermore those which belong to the active life are directed to those which belong to the life of contemplation. Accordingly, right reason dictates that one use external goods in a measure proportionate to the body, and in like manner as regards the rest. Wherefore if a man refrain from possessing certain things (which otherwise it were good for him to possess), for the sake of his body's good, or of the contemplation of truth, this is not sinful, but in accord /with right reason. In like manner if a man abstain from bodily pleasures, in order more freely to give himself to the contemplation of truth, this is in accordance with the rectitude of reason. Now holy virginity refrains from all venereal pleasure in order more freely to have leisure for Divine contemplation: for the Apostle says (1 Cor. 7:34): "The unmarried woman and the virgin thinketh on the things of the Lord: that she may be holy in both body and in spirit. But she that is married thinketh on the things of the world, how she may please her husband." Therefore it follows that virginity instead of being sinful is worthy of praise.

Reply to objection 1. A precept implies a duty, as stated above (Q[122], A[1]). Now there are two kinds of duty. There is the duty that has to be fulfilled by one person; and a duty of this kind cannot be set aside without sin. The other duty has to be fulfilled by the multitude, and the fulfilment of this kind of duty is not binding on each one of the multitude. For the multitude has many obligations which cannot

vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. " La virginité n'est donc pas illicite.

Réponse : Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Mais il appartient à la droite raison d'utiliser les moyens selon la mesure qui convient à la fin. Or il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote: un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple; un autre qui consiste dans les biens du corps; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active, comme Aristote le prouve, et le Seigneur le déclare en S. Luc (10, 42): " Marie a choisi la meilleure part. " De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps; les biens du corps le sont aux biens de l'âme; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il appartient donc à la rectitude de la raison d'utiliser les biens extérieurs selon la mesure convenant au corps, et ainsi de suite. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses - que par ailleurs il serait bon de posséder - dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison. Or c'est pour cela que la sainte virginités s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 34): " Celle qui n'a pas de mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Il faut donc conclure que la virginité n'a rien de vicieux, mais qu'elle est plutôt digne de louange.

Solutions 1. Le précepte inclut une notion d'obligation, comme on l'a vu en traitant de la charité. Or une chose peut être obligatoire de deux façons: d'une première façon lorsqu'elle incombe à chaque individu; elle ne peut alors être omise sans péché. Mais autre est l'obligation qui incombe à la multitude. Et l'accomplissement d'un tel devoir ne s'impose pas à chacun des membres de la multitude. Il y a en effet beaucoup

các kẻ ở đồng trinh, tôi không có lệnh Chúa truyền, nhưng tôi cho ý kiến của tôi." Vậy sự đồng trinh không bất hợp pháp.

TRẢ LỜI : Trong các hành vi nhân linh, hành vi nhân linh nào tránh khỏi trí năng ngay thẳng thì xấu xa. Mà điều riêng của trí năng ngay thẳng là sử dụng các phương tiện tùy theo chừng mực thích hợp với mục đích. Mà có ba sự tốt cho nhân loại như Triết gia minh chứng (Eth. 1,8): Một sự tốt cốt tại trong các sự vật bên ngoài, thí dụ: các của cải; sự tốt thứ hai cốt tại trong các sự tốt của thân thể; sự tốt thứ ba cốt tại các sự tốt của linh hồn. Trong các sự tốt này thì các sự tốt của đời sống chiêm niệm tốt hơn các sự tốt của đời sống hoạt động như Triết gia minh chứng (Eth. 10,7). Và Chúa Giêsu tuyên bố điều đó trong Phúc âm thánh Luca (10,42): "Maria đã lựa chọn phần tốt nhất." Trong các sự tốt này, các sự tốt bên ngoài được sắp đặt cho các sự tốt của thân thể; các sự tốt của thân thể được sắp đặt cho các sự tốt của linh hồn; mà trong các sự tốt của linh hồn, các sự tốt của đời sống hoạt động được sắp đặt cho các sự tốt của đời sống chiêm niệm. Vậy điều riêng của sự ngay thẳng của trí năng và sử dụng các sự tốt bên ngoài tùy theo mức độ kết hợp với thân thể, và cứ như vậy tiếp theo. Do đó mà nếu người ta tin tưởng việc chiếm hữu một số sự vật nào mà đàng khác sự chiếm hữu này tốt đẹp, vì ích lợi cho sức khỏe của thân thể, hoặc còn vì sự chiêm ngưỡng chân lý, điều đó không xấu xa, nhưng phù hợp với trí năng ngay thẳng. Cũng vậy, nếu người ta kiêng cữ các sự vui thú thể xác để được tự do hơn lo lắng chiêm ngưỡng chân lý, điều đó thuộc về sự ngay thẳng của trí năng. Mà chính vì điều đó mà sự đồng trinh thánh thiện kiêng cữ mọi sự khoái lạc nhục dục để được tự do hơn lo lắng sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Quả thế, thánh Phaolô (1Cr 7,34) nói: "Phụ nữ độc thân và người trinh nữ thì lo việc Chúa, để nên thánh, thân xác và tâm hồn. Còn người đã kết bạn thì lo việc đời, sao cho hài lòng chồng." Vậy người ta phải kết luận rằng sự đồng trinh không có cái gì xấu xa, nhưng đúng hơn là nó đáng được ca ngợi.

GIẢI ĐÁP 1. Giới mệnh bao hàm ý niệm về sự bắt buộc, như người ta đã trông thấy điều đó khi thảo luận về nhân đức mến (Q.44, a.1; Q.100, a.5, sol.1; Q.122, a.1). Mà một điều có thể bắt buộc theo hai thể cách: thứ nhất, khi nó nhắm mỗi cá thể; trong trường hợp này, nó có thể bị bỏ qua mà không có tội. Còn sự bắt buộc khác nhắm nhiều người. Và sự hoàn thành một bản phận như thế không bắt buộc mỗi chi thể trong các chi thể của số

unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur, aliter enim individuum conservari non posset. Sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

be discharged by the individual; but are fulfilled by one person doing this, and another doing that. Accordingly the precept of natural law which binds man to eat must needs be fulfilled by each individual, otherwise the individual cannot be sustained. On the other hand, the precept of procreation regards the whole multitude of men, which needs not only to multiply in body, but also to advance spiritually. Wherefore sufficient provision is made for the human multitude, if some betake themselves to carnal procreation, while others abstaining from this betake themselves to the contemplation of Divine things, for the beauty and welfare of the whole human race. Thus too in an army, some take sentry duty, others are standard-bearers, and others fight with the sword: yet all these things are necessary for the multitude, although they cannot be done by one person.

de choses qui sont nécessaires à la multitude et qu'un seul ne suffit pas à accomplir; elles sont accomplies par la multitude, tandis que l'un fait telle chose, et l'autre telle autre. Il est donc nécessaire que le précepte de la loi naturelle qui ordonne à l'homme de se nourrir soit accompli par chacun; autrement, en effet l'individu ne pourrait se conserver. Mais le précepte de la génération regarde toute la multitude des hommes, à qui il est nécessaire non seulement de se multiplier corporellement, mais aussi de progresser spirituellement. C'est pourquoi il est suffisamment pourvu à la multitude humaine si certains accomplissent l'oeuvre de la génération charnelle, tandis que d'autres, qui s'en abstiennent, s'adonnent à la contemplation des choses divines, pour la beauté et le salut du genre humain tout entier. C'est ainsi, du reste, que, dans une armée, il en est qui gardent le camp, d'autres qui portent les étendards, d'autres qui combattent par les armes: tout cela s'impose à la multitude, mais ne peut être accompli par un seul.

nhiều người này. Quả thế, có nhiều điều cần thiết cho số đông người và một người duy nhất không đủ để hoàn thành; chúng nó được hoàn thành bởi số đông người, trong khi người này làm điều nọ, và người khác làm điều kia. Vậy giới mệnh của luật tự nhiên truyền lệnh cho nhân loại một cách cần thiết việc nuôi sống phải được hoàn thành do mỗi người; nếu cách khác, cá thể không được bảo tồn. Còn giới mệnh sinh sản liên hệ với tất cả số đông nhân loại mà đối với họ cần thiết không những để thêm nhiều lên về phần xác, mà còn phải tiến triển về phần thiêng liêng. Do đó, việc một số người hoàn thành việc sinh sản về xác thịt đã đủ cho số đông nhân loại, đang khi một số người khác kiêng cữ việc đó, dấn thân vào việc chiêm ngưỡng các sự thuộc về Thiên Chúa, vì vẻ đẹp và sự cứu rỗi của toàn thể nhân loại. Chính như vậy mà trong một quân đoàn, có kẻ canh giữ trại, kẻ khác cầm cờ, kẻ khác nữa cầm vũ khí chiến đấu: tất cả điều đó bắt buộc số nhiều người, mà không thể được hoàn thành bởi một cá nhân duy nhất.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea, et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic. Unde de magnanimo dicitur, in IV Ethic., quod est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.

Reply to objection 2. The person who, beside the dictate of right reason, abstains from all pleasures through aversion, as it were, for pleasure as such, is insensible as a country lout. But a virgin does not refrain from every pleasure, but only from that which is venereal: and abstains therefrom according to right reason, as stated above. Now the mean of virtue is fixed with reference, not to quantity but to right reason, as stated in Ethic. ii, 6: wherefore it is said of the magnanimous (Ethic. iv, 3) that "in point of quantity he goes to the extreme, but in point of becomingness he follows the mean."

2. Celui qui s'abstient de tout plaisir sans égard pour la droite raison, comme si le plaisir lui-même lui faisait horreur, est un insensible et un rustre. Celui qui est vierge ne s'abstient pas de tout plaisir, mais seulement du plaisir sexuel; et il s'en abstient conformément à la droite raison, on vient de le dire. Or le juste milieu de la vertu ne se détermine pas selon la quantité, mais selon la droite raison, d'après Aristote. C'est pourquoi celui-ci dit du magnanimes qu'il " atteint le sommet sous le rapport de la grandeur, mais qu'il reste dans le juste milieu sous le rapport de la convenance ".

2. Kẻ kiêng cữ mọi sự vui thú mà không để ý gì đến trí năng ngay thẳng, dường như chính sự vui thú làm cho họ ghê tởm, đó là người vô tình thô lỗ. Kẻ đồng trinh và không kiêng cữ mọi sự vui thú, nhưng chỉ kiêng cữ sự vui thú nhục dục mà thôi; họ kiêng cữ như thế một cách phù hợp với trí năng như người ta mới đề cập đến. Mà điểm trung dung của nhân đức không được quyết định tùy theo lượng, nhưng tùy theo trí năng ngay thẳng như Triết gia minh chứng (Eth. 2,6). Do đó, điều này được nói về con người độ lượng là họ đạt tới đỉnh chót quan hệ với sự to lớn, mà họ vẫn ở điểm trung dung đối với sự thích hợp.

AD TERTIUM dicendum quod leges feruntur secundum ea quae ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed perversae opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

Reply to objection 3. Laws are framed according to what occurs more frequently. Now it seldom happened in olden times that anyone refrained from all venereal pleasure through love of the contemplation of truth: as Plato alone is related to have done. Hence it was not through thinking this a sin, that he offered sacrifice, but "because he yielded to the false opinion of his fellow countrymen," as Augustine remarks (De Vera Relig. iii).

3. Les lois sont faites selon ce qui arrive le plus généralement. Or il était rare, dans l'Antiquité, que l'on s'abstienne de tout plaisir sexuel par amour de la contemplation: Platon seul l'aurait fait. Ce n'est donc pas parce qu'il pensait que c'était un péché qu'il offrit un sacrifice, mais pour condescendre à l'opinion fausse de ses concitoyens, remarque S. Augustin au même endroit.

3. Các luật được thiết lập tùy theo cái gì xảy ra thường nhất. Mà trong thời cổ điển này rất họa hiếm là người ta kiêng cữ mọi sự vui thú nhục dục vì yêu mến sự chiêm ngưỡng: có lẽ một mình Platon đã làm điều đó. Vậy chính không phải bởi vì ông nghĩ rằng đó là tội mà ông dâng lễ tế, nhưng để vì nể ý kiến sai lầm của các người đồng công dân của ông như thánh Augustinô đã nhận xét.

ARTICULUS 3
Utrum virginitas sit virtus

ARTICLE 3
Whether virginity is a virtue ?

ARTICLE 3
La virginité est-elle une vertu ?

TIẾT 3
Sự đồng trinh là một nhân đức ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut philosophus dicit, in II Ethic. Sed virginitas inest a natura, quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

Objections 1. It would seem that virginity is not a virtue. For "no virtue is in us by nature," as the Philosopher says (Ethic. ii, 1). Now virginity is in us by nature, since all are virgins when born. Therefore virginity is not a virtue.

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, selon Aristote, " aucune vertu ne se trouve en nous par nature ". Or la virginité se trouve en nous par nature. Car tout homme est vierge en naissant. La virginité n'est donc pas une vertu.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự đồng trinh không phải là một nhân đức. Theo Triết gia, không có nhân đức nào ở trong chúng ta do bản tính. Mà sự đồng trinh ở trong chúng ta do bản tính. Vì mọi người đồng trinh lúc sinh ra. Vậy sự đồng trinh không phải là một nhân đức.

PRAETEREA, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliqui

2. Further, whoever has one virtue has all virtues, as stated above (FS, Q[65], A[1]). Yet

2. Quiconque possède une vertu les possède toutes, comme on l'a vu en traitant des vertus. Or il y a

2. Ai chiếm hữu một nhân đức, chiếm hữu mọi nhân đức như người ta đã trông thấy điều đó khi thảo luận về

habent alias virtutes qui non habent virginitatem, alioquin, cum sine virtute nullus ad regnum caelorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

PRAETEREA, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam, unde Hieronymus dicit, cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare. Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

PRAETEREA, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

PRAETEREA, virginitas condividitur viduitati et pudicitiae coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de Virginit., invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur quae principalis est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea, quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis. Et ideo virginitas est quaedam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in

some have other virtues without having virginity: else, since none can go to the heavenly kingdom without virtue, no one could go there without virginity, which would involve the condemnation of marriage. Therefore virginity is not a virtue.

3. Further, every virtue is recovered by penance. But virginity is not recovered by penance: wherefore Jerome says: "Other things God can do, but He cannot restore the virgin after her downfall." Therefore seemingly virginity is not a virtue.

4. Further, no virtue is lost without sin. Yet virginity is lost without sin, namely by marriage. Therefore virginity is not a virtue.

5. Further, virginity is condivided with widowhood and conjugal purity. But neither of these is a virtue. Therefore virginity is not a virtue.

On the contrary, Ambrose says (De Virgin. i, 3): "Love of virginity moves us to say something about virginity, lest by passing it over we should seem to cast a slight on what is a virtue of high degree."

I answer that, As stated above (A[1]), the formal and completive element in virginity is the purpose of abstaining from venereal pleasure, which purpose is rendered praiseworthy by its end, in so far, to wit, as this is done in order to have leisure for Divine things: while the material element in virginity is integrity of the flesh free of all experience of venereal pleasure. Now it is manifest that where a good action has a special matter through having a special excellence, there is a special kind of virtue: for example, magnificence which is about great expenditure is for this reason a special virtue distinct from liberality, which is about all uses of money in general. Now to keep oneself free from the experience of venereal pleasure has an excellence of its own deserving of greater praise than keeping oneself free from inordinate venereal pleasure. Wherefore virginity is a special virtue being related to chastity as magnificence to liberality.

Reply to objection 1. Men have from their birth that which is material in virginity, namely integrity of the flesh and freedom from venereal experience. But they have not that which is formal in virginity, namely the

des hommes ayant certaines vertus, qui n'ont pas la virginité. Autrement, comme personne ne parvient au Royaume des cieux sans la vertu, personne sans la virginité ne pourrait y parvenir; ce qui serait condamner le mariage. La virginité n'est donc pas une vertu.

3. Toute vertu est rétablie par la pénitence. Or ce n'est pas le cas pour la virginité. C'est pourquoi S. Jérôme dit " Bien que Dieu puisse tout le reste, il ne peut pas restaurer la virginité perdue. " Il semble donc que la virginité ne soit pas une vertu.

4. Aucune vertu ne se perd sans qu'il y ait péché. Or la virginité se perd sans péché: par le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu.

5. On énumère côte à côte la virginité, la viduité et la chasteté conjugale. Or aucune de celles-ci n'est tenue pour une vertu. La virginité n'est donc pas non plus une vertu.

En sens contraire, S. Ambroise dit " L'amour de la virginité nous invite à en dire quelque chose, de peur que le silence ne paraisse restreindre cette vertu qui est primordiale. "

Réponse : Nous l'avons dit, ce qu'il y a de formel et d'accompli dans la virginité, c'est le propos de s'abstenir perpétuellement du plaisir sexuel, propos qui est rendu louable en considération de la fin, qui est de vaquer aux choses divines. Ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est l'intégrité de la chair excluant toute expérience du plaisir sexuel. Or il est manifeste que là où il y a une matière spéciale ayant une excellence spéciale, se trouve une raison spéciale de vertu, comme il apparaît dans la magnificence, qui se livre à de grandes dépenses, et qui, pour cette raison, est une vertu spéciale, distincte de la libéralité, qui porte d'une façon générale sur tout usage des richesses. De même, se garder pur de toute expérience de la volupté sexuelle mérite plus excellemment la louange que de se garder simplement du désordre de la volupté. C'est pourquoi la virginité est une vertu spéciale, ayant le même rapport avec la chasteté que la magnificence avec la libéralité.

Solutions 1. Les hommes ont en naissant ce qui est matériel dans la virginité, à savoir l'intégrité de la chair qui n'a pas fait l'expérience des actes sexuels. lis n'ont pas cependant ce qui est formel dans la virginité: le

các nhân đức (I-II, Q.65, a.1). Mà có những người chiếm hữu một số nhân đức mà họ không có sự đồng trinh. Nếu cách khác, bởi vì không ai đạt tới Nước Trời mà không có nhân đức, hẳn không ai không có nhân đức đồng trinh mà đạt được Nước Trời; điều đó hẳn lên án về hôn nhân. Vậy sự đồng trinh không phải là một nhân đức.

3. Mọi nhân đức được tái lập do sự ăn năn hối cải. Mà đó không phải là trường hợp cho sự đồng trinh; do đó, thánh Giêrônimô (Epist. 22,22) đã nói: "Mặc dầu Thiên Chúa có thể làm được mọi cái khác, Ngài vẫn không thể sửa chữa sự đồng trinh đã mất." Vậy xem ra sự đồng trinh không phải là một nhân đức.

4. Không nhân đức nào mất mà không có tội. Mà sự đồng trinh mất mà không có tội: do hôn nhân. Vậy sự đồng trinh không phải là một nhân đức.

5. Người ta kể ra với nhau sự đồng trinh, sự góa bụa và sự trinh khiết vợ chồng. Mà hai cái này không được coi là nhân đức. Vậy sự đồng trinh cũng không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Ambrôxiô (De Virg. 1,3) đã nói: "Tình yêu đối với sự đồng trinh kêu mời chúng ta nói một ít điều về nó, kẻo sự thinh lặng xem ra hạn chế nhân đức này là nhân đức nguyên thủy."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói (a.1 và 2), điều thuộc về mô thể và được hoàn thành trong nhân đức đồng trinh, đó là ý định kiêng cữ vĩnh viễn sự vui thú nhục dục, một ý định đáng ca ngợi do sự cứu xét về mục đích, là để lo lắng các điều thuộc về Thiên Chúa. Cái gì thuộc về chất thể trong nhân đức đồng trinh, đó là sự nguyên tuyền của xác thịt trục xuất mọi sự thí nghiệm về sự vui thú nhục dục. Mà rõ ràng ở đâu có chất thể đặc biệt với sự tuyệt hảo đặc biệt, ở đó có yếu tính đặc biệt về nhân đức, như người ta thấy điều đó trong nhân đức đại độ dấn thân cho những phí tổn to lớn; và vì lý do này, nó là nhân đức đặc biệt, phân biệt với nhân đức hào phóng, là nhân đức một cách tổng quát liên hệ với tất cả sự sử dụng của cải. Cũng vậy, việc giữ mình trong sạch khỏi mọi sự thí nghiệm về sự khoái lạc nhục dục đáng bằng một cách tuyệt hảo được ca ngợi hơn là việc giữ mình một cách đơn giản khỏi mất trật tự trong sự khoái lạc này. Do đó, nhân đức đồng trinh là một nhân đức đặc biệt, có cũng một mối tương quan với nhân đức trinh khiết như nhân đức đại độ với nhân đức hào phóng.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân loại khi sinh ra, chỉ có cái gì thuộc về chất thể trong nhân đức đồng trinh, nghĩa là sự nguyên tuyền của xác thịt đã không thí nghiệm các hành động nhục dục. Tuy nhiên, chúng nó không có cái gì thuộc về mô thể trong nhân đức đồng

virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., nec nos in virginibus praedicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines.

AD SECUNDUM dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, idest secundum caritatem vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem materiam magnificentiae. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest praedicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in praeparatione mentis praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

AD TERTIUM dicendum quod virtus per poenitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpsit suas divitias, per poenitentiam peccati restituuntur ei divitiae. Et similiter ille qui peccando virginitatem amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus, non enim Deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est.

AD QUARTUM dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo purpose of safeguarding this integrity for God's sake, which purpose gives virginity its character of virtue. Hence Augustine says (De Virgin. xi): "Nor do we praise virgins for being virgins, but, because their virginity is consecrated to God by holy continency."

Reply to objection 2. Virtues are connected together by reason of that which is formal in them, namely charity, or by reason of prudence, as stated above (Q[129], A[3], ad 2), but not by reason of that which is material in them. For nothing hinders a virtuous man from providing the matter of one virtue, and not the matter of another virtue: thus a poor man has the matter of temperance, but not that of magnificence. It is in this way that one who has the other virtues lacks the matter of virginity, namely the aforesaid integrity of the flesh: nevertheless he can have that which is formal in virginity, his mind being so prepared that he has the purpose of safeguarding this same integrity of the flesh, should it be fitting for him to do so: even as a poor man may be so prepared in mind as to have the purpose of being magnificent in his expenditure, were he in a position to do so: or again as a prosperous man is so prepared in mind as to purpose bearing misfortune with equanimity: without which preparedness of the mind no man can be virtuous.

Reply to objection 3. Virtue can be recovered by penance as regards that which is formal in virtue, but not as to that which is material therein. For if a magnificent man has squandered all his wealth he does not recover his riches by repenting of his sin. In like manner a person who has lost virginity by sin, recovers by repenting, not the matter of virginity but the purpose of virginity. As regards the matter of virginity there is that which can be miraculously restored by God, namely the integrity of the organ, which we hold to be accidental to virginity: while there is something else which cannot be restored even by miracle, to wit, that one who has experienced venereal lust should cease to have had that experience. For God cannot make that which is done not to have been done, as stated in the FP, Q[25] , A[4].

Reply to objection 4. Virginity as a virtue denotes the purpose, confirmed by vow, of observing perpetual integrity. For Augustine

propos de conserver cette intégrité en vue de Dieu. Et c'est en cela que la virginité est une vertu. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Ce que nous louons dans les vierges, ce n'est pas le fait d'être vierges, mais d'être consacrées vierges à Dieu par une religieuse continence. "

2. La connexion des vertus se prend de ce qu'il y a de formel en elles, c'est-à-dire selon la charité ou selon la prudence, comme on l'a vu plus haut et non selon ce qu'il y a de matériel. Rien n'empêche, en effet, qu'un homme vertueux ait la matière d'une vertu et non la matière d'une autre; ainsi le pauvre a la matière de la tempérance, mais non la matière de la magnificence. C'est de cette façon que chez un homme ayant d'autres vertus peut manquer la matière de la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de la chair, que nous avons signalée. Il peut cependant posséder ce qui est formel dans la virginité, c'est-à-dire être dans la disposition d'esprit d'avoir le propos de conserver l'intégrité en question, si cela s'imposait à lui. De même, le pauvre peut avoir, par disposition de son âme, le propos de faire des dépenses fastueuses, si cela était en son pouvoir; de même encore celui qui se trouve dans la prospérité peut avoir, par Disposition de son âme, le propos de supporter avec patience la situation contraire. Car sans cette disposition d'âme, on ne peut être vertueux.

3. La vertu peut être réparée par la pénitence quant à ce qui est formel, mais non quant à ce qui est matériel en elle. En effet, si le magnificent a dilapidé ses richesses, ce n'est pas la pénitence de son péché qui les lui rendra. De même celui qui par le péché a perdu sa virginité ne recouvre plus la matière de la virginité en faisant pénitence, mais il recouvre son propos de virginité. En ce qui concerne la matière de la virginité, il y a une chose qui pourrait être miraculeusement restaurée par Dieu, c'est l'intégrité du membre corporel, que nous avons dit avoir un rapport accidentel à la virginité. Mais il est une chose qui ne peut être restaurée par un miracle, c'est que celui qui a fait l'expérience de la volupté charnelle revienne à sa situation antérieure. En effet Dieu ne peut faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été, nous l'avons dit dans la première Partie.

4. La virginité en tant qu'une vertu comporte le propos, confirmé par voeu, de garder cette perpétuelle intégrité de la chair. Selon S.

trinh: ý định bảo tồn sự nguyên tuyền này vì Thiên Chúa. Và chính trong điều đó mà nhân đức đồng trinh là một nhân đức. Do đó thánh Augustinô (De Virginit. 11,40) đã nói: "Điều chúng ta ca ngợi nơi các người đồng trinh, đó không phải là việc ở đồng trinh, nhưng là việc được hiến thánh đồng trinh cho Thiên Chúa bằng sự tiết dục tôn giáo."

2. Sự liên hệ của các nhân đức phát xuất do ở điều mà có cái gì mô thể trong chúng nó, nghĩa là theo nhân đức mến hoặc theo nhân đức trí thuật như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (Q.129, a.3, sol.2), chứ không phải tùy theo cái gì thuộc về chất thể. Thực thế, không cái gì ngăn trở một người nhân đức không có chất thể của nhân đức này, mà họ có chất thể nhân đức khác như vậy, người nghèo khó có chất thể mà họ có của nhân đức tiết độ, mà không có chất thể của nhân đức đại độ. Chính theo thể cách này mà một con người có các nhân đức khác có thể thiếu chất thể của nhân đức đồng trinh, nghĩa là thiếu sự nguyên tuyền của xác thịt như chúng ta đã đề cập đến. Tuy nhiên họ có thể chiếm hữu cái gì thuộc về mô thể trong nhân đức đồng trinh, nghĩa là trong sự sắp đặt của tinh thần có ý định bảo tồn sự nguyên vẹn này. Cũng vậy, người nghèo khó do sự sắp đặt trong linh hồn mình, có thể có ý định làm các sự phí tổn huy hoàng, giả như điều đó ở trong quyền năng của mình; cũng vậy, kẻ đang được thịnh vượng do sự sắp đặt trong linh hồn, có thể có ý định nhẫn nại chịu đựng trạng huống trái ngược, vì không có sự sắp đặt này trong linh hồn, người ta không có thể nhân đức.

3. Nhân đức có thể sửa chữa do sự ăn năn hối cải về cái gì thuộc về mô thể, chứ không phải về cái gì thuộc về chất thể ở trong nó. Quả thế, với một người đại độ tiêu xài hết của cải mình, không phải sự ăn năn hối cải về tội họ trả lại của cải cho họ. Cũng vậy, kẻ do tội lỗi đã mất sự đồng trinh của mình không còn gặp lại được chất thể của sự đồng trinh bằng cách ăn năn hối cải, nhưng gặp lại được ý định của mình về sự đồng trinh. Ở điều liên hệ với chất thể của sự đồng trinh có một sự vật có thể được sửa chữa lại do Thiên Chúa bằng phép lạ, đó là sự nguyên tuyền của bộ phận xác thịt, là bộ phận có quan hệ tùy thể với sự đồng trinh như chúng ta đã nói tới. Nhưng có một điều không được sửa chữa lại bằng phép lạ, đó là kẻ đã thí nghiệm sự khoái lạc xác thịt trở lại trạng huống trước kia của mình. Quả thế, Thiên Chúa không thể làm cái gì đã làm trở nên đã không làm, như chúng ta đã nói điều đó trong Quyển thứ nhất (Q.25, a.4).

4. Nhân đức trinh khiết trong tư cách là nhân đức bao hàm ý định được làm cho vững vàng bởi lời khấn, giữ gìn sự nguyên tuyền vĩnh cửu của xác

servandae dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur. Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

AD QUINTUM dicendum quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet quod abstinet ab illicitis voluptatibus, unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem, non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereae voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis, sicut supra castitatem sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS 4
Utrum virginitas sit excellentior matrimonio

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, non impar meritum continentiae est in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

PRAETEREA, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas praeferretur continentiae coniugali, videtur esse consequens quod quaelibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praefertur coniugio.

PRAETEREA, bonum commune potius est bono privato, ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune, dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de Virginit., certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiae, vel etiam vidualis, aequamus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet in libro Hieronymi contra

says (De Virgin. viii) that "by virginity, integrity of the flesh is vowed, consecrated and observed in honor of the Creator of both soul and flesh." Hence virginity, as a virtue, is never lost without sin.

Reply to objection 5. Conjugal chastity is deserving of praise merely because it abstains from unlawful pleasures: hence no excellence attaches to it above that of chastity in general. Widowhood, however, adds something to chastity in general; but it does not attain to that which is perfect in this matter, namely to entire freedom from venereal pleasure; virginity alone achieves this. Wherefore virginity alone is accounted a virtue above chastity, even as magnificence is reckoned above liberality.

ARTICLE 4
Whether virginity is more excellent than marriage ?

Objections 1. It would seem that virginity is not more excellent than marriage. For Augustine says (De Bono Conjug. xxi): "Continence was equally meritorious in John who remained unmarried and Abraham who begot children." Now a greater virtue has greater merit. Therefore virginity is not a greater virtue than conjugal chastity.

2. Further, the praise accorded a virtuous man depends on his virtue. If, then, virginity were preferable to conjugal continence, it would seem to follow that every virgin is to be praised more than any married woman. But this is untrue. Therefore virginity is not preferable to marriage.

3. Further, the common good takes precedence of the private good, according to the Philosopher (Ethic. i, 2). Now marriage is directed to the common good: for Augustine says (De Bono Conjug. xvi): "What food is to a man's wellbeing, such is sexual intercourse to the welfare of the human race." On the other hand, virginity is ordered to the individual good, namely in order to avoid what the Apostle calls the "tribulation of the flesh," to which married people are subject (1 Cor. 7:28). Therefore virginity is not greater than conjugal continence.

On the contrary, Augustine says (De Virgin. xix): "Both solid reason and the authority of Holy Writ show that neither is marriage sinful, nor is it to be equaled to the good of virginal continence or even to that of widowhood."

I answer that, According to Jerome (Contra Jovin. i) the error

Augustin, la virginité " voue, consacre et réserve l'intégrité de la chair au Créateur même de l'âme et de la chair ". La virginité en tant que vertu, ne se perd donc jamais que par le péché.

5. La chasteté conjugale mérite la louange du seul fait qu'elle s'abstient des voluptés illicites; elle n'a donc pas de supériorité sur la chasteté commune. La viduité ajoute quelque chose à la chasteté commune; elle ne parvient cependant pas à ce qui est parfait en cette matière: l'exemption totale de la volupté charnelle. Seule, la virginité y parvient. C'est pourquoi seule la virginité est considérée comme une vertu spéciale supérieure à la chasteté, comme la magnificence est supérieure à la libéralité.

ARTICLE 4
Supériorité de la virginité par rapport au mariage

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle lui soit supérieure. S. Augustin dit en effet: " Le mérite de la continence chez Jean, qui n'a pas connu le mariage, n'est pas inférieur à celui d'Abraham, qui a engendré des fils. " Mais à une plus haute vertu correspond un mérite plus grand. La virginité n'est donc. pas une vertu supérieure à la chasteté conjugale.

2. La louange accordée au vertueux dépend de la vertu. Donc, si la virginité était supérieure à la chasteté conjugale, il paraîtrait normal que toute vierge fût plus digne de louange que n'importe quelle femme mariée. Ce qui est faux. La virginité n'est donc pas supérieure au mariage.

3. Le bien commun est supérieur au bien privé d'après Aristote. Or le mariage est ordonné au bien commun. Comme dit S. Augustin: " Ce qu'est la nourriture pour la santé de l'homme, le mariage l'est pour la santé du genre humain. " La virginité, elle, est ordonnée au bien particulier, car d'après S. Paul (1 Co 7, 28) on évite " les tribulations de la chair " que supportent les gens mariés. La virginité n'est donc pas meilleure que la chasteté conjugale.

En sens contraire, selon S. Augustin, " avec une certitude rationnelle et sur l'autorité des Écritures, nous découvrons que le mariage n'est pas un péché, mais aussi qu'il n'égale en bonté ni la continence des vierges ni même celle des veuves ".

Réponse : Comme le montre l'ouvrage de S. Jérôme ce fut

thịt. Theo thánh Augustinô (De Bono Conjug. 21,40) nhân đức đồng trinh tuyên khấn, hiến thánh và để dành sự nguyên tuyền của xác thịt cho Đấng Tạo Hóa của linh hồn và xác thịt. Vậy nhân đức đồng trinh trong tư cách là nhân đức không bao giờ mất, trừ phi bởi tội.

5. Nhân đức trinh khiết vợ chồng đáng được ca ngợi chỉ vì nó kiêng cữ các sự khoái lạc bất hợp pháp; vậy nó không hơn nhân đức trinh khiết nói chung. Sự góa bụa thêm một cái gì cho đức trinh khiết chung; nó vẫn không đạt tới cái gì hoàn hảo trong chất thể này sự khỏi hoàn toàn về sự khoái lạc xác thịt. Duy sự đồng trinh đạt được điều đó. Do đó, duy sự đồng trinh được coi là một nhân đức đặc biệt hơn nhân đức trinh khiết, như nhân đức đại độ hơn nhân đức rộng rãi.

TIẾT 4
Sự trỗi vượt của sự đồng trinh đối với hôn nhân

VẤN NẠN 1. Xem ra sự đồng trinh không hơn. Thánh Augustinô (De Bono Conjug. 21,40) nói rằng công đức của sự tiết dục ở nơi thánh Gioan đã không biết tới sự hôn nhân, không kém hơn công đức của Abraham là kẻ đã sinh ra các người con trai. Mà một công đức lớn hơn tương ứng với một nhân đức cao hơn. Vậy sự đồng trinh không phải là một nhân đức hơn nhân đức trinh khiết vợ chồng.

2. Sự ca ngợi đối với người nhân đức lệ thuộc vào nhân đức. Vậy, nếu nhân đức đồng trinh hơn nhân đức trinh khiết vợ chồng, việc mọi trinh nữ đáng ca ngợi hơn bất cứ người nữ nào đã kết bạn là điều bình thường. Điều đó sai lầm. Vậy nhân đức đồng trinh không hơn hôn nhân.

3. Sự tốt chung hơn sự tốt riêng như Triết gia xác định (Eth. 1,2). Mà hôn nhân được sắp đặt với sự tốt chung. Như thánh Augustinô nói (De Bono Conjug. 16,40): "Đồ ăn đối với sức khỏe con người thế nào, hôn nhân đối với sức khỏe nhân loại thể ấy." Sự đồng trinh được sắp đặt với sự tốt đặc thù vì theo lời thánh Phaolô (1Cr 7,28): "Người ta tránh các sự khốn khó cho thân xác mình mà các kẻ kết bạn phải chịu." Vậy nhân đức đồng trinh không tốt hơn nhân đức trinh khiết vợ chồng.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (De Virginit. 19,40), với sự chắc chắn do trí năng và thế giá của Kinh thánh, chúng ta khám phá ra hôn nhân không phải là tội, nhưng nó về thiện tính, không bằng sự tiết dục của những người đồng trinh, cũng không bằng sự tiết dục của các người góa bụa.

TRẢ LỜI : Như thánh Giêrônimô (Contra Jovin. 1,23) chứng minh, sự

Iovin., hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio praeferendam. Qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina apostoli, qui, I ad Cor. VII, virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione. Tum quia bonum divinum est potius bono humano. Tum quia bonum animae praefertur bono corporis. Tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Unde indubitanter virginitas praeferenda est continentiae coniugali.

of Jovinian consisted in holding virginity not to be preferable to marriage. This error is refuted above all by the example of Christ Who both chose a virgin for His mother, and remained Himself a virgin, and by the teaching of the Apostle who (1 Cor. 7) counsels virginity as the greater good. It is also refuted by reason, both because a Divine good takes precedence of a human good, and because the good of the soul is preferable to the good of the body, and again because the good of the contemplative life is better than that of the active life. Now virginity is directed to the good of the soul in respect of the contemplative life, which consists in thinking "on the things of God" [Vulg.: 'the Lord'], whereas marriage is directed to the good of the body, namely the bodily increase of the human race, and belongs to the active life, since the man and woman who embrace the married life have to think "on the things of the world," as the Apostle says (1 Cor. 7:34). Without doubt therefore virginity is preferable to conjugal continence.

l'erreur de Jovinien de déclarer que la virginité ne devait pas être préférée au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par l'exemple du Christ qui choisit pour mère une vierge et qui garda lui-même la virginité; par l'enseignement aussi de S. Paul (1 Co 7. 25) qui conseilla la virginité comme un bien meilleur; et enfin par la raison. Parce que le bien divin est meilleur que le bien humain. Parce que le bien de l'âme est supérieur au bien du corps. Enfin parce que le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active. Or la virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de " penser aux choses de Dieu ". Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à " penser aux choses du monde ", comme on le voit dans S. Paul (1 Co 7, 33). Il est donc hors de doute que la virginité doit être mise au-dessus de la continence conjugale.

sai lầm của Jovinien là tuyên bố sự đồng trinh không được yêu chuộng hơn hôn nhân. Sự sai lầm này một cách chủ yếu đã bị phi bác do gương Chúa Kitô đã lựa chọn mẹ mình là một Nữ đồng trinh và chính Ngài đã giữ sự đồng trinh; do sự dạy dỗ của thánh Phaolô (1Cr 7,25) đã khuyên giữ sự đồng trinh là điều tốt hơn; và cuối cùng do trí năng. Bởi vì sự tốt Thiên Chúa hơn sự tốt nhân loại; sự tốt của linh hồn hơn sự tốt của thân thể. Và cuối cùng, bởi vì sự tốt của đời sống chiêm niệm hơn sự tốt của đời sống hoạt động. Mà sự đồng trinh được sắp đặt đến sự tốt của linh hồn trong đời sống chiêm niệm của nó, và đời sống chiêm niệm là tư tưởng các điều thuộc về Thiên Chúa. Hôn nhân, trái lại, được sắp đặt đến sự tốt của thân thể, là truyền chủng nhân loại. Nó thuộc về đời sống hoạt động, bởi vì người đàn ông và người đàn bà trong hôn nhân một cách tất yếu tư tưởng về các việc trần gian như người ta trông thấy điều đó ở thánh Phaolô (1Cr 7,33). Vậy nhất định sự đồng trinh hơn sự tiết dục vợ chồng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset virginitatem servare si esset tempus congruum. Ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis in Ioanne respectu praemii substantialis, non autem respectu praemii accidentalis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod Ioannis caelibatus et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt, sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.

Reply to objection 1. Merit is measured not only by the kind of action, but still more by the mind of the agent. Now Abraham had a mind so disposed, that he was prepared to observe virginity, if it were in keeping with the times for him to do so. Wherefore in him conjugal continence was equally meritorious with the virginal continence of John, as regards the essential reward, but not as regards the accidental reward. Hence Augustine says (De Bono Conjug. xxi) that both "the celibacy of John and the marriage of Abraham fought Christ's battle in keeping with the difference of the times: but John was continent even in deed, whereas Abraham was continent only in habit."

Solutions 1. Le mérite se mesure non seulement à l'acte mais davantage encore aux dispositions de celui qui agit. Or Abraham se trouvait prêt à garder la virginité si les circonstances le lui demandaient. Aussi le mérite de la chasteté conjugale est-il équivalent chez lui au mérite de la continence virginale chez Jean, du moins quant à la part substantielle; mais non quant à la part accidentelle. " Le célibat de Jean, dit S. Augustin et le mariage d'Abraham ont, selon la diversité des temps, milité pour le Christ. Mais Jean pratiqua effectivement la continence qui ne fut chez Abraham qu'une disposition intérieure. "

GIẢI ĐÁP 1. Công đức được đo lường không những do hành động mà còn hơn nữa do các sự sắp đặt của kẻ hành động. Mà Abraham sẵn sàng giữ sự đồng trinh nếu các hoàn cảnh đòi hỏi điều đó. Như vậy công đức của nhân đức trinh khiết vợ chồng ở nơi ông tương đương với công đức của sự tiết dục đồng trinh nơi thánh Gioan, ít ra về phương diện bản thể chứ không về phương diện tùy thể. Sự sống độc thân của thánh Gioan và hôn nhân của Abraham, theo thánh Augustinô (De Bono Conjug. 26,40), trong thời gian khác nhau đã phấn đấu vì Chúa Kitô. Nhưng thánh Gioan đã thực sự thi hành sự tiết dục mà sự tiết dục này ở nơi Abraham chỉ là một sự sắp đặt bên trong.

AD SECUNDUM dicendum quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est virgo actu. Unde Augustinus instruit virginem, in libro de bono coniugali, ut dicat, ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum. Et rationem postea subdit, dicens, quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset, quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundo, quia forte ille qui non

Reply to objection 2. Though virginity is better than conjugal continence, a married person may be better than a virgin for two reasons. First, on the part of chastity itself; if to wit, the married person is more prepared in mind to observe virginity, if it should be expedient, than the one who is actually a virgin. Hence Augustine (De Bono Conjug. xxii) charges the virgin to say: "I am no better than Abraham, although the chastity of celibacy is better than the chastity of marriage." Further on he gives the reason for this: "For what I do now, he would have done better, if it were fitting for him to do it then; and what they did I would even do now if it behooved me now to do it." Secondly, because perhaps the person who is not a virgin has

2. Quoique la virginité soit supérieure à la chasteté conjugale, une personne mariée peut cependant être meilleure qu'une vierge pour deux raisons. 1° En considération de la chasteté elle-même, si celui qui est marié est plus disposé à garder la virginité s'il le fallait, que celui qui, en fait, est vierge. S. Augustin conseille à celui qui est vierge de se dire: " Non; je ne suis pas meilleur qu'Abraham, quoique la chasteté du célibat soit meilleure que la chasteté du mariage. " Et il en donne ensuite la raison: " Ce qu'en effet moi je fais maintenant, il l'eût mieux fait si, à son époque, il avait dû le faire, et ce qu'il a fait, moi je ne ferais pas aussi bien, s'il me fallait le faire maintenant. " 2° Celui qui n'est pas vierge peut

2. Mặc dầu sự đồng trinh hơn nhân đức trinh khiết vợ chồng, một người kết bạn vẫn có thể tốt hơn một người đồng trinh vì hai lý do: Thứ nhất, do sự cứu xét nhân đức trinh khiết tại sự, nếu người kết bạn được sắp đặt nhiều để giữ sự đồng trinh nếu phải làm điều đó, hơn kẻ thật sự đồng trinh. Thánh Augustinô (Ibid.) khuyên kẻ đồng trinh nói về chính mình: “Không, tôi không tốt hơn Abraham, dầu mà sự trinh khiết của sự độc thân tốt hơn sự trinh khiết của hôn nhân.” Và thánh nhân đã đưa ra lý do: “Quả thế, điều tôi làm bây giờ, Abraham hẳn đã làm tốt hơn nếu vào thời kỳ của ông, ông phải làm điều đó, và điều ông đã làm, tôi hẳn không làm được tốt như vậy, nếu tôi đã làm điều đó hiện giờ.” Kẻ không đồng trinh có thể có nhân đức khác tuyệt hảo hơn. Điều đó

est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., unde scit virgo, quamvis sollicita quae sunt domini, ne forte, propter aliquam sibi incognitam infirmitatem, non sit matura martyrio, illa vero mulier cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae passionis?

AD TERTIUM dicendum quod bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod fecunditas carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.

ARTICULUS 5

Utrum virginitas sit maxima virtutum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus, in libro de Virginit., nunc nobis ad virgines sermo est. Quarum quo sublimior gloria est, maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi.

PRAETEREA, maius praemium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

PRAETEREA, tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam magis aliquis Christo conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem, dicitur enim Apoc. XIV de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit, et quod cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo virginitas est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Virginit., nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio. Et in eodem libro dicit, praeclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati praefertur, et similiter monasterii status.

RESPONDEO dicendum quod

some more excellent virtue. Wherefore Augustine says (De Virgin. xliv): "Whence does a virgin know the things that belong to the Lord, however solicitous she be about them, if perchance on account of some mental fault she be not yet ripe for martyrdom, whereas this woman to whom she delighted in preferring herself is already able to drink the chalice of the Lord?"

Reply to objection 3. The common good takes precedence of the private good, if it be of the same genus: but it may be that the private good is better generically. It is thus that the virginity that is consecrated to God is preferable to carnal fruitfulness. Hence Augustine says (De Virgin. ix): "It must be confessed that the fruitfulness of the flesh, even of those women who in these times seek naught else from marriage but children in order to make them servants of Christ, cannot compensate for lost virginity."

ARTICLE 5

Whether virginity is the greatest of virtues ?

Objections 1. It would seem that virginity is the greatest of virtues. For Cyprian says (De Virgin.): "We address ourselves now to the virgins. Sublime is their glory, but no less exalted is their vocation. They are a flower of the Church's sowing, the pride and ornament of spiritual grace, the most honored portion of Christ's flock."

2. Further, a greater reward is due to the greater virtue. Now the greatest reward is due to virginity, namely the hundredfold fruit, according to a gloss on Mat. 13:2**3.** Therefore virginity is the greatest of the virtues.

3. Further, the more a virtue conforms us to Christ, the greater it is. Now virginity above all conforms us to Christ; for it is declared in the Apocalypse 14:4 that virgins "follow the Lamb whithersoever He goeth," and (Apoc. 14:3) that they sing "a new canticle," which "no" other "man" could say. Therefore virginity is the greatest of the virtues.

On the contrary, Augustine says (De Virgin. xlvi): "No one, methinks, would dare prefer virginity to martyrdom," and (De Virgin. xlv): "The authority of the Church informs the faithful in no uncertain manner, so that they know in what place the martyrs and the holy virgins who have departed this life are commemorated in the Sacrament of the Altar." By this we are given to understand that martyrdom, and also the monastic state, are preferable to virginity.

I answer that, A thing may

avoir une autre vertu plus excellente. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Une vierge, bien que soucieuse des choses du Seigneur, sait-elle que peut-être, en raison de quelque faiblesse qu'elle ignore, elle n'est pas prête à souffrir le martyre, tandis que cette épouse, qu'elle prétendait dépasser, est déjà capable de boire le calice de la passion du Seigneur? "

3. Le bien commun est préférable au bien privé s'il est du même genre, mais il peut se faire que le bien privé soit meilleur quant à son genre. C'est de cette façon que la virginité consacrée à Dieu l'emporte sur la fécondité de la chair. C'est pourquoi S. Augustin déclare: " Il ne faut pas croire que la fécondité charnelle de celles qui, dans le mariage, n'ont en vue que les enfants qu'elles donneront au Christ, puisse compenser la perte de leur virginité. "

ARTICLE 5

La supériorité de la virginité par rapport aux autres vertus

Objections 1. Il semble qu'elle soit la plus grande des vertus. S. Cyprien dit en effet: " Nous nous adressons maintenant aux vierges. Plus leur gloire est sublime, plus nous devons en prendre soin. C'est la fleur de l'Église, la beauté et la parure de la grâce spirituelle, la plus illustre partie du troupeau du Christ. "

2. Une plus grande récompense revient à une plus grande vertu. Or c'est à la virginité que revient la plus grande récompense, le fruit au centuple, comme le montre la Glose (d'après Mt 13, 23).

3. Une vertu est d'autant plus grande qu'elle rend plus semblable au Christ. Or c'est par la virginité qu'on est rendu le plus semblable au Christ. L'Apocalypse (14, 3) dit, en effet, des vierges qu'elles " suivent l'Agneau partout où il va ", et " chantent un cantique nouveau, que personne d'autre ne pourrait dire ". La virginité est donc la plus grande des vertus.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Personne, je pense, n'oserait préférer la virginité au monastère ", et il dit aussi: " L'autorité ecclésiastique fournit un témoignage éclatant: les fidèles savent en effet à quel endroit des mystères de l'autel on fait mémoire des martyrs, et à quel endroit celle des vierges consacrées. " Ce qui laisse entendre que le martyre est supérieur à la virginité, et aussi l'état monastiques.

Réponse : Quelque chose peut être

khiến thánh Augustinô lên tiếng (De Virginit. 44,40): “Một người nữ đồng trinh, dầu mà lo lắng các điều thuộc về Thiên Chúa, có biết mình do sự yếu đuối nào đó mà mình không biết, không sẵn sàng chịu tử vì đạo trong khi một người vợ trong gia đình mà mình có ý định vượt qua, đã có thể uống chén tử nạn của Chúa Kitô không?”

3. Sự tốt chung đáng quý chuộng hơn sự tốt tư riêng nếu nó thuộc về cũng một giống, nhưng có thể xảy ra là sự tốt tư riêng tốt hơn theo giống của mình. Chính theo thể cách này mà sự đồng trinh đã hiến thánh cho Thiên Chúa, vượt qua sự sinh sản dồi dào của xác thịt. Do đó, thánh Augustinô (Ibid. 9,40) tuyên bố: “Người ta không nên tin rằng sự sinh sản dồi dào của xác thịt của những những người đàn bà trong hôn nhân, chỉ nhằm các con cái mình dâng cho Chúa Kitô, có thể đền bù sự mất trinh của họ.

TIẾT 5

Sự trổi vượt của nhân đức đồng trinh đối với các nhân đức khác

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức đồng trinh là nhân đức lớn nhất trong các nhân đức. Thánh Xyprianô (De Habitu. Virg. 4,455) đã nói: “Giờ đây chúng ta đề cập đến các người đồng trinh. Sự vinh quang của họ càng cao trọng, chúng ta càng phải lo lắng về điều đó. Đó là bông hoa của Hội thánh, vẻ đẹp và đồ trang sức của ân sủng thiêng liêng, là phần sáng chói nhất của đàn chiên Chúa Kitô.”

2. Một phần thưởng lớn hơn qui về nhân đức lớn hơn. Mà chính nhân đức đồng trinh được phần thưởng lớn nhất, trái được một trăm như sách Chú giải xác định (Mt 13,23).

3. Nhân đức càng tương tự với Chúa Kitô càng to lớn. Mà chính do nhân đức đồng trinh mà người ta đã trở nên tương tự nhất với Chúa Kitô. Quả thế, sách Khải huyền (14,3) nói các kẻ đồng trinh đi theo Con Chiên khắp nơi và hát bài ca mới mà không ai khác có thể nói lên. Vậy nhân đức đồng trinh là nhân đức lớn nhất trong các nhân đức.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Virginit. 46,40) tuyên bố: “Không ai, theo tôi suy nghĩ, dám coi sự đồng trinh hơn tu hội”, và ngài cũng nói (Ibid.): “Thế giá Hội thánh đưa ra bằng chứng rõ ràng: thực thế, các tín hữu biết ở nơi nào các thánh tử đạo và ở nơi nào các nữ tu đã hiến thánh được đọc lên trong các bí tích của bàn thờ.” Điều đó hé cho người ta thấy sự tử đạo hơn nhân đức đồng trinh và cũng hơn đời sống Dòng.

TRẢ LỜI : Một cái gì được nói là

aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis, transcendit enim et castitatem vidualem et coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Virginit., pulchritudinem quis potest maiorem aestimare decore virginis, quae amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur domino, consecratur Deo? Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem, et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsae virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quae possunt habere; quam virgines, quae ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria, per comparationem ad viduas et coniugatas.

AD SECUNDUM dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus coniugatorum. Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum aliis gradibus castitatis.

AD TERTIUM dicendum quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit, in libro de Virginit. Et ideo in

excel all others in two ways. First, in some particular genus: and thus virginity is most excellent, namely in the genus of chastity, since it surpasses the chastity both of widowhood and of marriage. And because comeliness is ascribed to chastity antonomastically, it follows that surpassing beauty is ascribed to chastity. Wherefore Ambrose says (De Virgin. i, 7): "Can anyone esteem any beauty greater than a virgin's, since she is beloved of her King, approved by her Judge, dedicated to her Lord, consecrated to her God?" Secondly, a thing may be most excellent simply, and in this way virginity is not the most excellent of the virtues. Because the end always excels that which is directed to the end; and the more effectively a thing is directed to the end, the better it is. Now the end which renders virginity praiseworthy is that one may have leisure for Divine things, as stated above (A[4]). Wherefore the theological virtues as well as the virtue of religion, the acts of which consist in being occupied about Divine things, are preferable to virginity. Moreover, martyrs work more mightily in order to cleave to God-since for this end they hold their own life in contempt; and those who dwell in monasteries-since for this end they give up their own will and all that they may possess-than virgins who renounce venereal pleasure for that same purpose. Therefore virginity is not simply the greatest of virtues.

Reply to objection 1. Virgins are "the more honored portion of Christ's flock," and "their glory more sublime" in comparison with widows and married women.

Reply to objection 2. The hundredfold fruit is ascribed to virginity, according to Jerome, on account of its superiority to widowhood, to which the sixtyfold fruit is ascribed, and to marriage, to which is ascribed the thirtyfold fruit. But according to Augustine (De QQ. Evang. i, 9), "the hundredfold fruit is given to martyrs, the sixtyfold to virgins, and the thirtyfold to married persons." Wherefore it does not follow that virginity is simply the greatest of virtues, but only in comparison with other degrees of chastity.

Reply to objection 3. Virgins "follow the Lamb whithersoever He goeth," because they imitate Christ, by integrity not only of the mind but also of the flesh, as Augustine says (De Virgin. xxvii). Wherefore they follow the Lamb in

dit absolument supérieur de deux façons. D'une première façon, dans un genre donné, et ainsi, dans le genre de la chasteté, la virginité est absolument supérieure. Elle l'emporte en effet sur la chasteté du veuvage et sur celle du mariage. Et comme la beauté est attribuée par excellence à la chasteté, il s'ensuit que la beauté suprême est attribuée à la virginité. C'est pourquoi S. Ambroise peut dire: " Quelle beauté peut être estimée plus grande que celle de la vierge, qui est aimée du roi, approuvée par le juge, dédiée au Seigneur, consacrée à Dieu? " Mais, d'une autre façon, une chose peut être dite purement et simplement supérieure. Et alors la virginité n'est pas la vertu supérieure. En effet, la fin l'emporte toujours sur le moyen qui conduit à la fin; et un moyen est d'autant meilleur qu'il conduit plus efficacement à la fin. Or la fin qui rend la virginité digne de louange, est de vaquer aux choses divines. Il s'ensuit que les vertus théologales, et même la vertu de religion, dont l'acte consiste à s'occuper des choses divines, sont supérieures à la virginité. De même encore les martyrs, qui font le sacrifice de leur propre vie, agissent avec plus d'intensité pour s'attacher à Dieu; et aussi ceux qui vivent dans les monastères, qui ont fait, à cette fin, le sacrifice de leur volonté et de tout ce qu'ils possèdent; ils sont supérieurs aux vierges, qui, à cette fin, ont sacrifié la volupté charnelle. Ainsi donc la virginité n'est pas purement et simplement la plus grande des vertus.

Solutions 1. Les vierges sont " la plus illustre partie du troupeau du Christ ", et " leur gloire est plus haute " par comparaison aux veuves et aux gens mariés.

2. Le fruit de cent pour un est attribué, d'après S. Jérôme à la virginité en raison de sa supériorité sur le veuvage, qui reçoit soixante pour un, et sur le mariage, qui reçoit trente pour un. Mais, selon S. Augustin. " le fruit de cent pour un est pour les martyrs, de soixante pour un pour les vierges et de trente pour un pour les gens mariés ". Il ne s'ensuit donc pas que la virginité soit purement et simplement la plus grande de toutes les vertus, mais qu'elle l'emporte, seulement sur les autres degrés de chasteté.

3. Les vierges " suivent l'Agneau partout où il va " parce qu'elles imitent le Christ non seulement par l'intégrité de l'esprit, mais aussi par l'intégrité de la chair, dit S. Augustin; c'est pourquoi elles suivent en tout le Christ. Cela ne

hơn cách tuyệt đối theo hai thể cách. Thứ nhất, trong một giống nhất định, và như vậy, trong giống trinh khiết, sự đồng trinh hơn cách tuyệt đối. Quả thế, nó vượt qua sự trinh khiết của sự góa bụa và sự trinh khiết của hôn nhân. Và bởi vì vẻ đẹp một cách tuyệt hảo được chỉ về cho nhân đức trinh khiết, do đó mà vẻ đẹp tột bậc được chỉ về cho nhân đức đồng trinh. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Virg. 1,7) nói: "Vẻ đẹp nào được kể là lớn hơn vẻ đẹp của người nữ đồng trinh được đức vua yêu mến, được quan xét chấp nhận, được hiến dâng cho Thiên Chúa, được hiến thánh cho Thiên Chúa?" Song, theo một thể cách khác, một sự vật có thể hơn cách thuần túy và đơn giản. Và trong trường hợp này, nhân đức đồng trinh không phải là nhân đức cao hơn. Thực thế, mục đích luôn luôn vượt qua phương tiện dẫn đưa tới mục đích này: và phương tiện càng dẫn đưa đến mục đích cách công hiệu hơn thì càng tốt hơn. Mà mục đích làm cho nhân đức đồng trinh xứng đáng ca ngợi, là lo lắng các điều thuộc về Thiên Chúa. Do đó mà các nhân đức đối thần, và ngay cả nhân đức đạo đức, mà hành động cốt tại lo lắng về các điều thuộc về Thiên Chúa, hơn nhân đức đồng trinh. Cũng vậy, các người tử đạo hy sinh mạng sống riêng của mình, hành động có cường độ mãnh liệt hơn để bám vào Thiên Chúa; và các kẻ sống trong các tu hội, vì mục đích này, sự hy sinh ý chí của mình và tất cả những cái gì mình chiếm hữu; họ hơn các người đồng trinh, vì mục đích này đã hy sinh sự khoái lạc nhục dục. Như vậy nhân đức đồng trinh không phải một cách thuần túy và đơn giản lớn nhất trong các nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Các kẻ đồng trinh là phần sáng ngời nhất của đàn chiên Chúa Kitô và là sự vinh quang cao nhất của đàn chiên này nếu so sánh với các người góa bụa và các kẻ kết bạn.

2. Hoa quả một trăm theo thánh Giêrônimô (Epist. 123,22), chỉ về cho nhân đức đồng trinh vì nó ở trên sự góa bụa lãnh nhận sáu mươi, và ở trên hôn nhân lãnh ba mươi. Còn, theo thánh Augustinô (De Quaest. Evang. 1,9: Mt 13,23) hoa quả một trăm cho các người tử đạo, sáu mươi cho các kẻ đồng trinh và ba mươi cho những người kết bạn. Vậy không do đó mà nhân đức đồng trinh một cách thuần túy và đơn giản lớn nhất trong các nhân đức, nhưng nó hơn các bậc khác của nhân đức trinh khiết mà thôi.

3. Các kẻ đồng trinh theo Con Chiên khắp nơi bởi vì họ bắt chước Chúa Kitô không những theo sự nguyên tuyền của tinh thần, mà còn theo sự nguyên tuyền xác thịt như thánh Augustinô xác nhận (De Virg. 27,40) do đó họ noi gương Chúa Giêsu trong

pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

more ways, but this does not imply that they follow more closely, because other virtues make us cleave to God more closely by imitation of the mind. The "new hymn" which virgins alone sing, is their joy at having preserved integrity of the flesh.

veut pas dire cependant qu'elles le suivent de plus près, car il y a d'autres vertus qui font adhérer de plus près à Dieu par l'imitation de l'esprit. Quant au " cantique nouveau " que les vierges sont seules à chanter, c'est la joie qu'elles éprouvent d'avoir conservé l'intégrité de leur chair.

mọi sự. Tuy nhiên điều đó không có nghĩa là họ theo Chúa Giêsu gần gũi hơn bằng sự bắt chước tinh thần. Còn về hát bài ca mới mà duy các người đồng trinh hát lên, đó là sự vui mừng họ cảm thấy vì đã bảo tồn sự nguyên tuyền xác thịt của mình.

QUAESTIO 153

DE VITIO LUXURIAE, QUOD OPPONITUR CASTITATI

OF LUST

LA LUXURE EN GÉNÉRAL

SỰ DÂM DỤC TỔNG QUÁT

Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati. Et primo, de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, quid sit materia luxuriae. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

We must next consider the vice of lust which is opposed to chastity: (1) Lust in general; (2) its species. Under the first head there are five points of inquiry: (1) What is the matter of lust? (2) Whether all copulation is unlawful? (3) Whether lust is a mortal sin? (4) Whether lust is a capital vice? (5) Concerning its daughters.

Nous devons examiner maintenant le vice de la luxure, qui s'oppose à la chasteté. Nous le ferons d'abord en général (Question 153), puis dans ses différentes espèces (Question 154). 1. Quelle est sa matière? -2. Toute union charnelle est-elle illicite? -3. La luxure est-elle péché mortel? - 4. Est-elle un vice capital? - 5. Ses filles.

Xấu dâm dục đối lập với nhân đức trinh khiết. Trước hết, chúng ta nghiên cứu nó cách tổng quát (Q.153); sau đó chúng ta nghiên cứu nó trong các loại khác nhau của nó (Q.154). 1. Chất thể của sự dâm dục là cái gì? 2. Phải chăng mọi sự giao hợp xác thịt đều bất hợp pháp? 3. Sự dâm dục là trọng tội? 4. Nó là tật xấu hàng đầu? 5. Các con cái của nó.

ARTICULUS 1
Utrum materia luxuriae sit solum concupiscentiae et delectationes venereae

ARTICLE 1
Whether the matter of lust is only venereal desires and pleasures ?

ARTICLE 1
Quelle est la matière de la luxure ?

TIẾT 1
Chất thể của sự dâm dục là gì ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non sit solum concupiscentiae et delectationes venereae. Dicit enim Augustinus, in libro Confess., quod luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

Objections 1. It would seem that the matter of lust is not only venereal desires and pleasures. For Augustine says (Confess. ii, 6) that "lust affects to be called surfeit and abundance." But surfeit regards meat and drink, while abundance refers to riches. Therefore lust is not properly about venereal desires and pleasures.

Objections 1. Il ne semble pas qu'elle ait seulement pour matière les convoitises et les délectations sexuelles. Car S. Augustin écrit: " La luxure veut être appelée rassasiement et abondance. " Or le rassasiement concerne le manger et le boire, et l'abondance concerne les richesses. La luxure ne concerne donc pas proprement les convoitises et les plaisirs sexuels.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dâm dục không có chất thể chỉ là các sự ham muốn và các sự khoái lạc nhục dục. 1. Thánh Augustinô (Conf. II,6) đã nói: “Sự dâm dục được gọi là sự no nê và sự dồi dào.” Mà sự no nê liên hệ với việc ăn và việc uống, và sự dồi dào liên hệ với các của cải. Vậy sự dâm dục một cách đích thực không liên hệ với các sự ham muốn và vui thú nhục dục.

PRAETEREA, Prov. XX dicitur, luxuriosa res est vinum. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa has maxime videtur esse luxuria.

2. Further, it is written (Prov. 20:1): "Wine is a lustful [Douay: 'luxurious'] thing." Now wine is connected with pleasure of meat and drink. Therefore these would seem to be the matter of lust.

2. Il est écrit (Pr 20, 1 Vg): " Chose luxurieuse que le vin ! " Or le vin appartient au plaisir de la nourriture et de la boisson. C'est donc elles que la luxure semble avoir surtout pour matière.

2. Có lời ghi chép (Cn 20,1): “Rượu là sự vật dâm dục là dường nào!” Mà rượu thuộc về sự vui thú của đồ ăn và đồ uống. Vậy xem ra sự dâm dục có chất thể là đồ ăn và đồ uống.

PRAETEREA, luxuria esse dicitur libidinosae voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non solum est circa concupiscentias et voluptates venereas.

3. Further, lust is defined "as the desire of wanton pleasure". But wanton pleasure regards not only venereal matters but also many others. Therefore lust is not only about venereal desires and pleasures.

3. On dit que la luxure est " le désir de la volupté sensuelle ". Or la volupté sensuelle ne se trouve pas seulement dans les plaisirs sexuels, mais dans bien d'autres. Donc la luxure ne concerne pas seulement les convoitises et les délectations sexuelles.

3. Người ta nói sự dâm dục là sự ước muốn sự khoái lạc giác quan. Mà sự khoái lạc giác quan không những ở trong các sự vui thú nhục dục, mà còn ở trong nhiều vui thú khác. Vậy sự dâm dục không chỉ liên hệ với các sự ham muốn và các sự khoái lạc nhục dục mà thôi.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de vera Relig., dicitur luxuriosis, qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

On the contrary, To the lustful it is said (De Vera Relig. iii): "He that soweth in the flesh, of the flesh shall reap corruption." Now the sowing of the flesh refers to venereal pleasures. Therefore these belong to lust.

En sens contraire, selon S. Augustin, la parole: " Qui sème dans sa chair récoltera de la chair la corruption " s'adresse aux luxurieux (Ga 6, 8). Or semer dans la chair se fait par les voluptés sexuelles. C'est donc à elles que se rapporte la luxure.

TRÁI LẠI, Theo thánh Augustinô (De Vera Relig. 3,34), lời nói: “Ai gieo trong xác thịt của mình sẽ gặt hái sự hư hỏng từ xác thịt” chỉ về cho các kẻ dâm dục (Gl 6,8). Mà gieo trong xác thịt thể hiện bằng các sự khoái lạc nhục dục. Vậy sự dâm dục quy về các sự khoái lạc nhục dục.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

I answer that, As Isidore says (Etym. x), "a lustful man is one who is debauched with pleasures." Now venereal pleasures above all debauch a man's mind. Therefore lust is especially concerned with such like pleasures.

Réponse : Selon Isidore, " luxurieux " se dit de celui qui " se relâche dans les voluptés ". Or ce sont les plaisirs sexuels qui sont le plus grand dissolvant de l'âme humaine. C'est pourquoi la luxure a surtout pour matière les voluptés sexuelles.

TRẢ LỜI : Theo thánh Isiđôrô (Etymol X. Epist. L.82), người dâm dục chỉ về cho kẻ phóng túng trong các sự khoái lạc. Mà đó là các sự vui thú nhục dục là những sự vui thú làm đổi bại nhất linh hồn nhân loại. Do đó, sự dâm dục có chất thể nhất là các sự khoái lạc nhục dục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Galat. V, dicit Glossa quod luxuria est quaelibet superfluitas.

Reply to objection 1. Even as temperance chiefly and properly applies to pleasures of touch, yet consequently and by a kind of likeness is referred to other matters, so too, lust applies chiefly to venereal pleasures, which more than anything else work the greatest havoc in a man's mind, yet secondarily it applies to any other matters pertaining to excess. Hence a gloss on Gal. 5:19 says "lust is any kind of surfeit."

Solutions 1. La tempérance a trait principalement et de façon précise aux plaisirs du toucher, et c'est seulement par voie de conséquence et par une certaine similitude qu'on parle d'elle en d'autres matières; de même la luxure se rapporte principalement aux voluptés sexuelles, celles qui dissolvent le plus et tout spécialement l'âme de l'homme; et secondairement elle se dit pour toute autre matière se rattachant à un excès. C'est pourquoi la Glose sur Galates (5, 19) dit que la luxure se trouve en " tout excès ".

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức tiết độ liên hệ cách chủ yếu và đích xác với các sự vui thú giác quan, và chỉ theo đường lối hậu quả và một sự tương tự nào mà người ta nói tới nó trong các chất thể khác; cũng vậy, sự dâm dục một cách chủ yếu quy về các sự khoái lạc nhục dục, là những khoái lạc làm đổi bại linh hồn nhân loại một cách hơn hết và hoàn toàn đặc biệt; cách phụ thuộc, nó được nói về cho các chất thể khác liên hệ với sự thái quá. Do đó, sách Chú giải về thư gửi tín hữu Galata (5,19) nói rằng sự dâm dục ở nơi mọi sự thái quá.

AD SECUNDUM dicendum quod vinum dicitur esse res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur. Vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereae praebet.

Reply to objection 2. Wine is said to be a lustful thing, either in the sense in which surfeit in any matter is ascribed to lust, or because the use of too much wine affords an incentive to venereal pleasure.

2. On dit que le vin est une chose luxurieuse, ou bien en ce sens qu'en toute matière le débordement se réfère à la luxure, ou bien que l'usage exagéré du vin offre un excitant à la volupté charnelle.

2. Người ta nói rượu là sự vật dâm dục, hoặc theo ý nghĩa này là trong mọi chất thể, sự đầy tràn quy về sự dâm dục, hoặc sự sử dụng nhiều thái quá về rượu đưa ra một cách kích thích cho sự khoái lạc nhục dục.

AD TERTIUM dicendum quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereae delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

Reply to objection 3. Although wanton pleasure applies to other matters, the name of lust has a special application to venereal pleasures, to which also wantonness is specially applicable, as Augustine remarks (De Civ. xiv, 15,16).

3. Même si l'on parle de volupté sensuelle en d'autres matières, ce sont cependant les plaisirs sexuels qui revendiquent pour eux ce nom. C'est aussi à leur propos que l'on parle spécialement de libido, comme on le voit chez S. Augustin.

3. Cho dầu người ta nói với sự vui thú giác quan ở các chất thể khác, chính các sự vui thú nhục dục vẫn đòi cho mình cái tên này. Chính cũng về chúng nó mà người ta một cách đặc biệt đề cập đến libido, nhục dục, như người ta thấy điều đó ở nơi thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,15).

ARTICULUS 2
Utrum aliquis actus venereus possit esse sine peccato

ARTICLE 2
Whether no venereal act can be without sin ?

ARTICLE 2
Toute union charnelle est-elle illicite ?

TIẾT 2
Phải chăng mọi sự giao hợp xác thịt đều là bất hợp pháp ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem, dicit enim Augustinus, in I Soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

Objections 1. It would seem that no venereal act can be without sin. For nothing but sin would seem to hinder virtue. Now every venereal act is a great hindrance to virtue. For Augustine says (Soliloq. i, 10): "I consider that nothing so casts down the manly mind from its height as the fondling of a woman, and those bodily contacts." Therefore, seemingly, no venereal act is without sin.

Objections 1. Il semble bien. En effet il n'y a que le péché qui entrave la vertu. Or tout acte sexuel entrave au plus haut point la vertu. S. Augustin écrit: " J'estime qu'il n'y a rien qui fasse tomber l'âme de l'homme de plus haut que les appâts de la femme, et ce contact des corps. " Aucun acte sexuel ne semble donc être sans péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Chỉ có tội ngăn cản nhân đức. Mà mọi hành động nhục dục ngăn cản nhân đức đến cực điểm. Thánh Augustinô (Solid. 1,10) đã viết: "Tôi nghĩ rằng không có cái gì làm cho tâm hồn người đàn ông té nhào xuống từ chỗ cao hơn cho bằng mối của người phụ nữ, và sự tiếp xúc này của các thể xác." Vậy không hành động nhục dục nào mà không có tội.

PRAETEREA, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur in II Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quae in tantum absorbet rationem quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut philosophus dicit, in VII Ethic., et sicut Hieronymus dicit, in illo actu spiritus prophetiae non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

2. Further, any excess that makes one forsake the good of reason is sinful, because virtue is corrupted by "excess" and "deficiency" as stated in Ethic. ii, 2. Now in every venereal act there is excess of pleasure, since it so absorbs the mind, that "it is incompatible with the act of understanding," as the Philosopher observes (Ethic. vii, 11); and as Jerome states, rendered the hearts of the prophets, for the moment, insensible to the spirit of prophecy. Therefore no venereal act can be without sin.

2. Partout où l'on trouve quelque chose d'excessif qui nous éloigne du bien de la raison, il y a là quelque chose de vicieux, puisque la vertu se corrompt par l'excessif et par l'insuffisant, selon Aristote. Mais en tout acte charnel il y a un excès de jouissance, qui absorbe la raison en ce sens qu'il " est impossible de réfléchir à quelque chose à ce moment ". selon Aristote. Et, comme dit S. Jérôme', dans cet acte l'esprit de prophétie ne touchait pas le coeur des prophètes. Aucun acte sexuel ne peut donc être sans péché.

2. Ở đâu người ta gặp cái gì thái quá đưa chúng ta đi xa khỏi sự tốt của trí năng, ở đó có điều xấu xa, bởi vì nhân đức hư hỏng bởi cái thái quá và cái không đủ như Triết gia minh chứng (Eth. 2,2). Và, như thánh Giêrônimô (Epist. 123) nói, trong hành động này tinh thần của sự nói tiên tri không xúc động tâm hồn của các tiên tri. Vậy không hành động nhục dục nào mà không có tội.

PRAETEREA, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum, in libro de nuptiis et Concup. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Further, the cause is more powerful than its effect. Now original sin is transmitted to children by concupiscence, without which no venereal act is possible, as Augustine declares (De Nup. et Concup. i, 24). Therefore no venereal act can be without sin.

3. La cause est plus importante que son effet. Mais le péché originel est transmis chez les enfants par le désir charnel, sans lequel il n'y aurait pas d'acte sexuel, d'après S. Augustin. Il ne peut donc pas y avoir d'acte sexuel sans péché.

3. Nguyên nhân quan trọng hơn hiệu quả của mình. Mà nguyên tội được truyền cho con cháu bởi sự ước muốn nhục dục. Mà không có sự ước muốn nhục dục này thì hăn không có hành động nhục dục như thánh Augustinô chủ trương (De Nupt. et Concupisc. I.2). Vậy không có hành động nhục dục nào mà không có tội.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., satis responsum est haereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum

On the contrary, Augustine says (De Bono Conjug. xxv): "This is a sufficient answer to heretics, if only they will understand that no

En sens contraire, dit S. Augustin: " C'est une réponse suffisante aux hérétiques (à condition qu'ils comprennent) de

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Bono Conjug. 25,40) nói: "Việc nói không có tội trong điều không vi phạm chống bản tính, chống tập tục,

quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra praeceptum. Et loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum, unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminae deiicit animum, non a virtute, sed ab arce, idest perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannae in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduae Annae, et magis Mariae virginis, anteponimus.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et

sin is committed in that which is against neither nature, nor morals, nor a commandment": and he refers to the act of sexual intercourse between the patriarchs of old and their several wives. Therefore not every venereal act is a sin.

I answer that, A sin, in human acts, is that which is against the order of reason. Now the order of reason consists in its ordering everything to its end in a fitting manner. Wherefore it is no sin if one, by the dictate of reason, makes use of certain things in a fitting manner and order for the end to which they are adapted, provided this end be something truly good. Now just as the preservation of the bodily nature of one individual is a true good, so, too, is the preservation of the nature of the human species a very great good. And just as the use of food is directed to the preservation of life in the individual, so is the use of venereal acts directed to the preservation of the whole human race. Hence Augustine says (De Bono Conjug. xvi): "What food is to a man's well being, such is sexual intercourse to the welfare of the whole human race." Wherefore just as the use of food can be without sin, if it be taken in due manner and order, as required for the welfare of the body, so also the use of venereal acts can be without sin, provided they be performed in due manner and order, in keeping with the end of human procreation.

Reply to objection 1. A thing may be a hindrance to virtue in two ways. First, as regards the ordinary degree of virtue, and as to this nothing but sin is an obstacle to virtue. Secondly, as regards the perfect degree of virtue, and as to this virtue may be hindered by that which is not a sin, but a lesser good. In this way sexual intercourse casts down the mind not from virtue, but from the height, i.e. the perfection of virtue. Hence Augustine says (De Bono Conjug. viii): "Just as that was good which Martha did when busy about serving holy men, yet better still that which Mary did in hearing the word of God: so, too, we praise the good of Susanna's conjugal chastity, yet we prefer the good of the widow Anna, and much more that of the Virgin Mary."

Reply to objection 2. As stated above (Q[152], A[2], ad 2; FS, Q[64], A[2]), the mean of virtue depends not on quantity but on conformity with right reason: and consequently the exceeding pleasure attaching to a venereal act directed according to reason, is not opposed to the mean of

dire qu'il n'y a pas de péché en ce qui n'est commis ni contre la nature, ni contre la coutume, ni contre le précepte. " Et il parle de l'acte charnel que les Anciens pratiquaient avec plusieurs épouses. Tout acte sexuel n'est donc pas nécessairement un péché.

Réponse : Le péché dans les actes humains est ce qui s'oppose à l'ordre de la raison. Mais l'ordre de la raison consiste à ordonner convenablement toutes choses à leur fin. C'est pourquoi il n'y a pas de péché à user raisonnablement des choses pour la fin qui est la leur, en respectant la mesure et l'ordre qui conviennent, pourvu que cette fin soit un véritable bien. Or, de même qu'il est vraiment bon de conserver la nature corporelle de l'individu, de même c'est un bien excellent que de conserver la nature de l'espèce humaine. Et de même que la nourriture est ordonnée à la conservation de la vie individuelle, de même l'activité sexuelle est ordonnée à la conservation de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Augustin peut dire: " Ce que la nourriture est pour le salut de l'homme, l'acte charnel l'est pour le salut de l'espèce. " Ainsi, de même que l'alimentation peut être sans péché, lorsqu'elle a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui convient à la santé du corps, de même l'acte sexuel peut être sans aucun péché, lorsqu'il a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui est approprié à la finalité de la génération humaine.

Solutions 1. Un obstacle peut entraver la vertu de deux façons. D'abord quant à l'état commun de la vertu, et alors la vertu n'est entravée que par le péché. Ensuite, quant à l'état parfait de la vertu, et alors la vertu peut être entravée par quelque chose qui n'est pas un péché, mais qui est un moindre bien. C'est ainsi que l'activité sexuelle fait tomber l'âme, non de la vertu, mais du " plus haut ", c'est-à-dire de la perfection de la vertu. Comme dit S. Augustin, " il était bon pour Marthe d'être occupée au service des saints, mais il était meilleur pour Marie d'écouter la parole de Dieu; de même nous louons la vertu de Suzanne dans la chasteté conjugale, mais nous plaçons au-dessus celle de la veuve Anne, et surtout celle de la Vierge Marie ".

2. Comme nous l'avons dit plus haut, le milieu de la vertu ne se mesure pas selon la quantité, mais selon ce qui convient à la droite raison. Et c'est pourquoi l'abondance du plaisir que produit un acte sexuel conforme à l'ordre de la raison n'est pas contraire au milieu de la vertu. De plus, ce

chống giới mệnh, là sự trả lời đầy đủ đối với các kẻ lạc giáo miễn là họ hiểu được." Và thánh nhân nói đến hành động xác thịt mà các người thời cổ thực hiện với nhiều vợ. Vậy mọi hành động nhục dục không phải một cách tất yếu có tội.

TRẢ LỜI : Tội ở trong các hành vi nhân linh là cái gì đối lập với trật tự của trí năng. Mà trật tự của trí năng cốt tại sắp đặt một cách thích hợp mọi sự vật với mục đích của chúng nó. Do đó, không có tội trong việc sử dụng cách hợp lý các sự vật vì mục đích riêng của chúng nó, bằng cách tôn trọng mức độ và trật tự thích hợp, miễn là mục đích này là một sự tốt đích thực. Mà cũng như việc bảo tồn bản tính hữu hình của cá thể là điều tốt đích thực, cũng vậy, sự bảo tồn bản tính của nhân loại là điều tốt tuyệt hảo, và cũng như đồ ăn được sắp đặt để bảo tồn sự sống cá thể, cũng vậy, sự hoạt động tính dục được sắp đặt để bảo tồn toàn thể nhân loại. Do đó, thánh Augustinô (Ibid) có thể nói: "Đồ ăn đối với sự sống con người thể nào, hành động tính dục đối với sự an toàn của nhân loại như vậy." Do đó, cũng như sự ăn uống không có tội khi nó thực hiện theo mức độ và trật tự phải có, tùy theo cái gì thích hợp với sức khỏe của thân thể, cũng vậy, hành động tính dục có thể thực hiện mà không có tội nào, khi nó xuất hiện theo mức độ và trật tự cần thiết, tùy theo điều được thích nghi với mục đích tính của sự sinh sản nhân loại.

GIẢI ĐÁP 1. Một sự trở ngại cản trở nhân đức theo hai thể cách. Trước hết, theo tình trạng chung của nhân đức, và trong trường hợp này nhân đức chỉ bị ngăn cản bởi tội. Thứ đến, về tình trạng hoàn hảo của nhân đức, và trong trường hợp này, nhân đức chỉ bị ngăn cản bởi cái gì không phải là tội, nhưng bởi sự tốt kém. Chính như vậy mà sự hoạt động tính dục làm cho linh hồn sa ngã, không phải từ nhân đức, nhưng mà từ trên cao hơn, nghĩa là từ sự hoàn hảo của nhân đức. Như thánh Augustinô (Ibid.) nói: "Việc lo lắng phục vụ cho các thánh là điều tốt đối với bà Martha, nhưng việc lắng nghe lời Thiên Chúa là điều tốt hơn đối với bà Maria; cũng vậy, chúng ta ca ngợi nhân đức của bà Suzanan trong sự trinh khiết vợ chồng, nhưng chúng ta đặt lên trên sự trinh khiết của bà góa Anna, và nhất là sự trinh khiết của Đức Bà Maria trọn đời Đồng trinh.

2. Như chúng ta đã nói ở trước (Q.152, a.2), điểm trung dung của nhân đức không được đo lường tùy theo lượng, nhưng tùy theo cái gì thích hợp với trí năng ngay thẳng. Và do đó, sự dồi dào vui thú được gây nên bởi hành động tính dục phù hợp với trật tự của trí năng không trái ngược với điểm trung dung của

praeterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII de Civ. Dei.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, quod ex concupiscentia carnis, quae regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato. Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid poenale a peccato primo derivatum.

virtue. Moreover, virtue is not concerned with the amount of pleasure experienced by the external sense, as this depends on the disposition of the body; what matters is how much the interior appetite is affected by that pleasure. Nor does it follow that the act in question is contrary to virtue, from the fact that the free act of reason in considering spiritual things is incompatible with the aforesaid pleasure. For it is not contrary to virtue, if the act of reason be sometimes interrupted for something that is done in accordance with reason, else it would be against virtue for a person to set himself to sleep. That venereal concupiscence and pleasure are not subject to the command and moderation of reason, is due to the punishment of the first sin, inasmuch as the reason, for rebelling against God, deserved that its body should rebel against it, as Augustine says (De Civ. Dei xiii, 13).

Reply to objection 3. As Augustine says (De Civ. Dei xiii, 13), "the child, shackled with original sin, is born of fleshly concupiscence (which is not imputed as sin to the regenerate) as of a daughter of sin." Hence it does not follow that the act in question is a sin, but that it contains something penal resulting from the first sin.

n'est pas la quantité de plaisir qu'éprouve le sens extérieur et qui résulte de la disposition du corps, qui importe à la vertu, mais la disposition où se trouve l'appétit intérieur par rapport à ce plaisir. Que la raison ne puisse émettre un acte libre et s'élever à la considération des choses spirituelles au moment où ce plaisir est éprouvé ne signifie pas que cet acte soit contraire à la vertu. Car il n'est pas contraire à la vertu que l'acte de la raison soit parfois interrompu par une chose qu'il est raisonnable de faire; autrement, se livrer au sommeil serait contraire à la vertu. Que la convoitise et la jouissance sexuelles ne soient pas soumises à l'empire et à la modération de la raison, cela provient de la peine du premier péché. En effet la raison rebelle à Dieu a mérité d'éprouver la rébellion de sa chair, comme le montre S. Augustin.

3. Comme dit S. Augustin dans le même passage: " De la convoitise de la chair, fille du péché, mais qui n'est pas imputée à péché aux régénérés, l'enfant naît soumis au péché originel. " Il ne s'ensuit pas que cet acte soit un péché, mais que dans cet acte se trouve une peine qui dérive du premier péché.

nhân đức. Hơn nữa, không phải lượng vui thú mà giác quan bên ngoài cảm thấy và phát xuất từ sự sắp đặt của thân thể, quan trọng với nhân đức; nhưng sự sắp đặt mà sự ước muốn bên trong xuất hiện đối với sự vui thú này. Việc trí năng không thể thực hiện một hành động do ý chí và nâng mình lên cao suy ngắm các sự vật thiêng liêng trong giây phút sự vui thú này được cảm thấy, không biểu thị hành động này trái ngược với nhân đức bởi vì hành động của trí năng đôi khi bị gián đoạn bởi điều người ta có lý do thi hành, thì không trái ngược với nhân đức; nếu cách khác, việc ngủ hẳn trái ngược với nhân đức. Còn việc ham muốn và thưởng thức tính dục không phục tùng sự thống trị và sự điều hòa của trí năng, điều đó phát xuất do hình phạt của tội đầu tiên. Quả thế, trí năng phản loạn chống Thiên Chúa đã đáng cảm thấy sự phản loạn trong xác thịt của mình như thánh Augustinô minh chứng (De Civ. Dei 13,13).

3. Như thánh Augustinô đã nói cũng ở đoạn văn đó: Do sự ham muốn xác thịt, con cái sinh ra mắc nguyên tội; nhưng sự ham muốn này không qui tộc cho các kẻ được tái sinh dường như nó là con của tội; cho nên hành động sinh ra không phải là tội: nhưng trong hành động đó có cái gì là hình phạt phát xuất từ tội đầu tiên.

ARTICULUS 3
Utrum luxuria quae est circa actus venereos, possit esse aliquod peccatum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod luxuria quae est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per philosophum, in libro de Generat. Animal. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

PRAETEREA, quilibet potest licite uti ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum. Et ita luxuria non erit peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriae nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

SED CONTRA est quod causa est potior effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud apostoli, Ephes. V, nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

ARTICLE 3
Whether the lust that is about venereal acts can be a sin ?

Objections 1. It would seem that lust about venereal acts cannot be a sin. For the venereal act consists in the emission of semen which is the surplus from food, according to the Philosopher (De Gener. Anim. i, 18). But there is no sin attaching to the emission of other superfluities. Therefore neither can there be any sin in venereal acts.

2. Further, everyone can lawfully make what use he pleases of what is his. But in the venereal act a man uses only what is his own, except perhaps in adultery or rape. Therefore there can be no sin in venereal acts, and consequently lust is no sin.

3. Further, every sin has an opposite vice. But, seemingly, no vice is opposed to lust. Therefore lust is not a sin.

On the contrary, The cause is more powerful than its effect. Now wine is forbidden on account of lust, according to the saying of the Apostle (Eph. 5:18), "Be not drunk with wine wherein is lust [Douay: 'luxury']." Therefore lust is

ARTICLE 3
La luxure est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, par l'acte sexuel est émis le sperme, qui est un " excédent provenant de la nourriture ", d'après Aristote. Mais l'éjection des autres excédents ne constitue pas un péché. Il ne peut donc pas non plus y avoir de péché dans l'acte sexuel.

2. On peut se servir licitement, comme il nous plaît, de ce qui nous appartient. Mais dans l'acte charnel l'homme ne se sert que de ce qui lui appartient, sauf peut-être dans l'adultère et dans le rapt. Il ne peut donc y avoir de péché dans l'acte sexuel. Ainsi la luxure ne sera pas un péché.

3. Un péché a toujours un vice opposé. Or on ne voit aucun vice qui soit opposé à la luxure. La luxure n'est donc pas un péché.

En sens contraire, la cause est plus forte que son effet. Or le vin est interdit à cause de la luxure, selon S. Paul (Ep 5, 18) . " Ne vous enivrez pas de vin: on y trouve la luxure. " La luxure est donc interdite.

TIẾT 3
Sự dâm dục là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dâm dục không phải là trọng tội. Do hành động tính dục có sự xuất tinh dịch là cái dư thừa phát xuất từ đồ ăn như Triết gia đã trình bày (De Gen. Anim. 18). Mà sự xuất các chất dư thừa khác không tạo nên tội. Vậy cũng không có tội trong hành động tính dục.

2. Người ta một cách hợp pháp có thể như ý muốn sử dụng cái gì thuộc về chúng ta. Mà trong hành động tính dục, con người chỉ sử dụng cái gì thuộc về mình, trừ phi có lẽ trong sự ngoại tình và sự cưỡng dâm. Vậy không có tội trong hành động tính dục. Như vậy sự dâm dục không phải là tội.

3. Tội luôn luôn có tật xấu đối lập; mà người ta không trông thấy tật xấu nào đối lập với sự dâm dục. Vậy sự dâm dục không phải là tội.

TRÁI LẠI, Nguyên nhân mạnh hơn hiệu quả của mình. Mà rượu bị cấm đoán vì sự dâm dục, theo thánh Phaolô (Ep 5,18): "Đừng say sưa rượu chè: người ta gặp ở đó sự dâm dục." Vậy sự dâm dục bị cấm đoán.

PRAETEREA, Galat. V, enumeratur inter opera carnis.

RESPONDEO dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus, in eodem libro, dicit, semen est superfluum quo indigetur, dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivae, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativae. Sed aliae superfluitates humani corporis sunt quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quae taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, contra luxuriam loquens, empti estis pretio magno. Glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit domino, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit, in libro de decem chordis, dominus, qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non suam, hoc praecepit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse coepisti.

AD TERTIUM dicendum quod oppositum luxuriae non contingit in multis, eo quod homines magis sint proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS 4
Utrum luxuria sit vitium capitale

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod luxuria non sit

forbidden.

Further, it is numbered among the works of the flesh: Gal. 5:19 [Douay: 'luxury'].

I answer that, The more necessary a thing is, the more it behooves one to observe the order of reason in its regard; wherefore the more sinful it becomes if the order of reason be forsaken. Now the use of venereal acts, as stated in the foregoing Article, is most necessary for the common good, namely the preservation of the human race. Wherefore there is the greatest necessity for observing the order of reason in this matter: so that if anything be done in this connection against the dictate of reason's ordering, it will be a sin. Now lust consists essentially in exceeding the order and mode of reason in the matter of venereal acts. Wherefore without any doubt lust is a sin.

Reply to objection 1. As the Philosopher says in the same book (De Gener. Anim. i, 18), "the semen is a surplus that is needed." For it is said to be superfluous, because it is the residue from the action of the nutritive power, yet it is needed for the work of the generative power. But the other superfluities of the human body are such as not to be needed, so that it matters not how they are emitted, provided one observe the decencies of social life. It is different with the emission of semen, which should be accomplished in a manner befitting the end for which it is needed.

Reply to objection 2. As the Apostle says (1 Cor. 6:20) in speaking against lust, "You are bought with a great price: glorify and bear God in your body." Wherefore by inordinately using the body through lust a man wrongs God Who is the Supreme Lord of our body. Hence Augustine says (De Decem. Chord. 10: "God Who thus governs His servants for their good, not for His, made this order and commandment, lest unlawful pleasures should destroy His temple which thou hast begun to be."

Reply to objection 3. The opposite of lust is not found in many, since men are more inclined to pleasure. Yet the contrary vice is comprised under insensibility, and occurs in one who has such a dislike for sexual intercourse as not to pay the marriage debt.

ARTICLE 4
Whether lust is a capital vice ?

Objections 1. It seems that lust is not a capital vice. For lust is

2. S. Paul (Ga 5, 19) la cite parmi les oeuvres de la chair.

Réponse : Plus une chose est nécessaire, plus aussi il faut que l'ordre de la raison soit observé à son sujet. Par conséquent il y a davantage de vice, si l'ordre de la raison est oublié. Or l'acte sexuel, nous l'avons dit, est extrêmement nécessaire au bien général qu'est la conservation du genre humain. C'est pourquoi l'ordre de la raison doit être tout spécialement respecté en ce qui le concerne. Et par conséquent, si l'on accomplit cet acte en dehors de ce que prévoit l'ordre de la raison, on tombera dans le vice. Mais la luxure concerne par définition ce qui viole l'ordre et la mesure de la raison dans le domaine sexuel. La luxure est donc sans aucun doute un péché.

Solutions 1. Aristote dit que " le sperme est un excédent dont on a besoin "; on l'appelle en effet excédent parce qu'il est un résidu de l'opération de la fonction nutritive, et cependant on en a besoin pour l'oeuvre générative. Sans doute y a-t-il d'autres excédents du corps humain dont on n'a pas besoin. Aussi la manière dont ils sont rejetés n'a-t-elle pas d'importance, pourvu que la décence de la vie en commun soit sauve. Mais il n'en est pas de même de l'émission du sperme, qui doit se faire ainsi qu'il convient à la fin pour laquelle on en a besoin.

2. S'élevant contre la luxure, S. Paul déclare (1 Co 6, 20): " Vous avez été bel et bien achetés! Glorifiez donc Dieu dans vos corps. " Donc, du fait qu'on use de son corps de façon désordonnée par la luxure, on insulte le Seigneur qui est le premier maître de notre corps. C'est pourquoi S. Augustin, a pu dire: " Le Seigneur qui gouverne ses serviteurs pour leur avantage, non pour le sien, a ordonné de ne pas détruire par les tentations et les voluptés illicites le temple que tu as commencé d'être."

3. Ce qui est opposé à la luxure n'atteint pas grand monde, car les hommes sont davantage portés aux jouissances. Cependant le vice opposé fait partie de l'insensibilité. Ce vice se trouve chez celui qui déteste tellement s'unir à la femme qu'il en vient même à ne pas accomplir le devoir conjugal.

ARTICLE 4
La luxure est-elle un vice capital ?

Objections 1. Il apparaît que non. En effet, la luxure paraît être la

2. Và thánh Phaolô (Gl 5,19) kể sự dâm dục trong các công việc của xác thịt.

TRẢ LỜI : Một sự vật càng cần thiết, trật tự của trí năng cần được tuân giữ về vấn đề của nó. Do đó, có tật xấu, nếu trật tự trí năng bị quên đi. Mà hành động tính dục, chúng ta đã nói điều đó (a.2), là tột bậc cần thiết cho sự tốt chung, tức là cho sự bảo tồn nhân loại. Do đó, trật tự của trí năng một cách hoàn toàn đặc biệt phải được tôn trọng trong cái gì liên hệ với điều đó. Bởi đó cho nên, nếu người ta hoàn thành hành động này ngoài điều đã được trật tự của trí năng trông thấy trước, người ta rơi vào tật xấu. Mà sự dâm dục theo lời định nghĩa liên hệ với cái gì vi phạm trật tự và mức độ của trí năng trong lĩnh vực tính dục. Vậy sự dâm dục nhất định có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia (De Gen. Anim. 18) nói tinh dịch là cái dư thừa mà người ta cần đến, người ta gọi nó là cái dư thừa bởi vì nó là cái còn lại của hành động dinh dưỡng, và người ta vẫn cần đến nó cho công việc sinh sản. Nhất định có những cái dư thừa khác trong thân thể nhân loại mà người ta không cần đến. Như vậy, thể cách mà chúng nó được bài tiết, không có quan trọng gì, miễn là sự đứng đắn trong đời sống công cộng được đảm bảo. Nhưng không phải như vậy đối với sự xuất tinh dịch, vì việc này phải thực hiện như thích hợp với mục đích mà người ta cần đến nó.

2. Nâng mình lên cao chống sự dâm dục, thánh Phaolô tuyên bố (1Cr 6,20): "Anh em đã được mua chuộc, giá cả hẳn hoi! Vậy anh em hãy tôn vinh Thiên Chúa nơi thân mình anh em!" Vậy, do việc người ta sử dụng thân xác của mình một cách mất trật tự do sự dâm dục, người ta lăng mạ Thiên Chúa là chủ thứ nhất của thân thể chúng ta; do đó, thánh Augustinô đã có thể nói (Serm. ad Pop. 9,10): "Thiên Chúa thống trị các tôi tớ của Ngài vì ích lợi của họ, chứ không phải vì lợi ích cho Ngài đã ra lệnh không được phá hủy do các sự cám dỗ và các sự khoái lạc bất hợp pháp, ngôi đền thờ mà ngươi đã bắt đầu trở nên."

3. Điều đối lập với sự dâm dục không đạt được phần lớn nhân loại, bởi vì nhân loại bị lôi kéo đến các sự thưởng thức. Tuy nhiên, tật xấu đối lập là một phần của sự vô tình. Tật xấu này gặp ở nơi kẻ ghét sự giao hợp với người đàn bà đến nỗi họ không hoàn thành bản phận vợ chồng.

TIẾT 4
Sự dâm dục là tật xấu hàng đầu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Sự dâm dục xem ra cũng là

vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiae, ut patet per Glossam, Ephes. V. Sed immunditia est filia gulae, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. SED CONTRA rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

PRAETEREA, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. IV, qui, desperantes, seipsos tradiderunt impudicitiae. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimmo ponitur filia acediae, ut supra habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod immunditia, secundum quosdam, quae ponitur filia gulae, est quaedam immunditia corporalis, ut supra dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriae, non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum, et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

AD TERTIUM dicendum quod a delectationibus luxuriae praecipue aliqui abstinent propter spem futurae gloriae, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens, non

apparently the same as "uncleanness," according to a gloss on Eph. 5:3 (Cf. 2 Cor. 12:21). But uncleanness is a daughter of gluttony, according to Gregory (Moral. xxxi, 45). Therefore lust is not a capital vice.

2. Further, Isidore says (De Summo Bono ii, 39) that "as pride of mind leads to the depravity of lust, so does humility of mind safeguard the chastity of the flesh." Now it is seemingly contrary to the nature of a capital vice to arise from another vice. Therefore lust is not a capital vice.

3. Further, lust is caused by despair, according to Eph. 4:19, "Who despairing, have given themselves up to lasciviousness." But despair is not a capital vice; indeed, it is accounted a daughter of sloth, as stated above (Q[35], A[4], ad 2). Much less, therefore, is lust a capital vice.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) places lust among the capital vices.

I answer that, As stated above (Q[148], A[5]; FS, Q[84], AA[3],4), a capital vice is one that has a very desirable end, so that through desire for that end, a man proceeds to commit many sins, all of which are said to arise from that vice as from a principal vice. Now the end of lust is venereal pleasure, which is very great. Wherefore this pleasure is very desirable as regards the sensitive appetite, both on account of the intensity of the pleasure, and because such like concupiscence is connatural to man. Therefore it is evident that lust is a capital vice.

Reply to objection 1. As stated above (Q[148], A[6]), according to some, the uncleanness which is reckoned a daughter of gluttony is a certain uncleanness of the body, and thus the objection is not to the point. If, however, it denote the uncleanness of lust, we must reply that it is caused by gluttony materially-in so far as gluttony provides the bodily matter of lust-and not under the aspect of final cause, in which respect chiefly the capital vices are said to be the cause of others.

Reply to objection 2. As stated above (Q[132], A[4], ad 1), when we were treating of vainglory, pride is accounted the common mother of all sins, so that even the capital vices originate therefrom.

Reply to objection 3. Certain persons refrain from lustful pleasures chiefly through hope of the glory to come, which hope is removed by despair, so that the latter is a cause of lust, as

même chose que l'impureté, si l'on en croit la Glose sur Éphésiens (5, 3). Mais l'impureté est fille de la gourmandise, comme le montre S. Grégoire. Donc la luxure n'est pas un vice capital.

2. D'après Isidore: " De même que par l'orgueil de l'esprit on tombe dans la prostitution de la débauche, de même par l'humilité de l'esprit on sauve la chasteté de son corps. " Mais il est contraire à la définition du vice capital de naître d'un autre vice. La luxure n'est donc pas un vice capital.

3. La luxure est causée par le désespoir, si l'on en croit S. Paul (Ep 4, 19): " Par désespoir ils se sont livrés à la débauche. " Mais le désespoir n'est pas un vice capital; bien plus, c'est une fille de l'acédie, on l'a vu. A plus forte raison la luxure n'est-elle pas un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire place la luxure parmi les vices capitaux.

Réponse : Nous l'avons montré, le vice capital est celui qui se propose un but très désirable, au point que ce désir conduit l'homme à commettre beaucoup d'autres péchés qui, tous, naissent de ce vice comme d'un vice primordial. Or la fin de la luxure est la délectation sexuelle, qui est la plus intense. C'est pourquoi cette délectation est souverainement désirable pour l'appétit sensible, tant à cause de la véhémence du plaisir qu'à cause du caractère connaturel de cette convoitise. Il est donc évident que la luxure est un vice capital.

Solutions 1. Selon certains auteurs, l'impureté, que l'on range parmi les filles de la gourmandise, est une certaine malpropreté corporelle, nous l'avons dit plus haut. L'objection est donc étrangère au sujet. Mais si on l'entend comme l'impureté de la luxure, alors il faut dire qu'elle a pour cause matérielle la gourmandise, en ce sens que la gourmandise fournit la matière corporelle à la luxure; mais il ne s'agit pas ici de la cause finale, selon laquelle on indique principalement l'origine des autres vices à partir des vices capitaux.

2. Comme on l'a dit plus haut en traitant de la vaine gloire, on tient l'orgueil pour la mère commune de tous les péchés. C'est pourquoi les vices capitaux naissent eux-mêmes de l'orgueil.

3. Il est des hommes qui s'abstiennent des plaisirs luxurieux principalement à cause de l'espérance de la gloire future, que le désespoir nous enlève. C'est ainsi que le désespoir cause la

một với sự không trong sạch, nếu người ta tin về điều ấy trong sách Chú giải về tín hữu Êphêsô (5,3). Mà sự không trong sạch là con của sự ham ăn như thánh Grêgôriô đã minh chứng (Moral. 31,45). Vậy sự dâm dục không phải là tật xấu hàng đầu.

2. Theo thánh Isiđôrô (Sent. Il,39): "Cũng như do tính kiêu ngạo trong tinh thần mà người ta sa ngã vào đĩ điếm dâm ô, cũng vậy, do nhân đức khiêm nhượng trong tinh thần, người ta cứu vãn sự trinh khiết cho thân thể." Mà việc phát sinh bởi một tật xấu khác thì trái ngược với lời định nghĩa của tật xấu hàng đầu.

3. Sự dâm dục được gây nên bởi sự thất vọng nếu người ta tìm điều đó ở nơi thánh Phaolô (Ep 4,19): "Bởi sự thất vọng, họ sống buông tuồng, làm mọi sự ô uế." Mà sự thất vọng không phải là tật xấu hàng đầu. Hơn nữa, đó là con của sự lười biếng như người ta đã trông thấy (Q.35, a.4, sol.2). Phương chi sự dâm dục không phải là tật xấu hàng đầu.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) đặt sự dâm dục trong các tật xấu hàng đầu.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã minh chứng (Q.148, a.5), tật xấu hàng đầu là tật xấu để xướng một mục đích rất đáng ước muốn đến nỗi sự ước muốn này dẫn đưa con người phạm nhiều tội khác, và mọi tội khác này phát sinh bởi tật xấu này như bởi một tật xấu nguyên thủy. Mà mục đích của sự dâm dục là sự khoái lạc tính dục, là sự khoái lạc mãnh liệt nhất. Do đó, sự khoái lạc này, một cách tối đa đáng ước muốn đối với giác dục vừa vì sự mãnh liệt của sự vui thú vừa vì đặc tính đồng nhiên của sự ham muốn này. Vậy rõ ràng sự dâm dục là một tật xấu hàng đầu.

GIẢI ĐÁP 1. Theo một số tác giả, sự không trong sạch được sắp đặt vào số các con cái của sự ham ăn, là một sự dơ bẩn trong thân thể, như chúng ta đã nói ở trước (Q.148, a.6). Vậy vấn nạn này ở ngoài vấn đề. Còn nếu người ta hiểu nó là sự ô uế của sự dâm dục, trong trường hợp này, người ta phải nói nó có nguyên nhân chất thể là sự ham ăn, theo ý nghĩa này là sự ham ăn đem lại chất thể hữu hình cho sự dâm dục; song người ta không đề cập ở đây đến nguyên nhân mục đích mà do đó người ta một cách chủ yếu biểu thị nguồn gốc các tật xấu khác từ các tật xấu hàng đầu.

2. Như người ta đã nói ở trước khi thảo luận về sự hư danh, người ta chủ trương tính kiêu ngạo là người mẹ chung cho mọi tội. Do đó, các tật xấu hàng đầu cũng phát xuất từ tính kiêu ngạo.

3. Có những con người kiêng cữ các sự vui thú dâm dục một cách chủ yếu vì hy vọng vinh phúc tương lai; mà sự thất vọng cất mất khỏi chúng ta. Chính như vậy mà sự thất vọng tạo nên sự dâm dục bằng cách lấy đi mất

sicut per se causa, quod videtur requiri ad vitia capitalia.

removing an obstacle thereto, not as its direct cause; whereas this is seemingly necessary for a capital vice.

luxure, en supprimant le motif qui empêche celle-ci, mais il n'en est pas une cause directe, ce qui semble requis pour un vice soit capital.

cái lý do, ngăn cản sự dâm dục; nhưng đó không phải là nguyên nhân trực tiếp, điều đó cần thiết đối với một tật xấu hàng đầu.

ARTICULUS 5
Utrum inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae caecitas mentis

ARTICLE 5
Whether the daughters of lust are fittingly described ?

ARTICLE 5
Les filles de la luxure

TIẾT 5
Con cái của sự dâm dục

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri. Quia caecitas mentis et inconsideratio et praecipitatio pertinent ad imprudentiam, quae invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

Objections 1. It would seem that the daughters of lust are unfittingly reckoned to be "blindness of mind, thoughtlessness, inconstancy, rashness, self-love, hatred of God, love of this world and abhorrence or despair of a future world." For mental blindness, thoughtlessness and rashness pertain to imprudence, which is to be found in every sin, even as prudence is in every virtue. Therefore they should not be reckoned especially as daughters of lust.

Objections 1. Il semble qu'il ne soit pas exact d'indiquer, comme filles de la luxure, " l'aveuglement de l'esprit, l'irréflexion, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente, l'horreur ou le désespoir de la vie future ". En effet, l'aveuglement de l'esprit, l'irréflexion et la précipitation appartiennent à l'imprudence, qui se retrouve en tout péché, de même que la prudence se retrouve en toute vertu. On ne doit donc pas les tenir pour des filles ou espèces de la luxure.

VẤN NẠN 1. Xem ra việc kể ra các con cái của sự dâm dục sau đây không được đầy đủ: sự tăm tối tinh thần, sự không suy nghĩ, sự hấp tấp, sự hay thay đổi, lòng tự ái, sự ghét Thiên Chúa, sự bám dính đời sống hiện tại, sự ghê tởm hoặc sự thất vọng về đời sống tương lai. 1. Sự tăm tối tinh thần, sự không suy nghĩ là sự hấp tấp quy về sự bất khôn gặp thấy ở nơi mọi tội, cũng như nhân đức trí thuật gặp thấy ở nơi mọi nhân đức. Vậy người ta không nên coi chúng nó là những con cái hay là các loại của sự dâm dục.

PRAETEREA, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae. Ergo inconstantia non est filia luxuriae.

2. Further, constancy is reckoned a part of fortitude, as stated above (Q[128], ad 6; Q[137], A[3]). But lust is contrary, not to fortitude but to temperance. Therefore inconstancy is not a daughter of lust.

2. La constance est considérée comme une partie de la force, on l'a vu. Or la luxure ne s'oppose pas à la force, mais à la tempérance. L'inconstance n'est donc pas une fille de la luxure.

2. Sự bền vững được coi là một phần của nhân đức sức mạnh như người ta đã trông thấy (Q.128, a.1, sol.6). Mà sự dâm dục không đối lập với nhân đức sức mạnh, nhưng với nhân đức tiết độ. Vậy sự hay thay đổi không phải là con của sự dâm dục.

PRAETEREA, amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriae.

3. Further, "Self-love extending to the contempt of God" is the origin of every sin, as Augustine says (De Civ. Dei xiv, 28). Therefore it should not be accounted a daughter of lust.

3. " L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu " est le principe de tout péché, pour S. Augustin. On ne doit donc pas le tenir pour une fille de la luxure.

3. Lòng tự ái đến nỗi khinh dể Thiên Chúa là nguyên lý của mọi tội như thánh Augustinô (De Civ. Dei 28,41) chủ trương. Vậy người ta không nên coi lòng tự ái là con của sự dâm dục.

PRAETEREA, Isidorus ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. Ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua.

4. Further, Isidore mentions four, namely, "obscene," "scurrilous," "wanton" and "foolish talking." There the aforesaid enumeration would seem to be superfluous.

4. Isidore énumère quatre filles de la luxure " les paroles obscènes, la bouffonnerie, les facéties, les sottises ". L'énumération précédente paraît donc surabondante.

4. Thánh Isiđôrô (Quaest. in Vet. Test. Dt 7,1) kể ra bốn đứa con của sự dâm dục: các lời nói tục tĩu, trò hề, các sự bông lơn, các sự lố bịch. Vậy sự kể ra trước xem ra quá dồi dào.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

On the contrary, stands the authority of Gregory (Moral. xxxi, 45).

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của thánh Grêgôriô (Moral. 31,45).

RESPONDEO dicendum quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde

I answer that, When the lower powers are strongly moved towards their objects, the result is that the higher powers are hindered and disordered in their acts. Now the effect of the vice of lust is that the lower appetite, namely the concupiscible, is most vehemently intent on its object, to wit, the object of pleasure, on account of the vehemence of the pleasure. Consequently the higher powers, namely the reason and the will, are most grievously disordered by lust. Now the reason has four acts in matters of action. First there is simple understanding, which apprehends some end as good, and this act is hindered by lust, according to Dan. 13:56, "Beauty hath deceived thee, and lust hath perverted thy heart." In this respect we have "blindness of mind." The second act is counsel about what is to be done for the sake of the end: and this is also hindered by the concupiscence of lust. Hence Terence says

Réponse : Quand les puissances inférieures sont vivement touchées par leurs objets, le résultat est que les facultés supérieures s'en trouvent empêchées et désorganisées dans leur activité. Mais par le vice de luxure tout particulièrement, l'appétit inférieur, le concupiscible, se tourne violemment vers son objet, c'est-à-dire le délectable, à cause de la violence de la passion et du plaisir. Il en résulte que par la luxure les facultés supérieures, la raison et la volonté, sont désorganisées au plus haut point. Il y a, dans l'agir humain, quatre actes de la raison: 1° La " simple intelligence " qui appréhende une fin comme bonne. Cet acte est entravé par la luxure. On peut lire en Daniel (13, 56): " La beauté t'a égaré, le désir a perverti ton coeur. " C'est l'aveuglement de l'esprit. 2° Le deuxième acte est la délibération sur ce qu'il faut faire pour atteindre la fin. Là encore la

TRẢ LỜI : Khi các năng lực hạ tầng bị xúc động mãnh liệt bởi các đối tượng của mình, kết quả là các năng lực thượng tầng do đó bị ngăn cản và mất tổ chức trong các hoạt động của mình. Mà do tật xấu dâm dục, một cách đặc biệt, hoàn toàn thị dục hạ tầng, tức là tham dục, hướng đến một cách mãnh liệt với đối tượng của mình, tức là cái vui thú, vì sự dữ dội của sự kích tình và của sự vui thú. Do đó mà vì sự dâm dục, các năng lực thượng tầng, trí năng và ý chí bị mất trật tự tới mức tối đa. Trong hành động của nhân loại, có bốn hành động của trí năng: thứ nhất, sự hiểu biết đơn giản lĩnh hội mục đích là điều tốt; hành động này bị ngăn trở bởi sự dâm dục. Người ta đọc thấy trong sách tiên tri Đanien (13,56): "Sắc đẹp đã làm cho ngươi lầm đường lạc lối, sự ước muốn đã làm bại hoại tâm hồn ngươi." Đó là sự tăm tối tinh thần. Thứ đến, hành động thứ hai là sự xét đoán về điều phải làm để đạt mục đích, ở đó, sự ham muốn dâm dục còn dựng lên một chướng ngại vật. Như Têrendiô (UEunusque, l-l) nói điều đó về tình

Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, haec verba una falsa lacrimula restringet. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species.

AD SECUNDUM dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, ut supra dictum est. Et ideo inconstantia quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee IV, fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor. Et Vegetius dicit, in libro de re militari, quod minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita. Nec

(Eunuch., act 1, sc. 1), speaking of lecherous love: "This thing admits of neither counsel nor moderation, thou canst not control it by counseling." In this respect there is "rashness," which denotes absence of counsel, as stated above (Q[53], A[3]). The third act is judgment about the things to be done, and this again is hindered by lust. For it is said of the lustful old men (Dan. 13:9): "They perverted their own mind ... that they might not ... remember just judgments." In this respect there is "thoughtlessness." The fourth act is the reason's command about the thing to be done, and this also is impeded by lust, in so far as through being carried away by concupiscence, a man is hindered from doing what his reason ordered to be done. [To this "inconstancy" must be referred.] Hence Terence says (Eunuch., act 1, sc. 1) of a man who declared that he would leave his mistress: "One little false tear will undo those words." On the part of the will there results a twofold inordinate act. One is the desire for the end, to which we refer "self-love," which regards the pleasure which a man desires inordinately, while on the other hand there is "hatred of God," by reason of His forbidding the desired pleasure. The other act is the desire for the things directed to the end. With regard to this there is "love of this world," whose pleasures a man desires to enjoy, while on the other hand there is "despair of a future world," because through being held back by carnal pleasures he cares not to obtain spiritual pleasures, since they are distasteful to him.

Reply to objection 1. According to the Philosopher (Ethic. vi, 5), intemperance is the chief corruptive of prudence: wherefore the vices opposed to prudence arise chiefly from lust, which is the principal species of intemperance.

Reply to objection 2. The constancy which is a part of fortitude regards hardships and objects of fear; but constancy in refraining from pleasures pertains to continence which is a part of temperance, as stated above (Q[143]). Hence the inconstancy which is opposed thereto is to be reckoned a daughter of lust. Nevertheless even the first named inconstancy arises from lust, inasmuch as the latter enfeebles a man's heart and renders it effeminate, according to Osee 4:11, "Fornication and wine and drunkenness take away the heart [Douay: 'understanding']." Vegetius, too, says (De Re Milit. iii) that "the less a man knows of the pleasures of life, the less he fears death." Nor is there any need, as we

convoitise de la luxure dresse un obstacle. Comme le dit Térence, parlant de l'amour sensuel: " Cette convoitise, admet ni délibération ni mesure; tu ne peux la maîtriser par la réflexion. " A cela correspond " la précipitation " qui implique la suppression du conseil, on l'a vu. 3° Le troisième acte est le jugement porté sur ce qu'il faut faire. Lui aussi est empêché par la luxure. Daniel (13, 9) dit des vieillards luxurieux " Ils en perdirent le sens, oubliant les justes jugements. " Voilà l'" irréflexion ". 4° Le quatrième acte est le précepte d'agir, venant de la raison. Nouvel obstacle posé par la luxure, car l'assaut de la convoitise empêche l'homme d'accomplir ce qu'il a décidé de faire. Aussi Térence dit-il à propos de celui qui se disait sur le point de quitter une maîtresse: " Belles paroles, qui ne tiendront pas devant une petite larme hypocrite. " Du côté de la volonté, le désordre s'introduit dans deux actes. L'un est l'appétit de la fin. De ce point de vue, on cite " l'amour de soi ", pour autant qu'il s'élance vers le plaisir de façon tout à fait désordonnée, et par opposition on cite " la haine de Dieu ", pour autant que Dieu interdit le plaisir trop avidement désiré. - L'autre est l'appétit de ce qui conduit à la fin. De ce point de vue, on cite " l'attachement à la vie présente " en laquelle on veut jouir de la volupté, et, pas opposition, on cite " le désespoir de la vie future " car celui qui est trop retenu par les désirs charnel ne cherche pas à parvenir aux joies spirituelles mais les prend en dégoût.

Solutions 1. Aristote dit que l'intempérance corrompt au plus haut point la prudence. C'est pourquoi les vices opposés à la prudence naissent surtout de la luxure, qui est la principale espèce d'intempérance.

2. La constance dans les choses difficiles et redoutables est donnée comme une partie de la force. Mais manifester de la constance dans l'abstention des plaisirs appartient à la continence, qui est une partie de la tempérance. C'est pourquoi l'inconstance qui lui est opposée se présente comme une fille de la luxure. Cependant la première inconstance est également causée par la luxure, qui amollit le coeur de l'homme et le rend efféminé. Selon Osée (4, 11): " La fornication, le vin et l'ivresse étouffent le coeur. " Végèce dit: " Celui-là craint moins la mort, qui a connu moins de plaisirs dans sa vie. " Il n'est pas

yêu nhục dục: “Sự ham muốn này không chấp nhận sự xét đoán, cũng không chấp nhận mức độ, ngươi không thể chế ngự nó bằng sự suy nghĩ.” Điều đó có sự hấp tấp tương ứng, mà sự hấp tấp bao hàm sự vứt bỏ việc xét đoán như người ta đã trông thấy (Q.53, a.3). Thứ ba, hành động thứ ba là phán đoán về điều phải làm. Chính nó cũng bị ngăn cản bởi sự dâm dục. Tiên tri Đanien (13,9) đã nói về các ông già lão dâm dục: “Họ đã mất sự hiểu biết, quên các sự phân xử công bình.” Đó là sự không suy nghĩ. Thứ bốn, hành động thứ tư là lệnh truyền hành động phát xuất từ trí năng. Một trở ngại mới được đặt ra bởi sự dâm dục, bởi vì sự tấn công của sự ham muốn ngăn trở con người không hoàn thành điều họ đã quyết định thi hành. Như vậy, Têrence (L'Eunusque, l-l) nói về kẻ tự nói với mình lúc sắp rời bỏ tình nhân: “Những lời nói đẹp đẽ sẽ không đứng vững trước chút nước mắt giả vờ.” Về phía ý chí, sự mất trật tự xen vào trong hai hành động, Hành động thứ nhất, đó là sự ước muốn mục đích. Ở phương diện này, người ta kể ra lòng tự ái vì nó xông tới sự vui thú bằng một thể cách hoàn toàn mất trật tự, và bằng cách đối lại người ta nói tới sự ghét Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa cấm sự vui thú được ước muốn cách rất thèm khát. Hành động thứ hai là sự ước muốn cái gì dẫn đưa đến mục đích, về phương diện này, người ta nói lên sự bám dính vào đời sống hiện tại, vì trong đời sống này, người ta muốn thưởng thức sự khoái lạc, và bằng cách đối lập, người ta nói lên sự thất vọng về đời sống tương lai, bởi vì kẻ bị cầm giữ lại thái quá bởi các sự ước muốn xác thịt, không tìm kiếm các sự vui mừng thiêng liêng, nhưng nhàm chán chúng nó.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia (Eth. 6,5) nói rằng sự không tiết độ làm hư hỏng nhân đức trí thuật tới cực độ. Do đó, các tật xấu đối lập với nhân đức trí thuật phát sinh nhất là bởi sự dâm dục là loại chính của sự không điều độ.

2. Sự bền vững trong các điều khó khăn và đáng sợ hãi được coi là một phần của nhân đức sức mạnh. Mà việc biểu lộ sự bền vững trong sự kiêng cữ các sự vui thú quy về nhân đức tiết dục là một phần của nhân đức tiết độ. Do đó, sự hay thay đổi đối lập với sự bền vững được coi là con của sự dâm dục. Tuy nhiên, sự hay thay đổi thứ nhất cũng được tạo nên bởi sự dâm dục làm suy nhược con người và làm cho họ trở nên yếu đuối. Theo tiên tri Hôsê (4,11): “Sự dâm dục, rượu và sự say rượu làm chết ngạt tâm hồn.” Vêgêtiô (De Re Milit. 1,3) đã nói: “Ai hiểu biết ít sự vui thú trong đời sống mình thì ít sợ sự chết.” Như chúng ta đã nói ở trước (Q.36, a.4, sol.1), các con cái của

oportet, sicut saepe dictum est, quod filiae vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

AD TERTIUM dicendum quod amor sui quantum ad quaecumque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

AD QUARTUM dicendum quod illa quae Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et praecipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur turpiloquia. Quia enim ex abundantia cordis os loquitur, ut dicitur Matth. XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsiderationem et praecipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quaerit, etiam verba sua ad delectationem ordinat, et sic prorumpit in verba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria, propter caecitatem mentis quam causat. Et sic prorumpit in stultiloquia, utpote cum suis verbis praefert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

have repeatedly stated, for the daughters of a capital vice to agree with it in matter (cf. Q[35], A[4], ad 2; Q[118], A[8], ad 1; Q[148], A[6]).

Reply to objection 3. Self-love in respect of any goods that a man desires for himself is the common origin of all sins; but in the special point of desiring carnal pleasures for oneself, it is reckoned a daughter of lust.

Reply to objection 4. The sins mentioned by Isidore are inordinate external acts, pertaining in the main to speech; wherein there is a fourfold inordinateness. First, on account of the matter, and to this we refer "obscene words": for since "out of the abundance of the heart the mouth speaketh" (Mat. 12:34), the lustful man, whose heart is full of lewd concupiscences, readily breaks out into lewd words. Secondly, on account of the cause: for, since lust causes thoughtlessness and rashness, the result is that it makes a man speak without weighing or giving a thought to his words. which are described as "scurrilous." Thirdly, on account of the end: for since the lustful man seeks pleasure, he directs his speech thereto, and so gives utterance to "wanton words." Fourthly, on account of the sentiments expressed by his words, for through causing blindness of mind, lust perverts a man's sentiments, and so he gives way "to foolish talking," for instance, by expressing a preference for the pleasures he desires to anything else.

nécessaire, nous l'avons souvent dit, que les filles d'un vice capital aient la même matière que lui.

3. L'amour de soi, considéré par rapport à tous les biens que l'on désire pour soi, est le principe commun des péchés. Mais il se rapporte spécialement au désir que l'on a pour soi des plaisirs de la chair; l'amour de soi est alors placé parmi les filles de la luxure.

4. Les filles de la luxure que cite Isidore sont des actes extérieurs désordonnés, se rapportant principalement à la parole. En celle-ci le désordre s'introduit de quatre façons: l° A cause de la matière. Ce sont alors " les paroles obscènes ". Comme en effet " la bouche parle de l'abondance du coeur ", selon S. Matthieu (12, 34), ceux qui se livrent à la luxure et dont le coeur est rempli de convoitises honteuses, se répandent facilement en propos obscènes. 2° Du côté de la cause. En effet, parce que la luxure entraîne l'irréflexion et la précipitation, le résultat est qu'elle fait se répandre en des paroles légères et inconsidérées, qu'on appelle " bouffonneries ". 3° Quant à la fin, en effet, parce que le luxurieux recherche le plaisir, il ordonne aussi ses paroles au plaisir, et se répand aussi en " facéties ". 4° Quant au sens des paroles que la luxure pervertit, à cause de l'obscurcissement de l'esprit qu'elle cause. Et le débauché se répand en " sottises " en tant que, dans ses paroles, il préfère à toute autre chose les délectations qu'il désire.

một tật xấu hàng đầu không cần thiết phải có cũng một chất thể như nó.

3. Lòng tự ái, được cứu xét đối với mọi sự tốt mà người ta ước muốn cho mình, là nguyên lý chung của mọi tội. Nhưng nó một cách đặc biệt quy về sự ước muốn việc người ta có cho mình các sự vui thú xác thịt; lòng tự ái trong trường hợp này được sắp đặt vào số các con cái của sự dâm dục.

4. Các con cái của sự dâm dục được thánh Isiđôrô kể ra là những hành động bên ngoài mất trật tự, một cách chủ yếu quy về lời nói. Trong lời nói, sự mất trật tự xen vào bốn thể cách: thứ nhất, vì chất thể. Trong trường hợp này, đó là những lời nói tục tĩu. Quả thế, bởi vì miệng nói ra điều có dồi dào trong tâm hồn theo lời nói của thánh Matthêô (12,34). Những kẻ chìm đắm trong sự dâm dục và tâm hồn họ đầy tràn các sự ham muốn xấu hổ, lan tràn ra một cách dễ dàng các lời nói tục tĩu. Thứ đến, về phía nguyên nhân, thực thế, bởi vì sự dâm dục lôi kéo sự không suy nghĩ và sự hấp tấp, kết quả là nó lan tràn ra bằng những lời nói nhẹ dạ và không suy nghĩ, được người ta gọi là trò hề. Thứ ba, về mục đích, quả thế, bởi vì những người dâm dục tìm kiếm sự vui thú, họ sắp đặt các lời nói của mình với sự vui thú, và lan tràn ra như vậy bằng những sự bông lơn. Thứ bốn, về ý nghĩa của các lời nói bị làm ra bại hoại do sự dâm dục, vì sự tăm tối tinh thần mà nó tạo nên. Người dâm dục làm tràn ra những sự lố bịch trong tư cách qua các lời nói của mình, họ yêu chuộng các sự khoái lạc mà họ ước muốn bằng một cách hơn hết mọi sự.

QUAESTIO 154

DE LUXURIAE PARTIBUS

OF THE PARTS OF LUST

LES PARTIES DE LA LUXURE

CÁC PHẦN CỦA SỰ DÂM DỤC

Deinde considerandum est de luxuriae partibus. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in praedictis speciebus.

We must now consider the parts of lust, under which head there are twelve points of inquiry: (1) Into what parts is lust divided? (2) Whether simple fornication is a mortal sin? (3) Whether it is the greatest of sins? (4) Whether there is mortal sin in touches, kisses and such like seduction? (5) Whether nocturnal pollution is a mortal sin? (6) Of seduction; (7) Of rape; (8) Of adultery; (9) Of incest; (10) Of sacrilege; (11) Of the sin against nature; (12) Of the order of gravity in the aforesaid sins.

1. Comment diviser les parties de la luxure? - 2. La fornication simple est-elle péché mortel? - 3. Est-elle le plus grand des péchés? - 4. Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre? - 5. La pollution nocturne est-elle un péché? - 6. Le stupre. - 7. Le rapt. - 8. L'adultère. - 9. L'inceste. - 10. Le sacrilège. - 11. Le péché contre nature. - 12. L'ordre de gravité entre ces espèces.

1. Phân chia các phần của sự dâm dục thế nào? 2. Sự dâm dục đơn giản là trọng tội? 3. Phải chăng sự dâm dục đơn giản là tội lớn nhất? 4. Có trọng tội trong các sự sờ mó, các sự hôn hít, và trong các sự vuốt ve khác thuộc về giống này không? 5. Sự xuất tinh ban đêm có tội không? 6. Sự dâm uế. 7. Sự dụ dỗ phụ nữ. 8. Sự ngoại tình. 9. Sự loạn luân. 10. Sự phạm thánh. 11. Tội trái với bản tính. 12. Trật tự trọng đại trong các loại này.

ARTICULUS 1
Utrum inconvenienter assignentur sex species luxuriae

AD PRIMUM sic proceditur.

ARTICLE 1
Whether six species are fittingly assigned to lust ?

Objections 1. It would seem that

ARTICLE 1
Comment diviser les parties de la luxure ?

Objections 1. Il ne convient pas,

TIẾT 1
Phân chia các phần của dâm dục thế nào ?

VẤN NẠN 1. Việc quyết định có sáu

Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta divisio sumitur secundum materiae diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur coniugatae, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriae non diversificentur.

PRAETEREA, species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriae.

PRAETEREA, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita et sacrilegium species luxuriae poni debet.

PRAETEREA, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo deberet inter species luxuriae computari.

PRAETEREA, apostolus, II ad Cor. XII, dicit, ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt. Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriae, sicut et fornicatio.

PRAETEREA, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur praedictis, dicitur enim Galat. V, manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriae.

SED CONTRA est quod praedicta divisio ponitur in decretis, XXXVI Caus., qu. I.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit six species are unfittingly assigned to lust, namely, "simple fornication, adultery, incest, seduction, rape, and the unnatural vice." For diversity of matter does not diversify the species. Now the aforesaid division is made with regard to diversity of matter, according as the woman with whom a man has intercourse is married or a virgin, or of some other condition. Therefore it seems that the species of lust are diversified in this way.

2. Further, seemingly the species of one vice are not differentiated by things that belong to another vice. Now adultery does not differ from simple fornication, save in the point of a man having intercourse with one who is another's, so that he commits an injustice. Therefore it seems that adultery should not be reckoned a species of lust.

3. Further, just as a man may happen to have intercourse with a woman who is bound to another man by marriage, so may it happen that a man has intercourse with a woman who is bound to God by vow. Therefore sacrilege should be reckoned a species of lust, even as adultery is.

4. Further, a married man sins not only if he be with another woman, but also if he use his own wife inordinately. But the latter sin is comprised under lust. Therefore it should be reckoned among the species thereof.

5. Further, the Apostle says (2 Cor. 12:21): "Lest again, when I come, God humble me among you, and I mourn many of them that sinned before, and have not done penance for the uncleanness and fornication and lasciviousness that they have committed." Therefore it seems that also uncleanness and lasciviousness should be reckoned species of lust, as well as fornication.

6. Further, the thing divided is not to be reckoned among its parts. But lust is reckoned together with the aforesaid: for it is written (Gal. 5:19): "The works of the flesh are manifest, which are fornication, uncleanness, immodesty, lust [Douay: 'luxury']." Therefore it seems that fornication is unfittingly reckoned a species of lust.

On the contrary, The aforesaid division is given in the Decretals 36, qu. i.

I answer that As stated above (Q[153], A[3]), the sin of lust consists in seeking venereal pleasure not in accordance with right reason. This may happen in two ways. First, in respect of the

semble-t-il, de fixer six espèces de la luxure: " la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt ". et le " vice contre nature ". En effet la diversité de la matière ne constitue pas une diversité spécifique. Or la division ci-dessus se prend d'une diversité de la matière selon qu'il y a commerce charnel avec l'épouse d'un autre, ou avec une vierge, ou avec une femme d'une autre condition. Il ne semble donc pas que cela puisse diversifier les espèces de la luxure.

2. Les espèces d'un même vice ne sont pas diversifiées, semble-t-il, par ce qui appartient à un autre vice. Or l'adultère ne diffère de la fornication simple que par le fait qu'on s'approche de la femme d'un autre, et que l'on commet ainsi une injustice. Il ne semble donc pas que l'on doive tenir l'adultère pour une espèce particulière de la luxure.

3. De même qu'il arrive d'avoir un commerce charnel avec une femme qui est liée à un autre homme par le mariage, de même il arrive de s'unir charnellement à une femme liée à Dieu par voeu. Puisqu'on tient l'adultère pour une espèce de la luxure, on devrait donc dire aussi que le sacrilège est une espèce de la luxure.

4. Celui qui est marié pèche non seulement s'il s'approche d'une autre femme que la sienne, mais aussi s'il use de sa propre épouse d'une manière contraire à l'ordre. Or ce péché appartient à la luxure. Il devrait donc être compté parmi ses espèces.

5. S. Paul écrit (2 Co 12, 21): " je crains qu'à ma prochaine visite, mon Dieu ne m'humilie à votre sujet, et que je n'aie à pleurer sur plusieurs de ceux qui ont péché précédemment et n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication et d'impudicité. " Il semble donc que l'impureté et l'impudicité doivent également être placées parmi les espèces de la luxure, comme la fornication.

6. Ce qu'on divise n'est pas à mettre dans le même groupe que les membres de la division. Or la luxure est placée dans le même groupe que ceux-ci, car S. Paul dit (Ga 5, 19): " On sait tout ce que produit la chair: fornication, impureté, débauche, luxure. " Il ne semble donc pas cohérent de donner la fornication comme une partie de la luxure.

En sens contraire, la division ci-dessus se trouve dans les Décrets de Gratien.

Réponse : Nous l'avons dit le péché de luxure consiste en ce que l'on use du plaisir sexuel d'une manière qui n'est pas conforme à la droite raison. Ce qui arrive de deux manières: l° selon la matière en

loại dâm dục như sau không thích hợp: sự dâm dục đơn giản, sự ngoại tình, sự loạn luân, sự dâm uế, sự dụ dỗ phụ nữ, và tật xấu nghịch với bản tính. Sự khác biệt của chất thể không tạo nên sự khác biệt loại thuộc. Sự phân chia đây do sự khác biệt của chất thể tùy theo có sự giao hợp xác thịt với vợ của người khác, với một người đồng trinh, hoặc với người phụ nữ thuộc về thân phận khác. Vậy xem ra điều đó không thể phân biệt các loại của sự dâm dục.

2. Các loại của cũng một tật xấu không được phân biệt bởi cái gì thuộc về một tật xấu khác. Mà sự ngoại tình chỉ phân biệt với sự dâm dục đơn giản do việc người ta đến gần người vợ của người khác, và như vậy người ta phạm một sự bất công. Vậy xem ra người ta không nên coi sự ngoại tình là một loại riêng biệt của sự dâm dục.

3. Cũng như xảy ra việc giao hợp xác thịt với người phụ nữ liên kết với một người đàn ông khác bằng hôn nhân, cũng vậy, người ta phối hợp xác thịt với người phụ nữ liên kết với Thiên Chúa bằng lời khấn. Bởi vì người ta chấp nhận sự ngoại tình là một loại của sự dâm dục, người ta cũng phải nói sự phạm thánh là một loại của sự dâm dục.

4. Kẻ đã kết bạn phạm tội không những nếu họ đến gần một người phụ nữ khác vợ mình, mà còn nếu họ sử dụng người vợ của mình theo một thể cách trái ngược với trật tự. Mà tội này thuộc về tội dâm dục. Vậy nó phải được kể trong số các loại của sự dâm dục.

5. Thánh Phaolô (2Cr 12,21) đã viết: “Sợ rằng: tôi đến, Thiên Chúa lại để tôi phải hổ nhục trước mặt anh em, và tôi phải than khóc nhiều người đã phạm tội trước kia, mà chẳng hối cải về các điều ô uế, dâm dục đơn giản, dâm ô họ đã phạm xưa kia. Vậy điều ô uế và sự dâm dục cũng phải xếp vào các loại dâm dục như dâm dục đơn giản.

6. Điều người ta phân chia, không được đặt vào trong, cũng một nhóm với sự vật phải phân chia. Mà sự dâm dục được đặt tên cùng một nhóm với các phần đã được phân chia, và thánh Phaolô (Gl 5,19) nói: “Mà đã rõ trong việc của xác thịt, tức là dâm dục, ô uế, phóng đãng, dâm dục đơn giản.” Vậy xem ra việc kể sự dâm dục đơn giản là một phần của sự dâm dục thì không hợp lý.

TRÁI LẠI, Sự phân chia ở trên có ở trong giáo luật (Decrets de Gratien, p.ll, cause 36, q.1).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.153, a.3), tội dâm dục cốt tại việc người ta sử dụng sự vui thú tính dục theo một thể cách không phù hợp với trí năng ngay thẳng. Điều đó xảy ra theo hai thể cách. Thứ nhất: tùy

dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones. Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriae assignari ex parte materiae vel obiecti. Quae quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. Inquantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminae cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur. Diversificantur autem istae species magis ex parte feminae quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur.

matter wherein this pleasure is sought; secondly, when, whereas there is due matter, other due circumstances are not observed. And since a circumstance, as such, does not specify a moral act, whose species is derived from its object which is also its matter, it follows that the species of lust must be assigned with respect to its matter or object. Now this same matter may be discordant with right reason in two ways. First, because it is inconsistent with the end of the venereal act. In this way, as hindering the begetting of children, there is the "vice against nature," which attaches to every venereal act from which generation cannot follow; and, as hindering the due upbringing and advancement of the child when born, there is "simple fornication," which is the union of an unmarried man with an unmarried woman. Secondly, the matter wherein the venereal act is consummated may be discordant with right reason in relation to other persons; and this in two ways. First, with regard to the woman, with whom a man has connection, by reason of due honor not being paid to her; and thus there is "incest," which consists in the misuse of a woman who is related by consanguinity or affinity. Secondly, with regard to the person under whose authority the woman is placed: and if she be under the authority of a husband, it is "adultery," if under the authority of her father, it is "seduction," in the absence of violence, and "rape" if violence be employed. These species are differentiated on the part of the woman rather than of the man, because in the venereal act the woman is passive and is by way of matter, whereas the man is by way of agent; and it has been stated above (OBJ[1]) that the aforesaid species are assigned with regard to a difference of matter.

laquelle ce plaisir est recherché; 2° lorsque la matière requise étant présente, on n'observe pas les autres conditions requises. Puisque la circonstance, comme telle, ne donne pas son espèce à l'acte moral, mais que son espèce se prend de l'objet, c'est-à-dire de la matière de l'acte, il a donc fallu fixer les espèces de la luxure en partant de la matière ou de l'objet. Cette matière peut ne pas s'accorder avec la droite raison de deux façons. D'une première façon, quand elle s'oppose à la fin de l'acte sexuel. On a ainsi, lorsque la génération de l'enfant est empêchée, le " vice contre nature ", qui a lieu en tout acte sexuel d'où la génération ne peut suivre. - Mais lorsqu'il est seulement porté atteinte à l'éducation et à la promotion requise pour l'enfant qui est né, on a la " fornication simple " qui se commet entre un homme libre et une femme libre. D'une autre façon, la matière dans laquelle s'exerce l'acte sexuel peut ne pas s'accorder avec la droite raison par rapport à d'autres êtres humains. Et cela doublement. 1° Du côté de la femme même à laquelle on s'unit charnellement, lorsque l'honneur à laquelle elle a droit n'est pas respecté. On a alors " l'inceste " qui consiste dans l'abus de femmes qui vous sont liées par la consanguinité ou par l'affinité. 2° Du côté de celui qui a pouvoir sur la femme. Si la femme est au pouvoir d'un mari, on a " l'adultère ". Si elle est sous puissance paternelle, on a " le stupre ", sans violence; et le " rapt " s'il y a violence. Ces espèces de luxure se diversifient davantage du côté de la femme que du côté de l'homme, parce que, dans l'acte sexuel, la femme se comporte comme celle qui pâtit par mode de matière, et l'homme comme celui qui agit. Or on a dit que les espèces susdites sont déterminées selon la différence de matière.

theo chất thể mà ở đó người ta tìm kiếm sự vui thú này; Thứ đến, khi chất thể cần phải có hiện diện, người ta không tuân giữ các điều kiện phải có. Bởi vì hoàn cảnh với tư cách là hoàn cảnh, không đem lại loại của mình cho hành vi đạo đức, mà loại của hành vi đạo đức do đối tượng, nghĩa là do chất thể của hành vi. Vậy người ta phải quy định các loại của sự dâm dục do chất thể, hoặc đối tượng. Chất thể này có thể không phù hợp với trí năng ngay thẳng theo hai thể cách. Thứ nhất, khi nó đối lập với mục đích của hành động tính dục. Như vậy, khi sự sinh sản đứa con bị ngăn cản, người ta có tật xấu trái ngược với bản tính xảy ra trong mọi hành động tính dục mà sự sinh sản không thể đi theo sau. Còn khi chỉ có tổn thương đến sự giáo dục và sự thăng tiến cho đứa con sinh ra, người ta có sự dâm dục đơn giản lỗi phạm giữa người đàn ông thong dong và người đàn bà thong dong. Thể cách thứ hai, chất thể mà ở đó thể hiện hành động tính dục, có thể không phù hợp với trí năng ngay thẳng đối với các người khác. Và điều đó xảy ra theo hai thể cách. Thứ nhất, về phía người đà bà mà người ta phối hợp xác thịt khi vinh dự người đàn bà đó không được tôn trọng. Trong trường hợp này, người ta có sự loạn luân, và sự loạn luân cốt tại sự lạm dụng người đàn bà liên hệ với chúng ta do huyết thống hoặc tình sui gia. Thứ đến, về kẻ có quyền đối với người đàn bà. Nếu người đàn bà này thuộc về quyền của người chồng, người ta có sự ngoại tình; nếu người ta ở dưới quyền của người cha mình, người ta có sự dâm uế, không có sự hành hung, và người ta có sự dụ dỗ phụ nữ nếu có sự hành hung. Các loại dâm dục này phân biệt nhau về phía người đàn bà nhiều hơn về phía đàn ông, bởi vì trong hành động tính dục, người đàn bà được coi là kẻ phải chịu theo thể cách của chất thể, và người đàn ông với tính cách là kẻ hành động. Mà người ta nói rằng các loại đã nói ở trên được xác định do sự dị biệt của chất thể.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est.

Reply to objection 1. The aforesaid diversity of matter is connected with a formal difference of object, which difference results from different modes of opposition to right reason, as stated above.

Solutions 1. Cette diversité de matière comporte une diversité formelle d'objet qui lui est adjointe, laquelle se prend des différents modes d'opposition à la droite raison.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khác biệt này của chất thể bao hàm sự khác biệt thuộc về mô thể của đối tượng được thêm vào cho nó, sự khác biệt thuộc về đối tượng do ở các thể cách khác nhau đối lập với trí năng ngay thẳng.

AD SECUNDUM dicendum quod nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quae in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat.

Reply to objection 2. As stated above (FS, Q[18], A[7]), nothing hinders the deformities of different vices concurring in the one act, and in this way adultery is comprised under lust and injustice. Nor is this deformity of injustice altogether accidental to lust: since the lust that obeys concupiscence so far as to lead to injustice, is thereby shown to be more grievous.

2. Rien n'empêche que dans un même acte se rencontrent les difformités de différents vices, nous l'avons dit. C'est de cette manière que l'adultère se trouve à la fois appartenir à la luxure et à l'injustice. Et ce n'est aucunement de façon accidentelle que la difformité de l'injustice affecte la luxure. En effet, la luxure se montre plus grave si elle obéit tellement à la convoitise qu'elle conduit à l'injustice.

2. Không cái gì ngăn trở trong cũng một hành động mà không được gặp các sự xấu xí của các tật xấu khác nhau như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.18, a.7). Chính theo thể cách này mà sự ngoại tình đồng thời thuộc về sự dâm dục và sự bất công. Việc sự xấu xí của sự bất công ảnh hưởng trên sự dâm dục không phải theo thể cách tùy thể. Quả thế, sự dâm dục nặng hơn nếu nó tuân theo sự ham muốn một cách mãnh liệt đến nỗi nó đưa đến sự bất công.

AD TERTIUM dicendum quod mulier vovens continentiam

Reply to objection 3. Since a woman, by vowing continence,

3. La femme qui a fait voeu de continence a conclu comme un

3. Người phụ nữ đã làm lời khấn tiết dục, đã kết hôn thiêng liêng với

quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae.

AD QUARTUM dicendum quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias quae non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est.

AD QUINTUM dicendum quod, sicut dicit Glossa ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam. Impudicitia autem est quae fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia huiusmodi.

AD SEXTUM dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa ibidem dicit.

ARTICULUS 2
Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia, dicitur enim Act. XV, abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. IV, nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

PRAETEREA, nullum peccatum mortale cadit sub praecepto divino. Sed Osee I praecipitur a domino, vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

PRAETEREA, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. XVI de Abraham quod accessit ad Agar, ancillam suam; et infra, XXX, legitur de Iacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra, XXXVIII, legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est

contracts a spiritual marriage with God, the sacrilege that is committed in the violation of such a woman is a spiritual adultery. In like manner, the other kinds of sacrilege pertaining to lustful matter are reduced to other species of lust.

Reply to objection 4. The sin of a husband with his wife is not connected with undue matter, but with other circumstances, which do not constitute the species of a moral act, as stated above (FS, Q[18], A[2]).

Reply to objection 5. As a gloss says on this passage, "uncleanness" stands for lust against nature, while "lasciviousness" is a man's abuse of boys, wherefore it would appear to pertain to seduction. We may also reply that "lasciviousness" relates to certain acts circumstantial to the venereal act, for instance kisses, touches, and so forth.

Reply to objection 6. According to a gloss on this passage "lust" there signifies any kind of excess.

ARTICLE 2
Whether simple fornication is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that simple fornication is not a mortal sin. For things that come under the same head would seem to be on a par with one another. Now fornication comes under the same head as things that are not mortal sins: for it is written (Acts 15:29): "That you abstain from things sacrificed to idols, and from blood, and from things strangled, and from fornication." But there is not mortal sin in these observances, according to 1 Tim. 4:4, "Nothing is rejected that is received with thanksgiving." Therefore fornication is not a mortal sin.

2. Further, no mortal sin is the matter of a Divine precept. But the Lord commanded (Osee 1:2): "Go take thee a wife of fornications, and have of her children of fornications." Therefore fornication is not a mortal sin.

3. Further, no mortal sin is mentioned in Holy Writ without disapprobation. Yet simple fornication is mentioned without disapprobation by Holy Writ in connection with the patriarchs. Thus we read (Gn. 16:4) that Abraham went in to his handmaid Agar; and further on (Gen. 30:5, 9) that Jacob went in to Bala and Zelpha the handmaids of his wives; and again (Gn. 38:18) that Juda was with Thamar whom he thought to be a harlot. Therefore simple fornication is not a mortal sin.

mariage spirituel avec Dieu. Et le sacrilège que l'on commet en profanant une telle femme est une sorte d'adultère spirituel. C'est de façon semblable que les autres modes de sacrilège se ramènent aux autres espèces de la luxure.

4. Le péché d'un homme marié avec son épouse ne se commet pas selon une matière illicite, mais selon d'autres circonstances. Or celles-ci, comme on l'a dit. ne constituent pas l'espèce de l'acte moral.

5. Comme dit la Glose, l'impureté est mise là pour la luxure contre nature. Et l'impudicité est la luxure commise avec des femmes qui ne sont pas mariées; elle semble donc appartenir au stupre. Ou encore on peut dire que l'impudicité se rapporte à certains actes qui entourent l'acte charnel, comme les baisers, les attouchements, etc.

6. Le mot luxure est pris ici, comme dit la Glose, pour " toutes sortes d'excès ".

ARTICLE 2
La fornication simple est-elle péché mortel ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, les choses qui sont énumérées ensemble paraissent être de la même espèce. Or la fornication est citée à côté de certaines pratiques qui ne sont pas des péchés mortels. Ainsi on peut lire au livre des Actes (15, 29): " Abstenez-vous des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de la fornication. " Mais l'usage de ces viandes n'est pas un péché mortel, si l'on en croit S. Paul (1 Tm 4, 4): " Tout ce que Dieu a créé est bon, et aucun aliment n'est à proscrire si on le prend avec action de grâce. " La fornication n'est donc pas péché mortel.

2. Aucun péché mortel ne tombe sous un précepte divin. Or Osée reçoit ce commandement du Seigneur (Os 1, 2): " Va, prends une femme portée à la fornication et des enfants de fornication. "

3. Aucun péché mortel n'est mentionné dans la Sainte Écriture sans une réprobation. Or la fornication simple est mentionnée sans réprobation dans l'Écriture à propos des anciens Pères. Ainsi dit-on d'Abraham qu'il alla vers Agar, sa servante (Gn 16, 4), de Jacob qu'il s'unit aux servantes de ses femmes, Bilha et Zilpa (30, 5), de Juda qu'il s'approcha de Tamar (38, 15) qu'il avait prise pour une prostituée. La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

Thiên Chúa. Và sự phạm thánh người ta mắc phải vì phàm hóa một người phụ nữ như thế là một thứ ngoại tình thiêng liêng. Chính theo thể cách tương tự mà các thể cách phạm thánh khác quy về các loại của sự dâm dục.

4. Tội người đàn ông kết bạn với người vợ của mình không phạm tội tùy theo chất thể bất hợp pháp, nhưng tùy theo các hoàn cảnh khác. Mà các hoàn cảnh này như người ta đã nói ở trước (ở phần trả lời này; I-II, Q.18, a.11), không tạo nên loại cho hành vi đạo đức.

5. Như sách Chú giải lên tiếng, sự ô uế ở đó chỉ sự dâm dục trái ngược bản tính. Và sự dâm ô là sự dâm dục phạm với các người phụ nữ không kết bạn; Vậy nó xem ra quy về sự dâm uế. Hoặc người ta còn có thể nói rằng sự dâm ô quy về một số hành động bao bọc chung quanh hành động tính dục, như các sự hôn, các sự sờ mó, v.v...

6. Từ ngữ dâm dục được sử dụng ở đây cho mọi sự thái quá như sách Chú giải minh chứng.

TIẾT 2
Sự dâm dục đơn giản là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dâm dục đơn giản không phải là trọng tội. Các sự vật được kể ra chung với nhau xem ra thuộc về cùng một loại. Mà sự dâm dục đơn giản được kể ra bên cạnh các sự thực hành không phải là những trọng tội. Như vậy, người ta đọc thấy trong sách Tông đồ công vụ (15,29): "Ky hẳn đồ cúng, máu huyết, thịt ngột, và dâm dục". Mà sự dùng thịt không phải là trọng tội nếu chúng ta tin ở thánh Phaolô (1Tm 4,4): "Bởi chưng mọi điều Thiên Chúa dựng nên đều tốt lành, không có cái gì phải loại bỏ, nếu biết tạ ơn mà dùng." Vậy sự dâm dục đơn giản không phải là trọng tội.

2. Không trọng tội nào mà không ở trong giới mệnh Thiên Chúa. Mà tiên tri Hôsê được Thiên Chúa truyền lệnh: "Ngươi hãy đi cưới đĩ điếm sinh con đĩ điếm" (Hs 1,2).

3. Không trọng tội nào được nói tới trong Kinh thánh mà không bị trách cứ. Mà tội dâm dục đơn giản được nói tới mà không bị trách cứ trong Kinh thánh về các tổ phụ chúng ta. Như vậy người ta nói Abraham đã lấy Agar là người đầy tớ gái của ông (Kn 16,4); Giacóp giao hợp với các đầy tớ gái của các vợ của ông, Bilha và Zilpa (30,5); Giuđa đã lấy Tamar (38,15) mà ông cho là một con đĩ. Vậy sự dâm dục đơn giản không phải là trọng tội.

peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Further, every mortal sin is contrary to charity. But simple fornication is not contrary to charity, neither as regards the love of God, since it is not a sin directly against. God, nor as regards the love of our neighbor, since thereby no one is injured. Therefore simple fornication is not a mortal sin.

4. Le péché mortel est contraire à la charité. Or la fornication simple n'est pas contraire à la charité: ni à l'amour de Dieu, car elle n'est pas directement un péché contre Dieu; ni non plus à l'amour du prochain, car, en la commettant, on ne fait tort à aucun autre homme. La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

4. Trọng tội trái ngược với nhân đức mến. Mà sự dâm dục đơn giản không trái ngược với đức mến: không trái ngược với tình yêu đối với Thiên Chúa, bởi vì nó không phải là tội trực tiếp chống Thiên Chúa, cũng không trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại, bởi vì khi phạm tội đó, người ta không làm thiệt hại người đàn ông nào khác. Vậy sự dâm dục đơn giản không phải là trọng tội.

PRAETEREA, omne peccatum mortale ducit in perditionem aeternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii, omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est. Quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Further, every mortal sin leads to eternal perdition. But simple fornication has not this result: because a gloss of Ambrose on 1 Tim. 4:8, "Godliness is profitable to all things," says: "The whole of Christian teaching is summed up in mercy and godliness: if a man conforms to this, even though he gives way to the inconstancy of the flesh, doubtless he will be punished, but he will not perish." Therefore simple fornication is not a mortal sin.

5. Tout péché mortel conduit à la perdition éternelle. Or cela, la fornication simple ne le fait pas. En effet de ce passage de S. Paul (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout ", la glose d'Ambroise donne ce commentaire: " Tout l'ensemble de la conduite chrétienne se trouve dans la miséricorde et la piété. Celui qui leur reste fidèle, même s'il subit les périls de la chair, subira sans aucun doute des défaites mais ne périra pas. " La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

5. Mọi trọng tội dẫn đưa đến sự hư mất đời đời. Mà điều đó, tội dâm dục đơn giản không làm. Quả thế, về lời nói của thánh Phaolô (1Tm 4,8): "Lòng đạo đức hữu ích cho mọi sự", sách Chú giải của thánh Ambrôxiô (In I Tim. 4,8) đã lên tiếng: toàn thể đời sống kitô hữu ở trong lòng thương xót và lòng đạo đức. Kẻ trung thành với hai điều này, cho dầu nó bị các sự nguy hiểm xác thịt sẽ nhất định bị thất bại, nhưng không chết mất. Vậy sự dâm dục đơn giản không phải là trọng tội.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in libro de Bon. Coniug., quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas.

6. Further, Augustine says (De Bono Conjug. xvi) that "what food is to the well-being of the body, such is sexual intercourse to the welfare of the human race." But inordinate use of food is not always a mortal sin. Therefore neither is all inordinate sexual intercourse; and this would seem to apply especially to simple fornication, which is the least grievous of the aforesaid species.

6. S. Augustin dit que " la nourriture sert au salut du corps, et l'union charnelle au salut du genre humain ". Or l'usage désordonné des nourritures n'est pas toujours péché mortel. Il en est donc de même de l'usage désordonné de l'union charnelle. Et cela semble particulièrement vrai de la fornication simple, qui est la moindre parmi les espèces de la luxure qu'on a énumérées.

6. Thánh Augustinô (De Bono Conjug. 16,40) nói đồ ăn phục vụ sự an toàn cho thân thể, và sự giao hợp xác thịt phục vụ sự an toàn cho nhân loại. Mà sự dùng mất trật tự các đồ ăn không phải luôn luôn là trọng tội. Vậy cũng có như thế về sự sử dụng mất trật tự của sự giao hợp xác thịt. Và điều đó một cách riêng biệt đích thực với sự dâm dục đơn giản là thứ dâm dục nhỏ nhất trong các loại của sự dâm dục đã được người ta kể ra.

SED CONTRA est quod dicitur Tobiae IV, attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, et omnis concubitus qui est praeter uxorem, est peccatum mortale.

On the contrary, It is written (Tob. 4:13): "Take heed to keep thyself ... from all fornication, and beside thy wife never endure to know a crime." Now crime denotes a mortal sin. Therefore fornication and all intercourse with other than one's wife is a mortal sin.

En sens contraire, il est écrit dans le livre de Tobie (4, 13): " Garde-toi de toute fornication, évite de commettre ce crime, et contente-toi de ta femme. " Or le crime constitue un péché mortel. Donc la fornication, et toute union charnelle avec une autre que son épouse, est péché mortel.

TRÁI LẠI, 1. Có lời ghi chép trong sách Tôbia (4,13): "Ngươi hãy giữ mình khỏi mọi sự dâm dục, hãy tránh khỏi tội ác này, và bằng lòng với người vợ của ngươi." Mà tội ác tạo nên trọng tội. Vậy trong sự dâm dục đơn giản, và mọi sự giao hợp xác thịt với một người đàn bà khác vợ mình, là trọng tội.

PRAETEREA, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per apostolum, Galat. V, ubi, praemissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit, qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Further, nothing but mortal sin debars a man from God's kingdom. But fornication debars him, as shown by the words of the Apostle (Gal. 5:21), who after mentioning fornication and certain other vices, adds: "They who do such things shall not obtain the kingdom of God." Therefore simple fornication is a mortal sin.

2. Seul le péché mortel exclut du royaume de Dieu. Or c'est ce que fait la fornication. S. Paul, après avoir cité la fornication et quelques autres vices, conclut (Ga 5, 19): " Ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas le royaume de Dieu. "

2. Duy trọng tội trục xuất khỏi nước trời. Mà đó là điều được tội dâm dục thi hành. Thánh Phaolô sau khi đã kể ra tội dâm dục đơn giản và một vài tật xấu khác, đã kết luận: "Những kẻ phạm các tội ấy sẽ không hưởng nước trời" (Gl 5,19).

PRAETEREA, in decretis dicitur, XXII Caus., qu. I, nosse debent talem de periurio poenitentiam imponi debere qualem de adulterio et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de ceteris criminalibus vitiis. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, sive mortale.

Further, it is written in the Decretals (XXII, qu. i, can. Praedicandum): "They should know that the same penance is to be enjoined for perjury as for adultery, fornication, and wilful murder and other criminal offenses." Therefore simple fornication is a criminal or mortal sin.

3. On trouve dans les Décrets de Gratien: " Il faut savoir qu'on doit imposer pour le faux serment la même pénitence que pour l'adultère et la fornication, pour l'homicide spontanément commis et pour les autres vices criminels. " Ainsi donc la fornication est un péché criminel, c'est-à-dire mortel.

3. Người ta gặp thấy trong giáo luật (Decrets de Gratien, 22, cause 1): "Chúng ta phải biết rằng người ta đặt ra cho sự thề dối cũng một việc đền tội như cho tội ngoại tình và tội dâm dục đơn giản, cho tội giết người cố ý và cho các tật xấu trọng tội khác." Như vậy, tội dâm dục đơn giản là trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. XXIII, super illud, non erit meretrix etc., dicit Glossa, ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo.

I answer that, Without any doubt we must hold simple fornication to be a mortal sin, notwithstanding that a gloss on Dt. 23:17, says: "This is a prohibition against going with whores, whose vileness is venial." For instead of "venial" it

Réponse : Il faut tenir sans aucune hésitation que la fornication est péché mortel, bien que, sur ce passage du Deutéronome (23, 17): " Il n'y aura pas de prostituée sacrée parmi les filles d'Israël... ", la Glose ajoute: " Il défend d'approcher celles dont la turpitude

TRẢ LỜI : Người ta nhất định phải chấp nhận tội dâm dục đơn giản là trọng tội, mặc dầu về đoạn văn trong Đệ nhị luật (23,17): "Sẽ không có gái đĩ điếm thánh trong các con gái của Israen...". Sách Chú giải nói thêm: "Ngài cấm đến gần những con gái của Israen mà sự xấu hổ là tội nhẹ."

Non enim debet dici venialis, sed venalis, quod est proprium meretricum. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

should be "venal," since such is the wanton's trade. In order to make this evident, we must take note that every sin committed directly against human life is a mortal sin. Now simple fornication implies an inordinateness that tends to injure the life of the offspring to be born of this union. For we find in all animals where the upbringing of the offspring needs care of both male and female, that these come together not indeterminately, but the male with a certain female, whether one or several; such is the case with all birds: while, on the other hand, among those animals, where the female alone suffices for the offspring's upbringing, the union is indeterminate, as in the case of dogs and like animals. Now it is evident that the upbringing of a human child requires not only the mother's care for his nourishment, but much more the care of his father as guide and guardian, and under whom he progresses in goods both internal and external. Hence human nature rebels against an indeterminate union of the sexes and demands that a man should be united to a determinate woman and should abide with her a long time or even for a whole lifetime. Hence it is that in the human race the male has a natural solicitude for the certainty of offspring, because on him devolves the upbringing of the child: and this certainly would cease if the union of sexes were indeterminate. This union with a certain definite woman is called matrimony; which for the above reason is said to belong to the natural law. Since, however, the union of the sexes is directed to the common good of the whole human race, and common goods depend on the law for their determination, as stated above (FS, Q[90], A[2]), it follows that this union of man and woman, which is called matrimony, is determined by some law. What this determination is for us will be stated in the Third Part of this work (XP, Q[50], seqq.), where we shall treat of the sacrament of matrimony. Wherefore, since fornication is an indeterminate union of the sexes, as something incompatible with matrimony, it is opposed to the good of the child's upbringing, and consequently it is a mortal sin. Nor does it matter if a man having knowledge of a woman by fornication, make sufficient provision for the upbringing of the child: because a matter that comes under the determination of the law is judged according to

est vénielle. " Car il ne faut pas dire " vénielle ", mais " vénale ", ce qui est la caractéristique des prostituées. Pour le comprendre, on doit considérer que tout péché commis directement contre la vie de l'homme est péché mortel. Or la fornication simple comporte un désordre qui tourne au détriment de la vie chez celui qui va naître d'une telle union charnelle. Nous voyons en effet que chez tous les animaux où la sollicitude du mâle et de la femelle est requise pour l'éducation des petits, il n'y a pas chez eux d'accouplement au hasard des rencontres, mais du mâle avec une femelle déterminée, que cette femelle soit unique ou multiple; on le voit bien chez tous les oiseaux. Mais il en est autrement chez les animaux dont la femelle suffit à élever seule sa progéniture; chez ceux-là, l'accouplement a lieu au hasard des rencontres, comme on le voit chez les chiens ou chez d'autres animaux. Or il est manifeste que pour l'éducation d'un être humain, non seulement sont requis les soins de la mère, qui le nourrit de son lait, mais aussi, et bien plus encore, les soins du père, qui doit l'instruire et le défendre, et le faire progresser dans les biens tant intérieurs qu'extérieurs. Et c'est pourquoi il est contraire à la nature de l'homme de s'accoupler au hasard des rencontres; mais il faut que cela se fasse entre le mâle et une femme déterminée, avec qui il demeure longtemps, ou même pendant toute la vie. Il s'ensuit qu'il est naturel aux mâles de l'espèce humaine de chercher à être certains de leurs enfants, parce que l'éducation de ceux-ci leur incombe. Or, cette certitude serait impossible s'il y avait accouplement fortuit. - Mais ce choix d'une femme déterminé s'appelle mariage. C'est pourquoi l'on dit qu'il est de droit naturel. Mais parce que l'union charnelle est ordonnée au bien commun du genre humain tout entier, et que, d'autre part, les biens communs tombent sous la détermination de la loi, nous l'avons vu** il en résulte que cette union de l'homme et de la femme, qui s'appelle le mariage, est déterminée par la loi. De quelle façon se fait chez nous cette détermination, nous le dirons dans la troisième Partie de cet ouvrage, lorsque nous traiterons du sacrement de mariage. - Puisque la fornication est un accouplement fortuit, ayant lieu en dehors du mariage, elle est donc contre le bien de l'enfant à élever. C'est pourquoi elle est péché mortel. Cette conclusion conserve sa valeur même si le fornicateur qui a connu la femme pourvoit suffisamment a l'éducation de l'enfant. Car ce qui tombe sous la

Mà người ta không nói là tội nhẹ (véniel), mà phải nói là có thể bán được (vénal), điều đó là đặc tính của các con đĩ điếm. Để hiểu được điều đó, người ta phải cứu xét rằng mọi tội phạm trực tiếp chống lại sự sống con người là trọng tội. Mà sự dâm dục đơn giản bao hàm một sự mất trật tự trở nên thiệt hại cho sự sống ở nơi kẻ sắp sinh ra do sự giao hợp xác thịt như thế. Quả thế, chúng ta trông thấy ở nơi mọi thú vật mà sự lo lắng của con đực hay con cồ, và của con cái hay con mái, cần phải có để nuôi dưỡng các con của chúng nó, không có ở nơi chúng sự giao cấu tình cờ gặp gỡ, nhưng có sự giao cấu của con đực với con cái nhất định, mà con cái này có thể duy nhất hoặc nhiều, người ta trông thấy điều đó rõ ràng ở nơi mọi thứ chim. Nhưng có khác ở nơi các thú vật là chỉ có con cái hoặc con mái đủ để mà nuôi con, ở nơi các thú vật này, sự giao cấu xuất hiện do các sự gặp gỡ tình cờ, như người ta trông thấy điều đó ở nơi chó và các thú vật khác. Mà rõ ràng đối với sự giáo dục con người, không những phải có những sự lo lắng của người mẹ nuôi con bằng sữa của mình, mà còn hơn nữa, các sự lo lắng của người cha phải dạy dỗ con cái của mình, phải bênh vực nó, và phải làm cho nó tiến triển trong các sự tốt bên trong cũng như trong các sự tốt bên ngoài. Và do đó, việc giao cấu trong những sự gặp gỡ tình cờ trái ngược với bản tính nhân loại, mà điều đó phải thực hiện giữa người đàn ông và người đàn bà nhất định; mà với người đàn bà này, họ chung sống lâu dài, hoặc chung sống suốt đời. Do đó mà việc tìm kiếm cho biết chắc chắn những đứa con cái của mình là việc tự nhiên đối với người đàn ông, bởi vì sự giáo dục con cái là bổn phận của họ. Mà, sự chắc chắn này hẳn không thể có được giả như có sự giao cấu tình cờ. Mà sự lựa chọn người đàn bà nhất định gọi là hôn nhân. Do đó, người ta nói hôn nhân thuộc về quyền tự nhiên. Mà bởi vì sự giao hợp xác thịt được sắp đặt với sự ích lợi chung của toàn thể nhân loại; và đàng khác, các sự ích lợi chung do sự xác định của luật như chúng ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.90, a.2); do đó mà sự phối hợp của người đàn ông và của người đàn bà được gọi là hôn nhân, được luật quyết định. Về việc sự quyết định này thể hiện theo thể cách nào ở nơi chúng ta, chúng ta sẽ nói tới điều đó trong phần thứ ba của bộ sách này, khi chúng ta thảo luận về bí tích hôn nhân (Supp. Q.41). Bởi vì sự dâm dục đơn giản là sự giao cấu tình cờ, xuất hiện ngoài hôn nhân, vậy nó trái ngược với sự tốt của đứa con phải nuôi dưỡng và giáo dục. Do đó, nó là trọng tội. Sự kết luận này bảo tồn giá trị của mình nếu người đàn ông dâm dục đơn giản đã hiểu biết người đàn bà có thể lo lắng đủ để giáo dục đứa con. Bởi vì cái gì do sự quyết định của luật được phân xử theo cái gì xảy ra chung chung, chứ không theo cái

what happens in general, and not according to what may happen in a particular case.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpae cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quae ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudaeos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis, Iudaei autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quae ibi ponuntur, Iudaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudaeis abominabilia, ut etiam supra dictum est.

Reply to objection 1. Fornication is reckoned in conjunction with these things, not as being on a par with them in sinfulness, but because the matters mentioned there were equally liable to cause dispute between Jews and Gentiles, and thus prevent them from agreeing unanimously. For among the Gentiles, fornication was not deemed unlawful, on account of the corruption of natural reason: whereas the Jews, taught by the Divine law, considered it to be unlawful. The other things mentioned were loathsome to the Jews through custom introduced by the law into their daily life. Hence the Apostles forbade these things to the Gentiles, not as though they were unlawful in themselves, but because they were loathsome to the Jews, as stated above (FS, Q[103], A[4], ad 3).

AD SECUNDUM dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit, III Confess., cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est. Et postea subdit, sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus.

Reply to objection 2. Fornication is said to be a sin, because it is contrary to right reason. Now man's reason is right, in so far as it is ruled by the Divine Will, the first and supreme rule. Wherefore that which a man does by God's will and in obedience to His command, is not contrary to right reason, though it may seem contrary to the general order of reason: even so, that which is done miraculously by the Divine power is not contrary to nature, though it be contrary to the usual course of nature. Therefore just as Abraham did not sin in being willing to slay his innocent son, because he obeyed God, although considered in itself it was contrary to right human reason in general, so, too, Osee sinned not in committing fornication by God's command. Nor should such a copulation be strictly called fornication, though it be so called in reference to the general course of things. Hence Augustine says (Confess. iii, 8): "When God commands a thing to be done against the customs or agreement of any people, though it were never done by them heretofore, it is to be done"; and afterwards he adds: "For as among the powers of human society, the greater authority is obeyed in preference to the lesser, so must God in preference to all."

AD TERTIUM dicendum quod Abraham et Iacob ad ancillas accesserunt non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit

Reply to objection 3. Abraham and Jacob went in to their handmaidens with no purpose of fornication, as we shall show further on when we treat of matrimony (XP, Q[65], A[5], ad 2). As to Juda there is no need to

détermination de la loi est jugé selon ce qui arrive communément, et non ce qui peut arriver dans tel cas particulier.

Solutions 1. La fornication est mise au nombre de ces pratiques, non parce qu'elle constitue une même espèce de faute, mais parce que de telles pratiques pouvaient diviser juifs et païens et les empêcher de s'entendre. En effet, chez les païens, la fornication simple n'était pas considérée comme illicite, à cause de la corruption de la raison naturelle, tandis que les Juifs, instruits par la loi divine, l'estimaient illicite. Quant aux autres pratiques, les Juifs les avaient en horreur, à cause d'habitudes héritées de l'observance de la Loi. C'est la raison pour laquelle les Apôtres les interdirent aux païens, non comme étant en elles-mêmes illicites, mais comme faisant horreur aux Juifs, nous l'avons déjà dit.

2. On dit que la fornication est un péché en tant qu'elle est contraire à la droite raison. Mais la raison de l'homme est droite selon qu'elle se règle sur la volonté divine, qui est la première et suprême règle. C'est pourquoi ce que l'homme fait parce que Dieu le veut, en obéissant à son commandement, n'est pas contraire à la droite raison, quoique semblant aller contre l'ordre commun de la raison de même que ce qui se fait miraculeusement par la puissance divine n'est pas contraire à la nature, quoique ce soit contre le cours commun de la nature. Et c'est pourquoi Abraham ne pécha point en voulant immoler son fils innocent, car il obéissait à Dieu, quoique cela, considéré en soi, fût communément contraire à la rectitude de la raison humaine; et de même Osée ne pécha pas en forniquant sur l'ordre de Dieu. Une telle union charnelle ne doit pas être appelée proprement une fornication, quoiqu'elle soit appelée ainsi par référence à l'usage commun. Ainsi S. Augustin écrit-il: " Quand Dieu étonne un ordre qui heurte les moeurs ou les habitudes de qui que ce soit, même si cela ne s'est jamais fait, il faut le faire. " Et peu après il ajoute: " De même que dans la société humaine le pouvoir supérieur doit être obéi des pouvoirs inférieurs, de même Dieu doit être obéi par tous. "

3. Abraham et Jacob s'approchèrent de ces servantes, mais ce n'était pas pour un acte de fornication, comme nous le verrons plus tard quand il sera question du mariage. - En revanche, il n'est pas nécessaire d'excuser Juda de péché,

gì có thể xảy ra trong trường hợp đặc thù riêng biệt.

GIẢI ĐÁP 1. Sự dâm dục đơn giản được đặt vào trong số các sự thực hành này, không phải bởi vì nó tạo nên cũng một loại tội. Nhưng bởi vì các sự thực hành như thế phân biệt dân Do thái với các dân ngoại và ngăn trở việc họ liên kết với nhau. Quả thế, ở nơi các dân ngoại, sự dâm dục đơn giản không bị coi là bất hợp pháp, do sự hư hỏng của trí năng tự nhiên, đang khi dân Do thái được sự giáo dục của luật Thiên Chúa, coi sự dâm dục đơn giản là bất hợp pháp. Còn về các sự thực hành khác, dân Do thái ghê tởm chúng nó, vì các tập quán đặc thù do sự tuân giữ luật Thiên Chúa. Đó là lý do khiến các thánh Tông đồ cấm điều đó đối với dân ngoại, không phải trong tư cách chính chúng nó là bất hợp pháp, như trong tư cách chúng nó làm cho dân Do thái ghê tởm như chúng ta đã nói tới (I-II, Q.103, a.4, sol.3).

2. Người ta nói rằng sự dâm dục đơn giản có tội trong tư cách nó trái ngược với trí năng ngay thẳng. Mà trí năng nhân loại được ngay thẳng tùy theo nó được sắp đặt với ý chí Thiên Chúa, là nguyên tắc đệ nhất và tối thượng. Do đó, điều gì con người làm bởi vì Thiên Chúa muốn điều đó, bằng cách tuân theo lệnh truyền của Ngài, không trái ngược với trí năng ngay thẳng, dầu mà xem ra đi trái ngược với trật tự chung của trí năng, cũng như cái gì được thực hiện bằng phép lạ do quyền năng Thiên Chúa không trái ngược với bản tính, mặc dầu điều đó trái ngược với sự vận hành chung của bản tính. Và do đó, Abraham không phạm tội khi muốn sát tế người con trai vô tội của mình, vì ông vâng lời Thiên Chúa, mặc dầu điều đó, được cứu xét tại sự, thì cách chung chung trái ngược với sự ngay thẳng của trí năng nhân loại; và cũng vậy, tiên tri Hôsê không phạm tội khi giao cấu theo lệnh Thiên Chúa. Sự giao hợp xác thịt như thế không được gọi là sự dâm dục đơn giản cách đích xác, dầu mà nó được gọi như thế đối với sự sử dụng chung. Như vậy thánh Augustinô đã viết (Conf. 111,8): "Khi Thiên Chúa đưa ra lệnh động chạm đến các phong hóa hoặc các tập tục về bất cứ cái gì, cho dầu điều đó không bao giờ đã làm, người ta vẫn phải làm." Và liền sau đó, thánh nhân nói thêm: "Cũng như trong xã hội loài người, quyền bính ở trên phải được tuân theo bởi các quyền bính ở dưới; cũng vậy, Thiên Chúa phải được tuân theo bởi mọi người."

3. Abraham và Giacop giao hợp xác thịt với các đầy tớ gái của mình, mà đó không phải là vì hành động dâm dục, như chúng ta sẽ trông thấy điều đó ở sau (Suppl. Q.65, a.5, sol.2), khi đề cập đến hôn nhân. Đối lại, người ta không phải một cách cần thiết bàu

venditionis Ioseph.

AD QUARTUM dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli nasciturae.

AD QUINTUM dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur liberatur a perditione aeterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam poeniteat, et inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quod, si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

AD SEXTUM dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiae. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis, et ideo actus gulae ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitae eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quae sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

excuse him, for he also caused Joseph to be sold.

Reply to objection 4. Simple fornication is contrary to the love of our neighbor, because it is opposed to the good of the child to be born, as we have shown, since it is an act of generation accomplished in a manner disadvantageous to the future child.

Reply to objection 5. A person, who, while given to works of piety, yields to the inconstancy of the flesh, is freed from eternal loss, in so far as these works dispose him to receive the grace to repent, and because by such works he makes satisfaction for his past inconstancy; but not so as to be freed by pious works, if he persist in carnal inconstancy impenitent until death.

Reply to objection 6. One copulation may result in the begetting of a man, wherefore inordinate copulation, which hinders the good of the future child, is a mortal sin as to the very genus of the act, and not only as to the inordinateness of concupiscence. On the other hand, one meal does not hinder the good of a man's whole life, wherefore the act of gluttony is not a mortal sin by reason of its genus. It would, however, be a mortal sin, if a man were knowingly to partake of a food which would alter the whole condition of his life, as was the case with Adam. Nor is it true that fornication is the least of the sins comprised under lust, for the marriage act that is done out of sensuous pleasure is a lesser sin.

lui qui fut aussi responsable de la vente de Joseph.

4. La fornication simple est contraire à l'amour du prochain en ce qu'elle s'oppose au bien de la progéniture à naître, nous venons de le montrer. Si elle contribue à la génération, ce n'est pas selon ce qu'il faut à l'enfant qui va naître.

5. En accomplissant des oeuvres de piété, celui qui subit la lubricité de la chair se libère de la perdition éternelle; en effet, par ces oeuvres, il se dispose à obtenir une grâce de conversion, et par elles il fait réparation pour le péché sensuel qu'il a commis. Mais il ne faut pas croire qu'il serait libéré par ses oeuvres de piété s'il persévérait dans son péché jusqu'à la mort, sans se convertir.

6. Un seul accouplement peut donner naissance à un être humain. C'est pourquoi le désordre de l'acte charnel, qui fait obstacle au bien de l'enfant à naître, est péché mortel en raison même de l'acte, et non seulement en raison du désordre de la convoitise. Tandis qu'un seul repas ne fait pas obstacle au bien de toute la vie d'un homme; et c'est pourquoi un acte de gourmandise n'est pas, à considérer seulement son genre, péché mortel. Il le serait en revanche si quelqu'un mangeait sciemment une nourriture qui changerait la condition de sa vie tout entière: ce qui fut le cas pour Adam. - En sens contraire, la fornication n'est pas le moindre des péchés appartenant à la luxure. En effet, l'union charnelle avec son épouse lorsqu'elle se fait sous la poussée d'un désir désordonné, est moins grave.

chữa Giuđa khỏi tội, chính ông cũng đã có trách nhiệm trong việc bán Giuse.

4. Sự dâm dục đơn giản trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại ở điều mà nó đối lập điều tốt của con cái phải sinh ra, như chúng ta mới minh chứng. Nếu nó góp phần vào sự sinh sản, điều đó không phải tùy theo điều phải có cho đứa con sắp sinh ra.

5. Bằng cách hoàn thành các công việc đạo đức, kẻ bị tính dâm dục xác thịt, cứu thoát mình khỏi sự hư mất đời đời; Quả thế, nhờ các công việc này, họ tự sắp đặt mình để lãnh nhận được ơn hối cải, và nhờ chúng nó mà đền bồi sửa chữa vì tội nhục dục họ đã phạm. Song người ta không nên tin rằng hẳn họ được cứu thoát nhờ các công việc đạo đức giả như họ bền chí trong tội của mình cho đến chết mà không ăn năn hối cải.

6. Một sự giao cấu duy nhất có thể làm phát sinh một con người. Do đó, sự mất trật tự trong hành động nhục dục, ngăn cản sự tốt của đứa con sắp sinh ra, là trọng tội do chính hành động này, chứ không phải do sự mất trật tự của sự ham muốn. Trong khi một bữa ăn duy nhất không trở ngại sự tốt của toàn thể đời sống một con người, và do đó, một hành động ham ăn không phải là trọng tội, nếu chỉ cứu xét giống của nó. Đối lại, có trọng tội giả như người nào cố ý dùng đồ ăn có thể thay đổi thân phận cả đời sống mình: đó là trường hợp của ông Adong. Tuy nhiên, sự dâm dục đơn giản không phải là tội nhỏ nhất trong các tội thuộc về sự dâm dục. Thực thế, sự giao hợp xác thịt với người vợ mình khi nó thể hiện dò áp lực của sự ước muốn mất trật tự, thì ít nặng hơn.

ARTICULUS 3
Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione dicitur enim in Glossa, I ad Cor. VI, quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

PRAETEREA, tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit, sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. VI, qui fornicatur, in corpus suum peccat, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

ARTICLE 3
Whether fornication is the most grievous of sins ?

Objections 1. It would seem that fornication is the most grievous of sins. For seemingly a sin is the more grievous according as it proceeds from a greater sensuous pleasure. Now the greatest sensuous pleasure is in fornication, for a gloss on 1 Cor. 7:9 says that the "flame of sensuous pleasure is most fierce in lust." Therefore it seems that fornication is the gravest of sins.

2. Further, a sin is the more grievous that is committed against a person more closely united to the sinner: thus he sins more grievously who strikes his father than one who strikes a stranger. Now according to 1 Cor. 6:18, "He that committeth fornication sinneth against his own body," which is most intimately connected with a man. Therefore it seems that fornication is the most grievous of

ARTICLE 3
La fornication est-elle le plus grand des péchés ?

Objections 1. Il semble bien. En effet, un péché semble d'autant plus grave qu'il procède d'une plus grande convoitise. Or le plus grand désir charnel se trouve dans la fornication. En effet la Glose, commentant S. Paul (1 Co 6, 18), dit que l'ardeur du désir charnel atteint son maximum dans la luxure. Il semble donc que la fornication soit le péché le plus grave.

2. Quelqu'un pèche d'autant plus gravement qu'il commet une faute envers un être qui lui est plus proche. Ainsi celui qui frappe son père pèche plus gravement que celui qui frappe un étranger. Or, dit S. Paul (1 Co 6, 18), " celui qui fornique pèche contre son propre corps ", l'être qui lui est le plus uni. Il semble donc que la fornication soit le péché le plus grave.

TIẾT 3
Phải chăng sự dâm dục đơn giản là tội lớn nhất trong các tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Tội phát xuất do sự ham muốn càng dữ dội thì xem ra càng nặng. Mà sự ước muốn nhục dục lớn nhất có ở trong sự dâm dục đơn giản. Quả thế, sách Chú giải, khi cắt nghĩa về lời nói của thánh Phaolô (1Cr 6,18), nói rằng sự hăng hái của sự ước muốn nhục dục đạt tới cực độ trong sự dâm dục. Vậy xem ra sự dâm dục đơn giản là tội nặng nhất.

2. Kẻ phạm tội với con người càng gần gũi với mình thì càng phạm tội nặng hơn. Như vậy kẻ đánh đập cha của mình phạm tội nặng hơn kẻ đánh đập người dưng. Mà, thánh Phaolô (1Cr 6,18) nói, kẻ phạm tội dâm dục phạm tội chống lại chính thân xác riêng của mình, là vật kết hợp với mình nhất. Vậy xem ra tội dâm dục đơn giản là tội nặng nhất.

PRAETEREA, quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut ex praedictis patet. Est etiam contra Christum, secundum illud I ad Cor. VI, tollens membra Christi, faciam membra meretricis? Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit quod peccata carnalia sunt minoris culpae quam peccata spiritualia.

RESPONDEO dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi, minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod libido quae aggravat peccatum est quae consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, quod inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur Diabolo quam per aliquod aliud, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit, sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite illud resolvit et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit peccatum gravissimum, quia ratio in homine praevalet corpori; unde, si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

sins.

3. Further, the greater a good is, the graver would seem to be the sin committed against it. Now the sin of fornication is seemingly opposed to the good of the whole human race, as appears from what was said in the foregoing Article. It is also against Christ, according to 1 Cor. 6:15, "Shall I ... take the members of Christ, and make them the members of a harlot?" Therefore fornication is the most grievous of sins.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxiii, 12) that the sins of the flesh are less grievous than spiritual sins.

I answer that, The gravity of a sin may be measured in two ways, first with regard to the sin in itself, secondly with regard to some accident. The gravity of a sin is measured with regard to the sin itself, by reason of its species, which is determined according to the good to which that sin is opposed. Now fornication is contrary to the good of the child to be born. Wherefore it is a graver sin, as to its species, than those sins which are contrary to external goods, such as theft and the like; while it is less grievous than those which are directly against God, and sins that are injurious to the life of one already born, such as murder.

Reply to objection 1. The sensual pleasure that aggravates a sin is that which is in the inclination of the will. But the sensual pleasure that is in the sensitive appetite, lessens sin, because a sin is the less grievous according as it is committed under the impulse of a greater passion. It is in this way that the greatest sensual pleasure is in fornication. Hence Augustine says (De Agone Christiano) that of all a Christian's conflicts, the most difficult combats are those of chastity; wherein the fight is a daily one, but victory rare: and Isidore declares (De Summo Bono ii, 39) that "mankind is subjected to the devil by carnal lust more than by anything else," because, to wit, the vehemence of this passion is more difficult to overcome.

Reply to objection 2. The fornicator is said to sin against his own body, not merely because the pleasure of fornication is consummated in the flesh, which is also the case in gluttony, but also because he acts against the good of his own body by an undue resolution and defilement thereof, and an undue association with another. Nor does it follow from this that fornication is the most grievous sin, because in man reason is of greater value than the body, wherefore if there be a sin more opposed to reason, it will be more grievous.

3. Plus un bien est grand, plus le péché qui se commet contre lui semble grave. Or le péché de fornication semble aller contre le bien du genre humain tout entier, comme on le déduit de l'Article précédent. Il va aussi contre le Christ, si l'on en croit S. Paul (1 Co 6, 15): " J'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée? " La fornication est donc le péché le plus grave.

En sens contraire, S. Grégoire dit que les péchés de la chair sont moins coupables que les péchés de l'esprit.

Réponse : La gravité du péché peut se prendre de deux points de vue: en soi, ou selon une considération accidentelle. En soi, la gravité du péché est prise en raison de son espèce, qui s'apprécie selon le bien auquel le péché s'oppose. Or la fornication va contre le bien de l'homme qui va naître. C'est pourquoi elle est un péché plus grave selon son espèce que les péchés contre les biens extérieurs, comme le vol ou autres péchés de ce genre. Mais elle est moins grave que les péchés qui vont directement contre Dieu, et que le péché contre la vie de l'homme déjà né, comme l'homicide.

Solutions 1. Le désir charnel qui aggrave le péché est celui qui consiste dans l'inclination de la volonté. Au contraire le désir charnel qui est dans l'appétit sensible diminue le péché, car le péché est d'autant plus léger que celui qui pèche est entraîné par une plus grande passion. Or c'est de cette manière que le désir charnel, dans la fornication, est le plus grand. Aussi S. Augustin dit: " Parmi toutes les guerres des chrétiens, les plus dures sont les combats de la chasteté, où la lutte est quotidienne, mais rare la victoire. " Et Isidore dit: " Le genre humain est davantage soumis au diable par la luxure de la chair que par tout autre chose. " Car il est très difficile de vaincre la violence de cette passion.

2. On dit que celui qui fornique pèche " contre son corps ", non seulement parce que le plaisir de la fornication se consomme dans la chair, ce qui a lieu aussi dans la gourmandise, mais aussi parce que celui qui fornique agit contre le bien de son propre corps, en tant qu'il le laisse aller et le souille de façon illicite, et l'accouple à un autre. Ce n'est pas cependant une raison pour conclure que la fornication est le péché le plus grave. Car dans l'homme la raison l'emporte en valeur sur le corps, c'est pourquoi, si le péché s'oppose davantage à la raison, il est plus

3. Sự tốt càng lớn, tội phạm chống lại với nó càng nặng; mà tội dâm dục đơn giản xem ra chống lại với sự tốt của toàn thể nhân loại như người ta có thể diễn dịch điều đó do Tiết đi trước, nó cũng chống lại với Chúa Kitô, nếu người ta tin thánh Phaolô về điều đó (1Cr 6,15): "Tôi hẳn sử dụng các chi thể Chúa Kitô để làm cho chúng nó trở nên các chi thể của con đĩ điếm hay sao?" Vậy tội dâm dục đơn giản là tội nặng nhất.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 33,12) nói rằng các tội xác thịt ít nặng hơn các tội tinh thần.

TRẢ LỜI : Sự trọng đại của tội có thể do ở hai phương diện: tại sự hoặc tùy theo sự cứu xét tùy thể. Tại sự, sự trọng đại của tội phát xuất từ loại của nó, và loại này được đánh giá tùy theo sự tốt mà tội đó đối lập. Mà sự dâm dục đơn giản chống lại sự tốt của con người sắp sinh ra. Do đó nó là tội nặng theo loại của mình hơn các tội chống lại với các sự tốt bên ngoài, như sự trộm cắp hoặc các tội khác thuộc về giống này. Mà nó ít nặng hơn các tội trực tiếp chống Thiên Chúa và tội chống sự sống nhân loại đã sinh đẻ ra, như tội giết người.

GIẢI ĐÁP 1. Sự ước muốn xác thịt làm tội nặng thêm là sự ước muốn cốt tại khuynh hướng của ý chí. Trái lại, sự ước muốn xác thịt ở trong giác dục giảm bớt tội, vì kẻ phạm tội bị lôi kéo bởi sự kích tình càng to lớn thì tội càng nhẹ. Chính theo thể cách này mà sự ước muốn xác thịt lớn nhất trong sự dâm dục đơn giản. Như vậy, thánh Augustinô (De Agone Christiano 293,39) đã nói: "Trong mọi cuộc chiến đấu của các Kitô hữu, các cuộc chiến đấu gay go nhất là các cuộc chiến đấu của nhân đức trinh khiết mà ở đó cuộc chiến đấu xảy ra hằng ngày nhưng ít khi chiến thắng." Bởi vì thắng sự dữ dội của sự kích tình này thì rất khó khăn.

2. Người ta nói kẻ phạm tội dâm dục phạm tội chống chính thân thể mình, không những bởi vì sự vui thú của sự dâm dục hoàn thành trong xác thịt, điều đó cũng xuất hiện trong sự ham ăn; mà còn bởi vì kẻ phạm tội dâm dục hành động chống lại sự tốt của thân thể riêng mình, trong tư cách họ bỏ nó ra sao thì ra và làm ô uế nó một cách bất hợp pháp, và phối hợp nó với một thân thể khác. Tuy nhiên, đó không phải là lý do để kết luận tội dâm dục đơn giản là tội nặng nhất. Bởi vì ở nơi con người trí năng có giá trị hơn thân thể; do đó, nếu tội đối lập nhiều hơn với trí năng, nó nặng hơn.

AD TERTIUM dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanae inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem quam qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriae species, tanquam magis bono speciei humanae repugnans. Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanae. Et ideo etiam peccata quae sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

Reply to objection 3. The sin of fornication is contrary to the good of the human race, in so far as it is prejudicial to the individual begetting of the one man that may be born. Now one who is already an actual member of the human species attains to the perfection of the species more than one who is a man potentially, and from this point of view murder is a more grievous sin than fornication and every kind of lust, through being more opposed to the good of the human species. Again, a Divine good is greater than the good of the human race: and therefore those sins also that are against God are more grievous. Moreover, fornication is a sin against God, not directly as though the fornicator intended to offend God, but consequently, in the same way as all mortal sins. And just as the members of our body are Christ's members, so too, our spirit is one with Christ, according to 1 Cor. 6:17, "He who is joined to the Lord is one spirit." Wherefore also spiritual sins are more against Christ than fornication is.

3. La péché de fornication va contre le bien de l'espèce humaine en tant qu'il entrave la génération individuelle d'un homme destiné à naître. Mais celui qui participe déjà en acte à l'espèce appartient à la raison de l'espèce plus que celui qui n'est homme qu'en puissance. De ce point de vue l'homicide est plus grave que la fornication et que toutes les espèces de luxure, comme s'opposant davantage au bien de l'espèce humaine. - Mais le bien divin est plus grand que le bien de l'espèce humaine. C'est pourquoi les péchés qui vont contre Dieu sont encore plus graves. - La fornication n'est pas directement un péché contre Dieu, comme si celui qui fornique se proposait d'offenser Dieu: elle l'est seulement par voie de conséquence, comme tous les péchés mortels. De même en effet que les membres de notre corps sont les membres du Christ, de même aussi notre esprit, qui ne fait qu'un avec le Christ comme l'affirme S. Paul (1 Co 6, 17): " Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit. " C'est pourquoi les péchés spirituels sont également plus contraires au Christ que la fornication.

3. Tội dâm dục đơn giản chống lại sự tốt của nhân loại trong tư cách nó ngăn cản sự sinh sản cá thể của con người được dự định sinh ra. Mà kẻ tham dự cách hiện thể vào loại thuộc yếu tính của loại hơn là kẻ chỉ là con người ở tiềm thể. Về phương diện này, tội giết người nặng hơn tội dâm dục đơn giản và hơn mọi loại của sự dâm dục, vì đối lập nhiều hơn với sự tốt của nhân loại. Nhưng sự tốt của Thiên Chúa lớn hơn sự tốt của nhân loại. Do đó, các tội chống Thiên Chúa còn nặng hơn. Tội dâm dục đơn giản không phải cách trực tiếp là tội chống Thiên Chúa, dường như kẻ dâm dục có ý định xúc phạm Thiên Chúa: họ chỉ xúc phạm Thiên Chúa theo đường lối hậu quả, như mọi trọng tội. Quả thế, cũng như các chi thể của thân xác chúng ta là các chi thể của Chúa Kitô; cũng vậy, tinh thần chúng ta làm một với tinh thần của Chúa Kitô theo sự xác định của thánh Phaolô (1Cr 6,17): “Kẻ kết hợp với Chúa Kitô là một tinh thần duy nhất với Ngài.” Do đó, các tội thiêng liêng cũng trái nghịch với Chúa Kitô hơn tội dâm dục đơn giản.

ARTICULUS 4
Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale

ARTICLE 4
Whether there can be mortal sin in touches and kisses ?

ARTICLE 4
Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre ?

TIẾT 4
Có trọng tội trong các sự sờ mó, các sự hôn hít cũng như trong các sự vuốt ve, mơn trớn khác thuộc về giống này không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim, ad Ephes. V, dicit, fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, ne nominetur in vobis, sicut decet sanctos. Subdit autem, aut turpitudo, Glossa, ut in osculis et amplexibus; aut stultiloquium, ut blanda verba; aut scurrilitas, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas. Postea autem subdit, hoc enim scitote, intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei, ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

Objections 1. It would seem that there is no mortal sin in touches and kisses. For the Apostle says (Eph. 5:3): "Fornication and all uncleanness, or covetousness, let it not so much as be named among you, as becometh saints," then he adds: "Or obscenity" (which a gloss refers to "kissing and fondling"), "or foolish talking" (as "soft speeches"), "or scurrility" (which "fools call geniality-i.e. jocularity"), and afterwards he continues (Eph. 5:5): "For know ye this and understand that no fornicator, or unclean, or covetous person (which is the serving of idols), hath inheritance in the kingdom of Christ and of God," thus making no further mention of obscenity, as neither of foolish talking or scurrility. Therefore these are not mortal sins.

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Paul déclare (Ep 5, 3): " Quant à la fornication, à l'impureté sous toutes ses formes, ou encore à la cupidité, que leurs noms ne soient même pas prononcés parmi vous; c'est ce qui convient. " Ensuite il ajoute l'obscénité - et la Glose commente, " comme dans les baisers " et les " étreintes ", les sots discours - selon la Glose: " les paroles caressantes "; les bouffonneries - selon la Glose: " Ce que la cour demande aux fous, c'est-à-dire la farce. " Un peu plus loin S. Paul ajoute encore: " Sachez-le bien, ni le fornicateur, ni l'impudique, ni le cupide n'ont droit à l'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu. " Ici S. Paul ne rappelle plus l'obscénité, les sots discours et la bouffonnerie. Ce ne sont donc pas des péchés mortels.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Thánh Phaolô (Ep 5,3) nói: “Còn dâm dục, và ô uế mọi thứ, hay hà tiện tham lam, thì ngay nói đến cũng đừng có nơi anh em, như thế mới phải nơi các thánh.” Sau đó, ngài nói đến sự tục tĩu và sách Chú giải lên tiếng: “Như trong các sự hôn hít và các sự ôm siết chặt; các lời nói bông lơn, theo sách Chú giải, đó là những lời mơn trớn; những trò hề, theo sách Chú giải, đó là điều mà triều đình đòi hỏi ở nơi những kẻ điên cuồng, nghĩa là kịch hài hước.” Và thánh Phaolô còn nói tiếp: “Anh em hãy biết rõ điều đó, những người dâm dục, những người dâm ô, những người tham lam hà tiện không được hưởng gia nghiệp trong nước Chúa Kitô và trong nước Thiên Chúa. Ở đây, thánh Phaolô không nhắc lại sự tục tĩu, các lời nói bông lơn và trò hề. Vậy đó không phải là những trọng tội.

PRAETEREA, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandae et educandae. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

2. Further, fornication is stated to be a mortal sin as being prejudicial to the good of the future child's begetting and upbringing. But these are not affected by kisses and touches or blandishments. Therefore there is no mortal sin in these.

2. La fornication est qualifiée de péché mortel parce queue fait obstacle au bien de la progéniture à engendrer et à élever. Mais les baisers, les attouchements et les étreintes n'y font rien. Il ne peut donc s'y trouver de péché mortel.

2. Sự dâm dục được coi là trọng tội bởi nó ngăn cản sự tốt của con cái sẽ được sinh sản và nuôi dưỡng. Mà các sự hôn hít, các sự sờ mó và các sự ôm siết chặt không làm cái gì hết ở đó. Vậy các điều này không phải là các trọng tội.

PRAETEREA, illa quae sunt secundum se peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum

3. Further, things that are mortal sins in themselves can never be good actions. Yet kisses, touches, and the like can be done sometimes without sin. Therefore they are not mortal sins in themselves.

3. Les actes qui sont en soi des péchés mortels ne peuvent jamais être bons. Or les baisers, les attouchements, etc., peuvent parfois être sans péché. Ils ne sont donc pas en soi des péchés mortels.

3. Các hành động tại sự là những trọng tội không bao giờ tốt lành. Mà các sự hôn hít, các sự sờ mó, v.v... có thể đôi khi không phải là tội. Vậy chúng nó tại sự không phải là trọng tội.

se peccata mortalia.

SED CONTRA, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. V, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. Ergo multo magis osculum libidinosum, et alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

On the contrary, A lustful look is less than a touch, a caress or a kiss. But according to Mat. 5:28, "Whosoever shall look on a woman to lust after her hath already committed adultery with her in his heart." Much more therefore are lustful kisses and other like things mortal sins.

En sens contraire, le regard sensuel est moindre que l'attouchement, l'étreinte ou le baiser. Or le regard libidineux est péché mortel, selon S. Matthieu (5, 28): " Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis dans son coeur l'adultère avec elle. " Encore bien plus par conséquent le baiser sensuel et autres actes semblables, sont-ils des péchés mortels.

TRÁI LẠI, Sự nhìn ngó có tính cách nhục dục nhẹ hơn sự sờ mó, sự ôm siết chặt hay sự hôn hít. Mà sự trông xem nhục dục là trọng tội theo thánh Matthêô (5,8): "Ai trông xem người nữ mà ước muốn họ, đã phạm tội dâm dục với họ ở trong lòng mình." Do đó, còn hơn nữa sự hôn nhục dục và các hành động khác tương tự, là những trọng tội.

PRAETEREA, Cyprianus, ad Pomponium de virginitate, dicit, certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et coniacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitentur. Ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

Further, Cyprian says (Ad Pompon, de Virgin., Ep. lxii), "By their very intercourse, their blandishments, their converse, their embraces, those who are associated in a sleep that knows neither honor nor shame, acknowledge their disgrace and crime." Therefore by doing these things a man is guilty of a crime, that is, of mortal sin.

S. Cyprien écrit: " Déjà le seul fait de partager la même couche, de s'embrasser, de tenir des conversations, de se donner des baisers, et de dormir à deux dans le même lit, quelle honte et quel crime! " Par tout cela, l'homme se rend donc coupable de crime, c'est-à-dire de péché mortel.

Thánh Xyprianô (Epist. 62) đã viết: "Duy việc chia sẻ cũng một giường nằm, việc ôm nhau, việc chuyện trò với nhau, việc hôn nhau, việc ngủ chung hai người cùng một giường, sự xấu hổ là dường nào và tội ác dường nào! Do tất cả các điều đó, con người mắc phải tội ác, nghĩa là trọng tội."

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundum speciem suam. Et hoc modo osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim haec absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum oscula et amplexus et huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia. Et sic solum dicuntur libidinosa. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

I answer that, A thing is said to be a mortal works. sin in two ways. First, by reason of its species, and in this way a kiss, caress, or touch does not, of its very nature, imply a mortal sin, for it is possible to do such things without lustful pleasure, either as being the custom of one's country, or on account of some obligation or reasonable cause. Secondly, a thing is said to be a mortal sin by reason of its cause: thus he who gives an alms, in order to lead someone into heresy, sins mortally on account of his corrupt intention. Now it has been stated above (FS, Q[74], A[8]), that it is a mortal sin not only to consent to the act, but also to the delectation of a mortal sin. Wherefore since fornication is a mortal sin, and much more so the other kinds of lust, it follows that in such like sins not only consent to the act but also consent to the pleasure is a mortal sin. Consequently, when these kisses and caresses are done for this delectation, it follows that they are mortal sins, and only in this way are they said to be lustful. Therefore in so far as they are lustful, they are mortal sins.

Réponse : Un acte est qualifié de péché mortel de deux façons. D'une première façon, selon son espèce. De cette façon, le baiser, l'embrassement ou l'attouchement, selon leur espèce, ne désignent pas un péché mortel. Ils peuvent en effet être faits sans désir charnel, soit à cause des coutumes du pays, soit en raison d'une nécessité ou pour une cause raisonnable. D'une autre façon, une chose est dite péché mortel en raison de sa cause. Ainsi par exemple celui qui fait l'aumône pour entraîner quelqu'un dans l'hérésie pèche mortellement en raison de l'intention corrompue. Or nous avons dit plus haut que le consentement au plaisir du péché mortel est aussi un péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. Ainsi donc, comme la fornication est péché mortel, et plus encore les autres espèces de luxure, il en résulte que le consentement au plaisir de ce péché est péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. C'est pourquoi, lorsque les baisers, les étreintes et actions semblables sont faits en vue du plaisir sexuel, ce sont péchés mortels. C'est dans ce cas seulement qu'ils sont dits libidineux. Ainsi de tels actes, selon qu'ils sont libidineux, sont péchés mortels.

TRẢ LỜI : Một hành động được gán cho là trọng tội theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, tùy theo loại của mình. Theo thể cách này, sự hôn hít, sự ôm nhau hay sự sờ mó, theo loại của mình, không biểu thị trọng tội. Quả thế, những điều đó có thể thi hành mà không có sự ước muốn nhục dục, hoặc vì các tập tục của xứ sở, hoặc vì sự cần thiết hoặc vì một nguyên nhân hợp lý. Thể cách thứ hai, một điều bị gọi là trọng tội do nguyên nhân của mình. Như vậy, thí dụ, kẻ bố thí để lôi cuốn ai vào lạc giáo phạm trọng tội vì ý định hư hỏng. Mà chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.47, a.8), sự ưng thuận vào sự vui thú của trọng tội cũng là trọng tội, chứ không phải sự ưng thuận vào hành động mà thôi. Do đó, bởi vì sự dâm dục đơn giản là trọng tội, và các loại khác của sự dâm dục còn hơn nữa, do đó mà sự ưng thuận vào sự vui thú của tội này là trọng tội chứ không phải chỉ sự ưng thuận vào hành động mà thôi. Bởi đó, khi các sự hôn hít, các sự ôm siết chặt và các hành động tương tự được thi hành vì sự vui thú tính dục, đó là những trọng tội. Chi chính trong trường hợp này mà các điều đó bị gọi là nhục dục. Như vậy các hành động như thế, tùy theo chúng nó có tính cách nhục dục, là những trọng tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

Reply to objection 1. The Apostle makes no further mention of these three because they are not sinful except as directed to those that he had mentioned before.

Solutions 1. S. Paul ne rappelle pas ces trois actes parce qu'ils ne reçoivent le nom de péché que dans la mesure où ils conduisent aux actes nommés précédemment.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô không nhắc đến ba hành động này bởi vì chúng nó chỉ lãnh nhận cái tên tội lỗi theo mức độ mà chúng nó dẫn đưa các hành động được kể ra trước.

AD SECUNDUM dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix huius impedimenti. Et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Reply to objection 2. Although kisses and touches do not by their very nature hinder the good of the human offspring, they proceed from lust, which is the source of this hindrance: and on this account they are mortally sinful.

2. Les baisers et les attouchements, bien qu'en soi ils n'empêchent pas le bien de la progéniture, procèdent néanmoins du désir sensuel, qui est la racine de cet empêchement. C'est à cause de cela qu'ils ont raison de péché mortel.

2. Các sự hôn hít và các sự sờ mó, dầu mà tại sự chúng nó không ngăn cản sự tốt của sự sinh sản con cái, vẫn phát xuất từ sự ước muốn nhục dục là gốc rễ của sự ngăn trở này. Chính vì điều đó mà chúng nó có yếu tính về trọng tội.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

Reply to objection 3. This argument proves that such things are not mortal sins in their species.

3. Cet argument permet seulement de conclure que de tels actes ne sont pas des péchés selon leur espèce.

3. Chứng cứ này chỉ cho phép kết luận các hành động như thế không phải là tội theo loại của chúng nó.

ARTICULUS 5
Utrum nocturna pollutio sit peccatum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens a domino donum sapientiae impetravit, ut dicitur III Reg. III, et II Paralip. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

PRAETEREA, quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et praeeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

PRAETEREA, frustra increpatur et instruitur qui non potest vel agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo et increpatur, secundum illud Iob XXXIII, per somnium, in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod pollutio nocturna sit peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est.

RESPONDEO dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium, nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus

ARTICLE 5
Whether nocturnal pollution is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that nocturnal pollution is a sin. For the same things are the matter of merit and demerit. Now a man may merit while he sleeps, as was the case with Solomon, who while asleep obtained the gift of wisdom from the Lord (3 Kings 3:2, Par. 1). Therefore a man may demerit while asleep; and thus nocturnal pollution would seem to be a sin.

2. Further, whoever has the use of reason can sin. Now a man has the use of reason while asleep, since in our sleep we frequently discuss matters, choose this rather than that, consenting to one thing, or dissenting to another. Therefore one may sin while asleep, so that nocturnal pollution is not prevented by sleep from being a sin, seeing that it is a sin according to its genus.

3. Further, it is useless to reprove and instruct one who cannot act according to or against reason. Now man, while asleep, is instructed and reproved by God, according toJob 33:15, 16"By a dream in a vision by night, when deep sleep is wont to lay hold of men. Then He openeth the ears of men, and teaching instructeth them in what they are to learn." Therefore a man, while asleep, can act according to or against his reason, and this is to do good or sinful actions, and thus it seems that nocturnal pollution is a sin.

On the contrary, Augustine says (Gen. ad lit. xii, 15): "When the same image that comes into the mind of a speaker presents itself to the mind of the sleeper, so that the latter is unable to distinguish the imaginary from the real union of bodies, the flesh is at once moved, with the result that usually follows such motions; and yet there is as little sin in this as there is in speaking and therefore thinking about such things while one is awake."

I answer that, Nocturnal pollution may be considered in two ways. First, in itself; and thus it has not the character of a sin. For every sin depends on the judgment of reason, since even the first movement of the sensuality has nothing sinful in it, except in so far as it can be suppressed by reason; wherefore in the absence of reason's judgment, there is no sin in it. Now during sleep reason has not a free judgment. For there is no one who while sleeping does not regard some of the images formed

ARTICLE 5
La pollution nocturne est-elle un péché ?

Objections 1. Oui, semble-t-il. En effet, le mérite et le démérite concernent le même objet. Or on peut acquérir des mérites en dormant. Il en fut ainsi de Salomon qui, en dormant, obtint du Seigneur le don de sagesse, dit la Bible (1 R 3, 5; 2 Ch 1, 7). Donc on peut démériter en dormant. Il semble donc que la pollution nocturne soit un péché.

2. Tout homme ayant l'usage de la raison peut pécher. Or, en dormant, on conserve l'usage de la raison, car fréquemment on raisonne dans le sommeil, on préfère une chose à une autre, on donne son accord ou son désaccord. Et ainsi le sommeil n'empêche pas que la pollution nocturne soit un péché, puisque, par le genre de l'acte, elle est un péché.

3. C'est en vain qu'on réprimande ou qu'on instruit celui qui ne peut agir selon la raison ou contre la raison. Or l'homme est instruit ou réprimandé par Dieu dans le sommeil, comme on le voit dans le livre de Job (33, 15): " Par des songes, par des visions nocturnes, quand une torpeur s'abat sur les humains et qu'ils sont endormis sur leur couche, alors Dieu parle à l'oreille de l'homme et lui donne ses instructions. " Dans le sommeil on peut donc agir selon la raison ou contre la raison, ce qui signifie agir bien ou pécher. Il semble donc que la pollution nocturne soit un péché.

En sens contraire, voici ce que dit S. Augustin: " L'image qui naît dans la pensée de celui qui parle de ces choses apparaît dans le rêve avec un tel relief qu'on ne la distingue plus d'une véritable union charnelle, si bien que la chair s'émeut aussitôt et que s'ensuivent les effets qui sont les conséquences ordinaires de ce mouvement. En cela il n'y a pas davantage péché qu'il n'y a péché à parler de ces choses à l'état de veille, car on ne peut évidemment en parler sans y penser. "

Réponse : On peut considérer la pollution nocturne de deux façons. Premièrement, en elle-même. De cette façon elle n'a pas raison de péché. En effet tout péché dépend du jugement de la raison, parce que même le premier mouvement de la sensualité ne peut être un péché que dans la mesure où il peut être réprimé par le jugement de la raison. C'est pourquoi, quand le jugement de la raison est supprimé, la raison de péché est enlevé. Or, dans le sommeil, la raison n'a pas son jugement libre. Il n'est personne

TIẾT 5
Sự xuất tinh ban đêm có tội không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự xuất tinh ban đêm có tội. 1. Công đức và thất đức liên hệ với cũng một đối tượng. Mà người ta có thể thu lượm được công đức khi ngủ. Như đã có như thế đối với vua Salomon là kẻ đang khi ngủ được lãnh nhận từ Thiên Chúa ân huệ khôn ngoan như Kinh thánh ghi chép (1V 3,5). Vậy người ta có thể thất đức trong khi ngủ. Do đó, sự xuất tinh ban đêm có tội.

2. Mọi người khi sử dụng trí năng có thể phạm tội. Mà, trong khi ngủ, người ta bảo tồn sự sử dụng trí năng, bởi vì thường thường người ta suy luận trong giấc ngủ, người ta yêu chuộng sự vật này hơn sự vật khác, người ta đưa ra ý kiến tán thành hoặc không tán thành. Và như vậy, giấc ngủ không ngăn trở sự xuất tinh ban đêm mà không có tội, bởi vì, do giống của hành động này, nó là tội.

3. Một cách vô ích mà người ta quở trách hay dạy dỗ kẻ không thể hành động tùy theo trí năng hoặc chống lại trí năng. Mà con người được dạy dỗ hoặc quở trách do Thiên Chúa trong giấc ngủ, như người ta trông thấy điều đó trong sách Gióp (33,15): “Qua các giấc mơ, các thị kiến ban đêm, khi trạng thái hôn mê đè nặng trên nhân loại và họ ngủ trên giường nằm của họ, bấy giờ Thiên Chúa nói vào tai con người và ban cho họ những lời dạy bảo.” Vậy người ta trong giấc ngủ có thể hành động tùy theo trí năng hoặc chống lại trí năng, điều đó có nghĩa là hành động tốt hoặc phạm tội. Vậy xem ra sự xuất tinh ban đêm có tội.

TRÁI LẠI, Đây là điều thánh Augustinô đã nói (De Gen. ad litt. 12,15): “Hình ảnh phát sinh trong tư tưởng kẻ nói tới các sự vật này, xuất hiện trong giấc mơ một cách nổi bật đến nỗi người ta không còn phân biệt nó với sự giao cấu thực sự, đến nỗi xác thịt chuyển động lập tức và do đó xảy ra các hiệu quả là những hiệu quả bình thường của sự chuyển động này. Trong điều đó không có tội nhiều hơn việc có tội nói đến các sự vật này trong tình trạng thức, bởi vì một cách rõ ràng người ta không thể nói về điều đó mà không tư tưởng đến nó.”

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét sự xuất tinh ban đêm theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, tại sự. Theo thể cách này, nó không có yếu tính về tội. Quả thế, mọi tội lệ thuộc vào sự phán đoán của trí năng, bởi vì chính sự chuyển động đầu tiên của nhục cảm tính chỉ có thể có tội theo mức độ nó có thể kiềm chế bởi sự phán đoán của trí năng. Do đó, khi sự phán đoán của trí năng bị mất đi, yếu tính của tội cũng mất. Mà, trong giấc ngủ, trí năng không có sự phán đoán tự do. Quả thế, không ai trong khi ngủ đem mình tới một sự biểu tượng dường

phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quae potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore; vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem; somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam accidit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate; ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus; tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in causa sua. Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis interior, puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum quae fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc philosophus dicit, in I Ethic., quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet, et Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod propter bonam animae affectionem, quaedam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis

by his imagination as though they were real, as stated above in the FP, Q[84], A[8], ad **2.** Wherefore what a man does while he sleeps and is deprived of reason's judgment, is not imputed to him as a sin, as neither are the actions of a maniac or an imbecile. Secondly, nocturnal pollution may be considered with reference to its cause. This may be threefold. One is a bodily cause. For when there is excess of seminal humor in the body, or when the humor is disintegrated either through overheating of the body or some other disturbance, the sleeper dreams things that are connected with the discharge of this excessive or disintegrated humor: the same thing happens when nature is cumbered with other superfluities, so that phantasms relating to the discharge of those superfluities are formed in the imagination. Accordingly if this excess of humor be due to a sinful cause (for instance excessive eating or drinking), nocturnal pollution has the character of sin from its cause: whereas if the excess or disintegration of these superfluities be not due to a sinful cause, nocturnal pollution is not sinful, neither in itself nor in its cause. A second cause of nocturnal pollution is on the part of the soul and the inner man: for instance when it happens to the sleeper on account of some previous thought. For the thought which preceded while he was awake, is sometimes purely speculative, for instance when one thinks about the sins of the flesh for the purpose of discussion; while sometimes it is accompanied by a certain emotion either of concupiscence or of abhorrence. Now nocturnal pollution is more apt to arise from thinking about carnal sins with concupiscence for such pleasures, because this leaves its trace and inclination in the soul, so that the sleeper is more easily led in his imagination to consent to acts productive of pollution. In this sense the Philosopher says (Ethic. i, 13) that "in so far as certain movements in some degree pass" from the waking state to the state of sleep, "the dreams of good men are better than those of any other people": and Augustine says (Gen. ad lit. xii, 15) that "even during sleep, the soul may have conspicuous merit on account of its good disposition." Thus it is evident that nocturnal pollution may be sinful on the part of its cause. on the other hand, it may happen that nocturnal pollution ensues after thoughts about carnal acts, though they were speculative, or accompanied by abhorrence, and then it is not sinful, neither in itself nor in its cause. The third

en effet qui, en dormant, ne se porte vers quelque représentation imagée comme vers les choses elles-mêmes nous l'avons montré dans la première Partie. C'est pourquoi ce que l'homme fait en dormant, alors qu'il n'a pas le libre jugement de la raison, ne lui est pas imputé à péché; de même non plus ce que fait le furieux ou le dément. D'autre part, on peut considérer la pollution nocturne par rapport à la cause, laquelle peut être triple. D'abord, corporelle. En effet, lorsque le liquide séminal est en surabondance dans le corps ou lorsqu'il se fait une éjection de ce liquide, soit par la trop grande chaleur du corps, soit par n'importe quel autre trouble, le dormeur songe à ce qui se rattache à l'éjaculation de cette humeur surabondante ou plus liquide, comme il arrive aussi quand la nature est alourdie par quelque autre surplus; en sorte que se forment parfois dans l'imagination des images se rapportant à leur éjection. Donc, si la surabondance d'un tel liquide provient d'une cause coupable, par exemple d'un excès de nourriture ou de boisson, alors la pollution nocturne a raison de faute du fait de sa cause. Mais si la surabondance ou éjection d'un tel liquide n'est pas l'effet d'une cause coupable, la pollution nocturne n'est pas coupable, ni en elle-même ni dans sa cause. Une autre cause de pollution nocturne peut être intérieure à l'âme, lorsqu'il arrive par exemple que celui qui dort ait une pollution par suite de pensées antérieures. Mais la pensée qui précède dans l'état de veille est parfois purement spéculative, par exemple lorsque l'on pense aux péchés charnels à cause d'un débat théologique; parfois au contraire elle s'accompagne d'un mouvement de convoitise ou de répulsion. Or la pollution se produit de préférence quand on a pensé aux vices charnels en convoitant de tels plaisirs, car, dans ce cas, une certaine trace et inclination demeure dans l'âme, en sorte que le dormeur est conduit plus facilement dans son imagination à consentir aux actes qui amènent la pollution. C'est en ce sens qu'Aristote dit: " Dans la mesure où certains actes passent insensiblement de l'état de veille à l'état de sommeil, les songes des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu. " De même S. Augustin dit: " A cause de la bonne inclination de l'âme, certains de ses mérites peuvent, même dans le sommeil, sa manifester avec éclat. " Et ainsi il est clair que la pollution nocturne a raison de faute du côté de sa cause. - Cependant il arrive parfois qu'à la suite d'une pensée concernant des actes charnels, même spéculative ou accompagnée de répulsion, une

như đến các sự vật như chúng ta đã minh chứng điều đó ở Quyển thứ nhất (Q.84, a.8, sol.2). Do đó, điều con người thi hành trong lúc ngủ, lúc bấy giờ họ không có sự phán đoán tự do của trí năng, không thể quy tội cho họ, cũng như không quy tội cho người điên khùng về điều họ thi hành. Đàng khác, người ta có thể cứu xét sự xuất tinh ban đêm trong quan hệ với nguyên nhân; mà nguyên nhân này có ba thứ. Trước hết, nguyên nhân của thân thể. Thực thế, khi chất lỏng của tinh trùng quá dồi dào trong thân thể hoặc khi có sự xuất ra chất lỏng này, hoặc nhiệt quá cao của thân thể, hoặc bởi bất cứ sự lộn xộn nào, người đàn ông ngủ nghĩ tới cái gì quy về sự xuất tinh dịch quá dồi dào lỏng hơn, như cũng xảy ra khi bản tính bị trở nên quá nặng nề vì cái dư thừa nào đó, đến nỗi khi tạo ra trong tưởng tượng của các hình ảnh này quy về sự tống chúng nó ra ngoài. Vậy nếu sự quá dồi dào về một chất lỏng như thế phát xuất do nguyên nhân có tội, thí dụ, do sự thái quá ăn hoặc uống, trong trường hợp này, sự xuất tinh ban đêm có yếu tính về tội lỗi do nguyên nhân của mình. Còn nếu sự quá dồi dào hoặc sự tống ra một chất lỏng như thế không phải là hiệu quả của một nguyên nhân có tội, sự xuất tinh ban đêm không có tội tại sự và trong nguyên nhân của mình. Một nguyên nhân khác của sự xuất tinh ban đêm có thể là ở bên trong linh hồn, khi xảy ra thí dụ, kẻ đang ngủ có sự xuất tinh do các tư tưởng đi trước. Mà tư tưởng đi trước trong tình trạng thức đôi khi thuần túy suy lý, thí dụ, khi người ta tư tưởng đến các tội nhục dục vì một cuộc tranh luận thần học, hoặc trái lại nó có một sự chuyển động về sự ham muốn hoặc về sự ghê tởm đi kèm theo. Mà sự xuất tinh xảy ra nhất là khi người ta đã tư tưởng đến các tật xấu nhục dục bằng cách ham muốn các sự vui thú như thế, bởi vì trong trường hợp này, một dấu vết nào đó và một sự xu hướng nào đó tồn tại trong linh hồn, đến nỗi kẻ ngủ bị dẫn đi một cách dễ dàng hơn trong tưởng tượng của mình để ưng thuận các hành động đưa tới sự xuất tinh. Chính trong ý nghĩa này mà Triết gia (Eth. 1,13) đã nói: “Theo mức độ mà một số hành động đi qua một cách không cảm thấy được từ trạng thái thức đến trạng thái ngủ, các giấc mơ của những người lương thiện tốt hơn các giấc mơ của bất cứ ai.” Cũng vậy, thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,15) nói: “Vì xu hướng tốt lành của linh hồn, một số người và các công đức của mình, có thể ngay trong giấc ngủ, biểu lộ mình cách sáng ngời.” Và như vậy, rõ ràng sự xuất tinh ban đêm có yếu tính về tội ở phía nguyên nhân của mình. Tuy nhiên, đôi khi xảy ra là tiếp theo sau một tư tưởng liên hệ với các hành động nhục dục, mặc dầu phi lý hoặc có sự ghê tởm đi kèm theo, sự xuất tinh vẫn xảy ra trong giấc ngủ. Trong trường hợp này, nó

pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione Daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra Daemonis illusiones, unde et in sero cantatur, hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia Daemonis, sicut in collationibus patrum legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc Diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, quandoque tamen est sequela peccati praecedentis.

cause is spiritual and external; for instance when by the work of a devil the sleeper's phantasms are disturbed so as to induce the aforesaid result. Sometimes this is associated with a previous sin, namely the neglect to guard against the wiles of the devil. Hence the words of the hymn at even: "Our enemy repress, that so our bodies no uncleanness know". On the other hand, this may occur without any fault on man's part, and through the wickedness of the devil alone. Thus we read in the Collationes Patrum (Coll. xxii, 6) of a man who was ever wont to suffer from nocturnal pollution on festivals, and that the devil brought this about in order to prevent him from receiving Holy Communion. Hence it is manifest that nocturnal pollution is never a sin, but is sometimes the result of a previous sin.

pollution se produise dans le sommeil. Elle n'a pas alors raison de faute, ni en elle-même ni dans sa cause. Il existe encore une troisième cause qui est spirituelle et extrinsèque, lorsque, par exemple, sous l'action du démon les représentations imaginaires du dormeur sont troublées en vue d'un tel effet. Cela vient parfois d'un péché antérieur, lorsqu'on a négligé de se prémunir contre les illusions du démon. C'est pourquoi on chante le soir à Complies: " Empêche notre ennemi de souiller nos corps. " - Mais parfois c'est sans aucune faute de l'homme et par la seule malice du démon. Dans les Conférences des Pères, on peut lire le cas de ce moine qui, les jours de fête, souffrait toujours d'une pollution nocturne que le diable provoquait pour l'empêcher de s'approcher de la sainte communion. Ainsi donc il apparaît que la pollution nocturne n'est jamais un péché, mais parfois la séquelle d'un péché antérieur.

không có yếu tính về tội tại sự cũng như ở trong nguyên nhân của mình. Còn một nguyên nhân thứ ba, là nguyên nhân thiêng liêng và ngoại khởi, khi, thí dụ, do hành động của ma quỉ, các biểu tượng tưởng tượng của kẻ đang ngủ bị làm rối loạn vì một hiệu quả như thế, điều đó đôi khi phát xuất do tội đi trước, khi người ta sơ suất việc đề phòng các ảo ảnh của ma quỉ. Do đó, người ta hát kinh chiều: "Xin chận đứng kẻ thù chúng tôi đừng làm ô uế thân xác chúng tôi." Nhưng đôi khi điều đó xảy ra mà không có tội lỗi ở nơi con người, mà chỉ do ác ý của ma quỉ. Trong sách Hội đồng của các Giáo phụ, người ta đọc thấy trường hợp của một nam tu sĩ vào những ngày lễ trọng, luôn luôn bị xuất tinh ban đêm mà ma quỉ gây nên để ngăn cản thầy này không rước lễ. Như vậy, xem ra sự xuất tinh ban đêm không bao giờ có tội; nhưng đôi khi là cái hậu quả của tội đi trước.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt.

Reply to objection 1. Solomon did not merit to receive wisdom from God while he was asleep. He received it in token of his previous desire. It is for this reason that his petition is stated to have been pleasing to God (3 Kings 3:10), as Augustine observes (Gen. ad lit. xii, 15).

Solutions 1. Ce n'est pas par son sommeil que Salomon a mérité que Dieu lui donne la sagesse, mais ce fut le signe d'un désir qui avait précédé. C'est pourquoi, selon S. Augustin, il est écrit que cette demande avait plu à Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Không phải do giấc ngủ của mình mà vua Salomon đã đáng được Thiên Chúa ban cho ân huệ khôn ngoan, nhưng đó là dấu hiệu của một sự ước muốn đã đi trước. Do đó, theo thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,15), có lời ghi chép rằng điều cầu xin đó đã đẹp lòng Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno, propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Reply to objection 2. The use of reason is more or less hindered in sleep, according as the inner sensitive powers are more or less overcome by sleep, on account of the violence or attenuation of the evaporations. Nevertheless it is always hindered somewhat, so as to be unable to elicit a judgment altogether free, as stated in the FP, Q[84], A[8], ad 2. Therefore what it does then is not imputed to it as a sin.

2. Selon que les facultés sensitives intérieures sont plus ou moins appesanties par le sommeil, selon l'agitation ou la pureté des vapeurs, l'usage de la raison est plus ou moins entravé chez le dormeur. Il y a cependant toujours quelque empêchement qui ne lui permet pas d'avoir un jugement tout à fait libre, comme nous l'avons dit dans la première Partie. C'est pourquoi on ne peut lui imputer à péché ce qu'il fait alors.

2. Tùy theo các năng lực cảm giác bên trong bị làm ra hơn kém nặng nề bởi giấc ngủ, tùy theo sự dao động hoặc sự trong sạch của các hơi bốc, sự sử dụng trí năng bị ngăn trở hơn kém ở nơi người ngủ. Tuy nhiên, luôn luôn có sự ngăn trở nào đó không cho phép họ có sự phán đoán hoàn toàn tự do như chúng ta đã nói ở Quyển thứ nhất (Q.84, a.8, sol.2). Do đó, người ta không thể quy tội cho họ về điều họ đã làm lúc bấy giờ.

AD TERTIUM dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cognitionis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni vel mali.

Reply to objection 3. Reason's apprehension is not hindered during sleep to the same extent as its judgment, for this is accomplished by reason turning to sensible objects, which are the first principles of human thought. Hence nothing hinders man's reason during sleep from apprehending anew something arising out of the traces left by his previous thoughts and phantasms presented to him, or again through Divine revelation, or the interference of a good or bad angel.

3. L'appréhension de la raison n'est pas empêchée dans le sommeil de la même manière que son jugement, car celui-ci s'accomplit par recours aux choses sensibles, premiers principes de la connaissance humaine. C'est pourquoi rien n'empêche que l'homme, en dormant, appréhende selon la raison quelque chose de nouveau, soit à partir de ce qui reste des pensées antérieures et à partir des images qui se présentent, soit encore à partir d'une révélation divine, ou d'une suggestion d'un ange, bon ou mauvais.

3. Sự lĩnh hội của trí năng không bị ngăn trở trong giấc ngủ theo một thể cách như sự phán đoán của nó, bởi vì sự phán đoán này hoàn thành nhờ đến các sự vật khả giác, là những nguyên lý thứ nhất của sự tri thức nhân loại. Do đó, không cái gì ngăn trở con người, trong khi ngủ, lĩnh hội tùy theo trí năng được một cái gì mới, hoặc do điều gì còn lại của các tư tưởng đi trước và nhờ các hình ảnh xuất hiện, hoặc còn nhờ sự mạc khải của Thiên Chúa, hoặc do sự khêu gợi của thiên thần lành hoặc thiên thần dữ.

ARTICULUS 6
Utrum stuprum debeat poni una species luxuriae

ARTICLE 6
Whether seduction should be reckoned a species of lust ?

ARTICLE 6
Le stupre

TIẾT 6
Sự dâm uế

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriae. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem; ut habetur in decretis, XXXVI Caus., qu. I.

Objections 1. It would seem that seduction should not be reckoned a species of lust. For seduction denotes the unlawful violation of a virgin, according to the Decretals (XXXVI, qu. 1). But this may occur between an

Objections 1. Il ne semble pas que le stupre doive être placé parmi les espèces de la luxure. En effet, il implique " la défloration illicite d'une vierge ", selon les Décrets. Mais cela peut avoir lieu entre un homme libre

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên xếp đặt sự dâm uế vào số các loại của sự dâm dục. Sự dâm uế bao hàm sự phá trinh bất hợp pháp một gái trinh theo giáo luật (Gratien, Decret. 2, cause 36, q.1). Mà điều đó có thể xảy ra giữa người đàn ông tự do

Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, in libro de patriarchis, nemo sibi blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est. Sed specierum ex opposito divisarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur quod stuprum species luxuriae poni non debet.

PRAETEREA, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit, qui potest ad animum suam iniuriam revocare, et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

SED CONTRA est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

RESPONDEO dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellae, quae, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali praecedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. XLII, super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinate luxuriae species.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed concubitus qui fit cum meretricibus, idest mulieribus iam corruptis, ut patet per

unmarried man and an unmarried woman, which pertains to fornication. Therefore seduction should not be reckoned a species of lust, distinct from fornication.

2. Further, Ambrose says (De Patriarch.): "Let no man be deluded by human laws: all seduction is adultery." Now a species is not contained under another that is differentiated in opposition to it. Therefore since adultery is a species of lust, it seems that seduction should not be reckoned a species of lust.

3. Further, to do a person an injury would seem to pertain to injustice rather than to lust. Now the seducer does an injury to another, namely the violated maiden's father, who "can take the injury as personal to himself", and sue the seducer for damages. Therefore seduction should not be reckoned a species of lust.

On the contrary, Seduction consists properly in the venereal act whereby a virgin is violated. Therefore, since lust is properly about venereal actions, it would seem that seduction is a species of lust.

I answer that, When the matter of a vice has a special deformity, we must reckon it to be a determinate species of that vice. Now lust is a sin concerned with venereal matter, as stated above (Q[153], A[1]). And a special deformity attaches to the violation of a virgin who is under her father's care: both on the part of the maid, who through being violated without any previous compact of marriage is both hindered from contracting a lawful marriage and is put on the road to a wanton life from which she was withheld lest she should lose the seal of virginity: and on the part of the father, who is her guardian, according to Ecclus. 42:11, "Keep a sure watch over a shameless daughter, lest at any time she make thee become a laughing-stock to thy enemies." Therefore it is evident that seduction which denotes the unlawful violation of a virgin, while still under the guardianship of her parents, is a determinate species of lust.

Reply to objection 1. Although a virgin is free from the bond of marriage, she is not free from her father's power. Moreover, the seal of virginity is a special obstacle to the intercourse of fornication, in that it should be removed by marriage only. Hence seduction is not simple fornication, since the latter is intercourse with harlots, women, namely, who are no longer virgins, as a gloss observes on 2

de tout lien et une femme qui l'est aussi, ce qui ressortit à la fornication. Le stupre ne doit donc pas être considéré comme une espèce de la luxure, distinguée de la fornication.

2. Comme dit S. Ambroise: " Que personne ne se flatte d'échapper aux lois humaines: tout stupre est un adultère. " Or, parmi les espèces qui se distinguent par opposition, l'une n'est pas comprise dans l'autre. Donc, puisque l'adultère est une espèce de la luxure, il semble que le stupre ne doive pas être considéré comme une autre espèce.

3. Causer du dommage à quelqu'un semble relever davantage de l'injustice que de la luxure. Or celui qui commet le stupre cause un dommage à autrui, c'est-à-dire au père de la jeune fille qu'il déshonore, lequel peut considérer qu'un dommage lui a été fait, et intenter une action en justice contre le séducteur. Le stupre ne doit donc pas être considéré comme une espèce de la luxure.

En sens contraire, le stupre consiste exactement dans l'acte sexuel par lequel une vierge est déflorée. La luxure portant exactement sur les choses sexuelles, il semble donc que le stupre soit une espèce de la luxure.

Réponse : Lorsque, concernant la matière d'un vice, une difformité spéciale se rencontre, on doit parler d'une espèce déterminée de ce vice. Or la luxure, on l'a vu, est un péché relatif au domaine sexuel. Quand une vierge, se trouvant sous la garde paternelle, est déflorée, on rencontre une difformité spéciale. Tant du côté de la jeune fille qui, du fait qu'elle est déflorée sans qu'aucun contrat de mariage ait précédé, se trouve empêchée de conclure par la suite un mariage légitime, et mise sur la voie de la prostitution, dont elle se gardait pour ne pas perdre le sceau de sa virginité. Tant du côté du père, qui a la charge de la garder selon l'Ecclésiastique (42, 11): " Ta fille est légère? Surveille-la bien, qu'elle n'aille pas faire de toi la risée de tes ennemis. " Il est donc manifeste que le stupre, qui comporte la défloration illicite des vierges vivant sous la garde de leurs parents, est une espèce déterminée de la luxure.

Solutions 1. Bien que la vierge soit libre du lien matrimonial, elle n'est pas libre cependant de la puissance paternelle. En outre, le sceau de la virginité, qui ne doit être enlevé que par le mariage, constitue un empêchement spécial à l'union charnelle par fornication. C'est pourquoi le stupre n'est pas une fornication simple, comme l'union charnelle " avec des prostituées ", donc avec des femmes déjà

không bị mọi dây ràng buộc và một người nữ cũng tự do như vậy, điều đó lệ thuộc vào sự dâm dục đơn giản. Vậy sự dâm uế không được coi là một loại của sự dâm dục, phân biệt với sự dâm dục đơn giản.

2. Như thánh Ambrôxiô (De Abraham 1,4) đã nói: "Không ai khoe khoang mình thoát khỏi các định luật của nhân loại: mọi dâm uế là ngoại tình." Mà, trong các loại phân biệt nhau bằng sự đối lập, loại này không được bao gồm trong loại kia. Vậy, bởi vì sự ngoại tình là một thú dâm dục, xem ra sự dâm uế không được kể là một loại khác.

3. Việc gây nên một sự thiệt hại xem ra quy về sự bất công hơn là về sự dâm dục. Mà kẻ phạm sự dâm uế này gây nên một sự thiệt hại cho kẻ khác, nghĩa là cho người cha của đứa con gái trinh mà họ làm nhơ nhuốc, và người cha này có thể coi sự thiệt hại đó đã được gây nên cho chính mình và có thể đem vấn đề đó ra công lý chống lại kẻ dụ dỗ. Vậy sự dâm uế không được coi là một loại của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Sự dâm uế cốt tại một cách đích xác ở sự giao cấu phá trinh một gái trinh. Sự dâm dục một cách đích xác liên hệ với các sự vật tính dục. Vậy xem ra sự dâm uế là một loại của sự dâm dục.

TRẢ LỜI : Khi liên hệ với chất thể của một tật xấu, một sự xấu xí đặc biệt xuất hiện, người ta phải nói đến một loại nhất định của tật xấu này. Mà sự dâm dục, người ta đã trông thấy (Q.153, a.1), là một tội liên hệ với lĩnh vực tính dục. Khi một gái trinh, được người cha của mình giữ gìn bảo vệ, họ phá trinh, người ta gặp thấy một sự xấu xí đặc biệt. Phần thì về phía đứa gái trinh, bị mất trinh mà không có một sự giao ước hôn phối nào đi trước, bị trở ngại việc được hôn nhân chính thức về sau, và bị xui khiến theo con đường đĩ điếm mà nó đã giữ mình cho khỏi hư mất màng trinh. Phần thì về phía người cha có trách nhiệm gìn giữ nó theo sách Huấn ca (42,11): "Con gái mặt dày, hãy mạnh tay canh chừng, kẻo nó làm cho con nên trò cười cho địch." Vậy rõ ràng sự dâm uế bao hàm sự phá trinh bất hợp pháp của các gái trinh sống trong sự gìn giữ bảo vệ của cha mẹ là một loại nhất định của sự dâm dục.

GIẢI ĐÁP 1. Dầu mà gái trinh tự do khỏi chiếc dây hôn phối, nó vẫn không được tự do đối với quyền cha mẹ. Hơn nữa, cái màng trinh chỉ được cất mất đi do hôn phối, tạo nên một sự ngăn trở đặc biệt cho sự giao cấu do sự dâm dục đơn giản. Do đó sự dâm uế không phải là sự dâm dục đơn giản như sự giao cấu với gái đĩ điếm, tức là với những người đàn bà đã bị phá trinh như thánh Phaolô chứng tỏ (2Cr 12,21): "Những kẻ

Glossam, II ad Cor. XII, super illud, qui non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et cetera.

AD SECUNDUM dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter sumitur pro omni peccato luxuriae. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere praeter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, nec viro licet quod mulieri non licet. Et hoc modo etiam accipitur Num. V, ubi dicitur, si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, et cetera.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae, quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinet ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. XXII, si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellae. Unde et ei secundum legem tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. XXII, si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem, et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit.

ARTICULUS 7
Utrum raptus sit species luxuriae distincta a stupro

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxuriae distincta a stupro. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus, a corrumpendo dictus, unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo

Cor. 12:, "And have not done penance for the uncleanness and fornication," etc.

Reply to objection 2. Ambrose here takes seduction in another sense, as applicable in a general way to any sin of lust. Wherefore seduction, in the words quoted, signifies the intercourse between a married man and any woman other than his wife. This is clear from his adding: "Nor is it lawful for the husband to do what the wife may not." In this sense, too, we are to understand the words of Num. 5:13: "If [Vulg.: 'But'] the adultery is secret, and cannot be provided by witnesses, because she was not found in adultery [stupro]."

Reply to objection 3. Nothing prevents a sin from having a greater deformity through being united to another sin. Now the sin of lust obtains a greater deformity from the sin of injustice, because the concupiscence would seem to be more inordinate, seeing that it refrains not from the pleasurable object so that it may avoid an injustice. In fact a twofold injustice attaches to it. One is on the part of the virgin, who, though not violated by force, is nevertheless seduced, and thus the seducer is bound to compensation. Hence it is written (Exod. 22:16, 17): "If a man seduce a virgin not yet espoused, and lie with her, he shall endow her and have her to wife. If the maid's father will not give her to him, he shall give money according to the dowry, which virgins are wont to receive." The other injury is done to the maid's father: wherefore the seducer is bound by the Law to a penalty in his regard. For it is written (Deut. 22:28, 29): "If a man find a damsel that is a virgin, who is not espoused, and taking her, lie with her, and the matter come to judgment: he that lay with her shall give to the father of the maid fifty sicles of silver, and shall have her to wife, and because he hath humbled her, he may not put her away all the days of his life": and this, lest he should prove to have married her in mockery, as Augustine observes.

ARTICLE 7
Whether rape is a species of lust, distinct from seduction ?

Objections 1. It would seem that rape is not a species of lust, distinct from seduction. For Isidore says (Etym. v, 26) that "seduction [stuprum], or rape, properly speaking, is unlawful intercourse, and takes its name from its causing corruption: wherefore he that is

déflorées, comme le montre S. Paul (2 Co 12, 21): " Ceux qui n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication, etc. "

2. S. Ambroise entend le mot " stupre " dans un autre sens: selon que ce mot est pris de façon générale pour désigner tout péché de luxure. Le stupre désigne donc ici l'union charnelle d'un homme marié avec toute autre femme que son épouse. On le voit par ce que S. Ambroise dit ensuite: " Ce qui n'est pas permis à la femme n'est pas permis non plus à l'homme. " C'est ainsi que l'entend également le texte des Nombres (5, 13): " Si un homme, à l'insu du mari, a couché avec une femme, si donc elle est déshonorée dans le secret, sans qu'il y ait de témoins contre elle et sans qu'on l'ait surprise dans le stupre, etc. "

3. Rien n'empêche qu'un péché devienne plus difforme par l'adjonction d'un autre. C'est le cas du péché de luxure qui devient plus difforme quand s'y adjoint un péché d'injustice, car la convoitise qui ne s'abstient pas du délectable pour éviter l'injustice semble être plus désordonnée. Or le stupre comporte une double injustice qui lui est adjointe. Une injustice du côté de la vierge. Même si le séducteur ne lui fait pas violence, il la déprave cependant, et il est tenu à lui faire réparation. C'est pourquoi on peut lire dans l'Exode (22, 16): " Si quelqu'un séduit une vierge non encore fiancée et couche avec elle, il devra verser le prix et la prendre pour épouse. Si le père de la jeune fille refuse de la lui accorder, le séducteur versera une somme d'argent équivalent au prix fixé pour les vierges. " Il commet une autre injustice à l'égard du père de la jeune fille. C'est pourquoi il est tenu, selon la loi, à une peine à son endroit. On peut lire dans le Deutéronome (22, 28): " Si un homme rencontre une jeune fille vierge qui n'est pas fiancée, la saisit et couche avec elle, pris sur le fait, l'homme qui a couché avec elle donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent; elle sera sa femme, puisqu'il a usé d'elle, et il ne pourra jamais la répudier. " Et cela, " pour qu'il ne semble pas qu'on lui ai fait outrage ", dit S. Augustin.

ARTICLE 7
Le rapt

Objections 1. Il ne semble pas être une espèce de la luxure distincte du stupre. Isidore dit en effet que " le rapt est de façon précise l'union charnelle illicite: il vient du mot "corrompre". Il s'ensuit que celui qui réussit un rapt jouit de son stupre ". Il semble donc que le rapt

không ăn năn hối cải về các hành động ô uế, dâm dục của mình, v.v..."

2. Thánh Ambrôxiô hiểu từ ngữ dâm uế theo một ý nghĩa khác: tùy theo từ ngữ này được hiểu cách tổng quát để biểu thị mọi tội của sự dâm dục. Vậy sự dâm uế ở đây biểu thị sự giao cấu của người đàn ông đã kết bạn với một người đàn bà khác không phải là vợ của mình. Người ta trông thấy điều đó ở điều thánh Ambrôxiô (De Abraham 1,4): "Điều không được ban phép cho người đàn bà, cũng không được ban phép cho người đàn ông." Chính như vậy mà người ta hiểu đoạn văn trong sách Dân số (5.13): "Một người khác đã cho xuất tinh vào mình nó, và là điều khuất được mắt chồng nó, vì nó đã che giấu được trong khi nó đã thất tiết, không có chứng nhân nào cáo tội nó được, và nó đã không bị bắt quả tang trong sự dâm ô, v.v..."

3. Không cái gì ngăn trở một tội không trở nên xấu xí hơn bởi sự liên kết với một tội khác. Đó là trường hợp của tội dâm dục trở nên xấu xí hơn khi có tội bất công xen vào đó, bởi vì sự ham muốn không kiêng cữ cái vui thú để tránh sự bất công xem ra mất trật tự hơn. Mà sự dâm uế bao hàm hai sự bất công liên kết vào đó. Một sự bất công về phía cô gái trinh. Mặc dầu người dụ dỗ không hành hung, họ vẫn làm hư hỏng nó, và họ bị bắt buộc phải sửa chữa đền bù. Do đó người ta đọc thấy trong sách Xuất hành (22,16): "Khi người nào dụ dỗ gái tân chưa ai hỏi và nằm với nó, người ấy sẽ nạp tiền cheo và lấy nó làm vợ. Nếu cha nó khước từ không cho lấy, người ấy sẽ trả bạc theo bạc sính lễ gái tân." Họ còn phạm một sự bất công khác đối với người cha của con gái trinh. Do đó, họ bị bắt buộc phải chịu bình phạt. Người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (22,28): "Nếu người nào gặp một thiếu nữ đồng trinh, chưa đính hôn và đã túm lấy nó cùng nằm với nó, và người ta bắt gặp chúng. Người đàn ông nằm với nó sẽ trao cho cha thiếu nữ năm mươi nén bạc và phải lấy nó làm vợ, bởi đã hãm hiếp nó thì suốt đời người đàn ông không thể rẫy người vợ ấy nữa." Và điều đó, thánh Augustinô (Quaest. in Heptat. V,34, Dt 22,28) nói, để khỏi xem ra người ta đã làm lăng mạ nó.

TIẾT 7
Sự dụ dỗ phụ nữ

VẤN NẠN 1. Xem ra sự dụ dỗ phụ nữ không phải là một loại dâm dục phân biệt với sự dâm uế. Thánh Isiđôrô (Etymol. V.26) nói sự dụ dỗ phụ nữ một cách đích thực là sự giao cấu bất hợp pháp: nó nói lên sự làm hư hỏng. Do đó mà kẻ thành công trong sự dụ dỗ phụ nữ thưởng thức sự

videtur quod raptus non debeat poni species luxuriae distincta a stupro.

PRAETEREA, raptus videtur quandam violentiam importare, dicitur enim in decretis, XXXVI Caus., qu. I, quod raptus committitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut, corrupta, in uxorem habeatur. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quae per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriae.

PRAETEREA, peccatum luxuriae per matrimonium cohibetur, dicitur enim I ad Cor. VII, propter fornicationem, unusquisque suam habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens, dicitur enim in Concilio Meldensi, placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriae a stupro distincta.

PRAETEREA, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriae. Sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriae.

SED CONTRA est quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriae. Ergo raptus est species luxuriae.

RESPONDEO dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri, quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario

guilty of rape is a seducer." Therefore it seems that rape should not be reckoned a species of lust distinct from seduction.

2. Further, rape, apparently, implies violence. For it is stated in the Decretals (XXXVI, qu. 1) that "rape is committed when a maid is taken away by force from her father's house that after being violated she may be taken to wife." But the employment of force is accidental to lust, for this essentially regards the pleasure of intercourse. Therefore it seems that rape should not be reckoned a determinate species of lust.

3. Further, the sin of lust is curbed by marriage: for it is written (1 Cor. 7:2): "For fear of fornication, let every man have his own wife." Now rape is an obstacle to subsequent marriage, for it was enacted in the council of Meaux: "We decree that those who are guilty of rape, or of abducting or seducing women, should not have those women in marriage, although they should have subsequently married them with the consent of their parents." Therefore rape is not a determinate species of lust distinct from seduction.

4. Further, a man may have knowledge of his newly married wife without committing a sin of lust. Yet he may commit rape if he take her away by force from her parents' house, and have carnal knowledge of her. Therefore rape should not be reckoned a determinate species of lust.

On the contrary, Rape is unlawful sexual intercourse, as Isidore states (Etym. v, 26). But this pertains to the sin of lust. Therefore rape is a species of lust.

I answer that, Rape, in the sense in which we speak of it now, is a species of lust: and sometimes it coincides with seduction; sometimes there is rape without seduction, and sometimes seduction without rape. They coincide when a man employs force in order unlawfully to violate a virgin. This force is employed sometimes both towards the virgin and towards her father; and sometimes towards the father and not to the virgin, for instance if she allows herself to be taken away by force from her father's house. Again, the force employed in rape differs in another way, because sometimes a maid is taken away by force from her parents' house, and is forcibly violated: while sometimes, though taken away by force, she is not forcibly violated, but of her own consent, whether by act of fornication or

ne doit pas être considéré comme une espèce de la luxure distincte du stupre.

2. Le rapt semble comporter une certaine violence. On dit en effet dans les Décrets - que " le rapt est commis lorsque par violence on enlève une jeune fille de la maison de son père, afin de la déflorer et d'en faire sa femme ". Mais faire violence à quelqu'un n'a qu'un rapport accidentel avec la luxure, qui a trait, de soi, à la jouissance de l'union charnelle. Le rapt ne semble donc pas devoir être donné comme une espèce déterminée de la luxure.

3. Le péché de luxure est maîtrisé par le mariage. En effet, S. Paul écrit (1 Co 7, 2): " En raison du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme... " Or le rapt empêche de se marier ensuite. Il est dit en effet au Concile de Meaux: " On a décidé que ceux qui enlèvent des femmes, s'en emparent ou les séduisent, ne les aient en aucune façon pour épouses, même si, par la suite, ils les ont reçues en mariage avec le consentement de leurs parents. " Le rapt n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

4. On peut s'unir à son épouse sans péché de luxure. Or le rapt peut être commis si, de manière violente, on enlève sa femme de la maison paternelle et si on la connaît charnellement. Le rapt n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

En sens contraire, pour Isidore " le rapt est une union charnelle illicite ". Or c'est là un péché de luxure. Le rapt est donc une espèce de celle-ci.

Réponse : Le rapt, tel que nous en parlons maintenant, est une espèce de la luxure. Parfois, il est vrai, le rapt rejoint le stupre; parfois aussi le rapt se trouve sans le stupre; et parfois le stupre existe sans le rapt. Ils se rejoignent quand on fait violence à une vierge pour la déflorer illicitement. Cette violence est parfois commise tant à l'égard de la vierge elle-même qu'à l'égard du père; parfois elle est commise à l'égard du père, mais non à l'égard de la vierge, lorsque par exemple celle-ci consent à être enlevée par violence de la maison paternelle. La violence du rapt diffère encore d'une autre façon; car parfois la jeune fille est enlevée de force de la maison paternelle et violée contre son gré; et parfois, même si elle est enlevée de force, elle n'est pas cependant souillée par la violence, mais de son plein gré, soit que cela se fasse dans une

dâm uế của mình. Vậy xem ra sự dụ dỗ không được kể là một loại của sự dâm dục phân biệt với dâm uế.

2. Sự dụ dỗ phụ nữ xem ra bao hàm một sự hành hung nào đó. Quả thế, người ta nói trong Giáo luật (Gratien, Decret.II.cause 27, q.2, can.4), sự dụ dỗ phụ nữ xảy ra khi bằng cách hành hung, người ta lấy đem đi một thiếu nữ khỏi nhà cha của họ, ngõ hầu phá trinh nó và biến nó thành vợ của mình. Mà làm hành hung với người nào chỉ có sự tương quan tùy thể với sự dâm dục, vì sự dâm dục tại sự liên hệ với sự thưởng thức việc giao cấu. Vậy sự dụ dỗ phụ nữ không được coi là một loại nhất định của sự dâm dục.

3. Tội dâm dục được chế ngự bởi hôn nhân. Quả thế, thánh Phaolô đã viết (1Cr 7,2): "Nhưng để tránh dâm dật, thì mỗi người hãy có vợ có chồng..." Mà sự dụ dỗ phụ nữ ngăn trở sự kết hôn sau đó. Quả thế, Công đồng Meaux nói: "Người ta đã quyết định những kẻ bắt các phụ nữ, xâm chiếm họ hoặc dụ dỗ họ không cách nào coi họ là vợ của mình, dầu mà sau đó họ nhận lấy các phụ nữ đó thành hôn với mình với sự ưng thuận của cha mẹ họ." Vậy sự dụ dỗ phụ nữ không phải là một loại nhất định của sự dâm dục.

4. Người ta có thể giao cấu với vợ mình mà không có tội dâm dục. Mà sự dụ dỗ phụ nữ có thể xảy ra nếu bằng cách hành hung, người ta đem vợ của mình ra khỏi nhà cha mẹ vợ và nếu người ta giao cấu với họ. Vậy sự dụ dỗ phụ nữ không phải là một loại nhất định của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. V,26) đã nói: "Sự dụ dỗ phụ nữ là sự giao cấu bất hợp pháp." Mà đó là một tội thuộc về sự dâm dục. Vậy sự dụ dỗ phụ nữ là một loại của sự dâm dục.

TRẢ LỜI : Sự dụ dỗ đàn bà, như chúng ta đang đề cập đến ở đây, là một loại của sự dâm dục. Đôi khi sự dụ dỗ phụ nữ đó liên kết với sự dâm uế, đôi khi sự dụ dỗ phụ nữ xuất hiện không có dâm uế, và đôi khi sự dâm uế hiện hữu mà không có sự dụ dỗ phụ nữ. Chúng nó liên kết với nhau khi người ta hành hung đối với một gái trinh để phá trinh họ cách bất hợp pháp. Sự hành hung này đôi khi lỗi phạm vừa đối với gái trinh vừa đối với người cha; đôi khi sự hành hung lỗi phạm đối với người cha, chứ không đối với gái trinh, thí dụ, khi gái trinh ưng thuận được đem đi bằng cách hành hung khỏi nhà cha mình. Sự hành hung trong việc dụ dỗ phụ nữ còn khác biệt một cách khác nữa, bởi vì đôi khi gái trinh bị bắt đi bằng bạo lực khỏi nhà cha của mình và bị hãm hiếp trái ý muốn của mình; và đôi khi, mặc dầu họ bị bắt đem đi bằng bạo lực, họ vẫn không làm ra ô uế bằng sự hành hung, nhưng một cách hoàn toàn theo ý mình, hoặc điều đó thực hiện trong sự giao cấu

concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro, puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit, raptores viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat.

by the act of marriage: for the conditions of rape remain no matter how force is employed. There is rape without seduction if a man abduct a widow or one who is not a virgin. Hence Pope Symmachus says, "We abhor abductors whether of widows or of virgins on account of the heinousness of their crime." There is seduction without rape when a man, without employing force, violates a virgin unlawfully.

union par fornication, ou dans une union matrimoniale. Quelle que soit en effet la façon dont la violence se présente, la raison de rapt se trouve vérifiée. - On rencontre aussi le rapt sans défloration; si par exemple le ravisseur s'empare d'une veuve ou d'une fille qui n'est plus vierge. C'est pourquoi le pape Symmaque dit: " Nous maudissons les ravisseurs des veuves ou des vierges, pour la monstruosité d'un tel crime. " - On rencontre enfin le stupre sans le rapt, quand quelqu'un déflore illicitement une vierge sans avoir fait intervenir la violence.

do sự dâm dục đơn giản, hoặc bằng sự giao cấu hôn nhân. Quả thế, dầu mà sự hành hung thể hiện bất cứ cách nào, yếu tính của sự dụ dỗ phụ nữ vẫn được kiểm thực. Người ta cũng gặp sự dụ dỗ phụ nữ mà không có sự phá trinh thí dụ nếu kẻ bắt cóc chiếm lấy một bà góa hay một thiếu nữ đã mất trinh. Do đó, đức Giáo hoàng Symmaque đã nói: chúng ta hãy chúc dữ cho những kẻ bắt cóc các bà góa hoặc các gái trinh vì sự quái gở ghê tởm của tội ác như thế. Cuối cùng, người ta gặp thấy sự dâm uế mà không có sự dụ dỗ phụ nữ, khi người nào một cách bất hợp pháp phá trinh một gái trinh mà không sử dụng đến sự hành hung.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Reply to objection 1. Since rape frequently coincides with seduction, the one is sometimes used to signify the other.

Solutions 1. Comme la plupart du temps le rapt se rencontre avec le stupre, il arrive parfois que l'on prenne l'un pour l'autre.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì rất thường sự dụ dỗ phụ nữ xảy ra với sự dâm uế, người ta đôi khi coi hai việc này như nhau.

AD SECUNDUM dicendum quod illatio violentiae videtur procedere ex magnitudine concupiscentiae, ex qua aliquis non refugit periculo se iniicere violentiae inferendae.

Reply to objection 2. The employment of force would seem to arise from the greatness of concupiscence, the result being that a man does not fear to endanger himself by offering violence.

2. Si l'on fait violence, cela semble provenir de l'intensité de la convoitise, qui conduit à ne pas fuir le péril.

2. Nếu người ta hành hung, điều đó xem ra phát xuất từ cường độ mãnh liệt của sự ham muốn dẫn đưa tới chỗ không trốn tránh nguy hiểm.

AD TERTIUM dicendum quod aliter est dicendum in raptu puellarum quae sunt aliis desponsatae, et aliter de raptu illarum quae non sunt aliis desponsatae. Illae enim quae sunt aliis desponsatae restituendae sunt sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illae autem quae non sunt aliis desponsatae, restituendae sunt primo patriae potestati, et tunc, de voluntate parentum, licite possunt eas in uxores accipere. Si tamen aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur, tenetur enim quicumque rem rapit ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in praedicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus contrarium dicit. Tria, inquit, legitima coniugia in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir quantum iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae eius. Tertium autem est, quando aufertur ei et alteri traditur de voluntate patris. Vel potest intelligi de illis quae sunt aliis desponsatae, et maxime per verba de praesenti.

Reply to objection 3. The rape of a maiden who is promised in marriage is to be judged differently from that of one who is not so promised. For one who is promised in marriage must be restored to her betrothed, who has a right to her in virtue of their betrothal: whereas one that is not promised to another must first of all be restored to her father's care, and then the abductor may lawfully marry her with her parents' consent. Otherwise the marriage is unlawful, since whosoever steals a thing he is bound to restore it. Nevertheless rape does not dissolve a marriage already contracted, although it is an impediment to its being contracted. As to the decree of the council in question, it was made in abhorrence of this crime, and has been abrogated. Wherefore Jerome declares the contrary: "Three kinds of lawful marriage," says he, "are mentioned in Holy Writ. The first is that of a chaste maiden given away lawfully in her maidenhood to a man. The second is when a man finds a maiden in the city, and by force has carnal knowledge of her. If the father be willing, the man shall endow her according to the father's estimate, and shall pay the price of her purity. The third is, when the maiden is taken away from such a man, and is given to another at the father's will." We may also take this decree to refer to those who are promised to others in marriage, especially if the betrothal be expressed by words in the

3. Il faut parler différemment du rapt des jeunes filles qui sont fiancées, et du rapt de celles qui ne le sont pas. En effet, celles qui sont fiancées doivent être rendues à leur promis, qui ont un droit sur elles en raison des fiançailles mêmes. Mais celles qui ne sont pas fiancées doivent être rendues d'abord au pouvoir paternel, et alors, selon la volonté des parents, on peut licitement les recevoir pour épouses. Mais si l'on agit autrement, le mariage est contracté illicitement; quiconque en effet ravit un bien est tenu à restitution. Le rapt ne rompt pas cependant le mariage déjà contracté, même s'il empêche celui qui doit être contracté. Ce qui est dit dans le Concile dont on parle l'a été en abomination de ce crime, et a été abrogé. C'est pourquoi S. Jérôme déclare le contraire: " On peut trouver dans l'Écriture trois genres de mariages légitimes. Le premier, lorsqu'une vierge chaste ayant gardé sa virginité est donnée légitimement à un homme. Le deuxième, lorsqu'une vierge a été enlevée dans la ville par un homme et a été contrainte par lui à l'union charnelle; si telle est la volonté du père, cet homme la dotera autant que le père le voudra, et il paiera le prix de sa pudicité. Le troisième enfin, lorsque la femme lui est refusée et accordée à un autre par la volonté du père. " - Ou bien on peut l'entendre de celles qui sont fiancées et surtout en raison des verbes au présent.

3. Người ta đề cập đến một cách khác nhau về sự dụ dỗ các gái trinh đã đính hôn, và sự dụ dỗ các gái trinh không đính hôn. Quả thế, những gái trinh đã đính hôn phải được trả lại cho kẻ đã hứa hôn với họ vì những người này có quyền trên các gái trinh này do chính lễ hỏi. Còn những gái trinh không đính hôn phải được trả lại cho quyền hành của người cha, và trong trường hợp đó theo ý muốn của cha mẹ, họ có thể một cách hợp pháp nhận lãnh các gái trinh đó làm vợ. Mà nếu người ta hành động cách khác, hôn nhân đã thực hiện cách bất hợp pháp; quả thế, bất cứ ai chiếm đoạt một của cải nào thì bị bắt buộc phải trả lại. Tuy nhiên, sự dụ dỗ phụ nữ không làm cho hôn nhân đã thực hiện bị thủ tiêu dầu mà nó ngăn trở sự hôn nhân sắp thể hiện. Điều đã được nói đến trong Công đồng mà người ta nói tới ở đây, đã là sự gớm ghiếc về tội ác này, nhưng đã được hủy bỏ. Do đó, thánh Giêrônimô (Adv. Jovin. 23,393) tuyên bố trái ngược lại: "Người ta có thể gặp trong Kinh thánh ba thứ hôn nhân chính thức. Hôn nhân thứ nhất, khi một gái trinh thanh sạch đã bảo toàn sự đồng trinh của mình được chính thức gả cho một người đàn ông. Hôn nhân thứ hai, khi một gái trinh bị bắt đi ở trong một thành phố bởi một người đàn ông và đã bị cưỡng bức giao cấu với họ; nếu đó là ý muốn của người cha, người đàn ông đó nạp cheo bao nhiêu tự ý người cha muốn, và họ sẽ trả cái giá cho sự trong trắng của thiếu nữ đó. Cuối cùng, hôn nhân thứ ba, khi người đàn ba không được gả cho họ, nhưng được gả cho người khác theo ý muốn của người cha. Hoặc người ta còn có thể hiểu các điều đó về cô gái đó là những kẻ đã hứa hôn; và nhất là do các động từ ở thì hiện tại.

present tense.

AD QUARTUM dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo, quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit, lex illa praeteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.

Reply to objection 4. The man who is just married has, in virtue of the betrothal, a certain right in her: wherefore, although he sins by using violence, he is not guilty of the crime of rape. Hence Pope Gelasius says: "This law of bygone rulers stated that rape was committed when a maiden, with regard to whose marriage nothing had so far been decided, was taken away by force."

4. Le fiancé, en raison des fiançailles mêmes, a des droits sur sa fiancée. C'est pourquoi, bien qu'il pèche en faisant violence, il est cependant excusé du crime de rapt. Aussi le pape Gélase précise-t-il: " Cette loi des anciens chefs disait qu'un rapt était commis, lorsqu'une jeune fille était enlevée sans que rien eût été fait au sujet de ses noces. "

4. Vị hôn phu, vì chính đám hỏi, có quyền trên vị hôn thê. Do đó, dầu mà họ phạm tội bằng cách hành hung, họ vẫn được bàu chữa khỏi tội ác dụ dỗ phụ nữ. Như vậy Giáo hoàng Gélase xác định: "Luật này của các đấng tiền nhiệm nói lên sự dụ dỗ phụ nữ xảy ra khi một thiếu nữ bị bắt đem đi mà không đề cập đến vấn đề đám cưới của họ."

ARTICULUS 8
Utrum adulterium sit determinata species luxuriae ab aliis distincta

ARTICLE 8
Whether adultery is determinate species of lust, distinct from the other species ?

ARTICLE 8
L'adultère

TIẾT 8
Sự ngoại tình

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriae ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit praeter suam, sicut dicit quaedam Glossa super Exodum. Sed alia mulier praeter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriae ab aliis distincta.

Objections 1. It would seem that adultery is not a determinate species of lust, distinct from the other species. For adultery takes its name from a man having intercourse "with a woman who is not his own [ad alteram]," according to a gloss on Ex. 20:1**4.** Now a woman who is not one's own may be of various conditions, namely either a virgin, or under her father's care, or a harlot, or of any other description. Therefore it seems that adultery is not a species of lust distinct from the others.

Objections 1. Il semble que l'adultère ne soit pas une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres. On parle en effet d'" adultère " (adulterium) quand quelqu'un s'approche " d'une autre " (ad alteram) comme de la sienne, dit une glose sur l'Exode. Mais une autre femme que la sienne peut être de différentes conditions: ce peut être une vierge se trouvant sous le pouvoir paternel, ou une prostituée, ou une femme de tout autre condition. Il ne semble donc pas que l'adultère soit une espèce de la luxure distincte des autres.

VẤN NẠN 1. Sự ngoại tình không phải là một loại nhất định của sự dâm dục, phân biệt với các loại khác. Từ ngữ ngoại tình dịch bởi từ La văn adulterium, nói lên sự đến gần một người đàn bà khác với vợ của mình (ad lateram) như ý kiến của một sách chú giải về sách Xuất hành, mà một người đàn bà khác với vợ của mình có thể có nhiều thân phận khác nhau: đó có thể là gái trinh đang ở dưới quyền cha của mình, hoặc đó là một gái đĩ điếm, hoặc là một người đàn bà thuộc về mọi thân phận khác. Vậy xem ra sự ngoại tình không phải là một loại của sự dâm dục phân biệt với các loại khác.

PRAETEREA, Hieronymus dicit quod nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Sixtus Pythagoricus, adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem. Et pari ratione, in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriae species.

2. Further, Jerome says: "It matters not for what reason a man behaves as one demented. Hence Sixtus the Pythagorean says in his Maxims: He that is insatiable of his wife is an adulterer," and in like manner one who is over enamored of any woman. Now every kind of lust includes a too ardent love. Therefore adultery is in every kind of lust: and consequently it should not be reckoned a species of lust.

2. S. Jérôme dit que " peu importe pour quelle raison on délire ". Selon Sixte le pythagoricien, " est adultère l'amant trop ardent de sa femme ". Et semblablement de toute autre femme. Or, en toute luxure, il y a un amour plus ardent qu'il n'est dû. L'adultère se trouve donc en toute luxure, et l'on ne doit pas en faire une espèce particulière de la luxure.

2. Thánh Giêrônimô (Adv. Jovin. 23,393) nói rằng người ta ra điên cuồng vì bất cứ lý do nào. Theo Sixte, nhà học phái Pythagore, kẻ ngoại tình là kẻ yêu vợ mình cách quá nồng nhiệt. Và cũng vậy đối với bất cứ đàn bà nào. Mà ở trong mọi sự dâm dục, có tình yêu nồng nhiệt hơn lẽ phải. Vậy người ngoại tình ở trong mọi sự dâm dực, và người ta không nên biến sự ngoại tình thành ra một loại riêng biệt của sự dâm dục.

PRAETEREA, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienae potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriae ab aliis distincta.

3. Further, where there is the same kind of deformity, there would seem to be the same species of sin. Now, apparently, there is the same kind of deformity in seduction and adultery: since in either case a woman is violated who is under another person's authority. Therefore adultery is not a determinate species of lust, distinct from the others.

3. Là où l'on aperçoit la même raison de difformité, il ne semble pas qu'il y ait une autre espèce de péché. Or dans le stupre comme dans l'adultère il semble qu'il y ait une même raison de difformité: ici et là, on viole une femme soumise au pouvoir d'un autre.

3. Ở đâu người ta trông thấy cũng một yếu tính của sự xấu xí, ở đó xem ra không có một loại khác về tội. Mà trong sự dâm uế cũng như trong sự ngoại tình, xem ra có cũng một yếu tính về sự xấu xa: ở đây cũng như ở đó, người ta xúc phạm người đàn bà ở dưới quyền một người đàn ông khác.

SED CONTRA est quod Leo Papa dicit quod adulterium committitur cum, propriae libidinis instinctu vel alienae consensu, cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur. Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriae. Ergo adulterium est determinata species luxuriae.

On the contrary, Pope Leo says that "adultery is sexual intercourse with another man or woman in contravention of the marriage compact, whether through the impulse of one's own lust, or with the consent of the other party." Now this implies a special deformity of lust. Therefore adultery is a determinate species of lust.

En sens contraire, le pape S. Léon dit que " l'adultère est commis lorsque, poussé par sa propre convoitise charnelle ou avec le consentement de l'autre, on couche avec un autre ou une autre contrairement au pacte conjugal ". Or cela comporte une difformité spéciale de luxure. L'adultère est donc une espèce déterminée de la luxure.

TRÁI LẠI, Thánh Giáo hoàng Léon (S. Augustin, De Bono Conjug. 4,40) nói rằng sự ngoại tình bị lỗi phạm khi người ta bị thúc đẩy bởi sự ham muốn nhục dục riêng của mình hoặc với sự ưng thuận của người khác, người ta nằm với người đàn ông khác hoặc người đàn bà khác trái ngược với hôn ước. Mà điều đó bao hàm một sự xấu xa đặc biệt của sự dâm dục. Vậy sự ngoại tình là một loại nhất định của sự dâm dục.

RESPONDEO dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanae generationis bonum aliquis delinquit, primo quidem, inquantum accedit ad mulierem

I answer that, Adultery, as its name implies, "is access to another's marriage-bed [ad alienum torum]". By so doing a man is guilty of a twofold offense against chastity and the good of human procreation. First, by accession to a woman who is not joined to him in

Réponse : L'adultère, comme le mot l'indique, est " l'action de s'approcher d'un lit étranger " (ad alienum forum). En cela on commet une double faute contre la chasteté et contre le bien de la génération humaine. Une première faute parce qu'on s'approche d'une femme qui ne

TRẢ LỜI : Sự ngoại tình, như từ ngữ của nó biểu thị, là hành động đến gần cái giường của người khác (ad alienum torum). Ở điều đó, người ta phạm hai tội chống đức trinh khiết và chống sự tốt của sự sinh sản nhân loại. Tội thứ nhất, bởi vì người ta đến gần một người đàn bà không liên kết

non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae. Eadem ratio est de muliere coniugata quae per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII, omnis mulier relinquens virum suum, peccabit, primo enim, in lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet praecipitur, non moechaberis; et secundo, virum suum derelinquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius; tertio, in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriae prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus, alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

marriage, which is contrary to the good of the upbringing of his own children. Secondly, by accession to a woman who is united to another in marriage, and thus he hinders the good of another's children. The same applies to the married woman who is corrupted by adultery. Wherefore it is written (Sir. 23:32, 33): "Every woman ... that leaveth her husband ... shall be guilty of sin. For first she hath been unfaithful to the law of the Most High" (since there it is commanded: "Thou shalt not commit adultery"); "and secondly, she hath offended against her husband," by making it uncertain that the children are his: "thirdly, she hath fornicated in adultery, and hath gotten children of another man," which is contrary to the good of her offspring. The first of these, however, is common to all mortal sins, while the two others belong especially to the deformity of adultery. Hence it is manifest that adultery is a determinate species of lust, through having a special deformity in venereal acts.

nous est pas liée par le mariage, ce qui est requis pour le bien de l'éducation de ses propres enfants. Une autre faute parce qu'on s'approche d'une femme qui est liée par le mariage à un autre, et qu'on empêche ainsi le bien des enfants de cet autre. Il en est de même de la femme mariée qui se souille par l'adultère. C'est pourquoi on lit dans l'Ecclésiastique (23, 23): " Toute femme pèche en étant infidèle à son mari. Tout d'abord elle a désobéi à la loi du Très-Haut (où se trouve le précepte: "Tu ne commettras pas l'adultère") -; ensuite elle est coupable envers son mari (parce qu'elle lui enlève toute certitude au sujet de ses enfants); en troisième lieu elle s'est souillée par l'adultère et a conçu des enfants d'un étranger " - ce qui va contre le bien de sa propre progéniture. Le premier point est commun à tous les péchés mortels; les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. Il est donc manifeste que l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, comme ayant une difformité spéciale en ce qui concerne les actes sexuels.

với mình do hôn nhân, điều đó đòi phải có đối với sự tốt trong sự giáo dục các con cái riêng của mình. Một tội lỗi thứ hai, bởi vì người ta đến gần đàn bà liên kết bằng hôn nhân với người đàn ông khác, và người ta ngăn cản sự tốt cho con cái của người đàn ông khác này. Cũng có như thế đối với người đàn bà đã kết bạn làm ô uế chính mình bởi sự ngoại tình. Do đó, người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (23,23): "Trước hết, luật của Đấng Tối Cao nó đã bất tuân; hai là với chồng, nó đã lỗi đạo; ba là nó đã ngoại tình, và đã sinh con do một người ngoài." Nó đã phạm tội đối với chồng mình, bởi vì nó làm cho người chồng mất mọi sự chắc chắn về con cái; việc nó có con do người ngoài, nó đi trái ngược với sự tốt của con cái riêng của mình. Như vậy, điểm thứ nhất chung với mọi trọng tội; hai điểm khác một cách đặc biệt quy về sự xấu xa của sự ngoại tình. Vậy rõ ràng sự ngoại tình là một loại nhất định của sự dâm dục, bởi vì nó có sự xấu xa đặc biệt trong cái gì liên hệ với các hành động tính dục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui habet uxorem, si ad aliam accedit, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua, et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit, vel ex parte mulieris ad quam accedit. Et sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius, quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra quod species luxuriae accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Reply to objection 1. If a married man has intercourse with another woman, his sin may be denominated either with regard to him, and thus it is always adultery, since his action is contrary to the fidelity of marriage, or with regard to the woman with whom he has intercourse; and thus sometimes it is adultery, as when a married man has intercourse with another's wife; and sometimes it has the character of seduction, or of some other sin, according to various conditions affecting the woman with whom he has intercourse: and it has been stated above (A[1]) that the species of lust correspond to the various conditions of women.

Solutions 1. Le péché de celui qui a une épouse et qui s'approche d'une autre femme peut être nommé par rapport à lui, et alors c'est toujours un adultère, car il agit contre la fidélité du mariage; soit par rapport à la femme de laquelle il s'approche. Alors c'est parfois un adultère quand par exemple l'homme marié s'approche de l'épouse d'un autre; et parfois son péché est un stupre, ou une autre faute, selon les différentes conditions des femmes dont il s'approche. Or on a dit plus haut que les espèces de luxure se prennent selon les différentes conditions de la femme.

GIẢI ĐÁP 1. Tội của kẻ có vợ và đến gần với người đàn bà khác có thể được gọi tên đối với chính họ, và trong trường hợp này họ luôn là nqười đàn ông ngoại tình, bởi vì họ hành động trái với sự trung tín của hôn nhân; hoặc đối với người đàn bà mà họ đến gần, Trong trường hợp này đôi khi đó là người đàn ông ngoại tình, thí dụ, khi người đàn ông đã kết bạn đến gần vợ của một người đàn ông khác; và đôi khi tội của họ là tội dâm uế hoặc một tội lỗi khác theo các thân phận khác nhau của những người đàn bà mà họ đến gần. Mà người ta đã nói ở trước, các loại của sự dâm dục do ở các thân phận khác nhau của người đàn bà.

AD SECUNDUM dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari; et magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Reply to objection 2. Matrimony is specially ordained for the good of human offspring, as stated above (A[2]). But adultery is specially opposed to matrimony, in the point of breaking the marriage faith which is due between husband and wife. And since the man who is too ardent a lover of his wife acts counter to the good of marriage if he use her indecently, although he be not unfaithful, he may in a sense be called an adulterer; and even more so than he that is too ardent a lover of another woman.

2. Le mariage est spécialement ordonné, nous l'avons dit, au bien de la progéniture humaine. Or l'adultère est spécialement contraire au mariage en tant qu'on viole la loi du mariage que l'on doit à son conjoint. Et parce que celui qui est l'amant trop ardent de son épouse agit contre le bien du mariage, en pratiquant celui-ci d'une manière déshonnête, quoique sans violer la fidélité, il peut d'une certaine façon être appelé adultère, et davantage même que celui qui est l'amant passionné de la femme d'un autre.

2. Hôn nhân một cách đặc biệt được sắp đặt, chúng ta đã nói ở trước (a.2), với sự tốt của con cái nhân loại. Mà kẻ ngoại tình một cách đặc biệt trái ngược với hôn nhân trong tư cách người ta vi phạm luật về hôn nhân mà người ta phải có với người chồng hoặc người vợ của mình. Và bởi vì kẻ nào yêu mến quá nồng nhiệt vợ của mình hành động trái ngược với sự tốt của hôn nhân bằng cách thi hành hôn nhân một cách nhơ nhuốc, dầu mà không vi phạm sự trung tín, họ có thể theo một cách nào đó gọi là người ngoại tình và còn hơn kẻ là tình nhân quá mê đắm đối với vợ của người khác.

AD TERTIUM dicendum quod uxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata, puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, et alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversae

Reply to objection 3. The wife is under her husband's authority, as united to him in marriage: whereas the maid is under her father's authority, as one who is to be married by that authority. Hence the sin of adultery is contrary to the good of marriage in one way, and the sin of seduction in another;

3. L'épouse est au pouvoir du mari comme unie à lui par le mariage. La jeune fille est au pouvoir du père comme devant être unie par lui dans le mariage. C'est pourquoi le péché d'adultère va contre les liens du mariage d'une façon différente que le péché de stupre. Et pour cette raison ils sont

3. Người vợ ở dưới quyền của người chồng vì được phối hợp với họ do hôn nhân. Thiếu nữ ở dưới quyền cha của mình với tư cách là được kết hôn do chính cha của mình. Do đó, tội ngoại tình trái ngược với các dây hôn nhân theo một thể cách khác với tội dâm uế. Và vì lý do này chúng nó được coi là các loại khác nhau của sự

luxuriae species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

wherefore they are reckoned to differ specifically. Of other matters concerning adultery we shall speak in the Third Part, when we treat of matrimony.

considérés comme des espèces différentes de la luxure. Quant aux autres questions concernant l'adultère, on en parlera dans la troisième Partie, quand il sera traité du mariage.

dâm dục. Còn các câu hỏi khác liên hệ với sự ngoại tình, người ta sẽ đề cập đến ở Phần thứ ba, khi thảo luận về hôn nhân (Suppl. Q.59, a.3).

ARTICULUS 9
Utrum incestus sit species determinata luxuriae

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriae. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriae, sed sit universaliter ipsa luxuria.

PRAETEREA, in decretis dicitur, XXXVI, qu. I, quod incestus est consanguinearum vel affinium abusus. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriae, sed plures.

PRAETEREA, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines non est secundum se deforme, alias, nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriae.

SED CONTRA est quod species luxuriae distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo incestus est determinata species luxuriae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt, in tantum quod apud antiquos, ut maximus Valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum praedicta quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudo honorificentiae contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod

ARTICLE 9
Whether incest is a determinate species of lust ?

Objections 1. It would seem that incest is not a determinate species of lust. For incest takes its name from being a privation of chastity. But all kinds of lust are opposed to chastity. Therefore it seems that incest is not a species of lust, but is lust itself in general.

2. Further, it is stated in the Decretals (XXXVI, qu. 1) that "incest is intercourse between a man and a woman related by consanguinity or affinity." Now affinity differs from consanguinity. Therefore it is not one but several species of lust.

3. Further, that which does not, of itself, imply a deformity, does not constitute a determinate species of vice. But intercourse between those who are related by consanguinity or affinity does not, of itself, contain any deformity, else it would never have been lawful. Therefore incest is not a determinate species of lust.

On the contrary, The species of lust are distinguished according to the various conditions of women with whom a man has unlawful intercourse. Now incest implies a special condition on the part of the woman, because it is unlawful intercourse with a woman related by consanguinity or affinity as stated (OBJ[2]). Therefore incest is a determinate species of lust.

I answer that, As stated above (AA[1],6) wherever we find something incompatible with the right use of venereal actions, there must needs be a determinate species of lust. Now sexual intercourse with women related by consanguinity or affinity is unbecoming to venereal union on three counts. First, because man naturally owes a certain respect to his parents and therefore to his other blood relations, who are descended in near degree from the same parents: so much so indeed that among the ancients, as Valerius Maximus relates, it was not deemed right for a son to bathe with his father, lest they should see one another naked. Now from what has been said (Q[142], A[4]: Q[151], A[4]), it is evident that in venereal acts there is a certain shamefulness inconsistent with respect, wherefore men are ashamed of them. Wherefore it is unseemly that such persons should be united in venereal intercourse. This reason seems to be

ARTICLE 9
L'inceste

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas une espèce déterminée de la luxure. En effet, " inceste " signifie " non chaste ". Or, c'est la luxure tout entière qui s'oppose à la chasteté. Il semble donc que l'inceste ne soit pas une espèce de la luxure, mais la luxure elle-même.

2. Dans les Décrets il est dit que " l'inceste consiste à abuser des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité ". Mais l'affinité diffère de la consanguinité. L'inceste n'est donc pas une seule espèce de la luxure, mais plusieurs.

3. Ce qui, de soi, n'implique pas quelque difformité ne constitue pas une espèce déterminée de vice. Or s'approcher des consanguins ou des alliés n'est pas de soi quelque chose de difforme: autrement cela n'eût été permis à aucune époque. L'inceste n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

En sens contraire, les espèces de la luxure se distinguent selon la condition des femmes dont on abuse. Or dans l'inceste est impliquée une condition spéciale de la femme, puisque c'est, on vient de le dire, " l'abus des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité ". L'inceste est donc une espèce déterminée de luxure.

Réponse : Nous l'avons dit, il est nécessaire de trouver une espèce déterminée de la luxure là où l'on trouve quelque chose qui s'oppose à l'usage licite des réalités sexuelles. Or, dans les relations avec des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité, on trouve quelque chose qui ne convient pas à l'union charnelle, et cela pour une triple raison. La première, c'est que l'homme doit naturellement un certain respect à ses parents, et par conséquent aux consanguins, car ils tirent, de façon proche, leur origine des mêmes parents. C'est à tel point que dans l'Antiquité, comme le rapporte Valère Maxime, il n'était pas permis à un fils de se baigner en même temps que son père, de peur que tous deux ne se voient nus. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit que c'est surtout les actes sexuels qui comportent une certaine honte contraire au respect; aussi est-ce de ces actes que les hommes

TIẾT 9
Sự loạn luân

VẤN NẠN 1. Xem ra sự loạn luân không phải là một loại nhất định của sự dâm dục. Từ ngữ loạn luân dịch bởi inceste, có nghĩa là không trong sạch (non chaste). Mà, chính sự dâm dục toàn vẹn đối lập với đức thanh sạch, tức là đức trinh khiết. Vậy xem ra sự loạn luân không phải là một loại của sự dâm dục, mà là chính sự dâm dục.

2. Theo Giáo luật (Gratien, Decret. p.II cause 28, q.1) người ta nói rằng sự loạn luân cốt tại lạm dụng các người đàn bà mà người ta liên hệ với họ bởi huyết tộc hoặc tình sui gia. Mà tình sui gia phân biệt với huyết tộc. Vậy sự loạn luân không phải là một loại duy nhất của sự dâm dục, nhưng là nhiều loại.

3. Cái gì tại sự không bao hàm sự xấu xa nào, không tạo nên một loại nhất định của tật xấu. Mà sự giao cấu với những người đồng tộc hoặc những người có tình sui gia, tại sự không phải là cái gì xấu xa: nếu cách khác, điều đó không hẳn được cho phép về bất kỳ thời đại nào. Vậy sự loạn luân không phải là một loại nhất định của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể tật xấu này vào số các loại khác của sự dâm dục khi ngài nói (2Cr 12,21): "... họ không ăn năn hối cải về các hành động ô uế, dâm dục và phóng đáng của họ." Và sách Chú giải xác định: "Sự ô uế tức là sự dâm dục -nghịch với bản tính."

TRẢ LỜI : Như đã thấy ở trước (Ibid.), người ta một cách cần thiết phải tìm gặp một loại nhất định ở nơi nào người ta trông thấy cái gì đối lập với sự sử dụng hợp pháp các thực tại tính dục. Mà, trong các tương quan với những người phụ nữ mà người ta liên hệ với họ do huyết tộc hoặc tình sui gia, người ta gặp cái gì không thích hợp với sự giao cấu, và điều đó có ba lý do: Thứ nhất, đó là con người một cách, tự nhiên phải có sự tôn kính nào đó đối với các người bà con của mình, và do đó với các người đồng tộc, bởi vì một cách gần họ có nguồn gốc bởi cùng cha mẹ. Chính về điểm này mà trong thời cổ, theo sự thuật lại của Valère Maxime, người ta đã cấm người con trai đồng thời tắm với cha mình, sợ kẻo cả hai thấy mình trần truồng. Như vậy, theo những điều chúng ta đã trình bày ở trước (Q.151, a.4), thì rõ ràng nhất là các hành động tính dục bao hàm một sự xấu hổ trái ngược với sự công chính này; như vậy, chính về các hành động này mà nhân loại xấu hổ.

commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et haec causa videtur exprimi Levit. XVIII, ubi dicitur, mater tua est, non revelabis turpitudinem eius. Et idem postea dicit in aliis. Secunda ratio est quia personas sanguine coniunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereae commixtionis, et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illae personae specialiter videntur esse prohibitae quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum, dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, habita est ratio rectissima caritatis ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos. Addit autem Aristoteles quartam rationem, in II Politic., quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriae species.

indicated (Lev. 18:7) where we read: "She is thy mother, thou shalt not uncover her nakedness," and the same is expressed further on with regard to others. The second reason is because blood relations must needs live in close touch with one another. Wherefore if they were not debarred from venereal union, opportunities of venereal intercourse would be very frequent and thus men's minds would be enervated by lust. Hence in the Old Law the prohibition was apparently directed specially to those persons who must needs live together. The third reason is, because this would hinder a man from having many friends: since through a man taking a stranger to wife, all his wife's relations are united to him by a special kind of friendship, as though they were of the same blood as himself. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei xv, 16): "The demands of charity are most perfectly satisfied by men uniting together in the bonds that the various ties of friendship require, so that they may live together in a useful and becoming amity; nor should one man have many relationships in one, but each should have one." Aristotle adds another reason (2 Polit. ii): for since it is natural that a man should have a liking for a woman of his kindred, if to this be added the love that has its origin in venereal intercourse, his love would be too ardent and would become a very great incentive to lust: and this is contrary to chastity. Hence it is evident that incest is a determinate species of lust.

rougissent. C'est pourquoi il est inconvenant que l'union charnelle se fasse entre de telles personnes. C'est cette raison qui semble exprimée dans le Lévitique, où il est dit (18, 7): " C'est ta mère; tu ne découvriras pas sa nudité. " Et ensuite on dit la même chose pour les autres parents. La deuxième raison, c'est qu'il est nécessaire aux personnes liées par le sang de vivre ensemble ou de se fréquenter. C'est pourquoi, si les hommes n'étaient pas détournés de l'union charnelle, une trop grande occasion leur serait donnée de s'unir, et ainsi leurs âmes s'amolliraient trop par la luxure. C'est la raison pour laquelle, dans la loi ancienne, ces personnes obligées de vivre ensemble, semblent avoir été spécialement objet de cette prohibition. La troisième raison, c'est qu'alors on empêcherait la multiplication des amis. En effet, lorsque l'homme prend une épouse hors de sa parenté, tous les consanguins de sa femme se lient à lui par une amitié spéciale, comme s'ils étaient ses propres consanguins. C'est ainsi que S. Augustin peut dire: " Une très juste raison de charité invite les hommes, pour qui la concorde est utile et honorable, à multiplier leurs liens de parenté; un seul homme ne devait pas en concentrer trop en lui-même, il fallait les répartir entre sujets différents. " Aristote ajoute encore une quatrième raison comme l'homme aime naturellement celle qui est du même sang, si cet amour s'ajoutait à l'amour qui vient de l'union charnelle, l'ardeur de l'amour deviendrait trop grande, et le stimulant du désir charnel deviendrait extrême, ce qui est contraire à la chasteté. Il est donc évident que l'inceste est une espèce déterminée de la luxure.

Do đó, không thích hợp sự giao cấu thể hiện giữa các con người như thế. Lý do này xem ra đã được nói tới trong sách Lêvi (18,7): “Chỗ kín của mẹ ngươi, ngươi sẽ không lột trần.” Và như thế, người ta cũng nói như vậy về các người bà con khác. Lý do thứ hai, đó là những người bà con liên hệ bằng máu huyết một cách cần thiết phải sống chung với nhau hoặc năng qua lại với nhau. Do đó, nếu nhân loại không tránh khỏi sự giao cấu, một cơ hội quá lớn lao được tạo ra cho họ để giao cấu; và như vậy tâm hồn của họ hóa ra yếu đuối bởi dâm dục. Đó là lý do mà trong luật cũ, những con người bắt buộc chung sống với nhau, xem ra đã là đối tượng một cách đặc biệt đối với sự cấm đoán này. Lý do thứ ba, đó là trong trường hợp ấy người ta ngăn trở việc có nhiều bạn hữu. Quả thế, khi người đàn ông lấy vợ ngoài những người bà con huyết tộc của mình, mọi người đồng tộc của người vợ mình được liên kết với mình bằng một tình bằng hữu đặc biệt, dường như họ là những người đồng tộc riêng của mình. Chính như vậy mà thánh Augustinô (De Civ. Dei 15,16) có thể nói: “Một lý do rất chính đáng về nhân đức mến kêu mời nhân loại mà sự hòa thuận hữu ích đáng tôn trọng, để làm cho nên nhiều các chiếc dây bà con; một người duy nhất không nên tập trung trong chính mình mà thôi, họ phải chia sẻ các dây bà con đó với những người khác nhau.” Triết gia (Pol. 2,1) còn thêm một lý do thứ bốn: bởi vì con người một cách tự nhiên yêu mến người nữ thuộc về cũng một máu huyết, nếu tình yêu này thêm vào cho tình yêu phát xuất do sự giao cấu, sự hăng hái của tình yêu trở nên quá dữ dội, và sự kích thích của sự ước muốn nhục dục hẳn trở nên tột bậc, điều đó trái ngược với nhân đức trinh khiết. Vậy rõ ràng sự loạn luân là một loại nhất định của sự dâm dục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem; tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus.

Reply to objection 1. Unlawful intercourse between persons related to one another would be most prejudicial to chastity, both on account of the opportunities it affords, and because of the excessive ardor of love, as stated in the Article. Wherefore the unlawful intercourse between such persons is called "incest" antonomastically.

Solutions 1. Ce désordre avec des personnes qui nous sont liées entraînerait au maximum la destruction de la chasteté, tant à cause de la fréquence des occasions qu'à cause aussi de la trop grande ardeur d'amour, comme on vient de le voir. C'est pourquoi ce désordre avec de telles personnes est appelé " inceste " par excellence.

GIẢI ĐÁP 1. Sự mất trật tự đối với những người liên hệ với chúng ta lôi kéo tới cực độ sự phá hủy nhân đức trinh khiết, vì sự năng có cơ hội, và vì sự hăng hái quá to lớn của tình yêu, như người ta mới đề cập đến điều đó. Do đó, sự mất trật tự này với những con người như thế được gọi là sự loạn luân bằng một cách tuyệt hảo.

AD SECUNDUM dicendum quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo, quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Reply to objection 2. Persons are related by affinity through one who is related by consanguinity: and therefore since the one depends on the other, consanguinity and affinity entail the same kind of unbecomingness.

2. Une personne est liée avec quelqu'un par affinité à cause de la personne qui lui est liée par le sang. C'est pourquoi, puisque l'affinité existe à cause de la consanguinité, on trouve en l'une et l'autre une inconvenance fondée sur la même raison.

2. Một người liên hệ với người nào khác bằng tình sui gia vì con người liên hệ với mình bằng máu huyết. Do đó, bởi vì tình sui gia hiện hữu vì huyết tộc, người ta gặp thấy ở nơi cả hai con người đó một sự không thích hợp có nền tảng trên cũng một lý do.

AD TERTIUM dicendum quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio, nam filii

Reply to objection 3. There is something essentially unbecoming and contrary to natural reason in sexual intercourse between persons related by blood, for instance between parents and children who are directly and immediately related to one another, since children

3. Dans l'union charnelle des personnes qui sont liées par la parenté il y a quelque chose d'indécent en soi et qui répugne à la raison naturelle, comme par exemple que l'union charnelle se fasse entre parents et enfants, dont la parenté est essentielle et immédiate. En effet

3. Trong sự giao cấu của những người liên hệ với nhau bằng tình bà con, có cái gì bất xứng tại sự và đối lập với trí năng tự nhiên, thí dụ như sự giao cấu thể hiện giữa cha mẹ và các con cái mà tình bà con thuộc về yếu tính và trực tiếp. Quả thế, chính do bản tính mà con cái phải tôn kính

naturaliter honorem debent parentibus. Unde philosophus dicit, in IX de Animal., quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum praecipitavit, quasi prae horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliae vero personae quae non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est, usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, commixtio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.

naturally owe their parents honor. Hence the Philosopher instances a horse (De Animal. ix, 47) which covered its own mother by mistake and threw itself over a precipice as though horrified at what it had done, because some animals even have a natural respect for those that have begotten them. There is not the same essential unbecomingness attaching to other persons who are related to one another not directly but through their parents: and, as to this, becomingness or unbecomingness varies according to custom, and human or Divine law: because, as stated above (A[2]), sexual intercourse, being directed to the common good, is subject to law. Wherefore, as Augustine says (De Civ. Dei xv, 16), whereas the union of brothers and sisters goes back to olden times, it became all the more worthy of condemnation when religion forbade it.

c'est par nature que les enfants doivent honorer leurs parents. C'est ainsi qu'Aristote raconte qu'un cheval, qu'on avait fait par ruse s'accoupler avec sa mère, se jeta de lui-même dans un précipice, comme frappé d'horreur, car même chez certains animaux il existe un respect naturel à l'égard des parents. Quant aux autres personnes qui ne sont pas liées directement mais par degrés à leurs parents, l'indécence de leur union ne tient pas à elles-mêmes; en ce domaine la décence ou l'indécence varie selon la coutume, la loi humaine ou divine. Car, nous l'avons dit la pratique sexuelle, parce qu'elle est ordonnée au bien commun, est soumise à la loi. C'est pourquoi S. Augustin, a pu dire que " plus l'union charnelle entre frères et soeurs fut recommandable autrefois sous la pression de la nécessité, plus elle devint par la suite condamnable par une prohibition religieuse ".

cha mẹ mình. Chính như vậy mà Triết gia (Hist. Anim. 47) kể lại một con ngựa đực mà người ta làm mưu mẹo cho nó giao cấu với mẹ nó, đã tự nó nhào xuống vực sâu vì bị ghê tởm, vì chính ở nơi một số thú vật có sự tôn kính đối với cha mẹ. Còn về những người khác không liên hệ trực tiếp nhưng bằng các bậc với những người bà con của mình, sự bất xứng trong việc giao cấu không phải do tại sự; ở lĩnh vực này, sự xứng hợp hoặc sự bất xứng thay đổi tùy theo tập tục, luật Thiên Chúa hoặc luật nhân loại. Bởi vì như chúng ta đã nói ở trước (a.2), sự thực hành tính dục, bởi vì nó được sắp đặt đến sự tốt chung, phải phục tùng luật. Do đó, thánh Augustinô (De Civ. Dei 15,16) đã có thể nói rằng sự giao cấu giữa anh chị em ruột càng đã có thể đáng tin cậy ngày xưa do sự áp lực của sự nhu cầu, càng đã trở nên đáng lên án do sự cấm đoán của tôn giáo.

ARTICULUS 10
Utrum sacrilegium possit esse species luxuriae

1 Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriae. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra habitum est. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriae.

PRAETEREA, in decretis, XXXVI Caus., qu. I, sacrilegium non ponitur inter alia quae ponuntur species luxuriae. Ergo videtur quod non sit luxuriae species.

PRAETEREA, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulae, aut alterius alicuius huiusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, quod sicut iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam iniquum est libidine concumbendi subvertere limitem morum. Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo, pari ratione, subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriae species.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium

ARTICLE 10
Whether sacrilege can be a species of lust ?

Objections 1. It would seem that sacrilege cannot be a species of lust. For the same species is not contained under different genera that are not subalternated to one another. Now sacrilege is a species of irreligion, as stated above (Q[99], A[2]). Therefore sacrilege cannot be reckoned a species of lust.

2. Further, the Decretals (XXXVI, qu. 1), do not place sacrilege among other sins which are reckoned species of lust. Therefore it would seem not to be a species of lust.

3. Further, something derogatory to a sacred thing may be done by the other kinds of vice, as well as by lust. But sacrilege is not reckoned a species of gluttony, or of any other similar vice. Therefore neither should it be reckoned a species of lust.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei xv, 16) that "if it is wicked, through covetousness, to go beyond one's earthly bounds, how much more wicked is it through venereal lust to transgress the bounds of morals!" Now to go beyond one's earthly bounds in sacred matters is a sin of sacrilege. Therefore it is likewise a sin of sacrilege to overthrow the bounds of morals through venereal desire in sacred matters. But venereal desire pertains to lust. Therefore sacrilege is a species of lust.

I answer that, As stated above (FS, Q[18], AA[6],7), the act of a virtue or vice, that is directed to the end of another virtue or vice, assumes the latter's species: thus, theft committed for the

ARTICLE 10
Le sacrilège

Objections 1. Il semble que le sacrilège ne, puisse être une espèce de la luxure. En effet, une même espèce ne se trouve pas dans différents genres qui ne sont pas subalternes. Or le sacrilège est une espèce de l'irréligion, comme on l'a établi antérieurement. Le sacrilège ne peut donc pas être une espèce de la luxure.

2. Dans les Décrets le sacrilège n'est pas placé parmi les espèces de la luxure.

3. Si, par luxure, un attentat est commis contre une chose sainte, cela arrive aussi par des vices d'autres genres. Or le sacrilège n'est pas placé parmi les espèces de la gourmandise, ni parmi les espèces d'un autre vice semblable. On ne doit donc pas davantage le placer parmi les vices de la luxure.

En sens contraire, S. Augustin dit: " De même qu'il est injuste de franchir les limites d'un champ par avidité de posséder, de même il est injuste de renverser les barrières des moeurs par convoitise des rapports sexuels. " Or, franchir les limites d'un champ dans un domaine sacré est un péché de sacrilège. Pour la même raison, renverser les barrières des moeurs par convoitise des rapports sexuels dans un domaine sacré constitue le vice de sacrilège. Or la convoitise des rapports sexuels ressortit à la luxure. Le sacrilège est donc une espèce de la luxure.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, l'acte d'une vertu ou d'un vice, lorsqu'il est ordonné à la fin d'une autre vertu ou d'un autre vice, prend l'espèce de ceux-ci; c'est ainsi qu'un vol

TIẾT 10
Sự phạm thánh

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phạm thánh không thể là một loại của sự dâm dục. Cũng một loại không ở trong những giống khác nhau mà không có phụ thuộc. Mà sự phạm thánh là một loại của sự không tôn giáo như người ta đã minh định điều đó ở trước (Q.99, a.2). Vậy sự phạm thánh không thể là một loại của sự dâm dục.

2. Theo Giáo luật (Gratien, Decret. c.ll. cause 36, q.1) sự phạm thánh không được sắp đặt vào trong các loại của sự dâm dục.

3. Nếu do sự dâm dục, một sự xâm phạm xuất hiện đến một sự vật thánh điều đó cũng xảy ra bởi các tật xấu thuộc về các giống khác. Mà sự phạm thánh không được đặt với các loại của sự ham ăn, với các loại của một tật xấu tương tự. Vậy người ta không nên đặt sự phạm thánh vào số các tật xấu của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Civ. Dei 15,16) đã nói cũng như bất công vì việc đi qua các giới hạn của một cánh đồng do lòng tham lam chiếm hữu; cũng vậy, có sự bất công làm đổ nhào các hàng rào của các phong tục do sự ham muốn các sự tương quan tính dục. Mà, việc vượt qua các giới hạn của một cánh đồng trong lĩnh vực thánh là tội phạm thánh. Vì cũng một lý do, việc lật đổ các hàng rào phong hóa vì ham muốn giao cấu trong lĩnh vực thánh tạo nên tật xấu phạm thánh. Mà sự ham muốn sự giao cấu quy về sự dâm dục. Vậy sự phạm thánh là một loại của sự dâm dục.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.85, a.3; Q.99, a.2, sol.2; I-I, Q.18, a.6 và 7), hành động của một nhân đức hay của một tật xấu, khi nó được sắp đặt đến mục đích của một nhân đức khác hoặc của một tật xấu

committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro de virginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriae.

sake of adultery, passes into the species of adultery. Now it is evident that as Augustine states (De Virgin. 8), the observance of chastity, by being directed to the worship of God, becomes an act of religion, as in the case of those who vow and keep chastity. Wherefore it is manifest that lust also, by violating something pertaining to the worship of God, belongs to the species of sacrilege: and in this way sacrilege may be accounted a species of lust.

commis en vue d'un adultère passe dans l'espèce de l'adultère. Or il est clair qu'observer la chasteté en vue du culte à rendre à Dieu est un acte de religion - on le voit chez ceux qui vouent et gardent la virginité, comme le montre S. Augustin. Il est donc manifeste que la luxure, lorsqu'elle viole quelque chose qui appartient au culte divin, ressortit à l'espèce du sacrilège. C'est de cette façon que le sacrilège peut être placé parmi les espèces de la luxure.

khác mang lấy loại của chúng nó; chính như vậy mà một sự trộm cắp vi phạm để cho được ngoại tình đi qua trong loại của ngoại tình. Mà rõ ràng việc tuân giữ nhân đức trinh khiết vì sự thờ phụng phải thi hành với Thiên Chúa là một hành động của nhân đức đạo đức: người ta thấy điều đó ở nơi những kẻ tuyên khấn và giữ gìn nhân đức đồng trinh như thánh Augustinô minh chứng (De Virginit. 8,40). Vậy rõ ràng sự dâm dục khi nó xúc phạm cái gì thuộc về sự thờ phụng Thiên Chúa, quy về loại của sự phạm thánh. Chính theo thể cách này mà sự phạm thánh được đặt vào số các loại của sự dâm dục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriae species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

Reply to objection 1. Lust, by being directed to another vice as its end, becomes a species of that vice: and so a species of lust may be also a species of irreligion, as of a higher genus.

Solutions 1. La luxure, selon qu'elle est ordonnée à la fin d'un autre vice, devient une espèce de ce vice. C'est ainsi qu'une espèce de la luxure peut être aussi une espèce de l'irréligion, entrant pour ainsi dire dans un genre supérieur.

GIẢI ĐÁP 1. Sự dâm dục, tùy theo nó được sắp đặt với mục đích của một tật xấu khác, trở nên một loại của tật xấu này. Chính như vậy mà một loại của sự dâm dục cũng có thể trở nên một loại của sự không tôn giáo, bước vào một giống cao hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod ibi enumerantur illa quae sunt species luxuriae secundum seipsa, sacrilegium autem est species luxuriae secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii. Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriae. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iustinianus imperator dicit, si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii iungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur.

Reply to objection 2. The enumeration referred to, includes those sins which are species of lust by their very nature: whereas sacrilege is a species of lust in so far as it is directed to another vice as its end, and may coincide with the various species of lust. For unlawful intercourse between persons mutually united by spiritual relationship, is a sacrilege after the manner of incest. Intercourse with a virgin consecrated to God, inasmuch as she is the spouse of Christ, is sacrilege resembling adultery. If the maiden be under her father's authority, it will be spiritual seduction; and if force be employed it will be spiritual rape, which kind of rape even the civil law punishes more severely than others. Thus the Emperor Justinian says: "If any man dare, I will not say to rape, but even to tempt a consecrated virgin with a view to marriage, he shall be liable to capital punishment."

2. Les Décrets énumèrent les fautes qui sont en elles-mêmes des espèces de la luxure, mais le sacrilège est une espèce de la luxure selon qu'il est ordonné à la fin d'un autre vice. Il peut d'ailleurs se rencontrer avec différentes espèces de la luxure. Si en effet on abuse d'une personne qui nous est liée selon la parenté spirituelle, on commet un sacrilège par mode d'inceste. Mais si l'on abuse d'une vierge qui est consacrée à Dieu, en tant qu'elle est une épouse du Christ, c'est un sacrilège par mode d'adultère; si c'est en tant qu'elle est commise à la garde d'un père spirituel, ce sera une sorte de stupre de nature spirituelle; et si l'on emploie la violence, ce sera un rapt de nature spirituelle, qui, même selon les lois civiles, est puni plus gravement qu'un autre rapt. C'est pourquoi l'empereur Justinien dit: " Si quelqu'un a l'audace, je ne dis pas d'enlever, mais de violenter seulement les vierges très saintes pour les épouser, qu'il soit frappé de la peine capitale. "

2. Giáo luật kể các tội lỗi tại sự là các loại của sự dâm dục; mà sự phạm thánh là một loại của sự dâm dục tùy theo nó được sắp đặt với mục đích của một tật xấu khác. Đàng khác, nó có thể gặp gỡ với các loại khác của sự dâm dục; Quả thế, nếu người ta lạm dụng một con người liên hệ với chúng ta bằng tình bà con thiêng liêng, người ta phạm tội phạm thánh theo thể cách của tội loạn luân. Còn nếu người ta lạm dụng một trinh nữ đã hiến thánh cho Thiên Chúa, trong tư cách họ là vợ của Chúa Kitô, đó là một sự phạm thánh theo thể cách của tội ngoại tình; nếu điều đó xảy ra trong tư cách họ được giao phó cho sự gìn giữ của một người cha thiêng liêng, đó sẽ là một thứ dâm uế thuộc bản tính thiêng liêng; và nếu người ta sử dụng sự hành hung, đó sẽ là sự dụ dỗ phụ nữ thuộc về bản tính thiêng liêng, và sự dụ dỗ thuộc bản tính thiêng liêng này, ngay theo các luật dân sự, bị phạt nặng hơn sự dụ dỗ phụ nữ cách khác. Do đó, hoàng đế Justiniano (Gratien, Decret. p.ll, cause 33, q.3) đã nói: "Nếu người nào táo bạo, ta không nói việc bắt cóc, nhưng việc chỉ hành hung với các nữ trinh rất thánh để cưới lấy họ, bị tử hình."

AD TERTIUM dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quae concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam. Vel quae concupiscitur ad possidendum, et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personae sacrae. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriae, quae opponitur castitati, ad cuius observantiam aliquae personae specialiter consecrantur.

Reply to objection 3. Sacrilege is committed on a consecrated thing. Now a consecrated thing is either a consecrated person, who is desired for sexual intercourse, and thus it is a kind of lust, or it is desired for possession, and thus it is a kind of injustice. Sacrilege may also come under the head of anger, for instance, if through anger an injury be done to a consecrated person. Again, one may commit a sacrilege by partaking gluttonously of sacred food. Nevertheless, sacrilege is ascribed more specially to lust which is opposed to chastity for the observance of which certain persons are specially consecrated.

3. Le sacrilège est commis contre une chose sainte. Mais une chose sainte peut être soit une personne consacrée que l'on convoite pour coucher avec elle, et cela appartient alors à la luxure; soit quelque chose que l'on convoite pour se l'approprier, et cela appartient à l'injustice. Le sacrilège peut encore appartenir à la colère, quand par exemple quelqu'un, par colère, commet un préjudice envers une personne consacrée. Ou bien on commet un sacrilège en absorbant par gourmandise une nourriture consacrée. Cependant on attribue plus spécialement le sacrilège à la luxure, qui s'oppose à la chasteté, que certaines personnes sont spécialement consacrées à

3. Sự phạm thánh đối với một sự vật thánh. Mà sự vật thánh có thể là một con người đã hiến thánh mà người ta ham muốn nằm với họ, và điều đó thuộc về sự dâm dục; hoặc là một sự vật mà người ta ham muốn chiếm làm sở hữu, và điều đó quy về sự bất công. Sự phạm thánh còn có thể thuộc về sự giận dữ, thí dụ khi một người nào do sự giận dữ phạm một sự tổn hại đối với con người đã hiến thánh. Hoặc người ta phạm thánh bằng cách vì ham ăn dùng một đồ ăn đã hiến thánh. Tuy nhiên, người ta một cách đặc biệt chỉ tội phạm thánh về sự dâm dục, đối lập với nhân đức trinh khiết mà một số người đã được đặc biệt hiến thánh phải tuân giữ.

Articulus 11
Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriae. Quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriae.

PRAETEREA, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

PRAETEREA, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

SED CONTRA est quod, II ad Cor. XII, connumeratur aliis luxuriae speciebus, ubi dicitur, non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia, ubi dicit Glossa, immunditia, idest, luxuria contra naturam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod

ARTICLE 11
Whether the unnatural vice is a species of lust ?

Objections 1. It would seem that the unnatural vice is not a species of lust. For no mention of the vice against nature is made in the enumeration given above (A[1], OBJ[1]). Therefore it is not a species of lust.

2. Further, lust is contrary to virtue; and so it is comprised under vice. But the unnatural vice is comprised not under vice, but under bestiality, according to the Philosopher (Ethic. vii, 5). Therefore the unnatural vice is not a species of lust.

3. Further, lust regards acts directed to human generation, as stated above (Q[153], A[2]): Whereas the unnatural vice concerns acts from which generation cannot follow. Therefore the unnatural vice is not a species of lust.

On the contrary, It is reckoned together with the other species of lust (2 Cor. 12:21) where we read: "And have not done penance for the uncleanness, and fornication, and lasciviousness," where a gloss says: "Lasciviousness, i.e., unnatural lust."

I answer that, As stated above (AA[6],9) wherever there occurs a special kind of deformity whereby the venereal act is rendered unbecoming, there is a determinate species of lust. This may occur in two ways: First, through being contrary to right reason, and this is common to all lustful vices; secondly, because, in addition, it is contrary to the natural order of the venereal act as becoming to the human race: and this is called "the unnatural vice." This may happen in several ways. First, by procuring pollution, without any copulation, for the sake of venereal pleasure: this pertains to the sin of "uncleanness" which some call "effeminacy." Secondly, by copulation with a thing of undue species, and this is called "bestiality." Thirdly, by copulation with an undue sex, male with male, or female with female, as the Apostle states (Rom. 1:27): and this is called the "vice of sodomy." Fourthly, by not observing the natural manner of copulation, either as to undue means, or as to other monstrous and bestial manners of copulation.

Reply to objection 1. There we

ARTICLE 11
Le péché contre nature

Objections 1. Il semble que le vice contre nature ne soit pas une espèce de la luxure. En effet, dans l'énumération des espèces de la luxure que donne l'Article précédent, on ne fait pas mention du vice contre nature.

2. La luxure s'oppose à la vertu, et c'est de cette manière qu'elle est comprise dans la malice. Or le vice contre nature n'est pas compris dans la malice mais dans la bestialité, comme le montre Aristote. Le vice contre nature n'est donc pas une espèce de la luxure.

3. La luxure porte sur les actes ordonnés à la génération humaine, on l'a dit plus haut. Mais le vice contre nature porte sur des actes qui ne peuvent être suivis de la génération. Le vice contre nature n'est donc pas une espèce de la luxure.

En sens contraire, S. Paul énumère ce vice parmi les autres espèces de luxure, quand il dit (2 Co 12, 21): " ... Ils n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication et d'impudicité. " Et la Glose précise: " Impureté, c'est-à-dire luxure contre nature. "

Réponse : Comme on l'a vu plus haut, il y a une espèce déterminée de luxure là où se rencontre une raison spéciale de difformité rendant l'acte sexuel indécent. Mais cela peut exister de deux façons: d'une première façon, parce que cela s'oppose à la droite raison, ce qui est commun à tout vice de luxure; d'une autre façon, parce que, en outre, cela contredit en lui-même l'ordre naturel de l'acte sexuel qui convient à l'espèce humaine; c'est là ce qu'on appelle " vice contre nature ". Il peut se produire de plusieurs manières. D'une première manière, lorsqu'en l'absence de toute union charnelle, pour se procurer le plaisir vénérien, on provoque la pollution: ce qui appartient au péché d'impureté que certains appellent masturbation. - D'une autre manière, lorsque l'on accomplit l'union chamelle avec un être qui n'est pas de l'espèce humaine: ce qui s'appelle bestialité. - D'une troisième manière, lorsqu'on a des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas du sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme: ce qui se nomme vice de Sodome. - D'une quatrième manière, lorsqu'on n'observe pas le mode naturel de l'accouplement, soit en n'utilisant pas l'organe voulu soit en employant des pratiques monstrueuses et bestiales pour s'accoupler.

Solutions 1. En cet endroit on

observer.

Tiết 11
TỘI NGƯỢC BẢN TÍNH

VẤN NẠN 1. Xem ra tật xấu ngược với bản tính không phải là một loại của sự dâm dục. 1. Sự kể ra các loại của sự dâm dục ở Tiết trước, không nói tới người ta ngược với bản tính.

2. Sự dâm dục đối lập với nhân đức, và theo thể cách này, nó được bao gồm trong ác ý. Mà tật xấu ngược với bản tính không được bao gồm trong ác ý nhưng trong thú tính như Triết gia xác định (Eth. 7,5). Vậy nết xấu ngược với bản tính không phải là một loại của sự dâm dục.

3. Sự dâm dục liên hệ với các hành động được sắp đặt để sinh sản nhân loại như người ta đã nói ở trước (Q.153, a.2). Mà tật xấu ngược với bản tính liên hệ với các hành động không đem lại sự sinh sản. Vậy tật xấu ngược với bản tính không phải là một loại của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể ra tật xấu này vào số các loại khác của sự dâm dục khi thánh nhân nói (2Cr 12,21): "... họ không ăn năn hối cải về các hành động ô uế, dâm dục và dâm ô của họ." Sách Chú giải xác định: "Sự ô uế, tức là sự dâm dục ngược với bản tính."

TRẢ LỜI : Như người ta đã trông thấy ở trước (a.6 và 9), có một loại nhất định về sự dâm dục ở nơi nào người ta gặp thấy yếu tính đặc biệt của sự xấu xa làm cho hành động tính dục trở nên bất xứng. Mà điều đó có thể hiện hữu theo hai thể cách: thể cách thứ nhất, bởi vì điều đó đối lập với trí năng ngay thẳng, đó là điều chung cho mọi tật xấu của sự dâm dục; thể cách thứ hai, bởi vì hơn nữa, điều đó tại sự mâu thuẫn với trật tự tự nhiên của hành động tính dục thích hợp với nhân loại; đó là điều người ta gọi là tật xấu ngược với bản tính, nó có thể xuất hiện theo nhiều thể cách. Thể cách thứ nhất, khi hoàn toàn không có sự giao cấu, để đem lại cho mình sự vui thú xác thịt, người ta gây nên sự xuất tinh: điều đó thuộc về tội ô uế được gọi là sự thủ dâm. Thể cách thứ hai, khi người ta hoàn thành sự giao cấu với một vật không thuộc về nhân loại: điều đó gọi là thủ dâm. Thể cách thứ ba, khi người ta có các tương quan tính dục với người không thuộc về tính bổ khuyết, thí dụ người đàn ông với người đàn ông, hoặc người đàn bà với người đàn bà, điều đó gọi là thói kê gian. Thể cách thứ bốn, khi người ta không tuân giữ thể cách tự nhiên của sự giao cấu, hoặc bằng cách không sử dụng cơ quan cần phải có, hoặc bằng cách sử dụng các sự thực hành quái gở và thuộc về thú tính để giao cấu.

GIẢI ĐÁP 1. Ở nơi đây người ta kể

ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam.

AD SECUNDUM dicendum quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest.

AD TERTIUM dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem venereaam, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS 12
Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriae

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quae vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae.

PRAETEREA, illa peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

PRAETEREA, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto est gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiae seu mollitiei, quia hoc maxime videtur esse secundum naturam, ut alterum sit agens et alterum patiens. Ergo, secundum hoc, immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Non ergo vitia contra naturam sunt gravissima inter peccata luxuriae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Adulterin.

enumerated the species of lust that are not contrary to human nature: wherefore the unnatural vice was omitted.

Reply to objection 2. Bestiality differs from vice, for the latter is opposed to human virtue by a certain excess in the same matter as the virtue, and therefore is reducible to the same genus.

Reply to objection 3. The lustful man intends not human generation but venereal pleasures. It is possible to have this without those acts from which human generation follows: and it is that which is sought in the unnatural vice.

ARTICLE 12
Whether the unnatural vice is the greatest sin among the species of lust ?

Objections 1. It would seem that the unnatural vice is not the greatest sin among the species of lust. For the more a sin is contrary to charity the graver it is. Now adultery, seduction and rape which are injurious to our neighbor are seemingly more contrary to the love of our neighbor, than unnatural sins, by which no other person is injured. Therefore the unnatural sin is not the greatest among the species of lust.

2. Further, sins committed against God would seem to be the most grievous. Now sacrilege is committed directly against God, since it is injurious to the Divine worship. Therefore sacrilege is a graver sin than the unnatural vice.

3. Further, seemingly, a sin is all the more grievous according as we owe a greater love to the person against whom that sin is committed. Now the order of charity requires that a man love more those persons who are united to him-and such are those whom he defiles by incest-than persons who are not connected with him, and whom in certain cases he defiles by the unnatural vice. Therefore incest is a graver sin than the unnatural vice.

4. Further, if the unnatural vice is most grievous, the more it is against nature the graver it would seem to be. Now the sin of uncleanness or effeminacy would seem to be most contrary to nature, since it would seem especially in accord with nature that agent and patient should be distinct from one another. Hence it would follow that uncleanness is the gravest of unnatural vices. But this is not true. Therefore unnatural vices are not the most grievous among sins of lust.

On the contrary, Augustine says (De adult. conjug.) that "of all

énumère les espèces de luxure qui ne s'opposent pas à la nature humaine. C'est pourquoi on omet le vice contre nature.

2. La bestialité diffère de la malice, qui s'oppose à la vertu humaine, en ce qu'elle comporte un certain excès concernant la même matière. C'est pourquoi elle peut être ramenée au même genre.

3. Le luxurieux ne recherche pas la génération humaine, mais la jouissance sexuelle, que l'on peut éprouver sans les actes qui ont pour suite la génération humaine. C'est ce qui est recherché dans le vice contre nature.

ARTICLE 12
L'ordre de gravité entre les espèces de la luxure

Objections 1. Il semble que le vice contre nature ne soit pas le péché le plus grave parmi les espèces de la luxure. En effet, un péché est d'autant plus grave qu'il est plus contraire à la charité. Or l'adultère, le stupre et le rapt, qui portent préjudice au prochain, paraissent plus contraires à la charité envers le prochain que les péchés contre nature, par lesquels on ne porte aucun préjudice à autrui. Le péché contre nature n'est donc pas le péché le plus grand parmi les espèces de la luxure.

2. Les péchés les plus graves paraissent ceux qui se commettent contre Dieu. Or le sacrilège est directement commis contre Dieu, puisqu'il s'attaque au culte divin. Le sacrilège est donc un péché plus grave que le vice contre nature.

3. Un péché semble d'autant plus grave qu'il s'exerce sur une personne que nous devons aimer davantage. Or, selon l'ordre de la charité, nous devons aimer les personnes qui nous sont proches, lesquelles sont souillées par l'inceste, plus que les personnes étrangères, lesquelles sont souillées par le vice contre nature. L'inceste est donc un péché plus grave que le vice contre nature.

4. Si le vice contre nature est le plus grave, il semble alors qu'il soit d'autant plus grave qu'il est davantage contre nature. Or l'impureté ou masturbation semble être davantage contre nature, puisque ce qui paraît plus conforme à la nature est que l'agent et le patient soient différents. D'après cela l'impureté serait donc le plus grave des péchés contre nature. Or cela est faux. Donc les vices contre nature ne sont pas les plus graves parmi les péchés de luxure.

En sens contraire, S. Augustin dit que " de tous les vices qui relèvent

ra những loại của sự dâm dục không đối lập với bản tính nhân loại. Do đó, người ta bỏ qua tật xấu ngược với bản tính.

2. Thú tính khác biệt với ác ý, vì ác ý đối lập với nhân đức nhân loại, ở điều nó bao hàm một sự thái quá nào đó liên hệ cũng một chất thể. Do đó, nó có thể quy về cũng một giống.

3. Người dâm dục không tìm kiếm sự sinh sản nhân loại, nhưng tìm kiếm sự thưởng thức tính dục, và họ có thể cảm thấy mà không có các hành động đem lại sự sinh sản nhân loại, đó là điều được tìm kiếm trong tật xấu ngược với bản tính.

TIẾT 12
Trật tự của sự trọng đại trong các loại của sự dâm dục

VẤN NẠN 1. Xem ra tật xấu ngược với bản tính không phải là tội nặng nhất trong các loại của sự dâm dục. Tội nặng nhất theo mức độ nó trái ngược với đức mến. Mà tội ngoại tình, tội dâm uế, và tội dụ dỗ phụ nữ liên hệ với sự thiệt hại của người đồng loại, xem ra trái ngược với đức mến đối với người đồng loại hơn các tội ngược với bản tính mà do đó người ta không gây sự thiệt hại cho người khác. Vậy tội ngược với bản tính không phải là tội lớn nhất trong các loại của sự dâm dục.

2. Các loại nặng nhất xem ra là những tội vi phạm chống Thiên Chúa. Mà tội phạm thánh một cách trực tiếp chống lại Thiên Chúa, bởi vì nó tấn công vào sự thờ phụng Thiên Chúa. Vậy sự phạm thánh là tội nặng hơn tật xấu ngược với bản tính.

3. Một tội xem ra nặng theo mức độ nó thể hiện đối với con người mà chúng ta phải yêu mến hơn. Mà, theo trật tự của đức mến, chúng ta phải yêu mến những người gần gũi chúng ta hơn, và những người này bị làm cho ô uế bởi tội loạn luân, hơn là những người dưng, và những người này bị làm cho ô uế bởi tật xấu ngược với bản tính. Vậy sự loạn luân là tội nặng hơn tật xấu ngược với bản tính.

4. Nếu tật xấu ngược với bản tính nặng nhất thì nó nặng theo mức độ nó trái ngược với bản tính. Mà sự ô uế hay sự thủ dâm xem ra nghịch với bản tính hơn, bởi vì điều phù hợp với bản tính hơn là tác nhân và thụ nhân phải phân biệt với nhau; do đó tội ô uế nặng nhất trong các tội ngược với bản tính. Mà điều đó sai lầm. Vậy các tật xấu ngược với bản tính không phải là những tội nặng nhất trong các tội của sự dâm dục.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Bono Conjug. 8,40) nói trong các tật

coniugiis, quod omnium horum, peccatorum scilicet quae ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit.

RESPONDEO dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est incestus, qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae. Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum. Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et haec etiam omnia aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III Confess., flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt, quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege these," namely the sins belonging to lust, "that which is against nature is the worst."

I answer that, In every genus, worst of all is the corruption of the principle on which the rest depend. Now the principles of reason are those things that are according to nature, because reason presupposes things as determined by nature, before disposing of other things according as it is fitting. This may be observed both in speculative and in practical matters. Wherefore just as in speculative matters the most grievous and shameful error is that which is about things the knowledge of which is naturally bestowed on man, so in matters of action it is most grave and shameful to act against things as determined by nature. Therefore, since by the unnatural vices man transgresses that which has been determined by nature with regard to the use of venereal actions, it follows that in this matter this sin is gravest of all. After it comes incest, which, as stated above (A[9]), is contrary to the natural respect which we owe persons related to us. With regard to the other species of lust they imply a transgression merely of that which is determined by right reason, on the presupposition, however, of natural principles. Now it is more against reason to make use of the venereal act not only with prejudice to the future offspring, but also so as to injure another person besides. Wherefore simple fornication, which is committed without injustice to another person, is the least grave among the species of lust. Then, it is a greater injustice to have intercourse with a woman who is subject to another's authority as regards the act of generation, than as regards merely her guardianship. Wherefore adultery is more grievous than seduction. And both of these are aggravated by the use of violence. Hence rape of a virgin is graver than seduction, and rape of a wife than adultery. And all these are aggravated by coming under the head of sacrilege, as stated above (A[10], ad 2).

Reply to objection 1. Just as the ordering of right reason proceeds from man, so the order of nature is from God Himself: wherefore in sins contrary to nature, whereby the very order of nature is violated, an injury is done to God, the Author of nature. Hence Augustine says (Confess. iii, 8): "Those foul offenses that are against nature should be everywhere and at all times detested and punished, such as were those of the people of Sodom, which should all nations commit, they should all stand de la luxure, le pire est celui qui se fait contre nature ".

Réponse : En tout genre ce qu'il y a de pire est la corruption du principe dont tout le reste dépend. Mais les principes de la raison sont ce qui est conforme à la nature, car la raison, compte tenu de ce qui est déterminé par la nature, dispose le reste selon ce qui convient. Il en est ainsi dans le domaine spéculatif aussi bien que dans celui de l'action. C'est pourquoi, de même que dans le domaine spéculatif l'erreur concernant ce dont l'homme a naturellement la connaissance constitue l'erreur la plus grave et la plus difforme, de même dans l'action agir contre ce qui est déterminé selon la nature constitue ce qu'il y a de plus grave et de plus difforme. Donc puisque, dans les vices contre nature, l'homme transgresse ce qui est déterminé selon la nature quant aux activités sexuelles, il s'ensuit qu'en une telle matière ce péché est le plus grave. - Après lui vient l'inceste qui, nous l'avons dit . est contraire au respect naturel que nous devons à nos proches. Par les autres espèces de la luxure on omet seulement ce qui est déterminé selon la droite raison, les principes naturels restant saufs. Or ce qui répugne le plus à la raison est d'utiliser le sexe non seulement à l'encontre de ce qui convient à la progéniture qu'il faut engendrer, mais aussi en portant préjudice à autrui. C'est pourquoi la fornication simple, qui se commet sans porter préjudice à une autre personne, est la moindre parmi les espèces de la luxure. Si l'on abuse d'une femme soumise au pouvoir d'un autre en vue de la génération, c'est une injustice plus grave que si elle est seulement confiée à la garde de son protecteur. C'est pourquoi l'adultère est plus grave que le stupre. - L'un et l'autre sont aggravés par la violence. A cause de cela le rapt d'une vierge est plus grave que le stupre, et le rapt d'une épouse plus grave que l'adultère. - Et toute ces fautes sont encore aggravées s'il y a sacrilège, nous l'avons dit.

Solutions 1. De même que l'ordre de la raison droite vient de l'homme, de même l'ordre de la nature vient de Dieu lui-même. C'est pourquoi dans les péchés contre nature, où l'ordre même de la nature est violé, il est fait injure à Dieu lui-même, l'ordonnateur de la nature. Aussi S. Augustin dit-il: " Les turpitudes contre nature doivent être partout et toujours détestées et punies, comme celles des habitants de Sodome. Quand même tous les peuples imiteraient Sodome, ils tomberaient tous sous

xấu thuộc về sự dâm dục, tật xấu nhất là tật xấu thể hiện ngược với bản tính.

TRẢ LỜI : Trong mọi giống điều xấu nhất là sự hư hỏng của nguyên lý mà mọi cái còn lại lệ thuộc vào đó. Mà các nguyên lý của trí năng là cái phù hợp với bản tính, bởi vì trí năng kiểm soát cái gì được quyết định bởi bản tính, xếp đặt cái còn lại tùy theo điều gì thích hợp. Có như thế trong lĩnh vực suy lý cũng như trong lĩnh vực hành động. Do đó, cũng như trong lĩnh vực suy lý sự sai lầm liên hệ với điều mà người ta hiểu biết một cách tự nhiên tạo nên sự sai lầm nặng nhất và xấu xa nhất, cũng vậy trong hành động, việc hành động trái ngược với điều đã được quyết định theo bản tính gây nên điều gì nặng hơn và xấu xa hơn. Vậy bởi vì, trong các tật xấu ngược với bản tính, con người vi phạm cái gì đã được quyết định theo bản tính về các hoạt động tính dục, do đó mà trong một chất thể như thế, tội này nặng nhất sau đó đến tội loạn luân là tội, như chúng ta đã nói (a.9), trái ngược với sự tôn kính tự nhiên mà chúng ta phải có đối với những người bà con. Do các loại khác của sự dâm dục, người ta chỉ bỏ qua điều đã được quyết định tùy theo trí năng ngay thẳng, mà các nguyên lý tự nhiên được đảm bảo an toàn. Và điều gì trái ngược nhiều nhất với trí năng, đó là việc sử dụng tính dục không những trái ngược với điều thích hợp với sự sinh sản con cái mà người ta phải sinh sản, mà còn liên hệ với sự thiệt hại cho người khác. Do đó, sự dâm dục đơn giản không gây nên thiệt hại cho người khác, là loại nhỏ nhất trong các loại của sự dâm dục. Nếu người ta lạm dụng một người đàn bà ở dưới quyền một người đàn ông khác nhắm sự sinh sản. Đó là một sự bất công nặng hơn là nếu người đàn bà đó chỉ được phó thác cho người bảo hộ gìn giữ. Do đó, tội ngoại tình nặng hơn tội dâm uế, cả hai thứ tội này trở nên nặng nề hơn bởi sự hành hung. Vì điều đó, sự dụ dỗ một gái trinh nặng hơn sự dâm uế, và sự dụ dỗ một người vợ nặng hơn tội ngoại tình. Và tất cả các tội này trở nên nặng hơn nếu có sự phạm thánh như chúng ta đã nói tới (a.10, sol.2).

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như trật tự của trí năng ngay thẳng phát xuất từ con người, cũng vậy, trật tự của bản tính phát xuất từ chính Thiên Chúa. Do đó, trong các tội ngược với bản tính mà chính trật tự của bản tính bị xúc phạm, nó làm lỵ mạ cho chính Thiên Chúa, là Đấng sắp đặt bản tính. Như vậy thánh Augustinô (Conf. 111,8) đã nói: "Các sự xấu hổ ngược với bản tính phải bị chê ghét và bị phạt mọi nơi và luôn luôn, như các sự xấu hổ dân thành Sôđôma. Cho dầu mọi dân tộc bắt chước thành Sôđôma,

tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

AD TERTIUM dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quae fiunt contra naturam speciei, sunt graviora.

AD QUARTUM dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII, accusavit fratres suos crimine pessimo, dicit Glossa, quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

guilty of the same crime, by the law of God which hath not so made men that they should so abuse one another. For even that very intercourse which should be between God and us is violated, when that same nature, of which He is the Author, is polluted by the perversity of lust."

Reply to objection 2. Vices against nature are also against God, as stated above (ad 1), and are so much more grievous than the depravity of sacrilege, as the order impressed on human nature is prior to and more firm than any subsequently established order.

Reply to objection 3. The nature of the species is more intimately united to each individual, than any other individual is. Wherefore sins against the specific nature are more grievous.

Reply to objection 4. Gravity of a sin depends more on the abuse of a thing than on the omission of the right use. Wherefore among sins against nature, the lowest place belongs to the sin of uncleanness, which consists in the mere omission of copulation with another. While the most grievous is the sin of bestiality, because use of the due species is not observed. Hence a gloss on Gn. 37:2, "He accused his brethren of a most wicked crime," says that "they copulated with cattle." After this comes the sin of sodomy, because use of the right sex is not observed. Lastly comes the sin of not observing the right manner of copulation, which is more grievous if the abuse regards the "vas" than if it affects the manner of copulation in respect of other circumstances.

le coup de la même culpabilité, en vertu de la loi divine qui n'a pas fait les hommes pour user ainsi d'eux-mêmes. C'est violer jusqu'à cette société qui doit exister entre Dieu et nous de souiller par les dépravations de la sensualité la nature dont il est l'auteur. "

2. Les vices contre nature sont aussi contre Dieu, on vient de le dire. Et ils l'emportent d'autant plus sur la corruption du sacrilège, que l'ordre de la nature humaine est plus primitif et plus stable que tout autre ordre surajouté.

3. A tout individu la nature de l'espèce est plus étroitement unie que n'importe quel individu. C'est pourquoi les péchés qui se commettent contre la nature de l'espèce sont les plus graves.

4. Le péché par lequel on use mal de quelque chose est plus grave que celui qui omet le bon usage de cette chose. C'est pourquoi, parmi les vices contre nature, le péché d'impureté, qui consiste dans la seule omission de l'union charnelle avec autrui occupe le dernier rang. - Mais le plus grave est la bestialité, où l'on n'observe pas la relation requise avec l'espèce. C'est pourquoi, sur ce passage de la Genèse (37, 2 Vg): " Il accusa ses frères du crime le plus bas ", la Glose ajoute: " Parce qu'ils avaient eu des relations avec les bêtes de leur troupeau. " - Après ce crime se place le vice de l'homosexualité, où l'on ne tient pas compte du sexe requis. - Ensuite, c'est le péché de celui qui n'observe pas le mode qui convient pour l'union sexuelle. Et si l'on n'utilise pas l'organe sexuel qui convient, le vice est plus grave que si le désordre concerne seulement le mode de l'union.

họ tất cả vướng mắc cũng một thứ tội, bởi vì luật Thiên Chúa không tạo thành nhân loại để sử dụng mình như vậy. Đó là xúc phạm đến xã hội hiện hữu giữa Thiên Chúa và chúng ta, là dùng những sự bại hoại của nhục cảm tính mà làm ô uế bản tính chính Ngài là tác giả.

2. Các tật xấu ngược với bản tính như vậy chống Thiên Chúa như người ta mới nói điều đó. Và chúng nó vượt qua như thế sự hư hỏng của việc phạm thánh, bởi vì trật tự của bản tính nhân loại thì nguyên thủy hơn và vững bền hơn mọi trật tự khác được thêm vào.

3. Bản tính của loại một cách chặt chẽ phối hợp với mọi cá thể hơn bất cứ cá thể nào. Do đó, các tội phạm trái ngược với bản tính của loại là những tội nặng nhất.

4. Tội mà do đó người ta sử dụng một cách xấu xa một sự vật nào nặng hơn tội bỏ qua sự sử dụng tốt sự vật này. Do đó, trong các tật xấu nghịch bản tính, tội ô uế chỉ cốt tại việc bỏ qua sự giao cấu với kẻ khác thì chiếm hạng chót; song tội nặng nhất là tội thủ dâm, vì ở đó người ta không tuân giữ tương quan phải có đối với loại. Do đó, về lời nói này trong sách Sáng thế (37,2): "Nó tố cáo các anh em của nó về tội ác thấp hèn nhất", sách Chú giải nói thêm: "Bởi vì họ giao cấu với các thú vật trong đàn thú vật của họ." Sau tội ác này đến tật xấu đồng phái luyến ái, vì ở đây người ta không xem sao đến tính phải có. Sau đó đến tội của người không tuân giữ thể cách thích hợp với sự giao cấu. Và nếu người ta không sử dụng cơ quan sinh dục thích hợp, tật xấu nặng hơn nếu sự mất trật tự chỉ liên hệ với thể cách giao hợp.

QUAESTIO 155

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIAE

OF CONTINENCE

LA CONTINENCE

SỰ TIẾT DỤC

Deinde considerandum est de partibus potentialibus temperantiae. Et primo, de continentia; secundo, de clementia; tertio, de modestia. Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia. Circa continentiam quaeruntur quatuor. Primo, utrum continentia sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, quid sit eius subiectum. Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

We must next consider the potential parts of temperance: (1) continence; (2) clemency; (3) modesty. Under the first head we must consider continence and incontinence. With regard to continence there are four points of inquiry: (1) Whether continence is a virtue? (2) What is its matter? (3) What is its subject? (4) Of its comparison with temperance.

Nous devons étudier maintenant les parties potentielles de la tempérance. Et d'abord la continence; puis la clémence (Question 157-159); enfin, la modestie (Question 160). A propos de la première de ces parties, nous étudierons la continence (Question 155) et l'incontinence (Question 156). 1. La continence est-elle une vertu? - 2. Quelle est sa matière? - **3.** Quel est son siège? - **4.** Comparaison de la continence avec la tempérance.

Trước hết, chúng ta nghiên cứu nhân đức tiết dục; thứ đến là nhân đức nhân từ (Q.157-159); Sau hết, chúng ta sẽ nghiên cứu nhân đức khiêm tốn (Q.160). Về phần thứ nhất, chúng ta nghiên cứu sự tiết dục (Q.155) và sự không tiết dục (Q.156). 1. Đức tiết dục là một nhân đức? 2. Chất thể của nó thế nào? **3.** Trú sở của nó thế nào? **4.** So sánh nhân đức tiết dục và nhân đức tiết độ.

ARTICULUS 1
Utrum continentia sit virtus

ARTICLE 1
Whether continence is a virtue ?

ARTICLE 1
La continence est-elle une vertu ?

TIẾT 1
Đức tiết dục là một nhân đức ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo continentia non est virtus.

PRAETEREA, nullus utendo virtute peccat, quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., virtus est qua nemo male utitur. Sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquod bonum facere et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis, dicit enim Glossa Galat. V, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

SED CONTRA, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi, dicit enim Andronicus quod continentia est habitus invictus a delectatione. Ergo continentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentiae dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet, unde et apostolus, Galat. V, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quae de virginitate, quam supra diximus virtutem. Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit philosophus continentiam, VII Ethic. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae. Et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, inquantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a

Objections 1. It would seem that continence is not a virtue. For species and genus are not co-ordinate members of the same division. But continence is co-ordinated with virtue, according to the Philosopher (Ethic. vii, 1,9). Therefore continence is not a virtue.

2. Further, no one sins by using a virtue, since, according to Augustine (De Lib. Arb. ii, 18,19), "a virtue is a thing that no one makes ill use of." Yet one may sin by containing oneself: for instance, if one desire to do a good, and contain oneself from doing it. Therefore continence is not a virtue.

3. Further, no virtue withdraws man from that which is lawful, but only from unlawful things: for a gloss on Gal. 5:23, "Faith, modesty," etc., says that by continence a man refrains even from things that are lawful. Therefore continence is not a virtue.

On the contrary, Every praiseworthy habit would seem to be a virtue. Now such is continence, for Andronicus says that "continence is a habit unconquered by pleasure." Therefore continence is a virtue.

I answer that, The word "continence" is taken by various people in two ways. For some understand continence to denote abstention from all venereal pleasure: thus the Apostle joins continence to chastity (Gal. 5:23). In this sense perfect continence is virginity in the first place, and widowhood in the second. Wherefore the same applies to continence understood thus, as to virginity which we have stated above (Q[152], A[3]) to be a virtue. Others, however, understand continence as signifying that whereby a man resists evil desires, which in him are vehement. In this sense the Philosopher takes continence (Ethic. vii, 7), and thus also it is used in the Conferences of the Fathers (Collat. xii, 10,11). In this way continence has something of the nature of a virtue, in so far, to wit, as the reason stands firm in opposition to the passions, lest it be led astray by them: yet it does not attain to the perfect nature of a moral virtue, by which even the sensitive appetite is subject to reason so that vehement passions contrary to reason do not arise in the sensitive appetite. Hence the Philosopher says (Ethic. iv, 9) that "continence is not a virtue but a mixture," inasmuch as it has something of virtue, and

Objections 1. Il ne semble pas. En effet une espèce ne se distingue pas de son genre par opposition. Or la continence se distingue de la vertu par opposition, selon Aristote. La continence n'est donc pas une vertu.

2. Personne ne pèche en pratiquant la vertu, car, selon S. Augustin " la vertu est ce dont personne n'use mal ". Or on peut pécher en se contenant: par exemple si l'on désire faire quelque chose de bon et qu'on se retienne de le faire. La continence n'est donc pas une vertu.

3. Aucune vertu ne fait s'abstenir l'homme de ce qui est licite, mais seulement de ce qui est illicite. Or la continence fait s'abstenir l'homme des biens qui sont licites. En effet, la Glose, à propos de S. Paul (Ga 5, 23) dit que, par la continence, " on s'abstient aussi de choses licites ". La continence n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, tout habitus louable semble être une vertu. Or c'est le cas de la continence. Car pour Andronicus " elle est un habitus qui n'est pas vaincu par la délectation ". La continence est donc une vertu.

Réponse : Le mot " continence " s'emploie en un double sens. En effet, certains parlent de continence quand on s'abstient de tout plaisir sexuel. C'est pourquoi S. Paul (Ga 5, 23) joint la continence à la chasteté. Ainsi la continence parfaite est primordialement la virginité, et secondairement la viduité. A ce point de vue, par conséquent, la continence a la même raison que la virginité, dont nous avons dit qu'elle est une vertu. Mais d'autres disent que la continence est ce qui permet à quelqu'un de résister aux convoitises mauvaises qui l'agitent violemment. C'est de cette manière qu'Aristote entend la continence. C'est aussi de cette manière qu'elle est comprise dans les Conférences des Pères En ce sens, la continence a quelque chose de la vertu, en tant que la raison est affermie contre les passions, afin de ne pas être entraînée par elles; cependant elle n'atteint pas à la perfection de la vertu, qui fait que même l'appétit sensible est soumis à la raison, si bien qu'il ne connaît plus l'insurrection de passions violentes contraires à la raison. C'est pourquoi Aristote dit que " la continence n'est pas une vertu, mais qu'elle est un certain mélange ", en tant qu'elle a quelque chose de la vertu, et

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Một loại không phân biệt với giống của mình bằng sự đối lập. Mà nhân đức tiết dục phân biệt với nhân đức bằng cách đối lập như Triết gia minh chứng (Eth. 7,1). Vậy nhân đức tiết dục không phải là một nhân đức.

2. Không ai phạm tội bằng cách thực hành nhân đức, bởi vì theo thánh Augustinô (De Lib. Arb. 11,19), nhân đức là cái gì người ta không sử dụng một cách xấu. Mà người ta có thể phạm tội bằng cách tiết dục chính mình: thí dụ, nếu người ta ước muốn làm điều gì tốt và người ta cần giữ mình lại không làm. Vậy nhân đức tiết dục không phải là một nhân đức.

3. Không nhân đức nào làm cho con người kiêng cữ điều gì hợp pháp, nhưng chỉ kiêng cử làm điều gì bất hợp pháp. Mà nhân đức tiết dục làm cho con người kiêng cữ những điều tốt hợp pháp. Quả thế, sách chú giải về thánh Phaolô (Gl 5,23) nói rằng người ta do nhân đức tiết dục kiêng cữ ngay những sự vật hợp pháp. Vậy nhân đức tiết dục không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Mọi tập quán đáng ca ngợi xem ra là nhân đức (Eth 1,13). Mà đó là trường hợp của nhân đức tiết dục. Vì theo Andronicô (De Affect De Temperantia), nó là một tập quán không thua sự khoái trá. Vậy nhân đức tiết dục là một nhân đức.

TRẢ LỜI : Từ ngữ tiết dục dịch tiếng continence, được sử dụng theo hai ý nghĩa. Thực thế, một số người nói tới nhân đức tiết dục khi người ta kiêng cữ mọi sự vui thú nhục dục. Do đó, thánh Phaolô (Gl 5,33) nối kết đức tiết dục với đức trinh khiết. Như vậy, đức tiết dục hoàn hảo theo cách khởi thủy là đức đồng trinh, và cách phụ thuộc nhân đức góa bụa. Về phương diện này, theo đường lối hậu quả, nhân đức tiết dục có cũng một yếu tính như nhân đức đồng trinh mà chúng ta đã nói (Q.152, a.3), nó là một nhân đức. Còn một số người khác nói nhân đức tiết dục là cái gì cho phép người ta chống lại các sự ham muốn xấu làm dao động cách dữ dội. Chính theo thể cách này mà Triết gia (Eth. 7,1) hiểu nhân đức tiết dục. Chính cũng theo thể cách này mà nó được hiểu trong sách các hội nghị của các Giáo phụ. Theo ý nghĩa này, nhân đức tiết dục có cái gì thuộc về nhân đức, trong tư cách trí năng được làm cho vững chắc chống lại các đam mê ngõ hầu không bị chúng nó lôi cuốn; Tuy nhiên, nó không đạt tới sự hoàn hảo của nhân đức, vì sự hoàn hảo của nhân đức làm cho chính giác dục tùng phục trí năng đến nỗi nó không còn biết sự nổi dậy của các đam mê dữ dội trái ngược với trí năng. Do đó, Triết gia (Eth. 4,9) nói rằng nhân đức tiết dục không phải là một nhân đức, nhưng nó là một sự hỗn hợp nào đó trong tư cách nó có cái gì thuộc về nhân đức, và trong tư cách nó thiếu cái gì thuộc về nhân đức. Tuy nhiên,

virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod philosophus condividit continentiam virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

AD SECUNDUM dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus continens vere dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae, sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta abstinens a concupiscentiis pravis, non autem qui persistit in ratione perversa abstinens a concupiscentiis bonis, sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

AD TERTIUM dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS 2
Utrum materia continentiae sint concupiscentiae delectationum tactus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod generale decorum ita est ac si aequabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

PRAETEREA, nomen continentiae ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectae, sicut dictum est. Sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiae delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quae est insaniae similis, ut Seneca dicit. Ergo continentia non

somewhat falls short of virtue. If, however, we take virtue in a broad sense, for any principle of commendable actions, we may say that continence is a virtue.

Reply to objection 1. The Philosopher includes continence in the same division with virtue in so far as the former falls short of virtue.

Reply to objection 2. Properly speaking, man is that which is according to reason. Wherefore from the very fact that a man holds [tenet se] to that which is in accord with reason, he is said to contain himself. Now whatever pertains to perversion of reason is not according to reason. Hence he alone is truly said to be continent who stands to that which is in accord with right reason, and not to that which is in accord with perverse reason. Now evil desires are opposed to right reason, even as good desires are opposed to perverse reason. Wherefore he is properly and truly continent who holds to right reason, by abstaining from evil desires, and not he who holds to perverse reason, by abstaining from good desires: indeed, the latter should rather be said to be obstinate in evil.

Reply to objection 3. The gloss quoted takes continence in the first sense, as denoting a perfect virtue, which refrains not merely from unlawful goods, but also from certain lawful things that are lesser goods, in order to give its whole attention to the more perfect goods.

ARTICLE 2
Whether desires for pleasures of touch are the matter of continence ?

Objections 1. It would seem that desires for pleasures of touch are not the matter of continence. For Ambrose says (De Offic. i, 46): "General decorum by its consistent form and the perfection of what is virtuous is restrained in its every action."

2. Further, continence takes its name from a man standing for the good of right reason, as stated above (A[1], ad 2). Now other passions lead men astray from right reason with greater vehemence than the desire for pleasures of touch: for instance, the fear of mortal dangers, which stupefies a man, and anger which makes him behave like a madman,

qu'elle manque en quelque chose à la vertu. - Cependant si, dans un sens plus large, nous entendons le mot vertu de tout principe d'oeuvres louables, nous pouvons dire que la continence est une vertu.

Solutions 1. Aristote distingue la continence par opposition à la vertu, quand il considère ce qui lui manque par rapport à celle-ci.

2. C'est le propre de l'homme d'être selon la raison. C'est pourquoi l'on dit que quelqu'un se " tient " en lui-même, quand il se tient conformément à la raison. Or ce qui appartient à la perversion de la raison n'est plus conforme à la raison. Aussi appelle-t-on vraiment continent celui qui se tient selon la raison droite, et non selon la raison pervertie. Or les mauvais désirs s'opposent à la raison droite, de même que les bons désirs s'opposent à la raison pervertie. C'est pourquoi on appelle proprement et vraiment continent celui qui persiste dans la raison droite en s'abstenant des désirs mauvais, et non celui qui persiste dans la raison pervertie en s'abstenant des bons désirs; on dit plutôt de ce dernier qu'il est obstiné dans le mal.

3. La Glose parle ici de la continence en l'entendant dans le premier sens, selon qu'elle désigne une vertu parfaite, qui s'abstient non seulement des biens illicites, mais aussi de certains biens licites qui sont moins bons, afin de tendre totalement aux biens plus parfaits.

ARTICLE 2
Quelle est la matière de la continence ?

Objections 1. Il ne semble pas que sa matière soit les convoitises des plaisirs du toucher. S. Ambroise dit en effet: " La beauté générale, comme forme constante et intégrale de l'honneur, est ce que vise le continent dans tous ses actes. " Or les actes humains ne se rattachent pas tous aux délectations du toucher. La continence n'a donc pas seulement pour matière les convoitises des plaisirs du toucher.

2. Le mot " continence ", nous venons de le voir, vient de ce que l'on se " tient " dans le bien de la raison droite. Mais il y a d'autres passions qui détournent plus violemment de la raison droite que les convoitises des délectations du toucher: la crainte des périls de mort par exemple, qui paralyse; la colère aussi, qui ressemble à la démence, dit Sénèque. Donc la

nếu theo một ý nghĩa rộng hơn, chúng ta hiểu từ ngữ nhân đức là bất cứ nguyên lý nào cho mọi công việc đáng ca ngợi, chúng ta có thể nói rằng đức tiết dục là một nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Triết gia phân biệt nhân đức tiết dục bằng cách đối lập với nhân đức khi ông xem xét điều thiếu cho nó đối với nhân đức.

2. Điều riêng của con người là đi theo trí năng. Do đó, người ta nói người nào đứng vững trong chính mình, khi họ đứng vững cách phù hợp với trí năng. Mà cái gì thuộc về sự bại hoại của trí năng không phù hợp với trí năng. Như vậy, người ta gọi một cách đích thực con người tiết dục là kẻ giữ mình theo trí năng ngay thẳng, chứ không theo trí năng bại hoại. Mà các sự ước muốn xấu xa đối lập với trí năng ngay thẳng cũng như các sự ước muốn tốt lành đối lập với trí năng bại hoại; do đó, người ta một cách đích xác và đích thực gọi người tiết dục là kẻ bền vững trong trí năng ngay thẳng bằng cách kiêng cữ mọi ước muốn xấu xa, chứ không phải là kẻ bền vững trong trí năng bại hoại bằng cách kiêng cữ các sự ước muốn tốt lành; người ta một cách đúng hơn nói về con người thứ hai này là họ cố chấp trong sự xấu.

3. Sách Chú giải ở đây nói tới nhân đức tiết dục bằng cách hiểu nó ở nghĩa thứ nhất, tùy theo nó biểu thị một nhân đức hoàn hảo kiêng cữ không những các sự tốt bất hợp pháp, mà còn một số sự tốt hợp pháp ít tốt lành hơn, ngõ hầu toàn diện hướng về các sự tốt hoàn hảo hơn.

TIẾT 2
Chất thể của nhân đức tiết dục là cái gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra chất thể của nhân đức tiết dục không phải là các sự ham muốn về các sự vui thú xúc giác. Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,46) nói rằng: "Sự đẹp tổng quát như mô thể vững vàng và nguyên tuyền của sự vinh dự, là điều được nhắm bởi người tiết dục trong mọi hành động của họ." Mà các hành vi nhân linh không tất cả quy về các sự vui thú xúc giác. Vậy nhân đức tiết dục không phải chỉ có chất thể là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác.

2. Từ ngữ tiết dục, như chúng ta mới trông thấy, xuất phát từ điều người ta đứng vững trong sự tốt của trí năng ngay thẳng. Mà có những đam mê khác, những sự kích tình khác, làm cho con người rời bỏ trí năng ngay thẳng một cách dữ dội hơn là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác: sự sợ hãi các sự nguy hiểm chết chóc, thí dụ, làm cho con người tê liệt; sự giận dữ cũng vậy, nó tương tự với sự

dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

PRAETEREA, Tullius dicit, in II Rhet., quod continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I ad Tim. ult., radix omnium malorum cupiditas. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

PRAETEREA, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in esu. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

PRAETEREA, inter delectationes tactus quaedam sunt, non humanae, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum; quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII Ethic. Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactus.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quae temperantia et intemperantia. Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentiae refrenationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea as Seneca remarks. Therefore continence does not properly regard the desires for pleasures of touch.

3. Further, Tully says (De Invent. Rhet. ii, 54): "It is continence that restrains cupidity with the guiding hand of counsel." Now cupidity is generally used to denote the desire for riches rather than the desire for pleasures of touch, according to 1 Tim. 6:10, "Cupidity [Douay: 'The desire of money'], is the root of all evils." Therefore continence is not properly about the desires for pleasures of touch.

4. Further, there are pleasures of touch not only in venereal matters but also in eating. But continence is wont to be applied only to the use of venereal matters. Therefore the desire for pleasures of touch is not its proper matter.

5. Further, among pleasures of touch some are not human but bestial, both as regards food-for instance, the pleasure of eating human flesh; and as regards venereal matters-for instance the abuse of animals or boys. But continence is not about such like things, as stated in Ethic. vii, 5. Therefore desires for pleasures of touch are not the proper matter of continence.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vii, 4) that "continence and incontinence are about the same things as temperance and intemperance." Now temperance and intemperance are about the desires for pleasures of touch, as stated above (Q[141], A[4]). Therefore continence and incontinence are also about that same matter.

I answer that, Continence denotes, by its very name, a certain curbing, in so far as a man contains himself from following his passions. Hence continence is properly said in reference to those passions which urge a man towards the pursuit of something, wherein it is praiseworthy that reason should withhold man from pursuing: whereas it is not properly about those passions, such as fear and the like, which denote some kind of withdrawal: since in these it is praiseworthy to remain firm in pursuing what reason dictates, as stated above (Q[123], AA[3],4). Now it is to be observed that natural inclinations are the principles of all supervening inclinations, as stated above (FP, Q[60], A[2]). Wherefore the more they follow the inclination of nature, the more strongly do the passions urge to the pursuance of an object. Now

continence ne concerne pas seulement les convoitises des délectations du toucher.

3. Cicéron dit que " la continence est ce qui fait que la cupidité est dirigée par le conseil ". Mais on a coutume de parler davantage de cupidité à propos des richesses qu'à propos des plaisirs du toucher, selon S. Paul (1 Tm 6, 10): " La cupidité est la racine de tous les vices. " La continence n'a donc pas comme matière propre les convoitises des plaisirs du toucher.

4. Les plaisirs du toucher ne se trouvent pas seulement dans les activités sexuelles, mais aussi dans la nourriture. Or on a l'habitude de ne parler de continence qu'à propos de la vie sexuelle. Sa matière propre n'est donc pas la convoitise des délectations du toucher.

5. Parmi les délectations du toucher, il en est qui ne sont pas humaines, mais bestiales: aussi bien en ce qui concerne les aliments, lorsqu'on se réjouit de manger de la chair humaine par exemple, qu'en ce qui concerne les actes sexuels, lorsqu'on abuse, par exemple, des animaux ou des enfants. Or, d'après Aristote, ces abus ne relèvent pas de la continence. Les désirs des plaisirs du toucher ne sont donc pas la matière propre de la continence.

En sens contraire, Aristote dit que " la continence et l'incontinence ont la même matière que la tempérance et l'intempérance ". Or la tempérance et l'intempérance ont pour matière les convoitises des plaisirs du toucher. Il en est donc de même pour la continence et l'incontinence.

Réponse : Le mot " continence " implique une certaine retenue, en ce sens que l'on se " contient " de suivre la passion. C'est pourquoi l'on parle proprement de continence à propos de ces passions qui incitent à rechercher quelque chose, et en lesquelles il est louable que la raison retienne l'homme en cette poursuite; mais elle ne concerne pas proprement les passions qui impliquent un certain retrait, comme la crainte et les autres passions semblables, en lesquelles il est louable en effet de conserver de la fermeté dans la poursuite de ce que la raison prescrit, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Or il faut bien voir que les inclinations naturelles sont les principes de tout ce qui advient par la suite. C'est pourquoi les passions poussent à poursuivre quelque chose avec d'autant plus de véhémence qu'elles suivent davantage une inclination de la nature. Mais la nature incline

điên cuồng như Sênêcus xác định (De Ira, 1,1). Vậy nhân đức tiết dục không chỉ liên hệ với các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác.

3. Cicéron (Rhet. II,54) nói rằng nhân đức tiết dục là cái gì làm cho tính tham lam được sự xét đoán hướng dẫn. Mà người ta có tập tục nói nhiều về tính tham lam đối với các của cải hơn là về các sự vui thú xúc giác theo lời thánh Phaolô (1Tm 6,10): "Tính tham lam là gốc rễ cho mọi tật xấu." Vậy nhân đức tiết dục không chỉ có chất thể riêng là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác.

4. Các sự vui thú xúc giác không chỉ gặp ở sự hoạt động tính dục, mà còn ở trong sự ăn uống. Mà người ta có thói quen chỉ nói về nhân đức tiết dục đối với đời sống tính dục. Vậy chất thể riêng của nó không phải là sự ham muốn các sự vui thú xúc giác.

5. Trong các sự vui thú xúc giác, có những vui thú không phải thuộc về nhân loại, nhưng thuộc về thú vật: cũng thế, đối với cái gì liên hệ các thức ăn, thí dụ, khi người ta thưởng thức ăn thịt người ta; đối với cái gì liên hệ với các hành động nhục dục, khi người ta lạm dụng các con thú vật hoặc các trẻ con. Mà, theo Triết gia (Eth. 7,5), các sự lam dụng này không quy về nhân đức tiết dục. Vậy các sự ước muốn những sự vui thú xúc giác không phải là chất thể riêng của nhân đức tiết dục.

TRÁI LẠI, Triết gia (Ibid.) đã nói nhân đức tiết dục và sự không ngăn cầm được có cũng một chất thể như nhân đức tiết độ và sự không có tiết độ. Mà nhân đức tiết độ và sự không tiết độ có chất thể là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác. Cũng có như vậy đối với nhân đức tiết dục và sự không ngăn cầm được.

TRẢ LỜI : Từ ngữ tiết dục bao hàm một sự giữ lại nào đó theo ý nghĩa là người ta chứa đựng mình lại không theo sự kích tình. Do đó, người ta nói tới một cách đích xác về nhân đức tiết dục đối với các đam mê thúc giục người ta tìm kiếm một cái gì; và trong các đam mê này, trong các sự kích tình này, điều đáng ca ngợi là trí năng giữ lại con người trong sự theo đuổi này; nhưng nó không liên hệ một cách đích thực với các đam mê bao hàm một sự rút lui nào đó, như sự sợ hãi và các đam mê tương tự, mà trong các đam mê này điều đáng ca ngợi thực sự là việc bảo tồn sự vững vàng trong việc theo đuổi điều được trí năng truyền khiến, như chúng ta đã nói ở trước (Q.123, a.1, 3 và 4). Mà người ta phải hiểu biết rõ ràng các khuynh hướng tự nhiên là các nguyên lý của các cái gì xảy ra về sau. Do đó, các đam mê thúc đẩy người ta theo đuổi một cái gì một cách mãnh liệt hơn chúng nó theo đuổi khuynh hướng của bản tính (I, Q.60, a.2); mà bản tính một cách chủ

quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

nature inclines chiefly to those things that are necessary to it, whether for the maintenance of the individual, such as food, or for the maintenance of the species, such as venereal acts, the pleasures of which pertain to the touch. Therefore continence and incontinence refer properly to desires for pleasures of touch.

principalement à ce qui lui est nécessaire, ou bien pour la conservation de l'individu, comme c'est le cas de la nourriture ou bien pour la conservation de l'espèce, comme c'est le cas des actes sexuels. Or les délectations qu'ils procurent appartiennent au toucher. C'est pourquoi la continence et l'incontinence sont dites proprement concerner les convoitises des plaisirs du toucher.

yếu hướng về cái cần thiết cho mình, hoặc để bảo tồn cá thể, như đó là trường hợp ăn uống hoặc để bảo tồn loại, đó là trường hợp các hành động tính dục. Mà các sự vui thú được chúng nó đem lại thì thuộc về xúc giác. Do đó nhân đức tiết dục và sự không ngăn cầm được một cách đích thực liên hệ với các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia, proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

Reply to objection 1. Just as temperance may be used in a general sense in connection with any matter; but is properly applied to that matter wherein it is best for man to be curbed: so, too, continence properly speaking regards that matter wherein it is best and most difficult to contain oneself, namely desires for pleasures of touch, and yet in a general sense and relatively may be applied to any other matter: and in this sense Ambrose speaks of continence.

Solutions 1. De même que le mot tempérance peut être pris en un sens général et s'appliquer alors à toute matière, et s'appliquer cependant au sens strict à cette matière où il est surtout bon que l'homme soit refréné, de même la continence s'applique strictement à la matière où il est très bon et très difficile de se contenir: les convoitises du toucher. Mais en un sens général et d'un certain point de vue, elle peut s'appliquer à n'importe quelle autre matière. C'est en ce sens que S. Ambroise emploie le mot de continence.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như từ ngữ tiết độ có thể hiểu ở một nghĩa tổng quát và trong trường hợp này nó được ứng dụng cho bất cứ chất thể nào, và vẫn ứng dụng theo nghĩa đen cho chất thể mà ở đó việc con người được kiềm chế là điều tốt lành; cũng vậy, sự tiết dục một cách đích thực ứng dụng cho chất thể mà ở đó việc giữ mình lại là điều rất tốt lành và rất khó khăn: những sự ham muốn xúc giác. Song theo một ý nghĩa tổng quát và về phương diện nào đó, nó có thể ứng dụng cho bất cứ chất thể nào khác. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Ambrôxiô sử dụng từ ngữ tiết dục.

AD SECUNDUM dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum, iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio laesum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens irae, non tamen simpliciter.

Reply to objection 2. Properly speaking we do not speak of continence in relation to fear, but rather of firmness of mind which fortitude implies. As to anger, it is true that it begets an impulse to the pursuit of something, but this impulse follows an apprehension of the soul-in so far as a man apprehends that someone has injured him-rather than an inclination of nature. Wherefore a man may be said to be continent of anger, relatively but not simply.

2. En ce qui concerne la crainte, ce n'est pas proprement la continence qui est louée, mais plutôt la fermeté d'âme que la force implique. Quant à la colère, elle donne, il est vrai, un élan pour poursuivre quelque chose; cependant cet élan fait suite à une appréhension de l'esprit, selon laquelle on s'estime lésé par un autre, beaucoup plus qu'à une inclination naturelle. C'est pourquoi l'on dit que quelqu'un, d'un certain point de vue, est continent quant à la colère, mais on ne dit pas cela de manière pure et simple.

2. Về điều liên hệ với sự sợ hãi, đó không phải một cách đích xác là nhân đức tiết dục được ca ngợi, nhưng đúng hơn là sự vững vàng của tâm hồn được nhân đức sức mạnh bao hàm. Về sự giận dữ, nó một cách đích thực đưa ra đà để theo đuổi một cái gì; tuy nhiên, đà này đi theo sau sự lĩnh hội của tinh thần, mà tùy theo sự lĩnh hội này người ta nghĩ mình bị kẻ khác làm tổn thương một cách nhiều hơn là nó theo một khuynh hướng tự nhiên. Do đó người ta nói rằng một người nào, về phương diện nào đó là người tiết dục đối với sự giận dữ, nhưng người ta không nói điều đó cách thuần túy và đơn giản.

AD TERTIUM dicendum quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiae et huiusmodi, ut philosophus dicit, in VII Ethic., videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturae. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes vel lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiae, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid, vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Reply to objection 3. External goods, such as honors, riches and the like, as the Philosopher says (Ethic. vii, 4), seem to be objects of choice in themselves indeed, but not as being necessary for the maintenance of nature. Wherefore in reference to such things we speak of a person as being continent or incontinent, not simply, but relatively, by adding that they are continent or incontinent in regard to wealth, or honor and so forth. Hence Tully either understood continence in a general sense, as including relative continence, or understood cupidity in a restricted sense as denoting desire for pleasures of touch.

3. Les biens extérieurs comme les honneurs, la richesse, et autres choses semblables, semblent bien selon Aristote " être par eux-mêmes dignes d'être choisis, mais non comme s'ils étaient nécessaires " à la conservation de la nature. C'est pourquoi, en ce qui les concerne, " nous ne parlons pas simplement de continents ou d'incontinents ", mais à un certain point de vue, " en précisant qu'ils sont continents ou incontinents vis-à-vis des avantages pécuniaires ou des honneurs ", etc. Il faut en conclure que Cicéron, ou bien utilise le mot " continence " en un sens général, en tant que ce mot inclut aussi la continence envisagée d'un certain point de vue, ou bien que par " cupidité " il entend strictement la convoitise des choses délectables au toucher.

3. Các sự tốt bên ngoài như các vinh dự, của cải, và các sự vật tương tự, đối với Triết gia (Eth. 7,4), tại sự đáng được lựa chọn, nhưng không phải dường như chúng nó cần thiết để bảo tồn bản tính. Do đó, cái gì liên hệ với chúng nó, chúng ta không nói một cách đơn giản về những người tiết dục hoặc không tiết dục, nhưng ở một phương diện nào đó mà thôi, bằng cách xác định họ là những người tiết dục hay là những người không tiết dục đối với các lợi ích tiền của hay các vinh dự, v.v... Do đó, người ta phải kết luận rằng Cicéron, hoặc sử dụng từ ngữ tiết dục theo ý nghĩa tổng quát, trong tư cách từ ngữ này cũng bao hàm nhân đức tiết dục được, xem xét về một phương diện nào đó, hoặc qua từ ngữ tham lam ông hiểu một cách đúng mức về sự ham muốn các sự vui thú xúc giác.

AD QUARTUM dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet, secundum philosophum, circa utrumque

Reply to objection 4. Venereal pleasures are more vehement than pleasures of the palate: wherefore we are wont to speak of continence and incontinence in reference to venereal matters rather than in reference to food; although according to the Philosopher they

4. Les plaisirs procurés par le sexe sont plus véhéments que les plaisirs procurés par la nourriture. Aussi est-ce à propos du domaine sexuel que nous avons l'habitude de parler de continence et d'incontinence plus qu'à propos des plaisirs de la nourriture; bien que,

4. Các sự vui thú do tính dục đem lại mãnh liệt hơn các sự vui thú do đồ ăn đem lại. Như vậy chính về lĩnh vực tính dục mà chúng ta có tập quán nói đến sự tiết dục và không tiết dục hơn là về các sự vui thú của đồ ăn; dầu mà theo Triết gia (Ibid.), người ta có thể nói về điều đó đối với cả hai loại

possit dici.

AD QUINTUM dicendum quod continentia est bonum rationis humanae, et ideo attenditur circa passiones quae possunt esse homini connaturales. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid.

ARTICULUS 3
Utrum subiectum continentiae sit vis concupiscibilis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod subiectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est, sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

PRAETEREA, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem, dicit enim Andronicus quod incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. Ergo et continentia, pari ratione, est in concupiscibili.

PRAETEREA, subiectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam est in voluntate, quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

SED CONTRA, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis, habet enim continens concupiscentias pravas, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo continentia non est in concupiscibili.

RESPONDEO dicendum quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est

are applicable to both.

Reply to objection 5. Continence is a good of the human reason: wherefore it regards those passions which can be connatural to man. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 5) that "if a man were to lay hold of a child with desire of eating him or of satisfying an unnatural passion whether he follow up his desire or not, he is said to be continent, not absolutely, but relatively."

ARTICLE 3
Whether the subject of continence is the concupiscible power ?

Objections 1. It would seem that the subject of continence is the concupiscible power. For the subject of a virtue should be proportionate to the virtue's matter. Now the matter of continence, as stated (A[2]), is desires for the pleasures of touch, which pertain to the concupiscible power. Therefore continence is in the concupiscible power.

2. Further, "Opposites are referred to one same thing". But incontinence is in the concupiscible, whose passions overcome reason, for Andronicus says that "incontinence is the evil inclination of the concupiscible, by following which it chooses wicked pleasures in disobedience to reason." Therefore continence is likewise in the concupiscible.

3. Further, the subject of a human virtue is either the reason, or the appetitive power, which is divided into the will, the concupiscible and the irascible. Now continence is not in the reason, for then it would be an intellectual virtue; nor is it in the will, since continence is about the passions which are not in the will; nor again is it in the irascible, because it is not properly about the passions of the irascible, as stated above (A[2], ad 2). Therefore it follows that it is in the concupiscible.

On the contrary, Every virtue residing in a certain power removes the evil act of that power. But continence does not remove the evil act of the concupiscible: since "the continent man has evil desires," according to the Philosopher (Ethic. vii, 9). Therefore continence is not in the concupiscible power.

I answer that, Every virtue while residing in a subject, makes that subject have a different disposition from that which it has while subjected to the opposite vice. Now the concupiscible has the same disposition in one who is

d'après Aristote, on puisse en parler à propos des uns et des autres.

5. La continence est un bien de la raison humaine: aussi se rapporte-t-elle aux passions qui peuvent être connaturelles à l'homme. C'est pourquoi Aristote dit que, " si quelqu'un tenant un enfant désire le dévorer, ou trouver un plaisir charnel inconvenant, qu'il suive ou non son désir, il n'est pas possible de parler à son propos de continence purement et simplement, mais sous un certain rapport ".

ARTICLE 3
Quel est le siège de la continence ?

Objections 1. Il semble que ce soit la puissance concupiscible. Il faut en effet que le siège d'une vertu soit proportionné à sa matière. Or la matière de la continence, on l'a vu, est la convoitise de ce qui est délectable au toucher, convoitise qui appartient à la faculté du concupiscible.

2. "Les choses opposées appartiennent au même domaine." Or l'incontinence est dans le concupiscible, dont les passions l'emportent sur la raison. Andronicus dit en effet que l'incontinence est" la malice du concupiscible, qui choisit les plaisirs mauvais, malgré la défense de l'appétit raisonnable". La continence, pour la même raison, est donc dans le concupiscible.

3. Le sujet de la vertu humaine est ou bien la raison, ou bien la faculté de l'appétit, qui se divise en volonté, en concupiscible et en irascible. Or la continence n'est pas dans la raison, car elle serait alors une vertu intellectuelle. Elle ne se trouve pas non plus dans la volonté, car la continence a pour matière les passions, qui ne sont pas dans la volonté. Elle n'est pas non plus dans l'irascible, car elle n'a pas comme matière propre les passions de l'irascible, on l'a vu. Il reste donc qu'elle se trouve dans le concupiscible.

En sens contraire, toute vertu se trouvant dans une puissance supprime l'acte mauvais de cette puissance. Or la continence ne supprime pas l'acte mauvais du concupiscible, puisque, dit Aristote, " le continent a des désirs mauvais ". La continence n'est donc pas dans le concupiscible.

Réponse : Toute vertu existant dans une faculté fait que celle-ci n'a pas la même disposition que lorsqu'elle est soumise au vice opposé. Or le concupiscible se comporte de la même façon en celui qui est continent et en celui

vui thú này.

5. Nhân đức tiết dục là sự tốt của trí năng nhân loại: như vậy, nó quy về các đam mê có thể đồng nhiên với con người. Do đó, Triết gia (Ibid.) nói, nếu người nào nắm một con trẻ ước muốn cắn nuốt nó, hoặc được sự vui thú xác thịt bất xứng với nó hoặc họ ưng theo hoặc không ưng theo sự ước muốn của mình, người ta không thể nói đối với trường hợp này về nhân đức tiết dục một cách thuần túy và đơn giản, nhưng theo một tương quan nào.

TIẾT 3
Trú sở của nhân đức tiết dục là gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra trú sở của nhân đức tiết dục là năng lực tham dục. Trú sở của một nhân đức phải tương xứng với chất thể của mình. Mà chất thể của nhân đức tiết dục, người ta đã trông thấy điều đó (a.2) là sự ham muốn cái gì vui thú ở xúc giác, sự ham muốn thì thuộc về năng lực tham dục.

2. Các sự vật đối lập thuộc về cũng một lĩnh vực. Mà sự không tiết dục ở trong tham dục mà các đam mê của nó vượt qua trí năng. Andronicus (In Eth. 7,6) đã nói sự không tiết dục là ác ý của tham dục lựa chọn các sự vui thú xấu xa chống lại sự cấm đoán của tâm dục. Vậy nhân đức tiết dục cũng vì một lý do ở trong tham dục.

3. Chủ thể của nhân đức nhân loại thì hoặc là trí năng, hoặc là năng lực thị dục; và thị dục phân chia ra tâm dục là ý chí, tham dục và nộ dục. Mà nhân đức tiết dục không ở trong trí năng, bởi vì trong trường hợp này, hẳn là một trí đức. Nó cũng không ở trong ý chí, vì nhân đức tiết dục có chất thể là các đam mê, và các đam mê không ở trong ý chí. Nó cũng không ở trong nộ dục, bởi vì nó không có chất thể riêng là các đam mê của nộ dục như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (a.2, sol.2). Vậy điều còn lại là nó ở trong tham dục.

TRÁI LẠI, Mọi nhân đức ở trong năng lực làm mất hành động xấu xa của năng lực này. Mà nhân đức tiết dục không làm mất hành động xấu xa của tham dục, bởi vì theo sự xác định của Triết gia (Eth. 7,9), người tiết dục có những muốn xấu xa. Vậy nhân đức tiết dục không ở trong tham dục.

TRẢ LỜI : Mọi nhân đức hiện hữu trong một năng lực làm cho năng lực này không có cũng một sự sắp đặt như khi nó tùng phục tật xấu đối lập. Mà tham dục đối xử theo cũng một thể cách với kẻ tiết dục và kẻ không tiết dục, vì ở nơi cả hai nó đưa ra

continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas, ut supra habitum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili, sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

AD SECUNDUM dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili, quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

AD TERTIUM dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS 4
Utrum continentia sit melior quam temperantia

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. XXVI, omnis autem ponderatio non est digna continentis animae. Ergo nulla virtus potest continentiae adaequari.

PRAETEREA, quanto aliqua virtus meretur maius praemium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius praemium, dicitur enim II ad Tim. II, non coronabitur nisi qui legitime certaverit; magis autem certat continens, qui patitur vehementes

continent and in one who is incontinent, since in both of them it breaks out into vehement evil desires. Wherefore it is manifest that continence is not in the concupiscible as its subject. Again the reason has the same disposition in both, since both the continent and the incontinent have right reason, and each of them, while undisturbed by passion, purposes not to follow his unlawful desires. Now the primary difference between them is to be found in their choice: since the continent man, though subject to vehement desires, chooses not to follow them, because of his reason; whereas the incontinent man chooses to follow them, although his reason forbids. Hence continence must needs reside in that power of the soul, whose act it is to choose; and that is the will, as stated above (FS, Q[13], A[1]).

Reply to objection 1. Continence has for its matter the desires for pleasures of touch, not as moderating them (this belongs to temperance which is in the concupiscible), but its business with them is to resist them. For this reason it must be in another power, since resistance is of one thing against another.

Reply to objection 2. The will stands between reason and the concupiscible, and may be moved by either. In the continent man it is moved by the reason, in the incontinent man it is moved by the concupiscible. Hence continence may be ascribed to the reason as to its first mover, and incontinence to the concupiscible power: though both belong immediately to the will as their proper subject.

Reply to objection 3. Although the passions are not in the will as their subject, yet it is in the power of the will to resist them: thus it is that the will of the continent man resists desires.

ARTICLE 4
Whether continence is better than temperance ?

Objections 1. It would seem that continence is better than temperance. For it is written (Ecclus. 26:20): "No price is worthy of a continent soul." Therefore no virtue can be equalled to continence.

2. Further, the greater the reward a virtue merits, the greater the virtue. Now continence apparently merits the greater reward; for it is written (2 Tim. 2:5): "He ... is not crowned, except he strive lawfully," and the continent man, since he is subject to vehement evil

qui est incontinent, car en l'un et en l'autre il a de violents accès de convoitise mauvaise. Il est donc clair que la continence ne siège pas dans le concupiscible. Pareillement, la raison se comporte de la même façon dans les deux cas, car le continent et l'incontinent ont une raison droite, et tous deux, en l'absence de passion, ont l'intention de ne pas suivre les convoitises illicites. - Mais une première différence entre eux se trouve dans le choix, car le continent, quoique soumis à de violentes convoitises, choisit cependant de ne pas les suivre, conformément à la raison, tandis que l'incontinent choisit de les suivre, malgré l'opposition de la raison. Et c'est pourquoi il faut que la continence ait son siège dans cette puissance de l'âme qui a pour acte le choix, et qui est, nous l'avons vu, la volonté.

Solutions 1. La continence a pour matière les convoitises des plaisirs du toucher, non en ce sens qu'elle les modère, ce qui appartient à la tempérance, laquelle réside dans le concupiscible, mais en ce sens qu'elle leur résiste. Il faut donc qu'elle soit dans une autre puissance, car la résistance suppose deux antagonistes.

2. La volonté est intermédiaire entre la raison et le concupiscible, et peut être actionnée par l'une et l'autre. En celui qui est continent la volonté obéit à la raison; en celui qui est incontinent elle obéit au concupiscible. C'est pourquoi la continence peut être attribuée à la raison comme à ce qui la meut en premier, et l'incontinence au concupiscible, bien que l'un et l'autre relèvent immédiatement de la volonté comme de leur siège propre.

3. Quoique les passions n'aient pas leur siège dans la volonté, celle-ci a le pouvoir de leur résister. C'est ainsi que la volonté du continent résiste aux convoitises.

ARTICILE 4
Comparaison de la continence avec la tempérance

Objections 1. Il semble que la continence est meilleure que la tempérance. On lit en effet dans l'Ecclésiastique (26, 15 Vg): " L'âme continente n'a pas de prix. " Aucune vertu ne peut donc équivaloir à la continence.

2. Une vertu est d'autant meilleure qu'elle mérite une plus grande récompense. Mais la continence semble mériter la récompense la plus grande, car S. Paul a écrit (2 Tm 2, 5): " L'athlète ne recevra la couronne que s'il a loyalement combattu. " Or le continent qui

những sự tấn công dữ dội về sự ham muốn xấu xa. Vậy rõ ràng nhân đức tiết dục không ở trong tham dục. Cũng vậy, trí năng cư xử theo cũng một thể cách trong hai trường hợp này, bởi vì người tiết dục và người không tiết dục có trí năng ngay thẳng, và cả hai khi không bị sự kích tình, đều có ý định không theo những sự ham muốn bất hợp pháp. Nhưng, sự dị biệt trước hết ở nơi hai con người này cốt tại sự lựa chọn, bởi vì người tiết dục, mặc dầu bị các sự ước muốn dữ dội, vẫn lựa chọn không tuân theo chúng nó một cách phù hợp với trí năng, đang khi người không tiết dục lựa chọn đi theo chúng nó, mặc dầu có sự đối lập của trí năng. Và do đó người ta phải nói nhân đức tiết dục có trú sở trong năng lực của linh hồn có hành động là sự lựa chọn, và năng lực đó, như chúng ta đã trông thấy (I-II, Q.13, a.1).

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức tiết dục có chất thể là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác, không theo ý nghĩa này là nó điều hòa chúng nó; điều đó thuộc về nhân đức tiết độ, và nhân đức tiết độ ở trong tham dục; nhưng theo ý nghĩa này là nó chống lại chúng nó. Vậy nó phải ở trong một năng lực khác, bởi vì sự đề kháng của nó giả định hai tương phản hữu.

2. Ý chí là trung gian giữa năng lực và tham dục, và có thể được tác dụng do cả hai. Ở nơi kẻ tiết dục, ý chí tuân theo trí năng; ở nơi người không tiết dục, ý chí tuân theo tham dục. Do đó, nhân đức tiết dục có thể chỉ về cho trí năng như về cái gì làm chuyển động nó trước tiên, và sự không tiết dục được chỉ về cho tham dục, dầu mà cả hai một cách trực tiếp lệ thuộc vào ý chí là trú sở riêng của chúng nó.

3. Dầu mà các đam mê không có trú sở ở ý chí, ý chí vẫn có khả năng chống lại chúng nó. Chính như vậy mà ý chí của người tiết dục chống lại với các sự ham muốn.

TIẾT 4
So sánh nhân đức tiết dục với nhân đức tiết độ

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức tiết dục tốt hơn nhân đức tiết độ. Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (26,15): “Tâm hồn tiết dục thật là vô giá.” Vậy không nhân đức nào bằng nhân đức tiết dục.

2. Một nhân đức tốt hơn theo mức độ nó đáng được phần thưởng lớn hơn. Mà nhân đức tiết dục xem ra đáng phần thưởng lớn nhất, vì thánh Phaolô (2Tm 2,5) đã viết: “Còn ai tham dự điền kinh cũng không được ban tặng triều thiên, nếu không thi đua đúng luật.” Mà kẻ tiết dục bị sự

concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

desires, strives more than the temperate man, in whom these things are not vehement. Therefore continence is a greater virtue than temperance.

subit l'assaut violent des passions et des convoitises mauvaises combat davantage que le tempérant, qui ne connaît pas de ces violences. La continence est donc une vertu meilleure que la tempérance.

tấn công mãnh liệt của các đam mê và các sự ham muốn xấu xa chiến đấu nhiều hơn người tiết độ, vì người tiết độ không hiểu biết các sự hành hung dữ dội. Vậy nhân đức tiết dục tốt hơn nhân đức tiết độ.

PRAETEREA, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Further, the will is a more excellent power than the concupiscible. But continence is in the will, whereas temperance is in the concupiscible, as stated above (A[3]). Therefore continence is a greater virtue than temperance.

3. La volonté est une puissance plus noble que l'appétit concupiscible. Or la continence se trouve dans la volonté, tandis que la tempérance se trouve dans l'appétit concupiscible, on vient de le voir. La continence est donc une vertu meilleure que la tempérance.

3. Ý chí là một năng lực cao thượng hơn giác dục. Mà nhân đức tiết dục ở trong ý chí, trong khi nhân đức tiết độ ở trong giác dục như người ta mới nói tới. Vậy nhân đức tiết dục là nhân đức tốt hơn nhân đức tiết độ.

SED CONTRA est quod Tullius et Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiae sicut principali virtuti.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii, 54) and Andronicus reckon continence to be annexed to temperance, as to a principal virtue.

En sens contraire, Cicéron et Andronicus rattachent la continence à la tempérance comme à la vertu principale.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. 2,54) và Andronico (De Affect. De Temperantia) nói nhân đức tiết dục thuộc về nhân đức tiết độ là nhân đức chính.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

I answer that, As stated above (A[1]), continence has a twofold signification. In one way it denotes cessation from all venereal pleasures; and if continence be taken in this sense, it is greater than temperance considered absolutely, as may be gathered from what we said above (Q[152], A[5]) concerning the preeminence of virginity over chastity considered absolutely. In another way continence may be taken as denoting the resistance of the reason to evil desires when they are vehement in a man: and in this sense temperance is far greater than continence, because the good of a virtue derives its praise from that which is in accord with reason. Now the good of reason flourishes more in the temperate man than in the continent man, because in the former even the sensitive appetite is obedient to reason, being tamed by reason so to speak, whereas in the continent man the sensitive appetite strongly resists reason by its evil desires. Hence continence is compared to temperance, as the imperfect to the perfect.

Réponse : On l'a vu plus haut, la continence se prend en un double sens. En un premier sens, selon qu'elle implique la cessation de tous les plaisirs sexuels. Si on l'entend ainsi, la continence est meilleure que la simple tempérance, comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut de l'excellence de la virginité par rapport à la simple chasteté. En un autre sens la continence peut être entendue selon qu'elle comporte une résistance de la raison aux convoitises mauvaises qui nous agitent violemment. De ce point de vue la tempérance est bien meilleure que la continence, car le bien de la vertu mérite la louange en ce qu'il est conforme à la raison. Or, le bien de la raison a plus de vigueur chez le tempérant, en qui l'appétit sensible lui-même est également soumis à la raison et comme dominé par elle, que chez le continent, en qui l'appétit sensible résiste violemment à la raison par ses convoitises mauvaises. C'est pourquoi la continence se compare à la tempérance comme l'imparfait au parfait.

TRẢ LỜI : Như người ta đã thấy ở trước (a.1), nhân đức tiết dục có hai ý nghĩa. Ý nghĩa thứ nhất, tùy theo nó bao hàm sự chấm dứt tất cả mọi vui thú nhục dục. Nếu người ta hiểu nó như vậy, nhân đức tiết dục tốt hơn nhân đức tiết độ đơn giản bởi vì nó lệ thuộc vào điều mà chúng ta đã nói ở trước về sự tuyệt hảo của nhân đức đồng trinh đối với nhân đức trinh khiết đơn giản. Ý nghĩa thứ hai, nhân đức tiết dục có thể hiểu tùy theo nó bao hàm một sự đề kháng của trí năng chống các ham muốn xấu xa dao động chúng ta cách dữ dội. Ở phương diện này, nhân đức tiết độ tốt hơn nhân đức tiết dục, bởi vì sự tốt của nhân đức đáng sự ca ngợi ở điều nó phù hợp với trí năng. Mà, điều tốt của trí năng có sức mạnh ở nơi kẻ tiết độ, vì ở nơi kẻ tiết độ chính giác dục cũng tùng phục trí năng và được trí năng thống trị, hơn là ở nơi kẻ tiết dục mà ở nơi kẻ này giác dục một cách mãnh liệt chống lại trí năng do các sự ham muốn xấu xa của mình. Do đó, nhân đức tiết dục so sánh với nhân đức tiết độ như cái bất hoàn hảo với cái hoàn hảo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, in genere castitatis, quia nec etiam fecunditas carnis, quae quaeritur in matrimonio, adaequatur continentiae virginali vel viduali, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae accipitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis. Et sic dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, quia non respicit aestimationem auri vel argenti, quae commutantur ad pondus.

Reply to objection 1. The passage quoted may be understood in two ways. First in reference to the sense in which continence denotes abstinence from all things venereal: and thus it means that "no price is worthy of a continent soul," in the genus of chastity the fruitfulness of the flesh is the purpose of marriage is equalled to the continence of virginity or of widowhood, as stated above (Q[152], AA[4],5). Secondly it may be understood in reference to the general sense in which continence denotes any abstinence from things unlawful: and thus it means that "no price is worthy of a continent soul," because its value is not measured with gold or silver, which are appreciable according to weight.

Solutions 1. Cette citation peut s'entendre de deux façons. D'une première façon, en tant que l'on comprend la continence comme une abstention de tout ce qui a rapport au sexe. En ce sens on dit que " l'âme continente n'a pas de prix ", dans le genre chasteté, car la fécondité de la chair, que l'on recherche dans le mariage n'égale pas la continence des vierges ou des veuves, comme on l'a vu plus haut. D'une autre façon, cette citation peut s'entendre en tant que le mot continence est pris en général pour toute abstention des choses illicites. On dit alors que " l'âme continente n'a pas de prix ", car on ne l'estime pas comme l'or ou l'argent, qui se mesurent au poids.

GIẢI ĐÁP 1. Lời trích dẫn này hiểu được hai cách. Thể cách thứ nhất, trong tư cách người ta hiểu nhân đức tiết dục là sự kiêng cữ tất cả mọi cái gì liên hệ với tính dục. Theo ý nghĩa này, người ta nói linh hồn tiết dục thì vô giá, trong giống trinh khiết, bởi vì sự phong phú dồi dào của xác thịt mà người ta tìm kiếm ở hôn nhân không bằng sự tiết dục của các kẻ đồng trinh và các người góa bụa, như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.152, a.4 và 5). Theo thể cách thứ hai, lời trích dẫn này có thể hiểu trong tư cách từ ngữ tiết dục được sử dụng cách tổng quát thay thế cho tất cả sự kiêng cữ các sự vật bất hợp pháp. Người ta nói trong trường hợp này linh hồn tiết dục thì vô giá, bởi vì người ta không đánh giá nó như vàng hoặc bạc là cái đo lường được theo trọng lượng.

AD SECUNDUM dicendum quod magnitudo concupiscentiae, seu

Reply to objection 2. The strength or weakness of concupiscence may

2. La force de la convoitise, ou sa faiblesse, peut provenir d'une

2. Sức mạnh của sự ham muốn hoặc sự yếu đuối của nó, có thể phát xuất

debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ratione suae causae, magnitudo vero minuit.

AD TERTIUM dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

proceed from two causes. For sometimes it is owing to a bodily cause: because some people by their natural temperament are more prone to concupiscence than others; and again opportunities for pleasure which inflame the concupiscence are nearer to hand for some people than for others. Such like weakness of concupiscence diminishes merit, whereas strength of concupiscence increases it. on the other hand, weakness or strength of concupiscence arises from a praiseworthy spiritual cause, for instance the vehemence of charity, or the strength of reason, as in the case of a temperate man. In this way weakness of concupiscence, by reason of its cause, increases merit, whereas strength of concupiscence diminishes it.

Reply to objection 3. The will is more akin to the reason than the concupiscible power is. Wherefore the good of reason-on account of which virtue is praised by the very fact that it reaches not only to the will but also to the concupiscible power, as happens in the temperate man-is shown to be greater than if it reach only to the will, as in the case of one who is continent.

double cause. Elle provient en effet parfois d'une cause corporelle. Car certains, en raison de leur tempérament naturel, sont plus prompts que d'autres à la convoitise. En outre, certains ont, plus que d'autres, des occasions de plaisirs qui enflamment leur convoitise. Et alors la faiblesse de la convoitise diminue le mérite, tandis que la force de la convoitise augmente le mérite. Mais parfois la faiblesse ou la force de la convoitise provient d'une cause spirituelle méritoire, par exemple d'une charité fervente, ou d'une raison vigoureuse, comme c'est le cas chez l'homme tempérant. Et alors la faiblesse de la convoitise, en raison de sa cause, augmente le mérite, tandis que sa force le diminue.

3. La volonté est plus proche de la raison que l'appétit concupiscible. Il en résulte que le bien de la raison pour lequel on loue la vertu, apparaît plus grand quand il atteint non seulement la volonté, mais aussi l'appétit concupiscible - ce qui est le cas chez le tempérant - que lorsqu'il atteint seulement la volonté, ce qui est le cas chez le continent.

từ hai nguyên nhân. Thực thế, đôi khi nó phát xuất từ nguyên nhân hữu hình. Bởi vì một số người, theo tính khí tự nhiên của mình, mau lẹ hơn các kẻ khác đến với sự ham muốn; hơn nữa, một số người, hơn những người khác, có những cơ hội vui thú hun đốt sự ham muốn của mình; và trong trường hợp này, sự yếu đuối trong sự ham muốn giảm bớt công đức, trong khi sức mạnh của sự ham muốn thêm công đức. Đôi khi sự yếu đuối hoặc sự mạnh mẽ của sự ham muốn phát xuất từ nguyên nhân thiêng liêng có công đức, thí dụ, bởi đức mến nhiệt thành, hoặc bởi trí năng mạnh mẽ, như trường hợp ở nơi người tiết độ. Và trong trường hợp này, sự yếu đuối của sự ham muốn, vì nguyên nhân của mình, thêm công đức, đang khi sức mạnh của nó giảm bớt công đức.

3. Ý chí gần gũi với trí năng hơn là tham dục. Do đó, sự tốt của trí năng mà người ta ca ngợi nhân đức, xem ra to lớn khi nó đạt tới không những ý chí, mà còn tham dục; điều đó là trường hợp của người tiết độ, hơn là khi nó chỉ đạt được ý chí, điều đó là trường hợp ở nơi người tiết dục.

QUAESTIO 156

DE INCONTINENTIA

OF INCONTINENCE

L'INCONTINENCE

SỰ KHÔNG TIẾT DỤC

Deinde considerandum est de incontinentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tertio, de comparatione incontinentiae ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

ARTICULUS 1
Utrum incontinentia pertineat ad animam, sed ad corpus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

PRAETEREA, illud quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod maxime acuti, idest

We must now consider incontinence: and under this head there are four points of inquiry: (1) Whether incontinence pertains to the soul or to the body? (2) Whether incontinence is a sin? (3) The comparison between incontinence and intemperance; (4) Which is the worse, incontinence in anger, or incontinence in desire?

ARTICLE 1
Whether incontinence pertains to the soul or to the body ?

Objections 1. It would seem that incontinence pertains not to the soul but to the body. For sexual diversity comes not from the soul but from the body. Now sexual diversity causes diversity of incontinence: for the Philosopher says (Ethic. vii, 5) that women are not described either as continent or as incontinent. Therefore incontinence pertains not to the soul but to the body.

2. Further, that which pertains to the soul does not result from the temperament of the body. But incontinence results from the bodily temperament: for the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that

1. L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps? - 2. L'incontinence est-elle un péché? - **3.** Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance. - **4.** Quel est le plus laid: ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise?

ARTICLE 1
L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps ?

Objections 1. Il semble que l'incontinence ne relève pas de l'âme, mais du corps. En effet, la différence des sexes ne se trouve pas du côté de l'âme, mais du côté du corps. Or la différence des sexes entraîne une différence quant à la continence. Aristote a dit en effet que les femmes ne sont ni continentes ni incontinentes. La continence ne relève donc pas de l'âme mais du corps.

2. Ce qui relève de l'âme n'est pas une conséquence du tempérament corporel. Or l'incontinence dépend du tempérament. Aristote dit en effet que " ce sont surtout les gens emportés ", c'est-à-dire les

1. Sự không tiết dục lệ thuộc vào linh hồn hoặc thân thể? 2. Sự không tiết dục là tội? **3.** So sánh sự không tiết dục với sự không tiết độ. **4.** Việc không nén sự giận của mình, hoặc việc không cầm lại sự ham muốn của mình, cái nào xấu xa hơn?

TIẾT 1
Sự không tiết dục lệ thuộc vào linh hồn hoặc thân thể ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự không tiết dục không lệ thuộc vào linh hồn nhưng lệ thuộc vào thân thể. Sự dị biệt các tính dục không ở về phía linh hồn, nhưng về phía thân thể. Mà sự dị biệt các tính dục lôi kéo sự dị biệt về nhân đức tiết dục. Theo Triết gia (Eth. 7,5), các người đàn bà không tiết dục cũng không tiết dục. Vậy sự không tiết dục không lệ thuộc vào linh hồn, nhưng lệ thuộc vào thân thể.

2. Cái gì lệ thuộc vào linh hồn không phải là hậu quả của tính khí hữu hình. Mà sự không tiết dục lệ thuộc vào tính khí. Triết gia (Eth. 7,7) nói rằng chính những kẻ nóng tính và những kẻ buồn bực, do sự ham muốn của họ

cholerici, et melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

PRAETEREA, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

SED CONTRA est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae, bestias autem dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinentia maxime est ex parte animae.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se quam ei quod solam occasionem praestat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiae praestat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi, sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae sed occasio sola; eo quod, durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes,

"it is especially people of a quick or choleric and atrabilious temper whose incontinence is one of unbridled desire." Therefore incontinence regards the body.

3. Further, victory concerns the victor rather than the vanquished. Now a man is said to be incontinent, because "the flesh lusteth against the spirit," and overcomes it. Therefore incontinence pertains to the flesh rather than to the soul.

On the contrary, Man differs from beast chiefly as regards the soul. Now they differ in respect of continence and incontinence, for we ascribe neither continence nor incontinence to the beasts, as the Philosopher states (Ethic. vii, 3). Therefore incontinence is chiefly on the part of the soul.

I answer that, Things are ascribed to their direct causes rather than to those which merely occasion them. Now that which is on the part of the body is merely an occasional cause of incontinence; since it is owing to a bodily disposition that vehement passions can arise in the sensitive appetite which is a power of the organic body. Yet these passions, however vehement they be, are not the sufficient cause of incontinence, but are merely the occasion thereof, since, so long as the use of reason remains, man is always able to resist his passions. If, however, the passions gain such strength as to take away the use of reason altogether-as in the case of those who become insane through the vehemence of their passions-the essential conditions of continence or incontinence cease, because such people do not retain the judgment of reason, which the continent man follows and the incontinent forsakes. From this it follows that the direct cause of incontinence is on the part of the soul, which fails to resist a passion by the reason. This happens in two ways, according to the Philosopher (Ethic. vii, 7): first, when the soul yields to the passions, before the reason has given its counsel; and this is called "unbridled incontinence" or "impetuosity": secondly, when a man does not stand to what has been counselled, through holding weakly to reason's judgment; wherefore this kind of incontinence is called "weakness." Hence it is manifest that incontinence pertains chiefly to the soul.

Reply to objection 1. The human soul is the form of the body, and has certain powers which make use of bodily

colériques " et les atrabilaires qui, du fait de leur convoitise sans frein, sont incontinents ". L'incontinence relève donc du corps.

3. La victoire appartient plutôt au triomphateur qu'au vaincu. Mais on dit que quelqu'un est incontinent quand " la chair, qui convoite contre l'esprit ", triomphe de lui. L'incontinence relève donc davantage de la chair que de l'âme.

En sens contraire, si l'homme diffère des bêtes, c'est à titre premier par son âme. Il en diffère aussi selon la raison de continence ou d'incontinence, car nous ne disons pas des animaux qu'ils sont continents ou incontinents, comme le montre Aristote. L'incontinence se trouve donc surtout du côté de l'âme.

Réponse : Tout être est attribué davantage à ce qui en est la cause par soi qu'à ce qui en offre seulement l'occasion. Or ce qui se trouve du côté du corps offre seulement l'occasion de l'incontinence. En effet, par la disposition du corps, il peut arriver que des passions véhémentes se lèvent dans l'appétit sensible, qui est une puissance de l'organe corporel. Mais ces passions, quelque véhémentes qu'elles soient, ne sont pas une cause suffisante d'incontinence, mais une occasion seulement, car, tant que dure l'usage de la raison, l'homme peut toujours résister aux passions. Mais si les passions grandissent au point de supprimer totalement l'usage de la raison, comme il arrive chez ceux qui, à cause de la véhémence des passions, tombent dans la démence, il ne sera plus question de continence ou d'incontinence; parce que chez eux a disparu le jugement de la raison, que le continent observe tandis que l'incontinent l'abandonne. Il faut donc conclure que la cause directe de l'incontinence se trouve du côté de l'âme, qui n'emploie pas la raison pour résister aux passions. Cela peut se produire de deux façons, d'après Aristote. D'une première façon, l'âme cède aux passions avant même d'avoir consulté la raison: c'est " l'incontinence effrénée ", ou " impétuosité ". D'une autre façon, l'homme ne s'en tient pas à ce qui lui a été conseillé, du fait qu'il est faiblement attaché au jugement que la raison a porté, aussi appelle-t-on cette incontinence-là une " débilité ". Il est donc clair que l'incontinence relève premièrement de l'âme.

Solutions 1. L'âme humaine est la forme du corps, et elle possède certaines facultés qui emploient des organes corporels, dont les

không thắng lại được, là những người không tiết dục. Vậy sự tiết dục lệ thuộc vào thân thể.

3. Sự chiến thắng thuộc về kẻ khải hoàn hơn là kẻ chiến bại. Mà người ta nói một người nào không tiết dục khi xác thịt ham muốn trái ngược với tinh thần, khải hoàn đối với tinh thần. Vậy sự không tiết dục lệ thuộc nhiều vào xác thịt hơn là lệ thuộc vào linh hồn.

TRÁI LẠI, Nếu con người dị biệt với các thú vật, theo tư cách thứ nhất là do linh hồn họ phân biệt với thú vật cũng tùy theo yếu tính của sự tiết dục và không tiết dục, bởi vì chúng ta không nói về các thú vật chúng nó tiết dục hoặc không tiết dục như Triết gia minh chứng (Eth. 7,3). Vậy sự không tiết dục ở nhất là về phía linh hồn.

TRẢ LỜI : Mọi hữu thể được chỉ về cho cái gì làm nguyên nhân cách nguyên thường cho nó nhiều hơn là về cho cái gì chỉ đưa ra cho nó cơ hội mà thôi. Mà cái gì ở phía thân thể chỉ đưa ra cơ hội cho sự không tiết dục. Quả thế, do sự sắp đặt của thân thể, có thể xảy ra là các đam mê mãnh liệt nổi lên trong giác dục, một năng lực có cơ quan hữu hình. Mà các đam mê này dầu chúng nó mãnh liệt thế nào, vẫn không phải là nguyên nhân đầy đủ cho sự không tiết dục, nhưng chỉ là một cơ hội mà thôi, bởi vì bao lâu tồn tại sự sử dụng trí năng, con người có thể luôn luôn chống lại các đam mê, các sự kích tình. Mà nếu các đam mê lớn lên đến nỗi làm cho hoàn toàn mất đi sự sử dụng trí năng như xảy ra ở nơi những kẻ do sự mãnh liệt dữ dội của các đam mê bị cuồng trí, thì không còn đề cập đến vấn đề nhân đức tiết dục và sự không tiết dục; bởi vì ở nơi những kẻ này, sự phán đoán của trí năng đã biến mất, mà sự phán đoán của trí năng được người tiết dục tuân theo, đang khi người không tiết dục bỏ nó. Vậy người ta phải kết luận rằng nguyên nhân trực tiếp của sự không tiết dục ở phía linh hồn không sử dụng trí năng để chống lại các đam mê. Điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách như Triết gia xác định (Eth. 7,7). Thể cách thứ nhất, linh hồn nhường cho các đam mê trước khi hỏi ý kiến trí năng: đó là sự không tiết độ phóng túng, hoặc đó là tính cuồng nhiệt. Thể cách thứ hai, con người không đứng vững theo điều đã được khuyên bảo cho mình, bởi vì nó một cách yếu đuối bám vào sự phán đoán do trí năng đã đưa ra; do đó, người ta gọi sự không tiết dục này là sự suy nhược. Vậy rõ ràng sự không tiết dục một cách chủ yếu và trước tiên lệ thuộc vào linh hồn.

GIẢI ĐÁP 1. Linh hồn là mô thể của mô thể, và nó chiếm hữu một số năng lực sử dụng các cơ quan hữu hình, mà các hành động của những cơ quan

quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., mulierem fortem quis inveniet? Et quia id quod est parvum vel debile reputatur quasi nullum, inde est quod philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt, quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur, quasi de facili sequentes passiones.

AD SECUNDUM dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhaeret, propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS 2
Utrum incontinentia sit peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. VIII, scio quod non possum esse continens nisi Deus det. Ergo incontinentia non est

organs. The operations of these organs conduce somewhat to those operations of the soul which are accomplished without bodily instruments, namely to the acts of the intellect and of the will, in so far as the intellect receives from the senses, and the will is urged by passions of the sensitive appetite. Accordingly, since woman, as regards the body, has a weak temperament, the result is that for the most part, whatever she holds to, she holds to it weakly; although in rare cases the opposite occurs, according to Prov. 31:10, "Who shall find a valiant woman?" And since small and weak things "are accounted as though they were not" the Philosopher speaks of women as though they had not the firm judgment of reason, although the contrary happens in some women. Hence he states that "we do not describe women as being continent, because they are vacillating" through being unstable of reason, and "are easily led" so that they follow their passions readily.

Reply to objection 2. It is owing to the impulse of passion that a man at once follows his passion before his reason counsels him. Now the impulse of passion may arise either from its quickness, as in bilious persons, or from its vehemence, as in the melancholic, who on account of their earthy temperament are most vehemently aroused. Even so, on the other hand, a man fails to stand to that which is counselled, because he holds to it in weakly fashion by reason of the softness of his temperament, as we have stated with regard to woman (ad 1). This is also the case with phlegmatic temperaments, for the same reason as in women. And these results are due to the fact that the bodily temperament is an occasional but not a sufficient cause of incontinence, as stated above.

Reply to objection 3. In the incontinent man concupiscence of the flesh overcomes the spirit, not necessarily, but through a certain negligence of the spirit in not resisting strongly.

ARTICLE 2
Whether incontinence is a sin ?

Objections 1. It would seem that incontinence is not a sin. For as Augustine says (De Lib. Arb. iii, 18): "No man sins in what he cannot avoid." Now no man can by himself avoid incontinence, according to Wis. 8:21, "I know [Vulg.: 'knew'] that I could not ... be continent, except God gave it." Therefore incontinence is not a sin.

opérations servent aussi à ces oeuvres de l'âme qui ne sont pas corporelles, c'est-à-dire à l'acte de l'intelligence et de la volonté; c'est ainsi que l'intelligence reçoit des sens ses images, et que la volonté est poussée par la passion de l'appétit sensible. De ce point de vue, parce que la femme possède corporellement une complexion fragile, il arrive dans la plupart des cas qu'elle donne faiblement son adhésion, même si parfois, chez certaines, il en va autrement, comme on le voit dans les Proverbes (31, 10): " Une femme forte, qui la trouvera? " Et parce que ce qui est faible ou débile " est considéré comme nul ", il s'ensuit qu'Aristote parle des femmes comme n'ayant pas un jugement ferme de la raison, quoique chez certaines femmes ce soit le contraire qui arrive. Et c'est pourquoi il dit que " les épouses ne sont pas appelées continentes, car elles n'ont pas le commandement ", comme ayant une solide raison, " mais sont commandées ", comme suivant facilement les passions.

2. Sous l'assaut de la passion, il arrive que l'on suive immédiatement la passion avant le conseil de la raison. Or l'entraînement de la passion provient habituellement soit de sa soudaineté, comme chez les colériques, soit de sa véhémence, comme chez les atrabilaires qui, à cause de leur constitution terrestre, s'enflamment de façon très violente. Mais il arrive à l'inverse que quelqu'un ne persiste pas dans ce qui lui est conseillé, parce que son adhésion est faible, à cause de la mollesse de sa complexion, comme on l'a dit des femmes. Il semble que cela se produise aussi chez les indolents, pour la même cause que chez les femmes. Or tout cela arrive en tant que la complexion du corps fournit une occasion d'incontinence; il n'y a pas là cependant une cause suffisante, on l'a vu.

3. La convoitise de la chair chez l'incontinent triomphe de l'esprit, non par nécessité, mais par une certaine négligence de l'esprit qui ne résiste pas fortement.

ARTICLE 2
L'incontinence est-elle un péché ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet que " nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ". Or nul ne peut, de lui-même, éviter l'incontinence, selon la Sagesse (8, 21 Vg): " je sais que je ne puis être continent à moins que Dieu me le donne. " L'incontinence n'est donc pas un péché.

này cũng phục vụ cho các hành động của linh hồn không hữu hình, nghĩa là phục vụ cho hành động của trí năng và của ý chí; chính như vậy mà trí năng lãnh nhận các hình ảnh của mình từ các giác quan, và ý chí bị thúc đẩy bởi sự kích tình của giác dục. Ở phương diện này, bởi vì người đàn bà chiếm hữu cách hữu hình một thể chất mảnh khảnh mỏng dòn, xảy ra trong phần nhiều các trường hợp họ một cách yếu đuối đưa ra sự đính kết của mình, dầu mà đôi khi ở nơi một số đàn bà xảy ra một cách khác như người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (31,10): "Một người đàn bà tinh thần mạnh mẽ, ai sẽ tìm ra?" Và bởi cái gì yếu đuối hay suy nhược được kể là không có gì, do đó mà Triết gia nói về các người đàn bà như là không có sự phán đoán vững vàng của trí năng, mặc dầu ở một số người đàn bà cái trái ngược xảy ra. Do đó Triết gia (Eth. 7,5) nói rằng các người vợ không được gọi là những người tiết dục, bởi vì họ không có đưa ra mệnh lệnh như có trí năng vững chắc, nhưng bị truyền lệnh như họ theo các đam mê một cách dễ dàng.

2. Khi sự kích tình tấn công, người ta lập tức tuân theo sự kích tình trước khi tìm kiếm sự xét đoán của trí năng. Mà sự lôi kéo của sự kích tình phát xuất thường thường do sự thình lình của mình ở nơi những người nóng tính, hoặc do sự mãnh liệt của nó ở nơi những người buồn bực, là những người do sự cấu tạo vật chất nổi nóng một cách rất dữ dội; nhưng ngược lại, người nào không bền vững trong điều họ đã được khuyên bảo bởi vì sự đính kết của họ yếu đuối do sự yếu đuối của thể chất như người ta nói về các đàn bà (sol.1). Xem ra điều đó cũng xuất hiện ở nơi những kẻ thờ ơ không cảm động cũng vì một lý do như nơi các người đàn bà. Mà tất cả điều đó xảy ra trong tư cách thể chất của thân thể đưa ra một cơ hội cho sự không tiết dục; tuy nhiên, ở đó không có nguyên nhân đầy đủ như người ta đã trông thấy.

3. Sự ham muốn của xác thịt ở nơi kẻ không tiết dục khải hoàn đối với tinh thần không phải do tất yếu tính, nhưng do sự sơ suất nào của tinh thần không chống lại mạnh mẽ.

TIẾT 2
Sự không tiết dục có tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tội. Thánh Augustinô (De Lib. Arb. 111,18) nói rằng không ai phạm tội ở điều mình không thể tránh. Mà không ai do chính mình có thể tránh sự không tiết dục theo lời nói của sách Khôn ngoan (8,21): "Nhưng bởi biết rằng nếu Thiên Chúa không ban, tôi không thể có sự tiết dục." Vậy sự không tiết dục không phải là tội.

peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

PRAETEREA, nullus peccat ex eo quod vehementer Deum amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens, dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod Paulus per incontinentiam divini amoris dixit, vivo ego, iam non ego. Ergo incontinentia non est peccatum.

SED CONTRA est quod connumeratur aliis peccatis, II ad Tim. III, ubi dicitur, criminatores, incontinentes, immites, et cetera. Ergo incontinentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, proprie et simpliciter. Et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum, duplici ratione, uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum a ratione, sed sicut malitia quaedam, inquantum scilicet pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia dicitur circa aliquid, proprie quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter, puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quae secundum se videntur esse bona; circa quae non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed eo quod non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem, puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum. Circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur

2. Further, apparently every sin originates in the reason. But the judgment of reason is overcome in the incontinent man. Therefore incontinence is not a sin.

3. Further, no one sins in loving God vehemently. Now a man becomes incontinent through the vehemence of divine love: for Dionysius says (Div. Nom. iv) that "Paul, through incontinence of divine love, exclaimed: I live, now not I" (Gal. 2:20). Therefore incontinence is not a sin.

On the contrary, It is numbered together with other sins (2 Tim. 3:3) where it is written: "Slanderers, incontinent, unmerciful," etc. Therefore incontinence is a sin.

I answer that, Incontinence about a matter may be considered in two ways. First it may be considered properly and simply: and thus incontinence is about concupiscences of pleasures of touch, even as intemperance is, as we have said in reference to continence (Q[155], A[2]). In this way incontinence is a sin for two reasons: first, because the incontinent man goes astray from that which is in accord with reason; secondly, because he plunges into shameful pleasures. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 4) that "incontinence is censurable not only because it is wrong"-that is, by straying from reason-"but also because it is wicked"-that is, by following evil desires. Secondly, incontinence about a matter is considered, properly-inasmuch as it is a straying from reason-but not simply; for instance when a man does not observe the mode of reason in his desire for honor, riches, and so forth, which seem to be good in themselves. About such things there is incontinence, not simply but relatively, even as we have said above in reference to continence (Q[155], A[2], ad 3). In this way incontinence is a sin, not from the fact that one gives way to wicked desires, but because one fails to observe the mode of reason even in the desire for things that are of themselves desirable. Thirdly, incontinence is said to be about a matter, not properly, but metaphorically. for instance about the desires for things of which one cannot make an evil use, such as the desire for virtue. A man may be said to be incontinent in these matters metaphorically, because just as the incontinent man is entirely led by his evil desire, even so is a man entirely led by his good desire which is in accord with

2. Tout péché semble se trouver dans la raison. Or, chez l'incontinent, le jugement de la raison est vaincu.

3. Personne ne pèche par le fait qu'il aime Dieu violemment. Or on peut devenir incontinent par la violence de l'amour divin. En effet Denys déclare que " Paul, par incontinence d'amour divin, a dit: "je vis, non plus moi, etc." " L'incontinence n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Paul l'énumère parmi d'autres péchés, quand il dit (2 Tm 3, 3) " médisants, incontinents, intraitables, etc. "

Réponse : L'incontinence peut s'entendre de trois façons. 1° Au sens propre et absolu. En ce sens l'incontinence a pour matière les convoitises des plaisirs du toucher, de même que l'intempérance comme il a été dit plus haut au sujet de la continence. Et alors l'incontinence est un péché pour une double raison; d'abord parce que l'incontinent s'écarte de ce qui est conforme à la raison; ensuite parce qu'il se plonge dans des jouissances honteuses. C'est pourquoi Aristote dit que " l'incontinence encourt le blâme non seulement comme tout péché ", qui consiste à s'écarter de la raison, " mais comme une certaine malice ", en tant qu'elle poursuit des convoitises mauvaises. 2° On parle d'incontinence relative, au sens propre sans doute, en tant que l'homme s'écarte de ce qui est conforme à la raison, mais non au sens strict: lorsque, par exemple, on n'observe pas la mesure de la raison dans le désir des honneurs, des richesses ou d'autres choses semblables, qui paraissent en soi être bonnes. En cette matière il n'y a pas incontinence au sens strict, mais au sens relatif, comme on l'a dit plus haute de la continence. En ce cas l'incontinence est un péché, non parce qu'on se livre à des convoitises mauvaises, mais parce qu'on n'observe pas la mesure de raison qui est nécessaire, même quand on désire des choses qui, de soi, méritent d'être recherchées. 3° On parle d'incontinence relative non au sens propre, mais par analogie: lorsqu'on désire, par exemple, quelque chose dont on ne peut mal user, comme les vertus. En cette matière on peut dire par analogie que quelqu'un est incontinent; car, de même que celui qui est incontinent se laisse totalement entraîner par la convoitise mauvaise, de même on peut se laisser totalement entraîner

2. Mọi tội xem ra ở trong trí năng. Mà, ở nơi kẻ không tiết dục, sự phán đoán của trí năng bị thua thiệt.

3. Không ai phạm tội do việc họ kính mến Thiên Chúa cách mãnh liệt. Mà người ta có thể trở nên không tiết dục do sự mãnh liệt của tình yêu đối với Thiên Chúa. Quả thế, Denys (De Div. Nom. 4,13) tuyên bố rằng thánh Phaolô vì không có sự tiết dục trong tình yêu đối với Thiên Chúa, đã nói lên: "Tôi sống, không phải chính tôi còn sống, v.v..." Vậy sự không tiết dục không phải là tội.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể sự không tiết dục trong số các tội khác khi thánh nhân nói (2Tm 3,3): "những kẻ dèm pha, nói xấu, không tiết dục, tàn bạo..."

TRẢ LỜI : Sự không tiết dục có thể hiểu ba thể cách: Thứ nhất, theo ý nghĩa đen và tuyệt đối. Theo ý nghĩa này, sự không tiết dục có chất thể là những sự ham muốn những sự vui thú xúc giác, cũng như sự không tiết độ mà người ta đã nói đến ở trước về nhân đức tiết dục. Trong trường hợp này, sự không tiết dục có tội vì hai lý do: trước hết, kẻ không tiết dục tránh khỏi cái gì phù hợp với trí năng; thứ đến, bởi vì họ chìm đắm trong các sự thưởng thức xấu hổ. Do đó, Triết gia (Eth. 7,4) nói sự không tiết dục chẳng những bị quở trách như mọi tội, cốt ở tại việc tránh bỏ trí năng, mà còn với tư cách là một ác ý nào trong tư cách nó theo đuổi các sự ước muốn xấu xa. Thứ hai, người ta nói tới sự không tiết dục tương đối, hẳn theo ý nghĩa đen, trong tư cách con người tránh bỏ cái gì phù hợp với trí năng, không phải theo ý nghĩa đích thực: thí dụ, khi người ta không tuân giữ mức độ của trí năng trong sự ước muốn các vinh dự, các của cải hay các sự vật tương tự, là những điều xem ra tốt lành tại sự. Theo thể cách này, không có sự không tiết dục theo ý nghĩa đích thực, nhưng theo ý nghĩa tương đối như người ta đã đề cập đến ở trước về nhân đức tiết dục (Q.155, a.2, sol.3). Trong trường hợp này, sự không tiết dục là tội, không phải bởi vì người ta dấn thân vào các sự ham muốn xấu xa, nhưng bởi vì người ta không tuân giữ mức độ của trí năng cần thiết, ngay khi người ta ước muốn các sự vật tại sự đáng được tìm kiếm. Thứ ba, người ta nói tới sự không tiết dục tương đối không theo ý nghĩa đen, nhưng theo thể cách loại suy: thí dụ khi người ta ước muốn một cái gì người ta không thể sử dụng một cách xấu, như các nhân đức. Trong thể chất này, người ta có thể bằng cách loại suy nói rằng một người nào đó không tiết dục; bởi vì, người không tiết dục buông mình bị hoàn toàn lôi kéo bởi sự ham muốn xấu xa; cũng vậy, người ta có thể để mình hoàn toàn bị lôi kéo bởi sự ham muốn tốt lành phù hợp với trí năng.

per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quae est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic., quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.

AD SECUNDUM dicendum quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

reason. Such like incontinence is no sin, but pertains to the perfection of virtue.

Reply to objection 1. Man can avoid sin and do good, yet not without God's help, according to Jn. 15:5: "Without Me you can do nothing." Wherefore the fact that man needs God's help in order to be continent, does not show incontinence to be no sin, for, as stated in Ethic. iii, 3, "what we can do by means of a friend we do, in a way, ourselves."

Reply to objection 2. The judgment of reason is overcome in the incontinent man, not necessarily, for then he would commit no sin, but through a certain negligence on account of his not standing firm in resisting the passion by holding to the judgment formed by his reason.

Reply to objection 3. This argument takes incontinence metaphorically and not properly.

par la convoitise bonne, qui est conforme à la raison. Une telle incontinence n'est pas un péché, mais appartient à la perfection de la vertu.

Solutions 1. L'homme peut éviter le péché et faire le bien, non cependant sans le secours divin, comme il est dit en S. Jean (15, 5): " Sans moi vous ne pouvez rien faire. " Que l'homme ait besoin du secours divin pour être continent n'empêche donc pas que l'incontinence soit un péché, car, dit Aristote: " Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-même. "

2. En celui qui est incontinent le jugement de la raison est vaincu, non par nécessité, ce qui supprimerait la raison de péché, mais par une certaine négligence de l'homme qui ne s'applique pas fermement à résister à la passion selon le jugement de la raison qui lui appartient.

3. Cet argument vaut pour l'incontinence entendue au sens métaphorique, et non au sens propre.

Một sự không tiết dục như thế không phải là tội, nhưng thuộc về sự hoàn hảo của nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Con người có thể tránh tội và làm điều tốt; nhưng vẫn không thể làm điều đó mà không có ơn trợ giúp của Thiên Chúa như lời nói trong Phúc âm thánh Gioan (15,5): “Không có Ta, các ngươi không thể làm được gì.” Việc người ta cần đến ơn trợ giúp của Thiên Chúa để được tiết dục không ngăn trở sự không tiết dục không có tội, bởi vì theo Triết gia (Eth. 3,3): “Điều chúng ta có thể được bởi các bạn hữu của chúng ta, chúng ta có thể làm điều đó do chính chúng ta theo một thể cách nào.”

2. Ở nơi kẻ không tiết dục, sự phán đoán của trí năng bị thua thiệt, không phải bởi tất yếu tính, điều đó hẳn làm mất yếu tính của tội, nên bởi một sự sơ xuất nào đó của con người không chú ý một cách vững vàng chống lại với sự kích tình theo sự phán đoán của trí năng thuộc về mình.

3. Chứng cứ này có giá trị đối với sự không tiết dục được hiểu theo ý nghĩa ẩn dụ, chứ không theo ý nghĩa đen.

ARTICULUS 3
Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. XII, servus sciens voluntatem domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in VII Ethic., incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quae concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

PRAETEREA, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile, unde et peccata in spiritum sanctum, quae sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiae videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiae. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem et correctionem, quae nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit, intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo

ARTICLE 3
Whether the incontinent man sins more gravely than the intemperate ?

Objections 1. It would seem that the incontinent man sins more gravely than the intemperate. For, seemingly, the more a man acts against his conscience, the more gravely he sins, according to Lk. 12:47, "That servant who knew the will of his lord ... and did not ... shall be beaten with many stripes." Now the incontinent man would seem to act against his conscience more than the intemperate because, according to Ethic. vii, 3, the incontinent man, though knowing how wicked are the things he desires, nevertheless acts through passion, whereas the intemperate man judges what he desires to be good. Therefore the incontinent man sins more gravely than the intemperate.

2. Further, apparently, the graver a sin is, the more incurable it is: wherefore the sins against the Holy Ghost, being most grave, are declared to be unpardonable. Now the sin of incontinence would appear to be more incurable than the sin of intemperance. For a person's sin is cured by admonishment and correction, which seemingly are no good to the incontinent man, since he knows he is doing wrong, and does wrong notwithstanding: whereas it seems to the intemperate man that he is doing well, so that it were good for him to be admonished.

ARTICLE 3
Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance

Objections 1. Il semble que l'incontinent pèche plus gravement que l'intempérant. Il apparaît en effet que l'on pèche d'autant plus gravement que l'on agit davantage contre sa conscience, selon S. Luc (12, 47): " Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, n'aura rien tenu prêt et n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups. " Or l'incontinent semble agir davantage que l'intempérant contre sa conscience, car d'après Aristote, l'incontinent qui sait que ce qu'il convoite est mauvais, agit néanmoins selon la passion; tandis que l'intempérant juge que ce qu'il convoite est bon. L'incontinent pèche donc plus gravement que l'intempérant.

2. Un péché semble d'autant moins guérissable qu'il est plus grave. C'est pourquoi les péchés contre le Saint-Esprit, qui sont les plus graves, sont dits irrémissibles. Or le péché d'incontinence semble être plus inguérissable que le péché d'intempérance. En effet, le péché se guérit par l'admonition et la correction, qui ne semblent d'aucune utilité à l'incontinent, lequel sait qu'il agit mal et n'en continue pas moins; l'intempérant, au contraire, croit agir bien, et par suite l'admonition pourrait lui être de quelque utilité. L'incontinent semble donc pécher plus

TIẾT 3
So sánh sự không tiết dục với sự không tiết độ

VẤN NẠN 1. Xem ra người không tiết dục phạm tội nặng hơn người không tiết độ. Người ta phạm tội nặng hơn theo mức độ người ta hành động nhiều hơn chống lương tâm của mình theo lời nói trong Phúc âm thánh Luca (12,47): “Đầy tớ nào đã biết ý chủ mình, mà lại không dự bị sẵn sàng hay không làm theo ý chủ, thì sẽ ăn đòn nhiều hơn.” Mà kẻ không tiết dục xem ra hành động nhiều hơn kẻ không tiết độ chống lại với lương tâm của mình, vì theo Triết gia, kẻ không tiết dục biết điều mình ham muốn là điều xấu, hành động theo sự kích tình của mình; đang khi kẻ không tiết độ phán đoán điều họ ham muốn là điều tốt. Vậy kẻ không tiết dục phạm tội nặng hơn kẻ không tiết độ.

2. Một tội không thể sửa chữa ít được theo mức độ nó nặng hơn. Do đó, các tội phạm đến Chúa Thánh Thần là những tội nặng nhất, vì nó là không thể tha thứ. Mà tội không tiết dục xem ra không thể sửa chữa hơn tội không tiết độ. Quả thế, tội sửa chữa nhờ sự cảnh cáo và sự sửa chữa, và hai điều này xem ra không có lợi ích chút nào đối với kẻ không tiết dục, vì kẻ không tiết dục biết mình hành động xấu xa mà vẫn tiếp tục không ít hơn; kẻ không tiết độ, trái lại, tin tưởng mình hành động tốt, và do đó sự cảnh cáo có thể lợi ích cho họ phần nào. Vậy sự không tiết dục xem ra là tội nặng hơn sự không tiết độ.

videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

PRAETEREA, quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

SED CONTRA est quod impoenitentia aggravat omne peccatum, unde Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Sed sicut philosophus dicit, in VII Ethic., intemperatus non est poenitivus, immanet enim electioni, incontinens autem omnis est poenitivus. Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

RESPONDEO dicendum quod peccatum, secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. II, quod laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam philosophus dicit, in VII Ethic.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus

Therefore it would appear that the incontinent man sins more gravely than the intemperate.

3. Further, the more eagerly man sins, the more grievous his sin. Now the incontinent sins more eagerly than the intemperate, since the incontinent man has vehement passions and desires, which the intemperate man does not always have. Therefore the incontinent man sins more gravely than the intemperate.

On the contrary, Impenitence aggravates every sin: wherefore Augustine says (De Verb. Dom. serm. xi, 12,13) that "impenitence is a sin against the Holy Ghost." Now according to the Philosopher (Ethic. vii, 8) "the intemperate man is not inclined to be penitent, for he holds on to his choice: but every incontinent man is inclined to repentance." Therefore the intemperate man sins more gravely than the incontinent.

I answer that, According to Augustine sin is chiefly an act of the will, because "by the will we sin and live aright". Consequently where there is a greater inclination of the will to sin, there is a graver sin. Now in the intemperate man, the will is inclined to sin in virtue of its own choice, which proceeds from a habit acquired through custom: whereas in the incontinent man, the will is inclined to sin through a passion. And since passion soon passes, whereas a habit is "a disposition difficult to remove," the result is that the incontinent man repents at once, as soon as the passion has passed; but not so the intemperate man; in fact he rejoices in having sinned, because the sinful act has become connatural to him by reason of his habit. Wherefore in reference to such persons it is written (Prov. 2:14) that "they are glad when they have done evil, and rejoice in most wicked things." Hence it follows that "the intemperate man is much worse than the incontinent," as also the Philosopher declares (Ethic. vii, 7).

Reply to objection 1. Ignorance in the intellect sometimes precedes the inclination of the appetite and causes it, and then the greater the ignorance, the more does it diminish or entirely excuse the sin, in so far as it renders it involuntary. On the other hand, ignorance in the reason sometimes follows the inclination of the appetite, and then such like ignorance, the greater it is, the graver the sin, because the inclination of the appetite is shown thereby to be greater. Now in both the incontinent and the intemperate man, ignorance arises from the

gravement que l'intempérant.

3. On pèche d'autant plus gravement que l'on pèche avec une plus grande sensualité. Or l'incontinent pèche avec une sensualité plus grande que l'intempérant, car il a des convoitises violentes que l'intempérant n'a pas toujours. L'incontinent pèche donc davantage que l'intempérant.

En sens contraire, l'impénitence aggrave tout péché, au point que S. Augustin peut dire que l'impénitence est le péché contre le Saint-Esprit. Or " l'intempérant, dit Aristote, n'est pas capable de se repentir, car il demeure dans son choix; au contraire, tout incontinent est prompt à se repentir ". L'intempérant pèche donc plus gravement que l'incontinent.

Réponse : Le péché, selon S. Augustin, se trouve surtout dans la volonté. En effet, " c'est par la volonté que l'on pèche et que l'on vit dans la droiture ". Il s'ensuit que là où il y a une plus grande inclination de la volonté vers le péché, celui-ci est plus grave. Or chez l'intempérant la volonté est inclinée à pécher par son propre choix, qui procède d'un habitus acquis par la coutume. Chez l'incontinent, au contraire, la volonté est inclinée à pécher par une passion. Et parce que la passion passe rapidement tandis que l'habitus est " une qualité qui change difficilement ", il en résulte que l'incontinent se repent aussitôt que la passion a cessé; ce qui n'arrive pas à l'intempérant, qui se réjouit plutôt d'avoir péché, car l'acte du péché lui est devenu connaturel en raison de l'habitus. C'est pourquoi dans les Proverbes (2, 14), on dit des intempérants: " Ils trouvent leur joie à mal faire, et se complaisent dans les choses les plus mauvaises. " Ainsi donc il est clair que " l'intempérant est bien pire que l'incontinent ", dit également Aristote.

Solutions 1. C'est vrai, l'ignorance intellectuelle précède parfois l'inclination de l'appétit, et en est la cause. Dans ce cas, plus l'ignorance est grande, plus elle diminue le péché, ou même elle l'excuse totalement, dans la mesure où elle le rend involontaire. D'autres fois, au contraire, l'ignorance de la raison suit l'inclination de l'appétit. Dans ce cas le péché est d'autant plus grave que l'ignorance est plus grande, car cela montre que l'inclination de l'appétit est plus forte. Or l'ignorance de l'incontinent aussi bien que de l'intempérant provient de ce que

3. Người ta phạm tội nặng hơn theo mức độ người ta phạm tội do nhục cảm tính to lớn hơn. Mà kẻ không tiết dục phạm tội với nhục cảm tính lớn hơn kẻ không tiết độ, bởi vì họ không có những sự ham muốn mãnh liệt mà người không tiết dục có luôn luôn. Vậy người không tiết dục phạm tội nhiều hơn người không tiết độ.

TRÁI LẠI, Sự không ăn năn hối cải làm thêm nặng mọi tội đến nỗi thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 71,12) có thể nói rằng việc không ăn năn hối cải là tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Mà Triết gia (Eth. 7,8) nói người không tiết độ không thể hối cải, bởi vì họ tồn tại trong sự lựa chọn của mình; trái lại, mọi người không tiết dục mau lẹ hối cải. Vậy người không tiết độ phạm tội nặng hơn người không tiết dục.

TRẢ LỜI : Theo thánh Augustinô (De Duabus An. 10,42), tội ở nhất là trong ý chí. Thực thế, chính bởi ý chí mà người ta phạm tội và người ta sống trong sự ngay thẳng (Retract. 1,9). Do đó mà ở đâu có khuynh hướng lớn hơn của ý chí hướng về tội, tội này nặng hơn. Mà ở nơi người không tiết độ ý chí nghiêng về việc phạm tội bởi sự lựa chọn riêng của mình, và sự lựa chọn này phát xuất bởi một tập quán đắc thủ do thói quen. Ở nơi kẻ không tiết dục, trái lại, ý chí hướng về việc phạm tội do sự kích tình. Và bởi vì sự kích tình đi qua mau lẹ đang khi tập quán là một phẩm chất khó thay đổi; do đó mà kẻ không tiết dục hối cải ngay sau sự kích tình chấm dứt; điều đó không xảy ra với người không tiết độ, vì họ đúng hơn là vui mừng vì đã phạm tội, hành động phạm tội đã trở nên đồng nhiên với họ vì tập quán; do đó, trong sách Cách ngôn (2,14), người ta nói về những kẻ không tiết độ: "Chúng thích thú làm điều gian ác, chúng hoan lạc trong hư đốn." Như vậy, rõ ràng người không tiết độ xấu xa nhiều hơn người không tiết dục theo sự minh chứng của Triết gia (Eth. 7,7).

GIẢI ĐÁP 1. Sự thật là sự vô tri của trí năng đôi khi đi trước khuynh hướng của thị dục, và là nguyên nhân của thị dục. Trong trường hợp này, sự vô tri càng lớn, nó càng giảm bớt tội, hoặc nó bào chữa hoàn toàn khỏi tội, trong mức độ nó làm cho tội trở nên vô ý. Những lần khác, trái lại, sự vô tri của trí năng đi theo khuynh hướng của thị dục. Trong trường hợp này, tội trở nên nặng hơn theo mức độ sự vô tri to lớn hơn, bởi vì điều đó chứng tỏ rằng khuynh hướng của thị dục mạnh hơn. Mà sự vô tri của người không tiết dục cũng như của người không tiết độ phát xuất từ thị dục hướng về một cái gì: hoặc do

est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine.

appetite being inclined to something, either by passion, as in the incontinent, or by habit, as in the intemperate. Nevertheless greater ignorance results thus in the intemperate than in the incontinent. In one respect as regards duration, since in the incontinent man this ignorance lasts only while the passion endures, just as an attack of intermittent fever lasts as long as the humor is disturbed: whereas the ignorance of the intemperate man endures without ceasing, on account of the endurance of the habit, wherefore it is likened to phthisis or any chronic disease, as the Philosopher says (Ethic. vii, 8). In another respect the ignorance of the intemperate man is greater as regards the thing ignored. For the ignorance of the incontinent man regards some particular detail of choice (in so far as he deems that he must choose this particular thing now): whereas the intemperate man's ignorance is about the end itself, inasmuch as he judges this thing good, in order that he may follow his desires without being curbed. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 7,8) that "the incontinent man is better than the intemperate, because he retains the best principle," to wit, the right estimate of the end.

l'appétit est incliné vers quelque chose: soit par la passion, comme chez l'incontinent; soit par l'habitus, comme chez l'intempérant. Mais l'ignorance causée par là est plus grande chez l'intempérant que chez l'incontinent. D'abord, quant à la durée, parce que chez l'incontinent cette ignorance ne dure que le temps de la passion, de même que l'accès de fièvre tierce dure aussi longtemps que dure le trouble de l'humeur. L'ignorance de l'intempérant, en revanche, dure longuement, à cause de la permanence de l'habitus: c'est pourquoi " elle est assimilée à la phtisie, ou à toute autre maladie chronique ", dit Aristote. - D'autre part l'ignorance de l'intempérant est plus grande aussi quant à ce qui est ignoré. Car l'ignorance de l'incontinent se rapporte à un objet particulier, qu'il estime devoir actuellement choisir, tandis que l'ignorance de l'intempérant se rapporte à la fin elle-même, en ce qu'il juge bon de poursuivre sans frein ses convoitises. C'est pourquoi Aristote dit que " l'incontinent est meilleur que l'intempérant, car en lui ce qu'il y a de meilleur, le principe, est sauvegardé ", c'est-à-dire la juste estimation concernant la fin.

sự kích tình như ở nơi người không tiết dục; hoặc do tập quán như ở nơi người không tiết độ. Mà sự vô tri hoặc gây nên do đó thì to lớn hơn ở nơi người không tiết độ hơn là ở nơi người không tiết dục, sự vô tri này chỉ tồn tại theo thời gian của sự kích tình, cũng như cơn sốt rét cách nhật tồn tại bao lâu còn tồn tại sự lộn xộn của thể dịch. Sự vô tri của người không tiết độ, đối lại, tồn tại lâu dài vì sự trường tồn của tập quán: do đó nó được đồng hóa với bệnh lao hay mọi bệnh hoạn kinh niên nào khác như Triết gia trình bày (Eth. 7,8). Đàng khác, sự dốt nát của người không tiết độ về điều không được biết. Bởi vì sự vô tri của người không tiết dục quy về một đối tượng đặc thù mà nó tưởng nghĩ phải lựa chọn trong giây phút hiện tại, trong khi sự vô tri của kẻ không điều độ quy về chính cái mục đích, trong điều mà nó phán đoán phải theo đuổi các sự ham muốn của mình một cách không kiềm hãm được. Do đó, Triết gia (Eth. 7,8) nói rằng người không tiết dục tốt hơn người không tiết độ bởi vì ở nơi họ điều tốt hơn tức là cái nguyên lý, được đảm bảo, nghĩa là cái sự xét đoán ngay thẳng đích thực liên hệ với mục đích.

AD SECUNDUM dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus, sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis, difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

Reply to objection 2. Mere knowledge does not suffice to cure the incontinent man, for he needs the inward assistance of grace which quenches concupiscence, besides the application of the external remedy of admonishment and correction, which induce him to begin to resist his desires, so that concupiscence is weakened, as stated above (Q[142], A[2]). By these same means the intemperate man can be cured. But his curing is more difficult, for two reasons. The first is on the part of reason, which is corrupt as regards the estimate of the last end, which holds the same position as the principle in demonstrations. Now it is more difficult to bring back to the truth one who errs as to the principle; and it is the same in practical matters with one who errs in regard to the end. The other reason is on the part of the inclination of the appetite: for in the intemperate man this proceeds from a habit, which is difficult to remove, whereas the inclination of the incontinent man proceeds from a passion, which is more easily suppressed.

2. La connaissance seule ne suffit pas à la guérison de l'incontinent, mais il y faut le secours intérieur d'une grâce apaisant la convoitise, comme aussi le remède extérieur de l'admonition et de la correction, grâce auxquelles l'incontinent commence à résister à la convoitise, ce qui affaiblit celle-ci, comme on l'a vu plus haut. C'est aussi par les mêmes moyens que l'intempérant peut être guéri, mais sa guérison est plus difficile pour deux motifs. Le premier se prend du point de vue de la raison, qui est faussée quant à l'estimation de la fin ultime, laquelle se comporte comme le fait un principe dans la démonstration; il est en effet plus difficile de ramener à la vérité celui qui se trompe quant au principe, et pareillement, en matière d'action, celui qui se trompe quant à la fin. L'autre motif se prend du point de vue de l'inclination de l'appétit, qui, chez l'intempérant, provient de l'habitus, difficile à détruire; l'inclination de l'incontinent, au contraire, provient de la passion, qu'il est plus facile de réprimer.

2. Chỉ sự hiểu biết mà thôi không đủ để chữa lành người không tiết dục, nhưng phải có sự trợ giúp bên trong của ơn Thiên Chúa làm êm dịu sự ham muốn cũng như có vị thuốc bên ngoài của sự cảnh cáo và sự sửa chữa nhờ đó người không tiết dục bắt đầu chống lại sự ham muốn, điều đó làm cho nó yếu đi như người ta đã trông thấy ở trước (Q.142, a.2); đó cũng nhờ chính các phương tiện này mà người không tiết độ có thể được chữa lành; mà sự chữa lành của nó khó hơn theo hai lý do. Lý do thứ nhất xuất phát từ phía trí năng đã bị làm cho sai lầm về sự đánh giá cùng đích, cùng đích này hoạt động như nguyên lý của sự minh chứng; Quả thế, việc đem kẻ sai lầm về nguyên trở về với chân lý là việc rất khó; và cũng vậy, trong vấn đề hành động, cũng rất khó đem về với chân lý kẻ sai lầm về mục đích. Lý do thứ hai phát xuất ở phía khuynh hướng của thị dục, và khuynh hướng này đối với người không tiết độ, phát xuất từ tập quán khó mà phá hủy được; khuynh hướng của người không tiết dục, trái lại, phát xuất từ sự kích tình được kiềm chế cách dễ dàng hơn.

AD TERTIUM dicendum quod libido voluntatis, quae auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet.

Reply to objection 3. The eagerness of the will, which increases a sin, is greater in the intemperate man than in the incontinent, as explained above.

3. La convoitise de la volonté, qui accroît le péché, est plus grande chez l'intempérant que chez l'incontinent, nous venons de le voir. Mais la convoitise de

3. Sự ham muốn của ý chí làm cho thêm tội, to lớn ở nơi người không tiết độ hơn là ở người không tiết dục như chúng ta mới trông thấy điều đó. Mà sự ham muốn của giác dục đôi

Sed libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi a gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, idest remisse concupiscens, persequitur delectationes. Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuvenilis?

But the eagerness of concupiscence in the sensitive appetite is sometimes greater in the incontinent man, because he does not sin except through vehement concupiscence, whereas the intemperate man sins even through slight concupiscence and sometimes forestalls it. Hence the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that we blame more the intemperate man, "because he pursues pleasure without desiring it or with calm," i.e. slight desire. "For what would he have done if he had desired it with passion?"

l'appétit sensible est parfois plus grande chez l'incontinent, car celui-ci ne pèche que sous l'effet d'une forte convoitise, tandis que l'intempérant pèche aussi sous l'effet d'une faible convoitise, et parfois même la devance. C'est pourquoi Aristote dit que " nous blâmons davantage l'intempérant qui, dépourvu de désirs ou n'en éprouvant que de faibles ", c'est-à-dire désirant en pleine liberté, n'en recherche pas moins les plaisirs. " Que ne ferait-il pas, en effet, sous l'empire d'une ardente passion? "

khi lớn hơn ở nơi người không tiết dục, vì người không tiết dục chỉ phạm tội do hiệu quả của sự ham muốn mãnh liệt, trong khi người không tiết độ cũng phạm tội do hiệu quả của sự ham muốn nhỏ nhoi, và đôi khi còn đi trước sự ham muốn nữa. Do đó, Triết gia (Eth. 7,7) nói rằng chúng ta quở trách người không tiết độ một cách nhiều hơn, bởi vì người không tiết độ, mặc dầu không có các sự ước muốn hoặc chỉ cảm thấy những sự ước muốn nhỏ nhe, nghĩa là bằng cách ước muốn do tự do đầy đủ, cũng không tìm kiếm các sự vui thú cách ít hơn. Thực thế, khi họ bị lôi kéo của một kích tình mãnh liệt thì cái gì mà họ không làm?”

ARTICULUS 4
Utrum incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae

ARTICLE 4
Whether the incontinent in anger is worse than the incontinent in desire ?

ARTICLE 4
Quel est le plus laid: ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise ?

TIẾT 4
Việc không nén sự giận dữ của mình, hoặc sự không cầm lại sự ham muốn của mình, cái nào xấu xa hơn ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior, unde philosophus dicit, in VII Ethic., non enim, si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed, sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram. Ergo levior est incontinentia concupiscentiae quam incontinentia irae.

Objections 1. It would seem that the incontinent in anger is worse than the incontinent in desire. For the more difficult it is to resist the passion, the less grievous, apparently is incontinence: wherefore the Philosopher says (Ethic. vii, 7): "It is not wonderful, indeed it is pardonable if a person is overcome by strong and overwhelming pleasures or pains." Now, "as Heraclitus says, it is more difficult to resist desire than anger". Therefore incontinence of desire is less grievous than incontinence of anger.

Objections 1. Il semble que l'incontinence dans la colère soit pire que l'incontinence dans la convoitise. L'incontinence semble en effet d'autant plus légère qu'il est plus difficile de résister à la passion. C'est pourquoi Aristote dit: " Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on soit vaincu par des plaisirs et des peines violents et excessifs; bien plus, on mérite le pardon. " Mais, dit Héraclite, " il est plus difficile de combattre la convoitise que la colère ". L'incontinence dans la convoitise est donc plus légère que l'incontinence dans la colère.

VẤN NẠN 1. Xem ra việc không tiết dục trong sự giận dữ xấu hơn việc không tiết dục trong sự ham muốn. Sự không tiết dục xem ra nhẹ hơn theo mức độ việc chống lại sự kích tình khó khăn hơn. Do đó, Triết gia (Eth. 7,7) đã nói: “Không có lý do để ngạc nhiên việc người ta bị thua bởi các sự vui thú và các sự đau khổ dữ dội và thái quá; hơn nữa, người ta đáng được tha thứ.” Mà, theo lời nói của Hêraclit, việc chiến đấu sự ham muốn khó khăn hơn là việc chiến đấu sự giận dữ. Vậy sự không tiết dục trong sự ham muốn thì nhẹ hơn sự không tiết dục trong sự giận dữ.

PRAETEREA, si passio per suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens irae, quam in eo qui est incontinens concupiscentiae, iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinens irae est peior quam incontinens concupiscentiae.

2. Further, one is altogether excused from sin if the passion be so vehement as to deprive one of the judgment of reason, as in the case of one who becomes demented through passion. Now he that is incontinent in anger retains more of the judgment of reason, than one who is incontinent in desire: since "anger listens to reason somewhat, but desire does not" as the Philosopher states (Ethic. vii, 6). Therefore the incontinent in anger is worse than the incontinent in desire.

2. Si la passion, à cause de sa violence, détruit totalement le jugement de la raison, on est tout à fait excusé du péché, comme cela se voit chez celui qui, sous l'empire de la passion, devient fou furieux. Or le jugement de la raison demeure davantage chez celui qui est incontinent dans la colère que chez celui qui est incontinent dans la convoitise. En effet, comme le montre Aristote, " la colère prête l'oreille en quelque mesure à la raison, mais non la convoitise ". L'incontinence dans la colère est donc pire que l'incontinence dans la convoitise.

2. Nếu sự kích tình do sự mãnh liệt của mình, hoàn toàn phá hủy sự phán đoán của trí năng, người ta được hoàn toàn bàu chữa khỏi tội, như điều đó được trông thấy ở nơi kẻ vì sự mãnh liệt của kích tình, trở nên điên khùng. Mà sự phán đoán của trí năng tồn tại nhiều ở nơi người không tiết dục đối với sự giận dữ hơn ở nơi người không tiết dục đối với sự ham muốn. Quả thế, như Triết gia minh chứng (Eth. 7,6), sự giận dữ lắng tai nghe trí năng theo một mức độ nào, nhưng sự ham muốn không lắng tai nghe. Sự không tiết dục đối với sự giận dữ xấu hơn sự không tiết dục đối với sự ham muốn.

PRAETEREA, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia irae videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiae. Ergo incontinentia irae est gravior quam incontinentia concupiscentiae.

3. Further, the more dangerous a sin the more grievous it is. Now incontinence of anger would seem to be more dangerous, since it leads a man to a greater sin, namely murder, for this is a more grievous sin than adultery, to which incontinence of desire leads. Therefore incontinence of anger is graver than incontinence of desire.

3. Un péché semble d'autant plus grave qu'il présente plus de danger. Or l'incontinence dans la colère semble plus dangereuse, car elle peut conduire l'homme à un péché plus grand, à l'homicide par exemple, qui est un péché plus grand que l'adultère, auquel conduit l'incontinence dans la convoitise. L'incontinence dans la colère est donc plus grave que l'incontinence dans la convoitise.

3. Tội xem ra nặng hơn theo mức độ nó đưa ra nhiều nguy hiểm hơn. Mà sự không tiết dục đối với sự giận dữ xem ra nguy hiểm hơn bởi vì nó có thể dẫn đưa con người đến tội to lớn hơn, thí dụ tội giết người là tội nặng hơn tội ngoại tình mà sự không tiết dục trong sự ham muốn đem tới đó. Vậy sự không tiết dục đối với sự giận dữ thì nặng hơn sự không tiết dục đối với sự ham muốn.

SED CONTRA est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod minus turpis est incontinentia irae quam incontinentia concupiscentiae.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vii, 6) that "incontinence of anger is less disgraceful than incontinence of desire."

En sens contraire, d'après Aristote, " l'incontinence dans la colère est moins laide que l'incontinence dans la convoitise ".

TRÁI LẠI, Theo Triết gia (Eth. 7,6), sự không tiết dục đối với sự giận dữ ít xấu xa hơn sự không tiết dục đối với sự ham muốn.

RESPONDEO dicendum quod peccatum incontinentiae potest dupliciter considerari. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiae est turpior quam incontinentia irae, quia motus concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae philosophus tangit in VII Ethic. Primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter ratione, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae. Sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus cholerae, quae intendit ad iram. Unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quaerit manifeste operari. Sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur, sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiae quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens. Et sic incontinentia irae est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quae pertinent ad proximi nocumentum.

I answer that, The sin of incontinence may be considered in two ways. First, on the part of the passion which occasions the downfall of reason. In this way incontinence of desire is worse than incontinence of anger, because the movement of desire is more inordinate than the movement of anger. There are four reasons for this, and the Philosopher indicates them, Ethic. vii, 6: First, because the movement of anger partakes somewhat of reason, since the angry man tends to avenge the injury done to him, and reason dictates this in a certain degree. Yet he does not tend thereto perfectly, because he does not intend the due mode of vengeance. on the other hand, the movement of desire is altogether in accord with sense and nowise in accord with reason. Secondly, because the movement of anger results more from the bodily temperament owing to the quickness of the movement of the bile which tends to anger. Hence one who by bodily temperament is disposed to anger is more readily angry than one who is disposed to concupiscence is liable to be concupiscent: wherefore also it happens more often that the children of those who are disposed to anger are themselves disposed to anger, than that the children of those who are disposed to concupiscence are also disposed to concupiscence. Now that which results from the natural disposition of the body is deemed more deserving of pardon. Thirdly, because anger seeks to work openly, whereas concupiscence is fain to disguise itself and creeps in by stealth. Fourthly, because he who is subject to concupiscence works with pleasure, whereas the angry man works as though forced by a certain previous displeasure. Secondly, the sin of incontinence may be considered with regard to the evil into which one falls through forsaking reason; and thus incontinence of anger is, for the most part, more grievous, because it leads to things that are harmful to one's neighbor.

Réponse : Le péché d'incontinence peut être considéré d'un double point de vue. Premièrement, du côté de la passion qui domine la raison. Et alors l'incontinence dans la convoitise charnelle est plus laide que l'incontinence dans la colère, car le mouvement de convoitise comporte un désordre plus grand que le mouvement de colère. De cela Aristote donne quatre motifs: 1° Le mouvement de colère participe en quelque manière de la raison, pour autant que celui qui est en colère cherche à venger une injustice qui lui a été faite, ce que dicte plus ou moins la raison; non parfaitement cependant, car il ne fait pas attention à la juste mesure de la vindicte. Au contraire, le mouvement de la convoitise est totalement selon le sens, et en aucune façon selon la raison. 2° Le mouvement de colère suit davantage la complexion du corps: à cause de la rapidité du mouvement de la bile, qui se tourne en colère. C'est pourquoi il est plus facile, à celui qui, par tempérament, est disposé à la colère, de s'irriter, qu'à celui qui est disposé à la convoitise, de s'enflammer de désir. Aussi est-il également plus fréquent aux coléreux d'avoir pour ascendants des coléreux, qu'aux sensuels de naître de sensuels. Or ce qui provient d'une disposition naturelle du corps est estimé mériter davantage l'indulgence. 3° La colère cherche à agir en plein jour, tandis que la convoitise cherche l'ombre et s'introduit par tromperie. 4° Celui qui est saisi par la convoitise agit en éprouvant du plaisir, tandis que celui qui est saisi par la colère agit comme forcé par une tristesse antérieure. Deuxièmement on peut considérer le péché d'incontinence d'un autre point de vue, quant au mal dans lequel on tombe en s'écartant de la raison. Et alors l'incontinence dans la colère est, la plupart du temps, d'une gravité plus grande, car elle conduit à nuire au prochain.

TRẢ LỜI : Tội không tiết dục được cứu xét ở hai phương diện: Phương diện thứ nhất, về phía sự kích tình thống trị trí năng. Và trong trường hợp này sự không tiết dục trong sự ham muốn xác thịt xấu xí hơn sự không tiết dục đối với sự giận dữ, bởi vì sự chuyển động của sự ham muốn bao hàm một sự mất trật tự lớn hơn là sự chuyển động của sự giận dữ. Về điều đó, Triết gia (Eth. 7,6) đưa ra bốn lý do: Thứ nhất, sự chuyển động của sự giận dữ tham dự vào trí năng theo một thể cách nào đó, vì kẻ giận dữ tìm kiếm báo thù một sự bất công đã gây ra cho mình; đó là điều được trí năng ra lệnh một cách hơn kém; tuy nhiên, không theo thể cách hoàn toàn, bởi vì nó không chú ý đến mức độ thích đáng của sự báo thù. Trái lại, sự chuyển động của sự ham muốn hoàn toàn tùy theo giác quan, chứ không tùy theo trí năng một cách nào cả. Thứ hai, sự chuyển động của sự giận dữ (Q.158) tuân theo thể chất của thân thể vì sự mau lẹ trong sự chuyển động của mật, trở nên sự giận dữ. Do đó, việc trở nên giận dữ dễ dàng đối với kẻ do kích tình được sắp đặt đến với sự giận dữ hơn là việc trở nên hăng hái ước muốn đối với kẻ được sắp đặt đến với sự ham muốn. Như vậy, đối với những kẻ giận dữ, việc có các tổ tiên là những người giận dữ thường xảy ra hơn là những người nhục dục sinh ra bởi những người nhục dục. Mà cái gì phát xuất bởi sự sắp đặt tự nhiên của thân thể được coi là đáng khoan dung nhiều hơn. Thứ ba, sự giận dữ tìm kiếm hành động một cách bạch nhật, đang khi sự ham muốn tìm kiếm bóng tối và lẻn vào bằng cách đánh lừa. Thứ bốn, kẻ bị sự ham muốn nắm giữ hành động bằng cách cảm thấy vui thú, đang khi người bị sự giận dữ đàn áp hành động như bị bắt buộc do sự buồn bực trước. Phương diện thứ hai, người ta có thể cứu xét tội không tiết dục về phương diện khác, về sự xấu mà người ta sa ngã vào đó khi trốn tránh trí năng. Và trong trường hợp này, sự không tiết dục đối với sự giận dữ thì trong phần nhiều các trường hợp, phạm tội nặng hơn vì nó đưa đến chỗ làm hại người đồng loại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua, sed ad horam difficilius est resistere irae, propter eius impetum.

Reply to objection 1. It is more difficult to resist pleasure perseveringly than anger, because concupiscence is enduring. But for the moment it is more difficult to resist anger, on account of its impetuousness.

Solutions 1. Il est plus difficile de combattre assidûment la convoitise que la colère, car la convoitise est plus continue. Mais, sur le moment, il est plus difficile de résister à la colère, à cause de son impétuosité.

GIẢI ĐÁP 1. Việc chiến đấu cách ân cần chống lại sự ham muốn thì khó khăn hơn chiến đấu sự giận dữ, bởi vì sự ham muốn liên tục hơn. Mà đối với giây phút xảy ra, việc chống lại sự giận dữ khó khăn hơn vì sự mãnh liệt dữ dội của nó.

AD SECUNDUM dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat iudicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

Reply to objection 2. Concupiscence is stated to be without reason, not as though it destroyed altogether the judgment of reason, but because nowise does it follow the judgment of reason: and for this reason it is more

2. La convoitise est dite dépourvue de raison, non parce qu'elle supprime totalement le jugement de la raison, mais parce qu'elle ne procède en rien d'un jugement de la raison. Et à cause de cela elle est plus grave.

2. Sự ham muốn được nói làm mất trí năng, không phải bởi vì nó hoàn toàn làm mất sự phán đoán của trí năng, nhưng bởi vì không phát xuất một cách nào cả do sự phán đoán của trí năng. Và vì đó nó nặng tội hơn.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quae incontinens deducitur.

disgraceful.
Reply to objection 3. This argument considers incontinence with regard to its result.

3. Cet argument procède de la considération des résultats de l'incontinence.

3. Chứng cứ này phát xuất do sự cứu xét của các kết quả do sự không tiết dục.

QUAESTIO 157

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE, ET VITIIS OPPOSITIS

OF CLEMENCY AND MEEKNESS

LA CLÉMENCE ET LA MANSUÉTUDE

LÒNG KHOAN DUNG VÀ LÒNG NHÂN TỪ

Deinde considerandum est de clementia et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor. Primo, utrum clementia et mansuetudo sint idem. Secundo, utrum utraque earum sit virtus. Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiae. Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

We must next consider clemency and meekness, and the contrary vices. Concerning the virtues themselves there are four points of inquiry: (1) Whether clemency and meekness are altogether identical? (2) Whether each of them is a virtue? (3) Whether each is a part of temperance? (4) Of their comparison with the other virtues.

Nous devons étudier la clémence et la mansuétude (Question 157), et ensuite les vices qui leur sont contraires (Question 158-159). 1. La clémence et la mansuétude sont-elles identiques? - 2. Sont-elles des vertus? - 3. Sont-elles des parties de la tempérance? - 4. Leur comparaison avec les autres vertus.

1. Lòng khoan dung và lòng nhân từ có đồng nhất với nhau không? 2. Chúng là những nhân đức? **3.** Chúng là những phần của nhân đức tiết độ? 4. So sánh chúng với các nhân đức khác.

ARTICULUS 1
Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ira autem est appetitus vindictae. Cum ergo clementia sit lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis, ut Seneca dicit, in II de clementia; per poenas autem fit vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

PRAETEREA, Tullius dicit, in II Rhet., quod clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur, et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint idem.

PRAETEREA, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiae, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

SED CONTRA est quod secundum praedictam definitionem Senecae, clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in II Ethic., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt actionum

ARTICLE 1
Whether clemency and meekness are absolutely the same ?

Objections 1. It would seem that clemency and meekness are absolutely the same. For meekness moderates anger, according to the Philosopher (Ethic. iv, 5). Now anger is "desire of vengeance". Since, then, clemency "is leniency of a superior in inflicting punishment on an inferior," as Seneca states (De Clementia ii, 3), and vengeance is taken by means of punishment, it would seem that clemency and meekness are the same.

2. Further, Tully says (De Invent. Rhet. ii, 54) that "clemency is a virtue whereby the mind is restrained by kindness when unreasonably provoked to hatred of a person," so that apparently clemency moderates hatred. Now, according to Augustine, hatred is caused by anger; and this is the matter of meekness and clemency. Therefore seemingly clemency and meekness are absolutely the same.

3. Further, the same vice is not opposed to different virtues. But the same vice, namely cruelty, is opposed to meekness and clemency. Therefore it seems that meekness and clemency are absolutely the same.

On the contrary, According to the aforesaid definition of Seneca (OBJ[1]) "clemency is leniency of a superior towards an inferior": whereas meekness is not merely of superior to inferior, but of each to everyone. Therefore meekness and clemency are not absolutely the same.

I answer that, As stated in Ethic. ii, 3, a moral virtue is "about passions and actions." Now internal passions are principles of external actions,

ARTICLE 1
La clémence et la mansuétude sont-elles identiques ?

Objections 1. Il semble que la clémence et la mansuétude soient tout à fait identiques. La mansuétude en effet est modératrice des colères, dit Aristote. Or la colère est un désir de vengeance. Puisque la clémence est " l'indulgence du supérieur à l'égard de l'inférieur dans la détermination des peines ", d'après Sénèque et que la vengeance s'exerce par le châtiment, il semble que la clémence et la mansuétude soient identiques.

2. D'après Cicéron, " la clémence est la vertu par laquelle l'âme excitée à la haine est retenue par la bonté ". Et ainsi il semble que la clémence soit modératrice de la haine. Or la haine, d'après S. Augustin, est causée par la colère, que concerne la mansuétude. Il semble donc que la mansuétude et la clémence soient identiques.

3. Un même vice ne s'oppose pas à différentes vertus. Or un même vice, la cruauté, s'oppose à la mansuétude et à la clémence.

En sens contraire, selon la définition de Sénèque, la clémence est " la douceur du supérieur à l'égard de l'inférieur ", tandis que la mansuétude ne s'exerce pas seulement de supérieur à inférieur, mais de quiconque à l'égard de quiconque. La mansuétude et la clémence ne sont donc pas tout à fait la même chose.

Réponse : Comme dit Aristote " La vertu morale concerne les passions et les actions. " Or les passions intérieures sont les principes des actions extérieures,

TIẾT 1
Lòng khoan dung và lòng nhân từ có đồng nhất với nhau ?

VẤN NẠN 1. Xem ra lòng khoan dung và lòng nhân từ hoàn toàn đồng nhất với nhau. Lòng nhân từ điều hòa các sự giận dữ như Triết gia xác định (Eth. 4,5). Mà sự giận dữ là sự ước muốn báo thù. Bởi vì lòng nhân từ là sự khoan hồng của kẻ bề trên đối với kẻ bề dưới trong việc định đoạt các hình phạt, như Sênêca chủ trương (De Clementia 3), và việc báo thù thực hiện bằng sự phạt. Vậy xem ra lòng khoan dung và lòng nhân từ đồng nhất với nhau.

2. Theo Cicéron (Rhet. ,54), lòng khoan dung là nhân đức do đó linh hồn bị sự ghét xúi giục được thiện tính cầm giữ lại. Và như vậy xem ra lòng khoan dung điều hòa sự ghét. Mà sự ghét, theo thánh Augustinô (Epist. 211,33) được gây nên bởi sự giận dữ, và sự giận dữ liên hệ với lòng nhân từ. Vậy xem ra lòng khoan dung và lòng nhân từ đồng nhất với nhau.

3. Cũng một tật xấu không đối lập với các nhân đức khác nhau. Mà sự hung dữ, cũng là một tật xấu, đối lập với lòng nhân từ và lòng khoan dung.

TRÁI LẠI, Theo lời định nghĩa của Sénèque (ojb.1), lòng khoan dung là sự khoan hồng của kẻ bề trên đối với kẻ bề dưới, đang khi lòng nhân từ không những thể hiện từ kẻ bề trên đối với kẻ bề dưới, mà còn từ bất cứ ai đối với bất cứ ai. Vậy lòng nhân từ và lòng khoan dung không hoàn toàn đồng nhất.

TRẢ LỜI : Như Triết gia đã nói (Eth. 2,3): "Luân đức liên hệ với các đam mê và các hành động." Mà các đam mê bên trong là những nguyên lý của các hành động bên ngoài, và

exteriorum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quae moderantur passiones quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quae moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniae, quae moderantur per liberalitatem, et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.

and are likewise obstacles thereto. Wherefore virtues that moderate passions, to a certain extent, concur towards the same effect as virtues that moderate actions, although they differ specifically. Thus it belongs properly to justice to restrain man from theft, whereunto he is inclined by immoderate love or desire of money, which is restrained by liberality; so that liberality concurs with justice towards the effect, which is abstention from theft. This applies to the case in point; because through the passion of anger a man is provoked to inflict a too severe punishment, while it belongs directly to clemency to mitigate punishment, and this might be prevented by excessive anger. Consequently meekness, in so far as it restrains the onslaught of anger, concurs with clemency towards the same effect; yet they differ from one another, inasmuch as clemency moderates external punishment, while meekness properly mitigates the passion of anger.

ou encore en sont des empêchements. C'est pourquoi les vertus qui modèrent les passions concourent d'une certaine façon au même effet que les vertus qui modèrent les actions, quoiqu'elles diffèrent d'espèce. C'est ainsi qu'il appartient en propre à la justice de détourner l'homme du vol, à quoi il est incliné par l'amour et le désir désordonné de l'argent, lesquels sont modérés par la libéralité. Et c'est pourquoi la libéralité se retrouve avec la justice dans son effet qui est de s'abstenir du vol. Il en va de même dans la question présente. En effet, c'est par la passion de la colère que quelqu'un est incité à infliger un châtiment plus grave. Il appartient, au contraire, directement à la clémence de diminuer les châtiments; ce qui pourrait être empêché par l'excès de la colère. C'est pourquoi la mansuétude, en tant qu'elle réprime l'emportement de la colère, rejoint l'effet de la clémence. Elles diffèrent cependant en ce que la clémence est modératrice de la punition extérieure, tandis que la mansuétude a pour fonction propre d'atténuer la passion de la colère.

còn là những sự ngăn trở của các hành động bên ngoài. Do đó, các nhân đức điều hòa các đam mê theo một thể cách nào đó đóng góp phần vào cũng một hiệu quả như các nhân đức điều hòa các hành động, mặc dầu chúng nó dị biệt với nhau theo loại. Chính như vậy mà việc làm cho người ta tránh sự trộm cắp là điều riêng của nhân đức công bình, dầu mà người ta hướng về sự trộm cắp bởi tình yêu và sự ước muốn mất trật tự đối với tiền bạc, và tình yêu và sự ước muốn đối với tiền bạc được điều hòa bởi nhân đức hào phóng. Do đó, nhân đức hào phóng gặp lại nhân đức công bình trong hiệu quả của nó là làm cho người ta kiêng cữ sự trộm cắp. Cũng như vậy đối với vấn đề hiện tại. Quả thế, chính bởi sự kích tình của sự giận dữ mà một người nào bị xúi giục đưa ra một hình phạt nặng hơn. Trái lại, việc giảm bớt hình phạt một cách trực tiếp thuộc về lòng khoan dung, điều đó xem ra bị ngăn trở bởi sự thái quá trong sự giận dữ. Do đó, nhân đức nhân từ, trong tư cách nó kiềm chế việc nổi giận dữ, gặp được hiệu quả của lòng khoan dung. Tuy nhiên, chúng nó phân biệt nhau ở điều này là lòng khoan dung điều hòa sự phạt bên ngoài, trong khi lòng nhân từ có chức phận riêng là làm giảm bớt sự kích tình của cơn giận dữ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum. Sed clementia respicit ipsas poenas quae exterius adhibentur ad vindictam.

Reply to objection 1. Meekness regards properly the desire itself of vengeance; whereas clemency regards the punishment itself which is applied externally for the purpose of vengeance.

Solutions 1. La mansuétude vise proprement le désir même de vengeance. La clémence, elle, vise les peines employées extérieurement à la vengeance.

GIẢI ĐÁP 1. Lòng nhân từ một cách đích thực nhằm ngay sự ước muốn báo thù. Còn lòng khoan dung nhằm ngay các hình phạt được sử dụng bên ngoài đối với sự báo thù.

AD SECUNDUM dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quae homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, contingit quod non placet ei per se poena eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas, quod pertinet ad clementiam, et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod animus concitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur, ne scilicet acriorem poenam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

Reply to objection 2. Man's affections incline to the moderation of things that are unpleasant to him in themselves. Now it results from one man loving another that he takes no pleasure in the latter's punishment in itself, but only as directed to something else, for instance justice, or the correction of the person punished. Hence love makes one quick to mitigate punishment-and this pertains to clemency-while hatred is an obstacle to such mitigation. For this reason Tully says that "the mind provoked to hatred" that is to punish too severely, "is restrained by clemency," from inflicting too severe a punishment, so that clemency directly moderates not hatred but punishment.

2. L'affectivité incline à atténuer ce qui par soi ne plaît pas. Or l'amour que l'on éprouve pour quelqu'un fait que son châtiment ne plaît pas par lui-même, mais seulement parce qu'il est ordonné à autre chose, à la justice par exemple, ou à la correction du coupable. C'est pourquoi l'amour rend prompt à atténuer les peines, ce qui appartient à la clémence; et la haine, au contraire, empêche cette atténuation. C'est la raison pour laquelle Cicéron dit que " l'âme excitée par la haine ", c'est-à-dire à punir plus gravement, " est retenue par la clémence ", afin de ne pas infliger une peine trop sévère; non que la clémence soit directement modératrice de la haine, mais de la peine.

2. Tình cảm tính hướng về cái gì cách nguyên thường không làm vui lòng. Mà tình yêu người ta cảm thấy đối với người nào làm cho hình phạt của họ không làm vui lòng cách nguyên thường, nhưng chỉ bởi vì nó được sắp đặt đến một sự vật khác, thí dụ, đến nhân đức công bình, hoặc sửa chữa người có tội. Do đó, tình yêu làm cho người ta mau lẹ giảm bớt các hình khổ, điều đó thuộc về lòng khoan dung; sự ghét, trái lại, ngăn trở sự giảm bớt này. Đó chính là lý do mà Cicéron nói linh hồn bị xúi giục bởi sự ghét, nghĩa là để phạt nặng nề hơn, được cầm giữ lại bởi lòng khoan dung, ngõ hầu không đưa ra một hình phạt quá khắc khe, không phải lòng khoan dung một cách trực tiếp điều hòa sự ghét, nhưng điều hòa hình phạt.

AD TERTIUM dicendum quod mansuetudini, quae est directe circa iras proprie opponitur vitium iracundiae, quod importat excessum irae. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca, in II de Clem., quod crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent. Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi

Reply to objection 3. The vice of anger, which denotes excess in the passion of anger, is properly opposed to meekness, which is directly concerned with the passion of anger; while cruelty denotes excess in punishing. Wherefore Seneca says (De Clementia ii, 4) that "those are called cruel who have reason for punishing, but lack moderation in punishing." Those who delight in a man's punishment for its

3. A la mansuétude, qui concerne directement les colères, s'oppose proprement le vice d'" irascibilité ", qui implique un excès de colère. La " cruauté ", elle, implique un excès dans la punition. C'est pourquoi Sénèque dit: " L'on appelle cruels ceux qui ont un motif de punir, mais ne gardent pas la mesure. " Quant à ceux qui prennent plaisir aux châtiments en tant que tels, sans s'occuper du motif, on peut

3. Với lòng nhân từ trực tiếp liên hệ với các sự giận dữ gặp sự đối lập trực tiếp của tính dễ cáu dễ giận, bao hàm cơn giận dữ thái quá. Sự hung dữ bao hàm sự thái quá trong sự phạt. Do đó, Sénèque (De Clem. 1,4) đã nói: “Người ta gọi những kẻ hung dữ là những người có lý do phạt kẻ khác, nhưng không giữ mực độ. Còn về những người lấy làm vui thú với các hình phạt trong tư cách là hình phạt, không lo lắng gì đối với lý do, người ta có thể gọi họ là những người dã man hay dữ tợn,

vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS 2

Utrum neque clementia neque mansuetudo sit virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

PRAETEREA, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in diminutione quadam consistunt, nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

PRAETEREA, mansuetudo, sive mititas, ponitur, Matth. V, inter beatitudines; et inter fructus, Galat. V. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de Clem., clementiam et mansuetudinem omnes boni viri praestabunt. Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros, nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

RESPONDEO dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per philosophum, in I Ethic. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine, nam clementia in diminuendo poenas aspicit ad rationem, ut Seneca dicit, in II de Clem.; similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV Ethic. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati, nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum. Unde secundum hoc, videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum quando hoc recta ratio requirit, clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum

own sake may be called savage or brutal, as though lacking the human feeling that leads one man to love another.

ARTICLE 2

Whether both clemency and meekness are virtues ?

Objections 1. It would seem that neither clemency nor meekness is a virtue. For no virtue is opposed to another virtue. Yet both of these are apparently opposed to severity, which is a virtue. Therefore neither clemency nor meekness is a virtue.

2. Further, "Virtue is destroyed by excess and defect". But both clemency and meekness consist in a certain decrease; for clemency decreases punishment, and meekness decreases anger. Therefore neither clemency nor meekness is a virtue.

3. Further, meekness or mildness is included (Mat. 5:4) among the beatitudes, and (Gal. 5:23) among the fruits. Now the virtues differ from the beatitudes and fruits. Therefore they are not comprised under virtue.

On the contrary, Seneca says (De Clementia ii, 5): "Every good man is conspicuous for his clemency and meekness." Now it is virtue properly that belongs to a good man, since "virtue it is that makes its possessor good, and renders his works good also" (Ethic. ii, 6). Therefore clemency and meekness are virtues.

I answer that, The nature of moral virtue consists in the subjection of appetite to reason, as the Philosopher declares (Ethic. i, 13). Now this is verified both in clemency and in meekness. For clemency, in mitigating punishment, "is guided by reason," according to Seneca (De Clementia ii, 5), and meekness, likewise, moderates anger according to right reason, as stated in Ethic. iv, 5. Wherefore it is manifest that both clemency and meekness are virtues.

Reply to objection 1. Meekness is not directly opposed to severity; for meekness is about anger. On the other hand, severity regards the external infliction of punishment, so that accordingly it would seem rather to be opposed to clemency, which also regards external punishing, as stated above (A[1]). Yet they are not really opposed to one another, since they are both according to right reason. For severity is inflexible in the infliction of punishment when right reason requires it; while clemency mitigates punishment also according to right reason, when

les appeler sauvages ou féroces, comme n'ayant pas le sentiment humain par lequel l'homme aime naturellement l'homme.

ARTICLE 2

La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?

Objections 1. Elles ne semblent l'être ni l'une ni l'autre. En effet, aucune vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or la clémence et la mansuétude semblent l'une et l'autre s'opposer à la sévérité qui est une vertu.

2. " La vertu se corrompt par le trop et par le trop peu. " Or aussi bien la clémence que la mansuétude consistent en une certaine diminution. En effet la clémence diminue les peines, et la mansuétude, la colère. Ni la clémence ni la mansuétude ne sont donc des vertus.

3. La mansuétude, ou douceur, est placée, en S. Matthieu (5, 4), parmi les béatitudes, et par S. Paul (Ga 5, 23), parmi les fruits. Or les vertus diffèrent à la fois des béatitudes et des fruits. Donc la mansuétude ne fait pas partie des vertus.

En sens contraire, selon Sénèque, " tous les hommes de bien se distingueront par la clémence et la mansuétude ". Or la vertu est proprement ce qui appartient aux hommes de bien, car " la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, et qui rend bon ce qu'il fait ", dit Aristote. La clémence et la mansuétude sont donc des vertus.

Réponse : La raison de vertu morale consiste en ce que l'appétit est soumis à la raison, Aristote l'a montré. Or c'est ce que l'on trouve aussi bien dans la clémence que dans la mansuétude, car la clémence, en diminuant les peines, " s'inspire de la raison ", dit Sénèque, de même la douceur modère la colère en se conformant à la droite raison, dit Aristote. Il s'ensuit manifestement que la clémence aussi bien que la mansuétude sont des vertus.

Solutions 1. La mansuétude ne s'oppose pas directement à la sévérité, car elle concerne les colères, tandis que la sévérité a rapport au fait extérieur d'infliger des peines. De ce point de vue la sévérité semblerait donc s'opposer davantage à la clémence qui, elle aussi, a rapport à la punition extérieure, nous l'avons dit. Il n'y a pas cependant opposition car l'une et l'autre s'inspirent de la droite raison. En effet, la sévérité est inflexible en ce qui concerne le fait d'infliger des peines, quand la droite raison le réclame; la clémence, elle, diminue les peines

vì không có tình cảm của con người, bởi vì tình cảm của con người làm cho con người một cách tự nhiên yêu mến con người."

TIẾT 2

Lòng khoan dung và lòng nhân từ là những nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra cả hai chúng nó không phải là nhân đức. Không nhân đức nào đối lập với nhân đức khác. Mà sự khoan dung và lòng nhân từ xem ra cả hai đều đối lập với tính khắc khe là một nhân đức.

2. Nhân đức bị hư hỏng bởi cái nhiều quá và bởi cái ít quá. Mà lòng khoan dung cũng như lòng nhân từ cốt tại một sự giảm bớt nào đó. Quả thế, lòng khoan dung giảm bớt hình phạt, và lòng nhân từ giảm bớt cơn giận dữ. Vậy lòng khoan dung và lòng nhân từ không phải là những nhân đức.

3. Lòng nhân từ hay lòng khoan hồng, theo Phúc âm thánh Matthêô (5,4) được đặt vào số các hạnh phúc, và được thánh Phaolô (Gl 5,23) đặt vào trong số các quả. Mà các nhân đức phân biệt đồng thời với các hạnh phúc và các quả. Vậy lòng nhân từ không phải là một phần của các nhân đức.

TRÁI LẠI, Theo Sênêca (De Clem. II,4): "Mọi người lương thiện một cách rõ ràng được phân biệt do lòng khoan dung và lòng nhân từ." Mà nhân đức một cách đích thực là điều riêng của những người lương thiện, bởi vì nhân đức theo Triết gia (Eth. 2,6), là cái gì làm cho tốt lành kẻ chiếm hữu nó, và làm tốt lành điều họ làm. Như vậy, lòng khoan dung và lòng nhân từ là các nhân đức.

TRẢ LỜI : Yếu tính của luân đức cốt tại điều mà thị dục phục tùng trí năng như Triết gia minh chứng (Eth. 1,13). Mà chính đó là điều người ta cũng gặp thấy rõ ràng trong lòng khoan dung cũng như ở trong lòng nhân từ, bởi vì lòng khoan dung khi giảm bớt hình phạt được gợi ý bởi trí năng như Sénèque (De Clem. 11,5) xác định; cũng vậy, lòng nhân từ điều hòa sự giận dữ bằng cách phù hợp với trí năng ngay thẳng như Triết gia chứng tỏ (Eth. 4,5). Rõ ràng do đó mà lòng khoan dung cũng như lòng nhân từ là những nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Lòng nhân từ không đối lập trực tiếp với tính khắc khe, vì nó liên hệ với các sự giận dữ, trong khi khắc khe tương hệ với việc bên ngoài đem lại các hình phạt, về phương diện này, tính khắc khe xem ra đối lập nhiều hơn với lòng khoan dung, vì lòng khoan dung cũng liên hệ với hình phạt bên ngoài như chúng ta đã nói ở trước. Tuy nhiên, không có sự đối lập vì cả hai chúng nó đều được gợi ý bởi trí năng ngay thẳng. Quả thế, tính khắc khe cứng cỏi trong điều liên hệ với việc đem lại hình phạt khi trí năng ngay thẳng đòi hỏi điều đó, lòng khoan dung giảm bớt các hình phạt cũng bằng cách phù

rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis, eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae, ut dicit Sallustius. Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis, sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in II de Clem., clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat, venia vero debitae poenae remissio est. Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epieikeia, ut infra dicetur.

AD TERTIUM dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum, fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem et beatitudinem et fructum.

ARTICULUS 3
Utrum praedictae virtutes sint partes temperantiae

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae. Clementia enim est diminutiva poenarum, ut dictum est. Hoc autem philosophus, in V Ethic., attribuit epieikeiae, quae pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiae.

PRAETEREA, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni

and where this is requisite. Wherefore they are not opposed to one another as they are not about the same thing.

Reply to objection 2. According to the Philosopher (Ethic. iv, 5), "the habit that observes the mean in anger is unnamed; so that the virtue is denominated from the diminution of anger, and is designated by the name of meekness." For the virtue is more akin to diminution than to excess, because it is more natural to man to desire vengeance for injuries done to him, than to be lacking in that desire, since "scarcely anyone belittles an injury done to himself," as Sallust observes. As to clemency, it mitigates punishment, not in respect of that which is according to right reason, but as regards that which is according to common law, which is the object of legal justice: yet on account of some particular consideration, it mitigates the punishment, deciding, as it were, that a man is not to be punished any further. Hence Seneca says (De Clementia ii, 1): "Clemency grants this, in the first place, that those whom she sets free are declared immune from all further punishment; and remission of punishment due amounts to a pardon." Wherefore it is clear that clemency is related to severity as equity [the Greek 'epieikeia'] to legal justice, whereof severity is a part, as regards the infliction of punishment in accordance with the law. Yet clemency differs from equity, as we shall state further on (A[3], ad 1).

Reply to objection 3. The beatitudes are acts of virtue: while the fruits are delights in virtuous acts. Wherefore nothing hinders meekness being reckoned both virtue, and beatitude and fruit.

ARTICLE 3
Whether the aforesaid virtues are parts of temperance ?

Objections 1. It would seem that the aforesaid virtues are not parts of temperance. For clemency mitigates punishment, as stated above (A[2]). But the Philosopher (Ethic. v, 10) ascribes this to equity, which pertains to justice, as stated above (Q[120], A[2]). Therefore seemingly clemency is not a part of temperance.

2. Further, temperance is concerned with concupiscences; whereas meekness and clemency regard, not concupiscences, but anger and vengeance. Therefore

en se conformant aussi à la droite raison, c'est-à-dire quand il le faut, et dans le cas où il le faut. C'est pourquoi elles ne sont pas opposées, car elles n'ont pas le même point de vue.

2. D'après Aristote, l'habitus qui tient le milieu dans la colère n'a pas reçu de nom; et c'est pourquoi la vertu reçoit son nom d'une diminution de la colère qui est signifiée par le mot de mansuétude. La raison en est que la vertu est plus proche de la diminution que de l'augmentation, car il est plus naturel à l'homme de désirer la vengeance des injures qui lui ont été faites que de rester en deçà. En effet, dit Salluste, " il n'est guère de gens à qui paraissent trop petites les injures qui leur sont faites ". Quant à la clémence, elle fixe les peines, en deçà non de ce qui est conforme à la droite raison, mais de ce qui est conforme à la loi commune, objet de la justice légale: considérant certaines circonstances particulières, la clémence diminue les peines, comme discernant que l'homme ne doit pas être puni davantage. C'est pourquoi Sénèque dit que " la clémence a pour objet premier de déclarer que ceux qu'elle acquitte n'étaient passibles de rien de plus; le pardon, au contraire, est une remise de la peine méritée ". Il est donc clair que la clémence est à la sévérité ce que l'épikie est à la justice légale, dont l'un des éléments est la sévérité dans l'application des peines prévues par la loi. La clémence diffère cependant de l'épikie, comme on le montrera plus loin.

3. Les béatitudes sont les actes des vertus; les fruits, eux, sont les jouissances provenant des actes des vertus. Rien n'empêche donc de placer la mansuétude à la fois parmi les vertus, les béatitudes et les fruits.

ARTICLE 3
La clémence et la mansuétude sont-elles des parties de la tempérance ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, la clémence a pour fonction de diminuer des peines, on l'a dit. Or Aristote, attribue cette fonction à l'épikie, qui appartient à la justice, comme on l'a vu antérieurement. Il semble donc que la clémence ne soit pas une partie de la tempérance.

2. La tempérance concerne les convoitises. Or la mansuétude et la clémence ne concernent pas les convoitises, mais plutôt la colère et la vengeance. On ne doit donc pas

hợp với trí năng ngay thẳng, nghĩa là khi phải làm điều đó, và trong trường hợp phải làm điều đó. Do đó, chúng nó không đối lập nhau, vì cả hai chúng nó không có cũng một phương diện.

2. Theo Triết gia (Eth. 4,5), tập quán nhắm điểm trung dung trong sự giận dữ đã không nhận lãnh cái tên, và do đó nhân đức này lãnh nhận cái tên của mình do sự làm giảm bớt cơn giận dữ và được biểu thị bằng từ ngữ lòng nhân từ. Lý do chứng minh điều đó là nhân đức này gần gũi với sự giảm bớt hơn là với sự thêm lên, vì việc ước ao báo thù những sự lăng mạ người ta đã làm cho mình là việc tự nhiên hơn là việc bỏ qua điều đó. Quả thế, Sallustô (In Conjurat. Catil 51) đã nói: "ít có người mà các sự sỉ nhục người ta đã gây nên cho mình, coi chúng nó quá nhỏ mọn." Còn về lòng khoan dung, nó định đoạt các hình phạt không phải ít hơn theo điều phù hợp với trí năng ngay thẳng, nhưng theo điều phù hợp với luật chung, tức là đối tượng của nhân đức công bình pháp định: cứu xét một số hoàn cảnh đặc thù, nhân đức khoan dung giảm bớt các hình phạt, trong tư cách quyết định con người không nên bị phạt nhiều hơn. Do đó, Sénèque (De Clem. 11,7) nói rằng nhân đức khoan dung có đối tượng thứ nhất là tuyên bố rằng những kẻ mình tuyên bố, đã thanh toán xong không còn phải bị cái gì hơn. Sự tha thứ, trái lại, là một sự giảm bớt hình phạt đã đáng chịu. Vậy, rõ ràng, nhân đức khoan dung đối với tính khắc khe như nhân đức lệ đình luật đối với nhân đức công bình pháp định, mà một yếu tố trong các yếu tố của nó là sự khắc khe trong sự ứng dụng các hình phạt đã trông thấy trước trong luật. Tuy nhiên, nhân đức khoan dung phân biệt với nhân đức lệ đình luật như người ta sẽ trình bày ở sau (a.3, sol.1).

(*Chưa có trong bản tiếng Việt*)

TIẾT 3
Nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ là những phần của nhân đức tiết độ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức khoan dung có chức phận giảm bớt các hình phạt như người ta đã nói ở trước (a.1 và 2). Mà Triết gia (Eth. 5,10) chỉ chức phận này về cho nhân đức lệ đình luật thuộc về nhân đức công bình như người ta đã thấy ở trước (Q.120, a.2). Vậy xem ra nhân đức khoan dung không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

2. Nhân đức tiết độ liên hệ với các sự ham muốn. Mà nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung không liên hệ với các sự ước muốn, nhưng đúng hơn là liên hệ với sự giận dữ và sự

partes temperantiae.

PRAETEREA, Seneca dicit, in II de Clem., cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare. Hoc autem opponitur clementiae et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiae, magis quam temperantiae.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de Clem., quod clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. Tullius etiam ponit clementiam partem temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit, sicut modus et nomen iustitiae in quadam aequalitate consistit; fortitudinis autem in quadam firmitate; temperantiae autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistit, quia scilicet clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo vero est mitigativa irae, ut ex dictis patet. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiae sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes ipsius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in diminutione poenarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio poenarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc, pertinet ad epieikeiam. Aliud autem est quaedam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione poenarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit quod est temperantia animi in potestate ulciscendi. Et haec quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare. Et ideo dicit Seneca quod clementia est quaedam lenitas animi. Nam e contrario austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

AD SECUNDUM dicendum quod

they should not be reckoned parts of temperance.

3. Further, Seneca says (De Clementia ii, 4): "A man may be said to be of unsound mind when he takes pleasure in cruelty." Now this is opposed to clemency and meekness. Since then an unsound mind is opposed to prudence, it seems that clemency and meekness are parts of prudence rather than of temperance.

On the contrary, Seneca says (De Clementia ii, 3) that "clemency is temperance of the soul in exercising the power of taking revenge." Tully also (De Invent. Rhet. ii, 54) reckons clemency a part of temperance.

I answer that, Parts are assigned to the principal virtues, in so far as they imitate them in some secondary matter as to the mode whence the virtue derives its praise and likewise its name. Thus the mode and name of justice consist in a certain "equality," those of fortitude in a certain "strength of mind," those of temperance in a certain "restraint," inasmuch as it restrains the most vehement concupiscences of the pleasures of touch. Now clemency and meekness likewise consist in a certain restraint, since clemency mitigates punishment, while meekness represses anger, as stated above (AA[1],2). Therefore both clemency and meekness are annexed to temperance as principal virtue, and accordingly are reckoned to be parts thereof.

Reply to objection 1. Two points must be considered in the mitigation of punishment. one is that punishment should be mitigated in accordance with the lawgiver's intention, although not according to the letter of the law; and in this respect it pertains to equity. The other point is a certain moderation of a man's inward disposition, so that he does not exercise his power of inflicting punishment. This belongs properly to clemency, wherefore Seneca says (De Clementia ii, 3) that "it is temperance of the soul in exercising the power of taking revenge." This moderation of soul comes from a certain sweetness of disposition, whereby a man recoils from anything that may be painful to another. Wherefore Seneca says (De Clementia ii, 3) that "clemency is a certain smoothness of the soul"; for, on the other hand, there would seem to be a certain roughness of soul in one who fears not to pain others.

Reply to objection 2. The

les considérer comme des parties de la tempérance.

3. Selon Sénèque, " c'est de la folie que de prendre plaisir à la cruauté ". Or cela s'oppose à la clémence et à la mansuétude. Puisque la folie est opposée à la prudence, il semble donc que la clémence et la mansuétude soient des parties de la prudence, plutôt que de la tempérance.

En sens contraire, Sénèque dit que " la clémence est la tempérance d'une âme qui a le pouvoir de se venger ". Cicéron, lui aussi, fait de la clémence une partie de la tempérance.

Réponse : Les parties sont attribuées aux vertus principales selon qu'elles imitent celles-ci en quelques matières secondaires, quant au mode d'où dépend principalement leur dignité de vertu, et d'où elles tirent leur nom. Ainsi le mode et le nom de justice consistent en une certaine égalité; ceux de la force en une certaine fermeté, ceux de la tempérance en une certaine répression, en tant qu'elle réprime les convoitises très véhémentes des plaisirs du toucher. Or la clémence et la mansuétude consistent de même en une certaine répression, puisque la clémence diminue les peines, et que la mansuétude tempère la colère, comme on le voit par ce que nous avons dit. C'est pourquoi aussi bien la mansuétude que la clémence sont adjointes à la tempérance comme à la vertu principale. C'est ainsi qu'on en fait des parties de la tempérance.

Solutions 1. Dans l'atténuation des peines il y a deux choses à considérer. La première est que l'atténuation des peines se fasse selon l'intention du législateur, en dépit des termes de la loi. Et à ce titre elle appartient à l'épikie. La seconde est une certaine modération du sentiment, en sorte que l'homme n'use pas de son pouvoir en punissant. Et cela appartient proprement à la clémence; à cause de quoi Sénèque dit que la clémence est " la tempérance d'une âme qui a le pouvoir de se venger ". Cette modération de l'âme provient d'une certaine douceur de sentiment qui fait que l'on répugne à tout ce qui peu contrister le prochain. C'est pourquoi Sénèque dit que la clémence est une certaine " douceur " d l'âme; car, à l'inverse, la dureté de l'âme semble être chez celui qui ne craint pas de contrister les autres.

2. L'adjonction de vertus

báo thù. Vậy người ta không nên coi chúng nó là những phần với nhân đức tiết độ.

3. Theo Sénèque (De Clem. 11,4), việc lấy làm vui thú trong sự hung dữ, đó là sự điên khùng. Mà điều đó đối lập với nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ. Bởi vì sự điên khùng đối lập với nhân đức trí thuật; xem ra nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ không phải là các phần của nhân đức trí thuật, đúng hơn là của nhân đức tiết độ.

TRÁI LẠI, Sénèque (lbid.) nói rằng nhân đức khoan dung là nhân đức điều độ của linh hồn có quyền báo thù. Cicéron (Rhet. 11,54), cũng coi nhân đức khoan dung là một phần của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Các phần được chỉ về cho các nhân đức chính, tùy theo chúng nó mô phỏng các nhân đức chính trong một vài chất thể phụ thuộc, về thể cách mà tính cách cao trọng của chúng nó về nhân đức, lệ thuộc một cách chủ yếu, và do đó chúng nó rút lấy cái tên của mình. Như vậy, thể cách và cái tên của nhân đức công bình cốt tại một sự bằng nhau nào đó, thể cách và cái tên của nhân đức sức mạnh cốt tại một sự vững vàng nào đó, thể cách và cái tên của nhân đức tiết độ cốt tại sự kiềm chế nào đó, trong tư cách nó kiềm chế các sự ham muốn rất mãnh liệt của các sự vui thú xúc giác. Mà nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ cốt tại trong cùng một sự kiềm chế nào đó, bởi vì nhân đức khoan dung giảm bớt hình phạt, và nhân đức nhân từ điều hòa sự giận dữ, như người ta trông thấy điều đó qua những điều chúng ta đã trình bày ở trước (a.1 và 2). Do đó, nhân đức nhân từ cũng như nhân đức khoan dung được thêm vào cho nhân đức điều độ là nhân đức chính. Chính như vậy mà người ta coi chúng nó là những phần của nhân đức tiết độ.

GIẢI ĐÁP 1. Trong sự giảm bớt hình phạt có hai điều phải cứu xét. Điều thứ nhất là sự giảm bớt hình phạt thể hiện tùy theo ý định của nhà lập pháp, bằng cách trái ngược với các từ ngữ của luật. Với tư cách này nó thuộc về nhân đức lệ đình luật. Sự giảm bớt thứ hai là một sự điều hòa tình cảm đến nỗi con người không sử dụng quyền hành của mình khi phạt kẻ khác. Và điều đó một cách đích thực quy về nhân đức khoan dung, do điều đó mà Sénèque (De Clem. 11,3) nói rằng nhân đức khoan dung là nhân đức tiết độ của linh hồn có quyền báo oán cho mình. Sự điều hòa này trong linh hồn phát xuất do một sự khoan hồng về tình cảm làm cho con người ghê tởm tất cả những cái gì gây buồn phiền cho người đồng loại. Do đó, Sénèque nói rằng nhân đức khoan dung là một sự khoan hồng của linh hồn, bởi vì, ngược lại sự cứng cỏi của linh hồn xem ra ở nơi kẻ không sợ làm buồn rầu các người khác.

2. Sự phụ thêm các nhân đức phụ

adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quaedam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniant in materia.

AD TERTIUM dicendum quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei, ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit, et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo naturaliter est omni homini amicus, ut dicitur in VIII Ethic. Insania autem quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS 4
Utrum clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes. Laus enim virtutis praecipue consistit ex hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem, dicitur enim Iac. I, in mansuetudine suscipite insitum verbum; et Eccli. V, esto mansuetus ad audiendum verbum Dei; et Dionysius dicit, in epistola ad Demophil., Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

PRAETEREA, tanto virtus aliqua potior esse videtur, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo, dicitur enim Eccli. I, quod beneplacitum est Deo fides et mansuetudo. Unde et specialiter ad suae mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et Hilarius dicit quod per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima, unde dicitur Eccli. III, fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloria diligeris. Propter quod et

annexation of secondary to principal virtues depends on the mode of virtue, which is, so to speak, a kind of form of the virtue, rather than on the matter. Now meekness and clemency agree with temperance in mode, as stated above, though they agree not in matter.

Reply to objection 3. "Unsoundness" is corruption of "soundness." Now just as soundness of body is corrupted by the body lapsing from the condition due to the human species, so unsoundness of mind is due to the mind lapsing from the disposition due to the human species. This occurs both in respect of the reason, as when a man loses the use of reason, and in respect of the appetitive power, as when a man loses that humane feeling whereby "every man is naturally friendly towards all other men" (Ethic. viii, 1). The unsoundness of mind that excludes the use of reason is opposed to prudence. But that a man who takes pleasure in the punishment of others is said to be of unsound mind, is because he seems on this account to be devoid of the humane feeling which gives rise to clemency.

ARTICLE 4
Whether clemency and meekness are the greatest virtues ?

Objections 1. It would seem that clemency and meekness are the greatest virtues. For virtue is deserving of praise chiefly because it directs man to happiness that consists in the knowledge of God. Now meekness above all directs man to the knowledge of God: for it is written (James 1:21): "With meekness receive the ingrafted word," and (Ecclus. 5:13): "Be meek to hear the word" of God. Again, Dionysius says (Ep. viii ad Demophil.) that "Moses was deemed worthy of the Divine apparition on account of his great meekness." Therefore meekness is the greatest of virtues.

2. Further, seemingly a virtue is all the greater according as it is more acceptable to God and men. Now meekness would appear to be most acceptable to God. For it is written (Sir. 1:34, 35): "That which is agreeable" to God is "faith and meekness"; wherefore Christ expressly invites us to be meek like unto Himself (Mat. 11:29), where He says: "Learn of Me, because I am meek and humble of heart"; and Hilary declares that "Christ dwells in us by our meekness of soul." Again, it is most acceptable to men; wherefore it is written (Ecclus. 3:19): "My son, do thy works in meekness, and thou shalt be

secondaires aux vertus principales s'apprécie d'après le mode de la vertu, lequel est un peu comme sa forme, plutôt que d'après sa matière. Or la mansuétude et la clémence se rencontrent avec la tempérance dans le mode, on vient de le dire, quoiqu'elles ne se rencontrent pas dans la matière.

3. On parle de folie (insania) par destruction de la santé (sanitas). De même que la santé du corps se gâte lorsque le corps s'écarte de la complexion normale de l'espèce humaine, de même on parle de folie lorsque l'âme humaine s'écarte de la disposition normale de l'espèce humaine. Cela arrive quant à la raison, par exemple lorsque quelqu'un perd l'usage de la raison; et quant à la puissance de l'appétit, par exemple lorsque quelqu'un perd les sentiments humains, qui font que " l'homme est naturellement l'ami de l'homme ", comme dit Aristote. Or la folie qui exclut l'usage de la raison s'oppose à la prudence. Mais lorsque quelqu'un prend plaisir aux peines des hommes, on parle alors de folie parce que, en cela, l'homme semble privé de ces sentiments humains qui inspirent la clémence.

ARTICLE 4
Comparaison de la clémence et de la mansuétude avec les autres vertus

Objections 1. Il semble que ces vertus soient les plus importantes. En effet, le mérite de la vertu consiste surtout en ce qu'elle ordonne l'homme à la béatitude, qui consiste en la connaissance de Dieu. Or c'est, plus que tout, la mansuétude qui ordonne l'homme à la connaissance de Dieu, car S. Jacques écrit (1, 21): " Recevez avec douceur la Parole qui a été implantée en vous "; et l'Ecclésiastique (5, 13 Vg): " Sois docile à écouter la parole de Dieu. " Et Denys,: " C'est à cause de sa grande mansuétude que Moïse fut trouvé digne de l'apparition de Dieu. " La mansuétude est donc la plus grande des vertus.

2. Une vertu semble d'autant plus importante qu'elle est plus agréable à Dieu et aux hommes. Mais la mansuétude est tout ce qu'il y a de plus agréable à Dieu. L'Ecclésiastique dit en effet (1, 27): " Ce que Dieu aime, c'est la fidélité et la mansuétude. " C'est pourquoi le Christ nous invite spécialement à imiter sa mansuétude en disant (Mt 11, 29): " Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur. " Et S. Hilaire a dit: " C'est par la mansuétude de notre esprit que le Christ habite en nous. " Elle est aussi très agréable aux hommes. C'est pourquoi on peut lire dans l'Ecclésiatique (3, 19 Vg): " Mon

thuộc vào các nhân đức chính, được đánh giá theo thể cách của nhân đức, và thể cách xem ra như mô thể của nó, đúng hơn là theo chất thể của nó. Mà nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung gặp nhau với nhân đức tiết độ theo thể cách như người ta mới nói tới điều đó, mặc dầu chúng nó không gặp nhau trong chất thể.

3. Người ta nói đến sự điên cuồng (insania) bởi sự phá hủy sức khỏe (sanitas). Cũng như sức khỏe của thân thể bị hư hỏng khi thân thể mất thể chất bình thường của nhân loại; cũng vậy, người ta nói đến sự điên cuồng khi linh hồn mất sự sắp đặt bình thường của nhân loại. Điều đó xảy ra đối với trí năng, thí dụ khi người nào mất sự sử dụng của trí năng; và đối với năng lực thị dục, thí dụ khi người ta mất các tình cảm nhân loại là những tình cảm làm cho con người một cách tự nhiên là bạn hữu của con người, như Triết gia xác định (Eth. 8,1), mà sự điên cuồng trục xuất sự sử dụng trí năng đối lập với nhân đức trí thuật. Còn khi nào ai lấy làm vui thú với các sự đau khổ của con người, người ta trong trường hợp này nói tới sự điên cuồng bởi vì ở điều đó, con người xem ra mất các tình cảm con người và các tình cảm này khêu gợi nhân đức khoan dung.

TIẾT 4
Sự so sánh nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ với các nhân đức khác

VẤN NẠN 1. Xem ra hai nhân đức này quan trọng nhất. Công đức của nhân đức cốt tại nhất là ở điều nó sắp đặt con người với vinh phúc, và vinh phúc cốt tại việc hiểu biết Thiên Chúa. Mà chính nhân đức nhân từ có thể hơn mọi sự vật, sắp đặt con người với sự hiểu biết Thiên Chúa, vì thánh Giacôbê (1,21) nói: “Một cách khiêm nhu hãy chịu lấy Lời, vốn đã gieo sẵn trong lòng”, và sách Huấn ca (5,13) nói: “ngươi hãy dễ dạy mà lắng nghe lời Thiên Chúa.” Và Denys (Epist. 8,1) đã nói: chính nhờ lòng hiền từ vĩ đại của mình mà Môsê được xứng đáng Thiên Chúa hiện ra cho mình. Vậy nhân đức nhân từ là nhân đức lớn nhất.

2. Một nhân đức quan trọng hơn theo mức độ nó đẹp lòng Thiên Chúa và nhân loại hơn. Mà nhân đức hiền từ là tất cả cái gì được đẹp lòng Thiên Chúa hơn. Quả thế, sách Huấn ca (1,27) nói: “Điều Thiên Chúa yêu mến, đó là sự trung thành và sự nhân từ.” Do đó, Chúa Kitô kêu mời chúng ta một cách đặc biệt bắt chước Chúa Kitô về sự nhân từ của Ngài (Mt 11,29): “Các ngươi hãy học cùng Ta, vì Ta hiền từ và khiêm nhượng.” Và thánh Hilariô (In Matth. 4,3) đã nói: “Chính do sự nhân từ trong tinh thần chúng ta mà Chúa Kitô ở trong chúng ta.” Nó cũng rất đẹp lòng người ta. Do đó, người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (3,19): “Hỡi con, con hãy thi hành các công việc của con một cách

Proverb. XX dicitur quod clementia thronus regius roboratur. Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimae virtutes.

beloved above the glory of men": for which reason it is also declared (Prov. 20:28) that the King's "throne is strengthened by clemency." Therefore meekness and clementy are the greatest of virtues.

fils, conduis tes affaires avec douceur, et tu seras plus aimé qu'un homme munificent. " A cause de cela il est dit dans les Proverbes (20, 28): " Le trône du roi est fortifié par la clémence. " La mansuétude et la clémence sont donc les vertus les plus importantes.

hiền từ, và con sẽ được yêu mến hơn người hào phóng.” Vì điều đó, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (20,28): “Ngai của đế vương được củng cố do nhân đức khoan dung.” Vậy nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung là những nhân đức quan trọng nhất.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Serm. domini in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum, quia super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii quod omnis summa religionis Christianae in pietate consistit. Ergo mansuetudo et clementia sunt maximae virtutes.

3. Further, Augustine says (De Serm. Dom. in Monte i, 2) that "the meek are they who yield to reproaches, and resist not evil, but overcome evil by good." Now this seems to pertain to mercy or piety which would seem to be the greatest of virtues: because a gloss of Ambrose on 1 Tim. 4:8, "Piety [Douay: 'Godliness'] is profitable to all things," observes that "piety is the sum total of the Christian religion." Therefore meekness and clemency are the greatest virtues.

3. S. Augustin dit: " Les doux sont ceux qui cèdent devant les méchancetés et ne résistent pas au mal mais triomphent du mal par le bien. " Or cela semble appartenir à la miséricorde (ou piété), qui paraît être la plus grande des vertus puisque, sur cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8): " La piété est utile à tout ", la glose d'Ambroise dit que " toute la religion chrétienne se résume dans la piété ". La mansuétude et la clémence sont donc les plus grandes vertus.

3. Thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,2) nói: “Những kẻ hiền từ là những kẻ nhường trước các sự hung dữ và không chống lại điều xấu và dùng sự tốt để khải hoàn đối với sự xấu.” Mà điều đó xem ra quy về lòng thương xót (hoặc lòng đạo đức); mà nhân đức này xem ra lớn nhất trong các nhân đức bởi vì theo lời thánh Phaolô (1Tm 4,8): “Còn lòng đạo đức thì lợi ích mọi mặt”, sách Chú giải của thánh Ambrôxiô nói rằng tất cả Kitô giáo tóm lại trong lòng đạo đức. Vậy nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung là những nhân đức lớn nhất.

SED CONTRA est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

On the contrary, They are not reckoned as principal virtues, but are annexed to another, as to a principal, virtue.

En sens contraire, la clémence et la mansuétude ne sont pas placées parmi les vertus principales, mais sont annexées à une autre vertu tenue pour plus primordiale.

TRÁI LẠI, Nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ không được đặt vào số các nhân đức chính, nhưng được phụ thêm vào một nhân đức khác được coi là nguyên thủy hơn.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non est autem possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter. Quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel poenam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam prudentia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia et mansuetudo. Sed secundum quid, nihil prohibet mansuetudinem et clementiam habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc, mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui, unde dicitur Eccli. X, fili, in mansuetudine serva animam tuam. Quamvis concupiscentiae delectationum tactus sint turpiores, et magis continue infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero, in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad caritatem, quae est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos et eorum mala impedimus.

I answer that, Nothing prevents certain virtues from being greatest, not indeed simply, nor in every respect, but in a particular genus. It is impossible for clemency or meekness to be absolutely the greatest virtues, since they owe their praise to the fact that they withdraw a man from evil, by mitigating anger or punishment. Now it is more perfect to obtain good than to lack evil. Wherefore those virtues like faith, hope, charity, and likewise prudence and justice, which direct one to good simply, are absolutely greater virtues than clemency and meekness. Yet nothing prevents clemency and meekness from having a certain restricted excellence among the virtues which resist evil inclinations. For anger, which is mitigated by meekness, is, on account of its impetuousness, a very great obstacle to man's free judgment of truth: wherefore meekness above all makes a man self-possessed. Hence it is written (Ecclus. 10:31): "My son, keep thy soul in meekness." Yet the concupiscences of the pleasures of touch are more shameful, and harass more incessantly, for which reason temperance is more rightly reckoned as a principal virtue. as stated above (Q[141], A[7], ad 2). As to clemency, inasmuch as it mitigates punishment, it would seem to approach nearest to charity, the greatest of the virtues, since thereby we do good towards our neighbor, and hinder his evil.

Réponse : Rien n'empêche que des vertus ne soient pas les plus importantes d'un point de vue absolu et universel, mais le soient d'un point de vue relatif, dans un certain genre. Or il n'est pas possible que la clémence et la douceur soient absolument les meilleures des vertus. Car leur mérite se prend de ce qu'elles éloignent du mal, en ce sens qu'elles atténuent la colère ou le châtiment. Or il est plus parfait de poursuivre le bien que de s'abstenir du mal. Et c'est pourquoi les vertus qui ordonnent directement au bien, comme la foi, l'espérance, la charité, et aussi la prudence et la justice, sont, d'un point de vue absolu, des vertus plus grandes que la clémence et la mansuétude. Mais, relativement, rien n'empêche que la mansuétude et la clémence aient une certaine supériorité parmi les vertus qui résistent aux affections mauvaises. En effet la colère, que la mansuétude atténue, empêche au plus haut point, à cause de son impétuosité, l'esprit de l'homme de juger librement de la vérité. C'est la raison pour laquelle la mansuétude est ce qui, plus que tout, rend l'homme maître de lui-même. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (10, 31 Vg): " Mon fils, garde ton âme dans la douceur. " Il reste que les convoitises des plaisirs du toucher sont plus honteuses et assiègent de façon plus continue. C'est à cause de cela que la tempérance est davantage considérée comme une vertu principale, nous l'avons vue. Quant à la clémence, du fait qu'elle atténue les peines, elle semble surtout approcher de la charité, la plus excellente des vertus, par laquelle nous faisons du bien au prochain et lui épargnons le mal.

TRẢ LỜI : Không cái gì ngăn trở việc các nhân đức không quan trọng nhất về phương diện tuyệt đối và phổ quát không quan trọng cách tương đối theo một giống nào đó. Mà nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ không thể một cách tuyệt đối là những nhân đức tốt nhất. Vì công đức của chúng nó, do điều chúng nó làm cho tránh xa sự xấu, theo nghĩa này là chúng nó giảm bớt sự giận dữ hoặc hình phạt. Mà việc theo đuổi sự tốt thì hoàn hảo hơn việc kiêng cữ sự xấu. Và do đó, các nhân đức một cách trực tiếp sắp đặt đến với sự tốt, như nhân đức tin, nhân đức cậy, nhân đức mến, và nhân đức trí thuật cùng nhân đức công bình, về một phương diện tuyệt đối là những nhân đức lớn hơn nhân đức khoan dung và nhân đức nhân từ. Nhưng, một cách tương đối không cái gì ngăn trở nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung không có một sự hơn nào đó trong các nhân đức chống lại các tình cảm xấu xa. Thực thế, sự giận dữ mà nhân đức nhân từ giảm bớt, vì sự dữ tợn của mình ngăn trở tinh thần của con người tới cực độ trong việc tự do phán đoán về chân lý. Đó chính là lý do mà nhân đức nhân từ có thể hơn tất cả mọi sự để làm cho con người làm chủ chính họ. Như vậy, sách Huấn ca (10,31) đã nói: “Ớ con, hãy giữ tâm hồn con hiền từ.” Điều còn lại là các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác thì xấu hổ hơn và bao vây con người cách liên tục hơn. Chính vì điều đó mà nhân đức tiết độ được coi là một nhân đức chính như chúng ta đã trông thấy điều đó (Q.141, a.7, sol.2). Còn về nhân đức khoan dung, bởi vì nó giảm bớt các hình phạt, xem ra đến gần với đức mến hơn là nhân đức tuyệt hảo nhất trong các nhân đức, vì nhờ đó chúng ta làm điều tốt đối với người đồng loại và chúng ta không làm gì xấu cho họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mansuetudo praeparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis, quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae. Et ideo Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod mitescere est non contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius et verius sapere et praecipere possemus.

Reply to objection 1. Meekness disposes man to the knowledge of God, by removing an obstacle; and this in two ways. First, because it makes man self-possessed by mitigating his anger, as stated above; secondly, because it pertains to meekness that a man does not contradict the words of truth, which many do through being disturbed by anger. Wherefore Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 7): "To be meek is not to contradict Holy Writ, whether we understand it, if it condemn our evil ways, or understand it not, as though we might know better and have a clearer insight of the truth."

Solutions 1. La mansuétude prépare l'homme à la connaissance de Dieu en écartant les obstacles. Et cela de deux façons. D'abord, en rendant l'homme maître de lui-même par l'atténuation de sa colère, nous venons de le dire. D'une autre façon encore, parce qu'il appartient à la mansuétude d'empêcher l'homme de contredire les paroles de vérité, ce que certains font souvent sous le coup. de la colère. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Être doux c'est ne pas contredire la Sainte Écriture, parce qu'on la comprend et qu'elle fustige certains de nos vices, ou parce qu'on ne la comprend pas, comme si, par nous-mêmes, nous étions capables d'être plus sages et de voir plus juste. "

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức nhân từ chuẩn bị nhân loại để hiểu biết Thiên Chúa bằng cách cất đi các trở ngại. Và điều đó thể hiện theo hai thể cách. Trước hết, bằng cách làm cho con người làm chủ chính họ do sự làm giảm bớt sự giận dữ của họ như chúng ta mới nói tới. Thể cách thứ hai, việc ngăn cản con người mâu thuẫn với các lời của chân lý quy về nhân đức nhân từ, đó là điều một số người thi hành trong cơn giận dữ. Do đó, thánh Augustinô (De Doctr. Crist. II,7) nói: "Ở hiền từ đó là không mâu thuẫn với Kinh thánh, bởi vì người ta hiểu Kinh thánh và Kinh thánh phạt một số tật xấu của chúng ta, hoặc bởi vì người ta không hiểu Kinh thánh dường như do chính chúng ta, chúng ta có khả năng trở nên khôn ngoan hơn và công chính hơn."

AD SECUNDUM dicendum quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eundem effectum cum caritate, quae est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Reply to objection 2. Meekness and clemency make us acceptable to God and men, in so far as they concur with charity, the greatest of the virtues, towards the same effect, namely the mitigation of our neighbor's evils.

2. La mansuétude et la clémence rendent l'homme agréable à Dieu et aux hommes, en ce qu'elles concourent au même effet que la charité, la plus grande des vertus, en diminuant les maux du prochain.

2. Nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung làm cho nhân loại đẹp lòng Thiên Chúa và đẹp lòng con người, ở điều này là chúng nó đóng góp phần vào cũng một hiệu quả như đức mến là nhân đức lớn nhất, bằng cách làm giảm bớt các sự xấu: đối với người đồng loại.

AD TERTIUM dicendum quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motivum. Nam pietas removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem. Misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur inquantum aestimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est, quod provenit ex amicitia, quae facit amicos de eisdem gaudere et tristari. Mansuetudo vero hoc facit inquantum removet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse aequum ut aliquis non amplius puniatur.

Reply to objection 3. Mercy and piety agree indeed with meekness and clemency by concurring towards the same effect, namely the mitigation of our neighbor's evils. Nevertheless they differ as to motive. For piety relieves a neighbor's evil through reverence for a superior, for instance God or one's parents: mercy relieves a neighbor's evil, because this evil is displeasing to one, in so far as one looks upon it as affecting oneself, as stated above (Q[30], A[2]): and this results from friendship which makes friends rejoice and grieve for the same things: meekness does this, by removing anger that urges to vengeance, and clemency does this through leniency of soul, in so far as it judges equitable that a person be no further punished.

3. La miséricorde et la piété se rencontrent avec la mansuétude et la clémence en ce qu'elles concourent à un même effet, qui est d'écarter les maux du prochain. Elles diffèrent cependant quant à leur motif. En effet, la piété écarte les maux du prochain en raison de la révérence qu'elle a pour un supérieur comme Dieu ou les parents. La miséricorde, elle, écarte les maux du prochain parce qu'elle en éprouve de la tristesse, les estimant siens; ce qui provient de l'amitié, qui fait que les amis se réjouissent et s'attristent des mêmes choses. La mansuétude fait cela en écartant la colère qui pousse à la vengeance. Et la clémence le fait par douceur d'âme, en jugeant équitable que quelqu'un ne soit pas puni davantage.

3. Lòng thương xót và lòng đạo đức gặp nhau với nhân đức nhân từ và nhân đức khoan dung ở điều chúng nó đóng góp phần vào cũng một hiệu quả, đó là tránh các sự xấu cho người đồng loại. Tuy nhiên chúng nó phân biệt nhau về lý do của mình. Quả thế, lòng đạo đức tránh các sự xấu cho người đồng loại vì sự tôn kính mà nó có đối với kẻ bề trên như Thiên Chúa hoặc cha mẹ. Còn lòng thương xót tránh các điều xấu cho người đồng loại, chúng nó cảm thấy sự buồn phiền ở đó, bởi vì nó coi các sự xấu đó là các sự xấu cho mình; còn điều phát xuất từ tình bằng hữu làm cho các bạn hữu vui mừng và buồn rầu về cũng các sự vật như nhau. Nhân đức nhân từ thi hành điều đó bằng cách tránh xa sự giận dữ thúc đẩy báo thù. Và nhân đức khoan dung thực hiện điều đó do sự hiền từ của linh hồn bằng cách phán đoán cách chính đáng một người nào không phải bị phạt nhiều hơn.

QUAESTIO 158

DE VITIIS OPPOSITIS

OF ANGER

LA COLÈRE

SỰ GIẬN DỮ

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de iracundia, quae opponitur mansuetudini; secundo, de crudelitate, quae opponitur clementiae. Circa iracundiam quaeruntur octo. Primo, utrum irasci possit aliquando esse licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum.

We must next consider the contrary vices: (1) Anger that is opposed to meekness; (2) Cruelty that is opposed to clemency. Concerning anger there are eight points of inquiry: (1) Whether it is lawful to be angry? (2) Whether anger is a sin? (3) Whether it is a mortal sin? (4) Whether it is the most grievous of sins? (5) Of its species; (6) Whether anger is a capital vice? (7) Of its daughters;

Étudions maintenant les vices opposés. Et d'abord la colère, qui s'oppose à la mansuétude (Question 158); ensuite la cruauté, qui s'oppose à la clémence (Question 159). 1. Peut-il être permis de se mettre en colère? - 2. La colère est-elle un péché? - **3.** Est-elle péché mortel? - **4.** Est-elle le plus grave des péchés? - 5. Les espèces de la colère. - 6. La colère est-elle un vice capital? - 7.

1. Người ta được phép nổi giận không? 2. Sự giận dữ là tội? **3.** Có phải là trọng tội không? **4.** Phải chăng nó là tội nặng nhất? 5. Các loại giận dữ. 6. Sự giận dữ là tật xấu hàng đầu? 7. Con cái của sự giận dữ là thế nào? 8. Có tật xấu đối lập không?

Quinto, de speciebus irae. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quae sint filiae eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

(8) Whether it has a contrary vice?

Quelles sont les filles de la colère? - 8. Y a-t-il un vice opposé?

ARTICULUS 1
Utrum irasci possit esse licitum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod irasci non possit esse licitum. Hieronymus enim, exponens illud Matth. V, qui irascitur fratri suo etc., dicit, in quibusdam codicibus additur, sine causa, ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Ergo irasci nullo modo est licitum.

PRAETEREA, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., malum animae est sine ratione esse. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod ira non perfecte audit rationem. Et Gregorius dicit, V Moral., quod cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et Cassianus dicit, in libro de institutis coenobiorum, qualibet ex causa iracundiae motus effervens, excaecat oculum cordis. Ergo irasci semper est malum.

PRAETEREA, ira est appetitus vindictae, ut dicit Glossa super Levit. XIX, non oderis fratrem tuum in corde tuo. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc Deo est reservandum, secundum illud Deut. XXXII, mea est ultio. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

PRAETEREA, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sap. XII. Ergo irasci semper est malum.

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit, super Matth., qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Ergo irasci non semper est malum.

RESPONDEO dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quaedam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis.

ARTICLE 1
Whether it is lawful to be angry ?

Objections 1. It would seem that it cannot be lawful to be angry. For Jerome in his exposition on Mat. 5:22, "Whosoever is angry with his brother," etc. says: "Some codices add 'without cause.' However, in the genuine codices the sentence is unqualified, and anger is forbidden altogether." Therefore it is nowise lawful to be angry.

2. Further, according to Dionysius (Div. Nom. iv) "The soul's evil is to be without reason." Now anger is always without reason: for the Philosopher says (Ethic. vii, 6) that "anger does not listen perfectly to reason"; and Gregory says (Moral. v, 45) that "when anger sunders the tranquil surface of the soul, it mangles and rends it by its riot"; and Cassian says (De Inst. Caenob. viii, 6): "From whatever cause it arises, the angry passion boils over and blinds the eye of the mind." Therefore it is always evil to be angry.

3. Further, anger is "desire for vengeance" according to a gloss on Lev. 19:17, "Thou shalt not hate thy brother in thy heart." Now it would seem unlawful to desire vengeance, since this should be left to God, according to Dt. 32:35, "Revenge is Mine." Therefore it would seem that to be angry is always an evil.

4. Further, all that makes us depart from likeness to God is evil. Now anger always makes us depart from likeness to God, since God judges with tranquillity according to Wis. 12:18. Therefore to be angry is always an evil.

On the contrary, Chrysostom says: "He that is angry without cause, shall be in danger; but he that is angry with cause, shall not be in danger: for without anger, teaching will be useless, judgments unstable, crimes unchecked." Therefore to be angry is not always an evil.

I answer that, Properly speaking anger is a passion of the sensitive appetite, and gives its name to the irascible power, as stated above (FS, Q[46], A[1]) when we were treating of the passions. Now with regard to the passions of the soul, it is to be observed that evil may be found in them in two ways. First by reason of the passion's very

ARTICLE 1
Peut-il être permis de se mettre en colère ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, commentant le passage de S. Matthieu (5, 22): " Celui qui se met en colère contre son frère, etc. ", S. Jérôme dit: " Certains manuscrits ajoutent: sans motif; mais dans les meilleurs cette addition n'existe pas, et la colère est tout à fait exclue. " En aucune façon il n'est donc légitime de se mettre en colère.

2. D'après Denys, " le mal de l'âme est d'être dépourvue de raison ". Or la colère est toujours sans raison. Aristote, dit en effet que " la colère n'écoute pas parfaitement la raison ". Et S. Grégoire que " lorsque la colère frappe la tranquillité de l'âme, elle la déchire en quelque sorte, la partage et la trouble ". Comme dit Cassien " quelle que soit la cause de la colère, son bouillonnement aveugle l'oeil du coeur ". Se mettre en colère est donc toujours un mal.

3. La colère est " un désir de vengeance ", comme dit la Glose à propos du Lévitique (1 9, 17): " Tu n'auras pas dans ton coeur de haine pour ton frère. " Or désirer la vengeance ne semble pas légitime, car cela doit être réservé à Dieu, selon cette parole du Deutéronome (32, 35): " A moi la vengeance. " Il semble donc que se mettre en colère soit toujours un mal.

4. Tout ce qui nous détourne de la ressemblance divine est un mal. Or se mettre en colère nous détourne toujours de cette ressemblance, puisque Dieu " juge avec tranquillité ", selon la Sagesse (12, 18). Se mettre en colère est donc toujours un mal.

En sens contraire, Chrysostome dit en commentant S. Matthieu: " Celui qui s'irrite sans motif sera coupable, mais celui qui le fait avec raison ne sera pas coupable. Car si la colère n'existe pas, ni l'instruction ne progresse, ni les jugements ne sont portés, ni les crimes ne sont réprimés. " Se mettre en colère n'est donc pas toujours un mal.

Réponse : La colère (ira) est à proprement parler une passion de l'appétit sensible, d'où la faculté de l'" irascible " tire son nom, comme on l'a vu dans le traité des passions. Or, en ce qui concerne les passions de l'âme, il faut voir que le mal peut se trouver en elles de deux façons. D'une première façon, en raison de la nature même de la

TIẾT 1
Người ta được phép nổi giận không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không được phép nổi giận. Khi chú giải lời Phúc âm thánh Matthêô (5,22): “Kẻ giận dữ anh em mình, v.v..”, thánh Giêrônimô (In Matth. 1,26) nói: “Một số sách chép bằng tay nói thêm, không có lý do; nhưng trong các bản sách viết bằng tay tốt nhất, không có sự thêm này, và sự giận dữ bị trục xuất hoàn toàn.” Vậy người ta không thể nổi giận bao giờ bằng cách hợp pháp.

2. Theo Denys (De Div. Nom 4,32) đã nói sự xấu của linh hồn là việc mất trí năng. Mà sự giận dữ luôn luôn không có trí năng. Thực thế, Triết gia (Eth. 7,6) nói rằng sự giận dữ không lắng nghe trí năng cách hoàn toàn. Và thánh Giêrônimô (Moral. V,45) cũng nói khi sự giận dữ đánh phá sự yên tĩnh của linh hồn, nó xé rách linh hồn một cách nào đó, nó phân chia linh hồn và làm rối loạn nó. Như Casianô (De Instit. Coenob. 8,6) nói: “Bất cứ nguyên nhân của sự giận dữ là thế nào, sự sôi sùng sục của nó làm mù quáng con mắt của tâm hồn.” Vậy việc nổi giận luôn luôn là điều xấu.

3. Sự giận dữ là sự ước muốn báo thù, như sách Chú giải nói về thầy Lêvi (19,17): “Ngươi sẽ không có trong tâm hồn ngươi sự ghét anh em ngươi.” Mà việc ước muốn báo thù xem ra không hợp pháp, bởi vì điều đó phải dành cho Thiên Chúa theo lời nói này trong sách Đệ nhị luật (32,35): “Sự báo oán về phần Ta.” Vậy xem ra việc nổi giận luôn luôn là điều xấu.

4. Tất cả những cái gì làm cho chúng ta không giống Thiên Chúa đều là sự xấu. Mà việc nổi giận làm cho chúng ta không giống Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa phân xử cách yên tĩnh theo lời sách Khôn ngoan (12,18). Vậy việc nổi giận luôn luôn là điều xấu.

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô, khi chú giải thánh Matthêô (Op. Inperf. In Matth. 11,5,22): “Kẻ nổi giận không lý do thì có tội, nhưng kẻ nổi giận có lý do thì không có tội. Bởi vì nếu sự giận dữ không hiện hữu thì sự giáo huấn vô ích, các sự phân xử không xảy ra, và các tội ác không bị kiềm chế.” Vậy sự nổi giận không phải là điều xấu luôn luôn.

TRẢ LỜI : Sự giận dữ (ira), nói một cách đích xác, là một đam mê của giác dục, do đó, khả năng giận dữ rút lấy cái tên của mình như chúng ta đã trông thấy khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.25, a.3, sol.1; Q.46, a.1). Mà, ở nơi cái gì liên hệ với các đam mê của linh hồn, người ta phải trông thấy điều xấu có thể ở trong chúng nó theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất,

Quae quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo invidia, mox nominata, sonat aliquid mali, ut philosophus dicit, in II Ethic. Hoc autem non convenit irae, quae est appetitus vindictae, potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

species, which is derived from the passion's object. Thus envy, in respect of its species, denotes an evil, since it is displeasure at another's good, and such displeasure is in itself contrary to reason: wherefore, as the Philosopher remarks (Ethic. ii, 6), "the very mention of envy denotes something evil." Now this does not apply to anger, which is the desire for revenge, since revenge may be desired both well and ill. Secondly, evil is found in a passion in respect of the passion's quantity, that is in respect of its excess or deficiency; and thus evil may be found in anger, when, to wit, one is angry, more or less than right reason demands. But if one is angry in accordance with right reason, one's anger is deserving of praise.

passion, qui se détermine par son objet. C'est ainsi que l'envie, selon son espèce, comporte un certain mal; elle est en effet une tristesse du bien des autres, ce qui, en soi, est contraire à la raison. C'est pourquoi l'envie, " à peine nommée, suggère aussitôt quelque chose de mal ", dit Aristote. Mais cela ne s'applique pas à la colère, qui est un appétit de vengeance. En effet, le désir de vengeance peut être bon ou mauvais. Le mal se trouve aussi dans une passion selon la quantité de celle-ci, c'est-à-dire selon sa surabondance ou son défaut. C'est ainsi que le mal peut se trouver dans la colère, par exemple, lorsque quelqu'un se met trop ou pas assez en colère, sortant de la mesure de la droite raison. Mais si l'on s'irrite selon la droite raison, se mettre en colère est louable.

vì chính bản tính của các đam mê được quyết định bởi đối tượng của chúng nó. Chính như vậy mà sự ganh tỵ theo loại của mình, bao hàm một điều xấu nào đó. Quả thế, nó là sự buồn rầu về sự tốt của kẻ khác; điều đó tại sự trái ngược với trí năng. Do đó, sự phân bì, vừa nghe tên, khêu gợi tức thì một cái gì xấu như Triết gia xác định (Eth. 2,6). Mà điều đó không ứng dụng cho sự giận dữ là sự ước muốn báo thù. Thực thế, sự ước muốn báo thù có thể tốt lành hoặc xấu xa. Sự xấu cũng ở trong một đam mê tùy theo lượng của đam mê này, nghĩa là tùy theo sự quá dồi dào hoặc sự khiếm khuyết của nó. Chính như vậy mà sự xấu có thể ở trong sự giận dữ, thí dụ, khi người nào giận dữ quá hoặc giận dữ không đủ, đi ra ngoài mức độ của trí năng ngay thẳng. Còn nếu người ta nổi giận tùy theo trí năng ngay thẳng, việc nổi giận đáng ca ngợi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes, et secundum hoc, ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Et secundum hoc accipit iram Hieronymus, loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum eius intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus, in IX de Civ. Dei, ira et aliae passiones animae dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatae secundum rationem sive non. Et secundum hoc, ira non semper est mala.

Reply to objection 1. The Stoics designated anger and all the other passions as emotions opposed to the order of reason; and accordingly they deemed anger and all other passions to be evil, as stated above (FS, Q[24], A[2]) when we were treating of the passions. It is in this sense that Jerome considers anger; for he speaks of the anger whereby one is angry with one's neighbor, with the intent of doing him a wrong. But, according to the Peripatetics, to whose opinion Augustine inclines (De Civ. Dei ix, 4), anger and the other passions of the soul are movements of the sensitive appetite, whether they be moderated or not, according to reason: and in this sense anger is not always evil.

Solutions 1. Les stoïciens considéraient la colère et toutes les autres passions comme des émotions échappant à l'ordre de la raison et, à cause de cela, ils déclaraient que la colère et toutes les autres passions étaient mauvaises, comme nous l'avons rapporté au traité des passions. C'est ainsi que S. Jérôme considère la colère - il parle en effet de la colère par laquelle on s'irrite contre le prochain en désirant son mal. - Mais pour les péripatéticiens, dont S. Augustin approuve davantage l'opinion, la colère et les autres passions de l'âme sont des mouvements de l'appétit sensible, réglés ou non selon la raison. De ce point de vue, la colère n'est pas toujours mauvaise.

GIẢI ĐÁP 1. Các nhà khắc kỷ coi sự giận dữ và mọi đam mê khác, là những sự xúc động thoát ra ngoài trật tự của trí năng; và do đó, họ tuyên bố sự giận dữ và mọi đam mê khác xấu xa, như chúng ta đã trình bày khi thảo luận về các đam mê (I-II, Q.24, a.2). Chính như vậy mà thánh Giêrônimô cứu xét sự giận dữ; Quả thế, thánh nhân nói về sự giận dữ mà do đó người ta nổi cơn thịnh nộ chống người đồng loại bằng cách ước muốn sự xấu cho họ. Còn đối với các nhà học phái tiêu dao mà ý kiến của họ được thánh Augustinô tán thành (De Civ. Dei 9,4), sự giận dữ và các đam mê khác của linh hồn là những chuyển động của giác dục, được sắp đặt và không được sắp đặt bởi trí năng. Ở phương diện này, sự giận dữ không phải luôn luôn xấu xa.

AD SECUNDUM dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit, in V Moral., curandum summopere est ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata, a rationis tergo nunquam recedat. Haec autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius, ibidem, dicit quod ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excaecat. Non autem est contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod est a ratione deliberatum. Quia etiam

Reply to objection 2. Anger may stand in a twofold relation to reason. First, antecedently; in this way it withdraws reason from its rectitude, and has therefore the character of evil. Secondly, consequently, inasmuch as the movement of the sensitive appetite is directed against vice and in accordance with reason, this anger is good, and is called "zealous anger." Wherefore Gregory says (Moral. v, 45): "We must beware lest, when we use anger as an instrument of virtue, it overrule the mind, and go before it as its mistress, instead of following in reason's train, ever ready, as its handmaid, to obey." This latter anger, although it hinder somewhat the judgment of reason in the execution of the act, does not destroy the rectitude of reason. Hence Gregory says (Moral. v, 45) that "zealous anger troubles the eye of reason, whereas sinful anger blinds it." Nor is it incompatible with virtue that the deliberation of reason be

2. La colère peut être en rapport avec la raison de deux façons. Elle peut la précéder, et ainsi faire sortir la raison de sa rectitude: elle est alors mauvaise. Mais elle peut aussi la suivre, en ce sens que l'appétit sensible s'élève contre les vices, conformément à l'ordre de la raison. Alors cette colère est bonne: on l'appelle " la colère par zèle ". C'est pourquoi S. Grégoire dit: " Il faut avoir grand soin que la colère, que l'on prend comme un instrument de la vertu, ne commande pas à l'esprit; qu'elle ne marche pas devant comme une maîtresse, mais qu'elle ne quitte jamais sa place en arrière de la raison, comme une servante prête à faire son service. " Même si, dans l'exécution de l'acte, cette colère gêne quelque peu le jugement de la raison, elle ne lui enlève pas sa rectitude. C'est pourquoi S. Grégoire, au même endroit dit que " la colère provoquée par le zèle trouble l'oeil de la raison, mais que la colère provoquée par

2. Sự giận dữ có thể tương quan với trí năng theo hai thể cách. Nó có thể đi trước trí năng, và như vậy nó làm cho trí năng đi ra ngoài sự ngay thẳng của nó: trong trường hợp này, nó xấu xa; mà nó còn có thể theo sau trí năng, trong ý nghĩa là giác dục đứng dậy chống các tật xấu một cách phù hợp với trật tự của trí năng. Trong trường hợp này, sự giận dữ tốt lành: người ta gọi nó là sự giận dữ bởi nhiệt thành. Do đó, thánh Grêgôriô (Moral. 5,45) đã nói người ta phải lo lắng nhiều về việc sự giận dữ đã được hiểu là công cụ của nhân đức, không truyền lệnh cho tinh thần, nó không đi trước tinh thần với tính cách là bà chủ; nhưng nó không bao giờ rời bỏ chỗ của mình ở phía sau trí năng, với tính cách là người đầy tớ luôn luôn sẵn sàng phục vụ trí năng. Cho dầu, trong khi thể hiện hành động, sự giận dữ này một phần nào làm trở ngại sự phán đoán của trí năng, nó vẫn không làm cho trí năng mất sự ngay thẳng của mình. Do đó, thánh Grêgôriô, cũng ở đoạn văn đó nói rằng sự giận dữ được khêu gợi bởi sự nhiệt thành làm lộn xộn con mắt của trí năng, nhưng sự giận dữ được gây nên bởi tật xấu làm cho nó mù quáng. Mà sự xét đoán của

ars impediretur in suo actu si, dum debet agere, deliberaret de agendis.

interrupted in the execution of what reason has deliberated: since art also would be hindered in its act, if it were to deliberate about what has to be done, while having to act.

le vice l'aveugle ". Or il n'est pas contraire à la notion de vertu que la délibération de la raison soit interrompue pendant l'exécution de ce que celle-ci a délibéré de faire. Car, de même, l'art serait gêné dans son action si, dans le temps qu'il doit agir, il délibérait sur ce qu'il faut faire.

trí năng bị gián đoạn trong khi người ta thi hành điều trí năng đã xét đoán phải làm, không trái ngược ý niệm của nhân đức. Bởi vì, cũng như nghệ thuật bị trở ngại trong hành động của mình nếu trong thời gian nó phải hành động, nó xét đoán về điều phải làm.

AD TERTIUM dicendum quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus inquantum movetur a ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

Reply to objection 3. It is unlawful to desire vengeance considered as evil to the man who is to be punished, but it is praiseworthy to desire vengeance as a corrective of vice and for the good of justice; and to this the sensitive appetite can tend, in so far as it is moved thereto by the reason: and when revenge is taken in accordance with the order of judgment, it is God's work, since he who has power to punish "is God's minister," as stated in Rom. 13:**4.**

3. Désirer la vengeance pour le mal de celui qu'il faut punir est illicite. Mais désirer la vengeance pour la correction des vices et le maintien du bien de la justice est louable. L'appétit sensible peut tendre à cela sous l'impulsion de la raison. Et lorsque la vengeance s'accomplit conformément à un jugement rendu, cela vient de Dieu, dont le pouvoir punitif est l'instrument dit S. Paul (Rm 13, 4).

3. Việc ước muốn sự báo thù đối với sự xấu của người phải bị phạt thì hợp pháp. Còn việc ước muốn sự báo thù ngõ hầu sửa chữa các tật xấu và duy trì sự tốt của nhân đức công bình thì đáng ca ngợi. Giác dục có thể hướng về điều đó do sự thúc đẩy của trí năng. Và khi sự báo thù được hoàn thành phù hợp với sự phán đoán đã đưa ra, điều đó phát xuất bởi Thiên Chúa mà quyền hành để phạt là công cụ theo sự xác định của thánh Phaolô (Rm 13,4).

AD QUARTUM dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni, sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cuius motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit, in V Moral., quod tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur.

Reply to objection 4. We can and ought to be like to God in the desire for good; but we cannot be altogether likened to Him in the mode of our desire, since in God there is no sensitive appetite, as in us, the movement of which has to obey reason. Wherefore Gregory says (Moral. v, 45) that "anger is more firmly erect in withstanding vice, when it bows to the command of reason."

4. Nous pouvons et nous devons ressembler à Dieu dans le désir du bien, mais nous ne pouvons tout à fait lui ressembler dans le mode de ce désir, car il n'y a pas en Dieu, comme en nous, d'appétit sensible, dont le mouvement doive servir la raison. C'est pourquoi S. Grégoire dit que " la raison se dresse plus vigoureusement contre les vices, quand la colère qui lui est soumise lui apporte ses services ".

4. Ở nơi con người, nộ dục một cách tự nhiên phục tùng trí năng. Vậy hành động của nó tự nhiên đối với con người theo mức độ nó phù hợp với trí năng, và nó trái ngược với bản tính con người theo mức độ nó ra ngoài trật tự của trí năng.

ARTICULUS 2
Utrum ira sit peccatum

ARTICLE 2
Whether anger is a sin ?

ARTICLE 2
La colère est-elle un péché ?

TIẾT 2
Sự giận dữ, đó là tội ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut neque vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

Objections 1. It would seem that anger is not a sin. For we demerit by sinning. But "we do not demerit by the passions, even as neither do we incur blame thereby," as stated in Ethic. ii, 5. Consequently no passion is a sin. Now anger is a passion as stated above (FS, Q[46], A[1]) in the treatise on the passions. Therefore anger is not a sin.

Objections 1. Non semble-t-il. En effet, nous déméritons en péchant. Mais " par les passions nous ne déméritons pas, de même que nous n'encourons pas de blâme ", dit Aristote. Aucune passion n'est donc un péché. Or la colère est une passion, on l'a vu plus haut en traitant des passions. Donc la colère n'est pas un péché.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tội. Chúng ta thất đức bằng cách phạm tội. Mà Triết gia (II Eth. 5,3) đã nói: "Do các đam mê chúng ta không thất đức, cũng như chúng ta không bị quở trách." Vậy không đam mê nào là tội. Song sự giận dữ là một đam mê, người ta đã thấy điều đó ở trên khi thảo luận về các đam mê (I-ll, Q.46, a.1). Vậy sự giận dữ không phải là tội.

PRAETEREA, in omni peccato est conversio ad aliquod commutabile bonum. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

2. Further, in every sin there is conversion to some mutable good. But in anger there is conversion not to a mutable good, but to a person's evil. Therefore anger is not a sin.

2. En tout péché il y a conversion à un bien périssable. Mais dans la colère on ne se tourne pas vers un bien périssable, mais vers le mal d'autrui. La colère n'est donc pas un péché.

2. Trong mọi tội có sự quay đến sự tốt có thể bị tiêu diệt. Mà trong sự giận dữ người ta không quay mình đến một sự tốt có thể bị tiêu diệt, nhưng đến sự xấu của kẻ khác. Vậy sự giận dữ không phải là tội.

PRAETEREA, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit. Sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalmi, irascimini et nolite peccare, dicit Glossa quod motus irae non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit, in VII Ethic., quod iratus cum tristitia operatur, tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

3. Further, "No man sins in what he cannot avoid," as Augustine asserts. But man cannot avoid anger, for a gloss on Ps. 4:5, "Be ye angry and sin not," says: "The movement of anger is not in our power." Again, the Philosopher asserts (Ethic. vii, 6) that "the angry man acts with displeasure." Now displeasure is contrary to the will. Therefore anger is not a sin.

3. " Nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ", dit S. Augustin. Mais l'homme ne peut éviter la colère, puisque, à propos de cette parole du Psaume (4, 5): " Irritez-vous, mais ne péchez pas ", la Glose dit que " le mouvement de colère n'est pas en notre pouvoir ". Aristote dit aussi que " celui qui se met en colère agit avec tristesse "; or la tristesse est contraire à la volonté. La colère n'est donc pas un péché.

3. Không ai phạm tội ở điều mình không thể tránh như thánh Augusinô xác định (De Lib. Arb. 11,18). Mà con người không thể tránh sự giận dữ, bởi vì về lời Thánh vịnh (4,5): "Hãy nổi giận, nhưng đừng phạm tội", sách Chú giải nói sự chuyển động của sự giận dữ không ở trong quyền năng của chúng ta. Triết gia (VII, Eth. 6,8) cũng đã nói kẻ giận dữ thì hành động cách buồn rầu; mà sự buồn rầu trái ngược với ý chí. Vậy sự giận dữ không phải là tội.

PRAETEREA, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiae quae est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit, in quadam epistola, quod

4. Further, sin is contrary to nature, according to Damascene. But it is not contrary to man's nature to be angry, and it is the natural act of a power, namely the irascible; wherefore Jerome says in a letter that "to be angry is the property of

4. Le péché est " contraire à la nature ", dit S. Jean Damascène. Or se mettre en colère n'est pas contraire à la nature humaine, puisque c'est un acte de la faculté naturelle qu'est l'irascible. C'est pourquoi S. Jérôme, dit que "

4. Thánh Đamascênô nói: "Tội trái ngược với bản tính" (De Fide Orth. II,4). Mà giận dữ không trái ngược với bản tính nhân loại, bởi vì đó là một hành vi của năng lực tự nhiên, đó là nộ dục. Do đó, thánh Giêrônimô nói việc giận dữ là thuộc về nhân

irasci est hominis. Ergo ira non est peccatum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, omnis indignatio et ira tollatur a vobis.

RESPONDEO dicendum quod ira, sicut dictum est, proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur, si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus, et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio iustitiae et correctio culpae, erit appetitus irae vitiosus. Et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus irae non immoderate fervescat, nec interius nec exterius. Quod quidem si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis, et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis. Unde et philosophus ibidem dicit quod laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur.

AD SECUNDUM dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

AD TERTIUM dicendum quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui praeveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat, quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne

man." Therefore it is not a sin to be angry.

On the contrary, The Apostle says (Eph. 4:31): "Let all indignation and anger be put away from you."

I answer that, Anger, as stated above (A[1]), is properly the name of a passion. A passion of the sensitive appetite is good in so far as it is regulated by reason, whereas it is evil if it set the order of reason aside. Now the order of reason, in regard to anger, may be considered in relation to two things. First, in relation to the appetible object to which anger tends, and that is revenge. Wherefore if one desire revenge to be taken in accordance with the order of reason, the desire of anger is praiseworthy, and is called "zealous anger". On the other hand, if one desire the taking of vengeance in any way whatever contrary to the order of reason, for instance if he desire the punishment of one who has not deserved it, or beyond his deserts, or again contrary to the order prescribed by law, or not for the due end, namely the maintaining of justice and the correction of defaults, then the desire of anger will be sinful, and this is called sinful anger. Secondly, the order of reason in regard to anger may be considered in relation to the mode of being angry, namely that the movement of anger should not be immoderately fierce, neither internally nor externally; and if this condition be disregarded, anger will not lack sin, even though just vengeance be desired.

Reply to objection 1. Since passion may be either regulated or not regulated by reason, it follows that a passion considered absolutely does not include the notion of merit or demerit, of praise or blame. But as regulated by reason, it may be something meritorious and deserving of praise; while on the other hand, as not regulated by reason, it may be demeritorious and blameworthy. Wherefore the Philosopher says (Ethic. ii, 5) that "it is he who is angry in a certain way, that is praised or blamed."

Reply to objection 2. The angry man desires the evil of another, not for its own sake but for the sake of revenge, towards which his appetite turns as to a mutable good.

Reply to objection 3. Man is master of his actions through the judgment of his reason, wherefore as to the movements that forestall that judgment, it is not in man's power to prevent them as a whole, i.e. so that none of them arise, although his reason is able to check each one,

s'irriter est une chose humaine ".

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (Ep 4, 3 1): " Que tout emportement et toute colère soient extirpés de chez vous. "

Réponse : La colère, on l'a vu, désigne proprement une passion. Or une passion de l'appétit sensible est bonne pour autant qu'elle est réglée par la raison; mais si elle exclut l'ordre de la raison, elle est mauvaise. Or dans la colère l'ordre de la raison peut se rapporter à deux choses 1° A la chose désirable vers laquelle on tend, et qui est la vengeance. Si l'on désire que la vengeance se fasse selon l'ordre de la raison, l'appétit de colère est louable, et on l'appelle " colère provoquée par le zèle ". Mais si l'on désire que, de quelque manière, la vengeance se fasse contre l'ordre de la raison, si par exemple on désire punir quelqu'un qui ne l'a pas mérité, ou plus qu'il ne l'a mérité, ou encore ne pas le faire selon l'ordre légitime, ou non en vue de la juste fin, qui est la conservation de la justice et la correction de la faute, l'appétit de colère sera vicieux. Et on l'appelle " colère provoquée par le vice ". 2° L'ordre de la raison, en ce qui concerne la colère, se rapporte aussi à la mesure à garder dans la colère, en sorte que, par exemple, le mouvement de colère ne s'enflamme pas de façon immodérée, ni intérieurement ni extérieurement. Si cela est oublié, la colère ne sera pas sans péché, même si l'on recherche une juste vengeance.

Solutions 1. Puisque la passion peut être réglée ou non par la raison, la notion de mérite ou de démérite, de louange ou de blâme, ne se prend donc pas selon la passion considérée absolument. En sens contraire, selon qu'elle est réglée par la raison, on peut la tenir pour méritoire et louable; au contraire, selon qu'elle n'est pas réglée par la raison, on peut la tenir pour déméritoire ou blâmable. Ce qui fait dire à Aristote, au même endroit: " Celui qui s'irrite de quelque manière est digne de louange ou de blâme. "

2. L'homme en colère ne désire pas le mal d'autrui pour lui-même, mais en vue de la vengeance vers laquelle son désir se tourne comme vers un bien périssable.

3. L'homme est maître de ses actes par l'arbitrage de la raison. C'est pourquoi les mouvements qui devancent le jugement de la raison ne sont pas au pouvoir de l'homme dans leur généralité, c'est-à-dire qu'ils ne le sont pas au point que nul d'entre eux ne surgisse, bien que la raison

loại.

TRÁI LẠI, Có lời thánh Phaolô (Ep 4,31): "Mọi kiểu nóng giận và giận dữ phải đánh bạt khỏi nơi anh em."

TRẢ LỜI : Sự giận dữ, người ta đã trông thấy (a.1), một cách đích đáng biểu thị một đam mê. Mà đam mê của giác dục thì tốt trong phạm vi nó được trí năng sắp đặt; còn nếu nó trục xuất trật tự của trí năng, nó xấu và trong sự giận dữ trật tự của trí năng có thể quy về hai điểm: Điểm thứ nhất, về sự vật đáng ước muốn mà người ta hướng về đó, và đó là sự báo thù. Nếu người ta ước muốn sự báo thù thể hiện theo trật tự của trí năng, sự giận dữ đáng ca ngợi, và người ta gọi nó là sự giận dữ được lòng nhiệt thành khêu gợi. Còn nếu người ta ước muốn theo một thể cách nào đó sự báo thù thể hiện trái ngược với trật tự của trí năng, thí dụ, nếu người ta ước muốn phạt người nào không đáng điều đó, hoặc nhiều hơn mức độ người đó đã đáng, hoặc không làm điều đó tùy theo trật tự hợp pháp, hoặc không vì mục đích chính đáng, là sự bảo tồn sự công bình và sửa chữa tội lỗi, sự giận dữ xấu. Và người ta gọi nó là sự giận dữ do tật xấu gây nên. Điểm thứ hai, trật tự của trí năng đối với sự giận dữ cũng quy về mức độ phải giữ gìn trong sự giận dữ, đến nỗi thí dụ, sự chuyển động của sự giận dữ không phát lên một cách vô độ, không phải cách bên trong cũng không phải cách bên ngoài. Nếu điều đó bị bỏ qua đi, sự giận dữ không phải là không có tội, cho dầu người ta tìm kiếm một sự báo thù công bình.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì đam mê có thể được sắp đặt hoặc không bởi trí năng, ý niệm về công đức hoặc thất đức, về ca ngợi hoặc quở trách, không được hiểu tùy theo đam mê được xem xét cách tuyệt đối. Tuy nhiên, tùy theo nó được sắp đặt bởi trí năng, người ta có thể coi nó có công đức và đáng ca ngợi; trái lại, tùy theo nó không được sắp đặt bởi trí năng, người ta có thể coi nó là thất đức hoặc đáng quở trách. Điều đó khiến Triết gia lên tiếng cũng ở đoạn văn đó (II Eth. V,3): "Kẻ nổi giận theo thể cách nào đó đáng được ca ngợi hoặc quở trách."

2. Con người giận dữ không ước muốn sự xấu của kẻ khác cho chính mình, nhưng vì sự báo thù mà họ ước muốn, hướng đến một sự tốt có thể bị tiêu diệt.

3. Con người làm bá chủ các hành động của mình theo ý chí tự do được trí năng sắp đặt. Do đó, các sự chuyển động đi trước sự phán đoán của trí năng không ở trong quyền hạn của con người một cách tổng quát, nghĩa là chúng nó không ở trong tư thế đến nỗi không có sự chuyển động nào nổi dậy, dầu mà trí năng có thể

insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus irae non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam aestimat sibi illatam, et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

if it arise. Accordingly it is stated that the movement of anger is not in man's power, to the extent namely that no such movement arise. Yet since this movement is somewhat in his power, it is not entirely sinless if it be inordinate. The statement of the Philosopher that "the angry man acts with displeasure," means that he is displeased, not with his being angry, but with the injury which he deems done to himself: and through this displeasure he is moved to seek vengeance.

puisse les empêcher de surgir, chacun individuellement. C'est en ce sens que l'on dit que le mouvement de colère n'est pas au pouvoir de l'homme, c'est-à-dire au point que nul ne surgisse. En sens contraire, parce qu'il est d'une certaine manière au pouvoir de l'homme, il ne perd pas totalement son caractère peccamineux, lorsqu'il est désordonné. - Quand Aristote dit que " l'homme en colère agit avec tristesse ", il ne faut pas le comprendre comme s'il s'attristait de se mettre en colère, mais il s'attriste de l'injure qu'il estime lui avoir été faite, et cette tristesse le pousse à désirer la vengeance.

ngăn cản chúng nó không nổi dậy, mỗi sự chuyển động nói riêng. Chính theo ý nghĩa này mà người ta nói sự chuyển động giận dữ không ở trong quyền hạn của con người, nghĩa là như thế đến nỗi không xảy ra sự chuyển động giận dữ nào. Tuy nhiên, mọi sự chuyển động giận dữ theo một thể cách nào đó ở trong quyền hạn của con người, nếu chúng nó không hoàn toàn mất tính cách có tội, khi chúng nó mất trật tự. Còn về Triết gia nói (VII Eth. VII,4): "Con người giận dữ hành động cách buồn rầu", người ta không được hiểu điều đó dường như họ buồn rầu để nổi giận, nhưng họ buồn rầu vì sự bất công người ta đã làm cho mình, và sự buồn rầu này thúc đẩy họ ước muốn sự báo thù.

AD QUARTUM dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem, inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

Reply to objection 4. The irascible power in man is naturally subject to his reason, wherefore its act is natural to man, in so far as it is in accord with reason, and in so far as it is against reason, it is contrary to man's nature.

4. Dans l'homme, l'irascible est naturellement soumis à la raison. Son acte est donc naturel à l'homme pour autant qu'il est conforme à la raison; et il est contraire à la nature de l'homme pour autant qu'il est en dehors de l'ordre de la raison.

4. Ở nơi con người, nộ dục tự nhiên tùng phục trí năng. Hành động của nó tự nhiên đối với con người theo tư cách nó phù hợp với trí năng; và nó trái ngược với bản tính con người trong tư cách nó ở ngoài trật tự của trí năng.

ARTICULUS 3
Utrum omnis ira sit peccatum mortale

ARTICLE 3
Whether all anger is a mortal sin ?

ARTICLE 3
Toute colère est-elle péché mortel ?

TIẾT 3
Phải chăng mọi sự giận dữ là trọng tội ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob V, virum stultum interficit iracundia, et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo ira est peccatum mortale.

Objections 1. It would seem that all anger is a mortal sin. For it is written (Job 5:2): "Anger killeth the foolish man," and he speaks of the spiritual killing, whence mortal sin takes its name. Therefore all anger is a mortal sin.

Objections 1. Oui, semble-t-il. job dit en effet (5, 2) " L'irritation fait périr le sot ", et il parle de la mort spirituelle, d'où le péché mortel tire son nom. Toute colère est donc péché mortel.

VẤN NẠN 1. Xem ra mọi sự giận dữ là trọng tội. Gióp (5,2) đã nói sự giận dữ làm cho chết kẻ ngu dại, và ông nói về sự chết thiêng liêng mà do đó trọng tội rút lấy cái tên của mình.

PRAETEREA, nihil meretur damnationem aeternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam, dicit enim dominus, Matth. V, omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; ubi dicit Glossa quod per illa tria, quae ibi tanguntur, scilicet, iudicium, Concilium et Gehennam, diversae mansiones in aeterna damnatione, pro modo peccati, singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Further, nothing save mortal sin is deserving of eternal condemnation. Now anger deserves eternal condemnation; for our Lord said (Mat. 5:22): "Whosoever is angry with his brother shall be in danger of the judgment": and a gloss on this passage says that "the three things mentioned there, namely judgment, council, and hell-fire, signify in a pointed manner different abodes in the state of eternal damnation corresponding to various sins." Therefore anger is a mortal sin.

2. Rien ne mérite la damnation éternelle, si ce n'est le péché mortel. Or la colère mérite la damnation éternelle. Le Seigneur dit en effet en S. Matthieu (5, 22): " Quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal, etc. "; et la Glose précise que " par les trois choses " dont il est ici question, à savoir " le tribunal, le Sanhédrin et la géhenne, sont désignées individuellement, eu égard au mode du péché, les différentes demeures dans la damnation éternelle ". La colère est donc péché mortel.

2. Không cái gì đáng bị phạt đời đời, nếu đó không phải là trọng tội. Mà sự giận dữ đáng phạt đời đời. Quả thế, Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm (Mt 5,22): "Còn ta, Ta bảo các ngươi: phàm ai tức giận anh em mình thì sẽ can án, v..." và sách Chú giải xác định có ba điều này đáng được đề cập đến ở đây, tức là tòa án, công nghị và hỏa ngục, được chỉ về cho cá nhân, vì theo thể cách của tội, các nơi ở khác nhau trong sự kết án đời đời. Vậy sự giận dữ là trọng tội.

PRAETEREA, quidquid contrariatur caritati est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum, super illud Matth. V, qui irascitur fratri suo etc., ubi dicit quod hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

3. Further, whatsoever is contrary to charity is a mortal sin. Now anger is of itself contrary to charity, as Jerome declares in his commentary on Mat. 5:22, "Whosoever is angry with his brother," etc. where he says that this is contrary to the love of your neighbor. Therefore anger is a mortal sin.

3. Tout ce qui est contraire à la charité est péché mortel. Or la colère, en soi, est contraire à la charité, comme le montre S. Jérôme qui, commentant ce même passage de S. Matthieu: " Celui qui se met en colère contre son frère, etc. ", dit que cela est contraire à la dilection du prochain. Donc la colère est péché mortel.

3. Tất cả cái gì ngược với đức mến là trọng tội. Mà sự giận dữ tại sự trái ngược với đức mến như thánh Giêrônimô (I, PL. 26,37) chứng tỏ điều đó khi chú giải lời nói này của thánh Matthêô: "Kẻ giận dữ anh em mình, v.v..." nói rằng điều đó trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại. Vậy sự giận dữ là trọng tội.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, irascimini et nolite peccare, dicit Glossa, venialis est ira quae non perducitur ad effectum.

On the contrary, A gloss on Ps. 4:5, "Be ye angry and sin not," says: "Anger is venial if it does not proceed to action."

En sens contraire, à propos de ce passage du Psaume (4, 5): " Irritez-vous, mais ne péchez pas ", la Glose précise: " La colère qui n'est pas poussée jusqu'à son effet est vénielle. "

TRÁI LẠI, Về lời nói trong Thánh vịnh (4,5): "Anh em hãy nổi giận, nhưng chớ phạm tội", sách Chú giải xác định: "Sự giận dữ không bị thúc đẩy đến hiệu quả của mình là tội nhẹ".

RESPONDEO dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est. Uno modo, ex parte appetibilis,

I answer that, The movement of anger may be inordinate and sinful in two ways, as stated above (A[2]). First, on the part of the appetible object, as when one

Réponse : Un mouvement de colère peut être un désordre et un péché de deux façons, nous l'avons dit: 1° Du côté de ce que l'on désire, lorsque par exemple on

TRẢ LỜI : Một sự chuyển động giận dữ có thể là sự mất trật tự và tội theo hai thể cách chúng ta đã nói ở trước (a.2). Thứ nhất, ở phía điều người ta ước muốn, khi thí dụ,

utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur caritati et iustitiae. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit iudicium rationis, vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia irae aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

desires unjust revenge; and thus anger is a mortal sin in the point of its genus, because it is contrary to charity and justice. Nevertheless such like anger may happen to be a venial sin by reason of the imperfection of the act. This imperfection is considered either in relation to the subject desirous of vengeance, as when the movement of anger forestalls the judgment of his reason; or in relation to the desired object, as when one desires to be avenged in a trifling matter, which should be deemed of no account, so that even if one proceeded to action, it would not be a mortal sin, for instance by pulling a child slightly by the hair, or by some other like action. Secondly, the movement of anger may be inordinate in the mode of being angry, for instance, if one be too fiercely angry inwardly, or if one exceed in the outward signs of anger. In this way anger is not a mortal sin in the point of its genus; yet it may happen to be a mortal sin, for instance if through the fierceness of his anger a man fall away from the love of God and his neighbor.

désire une injuste vengeance. La colère est alors, par sa nature, péché mortel, car elle est contraire à la charité et à la justice. Il peut arriver cependant qu'un tel désir soit un péché veniel, à cause de l'imperfection de l'acte. Cette imperfection se prend ou bien du côté du sujet qui désire, lorsque, par exemple, le mouvement de colère devance le jugement de la raison, ou bien du côté de la chose désirée, lorsque l'on a la volonté de se venger dans une question minime, qu'il faut considérer comme rien, au point que cette volonté, même mise à exécution, ne serait pas un péché mortel: lorsque, par exemple, on tire un peu les cheveux à un enfant, ou autre chose semblable. 2° Le mouvement de colère peut être désordonné quant au mode de se mettre en colère, lorsque, par exemple, on se met intérieurement trop ardemment en colère, ou lorsqu'on manifeste extérieurement trop de signes de colère. Alors, la colère n'a pas en soi, par sa nature, raison de péché mortel. Il peut cependant arriver qu'elle soit péché mortel, si, par exemple, à cause de l'impétuosité de la colère, on se détache de l'amour de Dieu et du prochain.

người ta ước muốn một sự báo oán bất công. Trong trường hợp này, sự giận dữ do bản tính của mình là trọng tội, bởi vì nó trái ngược với nhân đức mến và nhân đức công bình. Tuy nhiên, có thể xảy ra một sự ước muốn như thế là tội nhẹ vì sự bất hoàn hảo của hành động. Sự bất hoàn hảo này do hoặc ở phía chủ thể ước muốn thí dụ, khi sự chuyển động giận dữ đi trước sự phán đoán của trí năng, hoặc do ở phía sự vật được ước muốn, khi người ta có ý muốn báo thù về một vấn đề quá nhỏ nhen mà người ta phải coi là không có gì, đến nỗi ý muốn đó khi thi hành, không phải là trọng tội: thí dụ khi người ta kéo chút ít các sợi tóc của một trẻ con, hoặc cái gì khác tương tự. Thứ hai, sự chuyển động giận dữ có thể mất trật tự về thể cách nổi giận, thí dụ, khi người ta quá hăng hái giận dữ ở bên trong, hoặc khi bên ngoài người ta biểu lộ quá nhiều dấu giận dữ. Trong trường hợp này, sự giận dữ tại sự, do bản tính của mình không có yếu tính về trọng tội. Tuy nhiên, có thể xảy ra nó là trọng tội, nếu thí dụ, về sự dữ dội của cơn giận dữ, người ta tách rời khỏi tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet, non refrenando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei vel in iniuriam proximi.

Reply to objection 1. It does not follow from the passage quoted that all anger is a mortal sin, but that the foolish are killed spiritually by anger, because, through not checking the movement of anger by their reason, they fall into mortal sins, for instance by blaspheming God or by doing injury to their neighbor.

Solutions 1. De ce texte de Job il ne ressort pas que toute colère soit péché mortel, mais qu'elle conduit à la mort spirituelle les insensés qui, n'usant pas de la raison pour refréner le mouvement de colère, se laissent entraîner à des péchés mortels, par exemple au blasphème contre Dieu, ou au tort causé au prochain.

GIẢI ĐÁP 1. Theo đoạn văn của Gióp, người ta không kết luận rằng mọi sự giận dữ là trọng tội, nhưng là nó có thể dẫn đưa tới sự chết thiêng liêng những kẻ khờ dại không sử dụng trí năng để kiềm chế sự chuyển động giận dữ, để mình bị lôi kéo tới các trọng tội, thí dụ, tội phạm thượng đối với Thiên Chúa hoặc sự thiệt hại gây nên cho người đồng loại.

AD SECUNDUM dicendum quod dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, qui occiderit, reus erit iudicio. Unde loquitur ibi dominus de motu irae quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem laesionem, cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Reply to objection 2. Our Lord said this of anger, by way of addition to the words of the Law: "Whosoever shall kill shall be in danger of the judgment" (Mat. 5:21). Consequently our Lord is speaking here of the movement of anger wherein a man desires the killing or any grave injury of his neighbor: and should the consent of reason be given to this desire, without doubt it will be a mortal sin.

2. Le Seigneur a prononcé cette parole au sujet de la colère en complément de ce texte de la loi: " Quiconque tuera en répondra au tribunal. " Le Seigneur parle donc là du mouvement de colère qui va jusqu'au désir de tuer le prochain, ou de le blesser gravement. Si le consentement de la raison s'ajoute à un tel désir, il y aura sans aucun doute un péché mortel.

2. Thiên Chúa đã phán lời này về vấn đề giận dữ để bổ sung cho lời nói trong luật: "Ai giết người sẽ trả lời về điều đó ở tòa án." Vậy Chúa Giêsu ở đây nói đến sự chuyển động cơn giận dữ đến ước muốn giết người đồng loại hoặc gây thương tích cho họ cách trầm trọng. Nếu sự ưng thuận của trí năng thêm vào cho sự ước muốn như thế, hẳn có trọng tội.

AD TERTIUM dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

Reply to objection 3. In the case where anger is contrary to charity, it is a mortal sin, but it is not always so, as appears from what we have said.

3. Dans le cas où la colère va contre la charité, elle est péché mortel. Mais cela n'arrive pas toujours, comme on le voit par ce qui a été dit.

3. Trong trường hợp mà sự giận dữ chống đức mến, nó là trọng tội. Song điều đó không xảy ra luôn luôn, như người ta trông thấy điều đó qua những điều đã trình bày ở trước.

ARTICULUS 4
Utrum ira sit gravissimum peccatum

ARTICLE 4
Whether anger is the most grievous sin ?

ARTICLE 4
La colère est-elle le plus grave des péchés ?

TIẾT 4
Phải chăng sự giận dữ là tội nặng nhất trong các tội ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus quod nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu, et multo magis, anima. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Objections 1. It would seem that anger is the most grievous sin. For Chrysostom says that "nothing is more repulsive than the look of an angry man, and nothing uglier than a ruthless face, and most of all than a cruel soul." Therefore anger is the most grievous sin.

Objections 1. Oui, semble-t-il. S. Chrysostome dit en effet que " rien n'est plus affreux à voir qu'un homme en fureur, et rien n'est plus laid qu'un visage et, beaucoup plus encore, qu'une âme irrités ".

VẤN NẠN 1. Xem ra tội giận dữ nặng nhất. Thánh Chrysôstômô (In Joan 48,59) nói rằng không cái gì ghê tởm hơn là việc trông thấy con người đang giận dữ, và không cái gì xấu xí hơn nét mặt và linh hồn đang nổi cơn thịnh nộ.

PRAETEREA, quanto aliquod peccatum est magis nocivum,

2. Further, the more hurtful a sin is, the worse it would seem to be;

2. Il semble qu'un péché soit d'autant plus mauvais qu'il est plus

2. Xem ra một tội xấu xí hơn theo mức độ nó làm hại hơn, bởi vì thánh

tanto videtur esse peius, quia sicut Augustinus dicit, in Enchirid., malum dicitur aliquid quod nocet. Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius; dicit enim Chrysostomus quod irae et insaniae nihil est medium, sed ira temporaneus est quidam Daemon, magis autem et Daemonium habente difficilius. Ergo ira est gravissimum peccatum.

since, according to Augustine (Enchiridion xii), "a thing is said to be evil because it hurts." Now anger is most hurtful, because it deprives man of his reason, whereby he is master of himself; for Chrysostom says (Hom. xlviii in Joan.) that "anger differs in no way from madness; it is a demon while it lasts, indeed more troublesome than one harassed by a demon." Therefore anger is the most grievous sin.

nuisible, car dit S. Augustin, " on appelle mal ce qui nuit ". Or la colère nuit au plus haut point, car elle retire à l'homme la raison, par laquelle il est maître de lui-même. S. Chrysostome a dit en effet: " Il n'y a aucune différence entre la colère et la folie: La colère est un démon passager, bien plus pénible que la possession démoniaque. "

Augustinô (Enchir. 12,40) đã nói, người ta gọi là điều xấu cái gì làm hại. Mà sự giận dữ làm hại nhất, bởi vì nó làm cho người ta không còn trí năng mà nhờ đó con người làm chủ chính mình. Quả thế, thánh Chrysôstômô (In Joan 48,59) đã nói: “Không có sự khác biệt nào giữa sự giận dữ và sự điên cuồng: sự giận dữ là ma quỉ đi qua, nhưng việc bị quỉ ám còn khó chịu hơn.”

PRAETEREA, interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus irae est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Further, inward movements are judged according to their outward effects. Now the effect of anger is murder, which is a most grievous sin. Therefore anger is a most grievous sin.

3. Les mouvements intérieurs se jugent d'après leurs effets extérieurs. Or un des effets de la colère est l'homicide, qui est le plus grave des péchés.

3. Các sự chuyển động bên trong bị phán đoán theo các hiệu quả bên ngoài của chúng nó. Mà một trong các hiệu quả của sự giận dữ là sự giết người; và sự giết người là tội nặng nhất trong mọi tội.

SED CONTRA est quod ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem, dicit enim Augustinus, in regula, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

On the contrary, Anger is compared to hatred as the mote to the beam; for Augustine says in his Rule (Ep. ccxi): "Lest anger grow into hatred and a mote become a beam." Therefore anger is not the most grievous sin.

En sens contraire, la colère se compare à la haine comme la paille à la poutre. S. Augustin dit en effet: " Prenez garde que la colère ne se tourne en haine, et ne transforme en poutre une paille. " La colère n'est donc pas le plus grave des péchés.

TRÁI LẠI, Sự giận dữ so sánh với sự ghét như cọng rác sánh với cái đà. Thánh Augustinô (Epist. 211,23) thực sự đã viết: “Anh em lưu ý đừng để sự giận dữ trở nên sự ghét, và để nó là một cọng rác trở nên cái đà.” Vậy sự giận dữ là tội trọng nhất.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, inordinatio irae secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum poenae alicuius sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis quae appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio, sed odium appetit absolute malum alicuius, inquantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustae vindictae. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiae. Sed ex parte boni sub cuius ratione appetit iratus malum, convenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolute loquendo, peccatum irae videtur esse minus quam concupiscentiae, quanto melius est bonum iustitiae, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae. Sed quantum ad inordinationem quae

I answer that, As stated above (AA[1],2), the inordinateness of anger is considered in a twofold respect, namely with regard to an undue object, and with regard to an undue mode of being angry. As to the appetible object which it desires, anger would seem to be the least of sins, for anger desires the evil of punishment for some person, under the aspect of a good that is vengeance. Hence on the part of the evil which it desires the sin of anger agrees with those sins which desire the evil of our neighbor, such as envy and hatred; but while hatred desires absolutely another's evil as such, and the envious man desires another's evil through desire of his own glory, the angry man desires another's evil under the aspect of just revenge. Wherefore it is evident that hatred is more grievous than envy, and envy than anger: since it is worse to desire evil as an evil, than as a good; and to desire evil as an external good such as honor or glory, than under the aspect of the rectitude of justice. On the part of the good, under the aspect of which the angry man desires an evil, anger concurs with the sin of concupiscence that tends to a good. In this respect again, absolutely speaking. the sin of anger is apparently less grievous than that of concupiscence, according as the good of justice, which the angry man desires, is better than the pleasurable or useful good which is desired by the subject of concupiscence. Wherefore the Philosopher says (Ethic. vii, 4) that "the incontinent in desire is more disgraceful than the incontinent in anger." On the other hand, as to the inordinateness which regards the mode of being angry, anger would

Réponse : Comme nous l'avons dit, le désordre de la colère se considère de deux points de vue: selon le caractère indu de ce qu'elle désire, et selon la façon indue dont elle se produit. Si l'on considère ce que désire l'homme irrité, la colère paraît être le moindre des péchés. La colère désire en effet le mal de la peine d'autrui sous l'aspect du bien qu'est la vengeance. C'est pourquoi, du côté du mal qu'elle désire, le péché de colère se rencontre avec ces péchés qui recherchent le mal du prochain, par exemple avec l'envie et la haine. Mais la haine veut le mal d'autrui de façon absolue, en tant que tel; l'envieux, lui, veut le mal d'autrui à cause du désir de sa propre gloire; tandis que le coléreux veut le mal d'autrui sous l'aspect de la juste vengeance. Il est donc clair que la haine est plus grave que l'envie, et l'envie plus grave que la colère, car il est plus mauvais de désirer le mal sous son aspect de mal que sous son aspect de bien, et plus mauvais de désirer le mal sous l'aspect du bien extérieur que constitue l'honneur ou la gloire, que sous l'aspect de la rectitude de la justice. Du côté du bien qui est pour celui qui se met en colère le motif de vouloir le mal, la colère se rencontre avec le péché de convoitise, qui tend vers un bien. Ici encore, le péché de colère semble, absolument parlant, être moindre que la convoitise; le bien de la justice que désire celui qui se met en colère est en effet meilleur que le bien délectable ou utile que désire la convoitise. C'est pourquoi Aristote dit: " L'incontinent en matière de convoitise est plus méprisable que l'incontinent en matière de colère. " Mais quant au désordre qui se produit selon la

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2 và 3), sự mất trật tự trong cơn giận dữ được cứu xét về hai phương diện: tùy theo đặc tính trái lẽ của điều nó ước muốn, và theo thể cách trái lẽ mà do đó nó xuất hiện. Nếu người ta cứu xét điều được người giận dữ ước muốn, sự giận dữ xem ra là tội nhỏ nhất. Quả thế, sự giận dữ ước muốn sự xấu về hình phạt cho kẻ khác theo dung mạo của sự tốt, tức là của sự báo oán. Do đó, về phía điều xấu mà nó ước muốn, tội giận dữ vào số các tội tìm kiếm điều xấu cho người đồng loại, thí dụ, sự phân bì và sự ghét. Mà sự ghét muốn sự xấu cho kẻ khác theo thể cách tuyệt đối, trong tư cách sự xấu là sự xấu, còn kẻ phân bì muốn sự xấu cho kẻ khác vì ước muốn vinh quang riêng của mình, trong khi kẻ giận dữ muốn sự xấu cho kẻ khác theo dung mạo một sự báo oán công bình. Vậy rõ ràng sự ghét nặng hơn sự phân bì, và sự phân bì nặng hơn sự giận dữ vì việc ước muốn sự xấu theo dung mạo sự xấu của nó thì xấu xa hơn theo dung mạo sự tốt, và việc ước muốn sự xấu theo dung mạo sự tốt bên ngoài được tạo nên bởi sự vinh dự hoặc sự vinh quang thì xấu hơn việc ước muốn sự xấu theo dung mạo sự ngay thẳng của nhân đức công bình. Về phía sự tốt mà đối với người nổi giận, là lý do để muốn sự xấu, sự giận dữ gặp được tội ham muốn hướng về một sự tốt. Ở đây, tội giận dữ, nói cách tuyệt đối, còn xem ra nhỏ hơn sự ham muốn, sự tốt của nhân đức công bình được người giận dữ ước muốn thì thực sự tốt hơn sự tốt vui thú hoặc hữu ích được sự ham muốn ước muốn. Do đó, Triết gia (Eth. 7,6) đã nói: “Người không tiết dục ở chất thể của sự ham muốn, đáng khinh dể hơn người không tiết dục ở chất thể của sự giận dữ.” Còn

est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam, propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. XXVII, ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Unde Gregorius dicit, in V Moral., irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur, ignorat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu irae.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum irae, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est, inquantum attendit rationem iustitiae, ut dictum est.

ARTICULUS 5
Utrum inconvenienter determinentur species iracundiae

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiae a philosopho, in IV Ethic., ubi dicit quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. Quia secundum ipsum, amari dicuntur quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliae species irae.

PRAETEREA, difficiles, sive graves, dicit esse quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem irae. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

PRAETEREA, dominus, Matth. V, ponit tres gradus irae, cum dicit, qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue qui quidem gradus ad praedictas species non referuntur. Ergo videtur quod praedicta divisio irae non sit conveniens.

SED CONTRA est quod Gregorius

seem to have a certain pre-eminence on account of the strength and quickness of its movement, according to Prov. 27:4, "Anger hath no mercy, nor fury when it breaketh forth: and who can bear the violence of one provoked?" Hence Gregory says (Moral. v, 45): "The heart goaded by the pricks of anger is convulsed, the body trembles, the tongue entangles itself, the face is inflamed, the eyes are enraged and fail utterly to recognize those whom we know: the tongue makes sounds indeed, but there is no sense in its utterance."

Reply to objection 1. Chrysostom is alluding to the repulsiveness of the outward gestures which result from the impetuousness of anger.

Reply to objection 2. This argument considers the inordinate movement of anger, that results from its impetuousness, as stated above.

Reply to objection 3. Murder results from hatred and envy no less than from anger: yet anger is less grievous, inasmuch as it considers the aspect of justice, as stated above.

ARTICLE 5
Whether the Philosopher suitably assigns the species of anger ?

Objections 1. It would seem that the species of anger are unsuitably assigned by the Philosopher (Ethic. iv, 5) where he says that some angry persons are "choleric," some "sullen," and some "ill-tempered" or "stern." According to him, a person is said to be "sullen" whose anger "is appeased with difficulty and endures a long time." But this apparently pertains to the circumstance of time. Therefore it seems that anger can be differentiated specifically in respect also of the other circumstances.

2. Further, he says (Ethic. iv, 5) that "ill-tempered" or "stern" persons "are those whose anger is not appeased without revenge, or punishment." Now this also pertains to the unquenchableness of anger. Therefore seemingly the ill-tempered is the same as bitterness.

3. Further, our Lord mentions three degrees of anger, when He says (Mat. 5:22): "Whosoever is angry with his brother, shall be in danger of the judgment: and whosoever shall say to his brother, Raca, shall be in danger of the council, and whosoever shall say" to his brother, "Thou fool." But these degrees are not referable to the aforesaid species. Therefore it seems that the above division of anger is not fitting.

On the contrary, Gregory of Nyssa

façon de se mettre en colère, la colère a une certaine primauté, à cause de la véhémence et de la rapidité de son mouvements. On peut lire dans les Proverbes (27, 4): " La colère est cruelle, comme aussi la fureur dans ses emportements; et qui pourrait supporter le déchaînement d'un esprit surexcité? " Ce qui fait dire à S. Grégoire: " Sous l'aiguillon de la colère, le coeur bat violemment, le corps tremble, la langue se paralyse, le visage s'enflamme, les yeux se durcissent, on ne connaît plus personne, on crie sans savoir ce que l'on dit. "

Solutions 1. S. Chrysostome parle de la laideur des gestes extérieurs que provoque l'accès de la colère.

2. Cet argument procède du mouvement désordonné de la colère qui provient de son impétuosité qu'on vient de signaler.

3. L'homicide ne provient pas moins de la haine ou de l'envie que de la colère. La colère est cependant plus légère, en tant qu'elle s'inspire d'un sentiment de justice, nous venons de le dire.

ARTICLE 5
Les espèces de la colère

Objections 1. Il semble que les espèces de colère ne sont pas bien définies par Aristote lorsqu'il dit que, parmi ceux qui se mettent en colère, il y en a qui sont " emportés ", d'autres " rancuniers ", d'autres " insociables " ou " implacables ". D'après lui les " rancuniers " sont ceux " dont la colère est difficile à apaiser et dure longtemps ". Mais cela semble se rapporter à des circonstances de temps. Il semble donc que, selon d'autres circonstances, on pourrait aussi concevoir d'autres espèces de colère.

2. Les " insociables ", ou " implacables ", sont présentés par lui comme ceux " dont la colère ne se dissipe pas sans sévices ou punition ". Mais cela appartient aussi à l'inflexibilité de la colère. Il semble donc que les " insociables " soient identiques aux " rancuniers ".

3. En S. Matthieu (5, 22) le Seigneur indique trois degrés de colère, lorsqu'il dit: " Quiconque se fâche contre son frère ", puis: " Celui qui dit à son frère - "crétin" ", enfin: " Celui qui dit à son frère: "renégat". " Mais ces degrés ne se rapportent pas aux espèces distinguées par Aristote. Les divisions de la colère par celui-ci ne semblent donc pas appropriées.

En sens contraire, S. Grégoire

về sự mất trật tự xảy ra tùy theo thể cách nổi giận, sự giận dữ có địa vị ưu đẳng nào đó do sự mãnh liệt và sự mau lẹ của sự hành động của mình. Người ta thấy trong sách Cách ngôn (27,4): “Độc ác cơn giận dữ, cuồng nhiệt cơn thịnh nộ. Nhưng ai đứng vững trước cơn ghen tương?” Điều đó khiến thánh Grêgôriô (Moral. V,45) lên tiếng: “Do sự thúc đẩy của cơn giận dữ, quả tim đập mạnh dữ dội, thân thể run rẩy, lưỡi tê liệt, nét mặt nảy lửa, đôi mắt cứng đơ, người ta không còn biết ai khác, người ta la thét lên mà không biết mình nói cái gì.”

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Chrysôstômô nói tới sự xấu xí trong các bộ điệu bên ngoài bị cơn giận dữ gây nên.

2. Chứng cứ này phát xuất bởi sự chuyển động mất trật tự của cơn giận dữ phát xuất từ sự dữ dội mãnh liệt mà người ta mới đề cập đến.

3. Sự giết người không phát xuất ít bởi sự ghét và sự ganh tỵ hơn sự giận dữ. Tuy nhiên, sự giận dữ nhẹ hơn, trong tư cách nó được khêu gợi do tình cảm của nhân đức công bình như người ta mới đề cập đến.

TIẾT 5
CÁC LOẠI GIẬN DỮ

VẤN NẠN 1. Xem ra Triết gia đã không phân loại sự giận dữ một cách tốt đẹp khi ông nói những người giận dữ có bốn thứ: “Nổi khùng, oán hờn, không xã giao và không vui.” Theo Triết gia, những người giận dữ được gọi là những người oán hờn mà sự giận dữ khó được làm cho êm dịu và tồn tại lâu. Mà điều đó xem ra quy về các hoàn cảnh của thời gian; do đó, người ta cũng có thể nghĩ ra các loại giận dữ khác.

2. Những kẻ giận dữ được nói là những kẻ không xã giao hoặc những kẻ khó nguôi; theo Triết gia, ở nơi những người này, sự giận dữ không thể tiêu tan được mà không có sự trừng trị hay ngược đãi (Eth. 4,2). Mà điều đó cũng quy về tính cứng cỏi của sự giận dữ. Vậy xem ra những người không xã giao đồng hóa với những người oán hờn.

3. Theo thánh Matthêô (5,22), Chúa Giêsu chỉ ba bậc giận dữ khi Ngài tuyên bố: “Phàm ai tức giận anh em mình”, sau đó: “Ai mắng anh em là đồ ngốc”, và cuối cùng: “Ai mắng anh em là đồ khùng”. Mà các bậc này không quy về các loại giận dữ đã được Triết gia đưa ra. Vậy sự phân chia các loại giận dữ do Triết gia thực hiện xem ra không thích đáng.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô De

Nyssenus dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet ira quae vocatur fellea; et mania, quae dicitur insania; et furor. Quae tria videntur esse eadem tribus praemissis, nam iram felleam dicit esse quae principium et motum habet, quod philosophus attribuit acutis; maniam vero dicit esse iram quae permanet et in vetustatem devenit, quod philosophus attribuit amaris; furorem autem dicit esse iram quae observat tempus in supplicium, quod philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus, in II libro. Ergo praedicta philosophi distinctio est conveniens.

says "there are three species of irascibility," namely, "the anger which is called wrath, A[8], St. Thomas quoting the same authority has which we render 'wrath']," and "ill-will" which is a disease of the mind, and "rancour." Now these three seem to coincide with the three aforesaid. For "wrath" he describes as "having beginning and movement," and the Philosopher (Ethic. iv, 5) ascribes this to "choleric" persons: "ill-will" he describes as "an anger that endures and grows old," and this the Philosopher ascribes to "sullenness"; while he describes "rancour" as "reckoning the time for vengeance," which tallies with the Philosopher's description of the "ill-tempered." The same division is given by Damascene (De Fide Orth. ii, 16). Therefore the aforesaid division assigned by the Philosopher is not unfitting.

de Nysse dit qu'" il y a trois espèces de colère: la colère fielleuse, la maniaque ", qu'on appelle folie, " et la furieuse ". Ces trois colères semblent les mêmes que celles indiquées par Aristote. Car la colère fielleuse est " celle qui possède en elle-même son principe et son mouvement ", et qu'Aristote attribue aux emportés; la colère maniaque est " celle qui demeure et qui dure ", et qu'Aristote attribue aux rancuniers; la colère furieuse est " celle qui épie le moment propice au châtiment ", et qu'Aristote attribue aux insociables. S. Jean Damascène adopte la même division. La distinction donnée par Aristote n'est donc pas à rejeter.

Nyse (De nat. Hom. 21) đã nói có ba loại giận: sự giận dữ chua chát, sự giận dữ kỳ cục được gọi là sự điên cuồng, và sự giận dữ dữ tợn. Ba sự giận dữ này xem ra cũng như các sự giận dữ đã được Triết gia đưa ra. Bởi vì sự giận dữ chua chát là sự giận dữ chiếm hữu tại sự nguyên lý của mình và sự chuyển động của mình, và được Triết gia gọi là những kẻ nổi khùng; sự giận dữ kỳ cục là sự giận dữ dữ tợn và tồn tại lâu dài, và đã được Triết gia gọi là những kẻ oán hờn; sự giận dữ dữ tợn là sự giận dữ rình lúc thuận tiện để trừng phạt, và đã được Triết gia gọi là những người không xã giao. Thánh Đamascênô (De Side Orth. 11,16) chấp nhận sự phân chia này. Vậy sự phân chia do Triết gia đưa ra không bị bác bỏ.

RESPONDEO dicendum quod praedicta distinctio potest referri vel ad passionem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae. Quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est, cum de passione irae ageretur. Et sic praecipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a philosopho. Potest enim inordinatio irae ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa irae, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis, unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo sunt sibi ipsis graves et amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit et hoc pertinet ad difficiles sive graves, qui non dimittunt iram quousque puniant.

I answer that, The aforesaid distinction may be referred either to the passion, or to the sin itself of anger. We have already stated when treating of the passions (FS, Q[46], A[8]) how it is to be applied to the passion of anger. And it would seem that this is chiefly what Gregory of Nyssa and Damascene had in view. Here, however, we have to take the distinction of these species in its application to the sin of anger, and as set down by the Philosopher. For the inordinateness of anger may be considered in relation to two things. First, in relation to the origin of anger, and this regards "choleric" persons, who are angry too quickly and for any slight cause. Secondly, in relation to the duration of anger, for that anger endures too long; and this may happen in two ways. In one way, because the cause of anger, to wit, the inflicted injury, remains too long in a man's memory, the result being that it gives rise to a lasting displeasure, wherefore he is "grievous" and "sullen" to himself. In another way, it happens on the part of vengeance, which a man seeks with a stubborn desire: this applies to "ill-tempered" or "stern" people, who do not put aside their anger until they have inflicted punishment.

Réponse : La distinction indiquée peut se rapporter ou bien à la passion de colère ou bien au péché de colère lui-même. Nous avons montré , en traitant des passions, comment cette distinction se rapportait à la passion de colère. C'est surtout de cette façon que l'envisagent S. Grégoire de Nysse et le Damascène. Maintenant il nous faut examiner la distinction de ces espèces selon qu'elles se rapportent au péché de colère, comme fait Aristote. On peut en effet considérer le désordre de la colère à deux points de vue. 1° Au point de vue de l'origine même de la colère. C'est le cas des " emportés ", qui se mettent trop vite en colère, et pour une cause légère. 2° On peut considérer le désordre de la colère au point de vue de sa durée, en ce qu'elle persiste trop longtemps. Ce qui peut se produire de deux façons. D'abord, parce que le motif de la colère, l'injure reçue, demeure trop longtemps en mémoire: il s'ensuit que l'homme en conçoit une tristesse durable; aussi est-on lourd et amer à soi-même. Ensuite, cela se produit en raison de la vengeance elle-même, que l'on recherche avec obstination. C'est le fait des insociables ou des implacables, qui n'abandonnent pas la colère jusqu'à ce qu'ils aient puni.

TRẢ LỜI : Sự phân chia đã được đưa ra có thể quy về hoặc đam mê giận dữ hoặc về chính tội của sự giận dữ. Chúng ta đã minh chứng (I-II, Q.46, a.8) khi thảo luận về các đam mê, sự phân chia này quy về đam mê giận dữ thế nào. Đó nhất là về thể cách được thánh Grêgôriô de Nyse và thánh Đamascênô chấp nhận nó. Giờ đây chúng ta phải cứu xét sự phân biệt các loại này tùy theo chúng nó quy về tội giận dữ như Triết gia chủ trương. Người ta có thể cứu xét sự mất trật tự của sự giận dữ ở hai phương diện. Thứ nhất, ở phương diện chính nguồn gốc của sự giận dữ. Đó là trường hợp của những người nổi khùng, nổi giận cách mau lẹ quá, và vì nguyên nhân rất nhỏ mọn. Thứ đến, người ta có thể cứu xét sự mất trật tự của sự giận dữ về phương diện tồn tại của nó, ở trong điều nó tồn tại quá lâu dài. Điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách. Trước hết, bởi vì lý do của sự giận dữ, sự lăng mạ đã lãnh nhận, tồn tại quá lâu trong ký ức; do đó mà con người quan niệm một sự buồn bực tồn tại lâu dài; như vậy, người ta cảm thấy nặng nề và chua chát cho chính mình. Sau đó, điều đó xảy ra vì lý do chính sự báo thù mà người ta tìm kiếm một cách cố chấp: Đó là việc làm của những người không xã giao hoặc của những người khó nguôi, là những kẻ không rời bỏ sự giận dữ cho tới khi họ đã trừng phạt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in speciebus praedictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Reply to objection 1. It is not time, but a man's propensity to anger, or his pertinacity in anger, that is the chief point of consideration in the aforesaid species.

Solutions 1. Dans les espèces indiquées ce n'est pas principalement le temps que l'on considère, mais la facilité de l'homme à la colère ou son obstination dans la colère.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các loại giận dữ đã được trình bày, không phải chủ yếu là thời gian được người ta cứu xét, nhưng là sự dễ dàng của con người để nổi cơn giận dữ hoặc là sự cố chấp của họ trong sự giận dữ.

AD SECUNDUM dicendum quod utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiae, quam interius tenent clausam, et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiae signa, non possunt

Reply to objection 2. Both "sullen" and "ill-tempered" people have a long-lasting anger, but for different reasons. For a "sullen" person has an abiding anger on account of an abiding displeasure, which he holds locked in his breast; and as he does not break forth into the outward signs of

2. Les rancuniers et les implacables ont les uns et les autres une colère qui dure, mais pour un motif différent. Car les rancuniers ont une colère permanente à cause de la persistance de la tristesse qu'ils tiennent enfermée en eux-mêmes; et comme ils ne se répandent pas en signes extérieurs de colère, ils

2. Những người giận dữ oán hờn và giận dữ khó nguôi đều có sự giận dữ tồn tại lâu dài, nhưng vì lý do khác nhau. Bởi vì những người giận dữ oán hờn, có sự buồn bực kéo dài vì nỗi buồn bực tồn tại mà họ giữ lại trong chính mình, và bởi vì họ không tỏ ra bởi những dấu hiệu bên ngoài của sự giận dữ, họ không được các kẻ

persuaderi ab aliis; nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis tristitia aboletur, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictae. Et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

AD TERTIUM dicendum quod gradus irae quos dominus ponit, non pertinent ad diversas irae species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, qui irascitur fratri suo. Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit, qui dixerit fratri suo, raca, quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus irae nocumentum alterius sub ratione vindictae. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, qui dixerit fratri suo, fatue. Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale, in casu in quo dominus loquitur, sicut dictum est, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit Concilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit Gehennam ignis, quae est certa damnatio.

ARTICULUS 6
Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

PRAETEREA, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

PRAETEREA, super illud Proverb. XXIX, vir iracundus provocat rixas, dicit Glossa, ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus. Nullum

anger, others cannot reason him out of it, nor does he of his own accord lay aside his anger, except his displeasure wear away with time and thus his anger cease. On the other hand, the anger of "ill-tempered" persons is long-lasting on account of their intense desire for revenge, so that it does not wear out with time, and can be quelled only by revenge.

Reply to objection 3. The degrees of anger mentioned by our Lord do not refer to the different species of anger, but correspond to the course of the human act. For the first degree is an inward conception, and in reference to this He says: "Whosoever is angry with his brother." The second degree is when the anger is manifested by outward signs, even before it breaks out into effect; and in reference to this He says: "Whosoever shall say to his brother, Raca!" which is an angry exclamation. The third degree is when the sin conceived inwardly breaks out into effect. Now the effect of anger is another's hurt under the aspect of revenge; and the least of hurts is that which is done by a mere word; wherefore in reference to this He says: "Whosoever shall say to his brother Thou fool!" Consequently it is clear that the second adds to the first, and the third to both the others; so that, if the first is a mortal sin, in the case referred to by our Lord, as stated above (A[3], ad 2), much more so are the others. Wherefore some kind of condemnation is assigned as corresponding to each one of them. In the first case "judgment" is assigned, and this is the least severe, for as Augustine says, "where judgment is to be delivered, there is an opportunity for defense": in the second case "council" is assigned, "whereby the judges deliberate together on the punishment to be inflicted": to the third case is assigned "hell-fire," i.e. "decisive condemnation."

ARTICLE 6
Whether anger should be reckoned among the capital vices ?

Objections 1. It would seem that anger should not be reckoned among the capital sins. For anger is born of sorrow which is a capital vice known by the name of sloth. Therefore anger should not be reckoned a capital vice.

2. Further, hatred is a graver sin than anger. Therefore it should be reckoned a capital vice rather than anger.

3. Further, a gloss on Prov. 29:22, "An angry [Douay: 'passionate'] man provoketh quarrels," says: "Anger is the door to all vices: if it be closed, peace is ensured within to all the virtues; if it be opened, the soul is armed for every crime."

ne peuvent être apaisés par les autres; ils ne s'écartent pas non plus par eux-mêmes de la colère, à moins qu'avec le temps la tristesse ne s'efface, et qu'ainsi cesse la colère. - Mais chez les implacables la colère est durable à cause de leur violent désir de vengeance. Et c'est pourquoi elle ne s'élimine pas avec le temps, et seule la punition l'apaise.

3. Les degrés de colère indiqués par le Seigneur n'appartiennent pas aux diverses espèces de colère, mais se prennent selon le processus de l'acte humain. En eux il y a d'abord quelque chose qui prend naissance dans le coeur. A ce propos le Seigneur dit: " Quiconque se fâche contre son frère. " Puis, c'est quand la colère se manifeste au-dehors par quelques signes extérieurs, même avant de s'exprimer dans l'effet. A ce propos le Seigneur dit: " Celui qui dit à son frère: " crétin" ", ce qui est l'exclamation d'un homme en colère. Le troisième degré est atteint quand le péché, conçu intérieurement, est parvenu à son effet. Or l'effet de la colère est le dommage causé à autrui dans un but de vengeance. Mais le moindre des dommages est celui qui se fait par la parole seule. C'est pourquoi le Seigneur dit à ce propos: " Celui qui dit à son frère: "renégat". " Ainsi l'on voit que le deuxième degré ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Donc, si le premier est un péché mortel, dans le cas dont parle le Seigneur, à plus forte raison les deux autres. C'est pourquoi pour chacun d'eux sont assignés des degrés de condamnation correspondants. Pour le premier est assigné le " jugement ", qui est ce qu'il y a de moindre, car, dit S. Augustin " dans le jugement il y a encore place pour la défense ". Pour le second est assignée la " délibération ", au cours de laquelle " les juges discutent entre eux de la peine qu'il faut infliger ". Pour le troisième est assignée la " géhenne du feu ", qui est la " condamnation ".

ARTICLE 6
La colère est-elle un vice capital ?

Objections 1. Non semble-t-il. En effet, la colère naît d'une tristesse. Or la tristesse est un vice capital, que l'on appelle " acédie ". La colère ne doit donc pas être considérée comme un vice capital.

2. La haine est un péché plus grave que la colère. On devrait donc, plus que la colère, en faire un vice capital.

3. A propos de ce texte des Proverbes (29, 22) " L'homme irascible engage la querelle ", la Glose déclare: " La colère est la porte de tous les vices: si cette porte est fermée, le repos intérieur sera donné aux vertus; mais si elle

khác làm cho êm dịu, họ cũng không do chính mình mà tránh bỏ đi sự giận dữ, trừ phi với thời gian, sự buồn rầu qua đi và như vậy, sự giận dữ mới chấm dứt. Còn ở nơi những người giận dữ khó nguôi, sự giận dữ tồn tại lâu dài vì họ ước muốn cách mãnh liệt sự báo thù và do đó nó không mất đi với thời gian, và chỉ có sự trừng trị làm nguôi nó mà thôi.

3. Các bậc giận dữ được Chúa Giêsu đưa ra không thuộc về các loại khác nhau của sự giận dữ, nhưng chỉ do tiến trình của hành vi nhân linh, ở nơi các hành vi nhân linh này, trước hết có cái gì phát sinh trong tâm hồn. Về điều đó, Chúa Giêsu đã phán: “Ai giận anh em mình.” Sau đó, chính lúc sự giận dữ biểu lộ bên ngoài bằng một số dấu bên ngoài, ngay trước khi biểu lộ mình trong hiệu quả. Về trường hợp này, Chúa Giêsu đã phán: “Ai mắng anh em là đồ ngốc”, đó là sự la lối của con người giận dữ. Bậc thứ ba đạt tới khi tội đã được ý niệm bên trong, đạt tới kết quả của mình. Mà hiệu quả của sự giận dữ là sự thiệt hại gây nên cho kẻ khác với mục đích báo thù. Mà sự thiệt hại nhỏ nhất là sự thiệt hại thể hiện bằng lời nói. Do đó, trong trường hợp này, Chúa Giêsu đã phán: “Ai bảo anh em mình là khùng.” Như vậy người ta trông thấy bậc thứ hai thêm vào cho bậc thứ nhất, và bậc thứ ba thêm vào cho hai bậc kia. Vậy, nếu bậc thứ nhất là trọng tội trong trường hợp mà Chúa Giêsu đã đề cập đến, phương chi hai bậc khác. Do đó, đối với mỗi bậc trong ba bậc này được chỉ định các bậc lên án tương xứng. Với bậc thứ nhất được chỉ định sự phân xử, là bậc thấp nhất, bởi vì theo thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,9), trong sự phân xử người ta còn có thể bênh bực mình. Với bậc thứ hai, được chỉ định sự bàn định mà các quan tòa thảo luận với nhau về hình phạt phải đưa ra; với bậc thứ ba được chỉ định hỏa ngục, tức là sự kết án.

TIẾT 6
Sự giận dữ là tật xấu hàng đầu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự giận dữ không phải là tật xấu hàng đầu. Sự giận dữ phát sinh bởi sự buồn rầu. Mà sự buồn rầu là tật xấu đầu được gọi là sự lười biếng. Vậy sự giận dữ không được coi là tật xấu hàng đầu.

2. Sự ghét là tội nặng hơn sự giận dữ. Vậy người ta nên coi nó là tật xấu hàng đầu hơn là sự giận dữ.

3. Về lời nói trong sách Cách ngôn (29,22): “Kẻ nóng giận gây ra gây gỗ, người nổi nóng gia tăng lỗi lầm”, sách Chú giải tuyên bố sự giận dữ là cửa lớn cho mọi tật xấu: Nếu cửa này đóng lại, sự nghỉ ngơi bên trong sẽ có cho các nhân đức; mà nếu nó mở ra

autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Now no capital vice is the origin of all sins, but only of certain definite ones. Therefore anger should not be reckoned among the capital vices.

est ouverte, l'âme sera mobilisée pour tous les forfaits. " Or aucun vice capital n'est le principe de tous les péchés, mais de certains en particulier. La colère ne doit donc pas être placée parmi les vices capitaux.

thì linh hồn bị huy động cho mọi tội đại ác. Mà không tật xấu hàng đầu nào là nguyên lý của mọi tội, nhưng của một số tội trọng đặc thù. Vậy sự giận dữ không được đặt vào số các tật xấu hàng đầu.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit iram inter vitia capitalia.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) places anger among the capital vices.

En sens contraire, S. Grégoire place la colère parmi les vices capitaux.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) đặt sự giận dữ vào số các tật xấu hàng đầu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex praemissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possint, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti et honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

I answer that, As stated above (FS, Q[84], A[3],4), a capital vice is defined as one from which many vices arise. Now there are two reasons for which many vices can arise from anger. The first is on the part of its object which has much of the aspect of desirability, in so far as revenge is desired under the aspect of just or honest, which is attractive by its excellence, as stated above (A[4]). The second is on the part of its impetuosity, whereby it precipitates the mind into all kinds of inordinate action. Therefore it is evident that anger is a capital vice.

Réponse : Comme on le voit par ce qui a été dit antérieurement, le vice capital est celui d'où naissent beaucoup d'autres vices. Or c'est un fait que beaucoup de vices peuvent naître de la colère, et pour une double raison. 1° En raison de son objet, qui a un caractère très désirable, puisque la vengeance est désirée sous l'aspect du juste ou de l'honnête, qui attire par sa dignité, on l'a vu plus haut. 2° En raison de son impétuosité, qui précipite l'esprit dans tous les désordres. Il est donc manifeste que la colère est un vice capital.

TRẢ LỜI : Như người ta đã thấy điều đó qua những điều trình bày ở trước (I-II. Q.84, a.3 và 4), tật xấu hàng đầu là tật xấu do đó phát sinh nhiều tật xấu khác. Mà một sự kiện là nhiều tật xấu phát sinh từ sự giận dữ, và điều đó vì hai lý do. Thứ nhất, vì đối tượng của nó, đối tượng này có đặc tính rất đáng ước muốn bởi vì sự báo oán được ước muốn theo dung mạo của cái công bình hoặc của cái lương thiện, lôi kéo do phẩm giá của mình như người ta đã thấy ở trước (a.4). Thứ đến, vì sự dữ tợn của nó, làm cho tinh thần té nhào trong mọi sự mất trật tự. Vậy rõ ràng sự giận dữ là tật xấu hàng đầu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata.

Reply to objection 1. The sorrow whence anger arises is not, for the most part, the vice of sloth, but the passion of sorrow, which results from an injury inflicted.

Solutions 1. Cette tristesse d'où naît la colère n'est pas, dans la plupart des cas, le vice d'acédie, mais la passion de tristesse qui fait suite à une injure reçue.

GIẢI ĐÁP 1. Sự buồn rầu mà do đó phát sinh sự giận dữ, trong nhiều trường hợp không phải là tật xấu lười biếng, nhưng là đam mê buồn rầu đi theo sau sự lăng mạ đã lãnh nhận.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Reply to objection 2. As stated above (Q[118], A[7]; Q[148], A[5]; Q[153], A[4]; FS, Q[84], A[4]), it belongs to the notion of a capital vice to have a most desirable end, so that many sins are committed through the desire thereof. Now anger, which desires evil under the aspect of good, has a more desirable end than hatred has, since the latter desires evil under the aspect of evil: wherefore anger is more a capital vice than hatred is.

2. Comme on l'a vu plus haut, le vice capital est celui qui a une fin très désirable, de sorte qu'ainsi, à cause du désir qu'on a d'elle, beaucoup de péchés se commettent. Or la colère, qui désire un mal sous la raison de bien, a une fin plus désirable que la haine qui désire un mal sous la raison de mal. C'est pourquoi la colère, plus que la haine, est un vice capital.

2. Như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (Q.118, a.7; Q.148; Q.153, a.4; I-II, Q.148, a.4), tật xấu hàng đầu là tật xấu có mục đích rất đáng được ước muốn, đến nỗi vì sự ước muốn mà người ta có về mục đích này, người ta phạm nhiều tội. Mà sự giận dữ ước muốn sự xấu theo yếu tính của sự tốt, có mục đích đáng ước muốn hơn sự ghét ước muốn sự xấu theo yếu tính của sự xấu. Do đó, sự giận dữ hơn sự ghét, là một tật xấu hàng đầu.

AD TERTIUM dicendum quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae eius.

Reply to objection 3. Anger is stated to be the door to the vices accidentally, that is by removing obstacles, to wit by hindering the judgment of reason, whereby man is withdrawn from evil. It is, however, directly the cause of certain special sins, which are called its daughters.

3. La colère est dite " porte des vices " pour une raison accidentelle, parce qu'elle supprime ce qui leur fait obstacle, en empêchant le jugement de la raison, par lequel l'homme s'éloigne du mal. Mais directement et par elle-même elle est cause de certains péchés particuliers qu'on appelle ses filles.

3. Sự giận dữ được nói là cửa lớn các tật xấu vì một lý do tùy thể, bởi vì nó cất mất đi cái gì ngăn cản chúng nó, bằng cách ngăn cản sự phán đoán của trí năng, mà do sự phán đoán này con người đi xa khỏi sự xấu. Nhưng một cách trực tiếp và nguyên thường, nó là nguyên nhân cho một số tội đặc thù được gọi là các con cái của nó.

ARTICULUS 7
Utrum inconvenienter assignentur sex filiae irae

ARTICLE 7
Whether six daughters are fittingly assigned to anger ?

ARTICLE 7
Quelles sont les filles de la colère ?

TIẾT 7
Các con cái của sự giận dữ là những cái gì ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiae irae, quae sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiae. Non ergo debet poni filia irae.

Objections 1. It would seem that six daughters are unfittingly assigned to anger, namely "quarreling, swelling of the mind, contumely, clamor, indignation and blasphemy." For blasphemy is reckoned by Isidore to be a daughter of pride. Therefore it should not be accounted a daughter of anger.

Objections 1. Il ne semble pas qu'on ait raison d'assigner six filles à la colère: " la querelle, l'excitation de l'esprit, l'outrage, la clameur, l'indignation, le blasphème ". Le blasphème est considéré par Isidore, comme un fille de l'orgueil. Il n'est donc pas une fille de la colère.

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không có lý do để chỉ về cho sự giận dữ sáu con cái sau đây: Sự cãi cọ, sự kích động tinh thần, sự lăng mạ, tiếng la ó, sự phẫn nộ, sự phạm thượng. Sự phạm thượng được thánh Isiđôrô (Quaest. in Vet. Test. in Dt 7,16) coi là con của tính kiêu ngạo. Vậy nó không phải là con của sự giận dữ.

PRAETEREA, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit, in regula. Ergo deberet numerari inter filias irae.

2. Further, hatred is born of anger, as Augustine says in his rule (Ep. ccxi). Therefore it should be placed among the daughters of anger.

2. La haine naît de la colère, dit S. Augustin Elle devrait donc être comptée parmi les filles de la colère.

2. Sự ghét phát sinh bởi sự giận dữ theo sự xác định của thánh Augustinô (Epist. 211,33). Vậy nó phải được kể vào số các con cái của sự giận dữ.

PRAETEREA, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii,

3. Further, "a swollen mind" would seem to be the same as pride. Now pride is not the daughter of a vice,

3. L'excitation de l'esprit semble être la même chose que l'orgueil. Or l'orgueil n'est pas la fille de

3. Sự kích động tinh thần xem ra đồng nhất với sự kiêu ngạo. Mà sự kiêu ngạo không phải là con của một

sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias irae.

but "the mother of all vices," as Gregory states (Moral. xxxi, 45). Therefore swelling of the mind should not be reckoned among the daughters of anger.

quelque vice, mais " la mère de tous les vices ", comme S. Grégoire le rappelle. L'agitation tumultueuse de l'esprit ne doit donc pas être comptée parmi les filles de la colère.

tật xấu nào; nhưng nó là mẹ của mọi tật xấu như thánh Grêgôriô xác định (Moral. 31,45). Sự dao động rối loạn trong tinh thần không được kể là con của sự giận dữ.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat has filias irae.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) assigns these daughters to anger.

En sens contraire, il y a que S. Grégoire attribue ces filles-là à la colère.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) coi sáu đứa con này là con của sự giận dữ.

RESPONDEO dicendum quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob XV, nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum. Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, raca. Et sic ponitur clamor, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia autem est inordinatio secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa. Quae quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixae, per quas intelliguntur omnia nocumenta quae facto proximis inferuntur ex ira.

I answer that, Anger may be considered in three ways. First, as consisting in thought, and thus two vices arise from anger. one is on the part of the person with whom a man is angry, and whom he deems unworthy [indignum] of acting thus towards him, and this is called "indignation." The other vice is on the part of the man himself, in so far as he devises various means of vengeance, and with such like thoughts fills his mind, according to Job 15:2, "Will a wise man ... fill his stomach with burning heat?" And thus we have "swelling of the mind." Secondly, anger may be considered, as expressed in words: and thus a twofold disorder arises from anger. One is when a man manifests his anger in his manner of speech, as stated above (A[5], ad 3) of the man who says to his brother, "Raca": and this refers to "clamor," which denotes disorderly and confused speech. The other disorder is when a man breaks out into injurious words, and if these be against God, it is "blasphemy," if against one's neighbor, it is "contumely." Thirdly, anger may be considered as proceeding to deeds; and thus anger gives rise to "quarrels," by which we are to understand all manner of injuries inflicted on one's neighbor through anger.

Réponse : La colère peut être considérée d'une triple manière: d'abord, selon qu'elle est dans le coeur. A ce titre, elle engendre deux vices. L'un se prend du côté de celui contre qui l'homme s'irrite, qu'il estime indigne pour lui avoir fait une telle chose: c'est " l'indignation "; l'autre vice se prend du côté de celui qui s'irrite, en tant qu'il rumine les différents moyens de se venger, et ces pensées gonflent son coeur comme dit Job (15, 2): " Le sage se gonfle-t-il de vent? " Et c'est " l'excitation de l'esprit ". Ensuite la colère est considérée selon qu'elle est dans la bouche. Et ainsi elle engendre un double désordre: l'un qui fait que l'homme la manifeste dans sa manière de parler; c'est lui que désigne le texte: " Celui qui dit à son frère: "renégat". " On a alors affaire à la " clameur ", par laquelle il faut entendre des mots désordonnés et confus. L'autre désordre fait que l'on se répand en paroles injurieuses. Si elles sont proférées contre Dieu, ce sera le " blasphème "; si elles le sont contre le prochain, ce sera " l'outrage ". Enfin la colère est considérée selon qu'elle va jusqu'à des voies de fait. Et ainsi de la colère naît " la querelle ", par laquelle il faut entendre tous les dommages que, de fait, la colère inflige au prochain.

TRẢ LỜI : Sự giận dữ được cứu xét theo ba thể cách: trước tiên, tùy theo nó ở trong tâm hồn. Với tư cách này, nó sinh sản hai tật xấu. Một tật xấu do ở phía kẻ mà người ta giận dữ đối với họ, bởi vì họ nghĩ rằng người ta không xứng đáng làm cho họ một điều như vậy: đó là sự phẫn nộ, tật xấu thứ hai do ở phía con người nổi giận, trong tư cách họ suy nghĩ cẩn thận nhiều phương tiện để báo oán cho mình, và các tư tưởng này làm tâm hồn của họ phình lên như lời nói của Gióp (15,2): "Người khôn ngoan phình lên vì gió sao?" và đó là sự kích động tinh thần. Sau đó, sự giận dữ được cứu xét tùy theo nó ở miệng lưỡi. Và như vậy nó sinh sản hai thứ mất trật tự: một sự mất trật tự làm cho con người biểu lộ sự giận dữ trong cách nói năng của mình, đó là kẻ mà lời Phúc âm nói: "Kẻ gọi anh em mình là khùng". Trong trường hợp này, có tiếng la ó thốt ra những tiếng mất trật tự và lộn xộn. Sự mất trật tự thứ hai cốt ở tại việc người ta thốt ra những lời nói sỉ nhục nếu chúng nó được thốt ra chống Thiên Chúa, đó là sự phạm thượng, nếu chúng nó được thốt ra chống người đồng loại, đó là sự lăng mạ. Cuối cùng, sự giận dữ được xem xét tùy theo nó đi tới hành động. Và do đó, từ sự giận dữ phát sinh cãi cọ, và sự cãi cọ cho chúng ta hiểu tất cả mọi sự thiệt hại mà thực sự, sự giận dữ gây nên cho người đồng loại.

AD PRIMUM ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. X, initium superbiae hominis apostatare a Deo; idest, recedere a veneratione eius est prima superbiae pars, et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Reply to objection 1. The blasphemy into which a man breaks out deliberately proceeds from pride, whereby a man lifts himself up against God: since, according to Ecclus. 10:14, "the beginning of the pride of man is to fall off from God," i.e. to fall away from reverence for Him is the first part of pride; and this gives rise to blasphemy. But the blasphemy into which a man breaks out through a disturbance of the mind, proceeds from anger.

Solutions 1. Le blasphème que l'on profère de propos délibéré procède de l'orgueil de l'homme qui se dresse contre Dieu. L'Ecclésiastique dit en effet (10, 12): " Le principe de l'orgueil, c'est d'abandonner le Seigneur ", ce qui veut dire que perdre le respect de Dieu est la première partie de l'orgueil, et fait naître le blasphème. Mais le blasphème que l'on profère parce que l'esprit a été bouleversé procède de la colère.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phạm thượng mà người ta thốt ra một cách vô ý phát xuất từ tính kiêu ngạo của con người đứng lên chống lại Thiên Chúa. Thực thế, sách Huấn ca (10,12) nói: Nguyên lý của tính kiêu ngạo, đó là việc rời bỏ Thiên Chúa, điều đó có nghĩa là việc bỏ sự tôn kính đối với Thiên Chúa là phần thứ nhất của tính kiêu ngạo, và làm phát sinh sự phạm thượng. Mà sự phạm thượng người ta thốt ra bởi vì tình thần bị rối loạn, thì phát xuất từ sự giận dữ.

AD SECUNDUM dicendum quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam ex qua directius oritur, scilicet tristitiam, sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

Reply to objection 2. Although hatred sometimes arises from anger, it has a previous cause, from which it arises more directly, namely displeasure, even as, on the other hand, love is born of pleasure. Now through displeasure, a man is moved sometimes to anger, sometimes to hatred. Wherefore it was fitting to reckon that hatred arises from sloth rather than from anger.

2. La haine, même si elle naît parfois de la colère, a néanmoins une cause antérieure d'où elle procède directement, et qui est la tristesse; de même, à l'inverse, l'amour naît de la délectation. Or, de la tristesse ressentie on passe parfois à la colère et parfois à la haine. C'est pourquoi il est plus normal de dire que la haine naît de l'acédie (ou tristesse spirituelle) que de la colère.

2. Sự ghét, mặc dầu nó phát sinh đôi khi bởi sự giận dữ, vẫn có nguyên nhân đi trước do đó nó phát xuất cách trực tiếp, và đó là sự buồn rầu; cũng vậy, một cách ngược lại, tình yêu phát xuất từ sự vui thú. Mà, do sự buồn rầu đã được cảm thấy, đôi khi người ta đến với sự giận dữ và đôi khi đến với sự ghét. Do đó, việc nói sự ghét phát xuất từ sự lười biếng (hay sự buồn rầu thiêng liêng) thì đúng hơn là từ sự giận dữ.

AD TERTIUM dicendum quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu

Reply to objection 3. Swelling of the mind is not taken here as identical with pride, but for a

3. L'excitation de l'esprit n'est pas prise ici pour l'orgueil, mais pour une certaine violence ou audace de

3. Sự kích động tinh thần ở đây không được hiểu là sự kiêu ngạo, nhưng là một sự dữ tợn nào đó hay

sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS 8
Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo similatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

PRAETEREA, defectus eius quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus irae ad nihil est utilis, ut probat Seneca in libro quem fecit de ira. Ergo videtur quod defectus irae non sit vitiosus.

PRAETEREA, malum hominis, secundum Dionysium, est praeter rationem esse. Sed, subtracto omni motu irae, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus irae vitium causat.

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit, super Matth., qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.

RESPONDEO dicendum quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenam infligit. Et sic defectus irae absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem, iracundia quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis, qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione. Ideo iudicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus irae in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis irae vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

certain effort or daring attempt to take vengeance; and daring is a vice opposed to fortitude.

ARTICLE 8
Whether there is a vice opposed to anger resulting from lack of anger ?

Objections 1. It would seem that there. is not a vice opposed to anger, resulting from lack of anger. For no vice makes us like to God. Now by being entirely without anger, a man becomes like to God, Who judges "with tranquillity" (Wis. 12:18). Therefore seemingly it is not a vice to be altogether without anger.

2. Further, it is not a vice to lack what is altogether useless. But the movement of anger is useful for no purpose, as Seneca proves in the book he wrote on anger (De Ira i, 9, seqq.). Therefore it seems that lack of anger is not a vice.

3. Further, according to Dionysius (Div. Nom. iv), "man's evil is to be without reason." Now the judgment of reason remains unimpaired, if all movement of anger be done away. Therefore no lack of anger amounts to a vice.

On the contrary, Chrysostom says: "He who is not angry, whereas he has cause to be, sins. For unreasonable patience is the hotbed of many vices, it fosters negligence, and incites not only the wicked but even the good to do wrong."

I answer that, Anger may be understood in two ways. In one way, as a simple movement of the will, whereby one inflicts punishment, not through passion, but in virtue of a judgment of the reason: and thus without doubt lack of anger is a sin. This is the sense in which anger is taken in the saying of Chrysostom, for he says (Hom. xi in Matth., in the Opus Imperfectum, falsely ascribed to St. John Chrysostom): "Anger, when it has a cause, is not anger but judgment. For anger, properly speaking, denotes a movement of passion": and when a man is angry with reason, his anger is no longer from passion: wherefore he is said to judge, not to be angry. In another way anger is taken for a movement of the sensitive appetite, which is with passion resulting from a bodily transmutation. This movement is a necessary sequel, in man, to the movement of his will, since the lower appetite necessarily follows the movement of the higher appetite, unless there be an obstacle. Hence the movement of anger in the sensitive appetite cannot be lacking altogether, unless the movement of the will be altogether lacking or weak. Consequently lack of the passion of anger is also a vice, even as the lack of movement in the will

l'homme qui cherche à se venger. Or l'audace est un vice opposé à la force.

ARTICLE 8
Y a-t-il un vice opposé à la colère ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'il y ait un vice opposé à la colère, provenant d'un manque d'irascibilité. Car il n'y a rien de vicieux qui fasse ressembler l'homme à Dieu. Or, lorsque l'homme est tout à fait sans colère, il ressemble à Dieu qui juge avec tranquillité. Il ne semble donc pas qu'il soit vicieux de manquer tout à fait de colère.

2. Le manque de ce qui n'est utile à rien n'est pas vicieux. Or le mouvement de colère n'est utile à rien, comme le prouve Sénèque u dans son traité de la colère. Il semble donc que le défaut de colère ne soit pas vicieux.

3. Le mal de l'homme, selon Denys est " d'être en dehors de la raison ". Or, en l'absence de tout mouvement de colère, le jugement de la raison demeure encore intact. Le défaut de colère ne cause donc jamais un vice.

En sens contraire, S. Chrysostome, commentant S. Matthieu, dit: "Celui qui ne se met pas en colère, quand il y a une cause pour le faire, commet un péché. En effet la patience déraisonnable sème les vices, entretient la négligence, et invite à mal faire non seulement les méchants, mais les bons eux-mêmes"

Réponse : La colère peut s'entendre de deux façons. D'une première façon, comme le simple mouvement de la volonté par lequel, non par passion, mais en vertu du jugement de la raison, on inflige une peine. En ce sens un manque de colère est sans aucun doute un péché. C'est de cette façon que S. Chrysostome conçoit la colère, lorsqu'il dit: " La colère qui est motivée n'est pas colère mais jugement. En effet la colère proprement dite signifie un ébranlement de la passion. Or celui qui s'irrite avec raison ne le fait pas par passion. C'est pourquoi on dit qu'il fait justice, et non qu'il se met en colère. " D'une autre façon on entend par colère le mouvement de l'appétit sensible, qui s'accompagne de passion et d'une modification physique. Dans l'homme, ce mouvement fait suite nécessairement au simple mouvement de la volonté, parce que l'appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l'appétit supérieur, à moins qu'il n'y ait un obstacle. C'est pourquoi le mouvement de colère ne peut faire totalement défaut dans l'appétit sensible, sauf par carence ou débilité du mouvement volontaire. Par voie de conséquence, le manque de la passion de colère est donc aussi un vice, de même que le défaut du

một sự táo bạo của con người tìm báo oán. Mà sự táo bạo là tật xấu đối lập với nhân đức sức mạnh.

TIẾT 8
Có tật xấu đối lập với sự giận dữ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tật xấu đối lập với sự giận dữ, phát xuất từ sự thiếu tính dễ giận. Không có cái gì xấu xa làm cho con người trở nên tương tự với Thiên Chúa. Mà, khi con người hoàn toàn không giận dữ, họ tương tự với Thiên Chúa là Đấng phân xử cách yên tĩnh. Vậy việc hoàn toàn thiếu sự giận dữ xem ra không phải là xấu xa.

2. Sự thiếu cái gì không có ích lợi nào cả thì là điều không xấu. Mà sự chuyển động giận dữ không ích lợi gì cả như Sénèque (De Ira 1,9) minh chứng điều đó khi thảo luận về sự giận dữ. Vậy sự giận dữ không phải là điều xấu.

3. Sự xấu của con người theo Denys (De Div. Nom 4,32) là ở ngoài trí năng. Mà, khi không có một sự chuyển động giận dữ nào, sự phán đoán của trí năng tồn tại nguyên vẹn. Vậy sự thiếu giận dữ không bao giờ tạo nên tật xấu.

TRÁI LẠI, Thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth. 11,5) khi chú giải thánh Mátthêô đã nói: "Kẻ không nổi giận khi có nguyên nhân để nổi giận thì phạm tội. Như thế, sự nhẫn nại phi lý gây nên việc các tật xấu, duy trì sự sơ suất, và kêu mời không những tật xấu, mà cả kẻ tốt để làm điều xấu."

TRẢ LỜI : Sự giận dữ có thể hiểu theo hai thể cách: thứ nhất, là sự chuyển động đơn giản của ý chí mà do đó, không phải bởi sự kích tình, nhưng vì sự phán đoán của trí năng, người ta gây nên hình phạt. Theo ý nghĩa này, sự thiếu giận dữ không có tội. Chính theo thể cách này mà thánh Chrysôstômô quan niệm sự giận dữ khi ngài nói (Op. Imperf. in Matth. 11,5) sự giận dữ có lý do không phải là giận dữ nhưng là sự phân xử. Quả thế, sự giận dữ chính hiệu biểu thị sự rung động của đam mê. Mà kẻ nổi giận có lý do không nổi giận bởi đam mê. Do đó, người ta nói họ thi hành đức công bình, chứ họ không nổi giận. Thứ hai, người ta hiểu sự giận dữ là sự chuyển động của giác dục có kích tình và sự biến đổi vật lý đi kèm theo. Ở nơi con người, sự chuyển động này một cách tất yếu đi theo sự chuyển động đơn giản của ý chí, bởi vì thị dục hạ tầng một cách tự nhiên đi theo sự chuyển động của thị dục thượng tầng, trừ phi có sự ngăn cản. Do đó, sự chuyển động giận dữ không thể hoàn toàn vắng mặt trong giác dục, trừ phi có sự thiếu hoặc sự yếu đuối về sự chuyển động do ý chí. Theo đường lối hậu quả, sự thiếu đam mê giận dữ cũng là một tật xấu, cũng như thiếu sự chuyển động do ý chí để

directed to punishment by the judgment of reason.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Reply to objection 1. He that is entirely without anger when he ought to be angry, imitates God as to lack of passion, but not as to God's punishing by judgment.

Solutions 1. Celui qui ne se met pas du tout en colère alors qu'il le doit, imite peut-être Dieu quant au manque de passion, mais il ne l'imite pas à un autre point de vue, en ce que Dieu punit en vertu de son jugement.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ không nổi giận chi cả trong lúc phải nóng giận, có lẽ mô phỏng Thiên Chúa về sự thiếu đam mê, nhưng họ không mô phỏng Ngài về phương diện khác, theo ý nghĩa là Thiên Chúa trừng phạt do sự phán đoán của Ngài.

AD SECUNDUM dicendum quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alioquin, frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Reply to objection 2. The passion of anger, like all other movements of the sensitive appetite, is useful, as being conducive to the more prompt execution of reason's dictate: else, the sensitive appetite in man would be to no purpose, whereas "nature does nothing without purpose".

2. La passion de colère est utile, comme tous les autres mouvements de l'appétit sensible, pour faire exécuter plus promptement ce que dicte la raison. Autrement, ce serait en vain qu'existerait en l'homme un appétit sensible, alors que la nature ne fait rien d'inutiles.

2. Đam mê giận dữ có ích lợi như tất cả các chuyển động khác của giác dục để làm thi hành mau lẹ điều được trí năng ra lệnh. Nếu cách khác, hẳn hiện hữu giác dục một cách vô ích ở nơi con người, đang khi bản tính không làm cái gì vô ích.

AD TERTIUM dicendum quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est, et ideo, sicut remotio effectus est signum remotionis causae, ita etiam remotio irae est signum remotionis iudicii rationis.

Reply to objection 3. When a man acts inordinately, the judgment of his reason is cause not only of the simple movement of the will but also of the passion in the sensitive appetite, as stated above. Wherefore just as the removal of the effect is a sign that the cause is removed, so the lack of anger is a sign that the judgment of reason is lacking.

3. En celui qui agit de façon ordonnée, le jugement de la raison est non seulement cause du simple mouvement de la volonté, mais aussi de la passion de l'appétit sensible, nous venons de le dire. C'est pourquoi, de même que l'absence de l'effet signale l'absence de la cause, de même l'absence de colère signale l'absence du jugement de raison.

3. Ở nơi kẻ hành động cách có trật tự, sự phán đoán của trí năng không những là nguyên nhân cho sự chuyển động đơn giản của ý chí, mà còn cho đam mê của giác dục như chúng ta mới đề cập đến. Do đó, sự vắng mặt của hiệu quả nói lên sự vắng mặt của nguyên nhân; cũng vậy, sự vắng mặt của sự giận dữ nói lên sự vắng mặt của sự phán đoán của trí năng.

QUAESTIO 159

DE CRUDELITATE

OF CRUELTY

LA CRUAUTÉ

SỰ HUNG ÁC

Deinde considerandum est de crudelitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiae. Secundo, de comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

We must now consider cruelty, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether cruelty is opposed to clemency? (2) Of its comparison with savagery or brutality.

1. S'oppose-t-elle à la clémence? - 2. Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie.

1. Sự hung ác đối lập với nhân đức khoan dung? 2. So sánh sự hung ác với sự hung dữ và sự dã man.

ARTICULUS 1
Utrum crudelitas opponatur clementiae

Whether cruelty is opposed to clemency ?

ARTICLE 1: La cruauté s'oppose-t-elle à la clémence ?

TIẾT 1
SỰ HUNG ÁC ĐỐI LẬP VỚI NHÂN ĐỨC KHOAN DUNG ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiae. Dicit enim Seneca, in II de Clement., quod illi vocantur crudeles qui excedunt modum in puniendo, quod contrariatur iustitiae. Clementia autem non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiae.

Objections 1. It would seem that cruelty is not opposed to clemency. For Seneca says (De Clementia ii, 4) that "those are said to be cruel who exceed in punishing," which is contrary to justice. Now clemency is reckoned a part, not of justice but of temperance. Therefore apparently cruelty is not opposed to clemency.

Objections 1. Il ne semble pas. Sénèque dit en effet qu'" on appelle cruels ceux qui dépassent la mesure dans le châtiment ", ce qui est contraire à la justice. Or la clémence n'est pas considérée comme une partie de la justice, mais comme une partie de la tempérance. La cruauté ne semble donc pas s'opposer à la clémence.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Sénèque (de Clem. II,4) nói người ta gọi những người hung ác là những kẻ vượt qua mức độ trong hình phạt, điều đó trái ngược với sự lười biếng công bình. Mà nhân đức khoan dung không được kể là một phần của nhân đức công bình, nhưng là một phần của nhân đức tiết độ. Vậy sự hung ác không đối lập với nhân đức khoan dung.

PRAETEREA, Ierem. VI dicitur, crudelis est, et non miserebitur, et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiae. Sed misericordia non est idem clementiae, ut supra dictum est. Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

2. Further, it is written (Jer. 6:23): "They are cruel, and will have no mercy"; so that cruelty would seem opposed to mercy. Now mercy is not the same as clemency, as stated above (Q[157], A[4], ad 3). Therefore cruelty is not opposed to clemency.

2. Jérémie (6, 23) parle d'un peuple " cruel et sans pitié ". Il semble ainsi que la cruauté s'oppose à la miséricorde. Or la miséricorde n'est pas identique à la clémence, on l'a dit plus haute. La cruauté ne s'oppose donc pas à la clémence.

2. Tiên tri Giêrêmia (6,23) nói về một dân hung ác và không thương xót. Như vậy, xem ra sự hung ác đối lập với lòng thương xót. Mà lòng thương xót không đồng nhất với nhân đức khoan dung như người ta đã trình bày ở trước (Q.157, a.4, sol.3). Vậy sự hung ác không đối lập với nhân đức khoan dung.

PRAETEREA, clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est. Sed crudelitas consideratur etiam in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. XI, qui crudelis est, propinquos abiicit.

3. Further, clemency is concerned with the infliction of punishment, as stated above (Q[157], A[1]): whereas cruelty applies to the withdrawal of beneficence, according to Prov. 11:17, "But he that is cruel casteth off even his

3. La clémence a trait à l'infliction des peines, on l'a dit, tandis que la cruauté se rapporte aussi à la suppression des bienfaits, d'après les Proverbes (11, 17 Vg): " L'homme cruel afflige même ses proches. " La cruauté ne s'oppose

(*Đoạn này chưa có bản dịch tiếng Việt*)

Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

SED CONTRA est quod dicit Seneca, in II de Clement., quod opponitur clementiae crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis.

RESPONDEO dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quae sunt decocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quae sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra quod clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum. Unde directe crudelitas clementiae opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam, aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriae subvenire per beneficii collationem, ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem poenarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiae quam misericordiae. Tamen, propter similitudinem harum virtutum, accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

AD TERTIUM dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quaedam poena est.

own kindred." Therefore cruelty is not opposed to clemency.

On the contrary, Seneca says (De Clementia ii, 4) that "the opposite of clemency is cruelty, which is nothing else but hardness of heart in exacting punishment."

I answer that, Cruelty apparently takes its name from "cruditas" [rawness]. Now just as things when cooked and prepared are wont to have an agreeable and sweet savor, so when raw they have a disagreeable and bitter taste. Now it has been stated above (Q[157], A[3], ad 1; A[4], ad 3) that clemency denotes a certain smoothness or sweetness of soul, whereby one is inclined to mitigate punishment. Hence cruelty is directly opposed to clemency.

Reply to objection 1. Just as it belongs to equity to mitigate punishment according to reason, while the sweetness of soul which inclines one to this belongs to clemency: so too, excess in punishing, as regards the external action, belongs to injustice; but as regards the hardness of heart, which makes one ready to increase punishment, belongs to cruelty.

Reply to objection 2. Mercy and clemency concur in this, that both shun and recoil from another's unhappiness, but in different ways. For it belongs to mercy to relieve another's unhappiness by a beneficent action, while it belongs to clemency to mitigate another's unhappiness by the cessation of punishment. And since cruelty denotes excess in exacting punishment, it is more directly opposed to clemency than to mercy; yet on account of the mutual likeness of these virtues, cruelty is sometimes taken for mercilessness.

Reply to objection 3. Cruelty is there taken for mercilessness, which is lack of beneficence. We may also reply that withdrawal of beneficence is in itself a punishment.

donc pas à la clémence.

En sens contraire, Sénèque dit qu'" à la clémence s'oppose la cruauté, qui n'est rien d'autre que la barbarie de l'âme dans l'application des peines".

Réponse : Le mot cruauté (crudelitas) semble venir de crudité (cruditas). De même que les choses qui sont bien cuites et rendues digestes ont d'ordinaire une saveur agréable et douce, de même les choses qui sont crues ont une saveur repoussante et rude. Or on a dit plus haute que la clémence comporte une certaine douceur ou tendresse d'âme qui porte à diminuer les peines. La cruauté s'oppose donc directement à la clémence.

Solutions 1. La diminution des peines, qui se fait conformément à la raison, relève de l'épikie, mais la douceur du sentiment qui y incline relève de la clémence; de même l'excès du châtiment, si l'on considère l'action extérieure, relève de l'injustice, mais, si l'on considère la dureté d'âme qui rend prompt à augmenter les peines, cet excès relève de la cruauté.

2. La miséricorde et la clémence se rencontrent en ce que l'une et l'autre fuient et ont en horreur la misère d'autrui, de façon différente cependant. Car il appartient à la miséricorde de soulager la misère en accordant des bienfaits, tandis qu'il appartient à la clémence de diminuer la misère en atténuant les peines. Puisque la cruauté comporte une exagération dans les peines infligées, elle s'oppose, plus directement à la clémence qu'à la miséricorde. En sens contraire, à cause de la similitude de ces vertus, on tient parfois la cruauté pour un manque de miséricorde.

3. La cruauté est prise ici pour un manque de miséricorde, dont le propre est de ne pas accorder de bienfaits. Cependant on peut dire aussi que la suppression même du bienfait est une certaine peine.

TRÁI LẠI, Sènèque (De Clem. II,4) nói sự hung ác đối lập với nhân đức khoan dung, bởi vì sự hung ác không là cái gì khác ngoài sự dã man của linh hồn trong việc ứng dụng hình phạt.

TRẢ LỜI : Từ ngữ hung ác dịch từ La ngữ crudelitas, phát xuất bởi từ cruditas, sự sốt sót. Cũng vậy, các vật được nấu chín tử tế và đã trở nên dễ tiêu hóa thì thường thường có mùi vị dễ chịu và ngon lành; cũng vậy, các vật sống có mùi ghê tởm khó chịu. Mà người ta đã nói ở trước (Q.157, a.3, sol.1), nhân đức khoan dung bao hàm một sự êm dịu của linh hồn hướng đến việc giảm bớt hình phạt. Vậy sự hung ác một cách trực tiếp đối lập với nhân đức khoan dung.

GIẢI ĐÁP 1. Sự giảm bớt hình phạt thể hiện phù hợp với trí năng, lệ thuộc vào nhân đức lệ đình luật; mà sự êm dịu của tình cảm nghiêng về điều đó thì lệ thuộc vào nhân đức khoan dung; cũng vậy, sự thái quá trong hình phạt, nếu người ta xem xét hành động bên ngoài, lệ thuộc vào sự bất công; còn nếu người ta xem xét sự cứng cỏi của linh hồn làm cho mau lẹ gia tăng hình phạt, sự thái quá này lệ thuộc vào sự hung ác.

2. Lòng thương xót và nhân đức khoan dung gặp nhau ở điều này là cả hai trốn tránh và ghê tởm sự khốn khổ của người khác, nhưng theo thể cách khác nhau. Bởi vì điều riêng của lòng thương xót là an ủi nâng đỡ sự cực khổ bằng cách ban cho ân huệ, trong khi điều riêng của nhân đức khoan dung là giảm bớt sự khốn khổ bằng cách giảm bớt hình phạt. Bởi vì sự hung ác bao hàm một sự thái quá trong các hình phạt được đưa ra, nó đối lập một cách trực tiếp với nhân đức khoan dung hơn là với lòng thương xót. Tuy nhiên, vì sự tương tự của các nhân đức này, người ta đôi khi coi sự hung ác là sự thiếu lòng thương xót.

(*Đoạn này chưa có bản dịch tiếng Việt*)

ARTICULUS 2
Utrum crudelitas a saevitia sive feritate differat

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod crudelitas a saevitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti, ex una parte, unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiae per superabundantiam opponitur et crudelitas et saevitia. Ergo videtur quod saevitia et crudelitas sint idem.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod severus dicitur quasi saevus et verus, quia sine pietate tenet iustitiam,

ARTICLE 2
Whether cruelty differs from savagery or brutality ?

Objections 1. It would seem that cruelty differs not from savagery or brutality. For seemingly one vice is opposed in one way to one virtue. Now both savagery and cruelty are opposed to clemency by way of excess. Therefore it would seem that savagery and cruelty are the same.

2. Further, Isidore says (Etym. x) that "severity is as it were savagery with verity, because it holds to justice without attending

ARTICLE 2
Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie

Objections 1. Il semble que la cruauté ne diffère pas de la férocité ou sauvagerie. En effet, il semble qu'à une vertu soit opposé, d'un seul côté, un seul vice. Or à la clémence sont opposées par excès et la férocité et la cruauté. Il semble donc que la cruauté et la férocité soient identiques.

2. Isidore dit que " l'homme sévère (severus) est ainsi appelé comme étant sauvage et vrai (saevus et venus), car il fait

TIẾT 2
So sánh sự hung ác với sự hung dữ và sự dã man

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hung ác không phân biệt với sự hung dữ hoặc sự dã man. Chỉ có một tật xấu duy nhất về một phương diện duy nhất đối lập với một nhân đức; mà nhân đức khoan dung có sự đối lập của sự hung dữ và sự hung ác theo cách thái quá. Vậy xem ra sự hung ác và sự hung dữ đồng nhất với nhau.

2. Thánh Isiđôrô (Etymol. 10) nói rằng người nghiêm nhặt được gọi như thế bởi vì họ dã man và thực sự (severus: saevus et verus), bởi vì họ

et sic saevitia videtur excludere remissionem poenarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod saevitia.

PRAETEREA, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti, quae est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati et saevitiae, videlicet remissio vel dissolutio, dicit enim Gregorius, XX Moral., sit amor, sed non emolliens, sit rigor, sed non exasperans. Sit zelus, sed non immoderate saeviens, sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ergo saevitia est idem crudelitati.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de Clement., quod ille qui non laesus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive saevus.

RESPONDEO dicendum quod nomen saevitiae et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quae etiam saevae dicuntur. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiae causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel saevitia dicitur secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt a saevitia sive feritate sicut malitia humana a bestialitate, ut dicitur in VII Ethic.

AD PRIMUM ergo dicendum quod clementia est virtus humana, unde directe sibi opponitur crudelitas, quae est malitia humana. Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona spiritus

to piety": so that savagery would seem to exclude that mitigation of punishment in delivering judgment which is demanded by piety. Now this has been stated to belong to cruelty (A[1], ad 1). Therefore cruelty is the same as savagery.

3. Further, just as there is a vice opposed to a virtue by way of excess, so is there a vice opposed to it by way of deficiency, which latter is opposed both to the virtue which is the mean, and to the vice which is in excess. Now the same vice pertaining to deficiency is opposed to both cruelty and savagery, namely remission or laxity. For Gregory says (Moral. xx, 5): "Let there be love, but not that which enervates, let there be severity, but without fury, let there be zeal without unseemly savagery, let there be piety without undue clemency." Therefore savagery is the same as cruelty.

On the contrary, Seneca says (De Clementia ii, 4) that "a man who is angry without being hurt, or with one who has not offended him, is not said to be cruel, but to be brutal or savage."

I answer that, "Savagery" and "brutality" take their names from a likeness to wild beasts which are also described as savage. For animals of this kind attack man that they may feed on his body, and not for some motive of justice the consideration of which belongs to reason alone. Wherefore, properly speaking, brutality or savagery applies to those who in inflicting punishment have not in view a default of the person punished, but merely the pleasure they derive from a man's torture. Consequently it is evident that it is comprised under bestiality: for such like pleasure is not human but bestial, and resulting as it does either from evil custom, or from a corrupt nature, as do other bestial emotions. On the other hand, cruelty not only regards the default of the person punished, but exceeds in the mode of punishing: wherefore cruelty differs from savagery or brutality, as human wickedness differs from bestiality, as stated in Ethic. vii, 5.

Reply to objection 1. Clemency is a human virtue; wherefore directly opposed to it is cruelty which is a form of human wickedness. But savagery or brutality is comprised under bestiality, wherefore it is directly opposed not to clemency, but to a more excellent virtue, which the Philosopher (Ethic. vii, 5) calls "heroic" or "god-like," which according to us, would seem

justice sans indulgence ", et, par suite, la sévérité ou férocité semble exclure la rémission des peines dans les jugements, qui ressortit à la bonté. Or c'est là le fait de la cruauté, on l'a dit. La cruauté est donc la même chose que la férocité.

3. A la vertu s'oppose un vice par excès, et aussi un vice par défaut, lequel est à la fois contraire à la vertu, qui se trouve dans un juste milieu, et au vice par excès. Or un même vice par défaut s'oppose à la cruauté et à la férocité, c'est la lâcheté ou faiblesse. En effet S. Grégoire déclare: " Qu'il y ait de l'amour, mais sans mollesse; de la rigueur, mais sans rudesse. Qu'il y ait du zèle, mais sans sévérité immodérée; de la bonté, mais ne pardonnant pas plus qu'il ne convient. " La férocité est donc identique à la cruauté.

En sens contraire, pour Sénèque, " celui qui, sans avoir subi de dommage, s'irrite contre quelqu'un qui n'est pas un pécheur, n'est pas appelé cruel, mais féroce ou sauvage ".

Réponse : Les mots de " férocité " et de " sauvagerie " se prennent par comparaison avec les bêtes sauvages, qui sont aussi appelées féroces. En effet, ces animaux s'attaquent aux hommes pour se repaître de leur chair, et ils ne le font pas pour une cause de justice, dont la considération appartient à la raison seule. C'est pourquoi, à proprement parler, on parle de sauvagerie ou de férocité à propos de celui qui, en infligeant des peines, ne considère pas la faute commise par celui qu'il punit, mais seulement le plaisir qu'il prend à la souffrance des hommes. Il est clair que cela fait partie de la bestialité, car une telle délectation n'est pas humaine, mais bestiale, provenant d'une habitude mauvaise ou d'une corruption de la nature, comme toutes les autres tendances bestiales de ce genre. La cruauté, au contraire, considère la faute en celui qui est puni; toutefois, elle dépasse la mesure dans le châtiment. C'est pourquoi la cruauté diffère de la férocité ou sauvagerie, comme la malice humaine diffère de la bestialité, dit Aristote.

Solutions 1. La clémence est une vertu humaine; aussi la cruauté, qui est une malice humaine, s'oppose-t-elle à elle directement. La férocité ou sauvagerie, au contraire, fait partie de la bestialité. Il s'ensuit qu'elle ne s'oppose pas directement à la clémence, mais à une vertu plus excellente, qu'Aristote appelle " héroïque ou divine ", et qui semble, selon nous,

thi hành nhân đức công bình mà không có sự khoan hồng, và do đó, sự nghiêm khắc hay sự hung dữ xem ra trục xuất sự dung thứ hình phạt trong các sự phân xử, mà sự dung thứ này lệ thuộc vào thiện tính. Mà chính đó là việc làm của sự hung ác như người ta đã nói tới điều đó (a.1, sol.1). Vậy sự hung ác đồng nhất với sự hung dữ.

3. Một nhân đức có sự đối lập của một tật xấu do sự thái quá, và cũng của một tật xấu do sự khiếm khuyết; và sự khiếm khuyết đồng thời trái ngược với nhân đức, vì nhân đức ở điểm trung dung, cùng với tật xấu do sự thái quá. Mà cũng một tật xấu do sự khiếm khuyết đối lập với sự hung ác và sự hung dữ, đó là sự nhát hèn hay sự yếu đuối. Quả thế, thánh Grêgôriô (Moral. 20,5) tuyên bố: "Phải có tình yêu mà không có sự nhu nhược, phải có sự nghiêm nhặt mà không có sự cộc cằn. Phải có sự nhiệt thành mà không có sự nghiêm nhặt không chừng mực, phải có thiện tính, nhưng không tha thứ quá điều thích hợp." Vậy sự hung dữ đồng nhất với sự hung ác.

TRÁI LẠI: Đối với Sénèque (De Clem ll,4), kẻ không bị thiệt hại mà nổi giận với người nào không phải là tội nhân, không được gọi là người hung ác, nhưng là người hung dữ hay dã man.

TRẢ LỜI : Các từ ngữ hung dữ (ierocité) và dã man (sauvageria) được sử dụng bằng cách so sánh với các dã thú cũng được gọi là các thú dữ. Quả thế, các thú vật này tấn công người ta để ăn thịt họ, và nó không làm điều đó vì nhân đức công bình, bởi nhân đức công bình chỉ thuộc về trí năng mà thôi. Do đó, nói một cách đích xác, người ta đề cập đến sự dã man hay sự hung dữ về kẻ đưa ra các hình phạt mà không cứu xét tội lỗi của người mà mình phạt, nhưng chỉ xem xét sự vui thú mình thu lượm được ở sự đau khổ của kẻ khác. Rõ ràng điều đó tham dự vào thú tính, bởi vì một sự vui thú như thế không thuộc nhân tính nhưng thuộc về thú tính, phát xuất từ tập quán xấu hoặc từ sự hư hỏng của bản tính, như mọi xu hướng khác thuộc về thú tính theo giống này. Sự hung ác, trái lại, xem xét tội lỗi của kẻ bị trừng phạt; tuy nhiên, nó vượt qua mức độ trong hình phạt. Do đó, sự hung ác khác biệt với sự hung dữ hay sự dã man, như ác ý của nhân loại phân biệt với thú tính theo sự xác định của Triết gia (Eth. 7,5).

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức khoan dung là một nhân đức thuộc nhân tính, sự hung ác là ác ý của nhân tính, đối lập với nó cách trực tiếp. Sự hung dữ hoặc sự dã man trái lại, là phần của thú tính. Do đó mà nó không đối lập trực tiếp với nhân đức khoan dung, nhưng đối lập với nhân đức tuyệt hảo hơn được Triết gia (Eth. 7,5) gọi là nhân đức anh hùng hoặc nhân đức Thiên Chúa, và nhân đức này đối với

sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis.

AD SECUNDUM dicendum quod severus non dicitur simpliciter saevus, quia hoc sonat in vitium, sed dicitur saevus circa veritatem, propter aliquam similitudinem saevitiae, quae non est diminutiva poenarum.

AD TERTIUM dicendum quod remissio in puniendo non est vitium nisi inquantum praetermittitur ordo iustitiae, quo aliquis debet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Saevitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem saevitiae.

to pertain to the gifts of the Holy Ghost. Consequently we may say that savagery is directly opposed to the gift of piety.

Reply to objection 2. A severe man is not said to be simply savage, because this implies a vice; but he is said to be "savage as regards the truth," on account of some likeness to savagery which is not inclined to mitigate punishment.

Reply to objection 3. Remission of punishment is not a vice, except it disregard the order of justice, which requires a man to be punished on account of his offense, and which cruelty exceeds. On the other hand, cruelty disregards this order altogether. Wherefore remission of punishment is opposed to cruelty, but not to savagery.

appartenir aux dons du Saint-Esprit. On peut donc dire que la férocité s'oppose directement au don de piété.

2. " Sévère " n'équivaut pas purement et simplement à " féroce ", terme qui évoque le vice, mais à " féroce en ce qui concerne la vérité ", à cause d'une certaine ressemblance avec la férocité, qui n'adoucit pas les peines.

3. La rémission dans le fait de punir n'est un vice que si elle néglige l'ordre de la justice, selon lequel on devrait punir à proportion de la faute, ce que la cruauté dépasse. Mais la férocité, elle, ne fait aucune attention à cet ordre. C'est pourquoi la rémission dans le châtiment s'oppose directement à la cruauté, et non à la férocité.

chúng ta, thuộc về các ân huệ Chúa Thánh Thần. Vậy người ta có thể nói rằng sự hung dữ đối lập trực tiếp với ân huệ hiếu thảo.

2. Từ ngữ nghiêm khắc không tương đương cách thuần túy và đơn giản với từ ngữ hung dữ, vì từ ngữ hung dữ gợi đến tật xấu; nhưng tương đương với từ ngữ hung dữ ở điều liên hệ với chân lý, do một sự tương tự nào đó với sự hung dữ, vì sự hung dữ không giảm bớt hình phạt.

3. Sự dung thứ trong việc trừng trị không phải là tật xấu trừ phi nó coi nhẹ trật tự của nhân đức công bình, mà theo trật tự này, người ta phải phạt cách cân xứng với tội lỗi, điều đó bị sự hung ác vượt qua. Còn sự hung dữ không để ý tới trật tự này. Do đó, sự dung thứ trong hình phạt một cách trực tiếp đối lập với sự hung ác, chứ không đối lập với sự hung dữ.

QUAESTIO 160

DE MODESTIA

OF MODESTY

LA MODESTIE

NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN

Deinde considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quae sub ea continentur. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiae. Secundo, quae sit materia modestiae.

ARTICULUS 1
Utrum modestia sit pars temperantiae

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod modestia non sit pars temperantiae. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus, nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni, consistit in modo, specie et ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiae.

PRAETEREA, laus temperantiae praecipue videtur consistere ex quadam moderatione. Ab hac autem sumitur nomen modestiae. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars eius.

PRAETEREA, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II ad Tim. II, servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. Sed correctio delinquentium est actus iustitiae vel caritatis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiae quam

We must now consider modesty: and (1) Modesty in general; (2) Each of its species. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether modesty is a part of temperance? (2) What is the matter of modesty?

ARTICLE 1
Whether modesty is a part of temperance ?

Objections 1. It would seem that modesty is not a part of temperance. For modesty is denominated from mode. Now mode is requisite in every virtue: since virtue is directed to good; and "good," according to Augustine (De Nat. Boni 3), "consists in mode, species, and order." Therefore modesty is a general virtue, and consequently should not be reckoned a part of temperance.

2. Further, temperance would seem to be deserving of praise chiefly on account of its moderation. Now this gives modesty its name. Therefore modesty is the same as temperance, and not one of its parts.

3. Further, modesty would seem to regard the correction of our neighbor, according to 2 Tim. 2:24, 25 "The servant of the Lord must not wrangle, but be mild towards all men with modesty admonishing them that resist the truth." Now admonishing wrong-doers is an act of justice or of charity, as stated above (Q[33], A[1]). Therefore seemingly modesty is a part of justice rather

Nous devons maintenant parler de la modestie. D'abord de la modestie en général (Question 160); ensuite, de chacune de ses espèces en particulier (161-169). 1. Est-elle une partie de la tempérance? - 2. Quelle est la matière de la modestie?

ARTICLE 1
La modestie est-elle une partie de la tempérance ?

Objections 1. Non, semble-t-il. En effet modestie vient de " mesure " (modus). Or dans toutes les vertus la mesure est nécessaire, car la vertu est ordonnée au bien, et le bien, dit S. Augustin consiste dans " la mesure, l'espèce et l'ordre ". La modestie est donc une vertu générale, et on ne doit pas en faire une partie de la tempérance.

2. Le mérite de la tempérance semble consister principalement dans une certaine " modération ". Or c'est de celle-ci que vient le mot modestie. La modestie semble donc être identique à la tempérance, et non être l'une de ses parties.

3. La modestie semble porter sur la correction des autres, d'après S. Paul (2 Tm 2, 24) . " Le serviteur de Dieu ne doit pas être querelleur, mais doux à l'égard de tous, corrigeant avec modestie ceux qui résistent à la vérité. " Or la correction de ceux qui sont en faute est un acte de justice ou de charité, on l'a vu précédemment. Il semble donc que la modestie soit plutôt une

Trước tiên, chúng ta nghiên cứu nhân đức khiêm tốn cách tổng quát (Q.160); sau đó, chúng ta sẽ nghiên cứu mỗi loại trong các loại của nó theo cách đặc thù (Q.161-169). 1. Nhân đức khiêm tốn là một phần của nhân đức tiết độ? 2. Chất thể của nhân đức khiêm tốn là cái gì?

TIẾT 1
Nhân đức khiêm tốn là một phần của nhân đức tiết độ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Từ ngữ khiêm tốn (modestia) phát xuất từ mức độ (modus). Mà trong mọi nhân đức, mức độ cần thiết, vì nhân đức được sắp đến với sự tốt, và sự tốt theo thánh Augustinô (De nat. Boni 3,42) cốt tại mức độ, loại và trật tự. Vậy sự khiêm tốn là một nhân đức tổng quát, người ta không nên coi nó là một phần của nhân đức tiết độ.

2. Công đức của nhân đức tiết độ xem ra một cách chủ yếu cốt tại một sự điều hòa nào đó (modération). Mà chính do sự điều hòa này phát sinh từ ngữ khiêm tốn (modestia). Vậy nhân đức khiêm tốn xem ra đơn nhất với nhân đức tiết độ, chứ không phải là một phần của nó.

3. Nhân đức khiêm tốn xem ra liên hệ với sự sửa chữa các người khác, vì theo thánh Phaolô (2Tm 2,24): “Nhưng tôi tớ Chúa thì không được khẩu chiến, mà phải ở nhu mì với mọi người, biết dạy dỗ, đành chịu dãi dầu, khiêm tốn dạy kẻ chống đối chân lý.” Mà sự sửa chữa các người có tội lỗi là hành động của nhân đức công bình, hoặc của nhân đức mến như người ta đã trông thấy ở trước (Q.33, a.1). Vậy xem ra nhân đức

temperantiae.

SED CONTRA est quod Tullius ponit modestiam partem temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quae mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes regulatam esse, sicut supra dictum est quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum, praeter quam est necessaria liberalitas, quae fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et haec virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiae sicut principali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infima, sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum. Ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quae in minimis modum ponit.

AD SECUNDUM dicendum quod aliqua temperatione indigent propter suam vehementiam, sicut vinum forte temperatur, sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

AD TERTIUM dicendum quod modestia ibi accipitur a modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS 2
Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed apostolus, Philipp. IV, mandat ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

PRAETEREA, virtutes quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiae, quae est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

than of temperance.

On the contrary, Tully (De Invent. Rhet. ii, 54) reckons modesty as a part of temperance.

I answer that, As stated above (Q[141], A[4]; Q[157], A[3]), temperance brings moderation into those things wherein it is most difficult to be moderate, namely the concupiscences of pleasures of touch. Now whenever there is a special virtue about some matter of very great moment, there must needs be another virtue about matters of lesser import: because the life of man requires to be regulated by the virtues with regard to everything: thus it was stated above (Q[134], A[3], ad 1), that while magnificence is about great expenditure, there is need in addition for liberality, which is concerned with ordinary expenditure. Hence there is need for a virtue to moderate other lesser matters where moderation is not so difficult. This virtue is called modesty, and is annexed to temperance as its principal.

Reply to objection 1. When a name is common to many it is sometimes appropriated to those of the lowest rank; thus the common name of angel is appropriated to the lowest order of angels. In the same way, mode which is observed by all virtues in common, is specially appropriated to the virtue which prescribes the mode in the slightest things.

Reply to objection 2. Some things need tempering on account of their strength, thus we temper strong wine. But moderation is necessary in all things: wherefore temperance is more concerned with strong passions, and modesty about weaker passions.

Reply to objection 3. Modesty is to be taken there for the general moderation which is necessary in all virtues.

ARTICLE 2
Whether modesty is only about outward actions ?

Objections 1. It would seem that modesty is only about outward actions. For the inward movements of the passions cannot be known to other persons. Yet the Apostle enjoins (Phil. 4:5): "Let your modesty be known to all men." Therefore modesty is only about outward actions.

2. Further, the virtues that are about the passions are distinguished from justice which is about operations. Now modesty is seemingly one virtue. Therefore, if it be about outward works, it will not be concerned with inward passions.

partie de la justice que de la tempérance.

En sens contraire, Cicéron fait de la modestie une partie de la tempérance.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut la tempérance use de modération en ce qu'il y a de plus difficile à modérer: les convoitises des délectations du toucher. Or, partout où se trouve une vertu se rapportant spécialement à ce qui est plus important, il faut qu'il y ait une autre vertu se rapportant à ce qui l'est moins, car il est nécessaire que la vie de l'homme soit réglée en tout selon les vertus. C'est ainsi, comme on l'a vu plus haute, que la magnificence se rapporte aux grandes dépenses d'argent, et qu'à côté d'elle la libéralité est nécessaire, qui se rapporte aux dépenses de médiocre importance. Il est donc nécessaire qu'il y ait une vertu modératrice des petites choses, qu'il n'est pas aussi difficile de modérer. Cette vertu s'appelle la modestie, et elle est annexée à la tempérance comme à la vertu principale.

Solutions 1. Un nom commun est parfois attribué aux plus petites choses; c'est ainsi qu'on donne le nom commun d'" anges ", au dernier ordre des anges. De même aussi la " mesure ", qui se remarque communément en toute vertu, est attribuée spécialement à la vertu qui apporte la mesure dans les petites choses.

2. Certaines choses ont besoin d'être tempérées à cause de leur véhémence, comme on " tempère " le vin fort. Mais la modération est nécessaire en toutes choses. C'est pourquoi la tempérance a davantage trait aux passions violentes, et la modestie aux passions moindres.

3. La modestie s'entend ici de la mesure prise communément, selon qu'elle est nécessaire dans toutes les vertus.

ARTICLE 2
Quelle est la matière de la modestie ?

Objections 1. Il semble que la modestie ne concerne que les actes extérieurs. En effet, les mouvements intérieurs des passions ne peuvent pas être connus des autres. Or S. Paul demande (Ph 4, 5) que " notre modestie soit connue de tous les hommes ". La modestie ne se rapporte donc qu'aux actions extérieures.

2. Les vertus qui ont pour matière les passions se distinguent de la vertu de justice qui a pour matière les actions. Or la modestie semble être une seule vertu. Si donc elle a trait aux actions extérieures, elle n'aura pas trait aux passions intérieures.

khiêm tốn là một phần của nhân đức công bình hơn là của nhân đức tiết độ.

TRÁI LẠI, Cicéron (Rhet. Il,54) coi nhân đức khiêm tốn là một phần của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.4; Q.157, a.3), nhân đức tiết độ sử dụng sự điều hòa ở nơi cái gì khó khăn hơn về điều hòa: các sự ham muốn những sự vui thú xúc giác. Mà, ở đâu có nhân đức quy về một cách đặc biệt cái gì quan trọng hơn, ở đó phải có một nhân đức khác quy về cái gì ít quan trọng hơn, bởi vì đời sống con người một cách cần thiết phải được sắp đặt trong mọi sự tùy theo các nhân đức. Chính như vậy, như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.129, a.2, Q.134, a.3, sol.1) mà nhân đức đại độ qui về những phí tổn to lớn về tiền bạc, và bên cạnh nó nhân đức hào phóng cần thiết, qui về các sự phí tổn ít quan trọng. Vậy cần thiết phải có một nhân đức điều hòa các sự vật nhỏ mọn không khó mà điều hòa. Và nhân đức này gọi là nhân đức khiêm tốn, và nó phụ thuộc thêm vào cho nhân đức tiết độ là nhân đức chính.

GIẢI ĐÁP 1. Một tên chung đôi khi chỉ về cho những sự vật nhỏ mọn hơn, chính như vậy mà người ta cho tên chung thiên thần cho cấp bậc chót của các thiên thần. Cũng vậy, cái mức độ gặp thấy chung trong mọi nhân đức, được chỉ cách đặc biệt về cho nhân đức đem lại mức độ cho các sự vật nhỏ mọn.

2. Một số sự vật cần được điều hòa vì sự mãnh liệt của chúng nó như người ta điều hòa rượu mạnh. Do đó, nhân đức tiết độ một cách nhiều hơn liên hệ với các đam mê mãnh liệt, và nhân đức khiêm tốn liên hệ với các đam mê nhỏ hơn.

3. Nhân đức khiêm tốn hiểu ở đây là mức độ chung tùy theo nó cần thiết cho mọi nhân đức.

TIẾT 2
Chất thể của nhân đức khiêm tốn là gì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức khiêm tốn chỉ liên hệ với các hành động bên ngoài. Các sự chuyển động bên trong của các đam mê không thể được hiểu biết bởi các người khác mà thánh Phaolô (Pl 4,5) đòi hỏi: “Nhân đức khiêm tốn của anh em, hãy làm sao cho mọi người đều nhận biết.” Vậy nhân đức khiêm tốn chỉ quy về các hành động bên ngoài.

2. Các nhân đức có chất thể là các đam mê phân biệt với nhân đức công bình có chất thể là các hành động. Mà nhân đức khiêm tốn xem ra là một nhân đức duy nhất. Nếu nó liên hệ với các hành động bên ngoài, nó không liên hệ với các đam mê bên trong.

PRAETEREA, nulla virtus una et eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium; et circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

SED CONTRA, in omnibus praedictis oportet observari modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia praedicta est modestia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt. Sed praeter hoc, Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda. Quae quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et aliis huiusmodi. Sed circa quaedam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem et humilitatem, et alia huiusmodi, de quibus supra dictum est. Aristoteles etiam circa delectationes ludorum posuit eutrapeliam. Quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa

3. Further, no one same virtue is both about things pertaining to the appetite-which is proper to the moral virtues-and about things pertaining to knowledge-which is proper to the intellectual virtues-and again about things pertaining to the irascible and concupiscible faculties. Therefore, if modesty be one virtue, it cannot be about all these things.

On the contrary, In all these things it is necessary to observe the "mode" whence modesty takes its name. Therefore modesty is about all of them.

I answer that, As stated above (A[1]), modesty differs from temperance, in that temperance moderates those matters where restraint is most difficult, while modesty moderates those that present less difficulty. Authorities seem to have had various opinions about modesty. For wherever they found a special kind of good or a special difficulty of moderation, they withdrew it from the province of modesty, which they confined to lesser matters. Now it is clear to all that the restraint of pleasures of touch presents a special difficulty: wherefore all distinguished temperance from modesty. In addition to this, moreover, Tully (De Invent. Rhet. ii, 54) considered that there was a special kind of good in the moderation of punishment; wherefore he severed clemency also from modesty, and held modesty to be about the remaining ordinary matters that require moderation. These seemingly are of four kinds. one is the movement of the mind towards some excellence, and this is moderated by "humility." The second is the desire of things pertaining to knowledge, and this is moderated by "studiousness" which is opposed to curiosity. The third regards bodily movements and actions, which require to be done becomingly and honestly, whether we act seriously or in play. The fourth regards outward show, for instance in dress and the like. To some of these matters, however, other authorities appointed certain special virtues: thus Andronicus mentions "meekness, simplicity, humility," and other kindred virtues, of which we have spoken above (Q[143]); while Aristotle (Ethic. ii, 7) assigned to pleasures in games, as stated above (FS, Q[60], A[5]). All these are comprised under modesty as understood by Tully; and in this way modesty regards not only outward but also

3. Aucune vertu, demeurant une et la même, ne porte à la fois sur les choses se rapportant à l'appétit, ce qui est le propre des vertus morales; sur les choses se rapportant à la connaissance, ce qui est le propre des vertus intellectuelles; et sur les choses se rapportant à l'irascible et au concupiscible. Donc, si la modestie est une seule vertu, elle ne peut avoir tout cela pour matière.

En sens contraire, en tout ce dont on vient de parler, on doit observer la " mesure ", d'où la modestie tire son nom. La modestie concerne donc tout cela.

Réponse : La modestie diffère de la tempérance, on l'a vu en ce que la tempérance modère ce qui est le plus difficile à réprimer, tandis que la modestie modère ce qui l'est médiocrement. Cependant les auteurs semblent avoir parlé diversement de la modestie. Partout où ils ont discerné une raison spéciale de bien ou de difficulté en matière de modération, ils ont soustrait cela à la modestie, réservant celle-ci aux modérations de moindre importance. Or il est clair pour tous que la répression des plaisirs du toucher présente une difficulté spéciale. C'est pourquoi tous ont distingué la tempérance de la modestie. Mais, en outre, Cicéron a vu qu'un certain bien spécial existait dans la modération des châtiments. Et c'est pourquoi il a soustrait la clémence à la modestie, réservant celle-ci pour toutes les autres choses qui restent à modérer. Ces choses paraissent être au nombre de quatre. La première est le mouvement de l'âme vers une certaine supériorité, que modère l'humilité. La deuxième est le désir de ce qui se rapporte à la connaissance, ce que modère la studiosité, qui s'oppose à la curiosité. La troisième est ce qui se rapporte aux mouvements et aux actions du corps, afin qu'ils se fassent de façon décente et honnête, tant dans les choses faites sérieusement que dans celles faites par jeu. La quatrième est ce qui se rapporte aux apprêts extérieurs, dans les vêtements et les autres choses de ce genre. Mais concernant certaines de ces choses, d'autres auteurs ont parlé de vertus particulières; ainsi Andronicus mentionne " la mansuétude, la simplicité et l'humilité ", et autres vertus de ce genre, dont nous avons parlé plus haut. Aristote, lui, concernant les plaisirs des jeux, a mentionné " l'eutrapélie ". Tout cela rentre dans la modestie, au sens où

3. Không nhân đức nào, tồn tại cũng là một nhân đức duy nhất, đồng thời quan hệ với các sự vật qui về thị dục, điều đó là việc riêng của các luân đức, mà còn về các sự vật quy về sự hiểu biết, đó là điều riêng của các trí đức, cùng về các sự vật quy về nộ dục và tham dục. Vậy, nếu nhân đức khiêm tốn là một nhân đức duy nhất, nó có thể có tất cả các điều đó làm chất thể.

TRÁI LẠI, Trong tất cả những điều chúng ta vừa nói tới, người ta phải tuân giữ mức độ mà từ đó nhân đức khiêm tốn rút lấy cái tên của mình. Vậy nhân đức khiêm tốn liên hệ với tất cả các điều đó.

TRẢ LỜI : Nhân đức khiêm tốn phân biệt nhân đức tiết độ như người ta đã trông thấy (a.1), ở điều mà nhân đức tiết độ điều hòa cái gì khó khăn nhất để kiềm chế trong khi nhân đức khiêm tốn điều hòa cái gì khó khăn cách bình thường. Tuy nhiên, các tác giả xem ra thảo luận về nhân đức khiêm tốn một cách khác nhau; ở đâu họ nhận thấy rõ ràng yếu tính đặc biệt của sự tốt hoặc của sự khó khăn trong vấn đề điều hòa, họ không chấp nhận nhân đức khiêm tốn liên hệ với điều đó, nhưng dành nhân đức khiêm tốn cho các sự điều hòa ít quan trọng. Mà rõ ràng đối với mọi người là sự kiềm chế các sự vui thú xúc giác đưa ra một sự khó khăn đặc biệt. Do đó, mọi người phân biệt nhân đức tiết độ với nhân đức khiêm tốn. Hơn nữa, Cicéron (Rhet. II,54) đã trông thấy một sự tốt đặc biệt nào đó hiện hữu trong sự điều hòa các hình phạt. Do đó, ông phân biệt nhân đức khoan dung với nhân đức khiêm tốn mà ông chỉ dành cho nhân đức khiêm tốn mọi sự vật khác còn lại để mà điều hòa. Các sự vật này xem ra có bốn loại. Loại thứ nhất là sự chuyển động của linh hồn đến một cái gì ở trên, được nhân đức khiêm nhượng điều hòa. Loại thứ hai là sự ước muốn cái gì quy về sự hiểu biết, điều đó được điều hòa bởi nhân đức ham học, là nhân đức đối lập với sự hạm biết. Loại thứ ba là cái gì quy về các sự chuyển động và các hành động của thân thể, ngõ hầu chúng nó thể hiện một cách thích hợp và lương thiện, về các sự vật được thi hành cách nghiêm chỉnh và cũng về các sự vật thể hiện bởi trò chơi. Loại thứ bốn là cái gì quy về các sự trao đổi bên ngoài ở nơi đồ mặc và các sự vật khác tương tự. Song đối với một số sự vật trong các sự vật này, một số tác giả khác đề cập đến những nhân đức đặc biệt, như vậy Andronicus (De Affect. De Temperamtia) nói đến nhân đức hiền từ, nhân đức đơn giản và nhân đức khiêm nhượng và các nhân đức khác tương tự mà chúng ta nói ở trên. Còn Triết gia (Eth. 2,7) liên hệ với các sự vui thú các trò chơi, nói tới nhân đức chơi vui (eutrapélie). Tất cả điều đó quy về nhân đức khiêm tốn theo ý nghĩa mà Cicéron hiểu về nó và theo thể cách này, nhân đức khiêm tốn

exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quaedam exteriora signa.

AD SECUNDUM dicendum quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quae requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est iustitiae, quae est circa operationes, ad temperantiam, quae est circa passiones, quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

inward actions.

Reply to objection 1. The Apostle speaks of modesty as regarding externals. Nevertheless the moderation of the inner man may be shown by certain outward signs.

Reply to objection 2. Various virtues assigned by various authorities are comprised under modesty. Wherefore nothing prevents modesty from regarding matters which require different virtues. Yet there is not so great a difference between the various parts of modesty, as there is between justice, which is about operations, and temperance, which is about passions, because in actions and passions that present no great difficulty on the part of the matter, but only on the part of moderation, there is but one virtue, one namely for each kind of moderation.

Wherefore the Reply to the Third Objection also is clear.

l'entend Cicéron. Et, de cette manière, la modestie se rapporte non seulement aux actions extérieures, mais aussi aux mouvements intérieurs.

Solutions 1. S. Paul parle de la modestie selon qu'elle porte sur les choses extérieures. Cependant la modération des mouvements intérieurs peut aussi se manifester par certains signes extérieurs.

2. Sous la modestie sont comprises différentes vertus, assignées par différents auteurs. Par conséquent rien n'empêche que la modestie ait pour matière des choses qui requièrent différentes vertus. Cependant il n'y a pas, entre les parties de la modestie, une différence aussi grande qu'entre la justice, qui porte sur les opérations, et la tempérance, qui porte sur les passions. Car, dans les actions et les passions en lesquelles il n'y a pas une difficulté exceptionnelle du côté de la matière, mais seulement du côté de la modération, il n'est question que d'une seule vertu, sous le rapport de la modération.

3. Et cela éclaire la réponse à donner à la troisième objection.

không những quy về các hành động bên ngoài, mà còn về các sự chuyển động bên trong.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô nói về nhân đức khiêm tốn tùy theo nó liên hệ với các sự vật bên ngoài. Tuy nhiên sự điều hòa các sự chuyển động bên trong cũng có thể biểu lộ bằng một số dấu hiệu bên ngoài.

2. Nhân đức khiêm tốn bao hàm những nhân đức khác được chỉ định bởi những tác giả khác nhau. Do đó, không cái gì ngăn trở nhân đức khiêm tốn không có chất thể là những sự vật cần thiết cho các nhân đức khác. Tuy nhiên, giữa các phần của nhân đức khiêm tốn không có sự dị biệt lớn lao như ở giữa các phần của nhân đức tiết độ liên hệ với các đam mê. Bởi vì, trong các hành động và các đam mê trong đó không có sự khó khăn đặc biệt về phía chất thể, nhưng chỉ có về phía sự điều hòa, nên chỉ có một nhân đức duy nhất đối với sự điều hòa.

3. Điều đó làm sáng tỏ sự giải đáp đối với vấn nạn thứ hai.

QUAESTIO 161

DE SPECIEBUS MODESTIAE

OF HUMILITY

L'HUMILITÉ

NHÂN ĐỨC KHIÊM NHƯỢNG

Deinde considerandum est de speciebus modestiae. Et primo, de humilitate, et superbia, quae ei opponitur; secundo, de studiositate, et curiositate sibi opposita; tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis; quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quaeruntur sex. Primo, utrum humilitas sit virtus. Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere. Quarto, utrum sit pars modestiae vel temperantiae. Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes. Sexto, de gradibus humilitatis.

ARTICULUS 1
Utrum humilitas sit virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis, secundum illud Psalmi. Humiliaverunt in compedibus pedes eius. Ergo humilitas non est virtus.

PRAETEREA, virtus et vitium

We must consider next the species of modesty: (1) Humility, and pride which is opposed to it; (2) Studiousness, and its opposite, Curiosity; (3) Modesty as affecting words or deeds; (4) Modesty as affecting outward attire. Concerning humility there are six points of inquiry: (1) Whether humility is a virtue? (2) Whether it resides in the appetite, or in the judgment of reason? (3) Whether by humility one ought to subject oneself to all men? (4) Whether it is a part of modesty or temperance? (5) Of its comparison with the other virtues; (6) Of the degrees of humility.

ARTICLE 1
Whether humility is a virtue ?

Objections 1. It would seem that humility is not a virtue. For virtue conveys the notion of a penal evil, according to Ps. 104:18, "They humbled his feet in fetters." Therefore humility is not a virtue.

2. Further, virtue and vice are

I1 faut maintenant étudier les différentes espèces de la modestie. I. L'humilité et l'orgueil qui s'oppose à elle (Question 161-165). - II. La studiosité (Question 166) et la curiosité qui lui est opposée (Question 167). - III. La modestie dans les paroles et dans les gestes (Question 168). - IV. La modestie dans la toilette extérieure (Question 169). 1. Est-elle une vertu? 2. Siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison? - 3. Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous? - 4. Fait-elle partie de la modestie ou de la tempérance? - 5. Comparaison de l'humilité avec les autres vertus. - 6. Les degrés de l'humilité.

ARTICLE 1
L'humilité est-elle une vertu ?

Objections 1. Il ne semble pas. La vertu implique en effet une notion de bien. Or l'humilité semble impliquer la raison de mal pénal, selon le Psaume (105, 18): " On l'humilia en affligeant ses pieds d'entraves. " L'humilité n'est donc pas une vertu.

2. La vertu et le vice sont opposés.

CÁC LOẠI CỦA NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN I. Nhân đức khiêm nhượng và tính kiêu ngạo đối lập với nó (Q.161-165). II. Sự ham học (Q.166) và sự ham biết đối lập với nó (Q.167). III. Nhân đức khiêm tốn trong lời nói và trong bộ điệu (Q.168). IV. Nhân đức khiêm tốn trong sự trang điểm bên ngoài (Q.169). 1. Nó là nhân đức? 2. Nó có trú sở trong thị dục, hoặc trong sự phán đoán của trí năng? 3. Người ta do nhân đức khiêm nhượng phải hạ mình xuống dưới mọi người không? 4. Nó là một phần của nhân đức khiêm tốn hoặc của nhân đức tiết độ? 5. So sánh nhân đức khiêm nhượng với các nhân đức khác. 6. Các bậc của nhân đức khiêm nhượng.

TIẾT 1
Nhân đức khiêm nhượng là một nhân đức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức khiêm nhượng không phải là một nhân đức. Nhân đức khiêm nhượng xem ra bao hàm yếu tính của sự xấu thuộc về hình phạt theo lời Thánh vịnh (105,18): "Chân ông, người ta gia hình xiềng xích, cổ ông, cùm sắt tra vào." Vậy nhân đức khiêm nhượng không phải là một nhân đức.

2. Nhân đức và tật xấu đối lập nhau.

opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium, dicitur enim Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat. Ergo humilitas non est virtus.

PRAETEREA, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

PRAETEREA, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in VII Physic. Sed humilitas videtur esse imperfectorum, unde et Deo non convenit humiliari, qui nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

PRAETEREA, omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones, ut dicitur in II Ethic. Sed humilitas non connumeratur a philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones, nec etiam continetur sub iustitia, quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I, respexit humilitatem ancillae suae, proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas praedicatur, ait quippe salvator, discite a me, quia mitis sum et humilis corde.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus.

mutually opposed. Now humility seemingly denotes a vice, for it is written (Ecclus. 19:23): "There is one that humbleth himself wickedly." Therefore humility is not a virtue.

3. Further, no virtue is opposed to another virtue. But humility is apparently opposed to the virtue of magnanimity, which aims at great things, whereas humility shuns them. Therefore it would seem that humility is not a virtue.

4. Further, virtue is "the disposition of that which is perfect" (Phys. vii, text. 17). But humility seemingly belongs to the imperfect: wherefore it becomes not God to be humble, since He can be subject to none. Therefore it seems that humility is not a virtue.

5. Further, every moral virtue is about actions and passions, according to Ethic. ii, 3. But humility is not reckoned by the Philosopher among the virtues that are about passions, nor is it comprised under justice which is about actions. Therefore it would seem not to be a virtue.

On the contrary, Origen commenting on Lk. 1:48, "He hath regarded the humility of His handmaid," says (Hom. viii in Luc.): "One of the virtues, humility, is particularly commended in Holy Writ; for our Saviour said: 'Learn of Me, because I am meek, and humble of heart.'"

I answer that, As stated above (FS, Q[23], A[2]) when we were treating of the passions, the difficult good has something attractive to the appetite, namely the aspect of good, and likewise something repulsive to the appetite, namely the difficulty of obtaining it. In respect of the former there arises the movement of hope, and in respect of the latter, the movement of despair. Now it has been stated above (FS, Q[61], A[2]) that for those appetitive movements which are a kind of impulse towards an object, there is need of a moderating and restraining moral virtue, while for those which are a kind of recoil, there is need, on the part of the appetite, of a moral virtue to strengthen it and urge it on. Wherefore a twofold virtue is necessary with regard to the difficult good: one, to temper and restrain the mind, lest it tend to high things immoderately; and this belongs to the virtue of humility: and another to strengthen the mind against despair, and urge it on to the pursuit of great things according to right reason; and this is magnanimity. Therefore it is evident that humility is a virtue.

Or l'humilité se manifeste parfois dans le vice. L'Ecclésiastique dit en effet (19, 23 Vg) " Il y a celui qui s'humilia frauduleusement. "

3. Nulle vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or l'humilité semble s'opposer à la vertu de magnanimité, qui tend aux grandes choses, alors que l'humilité les fuit.

4. La vertu, selon Aristote est " la disposition de ce qui est parfait ". Or l'humilité semble convenir aux imparfaits. C'est pourquoi il ne convient pas à Dieu de s'humilier, lui qui ne peut être au-dessous de personne. L'humilité n'est donc pas une vertu.

5. " Toute vertu morale a pour matière les actions ou les passions ", d'après Aristote. Or l'humilité n'est pas mise par lui au nombre des vertus qui ont trait aux passions, et elle n'est pas non plus rangée par lui sous la justice, qui porte sur les actions. Il semble donc qu'elle ne soit pas une vertu.

En sens contraire, Origène commentant ce verset de S. Luc (1, 48): " Il a, regardé l'humilité de sa servante ", dit que, dans l'Écriture, l'humilité est expressément déclarée l'une des vertus, puisque le Sauveur a dit (Mt 11, 9): " Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur. "

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement en traitant des passions, le bien ardu a quelque chose par quoi il attire l'appétit, à savoir sa raison de bien, et il a quelque chose qui provoque la répulsion, à savoir sa difficulté d'être atteint; le premier de ces éléments fait naître un mouvement d'espoir, et le second un mouvement de découragement. Or nous avons dit plus haut qu'à des mouvements de l'appétit qui se comportent par mode d'impulsion, il faut qu'il y ait une vertu morale qui modère et refrène; et à l'égard de ceux qui se comportent par mode de répulsion et de recul du côté de l'appétit, il faut qu'il y ait une vertu morale qui affermisse et pousse en avant. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'appétit du bien ardu, deux vertus sont nécessaires: l'une qui tempère et refrène l'esprit, pour qu'il ne tende pas de façon immodérée aux choses élevées, et c'est la vertu d'humilité; l'autre qui fortifie l'esprit contre le découragement, et le pousse à poursuivre ce qui est grand conformément à la droite raison, et c'est la magnanimité. Il apparaît donc ainsi que l'humilité est une vertu.

Mà nhân đức khiêm nhượng đôi khi biểu lộ trong tật xấu. Sách Huấn ca (19,23) nói: “Có kẻ hạ mình xuống cách gian trá.”

3. Không nhân đức nào đối lập với nhân đức khác. Mà nhân đức khiêm nhượng xem ra đối lập với nhân đức độ lượng, là nhân đức hướng đến các sự việc to tát, đang khi nhân đức khiêm nhượng trốn tránh chúng nó.

4. Nhân đức, theo Triết gia (Phys. H.7,3) là sự sắp đặt của cái gì hoàn hảo. Mà nhân đức khiêm nhượng xem ra thích hợp với những kẻ bất hoàn hảo. Do đó, việc hạ mình xuống không thích hợp với Thiên Chúa, là Đấng không thể ở dưới ai. Vậy nhân đức khiêm nhượng không phải là một nhân đức.

5. Mọi luân đức có chất thể là các hành động và các đam mê như Triết gia (Eth. 3,2) xác định. Mà nhân đức khiêm nhượng không được Triết gia (Ibid.) đặt vào số các nhân đức liên hệ với các đam mê, nó cũng không được Triết gia xếp đặt với nhân đức công bình là nhân đức liên hệ với các hành động. Vậy xem ra nó không phải là một nhân đức.

TRÁI LẠI, Origène (In Luc. trad. de s. Jérome, hom. 8,26) khi chú giải lời này của thánh Luca (1,48): “Ngài đã nhìn đến sự khiêm nhượng của đầy tớ nữ của ngài”, nói rằng trong Kinh thánh, sự khiêm nhượng được tuyên bố rõ ràng là một trong các nhân đức, bởi vì Chúa Giêsu đã phán: “hãy học cùng Ta, vì Ta hiền lành và khiêm nhượng” (Mt 11,9).

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.23, a.2) khi thảo luận về các đam mê, sự tốt gay go có cái gì do đó nó lôi kéo thị dục, nghĩa là có yếu tính về sự tốt, và nó có cái gì khêu gợi sự ghê tởm, nghĩa là sự khó khăn đạt tới được; yếu tố thứ nhất trong các yếu tố này làm phát sinh sự chuyển động hy vọng, và yếu tố thứ hai làm phát sinh sự chuyển động của thị dục theo thể cách xúc động, phải có một luân đức điều hòa và kiềm chế, đối với các sự chuyển động theo thể cách đẩy tới và lui về phía thị dục, phải có một luân đức làm cho vững vàng và xô tới trước. Do đó, trong cái gì liên hệ với sự ước muốn điều tốt gay go, có hai nhân đức cần thiết: một nhân đức điều hòa và kiềm chế tinh thần, ngõ hầu nó không hướng theo thể cách vô độ đến các sự vật cao thượng, và đó là nhân đức khiêm nhượng, nhân đức khác củng cố tinh thần chống lại sự chán nản thất vọng, và đẩy nó tới trước để theo đuổi cái gì to lớn một cách phù hợp với trí năng ngay thẳng, và đó là nhân đức độ lượng. Như vậy, xem ra nhân đức khiêm nhượng là một nhân đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., humilis dicitur quasi humi acclinis, idest, imis inhaerens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur. Et sic humilitas est poena. Alio modo, a principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad dominum, Gen. XVIII, loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis. Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo, honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, et fit similis illis.

Reply to objection 1. As Isidore observes (Etym. x), "a humble man is so called because he is, as it were, 'humo acclinis'" [*Literally, 'bent to the ground'], i.e. inclined to the lowest place. This may happen in two ways. First, through an extrinsic principle, for instance when one is cast down by another, and thus humility is a punishment. Secondly, through an intrinsic principle: and this may be done sometimes well, for instance when a man, considering his own failings, assumes the lowest place according to his mode: thus Abraham said to the Lord (Gn. 18:27), "I will speak to my Lord, whereas I am dust and ashes." In this way humility is a virtue. Sometimes, however, this may be ill-done, for instance when man, "not understanding his honor, compares himself to senseless beasts, and becomes like to them" (Ps. 48:13).

Solutions 1. Selon Isidore " humble (humilis) signifie pour ainsi dire appuyé à terre (humi) ", c'est-à-dire adhérant à ce qui est bas. Ce qui se réalise de deux façons. 1° En vertu d'un principe extrinsèque, lorsque par exemple un homme est abaissé par un autre. Et alors l'humilité a un caractère pénal. 2° En vertu d'un principe intrinsèque. Cela peut parfois être bon, lorsque quelqu'un, par exemple, considérant ce qui lui manque, s'abaisse selon sa condition, comme Abraham disant au Seigneur (Gn 18, 27): " Je parlerai à mon Seigneur, moi qui suis poussière et cendre. " L'humilité est alors une vertu. Mais parfois cela peut être mauvais, lorsque, par exemple, " l'homme, oubliant sa dignité, se compare aux bêtes stupides, et devient semblable à elles " (Ps 49, 13).

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Isiđôrô (Etymol. X, Epist. H.82), từ ngữ khiêm nhượng dịch bởi la ngữ humilis, có nghĩa là dựa vào sát mặt đất (humi), nghĩa là dính bám vào cái gì ở dưới thấp. Điều đó thể hiện theo hai thể cách. Thứ nhất, do nguyên lý ngoại khởi, thí dụ khi một người bị hạ thấp bởi một người khác. Và trong trường hợp này, nhân đức khiêm nhượng có tính cách hình phạt. Thứ đến, do nguyên lý nội khởi, điều đó có thể đôi khi tốt lành, thí dụ khi một người nào xem xét điều gì thiếu cho mình, hạ mình xuống tùy theo thân phận của mình, như Abraham thưa cùng Thiên Chúa (Kn 18,27): "Tôi nói chuyện cùng Thiên Chúa tôi, tôi chỉ là tro bụi"; sự khiêm nhượng trong trường hợp này là một nhân đức. Song đôi khi điều đó có thể xấu, thí dụ, con người quên phẩm giá của mình, so sánh mình với các thú vật ngu đần, và trở nên tương tự với chúng nó (Tv 49,13).

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde haec est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit, in quadam epistola, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animae. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum.

Reply to objection 2. As stated (ad 1), humility, in so far as it is a virtue, conveys the notion of a praiseworthy self-abasement to the lowest place. Now this is sometimes done merely as to outward signs and pretense: wherefore this is "false humility," of which Augustine says in a letter (Ep. cxlix) that it is "grievous pride," since to wit, it would seem to aim at excellence of glory. Sometimes, however, this is done by an inward movement of the soul, and in this way, properly speaking, humility is reckoned a virtue, because virtue does not consist externals, but chiefly in the inward choice of the mind, as the Philosopher states (Ethic. ii, 5).

2. Comme on vient de le dire, l'humilité, selon qu'elle est une vertu, comporte dans sa raison un certain abaissement louable vers le bas. Mais parfois cela a lieu seulement selon les signes extérieurs, selon les apparences. Aussi est-ce là " une fausse humilité ", dont S. Augustin dit qu'elle est " un grand orgueil ", car il semble qu'elle tende à une gloire supérieure. - Mais parfois cela a lieu selon le mouvement intérieur de l'âme. C'est en ce sens que l'humilité est appelée proprement une vertu, car la vertu ne consiste pas dans des choses extérieures, mais principalement dans le choix intérieur de l'esprit, comme le montre Aristote.

2. Như người ta mới nói đến điều đó, sự khiêm nhượng tùy theo nó là một nhân đức, bao hàm trong yếu tính của mình một sự hạ thấp đáng ca ngợi. Song đôi khi điều đó chỉ xảy ra tùy theo các dấu bên ngoài, tùy theo các kẻ bên ngoài. Như thế đó là sự khiêm nhượng giả dối và thánh Augustinô (Epist. 10,2) nói nó là sự kiêu ngạo to lớn, bởi vì xem ra nó hướng đến một vinh quang cao hơn. Còn đôi khi điều đó xuất hiện tùy theo sự chuyển động bên trong của tâm hồn. Chính theo ý nghĩa này mà sự khiêm nhượng một cách đích thực được gọi là nhân đức, bởi vì nhân đức không cốt tại các sự vật bên ngoài, nhưng một cách chủ yếu cốt tại sự lựa chọn bên trong của tinh thần như Triết gia minh chứng (Eth. 2,4).

AD TERTIUM dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Reply to objection 3. Humility restrains the appetite from aiming at great things against right reason: while magnanimity urges the mind to great things in accord with right reason. Hence it is clear that magnanimity is not opposed to humility: indeed they concur in this, that each is according to right reason.

3. L'humilité réprime l'appétit, de peur qu'il ne tende vers ce qui est grand en s'écartant de la droite raison. La magnanimité, elle, pousse l'esprit vers ce qui est grand en se conformant à la droite raison. Il apparaît donc que la magnanimité ne s'oppose pas à l'humilité, mais au contraire qu'elles ont en commun de se conformer toutes deux à la droite raison.

3. Nhân đức khiêm nhượng kiềm chế thị dục, kẻo nó hướng đến cái gì to lớn bằng cách rời bỏ trí năng ngay thẳng. Nhân đức độ lượng thúc đẩy tinh thần hướng đến cái gì to lớn bằng cách phù hợp với trí năng ngay thẳng. Vậy xem ra nhân đức độ lượng không đối lập với nhân đức khiêm nhượng, nhưng trái lại, cả hai chúng nó có điểm này chung với nhau là phù hợp với trí năng ngay thẳng.

AD QUARTUM dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius

Reply to objection 4. A thing is said to be perfect in two ways. First absolutely; such a thing contains no defect, neither in its nature nor in respect of anything else, and thus God alone is perfect. To Him humility is fitting, not as regards His Divine nature, but only as regards His assumed nature. Secondly, a thing may be said to be perfect in a restricted sense, for instance in respect of its nature or state or time. Thus a virtuous man is perfect: although in comparison with God his perfection is found wanting, according to the word

4. Il y a deux façons de dire qu'un être est parfait. D'une première façon, un être est dit parfait purement et simplement, quand aucun défaut ne se trouve en lui, ni selon sa nature, ni par rapport à quelque autre chose. Et ainsi Dieu seul est parfait, et l'humilité ne lui convient donc pas selon la nature divine, mais seulement selon la nature humaine qu'il a assumée. - D'une autre façon on peut dire qu'un être est parfait sous quelque rapport, par exemple selon sa nature, ou selon sa condition, ou selon le temps. En ce sens

4. Có hai thể cách nói một hữu thể hoàn hảo. Thứ nhất, một hữu thể được nói là hoàn hảo cách thuần túy và đơn giản, khi không có khuyết điểm nào ở trong nó, tùy theo bản tính cũng như tùy theo tương quan với sự vật nào khác. Và như vậy, duy Thiên Chúa là Đấng hoàn hảo. Và nhân đức khiêm nhượng không thích hợp với Ngài theo thiên tính, nhưng chỉ theo nhân tính Ngài đã nhận lấy. Thể cách thứ hai, người ta có thể nói một hữu thể hoàn hảo theo mối tương quan này, thí dụ, theo bản tính của nó, hoặc theo thân phận của nó, hoặc theo thời gian. Chính theo ý nghĩa này mà con người nhân đức được nói

tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaiae XL, omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo. Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

AD QUINTUM dicendum quod philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

ARTICULUS 2
Utrum humilitas consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiae opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur; unde etiam in Psalmo dicitur, domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei, oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, quam de se aliquis aestimat parvam.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod humilitas pene tota disciplina Christiana est. Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I ad Cor. XII, aemulamini charismata meliora. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

PRAETEREA, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem, sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate. Quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

of Is. 40:17, "All nations are before Him as if they had no being at all." In this way humility may be competent to every man.

Reply to objection 5. The Philosopher intended to treat of virtues as directed to civic life, wherein the subjection of one man to another is defined according to the ordinance of the law, and consequently is a matter of legal justice. But humility, considered as a special virtue, regards chiefly the subjection of man to God, for Whose sake he humbles himself by subjecting himself to others.

ARTICLE 2
Whether humility has to do with the appetite ?

Objections 1. It would seem that humility concerns, not the appetite but the judgment of reason. Because humility is opposed to pride. Now pride concerns things pertaining to knowledge: for Gregory says (Moral. xxxiv, 22) that "pride, when it extends outwardly to the body, is first of all shown in the eyes": wherefore it is written (Ps. 130:1), "Lord, my heart is not exalted, nor are my eyes lofty." Now eyes are the chief aids to knowledge. Therefore it would seem that humility is chiefly concerned with knowledge, whereby one thinks little of oneself.

2. Further, Augustine says (De Virginit. xxxi) that "almost the whole of Christian teaching is humility." Consequently nothing contained in Christian teaching is incompatible with humility. Now Christian teaching admonishes us to seek the better things, according to 1 Cor. 12:31, "Be zealous for the better gifts." Therefore it belongs to humility to restrain not the desire of difficult things but the estimate thereof.

3. Further, it belongs to the same virtue both to restrain excessive movement, and to strengthen the soul against excessive withdrawal: thus fortitude both curbs daring and fortifies the soul against fear. Now it is magnanimity that strengthens the soul against the difficulties that occur in the pursuit of great things. Therefore if humility were to curb the desire of great things, it would follow that humility is not a distinct virtue from magnanimity, which is evidently false. Therefore humility is concerned, not with the desire but with the estimate of great things.

l'homme vertueux est parfait. Sa perfection cependant reste déficiente en comparaison de Dieu. C'est ainsi qu'Isaïe (40, 17) peut dire: " Toutes les nations sont comme rien devant lui. " Et c'est ainsi que l'humilité peut convenir à tout homme.

5. Aristote voulait traiter des vertus selon qu'elles sont ordonnées à la vie civique, où la soumission d'un homme à un autre est déterminée selon l'ordre de la loi, et fait partie de la justice légale. Mais l'humilité, selon qu'elle est une vertu spéciale, regarde principalement la subordination de l'homme à Dieu, à cause de qui il se soumet aussi aux autres lorsqu'il s'humilie.

ARTICLE 2
L'humilité siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'humilité siège dans l'appétit, mais plutôt dans le jugement de la raison. En effet, l'humilité s'oppose à l'orgueil. Or l'orgueil consiste surtout en ce qui se rapporte à la connaissance. S. Grégoire dit en effet: " L'orgueil, quand il s'étend extérieurement jusqu'au corps, se fait d'abord connaître par les yeux ", ce qui faisait dire au Psalmiste (131, 1): " Seigneur, mon coeur ne s'est pas enflé d'orgueil, et mes regards n'ont pas été hautains. " Or les yeux servent surtout à la connaissance. Il semble donc que l'humilité se rapporte surtout à la connaissance que l'on prend de soi et qu'on estime petite.

2. Selon S. Augustin " l'humilité est presque toute la doctrine chrétienne ".. Il n'y a donc rien dans la doctrine chrétienne qui soit inconciliable avec l'humilité. Or la doctrine chrétienne nous invite à désirer ce qu'il y a de meilleur, comme dit S. Paul (1 Co 12, 3 1): " Aspirez aux charismes les meilleurs. " L'humilité ne consiste donc pas à réprimer le désir des choses ardues, mais porte plutôt sur leur estimations.

3. Il appartient à la même vertu de réprimer un élan excessif et d'affermir l'âme contre un recul excessif Ainsi, c'est la même vertu de force qui réprime l'audace et qui affermit l'âme contre la peur. Or la magnanimité affermit l'âme contre les difficultés qui se rencontrent dans la poursuite des grandes choses. Donc, si l'humilité réprimait l'appétit des grandes choses, il s'ensuivrait qu'elle ne serait pas une vertu distincte de la magnanimité. Ce qui semble faux. L'humilité ne porte donc pas sur l'appétit des grandes choses mais plutôt sur leur estimation.

là hoàn hảo. Tuy nhiên, sự hoàn hảo của họ tồn tại kém nếu so sánh với Thiên Chúa. Chính như thế mà tiên tri Isaia (40,17) có thể nói: "Mọi dân tộc dường như là cái hư vô trước nhan Thiên Chúa." Và chính như vậy mà nhân đức khiêm nhượng thích hợp với mọi người.

5. Triết gia đã muốn thảo luận về các nhân đức tùy theo chúng nó được sắp đặt với đời sống dân sự mà sự phục tùng của người này đối với người kia được quyết định theo trật tự của luật, và nó là phần của nhân đức công bình pháp định. Còn nhân đức khiêm nhượng, tùy theo nó là một nhân đức đặc biệt, liên hệ một cách chủ yếu với sự lệ thuộc của con người đối với Thiên Chúa, mà vì Ngài mà con người cũng phục tùng các kẻ khác khi họ hạ mình xuống.

TIẾT 2
Nhân đức khiêm nhượng có trú sở trong thị dục, hoặc trong sự phán đoán của trí năng

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức khiêm nhượng không ở trong thị dục. Nhân đức khiêm nhượng đối lập với tính kiêu ngạo. Mà tính kiêu ngạo cốt tại nhất là ở cái gì quy về sự tri thức. Thánh Grêgôriô (Moral. 34,22) đã nói: "Tính kiêu ngạo, khi nó mở rộng ra bên ngoài đến thân thể, làm cho người ta biết nó trước tiên bằng những con mắt", điều đó khiến nhà Thánh vịnh (131,1) lên tiếng: "Lạy Chúa, tâm hồn con không nhìn lên bởi kiêu ngạo, đôi mắt con không nhìn ngó cách kiêu căng." Mà con mắt phục vụ nhất là cho sự tri thức. Vậy xem ra nhân đức khiêm nhượng quy về nhất là với sự tri thức mà người ta có về chính mình và người ta cho sự tri thức này là nhỏ mọn.

2. Theo thánh Augustinô (De Virginit. 31,40), nhân đức khiêm nhượng là gần như tất cả đạo lý Kitô. Vậy không có cái gì trong đạo lý Kitô mà không thể dung hòa với nhân đức khiêm nhượng. Mà đạo lý Kitô kêu mời chúng ta ước muốn cái gì tốt hơn như lời thánh Phaolô (1Cr 12,31) nói: "Anh em hãy ăn ở sao cho được những ân điển trọng hơn." Vậy nhân đức khiêm nhượng không cốt tại việc kiềm chế sự ước muốn các điều gay go; nhưng, đúng hơn là liên hệ với sự đánh giá chúng nó.

3. Điều riêng của cùng một nhân đức là kiềm chế cái đà thái quá và làm cho vững vàng tâm hồn chống lại sự lui thái quá. Như vậy, chính cũng một nhân đức sức mạnh kiềm chế sự táo bạo và làm cho linh hồn chống lại các nỗi khó khăn gặp thấy trong việc theo đuổi các điều to lớn. Vậy, giả như nhân đức khiêm nhượng kiềm chế sự ước muốn những người to lớn, hẳn nó không phải là một nhân đức phân biệt với nhân đức độ lượng. Điều đó sai lầm. Vậy nhân đức khiêm nhượng không liên hệ với sự ước muốn các điều to lớn, nhưng với sự đánh giá chúng nó.

PRAETEREA, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum, dicit enim quod humilitas est habitus non superabundans sumptibus et praeparationibus. Ergo non est circa motum appetitus.

4. Further, Andronicus assigns humility to outward show; for he says that humility is "the habit of avoiding excessive expenditure and parade." Therefore it is not concerned with the movement of the appetite.

4. Andronicus place l'humilité dans le train de vie extérieur. Il dit en effet que l'humilité est " un habitus qui évite les excès dans les dépenses et les apprêts ". Elle ne règle donc pas le mouvement de l'appétit.

4. Andronicus (De Affect. De Temperantia) đặt nhân đức khiêm nhượng trong sự tiến hành bên ngoài của đời sống. Quả thế, ông nói đức khiêm nhượng là tập quán tránh những sự thái quá trong các sự phí tổn và các sự trao đổi. Vậy nó không sắp đặt sự chuyển động của thị dục.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Poenit., quod humilis est qui eligit abiici in domo domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa aestimationem.

On the contrary, Augustine says (De Poenit.) that "the humble man is one who chooses to be an abject in the house of the Lord, rather than to dwell in the tents of sinners." But choice concerns the appetite. Therefore humility has to do with the appetite rather than with the estimative power.

En sens contraire, S. Augustin dit que l'homme humble est " celui qui choisit d'être abaissé dans la maison du Seigneur, plutôt que d'habiter dans la demeure des pécheurs ". Or le choix relève de l'appétit. L'humilité se trouve donc dans l'appétit, plutôt que dans l'estimation.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 351,1) nói rằng con người khiêm nhượng là kẻ lựa chọn ở dưới thấp trong nhà kiêu ngạo, hơn là ở trong tòa nhà các tội nhân. Mà sự lựa chọn lệ thuộc vào thị dục; vậy nhân đức khiêm nhượng ở trong thị dục đúng hơn là ở trong sự đánh giá.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus.

I answer that, As stated above (A[1]), it belongs properly to humility, that a man restrain himself from being borne towards that which is above him. For this purpose he must know his disproportion to that which surpasses his capacity. Hence knowledge of one's own deficiency belongs to humility, as a rule guiding the appetite. Nevertheless humility is essentially in the appetite itself; and consequently it must be said that humility, properly speaking, moderates the movement of the appetite.

Réponse : Comme on l'a dit, il appartient en propre à l'humilité que nous nous réprimions nous-mêmes, afin de ne pas être entraînés à ce qui nous dépasse. Mais il est nécessaire pour cela que nous prenions conscience de ce qui nous manque en comparaison de ce qui excède nos forces. C'est pourquoi la connaissance du manque qui nous est propre fait partie de l'humilité comme règle directrice de l'appétit. Pourtant, c'est dans l'appétit lui-même que l'humilité réside essentiellement. Aussi doit-on dire que le propre de l'humilité est de diriger et de modérer le mouvement de l'appétit.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở trước (a.1), điều riêng của nhân đức khiêm nhượng là chính chúng ta kiềm chế chúng ta, ngõ hầu không bị lôi cuốn đến cái gì vượt qua chúng ta. Mà cho được như vậy, chúng ta một cách tất yếu phải ý thức về điều thiếu hụt trong chúng ta đối với cái gì vượt qua các năng lực của chúng ta. Do đó, sự hiểu biết về sự thiếu hụt riêng của chúng ta là phần của nhân đức khiêm nhượng trong tư cách nó là quy tắc hướng dẫn thị dục. Tuy nhiên, chính trong thị dục mà nhân đức khiêm nhượng ở đó một cách thuộc yếu tính. Như vậy, người ta phải nói điều riêng của nhân đức khiêm nhượng là hướng dẫn và điều hòa sự chuyển động của thị dục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae, inquantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Reply to objection 1. Lofty eyes are a sign of pride, inasmuch as it excludes respect and fear: for fearing and respectful persons are especially wont to lower the eyes, as though not daring to compare themselves with others. But it does not follow from this that humility is essentially concerned with knowledge.

Solutions 1. L'élévation du regard est un signe d'orgueil, en tant qu'il exclut le respect et la crainte. Car ce sont surtout les gens timides et respectueux qui ont coutume de baisser les yeux, comme s'ils n'osaient pas se comparer aux autres. Il ne s'ensuit pas pour autant que l'humilité soit essentiellement dans la connaissance.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nâng lên cao cái gì, đó là dấu hiệu của tính kiêu ngạo, trong tư cách nó trục xuất sự tôn kính và sự sợ hãi. Bởi vì nhất là những kẻ nhút nhát và có lòng tôn kính thường hạ mắt xuống, dường như họ không dám so sánh với các kẻ khác. Nhưng không do đó mà nhân đức khiêm nhượng một cách thuộc yếu tính ở trong sự tri thức.

AD SECUNDUM dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem, praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro de Poenit., aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur, qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur.

Reply to objection 2. It is contrary to humility to aim at greater things through confiding in one's own powers: but to aim at greater things through confidence in God's help, is not contrary to humility; especially since the more one subjects oneself to God, the more is one exalted in God's sight. Hence Augustine says (De Virginit. xxxi): "It is one thing to raise oneself to God, and another to raise oneself up against God. He that abases himself before Him, him He raiseth up; he that raises himself up against Him, him He casteth down."

2. Prétendre à quelque chose de grand en se fiant à ses propres forces est contraire à l'humilité. Mais il n'est pas contraire à l'humilité de tendre à de grandes choses en mettant sa confiance dans le secours divin, surtout puisque l'on est d'autant plus élevé aux regards de Dieu que l'on se soumet davantage à lui par humilité. " Autre chose, dit S. Augustin est de s'élever vers Dieu, autre chose de s'élever contre Dieu. Celui qui s'abaisse devant lui est élevé par lui, et celui qui se dresse contre lui est abaissé par lui. "

2. Việc chủ trương cái gì to lớn bằng cách tin tưởng ở các năng lực riêng của mình, trái ngược với nhân đức khiêm nhượng. Mà việc hướng về các sự vật to lớn bằng cách đặt sự tin cậy vào sự trợ giúp của Thiên Chúa không trái ngược với nhân đức khiêm nhượng, nhất là bởi vì người ta càng được nâng lên cao hơn đối với các sự trông thấy của Thiên Chúa theo mức độ người ta càng phục tùng Ngài nhờ nhân đức khiêm nhượng. Việc nâng mình lên cao đến Thiên Chúa theo thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 351,1) là một chuyện, và việc nâng mình lên cao chống Thiên Chúa là việc khác. Kẻ hạ mình xuống trước mặt Ngài được Ngài nâng lên, và kẻ nào đứng lên chống Ngài, bị Ngài hạ xuống.

AD TERTIUM dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem, utriusque enim ratio est ex hoc quod homo debet bonum rationis periculis mortis praestare. Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in

Reply to objection 3. In fortitude there is the same reason for restraining daring and for strengthening the soul against fear: since the reason in both cases is that man should set the good of reason before dangers of death. But the reason for restraining presumptuous hope which pertains

3. On trouve dans la vertu de force une même et unique raison de réprimer l'audace et d'affermir l'âme contre la crainte. Cette unique raison est en effet que l'homme doit faire passer le bien de la raison avant les périls de la mort. Au contraire, la raison que nous avons de refréner la présomption

3. Người ta gặp thấy trong nhân đức sức mạnh cũng một lý do duy nhất để kiềm chế sự táo bạo và làm cho linh hồn được vững vàng chống lại sự sợ hãi. Quả thế, lý do duy nhất này là con người phải coi sự tốt của trí năng hơn các sự nguy hiểm chết chóc. Trái lại, lý do mà chúng ta phải kiềm chế sự tự phụ trong sự hy vọng, điều đó

firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat, unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur, unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.

to humility is not the same as the reason for strengthening the soul against despair. Because the reason for strengthening the soul against despair is the acquisition of one's proper good lest man, by despair, render himself unworthy of a good which was competent to him; while the chief reason for suppressing presumptuous hope is based on divine reverence, which shows that man ought not to ascribe to himself more than is competent to him according to the position in which God has placed him. Wherefore humility would seem to denote in the first place man's subjection to God; and for this reason Augustine (De Serm. Dom. in Monte i, 4) ascribes humility, which he understands by poverty of spirit, to the gift of fear whereby man reveres God. Hence it follows that the relation of fortitude to daring differs from that of humility to hope. Because fortitude uses daring more than it suppresses it: so that excess of daring is more like fortitude than lack of daring is. On the other hand, humility suppresses hope or confidence in self more than it uses it; wherefore excessive self-confidence is more opposed to humility than lack of confidence is.

de l'espérance, ce qui relève de l'humilité, est différente de la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, ce qui relève de la magnanimité. En effet, la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, est la conquête de notre bien propre, car il ne faut pas qu'en désespérant l'homme se rende indigne du bien qui lui convenait. S'agit-il en revanche de réprimer la présomption de l'espérance, la raison principale est prise alors de la révérence due à Dieu, qui fait que l'homme ne s'attribue pas plus qu'il ne lui revient selon le rang qu'il a reçu de Dieu. Ainsi donc l'humilité semble impliquer principalement la sujétion de l'homme à Dieu. C'est pourquoi S. Augustin, qui assimile l'humilité à la pauvreté en esprit, la fait dépendre du don de crainte, par lequel on révère Dieu. De là vient que la force se comporte autrement vis-à-vis de l'audace que l'humilité vis-à-vis de l'espoir. Car la force se sert de l'audace plus queue ne la réprime; c'est pourquoi l'excès a plus de ressemblance avec elle que le défaut. L'humilité, au contraire, réprime l'espoir ou la confiance en soi-même plus qu'elle ne s'en sert; c'est pourquoi l'excès est davantage en opposition avec elle que le défaut.

thuộc về nhân đức khiêm nhượng, khác biệt với lý do mà chúng ta phải làm cho linh hồn vững vàng chống lại sự thất vọng, điều đó lệ thuộc vào nhân đức độ lượng. Quả thế, lý do chúng ta phải làm cho linh hồn vững vàng chống lại sự thất vọng, là sự chinh phục điều tốt riêng của chúng ta, bởi vì con người không nên vì ngã lòng mà làm cho mình trở nên bất xứng với điều tốt thích hợp với mình. Đối lại, trong việc kiềm chế tính tự phụ trong sự hy vọng. Lý do chủ yếu trong trường hợp này phát xuất từ sự tôn vinh đối với Thiên Chúa, là Đấng làm cho con người không chỉ về cho mình hơn cái gì quy về mình theo cấp bậc mình đã lãnh nhận từ Thiên Chúa. Như vậy, nhân đức khiêm nhượng xem ra một cách chủ yếu bao hàm sự phục tùng của con người đối với Thiên Chúa. Do đó, thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 1,4) đồng hóa nhân đức khiêm nhượng với nhân đức khó nghèo trong tinh thần, làm cho nhân đức khiêm nhượng lệ thuộc vào ân huệ kính sợ mà người ta tôn vinh Thiên Chúa. Còn nhân đức sức mạnh có tương quan đối với sự táo bạo theo một thế cách khác nhân đức khiêm nhượng đối với sự hy vọng. Bởi vì nhân đức sức mạnh sử dụng hơn là nó kiềm chế sự táo bạo; do đó, sự thái quá có nhiều tương tự với nhân đức sức mạnh hơn là sự khiếm khuyết. Nhân đức khiêm nhượng, trái lại, kiềm chế sự hy vọng hoặc sự tin cậy ở chính mình hơn là nó sử dụng chúng nó, và sự thái quá đối lập với nó hơn là sự khiếm khuyết.

AD QUARTUM dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et praeparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quae per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc, secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

Reply to objection 4. Excess in outward expenditure and parade is wont to be done with a view of boasting, which is suppressed by humility. Accordingly humility has to do, in a secondary way, with externals, as signs of the inward movement of the appetite.

4. L'excès dans les dépenses et les apprêts extérieurs est d'ordinaire le fait d'une certaine fierté, que l'humilité réprime. De ce point de vue l'humilité se trouve secondairement dans les choses extérieures, selon qu'elles sont les signes du mouvement intérieur de l'appétit.

4. Sự thái quá trong các sự phí tổn và các sự trao đổi bên ngoài thường là việc làm của một sự kiêu hãnh nào đó bị nhân đức khiêm nhượng kiềm chế. Về phương diện này, nhân đức khiêm nhượng ở trong các sự vật bên ngoài bằng cách phụ thuộc, tùy theo chúng nó là những dấu hiệu của sự chuyển động bên trong nơi thị dục.

ARTICULUS 3
Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere

ARTICLE 3: Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous ?

TIẾT 3: NGƯỜI TA VÌ NHÂN ĐỨC KHIÊM NHƯỢNG PHẢI HẠ MÌNH XUỐNG DƯỚI TẤT CẢ MỌI NGƯỜI ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere. Quia, sicut dictum est, humilitas praecipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriae. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

Objections 1. It would seem that one ought not, by humility, to subject oneself to all men. For, as stated above (A[2], ad 3), humility consists chiefly in man's subjection to God. Now one ought not to offer to a man that which is due to God, as is the case with all acts of religious worship. Therefore, by humility, one ought not to subject oneself to man.

Objections 1. Il ne semble pas. Car, on l'a dit l'humilité consiste principalement dans la sujétion de l'homme à Dieu. Mais ce qui est dû à Dieu ne doit pas être donné à l'homme, comme c'est clair pour tous les actes d'adoration. L'homme ne doit donc pas par humilité se mettre au-dessous de l'homme.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Như người ta đã nói ở trước (a.2, sol.3), nhân đức khiêm nhượng một cách chủ yếu cốt tại sự phục tùng của con người đối với Thiên Chúa. Mà cái gì phải có đối với Thiên Chúa không được đem lại cho con người, như người ta thấy rõ ràng điều đó trong mọi hành động thờ lạy. Vậy con người không vì nhân đức khiêm nhượng phải hạ mình xuống dưới con người.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

2. Further, Augustine says (De Nat. et Gratia xxxiv): "Humility should take the part of truth, not of falsehood." Now some men are of the highest rank, who cannot, without falsehood, subject themselves to their inferiors. Therefore one ought not, by humility, to subject oneself to all men.

2. D'après S. Augustin, " l'humilité doit être placée du côté de la vérité, non du côté de la fausseté ". Or il y a des hommes qui occupent une très haute situation: s'ils se mettaient au-dessous de leurs inférieurs, cela ne pourrait pas se faire sans fausseté.

2. Theo thánh Augustinô (De Nat. et Grat. 34,44), nhân đức khiêm nhượng phải được đặt về phía chân lý, chứ không phải về phía giả dối. Mà có những con người chiếm lấy địa vị rất cao: nếu họ tự đặt mình dưới các kẻ bề dưới của mình, điều đó hẳn thể hiện bằng cách giả dối.

PRAETEREA, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc verget in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret vel contemneret, unde Augustinus dicit, in regula, ne, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Ergo homo non debet se per humilitatem omnibus subiicere.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. II, in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.

RESPONDEO dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII, perditio tua, Israel, ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere, secundum illud I ad Cor. II, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis. Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata, sicut apostolus, ad Ephes. III, dicit, aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio, cum tamen apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Galat. II, nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo potest ei se subiicere per humilitatem.

3. Further no one ought to do that which conduces to the detriment of another's spiritual welfare. But if a man subject himself to another by humility, this is detrimental to the person to whom he subjects himself; for the latter might wax proud, or despise the other. Hence Augustine says in his Rule (Ep. ccxi): "Lest through excessive humility the superior lose his authority." Therefore a man ought not, by humility, to subject himself to all.

On the contrary, It is written (Phil. 2:3): "In humility, let each esteem others better than themselves."

I answer that, We may consider two things in man, namely that which is God's, and that which is man's. Whatever pertains to defect is man's: but whatever pertains to man's welfare and perfection is God's, according to the saying of Osee 13:9, "Destruction is thy own, O Israel; thy help is only in Me." Now humility, as stated above (A[1], ad 5; A[2], ad 3), properly regards the reverence whereby man is subject to God. Wherefore every man, in respect of that which is his own, ought to subject himself to every neighbor, in respect of that which the latter has of God's: but humility does not require a man to subject what he has of God's to that which may seem to be God's in another. For those who have a share of God's gifts know that they have them, according to 1 Cor. 2:12: "That we may know the things that are given us from God." Wherefore without prejudice to humility they may set the gifts they have received from God above those that others appear to have received from Him; thus the Apostle says (Eph. 3:5): "(The mystery of Christ) was not known to the sons of men as it is now revealed to His holy apostles." In like manner. humility does not require a man to subject that which he has of his own to that which his neighbor has of man's: otherwise each one would have to esteem himself a greater sinner than anyone else: whereas the Apostle says without prejudice to humility (Gal. 2:15): "We by nature are Jews, and not of the Gentiles, sinners." Nevertheless a man may esteem his neighbor to have some good which he lacks himself, or himself to have some evil which another has not: by reason of which, he may subject himself to him with humility.

3. Nul ne doit faire ce qui tourne au détriment du salut d'autrui. Mais si par humilité l'on se mettait au-dessous d'un autre, cela tournerait parfois au détriment de celui à qui l'on se soumet, car cela pourrait lui inspirer de l'orgueil ou du mépris. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire: " ... de peur qu'en observant une trop grand humilité, on ne détruise l'autorité qui doit gouverner. " Il ne faut donc pas que l'homme se mette au-dessous de tous par humilité.

En sens contraire, il y a ces paroles de S. Paul (Ph 2, 3): " Que chacun par humilité estime les autres supérieurs à soi. "

Réponse : On peut considérer deux points de vue en l'homme: ce qui est de Dieu, et ce qui est de l'homme. Mais tout ce qui est défaut est de l'homme, et tout ce qui est salut et perfection est de Dieu, selon Osée (13, 9): " Ô Israël, ta perte vient de toi-même, ton secours de moi seul. " Or l'humilité, nous l'avons dit, regarde proprement la révérence par laquelle l'homme se soumet à Dieu. C'est pourquoi tout homme, s'il considère ce qui est de lui, doit se mettre au-dessous du prochain en considérant ce qui, en celui-ci, est de Dieu. Mais l'humilité n'exige pas que l'on mette ce qui, en soi-même, est de Dieu, au-dessous de ce qui apparaît être de Dieu en l'autres. Car ceux qui reçoivent en partage les dons de Dieu savent bien qu'ils les ont. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12) que nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu " afin de connaître les dons que Dieu nous a faits ". C'est pourquoi, sans manquer à l'humilité, on peut préférer les dons que l'on a soi-même reçus aux dons de Dieu qui paraissent avoir été attribués aux autres. Ce mystère, dit S. Paul (Ep 3, 5), " n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints Apôtres ". De même l'humilité n'exige pas non plus que l'on mette ce que l'on a d'humain au-dessous de ce qui est humain dans le prochain. Autrement, il faudrait que tout homme se jugeât plus pécheur que tous les autres, et cependant S. Paul a pu dire sans manquer à l'humilité (Ga 2, 15): " Nous sommes, nous, des juifs de naissance, et non de ces pécheurs de païens. " Néanmoins, tout homme peut juger qu'il y a dans le prochain quelque chose de bon que lui-même n'a pas, ou qu'il y a en lui-même quelque chose de mauvais qui ne se trouve pas chez l'autre, ce qui lui permet de se mettre par humilité au-dessous du prochain.

3. Không ai nên làm điều gì có hại cho sự cứu rỗi kẻ khác. Mà, nếu người ta vì nhân đức khiêm nhượng đặt mình ở dưới một người khác, điều đó đôi khi trở nên thiệt hại cho kẻ mà người ta phục tùng, bởi vì điều đó có thể khêu gợi tính kiêu ngạo hoặc sự khinh chê. Do đó, thánh Augustinô (Epist. 211) đã có thể nói: "... kẻo khi tuân giữ một nhân đức khiêm nhượng quá lớn lao, người ta hẳn phá hủy quyền bính thống trị." Vậy con người không nên vì nhân đức khiêm nhượng đặt mình dưới hết mọi người.

TRÁI LẠI, Có lời nói của thánh Phaolô (Pl 2,3): "Mỗi người vì khiêm nhượng hãy coi kẻ khác trỗi trang hơn mình."

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét hai điểm ở nơi con người: điều gì thuộc về Thiên Chúa, và điều gì thuộc về con người. Mà tất cả cái gì khuyết điểm là của con người, và cái gì là sự cứu rỗi và sự hoàn hảo thì thuộc về Thiên Chúa như lời nói của tiên tri Hôsê (13,9): "Ôi Israen, sự hủy diệt ngươi do chính ngươi, và sự trợ giúp cho ngươi chỉ do một mình Ta thôi." Mà nhân đức khiêm nhượng, chúng ta đã nói ở trên (a.1, sol.5), một cách đích thực liên hệ với sự tôn vinh, con người phục tùng Thiên Chúa. Vậy mọi người, nếu họ xem xét cái gì thuộc về mình, phải đặt mình xuống dưới người đồng loại bằng cách suy nghĩ cái gì ở trong người này, thuộc về Thiên Chúa. Song, nhân đức khiêm nhượng không đòi hỏi người ta đặt cái gì ở nơi mình mà thuộc về Thiên Chúa, ở dưới cái gì xem ra thuộc về Thiên Chúa ở nơi người khác. Bởi vì những kẻ theo phần của mình lãnh nhận các ân huệ của Thiên Chúa, biết rõ ràng mình có các ân huệ này. Quả thế, thánh Phaolô (1Cr 2,12) nói rằng chúng ta đã lãnh nhận Chúa Thánh Thần phát xuất từ Thiên Chúa ngõ hầu hiểu biết các ân huệ Thiên Chúa đã ban cho chúng ta. Do đó, một cách không thiếu hụt đối với nhân đức khiêm nhượng, người ta có thể quý chuộng các ân huệ chính mình đã lãnh nhận hơn các ân huệ của Thiên Chúa, xem ra đã được ban phát cho các người khác. Mầu nhiệm này theo thánh Phaolô (Ep 3,5), đã không được thông cho các người trong các thời kỳ trước như mới được tỏ ra ngày nay cho các thánh Tông đồ. Cũng vậy, nhân đức khiêm nhượng cũng không đòi hỏi người ta đặt cái gì mình có thuộc về nhân loại ở dưới cái gì thuộc về nhân loại ở nơi người đồng loại. Nếu cách khác, hẳn mọi người phải phán đoán mình có tội hơn mọi người khác, và tuy nhiên, thánh Phaolô một cách không thiếu hụt đối với nhân đức khiêm nhượng, đã có thể nói (GI 2,15): "Chúng ta là những người Do thái từ lúc sinh ra, chứ không phải là những tội nhân trong các dân ngoại." Tuy nhiên, mọi người phải phán đoán trong người đồng loại có cái gì lương thiện mà chính mình không có, hoặc có trong chính mình một cái gì xấu

AD PRIMUM ergo dicendum quod non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet, non tamen eodem modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Pet. II, subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

AD SECUNDUM dicendum quod, si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philipp. II, superiores invicem arbitrantes, dicit Glossa, non hoc ita debemus aestimare ut nos aestimare fingamus, sed vere aestimemus posse aliquid esse occultum in alio quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.

AD TERTIUM dicendum quod humilitas, sicut et ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subiicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit, in regula, timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti, quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

Reply to objection 1. We must not only revere God in Himself, but also that which is His in each one, although not with the same measure of reverence as we revere God. Wherefore we should subject ourselves with humility to all our neighbors for God's sake, according to 1 Pet. 2:13, "Be ye subject . . . to every human creature for God's sake"; but to God alone do we owe the worship of latria.

Reply to objection 2. If we set what our neighbor has of God's above that which we have of our own, we cannot incur falsehood. Wherefore a gloss on Phil. 2:3, "Esteem others better than themselves," says: "We must not esteem by pretending to esteem; but we should in truth think it possible for another person to have something that is hidden to us and whereby he is better than we are, although our own good whereby we are apparently better than he, be not hidden."

Reply to objection 3. Humility, like other virtues, resides chiefly inwardly in the soul. Consequently a man, by an inward act of the soul, may subject himself to another, without giving the other man an occasion of detriment to his spiritual welfare. This is what Augustine means in his Rule (Ep. ccxi): "With fear, the superior should prostrate himself at your feet in the sight of God." On the other hand, due moderation must be observed in the outward acts of humility even as of other virtues, lest they conduce to the detriment of others. If, however, a man does as he ought, and others take therefrom an occasion of sin, this is not imputed to the man who acts with humility; since he does not give scandal, although others take it.

Solutions 1. Non seulement nous devons révérer Dieu en lui-même, mais aussi révérer en toute chose ce qui est de lui, non cependant par le même mode dont nous révérons Dieu. C'est pourquoi nous devons, par l'humilité, nous mettre au dessous de tous les autres à cause de Dieu. " Soyez soumis, dit S. Pierre (1 P 2, 13), à toute créature humaine à cause de Dieu. " Pour Dieu seul cependant nous devons montrer de l'adoration.

2. Si nous préférons ce qui est de Dieu dans le prochain à ce qui est propre en nous, nous ne pouvons tomber dans la fausseté. C'est pourquoi ce passage de S. Paul: " Que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi ", est ainsi commenté par la Glose . " Nous ne devons pas estimer cela par une sorte de feinte: estimons vraiment, au contraire, qu'il peut y avoir en l'autre quelque chose de caché qui nous soit supérieur, même si notre bien, par quoi nous paraissons lui être supérieur, n'est pas caché. "

3. L'humilité, comme du reste les autres vertus, réside principalement à l'intérieur de l'âme. On peut ainsi, selon l'acte intérieur de l'âme, se mettre au-dessous d'un autre, sans pour autant donner occasion à ce qui pourrait être au détriment de son salut. C'est en ce sens qu'Augustin dit dans sa " Règle ": " Que le supérieur, par un sentiment de crainte de Dieu, se mette sous vos pieds. " Mais dans les actes extérieurs d'humilité, comme aussi dans les actes des autres vertus, il faut user de la modération qui convient, pour qu'ils ne puissent tourner au détriment de l'autre. Si cependant quelqu'un fait ce qu'il doit, et que les autres en prennent occasion de pécher, cela n'est pas imputé à celui qui agit avec humilité, car il ne commet pas de scandale, bien qu'un autre soit scandalisé.

xa không gặp thấy ở nơi kẻ khác, điều đó cho phép họ vì nhân đức khiêm nhượng đặt mình dưới người đồng loại.

GIẢI ĐÁP 1. Không những chúng ta phải tôn vinh Thiên Chúa ở nơi chính Ngài, mà còn phải tôn vinh trong mọi sự vật cái gì thuộc về Ngài, tuy nhiên không phải theo cũng một thể cách mà chúng ta tôn vinh Thiên Chúa. Do đó, chúng ta vì nhân đức khiêm nhượng phải đặt mình dưới mọi người khác vì Thiên Chúa. Thánh Phêrô (1Pr 2,13) đã nói: "Anh em hãy phục tùng mọi người vì Thiên Chúa." Tuy nhiên, chỉ với một mình Thiên Chúa chúng ta phải chứng tỏ việc thờ lạy.

2. Nếu chúng ta yêu chuộng cái gì thuộc về Thiên Chúa ở nơi người đồng loại hơn cái gì thiêng liêng ở nơi chúng tạ, chúng ta không thể rơi vào sự sai lầm; do đó có lời nói của thánh Phaolô: "Mỗi người vì khiêm nhượng hãy coi kẻ khác trổi trang hơn mình", được sách Chú giải cắt nghĩa: "Chúng ta không nên tưởng nghĩ điều đó bằng một cách giả vờ: trái lại, chúng ta hãy tưởng nghĩ cách thực sự rằng có thể có ở nơi kẻ khác một cái gì ẩn kín trổi trang hơn ở nơi chúng ta, mặc dầu sự tốt của chúng ta do đó chúng ta xem ra hơn họ, không ẩn kín.

3. Nhân đức khiêm nhượng, như các nhân đức khác, một cách chủ yếu ở bên trong linh hồn. Như vậy, người ta có thể theo hành động bên trong của linh hồn đặt mình dưới kẻ khác, mà vẫn không đặt cơ hội cho cái gì có thể xảy ra thiệt hại cho phần rỗi của họ. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Augustinô đã nói trong luật dòng của ngài (Epist. 211,33): "Kẻ bề trên, vì tình cảm kính sợ Thiên Chúa, hãy đặt mình dưới chân anh em". Mà trong các hành động bên ngoài của nhân đứa khiêm nhượng, cũng như trong các hành động của nhân đức khác, người ta phải sử dụng sự điều hòa thích hợp, ngõ hầu chúng nó không thể trở nên sự thiệt hại cho người khác. Tuy nhiên nếu người nào làm điều họ phải làm, và nếu các người khác lấy đó làm cơ hội để phạm tội, điều đó không quy tội về cho kẻ hành động bằng nhân đức khiêm nhượng, bởi vì họ không đặt cớ vấp phạm, mặc dầu kẻ khác bị vấp phạm.

ARTICULUS 4
Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae

ARTICLE 4
Whether humility is a part of modesty or temperance ?

ARTICILE 4
L'humilité fait-elle partie de la modestie ou tempérance ?

TIẾT 4
Nhân đức khiêm nhượng là phần của nhân đức khiêm tốn và của nhân đức tiết độ ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae seu modestiae.

PRAETEREA, temperantia est in

Objections 1. It would seem that humility is not a part of modesty or temperance. For humility regards chiefly the reverence whereby one is subject to God, as stated above (A[3]). Now it belongs to a theological virtue to have God for its object. Therefore humility should be reckoned a theological virtue rather than a part of temperance or modesty.

2. Further, temperance is in the

Objections 1. Il semble que non. L'humilité, en effet, regarde principalement la révérence par laquelle on se soumet à Dieu, on l'a dit. Or il appartient à la vertu théologale d'avoir Dieu pour objet. L'humilité doit donc être considérée plutôt comme une vertu théologale que comme une partie de la tempérance ou modestie.

2. La tempérance est dans le

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Nhân đức khiêm nhượng một cách chủ yếu liên hệ với sự tôn vinh; do đó người ta phục tùng Thiên Chúa như chúng ta đã nói ở trước (a.3). Mà điều riêng của nhân đức đối thần là có Thiên Chúa là đối tượng. Vậy nhân đức khiêm nhượng phải được coi là một nhân đức đối thần hơn là một phần của nhân đức tiết độ hoặc của nhân đức khiêm tốn.

2. Nhân đức tiết độ ở trong tham dục.

concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quae ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

PRAETEREA, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, super Lucam, si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quae ab illis metriotes dicitur, idest mensuratio sive moderatio, quae manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiae et temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et philosophus, in IV Ethic., eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur, inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Pet. III dicitur, in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est

concupiscible, whereas humility would seem to be in the irascible, just as pride which is opposed to it, and whose object is something difficult. Therefore apparently humility is not a part of temperance or modesty.

3. Further, humility and magnanimity are about the same object, as stated above (A[1], ad 3). But magnanimity is reckoned a part, not of temperance but of fortitude, as stated above (Q[129], A[5]). Therefore it would seem that humility is not a part of temperance or modesty.

On the contrary, Origen says (Hom. viii super Luc.): "If thou wilt hear the name of this virtue, and what it was called by the philosophers, know that humility which God regards is the same as what they called , i.e. measure or moderation." Now this evidently pertains to modesty or temperance. Therefore humility is a part of modesty or temperance.

I answer that, As stated above (Q[137], A[2], ad 1; Q[157], A[3], ad 2), in assigning parts to a virtue we consider chiefly the likeness that results from the mode of the virtue. Now the mode of temperance, whence it chiefly derives its praise, is the restraint or suppression of the impetuosity of a passion. Hence whatever virtues restrain or suppress, and the actions which moderate the impetuosity of the emotions, are reckoned parts of temperance. Now just as meekness suppresses the movement of anger, so does humility suppress the movement of hope, which is the movement of a spirit aiming at great things. Wherefore, like meekness, humility is accounted a part of temperance. For this reason the Philosopher (Ethic. iv, 3) says that a man who aims at small things in proportion to his mode is not magnanimous but "temperate," and such a man we may call humble. Moreover, for the reason given above (Q[160], A[2]), among the various parts of temperance, the one under which humility is comprised is modesty as understood by Tully (De Invent. Rhet. ii, 54), inasmuch as humility is nothing else than a moderation of spirit: wherefore it is written (1 Pet. 3:4): "In the incorruptibility of a quiet and meek spirit."

Reply to objection 1. The theological virtues, whose object is our last end, which is the first

concupiscible. Or l'humilité semble être dans l'irascible, comme aussi l'orgueil, qui lui est opposé, et qui a l'ardu pour objet. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou modestie.

3. L'humilité et la magnanimité portent sur les mêmes choses, cela ressort de ce que nous avons dit. Or la magnanimité n'est pas une partie de la tempérance, mais plutôt de la force, ainsi qu'on l'a vu antérieurement. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou modestie.

En sens contraire, commentant S. Luc, Origène dit: " Si tu veux savoir le nom de cette vertu, et comment l'appellent les philosophes, remarque que l'humilité sur laquelle Dieu abaisse ses regards est la même vertu que celle que les philosophes appellent métriotès ", c'est-à-dire mesure ou modération, laquelle appartient manifestement à la modestie ou tempérance. L'humilité fait donc partie de la modestie ou tempérance.

Réponse : En assignant des parties aux vertus on fait principalement attention, nous l'avons dit plus haut à la ressemblance dans la manière d'agir de la vertu. Or la manière d'agir de la tempérance, d'où elle tire surtout son mérite, c'est le freinage ou la répression de l'emportement d'une passion. Voilà pourquoi toutes les vertus qui refrènent ou répriment l'élan des affections, ou qui modèrent les actions, sont considérées comme des parties de la tempérance. Or, de même que la douceur réprime le mouvement de colère, de même l'humilité réprime le mouvement d'espoir, qui est un élan de l'esprit tendant vers de grandes choses. C'est pourquoi, de même que la douceur est une partie de la tempérance, de même l'humilité. Pour cette raison Aristote dit que celui qui tend vers de petites choses, selon ses possibilités, n'est pas appelé magnanime, mais " tempéré ": nous, nous pouvons l'appeler humble. Et, pour la raison dite plus haut, l'humilité, parmi les autres parties de la tempérance, est contenue sous la modestie, de la manière dont en parle Cicéron: en tant que l'humilité n'est rien d'autre qu'une certaine modération de l'esprit. " Ayez, dit S. Pierre (1 P 3, 4), la parure incorruptible d'une âme douce et humble. "

Solutions 1. Les vertus théologales, qui se rapportent à la fin ultime . premier principe dans .

Mà nhân đức khiêm nhượng xem ra ở trong nộ dục như tính kiêu ngạo đối lập với nó, và nộ dục có cái khó khăn làm đối tượng. Vậy xem ra nhân đức khiêm nhượng không phải là một phần của nhân đức tiết độ hoặc của nhân đức khiêm tốn.

3. Nhân đức khiêm nhượng và nhân đức độ lượng liên hệ với cũng các sự vật như nhau, điều đó lệ thuộc vào điều chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.3); mà nhân đức độ lượng không phải là một phần của nhân đức tiết độ, nhưng là của nhân đức sức mạnh như chúng ta đã trông thấy ở trước (Q.129, a.5). Vậy nhân đức khiêm nhượng không phải là phần của nhân đức tiết độ hay của nhân đức khiêm tốn.

TRÁI LẠI, Khi chú giải về Phúc âm thánh Luca, Origène (Hom.8) đã nói nếu ngươi muốn biết cái tên của nhân đức này và các Triết gia đã gọi tên nó thế nào, ngươi hãy lưu ý rằng nhân đức khiêm nhượng mà đối với nhân đức này Thiên Chúa hạ thấp sự ngó nhìn của mình, cũng là một nhân đức được các Triết gia gọi là métriotès, tức là cái mức độ hay sự điều hòa, và nhân đức này rõ ràng quy về nhân đức khiêm tốn hoặc nhân đức tiết độ. Vậy nhân đức khiêm nhượng là phần của nhân đức khiêm tốn và của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Khi chỉ định các phần cho các nhân đức, người ta một cách chủ yếu lưu ý về sự tương tự trong thể cách hành động của nhân đức, như chúng ta đã nói ở trước (Q.137, a.2, sol.1; Q.157, a.3, sol.2). Mà thể cách hành động của nhân đức tiết độ mà do đó nó rút lấy công đức của mình, đó là sự kiềm chế sự nổi dậy của đam mê. Bởi đó, mọi nhân đức kiềm chế cái đà của các sự xúc động, hoặc điều hòa các hành động, được coi là các phần của nhân đức tiết độ. Mà, cũng như nhân đức khoan hồng kiềm chế sự chuyển động của sự giận dữ; cũng vậy, nhân đức khiêm nhượng kiềm chế sự chuyển động của sự hy vọng, vì hy vọng là cái đà của tinh thần hướng đến các sự vật to lớn. Do đó, cũng như nhân đức khoan hồng là một phần của nhân đức tiết độ, nhân đức khiêm nhượng cũng vậy. Vì lý do này, Triết gia (Eth. 4,3) nói kẻ nào hướng đến các sự vật nhỏ mọn tùy theo các khả năng tính của mình, không được gọi là người độ lượng, nhưng được gọi là những người ôn hòa: phần chúng ta, chúng ta có thể gọi họ là người khiêm nhượng. Và, vì lý do nói ở trên, nhân đức khiêm nhượng, trong các phần khác của nhân đức tiết độ, được chứa đựng trong nhân đức khiêm tốn theo thể cách mà Cicéron (Rhet. 2,54) đề cập đến: trong tư cách nhân đức khiêm nhượng không là cái gì khác ngoài sự điều hòa tinh thần. Thánh Phêrô (1Pr 3,4) đã nói anh em hãy có đồ trang sức không thể hư nát cho linh hồn khoan hồng và khiêm nhượng.

GIẢI ĐÁP 1. Các nhân đức đối thần quy về cùng đích là nguyên lý đệ nhất trong lĩnh vực của cái đáng ước

primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae.

AD SECUNDUM dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiae et temperantiae propter modum.

AD TERTIUM dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae.

principle in matters of appetite, are the causes of all the other virtues. Hence the fact that humility is caused by reverence for God does not prevent it from being a part of modesty or temperance.

Reply to objection 2. Parts are assigned to a principal virtue by reason of a sameness, not of subject or matter, but of formal mode, as stated above (Q[137], A[2], ad 1; Q[157], A[3], ad 2). Consequently, although humility is in the irascible as its subject, it is assigned as a part of modesty or temperance by reason of its mode.

Reply to objection 3. Although humility and magnanimity agree as to matter, they differ as to mode, by reason of which magnanimity is reckoned a part of fortitude, and humility a part of temperance.

le domaine du désirable, sont causes de toutes les autres vertus. Que l'humilité soit causée par la vénération de Dieu n'exclut donc pas qu'elle soit une partie de la modestie ou tempérance.

2. Les parties sont assignées aux vertus principales, non selon leur ressemblance quant au sujet ou à la matière mais selon leur ressemblance quant à leur forme d'agir, on l'a dit. C'est pourquoi, bien que l'humilité ait son siège dans l'irascible, elle n'en est pas moins placée parmi les parties de la modestie et de la tempérance à cause de son mode d'agir.

3. Quoique la magnanimité et l'humilité se rencontrent dans une même matière, elles diffèrent cependant par leur mode d'agir. C'est la raison pour laquelle la magnanimité est une partie de la force, et l'humilité une partie de la tempérance.

muốn, là những nguyên nhân cho mọi nhân đức khác. Việc nhân đức khiêm nhượng được tạo nên bởi kính thờ Thiên Chúa không trục xuất việc nó là một phần của nhân đức khiêm tốn hoặc của nhân đức tiết độ.

2. Các phần được chỉ về các nhân đức chính, không phải tùy theo sự tương tự của chúng nó về chủ thể hoặc chất thể, nhưng tùy theo sự tương tự của chúng nó về mô thể hành động của chúng nó như người ta đã nói ở trước (Q.137, à, sol.1). Do đó, dầu mà nhân đức khiêm nhượng có trú sở mình ở nộ dục, nó vẫn được đặt vào số các phần của nhân đức khiêm tốn và của nhân đức tiết độ vì thể cách hành động của mình.

3. Dầu mà nhân đức độ lượng và nhân đức khiêm nhượng gặp nhau trong cũng một chất thể, chúng nó vẫn dị biệt với nhau do thể cách hành động của chúng nó. Đó là lý do mà nhân đức độ lượng là một phần của nhân đức sức mạnh, và nhân đức khiêm nhượng là một phần của nhân đức tiết độ.

ARTICULUS 5
Utrum humilitas sit potissima virtutum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus, exponens illud quod dicitur Luc. XVIII de Pharisaeo et publicano, quod, si mixta delictis humilitas tam facile currit ut iustitiam superbiae coniunctam transeat, si iustitiae coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum. Et sic patet quod humilitas praefertur iustitiae. Sed iustitia vel est praeclarissima virtutum, vel includit in se omnes virtutes, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo humilitas est maxima virtutum.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis.

PRAETEREA, maiori virtuti maius debetur praemium. Sed humilitati debetur maximum praemium, quia qui se humiliat, exaltabitur, ut dicitur Luc. XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., tota vita Christi in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Praecipue humilitatem suam imitandam proposuit. Dicens, Matth. XI,

ARTICLE 5
Whether humility is the greatest of the virtues ?

Objections 1. It would seem that humility is the greatest of the virtues. For Chrysostom, expounding the story of the Pharisee and the publican (Lk. 18), says that "if humility is such a fleet runner even when hampered by sin that it overtakes the justice that is the companion of pride, whither will it not reach if you couple it with justice? It will stand among the angels by the judgment seat of God." Hence it is clear that humility is set above justice. Now justice is either the most exalted of all the virtues, or includes all virtues, according to the Philosopher (Ethic. v, 1). Therefore humility is the greatest of the virtues.

2. Further, Augustine says (De Verb. Dom., Serm.): "Are you thinking of raising the great fabric of spirituality? Attend first of all to the foundation of humility." Now this would seem to imply that humility is the foundation of all virtue. Therefore apparently it is greater than the other virtues.

3. Further, the greater virtue deserves the greater reward. Now the greatest reward is due to humility, since "he that humbleth himself shall be exalted" (Lk. 14:11). Therefore humility is the greatest of virtues.

4. Further, according to Augustine (De Vera Relig. 16), "Christ's whole life on earth was a lesson in moral conduct through the human nature which He assumed." Now He especially proposed His humility for our example, saying

ARTICLE 5
Comparaison de l'humilité avec les autres vertus

Objections 1. Il semble que l'humilité soit la plus importante des vertus. En effet, commentant ce qui est dit en S. Luc du pharisien et du publicain, S. Jean Chrysostome dit que " si l'humilité, même mêlée de fautes, court si facilement qu'elle dépasse la justice accompagnée d'orgueil, où n'ira-t-elle pas si elle est jointe à la justice? Elle sera présente au tribunal de Dieu au milieu des anges ". Il apparaît ainsi que l'humilité l'emporte sur la justice. Or la justice est la plus remarquable de toutes les vertus, et renferme en elle toutes les vertus, comme le montre Aristote. L'humilité est donc la plus grande des vertus.

2. " Envisages-tu, dit S. Augustin, d'élever très haut un grand édifice ? Pense d'abord à lui donner l'humanité comme fondement. » Par où l'on voit que l'humanité est le fondement de toutes les vertus. Elle semble donc être plus importante que les autres vertus.

3. À une plus grande vertu est due une plus grande récompense. Or à l'humanité est due la plus grande récompense, puisque « celui qui s'humilie sera exalté » (Lc 14,11). L'humanité est donc la plus grande des vertus.

4. Comme dit S. Augustin, « toute la vie du Christ sur terre, par l'homme qu'il a daigné assumer, fut un enseignement moral ". Or c'est principalement son humilité qu'il nous a proposé d'imiter, lorsqu'il a dit (Mt 11, 29):

TIẾT 5
So sánh nhân đứcv khiêm nhượng với các nhân đức khác

VẤN NẠN 1. Xem ra nhân đức khiêm nhượng quan trọng nhất trong các nhân đức. Khi chú giải điều nói về người biệt phái và người thu thuế trong Phúc âm thánh Luca, thánh Chrysôstômô (Eclogae hom.7) đã nói, nếu đức khiêm nhượng, dầu mà lẫn lộn với các tội lỗi, vẫn một cách dễ dàng vượt qua nhân đức công bình có tính kiêu ngạo kèm theo, thì ở nơi nào mà nó sẽ không đi tới nếu nó được liên kết với nhân đức công bình? Nó sẽ hiện diện ở tòa án Thiên Chúa giữa các thiên thần. Vậy xem ra nhân đức khiêm nhượng vượt qua nhân đức công bình. Mà nhân đức công bình đáng chú ý nhất trong mọi nhân đức, và chứa đựng trong nó mọi nhân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 5,1). Vậy nhân đức khiêm nhượng lớn nhất trong mọi nhân đức.

2. Thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 69,1) nói: "Ngươi hãy tưởng nghĩ xây dựng một tòa nhà to lớn rất cao chăng? Trước tiên, ngươi hãy nghĩ đến việc cho nó sự khiêm nhượng như là nền tảng." Do đó, người ta trông thấy nhân đức khiêm nhượng là nền tảng cho mọi nhân đức. Vậy xem ra nó quan trọng hơn các nhân đức khác.

3. Nhân đức lớn hơn phải được phần thưởng lớn hơn. Mà nhân đức khiêm nhượng phải được phần thưởng lớn nhất, bởi vì kẻ hạ mình xuống sẽ được nâng lên (Lc 14,11). Vậy nhân đức khiêm nhượng lớn nhất trong các nhân đức.

4. Theo thánh Augustinô (De Vera Relig. 16,34), cả cuộc đời Chúa Giêsu Kitô ở dưới thế, qua con người mà Ngài đã nhận lấy là một bài học đạo đức. Mà đó một cách chủ yếu sự khiêm nhượng của Ngài mà Ngài kêu gọi chúng ta bắt chước, khi Ngài

discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Et Gregorius dicit, in Pastoral., quod argumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei. Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

(Mat. 11:29): "Learn of Me, because I am meek and humble of heart." Moreover, Gregory says (Pastor. iii, 1) that the "lesson proposed to us in the mystery of our redemption is the humility of God." Therefore humility would seem to be the greatest of virtues.

"Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur. " Et S. Grégoire affirme: " On découvre la preuve de notre rachat dans l'humilité de Dieu. " L'humilité semble être donc la plus grande des vertus

phán: "Các ngươi hãy học cùng Ta, vì Ta dịu hiền và khiêm nhượng." Và thánh Grêgôriô (Pastor 111,1) khẳng định: "Người ta phát hiện bằng chứng cứu chuộc chúng ta ở trong sự khiêm nhượng của Thiên Chúa." Vậy nhân đức khiêm nhượng xem ra là nhân đức lớn nhất trong mọi nhân đức.

SED CONTRA est quod caritas praefertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. III, super omnia, caritatem habete. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

On the contrary, Charity is set above all the virtues, according to Col. 3:14, "Above all . . . things have charity." Therefore humility is not the greatest of virtues.

En sens contraire, la charité l'emporte sur toutes les vertus, selon S. Paul (Col. 3, 14): " Par-dessus tout, ayez la charité. " L'humilité n'est donc pas la plus grande des vertus.

TRÁI LẠI, Nhân đức mến vượt qua mọi nhân đức theo lời nói của thánh Phaolô (Cl 3,14): "Và trên hết các điều ấy, anh em hãy mặc lấy đức mến, tức là giềng mối của sự trọn lành." Vậy nhân đức khiêm nhượng không phải là nhân đức lớn nhất trong mọi nhân đức.

RESPONDEO dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas.

I answer that, The good of human virtue pertains to the order of reason: which order is considered chiefly in reference to the end: wherefore the theological virtues are the greatest because they have the last end for their object. Secondarily, however, it is considered in reference to the ordering of the means to the end. This ordinance, as to its essence, is in the reason itself from which it issues, but by participation it is in the appetite ordered by the reason; and this ordinance is the effect of justice, especially of legal justice. Now humility makes a man a good subject to ordinance of all kinds and in all matters; while every other virtue has this effect in some special matter. Therefore after the theological virtues, after the intellectual virtues which regard the reason itself, and after justice, especially legal justice, humility stands before all others.

Réponse : Le bien de la vertu humaine réside dans l'ordre de la raison, lequel se prend principalement par rapport à la fin. C'est pourquoi les vertus théologales, qui ont la fin ultime pour objet, sont les plus grandes. Secondairement, on prête attention à la manière dont les moyens sont ordonnés à la fin. Et cette ordonnance se trouve essentiellement dans la raison elle-même qui ordonne, et, par participation, dans l'appétit ordonné par la raison. Cette ordonnance est faite de manière universelle par la justice, surtout par la justice légale. L'humilité, elle, fait que l'homme demeure bien soumis en toutes choses à l'ordre, d'une façon universelle, tandis que toute autre vertu le fait en telle ou telle matière particulière. C'est pourquoi, après les vertus théologales, après aussi les vertus intellectuelles qui ont pour siège la raison elle-même, et après la justice, surtout légale, l'humilité est plus importante que les autres vertus.

TRẢ LỜI : Sự tốt của nhân đức nhân loại ở trong trật tự của trí năng, và trật tự này một cách chủ yếu do ở tương quan với mục đích. Do đó, các nhân đức đối thần có cùng đích làm đối tượng, là những nhân đức lớn nhất. Cách phụ thuộc, người ta lưu ý đến thể cách mà các phương tiện được sắp đặt đến mục đích. Và sự sắp đặt này một cách thuộc yếu tính ở trong trí năng sắp đặt, và theo cách tham dự thì ở trong thị dục được sắp đặt đến với trí năng. Sự sắp đặt này thể hiện cách phổ quát do nhân đức công bình, và nhất là do đức công bình pháp định; còn nhân đức khiêm nhượng làm cho con người một cách tốt đẹp tồn tại phục tùng vào trật tự trong tất cả mọi sự vật, bằng cách phổ quát, trong khi nhân đức khác thi hành điều đó ở trong chất thể đặc thù này hoặc ở trong chất thể đặc thù khác. Do đó, sau các nhân đức đối thần, và cũng sau các trí đức có trú sở trong chính trí năng và sau nhân đức công bình, nhất là sau nhân đức công bình pháp định, thì nhân đức khiêm nhượng quan trọng hơn các nhân đức khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod humilitas iustitiae non praefertur, sed iustitiae cui superbia coniungitur, quae iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur, nam et de publicano dicitur, Luc. XVIII, quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Unde et Chrysostomus dicit, geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem iustitiae et superbiae; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum praevertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis coniugae viribus, aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae.

Reply to objection 1. Humility is not set before justice, but before that justice which is coupled with pride, and is no longer a virtue; even so, on the other hand, sin is pardoned through humility: for it is said of the publican (Lk. 18:14) that through the merit of his humility "he went down into his house justified." Hence Chrysostom says: "Bring me a pair of two-horse chariots: in the one harness pride with justice, in the other sin with humility: and you will see that sin outrunning justice wins not by its own strength, but by that of humility: while you will see the other pair beaten, not by the weakness of justice, but by the weight and size of pride."

Solutions 1. L'humilité ne l'emporte pas sur la justice, mais sur " la justice à laquelle est joint l'orgueil " et qui a cessé d'être une vertu; de même que, en sens inverse, le péché est remis par l'humilité: il est dit en effet du publicain que, en récompense de son humilité, " il s'en retourna chez lui justifié " (Lc 18, 14). C'est pourquoi S. Jean Chrysostome peut dire " Prête-moi deux attelages: l'un composé de la justice et de l'orgueil, l'autre du péché et de l'humilité. Tu verras le péché dépasser la justice, non par ses propres forces, mais par les forces de l'humilité qui lui est jointe; et tu verras l'autre couple vaincu, non par la faiblesse de la justice, mais par le poids et l'enflure de l'orgueil. "

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức khiêm nhượng không vượt qua nhân đức công bình, nhưng vượt qua nhân đức công bình có tính kiêu ngạo đi kèm theo và đã chấm dứt việc là một nhân đức cũng như ngược lại, tội được tha bởi sự khiêm nhượng; có lời ghi chép về người thu thuế, ấy là do phần thưởng sự khiêm nhượng của mình; họ đi về nhà sau khi đã được công chính hóa (Lc 18,14). Do đó, thánh Chrysôstômô (De Incomprehens. hom. 5,48) có thể nói: "Anh hãy cho tôi mượn hai cặp súc vật thắng vào hai xe, một cặp được cấu thành bởi nhân đức công bình và tính kiêu ngạo; cặp kia được cấu thành bởi tội lỗi và nhân đức khiêm nhượng. Ngươi sẽ trông thấy tội lỗi vượt qua nhân đức công bình, không phải vì năng lực riêng của mình, nhưng vì năng lực của nhân đức khiêm nhượng nối kết với nó, và ngươi sẽ trông thấy cặp kia chịu thua, không phải bởi vì sự yếu đuối của nhân đức công bình, nhưng vì sức nặng và sự phình lên của tính kiêu ngạo."

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod

Reply to objection 2. Just as the orderly assembly of virtues is, by reason of a certain likeness, compared to a building, so again that which is the first step in the

2. De même que l'assemblage ordonné des vertus est comparé, en raison d'une certaine ressemblance, à un édifice, de même ce qui est premier dans l'acquisition des

2. Cũng như sự ráp lại có trật tự của các nhân đức, do một sự tương tự nào đó được so sánh với một tòa nhà; cũng vậy, cái gì đầu tiên trong việc thu lượm được các nhân đức được so

est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur. Virtutes autem verae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; ut dicitur Iac. IV, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

acquisition of virtue is likened to the foundation, which is first laid before the rest of the building. Now the virtues are in truth infused by God. Wherefore the first step in the acquisition of virtue may be understood in two ways. First by way of removing obstacles: and thus humility holds the first place, inasmuch as it expels pride, which "God resisteth," and makes man submissive and ever open to receive the influx of Divine grace. Hence it is written (James 4:6): "God resisteth the proud, and giveth grace to the humble." In this sense humility is said to be the foundation of the spiritual edifice. Secondly, a thing is first among virtues directly, because it is the first step towards God. Now the first step towards God is by faith, according to Heb. 11:6, "He that cometh to God must believe." In this sense faith is the foundation in a more excellent way than humility.

vertus est comparé à la fondation qui est posée en premier dans l'édifice. Mais les véritables vertus sont infusées par Dieu. C'est pourquoi ce qui est premier dans l'acquisition des vertus peut s'entendre de deux façons: d'une première façon, parce qu'on enlève un obstacle. Et, à ce titre, l'humilité tient la première place, en tant qu'elle chasse l'orgueil auquel Dieu résiste, et rend l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce divine, en tant qu'elle vide l'enflure de la superbe. " Dieu résiste aux orgueilleux, écrit S. Jacques (4, 6), mais il donne sa grâce aux humbles. " C'est de cette façon que l'humilité est appelée le fondement de l'édifice spirituel. D'une autre façon, dans les vertus quelque chose est premier directement, en donnant dès maintenant accès à Dieu. Or le premier accès à Dieu se fait par la foi. " Celui qui s'approche de Dieu doit croire " (He 11, 6). Et à ce titre c'est la foi qui est le fondement, d'une façon plus noble que l'humilité.

sánh với nền móng được đặt trước tiên trong tòa nhà; mà các nhân đức đích thực được Thiên Chúa phú nhập. Do đó, cái gì là đầu tiên trong sự thu lượm được các nhân đức, có thể hiểu được hai thể cách: thứ nhất, bởi vì người ta lấy đi sự trở ngại. Và trong tư cách này, nhân đức khiêm nhượng chiếm lấy chỗ thứ nhất, trong tư cách nó xua đuổi tính kiêu ngạo mà Thiên Chúa chống lại, và biến con người thành dễ dạy và mở rộng ra cho ân sủng Thiên Chúa đổ vào, trong tư cách làm cho rỗng tuếch sự phình lên của kẻ kiêu ngạo. Theo thánh Giacôbê (4,6), Thiên Chúa chống lại kẻ kiêu ngạo, và ban ơn cho kẻ khiêm nhượng. Chính theo thể cách này mà nhân đức khiêm nhượng được gọi là nền tảng của tòa nhà thiêng liêng. Theo thể cách khác, trong các nhân đức một cái gì là đầu tiên trực tiếp bằng cách từ bây giờ mở ra lối đến Thiên Chúa, mà sự đến đầu tiên với Thiên Chúa thể hiện do đức tin. Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin (Dt 11,7). Và trong tư cách này, chính đức tin là nền tảng theo một thể cách cao thượng hơn nhân đức khiêm nhượng.

AD TERTIUM dicendum quod contemnenti terrena promittuntur caelestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur caelestes thesauri, secundum illud Matth. VI, nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in coelo; et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes caelestes, secundum illud Matth. V, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia ipsa sola eam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit, in libro de poenitentia, ne putes eum qui se humiliat, semper iacere, cum dictum sit, exaltabitur. Et ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.

Reply to objection 3. To him that despises earthly things, heavenly things are promised: thus heavenly treasures are promised to those who despise earthly riches, according toMatt. 6:19, 20"Lay not up to yourselves treasures on earth . . . but lay up to yourselves treasures in heaven." Likewise heavenly consolations are promised to those who despise worldly joys, according to Mat. 4:5, "Blessed are they that mourn, for they shall be comforted." In the same way spiritual uplifting is promised to humility, not that humility alone merits it, but because it is proper to it to despise earthly uplifting. Wherefore Augustine says (De Poenit.): "Think not that he who humbles himself remains for ever abased, for it is written: 'He shall be exalted.' And do not imagine that his exaltation in men's eyes is effected by bodily uplifting."

3. A qui méprise la terre, le ciel est promis. Ainsi à ceux qui méprisent les richesses terrestres sont promis les trésors célestes, selon cette parole (Mt 6, 19): " Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, ... mais amassez-vous des trésors dans le ciel. " De même, à ceux qui méprisent les joies du monde sont promises les consolations célestes (Mt 5, 5) " Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. " De même encore l'élévation spirituelle est promise à l'humilité, non parce qu'elle la mérite à elle seule, mais parce qu'il lui appartient en propre de mépriser la grandeur terrestre. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Ne crois pas que celui qui s'humilie sera toujours à terre, puisqu'il est dit: "Il sera exalté". Mais ne crois pas qu'il le sera aux yeux des hommes par les grandeurs terrestres. "

3. Nước Trời được hứa ban cho kẻ khinh dể trần gian. Như vậy, với những kẻ khinh dể của cải trần gian, được hứa ban cho các kho tàng trên trời theo lời nói (Mt 6,9): “Các ngươi đừng thu góp các kho tàng dưới đất... các ngươi hãy thu góp kho tàng trên trời”. Cũng vậy, với những kẻ khinh dể các sự vui thú trần gian được hứa ban cho các sự an ủi trên trời (Mt 5,5): “Phúc cho những ai khóc lóc, vì họ sẽ được ủi an.” Cũng vậy, sự được nâng lên cao thiêng liêng còn được hứa ban cho nhân đức khiêm nhượng, không phải bởi vì nó tự mình đáng được phần thưởng, nhưng bởi vì điều riêng của nó là khinh dể sự to lớn trần gian. Do đó, thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 351,1) đã nói: “Ngươi đừng tin rằng kẻ hạ mình xuống sẽ luôn luôn ở dưới đất, vì có lời ghi chép: ‘Họ sẽ dược nâng lên.’ Song ngươi đừng tin rằng nó sẽ được nâng lên cao đối với con mắt nhân loại vì những sự to lớn trần gian.”

AD QUARTUM dicendum quod ideo Christus praecipue humilitatem nobis commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanae salutis, quae consistit in hoc quod homo ad caelestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur dum in terrenis magnificari studet. Et ideo dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam caritas et aliae virtutes quibus homo directe movetur in Deum,

Reply to objection 4. The reason why Christ chiefly proposed humility to us, was because it especially removes the obstacle to man's spiritual welfare consisting in man's aiming at heavenly and spiritual things, in which he is hindered by striving to become great in earthly things. Hence our Lord, in order to remove an obstacle to our spiritual welfare, showed by giving an example of humility, that outward exaltation is to be despised. Thus humility is, as it were, a disposition to man's untrammeled access to spiritual and divine goods. Accordingly as perfection is greater than disposition, so charity, and other virtues whereby man approaches

4. Le Christ nous a principalement recommandé l'humilité, parce que c'est le grand moyen d'écarter ce qui fait obstacle au salut qui consiste pour l'homme à tendre vers les biens célestes et spirituels, biens dont il est empêché quand il cherche la gloire dans le domaine terrestre. C'est pourquoi le Seigneur, pour faire disparaître l'obstacle au salut, a montré par des exemples d'humilité qu'il fallait mépriser la grandeur qui paraît au-dehors. L'humilité est ainsi comme une disposition qui permet d'accéder librement aux biens spirituels et divins. Donc, de même que la perfection est supérieure à la disposition, de même la charité et les autres vertus par lesquelles

4. Chúa Kitô một cách chủ yếu đã gởi gấm cho chúng ta nhân đức khiêm nhượng, bởi vì nó là phương tiện to lớn để tránh cái gì trở ngại sự cứu rỗi; và sự cứu rỗi đối với con người cốt tại việc hướng đến các sự tốt trên trời và thiêng liêng, các sự tốt mà họ bị trở ngại khi họ tìm kiếm vinh quang ở lĩnh vực trần gian. Do đó, Chúa Giêsu, để làm biến mất sự trở ngại này đối với sự cứu rỗi, đã dùng các gương khiêm nhượng chứng tỏ người ta phải khinh dể sự lớn lao phát hiện bên ngoài. Vậy nhân đức khiêm nhượng là sự sắp đặt cho phép chúng ta một cách tự do đến gần các sự tốt thiêng liêng và sự tốt Thiên Chúa. Vậy, cũng như sự hoàn hảo hơn sự sắp đặt; cũng vậy, nhân đức mến và các nhân đức khác mà do đó con

sunt potiores humilitate.

ARTICULUS 6
Utrum inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati Benedicti ponuntur, quorum primus est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce; tertius, ut non sit facilis aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliorem; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat maiori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit. Enumerantur enim hic quaedam quae ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia. Enumerantur etiam aliqua quae ad falsam opinionem pertinere videntur, quae nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

PRAETEREA, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et ceterae virtutes. Inconvenienter igitur praemittuntur in praemissis gradibus illa quae pertinent ad exteriores actus, his quae pertinent ad interiores.

PRAETEREA, Anselmus, in libro de similitudinibus, ponit septem humilitatis gradus, quorum primus est, contemptibilem se esse cognoscere; secundus, de hoc dolere; tertius, hoc confiteri; quartus, hoc persuadere, ut scilicet velit hoc credi; quintus, ut patienter sustineat hoc dici; sextus, ut patiatur contemptibiliter se tractari; septimus, ut hoc amet. Ergo videntur praemissi gradus esse superflui.

PRAETEREA, Matth. III dicit Glossa, perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se maiori, et non praeferre se aequali, qui est sufficiens. Secundus est subdere se aequali,

God directly, are greater than humility.

ARTICLE 6
Whether twelve degrees of humility are fittingly distinguished in the Rule of the Blessed Benedict ?

Objections 1. It would seem that the twelve degrees of humility that are set down in the Rule of the Blessed Benedict are unfittingly distinguished. The first is to be "humble not only in heart, but also to show it in one's very person, one's eyes fixed on the ground"; the second is "to speak few and sensible words, and not to be loud of voice"; the third is "not to be easily moved, and disposed to laughter"; the fourth is "to maintain silence until one is asked"; the fifth is "to do nothing but to what one is exhorted by the common rule of the monastery"; the sixth is "to believe and acknowledge oneself viler than all"; the seventh is "to think oneself worthless and unprofitable for all purposes"; the eighth is "to confess one's sin"; the ninth is "to embrace patience by obeying under difficult and contrary circumstances"; the tenth is "to subject oneself to a superior"; the eleventh is "not to delight in fulfilling one's own desires"; the twelfth is "to fear God and to be always mindful of everything that God has commanded." For among these there are some things pertaining to the other virtues, such as obedience and patience. Again there are some that seem to involve a false opinion-and this is inconsistent with any virtue-namely to declare oneself more despicable than all men, and to confess and believe oneself to be in all ways worthless and unprofitable. Therefore these are unfittingly placed among the degrees of humility.

2. Further, humility proceeds from within to externals, as do other virtues. Therefore in the aforesaid degrees, those which concern outward actions are unfittingly placed before those which pertain to inward actions.

3. Further, Anselm (De Simil. ci, seqq.) gives seven degrees of humility, the first of which is "to acknowledge oneself contemptible"; the second, "to grieve for this"; the third, "to confess it"; the fourth, "to convince others of this, that is to wish them to believe it"; the fifth, "to bear patiently that this be said of us"; the sixth, "to suffer oneself to be treated with contempt"; the seventh, "to love being thus treated." Therefore the aforesaid degrees would seem to be too numerous.

4. Further, a gloss on Mat. 3:15 says: "Perfect humility has three degrees. The first is to subject ourselves to those who are above us, and not to set ourselves above our equals: this is sufficient. The

l'homme est directement conduit à Dieu sont supérieures à l'humilité.

ARTICLE 6
Les degrés de l'humilité

Objections 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la distinction de l'humilité en douze degrés que l'on trouve dans la " Règle " de S. Benoît (ch.7): 1° " se montrer toujours humble de coeur et de corps, en tenant les yeux fixés à terre "; 2° " parler peu, de choses sérieuses, et sans élever la voix "; 3° " ne pas rire avec facilité et promptitude "; 4° " garder le silence jusqu'à ce que l'on soit interrogé "; 5° " observer la règle commune du monastère "; 6° " se croire et se dire le plus méprisable de tous "; 7° " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout "; 8° " confesser ses péchés "; 9° " embrasser patiemment par obéissance les choses dures et pénibles "; 10° " se soumettre avec obéissance au supérieur "; 1l° " ne pas prendre plaisir à faire sa volonté propre "; 12° " craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements ". En effet, on énumère ici des choses qui se rapportent à d'autres vertus: à l'obéissance par exemple et à la patience. On énumère aussi des choses qui semblent relever d'une opinion fausse, qui n'est le fait d'aucune vertu, comme " se croire et se dire le plus méprisable de tous ", ou " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout ". On a tort de placer tout cela parmi les degrés de l'humilité.

2. L'humilité, comme d'ailleurs les autres vertus, va de l'intérieur à l'extérieur. Dans les degrés indiqués on a donc tort de placer ce qui appartient aux actes extérieurs avant ce qui appartient aux actes intérieurs.

3. S. Anselme lui, distingue sept degrés d'humilité: 1° " se savoir méprisable "; 2° " en être affligé "; 3° " le confesser "; 4° " le persuader ", c'est-à-dire vouloir qu'on le croie; 5° " supporter patiemment qu'on le dise "; 6° " supporter d'être traité avec mépris "; 7° " aimer cela ". Les degrés indiqués plus haut semblent donc en surnombre.

4. A propos de S. Matthieu (3, 15), la Glose ajoute: " L'humilité parfaite a trois degrés: le premier est de se soumettre à ses supérieurs, et de ne pas se préférer à ses égaux, et c'est bien; le

người một cách trực tiếp được dẫn đưa tới Thiên Chúa thì ở trên nhân đức khiêm nhượng.

TIẾT 6
Các bậc của nhân đức khiêm nhường

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không chấp nhận sự phân biệt nhân đức khiêm nhượng ra mười hai bậc gặp thấy trong luật Dòng của thánh Biển Đức (Ch.7): Thứ nhất, luôn luôn tỏ ra mình khiêm nhượng trong lòng và thể xác, với đôi mắt trông xem xuống đất; thứ hai, nói ít, nói những điều nghiêm trọng và không lên giọng; thứ ba, không cười cách dễ dàng và mau lẹ; thứ bốn, giữ thinh lặng cho tới khi mình bị người ta hỏi; thứ năm, tuân giữ luật chung của dòng; thứ sáu, tin mình và nói mình đáng khinh dể nhất trong mọi người; thứ bảy, thú nhận và tin mình bất xứng và vô ích trong mọi sự; thứ tám, xưng các tội của mình; thứ chín, vì vâng lời, ôm lấy một cách nhẫn nại các việc khó khăn và nặng nề; thứ mười, vì vâng lời, phục tùng bề trên; mười một, không lấy làm vui thú để làm theo ý riêng mình; mười hai, kính sợ Thiên Chúa và nhớ mọi giới mệnh của Ngài. 1. Người ta kể ra ở đây những điều quy về các nhân đức khác: thí dụ, về sự vâng lời và sự nhẫn nại. Người ta cũng kể các điều xem ra thuộc về ý kiến sai lầm, không phải là việc làm của bất cứ nhân đức nào, như việc tin mình và nói mình là kẻ đáng khinh dể nhất trong mọi người, hoặc việc thú nhận và tin mình bất xứng và vô ích trong mọi sự. Vậy người ta sai lầm trong việc đặt tất cả những điều đó vào số các bậc của nhân đức khiêm nhượng.

2. Đức khiêm nhượng, cũng như các nhân đức khác, đi từ cái bên trong tới cái bên ngoài. Vậy trong các bậc đã được đưa ra, người ta sai lầm đặt cái gì thuộc về các hành động bên ngoài trước cái gì thuộc về các hành động bên trong.

3. Thánh Ansenmô (De Similit. 101) phân biệt bảy bậc của nhân đức khiêm nhượng: thứ nhất, biết mình đáng khinh dể; thứ hai, đau buồn vì đó; thứ ba, tuyên xưng điều đó ra; thứ bốn, làm cho kẻ khác tin điều đó; thứ năm, chịu đựng cách nhẫn nại việc người ta nói điều đó; thứ sáu, chịu đựng việc bị đối xử cách khinh dể; thứ bảy, yêu mến điều đó. Vậy các bậc được đưa ra ở trên xem ra dư số.

4. Về lời nói của thánh Matthêô (3,15), sách Chú giải nói thêm :"Đức khiêm nhượng hoàn toàn có ba bậc: bậc thứ nhất là phục tùng các kẻ bề trên của mình và không coi mình hơn các kẻ bằng mình, và đó là điều tốt;

nec praeferre se minori, et hic dicitur abundans. Tertius gradus est subesse minori, in quo est omnis iustitia. Ergo praemissi gradus videntur esse superflui.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Virginit., mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur. Sed mensura magnitudinis humanae non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est. Et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in ceteris virtutibus accidit, nam ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus, ut dicitur Eccli. XIX. Et ideo in praedictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut non sequatur homo propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quae occurrunt, et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quaedam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora, quod pertinet ad septimum. Tertio, ut

second is to submit to our equals, and not to set ourselves before our inferiors; this is called abundant humility. The third degree is to subject ourselves to inferiors, and in this is perfect righteousness." Therefore the aforesaid degrees would seem to be too numerous.

5. Further, Augustine says (De Virginit. xxxi): "The measure of humility is apportioned to each one according to his rank. It is imperiled by pride, for the greater a man is the more liable is he to be entrapped." Now the measure of a man's greatness cannot be fixed according to a definite number of degrees. Therefore it would seem that it is not possible to assign the aforesaid degrees to humility.

I answer that, As stated above (A[2]) humility has essentially to do with the appetite, in so far as a man restrains the impetuosity of his soul, from tending inordinately to great things: yet its rule is in the cognitive faculty, in that we should not deem ourselves to be above what we are. Also, the principle and origin of both these things is the reverence we bear to God. Now the inward disposition of humility leads to certain outward signs in words, deeds, and gestures, which manifest that which is hidden within, as happens also with the other virtues. For "a man is known by his look, and a wise man, when thou meetest him, by his countenance" (Ecclus. 19:26). Wherefore the aforesaid degrees of humility include something regarding the root of humility, namely the twelfth degree, "that a man fear God and bear all His commandments in mind." Again, they include certain things with regard to the appetite, lest one aim inordinately at one's own excellence. This is done in three ways. First, by not following one's own will, and this pertains to the eleventh degree; secondly, by regulating it according to one's superior judgment, and this applies to the tenth degree; thirdly, by not being deterred from this on account of the difficulties and hardships that come in our way, and this belongs to the ninth degree. Certain things also are included referring to the estimate a man forms in acknowledging his own deficiency, and this in three ways. First by acknowledging and avowing his own shortcomings; this belongs to the eighth degree: secondly, by deeming oneself incapable of great things, and this pertains to the seventh degree: thirdly, that in this respect one should put

deuxième est de se soumettre à ses égaux, et de ne pas se préférer à ses inférieurs, et c'est mieux; le troisième est de se soumettre à ses inférieurs, et c'est la perfection. " Donc, les degrés indiqués semblent trop nombreux.

5. " La mesure de l'humilité, écrit S. Augustin est donnée à chacun à la mesure de sa grandeur. L'orgueil, qui est d'autant plus insidieux qu'on est plus grand, la met en danger. " Or la mesure de la grandeur humaine ne peut pas être fixée par un nombre déterminé de degrés. Il semble donc qu'on ne puisse assigner des degrés déterminés à l'humilité.

Réponse : Comme on le voit par ce qui a été dit plus haut l'humilité se trouve essentiellement dans l'appétit, selon que l'homme refrène le mouvement de son âme pour l'empêcher de tendre à la grandeur de façon désordonnée. Mais l'humilité a sa règle dans la connaissance, afin que l'homme ne s'estime pas supérieur à ce qu'il est. Et le principe et la racine de cette double conduite, c'est la révérence de l'homme envers Dieu. Mais de cette humble disposition intérieure procèdent certains signes extérieurs dans les paroles, et dans les faits et gestes, qui manifestent ce qui se cache à l'intérieur, comme cela se passe aussi pour les autres vertus. En effet " à son air on connaît un homme, à son visage on connaît l'homme de sens ", dit l'Ecclésiastique (19, 29). Dans les degrés indiqués de l'humilité se trouve quelque chose qui appartient à la racine de l'humilité, à savoir le douzième degré: " Craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements. " On trouve aussi quelque chose qui appartient à l'appétit: ne pas tendre de façon désordonnée vers sa propre supériorité. Ce qui a lieu de trois manières: l° lorsque l'homme ne suit pas sa propre volonté, ce qui appartient au onzième degré; 2° lorsqu'il règle sa volonté sur le jugement du supérieur, ce qui appartient au dixième degré; 3° lorsqu'il ne s'écarte pas de cette voie dans les moments durs et pénibles de l'existence, ce qui appartient au neuvième degré. On trouve encore certaines choses se rapportant à l'estimation de l'homme reconnaissant ses défauts, et cela de trois manières: l° par le fait que l'homme reconnaît et confesse ses propres défauts, ce qui appartient au huitième degré; 2° par le fait que, considérant ses défauts, il s'estime incapable de grandes choses, ce qui appartient au septième degré; 3° par le fait qu'il estime les autres supérieurs à lui sous ce rapport, ce

bậc thứ hai là phục tùng các kẻ bằng mình, và không coi mình hơn các kẻ dưới mình, và đó là điều tốt hơn; thứ ba là tùng phục các kẻ dưới mình, và đó là sự hoàn hảo.” Vậy, các bậc đã đưa ra ở trên xem ra quá nhiều.

5. Theo thánh Augustinô (De Virginit. 31,40), mức độ của nhân đức khiêm nhượng được đưa ra cho mọi người tùy theo sự cao trọng của mình. Tính kiêu ngạo thâm hiểm hơn theo mức độ người ta cao trọng hơn, làm cho sự cao trọng này bị nguy hiểm hơn. Mà mức độ của sự cao trọng nhân loại không thể quy định được bởi số nhất định các bậc. Vậy xem ra người ta không thể qui định các bậc nhất định cho nhân đức khiêm nhượng.

TRẢ LỜI : Như người ta trông thấy qua các điều trình bày ở trước (a.2), nhân đức khiêm nhượng một cách thuộc yếu tính ở trong thị dục, tùy theo con người kiềm chế sự chuyển động của linh hồn mình để ngăn trở nó không hướng đến sự cao trọng một cách mất trật tự. Mà nhân đức khiêm nhượng có qui tắc của mình trong sự tri thức, ngõ hầu con người không cho mình hơn điều mình đang có. Mà, nguyên lý và gốc rễ cho hai lối sống này, đó là sự tôn thờ của con người đối với Thiên Chúa. Nhưng do sự sắp đặt khiêm nhượng bên trong này phát xuất một số dấu hiệu bên ngoài trong lời nói, trong việc làm và các bộ điệu biểu lộ cái gì ẩn núp bên trong, như điều đó cũng xảy ra đối với các nhân đức khác. Quả thế, sách Huấn ca nói (19,29): “Coi mạo biết người, nhìn thấy bộ mặt biết người tài khôn.” Trong các bậc được đưa ra về nhân đức khiêm nhượng có cái gì thuộc về gốc rễ của nhân đức khiêm nhượng, tức là bậc thứ mười hai: “Kính sợ Thiên Chúa và nhớ mọi giới mệnh của Ngài.” Người ta cũng gặp cái gì thuộc về thị dục: không hướng một cách mất trật tự tới sự hơn riêng của mình. Điều đó xuất hiện theo ba thể cách: thứ nhất, khi người ta không theo ý muốn riêng của mình, điều đó thuộc về bậc thứ mười một; thứ đến, khi nó sắp đặt ý chí của mình theo sự phán đoán của kẻ bề trên, điều đó thuộc về bậc thứ mười; thứ ba, khi nó không tránh đường lối này trong những giây phút khó khăn và nặng nề của đời sống, điều đó thuộc về bậc thứ chín. Người ta còn gặp một số các sự vật quí về sự đánh giá của con người nhìn nhận các sự khuyết điểm của mình; và điều đó thể hiện theo ba thể cách: thứ nhất, do việc người ta nhìn nhận và xưng ra các sự khuyết điểm riêng của mình, điều đó thuộc về bậc thứ tám; thứ đến, do việc họ xem xét các sự khuyết điểm của mình, tưởng nghĩ mình không thể làm những điều lớn lao, điều đó thuộc về bậc thứ bảy; thứ ba, do việc họ tưởng nghĩ các kẻ khác hơn mình về phương diện này, điều đó thuộc về bậc thứ sáu. Cuối cùng,

quantum ad hoc sibi alios praeferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quaedam quae pertinent ad exteriora signa. Quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non praeripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptae laetitiae signa, quod pertinet ad tertium.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem, secundum defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quae in aliis latent. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem et indignum, secundum proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II ad Cor. III, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Non est autem inconveniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

AD SECUNDUM dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

AD TERTIUM dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriae abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed

others before oneself, and this belongs to the sixth degree. Again, some things are included that refer to outward signs. One of these regards deeds, namely that in one's work one should not depart from the ordinary way; this applies to the fifth degree. Two others have reference to words, namely that one should not be in a hurry to speak, which pertains to the fourth degree, and that one be not immoderate in speech, which refers to the second. The others have to do with outward gestures, for instance in restraining haughty looks, which regards the first, and in outwardly checking laughter and other signs of senseless mirth, and this belongs to the third degree.

Reply to objection 1. It is possible, without falsehood, to deem and avow oneself the most despicable of men, as regards the hidden faults which we acknowledge in ourselves, and the hidden gifts of God which others have. Hence Augustine says (De Virginit. lii): "Bethink you that some persons are in some hidden way better than you, although outwardly you are better than they." Again, without falsehood one may avow and believe oneself in all ways unprofitable and useless in respect of one's own capability, so as to refer all one's sufficiency to God, according to 2 Cor. 3:5, "Not that we are sufficient to think anything of ourselves as of ourselves: but our sufficiency is from God." And there is nothing unbecoming in ascribing to humility those things that pertain to other virtues, since, just as one vice arises from another, so, by a natural sequence, the act of one virtue proceeds from the act of another.

Reply to objection 2. Man arrives at humility in two ways. First and chiefly by a gift of grace, and in this way the inner man precedes the outward man. The other way is by human effort, whereby he first of all restrains the outward man, and afterwards succeeds in plucking out the inward root. It is according to this order that the degrees of humility are here enumerated.

Reply to objection 3. All the degrees mentioned by Anselm are reducible to knowledge, avowal, and desire of one's own abasement. For the first degree belongs to the knowledge of one's own deficiency; but since it would be wrong for one to love one's own failings, this is excluded by the second degree. The third and

qui appartient au sixième degré. On trouve enfin certaines choses se rapportant aux signes extérieurs. Parmi ces signes il en est un dans les faits, lorsque l'homme, dans ses oeuvres, ne s'écarte pas de la voie commune, ce qui appartient au cinquième degré. Il en est deux autres dans les paroles, lorsque l'homme ne devance pas le moment de parler, ce qui appartient au quatrième degré, et lorsqu'il ne dépasse pas la mesure en parlant, ce qui appartient au deuxième degré. Les autres signes se trouvent dans les gestes extérieurs, quand on réprime par exemple la hardiesse du regard, ce qui appartient au premier degré, et quand on retient le rire extérieur et les autres signes d'une joie inepte, ce qui appartient au troisième degré.

Solutions 1. On peut sans fausseté " se croire et se déclarer le plus méprisable de tous ", selon les défauts cachés qu'on reconnaît en soi, et les dons de Dieu qui sont cachés dans les autres. C'est pourquoi S. Augustin peut dire: " Songez que certains ont sur vous de secrètes supériorités, même si vous apparaissez extérieurement meilleurs qu'eux. " De même, on peut sans fausseté " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout " si l'on considère ses propres forces, et que l'on rapporte tout son pouvoir à Dieu. " Ce n'est pas que de nous-mêmes, écrit S. Paul (2 Co 3, 5), nous ayons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous; notre capacité vient de Dieu. " Il n'est pas illogique non plus de mettre au compte de l'humilité ce qui appartient à d'autres vertus puisque, de même qu'un vice sort d'un autre vice, de même, par un ordre naturel, l'acte d'une vertu procède de l'acte d'une autre vertu.

2. L'homme a deux moyens pour parvenir à l'humilité: le premier et le principal, c'est le don de la grâce. A ce point de vue, ce qui est intérieur précède ce qui est extérieur. Le second moyen, c'est l'effort de l'homme. A ce point de vue, l'homme commence par réprimer l'extérieur, et il parvient ensuite à extirper la racine intérieure. C'est en suivant cet ordre que sont indiqués ici les degrés de l'humilité.

3. Tous les degrés indiqués par S. Anselme se ramènent à connaître, à exprimer et à vouloir sa propre abjection. En effet, le premier degré appartient à la connaissance de ses propres défauts. Mais, parce qu'il serait blâmable d'aimer ses propres défauts, cela est exclu par le deuxième degré. A la manifestation de ses défauts se

người ta gặp thấy một số sự vật quy về các dấu hiệu bên ngoài. Trong các dấu hiệu bên ngoài này, có một dấu hiệu ở trong các việc làm, khi người ta trong các công việc làm của mình, không tránh bỏ đường lối chung, điều đó thuộc về bậc thứ năm. Có hai bậc khác ở trong lời nói, khi con người không đi trước giây phút để nói, điều đó thuộc về bậc thứ bốn, và khi họ không vượt qua mức độ trong khi nói năng, điều đó thuộc về bậc thứ hai. Các dấu hiệu bên ngoài khác ở trong các điệu bộ bên ngoài, thí dụ khi người ta kiềm chế sự dạn dĩ của cái nhìn ngó, điều đó thuộc về bậc thứ nhất; và khi người ta cầm lại sự cười bên ngoài và các dấu hiệu khác thuộc về sự vui mừng vô lý, điều đó thuộc về bậc thứ ba.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta một cách không sai lầm có thể tin mình và tuyên bố mình là kẻ đáng khinh dể nhất trong mọi người, tùy theo các sự khuyết điểm ngầm mà người ta nhận biết trong chính mình, và các ân huệ của Thiên Chúa được ẩn giấu nơi các kẻ khác. Do đó, thánh Augustinô (De Virginit. 52,40) có thể nói: “Các người hãy tưởng nghĩ một số người có những người trỗi hơn bí ẩn đối với các người, cho dầu bề ngoài các người xem ra tốt hơn họ.” Cũng vậy, người ta một cách không sai lầm có thể thú nhận và tin mình bất xứng và vô ích trong mọi sự, nếu người ta xem xét các năng lực riêng của mình, và người ta đem tất cả năng lực của mình về Thiên Chúa. Thánh Phaolô (2Cr 3,5) nói: “Không phải là tự mình chúng tôi có sức cáng đáng nổi, hầu dám kể một điều gì như của mình; nhưng sức cáng đáng của chúng tôi là do tự Thiên Chúa. Việc chỉ về cho nhân đức khiêm nhượng cái gì thuộc về các nhân đức khác không phải là việc phi lý bởi vì, cũng như một tật xấu có thể phát sinh bởi tật xấu khác; cũng vậy, theo trật tự tự nhiên, hành động của nhân đức này phát xuất bởi hành động của nhân đức khác.

2. Con người có hai thể cách đạt tới nhân đức khiêm nhượng: thể cách thứ nhất và chủ yếu, đó là ân huệ của ơn Thiên Chúa, ở phương diện này, cái gì ở bên trong đi trước cái gì ở bên ngoài. Phương diện thứ hai, đó là sự nỗ lực của con người. Ở phương diện này, con người bắt đầu kiềm chế cái bên ngoài, và sau đó nó đạt tới việc trừ tuyệt gốc rễ bên trong. Chính theo trật tự này mà các bậc của nhân đức khiêm nhượng được chỉ định ở đây.

3. Mọi bậc của nhân đức khiêm nhượng được thánh Ansenmô đưa ra quy về việc hiểu biết, việc tỏ ra và việc muốn hạ mình trước Thiên Chúa. Quả thế, bậc thứ nhất thuộc về sự hiểu biết các khuyết điểm riêng của mình. Mà, bởi vì việc yêu mến các khuyết điểm riêng của mình hẳn đáng quở trách, điều đó bị trục xuất bởi bậc thứ hai. Bậc thứ ba và bậc thứ

ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum. Qui excellentiam exteriorem non quaerit, sed exteriorem abiectionem vel aequanimiter patitur, sive in verbis sive in factis, quia, sicut Gregorius dicit, in registro, non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc saeculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur. Et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

fourth degrees regard the avowal of one's own deficiency; namely that not merely one simply assert one's failing, but that one convince another of it. The other three degrees have to do with the appetite, which seeks, not outward excellence, but outward abasement, or bears it with equanimity, whether it consist of words or deeds. For as Gregory says (Regist. ii, 10, Ep. 36), "there is nothing great in being humble towards those who treat us with regard, for even worldly people do this: but we should especially be humble towards those who make us suffer," and this belongs to the fifth and sixth degrees: or the appetite may even go so far as lovingly to embrace external abasement, and this pertains to the seventh degree; so that all these degrees are comprised under the sixth and seventh mentioned above.

rapportent le troisième et le quatrième degré, de sorte qu'on ne déclare pas seulement ses défauts, mais qu'on veut en persuader les autres. Les trois autres degrés concernent l'appétit, qui ne cherche pas l'honneur mais l'abjection extérieure, ou la supporte avec égalité d'âme, qu'elle lui vienne par des paroles ou par des faits. Car, comme le dit S. Grégoire, " c'est peu d'être humble vis-à-vis de ceux qui nous honorent, puisque les séculiers en font autant; mais nous devons surtout être humble vis-à-vis de eux qui nous font souffrir ". Et cela appartient aux cinquième et sixième degrés. Ou bien encore on embrasse volontiers les humiliations extérieures, ce qui appartient au septième degré. Et ainsi tous ces degrés sont compris dans les sixième et septième degrés de la liste de S. Benoît.

bốn quy về việc biểu lộ các tật xấu của mình, đến nỗi người ta không những bày tỏ các khuyết điểm của mình, mà còn muốn làm cho các kẻ khác tin tưởng như vậy. Ba bậc khác liên hệ với thị dục, thị dục này không tìm kiếm vinh dự, nhưng tìm kiếm sự hèn hạ bên ngoài, người ta hoặc chịu đựng nó cách bình thản tâm hồn, dầu nó xảy đến bởi lời nói hoặc bởi việc làm. Bởi vì theo thánh Grêgôriô (Registrum II, inr. X, Epist. 36), việc đó là khiêm nhượng ít đối với những kẻ tôn trọng chúng ta, bởi vì người đời cũng làm như vậy; nhưng chúng ta phải nhất là khiêm nhượng đối với những kẻ làm cho chúng ta đau khổ. Và điều đó quy về bậc thứ năm và thứ sáu. Hoặc người ta còn nhận lấy cách do ý chí các sự hèn hạ bên ngoài, điều đó quy về bậc thứ bảy. Và như vậy tất cả mọi bậc được bao gồm trong bậc thứ sáu và thứ bảy theo danh sách của thánh Biển Đức.

AD QUARTUM dicendum quod illi gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores vel minores vel aequales.

Reply to objection 4. These degrees refer, not to the thing itself, namely the nature of humility, but to the degrees among men, who are either of higher or lower or of equal degree.

4. Ces degrés sont pris non en considérant la réalité elle-même, c'est-à-dire la nature de l'humilité, mais par comparaison avec le niveau des hommes, qui sont ou bien des supérieurs, des inférieurs ou des égaux.

4. Các bậc này được chỉ định không phải bằng cách cứu xét chính cái thực tại, nghĩa là bản tính của nhân đức khiêm nhượng; nhưng bằng cách so sánh với trình độ của nhân loại, họ hoặc là những kẻ bề trên, những kẻ bề dưới hoặc những kẻ bằng nhau.

AD QUINTUM dicendum quod etiam illa ratio procedit ex gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

Reply to objection 5. This argument also considers the degrees of humility not according to the nature of the thing, in respect of which the aforesaid degrees are assigned, but according to the various conditions of men.

5. Cet argument procède lui aussi des degrés d'humilité considérés non selon la nature même de l'humilité comme fait la liste de S. Benoît, mais selon les différentes conditions des hommes.

5. Chứng cứ này cũng phát xuất từ các bậc của nhân đức khiêm nhượng được cứu xét không phải tùy theo bản tính của nhân đức khiêm nhượng như danh sách của thánh Biển Đức; nhưng theo các thân phận khác nhau của nhân loại.

QUAESTIO 162

DE SUPERBIA

OF PRIDE

L'ORGUEIL EN GÉNÉRAL

TÍNH KIÊU NGẠO TỔNG QUÁT

Deinde considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tertio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

We must next consider pride, and (1) pride in general; (2) the first man's sin, which we hold to have been pride. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether pride is a sin? (2) Whether it is a special vice? (3) Wherein does it reside as in its subject? (4) Of its species; (5) Whether it is a mortal sin? (6) Whether it is the most grievous of all sins? (7) Of its relation to other sins; (8) Whether it should be reckoned a capital vice?

Nous allons maintenant étudier l'orgueil: d'abord, l'orgueil en général (Question 162); ensuite, le péché du premier homme qui fut un péché d'orgueil (Question 163-165). 1. L'orgueil est-il un péché? - 2. Est-il un vice spécial? - **3.** Quel en est le siège? - **4.** Quelles sont ses espèces? - 5. L'orgueil est-il péché mortel? - 6. Est-il le plus grave de tous les péchés? - 7. Ses rapports avec les autres péchés. - 8. Doit-on y voir un vice capital?

Trước hết, tính kiêu ngạo tổng quát (Q.162); sau đó, tội của người đàn ông đầu tiên và đó là tội kiêu ngạo (Q.163-165). 1. Tính kiêu ngạo là tội? 2. Nó là tật xấu đặc biệt? **3.** Trú sở của nó là cái gì? **4.** Các loại của nó là những cái gì? 5. Tính kiêu ngạo là trọng tội? 6. Nó là tội nặng nhất trong mọi tội? 7. Các mối tương quan của nó đối với các tội khác thế nào? 8. Phải chăng người ta phải coi nó chỉ là tật xấu hàng đầu?

ARTICULUS 1

Utrum superbia sit peccatum

ARTICLE 1

Whether pride is a sin ?

ARTICLE 1

L'orgueil est-il un péché ?

TIẾT 1

Tính kiêu ngạo, đó là tội ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo, promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem auctor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas, dicitur enim Isaiae LX, ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generatione et generationem.

Objections 1. It would seem that pride is not a sin. For no sin is the object of God's promise. For God's promises refer to what He will do; and He is not the author of sin. Now pride is numbered among the Divine promises: for it is written (Is. 60:15): "I will make thee to be an everlasting pride [Douay: 'glory'], a joy unto generation and generation." Therefore pride is not

Objections 1. Non, semble-t-il. Aucun péché en effet ne fait l'objet d'une promesse divine. Dieu promet ce que lui-même va faire, mais il n'est pas l'auteur d'un péché. Or l'orgueil est cité parmi les promesses divines, comme on le voit dans Isaïe (60, 15): " Je ferai de toi un objet d'éternel orgueil, un motif de joie d'âge en âge. "

VẤN NẠN 1. Xem ra tính kiêu ngạo không có tội. Không tội nào là đối tượng của lời hứa ban của Thiên Chúa. Thiên Chúa hứa cho điều chính Ngài sắp làm; nhưng Ngài không phải là tác giả của tội. Mà tính kiêu ngạo được kể ra trong các lời hứa của Thiên Chúa, như người ta trông thấy ở tiên tri Isaia (60,15): "Ta sẽ đặt ngươi làm cao sang mãi mãi (kiêu ngạo), mối hoan lạc đời đời."

Ergo superbia non est peccatum.

PRAETEREA, appetere divinam similitudinem non est peccatum, hoc enim naturaliter appetit quaelibet creatura, et in hoc optimum eius consistit. Et praecipue hoc convenit rationali creaturae, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriae excellentiae, per quam homo Deo similatur, qui est excellentissimus, unde dicit Augustinus, in II Confess., superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

PRAETEREA, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiae. Ergo superbia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Tobiae IV, superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas.

RESPONDEO dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectae. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., malum animae est praeter rationem esse. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc, omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit, ibidem, quod est superbia bona, et mala. Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

AD SECUNDUM dicendum quod eorum quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix, et

a sin.

2. Further, it is not a sin to wish to be like unto God: for every creature has a natural desire for this; and especially does this become the rational creature which is made to God's image and likeness. Now it is said in Prosper's Lib. Sent. 294, that "pride is love of one's own excellence, whereby one is likened to God who is supremely excellent." Hence Augustine says (Confess. ii, 6): "Pride imitates exaltedness; whereas Thou alone art God exalted over all." Therefore pride is not a sin.

3. Further, a sin is opposed not only to a virtue but also to a contrary vice, as the Philosopher states (Ethic. ii, 8). But no vice is found to be opposed to pride. Therefore pride is not a sin.

On the contrary, It is written (Tob. 4:14): "Never suffer pride to reign in thy mind or in thy words."

I answer that, Pride [superbia] is so called because a man thereby aims higher [supra] than he is; wherefore Isidore says (Etym. x): "A man is said to be proud, because he wishes to appear above (super) what he really is"; for he who wishes to overstep beyond what he is, is proud. Now right reason requires that every man's will should tend to that which is proportionate to him. Therefore it is evident that pride denotes something opposed to right reason, and this shows it to have the character of sin, because according to Dionysius (Div. Nom. iv, 4), "the soul's evil is to be opposed to reason." Therefore it is evident that pride is a sin.

Reply to objection 1. Pride [superbia] may be understood in two ways. First, as overpassing [supergreditur] the rule of reason, and in this sense we say that it is a sin. Secondly, it may simply denominate "super-abundance"; in which sense any super-abundant thing may be called pride: and it is thus that God promises pride as significant of super-abundant good. Hence a gloss of Jerome on the same passage (Is. 61:6) says that "there is a good and an evil pride"; or "a sinful pride which God resists, and a pride that denotes the glory which He bestows." It may also be replied that pride there signifies abundance of those things in which men may take pride.

Reply to objection 2. Reason has the direction of those things for which man has a natural

2. Désirer la ressemblance divine n'est pas un péché: il est en effet naturel à toute créature de le désirer, et en cela consiste la perfection. Cela convient surtout à la créature raisonnable, qui a été faite " à l'image et à la ressemblance de Dieu ". Mais, dit Prosper d'Aquitaine l'orgueil est " l'amour de sa propre excellence ", par laquelle l'homme ressemble à Dieu, l'excellence même. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: " L'orgueil veut imiter ta grandeur, car toi seul, ô Dieu, es élevé au-dessus de tout. " L'orgueil n'est donc pas un péché.

3. Le péché est non seulement contraire à une vertu, mais aussi à un vice opposé, comme le montre Aristote. Or on ne trouve pas de vice qui soit opposé à l'orgueil. L'orgueil n'est donc pas un péché.

En sens contraire, il y a dans le livre de Tobie (4,14): " Ne laisse jamais l'orgueil dominer dans ton coeur ou dans tes paroles. "

Réponse : L'orgueil (superbia) tire son nom de ce que l'on prétend volontairement à ce qui nous dépasse. Comme dit Isidore: " Le "superbe" est ainsi appelé parce qu'il veut paraître "supérieur" à ce qu'il est: en effet celui qui veut dépasser ce qu'il est un orgueilleux. " Or la raison droite exige que la volonté de chacun se porte à ce qui lui est proportionné. Il est donc clair que l'orgueil implique quelque chose qui s'oppose à la droite raison. Or cela constitue un péché, car, selon Denys le mal de l'âme est " d'être en dehors de la raison ". L'orgueil est donc manifestement un péché.

Solutions 1. L'orgueil peut s'entendre de deux façons: d'abord en ce sens qu'il dépasse la règle de la raison. C'est ainsi que nous disons qu'il est un péché. D'autre part, l'orgueil peut simplement tirer son nom de la surabondance. En ce sens, tout ce qui est surabondant peut être appelé orgueil. C'est ainsi que l'orgueil est promis par Dieu, à la manière d'une surabondance de biens. C'est pourquoi la Glose de Jérôme commentant ce passage, dit qu'il y a un orgueil bon et un orgueil mauvais. On pourrait dire encore que l'orgueil est entendu ici de façon matérielle pour l'abondance de biens dont les hommes peuvent s'enorgueillir.

2. La raison est ordonnatrice de ce que l'homme désire par nature. Et ainsi, si quelqu'un s'écarte de

2. Việc ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa không phải là tội; quả thế, việc ước muốn điều đó là tự nhiên đối với mọi thụ tạo, và sự hoàn hảo cốt ở điều đó. Điều đó nhất là thích hợp với thụ tạo có trí năng, được tạo thành theo hình ảnh và theo sự tương tự của Thiên Chúa, mà theo Prosper d'Aquitaine (Sent. 294), tính kiêu ngạo là tình yêu về sự tuyệt hảo riêng của mình mà do đó con người tương tự với Thiên Chúa là chính sự tuyệt hảo. Đó là điều khiến thánh Augustinô lên tiếng (Conf. 11,6): "Tính kiêu ngạo muốn mô phỏng sự cao thượng của Chúa, vì chỉ có Chúa, ôi, lạy Chúa là Đấng cao trọng trên hết mọi sự vật." Vậy tính kiêu ngạo không phải là tội.

3. Tội không những tương phản với một nhân đức, mà còn tương phản với một tật xấu như Triết gia minh chứng (Eth. 2,8). Mà người ta không gặp tật xấu nào đối lập với tính kiêu ngạo. Vậy tính kiêu ngạo không phải là tội.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Tôbia (4,14): "Ngươi không bao giờ để tính kiêu ngạo thống trị tâm hồn ngươi hoặc các lời nói của ngươi."

TRẢ LỜI : Tính kiêu ngạo (superia) rút lấy cái tên của mình từ điều người ta có ý định ở cái gì vượt qua mình. Như thánh Isiđôrô (Etymol. x.beltre) đã nói: "Người kiêu ngạo được gọi như thế bởi vì nó muốn tỏ ra ở trên điều nó đang có; quả thế, kẻ muốn vượt qua cái mình đang có là kẻ kiêu ngạo." Mà trí năng ngay thẳng đòi hỏi ý chí của mỗi người liên hệ với cái gì cân xứng với mình. Vậy rõ ràng tính kiêu ngạo bao hàm cái gì đối lập với trí năng ngay thẳng. Mà điều đó tạo nên tội, bởi vì theo Denys (De Div. Nom. 3,73), sự xấu của linh hồn là việc ở ngoài trí năng. Vậy tính kiêu ngạo rõ ràng có tội.

GIẢI ĐÁP 1. Tính kiêu ngạo có thể hiểu theo hai thể cách: trước tiên, theo ý nghĩa này là nó vượt qua qui tắc của trí năng. Chính như vậy mà chúng ta nói nó có tội. Đàng khác, tính kiêu ngạo có thể một cách đơn giản rút lấy cái tên của mình từ sự rất dồi dào, rất phong phú. Theo ý nghĩa này, mọi cái gì phong phú có thể được gọi là kiêu ngạo, chính vì đó mà sự kiêu ngạo được Thiên Chúa hứa ban cho, theo thể cách sự phong phú của cải. Do đó, sách Chú giải của thánh Giêrônimô (In Isaiam 17, 60,15) chú giải đoạn văn này, đã nói rằng tính kiêu ngạo tốt và tính kiêu ngạo xấu. Người ta còn có thể nói là tính kiêu ngạo được hiểu ở đây theo thể cách chất thể cho sự phong phú của cải mà do đó nhân loại có thể kiêu căng.

2. Trí năng sắp đặt cái gì con người ước muốn do bản tính; và như vậy, nếu người nào bỏ qui tắc của trí năng

ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam, unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

AD TERTIUM dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem magnanimitati existit, ut supra dictum est. Unde et vitium quod opponitur superbiae in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quae opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra praesumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponetur humilitati secundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi, secundum rationes diversas, humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quae importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS 2
Utrum superbia sit speciale peccatum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod sine superbiae appellatione, nullum peccatum invenies. Et prosper dicit, in libro de vita Contemplat., nullum

appetite; so that if the appetite wander from the rule of reason, whether by excess or by default, it will be sinful, as is the case with the appetite for food which man desires naturally. Now pride is the appetite for excellence in excess of right reason. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei xiv, 13) that pride is the "desire for inordinate exaltation": and hence it is that, as he asserts (De Civ. Dei xiv, 13; xix, 12), "pride imitates God inordinately: for it hath equality of fellowship under Him, and wishes to usurp Hi. dominion over our fellow-creatures."

Reply to objection 3. Pride is directly opposed to the virtue of humility, which, in a way, is concerned about the same matter as magnanimity, as stated above (Q[161], A[1], ad 3). Hence the vice opposed to pride by default is akin to the vice of pusillanimity, which is opposed by default to magnanimity. For just as it belongs to magnanimity to urge the mind to great things against despair, so it belongs to humility to withdraw the mind from the inordinate desire of great things against presumption. Now pusillanimity, if we take it for a deficiency in pursuing great things, is properly opposed to magnanimity by default; but if we take it for the mind's attachment to things beneath what is becoming to a man, it is opposed to humility by default; since each proceeds from a smallness of mind. In the same way, on the other hand, pride may be opposed by excess, both to magnanimity and humility, from different points of view: to humility, inasmuch as it scorns subjection, to magnanimity, inasmuch as it tends to great things inordinately. Since, however, pride implies a certain elation, it is more directly opposed to humility, even as pusillanimity, which denotes littleness of soul in tending towards great things, is more directly opposed to magnanimity.

ARTICLE 2
Whether pride is a special sin ?

Objections 1. It would seem that pride is not a special sin. For Augustine says (De Nat. et Grat. xxix) that "you will find no sin that is not labelled pride"; and Prosper says (De Vita Contempl. iii, 2) that "without pride no sin is, or was, or ever will be possible." Therefore

la règle de raison, soit en plus soit en moins, un tel appétit sera vicieux, comme on le voit pour l'appétit de la nourriture, qu'il est cependant naturel de désirer. Or l'orgueil désire l'excellence en excédant ce qui convient à la raison droite. C'est pourquoi S. Augustin dit que l'orgueil est " le désir d'une grandeur déréglée ". Et il dit encore: " L'orgueil est une imitation perverse de Dieu. Il déteste en effet l'égalité avec les égaux sous la dépendance de Dieu, et veut au contraire leur imposer sa propre domination à la place de celle de Dieu. "

3. L'orgueil s'oppose directement à la vertu d'humilité qui, en un certain sens, concerne les mêmes objets que la magnanimité, nous l'avons vu plus haut,. Il en résulte que le vice qui s'oppose par défaut à l'orgueil est proche du vice de pusillanimité, qui s'oppose par défaut à la magnanimité. En effet, de même qu'il appartient à la magnanimité de pousser l'âme à de grandes choses à l'encontre du désespoir, de même il appartient à l'humilité de retenir l'âme du désir désordonné des grandes choses, à l'encontre de la présomption. Or la pusillanimité, quand elle comporte un défaut dans la poursuite des grandes choses, s'oppose à proprement parler à la magnanimité par défaut; et quand elle comporte une application de l'âme à des choses plus viles qu'il ne convient à l'homme, elle s'oppose à l'humilité par défaut: l'un et l'autre aspect procède en effet d'une petitesse d'âme. Et de même, à l'inverse, l'orgueil peut par excès s'opposer à la fois à la magnanimité et à l'humilité, selon des aspects différents: il s'oppose à l'humilité en tant qu'il méprise la sujétion, et à la magnanimité en tant qu'il prétend de façon désordonnée aux grandes choses. **En sens contraire,** comme l'orgueil implique une certaine supériorité, il s'oppose plus directement à l'humilité; et de même la pusillanimité, qui implique une petitesse d'âme dans la poursuite des grandes choses s'oppose plus directement à la magnanimité.

ARTICLE 2
L'orgueil est-il un vice spécial ?

Objection: 1. Il ne semble pas. En effet, S. Augustin dit: " Tu ne trouveras aucun péché qui ne fasse appel à l'orgueil. " Prosper d'Aquitaine lui aussi, dit qu'" aucun péché ne peut être, n'a pu être ou ne pourra être sans l'orgueil ". L'orgueil est donc un péché

bằng một thể cách hơn kém, thì sự ước muốn như thế xấu xa, như người ta trông thấy điều đó đối với sự ước muốn đồ ăn và đồ uống mà sự ước muốn chúng nó thì tự nhiên. Mà tính kiêu ngạo ước muốn sự tuyệt hảo bằng cách vượt qua cái gì thích hợp với trí năng ngay thẳng. Do đó, thánh Augustinô (De Civ. Dei. 14,13) nói tính kiêu ngạo là sự ước muốn mất trật tự sự cao thượng. Và thánh nhân còn nói (Ibid.): "Tính kiêu ngạo là sự mô phỏng bại hoại về Thiên Chúa. Thực thế, nó ghét sự bằng nhau với những kẻ bằng nhau trong sự lệ thuộc vào Thiên Chúa, và trái lại, nó muốn đặt sự thống trị riêng của mình trên họ để thay thế sự thống trị của Thiên Chúa."

3. Tính kiêu ngạo đối lập trực tiếp với nhân đức khiêm nhượng là nhân đức theo một ý nghĩa nào đó liên hệ với cũng các đối tượng như nhân đức độ lượng, chúng ta đã trình bày ở trước (Q.161, a.1, sol.3). Do đó mà tật xấu đối lập với tính kiêu ngạo do sự khiếm khuyết thì gần gũi với tật xấu nhút nhát. Mà tật xấu nhút nhát do sự khiếm khuyết đối lập với nhân đức độ lượng. Quả thế, cũng như việc thúc đẩy linh hồn đến các việc to lớn chống lại với sự thất vọng, quy về nhân đức độ lượng; cũng vậy, việc cầm giữ linh hồn khỏi sự ước muốn mất trật tự đối với các sự to lớn, chống lại với sự tự phụ quy về nhân đức khiêm nhượng và tính nhút nhát, khi nó bao hàm một sự khiếm khuyết trong việc theo đuổi các sự to lớn, đối lập đích thực với nhân đức độ lượng bằng cách khiếm khuyết; và khi nó bao hàm một sự ứng dụng linh hồn vào những sự hèn hạ hơn như thích hợp với con người; nó đối lập với nhân đức khiêm nhượng bằng khiếm khuyết: thực thế, cả hai dung mạo này phát xuất do sự hèn kém của linh hồn. Và như vậy, cách ngược lại, tính kiêu ngạo có thể do sự thái quá đối lập đồng thời với nhân đức độ lượng và nhân đức khiêm nhượng tùy theo các dung mạo khác nhau: nó đối lập với nhân đức khiêm nhượng trong tư cách nó khinh dể sự phục tùng, và đối lập với nhân đức độ lượng trong tư cách nó một cách mất trật tự tự phụ đối với các điều lớn lao. Tuy nhiên, cũng như tính kiêu ngạo bao hàm một sự ở trên nào đó, đối lập trực tiếp hơn với nhân đức khiêm nhượng; và cũng vậy, tính nhút nhát bao hàm một sự hẹp hòi của linh hồn trong việc theo đuổi sự lớn lao, đối lập trực tiếp hơn với nhân đức độ lượng.

TIẾT 2
Tính kiêu ngạo là một tật xấu đặc biệt ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tính kiêu ngạo không phải là một tật xấu đặc biệt. Thánh Augustinô (De Nat. et Grat. 29,44) nói: "Ngươi sẽ không gặp một tội nào mà không kêu gọi đến tính kiêu ngạo." Prosper d'Aquitaine (De Vita Contempl. III,2) cũng nói không tội nào có thể có, đã có thể có hoặc sẽ

peccatum absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. Ergo superbia est generale peccatum.

PRAETEREA, Iob XXXIII, ut avertat hominem ab iniquitate, dicit Glossa quod contra conditorem superbire est eius praecepta peccando transcendere. Sed secundum Ambrosium, omne peccatum est transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est superbia.

PRAETEREA, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus, corpus omne corrumpit. Et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod est ruina omnium virtutum ergo superbia non est speciale peccatum.

PRAETEREA, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis caelestibusque virtutibus. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, quaerat, et inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis. Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum superbiae dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum, est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc, habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiae, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo, indirecte et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet per superbiam homo contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando; pride is a general sin.

2. Further, a gloss on Job 33:17, "That He may withdraw man from wickedness," says that "a man prides himself when he transgresses His commandments by sin." Now according to Ambrose, "every sin is a transgression of the Divine law, and a disobedience of the heavenly commandments." Therefore every sin is pride.

3. Further, every special sin is opposed to a special virtue. But pride is opposed to all the virtues, for Gregory says (Moral. xxxiv, 23): "Pride is by no means content with the destruction of one virtue; it raises itself up against all the powers of the soul, and like an all-pervading and poisonous disease corrupts the whole body"; and Isidore says (Etym.) that it is "the downfall of all virtues." Therefore pride is not a special sin.

4. Further, every special sin has a special matter. Now pride has a general matter, for Gregory says (Moral. xxxiv, 23) that "one man is proud of his gold, another of his eloquence: one is elated by mean and earthly things, another by sublime and heavenly virtues." Therefore pride is not a special but a general sin.

On the contrary, Augustine says (De Nat. et Grat. xxix): "If he look into the question carefully, he will find that, according to God's law, pride is a very different sin from other vices." Now the genus is not different from its species. Therefore pride is not a general but a special sin.

I answer that, The sin of pride may be considered in two ways. First with regard to its proper species, which it has under the aspect of its proper object. In this way pride is a special sin, because it has a special object: for it is inordinate desire of one's own excellence, as stated (A[1], ad 2). Secondly, it may be considered as having a certain influence towards other sins. In this way it has somewhat of a generic character, inasmuch as all sins may arise from pride, in two ways. First directly, through other sins being directed to the end of pride which is one's own excellence, to which may be directed anything that is inordinately desired. Secondly, indirectly and accidentally as it were, that is by removing an obstacle, since pride makes a man despise the Divine law which hinders him from sinning, according to Jer. 2:20, "Thou hast broken My yoke, thou hast burst My bands, and thou saidst: I will

général.

2. Commentant ce passage de Job (33, 17) " ... pour le détourner de ses oeuvres et mettre fin à son orgueil ", la Glose dit que " s'enorgueillir contre le Créateur c'est transgresser ses commandements par le péché ". Or, selon S. Ambroise, tout péché est " une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements venus du ciel ". Tout péché est donc orgueil.

3. Un péché particulier s'oppose toujours à une vertu particulière. Or l'orgueil s'oppose à toutes les vertus, si l'on en croit S. Grégoire: " L'orgueil ne se contente nullement de la destruction d'une seule vertu. Il se lève en toutes les parties de l'âme, et, comme une maladie générale et pestilentielle, il corrompt le corps tout entier. " Quant à Isidore il dit que l'orgueil " est la ruine de toutes les vertus ". L'orgueil n'est donc pas un péché spécial.

4. Tout péché particulier a une matière particulière. Or l'orgueil a une matière générale. S. Grégoire dit en effet: " L'un s'enorgueillit de la richesse, l'autre de l'éloquence, un autre de choses basses et terrestres, un autre encore de vertus sublimes. " L'orgueil n'est donc pas un péché spécial.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustin: " Que l'on cherche, et l'on trouvera que, selon la loi de Dieu, l'orgueil est un vice tout à fait distinct des autres. " Or le genre ne se distingue pas de ses espèces. L'orgueil n'est donc pas un péché général, mais un péché particulier.

Réponse : On peut considérer le péché d'orgueil de deux façons: d'une première façon, selon le caractère spécifique, qui se prend de l'objet propre. A ce point de vue l'orgueil est un péché particulier, parce qu'il a un objet particulier; c'est en effet l'appétit désordonné de sa propre excellence, nous l'avons dit. D'une autre façon, on peut considérer l'orgueil selon l'influence qu'il exerce sur les autres péchés. A ce point de vue il a une certaine généralité, en ce sens que l'orgueil peut engendrer tous les péchés, et cela de deux manières: directement d'abord, en tant que les autres péchés sont ordonnés à la fin de l'orgueil, qui est la supériorité du sujet, à laquelle peut être ordonné tout ce que l'on désire de façon désordonnée; indirectement ensuite et par accident, par la suppression de l'obstacle au péché, en tant que par l'orgueil l'homme méprise la loi divine, qui l'empêche de

có thể có mà không có tính kiêu ngạo. Vậy tính kiêu ngạo là một tội tổng quát.

2. Khi chú giải đoạn văn trong sách Giốp (33,17): "...để làm cho bỏ các công việc xấu và chấm dứt tính kiêu ngạo, sách Chú giải nói việc kiêu căng chống Đấng Tạo Hóa là vi phạm các giới mệnh của Ngài do tội lỗi." Mà theo thánh Ambrôxiô (De Parad. 8,14), mọi tội là sự vi phạm luật Thiên Chúa và là sự bất tuân các giới mệnh phát xuất bởi trời. Vậy mọi tội là sự kiêu ngạo.

3. Mọi tội đặc thù đối lập luôn luôn với một nhân đức đặc thù. Mà tính kiêu ngạo đối lập với mọi nhân đức, nếu người ta tin điều đó. Ở thánh Grêgôriô: "Tính kiêu ngạo không lấy làm đủ chút nào việc phá hủy một nhân đức. Nó đứng lên ở nơi mọi phần của linh hồn, và, như một bệnh hoạn chung và ôn dịch, nó làm hư hỏng cả thân thể." Còn thánh Isiđôrô (Sent. II,38) nói tính kiêu ngạo là sự sụp đổ mọi nhân đức. Vậy tính kiêu ngạo không phải là một tội đặc biệt.

4. Mọi tội đặc thù có chất thể đặc thù. Mà tính kiêu ngạo có chất thể tổng quát. Quả thế, thánh Grêgôriô (Moral. 34,23) nói: "Người này kiêu căng về sự giàu có, người kia kiêu căng vì sự lợi khẩu, người khác kiêu căng về những sự thấp hèn và trần tục, người nọ kiêu căng về các nhân đức cao siêu." Vậy tính kiêu ngạo không phải là một tội đặc biệt.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô nói: "Người ta hãy tìm kiếm và sẽ gặp thấy theo luật của Thiên Chúa, tính kiêu ngạo là một tật xấu phân biệt hoàn toàn với mọi tật xấu khác." Mà giống không phân biệt với các loại của nó. Vậy tính kiêu ngạo không phải là tội tổng quát, nhưng là một tội đặc thù.

TRẢ LỜI : Người ta có thể cứu xét tội kiêu ngạo theo hai thể cách: thứ nhất, tùy theo đặc tính loại thuộc phát xuất từ đối tượng riêng, ở phương diện này, tính kiêu ngạo là tội đặc thù, bởi vì nó có đối tượng riêng; quả thế, đó là sự ước muốn mất trật tự về tuyệt hảo riêng của mình như chúng ta đã nói ở trước. Thể cách thứ hai, người ta có thể cứu xét tính kiêu ngạo theo sự ảnh hưởng nó gây nên cho các tội khác, ở phương diện này, nó có một tổng quát tính nào đó, theo ý nghĩa này là tính kiêu ngạo có thể sinh sản mọi tội, và điều đó thể hiện theo hai thể cách: cách trực tiếp trước tiên, trong tư cách các tội khác được sắp đặt với mục đích của tính kiêu ngạo, là sự ở trên của chủ thể, mà tất cả những gì người ta ước muốn cách mất trật tự đều được sắp đặt về sự ở trên này; sau đó cách gián tiếp và cách ngẫu trừ, bởi việc cất mất đi sự trở ngại cho tội lỗi, trong tư cách do tính kiêu ngạo người ta khinh dể luật Thiên Chúa, mà luật này ngăn cản người ta không phạm tội; chúng ta nhớ lại lời nói của tiên tri Giêrêmia

secundum illud Ierem. II, confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam. Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiae pertinet quod omnia vitia ex superbia interdum oriri possunt, non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia praecepta legis possit aliquis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit, in libro de Nat. et gratia, non ex persona sua, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illae intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiae, qui est transgredi praecepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantum ad interiorem actum superbiae, qui est contemptus praecepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum, sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, transgredi praeceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

AD TERTIUM dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut et quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale

not serve." It must, however, be observed that this generic character of pride admits of the possibility of all vices arising from pride sometimes, but it does not imply that all vices originate from pride always. For though one may break the commandments of the Law by any kind of sin, through contempt which pertains to pride, yet one does not always break the Divine commandments through contempt, but sometimes through ignorance. and sometimes through weakness: and for this reason Augustine says (De Nat. et Grat. xxix) that "many things are done amiss which are not done through pride."

Reply to objection 1. These words are introduced by Augustine into his book De Nat. et Grat., not as being his own, but as those of someone with whom he is arguing. Hence he subsequently disproves the assertion, and shows that not all sins are committed through pride. We might, however, reply that these authorities must be understood as referring to the outward effect of pride, namely the breaking of the commandments, which applies to every sin, and not to the inward act of pride, namely contempt of the commandment. For sin is committed, not always through contempt, but sometimes through ignorance, sometimes through weakness, as stated above.

Reply to objection 2. A man may sometimes commit a sin effectively, but not affectively; thus he who, in ignorance, slays his father, is a parricide effectively, but not affectively, since he did not intend it. Accordingly he who breaks God's commandment is said to pride himself against God, effectively always, but not always affectively.

Reply to objection 3. A sin may destroy a virtue in two ways. In one way by direct contrariety to a virtue, and thus pride does not corrupt every virtue, but only humility; even as every special sin destroys the special virtue opposed to it, by acting counter thereto. In another way a sin destroys a virtue, by making ill use of that virtue: and thus pride destroys every virtue, in so far as it finds an occasion of pride in every virtue, just as in everything else pertaining to excellence. Hence it does not follow that it is a general sin.

pécher. Rappelons ce que dit Jérémie (2, 20): " Tu as brisé ton joug, rompu tes liens, tu as dit: "je ne servirai pas". " Il faut savoir cependant que ce caractère général de l'orgueil signifie que tous les vices peuvent naître de l'orgueil, mais cela ne veut pas dire que tous naissent toujours de lui. En effet, quoique l'on puisse transgresser tous les préceptes de la loi en péchant de quelque façon par mépris, ce qui est le propre de l'orgueil, ce n'est cependant pas toujours par mépris que l'on transgresse les préceptes divins, mais parfois par ignorance, et parfois par faiblesse. C'est pourquoi S. Augustin peut dire: " Beaucoup de choses se font de façon vicieuse, qui ne se font pas par orgueil. "

Solutions 1. Ce n'est pas ici une parole de S. Augustin lui-même, mais la parole d'un autre avec lequel il discute. Il la rejette plus loin, en montrant qu'on ne pèche pas toujours par orgueil. On peut dire cependant que ces citations se comprennent quand on considère l'effet extérieur de l'orgueil, qui est une transgression des préceptes, ce qui se retrouve en tout péché, mais non quand on considère l'acte intérieur de l'orgueil, qui est mépris du précepte. Car le péché ne se commet pas toujours par mépris, mais parfois par ignorance, et parfois par faiblesse, on vient de le dire.

2. On commet parfois un péché effectivement, mais sans que l'affection y prenne part. Ainsi celui qui, sans le savoir, tue son père, commet un parricide en fait, mais non selon l'affection, car il n'en avait pas l'intention. C'est en ce sens qu'on dit que transgresser un précepte de Dieu c'est s'enorgueillir contre Dieu: c'est toujours vrai en fait, mais pas toujours selon l'affection.

3. Un péché peut détruire la vertu de deux façons: d'une première façon, parce qu'il est directement contraire à une vertu. Et de cette façon l'orgueil ne détruit pas toute vertu, mais seulement l'humilité; de même que tout autre péché spécial détruit la vertu spéciale qui lui est opposée, en agissant En sens contraire. D'une autre façon un péché détruit la vertu en usant mal de la vertu elle-même, et ainsi l'orgueil détruit toute vertu, en tant qu'il prend occasion des vertus pour s'enorgueillir, comme aussi de toute autre chose permettant de se faire valoir. Il ne s'ensuit pas que l'orgueil soit un péché général.

(2,20): “Ngươi bẻ gãy chiếc ách của ngươi, ngươi làm đứt các chiếc dây ràng buộc ngươi, ngươi nói ta không tùng phục.” Tuy nhiên, người ta phải biết rằng đặc tính tổng quát này của tính kiêu ngạo có nghĩa là mọi tật xấu có thể phát sinh từ tính kiêu ngạo, mà điều đó không muốn nói rằng mọi tật xấu luôn luôn phát sinh từ nó. Thực thế, dầu mà người ta có thể vi phạm mọi giới mệnh của luật bằng cách phạm tội do sự khinh dể bất cứ cách nào, điều đó là điều riêng của tính kiêu ngạo; tuy nhiên, không phải luôn luôn vì khinh dể mà người ta vi phạm các giới mệnh của Thiên Chúa; nhưng đôi khi bởi vô tri, và đôi khi bởi yếu đuối. Do đó, thánh Augustinô (De Nat. et Grat. 29) có thể nói: “Nhiều điều được người ta làm cách xấu xa, nhưng không phải được làm do tính kiêu ngạo.”

GIẢI ĐÁP 1. Đây không phải là lời nói của thánh Augustinô, nhưng đó là lời nói của một người khác mà thánh nhân tranh luận với họ. Thánh nhân bác bỏ lời đó ở nơi khác bằng cách chứng tỏ rằng người ta không luôn luôn phạm tội vì kiêu ngạo. Tuy nhiên, người ta có thể nói rằng các sự trích dẫn này được hiểu khi người ta cứu xét hiệu quả bên ngoài của tính kiêu ngạo, và hiệu quả này là sự vi phạm các giới mệnh, điều đó gặp được ở nơi mọi tội, chứ không phải khi người ta cứu xét hành động bên trong của tính kiêu ngạo, là sự khinh dể giới mệnh bởi vì tội không luôn luôn phạm bởi khinh dể, nhưng đôi khi bởi sự vô tri, và đôi khi bởi sự yếu đuối như người ta mới đề cập đến.

2. Người ta đôi khi phạm tội thực sự, mà không có tình cảm tham dự vào. Như vậy kẻ giết cha của mình mà không biết điều đó, phạm tội giết cha thực sự, nhưng không theo tình cảm, bởi vì họ không có ý định giết cha mình. Chính theo ý nghĩa này mà người ta nói việc vi phạm giới mệnh Thiên Chúa là kiêu căng chống Thiên Chúa: điều đó luôn luôn xác thực trong thực tế, nhưng không luôn theo tình cảm.

3. Một tội có thể phá hủy nhân đức theo hai thể cách: thứ nhất, bởi vì nó trực tiếp tương phản với nhân đức. Và theo thể cách này, tính kiêu ngạo không phá hủy mọi nhân đức, nhưng chỉ phá hủy nhân đức khiêm nhượng; cũng như mọi tội đặc biệt khác phá hủy nhân đức đặc biệt đối lập với mình bằng cách hành động ngược lại. Thể cách thứ hai, tội phá hủy nhân đức bằng cách sử dụng nhân đức này một cách xấu xa, và như vậy tính kiêu ngạo phá hủy mọi nhân đức trong tư cách nó dựa vào cơ hội của các nhân đức để kiêu căng, cũng như nó dựa vào bất cứ cái gì khác cho phép nó làm cho mình có giá trị nổi bật. Không do đó mà tính kiêu ngạo là tội tổng quát.

peccatum.

AD QUARTUM dicendum quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriae excellentiae, excellentia autem potest in diversis rebus inveniri.

Reply to objection 4. Pride regards a special aspect in its object, which aspect may be found in various matters: for it is inordinate love of one's excellence, and excellence may be found in various things.

4. L'orgueil a un objet d'une espèce particulière, objet qui peut cependant se retrouver en différentes matières. Il est en effet un amour désordonné de sa propre excellence. Or l'excellence peut se retrouver en différents domaines.

4. Tính kiêu ngạo có đối tượng thuộc về một loại đặc thù, một đối tượng có thể gặp thấy trong những chất thể khác nhau. Thực thế, nó là tình yêu mất trật tự về sự tuyệt hảo riêng của mình. Mà sự tuyệt hảo có thể gặp lại trong những lĩnh vực khác nhau.

ARTICULUS 3
Utrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto

ARTICLE 3
Whether the subject of pride is the irascible faculty ?

ARTICLE 3
Quel est le siège de l'orgueil ?

TIẾT 3
Trú sở của tính kiêu ngạo là gì ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius, XXIII Moral., obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

Objections 1. It would seem that the subject of pride is not the irascible faculty. For Gregory says (Moral. xxiii, 17): "A swollen mind is an obstacle to truth, for the swelling shuts out the light." Now the knowledge of truth pertains, not to the irascible but to the rational faculty. Therefore pride is not in the irascible.

Objections 1. Il semble que l'orgueil ne siège pas dans l'irascible. En effet, d'après S. Grégoire, " l'obstacle à la vérité, c'est l'enflure de l'esprit, car, tandis qu'il se gonfle, il s'obscurcit ". Or la connaissance de la vérité n'appartient pas à l'irascible, mais à la faculté rationnelle. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible.

VẤN NẠN 1. Xem ra tính kiêu ngạo không ở trong nộ dục. Theo thánh Grêgôriô (Moral. 23,17), trở ngại của chân lý, đó là sự phình của tinh thần, bởi vì đang khi nó phình lên, nó làm cho mình mù quáng. Mà sự hiểu biết chân lý không thuộc về nộ dục, nhưng thuộc về năng lực có trí năng. Vậy tính kiêu ngạo không ở trong nộ dục.

PRAETEREA, Gregorius dicit, XXIV Moral., quod superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant, et sic videtur superbia ex indebita consideratione procedere. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

2. Further, Gregory says (Moral. xxiv, 8) that "the proud observe other people's conduct not so as to set themselves beneath them with humility, but so as to set themselves above them with pride": wherefore it would seem that pride originates in undue observation. Now observation pertains not to the irascible but to the rational faculty.

2. S. Grégoire dit: " Les orgueilleux ne considèrent pas la vie de ceux à qui ils devraient se juger inférieurs par humilité, mais de ceux à qui ils se jugent supérieurs par orgueil. " Ainsi, semble-t-il, l'orgueil procède d'une considération indue. Or la considération ne relève pas de l'irascible, mais plutôt du rationnel. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible, mais plutôt dans le rationnel.

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 24,8) đã nói: “Các người kiêu ngạo không cứu xét đời sống của những kẻ mà họ đáng lẽ theo nhân đức khiêm nhượng phải đoán mình ở dưới họ, nhưng xem xét đời sống của những kẻ mà họ vì tính kiêu ngạo phán đoán mình ở trên họ.” Như vậy xem ra tính kiêu ngạo phát xuất từ sự cứu xét không hợp lý. Mà sự cứu xét không lệ thuộc vào nộ dục, nhưng lệ thuộc vào cái có trí năng. Vậy tính kiêu ngạo không ở trong nộ dục, nhưng ở trong cái có trí năng.

PRAETEREA, superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus ipsa etiam principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. X, initium superbiae hominis est apostatare a Deo. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

3. Further. pride seeks pre-eminence not only in sensible things, but also in spiritual and intelligible things: while it consists essentially in the contempt of God, according to Ecclus. 10:14, "The beginning of the pride of man is to fall off from God." Now the irascible, since it is a part of the sensitive appetite, cannot extend to God and things intelligible. Therefore pride cannot be in the irascible.

3. L'orgueil recherche l'excellence non seulement dans les choses sensibles, mais aussi dans les choses spirituelles. Il consiste même principalement dans le mépris de Dieu, comme dit l'Ecclésiastique (10, 12): " Le principe de l'orgueil: c'est d'abandonner le Seigneur. " Mais l'irascible, qui fait partie de l'appétit sensible, ne peut pour cette raison s'étendre à Dieu et aux réalités intelligibles. L'orgueil ne peut donc pas être dans l'irascible.

3. Tính kiêu ngạo tìm kiếm sự tuyệt hảo không chỉ ở trong các sự vật khả giác, mà còn ở trong các sự vật thiêng liêng. Nó một cách chủ yếu cốt tại sự khinh dể Thiên Chúa như sách Huấn ca nói (10,12): “Nguyên lý của tính kiêu ngạo, đó là rời bỏ Thiên Chúa.” Mà nộ dục là một phần của giác dục, không vì lý do này mở rộng tới Thiên Chúa và các thực tại khả niệm. Vậy tính kiêu ngạo không ở trong nộ dục.

PRAETEREA, ut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriae excellentiae. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

4. Further, as stated in Prosper's Liber Sententiarum, sent. 294, "Pride is love of one's own excellence." But love is not in the irascible, but in the concupiscible. Therefore pride is not in the irascible.

4. Selon Prosper d'Aquitaine, " l'orgueil est l'amour de sa propre excellence ". Or l'amour n'est pas dans l'irascible mais dans le concupiscible. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible.

4. Theo Prosper d'Aquitaine (Sent. 294), tính kiêu ngạo là tình yêu về sự tuyệt hảo riêng của mình. Mà tình yêu không ở trong nộ dục, nhưng ở trong tham dục. Vậy tính kiêu ngạo không ở trong nộ dục.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

On the contrary, Gregory (Moral. ii, 49) opposes pride to the gift of fear. Now fear belongs to the irascible. Therefore pride is in the irascible.

En sens contraire, S. Grégoire oppose à l'orgueil le don de crainte. Or la crainte appartient à l'irascible. L'orgueil est donc dans l'irascible.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. II,49) nói đối lập tính kiêu ngạo với ân huệ kính sợ. Mà sự sợ hãi thuộc về nộ dục. Vậy tính kiêu ngạo ở trong nộ dục.

RESPONDEO dicendum quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto, non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus nisi quod est obiectum potentiae quae utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiae est arduum, est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno

I answer that, The subject of any virtue or vice is to be ascertained from its proper object: for the object of a habit or act cannot be other than the object of the power, which is the subject of both. Now the proper object of pride is something difficult, for pride is the desire of one's own excellence, as stated above (AA[1],2). Wherefore pride must needs pertain in some way to the irascible faculty. Now the irascible may be taken in two

Réponse : Le siège d'une vertu ou d'un vice doit se déterminer d'après leur objet propre. En effet, un habitus ou un acte ne sauraient avoir un objet différent de celui de la puissance qui est leur siège. Or l'objet propre de l'orgueil est quelque chose d'ardu: l'orgueil est en effet le désir de la propre excellence, on l'a vu. Il faut donc que, de quelque manière, l'orgueil appartienne à la puissance irascible. Mais on peut entendre l'irascible en deux sens: 1° Au

TRẢ LỜI : Trú sở của một nhân đức hoặc của một tật xấu phải được quyết định theo đối tượng riêng của mình. Quả thế, một tập quán hoặc một hành động không thể có đối tượng khác biệt với đối tượng của năng lực làm trú sở cho chúng nó. Mà đối tượng riêng của tính kiêu ngạo là cái gì gay go. Quả thế, tính kiêu ngạo là sự ước muốn sự tuyệt hảo riêng của mình như người ta đã trông thấy điều đó (a.1, sol.2; a.2). Vậy tính kiêu ngạo theo một thể cách nào đó phải thuộc về năng lực giận dữ. Nhưng người ta

modo, proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio sensitivi appetitus. Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiae iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Si ergo arduum quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus necesse est dicere quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in Daemonibus superbia ponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI, abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, idest a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, et revelasti ea parvulis, idest humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur, cum tamen dicatur, Eccli. VI, si inclinaveris aurem tuam. Scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, XXIII Moral., quod superbi et secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt, et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. Unde et Proverb. XI dicitur, ubi humilitas, ibi sapientia.

ways. First in a strict sense, and thus it is a part of the sensitive appetite, even as anger, strictly speaking, is a passion of the sensitive appetite. Secondly, the irascible may be taken in a broader sense, so as to belong also to the intellective appetite, to which also anger is sometimes ascribed. It is thus that we attribute anger to God and the angels, not as a passion, but as denoting the sentence of justice pronouncing judgment. Nevertheless the irascible understood in this broad sense is not distinct from the concupiscible power, as stated above in the FP, Q[59], A[4]; FS, Q[82], A[5], ad 1 and 2. Consequently if the difficult thing which is the object of pride, were merely some sensible object, whereto the sensitive appetite might tend, pride would have to be in the irascible which is part of the sensitive appetite. But since the difficult thing which pride has in view is common both to sensible and to spiritual things, we must needs say that the subject of pride is the irascible not only strictly so called, as a part of the sensitive appetite, but also in its wider acceptation, as applicable to the intellective appetite. Wherefore pride is ascribed also to the demons.

Reply to objection 1. Knowledge of truth is twofold. One is purely speculative, and pride hinders this indirectly by removing its cause. For the proud man subjects not his intellect to God, that he may receive the knowledge of truth from Him, according to Mat. 11:25, "Thou hast hid these things from the wise and the prudent," i.e. from the proud, who are wise and prudent in their own eyes, "and hast revealed them to little ones," i.e. to the humble. Nor does he deign to learn anything from man, whereas it is written (Ecclus. 6:34): "If thou wilt incline thy ear, thou shalt receive instruction." The other knowledge of truth is affective, and this is directly hindered by pride, because the proud, through delighting in their own excellence, disdain the excellence of truth; thus Gregory says (Moral. xxiii, 17) that "the proud, although certain hidden truths be conveyed to their understanding, cannot realize their sweetness: and if they know of them they cannot relish them." Hence it is written (Prov. 11:2): "Where humility is there also is wisdom."

sens propre. Il est alors une partie de l'appétit sensible, de même que la colère (ira), entendue au sens propre, est une passion de l'appétit sensible. 2° L'irascible peut s'entendre en un sens plus large et être attribué aussi à l'appétit intellectuel. A celui-ci est attribuée parfois également la colère; ainsi attribue-t-on la colère à Dieu et aux anges, non sans doute comme passion, mais comme un acte de justice. Ce n'est pas cependant en ce sens général que l'irascible est une puissance distincte du concupiscible, comme on le voit par ce qui a été dit dans la première Partie. Donc, si l'ardu qui est l'objet de l'orgueil était seulement quelque chose de sensible, à quoi pourrait tendre l'appétit sensible, il faudrait que l'orgueil soit dans l'irascible, qui est une partie de l'appétit sensible. Mais comme l'ardu, que regarde l'orgueil, se trouve généralement à la fois dans le domaine sensible et dans le domaine spirituel, il est nécessaire de dire que le siège de l'orgueil est l'irascible entendu non seulement au sens propre, selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais aussi en un sens plus général, selon qu'il se trouve dans l'appétit intellectuel ou volonté. C'est pourquoi on attribue de l'orgueil aux démons.

Solutions 1. La connaissance de la vérité est double. L'une est purement spéculative. L'orgueil fait obstacle à celle-ci de façon indirecte, en supprimant la cause. En effet, l'orgueilleux ne soumet pas son intelligence à Dieu pour recevoir de lui la connaissance de la vérité. On peut lire en S. Matthieu (11, 25): " Tu as caché ces choses aux sages et aux habiles ", c'est-à-dire aux orgueilleux, qui se croient sages et habiles, " et tu les as révélées aux petits ", c'est-à-dire aux humbles. L'orgueilleux ne daigne pas non plus s'instruire auprès des hommes, alors que l'Ecclésiastique a dit (6, 33): " Si tu prêtes l'oreille ", en écoutant avec humilité, " tu recevras la doctrine ". Mais il y a une autre connaissance de la vérité, qui est une connaissance affective. L'orgueil empêche directement cette connaissance de la vérité. Car les orgueilleux, prenant plaisir en leur propre excellence, ont en dégoût l'excellence de la vérité. S. Grégoire dit que les orgueilleux " ont quelque perception des choses secrètes, mais ne peuvent en expérimenter la douceur; s'ils en ont la science, ils en ignorent la saveur ". C'est pourquoi on peut lire dans les Proverbes (11, 2) " Chez les humbles se trouve la sagesse. "

có thể hiểu năng lực giận dữ theo hai ý nghĩa: thứ nhất, theo ý nghĩa đen. Năng lực giận dữ là một phần của giác dục, cũng như sự giận dữ (ira) được hiểu theo ý nghĩa đen, là một đam mê của giác dục. Thứ hai, năng lực giận dữ được hiểu theo nghĩa rộng hơn và được chỉ về cho thị dục có trí năng, tức là ý chí. Sự giận dữ đôi khi cũng chỉ về cho ý chí; như vậy người ta chỉ sự giận dữ về cho Thiên Chúa và các thiên thần, nhất định không phải trong tư cách nó là một đam mê, nhưng trong tư cách nó là một hành động của nhân đức công bình. Tuy nhiên, không phải theo ý nghĩa tổng quát này năng lực nộ dục là một năng lực phân biệt với năng lực tham dục, như người ta đã thấy điều đó trong phần thứ nhất (Q.59, a.4; Q.82, a.5). Vậy, nếu cái gay go là đối tượng của tính kiêu ngạo chỉ là cái gì khả giác mà giác dục có thể hướng tới nó, hẳn người ta phải nói rằng tính kiêu ngạo ở trong nộ dục là một phần của giác dục. Song như cái gay go liên hệ với tính kiêu ngạo, cách tổng quát đồng thời ở trong lĩnh vực khả giác và lãnh vực thiêng liêng, người ta một cách tất yếu phải nói rằng trú sở của tính kiêu ngạo là nộ dục được hiểu không những theo nghĩa đen, tùy theo nó là một phần của giác dục, mà còn theo ý nghĩa tổng quát hơn, tùy theo nó ở trong thị dục có trí năng hay ý chí. Do đó, người ta chỉ tính kiêu ngạo cho ma quỉ.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hiểu biết chân lý có hai thứ. Một thứ hiểu biết thuần túy phi lý. Nếu tính kiêu ngạo ngăn cản sự hiểu biết này cách gián tiếp bằng cách cất mất đi cái nguyên nhân. Quả thế, người kiêu ngạo không khuất phục trí năng của mình với Thiên Chúa để lãnh nhận từ Ngài sự hiểu biết chân lý; người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Matthêô (11,25): "Chúa đã giấu các điều này với những kẻ khôn ngoan, và thông thái", nghĩa là với những kẻ kiêu ngạo tưởng mình là khôn ngoan và thông thái, và "Chúa đã mạc khải các điều ấy cho những kẻ bé mọn", nghĩa là cho những người khiêm nhượng. Kẻ kiêu ngạo cũng không chấp nhận hoặc bàn hỏi với những người khác, trong khi sách Huấn ca (6,33) đã nói: "Nếu ngươi lắng tai nghe cách khiêm nhường, ngươi sẽ lãnh nhận đạo lý." Còn có sự hiểu biết khác về chân lý, là sự hiểu biết theo tình cảm. Tính kiêu ngạo một cách trực tiếp ngăn cản sự hiểu biết chân lý này. Bởi vì những người kiêu ngạo lấy làm vui thú về sự tuyệt hảo riêng của mình, chán ghét sự tuyệt hảo của chân lý. Thánh Grêgôriô (Moral. 23,17) nói rằng các người kiêu ngạo có một sự tri giác nào về các điều bí ẩn; nhưng không thể thí nghiệm sự dịu dàng của chúng; nếu họ có tri thức về những điều đó, họ không biết mùi vị của chúng nó. Do đó, người ta có thể đọc thấy trong sách Cách ngôn (11,2): "Ở nơi những người khiêm nhượng có sự khôn ngoan."

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae, quia quod quis vehementer desiderat, facile credit. Et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi conveniant. Et ideo quaecumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut e contrario Gregorius, ibidem, dicit quod sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios praeferunt. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

AD TERTIUM dicendum quod superbia non est solum in irascibili secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICULUS 4
Utrum inconvenienter assignentur quatuor superbiae species

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat, XXIII Moral., dicens, quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant; aut cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis existimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiae.

Reply to objection 2. As stated above (Q[161], AA[2], 6), humility observes the rule of right reason whereby a man has true self-esteem. Now pride does not observe this rule of right reason, for he esteems himself greater than he is: and this is the outcome of an inordinate desire for his own excellence, since a man is ready to believe what he desires very much, the result being that his appetite is borne towards things higher than what become him. Consequently whatsoever things lead a man to inordinate self-esteem lead him to pride: and one of those is the observing of other people's failings, just as, on the other hand, in the words of Gregory (Moral. xxiii, 17), "holy men, by a like observation of other people's virtues, set others above themselves." Accordingly the conclusion is not that pride is in the rational faculty, but that one of its causes is in the reason.

Reply to objection 3. Pride is in the irascible, not only as a part of the sensitive appetite, but also as having a more general signification, as stated above.

Reply to objection 4. According to Augustine (De Civ. Dei xiv, 7,9), "love precedes all other emotions of the soul, and is their cause," wherefore it may be employed to denote any of the other emotions. It is in this sense that pride is said to be "love of one's own excellence," inasmuch as love makes a man presume inordinately on his superiority over others, and this belongs properly to pride.

ARTICLE 4
Whether the four species of pride are fittingly assigned by Gregory ?

Objections 1. It seems that the four species of pride are unfittingly assigned by Gregory, who says (Moral. xxiii, 6): "There are four marks by which every kind of pride of the arrogant betrays itself; either when they think that their good is from themselves, or if they believe it to be from above, yet they think that it is due to their own merits; or when they boast of having what they have not, or despise others and wish to appear the exclusive possessors of what they have." For pride is a vice distinct from unbelief, just as humility is a distinct virtue from faith. Now it pertains to unbelief, if a man deem that he has not received his good from God, or that he has the good of grace through his own merits. Therefore this should not be reckoned a species of pride.

2. Comme on l'a vu, l'humilité observe la règle de la droite raison, selon laquelle on a une juste estimation de soi. L'orgueil, au contraire, n'observe pas cette règle de la raison droite, mais s'estime au-dessus de ce qu'il est. Cela provient d'un appétit désordonné de sa propre excellence, car ce que l'on désire ardemment, on le croit facilement. Il en résulte aussi que son désir se porte plus haut qu'il ne convient. C'est pourquoi tout ce qui porte l'homme à s'estimer au-dessus de ce qu'il est, le conduit à l'orgueil. En particulier, cela se produit quand on considère les défauts des autres, alors qu'au contraire, dit S. Grégoire " les saints hommes mettent les autres au-dessus d'eux-mêmes en considérant leurs vertus ". Cela ne prouve donc pas que l'orgueil soit dans le rationnel, mais qu'il y ait dans la raison quelque cause d'orgueil.

3. L'orgueil n'est pas seulement dans l'irascible selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais selon que l'irascible est entendu en un sens plus large, on vient de le voir.

4. Comme dit S. Augustin. l'amour précède toutes les autres affections de l'âme et en est la cause. C'est pourquoi il peut être engagé dans chacune des autres affections. C'est ainsi que l'orgueil se définit un amour de sa propre excellence, en tant que c'est l'amour qui provoque la présomption désordonnée d'être supérieur aux autres, ce qui appartient proprement à l'orgueil.

ARTICLE 4
Quelles sont les espèces de l'orgueil ?

Objections 1. Il ne semble pas juste d'attribuer à l'orgueil les quatre espèces que lui assigne S. Grégoire: " L'enflure des orgueilleux se manifeste de quatre manières: lorsqu'ils estiment que le bien qu'ils possèdent leur vient d'eux-mêmes; ou lorsqu'ils pensent l'avoir reçu pour leurs mérites, s'ils croient que ce bien leur a été donné d'en haut; ou lorsqu'ils se vantent d'avoir ce qu'ils n'ont pas; ou, lorsque, méprisant les autres, ils désirent paraître posséder seuls le bien qu'ils ont. " En effet, l'orgueil est un vice distinct de l'infidélité, de même que l'humilité est une vertu distincte de la foi. Or, quand on estime que le bien qu'on a ne vient pas de Dieu, ou qu'on obtient la grâce de Dieu par ses propres mérites, cela ressortit à l'infidélité. Il n'y a donc pas là des espèces de l'orgueil.

2. Như người ta đã thấy ở trước (Q.161, a.2 và 6), đức khiêm nhượng tuân giữ qui tắc của trí năng ngay thẳng; do đó người ta có sự đánh giá thích đáng về mình. Tính kiêu ngạo, trái lại, không tuân giữ qui tắc này của trí năng ngay thẳng, mà tưởng nghĩ mình ở trên điều mình đang có. Điều đó phát xuất bởi sự ước muốn mất trật tự về sự tuyệt hảo riêng của mình, bởi vì điều gì người ta ước muốn cách hăng say, người ta tin tưởng nó một cách dễ dàng. Do đó mà sự ước muốn của họ liên hệ cao hơn điều thích hợp. Như vậy, tất cả cái gì dẫn đưa con người đến tưởng nghĩ mình hơn điều mình đang có, dẫn đưa họ tới tính kiêu ngạo. Một cách đặc thù, điều đó xuất hiện khi người ta xem xét các khuyết điểm của những người khác, trong khi trái lại, theo thánh Grêgôriô (Moral. 24,8), các con người thánh đặt các kẻ khác trên chính mình bằng cách xem xét các nhân đức của họ. Vậy điều đó không minh chứng rằng tính kiêu ngạo ở trong cái thuộc về trí năng, nhưng có ở trong trí năng một nguyên nhân nào cho tính kiêu ngạo.

3. Tính kiêu ngạo không những ở trong nộ dục tùy theo nó là một phần của giác dục, nhưng còn ở trong nộ dục được hiểu theo ý nghĩa rộng hơn như chúng ta mới để cập đến.

4. Như thánh Augustinô đã nói (De Civ. Dei 14,7), tình yêu đi trước mọi tình cảm khác của linh hồn và là nguyên nhân của chúng nó. Do đó, tình yêu liên can với mỗi tình cảm trong mọi tình cảm khác này. Chính như vậy mà tính kiêu ngạo được định nghĩa là tình yêu về sự tuyệt hảo riêng của mình, trong tư cách chính tình yêu khêu gợi sự tự phụ mất trật tự ở bên trên các kẻ khác, điều đó một cách đích thực thuộc về tính kiêu ngạo.

TIẾT 4
Các loại tính kiêu ngạo là những cái nào ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không chính xác việc chỉ về cho tính kiêu ngạo sau đây do thánh Grêgôriô (Moral. 23,6): “Sự phình lên của những kẻ kiêu ngạo biểu lộ theo bốn thể cách: khi họ tưởng nghĩ sự tốt họ đang chiếm hữu phát xuất từ chính họ; hoặc khi họ nghĩ mình đã lãnh nhận sự tốt đó do các công đức của mình, nếu họ tin tưởng sự tốt đó đã ban cho họ từ trên cao; hoặc họ khoe khoang có điều họ không có; hoặc khi họ khinh chê các khẻ khác, ước ao có vẻ một mình chiếm hữu sự tốt họ đang có.” 1. Tính kiêu ngạo là một tật xấu phân biệt với sự không tin, cũng như nhân đức khiêm nhượng là một nhân đức phân biệt với nhân đức tin; khi người ta tưởng nghĩ rằng sự tốt mình có không phát xuất từ Thiên Chúa, hoặc mình đạt được ân sủng từ Thiên Chúa bởi các công đức riêng của mình, điều đó lệ thuộc vào sự không tin. Vậy ở đó không có các loại của

PRAETEREA, idem non debet poni species diversorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est. Non ergo debet poni species superbiae.

PRAETEREA, quaedam alia videntur ad superbiam pertinere quae hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus quod nihil est tam superbum quam ingratum videri. Et Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

PRAETEREA, inveniuntur aliae divisiones superbiae. Dividit enim Anselmus exaltationem superbiae, dicens quod quaedam est in voluntate, quaedam in sermone, quaedam in operatione. Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiae, qui sunt, curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo. Quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

IN CONTRARIUM sufficiat auctoritas Gregorii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiae species, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causae, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si

2. Further, the same thing should not be reckoned a species of different genera. Now boasting is reckoned a species of lying, as stated above (Q[110], A[2]; Q[112]). Therefore it should not be accounted a species of pride.

3. Further, some other things apparently pertain to pride, which are not mentioned here. For Jerome [*Reference unknown] says that "nothing is so indicative of pride as to show oneself ungrateful": and Augustine says (De Civ. Dei xiv, 14) that "it belongs to pride to excuse oneself of a sin one has committed." Again, presumption whereby one aims at having what is above one, would seem to have much to do with pride. Therefore the aforesaid division does not sufficiently account for the different species of pride.

4. Further, we find other divisions of pride. For Anselm [*Eadmer, De Similit. xxii, seqq.] divides the uplifting of pride, saying that there is "pride of will, pride of speech, end pride of deed." Bernard [*De Grad. Humil. et Superb. x, seqq.] also reckons twelve degrees of pride, namely "curiosity, frivolity of mind, senseless mirth, boasting, singularity, arrogance, presumption, defense of one's sins, deceitful confession, rebelliousness, license, sinful habit." Now these apparently are not comprised under the species mentioned by Gregory. Therefore the latter would seem to be assigned unfittingly.

On the contrary, The authority of Gregory suffices.

I answer that, As stated above (AA[1],2,3), pride denotes immoderate desire of one's own excellence, a desire, to wit, that is not in accord with right reason. Now it must be observed that all excellence results from a good possessed. Such a good may be considered in three ways. First, in itself. For it is evident that the greater the good that one has, the greater the excellence that one derives from it. Hence when a man ascribes to himself a good greater than what he has, it follows that his appetite tends to his own excellence in a measure exceeding his competency: and thus we have the third species of pride, namely "boasting of having what one has not." Secondly, it may be considered with regard to its cause, in so far as to have a thing of oneself is more excellent than to have it of another. Hence when a man esteems the good he has received of another as though he had it of himself, the result is that his appetite is borne towards his own

2. Une même réalité ne doit pas être donnée comme une espèce appartenant à des genres différents. Or on a dit que la vantardise est une espèce du mensonge. On ne doit donc pas en faire une espèce de l'orgueil.

3. Il y a d'autres vices qui semblent appartenir à l'orgueil et qui ne sont pas énumérés par S. Grégoire. S. Jérôme dit en effet que " rien ne paraît aussi orgueilleux qu'un ingrat ". Et S. Augustin déclare: " S'excuser d'un péché que l'on a commis appartient à l'orgueil. " La présomption aussi, par laquelle on cherche à acquérir ce qui nous dépasse, semble appartenir surtout à l'orgueil. Les espèces d'orgueil ne sont donc pas toutes comprises dans la division de S. Grégoire.

4. On trouve d'autres divisions de l'orgueil. S. Anselme distingue trois exaltations de l'orgueil, lorsqu'il dit qu'il y en a une " dans la volonté ", une autre " dans les paroles ", et une autre " dans les actions ". S. Bernard compte douze degrés de l'orgueil: " La curiosité, la légèreté d'esprit, la joie inepte, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, l'excuse des péchés, la fausse confession, la rébellion, le désir de liberté, l'habitude de pécher. " Ces formes d'orgueil ne paraissent pas comprises parmi les espèces assignées par S. Grégoire. Sa division ne paraît donc pas exacte.

En sens contraire, l'autorité de S. Grégoire suffit.

Réponse : Comme on l'a vu, l'orgueil comporte un désir immodéré d'excellence, qui n'est pas conforme à la droite raison. Or il faut remarquer que toute excellence découle d'un bien réellement possédé. Ce bien peut être considéré de trois manières. 1° En lui-même; il est évident que plus le bien que l'on a est grand, plus l'excellence qui en résulte est grande. C'est pourquoi lorsqu'on s'attribue un bien plus grand que celui que l'on a, il en résulte que l'appétit tend vers une excellence propre qui dépasse la mesure qui convient. C'est la troisième espèce d'orgueil: " Quand on se vante d'avoir ce que l'on n'a pas. " 2° En sa cause. Il est plus excellent d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. C'est pourquoi, quand quelqu'un considère le bien qu'il a d'un autre comme si ce bien lui venait de lui-même, son appétit se porte vers sa propre excellence au-dessus de sa mesure. Or quelqu'un est cause de son bien de deux façons: l°

tính kiêu ngạo.

2. Cũng một thực tại không được coi là một loại thuộc về những giống khác nhau. Mà người ta nói sự khoe khoang là một loại nói dối. Vậy người ta không nên coi sự khoe khoang là một loại của tính kiêu ngạo.

3. Có những tật xấu khác xem ra không thuộc về tính kiêu ngạo và cũng không được thánh Grêgôriô kể ra. Thánh Giêrônimô (Epist. 148) nói rằng không cái gì xem ra kiêu ngạo bằng người bội bạc. Và thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,14) tuyên bố: "Việc bào chữa mình khỏi tội mà người ta đã phạm thuộc về tính kiêu ngạo." Vậy sự tự phụ do đó người ta tìm kiếm thu lượm cái gì vượt qua mình, xem ra thuộc về nhất là tính kiêu ngạo. Vậy các loại kiêu ngạo không được bao gồm tất cả trong sự phân chia của thánh Grêgôriô.

4. Người ta gặp được các sự phân chia khác của tính kiêu ngạo. Thánh Ansenmô (De Similit. 22,159) phân biệt ba loại kiêu ngạo, khi thánh nhân nói có một loại kiêu ngạo ở trong ý chí, một loại thứ hai ở trong lời nói, và loại thứ ba ở trong hành động. Thánh Bênađô (De Gradibus Humil. 10,182) kể ra mười hai bậc của tính kiêu ngạo: "Sự ham biết, sự nhẹ dạ trong tinh thần, sự vui mừng vô lý, sự khoe khoang, sự kỳ dị, sự ngạo mạn, sự tự phụ, sự bào chữa tội lỗi, sự tuyên xưng giả dối, sự phản nghịch, sự ước muốn tự do, tập quán phạm tội". Các hình thức kiêu ngạo này không xem ra được bao gồm trong số các loại đã được thánh Grêgôriô chỉ định. Vậy sự phân chia của thánh nhân không đích xác.

TRÁI LẠI, Thế giá của thánh Grêgôriô đã đủ (Moral. 23,6).

TRẢ LỜI : Như người ta đã trông thấy ở trước (a.1, sol.2; a.2 và 3), tính kiêu ngạo bao hàm sự ước muốn vô độ về sự tuyệt hảo, không phù hợp với trí năng ngay thẳng. Mà người ta phải lưu ý điều này là mọi sự tuyệt hảo tuôn chảy từ một sự tốt được chiếm hữu thực sự. Điều tốt này được cứu xét theo ba thể cách: Thứ nhất, tại sự. Rõ ràng điều tốt này mà người ta có càng lớn lao, sự tuyệt hảo phát xuất từ đó càng to lớn. Do đó, khi người ta chỉ về cho mình một sự tốt to lớn hơn sự tốt người ta đang có thực sự, thì do đó mà sự ước muốn hướng đến một sự tuyệt hảo riêng biệt vượt qua mức độ thích hợp, đó là loại thứ ba của tính kiêu ngạo: khi người ta khoe khoang có điều mình không có. Thứ đến, trong nguyên nhân của nó. Việc có một điều tốt do bởi chính mình thì tuyệt hảo hơn việc có điều tốt đó bởi kẻ khác. Do đó, khi người nào xem xét điều tốt mà mình đã lãnh nhận từ kẻ khác, dường như sự tốt này phát xuất bởi chính mình, sự ước muốn của họ hướng về sự tuyệt hảo riêng của mình ở trên mức độ của mình. Mà một người nào là

haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo, efficienter; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet, cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod aliquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiae, quae est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quae ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari, nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis, ex inordinato appetitu propriae excellentiae, ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

AD SECUNDUM dicendum quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur a Gregorio species superbiae.

AD TERTIUM dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde duae primae superbiae species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis sibi attribuit bonum innocentiae, quod non habet. Quod autem aliquis praesumptuose tendit in id quod supra ipsum est, praecipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

excellence immoderately. Now one is cause of one's own good in two ways, efficiently and meritoriously: and thus we have the first two species of pride, namely "when a man thinks he has from himself that which he has from God," or "when he believes that which he has received from above to be due to his own merits." Thirdly, it may be considered with regard to the manner of having it, in so far as a man obtains greater excellence through possessing some good more excellently than other men; the result again being that his appetite is borne inordinately towards his own excellence: and thus we have the fourth species of pride, which is "when a man despises others and wishes to be singularly conspicuous."

Reply to objection 1. A true judgment may be destroyed in two ways. First, universally: and thus in matters of faith, a true judgment is destroyed by unbelief. Secondly, in some particular matter of choice, and unbelief does not do this. Thus a man who commits fornication, judges that for the time being it is good for him to commit fornication; yet he is not an unbeliever, as he would be, were he to say that universally fornication is good. It is thus in the question in point: for it pertains to unbelief to assert universally that there is a good which is not from God, or that grace is given to men for their merits, whereas, properly speaking, it belongs to pride and not to unbelief, through inordinate desire of one's own excellence, to boast of one's goods as though one had them of oneself, or of one's own merits.

Reply to objection 2. Boasting is reckoned a species of lying, as regards the outward act whereby a man falsely ascribes to himself what he has not: but as regards the inward arrogance of the heart it is reckoned by Gregory to be a species of pride.

Reply to objection 3. The ungrateful man ascribes to himself what he has from another: wherefore the first two species of pride pertain to ingratitude. To excuse oneself of a sin one has committed, belongs to the third species, since by so doing a man ascribes to himself the good of innocence which he has not. To aim presumptuously at what is above one, would seem to belong chiefly to the fourth species, which consists in wishing to be preferred to others.

Effectivement; 2° en raison du mérite. C'est de ce point de vue que sont retenues les deux premières espèces d'orgueil: " quand on pense avoir par soi-même ce que l'on a de Dieu ", ou " quand on croit que ce qui nous a été donné d'en haut est dû à nos propres mérites ". 3° Dans la manière de posséder: quelqu'un acquiert une excellence supérieure quand il possède un bien d'une manière plus excellente que les autres. De cela aussi il résulte que l'appétit se porte de façon désordonnée vers sa propre excellence. De ce point de vue est retenue la quatrième espèce d'orgueil: " Quand, méprisant les autres, on veut paraître le seul. "

Solutions 1. La juste appréciation peut être faussée de deux manières: 1° D'une manière universelle. Ainsi, dans ce qui touche à la fin, la juste appréciation est faussée par le manque de foi; 2° d'une manière particulière, quand il s'agit d'un bien particulier désirable. Cela ne constitue pas un manque de foi. Celui qui fornique, par exemple, estime, à ce moment-là, qu'il est bon pour lui de forniquer; il ne manque pas à la foi cependant, comme il le ferait s'il disait de manière universelle que la fornication est bonne. Cette distinction s'applique à l'orgueil. Car dire de manière universelle qu'un bien ne vient pas de Dieu, et que la grâce est donnée par suite des mérites de l'homme, c'est un manque de foi. Mais lorsque quelqu'un, par appétit désordonné de sa propre excellence, se glorifie de ses biens comme s'il les avait par soi ou en vertu de ses propres mérites, cela relève de l'orgueil et non, à proprement parler, du manque de foi.

2. La jactance ou vantardise est une espèce du mensonge, quand on considère l'acte extérieur par lequel quelqu'un s'attribue faussement ce qu'il n'a pas. Mais quand on considère l'arrogance intérieure du coeur, elle est placée par Grégoire parmi les espèces d'orgueil.

3. L'ingrat est celui qui s'attribue à lui-même ce qu'il tient d'un autre. Les deux premières espèces d'orgueil ressortissent donc à l'ingratitude. Mais si quelqu'un se disculpe du péché qu'il a commis, cela appartient à la troisième espèce, car cela revient à s'attribuer le bien de l'innocence qu'on n'a pas. Et quand on a la présomption de tendre à ce qui nous dépasse, cela semble appartenir principalement à la quatrième espèce, par laquelle on veut se préférer aux autres.

nguyên nhân cho điều tốt của mình theo hai thể cách: thứ nhất, cách thực sự; thứ đến, do công đức. Chính về phương diện này mà người ta nắm lấy được hai loại đầu của tính kiêu ngạo: khi người ta tưởng nghĩ mình do chính mình có điều mình đã lãnh nhận từ Thiên Chúa, hoặc khi người ta tin rằng điều đã được cho mình từ trên cao do các công đức riêng của mình. Thứ ba, trong thể cách chiếm hữu: kẻ nào thu lượm được một sự tuyệt hảo lớn hơn khi họ chiếm hữu một sự tốt theo thể cách tuyệt hảo hơn các người khác. Như vậy, do điều đó mà sự ước muốn một cách mất trật tự hướng đến sự tuyệt hảo riêng của mình. Do đó, ở phương diện này, người ta nắm được loại thứ bốn của tính kiêu ngạo: "Khi khinh dể các kẻ khác, người ta muốn mình là con người duy nhất."

GIẢI ĐÁP 1. Sự đánh giá chính đáng bị làm cho sai lầm theo hai thể cách: thứ nhất, theo thể cách phổ quát. Như vậy, ở điều liên hệ với mục đích, sự đánh giá chính đáng bị sai lầm bởi thiếu lòng tin; thứ đến, theo thể cách đặc thù, khi người ta đề cập đến một sự tốt đặc thù đáng ước muốn. Điều đó không tạo nên sự thiếu lòng tin. Thí dụ, kẻ phạm tội dâm dục thì trong lúc đó nghĩ rằng việc dâm dục là tốt cho họ; tuy nhiên, họ không thiếu lòng tin; hẳn họ làm điều đó giả như họ nói cách phổ quát rằng sự dâm dục là điều tốt. Sự phân biệt này ứng dụng cho tính kiêu ngạo. Bởi vì việc nói cách phổ quát rằng sự tốt không phát xuất từ Thiên Chúa, và ân sủng đã được ban cho do các công việc của con người, đó là thiếu lòng tin. Còn khi người nào do sự ước muốn mất trật tự về sự tuyệt hảo riêng của mình, lấy làm vinh quang về các điều tốt của mình dường như họ có những điều tốt này do chính mình hoặc do các công đức riêng của mình, điều đó lệ thuộc vào tính kiêu ngạo mà không thuộc về sự thiếu lòng tin.

2. Sự khoe khoang là một loại của sự nói dối, khi người ta xem xét hành động bên ngoài mà một cách sai lầm chỉ về cho mình điều mình không có. Còn khi người ta xem xét sự ngạo mạn bên trong nơi tâm hồn, nó được thánh Grêgôriô xếp đặt vào số các loại của tính kiêu ngạo.

3. Kẻ bội bạc là kẻ chỉ về cho chính mình điều đã lãnh nhận từ kẻ khác. Hai loại thứ nhất của tính kiêu ngạo lệ thuộc vào tính bội bạc. Còn nếu người nào bào chữa mình khỏi tội mình đã phạm, điều đó thuộc về loại thứ ba, bởi vì việc đó chỉ là việc quy về cho mình sự tốt của sự vô tội mà mình không có sự tốt này. Và khi người ta có sự tự phụ hướng về cái gì vượt qua mình, điều đó xem ra một cách chủ yếu thuộc về loại thứ bốn, mà do đó người ta muốn coi mình hơn các kẻ khác.

AD QUARTUM dicendum quod illa tria quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet, quod primo, corde concipitur; secundo, ore profertur; tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. Nam primus gradus humilitatis est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus. Cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. Contra quem opponitur levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, ut non sit facilis aut promptus in risu. Cui opponitur inepta laetitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem. Cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet. Cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, credere et pronuntiare se omnibus viliorem. Cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis praefert. Septimus gradus humilitatis est, ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere. Cui opponitur praesumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum. Cui opponitur defensio peccatorum. Nonus gradus est, in duris et asperis patientiam amplecti. Cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia. Cui opponitur rebellio. Undecimus autem gradus est, ut homo non delectetur facere propriam voluntatem. Cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei. Cui opponitur peccandi consuetudo, quae implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est.

Reply to objection 4. The three mentioned by Anselm correspond to the progress of any particular sin: for it begins by being conceived in thought, then is uttered in word, and thirdly is accomplished in deed. The twelve degrees mentioned by Bernard are reckoned by way of opposition to the twelve degrees of humility, of which we have spoken above (Q[161], A[6]). For the first degree of humility is to "be humble in heart, and to show it in one's very person, one's eyes fixed on the ground": and to this is opposed "curiosity," which consists in looking around in all directions curiously and inordinately. The second degree of humility is "to speak few and sensible words, and not to be loud of voice": to this is opposed "frivolity of mind," by which a man is proud of speech. The third degree of humility is "not to be easily moved and disposed to laughter," to which is opposed "senseless mirth." The fourth degree of humility is "to maintain silence until one is asked," to which is opposed "boasting". The fifth degree of humility is "to do nothing but to what one is exhorted by the common rule of the monastery," to which is opposed "singularity," whereby a man wishes to seem more holy than others. The sixth degree of humility is "to believe and acknowledge oneself viler than all," to which is opposed "arrogance," whereby a man sets himself above others. The seventh degree of humility is "to think oneself worthless and unprofitable for all purposes," to which is opposed "presumption," whereby a man thinks himself capable of things that are above him. The eighth degree of humility is "to confess one's sins," to which is opposed "defense of one's sins." The ninth degree is "to embrace patience by obeying under difficult and contrary circumstances," to which is opposed "deceitful confession," whereby a man being unwilling to be punished for his sins confesses them deceitfully. The tenth degree of humility is "obedience," to which is opposed "rebelliousness." The eleventh degree of humility is "not to delight in fulfilling one's own desires"; to this is opposed "license," whereby a man delights in doing freely whatever he will. The last degree of humility is "fear of God": to this is opposed "the habit of sinning," which implies contempt of God. In these twelve degrees not only are the species of pride indicated, but also certain things that precede and follow them, as we have stated above with regard to humility (Q[161], A[6]).

4. Les trois espèces distinguées par S. Anselme s'entendent selon le processus de tout péché, qui d'abord est conçu dans le coeur; ensuite est proféré par la bouche; enfin est consommé par l'acte. Les douze degrés indiqués par S. Bernard sont pris par opposition aux douze degrés d'humilité dont nous avons parlé plus haut. En effet, le premier degré d'humilité est " de se montrer toujours humble de coeur et de corps, en tenant ses regards fixés à terre ". A quoi s'oppose la curiosité, qui promène partout ses regards avec indiscrétion et sans retenue. Le deuxième degré d'humilité est " de parler peu et de façon raisonnable, sans éclats de voix ". A quoi s'oppose la légèreté d'esprit, qui fait que l'homme se comporte avec superbe dans ses propos. Le troisième degré d'humilité est " de ne pas rire avec facilité et promptitude ". A quoi s'oppose la joie inepte. Le quatrième degré d'humilité est " de garder le silence jusqu'à ce que l'on soit interrogé ". A quoi s'oppose la jactance. Le cinquième degré d'humilité est " d'observer la règle commune du monastère ". A quoi s'oppose la singularité, par laquelle on veut paraître plus saint que l'on n'est. Le sixième degré d'humilité est " de se croire et de se déclarer le plus méprisable de tous ". A quoi s'oppose l'arrogance, qui fait que tous se préfère aux autres. Le septième degré d'humilité est " de s'avouer et de se croire inutile et incapable en tout ". A quoi s'oppose la présomption que l'on croit capable des plus grandes choses. Le huitième degré de l'humilité est l'aveu de ses péchés. A quoi s'oppose la promptitude à s'en excuser. Le neuvième degré est " de faire preuve de patience dans les moments durs et pénibles ". A quoi s'oppose la fausse confession, qui manifeste le refus de subir la peine pour les péchés que l'on a fait semblant de regretter. Le dixième degré d'humilité est " l'obéissance ". A quoi s'oppose la rébellion. Le onzième degré d'humilité est " de ne pas prendre plaisir à faire sa volonté ". A quoi s'oppose la liberté par où l'on se réjouit de faire librement ce que l'on veut. Le dernier degré d'humilité est " la crainte de Dieu ". A quoi s'oppose l'habitude de pécher, qui implique le mépris de Dieu. Dans ces douze degrés on signale non seulement les espèces de l'orgueil, mais aussi certaines de ses causes et de ses conséquences. Nous avons dit plus haut la même chose à propos de l'humilité.

4. Ba loại được thánh Ansenmô phân biệt được hiểu theo tiến trình của mọi tội, vì tội trước hết được quan niệm ở trong tâm hồn; đoạn được thốt ra bằng miệng lưỡi; rồi cuối cùng được hoàn thành trong hành động. Mười hai bậc của tính kiêu ngạo được thánh Bernađô hiểu biết do sự đối lập với mười hai bậc của nhân đức khiêm nhượng mà chúng ta đã nói tới ở trước. Quả thế, bậc thứ nhất của nhân đức khiêm nhượng là tỏ mình ra luôn luôn khiêm nhượng ở tâm hồn và thân thể bằng cách giữ mắt trông nhìn xuống đất. Điều này có sự đối lập của sự ham biết đưa mắt ngó nhìn khắp nơi mà không có sự kín đáo và dè dặt. Bậc thứ hai của nhân đức khiêm nhượng là nói ít và theo thể cách hợp lý cùng không lớn tiếng. Điều này gặp sự đối lập của tính nhẹ dạ trong tinh thần làm cho con người cư xử cách kiêu ngạo trong lời nói. Bậc thứ ba của nhân đức khiêm nhượng là không cười cách dễ dàng và mau lẹ. Điều này gặp sự đối lập của sự vui mừng vô lý. Bậc thứ bốn của nhân đức khiêm nhượng là giữ thinh lặng cho tới khi bị kẻ khác hỏi. Điều này gặp sự dối lập của tính khoe khoang. Bậc thứ năm của nhân đức khiêm nhượng là tuân giữ luật chung trong Dòng. Điều này gặp sự đối lập của tính kỳ cục mà do đó người ta muốn có vẻ là thánh thiện hơn người ta có thực. Bậc thứ sáu của nhân đức khiêm nhượng là tin mình và chứng tỏ mình đáng khinh dể nhất trong mọi người. Điều này gặp sự đối lập của tính ngạo mạn, là tính làm cho người ta coi mình hơn các kẻ khác. Bậc thứ bảy của nhân đức khiêm nhượng là thú nhận và tin tưởng mình vô ích và dở dang trong mọi sự. Điều đó gặp sự đối lập của tính tự phụ, làm cho người ta tin mình có khả năng làm được những sự to lớn nhất. Bậc thứ tám của nhân đức khiêm nhượng là thú nhận các tội lỗi của mình. Điều đó gặp sự đối lập của sự mau lẹ bào chữa mình khỏi tội. Bậc thứ chín của nhân đức khiêm nhượng là chứng tỏ thực sự nhân đức nhẫn nại trong những giây phút khó khăn và nặng nề. Điều đó gặp sự đối lập của sự tuyên xưng giả vờ hối cải. Bậc thứ mười của nhân đức khiêm nhượng là sự vâng lời. Điều này gặp sự đối lập của sự phản nghịch. Bậc thứ mười một của nhân đức khiêm nhượng là không lấy làm vui thú thi hành ý muốn của riêng mình. Điều này gặp sự đối lập của sự tự do mà người ta muốn thưởng thức hành động do ý chí điều mình muốn. Bậc cuối cùng của nhân đức khiêm nhượng là sự kính sợ Thiên Chúa. Điều này gặp sự đối lập của tập quán phạm tội bao hàm sự khinh dể Thiên Chúa. Trong mười hai bậc này, người ta nói lên không những các loại của tính kiêu ngạo, mà còn nói lên một số trong các nguyên nhân và các hậu quả của nó. Ở trước, chúng ta cũng đã nói như vậy về nhân đức khiêm nhượng.

ARTICULUS 5
Utrum superbia sit peccatum mortale

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psalmi, domine Deus meus si feci istud, dicit Glossa, scilicet universale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

PRAETEREA, omne peccatum contrariatur caritati. Sed peccatum superbiae non videtur contrariari caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi, quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

PRAETEREA, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, XXXIV Moral., aliquando homo ex summis caelestibusque virtutibus intumescit. Ergo superbia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod Gregorius, in eodem libro, dicit quod evidentissimum reproborum signum superbia est, at contra, humilitas electorum. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

RESPONDEO dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram; contra id quod apostolus dicit, nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Eccli. X, quod initium superbiae hominis est apostatare a Deo, scilicet, in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subditur Deo et regulae ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo. Unde consequens est quod superbia, secundum suum genus, sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quae ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum

ARTICLE 5
Whether pride is a mortal sin ?

Objections 1. It would seem that pride is not a mortal sin. For a gloss on Ps. 7:4, "O Lord my God, if I have done this thing," says: "Namely, the universal sin which is pride." Therefore if pride were a mortal sin, so would every sin be.

2. Further, every mortal sin is contrary to charity. But pride is apparently not contrary to charity, neither as to the love of God, nor as to the love of one's neighbor, because the excellence which, by pride, one desires inordinately, is not always opposed to God's honor, or our neighbor's good. Therefore pride is not a mortal sin.

3. Further, every mortal sin is opposed to virtue. But pride is not opposed to virtue; **On the contrary,** it arises therefrom, for as Gregory says (Moral. xxxiv, 23), "sometimes a man is elated by sublime and heavenly virtues." Therefore pride is not a mortal sin.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxiv, 23) that "pride is a most evident sign of the reprobate, and contrariwise, humility of the elect." But men do not become reprobate on account of venial sins. Therefore pride is not a venial but a mortal sin.

I answer that, Pride is opposed to humility. Now humility properly regards the subjection of man to God, as stated above (Q[161], A[1], ad 5). Hence pride properly regards lack of this subjection, in so far as a man raises himself above that which is appointed to him according to the Divine rule or measure, against the saying of the Apostle (2 Cor. 10:13), "But we will not glory beyond our measure; but according to the measure of the rule which God hath measured to us." Wherefore it is written (Ecclus. 10:14): "The beginning of the pride of man is to fall off from God" because, to wit, the root of pride is found to consist in man not being, in some way, subject to God and His rule. Now it is evident that not to be subject to God is of its very nature a mortal sin, for this consists in turning away from God: and consequently pride is, of its genus, a mortal sin. Nevertheless just as in other sins which are mortal by their genus (for instance fornication and adultery) there are certain motions that are venial by reason of their imperfection (through

ARTICLE 5
L'orgueil est-il péché mortel ?

Objections 1. Il semble que non. A propos du Psaume (7, 4): " Seigneur mon Dieu, si j'ai fait cela ", la Glose ajoute: " ... c'est-à-dire tout péché, qui est orgueil. " Donc, si l'orgueil était péché mortel, tout péché serait mortel.

2. Tout péché est contraire à la charité. Or l'orgueil ne semble pas toujours contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain, car l'excellence que l'on recherche par orgueil de façon désordonnée n'est pas toujours contraire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain.

3. Tout péché mortel est contraire à la vertu. Or l'orgueil n'est pas contraire à la vertu, mais il en procède plutôt. " L'homme, dit S. Grégoire s'enorgueillit parfois des vertus les plus hautes et les plus célestes. " L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " l'orgueil est le signe le plus évident des réprouvés; et l'humilité, à l'inverse, celui des élus ". Or les hommes ne sont pas réprouvés pour des péchés véniels. L'orgueil n'est donc pas un péché véniel, mais un péché mortel.

Réponse : L'orgueil s'oppose à l'humilité. Or l'humilité concerne proprement la sujétion de l'homme à Dieu, on l'a vu plus haut. C'est pourquoi, à l'inverse, l'orgueil concerne proprement le manque de cette sujétion: on s'élève au-dessus de ce qui nous a été fixé selon la règle ou mesure divine, contrairement à ce que dit S. Paul (2 Co 10, 13): " Pour nous, nous n'irons pas nous vanter hors de mesure, mais nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu a assignée. " Aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (10, 12) que " le principe de l'orgueil de l'homme, c'est d'abandonner le Seigneur ", car la racine de l'orgueil se montre à ce que l'homme, en quelque manière, ne se soumet pas à Dieu et à la règle qu'il a tracée. Or il est clair que le fait même de ne pas se soumettre à Dieu constitue un péché mortel, puisque c'est se détourner de lui. Il en résulte que l'orgueil, par son genre, est un péché mortel. En sens contraire, de même qu'en d'autres dérèglements qui sont, par leur genre, péchés mortels, la fornication et l'adultère par exemple, il y a des mouvements

TIẾT 5
Tính kiêu ngạo là trọng tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tính kiêu ngạo không phải là trọng tội. Về lời nói trong Thánh vịnh (7,4): "Lạy Chúa, lạy Thiên Chúa của tôi, nếu như tôi đã làm điều đó", sách Chú giải nói thêm: "... nghĩa là nếu tôi đã phạm mọi tội, đó là tội kiêu ngạo." Vậy giả như tội kiêu ngạo là trọng tội, mọi tội hẳn đều là trọng tội.

2. Mọi tội trái ngược với nhân đức mến, mà tính kiêu ngạo không xem ra luôn luôn trái ngược với đức mến về tình yêu đối với Thiên Chúa cũng như về tình yêu đối với người đồng loại, bởi vì sự tuyệt hảo người ta tìm kiếm do tính kiêu ngạo một cách mất trật tự không luôn luôn trái ngược với vinh dự của Thiên Chúa và sự lợi ích của người đồng loại.

3. Mọi trọng tội trái ngược với nhân đức. Mà tính kiêu ngạo không trái ngược với nhân đức, nhưng đúng hơn nó phát xuất từ nhân đức. Theo thánh Grêgôriô (Moral. 34,23), con người kiêu căng đôi khi vì các nhân đức cao trọng nhất và thuộc về trên trời nhất. Vậy tính kiêu ngạo không phải là trọng tội.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Ibid.) nói rằng tính kiêu ngạo là dấu hiển hiện nhất của những người bị án phạt đời đời; và nhân đức khiêm nhượng, ngược lại, là dấu hiển hiện nhất của những người đã được lựa chọn. Mà con người không bị án phạt đời đời bởi các tội nhẹ. Vậy tính kiêu ngạo không phải là tội nhẹ, nhưng là trọng tội.

TRẢ LỜI : Tính kiêu ngạo đối lập với nhân đức khiêm nhượng. Mà nhân đức khiêm nhượng một cách đích thực liên hệ với sự phục tùng của con người đối với Thiên Chúa như người ta đã trông thấy ở trước (Q.161, a.1, sol.5). Do đó, một cách trái ngược lại, tính kiêu ngạo một cách đích thực liên hệ với sự phục tùng này: người ta nâng mình lên cao ở trên điều đã được ấn định cho mình theo quy tắc hay mức độ của Thiên Chúa, bằng cách trái ngược với điều thánh Phaolô đã nói (2Cr 10,13): "Về phần chúng ta, chúng ta sẽ không khoe khoang ngoài mức độ, nhưng chúng ta lấy làm mức độ chính cái nguyên tắc mà Thiên Chúa đã chỉ định, như vậy người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (10,12) rằng nguyên lý của tính kiêu ngạo nơi con người, đó là sự rời bỏ Thiên Chúa", gốc rễ của tính kiêu ngạo được chứng tỏ ở điều này là con người theo một thể cách nào đó không tùng phục Thiên Chúa và qui tắc do Ngài đã ổn định. Mà rõ ràng ngay việc không tùng phục Thiên Chúa tạo nên trọng tội, bởi vì đó là quay mình đi khỏi Thiên Chúa. Do đó mà tính kiêu ngạo theo giống của mình, là trọng tội. Tuy nhiên, cũng như ở trong các sự mất trật tự khác theo giống của mình là những trọng tội, sự dâm dục và sự ngoại tình

imperfectionem, quia scilicet praeveniunt rationis iudicium et sunt praeter eius consensum; ita etiam et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, superbia non est universale peccatum secundum suam essentiam, sed per quandam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae, inquantum scilicet superbus non se subiicit divinae regulae prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se praefert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit. In quo etiam derogatur divinae regulae, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

AD TERTIUM dicendum quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasiones superbiae sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Unde etiam et de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS 6
Utrum superbia sit gravissimum peccatorum

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia sicut Augustinus dicit, in regula, cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant, superbia vero bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

PRAETEREA, maius malum maiori bono opponitur, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est. Ergo et vitia quae opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

PRAETEREA, maius malum non

forestalling the judgment of reason, and being without its consent), so too in the matter of pride it happens that certain motions of pride are venial sins, when reason does not consent to them.

Reply to objection 1. As stated above (A[2]) pride is a general sin, not by its essence but by a kind of influence, in so far as all sins may have their origin in pride. Hence it does not follow that all sins are mortal, but only such as arise from perfect pride, which we have stated to be a mortal sin.

Reply to objection 2. Pride is always contrary to the love of God, inasmuch as the proud man does not subject himself to the Divine rule as he ought. Sometimes it is also contrary to the love of our neighbor; when, namely, a man sets himself inordinately above his neighbor: and this again is a transgression of the Divine rule, which has established order among men, so that one ought to be subject to another.

Reply to objection 3. Pride arises from virtue, not as from its direct cause, but as from an accidental cause, in so far as a man makes a virtue an occasion for pride. And nothing prevents one contrary from being the accidental cause of another, as stated in Phys. viii, 1. Hence some are even proud of their humility.

ARTICLE 6
Whether pride is the most grievous of sins ?

Objections 1. It would seem that pride is not the most grievous of sins. For the more difficult a sin is to avoid, the less grievous it would seem to be. Now pride is most difficult to avoid; for Augustine says in his Rule (Ep. ccxi), "Other sins find their vent in the accomplishment of evil deeds, whereas pride lies in wait for good deeds to destroy them." Therefore pride is not the most grievous of sins.

2. Further, "The greater evil is opposed to the greater good," as the Philosopher asserts (Ethic. viii, 10). Now humility to which pride is opposed is not the greatest of virtues, as stated above (Q[61], A[5]). Therefore the vices that are opposed to greater virtues, such as unbelief, despair, hatred of God, murder, and so forth, are more grievous sins than pride.

3. Further, the greater evil is not

qui sont des péchés véniels à cause de leur imperfection, lorsqu'ils devancent le jugement de la raison et échappent à son consentement, de même en matière d'orgueil arrive-t-il que des mouvements d'orgueil soient des péchés véniels, du moment que la raison n'y consent pas.

Solutions 1. Comme nous l'avons dit plus haut l'orgueil n'est pas un péché universel par essence, mais il l'est par un certain rejaillissement, en ce sens que tous les péchés peuvent naître de lui. Il ne s'ensuit donc pas que tous les péchés sont mortels, mais seulement lorsqu'ils naissent d'un orgueil complet, qui est, nous venons de le dire, péché mortel.

2. L'orgueil est toujours contraire à l'amour de Dieu, car l'orgueilleux ne se soumet pas à la règle divine comme il le doit. Parfois aussi il est contraire à l'amour du prochain, quand on se place, de façon désordonnée, au-dessus du prochain, et qu'on se soustrait à la sujétion qu'on lui doit. En cela aussi on déroge à la règle divine qui a établi une hiérarchie entre les hommes, certains devant être soumis à d'autres.

3. L'orgueil ne naît pas des vertus comme d'une cause directe, mais comme d'une cause accidentelle, dans la mesure où l'on tire des vertus une occasion d'orgueil. Mais rien n'empêche qu'une chose soit cause accidentelle d'une autre chose qui lui est contraire, dit Aristote. Ainsi arrive-t-il que certains s'enorgueillissent de l'humilité elle-même.

ARTICLE 6
L'orgueil est-il le plus grave de tous les péchés ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, un péché semble d'autant plus léger qu'il est plus difficile à éviter. Or l'orgueil est difficile à éviter, car, dit S. Augustin, " les autres péchés s'emploient à produire des oeuvres mauvaises, mais l'orgueil s'attaque aux oeuvres bonnes, pour les détruire ". L'orgueil n'est donc pas le plus grave des péchés.

2. D'après Aristote, " un plus grand mal s'oppose à un plus grand bien ". Or l'humilité, à laquelle s'oppose l'orgueil, n'est pas la plus grande des vertus, on l'a dit plus haut. Donc les vices qui s'opposent à de plus grandes vertus, comme le manque de foi, le désespoir, la haine de Dieu, l'homicide, et autres semblables, sont des péchés plus graves que l'orgueil.

3. Un mal plus grand n'est pas puni

thí dụ, có những sự chuyển động là những tội nhẹ do sự bất hoàn hảo của chúng nó, khi chúng nó đi trước sự phán đoán của trí năng và thoát ra ngoài sự ưng thuận của nó; cũng vậy, trong chất thể của tính kiêu ngạo xảy ra là các sự chuyển động của tính kiêu ngạo là những tội nhẹ, trong lúc trí năng không ưng thuận.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), tính kiêu ngạo không phải là một tội phổ quát do yếu tính, nhưng nó là một tội phổ quát do sự dội lại, theo ý nghĩa này là mọi tội có thể phát sinh từ nó. Vậy không do đó mọi tội là trọng tội, nhưng chỉ khi chúng nó phát sinh bởi tính kiêu ngạo đầy đủ, vì tính kiêu ngạo đầy đủ là trọng tội.

2. Tính kiêu ngạo luôn luôn tương phản với tình yêu đối với Thiên Chúa, bởi vì người kiêu ngạo không tùng phục qui tắc của Thiên Chúa như họ phải tùng phục. Đôi khi, nó cũng tương phản với tình yêu đối với người đồng loại, khi một cách mất trật tự người ta đặt mình lên trên người đồng loại, và người ta không tùng phục họ như mình phải tùng phục, ở điều đó, người ta cũng vi phạm nguyên tắc của Thiên Chúa đã thiết lập tôn ti trật tự giữa nhân loại, một số người này phải tùng phục một số người khác.

3. Tính kiêu ngạo không phát sinh bởi các nhân đức như bởi nguyên nhân trực tiếp, nhưng bởi nguyên nhân tùy thể, theo mức độ người ta rút lấy từ các nhân đức một cơ hội cho tính kiêu ngạo. Nhưng không cái gì ngăn trở một sự vật không phải là nguyên nhân tùy thể cho một sự vật khác tương phản với mình như Triết gia xác định (Phys. 8,1). Như vậy xảy ra là một số người kiêu căng do chính nhân đức khiêm nhượng.

TIẾT 6
Tính kiêu ngạo là tội nặng nhất trong mọi tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Một tội xem ra nhẹ hơn theo mức độ nó khó tránh được hơn. Mà tính kiêu ngạo khó tránh khỏi, bởi vì theo thánh Augustinô (Epist. 211), các tội khác được sử dụng để tạo nên các công việc xấu xa, nhưng tính kiêu ngạo tấn công các công việc tốt lành để phá hủy chúng nó.

2. Theo Triết gia (Eth. 8,10), một sự xấu lớn hơn đối lập với một sự tốt lớn hơn. Mà nhân đức khiêm nhượng gặp sự đối lập của tính kiêu ngạo, không phải là nhân đức lớn nhất trong mọi nhân đức như người ta đã nói ở trước. Vậy các tật xấu đối lập với các nhân đức lớn hơn như sự thiếu lòng tin, sự thất vọng, sự ghét Thiên Chúa, sự giết người, và những sự tương tự, là những tội nặng hơn tội kiêu ngạo.

3. Một sự xấu nặng hơn không bị

punitur per minus malum. Sed superbia interdum punitur per alia peccata, ut patet Rom. I, ubi dicitur quod philosophi propter elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, superbi inique agebant usquequaque, dicit Glossa, maximum peccatum in homine est superbia.

RESPONDEO dicendum quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completiva peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulae subiici. Unde Boetius dicit quod, cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. IV, quod Deus superbis resistit. Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo, propter vehementiam impugnationis, sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiae, propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile

punished by a lesser evil. But pride is sometimes punished by other sins according to Rom. 1:28, where it is stated that on account of their pride of heart, men of science were delivered "to a reprobate sense, to do those things which are not convenient." Therefore pride is not the most grievous of sins.

On the contrary, A gloss on Ps. 118:51, "The proud did iniquitously," says: "The greatest sin in man is pride."

I answer that, Two things are to be observed in sin, conversion to a mutable good, and this is the material part of sin; and aversion from the immutable good, and this gives sin its formal aspect and complement. Now on the part of the conversion, there is no reason for pride being the greatest of sins, because uplifting which pride covets inordinately, is not essentially most incompatible with the good of virtue. But on the part of the aversion, pride has extreme gravity, because in other sins man turns away from God, either through ignorance or through weakness, or through desire for any other good whatever; whereas pride denotes aversion from God simply through being unwilling to be subject to God and His rule. Hence Boethius says that "while all vices flee from God, pride alone withstands God"; for which reason it is specially stated (James 4:6) that "God resisteth the proud." Wherefore aversion from God and His commandments, which is a consequence as it were in other sins, belongs to pride by its very nature, for its act is the contempt of God. And since that which belongs to a thing by its nature is always of greater weight than that which belongs to it through something else, it follows that pride is the most grievous of sins by its genus, because it exceeds in aversion which is the formal complement of sin.

Reply to objection 1. A sin is difficult to avoid in two ways. First, on account of the violence of its onslaught; thus anger is violent in its onslaught on account of its impetuosity; and "still more difficult is it to resist concupiscence, on account of its connaturality," as stated in Ethic. ii, 3,9. A difficulty of this kind in avoiding sin diminishes the gravity of the sin; because a man sins the more grievously, according as he yields to a less impetuous temptation, as Augustine says (De Civ. Dei xiv, 12,15). Secondly, it is difficult to avoid a sin, on account of its being hidden. In this way it is

par un mal qui l'est moins. Or il arrive que l'orgueil soit puni par d'autres péchés, comme on peut le voir dans S. Paul, quand il dit (Rm 1, 28) que les philosophes, à cause de l'arrogance de leur coeur, " ont été livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas ". L'orgueil n'est donc pas le plus grave des péchés.

En sens contraire, à cette parole du Psaume (119, 5 1): " Les orgueilleux m'ont bafoué à plaisir ", la Glose ajoute: " Le plus grand péché dans l'homme est l'orgueil. "

Réponse : Dans le péché il faut envisager deux éléments: la conversion à un bien fini, qui constitue la matière du péché, et l'aversion loin du bien immuable, qui est la raison formelle et achevée du péché. Ce n'est pas le côté de la conversion qui fait de l'orgueil le plus grave des péchés, car l'élévation, que l'orgueilleux désire de façon désordonnée, n'est pas en elle-même ce qui est le plus opposé au bien de la vertu. Mais c'est du côté de l'aversion que l'orgueil a la plus grande gravité, car dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu soit par ignorance, soit par faiblesse, soit parce qu'il désire quelque autre bien, tandis que l'orgueil détourne de Dieu par le refus même de se soumettre à Dieu et à ses lois. C'est pourquoi Boèce dit que " tous les vices fuient loin de Dieu, mais seul l'orgueil s'oppose à Dieu ". C'est ce qui fait dire aussi à S. Jacques (4, 6): " Dieu résiste aux orgueilleux. " Ainsi donc, se détourner de Dieu et de ses préceptes qui, pour les autres péchés, est comme une conséquence, appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu. Et parce que l'essentiel est plus important que l'accidentel, il s'ensuit que l'orgueil est, par son genre, le plus grave des péchés, parce qu'il les dépasse dans cette aversion, qui donne sa forme complète au péché.

Solutions 1. Un péché est difficile à éviter de deux façons: d'une première façon, à cause de la violence de son attaque. C'est ainsi que l'attaque de la colère est violente à cause de son emportement soudain. Et " il est plus difficile encore de résister à la convoitise ", à cause, de son affinité avec la nature, dit Aristote. Cette difficulté d'éviter le péché diminue sa gravité, car le péché est d'autant plus grave que la poussée de la tentation qui nous fait tomber est moindre, dit S. Augustin. D'une autre façon le péché est difficile à éviter à cause de son caractère caché. A ce point de vue il est

phạt bởi một sự xấu ít lớn hơn. Mà xảy ra là tính kiêu ngạo bị phạt bởi các tội khác, như người ta thấy điều đó ở nơi thánh Phaolô (Rm 1,28) khi thánh nhân nói rằng "các Triết gia vì sự ngạo mạn trong tâm hồn bị Thiên Chúa phó cho mặc họ mà làm những điều không xứng." Vậy tính kiêu ngạo không phải là tội nặng nhất.

TRÁI LẠI, về lời nói trong Thánh vịnh (119,51): "Phường kiêu ngạo tha hồ nhạo báng tôi", sách Chú giải nói thêm: "Tội lớn nhất trong con người là tội kiêu ngạo."

TRẢ LỜI : Trong tội, người ta phải cứu xét hai yếu tố: sự quay mình đến với sự tốt hữu hạn, và sự quay đến này tạo nên chất thể của tội; và sự quay mình đi khỏi sự tốt bất khả dịch, sự quay đi xa này là yếu tố mô thể và hoàn thành của tội. Không phải phía của sự quay đến làm cho tội kiêu ngạo trở thành tội nặng nhất, bởi vì sự nâng mình lên cao được người kiêu ngạo ước muốn cách mất trật tự, không phải tại sự là điều đối lập nhất với sự tốt của nhân đức. Nhưng chính phía việc quay mình bỏ đi mà tính kiêu ngạo nặng nhất, bởi vì trong các tội khác, con người quay đi khỏi Thiên Chúa do sự vô tri, hoặc do sự yếu đuối, hoặc bởi vì họ ước muốn một sự tốt nào khác, đang khi tính kiêu ngạo quay mình ra khỏi Thiên Chúa bằng sự từ chối không tùng phục Thiên Chúa và các luật của Ngài. Do đó, Boèce (De Instit. Coenob. 12,7) nói rằng mọi tật xấu trốn xa Thiên Chúa, còn duy tính kiêu ngạo chống đối Thiên Chúa. Chính điều đó đã khiến thánh Giacôbê (4,6) lên tiếng: "Thiên Chúa chống lại phường kiêu ngạo." Như vậy, việc quay đi khỏi Thiên Chúa và khỏi các giới mệnh của Ngài đối với các tội khác, được coi là hậu quả, thì một cách thuộc yếu tính quy về tính kiêu ngạo mà hành động của nó là sự khinh dể Thiên Chúa. Và bởi vì cái thuộc yếu tính quan trọng hơn cái thuộc tùy thể, do đó mà tính kiêu ngạo theo giống của mình là tội nặng nhất trong mọi tội, bởi vì tính kiêu ngạo vượt qua chúng nó trong việc quay mình bỏ đi, và việc quay mình bỏ đi đem lại cho tội cái mô thể đầy đủ của nó.

GIẢI ĐÁP 1. Tội khó tránh theo hai thể cách: thứ nhất, vì sự mãnh liệt tấn công của nó. Chính như vậy mà sự tấn công của cơn giận dữ mãnh liệt vì cơn giận thình lình. Và việc chống lại sự ham muốn còn khó hơn do sự tương hệ của nó với bản tính như Triết gia minh chứng (Eth. 2,3). Sự khó khăn trong việc chống tội lỗi giảm bớt sự trọng đại của nó, bởi vì tội càng nặng theo mức độ sự xô đẩy của cơn cám dỗ làm cho chúng ta sa ngã, ít hơn theo sự xác định của thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,12). Thể cách thứ hai, tội khó tránh vì đặc tính bí ẩn của mình, ở phương diện này khó mà tránh tính kiêu ngạo, vì nó đớp lấy cơ hội ngay ở chính các sự

est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quod bonis operibus insidiatur et in Psalmo dicitur, in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi. Et ideo motus superbiae occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur. Tum ex consideratione propriae infirmitatis, secundum illud Eccli. X, quid superbit terra et cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinae, secundum illud Iob XV, quid tumet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit, secundum illud Isaiae XL, omnis caro faenum, et omnis gloria eius quasi flos agri; et infra, LXIV, quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae.

AD SECUNDUM dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem praestans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiae contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis huiusmodi.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quae, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro de summo bono, omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter quod a summis personis et primis assumitur; seu quod de opere iustitiae et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensante Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat. Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiae. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in

difficult to avoid pride, since it takes occasion even from good deeds, as stated (A[5], ad 3). Hence Augustine says pointedly that it "lies in wait for good deeds"; and it is written (Ps. 141:4): "In the way wherein I walked, the proud [Vulg.: 'they'] have hidden a snare for me." Hence no very great gravity attaches to the movement of pride while creeping in secretly, and before it is discovered by the judgment of reason: but once discovered by reason, it is easily avoided, both by considering one's own infirmity, according to Ecclus. 10:9, "Why is earth and ashes proud?" and by considering God's greatness, according to Job 15:13, "Why doth thy spirit swell against God?" as well as by considering the imperfection of the goods on which man prides himself, according to Is. 40:6, "All flesh is grass, and all the glory thereof as the flower of the field"; and farther on (Is. 64:6), "all our justices" are become "like the rag of a menstruous woman."

Reply to objection 2. Opposition between a vice and a virtue is inferred from the object, which is considered on the part of conversion. In this way pride has no claim to be the greatest of sins, as neither has humility to be the greatest of virtues. But it is the greatest on the part of aversion, since it brings greatness upon other sins. For unbelief, by the very fact of its arising out of proud contempt, is rendered more grievous than if it be the outcome of ignorance or weakness. The same applies to despair and the like.

Reply to objection 3. Just as in syllogisms that lead to an impossible conclusion one is sometimes convinced by being faced with a more evident absurdity, so too, in order to overcome their pride, God punishes certain men by allowing them to fall into sins of the flesh, which though they be less grievous are more evidently shameful. Hence Isidore says (De Summo Bono ii, 38) that "pride is the worst of all vices; whether because it is appropriate to those who are of highest and foremost rank, or because it originates from just and virtuous deeds, so that its guilt is less perceptible. on the other hand, carnal lust is apparent to all, because from the outset it is of a shameful nature: and yet, under God's dispensation, it is less grievous than pride. For he who is in the clutches of pride and feels it not, falls into the lusts of the flesh, that being thus humbled he may rise from his abasement." From this indeed the gravity of pride is made manifest. For just as a wise

difficile d'éviter l'orgueil, car il prend aussi occasion des biens eux-mêmes, on l'a vu. C'est pourquoi S. Augustin, dit expressément qu' " il s'attaque aux oeuvres bonnes ". De même on peut lire dans le Psaume (142, 4): " Sur la voie où je marchais, les orgueilleux m'ont dressé un piège. " Un mouvement d'orgueil se glissant subrepticement n'a pas une très grande gravité, avant qu'il soit aperçu par le jugement de la raison. Mais ensuite, on l'évite facilement. C'est facile si l'on considère sa propre infirmité. " Pourquoi, dit l'Ecclésiastique (10, 9), tant d'orgueil dans la terre et la cendre? " C'est facile aussi si l'on considère la grandeur de Dieu. " Pourquoi, dit un ami de Job (15, 13 Vg), ton esprit s'enfle-t-il contre Dieu? " C'est facile encore à cause de l'imperfection des biens dont l'homme s'enorgueillit. " Toute chair, dit Isaïe (40, 6) est comme l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs. " Et encore (64, 6): " Toutes nos justices sont comme du linge Souillé. "

2. L'opposition du vice à la vertu se prend de l'objet vers lequel se fait la conversion. A ce point de vue l'orgueil n'est pas le plus grand des péchés, de même que l'humilité n'est pas non plus la plus grande des vertus. Mais si l'on considère l'aversion, l'orgueil est le plus grand des péchés, comme apportant une aggravation aux autres péchés. En effet, le péché d'infidélité lui-même est rendu plus grave lorsqu'il procède du mépris de l'orgueil, que lorsqu'il provient de l'ignorance ou de la faiblesse. On doit en dire autant du désespoir ou des autres péchés analogues.

3. De même que dans le raisonnement par l'absurde on est parfois convaincu en étant amené à une absurdité plus manifeste, de même pour convaincre l'orgueil des hommes, Dieu les punit parfois en permettant qu'ils s'effondrent en des péchés charnels qui, même s'ils sont moins graves, comportent néanmoins une honte plus manifeste. C'est pourquoi S. Isidore déclare: " L'orgueil est le pire de tous les vices, soit parce qu'il est le fait des personnes les plus éminentes, soit parce qu'il naît des oeuvres de justice et de vertu, et que sa faute est moins ressentie. Au contraire, la luxure de la chair est perceptible à tous, car elle apparaît immédiatement comme honteuse. En sens contraire, Dieu a voulu qu'elle fût moins grave que l'orgueil, mais aussi que celui qui est retenu par l'orgueil et ne le perçoit pas, tombe dans la luxure de la chair afin qu'après avoir été humilié par elle, la confusion lui permette de se relever. " C'est aussi ce qui montre la gravité de l'orgueil. En effet, de même que le sage médecin laisse le malade tomber dans une maladie

tốt, như người ta đã trông thấy. Do đó, thánh Augustinô nói rõ ràng nó tấn công các việc tốt lành. Cũng vậy, người ta đọc thấy trong Thánh vịnh (142,4): "Trên đường tôi đi, những người kiêu ngạo đã đặt cạm bẫy cho tôi.", Một sự chuyển động của tính kiêu ngạo lén len vào không có trọng tội, trước khi nó được sự phán đoán của trí năng trông thấy. Mà như vậy, người ta tránh nó cách dễ dàng. Điều đó dễ dàng nếu người ta xem xét sự yếu đuối riêng của mình. Sách Huấn ca (10,9) nói: "Tại sao tro bụi lại kiêu căng?" Điều đó cũng dễ dàng nếu người ta xem xét sự cao trọng của Thiên Chúa. Một người bạn hữu đã nói với Gióp (15,13): "Tại sao tinh thần của ngươi phình lên chống đối Thiên Chúa? Điều đó còn dễ dàng vì sự bất hoàn hảo của các sự tốt mà do đó con người kiêu căng. Tiên tri Isaia (40,6) đã nói: "Mọi xác thịt như cỏ, và mọi vinh quang của nó như bông hoa đồng nội." Và còn (64,4): "Tất cả mọi sự công chính của chúng ta là như vải dơ nhớp."

2. Sự đối lập của tật xấu với nhân đức do đối tượng mà sự quay mình đi đến đó; ở phương diện này, tính kiêu ngạo không phải là tội lớn nhất, cũng như nhân đức khiêm nhượng không phải là nhân đức lớn nhất. Còn nếu người ta xem xét việc quay mình bỏ đi, tính kiêu ngạo là tội lớn nhất trong tư cách nó đem lại sự nặng thêm cho các tội khác. Quả thế, chính tội không tin được trở nên nặng khi nó phát xuất do sự khinh dể của tính kiêu ngạo, hơn khi nó phát xuất bởi sự vô tri hoặc sự yếu đuối. Người ta cũng phải nói như thế về tội thất vọng hoặc các tội tương tự khác.

3. Cũng như trong sự minh chứng bằng phản chứng, người ta đôi khi bị thuyết phục bởi vì bị dẫn đem tới một sự vô lý rõ ràng; cũng vậy, để minh xác tính kiêu ngạo của nhân loại, Thiên Chúa phạt họ đôi khi bằng cách phạt họ sụp đổ trong các tội xác thịt, các tội này mặc dầu chúng nó không phải là nặng hơn, vẫn bao hàm sự xấu hổ hiển hiện hơn. Do đó, thánh Isiđôrô (Sent. 11,38) tuyên bố: "Tính kiêu ngạo là tật xấu nhất trong mọi tật xấu, hoặc bởi vì nó là việc làm của những người siêu quần nhất, hoặc bởi vì nó phát sinh bởi các công việc của nhân đức công bình và của nhân đức, và bởi vì tội của nói ít được cảm thấy. Trái lại, tội dâm dục xác thịt có thể được mọi người trông thấy, bởi vì nó trực tiếp xuất hiện xấu xa. Tuy nhiên, Thiên Chúa đã muốn nó ít nặng hơn tội kiêu ngạo, song cũng như kẻ mắc tính kiêu ngạo và không trông thấy nó, rơi vào dâm dục xác thịt ngõ hầu sau khi đã bị tội này làm cho đê hèn, sự xấu hổ cho phép họ đứng chỗi dậy. Đó cũng là điều chứng tỏ sự trọng đại của tính kiêu ngạo. Quả thế, cũng như thầy thuốc khôn ngoan để bệnh nhân rơi vào

leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata.

physician, in order to cure a worse disease, allows the patient to contract one that is less dangerous, so the sin of pride is shown to be more grievous by the very fact that, as a remedy, God allows men to fall into other sins.

plus bénigne pour le guérir d'une maladie plus grave, de même la plus grande gravité du péché d'orgueil apparaît par cela même que Dieu, pour y remédier, permet que l'on tombe en d'autres péchés.

bệnh nhẹ hơn để chữa họ lành khỏi bệnh nặng hơn. Cũng vậy, sự trọng đại nhất của tội kiêu ngạo xuất hiện do đó đến nỗi Thiên Chúa để sửa chữa nó, ban phép cho người ta ngã vào các tội khác.

ARTICULUS 7
Utrum superbia sit primum omnium peccatorum

ARTICLE 7
Whether pride is the first sin of all ?

ARTICLE 7
Les rapports de l'orgueil avec les autres péchés

TIẾT 7
Các mối tương quan của tính kiêu ngạo với các tội khác

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia, dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod multa perperam fiunt quae non fiunt superbe. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

Objections 1. It would seem that pride is not the first sin of all. For the first is maintained in all that follows. Now pride does not accompany all sins, nor is it the origin of all: for Augustine says (De Nat. et Grat. xx) that many things are done "amiss which are not done with pride." Therefore pride is not the first sin of all.

Objections 1. Il semble que l'orgueil ne soit pas le premier de tous les péchés. En effet, ce qui est premier se retrouve en tout ce qui suit. Or les péchés ne sont pas tous entachés d'orgueil. S. Augustin dit en effet: " Il y a beaucoup de choses qui se font de façon vicieuse et qui ne se font pas par orgueil. " L'orgueil n'est donc pas le premier de tous les péchés.

VẤN NẠN 1. Xem ra tội kiêu ngạo không phải là tội thứ nhất trong mọi tội. Cái gì thứ nhất gặp lại được trong tất cả những cái gì theo sau. Mà các tội không tất cả đều bị lem ố vì tội kiêu ngạo. Quả thế, thánh Augustinô (De Nat. et Grat. 29) đã nói: “Có nhiều điều thực hiện một cách xấu xa và không thực hiện do tội kiêu ngạo.” Vậy tội kiêu ngạo không phải là tội thứ nhất trong mọi tội.

PRAETEREA, Eccli. X dicitur quod initium superbiae est apostatare a Deo. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

2. Further, it is written (Ecclus. 10:14) that the "beginning of . . . pride is to fall off from God." Therefore falling away from God precedes pride.

2. L'Ecclésiastique dit (10, 12) que " le principe de l'orgueil, c'est l'abandon du Seigneur ". L'apostasie ou abandon du Seigneur est donc antérieure à l'orgueil.

2. Sách Huấn ca (10,12) nói rằng nguyên lý của tội kiêu ngạo, đó là sự rời bỏ Thiên Chúa. Sự bỏ đạo hoặc sự rời bỏ Thiên Chúa đi trước tội kiêu ngạo.

PRAETEREA, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

3. Further, the order of sins would seem to be according to the order of virtues. Now, not humility but faith is the first of all virtues. Therefore pride is not the first sin of all.

3. L'ordre des péchés semble devoir suivre l'ordre des vertus. Or l'humilité n'est pas la première des vertus, c'est plutôt la foi. L'orgueil n'est donc pas le premier des péchés.

3. Trật tự của các tội xem ra phải theo trật tự các nhân đức. Mà nhân đức khiêm nhượng không phải là nhân đức thứ nhất trong mọi nhân đức, nhưng đó là nhân đức tin. Vậy tội kiêu ngạo không phải là tội thứ nhất.

PRAETEREA, II ad Tim. III, dicitur, mali homines et seductores proficiunt in peius, et ita videtur quod principium malitiae hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est. Non est igitur primum peccatum.

4. Further, it is written (2 Tim. 3:13): "Evil men and seducers shall grow worse and worse"; so that apparently man's beginning of wickedness is not the greatest of sins. But pride is the greatest of sins as stated in the foregoing Article. Therefore pride is not the first sin.

4. " Tous les hommes mauvais et les séducteurs, écrit S. Paul (2 Tm 3, 13), font toujours plus de progrès dans le mal. " Il semble ainsi que le principe de la malice humaine ne vienne pas du plus grand des péchés. Or l'orgueil est le plus grand des péchés, on l'a dit. Il n'est donc pas le premier péché.

4. Mọi người độc dữ, những tên bịp bợm, chúng sẽ cứ tiến thêm trên đàng dữ, vừa đánh lừa vừa bị gạt (2Tm 3,13). Như vậy xem ra nguyên lý của sự ác ý nhân loại không phát xuất từ tội lớn nhất. Mà tội kiêu ngạo là tội lớn nhất trong mọi tội như người ta đã nói ở trước. Vậy nó không phải là tội thứ nhất.

PRAETEREA, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed philosophus dicit, in III Ethic., quod superbus est fictor fortitudinis et audaciae. Ergo vitium audaciae est prius vitio superbiae.

5. Further, resemblance and pretense come after the reality. Now the Philosopher says (Ethic. iii, 7) that "pride apes fortitude and daring." Therefore the vice of daring precedes the vice of pride.

5. Ce qui est apparent et fictif est postérieur à ce qui est véritable. Or Aristote dit: " L'orgueilleux feint la force et l'audace. " Le vice de l'audace est donc antérieur au vice de l'orgueil.

5. Cái gì có vẻ bên ngoài và không thật đi sau cái gì có thực mà Triết gia (Eth. 3,7) đã nói: “Người kiêu ngạo giả vờ sức mạnh và sự táo bạo.” Tật xấu táo bạo đi trước tật xấu kiêu ngạo.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. X, initium omnis peccati superbia.

On the contrary, It is written (Ecclus. 10:15): "Pride is the beginning of all sin."

En sens contraire, d'après l'Ecclésiastique (10, 15, Vg): " Le principe de tout péché est l'orgueil. "

TRÁI LẠI, Theo sách Huấn ca (10,15): “Nguyên lý của mọi tội là tội kiêu ngạo.”

RESPONDEO dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra quod aversio a Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est, cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quae est principalior in peccato.

I answer that, The first thing in every genus is that which is essential. Now it has been stated above (A[6]) that aversion from God, which is the formal complement of sin, belongs to pride essentially, and to other sins, consequently. Hence it is that pride fulfils the conditions of a first thing, and is "the beginning of all sins," as stated above (FS, Q[84], A[2]), when we were treating of the causes of sin on the part of the aversion which is the chief part of sin.

Réponse : En tout genre ce qui est par soi est premier. Or nous avons dit plus haut que l'aversion qui nous détourne de Dieu, et qui donne au péché sa forme et son achèvement, appartient par soi à l'orgueil, tandis qu'elle n'appartient aux autres péchés que par voie de conséquence. Il s'ensuit que l'orgueil est essentiellement le premier des péchés; et il est aussi le principe de tous les péchés, comme nous l'avons dit, en traitant des causes du péché, du côté de l'aversion, qui est dans le péché l'élément principal.

TRẢ LỜI : Trong mọi giống, cái gì hiện hữu cách nguyên thường là thứ nhất. Mà chúng ta đã nói ở trước (a,6), sự quay mình đi khỏi làm cho chúng ta xa cách Thiên Chúa và đem lại cho tội cái mô thể và sự hoàn thành của nó cách nguyên thường thuộc về tội kiêu ngạo, trong khi sự quay đi khỏi Thiên Chúa chỉ thuộc về các tội khác theo đường lối hậu quả. Do đó mà tội kiêu ngạo một cách thuộc yếu tính là tội thứ nhất trong mọi tội; nó cũng là nguyên lý cho mọi tội như chúng ta đã nói ở trước (l-ll, Q.84, a.2), khi thảo luận về các nguyên nhân của tội, về phía quay bỏ đi, và sự quay bỏ đi là yếu tố chính trong tội.

AD PRIMUM ergo dicendum quod superbia dicitur esse omnis

Reply to objection 1. Pride is said to be "the beginning of all sin," not

Solutions 1. On dit que l'orgueil est " le commencement de tout

GIẢI ĐÁP 1. Người ta nói tội kiêu ngạo là sự khởi đầu của mọi tội,

peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

AD SECUNDUM dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiae humanae initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiae pars. Dictum est enim quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit, ex consequenti autem contemnit subiici creaturae propter Deum.

AD TERTIUM dicendum quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo, sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Super illud Psalmi, exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea, dicit Glossa quod coacervatione vitiorum subrepit diffidentia. Et apostolus dicit, I ad Tim. I, quod quidam, repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.

AD QUARTUM dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatum ex eo quod per se competit peccato, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora, quae scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter gravia peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psalmi, emundabor a delicto maximo, dicit Glossa, hoc est, a delicto superbiae, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus.

AD QUINTUM dicendum quod philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS 8
Utrum superbia debeat poni vitium capitale

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, et etiam Cassianus, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

PRAETEREA, superbia videtur esse idem inani gloriae, quia utraque

as though every sin originated from pride, but because any kind of sin is naturally liable to arise from pride.

Reply to objection 2. To fall off from God is said to be the beginning of pride, not as though it were a distinct sin from pride, but as being the first part of pride. For it has been said above (A[5]) that pride regards chiefly subjection to God which it scorns, and in consequence it scorns to be subject to a creature for God's sake.

Reply to objection 3. There is no need for the order of virtues to be the same as that of vices. For vice is corruptive of virtue. Now that which is first to be generated is the last to be corrupted. Wherefore as faith is the first of virtues, so unbelief is the last of sins, to which sometimes man is led by other sins. Hence a gloss on Ps. 136:7, "Rase it, rase it, even to the foundation thereof," says that "by heaping vice upon vice a man will lapse into unbelief," and the Apostle says (1 Tim. 1:19) that "some rejecting a good conscience have made shipwreck concerning the faith."

Reply to objection 4. Pride is said to be the most grievous of sins because that which gives sin its gravity is essential to pride. Hence pride is the cause of gravity in other sins. Accordingly previous to pride there may be certain less grievous sins that are committed through ignorance or weakness. But among the grievous sins the first is pride, as the cause whereby other sins are rendered more grievous. And as that which is the first in causing sins is the last in the withdrawal from sin, a gloss on Ps. 18:13, "I shall be cleansed from the greatest sin," says: "Namely from the sin of pride, which is the last in those who return to God, and the first in those who withdraw from God."

Reply to objection 5. Philosopher associates pride with feigned fortitude, not that it consists precisely in this, but because man thinks he is more likely to be uplifted before men, if he seem to be daring or brave.

ARTICLE 8
Whether pride should be reckoned a capital vice ?

Objections 1. It would seem that pride should be reckoned a capital vice, since Isidore and Cassian number pride among the capital vices.

2. Further, pride is apparently the same as vainglory, since both covet

péché " non parce que tout péché, individuellement pris, naît de l'orgueil, mais parce qu'il est de la nature de tous les genre, de péché de naître de l'orgueil.

2. On dit que s'écarter de Dieu est le commencement de l'orgueil de l'homme, non comme si c'était un péché différent de l'orgueil, mais parce que c'est la première partie de l'orgueil. On a dit en effet que l'orgueil vise principalement la soumission à Dieu, pour laquelle il a du mépris. Ensuite il méprise aussi de se soumettre aux créatures à cause de Dieu.

3. L'ordre des vertus et celui des vices ne sont pas nécessairement les mêmes. En effet le vice détruit la vertu. Mais ce qui est le premier à naître est le dernier à disparaître. C'est pourquoi, de même que la foi est la première des vertus, de même l'infidélité est le dernier des péchés, auquel l'homme est parfois conduit par les autres péchés. Commentant ce passage du Psaume (137, 7): " Détruisez, détruisez jusqu'aux fondements ", la Glose ajoute: " L'incrédulité se faufile dans l'entassement des vices. " Et S. Paul dit (1 Tm 1, 19): " Pour s'être affranchis de la bonne conscience, certains ont fait naufrage dans la foi. "

4. On dit que l'orgueil est le péché le plus grave du point de vue de ce qui constitue le péché, d'où se prend la gravité dans le péché. C'est pourquoi l'orgueil est cause de la gravité des autres péchés. Il arrive donc qu'avant l'orgueil il y ait des péchés plus légers, qui sont commis par ignorance ou par faiblesse. Mais parmi les péchés graves l'orgueil est le premier, parce qu'il est la cause qui aggrave les autres péchés. Et comme ce qui est le premier à causer les péchés est aussi le dernier à disparaître, sur ce passage du Psaume (19, 14): " Alors je serai pur du grand péché ", la Glose commente: " Il s'agit du péché d'orgueil, qui est le dernier chez ceux qui reviennent à Dieu, et le premier chez ceux qui s'écartent de Dieu . "

5. Aristote dit que l'orgueil feint la force, non parce qu'il consiste seulement en cela, mais parce que l'homme pense pouvoir acquérir une supériorité aux yeux des autres, surtout s'il paraît audacieux ou fort.

ARTICLE 8
Doit-on voir dans l'orgueil un vice capital ?

Objections 1. Il semble que oui. Isidore en effet, et aussi Cassien comptent l'orgueil parmi les vices capitaux.

2. L'orgueil paraît être identique à la vaine gloire, car l'un et l'autre

không phải bởi vì mọi tội, được xem xét riêng từng tội một, phát sinh bởi tội kiêu ngạo, nhưng bởi vì việc phát sinh bởi tội kiêu ngạo thuộc về bản tính của mọi giống loại.

2. Người ta nói tránh bỏ Thiên Chúa là sự khởi đầu của tội kiêu ngạo nơi con người, không phải dường như đó là một tội khác biệt với tội kiêu ngạo, nhưng bởi vì đó là phần thứ nhất của tội kiêu ngạo. Thực thế, người ta nói tội kiêu ngạo một cách chủ yếu nhắm sự phục tùng đối với Thiên Chúa, mà nó khinh dể sự phục tùng này. Sau đó, nó cũng khinh dể sự tùng phục các thụ tạo vì Thiên Chúa.

3. Trật tự của các nhân đức và trật tự của các tật xấu không phải như nhau một cách tất yếu. Quả thế, tật xấu phá hủy nhân đức. Mà cái gì sinh ra trước hết thì biến mất sau hết. Do đó, cũng như đức tin là nhân đức thứ nhất trong mọi nhân đức, cũng vậy, sự không tin là tội sau hết của mọi tội; mà con người đôi khi được dẫn đưa tới tội này bởi các tội khác. Khi chú giải lời nói của Thánh vịnh (137,7): "Hãy phá hủy cho tới tận nền móng, sách Chú giải nói thêm: "Tính không tín ngưỡng len lỏi vào đống các tật xấu." Và thánh Phaolô (1Tm 1,19) nói: "Vì khinh bỏ lương tâm ngay chính, có ít kẻ đã chết đắm về đức tin."

4. Người ta nói tội kiêu ngạo là tội nặng nhất do phương diện điều gây nên tội mà do đó phát xuất sự trọng đại trong tội. Do đó, tội kiêu ngạo là nguyên nhân của sự trọng đại cho các tội khác. Vậy xảy ra là trước khi có tội kiêu ngạo đã có những tội nhẹ hơn phạm vì sự vô tri hoặc vì sự yếu đuối. Còn trong các tội nặng, tội kiêu ngạo là thứ nhất, bởi vì nó là nguyên nhân làm thêm nặng cho các tội khác và bởi vì cái gì thứ nhất để gây nên các tội cũng là cái cuối cùng để biến mất. Theo lời Thánh vịnh (19,14) nói: "Trong trường hợp này, tôi sạch trong thoát được tội lớn nhất", sách Chú giải cắt nghĩa: "Người ta đề cập ở đây về tội kiêu ngạo là tội sau hết ở nơi những người trở về với Thiên Chúa, và là tội thứ nhất ở nơi những người rời bỏ Thiên Chúa."

5. Triết gia nói tính kiêu ngạo giả vờ sức mạnh, không phải bởi vì nó chỉ cốt tại ở điều đó, nhưng bởi vì con người tưởng nghĩ mình có thể đạt được sự ở trên trước mắt các kẻ khác, nhất là nếu họ có vẻ táo bạo hay mạnh mẽ.

TIẾT 8
Tính kiêu ngạo có phải là tật xấu đầu không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tính kiêu ngạo là tật xấu đầu. 1. Thánh Isiđôrô (Quaest. in Vet. Test., Dt 16,7), và Cassianô (De Instituc. Coenob. V,1) coi tính kiêu ngạo ở trong số các tật xấu đầu.

2. Tính kiêu ngạo xem ra đồng nhất với sự hư danh, bởi vì cả hai tìm

excellentiam quaerit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est. Ergo multo magis superbia.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Vitia autem capitalia ponuntur esse quaedam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam, considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero, considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem. Unde Gregorius dicit, in XXXI Moral., ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod superbia non est idem inani gloriae, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit, sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem.

AD TERTIUM dicendum quod ex hoc quod invidia, quae est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

excellence. Now vainglory is reckoned a capital vice. Therefore pride also should be reckoned a capital vice.

3. Further, Augustine says (De Virginit. xxxi) that "pride begets envy, nor is it ever without this companion." Now envy is reckoned a capital vice, as stated above (Q[36], A[4]). Much more therefore is pride a capital vice.

On the contrary, Gregory (Moral. xxxi, 45) does not include pride among the capital vices.

I answer that, As stated above (AA[2],5, ad 1) pride may be considered in two ways; first in itself, as being a special sin; secondly, as having a general influence towards all sins. Now the capital vices are said to be certain special sins from which many kinds of sin arise. Wherefore some, considering pride in the light of a special sin, numbered it together with the other capital vices. But Gregory, taking into consideration its general influence towards all vices, as explained above (A[2], OBJ[3]), did not place it among the capital vices, but held it to be the "queen and mother of all the vices." Hence he says (Moral. xxxi, 45): "Pride, the queen of vices, when it has vanquished and captured the heart, forthwith delivers it into the hands of its lieutenants the seven principal vices, that they may despoil it and produce vices of all kinds."

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to objection 2. Pride is not the same as vainglory, but is the cause thereof: for pride covets excellence inordinately: while vainglory covets the outward show of excellence.

Reply to objection 3. The fact that envy, which is a capital vice, arises from pride, does not prove that pride is a capital vice, but that it is still more principal than the capital vices themselves.

recherchent la supériorité. Or on fait de la vaine gloire un vice capital. On doit donc en faire un aussi de l'orgueil.

3. S. Augustin dit: " L'orgueil engendre l'envie, et ne va jamais sans cette compagne. " Or l'envie est un vice capital, on l'a vu. Donc bien plus encore l'orgueil.

En sens contraire, Grégoire n'énumère pas l'orgueil parmi les vices capitaux.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haute, l'orgueil peut être considéré de deux façons, en lui-même, selon qu'il est un péché spécial; et selon qu'il a une certaine influence sur tous les péchés. Or on appelle vices capitaux des péchés spéciaux d'où naissent de nombreux genres de péchés. C'est pourquoi certains, considérant l'orgueil selon qu'il est un péché spécial, l'ont rangé au nombre des vices capitaux. S. Grégoire, au contraire, considérant l'influence universelle qu'il exerce sur tous les vices, comme nous l'avons dit ne le range pas au nombre des vices capitaux, mais en fait " la reine et la mère de tous les vices ". " Lorsque la superbe reine des vices, dit-il s'est emparée du coeur et en a triomphé, elle le livre bientôt, pour être dévasté, aux sept vices principaux, qui sont comme ses chefs d'armée, et d'où naissent une multitude d'autres vices. "

Solutions 1. La réponse ressort de ce qui vient d'être dit.

2. L'orgueil n'est pas identique à la vaine gloire; il en est la cause. En effet, l'orgueil désire l'excellence de façon désordonnée, tandis que la vaine gloire désire manifester cette excellence.

3. De ce que l'envie, qui est un vice capital, naît de l'orgueil, il ne résulte pas que l'orgueil est un vice capital, mais qu'il est quelque chose de plus primordial que les vices capitaux.

kiếm cái ở trên. Mà người ta chấp nhận sự hư danh là tật xấu đầu. Vậy người ta cũng phải làm như thế đối với tính kiêu ngạo.

3. Thánh Augustinô nói (De Virginit. 31,40): "Tính kiêu ngạo sinh sản sự ghen tị và không bao giờ đi đâu mà không có người bạn đồng hành này." Mà sự ghen tị là tật xấu đầu như người ta đã trông thấy. Vậy tính kiêu ngạo là tật xấu đầu.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 31,45) không kể tính kiêu ngạo vào số các tật xấu đầu.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), tính kiêu ngạo được cứu xét theo hai thể cách, tại sự và tùy theo nó là một tội đặc biệt; và tùy theo nó có một ảnh hưởng nào trên tất cả mọi tội. Mà người ta gọi các tật xấu đầu là những tội đầu do đó phát sinh nhiều giống tội. Do đó, một số người, cứu xét tính kiêu ngạo tùy theo nó là một tội đặc biệt, đã xếp đặt nó vào số các tật xấu đầu. Thánh Grêgôriô, trái lại, xem xét ảnh hưởng tổng quát nó thực hiện đối với mọi tật xấu như chúng ta đã nói ở trước, không xếp đặt nó vào số các tật xấu đầu; nhưng biến nó thành nữ hoàng và người mẹ của mọi tật xấu. Khi nữ hoàng kiêu ngạo của mọi tật xấu, theo lời nói của thánh Grêgôriô (Moral. 31,45), xâm chiếm tâm hồn và đã khải hoàn đối với tâm hồn, nó liền nạp tâm hồn cho bảy tật xấu đầu để phá hoại nó, và bảy tật xấu đầu này coi là các chỉ huy trưởng quân đội của nó; và do đó phát sinh nhiều tật xấu khác.

GIẢI ĐÁP 1. Những điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong vấn nạn thứ nhất.

2. Tính kiêu ngạo không đồng nhất với sự hư danh; nhưng nó là nguyên nhân của sự hư danh. Quả thế, tính kiêu ngạo ước muốn sự tuyệt hảo cách mất trật tự trong khi sự hư danh ước muốn biểu lộ sự tuyệt hảo này.

3. Về việc sự ghen tị, một tật xấu đầu, phát sinh bởi tính kiêu ngạo, không do đó mà tính kiêu ngạo là một tật xấu đầu, nhưng đó là cái gì nguyên thủy hơn các tật xấu đầu.

QUAESTIO 163

DE PECCATO PRIMI HOMINIS, QUOD FUIT PER SUPERBIAM

OF THE FIRST MAN'S SIN

LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME

TỘI CỦA NGƯỜI ĐẦU TIÊN

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius; secundo, de poena peccati; tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primum peccatum

We must now consider the first man's sin which was pride: and (1) his sin; (2) its punishment; (3) the temptation whereby he was led to sin. Under the first head there are four points of inquiry: (1) Whether pride was the first man's first sin? (2) What the first man coveted by

I1 faut maintenant étudier le péché du premier homme, qui fut commis par orgueil (Question 163). Et d'abord son péché; ensuite, le châtiment du péché (Question 164); enfin, la tentation, par laquelle l'homme fut induit à pécher (Question 165). 1. Le

1. Tội thứ nhất của con người do tính kiêu ngạo? 2. Con người đầu tiên muốn gì trong lúc phạm tội. **3.** Tội của họ nặng hơn mọi tội khác không? **4.** Ai phạm tội nhiều hơn, người đàn ông hoặc người đàn bà?

hominis fuerit superbia. Secundo, quid primus homo peccando appetierit. Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

ARTICULUS 1
Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim apostolus, Rom. V, quod per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

PRAETEREA, Ambrosius dicit, super Luc., quod eo ordine Diabolus Christum tentavit quo primum hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV, cum ei dictum est, si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

PRAETEREA, homo Diabolo suggerente peccavit. Sed Diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiae, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit peccatum primum, et non superbia.

PRAETEREA, super illud I ad Tim. II, mulier seducta in praevaricatione fuit, dicit Glossa, hanc seductionem proprie appellavit apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret qui eos homines fecerat. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. X, initium omnis peccati superbia. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

RESPONDEO dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in

sinning? (3) Whether his sin was more grievous than all other sins? (4) Which sinned more grievously, the man or the woman?

ARTICLE 1
Whether pride was the first man's first sin ?

Objections 1. It would seem that pride was not the first man's first sin. For the Apostle says (Rom. 5:19) that "by the disobedience of one man many were made sinners." Now the first man's first sin is the one by which all men were made sinners in the point of original sin. Therefore disobedience, and not pride, was the first man's first sin.

2. Further, Ambrose says, commenting on Lk. 4:3, "And the devil said to Him," that the devil in tempting Christ observed the same order as in overcoming the first man. Now Christ was first tempted to gluttony, as appears from Mat. 4:3, where it was said to Him: "If thou be the Son of God, command that these stones be made bread." Therefore the first man's first sin was not pride but gluttony.

3. Further, man sinned at the devil's suggestion. Now the devil in tempting man promised him knowledge (Gn. 3:5). Therefore inordinateness in man was through the desire of knowledge, which pertains to curiosity. Therefore curiosity, and not pride, was the first sin.

4. Further, a gloss on 1 Tim. 2:14, "The woman being seduced was in the transgression," says: "The Apostle rightly calls this seduction, for they were persuaded to accept a falsehood as being true; namely that God had forbidden them to touch that tree, because He knew that if they touched it, they would be like gods, as though He who made them men, begrudged them the godhead . . ." Now it pertains to unbelief to believe such a thing. Therefore man's first sin was unbelief and not pride.

On the contrary, It is written (Ecclus. 10:15): "Pride is the beginning of all sin." Now man's first sin is the beginning of all sin, according to Rom. 5:12, "By one man sin entered into this world." Therefore man's first sin was pride.

I answer that, Many movements may concur towards one sin, and the character of sin attaches to that one in which inordinateness is first

premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil? - 2. Que désirait le premier homme en péchant? - **3.** Son péché fut-il plus grave que tous les autres péchés? - **4.** Qui pécha davantage, l'homme ou la femme?

ARTICLE 1
Le premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Paul dit (Rm 5,19) " Par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse. " Or le péché du premier homme fut le péché originel par quoi tous furent constitués pécheurs. La désobéissance fut donc le péché du premier homme, et non l'orgueil.

2. Commentant S. Luc, S. Ambroise dit que le diable tenta le Christ selon le même ordre qui fit tomber le premier homme. Or le Christ fut d'abord tenté de gourmandise, comme on le voit dans S. Matthieu (4, 3): " Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains. " Le premier péché du premier homme ne fut donc pas l'orgueil, mais la gourmandise.

3. L'homme a péché sur la suggestion du diable. Mais le diable, induisant l'homme en tentation, lui a promis la science, comme on le voit dans la Genèse deviendraient pareils à des dieux; comme si lui, qui les avait faits hommes, était jaloux de la divinité. " Or croire cela relève du manque de foi. Le premier péché de l'homme fut donc un péché d'infidélité, et non un péché d'orgueil.

4. Commentant ce passage de S. Paul (1 Tm 2,14) : « C'est la femme qui, séduite, se rendit coupable », la Glose ajoute : « L'Apôtre a correctement parlé ici de séduction, car ce qui était proposé, et qui était faux, a été considéré comme vrai : que Dieu avait défendu de toucher à l'arbre, sachant que, s'ils y touchaient, ils deviendraient pareils à des dieux ; comme si lui, qui lest avait faits hommes, était jaloux de la divinité. » Or croire cela relève du manque de foi. Le premier péché de l'homme fut donc un péché d'infidélité, et non un péché d'orgueil.

En sens contraire, il y a les paroles de l'Ecclésiastique (10, 15 Vg): " Au principe de tout péché, il y a l'orgueil. " Or le péché du premier homme est le principe de tout péché, d'après S. Paul (Rm 5, 12): " Par un seul homme le péché est entré dans le monde. " Le premier péché de l'homme fut donc l'orgueil.

Réponse : A un même péché peuvent concourir plusieurs mouvements, parmi lesquels celui en qui le désordre se trouve d'abord

TIẾT 1
Tội thứ nhất của nhân loại do tính kiêu ngạo ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thánh Phaolô (Rm 5,19) nói: "Vì như do sự bất tuân của một người, nhiều người đã bị liệt vào hàng tội nhân." Mà tội của con người đầu tiên là nguyên tội, do đó mà mọi người trở nên tội nhân. Vậy sự bất tuân là tội của con người đầu tiên, chứ không phải sự kiêu ngạo.

2. Khi chú giải về thánh Luca, thánh Ambrôxiô (In Luc. IV.4,3) đã nói rằng ma quỉ cám dỗ Chúa Kitô theo cũng một trật tự đã làm cho con người đầu tiên sa ngã. Mà Chúa Kitô trước tiên bị cám dỗ về tính ham ăn, như người ta trông thấy điều đó ở Phúc âm thánh Matthêô (4,3): "Nếu ông là con Thiên Chúa, ông hãy khiến hòn đá này hóa nên bánh." Vậy tội thứ nhất của người đầu tiên không phải là tội kiêu ngạo, nhưng là tội ham ăn.

3. Con người đã phạm tội do ma quỉ khêu gợi. Mà ma quỉ dụ dỗ con người trong khi nó cám dỗ đã hứa sự hiểu biết, như người ta trông thấy ở sách Sáng thế (3,5). Vậy sự mất trật tự đầu tiên của con người xuất hiện do sự ước muốn sự hiểu biết, điều đó lệ thuộc vào sự ham biết. Vậy sự ham biết là tội thứ nhất, chứ không phải tội kiêu ngạo.

4. Khi chú giải lời nói của thánh Phaolô (1Tm 2,14): "Nhưng là người nữ đã để mình bị quyến rũ mà sa ngã phạm tội", sách Chú giải nói thêm, thánh Phaolô đã nói đích xác ở đây về sự quyến rũ, bởi vì điều được trình bày và là điều giả dối, được coi là có thực: Thiên Chúa đã cấm không được động tới cây, biết rằng nếu họ động tới cây này, họ sẽ trở nên giống các thần; dường như chính Ngài là đấng đã tạo thành nhân loại, ganh tị về thiên tính. Mà việc tin tưởng điều đó thuộc về sự thiếu lòng tin. Vậy tội thứ nhất của con người đầu tiên là tội không tin, chứ không phải là tội kiêu ngạo.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong sách Huấn ca (10,15): "Khởi đầu mọi tội, có tội kiêu ngạo." Mà tội của con người đầu tiên là nguyên lý của mọi tội theo thánh Phaolô (Rm 5,12): "Do một người duy nhất, tội đã bước vào thế gian." Vậy tội đầu tiên của nhân loại là tội kiêu ngạo.

TRẢ LỜI : Với cũng một tội, có thể có nhiều sự chuyển động góp phần vào, trong các sự chuyển động này, sự chuyển động nào mà sự mất trật tự

quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate. Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo illud secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.

found. And it is evident that inordinateness is in the inward movement of the soul before being in the outward act of the body; since, as Augustine says (De Civ. Dei i, 18), the sanctity of the body is not forfeited so long as the sanctity of the soul remains. Also, among the inward movements, the appetite is moved towards the end before being moved towards that which is desired for the sake of the end; and consequently man's first sin was where it was possible for his appetite to be directed to an inordinate end. Now man was so appointed in the state of innocence, that there was no rebellion of the flesh against the spirit. Wherefore it was not possible for the first inordinateness in the human appetite to result from his coveting a sensible good, to which the concupiscence of the flesh tends against the order of reason. It remains therefore that the first inordinateness of the human appetite resulted from his coveting inordinately some spiritual good. Now he would not have coveted it inordinately, by desiring it according to his measure as established by the Divine rule. Hence it follows that man's first sin consisted in his coveting some spiritual good above his measure: and this pertains to pride. Therefore it is evident that man's first sin was pride.

est à considérer comme le premier péché. Or il est clair que le désordre se trouve d'abord dans le, mouvement intérieur de l'âme, avant de se trouver dans le mouvement extérieur du corps. En effet, dit S. Augustin " la sainteté du corps ne se perd pas, si la sainteté de l'âme demeure ". Mais, parmi les mouvements intérieurs, le désir de la fin se produit avant le désir de ce qui est recherché en vue de la fin. C'est pourquoi le premier péché de l'homme fut là où put se trouver le premier désir d'une fin désordonnée. Or, l'homme se trouvait constitué dans l'état d'innocence de telle manière qu'aucune rébellion ne pouvait avoir lieu de la chair contre l'esprit. Aussi le premier désordre de l'appétit humain ne put-il provenir de ce qu'il aurait désiré quelque bien sensible auquel aurait tendu la convoitise de la chair hors de l'ordre de la raison. Il reste donc que le premier désordre de l'appétit humain est venu de ce qu'il a désiré de façon désordonnée un bien spirituel. Mais il n'aurait pas eu un désir désordonné s'il avait désiré ce bien selon la mesure à lui prescrite par la règle divine. Il en résulte donc que le premier péché de l'homme résida en ce qu'il désira un bien spirituel au-delà de la mesure convenable. Ce qui relève de l'orgueil. Il est donc évident que le péché du premier homme fut un péché d'orgueil.

có mặt đầu tiên ở đó, phải coi là tội thứ nhất. Mà rõ ràng sự mất trật tự trước tiên ở trong sự chuyển động của linh hồn, trước khi ở trong sự chuyển động bên ngoài của thân thể. Quả thế, thánh Augustinô (De Civ. Dei 1,18) đã nói: “Sự thánh thiện của thân thể không bị mất đi, nếu sự thánh thiện của linh hồn tồn tại.” Mà, trong các sự chuyển động bên trong, sự ước muốn mục đích xuất hiện trước sự ước muốn cái gì được tìm kiếm vì mục đích. Do đó, tội thứ nhất của nhân loại ở nơi nào mà ở đó có sự ước muốn đầu tiên về mục đích mất trật tự. Mà, con người được tạo thành trong tình trạng vô tội theo một thể cách đến nỗi sự phản nghịch không thể xảy ra từ phía xác thịt chống đối tinh thần. Như vậy sự mất trật tự đầu tiên của thị dục nhân loại đã không thể phát xuất từ điều họ đã ước, muốn một sự tốt khả giác, mà sự ham muốn của xác thịt có thể hướng về đó ngoài trật tự của trí năng. Vậy sự mất trật tự đầu tiên của thị dục nhân loại phát xuất từ điều họ một cách mất trật tự ước muốn một sự tốt thiêng liêng. Nhưng họ hẳn đã không có sự ước muốn mất trật tự giả như họ đã ước muốn sự tốt này tùy theo mức độ do qui tắc Thiên Chúa đã ấn định cho họ. Vậy do đó mà tội đầu tiên của nhân loại ở tại điều họ ước muốn sự tốt thiêng liêng quá mức độ thích hợp. Điều đó lệ thuộc vào tính kiêu ngạo. Vậy rõ ràng tội đầu tiên của con người đầu tiên là tội kiêu ngạo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod homo divino praecepto non obediret, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Orosium, quod homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit.

Reply to objection 1. Man's disobedience to the Divine command was not willed by man for his own sake, for this could not happen unless one presuppose inordinateness in his will. It remains therefore that he willed it for the sake of something else. Now the first thing he coveted inordinately was his own excellence; and consequently his disobedience was the result of his pride. This agrees with the statement of Augustine, who says (Ad Oros) that "man puffed up with pride obeyed the serpent's prompting, and scorned God's commands."

Solutions 1. La désobéissance de l'homme au précepte divin ne fut pas voulue pour elle-même, car cela ne pouvait se produire à moins de présupposer un désordre de la volonté. Il reste donc qu'elle a été voulue en vue d'autre chose. Or la première chose que l'homme a voulue de façon désordonnée fut sa propre supériorité. La désobéissance fut donc une conséquence de l'orgueil. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que " l'homme, enflé d'orgueil et obéissant aux suggestions du serpent, méprisa les ordres de Dieu ".

GIẢI ĐÁP 1. Sự bất tuân của con người đối với giới mệnh Thiên Chúa đã không được muốn tại sự, bởi vì điều đó không xảy ra, trừ phi giả định trước sự mất trật tự của ý chí. Vậy sự bất tuân này đã được muốn vì một sự vật khác. Mà sự vật đầu tiên con người đã muốn một cách mất trật tự là sự cao trọng riêng của mình. Vậy, sự bất tuân là hậu quả của tính kiêu ngạo. Điều đó đã khiến thánh Augustinô (Dial. de 65 Quaest. 34) nói con người phình lên vì kiêu ngạo và tuân theo các sự khêu gợi của con rắn, khinh dể các trật tự của Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, dicitur enim Gen. III, vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu eius, et comedit. Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

Reply to objection 2. Gluttony also had a place in the sin of our first parents. For it is written (Gn. 3:6): "The woman saw that the tree was good to eat, and fair to the eyes, and delightful to behold, and she took of the fruit thereof, and did eat." Yet the very goodness and beauty of the fruit was not their first motive for sinning, but the persuasive words of the serpent, who said (Gn. 3:5): "Your eyes shall be opened and you shall be as Gods": and it was by coveting this that the woman fell into pride. Hence the sin of gluttony resulted from the sin of pride.

2. La gourmandise eut aussi sa part dans le péché de nos premiers parents. On lit en effet dans la Genèse: " La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir... Elle prit de son fruit et mangea. " **En sens contraire,** ce ne fut pas la bonté de la nourriture, ni sa beauté, qui fut le premier motif pour pécher, mais plutôt l'invitation du serpent, qui avait dit: " Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux. " En cédant à ce désir, la femme a commis un péché d'orgueil. C'est pourquoi le péché de gourmandise a découlé du péché d'orgueil.

2. Tính ham ăn cũng có phần trong tội đầu tiên của tổ tông nhân loại. Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Sáng thế: “Và người đàn bà đã nhìn: quả là cây ăn phải ngon. Mà nhìn thì đã sướng mắt... và bà đã hái lấy quả mà ăn.” Tuy nhiên, đó không phải là sự ngon lành của đồ ăn cũng không phải là vẻ đẹp của nó, là lý do thứ nhất để phạm tội, nhưng đúng hơn là sự kêu mời của con rắn đã nói: “Mắt các ngươi sẽ mở ra và các ngươi sẽ nên như những Thiên Chúa biết cả tốt xấu.” Nhường theo sự ước muốn này, người đàn bà đã phạm tội kiêu ngạo. Do đó, tội ham ăn đã tuôn chảy ra từ tội kiêu ngạo.

AD TERTIUM dicendum quod

Reply to objection 3. The desire

3. Le désir de la science fut causé,

3. Sự ước muốn chỉ biết ở nơi hai

appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde et in verbis serpentis praemittitur, eritis sicut dii; et postea subditur, scientes bonum et malum.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., verbis serpentis mulier non crederet a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio. Quod non est sic intelligendum quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod Daemon dicebat.

ARTICULUS 2
Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam, dicitur enim Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

PRAETEREA, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur, hoc enim ei a serpente suggerebatur, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Sed appetitus scientiae est homini naturalis, secundum illud philosophi, in principio Metaphys., omnes homines natura scire desiderant. Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

PRAETEREA, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia praeditus erat, secundum illud Eccli. XVII, disciplina intellectus replevit illos. Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exodi XV, quis similis tui in fortibus, domine? Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, quae non rapui, tunc exsolvebam, dicit Augustinus,

for knowledge resulted in our first parents from their inordinate desire for excellence. Hence the serpent began by saying: "You shall be as Gods," and added: "Knowing good and evil."

Reply to objection 4. According to Augustine (Gen. ad lit. xi, 30), "the woman had not believed the serpent's statement that they were debarred by God from a good and useful thing, were her mind not already filled with the love of her own power, and a certain proud self-presumption." This does not mean that pride preceded the promptings of the serpent, but that as soon as the serpent had spoken his words of persuasion, her mind was puffed up, the result being that she believed the demon to have spoken truly.

ARTICLE 2
Whether the first man's pride consisted in his coveting God's likeness ?

Objections 1. It would seem that the first man's pride did not consist in his coveting the Divine likeness. For no one sins by coveting that which is competent to him according to his nature. Now God's likeness is competent to man according to his nature: for it is written (Gn. 1:26): "Let us make man to our image and likeness." Therefore he did not sin by coveting God's likeness.

2. Further, it would seem that man coveted God's likeness in order that he might obtain knowledge of good and evil: for this was the serpent's suggestion: "You shall be as Gods knowing good and evil." Now the desire of knowledge is natural to man, according to the saying of the Philosopher at the beginning of his Metaphysics i, 1: "All men naturally desire knowledge." Therefore he did not sin by coveting God's likeness.

3. Further, no wise man chooses the impossible. Now the first man was endowed with wisdom, according to Ecclus. 17:5, "He filled them with the knowledge of understanding." Since then every sin consists in a deliberate act of the appetite, namely choice, it would seem that the first man did not sin by coveting something impossible. But it is impossible for man to be like God, according to the saying of Ex. 15:11, "Who is like to Thee among the strong, O Lord?" Therefore the first man did not sin by coveting God's likeness.

On the contrary, Augustine commenting on Ps. 68:5, "Then did I restore [Douay: 'pay'] that which

chez nos premiers parents, par le désir désordonné de leur supériorité. C'est pourquoi dans les paroles du serpent il y a d'abord: " Vous serez comme des dieux ", et ensuite: " connaissant le bien et le mal. "

4. Comme dit S. Augustin: " La femme n'aurait pas ajouté foi aux paroles du serpent, elle n'aurait pas cru que Dieu leur eût défendu une chose bonne et utile, s'il n'y avait déjà eu dans son esprit l'amour de sa propre puissance, et une certaine présomption orgueilleuse. " Cela ne veut pas dire que l'orgueil précéda l'invitation du serpent, mais qu'aussitôt après cette invitation, la prétention envahit son esprit, et il résulta qu'elle crut vrai ce que lui disait le démon.

ARTICLE 2
Que désirait l'homme en péchant ?

Objections 1. Il semble que l'orgueil du premier homme n'a pas consisté à désirer la ressemblance avec Dieu. En effet, personne ne pèche en désirant ce qui lui convient selon sa nature. Or la ressemblance de Dieu convient à l'homme selon sa nature, puisqu'on lit dans la Genèse (1,26): " Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. " L'homme ne pécha donc pas en désirant la ressemblance avec Dieu.

2. Il semble que l'homme a désiré la ressemblance avec Dieu afin de posséder la science du bien et du mal. C'est en effet ce qui lui était suggéré par le serpent: " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. " Or le désir de la science est naturel à l'homme, comme dit Aristote: " Tous les hommes désirent naturellement savoir. " L'homme n'a donc pas péché en désirant la ressemblance avec Dieu.

3. Aucun sage ne choisit ce qui lui est impossible. Or le premier homme était doté de sagesse, d'après l'Ecclésiastique (17, 7): " Dieu les remplit de science et d'intelligence. " Comme tout péché consiste en un désir délibéré, qui est un choix, il semble donc que le premier homme n'a pas péché en désirant quelque chose d'impossible. Or il est impossible que l'homme soit semblable à Dieu, comme le montre cette parole de l'Exode (15, 11): " Qui est semblable à toi parmi les dieux, Seigneur? " Le premier homme n'a donc pas péché en désirant ressembler à Dieu.

En sens contraire, commentant cette parole du Psaume (69, 5): " Ce que je n'ai pas pris, il me faut le

nguyên tổ của chúng ta, được gây nên bởi sự ước muốn mất trật tự về sự cao trọng của mình. Do đó trong lời nói của con rắn đã có trước tiên: “Các ngươi sẽ trở nên như các Thiên Chúa”, và sau đó: “Biết sự lành và sự dữ.”

4. Như thánh Augustinô đã nói (De Gen. ad Litt. 11,30): “Người đàn bà hẳn đã không tin lời nói của con rắn, hẳn không tin rằng Thiên Chúa đã cấm họ một sự vật tốt lành và hữu ích, giả như đã không có ở trong tinh thần của bà một tình yêu về quyền năng riêng của mình, và một sự tự phụ kiêu ngạo nào đó.” Điều đó không muốn nói lên rằng tính kiêu ngạo đã đi trước sự kêu mời của con rắn, nhưng tức thì theo sự kêu mời này, sự tự phụ xâm chiếm tinh thần của bà, và xảy ra bà tin có thực điều ma quỉ nói với bà.

TIẾT 2
Người đầu tien đã ước muốn cái gì khi phạm tội ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tội kiêu ngạo của người đầu tiên không cốt tại việc ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa. Không ai phạm tội bởi ước muốn điều thích hợp với mình theo bản tính của mình. Mà sự tương tự với Thiên Chúa thích hợp với con người tùy theo bản tính của họ, bởi vì người ta đọc thấy trong sách Sáng thế (1,26): “Chúng ta hãy tạo thành con người theo hình ảnh của Ta và theo sự tương tự của chúng ta.” Vậy người đầu tiên không phạm tội vì đã ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa.

2. Xem ra người đầu tiên đã muốn sự tương tự với Thiên Chúa ngõ hầu chiếm hữu sự tri thức về điều tốt và điều xấu. Thực thế, đó chính là điều đã do con rắn khêu gợi cho họ: “Các ngươi sẽ trở nên như những Thiên Chúa, biết sự lành và sự dữ.” Mà sự ước muốn hiểu biết là điều tự nhiên đối với con người, như Triết gia minh chứng (Metaph. 1,1): “Mọi người một cách tự nhiên ước muốn tri thức.” Vậy người đầu tiên bởi ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa.

3. Không người khôn ngoan nào lựa chọn cái gì không thể có đối với họ. Mà người đầu tiên được Thiên Chúa ban cho sự khôn ngoan theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (17,7): “Thiên Chúa đổ tràn đầy cho họ sự hiểu biết và sự thông hiểu.” Bởi vì mọi tội cốt tại sự ước muốn cố ý là sự lựa chọn, xem ra người đầu tiên không phạm tội vì việc ước muốn cái gì không thể có đối với mình. Mà con người không thể tương tự với Thiên Chúa như lời nói trong sách Xuất hành (15,11) chứng tỏ điều đó: “Lạy Chúa, kẻ nào tương tự với Chúa trong các thần?” Vậy con người đầu tiên đã không phạm tội bởi ước muốn tương tự với Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Khi chú giải lời ghi chép trong Thánh vịnh (69,5): “Điều tôi đã không lấy, sao đòi tôi phải trả?”

Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.

RESPONDEO dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in IX cap. de Div. Nom., eadem similia sunt Deo, et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quod appetitus proprie est rei non habitae. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis participat divinam similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturae. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur, Gen. I, quod fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; et Angelo, de quo dicitur, Ezech. XXVIII, tu signaculum similitudinis. Secundo vero, quantum ad cognitionem. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit, unde in praemissis verbis, cum dictum esset, tu signaculum similitudinis, statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret. Et ideo cum uterque, scilicet Diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut I took not away," says: "Adam and Eve wished to rob the Godhead and they lost happiness."

I answer that, likeness is twofold. One is a likeness of absolute equality: and such a likeness to God our first parents did not covet, since such a likeness to God is not conceivable to the mind, especially of a wise man. The other is a likeness of imitation, such as is possible for a creature in reference to God, in so far as the creature participates somewhat of God's likeness according to its measure. For Dionysius says (Div. Nom. ix): "The same things are like and unlike to God; like, according as they imitate Him, as far as He can be imitated; unlike, according as an effect falls short of its cause." Now every good existing in a creature is a participated likeness of the first good. Wherefore from the very fact that man coveted a spiritual good above his measure, as stated in the foregoing Article, it follows that he coveted God's likeness inordinately. It must, however, be observed that the proper object of the appetite is a thing not possessed. Now spiritual good, in so far as the rational creature participates in the Divine likeness, may be considered in reference to three things. First, as to natural being: and this likeness was imprinted from the very outset of their creation, both on man-of whom it is written (Gn. 1:26) that God made man "to His image and likeness"-and on the angel, of whom it is written (Ezech. 28:12): "Thou wast the seal of resemblance." Secondly, as to knowledge: and this likeness was bestowed on the angel at his creation, wherefore immediately after the words just quoted, "Thou wast the seal of resemblance," we read: "Full of wisdom." But the first man, at his creation, had not yet received this likeness actually but only in potentiality. Thirdly, as to the power of operation: and neither angel nor man received this likeness actually at the very outset of his creation, because to each there remained something to be done whereby to obtain happiness. Accordingly, while both (namely the devil and the first man) coveted God's likeness inordinately, neither of them sinned by coveting a likeness of nature. But the first man sinned chiefly by coveting God's likeness as regards "knowledge of good and evil," according to the serpent's instigation, namely that by his own natural power he might decide what was good, and what was evil for him to do; or again that he should of himself rendre ", S. Augustin dit: " Adam et Ève voulurent ravir la divinité, et perdirent la félicité. "

Réponse : Il y a deux ressemblances. L'une, d'égalité absolue. Nos premiers parents n'ont pas désiré cette ressemblance, car une telle ressemblance avec Dieu ne peut être envisagée, surtout par le sage. Mais il y a une autre ressemblance d'imitation, que la créature peut avoir avec Dieu, en tant qu'elle participe quelque peu, selon sa propre mesure, de la ressemblance avec Dieu. Car Denys a dit: " Les mêmes choses, par rapport à Dieu, sont à la fois semblables et dissemblables; semblables parce que l'effet ressemble à sa cause autant qu'il peut; dissemblables parce que l'effet est toujours inférieur à sa cause. " Or tout bien existant dans la créature est une similitude participée du bien premier. C'est pourquoi, en désirant un bien spirituel dépassant sa mesure, nous l'avons dit à l'Article précédent, l'homme désire la ressemblance divine de façon désordonnée. Il faut cependant remarquer que le désir se porte à proprement parler sur une chose que l'on n'a pas. Or le bien spirituel, par lequel la créature raisonnable participe de la ressemblance divine, peut s'entendre de trois façons. 1° Selon l'être de la nature. Une telle ressemblance a été imprimée en l'homme au principe même de la création, et la Genèse dit que " Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance "; et en l'ange, ce que dit Ézéchiel (28, 12): " Toi, un modèle de ressemblance. " 2° Selon la connaissance. L'ange, au moment de sa création, a reçu aussi cette ressemblance. C'est pourquoi, après avoir dit: " Toi, un modèle de ressemblance ", Ézéchiel ajoute aussitôt: " rempli de sagesse ". Le premier homme, lui, au moment de sa création, n'avait pas encore reçu cette ressemblance en acte, mais seulement en puissance. 3° Selon le pouvoir d'agir. Ni l'ange ni l'homme n'avaient encore obtenu cette ressemblance en acte au principe même de la création, car il restait à l'un et à l'autre quelque chose à faire pour parvenir à la béatitude. Ainsi donc, puisque l'un et l'autre, le diable et le premier homme, ont désiré de façon désordonnée la ressemblance avec Dieu, ce n'est pas en désirant la ressemblance de nature qu'ils on" péché. Mais le premier homme a péché principale ment en désirant la ressemblance avec Dieu quant à la " science du bien et du mal ", comme le serpent le lui suggéra: il Thánh Augustinô (Enarr. in Ps. 68,5) đã nói: “Adong và Evà muốn chiếm đoạt thiên tính, và đã mất diễm phúc.”

TRẢ LỜI : Có hai thứ tương tự. Một thứ tương tự bằng nhau tuyệt đối. Tổ tông chúng ta đã không ước muốn sự tương tự này, bởi vì một sự tương tự như thế với Thiên Chúa không thể tưởng nghĩ được, nhất là đối với kẻ khôn ngoan. Mà có một sự tương tự khác về sự mô phỏng mà thụ tạo có thể có đối với Thiên Chúa trong tư cách nó theo mức độ của mình tham dự chút ít nào đó vào sự tương tự với Thiên Chúa. Bởi vì Denys (De Div. Nom. 4,7) đã nói: “Cũng các sự vật như nhau, đối với Thiên Chúa, đồng thời tương tự và không tương tự; tương tự bởi vì hiệu quả tương tự với nguyên nhân của mình theo mức độ nó có thể; không tương tự bởi vì hiệu quả luôn luôn ở dưới nguyên nhân của mình. Mà mọi sự tốt hiện hữu trong thụ tạo là sự tương tự dự phần của sự tốt thứ nhất. Do đó, khi ước muốn sự tốt thiêng liêng vượt qua mức độ của mình, chúng ta đã nói ở Tiết trước, con người đầu tiên ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa một cách mất trật tự. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này là sự ước muốn một cách đích thực liên hệ với sự vật người ta không có. Mà sự tốt thiêng liêng, do đó thụ tạo có trí năng tham dự vào sự tương tự với Thiên Chúa, được hiểu theo ba thể cách. Thứ nhất, tùy theo sự hiện hữu của bản tính. Một sự tương tự như thế được in trong con người ngay lúc bắt đầu sự sáng tạo, và sách Sáng thế nói Thiên Chúa tạo thành con người theo hình ảnh của Ngài và theo sự tương tự của Ngài; và một sự tương tự như thế đã in trong thiên thần, đó là điều đã được tiên tri Êdêkien (28,12) đã nói: “Ngươi, là kiểu mẫu của sự tương tự.” Thứ đến, tùy theo sự hiểu biết. Thiên thần, trong lúc được sáng tạo, cũng đã lãnh nhận sự tương tự này. Do đó, sau khi nói: “Ngươi, là kiểu mẫu của sự tương tự”, tiên tri Êdêkien liền nói tiếp: “Tràn đầy sự khôn ngoan”, còn con người đầu tiên, trong lúc được sáng tạo, chưa lãnh nhận sự tương tự này cách hiện thể, nhưng đã lãnh nhận cách tiềm thể. Thứ ba, theo năng lực hành động. Thiên thần cũng như nhân loại chưa lãnh nhận được sự tương tự này cách hiện thể ngay trong lúc bắt đầu được sáng tạo, bởi vì cả hai còn cái gì phải hoàn thành để đạt tới hạnh phúc. Như vậy, bởi vì ma quỉ và con người đầu tiên, cả hai đã ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa bằng một cách mất trật tự, không phải bởi vì ước muốn sự tương tự về bản tính mà họ phạm tội. Nhưng con người đầu tiên đã phạm tội một cách chủ yếu bởi ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa về sự hiểu biết điều lành và điều dữ như con rắn đã khêu gợi điều đó cho họ: họ đã muốn do bản tính riêng của mình, cố định mình về điều tốt và về điều xấu sẽ làm; hoặc là do mình

serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam, unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis. Sed Diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod magis voluit sua potentia frui quam Dei. Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

foreknow what good and what evil would befall him. Secondarily he sinned by coveting God's likeness as regards his own power of operation, namely that by his own natural power he might act so as to obtain happiness. Hence Augustine says (Gen. ad lit. xi, 30) that "the woman's mind was filled with love of her own power." On the other hand, the devil sinned by coveting God's likeness, as regards power. Wherefore Augustine says (De Vera Relig. 13) that "he wished to enjoy his own power rather than God's." Nevertheless both coveted somewhat to be equal to God, in so far as each wished to rely on himself in contempt of the order of the Divine rule.

voulait, par la vertu de sa propre(nature, se fixer à lui-même ce qu'il était bon e ce qu'il était mauvais de faire; ou bien encore prévoir par lui-même ce qui allait arriver de bien ou de mauvais. Il a péché aussi secondairement en désirant la ressemblance avec Dieu quant à soi propre pouvoir d'action, afin d'agir par la vertu de sa propre nature pour acquérir la béatitude Aussi S. Augustin dit-il: " L'amour de son propre pouvoir se grava dans l'esprit de la femme. " Quant au diable, il a péché en désirant la ressemblance de Dieu quant au pouvoir. C'est pourquoi S. Augustin dit qu' " il a voulu jouir de sa propre puissance plus que de celle de Dieu ". Pourtant, l'un et l'autre ont désiré à un certain point de vue s'égaler à Dieu, puisqu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, en méprisant l'ordre de la règle divine.

trông thấy trước điều sắp xảy ra hoặc tốt hoặc xấu. Một cách phụ thuộc họ đã phạm tội bởi ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa về năng lực riêng để hành động, ngõ hầu do năng lực bản tính riêng của mình đạt được hạnh phúc. Như vậy, thánh Augustinô (De Gen. ad litt.11,30) nói: "Tình yêu đối với năng lực riêng của mình đã khắc trong tinh thần của người đàn bà." về phía ma quỉ, ma quỉ đã phạm tội bởi ước muốn tương tự với Thiên Chúa về quyền năng. Do đó, thánh Augustinô (De Vera Relig. 13,34) đã nói rằng ma quỉ đã muốn thưởng thức quyền năng riêng của mình hơn là quyền năng của Thiên Chúa. Tuy nhiên, cả hai đã ước muốn bằng Thiên Chúa về phương diện nào đó, bởi vì cả hai muốn dựa trên chính mình mà khinh dể trật tự của qui tắc Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturae, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Reply to objection 1. This argument considers the likeness of nature: and man did not sin by coveting this, as stated.

Solutions 1. Cet argument procède de la ressemblance de nature: ce n'est pas à cause du désir de cette ressemblance que l'homme a péché, on vient de le dire.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này phát xuất từ sự tương tự của bản tính: không phải vì ước muốn sự tương tự này mà con người đã phạm tội, người ta mới nói tới điều đó.

AD SECUNDUM dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum. Sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, idest supra suam mensuram, peccatum est. Unde super illud Psalmi, Deus quis similis erit tibi, dicit Augustinus, qui per se vult esse Deus, perverse vult esse similis Deo, ut Diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit tenere praecepta.

Reply to objection 2. It is not a sin to covet God's likeness as to knowledge, absolutely; but to covet this likeness inordinately, that is, above one's measure, this is a sin. Hence Augustine commenting on Ps. 70:18, "O God, who is like Thee?" says: "He who desires to be of himself, even as God is of no one, wishes wickedly to be like God. Thus did the devil, who was unwilling to be subject to Him, and man who refused to be, as a servant, bound by His command."

2. Désirer la ressemblance avec Dieu quant à la science, sans plus, n'est pas un péché. Mais désirer cette ressemblance de manière désordonnée, c'est-à-dire en dépassant la mesure, est un péché. Commentant ce passage du Psaume (71, 19): " Dieu, qui sera semblable à toi? " S. Augustin dit: " Celui qui veut être Dieu par lui-même a un désir pervers d'être semblable à Dieu; comme le diable, qui refusa de lui être soumis; et comme l'homme, qui refusa, comme serviteur, d'observer les commandements. "

2. Việc ước muốn sự tương tự với Thiên Chúa về sự hiểu biết mà thôi, không phải là tội. Mà việc hiểu biết sự tương tự này một cách mất trật tự, nghĩa là bằng cách vượt qua mức độ, là tội. Khi chú giải về lời nói trong Thánh vịnh (71,19): "Lạy Chúa, ai sẽ trở nên tương tự với Chúa?" Thánh Augustinô (Enarr. in Ps. 70,19) đã lên tiếng: "Kẻ muốn trở nên Thiên Chúa do chính mình, có sự ước muốn bại hoại trở nên tương tự với Thiên Chúa; như ma quỉ là kẻ từ chối tùng phục Thiên Chúa; và như con người với tư cách là tôi tớ, từ chối việc tuân theo các giới mệnh."

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit de similitudine aequiparantiae.

Reply to objection 3. This argument considers the likeness of equality.

3. Cet argument procède de la ressemblance d'égalité.

3. Chứng cứ này phát xuất bởi sự tương tự về sự bằng nhau.

ARTICULUS 3
Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius

ARTICLE 3
Whether the sin of our first parents was more grievous than other sins ?

ARTICLE 3
Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que tous les autres péchés ?

TIẾT 3
Tội của hai ông bà nguyên tổ năng hơn các tội khá ckhông ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

Objections 1. It would seem that the sin of our first parents was more grievous than other sins. For Augustine says (De Civ. Dei xiv, 15): "Great was the wickedness in sinning, when it was so easy to avoid sin." Now it was very easy for our first parents to avoid sin, because they had nothing within them urging them to sin. Therefore the sin of our first parents was more grievous than other sins.

Objections 1. Il semble bien que oui. S. Augustin dit en effet: " Ce fut un grand mal que de pécher, alors qu'il était si facile de ne pas pécher. " Nos premiers parents eurent une grande possibilité de ne pas pécher, car il n'y avait rien à l'intérieur d'eux-mêmes qui les poussait à pécher. Le péché de nos premiers parents fut donc plus grave que les autres.

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,15) đã nói: "Việc phạm tội đã là một sự xấu lớn lao, đang khi việc không phạm tội rất dễ dàng. Nguyên tổ chúng ta có khả năng rất lớn lao để không phạm tội, bởi vì không có cái gì ở bên trong họ xô đẩy họ đến chỗ phạm tội. Vậy tội của nguyên tổ chúng ta là tội nặng hơn các tội khác.

PRAETEREA, poena proportionatur culpae. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia ex ipso mors introivit in hunc mundum, ut apostolus dicit, Rom. V. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

2. Further, punishment is proportionate to guilt. Now the sin of our first parents was most severely punished, since by it "death entered into this world," as the Apostle says (Rom. 5:12). Therefore that sin was more grievous than other sins.

2. Le châtiment est Proportionné à la faute. Mais le péché de nos premiers parents fut puni de la façon la plus grave, puisque c'est par lui que " la mort est entrée dans le monde ", selon S. Paul (Rm 5, 12).

2. Hình phạt cân xứng với tội, mà tội của nguyên tổ chúng ta đã bị phạt cách nặng nhất, bởi vì chính do tội đó mà sự chết đã bước vào trong thế gian, như lời thánh Phaolô xác định (Rm 5,12).

PRAETEREA, primum in quolibet

3. Further, the first in every genus

3. Ce qui est premier en un genre

3. Cái gì thứ nhất trong một giống

genere videtur esse maximum, ut dicitur in II Metaphys. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

AD SECUNDUM dicendum quod magnitudo poenae quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

AD TERTIUM dicendum quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

is seemingly the greatest (Metaph. ii, 4). Now the sin of our first parents was the first among sins of men. Therefore it was the greatest.

On the contrary, Origen says: "I think that a man who stands on the highest step of perfection cannot fail or fall suddenly: this can happen only by degrees and little by little." Now our first parents were established on the highest and perfect grade. Therefore their first sin was not the greatest of all sins.

I answer that, There is a twofold gravity to be observed in sin. one results from the very species of the sin: thus we say that adultery is a graver sin than simple fornication. The other gravity of sin results from some circumstance of place, person, or time. The former gravity is more essential to sin and is of greater moment: hence a sin is said to be grave in respect of this gravity rather than of the other. Accordingly we must say that the first man's sin was not graver than all other sins of men, as regards the species of the sin. For though pride, of its genus, has a certain pre-eminence over other sins, yet the pride whereby one denies or blasphemes God is greater than the pride whereby one covets God's likeness inordinately, such as the pride of our first parents, as stated (A[2]). But if we consider the circumstances of the persons who sinned, that sin was most grave on account of the perfection of their state. We must accordingly conclude that this sin was most grievous relatively but not simply.

Reply to objection 1. This argument considers the gravity of sin as resulting from the person of the sinner.

Reply to objection 2. The severity of the punishment awarded to that first sin corresponds to the magnitude of the sin, not as regards its species but as regards its being the first sin: because it destroyed the innocence of our original state, and by robbing it of innocence brought disorder upon the whole human nature.

Reply to objection 3. Where things are directly subordinate, the first must needs be the greatest. Such is not the order among sins, for one follows from another accidentally. And thus it does not follow that the first sin is the greatest.

semble être ce qu'il y a de plus grand, dit Aristote. Or le péché de nos premiers parents fut le premier parmi les autres péchés des hommes. Il fut donc le plus grand.

En sens contraire, Origène écrit: " je ne pense pas qu'aucun de ceux qui se sont trouvés au degré le plus haut et le plus parfait en soit rejeté ou s'en détache subitement, mais il faut qu'il le fasse peu à peu et graduellement. " Or nos premiers parents étaient établis dans le degré le plus haut et le plus parfait. Leur premier péché ne fut donc pas le plus grand de tous les péchés.

Réponse : La gravité d'un péché peut être considérée de deux points de vue. D'un premier point de vue, selon l'espèce même du péché. C'est ainsi que nous disons que l'adultère est un péché plus grave que la fornication simple. D'un autre point de vue la gravité d'un péché est relative à une circonstance de lieu, de personne ou de temps. Or la première de ces gravités est la plus essentielle au péché, et la principale. C'est pourquoi c'est d'après elle plutôt que d'après la seconde qu'un péché est appelé grave. Il faut donc dire que le péché du premier homme ne fut pas plus grave que tous les autres péchés humains si l'on considère l'espèce de péché. En effet, même si l'orgueil, par son propre genre, a une certaine primauté parmi les autres péchés, cependant l'orgueil par lequel on nie ou l'on blasphème Dieu est plus grave que l'orgueil par lequel on désire de façon désordonnée la ressemblance divine, ce qui fut l'orgueil de nos premiers parents, on l'a vu. Mais si l'on considère la condition des personnes qui ont péché, ce péché eut une très grande gravité, à cause de la perfection de leur état. C'est pourquoi il faut dire que ce péché fut le plus grave à un certain point de vue, mais non de façon absolue.

Solutions 1. Cet argument procède de la gravité du péché résultant de la condition du pécheur.

2. La grandeur du châtiment qui suivit ce premier péché ne correspond pas à la gravité de son espèce propre, mais au fait qu'il fut le premier, car, à cause de lui, l'innocence du premier état cessa, et, celle-ci étant supprimée, toute la nature humaine se trouva désorganisée.

3. Dans les choses qui sont ordonnées par soi, la première est nécessairement la plus grande. Mais un tel ordre ne se trouve pas dans les péchés, car un péché peut faire suite à un autre par accident. Il ne s'ensuit donc pas que le premier péché fut le plus grand.

nào xem ra là cái lớn hơn theo sự minh chứng của Triết gia (Metaph. 11,1); mà tội của nguyên tổ là tội thứ nhất trong các tội khác của nhân loại. Vậy nó là tội lớn nhất.

TRÁI LẠI, Origène (Peri Archon. 1,3) đã viết: "Tôi không tưởng nghĩ người nào trong những người ở bậc cao nhất và hoàn hảo nhất bị vứt quăng xuống khỏi đó hoặc tách rời khỏi đó một cách thình lình; nhưng kẻ ấy phải làm điều đó dần dần theo từng bước." Mà nguyên tổ của chúng ta đã được thiết lập ở bậc cao nhất và hoàn hảo nhất. Vậy tội thứ nhất của họ không phải là lớn nhất trong mọi tội.

TRẢ LỜI : Sự trọng đại của tội có thể cứu xét ở hai phương diện. Phương diện thứ nhất, tùy theo loại của tội. Chính như vậy mà chúng ta nói tội ngoại tình là tội nặng hơn tội dâm dục đơn giản, ở phương diện thứ hai, sự trọng đại của tội tương đối với hoàn cảnh nơi chỗ, con người, hoặc thời gian. Mà sự trọng đại thứ nhất trong các sự trọng đại này thì thuộc về yếu tính nhất của tội và là cái chủ yếu. Như vậy, tùy theo đó hơn là tùy theo sự trọng đại thứ hai mà tội được gọi là trọng tội. Vậy người ta phải nói rằng tội của con người đầu tiên không nặng hơn mọi tội khác của nhân loại nếu người ta xem xét loại của tội. Quả thế, cho dầu tội kiêu ngạo theo giống của mình có địa vị ưu đẳng trong các tội khác, tuy nhiên tội kiêu ngạo do đó người ta phủ nhận Thiên Chúa hoặc phạm thượng đến Thiên Chúa nặng hơn tội kiêu ngạo mà do đó người ta một cách mất trật tự ước ao sự tương tự với Thiên Chúa, điều đó là tội kiêu ngạo của nguyên tổ nhân loại như chúng ta đã trông thấy điều đó. Còn chúng ta cứu xét thân phận của những con người đã phạm tội, tội này có sự trọng đại rất to lớn do sự hoàn hảo trong tình trạng của họ. Do đó, người ta phải nói rằng tội này là tội nặng nhất ở một phương diện nào đó, chứ không phải cách tuyệt đối.

GIẢI ĐÁP 1. Chứng cứ này phát xuất bởi sự trọng đại của tội phát xuất từ thân phận của tội.

2. Sự to lớn của hình phạt đi theo tội thứ nhất không tương xứng với sự trọng đại của giống riêng của nó, nhưng tương xứng với việc nó là tội thứ nhất, bởi vì do đó, sự vô tội của tình trạng thứ nhất chấm dứt, và bởi vì sự vô tội đã bị làm mất đi, toàn thể nhân tính trở thành mất trật tự.

3. Trong các sự vật được sắp đặt trật tự cách nguyên thường, sự vật thứ nhất một cách tất yếu phải là lớn nhất. Mà một trật tự như thế không có nơi các tội, bởi vì tội có thể đi theo sau một tội khác cách ngẫu trừ. Vậy không do đó mà tội thứ nhất là tội lớn nhất.

ARTICULUS 4
Utrum peccatum adae fuit gravius quam peccatum evae

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae. Dicitur enim I ad Tim. II, quod Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit, et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, ille servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis, qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, si caput est vir, melius debet vivere, et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum. Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

PRAETEREA, peccatum in spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam videtur in spiritum sanctum peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum praesumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

SED CONTRA est quod poena respondet culpae. Sed mulier gravius est punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personae circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum aequale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod mulier excusavit peccatum suum in impari sexu, sed pari fastu. Sed quantum ad speciem superbiae, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem pervenirent,

ARTICLE 4
Whether Adam's sin was more grievous than Eve's ?

Objections 1. It would seem that Adam's sin was more grievous than Eve's. For it is written (1 Tim. 2:14): "Adam was not seduced, but the woman being seduced was in the transgression": and so it would seem that the woman sinned through ignorance, but the man through assured knowledge. Now the latter is the graver sin, according toLuke 12:47, 48"That servant who knew the will of his lord . . . and did not according to his will, shall be beaten with many stripes: but he that knew not, and did things worthy of stripes, shall be beaten with few stripes." Therefore Adam's sin was more grievous than Eve's.

2. Further, Augustine says (De Decem Chordis 3): "If the man is the head, he should live better, and give an example of good deeds to his wife, that she may imitate him." Now he who ought to do better, sins more grievously, if he commit a sin. Therefore Adam sinned more grievously than Eve.

3. Further, the sin against the Holy Ghost would seem to be the most grievous. Now Adam, apparently, sinned against the Holy Ghost, because while sinning he relied on God's mercy. St. Thomas is evidently alluding to the words of Peter Lombard quoted there], and this pertains to the sin of presumption. Therefore it seems that Adam sinned more grievously than Eve.

On the contrary, Punishment corresponds to guilt. Now the woman was more grievously punished than the man, as appears from Gn. **3.** Therefore she sinned more grievously than the man.

I answer that, As stated (A[3]), the gravity of a sin depends on the species rather than on a circumstance of that sin. Accordingly we must assert that, if we consider the condition attaching to these persons, the man's sin is the more grievous, because he was more perfect than the woman. As regards the genus itself of the sin, the sin of each is considered to be equal, for each sinned by pride. Hence Augustine says (Gen. ad lit. xi, 35): "Eve in excusing herself betrays disparity of sex, though parity of pride." But as regards the species of pride, the woman sinned more grievously, for three reasons. First, because she was more puffed up than the man. For the woman believed in the serpent's persuasive words, namely that God had forbidden them to eat of the tree, lest they should become like to Him; so that in wishing to attain to God's

ARTICLE 4
Qui pécha davantage, l'homme ou la femme ?

Objections 1. Il semble bien que le péché d'Adam fut le plus grave. S. Paul dit en effet (1 Tm 2, 14): " Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. " Il semble ainsi que le péché de la femme se produisit par ignorance, tandis que le péché de l'homme fut commis avec une science certaine. Dès lors ce péché est plus grave, selon S. Luc (12, 47): " Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître... n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups. Quant à celui qui, sans la connaître, aura par sa conduite mérité des coups, il n'en recevra qu'un petit nombre. " Adam a donc péché plus gravement qu'Ève.

2. " Si l'homme est le chef, dit S. Augustin, il doit vivre mieux et précéder son épouse en toutes les bonnes actions, afin que celle-ci imite son mari. " Mais si celui qui doit agir mieux tombe dans le péché, il pèche plus gravement. Adam a donc péché plus gravement qu'Eve.

3. Le péché contre le Saint-Esprit semble être le plus grave. Or Adam semble avoir péché contre le Saint-Esprit, car il a péché en présumant de la miséricorde divine, ce qui relève du péché de présomption. Il semble donc qu'Adam ait péché plus gravement qu'Ève.

En sens contraire, le châtiment répond à la faute. Or la femme a été punie plus gravement que l'homme, comme on le voit dans la Genèse (3,16). Elle a donc péché plus gravement que lui.

Réponse : Nous l'avons dit à l'Article précédent la gravité d'un péché s'apprécie davantage d'après l'espèce du péché que d'après la condition du pécheur. Il faut donc dire que, si nous considérons la condition des personnes, celle de l'homme et de la femme, le péché de l'homme est plus grave, car il était plus parfait que la femme. Mais si l'on considère le genre même du péché, il faut dire que le péché de tous deux fut égal car, pour tous deux, ce fut l'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit que la femme eut une excuse à son péché " en raison de son sexe inégal, mais qu'elle pécha avec un orgueil égal ". Si l'on considère maintenant l'espèce de l'orgueil, la femme pécha plus gravement pour une triple raison. D'abord parce que la prétention fut plus grande chez la femme que chez l'homme. En effet, la femme a cru vrai ce que le serpent lui persuada: que Dieu leur avait interdit de manger du fruit de peur qu'ils ne

TIẾT 4
Người đàn ông và người đàn bà đầu tiên, ai phạm tội nhiều hơn ?

VẤN NẠN 1. Xem ra tội của ông Adong nặng nhất. Thánh Phaolô (1Tm 2,14) nói: "Và không phải Adong đã bị quyến rũ, nhưng là người nữ để mình bị quyến rũ mà sa ngã phạm tội." Như vậy, xem ra tội của người đàn bà xuất hiện do sự vô tri, trong khi tội của người đàn ông xảy ra một cách hiểu biết nào đó. Trong trường hợp đó, tội này nặng hơn theo lời thánh Luca (12,47): "Đày tớ nào đã biết ý chủ mình, mà lại không dự bị sẵn sàng hay không làm theo ý chủ, thì sẽ ăn đòn nhiều hơn. Còn kẻ không biết, nhưng đã làm điều đáng phải đòn, thì sẽ ăn đòn ít hơn." Vậy ông Adong phạm tội nặng hơn bà Evà.

2. Nếu người đàn ông là ông chủ, theo thánh Augustinô (Derm. ad Pop. 9, ch.3), họ phải sống tốt hơn và đi trước vợ mình trong mọi hành động tốt lành, ngõ hầu người vợ noi gương chồng mình. Mà nếu người phải hành động tốt hơn đã sa ngã phạm tội, thì phạm tội nặng hơn. Vậy Adong đã phạm tội nặng hơn Evà.

3. Tội phạm đến Chúa Thánh Thần xem ra nặng nhất. Mà Adong xem ra đã phạm tội phạm đến Chúa Thánh Thần, bởi vì ông đã phạm tội bằng cách ỷ lại vào lòng thương xót Thiên Chúa, điều đó quy về tội tự phụ. Vậy xem ra Adong đã phạm tội nặng hơn Evà.

TRÁI LẠI, Hình phạt tương xứng với tội. Mà người đàn bà đã bị phạt nặng hơn người đàn ông, như người ta trông thấy điều đó ở sách Sáng thế (3,16). Vậy bà Evà đã phạm tội nặng hơn ông Adong.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước: sự trọng đại của tội được đánh giá nhiều tùy theo loại tội hơn là tùy theo thân phận của tội nhân. Vậy người ta phải nói rằng, nếu chúng ta cứu xét thân phận của các con người tức là thân phận của người đàn ông và thân phận của người đàn bà, tội người đàn ông nặng hơn, vì họ hoàn hảo hơn người đàn bà. Còn nếu người ta cứu xét ngay giống của tội, phải nói rằng tội của cả hai người bằng nhau, vì đối với cả hai, đó là tội kiêu ngạo. Do đó, thánh Augustinô (De Gen. ad Litt. 11,35) nói người đàn bà có sự bào chữa nào cho tội của mình vì tính không bằng nhau của mình, nhưng họ phạm tội do sự kiêu ngạo bằng nhau. Còn nếu người ta cứu xét giờ đây loại của tính người ta, người đàn bà đã phạm tội nặng hơn vì ba lý do. Trước hết, bởi vì cao vọng lớn ở nơi người đàn bà hơn ở nơi đàn ông. Quả thế, người đàn bà tin có thật điều con rắn thuyết phục mình, là Thiên Chúa đã cấm đoán họ ăn trái cây này, sợ kẻo họ trở nên tương tự với mình. Và như

et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem, sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit. Unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae exitus indicavit, ut Augustinus dicit, XI Sup. Gen. ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

likeness by eating of the forbidden fruit, her pride rose to the height of desiring to obtain something against God's will. On the other hand, the man did not believe this to be true; wherefore he did not wish to attain to God's likeness against God's will: but his pride consisted in wishing to attain thereto by his own power. Secondly, the woman not only herself sinned, but suggested sin to the man; wherefore she sinned against both God and her neighbor. Thirdly, the man's sin was diminished by the fact that, as Augustine says (Gen. ad lit. xi, 42), "he consented to the sin out of a certain friendly good-will, on account of which a man sometimes will offend God rather than make an enemy of his friend. That he ought not to have done so is shown by the just issue of the Divine sentence." It is therefore evident that the woman's sin was more grievous than the man's.

parviennent à lui ressembler. Et ainsi, voulant acquérir, en mangeant du fruit défendu, la ressemblance avec Dieu, son orgueil s'éleva à vouloir obtenir quelque chose contre la volonté de Dieu. L'homme, au contraire, n'a pas cru que cela était vrai. C'est pourquoi il n'a pas voulu acquérir la ressemblance divine contre la volonté de Dieu, mais son orgueil consista à vouloir l'acquérir par lui-même. - Ensuite, parce que la femme a non seulement péché elle-même, mais a suggéré aussi le péché à l'homme. Elle a donc péché contre Dieu et contre le prochain. - Enfin, parce que le péché de l'homme fut diminué en ce qu'il consentit au péché " par cette espèce de bienveillance amicale, qui fait que très souvent on offense Dieu pour ne pas d'un ami se faire un ennemi; mais la sentence divine montra qu'il n'aurait pas dû le faire ". Ainsi parle S. Augustin. Il apparent donc ainsi que le péché de la femme fut plus grave que le péché de l'homme.

vậy, muốn khi ăn quả cấm đạt được sự tương tự với Thiên Chúa, sự kiêu ngạo của bà nổi lên muốn đạt được cái gì trái nghịch với ý muốn của Thiên Chúa. Người đàn ông, trái lại, đã không tin điều đó có thực. Do đó, ông đã không muốn đạt được tương tự với Thiên Chúa cách trái ngược với ý muốn của Thiên Chúa, nhưng sự kiêu ngạo của ông cốt tại muốn được sự tương tự này do chính mình. Sau đó, bởi vì người đàn bà không những chính mình phạm tội, mà còn đã khiêu gợi tội lỗi ở nơi người đàn ông. Vậy người đàn bà đã phạm tội chống Thiên Chúa và chống người đồng loại. Cuối cùng, bởi vì tội của người đàn ông được giảm bớt ông đã ưng thuận phạm tội do một thứ lòng tốt thuộc về tình bằng hữu, lòng tốt này làm cho người ta rất năng xúc phạm đến Thiên Chúa để khỏi làm cho người bạn hữu trở nên kẻ thù địch cho mình; nhưng sự phán quyết của Thiên Chúa tỏ ra ông không nên làm điều đó. Đó là ý kiến của thánh Augustinô (lbid.). Vậy xem ra tội bà Evà nặng hơn tội của Adong.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa seductio mulieris ex praecedenti elevatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

Reply to objection 1. The woman was deceived because she was first of all puffed up with pride. Wherefore her ignorance did not excuse, but aggravated her sin, in so far as it was the cause of her being puffed up with still greater pride.

Solutions 1. Cette séduction de la femme a suivi une prétention antérieure. C'est pourquoi une telle ignorance n'excuse pas, mais aggrave le péché, car par ignorance elle s'est élevée à une plus grande prétention.

GIẢI ĐÁP 1. Sự quyến rũ của người đàn bà đi theo một cao vọng đi trước. Do đó, một sự không biết như thế không bào chữa, mà lại làm thêm nặng tội, bởi vì do sự không biết bà đã nâng mình lên cao tới một cao vọng lớn hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personae, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Reply to objection 2. This argument considers the circumstance of personal condition, on account of which the man's sin was more grievous than the woman's.

2. Cet argument procède de la circonstance relative à la condition de la personne, qui fit que le péché de l'homme fut plus grave d'un certain point de vue.

2. Chứng cứ này phát xuất bởi hoàn cảnh tương đối với thân phận con người, và thân phận con người làm cho tội của người đàn ông nặng hơn về phương diện nào đó.

AD TERTIUM dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinae iustitiae, quod facit peccatum in spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., inexpertus divinae severitatis, credidit illud peccatum esse veniale, id est de facili remissibile.

Reply to objection 3. The man's reliance on God's mercy did not reach to contempt of God's justice, wherein consists the sin against the Holy Ghost, but as Augustine says (Gen. ad lit. xi), it was due to the fact that, "having had no experience of God's severity, he thought the sin to be venial," i.e. easily forgiven.

3. L'homme n'a pas présumé de la miséricorde divine jusqu'au mépris de la justice divine, ce que fait le péché contre le Saint-Esprit. Mais, dit S. Augustin, " n'ayant pas l'expérience de la sévérité de Dieu, il crut que ce péché était véniel ", c'est-à-dire facile à pardonner.

3. Người đàn ông đã không ỷ vào lòng thương xót Thiên Chúa đến nỗi khinh chê sự công chính của Thiên Chúa, điều đó gây nên tội phạm đến Chúa Thánh Thần. Mà theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,11), vì không có kinh nghiệm về sự nghiêm khắc của Thiên Chúa, ông đã tin đó là tội nhẹ, nên dễ tha thứ.

QUAESTIO 164

DE POENA PRIMI PECCATI

OF THE PUNISHMENTS OF THE FIRST MAN'S SIN

LE CHÂTIMENT DU PREMIER PÉCHÉ DE L'HOMME

HÌNH PHẠT TỘI ĐẦU TIÊN CỦA CON NGƯỜI

Deinde considerandum est de poena primi peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de morte, quae est poena communis. Secundo, de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

We must now consider the punishments of the first sin; and under this head there are two points of inquiry: (1) Death, which is the common punishment; (2) the other particular punishments mentioned in Genesis.

1. La mort, qui est le châtiment commun. - 2. Les autres châtiments particuliers qui sont indiqués dans la Genèse.

1. Sự chết là hình phạt chung. 2. Các hình phạt khác là hình phạt riêng được chỉ cho biết trong sách Sáng thế.

ARTICULUS 1
Utrum mors sit poena peccati primorum parentum

ARTICLE 1
Whether death is the punishment of our first parents' sin ?

ARTICLE 1
La mort, qui est le châtiment commun

TIẾT 1
Sự chết là hình phạt chung

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mors non sit poena peccati primorum parentum. Illud

Objections 1. It would seem that death is not the punishment of our first parents' sin. For that which is

Objections 1. Il semble que la mort ne soit pas le châtiment du péché de nos premiers parents. En

VẤN NẠN 1. Xem ra sự chết không phải là hình phạt chung của ông bà nguyên tổ chúng ta. Cái gì tự nhiên

enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

natural to man cannot be called a punishment of sin, because sin does not perfect nature but vitiates it. Now death is natural to man: and this is evident both from the fact that his body is composed of contraries, and because "mortal" is included in the definition of man. Therefore death is not a punishment of our first parents' sin.

effet, ce qui est naturel à l'homme ne peut être appelé châtiment du péché, car le péché ne parfait pas la nature, mais la vicie. Or la mort est naturelle à l'homme; ce qui le montre, c'est que son corps est composé d'éléments contraires; et aussi que le mot " mortel " fait partie de la définition de l'homme. La mort ne fut donc pas le châtiment du péché de nos premiers parents.

đối với con người không được gọi là hình phạt của tội, bởi vì tội không làm hoàn hảo bản tính, nhưng làm cho nó xấu xa. Mà sự chết là tự nhiên đối với con người; điều minh chứng việc đó, bởi vì thân thể con người hỗn hợp bằng những yếu tố tương phản; lại từ ngữ hay chết là một phần trong lời định nghĩa của con người. Vậy sự chết không phải là hình phạt cho tội nguyên tổ nhân loại.

PRAETEREA, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle. III, unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

2. Further, death and other bodily defects are similarly found in man as well as in other animals, according to Eccles. 3:19, "The death of man and of beasts is one, and the condition of them both equal." But in dumb animals death is not a punishment of sin. Therefore neither is it so in men.

2. La mort et les autres déficiences corporelles se retrouvent pareillement chez l'homme et chez les autres animaux, selon l'Ecclésiaste (3, 19): " Le sort de l'homme et celui de la bête est le même: l'un meurt, l'autre aussi. " Or chez les bêtes la mort n'est pas un châtiment du péché.

2. Sự chết và các sự khiếm khuyết khác ở nơi thân thể cũng gặp thấy ở nơi con người và thú vật theo lời nói trong sách Huấn ca (3,19): “Số phận con người và số phận thú vật như nhau: con người chết, thú vật cũng vậy.” Mà ở nơi thú vậy, sự chết không phải là hình phạt của tội.

PRAETEREA, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum parentum.

3. Further, the sin of our first parents was the sin of particular individuals: whereas death affects the entire human nature. Therefore it would seem that it is not a punishment of our first parents' sin.

3. Le péché de nos premiers parents fut commis par des personnes particulières. Or la mort atteint la nature humaine tout entière. Il ne semble donc pas qu'elle soit le châtiment du péché de nos premiers parents.

3. Tội của nguyên tổ nhân loại đã phạm bởi những con người đặc thù. Mà sự chết động tới bản tính nhân loại toàn vẹn. Vậy xem ra sự chết không phải là hình phạt của tội nguyên tổ nhân loại.

PRAETEREA, omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines aequaliter mortem paterentur. Quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, et gravius moriuntur. Ergo mors non est poena primi peccati.

4. Further, all are equally descended from our first parents. Therefore if death were the punishment of our first parents' sin, it would follow that all men would suffer death in equal measure. But this is clearly untrue, since some die sooner, and some more painfully, than others. Therefore death is not the punishment of the first sin.

4. Tous les hommes descendent également de nos premiers parents. Donc, si la mort était le châtiment du péché de nos premiers parents, il s'ensuivrait que tous les hommes souffriraient la mort de la même façon. Ce qui paraît faux, car certains meurent plus tôt ou plus douloureusement que d'autres. La mort n'est donc pas la peine du premier péché.

4. Tất cả mọi người đều được sinh hạ xuống từ các nguyên tổ đầu tiên. Vậy, nếu sự chết là hình phạt của tội ở nơi các nguyên tổ, hẳn do đó mà mọi người chịu sự chết theo cũng một thể cách. Điều đó sai lầm, bởi vì một số người chết sớm hơn và đau khổ hơn các người khác. Vậy sự chết không phải là hình phạt của tội thứ nhất.

PRAETEREA, malum poenae est a Deo, ut supra habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo, dicitur enim Sap. I, quod Deus mortem non fecit. Ergo mors non est poena primi peccati.

5. Further, the evil of punishment is from God, as stated above (FP, Q[48], A[6]; FP, Q[49], A[2]). But death, apparently, is not from God: for it is written (Wis. 1:13): "God made not death." Therefore death is not the punishment of the first sin.

5. Le mal de peine vient de Dieu, on l'a dit antérieurement. Or la mort ne semble pas venir de Dieu, puisqu'il est écrit dans la Sagesse (1, 13) " Dieu n'a pas fait la mort. "

5. Sự xấu của hình phạt phát xuất từ Thiên Chúa như người ta đã nói ở trước (Q.19. a.1, sol.3); mà sự chết xem ra không phát xuất từ Thiên Chúa, bởi vì có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (1,13): “Thiên Chúa đã không tạo nên sự chết.”

PRAETEREA, poenae non videntur esse meritoriae, nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit poena.

6. Further, seemingly, punishments are not meritorious, since merit is comprised under good, and punishment under evil. Now death is sometimes meritorious, as in the case of a martyr's death. Therefore it would seem that death is not a punishment.

6. Les châtiments ne semblent pas être méritoires, car le mérite se place dans la catégorie du bien, et le châtiment dans la catégorie du mal. Or la mort est parfois méritoire, comme on le voit pour la mort des martyrs. Il semble donc que la mort ne soit pas un châtiment.

6. Các hình phạt xem ra không có công đức, bởi vì công đức được sắp đặt trong phạm trù của sự tốt, và hình phạt được sắp đặt trong phạm trù của sự xấu. Mà sự chết đôi khi có công đức như người ta trông thấy điều đó qua sự chết của các người tử đạo. Vậy xem ra sự chết không phải là hình phạt.

PRAETEREA, poena videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est poena peccati.

7. Further, punishment would seem to be painful. But death apparently cannot be painful, since man does not feel it when he is dead, and he cannot feel it when he is not dying. Therefore death is not a punishment of sin.

7. Le châtiment paraît être affligeant. Or la mort ne peut être affligeante, à ce qu'il semble. Car, quand la mort est là, l'homme ne sent pas, et quand elle n'est pas là, elle ne peut être sentie. La mort n'est donc pas un châtiment du péché.

7. Hình phạt xem ra làm cho đau khổ buồn rầu. Mà sự chết không thể làm cho đau khổ buồn rầu theo điều xem ra như vậy. Bởi vì, khi sự chết ở đó, người ta không cảm thấy nó, và khi nó không ở đó, nó không được cảm thấy. Vậy sự chết không phải là hình phạt của tội.

PRAETEREA, si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse poena peccati.

8. Further, if death were a punishment of sin, it would have followed sin immediately. But this is not true, for our first parents lived a long time after their sin (Gn. 5:5). Therefore, seemingly, death is not a punishment of sin.

8. Si la mort était un châtiment du péché, elle l'aurait suivi immédiatement. Or cela n'est pas vrai, car nos premiers parents ont vécu longtemps après leur péché, comme on le voit dans la Genèse. Donc la mort ne semble pas être le châtiment du péché.

8. Giả như sự chết là hình phạt của tội, hẳn nó đi theo tội lập tức. Mà sự đó không có thực, bởi vì nguyên tổ nhân loại sau khi phạm tội rồi còn sống rất lâu như người ta thấy điều đó trong sách Sáng thế. Vậy sự chết không phải là hình phạt của tội.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum

On the contrary, The Apostle says (Rom. 5:12): "By one man sin entered into this world, and by sin

En sens contraire, il y a les paroles de S. Paul (Rm 5, 12): " Par un seul homme le péché est

TRÁI LẠI, Có lời thánh Phaolô (Rm 5,12): “Chỉ vì một người, mà sự tội đã đột nhập vào trần gian; và vì tội,

intravit, et per peccatum mors.

RESPONDEO dicendum quod, si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius. Sicut autem in primo dictum est, homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animae subiicerentur rationali menti, et corpus animae subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animae, unde consequitur mors, et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni, unde, per oppositum, mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per philosophum, in II de anima. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae, quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formae et actioni ipsius, ut per duritiem sit apta ad secandum, sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis;

death."

I answer that, If any one, on account of his fault, be deprived of a favor bestowed on him the privation of that favor is a punishment of that fault. Now as we stated in the FP, Q[95], A[1]; FP, Q[97], A[1], God bestowed this favor on man, in his primitive state, that as long as his mind was subject to God, the lower powers of his soul would be subject to his rational mind, and his body to his soul. But inasmuch as through sin man's mind withdrew from subjection to God, the result was that neither were his lower powers wholly subject to his reason, whence there followed so great a rebellion of the carnal appetite against the reason: nor was the body wholly subject to the soul; whence arose death and other bodily defects. For life and soundness of body depend on the body being subject to the soul, as the perfectible is subject to its perfection. Consequently, on the other hand, death, sickness, and all defects of the body are due to the lack of the body's subjection to the soul. It is therefore evident that as the rebellion of the carnal appetite against the spirit is a punishment of our first parents' sin, so also are death and all defects of the body.

Reply to objection 1. A thing is said to be natural if it proceeds from the principles of nature. Now the essential principles of nature are form and matter. The form of man is his rational soul, which is, of itself, immortal: wherefore death is not natural to man on the part of his form. The matter of man is a body such as is composed of contraries, of which corruptibility is a necessary consequence, and in this respect death is natural to man. Now this condition attached to the nature of the human body results from a natural necessity, since it was necessary for the human body to be the organ of touch, and consequently a mean between objects of touch: and this was impossible, were it not composed of contraries, as the Philosopher states (De Anima ii, 11). On the other hand, this condition is not attached to the adaptability of matter to form because, if it were possible, since the form is incorruptible, its matter should rather be incorruptible. In the same way a saw needs to be of iron, this being suitable to its form and action, so that its hardness may make it fit for cutting. But that it be liable to rust is a necessary result of such a matter and is not

entré dans le monde, et par le péché la mort. "

Réponse : Lorsque quelqu'un est privé, à cause de sa faute, d'un bienfait qui lui avait été accordé, la privation de ce bienfait est le châtiment de sa faute. Comme nous l'avons dit dans la première Partie l'homme, dans son état primitif, avait reçu de Dieu ce don: aussi longtemps que son esprit resterait soumis à Dieu, les puissances inférieures de son âme seraient soumises à son esprit raisonnable, et son corps soumis à son âme. Mais comme, par le péché, l'esprit de l'homme s'éloigna de la soumission à Dieu, il s'ensuivit que les forces inférieures ne furent plus soumises totalement à la raison, et il en résulta une rébellion de l'appétit charnel contre la raison; il s'ensuivit aussi que le corps ne fut plus totalement soumis à l'âme, et il en résulta la mort, et les autres déficiences corporelles. En effet, la vie et l'intégrité du corps consistent en ce qu'il reste soumis à l'âme, comme le perfectible à son principe de perfection. C'est pourquoi, à l'inverse, la mort et la maladie, et toutes les déficiences corporelles, relèvent du défaut de soumission du corps à l'âme. C'est donc clair: de même que la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est un châtiment du péché de nos premiers parents, de même la mort et toutes les déficiences corporelles.

Solutions 1. On appelle naturel ce qui est causé par les principes de la nature. Or les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, qui est de soi immortelle. C'est pourquoi la mort n'est pas naturelle à l'homme si l'on considère sa forme. Mais la matière de l'homme est tel corps, composé de contraires, ce qui entraîne nécessairement la corruptibilité. A ce point de vue la mort est naturelle à l'homme. Cependant cette condition du corps humain matériel est une conséquence nécessaire de la matière, car il fallait que le corps de l'homme fût un organe du toucher, et par conséquent un intermédiaire entre les choses tangibles, ce qui ne pouvait se faire s'il n'était composé de contraires, comme le montre Aristote. En sens contraire, cette condition ne dispose pas la matière à la forme, car, si c'était possible, il faudrait plutôt, puisque la forme est incorruptible, que la matière le fût aussi. De même, que la scie soit en fer, cela est dû à sa forme et à son action, afin qu'elle soit apte à scier par sa dureté; mais qu'elle soit sujette à la rouille, cela est une conséquence nécessaire de cette

thì có sự chết nữa."

TRẢ LỜI : Khi người ta vì tội lỗi của mình phải mất đi một ân huệ đã được ban cho mình, sự mất ân huệ này là hình phạt tội mình. Như chúng ta đã nói điều đó ở Quyền thứ nhất (Q.95, a.1; Q.97, a.1), con người trong tình trạng đầu tiên của mình đã lãnh nhận từ Thiên Chúa ân huệ này là bao lâu tinh thần của họ tồn tại phục tùng Thiên Chúa, các năng lực hạ tầng của linh hồn họ hằn tùng phục tinh thần có trí năng của họ, và thân thể phục tùng linh hồn của họ. Mà, cũng như tinh thần con người do tội lỗi vứt bỏ sự phục tùng đối với Thiên Chúa, do đó mà các năng lực hạ tầng không còn hoàn toàn tùng phục trí năng; và do đó phát xuất từ sự rối loạn trong thị dục, xác thịt chống lại trí năng; cũng do đó mà thân thể không còn hoàn toàn phục tùng linh hồn, và do đó sinh ra sự chết cùng với các sự khiếm khuyết trong thân thể. Quả thế, sự sống và sự nguyên tuyền của thân thể cốt tại điều thân thể tồn tại phục tùng linh hồn như cái có thể làm trở nên hoàn hảo phục tùng nguyên lý hoàn hảo của mình. Do đó, ngược lại, sự chết và bệnh hoạn và mọi sự khiếm khuyết trong thân thể, đều quy về sự bất phục tùng của thân thể đối với linh hồn. Vậy điều đó rõ ràng: cũng như sự phản nghịch của thị dục xác thịt chống lại tinh thần là hình phạt của tội ông bà nguyên tổ, sự chết và mọi sự khiếm khuyết trong thân thể cũng vậy.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta gọi cái tự nhiên là cái gì được tạo nên bởi các nguyên lý của bản tính. Mà các nguyên lý thuộc về yếu tính của bản tính là mô thể và chất thể. Mô thể của con người là linh hồn, mà linh hồn tại sự thì bất tử. Do đó, sự chết không phải là tự nhiên đối với con người nếu người ta cứu xét mô thể của họ. Còn chất thể của con người là thân thể nọ hoặc thân thể kia, được cấu thành bằng các tương phản hữu, điều đó một cách tất nhiên đem lại sự hư hỏng, ở phương diện này, sự chết là tự nhiên đối với con người. Tuy nhiên, thân phận này của thân thể nhân loại hữu chất là một hậu quả tất yếu của chất thể, bởi vì thân thể con người là cơ quan của xúc giác, và do đó nó là trung gian ở giữa các sự vật sờ mó tới được, điều đó không thể hiện diện giả như nó không được hỗn hợp bằng các tương phản hữu như Triết gia (De An. 2,10) minh chứng. Tuy nhiên, điều kiện này không sắp đặt chất thể với mô thể, bởi vì giả như điều đó có thể được, thì bởi vì mô thể không thể tiêu diệt, chất thể cũng phải vậy. Cũng như cái cưa bằng sắt, điều đó phải có đối với mô thể của nó và hành động của nó, ngõ hầu nhờ sự cứng rắn của mình, nó có thể cưa; còn việc nó phải bị ten sét, điều đó là hậu quả tất nhiên của chất thể này, và điều đó không do sự lựa

nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quae rubiginem non posset contrahere. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis, propter conditionem materiae, et est poenalis, propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

according to the agent's choice; for, if the craftsman were able, of the iron he would make a saw that would not rust. Now God Who is the author of man is all-powerful, wherefore when He first made man, He conferred on him the favor of being exempt from the necessity resulting from such a matter: which favor, however, was withdrawn through the sin of our first parents. Accordingly death is both natural on account of a condition attaching to matter, and penal on account of the loss of the Divine favor preserving man from death.

matière, et cela ne tient pas au choix de l'agent; car si l'ouvrier le pouvait, il ferait en fer une scie qui ne pourrait rouiller. Or Dieu, qui est le Créateur de l'homme, est tout-puissant. C'est pourquoi par un don gratuit, il affranchit l'homme, en le créant, de la nécessité de mourir qui était une conséquence de la matière. Cependant ce privilège fut supprimé par le péché de nos premiers parents. Ainsi donc la mort est naturelle, à cause de la condition de la matière, et elle est un châtiment, à cause de la perte du don divin préservant de la mort.

chọn của tác nhân; vì nếu người thợ có thể điều đó, hẳn họ làm một cái cưa bằng sắt không thể bị rỉ sét. Mà Thiên Chúa, Đấng sáng tạo con người, thì toàn năng. Do đó, Ngài sử dụng một ân huệ nhưng không sáng tạo con người đồng thời miễn cho họ khỏi phải chết, dầu mà sự chết là một hậu quả của chất thể. Tuy nhiên, đặc ân này bị cất mất đi do tội của nguyên tổ nhân loại. Như vậy sự chết là tự nhiên do thân phận của chất thể, và nó là một hình phạt vì sự mất ân huệ Thiên Chúa và giữ gìn cho khỏi chết.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiae, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animae sunt mortales.

Reply to objection 2. This likeness of man to other animals regards a condition attaching to matter, namely the body being composed of contraries. But it does not regard the form, for man's soul is immortal, whereas the souls of dumb animals are mortal.

2. Cette ressemblance de l'homme avec les autres animaux se prend de la condition de la matière, c'est-à-dire du corps composé de contraires, et non de la forme. En effet, l'âme de l'homme est immortelle, tandis que les âmes des bêtes sont mortelles.

2. Sự tương tự này của con người với các thú vật do ở thân phận của chất thể; nghĩa là của thân thể hỗn hợp bằng các tương phản hữu, chứ không do thân phận của mô thể. Thực thể, linh hồn con người bất tử, đang khi hồn của các thú vật hay chết.

AD TERTIUM dicendum quod primi parentes fuerunt instituti a Deo non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis in posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

Reply to objection 3. Our first parents were made by God not only as particular individuals, but also as principles of the whole human nature to be transmitted by them to their posterity, together with the Divine favor preserving them from death. Hence through their sin the entire human nature, being deprived of that favor in their posterity, incurred death.

3. Nos premiers parents ont été établis par Dieu non seulement comme des personnes individuelles, mais comme les principes de toute la nature humaine qui devait, à partir d'eux, passer à leurs descendants, en même temps que le don divin préservant de la mort. C'est pourquoi toute la nature humaine, ayant été par leur péché destituée d'un si grand don pour leurs successeurs, a encouru la mort.

3. Các nguyên tổ chúng ta đã được Thiên Chúa thiết lập không những là những con người cá thể mà còn là các nguyên lý của toàn thể bản tính nhân loại, và nhân tính này phải đi từ họ đến con cháu của họ, đồng thời với ân huệ Thiên Chúa gìn giữ khỏi chết. Do đó, toàn thể nhân tính do tội của họ mà đã bị mất ân huệ rất lớn dường ấy đối với các con cháu kế tiếp mình, đã bị sự chết.

AD QUARTUM dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum poenae taxatae a iudice. Et talis defectus aequalis debet esse in his ad quos aequaliter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi poena per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro sua culpa excaecatus, cadat in via. Et talis defectus culpae non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere. Sic igitur poena taxata pro primo peccato, proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huius beneficii, sunt mors et aliae poenalitates praesentis vitae. Et ideo non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus praescius est omnium futurorum eventuum, ex dispensatione divinae providentiae huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (hoc enim est contra id quod dicitur Rom. IX, cum nondum

Reply to objection 4. A twofold defect arises from sin. One is by way of a punishment appointed by a judge: and such a defect should be equal in those to whom the sin pertains equally. The other defect is that which results accidentally from this punishment; for instance, that one who has been deprived of his sight for a sin he has committed, should fall down in the road. Such a defect is not proportionate to the sin, nor does a human judge take it into account, since he cannot foresee chance happenings. Accordingly, the punishment appointed for the first sin and proportionately corresponding thereto, was the withdrawal of the Divine favor whereby the rectitude and integrity of human nature was maintained. But the defects resulting from this withdrawal are death and other penalties of the present life. Wherefore these punishments need not be equal in those to whom the first sin equally appertains. Nevertheless, since God foreknows all future events, Divine providence has so disposed that these penalties are apportioned in different ways to various people. This is not on account of any merits or demerits previous to this life, as Origen held: for this is contrary to the words of Rom. 9:11, "When they . . . had not done any good or evil"; and also

4. Un manque peut provenir du péché de deux manières. D'une première manière, par mode de châtiment fixé par le juge. Un tel manque doit être égal chez tous ceux à qui le péché appartient d'égale façon. Un autre manque est celui qui fait suite par accident à un châtiment de ce genre: par exemple la chute sur la route de celui qui s'est rendu aveugle par sa faute. Un tel manque n'est pas proportionné à la faute, et il n'est pas pris en considération par le juge humain, qui ne peut connaître à l'avance les événements fortuits. Ainsi donc, le châtiment fixé pour le premier péché, qui lui répond de façon proportionnée, fut la suppression du don divin par lequel étaient maintenues la rectitude et l'intégrité de la nature humaine. Mais les défauts qui sont la conséquence de la suppression de ce don, sont la mort et les autres peines de la vie présente. C'est pourquoi ces peines ne sont pas nécessairement égales en tous ceux qu'atteint également le premier péché. A la vérité, comme Dieu connaît à l'avance tous les événements futurs, ces peines, distribuées par la prescience et la providence divine, se trouvent différemment chez les uns et chez les autres, non pas à cause des mérites précédant cette vie, comme l'a déclaré Origène d - ce qui va à

4. Một sự thiếu có thể phát xuất từ tội theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, thể cách hình phạt do kẻ phân xử quyết định. Một sự thiếu như thế phải bằng nhau ở nơi mọi kẻ có tội theo cũng một thể cách. Sự thiếu thứ hai một cách ngẫu trừ đi theo sau hình phạt thuộc về giống này: thí dụ, sự ngã trên đường đi đối với người đã trở nên mù do tội lỗi của mình. Một sự thiếu như thế không tương xứng với tội và nó không được người phân xử nhân loại cứu xét vì người phân xử nhân loại không thể hiểu biết trước các biến cố tình cờ. Như vậy, hình phạt đã được ấn định cho tội thứ nhất, cân xứng với tội này, là sự cất mất đi ân huệ Thiên Chúa mà do đó sự ngay thẳng và sự nguyên tuyền của nhân tính được duy trì. Nhưng các sự khiếm khuyết là hậu quả do sự mất ân huệ này, là sự chết và các sự đau khổ khác của đời sống hiện tại. Do đó, các hình khổ này một cách tất yếu không bằng nhau ở nơi tất cả mọi người đã bị ảnh hưởng của tội thứ nhất một cách bằng nhau. Sự thực là, như Thiên Chúa hiểu biết trước mọi biến cố tương lai, các hình phạt này được phân phối do sự biết trước và sự quan phòng Thiên Chúa, khác nhau ở nơi những người này và ở nơi những người khác, không phải vì các công đức đi trước sự sống đời này như Origène (Peri Archon 2,9), điều đó trái ngược với sự khẳng định của thánh Phaolô (Rm 9,11): “... khi họ

aliquid boni aut mali egissent; est etiam contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus); sed vel in poenam paternorum peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, vel etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

contrary to statements made in the FP, Q[90], A[4]; FP, Q[118], A[3], namely that the soul is not created before the body: but either in punishment of their parents' sins, inasmuch as the child is something belonging to the father, wherefore parents are often punished in their children; or again it is for a remedy intended for the spiritual welfare of the person who suffers these penalties, to wit that he may thus be turned away from his sins, or lest he take pride in his virtues, and that he may be crowned for his patience.

l'encontre de ce qu'a dit S. Paul (Rm 9, 11): " ... quand ils n'avaient fait ni bien ni mal ", à l'encontre aussi de ce qui a été montré dans notre première Partie,: que l'âme n'est pas créée avant le corps -, mais soit à cause du châtiment des péchés des parents, souvent punis dans les enfants, en tant que le fils est quelque chose du père, soit à cause du remède salutaire de celui qui est soumis aux peines de ce genre, pour qu'il soit par là préservé de pécher, ou qu'il ne s'enorgueillisse pas non plus de ses vertus, et soit couronné par la patience.

đã không làm điều gì tốt cũng không làm điều gì xấu", cũng trái ngược với điều đã được minh chứng trong Quyền thứ nhất (Q.90, a.4; Q.118, a.3): linh hồn không được sáng tạo trước thân thể, nhưng vì hình phạt tội của cha mẹ, thường bị phạt trong con cái, trong tư cách con cái là cái gì của người cha, hoặc vì vị thuốc hữu ích cho kẻ bị các hình phạt thuộc giống này, ngõ hầu họ nhờ đó được gìn giữ khỏi phạm tội, hoặc họ không còn kiêu căng nữa vì các nhân đức của mình, hoặc được ban thưởng do nhân đức nhẫn nại.

AD QUINTUM dicendum quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanae naturae. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quaedam iusta poena. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in libro Retractat., quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est poena.

Reply to objection 5. Death may be considered in two ways. First, as an evil of human nature, and thus it is not of God, but is a defect befalling man through his fault. Secondly, as having an aspect of good, namely as being a just punishment, and thus it is from God. Wherefore Augustine says (Retract. i, 21) that God is not the author of death, except in so far as it is a punishment.

5. On peut considérer la mort de deux façons. D'une première façon, selon qu'elle est un certain mal de la nature humaine, et ainsi elle ne vient pas de Dieu, mais elle est une certaine déficience provenant de la faute humaine. - D'une autre façon, elle peut être considérée en tant qu'elle a raison de bien, c'est-à-dire comme juste châtiment. Et ainsi elle vient de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit que Dieu n'est pas l'auteur de la mort, sinon en tant qu'elle est un châtiment.

5. Người ta có thể cứu xét sự chết theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, tùy theo nó là một sự xấu nào đó của nhân tính, và như vậy nó không phát xuất từ Thiên Chúa, nhưng nó là một sự khiếm khuyết nào đó phát xuất từ tội lỗi của nhân loại. Thể cách thứ hai, nó được cứu xét trong tư cách nó có yếu tính của sự tốt, nghĩa là hình phạt chính đáng. Như vậy, nó phát xuất từ Thiên Chúa. Do đó, thánh Augustino (Retract. 1,21) nói rằng Thiên Chúa không phải là tác giả của sự chết, trừ phi trong tư cách sự chết là hình phạt.

AD SEXTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum. Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Reply to objection 6. As Augustine says (De Civ. Dei xiii, 5), "just as the wicked abuse not only evil but also good things, so do the righteous make good use not only of good but also of evil things. Hence it is that both evil men make evil use of the law, though the law is good, while good men die well, although death is an evil." Wherefore inasmuch as holy men make good use of death, their death is to them meritorious.

6. Comme dit S. Augustin: " De même que les méchants usent mal non seulement des maux, mais aussi des biens, de même les justes usent bien non seulement des biens, mais aussi des maux. C'est ainsi que les méchants font un mauvais usage de la loi, bien que la loi soit un bien, et les bons un bon usage de la mort, bien que la mort soit un mal. " C'est donc en tant que les saints font un bon usage de la mort que pour eux la mort devient méritoire.

6. Như thánh Augustinô (De Civ. Dei 5,41) đã nói: "Cũng như những kẻ dữ sử dụng cách xấu xa không những các sự xấu, mà còn các sự tốt, cũng vậy, những người công chính sử dụng cách tốt lành không những các điều tốt, mà còn các điều xấu; chính như vậy mà các kẻ dữ sử dụng cách xấu các luật, dầu mà luật là điều tốt, và những người tốt lành một cách tốt lành sử dụng sự chết, dầu mà sự chết là điều xấu. Vậy chính trong tư cách các thánh sử dụng sự chết cách tốt đẹp mà đối với họ, sự chết trở nên có công đức.

AD SEPTIMUM dicendum quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae. Et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus et vitae. Et sic non est poena sensus, sed poena damni. Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quae terminatur ad privationem praedictam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam, mors non est poena sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari dum movetur in generatum esse. Et sic mors potest esse afflictiva.

Reply to objection 7. Death may be considered in two ways. First, as the privation of life, and thus death cannot be felt, since it is the privation of sense and life. In this way it involves not pain of sense but pain of loss. Secondly, it may be considered as denoting the corruption which ends in the aforesaid privation. Now we may speak of corruption even as of generation in two ways: in one way as being the term of alteration, and thus in the first instant in which life departs, death is said to be present. In this way also death has no pain of sense. In another way corruption may be taken as including the previous alteration: thus a person is said to die, when he is in motion towards death; just as a thing is said to be engendered, while in motion towards the state of having been engendered: and thus death may be painful.

7. La mort peut s'entendre de deux façons. D'une première façon elle s'entend de la privation de la vie. Ainsi elle ne peut être sentie, puisqu'elle est une privation du sens et de la vie. Elle n'est pas alors une peine sensible, mais simplement un châtiment. D'une autre façon la mort signifie la corruption qui se termine à la privation qu'on vient de dire. Or, de la corruption, comme aussi de la génération, nous pouvons parler en un double sens. En un sens, selon qu'elle est le terme de l'altération. Et ainsi, à l'instant où la vie cesse, on dit que la mort est présente. En ce sens la mort n'est pas non plus une peine sensible. - En un autre sens la corruption peut s'entendre de l'altération qui précède, selon que l'on dit que quelqu'un meurt quand il va vers la mort, de même que l'on dit que quelque chose est engendré, quand le mouvement va vers sa génération. Et ainsi la mort peut être affligeante.

7. Sự chết được hiểu theo hai thể cách. Thứ nhất, đó là sự mất sự sống. Như vậy nó không có thể cảm giác, bởi vì nó là sự mất giác quan và sự sống. Trong trường hợp này, nó không phải là hình phạt khả giác, nhưng một cách đơn giản nó là hình phạt. Theo thể cách thứ hai, sự chết biểu thị sự hư hỏng chấm dứt bởi sự mất mát người ta mới để cập đến. Mà với sự hư hỏng, cũng như với sự sinh sản, người ta có thể nói tới hai ý nghĩa. Ý nghĩa thứ nhất tùy theo nó là điểm cuối cùng của sự cải biến và như vậy, trong giây lát sự sống chấm dứt, người ta nói rằng sự chết hiện diện; theo ý nghĩa này, sự chết không còn là sự đau khổ khả giác. Theo ý nghĩa thứ hai, sự hư hỏng có thể là sự cải biến đi trước, tùy theo người ta nói một người nào chết khi họ đang đi đến sự chết, cũng như người ta nói một vật gì sinh ra, khi sự chuyển động đi tới sự sinh sản của nó. Và như vậy, sự chết có thể làm cho đau khổ buồn rầu.

AD OCTAVUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo

Reply to objection 8. According to Augustine (Gen. ad lit.), "although our first parents lived thereafter many years, they began

8. Comme dit S. Augustin: " Quoique nos premiers parents aient vécu de longues années après le péché, ils commencèrent cependant

8. Như thánh Augustinô (De pecc. Remiss. et Bapt. parvilor. 1,16): "Dầu mà nguyên tổ chúng ta đã sống lâu năm sau khi phạm tội, họ vẫn đã bắt

tamen die mori coeperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.

ARTICULUS 2

Utrum inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in scriptura

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato, hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes poenae primi peccati.

PRAETEREA, illud quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad poenam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris poena.

PRAETEREA, poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo ista sunt convenientes poenae primi peccati.

PRAETEREA, locus Paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis poena quod a Paradiso excluderetur.

PRAETEREA, locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubin et gladius flammeus atque versatilis.

PRAETEREA, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitae non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitae interdicitur. Cum dicitur Gen. III, videte, ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum.

to die on the day when they heard the death-decree, condemning them to decline to old age."

ARTICLE 2

Whether the particular punishments of our first parents are suitably appointed in Scripture ?

Objections 1. It would seem that the particular punishments of our first parents are unsuitably appointed in Scripture. For that which would have occurred even without sin should not be described as a punishment for sin. Now seemingly there would have been "pain in child-bearing," even had there been no sin: for the disposition of the female sex is such that offspring cannot be born without pain to the bearer. Likewise the "subjection of woman to man" results from the perfection of the male, and the imperfection of the female sex. Again it belongs to the nature of the earth "to bring forth thorns and thistles," and this would have occurred even had there been no sin. Therefore these are unsuitable punishments of the first sin.

2. Further, that which pertains to a person's dignity does not, seemingly, pertain to his punishment. But the "multiplying of conceptions" pertains to a woman's dignity. Therefore it should not be described as the woman's punishment.

3. Further, the punishment of our first parents' sin is transmitted to all, as we have stated with regard to death (A[1]). But all "women's conceptions" are not "multiplied," nor does "every man eat bread in the sweat of his face." Therefore these are not suitable punishments of the first sin.

4. Further, the place of paradise was made for man. Now nothing in the order of things should be without purpose. Therefore it would seem that the exclusion of man from paradise was not a suitable punishment of man.

5. Further, this place of the earthly paradise is said to be naturally inaccessible. Therefore it was useless to put other obstacles in the way lest man should return thither, to wit the cherubim, and the "flaming sword turning every way."

6. Further, immediately after his sin man was subject to the necessity of dying, so that he could not be restored to immortality by the beneficial tree of life. Therefore it was useless to forbid him to eat of the tree of life, as instanced by the words of Gn. 3:22: "See, lest perhaps he ... take ... of the tree of life ... and live for

à mourir le jour où ils subirent la sentence de mort qui les condamnait à vieillir. "

ARTICLE 2

Les autres châtiments particuliers qui sont indiqués dans la Genèse

Objections 1. Il semble que l'Écriture ne détermine pas bien les châtiments particuliers de nos premiers parents. En effet, on ne doit pas qualifier comme châtiment du péché ce qui existerait même sans péché. Or, les douleurs de l'enfantement existeraient même sans le péché, semble-t-il, car la disposition du sexe féminin requiert que l'enfant ne puisse naître sans douleur pour celle qui enfante. De même aussi la soumission de la femme à l'homme est une conséquence de la perfection du sexe masculin et de l'imperfection du sexe féminin. De même encore, la production des épines et des ronces fait partie de la nature de la terre, qui aurait existé même en l'absence du péché. Il n'est donc pas juste de présenter tout cela comme des châtiments du premier péché.

2. Ce qui appartient à la dignité de quelqu'un ne semble pas être pour lui un châtiment. Mais la multiplicité des grossesses appartient à la dignité de la femme et ne doit donc pas être considérée comme un châtiment.

3. Le châtiment du péché de nos premiers parents découle sur tous, comme on l'a dit de la mort. Or la multiplicité des grossesses n'est pas le fait de toutes les femmes, et tous les hommes ne mangent pas leur pain à la sueur de leur front. Ce ne sont donc pas là des châtiments qui conviennent au premier péché.

4. Le lieu du paradis avait été fait pour l'homme. Or rien dans l'ordre des choses ne doit être vain. Il semble donc que cela n'a pas été une peine convenable pour l'homme, d'être chassé du paradis.

5. On dit que le lieu du paradis terrestre est de soi inaccessibles C'est donc inutilement que d'autres obstacles furent placés pour empêcher que l'homme y retourne, comme " les chérubins et la flamme du glaive tournoyant " (Gn 3, 22).

6. Après le péché l'homme fut aussitôt soumis à la nécessité de la mort, et ainsi il ne pouvait plus, grâce à l'arbre de vie, recouvrer l'immortalité. C'est donc inutilement qu'il lui fut interdit de manger de l'arbre de vie, comme il est dit dans la Genèse (3, 22): " Pour éviter qu'il ne cueille de l'arbre de vie et ne vive à jamais. "

đầu chết vào ngày họ bị phán quyết phải chết, và sự phán quyết này đã lên án họ phải trở nên già nua."

TIẾT 2

Các hình phạt đặc thù khác được chỉ định trong sách Sáng Thế

VẤN NẠN 1. Xem ra Kinh thánh không quyết định rõ ràng các hình phạt đặc thù đối với nguyên tổ chúng ta. Người ta không nên cho là hình phạt của tội cái gì vẫn hiện hữu mặc dầu không có tội. Mà, các sự đau đớn khi sinh con hẳn vẫn hiện hữu cho dầu không có tội, bởi vì sự sắp đặt của nữ tính đòi hỏi đứa con không thể sinh ra mà không gây sự đau đớn cho người đàn bà sinh sản nó. Cũng vậy, sự tùng phục của người đàn bà đối với người đàn ông là hậu quả của sự hoàn hảo của nam giới và của sự bất hoàn hảo của nữ giới. Còn cũng vậy, sự sản xuất có gai góc là một phần của bản tính đất đai, điều đó vẫn hiện hữu cho dầu không có tội. Vậy điều không hợp lý là coi tất cả điều đó như các hình phạt của tội thứ nhất.

2. Cái gì thuộc về phẩm chất của người nào không phải là hình phạt đối với họ. Mà việc sinh đẻ nhiều thuộc về phẩm cách của người đàn bà và không được coi là hình phạt đối với họ.

3. Hình phạt của tội nguyên tổ chảy tuôn cho mọi người, như người ta nói điều đó đối với sự chết. Mà sự sinh đẻ nhiều không phải là công việc làm của mọi đàn bà, và mọi người đàn ông không phải ăn cơm bánh nhờ mồ hôi trên trán của mình. Do đó, không phải là các hình phạt thích hợp với tội trước mắt.

4. Địa điểm của vườn địa đàng đã được tạo nên cho con người. Mà không cái gì trong trật tự các sự vật phải là vô ích, vô lối. Vậy xem ra điều đó đã không phải là hình phạt thích hợp với con người, là bị đuổi ra khỏi vườn địa đàng.

5. Người ta nói rằng địa điểm của vườn địa đàng tại sự là một nơi không thể đi tới được (Bède, Hexaem. Il,2). Vậy thật là vô ích công việc đặt các chướng ngại vật để ngăn cản việc con người trở về đó và thật sự đã được đặt ở đó Thức thần (Kerubim) và gươm hỏa hào chớp chớp để canh giữ lối cây sự sống (St 3,22).

6. Sau khi phạm tội, con người tức thì bị chết một cách tất yếu, và không còn được nhờ cây sự sống để tìm lại được tính bất tử. Vậy một cách vô ích đã có lệnh cấm họ ăn trái cây sự sống như đã có lời ghi chép trong sách Sáng thế (3,22) bây giờ phải làm sao cho họ đừng giương tay hái quả cây sự sống nữa mà ăn, hầu được sống mãi mãi.

ever."

PRAETEREA, insultare misero videtur misericordiae et clementiae repugnare, quae maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psalmi, miserationes eius super omnia opera eius. Ergo inconvenienter ponitur dominum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur, ecce, Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.

7. Further, to mock the unhappy seems inconsistent with mercy and clemency, which are most of all ascribed to God in Scripture, according to Ps. 144:9, "His tender mercies are over all His works." Therefore God is unbecomingly described as mocking our first parents, already reduced through sin to unhappy straits, in the words of Gn. 3:22, "Behold Adam is become as one of Us, knowing good and evil."

7. Insulter le misérable semble inconciliable avec la miséricorde et la clémence qui, dans l'Écriture, semblent surtout attribuées à Dieu, selon la parole du Psaume (145,9): " Ses tendresses vont à toutes ses oeuvres. " Il est donc choquant de montrer Dieu insultant nos premiers parents déjà réduits à la misère par le péché, lorsqu'il dit: " Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal "

7. Việc lăng mạ kẻ khốn cùng xem ra không thích hợp với lòng thương xót và lòng nhân từ mà theo Kinh thánh đã được chỉ về Thiên Chúa theo lời Thánh vịnh (149,5): “Giavê ở nhân từ với hết mọi người, lòng thương của Người trên hết mọi công việc của Người.” Vậy việc trình bày Thiên Chúa lăng mạ nguyên tổ chúng ta sau khi họ đã bị khốn cùng do tội lỗi thì không hợp lý, khi Người nói: “Kìa, con người đã trở nên như một trong chúng ta để hiểu biết điều tốt và điều xấu.”

PRAETEREA, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud I ad Tim. ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. Ergo, sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

8. Further, clothes are necessary to man, like food, according to 1 Tim. 6:8, "Having food, and wherewith to be covered, with these we are content." Therefore just as food was appointed to our first parents before their sin, so also should clothing have been ascribed to them. Therefore after their sin it was unsuitable to say that God made for them garments of skin.

8. Le vêtement est nécessaire à l'homme, comme la nourriture, selon S. Paul (1 Tm 6, 8): " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " Ainsi donc, de même que la nourriture fut donnée à nos premiers parents avant le péché, de même aussi le vêtement a dû leur être donné. Il ne convient donc pas de dire que, après le péché, Dieu, leur " fit des tuniques de peau " (Gn 3, 2 1).

8. Đồ mặc cần thiết cho con người như đồ ăn theo lời thánh Phaolô (1Tm 6,8): “Một khi có ăn có mặc, ta hãy bằng lòng.” Như vậy, cũng như đồ ăn được ban cho hai nguyên tổ chúng ta trước khi phạm tội, cũng vậy, đồ mặc cũng đã phải ban cho họ. Vậy một cách không thích hợp nói rằng sau khi họ phạm tội, Thiên Chúa đã làm cho những áo chùng bằng da thú mà mặc cho họ (St 3,21).

PRAETEREA, poena quae peccato alicui adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur, alioquin, per poenam non deterreretur aliquis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalibus quae ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter igitur describuntur poenae peccatum primorum parentum consequentes.

9. Further, the punishment inflicted for a sin should outweigh in evil the gain realized through the sin: else the punishment would not deter one from sinning. Now through sin our first parents gained in this, that their eyes were opened, according to Gn. 3:7. But this outweighs in good all the penal evils which are stated to have resulted from sin. Therefore the punishments resulting from our first parents' sin are unsuitably described.

9. Le châtiment qui frappe quelqu'un pour son péché doit l'emporter dans le mal sur le profit qu'il retire de son péché: autrement, le châtiment ne détournerait pas du péché. Or nos premiers parents obtinrent de leur péché que " leurs yeux s'ouvrirent ", dit la Genèse (3, 7). Et cela surpasse en bien tous les châtiments qui sont indiqués comme conséquence du péché. Les châtiments qui furent les conséquences du péché de nos premiers parents sont donc décrits de façon maladroite.

9. Hình phạt bắt người nào phải chịu vì tội của họ phải vượt qua sự xấu đối với lợi ích họ đã rút lấy từ tội của mình; nếu cách khác, hình phạt không thể làm cho họ bỏ tội. Mà nguyên tổ chúng ta đã do tội của mình mà các con mắt được mở ra theo lời ghi chép trong sách Sáng thế (3,7). Mà điều đó về điều tốt vượt qua mọi hình phạt đã được chỉ cho biết là hậu quả của tội. Các hình phạt, hậu quả của tội nguyên tổ đã được mô tả một cách vụng về.

IN CONTRARIUM est quod huiusmodi poenae sunt divinitus taxatae, qui omnia facit in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI.

On the contrary, These punishments were appointed by God, Who does all things, "in number, weight, and measure" (Wis. 11:21).

En sens contraire, des châtiments furent imposés par Dieu qui " fait tout avec nombre, poids et mesure ", dit le livre de la Sagesse (11, 21).

TRÁI LẠI, Các hình phạt đã được Thiên Chúa qui định một cách theo số, trọng lượng và mức độ như sách Khôn ngoan chứng tỏ (11,21).

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris Paradisi, quod significatur Gen. III, cum dicitur, et emisit eum Deus de Paradiso voluptatis. Et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quae primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitae; et a loco, collocavit Deus ante Paradisum Cherubin et flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae

I answer that, As stated in the foregoing Article, on account of their sin, our first parents were deprived of the Divine favor, whereby the integrity of human nature was maintained in them, and by the withdrawal of this favor human nature incurred penal defects. Hence they were punished in two ways. In the first place by being deprived of that which was befitting the state of integrity, namely the place of the earthly paradise: and this is indicated (Gn. 3:23) where it is stated that "God sent him out of the paradise of pleasure." And since he was unable, of himself, to return to that state of original innocence, it was fitting that obstacles should be placed against his recovering those things that were befitting his original state, namely food (lest he should take of the tree of life) and place; for "God placed before ... paradise ... Cherubim, and a flaming sword." Secondly, they were punished by having appointed to them things befitting a nature bereft

Réponse : Nous l'avons dit, nos premiers parents furent privés, à cause de leur péché, du don divin qui maintenait en eux l'intégrité de la nature humaine, et sa suppression fit tomber la nature humaine dans des déficiences ayant un caractère pénal. C'est pourquoi ils furent doublement punis. D'abord, en ce que leur fut retiré ce qui convenait à l'état d'intégrité, le lieu du paradis terrestre: " Et le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d'Éden. " Et comme l'homme ne pouvait revenir par lui-même à cet état de première innocence, c'est avec raison que furent ajoutés les obstacles l'empêchant de retrouver ce qui convenait à ce premier état, à savoir la nourriture, " afin qu'il ne cueille pas de l'arbre de vie ", et le lieu: " Dieu posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant. " Mais secondairement ils furent punis en ce qu'ils furent assujettis à ce qui

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.1), nguyên tổ chúng ta vì tội của mình đã phải mất ân huệ Thiên Chúa duy trì trong mình sự nguyên tuyền của bản tính nhân loại. Và sự làm mất tính nguyên tuyền này làm cho bản tính nhân loại mắc phải những khiếm khuyết có đặc tính hình phạt. Do đó, họ đã bị phạt theo hai thể cách. Trước tiên, ở điều họ phải mất cái gì thích hợp với tình trạng nguyên tuyền, tức là địa điểm của vườn địa đàng: “Và Thiên Chúa xua đuổi họ ra khỏi vườn địa đàng.” Và bởi vì con người tự mình không thể trở lại tình trạng vô tội đầu tiên, một cách hợp lý những sự trở ngại đã được đặt ra thêm để ngăn cản họ không tìm gặp lại được điều đã thích hợp với tình trạng đầu tiên này, tức là đồ ăn, “ngõ hầu họ sẽ hái trái cây sự sống”, và nơi chỗ, “Thiên Chúa đã đặt trước vườn địa đàng các Thức thần và lưỡi gươm lửa sáng chói.” Sau đó, họ đã bị phạt ở điều bị khuất phục vào cái gì tương

conveniunt tali beneficio destitutae. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo propter quae viro coniungitur, quae sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad taedia quae sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur, in dolore paries. Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur, sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur, maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit, unde dicitur, in labore comedes de ea cunctis diebus vitae tuae. Tertio, quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus, unde dicitur, spinas et tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum, unde dicitur, aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos. Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur, ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis. Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est, pulvis es, et in pulverem reverteris. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas, in signum mortalitatis eorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam of the aforesaid favor: and this as regards both the body and the soul. With regard to the body, to which pertains the distinction of sex, one punishment was appointed to the woman and another to the man. To the woman punishment was appointed in respect of two things on account of which she is united to the man; and these are the begetting of children, and community of works pertaining to family life. As regards the begetting of children, she was punished in two ways: first in the weariness to which she is subject while carrying the child after conception, and this is indicated in the words (Gn. 3:16), "I will multiply thy sorrows, and thy conceptions"; secondly, in the pain which she suffers in giving birth, and this is indicated by the words (Gn. 3:16), "In sorrow shalt thou bring forth." As regards family life she was punished by being subjected to her husband's authority, and this is conveyed in the words (Gn. 3:16), "Thou shalt be under thy husband's power." Now, just as it belongs to the woman to be subject to her husband in matters relating to the family life, so it belongs to the husband to provide the necessaries of that life. In this respect he was punished in three ways. First, by the barrenness of the earth, in the words (Gn. 3:17), "Cursed is the earth in thy work." Secondly, by the cares of his toil, without which he does not win the fruits of the earth; hence the words (Gn. 3:17), "With labor and toil shalt thou eat thereof all the days of thy life." Thirdly, by the obstacles encountered by the tillers of the soil, wherefore it is written (Gn. 3:18), "Thorns and thistles shall it bring forth to thee." Likewise a triple punishment is ascribed to them on the part of the soul. First, by reason of the confusion they experienced at the rebellion of the flesh against the spirit; hence it is written (Gn. 3:7): "The eyes of them both were opened; and ... they perceived themselves to be naked." Secondly, by the reproach for their sin, indicated by the words (Gn. 3:22), "Behold Adam is become as one of Us." Thirdly, by the reminder of their coming death, when it was said to him (Gn. 3:19): "Dust thou art and into dust thou shalt return." To this also pertains that God made them garments of skin, as a sign of their mortality.

Reply to objection 1. In the state of innocence child-bearing would have been painless: for Augustine says (De Civ. Dei xiv, 26): "Just as, in giving birth, the mother would then be relieved not by groans of pain, but by the instigations of maturity, so in bearing and conceiving the union of both sexes would be one not of lustful desire but of deliberate action". The subjection of the correspond à la nature lorsqu'elle est privée d'un tel don. Et cela quant au corps et quant à l'âme. Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme. A la femme une peine fut affectée selon les deux liens qui l'unissent à l'homme: la génération des enfants et le partage des activités familiales. Quant à la génération des enfants, la femme fut punie doublement. D'abord, quant aux fatigues qu'elle éprouve en portant l'enfant lorsqu'il est conçu, ce qui est signifié par ces paroles: " Je multiplierai les peines de tes grossesses. " Ensuite, quant à la douleur dont elle souffre en enfantant -. "Dans la peine tu enfanteras. "Quant à la vie familiale, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de son mari, selon ces paroles: " Tu seras sous le pouvoir de ton mari. " - Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie. En cela il est puni d'une triple façon. D'abord, par la stérilité de la terre: " Maudit soit le sol à cause de toi " Ensuite, par la préoccupation du travail, sans lequel on ne retire pas les fruits de la terre " A force de peine, tu en retireras subsistance tous les jours de ta vie. " Enfin, quant aux obstacles que rencontreront ceux qui cultivent la terre: " Elle produira pour toi épines et chardons. " Pareillement aussi, en ce qui concerne l'âme, est décrit le triple châtiment qui fut le leur. Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair contre l'esprit; c'est pourquoi il est dit: " Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. " Deuxièmement, quant au remords de leur propre faute; c'est pourquoi il est dit: " Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal. " Troisièmement, quant au rappel de la mort à venir; c'est pourquoi il est dit à l'homme: " Tu es glaise, et tu retourneras à la glaise. " Que " Dieu leur fit des tuniques de peau " est aussi un signe de leur mortalité.

Solutions 1. Dans l'état d'innocence, l'enfantement aurait eu lieu sans douleur. S. Augustin dit en effet: " A l'enfantement, les entrailles de la femme se seraient dilatées non dans les gémissements de la douleur, mais par la poussée de la maturité; de même que, pour la fécondation, l'union se serait accomplie par l'intervention de la volonté, non par le désir de la volupté. " Il faut comprendre que la soumission de la xứng với bản tính khi nó bị mất một ân huệ như thế. Và điều đó cả về thân thể và linh hồn. Về thân thể, có sự dị biệt của các tính, một hình phạt bắt người đàn bà phải chịu và một hình phạt khác đối với đàn ông. Hình phạt của người đàn bà do ở hai liên hệ nối kết họ với người đàn ông: sự sinh sản con cái và sự chia sẻ các sự hoạt động trong gia đình, về sự sinh sản con cái, người đàn bà bị phạt hai thể cách. Trước hết, về những sự mệt nhọc họ cảm thấy khi mang thai, điều đó được biểu lộ qua các lời nói: “Ta sẽ làm cho ngươi phải nhiều đau khổ khi thai nghén.” Sau đó, về sự đau đớn lúc sinh con: “Ngươi sẽ sinh con trong sự đau đớn.” Còn về đời sống gia đình, người đàn bà bị phạt ở điều phải tuân theo sự thống trị của chồng mình theo lời nói: “Ngươi sẽ tùng phục quyền hành của chồng ngươi.” Song, cũng như điều riêng của người đàn bà là phải tùng phục người chồng của mình trong cái gì liên hệ với sự tổ chức đời sống gia đình; cũng vậy, điều riêng thuộc về người đàn ông tìm kiếm điều cần thiết cho sự sống, ở điều đó, họ bị phạt ba thể cách: bởi sự khô khan nghèo nàn của đất đai: “Đất đai hãy là đồ chúc dữ vì cớ ngươi!” Sau đó, bởi sự lam lũ vất vả lo âu trong công việc làm, mà không có như vậy người ta không được hoa quả của đất đai: “Có đau khổ ngươi mới nhờ được nó mà ăn mọi ngày đời ngươi.” Sau hết, về các chướng ngại vật gặp thấy trong việc canh tác đất đai: “Những gai cùng góc, nó sẽ mọc lên cho ngươi.” Cũng vậy, đối với linh hồn, cũng được mô tả ba thứ hình phạt cho họ. Thứ nhất, về sự xấu hổ họ cảm thấy trong việc rối loạn của xác thịt chống đối tinh thần; do đó, đã có lời ghi chép: “Bấy giờ mắt của họ được mở ra cho cả hai và họ biết mình trần truồng.” Thứ đến, về sự hối hận đối với tội riêng của họ; do đó có lời ghi chép: “Đó con người đã trở nên một trong chúng ta để biết điều tốt và điều xấu”; như vậy có lời nói về người đàn ông: “Ngươi là đất sét, và ngươi sẽ trở về đất sét.” Còn việc Thiên Chúa làm cho họ những áo chùng bằng da thú, đó là dấu họ phải chết.

GIẢI ĐÁP 1. Trong tình trạng vô tội, sự sinh con không phải đau đớn. Thực thế, thánh Augustinô (De Civ. Dei 14,26) đã nói: “Lúc sinh con, bụng dạ của người đàn bà nới rộng ra mà không phải đau đớn rên siết, nhưng bằng sự xô đẩy của sự chín muồi”; cũng vậy, việc thụ thai, sự giao hợp hoàn thành do sự can thiệp của ý chí, chứ không phải do sự ước muốn khoái lạc. Người ta phải hiểu rằng sự tùng phục của người đàn bà đối với đàn ông có tính cách hình

mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret, sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est.

AD SECUNDUM dicendum quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quae etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quae mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur, multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos.

AD TERTIUM dicendum quod illae poenae aliqualiter ad omnes pertinent. Quaecumque enim mulier concipit, necesse est quod aerumnas patiatur et cum dolore pariat, praeter beatam virginem, quae sine corruptione concepit et sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui praeponderat poenis praedictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et qui ipsi per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Iob V, et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

AD QUARTUM dicendum quod locus ille Paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quae corporaliter in illo Paradiso sunt, instruuntur de his quae pertinent ad Paradisum caelestem, quo aditus homini praeparatur per Christum.

AD QUINTUM dicendum quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, locus ille praecipue videtur esse inaccessibilis propter

woman to her husband is to be understood as inflicted in punishment of the woman, not as to his headship (since even before sin the man was the "head" and governor "of the woman"), but as to her having now to obey her husband's will even against her own. If man had not sinned, the earth would have brought forth thorns and thistles to be the food of animals, but not to punish man, because their growth would bring no labor or punishment for the tiller of the soil, as Augustine says (Gen. ad lit. iii, 18). Alcuin, however, holds that, before sin, the earth brought forth no thorns and thistles, whatever: but the former opinion is the better.

Reply to objection 2. The multiplying of her conceptions was appointed as a punishment to the woman, not on account of the begetting of children, for this would have been the same even before sin, but on account of the numerous sufferings to which the woman is subject, through carrying her offspring after conception. Hence it is expressly stated: "I will multiply thy sorrows, and thy conceptions."

Reply to objection 3. These punishments affect all somewhat. For any woman who conceives must needs suffer sorrows and bring forth her child with pain: except the Blessed Virgin, who "conceived without corruption, and bore without pain", because her conceiving was not according to the law of nature, transmitted from our first parents. And if a woman neither conceives nor bears, she suffers from the defect of barrenness, which outweighs the aforesaid punishments. Likewise whoever tills the soil must needs eat his bread in the sweat of his brow: while those who do not themselves work on the land, are busied with other labors, for "man is born to labor" (Job 5:7): and thus they eat the bread for which others have labored in the sweat of their brow.

Reply to objection 4. Although the place of the earthly paradise avails not man for his use, it avails him for a lesson; because he knows himself deprived of that place on account of sin, and because by the things that have a bodily existence in that paradise, he is instructed in things pertaining to the heavenly paradise, the way to which is prepared for man by Christ.

Reply to objection 5. Apart from the mysteries of the spiritual interpretation, this place would seem to be inaccessible, chiefly on

femme à son mari a pris un caractère de châtiment pour la femme non en ce qui regarde le pouvoir de commander, car même avant le péché l'homme aurait été " le chef de la femme " et aurait gouverné, mais selon que la femme, contre sa propre volonté, doit maintenant nécessairement obéir à la volonté de son mari. Si l'homme n'avait pas péché, la terre aurait produit des épines et des ronces pour servir à la nourriture des animaux, mais non pour le châtiment de l'homme, car de leur production n'auraient résulté aucune fatigue ou punition pour l'homme travaillant la terre, dit S. Augustin. Alcuin dit cependant qu'avant le péché la terre n'aurait aucunement produit d'épines ni de ronces. Mais la première opinion paraît la meilleure.

2. La multiplicité des grossesses est devenue un châtiment pour la femme, non à cause de la mise au monde des enfants, qui aurait eu lieu même avant le péché, mais à cause de la multiplicité des fatigues dont souffre la femme lorsqu'elle porte l'enfant quelle a conçu. C'est pourquoi il est ajouté à juste titre: " Je multiplierai les peines de tes grossesses. "

3. Ces châtiments sont d'une certaine manière le lot de tous. En effet, quelle que soit la femme qui conçoit, elle éprouve nécessairement des tourments et enfante dans la douleur, à l'exception de la Sainte Vierge qui " conçut sans corruption et enfanta sans douleur ", car sa conception ne fut pas selon la loi naturelle découlant de nos premiers parents. Et si une femme ne conçoit pas et n'enfante pas, elle souffre d'une autre déficience: la stérilité, plus grave que tous ces châtiments. De même, il faut que quiconque travaille la terre, mange son pain à la sueur de son front. Quant à ceux qui ne sont pas eux-mêmes dans l'agriculture, ils se livrent à d'autres travaux, car " l'homme est né pour le travail ", dit le livre de Job (5, 7 Vg). Et ainsi il mange le pain produit par autrui à la sueur de son front.

4. Ce lieu du paradis terrestre, bien qu'il ne serve pas à l'homme pour son usage, lui sert pour son enseignement: l'homme apprend en effet qu'il a été privé d'un tel lieu par le péché; et, par les choses qui existent de façon matérielle dans ce paradis, il est instruit de celles qui appartiennent au paradis céleste, dont l'accès est préparé à l'homme par le Christ.

5. Sans nier les mystères du sens spirituel, ce lieu semble inaccessible principalement à cause de la chaleur intense

phạt đối với người đàn bà không phải đối với cái gì liên hệ với quyền hành ra lệnh, bởi vì ngay trước khi phạm tội, người đàn ông đã là người chủ của người đàn bà và đã thống trị; nhưng tùy theo người đàn bà một cách trái ý muốn của mình, giờ đây một cách tất yếu phải tuân phục ý chí người chồng của mình. Giả như con người đã không phạm tội, đất vẫn sản xuất gai góc để dùng làm đồ ăn cho thú vật, chứ không phải dùng làm hình phạt cho con người, bởi vì sự sản xuất gai góc không gây nên một sự khó nhọc nào hoặc hình phạt nào đối với con người canh tác đất đai như thánh Augustinô xác định (De Gen. ad Litt. 3,18). Tuy nhiên, Alcuin (Interrog. et Resp. 79) nói trước khi phạm tội, đất đai hẳn không sản xuất gai góc. Nhưng ý kiến thứ nhất xem ra tốt nhất.

2. Việc thai nghén nhiều lần trở nên hình phạt cho người đàn bà, không phải bởi sự sinh con cái trong thế gian vì việc này cũng xảy ra trước khi phạm tội, nhưng bởi vì nhiều sự nhọc mệt người đàn bà phải đau khổ khi mang con trong dạ. Do đó, một cách chính đáng có lời ghi chép thêm: “Ta sẽ làm cho thêm nhiều đau khổ khi ngươi thai nghén.”

3. Các hình phạt này theo một thể cách nào đó là số phận của mọi người. Quả thế, bất cứ người đàn bà thụ thai là thế nào, họ một cách tất yếu vẫn cảm thấy những sự khổ đau và sinh con trong đau đớn, trừ ra một mình Đức Bà Maria trọn đời đồng trinh là kẻ đã thụ thai không bị hư hỏng và đã sinh con không đau đớn, vì sự thụ thai của Người không thể hiện theo luật tự nhiên tuôn chảy từ hai ông bà nguyên tổ. Và nếu người đàn bà nào không thụ thai và không sinh con, họ đau khổ vì một sự khiếm khuyết khác vì sự son sẻ, nặng hơn tất cả các hình phạt này. Cũng vậy, bất cứ ai cũng phải canh tác đất đai, ăn miếng bánh bát cơm của mình do mồ hôi trên trán của mình. Còn về những kẻ chính mình không làm công việc đồng áng, họ dấn thân vào trong các công việc khác, bởi vì con người sinh ra để lao động theo lời ghi chép trong sách Gióp (5,7). Và như vậy, họ ăn miếng bánh bát cơm được sản xuất bởi kẻ khác mà vẫn do mồ hôi trên trán của mình.

4. Địa điểm của địa đàng, mặc dầu không phục vụ con người về sự sử dụng nó, vẫn phục vụ con người bằng cách đưa ra cho họ một bài học: quả thế, con người học biết rằng họ đã phải mất một nơi như thế vì tội lỗi; và qua các sự vật hiện hữu theo cách chất thể trong vườn này, họ được học biết về các sự vật thuộc về thiên đàng, mà lối đi đã do Chúa Kitô đã chuẩn bị cho con người.

5. Không phủ nhận các mầu nhiệm theo ý nghĩa thiêng liêng nơi này xem ra không thể đi tới được một cách chủ yếu bởi vì sự nóng cao độ phát xuất

vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi aestum causantis. Et quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum, III de Trin.; convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adiungitur, ad custodiendam viam ligni vitae. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., hoc per caelestes potestates etiam in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia.

account of the extreme heat in the middle zone by reason of the nighness of the sun. This is denoted by the "flaming sword," which is described as "turning every way," as being appropriate to the circular movement that causes this heat. And since the movements of corporal creatures are set in order through the ministry of the angels, according to Augustine (De Trin. iii, 4), it was fitting that, besides the sword turning every way, there should be cherubim "to keep the way of the tree of life." Hence Augustine says (Gen. ad lit. xi, 40): "It is to be believed that even in the visible paradise this was done by heavenly powers indeed, so that there was a fiery guard set there by the ministry of angels."

provenant de la proximité du soleil dans les régions intermédiaires. Cela est signifié par la " flamme du glaive ": elle est dite " tournoyante " à cause de la propriété du mouvement circulaire qui cause cette chaleur. Et comme le ministère des anges préside au mouvement du monde des corps, selon S. Augustin, il est juste d'adjoindre les " chérubins " au glaive flamboyant, " pour garder le chemin de l'arbre de vie ". C'est pourquoi S. augustin écrit: " Il faut croire que les choses se sont passées ainsi dans le paradis visible avec le concours des puissances célestes, afin que, par le ministère des anges, il y eût là comme un rempart de flammes. "

do sự gần gũi với mặt trời ở trong các vùng trung gian. Điều đó được biểu thị bởi chiếc gươm lửa bốc cháy: nó được nói là xoay vòng quay tiếp vì đặc tính của sự chuyển động vòng tròn tạo nên sự nóng này. Và bởi vì sự phục vụ của các thiên thần chỉ huy sự chuyển động trong vũ trụ các vật thể như thánh Augustinô minh chứng (De Trin. 3,4), Kinh thánh một cách chính đáng nói thêm các Thức thần cầm gươm cháy đó canh giữ đường lối cây sự sống. Do đó thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 11,40) đã viết: “Người ta phải tin rằng các sự vật đã qua như vậy ở vườn địa đàng hữu hình với sự hỗ trợ của các năng lực trên trời, ngõ hầu nhờ sự phục vụ của các thiên thần, có ở đó như một tường thành bằng ngọn lửa.”

AD SEXTUM dicendum quod homo, si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, et vivat in aeternum, sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

Reply to objection 6. After sin, if man had ate of the tree of life, he would not thereby have recovered immortality, but by means of that beneficial food he might have prolonged his life. Hence in the words "And live for ever," "for ever" signifies "for a long time." For it was not expedient for man to remain longer in the unhappiness of this life.

6. Si l'homme avait mangé de l'arbre de vie après le péché, il n'aurait pas, pour autant, retrouvé l'immortalité, mais il aurait pu, grâce à cette nourriture, prolonger sa vie davantage. C'est pourquoi lorsqu'il est dit: " ... et qu'il vive à jamais ", " à jamais " est pris ici pour " longtemps ". Mais il n'était pas avantageux pour l'homme de demeurer plus longtemps dans les misères de cette vie.

6. Giả như con người đã ăn trái cây sự sống sau khi phạm tội, họ không vì đó tìm lại được tính bất tử, nhưng nhờ đồ ăn này họ có thể kéo dài sự sống lâu hơn. Do đó khi có lời ghi chép: “... và họ được sống luôn mãi”. “Luôn mãi” được hiểu ở đây là lâu dài. Song việc tồn tại lâu dài ở trong các sự đau khổ đời sống hiện giờ thì không ích lợi gì cho con người.

AD SEPTIMUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., verba Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat, conservavit.

Reply to objection 7. According to Augustine (Gen. ad lit. xi, 39), "these words of God are not so much a mockery of our first parents as a deterrent to others, for whose benefit these things are written, lest they be proud likewise, because Adam not only failed to become that which he coveted to be, but did not keep that to which he was made."

7. Comme dit S. Augustin: " Les paroles de Dieu ne sont pas tellement celles de quelqu'un qui insulte nos premiers parents que de quelqu'un qui détourne de l'orgueil ceux pour qui elles ont été écrites. Adam en effet non seulement n'est pas devenu ce qu'il avait voulu devenir, mais il n'est pas resté ce qu'il avait été. "

7. Như thánh Augustinô đã nói, các lời nói của Thiên Chúa không lăng mạ hai ông bà nguyên tổ cho bằng làm sợ hãi những kẻ khác khỏi kiêu ngạo mà vì họ các lời nói đó đã ghi chép lại: ông Adong chẳng những không trở nên như ý ông muốn, mà còn cái gì ông có, ông không bảo tồn được.

AD OCTAVUM dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter duo, primo quidem, propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperie caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominiae, ne turpitudo membrorum appareat in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant. Quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquid extrinsecum laedi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quae confusionem induceret, unde dicitur Genesi, erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

Reply to objection 8. Clothing is necessary to man in his present state of unhappiness for two reasons. First, to supply a deficiency in respect of external harm caused by, for instance, extreme heat or cold. Secondly, to hide his ignominy and to cover the shame of those members wherein the rebellion of the flesh against the spirit is most manifest. Now these two motives do not apply to the primitive state. because then man's body could not be hurt by any outward thing, as stated in the FP, Q[97], A[2], nor was there in man's body anything shameful that would bring confusion on him. Hence it is written (Gn. 2:23): "And they were both naked, to wit Adam and his wife, and were not ashamed." The same cannot be said of food, which is necessary to entertain the natural heat, and to sustain the body.

8. Le vêtement est nécessaire à l'homme selon son état de misère présente pour deux raisons. D'abord, pour le prémunir des dommages extérieurs, par exemple de l'excès de la chaleur et du froid; ensuite, pour voiler sa honte, de peur que n'apparaisse le déshonneur des membres où se manifeste principalement la rébellion de la chair contre l'esprit. Or ces deux choses n'existaient pas dans le premier état. Alors en effet le corps de l'homme ne pouvait pas être blessé par quelque chose d'extérieures, comme nous l’avons dit dans la première Partie. Il n'y avait pas non plus, dans ce premier état, de honte dans le corps de l'homme qui le rende confus c'est pourquoi il est écrit dans la Genèse (2, 25) " Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans en avoir honte. " Mais il en était autrement pour la nourriture, nécessaire pour entretenir la chaleur naturelle et donner au corps sa croissance.

8. Đồ mặc cần thiết cho con người theo tình trạng khốn cùng hiện tại cho mình vì hai lý do. Trước hết, để đề phòng cho mình khỏi các sự thiệt hại bên ngoài, thí dụ, sự nóng thái quá và sự lạnh thái quá; sau đó để che kín sự xấu hổ của mình, kẻo xuất hiện sự xấu hổ của các chi thể mà ở đó một cách chủ yếu biểu lộ sự phản nghịch của xác thịt chống lại tinh thần. Mà hai điều này đã không hiện hữu trong tình trạng đầu tiên. Quả thế, lúc bấy giờ thân thể con người không thể bị làm thiệt hại do sự vật nào từ bên ngoài, như chúng ta đã nói đến ở Quyển thứ nhất (Q.97, a.2). Trong tình trạng thứ nhất này, cũng không có sự xấu hổ trong thân thể con người mà làm cho họ xấu hổ; do đó, có lời ghi chép trong sách Sáng thế (2,25): “Và cả hai đều trần truồng, người và vợ nó, mà chúng không hổ ngươi.” Nhưng có khác đối với đồ ăn cần thiết để duy trì sự nóng tự nhiên và đem lại cho thân thể sự sinh trưởng.

Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., non est credendum quod primi parentes essent producti

Reply to objection Objection 9: As Augustine says (Gen. ad lit. xi, 31), "We must not imagine that our first parents were created with their

9. Comme dit S. Augustin, il ne faut pas croire que nos premiers parents avaient été créés les yeux clos: en particulier lorsqu'il est dit

9. Như thánh Augustinô đã nói (De Gen. ad Litt. 11,31), người ta không nên tin rằng nguyên tổ chúng ta đã được sáng tạo mà hai mắt khép kín

clausis oculis, praecipue cum de muliere dicatur quod vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

eyes closed, especially since it is stated that the woman saw that the tree was fair, and good to eat. Accordingly the eyes of both were opened so that they saw and thought on things which had not occurred to their minds before, this was a mutual concupiscence such as they had not hitherto."

de la femme qu'elle " vit que le fruit de l'arbre était beau et bon à manger ". Leurs yeux à tous d'eux s'ouvrirent, en ce sens qu'ils virent et comprirent quelque chose qu'ils n'avaient jamais remarqué: la convoitise mutuelle, qui n'existait pas auparavant.

lại: một cách đặc thù khi Kinh thánh nói về người đàn bà trông thấy cây sự sống đẹp đẽ và ăn ngon. Mắt của họ ở nơi cả hai đều mở ra theo ý nghĩa này là họ trông thấy và hiểu cái gì mà chẳng bao giờ họ đã lưu ý đến: sự ham muốn lẫn nhau đã không có trước kia.

QUAESTIO 165

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM

OF OUR FIRST PARENTS' TEMPTATION

LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS

SỰ CÁM DỖ CÁC NGUYÊN TỔ CHÚNG TA

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum fuerit conveniens quod homo a Diabolo tentaretur. Secundo, de modo et ordine illius tentationis.

We must now consider our first parents' temptation, concerning which there are two points of inquiry: (1) Whether it was fitting for man to be tempted by the devil? (2) Of the manner and order of that temptation.

1. Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable? - 2. Le mode et l'ordre de cette tentation.

1. Việc con người bị ma quỉ cám dỗ có thích hợp không? 2. Thể cách và trật tự của sự cám dỗ này.

ARTICULUS 1
Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a Diabolo tentaretur. Eadem enim poena finalis debetur peccato Angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. XXV, ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius. Sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua tentatione exteriori.

PRAETEREA, Deus, praescius futurorum, sciebat quod homo per tentationem Daemonis in peccatum deiiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

PRAETEREA, quod aliquis impugnatorem habeat, ad poenam pertinere videtur, sicut et e contrario ad praemium pertinere videtur quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. XVI, cum placuerint domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem. Sed poena non debet praecedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXIV, qui non est tentatus, qualia scit?

RESPONDEO dicendum quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII, inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit quae eis competunt secundum suam naturam; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., providentiae non est naturam

ARTICLE 1
Whether it was fitting for man to be tempted by the devil ?

Objections 1. It would seem that it was not fitting for man to be tempted by the devil. For the same final punishment is appointed to the angels' sin and to man's, according to Mat. 25:41, "Go [Vulg.: 'Depart from Me'] you cursed into everlasting fire, which was prepared for the devil and his angels." Now the angels' first sin did not follow a temptation from without. Therefore neither should man's first sin have resulted from an outward temptation.

2. Further, God, Who foreknows the future, knew that through the demon's temptation man would fall into sin, and thus He knew full well that it was not expedient for man to be tempted. Therefore it would seem unfitting for God to allow him to be tempted.

3. Further, it seems to savor of punishment that anyone should have an assailant, just as on the other hand the cessation of an assault is akin to a reward. Now punishment should not precede fault. Therefore it was unfitting for man to be tempted before he sinned.

On the contrary, It is written (Ecclus. 34:11): "He that hath not been tempted [Douay: 'tried'], what manner of things doth he know?"

I answer that, God's wisdom "orders all things sweetly" (Wis. 8:1), inasmuch as His providence appoints to each one that which is befitting it according to its nature. For as Dionysius says (Div. Nom. iv), "it belongs to providence not to destroy, but to maintain, nature." Now it is a condition attaching to

ARTICLE 1
Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable ?

Objections 1. Il semble que non. La même peine finale est en effet réservée au péché de l'ange et au péché de l'homme, selon S. Matthieu (25, 41): " Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. " Or le péché du premier ange n'est pas venu d'une tentation extérieure. Le premier péché de l'homme n'aurait donc pas dû se produire non plus par suite d'une tentation extérieure.

2. Dieu, qui prévoit l'avenir, savait que l'homme tomberait dans le péché par la tentation du démon. Ainsi savait-il bien qu'il ne lui était pas avantageux d'être tenté. Il semble donc que Dieu n'aurait pas dû permettre cette tentation.

3. Que quelqu'un ait un agresseur semble relever d'un châtiment comme aussi, à l'inverse, la fin de l'agression semble une récompense, selon cette parole des Proverbes (16, 7): " Si le Seigneur se plaît à la conduite d'un homme, il lui réconcilie même ses ennemis. " Or le châtiment ne doit pas précéder la faute. Il ne convenait donc pas que l'homme fût tenté avant le péché.

En sens contraire, il y a la parole de l'Ecclésiastique (34, 10): " Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il? "

Réponse : La sagesse divine " dispose tout de manière bienfaisante ", selon le livre de la Sagesse (8, 1), ce qui veut dire que sa providence attribue à chaque chose ce qui lui convient selon sa nature, car, pour Denys " il n'appartient pas à la providence de détruire la nature, mais de la

TIẾT 1
Việc con người bị ma quỷ cám dỗ có thích hợp không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra việc ấy không thích hợp. Cũng một hình phạt cuối cùng được dành cho tội thiên thần và tội của con người theo lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (25,41): “Hỡi phường bị chúc dữ, hãy xéo đi xa Ta, mà vào lửa đời đời đã dọn sẵn cho ma quỉ cùng chư thần của nó.” Mà tội của thiên thần thứ nhất không phát xuất từ sự cám dỗ bên ngoài. Vậy tội thứ nhất của con người cũng không phải xuất hiện do sự cám dỗ bên ngoài.

2. Thiên Chúa, thấy trước tương lai, đã biết con người sẽ sa ngã phạm tội do sự cám dỗ của ma quỉ. Như vậy Thiên Chúa biết việc bị cám dỗ không ích lợi gì cho họ. Vậy Thiên Chúa không nên ban phép sự cám dỗ này.

3. Việc người nào có một kẻ tấn công xem ra thuộc về hình phạt cũng như trái lại, sự chấm dứt của việc tấn công xem ra là phần thưởng theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (16,7): “Khi Giavê hài lòng về hành vi của người nào, Người giao hòa nó với chính địch thù của nó.” Mà hình phạt không phải đi trước tội. Vậy việc con người bị cám dỗ trước khi phạm tội thì không thích hợp.

TRÁI LẠI, Có lời sách Khôn ngoan (34,10): “Không bị thử thách, biết chẳng là bao.”

TRẢ LỜI : Sự khôn ngoan của Thiên Chúa sắp đặt mọi sự vật cách thiện hảo (Kn 8,1), điều đó có nghĩa là sự quan phòng của Thiên Chúa phân phát cho mỗi sự vật đều thích hợp theo bản tính của nó, vì theo Denys (De Div. Nom. 4,33), điều riêng của sự quan phòng Thiên Chúa không phải là phá hủy bản tính,

corrumpere, sed salvare. Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis iuvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos Angelos, et iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi Daemonis resistere poterat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura in qua potest malum culpae inveniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam, secundum naturae ordinem, per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Iac. I, Deus intentator malorum est.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. XV, Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti.

AD TERTIUM dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris poenalis ei non fuit.

ARTICULUS 2
Utrum fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis. Sicut enim ordine naturae Angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem. Ergo, pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e

human nature that one creature can be helped or impeded by another. Wherefore it was fitting that God should both allow man in the state of innocence to be tempted by evil angels, and should cause him to be helped by good angels. And by a special favor of grace, it was granted him that no creature outside himself could harm him against his own will, whereby he was able even to resist the temptation of the demon.

Reply to objection 1. Above the human nature there is another that admits of the possibility of the evil of fault: but there is not above the angelic nature. Now only one that is already become evil through sin can tempt by leading another into evil. Hence it was fitting that by an evil angel man should be tempted to sin, even as according to the order of nature he is moved forward to perfection by means of a good angel. An angel could be perfected in good by something above him, namely by God, but he could not thus be led into sin, because according to James 1:13, "God is not a tempter of evils."

Reply to objection 2. Just as God knew that man, through being tempted, would fall into sin, so too He knew that man was able, by his free will, to resist the tempter. Now the condition attaching to man's nature required that he should be left to his own will, according to Ecclus. 15:14, "God left" man "in the hand of his own counsel." Hence Augustine says (Gen. ad lit. xi, 4): "It seems to me that man would have had no prospect of any special praise, if he were able to lead a good life simply because there was none to persuade him to lead an evil life; since both by nature he had the power, and in his power he had the will, not to consent to the persuader."

Reply to objection 3. An assault is penal if it be difficult to resist it: but, in the state of innocence, man was able, without any difficulty, to resist temptation. Consequently the tempter's assault was not a punishment to man.

ARTICLE 2
Whether the manner and order of the first temptation was fitting ?

Objections 1. It would seem that the manner and order of the first temptation was not fitting. For just as in the order of nature the angel was above man, so was the man above the woman. Now sin came upon man through an angel: therefore in like manner it should have come upon the woman through the man; in other words the woman should have been

sauver ". Or c'est la condition de la nature humaine que de pouvoir être aidée ou empêchée par les autres créatures. C'est pourquoi il fut convenable que Dieu permît que l'homme dans l'état d'innocence fût tenté par les mauvais anges, et fit que l'homme fût aidé par les bons. Par un bienfait spécial de la grâce il était d'ailleurs accordé à l'homme que nulle créature extérieure ne pût lui nuire contre sa propre volonté. Grâce à celle-ci il pouvait résister même à la tentation du démon.

Solutions 1. Au-dessus de la nature humaine il y a une nature où peut se trouver le mal du péché, mais il n'y en a pas au-dessus de la nature angélique. Or, tenter en induisant au mal ne peut venir que d'un être déjà dépravé par la faute. Et c'est pourquoi il convenait que l'homme fût poussé au péché par le mauvais ange; comme aussi, selon l'ordre de la nature, il est incité à la perfection par le bon ange. Quant à l'ange, celui qui lui était supérieur, c'est-à-dire Dieu, pouvait le faire progresser dans le bien, mais non l'induire à pécher, car, dit S. Jacques (1, 13): " Dieu ne tente pas pour le mal. "

2. De même que Dieu savait que l'homme, par la tentation, allait tomber dans le péché, de même il savait que, par son libre arbitre, il pouvait résister au tentateur. Or la condition de sa nature demandait qu'il fût laissé à sa propre volonté, selon cette parole de l'Ecclésiastique (15, 14): " Dieu a laissé l'homme aux mains de son conseil. " C'est pourquoi S. Augustin dit: " Il ne me semble pas que l'homme eût mérité une grande louange s'il pouvait vivre bien pour cette seule raison que personne ne l'invitait à vivre mal, alors qu'il avait par sa nature le pouvoir et, dans ce pouvoir, la volonté, de ne pas consentir au tentateur. "

3. L'assaut contre lequel on résiste avec difficulté a un caractère pénal. Mais l'homme, dans l'état d'innocence., pouvait sans difficulté résister à la tentations. C'est pourquoi l'assaut du tentateur n'eut pas pour lui un caractère pénal.

ARTICLE 2
Le mode et l'ordre de cette tentation

Objections 1. Il semble que le mode et l'ordre de cette première tentation ne sont pas satisfaisants. En effet, de même que, dans l'ordre de la nature, l'ange était supérieur à l'homme, de même l'homme était supérieur à la femme. Or le péché est venu de l'ange à l'homme. Donc, pour une raison semblable, il aurait dû venir de l'homme à la femme, de sorte que la femme

nhưng cứu vãn bản tính. Mà điều theo thân phận của nhân tính là được trợ giúp hoặc bị ngăn trở bởi các thụ tạo khác. Do đó, một cách thích hợp Thiên Chúa ban phép con người trong tình trạng vô tội bị cám dỗ bởi các thần dữ và làm cho con người được trợ giúp bởi các thiên thần lành. Do một ân huệ đặc biệt của ân sủng, con người được điều này là không thụ tạo nào bên ngoài có thể làm hại họ bằng cách trái ý muốn riêng của họ. Nhờ ân sủng này, họ có thể chống lại sự cám dỗ của ma quỉ.

GIẢI ĐÁP 1. Ở trên nhân tính có một bản tính nào đó có thể gặp sự xấu của tội, nhưng không có như vậy ở trên bản tính thiên thần. Mà, việc cám dỗ quyến rũ tới sự xấu chỉ có thể phát xuất từ một vật đã ra đổi bại do tội lỗi. Và do đó một cách thích hợp con người bị thúc đẩy đến tội lỗi do thiên thần dữ; cũng như theo trật tự của bản tính, họ được thúc đẩy đến sự hoàn hảo bởi thiên thần lành. Đối với thiên thần, kẻ ở trên thiên thần, đó là Thiên Chúa, có thể làm cho thiên thần tiến triển trong việc tốt chứ không xúi giục phạm tội như lời thánh Giacôbê nói (1,13): "Bị cám dỗ thì đừng ai nói: tôi bị Thiên Chúa cám dỗ!... Và Người cũng không cám dỗ ai làm điều xấu."

2. Cũng như Thiên Chúa đã biết rằng con người do sự cám dỗ sẽ sa ngã trong tội, cũng vậy, Ngài biết rằng họ nhờ tự do ý chí của mình có thể chống lại kẻ cám dỗ. Mà thân phận bản tính của họ đòi họ phải được để cho ý chí riêng của mình theo sách Huấn ca (15,14): "Thiên Chúa để mặc con người cho sự xét đoán của mình." Do đó, thánh Augustinô (De Gen ad. Litt. 11,4) đã nói: "Đối với tôi, xem ra con người đáng được ca ngợi lớn lao nếu họ có thể sống tốt lành chỉ vì lý do này là không ai kêu mời họ sống xấu xa, đang khi do bản tính mình, họ có quyền và trong quyền này, họ có ý chí để không ưng theo kẻ cám dỗ."

3. Sự tấn công mà người ta chống lại cách khó khăn, có đặc tính hình phạt. Mà con người, trong tình trạng vô tội, có thể chống lại chước cám dỗ một cách không khó khăn. Do đó, sự tấn công của kẻ cám dỗ đối với họ không có đặc tính hình phạt.

TIẾT 2
Thể cách và trật tự của sự cám dỗ này

VẤN NẠN 1. Xem ra thể cách và trật tự của sự cám dỗ đầu tiên không thỏa đáng. Cũng như, trong trật tự bản tính, thiên thần ở trên con người, cũng vậy, người đàn ông ở trên người đàn bà. Mà tội đi từ thiên thần đến con người. Vậy, vì một lý do tương tự, tội phải đi từ người đàn ông đến người đàn bà, đến nỗi người đàn bà bị cám dỗ bởi người đàn ông, chứ không bằng cách ngược lại.

converso.

PRAETEREA, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem Diabolus suggerere homini etiam absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente praediti, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhaerentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

PRAETEREA, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquid quod appareat bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a Diabolo per serpentem.

PRAETEREA, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia nec locutio, nec poena. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse callidior cunctis animalibus, vel, prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

SED CONTRA est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis, inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae significatur per virum, consensus peccati; ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo congruus fuit ordo primae tentationis.

RESPONDEO dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo Diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, inquantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

tempted by the man, and not the other way about.

2. Further, the temptation of our first parents was by suggestion. Now the devil is able to make suggestions to man without making use of an outward sensible creature. Since then our first parents were endowed with a spiritual mind, and adhered less to sensible than to intelligible things, it would have been more fitting for man to be tempted with a merely spiritual, instead of an outward, temptation.

3. Further, one cannot fittingly suggest an evil except through some apparent good. But many other animals have a greater appearance of good than the serpent has. Therefore man was unfittingly tempted by the devil through a serpent.

4. Further, the serpent is an irrational animal. Now wisdom, speech, and punishment are not befitting an irrational animal. Therefore the serpent is unfittingly described (Gn. 3:1) as "more subtle than any of the beasts of the earth," or as "the most prudent of all beasts" according to another version: and likewise is unfittingly stated to have spoken to the woman, and to have been punished by God.

On the contrary, That which is first in any genus should be proportionate to all that follow it in that genus. Now in every kind of sin we find the same order as in the first temptation. For, according to Augustine (De Trin. xii, 12), it begins with the concupiscence of sin in the sensuality, signified by the serpent; extends to the lower reason, by pleasure, signified by the woman; and reaches to the higher reason by consent in the sin, signified by the man. Therefore the order of the first temptation was fitting.

I answer that, Man is composed of a twofold nature, intellective and sensitive. Hence the devil, in tempting man, made use of a twofold incentive to sin: one on the part of the intellect, by promising the Divine likeness through the acquisition of knowledge which man naturally desires to have; the other on the part of sense. This he did by having recourse to those sensible things, which are most akin to man, partly by tempting the man through the woman who was akin to him in the same species; partly by tempting the woman through the serpent, who was akin to them in the same genus; partly by suggesting to them to eat of the forbidden fruit, which was akin to them in the proximate genus.

aurait été tentée par l'homme, et non pas l'inverse.

2. La tentation de nos premiers parents s'exerça par suggestion. Or le diable peut exercer une suggestion sur l'homme sans l'aide d'une créature sensible extérieure. Comme nos premiers parents étaient dotés d'une intelligence spirituelle et qu'ils s'attachaient moins aux choses sensibles qu'aux choses intelligibles, il eût donc été plus convenable que l'homme fût seulement tenté par une tentation spirituelle que par une tentation extérieure.

3. On ne peut convenablement suggérer le mal que par un bien apparent. Or beaucoup d'autres animaux ont une plus grande apparence de bien que le serpent. Il n'était donc pas convenable que l'homme fût tenté par le diable à l'aide du serpent.

4. Le serpent est un animal dépourvu de raison, à qui ne conviennent ni sagesse, ni élocution, ni châtiment. Il n'est donc pas juste de représenter le serpent comme " le plus rusé des animaux ", ou comme " le plus intelligent ", selon une autre version. De plus, il n'est pas raisonnable de le représenter comme ayant parlé à la femme, et comme puni par Dieu.

En sens contraire, ce qui est premier dans un genre doit se retrouver proportionnellement chez ses dérivés dans le même genre. Or en tout péché se retrouve l'ordre de la première tentation: ainsi, dans la sensualité, représentée par le serpent, la convoitise du péché marche en premier; puis vient le plaisir dans la raison inférieure, représentée par la femme; enfin le consentement au péché dans la raison supérieure, représentée par l'homme. C'est ce que dit S. Augustin. L'ordre de la première tentation fut donc ce qu'il devait être.

Réponse : L'homme est composé d'une double nature, intelligente et sensible. C'est pourquoi le diable, dans la tentation de l'homme, se servit d'un double excitant au péché. D'abord, en ce qui concerne l'intelligence; il promit une ressemblance de la divinité grâce à l'acquisition de la science, que l'homme désire naturellement. Ensuite, en ce qui concerne le sens: il se servit de ces choses sensibles qui ont avec l'homme la plus grande affinité; en partie dans la même espèce, tentant l'homme par la femme; en partie dans le même genre, tentant la femme par le serpent; en partie dans un genre voisin, lui proposant de manger le fruit de l'arbre défendu.

2. Sự cám dỗ các nguyên tổ chúng ta thể hiện bằng sự khêu gợi. Mà ma quỉ có thể thực hiện sự khêu gợi với người đàn ông mà không nhờ đến sự trợ giúp của một thụ tạo khả giác bên ngoài. Bởi vì nguyên tổ chúng ta có sự hiểu biết thiêng liêng và họ bám vào các sự vật khả giác ít hơn là bám vào các sự vật khả niệm; vậy một cách thích hợp hơn, con người chỉ bị cám dỗ bằng sự cám dỗ thiêng liêng hơn là bằng sự cám dỗ bên ngoài.

3. Người ta một cách thích hợp chỉ có thể khêu gợi một sự xấu nhờ một sự tốt có vẻ bên ngoài. Mà nhiều con thú vật có vẻ bên ngoài về điều tốt lớn lao hơn con rắn. Vậy việc con người bị ma quỉ cám dỗ nhờ sự trợ lực của con rắn thì không thích hợp.

4. Con rắn là thú vật không có trí năng, mà đối với nó, sự khôn ngoan, sự nói năng và hình phạt không thích hợp tí nào. Vậy, việc trình bày con rắn là thú vật mưu mô nhất hoặc là có trí khôn nhất theo một bản dịch khác, thì không thích hợp nữa. Hơn nữa, việc trình bày nó nói chuyện với người đàn bà, và dường như bị Thiên Chúa phạt, thì không hợp lý.

TRÁI LẠI, Cái gì thứ nhất trong một loại phải hiện hữu một cách theo tỷ lệ ở trong những cái gì do nó mà có ra trong cũng một giống. Mà trong mọi tội hiện hữu trật tự của sự cám dỗ đầu tiên; như vậy, trong nhục cảm tính được tiêu biểu bởi con rắn, sự ham muốn về tội đi trước nhất; đoạn đến sự vui thú trong trí năng hạ tầng được tiêu biểu bởi người đàn bà; cuối cùng, sự ưng thuận về tội trong trí năng thượng tầng được tiêu biểu bởi người đàn ông. Đó là điều được thánh Augustinô (De Trin.. 12,12) phát biểu. Vậy trật tự của sự cám dỗ thứ nhất là điều phải có.

TRẢ LỜI : Con người hỗn hợp với hai bản tính, bản tính có trí năng và bản tính cảm giác. Do đó, ma quỉ, trong sự cám dỗ người đàn ông, đã sử dụng hai điều kích thích để phạm tội. Trước tiên, ở điều liên hệ với sự hiểu biết, nó hứa hẹn sự tương tự với thiên tính nhờ sự thu lượm được sự tri thức mà con người ước muốn một cách tự nhiên. Sau đó, ở điều liên hệ với giác quan: nó đã sử dụng các sự vật khả giác có đối với người đàn ông mối tương hệ lớn nhất; một phần ở trong cũng một loại, cám dỗ người đàn ông bởi người đàn bà; ở trong phần khác cũng một giống, cám dỗ người đàn bà bởi con rắn; ở trong phần của một giống gần gũi nó đề nghị người đàn bà ăn trái cây Thiên Chúa cấm.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in actu tentationis Diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam Diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

Reply to objection 1. In the act of tempting the devil was by way of principal agent; whereas the woman was employed as an instrument of temptation in bringing about the downfall of the man, both because the woman was weaker than the man, and consequently more liable to be deceived, and because, on account of her union with man, the devil was able to deceive the man especially through her. Now there is no parity between principal agent and instrument, because the principal agent must exceed in power, which is not requisite in the instrumental agent.

Solutions 1. Dans l'acte de la tentation le diable était comme l'agent principal, mais la femme était employée comme l'instrument de la tentation pour faire tomber l'homme. Cela, parce que la femme était plus faible que l'homme; aussi pouvait-elle plus facilement être séduite. Et en outre à cause de son union avec l'homme; c'est donc par elle surtout que le diable pouvait séduire l'homme. Cependant il n'en est pas de même de l'agent principal et de l'instrument. Car, s'il faut que l'agent principal soit supérieur, cela n'est pas exigé de l'agent instrumental.

GIẢI ĐÁP 1. Trong hành động cám dỗ, ma quỉ là tác nhân chính, còn người đàn bà được sử dụng là công cụ cám dỗ để làm cho người đàn ông sa ngã. Điều đó, bởi vì người đàn bà yếu đuối hơn người đàn ông; như vậy, người đàn bà dễ bị quyến rũ hơn. Và hơn nữa, vì sự phối hợp của người đàn bà với người đàn ông; vậy chính do nhất là người đàn bà mà ma quỉ có thể quyến rũ người đàn ông; tuy nhiên, không phải như nhau về tác nhân chính và về công cụ. Bởi vì, nếu tác nhân chính phải ở trên, điều đó không đòi hỏi ở nơi tác nhân công cụ.

AD SECUNDUM dicendum quod suggestio qua spiritualiter Diabolus aliquid homini suggerit, ostendit Diabolus plus habere potestatis in homine quam suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a Diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Reply to objection 2. A suggestion whereby the devil suggests something to man spiritually, shows the devil to have more power against man than outward suggestion has, since by an inward suggestion, at least, man's imagination is changed by the devil; whereas by an outward suggestion, a change is wrought merely on an outward creature. Now the devil had a minimum of power against man before sin, wherefore he was unable to tempt him by inward suggestion, but only by outward suggestion.

2. La suggestion par laquelle le diable insinue quelque chose à l'homme de façon spirituelle suppose chez le diable un plus grand pouvoir sur l'homme que la suggestion extérieure. En effet, par la suggestion intérieure c'est au moins l'imagination de l'homme qui est modifiée par le diable, tandis que par la suggestion extérieure c'est seulement la créature extérieure qui est modifiée. Or le diable, avant le péché, avait le minimum de pouvoir sur l'homme. C'est pourquoi il ne put pas le tenter par une suggestion intérieure, mais seulement par une tentation extérieure.

2. Sự khêu gợi mà do đó ma quỉ len lỏi đưa một cái gì vào trong con người cách thiêng liêng, giả định ở nơi ma quỉ một năng lực lớn đối với con người hơn sự khêu gợi bên ngoài. Quả thế, nhờ sự khêu gợi bên trong đó, ít ra là tưởng tượng của con người bị ma quỉ biến đổi, đang khi do sự khêu gợi bên ngoài thì chỉ có thụ tạo bên ngoài bị biến đổi mà thôi. Mà ma quỉ trước khi phạm tội, có rất ít quyền lực trên con người. Do đó, nó không thể cám dỗ con người bằng sự khêu gợi bên trong, nhưng chỉ bằng sự khêu gợi bên ngoài.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, Diabolus eligeret. Sed, cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit per quod posse permissus est.

Reply to objection 3. According to Augustine (Gen. ad lit. xi, 3), "we are not to suppose that the devil chose the serpent as his means of temptation; but as he was possessed of the lust of deceit, he could only do so by the animal he was allowed to use for that purpose."

3. Comme dit S. Augustin: " Nous ne devons pas penser que le diable ait été libre de choisir le serpent pour exercer la tentation. Mais comme il avait le désir de tromper, il n'a pu le faire que par cet animal, dont il lui fut permis de se servir. "

3. Như thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 11,4) đã nói: "Chúng ta không nên nghĩ rằng ma quỉ đã được tự do lựa chọn con rắn để thi hành sự cám dỗ." Mà bởi vì nó ước muốn đánh lừa, nó chỉ có thể làm điều đó nhờ con thú vật này mà thôi, mà nó được phép sử dụng.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., serpens dictus est astutus, vel callidus, sive prudens, propter astutiam Diaboli, quae in illo agebat dolum, sicut dicitur prudens vel astuta lingua quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem. Quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum Daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Unde serpens non est interrogatus cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse id fecerat, sed Diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per

Reply to objection 4. According to Augustine (Gen. ad lit. xi, 29), "the serpent is described as most prudent or subtle, on account of the cunning of the devil, who wrought his wiles in it: thus, we speak of a prudent or cunning tongue, because it is the instrument of a prudent or cunning man in advising something prudently or cunningly. Nor indeed (Gen. ad lit. xi, 28) did the serpent understand the sounds which were conveyed through it to the woman; nor again are we to believe that its soul was changed into a rational nature, since not even men, who are rational by nature, know what they say when a demon speaks in them. Accordingly (Gen. ad lit. xi, 29) the serpent spoke to man, even as the ass on which Balaam sat spoke to him, except that the former was the work of a devil, whereas the latter was the work of an angel. Hence (Gen. ad lit. xi, 36) the serpent was not asked why it had done this, because it had not done this in its own nature, but the devil in it, who was already condemned to everlasting fire on account of his sin: and the words addressed to the

4. Comme dit S. Augustin: " Le serpent est dit sage ou rusé ou malin à cause de la fourberie du diable, qui en lui machinait sa tromperie, de même qu'on appelle prudente ou rusée la langue qu'un homme prudent ou rusé met en mouvement pour conseiller quelque chose avec prudence ou ruse. " Et le serpent ne comprenait pas la signification des paroles qui s'adressaient par lui à la femme, et il ne faut pas croire que son âme s'était transformée en une nature raisonnable, puisque les hommes eux-mêmes, dont la nature est raisonnable, ne savent pas non plus ce qu'ils disent, lorsque le démon parle en eux. " Ainsi donc le serpent a parlé à l'homme comme l'ânesse que montait le prophète Balaam, avec cette différence que dans le premier cas ce fut une oeuvre diabolique, dans le second cas une oeuvre angélique. C'est pourquoi ce n'est pas au serpent qu'il fut demandé pourquoi il avait fait cela, car ce n'est pas lui-même, dans sa nature, qui l'avait fait, mais au diable présent en lui, qui déjà, à cause de son péché, avait été destiné au feu éternel. Ce que Dieu dit au serpent s'adresse à

4. Như thánh Augustinô (De Gen ad litt 11,4) đã nói: "Con rắn được nói là khôn ngoan, mưu chước hoặc hiểm ác vì sự xảo quyệt của ma quỉ là kẻ mưu mô gây sự đánh lừa ở nó, cũng như người ta gọi là khôn ngoan và mưu kế cái lưỡi con người khôn ngoan hoặc mưu mô sử dụng để khuyên bảo cái gì một cách khôn ngoan hoặc mưu kế." Và con rắn không hiểu ý nghĩa của các lời nói đã được nhờ nó mà thốt ra cho người đàn bà, và người ta không được tin rằng hồn của nó được biến hóa thành bản tính có trí năng, bởi vì ngay nhân loại có bản tính với trí năng, cũng không biết được điều mà các lời nói đó biểu lộ. Như vậy, con rắn đã nói với con người như con lừa cái mà thầy phù thủy Balaam đang cưỡi trên lưng nó, với điều khác biệt này là trong trường hợp thứ nhất đó là công việc của ma quỉ, trong trường hợp thứ hai, đó là công việc của thiên thần. Do đó, không phải với con rắn mà người ta hỏi tại sao nó làm điều đó, bởi vì không phải chính nó theo bản tính mình đã làm điều đó, nhưng chính ma quỉ hiện diện ở trong nó là kẻ vì tội của mình, đã bị dành cho lửa không hề tắt. Điều Thiên Chúa đã phán với con rắn được chỉ về cho kẻ đã hành động

serpentem operatus est, refertur. Et sicut Augustinus dicit, in libro super Gen. contra Manichaeos, nunc quidem eius poena, idest Diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quae ultimo iudicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur, maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae, pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam caelestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei, pectore et ventre repes, secundum aliam litteram. Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animae, nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia haec pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, terram comedes cunctis diebus vitae tuae, duobus modis intelligi potest. Vel, ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terrae nomine significantur. Vel tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas, terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur non posse nos a Diabolo tentari nisi per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem Diaboli est perversa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quod perversae suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabitur, delectatio illam capiat, et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat.

serpent were directed to him who wrought through the serpent." Moreover, as again Augustine says (Super Gen. contra Manich. ii, 17,18), "his, that is, the devil's, punishment mentioned here is that for which we must be on our guard against him, not that which is reserved till the last judgment. For when it was said to him: 'Thou art cursed among all cattle and beasts of the earth,' the cattle are set above him, not in power, but in the preservation of their nature, since the cattle lost no heavenly bliss, seeing that they never had it, but they continue to live in the nature which they received." It is also said to him: "'Upon thy breast and belly shalt thou creep,'" according to another version "Here the breast signifies pride, because it is there that the impulse of the soul dominates, while the belly denotes carnal desire, because this part of the body is softest to the touch: and on these he creeps to those whom he wishes to deceive." The words, "'Earth shalt thou eat all the days of thy life' may be understood in two ways. Either 'Those shall belong to thee, whom thou shalt deceive by earthly lust,' namely sinners who are signified under the name of earth, or a third kind of temptation, namely curiosity, is signified by these words: for to eat earth is to look into things deep and dark." The putting of enmities between him and the woman "means that we cannot be tempted by the devil, except through that part of the soul which bears or reflects the likeness of a woman. The seed of the devil is the temptation to evil, the seed of the woman is the fruit of good works, whereby the temptation to evil is resisted. Wherefore the serpent lies in wait for the woman's heel, that if at any time she fall away towards what is unlawful, pleasure may seize hold of her: and she watches his head that she may shut him out at the very outset of the evil temptation."

celui qui a agi par le serpent. " Comme dit encore S. Augustin " le châtiment du serpent ", c'est-à-dire du diable, " est celui dont nous devons nous garder, et non celui qui est réservé au dernier jugement ". En effet, par ce qui est dit au serpent: " Maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes sauvages ", " ces animaux sont placés au-dessus de lui, non par la puissance, mais par la conservation de leur nature, car les animaux n'ont pas perdu quelque béatitude céleste qu'ils auraient jamais eue, mais ils continuent de vivre dans la nature qu'ils ont reçue ". - Il est dit aussi au serpent: " Tu marcheras sur la poitrine et sur le ventre ", selon une autre version. " Par le mot "poitrine" est signifié l'orgueil, car c'est là que domine l'impétuosité de l'âme; et par le mot "ventre" est signifié le désir charnel, car cette partie du corps est reconnue comme plus voluptueuse. C'est par là qu'il rampe vers ceux qu'il veut tromper. " - Les paroles: " Tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie ", peuvent être comprises de deux façons. " Ou bien - A toi appartiendront ceux que tu as fait tomber par la cupidité terrestre, c'est-à-dire les pécheurs, qui sont désignés par le mot "terre". Ou bien un troisième genre de tentation, c'est-à-dire de cupidité, est figuré par ces paroles, et c'est la curiosité; en effet, celui qui mange de la terre pénètre ce qui est profond et ténébreux. " - Par ces paroles: " je mettrai une hostilité entre toi et la femme ", il est montré que nous ne pouvons être tentés pas le diable que par cette partie de l'âme qui, dans l'homme, porte ou montre pour ainsi dire l'image de la femme. Or la postérité du diable est la suggestion perverse; la postérité de la femme est le fruit des bonnes oeuvres, qui résistent. C'est pourquoi le serpent guette le talon de la femme, afin que le plaisir la saisisse quand elle tombe dans les choses défendues. Et la femme guette la tête du serpent, afin de l'exclure dès le début de la suggestion mauvaise.

nhờ con rắn. Như thánh Augustinô (De Gen. Contra Manich. 11,18) đã nói, hình phạt của con rắn, nghĩa là của ma quỉ, là hình phạt mà chúng ta phải giữ mình cho khỏi, và không phải là hình phạt dành cho ngày phán xét chung. Quả thế, qua điều nói về con rắn: “Ngươi bị chúc dữ giữa bầy gia súc và mọi dã thú”, các thú vật này được đặt trên con rắn, không phải vì năng lực, nhưng bởi sự bảo tồn bản tính của chúng nó, vì các thú vật không mất một hạnh phúc nào trên trời mà chúng chẳng bao giờ có, nhưng chúng tiếp tục sống theo bản tính mình đã lãnh nhận. Còn lời nói với con rắn: “Ngươi sẽ lê ngực và bụng cùng ăn đất mọi ngày đời ngươi”, theo một bản dịch khác. Từ ngữ ‘ngực’ biểu thị tính kiêu ngạo, bởi vì chính ở đó mà tính hung hăng dữ dội của linh hồn thống trị; và từ ngữ ‘bụng’ biểu thị sự ước muốn nhục dục, bởi vì cái phần này trong thân thể được nhận biết là thích khoái lạc hơn. Chính do đó mà nó bò đến những kẻ khác mà nó đánh lừa. Các lời nói: “Ngươi sẽ ăn đất mọi ngày đời ngươi”, có thể hiểu theo hai thể cách. Hoặc: sẽ thuộc về ngươi, những kẻ ngươi làm cho sa ngã bởi sự tham lam trần gian, nghĩa là các tội nhân được biểu thị bằng từ ngữ đất. Hoặc một thứ cám dỗ khác, nghĩa là sự cám dỗ của sự tham lam được tiêu biểu bởi các lời nói này, và đó là sự ham biết; quả thế, kẻ ăn đất đi vào trong cái gì sâu thẳm và tối tăm. Qua những lời nói này: “Ta sẽ đặt mối thù giữa ngươi và người phụ nữ”, người ta trông thấy rằng nhân loại chỉ bị ma quỉ cám dỗ do phần này của linh hồn, vì phần này ở nơi con người mang lấy hoặc chứng tỏ hình ảnh của người đàn bà là hoa quả của các công việc lành và các công việc lành này chống lại. Do đó, con rắn cắn gót chân của người đàn bà này ngõ hầu sự vui thú bắt lấy bà khi bà sa ngã trong những điều bị Thiên Chúa cấm đoán. Và người đàn bà rình cái đầu của con rắn ngõ hầu trục xuất nó ngay vừa khi bắt đầu sự khêu gợi xấu xa. Giờ đây chúng ta nghiên cứu tính chăm học (Q. 166), và tính ham biết đối lập với nó (Q. 167)

QUAESTIO 166

DE STUDIOSITATE, ET CURIOSITATE SIBI OPPOSITA

OF STUDIOUSNESS

LA STUDIOSITÉ

SỰ HAM HỌC

Deinde considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quaeruntur duo. Primo, quae sit materia studiositatis. Secundo, utrum sit pars temperantiae.

We must next consider studiousness and its opposite, curiosity. Concerning studiousness there are two points of inquiry: (1) What is the matter of studiousness? (2) Whether it is a part of temperance?

Il faut maintenant étudier la studiosité (Question 166), et la curiosité qui lui est opposée (Question 167). 1. Quelle est la matière de la studiosité? - 2. La studiosité est-elle une partie de la tempérance?

1. Chất thể của sự ham học là cái gì? 2. Sự ham học là một phần của nhân đức tiết độ?

ARTICULUS 1
Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio

ARTICLE 1
Whether the proper matter of studiousness is knowledge ?

ARTICLE 1
Quelle est la matière de la studiosité ?

TIẾT 1
Chất thể của sự ham học là cái gì ?

AD PRIMUM sic proceditur.

Objections 1. It would seem that

Objections 1. Il semble que ce ne

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hiểu biết

Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

knowledge is not the proper matter of studiousness. For a person is said to be studious because he applies study to certain things. Now a man ought to apply study to every matter, in order to do aright what has to be done. Therefore seemingly knowledge is not the special matter of studiousness.

soit pas proprement la connaissance, car on appelle studieux celui qui s'applique avec soin à certaines occupations. Mais c'est en toute matière que l'homme doit s'appliquer, afin de bien accomplir sa tâche. Donc la connaissance n'est pas la matière spéciale de l'application studieuse.

không phải là chất thể của sự ham học. Người ta gọi kẻ chăm chú là kẻ lo lắng chăm chỉ vào một số công việc nào. Mà con người phải chăm chỉ vào mọi vấn đề, ngõ hầu hoàn thành công việc của mình. Vậy sự hiểu biết không phải là chất thể đặc biệt của sự ham học.

PRAETEREA, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quae a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia huiusmodi quae pertinent ad corpus, unde apostolus dicit, Rom. XIII, carnis curam ne feceritis in desideriis. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

2. Further, studiousness is opposed to curiosity. Now curiosity, which is derived from "cura" [care], may also refer to elegance of apparel and other such things, which regard the body; wherefore the Apostle says (Rom. 13:14): "Make not provision [curam] for the flesh in its concupiscences."

2. La studiosité s'oppose à la curiosité. Or la curiosité, qui vient de cura, souci, recherche, peut s'appliquer à l'élégance des vêtements, et à d'autres choses qui concernent le corps. C'est pourquoi S. Paul dit (Rm 13,14): " Ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises. " La studiosité n'a donc pas pour seule matière la connaissance.

2. Sự ham học đối lập với sự ham biết. Mà sự ham biết dịch bởi tiếng Pháp curiosité, và curiosité phát xuất bởi từ ngữ La văn cura, sự lo lắng, sự tìm tòi; nên sự ham biết có thể chăm chỉ vào vẻ thanh nhã của đồ mặc và các sự vật khác liên hệ với thân thể, do đó, thánh Phaolô (Rm 13,14) nói: “Anh em đừng lo lắng về xác thịt để thỏa mãn các sự ham muốn của nó.” Vậy sự ham học không phải chỉ có sự hiểu biết là chất thể.

PRAETEREA, Ierem. VI dicitur, a minori usque ad maiorem, omnes avaritiae student. Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra habitum est. Ergo studiositas, quae a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

3. Further it is written (Jer. 6:13): "From the least of them even to the greatest, all study [Douay: 'are given to'] covetousness." Now covetousness is not properly about knowledge, but rather about the possession of wealth, as stated above (Q[118], A[2]). Therefore studiousness, which is derived from "study," is not properly about knowledge.

3. Selon Jérémie (6, 13), " du plus petit au plus grand, tous s'appliquent à l'avarice ". Or l'avarice ne concerne pas proprement la connaissance, mais plutôt la possession des richesses, on l'a dit antérieurement. La studiosité, qui vient de studium, application, ne concerne donc pas proprement la connaissance.

3. Theo tiên tri Giêrêmia (6,13), từ kẻ bé đến người lớn, cả lũ đều chăm chú vào tính hà tiện. Mà tính hà tiện một cách đích xác không liên hệ với sự hiểu biết, nhưng liên hệ với sự chiếm hữu của cải như người ta đã nói ở trước (Q.118, a.2). Vậy sự ham học studiosité, phát xuất bởi từ ngữ La văn studium, sự chăm chú, không liên hệ một cách đích thực với sự hiểu biết.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXVII, stude sapientiae, fili mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere sermonem. Sed eadem studiositas est quae laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas proprie est circa cognitionem.

On the contrary, It is written (Prov. 27:11): "Study wisdom, my son, and make my heart joyful, that thou mayest give an answer to him that reproacheth." Now study, which is commended as a virtue, is the same as that to which the Law urges. Therefore studiousness is properly about "knowledge."

En sens contraire, il y a cette parole des Proverbes (27, 11 Vg): " Applique-toi à l'étude de la sagesse, mon fils, et réjouis mon coeur, afin de pouvoir répondre au blasphémateur. " Or, c'est la même studiosité qui est louée comme une vertu et à laquelle invite la loi. La studiosité concerne donc proprement la connaissance.

TRÁI LẠI, Có lời trong sách Cách ngôn (27,11): “Ớ con, hãy chăm chú và học hỏi nhân đức khôn ngoan, và làm lòng con vui thỏa, ngõ hầu có thể trả lời cho kẻ làm sỉ nhục con.” Mà đó cũng là một sự ham học được ca ngợi là một nhân đức và người ta được luật cũ kêu mời đến với sự ham học này. Vậy sự ham học một cách đích thực liên hệ với sự hiểu biết.

RESPONDEO dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quaecumque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

I answer that, Properly speaking, study denotes keen application of the mind to something. Now the mind is not applied to a thing except by knowing that thing. Wherefore the mind's application to knowledge precedes its application to those things to which man is directed by his knowledge. Hence study regards knowledge in the first place, and as a result it regards any other things the working of which requires to be directed by knowledge. Now the virtues lay claim to that matter about which they are first and foremost; thus fortitude is concerned about dangers of death, and temperance about pleasures of touch. Therefore studiousness is properly ascribed to knowledge.

Réponse : L'application studieuse comporte principalement une vive application de l'esprit à une chose. Or l'esprit ne s'applique à une chose qu'en la connaissant. L'esprit s'applique donc en premier lieu à la connaissance, et secondairement au but vers lequel la connaissance le dirige. C'est pourquoi l'application studieuse regarde en premier lieu la connaissance, et en second lieu toutes les autres choses pour l'exécution desquelles nous avons besoin d'être dirigés par la connaissance. Or les vertus se réservent en propre la matière qui les concerne en premier lieu et principalement: par exemple la force se réserve les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. La studiosité s'applique donc proprement à la connaissance.

TRẢ LỜI : Sự chăm chú, học hỏi, tức sự ham học, một cách chủ yếu bao hàm sự chăm chỉ sống động của tinh thần vào một điều gì. Mà tinh thần chỉ có thể chăm chú vào một điều gì bằng cách hiểu biết nó. Vậy tinh thần chăm chỉ trước hết vào sự hiểu biết, và cách phụ thuộc vào mục đích mà sự hiểu biết hướng dẫn nó đến đó. Do đó, sự chăm chú học hỏi liên hệ trước hết với sự hiểu biết và sau đó liên hệ với mọi sự khác mà để thi hành các sự này chúng ta cần được hướng dẫn bởi sự hiểu biết. Mà các nhân đức dành riêng cho mình cái chất thể mà nó liên hệ với chất thể này một cách trước tiên và chủ yếu: thí dụ, nhân đức sức mạnh dành riêng cho mình các sự nguy hiểm chết chóc, và nhân đức tiết độ dành riêng cho mình các sự vui thú xúc giác. Vậy sự ham học một cách đích thực ứng dụng cho sự hiểu biết.

AD PRIMUM ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

Reply to objection 1. Nothing can be done aright as regards other matters, except in so far as is previously directed by the knowing reason. Hence studiousness, to whatever matter it be applied, has a prior regard for knowledge.

Solutions 1. Dans les autres matières on ne peut faire quelque chose correctement si ce n'est selon ce qui a été ordonné préalablement par la raison connaissante. C'est pourquoi la studiosité, quelle que soit la matière à laquelle elle s'applique, regarde tout d'abord la connaissance.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các vấn đề khác, người ta không thể làm một cái gì một cách đúng đắn nếu không theo điều đã được sắp đặt trước tiên bởi trí năng hiểu biết. Do đó, sự ham học đối với bất kỳ vấn đề nào mà nó ứng dụng đến, quan hệ trước tiên với sự hiểu biết.

AD SECUNDUM dicendum quod ex

Reply to objection 2. Man's mind

2. L'affection de l'homme entraîne

2. Tình cảm con người lôi kéo tinh

affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Et quia ad ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cogitatio hominis versetur praecipue circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suae subvenire. Et secundum hoc, curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent, ratione eorum quae ad cognitionem pertinent.

AD TERTIUM dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quae ad avaritiam spectant.

ARTICULUS 2
Utrum studiositas sit temperantiae pars

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit temperantiae pars. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiae.

PRAETEREA, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva, unde et sollicitudo est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

PRAETEREA, virtus quae ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum. Quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animae ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Unde, propter horum similitudinem, dicit Isidorus, in libro Etymol., quod studiosus dicitur quasi studiis curiosus. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., curiosi esse prohibemur, quod

is drawn, on account of his affections, towards the things for which he has an affection, according to Mat. 6:21, "Where thy treasure is, there is thy heart also." And since man has special affection for those things which foster the flesh, it follows that man's thoughts are concerned about things that foster his flesh, so that man seeks to know how he may best sustain his body. Accordingly curiosity is accounted to be about things pertaining to the body by reason of things pertaining to knowledge.

Reply to objection 3. Covetousness craves the acquisition of gain, and for this it is very necessary to be skilled in earthly things. Accordingly studiousness is ascribed to things pertaining to covetousness.

ARTICLE 2
Whether studiousness is a part of temperance ?

Objections 1. It would seem that studiousness is not a part of temperance. For a man is said to be studious by reason of his studiousness. Now all virtuous persons without exception are called studious according to the Philosopher, who frequently employs the term "studious" in this sense (Ethic. ix, 4,8,9). Therefore studiousness is a general virtue, and not a part of temperance.

2. Further, studiousness, as stated (A[1]), pertains to knowledge. But knowledge has no connection with the moral virtues which are in the appetitive part of the soul, and pertains rather to the intellectual virtues which are in the cognitive part: wherefore solicitude is an act of prudence as stated above (Q[47], A[9]). Therefore studiousness is not a part of temperance.

3. Further, a virtue that is ascribed as part of a principal virtue resembles the latter as to mode. Now studiousness does not resemble temperance as to mode, because temperance takes its name from being a kind of restraint, wherefore it is more opposed to the vice that is in excess: whereas studiousness is denominated from being the application of the mind to something, so that it would seem to be opposed to the vice that is in default, namely, neglect of study, rather than to the vice which is in excess, namely curiosity. wherefore, on account of its resemblance to the latter, Isidore says (Etym. x) that "a studious man is one who is curious to study." Therefore studiousness is not a part of temperance.

On the contrary, Augustine says (De Morib. Eccl. 21): "We are forbidden to be curious: and this is

l'esprit de celui-ci à prêter attention à ce qui le touche, selon cette parole en S. Matthieu (6, 21): " Là où est ton trésor, là aussi est ton coeur. " Et comme l'homme s'affectionne surtout à ce qui flatte la chair, il en résulte que sa réflexion se tourne vers ce qui flatte la chair, c'est-à-dire qu'il cherche comment la soutenir le mieux possible. C'est de cette façon que la curiosité est rattachée aux choses qui appartiennent à la chair, en raison de ce qui appartient à la connaissance.

3. L'avarice aspire à acquérir des richesses, ce qui exige surtout l'expérience des affaires de ce monde. C'est de ce point de vue que l'application studieuse est attribuée à la matière de l'avarice.

ARTICLE 2
La studiosité est-elle une partie de la tempérance ?

Objections 1. Non, semble-t-il. " Studieux " se dit en effet de quelqu'un qui possède la studiosité. Or, de façon générale, tout homme vertueux est appelé studieux, comme cela se voit chez Aristote qui emploie fréquemment en ce sens le mot studieux. La studiosité est donc une vertu générale, et non une partie de la tempérance.

2. Comme on l'a dit à l'Article précédent, la studiosité ressortit à la connaissance. Or la connaissance ne relève pas des vertus morales, qui se trouvent dans la partie appétitive de l'âme, mais plutôt des vertus intellectuelles, qui se trouvent dans la partie cognoscitive. C'est pourquoi la sollicitude est un acte de la prudence, on l'a vu plus haut. La studiosité n'est donc pas une partie de la tempérance.

3. La vertu qui figure comme partie d'une vertu principale lui est assimilée quant au mode. Or la studiosité n'est pas assimilée à la tempérance de ce point de vue. " Tempérance " s'entend en effet d'une certaine répression; c'est pourquoi elle s'oppose plutôt au vice qui se trouve dans l'excès. " Studiosité " au contraire s'entend d'une application de l'âme à quelque chose; c'est pourquoi elle s'oppose au vice qui se trouve dans un manque, par exemple à la négligence dans l'étude, plutôt qu'au vice qui se trouve dans l'excès, par exemple à la curiosité. Ainsi, à cause de cette ressemblance, Isidore dit que " studieux " signifie " curieux des études ". La studiosité n'est donc pas une partie de la tempérance.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustine: " On nous interdit d'être curieux, et c'est la grande

thần của họ chú ý đến điều quan hệ với họ theo lời thánh Matthêô (6,21): “Kho tàng ngươi ở đâu thì lòng trí ngươi cũng ở đó.” Và bởi vì con người xúc động nhất là với cái gì mơn trớn xác thịt; do đó mà sự suy nghĩ của họ hướng đến điều mơn trớn xác thịt nghĩa là họ tìm kiếm cách nào duy trì được xác thịt một cách hết sức mình. Chính theo thể cách này mà sự ham biết quy về những điều của xác thịt, theo điều thuộc về sự hiểu biết.

3. Tính hà tiện ước mong thu lượm được của cải, điều đó đòi hỏi nhất là có kinh nghiệm về các công việc trần gian. Chính về phương diện này mà sự chăm chú học hỏi được chỉ về cho chất thể của tính hà tiện.

TIẾT 2
Sự ham học là một phần của nhân đức tiết độ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Một cách tổng quát, mọi người nhân đức được gọi là người chăm chú học hỏi như Triết gia xác định (Eth. 1,8). Vậy sự ham học là một nhân đức tổng quát, chứ không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

2. Như người ta đã nói điều đó ở Tiết trước, sự ham học liên hệ với sự hiểu biết. Mà sự hiểu biết không lệ thuộc vào các luân đức, là những nhân đức ở trong phần thị dục của linh hồn, nhưng đúng hơn là những trí đức ở trong phần tri thức. Do đó, sự ân cần là một hành động của nhân đức trí thuật như người ta đã trông thấy ở trước (Q.47, a.9). Vậy sự ham học không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

3. Nhân đức là một phần của một nhân đức chính được đồng hóa với nó về thể cách. Mà sự ham học không được đồng hóa với nhân đức tiết độ ở phương diện này. Quả thế, tiết độ có nghĩa là sự kiềm chế; do đó, nó đối lập đúng hơn là với tật xấu ở trong sự thái quá. Sự ham học, trái lại, được hiểu là sự chăm chú của linh hồn vào một cái gì; do đó, nó đối lập với tật xấu ở trong sự thiếu, thí dụ, sự sơ suất trong việc học hành, đúng hơn là với tật xấu ở trong sự thái quá, thí dụ tính ham biết. Như vậy, vì sự tương tự này, thánh Isiđôrô (Etymol. X, epist. S.182) nói rằng ham học biểu thị người hiếu biết về các sự học hỏi. Vậy sự ham học không phải là một phần của nhân đức tiết độ.

TRÁI LẠI, Có lời thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 21): “Người ta cấm chúng ta ham biết, và đó là công việc

magnae temperantiae munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et philosophus dicit, in I Metaphys., quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI Ethic. Inquantum igitur cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quae proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

AD SECUNDUM dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura. Et inde est quod, quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula et ad sectandum delectabilia carnis, quod laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, et laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a delectabilibus

a great gift that temperance bestows." Now curiosity is prevented by moderate studiousness. Therefore studiousness is a part of temperance.

I answer that, As stated above (Q[141], AA[3],4,5), it belongs to temperance to moderate the movement of the appetite, lest it tend excessively to that which is desired naturally. Now just as in respect of his corporeal nature man naturally desires the pleasures of food and sex, so, in respect of his soul, he naturally desires to know something; thus the Philosopher observes at the beginning of his Metaphysics i, 1: "All men have a natural desire for knowledge." The moderation of this desire pertains to the virtue of studiousness; wherefore it follows that studiousness is a potential part of temperance, as a subordinate virtue annexed to a principal virtue. Moreover, it is comprised under modesty for the reason given above (Q[160], A[2]).

Reply to objection 1. Prudence is the complement of all the moral virtues, as stated in Ethic. vi, 1**3.** Consequently, in so far as the knowledge of prudence pertains to all the virtues, the term "studiousness," which properly regards knowledge, is applied to all the virtues.

Reply to objection 2. The act of a cognitive power is commanded by the appetitive power, which moves all the powers, as stated above (FS, Q[9], A[1]). Wherefore knowledge regards a twofold good. One is connected with the act of knowledge itself; and this good pertains to the intellectual virtues, and consists in man having a true estimate about each thing. The other good pertains to the act of the appetitive power, and consists in man's appetite being directed aright in applying the cognitive power in this or that way to this or that thing. And this belongs to the virtue of seriousness. Wherefore it is reckoned among the moral virtues.

Reply to objection 3. As the Philosopher says (Ethic. ii, 93) in order to be virtuous we must avoid those things to which we are most naturally inclined. Hence it is that, since nature inclines us. chiefly to fear dangers of death, and to seek pleasures of the flesh, fortitude is chiefly commended for a certain steadfast perseverance against such dangers, and temperance for a certain restraint from pleasures of the flesh. But as regards knowledge, man has contrary

tâche de la tempérance. " Or, on empêche la curiosité par une studiosité modérée. La studiosité est donc une partie de la tempérance.

Réponse : Nous l'avons dit il appartient à la tempérance de modérer le mouvement de l'appétit, pour éviter qu'il ne tende de façon excessive vers ce qui est naturellement désiré. Or, de même que, selon sa nature corporelle, l'homme désire naturellement les plaisirs de la nourriture et du sexe, de même, selon sa nature spirituelle, il désire naturellement connaître. C'est pourquoi Aristote a pu dire que " tous les hommes désirent naturellement savoir ". Or la modération de cet appétit de connaissance appartient à la vertu de studiosité. Il s'ensuit donc que la studiosité est une partie potentielle de la tempérance, en tant que vertu secondaire qui lui est adjointe comme à la vertu principale. Et elle est comprise sous la modestie, pour la raison qui a été dite plus haut.

Solutions 1. La prudence apporte leur complément à toutes les vertus morales, dit Aristote. C'est donc en tant que la connaissance prudentielle s'applique à toutes les vertus que le mot " studiosité ", qui a trait proprement à la connaissance, s'applique par dérivation à toutes les vertus.

2. L'acte de la faculté cognitive est commandé par la faculté appétitive, qui est motrice de toutes les puissances, on l'a dit antérieurement. C'est pourquoi, en ce qui concerne la connaissance, on peut discerner un double bien: un bien quant à l'acte même de connaissance. Ce bien-là appartient aux vertus intellectuelles, et consiste en ce que l'homme juge ce qui est vrai dans les singuliers. - Un autre bien appartient à l'acte de la faculté appétitive et consiste pour l'homme à avoir un désir droit d'appliquer sa faculté de connaissance de telle ou telle façon, à ceci ou à cela. Et cela appartient à la vertu de studiosité, qui se range donc parmi les vertus morales.

3. Selon Aristote, pour que l'homme devienne vertueux, il faut qu'il se préserve des tendances les plus fortes de sa nature. C'est pourquoi, parce que la nature incline principalement à craindre les périls de mort et à poursuivre les plaisirs de la chair, le mérite de la vertu de force consiste principalement en une certaine fermeté à résister à ces périls, et celui de la vertu de tempérance en une certaine répression des plaisirs de la chair. Mais, en ce qui concerne la connaissance, il y a dans l'homme deux inclinations contraires. Par son

lớn lao của nhân đức tiết độ." Mà, người ta ngăn cản tính hiếu biết bằng sự ham học điều độ. Vậy sự ham học là một phần của nhân đức tiết độ.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.3, 4 và 5), điều riêng của nhân đức tiết độ là điều hòa sự chuyển động của thị dục, để làm cho nó không hướng một cách thái quá đến cái gì được ước muốn cách tự nhiên. Mà, cũng như theo bản tính hữu hình, con người một cách tự nhiên ước muốn các sự vui thú của đồ ăn và của tính dục; cũng vậy, theo bản tính thiêng liêng của mình, họ một cách tự nhiên ước muốn hiểu biết. Do đó, Triết gia (Metaph. 1,2) đã có thể nói mọi người một cách tự nhiên ước muốn hiểu biết. Mà sự điều hòa sự ước muốn hiểu biết này thuộc về nhân đức ham học. Vậy do đó mà sự ham học là một phần năng lực của nhân đức tiết độ, trong tư cách là nhân đức phụ thuộc phụ thêm vào cho nó là nhân đức chính. Vậy nó được bao gồm trong nhân đức khiêm tốn vì lý do đã được trình bày ở trên (Q. 160, a.1).

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức trí thuật đem lại cho mọi nhân đức sự bổ sung chúng nó như Triết gia minh chứng (Eth. 6,13). Vậy chính trong tư cách là sự hiểu biết của nhân đức trí thuật ứng dụng cho mọi nhân đức mà từ ngữ chăm học một cách đích thực liên hệ với sự hiểu biết, được ứng dụng cho mọi nhân đức bằng cách dẫn xuất.

2. Hành động của năng lực tri thức được ra lệnh bởi năng lực thị dục là chủ động của mọi năng lực, như người ta đã nói ở trước (l,Q. 82, a.4; l-ll, Q. 9, a.1). Do đó, với điều liên hệ sự hiểu biết, người ta có thể phân biệt hai sự tốt; sự tốt về chính hành động hiểu biết. Sự tốt đó thuộc về các trí đức, và cốt tại điều con người phán đoán cái gì có thực trong các đơn độc thể. Sự tốt thứ hai thuộc về hành động của năng lực thị dục và đối với con người nó cốt tại có sự ước muốn ngay thẳng ứng dụng năng lực hiểu biết của họ theo thể cách này hoặc thể cách kia, vào điều này hoặc điều kia. Và điều đó thuộc về nhân đức ham học; vậy nhân đức ham học được kể vào số các luân đức.

3. Theo Triết gia (Eth. 2,9), ngõ hầu con người trở nên nhân đức, họ phải phòng giữ mình khỏi các xu hướng mãnh liệt nhất trong bản tính của mình. Do đó, bởi vì bản tính một cách chủ yếu nghiêng về sự sợ hãi các nguy hiểm chết chóc và theo đuổi các vui thú xác thịt, công đức của nhân đức sức mạnh cốt tại một cách chủ yếu ở một sự vững vàng nào đó để chống lại các nguy hiểm này, và công đức của nhân đức tiết độ cốt tại sự kiềm chế các sự vui thú xác thịt. Mà, trong cái gì liên hệ với sự hiểu biết, con

carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis, unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

inclinations. For on the part of the soul, he is inclined to desire knowledge of things; and so it behooves him to exercise a praiseworthy restraint on this desire, lest he seek knowledge immoderately: whereas on the part of his bodily nature, man is inclined to avoid the trouble of seeking knowledge. Accordingly, as regards the first inclination studiousness is a kind of restraint, and it is in this sense that it is reckoned a part of temperance. But as to the second inclination, this virtue derives its praise from a certain keenness of interest in seeking knowledge of things; and from this it takes its name. The former is more essential to this virtue than the latter: since the desire to know directly regards knowledge, to which studiousness is directed, whereas the trouble of learning is an obstacle to knowledge, wherefore it is regarded by this virtue indirectly, as by that which removes an obstacle.

âme en effet l'homme est incliné à désirer la connaissance des choses; aussi doit-il réprimer humblement ce désir, de peur qu'il ne recherche la connaissance de façon immodérée. Au contraire, par sa nature corporelle l'homme est incliné à éviter la fatigue qu'entraîne l'investigation de la science. C'est pourquoi, relativement à la première inclination, la studiosité consiste à réprimer les excès, et de ce point de vue elle est considérée comme une partie de la tempérance. Mais, relativement à la seconde inclination, le mérite de la studiosité réside en une certaine ardeur d'intention visant à acquérir la science et c'est de là qu'elle tire son nom. La première fonction est plus essentielle à cette vertu que la seconde, car le désir de connaître se rapporte directement à la connaissance, à laquelle la studiosité est ordonnée. Au contraire, la fatigue d'apprendre représente un certain empêchement à la connaissance; aussi n'est-elle considérée dans cette vertu qu'accidentellement, comme un obstacle à écarter.

người có hai xu hướng tương phản. Quả thế, về phần linh hồn, con người nghiêng về việc ước muốn sự hiểu biết về các sự vật; như vậy, họ phải một cách khiêm tốn kiềm chế sự ước muốn này, kẻo họ tìm kiếm sự hiểu biết gây nên. Do đó, đối với khuynh hướng thứ nhất, nhân đức ham học cốt tại kiềm chế những cái thái quá, và ở phương diện này, nó được coi là một phần của nhân đức tiết độ. Còn đối với khuynh hướng thứ hai, công đức của nhân đức ham học ở trong ý định hăng hái nhằm thu được sự hiểu biết và do đó mà nó có cái tên của mình. Công việc làm thứ nhất thuộc về yếu tính của nhân đức này hơn công việc làm thứ hai, bởi vì sự ước muốn hiểu biết một cách trực tiếp quy về sự hiểu biết mà nhân đức ham học được sắp đặt đến đó. Trái lại, sự mệt mỏi tìm hiểu đưa ra một sự trở ngại nào đó cho sự hiểu biết; như vậy, nó chỉ được cứu xét trong nhân đức này bằng cách ngẫu trừ, với tư cách là một ngăn trở phải tránh đi.

QUAESTIO 167

DE CURIOSITATE

OF CURIOSITY

LA CURIOSITÉ

TÍNH HAM BIẾT

Deinde considerandum est de curiositate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

We must next consider curiosity, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether the vice of curiosity can regard intellective knowledge? (2) Whether it is about sensitive knowledge?

1. Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle? - 2. Existe-t-il dans la connaissance sensible?

1. Tật xấu ham biết có thể hiện hữu trong sự tri thức của trí năng? 2. Nó hiện hữu trong sự tri thức cảm giác?

ARTICULUS 1
Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas

ARTICLE 1
Whether curiosity can be about intellective knowledge ?

ARTICLE 1
Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle ?

TIẾT 1
Tật xấu ham biết có thể hiện hữu trong sự tri thức của trí năng ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum philosophum, in II Ethic., in his quae secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dionysius etiam dicit, IV cap. de Div. Nom., quod bonum animae humanae est secundum rationem esse, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

Objections 1. It would seem that curiosity cannot be about intellective knowledge. Because, according to the Philosopher (Ethic. ii, 6), there can be no mean and extremes in things which are essentially good. Now intellective knowledge is essentially good: because man's perfection would seem to consist in his intellect being reduced from potentiality to act, and this is done by the knowledge of truth. For Dionysius says (Div. Nom. iv) that "the good of the human soul is to be in accordance with reason," whose perfection consists in knowing the truth. Therefore the vice of curiosity cannot be about intellective knowledge.

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, dit Aristote dans les choses qui sont bonnes ou mauvaises par soi il ne peut y avoir de milieu ni d'extrêmes. Or la connaissance intellectuelle est bonne en elle-même. En effet, la perfection de l'homme semble consister en ce que son intelligence passe de la puissance à l'acte. ce qui se réalise par la connaissance de la vérité; . De même Denys dit que " le bien de l'âme humaine est d'être en conformité avec la raison "; sa perfection consiste dans la connaissance de la vérité. Il ne peut donc y voir de vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. 1. Triết gia (Eth. 2,6) nói trong các sự vật tốt hoặc xấu cách nguyên thường, không thể có điểm trung dung hoặc các cực đoan. Mà sự tri thức của trí năng tốt tại sự. Quả thế, sự hoàn hảo của con người xem ra cốt tại ở điều trí năng của mình đi từ tiềm thể đến hiện thể, điều đó thể hiện do sự tri thức chân lý. Cũng vậy, Denys (De Div. Nom. 4,32) nói rằng sự tốt của linh hồn là phù hợp với trí năng; sự hoàn hảo của họ cốt tại sự hiểu biết chân lý. Vậy không thể có tật xấu ham biết trong cái gì liên hệ với sự tri thức của trí năng.

PRAETEREA, illud per quod homo similatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo

2. Further, that which makes man like to God, and which he receives from God, cannot be an evil. Now all abundance of knowledge is from God,

2. Ce par quoi l'homme ressemble à Dieu, et qu'il reçoit de Dieu, ne peut pas être un mal. Or toute abondance de connaissance vient de Dieu selon

2. Điều mà nhờ đó con người tương tự với Thiên Chúa, và là điều họ lãnh nhận từ Thiên Chúa, không thể là điều xấu. Mà mọi sự dồi dào tri thức phát xuất từ Thiên Chúa theo sách Huấn ca

est, secundum illud Eccli. I, omnis sapientia a domino Deo est. Et Sap. VII dicitur, ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, et cetera. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ut habetur ad Heb. IV. Unde et I Reg. II dicitur quod Deus scientiarum dominus est, ergo, quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

PRAETEREA, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum, dicit enim Hieronymus, super Danielem, qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. Et Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod, si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda. Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat? Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel inquantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I ad Cor. VIII, scientia

according to Ecclus. 1:1, "All wisdom is from the Lord God," and Wis. 7:17, "He hath given me the true knowledge of things that are, to know the disposition of the whole world, and the virtues of the elements," etc. Again, by knowing the truth man is likened to God, since "all things are naked and open to His eyes" (Heb. 4:13), and "the Lord is a God of all knowledge" (1 Kings 2:3). Therefore however abundant knowledge of truth may be, it is not evil but good. Now the desire of good is not sinful. Therefore the vice of curiosity cannot be about the intellective knowledge of truth.

3. Further, if the vice of curiosity can be about any kind of intellective knowledge, it would be chiefly about the philosophical sciences. But, seemingly, there is no sin in being intent on them: for Jerome says (Super Daniel 1:8): "Those who refused to partake of the king's meat and wine, lest they should be defiled, if they had considered the wisdom and teaching of the Babylonians to be sinful, would never have consented to learn that which was unlawful": and Augustine says (De Doctr. Christ. ii, 40) that "if the philosophers made any true statements, we must claim them for our own use, as from unjust possessors." Therefore curiosity about intellective knowledge cannot be sinful.

On the contrary, Jerome says: "Is it not evident that a man who day and night wrestles with the dialectic art, the student of natural science whose gaze pierces the heavens, walks in vanity of understanding and darkness of mind?" Now vanity of understanding and darkness of mind are sinful. Therefore curiosity about intellective sciences may be sinful.

I answer that, As stated above (Q[166], A[2], ad 2) studiousness is directly, not about knowledge itself, but about the desire and study in the pursuit of knowledge. Now we must judge differently of the knowledge itself of truth, and of the desire and study in the pursuit of the knowledge of truth. For the knowledge of truth, strictly speaking, is good, but it may be evil accidentally, by reason of some result, either because one takes pride in knowing the truth, according to 1 Cor. 8:1, "Knowledge puffeth up," or because one uses the

l'Ecclésiastique (1, 1): " Toute sagesse vient du Seigneur Dieu ", et selon le livre de la Sagesse (7, 17): " C'est lui qui m'a fait connaître la structure du monde et les propriétés des éléments, etc. " C'est aussi par là que l'homme ressemble à Dieu, en ce qu'il connaît la vérité, car " tout est nu et découvert aux yeux de Dieu " (He 4, 13). C'est pourquoi il est écrit au premier livre de Samuel (2, 3): " Le Seigneur est un Dieu plein de savoir. " Ainsi donc, quelque abondante que soit la connaissance de la vérité, elle n'est pas mauvaise, mais bonne. Or le désir du bien n'est pas vicieux. Il ne peut donc y avoir un vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle de la vérité.

3. S'il pouvait y avoir un vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle, ce serait principalement dans les sciences philosophiques. Mais il ne semble pas qu'il soit vicieux de s'y adonner. Commentant le livre de Daniel, S. Jérôme dit en effet: " Ceux qui ne voulurent pas goûter aux mets et au vin du roi par crainte de souillure, s'ils avaient su que la science et la doctrine des Babyloniens étaient un péché, n'auraient jamais accepté d'apprendre ce qui n'était pas permis. " Quant à S. Augustin, il dit: " Si les philosophes ont exprimé quelques vérités, nous devons les leur réclamer comme à d'injustes possesseurs et les revendiquer pour notre usage. " Il ne peut donc y avoir de curiosité vicieuse en ce qui concerne la connaissance intellectuelle.

En sens contraire, il y a ces paroles de S. Jérôme: " Ne vous semble-t-il pas qu'il s'engage dans la vanité du sens et l'obscurité de l'esprit, celui qui, jour et nuit, se torture dans l'art de la dialectique, et le physicien qui veut scruter le ciel en levant les yeux? " Or la vanité du sens et l'obscurité de l'esprit sont vicieuses. Il peut donc y avoir une curiosité vicieuse en ce qui concerne les sciences intellectuelles.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la studiosité ne concerne pas directement la connaissance elle-même, mais son désir et l'application à l'acquérir. Or il faut juger différemment la connaissance de la vérité et, d'autre part, le désir et l'application qui y conduisent. En effet, la connaissance de la vérité, absolument parlant, est bonne. Elle peut néanmoins être mauvaise, par accident, en raison de ses conséquences, par exemple lorsque quelqu'un s'enorgueillit de la connaissance de la vérité, comme dit S. Paul (1 Co 8, 1): " La science

(1,1): "Khôn ngoan nhất nhất đều do tự Thiên Chúa", và theo sách Khôn ngoan (7,17): "Quả chính Người đã ban cho tôi trí tri cách vật, biết được cơ cấu càn khôn và năng lực của các nguyên tố, v.v..." Chính cũng do đó mà con người tương tự với Thiên Chúa, ở điều họ hiểu biết chân lý, bởi vì "Trước mặt Người, không thụ tạo nào lại là u ẩn; phải, trước mặt Người, mọi sự đều lột trần" (Dt 4,13). Do đó, có lời ghi chép trong quyển sách thứ nhất của tiên tri Đanien (2,3): "Thiên Chúa là Thiên Chúa đầy tràn sự hiểu biết." Như vậy, dầu sự hiểu biết chân lý dồi dào thế nào, nó vẫn không xấu, nhưng tốt lành. Mà sự ước muốn điều tốt không phải là xấu xa. Vậy không thể có tật xấu hiểu biết trong cái gì liên hệ với sự tri thức của trí năng về chân lý.

3. Giả như có thể có nết xấu ham biết về cái gì liên hệ với sự hiểu biết của trí năng, đó một cách chủ yếu ở trong các môn học Triết lý. Mà xem ra việc mải miết học triết lý không phải là điều xấu. Khi chú giải sách tiên tri Đanien, thánh Giêrônimô (1,8) đã nói rằng: "Những kẻ đã không muốn nếm đồ ăn và rượu của nhà vua vì sợ bị lem ố, giả như họ biết rằng sự tri thức và học biết của người xứ Babilon là tội lỗi, hẳn họ đã không chấp nhận học hiểu điều không được ban phép." Còn thánh Augustinô (De Doctr. Chryst. II,40) đã nói: "Nếu các Triết gia đã đưa ra một vài chân lý, chúng ta phải đòi các chân lý đó ở họ như là ở những kẻ chiếm hữu bất công và đòi chúng nó lại để chúng ta sử dụng." Vậy không thể có sự hiểu biết sâu xa trong cái gì liên hệ với sự tri thức của trí năng.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô xem ra không trông thấy kẻ đêm ngày khổ tâm trong nghệ thuật biện chứng, và nhà vật lý học muốn xem chừng dò xét trời bằng cách nhìn lên bầu trời dấn thân vào sự hư ảo của giác quan và sự tối tăm tinh thần sao? Mà sự hư ảo của giác quan và sự tối tăm trong tinh thần là điều xấu. Vậy có thể có tính ham biết xấu xa đối với cái gì liên hệ với các sự tri thức của trí năng.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước, nhân đức ham học không liên hệ trực tiếp ngay với sự hiểu biết, nhưng với sự ước muốn của mình và sự chú ý để thu lượm được sự hiểu biết. Mà người ta phải nhận định một cách khác nhau sự hiểu biết và sự ước muốn và chăm chú để đạt tới sự hiểu biết này. Quả thế, sự hiểu biết chân lý, nói cách tuyệt đối, thì tốt lành. Tuy nhiên, nó có thể trở nên xấu xa cách ngẫu trừ, vì các hậu quả của nó, thí dụ, khi người nào trở nên kiêu căng, vì sự hiểu biết chân lý như lời nói của thánh Phaolô (1Cr 8,1): "Nhưng trí tri thổi phồng," hoặc khi người ta

inflat; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus et quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Ierem. IX, docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent, laboraverunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, sacerdotes, dimissis Evangeliis et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera Relig., nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus;

knowledge of truth in order to sin. On the other hand, the desire or study in pursuing the knowledge of truth may be right or wrong. First, when one tends by his study to the knowledge of truth as having evil accidentally annexed to it, for instance those who study to know the truth that they may take pride in their knowledge. Hence Augustine says (De Morib. Eccl. 21): "Some there are who forsaking virtue, and ignorant of what God is, and of the majesty of that nature which ever remains the same, imagine they are doing something great, if with surpassing curiosity and keenness they explore the whole mass of this body which we call the world. So great a pride is thus begotten, that one would think they dwelt in the very heavens about which they argue." In like manner, those who study to learn something in order to sin are engaged in a sinful study, according to the saying of Jer. 9:5, "They have taught their tongue to speak lies, they have labored to commit iniquity." Secondly, there may be sin by reason of the appetite or study directed to the learning of truth being itself inordinate; and this in four ways. First, when a man is withdrawn by a less profitable study from a study that is an obligation incumbent on him; hence Jerome says: "We see priests forsaking the gospels and the prophets, reading stage-plays, and singing the love songs of pastoral idylls." Secondly, when a man studies to learn of one, by whom it is unlawful to be taught, as in the case of those who seek to know the future through the demons. This is superstitious curiosity, of which Augustine says (De Vera Relig. 4): "Maybe, the philosophers were debarred from the faith by their sinful curiosity in seeking knowledge from the demons." Thirdly, when a man desires to know the truth about creatures, without referring his knowledge to its due end, namely, the knowledge of God. Hence Augustine says (De Vera Relig. 29) that "in studying creatures, we must not be moved by empty and perishable curiosity; but we should ever mount towards immortal and abiding things." Fourthly, when a man studies to know the truth above the capacity of his own intelligence, since by so doing men easily fall into error: wherefore it is written (Ecclus. 3:22): "Seek not the things that are too high for thee, and search not into things above thy ability ... and in many of His works be not curious," and further on (Ecclus. 3:26), "For ... the suspicion of them hath deceived

enfle "; ou bien lorsque l'homme s'en sert pour pécher. Au contraire, le désir ou l'application conduisant à la connaissance de la vérité peuvent être droits ou pervers. D'une première façon lorsque, en tendant par son application à la connaissance de la vérité, on y joint accidentellement un élément mauvais; c'est le cas de ceux qui s'appliquent à la science de la vérité afin d'en retirer un motif d'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Certains, abandonnant toute vertu et ignorant qui est Dieu et combien est grande la majesté de sa nature immuable, pensant faire quelque chose de grand en se livrant avec une curiosité et une ardeur insatiables à la connaissance de cette masse universelle de matière que nous appelons le monde. De là naît un tel orgueil qu'ils se figurent habiter le ciel pour cette raison qu'ils en parlent souvent. " De même aussi ceux qui cherchent à apprendre quelque chose en vue de pécher, ont une application vicieuse. Comme dit Jérémie (9, 5), " ils ont exercé leur langue à proférer le mensonge, ils ont travaillé afin de mal faire ". D'une autre façon encore il peut y avoir vice en raison précisément du désordre dans le désir et l'application à apprendre la vérité. Et cela de quatre manières. 1° Lorsqu'une étude moins utile nous arrache à l'étude que la nécessité nous impose. C'est pourquoi S. Jérôme écrit: " Nous voyons des prêtres, ayant abandonné les Évangiles et les Prophètes, lire des comédies et chanter les poèmes d'amour des bucoliques. " 2° Lorsqu'on cherche à être instruit par celui à qui il n'est pas permis de s'adresser: c'est le cas de ceux qui interrogent les démons sur l'avenir, ce qui est une curiosité superstitieuse. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Je ne sais pas si les philosophes n'ont pas été détournés de la foi par leur curiosité vicieuse à consulter les démons. " 3° Lorsque l'homme désire connaître la vérité concernant les créatures sans se référer à la vraie fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Dans la considération des créatures il ne faut pas exercer une vaine et périssable curiosité, mais en faire un désir pour arriver à ce qui est immortel et durable. " 4° Lorsqu'on cherche à connaître la vérité en dépassant les possibilités de notre propre talent, car alors on tombe facilement dans l'erreur. C'est pourquoi on lit dans l'Ecclésiastique (3, 21): " Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces. " Et on lit ensuite: " Car beaucoup se sont

sử dụng nó để phạm tội. Trái lại, sự ước muốn và sự chăm chú dẫn đưa tới sự hiểu biết chân lý có thể ngay thẳng hoặc bại hoại. Theo thể cách thứ nhất, khi người ta chăm chú hướng đến sự hiểu biết chân lý một cách tùy thể liên kết yếu tố xấu vào đó; đó là trường hợp của những kẻ chăm chú hiểu biết chân lý để rút lấy từ đó lý do kiêu căng. Do đó, thánh Augustinô (De Mor. Eccl. 21) đã nói: “Một số người, bỏ mọi nhân đức và không biết Thiên Chúa là Đấng nào, cũng không biết uy quyền của thiên tính bất khả dịch to lớn là dường nào, nghĩ rằng mình làm một cái gì vĩ đại, với tính ham biết và lòng hăng hái không thể thỏa mãn được dấn thân tìm hiểu biết về khối bao la vật chất này mà chúng ta gọi là vũ trụ. Do đó, phát sinh một tính kiêu ngạo thể ấy đến nỗi họ nghĩ mình ở trên trời vì lý do này mà họ năng đề cập đến.” Cũng vậy, những kẻ tìm kiếm hiểu biết một cái gì để phạm tội, có sự chăm chú xấu xa như tiên tri Giêrêmia (9,4) đã nói: “Chúng ta đã tập quen cho lưỡi nói dối, chúng ra đổi bại, vô phương trở lại.” Còn theo thể cách khác, có thể có tật xấu chính xác do sự mất trật tự trong sự ước muốn và sự chăm chú tìm hiểu biết chân lý. Và điều đó theo bốn thể cách: Thứ nhất, khi sự nghiên cứu ít có ích làm cho chúng ta bỏ sự nghiên cứu cần thiết, chúng ta phải thực hiện. Do đó, thánh Giêrônimô (Lettre 21 à Damase) nói: “Chúng ta trông thấy các linh mục, rời bỏ Phúc âm và các tiên tri mà đọc các bài hịch và hát những bài thơ tình mục ca.” Thứ đến, người ta tìm kiếm được thụ giáo bởi kẻ mà người ta không được phép nhờ đến: đó là trường hợp những kẻ kêu hỏi ma quỉ về tương lai, đó là sự ham biết dị đoan. Do đó, thánh Augustinô (De Vera Relig. 4,34) nói: “Tôi không biết các Triết gia đã bỏ đức tin do tính ham biết xấu xa của mình mà bàn hỏi ma quỉ.” Thứ ba, khi con người muốn biểu biết chân lý liên hệ với các thụ tạo mà không liên hệ đến mục đích chân thật, nghĩa là sự hiểu biết về Thiên Chúa. Do đó, thánh Augustinô (Ibid.) đã nói: “Trong việc cứu xét các thụ tạo, người ta không nên thực hiện tính ham biết hư ảo và có thể hư mất, nhưng phải lấy điều đó làm bậc để đi tới cái gì bất tử và trường tồn. Thứ bốn, khi người ta tìm hiểu biết chân lý vượt qua các khả năng tính của năng lực riêng mình, bởi vì trong trường hợp này, người ta dễ dàng rơi vào sự sai lầm. Do đó, người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (3,21): “Những điều vượt trên sức con, con chớ bận tâm, vì đã tỏ cho con thấy hơn là con có thể hiểu.” Và người ta còn đọc thấy tiếp: “Quả thế, nhiều biết bao những điều con cái người phàm tưởng nghĩ, nhưng tưởng tượng vày

et postea sequitur, multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa ostendit quod cognitio veritatis secundum se sit bona, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

AD TERTIUM dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo apostolus dicit, ad Coloss. II, videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum. Et Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.

many, and hath detained their minds in vanity."

Reply to objection 1. Man's good consists in the knowledge of truth; yet man's sovereign good consists, not in the knowledge of any truth, but in the perfect knowledge of the sovereign truth, as the Philosopher states (Ethic. x, 7,8). Hence there may be sin in the knowledge of certain truths, in so far as the desire of such knowledge is not directed in due manner to the knowledge of the sovereign truth, wherein supreme happiness consists.

Reply to objection 2. Although this argument shows that the knowledge of truth is good in itself, this does not prevent a man from misusing the knowledge of truth for an evil purpose, or from desiring the knowledge of truth inordinately, since even the desire for good should be regulated in due manner.

Reply to objection 3. The study of philosophy is in itself lawful and commendable, on account of the truth which the philosophers acquired through God revealing it to them, as stated in Rom. 1:19. Since, however, certain philosophers misuse the truth in order to assail the faith, the Apostle says (Col. 2:8): "Beware lest any man cheat you by philosophy and vain deceit, according to the tradition of men ... and not according to Christ": and Dionysius says (Ep. vii ad Polycarp.) of certain philosophers that "they make an unholy use of divine things against that which is divine, and by divine wisdom strive to destroy the worship of God."

fourvoyés dans leur présomption, une prétention coupable a égaré leurs pensées. "

Solutions 1. Le bien de l'homme consiste dans la connaissance du vrai. Cependant le souverain bien de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de n'importe quel vrai, mais dans la connaissance parfaite de la vérité suprême, comme le montre Aristote. C'est pourquoi il peut y avoir un vice dans la connaissance de certaines vérités, lorsque un tel désir n'est pas ordonné de façon droite à la connaissance de la vérité suprême, où se trouve la souveraine félicité.

2. Même si cet argument prouve que la connaissance de la vérité est bonne par elle-même, il n'exclut pas cependant qu'il soit possible d'abuser de la connaissance de la vérité en vue du mal, ou de désirer la connaissance de la vérité de façon désordonnée, car il faut encore que l'appétit du bien soit réglé selon le mode voulu.

3. L'étude de la philosophie est en elle-même licite et digne d'éloge, en raison de la vérité que les philosophes ont aperçue, Dieu la leur révélant, comme dit S. Paul (Rm 1, 19). **En sens contraire,** comme certains philosophes en ont abusé pour combattre la foi, S. Paul a donné cet avertissement (Col 2, 8): " Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ. " Et à propos de certains philosophes Denys écrit: " Avec impiété ils retournent des armes divines contre les réalités divines, lorsqu'ils essaient de détruire le respect qui est dû à Dieu, au nom de cette sagesse même qui vient de Dieu. "

vò làm cho sai lạc."

GIẢI ĐÁP 1. Điều tốt cho con người cốt tại sự hiểu biết sự thật. Tuy nhiên, sự tốt tối thượng của con người không cốt tại việc hiểu biết bất cứ cái gì chân thật, nhưng cốt tại việc hiểu biết hoàn hảo về chân lý tối cao như Triết gia minh chứng (Eth. 10,7). Do đó, có thể có tật xấu trong việc hiểu biết một số chân lý khi sự ước muốn như thế không được sắp đặt cách ngay thẳng với việc hiểu biết chân lý tối cao mà ở đó có diễm phúc tối cao.

2. Cho dầu chứng cứ này chứng tỏ sự hiểu biết chân lý tốt cách nguyên thường, nó vẫn không trục xuất việc người ta có thể lạm dụng sự hiểu biết chân lý vì điều xấu, hoặc ước muốn sự hiểu biết chân lý một cách mất trật tự, bởi vì sự ước muốn điều tốt còn phải được sắp đặt theo thể cách phải có.

3. Việc nghiên cứu Triết học tại sự chính đáng và đáng ca ngợi vì chân lý các nhà Triết gia trông thấy do Thiên Chúa mạc khải cho họ như lời thánh Phaolô đã nói (Rm 1,19). Tuy nhiên, bởi vì một số Triết gia lạm dụng sự nghiên cứu này mà chống lại đức tin, thánh Phaolô đã cảnh cáo (Cl 2,18): "Hãy coi chừng đừng để ai lấy cách vật trí tri rỗng tuếch đánh bả anh em, thể theo truyền thống người phàm, thể theo nhân tố trần gian, chứ không theo Đức Kitô." Và về một số Triết gia, Denys (Lettre 7) đã viết: "Một cách vô đạo, họ dùng các vũ khí của Thiên Chúa quay lại chống các thực tại của Thiên Chúa, khi họ nỗ lực phá hủy sự tôn kính phải có đối với Thiên Chúa, nhân danh chính sự khôn ngoan này xuất phát từ Thiên Chúa.

ARTICULUS 2
Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriae aut gulae. Ergo videtur quod nec circa ea quae cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

PRAETEREA, curiositas esse videtur in inspectione ludorum, unde Augustinus dicit, in VI Confess., quod, quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer Alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa,

ARTICLE 2
Whether the vice of curiosity is about sensitive knowledge ?

Objections 1. It would seem that the vice of curiosity is not about sensitive knowledge. For just as some things are known by the sense of sight, so too are some things known by the senses of touch and taste. Now the vice concerned about objects of touch and taste is not curiosity but lust or gluttony. Therefore seemingly neither is the vice of curiosity about things known by the sight.

2. Further, curiosity would seem to refer to watching games; wherefore Augustine says (Confess. vi, 8) that when "a fall occurred in the fight, a mighty cry of the whole people struck him strongly, and overcome by curiosity Alypius opened his eyes." But it does not seem to be sinful to watch games,

ARTICLE 2
Le vice de curiosité existe-t-il dans la connaissance sensible ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, de même que certaines réalités sont connues par le sens de la vue, de même aussi certaines sont connues par le sens du toucher et du goût. Or, en ce qui concerne ce que l'on peut toucher et goûter, il n'est pas question d'un vice de curiosité, mais plutôt d'un vice de luxure et de gourmandise. Il semble donc que le vice qui concerne les choses connues par la vue ne soit pas le vice de curiosité.

2. Il semble qu'il y ait de la curiosité à regarder les jeux. C'est pourquoi S. Augustin dit: " A un moment donné du combat, un grand cri poussé par tout le peuple ayant vivement frappé Alypius, la curiosité l'emporta et lui fit ouvrir les yeux. " Or la vue des jeux ne semble pas être un vice, car cette

TIẾT 2
Tật xấu ham biết có thể hiện hữu trong sự tri thức của cảm giác ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Cũng như một số thực tại được tri thức bởi thị giác, cũng vậy, một số thực tại được tri thức bởi xúc giác và vị giác. Mà, về cái gì liên hệ với điều người ta có thể sờ mó và nếm, đó không phải là vấn đề tật xấu ham biết, nhưng đúng hơn là tật xấu dâm dục và ham ăn. Vậy tật xấu liên hệ với các sự vật được tri thức bởi vị giác không phải là tật xấu ham biết.

2. Xem ra không có sự ham biết trong việc xem coi các trò chơi. Do đó, thánh Augustinô (Conf. 6,8) đã nói vào lúc nhất định cho cuộc chiến đấu, toàn dân thét lên một tiếng hô to xông đánh Alypius cách dữ dội, tính ham biết thắng thế và đã làm cho ông ấy mở mắt ra. Mà sự trông xem các trò chơi xem ra không phải là tật xấu,

quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut philosophus dicit, in sua poetria. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

PRAETEREA, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Eccli. XVII, unicuique mandavit Deus de proximo suo. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda, concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum, quae sunt quaedam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitae et concupiscentia carnis, contra quae dividitur, I Ioan. II; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X Confess., canem currentem post leporem iam non specto cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco. Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et

because it gives pleasure on account of the representation, wherein man takes a natural delight, as the Philosopher states (Poet. vi). Therefore the vice of curiosity is not about the knowledge of sensible objects.

3. Further, it would seem to pertain to curiosity to inquire into our neighbor's actions, as Bede observes. Now, seemingly, it is not a sin to inquire into the actions of others, because according to Ecclus. 17:12, God "gave to every one of them commandment concerning his neighbor." Therefore the vice of curiosity does not regard the knowledge of such like particular sensible objects.

On the contrary, Augustine says (De Vera Relig. 38) that "concupiscence of the eyes makes men curious." Now according to Bede (Comment. in 1 Jn. 2:16) "concupiscence of the eyes refers not only to the learning of magic arts, but also to sight-seeing, and to the discovery and dispraise of our neighbor's faults," and all these are particular objects of sense. Therefore since concupiscence of the eves is a sin, even as concupiscence of the flesh and pride of life, which are members of the same division (1 Jn. 2:16), it seems that the vice of curiosity is about the knowledge of sensible things.

I answer that, The knowledge of sensible things is directed to two things. For in the first place, both in man and in other animals, it is directed to the upkeep of the body, because by knowledge of this kind, man and other animals avoid what is harmful to them, and seek those things that are necessary for the body's sustenance. In the second place, it is directed in a manner special to man, to intellective knowledge, whether speculative or practical. Accordingly to employ study for the purpose of knowing sensible things may be sinful in two ways. First, when the sensitive knowledge is not directed to something useful, but turns man away from some useful consideration. Hence Augustine says (Confess. x, 35), "I go no more to see a dog coursing a hare in the circus; but in the open country, if I happen to be passing, that coursing haply will distract me from some weighty thought, and draw me after it ... and unless Thou, having made me see my weakness, didst speedily admonish me, I become foolishly dull." Secondly, when the knowledge of sensible things is directed to something harmful, as looking on a woman is directed to lust: even so the busy inquiry into other people's actions is directed to detraction. on

vue est rendue agréable à cause du spectacle, où l'on trouve un plaisir naturel, dit Aristote. Il n'y a donc pas de vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance des choses sensibles.

3. Il semble qu'il appartienne à la curiosité d'examiner les actes du prochain, d'après Bède". Or examiner la conduite des autres ne paraît pas être un vice, car, dit l'Ecclésiastique (17, 14): " Dieu a donné à chacun des commandements à l'égard de son prochain. " Le vice de curiosité ne se trouve donc pas dans les choses sensibles particulières qu'il faut connaître.

En sens contraire, S. Augustin dit que " c'est la convoitise des yeux qui rend les hommes curieux ". De même, dit Bède: " La convoitise des yeux ne se trouve pas seulement dans l'étude des arts magiques ", mais encore " dans l'assistance aux spectacles ainsi que dans l'examen et la critique des vices du prochain ", toutes choses qui sont des réalités particulières tombant sous les sens. Comme " la convoitise des yeux " est un vice, de même que " l'orgueil de la vie " et " la convoitise de la chair ", dit S. Jean dans sa première épître (2, 16), il semble donc que le vice de curiosité concerne la connaissance des réalités sensibles.

Réponse : La connaissance sensible a deux buts. D'une part, chez les hommes comme chez les autres animaux, elle est ordonnée au soutien du corps, car c'est par cette connaissance que les hommes et les autres animaux évitent ce qui est nuisible et trouvent ce qui est nécessaire à la vie du corps. D'autre part, spécialement chez l'homme, la connaissance sensible est ordonnée à la connaissance intellectuelle, spéculative ou pratique. S'appliquer à l'étude de ce qui tombe sous les sens peut donc être vicieux de deux façons. D'une première façon, dans la mesure où la connaissance sensible n'est pas ordonnée à quelque chose d'utile, mais détourne plutôt l'homme d'une réflexion profitable. C'est pourquoi S. Augustin a écrit: " je ne vais plus au cirque voir un chien courir après un lièvre; mais que le hasard, dans un champ où je passe, m'offre cette chasse, elle m'accapare, me détourne peut-être même d'une profonde méditation... Et si vous ne m'avertissez sur-le-champ, en me montrant ma faiblesse, j'ai l'absurdité de rester là bouche bée. " - D'une autre façon, dans la mesure où la connaissance est ordonnée à quelque chose de nuisible, lorsque par exemple le regard porté sur une femme est ordonné à la convoitise; ou bien lorsque l'examen attentif de

vì sự trông xem này được vui thú vì biểu diễn đem lại cho người ta sự vui thú tự nhiên theo lời xác định của Triết gia (Poetria 6,2). Vậy không có tật xấu hiểu biết trong cái gì liên hệ với sự tri thức các sự vật khả giác.

3. Theo thánh Bêđa (In I Joan. 2,16), xem ra việc quan sát các hành động của người đồng loại quy về tính hiếu biết. Mà việc quan sát đời sống của những kẻ khác xem ra không phải là tật xấu theo lời nói của sách Huấn ca (17,14): “Người đã phán với chúng tôi: Hãy coi chừng đừng phản bội.” Người đã truyền cho mỗi người ở sao với kẻ đồng loại. Vậy tật xấu hiểu biết không có ở trong các sự vật khả giác đặc thù mà người ta phải biết.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Vera Relig. 38) nói rằng đó chính sự ham muốn của mắt làm cho nhân loại ham biết. Cũng vậy, thánh Bêđa (In I Joan.2) nói: Sự ham muốn của mắt không những ở trong sự nghiên cứu ma thuật, mà còn ở trong sự trông xem các biểu diễn cũng như trong việc xét đoán và bình phẩm các tật xấu của người đồng loại. Các sự vật này là những thực tại đặc thù được các giác quan biết. Bởi vì sự ham muốn của mắt là một tật xấu cũng như tính kiêu ngạo trong đời sống và sự ham muốn xác thịt như thánh Gioan đã đề cập đến (1Ga 2,16). Vậy xem ra tật xấu ham biết liên hệ với sự tri thức các thực tại khả giác.

TRẢ LỜI : Sự tri thức cảm giác có hai mục đích. Một đàng, ở nơi nhân loại cũng như thú vật, nó được sắp đặt để gìn giữ duy trì thân thể, bởi vì chính nhờ sự tri thức này mà nhân loại và thú vật tránh cái gì có hại và gặp được cái cần thiết cho sự sống thân thể. Đàng khác, một cách đặc biệt ở nơi nhân loại, sự tri thức khả giác được sắp đặt cho sự trí thức của trí năng, suy lý hoặc thực tiễn. Việc chăm chú nghiên cứu cái gì giác quan biết được có thể trở nên xấu xa theo hai thể cách. Thứ nhất, theo mức độ sự tri thức cảm giác không được sắp đặt đến cái gì hữu ích, nhưng làm cho con người bỏ sự suy nghĩ có ích lợi. Do đó, thánh Augustinô (Conf. X.35) đã viết: “Tôi không đi đến rạp xiếc nữa để trông xem con chó đuổi con thỏ; nhưng, tình cờ, trong một cánh đồng tôi đi qua xuất hiện sự săn này, nó chiếm lấy tôi, và có lẽ làm cho tôi mất sự suy ngắm cao sâu... Và nếu anh cho tôi biết lập tức bằng cách chỉ cho tôi thấy sự yếu đuối của tôi, tôi đứng miệng há hốc cách phi lý.” Thể cách thứ hai, theo mức độ sự tri thức được sắp đặt đến cái gì có hại, thí dụ khi cái nhìn ngó hướng đến người đàn bà, được sắp đặt đến với sự ham muốn; hoặc khi sự xem xét chú ý đến cái gì các kẻ khác làm, được sắp đặt đến sự dèm pha chê bai. Trái lại, nếu

diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate, propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod luxuria et gula sunt circa delectationes quae sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas. Et vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur, ut Augustinus dicit, in X Confess. Et sicut Augustinus ibidem subdit, ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem.

AD SECUNDUM dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviae vel crudelitatis, per ea quae ibi repraesentantur. Unde Chrysostomus dicit quod adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones.

AD TERTIUM dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Heb. X, considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum. Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. XXIV, ne insidieris et quaeras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius.

the other hand, if one be ordinately intent on the knowledge of sensible things by reason of the necessity of sustaining nature, or for the sake of the study of intelligible truth, this studiousness about the knowledge of sensible things is virtuous.

Reply to objection 1. Lust and gluttony are about pleasures arising from the use of objects of touch, whereas curiosity is about pleasures arising from the knowledge acquired through all the senses. According to Augustine (Confess. x, 35) "it is called concupiscence of the eyes" because "the sight is the sense chiefly used for obtaining knowledge, so that all sensible things are said to be seen," and as he says further on: "By this it may more evidently be discerned wherein pleasure and wherein curiosity is the object of the senses; for pleasure seeketh objects beautiful, melodious, fragrant, savory, soft; but curiosity, for trial's sake, seeketh even the contraries of these, not for the sake of suffering annoyance, but out of the lust of experiment and knowledge."

Reply to objection 2. Sight-seeing becomes sinful, when it renders a man prone to the vices of lust and cruelty on account of things he sees represented. Hence Chrysostom says that such sights make men adulterers and shameless.

Reply to objection 3. One may watch other people's actions or inquire into them, with a good intent, either for one's own good-that is in order to be encouraged to better deeds by the deeds of our neighbor-or for our neighbor's good-that is in order to correct him, if he do anything wrong, according to the rule of charity and the duty of one's position. This is praiseworthy, according to Heb. 10:24, "Consider one another to provoke unto charity and to good works." But to observe our neighbor's faults with the intention of looking down upon them, or of detracting them, or even with no further purpose than that of disturbing them, is sinful: hence it is written (Prov. 24:15), "Lie not in wait, nor seek after wickedness in the house of the just, nor spoil his rest."

ce que font les autres est ordonné au dénigrement. Au contraire, si l'on s'applique à la connaissance des choses sensibles de façon réglée, à cause de la nécessité où l'on est de maintenir sa nature, ou en vue d'arriver à la connaissance de la vérité, la studiosité au sujet de la connaissance sensible est vertueuse.

Solutions 1. La luxure et la gourmandise ont pour matière les plaisirs que procure l'usage des réalités que l'on touche, tandis que la curiosité a pour matière le plaisir de la connaissance qu'offrent tous les sens. Cette curiosité, dit S. Augustin, " s'appelle concupiscence des yeux, car les yeux ont le rôle principal dans la connaissance sensible; c'est pourquoi on emploie le mot "voir", à propos de toutes les réalités sensibles. " Et S. Augustin poursuit: " On peut discerner par là plus clairement la part de la volupté et la part de la curiosité dans l'activité des sens. La volupté recherche ce qui est beau, exquis à sentir, mélodieux à entendre, agréable au goût, doux au toucher, tandis que la curiosité s'attache même à des objets contraires pour les éprouver, non pour y trouver des sensations désagréables, mais par désir d'expérimenter et de connaître.

2. Ce qui rend mauvaise l'assistance aux spectacles, c'est qu'ils portent l'homme aux vices de luxure ou de cruauté, qu'ils représentent. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome dit que " la vue de tels spectacles rend adultère et impudique ".

3. Examiner ou rechercher ce que font les autres dans une bonne intention, soit pour son utilité personnelle, afin d'être poussé à mieux faire à la vue des bonnes oeuvres du prochain, soit pour l'utilité du prochain, afin de le corriger s'il fait quelque chose de mauvais, en se conformant à la règle de charité et à l'obligation de sa charge, cela est louable, dit S. Paul (He 10, 24): " Faisons attention les uns aux autres pour nous stimuler dans la charité et les oeuvres bonnes. " Mais s'appliquer à considérer les vices du prochain pour le mépriser ou le dénigrer, ou au moins pour le troubler inutilement, cela est vicieux. C'est pourquoi on lit au livre des Proverbes (24, 15): " Ne guette pas, méchant, la demeure du juste, ne dévaste pas son habitation. "

người ta chăm chú đến sự tri thức các sự vật khả giác một cách được sắp đặt có trật tự, vì sự cần thiết người ta cần đến để duy trì bản tính của mình, hoặc để đạt tới sự tri thức chân lý, sự chăm chú về sự tri thức cảm giác thuộc về nhân đức.

GIẢI ĐÁP 1. Sự dâm dục và sự ham ăn có chất thể là các sự vui thú được gây nên bởi sử dụng các thực tại mà người ta sờ mó, đang khi tính ham biết có chất thể là sự vui thú về sự tri thức do mọi giác quan đem lại. Thánh Augustinô (Conf. X.35) nói tính ham biết này gọi là sự ham muốn của mắt, mà mắt có vai trò chính trong sự tri thức cảm giác; do đó, người ta sử dụng từ ngữ trông thấy về mọi thực tại khả giác. Và thánh Augustinô nói tiếp: "Người ta có thể nhận rõ ở đó một cách rõ ràng hơn cái phần của sự khoái lạc và cái phần của tính ham biết ở sự hoạt động của các giác quan. Sự khoái lạc tìm kiếm cái gì đẹp, cái gì mỹ vị để cảm giác, cái gì du dương êm ái để nghe, cái gì vui thú để nếm, cái gì dịu dàng để sờ mó, đang khi tính ham biết bám ngay vào các đối tượng tương phản để thí nghiệm chúng nó, không phải để gặp ở đó những cảm giác khó chịu, nhưng do sự ước muốn thí nghiệm và tri thức."

2. Điều làm cho sự xem các buổi diễn trở nên xấu xa, đó là các biểu diễn đem con người đến các tật xấu dâm dục hoặc hung tợn mà chúng nó trình bày. Do đó, thánh Chrysôstômô (In Matth. hom.6) nói rằng sự trông xem các buổi diễn như thế làm cho người ta trở nên ngoại tình và dâm ô.

3. Việc quan sát hay tìm kiếm cái gì các kẻ khác làm với ý định tốt lành, hoặc vì lợi ích bản thân của mình, ngõ hầu được thúc đẩy hành động tốt hơn vì trông thấy các công việc tốt của người đồng loại, hoặc vì lợi ích cho người đồng loại, ngõ hầu sửa chữa họ nếu họ làm điều gì xấu xa, bằng cách phù hợp với quy tắc của nhân đức mến và vì sự bắt buộc do chức phận của mình, như lời thánh Phaolô đã nói (Dt 10,24): "Ta hãy nghĩ đến nhau mà lo đôn đốc lòng mến cùng các việc lành." Còn việc chú ý xem xét các tật xấu của người đồng loại để khinh chê họ hoặc để dèm pha họ, hoặc ít ra làm cho họ bất an một cách vô lối, điều đó xấu xa; do đó, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (24,15): "Hỡi quân gian ác, chớ mai phục bên nhà người công chính, chớ tàn phá chỗ ở của nó."

QUAESTIO 168

DE MODESTIA SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS

OF MODESTY AS CONSISTING IN THE OUTWARD MOVEMENTS OF THE BODY

LA MODESTIE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS

NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN TRONG CÁC SỰ CHUYỂN ĐỘNG BÊN NGOÀI CỦA THÂN THỂ

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. Tertio, de peccato quod fit ex excessu ludi. Quarto, de peccato ex defectu ludi.

We must next consider modesty as consisting in the outward movements of the body, and under this head there are four points of inquiry: (1) Whether there can be virtue and vice in the outward movements of the body that are done seriously? (2) Whether there can be a virtue about playful actions? (3) Of the sin consisting in excess of play; (4) Of the sin consisting in lack of play.

1. Dans les mouvements extérieurs du corps qui se font avec sérieux, peut-il y avoir vertu et vice? - 2. Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu? - **3.** Le péché par excès de jeu. - **4.** Le péché par défaut de jeu.

1. Trong các sự chuyển động bên ngoài của thân thể thực hiện cách đúng đắn có thể có nhân đức hoặc tật xấu? 2. Có thể có nhân đức trong các sinh hoạt trò chơi? **3.** Tội do sự thái quá ở trò chơi. **4.** Tội do sự khiếm khuyết đối với trò chơi.

ARTICULUS 1
Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animae decorem, secundum illud Psalmi, omnis gloria eius filiae regis ab intus, Glossa, idest, in conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

PRAETEREA, virtutes non sunt nobis a natura, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed motus corporales exteriores sunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus et quidam tardi motus, et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

PRAETEREA, omnis virtus moralis est circa actiones quae sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

PRAETEREA, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum

ARTICLE 1
Whether any virtue regards the outward movements of the body ?

Objections 1. It would seem that no virtue regards the outward movements of the body. For every virtue pertains to the spiritual beauty of the soul, according to Ps. 44:14, "All the glory of the king's daughter is within," and a gloss adds, "namely, in the conscience." Now the movements of the body are not within, but without. Therefore there can be no virtue about them.

2. Further, "Virtues are not in us by nature," as the Philosopher states (Ethic. ii, 1). But outward bodily movements are in man by nature, since it is by nature that some are quick, and some slow of movement, and the same applies to other differences of outward movements. Therefore there is no virtue about movements of this kind.

3. Further, every moral virtue is either about actions directed to another person, as justice, or about passions, as temperance and fortitude. Now outward bodily movements are not directed to another person, nor are they passions. Therefore no virtue is connected with them.

4. Further, study should be applied to all works of virtue, as stated above (Q[166], A[1], OBJ[1]; A[2], ad 1). Now it is censurable to apply study to the ordering of one's outward movements: for Ambrose says (De Offic. i, 18): "A becoming gait is one that reflects the carriage of authority, has the tread of gravity, and the foot-print of tranquillity: yet so that there be neither study nor affectation, but natural and artless movement." Therefore seemingly there is no

ARTICLE 1
Dans les mouvements extérieurs du corps peut-il y avoir vertu et vice ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, toute vertu est un ornement spirituel de l'âme. Comme dit le Psaume (45, 14): " Toute la gloire de la fille du roi est à l'intérieur "; et la Glose ajoute: " ... c'est-à-dire dans la conscience. " Or les mouvements corporels ne sont pas à l'intérieur, mais à l'extérieur. Il ne peut donc y avoir de vertu à leur sujet.

2. " Les vertus ne sont pas données par la nature ", comme le montre Aristote. Or les mouvements corporels extérieurs sont donnés aux hommes par la nature: selon la nature certains ont des mouvements rapides et certains des mouvements lents, et il en est de même des autres différences concernant les mouvements extérieurs. On n'observe donc pas de vertu dans ces mouvements.

3. Toute vertu morale concerne les actions qui sont relatives à autrui, comme la justice, ou concerne les passions, comme la tempérance et la force. Or les mouvements extérieurs du corps ne se rapportent pas à autrui; ils ne sont pas non plus des passions. Il n'y a donc pas de vertu les concernant.

4. En toute oeuvre de vertu il faut une application studieuse, on l'a dit plus haut. Or s'appliquer à harmoniser ses mouvements extérieurs est un souci répréhensible; S. Ambroise dit en effet: " Il y a une démarche digne d'approbation, celle qui dénote l'autorité, la gravité, la tranquillité, mais qui n'a cependant rien d'étudié, ni d'affecté, où le mouvement est pur et simple. " Il semble donc qu'il n'y ait pas une vertu dans l'harmonie des

TIẾT 1
Trong các sự chuyển động bên ngoài của thân thể có nhân đức hoặc tật xấu ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có nhân đức hoặc tật xấu trong các sự chuyển động bên ngoài của thân thể. 1. Mọi nhân đức là một trang sức thiêng liêng của linh hồn. Như lời của Thánh vịnh (45,14): "Mọi vinh quang của công chúa nhà vua ở bên trong", và sách Chú giải nói thêm: "... nghĩa là ở trong lương tâm." Mà các sự chuyển động của thân thể không ở bên trong nhưng ở bên ngoài. Vậy không thể có nhân đức về vấn đề chúng nó.

2. Các nhân đức không được ban cho bởi bản tính, như Triết gia minh chứng (Eth. 11,1). Mà các sự chuyển động của thân thể bên ngoài được ban cho nhân loại bởi bản tính: tùy theo bản tính, một số người có những sự chuyển động mau lẹ và một số người có những sự chuyển động chậm chạp; và cũng có như thế đối với các sự khác biệt khác liên hệ với các sự chuyển động bên ngoài. Vậy người ta không trông thấy có nhân đức trong các sự chuyển động này.

3. Mọi luân đức liên hệ với các hành động có tương quan với người khác, như nhân đức công bình, hoặc liên hệ với các đam mê như nhân đức tiết độ và nhân đức sức mạnh. Mà các sự chuyển động bên ngoài của thân thể không tương quan với người khác; chúng nó cũng không phải là các đam mê. Vậy không có nhân đức liên hệ với chúng nó.

4. Trong mọi công việc của nhân đức, người ta phải có sự chăm chú như chúng ta đã nói ở trước (Q. 166, a.1, obj. 1). Mà việc chú ý để điều hòa các sự chuyển động bên ngoài của mình là một sự lo lắng đáng quở trách. Quả thế, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,19) nói: "Có một lối đi đứng đáng chấp nhận, là lối đi nói lên quyền bính, sự nghiêm trọng, sự yên tĩnh, nhưng không có cái gì nhân tạo, giả vờ, mà ở đó sự chuyển động thuần túy và đơn giản. Vậy xem ra không có nhân đức trong sự hòa hợp

motuum non consistat virtus.

SED CONTRA est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur, effigies eius formula disciplinae, forma honestatis est. Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

RESPONDEO dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo, uno quidem modo, secundum convenientiam personae; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personae reddere, et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo. Scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personae, unde dicit quod est scientia circa decens in motu et habitudine. Et bonam ordinationem, quae respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quae circumstant, unde dicit quod est experientia separationis, idest distinctionis, actionum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. XIX, amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo. Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod habitus mentis in corporis statu cernitur, et quod vox quaedam animi est corporis motus.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturae, potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., motum natura informat, si quid sane in natura vitii est, industria

virtue about the style of outward movements.

On the contrary, The beauty of honesty pertains to virtue. Now the style of outward movements pertains to the beauty of honesty. For Ambrose says (De Offic. i, 18): "The sound of the voice and the gesture of the body are distasteful to me, whether they be unduly soft and nerveless, or coarse and boorish. Let nature be our model; her reflection is gracefulness of conduct and beauty of honesty." Therefore there is a virtue about the style of outward movement.

I answer that, Moral virtue consists in the things pertaining to man being directed by his reason. Now it is manifest that the outward movements of man are dirigible by reason, since the outward members are set in motion at the command of reason. Hence it is evident that there is a moral virtue concerned with the direction of these movements. Now the direction of these movements may be considered from a twofold standpoint. First, in respect of fittingness to the person; secondly, in respect of fittingness to externals, whether persons, business, or place. Hence Ambrose says (De Offic. i, 18): "Beauty of conduct consists in becoming behavior towards others, according to their sex and person," and this regards the first. As to the second, he adds: "This is the best way to order our behavior, this is the polish becoming to every action." Hence Andronicus ascribes two things to these outward movements: namely "taste" [ornatus] which regards what is becoming to the person, wherefore he says that it is the knowledge of what is becoming in movement and behavior; and "methodicalness" [bona ordinatio] which regards what is becoming to the business in hand, and to one's surroundings, wherefore he calls it "the practical knowledge of separation," i.e. of the distinction of "acts."

Reply to objection 1. Outward movements are signs of the inward disposition, according to Ecclus. 19:27, "The attire of the body, and the laughter of the teeth, and the gait of the man, show what he is"; and Ambrose says (De Offic. i, 18) that "the habit of mind is seen in the gesture of the body," and that "the body's movement is an index of the soul."

Reply to objection 2. Although it is from natural disposition that a man is inclined to this or that style of outward movement, nevertheless what is lacking to nature can be supplied by the efforts of reason. Hence Ambrose says (De Offic. i, 18): "Let nature guide the movement: and if nature fail in any respect, surely effort

mouvements extérieurs.

En sens contraire, l'idéal de la dignité se rattache à la vertu. Or l'harmonie des mouvements extérieurs contribue à l'idéal de la dignité; S. Ambroise dit en effet: " Je n'approuve pas que le son de la voix ou les gestes du corps soient mous et languissants, et pas davantage qu'ils soient grossiers et lourds. Imitons la nature: son image est une règle de conduite, elle est l'idéal de la dignité. " Il y a donc une vertu concernant l'harmonie des mouvements extérieurs.

Réponse : La vertu morale consiste à ordonner par la raison tout ce qui est humain. Or il est clair que les mouvements extérieurs de l'homme doivent être ordonnés par la raison, car les membres extérieurs se meuvent au commandement de la raison. Il est donc évident qu'il existe une vertu morale dans l'ordonnance de ces mouvements. Celle-ci s'envisage à deux points de vue: d'une part, selon leur convenance à la personne qui en est le sujet; d'autre part, selon leur convenance aux autres personnes, aux affaires ou aux lieux. C'est pourquoi S. Ambroise dit: " C'est s'appliquer à vivre en beauté que de respecter ce qui convient à chaque sexe et à chaque personne ", et cela se rapporte au premier point. Quant au second, S. Ambroise ajoute: " Voilà le meilleur ordre des mouvements; voilà l'ornement adapté à toute action. " C'est pourquoi, en ce qui concerne les mouvements extérieurs de ce genre, Andronicus distingue deux choses: " la bonne tenue ", qui se rapporte à ce qui convient à la personne elle-même, et qui se définit " la science de la bienséance dans les gestes et le maintien ", et " la bonne ordonnance ", qui se rapporte aux diverses affaires et à leurs circonstances, et qui se définit " la pratique du discernement ", c'est-à-dire du bien-faire diversifié selon les actions.

Solutions 1. Les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, dit l'Ecclésiastique (19, 30): " Le vêtement d'un homme, le rire de ses lèvres et sa démarche révèlent ce qu'il est. " Et S. Ambroise dit que " la disposition de l'esprit se voit dans l'attitude du corps " et que " le mouvement du corps est comme l'expression de l'âme ".

2. Bien que ce soit par une disposition naturelle que l'homme ait une aptitude à telle ou telle ordonnance des mouvements extérieurs, il lui est possible cependant de suppléer à ce qui manque à la nature par un effort de la raison. C'est pourquoi S. Ambroise dit: " La nature donne une forme au mouvement, mais

các sự chuyển động bên ngoài.

TRÁI LẠI, Lý tưởng của sự xứng đáng quy về nhân đức; mà sự hòa hợp các chuyển động bên ngoài góp phần cho lý tưởng của sự xứng đáng; thực thế, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,19) nói: "Tôi không chấp nhận giọng nói hoặc các bộ điệu của thân thể yếu ớt, ẻo lả hoặc uể oải; tôi cũng không chấp nhận chúng nó thô kệch và nặng nề; chúng ta hãy mô phỏng thiên nhiên; hình ảnh của nó là qui tắc đời sống của chúng ta, nó là lý tưởng của sự xứng đáng." Vậy có nhân đức liên hệ với sự hòa hợp trong các sự chuyển động bên ngoài.

TRẢ LỜI : Luân đức cốt tại sắp đặt theo trí năng tất cả cái gì thuộc về nhân loại. Mà rõ ràng các sự chuyển động bên ngoài của con người phải được sắp đặt do trí năng, vì các chi thể bên ngoài cử động theo lệnh truyền của trí năng, Vậy rõ ràng có một luân đức trong sự sắp đặt các sự chuyển động này. Sự sắp đặt này được cứu xét ở hai phương diện: một đàng, tùy theo sự thích nghi với con người làm chủ thể các sự chuyển động này; đàng khác, tùy theo sự thích nghi của chúng nó đối với những người khác đối với các công việc hoặc các nơi chỗ. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,19) đã nói: "Việc tôn trọng cái gì thích hợp cho mỗi tính và mỗi con người, và điều đó quy về điểm thứ nhất. Còn về điểm thứ hai, thánh Ambrôxiô nói thêm: "Đó là trật tự tốt nhất của các sự chuyển động; đó là trang sức thích nghi với mọi hành động." Do đó, trong cái gì liên hệ với các sự chuyển động bên ngoài thuộc về giống này, Andrônicô (De Affec. De Temperantia) phân biệt hai điều: "Tác phong tốt, quy về cái gì thích hợp cho con người và được định nghĩa là sự tri thức về phép lịch sự trong các điệu bộ và trong thái độ, và sự sắp đặt tốt quy về các công việc khác nhau và các hoàn cảnh của chúng nó, và được định nghĩa là thực hành sự nhận thức, nghĩa là thực hiện khôn khéo được tạp biến tùy theo các hành động."

GIẢI ĐÁP 1. Các sự chuyển động bên ngoài là các dấu hiệu của sự sắp đặt bên trong theo lời nói của sách Huấn ca (19,30): "Ngươi ăn mặc sao đã lộ ra nghề, dáng đi lộ bày chân tướng." Và thánh Ambrôxiô (De Off. 1,18) nói rằng sự sắp đặt của tinh thần được thấy ở trong thái độ của thân thể và sự chuyển động của thân thể là sự biểu hiện của linh hồn.

2. Dầu mà do sự sắp đặt tự nhiên mà con người có thích hợp tính về sự sắp đặt này hoặc sự sắp đặt kia các sự chuyển động bên ngoài, họ vẫn có thể bổ khuyết cái gì thiếu cho bản tính nhờ sự nỗ lực của trí năng. Do đó, thánh Ambrôxiô (Ibid.) đã nói bản tính đem lại thể thức cho sự chuyển động; nhưng sự nỗ lực, nếu có sự khuyết điểm nào trong bản tính, có

emendet.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus aut levior aut iactanctior aut turbidior, aut gravior et constantior et purior et maturior aestimatur. Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli. XIX, ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit, in regula, in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas philosophus tangit in IV Ethic. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

AD QUARTUM dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi ut, si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., ars desit, non desit correctio.

ARTICULUS 2
Utrum in ludis possit esse aliqua virtus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., dominus ait, vae, vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

will supply the defect."

Reply to objection 3. As stated (ad 1) outward movements are indications of the inward disposition, and this regards chiefly the passions of the soul. Wherefore Ambrose says (De Offic. i, 18) that "from these things," i.e. the outward movements, "the man that lies hidden in our hearts is esteemed to be either frivolous, or boastful, or impure, or on the other hand sedate, steady, pure, and free from blemish." It is moreover from our outward movements that other men form their judgment about us, according to Ecclus. 19:26, "A man is known by his look, and a wise man, when thou meetest him, is known by his countenance." Hence moderation of outward movements is directed somewhat to other persons, according to the saying of Augustine in his Rule (Ep. ccxi), "In all your movements, let nothing be done to offend the eye of another, but only that which is becoming to the holiness of your state." Wherefore the moderation of outward movements may be reduced to two virtues, which the Philosopher mentions in Ethic. iv, 6,7. For, in so far as by outward movements we are directed to other persons, the moderation of our outward movements belongs to "friendliness or affability". This regards pleasure or pain which may arise from words or deeds in reference to others with whom a man comes in contact. And, in so far as outward movements are signs of our inward disposition, their moderation belongs to the virtue of truthfulness, whereby a man, by word and deed, shows himself to be such as he is inwardly.

Reply to objection 4. It is censurable to study the style of one's outward movements, by having recourse to pretense in them, so that they do not agree with one's inward disposition. Nevertheless it behooves one to study them, so that if they be in any way inordinate, this may be corrected. Hence Ambrose says (De Offic. i, 18): "Let them be without artifice, but not without correction."

ARTICLE 2
Whether there can be a virtue about games ?

Objections 1. It would seem that there cannot be a virtue about games. For Ambrose says (De Offic. i, 23): "Our Lord said: 'Woe to you who laugh, for you shall weep.' Wherefore I consider that all, and not only excessive, games should be avoided." Now that which can be done virtuously is not to be avoided altogether. Therefore there cannot be a virtue about games.

l'effort, s'il y a quelque vice dans la nature, y remédie. "

3. Comme on l'a dit, les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, qui dépend principalement des passions de l'âme. Et c'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs requiert la modération des passions intérieures. Ainsi S. Ambroise dit-il que, par les mouvements extérieurs, " l'homme révèle le secret de son coeur, léger, vaniteux, agité, ou au contraire, pondéré, constant, pur et parvenu à maturité ". C'est aussi aux mouvements extérieurs que les autres hommes nous jugent. Comme dit l'Ecclésiastique (19,29): " A son air on connaît un homme, à son visage on connaît l'homme de sens. " Et c'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs s'adresse d'une certaine manière aux autres. Comme le dit S. Augustin: " Que rien dans vos mouvements n'offense les regards de personne, mais convienne à votre sainteté. " C'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs peut se ramener à deux vertus que signale Aristote. En effet, en tant que par les mouvements extérieurs nous nous trouvons en rapport avec les autres, la modération de ces mouvements appartient à l'amitié ou affabilité, qui exprime en paroles et en actes la part que l'on prend aux joies et aux tristesses de ceux avec qui l'on vit. En tant que les mouvements extérieurs sont le signe de la disposition intérieure, la modération de ces mouvements appartient à la vertu de vérité, par laquelle on se montre dans ses paroles et ses actes tel que l'on est intérieurement.

4. L'application à harmoniser ses mouvements extérieurs est blâmable lorsqu'on y commet un certain mensonge, en sorte que, en sorte qu'ils ne correspondent pas à la disposition intérieure. On doit cependant user d'une telle application pour corriger ce qu'il y a de désordonné en eux. C'est pourquoi S. Ambroise dit: " Qu'on n'emploie pas d'artifice, mais qu'on ne néglige pas de se corriger. "

ARTICLE 2
Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Ambroise dit en effet: " Le Seigneur a dit: "Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez !" je crois donc qu'il faut éviter non seulement les excès, mais aussi tous les jeux. " Or ce qui peut se pratiquer avec vertu n'est pas totalement à éviter. Il ne peut donc y avoir de vertu en ce qui concerne les jeux.

thể cứu vãn.

3. Như người ta đã nói ở trước (sol.1), các sự chuyển động bên ngoài là những dấu hiệu của sự sắp đặt bên trong, và sự sắp đặt này một cách chủ yếu lệ thuộc vào các đam mê của linh hồn. Và do đó, sự hòa hợp của các sự chuyển động bên ngoài đòi phải có sự hòa hợp các đam mê bên trong. Như vậy thánh Ambrôxiô (De Off. 1,18) đã nói, do các sự chuyển động bên ngoài, con người biểu lộ sự bí ẩn tâm hồn của mình nhẹ dạ, khoe khoang, dạo động, hoặc trái lại, điềm đạm, bền vững, thuần túy và đã già dặn. Chính cũng do các sự chuyển động bên ngoài mà các kẻ khác phán đoán chúng ta. Như sách Huấn ca (19,29) nói: "Coi mạo biết người, nhìn thấy bộ mặt biết người tài khôn." Và do đó sự hòa hợp các sự chuyển động bên ngoài theo một thể cách nào đó nhắm các kẻ khác. Như thánh Augustinô (Règle, lettre 211) nói: "ước gì không cái gì trong các sự chuyển động của anh không làm gai mắt một người nào, nhưng thích hợp với sự thánh thiện của anh." Do đó, sự hòa hợp các sự chuyển động bên ngoài có thể quy về hai nhân đức đã được Triết gia đánh dấu (Eth. 4,6). Quả thế, trong tư cách các sự chuyển động bên ngoài làm cho chúng ta quan hệ với các kẻ khác, sự hòa hợp các sự chuyển động này thuộc về tình bằng hữu hoặc tính dễ thương, biểu lộ trong lời nói hoặc việc làm cái phần người ta chia sẻ các niềm vui và các nỗi buồn của những người mà chúng ta đang sống với họ. Trong tư cách các sự chuyển động bên ngoài là dấu hiệu sự sắp đặt bên trong, sự hòa hợp các sự chuyển động này thuộc về nhân đức chân lý, mà do nhân đức này người ta trong lời nói và hành động chứng tỏ mình như mình đang có ở bên trong.

4. Sự chú ý hòa hợp các sự chuyển động bên ngoài của mình đáng quở trách khi người ta phạm tội nói dối ở đó, đến nỗi các sự chuyển động này không tương ứng với sự sắp đặt bên trong. Tuy nhiên, người ta phải sử dụng sự chú ý như thế để sửa chữa cái gì mất trật tự trong chúng nó. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,23) đã nói: "Người ta không nên sử dụng mánh khóe, nhưng không được bỏ qua việc sửa mình."

TIẾT 2
Có nhân đức trong các hoạtd động trò chơi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có nhân đức trong các hoạt động trò chơi. Chúa Giêsu đã phán: "Khốn cho các ngươi đang cười, vì các ngươi sẽ khóc lóc!" Thánh Ambrôxiô (De Off. 1,18) đã nói: "Người ta phải tránh không những các sự thái quá, mà còn phải tránh mọi trò chơi." Mà cái gì được thực hành do nhân đức thì không phải hoàn toàn bỏ đi. Vậy không thể có nhân đức trong cái gì liên hệ với các trò chơi.

PRAETEREA, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, non dat Deus ludere, sed Diabolus. Audi quid ludentes passi sunt, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

2. Further, "Virtue is that which God forms in us, without us," as stated above (FS, Q[55], A[4]). Now Chrysostom says: "It is not God, but the devil, that is the author of fun. Listen to what happened to those who played: 'The people sat down to eat and drink, and they rose up to play.'" Therefore there can be no virtue about games.

2. La vertu est " une qualité que le Seigneur opère en nous sans nous ", comme il a été dit antérieurement. Or, selon S. Jean Chrysostome, " ce n'est pas Dieu qui inspire de jouer, mais le diable. Écoutez ce qui advint à ceux qui jouaient: "Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour jouer" " (Ex 32, 6). Il ne peut donc y avoir de vertu concernant les jeux.

2. Nhân đức là phẩm chất mà Thiên Chúa thực hiện trong chúng ta mà không có chúng ta cộng tác vào như điều đó đã được minh chứng ở trước (l-ll, Q.55, a.4). Mà, theo thánh Chrysôstômô (In Matth. hom. 6), không phải chính Thiên Chúa gợi ý trò chơi, nhưng ma quỉ. Này đây điều đã xảy ra cho những người chơi vui: "Dân chúng ngồi ăn uống, đoạn thì đứng lên mà chơi" (Xh 32,6). Vậy không có nhân đức liên hệ với các trò chơi.

PRAETEREA, philosophus dicit, in X Ethic., quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliquid eligens operetur, sicut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

3. Further, the Philosopher says (Ethic. x, 6) that "playful actions are not directed to something else." But it is a requisite of virtue that the agent in choosing should "direct his action to something else," as the Philosopher states (Ethic. ii, 4). Therefore there can be no virtue about games.

3. Aristote dit: " L'activité de jeu n'est pas ordonnée à quelque chose d'autre. " Or il est requis de la vertu " que l'on choisisse d'agir en vue d'autre chose ", comme lui-même le montre,. Il ne peut donc y avoir de vertu dans les jeux.

3. Triết gia (Eth. 10,6) nói: "Sự hoạt động trò chơi không được sắp đặt đến với điều gì đối với kẻ khác." Mà điều cần phải có đối với nhân đức là người ta phải lựa chọn hành động vì sự vật khác như Triết gia đã minh chứng (Eth. 2,4). Vậy không có nhân đức trong các trò chơi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II musicae, volo tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliae circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

On the contrary, Augustine says (Music. ii, 15): "I pray thee, spare thyself at times: for it becomes a wise man sometimes to relax the high pressure of his attention to work." Now this relaxation of the mind from work consists in playful words or deeds. Therefore it becomes a wise and virtuous man to have recourse to such things at times. Moreover the Philosopher assigns to games the virtue of , which we may call "pleasantness."

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustin: " Enfin je veux que tu te ménages: car il est bon que le sage relâche de temps en temps la vigueur de son application au devoir. " Or, une certaine détente de l'esprit par rapport au devoir s'obtient par les paroles et les actions de jeu. Il appartient donc au sage et au vertueux d'en faire parfois usage. D'ailleurs Aristote affecte aux jeux une vertu qu'il appelle " eutrapélie ", que nous pourrions traduire par enjouement.

TRÁI LẠI, Có lời thánh Augustinô (De Musica 11,14): "Cuối cùng, tôi muốn anh sắp đặt bản thân mình, vì việc người khôn ngoan thỉnh thoảng để trí não nghỉ ngơi đối với việc chăm chú thi hành bản phận là điều tốt đẹp." Mà, một sự giải trí nào đó đối với bản phận của mình được thể hiện bằng lời nói và bằng các hành động trò chơi. Vậy điều thuộc về kẻ khôn ngoan và người nhân đức đôi khi sử dụng trò chơi. Hơn nữa, Triết gia đặt cho các trò chơi một nhân đức mà Triết gia gọi là nhân đức vui chơi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem

I answer that, Just as man needs bodily rest for the body's refreshment, because he cannot always be at work, since his power is finite and equal to a certain fixed amount of labor, so too is it with his soul, whose power is also finite and equal to a fixed amount of work. Consequently when he goes beyond his measure in a certain work, he is oppressed and becomes weary, and all the more since when the soul works, the body is at work likewise, in so far as the intellective soul employs forces that operate through bodily organs. Now sensible goods are connatural to man, and therefore, when the soul arises above sensibles, through being intent on the operations of reason, there results in consequence a certain weariness of soul, whether the operations with which it is occupied be those of the practical or of the speculative reason. Yet this weariness is greater if the soul be occupied with the work of contemplation, since thereby it is raised higher above sensible things; although perhaps certain outward works of the practical reason entail a greater bodily labor. In either case, however, one man is more soul-wearied than another, according as he is more intensely occupied with works of reason. Now just as weariness of the body is dispelled by resting the body, so weariness of the soul must needs be remedied by resting the soul: and the soul's rest is

Réponse : De même que l'homme a besoin d'un repos physique pour refaire les forces de son corps qui ne peut travailler de façon continue, car il a une vigueur limitée, proportionnée à des travaux déterminés, il en est de même de l'âme, dont la vigueur aussi est limitée, proportionnée à des oeuvres déterminées. Et c'est pourquoi, quand elle se livre à l'activité en dépassant la mesure, elle peine et par suite se fatigue; d'autant plus que, dans les oeuvres de l'âme, le corps travaille en même temps, puisque l'âme, même intellectuelle, se sert de facultés qui agissent par les organes du corps. Or il s'agit de biens sensibles qui sont connaturels à l'homme. C'est pourquoi, quand l'âme s'élève au-dessus des réalités sensibles pour s'appliquer aux oeuvres de la raison, il en résulte une fatigue psychique, que l'homme s'applique aux oeuvres de la raison pratique ou de la raison spéculative. Davantage cependant s'il s'applique aux oeuvres de la contemplation, car c'est ainsi qu'il s'élève davantage au-dessus des choses sensibles; bien que, dans les oeuvres extérieures de la raison pratique, il puisse y avoir une plus grande fatigue physique. Dans les deux cas cependant on se fatigue d'autant plus qu'on s'applique plus intensément aux oeuvres de la raison. Or, de même que la fatigue corporelle se relâche par le repos du corps, de même la fatigue de l'âme se relâche par le

TRẢ LỜI : Cũng như con người cần đến sự nghỉ ngơi thể lý để bồi dưỡng sức lực trong thân thể mình, vì thân thể làm việc cách liên tục, bởi vì họ có sức mạnh giới hạn, tương xứng với các công việc làm nhất định. Và do đó, khi sức mạnh này dốc tất cả vào hoạt động vượt qua mức độ, nó bị mệt nhọc; phương chi đối với các công việc của linh hồn, thân thể đồng thời cũng làm việc, bởi vì linh hồn nhất là về phần trí năng, sử dụng các năng lực hành động nhờ các cơ quan của thân thể. Mà đó là các sự tốt khả giác đồng nhiên với con người. Do đó, khi người ta nâng mình lên trên các thực tại khả giác để chăm chú vào các công việc của trí năng, do đó mà xuất hiện sự mệt mỏi tâm linh, nếu người ta chăm chú vào các công việc của trí năng thực tiễn hay suy lý. Hơn nữa, nếu họ chăm chú vào các công việc chiêm ngưỡng, bởi vì chính như vậy mà họ nâng mình lên nhiều hơn trên các sự vật khả giác; dầu mà, trong các công việc bên ngoài của trí năng thực tiễn họ bị mệt mỏi thể lý nhiều hơn. Tuy nhiên, trong hai trường hợp này, người ta bị mỏi mệt theo mức độ mình chăm chú cách dữ dội hơn vào các công việc của trí năng. Mà, cũng như sự mệt mỏi trong thân thể được giảm bớt đi nhờ sự nghỉ ngơi của thân thể; cũng vậy, sự mệt mỏi của linh hồn được giảm bớt đi nhờ sự nghỉ ngơi của linh hồn. Sự nghỉ ngơi của linh hồn, đó là sự vui thú, như người ta đã thấy ở trước khi thảo luận về các đam mê (l-ll, Q.25, a.2; Q.31, a.1, sol.2). Do đó, người ta

animae est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus patrum legitur quod beatus Evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem. Et hoc est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod in huius vitae conversatione quaedam requies cum ludo habetur, et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quae tamen tria videntur praecipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde Tullius dicit, in I de Offic., quod unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum. Et Tullius dicit, in I de Offic., quod sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quae ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat. Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personae et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus, ut Tullius dicit, ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab

pleasure, as stated above (FS, Q[25], A[2]; FS, Q[31], A[1], ad 2). Consequently, the remedy for weariness of soul must needs consist in the application of some pleasure, by slackening the tension of the reason's study. Thus in the Conferences of the Fathers xxiv, 21, it is related of Blessed John the Evangelist, that when some people were scandalized on finding him playing together with his disciples, he is said to have told one of them who carried a bow to shoot an arrow. And when the latter had done this several times, he asked him whether he could do it indefinitely, and the man answered that if he continued doing it, the bow would break. Whence the Blessed John drew the inference that in like manner man's mind would break if its tension were never relaxed. Now such like words or deeds wherein nothing further is sought than the soul's delight, are called playful or humorous. Hence it is necessary at times to make use of them, in order to give rest, as it were, to the soul. This is in agreement with the statement of the Philosopher (Ethic. iv, 8) that "in the intercourse of this life there is a kind of rest that is associated with games": and consequently it is sometimes necessary to make use of such things. Nevertheless it would seem that in this matter there are three points which require especial caution. The first and chief is that the pleasure in question should not be sought in indecent or injurious deeds or words. Wherefore Tully says (De Offic. i, 29) that "one kind of joke is discourteous, insolent, scandalous, obscene." Another thing to be observed is that one lose not the balance of one's mind altogether. Hence Ambrose says (De Offic. i, 20): "We should beware lest, when we seek relaxation of mind, we destroy all that harmony which is the concord of good works": and Tully says (De Offic. i, 29), that, "just as we do not allow children to enjoy absolute freedom in their games, but only that which is consistent with good behavior, so our very fun should reflect something of an upright mind." Thirdly, we must be careful, as in all other human actions, to conform ourselves to persons, time, and place, and take due account of other circumstances, so that our fun "befit the hour and the man," as Tully says (De Offic. i, 29). Now these things are directed according to the rule of reason: and a habit that operates according to reason is virtue. Therefore there can be a virtue about games. The Philosopher gives it the name of wittiness, and a man is said to be pleasant through having a happy turn of mind, whereby he gives his

repos de l'âme. Le repos de l'âme, c'est le plaisir, on l'a vu quand on a traité des passions. C'est pourquoi il faut remédier à la fatigue de l'âme en s'accordant quelque plaisir, qui interrompe l'effort de la raison. Dans les Conférences des Pères on peut lire que S. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. S. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application. Ces paroles et actions, où l'on ne recherche que le plaisir de l'âme, s'appellent divertissements ou récréations. Il est donc nécessaire d'en user de temps en temps, comme moyens de donner à l'âme un certain repos. C'est ce que dit Aristote lorsqu'il déclare que, " dans le cours de cette vie, on trouve un certain repos dans le jeu ". C'est pourquoi il faut de temps en temps en user. A ce sujet il semble qu'il y ait cependant trois défauts à éviter surtout. Le premier et le principal c'est qu'on ne cherche pas le plaisir dont on vient de parler dans des actions ou paroles honteuses ou nocives. C'est pourquoi Cicéron dit: " Il y a un genre de plaisanterie qui est grossier, insolent, déshonorant et obscène. " - Il faut aussi veiller à ce que la gravité de l'âme ne se dissipe pas totalement. C'est pourquoi S. Ambroise dit: " Prenons garde, en voulant détendre notre esprit, de ne pas perdre toute harmonie, qui est comme l'accord des bonnes actions. " Cicéron dit aussi: " De même qu'on ne donne pas aux enfants toute permission de jouer, mais seulement cette permission qui n'est pas étrangère aux actions honnêtes, de même dans le jeu lui-même doit briller la lumière d'un esprit vertueux. " - En troisième lieu il faut encore veiller, comme dans toutes les actions humaines, à ce que le jeu convienne aux personnes, aux temps et aux lieux, et qu'il soit bien ordonné selon les autres circonstances, c'est-à-dire qu'il soit " digne du moment et de l'homme ", comme dit Cicéron. Tout cela est ordonné selon la règle de la raison. Or l'habitus qui opère selon la raison est une vertu morale. C'est pourquoi, en ce qui concerne les jeux, il peut y avoir une vertu, qu'Aristote appelle " eutrapélie " (enjouement). Et on dit que quelqu'un est " enjoué " (eutrapélos) c'est-à-dire a le " retournement facile ", parce qu'il transforme facilement les paroles ou les actes en délassement. Et cette vertu, par cela même qu'elle empêche de

phải cứu vãn sự mệt nhọc của linh hồn bằng cách hòa hợp với sự vui thú nào đó làm gián đoạn sự nỗ lực của trí năng. Trong các hội đồng của các giáo phụ (Cassien, Coll. 24,21), người ta đọc thấy rằng thánh Gioan thánh sử, bởi vì một số người nào đó bị vấp phạm vì bắt gặp ngài đang chơi với các môn đệ, đã hỏi một người trong bọn họ đang cầm cái ná để bắn mũi tên. Khi người này đã hỏi thánh nhân nhiều lần, thánh nhân hỏi người đó có thể tiếp tục bắn luôn luôn không. Người bắn ná trả lời rằng, nếu bắn liên tục luôn luôn, thì cái ná hẳn bị gãy đi. Bấy giờ thánh Gioan lưu ý, cũng vậy, tinh thần con người hẳn sẽ bị gãy nếu nó không lơi sự chú ý của mình. Các lời nói và các hành động mà người ta chỉ tìm kiếm ở đó sự vui thú của linh hồn được gọi là thú giải trí hay trò tiêu khiển. Vậy điều cần thiết là người ta sử dụng đôi khi trò chơi, như phương tiện đem lại cho linh hồn một sự nghỉ ngơi nào đó. Đó là điều Triết gia xác định (Eth. 4,8) khi Triết gia tuyên bố rằng trong đời sống trần gian, người ta gặp được sự nghỉ ngơi nào đó trong trò chơi. Do đó, người ta thỉnh thoảng phải sử dụng trò chơi. Đối với vấn đề này, xem ra có ba khuyết điểm phải tránh. Khuyết điểm thứ nhất và chủ yếu, đó là người ta không tìm kiếm sự vui thú mà người ta mới đề cập đến trong các hành động hoặc các lời nói xấu hổ hoặc có hại. Bởi đó Cicéron (De Off. 1,29) đã nói: “Có một thứ giễu cợt thô tục, xấc xược, làm lem ố và tục tĩu.” Vậy người ta phải coi chừng điều mà sự nghiêm trọng của linh hồn khỏi bị mất mát hoàn toàn. Như vậy thánh Ambrôxiô (De Off. 1,20) đã nói: “Chúng ta phải đề phòng khi muốn tinh thần nghỉ ngơi, đừng làm mất mọi sự hòa hợp, tức là đừng làm mất sự hòa hợp của các hành động tốt.” Cicéron (De Off. 1,29) cũng nói: “Cũng như người ta không cho phép trẻ con được chơi mọi thứ, nhưng sự cho phép này không được xa lạ với các hành động lương thiện; cũng vậy, trong chính sự vui chơi, sự sáng của tinh thần nhân đức phải sáng ngời. Thứ ba, người ta phải coi chừng cũng như trong mọi hành động của nhân loại, làm sao để trò chơi thích hợp với con người, thời gian, nơi chỗ, và nó phải được sắp đặt tốt đẹp tùy theo các hoàn cảnh khác, nghĩa là nó phải xứng đáng đối với thời gian và con người như Cicéron đã minh chứng. Tất cả điều đó được sắp đặt theo quy tắc của trí năng. Mà tập quán hành động tùy theo trí năng là một luân đức; do đó, đối với cái gì liên hệ với trò chơi, có một nhân đức được Triết gia gọi là nhân đức chơi vui, và người ta nói rằng một người nào đó chơi, tức là họ đối thế bởi vì họ đổi dễ dàng lời nói hoặc hành động để giải lao. Và nhân đức trong tư cách nó ngăn trở người ta không được thiếu mức độ trong các trò chơi, quy về nhân đức khiêm tốn.

immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et Tullius dicit, in I Rhet., quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prov. VIII, audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra. Unde praemittit, licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quae in Scripturis sanctis non reperimus, ea quem ad modum usurpare possumus?

AD SECUNDUM dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt, sicut de quibusdam dicitur Sap. XV, aestimaverunt esse ludum vitam nostram. Contra quod dicit Tullius, in I de Offic., non ita generati a natura sumus ut ad ludum et iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora.

AD TERTIUM dicendum quod ipsae operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo. Unde Tullius dicit, in I de Offic., ludo et ioco uti quidem licet, sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.

ARTICULUS 3
Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato, multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem, ioco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

words and deeds a cheerful turn: and inasmuch as this virtue restrains a man from immoderate fun, it is comprised under modesty.

Reply to objection 1. As stated above, fun should fit with business and persons; wherefore Tully says (De Invent. Rhet. i, 17) that "when the audience is weary, it will be useful for the speaker to try something novel or amusing, provided that joking be not incompatible with the gravity of the subject." Now the sacred doctrine is concerned with things of the greatest moment, according to Prov. 8:6, "Hear, for I will speak of great things." Wherefore Ambrose does not altogether exclude fun from human speech, but from the sacred doctrine; hence he begins by saying: "Although jokes are at times fitting and pleasant, nevertheless they are incompatible with the ecclesiastical rule; since how can we have recourse to things which are not to be found in Holy Writ?"

Reply to objection 2. This saying of Chrysostom refers to the inordinate use of fun, especially by those who make the pleasure of games their end; of whom it is written (Wis. 15:12): "They have accounted our life a pastime." Against these Tully says (De Offic. i, 29): "We are so begotten by nature that we appear to be made not for play and fun, but rather for hardships, and for occupations of greater gravity and moment."

Reply to objection 3. Playful actions themselves considered in their species are not directed to an end: but the pleasure derived from such actions is directed to the recreation and rest of the soul, and accordingly if this be done with moderation, it is lawful to make use of fun. Hence Tully says (De Offic. i, 29): "It is indeed lawful to make use of play and fun, but in the same way as we have recourse to sleep and other kinds of rest, then only when we have done our duty by grave and serious matters."

ARTICLE 3
Whether there can be sin in the excess of play ?

Objections 1. It would seem that there cannot be sin in the excess of play. For that which is an excuse for sin is not held to be sinful. Now play is sometimes an excuse for sin, for many things would be grave sins if they were done seriously, whereas if they be done in fun, are either no sin or but slightly sinful. Therefore it seems that there is no sin in excessive play.

manquer à la mesure dans les jeux, se rattache à la modestie.

Solutions 1. Les plaisanteries, comme on l'a dit, doivent être en harmonie avec les questions traitées et avec les personnes. C'est pourquoi, selon Cicéron, quand les auditeurs sont las, " il n'est pas inutile à l'orateur de faire diversion en racontant quelque chose de nouveau ou qui prête à rire, à moins toutefois que le sérieux de la question traitée ne permette pas de plaisanter. " Or la doctrine sacrée se rapporte aux choses les plus hautes; on peut le lire dans les Proverbes (8, 6): " Écoutez, car j'ai à vous parler de grandes choses. " C'est pourquoi S. Ambroise n'exclut pas absolument la plaisanterie de la vie humaine, mais de l'enseignement sacré. Il avait dit avant le texte cité par l'objection: " Quoique les plaisanteries soient parfois honnêtes et agréables, elles sont incompatibles avec l'enseignement de l'Église; comment pourrions-nous employer ce que nous ne trouvons pas dans les Saintes Écritures? "

2. Ces paroles de Chrysostome visent ceux qui font usage des jeux de façon désordonnée, et principalement ceux qui n'ont pas d'autre but que le plaisir du jeu, ceux dont parle le livre de la Sagesse (15, 12): " Ils ont estimé que notre vie était un amusement. " Contre cela Cicéron dit: " Nous ne paraissons pas engendrés par la nature pour le jeu et la plaisanterie, mais plutôt pour l'austérité, et pour l'application à des choses plus sérieuses et plus hautes. "

3. Les actions mêmes que l'on fait en jouant, considérées en elles-mêmes ne sont pas ordonnées à une fin. Mais le plaisir que l'on trouve en de telles actions est ordonné à la récréation et au repos de l'âme. De la sorte, si on le fait modérément, il est permis de se servir du jeu. C'est pourquoi Cicéron a dit aussi: " Il est permis d'utiliser le jeu et la plaisanterie, mais comme le sommeil et les autres délassements, c'est-à-dire après avoir satisfait aux obligations graves et sérieuses. "

ARTICLE 3
Le péché par excès de jeu

Objections 1. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir de péché à jouer trop. En effet, ce qui excuse du péché n'est pas appelé péché. Or le jeu excuse parfois du péché. En effet beaucoup de choses, si elles étaient faites sérieusement, seraient des péchés graves, alors que, faites par jeu, elles ne sont plus des péchés, ou seulement des péchés légers. Il semble donc qu'il n'y ait pas de péché dans l'excès du jeu.

GIẢI ĐÁP 1. Các trò đùa, như người ta đã nói, phải hòa hợp với các vấn đề đang bàn tới những con người. Do đó, theo Cicéron (Rhet. 1,17), khi các thính giả mỏi mệt, diễn thuyết gia một cách hữu ích gây nên sự giải trí bằng cách kể ra một cái gì mới lạ hoặc một cái chọc cười, trừ phi vấn đề đang thảo luận không cho phép bỡn cợt. Mà học lý thánh quy về các sự vật cao nhất; người ta thấy điều đó trong sách Cách ngôn (8,6): "Hãy nghe: Ta có nhiều điều quan trọng phải nói với các ngươi." Do đó, thánh Ambrôxiô một cách tuyệt đối không trục xuất trò đùa trong đời sống nhân loại, nhưng trục xuất trò đùa trong sự dạy dỗ; thánh nhân đã nói trước bản văn đã được dẫn chứng trong vấn nạn: "Dầu mà các sự bỡn cợt đôi khi lương thiện và vui thú, chúng nó vẫn bất tương hợp với sự giáo huấn của Hội thánh; thế nào chúng ta có thể sử dụng cái gì chúng ta không gặp thấy trong Kinh thánh?"

2. Những lời nói này của thánh Chrysôstômô nhắm những kẻ sử dụng các trò chơi một cách mất trật tự, và một cách chủ yếu nhắm những kẻ không có mục đích nào khác ngoài sự vui thú của trò chơi, những kẻ mà sách Khôn ngoan (15,12) nói: "Nhưng nó kể đời người chúng ta như đồ chơi con trẻ"; chống lại với điều đó, Cicéron (De Off. 1,29) nói: "Chúng ta xem ra đã không được bản tính sinh sản để chơi và bỡn cợt, nhưng đúng hơn là để sống nghiêm khắc và để chăm chú vào các sự vật nghiêm trọng hơn và cao trọng hơn."

3. Chính các hành động người ta thực hiện trong khi chơi, được cứu xét tại sự không được sắp đặt đến mục đích. Mà sự vui thú người ta gặp được ở các hành động như thế được sắp đặt để giải trí và sự nghỉ ngơi cho linh hồn. Như vậy, nếu người ta thực hiện điều đó cách điều độ, người ta được phép sử dụng trò chơi. Do đó mà Cicéron (De Off. 1,29) đã nói: "Người ta được phép sử dụng trò chơi và sự bỡn cợt, như giấc ngủ và các cuộc giải lao khác, nghĩa là sau khi đã thỏa mãn các sự bắt buộc quan trọng và nghiêm trọng.

TIẾT 3
Tội có do sự thái quá ở trò chơi ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có tội vì chơi thái quá. 1. Cái gì bào chữa tội không được gọi là tội. Mà trò chơi đôi khi bào chữa khỏi tội. Quả thế, nhiều điều giả như chúng nó được thi hành cách đứng đắn, hẳn là các trọng tội, đang khi được thực hiện qua trò chơi, chúng nó không còn là những tội, hoặc chỉ là những tội nhẹ. Vậy xem ra không có tội trong sự thái quá ở trò chơi.

PRAETEREA, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed superabundantia in lucis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

2. Further, all other vices are reducible to the seven capital vices, as Gregory states (Moral. xxxi, 17). But excess of play does not seem reducible to any of the capital vices. Therefore it would seem not to be a sin.

2. Tous les vices se ramènent aux sept vices capitaux, dit S. Grégoire. Or l'excès dans les jeux ne semble pas se ramener à l'un des vices capitaux. Il ne semble donc pas qu'il soit un péché.

2. Mọi tật xấu quy về bảy tật xấu đầu như thánh Grêgôriô xác định (Moral. 31,45). Mà sự thái quá ở các trò chơi xem ra không quy về một tật xấu đầu nào trong bảy tật xấu đầu. Vậy nó không phải là tội.

PRAETEREA, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam vitam suam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

3. Further, comedians especially would seem to exceed in play, since they direct their whole life to playing. Therefore if excess of play were a sin, all actors would be in a state of sin; moreover all those who employ them, as well as those who make them any payment, would sin as accomplices of their sin. But this would seem untrue; for it is related in the Lives of the Fathers (ii. 16; viii. 63) that is was revealed to the Blessed Paphnutius that a certain jester would be with him in the life to come.

3. Ce sont surtout les comédiens, dont toute la vie a pour but de jouer, qui paraissent donner trop d'importance au jeu. Donc, si l'excès du jeu était un péché, tous les comédiens seraient en état de péché. Pécheraient aussi, comme favorisant le péché, tous ceux qui emploient leurs services, ou qui leur accordent des subsides. Ce qui paraît être faux. Nous lisons en effet dans la Vie des Pères qu'il fut révélé au bienheureux Paphnuce qu'un jongleur allait devenir son compagnon dans la vie future.

3. Xem ra nhất là các kịch sĩ mà tất cả cuộc đời có mục đích là chơi, gắn cho trò chơi một sự quan trọng thái quá. Vậy nếu sự thái quá bởi trò chơi là tội, mọi kịch sĩ hẳn ở trong tình trạng tội lỗi. Cũng vậy, mọi kẻ sử dụng các sự phục vụ của mình cho các kịch sĩ, hoặc trợ cấp tiền bạc cho họ hẳn phạm tội vì ủng hộ cho tội lỗi. Điều đó xem ra sai lầm; quả thế, chúng ta đọc thấy trong sách Đời sống các giáo phụ (8,64), chân phước Paphnutiô được mạc khải cho biết một ca sĩ hát rong sắp trở nên người bầu bạn của mình ở sự sống đời sau.

SED CONTRA est quod, super illud Prov. XIV, risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat, dicit Glossa, luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

On the contrary, A gloss on Prov. 14:13, "Laughter shall be mingled with sorrow and mourning taketh hold of the end of joy," remarks: "A mourning that will last for ever." Now there is inordinate laughter and inordinate joy in excessive play. Therefore there is mortal sin therein, since mortal sin alone is deserving of everlasting mourning.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (14,13): " Dans le rire même le coeur trouve la peine, et la joie s'achève en chagrin. " Et la Glose ajoute " ... chagrin éternel ". Or c'est dans l'excès du jeu qu'il y a un rire désordonné et une joie déréglée. Il y a donc là un péché mortel, seul passible d'un chagrin éternel.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (14,13): "Trong chính tiếng cười lòng gặp sầu muộn, và niềm vui kết thúc bằng khổ đau." Và sách Chú giải nói thêm: "... Sự buồn rầu vĩnh cửu." Mà chính trong sự thái quá ở trò chơi mà người ta có nụ cười mất trật tự và sự vui thú mất trật tự. Vậy chỉ có trọng tội có thể bị sự buồn rầu vĩnh cửu.

RESPONDEO dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem quod ludicra sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quae assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet utitur aliquis, causa ludi, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia. Et sic, patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii seu personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra praeceptum Dei vel Ecclesiae talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta cum aliquis non

I answer that, In all things dirigible according to reason, the excessive is that which goes beyond, and the deficient is that which falls short of the rule of reason. Now it has been stated (A[2]) that playful or jesting words or deeds are dirigible according to reason. Wherefore excessive play is that which goes beyond the rule of reason: and this happens in two ways. First, on account of the very species of the acts employed for the purpose of fun, and this kind of jesting, according to Tully (De Offic. i, 29), is stated to be "discourteous, insolent, scandalous, and obscene," when to wit a man, for the purpose of jesting, employs indecent words or deeds, or such as are injurious to his neighbor, these being of themselves mortal sins. And thus it is evident that excessive play is a mortal sin. Secondly, there may be excess in play, through lack of due circumstances: for instance when people make use of fun at undue times or places, or out of keeping with the matter in hand, or persons. This may be sometimes a mortal sin on account of the strong attachment to play, when a man prefers the pleasure he derives therefrom to the love of God, so as to be willing to disobey a commandment of God or of the Church rather than forego, such like amusements. Sometimes, however, it is a venial sin, for instance where a man is not so

Réponse : Dans tout ce qui peut être dirigé selon la raison, l'excès consiste à dépasser la règle imposée par la raison, et le défaut ou manque consiste à rester au-dessous de la règle de raison. Or nous avons dite que les jeux ou les plaisanteries, en paroles ou en actes, peuvent être dirigés par la raison. C'est pourquoi l'excès dans le jeu s'entend de ce qui excède la règle de raison, ce qui peut se produire de deux manières. D'une première manière, par la nature des actions distrayantes, genre de plaisanterie que Cicéron qualifie de " grossier, insolent, déshonorant et obscène "; ce qui a lieu quand on emploie pour jouer des paroles ou des actions honteuses, ou encore de ces choses qui tournent au dommage du prochain et qui, de soi, sont des péchés mortels. Et ainsi il est clair que l'excès dans le jeu est un péché mortel. D'une autre manière, il peut y avoir aussi un excès dans le jeu quand font défaut les circonstances requises; lorsque par exemple on se livre au jeu à des moments ou en des lieux prohibés, ou encore d'une façon qui ne convient pas aux affaires traitées, ou aux personnes. Parfois cela peut devenir péché mortel, à cause de la violence de l'attachement au jeu, dont on préfère le plaisir à l'amour de Dieu, au point de ne pas craindre de pratiquer de tels jeux contre les commandements de Dieu ou de l'Église. Mais parfois cela n'est

TRẢ LỜI : Trong tất cả những cái gì được hướng dẫn tùy theo trí năng, sự thái quá cốt tại vượt qua qui tắc do trí năng đặt ra, và sự khuyết điểm hay sự thiếu hụt cốt tại ở dưới qui tắc của trí năng mà chúng ta đã nói (a.2). Các trò chơi hoặc các sự bỡn cợt, bằng lời nói hoặc bằng hành động có thể được trí năng hướng dẫn. Do đó, sự thái quá trong trò chơi được hiểu về cái gì vượt qua qui tắc của trí năng, điều đó có thể xảy ra theo hai thể cách. Thể cách thứ nhất, do bản tính của các hành động làm xao lãng, một giống bỡn cợt mà Cicéron (De Off. 1,29) gán cho là thô kệch, xấc xược, làm ô danh và tục tĩu; điều đó xảy ra khi người ta sử dụng những lời nói hoặc các việc làm xấu hổ để làm trò chơi, hoặc còn sử dụng những điều trở nên thiệt hại cho người đồng loại và các điều tại sự là những trọng tội. Vậy rõ ràng sự thái quá ở trò chơi là trọng tội. Theo thể cách thứ hai, có thể xảy ra sự thái quá ở trò chơi khi thiếu những hoàn cảnh cần phải có; thí dụ, khi người ta dấn thân chơi vào lúc và những nơi bị cấm đoán hoặc còn theo thể cách không thích hợp với các công việc đang được thảo luận hoặc không thích hợp với các con người. Đôi khi điều đó có thể trở nên trọng tội, vì sự dữ dội bám vào trò chơi, đến nỗi không sợ thực hành trò chơi như thế chống lại với các giới mệnh của Thiên Chúa hoặc của Hội thánh. Nhưng đôi khi điều đó chỉ là tội nhẹ, thí dụ, khi người ta không bám vào trò chơi đến nỗi người ta muốn vì nó vi phạm cái gì trái ngược với Thiên Chúa.

tantum afficitur ad ludum quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quaedam vero sunt quae secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus et obscenus.

AD SECUNDUM dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam laetitiam, quam Gregorius dicit esse filiam gulae. Unde Exod. XXXII dicitur, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod donare res suas histrionibus vitium est immane. Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de Offic., pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.

attached to amusement as to be willing for its sake to do anything in disobedience to God.

Reply to objection 1. Certain things are sinful on account of the intention alone, because they are done in order to injure someone. Such an intention is excluded by their being done in fun, the intention of which is to please, not to injure: in these cases fun excuses from sin, or diminishes it. Other things, however, are sins according to their species, such as murder, fornication, and the like: and fun is no excuse for these; in fact they make fun scandalous and obscene.

Reply to objection 2. Excessive play pertains to senseless mirth, which Gregory (Moral. xxxi, 17) calls a daughter of gluttony. Wherefore it is written (Ex. 32:6): "The people sat down to eat and drink, and they rose up to play."

Reply to objection 3. As stated (A[2]), play is necessary for the intercourse of human life. Now whatever is useful to human intercourse may have a lawful employment ascribed to it. Wherefore the occupation of play-actors, the object of which is to cheer the heart of man, is not unlawful in itself; nor are they in a state of sin provided that their playing be moderated, namely that they use no unlawful words or deeds in order to amuse, and that they do not introduce play into undue matters and seasons. And although in human affairs, they have no other occupation in reference to other men, nevertheless in reference to themselves, and to God, they perform other actions both serious and virtuous, such as prayer and the moderation of their own passions and operations, while sometimes they give alms to the poor. Wherefore those who maintain them in moderation do not sin but act justly, by rewarding them for their services. on the other hand, if a man spends too much on such persons, or maintains those comedians who practice unlawful mirth, he sins as encouraging them in their sin. Hence Augustine says (Tract. c. in Joan.) that "to give one's property to comedians is a great sin, not a virtue"; unless by chance some play-actor were in extreme need, in which case one would have to assist him, for Ambrose says (De Offic.): "Feed him that dies of hunger; for whenever thou canst save a man by feeding him, if thou hast not fed him, thou hast slain him."

qu'un péché véniel lorsque, par exemple, on n'est pas tellement attaché au jeu qu'on veuille, à cause de lui, commettre quelque chose contre Dieu.

Solutions 1. Certaines actions sont des péchés à cause de la seule intention, c'est-à-dire quand elles sont faites pour nuire à quelqu'un. Bien sûr, le jeu exclut cette intention, puisqu'on cherche à trouver du plaisir, et non à nuire. Dans ce cas le jeu excuse du péché, ou diminue le péché. - Mais il y a des actions qui, par leur espèce, sont des péchés, comme l'homicide, la fornication etc. De telles actions ne sont pas excusées par le jeu; bien plus, elles rendent le jeu " déshonorant et obscène ".

2. L'excès dans le jeu fait partie de la " joie inepte ", dont S. Grégoire dit qu'elle est fille de la gourmandise. C'est pourquoi il est dit dans l'Exode: " Le peuple s'assit pour manger et pour boire, et ils se levèrent pour jouer. "

3. Comme nous l'avons dit le jeu est une nécessité de la vie humaine. Or tout ce qui est utile à la vie humaine peut être accompli par des métiers licites. C'est pourquoi même le métier de comédien, qui a pour but de délasser les hommes, n'est pas de soi illicite; les comédiens ne sont pas en état de péché, pourvu qu'ils pratiquent le jeu avec modération, c'est-à-dire en n'y employant pas de propos ou d'actions illicites, et en ne s'y livrant pas en des circonstances et des temps défendus. Alors même qu'en matière humaine ils n'auraient pas d'autre fonction envers les autres hommes, ils ont néanmoins, vis-à-vis d'eux-mêmes et de Dieu, d'autres occupations sérieuses et vertueuses; par exemple lorsqu'ils prient, lorsqu'ils mettent en ordre leurs passions et leurs actions, et parfois aussi lorsqu'ils font l'aumône aux pauvres. C'est pourquoi ceux qui leur accordent des subsides modérés ne pèchent pas, mais agissent avec justice, en leur attribuant le salaire de leurs services. Mais ceux qui dépensent leurs biens avec excès pour de telles gens, ou encore qui soutiennent les comédiens pratiquant des jeux illicites, ceux-là pèchent, car ils encouragent leur péché. C'est en ce sens que S. Augustin dit que " donner ses biens aux comédiens est un grand vice ". A moins, par hasard, qu'un comédien se trouve dans une extrême nécessité: il faudrait alors lui venir en aide. Car S. Ambroise écrit: " Donne à manger à celui qui meurt de faim. Celui que tu aurais pu sauver en lui donnant à manger, si tu ne l'as pas nourri tu l'as tué. "

GIẢI ĐÁP 1. Một số hành động có tội chỉ vì do ý định, nghĩa là khi chúng nó được thực hiện để gây thiệt hại cho người nào; dĩ nhiên, trò chơi trục xuất ý định này, bởi vì người ta tìm kiếm sự vui thú, chứ không tìm kiếm làm hại. Trong trường hợp này, trò chơi bào chữa khỏi tội, hoặc giảm bớt tội. Nhưng có những hành động do loại của mình thì có tội như sự giết người, sự dâm dục, v.v.... Các hành động như thế không được bào chữa khỏi tội nhờ trò chơi; hơn nữa chúng nó làm cho trò chơi trở nên làm ô danh và tục tĩu.

2. Sự thái quá ở trò chơi là một phần của sự vui mừng vô lý mà thánh Grêgôriô (Moral. 31,35) coi nó là con cái của sự ham ăn. Do đó, có lời ghi chép trong sách Xuất hành: "Dân chúng ngồi ăn uống, rồi chỗi dậy chơi."

3. Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), trò chơi là sự cần thiết cho đời sống nhân loại. Mà cái gì hữu ích cho đời sống nhân loại được hoàn thành bằng những nghề hợp pháp. Do đó, ngay nghề của kịch sĩ nhắm mục đích giải lao nhân loại, không bất hợp pháp tại sự; các người kịch sĩ không ở trong tình trạng tội lỗi, miễn là họ thực hành trò chơi cách điều hòa, nghĩa là không sử dụng ở đó lời nói hoặc hành động bất hợp pháp, và không sinh hoạt trong những hoàn cảnh và các thời gian bị cấm đoán. Ngay trong vấn đề nhân loại họ không có chức vụ nào đối với các người khác, thì ít ra họ đối với chính mình và đối với Thiên Chúa, có những việc làm đứng đắn và nhân đức; thí dụ, khi họ cầu nguyện, khi họ sắp đặt các đam mê và các hành động của mình, và đôi khi họ cũng bố thí cho các kẻ nghèo khó. Do đó, những kẻ cho họ những sự trợ cấp có mức độ thì không phạm tội; nhưng hành động theo nhân đức công bình bằng cách trả cho họ tiền công vì các sự phục vụ của họ. Song những kẻ tốn phí tiền của của mình cách thái quá vì những con người như thế, hoặc nâng đỡ các kịch sĩ thực hành những trò chơi bất hợp pháp, những người đó có tội, vì họ khuyến khích các người ấy phạm tội. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Augustinô (In Joan. Tract. 100,16) nói rằng việc cho của cải mình cho các kịch sĩ là một tật xấu lớn. Trừ phi tình cờ một nghệ sĩ nào ở trong tình trạng tối khẩn: trong trường hợp này, người ta phải trợ giúp họ. Bởi vì thánh Ambrôxiô (Sermon sur 12,18) đã viết: "Ngươi hãy cho kẻ chết đói ăn. Kẻ nào có thể cứu họ bằng cách cho họ ăn, nếu ngươi không cho họ ăn thì ngươi đã giết chết họ."

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit, de poenitente loquens, cohibeat se a ludis, a spectaculis saeculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

PRAETEREA, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinuerunt, dicitur enim Ierem. XV, non sedi in Concilio ludentium; et Tobiae III dicitur, nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

PRAETEREA, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

SED CONTRA est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit defectum in ludo esse vitiosum.

RESPONDEO dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X Ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde philosophus dicit, in IX Ethic., quod pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

Whether there is a sin in lack of mirth ?

Objections 1. It would seem that there is no sin in lack of mirth. For no sin is prescribed to a penitent. But Augustine speaking of a penitent says (De Vera et Falsa Poenit. 15): "Let him refrain from games and the sights of the world, if he wishes to obtain the grace of a full pardon." Therefore there is no sin in lack of mirth.

2. Further, no sin is included in the praise given to holy men. But some persons are praised for having refrained from mirth; for it is written (Jer. 15:17): "I sat not in the assembly of jesters," and (Tobias 3:17): "Never have I joined myself with them that play; neither have I made myself partaker with them that walk in lightness." Therefore there can be no sin in the lack of mirth.

3. Further, Andronicus counts austerity to be one of the virtues, and he describes it as a habit whereby a man neither gives nor receives the pleasures of conversation. Now this pertains to the lack of mirth. Therefore the lack of mirth is virtuous rather than sinful.

On the contrary, The Philosopher (Ethic. ii, 7; iv, 8) reckons the lack of mirth to be a vice.

I answer that, In human affairs whatever is against reason is a sin. Now it is against reason for a man to be burdensome to others, by offering no pleasure to others, and by hindering their enjoyment. Wherefore Seneca says (De Quat. Virt., cap. De Continentia): "Let your conduct be guided by wisdom so that no one will think you rude, or despise you as a cad." Now a man who is without mirth, not only is lacking in playful speech, but is also burdensome to others, since he is deaf to the moderate mirth of others. Consequently they are vicious, and are said to be boorish or rude, as the Philosopher states (Ethic. iv, 8). Since, however, mirth is useful for the sake of the rest and pleasures it affords; and since, in human life, pleasure and rest are not in quest for their own sake, but for the sake of operation, as stated in Ethic. x, 6, it follows that "lack of mirth is less sinful than excess thereof." Hence the Philosopher says (Ethic. ix, 10): "We should make few friends for the sake of pleasure, since but little sweetness suffices to season life, just as little salt suffices for our meat."

Le péché par défaut de jeu

Objections 1. Il semble que le défaut de jeu ne comporte aucun péché. Car aucun péché n'est prescrit au pénitent. Or S. Augustin, à propos du pénitent, parle ainsi: " Qu'il s'abstienne des jeux et des spectacles, celui qui veut obtenir une grâce parfaite de pardon. " Il n'y a donc pas de péché dans l'absence de jeu.

2. Aucun péché ne trouve place dans l'éloge des saints. Or certains sont loués pour s'être abstenus du jeu. Jérémie dit en effet (15, 17): " jamais je ne me suis assis dans une assemblée de rieurs. " Et Tobie (3, 17 Vg): " jamais je ne me suis mêlé aux joueurs; et je n'ai pas fréquenté ceux qui ont une conduite légère. " Il ne peut donc y avoir de péché dans l'absence de jeu.

3. Andronicus dit que l'" austérité ", qu'il range au nombre des vertus, est " un habitus selon lequel on n'apporte pas aux autres les plaisirs de la conversation, et on ne les reçoit pas des autres ". Or cela se rapporte à un refus du jeu. L'abstention de jeu appartient donc davantage à la vertu qu'au vice.

En sens contraire, Aristote, déclare que le défaut de jeu est un vice.

Réponse : Tout ce qui, dans les actions humaines s'oppose à la raison est vicieux. Or il est contraire à la raison d'être un poids pour les autres, lorsque par exemple on n'offre rien de plaisant, et qu'on empêche aussi les autres de se réjouir. C'est pourquoi Sénèque dit: " Conduis-toi sagement de façon que personne ne te tienne pour désagréable, ni ne te méprise comme vulgaire. " Or ceux qui refusent le jeu " ne disent jamais de drôleries et rebutent ceux qui en disent ", parce qu'ils n'acceptent pas les jeux modérés des autres. C'est pourquoi ceux-là sont vicieux, et on les appelle " pénibles et mal élevés ", avec Aristote. Mais, parce que le jeu est utile en vue du plaisir et du repos, comme aussi le plaisir et le repos ne sont pas recherchés dans la vie humaine pour eux-mêmes mais au service de l'activité, d'après Aristote, il en résulte que le défaut de jeu est moins vicieux que l'excès de jeu. C'est pourquoi Aristote dit qu' " en vue du plaisir il faut avoir peu d'amis ", car il suffit de peu de plaisir pour vivre, à la manière d'un condiment, de même qu'il suffit de peu de sel pour la nourriture.

Tội do sự khiếm khuyết ở trò chơi

VẤN NẠN 1. Xem ra sự khiếm khuyết ở trò chơi không có tội. 1. Không tội nào mà người ta ra lệnh cho hối nhân phải thực hiện. Mà thánh Augustinô, về kẻ hối nhân, đã nói (Vera et Falsa paenitentia, 40): “Họ phải kiêng cử các trò chơi và biểu diễn, nếu họ muốn được ơn tha thứ hoàn toàn.” Vậy không có tội ở việc không chơi.

2. Không tội nào gặp ở trọng lời ca ngợi các thánh. Mà một số thánh đã được ca ngợi vì kiêng cử các trò chơi. Tiên tri Giêrêmia (15,17) nói: “Tôi đã không hề ngồi chung với đám người truy hoan.” Vì Tôbia (3,27) nói: “Không bao giờ tôi chung chạ với những kẻ chơi; tôi không lui tới những kẻ có đời sống nhẹ dạ.” Vậy không có tội ở việc không chơi.

3. Andrônicô (De Affect. De Temperantia) nói rằng tính khắc khổ mà ông sắp đặt vào số các nhân đức, là một tập quán do đó người ta không đem lại cho các kẻ khác các sự vui thú của cuộc đàm đạo, và người ta cũng không lãnh nhận chúng nó từ các người khác. Mà điều đó quy về sự không chơi. Vậy việc không chơi thuộc về nhân đức hơn là thuộc về tật xấu.

TRÁI LẠI, Triết gia (Eth. 2,7) nói rằng sự khiếm khuyết ở trò chơi là một tật xấu.

TRẢ LỜI : Tất cả cái gì trong các hành động nhân loại mà đối lập với trí năng thì xấu xa; mà điều trái ngược với trí năng là trở nên gánh nặng cho các người khác, thí dụ, khi người ta không đưa ra cái gì vui thú, và người ta cũng ngăn trở các kẻ khác không được vui thú. Do đó, Sénèque (Formula Honest. Vitae 3) đã nói: “Ngươi hãy cư xử khôn ngoan cách nào để không ai coi ngươi là khó chịu, cũng không khinh dể ngươi là kẻ quê mùa.” Mà những người từ chối không tham gia trò chơi, không bao giờ nói những trò khôi hài; và làm khó chịu các kẻ nói những điều đó, bởi vì họ không chấp nhận các trò chơi có mức độ của những kẻ khác. Do đó, những con người như thế mắc tật xấu, và người ta gọi họ là những người khó chịu và không được giáo dục tốt như Triết gia minh chứng (Eth. 4,8). Song, bởi vì trò chơi hữu ích vì sự vui thú và sự nghỉ ngơi; cũng như sự vui thú và sự nghỉ ngơi trong đời sống nhân loại, không được tìm kiếm vì chính chúng nó, nhưng để phục vụ hoạt động tính như Triết gia xác định (Eth. 10,6); do đó mà sự khiếm khuyết ở trò chơi ít xấu hơn là sự thái quá ở trò chơi. Do đó, Triết gia (Eth. 9,4) nói rằng vì sự vui thú người ta phải có ít bằng hữu, bởi vì chút ít vui thú đã đủ để sống như đồ gia vị, cũng như một chút ít muối đủ cho đồ ăn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

AD SECUNDUM dicendum quod Ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit, solus sedebam, quoniam amaritudine replevisti me. Quod autem dicitur Tobiae III, pertinet ad ludum superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur, neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui.

AD TERTIUM dicendum quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam philosophus amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem. Et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

Reply to objection 1. Mirth is forbidden the penitent because he is called upon to mourn for his sins. Nor does this imply a vice in default, because this very diminishment of mirth in them is in accordance with reason.

Reply to objection 2. Jeremias speaks there in accordance with the times, the state of which required that man should mourn; wherefore he adds: "I sat alone, because Thou hast filled me with threats." The words of Tobias 3 refer to excessive mirth; and this is evident from his adding: "Neither have I made myself partaker with them that walk in lightness."

Reply to objection 3. Austerity, as a virtue, does not exclude all pleasures, but only such as are excessive and inordinate; wherefore it would seem to pertain to affability, which the Philosopher (Ethic. iv, 6) calls "friendliness," or , otherwise wittiness. Nevertheless he names and defines it thus in respect of its agreement with temperance, to which it belongs to restrain pleasure.

Solutions 1. Aux pénitents on prescrit de pleurer leurs péchés; c'est pourquoi le jeu leur est interdit. Ce n'est pas là un vice par défaut, car il est conforme à la raison que pour eux le jeu soit diminué.

2. Jérémie parle là en accord avec un temps dont la situation réclamait plutôt des larmes. C'est pourquoi il ajoute: " je m'asseyais solitaire, car tu m'avais rempli d'amertume. " En revanche, ce qui est dit dans le livre de Tobie se rapporte à un excès de jeu. On le voit par ce qui suit: " ... et je n'ai pas fréquenté ceux qui ont une conduite légère. "

3. " L'austérité ", selon qu'elle est une vertu, n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement les plaisirs excessifs et désordonnés. C'est pourquoi elle semble se rattacher à l'" affabilité ", qu'Aristote appelle " amitié " ou à l'" eutrapélie " ou " enjouement ". Cependant Andronicus la nomme et la définit de cette façon à cause de son rapport avec la tempérance, qui réprime les plaisirs.

GIẢI ĐÁP 1. Với các hối nhân, người ta ra lệnh phải khóc lóc tội lỗi; do đó, trò chơi bị cấm đoán đối với họ. Ở đó, không phải tật xấu do sự khiếm khuyết, bởi vì điều phù hợp với trí năng là đối với họ trò chơi phải giảm bớt đi.

2. Tiên tri Giêrêmia ở đó nói một cách phù hợp với thời gian mà hoàn cảnh đòi phải khóc lóc. Do đó, ngài nói thêm: “Tôi ngồi một mình, bởi vì Ngài làm cho tôi tràn đầy sự cay đắng.” Đối lại, điều nói trong sách Tôbia quy về sự thái quá ở trò chơi. Người ta thấy điều đó ở đoạn văn tiếp sau: “...Và tôi không lui tới những kẻ có đời sống nhẹ dạ.”

3. Sự khắc khổ, trong tư cách nó là một nhân đức, không trục xuất mọi vui thú, nhưng chỉ trục xuất các sự vui thú thái quá và mất trật tự. Do đó, xem ra quy về tính dễ thương được Triết gia gọi là tình bằng hữu hay nhân đức chơi vui. Tuy nhiên, Andrônicô gọi tên nó và định nghĩa nó theo thể cách đó vì nó tương quan với nhân đức tiết độ kiềm chế các sự vui thú.

QUAESTIO 169

DE MODESTIA SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORI APPARATU

OF MODESTY IN THE OUTWARD APPAREL

LA MODESTIE DANS LA TENUE EXTÉRIEURE

NHÂN ĐỨC KHIÊM TỐN TRONG TÁC PHONG BÊN NGOÀI

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

We must now consider modesty as connected with the outward apparel, and under this head there are two points of inquiry: (1) Whether there can be virtue and vice in connection with outward apparel? (2) Whether women sin mortally by excessive adornment? Whether there can be virtue and vice in connection with outward apparel?

1. Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure? - 2. Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès?

1. Có nhân đức và tật xấu trong tác phong bên ngoài? 2. Các phụ nữ trang sức thái quá có phạm trọng tội không?

ARTICULUS 1
Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non est in nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variantur. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., quod talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat, nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. Sed sicut philosophus dicit, in II Ethic., naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.

PRAETEREA, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in

ARTICLE 1
Whether there can be virtue and vice in connection with outward apparel ?

Objections 1. It would seem that there cannot be virtue and vice in connection with outward apparel. For outward adornment does not belong to us by nature, wherefore it varies according to different times and places. Hence Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 12) that "among the ancient Romans it was scandalous for one to wear a cloak with sleeves and reaching to the ankles, whereas now it is scandalous for anyone hailing from a reputable place to be without them." Now according to the Philosopher (Ethic. ii, 1) there is in us a natural aptitude for the virtues. Therefore there is no virtue or vice about such things.

2. Further, if there were virtue and vice in connection with outward attire, excess in this

ARTICLE 1
Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, la tenue extérieure ne nous est pas dictée par la nature. C'est pourquoi elle varie selon les temps et les lieux. Aussi S. Augustin écrit-il que " chez les Romains de l'antiquité il était déshonorant de porter de longues tuniques à manches; aujourd'hui, au contraire, il serait déshonorant aux hommes bien nés de ne pas en porter. " Or, dit Aristote " il y a en nous une aptitude naturelle à la vertu ". A ce sujet il n'y a donc pas de vertu ni de vice.

2. S'il y avait, dans la manière de se vêtir, une vertu et un vice, il faudrait en ce domaine, que l'excès fût un

TIẾT 1
Có nhân đức và tật xấu trong tác phong bên ngoài ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. 1. Tác phong bên ngoài không do bản tính ra lệnh cho chúng ta. Do đó, nó thay đổi theo thời gian và nơi chỗ. Như vậy thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 3,2) đã viết ở nơi dân La mã thời cổ, việc mặc áo chùng dài có tay là điều ô danh; ngày nay, trái lại, người đàn ông có giáo dục không bận áo dài tay là điều làm ô danh. Mà theo Triết gia, trong chúng ta có thích nghi tính tự nhiên để có nhân đức. Vậy về vấn đề này, không có nhân đức cũng không có tật xấu.

2. Giả như trong cách ăn mặc có nhân đức và tật xấu, người ta trong lãnh vực này phải có tật xấu nếu có sự thái quá,

talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur, Heb. XI, circuierunt in melotis et in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

PRAETEREA, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quae perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quae habet Deum pro obiecto. Nec etiam est ibi aliqua virtutum moralium quas philosophus tangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

SED CONTRA, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quaedam honestas, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expeditus; non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

RESPONDEO dicendum quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quae quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit. Unde dicit Augustinus, in III Confess., quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis et gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim est omnis pars universo suo non congruens. Alio modo potest esse immoderatio in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis, ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam praeter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., in usu rerum abesse oportet libidinem, quae non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine nequiter

matter would be sinful. Now excess in outward attire is not apparently sinful, since even the ministers of the altar use most precious vestments in the sacred ministry. Likewise it would seem not to be sinful to be lacking in this, for it is said in praise of certain people (Heb. 11:37): "They wandered about in sheepskins and in goatskins." Therefore it seems that there cannot be virtue and vice in this matter.

3. Further, every virtue is either theological, or moral, or intellectual. Now an intellectual virtue is not conversant with matter of this kind, since it is a perfection regarding the knowledge of truth. Nor is there a theological virtue connected therewith, since that has God for its object; nor are any of the moral virtues enumerated by the Philosopher (Ethic. ii, 7), connected with it. Therefore it seems that there cannot be virtue and vice in connection with this kind of attire.

On the contrary, Honesty pertains to virtue. Now a certain honesty is observed in the outward apparel; for Ambrose says (De Offic. i, 19): "The body should be bedecked naturally and without affectation, with simplicity, with negligence rather than nicety, not with costly and dazzling apparel, but with ordinary clothes, so that nothing be lacking to honesty and necessity, yet nothing be added to increase its beauty." Therefore there can be virtue and vice in the outward attire.

I answer that, It is not in the outward things themselves which man uses, that there is vice, but on the part of man who uses them immoderately. This lack of moderation occurs in two ways. First, in comparison with the customs of those among whom one lives; wherefore Augustine says (Confess. iii, 8): "Those offenses which are contrary to the customs of men, are to be avoided according to the customs generally prevailing, so that a thing agreed upon and confirmed by custom or law of any city or nation may not be violated at the lawless pleasure of any, whether citizen or foreigner. For any part, which harmonizeth not with its whole, is offensive." Secondly, the lack of moderation in the use of these things may arise from the inordinate attachment of the user, the result being that a man sometimes takes too much pleasure in using them, either in accordance with the custom of those among whom he dwells or contrary to such custom. Hence Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 12):

vice, et que le défaut lui aussi fût un vice. Or l'excès dans l'habillement extérieur ne semble pas vicieux, puisque même les prêtres et les ministres de l'autel se servent, pour leur ministère sacré, des vêtements les plus précieux. De même le défaut en cette matière ne semble pas vicieux lui non plus car l'épître aux Hébreux (11, 37) dit de certains pour leur éloge: " Ils sont allés çà et là sous des peaux de moutons et des toisons de chèvres. " Il semble donc qu'il n'y ait pas de vertu et de vice en matière d'habillement.

3. Une vertu est théologale, ou morale, ou intellectuelle. Or en matière d'habillement il ne s'agit pas d'une vertu intellectuelle, qui rend parfait dans la connaissance de la vérité. De même il n'y a pas là une vertu théologale, qui a Dieu pour objet. Enfin, il n'y a pas là non plus une des vertus morales dont parle Aristote. Il semble donc qu'en ce qui concerne la toilette il ne puisse y avoir de vertu et de vice.

En sens contraire, la dignité appartient à la vertu. Or la tenue extérieure révèle notre dignité. Car S. Ambroise écrit: " Que l'ornement du corps ne soit pas affecté, mais naturel; simple, négligé plutôt que recherché; qu'on ne se serve pas de vêtements précieux et éclatants, mais ordinaires, afin que rien ne manque de ce qui est honorable et nécessaire, mais que rien ne vise à l'éclat. " Il peut donc y avoir une vertu et un vice dans l'habillement extérieur.

Réponse : Ce n'est pas dans les réalités extérieures que l'homme emploie, qu'il y a du vice, mais chez l'homme qui les emploie d'une façon mal réglée. Ce manque de mesure peut exister de deux façons: d'une première façon, par rapport aux coutumes des hommes avec qui l'on vit. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire: " On doit éviter le scandale qui brave les coutumes humaines en ne respectant pas leur diversité. Il ne faut pas que la convention confirmée dans une cité ou chez un peuple par la coutume ou la loi soit violée par le caprice d'un concitoyen ou d'un étranger. Toute partie qui ne s'harmonise pas au tout est difforme. " D'une autre façon, il peut y avoir un manque de mesure dans l'usage de telles choses à cause de l'attachement désordonné de celui qui s'en sert, ce qui arrive parfois quand l'homme les utilise de façon trop sensuelle, qu'il se conforme ou non aux usages de ses concitoyens. C'est pourquoi S. Augustine a dit: " Dans l'usage des choses il faut éviter la passion désordonnée: non seulement celle-ci abuse

và cũng có tật xấu nếu khuyết điểm. Mà sự thái quá trong sự ăn mặc bên ngoài xem ra không phải tật xấu, bởi vì ngay các linh mục và các thừa tác viên của bàn thờ vì chức vụ thánh sử dụng các lễ phục quý giá nhất; cũng vậy, sự khiếm khuyết trong vấn đề này xem ra không phải là tật xấu vì trong thư gửi cho tín hữu Do thái (11,37), người ta trông thấy có lời khen ngợi về một số người: “Họ đã phiêu bạt tứ xứ, mình phủ da cừu da dê.” Vậy xem ra không có nhân đức cũng không có tật xấu trong vấn đề y phục.

3. Nhân đức hoặc là nhân đức đối thần, hoặc là luân đức, hoặc là trí đức. Mà trong vấn đề y phục, người ta không nói đến trí đức, vì trí đức làm cho con người hoàn hảo trong sự tri thức chân lý; cũng vậy, ở đó không có nhân đức đối thần có Thiên Chúa là đối tượng; sau hết, ở đó cũng không có các luân đức mà Triết gia đề cập đến. Vậy xem ra cái gì liên hệ với y phục không có nhân đức cũng không có tật xấu.

TRÁI LẠI, Phẩm cách thuộc về nhân đức. Mà tác phong bên ngoài biểu lộ phẩm cách của chúng ta, bởi vì thánh Ambrôxiô (De Off. 1,19) đã viết: “Sự trang sức cho thân thể không được giả bộ, nhưng tự nhiên; đơn sơ, sơ sài hơn là kiểu cách; người ta không nên dùng đồ mặc quý giá và sáng ngời, nhưng những đồ mặc bình thường, ngõ hầu không cái gì thiếu ở điều đáng tôn trọng và cần thiết, nhưng không được có cái gì sáng ngời.” Vậy có nhân đức và tật xấu trong sự ăn mặc bên ngoài.

TRẢ LỜI : Không phải trong các thực tại bên ngoài mà con người sử dụng, có tật xấu; nhưng ở nơi con người sử dụng chúng một cách mất trật tự. Sự thiếu mức độ này có thể hiện hữu hai thể cách: thể cách thứ nhất, đối với tập tục của những người mà người ta sống với họ. Do đó, thánh Augustinô có thể nói (Conf. 111,8): “Người ta phải tránh gương xấu xem thường các tập tục của nhân loại bằng cách không tôn trọng sự khác biệt của họ. Người ta không nên vi phạm quy ước đã được vững chắc trong một thành phố hay một dân tộc do tập tục hay pháp luật do tính bất thường của người công dân hoặc của người ngoại kiều. Mọi phần không hòa hợp với cái toàn thể thì xấu xí. Theo thể cách thứ hai, về sự thiếu mức độ trong sự sử dụng các sự vật như thế vì sự bám dính mất trật tự của người sử dụng chúng nói, điều đó đôi khi xuất hiện khi con người sử dụng chúng nó một cách quá nhục dục, cho dầu họ phù hợp hoặc không phù hợp với các tập tục của những người đồng công dân với họ. Do đó, thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 111,12) đã nói: “Trong khi sử dụng các sự vật người ta phải tránh đam

abutitur; sed etiam saepe fines eius egressa, foeditatem suam, quae inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quaerit, prout scilicet vestes et alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet si culpa non esset nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud Inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quaerit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium quaerit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio modo, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum. Scilicet, humilitatem, quae excludit intentionem gloriae. Unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus. Et per se sufficientiam, quae excludit intentionem deliciarum. Unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quae ad vivere convenit (secundum illud apostoli, I ad Tim. ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus). Et simplicitatem, quae excludit superfluam sollicitudinem talium. Unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quae contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio secundum affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinant. Unde dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus et luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit. Et

"We must avoid excessive pleasure in the use of things, for it leads not only wickedly to abuse the customs of those among whom we dwell, but frequently to exceed their bounds, so that, whereas it lay hidden, while under the restraint of established morality, it displays its deformity in a most lawless outbreak." In point of excess, this inordinate attachment occurs in three ways. First when a man seeks glory from excessive attention to dress; in so far as dress and such like things are a kind of ornament. Hence Gregory says (Hom. xl in Ev.): "There are some who think that attention to finery and costly dress is no sin. Surely, if this were no fault, the word of God would not say so expressly that the rich man who was tortured in hell had been clothed in purple and fine linen. No one, forsooth, seeks costly apparel" (such, namely, as exceeds his estate) "save for vainglory." Secondly, when a man seeks sensuous pleasure from excessive attention to dress, in so far as dress is directed to the body's comfort. Thirdly, when a man is too solicitous in his attention to outward apparel. Accordingly Andronicus reckons three virtues in connection with outward attire; namely "humility," which excludes the seeking of glory, wherefore he says that humility is "the habit of avoiding excessive expenditure and parade"; "contentment", which excludes the seeking of sensuous pleasure, wherefore he says that "contentedness is the habit that makes a man satisfied with what is suitable, and enables him to determine what is becoming in his manner of life" (according to the saying of the Apostle, 1 Tim. 6:8): "Having food and wherewith to be covered, with these let us be content;"-and "simplicity," which excludes excessive solicitude about such things, wherefore he says that "simplicity is a habit that makes a man contented with what he has." In the point of deficiency there may be inordinate attachment in two ways. First, through a man's neglect to give the requisite study or trouble to the use of outward apparel. Wherefore the Philosopher says (Ethic. vii, 7) that "it is a mark of effeminacy to let one's cloak trail on the ground to avoid the trouble of lifting it up." Secondly, by seeking glory from the very lack of attention to outward attire. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 12) that "not only the glare and pomp of outward things, but even dirt and the weeds of mourning may be a subject of ostentation, all the more dangerous as being a decoy under the guise of God's service"; and the Philosopher says (Ethic. iv, 7) that

frauduleusement de la coutume de ceux avec qui l'on vit, mais encore bien souvent, dépassant les bornes, elle manifeste, par des éclats très scandaleux, la laideur qu'elle cachait sous le couvert des moeurs publiques. " Or il arrive que ce désordre de la passion se manifeste de trois manières en ce qui concerne l'excès. 1° Lorsque l'on recherche la célébrité par un raffinement superflu des vêtements dans la mesure où ceux-ci illustrent ceux qui les portent. C'est pourquoi S. Grégoire dit: " Certains pensent que le goût des vêtements fins et précieux n'est pas un péché. Mais si ce n'était pas une faute, jamais la parole de Dieu n'aurait dit avec tant de précision que le riche, tourmenté en enfer, avait été revêtu de fin lin et de pourpre. Non, nul ne recherche les vêtements précieux (c'est-à-dire qui dépassent sa condition) si ce n'est par vaine gloire. " 2° Lorsque, dans la recherche excessive de beaux vêtements, on recherche un plaisir raffiné, du fait que le vêtement est conçu pour flatter le corps. 3° Lorsque l'on a un souci excessif du beau vêtement, même si l'on ne se propose pas une fin mauvaise. A ce triple désordre Andronicus oppose trois vertus ayant pour matière la toilette extérieure: " l'humilité ", qui exclut la recherche de vaine gloire. C'est pourquoi il dit: " L'humilité est un habitus qui ne commet pas d'excès dans les dépenses et les apprêts. " - " Le contentement de peu ", qui exclut la recherche des plaisirs délicats. C'est pourquoi il dit que " le contentement de peu est un habitus qui se contente du nécessaire et détermine ce qui suffit à la vie ", conformément à ce que dit S. Paul (1 Tm 6, 8): " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " - " La simplicité ", enfin, qui exclut la recherche excessive à ce sujet. C'est pourquoi Andronicus dit que " la simplicité est un habitus qui se satisfait de ce qui arrive ". Du côté du péché par défaut, il peut aussi y avoir deux dérèglements dans notre disposition intérieure. Le premier par la négligence de l'homme qui ne prend ni souci ni peine pour être habillé comme il faut. C'est pourquoi Aristote appelle efféminé " celui qui laisse trainer son manteau, pour s'éviter la fatigue de le soulever ". - Un autre désordre se remarque chez ceux qui font servir à leur gloire ce manque de tenue extérieure. C'est pourquoi S . Augustin dit " qu'il peut y avoir de la vanité non seulement dans l'éclat et le luxe de ce qui tient au corps, mais aussi dans la tenue négligée et triste. Cette vanité est d'autant plus dangereuse qu'elle cherche à tromper sous le prétexte de servir

mê mất trật tự: đam mê này không những sử dụng cách gian trá tập tục của những người mà người ta đang sống với họ, mà còn rất thường vượt qua các giới hạn nó bằng các sự sáng ngời đầy gương xấu, tỏ ra sự xấu xí của mình giấu kín nhờ sự che đậy của các phong hóa công cộng.” Mà xảy ra là sự mất trật tự này do đam mê biểu lộ theo ba thể cách liên hệ với sự thái quá. Thứ nhất, khi người ta tìm kiếm sự danh tiếng do sự ăn mặc tinh vi theo mức độ y phục làm sáng ngời những kẻ mặc chúng nó. Do đó, thánh Grêgôriô (In Evang. Il.hom. 40) đã nói: “Một số người tưởng nghĩ sự đam mê y phục tinh vi và quý giá không phải là tội; nhưng giả như điều đó không phải là tội, hẳn không bao giờ có lời Thiên Chúa phán chí lý về người phú hộ đau khổ trong hỏa ngục, đã ăn mặc gấm vóc lụa là. Không ai tìm kiếm đồ mặc quí giá (nghĩa là vượt qua thân phận của mình) nếu đó không phải là do sự hư danh. Thứ đến, khi người ta tìm kiếm thái quá các y phục đẹp đẽ, tìm kiếm sự vui thú tinh vi, bởi vì y phục được gán cho ý nghĩa là mơn trớn thân thể. Thứ ba, khi người ta lo lắng thái quá về y phục đẹp đẽ, cho dầu người ta không nhắm mục đích xấu. Với ba sự mất trật tự này, Andrônicô (De Allect. De Temperantia) đối lập ba nhân đức có chất thể là đồ ăn mặc bên ngoài: “Nhân đức khiêm nhượng trục xuất sự tìm kiếm hư danh.” Do đó ông nói: “Nhân đức khiêm nhượng là tập quán không vấp phạm sự thái quá trong các sự phí tổn và các sự trang sức.” “Sự bằng lòng với cái ít” trục xuất sự tìm kiếm các vui thú tinh vi. Do đó ông nói rằng sự bằng lòng với cái ít là tập quán chấp nhận thỏa mãn với cái cần thiết và quyết định cái gì đủ cho sự sống, một cách phù hợp với lời của thánh Phaolô (1Tm 6,8): “Một khi có ăn có mặc, ta hãy bằng lòng.” Cuối cùng, tính đơn giản trục xuất sự tìm kiếm thái quá về vấn đề này. Do đó, Andrônicô nói rằng tính đơn giản là tập quán thỏa mãn với cái gì xảy tới. Về phía tội do sự khiếm khuyết, có thể xảy ra hai sự mất trật tự ở sự sắp đặt bên trong của chúng ta. Sự mất trật tự thứ nhất do sự sơ suất của con người không lo lắng cũng không chịu khó nhọc để ăn mặc theo lẽ phải. Do đó, Triết gia (Eth. 7,7) gọi người như đàn bà là kẻ để chiếc áo ngoài của mình kéo dưới đất để khỏi mệt nhọc kéo nó lên. Một sự mất trật tự khác gặp thấy ở nơi những kẻ coi sự thiếu tác phong bên ngoài đem lại vinh quang cho mình. Do đó, thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 11.12) nói rằng có sự hư ảo không những trong sự sáng ngời và xa hoa ở nơi y phục, mà còn ở nơi tác phong lôi thôi và buồn bã; sự hư ảo này nguy hiểm hơn theo mức độ nó tìm kiếm đánh lừa lấy cớ là để phục vụ Thiên Chúa. Triết gia (Eth. 4,7) cũng nói: “Sự thái quá và sự khiếm khuyết tới mức cực đoan lệ thuộc vào sự tự

philosophus dicit, in IV Ethic., quod superabundantia et inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc, innati sumus hanc virtutem suscipere, quae exteriorem cultum moderatur.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., quisquis sic utitur exterioribus rebus ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias vel ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum, non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris praeferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiae pertinet. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., quisquis restrictius rebus utitur quam se habeant mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. Praecipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur, sicut fuerunt prophetae, de quibus apostolus ibi loquitur. Unde quaedam Glossa dicit, Matth. III, qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit.

AD TERTIUM dicendum quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae. Et ideo excessus et defectus et medium in talibus possunt reduci ad virtutem veritatis, quam philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

"both excess and inordinate defect are a subject of ostentation."

Reply to objection 1. Although outward attire does not come from nature, it belongs to natural reason to moderate it; so that we are naturally inclined to be the recipients of the virtue that moderates outward raiment.

Reply to objection 2. Those who are placed in a position of dignity, or again the ministers of the altar, are attired in more costly apparel than others, not for the sake of their own glory, but to indicate the excellence of their office or of the Divine worship: wherefore this is not sinful in them. Hence Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 12): "Whoever uses outward things in such a way as to exceed the bounds observed by the good people among whom he dwells, either signifies something by so doing, or is guilty of sin, inasmuch as he uses these things for sensual pleasure or ostentation." Likewise there may be sin on the part of deficiency: although it is not always a sin to wear coarser clothes than other people. For, if this be done through ostentation or pride, in order to set oneself above others, it is a sin of superstition; whereas, if this be done to tame the flesh, or to humble the spirit, it belongs to the virtue of temperance. Hence Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 12): "Whoever uses transitory things with greater restraint than is customary with those among whom he dwells, is either temperate or superstitious." Especially, however, is the use of coarse raiment befitting to those who by word and example urge others to repentance, as did the prophets of whom the Apostle is speaking in the passage quoted. Wherefore a gloss on Mat. 3:4, says: "He who preaches penance, wears the garb of penance."

Reply to objection 3. This outward apparel is an indication of man's estate; wherefore excess, deficiency, and mean therein, are referable to the virtue of truthfulness, which the Philosopher (Ethic. ii, 7) assigns to deeds and words, which are indications of something connected with man's estate.

Dieu ". Aristote dit aussi: " L'excès et le défaut poussés à l'extrême relèvent de la prétention. "

Solutions 1. Bien que le vêtement extérieur ne soit pas en lui-même donné par la nature, il appartient néanmoins à la raison naturelle de régler ce vêtement extérieur. Aussi sommes-nous " disposés de naissance à recevoir cette vertu " qui met de l'ordre dans le vêtement extérieur.

2. Les personnes constituées en dignité ou encore les ministres de l'autel mettent des habits précieux, non pour leur propre gloire, mais pour signifier l'excellence de leur fonction ou du culte divin. C'est pourquoi ce n'est pas un vice chez eux. C'est ce qui permet à S. Augustin de dire: " Celui qui, dans l'usage des choses extérieures, dépasse les bornes fixées par la coutume des gens de bien avec lesquels il vit, le fait ou bien pour signifier quelque chose, ou bien pour choquer ", puisqu'il les utilise alors en vue de plaisirs raffinés ou par ostentation. Dans le défaut en matière d'habillement il arrive également qu'il y ait péché; cependant, celui qui se sert de vêtements plus vils que les autres ne pèche pas toujours. En effet, si l'on agit ainsi par vanité ou orgueil, pour se faire valoir plus que les autres, c'est un vice de superstition. Au contraire, si l'on agit ainsi pour macérer la chair ou humilier l'esprit, cela se rapporte à la vertu de tempérance. C'est pourquoi S. Augustin dit: " Quiconque use des biens passagers plus sobrement que ne le demandent les moeurs de ceux au milieu desquels il vit est ou bien tempérant ou bien superstitieux. " Se servir de vêtements vils convient tout spécialement à ceux qui exhortent les autres à la pénitence par l'exemple et la parole, comme le firent les prophètes dont parle ici S. Paul. C'est pourquoi, commentant S. Matthieu (3, 4), la Glose ajoute: " Celui qui prêche la pénitence présente un habit de pénitence. "

3. L'habillement extérieur est un certain indice de la condition humaine. C'est pourquoi l'excès, le défaut et le juste milieu en cette matière peuvent se ramener à la vertu de " vérité " à laquelle Aristote assigne pour matière les faits et les paroles qui révèlent plus ou moins la condition d'un homme.

phụ.”

GIẢI ĐÁP 1. Dầu sự ăn mặc bên ngoài tại sự không phải là do bản tính ban cho, sự sắp đặt y phục bên ngoài vẫn thuộc về trí năng tự nhiên. Như vậy, chúng ta từ lúc mới sinh ra đã được sắp đặt để lãnh nhận nhân đức này, là nhân đức sắp đặt trật tự cho sự ăn mặc bên ngoài.

2. Những con người có chức vị hoặc các thừa tác viên của bàn thờ dùng y phục quý giá, không phải vì vinh quang riêng của mình, nhưng để tỏ ra sự tuyệt hảo chức vụ của mình hoặc sự tuyệt hảo trong việc thờ phụng Thiên Chúa. Cho nên như thế không phải là tật xấu ở nơi họ. Chính điều đó cho phép thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 3,12) nói: “Kẻ nào trong việc sử dụng các sự vật bên ngoài vượt qua giới hạn đã được ấn định do tập tục của những con người lương thiện mà mình sống với họ, làm như vậy hoặc để biểu thị một cái gì hoặc làm cho chướng mắt”, bởi vì họ dùng chúng nó như vậy vì sự vui thú tinh vi hoặc để khoe khoang. Về sự khiếm khuyết trong việc ăn mặc cũng có thể phạm tội; tuy nhiên, kẻ sử dụng đồ mặc thấp hèn hơn kẻ khác không phạm tội luôn luôn. Quả thế, nếu người ta hành động như vậy vì khoe khoang hoặc kiêu ngạo để làm cho mình có giá trị hơn các kẻ khác, đó là tật xấu mê tín. Trái lại, nếu người ta hành động như vậy để hành xác hoặc hạ thấp tinh thần để ở khiêm nhượng, điều đó quy về nhân đức tiết độ. Do đó, thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 3,12) đã nói bất cứ ai sử dụng của cải trần gian chóng qua một cách tiết độ hơn sự đòi hỏi của các phong hóa ở nơi những kẻ mà mình sống với họ thì hoặc là tiết độ hơn hoặc là mê tín hơn. Việc sử dụng đồ mặc hèn hạ một cách đặc biệt thích hợp với những kẻ khuyến khích kẻ khác ăn năn hối cải bằng làm gương và lời nói như các tiên tri mà thánh Phaolô đề cập đến ở đây. Do đó, khi chú giải về thánh Matthêô (3,4), sách Chú giải nói thêm: “Kẻ giảng ăn năn sám hối hãy mặc áo đền tội.”

3. Sự ăn mặc bên ngoài là một dấu hiệu biểu thị thân phận của con người. Do đó, sự thái quá, sự khiếm khuyết và điểm trung dung trong vấn đề này có thể quy về nhân đức chân lý mà Triết gia (Eth. 4,7) chỉ về cho nhân đức này một chất thể là các việc làm và các lời nói hơn kẻ chứng tỏ thân phận của con người.

ARTICULUS 2
Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali

ARTICLE 2
Whether the adornment of women is devoid of mortal sin ?

ARTICLE 2
Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès ?

TIẾT 2
Các người phụ nữ trang sức thái quá có phạm tội trọng ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra

Objections 1. It would seem that the adornment of women is not devoid of mortal sin. For whatever is contrary to a precept of the

Objections 1. Il semble que la coquetterie féminine ne soit pas exempte de péché mortel. Tout ce qui est contraire à un

VẤN NẠN 1. Xem ra sự làm dáng của người phụ nữ không khỏi tội trọng. 1. Tất cả cái gì trái ngược với giới mệnh Thiên Chúa là trọng tội.

praeceptum divinae legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra praeceptum divinae legis, dicitur enim I Pet. III, quarum, scilicet mulierum sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. Ubi dicit Glossa Cypriani, serico et purpura indutae Christum sincere induere non possunt, auro et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

Divine law is a mortal sin. Now the adornment of women is contrary to a precept of the Divine law; for it is written (1 Pet. 3:3): "Whose," namely women's, "adorning, let it not be the outward plaiting of the hair, or the wearing of gold, or the putting on of apparel." Wherefore a gloss of Cyprian says: "Those who are clothed in silk and purple cannot sincerely put on Christ: those who are bedecked with gold and pearls and trinkets have forfeited the adornments of mind and body." Now this is not done without a mortal sin. Therefore the adornment of women cannot be devoid of mortal sin.

commandement de la loi divine est en effet péché mortel. Or la coquetterie féminine est contraire à un commandement de la loi divine. S'adressant aux femmes, S. Pierre dit (1 P 3, 3): " Que votre parure ne soit pas extérieure, faite de cheveux tressés, de cercles d'or et de toilettes bien ajustées. " Ce que la Glose de Cyprien commente ainsi: " Celles qui se revêtent de soie et de pourpre ne peuvent sincèrement revêtir le Christ; celles qui se parent d'or, de perles et de bijoux, ont perdu la parure de l'âme et du corps. " Or cela ne se produit que par le péché mortel. La coquetterie féminine ne peut donc être exempte de péché mortel.

Mà sự làm dáng của người phụ nữ ngược với giới mệnh pháp luật Thiên Chúa. Khi đề cập đến các người phụ nữ, thánh Phêrô đã nói (1 Pr 3,3): “Đồ trang sức của chị em đừng là vỏ ngoài, những là gióc bím tóc tai, la liệt vòng vàng hay chưng diện áo quý.” Điều đó được thánh Cyprianô (De Habitu Virg. 4) chú giải: “Các người phụ nữ ăn mặc tơ lụa gấm vóc không thể một cách thành thật mặc lấy Chúa Kitô; những người phụ nữ trang sức vàng ngọc trân châu, đã mất sự trang sức của linh hồn và thân thể.” Mà điều đó chỉ xuất hiện do trọng tội. Vậy sự làm dáng của người phụ nữ không khỏi trọng tội.

PRAETEREA, Cyprianus dicit, in libro de habitu Virgin., non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam eius et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore vel nigro pulvere vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. Et postea subdit, manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio ista est divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos Diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

2. Further, Cyprian says (De Habit. Virg.): "I hold that not only virgins and widows, but also wives and all women without exception, should be admonished that nowise should they deface God's work and fabric, the clay that He has fashioned, with the aid of yellow pigments, black powders or rouge, or by applying any dye that alters the natural features." And afterwards he adds: "They lay hands on God, when they strive to reform what He has formed. This is an assault on the Divine handiwork, a distortion of the truth. Thou shalt not be able to see God, having no longer the eyes that God made, but those the devil has unmade; with him shalt thou burn on whose account thou art bedecked." But this is not due except to mortal sin. Therefore the adornment of women is not devoid of mortal sin.

2. " Ce n'est pas seulement aux vierges ou aux veuves, dit S. Cyprien, mais aussi aux femmes mariées et à toutes les femmes sans exception qu'il faut dire qu'elles ne doivent en aucune façon falsifier l'oeuvre et la créature de Dieu en usant de teinture blonde, ou de poudre noire, ou de rouge, ou de quelque autre préparation destinée à modifier leurs traits naturels. " Et S. Cyprien ajoute: " Elles font violence à Dieu quand elles s'efforcent de refaire ce que lui-même a fait. C'est un assaut contre l'oeuvre divine, une trahison de la vérité. Tu ne pourras plus voir Dieu, quand tu n'auras plus les yeux que Dieu a faits, mais ceux que le diable a défaits: Tu t'es fait parer par ton ennemi, tu brûleras tout autant que lui. " Mais cela ne s'impose qu'au péché mortel. La coquetterie féminine n'est donc pas exempte de péché mortel.

2. Thánh Cyprianô (De Habitu Virg. 15) đã nói: “Không những với các người nữ đồng trinh hoặc góa bụa, mà còn đối với các phụ nữ có chồng cùng mọi người phụ nữ chẳng trừ ai, người ta phải nói với họ không được theo một thể cách nào pha giả công trình và thụ tạo của Thiên Chúa bằng cách sử dụng tô điểm hoe vàng, phấn đen hoặc phấn đỏ, hoặc cái gì chuẩn bị biến đổi các nét tự nhiên của mình.” Và thánh Cyprianô còn nói tiếp: “Họ hành hung đối với Thiên Chúa khi họ nỗ lực tái tạo điều gì Thiên Chúa đã tạo thành; đó là một sự tấn công chống lại công trình của Thiên Chúa, một sự phản bội đối với chân lý. Ngươi không còn được trông thấy Thiên Chúa, khi ngươi không còn cặp mắt Thiên Chúa đã tạo thành, nhưng còn những con mắt mà ma quỉ đã phá hoại: ngươi nhờ kẻ thù địch của ngươi trang sức cho ngươi, ngươi sẽ thiêu đốt mọi sự như nó.” Mà điều đó chỉ bị bắt buộc đối với trọng tội mà thôi. Vậy sự làm dáng của người phụ nữ không khỏi trọng tội.

PRAETEREA, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum, dicitur enim Deut. XXII, non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. Ergo videtur quod etiam superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

3. Further, just as it is unbecoming for a woman to wear man's clothes, so is it unbecoming for her to adorn herself inordinately. Now the former is a sin, for it is written (Dt. 22:5): "A woman shall not be clothed with man's apparel, neither shall a man use woman's apparel." Therefore it seems that also the excessive adornment of women is a mortal sin.

3. Il ne convient pas plus à la femme de faire une toilette contraire à la règle, qu'il ne convient de se servir de vêtements masculins. Or cela est un péché, selon le Deutéronome (22,5): " Une femme ne portera pas un costume masculin, et un homme ne mettra pas un vêtement féminin. " Il semble donc que l'excès dans la coquetterie féminine soit un péché mortel.

3. Việc ăn mặc trái với qui tắc còn không thích hợp cho người phụ nữ hơn là việc họ sử dụng đồ mặc của người đàn ông. Mà điều đó là tội theo Đệ nhị luật (22,5): “Đàn bà sẽ không mang áo xống của đàn ông; và đàn ông sẽ không mặc áo đàn bà, vì kẻ làm thế sẽ là đồ quái gở đối với Giavê Thiên Chúa của ngươi.” Vậy xem ra sự thái quá trong việc làm dáng của người phụ nữ là trọng tội.

SED CONTRA est quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

On the contrary, If this were true it would seem that the makers of these means of adornment sin mortally.

En sens contraire, à ce compte, il semble que les artisans qui préparent ces parures pécheraient eux-mêmes mortellement.

TRÁI LẠI, Nếu người ta đánh giá như vậy thì các thợ thủ công chuẩn bị các đồ trang sức này đều mắc trọng tội.

RESPONDEO dicendum quod circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quae supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. VII, ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas. Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius

I answer that, As regards the adornment of women, we must bear in mind the general statements made above (A[1]) concerning outward apparel, and also something special, namely that a woman's apparel may incite men to lust, according to Prov. 7:10, "Behold a woman meeteth him in harlot's attire, prepared to deceive souls." Nevertheless a woman may use means to please her husband, lest through despising her he fall into

Réponse : En ce qui concerne la parure féminine, il faut faire les mêmes observations que celles faites plus haut de façon générale à propos du vêtement extérieur; en ajoutant cependant cette remarque particulière que la toilette féminine provoque les hommes à la sensualité, comme on le voit dans les Proverbes (7, 10): " Voilà qu'une femme l'aborde, parée comme une courtisane, et préparée à tromper. " Cependant une femme peut licitement s'employer à plaire à son mari, de peur qu'en la dédaignant

TRẢ LỜI : ở nơi cái gì liên hệ với sự trang sức của người phụ nữ, người ta phải có những nhận xét như các sự nhận xét phải đưa ra ở trên (a.1) một cách tổng quát về y phục bên ngoài; tuy nhiên, người ta phải nói thêm điều này là sự trang sức của người phụ nữ khêu gợi người đàn ông đến với nhục cảm tính như lời sách Cách ngôn (7,10): “Và này một người đàn bà ra đón nó, ăn mặc như gái điếm, và mánh lới nơi lòng!” Tuy nhiên, người đàn bà có thể một cách hợp pháp sử dụng chính mình để làm vui lòng chồng của mình, kẻo

contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. VII, quod mulier quae nupta est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent, ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, nolo ut de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis, nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare apostolus iubet, nec maritatas decet. In quo tamen possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem, quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros, et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, quod fieri apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde I ad Tim. dicit apostolus, mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa, per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

AD SECUNDUM dicendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato. Unde

adultery. Hence it is written (1 Cor. 7:34) that the woman "that is married thinketh on the things of the world, how she may please her husband." Wherefore if a married woman adorn herself in order to please her husband she can do this without sin. But those women who have no husband nor wish to have one, or who are in a state of life inconsistent with marriage, cannot without sin desire to give lustful pleasure to those men who see them, because this is to incite them to sin. And if indeed they adorn themselves with this intention of provoking others to lust, they sin mortally; whereas if they do so from frivolity, or from vanity for the sake of ostentation, it is not always mortal, but sometimes venial. And the same applies to men in this respect. Hence Augustine says (Ep. ccxlv ad Possid.): "I do not wish you to be hasty in forbidding the wearing of gold or costly attire except in the case of those who being neither married nor wishful to marry, should think how they may please God: whereas the others think on the things of the world, either husbands how they may please their wives, or wives how they may please their husbands, except that it is unbecoming for women though married to uncover their hair, since the Apostle commands them to cover the head." Yet in this case some might be excused from sin, when they do this not through vanity but on account of some contrary custom: although such a custom is not to be commended.

Reply to objection 1. As a gloss says on this passage, "The wives of those who were in distress despised their husbands, and decked themselves that they might please other men": and the Apostle forbids this. Cyprian is speaking in the same sense; yet he does not forbid married women to adorn themselves in order to please their husbands, lest the latter be afforded an occasion of sin with other women. Hence the Apostle says (1 Tim. 2:9): "Women ... in ornate [Douay: 'decent'] apparel, adorning themselves with modesty and sobriety, not with plaited hair, or gold, or pearls, or costly attire": whence we are given to understand that women are not forbidden to adorn themselves soberly and moderately but to do so excessively, shamelessly, and immodestly.

Reply to objection 2. Cyprian is speaking of women painting themselves: this is a kind of falsification, which cannot be devoid of sin. Wherefore

il ne tombe dans l'adultère. C'est pourquoi S. Paul dit (1 Co 7, 34): " La femme qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Si une femme mariée se pare afin de plaire à son mari, elle peut donc le faire sans péché. Mais les femmes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas se marier, et qui sont dans une situation de célibat ne peuvent sans péché vouloir plaire aux regards des hommes afin d'exciter leur convoitise, car ce serait les inviter à pécher. Si elles se parent dans cette intention de provoquer les autres à la convoitise, elles pèchent mortellement. Mais si elles le font par légèreté, ou même par vanité à cause d'un certain désir de briller, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais parfois un péché véniel. Et sur ce point, les mêmes principes s'appliquent aux hommes. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius: " je ne veux pas que tu prennes une décision précipitée en interdisant les parures d'or et les vêtements précieux, si ce n'est à l'égard de ceux qui ne sont pas mariés et qui, ne désirant pas se marier, ne doivent penser qu'aux moyens de plaire à Dieu. Pour les autres, ils ont les pensées du monde: les maris cherchent à plaire à leurs épouses, et les épouses à leurs maris. Toutefois il ne convient pas aux femmes, même mariées, de laisser voir leurs cheveux, car l'Apôtre leur ordonne de se voiler la tête. " Dans ce cas cependant, certaines pourraient ne pas commettre de péché, si elles ne le font pas par vanité, mais à cause d'une coutume contraire, bien que cette coutume ne soit pas à recommandera.

Solutions 1. Comme dit la Glose au même endroit, " les femmes de ceux qui étaient dans la tribulation méprisaient leurs maris et, pour plaire à d'autres, se paraient de beaux atours; ce que l'Apôtre leur interdit ". S. Cyprien parle lui aussi du même cas, mais il n'interdit pas aux femmes mariées de se parer pour plaire à leurs maris, afin de leur enlever l'occasion de pécher avec d'autres femmes. C'est pourquoi S. Paul écrit (1 Tm 2, 9): " Que les femmes aient une tenue décente; que leur parure, modeste et réservée, ne soit pas faite de cheveux tressés, d'or, de pierreries, de somptueuses toilettes. " Ce qui laisse à entendre qu'une parure sobre et modérée n'est pas interdite aux femmes, mais seulement une parure excessive, insolente et impudique.

2. Les fards dont parle S. Cyprien sont une espèce de mensonge qui ne peut éviter le péché. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius: " Se

mà người chồng chê vợ mình sẽ đi ngoại tình. Do đó, thánh Phaolô (1Cr 7,34) nói: “Người phụ nữ độc thân và người trinh nữ thì lo việc Chúa, để nên thánh, thân xác và phần hồn. Còn người đã kết bạn thì lo việc đời, sao cho hài lòng chồng mình.” Nếu một người đàn bà đã kết bạn không trang sức mình ngõ hầu làm vui lòng chồng của mình, thì họ có thể làm điều đó mà không phạm tội. Còn những người đàn bà không kết bạn, không muốn kết bạn, và ở trong tình trạng độc thân mà muốn đẹp lòng những người đàn ông ngắm nghía mình để xúi giục sự ham muốn của họ thì không thể khỏi tội, bởi vì điều đó là kêu mời họ phạm tội. Nếu họ trang sức mình với ý định này là để thúc giục kẻ khác ham muốn, họ phạm trọng tội. Mà nếu họ làm điều đó vì sự nhẹ dạ, hoặc vì sự hư ảo muốn sáng ngời, đó không phải là trọng tội luôn luôn, nhưng đôi khi là tội nhẹ. Về điểm này, cũng các nguyên lý đó được ứng dụng cho đàn ông. Do đó, thánh Augustinô gửi thư cho Possidius (Lettre 245): “Tôi không muốn ông vội vã quyết định cấm đoán các trang sức bằng vàng và các y phục quí giá, nếu đó không phải là đối với những người không kết bạn; và những người không ước muốn kết bạn, chỉ nên nghĩ đến các phương tiện làm đẹp lòng Thiên Chúa. Đối với những người khác, họ có những tư tưởng của thế gian; người chồng tìm kiếm làm hài lòng vợ của mình và vợ tìm kiếm làm vui lòng chồng mình. Tuy nhiên, việc các phụ nữ, ngay các người phụ nữ đã kết bạn để tóc của mình cho người ta trông thấy thì không thích hợp, vì thánh Phaolô đã ra lệnh cho họ phải trùm đầu lại. Tuy nhiên, trong trường hợp này, một số phụ nữ có thể không phạm tội, nếu họ không làm điều đó vì sự hư ảo, nhưng vì tập tục trái ngược, dầu mà tập tục này không được khuyến khích.

GIẢI ĐÁP 1. Như sách Chú giải đã nói cũng ở đoạn văn đó, các người vợ của những người bị gian nan đau khổ, khinh chê chồng của mình và để làm hài lòng các người khác, họ trang sức bằng những nữ trang tốt đẹp; đó là điều bị thánh Phaolô cấm đoán. Thánh Cyprianô nói tới cũng một trường hợp đó, mà thánh nhân không cấm các phụ nữ kết bạn trang sức để làm hài lòng chồng của mình, ngõ hầu cất đi cho họ dịp phạm tội với những đàn bà khác. Do đó, thánh Phaolô (1Tm 2,9) nói: “Cũng vậy, phụ nữ thì phải ăn mặc nết na, trang sức một cách đoan trang chừng mực, không phải bằng bím tóc, hay vàng bạc, ngọc châu, áo quý.” Điều đó cho thấy một sự trang sức tiết độ và chừng mực không bị cấm đoán đối với các phụ nữ, nhưng chỉ cấm trang sức thái quá, kiêu hãnh và lẳng lơ.

2. Sơn phấn mà thánh Cyprianô đề cập đến là một loại nói dối không khỏi tội. Do đó, thánh Augustinô đã viết thư cho Possidius (Lettre 245): Việc sơn phấn để có vẻ đỏ hơn

Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium. Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum, quia secundum apostolum, I ad Cor., quae putamus ignobiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorem circundamus.

Augustine says (Ep. ccxlv ad Possid.): "To dye oneself with paints in order to have a rosier or a paler complexion is a lying counterfeit. I doubt whether even their husbands are willing to be deceived by it, by whom alone" (i.e. the husbands) "are they to be permitted, but not ordered, to adorn themselves." However, such painting does not always involve a mortal sin, but only when it is done for the sake of sensuous pleasure or in contempt of God, and it is to like cases that Cyprian refers. It must, however, be observed that it is one thing to counterfeit a beauty one has not, and another to hide a disfigurement arising from some cause such as sickness or the like. For this is lawful, since according to the Apostle (1 Cor. 12:23), "such as we think to be the less honorable members of the body, about these we put more abundant honor."

farder, pour paraître plus rouge ou plus blanche, est un artifice fallacieux. Les maris eux-mêmes, je n'en doute pas, ne veulent pas être trompés de la sorte. Or c'est pour eux seuls qu'il est permis aux femmes de se parer; encore est-ce une tolérance, et non un ordre. " L'utilisation de ces fards n'est cependant pas toujours péché mortel, mais seulement quand elle se fait par luxure ou par mépris de Dieu; ce sont les cas visés par S. Cyprien. Il faut néanmoins distinguer entre feindre une beauté que l'on n'a pas, et cacher une laideur qui provient de quelque cause, comme la maladie. En effet, ceci est licite, car, selon S. Paul (1 Co 12, 23), " les membres du corps que nous tenons pour les moins honorables sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur ".

hoặc trắng hơn, là mánh lới giả dối. Chính các ông chồng cũng không muốn bị đánh lừa như vậy. Mà các người phụ nữ chỉ được phép trang sức mình đối với các ông chồng mà thôi; và đó là còn một sự khoan dung, chứ không phải là một mệnh lệnh. Tuy nhiên, việc sử dụng son phấn không phải luôn luôn có trọng tội, nhưng chỉ khi nó thực hiện vì sự dâm dục hoặc vì khinh dể Thiên Chúa; đó là trường hợp mà thánh Cyprianô lưu ý. Tuy nhiên, người ta phải phân biệt sự giả vờ một vẻ đẹp mà mình không có, và việc che giấu sự xấu xí phát xuất bởi nguyên nhân nào đó, như bệnh hoạn; quả thế, điều đó hợp pháp vì theo thánh Phaolô (1Cr 12,25): “Và những bộ phận của thân mình, ta coi như càng ít sang, thì ta lại càng mặc cho sang quý.”

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso, et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

Reply to objection 3. As stated in the foregoing Article, outward apparel should be consistent with the estate of the person, according to the general custom. Hence it is in itself sinful for a woman to wear man's clothes, or vice versa; especially since this may be a cause of sensuous pleasure; and it is expressly forbidden in the Law (Dt. 22) because the Gentiles used to practice this change of attire for the purpose of idolatrous superstition. Nevertheless this may be done sometimes without sin on account of some necessity, either in order to hide oneself from enemies, or through lack of other clothes, or for some similar motive.

3. Nous l'avons dit, la toilette extérieure doit être en rapport avec la condition de la personne, conformément aux usages communément reçus. C'est pourquoi il est de soi vicieux qu'une femme mette des vêtements masculins, ou l'inverse; et principalement parce que cela peut être une cause de débauche. C'est spécialement interdit par la loi, parce que les païens utilisaient de tels changements de vêtements pour se livrer à la superstition idolâtrique.- Parfois cependant, lorsqu'il y a nécessité, cela peut se faire sans péché: ou bien pour se cacher des ennemis, ou bien par manque d'autres vêtements, etc.

3. Như chúng ta đã nói, y phục phải quan hệ với thân phận con người, phù hợp với các tập tục đã được công nhận. Do đó, việc người phụ nữ mặc y phục của người đàn ông thì xấu xa tại sự, hoặc ngược trở lại. Và một cách chủ yếu bởi vì việc đó có thể là nguyên nhân cho sự dâm dật, điều đó một cách đặc biệt bị cấm đoán bởi luật, bởi vì dân ngoại sử dụng việc thay đổi y phục như thế để phục vụ sự mê tín thờ tà thần. Tuy nhiên, đôi khi có sự cần thiết, điều đó không có tội: hoặc để ẩn núp khỏi thù địch, hoặc vì thiếu đồ mặc, v.v...

AD QUARTUM dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittae et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum, et eae solae artes sunt dicendae. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., eas solas oportet artes vocare quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae et constructivae. Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam

Reply to objection 4. In the case of an art directed to the production of goods which men cannot use without sin, it follows that the workmen sin in making such things, as directly affording others an occasion of sin; for instance, if a man were to make idols or anything pertaining to idolatrous worship. But in the case of an art the products of which may be employed by man either for a good or for an evil use, such as swords, arrows, and the like, the practice of such an art is not sinful. These alone should be called arts; wherefore Chrysostom says: "The name of art should be applied to those only which contribute towards and produce necessaries and mainstays of life." In the case of an art that produces things which for the most part some people put to an evil use, although such arts are not unlawful in themselves, nevertheless, according to the teaching of Plato, they should be extirpated from the State by the governing authority. Accordingly, since women may lawfully adorn themselves, whether to maintain the fitness of their estate, or even by

4. Si un art avait pour but de fabriquer des produits dont les hommes ne pourraient se servir sans péché, il en résulterait que les ouvriers commettraient un péché en fabriquant de tels articles, car ils offriraient alors directement aux autres une occasion de pécher; ce serait le cas de celui qui fabriquerait des idoles ou objets servant au culte idolâtrique. Au contraire, si un art se rapporte à des ouvrages dont les hommes peuvent faire un bon ou un mauvais usage, comme les glaives, les flèches, etc., la pratique de cet art n'est pas un péché. Seul celui-ci d'ailleurs mérite le nom d'art. Comme dit S. Jean Chrysostome,, " il faut appeler arts ceux-là seuls qui fournissent et fabriquent des choses nécessaires et qui contribuent à maintenir notre vie ". - **En sens contraire,** si l'on faisait la plupart du temps un mauvais usage des produits d'un art, bien qu'ils ne soient pas en eux-mêmes illicites, ce serait le devoir du prince, selon Platon. de les exclure de la cité. Donc, puisqu'il est permis aux femmes de se parer, pour maintenir ce qui convient à leur condition, ou

4. Giả như một nghệ thuật nhằm mục đích chế tạo các sản phẩm mà người đàn ông không thể sử dụng mà không có tội. Các công nhân do đó hẳn phạm tội khi chế tạo các món hàng như thế, bởi vì họ trực tiếp gây nên cơ hội cho kẻ khác phạm tội; đó là trường hợp của kẻ chế tạo các ngẫu tượng hoặc các đồ vật dùng để thờ tà thần. Trái lại, nếu một nghệ thuật tạo nên những sản phẩm mà người ta có thể sử dạng tốt hoặc xấu như gươm giáo, mũi tên, v.v... sự thực hành nghệ thuật này không có tội. Và chỉ nghệ thuật này đáng được cái tên là nghệ thuật. Như thánh Chrysôstômô, người ta phải gọi là nghệ thuật chỉ những nghệ thuật nào sản xuất và chế tạo các sự vật cần thiết và góp phần duy trì đời sống của chúng ta. Tuy nhiên, giả như người ta phần nhiều chỉ sử dụng cách xấu các sản phẩm của một nghệ thuật nào mặc dầu các sản phẩm này tại sự không bất hợp pháp, thì theo Platon (St. Augustinô, De Civ. Dei 2,14), nhà vua phải trục xuất các sản phẩm đó khỏi đất nước. Vậy, bởi vì các người phụ nữ được phép trang điểm mình để duy trì cái gì thích hợp với thân phận của mình, hoặc để thêm một trang sức nào ngõ hầu làm hài lòng chồng của mình;

aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod etiam ab arte calceorum et textorum multa abscidere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt necessitatem eius corrumpentes, artem male arti commiscentes.

adding something thereto, in order to please their husbands, it follows that those who make such means of adornment do not sin in the practice of their art, except perhaps by inventing means that are superfluous and fantastic. Hence Chrysostom says (Super Matth.) that "even the shoemakers' and clothiers' arts stand in need of restraint, for they have lent their art to lust, by abusing its needs, and debasing art by art."

même pour ajouter quelque ornement afin de plaire à leurs maris, il en résulte que les ouvriers qui fabriquent de telles parures ne pèchent pas en pratiquant leur art, à moins qu'ils n'en viennent à inventer des modes excessives et étranges. C'est ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome: " Il y aurait beaucoup à retrancher même à l'art de la chaussure et du vêtement. On l'a dirigé en effet vers la luxure, en altérant sa nécessité, et en mêlant un art à un autre pour un but mauvais. "

do đó mà các công nhân chế tạo các đồ trang sức như thế không phạm tội khi thực hành nghệ thuật của mình, trừ phi họ phát minh các kiểu thái quá và dị kỳ. Điều đó đã khiến thánh Chrysôstômô (In Matth. 49) nói: “Có nhiều điều phải bỏ đi ngay đối với nghệ thuật chế tạo dày dép và y phục.” Quả thế, người ta đã hướng nó đến với sự dâm dục, bằng cách biến đổi sự cần thiết của nó, và bằng cách trộn lộn nghệ thuật này với nghệ thuật khác vì mục đích xấu xa.

QUAESTIO 170

DE PRAECEPTIS TEMPERANTIAE

OF THE PRECEPTS OF TEMPERANCE

LES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE

CÁC GIỚI MỆNH ĐỐI VỚI NHÂN ĐỨC TIẾT ĐỘ

Deinde considerandum est de praeceptis temperantiae. Et primo, de praeceptis ipsius temperantiae. Secundo, de praeceptis partium eius.

We must next consider the precepts of temperance: (1) The precepts of temperance itself; (2) The precepts of its parts.

1. Les préceptes concernant la tempérance proprement dite. - 2. Les préceptes concernant ses parties.

1. Các giới mệnh liên hệ với chính nhân đức tiết độ. 2. Các giới mệnh liên hệ với các phần của nhân đức tiết độ.

ARTICULUS 1
Utrum praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur

ARTICLE 1
Whether the precepts of temperance are suitably given in the Divine law ?

ARTICLE 1
Les préceptes concernant la tempérance proprement dite

TIẾT 1
Các giới mệnh liên hệ với chính nhân đức tiết độ

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est. Sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta Decalogi, quae sunt potiora legis praecepta. Ergo inconvenienter inter praecepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supra dictis patet.

Objections 1. It would seem that the precepts of temperance are unsuitably given in the Divine law. Because fortitude is a greater virtue than temperance, as stated above (Q[123], A[12]; Q[141], A[8]; FS, Q[66], A[4]). Now there is no precept of fortitude among the precepts of the decalogue, which are the most important among the precepts of the Law. Therefore it was unfitting to include among the precepts of the decalogue the prohibition of adultery, which is contrary to temperance, as stated above (Q[154], AA[1],8).

Objections 1. Il semble que les préceptes de la tempérance sont mal présentés dans la loi divine. En effet, la force est une vertu plus grande que la tempérance, on l'a vu. Or il n'y a pas de précepte concernant la force parmi les préceptes du décalogue, qui sont les préceptes majeurs de la loi. Il n'est donc pas normal que parmi les préceptes du décalogue soit placée une interdiction de l'adultère, qui est contraire à la tempérance, comme on a pu le voir plus haut.

VẤN NẠN 1. Xem ra các giới mệnh liên hệ với nhân đức tiết độ đã không được trình bày cách tốt đẹp trong luật Thiên Chúa. 1. Nhân đức sức mạnh là nhân đức lớn hơn nhân đức tiết độ như người ta đã trông thấy điều đó (Q.123, a.12; Q.141, a.8; MI, Q.66, a.4). Mà không có giới mệnh nào liên hệ với nhân đức sức mạnh trong các giới mệnh Mười điều răn ĐCT, là những giới mệnh lớn hơn trong luật. Vậy điều không bình thường là trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT đã đưa ra sự cấm đoán tội ngoại tình trái ngược với nhân đức tiết độ như người ta đã thấy ở trước (Q.154, a.1 và 8).

PRAETEREA, temperantia non solum est circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter praecepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae. Ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

2. Further, temperance is not only about venereal matters, but also about pleasures of meat and drink. Now the precepts of the decalogue include no prohibition of a vice pertaining to pleasures of meat and drink, or to any other species of lust. Neither, therefore, should they include a precept prohibiting adultery, which pertains to venereal pleasure.

2. La tempérance ne concerne pas seulement les plaisirs sexuels, mais aussi le plaisir de la nourriture et de la boisson. Or dans les préceptes du décalogue on n'interdit pas de vice se rapportant à ce dernier plaisir, ni à une autre espèce de luxure que l'adultère. On ne devrait donc pas y trouver non plus un précepte interdisant l'adultère, qui se rapporte au plaisir sexuel.

2. Nhân đức tiết độ không chỉ liên hệ với các sự vui thú nhục dục, mà còn liên hệ với sự vui thú đồ ăn và đồ uống. Mà các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT không cấm đoán tật xấu này, là tật xấu quy về sự vui thú sau, và không quy về một loại dâm dục nào khác với sự ngoại tình. Vậy người ta không nên gặp ở đó giới mệnh cấm đoán sự ngoại tình quy về sự vui thú tính dục.

PRAETEREA, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere, ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed praecepta Decalogi sunt principalia in lege divina. Ergo inter praecepta Decalogi magis debuit poni praeceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiae, quam praeceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe

3. Further, in the lawgiver's intention inducement to virtue precedes the prohibition of vice, since vices are forbidden in order that obstacles to virtue may be removed. Now the precepts of the decalogue are the most important in the Divine law. Therefore the precepts of the decalogue should have included an affirmative precept directly prescribing the virtue of temperance, rather than a negative precept forbidding

3. Dans l'intention du législateur il est plus primordial de conduire aux vertus que d'interdire les vices. Les vices sont en effet interdits afin que soient supprimés les obstacles aux vertus. Or les préceptes du décalogue occupent la première place dans la loi divine. Il aurait donc fallu que, parmi eux, se trouvât placé un précepte positif conduisant directement à la vertu de tempérance, plutôt qu'un précepte négatif interdisant

3. Trong ý định của nhà lập pháp, việc hướng dẫn đến nhân đức thì nguyên thủy hơn việc cấm đoán các tật xấu. Quả thế, các tật xấu bị cấm đoán ngõ hầu cất mất đi các sự trở ngại đối với các nhân đức. Mà các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT chiếm chỗ thứ nhất trong luật Thiên Chúa. Vậy đáng lẽ trong các giới mệnh này có giới mệnh chế định trực tiếp dẫn đưa tới nhân đức tiết độ hơn là giới mệnh cấm chế cấm đoán sự ngoại tình đối lập cách trực tiếp với

opponitur.

IN CONTRARIUM est auctoritas Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, finis praecepti caritas est, ad quam duobus praeceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa praecepta in Decalogo ponuntur quae directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiae opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter praecepta Decalogi praecipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod inter species vitiorum quae opponuntur fortitudini, nulla est quae ita directe contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriae, quae temperantiae contrariatur. Et tamen vitium audaciae, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter praecepta Decalogi prohibetur, dicitur enim Eccli. VIII, cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.

AD SECUNDUM dicendum quod gula directe non opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriae. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quae non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor.

AD TERTIUM dicendum quod praecepta Decalogi, ut supra dictum est, sunt quaedam universalia divinae legis principia, unde oportet ea esse communia. Non potuerunt autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS 2
Utrum inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae

AD SECUNDUM sic proceditur.

adultery which is directly opposed thereto.

On the contrary, stands the authority of Scripture in the decalogue (Exod. 20:14, 17).

I answer that, As the Apostle says (1 Tim. 1:5), "the end of the commandment is charity," which is enjoined upon us in the two precepts concerning the love of God and of our neighbor. Wherefore the decalogue contains those precepts which tend more directly to the love of God and of our neighbor. Now among the vices opposed to temperance, adultery would seem most of all opposed to the love of our neighbor, since thereby a man lays hold of another's property for his own use, by abusing his neighbor's wife. Wherefore the precepts of the decalogue include a special prohibition of adultery, not only as committed in deed, but also as desired in thought.

Reply to objection 1. Among the species of vices opposed to fortitude there is not one that is so directly opposed to the love of our neighbor as adultery, which is a species of lust that is opposed to temperance. And yet the vice of daring, which is opposed to fortitude, is wont to be sometimes the cause of murder, which is forbidden by one of the precepts of the decalogue: for it is written (Ecclus. 8:18): "Go not on the way with a bold man lest he burden thee with his evils."

Reply to objection 2. Gluttony is not directly opposed to the love of our neighbor, as adultery is. Nor indeed is any other species of lust, for a father is not so wronged by the seduction of the virgin over whom he has no connubial right, as is the husband by the adultery of his wife, for he, not the wife herself, has power over her body.

Reply to objection 3. As stated above (Q[122], AA[1],4) the precepts of the decalogue are universal principles of the Divine law; hence they need to be common precepts. Now it was not possible to give any common affirmative precepts of temperance, because the practice of temperance varies according to different times, as Augustine remarks (De Bono Conjug. xv, 7), and according to different human laws and customs.

ARTICLE 2
Whether the precepts of the virtues annexed to temperance are suitably given in the Divine law ?

Objections 1. It would seem that

l'adultère, qui lui est directement opposé.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : Comme dit S. Paul (1 Tm 1, 5), " la fin du précepte, c'est la charité ", à laquelle nous sommes conduits par les deux préceptes se rapportant à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi dans le décalogue on trouve les préceptes qui sont plus directement ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi les vices opposés à la tempérance, celui qui semble s'opposer le plus à l'amour du prochain est l'adultère, par quoi on prend pour soi quelque chose qui appartient à autrui, en abusant de la femme du prochain. C'est pourquoi parmi les préceptes du décalogue on interdit surtout l'adultère, et non seulement selon qu'il est accompli en fait, mais aussi selon qu'il est désiré dans le coeur.

Solutions : 1. Parmi les espèces de vice qui s'opposent à la force, aucune n'est aussi contraire à l'amour du prochain que l'adultère, qui est une espèce de la luxure, contraire à la tempérance. - Cependant le vice d'audace, qui s'oppose à la force, peut parfois devenir une cause d'homicide, qui est interdit parmi le préceptes du décalogue. " Ne te mets pas en route avec un audacieux, est-il écrit dans l'Ecclésiastique (8, 15), de peur qu'il ne fasse peser sur toi ses mauvais desseins. "

2. La gourmandise ne s'oppose pas directement à l'amour du prochain, comme l'adultère ; les autres espèces de la luxure non plus. L'injustice commise à l'égard d'un père par l'homme déflorant sa fille vierge, alors qu'elle ne lui est pas destinée en mariage, n'est pas aussi grande que l'injustice commise à l'égard du mari par l'adultère ; car c'est le mari qui a pouvoir sur le corps de son épouse, et non celle-ci.

3. Les préceptes du décalogue, on l'a dit antérieurement, sont comme les principes universels de la loi divine. Il en résulte qu'ils doivent être généraux. Or des préceptes généraux et positifs ne pouvaient être donnés à propos de la tempérance, car l'application de celle-ci varie selon les époques, dit S. Augustin, et selon la diversité des lois et des coutumes.

ARTICLE 2
Les préceptes concernant les parties de la tempérance

Objections 1. Il semble que les

nó.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của Kinh thánh.

TRẢ LỜI : Như thánh Phaolô (1Tm 1,5) đã nói: “Điều lời truyền dạy phải nhắm là đức mến, phát xuất tự tấm lòng trong sạch, lương tâm thiện hảo, và đức tin không giả vờ.” Mà chúng ta được dẫn đưa đến đức mến nhờ hai giới mệnh quy về tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Do đó, trong Mười điều răn ĐCT, người ta gặp thấy các giới mệnh một cách trực tiếp hơn được sắp đặt về tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Mà, trong các tật xấu đối lập với nhân đức tiết độ, tật xấu xem ra đối lập nhất với tình yêu đối với người đồng loại là tội ngoại tình, do đó người ta lấy cho mình một cái gì thuộc về kẻ khác bằng cách lạm dụng vợ của người đồng loại. Như vậy trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT người ta cấm nhất là tội ngoại tình, và không những tùy theo nó được hoàn thành thực sự, nhưng còn cấm được ước muốn trong lòng.

GIẢI ĐÁP 1. Trong các loại tật xấu đối lập với nhân đức sức mạnh, không có loại nào trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại bằng sự ngoại tình, là một loại dâm dục trái ngược với nhân đức tiết độ. Tuy nhiên, tật xấu táo bạo đối lập với nhân đức sức mạnh, có thể đôi khi trở nên nguyên nhân của sự giết nqười, nên sự giết người bị cấm đoán trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT. Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (8,15): “Với người táo tợn, đừng có đồng hành, kẻo mà chuốc vạ.”

2. Tính ham ăn không đối lập trực tiếp với tình yêu đối với người đồng loại, như sự ngoại tình; các loại khác của sự dâm dục cũng không. Sự bất công vi phạm đối với người cha bởi con người phá trinh đưa con gái đồng trinh của họ, đang khi gái trinh này không được chỉ định để kết hôn thì không to lớn bằng sự bất công vi phạm đến người chồng do sự ngoại tình; bởi vì chính người chồng có quyền trên xác thịt của người vợ mình, chứ không phải người vợ.

3. Các giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT như người ta đã đề cập đến ở trước (Q.122, a.1 và 4), là những nguyên lý phổ quát của luật Đức Chúa Trời. Do đó mà chúng nó phải tổng quát. Mà các giới mệnh tổng quát và chế định không thể đưa ra về nhân đức tiết độ, vì sự ứng dụng nhân đức tiết độ thay đổi tùy theo các thời kỳ, và tùy theo sự khác biệt của luật và các tập tục như thánh Augustinô xác định (Do Bono Conjug. 15).

TIẾT 2
Các giới mệnh liên hệ với các phần của nhân đức tiết độ

VẤN NẠN 1. Xem ra các giới mệnh

Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae. Praecepta enim Decalogi, ut dictum est, sunt quaedam universalia principia totius legis divinae. Sed superbia est initium omnis peccati, ut dicitur Eccli. X. Ergo inter praecepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiae.

PRAETEREA, illa praecepta maxime debent in Decalogo poni per quae homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinae legis, unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est. Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinae Scripturae non contradicat, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua praecepta in Decalogo poni debuerunt.

PRAETEREA, dictum est quod adulterium in Decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quae contrariatur modestiae, dilectioni proximi opponitur, unde Augustinus dicit, in regula, in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum. Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod praeceptum Decalogi.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod virtutes temperantiae annexae dupliciter considerari possunt, uno modo, secundum se; alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem, non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum quae ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua praecepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiae partibus, sicut ex ira, quae opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur, vel ad subtrahendum debitum honorem parentibus. Quod etiam

the precepts of the virtues annexed to temperance are unsuitably given in the Divine law. For the precepts of the Decalogue, as stated above (A[1], ad 3), are certain universal principles of the whole Divine law. Now "pride is the beginning of all sin," according to Ecclus. 10:1**5.** Therefore among the precepts of the Decalogue there should have been one forbidding pride.

2. Further, a place before all should have been given in the decalogue to those precepts by which men are especially induced to fulfil the Law, because these would seem to be the most important. Now since humility subjects man to God, it would seem most of all to dispose man to the fulfilment of the Divine law; wherefore obedience is accounted one of the degrees of humility, as stated above (Q[161], A[6]); and the same apparently applies to meekness, the effect of which is that a man does not contradict the Divine Scriptures, as Augustine observes (De Doctr. Christ. ii, 7). Therefore it seems that the Decalogue should have contained precepts of humility and meekness.

3. Further, it was stated in the foregoing Article that adultery is forbidden in the decalogue, because it is contrary to the love of our neighbor. But inordinateness of outward movements, which is contrary to modesty, is opposed to neighborly love: wherefore Augustine says in his Rule (Ep. ccxii): "In all your movements let nothing be done to offend the eye of any person whatever." Therefore it seems that this kind of inordinateness should also have been forbidden by a precept of the Decalogue.

On the contrary, suffices the authority of Scripture.

I answer that, The virtues annexed to temperance may be considered in two ways: first, in themselves; secondly, in their effects. Considered in themselves they have no direct connection with the love of God or of our neighbor; rather do they regard a certain moderation of things pertaining to man himself. But considered in their effects, they may regard the love of God or of our neighbor: and in this respect the decalogue contains precepts that relate to the prohibition of the effects of the vices opposed to the parts of temperance. Thus the effect of anger, which is opposed to meekness, is sometimes that a man goes on to commit murder (and this is forbidden in the Decalogue), and sometimes that he refuses due honor to his parents, which may also be the result of

préceptes portant sur les vertus annexes de la tempérance soient mal présentés dans la loi divine. En effet, les préceptes du décalogue sont, on l'a vu, comme les principes universels de toute la loi divine. Or " l'orgueil est le principe de tous les vices ", écrit l'Ecclésiastique (10, 13 Vg). Parmi les préceptes du décalogue il aurait donc fallu placer l'interdiction de l'orgueil.

2. Dans le décalogue doivent surtout figurer les préceptes par lesquels les hommes sont le plus inclinés à l'accomplissement de la loi, car ceux-ci paraissent être les principaux. Or, c'est par l'humilité surtout qui soumet l'homme à Dieu, que l'on est disposé à observer la loi divine. Aussi l'obéissance est-elle comptée parmi les degrés d'humilité, on l'a dit plus haut. Il semble qu'on doive en dire autant de la douceur, qui permet à l'homme " de ne pas s'opposer à la divine Écriture ", selon S. Augustin. Il semble donc que des préceptes concernant l'humilité et la douceur auraient dû trouver place dans le décalogue.

3. L'adultère est interdit dans le décalogue parce qu'il est contraire à l'amour du prochain. Mais le désordre dans les mouvements extérieurs, qui est contraire à la modestie, s'oppose également à l'amour du prochain. C'est pourquoi S. Augustin a dit : " Que rien dans tous vos mouvements n'offense les regards de personne. " Il semble donc que ce désordre aurait dû aussi être interdit par un précepte du décalogue.

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture suffit.

Réponse : Les vertus annexes de la tempérance peuvent être considérées de deux façons : d'une part, en elles-mêmes elles n'ont pas une relation directe à l'amour de Dieu et du prochain, mais elles se rapportent plutôt à une certaine modération de ce qui concerne l'homme lui-même. Mais considérées dans leurs effets, elles peuvent être en rapport avec l'amour de Dieu et du prochain. Aussi y a-t-il dans le décalogue des préceptes visant à empêcher les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. Ainsi par la colère, qui s'oppose à la douceur, on est parfois conduit à l'homicide qui est interdit dans le décalogue, ou à refuser l'honneur dû aux parents. Mais cela peut aussi provenir de l'orgueil, par lequel beaucoup transgressent aussi les préceptes de la première table du

liên hệ với các nhân đức phụ thuộc vào nhân đức tiết độ không được trình bày tốt đẹp trong luật Thiên Chúa. 1. Các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT như người ta đã trông thấy (Q.122, a.1 và 4), là các nguyên lý phổ quát của toàn thể luật Thiên Chúa. Mà theo sách Huấn ca (10,13), tính kiêu ngạo là khởi đầu mọi tật xấu. Vậy trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT, người ta đáng lẽ phải đưa ra sự cấm đoán tính kiêu ngạo.

2. Trong Mười điều răn ĐCT, nhất là phải có các giới mệnh do đó nhân loại được hướng nhiều nhất đến với sự hoàn thành luật, bởi vì các giới mệnh này xem ra là các giới mệnh chính. Mà, chính do nhân đức khiêm nhượng khuất phục nhân loại với Thiên Chúa; mà con người được sắp đặt để tuân giữ luật Thiên Chúa. Như vậy sự vâng lời được kể vào trong các bậc của nhân đức khiêm nhượng như người ta đã nói ở trước (Q.161, a.6). Xem ra người ta cũng phải nói như thế về nhân đức hiền từ cho phép con người không đối lập với Kinh thánh theo sự xác định của thánh Augustinô (De Doctr. Christ. 2,7). Vậy xem ra các giới mệnh liên hệ với nhân đức khiêm nhượng và nhân đức hiền từ phải có mặt trong Mười điều răn ĐCT.

3. Sự ngoại tình trong Mười điều răn ĐCT bởi vì nó trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại. Mà sự mất trật tự trong các sự chuyển động bên ngoài trái ngược với nhân đức khiêm tốn, cũng đối lập với tình yêu đối với người đồng loại. Do đó, thánh Augustinô (Règle, lettre 211) đã nói: "Không cái gì trong tất cả mọi sự chuyển động bên ngoài xúc phạm sự nhìn ngó của người nào." Vậy xem ra sự mất trật tự này cũng phải bị cấm đoán do một giới mệnh trong Mười điều răn ĐCT.

TRÁI LẠI, Thế giá của Kinh thánh đã đủ.

TRẢ LỜI : Các nhân đức phụ thuộc vào nhân đức tiết độ có thể được cứu xét theo hai thể cách: một đàng, tại sự, chúng nó không có tương quan trực tiếp với tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại; nhưng chúng nó đúng hơn quy về sự điều hòa nào đó về điều liên hệ trực tiếp với chính con người. Còn được nghiên cứu trong các hiệu quả của mình, chúng nó có thể tương quan với tình yêu đối với Thiên Chúa và với người đồng loại. Do đó, trong Mười điều răn ĐCT có những giới mệnh nhằm ngăn cản các hiệu quả của các tật xấu đối lập với các phần của nhân đức tiết độ. Như vậy, nhờ sự giận dữ đối lập với nhân đức hiền từ, người ta đôi khi được hướng dẫn tới sự giết người bị cấm đoán trong Mười điều răn ĐCT hoặc đến việc từ chối sự tôn kính cần phải có đối với cha mẹ. Mà điều đó cũng phát xuất bởi tính kiêu ngạo, do đó nhiều người

potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur praecepta primae tabulae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde, cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter praecepta Decalogi, quae sunt sicut prima principia per se nota.

AD SECUNDUM dicendum quod praecepta quae inducunt ad observantiam legis, praesupponunt iam legem. Unde non possunt esse prima legis praecepta, ut in Decalogo ponantur.

AD TERTIUM dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quae in Decalogo prohibentur, sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est.

pride, which leads many to transgress the precepts of the first table.

Reply to objection 1. Pride is the beginning of sin, but it lies hidden in the heart; and its inordinateness is not perceived by all in common. Hence there was no place for its prohibition among the precepts of the Decalogue, which are like first self-evident principles.

Reply to objection 2. Those precepts which are essentially an inducement to the observance of the Law presuppose the Law to be already given, wherefore they cannot be first precepts of the Law so as to have a place in the Decalogue.

Reply to objection 3. Inordinate outward movement is not injurious to one's neighbor, if we consider the species of the act, as are murder, adultery, and theft, which are forbidden in the decalogue; but only as being signs of an inward inordinateness, as stated above (Q[168], A[1], ad 1,3).

décalogue.

Solutions : 1. L'orgueil est à l'origine du péché, mais il est caché dans le coeur ; son désordre n'est d'ailleurs pas évalué de la même manière par tous. C'est pourquoi son interdiction ne devait pas figurer parmi les préceptes du décalogue, qui sont des principes premiers évidents par eux-mêmes.

2. Les préceptes qui conduisent directement à observer la loi, présupposent déjà la loi. C'est pourquoi ils ne peuvent être les premiers préceptes de la loi, pour figurer au décalogue.

3. Le désordre des mouvements extérieurs ne constitue pas une offense au prochain, selon la nature même de leur acte, comme l'homicide, l'adultère et le vol, qui sont interdits dans le décalogue, mais seulement selon qu'ils sont des signes du désordre intérieur, nous l'avons dit tout à l'heure.

cũng vi phạm các giới mệnh khác trong phiến đá thứ nhất của Mười điều răn ĐCT.

GIẢI ĐÁP 1. Tính kiêu ngạo ở tại nguồn gốc của tội, nhưng nó được ẩn giấu trong tâm hồn; đàng khác, sự mất trật tự của nó không được đánh giá bởi mọi người theo cũng một thể cách. Do đó, sự cấm đoán nó không có mặt trong các giới mệnh của Mười điều răn ĐCT, vì các giới mệnh này là những nguyên lý sơ thủy hiển hiện tại sự.

2. Các giới mệnh trực tiếp dẫn đưa đến việc tuân giữ luật, đã giả định trước chính luật. Do đó, chúng nó không thể là các giới mệnh đầu tiên của luật, để hiện diện trong Mười điều răn ĐCT.

3. Sự mất trật tự ở nơi các sự chuyển động bên ngoài không tạo nên một sự xúc phạm đến người đồng loại, tùy theo chính bản tính của hành động chúng nó, như sự giết người, sự ngoại tình và sự trộm cắp, bị cấm đoán trong Mười điều răn ĐCT, nhưng chỉ tùy theo chúng nó là những dấu hiệu của sự mất trật tự bên trong như chúng ta vừa mới đề cập đến.

QUAESTIO 171

DE PROPHETIA

OF PROPHECY

L'ESSENCE DE LA PROPHÉTIE

YẾU TÍNH CỦA SỰ TIÊN TRI

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quae ad habitus et actus animae rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur I ad Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae, et cetera. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quae accipitur secundum diversa operationum studia. Unde et ibidem dicitur quod divisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quae sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium, quod pertinet ad vitam activam, aliud autem in Maria, quae, sedens secus pedes domini, audiebat verbum illius, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Luc. X. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. IV, et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas,

After treating individually of all the virtues and vices that pertain to men of all conditions and estates, we must now consider those things which pertain especially to certain men. Now there is a triple difference between men as regards things connected with the soul's habits and acts. First, in reference to the various gratuitous graces, according to 1 Cor. 12:4, 7: "There are diversities of graces ... and to one ... by the Spirit is given the word of wisdom, to another the word of knowledge," etc. Another difference arises from the diversities of life, namely the active and the contemplative life, which correspond to diverse purposes of operation, wherefore it is stated (1 Cor. 12:4, 7) that "there are diversities of operations." For the purpose of operation in Martha, who "was busy about much serving," which pertains to the active life, differed from the purpose of operation in Mary, "who sitting ... at the Lord's feet, heard His word" (Luke 10:39, 40), which pertains to the contemplative life. A third difference corresponds to the various duties and states of life, as expressed in Eph. 4:11, "And He gave some apostles; and some prophets; and other some

Après avoir étudié en détail les vertus et les vices qui appartiennent à la condition et à l'état de tout homme, il reste à étudier ce qui concerne spécialement certaines catégories de personnes. Or sous le rapport des habitus et des actes de l'âme raisonnable, on trouve chez les hommes une triple différence: 1° La diversité des charismes " A l'un, écrit S. Paul (1 Co 12, 4), l'esprit octroie une parole de sagesse, à l'autre une parole de science " etc. 2° La diversité des formes de vie: la vie active ou la vie contemplative (Question 179) qui se distinguent par leurs opérations, ainsi que le dit encore S. Paul (1 Co 12, 6). Autre, en effet, est le genre d'occupations de Marthe, " qui s'inquiétait et s'empressait aux soins du service ": c'est la vie active; autre la manière de vivre de Marie, qui " s'était assise aux pieds du Seigneur et écoutait ses paroles " (Lc 10, 39): c'est la vie contemplative. 3° La diversité des fonctions et des états. S. Paul écrit aux Éphésiens (4, 11): " Dieu a établi les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs. " Ce sont là les divers ministères dont parle l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens (12, 5) en

Sau khi đã nghiên cứu tỉ mỉ các nhân đức và các tật xấu thuộc về thân phận và tình trạng của mọi người, chúng ta còn phải nghiên cứu những cái gì một cách đặc biệt liên hệ về một số người. Mà đối với các tập quán và các hành động của linh hồn, chúng ta gặp thấy ở nơi nhân loại ba sự khác biệt: Thứ nhất, sự khác biệt về đoàn sủng chia làm nhiều, nhưng cũng một thần khí. Người thì được thần khí ban cho lời khôn ngoan, kẻ khác được lời trí tri, v.v... Thứ đến, sự khác biệt về các hình thức sống: đời sống hoạt động hoặc đời sống chiêm niệm (Q.179) phân biệt nhau do các hành động của mình, như thánh Phaolô đã nói (1Cr 12,6). Quả thế, công việc của Martha thì khác, bà thánh này lo lắng và bôn chôn với việc phục vụ: đó là đời sống hoạt động; còn lối sống của Maria thì khác, bà thánh này ngồi dưới chân Chúa Giêsu và lắng nghe lời của Chúa (Lc 39): đó là đời sống chiêm niệm. Thứ ba, sự khác biệt về chức vụ và địa vị, thánh Phaolô (Ep 4,11) nói: "Và chính Ngài đã ban cho: người thì làm tông đồ, kẻ thì làm tiên tri, người thì làm giảng viên, kẻ thì làm vị chăn chiên, làm thầy dạy." Đó là những chức vụ khác nhau mà thánh Phaolô đã đề cập đến trong thư thứ nhất gửi cho tín hữu Côrintô (12,5): "Phục vụ chia làm nhiều, nhưng cũng một Chúa." Các đoàn sủng tạo nên đối tượng cho sự thảo

alios autem pastores et doctores. Quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur, I ad Cor. XII, divisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam prophetiae gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de essentia eius; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo propheticae cognitionis; quarta, de divisione prophetiae. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo, utrum sit habitus. Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto, utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab his quae proprio spiritu videt. Sexto, utrum prophetiae possit subesse falsum.

ARTICULUS 1
Utrum prophetia pertineat ad cognitionem

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII, quod corpus Elisei mortuum prophetavit, et infra, XLIX, dicitur de Ioseph quod ossa ipsius visitata, sunt, et post mortem prophetavit. Sed in corpore vel ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

PRAETEREA, I ad Cor. XIV dicitur, qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertinet ad cognitionem.

PRAETEREA, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et

evangelists; and other some pastors and doctors": and this pertains to diversity of ministries, of which it is written (1 Cor. 12:5): "There are diversities of ministries." With regard to gratuitous graces, which are the first object to be considered, it must be observed that some of them pertain to knowledge, some to speech, and some to operation. Now all things pertaining to knowledge may be comprised under "prophecy," since prophetic revelation extends not only to future events relating to man, but also to things relating to God, both as to those which are to be believed by all and are matters of "faith," and as to yet higher mysteries, which concern the perfect and belong to "wisdom." Again, prophetic revelation is about things pertaining to spiritual substances, by whom we are urged to good or evil; this pertains to the "discernment of spirits." Moreover it extends to the direction of human acts, and this pertains to "knowledge," as we shall explain further on (Q[177]). Accordingly we must first of all consider prophecy, and rapture which is a degree of prophecy. Prophecy admits of four heads of consideration: (1) its essence; (2) its cause; (3) the mode of prophetic knowledge; (4) the division of prophecy. Under the first head there are six points of inquiry: (1) Whether prophecy pertains to knowledge? (2) Whether it is a habit? (3) Whether it is only about future contingencies? (4) Whether a prophet knows all possible matters of prophecy? (5) Whether a prophet distinguishes that which he perceives by the gift of God, from that which he perceives by his own spirit? (6) Whether anything false can be the matter of prophecy?

ARTICLE 1
Whether prophecy pertains to knowledge ?

Objections 1. It would seem that prophecy does not pertain to knowledge. For it is written (Ecclus. 48:14) that after death the body of Eliseus prophesied, and further on (Ecclus. 49:18) it is said of Joseph that "his bones were visited, and after death they prophesied." Now no knowledge remains in the body or in the bones after death. Therefore prophecy does not pertain to knowledge.

2. Further, it is written (1 Cor. 14:3): "He that prophesieth, speaketh to men unto edification." Now speech is not knowledge itself, but its effect. Therefore it would seem that prophecy does not pertain to knowledge.

3. Further, every cognitive perfection excludes folly and

disant " Il y a diversité de ministères. " Les charismes forment l'objet de notre présent propos. A ce sujet, il faut remarquer que, parmi les dons gratuits, certains ressortissent à la connaissance, d'autres au discours (Question 176-177), et d'autres à l'action. Tous les dons qui sont relatifs à la connaissance peuvent être compris sous le nom de " prophéties. " Car la révélation prophétique s'étend non seulement aux événements humains futurs, mais encore aux réalités divines, tant aux vérités qui sont proposées à la croyance de tous et qui sont du domaine de la foi, qu'aux plus hauts mystères qui sont l'apanage des plus parfaits et se rapportent à la sagesse. La révélation prophétique a aussi pour objet les substances spirituelles par lesquelles nous sommes poussés au bien ou au mal; c'est le don du " discernement des esprits ". La révélation prophétique s'étend encore à la direction des actes humains: c'est le don de science, on le verra plus loin (Question 177). Nous étudierons donc tout d'abord la prophétie, et le ravissement (Question 175) qui est un degré spécial de la prophétie. Au sujet de la prophétie quatre points retiendront notre attention. 1° Son essence (Question 171). - 2° Sa cause (Question 172). - 3° Le mode de la connaissance prophétique (Question 173). - 4° Les diverses espèces de la prophétie (Question 174). 1. La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance? - 2. Est-elle un habitus? - **3.** A-t-elle seulement pour objet les futurs contingents? - **4.** Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé? - 5. Distingue-t-il ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit? - 6. La prophétie peut-elle comporter de la fausseté?

ARTICLE 1
La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance ?

Objections 1. Non, semble-t-il. On lit, en effet dans l'Ecclésiastique (48, 13) que " le corps d'Élisée après sa mort, prophétisa "; et plus loin (49, 18 Vg) on nous rapporte le même fait au sujet des ossements de Joseph. Or, après la mort, il ne demeure, dans le corps ou dans les ossements, aucune possibilité de connaissance.

2. Ainsi que l'écrit S. Paul (1 Co 14, 3): " Celui qui prophétise parle aux hommes pour les édifier. " La prophétie est donc bien plutôt un discours qu'une connaissance.

3. Toute perfection relative à la connaissance exclut la sottise et

luận này. Về vấn đề này, người ta phải lưu ý trong các ân huệ nhưng không, một số ân huệ lệ thuộc về sự tri thức, một số ân huệ thuộc về lời nói (Q.176-177), và các ân huệ khác nữa thuộc về sự hành động. Mỗi ân huệ liên hệ với sự tri thức có thể được bao gồm ở cái tên "Tiên tri". Bởi vì sự mạc khải tiên tri mở rộng không những đến các biến cố nhân loại tương lai, mà còn đến với các thực tại Thiên Chúa, vừa đến các chân lý được trình bày cho sự tin tưởng của mọi người và thuộc về lãnh vực đức tin, vừa tới các mầu nhiệm cao cả hơn là đặc hữu của những con người hoàn hảo hơn và quy về ân huệ khôn ngoan. Sự mạc khải tiên tri cũng có đối tượng là các bản thể thiêng liêng, do đó chúng ta được thúc đẩy đến với điều tốt hoặc với điều xấu; đó là ân huệ phân biệt thần loại (discernement des esprits). Sự mạc khải tiên tri còn mở rộng đến sự hướng dẫn các hành vi nhân linh: đó là ân huệ hiểu biết, người ta sẽ thấy ở sau (Q.177). Vậy chúng ta sẽ nghiên cứu trước hết sự tiên tri, và sự xuất thần (Q.175), là một bậc đặc biệt của sự tiên tri. Về vấn đề tiên tri, có bốn điểm mà chúng ta cần bàn. Thứ nhất, yếu tính (Q.171). Thứ hai, nguyên nhân (Q.172). Thứ ba, thể cách tri thức tiên tri (Q.173). Thứ bốn, các loại của tiên tri (Q.174). 1. Sự tiên tri thuộc về trật tự của sự tri thức? 2. Có phải nó là một tập quán không? **3.** Phải chăng nó chỉ có đối tượng là các bất tất hữu tương lai? **4.** Tiên tri có hiểu biết mọi cái gì có thể được nói tiên tri không? 5. Tiên tri có phân biệt cái gì mình hiểu biết do Thiên Chúa với cái gì mình hiểu biết do tinh thần riêng của mình không? 6. Sự tiên tri có thể bao hàm sự giả dối không?

TIẾT 1
Sự tiên tri thuộc về trật tự tri thức ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Sách Huấn ca (48,13) nói xác của tiên tri Êlisê, sau khi chết rồi, vẫn nói tiên tri; và sách Huấn ca (49,15) cũng kể lại cho chúng ta cũng một việc làm như vậy đối với hài cốt của Giuse. Mà, sau khi chết không tồn tại một khả hữu tính nào đối với sự tri thức ở trong xác hoặc ở trong hài cốt.

2. Thánh Phaolô (1Cr 14,3) đã viết: "Còn người nói tiên tri thì nói với người ta, để tài bồi, khích lệ, an ủi." Vậy sự tiên tri là lời nói đúng hơn là sự tri thức.

3. Mọi sự hoàn hảo tương quan với sự tri thức trục xuất sự ngu ngốc và

insaniam. Sed haec simul possunt esse cum prophetia, dicitur enim Osee IX, scitote, Israel, stultum prophetam, insanum. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

PRAETEREA, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio, secundum Cassiodorum. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

SED CONTRA est quod dicitur I Reg. IX, qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., in veteri testamento appellabantur videntes, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et prospiciebant quae in mysterio abscondita erant. Unde et gentilitas eos appellabat vates, a vi mentis. Sed quia, ut dicitur I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et infra, XIV, dicitur, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis, inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae XXI, quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., possunt dici prophetae quasi praefatores, eo quod porro fantur, idest, a remotis fantur, et de futuris vera praedicunt. Ea autem quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed operatione virtutis divinae, secundum illud Marci ult., praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae Annuntiationis. Unde dicitur Deut. ult., non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis.

madness. Yet both of these are consistent with prophecy; for it is written (Osee 9:7): "Know ye, O Israel, that the prophet was foolish and mad." Therefore prophecy is not a cognitive perfection.

4. Further, just as revelation regards the intellect, so inspiration regards, apparently, the affections, since it denotes a kind of motion. Now prophecy is described as "inspiration" or "revelation," according to Cassiodorus. Therefore it would seem that prophecy does not pertain to the intellect more than to the affections.

On the contrary, It is written (1 Kings 9:9): "For he that is now called a prophet, in time past was called a seer." Now sight pertains to knowledge. Therefore prophecy pertains to knowledge.

I answer that, Prophecy first and chiefly consists in knowledge, because, to wit, prophets know things that are far [procul] removed from man's knowledge. Wherefore they may be said to take their name from, "apparition," because things appear to them from afar. Wherefore, as Isidore states (Etym. vii, 8), "in the Old Testament, they were called Seers, because they saw what others saw not, and surveyed things hidden in mystery." Hence among heathen nations they were known as "vates, on account of their power of mind [vi mentis]," (Etym. viii, 7). Since, however, it is written (1 Cor. 12:7): "The manifestation of the Spirit is given to every man unto profit," and further on (1 Cor. 14:12): "Seek to abound unto the edification of the Church," it follows that prophecy consists secondarily in speech, in so far as the prophets declare for the instruction of others, the things they know through being taught of God, according to the saying of Is. 21:10, "That which I have heard of the Lord of hosts, the God of Israel, I have declared unto you." Accordingly, as Isidore says (Etym. viii, 7), "prophets" may be described as "proefatores [foretellers], because they tell from afar [porro fantur]," that is, speak from a distance, "and foretell the truth about things to come." Now those things above human ken which are revealed by God cannot be confirmed by human reason, which they surpass as regards the operation of the Divine power, according to Mk. 16:20, "They . . . preached everywhere, the Lord working withal and confirming the word with signs that followed." Hence, thirdly, prophecy is concerned with the working of miracles, as a kind of confirmation of the prophetic utterances. Wherefore it is written (Deut. 34:10, 11): "There arose no more a prophet in Israel like unto Moses, whom the Lord knew

l'insanité. En sens contraire, celles-ci peuvent se rencontrer avec la prophétie. Osée s'écrie en effet (9, 7): " Apprends, Israël, que le prophète est fou et délire. " La prophétie n'est donc pas une perfection qui relève de la connaissance.

4. Si la révélation appartient à l'intelligence, l'inspiration semble se rattacher à la volonté; car elle implique une motion. Or, d'après Cassiodore, la prophétie est " une inspiration ou une révélation ". Il semble donc que la prophétie n'appartienne pas plus à l'intelligence qu'à la volonté.

En sens contraire, il est écrit (1 S 9, 9): " Celui qui aujourd'hui porte le nom de prophète, était autrefois appelé voyant. " Or la vision est un acte de connaissance. La prophétie appartient donc à l'ordre de la connaissance.

Réponse : La prophétie est premièrement et principalement un acte de connaissance; en effet les prophètes connaissent les réalités qui échappent à la connaissance ordinaire des hommes. Aussi peut-on dire que le nom de " prophète " est composé de pro, c'est-à-dire " loin " et de phanos qui signifie " apparition ", parce que les prophètes voient apparaître ce qui est éloigné. Voilà pourquoi, d'après S. Isidore, " ils étaient nommés voyants dans l'Ancien Testament, car ils voyaient ce qui échappait aux autres, et ils percevaient ce qui était enveloppé de mystères ". Dans le paganisme, on les appelait vates à cause de la force de leur esprit (vi mentis). La prophétie est secondairement un discours. L'Apôtre écrit (1 Co 12, 7): " La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité commune. " Et " en vue de l'édification de l'Église ". Ce que les prophètes instruits par Dieu connaissent, ils l'annoncent aux autres afin de les édifier, comme dit Isaïe (21, 10): " Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, du Dieu d'Israël, je vous l'ai annoncé. " A la suite de S. Isidore on peut donc considérer les prophètes comme des " prédisants " parce qu'ils " disent de loin " (porro) c'est-à-dire d'événements éloignés, " et annoncent la vérité sur l'avenir ". La prophétie implique le miracle, qui en est comme la confirmation. En effet, les vérités que Dieu révèle et qui surpassent la connaissance des hommes ne sauraient être confirmées par la raison humaine qu'elles dépassent, mais par l'action de la puissance divine; comme le remarque S. Marc (16, 20) " Les Apôtres prêchèrent en tous lieux, le Seigneur les assistant et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. " On lit aussi dans le Deutéronome (34, 10): " En ce qui concerne les signes et les miracles, il

sự điên cuồng. Tuy nhiên, hai loại người này gặp thấy với sự tiên tri. Tiên tri Hôsê (9,7) la lên: "Hỡi Israen hãy biết đấng tiên tri điên cuồng và mê sảng." Vậy sự tiên tri không phải là sự hoàn hảo lệ thuộc vào sự tri thức.

4. Nếu sự mạc khải thuộc về trí năng, sự linh ứng xem ra quy về ý chí; vì nó bao gồm một sự cử động. Mà, theo Cassiôđôrô (Expos. in Ps. 70), sự tiên tri là sự linh ứng hoặc sự mạc khải. Vậy xem ra sự tiên tri không thuộc về trí năng hơn là thuộc về ý chí.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (1Sm 9,9): "Kẻ ngày hôm nay được gọi là tiên tri, ngày xưa đã được gọi là kẻ thị kiến." Mà sự thị kiến là hành động của tri thức. Vậy sự tiên tri thuộc về trật tự tri thức.

TRẢ LỜI : Sự tiên tri trước tiên và cách chủ yếu là hành động tri thức; quả thế, các tiên tri tri thức các thực tại thoát ra ngoài sự tri thức bình thường của nhân loại; như vậy người ta có thể nói rằng cái tên tiên tri được cấu tạo bằng từ 'pro', nghĩa là ở xa, và bằng từ ngữ 'phanos', có nghĩa là sự xuất hiện, bởi vì các tiên tri trông thấy xuất hiện cái gì ở xa. Do đó theo thánh Isiđôrô (Etymol 7,8), các tiên tri được gọi là những kẻ thị kiến trong Cựu ước và bởi vì các ngài trông thấy điều các kẻ khác không biết được, và các ngài lãnh hội cái gì được bao che bằng các mầu nhiệm ở nơi các dân ngoại, người ta gọi các ngài là vates, thầy bói, vì sức mạnh trong tinh thần của các ngài (vi mentis). Sự tiên tri cách phụ thuộc là lời nói. Thánh Phaolô (1Cr 12,7) nói: "Thần khí biểu thị như vậy được ban xuống cho mỗi người để mưu ích lợi chung và để tài bồi cho Hội thánh." Điều đó các tiên tri đã được Thiên Chúa dạy bảo thì tri thức và loan báo cho kẻ khác để tài bồi họ theo lời của tiên tri Giêrêmia (21,10) nói: "Điều ta nghe biết nơi Giavê các cơ binh, nơi Thiên Chúa của Israen, ta đã loan báo cho các ngươi." Theo gương thánh Isiđôrô (lbid.8), người ta có thể coi các tiên tri là những người nói trước bởi vì họ nói từ xa, nghĩa là từ những biến cố xa xôi và loan báo sự thật về tương lai. Sự tiên tri bao hàm phép lạ, và phép lạ được coi là sự củng cố của nó. Quả thế, các chân lý do Thiên Chúa mạc khải vượt qua sự tri thức của nhân loại, không thể được củng cố bởi trí năng nhân loại mà chúng nó vượt qua, nhưng bởi hành động của quyền lực Thiên Chúa; như thánh Mácchô (16,20) đã lưu ý: "Các Tông đồ ra đi rao giảng khắp nơi, có Chúa cùng hoạt động, và củng cố lời bởi phép lạ kèm theo." Người ta cũng trông thấy trong sách Đệ nhị luật về điều liên hệ với các dấu và các phép lạ, không còn chỗi dậy trong Israen một tiên tri nào như Môsê là kẻ Thiên Chúa tri thức đối diện.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiae argumentum.

AD SECUNDUM dicendum quod apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui dicuntur prophetae insani et stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Ierem. XXIII, nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos, visionem cordis sui loquuntur, non de ore domini; et Ezech. XIII, haec dicit dominus, vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.

AD QUARTUM dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum. Haec autem elevatio intentionis fit spiritu sancto movente, unde ibi subditur, et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina, unde subditur, et audivi loquentem ad me. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, inspiratio omnipotentis dat intelligentiam, revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob XII, qui revelat profunda de tenebris.

face to face, in all the signs and wonders."

Reply to objection 1. These passages speak of prophecy in reference to the third point just mentioned, which regards the proof of prophecy.

Reply to objection 2. The Apostle is speaking there of the prophetic utterances.

Reply to objection 3. Those prophets who are described as foolish and mad are not true but false prophets, of whom it is said (Jer. 3:16): "Hearken not to the words of the prophets that prophesy to you, and deceive you; they speak a vision of their own heart, and not out of the mouth of the Lord," and (Ezech. 13:3): "Woe to the foolish prophets, that follow their own spirit, and see nothing."

Reply to objection 4. It is requisite to prophecy that the intention of the mind be raised to the perception of Divine things: wherefore it is written (Ezech. 2:1): "Son of man, stand upon thy feet, and I will speak to thee." This raising of the intention is brought about by the motion of the Holy Ghost, wherefore the text goes on to say: "And the Spirit entered into me ... and He set me upon my feet." After the mind's intention has been raised to heavenly things, it perceives the things of God; hence the text continues: "And I heard Him speaking to me." Accordingly inspiration is requisite for prophecy, as regards the raising of the mind, according to Job 32:8, "The inspiration of the Almighty giveth understanding": while revelation is necessary, as regards the very perception of Divine things, whereby prophecy is completed; by its means the veil of darkness and ignorance is removed, according to Job 12:22, "He discovereth great things out of darkness."

ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, que le Seigneur connaissait face à face. "

Solutions 1. L'Ecclésiastique donne le nom de prophétie à ces miracles dans le sens de preuve c'est la troisième signification du mot.

2. Dans le texte allégué, l'Apôtre parle du discours prophétique: c'est le second sens du mot "prophétie".

3. Les prophètes qui sont fous et qui délirent ne sont pas de vrais, mais de faux prophètes. " N'écoutez pas la parole des prophètes qui vous enseignent et vous séduisent, dit à leur sujet Jérémie (23, 16). Ils vous annoncent la vision de leur propre coeur et non celle qui vient de la bouche de Dieu. " On lit aussi dans Ézéchiel (13, 3): " Voici ce que dit le Seigneur: malheur aux prophètes insensés qui suivent leur propre esprit et n'ont aucune vision. "

4. La prophétie requiert que la portée de l'esprit humain soit accrue afin de percevoir les réalités divines; c'est ce que veut dire ce texte d'Ézéchiel (2, 1): " Fils d'homme, tiens-toi debout et je te parlerai. " Or cette surélévation de la capacité intellectuelle se fait sous la motion du Saint-Esprit; aussi Ézéchiel poursuit-il: " L'esprit entra en moi et me fit tenir debout. " Lorsque la portée de l'esprit humain est surélevée pour lui faire saisir les réalités supérieures, il perçoit les mystères divins. Voilà pourquoi Ézéchiel ajoute " Et j'ai entendu celui qui me parlait. " Ainsi donc la prophétie exige, d'une part, une inspiration, c'est-à-dire une surélévation de l'esprit: " l'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence ", écrit job (32, 8). D'autre part, elle requiert une révélation, c'est-à-dire une perception des réalités divines; par là s'achève la prophétie, puisque la révélation fait tomber le voile d'obscurité et d'ignorance suivant le mot de Job (12, 22): " Dieu révèle les choses cachées au fond des ténèbres. "

GIẢI ĐÁP 1. Sách Huấn ca đưa ra tên sự tiên tri cho các phép lạ này theo ý nghĩa minh chứng: đó là lý do thứ ba của từ ngữ này.

2. Trong bản văn đã trích dẫn thánh Phalô đã đề cập đến lời nói tiên tri: đó là ý nghĩa thứ hai của từ ngữ tiên tri.

3. Các tiên tri điên cuồng và mê sảng không phải là các tiên tri chân thật, nhưng là các tiên tri giả. Về vấn đề của họ, tiên tri Giêrêmia (23,16) đã nói: "Đừng nghe lời các tiên tri, những kẻ tuyên sấm cho các ngươi, chúng làm các ngươi ra nông nổi. Chúng nói thị kiến lòng chúng nghĩ ra, chứ không phải do miệng Giavê phán." Người ta cũng đọc thấy trong sách Êdêkien (13,3): "Đức Chúa Giavê phán thế này: "Khốn cho những tiên tri điên cuồng, những kẻ đi theo thần khí của chúng mà chẳng thấy gì."

4. Sự tiên tri đòi tầm hiểu biết của trí năng nhân loại phải được thêm lên ngõ hầu trông thấy các thực tại Thiên Chúa; chính đó là điều được nói lên trong đoạn văn của tiên tri Êdêkien (2,1): "Hỡi con người, hãy đứng dậy, ta muốn nói với ngươi." Mà sự tăng cao thêm năng lực của trí năng thể hiện do sự chuyển động của Chúa Thánh Thần. Như vậy, tiên tri Êdêkien nói tiếp: "Và thoạt Người vừa nói với tôi, thì thần khí nhập vào tôi và đặt tôi đứng dậy và tôi nghe Đấng nói với tôi." Khi tầm của trí năng nhân loại được thêm lên cao để nó có thể hiểu được các thực tại ở trên cao, nó tri thức các mầu nhiệm Thiên Chúa. Do đó, tiên tri Êdêkien nói thêm: "Và tôi nghe Đấng nói với tôi." Như vậy, sự tiên tri đòi hỏi ở một bên sự linh ứng, nghĩa là sự tăng thêm của trí năng: Sự linh ứng của Đấng toàn năng ban cho tôi sự hiểu biết theo lời ghi chép trong sách Gióp (32,8). Đàng khác, nó đòi phải có sự mạc khải, nghĩa là sự tri giác các thực tại Thiên Chúa; do đó, sự tiên tri được hoàn thành, bởi vì sự mạc khải làm rơi xuống bức màn tối tăm và vô tri theo lời nói trong sách Gióp (12,22): "Người lột tối tăm những nơi sâu thẳm và phơi bày ra ánh sáng, bóng chết chóc."

ARTICULUS 2
Utrum prophetia sit habitus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiae animae sunt communes. Similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est. Ergo prophetia est

ARTICLE 2
Whether prophecy is a habit ?

Objections 1. It would seem that prophecy is a habit. For according to Ethic. ii, 5, "there are three things in the soul, power, passion, and habit." Now prophecy is not a power, for then it would be in all men, since the powers of the soul are common to them. Again it is not a passion, since the passions belong to the appetitive faculty, as stated above (FS, Q[22] , A[2]); whereas prophecy pertains principally to knowledge, as stated in the foregoing Article. Therefore

ARTICLE 2
La prophétie est-elle un habitus ?

Objections 1. A première vue, on le croirait; car, d'après Aristote " il y a trois catégories d'êtres dans l'âme: la puissance, la passion et l'habitus. " Or la prophétie n'est pas une puissance; sans quoi elle existerait chez tous les hommes, puisque les puissances de l'âme leur sont communes à tous. Elle n'est pas non plus une passion; car les passions appartiennent aux facultés appétitives, comme on l'a établie, et l'on vient de dire que la prophétie relève surtout de la

TIẾT 2
Sự tiên tri có phải là một tập quán không ?

VẤN NẠN 1. Có thể như vậy. 1. Theo Triết gia (Eth. 6,5), có ba hạng hữu thể trong linh hồn: năng lực, thụ động và tập quán. Mà sự tiên tri không phải là một năng lực; giả như cách khác, hẳn nó hiện hữu ở nơi tất cả mọi người, bởi vì các năng lực của linh hồn có chung cho mọi người. Nó cũng không phải là thụ động, bởi vì các thụ động thuộc về các năng lực thị dục như người ta đã thiết lập ở trước, (I-II, Q.22, a.2), và người ta mới nói rằng sự tiên tri lệ thuộc nhất là về sự tri thức. Vậy tiên tri là một

habitus.

PRAETEREA, omnis perfectio animae quae non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quaedam animae perfectio, non autem semper est in actu, alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

PRAETEREA, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quiddam in anima, ut supra habitum est. Ergo prophetia est habitus.

SED CONTRA, habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator, in III de anima. Sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit, sicut patet IV Reg. III, de Eliseo, quem cum Iosaphat de futuris requireret, et prophetiae spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiae ad hunc spiritus per laudem psalmodiae descenderet, atque eius animum de venturis repleret, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est, quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est; consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis, unde dicitur Mich. VII, cum sedero in tenebris, dominus lux mea est. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest, uno modo, per modum formae permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo, per modum cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis, alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum, dicit enim Gregorius, super Ezech., aliquando prophetiae spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, prophecy is a habit.

2. Further, every perfection of the soul, which is not always in act, is a habit. Now prophecy is a perfection of the soul; and it is not always in act, else a prophet could not be described as asleep. Therefore seemingly prophecy is a habit.

3. Further, prophecy is reckoned among the gratuitous graces. Now grace is something in the soul, after the manner of a habit, as stated above (FS, Q[110], A[2]). Therefore prophecy is a habit.

On the contrary, A habit is something "whereby we act when we will," as the Commentator says (De Anima iii). But a man cannot make use of prophecy when he will, as appears in the case of Eliseus (4 Kings 3:15), "who on Josaphat inquiring of him concerning the future, and the spirit of prophecy failing him, caused a minstrel to be brought to him, that the spirit of prophecy might come down upon him through the praise of psalmody, and fill his mind with things to come," as Gregory observes (Hom. i super Ezech.). Therefore prophecy is not a habit.

I answer that, As the Apostle says (Eph. 5:13), "all that is made manifest is light," because, to wit, just as the manifestation of the material sight takes place through material light, so too the manifestation of intellectual sight takes place through intellectual light. Accordingly manifestation must be proportionate to the light by means of which it takes place, even as an effect is proportionate to its cause. Since then prophecy pertains to a knowledge that surpasses natural reason, as stated above (A[1]), it follows that prophecy requires an intellectual light surpassing the light of natural reason. Hence the saying of Micah 7:8: "When I sit in darkness, the Lord is my light." Now light may be in a subject in two ways: first, by way of an abiding form, as material light is in the sun, and in fire; secondly, by way of a passion, or passing impression, as light is in the air. Now the prophetic light is not in the prophet's intellect by way of an abiding form, else a prophet would always be able to prophesy, which is clearly false. For Gregory says (Hom. i super Ezech.): "Sometimes the spirit of prophecy is lacking to the prophet, nor is it always within the call of his mind, yet so that in its absence he knows that its presence is due to a gift." Hence

connaissance. La prophétie est donc un habitus.

2. Toute perfection de l'âme qui n'est pas toujours en acte, est un habitus. Or, la prophétie qui est une perfection de l'âme n'est pas toujours en acte, autrement on n'appellerait pas prophète un homme qui dort.

3. La prophétie fait partie des grâces gratuitement données. Or, dans l'âme, la grâce est un don habituel, on l'a dit La prophétie est donc un habitus.

En sens contraire, le commentateur d'Aristote définit l'habitus: " Ce par quoi un être agit quand il le veut. " Or personne ne peut user de la prophétie à son gré. S. Grégoire observe en effet, à propos d'Élisée (2 R 3, 15): " Comme Josaphat s'enquérait des événements futurs et que l'esprit de prophétie faisait défaut à Élisée, celui-ci fit jouer de la harpe afin que l'esprit de prophétie descende en lui, grâce à la psalmodie, et remplisse son intelligence des réalités futures. " La prophétie n'est donc pas un habitus.

Réponse : Comme dit S. Paul (Ep 5,13) toute manifestation de connaissance suppose une lumière: lumière corporelle pour une vision corporelle, lumière intellectuelle pour une vision intellectuelle; bref, il faut une proportion entre la lumière et ce qu'elle fait voir, comme entre une cause et son effet. Donc, puisque la prophétie consiste à connaître des vérités qui sont au-dessus de la raison naturelle, il faudra queue bénéficie d'une lumière qui dépasse celle-ci. Aussi le prophète Michée dit-il (7, 8): " Lorsque je suis dans les ténèbres, le Seigneur est ma lumière. " Or la lumière peut exister de deux manières dans un sujet: l° à l'état de forme permanente telle la lumière corporelle dans le soleil et dans le feu; 2° par mode d'impression passagère, telle la lumière dans l'air. Mais la lumière prophétique n'existe pas, dans l'intelligence du prophète, à l'état de forme permanente; autrement il faudrait que le prophète ait toujours la faculté de prophétiser, ce qui est manifestement faux. S. Grégoire dit en effet à propos d'Ézéchiel: " Quelquefois, l'esprit de prophétie fait défaut aux prophètes, et il n'est pas toujours à la disposition de leur intelligence, afin qu'ils reconnaissent, quand ils ne l'ont pas, qu'ils ne peuvent l'avoir que par un don lorsqu'ils l'ont. " Et c'est pourquoi Élisée disait au sujet de la Sunamite (2 R 4, 27): "

tập quán.

2. Mọi hoàn hảo của linh hồn không luôn luôn ở hiện thể là tập quán. Mà, sự tiên tri là một hoàn hảo của linh hồn không luôn luôn ở hiện thể; nếu cách khác, người ta không gọi là tiên tri một con người đang ngủ.

3. Sự tiên tri là một phần trong các ân sủng được Thiên Chúa ban cho nhưng không. Mà, trong linh hồn, ân sủng và ân huệ đã thành tập quán như người ta đã đề cập đến (l-ll, Q.109, a.6 và 9: Q.110, a.2). Vậy sự tiên tri là một tập quán.

TRÁI LẠI, Kẻ chú giải về Triết gia (Comm. 18, De An. 3), định nghĩa tập quán là: "Cái gì nhờ đó một hữu thể hành động khi nó muốn hành động." Mà không ai có thể sử dụng sự tiên tri như ý mình muốn. Thánh Grêgôriô (Super Ezech. 1,1) nhận xét về tiên tri Êlisê (2V 3,15): "Khi vua Giêsaphat tìm hiểu các biến cố tương lai và thần trí tiên tri vắng mặt ở tiên tri Êlisê, tiên tri này gảy đờn bạc cầm ngõ hầu thần trí tiên tri ngự xuống trên ngài nhờ đọc Thánh vịnh, và làm tràn đầy trí năng của ngài với các thực tại tương lai." Vậy sự tiên tri không phải là một tập quán.

TRẢ LỜI : Thánh Phaolô (Ep 5,13) nói: "Mọi điều đã cảnh giới kẻ được giải bày ra nhờ sự sáng. Vì phàm điều gì được giải bày ra như vậy là sự sáng." Vậy mọi sự giải bày giả định sự sáng: sự sáng hữu hình cho sự trông thấy hữu hình, sự sáng thuộc về trí năng cho sự trông thấy của trí năng; cách vắn tắt, phải có sự cân xứng giữa sự sáng và điều sự sáng làm cho trông thấy, như ở giữa nguyên nhân và hiệu quả. Vậy, bởi vì sự tiên tri cốt tại việc tri thức các chân lý ở trên trí năng tự nhiên, phải nhờ một sự sáng vượt qua trí năng tự nhiên. Như vậy tiên tri Mika (7,3) nói: "Khi tôi ở trong tối tăm Thiên Chúa là sự sáng của tôi." Mà sự sáng có thể hiện hữu theo hai thể cách trong một chủ thể: Thứ nhất, ở tình trạng mô thể thường xuyên như sự sáng hữu hình ở nơi mặt trời và ở nơi lửa; thứ đến, theo thể cách ấn tượng chóng qua, như sự sáng ở trong không khí. Mà sự sáng tiên tri không hiện hữu trong trí năng của đấng tiên tri ở tình trạng mô thể thường xuyên; nếu cách khác, tiên tri luôn luôn có khả năng nói tiên tri: điều đó rõ ràng sai lầm. Thánh Grêgôriô (Ibid. 792) nói về tiên tri Êdêkien: "Đôi khi, thần trí tiên tri không hiện diện ở nơi các tiên tri, và thần trí tiên tri không luôn luôn ở tùy theo sự sắp đặt của trí năng các ngài, ngõ hầu các ngài nhận biết, lúc các ngài không có thần trí này, mình chỉ có thể có thần trí này do một ân huệ lúc mình có thần trí này. Và do đó tiên tri Êlisê nói về vấn đề người phụ nữ Sunamita (2V 4,27): "Tâm

cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent. Unde Eliseus dixit de muliere Sunamite, IV Reg., anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me et non indicavit mihi. Et huius ratio est quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quae per illud lumen manifestantur, sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae, secundum illud Psalmi, in lumine tuo videbimus lumen. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. XXXIII, cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petrae, et cetera. Et III Reg. XIX, dicitur ad Eliam, egredere, et sta in monte coram domino, et ecce, dominus transit, et cetera. Et inde est quod, sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiae l dicitur, mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod locutus est dominus ad talem vel talem prophetam, aut quod factum est verbum domini, sive manus domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa divisio philosophi non comprehendit absolute omnia quae sunt in anima, sed ea quae possunt esse principia moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest tamen prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet

Eliseus said of the Sunamite woman (4 Kings 4:27): "Her soul is in anguish, and the Lord hath hid it from me, and hath not told me." The reason for this is that the intellectual light that is in a subject by way of an abiding and complete form, perfects the intellect chiefly to the effect of knowing the principle of the things manifested by that light; thus by the light of the active intellect the intellect knows chiefly the first principles of all things known naturally. Now the principle of things pertaining to supernatural knowledge, which are manifested by prophecy, is God Himself, Whom the prophets do not see in His essence, although He is seen by the blessed in heaven, in whom this light is by way of an abiding and complete form, according to Ps. 35:10, "In Thy light we shall see light." It follows therefore that the prophetic light is in the prophet's soul by way of a passion or transitory impression. This is indicated Ex. 33:22: "When my glory shall pass, I will set thee in a hole of the rock," etc., and 3 Kings 19:11: "Go forth and stand upon the mount before the Lord; and behold the Lord passeth," etc. Hence it is that even as the air is ever in need of a fresh enlightening, so too the prophet's mind is always in need of a fresh revelation; thus a disciple who has not yet acquired the principles of an art needs to have every detail explained to him. Wherefore it is written (Is. 1:4): "In the morning He wakeneth my ear, so that I may hear Him as a master." This is also indicated by the very manner in which prophecies are uttered: thus it is stated that "the Lord spake to such and such a prophet," or that "the word of the Lord," or "the hand of the Lord was made upon him." But a habit is an abiding form. Wherefore it is evident that, properly speaking, prophecy is not a habit.

Reply to objection 1. This division of the Philosopher's does not comprise absolutely all that is in the soul, but only such as can be principles of moral actions, which are done sometimes from passion, sometimes from habit, sometimes from mere power, as in the case of those who perform an action from the judgment of their reason before having the habit of that action. However, prophecy may be reduced to a passion,

Son âme est dans l'amertume, le Seigneur me l'a caché et ne me l'a point fait connaître. " Et voici la raison de ce mode d'être passager la lumière intellectuelle qui existe chez un sujet à l'état de forme permanente et parfaite perfectionne l'intelligence spécialement en vue de lui faire connaître le principe de toutes les vérités que cette lumière manifeste; ainsi, par la lumière de l'intellect agent, l'intelligence connaît surtout le principes premiers de tout ce qu'elle comprendre naturellement. Or le principe des vérités surnaturelles, que manifeste la prophétie, c'est Dieu lui-même, et Dieu ne peut être connu dans son essence par les prophètes. Mais, dans la patrie céleste, les bienheureux, en qui se trouve la lumière à l'état de forme permanente et parfaite, le contemplent, selon la parole du Psaume (36, 10): " C'est dans ta lumière que nous verrons la lumière. " Il reste donc que la lumière prophétique existe dans l'âme du prophète par mode d'impression passagère. C'est le sens de cette parole de l'Exode (33, 22): " Tandis que passera ma gloire, je t'établirai dans les grottes de pierre, etc. " et de celle-ci au sujet d'Élie (1 R 19, 11): " Sors, et tiens-toi sur la montagne devant le Seigneur, car voici que le Seigneur passe, etc. " Il résulte de là que, semblable à l'air qui a toujours besoin d'une nouvelle clarté, l'esprit du prophète exige constamment une nouvelle révélation; ainsi l'élève qui n'est pas encore initié aux principes de l'art doit-il être instruit de tout dans le détail. Aussi Isaïe écrit-il (50, 4): " Chaque matin le Seigneur éveille mon oreille, afin que je l'écoute comme un maître. " C'est ce que signifient également certaines expressions qui introduisent la prophétie dans les livres saints: " Le Seigneur a parlé " à tel ou tel prophète, ou " la parole du Seigneur lui a été adressée ", ou " la main du Seigneur s'est posée sur lui ". L'habitus étant une forme permanente, il est donc évident que la prophétie, à proprement parler, n'est pas un habitus.

Solutions 1. La division donnée par le Philosophe n'est pas exhaustive: elle n'inclut pas tout ce qui se trouve dans l'âme, mais seulement ce qui peut devenir principe d'actes moraux. Certaines actions, en effet, sont faites par passion, d'autres par habitus, d'autres ne relèvent que de la puissance toute nue; par exemple chez ceux qui agissent en vertu d'un jugement de leur raison, avant qu'ils aient acquis un habitus. On pourrait cependant accepter cette division d'Aristote et dire que la prophétie se

hồn của bà cay đắng, Thiên Chúa che giấu điều đó đối với tôi và không cho tôi biết điều đó chút nào.” Và đây lý do của thể cách chóng qua: sự sáng của trí năng hiện hữu ở nơi một chủ thể vào tình trạng mô thể thường xuyên và hoàn hảo kiện toàn trí năng một cách đặc biệt ngõ hầu làm cho nó biết nguyên lý của mọi chân lý được sự sáng này biểu lộ; như vậy, nhờ sự sáng của trí năng tác động, trí năng tri thức nhất là các nguyên lý sơ thủy của tất cả cái gì nó hiểu biết cách tự nhiên. Song nguyên lý của các chân lý siêu nhiên mà sự tiên tri biểu lộ, đó chính là Thiên Chúa và Thiên không thể được tri thức trong yếu tính mình bởi các tiên tri. Tuy nhiên, ở quê trời, các đấng vinh phúc mà ở nơi các ngài có sự sáng ở tình trạng mô thể thường xuyên và hoàn hảo, chiêm ngưỡng Thiên Chúa, theo lời nói của Thánh vịnh (36,10): “Chính trong sự sáng của Chúa mà chúng tôi sẽ trông thấy sự sáng.” Vậy, sự sáng tiên tri hiện hữu ở trong linh hồn của tiên tri theo thể cách ấn tượng thoáng qua. Đó là ý nghĩa của lời nói này ở sách Xuất hành (33,22): “Và xảy ra là khi vinh quang Ta ngang qua, Ta sẽ đặt ngươi trong khe đá và lấy bàn tay úp lại trên ngươi cho đến khi Ta đã ngang qua”, và có lời nói này về tiên tri Êlia. (1V 19,11): “Ngươi hãy đi ra, và đứng trên núi trước mặt Thiên Chúa, vì đây Thiên Chúa ngang qua, v.v...” Do đó mà thần trí của tiên tri tương tự với không khí, mà không khí luôn luôn cần đến sự sáng mới, luôn luôn đòi có sự mạc khải mới; nhờ vậy, người học trò chưa thụ giáo về các nguyên lý của nghệ thuật phải được dạy dỗ về mọi sự trong chi tiết. Như thế tiên tri Isaia (50,4) nói: “Sự sáng, Người lay tỉnh tai tôi, cho tôi biết nghe những môn sinh.” Đó cũng là điều được biểu thị qua những cách nói giới thiệu sự tiên tri trong Kinh thánh. Thiên Chúa đã nói với tiên tri hoặc tiên tri kia, hoặc lời nói của Thiên Chúa đã được thốt ra cho ngài hoặc bàn tay của Thiên Chúa đã đặt trên ngài. Bởi vì tập quán là một mô thể thường xuyên và trường tồn, người ta thấy rõ ràng sự tiên tri, nói một cách đích xác không phải là tập quán.

GIẢI ĐÁP 1. Sự phân chia do các Triết gia đưa ra không đầy đủ: nó không bao gồm tất cả cái gì hiện hữu trong linh hồn, nhưng chỉ cái gì có thể trở nên nguyên lý cho các hành động đạo đức. Quả thế, một số hành động thực hiện bởi thụ động, các hành động khác thực hiện bởi tập quán, các hành động còn lại chỉ lệ thuộc vào năng lực trong tư cách là năng lực; thí dụ, ở nơi những người hành động do sự phán đoán của trí năng, trước khi họ thu lượm được tập quán. Tuy nhiên, người ta có thể chấp

receptione accipiatur; prout philosophus dicit, in III de anima, quod intelligere pati quoddam est. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod iterum patiatur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetae, cessante actuali illustratione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur. Sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur, propter quod Augustinus, in libro de orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter exstinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Ierem. I, et prophetam in gentibus dedi te.

AD TERTIUM dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae. Et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiae habituale.

provided we understand passion to denote any kind of receiving, in which sense the Philosopher says (De Anima iii, 4) that "to understand is, in a way, to be passive." For just as, in natural knowledge, the possible intellect is passive to the light of the active intellect, so too in prophetic knowledge the human intellect is passive to the enlightening of the Divine light.

Reply to objection 2. Just as in corporeal things, when a passion ceases, there remains a certain aptitude to a repetition of the passion-thus wood once ignited is more easily ignited again, so too in the prophet's intellect, after the actual enlightenment has ceased, there remains an aptitude to be enlightened anew-thus when the mind has once been aroused to devotion, it is more easily recalled to its former devotion. Hence Augustine says (De orando Deum. Ep. cxxx, 9) that our prayers need to be frequent, "lest devotion be extinguished as soon as it is kindled." We might, however, reply that a person is called a prophet, even while his prophetic enlightenment ceases to be actual, on account of his being deputed by God, according to Jer. 1:5, "And I made thee a prophet unto the nations."

Reply to objection 3. Every gift of grace raises man to something above human nature, and this may happen in two ways. First, as to the substance of the act-for instance, the working of miracles, and the knowledge of the uncertain and hidden things of Divine wisdom-and for such acts man is not granted a habitual gift of grace. Secondly, a thing is above human nature as to the mode but not the substance of the act-for instance to love God and to know Him in the mirror of His creatures-and for this a habitual gift of grace is bestowed.

ramène à la passion, mais en entendant par ce mot de passion n'importe quelle influence subie par un sujet; en ce sens Aristote a écrit que " l'intellection est une passion ". Dans la connaissance naturelle, l'intellect passif est soumis à l'action de la lumière et de l'intellect agent; pareillement, dans la connaissance prophétique, l'intelligence humaine subit une passion du fait de la lumière divine qui l'illumine.

2. Dans les réalités corporelles, une fois la passion disparue, il reste une aptitude à la subir de nouveau; ainsi le bois qui a déjà pris feu s'enflamme ensuite plus facilement. Il en va de même de l'intelligence du prophète; quand la lumière divine a cessé de l'illuminer, il subsiste dans le prophète une aptitude à être pus facilement à nouveau soumis à l'influx divin. Pareillement, l'esprit qui s'est excité à la dévotion retourne ensuite plus aisément à sa ferveur première. S. Augustin remarque en effet que les prières fréquentes sont nécessaires pour que la piété acquise ne s'éteigne pas complètement. On peut encore avancer une autre raison d'appeler quelqu'un prophète, même après que la lumière prophétique a cessé de l'illuminer: c'est en vertu de la députation divine qu'il a reçue, selon cette parole en Jérémie (1, 5): " je t'ai établi comme prophète pour les nations. "

3. Tout don de la grâce surélève l'homme en vue de lui faire produire des actes qui sont au-dessus de sa nature, et cela de deux manières: l° par rapport à la substance de l'acte, comme de faire des miracles ou de connaître les secrets et les mystères de la sagesse divine; pour accomplir ces actes, l'homme ne reçoit pas le don habituel de la grâce; 2° par rapport au mode de l'acte, et non plus quant à sa substance, comme d'aimer Dieu et de le reconnaître dans le miroir des créatures; en ce cas il y a un don de la grâce habituelle.

nhận sự phân chia của Triết gia và nói rằng sự tiên tri quy về thụ động nhưng bằng cách hiểu từ ngữ thụ động là bất cứ ảnh hưởng nào tác dụng chủ thể; theo ý nghĩa này, Triết gia đã viết sự hiểu là sự thụ động. Trong sự tri thức tự nhiên, trí năng thụ động chịu sự tác dụng của sự sáng và của trí năng tác động; cũng vậy, trong sự tri thức tiên tri, trí năng nhân loại chịu sự thụ động do ánh sáng Thiên Chúa soi sáng nó.

2. Trong các thực tại hữu hình, một khi sự thụ động biến mất, thì còn nghi thức tính lại chịu sự thụ động; như củi đã bắt lửa, sau đó bốc cháy dễ dàng hơn. Cũng như vậy đối với trí năng của tiên tri; khi sự sáng Thiên Chúa chấm dứt soi sáng nó, còn tồn tại ở nơi tiên tri một thích nghi tính có thể được tác dụng bởi ảnh hưởng của Thiên Chúa một cách dễ dàng hơn nhiều. Cũng vậy, tinh thần đã được thúc đẩy đến với sự sùng mộ, sau đó một cách dễ dàng hơn quay lại với sự sốt sắng trước của mình. Thánh Augustinô (Lettre 130) lưu ý rằng các sự cầu nguyện quen làm trở nên tất yếu ngõ hầu lòng đạo đức đã thu lượm được không bị mất đi hoàn toàn. Người ta còn có thể đưa ra một lý do khác cho phép gọi người nào là tiên tri, ngay sau khi sự sáng tiên tri thôi soi sáng ngài: đó là vì sự phái do Thiên Chúa mà ngài đã lãnh nhận theo lời nói của tiên tri Giêrêmia (1,5): "Ta đã đặt ngươi làm tiên tri cho muôn dân."

3. Mọi ân huệ của ân sủng nâng thêm cao con người để thực hiện các hành động vượt qua bản tính của họ, và điều đó theo hai thể cách: thứ nhất, đối với bản thể của hành động, như việc làm phép lạ hoặc biết các điều bí ẩn và các mầu nhiệm của sự khôn ngoan Thiên Chúa; để hoàn thành các hành động này, con người không lãnh nhận ân huệ đã thành tập quán của ân sủng; thứ đến, đối với thể cách của hành động, chứ không đối với bản thể của nó, như việc yêu mến Thiên Chúa và việc nhận biết Thiên Chúa qua tấm kính các thụ tạo; trong trường hợp này, có ân huệ của ân sủng đã thành tập quán.

ARTICULUS 3
Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus quod prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians. Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

PRAETEREA, gratia prophetiae dividitur contra sapientiam et fidem quae sunt de divinis; et discretionem spirituum, quae est

ARTICLE 3
Whether prophecy is only about future contingencies ?

Objections 1. It would seem that prophecy is only about future contingencies. For Cassiodorus says that "prophecy is a Divine inspiration or revelation, announcing the issue of things with unchangeable truth." Now issues pertain to future contingencies. Therefore the prophetic revelation is about future contingencies alone.

2. Further, according to 1 Cor. 12, the grace of prophecy is differentiated from wisdom and faith, which are about Divine

ARTICLE 3
La prophétie a-t-elle seulement pour objet les futurs contingents ?

Objections 1. C'est à quoi l'on pense tout d'abord. Cassiodore dit en effet: " La prophétie est une inspiration ou une révélation divine qui annonce les événements avec une vérité immuable. " Or ces événements, ce sont des futurs contingents. La révélation prophétique s'applique donc exclusivement aux futurs contingents.

2. La grâce de la prophétie se distingue de la sagesse et de la foi qui concernent les réalités divines, du discernement des esprits qui

TIẾT 3
Có phải sự tiên tri chỉ có đối tượng là các bất tất hữu tương lai không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Cassiodore (Expos. in Ps.) đã nói: "Sự tiên tri là sự linh ứng hoặc sự mạc khải của Thiên Chúa báo cho biết các biến cố một cách đích thực không thể thay đổi." Và các biến cố này, đó là những bất tất hữu tương lai. Vậy sự mạc khải tiên tri ứng dụng cho các bất tất hữu tương lai mà thôi.

2. Ân sủng tiên tri phân biệt với sự khôn ngoan và nhân đức tin liên hệ với các thực tại Thiên Chúa, sự phân biệt thần loại nhắm các tinh thần thụ

de spiritibus creatis; et scientiam, quae est de rebus humanis; ut patet I ad Cor. XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum obiecta, ut patet per ea quae supra dicta sunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

PRAETEREA, diversitas obiecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet. Si ergo prophetia quaedam sit de futuris contingentibus, quaedam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiae.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod prophetia quaedam est de futuro, sicut id quod dicitur Isaiae VII, ecce, virgo concipiet et pariet filium; quaedam de praeterito, sicut id quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus caelum et terram; quaedam de praesenti, sicut id quod dicitur I ad Cor. XIV, si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt. Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

RESPONDEO dicendum quod manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur, sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam et Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est, ut Isaiae VI, ubi dicitur, vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum. Eius etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiae XL, quis mensus est pugillo aquas, et cetera? Continet etiam ea quae ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiae LVIII, frange esurienti panem tuum, et cetera. Continet etiam ea quae pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiae XLVII, venient tibi subito haec duo in die una, sterilitas et viduitas. Considerandum tamen quod, quia prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius a cognitione humana

things; and from the discernment of spirits, which is about created spirits; and from knowledge, which is about human things. Now habits and acts are differentiated by their objects, as stated above (FS, Q[54], A[2]). Therefore it seems that the object of prophecy is not connected with any of the above. Therefore it follows that it is about future contingencies alone.

3. Further, difference of object causes difference of species, as stated above (FS, Q[54], A[2]). Therefore, if one prophecy is about future contingencies, and another about other things, it would seem to follow that these are different species of prophecy.

On the contrary, Gregory says (Hom. i super Ezech.) that some prophecies are "about the future, for instance (Is. 7:14), 'Behold a virgin shall conceive, and bear a son'"; some are "about the past, as (Gn. 1:1), 'In the beginning God created heaven and earth'"; some are "about the present," as (1 Cor. 14:24, 25), "If all prophesy, and there come in one that believeth not ... the secrets of his heart are made manifest." Therefore prophecy is not about future contingencies alone.

I answer that, A manifestation made by means of a certain light can extend to all those things that are subject to that light: thus the body's sight extends to all colors, and the soul's natural knowledge extends to whatever is subject to the light of the active intellect. Now prophetic knowledge comes through a Divine light, whereby it is possible to know all things both Divine and human, both spiritual and corporeal; and consequently the prophetic revelation extends to them all. Thus by the ministry of spirits a prophetic revelation concerning the perfections of God and the angels was made to Is. 6:1, where it is written, "I saw the Lord sitting upon a throne high and elevated." Moreover his prophecy contains matters referring to natural bodies, according to the words of Is. 40:12, "Who hath measured the waters in the hollow of His hand," etc. It also contains matters relating to human conduct, according to Is. 58:1, "Deal thy bread to the hungry," etc.; and besides this it contains things pertaining to future events, according to Is. 47:9, "Two things shall come upon thee suddenly in one day, barrenness and widowhood." Since, however, prophecy is about things remote from our knowledge, it must be observed that the more remote things are from our knowledge the more pertinent they are to prophecy. Of such things there are

vise les esprits créés, et de la science qui a pour objet les réalités humaines, comme cela ressort de la 1ère épître de S. Paul aux Corinthiens (12, 8). Or les habitus et les actes se distinguent d'après leurs objets, on l'a déjà montré. Il semble donc que la prophétie ne se rapporte à aucun des objets précités; et que par suite elle ne concerne que les futurs contingents.

3. A la diversité des objets correspond une diversité d'espèces, on l'a dit au même endroit. Donc, si la prophétie s'applique tantôt à des futurs contingents, tantôt à d'autres réalités, il semble qu'il y ait diverses espèces de prophétie.

En sens contraire, d'après S. Grégoire la prophétie peut s'appliquer, soit au futur: " Voici qu'une Vierge concevra et enfantera un fils ", lit-on dans Isaïe (7, 14); soit au passé: " Au commencement, dit la Genèse (1, 1), Dieu créa le ciel et la terre "; soit enfin au présent: " Si tous prophétisent, écrit l'Apôtres et que survienne un infidèle, les secrets de son coeur sont dévoilés " (1 Co 14, 24). La prophétie n'a donc pas seulement pour objet les futurs contingents.

Réponse : Toute connaissance qui se fait par la lumière peut s'étendre à tout ce que cette lumière manifeste; ainsi la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs, et la connaissance naturelle de l'âme à tout ce qui est soumis à la lumière par l'intellect agent. Or la connaissance prophétique se fait par une lumière divine qui permet de connaître toutes les réalités, qu'elles soient divines ou humaines, spirituelles ou corporelles. La révélation prophétique s'étend donc à toutes ces réalités. C'est ainsi que cette révélation aura pour objet, selon Isaïe, soit l'excellence de Dieu et les liturgies des esprits angéliques (6, 1): " J'ai vu le Seigneur assis sur un trône haut et élevé "; soit les corps naturels (40, 12): " Qui a mesuré les eaux dans sa main? " Soit aussi les moeurs des hommes (58, 7): " Partage ton pain avec celui qui a faim. " Soit encore les événements futurs (47, 9): " Ces deux malheurs t'arriveront soudain, en un même jour, la perte de tes enfants et le veuvage. " Il faut cependant remarquer que, la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance humaine, plus les réalités échapperont à la connaissance humaine, plus elles appartiendront proprement à la prophétie. Or ces réalités comprennent trois degrés. Le premier degré est formé des réalités sensibles ou intellectuelles qui échappent à la connaissance,

tạo, và sự tri thức có đối tượng là các thực tại nhân loại, như điều đó lệ thuộc vào thư thứ nhất của thánh Phaolô gửi cho tín hữu Côrintô (12,8). Mà các tập quán và các hành động phân biệt tùy theo đối tượng của mình như người ta đã minh chứng ở trước (l-ll, Q.18, a.5; Q.54, a.2). Vậy xem ra sự tiên tri không quy về đối tượng nào đã được kể ra trước; và do đó nó chỉ quan hệ với các bất tất hữu tương lai.

3. Với sự khác biệt các đối tượng có sự tương ứng của các loại khác nhau như người ta đã nói cũng ở nơi đó. Vậy, nếu sự tiên tri ứng dụng khi thì cho các bất tất hữu tương lai, khi thì cho các thực tại khác, xem ra sự tiên tri có nhiều loại khác biệt nhau.

TRÁI LẠI, Theo thánh Grêgôriô, sự tiên tri có thể ứng dụng, hoặc cho tương lai: "Này đây một trinh nữ sẽ cưu mang và sinh hạ một con trai" như người ta đọc thấy trong tiên tri Isaia (7,14); hoặc ở dĩ vãng: "Và lúc ban đầu, Thiên Chúa đã tạo thành trời đất" (St 1,1); hoặc cuối cùng ở hiện tại: "Nhưng nếu mỗi người đều được ơn tiên tri, và có người ngoại hoặc phàm nhân mục tử nào đi vào, ắt người ấy bị mọi người cảnh giới, mọi người xét xử" (1Cr 14,24). Vậy sự tiên tri không có đối tượng là các bất tất hữu tương lai mà thôi.

TRẢ LỜI : Mọi sự tri thức thể hiện nhờ sự sáng có thể mở rộng đến với tất cả những gì sự sáng này biểu lộ; như vậy, sự trông thấy hữu hình mở rộng đến tất cả mọi màu sắc, và sự tri thức tự nhiên của linh hồn mở rộng đến tất cả những cái gì lệ thuộc vào sự sáng của trí năng tác động. Mà sự tri thức tiên tri thực hiện do sự sáng của Thiên Chúa cho phép tri thức mọi thực tại, thực tại Thiên Chúa hoặc nhân loại, thực tại thiêng liêng hoặc hữu hình. Sự mạc khải tiên tri mở rộng đến mọi thực tại. Chính như vậy mà sự mạc khải theo tiên tri Isaia, có đối tượng, hoặc là sự tuyệt hảo của Thiên Chúa và các lễ nghi của các thiên thần (6,1): "Tôi trông thấy Thiên Chúa ngự trên ngai cao và được nâng đỡ lên"; hoặc các vật thể tự nhiên (40,12): "Ai đã đo lường nước trong lòng bàn tay? Hoặc các phong hóa của nhân loại (28,7): "Ngươi hãy chia sẻ bánh của ngươi với kẻ đói." Hoặc còn các biến cố tương lai (47,9): "Hai sự rủi ro hoạn nạn sẽ xảy tới cho ngươi thình lình trong cũng một ngày, sự chết các con cái và sự góa bụa của ngươi." Tuy nhiên, người ta phải lưu ý, sự tiên tri có đối tượng là cái gì ở cách xa sự tri thức nhân loại, thì các thực tại càng thoát ra ngoài sự tri thức nhân loại, chúng nó một cách đích thực càng thuộc về sự tiên tri. Mà các thực tại này gồm có ba bậc. Bậc thứ nhất được cấu tạo bởi các thực tại khả giác hoặc các thực tại thuộc trí năng thoát ra ngoài sự tri thức,

existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quae sunt procul a cognitione huius hominis, sive secundum sensum sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum. Sicut sensu cognoscit aliquis homo quae sunt sibi praesentia secundum locum, quae tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit, et sic Eliseus prophetice cognovit quae Giezi, discipulus eius, in absentia fecerat, ut habetur IV Reg. V. Et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I ad Cor. XIV. Et per hunc modum etiam ea quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis. Quod revelatum est per Seraphim dicentia, sanctus, sanctus, sanctus, etc., ut habetur Isaiae VI. Ultimus autem gradus est eorum quae sunt procul ab omnium hominum cognitione quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum, unde et nomen prophetiae sumi videtur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod, cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit.

three degrees. One degree comprises things remote from the knowledge, either sensitive or intellective, of some particular man, but not from the knowledge of all men; thus a particular man knows by sense things present to him locally, which another man does not know by human sense, since they are removed from him. Thus Eliseus knew prophetically what his disciple Giezi had done in his absence (4 Kings 5:26), and in like manner the secret thoughts of one man are manifested prophetically to another, according to 1 Cor. 14:25; and again in this way what one man knows by demonstration may be revealed to another prophetically. The second degree comprises those things which surpass the knowledge of all men without exception, not that they are in themselves unknowable, but on account of a defect in human knowledge; such as the mystery of the Trinity, which was revealed by the Seraphim saying: "Holy, Holy, Holy," etc. (Is. 6:3). The last degree comprises things remote from the knowledge of all men, through being in themselves unknowable; such are future contingencies, the truth of which is indeterminate. And since that which is predicated universally and by its very nature, takes precedence of that which is predicated in a limited and relative sense, it follows that revelation of future events belongs most properly to prophecy, and from this prophecy apparently takes its name. Hence Gregory says (Hom. i super Ezech.): "And since a prophet is so called because he foretells the future, his name loses its significance when he speaks of the past or present."

non de tous les hommes, mais de tel ou tel homme en particulier. Ainsi, l'un connaît par ses sens les objets qui lui sont localement présents, alors qu'un autre les ignore parce qu'ils lui sont absents: Élisée, par exemple, a perçu d'une façon prophétique ce qu'avait fait en son absence son disciple Giézi (2 É, 5, 26). Pareillement, les pensées intimes de certains sont manifestées à d'autres grâce à la prophétie, dit S. Paul (1 Co 14, 24). De même encore, ce dont l'un possède la science démonstrative, un autre peut en avoir la révélation prophétique. Le deuxième degré comprend les vérités qui dépassent universellement la connaissance de tous les hommes, non qu'elles soient inconnaissables en elles-mêmes, mais à cause de l'imperfection de la raison humaine: par exemple, le mystère de la Trinité. Ce mystère a été révélé par les Séraphins qui s'écriaient, d'après Isaïe (6, 3) " Saint, Saint, Saint, etc. " Le dernier degré se compose des réalités qui excèdent la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne sont pas connaissables en elles-mêmes; par exemple, les événements futurs contingents, dont la vérité objective n'est pas encore fixée. Or ce qui est " universel et par soi " est premier par rapport à ce qui est " particulier et par un autre ". Voilà pourquoi la révélation des événements futurs appartient de la façon la plus rigoureuse à la prophétie; c'est même de là que semble venir le nom de prophétie. S. Grégoire a donc pu écrire: " La prophétie, dont la nature est de prédire l'avenir, perd la raison de son nom, quand elle parle du passé ou du présent. "

không phải của mọi người, nhưng của người nọ người kia trong đặc thù. Như vậy, người này tri thức nhờ giác quan mình các vật hiện diện theo cách nơi chỗ đối với họ, đang khi người kia không biết chúng nó, bởi vì chúng nó vắng mặt đối với họ: tiên tri Êlisê, thí dụ, đã trông thấy bằng cách tiên tri điều mà người môn đệ của mình tên là Giêzi (2V 5,26) đã làm khi mình vắng mặt. Cũng vậy, các tư tưởng bí ẩn của một số người đã được biểu lộ cho những kẻ khác trông thấy theo sự xác nhận của thánh Phaolô (1Cr 14,24). Cũng vậy, điều mà người này chiếm hữu nhờ sự tri thức minh chứng, kẻ khác biết được do sự mạc khải tiên tri. Bậc thứ hai bao gồm các chân lý một cách phổ quát vượt qua sự hiểu biết của mọi người, không phải trong tư cách chúng nó không thể tri thức được tại sự, nhưng vì sự bất hoàn hảo của trí năng nhân loại, thí dụ: mầu nhiệm Thiên Chúa ba ngôi. Mầu nhiệm này đã được mạc khải do các Thức thần (Kêrubim) kêu lên: “Thánh, Thánh, v.v...” như tiên tri Isaia ghi chép (6,3). Bậc thứ ba bao gồm những thực tại vượt qua sự tri thức của mọi người bởi vì chúng nó không thể tri thức được tại sự, thí dụ, các biến cố bất tất tương lai, mà chân lý khách quan của chúng nó chưa được nhất định. Mà cái gì phổ quát và nguyên thường thì có trước đối với cái gì đặc thù và nhờ hữu thể khác. Do đó sự mạc khải các biến cố bất tất tương lai theo thể cách đích thực nhất thuộc về sự tiên tri; chính do đó mà cái tên sự tiên tri xuất phát. Thánh Grêgôriô (Super Ezech. 1,1) đã có thể viết: “Sự tiên tri mà bản tính của nó cốt tại nói trước tương lai, mất yếu tính của cái tên của mình, khi nó nói về dĩ vãng hoặc hiện tại.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiae. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Reply to objection 1. Prophecy is there defined according to its proper signification; and it is in this sense that it is differentiated from the other gratuitous graces.

Solutions 1. La prophétie est définie par Cassiodore selon sa signification rigoureuse.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tiên tri được Cassiodore định nghĩa theo ý nghĩa rất sít sao.

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quae sunt ab aliis cognita.

Reply to objection 2. This is evident from what has just been said. We might also reply that all those things that are the matter of prophecy have the common aspect of being unknowable to man except by Divine revelation; whereas those that are the matter of "wisdom," "knowledge," and the "interpretation of speeches," can be known by man through natural reason, but are manifested in a higher way through the enlightening of the Divine light. As to "faith," although it is about things invisible to man, it is not concerned with the knowledge of the things believed, but with a man's certitude of assent to

2. Et c'est aussi de cette manière qu’on la distingue des autres dons gratuits. D'où la réponse à la deuxième objection. Mais on peut encore distinguer ces charismes de la façon suivante: toutes les réalités qui tombent sous la prophétie ont ceci de commun que l'homme ne peut les connaître que par révélation divine. Il en va différemment des vérités qui relèvent des dons de sagesse, de science et d'interprétation des discours: la raison naturelle de l'homme peut arriver à les connaître, bien que la clarté de la lumière divine leur confère une évidence supérieure. Quant à la foi, bien qu'elle porte sur des réalités invisibles à l'homme, elle ne donne pas la connaissance des vérités que l'on croit; elle permet

2. Và chính cũng theo thể cách này mà người ta phân biệt sự tiên tri với các ân huệ nhưng không khác. Do đó, có sự giải đáp cho vấn nạn hai. Nhưng người ta còn có thể phân biệt các đoàn sủng này theo cách sau đây: mọi thực tại thuộc về lĩnh vực tiên tri có điều này chung là con người chỉ có thể tri thức chúng nó được do sự mạc khải của Thiên Chúa. Có khác biệt đối với các chân lý lệ thuộc vào các ân huệ khôn ngoan, ân huệ hiểu biết và ân huệ chú giải các lời nói: trí năng tự nhiên của con người có thể tri thức chúng nó được, dầu mà ánh sáng của sự sáng Thiên Chúa đem lại cho chúng nó một sự hiển hiện cao hơn. Còn về nhân đức tin, dầu mà nó liên hệ với các thực tại vô hình đối với con người, nó không đưa ra sự tri thức các chân lý người ta

AD TERTIUM dicendum quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quae per lumen divinum prophetice manifestantur.

ARTICULUS 4
Utrum propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos III, non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Sed omnia quae prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetae.

PRAETEREA, Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est. Ergo est perfecta. Quod non esset nisi omnia prophetabilia prophetae revelarentur, quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Ergo prophetae omnia prophetabilia revelantur.

PRAETEREA, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quae ad illam scientiam pertinent, sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscat omnia prophetabilia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex praesenti non tangit, et ex futuro tangit. Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

RESPONDEO dicendum quod diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquid unum in quo connectuntur et a quo dependent, sicut supra habitum est quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel caritatem. Omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi

things known by others.

Reply to objection 3. The formal element in prophetic knowledge is the Divine light, which being one, gives unity of species to prophecy, although the things prophetically manifested by the Divine light are diverse.

ARTICLE 4
Whether by the Divine revelation a prophet knows all that can be known prophetically ?

Objections 1. It would seem that by the Divine revelation a prophet knows all that can be known prophetically. For it is written (Amos 3:7): "The Lord God doth nothing without revealing His secret to His servants the prophets." Now whatever is revealed prophetically is something done by God. Therefore there is not one of them but what is revealed to the prophet.

2. Further, "God's works are perfect" (Dt. 32:4). Now prophecy is a "Divine revelation," as stated above (A[3]). Therefore it is perfect; and this would not be so unless all possible matters of prophecy were revealed prophetically, since "the perfect is that which lacks nothing" (Phys. iii, 6). Therefore all possible matters of prophecy are revealed to the prophet.

3. Further, the Divine light which causes prophecy is more powerful than the right of natural reason which is the cause of human science. Now a man who has acquired a science knows whatever pertains to that science; thus a grammarian knows all matters of grammar. Therefore it would seem that a prophet knows all matters of prophecy.

On the contrary, Gregory says (Hom. i super Ezech.) that "sometimes the spirit of prophecy indicates the present to the prophet's mind and nowise the future; and sometimes it points not to the present but to the future." Therefore the prophet does not know all matters of prophecy.

I answer that, Things which differ from one another need not exist simultaneously, save by reason of some one thing in which they are connected and on which they depend: thus it has been stated above (FS, Q[65], AA[1],2) that all the virtues must needs exist simultaneously on account of prudence and charity. Now all the things that are known through some principle are connected in that principle and depend thereon. Hence he who knows a principle perfectly, as regards all to which its virtue extends, knows at the

seulement à l'homme d'adhérer avec certitude aux vérités qui sont connues par d'autres.

3. L'élément formel, dans la connaissance prophétique, c'est la lumière divine, et c'est de l'unité de cette lumière que la prophétie tire sa propre unité spécifique, malgré la diversité des objets que cette lumière manifeste au prophète.

ARTICLE 4
Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé ?

Objections 1. Oui, semble-t-il. On lit en effet dans le prophète Amos (3,7): " Le Seigneur ne fait rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs, les prophètes. " Or toutes les vérités qui sont révélées prophétiquement font partie de ce secret divin. Il n'est donc aucune de ces vérités qui ne soit révélée au prophète.

2. " Les oeuvres de Dieu sont parfaites ", dit le Deutéronome (32,4). Or la prophétie est une révélation divine, on vient de le dire. Elle est donc parfaite. Ce qui ne serait pas si les vérités prophétiques n'étaient pas toutes révélées au prophète; car, d'après le Philosophe, " le parfait, c'est ce à quoi rien ne manque ". Les vérités prophétiques sont donc toujours révélées au prophète.

3. La lumière divine qui cause la prophétie est plus puissante que la lumière de la raison naturelle d'où procède la science humaine. Or l'homme qui possède une science connaît tout ce qui se rapporte à cette science. Ainsi le grammairien connaît tout le contenu de la grammaire. Le prophète connaît donc toutes les vérités prophétiques.

En sens contraire, on lit dans S. Grégoire " L'esprit de prophétie peut avoir pour objet le présent sans toucher à l'avenir, ou porter sur l'avenir sans viser le présent. " Le prophète ne connaît donc pas toutes les vérités prophétiques.

Réponse : Des réalités diverses ne peuvent exister ensemble que s'il y a une réalité où elles se rejoignent et dont elles dépendent. Ainsi avons-nous dit précédemment que toutes les vertus doivent exister ensemble à cause de la prudence ou de la charité. Or toutes les réalités qui sont connues par un principe sont liées les unes aux autres dans ce principe et en dépendent. C'est pourquoi celui qui connaît parfaitement un principe dans toute sa force saisit en même temps toutes les vérités qui sont connues par ce principe. Mais celui

tin; nó chỉ cho phép con người một cách chắc chắn bám dính vào các chân lý được các người khác tri thức.

3. Yếu tố mô thể, trong sự tri thức tiên tri, đó là sự sáng Thiên Chúa, và từ đơn nhất tính của sự sáng này mà sự tiên tri rút lấy đơn nhất tính loại thuộc riêng của mình, mặc dầu có sự khác biệt các đối tượng mà sự sáng này biểu lộ cho tiên tri.

TIẾT 4
Đấng tiên tri có tri thức tất cả cái gì có thể được nói tiên tri không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Người ta đọc thấy trong sách tiên tri Amos (3,7): "Quả thế, Giavê không làm điều gì mà Người lại không tỏ bày bí mật của Người cho các tôi tớ Người là các tiên tri." Mà mọi chân lý được mạc khải cách tiên tri dự phần vào sự bí nhiệm Thiên Chúa. Vậy không một chân lý nào trong các chân lý này không được mạc khải cho tiên tri.

2. Các công trình của Thiên Chúa đều hoàn hảo như người ta trông thấy trong sách Đệ nhị luật (32,4). Mà sự tiên tri là một mạc khải của Thiên Chúa như người ta mới nói tới. Vậy nó hoàn hảo. Điều đó hẳn không có như vậy giả như các chân lý tiên tri tất cả không được mạc khải cho tiên tri; bởi vì, theo Triết gia (Phys. 3,6), cái hoàn hảo, đó là cái không thiếu sự gì. Vậy các chân lý tiên tri luôn luôn được mạc khải cho tiên tri.

3. Sự sáng Thiên Chúa tạo nên sự tiên tri có năng lực hơn sự sáng của trí năng tự nhiên mà do đó phát xuất sự tri thức của nhân loại. Mà con người chiếm hữu sự tri thức hiểu biết tất cả cái gì quy về sự tri thức này. Như vậy nhà văn phạm hiểu biết tất cả cái gì chứa đựng trong văn phạm. Vậy đấng tiên tri tri thức mọi chân lý tiên tri.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách của thánh Grêgôriô (Super. Ezech. 1,788): "Tinh thần tiên tri có thể có đối tượng là cái hiện tại mà không động tới cái tương lai, hoặc liên hệ với cái tương lai mà không nhắm cái hiện tại." Vậy đấng tiên tri không tri thức mọi chân lý tiên tri.

TRẢ LỜI : Các thực tại khác nhau chỉ có thể hiện hữu chung với nhau nếu có một thực tại mà ở đó chúng nó nối kết với nhau và chúng nó lệ thuộc vào đó. Do đó, như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.62, a.1 và 2), mọi nhân đức phải hiện hữu chung với nhau, vì nhân đức trí thuật hoặc vì nhân đức mến. Mà mọi thực tại được tri thức bởi một nguyên lý thì liên kết với nhau ở nguyên lý này và lệ thuộc vào nguyên lý này. Do đó, kẻ tri thức cách hoàn hảo một nguyên lý theo mọi ý nghĩa của nó, đồng thời hiểu mọi chân lý được tri thức do nguyên lý này. Còn kẻ không biết nguyên lý

principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari, et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

same time all that can be known through that principle; whereas if the common principle is unknown, or known only in a general way, it does not follow that one knows all those things at the same time, but each of them has to be manifested by itself, so that consequently some of them may be known, and some not. Now the principle of those things that are prophetically manifested by the Divine light is the first truth, which the prophets do not see in itself. Wherefore there is no need for their knowing all possible matters of prophecy; but each one knows some of them according to the special revelation of this or that matter.

qui l'ignore, ou ne le connaît que d'une manière générale, ne saisit pas par le fait même toutes les vérités qui en dépendent. Il a besoin, au contraire, que chacune de ces vérités lui soit montrée en elle-même; il en résulte que certaines peuvent être connues et d'autres ignorées; or le principe de toutes les réalités qui sont manifestées d'une manière prophétique par la lumière divine, c'est la vérité première, que les prophètes ne peuvent voir en elle-même. Il n'est donc pas requis qu'ils connaissent tout ce qui peut être prophétisé; chaque prophète en connaît une partie, suivant que lui est révélé spécialement ceci ou cela.

này, hoặc chỉ biết nó một cách tổng quát thì không hiểu biết được mọi chân lý lệ thuộc vào nó. Trái lại, họ cần mỗi chân lý trong các chân lý này được minh chứng tại sự đối với họ; do đó mà một số chân lý được tri thức và một số chân lý không được tri thức; mà nguyên lý của mọi thực tại được biểu lộ theo ba thể cách tiên tri bởi sự sáng Thiên Chúa, đó là chân lý đệ nhất mà các tiên tri không thể trông thấy tại sự. Vậy không đòi các tiên tri phải tri thức tất cả cái gì có thể được nói tiên tri; mỗi tiên tri tri thức được một phần về điều đó tùy theo điều này hoặc điều kia một cách riêng biệt được mạc khải cho họ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii.

Reply to objection 1. The Lord reveals to the prophets all things that are necessary for the instruction of the faithful; yet not all to every one, but some to one, and some to another.

Solutions 1. Le Seigneur révèle aux prophètes tout ce qui est nécessaire à l'instruction du peuple fidèle. **En sens contraire,** il ne révèle pas toutes les vérités à chacun, mais seulement certaines d'entre elles à tel ou tel.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa mạc khải cho các tiên tri tất cả cái gì cần thiết để giáo huấn tín hữu. Tuy nhiên, Ngài không mạc khải mọi chân lý cho mỗi chân lý; nhưng chỉ một số trong các chân lý này được mạc khải cho tiên tri này hoặc cho tiên tri kia.

AD SECUNDUM dicendum quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis, unde dicitur I ad Cor. XIII, quod prophetiae evacuabuntur, et quod ex parte prophetamus, idest imperfecte. Perfectio autem divinae revelationis erit in patria, unde subditur, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Unde non oportet quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quae prophetia ordinatur.

Reply to objection 2. Prophecy is by way of being something imperfect in the genus of Divine revelation: hence it is written (1 Cor. 13:8) that "prophecies shall be made void," and that "we prophesy in part," i.e. imperfectly. The Divine revelation will be brought to its perfection in heaven; wherefore the same text continues (1 Cor. 113:10): "When that which is perfect is come, that which is in part shall be done away." Consequently it does not follow that nothing is lacking to prophetic revelation, but that it lacks none of those things to which prophecy is directed.

2. La révélation divine est comme un genre, dont la prophétie constitue un degré imparfaits. Voilà pourquoi S. Paul écrit (1 Co 13, 8) que " les prophéties prendront fin ", et que la prophétie n'est qu'une connaissance " partielle ", c'est-à-dire imparfaite. La perfection de la révélation divine se réalisera au ciel. Aussi ajoute-t-il: " Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est que partiel prendra fin. " Il n'est donc pas nécessaire que rien ne manque à la révélation prophétique; il faut seulement qu'il ne manque rien pour la mission assignée à la prophétie.

2. Sự mạc khải của Thiên Chúa là như một giống mà sự tiên tri cấu tạo nên một bậc bất hoàn hảo. Do đó, thánh Phaolô (1Cr 13,8) đã viết: "Lòng mến không hề tàn tạ! dù là các ơn tiên tri, cũng sẽ bị hủy và sự tiên tri chỉ là sự tri thức phân diện, nghĩa là bất hoàn hảo. Sự hoàn hảo của sự mạc khải Thiên Chúa sẽ thể hiện ở trên trời. Như vậy, thánh nhân nói thêm: "Khi cái hoàn hảo đã đến, cái chỉ là phân diện sẽ chấm dứt." Vậy việc không cái gì thiếu đối với sự mạc khải tiên tri là điều không cần thiết; chỉ điều này cần thiết là không cái gì thiếu cho sự sai đi của tiên tri.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiae, ex quibus omnia quae sunt illius scientiae dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicuius scientiae, scit omnia quae ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium propheticalium cognitionum quod est Deus. Unde non est similis ratio.

Reply to objection 3. He who has a science knows the principles of that science, whence whatever is pertinent to that science depends; wherefore to have the habit of a science perfectly, is to know whatever is pertinent to that science. But God Who is the principle of prophetic knowledge is not known in Himself through prophecy; wherefore the comparison fails.

3. Le savant saisit les principes scientifiques dont dépendent toutes les vérités du même ordre. Aussi, lorsqu'il possède parfaitement l'habitus d'une science, connaît-il toutes les vérités qui s'y rapportent. Mais le prophète ne saisit pas en lui-même le principe de toutes les connaissances prophétiques, c'est-à-dire Dieu. Son cas n'est donc pas le même que celui du savant.

3. Người học giả hiểu biết các nguyên lý khoa học mà tất cả mọi chân lý thuộc về cũng một trật tự lệ thuộc vào đó. Như vậy, khi họ một cách hoàn toàn chiếm hữu tập quán của một khoa học, họ tri thức mọi chân lý quy về đó, song đấng tiên tri không hiểu ở chính nơi mình cái nguyên lý của mọi tri thức tiên tri, nghĩa là Thiên Chúa. Vậy trường hợp của tiên tri không phải là cũng một trường hợp của học giả.

ARTICULUS 5
Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae

ARTICLE 5
Whether the prophet always distinguishes what he says by his own spirit from what he says by the prophetic spirit ?

ARTICLE 5
Le prophète distingue-t-il toujours ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit ?

TIẾT 5
Phải chăng tiên tri luôn luôn phân biệt điều mình hiểu biết do Thiên Chúa với điều mình trông thấy do trí năng riêng của mình ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae. Dicit enim Augustinus, in VI Confess., quod mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem. Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiae, ab eo quod loquitur

Objections 1. It would seem that the prophet always distinguishes what he says by his own spirit from what he says by the prophetic spirit. For Augustine states (Confess. vi, 13) that his mother said "she could, through a certain feeling, which in words she could not express, discern betwixt Divine revelations, and the dreams of her own soul." Now prophecy is a Divine revelation, as stated above (A[3]). Therefore the prophet always distinguishes what he says by the spirit of prophecy, from

Objections 1. Il semble bien. S. Augustin, rapporte en effet une expérience de sa mère - " Elle disait qu'elle discernait, je ne sais par quel goût qu'elle ne pouvait exprimer en paroles, quelle différence il y avait entre la révélation divine et le songe de son âme. " Or la prophétie est une révélation divine. Le prophète peut donc discerner ce qui relève de l'esprit de prophétie, et ce qu'il dit par son propre esprit.

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Thánh Augustinô thuật lại một kinh nghiệm của người mẹ mình: "Bà nói mình trông thấy được sự khác biệt nào ở giữa sự mạc khải Thiên Chúa và giấc mơ trong linh hồn của mình mà tôi không biết bởi ý thức nào mà bà nhận rõ như vậy; nhưng bà không thể phát biểu điều ấy bằng lời nói." Mà sự tiên tri là sự mạc khải của Thiên Chúa. Vậy đấng tiên tri có thể phân biệt rõ ràng cái gì thuộc về thần trí của sự tiên tri với cái gì mà tiên tri nói ra

spiritu proprio.

PRAETEREA, Deus non praecipit aliquid impossibile, sicut Hieronymus dicit. Praecipitur autem prophetis, Ierem. XXIII, propheta qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere. Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiae, ab eo quod aliter videt.

PRAETEREA, maior est certitudo quae est per divinum lumen quam quae est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., sciendum est quod aliquando prophetae sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedam ex suo spiritu proferunt, et se haec ex prophetiae spiritu dicere suspicantur.

RESPONDEO dicendum quod mens prophetae dupliciter a Deo instruitur, uno modo, per expressam revelationem; alio modo, per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta, cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sibi sunt divinitus revelata. Unde dicitur Ierem. XXVI, in veritate misit me dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec. Alioquin, si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham, admonitus in prophetica visione, se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen ex hoc error possit accidere per spiritum

what he says by his own spirit.

2. Further, God commands nothing impossible, as Jerome says. Now the prophets were commanded (Jer. 23:28): "The prophet that hath a dream, let him tell a dream; and he that hath My word, let him speak My word with truth." Therefore the prophet can distinguish what he has through the spirit of prophecy from what he sees otherwise.

3. Further, the certitude resulting from a Divine light is greater than that which results from the light of natural reason. Now he that has science, by the light of natural reason knows for certain that he has it. Therefore he that has prophecy by a Divine light is much more certain that he has it.

On the contrary, Gregory says (Hom. i super Ezech.): "It must be observed that sometimes the holy prophets, when consulted, utter certain things by their own spirit, through being much accustomed to prophesying, and think they are speaking by the prophetic spirit."

I answer that, The prophet's mind is instructed by God in two ways: in one way by an express revelation, in another way by a most mysterious instinct to "which the human mind is subjected without knowing it," as Augustine says (Gen. ad lit. ii, 17). Accordingly the prophet has the greatest certitude about those things which he knows by an express revelation, and he has it for certain that they are revealed to him by God; wherefore it is written (Jer. 26:15): "In truth the Lord sent me to you, to speak all these words in your hearing." Else, were he not certain about this, the faith which relies on the utterances of the prophet would not be certain. A sign of the prophet's certitude may be gathered from the fact that Abraham being admonished in a prophetic vision, prepared to sacrifice his only-begotten son, which he nowise would have done had he not been most certain of the Divine revelation. On the other hand, his position with regard to the things he knows by instinct is sometimes such that he is unable to distinguish fully whether his thoughts are conceived of Divine instinct or of his own spirit. And those things which we know by Divine instinct are not all manifested with prophetic certitude, for this instinct is something imperfect in the genus of prophecy. It is thus that we are to understand the saying of Gregory. Lest, however, this

2. " Dieu ne commande rien d'impossible ", dit S. Jérôme. Or, dans Jérémie (23, 28), on lit ce précepte: " Que le prophète qui a un songe raconte ce songe; et que celui qui possède ma parole la rapporte fidèlement. " Le prophète peut donc discerner ce qu'il perçoit par l'esprit prophétique, et ce qu'il entrevoit d'une autre manière.

3. La certitude que donne la lumière divine est plus grande que celle qui est due à la lumière de la raison naturelle. Or celui qui, par la lumière de la raison naturelle, a acquis une science sait avec certitude qu'il la possède. Donc quiconque a reçu la prophétie par la lumière divine est encore beaucoup plus certain de la posséder.

En sens contraire, S. Grégoire écrit " Quelquefois les saints prophètes, par l'exercice fréquent de leur ministère, publient, lorsqu'ils sont consultés, des oracles qui viennent de leur propre esprit, et ils s'imaginent qu'ils les rendent en vertu du don de prophétie. "

Réponse : Il y a deux manières pour Dieu d'instruire l'âme du prophète; la révélation expresse et, suivant les termes de S. Augustin, " une certaine impulsion, que les hommes subissent quelquefois même à leur insu ". Dans la révélation expresse, le prophète possède la plus grande certitude des réalités qu'il connaît par le don de prophétie, et il tient aussi pour certain que ces réalités lui sont divinement révélées. " C'est en vérité, dit Jérémie (26, 15), que le Seigneur m'a envoyé vers vous, pour faire entendre à vos oreilles toutes ces paroles. " Autrement, si les prophètes eux-mêmes n'avaient cette certitude, la foi qui s'appuie sur leurs allégations ne serait pas certaine. Nous avons un signe de la certitude qui s'attache à la prophétie dans ce fait qu'Abraham, après avoir été averti dans une vision prophétique, s'est préparé à immoler son fils unique; ce qu'il n'aurait pas fait s'il n'avait été tout à fait sûr de la révélation divine. Mais dans l'impulsion prophétique, il arrive parfois que le prophète ne puisse pas pleinement discerner si ses paroles et ses pensées sont le résultat d'une inspiration divine, ou de son propre esprit. Or tout ce que nous connaissons par une impulsion divine ne nous est pas manifesté avec une certitude prophétique; car cette impulsion divine est un degré imparfait dans le genre que constitue la prophétie. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de S. Grégoire citées plus haut. **En sens contraire,** pour que l'erreur en ce

do tinh thần riêng của mình.

2. Thánh Giêrônimô (Libellus gidei 45) đã nói: "Thiên Chúa không truyền lệnh cái gì bất khả." Mà, người ta đọc thấy lệnh truyền này trong sách tiên tri Giêrêmia (23,28): "Tiên tri có chiêm bao thì thuật lại chiêm bao; ai có Lời Ta thì trung tín nói Lời của Ta." Vậy tiên tri có thể phân biệt cái gì mình đã hiểu biết do thần trí tiên tri với cái gì mình hiểu biết theo thể cách khác.

3. Sự chắc chắn mà sự sáng Thiên Chúa đem lại lớn hơn sự sáng do sự sáng của trí năng tự nhiên. Mà kẻ do sự sáng của trí năng tự nhiên, đã thu lượm được sự tri thức, thì một cách chắc chắn biết mình chiếm hữu sự tri thức này. Vậy bất cứ ai đã lãnh nhận sự tiên tri do sự sáng Thiên Chúa thì biết mình chiếm hữu sự tiên tri này một cách chắc chắn hơn nhiều.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Super Ezech. 1,1) đã viết: Đôi khi các thánh tiên tri bởi năng thực hành chức vụ của mình, khi được bàn hỏi, công bố những lời tiên tri phát xuất từ tinh thần riêng của mình mà tưởng nghĩ mình phát biểu các điều đó do ân huệ tiên tri.

TRẢ LỜI : Thiên Chúa sử dụng hai thể cách để dạy bảo linh hồn của tiên tri; sự mạc khải minh thị và, theo các từ ngữ của thánh Augustinô (De Gen. ad Litt. 11,17), một sự thúc đẩy nào đó mà những con người lãnh nhận bằng cách đôi khi không hay biết. Trong sự mạc khải minh thị, đấng tiên tri chiếm hữu một sự chắc chắn nhất về các thực tại mình hiểu biết do ân huệ tiên tri, và ngài cũng lấy làm chắc chắn rằng các thực tại này đã do Thiên Chúa mạc khải cho mình. Có lời ghi chép trong sách tiên tri Giêrêmia (26,15): "Quả thật, chính Giavê đã sai tôi đến nói vào tai các ông tất cả các lời ấy." Trái lại, giả như chính các tiên tri không có sự chắc chắn này, lòng tin dựa trên các sự dẫn chứng của các ngài không được chắc chắn. Chúng ta có một dấu hiệu chắc chắn bám vào sự tiên tri trong sự kiện Abraham, sau khi được cho biết trong một thị kiến tiên tri, đã chuẩn bị sẵn sàng để sát tế con trai duy nhất của mình, điều đó hẳn ông không làm giả như ông không hoàn toàn chắc chắn về sự mạc khải của Thiên Chúa. Còn trong sự thúc đẩy của sự tiên tri, xảy ra là đôi khi đấng tiên tri không thể hoàn toàn nhận rõ các lời nói của mình và các tư tưởng của mình là kết quả của sự linh ứng Thiên Chúa hoặc của tinh thần riêng của mình. Mà tất cả những gì chúng ta hiểu biết do sự thúc đẩy của Thiên Chúa không được biểu lộ cho chúng ta bằng sự chắc chắn tiên tri; vì sự thúc đẩy của Thiên Chúa là bậc bất hoàn hảo trong giống được cấu tạo do sự tiên tri. Và chính do ý nghĩa này mà người ta phải hiểu các lời nói của thánh Grêgôriô đã trích dẫn ở trên. Tuy nhiên, ngõ hầu sự sai lầm trong

sanctum citius correcti, ab eo quae vera sunt audiunt, et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt, ut ibidem Gregorius subdit.

Primae autem rationes procedunt quantum ad ea quae prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS 6
Utrum ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est, sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiae potest subesse falsum.

PRAETEREA, Isaias prophetice praenuntiavit Ezechiae dicens, dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives, et tamen additi sunt vitae eius postea quindecim anni, ut habetur IV Reg. XX, et Isaiae XXXVIII. Similiter etiam Ierem. XVIII, dominus dicit, repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Ionae III, misertus est dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit. Ergo prophetiae potest subesse falsum.

PRAETEREA, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad praemissas in syllogismo; ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in I posteriorum. Sed si prophetiae non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram, si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de praeterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute. Quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiae non possit subesse falsum.

SED CONTRA est quod Cassiodorus dicit, quod prophetia should lead to error, "they are very soon set aright by the Holy Ghost, and from Him they hear the truth, so that they reproach themselves for having said what was untrue," as Gregory adds (Hom. i super Ezech.).

The arguments set down in the first place consider the revelation that is made by the prophetic spirit; wherefore the answer to all the objections is clear.

ARTICLE 6
Whether things known or declared prophetically can be false ?

Objections 1. It would seem that things known or declared prophetically can be false. For prophecy is about future contingencies, as stated above (A[3]). Now future contingencies may possibly not happen; else they would happen of necessity. Therefore the matter of prophecy can be false.

2. Further, Isaias prophesied to Ezechias saying (Is. 38:1): "Take order with thy house, for thou shalt surely die, and shalt not live," and yet fifteen years were added to his life (4 Kings 20:6). Again the Lord said (Jer. 18:7, 8): "I will suddenly speak against a nation and against a kingdom, to root out and to pull down and to destroy it. If that nation against which I have spoken shall repent of their evil, I also will repent of the evil that I have thought to do them." This is instanced in the example of the Ninevites, according to Jn. 3:10: "The Lord [Vulg.: 'God'] had mercy with regard to the evil which He had said that He would do to them, and He did it not." Therefore the matter of prophecy can be false.

3. Further, in a conditional proposition, whenever the antecedent is absolutely necessary, the consequent is absolutely necessary, because the consequent of a conditional proposition stands in the same relation to the antecedent, as the conclusion to the premises in a syllogism, and a syllogism whose premises are necessary always leads to a necessary conclusion, as we find proved in I Poster. 6. But if the matter of a prophecy cannot be false, the following conditional proposition must needs be true: "If a thing has been prophesied, it will be." Now the antecedent of this conditional proposition is absolutely necessary, since it is about the past. Therefore the consequent is also necessary absolutely; yet this is unfitting, for then prophecy would not be about contingencies. Therefore it is untrue that the matter of prophecy cannot be false.

On the contrary, Cassiodorus says that "prophecy is a Divine

cas ne puisse se produire, ajoute S. Grégoire au même endroit, " le Saint-Esprit corrige au plus vite les prophètes en leur faisant entendre la vérité, et ils se reprennent eux-mêmes d'avoir tenu de faux discours ".

Solutions: Les premiers arguments se rapportent aux vérités qui sont révélées par un véritable esprit prophétique. Il a donc été répondu clairement aux objections.

ARTICLE 6
La prophétie peut-elle comporter de la fausseté ?

Objections 1. Cela paraît possible. La prophétie, en effet, a pour objet les futurs contingents, on l'a vu. Or les événements futurs contingents peuvent ne pas se réaliser; sinon, ils se produiraient nécessairement. La prophétie peut donc être fausse.

2. Isaïe avertit prophétiquement Ézéchias lorsqu'il lui annonça: " Donne tes ordres à la maison, car tu vas mourir "; cependant Ézéchias vécut encore quinze années (2 R 20, 6; Is 38, 5). De même le Seigneur dit à Jérémie (18, 7): " Soudain je parle, contre une nation et contre un royaume, d'arracher, de détruire et de disperser. Mais si cette nation contre laquelle j'ai proféré ces menaces revient de sa méchanceté, je me repens du mal que j'avais résolu de lui faire. " On le voit par l'exemple des Ninivites, selon ce texte de Jonas (3, 10): " Dieu se repentit du mal qu'il devait leur faire et ne le fit pas. " La prophétie peut donc comporter de la fausseté.

3. Dans toute proposition conditionnelle, si l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent l'est aussi; le conséquent, dans cette proposition, est en effet à l'antécédent ce que la conclusion est aux prémisses dans un syllogisme. Et Aristote montre que, de prémisses nécessaires, il ne résulte jamais qu'une conclusion nécessaire. Or, si la prophétie ne peut être sujette à l'erreur, il est requis que cette proposition conditionnelle soit vraie; " Si quelque événement a été prédit, il se produira ". L'antécédent de cette proposition est absolument nécessaire, puisqu'il porte sur le passé; le conséquent sera donc aussi absolument nécessaire. Ce qu'on ne saurait admettre car la prophétie ne pourrait plus viser des événements contingents. Il est donc faux que la prophétie ne puisse être sujette à l'erreur.

En sens contraire, Cassiodore nous dit: " La prophétie est une

trường hợp này không thể xảy ra, thánh Grêgôriô đã nói thêm cũng ở đoạn văn đó: “Chúa Thánh Thần bằng cách mau lẹ nhất sửa chữa các tiên tri bằng cách làm cho họ hiểu sự thật, và họ tự nhận biết mình đã đưa ra những lời nói giả dối.”

GIẢI ĐÁP: Các chứng cứ thứ nhất quy về các chân lý được mạc khải bằng tinh thần tiên tri đích thực. Vậy các vấn nạn đã được giải đáp rõ ràng.

TIẾT 6
Sự tiên tri có thể bao hàm sự giả dối không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra điều đó có thể xảy ra. 1. Sự tiên tri có đối tượng là các bất tất hữu tương lai như người ta đã trông thấy (a.3). Mà các biến cố bất tất tương lai có thể không thể hiện; nếu không, hẳn chúng nó xuất hiện cách tất yếu. Vậy sự tiên tri có thể giả dối.

2. Ngôn sứ Isaia đã nói tiên tri cho vua Êdêkia khi ngài tin cho vua biết: “Vua phải sắp đặt gia đình, vì vua sắp chết”; tuy nhiên, vua Êdêkia còn sống mười lăm năm nữa (2V 20,6; Is 38,5). Cũng vậy, Thiên Chúa phán với tiên tri Giêrêmia (18,7): “Thình lình Ta lên án dân tộc này hay nước nọ phải nhổ, phải lật đổ, phải hủy diệt, nhưng nếu dân tộc ấy bỏ sự dữ điều Ta đã bảo nó, mà trở lại, thì Ta cũng hồi lại sự dữ Ta đã nghĩ là phải làm cho nó.” Người ta thấy điều đó trong tấm gương của dân thành Ninivê theo sách tiên tri Giôna (3,10): “Và Thiên Chúa đã hối hận rút lại sự dữ Người đã nói là sẽ làm cho họ.” Vậy sự tiên tri có thể bao hàm sự nói dối.

3. Trong mọi mệnh đề hữu điều kiện, nếu tiền đề tất yếu cách tuyệt đối, hậu kết cũng tất yếu tuyệt đối; hậu kết, ở trong mệnh đề này đối với tiền đề như kết luận đối với các tiền đề trong một tam đoạn luận. Và Triết gia (Post. 1,6) chứng tỏ rằng do các tiền đề tất yếu, luôn luôn phát xuất một kết luận tất yếu. Mà, nếu sự tiên tri không thể bị sai lầm, thì người ta đòi một mệnh đề hữu điều kiện phải đích thực: “Nếu một biến cố nào đã được nói trước, nó sẽ xảy ra.” Tiền đề của mệnh đề này tuyệt đối tất yếu, bởi vì nó liên hệ với cái dĩ vãng; vậy hậu quả cũng tất yếu tuyệt đối. Điều đó người ta không thể chấp nhận bởi vì sự tiên tri hẳn không còn nhắm các biến cố bất tất. Việc chủ trương sự tiên tri không thể sai lầm không đích thực.

TRÁI LẠI, Cassiodore đã nói với chúng ta (Expos. in Ps. 70): “Sự tiên

est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. Non autem esset immobilis veritas prophetiae si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem eadem est cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est quoddam signum divinae praescientiae. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsum, ut in primo habitum est. Unde prophetiae non potest subesse falsum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est divinae praescientiae similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

AD SECUNDUM dicendum quod divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Isaiae VII, ecce, virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae prout

inspiration or revelation, announcing the issue of things with invariable truth." Now the truth of prophecy would not be invariable, if its matter could be false. Therefore nothing false can come under prophecy.

I answer that, As may be gathered from what has been said (AA[1],3,5), prophecy is a kind of knowledge impressed under the form of teaching on the prophet's intellect, by Divine revelation. Now the truth of knowledge is the same in disciple and teacher since the knowledge of the disciple is a likeness of the knowledge of the teacher, even as in natural things the form of the thing generated is a likeness of the form of the generator. Jerome speaks in this sense when he says that "prophecy is the seal of the Divine foreknowledge." Consequently the same truth must needs be in prophetic knowledge and utterances, as in the Divine knowledge, under which nothing false can possibly come, as stated in the FP, Q[16], A[8]. Therefore nothing false can come under prophecy.

Reply to objection 1. As stated in the FP, Q[14], A[13] the certitude of the Divine foreknowledge does not exclude the contingency of future singular events, because that knowledge regards the future as present and already determinate to one thing. Wherefore prophecy also, which is an "impressed likeness" or "seal of the Divine foreknowledge," does not by its unchangeable truth exclude the contingency of future things.

Reply to objection 2. The Divine foreknowledge regards future things in two ways. First, as they are in themselves, in so far, to wit, as it sees them in their presentiality: secondly, as in their causes, inasmuch as it sees the order of causes in relation to their effects. And though future contingencies, considered as in themselves, are determinate to one thing, yet, considered as in their causes, they are not so determined but that they can happen otherwise. Again, though this twofold knowledge is always united in the Divine intellect, it is not always united in the prophetic revelation, because an imprint made by an active cause is not always on a par with the virtue of that cause. Hence sometimes the prophetic revelation is an imprinted likeness of the Divine foreknowledge, in so far as the latter regards future contingencies in themselves: and such things happen in the same way as foretold, for example this saying of Is. 7:14: "Behold a virgin shall conceive." Sometimes,

inspiration ou une révélation divine qui annonce les événements avec une vérité immuable. " Or la vérité de la prophétie ne serait pas immuable s'il pouvait s'y glisser une erreur. La prophétie ne peut donc être fausse.

Réponse : On l'a vu plus haut, la prophétie est une connaissance imprimée par la révélation divine dans l'intelligence du prophète, sous la forme d'un enseignement. Or la vérité de la connaissance est la même chez le disciple et chez le maître. La connaissance du disciple est en effet la reproduction de celle du maître, de même que dans les réalités naturelles la forme de l'engendré reproduit celle de l'engendrant. Voilà pourquoi S. Jérôme dit que la prophétie est comme une " empreinte de la prescience divine ". Il faut donc que la vérité des connaissances et des messages prophétiques soit la même que celle de la connaissance divine. Or on a montré dans la première Partie que la connaissance divine ne peut être sujette à l'erreur. Il s'ensuit que l'erreur ne peut pas non plus se glisser dans la prophétie .

Solutions 1. Comme nous l'avons dit dans la première Partie, la certitude de la prescience divine n'exclut pas la contingence des événements particuliers à venir, car elle se porte sur eux en tant qu'ils sont présents et déjà déterminés dans leur réalisation. Ainsi la prophétie, qui est l'empreinte ou le signe de la prescience divine, n'exclut pas non plus, par son immuable vérité, la contingence des événements futurs.

2. La prescience divine regarde de deux manières les événements futurs: l° en eux-mêmes, en tant qu'elle les considère comme réalisés de façon présente; 2° dans leurs causes, en tant qu'elle envisage le rapport des causes à leurs effets. Considérés en eux-mêmes, les événements futurs contingents sont déjà déterminés dans leur réalisation; mais si on les prend dans leurs causes, leur détermination n'est pas telle qu'ils ne puissent se produire autrement. Cette double connaissance existe toujours simultanément dans l'intelligence divine, mais il n'en est pas de même dans la révélation prophétique, parce que l'empreinte de la cause n'est pas toujours égale à sa puissance. Aussi la révélation prophétique est-elle quelquefois une empreinte de la prescience divine selon qu'elle considère les événements futurs contingents en eux-mêmes; ceux-ci se produisent alors tels qu'ils ont été prédits, comme la prophétie d'Isaïe: " Voici qu'une vierge concevra. " D'autres fois, la révélation prophétique ne

tri là sự linh ứng hoặc là sự mạc khải do Thiên Chúa loan báo các biến cố với sự thật bất khả dịch.” Mà sự thật của sự tiên tri hẳn không bất khả dịch nếu sự sai lầm len lỏi vào đó. Vậy sự tiên tri không thể giả dối.

TRẢ LỜI : Như người ta đã thấy ở trước (a.2), sự tiên tri là sự tri thức được sự mạc khải do Thiên Chúa in sâu vào trí năng của đấng tiên tri dưới hình thức dạy bảo. Mà chân lý của sự tri thức cũng là một ở nơi học viên và thầy giáo. Quả thế, sự tri thức của học viên là sự biểu thị sự tri thức của thầy giáo, cũng như trong các thực tại tự nhiên, mô thể của vật được sinh sản diễn lại mô thể của vật sinh sản. Do đó, thánh Giêrônimô (In. Dan. 2,10) nói rằng sự tiên tri là dấu in của sự biết trước của Thiên Chúa. Vậy chân lý của các sự tri thức và của các sự loan báo tiên tri là cũng một với sự thật của sự tri thức nơi Thiên Chúa. Mà người ta đã minh chứng ở Quyển thứ nhất (Q.16, a.8), sự tri thức của Thiên Chúa không sai lầm. Do đó mà sự sai lầm cũng không thể len vào sự tiên tri.

GIẢI ĐÁP 1. Như chúng ta đã nói ở Quyển thứ nhất (Q.14, a.13), sự chắc chắn của sự biết trước nơi Thiên Chúa không trục xuất bất tất tính của các biến cố đặc thù sẽ xảy ra, bởi vì sự chắc chắn này liên hệ với chúng nó trong tư cách chúng nó hiện diện và đã được nhất định trong sự thực hiện chúng nó. Như vậy, sự tiên tri là dấu in hay là dấu hiệu của sự biết trước nơi Thiên Chúa cũng không trục xuất bất tất tính của các biến cố tương lai do sự thật bất tất khả dịch của mình.

2. Sự tiền thức của Thiên Chúa liên hệ với các biến cố tương lai theo hai thể cách: Thứ nhất, tại sự, trong tư cách nó xem xét chúng nó như đã thể hiện theo thể cách hiện tại; thứ đến, trong các nguyên nhân đối với các hiệu quả của chúng nó. Được cứu xét tại sự, các biến cố bất tất tương lai đã được nhất định trong sự thể hiện của mình; còn nếu người ta hiểu biết chúng nó trong các nguyên nhân của chúng nó, sự quyết định chúng nó không phải như thế đến nỗi chúng nó không thể xảy ra cách khác. Hai sự tri thức này luôn luôn đồng thời hiện hữu trong trí năng Thiên Chúa, nhưng không phải như vậy đối với sự mạc khải tiên tri, bởi vì dấu in về nguyên nhân không phải luôn luôn bằng năng lực của nguyên nhân này. Như vậy sự mạc khải tiên tri đôi khi là dấu in của sự tiền thức Thiên Chúa tùy theo nó xem xét tại sự các biến cố bất tất tương lai; các biến cố này trong trường hợp đó xảy ra như chúng nó đã được nói trước theo lời nói của tiên tri Isaia: “Này đây một Trinh nữ sẽ chịu thai.” Trong các trường hợp khác, sự mạc khải tiên tri chỉ diễn lại do sự tiền thức của Thiên

cognoscit ordinem causarum ad effectus. Et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum, nam sensus prophetiae est quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae dicentis, morieris, et non vives, idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Ionae III, adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur, idest, hoc merita eius exigunt, ut subvertatur. Dicitur autem Deus poenitere metaphorice, inquantum ad modum poenitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

however, the prophetic revelation is an imprinted likeness of the Divine foreknowledge as knowing the order of causes to effects; and then at times the event is otherwise than foretold. Yet the prophecy does not cover a falsehood, for the meaning of the prophecy is that inferior causes, whether they be natural causes or human acts, are so disposed as to lead to such a result. In this way we are to understand the saying of Is. 38:1: "Thou shalt die, and not live"; in other words, "The disposition of thy body has a tendency to death": and the saying of Jonah 3:4, "Yet forty days, and Nineveh shall be destroyed," that is to say, "Its merits demand that it should be destroyed." God is said "to repent," metaphorically, inasmuch as He bears Himself after the manner of one who repents, by "changing His sentence, although He changes not His counsel".

reproduit de la prescience divine que la connaissance du rapport des causes à leurs effets; les événements peuvent alors se produire autrement qu'ils n'ont été prédits. La prophétie n'est cependant pas pour cela sujette à l'erreur, car le sens de cette prophétie est que les causes inférieures, êtres naturels ou actes humains, sont ainsi disposées que tel effet doit se produire. Ainsi faut-il entendre cette prédiction d'Isaïe: " Tu vas mourir ", c'est-à-dire: " L'état de ton corps te dispose à la mort. " Et cette prophétie de Jonas: " Encore quarante jours, et Ninive sera détruite ", signifie: " Ses fautes exigent qu'elle soit détruite. " S'il est dit de Dieu qu'" il se repent ", c'est par métaphore; Dieu se comporte à la manière de quelqu'un qui se repent; " il change sa décision, mais ne modifie pas son conseil ".

Chúa sự tri thức theo mối tương quan các nguyên nhân với các hiệu quả chúng nó; các biến cố trong trường hợp này có thể xảy ra cách khác như chúng nó đã được nói trước. Tuy nhiên, sự tiên tri không vì đó mà bị sai lầm, bởi vì ý nghĩa của sự tiên tri này là các nguyên nhân hạ tầng, là những hữu thể tự nhiên hoặc là các hành vi nhân linh, được sắp đặt như vậy để một hiệu quả nọ hoặc hiệu quả kia xảy ra. Như vậy, người ta phải hiểu sự nói trước của tiên tri Isaia: "Vua sẽ chết", nghĩa là tình trạng trong thân thể của vua sắp đặt vua chết. Và lời nói này của tiên tri Isaia: còn bốn mươi ngày nữa, và thành Ninivê sẽ bị phá hủy, biểu thị: "Tội lỗi của thành này đòi nó phải bị phá hủy. Nếu người ta nói về Thiên Chúa rằng Người hối hận, đó là theo thể cách ẩn dụ; Thiên Chúa cư xử theo thể cách một người nào hối cải; Thiên Chúa thay đổi sự quyết định của mình, chứ không thay đổi sự xét đoán của mình.

AD TERTIUM dicendum quod, quia eadem est veritas prophetiae et divinae praescientiae, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera, si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista, si aliquid est praescitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo praesenti, prout subiicitur praescientiae divinae, ut in primo dictum est.

Reply to objection 3. Since the same truth of prophecy is the same as the truth of Divine foreknowledge, as stated above, the conditional proposition: "If this was prophesied, it will be," is true in the same way as the proposition: "If this was foreknown, it will be": for in both cases it is impossible for the antecedent not to be. Hence the consequent is necessary, considered, not as something future in our regard, but as being present to the Divine foreknowledge, as stated in the FP, Q[14], A[13], ad 2.

3. La vérité de la prophétie est la même que celle de la prescience divine, comme on vient de l'exposer; par suite, cette proposition conditionnelle: " Si quelque événement a été prédit, il se produira " reste vraie, comme celle-ci: " Si quelque événement a été prévu, il se produira. " Dans les deux propositions, il est impossible que l'antécédent ne soit pas. Il en résulte que le conséquent est nécessaire non pas si on le prend comme futur par rapport à nous, mais si on le considère dans sa réalisation présente, soumis qu'il est alors à la prescience divine, comme on l'a vu dans la première Partie.

3. Sự thực của sự tiên tri cũng là một sự thực của sự tiền thức của Thiên Chúa, như người ta mới trình bày; do đó, mệnh đề hữu điều kiện này: "Nếu một biến cố nào đã được nói trước, nó sẽ xuất hiện." Tồn tại đích thực như mệnh đề hữu điều kiện này: "Nếu biến cố nào đã được trông thấy trước, nó sẽ xuất hiện." Trong hai mệnh đề này, tiền đề dứt khoát không thể không hiện hữu. Do đó mà hậu quả tất yếu, không phải nếu người ta hiểu nó là tương lai đối với chúng ta, nhưng nếu người ta xem xét nó trong sự thể hiện hiện tại của nó trong tư cách nó tùng phục sự tiền thức của Thiên Chúa như người ta đã đề cập đến ở Quyển thứ nhất (Q.14, a.13, sol.2).

QUAESTIO 172

DE CAUSA PROPHETIAE

OF THE CAUSE OF PROPHECY

LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE

NGUYÊN NHÂN CỦA SỰ TIÊN TRI

Deinde considerandum est de causa prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia sit naturalis. Secundo, utrum sit a Deo mediantibus Angelis. Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Quarto, utrum requiratur bonitas morum. Quinto, utrum sit aliqua prophetia a Daemonibus. Sexto, utrum prophetae Daemonum aliquando dicant verum.

We must now consider the cause of prophecy. Under this head there are six points of inquiry: (1) Whether prophecy is natural? (2) Whether it is from God by means of the angels? (3) Whether a natural disposition is requisite for prophecy? (4) Whether a good life is requisite? (5) Whether any prophecy is from the demons? (6) Whether prophets of the demons ever tell what is true?

1. La prophétie est-elle naturelle? - 2. Vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges? - 3. Requiert-elle des dispositions naturelles? - 4. Requiert-elle de bonnes moeurs? - 5. Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque? - 6. Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité?

1. Sự tiên tri có phải là tự nhiên không? 2. Nó phát xuất từ Thiên Chúa nhờ trung gian các thiên thần không? 3. Nó có đòi phải có những sự sắp đặt tự nhiên không? 4. Nó đòi phải có phong hóa tốt không? 5. Có sự tiên tri do nguồn gốc ma quỉ? 6. Các tiên tri của ma quỉ đôi khi loan báo sự thật không?

ARTICULUS 1
Utrum prophetia possit esse naturalis

ARTICLE 1
Whether prophecy can be natural ?

ARTICLE 1
La prophétie est-elle naturelle ?

TIẾT 1
Sự tiên tri có phải là tự nhiên không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV Dialog., quod ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid praevidet. Et Augustinus

Objections 1. It would seem that prophecy can be natural. For Gregory says (Dial. iv, 26) that "sometimes the mere strength of the soul is sufficiently cunning to foresee certain things": and

Objections 1. Cela semble possible. S. Grégoire écrit en effet: " Parfois l'âme elle-même possède une telle subtilité qu'elle est capable de prévoir certains événements. " S. Augustin dit de

VẤN NẠN 1. Điều đó có thể có. Thánh Grêgôriô (Dial. 4,26) đã viết: "Đôi khi chính linh hồn chiếm hữu một sự tinh vi như thế đến nỗi nó có thể trông thấy trước một số biến cố." Thánh Augustinô (De Gen. ad litt

dicit, in XII super Gen. ad Litt., quod animae humanae, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur competit futura praevidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

PRAETEREA, cognitio animae humanae magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura, ut patet per philosophum, in libro de somno et Vigil. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere.

PRAETEREA, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter etiam pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

PRAETEREA, Prov. XXIX dicitur, cum prophetia defecerit, dissipabitur populus, et sic patet quod prophetia necessaria est ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

SED CONTRA est quod dicitur II Pet. I, non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei homines. Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetica praecognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo, secundum quod sunt in seipsis; alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine, sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento

Augustine says (Gen. ad lit. xii, 13) that the human soul, according as it is withdrawn from the sense of the body, is able to foresee the future. Now this pertains to prophecy. Therefore the soul can acquire prophecy naturally.

2. Further, the human soul's knowledge is more alert while one wakes than while one sleeps. Now some, during sleep, naturally foresee the future, as the Philosopher asserts (De Somn. et Vigil.). Much more therefore can a man naturally foreknow the future.

3. Further, man, by his nature, is more perfect than dumb animals. Yet some dumb animals have foreknowledge of future things that concern them. Thus ants foreknow the coming rains, which is evident from their gathering grain into their nest before the rain commences; and in like manner fish foreknow a coming storm, as may be gathered from their movements in avoiding places exposed to storm. Much more therefore can men foreknow the future that concerns themselves, and of such things is prophecy. Therefore prophecy comes from nature.

4. Further, it is written (Prov. 29:18): "When prophecy shall fail, the people shall be scattered abroad"; wherefore it is evident that prophecy is necessary for the stability of the human race. Now "nature does not fail in necessaries". Therefore it seems that prophecy is from nature.

On the contrary, It is written (2 Pet. 1:21): "For prophecy came not by the will of man at any time, but the holy men of God spoke, inspired by the Holy Ghost." Therefore prophecy comes not from nature, but through the gift of the Holy Ghost.

I answer that, As stated above (Q[171], A[6], ad 2) prophetic foreknowledge may regard future things in two ways: in one way, as they are in themselves; in another way, as they are in their causes. Now, to foreknow future things, as they are in themselves, is proper to the Divine intellect, to Whose eternity all things are present, as stated in the FP, Q[14], A[13]. Wherefore such like foreknowledge of the future cannot come from nature, but from Divine revelation alone. On the other hand, future things can be foreknown in their causes with a natural knowledge even by man: thus a physician foreknows future health or death in certain causes, through previous experimental knowledge of the order of those

même que l'âme humaine abstraite des sens corporels est apte à prévoir l'avenir. Or c'est là le rôle de la prophétie. L'âme peut donc parvenir naturellement à la prophétie.

2. La vigueur de l'âme humaine est plus puissante dans l'état de veille que pendant le sommeil. Or il y a des gens qui dans leurs songes prévoient certains événements, observe le Philosophe. A plus forte raison l'homme peut-il naturellement connaître l'avenir.

3. L'homme est par sa nature plus parfait que les animaux. Or certains animaux possèdent une connaissance anticipée de l'avenir qui les concerne; ainsi les fourmis savent à l'avance qu'il pleuvra, on le voit à ce qu'avant la pluie elles se mettent à enfouir leurs graines. De même les poissons prévoient les tempêtes, puisqu'ils fuient le lieu où elles vont éclater. Les hommes peuvent donc à plus forte raison connaître à l'avance par nature l'avenir qui les intéresse, ce qui est de la prophétie. La prophétie est donc naturelle.

4. On lit, en outre, au livre des Proverbes (29, 18 Vg): " Enlevez la prophétie, il n'y a plus de peuple. " La prophétie est donc nécessaire à la conservation des hommes. Or la nature ne manque pas de ce qui lui est nécessaire. La prophétie est donc naturelle.

En sens contraire, S. Pierre dit (2 P 1, 21) " Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée; mais c'est poussés par l'Esprit Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé. " La prophétie ne vient donc pas de la nature; c'est un don du Saint-Esprit.

Réponse : Il peut y avoir, comme on l'a vu à l'Article précédent, une double connaissance prophétique des événements futurs; en eux-mêmes et dans leurs causes. Or, connaître les événements futurs en eux-mêmes est le propre de l'intelligence divine, à l'éternité de laquelle toutes choses sont présentes, comme il a été prouvé dans la première Partie; aussi une telle connaissance de l'avenir ne peut-elle venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine. Toutefois les événements futurs peuvent être connus dans leurs causes en vertu d'une connaissance naturelle, même par l'homme; c'est ainsi que le médecin connaît à l'avance la santé ou la mort dans leurs causes, grâce à l'expérience qu'il a du rapport de ces causes à

12,13) đã nói cũng như linh hồn người ta được trừu xuất khỏi các giác quan hữu hình, có khả năng trông thấy trước tương lai. Mà đó là vai trò của sự tiên tri. Vậy linh hồn một cách tự nhiên có thể đạt tới sự tiên tri.

2. Sức mạnh của linh hồn trong tình trạng thức có năng lực hơn trong tình trạng ngủ. Mà có những con người trong giấc mơ thấy trước một số biến cố như Triết gia xác định (De Divinat. II). Phương chi con người một cách tự nhiên tri thức tương lai.

3. Con người do bản tính mình hoàn hảo hơn thú vật. Mà một số thú vật chiếm hữu sự tri thức có trước về tương lai liên hệ với chúng nó; như vậy, loài kiến biết trước trời sẽ mưa, người ta không thấy điều đó do việc trước khi mưa chúng nó cất giấu các hạt của mình. Cũng vậy, các loài cá thấy trước bão tố, bởi vì chúng nó trốn tránh nơi mà bão tố sắp xảy ra. Vậy loài người càng có thể biết trước hơn nữa về tương lai liên hệ với mình, điều đó thuộc về sự tiên tri. Vậy sự tiên tri tự nhiên.

4. Hơn nữa, người ta đọc thấy trong sách Cách ngôn (29,18): "Không có sự tiên tri, dân sống không kiềm hãm." Vậy sự tiên tri cần thiết để bảo tồn nhân loại. Mà bản tính không thiếu cái gì cần thiết cho mình. Vậy sự tiên tri tự nhiên.

TRÁI LẠI, Thánh Phêrô (2Pr 1,21) đã nói: "Quả thế, lời tiên tri không hề do ý người phàm nào đem đến; song có những người do tự Thiên Chúa và được Thánh Thần thúc đẩy đã tuyên ra." Vậy sự tiên tri không phát xuất từ bản tính; đó là ân huệ Chúa Thánh Thần.

TRẢ LỜI : Như người ta đã nói ở Tiết trước, có hai thứ tri thức tiên tri về các biến cố tương lai: tại sự và trong các nguyên nhân của chúng nó. Mà, việc tri thức các biến cố tương lai tại sự là điều riêng của trí năng Thiên Chúa, do vĩnh cửu tính của trí năng Thiên Chúa mà mọi sự vật hiện diện, như tiên tri đã minh chứng ở Quyển thứ nhất (Q.14, a.13; Q.57, a.3; Q.86, a.4); cũng vậy, một sự tri thức như thế về tương lai không thể phát xuất từ bản tính, nhưng chỉ do sự mạc khải của Thiên Chúa. Tuy nhiên, các biến cố tương lai có thể được tri thức trong các nguyên nhân của chúng nó do sự tri thức tự nhiên, ngay cả bởi con người; chính như vậy mà thầy thuốc tri thức trước sức khỏe hoặc sự chết trong các nguyên nhân của chúng nó, nhờ sự kinh nghiệm mà họ đã có do mối tương quan của

praecognoverunt. Et talis praecognitio futurorum potest intelligi esse in homine a natura dupliciter. Uno modo, sic quod statim anima, ex eo quod in seipsa habet, possit futura praecognoscere. Et sic sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim divinationis in seipsa. Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc, posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura praecognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit Augustinus, cur non semper potest, scilicet vim divinationis habere anima, cum semper velit? Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est; ideo melius est dicendum alio modo, quod praecognitionem talium futurorum homines non habent sed, acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae et claritas intelligentiae. Et tamen haec praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum, et infallibiliter. Haec autem praecognitio quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quae excedunt universaliter humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

causes to such effects. Such like knowledge of the future may be understood to be in a man by nature in two ways. In one way that the soul, from that which it holds, is able to foreknow the future, and thus Augustine says (Gen. ad lit. xii, 13): "Some have deemed the human soul to contain a certain power of divination." This seems to be in accord with the opinion of Plato [*Phaed. xxvii; Civit. vi], who held that our souls have knowledge of all things by participating in the ideas; but that this knowledge is obscured in them by union with the body; yet in some more, in others less, according to a difference in bodily purity. According to this it might be said that men, whose souls are not much obscured through union with the body, are able to foreknow such like future things by their own knowledge. Against this opinion Augustine says (Gen. ad lit. xii, 13): "How is it that the soul cannot always have this power of divination, since it always wishes to have it?" Since, however, it seems truer, according to the opinion of Aristotle, that the soul acquires knowledge from sensibles, as stated in the FP, Q[84], A[6], it is better to have recourse to another explanation, and to hold that men have no such foreknowledge of the future, but that they can acquire it by means of experience, wherein they are helped by their natural disposition, which depends on the perfection of a man's imaginative power, and the clarity of his understanding. Nevertheless this latter foreknowledge of the future differs in two ways from the former, which comes through Divine revelation. First, because the former can be about any events whatever, and this infallibly; whereas the latter foreknowledge, which can be had naturally, is about certain effects, to which human experience may extend. Secondly, because the former prophecy is "according to the unchangeable truth", while the latter is not, and can cover a falsehood. Now the former foreknowledge, and not the latter, properly belongs to prophecy, because, as stated above (Q[171], A[3]), prophetic knowledge is of things which naturally surpass human knowledge. Consequently we must say that prophecy strictly so called cannot be from nature, but only from Divine revelation.

leurs effets. Cette connaissance des événements futurs que l'homme possède par sa nature, on peut l'entendre de deux manières: 1° En ce sens que l'âme serait immédiatement capable de connaître l'avenir, en vertu du sens inné qu'elle possède; ainsi, remarque S. Augustin " certains prétendaient que l'âme humaine avait en elle-même une puissance de divination ". Ce fut, semble-t-il, l'opinion de Platon: d'après lui les âmes ont une connaissance de toutes choses par la participation aux idées; mais cette connaissance est obnubilée du fait que les âmes sont unies à un corps, et plus ou moins d'après les individus, suivant que leur corps est plus ou moins pur. En cette hypothèse, on pourrait soutenir que les hommes dont l'âme n'est pas très enténébrée par suite de l'union avec leur corps sont capables de connaître certains événements futurs, en vertu de leur propre science. Mais à cette théorie S. Augustin fait cette objection: " Pourquoi l'âme ne peut-elle pas l'avoir toujours, cette puissance de divination alors qu'elle la désire toujours? " 2° Mais il semble plus vraisemblable que l'âme acquière ses connaissances par l'intermédiaire des réalités sensibles, d'après l'enseignement d'Aristote, comme on l'a vu dans la première Partie. Il est donc préférable d'adopter l'opinion suivante: les hommes n'ont pas la connaissance de ces événements futurs; mais ils peuvent l'acquérir par voie expérimentale; ils sont alors aidés par leurs dispositions naturelles, suivant que leur puissance imaginative est plus parfaite, et leur intelligence plus lucide. Toutefois, cette connaissance des événements futurs diffère de celle qui relève de la révélation divine sur deux points. 1° Celle-ci peut porter sur n'importe quel événement, et elle est infaillible; au contraire, la connaissance acquise naturellement ne vise que les effets qui sont du ressort de l'expérience humaine. 2° La prophétie surnaturelle possède une " vérité immuable "; l'autre au contraire peut être sujette à l'erreur. La première connaissance appartient en propre à la prophétie, mais non pas la seconde; car la connaissance prophétique, on le sait déjà, a pour objet des réalités qui dépassent universellement la connaissance humaine. Il faut donc dire que la prophétie proprement dite ne peut venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

các nguyên nhân với các mục đích của chúng. Sự tri thức này về các biến cố tương lai khác biệt với sự tri thức lệ thuộc vào sự mạc khải của Thiên Chúa ở hai điểm. Thứ nhất, sự tri thức này có thể liên quan với bất cứ biến cố nào, và nó không thể lầm lẫn; trái lại, sự tri thức thu lượm được cách tự nhiên chỉ nhắm các hiệu quả lệ thuộc vào sự kinh nghiệm nhân loại. Thứ đến, sự tiên tri siêu nhiên chiếm hữu chân lý bất khả dịch; trái lại, sự tiên tri kia mắc phải sự sai lầm. Sự tri thức thứ nhất một cách đích thực thuộc về sự tiên tri, chứ không phải sự tri thức thứ hai; bởi vì sự tri thức tiên tri như người ta đã biết, có đối tượng là các thực tại một cách phổ quát vượt qua sự tri thức nhân loại. Vậy người ta phải nói sự tiên tri chính hiệu không thể phát xuất do bản tính, nhưng chỉ do sự mạc khải của Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et

Reply to objection 1. When the soul is withdrawn from corporeal things, it becomes more adapted to receive the influence of spiritual substances, and also is more

Solutions 1. Lorsque l'âme s'abstrait des réalités corporelles, elle est plus apte à percevoir l'influx des substances spirituelles; elle ressent aussi plus facilement

GIẢI ĐÁP 1. Khi linh hồn trục xuất mình khỏi các thực tại hữu hình, nó có khả năng hơn để lãnh nhận ảnh hưởng của các bản thể thiêng liêng!; nó cũng cảm thấy dễ dàng các sự

etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit quod anima quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones. Aut etiam cognoscit futura revelatione angelica. Non autem propria virtute. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., si hoc esset, tunc haberet quandocumque vellet, in sua potestate futura praecognoscere, quod patet esse falsum.

inclined to receive the subtle motions which take place in the human imagination through the impression of natural causes, whereas it is hindered from receiving them while occupied with sensible things. Hence Gregory says (Dial. iv, 26) that "the soul, at the approach of death, foresees certain future things, by reason of the subtlety of its nature," inasmuch as it is receptive even of slight impressions. Or again, it knows future things by a revelation of the angels; but not by its own power, because according to Augustine (Gen. ad lit. xii, 13), "if this were so, it would be able to foreknow the future whenever it willed," which is clearly false.

les mouvements subtils que laissent dans l'imagination humaine les impressions des causes naturelles; toutes influences que l'âme ne peut recevoir quand elle est occupée de choses sensibles. C'est pourquoi S. Grégoire écrit que l'âme, à l'approche de la mort, " prévoit certains événements futurs, grâce à la subtilité de sa nature ", parce qu'elle perçoit alors les moindres impressions. Elle peut aussi connaître l'avenir par une révélation angélique. En tout cas, ce n'est pas par sa propre puissance. Autrement, remarque S. Augustin elle aurait en son pouvoir de prévoir l'avenir chaque fois qu'elle le voudrait; ce qui est évidemment faux.

chuyển động tinh vi hơn các sự chuyển động do các ấn tượng của các nguyên nhân tự nhiên để lại trong tưởng tượng nhân loại; mọi ảnh hưởng này, linh hồn không thể lãnh nhận chúng nó khi nó bận rộn với các sự vật khả giác. Do đó, thánh Grêgôriô (Dial. 4,26) đã nói linh hồn, khi giờ chết gần đến, thấy trước một số biến cố tương lai, do sự tinh vi của bản tính mình, bởi vì khi đó nó lãnh nhận các ấn tượng nhỏ nhất, nó cũng có thể tri thức tương lai bởi sự mạc khải do thiên thần. Dầu thế nào đi nữa, đó không phải là do năng lực của nó; nếu cách khác, theo sự nhận xét của thánh Augustinô (De Gen. ad litt 12,13), nó hẳn có năng lực thấy trước tương lai mỗi khi nó muốn điều đó; đó là điều rõ ràng sai lầm.

AD SECUNDUM dicendum quod praecognitio futurorum quae fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex causa corporali, ut dictum est cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

2. Knowledge of the future by means of dreams, comes either from the revelation of spiritual substances, or from a corporeal cause, as stated above (Q[95], A[6]), when we were treating of divination. Now both these causes are more applicable to a person while asleep than while awake, because, while awake, the soul is occupied with external sensibles, so that it is less receptive of the subtle impressions either of spiritual substances, or even of natural causes; although as regards the perfection of judgment, the reason is more alert in waking than in sleeping.

2. La prescience de l'avenir que l'on a dans les songes provient, soit d'une révélation des substances spirituelles, soit d'une cause corporelle, comme nous l'avons dit au sujet de la divinations. Ces modes de connaissance sont plus actifs pendant le sommeil que pendant la veille; car l'âme de celui qui veille est occupée par des réalités extérieures et sensibles; elle est donc moins apte à percevoir les impressions subtiles des substances spirituelles, ou même des causes naturelles. Cependant le jugement est alors plus parfait, car la raison a plus de vigueur dans la veille que dans le sommeil.

2. Sự tiền thức về tương lai mà người ta có trong các giấc mơ, phát xuất hoặc bởi các bản thể thiêng liêng, hoặc bởi nguyên nhân hữu hình, như chúng ta đã đề cập đến khi thảo luận về thuật bói (Q.95, a.6). Các thể cách tri thức này chủ động trong giấc ngủ hơn là khi thức; bởi vì linh hồn của người thức bận rộn với các thực tại bên ngoài và khả giác; vậy nó ít có thể lãnh nhận các ấn tượng tinh vi của các bản thể thiêng liêng, hoặc ngay các nguyên nhân tự nhiên. Tuy nhiên, sự phán đoán đó hoàn hảo hơn, bởi vì trí năng có nghị lực nhiều trong khi thức hơn trong khi ngủ.

AD TERTIUM dicendum quod bruta etiam animalia non habent praecognitionem futurorum effectuum nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur. Et magis quam hominum, quia phantasiae hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium. Et adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

Reply to objection 3. Even dumb animals have no foreknowledge of future events, except as these are foreknown in their causes, whereby their imagination is moved more than man's, because man's imagination, especially in waking, is more disposed according to reason than according to the impression of natural causes. Yet reason effects much more amply in man, that which the impression of natural causes effects in dumb animals; and Divine grace by inspiring the prophecy assists man still more.

3. Les bêtes elles-mêmes ne prévoient pas les événements futurs, sinon dans les causes de ceux-ci, qui mettent en branle leur imagination. A ce point de vue, elles sont supérieures aux hommes; car l'imagination des hommes, surtout dans l'état de veille, agit plus d'après la raison que d'après l'impression des causes naturelles. Or, chez l'homme, la raison exerce une action beaucoup plus féconde que l'impression des causes naturelles chez l'animal. Toutefois la grâce divine qui inspire les prophètes est pour l'homme un adjuvant encore bien plus puissant.

3. Chính các thú vật không thấy trước các biến cố tương lai trừ phi trong các nguyên nhân của các biến cố tương lai này làm lay chuyển tưởng tượng của chúng nó; ở phương diện này, chúng nó hơn nhân loại; bởi vì tưởng tượng của nhân loại nhất là ở tình trạng thức, hành động theo trí năng hơn là theo ấn tượng của các nguyên nhân tự nhiên. Mà, ở nơi con người, trí năng thực hiện hành động của mình phong phú hơn ấn tượng của các nguyên nhân tự nhiên ở nơi thú vật. Tuy nhiên, ơn Thiên Chúa linh ứng cho các tiên tri thì đối với con người là một sự trợ giúp còn có năng lực hơn nhiều.

AD QUARTUM dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia necessaria est ad populi gubernationem. Et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

Reply to objection 4. The prophetic light extends even to the direction of human acts; and in this way prophecy is requisite for the government of a people, especially in relation to Divine worship; since for this nature is not sufficient, and grace is necessary.

4. La lumière prophétique s'étend aussi à la direction des actes humains; et, en ce sens, la prophétie est nécessaire au gouvernement du peuple. Surtout en vue du culte divin; or à cela la nature ne suffit pas, mais la grâce est indispensable.

4. Sự sáng tiên tri cũng mở rộng đến việc hướng đến các hành vi nhân linh; và, theo ý nghĩa này, sự tiên tri cần thiết cho việc thống trị dân chúng. Nhất là để thờ phượng Thiên Chúa; mà đối với việc đó, bản tính không đủ, nên ơn Thiên Chúa cần thiết.

ARTICULUS 2
Utrum prophetica revelatio fiat per angelos

ARTICLE 2
Whether prophetic revelation comes through the angels ?

ARTICLE 2
La prophétie vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges ?

TIẾT 2
Sự tiên tri phát xuất từ Thiên Chúa nhờ trung gian các thiên thần không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. VII, quod sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et

Objections 1. It would seem that prophetic revelation does not come through the angels. For it is written (Wis. 7:27) that Divine wisdom "conveyeth herself into holy

Objections 1. La réponse semble négative. On lit, en effet (Sg 7, 27) . " La sagesse de Dieu se répand dans les âmes saintes et en fait des amis de Dieu et des prophètes. "

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Người ta đọc thấy trong sách Khôn ngoan (7,27): “Và qua các thế đại, khôn ngoan chuyển đến các linh hồn lành thánh, biến họ thành

amicos Dei et prophetas constituit. Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

PRAETEREA, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

PRAETEREA, Cassiodorus dicit quod prophetia est divina revelatio. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes. Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinae a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit secundum illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per Angelos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in primo dictum est. Et ideo non est similis ratio de utroque.

AD SECUNDUM dicendum quod gratiae gratis datae attribuuntur spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

AD TERTIUM dicendum quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quae fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

souls," and "maketh the friends of God, and the prophets." Now wisdom makes the friends of God immediately. Therefore it also makes the prophets immediately, and not through the medium of the angels.

2. Further, prophecy is reckoned among the gratuitous graces. But the gratuitous graces are from the Holy Ghost, according to 1 Cor. 12:4, "There are diversities of graces, but the same Spirit." Therefore the prophetic revelation is not made by means of an angel.

3. Further, Cassiodorus says that prophecy is a "Divine revelation": whereas if it were conveyed by the angels, it would be called an angelic revelation. Therefore prophecy is not bestowed by means of the angels.

On the contrary, Dionysius says (Coel. Hier. iv): "Our glorious fathers received Divine visions by means of the heavenly powers"; and he is speaking there of prophetic visions. Therefore prophetic revelation is conveyed by means of the angels.

I answer that, As the Apostle says (Rom. 13:1), "Things that are of God are well ordered." Now the Divine ordering, according to Dionysius, is such that the lowest things are directed by middle things. Now the angels hold a middle position between God and men, in that they have a greater share in the perfection of the Divine goodness than men have. Wherefore the Divine enlightenments and revelations are conveyed from God to men by the angels. Now prophetic knowledge is bestowed by Divine enlightenment and revelation. Therefore it is evident that it is conveyed by the angels.

Reply to objection 1. Charity which makes man a friend of God, is a perfection of the will, in which God alone can form an impression; whereas prophecy is a perfection of the intellect, in which an angel also can form an impression, as stated in the FP, Q[111], A[1], wherefore the comparison fails between the two.

Reply to objection 2. The gratuitous graces are ascribed to the Holy Ghost as their first principle: yet He works grace of this kind in men by means of the angels.

Reply to objection 3. The work of the instrument is ascribed to the principal agent by whose power the instrument acts. And since a minister is like an instrument, prophetic revelation, which is conveyed by the ministry of the angels, is said to be Divine.

Mais c'est immédiatement, sans l'intermédiaire des anges, que des hommes sont faits amis de Dieu. Il doit donc en aller de même pour les prophètes.

2. De plus, la prophétie prend place parmi les dons gratuits; or ceux-ci viennent de l'Esprit Saint, selon S. Paul (1 Co 12, 4): " Les dons sont différents, mais l'esprit est le même. " La révélation prophétique ne se fait donc pas par l'intermédiaire des anges.

3. Enfin, selon Cassiodore. " la prophétie est une révélation divine ". Mais, si elle était faite par les anges, on la nommerait " révélation angélique ". Elle n'est donc pas faite par les anges.

En sens contraire, Denys écrit: " Les visions divines parvenaient à nos glorieux pères par le moyen des vertus célestes. " Or il parle ici des visions prophétiques. La révélation prophétique se fait donc par l'intermédiaire des anges.

Réponse : D'après l'Apôtre (Rm 13, 1): " Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Et c'est une loi de l'ordre divin, selon Denys, de gouverner les êtres inférieurs par des êtres intermédiaires. Or les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Plus que les hommes en effet ils participent de la perfection de la bonté divine, et c'est la raison pour laquelle les illuminations et les révélations divines parviennent de Dieu aux hommes par le moyen des anges. D'autre part, la connaissance prophétique dépend de l'illumination et de la révélation divines. Il est donc manifeste que les anges en sont les intermédiaires.

Solutions 1. La charité, qui rend l'homme ami de Dieu, est une perfection de la volonté, sur laquelle Dieu seul peut agir. Mais la prophétie est une perfection de l'intelligence, et sur celle-ci l'ange peut aussi exercer une action comme on l'a vu dans la première Partie. Le cas est donc différent.

2. Les dons gratuits sont attribués à l'Esprit Saint en tant que principe premier; il distribue pourtant ces grâces aux hommes par le ministère des anges.

3. C'est à l'agent principal, en vertu duquel il agit, qu'on attribue l'oeuvre de l'instrument. Or le ministre peut être comparé à un instrument. Voilà pourquoi la prophétie, qui se fait par le ministère des anges, est appelée divine.

bạn của Thiên Chúa và thành tiên tri." Mà chính bằng cách trực tiếp, chứ không phải qua trung gian các thiên thần, mà một số trở thành bạn hữu của Thiên Chúa. Vậy cũng có như thế đối với các tiên tri.

2. Hơn nữa, sự tiên tri được kể vào số các ân huệ nhưng không; mà các ân huệ phát xuất từ Đức Chúa Thánh Thần như thánh Phaolô xác định (1Cr 12,4): "Ân huệ chia làm nhiều, nhưng cũng một Thánh Thần." Vậy sự mạc khải tiên tri không thể hiện qua trung gian các thiên thần.

3. Cuối cùng, theo Cassiodore (Expos. in Ps. 70), sự tiên tri là sự mạc khải do Thiên Chúa; mà, giả như nó được thực hiện bởi các thiên thần, hẳn người ta gọi nó là sự mạc khải của các thiên thần. Vậy nó không được thực hiện bởi các thiên thần.

TRÁI LẠI, Denys (De Cael. Hier. 4) đã viết: "Các sự thị kiến Thiên Chúa đã đến cha ông vinh hiển của chúng ta nhờ các năng lực trên trời." Mà ở đây ông nói về các sự thị kiến tiên tri. Vậy sự mạc khải tiên tri thể hiện qua trung gian các thiên thần.

TRẢ LỜI : Theo thánh Phaolô (Rm 13,1), cái gì phát xuất từ Thiên Chúa thể hiện cách trật tự. Và theo Denys (Ibid.), luật theo trật tự của Thiên Chúa là thống trị các vật hạ tầng bởi các vật thượng tầng. Mà các thiên thần ở giữa Thiên Chúa và nhân loại. Quả thế, hơn nhân loại, các thiên thần tham dự vào sự hoàn hảo của thiện tính Thiên Chúa, vì đó là lý do mà các sự soi sáng và các sự mạc khải của Thiên Chúa đi từ Thiên Chúa đến nhân loại nhờ các thiên thần. Đàng khác, sự tri thức tiên tri lệ thuộc vào sự soi sáng và sự mạc khải của Thiên Chúa. Vậy rõ ràng các thiên thần là những trung gian cho sự tri thức tiên tri.

GIẢI ĐÁP 1. Nhân đức mến biến con người thành bạn hữu của Thiên Chúa, là sự hoàn hảo của ý chí, mà duy Thiên Chúa có thể tác dụng ý chí của con người mà thôi. Và sự tiên tri là một hoàn hảo của trí năng. Mà đối với trí năng, thiên thần có thể tác dụng nó như người ta đã bàn ở Quyển thứ nhất (Q.111, a.1). Vậy trường hợp có sự khác biệt.

2. Các ân huệ nhưng không được chỉ về Chúa Thánh Thần trong tư cách Ngài là nguyên lý đệ nhất; tuy nhiên, Ngài phân phát các ân sủng này cho nhân loại nhờ sự phục vụ của các thiên thần.

3. Người ta chỉ công việc của công cụ về cho tác nhân chính bởi vì do tác nhân chính mà công cụ hành động. Mà thừa tác viên có thể được coi là công cụ. Do đó, sự tiên tri thể hiện nhờ sự phục vụ của các thiên thần, được gọi là sự tiên tri của Thiên Chúa.

ARTICULUS 3
Utrum ad prophetiam

ARTICLE 3
Whether a natural disposition is

ARTICLE 3
La prophétie requiert-elle des

TIẾT 3
Sự tiên tri có đòi phải có các sự

requiratur dispositio naturalis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis. Quia super illud Amos I, dominus de Sion rugiet, dicit Glossa Hieronymi, naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti et in quibus sunt nutriti, verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum timorem Dei rugitui leonis assimilat. Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

PRAETEREA, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiae acquisitae, multi enim, ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientiarum speculamina capienda. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

PRAETEREA, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiae, dicit enim Hieronymus, super Matth., quod tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis ad prophetiam requiratur.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, implet scilicet spiritus sanctus, citharaedum puerum, et Psalmistam facit, pastorem armentorum sycomoros vellicantem, et prophetam facit. Non ergo requiritur aliqua praecedens dispositio ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate spiritus sancti, de quo dicitur, I ad Cor. XII, haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina, quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod, sicut Deus, quia est causa universalis in

requisite for prophecy ?

Objections 1. It would seem that a natural disposition is requisite for prophecy. For prophecy is received by the prophet according to the disposition of the recipient, since a gloss of Jerome on Amos 1:2, "The Lord will roar from Sion," says: "Anyone who wishes to make a comparison naturally turns to those things of which he has experience, and among which his life is spent. For example, sailors compare their enemies to the winds, and their losses to a shipwreck. In like manner Amos, who was a shepherd, likens the fear of God to that which is inspired by the lion's roar." Now that which is received by a thing according to the mode of the recipient requires a natural disposition. Therefore prophecy requires a natural disposition.

2. Further, the considerations of prophecy are more lofty than those of acquired science. Now natural indisposition hinders the considerations of acquired science, since many are prevented by natural indisposition from succeeding to grasp the speculations of science. Much more therefore is a natural disposition requisite for the contemplation of prophecy.

3. Further, natural indisposition is a much greater obstacle than an accidental impediment. Now the considerations of prophecy are hindered by an accidental occurrence. For Jerome says in his commentary on Matthew [*The quotation is from Origen, Hom. vi in Num.] that "at the time of the marriage act, the presence of the Holy Ghost will not be vouchsafed, even though it be a prophet that fulfils the duty of procreation." Much more therefore does a natural indisposition hinder prophecy; and thus it would seem that a good natural disposition is requisite for prophecy.

On the contrary, Gregory says in a homily for Pentecost (xxx in Ev.): "He," namely the Holy Ghost, "fills the boy harpist and makes him a Psalmist; He fills the herdsman plucking wild figs, and makes him a prophet." Therefore prophecy requires no previous disposition, but depends on the will alone of the Holy Ghost, of Whom it is written (1 Cor. 12:2): "All these things, one and the same Spirit worketh, dividing to every one according as He will."

I answer that, As stated above (A[1]), prophecy in its true and exact sense comes from Divine inspiration; while that which comes from a natural cause is not called prophecy except in a relative sense. Now we must observe that as God Who is the universal

dispositions naturelles ?

Objections 1. On pourrait le croire. La prophétie s'accommode en effet aux dispositions du prophète qui la reçoit. Ainsi, au sujet de cette parole d'Amos (1, 2): " Le Seigneur rugira de Sion ", S. Jérôme écrit: " Il est naturel que tous ceux qui veulent faire des comparaisons en prennent les termes dans leur cercle d'expérience ou dans leur milieu d'éducation; par exemple les matelots comparent leurs ennemis à des vents contraires, et leur perte à un naufrage. De même Amos, qui fut berger, assimile la colère de Dieu au rugissement du lion. " Or ce qui est reçu chez quelqu'un suivant son mode de réception requiert en lui une disposition naturelle. La prophétie exige donc une disposition naturelle.

2. La vision de la prophétie constitue un degré plus élevé que celui de la science acquise. Beaucoup, en effet, en raison de dispositions défectueuses, ne peuvent saisir les sciences spéculatives. A plus forte raison, des dispositions naturelles sont-elles requises pour la contemplation prophétique.

3. De mauvaises dispositions naturelles entravent davantage qu'un obstacle accidentel. Or la contemplation prophétique se trouve compromise même par un empêchement accidentel; on lit, en effet, dans le commentaire de S. Jérôme sur S. Matthieu: " Au moment où s'accomplit l'acte conjugal, on ne recevra pas la présence de l'Esprit Saint, même si celui qui accomplit cette fonction d'engendrer semble être un prophète. " Bien plus encore, de mauvaises dispositions naturelles empêchent-elles la prophétie. Celle-ci requiert donc de bonnes dispositions naturelles.

En sens contraire, S. Grégoire écrit dans une homélie: " L'Esprit Saint inspire un enfant qui joue de la cithare et en fait un psalmiste; il enflamme un pasteur de boeufs, qui traite les sycomores, et en fait son prophète. " Aucune disposition préalable n'est donc requise pour la prophétie; celle-ci dépend uniquement de la volonté de l'Esprit Saint. C'est ce qu'exprime l'Apôtre (1 Co 12, 11): " Un seul et même Esprit produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît. "

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la prophétie, au sens vrai et absolu du mot, provient de l'inspiration divine; la prophétie qui dépend d'une cause naturelle n'est appelée prophétie que d'une manière relative. Or il faut remarquer que

sắp đặt tự nhiên không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Sự tiên tri được thích nghi với các sự sắp đặt của đấng tiên tri; như vậy, về tiên tri Amos (1,2): "Từ Xion, Giavê gầm thét và từ Giêrusalem, Người lên tiếng", thánh Giêrônimô (In Amos 1,1): "Điều tự nhiên là mọi kẻ muốn làm các sự so sánh dùng các từ ngữ so sánh trong môi trường kinh nghiệm hoặc giáo dục; thí dụ, các thủy thủ so sánh các thù địch của mình với gió ngược, và các sự mất mát của mình với sự chìm tàu. Cũng vậy, tiên tri Amos, là người chăn chiên, đồng hóa sự giận dữ của Thiên Chúa với sự gầm thét của sư tử." Mà cái gì được lãnh nhận ở nơi người nào tùy theo thể cách lãnh nhận của người đó, đòi ở nơi người đó một sự sắp đặt tự nhiên. Vậy sự tiên tri đòi hỏi sự sắp đặt tự nhiên.

2. Sự thị kiến tiên tri tạo nên một bậc cao hơn bậc của sự tri thức đắc thủ. Quả thế, nhiều người vì sự sắp đặt khiếm khuyết, không thể hiểu được các khoa học suy lý. Phương chi, các sự sắp đặt tự nhiên cần phải có cho sự chiêm ngưỡng tiên tri.

3. Các sự sắp đặt tự nhiên xấu ngăn trở nhiều hơn sự ngăn trở tùy thể. Mà sự chiêm ngưỡng tiên tri bị thiệt hại bởi sự ngăn trở tùy thể; thực thế, người ta đọc thấy trong sách Chú giải của thánh Giêrônimô (Hom. Sur les Nombres, 6,3), về Phúc âm thánh Matthêô: "Trong giây phút hoàn thành sự giao hợp vợ chồng, người ta sẽ không lãnh nhận sự hiện diện của Chúa Thánh Thần, cho dầu kẻ hoàn thành hành động sinh sản này xem là một tiên tri." Hơn nữa, những sự sắp đặt tự nhiên xấu ngăn trở sự tiên tri. Vậy sự tiên tri đòi phải có các sự sắp đặt tự nhiên tốt.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (In Evang 2,30) đã viết: "Chúa Thánh Thần linh ứng cho một con trẻ chơi đàn thất huyền và đã biến nó thành nhà Thánh vịnh; Chúa Thánh Thần đốt nóng một người chăn bò rung lắc những cây sung, và biến họ thành tiên tri của mình." Vậy không sự sắp đặt nào có trước cần phải có đối với sự tiên tri; sự tiên tri chỉ lệ thuộc vào ý muốn của Chúa Thánh Thần, đó là điều được thánh Phaolô (1Cr 12,11) nói lên: "Hết mọi điều ấy cũng một Thánh Thần độc nhất ra uy làm nên, phân chia cho mỗi người một cách, như Ngài muốn."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở Tiết trước, sự tiên tri, theo ý nghĩa đích thực và tuyệt đối của từ ngữ, phát xuất từ sự linh ứng của Thiên Chúa; sự tiên tri lệ thuộc vào nguyên nhân tự nhiên chỉ được gọi là sự tiên tri theo một thể cách tương đối. Mà người ta phải lưu ý Thiên Chúa,

agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem, in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requireretur secundum ordinem naturae. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, ut scilicet animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo hoc ex operatione divina non immutatur circa prophetam. Removetur autem divina virtute; si quid prophetiae repugnat.

AD SECUNDUM dicendum quod speculatio scientiae fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione praecedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

AD TERTIUM dicendum quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel irae vel concupiscentiae, qualis est in coitu vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quae est prophetiae causa.

efficient cause requires neither previous matter nor previous disposition of matter in His corporeal effects, for He is able at the same instant to bring into being matter and disposition and form, so neither does He require a previous disposition in His spiritual effects, but is able to produce both the spiritual effect and at the same time the fitting disposition as requisite according to the order of nature. More than this, He is able at the same time, by creation, to produce the subject, so as to dispose a soul for prophecy and give it the prophetic grace, at the very instant of its creation.

Reply to objection 1. It matters not to prophecy by what comparisons the thing prophesied is expressed; and so the Divine operation makes no change in a prophet in this respect. Yet if there be anything in him incompatible with prophecy, it is removed by the Divine power.

Reply to objection 2. The considerations of science proceed from a natural cause, and nature cannot work without a previous disposition in matter. This cannot be said of God Who is the cause of prophecy.

Reply to objection 3. A natural indisposition, if not removed, might be an obstacle to prophetic revelation, for instance if a man were altogether deprived of the natural senses. In the same way a man might be hindered from the act of prophesying by some very strong passion, whether of anger, or of concupiscence as in coition, or by any other passion. But such a natural indisposition as this is removed by the Divine power, which is the cause of prophecy.

Dieu, qui est la cause universelle dans l'ordre de l'action, ne présuppose, dans les effets corporels, ni la matière ni aucune disposition matérielle; mais il peut apporter tout ensemble la matière, la disposition et la forme. De même, pour les effets spirituels, Dieu n'exige aucune disposition antérieure; mais il peut aussi causer, en même temps que l'effet spirituel, la disposition convenable, requise selon l'ordre de la nature. Bien plus, il pourrait même, par création, produire le sujet lui-même: en créant l'âme, Dieu la disposerait à la prophétie, et lui donnerait la grâce prophétique.

Solutions 1. Il est indifférent à la prophétie que la réalité prophétique soit exprimée par telle ou telle comparaison. C'est pour cette raison que l'opération divine n'apporte aucun changement à la manière de s'exprimer du prophète. La puissance de Dieu n'écarte que ce qui s'oppose à la prophétie.

2. La vision de la science a une cause naturelle. Or la nature ne peut agir que s'il existe une disposition préalable dans la matière. Mais il n'en est pas de même pour Dieu qui est la cause de la prophétie.

3. De mauvaises dispositions naturelles pourraient mettre obstacle à la révélation prophétique s'il n'y était porté remède; tel serait le cas de celui qui serait totalement dépourvu de sens naturel. De même qu'on peut être empêché de prophétiser par une passion violente, comme la colère, la convoitise charnelle dans l'acte conjugal, ou toute autre passion. Mais la puissance divine, qui est la cause de la prophétie, remédie à ces mauvaises dispositions naturelles.

nguyên nhân phổ quát trong trật tự hành động, đối với các hiệu quả hữu hình không giả định trước chất thể và sự sắp đặt hữu hình này; nhưng Ngài có thể đem đến hoàn toàn đồng thời chất thể, sự sắp đặt và mô thể. Cũng vậy, đối với các hiệu quả thiêng liêng, Thiên Chúa không đòi hỏi sự sắp đặt có trước; nhưng Ngài có hiệu quả thiêng liêng tạo nên sự sắp đặt thích hợp cần phải có theo trật tự bản tính. Hơn nữa, Ngài vẫn có thể do sự sáng tạo, sản xuất ngay chủ thể: khi sáng tạo linh hồn, Thiên Chúa sắp đặt nó cho sự tiên tri, và ban cho nó ân sủng tiên tri.

GIẢI ĐÁP 1. Đối với sự tiên tri, thực tại tiên tri được biểu lộ nhờ sự so sánh này hoặc sự so sánh kia thì không hệ gì. Chính vì lý do này mà sự hành động của Thiên Chúa không đem lại một sự thay đổi nào đối với thể cách phát biểu của tiên tri. Năng lực của Thiên Chúa chỉ cất mất đi cái gì đối lập với sự tiên tri.

2. Sự trông thấy của việc tri thức có nguyên nhân tự nhiên. Mà bản tính chỉ có thể hành động nếu hiện hữu sự sắp đặt có trước ở chất thể. Mà không phải như vậy đối với Thiên Chúa, nguyên nhân của sự tiên tri.

3. Các sự sắp đặt tự nhiên xấu có thể ngăn cản sự mạc khải tiên tri giả như không có thuốc sửa chữa ở đó; như thế hẳn là trường hợp của kẻ hoàn toàn mất sự tri thức tự nhiên. Cũng như người ta có thể bị ngăn trở đối với việc nói tiên tri bởi một đam mê mãnh liệt, như sự giận dữ, sự ham muốn nhục dục trong hành động giao hợp vợ chồng, hoặc mọi đam mê khác, mọi sự kích tình khác; nhưng năng lực Thiên Chúa là nguyên nhân của sự tiên tri, sửa chữa các sự sắp đặt tự nhiên xấu xa này.

ARTICULUS 4
Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. VII, quod sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

PRAETEREA, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. XV, vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod prophetae sint Dei amici. Quod non potest esse sine caritate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine caritate, quae non est sine

ARTICLE 4
Whether a good life is requisite for prophecy ?

Objections 1. It would seem that a good life is requisite for prophecy. For it is written (Wis. 7:27) that the wisdom of God "through nations conveyeth herself into holy souls," and "maketh the friends of God, and prophets." Now there can be no holiness without a good life and sanctifying grace. Therefore prophecy cannot be without a good life and sanctifying grace.

2. Further, secrets are not revealed save to a friend, according to Jn. 15:15, "But I have called you friends, because all things whatsoever I have heard of My Father, I have made known to you." Now God reveals His secrets to the prophets (Amos 3:7). Therefore it would seem that the prophets are the friends of God; which is impossible without charity. Therefore seemingly

ARTICLE 4
La prophétie requiert-elle de bonnes moeurs ?

Objections 1. Il y a des raisons de le croire. Il est écrit (Sg 7, 27): " La sagesse de Dieu se répand à travers les nations dans l'âme des saints; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. " Or la sainteté ne peut exister sans les bonnes moeurs et la grâce sanctifiante. Il en est donc de même de la prophétie.

2. Les secrets ne sont révélés qu'aux amis (Jn 15, 15): " je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. " Or Dieu " révèle ses secrets aux prophètes ", comme on le dit dans Amos (3, 7). Les prophètes sont donc les amis de Dieu, ce qui ne peut être sans la charité, et celle-ci suppose la grâce sanctifiante.

TIẾT 4
Sự tiên tri đòi phải có phong hóa tốt không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải có như vậy. Có lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (7,27): "Và qua các thế đại, khôn ngoan chuyển đến các linh hồn lành thánh biến họ thành bạn hữu của Thiên Chúa và thành tiên tri." Mà sự thánh thiện không thể hiện hữu mà không có phong hóa tốt và ơn công chính hóa. Vậy cũng phải có như thế đối với sự tiên tri.

2. Các sự bí mật chỉ được mạc khải cho các bạn hữu mà thôi (Ga 15,15): "Ta không còn gọi các con là tôi tớ... Ta đã gọi các con là bạn hữu, vì mọi điều Ta đã nghe nơi Cha Ta, Ta đã tỏ ra cho các con biết." Mà Thiên Chúa mạc khải các sự bí ẩn của mình cho các tiên tri, như người ta trông thấy điều đó ở tiên tri Amos (3,7). Vậy các tiên tri là những bạn hữu của Thiên Chúa, điều đó không thể hiện hữu mà

gratia gratum faciente.

PRAETEREA, Matth. VII dicitur, attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Sed quicumque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetae. Nullus est ergo verus propheta nisi bonus per gratiam.

PRAETEREA, philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris. Sed constat donum prophetiae esse a Deo. Ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

SED CONTRA est quod Matth. VII, his qui dixerant domine nonne in nomine suo prophetavimus? Respondetur, nunquam novi vos. Novit autem dominus eos qui sunt eius, ut dicitur II ad Tim. II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

RESPONDEO dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo, uno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quae est gratia gratum faciens; alio autem modo, quantum ad interiores animae passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur, unde Augustinus dicit, in XV de Trin., nisi impertiatur cuique spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram. Unde quidquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu utriusque, nam prophetia pertinet ad intellectum cuius actus praecedit actum voluntatis, quam perficit caritas. Unde apostolus, I ad Cor. XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus quae possunt sine caritate haberi. Secundo, ex fine utriusque, datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas.

prophecy cannot be without charity; and charity is impossible without sanctifying grace.

3. Further, it is written (Mat. 7:15): "Beware of false prophets, who come to you in the clothing of sheep, but inwardly they are ravening wolves." Now all who are without grace are likened inwardly to a ravening wolf, and consequently all such are false prophets. Therefore no man is a true prophet except he be good by grace.

4. Further, the Philosopher says (De Somn. et Vigil.) that "if interpretation of dreams is from God, it is unfitting for it to be bestowed on any but the best." Now it is evident that the gift of prophecy is from God. Therefore the gift of prophecy is vouchsafed only to the best men.

On the contrary, To those who had said, "Lord, have we not prophesied in Thy name?" this reply is made: "I never knew you" (Matt. 7:22, 23). Now "the Lord knoweth who are His" (2 Tim. 2:19). Therefore prophecy can be in those who are not God's by grace.

I answer that, A good life may be considered from two points of view. First, with regard to its inward root, which is sanctifying grace. Secondly, with regard to the inward passions of the soul and the outward actions. Now sanctifying grace is given chiefly in order that man's soul may be united to God by charity. Wherefore Augustine says (De Trin. xv, 18): "A man is not transferred from the left side to the right, unless he receive the Holy Ghost, by Whom he is made a lover of God and of his neighbor." Hence whatever can be without charity can be without sanctifying grace, and consequently without goodness of life. Now prophecy can be without charity; and this is clear on two counts. First, on account of their respective acts: for prophecy pertains to the intellect, whose act precedes the act of the will, which power is perfected by charity. For this reason the Apostle (1 Cor. 13) reckons prophecy with other things pertinent to the intellect, that can be had without charity. Secondly, on account of their respective ends. For prophecy like other gratuitous graces is given for the good of the Church, according to 1 Cor. 12:7, "The manifestation of the Spirit is given to every man unto profit"; and is not directly intended to unite man's affections to God, which is the purpose of

3. Le Seigneur dit en S. Matthieu (7, 15) " Défiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous revêtus de peaux de brebis et qui, à l'intérieur, sont des loups voraces. " Mais ceux qui n'ont pas la grâce intérieure semblent être des loups voraces. Ils sont donc tous de faux prophètes. Nul par suite n'est donc un vrai prophète, s'il n'est rendu bon par la grâce.

4. Le Philosophe écrit . " Si la divination des songes vient de Dieu, il est inadmissible qu'elle soit accordée à n'importe qui, et non pas aux meilleurs. " Or il est certain que la prophétie vient de Dieu. Le don de prophétie ne peut donc être attribuée qu'aux hommes les meilleurs.

En sens contraire, selon S. Matthieu (6,22), à ceux qui disent: " Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé? ", il est répondu: " je ne vous ai jamais connus. " Or " le Seigneur connaît ceux qui sont les siens ", affirme l'Apôtre (2 Tm 2, 19). La prophétie peut donc exister chez ceux qui n'appartiennent pas à Dieu par la grâce.

Réponse : Les bonnes moeurs peuvent s'entendre de deux manières - 1° Dans leur racine intérieure: la grâce sanctifiante. 2° Par rapport aux passions intérieures de l'âme et aux actes extérieurs. La grâce sanctifiante est surtout donnée pour que l'âme de l'homme soit unie à Dieu par la charité; aussi S. Augustin écrit-il: " Celui à qui l'Esprit Saint n'est pas accordé pour aimer Dieu et le prochain, celui-là ne passera pas de la gauche à la droite (du juge). " Tout ce qui peut exister sans la charité peut donc se trouver sans la grâce sanctifiante et par conséquent sans de bonnes moeurs. Or c'est le cas de la prophétie; celle-ci peut, en effet se rencontrer sans la charité. En voici deux raisons: 1° D'abord à cause de leurs actes respectifs; la prophétie relève, en effet, de l'intelligence, tandis que la charité perfectionne la volonté; or l'acte de l'intelligence précède celui de la volonté. Aussi l'Apôtre (1 Co 13, 1) énumère-t-il la prophétie parmi les dons qui se rapportent à l'intelligence et qui peuvent exister sans la charité. 2° La seconde raison est tirée de leurs fins: la prophétie est donnée en effet, comme les autres charismes, en vue de l'utilité de l'Église, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Co 12, 7): " La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité. " Elle n'a donc pas directement comme but d'unir à

không có đức mến, và nhân đức mến giả định ơn công chính hóa.

3. Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô (7,15): "Hãy coi chừng những tiên tri giả, chúng mang lốt chiên mà đến với các ngươi; nhưng bên trong, chúng là mãnh sói tham mồi." Mà những kẻ không có ân sủng bên trong xem ra là các mãnh sói tham mồi. Vậy tất cả họ là những tiên tri giả. Do đó, không người nào là tiên tri thật, nếu họ không trở nên tốt lành do ơn Thiên Chúa.

4. Triết gia (De Divinat. I) đã viết: "Nếu thuật bói qua các giấc mơ phát xuất từ Thiên Chúa, người ta không thể chấp nhận nó được ban cho bất cứ ai, và không ban cho những kẻ tốt nhất." Mà điều này chắc chắn là sự tiên tri phát xuất từ Thiên Chúa. Vậy ân huệ tiên tri chỉ được chỉ về những con người tốt nhất.

TRÁI LẠI, Theo thánh Matthêô (6,22), với những người nói "Lạy Chúa, lạy Chúa, há chúng tôi đã không nhân danh Người mà nói tiên tri, nhân danh Người mà trừ quỉ, nhân danh người mà làm nhiều phép lạ đó sao?", đã được đáp lại: "Ta không hề biết các ngươi." Mà Thiên Chúa biết những kẻ thuộc về mình như thánh Phaolô xác định (2Tm 2,19). Vậy sự tiên tri có thể hiện hữu ở nơi những kẻ không thuộc về Thiên Chúa do ân sủng.

TRẢ LỜI : Các việc lành có thể hiểu theo hai thể cách: Thứ nhất, theo nguồn gốc bên trong của chúng nó: ơn công chính hóa. Thứ đến, trong tương quan với các đam mê bên trong của linh hồn và các hành động bên ngoài. Ơn công chính hóa được ban cho nhất là ngõ hầu linh hồn con người được kết hợp với Thiên Chúa bằng nhân đức mến; như vậy thánh Augustinô (De Trin. 15,18) đã viết: "Kẻ nào không được ban cho Đức Chúa Thánh Thần để yêu mến Thiên Chúa và người đồng loại, không đi qua được từ bên tả đến bên hữu của Đấng thẩm phán." Tất cả cái gì có thể hiện hữu mà không có nhân đức mến, có thể hiện hữu mà không có ơn công chính hóa và do đó không có phong hóa tốt. Mà đó là trường hợp của sự tiên tri; thực thế, sự tiên tri có thể gặp được mà không có nhân đức mến. Có hai lý do: Thứ nhất, vì các hành động riêng của nó; quả thế, người tiên tri lệ thuộc vào trí năng, trong khi nhân đức mến kiện toàn ý chí; mà hành động của trí năng đi trước hành động của ý chí; như vậy, thánh Phaolô (1 Cr 13,1) kể sự tiên tri chung với các ân huệ quy về trí năng và có thể hiện hữu mà không có nhân đức mến. Thứ đến, lý do thứ hai rút lấy từ các mục đích của chúng nó: thực thế, sự tiên tri như các đoàn sủng khác được ban cho vì lợi ích của Hội thánh theo lời thánh Phaolô (1Cr 12,7): "Thánh Thần được ban xuống cho mỗi người để mưu ích lợi chung." Vậy nó một cách trực tiếp không có mục đích kết hợp ý chí của đấng tiên tri với Thiên Chúa, mà điều đó là mục đích của

Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad primam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV Reg. IV, quod simul habitabant cum Eliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae.

charity. Therefore prophecy can be without a good life, as regards the first root of this goodness. If, however, we consider a good life, with regard to the passions of the soul, and external actions, from this point of view an evil life is an obstacle to prophecy. For prophecy requires the mind to be raised very high in order to contemplate spiritual things, and this is hindered by strong passions, and the inordinate pursuit of external things. Hence we read of the sons of the prophets (4 Kings 4:38) that they "dwelt together with [Vulg.: 'before']" Eliseus, leading a solitary life, as it were, lest worldly employment should be a hindrance to the gift of prophecy.

Dieu la volonté du prophète, ce qui est la fin de la charité. Voilà pourquoi la prophétie peut exister sans de bonnes moeurs, si l'on envisage la racine. Si au contraire nous considérons les bonnes moeurs par rapport aux passions de l'âme et aux actions extérieures, la malice morale, sous cet aspect, peut être un obstacle à la prophétie. La prophétie exige en effet une très grande élévation de l'esprit, pour contempler les réalités spirituelles: or à cela s'oppose la véhémence des passions ou la préoccupation désordonnée des réalités extérieures. Aussi lit-on (2 R 4, 38), au sujet des fils des prophètes, qu'" ils habitaient avec Elisée "; menant ainsi une vie solitaire, ils n'étaient pas détournés du don de prophétie par les occupations de ce monde.

nhân đức mến. Do đó, sự tiên tri có thể hiện hữu mà không có phong hóa tốt, nếu người ta xem xét gốc rễ thứ nhất của mọi thiện tính đạo đức: ơn công chính hóa. Trái lại, nếu chúng ta xem xét phong hóa tốt đối với các đam mê của linh hồn và các hành động bên ngoài, ác ý đạo đức, ở phương diện này, có thể là một sự trở ngại cho sự tiên tri. Quả thế, sự tiên tri đòi hỏi một sự nâng lên rất cao tâm hồn để chiêm ngưỡng các thực tại thiêng liêng. Mà với điều đó, sự mãnh liệt của các đam mê hoặc những sự lo lắng mất trật tự về các thực tại bên ngoài đối lập với nó. Như vậy, người ta đọc thấy (2V 4,38), về vấn đề các con trai của các tiên tri, chúng ở với tiên tri Êlisê; sống như vậy một đời sống ẩn dật, họ không bị mất ân huệ tiên tri do các công việc trần gian này.

AD PRIMUM ergo dicendum quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum. Qui sunt quasi instrumenta divinae operationis. Unde Hieronymus dicit, super Matth., prophetare, vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum qui invocant, vel utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur.

Reply to objection 1. Sometimes the gift of prophecy is given to a man both for the good of others, and in order to enlighten his own mind; and such are those whom Divine wisdom, "conveying itself" by sanctifying grace to their minds, "maketh the friends of God, and prophets." Others, however, receive the gift of prophecy merely for the good of others. Hence Jerome commenting on Mat. 7:22, says: "Sometimes prophesying, the working of miracles, and the casting out of demons are accorded not to the merit of those who do these things, but either to the invoking the name of Christ, or to the condemnation of those who invoke, and for the good of those who see and hear."

Solutions 1. Le don de prophétie est quelquefois accordé à certains hommes pour éclairer leur propre esprit, en même temps que pour le bien des autres. Ce sont ceux chez lesquels la sagesse divine descend par la grâce sanctifiante et qu'elle rend amis de Dieu et prophètes. Au contraire, il y en a qui ne reçoivent le don de prophétie que pour le bien d'autrui; ils sont alors comme les instruments de l'action divine. S. Jérôme écrit: " Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, sont parfois autant d'actes charismatiques qui ne sont pas dus au mérite de ceux qui les produisent; mais, ou bien ils relèvent du Christ dont on a invoqué le nom, ou bien ils sont accordés pour la condamnation de ceux qui invoquent ce nom, ou pour l'utilité de ceux qui les voient et les entendent. "

GIẢI ĐÁP 1. Ân huệ tiên tri đôi khi được ban cho một số người để soi sáng tinh thần riêng của họ, đồng thời vì ích lợi của những kẻ khác. Đó là những kẻ được ban cho sự khôn ngoan Thiên Chúa do ơn công chính hóa và đã được trở nên bạn hữu của Thiên Chúa và làm tiên tri. Trái lại, có những người chỉ lãnh nhận ân huệ tiên tri vì ích lợi của kẻ khác; trong trường hợp đó, họ chỉ là những công cụ cho hành động Thiên Chúa. Thánh Giêrônimô (In Matth. 1,7) nói: "Nói tiên tri, làm phép lạ, xua đuổi ma quỉ, đôi khi chỉ là các hành động của đoàn sủng, không phải do công đức của những người thi hành chúng nó; song, hoặc chúng nó lệ thuộc vào Chúa Kitô mà người ta đã lêu cầu Thánh Danh, hoặc chúng nó đã được ban cho để lên án phạt những kẻ kêu đến Thánh Danh này, hoặc vì lợi ích của những kẻ đã trông thấy chúng nó và đã nghe biết chúng nó."

AD SECUNDUM dicendum quod Gregorius, exponens illud, dicit dum audita superna caelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia, a terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Reply to objection 2. Gregory expounding this passage says: "Since we love the lofty things of heaven as soon as we hear them, we know them as soon as we love them, for to love is to know. Accordingly He had made all things known to them, because having renounced earthly desires they were kindled by the torches of perfect love." In this way the Divine secrets are not always revealed to prophets.

2. Commentant la parole citée de S. Jean, S. Grégoire écrit: " En aimant les secrets célestes qui nous sont révélés, nous connaissons déjà ces secrets aimés; car l'amour lui-même est une connaissance. jésus a donc fait connaître toutes choses à ses disciples, parce que, délivrés des désirs terrestres, ils brûlaient des feux du suprême amour. " En ce sens, les secrets divins ne sont pas toujours révélés aux prophètes.

2. Khi chú giải lời nói đã được trích dẫn của thánh Gioan, thánh Grêgôriô (in Evang 2,27) đã viết bằng cách yêu mến những sự bí nhiệm trên trời đã được mạc khải cho chúng ta, chúng ta đã hiểu biết các bí nhiệm đó đã được yêu mến; bởi vì chính tình yêu là một sự hiểu biết. Vậy Chúa Giêsu đã làm cho các môn đệ hiểu biết mọi sự, bởi vì họ đã được cứu thoát khỏi mọi sự ước muốn trần gian, hết lòng sốt mến tình yêu tối cao. Theo ý nghĩa này, các điều bí nhiệm Thiên Chúa không phải luôn luôn được mạc khải cho các tiên tri.

AD TERTIUM dicendum quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere, dicit enim Chrysostomus, super Matth., quod Catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos

Reply to objection 3. Not all wicked men are ravening wolves, but only those whose purpose is to injure others. For Chrysostom says that "Catholic teachers, though they be sinners, are called slaves of the flesh, but never ravening wolves, because they do not purpose the destruction of Christians." And since prophecy is directed to the good of others, it is manifest that such are false prophets, because they are not

3. Tous les méchants ne sont pas des loups voraces, mais seulement ceux qui cherchent à nuire au prochain. " Les docteurs catholiques, dit en effet S. Jean Chrysostome, même s'ils ont perdu la grâce, sont appelés des serviteurs de la chair, mais ne sont pas pour autant des loups voraces, car ils n'ont pas le dessein de perdre les chrétiens. " Et parce que la prophétie est destinée au bien d'autrui, il est manifeste que les faux prophètes ont ce mauvais dessein et

3. Mọi người hung dữ không phải là các mãnh sói tham mồi, nhưng chỉ những kẻ tìm kiếm làm hại người đồng loại. Quả thế, thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth 19,7) đã nói: "Các nhà tiến sĩ Công giáo mặc dầu họ mất ân sủng, được gọi là các tôi tớ của xác thịt, chứ họ không vì đó là những mãnh sói tham mồi, bởi vì họ không có ý định làm hư mất các Kitô hữu. Và bởi vì sự tiên tri dành cho sự ích lợi người khác, rõ ràng các tiên tri giả có ý định xấu và đáng gọi là những mãnh sói tham mồi;

prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

AD QUARTUM dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare.

ARTICULUS 5
Utrum aliqua prophetia sit a daemonibus

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod nulla prophetia sit a Daemonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut Cassiodorus dicit. Sed illud quod fit a Daemone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemone.

PRAETEREA, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est. Sed Daemones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemonibus.

PRAETEREA, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei, unde super illud Rom. XII, sive prophetiam secundum rationem fidei, dicit Glossa, nota quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quae est prima probatio quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes, accepto spiritu, prophetabant. Non ergo prophetia a Daemonibus dari potest.

SED CONTRA est quod dicitur III Reg. XVIII, congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal trecentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel. Sed tales erant Daemonum cultores. Ergo videtur quod etiam a Daemonibus sit aliqua prophetia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum et malorum, secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt Daemones, etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare.

sent for this purpose by God.

Reply to objection 4. God's gifts are not always bestowed on those who are simply the best, but sometimes are vouchsafed to those who are best as regards the receiving of this or that gift. Accordingly God grants the gift of prophecy to those whom He judges best to give it to.

ARTICLE 5
Whether any prophecy comes from the demons ?

Objections 1. It would seem that no prophecy comes from the demons. For prophecy is "a Divine revelation," according to Cassiodorus. But that which is done by a demon is not Divine. Therefore no prophecy can be from a demon.

2. Further, some kind of enlightenment is requisite for prophetic knowledge, as stated above (Q[171], AA[2],3). Now the demons do not enlighten the human intellect, as stated above in the FP, Q[119], A[3]. Therefore no prophecy can come from the demons.

3. Further, a sign is worthless if it betokens contraries. Now prophecy is a sign in confirmation of faith; wherefore a gloss on Rom. 12:6, "Either prophecy to be used according to the rule of faith," says: "Observe that in reckoning the graces, he begins with prophecy, which is the first proof of the reasonableness of our faith; since believers, after receiving the Spirit, prophesied." Therefore prophecy cannot be bestowed by the demons.

On the contrary, It is written (3 Kings 18:19): "Gather unto me all Israel unto mount Carmel, and the prophets of Baal four hundred and fifty, and the prophets of the grove four hundred, who eat at Jezebel's table." Now these were worshippers of demons. Therefore it would seem that there is also a prophecy from the demons.

I answer that, As stated above (Q[171], A[1]), prophecy denotes knowledge far removed from human knowledge. Now it is evident that an intellect of a higher order can know some things that are far removed from the knowledge of an inferior intellect. Again, above the human intellect there is not only the Divine intellect, but also the intellects of good and bad angels according to the order of nature. Hence the demons, even by their natural knowledge, know certain things remote from men's knowledge, which they can reveal to men: although those things which God alone knows are remote simply and most of all. Accordingly

méritent d'être appelés loups voraces; car ce n'est pas pour cela qu'ils ont reçu mission de Dieu.

4. Les dons divins ne sont pas toujours donnés aux meilleurs dans le sens absolu du mot; mais parfois seulement à ceux qui sont les plus aptes à les recevoir. C'est ainsi que Dieu confère la prophétie à ceux auxquels il juge meilleur de l'accorder.

ARTICLE 5
Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque ?

Objections 1. Cela ne semble pas possible. Car, Cassiodore dit: " La prophétie est une révélation divine. " Or ce qui se fait par le démon n'est pas divin.

2. On l'a dit une illumination spirituelle est nécessaire pour parvenir à la connaissance prophétique. Or, les démons ne peuvent pas éclairer l'intellect humain, comme on l'a vu dans la première Partiez. Aucune prophétie ne peut donc venir des démons.

3. Un signe n'a aucune valeur s'il sert à prouver des choses contraires. Or la prophétie vise à confirmer la foi. Aussi, à propos de ces paroles de l'Apôtre (Rm 12, 6): " Nous avons la prophétie selon la mesure de notre foi ", la Glose fait ce commentaire: " Remarquez-le, la prophétie est en tête de l'énumération des grâces faite par S. Paul; elle est la première preuve que notre foi est vraie, car les croyants qui avaient reçu l'Esprit prophétisaient. " La prophétie ne peut donc venir des démons.

En sens contraire, on lit (1 R 18,19) " Rassemble tout Israël auprès de moi, à la montagne du Carmel, ainsi que les trois cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prophètes d'Astarté, qui mangent à la table de Jézabel. " Or ces cultes étaient ceux des démons; il semble donc qu'une certaine prophétie puisse venir aussi des démons.

Réponse : Comme nous l'avons dit a, la prophétie implique la connaissance de réalités qui sont éloignées de la connaissance humaine. Or il est évident qu'une intelligence d'un ordre supérieur peut connaître ce qui est caché à la connaissance d'une intelligence inférieure. Au-dessus de l'intelligence humaine se trouve non seulement l'intelligence divine, mais aussi, selon l'ordre de la nature, celle des bons et des mauvais anges. Aussi les démons connaissent-ils, même par leur faculté naturelle, certaines choses qui sont cachées à la connaissance des hommes, et ils peuvent les leur révéler. Mais ce qui est absolument

bởi vì không phải vì như thế mà họ đã được lãnh nhận sự sai đi do Thiên Chúa.

4. Các ân huệ Thiên Chúa không phải luôn luôn được ban cho những người tốt nhất theo ý nghĩa tuyệt đối của từ ngữ; nhưng đôi khi chỉ được ban cho những kẻ có khả năng nhất để lãnh nhận các ân huệ này. Chính như vậy mà Thiên Chúa đã ban sự tiên tri cho những kẻ mà Ngài phán đoán việc ban sự tiên tri cho họ là điều tốt hơn.

TIẾT 5
Có sự tiên tri nguồn gốc ma quỷ ?

VẤN NẠN 1. Không thể có như vậy. 1. Cassiodore (Expos in Ps.70) nói: "Sự tiên tri là một sự mạc khải của Thiên Chúa." Và cái gì do ma quỉ thực hiện không phải là cái thuộc về Thiên Chúa."

2. Người ta đã nói ở trước (Q.171, a.2 và 3), sự soi sáng thiêng liêng cần thiết để đạt được sự tri thức tiên tri. Mà, ma quỉ không thể soi sáng trí năng nhân loại, như người ta đã trông thấy điều đó ở Quyển thứ nhất (Q.109, a.3). Vậy không sự tiên tri nào có thể phát xuất từ ma quỉ.

3. Một dấu hiệu không có giá trị nào nếu nó dùng để minh chứng các sự vật tương phản. Mà sự tiên tri nhằm củng cố lòng tin. Như vậy, về lời nói của thánh Phaolô (Rm 12,6): "Chúng ta gọi sự tiên tri theo mức độ lòng tin của chúng ta", sách Chú giải cắt nghĩa: "Hãy lưu ý điều này, sự tiên tri đã được kể ra trước hết trong các ân huệ mà thánh Phaolô đã trình bày; nó là chứng cứ thứ nhất tỏ ra đức tin chúng ta chân thật, bởi vì các kẻ tin đã lãnh nhận Chúa Thánh Thần, đã nói tiên tri." Vậy sự tiên tri không thể phát xuất từ ma quỉ.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Các Vua (1V 18,19): "Bây giờ ông hãy sai người đi tụ họp toàn thể Israen lại với tôi trên núi Carmen, làm một với các tiên tri của Baan, ba trăm năm mươi người và các tiên tri của Astartê, bốn trăm người, những kẻ ăn nơi bàn của Izaben." Mà các sự thờ phụng này là thờ phụng ma quỉ; vậy xem ra một sự tiên tri nào đó có thể phát xuất từ ma quỉ.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.171, a.1), sự tiên tri bao hàm sự tri thức về các thực tại ở cách xa sự tri thức nhân loại. Mà rõ ràng trí năng ở trật tự cao hơn có thể tri thức cái gì bí ẩn đối với sự tri thức của trí năng hạ tầng, ở trên trí năng nhân loại, không những có trí năng Thiên Chúa, mà còn theo trật tự bản tính, có trí năng của các thiên thần lành và của thiên thần dữ; như vậy ma quỉ tri thức, ngay do khả năng tự nhiên của chúng, một số sự vật bí ẩn đối với sự tri thức của nhân loại, và chúng nó có thể mạc khải những điều bí ẩn đó cho họ. Nhưng điều gì một cách tuyệt đối và tối thượng ở trên chúng ta, duy Thiên Chúa tri thức điều đó mà thôi.

Simpliciter autem et maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per Daemones, potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per Daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione, puta, prophetae falsi, vel, prophetae idolorum. Unde Augustinus, XII super Gen. ad Litt., cum malus spiritus arripit hominem in haec, scilicet visa aut daemoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

AD SECUNDUM dicendum quod Daemones ea quae sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit haec prophetia a vera.

AD TERTIUM dicendum quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia Daemonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus, super Matth., quod quidam prophetant in spiritu Diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam Diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam. Unde dicitur Deut. XVIII, si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod non est locutus dominus? Hoc habebis signum, quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc dominus non est locutus.

ARTICULUS 6
Utrum prophetae daemonum nunquam vera praedicant

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod prophetae Daemonum nunquam vera praedicant. Dicit enim Ambrosius quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sed prophetae Daemonum non loquuntur a spiritu sancto, quia non est conventio Christi ad Belial, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo videtur quod tales nunquam vera praenuntiant.

PRAETEREA, sicut veri prophetae inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetae Daemonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III Reg. ult., egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetae inspirati a spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est. Ergo prophetae

prophecy, properly and simply, is conveyed by Divine revelations alone; yet the revelation which is made by the demons may be called prophecy in a restricted sense. Wherefore those men to whom something is revealed by the demons are styled in the Scriptures as prophets, not simply, but with an addition, for instance as "false prophets," or "prophets of idols." Hence Augustine says (Gen. ad lit. xii, 19): "When the evil spirit lays hold of a man for such purposes as these," namely visions, "he makes him either devilish, or possessed, or a false prophet."

Reply to objection 1. Cassiodorus is here defining prophecy in its proper and simple acceptation.

Reply to objection 2. The demons reveal what they know to men, not by enlightening the intellect, but by an imaginary vision, or even by audible speech; and in this way this prophecy differs from true prophecy.

Reply to objection 3. The prophecy of the demons can be distinguished from Divine prophecy by certain, and even outward, signs. Hence Chrysostom says that "some prophesy by the spirit of the devil, such as diviners, but they may be discerned by the fact that the devil sometimes utters what is false, the Holy Ghost never." Wherefore it is written (Deut. 18:21, 22): "If in silent thought thou answer: How shall I know the word that the Lord hath spoken? Thou shalt have this sign: Whatsoever that same prophet foretelleth in the name of the Lord, and it come not to pass, that thing the Lord hath not spoken."

ARTICLE 6
Whether the prophets of the demons ever foretell the truth ?

Objections 1. It would seem that the prophets of the demons never foretell the truth. For Ambrose says that "Every truth, by whomsoever spoken, is from the Holy Ghost." Now the prophets of the demons do not speak from the Holy Ghost, because "there is no concord between Christ and Belial " (2 Cor. 6:15). Therefore it would seem that they never foretell the truth.

2. Further, just as true prophets are inspired by the Spirit of truth, so the prophets of the demons are inspired by the spirit of untruth, according to 3 Kings 22:22, "I will go forth, and be a lying spirit in the mouth of all his prophets." Now the prophets inspired by the Holy Ghost never speak false, as stated above (Q[111], A[6]). Therefore

et souverainement au-dessus de nous, Dieu seul le connaît. C'est pour cette raison que la prophétie proprement dite ne saurait venir que de la révélation divine. Toutefois la révélation faite par les démons peut, sous un certain rapport, être appelée prophétie. Aussi ceux à qui les démons font une révélation ne reçoivent-ils pas le nom de prophètes tout court, mais on leur adjoint un qualificatif; on dit, par exemple, " faux prophètes " ou " prophètes des idoles ". " Lorsque l'esprit du mal, dit S. Augustin ravit l'homme jusqu'à des visions, il en fait des démoniaques, des possédés ou de faux prophètes. "

Solutions 1. Cassiodore définit ici la prophétie dans son sens propre et absolu.

2. Les démons manifestent aux hommes ce qu'ils connaissent, non en éclairant leur intelligence, mais en leur donnant une vision imaginative, ou même en leur parlant d'une manière sensible. Et sur ce point leur prophétie est inférieure à la vraie.

3. Certains signes, même extérieurs, permettent de discerner la prophétie des démons de celle de Dieu. " Il en est, dit S. Jean Chrysostome, qui prophétisent par l'esprit du diable, comme les devins. Nous les reconnaissons à ceci: le diable, dit parfois des choses fausses; l'Esprit Saint, jamais. " On lit, en effet, dans le Deutéronome (18, 2 1): " Peut-être vas-tu dire dans ton coeur: "Comment saurons-nous que cette parole, le Seigneur ne l'a pas dite?" Tu auras ce signe - si ce prophète a parlé au nom du Seigneur, et que sa parole reste sans effet. alors le Seigneur n'a pas dit cette parole-là. "

ARTICLE 6
Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité ?

Objections 1. On ne saurait l'admettre. S. Ambroise écrit en effet: " Toute vérité, dite par qui que ce soit, vient de l'Esprit Saint. " Or les prophètes des démons ne parlent pas par l'Esprit Saint, car " il n'y a pas d'alliance entre le Christ et Bélial ", dit S. Paul (2 Co 6, 15). Ces prophètes ne peuvent donc jamais prédire la vérité.

2. En outre, si les vrais prophètes sont inspirés par un esprit de vérité, les prophètes des démons le sont par un esprit de mensonge: on lit à leur sujet (1 R 22, 22): " je sortirai et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ces prophètes. " Or, on le sait, les prophètes inspirés par l'Esprit Saint n'enseignent jamais l'erreur. Les

Chính vì lý do này mà sự tiên tri chính hiệu chỉ có thể xuất phát từ sự mạc khải của Thiên Chúa. Tuy nhiên, sự mạc khải được ma quỉ thực hiện có thể ở phương diện nào đó được gọi là sự tiên tri. Như vậy, những kẻ được ma quỉ mạc khải cho, không lãnh nhận cái tên tiên tri đơn thuần, nhưng người ta gán cho họ một hình dung từ nào đó, thí dụ, các tiên tri giả hoặc các tiên tri của tà thần. Thánh Augustinô (De Gen. ad litt 12,19) nói: “Khi thần dữ làm cho người nào hướng đến những sự trông thấy, nó biến họ thành những người tinh ma, quỉ ám hay tiên tri giả.

GIẢI ĐÁP 1. Cassiodore ở đây định nghĩa sự tiên tri ở trong ý nghĩa riêng biệt và tuyệt đối của nó.

2. Ma quỉ biểu lộ cho các con người điều chúng nó tri thức, không phải bằng cách phổ quát cho trí năng của họ, nhưng bằng cách cho họ trông thấy trong tưởng tượng, hoặc ngay bằng cách nói với họ theo thể cách khả giác. Và về điểm này, sự tiên tri của họ thấp kém sự tiên tri đích thực.

3. Một số dấu hiệu, ngay các dấu hiệu bên ngoài, cho phép phân biệt sự tiên tri do ma quỉ với sự tiên tri do Thiên Chúa. Thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. in Matth 19,7) đã nói: “Có số người nói tiên tri do tinh thần của ma quỉ, như các thầy bói. Chúng ta nhân biết họ ở điều này, ma quỉ đôi khi nói ra những điều dối trá; Chúa Thánh Thần không bao giờ nói như vậy.” Quả thế, người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (18,21): “Có khi ngươi sẽ tự nói trong lòng: “Làm sao chúng tôi nhận biết được lời nào Giavê đã không phán? Ngươi sẽ có dấu hiệu này là nếu tiên tri này đã nói nhân danh Thiên Chúa và lời nói của họ không có hiệu quả, trong trường hợp đó Thiên Chúa đã không nói lời đó.”

TIẾT 6
Các tiên tri của ma quỷ đôi khi loan báo sự thật không ?

VẤN NẠN 1. Người ta không thể nhận điều đó. Thánh Ambrôxiô (In 1Cr 12) đã viết: “Mọi chân lý đã đưa ra do bất kỳ ai, phát xuất bởi Chúa Thánh Thần.” Mà các tiên tri của ma quỉ không nói do Chúa Thánh Thần, bởi vì không có giao ước giữa Chúa Kitô và qui Bébial, như thánh Phaolô xác định (2Cr 6,15). Vậy các tiên tri này không bao giờ có thể nói trước cho biết sự thật.

2. Hơn nữa, nếu các tiên tri thật được linh ứng bởi Thánh Thần Chân lý, các tiên tri của ma quỉ được linh ứng bởi thần linh nói dối: người ta thấy điều đó (1V 22,22): “Tôi sẽ đi ra và tôi sẽ là thần nói dối nơi miệng lưỡi của tất cả các tiên tri này.” Mà, người ta biết điều đó, các tiên tri được Chúa Thánh Thần linh ứng không bao giờ dạy bảo sự sai lầm. Vậy các tiên tri

Daemonum nunquam loquuntur verum.

PRAETEREA, Ioan. VIII dicitur de Diabolo quod, cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia Diabolus est mendax, et pater eius, idest mendacii. Sed inspirando prophetas suos Diabolus non loquitur nisi ex propriis, non enim instituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo prophetae Daemonum nunquam vera praedicunt.

SED CONTRA est quod, Num. XXII, dicit quaedam Glossa quod Balaam divinus erat, Daemonum scilicet ministerio, et arte magica, nonnunquam futura praenoscebat. Sed ipse multa praenuntiavit vera, sicut est id quod habetur Num. XXIV, orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel. Ergo etiam prophetae Daemonum praenuntiant vera.

RESPONDEO dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et Beda dicit quod nulla falsa est doctrina quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. Unde et ipsa doctrina Daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur, sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit, super Matth., concessum est Diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod prophetae Daemonum non semper loquuntur ex Daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur dominus esse locutus, Num. XXII, licet esset propheta Daemonum. Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas Daemonum aliqua vera praenuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo. Sed et quando prophetae Daemonum a Daemonibus instruuntur, aliqua the prophets of the demons never speak truth.

3. Further, it is said of the devil (Jn. 8:44) that "when he speaketh a lie, he speaketh of his own, for the devil is a liar, and the father thereof," i.e. of lying. Now by inspiring his prophets, the devil speaks only of his own, for he is not appointed God's minister to declare the truth, since "light hath no fellowship with darkness" (2 Cor. 6:14). Therefore the prophets of the demons never foretell the truth.

On the contrary, A gloss on Num. 22:14, says that "Balaam was a diviner, for he sometimes foreknew the future by help of the demons and the magic art." Now he foretold many true things, for instance that which is to be found in Num. 24:17: "A star shall rise out of Jacob, and a scepter shall spring up from Israel." Therefore even the prophets of the demons foretell the truth.

I answer that, As the good is in relation to things, so is the true in relation to knowledge. Now in things it is impossible to find one that is wholly devoid of good. Wherefore it is also impossible for any knowledge to be wholly false, without some mixture of truth. Hence Bede says that "no teaching is so false that it never mingles truth with falsehood." Hence the teaching of the demons, with which they instruct their prophets, contains some truths whereby it is rendered acceptable. For the intellect is led astray to falsehood by the semblance of truth, even as the will is seduced to evil by the semblance of goodness. Wherefore Chrysostom says: "The devil is allowed sometimes to speak true things, in order that his unwonted truthfulness may gain credit for his lie."

Reply to objection 1. The prophets of the demons do not always speak from the demons' revelation, but sometimes by Divine inspiration. This was evidently the case with Balaam, of whom we read that the Lord spoke to him (Num. 22:12), though he was a prophet of the demons, because God makes use even of the wicked for the profit of the good. Hence He foretells certain truths even by the demons' prophets, both that the truth may be rendered more credible, since even its foes bear witness to it, and also in order that men, by believing such men, may be more easily led on to truth. Wherefore also the Sibyls foretold many true things about Christ. Yet even when the

prophètes des démons n'annoncent donc jamais la vérité.

3. Il est dit du diable (Jn 8, 44): " Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et le père du mensonge. " Or, en inspirant ces prophètes, le diable ne parle que de son propre fonds, il n'est pas en effet établi ministre de Dieu pour annoncer la vérité, puisque dit S. Paul (2 Co 6, 14): " Il n'y a pas d'accord entre la lumière et les ténèbres. " Les prophètes des démons ne prédisent donc jamais la vérité.

En sens contraire, une Glose sur le livre des Nombres (22, 20) remarque: " Balaam était devin, par le ministère des démons et l'art de la magie il connaissait parfois les réalités futures. " Or a prédit beaucoup de choses vraies, comme ce qu'est rapporté dans les Nombres (24, 17): " Une étoile sortira de Jacob, un sceptre s'élèvera d'Israël. " Les prophètes des démons peuvent donc aussi annoncer à l'avance des vérités.

Réponse : Le bien a le même rapport avec les réalités que le vrai avec la connaissance. Or, parmi les réalités, il est impossible d'en rencontrer une qui soit complètement privée de bien. Ainsi, pour la connaissance, il est impossible d'en trouver une qui soit absolument fausse, sans aucun mélange de vérité. C'est pourquoi S. Bède écrit " Il n'y a pas de fausse doctrine qui n'entremêle parfois certaines vérités avec l'erreur. " C'est le cas des démons; la doctrine dont ils instruisent leurs prophètes contient certaines vérités qui la rendent recevable; ainsi l'intelligence est amenée à l'erreur par l'apparence de la vérité, comme la volonté est amenée au mal par l'apparence du bien. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il " Il est quelquefois permis au diable de dire vrai, afin que son mensonge se recommande de cette rare vérité. "

Solutions 1. Les prophètes des démons ne parlent pas toujours par une révélation des démons, mais quelquefois par une inspiration divine; ainsi en est-il clairement pour Balaam dont il est dit, dans les Nombres (22, 8), que le Seigneur lui avait parlé, bien qu'il fût prophète des démons; car Dieu se sert même des méchants pour l'utilité des bons. De là vient qu'il utilise même les prophètes des démons et leur fait annoncer certaines choses vraies; soit pour donner plus de crédit à la vérité, puisqu'elle reçoit un témoignage même de ses adversaires; soit aussi pour y amener plus facilement les hommes, lorsqu'ils croient de tels oracles. C'est ainsi que même les Sibylles ont fait beaucoup de prédictions vraies sur le Christ. Et

của ma quỉ không bao giờ loan báo chân lý.

3. Có lời nói về ma quỉ (Ga 8,44): "Các ngươi bởi cha tức là quỉ mà ra, ... khi nó nói dối là nó nói theo bản tính của nó, vì nó là đồ điêu ngoa, và là cha sự láo khoét." Mà, khi linh ứng cho các tiên tri này, ma quỉ chỉ nói do bản tính của mình, thực thế, nó không được đặt làm thừa tác viên của Thiên Chúa để loan báo chân lý như thánh Phaolô xác định (2Cr 6,14): "Hay thông đồng thế nào được giữa sự sáng và sự tối tăm." Vậy các tiên tri của ma quỉ không bao giờ nói cho biết trước chân lý.

TRÁI LẠI, Một sách Chú giải về sách Dân số (22,20) đã lưu ý: Balaam là thầy phù thủy, phục vụ cho ma quỉ và qui thuật, đôi khi hiểu biết các thực tại tương lai." Mà hắn đã nói trước nhiều điều thật như được ghi chép lại trong sách Dân số (24,17): "Một ngôi sao mọc lên từ Giacóp, một vương trượng xuất từ Israen." Vậy các tiên tri của ma quỉ cũng có thể loan báo cho biết trước các chân lý.

TRẢ LỜI : Sự tốt có cũng một tương quan với các thực tại như sự thật với sự tri thức. Mà, trong các thực tại, người ta không thể gặp thấy sự thực tại nào hoàn toàn không có điều tốt. Như vậy, đối với sự tri thức, người ta không thể gặp được sự tri thức nào hoàn toàn sai lầm, mà không có lầm lộn với sự thật. Do đó, thánh Bède (In Luc. 5,17) nói: "Không có đạo lý giả dối nào mà không lầm lộn đôi khi một số chân lý với sự sai lầm." Đó là trường hợp của ma quỉ; đạo lý chúng nó dạy dỗ các tiên tri của mình chứa đựng một số chân lý làm cho đạo lý này đáng được lãnh nhận; như vậy trí năng được dẫn tới sự sai lầm do vẻ bên ngoài của chân lý, như ý chí được đem tới sự xấu bởi vẻ bên ngoài của sự tốt. Như vậy thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. In Mathh 19,7) đã nói đôi khi ma quỉ được phép nói lên sự thật, ngõ hầu sự nói dối của nó được đáng tin cậy do chân lý họa hiếm này.

GIẢI ĐÁP 1. Các tiên tri của ma quỉ không nói luôn luôn do sự mạc khải của ma quỉ, nhưng đôi khi do sự linh ứng của Thiên Chúa; như vậy, người ta thấy rõ ràng trong trường hợp của phù thủy Balaam mà người ta đề cập đến trong sách Dân số (22,8), Thiên Chúa đã phán bảo cho nó, mặc dầu nó là tiên tri của ma quỉ; bởi vì Thiên Chúa sử dụng chính những kẻ hung dữ để mưu ích lợi cho các kẻ lành. Do đó mà Người sử dụng chính các tiên tri của ma quỉ và khiến họ loan báo một số sự thật; hoặc để thêm uy tín cho chân lý, bởi vì chân lý lãnh nhận bằng chứng ngay bởi các kẻ thù địch của mình; hoặc để dẫn đưa các con người về đó dễ dàng hơn, bởi vì họ tin tưởng vào các lời sấm như thế. Chính như vậy mà các thầy bói Sibylles đã nói nhiều lời tiên tri đích thực về Chúa Kitô. Và ngay khi các

vera praedicunt, quandoque quidem virtute propriae naturae, cuius auctor est spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Et sic etiam illud verum quod Daemones enuntiant, a spiritu sancto est.

AD SECUNDUM dicendum quod verus propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod propria Daemonum esse dicuntur illa quae habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata. Quae autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriae naturae quandoque vera praenuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est.

demons' prophets are instructed by the demons, they foretell the truth, sometimes by virtue of their own nature, the author of which is the Holy Ghost, and sometimes by revelation of the good spirits, as Augustine declares (Gen. ad lit. xii, 19): so that even then this truth which the demons proclaim is from the Holy Ghost.

Reply to objection 2. A true prophet is always inspired by the Spirit of truth, in Whom there is no falsehood, wherefore He never says what is not true; whereas a false prophet is not always instructed by the spirit of untruth, but sometimes even by the Spirit of truth. Even the very spirit of untruth sometimes declares true things, sometimes false, as stated above.

Reply to objection 3. Those things are called the demons' own, which they have of themselves, namely lies and sins; while they have, not of themselves but of God, those things which belong to them by nature: and it is by virtue of their own nature that they sometimes foretell the truth, as stated above (ad 1). Moreover God makes use of them to make known the truth which is to be accomplished through them, by revealing Divine mysteries to them through the angels, as already stated (Gen. ad lit. xii, 19; FP, Q[109], A[4], ad 1).

même quand les prophètes des démons reçoivent leur révélation des démons eux-mêmes, ils prédisent parfois certaines vérités, que ces mauvais esprits ont pu connaître, soit en vertu de leur propre nature dont l'auteur est l'Esprit Saint; soit encore par une révélation des bons esprits, dit S. Augustin. Ainsi, même cette vérité qu'annoncent les démons vient aussi de l'Esprit Saint.

2. Le vrai prophète est toujours inspiré par l'esprit de vérité, en qui on ne trouve aucune fausseté; et voilà pourquoi il n'enseigne jamais l'erreur. Au contraire, le faux prophète n'est pas toujours instruit par l'esprit de mensonge, mais quelquefois aussi par l'esprit de vérité. En outre, cet esprit de mensonge révèle lui-même tantôt la vérité, tantôt l'erreur, comme on vient de le voir.

3. Ce qui est propre aux démons, c'est ce qu'ils possèdent par eux-mêmes: le mensonge et le péché. Mais ce qui se rapporte à leur nature, ils ne le possèdent pas par eux-mêmes, ils le tiennent de Dieu. Or c'est par la vertu de leur propre nature qu'ils annoncent parfois la vérité. Enfin, Dieu se sert aussi des démons pour proclamer par eux la vérité en leur révélant les mystères divins par l'intermédiaire des anges, nous l'avons dit.

tiên tri của ma quỉ lãnh nhận các sự mạc khải cho mình bởi chính ma quỉ, họ đôi khi nói lên một số chân lý mà các thần dữ đã có thể tri thức được, hoặc do bản tính riêng của chúng nó mà tác giả là Chúa Thánh Thần; hoặc còn do sự mạc khải của các thần lành như thánh Augustinô xác định (In 1Cr 12). Như vậy, ngay chân lý được ma quỉ loan báo cũng phát xuất bởi Chúa Thánh Thần.

2. Tiên tri thật luôn luôn được Thánh Thần chân lý linh ứng, mà ở nơi Thánh Thần chân lý, người ta không gặp sự giả dối nào; và do đó, Người không bao giờ dạy bảo sự sai lầm. Trái lại, tiên tri giả không phải luôn luôn được dạy bảo bởi thần của sự nói dối, nhưng đôi khi còn bởi Thánh Thần chân lý. Hơn nữa, thần của sự nói dối mạc khải cho họ khi thì sự thật, khi thì sự sai lầm, như người ta mới đề cập đến.

3. Điều riêng của ma quỉ, đó là chúng nó tự mình chiếm hữu sự nói dối và tội lỗi. Nhưng cái gì quy về bản tính của chúng, chúng không chiếm hữu điều đó do chính mình, nhưng chúng đã lãnh nhận điều đó từ Thiên Chúa. Mà do năng lực của bản tính riêng mình, chúng đôi khi loan báo sự thật. Cuối cùng, Thiên Chúa cũng sử dụng ma quỉ để nhờ chúng nó công bố chân lý bằng cách mạc khải cho chúng nó các mầu nhiệm của Thiên Chúa qua trung gian các thiên thần, như chúng ta đã nói. tới ở trước (sol. 1; Q.109, a.4, sol.1).

QUAESTIO 173

DE MODO COGNITIONIS PROPHETICAE

OF THE MANNER IN WHICH PROPHETIC KNOWLEDGE IS CONVEYED

LE MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE

THỂ CÁCH TRI THỨC TIÊN TRI

Deinde considerandum est de modo cognitionis propheticae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam. Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

We must now consider the manner in which prophetic knowledge is conveyed, and under this head there are four points of inquiry: (1) Whether the prophets see God's very essence? (2) Whether the prophetic revelation is effected by the infusion of certain species, or by the infusion of Divine light alone? (3) Whether prophetic revelation is always accompanied by abstraction from the sense? (4) Whether prophecy is always accompanied by knowledge of the things prophesied?

1. Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu? - 2. La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière? - **3.** Comporte-t-elle toujours l'abstraction des sens? - **4.** La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé?

1. Các tiên tri có trông thấy ngay yếu tính của Thiên Chúa không? 2. Sự mạc khải tiên tri thể hiện bằng sự phú nhập một số biểu tượng, hoặc chỉ bằng sự phú nhập vào một sự sáng. **3.** Nó luôn luôn bao hàm sự trừu xuất các giác quan không? **4.** Sự tiên tri có luôn luôn bao hàm sự tri thức về điều được nói tiên tri không?

ARTICULUS 1
Utrum prophetae ipsam Dei essentiam videant

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prophetae ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isaiae XXXVIII, dispone domui tuae etc., dicit Glossa, prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. Sed praescientia Dei est ipsa eius

ARTICLE 1
Whether the prophets see the very essence of God ?

Objections 1. It would seem that the prophets see the very essence of God, for a gloss on Is. 38:1, "Take order with thy house, for thou shalt die and not live," says: "Prophets can read in the book of God's foreknowledge in which all things are written." Now God's foreknowledge is His very essence.

ARTICLE 1
Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ?

Objections 1. La réponse semble affirmative. Au sujet de ce passage d'Isaïe (38, 1): " Prépare ta demeure, etc. ", la Glose remarque: " Les prophètes peuvent lire dans le livre même de la prescience de Dieu, où tout est écrit. " Or la prescience de Dieu, c'est son essence. Les prophètes voient donc

TIẾT 1
Các tiên tri có trông thấy ngay yếu tính của Thiên Chúa không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Đoạn văn trong sách tiên tri Isaia (38,1) nói: “Hãy lo sắp đặt việc nhà, v.v...” Sách Chú giải nhận xét: “Các tiên tri có thể đọc thấy ngay trong sách tiền thức của Thiên Chúa mà ở đó mọi sự đều được ghi chép.” Mà sự tiền thức của Thiên Chúa, đó là yếu tính của Người. Vậy các tiên tri trông

essentia. Ergo prophetae vident ipsam Dei essentiam.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in IX de Trin., quod in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. Sed prophetae altissimam inter omnes homines habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

PRAETEREA, futura contingentia praecognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetae ipsum Deum vident.

SED CONTRA est quod visio divinae essentiae non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I ad Cor. XIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinae essentiae.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem, unde et de prophetis dicitur, Heb. XI, quod erant a longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed quasi ex propinquo, secundum illud Psalmi, habitabunt recti cum vultu tuo. Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Fuerunt autem quidam qui, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetae viderunt ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum aeternitatis, non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum id quod Augustinus dicit, in V Confess., beatus est qui te scit, etiam si illa, idest creaturas, nesciat. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat. Tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium quae fiunt, ratio autem idealis non addit super divinam essentiam nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam

Therefore prophets see God's very essence.

2. Further, Augustine says (De Trin. ix, 7) that "in that eternal truth from which all temporal things are made, we see with the mind's eye the type both of our being and of our actions." Now, of all men, prophets have the highest knowledge of Divine things. Therefore they, especially, see the Divine essence.

3. Further, future contingencies are foreknown by the prophets "with unchangeable truth." Now future contingencies exist thus in God alone. Therefore the prophets see God Himself.

On the contrary, The vision of the Divine essence is not made void in heaven; whereas "prophecy is made void" (1 Cor. 13:8). Therefore prophecy is not conveyed by a vision of the Divine essence.

I answer that, Prophecy denotes Divine knowledge as existing afar off. Wherefore it is said of the prophets (Heb. 11:13) that "they were beholding ... afar off." But those who are in heaven and in the state of bliss see, not as from afar off, but rather, as it were, from near at hand, according to Ps. 139:14, "The upright shall dwell with Thy countenance." Hence it is evident that prophetic knowledge differs from the perfect knowledge, which we shall have in heaven, so that it is distinguished therefrom as the imperfect from the perfect, and when the latter comes the former is made void, as appears from the words of the Apostle (1 Cor. 13:10). Some, however, wishing to discriminate between prophetic knowledge and the knowledge of the blessed, have maintained that the prophets see the very essence of God (which they call the "mirror of eternity"), not, however, in the way in which it is the object of the blessed, but as containing the types of future events. But this is altogether impossible. For God is the object of bliss in His very essence, according to the saying of Augustine (Confess. v, 4): "Happy whoso knoweth Thee, though he know not these," i.e. creatures. Now it is not possible to see the types of creatures in the very essence of God without seeing It, both because the Divine essence is Itself the type of all things that are made-the ideal type adding nothing to the Divine essence save only a relationship to the creature-and because knowledge of a thing in itself-and such is the knowledge of God as the object of heavenly

l'essence même de Dieu.

2. S. Augustin a écrit: " C'est dans cette éternelle vérité, de laquelle toutes les réalités temporelles ont été faites, que nous voyons, avec le regard de l'âme, la forme de notre être et de notre action. " Or, parmi tous les hommes, ce sont les prophètes qui ont la plus haute connaissance des réalités divines. Ce sont donc eux surtout qui voient l'essence divine.

3. Les événements futurs contingents sont connus à l'avance par les prophètes selon l'immuable vérité. Or ils ne sont tels qu'en Dieu lui-même. Les prophètes voient donc Dieu lui-même.

En sens contraire, la vision de l'essence divine ne cessera pas dans la patrie. Or " la prophétie disparaîtra " (1 Co 13, 8). La prophétie ne se produit donc pas par la vision de l'essence divine.

Réponse : La prophétie comporte une connaissance divine qui est comme éloignée de nous. Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (11, 13) à propos des prophètes: " C'est de loin qu'ils regardaient. " Or ceux qui sont au ciel, dans la béatitude, ne voient pas comme de loin mais, pour ainsi dire, de tout près, selon ce mot du Psaume (140, 14): " Les justes demeureront devant ta face. " Il est donc évident que la connaissance prophétique est autre que la connaissance parfaite du ciel. Elle s'en distingue comme l'imparfait du parfait; et elle s'évanouira lorsque l'autre surviendra, comme le montre l'Apôtre (1 Co 13, 8). Certains, voulant distinguer la connaissance des prophètes de celle des bienheureux, ont prétendu que les prophètes voyaient l'essence divine, qu'ils appellent " miroir éternel ", non pas pourtant en tant qu'elle est l'objet de béatitude, mais en tant qu'elle contient les raisons des événements futurs. Or cela est absolument impossible. En effet, Dieu est objet de béatitude selon son essence même. S. Augustin le remarque: " Bienheureux celui qui te connaît, même s'il ignore les créatures. " Mais il n'est pas possible de voir les raisons des créatures dans l'essence divine même, si l'on ne connaît pas cette essence. D'une part, en effet, l'essence divine est la raison de tout ce qui se fait; or la raison idéale n'ajoute à l'essence divine qu'un rapport aux créatures. D'autre part, on connaît d'abord une réalité en soi avant de la connaître par comparaison avec autre chose, ce qui revient ici à

thấy ngay yếu tính Thiên Chúa.

2. Thánh Augustinô (De Trin. 9,7) đã viết: "Chính ở trong chân lý vĩnh cửu mà do đó mọi thực tại hữu hình đã được tạo thành; mà chúng ta dùng con mắt của linh hồn trông thấy mô thể của sự hiện hữu của chúng ta và của hành động của chúng ta." Mà, đối với mọi người, chính các tiên tri có sự tri thức cao nhất về các thực tại của Thiên Chúa. Vậy chính các tiên tri trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

3. Các biến cố bất tất tương lai được các tiên tri tri thức trước theo chân lý bất khả dịch. Mà các biến cố này chỉ là thế ấy ở nơi Thiên Chúa mà thôi. Vậy các tiên tri trông thấy ngay Thiên Chúa.

TRÁI LẠI, Sự trông thấy yếu tính Thiên Chúa không chấm dứt ở quê hương. Mà sự tiên tri sẽ biến mất (1Cr 13,8). Vậy sự tiên tri không thể hiện do sự trông thấy yếu tính của Thiên Chúa.

TRẢ LỜI : Sự tiên tri bao hàm sự tri thức về Thiên Chúa ở cách xa chúng ta. Như người ta thấy trong thư gửi tín hữu Do thái (11,13) về các tiên tri: "Nhưng chỉ nhìn xa xa và với chào." Mà những kẻ ở trên trời trong vinh phúc, không trông thấy dường như từ đàng xa, nhưng rất gần theo lời thánh vịnh những người công chính sẽ tạ ơn Danh Người, và những kẻ ngay lành sẽ ở trước nhan Người. Như vậy rõ ràng sự tri thức tiên tri phân biệt với sự tri thức hoàn hảo ở thiên đàng, nó phân biệt với sự tri thức hoàn hảo ở thiên đàng như cái bất hoàn hảo với cái hoàn hảo; nó sẽ tiêu tan đi khi sự hiểu biết kia xảy ra, như thánh Phaolô minh chứng (1Cr 13,8). Một số người, muốn phân biệt sự tri thức của các tiên tri với sự tri thức của các kẻ vinh phúc, chủ trương các tiên tri không trông thấy yếu tính Thiên Chúa, mà gọi là tấm kính vĩnh cửu, tuy nhiên không phải trong tư cách yếu tính Thiên Chúa là đối tượng của vinh phúc, nhưng trong tư cách nó chứa đựng các yếu tính của các biến cố tương lai. Mà điều đó bất khả cách tuyệt đối. Quả thế, Thiên Chúa là đối tượng của vinh phúc tùy theo chính yếu tính của mình. Thánh Augustinô (Conf. 5,4) nhận xét rằng: "Phúc cho kẻ tri thức Thiên Chúa, cho dầu họ không tri thức các thụ tạo. Song người ta không thể trông thấy các yếu tính của các thụ tạo chính trong yếu tính Thiên Chúa, nếu người ta không tri thức yếu tính này. Quả thế, yếu tính Thiên Chúa là lý do của tất cả cái gì được tạo thành; mà lý do lý tưởng chỉ thêm cho yếu tính Thiên Chúa một mối tương quan với các thụ tạo. Đàng khác, người ta trước hết tri thức một thực tại tại sự trước khi tri thức nó bằng cách đối chiếu với thực tại khác, điều đó ở đây quy về sự tri thức Thiên Chúa là đối tượng của vinh phúc, trước khi tri thức Người tùy theo các yếu tính của các sự vật hiện

cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, nec in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., de visionibus propheticis loquens, quod sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina. Et huiusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis prophetice potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae et propter hoc dicitur speculum aeternitatis, quasi repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt, ut dictum est.

bliss-precedes knowledge of that thing in its relation to something else-and such is the knowledge of God as containing the types of things. Consequently it is impossible for prophets to see God as containing the types of creatures, and yet not as the object of bliss. Therefore we must conclude that the prophetic vision is not the vision of the very essence of God, and that the prophets do not see in the Divine essence Itself the things they do see, but that they see them in certain images, according as they are enlightened by the Divine light. Wherefore Dionysius (Coel. Hier. iv), in speaking of prophetic visions, says that "the wise theologian calls that vision divine which is effected by images of things lacking a bodily form through the seer being rapt in divine things." And these images illumined by the Divine light have more of the nature of a mirror than the Divine essence: since in a mirror images are formed from other things, and this cannot be said of God. Yet the prophet's mind thus enlightened may be called a mirror, in so far as a likeness of the truth of the Divine foreknowledge is formed therein, for which reason it is called the "mirror of eternity," as representing God's foreknowledge, for God in His eternity sees all things as present before Him, as stated above (Q[172], A[1]).

connaître Dieu comme objet de béatitude, avant de le connaître selon les raisons des choses qui existent en lui. C'est pourquoi les prophètes ne peuvent voir Dieu selon les raisons des créatures, sans qu'ils le connaissent comme objet de béatitude. Il faut donc soutenir que la vision prophétique n'est pas la vision de l'essence divine elle-même; et ce n'est pas non plus dans cette essence divine que les prophètes contemplent ce qu'ils voient, mais dans certaines similitudes qu'éclaire la lumière divine. Aussi lit-on chez Denys, au sujet des visions prophétiques: " Le sage théologien appelle divine la vision produite par la similitude des réalités qui manquent de forme corporelle, parce que les voyants remontent du plan de la similitude à celui des choses divines. " Ce sont ces similitudes, éclairées par la lumière divine, qui méritent le nom de miroir, bien plutôt que l'essence divine. Car dans un miroir se reflètent les images des autres réalités, ce qu'on ne peut dire de Dieu; tandis que cette illumination de l'esprit par mode prophétique peut être appelée miroir, en tant qu'il s'y reflète une image de la vérité, de la prescience divine. C'est pourquoi on la nomme " miroir éternel ", parce qu'elle représente la prescience de Dieu qui, dans son éternité, voit toutes choses d'une manière présente, comme on l'a établi plus haut.

hữu ở nơi Người. Do đó, các tiên tri không thể trông thấy Thiên Chúa tùy theo các yếu tính của các thụ tạo, mà họ không tri thức Người là đối tượng của vinh phúc. Như vậy, người ta phải chủ trương sự trông thấy tiên tri không phải là sự trông thấy chính yếu tính của Thiên Chúa; và cũng không phải chính ở yếu tính Thiên Chúa mà các tiên tri chiêm ngưỡng cái gì họ trông thấy, nhưng ở trong một số sự tương tự được soi sáng bởi sự sáng Thiên Chúa. Như vậy, người ta đọc thấy ở nơi Denys (De Cael. Hier.4), về vấn đề các sự trông thấy tiên tri: "Nhà thần học khôn ngoan gọi sự trông thấy Thiên Chúa được tạo nên bởi sự tương tự của các thực tại thiếu mô thể hữu hình, bởi vì những kẻ trông thấy đi lên từ bình diện của sự tương tự đến bình diện các điều thuộc về Thiên Chúa. Chính các sự tương tự này được soi sáng bởi sự sáng Thiên Chúa, đáng cái tên tấm gương hơn là yếu tính của Thiên Chúa. Bởi vì, trong tấm gương này, các hình ảnh của các thực tại được phản ánh: điều đó người ta có thể nói về Thiên Chúa; đang khi sự soi sáng tinh thần theo thể cách tiên tri có thể gọi là tấm gương, trong tư cách được phản ánh ở đó hình ảnh về chân lý, về sự tiền thức Thiên Chúa. Do đó, người ta gọi nó là tấm kính vĩnh cửu, bởi vì nó tiêu biểu sự tiền thức của Thiên Chúa là Đấng, trong vĩnh cửu tính của mình, trông thấy mọi sự vật theo thể cách hiện tại, như người ta đã trình bày ở trước (Q.172, a.1).

AD PRIMUM ergo dicendum quod prophetae dicuntur inspicere in libro praescientiae Dei, inquantum ex ipsa Dei praescientia resultat veritas in mentem prophetae.

Reply to objection 1. The prophets are said to read the book of God's foreknowledge, inasmuch as the truth is reflected from God's foreknowledge on the prophet's mind.

Solutions 1. Les prophètes lisent dans le livre de la prescience de Dieu pour autant que, de cette prescience même de Dieu, la vérité se reflète dans l'esprit du prophète.

GIẢI ĐÁP 1. Các tiên tri trông thấy ở quyển sách tiền thức của Thiên Chúa theo mức độ do chính sự tiền thức này, chân lý được phản ánh trong tinh thần của tiên tri.

AD SECUNDUM dicendum quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex quo anima habet quod seipsam cognoscat.

Reply to objection 2. Man is said to see in the First Truth the type of his existence, in so far as the image of the First Truth shines forth on man's mind, so that he is able to know himself.

2. On dit de l'homme qu'il voit dans la vérité première la propre forme de son être, en tant que la ressemblance de cette vérité première se reflète dans l'esprit humain. Et c'est ainsi que l'âme a le pouvoir de se connaître elle-même.

2. Người ta nói về con người trông thấy trong chân lý đệ nhất cái mô thể riêng của sự hiện hữu của mình, trong tư cách sự tương tự với chân lý đệ nhất này được phản ánh trong tinh thần con người. Và chính như vậy mà linh hồn có năng lực tri thức chính mình.

AD TERTIUM dicendum quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetae similem cognitionem, absque eo quod prophetae Deum per essentiam videant.

Reply to objection 3. From the very fact that future contingencies are in God according to unalterable truth, it follows that God can impress a like knowledge on the prophet's mind without the prophet seeing God in His essence.

3. Les futurs contingents sont en Dieu selon une immuable vérité. Dieu peut donc imprimer dans l'esprit des prophètes une connaissance semblable, sans que pour cela les prophètes voient Dieu par essence.

3. Các bất tất hữu tương lai ở trong Thiên Chúa tùy theo một chân lý bất khả dịch. Vậy Thiên Chúa có thể in vào tinh thần các tiên tri một sự tri thức tương tự, và không vì đó mà các tiên tri trông thấy Thiên Chúa bởi yếu tính Thiên Chúa.

ARTICULUS 2
Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, sed solum novum lumen

ARTICLE 2
Whether, in prophetic revelation, new species of things are impressed on the prophet's mind, or merely a new light ?

ARTICLE 2
La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière ?

TIẾT 2
Sự mạc khải tiên tri thể hiện bởi sự phú nhập một số biểu tượng, hoặc chỉ bởi sự phú nhập một sự sáng không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, sed solum novum lumen. Quia sicut dicit Glossa

Objections 1. It would seem that in prophetic revelation no new species of things are impressed on the prophet's mind, but only a new light. For a gloss of Jerome on Amos 1:2 says that "prophets draw

Objections 1. Il semble que Dieu imprime seulement une nouvelle lumière. D'après S. Jérôme en effet, les prophètes utilisent les images du milieu dans lequel ils ont vécu. Mais, si

VẤN NẠN 1. Xem ra Thiên Chúa chỉ in vào một sự sáng mới. Theo thánh Giêrônimô (In Amos 1,1), các tiên tri sử dụng các hình ảnh của môi trường mình đã sống. Mà, nếu sự trông thấy tiên tri thể hiện

Hieronymi, Amos I, prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi praecedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquae species de novo in animam prophetae, sed solum propheticum lumen.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis, unde etiam Dan. X dicitur quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

PRAETEREA, per donum prophetiae spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturae. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundantur aliquae species rerum, sed solum intelligibile lumen.

SED CONTRA est quod dicitur Osee XII, ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimuntur novae species rerum, et non solum intelligibile lumen.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutatur diversimode, vel

comparisons from things with which they are conversant." But if prophetic vision were effected by means of species newly impressed, the prophet's previous experience of things would be inoperative. Therefore no new species are impressed on the prophet's soul, but only the prophetic light.

2. Further, according to Augustine (Gen. ad lit. xii, 9), "it is not imaginative but intellective vision that makes the prophet"; wherefore it is declared (Dan. 10:1) that "there is need of understanding in a vision." Now intellective vision, as stated in the same book (Gen. ad lit. xii, 6) is not effected by means of images, but by the very truth of things. Therefore it would seem that prophetic revelation is not effected by impressing species on the soul.

3. Further, by the gift of prophecy the Holy Ghost endows man with something that surpasses the faculty of nature. Now man can by his natural faculties form all kinds of species of things. Therefore it would seem that in prophetic revelation no new species of things are impressed, but merely an intellectual light.

On the contrary, It is written (Osee 12:10): "I have multiplied" their "visions, and I have used similitudes, by the ministry of the prophets." Now multiplicity of visions results, not from a diversity of intellectual light, which is common to every prophetic vision, but from a diversity of species, whence similitudes also result. Therefore it seems that in prophetic revelation new species of things are impressed, and not merely an intellectual light.

I answer that, As Augustine says (Gen. ad lit. xii, 9), "prophetic knowledge pertains most of all to the intellect." Now two things have to be considered in connection with the knowledge possessed by the human mind, namely the acceptance or representation of things, and the judgment of the things represented. Now things are represented to the human mind under the form of species: and according to the order of nature, they must be represented first to the senses, secondly to the imagination, thirdly to the passive intellect, and these are changed by the species derived from the phantasms, which change results from the enlightening action of the active intellect. Now in the imagination there are the forms of sensible things not only as received from the senses, but also transformed in various ways, either

la vision prophétique se faisait par l'impression de représentations nouvelles, leur vie antérieure ne leur servirait de rien. Des représentations ne sont donc pas imprimées à nouveau dans l'esprit du prophète, mais seulement une lumière prophétique.

2. Selon S. Augustin ce n'est pas la vision imaginative qui fait un prophète, mais seulement la vision intellectuelle. Voilà pourquoi on lit aussi dans Daniel (10, 1); " La vision a besoin d'intelligence. " Or la vision intellectuelle, remarque encore S. Augustin ne se produit pas par certaines similitudes, mais par la vérité même des réalités. La révélation prophétique ne semble donc pas se faire par l'impression de représentations.

3. Par le don de prophétie, l'Esprit Saint montre aux hommes ce qui dépasse leur faculté naturelle. Or l'homme peut, par sa faculté naturelle, se former des représentations de toutes les réalités. Ce ne sont donc pas des images ou des idées qui sont données dans la vision prophétique, mais seulement la lumière intelligible.

En sens contraire, le Seigneur dit dans Osée (12, 11): " je leur ai multiplié les visions et, grâce aux prophètes, on a connu ma ressemblance. " Or la multiplication des visions ne se fait pas selon la lumière intelligible, qui est commune à toutes les visions prophétiques, mais, seulement par la diversité des représentations, selon lesquelles se fait aussi la ressemblance. Il semble donc que, dans la vision prophétique, sont imprimées de nouvelles représentations des réalités, et non pas seulement une lumière intelligible.

Réponse : D'après S. Augustin " la connaissance prophétique a surtout pour siège l'esprit ". Or, au sujet de la connaissance de l'esprit humain, il y a deux choses à considérer: le mode de réception ou de représentation des réalités, et le jugement sur les réalités représentées. Les réalités sont représentées à l'esprit humain par des idées (ou species); normalement, il est nécessaire que ces représentations passent par les sens, puis par l'imagination, et aboutissent à l'intellect possible; celui-ci est modifié par les représentations d'images qu'éclaire l'intellect agent. Or l'imagination ne fait pas que recevoir les formes des choses sensibles telles qu'elles viennent des sens, elle subit aussi diverses transformations; soit par suite de modifications corporelles, comme il arrive dans le sommeil ou la folie, soit par suite d'une

bởi sự in vào các biểu tượng mới, đời sống trước của họ không ích lợi gì cho họ. Vậy các biểu tượng không được in vào nữa trong tinh thần của tiên tri, nhưng chỉ in một sự sáng tiên tri.

2. Theo thánh Augustinô (De Gen ad litt 12,8), không phải sự trông thấy trong tưởng tượng tạo nên đấng tiên tri, nhưng chỉ có sự trông thấy của trí năng. Do đó, người ta cũng đọc thấy trong tiên tri Đanien (10,1): "Sự trông thấy cần đến trí năng." Mà sự trông thấy của trí năng, theo thánh Augustinô (Ibid.), không thể hiện do một số sự tương tự, nhưng do chính chân lý của các thực tại. Vậy sự mạc khải tiên tri xem ra không thể hiện bởi sự in vào các biểu tượng.

3. Do ân huệ tiên tri, Chúa Thánh Thần chứng tỏ cho nhân loại cái gì vượt qua khả năng tự nhiên của họ. Mà con người do khả năng tự nhiên của mình, có thể tạo cho chính mình các biểu tượng về mọi thực tại. Vậy không phải các hình ảnh hay các ý tưởng được ban cho trong sự trông thấy tiên tri, nhưng chỉ có sự sáng khả niệm được ban cho.

TRÁI LẠI, Thiên Chúa đã phán với tiên tri Hôsê (12,11): "Ta sẽ phán trên các tiên tri. Ta sẽ thêm nhiều thị kiến. Nhờ các tiên tri, người ta đã biết sự tương tự của Ta." Mà sự thêm lên nhiều các thị kiến không thể hiện tùy theo sự sáng khả niệm, mà sự sáng khả niệm này chung cho mọi sự trông thấy tiên tri, nhưng chỉ bởi sự khác biệt của các biểu tượng mà do đó cũng thể hiện sự tương tự. Vậy trong sự trông thấy tiên tri xem ra được in các biểu tượng mới về các thực tại, chứ không phải được in một sự sáng khả niệm.

TRẢ LỜI : Theo thánh Augustinô (De Gen ad litt 12,9), sự tri thức tiên tri có trú sở nhất là ở tinh thần. Mà, về sự tri thức của tinh thần nhân loại, có hai điều phải cứu xét: thể cách lãnh nhận hay sự biểu tượng các thực tại, và sự phán đoán về các thực tại được biểu tượng. Các thực tại được biểu tượng trong tinh thần nhân loại bởi các ý tưởng hoặc các ảnh niệm; một cách bình thường, các biểu tượng này cần thiết phải đi ngang qua các giác quan, rồi đến tưởng tượng, và chấm dứt ở trí năng thụ động; trí năng thụ động được biến đổi bởi các biểu tượng của các hình ảnh được trí năng tác động soi sáng. Mà tưởng tượng chỉ lãnh nhận các mô thể của các sự vật khả giác y như chúng nó phát xuất từ các giác quan, như vậy nó chịu những sự biến đổi khác nhau; hoặc do sự biến đổi trong thân thể, như xảy ra trong giấc ngủ hoặc tình trạng điên

propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles. Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum, homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum primum principalius est in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., maxime propheta est qui utroque praecellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines; et eas vivacitate mentis intelligat. Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit Scripturam parietis, ut legitur Dan. V. Quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in

on account of some bodily transformation (as in the case of people who are asleep or out of their senses), or through the coordination of the phantasms, at the command of reason, for the purpose of understanding something. For just as the various arrangements of the letters of the alphabet convey various ideas to the understanding, so the various coordinations of the phantasms produce various intelligible species of the intellect. As to the judgment formed by the human mind, it depends on the power of the intellectual light. Now the gift of prophecy confers on the human mind something which surpasses the natural faculty in both these respects, namely as to the judgment which depends on the inflow of intellectual light, and as to the acceptance or representation of things, which is effected by means of certain species. Human teaching may be likened to prophetic revelation in the second of these respects, but not in the first. For a man represents certain things to his disciple by signs of speech, but he cannot enlighten him inwardly as God does. But it is the first of these two that holds the chief place in prophecy, since judgment is the complement of knowledge. Wherefore if certain things are divinely represented to any man by means of imaginary likenesses, as happened to Pharaoh (Gn. 41:1-7) and to Nabuchodonosor (Dan. 4:1-2), or even by bodily likenesses, as happened to Balthasar (Dan. 5:5), such a man is not to be considered a prophet, unless his mind be enlightened for the purpose of judgment; and such an apparition is something imperfect in the genus of prophecy. Wherefore some have called this "prophetic ecstasy," and such is divination by dreams. And yet a man will be a prophet, if his intellect be enlightened merely for the purpose of judging of things seen in imagination by others, as in the case of Joseph who interpreted Pharaoh's dream. But, as Augustine says (Gen. ad lit. xii, 9), "especially is he a prophet who excels in both respects, so," to wit, "as to see in spirit likenesses significant of things corporeal, and understand them by the quickness of his intellect." Now sensible forms are divinely presented to the prophet's mind, sometimes externally by means of the senses-thus Daniel saw the writing on the wall (Dan. 5:25)-sometimes by means of imaginary forms, either of exclusively Divine origin and not received through the senses (for instance, if images of colors were imprinted on the imagination

intervention de la raison, qui dispose les images en vue de ce qu'il faut comprendre. En effet, quand on change l'ordre des lettres dans un mot, le sens diffère; de même aussi, si l'on dispose de diverses manières les images, il en résulte dans l'intelligence des idées intelligibles différentes. Quant au jugement de l'esprit humain sur ces représentations, il dépend de la force de la lumière intellectuelle qui les éclaire. Or, par le don de prophétie, l'esprit humain est surélevé au-dessus de ses facultés naturelles quant aux deux éléments qu'on vient de dire; d'abord quant au jugement, par l'influx d'une lumière intellectuelle; ensuite quant à la représentation des réalités, qui se fait par les images ou les idées. Sous ce second rapport seulement, on peut comparer l'enseignement humain à la révélation prophétique; en effet, le mettre présente à son disciple les réalités au moyen du langage, mais il ne peut l'illuminer intérieurement, comme Dieu le fait. Or, dans la prophétie, c'est la surélévation du jugement qui est la plus importante, car c'est dans un jugement que s'achève la connaissance. C'est pourquoi, si quelqu'un est gratifié par Dieu de la vision de certaines réalités à l'aide de similitudes imaginatives, comme le furent Pharaon et Nabuchodonosor, ou encore à l'aide de similitudes corporelles, comme Balthazar, il ne faut pas le considérer comme un prophète, à moins que son esprit n'ait reçu une lumière qui le rende capable de porter un jugement; cette vision sans jugement est une espèce imparfaite dans l'ordre de la prophétie; aussi certains l'appellent-ils " une prophétie fortuite, involontaire ", comme l'est la divination des songes. Mais il sera prophète, celui dont l'intelligence seule aura été éclairée pour juger même ce que d'autres ont vu dans leur imagination: ainsi joseph qui expliqua le songe de Pharaon. Toutefois, remarque S. Augustin: " Celui-là surtout mérite le nom de prophète, qui excelle en l'un et l'autre genres: voir en esprit les similitudes désignant les réalités corporelles, et en même temps, les comprendre par la vivacité de son esprit. " Voici de quelles manières les réalités sont manifestées par Dieu à l'esprit du prophète. Tantôt c'est par l'intermédiaire des sens extérieurs, au moyen de formes sensibles; par exemple Daniel vit des inscriptions sur la muraille. Tantôt c'est au moyen de formes imprimées dans l'imagination, soit que Dieu les imprime directement, sans qu'elles soient reçues par les sens; tel serait le cas d'un aveugle-né dans

cuồng, hoặc do sự can thiệp của trí năng sắp đặt các hình ảnh về điều người ta phải hiểu biết. Quả thế, khi người ta thay đổi trật tự các chữ trong một từ ngữ, ý nghĩa trở nên khác; cũng vậy, nếu người ta sắp đặt theo những thể cách khác nhau các ảnh tượng, do đó mà có trong trí năng các ý tưởng khả niệm khác biệt, về sự phán đoán của tinh thần nhân loại đối với các biểu tượng này, nó lệ thuộc vào sức mạnh của sự sáng trí năng soi sáng chúng nó. Mà, do ân huệ tiên tri, tinh thần nhân loại được nâng cao thêm trên các năng lực tự nhiên về hai yếu tố người ta mới nói tới; trước hết, về sự phán đoán, do ảnh hưởng của sự sáng trí năng; sau đó, về sự biểu tượng các thực tại thể hiện nhờ các ảnh tượng hoặc các ý tưởng. Chỉ ở phương diện thứ hai này, người ta có thể so sánh sự dạy bảo của nhân loại với sự mạc khải tiên tri; quả thế, ông thầy trình bày cho môn đồ các thực tại nhờ ngôn ngữ, nhưng ông không thể soi sáng họ cách bên trong, như Thiên Chúa thi hành điều đó. Mà, trong sự tiên tri, chính sự nâng cao thêm về sự phán đoán là quan trọng nhất, bởi vì chính trong sự phán đoán mà sự tri thức hoàn thành. Do đó, nếu người nào được Thiên Chúa thưởng bằng sự trông thấy một số thực tại nhờ các sự tương tự của tưởng tượng như Pharaon và Nubuchodonoso, hoặc còn nhờ các sự tương tự hữu hình, như Balthazar, người ta không được coi họ là tiên tri, trừ phi tinh thần của họ đã lãnh nhận sự sáng làm cho họ có khả năng đưa ra sự phán đoán; sự trông thấy này mà không có sự phán đoán là một loại bất hoàn hảo trong trật tự của sự tiên tri; như vậy, một số người gọi nó là sự tiên tri ngẫu nhiên, vô ý, như thuật bói các giấc mơ. Nhưng chỉ người nào có trí năng được soi sáng để phán đoán ngay về điều kẻ khác trông thấy ở tưởng tượng của mình, kẻ đó là tiên tri: như vậy Giuse là kẻ đã giải thích giấc mơ của Pharaon. Tuy nhiên, theo sự lưu ý của thánh Augustinô, kẻ nào thông giỏi trong cả hai giống này: trông thấy ở tinh thần các sự tương tự biểu thị các thực tại hữu hình, và đồng thời hiểu chúng nó do sự sống động của tinh thần mình, kẻ đó đáng tên tiên tri. Này đây những thể cách mà các thực tại được Thiên Chúa biểu lộ trong tinh thần của tiên tri có khi chính qua trung gian các giác quan bên ngoài nhờ các mô thể khả giác; thí dụ, tiên tri Đanien trông thấy những chữ viết trên vách. Có khi nhờ các mô thể in trong tưởng tượng, hoặc Thiên Chúa in chúng nó cách trực tiếp, mà chúng nó không được lãnh nhận do các giác quan; đó hẳn là trường hợp của người mù từ khi mới sinh mà trong tưởng tượng của người này có in các ảnh tượng về màu sắc; hoặc Thiên Chúa sắp đặt một

imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis, ut habetur Ierem. I. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Ioseph; et sicut patet de apostolis, quibus dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. XXIV; et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt, secundum illud Isaiae LXIII, spiritus domini ductor eius fuit. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

of one blind from birth), or divinely coordinated from those derived from the senses-thus Jeremiah saw the "boiling caldron ... from the face of the north" (Jer. 1:13)-or by the direct impression of intelligible species on the mind, as in the case of those who receive infused scientific knowledge or wisdom, such as Solomon or the apostles. But intellectual light is divinely imprinted on the human mind-sometimes for the purpose of judging of things seen by others, as in the case of Joseph, quoted above, and of the apostles whose understanding our Lord opened "that they might understand the scriptures" (Lk. 24:45); and to this pertains the "interpretation of speeches"-sometimes for the purpose of judging according to Divine truth, of the things which a man apprehends in the ordinary course of nature-sometimes for the purpose of discerning truthfully and efficaciously what is to be done, according to Is. 63:14, "The Spirit of the Lord was their leader." Hence it is evident that prophetic revelation is conveyed sometimes by the mere infusion of light, sometimes by imprinting species anew, or by a new coordination of species.

l'imagination duquel s'imprimeraient les images des couleurs; soit aussi que Dieu arrange de façon spéciale les formes reçues par les sens: tel le cas de Jérémie (1, 13), qui vit " bouillir une chaudière venant du nord ". Tantôt enfin, c'est au moyen d'idées imprimées dans l'esprit du prophète; c'est le cas de ceux qui reçoivent la science ou la sagesse infuses, comme Salomon et les Apôtres. Quant à la lumière intelligible, elle est donnée par Dieu à l'esprit humain, soit pour juger ce qui a été vu par d'autres: on l'a remarqué pour Joseph, et il en est de même des Apôtres auxquels " le Seigneur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprennent les Écritures " (Lc 24, 45); c'est là l'objet de " l'interprétation des discours ", soit pour juger selon la vérité divine ce que l'homme saisit avec ses facultés naturelles; soit aussi pour juger d'une manière vraie et efficace ce qui est à faire, selon cette parole d'Isaïe (63, 14): " L'esprit du Seigneur a été son guide. " Il ressort donc de cet exposé que la révélation prophétique se fait quelquefois seulement par influx de lumière; d'autres fois par l'impression de représentations nouvelles ou organisées différemment.

cách đặc biệt các mô thể lãnh nhận từ các giác quan: đó là trường hợp của tiên tri Giêrêmia (1,13), đã trông thấy nồi súpde đang sôi đi đến từ hướng bắc. Cuối cùng, có khi chính nhờ các ý tưởng đã in trong tinh thần của tiên tri; đó là trường hợp của những người lãnh nhận sự tri thức hoặc sự khôn ngoan phú nhập như vua Salomon và các Tông đồ. Còn về sự sáng khả niệm, nó được Thiên Chúa ban cho tinh thần nhân loại, hoặc để phán đoán cái gì được trông thấy ở các kẻ khác: người ta trông thấy điều đó đối với Giuse, cũng có như thế đối với các Tông đồ mà Chúa Giêsu đã mở tinh thần của họ ra để hiểu biết Kinh thánh (Lc 14,45); đó là đối tượng của sự Chú giải các lời nói, hoặc để phán đoán theo chân lý Thiên Chúa về điều con người hiểu biết bằng các năng lực tự nhiên của mình; hoặc cũng để phán đoán cách đích thực và hữu hiệu điều gì phải làm, theo lời nói của tiên tri Isaia (63,14): “Tinh thần Thiên Chúa là kẻ hướng dẫn tôi.” Vậy qua sự trình bày này, người ta trông thấy sự mạc khải tiên tri đôi khi chỉ thể hiện do ảnh hưởng của sự sáng; và các khi khác bởi sự in các biểu tượng mới hoặc các biểu tượng được tổ chức cách khác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, quando in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariae praeacceptae a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam, tunc conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Reply to objection 1. As stated above, sometimes in prophetic revelation imaginary species previously derived from the senses are divinely coordinated so as to accord with the truth to be revealed, and then previous experience is operative in the production of the images, but not when they are impressed on the mind wholly from without.

Solutions 1. On l'a vu, lorsque dans la révélation prophétique Dieu ordonne les images précédemment reçues par les sens, afin de les rendre aptes à révéler une vérité, la vie menée antérieurement apporte quelque chose à ces analogies; il n'en est pas de même lorsqu'elles sont entièrement imprimées de l'extérieur.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã trông thấy, trong sự mạc khải tiên tri, Thiên Chúa sắp đặt các ảnh tượng đã được các giác quan lãnh nhận trước, để chúng nó trở nên thích nghi mạc khải chân lý, đời sống trước kia đem lại một cái gì cho các sự tương tự này; hẳn không có như vậy khi chúng nó hoàn toàn, được in vào từ bên ngoài.

AD SECUNDUM dicendum quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales, fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem, unde Augustinus dicit, IX de Trin., quod habet animus nonnullam speciei notae similitudinem. Quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica aliquando immediate a Deo imprimitur, aliquando autem ex formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Reply to objection 2. Intellectual vision is not effected by means of bodily and individual images, but by an intelligible image. Hence Augustine says (De Trin. ix, 11) that "the soul possesses a certain likeness of the species known to it." Sometimes this intelligible image is, in prophetic revelation, imprinted immediately by God, sometimes it results from pictures in the imagination, by the aid of the prophetic light, since a deeper truth is gathered from these pictures in the imagination by means of the enlightenment of the higher light.

2. La vision intellectuelle ne se produit pas à l'aide de similitudes corporelles et individuelles, pourtant elle requiert une certaine similitude intellectuelle. Aussi S. Augustin dit-il que l'âme possède quelque ressemblance avec la forme qu'elle connaît ". Et cette similitude intellectuelle, dans la vision prophétique, est parfois immédiatement imprimée par Dieu; d'autres foi, elle résulte, avec l'aide de la lumière prophétique, des formes imprimées dans l'imagination; car, sous ces formes, l'esprit découvre une vérité plus profonde, à la clarté d'une lumière plus vive.

2. Sự trông thấy của trí năng không thể hiện nhờ các sự tưởng tượng hữu hình cá thể, nó đòi phải có sự tương tự nào đó thuộc về trí năng. Như vậy, thánh Augustinô (De Gen ad litt 12,9) nói rằng linh hồn chiếm hữu một sự tương tự nào đó với mô thể nó hiểu biết. Và sự tương tự thuộc về trí năng này, ở sự trông thấy tiên tri, đôi khi được Thiên Chúa in vào cách trực tiếp; có khi, nó nhờ sự sáng tiên tri mà phát xuất từ các mô thể đã được in vào tưởng tượng, bởi vì dưới các mô thể này, tinh thần khám phá được một chân lý sâu thẳm hơn nhờ ánh sáng của sự sáng sống động hơn.

AD TERTIUM dicendum quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatae ad repraesentandas intelligibiles veritates quae hominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis

Reply to objection 3. It is true that man is able by his natural powers to form all kinds of pictures in the imagination, by simply considering these pictures, but not so that they be directed to the representation of intelligible truths that surpass his intellect, since for this purpose he needs the assistance of a supernatural light.

3. L'homme a la faculté naturelle de produire toutes les formes situées dans l'imagination, si on les considère d'une manière absolue; mais non pas celle de les combiner de telle sorte qu'elles puissent représenter des vérités intelligibles qui dépassent son intelligence; aussi lui faut-il pour cela le secours d'une lumière surnaturelle.

3. Con người có năng lực tự nhiên sản xuất mọi mô thể hiện hữu trong tưởng tượng, nếu người ta cứu xét chúng nó một cách tuyệt đối; nhưng không phải thể cách phối hợp chúng nó theo một thể cách đến nỗi chúng nó có thể tiêu biểu các chân lý khả niệm vượt qua trí năng của họ; như vậy, họ để đạt được điều đó, cần đến sự trợ giúp của sự sáng siêu nhiên.

luminis.

ARTICULUS 3
Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. XII, si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Sed sicut Glossa dicit, in principio Psalterii, visio quae est per somnia et visiones, est per ea quae videntur dici vel fieri. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quae non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

PRAETEREA, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, alia potentia abstrahitur a suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quae coram ipsis fiunt. Sed in visione prophetica maxime intellectus elevatur et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

PRAETEREA, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fit cum abstractione a sensibus.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIV, spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus quando aliquid repraesentatur menti prophetae per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus

ARTICLE 3
Whether the prophetic vision is always accompanied by abstraction from the senses ?

Objections 1. It would seem that the prophetic vision is always accompanied by abstraction from the senses. For it is written (Num. 12:6): "If there be among you a prophet of the Lord, I will appear to him in a vision, or I will speak to him in a dream." Now a gloss says at the beginning of the Psalter, "a vision that takes place by dreams and apparitions consists of things which seem to be said or done." But when things seem to be said or done, which are neither said nor done, there is abstraction from the senses. Therefore prophecy is always accompanied by abstraction from the senses.

2. Further, when one power is very intent on its own operation, other powers are drawn away from theirs; thus men who are very intent on hearing something fail to see what takes place before them. Now in the prophetic vision the intellect is very much uplifted, and intent on its act. Therefore it seems that the prophetic vision is always accompanied by abstraction from the senses.

3. Further, the same thing cannot, at the same time, tend in opposite directions. Now in the prophetic vision the mind tends to the acceptance of things from above, and consequently it cannot at the same time tend to sensible objects. Therefore it would seem necessary for prophetic revelation to be always accompanied by abstraction from the senses.

On the contrary, It is written (1 Cor. 14:32): "The spirits of the prophets are subject to the prophets." Now this were impossible if the prophet were not in possession of his faculties, but abstracted from his senses. Therefore it would seem that prophetic vision is not accompanied by abstraction from the senses.

I answer that, As stated in the foregoing Article, the prophetic revelation takes place in four ways: namely, by the infusion of an intelligible light, by the infusion of intelligible species, by impression or coordination of pictures in the imagination, and by the outward presentation of sensible images. Now it is evident that there is no abstraction from the senses, when something is presented to the prophet's mind by means of sensible species-whether these be divinely formed for this special purpose, as the bush shown to Moses (Ex. 3:2), and the writing

ARTICLE 3
La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'aliénation des sens ?

Objections 1. Il semble bien. On lit en effet dans les Nombres (12, 6): " S'il y a parmi vous un prophète, je lui apparaîtrai dans une vision ou je lui parlerai dans un songe. " Et la Glose dit sur le début du Psautier: " L'apparition qui se fait dans les songes et dans les visions n'est qu'une apparence. " Or, s'il n'y a qu'apparence là où il devrait y avoir réalité, c'est qu'il s'est produit une aliénation des sens. La prophétie requiert donc toujours cette aliénation des sens.

2. Lorsqu'une puissance s'applique avec intensité à son opération, les autres puissances suspendent leur exercice; par exemple, ceux qui apportent une grande attention à écouter quelque chose sont incapables de voir ce qui se passe devant eux. Or, dans la vision prophétique, l'intelligence, par suite de l'élévation de ses pensées, s'applique avec une suprême intensité à son acte. Voilà pourquoi il semble qu'il y ait toujours abstraction des sens.

3. Il est impossible de se tourner à la fois de deux côtés opposés. Or, dans la vision prophétique, l'esprit est orienté vers la réalité supérieure qui l'inspire; il ne peut donc en même temps se tourner vers les réalités sensibles. Il semble donc nécessaire que la révélation prophétique se fasse toujours avec abstraction des sens.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 14, 32) " L'esprit des prophètes est soumis aux prophètes. " Or cela serait impossible si le prophète n'était pas maître de lui-même, étant devenu étranger à ses sens. La vision prophétique ne s'accompagne donc pas de l'aliénation des sens.

Réponse : La révélation prophétique, on l'a vu à l'Article précédent, se fait de quatre manières: par l'influx d'une lumière intelligible; par octroi d'idées nouvelles; par impression ou nouvelles combinaisons de formes dans l'imagination; par la représentation de formes sensibles. Or il est évident qu'il n'y a pas abstraction des sens lorsqu'une réalité est présentée à l'esprit du prophète par des formes sensibles, soit que Dieu les forme spécialement à cette fin, tels le buisson montré à Moïse ou l'inscription montrée à

TIẾT 3
Thị kiến tiên tri (La vision prophétique) có luôn luôn đi kèm theo sự thất loạn của giác quan không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Người ta đọc thấy trong sách Dân số (12,6): "Nếu các ngươi có được tiên tri nào, thì Ta, Giavê, Ta tỏ mình ra cho họ bằng thị kiến, Ta phán bảo họ trong mơ." Sách Chú giải nói: "Sự xuất hiện thể hiện trong các giấc mơ và trong các thị kiến chỉ là vẻ bên ngoài." Mà nếu chỉ có vẻ bên ngoài ở nơi phải có sự thực tại, chính ở đó xảy ra sự thất loạn các giác quan. Vậy sự tiên tri luôn luôn đòi phải có sự thất loạn các giác quan.

2. Khi một năng lực được chú ý cách mãnh liệt vào hành động của mình, các năng lực khác thôi hoạt động; thí dụ, những kẻ chú ý mãnh liệt để lắng nghe một cái gì, không có khả năng trông thấy cái gì xảy ra trước mặt mình. Mà, trong sự thị kiến tiên tri, trí năng, do sự nâng lên cao thêm các tư tưởng của mình, chú ý đến cường độ tột bậc và hành động của mình. Do đó, xem ra luôn luôn có sự thất loạn các giác quan.

3. Người ta không thể đồng thời quay mình tới hai phía đối lập nhau. Mà, trong sự thấy tiên tri, tinh thần được hướng đến thực tại ở trên linh ứng mình; vậy nó không thể đồng thời quay mình đến các thực tại cả giác. Vậy sự mạc khải tiên tri thể hiện một cách tất yếu đối với sự thất loạn các giác quan.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã viết (1Cr 14,32): "Tinh thần các tiên tri, thì do tiên tri điều khiển. Vì Thiên Chúa không gieo hỗn loạn, mà là bình an." Và điều đó bất khả, giả như tiên tri không làm chủ chính mình bởi trở nên xa lạ với các giác quan của mình.

TRẢ LỜI : Sự mạc khải tiên tri, như người ta đã trông thấy ở Tiết trước, thể hiện theo bốn thể cách: do ảnh hưởng của sự sáng khả niệm; do sự in vào hoặc các sự phối hợp mới mẻ các mô thể trong tưởng tượng; do sự biểu tượng các mô thể khả giác. Mà rõ ràng, không có sự thất loạn các giác quan khi một thực tại được trình bày trong tinh thần của tiên tri bởi các mô thể khả giác, hoặc khi Thiên Chúa tạo nên các mô thể khả giác một cách đặc biệt cho mục đích này, như bụi cây đã xuất hiện cho Môsê hoặc những chữ đã viết cho tiên tri Đanien; hoặc khi chính các nguyên nhân khác tạo nên các mô thể khả giác này, nhưng

Moysi, et Scriptura ostensa Danieli; sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in primo habitum est. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat. Quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt, unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., sic videntur quae in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis praesens, et absens alius spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis vel furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum; vel animalem, sicut per vehementiam contemplationis, sicut de Petro legitur, Act. X, quod, cum oraret in caenaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. I, facta est super eum manus domini.

shown to Daniel (Dan. 5:)-or whether they be produced by other causes; yet so that they are ordained by Divine providence to be prophetically significant of something, as, for instance, the Church was signified by the ark of Noah. Again, abstraction from the external senses is not rendered necessary when the prophet's mind is enlightened by an intellectual light, or impressed with intelligible species, since in us the perfect judgment of the intellect is effected by its turning to sensible objects, which are the first principles of our knowledge, as stated in the FP, Q[84], A[6]. When, however, prophetic revelation is conveyed by images in the imagination, abstraction from the senses is necessary lest the things thus seen in imagination be taken for objects of external sensation. Yet this abstraction from the senses is sometimes complete, so that a man perceives nothing with his senses; and sometimes it is incomplete, so that he perceives something with his senses, yet does not fully discern the things he perceives outwardly from those he sees in imagination. Hence Augustine says (Gen. ad lit. xii, 12): "Those images of bodies which are formed in the soul are seen just as bodily things themselves are seen by the body, so that we see with our eyes one who is present, and at the same time we see with the soul one who is absent, as though we saw him with our eyes." Yet this abstraction from the senses takes place in the prophets without subverting the order of nature, as is the case with those who are possessed or out of their senses; but is due to some well-ordered cause. This cause may be natural-for instance, sleep-or spiritual-for instance, the intenseness of the prophets' contemplation; thus we read of Peter (Acts 10:9) that while he was praying in the supper-room "he fell into an ecstasy"-or he may be carried away by the Divine power, according to the saying of Ezechiel 1:3: "The hand of the Lord was upon him."

Daniel; soit même que d'autres causes les produisent, mais avec un dessein voulu par la providence divine; ainsi l'arche de Noé symbolisant l'Église. Il n'est pas davantage nécessaire qu'il y ait aliénation des sens extérieurs lorsque le prophète est éclairé par une lumière intellectuelle ou doté d'idées nouvelles; car en nous le jugement de l'intelligence exige pour sa perfection un retour vers les réalités sensibles, qui sont à l'origine de notre connaissance comme nous l'avons établi dans la première Partie. Au contraire, lorsque la révélation prophétique se fait à l'aide de formes de l'imagination, l'abstraction des sens est nécessaire pour que cette apparition des images ne soit pas confondue avec les réalités perçues par les sens extérieurs. En ce cas, l'abstraction des sens peut être parfaite ou imparfaite: elle est parfaite lorsque l'on n'a plus aucune perception sensible; elle est imparfaite lorsque l'on continue de percevoir par les sens, sans toutefois discerner complètement les objets extérieurs de ce que l'on voit par l'imagination. Aussi S. Augustin écrit-il: " On voit les images des corps qui sont produites dans l'âme comme on perçoit les corps en réalité, de sorte que l'on ne fait pas de différence entre un homme présent et un homme absent que l'on considère en imagination comme avec les yeux. " Toutefois, cette aliénation des sens n'est pas, chez les prophètes, l'effet d'un désordre de nature, comme chez les possédés et les fous, mais le résultat d'une cause ordonnée, soit naturelle comme le sommeil, soit spirituelle comme l'intensité de la contemplation; ainsi dans le cas de Pierre qui en priant dans la chambre haute (Ac 10, 9) " fut ravi hors de ses sens ", soit divine, selon cette parole du livre d'Ézéchiel (1, 3): " La main du Seigneur s'est posée sur lui. "

theo ý định phải có do việc quan phòng Thiên Chúa; như vậy tàu ông Noe tượng trưng Hội thánh, hơn nữa không cần thiết có sự thất loạn nơi các giác quan bên ngoài khi tiên tri được soi sáng bởi sự sáng thuộc về trí năng hoặc được phú nhập các ý tưởng mới; bởi vì ở trong chúng ta, sự phán đoán của trí năng do sự hoàn hảo của mình đòi phải có sự trở về với các thực tại khả giác, vì các thực tại khả giác này ở tại nguồn gốc của sự tri thức chúng ta như chúng ta đã trình bày ở Quyển thứ nhất (Q.84, a.6). Trái lại, khi sự mạc khải tiên tri thể hiện do các mô thể hiện hữu trong tưởng tượng, sự thất loạn các giác quan cần thiết ngõ hầu sự xuất hiện các ảnh tượng này không lẫn lộn với các thực tại đã được tri giác do các giác quan bên ngoài. Trong trường hợp này, sự thất loạn các giác quan có thể hoàn hảo hoặc bất hoàn hảo: nó hoàn hảo khi người ta không còn sự tri giác khả giác; nó bất hoàn hảo khi người ta tiếp tục tri giác bằng các giác quan, mà vẫn không phân biệt được cách đầy đủ các đối tượng bên ngoài với cái gì người ta trông thấy do tưởng tượng. Như vậy, thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,12) đã viết: "Người ta trông thấy các hình ảnh của các vật thể được sản xuất trong linh hồn như người ta tri giác các vật thể trong thực tại, đến nỗi người ta không phân biệt được một con người có mặt với con người vắng mặt mà người ta xem xét trong tưởng tượng với những con mắt." Tuy nhiên, sự thất loạn các giác quan này, ở nơi các tiên tri, không phải là hiệu quả của sự mất trật tự trong bản tính, như ở nơi những người bị quỉ ám và những người điên cuồng, nhưng là kết quả của một nguyên nhân có trật tự, hoặc tự nhiên như giấc ngủ, hoặc thiêng liêng như cường độ trong sự chiêm ngưỡng; như vậy trong trường hợp Phêrô cầu nguyện ở trên một phòng cao (Cv 10,9), được xuất thần ra ngoài các giác quan của mình; hoặc bởi nguyên nhân Thiên Chúa theo lời nói của sách tiên tri Êdêkien (1,3): "Và ở đó tay Giavê đã xuống trên tôi."

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariae formae, vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Reply to objection 1. The passage quoted refers to prophets in whom imaginary pictures were formed or coordinated, either while asleep, which is denoted by the word "dream," or while awake, which is signified by the word "vision."

Solutions 1. Ces textes parlent des prophètes qui reçoivent de nouvelles formes dans l'imagination ou un nouvel arrangement de formes antérieurement acquises, soit pendant le sommeil, d'où le terme de " songe ", soit pendant la veille, d'où le terme de " vision ".

GIẢI ĐÁP 1. Các bản văn này nói tới các tiên tri lãnh nhận các mô thể mới trong tưởng tượng hoặc một sự sắp đặt mới các mô thể đã được lãnh nhận trước, hoặc trong giấc ngủ, do đó có từ ngữ 'giấc mơ'; hoặc trong lúc thức, do đó có từ ngữ 'trông thấy'.

AD SECUNDUM dicendum quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel iudicium

Reply to objection 2. When the mind is intent, in its act, upon distant things which are far removed from the senses, the intensity of its application leads to abstraction from the senses; but when it is intent, in its act, upon the coordination of or judgment

2. Lorsque l'esprit applique son attention à saisir des réalités absentes, qui sont cachées aux sens, l'intensité de cette application produit une aliénation des sens. Mais quand l'esprit s'applique à combiner ou à juger les réalités sensibles, il ne faut pas qu'il soit

2. Khi tinh thần ứng dụng sự chú ý của mình để hiểu biết các thực tại vắng mặt được che khuất đối với các giác quan, cường độ của sự chú ý này tạo nên một sự thất loạn giác quan. Còn khi tinh thần chú ý phối hợp hoặc phán đoán các thực tại khả giác, nó không phải rời bỏ các giác quan.

sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

AD TERTIUM dicendum quod motus mentis prophetice non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

AD QUARTUM dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiae, idest dono prophetico.

concerning objects of sense, there is no need for abstraction from the senses.

Reply to objection 3. The movement of the prophetic mind results not from its own power, but from a power acting on it from above. Hence there is no abstraction from the senses when the prophet's mind is led to judge or coordinate matters relating to objects of sense, but only when the mind is raised to the contemplation of certain more lofty things.

Reply to objection 4. The spirit of the prophets is said to be subject to the prophets as regards the prophetic utterances to which the Apostle refers in the words quoted; because, to wit, the prophets in declaring what they have seen speak their own mind, and are not thrown off their mental balance, like persons who are possessed, as Priscilla and Montanus maintained. But as regards the prophetic revelation itself, it would be more correct to say that the prophets are subject to the. spirit of prophecy, i.e. to the prophetic gift.

abstrait des sens.

3. Chez le prophète, le mouvement de l'esprit ne dépend pas de sa puissance propre, mais de celle d'une lumière supérieure. C'est pourquoi, lorsque par une lumière supérieure l'esprit du prophète est conduit à juger ou à combiner ce qui se rapporte aux réalités sensibles, il n'y a pas aliénation des sens; celle-ci ne se produit que quand l'esprit est surélevé pour contempler de plus hautes vérités.

4. S'il est dit que l'esprit des prophètes leur est soumis, cela vise le discours prophétique dont parle ici l'Apôtre; car, lorsque les prophètes annoncent ce qu'ils ont vu, c'est de leur propre gré, et non avec un esprit troublé comme les possédés, ainsi que le prétendaient Priscille et Montan. Mais, dans la révélation prophétique elle-même, les prophètes sont bien plutôt soumis à l'esprit de prophétie, c'est-à-dire au charisme prophétique.

3. Ở nơi tiên tri, sự chuyển động trong tinh thần không lệ thuộc vào năng lực riêng của mình, nhưng lệ thuộc vào năng lực của một sự sáng ở trên. Do đó, khi do một sự sáng ở trên, tinh thần của tiên tri được hướng dẫn đến việc phán đoán hoặc phối hợp cái gì quy về các thực tại khả giác, không có sự thất loạn giác quan; sự thất loạn giác quan chỉ xuất hiện khi tinh thần được nâng lên cao thêm để chiêm ngưỡng các chân lý cao thượng nhất.

4. Nếu người ta nói tinh thần của các tiên tri tùng phục chính các ngài, điều đó nhắm lời nói tiên tri mà thánh Phaolô đề cập đến ở đây; bởi vì, khi các tiên tri loan báo điều mình đã trông thấy, việc đó do tự ý mình, chứ không phải do một tinh thần hỗn loạn như các người bị quỉ ám, theo chủ trương của Priscille và Montan. Nhưng, trong sự mạc khải tiên tri, các tiên tri tùng phục tinh thần của sự tiên tri, nghĩa là tùng phục đoàn sủng tiên tri.

ARTICULUS 4
Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod prophetae semper cognoscant ea quae prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed ea quae intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quae prophetat.

PRAETEREA, lumen prophetiae est excellentius quam lumen rationis naturalis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quae scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

PRAETEREA, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem, unde dicitur II Pet. I. Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco. Sed nihil potest alios illuminare nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminatur ad cognoscendum ea quae aliis enuntiat.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XI. Hoc autem a semetipso Caiphas non dixit, sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente, et cetera. Sed hoc Caiphas

ARTICLE 4
Whether prophets always know the things which they prophesy ?

Objections 1. It would seem that the prophets always know the things which they prophesy. For, as Augustine says (Gen. ad lit. xii, 9), "those to whom signs were shown in spirit by means of the likenesses of bodily things, had not the gift of prophecy, unless the mind was brought into action, so that those signs were also understood by them." Now what is understood cannot be unknown. Therefore the prophet is not ignorant of what he prophesies.

2. Further, the light of prophecy surpasses the light of natural reason. Now one who possesses a science by his natural light, is not ignorant of his scientific acquirements. Therefore he who utters things by the prophetic light cannot ignore them.

3. Further, prophecy is directed for man's enlightenment; wherefore it is written (2 Pet. 1:19): "We have the more firm prophetical word, whereunto you do well to attend, as to a light that shineth in a dark place." Now nothing can enlighten others unless it be lightsome in itself. Therefore it would seem that the prophet is first enlightened so as to know what he declares to others.

On the contrary, It is written (Jn. 11:51): "And this he" (Caiphas) "spoke, not of himself, but being the High Priest of that year, he prophesied that Jesus should die for the nation," etc. Now Caiphas

ARTICLE 4
La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé ?

Objections 1. Il semble que oui. S. Augustin écrit: " Pour ceux à qui des signes étaient montrés en imagination par des ressemblances de réalités corporelles, il n'y avait pas encore de prophétie, tant que l'esprit n'était pas intervenu pour comprendre ces signes. " Or ce qui est compris ne peut rester inconnu. Le prophète n'ignore donc pas ce qu'il prophétise.

2. La lumière prophétique est plus parfaite que celle de la raison naturelle. Or celui qui possède la science par la lumière naturelle n'ignore pas ce qu'il sait. Celui qui énonce quelque vérité par la lumière prophétique ne peut donc pas l'ignorer non plus.

3. Enfin, la prophétie a pour but d'éclairer l'homme (2 P 1, 19): " Vous avez les oracles prophétiques, auxquels vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur. " Or, qui pourrait éclairer les autres, s'il n'était pas éclairé lui-même? Il semble donc que le prophète soit d'abord éclairé lui-même pour connaître ce qu'il annonce aux autres.

En sens contraire, on lit en S. Jean (11, 5 1) " Caïphe ne dit pas cela de lui-même, mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour le peuple, etc. " Or Caïphe ne

TIẾT 4
Sự tiên tri có luôn luôn bao hàm sự tri thức về điều được nói tiên tri không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,9) đã viết: "Đối với những kẻ được các dấu hiệu tỏ ra trong tưởng tượng do các sự tương tự về các thực tại hữu hình, chưa có sự tiên tri, bao lâu tinh thần chưa can thiệp tới để hiểu biết các dấu hiệu này." Mà cái gì đã được hiểu biết không thể tồn tại là bất tri. Vậy tiên tri biết điều mình nói tiên tri.

2. Sự sáng tiên tri hoàn hảo hơn sự sáng của trí năng tự nhiên. Mà kẻ chiếm hữu sự tri thức do sự sáng tự nhiên không phải là không biết điều họ biết. Kẻ nói lên một chân lý nào do sự sáng tiên tri cũng không thể không biết chân lý nào.

3. Cuối cùng, sự tiên tri có mục đích soi sáng con người (2Pr 1,19): "Và như vậy ta được có lời tiên tri thêm bội phần chắc chắn. Thật là điều phải lẽ việc anh em lưu tâm vào đó, như nhắm chiếc đèn rạng chốn u minh." Mà, ai có thể soi sáng các người khác, giả như chính họ không được soi sáng? Vậy xem ra đấng tiên tri trước hết được soi sáng để hiểu biết điều mình sẽ loan báo cho những người khác.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong Phúc âm thánh Gioan (11,51): "Điều ấy, ông đã nói ra, không phải tự mình, nhưng vì là Thượng tế năm ấy, ông đã nói tiên tri là Chúa Giêsu sắp phải chết thay cho cả dân tộc, v.v..."

non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quae prophetat.

RESPONDEO dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetae a spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum, et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetae movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat haec sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetae ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per haec verba spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat, II Reg. XXIII, spiritus domini locutus est per me, quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid spiritus sanctus per haec verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. XI. Similiter etiam cum spiritus sanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Ieremia, qui abscondit lumbare in Euphraten, ut habetur Ierem. XIII, quandoque vero non intelligunt, sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a spiritu sancto ad aliquid aestimandum, vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, sicut dictum est et veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

knew this not. Therefore not every prophet knows what he prophesies.

I answer that, In prophetic revelation the prophet's mind is moved by the Holy Ghost, as an instrument that is deficient in regard to the principal agent. Now the prophet's mind is moved not only to apprehend something, but also to speak or to do something; sometimes indeed to all these three together, sometimes to two, sometimes to one only, and in each case there may be a defect in the prophet's knowledge. For when the prophet's mind is moved to think or apprehend a thing, sometimes he is led merely to apprehend that thing, and sometimes he is further led to know that it is divinely revealed to him. Again, sometimes the prophet's mind is moved to speak something, so that he understands what the Holy Ghost means by the words he utters; like David who said (2 Kings 23:2): "The Spirit of the Lord hath spoken by me"; while, on the other hand, sometimes the person whose mind is moved to utter certain words knows not what the Holy Ghost means by them, as was the case with Caiphas (Jn. 11:51). Again, when the Holy Ghost moves a man's mind to do something, sometimes the latter understands the meaning of it, like Jeremias who hid his loin-cloth in the Euphrates (Jer. 13:1-11); while sometimes he does not understand it-thus the soldiers, who divided Christ's garments, understood not the meaning of what they did. Accordingly, when a man knows that he is being moved by the Holy Ghost to think something, or signify something by word or deed, this belongs properly to prophecy; whereas when he is moved, without his knowing it, this is not perfect prophecy, but a prophetic instinct. Nevertheless it must be observed that since the prophet's mind is a defective instrument, as stated above, even true prophets know not all that the Holy Ghost means by the things they see, or speak, or even do.

And this suffices for the Replies to the Objections, since the arguments given at the beginning refer to true prophets whose minds are perfectly enlightened from above.

comprit pas ce qu'il disait. Tous ceux qui prophétisent ne connaissent donc pas ce qu'ils annoncent.

Réponse : Dans la révélation prophétique l'esprit du prophète est mû par l'Esprit Saint comme un instrument déficient par rapport à l'agent principal. Or le Saint-Esprit pousse l'esprit du prophète, soit à comprendre, soit à annoncer, soit à faire quelque chose; tantôt à ces trois actes ensemble, tantôt à deux d'entre eux, tantôt à un seul. Et il peut se produire, dans chacun de ces cas, qu'il y ait chez le prophète un défaut de connaissance. Car, puisque l'esprit du prophète est mû pour juger ou pour saisir une vérité, il arrive parfois qu'il saisisse cette vérité, mais sans se rendre compte qu'elle lui a été révélée par Dieu; d'autres fois au contraire il s'en rend compte. De même, dans le cas d'annonce prophétique, l'esprit du prophète, tantôt comprend ce que l'Esprit Saint affirme par sa bouche, comme David qui disait (2 S 23, 2): " L'esprit du Seigneur a parlé par moi ", - tantôt ne saisit pas ce que l'Esprit Saint a voulu signifier par les paroles qu'il prononce, comme Caïphe. Enfin il en va de même dans le cas d'action prophétique; parfois les prophètes comprennent la signification de leur acte, tel Jérémie qui cache sa ceinture dans l'Euphrate (3, 59); parfois ils n'en ont aucune conscience: par exemple les soldats qui se sont partagé les vêtements du Christ ne comprirent pas ce que cela figurait. Donc, lorsque quelqu'un a conscience qu'il est conduit par l'Esprit Saint soit à juger une vérité, soit à l'exprimer par la parole ou par l'action, cela relève en propre de la prophétie. Tandis que, lorsqu'il est mû par l'Esprit Saint, mais sans le savoir, il n'y a pas prophétie parfaite, mais impulsion prophétique. **En sens contraire,** il faut reconnaître que, l'esprit du prophète étant un instrument déficients, nous l'avons dit, même les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit Saint veut obtenir, soit par leurs visions, soit par leurs paroles, soit même par leurs actions.

Cela donne clairement la réponse aux objections car ces arguments d'introduction parlent des vrais prophètes, dont l'esprit est parfaitement éclairé par Dieu.

Mà Thượng tế Caipha không hiểu điều mình nói. Vậy tất cả những kẻ nói tiên tri không hiểu biết điều họ loan báo.

TRẢ LỜI : Trong sự mạc khải tiên tri, tinh thần của tiên tri được Chúa Thánh Thần làm chuyển động như một công cụ khiếm khuyết đối với tác nhân chính. Mà Chúa Thánh Thần thúc đẩy tinh thần của tiên tri, hoặc để hiểu biết, hoặc để loan báo, hoặc để thi hành một cái gì; có khi để thi hành cả ba hành động này chung với nhau, có khi hai hành động trong ba hành động này, có khi một hành động mà thôi, và có thể xảy ra trong mỗi trường hợp trong ba trường hợp này là có sự khiếm khuyết về sự tri thức ở nơi tiên tri. Bởi vì, khi tinh thần của tiên tri được động để phán đoán hoặc để hiểu biết một chân lý, xảy ra đôi khi là họ hiểu biết chân lý này mà không ý thức rằng sự hiểu biết này đã được Thiên Chúa mạc khải cho mình; trong các trường hợp khác trái lại, họ lưu ý đến điều đó. Cũng vậy, trong trường hợp loan báo tiên tri, tinh thần của tiên tri, khi thì hiểu điều Chúa Thánh Thần xác định qua miệng lưỡi của họ, như vua Đavít đã nói (2V 23,2): “Thánh Thần Thiên Chúa đã nói ngang qua trẫm”, khi thì họ không hiểu biết điều Chúa Thánh Thần muốn biểu thị qua các lời nói mà họ loan báo như Thượng tế Caipha. Cuối cùng cũng có như thế trong hành động tiên tri; đôi khi các tiên tri hiểu biết ý nghĩa của hành động mình như tiên tri Giêrêmia giấu dây thắt lưng của mình trong sông Euphrate (3,5-9); đôi khi họ không có ý thức gì cả về hành động của mình: thí dụ, quân lính chia nhau các áo của Chúa Kitô mà không hiểu biết việc đó tượng trưng cái gì. Vậy, khi người nào ý thức rằng mình được Chúa Thánh Thần hướng dẫn hoặc để phán đoán chân lý, hoặc để biểu lộ chân lý, bằng lời nói hoặc bằng hành động, điều đó một cách đích thực lệ thuộc vào sự tiên tri. Còn khi họ được Chúa Thánh Thần làm chuyển động mà họ không biết điều đó, không có sự tiên tri hoàn hảo, nhưng có sự thúc đẩy tiên tri. Tuy nhiên, người ta phải nhìn nhận điều này là bởi vì tinh thần của tiên tri là công cụ khiếm khuyết như chúng ta đã nói ở trước, ngay các tiên tri đích thực không hiểu biết tất cả cái gì Chúa Thánh Thần muốn đạt tới được, hoặc qua các sự trông thấy của họ, hoặc qua các lời nói của họ, hoặc qua chính các hành động của họ.

GIẢI ĐÁP: Điều đó một cách rõ ràng giải đáp xong các vấn nạn, bởi vì các chứng cứ liên hệ với các đấng tiên tri thật mà tinh thần hoàn toàn được Thiên Chúa soi sáng.

QUAESTIO 174

DE DIVISIONE PROPHETIAE

OF THE DIVISION OF PROPHECY

LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE LA PROPHÉTIE

CÁC LOẠI TIÊN TRI

Deinde considerandum est de divisione prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, de divisione prophetiae in suas species. Secundo, utrum sit altior prophetia quae est sine imaginaria visione. Tertio, de diversitate graduum prophetiae. Quarto, utrum Moyses fuit eximius prophetarum. Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

We must now consider the division of prophecy, and under this head there are six points of inquiry: (1) The division of prophecy into its species; (2) Whether the more excellent prophecy is that which is without imaginative vision? (3) The various degrees of prophecy; (4) Whether Moses was the greatest of the prophets? (5) Whether a comprehensor can be a prophet? (6) Whether prophecy advanced in perfection as time went on?

1. Quelles sont les espèces de la prophétie? - 2. La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination?- **3.** Les divers degrés de la prophétie. - **4.** Moïse fut-il le plus grand des prophètes? -5. Un compréhenseur peut-il être un prophète? -6. La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps?

1. Các loại tiên tri là những loại nào? 2. Phải chăng sự tiên tri cao nhất xuất hiện mà không có sự trông thấy trong tưởng tượng? **3.** Các bậc khác nhau của tiên tri. **4.** Phải chăng Môsê là tiên tri lớn nhất trong các tiên tri? 5. Kẻ lãnh hội có thể là tiên tri không? 6. Sự tiên tri có tiến triển theo dòng thời gian không?

ARTICULUS 1
Utrum inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth. I, ecce virgo in utero habebit,

ARTICLE 1
Whether prophecy is fittingly divided into the prophecy of divine predestination, of foreknowledge, and of denunciation ?

ARTICLE 1
Quelles sont les espèces de la prophétie ?

TIẾT 1
Các loại tiên tri là những loại nào ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth. I, ecce virgo in utero habebit, ubi dicitur quod prophetia alia est ex praedestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut haec de qua hic agitur; alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quae comminatio dicitur quae fit ob signum divinae animadversionis. Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum praescientiam divinam, quia prophetae legunt in libro praescientiae, ut dicit Glossa, Isaiae XXXVIII. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiae quae est secundum praescientiam.

Objections 1. It would seem that prophecy is unfittingly divided according to a gloss on Mat. 1:23, "Behold a virgin shall be with child," where it is stated that "one kind of prophecy proceeds from the Divine predestination, and must in all respects be accomplished so that its fulfillment is independent of our will, for instance the one in question. Another prophecy proceeds from God's foreknowledge: and into this our will enters. And another prophecy is called denunciation, which is significative of God's disapproval." For that which results from every prophecy should not be reckoned a part of prophecy. Now all prophecy is according to the Divine foreknowledge, since the prophets "read in the book of foreknowledge," as a gloss says on Is. 38:1. Therefore it would seem that prophecy according to foreknowledge should not be reckoned a species of prophecy.

Objections 1. La division donnée par la Glose à l'occasion du texte de S. Matthieu (1, 23): " Voici qu'une vierge concevra ", ne semble pas convenir. Cette division est la suivante: " Il y a une prophétie qui vient de la prédestination de Dieu: cette prophétie se réalise nécessairement de toutes manières, indépendamment de notre libre arbitre; c'est de cette prophétie qu'il est question dans le texte de S. Matthieu. Il y en a une autre qui relève de la prescience divine; notre libre arbitre y a sa part. Enfin une troisième prophétie est la prophétie de menace, qui est un signe de colère divine. " Ce qui est commun à toute prophétie ne doit pas en former une espèce. Or toute prophétie relève de la prescience divine, car, dit une Glose sur Isaïe (38, 1): " Les prophètes lisent dans le livre de la prescience. " Il ne faut donc pas donner la prophétie de prescience comme une des espèces de la prophétie.

VẤN NẠN 1. Xem ra không thích hợp sự phân chia do sách Chú giải đưa ra về bản văn Phúc âm thánh Matthêô (1,23): "Này một Trinh nữ sẽ chịu thai." Đây sự phân chia này: "Có sự tiên tri phát xuất do sự tiền định của Thiên Chúa: sự tiên tri này thể hiện một cách tất yếu theo mọi thể cách không lệ thuộc vào tự do ý chí chúng ta; chính về sự tiên tri này mà người ta đề cập đến ở Phúc âm thánh Matthêô. Có sự tiên tri khác lệ thuộc vào sự tiền thức của Thiên Chúa; tự do ý chí chúng ta có phần vào đó. Sau hết có sự tiên tri thứ ba là sự tiên tri ngăm đe, là dấu hiệu sự giận dữ của Thiên Chúa." Điều chung cho mọi sự tiên tri không tạo nên loại tiên tri. Mà mọi sự tiên tri lệ thuộc vào sự tiền thức của Thiên Chúa, vì sách Chú giải về tiên tri Isaia (38,1) nói: "Các tiên tri đọc thấy trong sách tiền thức." Vậy người ta không nên coi sự tiên tri về tiền thức là một trong các loại tiên tri.

PRAETEREA, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur. Dicitur enim Ierem. XVIII, repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud, si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam, et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis, subito loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud, si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.

2. Further, just as something is foretold in denunciation, so is something foretold in promise, and both of these are subject to alteration. For it is written (Jer. 18:7, 8): "I will suddenly speak against a nation and against a kingdom, to root out, and to pull down, and to destroy it. If that nation against which I have spoken shall repent of their evil, I also will repent"-and this pertains to the prophecy of denunciation, and afterwards the text continues in reference to the prophecy of promise (Jer. 18:9, 10): "I will suddenly speak of a nation and of a kingdom, to build up and plant it. If it shall do evil in My sight ... I

2. Si une prophétie peut contenir une menace, elle peut aussi porter sur une promesse; ces deux sortes de prophétie s'entremêlent. Dans Jérémie (18, 7) Dieu dit en effet: " Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, d'arracher, de détruire, de disperser. Mais cette nation revient-elle de sa méchanceté? Alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui faire. " Voilà la prophétie de menace. Et voici la prophétie de promesse: " Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, de bâtir et de planter. Mais cette nation fait-elle ce qui est mal à mes yeux?

2. Nếu một sự tiên tri có thể chứa đựng sự ngăm đe, nó cũng có thể liên hệ với sự hứa hẹn; cả hai thứ sự tiên tri này lẫn lộn với nhau trong sách tiên tri Giêrêmia (18,7): "Khi thì Ta lên án dân tộc này hay nước nọ phải nhổ, phải lật đổ, phải hủy diệt, nhưng nếu dân tộc ấy bỏ sự dữ, điều Ta đã bảo nó, mà trở lại, thì Ta cũng hồi lại sự dữ Ta đã nghĩ là phải làm cho nó." Đó là sự tiên tri ngăm đe. Và sự tiên tri hứa hẹn: "Khi thì Ta tuyên bố trên dân tộc này hay nước nọ được xây dựng, được vun trồng, nhưng nếu sự dữ trước mắt Ta, nó dám làm, không chịu nghe tiếng Ta, thì Ta cũng hồi lại về sự lành Ta tuyên bố là Ta sẽ làm cho nó." Cũng như có

Ergo, sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro Etymol., prophetiae genera sunt septem. Primum genus, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de caelo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaiam dicentem, vidi dominum sedentem, et cetera. Tertium genus est somnium, sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquitur Deus. Quintum genus, vox de caelo, sicut ad Abraham sonuit dicens, ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum, unum, secundum oculos corporis; alterum, secundum spiritum imaginarium; tertium, per intuitum mentis. Sed haec non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

SED CONTRA est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse Glossa.

RESPONDEO dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiae est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam distinguitur prophetia in diversas species, secundum prius dictam divisionem. Dictum est autem supra quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo, praecognoscit Deus aliqua in seipsis. Vel ut fienda ab ipso. Et horum est prophetia praedestinationis, quia, secundum Damascenum, Deus praedestinat ea quae non sunt in nobis. Vel ut fienda per liberum arbitrium hominis. Et sic est prophetia praescientiae. Quae potest esse bonorum et malorum, quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum. Et quia praedestinatio sub praescientia comprehenditur, ideo in Glossa, in

will repent of the good that I have spoken to do unto it." Therefore as there is reckoned to be a prophecy of denunciation, so should there be a prophecy of promise.

3. Further, Isidore says (Etym. vii, 8): "There are seven kinds of prophecy. The first is an ecstasy, which is the transport of the mind: thus Peter saw a vessel descending from heaven with all manner of beasts therein. The second kind is a vision, as we read in Isaias, who says (Is. 6:1): 'I saw the Lord sitting,' etc. The third kind is a dream: thus Jacob in a dream, saw a ladder. The fourth kind is from the midst of a cloud: thus God spake to Moses. The fifth kind is a voice from heaven, as that which called to Abraham saying (Gn. 22:11): 'Lay not thy hand upon the boy.' The sixth kind is taking up a parable, as in the example of Balaam (Num. 23:7; 24:15). The seventh kind is the fullness of the Holy Ghost, as in the case of nearly all the prophets." Further, he mentions three kinds of vision; "one by the eyes of the body, another by the soul's imagination, a third by the eyes of the mind." Now these are not included in the aforesaid division. Therefore it is insufficient.

On the contrary, stands the authority of Jerome to whom the gloss above quoted is ascribed.

I answer that, The species of moral habits and acts are distinguished according to their objects. Now the object of prophecy is something known by God and surpassing the faculty of man. Wherefore, according to the difference of such things, prophecy is divided into various species, as assigned above. Now it has been stated above (Q[71], A[6], ad 2) that the future is contained in the Divine knowledge in two ways. First, as in its cause: and thus we have the prophecy of "denunciation," which is not always fulfilled. but it foretells the relation of cause to effect, which is sometimes hindered by some other occurrence supervening. Secondly, God foreknows certain things in themselves-either as to be accomplished by Himself, and of such things is the prophecy of "predestination," since, according to Damascene (De Fide Orth. ii, 30), "God predestines things which are not in our power"-or as to be accomplished through man's free-will, and of such is the prophecy of "foreknowledge." This may regard either good or evil, which does not apply to the prophecy of predestination, since the latter regards good alone. And since

Alors je me repens du bien que j'avais parlé de lui faire. " De même qu'il y a une prophétie de menace, ainsi faut-il admettre une prophétie de promesse.

3. En outre, S. Isidore a écrit " Il y a sept formes de prophétie. La première est l'extase ou ravissement de l'esprit: ainsi S. Pierre, quand il vit comme une nappe envoyée du ciel et remplie d'animaux divers. La deuxième est la vision: tel est le cas d'Isaïe disant: " J'ai vu le Seigneur assis, etc. " La troisième est le songe: par exemple Jacob qui vit une échelle pendant son sommeil. La quatrième est la nuée: c'est ainsi que Dieu parlait à Moïse. La cinquième est une voix qui vient du ciel, comme celle qui dit à Abraham: " Ne touche pas à l'enfant. " La sixième est la parabole: tel fut le cas pour Balaam. Enfin la septième est la plénitude de l'Esprit Saint: c'est le don qui existe chez presque tous les prophètes. S. Isidore distingue aussi trois genres de visions - " Le premier selon les yeux du corps; le deuxième selon l'imagination; le troisième par le regard de l'esprit. " Or toutes ces formes de prophéties ne sont pas exprimées dans la division de la Glose que nous avons citée. Celle-ci est donc insuffisante.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Jérôme à qui est attribuée cette Glose.

Réponse : Les espèces des habitus et des actes, en morale, se distinguent d'après les objets. Or la prophétie a pour objet ce qui, dans la connaissance divine, dépasse la faculté humaine. C'est pourquoi l'on répartit la prophétie, d'après la différence de ces objets, en diverses espèces, selon la division donnée ci-dessus. D'autre part, on a dit plus haut que Dieu connaissait l'avenir de deux manières; 1° Tel qu'il est dans sa cause; ainsi faut-il entendre la prophétie de menace; celle-ci ne s'accomplit pas toujours, mais elle marque à l'avance l'ordre d'une cause à ses effets, ordre qui est parfois entravé par certains événements qui viennent à la traverse. 2° Dieu connaît certaines réalités futures en elles-mêmes. Ou bien ces réalités doivent être produites par lui: la prophétie qui les concerne est la prophétie de prédestination; car, d'après S. Jean Damascène " Dieu a prédestiné ce qui n'est pas en nous ". Ou bien elles sont soumises au libre arbitre de l'homme: c'est la prophétie de prescience. Cette prophétie peut se rapporter aux bons et aux mauvais; la prophétie de prédestination au contraire ne concerne que les bons. La prédestination étant comprise sous

sự tiên tri ngăm đe, người ta cũng phải thừa nhận có sự tiên tri hứa hẹn.

3. Hơn nữa, thánh Isiđôrô (Etymol 7,8) đã viết: “Có bảy hình thức tiên tri. Hình thức thứ nhất là sự xuất thần. Như thánh Phêrô, khi ngài thấy dường như một chiếc khăn vải to từ trời thả xuống và đầy thú vật đủ loại. Hình thức tiên tri thứ hai là sự thị kiến: đó là trường hợp của tiên tri Isaia đã nói: “Tôi đã trông thấy Thiên Chúa ngự trên ngai, v.v...” Hình thức thứ ba là giấc mộng hay chiêm bao: thí dụ, Gióp trông thấy một chiếc thang trong giấc ngủ. Hình thức thứ tư là áng mây: chính như vậy mà Thiên Chúa nói cùng Môsê. Hình thức thứ năm là tiếng nói từ trời ban xuống như lời nói với Abraham: “Ngươi chớ đá động đến con trẻ.” Hình thức thứ sáu là dụ ngôn: như trường hợp đối với Balaam. Cuối cùng, hình thức thứ bảy là sự sung mãn Thánh Thần: đó là ân huệ hiện hữu ở hầu hết mọi tiên tri. Thánh Isiđôrô cũng phân biệt ba loại thị kiến: “Loại thị kiến thứ nhất tùy theo con mắt của thân thể; loại thị kiến thứ hai tùy theo tưởng tượng; loại thị kiến thứ ba bởi sự nhìn thấy của tinh thần.” Mà mọi hình thức tiên tri này không được biểu lộ trong sự phân chia của sách Chú giải đã được chúng ta trích dẫn. Vậy sự phân chia này không đầy đủ.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của thánh Giêrônimô (In Matth. 1,1), là tác giả của sách Chú giải này.

TRẢ LỜI : Các loại tập quán và hành động trong đạo đức học, phân biệt tùy theo các đối tượng. Mà sự tiên tri có đối tượng là cái gì ở trong sự tri thức của Thiên Chúa mà vượt qua năng lực của nhân loại. Do đó, người ta phân chia sự tiên tri theo sự phân chia đã đưa ra ở trên. Đàng khác, người ta đã nói ở trước (Q.171, a.6, sol.2), Thiên Chúa đã tri thức tương lai theo hai thể cách; thứ nhất, y như nó ở trong nguyên nhân của mình; như vậy người ta hiểu sự tiên tri ngăm đe; sự ngăm đe này không luôn luôn hoàn thành, nhưng nó đánh dấu trước về trật tự nguyên nhân với hiệu quả, trật tự này đôi khi bị cản trở do một số biến cố trái ngược xảy ra. Thứ đến, Thiên Chúa hiểu biết một số thực tại tương lai tại sự. Hoặc các thực tại này phải được sản xuất bởi chính Ngài: sự tiên tri này liên hệ với các thực tại, đó là sự tiên tri tiền định; bởi vì theo thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,30), Thiên Chúa đã tiền định cái gì không ở trong chúng ta. Hoặc chúng nó lệ thuộc vào tự do ý chí của con người: đó là sự tiên tri tiền thức. Sự tiên tri này có thể quy về kẻ lành và kẻ dữ; sự tiên tri tiền định trái lại chỉ liên hệ với các kẻ lành, sự tiền định được bao gồm trong tiền thức, sách chú giải chỉ đưa ra hai loại sự tiên tri: sự tiên tri tiền thức và sự tiên tri ngăm đe.

principio Psalterii, ponitur tantum duplex prophetiae species, scilicet secundum praescientiam, et secundum comminationem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praescientia proprie dicitur praecognitio futurorum eventuum prout in seipsis sunt, et secundum hoc ponitur species prophetiae. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt sive secundum quod sunt in causis suis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiae.

AD SECUNDUM dicendum quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem ratio est veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum poenam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

AD TERTIUM dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII super Gen. ad Litt. Vel potest sumi secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem, quantum ad illustrationem intellectus, significatur per repletionem spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio loco; et visionem, quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa, ponit tria. Quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco. Aut est vox exterius formata ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco. Aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

ARTICULUS 2

Utrum excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum

predestination is comprised under foreknowledge, the gloss in the beginning of the Psalter assigns only two species to prophecy, namely of "foreknowledge," and of "denunciation."

Reply to objection 1. Foreknowledge, properly speaking, denotes precognition of future events in themselves, and in this sense it is reckoned a species of prophecy. But in so far as it is used in connection with future events, whether as in themselves, or as in their causes, it is common to every species of prophecy.

Reply to objection 2. The prophecy of promise is included in the prophecy of denunciation, because the aspect of truth is the same in both. But it is denominated in preference from denunciation, because God is more inclined to remit punishment than to withdraw promised blessings.

Reply to objection 3. Isidore divides prophecy according to the manner of prophesying. Now we may distinguish the manner of prophesying-either according to man's cognitive powers, which are sense, imagination, and intellect, and then we have the three kinds of vision mentioned both by him and by Augustine (Gen. ad lit. xii, 6,7)-or according to the different ways in which the prophetic current is received. Thus as regards the enlightening of the intellect there is the "fullness of the Holy Ghost" which he mentions in the seventh place. As to the imprinting of pictures on the imagination he mentions three, namely "dreams," to which he gives the third place; "vision," which occurs to the prophet while awake and regards any kind of ordinary object, and this he puts in the second place; and "ecstasy," which results from the mind being uplifted to certain lofty things, and to this he assigns the first place. As regards sensible signs he reckons three kinds of prophecy, because a sensible sign is-either a corporeal thing offered externally to the sight, such as "a cloud," which he mentions in the fourth place-or a "voice" sounding from without and conveyed to man's hearing-this he puts in the fifth place-or a voice proceeding from a man, conveying something under a similitude, and this pertains to the "parable" to which he assigns the sixth place.

ARTICLE 2

Whether the prophecy which is accompanied by intellective and imaginative vision is more excellent than that which is accompanied by intellective vision alone ?

la prescience, une Glose, sur le début du Psautier, ne donne que deux espèces de prophéties: la prophétie de " prescience " et la prophétie de " menace "

Solutions 1. Au sens propre, la prescience est la connaissance par avance des événements futurs selon qu'ils existent en eux-mêmes; c'est en ce sens qu'elle forme une espèce de la prophétie. Mais si l'on entend la prescience à l'égard des événements futurs, soit selon qu'ils existent en eux-mêmes, soit selon qu'ils existent dans leurs causes, elle joue le rôle d'un genre par rapport à toutes les espèces de prophétie.

2. La prophétie de " promesse " rentre dans la prophétie de " menace ", car elles comportent toutes deux la même raison de vérité. Toutefois, c'est la menace qui lui a donné son nom, parce que Dieu est plus porté à remettre une peine qu'à retirer les bienfaits qu'il a promis.

3. S. Isidore divise la prophétie d'après le, divers modes de révélation. On peut les distingue selon les puissances cognitives de l'homme: les, sens, l'imagination, l'intellect. C'est pourquoi S. Isidore admet, avec S. Augustin, trois espèces de visions. La distinction peut encore se prendre de la différence dans l'influx prophétique. Quant à l'illumination de l'intelligence, la prophétie se caractérise par la plénitude de l'Esprit Saint (septième espèce de la classification de S. Isidore). Quant à l'impression des formes dans l'imagination, S. Isidore signale trois sortes de prophétie: le songe (troisième espèce); la vision qui se produit pendant la veille et concerne une vérité quelconque (deuxième espèce); enfin l'extase qui élève l'esprit jusqu'à la contemplation de certaine, vérités plus hautes (première espèce). Quant aux signes sensibles, il admet trois cas: le signe sensible est, ou bien une réalité corporelle apparaissant extérieurement à la vue, comme la Nuée (quatrième espèce), ou bien une Voix venant de l'extérieur à l'oreille de l'homme (cinquième espèce), ou enfin des mots formés par l'homme pour indiquer une comparaison, c'est la Parabole (sixième espèce).

ARTICLE 2

La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination ?

GIẢI ĐÁP 1. Theo nghĩa đen, sự tiền thức là sự tri thức trước về các biến cố tương lai tùy theo chúng nó hiện hữu tại sự; chính theo ý nghĩa này mà nó tạo nên một loại tiên tri. Còn nếu người ta hiểu tiền thức đối với các biến cố tương lai, hoặc tùy theo nó hiện hữu tại sự, hoặc tùy theo chúng hiện hữu trong các nguyên nhân của chúng, nó đóng vai trò một giống đối với mọi loại tiên tri.

2. Sự tiên tri hứa hẹn được bao gồm trong sự tiên tri ngăm đe, bởi vì cả hai chúng nó đều bao hàm cũng một yếu tính về chân lý. Tuy nhiên, chính sự tiên tri ngăm đe đem lại cái tên mình cho nó, bởi vì Thiên Chúa hướng về tha thứ hình phạt hơn là về việc rút lấy lại các ân huệ Người đã hứa ban.

3. Thánh Isiđôrô phân chia sự tiên tri theo các thể cách khác nhau về sự mạc khải. Người ta có thể phân biệt chúng tùy theo các năng lực tri thức của con người: các giác quan, tưởng tượng, trí năng. Do đó, thánh Isiđôrô chấp nhận cùng thánh Augustinô (De Gen ad litt. 12,6) có ba loại tiên tri. Sự phân biệt còn có thể xuất hiện do sự phân biệt của ảnh hưởng tiên tri. Về sự soi sáng trí năng, sự tiên tri được phân biệt bởi sự sung mãn Chúa Thánh Thần (loại thứ bảy trong sự phân hạng của thánh Isiđôrô). Về sự in các mô thể vào tưởng tượng, thánh Isiđôrô nói lên ba loại tiên tri: giấc mơ (loại thứ ba); sự trông thấy xuất hiện trong khi người ta thức và liên hệ đến bất cứ chân lý nào (loại thứ hai); sau hết, sự xuất thần nâng cao tinh thần lên chiêm ngưỡng một số chân lý nào cao thượng hơn (loại thứ nhất). Còn về các dấu hiệu khả giác, thánh nhân thừa nhận ba trường hợp dấu hiệu khả giác là, hoặc một thực tại hữu hình xuất hiện bên ngoài cho người ta trông thấy, như áng mây (loại thứ bốn), hoặc một tiếng nói từ bên ngoài vào lỗ tai con người (loại thứ năm), và cuối cùng, các từ ngữ được con người tạo ra để biểu thị soi sáng, đó là dụ ngôn (loại thứ sáu).

TIẾT 2

Sự tiên tri cao nhất là sự tiên tri xuất hiện không có sự trông nhìn ở tưởng tượng ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, I ad Cor. XIV, super illud, spiritus autem loquitur mysteria, minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu est praeditus; sed maxime propheta est qui in utroque praecellit. Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

Objections 1. It would seem that the prophecy which has intellective and imaginative vision is more excellent than that which is accompanied by intellective vision alone. For Augustine says (Gen. ad lit. xii, 9): "He is less a prophet, who sees in spirit nothing but the signs representative of things, by means of the images of things corporeal: he is more a prophet, who is merely endowed with the understanding of these signs; but most of all is he a prophet, who excels in both ways," and this refers to the prophet who has intellective together with imaginative vision. Therefore this kind of prophecy is more excellent.

Objections 1. Apparemment non. Sur ce texte (1 Co 14, 2): " L'Esprit révèle des mystères ", la Glose cite cette opinion de S. Augustin: " Il est moins prophète, celui qui voit seulement en esprit les images des réalités signifiées; il l'est davantage, celui qui en a seulement l'intelligence; mais il l'est au plus haut degré, celui qui excelle dans ces deux genres. " Or, dans ce dernier cas, il s'agit du prophète qui jouit à la fois de la vision intellectuelle et de la vision par l'imagination. Cette forme de la prophétie est donc la plus élevée.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Về lời ghi chép trong thư gửi tín hữu Côrintô (1Cr 14,2): "Thánh Thần mạc khải các mầu nhiệm", sách Chú giải trích dẫn ý kiến của thánh Augustinô (Ibid.): "Kẻ chỉ trông thấy ở trong tinh thần các ảnh tượng của các thực tại được biểu thị, là tiên tri kém; tiên tri lớn hơn là kẻ chỉ có sự hiểu biết về chúng nó; nhưng tiên tri ở bậc cao nhất là kẻ tuyệt hảo ở trong cả hai giống này." Mà, trong trường hợp cuối cùng, người ta nói đến tiên tri đồng thời thưởng thức sự trông thấy thuộc về trí năng và sự trông thấy do tưởng tượng. Vậy hình thức sự tiên tri này cao thượng nhất.

PRAETEREA, quanto virtus alicuius rei est maior, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet. Ergo perfectior videtur esse prophetia quae derivatur usque ad imaginationem, quam illa quae existit in solo intellectu.

2. Further, the greater a thing's power is, the greater the distance to which it extends. Now the prophetic light pertains chiefly to the mind, as stated above (Q[173], A[2]). Therefore apparently the prophecy that extends to the imagination is greater than that which is confined to the intellect.

2. Plus la puissance d'un être est forte, plus elle s'étend à des objets éloignés. Or, on le sait la lumière prophétique intéresse principalement l'esprit. La prophétie qui descend jusqu'à l'imagination semble donc plus parfaite que celle qui reste dans l'intelligence.

2. Năng lực của một hữu thể ngày càng to lớn, nó càng mở rộng đến các đối tượng ở xa. Mà, người ta đã biết điều đó (Q.173, a.2), sự sáng tiên tri một cách chủ yếu liên hệ với tinh thần. Vậy sự tiên tri xuống tới tưởng tượng xem ra hoàn hảo hơn sự tiên tri chỉ ở trong trí năng.

PRAETEREA, Hieronymus, in prologo libri regum, distinguit prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, Ieremias et alii huiusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt, non autem illi qui dicuntur Hagiographi, sicut ex inspiratione spiritus sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon et huiusmodi. Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetae illi qui habent simul visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

3. Further, Jerome (Prol. in Lib. Reg.) distinguishes the "prophets" from the "sacred writers." Now all those whom he calls prophets (such as Isaias, Jeremias, and the like) had intellective together with imaginative vision: but not those whom he calls sacred writers, as writing by the inspiration of the Holy Ghost (such as Job, David, Solomon, and the like). Therefore it would seem more proper to call prophets those who had intellective together with imaginative vision, than those who had intellective vision alone.

3. S. Jérôme distingue les prophètes des hagiographes. Or tous ceux qu'il nomme prophètes - Isaïe, Jérémie, etc., ont eu en même temps qu'une vision intellectuelle, une vision dans l'imagination. Mais il n'en est pas de même de ceux qu'il désigne sous le nom d'hagiographes (saints écrivains), parce qu'ils écrivaient sous l'inspiration de l'Esprit Saint, tels Job, David, Salomon, etc. Il vaut donc mieux appeler prophètes, au sens propre, ceux qui ont une vision à la fois dans l'imagination et dans l'intellect, plutôt que ceux qui n'ont qu'une vision intellectuelle.

3. Thánh Giêrônimô, (Prol. au livre de Rois.28), phân biệt các tiên tri với các văn sĩ thánh. Mà mọi đấng mà thánh nhân gọi là tiên tri: Isaia, Giêrêmia, v.v... có sự trông thấy trong tưởng tượng đồng thời với sự trông thấy thuộc về trí năng. Mà không phải như vậy về những kẻ mà thánh nhân gọi là các văn sĩ thánh, bởi vì những kẻ này viết theo sự linh ứng của Chúa Thánh Thần, như Giốp, Đavít, Salômôn, v.v... Vậy điều tốt hơn là theo nghĩa đen gọi là tiên tri những kẻ có sự trông thấy đồng thời trong tưởng tượng và trong trí năng hơn là những kẻ chỉ trông thấy ở trí năng.

PRAETEREA, Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., quod impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

4. Further, Dionysius says (Coel. Hier. i) that "it is impossible for the Divine ray to shine on us, except as screened round about by the many-colored sacred veils." Now the prophetic revelation is conveyed by the infusion of the divine ray. Therefore it seems that it cannot be without the veils of phantasms.

4. D'après Denys " il est impossible qu'un rayon divin nous éclaire s'il n'est pas enveloppé de voiles sacrés ". Or la révélation prophétique se fait par l'émission d'un rayon divin. Il semble donc que cela soit impossible sans le voile des images.

4. Theo Denys (De Cael. Hier. 1,2), một tia sáng của Thiên Chúa không thể soi sáng tri thức nếu nó không được bao che bởi những bức màn thánh. Mà sự mạc khải tiên tri thể hiện bằng sự phát ra tia sáng của Thiên Chúa. Vậy điều đó bất khả nếu không có bức màn của các ảnh tượng.

SED CONTRA est quod Glossa dicit, in principio Psalterii, quod ille modus prophetiae ceteris est dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.

On the contrary, A gloss says at the beginning of the Psalter that "the most excellent manner of prophecy is when a man prophesies by the mere inspiration of the Holy Ghost, apart from any outward assistance of deed, word, vision, or dream."

En sens contraire, la Glose dit sur le début du Psautier - " Le mode de prophétie le plus digne est celui qui se fait par la seule inspiration de l'Esprit Saint, sans le secours extérieur d'action, de parole, de vision ou de songe. "

TRÁI LẠI, Sách Chú giải nói ở đầu sách Thánh vịnh: "Thể cách của sự tiên tri xứng đáng nhất là thể cách thể hiện chỉ do sự linh ứng của Chúa Thánh Thần, không nhờ đến sự trợ giúp bên ngoài của hành động, của lời nói, sự trông thấy hay giấc mơ.

RESPONDEO dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiae est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio veritatis divinae quae fit secundum nudam

I answer that, The excellence of the means is measured chiefly by the end. Now the end of prophecy is the manifestation of a truth that surpasses the faculty of man. Wherefore the more effective this manifestation is, the more excellent the prophecy. But it is evident that the manifestation of divine truth by means of the bare contemplation of the truth itself, is

Réponse : La dignité des moyens est envisagée surtout en considération de la fin. Or la fin de la prophétie est la manifestation d'une vérité qui est au-dessus de l'homme. C'est pourquoi, dans la mesure où cette manifestation est plus haute, la prophétie est aussi plus digne. Mais il est évident que la manifestation de la vérité divine

TRẢ LỜI: Sự xứng đáng của các phương tiện được nhắm nhất là trong tương quan với mục đích. Mà mục đích của sự tiên tri là biểu lộ chân lý vượt lên trên con người. Do đó, theo mức độ sự biểu lộ này càng cao, sự tiên tri càng xứng đáng hơn. Mà rõ ràng sự biểu lộ chân lý của Thiên Chúa thể hiện bằng cách chiêm ngưỡng thuần túy chân lý này vượt lên trên sự biểu lộ sử dụng sự

contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quae fit sub similitudine corporalium rerum, magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetae sublimior, sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiae David dicitur, II Reg. XXIII, mihi locutus est fortis Israel; et postea subdit, sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.

more effective than that which is conveyed under the similitude of corporeal things, for it approaches nearer to the heavenly vision whereby the truth is seen in God's essence. Hence it follows that the prophecy whereby a supernatural truth is seen by intellectual vision, is more excellent than that in which a supernatural truth is manifested by means of the similitudes of corporeal things in the vision of the imagination. Moreover the prophet's mind is shown thereby to be more lofty: even as in human teaching the hearer, who is able to grasp the bare intelligible truth the master propounds, is shown to have a better understanding than one who needs to be taken by the hand and helped by means of examples taken from objects of sense. Hence it is said in commendation of David's prophecy (2 Kings 23:3): "The strong one of Israel spoke to me," and further on (2 Kings 23:4): "As the light of the morning, when the sun riseth, shineth in the morning without clouds."

qui se fait par la pure contemplation de cette vérité l'emporte sur celle qui utilise le symbolisme des réalités corporelles: elle se rapproche davantage, en effet, de la vision du ciel, où la vérité est contemplée dans l'essence de Dieu. Il s'ensuit que la prophétie où la vérité surnaturelle est vue dans sa nudité par une vision intellectuelle, est supérieure à celle qui utilise le symbole des réalités corporelles, dans une vision de l'imagination. Elle montre en même temps que l'esprit du prophète est plus élevé; dans l'enseignement humain, l'élève qui peut recevoir la vérité intelligible présentée dans sa nudité par le maître est considéré comme plus intelligent que celui qui réclame le secours d'exemples sensibles. Voilà pourquoi David a dit à la louange de la prophétie (2 S 23, 3): " Le Fort d'Israël m'a parlé ", en ajoutant aussitôt: " C'est comme la lumière de l'aurore, dans le soleil levant, par un matin sans nuages. "

tượng trưng của các thực tại hữu hình: thực thế, nó quy về sự trông thấy ở thiên đàng mà ở đó chân lý được chiêm ngưỡng trong yếu tính của Thiên Chúa. Do đó, sự tiên tri mà ở đó chân lý siêu nhiên được sự trông thấy của trí năng trông thấy trong tất cả cái trần truồng của nó, cao hơn sự biểu lộ sử dụng sự tượng trưng của các thực tại hữu hình trong sự trông thấy ở tưởng tượng. Nó đồng thời chứng tỏ tinh thần của tiên tri cao thượng hơn; trong sự dạy dỗ của nhân loại, môn đồ có thể lãnh nhận chân lý khả niệm được trình bày trong tất cả cái trần truồng của nó do ông thầy, được coi là thông minh hơn kẻ đòi phải có các thí dụ khả giác. Do đó, Đavít ca tụng sự tiên tri (2Sm 23,3): “Thiên Chúa của Israen đã nói với tôi. Tảng đá của Israen đã phán: người hiền cai quản nhân loại, quản cai trong đức kính sợ Thiên Chúa, thì ví được như ánh sáng bình minh khi mặt trời mọc, và buổi sáng không mây.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Reply to objection 1. When a particular supernatural truth has to be revealed by means of corporeal images, he that has both, namely the intellectual light and the imaginary vision, is more a prophet than he that has only one, because his prophecy is more perfect; and it is in this sense that Augustine speaks as quoted above. Nevertheless the prophecy in which the bare intelligible truth is revealed is greater than all.

Solutions 1. Lorsqu'une vérité surnaturelle doit être révélée sous des symboles corporels, le prophète qui a tout ensemble la lumière intellectuelle et la vision de l'imagination est plus grand que celui qui a seulement l'une ou l'autre; sa prophétie est en effet plus parfaite. C'est ce qu'a voulu exprimer S. Augustin. Mais la prophétie dans laquelle la vérité intelligible est révélée à découvert l'emporte sur toute autre.

GIẢI ĐÁP 1. Khi một chân lý siêu nhiên phải được mạc khải dưới các sự tượng trưng hữu hình; đấng tiên tri có tất cả đồng thời sự sáng của trí năng và sự trông thấy ở tưởng tượng, to lớn hơn kẻ chỉ có một trong hai điều đó, quả thế, sự tiên tri của họ hoàn hảo hơn. Đó là điều thánh Augustinô đã muốn biểu lộ. Còn sự tiên tri mà chân lý khả niệm được mạc khải cách không che giấu vượt qua mọi thứ tiên tri khác.

AD SECUNDUM dicendum quod aliud est iudicium de his quae propter se quaeruntur, et de his quae quaeruntur propter aliud. In his enim quae propter se quaeruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est, sicut medicus reputatur melior qui potest plures, et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quae non quaeruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse maioris virtutis, sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leviora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Reply to objection 2. The same judgment does not apply to things that are sought for their own sake, as to things sought for the sake of something else. For in things sought for their own sake, the agent's power is the more effective according as it extends to more numerous and more remote objects; even so a physician is thought more of, if he is able to heal more people, and those who are further removed from health. on the other hand, in things sought only for the sake of something else, that agent would seem to have greater power, who is able to achieve his purpose with fewer means and those nearest to hand: thus more praise is awarded the physician who is able to heal a sick person by means of fewer and more gentle remedies. Now, in the prophetic knowledge, imaginary vision is required, not for its own sake, but on account of the manifestation of the intelligible truth. Wherefore prophecy is all the more excellent according as it needs it less.

2. Il faut juger différemment ce qui est recherché pour soi et ce qui est recherché en vue d'un autre but. En effet, dans ce qui est recherché pour soi, plus la puissance de l'agent s'étend à des réalités nombreuses et difficiles, plus elle est forte; ainsi un médecin est d'autant plus réputé qu'il peut guérir plus de personnes et ramener à la santé ceux qui en manquaient le plus. Mais, dans ce qui n'est recherché qu'en vue d'un autre but, moins sont nombreux et plus sont abordables les moyens dont un agent se sert pour arriver à ses fins, plus sa puissance est grande; c'est ainsi qu'on estime davantage le médecin qui, pour guérir un malade emploie les remèdes les moins nombreux et les plus doux. Or, dans la connaissance prophétique, la vision de l'imagination n'est pas recherchée pour elle-même, mais seulement afin de manifester la vérité intelligible. Par suite, la prophétie est d'autant plus haute qu'elle a moins besoin de cette vision sensible.

2. Người ta phải phán đoán cách khác nhau điều được tìm kiếm cho chính mình với điều được tìm kiếm vì mục đích khác. Quả thế, trong điều được tìm kiếm cho chính mình, năng lực của tác nhân càng mở rộng đến các thực tại nhiều và khó khăn, nó càng mạnh hơn; như thầy thuốc có danh tiếng theo mức độ họ chữa nhiều bệnh nhân và làm cho bình phục những kẻ đau yếu nhất. Còn ở điều chỉ được tìm kiếm vì mục đích khác, các phương tiện tác nhân sử dụng để đạt được mục đích của mình càng ít và càng sử dụng dễ dàng, năng lực của họ càng to lớn; chính như vậy mà người ta tưởng nghĩ một thầy thuốc có năng lực nhiều hơn khi để chữa lành bệnh nhân, họ chỉ sử dụng ít thuốc và thuốc nhẹ hơn. Mà, trong sự tri thức tiên tri, sự trông thấy ở tưởng tượng không được tìm kiếm cho chính mình, nhưng chỉ để biểu lộ chân lý khả niệm. Do đó, sự tiên tri càng cao hơn theo mức độ nó càng ít cần đến sự trông thấy khả giác.

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen

Reply to objection 3. The fact that a particular predicate is applicable to one thing and less properly to

3. Rien n'empêche une réalité d'être meilleure dans un sens absolu, alors qu'elle reçoit une

3. Không cái gì ngăn trở một thực tại không tốt hơn theo ý nghĩa tuyệt đối, đang khi nó lãnh nhận một sự

minus proprie recipit alicuius praedicationem, sicut cognitio patriae est nobilior quam cognitio viae, quae tamen magis proprie dicitur fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetae qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quae est per intellectualem visionem, dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur, unde et ex persona domini loquebantur, dicentes ad populum, haec dicit dominus; quod non faciebant illi qui Hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

AD QUARTUM dicendum quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini, secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quae communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS 3
Utrum gradus prophetiae possint distingui secundum visionem imaginariam

AD TERTIUM SIC proceditur. Videtur quod gradus prophetiae non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter quaeritur visio intellectualis, propter aliud autem

another, does not prevent this latter from being simply better than the former: thus the knowledge of the blessed is more excellent than the knowledge of the wayfarer, although faith is more properly predicated of the latter knowledge, because faith implies an imperfection of knowledge. In like manner prophecy implies a certain obscurity, and remoteness from the intelligible truth; wherefore the name of prophet is more properly applied to those who see by imaginary vision. And yet the more excellent prophecy is that which is conveyed by intellectual vision, provided the same truth be revealed in either case. If, however, the intellectual light be divinely infused in a person, not that he may know some supernatural things, but that he may be able to judge, with the certitude of divine truth, of things that can be known by human reason, such intellectual prophecy is beneath that which is conveyed by an imaginary vision leading to a supernatural truth. It was this kind of prophecy that all those had who are included in the ranks of the prophets, who moreover were called prophets for the special reason that they exercised the prophetic calling officially. Hence they spoke as God's representatives, saying to the people: "Thus saith the Lord": but not so the authors of the "sacred writings," several of whom treated more frequently of things that can be known by human reason, not in God's name, but in their own, yet with the assistance of the Divine light withal.

Reply to objection 4. In the present life the enlightenment by the divine ray is not altogether without any veil of phantasms, because according to his present state of life it is unnatural to man not to understand without a phantasm. Sometimes, however, it is sufficient to have phantasms abstracted in the usual way from the senses without any imaginary vision divinely vouchsafed, and thus prophetic vision is said to be without imaginary vision.

ARTICLE 3
Whether the degrees of prophecy can be distinguished according to the imaginary vision ?

Objections 1. It would seem that the degrees of prophecy cannot be distinguished according to the imaginary vision. For the degrees of a thing bear relation to something that is on its own account, not on account of something else. Now, in prophecy, intellectual vision is sought on its own account, and imaginary vision

qualification dans un sens moins propre; ainsi la connaissance de la patrie est plus noble que celle de notre voyage terrestre; et cependant celle-ci reçoit plus proprement le nom de " foi ", parce que ce nom comporte une imperfection de la connaissance. Il en est de même de la prophétie, qui suppose une certaine obscurité et un éloignement de la vérité intelligible. C'est pourquoi on appelle plus proprement prophètes ceux qui ont des visions de l'imagination, bien que la prophétie qui se fait par la vision intellectuelle soit plus noble, à condition toutefois qu'il s'agisse d'une même vérité révélée dans les deux cas. Car si la lumière intellectuelle est donnée à quelqu'un, non pour connaître certaines réalités surnaturelles, mais pour juger avec une certitude divine ce qu'il est possible de connaître avec la raison humaine, alors cette prophétie intellectuelle est inférieure à celle qui s'accompagne d'une vision de l'imagination conduisant à une vérité surnaturelle, prophétie dont ont joui tous ceux que l'on compte dans l'ordre des prophètes. En outre ceux-ci ont été appelés prophètes, particulièrement parce qu'ils ont rempli un office prophétique; aussi parlaient-ils à la place de Dieu en disant au peuple: " Voilà ce que dit le Seigneur. " Ce que ne faisaient pas les hagiographes: la plupart d'entre eux ont parlé le plus souvent, non au nom de Dieu, mais en leur propre nom, des vérités que la raison humaine peut connaître, mais avec le secours de la lumière divine.

4. Les rayons divins ne nous éclairent pas dans la vie présente sans être voilés de quelques images, parce qu'il est naturel à l'homme dans l'état de la vie présente, de ne rien comprendre sans images. Parfois cependant, il suffit des images qui sont abstraites des sens suivant le mode ordinaire, et il n'est pas nécessaire qu'intervienne une vision de l'imagination fournie par Dieu. C'est ainsi que la révélation prophétique peut se faire sans vision de l'imagination.

ARTICLE 3
Les divers degrés de la prophétie

Objections 1. Il semble que les degrés de la prophétie ne puissent pas se distinguer selon la vision de l'imagination. En effet, le degré d'une réalité ne se juge pas selon l'accidentel, qui est pour autre chose, mais selon l'essentiel, qui est pour soi. Or, dans la prophétie, la vision intellectuelle est cherchée pour elle-même, tandis que la

gán cho phẩm chất theo ý nghĩa ít đích xác hơn; như vậy, sự tri thức ở quê trời cao trọng hơn sự tri thức ở lữ thứ trần gian; tuy nhiên, sự tiên tri lữ thứ trần gian một cách đích thực hơn lãnh nhận cái tên nhân đức tin, bởi vì cái tên này bao hàm một sự bất hoàn hảo trong sự tri thức. Cũng có như vậy ngay đối với sự tiên tri giả định một sự tối tăm nào đó và một sự xa cách của chân lý khả niệm. Do đó, người ta một cách đích thực hơn gọi các tiên tri là những kẻ có các sự trông thấy ở tưởng tượng, dầu mà sự tiên tri thể hiện do sự trông thấy của trí năng cao thượng hơn, trừ phi người ta đề cập đến cũng một chân lý được mạc khải trong cả hai trường hợp. Bởi vì, nếu sự sáng của trí năng được ban cho người nào, không phải để tri thức một số thực tại siêu nhiên, nhưng để phán đoán bằng sự chắc chắn của Thiên Chúa về điều gì có thể được tri thức do trí năng nhân loại, trong trường hợp này, sự tiên tri do trí năng thấp hơn sự tiên tri có kèm theo sự trông thấy ở tưởng tượng dẫn đưa tới chân lý siêu nhiên, sự tiên tri này mọi kẻ được kể vào số các tiên tri đều có. Hơn nữa, những kẻ này được gọi là tiên tri, một cách đặc biệt bởi họ đã hoàn thành chức vụ tiên tri; như vậy, họ đã lên tiếng với tư cách là đại diện Thiên Chúa khi họ nói với dân chúng: “Đó là điều Thiên Chúa đã phán.” Đó là điều không được các văn sĩ thánh thi hành: phần đông hơn trong các kẻ này đã nói thường nhất, không phải nhân danh Thiên Chúa, nhưng nhân danh riêng mình, về các chân lý mà trí năng nhân loại có thể tri thức với sự trợ giúp của sự sáng Thiên Chúa.

4. Các tia sáng của Thiên Chúa không soi sáng chúng ta trong đời sống hiện tại mà không bị che đậy bằng một số ảnh tượng nào, bởi vì điều tự nhiên đối với con người trong tình trạng đời sống hiện tại, là không hiểu biết cái gì mà không nhờ đến ảnh tượng. Tuy nhiên, đôi khi các ảnh tượng được các giác quan trừu xuất theo thể cách bình thường đã đủ, và không cần đến sự trông thấy ở tưởng tượng do Thiên Chúa đưa ra. Chính như vậy mà sự mạc khải tiên tri có thể thực hiện mà không cần đến sự trông thấy ở tưởng tượng.

TIẾT 3
Các bậc khác nhau của sự tiên tri

VẤN NẠN 1. Xem ra các bậc của sự tiên tri không được phân biệt tùy theo sự trông thấy ở tưởng tượng. 1. Bậc của một thực tại không được phán đoán tùy theo cái tùy thể là cái hiện hữu cho sự vật khác, nhưng tùy theo cái thuộc về yếu tính là cái hiện hữu cho chính mình. Mà, trong sự tiên tri, sự trông thấy ở trí năng được tìm kiếm cho chính mình, đang khi sự

visio imaginaria, ut supra dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiae non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

PRAETEREA, unius prophetae videtur esse unus gradus prophetiae. Sed uni prophetae fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariae visionis non diversificat gradus prophetiae.

PRAETEREA, secundum Glossam, in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debet prophetiae gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

SED CONTRA est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia quia, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiae distingui debent secundum imaginariam visionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua supernaturalis veritas per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quae pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiae cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda, sicut de Samsone dicitur, Iudic. XV, quod irruit spiritus domini in eum, et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta. Secundus autem gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone, III Reg. IV, quod locutus est parabolas, et disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egreditur de

on account of something else, as stated above (A[2], ad 2). Therefore it would seem that the degrees of prophecy are distinguished not according to imaginary, but only according to intellectual, vision.

2. Further, seemingly for one prophet there is one degree of prophecy. Now one prophet receives revelation through various imaginary visions. Therefore a difference of imaginary visions does not entail a difference of prophecy.

3. Further, according to a gloss, prophecy consists of words, deeds, dreams, and visions. Therefore the degrees of prophecy should not be distinguished according to imaginary vision, to which vision and dreams pertain, rather than according to words and deeds.

On the contrary, The medium differentiates the degrees of knowledge: thus science based on direct proofs is more excellent than science based on indirect premises or than opinion, because it comes through a more excellent medium. Now imaginary vision is a kind of medium in prophetic knowledge. Therefore the degrees of prophecy should be distinguished according to imaginary vision.

I answer that, As stated above (Q[173], A[2]), the prophecy wherein, by the intelligible light, a supernatural truth is revealed through an imaginary vision, holds the mean between the prophecy wherein a supernatural truth is revealed without imaginary vision, and that wherein through the intelligible light and without an imaginary vision, man is directed to know or do things pertaining to human conduct. Now knowledge is more proper to prophecy than is action; wherefore the lowest degree of prophecy is when a man, by an inward instinct, is moved to perform some outward action. Thus it is related of Samson (Judges 15:14) that "the Spirit of the Lord came strongly upon him, and as the flax is wont to be consumed at the approach of fire, so the bands with which he was bound were broken and loosed." The second degree of prophecy is when a man is enlightened by an inward light so as to know certain things, which, however, do not go beyond the bounds of natural knowledge: thus it is related of Solomon (3 Kings 4:32,33) that "he spoke ... parables ... and he treated about trees from the cedar that is in Libanus unto the hyssop that cometh out of the wall, and he discoursed of beasts and of fowls,

vision de l'imagination est ordonnée à autre chose, on l'a vu. Il semble donc que le degré de la prophétie ne puisse pas s'établir d'après la vision de l'imagination, mais seulement d'après la vision intellectuelle.

2. Un même prophète jouit d'un seul degré de prophétie. **En sens contraire,** à ce même prophète la révélation est faite selon différentes visions de l'imagination. La diversité de ces visions de l'imagination ne diversifie donc pas le degré de prophétie.

3. D'après une glose au début du Psautier, la prophétie consiste " en paroles et en actions, en songes et en visions ". Il ne faut donc pas distinguer davantage le degré de la prophétie d'après la vision de l'imagination à laquelle se rapportent la vision et le songe, que d'après les paroles et les actions.

En sens contraire, à tel moyen de connaissance correspond tel degré de connaissance: ainsi la science de l'essence (propter quid) l'emporte sur la science de l'existence (quia) ou même sur l'opinion, parce que le moyen de connaissance en est plus noble. Or, dans la prophétie, la vision de l'imagination est comme un moyen de connaissance. On doit donc distinguer les degrés de la prophétie d'après la vision de l'imagination.

Réponse : La prophétie dans laquelle une vérité surnaturelle est révélée par la lumière intelligible, au moyen d'une vision de l'imagination, tient, comme on vient de le voir, le milieu entre la prophétie où la vérité surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination, et celle où, par la lumière intelligible, sans vision sensible, l'homme arrive à savoir ou à faire ce qui est du ressort de la conduite humaine. Or, plus que l'action, la connaissance est l'objet propre de la prophétie. Il en résulte donc que le degré le plus bas de la prophétie est celui dans lequel l'homme est amené par une impulsion intérieure à faire des actes extérieurs; ainsi est-il dit de Samson, au livre des Juges (15, 14): " L'Esprit du Seigneur fondit sur lui; et, comme les fils de lin se consument à l'ardeur du feu, de même les liens qui l'enchaînaient tombèrent et le dégagèrent. " Le deuxième degré de la prophétie est celui où l'homme est éclairé par une lumière intérieure pour connaître des vérités qui ne dépassent cependant pas les limites de la connaissance naturelle; c'est ainsi qu'on lit au sujet de Salomon (1 R 4, 13): " Il parlait en paraboles, dissertant sur les arbres, depuis le cèdre qui pousse dans le Liban jusqu'à l'hysope qui sort des

trông thấy ở tưởng tượng được sắp đặt tới sự vật khác như người ta đã trông thấy (a.2, sol.). Vậy xem ra bậc của sự tiên tri không được thiết lập tùy theo sự trông thấy ở tưởng tượng nhưng tùy theo sự trông thấy ở trí năng.

2. Cũng một tiên tri thưởng thức cũng một bậc của sự tiên tri. Tuy nhiên, với cũng một tiên tri này, sự mạc khải thể hiện tùy theo các sự trông thấy khác nhau ở tưởng tượng. Sự khác biệt trong các sự trông thấy ở tưởng tượng không làm khác biệt bậc của sự tiên tri.

3. Theo sách Chú giải về khởi đầu sách Thánh vịnh, sự tiên tri cốt tại lời nói và việc làm, ở giấc mơ và các sự trông thấy. Vậy người ta không phải một cách nhiều phân biệt bậc của sự tiên tri tùy theo sự trông thấy ở tưởng tượng mà sự trông thấy và giấc mơ qui về đó, hơn là tùy theo các lời nói và các hành động.

TRÁI LẠI, Phương tiện phân biệt các bậc của sự tri thức: như sự tri thức vì đó (propter quid) bởi vì nó do phương tiện cao trọng hơn, hơn là sự tri thức bởi vì (quia) hoặc hơn ý kiến. Mà sự trông thấy ở tưởng tượng đối với sự tiên tri, là phương tiện tri thức. Vậy người ta phải phân biệt các bậc của sự tiên tri tùy theo sự trông thấy ở tưởng tượng.

TRẢ LỜI : Sự tiên tri mà ở đó chân lý siêu nhiên được, mạc khải do sự sáng khả niệm nhờ sự trông thấy ở tưởng tượng nhắm điểm ở giữa sự tiên tri, mà chân lý siêu nhiên được mạc khải không cần đến sự trông thấy ở tưởng tượng với sự tiên tri mà do ánh sáng khả niệm và không cần đến sự trông thấy khả giác, con người hiểu biết hoặc thi hành điều gì thuộc về đời sống nhân loại. Mà sự hiểu biết, hơn sự hành động, là đối tượng riêng của sự tiên tri. Do đó mà bậc thấp nhất của sự tiên tri là bậc con người được dẫn đưa do sự thúc đẩy bên trong để thực hiện các hành động bên ngoài: Chính như vậy, có lời ghi chép về Samson, ở sách các Thẩm phán (15,14): “Thánh Thần Thiên Chúa giáng xuống trên ông: các chão trên tay ông đã ra ngay như sợi gai cháy xèo trong lửa; và dây trói ông tuột ra rơi xuống khỏi tay ông.” Bậc thứ nhì của sự tiên tri là bậc con người được soi sáng bởi một sự sáng bên trong để tri thức các chân lý không vượt qua các giới hạn của sự tri thức tự nhiên: chính như vậy mà con người đọc thấy về vua Salomon (1V 4,13): “Vua nói bằng dụ ngôn, bình luận về các cây từ cây bạch hương mọc ở núi Liban cho đến cây bài hương thảo mọc ở các bức tường, như về các súc vật chở nặng, chim chóc, các loại bò sát và các thứ cá.” Và

pariete, et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam praemittitur, dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo; et visionis, quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae, quia maior vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicae plenae significant septem annos ubertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa, sicut quod Ieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollae succensae, sicut dicitur Ierem. I. Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiae quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt, in vigilando vel in dormiendo, aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quod mens prophetae magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiae est si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur, in vigilando vel dormiendo, in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis. Et adhuc altior si videatur, in dormiendo vel vigilando, in specie Dei, secundum illud Isaiae VI, vidi dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiae, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque

and of creeping things and of fishes": and all of this came from divine inspiration, for it was stated previously (3 Kings 4:29): "God gave to Solomon wisdom and understanding exceeding much." Nevertheless these two degrees are beneath prophecy properly so called, because they do not attain to supernatural truth. The prophecy wherein supernatural truth is manifested through imaginary vision is differentiated first according to the difference between dreams which occur during sleep, and vision which occurs while one is awake. The latter belongs to a higher degree of prophecy, since the prophetic light that draws the soul away to supernatural things while it is awake and occupied with sensible things would seem to be stronger than that which finds a man's soul asleep and withdrawn from objects of sense. Secondly the degrees of this prophecy are differentiated according to the expressiveness of the imaginary signs whereby the intelligible truth is conveyed. And since words are the most expressive signs of intelligible truth, it would seem to be a higher degree of prophecy when the prophet, whether awake or asleep, hears words expressive of an intelligible truth, than when he sees things significative of truth, for instance "the seven full ears of corn" signified "seven years of plenty" (Gen. 41:22, 26). In such like signs prophecy would seem to be the more excellent, according as the signs are more expressive, for instance when Jeremias saw the burning of the city under the figure of a boiling cauldron (Jer. 1:13). Thirdly, it is evidently a still higher degree of prophecy when a prophet not only sees signs of words or deeds, but also, either awake or asleep, sees someone speaking or showing something to him, since this proves the prophet's mind to have approached nearer to the cause of the revelation. Fourthly, the height of a degree of prophecy may be measured according to the appearance of the person seen: for it is a higher degree of prophecy, if he who speaks or shows something to the waking or sleeping prophet be seen by him under the form of an angel, than if he be seen by him under the form of man: and higher still is it, if he be seen by the prophet whether asleep or awake, under the appearance of God, according to Is. 6:1, "I saw the Lord sitting." But above all these degrees there is a third kind of prophecy, wherein an intelligible and supernatural truth is shown without any imaginary vision. However, this goes beyond the bounds of prophecy properly so

murailles, ainsi que sur les bêtes de somme, les oiseaux, les reptiles et les poissons. " Et tout cela venait d'une inspiration divine, car il est dit un peu auparavant (4, 9): " Dieu donna à Salomon la sagesse et une très grande prudence. " Toutefois ces deux degrés sont inférieurs à la prophétie proprement dite, car ils n'atteignent pas à la vérité surnaturelle. Quant à la prophétie dans laquelle se manifeste une vérité surnaturelle au moyen d'une vision de l'imagination, voici comment on peut en distinguer les degrés. 1° Par la différence entre le " songe " qui a lieu pendant le sommeil, et la " vision " qui se produit pendant la veille. Celle-ci constitue un plus haut degré de prophétie: il semble en effet que la lumière prophétique doit avoir de la force pour détacher l'âme occupée pendant la veille à des réalités sensibles et la tourner vers les vérités surnaturelles, plus que pour l'instruire lorsqu'elle est déjà détachée des objets sensibles par le sommeil. 2° Par la diversité des symboles imagés sous lesquels s'exprime la vérité intelligible. Or, parce que les symboles qui expriment le mieux la vérité intelligible sont les paroles, il semble que la prophétie où l'on entend, soit pendant la veille, soit durant le sommeil, des paroles exprimant une vérité intelligible l'emporte sur la prophétie ou l'on voit seulement certains symboles de la vérité, comme les " sept beaux épis " qui désignaient " sept années de prospérité " (Gn 41, 5.28). Et ici encore le degré de la prophétie est d'autant plus élevé que les symboles sont plus expressifs: Jérémie (1, 13) rapporte, par exemple qu'il vit l'incendie de la ville sous l'image d'une " marmite qui bouillonne ". 3° Nous avons affaire à un degré plus élevé de prophétie lorsque le prophète, non seulement perçoit des paroles ou des actions symboliques; mais encore voit, pendant la veille ou le sommeil, quelqu'un qui s'entretient avec lui ou qui lui montre quelque chose; cela prouve en effet que l'esprit du prophète s'approche davantage de la cause qui produit la révélation. 4° D'après la condition de celui que voit le prophète. Si celui qui parle ou qui montre, pendant la veille ou le sommeil, a l'apparence d'un ange, c'est mieux que s'il avait celle d'un homme. Et le degré de prophétie sera encore plus élevé si, dans la veille comme dans le sommeil, on entrevoit la forme de Dieu, ainsi que le dit Isaïe (6, 1): " J'ai vu Dieu sur son trône. " Toutefois au-dessus de tous ces degrés, se place le troisième genre de prophétie, dans lequel la vérité intelligible et surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination. Mais ce genre

tất cả điều đó phát xuất từ sự linh ứng của Thiên Chúa, vì đã có lời ghi chép ở trước đó (4,9): “Thiên Chúa đã ban cho Salomon sự khôn ngoan và một trí thuật rất vĩ đại.” Tuy nhiên, hai bậc này ở dưới sự tiên tri chính hiệu, bởi vì chúng nó không đạt tới chân lý siêu nhiên. Còn về sự tiên tri mà được biểu lộ chân lý siêu nhiên nhờ sự trông thấy ở tưởng tượng, đây chúng ta hãy xem xét cho biết người ta phân biệt các bậc sự tiên tri thể nào. Thứ nhất, do sự khác biệt giữa giấc mơ xuất hiện trong giấc ngủ và sự trông thấy xuất hiện khi người ta thức; sự phân biệt này tạo nên một bậc cao hơn của sự tiên tri: quả thế, sự sáng tiên tri phải có sức mạnh để tách rời linh hồn đang bận rộn trong khi thức khỏi các thực tại khả giác và quay nó đến các chân lý siêu nhiên, hơn là để dạy dỗ nó khi nó đã được tách rời khỏi các đối tượng khả giác do giấc ngủ. Thứ đến, do sự khác biệt các sự tượng trưng được tưởng nghĩ ra do đó chân lý khả niệm được biểu lộ. Mà, bởi vì các sự tượng trưng cách tốt nhất biểu lộ chân lý khả niệm là các lời nói, xem ra sự tiên tri mà người ta hoặc ngủ hoặc thức nghe các lời nói biểu thị chân lý khả niệm vượt qua sự tiên tri mà người ta chỉ trông thấy một số tượng trưng về chân lý, như bảy gié lúa tốt biểu thị bảy năm thịnh vượng (Kn 41,5-28). Và ở đây bậc sự tiên tri cao hơn theo mức độ các sự tượng trưng minh bạch rõ ràng hơn: thí dụ, tiên tri Giêrêmia (1,13) thuật lại mình đã trông thấy một hỏa hoạn ở trong thành phố dưới ảnh tượng một cái nồi đang sôi. Thứ ba, chúng ta đến bậc sự tiên tri cao hơn khi đấng tiên tri, không những lãnh nhận các lời nói hoặc các hành động tượng trưng; mà còn khi thức hoặc ngủ, trông thấy một người nào tiếp chuyện với mình hoặc chỉ cho mình thấy cái gì; điều đó thực sự chứng tỏ rằng tinh thần của đấng tiên tri đến gần hơn với nguyên nhân thi hành sự mạc khải. Thứ tư, theo thân phận của kẻ trông thấy tiên tri. Nếu kẻ nói năng hoặc chỉ cho biết khi thức hoặc khi ngủ, có vẻ bề ngoài một thiên thần, đó tốt hơn nếu họ có vẻ bề ngoài một con người. Và bậc của sự tiên tri còn cao hơn nếu khi thức hoặc lúc ngủ, người ta trông thấy hình dạng của Thiên Chúa, như lời tiên tri Isaia (6,1) nói:"Tôi đã trông thấy Thiên Chúa ngự trên ngai.” Tuy nhiên, trên hết mọi bậc này, có giống thứ ba của sự tiên tri mà chân lý khả niệm và siêu nhiên được mạc khải mà không có sự trông thấy ở tưởng tượng. Mà giống sự tiên tri này vượt qua ý niệm sự tiên tri theo nghĩa đen do đó mà các bậc của sự tiên tri một cách đích thực phân biệt tùy theo sự trông thấy ở tưởng tượng.

imaginaria visione ostenditur. Quae tamen excedit rationem prophetiae proprie dictae, ut dictum est. Et ideo consequens est quod gradus prophetiae proprie dictae distinguantur secundum imaginariam visionem.

called, as stated above (A[2], ad 3); and consequently the degrees of prophecy are properly distinguished according to imaginary vision.

dépasse, on l'a vu, la notion de prophétie au sens propre. Il en résulte que les degrés de la prophétie proprement dite se distinguent d'après la vision de l'imagination.

AD PRIMUM ergo dicendum quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci nisi secundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Reply to objection 1. We are unable to know how to distinguish the intellectual light, except by means of imaginary or sensible signs. Hence the difference in the intellectual light is gathered from the difference in the things presented to the imagination.

Solutions 1. On ne peut connaître la nature exacte de la lumière intelligible que si on la discerne par des symboles imaginés et sensibles. C'est donc d'après ces visions de l'imagination que l'on mesure la diversité de la lumière intellectuelle.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta chỉ có thể tri thức bản tính đích thực của sự sáng khả niệm nếu người ta phân biệt nó với các sự tượng trưng do ở tưởng tượng và khả giác. Vậy chính tùy theo các sự trông thấy ở tưởng tượng mà người ta đo lường sự khác biệt sự sáng ở trí năng.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetae fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Reply to objection 2. As stated above (Q[171], A[2]), prophecy is by way, not of an abiding habit, but of a transitory passion; wherefore there is nothing inconsistent if one and the same prophet, at different times, receive various degrees of prophetic revelation.

2. La prophétie n'est pas donnée sous forme d'habitus immanent, mais par mode de passion transitoire. Il n'est donc pas impossible qu'un seul et même prophète reçoive à des reprises différentes la révélation prophétique selon des degrés divers.

2. Sự tiên tri không được ban cho dưới hình thức tập quán thường xuyên, nhưng theo thể cách của sự thụ động tạm thời. Vậy cũng một tiên tri duy nhất có thể lãnh nhận nhiều lần sự mạc khải tiên tri tùy theo các bậc khác nhau.

AD TERTIUM dicendum quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetae revelatum est; et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est.

Reply to objection 3. The words and deeds mentioned there do not pertain to the prophetic revelation, but to the announcement, which is made according to the disposition of those to whom that which is revealed to the prophet is announced; and this is done sometimes by words, sometimes by deeds. Now this announcement, and the working of miracles, are something consequent upon prophecy, as stated above (Q[171], A[1]).

3. Les paroles et les actions dont il est fait mention ne se rapportent pas à la révélation de la prophétie, mais à son annonce; celle-ci se proportionne à ceux qui reçoivent les révélations du prophète, lequel se sert tantôt de paroles, tantôt d'actions. Mais cette annonce et l'accomplissement des miracles ne sont que des aspects secondaires de la prophétie, on l'a vu précédemment.

3. Các lời nói và các hành động mà người ta đề cập đến không quy về sự mạc khải của sự tiên tri, nhưng về sự loan báo của nó: sự loan báo tương xứng với những kẻ lãnh nhận các sự mạc khải của tiên tri, và tiên tri khi thì sử dụng các lời nói, khi thì sử dụng các hành động, song sự loan báo này và sự làm các phép lạ chỉ là những dung mạo phụ thuộc vào sự tiên tri như người ta đã trông thấy điều đó ở trước (Q.171, a.1).

ARTICULUS 4
Utrum moyses fuerit excellentior omnibus prophetis

ARTICLE 4
Whether Moses was the greatest of the prophets ?

ARTICLE 4
Moïse fut-il le plus grand des prophètes ?

TIẾT 4
Phải chăng Môsê là tiên tri lớn nhất trong các tiên tri ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa, in principio Psalterii, quod David dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

Objections 1. It would seem that Moses was not the greatest of the prophets. For a gloss at the beginning of the Psalter says that "David is called the prophet by way of excellence." Therefore Moses was not the greatest of all.

Objections 1. Il ne semble pas, puisque la Glose dit sur le commencement du Psautier que David est le prophète par excellence.

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Sách Chú giải ở đầu sách Thánh vịnh đã nói rằng vua Đavít là vị tiên tri tuyệt hảo.

PRAETEREA, maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Iosue X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiae XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum. Similiter etiam per Eliam, de quo dicitur, Eccli. XLVIII, quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab Inferis? Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

2. Further, greater miracles were wrought by Josue, who made the sun and moon to stand still (Josh. 10:12-14), and by Isaias, who made the sun to turn back (Is. 38:8), than by Moses, who divided the Red Sea (Ex. 14:21). In like manner greater miracles were wrought by Elias, of whom it is written (Sir. 48:4, 5): "Who can glory like to thee? Who raisedst up a dead man from below." Therefore Moses was not the greatest of the prophets.

2. Josué qui arrêta le soleil et la lune (11, 12), et Isaïe qui fit reculer le soleil (38, 8) ont accompli de plus grands miracles que Moïse qui divisa les eaux de la mer Rouge. De même aussi Élie, dont l'Ecclésiastique dit (48, 4): " Qui pourra se vanter d'être semblable à toi, qui as arraché un mort aux enfers? " Moïse n'est donc pas le plus grand des prophètes.

2. Giôsuê đã khiến mặt trời và mặt trăng dừng lại (11,12), và tiên tri Isaia đã khiến mặt trời giật lùi (38,8), đã thực hiện các phép lạ to lớn hơn. Môsê là kẻ đã phân chia nước biển đỏ. Cũng vậy, tiên tri Êlia mà sách Huấn ca đã nói tới (48,4): "Ngài vinh hiển dường bao, hỡi Êlia! Ai giống như ngài, có thể tự hào. Ngài đã làm chỗi dậy thây ma nằm chết?" Vậy Môsê không phải là tiên tri lớn nhất.

PRAETEREA, Matth. XI dicitur quod inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

3. Further, it is written (Mat. 11:11) that "there hath not risen, among them that are born of women, a greater than John the Baptist." Therefore Moses was not greater than all the prophets.

3. Il est dit en S. Matthieu (11, 11): " Entre les enfants des femmes, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean Baptiste. " Moïse ne fut donc pas plus grand que tous les prophètes.

3. Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (11,11): "Quả thật, Ta bảo các ngươi, trong những người nam được sinh bởi người nữ, chưa một người nào lớn hơn Gioan Tẩy giả." Vậy Môsê không phải là tiên tri lớn nhất trong mọi tiên tri.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. ult., non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.

On the contrary, It is written (Dt. 34:10): "There arose no more a prophet in Israel like unto Moses."

En sens contraire, " il ne s'est plus levé, en Israël, de prophète semblable à Moïse " (Dt 34, 10).

TRÁI LẠI, Sách Đệ nhị luật 34,10 nói: "Trong Israen không còn chỗi dậy một tiên tri nào như Môsê".

RESPONDEO dicendum quod, licet

I answer that, Although in some

Réponse : Sous certains rapports,

TRẢ LỜI : Dưới một số phương

quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim, sicut ex praedictis patet, consideratur et cognitio, tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam; et denuntiatio; et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior, primo quidem, quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Unde dicitur, Num. XII, quod palam, non per aenigmata Deum videt. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. XXXIII, quod loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui cum amico suo. Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei quasi de novo legem proponens; alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malach. IV, mementote legis Moysi, servi mei. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti uni populo infidelium. Unde dicitur Deut. ult., non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis quae per eum misit ut faceret in terra Aegypti, Pharaoni et omnibus servis eius, universaeque terrae illius.

respect one or other of the prophets was greater than Moses, yet Moses was simply the greatest of all. For, as stated above (A[3]; Q[171], A[1]), in prophecy we may consider not only the knowledge, whether by intellectual or by imaginary vision, but also the announcement and the confirmation by miracles. Accordingly Moses was greater than the other prophets. First, as regards the intellectual vision, since he saw God's very essence, even as Paul in his rapture did, according to Augustine (Gen. ad lit. xii, 27). Hence it is written (Num. 12:8) that he saw God "plainly and not by riddles." Secondly, as regards the imaginary vision, which he had at his call, as it were, for not only did he hear words, but also saw one speaking to him under the form of God, and this not only while asleep, but even when he was awake. Hence it is written (Ex. 33:11) that "the Lord spoke to Moses face to face, as a man is wont to speak to his friend." Thirdly, as regards the working of miracles which he wrought on a whole nation of unbelievers. Wherefore it is written (Deut. 34:10, 11): "There arose no more a prophet in Israel like unto Moses, whom the Lord knew face to face: in all the signs and wonders, which He sent by him, to do in the land of Egypt to Pharaoh, and to all his servants, and to his whole land."

tel ou tel des prophètes a été plus grand que Moïse; mais, absolument parlant, il les surpasse tous. On a vu ce qu'il faut considérer dans la prophétie: la connaissance, tant selon la vision intellectuelle que selon la vision de l'imagination; l'annonce; et la confirmation par le miracle. Or Moïse a été le plus grand de tous. 1° Quant à la vision intellectuelle, il a contemplé l'essence même de Dieu, comme S. Paul dans son ravissement. S. Augustin en fait la remarque. Aussi lit-on dans les Nombres (12, 8) que Moïse " a vu Dieu directement et non sous des figures ". 2° Quant à la vision de l'imagination, il l'avait pour ainsi dire à sa disposition; non seulement il entendait des paroles, mais il voyait celui qui lui parlait, même sous la forme de Dieu, et cela non seulement pendant le sommeil, mais aussi durant la veille. L'Exode dit en effet (39, 11): " Le Seigneur lui parlait face à face, comme un homme parle à son ami. " 3° Quant à l'annonce prophétique, il s'adressait à tout le peuple fidèle à la place de Dieu, en lui proposant comme une nouvelle loi; les autres prophètes, au contraire, parlaient au peuple au nom de Dieu, et l'amenaient à l'observance de la loi de Moïse, selon cette parole du Seigneur en Malachie (3,22): " Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur." 4° Quant aux miracles, il les accomplit devant tout un peuple d'infidèles. Aussi lit-on au Deutéronome (34, 10): " Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face. Que de signes et de prodiges Dieu l'envoya faire dans le pays d'Égypte, sur Pharaon, sur tous ses serviteurs, et sur tout son pays."

diện, tiên tri này hoặc tiên tri đã lớn hơn Môsê; nhưng nói cách tuyệt đối, ngài vượt qua mọi tiên tri. Người ta đã trông thấy điều phải được cứu xét trong sự tiên tri: sự tri thức, vừa tùy theo sự trông thấy ở trí năng vừa theo sự trông thấy ở tưởng tượng; sự báo trước; và sự xác nhận bằng phép lạ. Mà Môsê là kẻ lớn nhất trong mọi tiên tri. Thứ nhất, về sự trông thấy ở trí năng, ngài chiêm ngưỡng yếu tính Thiên Chúa như thánh Phaolô khi được xuất thần. Thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,27) đã lưu ý đến đó. Như vậy, người ta đọc thấy trong sách Dân số, Môsê đã trông thấy Thiên Chúa cách trực tiếp chứ không dưới các hình ảnh. Thứ đến, về sự trông thấy ở tưởng tượng, ngài có sự trông thấy này theo ý mình muốn; không những ngài nghe các lời nói, mà ngài còn trông thấy kẻ nói chuyện với mình, ngay dưới hình dạng Thiên Chúa, là điều đó không những trong giấc ngủ mà còn khi thức. Quả thế, sách Xuất hành (39,11) nói: "Thiên Chúa nói chuyện với ngài diện đối diện, như một người tiếp chuyện với bạn hữu của mình." Thứ ba, còn lời báo tiên tri, mà ngỏ lời với toàn dân tín hữu bằng cách thay mặt Thiên Chúa mà giới thiệu cho họ một luật mới: các tiên tri khác, trái lại, nói với dân chúng nhân danh Thiên Chúa, và dẫn đưa họ đến việc tuân giữ luật của Môsê theo lời nói của Thiên Chúa trong sách tiên tri Malakhi (3,32): "Hãy ghi nhớ luật của Môsê, tôi tớ của Ta." Thứ tư, về các phép lạ, ngài thực hiện các phép lạ trước mặt toàn thể một dân chúng không tin. Thì người ta đọc thấy trong sách Đệ nhị luật (34,10): "Trong Israen không còn chỗi dậy một tiên tri nào như Môsê, kẻ đã được Giavê biết đến diện đối diện, trong tất cả các dấu lạ điềm thiêng Giavê đã sai ông làm ở đất Ai cập trên Pharaô và tất cả bầy tôi cùng toàn xứ của Pharaô."

AD PRIMUM ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

Reply to objection 1. The prophecy of David approaches near to the vision of Moses, as regards the intellectual vision, because both received a revelation of intelligible and supernatural truth, without any imaginary vision. Yet the vision of Moses was more excellent as regards the knowledge of the Godhead; while David more fully knew and expressed the mysteries of Christ's incarnation.

Solutions 1. La prophétie de David se rapproche de celle de Moïse par la vision intellectuelle; car ils ont reçu l'un et l'autre la révélation de la vérité intelligible et surnaturelle, sans vision de l'imagination. Toutefois la vision de Moïse l'a emporté en ce qui concerne la connaissance de Dieu; en revanche David a connu et exprimé plus complètement le mystère de l'incarnation du Christ.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tiên tri của vua Đavít tương tự với sự tiên tri của Môsê về sự trông thấy ở trí năng; bởi vì họ đều đã lãnh nhận sự mạc khải chân lý khả niệm và siêu nhiên, mà không có sự trông thấy ở tưởng tượng. Tuy nhiên, sự trông thấy của Môsê vượt qua sự trông thấy của Đavít ở điều liên hệ với sự tri thức về Thiên Chúa; đối lại, Đavít đã tri thức và biểu lộ cách đầy đủ hơn về mầu nhiệm Ngôi Hai nhập thể.

AD SECUNDUM dicendum quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Reply to objection 2. These signs of the prophets mentioned were greater as to the substance of the thing done; yet the miracles of Moses were greater as regards the way in which they were done, since they were wrought on a whole people.

2. Les miracles de certains autres prophètes ont été plus grands quant à la substance du fait; mais ceux de Moïse les ont surpassés par la manière de les produire, car c'est devant tout un peuple qu'ils ont été accomplis.

2. Các phép lạ của một số tiên tri khác đã to lớn hơn về bản thể của sự việc; còn các phép lạ của Môsê qua các phép lạ đó về thể cách làm phép lạ, bởi vì các phép lạ này được thực hiện trước mặt toàn thể dân chúng.

AD TERTIUM dicendum quod Ioannes pertinet ad novum testamentum, cuius ministri praeferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II ad Cor. III.

Reply to objection 3. John belongs to the New Testament, whose ministers take precedence even of Moses, since they are spectators of a fuller revelation, as stated in 2 Cor. **3.**

3. S. Jean Baptiste appartient au Nouveau Testament, dont les ministres passent avant Moïse lui-même, puisque, dit S. Paul (2 Co 3, 18): " Le visage découvert, nous réfléchissons la gloire du Seigneur

3. Thánh Gioan Tẩy giả thuộc về Tân Ước, mà các Thừa tác viên vượt qua, ngay cả Môsê, bởi vì thánh Phaolô (2Cr 3,18) nói: "Còn chúng ta hết thảy, không nhìn màn che mặt, ta ngắm như rọi lại trong gương, vinh

ARTICULUS 5
Utrum etiam aliquis gradus prophetiae est in beatis

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod etiam aliquis gradus prophetiae est in beatis. Moyses enim, ut dictum est, vidit divinam essentiam. Qui tamen propheta dicitur. Ergo, pari ratione, beati possunt dici prophetae.

PRAETEREA, prophetia est divina revelatio. Sed divinae revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici prophetae.

PRAETEREA, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat, Matth. XIII, ubi dicit, non est propheta sine honore nisi in patria sua. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetae.

PRAETEREA, de Samuele dicitur, Eccli. XLVI, exaltavit vocem eius de terra in prophetia, delere impietatem gentis. Ergo, eadem ratione, alii sancti post mortem possunt dici prophetae.

SED CONTRA est quod II Pet. I, sermo propheticus comparatur lucernae lucenti in caliginoso loco. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetae.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica quae fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II ad Cor. V, quandiu in corpore sumus, peregrinamur a domino. Neutro autem modo beati sunt procul. Unde non possunt dici prophetae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod visio illa Moysi fuit raptim, per modum passionis, non autem permanens, per modum beatitudinis. Unde adhuc videns erat procul. Propter hoc, non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae.

ARTICLE 5
Whether there is a degree of prophecy in the blessed ?

Objections 1. It would seem that there is a degree of prophecy in the blessed. For, as stated above (A[4]), Moses saw the Divine essence, and yet he is called a prophet. Therefore in like manner the blessed can be called prophets.

2. Further, prophecy is a "divine revelation." Now divine revelations are made even to the blessed angels. Therefore even blessed angels can be prophets.

3. Further, Christ was a comprehensor from the moment of His conception; and yet He calls Himself a prophet (Mat. 13:57), when He says: "A prophet is not without honor, save in his own country." Therefore even comprehensors and the blessed can be called prophets.

4. Further, it is written of Samuel (Ecclus. 46:23): "He lifted up his voice from the earth in prophecy to blot out the wickedness of the nation." Therefore other saints can likewise be called prophets after they have died.

On the contrary, The prophetic word is compared (2 Pet. 1:19) to a "light that shineth in a dark place." Now there is no darkness in the blessed. Therefore they cannot be called prophets.

I answer that, Prophecy denotes vision of some supernatural truth as being far remote from us. This happens in two ways. First, on the part of the knowledge itself, because, to wit, the supernatural truth is not known in itself, but in some of its effects; and this truth will be more remote if it be known by means of images of corporeal things, than if it be known in its intelligible effects; and such most of all is the prophetic vision, which is conveyed by images and likenesses of corporeal things. Secondly, vision is remote on the part of the seer, because, to wit, he has not yet attained completely to his ultimate perfection, according to 2 Cor. 5:6, "While we are in the body, we are absent from the Lord." Now in neither of these ways are the blessed remote; wherefore they cannot be called prophets.

Reply to objection 1. This vision of Moses was interrupted after the manner of a passion, and was not permanent like the beatific vision, wherefore he was as yet a seer from afar. For this reason his vision did not entirely lose the character of prophecy.

comme dans un miroir. "

ARTICLE 5
Un compréhenseur peut-il être prophète ?

Objections 1. Il semble bien. On a dit - que Moïse a vu l'essence divine et pourtant on l'appelle prophète. Donc, au même titre, les bienheureux peuvent être appelés prophètes.

2. La prophétie est une révélation divine. Or des révélations divines se font aussi aux anges bienheureux. Ceux-ci peuvent donc être appelés prophètes.

3. Le Christ fut compréhenseur dès sa conception; cependant il se nomme lui-même prophète, lorsqu'il dit en S. Matthieu (13, 57): " Un prophète n'est sans honneurs que dans sa patrie. Les compréhenseurs ou bienheureux peuvent donc aussi être appelés prophètes.

4. Il est dit de Samuel dans l'Ecclésiastique (46, 20): " Du sein de la terre, il éleva la voix en prophétisant, afin d'effacer l'iniquité du peuple. " Pour la même raison, d'autres saints peuvent, après leur mort, être appelés prophètes.

En sens contraire, S. Pierre (2 Pi, 19) compare " le discours prophétique à une lumière brillant dans un lieu obscur ". Or chez les bienheureux il n'y a pas d'obscurité. Ils ne peuvent donc être appelés prophètes.

Réponse : La prophétie implique la vision d'une vérité surnaturelle existant au loin. Cet éloignement peut provenir de deux causes: 1° De la connaissance elle-même, lorsque la vérité surnaturelle n'est pas connue en elle-même, mais dans quelques-uns de ses effets. De plus, l'éloignement sera plus grand encore si cette connaissance se fait par les symboles de réalités corporelles plutôt que par des effets intellectuels. Et tel est bien le cas spécial de la vision prophétique, qui utilise des symboles corporels. 2° De la personne du voyant, qui n'est pas arrivé totalement à la perfection dernière, comme le rappelle l'Apôtre (2 Co 5, 6): " Tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur. " Or les bienheureux ne connaissent d'éloignement en aucune de ces deux façons. On ne peut donc pas les appeler prophètes.

Solutions 1. La vision de l'essence divine par Moïse a eu lieu dans un ravissement, par mode de passion subie, et non d'une manière permanente, par mode de béatitude. Aussi contemplait-il encore de loin. Voilà pourquoi cette vision ne perd pas totalement la raison de prophétie.

quang của Chúa."

TIẾT 5
Người lý hội có thể là tiên tri không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Người ta đã nói (a.4), Môsê đã trông thấy yếu tính của Thiên Chúa và người ta vẫn gọi ông là tiên tri. Vậy, theo cũng một tư cách, các kẻ vinh phúc cũng có thể được gọi là tiên tri.

2. Sự tiên tri là sự mạc khải của Thiên Chúa. Mà các sự mạc khải của Thiên Chúa cũng thể hiện đối với các thiên thần vinh phúc. Vậy các thiên thần vinh phúc cũng được gọi là tiên tri.

3. Chúa Kitô là kẻ lý hội từ lúc đầu thai; Người vẫn gọi chính mình là tiên tri, khi Người phán: "Tiên tri có bị khinh bỉ, thì chỉ ở quê quán và nơi nhà mình mà thôi" (Mt 13,57). Vậy các người lý hội hoặc các kẻ vinh phúc cũng được gọi là các tiên tri.

4. Có lời ghi chép về tiên tri Samuen trong sách Huấn ca (46,20): "Và từ lòng đất, ông đã cất tiếng, bằng lời tiên tri, ông đã xóa trừ tội dân." Vì cũng một lý do, các thánh khác sau khi chết rồi, được gọi là tiên tri.

TRÁI LẠI, Thánh Phêrô (2Pr 1,19) so sánh lời nói tiên tri như chiếc đèn rạng chốn u minh. Mà ở nơi các kẻ vinh phúc không có sự tối tăm. Vậy họ không được gọi là tiên tri.

TRẢ LỜI : Sự tiên tri bao hàm việc trông thấy chân lý siêu nhiên hiện hữu ở xa. Sự ở xa cách này có thể phát xuất từ hai nguyên nhân: Thứ nhất, từ chính sự tri thức, khi chân lý siêu nhiên không được tri thức tại sự, nhưng trong một vài hiệu quả của các hiệu quả của mình. Hơn nữa, sự ở xa cách càng to lớn hơn nếu sự tri thức này thể hiện bằng các tượng trưng của các thực tại hữu hình hơn là bởi các hiệu quả do trí năng. Và đó đúng là trường hợp đặc biệt qua sự trông thấy tiên tri sử dụng các sự tượng trưng hữu hình. Thứ đến, do bản thân con người của kẻ trông thấy, chưa hoàn toàn đạt tới sự hoàn hảo cuối cùng như thánh Phaolô lưu ý đến (2Cr 5,6): "Bao lâu chúng ta trú ngụ ở nơi thân xác là xuất dương xa Chúa." Mà các kẻ vinh phúc không biết đến sự xa cách này theo cả hai trường hợp. Vậy người ta không thể gọi họ là tiên tri.

GIẢI ĐÁP 1. Việc Môsê trông thấy yếu tính Thiên Chúa đã xuất hiện khi xuất thần, theo thể cách thụ động phải chịu, chứ không theo thể cách thường xuyên, theo thể cách vinh phúc. Như vậy, ông đã chiêm ngưỡng còn ở đàng xa. Do đó, sự trông thấy này không hoàn toàn mất yếu tính của sự tiên tri.

AD SECUNDUM dicendum quod Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiae.

AD TERTIUM dicendum quod Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiae, sed solum inquantum erat viator.

AD QUARTUM dicendum quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde et, si voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli praenuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiae. Non est autem eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte Daemonum hoc dicitur factum. Quia etsi Daemones animam alicuius sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum; potest tamen hoc fieri divina virtute ut, dum Daemon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiat, sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV Reg. I. Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed Daemon ex persona eius loquens, quem sapiens Samuelem nominat, et eius praenuntiationem prophetiam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

Reply to objection 2. The divine revelation is made to the angels, not as being far distant, but as already wholly united to God; wherefore their revelation has not the character of prophecy.

Reply to objection 3. Christ was at the same time comprehensor and wayfarer. Consequently the notion of prophecy is not applicable to Him as a comprehensor, but only as a wayfarer.

Reply to objection 4. Samuel had not yet attained to the state of blessedness. Wherefore although by God's will the soul itself of Samuel foretold to Saul the issue of the war as revealed to him by God, this pertains to the nature of prophecy. It is not the same with the saints who are now in heaven. Nor does it make any difference that this is stated to have been brought about by the demons' art, because although the demons are unable to evoke the soul of a saint, or to force it to do any particular thing, this can be done by the power of God, so that when the demon is consulted, God Himself declares the truth by His messenger: even as He gave a true answer by Elias to the King's messengers who were sent to consult the god of Accaron (4 Kings 1). It might also be replied that it was not the soul of Samuel, but a demon impersonating him; and that the wise man calls him Samuel, and describes his prediction as prophetic, in accordance with the thoughts of Saul and the bystanders who were of this opinion.

2. Aux anges, la révélation divine ne se fait pas comme à des êtres éloignés, mais comme à des êtres qui sont totalement unis à Dieu. Cette révélation n'a donc pas raison de prophétie.

3. Le Christ était en même temps compréhenseur et voyageur. En tant qu'il était compréhenseur, la raison de prophétie ne lui convenait pas, mais seulement en tant qu'il était voyageur.

4. Samuel n'était pas encore parvenu à l'état de béatitude. Il s'ensuit que, si l'âme même de Samuel a annoncé a Saül, par la volonté divine, le résultat de la guerre que Dieu lui avait révélé, cela rejoint la raison de prophétie. Mais il n'en est pas de même pour les saints qui sont actuellement dans la patrie. Il n'y a pas non plus d'inconvénient à dire que cela s'est fait par l'art des démons; ceux-ci ne peuvent pas, à vrai dire, évoquer l'âme d'un saint ni la contraindre à agir; mais cela peut se faire par une force divine, alors, tandis qu'on consulte le démon, c'est Dieu lui-même qui énonce la vérité par son messager. C'est ainsi que Dieu fit connaître par Élie la vérité aux messagers du roi qui étaient envoyés pour consulter le dieu d'Accaron (2 R 1, 3). Enfin on peut encore dire que ce ne fut pas l'âme de Samuel qui apparut, mais le démon parlant en son nom; le Sage de l'Ecclésiastique le nomme Samuel, et traite son annonce de prophétie, d'après l'opinion de Saül et des assistants qui avaient ce sentiment.

2. Với các thiên thần, sự mạc khải của Thiên Chúa thể hiện cho các ngài không phải như cho các hữu thể ở xa, nhưng là những hữu thể hoàn toàn kết hợp với Thiên Chúa. Vậy sự mạc khải này không có yếu tính của sự tiên tri.

3. Chúa Kitô đồng thời đã là kẻ lý hội và là người lữ hành. Trong tư cách Người là kẻ lý hội, yếu tính của sự tiên tri không thích hợp với Người, nhưng chỉ trong tư cách Người là người lữ hành.

4. Tiên tri Samuen lúc đó chưa đạt tới tình trạng vinh phúc. Do đó, mà, nếu chính linh hồn tiên tri Samuen báo trước cho vua Saulê, do ý muốn của Thiên Chúa về kết quả của cuộc chiến tranh mà Thiên Chúa đã mạc khải cho ngài: điều đó có yếu tính của sự tiên tri. Nhưng không có như thế đối với các thánh đang ở quê trời. Hơn nữa, người ta có thể một cách không phải là không thích hợp nói rằng điều đó thể hiện do nghệ thuật của ma quỉ; ma quỉ, nói một cách đích thực, không thể chiêu hồn một đấng thánh và bắt buộc linh hồn này hành động; nhưng điều đó có thể thực hiện do quyền lực Thiên Chúa, và trong trường hợp này, đang khi người ta bàn hỏi với ma quỉ, chính Thiên Chúa tuyên bố sự thật qua sứ giả của mình. Chính như vậy mà Thiên Chúa đã dùng tiên tri Êlia làm cho biết sự thật đối với các sứ giả được sai đến để bàn hỏi với thần Accaron (2V 1,3). Cuối cùng, người ta còn có thể nói rằng không phải linh hồn của tiên tri Samuen đã xuất hiện, nhưng ma quỉ đã nói nhân danh tiên tri này; sách Huấn ca gọi ma quỉ là tiên tri Samuen và bàn luận về sự báo tiên tri của ông, theo ý kiến vua Saulê và các kẻ có mặt có cảm tưởng này.

ARTICULUS 6
Utrum gradus prophetiae varientur secundum temporis processum

ARTICLE 6
Whether the degrees of prophecy change as time goes on ?

ARTICLE 6
La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps ?

TIẾT 6
Có phải sự tiên tri đã tiến triển theo dòng thời gian không ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod gradus prophetiae varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet. Sed sicut Gregorius dicit, per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum. Ergo et gradus prophetiae secundum processum temporum debent distingui.

PRAETEREA, revelatio prophetica fit per modum divinae allocutionis ad hominem, a prophetis autem ea quae sunt eis revelata denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I Reg. III, quod ante Samuelem, sermo domini erat pretiosus, idest rarus, qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiae, cui dictum est, sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis, ut patet Isaiae VIII, post quod tempus plures prophetae

Objections 1. It would seem that the degrees of prophecy change as time goes on. For prophecy is directed to the knowledge of Divine things, as stated above (A[2]). Now according to Gregory (Hom. in Ezech.), "knowledge of God went on increasing as time went on." Therefore degrees of prophecy should be distinguished according to the process of time.

2. Further, prophetic revelation is conveyed by God speaking to man; while the prophets declared both in words and in writing the things revealed to them. Now it is written (1 Kings 3:1) that before the time of Samuel "the word of the Lord was precious," i.e. rare; and yet afterwards it was delivered to many. In like manner the books of the prophets do not appear to have been written before the time of Isaias, to whom it was said (Is. 8:1): "Take thee a great book and write in it with a man's pen," after

Objections 1. Il semble que les degrés de la prophétie aient varié dans la suite des temps. En effet comme on l'a dit n, la prophétie est ordonnée à la connaissance des vérités divines. Or S. Grégoire dit que " la connaissance de Dieu a augmenté avec la suite des temps ". Les degrés de la prophétie doivent donc être distingués selon le progrès du temps.

2. La révélation prophétique se fait par mode de discours adressé par Dieu aux hommes. Et les prophètes annoncent par la parole et les écrits ce qui leur a été révélé. Or il est écrit (1 S 3, 1) qu'avant Samuel " la parole du Seigneur était rare "; mais ensuite Dieu l'adressa à beaucoup d'autres. De même encore, on ne trouve pas de livre des prophètes qui ait été écrit avant le temps d'Isaïe, à qui il fut dit (8, 1): " Prends avec toi un grand livre pour y écrire avec un stylet ordinaire. " Mais à partir de ce

VẤN NẠN 1. Xem ra các bậc sự tiên tri đã thay đổi theo dòng thời gian. 1. Như người ta đã nói ở trước (a.2), sự tiên tri được sắp đặt để tri thức các chân lý của Thiên Chúa. Mà thánh Grêgôriô (in Ezech. 2,4) nói rằng sự tri thức về Thiên Chúa đã gia tăng theo dòng thời gian. Vậy các bậc của sự tiên tri phải được phân biệt tùy theo sự tiến bộ của thời gian.

2. Sự mạc khải tiên tri thể hiện theo thể cách lời nói mà Thiên Chúa ngỏ lời với nhân loại. Và các tiên tri loan báo bằng lời nói và văn tự điều đã được mạc khải cho họ. Mà có lời ghi chép (1Sm 3,1) rằng trước tiên tri Samuen, lời phán báo của Thiên Chúa họa hiếm; mà sau đó, Thiên Chúa phán bảo cho nhiều kẻ khác. Còn cũng vậy, người ta không gặp được sách của các tiên tri được ghi chép trước thời kỳ tiên tri Isaia, mà với tiên tri này có lời Chúa phán (8,1): “Ngươi lấy một tấm biển lớn và viết lên trên bằng dùi thường.” Và từ

suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiae gradus.

PRAETEREA, dominus dicit, Matth. XI, lex et prophetae usque ad Ioannem prophetaverunt. Postmodum autem fuit donum prophetiae in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud Ephes. III, aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, scilicet mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu. Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiae gradus.

SED CONTRA est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est, qui tamen alios prophetas praecessit. Ergo gradus prophetiae non profecit secundum temporis processum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem divinae veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psalmi, emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit, primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est; secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Si ergo de prophetia loquamur inquantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis. Unde et prophetae nominantur, secundum illud Psalmi, in prophetis meis nolite malignari, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem deitatis excellentius quam ante, quia iam oportebat circa hoc instrui non solum speciales personas aut quasdam familias, sed totum populum. Unde dominus dicit Moysi, Exod. VI, ego dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis, quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit

which many prophets wrote their prophecies. Therefore it would seem that in course of time the degree of prophecy made progress.

3. Further, our Lord said (Mat. 11:13): "The prophets and the law prophesied until John"; and afterwards the gift of prophecy was in Christ's disciples in a much more excellent manner than in the prophets of old, according to Eph. 3:5, "In other generations" the mystery of Christ "was not known to the sons of men, as it is now revealed to His holy apostles and prophets in the Spirit." Therefore it would seem that in course of time the degree of prophecy advanced.

On the contrary, As stated above (A[4]), Moses was the greatest of the prophets, and yet he preceded the other prophets. Therefore prophecy did not advance in degree as time went on.

I answer that, As stated above (A[2]), prophecy is directed to the knowledge of Divine truth, by the contemplation of which we are not only instructed in faith, but also guided in our actions, according to Ps. 42:3, "Send forth Thy light and Thy truth: they have conducted me." Now our faith consists chiefly in two things: first, in the true knowledge of God, according to Heb. 11:6, "He that cometh to God must believe that He is"; secondly, in the mystery of Christ's incarnation, according to Jn. 14:1, "You believe in God, believe also in Me." Accordingly, if we speak of prophecy as directed to the Godhead as its end, it progressed according to three divisions of time, namely before the law, under the law, and under grace. For before the law, Abraham and the other patriarchs were prophetically taught things pertinent to faith in the Godhead. Hence they are called prophets, according to Ps. 104:15, "Do no evil to My prophets," which words are said especially on behalf of Abraham and Isaac. Under the Law prophetic revelation of things pertinent to faith in the Godhead was made in a yet more excellent way than hitherto, because then not only certain special persons or families but the whole people had to be instructed in these matters. Hence the Lord said to Moses (Exod. 6:2, 3): "I am the Lord that appeared to Abraham, to Isaac, and to Jacob, by the name of God almighty, and My name Adonai I did not show to them"; because previously the patriarchs had been taught to believe in a general way in God,

moment, plusieurs prophètes ont rédigé leurs oracles. La prophétie a donc fait des progrès avec le temps.

3. Le Seigneur dit en S. Matthieu (11, 13): " La loi et les prophètes ont régné jusqu'à Jean. " Mais ensuite le don de prophétie a existé chez les disciples du Christ suivant un mode plus parfait que chez les anciens prophètes, selon S. Paul (Ep 3, 5): le mystère du Christ " n'a pas été manifesté aux hommes dans les âges antérieurs, comme il a été révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et prophètes de jésus Christ ". Il semble donc que le degré de prophétie a progressé avec la suite des temps.

En sens contraire, Moïse, on l'a vu, a été le plus grand des prophètes, bien qu'il ait précédé tous les autres. Le degré de prophétie n'a donc pas progressé avec le temps.

Réponse : La prophétie, nous l'avons dit, est ordonnée à la connaissance de la vérité divine; et la contemplation de cette vérité a un double but: éclairer notre foi et diriger notre activité selon le Psaume (43, 3): " Envoie ta lumière et ta vérité, ce sont elles qui m'ont conduit. " Or notre foi comprend surtout deux vérités. 1° La vraie connaissance de Dieu, car d'après l'épître aux Hébreux (11, 6): " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe. " 2° Le mystère de l'incarnation du Christ: " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi ", dit le Seigneur en S. Jean (14, 1). Donc, si nous parlons de la prophétie qui est ordonnée à la foi en Dieu, elle a subi des accroissements selon trois périodes de temps: avant la loi, sous la loi et sous la grâce. En effet, avant la loi, Abraham et les autres Pères furent instruits prophétiquement des vérités qui se rapportent à la foi en Dieu; aussi sont-ils appelés prophètes, d'après le Psaume (105, 15) - " Ne faites pas de mal à mes prophètes ", ce qui vise spécialement Abraham et Isaac. Mais sous la loi les vérités concernant Dieu furent l'objet de révélations prophétiques supérieures aux précédentes, car il fallait alors instruire de ces vérités, non seulement quelques personnes ou quelques familles, mais tout un peuple; aussi le Seigneur dit-il à Moïse (Ex 3, 14): " je suis le Seigneur, qui suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu tout puissant, mais je ne leur a fait connaître mon nom d'Adonaï. " Les patriarches antérieurs avaient en effet appris à connaître sous une forme commune la toute-puissance du Dieu unique; mais dans la suite, Moïse fut plus pleinement instruit

bấy giờ, nhiều tiên tri đã ghi chép lại các lời sấm của mình. Vậy sự tiên tri đã phát triển với thời gian.

3. Chúa Giêsu đã phán trong Phúc âm thánh Matthêô (11,13): "Luật và các tiên tri hết thảy cho đến Gioan đã nói tiên tri." Mà sau đó ân huệ tiên tri đã hiện hữu nơi các môn đệ của Chúa Kitô tùy theo một thể cách hoàn hảo hơn các tiên tri thời xưa, như thánh Phaolô (Ep 3,5) xác định: "Mầu nhiệm ấy, trong các thế hệ trước chưa hề thông tri cho con cái loài người, nhưng nay trong Thánh Thần, đã được mạc khải ra cho các thánh Tông đồ và các tiên tri của Người." Vậy xem ra bậc của sự tiên tri đã tiến triển theo dòng thời gian.

TRÁI LẠI, Người ta đã trông thấy Môsê là vị tiên tri lớn nhất trong các tiên tri, dầu mà ông đã đi trước mọi tiên tri khác. Vậy bậc của tiên tri đã không tiến triển với thời gian.

TRẢ LỜI : Sự tiên tri, chúng ta đã đề cập đến, được sắp đặt cho sự hiểu biết chân lý Thiên Chúa; và sự chiêm ngưỡng chân lý này nhắm hai mục đích: soi sáng đức tin của chúng ta và hướng dẫn sự hoạt động của chúng ta theo lời Thánh vịnh (43,3): "Xin Chúa gởi sự sáng của Chúa và chân lý của Chúa, chính hai điều này đã hướng dẫn con." Mà đức tin chúng ta bao gồm nhất là hai chân lý. Thứ nhất, sự tri thức đích thực về Thiên Chúa, vì có lời ghi chép: "Kẻ đến gần Thiên Chúa phải tin Người hiện hữu" (Dt 11,6). Thứ đến, mầu nhiệm Ngôi hai nhập thể: "Các ngươi tin Thiên Chúa, hãy tin vào Thầy" (Ga 14,1). Vậy, nếu chúng ta nói tới sự tiên tri được sắp đặt đến lòng tin vào Thiên Chúa, nó chịu các sự gia tăng tùy theo ba giai đoạn của thời gian: trước luật, trong thời kỳ luật và trong thời kỳ ân sủng. Quả thế, trước luật, Abraham và các tổ phụ khác được dạy bảo cách tiên tri về các chân lý quy về lòng tin ở Thiên Chúa; như vậy, họ được gọi là các tiên tri theo lời ghi chép trong Thánh vịnh (105,15): "Các ngươi đừng làm điều xấu đối với các tiên tri của Ta." Điều đó một cách đặc biệt nhắm Abraham và Isaac. Còn trong thời kỳ luật, các chân lý liên hệ với Thiên Chúa là đối tượng của các sự mạc khải tiên tri cao thượng hơn các sự mạc khải tiên tri đi trước, bởi vì bây giờ người ta phải dạy dỗ về các chân lý này, không những cho một số người hoặc một số gia đình, nhưng toàn thể một dân tộc; như vậy Thiên Chúa đã phán cùng Môsê (Xh 3,4): "Ta là Thiên Chúa, là Đấng đã xuất hiện cho Abraham, Isaac và Giacóp trong tư cách Ta là Thiên Chúa toàn năng, nhưng Ta đã không cho họ biết tên của ta là Adonai." Quả thế, các tổ phụ đi trước đã học biết dưới một hình thức chung sự toàn năng của một Thiên Chúa duy nhất; nhưng tiếp đó, Môsê được dạy dỗ đầy đủ hơn về đơn giản tính

instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cuius tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae, unde dictum est ei, Gen. XXVI, ego sum Deus patris tui Abraham. Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac. Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante, ut apostolus dicit, ad Ephes. III. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Prov. XXIX, cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

one and Almighty, while Moses was more fully instructed in the simplicity of the Divine essence, when it was said to him (Ex. 3:14): "I am Who am"; and this name is signified by Jews in the word "Adonai" on account of their veneration for that unspeakable name. Afterwards in the time of grace the mystery of the Trinity was revealed by the Son of God Himself, according to Mat. 28:19: "Going ... teach ye all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost." In each state, however, the most excellent revelation was that which was given first. Now the first revelation, before the Law, was given to Abraham, for it was at that time that men began to stray from faith in one God by turning aside to idolatry, whereas hitherto no such revelation was necessary while all persevered in the worship of one God. A less excellent revelation was made to Isaac, being founded on that which was made to Abraham. Wherefore it was said to him (Gn. 26:24): "I am the God of Abraham thy father," and in like manner to Jacob (Gn. 28:13): "I am the God of Abraham thy father, and the God of Isaac." Again in the state of the Law the first revelation which was given to Moses was more excellent, and on this revelation all the other revelations to the prophets were founded. And so, too, in the time of grace the entire faith of the Church is founded on the revelation vouchsafed to the apostles, concerning the faith in one God and three Persons, according to Mat. 16:18, "On this rock," i.e. of thy confession, "I will build My Church." As to the faith in Christ's incarnation, it is evident that the nearer men were to Christ, whether before or after Him, the more fully, for the most part, were they instructed on this point, and after Him more fully than before, as the Apostle declares (Eph. 3:5). As regards the guidance of human acts, the prophetic revelation varied not according to the course of time, but according as circumstances required, because as it is written (Prov. 29:18), "When prophecy shall fail, the people shall be scattered abroad." Wherefore at all times men were divinely instructed about what they were to do, according as it was expedient for the spiritual welfare of the elect.

de la simplicité de l'essence divine, lorsqu'il lui fut dit (Ex 3, 14): " je suis celui qui suis. " C'est ce nom que les Juifs ont remplacé par celui d'Adonaï, à cause de la vénération due à ce nom qu'on ne peut prononcer. Enfin, au temps de la grâce, le mystère de la Trinité a été révélé par le Fils de Dieu lui-même (Mt 28, 19) - " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. " Toutefois, en chacune de ces périodes, la première en date des révélations fut la plus haute. Avant la loi, la première révélation fut faite à Abraham; c'est de son temps, en effet, que les hommes commencèrent à s'éloigner de la foi au Dieu unique pour tomber dans l'idolâtrie; auparavant cette révélation n'était pas nécessaire, puisque tous persévéraient dans le culte du Dieu unique. A Isaac fut octroyée une révélation de moindre importance, qui était comme fondée sur celle d'Abraham; aussi lui fut-il dit (Gn 26, 24): " Je suis le Dieu d'Abraham, ton père. " Et de même à Jacob (Gn 28, 13): " je suis le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac. Pareillement, durant la période de la loi, la première révélation fut accordée à Moïse, et elle fut la plus parfaite; sur elle fut fondée la révélation faite à tous les prophètes. Et au temps de la grâce, c'est aussi sur la révélation qui a été faite aux Apôtres, et qui concernait la foi en l'Unité et en la Trinité, que s'appuie toute la foi de l'Église, d'après ces paroles du Seigneur (Mt 16, 18): " Sur cette pierre ", c'est-à-dire ta confession de foi, " je bâtirai mon Église. " Quant à la foi en l'incarnation du Christ, il est évident que plus les fidèles furent proches du Christ, soit avant, soit après, plus aussi, dans l'ensemble, ils reçurent de lumière sur cette vérité. Toutefois, davantage après qu'avant, comme le remarque l'Apôtre (Ep 3, 5). Par rapport au second but de la révélation prophétique: diriger l'activité humaine, on ne remarque pas de variation dans la suite des temps, mais selon les nécessités des circonstances; car, comme il est écrit au livre des Proverbes (29, 18): " Quand il n'y aura plus de vision, le peuple sera sans direction. " C'est la raison pour laquelle, en chaque temps, les hommes ont été instruits par Dieu de ce qu'ils devaient faire, selon ce qui était utile au salut des élus.

của yếu tính Thiên Chúa, khi ông được phán bảo (Xh 3,14): “Ta là Đấng Tự hữu duy nhất.” Chính tên này mà dân Do thái đã thay thế bằng cái tên Adonai, do sự tôn vinh phải có đối với cái tên này mà tiên tri không thể thốt lên. Cuối cùng, vào thời kỳ ân sủng, mầu nhiệm Ba Ngôi được mạc khải do Con Thiên Chúa (Mt 28,19): “Các ngươi hãy đi, hãy giảng dạy mọi dân tộc, rửa tội cho họ, nhân danh Cha, và Con và Thánh Thần.” Tuy nhiên, trong mỗi thời kỳ của ba thời kỳ này, sự mạc khải thứ nhất tuyệt hảo nhất. Trước luật, sự mạc khải đầu tiên thể hiện cho Abraham; quả thế, chính vào thời kỳ của ông mà nhân loại bắt đầu rời bỏ lòng tin ở một Thiên Chúa duy nhất để rơi vào sự thờ tà thần; trước kia, sự mạc khải này đã không cần thiết, bởi vì mọi người bền vững trong sự thờ phượng một Thiên Chúa duy nhất. Với Isaac được ban cho sự mạc khải kém quan trọng có nền tảng trên sự mạc khải của Abraham; như vậy mà có lời ghi chép (Kn 26,24): “Ta là Thiên Chúa của Abraham, cha của ngươi.” Và như vậy đối với Giacóp (Kn 28,13): “Ta là Thiên Chúa của Abraham, cha của ngươi và là Thiên Chúa của Isaac.” Cũng vậy, trong thời kỳ luật, sự mạc khải đầu tiên được ban cho Môsê, và sự mạc khải này hoàn hảo nhất; sự mạc khải này là nền tảng cho sự mạc khải được ban cho mọi tiên tri. Và trong thời kỳ ân sủng, cũng chính do sự mạc khải ban cho các Tông đồ, và sự mạc khải này liên hệ với lòng tin ở một Chúa và Ba Ngôi, mà tất cả đức tin của Hội thánh đặt nền tảng trên đó, như Chúa Giêsu đã phán (Mt 16,18): “Trên viên đá này, nghĩa là sự tuyên xưng đức tin của ngươi, ta sẽ xây dựng Hội thánh của Ta.” Còn về lòng tin ở sự Chúa Ngôi Hai nhập thể, rõ ràng các tín hữu gần gũi với Chúa Kitô hơn hoặc trước Chúa Giáng sinh, hoặc sau Chúa Giáng sinh, thì đối với toàn thể họ càng được lãnh nhận sự sáng về chân lý này. Tuy nhiên, được nhiều sau Chúa Giáng sinh hơn trước Chúa Giáng sinh như thánh Phaoiô đã xác nhận (Ep 3,5). Đối với mục đích thứ hai của sự mạc khải tiên tri: hướng dẫn sự hoạt động của nhân loại, người ta không nhận thấy sự thay đổi qua dòng thời gian, nhưng theo các sự cần thiết của các hoàn cảnh; bởi vì như có lời ghi chép ở sách Cách ngôn (29,18): “Không có linh thị, dân sống không kiềm hãm.” Đó là lý do trong mỗi thời kỳ, nhân loại được dạy dỗ bởi Thiên Chúa về điều họ phải làm, tùy theo cái gì hữu ích cho sự cứu rỗi các kẻ đã được tuyển chọn.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dictum Gregorii est intelligendum de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterii.

Reply to objection 1. The saying of Gregory is to be referred to the time before Christ's incarnation, as regards the knowledge of this mystery.

Solutions 1. Les paroles de S. Grégoire visent la période qui a précédé l'incarnation du Christ et se rapportent à la connaissance de ce mystère.

GIẢI ĐÁP 1. Các lời nói của thánh Grêgôriô nhắm thời kỳ đi trước Chúa Kitô nhập thể và quy về sự tri thức mầu nhiệm này.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut Augustinus dicit, XVIII de Civ. Dei, quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent; ita in Occidentalis Babylonis, idest Romanae urbis, exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa, oracula prophetarum, non solum loquentium verum etiam scribentium, in tantae rei futurae testimonium, solverentur, scilicet promissiones Abrahae factae. Cum enim prophetae nunquam fere defuissent populo Israel ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem Scriptura manifestius prophetica condebatur, quae gentibus quandoque prodesset, tunc condebatur haec civitas, scilicet Romana, quae gentibus imperaret. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat, et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Reply to objection 2. As Augustine says (De Civ. Dei xviii, 27), "just as in the early days of the Assyrian kingdom promises were made most explicitly to Abraham, so at the outset of the western Babylon," which is Rome, "and under its sway Christ was to come, in Whom were to be fulfilled the promises made through the prophetic oracles testifying in word and writing to that great event to come," the promises, namely, which were made to Abraham. "For while prophets were scarcely ever lacking to the people of Israel from the time that they began to have kings, it was exclusively for their benefit, not for that of the nations. But when those prophetic writings were being set up with greater publicity, which at some future time were to benefit the nations, it was fitting to begin when this city," Rome to wit, "was being built, which was to govern the nations." The reason why it behooved that nation to have a number of prophets especially at the time of the kings, was that then it was not over-ridden by other nations, but had its own king; wherefore it behooved the people, as enjoying liberty, to have prophets to teach them what to do.

2. On lit dans S. Augustin: "De même qu'aux premiers temps de la domination des Assyriens se Abraham, et que lui furent faites les promesses les plus claires; de même aux débuts de la Babylone d'Occident ", c'est-à-dire de Rome, " sous l'empire de laquelle le Christ devait venir pour accomplir en lui ces promesses, il convenait que les oracles des prophètes, orateurs ou écrivains ", qui rappelaient les promesses faites à Abraham, " rendent témoignage au si grand événement qui allait se produire. Les prophètes n'avaient, presque jamais manqué au peuple d'Israël, du jour où il avait commencé à avoir des roi, mais ils n'avaient servi qu'à ces rois et n'avaient pas profité, aux nations. Mais lorsque s'ouvrit l'ère de l'Écriture, au contenu plus manifestement prophétique, qui devait être utile un jour aux nations, c'est alors que fut fondée cette Rome qui devait commander aux nations ". Aussi est-ce surtout au temps des rois que les prophètes apparurent nombreux en Israël, parce qu'alors ce peuple n'était pas opprimé par des étrangers et avait son propre souverain; il fallait donc qu'il fût instruit par les prophètes de la conduite à tenir, puisqu'il jouissait de la liberté.

2. Người ta đọc thấy ở nơi thánh Augustinô (De Civ. Dei 18,27): "Cũng như vào thời kỳ đầu tiên thống trị của dân xứ Assiri, Abraham chỗi dậy và Thiên Chúa ban cho các lời hứa sáng sủa nhất; cũng vậy, vào đầu thời kỳ thống trị của nước Babilon tây phương, tức là đế quốc La mã, Chúa Kitô sẽ đến để hoàn thành ở nơi các ngài lời hứa hẹn này, một cách thích hợp đã xuất hiện các lời sấm của các tiên tri, các ngài diễn thuyết hay các văn sĩ nhắc lại các lời hứa cho Abraham, làm chứng cho biến cố rất mực vĩ đại sắp xuất hiện. Các tiên tri gần như không bao giờ vắng mặt đối với dân Israen từ khi họ bắt đầu có các vua cai trị, và các dân đó chỉ phục vụ cho các vua này mà thôi, chứ không có lợi gì đối với các dân tộc. Còn khi mở ra thời kỳ Kinh thánh một ngày nào đó sẽ có ích lợi cho mọi dân tộc, nội dung các lời tiên tri xuất hiện rõ ràng hơn; bây giờ được thiết lập đế quốc La mã sẽ thống trị các dân tộc; như vậy, nhất là trong thời kỳ các vua, mà các tiên tri xuất hiện nhiều trong dân Israen, bởi vì lúc đó dân tộc này không bị đàn áp bởi những kẻ ngoại quốc và có vua riêng của mình; bởi đó họ phải được dạy dỗ bởi các tiên tri về đời sống phải có đối với họ, vì họ được thưởng thức tự do.

AD TERTIUM dicendum quod prophetae praenuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Ioannem, qui praesentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, non hoc dicitur ut post Ioannem excludat prophetas, legimus enim in actibus apostolorum et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert, V de Civ. Dei, quod Theodosius Augustus ad Ioannem in Aegypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriae certissimum accepit.

Reply to objection 3. The prophets who foretold the coming of Christ could not continue further than John, who with his finger pointed to Christ actually present. Nevertheless as Jerome says on this passage, "This does not mean that there were no more prophets after John. For we read in the Acts of the apostles that Agabus and the four maidens, daughters of Philip, prophesied." John, too, wrote a prophetic book about the end of the Church; and at all times there have not been lacking persons having the spirit of prophecy, not indeed for the declaration of any new doctrine of faith, but for the direction of human acts. Thus Augustine says (De Civ. Dei v, 26) that "the emperor Theodosius sent to John who dwelt in the Egyptian desert, and whom he knew by his ever-increasing fame to be endowed with the prophetic spirit: and from him he received a message assuring him of victory."

3. Les prophètes qui annonçaient la venue du Christ n'ont pu exister que jusqu'à S. Jean qui, lui, a montré du doigt le Christ en personne. Cependant S. Jérôme écrit sur ce même passage: " Il n'est pas dit qu'après S. Jean il n'y ait plus eu de prophètes; nous lisons, en effet, dans les Actes des Apôtres, qu'Agabus a prophétisé, ainsi que les quatre vierges, filles de Philippe. " En outre, l'Apôtre Jean a écrit aussi un livre prophétique sur la fin de l'Église. Et, à chaque période, il n'a pas manqué d'hommes ayant l'esprit de prophétie, non sans doute pour développer une nouvelle doctrine de foi, mais pour diriger l'activité humaine. S. Augustin rapporte que l'empereur Théodose " envoya une délégation à un moine nommé Jean, qui vivait dans le désert d'Égypte et dont il avait appris la réputation grandissante de prophète, et qu'il reçut de lui l'annonce d'une victoire absolument certaine ".

3. Các tiên tri báo trước sự xuất hiện của Đức Kitô chỉ hiện hữu cho tới Gioan Tẩy giả, là đấng đã chỉ cho biết Chúa Kitô chính ở trong bản thân của ngài. Tuy nhiên, thánh Giêrônimô (In Matth. 11,11) đã viết về chính cũng một đoạn văn này: "Người ta không nói rằng sau Gioan Tẩy giả không còn các tiên tri nữa; quả thế, chúng ta đọc thấy trong sách Tông đồ Công vụ, Agabô đã nói tiên tri cũng như bốn trinh nữ, con của Philipphê." Hơn nữa, thánh Gioan Tông đồ cũng đã viết quyển sách tiên tri về thời cuối cùng của Hội thánh. Và trong mỗi thời kỳ, không thiếu những con người có tinh thần tiên tri, hẳn không phải để tiên tri một đạo lý mới cho niềm tin, nhưng để hướng dẫn sự hoạt động của nhân loại. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 26,41) thuật lại hoàng đế Théodore gởi một phái đoàn đến một nam tu sĩ tên là Gioan, sống trong sa mạc Ai cập và đã có thanh danh lẫy lừng là một tiên tri và vua đó đã được tu sĩ này cho biết trước một cuộc chiến thắng nhất định chắc chắn.

QUAESTIO 175

DE RAPTU

OF RAPTURE

LE RAVISSEMENT

SỰ NHẤC LÊN (SỰ XUẤT THẦN)

Deinde considerandum est de raptu. Et circa hoc quaeruntur sex.

We must now consider rapture. Under this head there are six points

1. L'âme humaine est-elle ravie en Dieu? - 2. Le ravissement relève-t-

1. Linh hồn được nhấc lên trong Thiên Chúa? 2. Sự nhấc lên lệ thuộc

Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto, utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto, utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto, quid circa hoc scivit, et quid ignoravit.

of inquiry: (1) Whether the soul of man is carried away to things divine? (2) Whether rapture pertains to the cognitive or to the appetitive power? (3) Whether Paul when in rapture saw the essence of God? (4) Whether he was withdrawn from his senses? (5) Whether, when in that state, his soul was wholly separated from his body? (6) What did he know, and what did he not know about this matter?

il de la faculté de connaissance, ou d'appétit? - **3.** Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu? - **4.** A-t-il été hors de sens? - 5. Dans cet état, son âme a-t-elle été complètement séparée de son corps? - 6. Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement.

vào năng lực tri thức hoặc thị dục? **3.** Trong sự được nhắc lên, có phải thánh Phaolô đã trông thấy yếu tính Thiên Chúa không? **4.** Ngài ở ngoài các giác quan của mình? 5. Trong tình trạng này, phải chăng linh hồn của ngài hoàn toàn tách rời khỏi thân thể? 6. Thánh Phaolô đã tri thức hoặc đã không tri thức trong sự việc ngài đã được nhắc lên?

ARTICULUS 1
Utrum anima hominis rapiatur ad divina

ARTICLE 1
Whether the soul of man is carried away to things divine ?

ARTICLE 1
L'âme humaine est-elle ravie en Dieu ?

TIẾT 1
Linh hồn được nhắc lên trong Thiên Chúa không ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio. Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur, dicit enim Augustinus, in I Confess., fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

Objections 1. It would seem that the soul of man is not carried away to things divine. For some define rapture as "an uplifting by the power of a higher nature, from that which is according to nature to that which is above nature". Now it is in accordance with man's nature that he be uplifted to things divine; for Augustine says at the beginning of his Confessions: "Thou madest us, Lord, for Thyself, and our heart is restless, till it rest in Thee." Therefore man's soul is not carried away to things divine.

Objections 1. Il ne semble pas. Certains définissent en effet le ravissement: " Être élevé de ce qui est selon la nature à ce qui dépasse la nature, par la puissance d'une nature supérieure. " Or il est selon la nature de l'homme d'être élevé jusqu'aux réalités divines, car S. Augustin écrit . " Seigneur, tu nous a faits pour toi; et notre coeur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi. " L'âme de l'homme n'a donc pas à être ravie en Dieu.

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. 1. Một số người định nghĩa sự nhắc lên: "Được nhắc lên khỏi cái gì hiện hữu theo bản tính đến với cái gì vượt qua bản tính, do năng lực một bản tính ở trên." Mà việc được nhắc lên đến với các thực tại của Thiên Chúa là việc theo bản tính của nhân loại, bởi vì thánh Augustinô (Conf. 1,1) đã viết: "Lạy Chúa, Chúa đã tạo thành chúng con cho Chúa; và tâm hồn chúng con âu lo áy náy cho tới khi được nghỉ ngơi trong Chúa." Vậy linh hồn không phải được nhắc lên trong Thiên Chúa.

PRAETEREA, Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom., quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

2. Further, Dionysius says (Div. Nom. viii) that "God's justice is seen in this that He treats all things according to their mode and dignity." But it is not in accordance with man's mode and worth that he be raised above what he is according to nature. Therefore it would seem that man's soul is not carried away to things divine.

2. Denys déclare: " La justice de Dieu se reconnaît à ce qu'il dispense à tous les êtres ce qui convient à la condition et à la dignité de chacun. " Or il n'appartient pas à la condition de l'homme ni à sa dignité d'être élevé au-dessus de sa nature. L'esprit de l'homme ne peut donc être ravi par Dieu jusqu'aux réalités divines.

2. Denys (De Div. Nom. 8,7) tuyên bố: "Sự công chính của Thiên Chúa được nhìn biết ở điều Người ban phát cho mọi hữu thể điều thích hợp cho thân phận và phẩm cách của mỗi hữu thể." Mà việc nhân loại được nhắc lên trên bản tính của mình không thích hợp cho thân phận và cho phẩm cách của họ. Vậy tinh thần nhân loại không được Thiên Chúa nhắc lên tới các thực tại của Thiên Chúa.

PRAETEREA, raptus quandam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

3. Further, rapture denotes violence of some kind. But God rules us not by violence or force, as Damascene says. Therefore man's soul is not carried away to things divine.

3. Le ravissement implique une certaine violence. Or Dieu ne nous régit pas par violence ni contrainte, remarque S. Jean Damascène. L'esprit de l'homme n'est donc pas ravi en Dieu.

3. Sự nhắc lên bao hàm một sự cưỡng bức và một sự bắt buộc nào đó như thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,30) xác định. Vậy tinh thần nhân loại không được nhắc lên trong Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod, II ad Cor. XII, dicit apostolus, scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum, ubi dicit Glossa, raptum, idest, contra naturam elevatum.

On the contrary, The Apostle says (2 Cor. 12:2): "I know a man in Christ ... rapt even to the third heaven." On which words a gloss says: "Rapt, that is to say, uplifted contrary to nature."

En sens contraire, l'Apôtre écrit (2 Co 12, 2) " je connais un homme dans le Christ qui a été ravi jusqu'au troisième ciel ", et la Glose explique: " Ravi, c'est-à-dire élevé contrairement à la nature. "

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Cr 12,2) đã viết: "Tôi biết có người trong Đức Kitô đã được nhắc thấu tầng trời thứ ba", và sách Chú giải cắt nghĩa: "Được nhắc lên, nghĩa là được đem lên cao cách trái ngược bản tính."

RESPONDEO dicendum quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est. Violentum autem dicitur, cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur, ut dicitur in III Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum.

I answer that, Rapture denotes violence of a kind as stated above (OBJ[3]); and "the violent is that which has its principle without, and in which he that suffers violence concurs not at all" (Ethic. iii, 1). Now everything concurs in that to which it tends in accordance with its proper inclination, whether voluntary or natural. Wherefore he who is carried away by some external agent, must be carried to something different from that to which his inclination tends. This difference arises in two ways: in one way from the end of the inclination-for instance a stone, which is naturally inclined to be borne downwards, may be thrown upwards; in another way from the manner of tending-for instance a stone may be thrown downwards

Réponse : Le ravissement, on vient de le dire, implique une certaine violence. Or Aristote nomme " violent, ce dont le principe est extérieur, à condition que ce qui souffre violence n'y apporte aucun concours ". Mais tout être apporte son concours à ce qui est dans le sens de son inclination propre, que cette inclination soit volontaire ou naturelle. Celui qui est ravi par une puissance extérieure doit donc être ravi autrement que dans le sens de son inclination. Cela est possible de deux manières. 1° Par rapport au but de l'inclination; par exemple si la pierre qui a pour inclination naturelle de tomber en bas est projetée en haut. 2° Par rapport

TRẢ LỜI : Sự nhắc lên, người ta mới đề cập đến, bao hàm một sự cưỡng bức nào. Mà Triết gia (Eth. 3,1) gọi là cưỡng bức là cái gì có nguyên lý bên ngoài, với điều kiện là cái gì chịu sự cưỡng bức không góp phần vào đó chút nào. Mà mọi hữu thể góp phần vào cái gì trong hướng của khuynh hướng riêng của mình, dầu khuynh hướng này do ý chí hoặc tự nhiên. Mà kẻ được nhắc lên bởi năng lực bên ngoài phải được nhắc lên cách khác theo hướng của khuynh hướng mình. Điều đó có thể theo hai thể cách. Thứ nhất, đối với mục đích của khuynh hướng, thí dụ, nếu hòn đã có khuynh hướng tự nhiên là rơi xuống thấp, bị ném lên cao. Thứ đến, theo thể cách lôi cuốn, thí dụ, hòn đá bị quăng xuống thấp với

Alio modo, quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est praeter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad poenas, secundum illud Psalmi, ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo, quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, spiritus elevavit me inter terram et caelum, et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat, sicut cum aliquis patitur evagationem mentis praeter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

with greater velocity than consistent with its natural movement. Accordingly man's soul also is said to be carried away, in a twofold manner, to that which is contrary to its nature: in one way, as regards the term of transport-as when it is carried away to punishment, according to Ps. 49:22, "Lest He snatch you away, and there be none to deliver you"; in another way, as regards the manner connatural to man, which is that he should understand the truth through sensible things. Hence when he is withdrawn from the apprehension of sensibles, he is said to be carried away, even though he be uplifted to things whereunto he is directed naturally: provided this be not done intentionally, as when a man betakes himself to sleep which is in accordance with nature, wherefore sleep cannot be called rapture, properly speaking. This withdrawal, whatever its term may be, may arise from a threefold cause. First, from a bodily cause, as happens to those who suffer abstraction from the senses through weakness: secondly, by the power of the demons, as in those who are possessed: thirdly, by the power of God. In this last sense we are now speaking of rapture, whereby a man is uplifted by the spirit of God to things supernatural, and withdrawn from his senses, according to Ezech. 8:3, "The spirit lifted me up between the earth and the heaven, and brought me in the vision of God into Jerusalem." It must be observed, however, that sometimes a person is said to be carried away, not only through being withdrawn from his senses, but also through being withdrawn from the things to which he was attending, as when a person's mind wanders contrary to his purpose. But this is to use the expression in a less proper signification.

au mode d'attrait, par exemple si la pierre est projetée en bas avec un mouvement plus rapide que celui qui lui est naturel. L'âme humaine peut être ravie de ces deux manières vers ce qui est en dehors de sa nature. 1° Quant au terme du ravissement: par exemple lorsqu'elle est entraînée à subir des peines, selon cette parole du Psaume (50, 22) " de peur qu'il entraîne sans que personne délivre ". 2° Quant au mode connaturel à l'homme, qui est de comprendre la vérité par les réalités sensibles; c'est ainsi que, lorsque l'âme est abstraite des réalités sensibles, elle est dite ravie, même si elle est élevée à des réalités auxquelles elle est naturellement ordonnée; mais il faut que ce soit en dehors de sa propre intention. C'est ainsi que, le sommeil étant naturel, on ne peut pas l'appeler un ravissement. Or cette abstraction, quel que soit son but, peut avoir trois causes 1° une cause physique, tel est le cas des aliénés 2° la puissance des démons: c'est le cas des possédés; 3° la puissance divine. C'est ici le véritable ravissement: être élevé par l'Esprit divin vers les réalités surnaturelles avec abstraction des sens. " L'esprit s'éleva entre ciel et la terre, lit-on dans Ézéchiel (8, 3), et m'amena, Jérusalem, dans des visions divines. " **En sens contraire,** on dit aussi que quelqu'un est ravi, non seulement quand il est abstrait de ses sens, niai, encore quand il est distrait des choses auxquelles il s'appliquait, tel celui dont l'esprit en dehors de son sujet; mais c'est là un moins propre du terme.

một chuyển động nhanh hơn sự chuyển động tự nhiên của mình. Linh hồn có thể nhấc lên theo hai thể cách này đến với cái gì ngoài bản tính của mình. Thứ nhất, đối với sự tận cùng của sự nhấc lên: thí dụ, khi nó bị lôi kéo đến chịu cực hình theo lời thánh vịnh (50,22): "Kẻo ta phanh xé mà không người giải thoát." Thứ đến, theo thể cách đồng nhiên của con người, là hiểu biết chân lý nhờ các thực tại khả giác; chính như vậy mà, khi linh hồn được đem ra khỏi các thực tại khả giác, nó được gọi là nhấc lên, dường như nó được nhấc lên cao khỏi các thực tại mà nó một cách tự nhiên được sắp đặt đến đó; nhưng điều đó phải thể hiện ngoài ý định riêng của nó. Chính như vậy trong giấc ngủ tự nhiên, người ta không được gọi giấc ngủ là sự nhấc lên. Mà việc được đem ra khỏi các thực tại khả giác, bất cứ mục đích nào, cũng có ba thứ nguyên nhân: thứ nhất, nguyên nhân vật lý, như trường hợp các người điên cuồng; thứ đến, năng lực của ma quỉ: đó là trường hợp của những kẻ bị quỉ ám; thứ ba, năng lực Thiên Chúa. Chính ở đây là sự nhấc lên chân thật: việc được nhấc lên bởi Thiên Chúa đến các thực tại siêu nhiên bằng cách ra ngoài các giác quan. Theo lời nói của tiên tri Êđêkien (8,3) tinh thần lên cao giữa trời và đất, và đem tôi đến thành Giêrusalem trong những thị kiến Thiên Chúa. Tuy nhiên, người ta cũng nói rằng người nào được nhấc lên, chẳng những khi họ được đem ra ngoài các giác quan, mà lại khi họ được chia trí đến những sự vật mà họ chủ ý, đó là trường hợp của tinh thần đi lạc ngoài chủ thể của mình; nhưng đó là sự sử dụng từ ngữ này một cách không thích đáng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur. Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Reply to objection 1. It is natural to man to tend to divine things through the apprehension of things sensible, according to Rom. 1:20, "The invisible things of God ... are clearly seen, being understood by the things that are made." But the mode, whereby a man is uplifted to divine things and withdrawn from his senses, is not natural to man.

Solutions 1. Il est naturel à l'homme de tendre vers les réalités divines, mais au moyen des choses Ensables, d'après S. Paul (Rm 1, 20): " Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par les oeuvres de la création. " .\lais il ne lui est pas naturel d'être élevé aux réalités divines avec abstraction des sens.

GIẢI ĐÁP 1. Điều tự nhiên đối với con người là hướng về các thực tại của Thiên Chúa nhờ các sự vật hữu hình theo lời thánh Phaolô (Rm 1,20): "Vì từ buổi tạo thành vũ trụ, những gì nơi Người, mắt xác thịt không thể thấy thì trí khôn nhìn ngắm được nơi công việc Người làm." Mà việc được nhấc lên đến các thực tại của Thiên Chúa bằng cách được đem ra ngoài các giác quan không tự nhiên đối với họ.

AD SECUNDUM dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.

Reply to objection 2. It belongs to man's mode and dignity that he be uplifted to divine things, from the very fact that he is made to God's image. And since a divine good infinitely surpasses the faculty of man in order to attain that good, he needs the divine assistance which is bestowed on him in every gift of grace. Hence it is not contrary to nature, but above the faculty of nature that man's mind be thus uplifted in rapture by God.

2. Il appartient à la condition et à la dignité de l'homme d'être élevé vers les réalités divines, parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Mais, le bien divin dépassant d'une manière infinie la faculté humaine, l'homme a besoin d'être surnaturellement aidé pour atteindre ce bien; cela se produit par un bienfait de grâce. Dès lors, que l'esprit soit élevé par Dieu au moyen d'un ravissement, ce n'est pas contraire à la nature mais seulement au-dessus d'elle.

2. Điều thuộc về thân phận và phẩm cách của con người là được nhấc lên đến các thực tại Thiên Chúa, bởi vì con người được tạo thành theo hình ảnh của Thiên Chúa. Mà, sự tốt Thiên Chúa vượt qua năng lực nhân loại một cách vô cùng; con người cần được trợ giúp một cách siêu nhiên để đạt tới sự tốt này; điều đó thể hiện do ân huệ của ơn Thiên Chúa. Trong trường hợp này, việc tinh thần được nhấc lên do Thiên Chúa không phải trái ngược với bản tính nhưng chỉ ở trên bản tính.

AD TERTIUM dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quae sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur. Quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et eius intentio ordinatur.

Reply to objection 3. The saying of Damascene refers to those things which a man does by himself. But as to those things which are beyond the scope of the free-will, man needs to be uplifted by a stronger operation, which in a certain respect may be called force if we consider the mode of operation, but not if we consider its term to which man is directed both by nature and by his intention.

3. Les paroles de S. Jean Damascène valent pour les choses qui doivent être faites par l'homme; mais pour ce qui dépasse la faculté du libre arbitre, il est nécessaire que l'homme soit surélevé par une action plus puissante; celle-ci peut bien être appelée une contrainte sous un certain rapport, c'est-à-dire si l'on considère son mode, mais non si l'on envisage le terme de cette activité, c'est-à-dire la fin à laquelle sont ordonnées la nature de l'homme et sa tendance.

3. Lời nói của thánh Đamascênô có giá trị đối với các sự vật được nhân loại hoàn thành; còn đối với cái gì vượt qua năng lực của tự do ý chí, con người một cách cần thiết phải được nâng lên cao thêm do hành động có năng lực hơn; hành động này có thể gọi là sự cưỡng bức theo phương diện nào đó, nghĩa là nếu người ta xem xét thể cách của nó, chứ không phải nếu người ta xem xét sự tận cùng của hành động này, nghĩa là mục đích mà bản tính của nhân loại và khuynh hướng của họ được sắp đặt đến đó.

ARTICULUS 2

Utrum raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., est autem extasim faciens divinus amor. Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in II Dialog., quod ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit, Petrus vero, quem Angelus solvit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

PRAETEREA, super illud Psalmi, in te, domine, speravi, non confundar in aeternum, dicit Glossa, in expositione tituli, extasis Graece, Latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna et inferiorum oblita. Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit Glossa, dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur. Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

RESPONDEO dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum

ARTICLE 2

Whether rapture pertains to the cognitive rather than to the appetitive power ?

Objections 1. It would seem that rapture pertains to the appetitive rather than to the cognitive power. For Dionysius says (Div. Nom. iv): "The Divine love causes ecstasy." Now love pertains to the appetitive power. Therefore so does ecstasy or rapture.

2. Further, Gregory says (Dial. ii, 3) that "he who fed the swine debased himself by a dissipated mind and an unclean life; whereas Peter, when the angel delivered him and carried him into ecstasy, was not beside himself, but above himself." Now the prodigal son sank into the depths by his appetite. Therefore in those also who are carried up into the heights it is the appetite that is affected.

3. Further, a gloss on Ps. 30:1, "In Thee, O Lord, have I hoped, let me never be confounded," says in explaining the title: " in Greek signifies in Latin 'excessus mentis,' an aberration of the mind. This happens in two ways, either through dread of earthly things or through the mind being rapt in heavenly things and forgetful of this lower world." Now dread of earthly things pertains to the appetite. Therefore rapture of the mind in heavenly things, being placed in opposition to this dread, also pertains to the appetite.

On the contrary, A gloss on Ps. 115:2, "I said in my excess: Every man is a liar," says: "We speak of ecstasy, not when the mind wanders through fear, but when it is carried aloft on the wings of revelation." Now revelation pertains to the intellective power. Therefore ecstasy or rapture does also.

I answer that, We can speak of rapture in two ways. First, with regard to the term of rapture, and thus, properly speaking, rapture cannot pertain to the appetitive, but only to the cognitive power. For it was stated (A[1]) that rapture is

ARTICLE 2

Le ravissement relève-t-il de la faculté de connaissance, ou d'appétit ?

Objections 1. Il semble que le ravissement relève plutôt de la puissance appétitive. Denys dit en effet: " C'est l'amour divin qui cause l'extase. " Or l'amour relève de l'affectivité. Il en est donc de même de l'extase ou du ravissement.

2. " Celui qui gardait les pourceaux, dit S. Grégoire est tombé, par la débauche de l'esprit et de l'impudicité, au-dessous de lui-même, tandis que Pierre, qui a été sauvé par un ange et dont l'esprit a été ravi en extase, fut sans doute hors de lui-même, mais au-dessus de lui-même. " Or ce fils prodigue, c'est par l'affectivité qu'il est tombé si bas. Donc ceux dont l'esprit est ravi vers le ciel subissent cet attrait dans leur affectivité.

3. La Glose commente ainsi le titre du Psaume 31: " Ce que les Grecs appellent "extase", les Latins le nomment "transport de l'esprit"; ce transport se produit de deux manières: par la crainte des réalités terrestres, ou par le ravissement de l'esprit qui est attiré vers les choses d'en haut et oublie les réalités inférieures. " Or la crainte des réalités terrestres relève de l'affectivité. Il en est donc ainsi pour son contraire: le ravissement de l'esprit qui se porte vers les choses d'en haut.

En sens contraire, au sujet de ces mots du Psaume (116, 11): " J'ai dit dans mon transport: tout homme est menteur ", la Glose explique: " On parle ici d'extase, puisque l'esprit n'est pas hors de lui par la peur, mais surélevé par une révélation inspirée. " Or la révélation relève de la connaissance. Donc aussi l'extase ou le ravissement.

Réponse : Nous pouvons entendre le ravissement de deux manières. 1° Par rapport à son objet. Ainsi, à proprement parler, le ravissement ne peut pas concerner la puissance appétitive, mais seulement la puissance cognitive. On vient de

TIẾT 2

Sự nhắc lên lệ thuộc vào năng lực trí năng hoặc thị dục

VAN NẠN: Xem ra sự nhắc lên quy về năng lực thị dục. 1. Denys (De Div. Nom. 4,13) đã nói: “Chính tình yêu Thiên Chúa tạo nên sự xuất thần; mà tình yêu lệ thuộc vào tình cảm tính. Như vậy sự xuất thần hay sự nhắc lên thuộc về năng lực thị dục.

2. Thánh Grêgôriô (Dial. 2,3) đã nói: “Kẻ chăn heo do sự dâm dục trong tinh thần và sự ô uế xác thịt đã té ngã xuống dưới chính mình, đang khi Phêrô được thiên thần giải thoát và được nhắc lên xuất thần, hẳn đã ở ngoài chính mình, mà còn ở trên chính mình.” Mà đứa con trai hoang đàng này, chính do tình cảm tính mà nó đã sa ngã rất thấp hèn. Vậy những kẻ mà tinh thần được nhắc lên thấu trời thì bị sự lôi cuốn này ngay ở trong tình cảm tính của họ.

3. Sách Chú giải cắt nghĩa đầu đề Thánh vịnh 31 như thế này: “Điều được người Hy lạp gọi là xuất thần, được người La tinh gọi là nỗi phấn khởi tinh thần; nỗi phấn khởi này thể hiện theo hai thể cách: do sự sợ hãi các thực tại trần gian, hoặc sự nhắc lên của tinh thần, được lôi cuốn đến các sự vật trên trời và quên đi các thực tại hạ tầng. Mà sự sợ hãi các thực tại trần gian quy về tình cảm tính.” Vậy cũng có như thế đối với tương phản hữu của nó: sự nhắc lên của tinh thần hướng đến các sự vật trên trời.

TRÁI LẠI, về lời nói của Thánh vịnh (116,11): Trong phấn khởi, tôi đã nói: “Người phàm hết thảy, một lũ điêu ngoa!” Sách Chú giải cắt nghĩa: người ta ở đây nói tới sự xuất thần, bởi vì tinh thần không ở ngoài mình bởi sợ hãi, nhưng được nâng lên cao thêm do sự mạc khải linh ứng. Mà sự mạc khải quy về sự tri thức. Vậy sự xuất thần hay sự nhắc lên cũng thế.

TRẢ LỜI : Chúng ta có thể hiểu sự nhắc lên theo hai thể cách. Thứ nhất, đối với đối tượng của mình. Như vậy, nói một cách đích xác, sự nhắc lên không thể quan hệ với năng lực thị dục, nhưng chỉ với năng lực tri thức. Quả thế, người ta mới nói rằng sự

est enim quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et apostolus dixit se raptum, non solum ad tertium caelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus.

AD SECUNDUM dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dixit, vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus. Alio modo, quando, praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit, et

outside the inclination of the person who is rapt; whereas the movement of the appetitive power is an inclination to an appetible good. Wherefore, properly speaking, in desiring something, a man is not rapt, but is moved by himself. Secondly, rapture may be considered with regard to its cause, and thus it may have a cause on the part of the appetitive power. For from the very fact that the appetite is strongly affected towards something, it may happen, owing to the violence of his affection, that a man is carried away from everything else. Moreover, it has an effect on the appetitive power, when for instance a man delights in the things to which he is rapt. Hence the Apostle said that he was rapt, not only "to the third heaven"-which pertains to the contemplation of the intellect-but also into "paradise," which pertains to the appetite.

Reply to objection 1. Rapture adds something to ecstasy. For ecstasy means simply a going out of oneself by being placed outside one's proper order; while rapture denotes a certain violence in addition. Accordingly ecstasy may pertain to the appetitive power, as when a man's appetite tends to something outside him, and in this sense Dionysius says that "the Divine love causes ecstasy," inasmuch as it makes man's appetite tend to the object loved. Hence he says afterwards that "even God Himself, the cause of all things, through the overflow of His loving goodness, goes outside Himself in His providence for all beings." But even if this were said expressly of rapture, it would merely signify that love is the cause of rapture.

Reply to objection 2. There is a twofold appetite in man; to wit, the intellective appetite which is called the will, and the sensitive appetite known as the sensuality. Now it is proper to man that his lower appetite be subject to the higher appetite, and that the higher move the lower. Hence man may become outside himself as regards the appetite, in two ways. In one way, when a man's intellective appetite tends wholly to divine things, and takes no account of those things whereto the sensitive appetite inclines him; thus Dionysius says (Div. Nom. iv) that "Paul being in ecstasy through the vehemence of Divine love" exclaimed: "I live, now not I, but Christ liveth in me." In another way, when a man tends wholly to things pertaining to the lower appetite, and takes no account of his higher appetite. It is thus that "he who fed the swine debased himself"; and this latter kind of

voir en effet que le ravissement se fait en dehors de l'inclination naturelle de celui qui est ravi. Or le mouvement de la puissance appétitive est une inclination vers le bien désirable. Par suite, à proprement parler, l'homme qui désire un bien n'est pas ravi, mais se meut par lui-même. 2° Par rapport à sa cause. Sous cet aspect, le ravissement peut avoir sa cause dans la puissance appétitive. En effet, si le désir s'attache fortement à quelque chose, il peut arriver que, par la violence de cet amour, l'homme devienne étranger à tout le reste. Le ravissement produit aussi un effet dans l'appétit: on se délecte dans l'objet du ravissement. Voilà pourquoi l'Apôtre dit (2 Co 12, 2-4) qu'il a été ravi, non seulement au " troisième ciel ", qui appartient à la contemplation intellectuelle, mais au " paradis " qui relève de l'affectivité.

Solutions 1. Le ravissement ajoute quelque chose à l'extase. Celle-ci implique seulement qu'on est hors de soi-même, c'est-à-dire en dehors de son état habituel; mais le ravissement y ajoute une certaine violence. L'extase peut donc relever de l'appétit, par exemple lorsque le désir d'un sujet tend vers des réalités qui lui sont extérieures; et c'est en ce sens que Denys peut dire: " L'amour divin cause l'extase ". Or l'amour de l'homme vers les réalités aimées. Aussi ajoute-t-il ensuite que " même Dieu, qui est la cause universelle, sort de lui-même par l'abondance de sa bonté aimante, quand il pourvoit à tous les êtres ". D'ailleurs, même s'il disait cela expressément du ravissement, cela expliquerait seulement que l'amour en est la cause.

2. Dans l'homme il y a deux sortes d'appétit l'appétit intellectuel ou volonté; l'appétit sensible appelé sensualité. Et il est propre à l'homme que l'appétit inférieur soit soumis à l'appétit supérieur, et que celui-ci dirige celui-là. L'homme peut donc d'une double manière être hors de lui-même sous le rapport de l'appétit. 1° Quand il tend de tout son appétit intellectuel vers les réalités divines, sans tenir compte des réalités auxquelles incline l'appétit sensible; ainsi Denys dit-il: " C'est en vertu de l'amour divin qui produit l'extase que S. Paul s'est écrié: "je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi." " 2° Quand il se porte tout entier vers les réalités qui intéressent la puissance inférieure, tout en négligeant l'appétit supérieur; et c'est ainsi que " celui qui gardait les pourceaux est tombé au-dessous de lui-même ". Ce deuxième transport, ou extase,

nhắc lên thể hiện ngoài khuynh hướng tự nhiên của kẻ được nhắc lên. Mà sự chuyển động của năng lực thị dục là khuynh hướng đến với sự tốt đáng được ước muốn. Do đó, nói một cách đích xác, con người ước muốn sự tốt không được nhắc lên, nhưng tự chuyển động chính mình. Thứ đến, đối với nguyên nhân của mình, ở phương diện này, sự nhắc lên có thể có nguyên nhân ở năng lực thị dục. Thực thế, nếu sự ước muốn một cách mạnh mẽ bám dính vào sự vật nào, có thể xảy ra là do sự mãnh liệt của sự yêu mến này, con người trở nên xa lạ đối với tất cả cái gì còn lại. Sự nhắc lên như vậy tạo nên hiệu quả trong thị dục: người ta vui thú trong đối tượng của sự nhắc lên. Do đó, thánh Phaolô đã nói (2Cr 12,2-4) ngài đã được nhắc lên không những thấu tầng trời thứ ba, thuộc về sự chiêm ngưỡng của trí năng, mà còn thấu đến thiên đàng thuộc về tình cảm tính.

GIẢI ĐÁP 1. Sự nhắc lên thêm một cái gì cho sự xuất thần. Sự xuất thần chỉ bao hàm việc người ta ở ngoài mình, nghĩa là ở ngoài tình trạng quen thuộc của mình; còn sự nhắc lên thêm vào đó một sự cưỡng bức nào. Vậy sự xuất thần lệ thuộc vào thị dục, thí dụ khi sự ước muốn của một chủ thể hướng đến các thực tại ở bên ngoài nó; và chính theo ý nghĩa này mà Denys có thể nói: "Tình yêu Thiên Chúa tạo nên sự xuất thần", bởi vì nó làm cho thị dục con người hướng về các thực tại được yêu mến. Như vậy ông nói thêm rằng chính Thiên Chúa, nguyên nhân phổ quát, đi ra khỏi chính mình do sự dồi dào thiện tính yêu mến của mình, khi Người lo lắng cho mọi hữu thể. Hơn nữa, mặc dầu Denys nói điều đó một cách rõ ràng về sự nhắc lên, điều đó chỉ biểu thị rằng tình yêu là nguyên nhân của nó.

2. Trong nhân loại, có hai thứ thị dục: tâm dục hay ý chí; giác dục hay cảm giác tính. Và điều riêng của nhân loại là thị dục hạ tầng tùng phục thị dục ở trên; và thị dục này hướng dẫn thị dục kia. Vậy nhân loại có thể theo hai thể cách mà ở ngoài chính mình đối với thị dục. Thứ nhất, khi họ từ tất cả tâm dục của mình hướng đến các thực tại Thiên Chúa, không để ý đến các thực tại mà giác dục hướng về đó; như vậy Denys (De Div. Nom. 4,13) đã nói: "Chính vì tình yêu Thiên Chúa tạo nên sự xuất thần mà thánh Phaolô đã thốt lên: Tôi sống nhưng không còn là tôi sống, nhưng là Chúa Kitô sống trong tôi". Thứ đến, khi họ hướng mình tất cả đến các thực tại liên hệ với năng lực hạ tầng, bằng cách hoàn toàn bỏ qua thị dục ở trên; và chính như vậy mà kẻ chăn heo té ngã dưới chính mình. Nỗi phấn khởi thứ hai hay sự xuất thần, một cách tốt đẹp thể hiện yếu tính của sự

iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam irae vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivae virtutis vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

going out of oneself, or being beside oneself, is more akin than the former to the nature of rapture because the higher appetite is more proper to man. Hence when through the violence of his lower appetite a man is withdrawn from the movement of his higher appetite, it is more a case of being withdrawn from that which is proper to him. Yet, because there is no violence therein, since the will is able to resist the passion, it falls short of the true nature of rapture, unless perchance the passion be so strong that it takes away entirely the use of reason, as happens to those who are mad with anger or love. It must be observed. however, that both these excesses affecting the appetite may cause an excess in the cognitive power, either because the mind is carried away to certain intelligible objects, through being drawn away from objects of sense, or because it is caught up into some imaginary vision or fanciful apparition.

réalise mieux la raison de ravissement que le premier parce que l'appétit supérieur est plus propre à l'homme; aussi, lorsque l'homme est soustrait au mouvement de son appétit supérieur par la violence de l'appétit inférieur, est-il davantage rendu étranger à ce qui lui est propre. Pourtant, parce qu'il n'y a pas là violence, puisque la volonté peut résister à la passion, cela reste inférieur à la véritable raison de ravissement; à moins que la violence de la passion ne soit telle qu'elle retire totalement l'usage de la raison, comme on le voit chez ceux qui deviennent fous par la violence de la colère ou de l'amour. Il faut cependant remarquer que ces deux transports de l'appétit peuvent causer un ravissement de la puissance cognitive; soit parce que l'esprit, rendu étranger aux réalités sensibles, est ravi vers les vérités intelligibles; soit parce qu'il est ravi par une vision de l'imagination, c'est-à-dire par une apparition imaginaire.

nhắc lên hơn nỗi phấn khởi thứ nhất bởi vì thị dục ở trên riêng thuộc về nhân loại hơn; như vậy, khi nhân loại được ra ngoài sự chuyển động của thị dục ở trên của mình do sự mãnh liệt của thị dục ở dưới thì họ trở nên xa lạ nhiều hơn với điều riêng biệt của mình. Tuy nhiên, bởi vì ở đó không có sự cưỡng bức, do việc ý chí có thể chống lại với sự kích tình, điều đó ở dưới yếu tính đích thực của sự nhắc lên; trừ phi sự mãnh liệt của sự kích tình to lớn đến nỗi nó làm hoàn toàn mất đi sự sử dụng trí năng như người ta trông thấy điều đó ở nơi những kẻ trở nên điên cuồng do sự mãnh liệt của sự giận dữ hoặc của tình yêu. Tuy nhiên, người ta phải lưu ý điều này là hai sự phấn khởi này ở thị dục có thể tạo nên sự nhắc lên của năng lực tri thức; hoặc bởi tinh thần, trở nên xa lạ đối với các thực tại khả giác, được nhắc lên đến với các thực tại khả niệm; hoặc bởi nó được nhắc lên bởi sự trông thấy của tưởng tượng, nghĩa là bởi sự xuất hiện tưởng tượng.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, praesertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

Reply to objection 3. Just as love is a movement of the appetite with regard to good, so fear is a movement of the appetite with regard to evil. Wherefore either of them may equally cause an aberration of mind; and all the more since fear arises from love, as Augustine says (De Civ. Dei xiv, 7,9).

3. De même que l'amour est le mouvement de l'appétit par rapport au bien, la crainte en est le mouvement par rapport au mal. Aussi le transport de l'esprit peut-il être produit de la même manière pour l'une et l'autre causes, étant donné surtout, d'après S. Augustin, que la crainte est elle-même causée par l'amour.

3. Cũng như tình yêu là sự chuyển động của thị dục đối với sự tốt, sự sợ hãi là sự chuyển động của tình yêu đối với sự xấu. Như vậy, sự phấn khởi tinh thần có thể được tạo nên theo cũng một thể cách bởi một trong hai nguyên nhân này, mà theo thánh Augustino (De Civ. Dei 14,7), chính sự sợ được tạo nên do tình yêu.

ARTICULUS 3
Utrum paulus in raptu viderit Dei essentiam

ARTICLE 3
Whether Paul, when in rapture, saw the essence of God ?

ARTICLE 3
Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu ?

TIẾT 3
Trong sự được nhắc lên của mình, thánh Phaolô đã trông thấy yếu tính Thiên Chúa ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium caelum, ita et de Petro legitur, Act. X, quod cecidit super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

Objections 1. It would seem that Paul, when in rapture, did not see the essence of God. For just as we read of Paul that he was rapt to the third heaven, so we read of Peter (Acts 10:10) that "there came upon him an ecstasy of mind." Now Peter, in his ecstasy, saw not God's essence but an imaginary vision. Therefore it would seem that neither did Paul see the essence of God.

Objections 1. Cela semble impossible. De même que S. Paul " fut ravi jusqu'au troisième ciel ", les Actes des Apôtres (10, 10) disent de S. Pierre " qu'il tomba en extase ". Or, S. Pierre dans son extase ne vit pas l'essence de Dieu; il eut seulement une vision sensible. S. Paul ne paraît donc pas non plus avoir vu l'essence de Dieu.

VẤN NẠN 1. Điều đó bất khả. 1. Cũng như thánh Phaolô được nhắc thấu tầng trời thứ ba, sách Công vụ Tông đồ (10,10) nói thánh Phêrô xuất thần. Mà, thánh Phêrô khi xuất thần đã không trông thấy yếu tính Thiên Chúa, mà chỉ có sự trông thấy khả giác. Vậy xem ra thánh Phaolô cũng đã không thấy yếu tính Thiên Chúa.

PRAETEREA, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus, alioquin nunquam ad vitae huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

2. Further, the vision of God is beatific. But Paul, in his rapture, was not beatified; else he would never have returned to the unhappiness of this life, but his body would have been glorified by the overflow from his soul, as will happen to the saints after the resurrection, and this clearly was not the case. Therefore Paul when in rapture saw not the essence of God.

2. La vision de Dieu rend l'homme bienheureux. Mais S. Paul n'est pas devenu bienheureux dans son ravissement, sinon il ne serait jamais revenu à la misère de cette vie, et son corps aurait été glorifié par un rejaillissement de l'âme, comme cela se produira chez les saints après la résurrection; or ce ne fut certainement pas son cas. Il n'a donc pas vu dans son ravissement l'essence divine.

2. Việc trông thấy Thiên Chúa biến con người thành vinh phúc. Mà thánh Phaolô đã không trở nên vinh phúc khi ngài được nhắc lên; nếu cách khác, ngài hẳn không bao giờ trở lại với sự khốn khổ trong đời sống này, và thân thể của ngài hẳn đã được vinh quang bởi sự đội lại của linh hồn, như điều đó xảy ra ở nơi các thánh sau khi sống lại; mà điều này hẳn không phải là trường hợp của ngài. Vậy trong khi được nhắc lên, ngài đã không trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

PRAETEREA, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinae essentiae, ut habetur I ad Cor. XIII, sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

3. Further, according to 1 Cor. 13:10-12, faith and hope are incompatible with the vision of the Divine essence. But Paul when in this state had faith and hope. Therefore he saw not the essence of God.

3. La foi et l'espérance ne peuvent coexister avec la vision de l'essence divine, (1 Co 13, 8). Or, pendant son ravissement, S. Paul avait la foi et l'espérance. Il n'a donc pas vu l'essence de Dieu.

3. Nhân đức tin và nhân đức cậy không thể đồng hiện hữu với sự trông thấy yếu tính Thiên Chúa (1Cr 13,8). Mà, trong sự được nhắc lên, thánh Phaolô có nhân đức tin và nhân đức cậy. Vậy ngài đã không trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., secundum visionem imaginariam quaedam similitudines corporum videntur. Sed Paulus videtur in raptu quasdam similitudines vidisse, puta tertii caeli et Paradisi, ut habetur II ad Cor. XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem, magis quam ad visionem divinae essentiae.

4. Further, as Augustine states (Gen. ad lit. xii, 6,7), "pictures of bodies are seen in the imaginary vision." Now Paul is stated (2 Cor. 12:2, 4) to have seen certain pictures in his rapture, for instance of the "third heaven" and of "paradise." Therefore he would seem to have been rapt to an imaginary vision rather than to the vision of the Divine essence.

4. D'après S. Augustin dans la vision sensible on voit " certaines similitudes " des corps. Or S. Paul semble avoir vu diverses images dans son ravissement: par exemple, celles du troisième ciel du paradis, comme il le rapporte (2 Co 12, 2.4). Il paraît donc avoir été ravi vers une vision sensible, plutôt que vers la vision de l'essence divine ".

4. Theo thánh Augustinô (De Gen. ad litt 12,24), trong sự trông thấy khả giác, người ta trông thấy một số các sự tương tự nào về các vật thể. Mà thánh Phaolô xem ra đã trông thấy các hình ảnh khác nhau trong khi ngài được nhắc lên: thí dụ, các hình ảnh của tầng trời thứ ba và của thiên đàng như đã được ghi chép (2Cr 12,2-4). Vậy ngài xem ra đã được nhắc lên đến sự trông thấy khả giác, đúng hơn là trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod Augustinus determinat, in libro de videndo Deum ad Paulinam, quod ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.

On the contrary, Augustine (Ep. CXLVII, 13; ad Paulin., de videndo Deum) concludes that "possibly God's very substance was seen by some while yet in this life: for instance by Moses, and by Paul who in rapture heard unspeakable words, which it is not granted unto man to utter."

En sens contraire, S. Augustin affirme: " La substance même de Dieu peut être vue par certains hommes établis en cette vie; Moïse, par exemple, et Paul qui, dans son ravissement, a entendu des S ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter. "

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 147) khẳng định: “Chính bản thể của Thiên Chúa có thể được trông thấy bởi một số người sống ở trần gian; thí dụ, Môsê và thánh Phaolô, trong sự được nhắc lên, đã nghe những lời nói khôn tả mà ngài không được phép thuật lại cho kẻ khác.”

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. SED CONTRArium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de videndo Deum, sed etiam XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, II ad Cor. XII. Et hoc etiam ipsa verba apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui, huiusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

I answer that, Some have said that Paul, when in rapture, saw "not the very essence of God, but a certain reflection of His clarity." But Augustine clearly comes to an opposite decision, not only in his book (De videndo Deum), but also in Gen. ad lit. xii, 28 (quoted in a gloss on 2 Cor. 12:2). Indeed the words themselves of the Apostle indicate this. For he says that "he heard secret words, which it is not granted unto man to utter": and such would seem to be words pertaining to the vision of the blessed, which transcends the state of the wayfarer, according to Is. 64:4, "Eye hath not seen, O God, besides Thee, what things Thou hast prepared for them that love [Vulg.: 'wait for'] Thee". Therefore it is more becoming to hold that he saw God in His essence.

Réponse : Certains ont prétendu que S. Paul, dans son ravissement, n'avait pas vu l'essence même de Dieu, mais seulement un reflet de sa clarté. Pourtant S. Augustin professe manifestement l'opinion contraire non seulement dans sa lettre Sur la vision de Dieu mais encore dans son commentaire littéral de la Genèse, et cette opinion se trouve également dans la Glose (sur 2 Co 12). D'ailleurs les termes même de l'Apôtre l'affirment. 1° dit en effet qu'" il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter ". Or ces termes paraissent bien se rapporter à la vision béatifique, dont l'état surpasse la vie présente, selon ce mot d'Isaïe (64, 3): " L'oeil n’a pas vu, ô Dieu, excepté toi, ce que tu as préparé à ceux qui comptent sur toi. " Par conséquent il est préférable de dire que S. Paul a vu Dieu dans son essence.

TRẢ LỜI : Một số người chủ trương thánh Phaolô, trong khi được nhắc lên đã không trông thấy chính yếu tính Thiên Chúa, nhưng chỉ thấy sự phản ảnh về sự sáng láng của Người. Tuy nhiên, thánh Augustinô tuyên xưng rõ ràng ý kiến trái ngược không những trong thư của ngài về sự trông thấy Thiên Chúa (Lettre 147), mà còn trong sách Chú giải theo ý nghĩa đen về sách Sáng thế (12,28), và ý kiến này cũng gặp thấy trong sách Chú giải về thư thứ hai gửi cho tín hữu Côrintô (2Cr 12). Đàng khác, các từ ngữ của chính thánh Phaolô khẳng định điều đó. Quả thế, ngài nói rằng, tôi đã nghe các lời khôn tả mà người phàm không được phép nói lại. Mà các từ ngữ này xem ra rõ ràng quy về sự trông thấy vinh phúc, mà tình trạng vinh phúc vượt qua đời sống hiện tại như tiên tri Isaia (64,3) xác định: “Mắt không thấy: Thiên Chúa nào, trừ phi là Người, đã đáp cứu kẻ có lòng cậy trông.” Do đó, điều tốt hơn là nói thánh Phaolô đã trông thấy Thiên Chúa trong yếu tính Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Reply to objection 1. Man's mind is rapt by God to the contemplation of divine truth in three ways. First, so that he contemplates it through certain imaginary pictures, and such was the ecstasy that came upon Peter. Secondly, so that he contemplates the divine truth through its intelligible effects; such was the ecstasy of David, who said (Ps. 115:11): "I said in my excess: Every man is a liar." Thirdly, so that he contemplates it in its essence. Such was the rapture of Paul, as also of Moses; and not without reason, since as Moses was the first Teacher of the Jews, so was Paul the first "Teacher of the gentiles".

Solutions 1. Lorsque l'esprit de l'homme est ravi, jusqu'à la contemplation de la vérité divine, est d'une triple manière qu'il peut contempler cette vérité. 1° Dans des similitudes sensibles; est un tel transport d'esprit qui emporta S. Pierre. 2° Dans des effets intelligibles: tel fut cas de David s'écriant (Ps 115, 11): " J'ai dit dans mon transport: tout homme est menteur. " Dans son essence, et ce fut le ravissement de Paul, et aussi de Moïse. Cela s'accorde d'ailleurs usez bien: de même que Moïse avait été le dernier docteur des juifs, ainsi S. Paul a été le premier " docteur des nations ".

GIẢI ĐÁP 1. Khi tinh thần con người được nhắc lên cho tới chiêm ngưỡng chân lý Thiên Chúa, nó có thể chiêm ngưỡng chân lý này theo ba thể cách. Thứ nhất, trong các sự tương tự khả giác; đó là niềm khấp khởi tinh thần đã đem thánh Phêrô đi. Thứ đến, trong các hiệu quả khả niệm: như trường hợp vua thánh Đavít đã thốt lên: “Trong niềm khấp khởi, tôi đã nói: Người phàm hết thảy một lũ điêu ngoa.” Thứ ba, trong yếu tính của Thiên Chúa, và đó là sự nhắc lên của thánh Phaolô cũng như của Môsê. Hơn nữa, điều đó hòa hợp với nhau cách tốt đẹp: cũng như Môsê đã làm tiến sĩ thứ nhất của dân Do thái, cũng vậy, thánh Phaolô là tiến sĩ thứ nhất của các dân tộc.

AD SECUNDUM dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen

Reply to objection 2. The Divine essence cannot be seen by a created intellect save through the light of glory, of which it is written (Ps. 35:10): "In Thy light we shall see light." But this light

2. L'essence divine ne peut être vue par une intelligence créée qu'avec l'aide de la lumière de gloire dont parle le Psalmiste (36, 10): " Dans ta lumière, nous verrons la lumière. " Mais cette lumière, on peut la

2. Yếu tính Thiên Chúa chỉ được trí năng thụ tạo trông thấy nhờ sự sáng của vinh quang như lời Thánh vịnh (36,10) đề cập đến: “Trong sự sáng Người, chúng tôi được thấy sự sáng.” Mà sự sáng này, người ta có thể lãnh

dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

can be shared in two ways. First by way of an abiding form, and thus it beatifies the saints in heaven. Secondly, by way of a transitory passion, as stated above (Q[171] , A[2]) of the light of prophecy; and in this way that light was in Paul when he was in rapture. Hence this vision did not beatify him simply, so as to overflow into his body, but only in a restricted sense. Consequently this rapture pertains somewhat to prophecy.

recevoir de deux manières. Par mode de forme immanente: c'est ce qui rend bienheureux les saints dans le ciel. Par mode de passion transitoire: on a vu un exemple de ce mode dans le cas de la lumière prophétique. Et c'est de cette dernière manière que S. Paul reçut la lumière quand il fut ravi. C'est pourquoi il ne devint pas bienheureux au sens plénier du mot, au point que la gloire rejaillit sur son corps; mais il ne fut bienheureux que sous un certain rapport. C'est pourquoi un tel ravissement appartient en quelque façon à la prophétie.

nhận nó hai thể cách. Theo, thể cách mô thể trường tồn: đó là điều biến các thánh trên trời thành những kẻ vinh phúc. Theo thể cách thụ động tạm thời: thí dụ, người ta trông thấy thể cách này trong trường hợp của sự sáng tiên tri. Và chính theo thể cách cuối cùng này mà thánh Phaolô đã lãnh nhận sự sáng khi ngài được nhắc lên. Do đó, ngài không trở nên vinh phúc theo ý nghĩa đầy đủ của từ ngữ, đến nỗi sự vinh phúc dội lại trên thân thể của ngài; nhưng ngài đã vinh phúc chỉ theo một phương diện nào mà thôi. Do đó, sự nhắc lên này theo một thể cách nào đó thuộc về sự nói tiên tri.

AD TERTIUM dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus.

Reply to objection 3. Since, in his rapture, Paul was beatified not as to the habit, but only as to the act of the blessed, it follows that he had not the act of faith at the same time, although he had the habit.

3. Paul, dans son ravissement, n'a pas été bienheureux d'une manière habituelle, mais il exerça seulement l'acte des bienheureux; il en résulte qu'il n'y a pas eu alors chez lui un acte de foi en même temps, mais il n'en possédait pas moins cette vertu, à l'état d'habitus.

3. Thánh Phaolô khi được nhắc lên, đã không được vinh phúc theo thể cách thành tập quán, nhưng ngài chỉ thi hành hành động của những kẻ vinh phúc; do đó mà lúc ấy ngài đồng thời không có hành động đức tin ở nơi mình, nhưng vẫn chiếm hữu nhân đức này ở tình trạng tập quán.

AD QUARTUM dicendum quod nomine tertii caeli potest uno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium caelum est caelum Empyreum, quod dicitur tertium respectu caeli aerei et caeli siderei; vel potius respectu caeli siderei et respectu caeli aquei sive crystallini. Et dicitur raptus ad tertium caelum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeae, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II ad Cor. XII, quod tertium est spirituale caelum, ubi Angeli et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum. Alio modo per tertium caelum potest intelligi aliqua visio supermundana. Quae potest dici tertium caelum triplici ratione. Uno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum caelum dicatur visio supermundana corporalis, quae fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Dan. V; secundum autem caelum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias, et Ioannes in Apocalypsi; tertium vero caelum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII super Gen. ad Litt. Secundo modo potest dici tertium caelum secundum ordinem cognoscibilium, ut primum caelum dicatur cognitio caelestium corporum; secundum cognitio caelestium spirituum; tertium, cognitio ipsius Dei. Tertio potest dici tertium caelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet

Reply to objection 4. In one way by the third heaven we may understand something corporeal, and thus the third heaven denotes the empyrean, which is described as the "third," in relation to the aerial and starry heavens, or better still, in relation to the aqueous and crystalline heavens. Moreover Paul is stated to be rapt to the "third heaven," not as though his rapture consisted in the vision of something corporeal, but because this place is appointed for the contemplation of the blessed. Hence the gloss on 2 Cor. 12 says that the "third heaven is a spiritual heaven, where the angels and the holy souls enjoy the contemplation of God: and when Paul says that he was rapt to this heaven he means that God showed him the life wherein He is to be seen forevermore." In another way the third heaven may signify a supra-mundane vision. Such a vision may be called the third heaven in three ways. First, according to the order of the cognitive powers. In this way the first heaven would indicate a supramundane bodily vision, conveyed through the senses; thus was seen the hand of one writing on the wall (Dan. 5:5); the second heaven would be an imaginary vision such as Isaias saw, and John in the Apocalypse; and the third heaven would denote an intellectual vision according to Augustine's explanation (Gen. ad lit. xii, 26,28,34). Secondly, the third heaven may be taken according to the order of things knowable, the first heaven being "the knowledge of heavenly bodies, the second the knowledge of heavenly spirits, the third the knowledge of God Himself." Thirdly, the third heaven may denote the contemplation of God according to the degrees of

4. L'expression de " troisième ciel " peut s'entendre d'une manière corporelle. En ce sens, le troisième ciel est le ciel empyrée, appelé troisième par rapport au ciel atmosphérique et au ciel astral; ou plutôt par rapport au ciel astral et au ciel liquide ou cristallin. Paul se dit " ravi au troisième ciel ", non pour contempler la similitude d'une réalité corporelle, mais parce que ce lieu est celui de la contemplation des bienheureux. Aussi lit-on dans la Glose sur la 2ème épître aux Corinthiens que " le troisième ciel est spirituel, là où les anges et les âmes saintes jouissent de la contemplation de Dieu. Pour S. Paul, être ravi jusqu'à ce ciel, cela signifie que Dieu lui a montré la vie dans laquelle il sera contemplé pendant l'éternité ". On peut encore entendre par troisième ciel une vision qui dépasse la vue de ce monde. Et cela de trois manières 1° Selon l'ordre des puissances cognitives en ce sens, le premier ciel désigne la vision corporelle ou sensible, par exemple, dans Daniel, celle de la main qui écrivait sur le mur; le deuxième ciel est la vision dans l'imagination, comme celle dont a bénéficié Isaïe, et aussi S. Jean dans l'Apocalypse; le troisième ciel est la vision intellectuelle, comme l'explique S. Augustin. - 2° Selon l'ordre des réalités à connaître: " Le premier ciel est alors la connaissance des corps célestes; le deuxième, celle des esprits célestes; et le troisième, celle de Dieu même. " - 3° Selon le degré de la contemplation par laquelle on voit Dieu: le premier de ces degrés appartient aux anges de la hiérarchie la moins élevée, le deuxième aux anges de la hiérarchie moyenne, et le

4. Cách nói tầng trời thứ ba có thể hiểu theo cách hữu hình. Theo ý nghĩa này, tầng trời thứ ba là thiên đàng, được gọi là thứ ba đối với tầng trời không khí và tầng trời tinh tú; hoặc cách đúng hơn đối với tầng trời tinh tú và tầng trời trong suốt. Thánh Phaolô nói mình được nhắc thấu tầng trời thứ ba, không phải để chiêm ngưỡng một thực tại hữu hình, nhưng bởi vì nơi này là nơi chiêm ngưỡng của các kẻ vinh phúc. Như vậy người ta đọc thấy trong sách chú giải về thư thứ hai gửi cho tín hữu Côrintô rằng tầng trời thứ ba thì thiêng liêng, là nơi các thiên thần và các linh hồn thánh thưởng thức sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Đối với thánh Phaolô, việc được nhắc lên tầng trời này, điều đó biểu thị Thiên Chúa đã tỏ ra cho người biết sự sống mà ở sự sống này Thiên Chúa được chiêm ngưỡng đời đời. Người ta còn có thể hiểu tầng trời thứ ba là sự trông thấy vượt qua sự trông thấy trần gian này. Và điều đó thể hiện theo ba thể cách: thứ nhất, theo trật tự các năng lực tri thức: theo ý nghĩa này, tầng trời thứ nhất biểu thị sự trông thấy hữu hình hay khả giác, thí dụ, ở nơi tiên tri Đanien, sự trông thấy bàn tay viết trên vách; tầng trời thứ hai là sự trông thấy trong tưởng tượng, như sự trông thấy mà tiên tri Isaia đã thưởng thức cũng như thánh Gioan trong sách Khải huyền; tầng trời thứ ba là sự trông thấy của trí năng như thánh Augustinô đã giải thích điều đó (De Gen. ad Litt 12,24). Thứ hai, theo trật tự của các thực tại cần được hiểu biết: “Tầng trời thứ nhất, trong trường hợp này là sự tri thức về các thiên thể; tầng trời thứ hai là sự trông thấy các tinh thần ở trên trời; tầng trời thứ ba là sự trông thấy chính Thiên Chúa. Thứ ba, theo bậc chiêm ngưỡng mà do đó người ta trông thấy Thiên Chúa: bậc thứ nhất trong các bậc này thuộc về các thiên thần phẩm trật ít cao nhất, bậc thứ

ad Angelos infimae hierarchiae, secundus ad Angelos mediae, tertius ad Angelos supremae, ut dicit Glossa, II ad Cor. XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium caelum, ratione contemplationis, sed etiam in Paradisum, ratione delectationis consequentis.

knowledge whereby God is seen. The first of these degrees belongs to the angels of the lowest hierarchy, the second to the angels of the middle hierarchy, the third to the angels of the highest hierarchy, according to the gloss on 2 Cor. 12. And since the vision of God cannot be without delight, he says that he was not only "rapt to the third heaven" by reason of his contemplation, but also into "Paradise" by reason of the consequent delight.

troisième à ceux de la hiérarchie suprême, comme le remarque la Glose sur la 2ème épître aux Corinthiens. Et parce que la vision de Dieu ne peut exister sans délectation, l'Apôtre dit avoir été ravi non seulement " au troisième ciel " en raison de la contemplation, mais encore " au Paradis " à cause de la délectation qui en a découlé.

hai thuộc về các thiên thần thuộc về phẩm trật ở giữa, và bậc thứ ba thuộc về các thiên thần phẩm trật tối cao, như sách Chú giải lưu ý đến điều đó về thư thứ hai gửi cho tín hữu Côrintô. Và bởi vì sự trông thấy Thiên Chúa không thể hiện hữu mà không có sự vui thú, thánh Phaolô nói mình được nhắc lên không những thấu tầng trời thứ ba vì sự chiêm ngưỡng, mà còn thấu thiên đàng vì sự vui thú tuôn chảy ra do đó.

ARTICULUS 4
Utrum paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua, post hanc vitam, vivendum est in aeternum? Sed in illa vita futura sancti, post resurrectionem, videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

PRAETEREA, Christus vere viator fuit, et continue visione divinae essentiae fruebatur, nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod Dei essentiam videret.

PRAETEREA, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quae in illa visione conspexerat, unde dicebat, II ad Cor. XII, audivit arcana verba, quae non licet homini loqui. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per philosophum, in libro de Mem. et Remin. Ergo videtur quod et Paulus, videndo Dei essentiam, non fuit alienatus a sensibus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a corporeis sensibus, in illam non subvehitur visionem.

RESPONDEO dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit.

ARTICLE 4
Whether Paul, when in rapture, was withdrawn from his senses ?

Objections 1. It would seem that Paul, when in rapture, was not withdrawn from his senses. For Augustine says (Gen. ad lit. xii, 28): "Why should we not believe that when so great an apostle, the teacher of the gentiles, was rapt to this most sublime vision, God was willing to vouchsafe him a glimpse of that eternal life which is to take the place of the present life?" Now in that future life after the resurrection the saints will see the Divine essence without being withdrawn from the senses of the body. Therefore neither did such a withdrawal take place in Paul.

2. Further, Christ was truly a wayfarer, and also enjoyed an uninterrupted vision of the Divine essence, without, however, being withdrawn from His senses. Therefore there was no need for Paul to be withdrawn from his senses in order for him to see the essence of God.

3. Further, after seeing God in His essence, Paul remembered what he had seen in that vision; hence he said (2 Cor. 12:4): "He heard secret words, which it is not granted to man to utter." Now the memory belongs to the sensitive faculty according to the Philosopher (De Mem. et Remin. i). Therefore it seems that Paul, while seeing the essence of God, was not withdrawn from his senses.

On the contrary, Augustine says (Gen. ad lit. xii, 27): "Unless a man in some way depart this life, whether by going altogether out of his body or by turning away and withdrawing from his carnal senses, so that he truly knows not as the Apostle said, whether he be in the body or out of the body, he is not rapt and caught up into that vision."

I answer that, The Divine essence cannot be seen by man through any cognitive power other than the intellect. Now the human intellect does not turn to intelligible objects except by means of the phantasms which it takes from the senses through the intelligible species; and it is in considering these phantasms that the intellect judges of and

ARTICLE 4
Dans son ravissement, S. Paul a-t-il été hors de sens ?

Objections 1. Il ne semble pas. S. Augustin écrit en effet " Pourquoi ne pas croire que Dieu, par ce ravissement qui est allé jusqu'au degré suprême de la vision, a voulu montrer à un si grand Apôtre, le docteur des nations, la vie dans laquelle, après cette vie, il vivra éternellement? " Or, dans la vie future, après la résurrection, les saints verront l'essence de Dieu, sans qu'il y ait abstraction des sens corporels. Cette abstraction ne s'est donc pas produite non plus dans le cas de S. Paul.

2. Le Christ, qui a été vraiment voyageur sur cette terre, a joui continuellement de la vision de l'essence divine, sans qu'il y eût pourtant abstraction des sens. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle ait existé en S. Paul pour lui permettre de voir l'essence de Dieu.

3. S. Paul, après avoir vu Dieu par essence, se souvenait des réalités qu'il avait contemplées dans cette vision; aussi disait-il (2 Co 12, 4): " J'ai entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter. " Or la mémoire relève de la partie sensible, comme le montre Aristote. Il semble donc que S. Paul, en voyant l'essence de Dieu, n'a pas été abstrait de ses sens.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " A moins de mourir en quelque sorte à cette vie, soit en quittant complètement le corps, soit en étant détourné et abstrait des sens corporels, personne ne peut être élevé à cette vision. "

Réponse : L'homme ne peut voir l'essence divine par une autre puissance cognitive que son intelligence. Or l'intelligence humaine ne se tourne vers les réalités sensibles qu'au moyen des images; par les images elle reçoit à partir des réalités sensibles les idées, et c'est en considérant des idées dans les images qu'elle juge les réalités sensibles et les

TIẾT 4
Khi được nhắc lên, thánh Phaolô ở ngoài giác quan ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Thánh Augustinô đã viết: "Tại sao người ta không tin rằng Thiên Chúa do sự nhắc lên tới bậc tối cao của sự trông thấy, đã muốn tỏ ra cho vị tiến sĩ cao trọng dường ấy, là nhà tiến sĩ các dân tộc, để biết sự sống mà ngài sẽ sống đời đời sau khi chết rồi? Mà trong đời sống tương lai, sau khi sống lại, các thánh sẽ trông thấy yếu tính Thiên Chúa mà không phải tách rời khỏi giác quan hữu hình. Vậy sự tách rời khỏi giác quan cũng không thể hiện trong trường hợp của thánh Phaolô.

2. Chúa Kitô, thực sự là kẻ lữ hành ở trần gian, đã liên tục thưởng thức sự trông thấy yếu tính Thiên Chúa, mà vẫn không tách rời khỏi các giác quan. Vậy sự tách rời khỏi giác quan một cách cần thiết không xuất hiện trong trường hợp thánh Phaolô để cho phép ngài trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

3. Thánh Phaolô, sau khi đã trông thấy yếu tính Thiên Chúa, nhớ lại các thực tại mình đã chiêm ngưỡng trong sự trông thấy này; như vậy ngài đã nói (2Cr 12,4): "Tôi đã nghe các lời nói khôn tả mà người phàm không được phép nói lại." Mà ký ức thuộc về phần khả giác như Triết gia minh chứng (De Mem et Rem. 1). Vậy xem ra thánh Phaolô khi trông thấy yếu tính Thiên Chúa đã không ra ngoài các giác quan.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Gen ad litt. 12,27) đã viết: "Trừ phi chết theo một thể cách nào đó đối với sự sống đời này, hoặc bằng cách hoàn toàn rời bỏ thân thể hoặc bằng cách tách rời khỏi các giác quan hữu hình, không ai có thể được nhắc lên tới sự trông thấy này."

TRẢ LỜI : Con người không thể trông thấy yếu tính Thiên Chúa bởi một năng lực tri thức nào khác ngoài trí năng của mình. Mà trí năng nhân loại chỉ có thể hướng về các thực tại khả giác nhờ các ảnh tượng; do các ảnh tượng, nó lãnh nhận các ý tưởng từ các thực tại khả giác, và chính bằng cách xem xét các ý tưởng trong các ảnh tượng mà nó phán đoán về các thực tại khả giác và tổ chức

Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

coordinates sensible objects. Hence in any operation that requires abstraction of the intellect from phantasms, there must be also withdrawal of the intellect from the senses. Now in the state of the wayfarer it is necessary for man's intellect, if it see God's essence, to be withdrawn from phantasms. For God's essence cannot be seen by means of a phantasm, nor indeed by any created intelligible species, since God's essence infinitely transcends not only all bodies, which are represented by phantasms, but also all intelligible creatures. Now when man's intellect is uplifted to the sublime vision of God's essence, it is necessary that his mind's whole attention should be summoned to that purpose in such a way that he understand naught else by phantasms, and be absorbed entirely in God. Therefore it is impossible for man while a wayfarer to see God in His essence without being withdrawn from his senses.

organise. C'est pourquoi dans toute activité où l'intelligence fait abstraction des images, il est nécessaire qu'elle fasse aussi abstraction des sens. Or il faut que l'homme, dans l'état de voyageur, ait l'intelligence abstraite des images pour voir l'image de Dieu. Cette essence, en effet, ne peut être vue par une image, ni même par une idée créée, car elle dépasse à l'infini non seulement tous les corps d'où viennent les images, mais aussi toute créature intelligible. Lorsque par son intelligence l'homme est élevé à la sublime vision de l'essence de Dieu, il faut donc qu'il y applique son esprit tout entier de manière à ne plus avoir aucune autre pensée qui lui viendrait des images, mais à être totalement porté vers Dieu. Aussi est-il impossible que l'homme en l'état présent voie Dieu dans son essence sans abstraction des sens.

chúng nó. Do đó, trong mọi hoạt động mà trí năng trừu xuất các ảnh tượng, một cách tất yếu nó phải trừu xuất các giác quan, mà con người, trong tình trạng là kẻ lữ thứ, phải trục xuất trí năng của mình khỏi các ảnh tượng để trông thấy hình ảnh của Thiên Chúa. Quả thế, yếu tính Thiên Chúa không thể được trông thấy nhờ ảnh tượng, cũng không được trông thấy bởi ý tưởng thụ tạo, bởi vì nó một cách vô cùng vượt qua không những mọi vật thể mà từ đó phát xuất các ảnh tượng, mà còn vượt qua mọi thụ tạo khả niệm. Khi con người nhờ trí năng của mình được nhắc lên tới sự trông thấy tuyệt diệu yếu tính Thiên Chúa, họ phải đem tất cả tinh thần của mình chú ý vào đó theo một thể cách đến nỗi không còn một ý tưởng nào phát xuất cho mình từ các ảnh tượng, nhưng hoàn toàn hướng về Thiên Chúa. Như vậy, con người sống trong tình trạng hiện tại dứt khoát không thể trông thấy Thiên Chúa trong yếu tính của Người mà không được trừu xuất khỏi các giác quan.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinae visionis, anima intendet et phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Reply to objection 1. As stated above (A[3], OBJ[2]), after the resurrection, in the blessed who see God in His essence, there will be an overflow from the intellect to the lower powers and even to the body. Hence it is in keeping with the rule itself of the divine vision that the soul will turn towards phantasms and sensible objects. But there is no such overflow in those who are raptured, as stated (A[3], OBJ[2], ad 2), and consequently the comparison fails.

Solutions 1. On l'a dit à l'Article précédent, après la résurrection, chez les bienheureux qui contempleront l'essence de Dieu, il y aura rejaillissement de l'intelligence sur les puissances inférieures et jusque sur le corps. Voilà pourquoi, en vertu même de la vision divine, l'âme se tournera alors vers les images et les réalités sensibles. Mais un tel rejaillissement n'a pas lieu chez tous ceux qui sont ravis, ainsi qu'on l'a montré. Le cas n'est donc pas le même.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đã nói ở Tiết trước (a.3, sol.2), sau khi sống lại ở nơi các kẻ vinh phúc sẽ chiêm ngưỡng yếu tính Thiên Chúa, sẽ có sự dội lại từ trí năng đến các năng lực hạ tầng và đến thân thể. Do đó, nhờ chính sự trông thấy Thiên Chúa, linh hồn lúc đó hướng về các ảnh tượng và các thực tại khả giác. Mà một sự dội lại như thế không xuất hiện ở nơi những kẻ được nhấc lên như người ta đã minh chứng điều đó. Vậy trường hợp không phải là như nhau.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. II, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Reply to objection 2. The intellect of Christ's soul was glorified by the habit of the light of glory, whereby He saw the Divine essence much more fully than an angel or a man. He was, however, a wayfarer on account of the passibility of His body, in respect of which He was "made a little lower than the angels" (Heb. 2:9), by dispensation, and not on account of any defect on the part of His intellect. Hence there is no comparison between Him and other wayfarers.

2. L'intelligence du Christ était glorifiée par la lumière habituelle de gloire, dans laquelle il voyait l'essence divine beaucoup plus parfaitement que ne peut le faire aucun être angélique ou humain. Mais il était voyageur à cause de la possibilité de son corps, en vertu de laquelle " il était abaissé un peu au-dessous des anges ", dit l'épître aux Hébreux (2, 7) et cela en raison d'une dispensation de Dieu, non à cause d'une déficience de son intelligence. Le cas n'est donc pas le même pour i ci pour les autres hommes voyageurs.

2. Trí năng của Chúa Kitô đã được vinh phúc do sự sáng thành tập quán của sự vinh phúc. Trong đó trông thấy yếu tính Thiên Chúa một cách hoàn hảo nhiều hơn mọi thiên thần và tất cả nhân loại. Mà ngài đã là kẻ lữ hành do khả thụ tính của thân thể ngài; do khả thụ tính này, ngài bị hạ thấp chút ít dưới các thiên thần như có lời ghi chép trong thư gửi tín hữu Do thái (2,7), và điều đó do sự miễn của Thiên Chúa, chứ không phải vì sự khiếm khuyết nào trong trí năng của ngài. Vậy trường hợp của ngài không phải là cũng một đối với chính ngài và các con người lữ hành khác.

AD TERTIUM dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

Reply to objection 3. Paul, after seeing God in His essence, remembered what he had known in that vision, by means of certain intelligible species that remained in his intellect by way of habit; even as in the absence of the sensible object, certain impressions remain in the soul which it recollects when it turns to the phantasms. And so this was the knowledge that he was unable wholly to think over or express in words.

3. Enfin S. Paul, après qu'il eut cessé de voir essence de Dieu, s'est souvenu des réalités qu'il avait connues dans cette vision, grâce à certaines idées qui étaient demeurées à l'état habituel dans son intelligence; de même que, lorsque les réalités sensibles ont disparu, il en reste dans l'âme certaines impressions. Ces idées, il se les remémorait dans la suite, en se tournant vers des images. Voilà pourquoi il ne pouvait penser ou exprimer par des paroles toute cette connaissance.

3. Cuối cùng, thánh Phaolô sau khi chấm dứt việc trông thấy yếu tính Thiên Chúa, đã nhớ lại các thực tại mà ngài đã tri thức trong sự trông thấy này, nhờ một số ý tưởng đã tồn tại trong tình trạng đã thành tập quán ở trong trí năng của ngài; cũng như, khi các thực tại khả giác biến mất đi, còn tồn tại trong linh hồn một số ấn tượng thuộc về chúng nó. Các ý tưởng này, ngài nhớ chúng nó lại về sau lúc quay mình đến với các ảnh tượng. Do đó mà không thể tư tưởng hoặc biểu lộ bằng lời nói tất cả sự tri thức này.

ARTICULUS 5
Utrum anima pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim apostolus, II ad Cor. V, quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est. Ergo non erat in corpore.

PRAETEREA, potentia animae non potest elevari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animae, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animae fuit separata a corpore.

PRAETEREA, vires animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires animae sensitivae. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animae sensitivae, ut dictum est, ad hoc quod rapiatur ad videndum divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animae vegetabilis. Quarum operatione cessante, iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam de videndo Deum, non est incredibile, sic quibusdam sanctis nondum ita defunctis ut sepelienda eorum cadavera remanerent, istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non igitur fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in raptu de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet, primo quidem, quid sit homini secundum naturam; secundo, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu,

ARTICLE 5
Whether, while in this state, Paul's soul was wholly separated from his body ?

Objections 1. It would seem that, while in this state, Paul's soul was wholly separated from his body. For the Apostle says (2 Cor. 5:6, 7): "While we are in the body we are absent from the Lord. For we walk by faith, and not by sight". Now, while in that state, Paul was not absent from the Lord, for he saw Him by a species, as stated above (A[3]). Therefore he was not in the body.

2. Further, a power of the soul cannot be uplifted above the soul's essence wherein it is rooted. Now in this rapture the intellect, which is a power of the soul, was withdrawn from its bodily surroundings through being uplifted to divine contemplation. Much more therefore was the essence of the soul separated from the body.

3. Further, the forces of the vegetative soul are more material than those of the sensitive soul. Now in order for him to be rapt to the vision of God, it was necessary for him to be withdrawn from the forces of the sensitive soul, as stated above (A[4]). Much more, therefore, was it necessary for him to be withdrawn from the forces of the vegetative soul. Now when these forces cease to operate, the soul is no longer in any way united to the body. Therefore it would seem that in Paul's rapture it was necessary for the soul to be wholly separated from the body.

On the contrary, Augustine says (Ep. CXLVII, 13, ad Paulin.; de videndo Deum): "It is not incredible that this sublime revelation" (namely, that they should see God in His essence) "was vouchsafed certain saints, without their departing this life so completely as to leave nothing but a corpse for burial." Therefore it was not necessary for Paul's soul, when in rapture, to be wholly separated from his body.

I answer that, As stated above (A[1], OBJ[1]), in the rapture of which we are speaking now, man is uplifted by God's power, "from that which is according to nature to that which is above nature." Wherefore two things have to be considered: first, what pertains to man according to nature; secondly, what has to be done by God in man above his nature. Now, since the soul is united to the body as its natural form, it belongs to the soul to have a natural disposition to understand by turning to phantasms; and this is not withdrawn by the divine power from the soul in rapture,

ARTICLE 5
Dans cet état, l'âme de S. Paul a-t-elle été complètement séparée de son corps ?

Objections 1. On le croirait volontiers, car il dit lui-même (2 Co 5, 6): " Tant que nous sommes dans le corps, nous sommes exilés loin du Seigneur; car nous marchons par la foi et non par la claire vision. " Or Paul, dans son état de ravissement, n'était pas exilé loin du Seigneur, puisqu'il voyait Dieu dans une claire vision, on l'a dit'. Il n'était donc pas dans son corps.

2. Une faculté de l'âme ne peut être élevée au-dessus de son essence, dans laquelle elle s'enracine. Or l'intelligence, qui est une puissance de l'âme, a été, dans le ravissement, abstraite des réalités corporelles par son élévation jusqu'à la contemplation de Dieu. Donc, à plus forte raison, l'essence de l'âme a-t-elle été séparée du corps.

3. Les puissances de l'âme végétative sont plus matérielles que celles de l'âme sensible. Mais il fallait, comme on l'a dit, que l'intelligence fût abstraite des puissances de l'âme sensitive pour être ravie jusqu'à la vision de l'essence divine. Il convenait donc encore bien plus qu'elle fût abstraite des puissances de l'âme végétative. Mais quand celles-ci cessent d'agir, l'âme ne demeure plus unie au corps d'aucune manière. Il fallait donc que l'âme de S. Paul, dans son ravissement, fût complètement séparée du corps.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il n'est pas incroyable que certains saints, qui n'étaient pas encore délivrés de la vie au point de ne laisser que leurs cadavres à ensevelir, se soient vu accorder cette forme excellente de révélation ", qui est de voir Dieu par essence. Il n'était donc pas nécessaire que, dans son ravissement, l'âme de S. Paul ait été complètement séparée du corps.

Réponse : Dans le ravissement dont nous parlons, l'homme, on l'a vu, est élevé par la puissance divine " de ce qui est selon la nature à ce qui est au-dessus de la nature ". Il faut donc considérer deux choses: 1° Ce qui convient à l'homme selon la nature. 2° Ce que la puissance divine doit faire en l'homme au-dessus de sa nature. Or, du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme naturelle, il en résulte chez elle une tendance naturelle à comprendre par un retour aux images. Cette tendance n'est pas abolie par la puissance divine dans le

TIẾT 5
Trong tình trạng này, phải chăng linh hồn thánh Phaolô đã hoàn toàn tách rời khỏi thân xác của ngài ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Có lời ghi chép (2Cr 5,6): "Chúng tôi biết rằng trú ngụ nơi thân xác là xuất dương xa Thiên Chúa. Vì chúng ta bước đi bởi tin, chứ không phải vì trông thấy rõ ràng." Mà thánh Phaolô trong tình trạng ngài được nhấc lên, không bị xa cách Thiên Chúa, bởi vì ngài trông thấy Thiên Chúa bằng một sự trông thấy rõ ràng như người ta đã nói tới (a.3). Vậy ngài không ở trong thân thể mình.

2. Một năng lực của linh hồn không thể nhấc lên trên yếu tính của mình, mà trong đó nó mọc gốc ăn sâu. Mà trí năng, một năng lực của linh hồn, trong sự được nhấc lên đã ra ngoài các thực tại hữu hình do sự nhấc lên cao đến chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Vậy, phương chi yếu tính linh hồn đã được tách rời khỏi thân thể.

3. Các năng lực của sanh hồn hữu chất hơn các năng lực của giác hồn. Mà như người ta đã nói ở trước (a.4), trí năng phải được trừu xuất ra ngoài các năng lực của giác hồn để được nhấc lên trông thấy yếu tính Thiên Chúa. Vậy một cách thích hợp nó cũng được tách rời khỏi các năng lực của sanh hồn. Mà khi các năng lực này chấm dứt hành động, linh hồn không còn kết hợp với thân thể một cách nào cả. Vậy linh hồn của thánh Phaolô, khi ngài được nhấc lên, hoàn toàn tách rời khỏi thân thể.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 147) đã viết: người ta không phải là không tin được một số thánh chưa thoát khỏi sự sống đời này đến nỗi chỉ để lại thi hài của mình cần được chôn cất, được trông thấy mình lãnh nhận hình thức tuyệt hảo này về sự mạc khải, là hình thức trông thấy Thiên Chúa do yếu tính của Người. Vậy trong khi được nhấc lên, linh hồn thánh Phaolô không cần thiết được tách rời hoàn toàn khỏi thân thể.

TRẢ LỜI : Trong sự nhấc lên mà chúng ta đề cập đến, con người như chúng ta đã trông thấy, được năng lực Thiên Chúa nâng lên cao trừ cái gì hiện hữu tùy theo bản tính đến cái gì trên bản tính. Vậy người ta phải cứu xét hai điều: Thứ nhất, cái gì mà năng lực Thiên Chúa thi hành nơi con người ở trên bản tính của họ. Mà, do sự kiện linh hồn phối hợp với thân thể trong tư cách mình là mô thể tự nhiên của nó, nên ở nơi nó hiện hữu một khuynh hướng tự nhiên để hiểu biết bằng cách trở về lại với ảnh tượng. Khuynh hướng này không bị phá hủy do năng lực Thiên Chúa trong việc nhấc lên, vì tình rạng linh hồn không thay đổi như chúng ta đã

quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma, fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.

since its state undergoes no change, as stated above (A[3], ad 2,3). Yet, this state remaining, actual conversion to phantasms and sensible objects is withdrawn from the soul, lest it be hindered from being uplifted to that which transcends all phantasms, as stated above (A[4]). Therefore it was not necessary that his soul in rapture should be so separated from the body as to cease to be united thereto as its form; and yet it was necessary for his intellect to be withdrawn from phantasms and the perception of sensible objects.

ravissement, car l'état de l'âme n'est pas changé, nous l'avons montré. Toutefois, tandis que cet état demeure, le retour en acte vers les images et les réalités sensibles est retiré à l'âme afin qu'il n'y ait point d'obstacle à son élévation vers ce qui, on l'a vu, dépasse toute image. Par conséquent, dans le ravissement de S. Paul, il n'était pas nécessaire que son âme soit séparée de son corps au point de ne plus lui être unie comme sa forme; mais il fallait que son intelligence soit abstraite des images et de la perception des réalités sensibles.

minh chứng (a.3, sol.2 và 3). Tuy nhiên, trong khi tình trạng này tồn tại, sự quay về lại cách hiện thể đến với các ảnh tượng và các thực tại khả giác được rút ra khỏi linh hồn ngõ hầu không có sự ngăn trở việc linh hồn được nhắc lên đến cái gì vượt qua mọi ảnh tượng như người ta đã trông thấy (a.4). Do đó, trong việc thánh Phaolô được nhắc lên, linh hồn ngài không cần thiết phải tách rời khỏi thân thể của ngài đến nỗi nó không còn phối hợp với thân thể với tư cách là mô thể của nó; nhưng trí năng của ngài phải được trừu xuất khỏi các ảnh tượng và khỏi sự tri giác của thực tại khả giác.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex supra dictis patet.

Reply to objection 1. In this rapture Paul was absent from the Lord as regards his state, since he was still in the state of a wayfarer, but not as regards the act by which he saw God by a species, as stated above (A[3], ad 2,3).

Solutions 1. S. Paul dans ce ravissement était exilé loin du Seigneur par son état, car il était encore voyageur; mais non par son acte, où il voyait Dieu dans une claire vision, comme on l'a montré.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô khi được nhắc lên ở xa cách Thiên Chúa do thân phận của mình, vì ngài còn là kẻ lữ hành; nhưng không phải do hành động của mình mà ở đó ngài trông thấy Thiên Chúa bằng một sự trông thấy rõ ràng như người ta đã chứng tỏ (a.3, sol.2 và 3).

AD SECUNDUM dicendum quod potentia animae virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiae eius. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suae naturae.

Reply to objection 2. A faculty of the soul is not uplifted by the natural power above the mode becoming the essence of the soul; but it can be uplifted by the divine power to something higher, even as a body by the violence of a stronger power is lifted up above the place befitting it according to its specific nature.

2. Une puissance de l'âme ne peut être élevée par une force naturelle au-dessus du mode qui convient à son essence; mais la force divine peut l'élever à quelque chose de plus haut. De même le corps, par la violence que lui fait une puissance plus forte, peut être élevé au-dessus du lieu qui lui convient selon sa nature spécifique.

2. Một năng lực của linh hồn không thể được nhắc lên bởi một sức mạnh tự nhiên lên trên thể cách thích hợp với yếu tính của mình; nhưng sức lực Thiên Chúa có thể nhắc nó lên đến một cái gì cao hơn. Cũng vậy, thân thể, do sự cưỡng bức được gây nên bởi một năng lực mạnh hơn, có thể được nhắc lên trên nơi chỗ thích hợp của mình theo bản tính loại thuộc của mình.

AD TERTIUM dicendum quod vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae, sed per modum naturae. Et ideo non requiritur ad raptum abstractio ab eis, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem.

Reply to objection 3. The forces of the vegetative soul do not operate through the soul being intent thereon, as do the sensitive forces, but by way of nature. Hence in the case of rapture there is no need for withdrawal from them, as from the sensitive powers, whose operations would lessen the intentness of the soul on intellective knowledge.

3. Les puissances de l'âme Végétative n'agissent pas en vertu d'une attention de l'âme comme font les puissances sensitives, mais à la manière de la nature. Aussi le ravissement ne requiert-il pas que l'on soit abstrait de ces puissances végétatives comme des puissances sensibles, car l'activité de celles-ci diminuerait l'attention de l'âme par rapport à la connaissance intellectuelle.

3. Các năng lực của sanh hồn không hành động theo sự chủ ý của linh hồn như các năng lực cảm giác, nhưng theo thể cách của bản tính. Như vậy, sự nhắc lên không đòi hỏi con người phải được trừu xuất khỏi các năng lực sanh hồn như các năng lực cảm giác làm giảm bớt sự chú ý của linh hồn đối với sự tri thức của trí năng.

ARTICULUS 6
Utrum paulus ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata

ARTICLE 6
Did Paul know whether his soul were separated from his body ?

ARTICLE 6
Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement

TIẾT 6
Thánh Phaolô đã tri thức hoặc không tri thức về việc ngài được nhắc lên ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Paulus non ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse, II ad Cor. XII, scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum. Sed homo nominat compositum ex anima et corpore, raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, praesertim quia hoc communiter a doctoribus ponitur.

Objections 1. It would seem that Paul was not ignorant whether his soul were separated from his body. For he says (2 Cor. 12:2): "I know a man in Christ rapt even to the third heaven." Now man denotes something composed of soul and body; and rapture differs from death. Seemingly therefore he knew that his soul was not separated from his body by death, which is the more probable seeing that this is the common opinion of the Doctors.

Objections 1. Il semble que S. Paul n'a pas ignoré si son âme avait été séparée de son corps. Car il dit lui-même (2 Co 12, 2): " je connais un homme qui a été ravi dans le Christ jusqu'au troisième ciel. " Or le mot " homme " désigne le composé de l'âme et de corps; et le " ravissement " diffère de la mort. Il semble donc bien avoir su que son âme n'avait pas été séparée du corps par la mort. D'autant plus que cette opinion est communément admise par les docteurs.

VẤN NẠN 1. Xem ra thánh Phaolô không phải là không biết việc linh hồn ngài được tách rời ra khỏi thân thể của ngài. 1. Có lời ghi chép (2Cr 12,2): “Tôi biết có người được nhắc lên trong Chúa Kitô thấu đến tầng trời thứ ba.” Mà từ ngữ con người biểu thị hợp vật của linh hồn và thân thể; mà sự nhắc lên khác biệt với sự chết. Vậy ngài xem ra biết linh hồn mình không ra khỏi thân thể do sự chết. Hơn nữa ý kiến này được các nhà tiến sĩ công nhận.

PRAETEREA, ex eisdem apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium caelum. Sed ex hoc sequitur quod scivit utrum fuerit in corpore vel non. Quia si scivit tertium caelum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit

2. Further, it appears from the same words of the Apostle that he knew whither he was rapt, since it was "to the third heaven." Now this shows that he knew whether he was in the body or not, for if he knew the third heaven to be something corporeal, he must have

2. Il ressort encore de ces paroles de l'Apôtre qu'il a su lui-même où il avait été ravi, à savoir " au troisième ciel ". Il en résulte qu'il a su s'il était ou non avec son corps; car, s'il s'est rendu compte que le troisième ciel était une réalité corporelle, il a su par suite que son

2. Chính các lời nói này của thánh Phaolô chứng tỏ ngài biết mình đã nhắc lên nơi nào, nghĩa là thấu tầng trời thứ ba. Do đó mà ngài biết mình ở trong thân thể hoặc không ở trong thân thể của mình; bởi vì nếu ngài lưu ý rằng tầng trời thứ ba là một thực tại hữu hình, do đó mà ngài biết

animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeae non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria. Sed sancti, ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animae eorum sint a corporibus separatae. Ergo et Paulus hoc scivit.

SED CONTRA est quod dicitur II ad Cor. XII, sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit.

RESPONDEO dicendum quod huius quaestionis veritatem accipere oportet ex ipsis apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad tertium caelum; et aliquid nescire, scilicet utrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut hoc quod dicitur, sive in corpore sive extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima eius esset in corpore vel non, sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium caelum, vel non, sed solum anima, sicut Ezech. VIII dicitur quod adductus est in visionibus Dei in Ierusalem. Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudaei, exprimit Hieronymus, in prologo super Danielem, ubi dicit, denique et apostolum nostrum, scilicet dicebat Iudaeus, non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore sive extra corpus, nescio. Sed hunc sensum improbat Augustinus, XII super Gen. ad Litt., per hoc quod apostolus dicit se scivisse se esse raptum usque in tertium caelum. Sciebat ergo verum esse tertium caelum illud in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii caeli alioquin, si tertium caelum nominavit phantasma tertii caeli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium caelum, sciebat ergo utrum esset aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus eius illuc rapi, aut esset aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium known that his soul was not separated from his body, since a corporeal thing cannot be an object of sight save through the body. Therefore it would seem that he was not ignorant whether his soul were separated from his body.

3. Further, Augustine says (Gen. ad lit. xii, 28) that "when in rapture, he saw God with the same vision as the saints see Him in heaven." Now from the very fact that the saints see God, they know whether their soul is separated from their body. Therefore Paul too knew this.

On the contrary, It is written (2 Cor. 12:3): "Whether in the body, or out of the body, I know not, God knoweth."

I answer that, The true answer to this question must be gathered from the Apostle's very words, whereby he says he knew something, namely that he was "rapt even to the third heaven," and that something he knew not, namely "whether" he were "in the body or out of the body." This may be understood in two ways. First, the words "whether in the body or out of the body" may refer not to the very being of the man who was rapt (as though he knew not whether his soul were in his body or not), but to the mode of rapture, so that he ignored whether his body besides his soul, or, on the other hand, his soul alone, were rapt to the third heaven. Thus Ezechiel is stated (Ezech. 8:3) to have been "brought in the vision of God into Jerusalem." This was the explanation of a certain Jew according to Jerome (Prolog. super Daniel.), where he says that "lastly our Apostle" (thus said the Jew) "durst not assert that he was rapt in his body, but said: 'Whether in the body or out of the body, I know not.'" Augustine, however, disapproves of this explanation (Gen. ad lit. xii, 3 seqq.) for this reason that the Apostle states that he knew he was rapt even to the third heaven. Wherefore he knew it to be really the third heaven to which he was rapt, and not an imaginary likeness of the third heaven: otherwise if he gave the name of third heaven to an imaginary third heaven, in the same way he might state that he was rapt in the body, meaning, by body, an image of his body, such as appears in one's dreams. Now if he knew it to be really the third heaven, it follows that either he knew it to be something spiritual and incorporeal, and then his body could not be rapt thither; or he knew it to be something corporeal, and then his soul could not be rapt thither

âme n'était pas séparée du corps. Il n'y a en effet que le corps qui puisse voir une réalité corporelle. Il semble donc qu'il n'a pas ignoré si son âme avait été séparée du corps.

3. D'après S. Augustin, l'Apôtre, dans son ravissement, a vu Dieu par la même vision que celle des saints dans la patrie. Or, du fait qu'ils voient Dieu, les saints savent si leurs âmes sont séparées de leurs corps. Paul eut donc aussi cette connaissance.

En sens contraire, S. Paul écrit (2 Co 12, 2) " Avec le corps ou sans le corps, je l'ignore, Dieu le sait. "

Réponse : Il convient de chercher la réponse à cette question dans les paroles mêmes de l'Apôtre: celui-ci dit qu'il sait une chose, qu'il " a été ravi au troisième ciel ", et qu'il en ignore une autre " si c'est avec son corps ou sans son corps ". y a deux interprétations possibles: 1° Ces mots " soit avec son corps, soit sans son corps " ne se rapporteraient pas à l'être même de l'homme ravi, comme si S. Paul avait ignoré si son âme était ou non dans son corps, mais viseraient le mode de ravissement: l'Apôtre aurait ignoré si son corps avait été ou non ravi au troisième ciel en même temps que son âme, ou si celle-ci seule l'avait été, comme ce fut le cas d'Ézéchiel qui déclare (8, 3) qu'il " fut emmené dans Jérusalem en des visions divines ". Cette dernière exégèse fut avancée par un certain juif, d'après S. Jérôme. Il écrit en rapportant l'opinion de ce Juif - " Enfin même notre Apôtre n'a pas eu l'audace d'affirmer qu'il avait été ravi avec son corps; mais il a dit: soit avec mon corps, soit sans mon corps, je ne sais. " Toutefois, S. Augustin rejette ce sens, précisément pour cette raison que l'Apôtre dit avoir su qu'il avait été ravi jusqu'au troisième ciel. Il savait donc que le troisième ciel, où il avait été ravi, était un ciel réel et non pas imaginaire; autrement, s'il avait appelé troisième ciel une simple image de celui-ci, il aurait pu dire de même qu'il avait été ravi avec son corps, en entendant par là l'image de son corps, telle qu'elle apparaît dans le sommeil. Mais alors, s'il se rendait compte qu'il s'agissait réellement du troisième ciel, il savait si c'était quelque chose de spirituel et d'incorporel, et en ce cas son corps ne pouvait y être ravi; ou si c'était quelque chose de corporel, et alors son âme ne pouvait y être ravie sans son corps, à moins

linh hồn mình không tách rời ngoài thân thể; quả thế, chỉ có thân thể mới biết được một thực tại hữu hình. Vậy xem ra ngài không phải là không biết linh hồn mình tách rời khỏi thân thể hoặc không tách rời.

3. Theo thánh Augustinô (De Gen ad litt. 12,28), thánh Phaolô trong việc ngài được nhắc lên, đã trông thấy Thiên Chúa bằng cũng một sự trông thấy nơi các thánh ở quê trời. Mà, do sự kiện các thánh trông thấy Thiên Chúa, biết linh hồn mình tách rời khỏi thân thể của mình. Vậy thánh Phaolô có sự tri thức này.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (2Cr 12,2) đã viết: "Còn trong thân xác hoặc ngoài thân xác, tôi không biết, nhưng có Thiên Chúa biết."

TRẢ LỜI : Người ta, một cách thích hợp, tìm kiếm sự giải đáp cho câu hỏi này chính ở trong các lời nói của thánh Phaolô: Ngài nói mình biết một điều là ngài được nhắc lên thấu tầng trời thứ ba, và ngài không biết sự vật khác trong sự được nhắc lên này: nếu còn trong thân xác hoặc ngoài thân xác. Có hai sự chú giải có thể: Thứ nhất, các lời nói: "Hoặc còn trong thân xác, hoặc ngoài thân xác", không quy về sự hiện hữu của con người được nhắc lên, dường như thánh Phaolô không biết linh hồn ngài ở trong thân xác hoặc không ở trong thân xác, nhưng nhắm thể cách của sự nhắc lên: thánh Phaolô không biết thân xác mình được nhắc lên hoặc không được nhắc lên tầng trời thứ ba đồng thời với linh hồn của mình, ngài cũng không biết chỉ linh hồn mình được nhắc lên như trường hợp của tiên tri Êđêkien là đấng đã tuyên bố (8,3) mình đã được đem đến thành Giêrusalem trong các sự trông thấy Thiên Chúa. Lời chú giải Kinh thánh này đã được một người Do thái nào đó đưa ra như thánh Giêrônimô (Sue Dan. prol. 28). Thánh nhân khi thuật lại ý kiến của người Do thái này đã viết: "Cuối cùng, ngay thánh Phaolô cũng không dám khẳng định ngài đã được nhắc lên với thân xác của mình; song đã nói: Hoặc với thân xác của tôi, hoặc không với thân xác của tôi, tôi không biết." Tuy nhiên, thánh Augustinô luận bác ý nghĩa này, một cách đích xác bởi vì thánh Phaolô đã nói mình biết đã được nhắc lên thấu tầng trời thứ ba. Vậy thánh nhân biết tầng trời thứ ba là nơi mình đã được nhắc lên, là tầng trời thực tại chứ không phải do tưởng tượng; nếu cách khác, khi ngài gọi tầng trời thứ ba chỉ là hình ảnh đơn giản của tầng trời này, hẳn ngài cũng có thể nói rằng ngài đã được nhắc lên với thân xác mình bằng cách hiểu điều đó là hình ảnh của thân xác mình, như xảy ra trong giấc ngủ. Mà trong trường hợp này, nếu ngài chú ý thật sự đến tầng trời thứ ba, hẳn ngài biết đó là cái gì thiêng liêng và vô hình, và trong trường hợp này thân thể ngài không thể được nhắc lên đó; hoặc nếu đó là cái gì hữu hình, và trong trường hợp này linh hồn của ngài không được nhắc lên đó mà không có thân xác, trừ phi được tách rời khỏi thân xác. Thứ đến, người

sensum intelligere, ut scilicet apostolus sciverit quod fuit raptus secundum animam et non secundum corpus; nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus, alienationem a sensibus; vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animae vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animae vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit apostolus utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem, hoc concedentes, dicunt quod apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quae viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis apostoli, qui distinguit in verbis suis praeteritum a futuro. Dicit enim in praesenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in praesenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum eius anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., post longam inquisitionem concludens, restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum, quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienati; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret.

without his body, unless it were separated from his body. Consequently we must explain the matter otherwise, by saying that the Apostle knew himself to be rapt both in soul and body, but that he ignored how his soul stood in relation to his body, to wit, whether it were accompanied by his body or not. Here we find a diversity of opinions. For some say that the Apostle knew his soul to be united to his body as its form, but ignored whether it were abstracted from its senses, or again whether it were abstracted from the operations of the vegetative soul. But he could not but know that it was abstracted from the senses, seeing that he knew himself to be rapt; and as to his being abstracted from the operation of the vegetative soul, this was not of such importance as to require him to be so careful in mentioning it. It follows, then, that the Apostle ignored whether his soul were united to his body as its form, or separated from it by death. Some, however, granting this say that the Apostle did not consider the matter while he was in rapture, because he was wholly intent upon God, but that afterwards he questioned the point, when taking cognizance of what he had seen. But this also is contrary to the Apostle's words, for he there distinguishes between the past and what happened subsequently, since he states that at the present time he knows that he was rapt "fourteen years ago," and that at the present time he knows not "whether he was in the body or out of the body." Consequently we must assert that both before and after he ignored whether his soul were separated from his body. Wherefore Augustine (Gen. ad lit. xii, 5), after discussing the question at length, concludes: "Perhaps then we must infer that he ignored whether, when he was rapt to the third heaven, his soul was in his body (in the same way as the soul is in the body, when we speak of a living body either of a waking or of a sleeping man, or of one that is withdrawn from his bodily senses during ecstasy), or whether his soul went out of his body altogether, so that his body lay dead."

d'être séparée de celui-ci. 2° Il faut donc donner un autre sens à ces paroles de l'Apôtre: S. Paul a connu qu'il avait été ravi selon son âme et non selon son corps, mais il a ignoré comment s'était comportée son âme par rapport à son corps, c'est-à-dire si elle fut sans corps ou non pendant la durée de son ravissement. Mais il y a encore ici diverses interprétations. Certains disent en effet: l'Apôtre a su que son âme était unie à son corps en tant que forme, mais il ignorait s'il avait subi l'aliénation des sens, ou s'il avait fait abstraction des activités de l'âme végétative. - **En sens contraire,** qu'il y ait eu abstraction des sens, S. Paul n'a pas pu l'ignorer, du fait qu'il avait conscience de son ravissement. Quant à une abstraction des activités de l'âme végétative, ce n'était pas un fait assez important pour mériter une mention si expresse. Il reste donc que l'Apôtre a ignoré si son âme était restée unie à son corps en tant que forme, ou s'était séparée de lui par la mort. D'autres cependant, tout en admettant cette explication, disent que l'Apôtre n'a pas pu se rendre compte de son état au moment de son ravissement, car toute son attention était tournée vers Dieu, mais qu'il l'a compris ensuite, en réfléchissant sur ce qu'il avait vu. - Cette opinion est également contraire au paroles de l'Apôtres qui a soin de distinguer le passé du futur. Il dit en effet, au présent, qu'il " sait " avoir été ravi il y a quatorze ans, et, au présent encore, qu'il " ignore " si ce fut avec son corps ou sans son corps. C'est pourquoi il faut dire que, avant et après, il a ignoré si son âme avait été séparée de son corps. S. Augustin conclut après une longue recherche: " Il nous reste de comprendre ce que lui-même ignorait: si, au moment où il fut ravi au troisième ciel, il était dans son corps à la manière dont l'âme est dans le corps quand on dit que celui-ci est vivant (soit qu'il ait été éveillé, ou endormi, ou que l'âme ait été en extase, devenue étrangère aux sens); ou bien s'il était tout à fait sorti de son corps, au point que celui-ci gisait Mort. "

ta phải hiểu theo một ý nghĩa khác các lời nói của thánh Phaolô: thánh Phaolô đã biết mình được nhắc lên bằng linh hồn chứ không bằng thân xác, nhưng ngài không biết linh hồn của mình lúc đó tương quan thế nào với thân xác, nghĩa là linh hồn ở trong thân xác hoặc không ở trong thân xác trong thời gian ngài được nhắc lên. Song còn nhiều cách chú giải khác: Một số người nói: “Thánh Phaolô đã biết linh hồn mình khi đó phối hợp với thân xác trong tư cách nó là mô thể, nhưng ngài không biết mình có bị thất loạn về các giác quan hay không, hoặc ngài không biết mình khi đó có thoát ra ngoài các sự hoạt động của linh hồn hay không. Tuy nhiên, về việc thoát ra ngoài các giác quan, thánh Phaolô không thể không biết điều đó, bởi vì ngài ý thức về sự mình được nhắc lên. Còn về việc thoát ra ngoài các hoạt động của sanh hồn, đó không phải là một việc khá quan trọng đáng được ngài đề cập đến cách rõ ràng. Vậy người ta ở đây có thể nói thánh Phaolô không biết linh hồn mình vẫn tồn tại phối hợp với thân xác mình trong tư cách nó là mô thể, hoặc đã được tách rời khỏi thân xác do sự chết. Tuy nhiên, một số người khác, vẫn thừa nhận sự giải thích này, nói rằng thánh Phaolô đã không thể chú ý đến tình trạng của mình trong lúc được nhắc lên, bởi vì tất cả sự chú ý của ngài hướng đến Thiên Chúa, nhưng về sau ngài hiểu biết điều đó nhờ việc suy nghĩ lại điều ngài đã trông thấy. Ý kiến này cũng chống lại các lời nói của thánh Phaolô, vì ngài đã cố ý phân biệt cái đĩ vãng với cái tương lai. Quả thế, ngài đã nói ở thì hiện tại rằng mình biết đã được nhắc lên cách đây mười bốn năm, và vẫn còn ở thì hiện tại, ngài nói mình không biết việc đó xảy ra với thân xác của mình hoặc không có thân xác của mình. Do đó, người ta phải nói rằng thánh Phaolô trước khi và sau khi được nhắc lên, đã không biết linh hồn mình được tách rời khỏi thân xác hay không. Thánh Augustinô (De Gen. ad litt 12,5), sau khi đã sưu tầm lâu dài, đã kết luận: “Chúng ta còn phải hiểu biết điều chính ngài đã không biết: trong lúc ngài được nhắc lên thấu tầng trời thứ ba, thì hoặc là ngài ở trong thân xác của ngài theo thể cách linh hồn ở trong thân thể lúc người ta nói thân thể còn sống (hoặc nó đã thức dậy, hoặc nó đang ngủ, hoặc linh hồn xuất thần, đã trở nên xa lạ đối với các giác quan); hoặc ngài đã hoàn toàn ra khỏi thân xác mình, đến nỗi thân xác nằm như đã chết.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed

Reply to objection 1. Sometimes by the figure of synecdoche a part of man, especially the soul which is the principal part, denotes a man. or again we might take this to mean that he whom he states to have been rapt was a man not at the time of his rapture, but fourteen years

Solutions 1. Par synecdoque, on appelle quelquefois " homme " l'une de ses parties seulement, et surtout l'âme qui en est la partie supérieure. On peut toutefois entendre aussi que celui qui avait été ravi n'était plus un homme lors de son ravissement, mais qu'il l'est maintenant " après

GIẢI ĐÁP 1. Theo phép chuyển nghĩa, đôi khi người ta gọi một người là một phần trong các phần của con người mà thôi, và nhất là linh hồn là phần trọng hơn của con người. Đôi khi người ta cũng có thể hiểu rằng kẻ đã được nhắc lên không còn là một người trong lúc họ được nhắc lên, nhưng họ là con người trong giây

post annos quatuordecim, unde dicit scio hominem; non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici. Et sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., dubitante inde apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit? Unde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod apostolus scivit vel illud caelum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo caelo tamen hoc poterat fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset a corpore separata.

AD TERTIUM dicendum quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum, receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem.

afterwards: for he says "I know a man," not "I know a rapt man." Again nothing hinders death brought about by God being called rapture; and thus Augustine says (Gen. ad lit. xii, 3): "If the Apostle doubted the matter, who of us will dare to be certain about it?" Wherefore those who have something to say on this subject speak with more conjecture than certainty.

Reply to objection 2. The Apostle knew that either the heaven in question was something incorporeal, or that he saw something incorporeal in that heaven; yet this could be done by his intellect, even without his soul being separated from his body.

Reply to objection 3. Paul's vision, while he was in rapture, was like the vision of the blessed in one respect, namely as to the thing seen; and, unlike, in another respect, namely as to the mode of seeing, because he saw not so perfectly as do the saints in heaven. Hence Augustine says (Gen. ad lit. xii, 36): "Although, when the Apostle was rapt from his carnal senses to the third heaven, he lacked that full and perfect knowledge of things which is in the angels, in that he knew not whether he was in the body, or out of the body, this will surely not be lacking after reunion with the body in the resurrection of the dead, when this corruptible will put on incorruption."

quatorze ans ". Aussi dit-il: " je connais un homme ", et non: " je connais un homme ravi. " - Rien n'empêcherait non plus que l'on appelle ravissement la mort produite par une intervention spéciale de Dieu. Et, comme l'écrit S. Augustin: " Si l'Apôtre est resté dans le doute, qui de nous peut avoir une certitude? " Ceux qui proposent une opinion sur ce sujet parlent donc plus par conjecture que par certitude.

2. L'Apôtre a su, ou que le troisième ciel était quelque chose d'incorporel, ou qu'il avait vu une réalité incorporelle dans le ciel; cependant cette connaissance pouvait être obtenue par son intelligence, même si son âme n'était pas séparée de son corps.

3. La vision de S. Paul dans le ravissement fut semblable, par un certain côté, à celle des bienheureux quant à l'objet de vision; et différente par un autre côté, quant au mode de vision; car il n'a pas contemplé aussi parfaitement que les saints qui sont dans le ciel. Aussi S. Augustin écrit-il: " A S. Paul enlevé à ses sens charnels jusqu'au troisième ciel, il manqua quelque chose pour la pleine et parfaite connaissance des réalités, qui existe chez les anges; c'est qu'il ne savait pas si son ravissement avait lieu dans son corps ou sans son corps. C'est pourquoi cette connaissance ne fera pas défaut lors du recouvrement des corps dans la résurrection des morts, lorsque cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité. "

phút hiện tại sau mười sáu năm. Như vậy ngài đã nói: Tôi biết một người, chứ không nói; Tôi biết một người đã được nhấc lên. Không gì ngăn trở người ta không được gọi sự nhấc lên là sự chết đã được gây nên do sự can thiệp đặc biệt của Thiên Chúa. Và như thánh Augustinô đã viết (Ibid.): "Nếu thánh Phaolô còn nghi ngờ, ai trong chúng ta có thể nắm được sự chắc chắn?" Những kẻ đưa ra ý kiến về vấn đề này đã nói một cách ức đoán hơn là cách chắc chắn.

2. Thánh Phaolô đã viết hoặc tầng trời thứ ba là cái gì vô hình, hoặc ngài đã trông thấy thực tại này vô hình ở trên trời; tuy nhiên, sự tri thức này có thể đạt được do trí năng của ngài, mặc dầu linh hồn của ngài không tách rời khỏi thân xác mình.

3. Sự trông thấy của thánh Phaolô trong khi được nhấc lên tương tự theo một phương diện nào đó, với sự trông thấy các kẻ vinh phúc về đối tượng của sự trông thấy; và khác biệt về phương diện khác, về thể cách của sự trông thấy; bởi vì ngài đã không chiêm ngưỡng cách hoàn toàn như các thánh ở trên trời. Do đó, thánh Augustinô (Ibid.) đã viết đối với thánh Phaolô đã được nhấc lên cao khỏi các giác quan của mình cho thấu tầng trời thứ ba, có cái gì thiếu trong sự hiểu biết đầy đủ và hoàn toàn các thực tại như ở nơi các thiên thần; đó là ngài không biết mình đã được nhấc lên với thân xác mình hoặc không với thân xác mình. Do đó, sự hiểu biết này sẽ không có trong ngày các kẻ chết được sống lại mà mỗi người gặp lại thân xác của mình, khi vật hay hư nát mặc lấy tính không hay hư nát.

QUAESTIO 176

DE GRATIIS GRATIS DATIS QUAE PERTINENT AD LOCUTIONEM

OF THE GRACE OF TONGUES

LE CHARISME DES LANGUES

ĐOÀN SỦNG NGÔN NGỮ

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipisceretur scientiam omnium linguarum. Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiae.

We must now consider those gratuitous graces that pertain to speech, and (1) the grace of tongues; (2) the grace of the word of wisdom and knowledge. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether by the grace of tongues a man acquires the knowledge of all languages? (2) Of the comparison between this gift and the grace of prophecy.

Nous avons à considérer à présent les charismes gratuits qui se rapportent au langage. I. Le charisme des langues. - II. Le charisme du discours de sagesse ou de science. 1. Par ce charisme obtient-on la connaissance de toutes les langues? - 2. Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie?

Giờ đây chúng ta nghiên cứu các đoàn sủng nhưng không, quy về ngôn ngữ. I. Đoàn sủng ngôn ngữ II. Đoàn sủng lời nói khôn ngoan hoặc lời nói hiểu biết 1. Do đoàn sủng này, người ta đạt được sự tri thức mọi ngôn ngữ? 2. So sánh đoàn sủng này với đoàn sủng tiên tri.

ARTICULUS 1

Utrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere, sicut dominus aquam

ARTICLE 1

Whether those who received the gift of tongues spoke in every language ?

Objections 1. It seems that those who received the gift of tongues did not speak in every language. For that which is granted to certain persons by the divine power is the best of its kind: thus our Lord turned the water into good wine, as stated in Jn. 2:10. Now those who

ARTICLE 1

Par ce don obtient-on la connaissance de toutes les langues ?

Objections 1. Il semble que ceux qui recevaient le charisme des langues ne parlaient pas toutes les langues. En effet, ce qui est accordé par la puissance divine est le meilleur en son genre; c'est ainsi que le Seigneur changea l'eau en un vin excellent (Jn 2, 10). Mais

TIẾT 1

Do ân huệ này, người ta đạt được sự tri thức mọi ngôn ngữ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. 1. Điều được quyền năng Thiên Chúa ban cho tốt nhất trong giống của nó; chính như vậy mà Chúa Giêsu biến nước lã thành rượu tuyệt hảo (Ga 2,10). Mà những kẻ được đoàn sủng ngôn ngữ nói ngôn ngữ riêng của mình cách tốt đẹp hơn.

convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua, dicit enim Glossa, ad Heb. I, non esse mirandum quod epistola ad Hebraeos maiore relucet facundia quam aliae, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere. Ceteras enim epistolas apostolus peregrino, idest Graeco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua. Non ergo per gratiam gratis datam apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

PRAETEREA, natura non facit per multa quod potest fieri per unum, et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere quod, unam linguam loquentes, eius discipuli ab omnibus intelligerentur, unde super illud Act. II, audiebat unusquisque linguam suam illos loquentes, dicit Glossa, quia linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest Hebraica lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

PRAETEREA, omnes gratiae derivantur a Christo in corpus eius, quod est Ecclesia, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua. Nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

SED CONTRA est quod dicitur Act. II, quod repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout spiritus sanctus dabat eloqui illis, ubi dicit Glossa Gregorii quod spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.

RESPONDEO dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut, per universum orbem discurrentes, fidem eius ubique praedicarent, secundum illud Matth. ult., euntes, docete omnes gentes. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quae alii loquebantur intelligerent. Praesertim quia isti qui mittebantur erant unius gentis, scilicet Iudaeae, secundum illud Isaiae XXVII, qui egredientur had the gift of tongues spoke better in their own language; since a gloss on Heb. 1, says that "it is not surprising that the epistle to the Hebrews is more graceful in style than the other epistles, since it is natural for a man to have more command over his own than over a strange language. For the Apostle wrote the other epistles in a foreign, namely the Greek, idiom; whereas he wrote this in the Hebrew tongue." Therefore the apostles did not receive the knowledge of all languages by a gratuitous grace.

2. Further, nature does not employ many means where one is sufficient; and much less does God Whose work is more orderly than nature's. Now God could make His disciples to be understood by all, while speaking one tongue: hence a gloss on Acts 2:6, "Every man heard them speak in his own tongue," says that "they spoke in every tongue, or speaking in their own, namely the Hebrew language, were understood by all, as though they spoke the language proper to each." Therefore it would seem that they had not the knowledge to speak in all languages.

3. Further, all graces flow from Christ to His body, which is the Church, according to Jn. 1:16, "Of His fullness we all have received." Now we do not read that Christ spoke more than one language, nor does each one of the faithful now speak save in one tongue. Therefore it would seem that Christ's disciples did not receive the grace to the extent of speaking in all languages.

On the contrary, It is written (Acts 2:4) that "they were all filled with the Holy Ghost, and they began to speak with divers tongues, according as the Holy Ghost gave them to speak"; on which passage a gloss of Gregory says that "the Holy Ghost appeared over the disciples under the form of fiery tongues, and gave them the knowledge of all tongues."

I answer that, Christ's first disciples were chosen by Him in order that they might disperse throughout the whole world, and preach His faith everywhere, according to Mat. 28:19, "Going ... teach ye all nations." Now it was not fitting that they who were being sent to teach others should need to be taught by others, either as to how they should speak to other people, or as to how they were to understand those who spoke to them; and all the more seeing that those who were being sent were of one nation, that of ceux qui eurent le charisme des langues parlaient mieux leur propre langue. La Glose dit en effet, au sujet de l'épître aux Hébreux: " Il n'est pas étonnant que cette épître soit plus éloquente que les autres. Il est en effet naturel à chacun de mieux parler sa propre langue qu'une langue étrangère. Or les autres épîtres, l'Apôtre les a composées dans une langue étrangère, le grec, mais celle-ci il l'a écrit en hébreu. " Par le charisme des langues, les Apôtres n'ont donc pas reçu la science de toutes les langues.

2. La nature n'emploie pas plusieurs moyens là où elle peut se contenter d'un seul; et encore moins Dieu, qui opère avec plus d'ordre que la nature. Or Dieu pouvait faire que ses disciples, en ne parlant qu'une seule langue, fussent compris de tous; aussi, à propos de ce passage des Actes des Apôtres (2, 6): " Chacun les entendait parler sa propre langue ", la Glose commente: " C'est qu'ils parlaient toutes les langues; ou bien ils ne parlaient que la leur, c'est-à-dire l'hébreu, mais ils étaient compris de tous comme s'ils s'étaient exprimés dans la langue de chaque auditeur. " Il semble donc qu'ils n'aient pas reçu le don de parler toutes les langues.

3. Toutes les grâces découlent du Christ en son corps qui est l'Église, selon cette parole de S. Jean (1, 16): " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Mais on ne dit pas que le Christ ait parlé plus d'une langue. Et actuellement encore, chaque fidèle ne parle qu'une seule langue. Il semble donc que les disciples du Christ n'ont pas reçu le don de parler toutes les langues.

En sens contraire, il est dit dans les Actes des Apôtres (2, 4): " Ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et se mirent à parler diverses langues, selon que l'Esprit Saint leur en donnait le pouvoir. " Une glose de S. Grégoire a ajoute: " L'Esprit Saint est descendu sur les disciples sous forme de langues de feu, et il leur a donné la science de toutes les langues. "

Réponse : Les premiers disciples du Christ ont été choisis par lui pour parcourir la terre et prêcher sa foi en tous lieux, selon S. Mathieu (28,19): " Allez, enseignez toutes les nations. " Or il ne convenait pas que ceux qui étaient envoyés instruire les autres aient besoin d'apprendre d'eux la manière de leur parler ou comment comprendre leur langage, alors surtout que ces missionnaires de la foi appartenaient à une même nation, la nation juive, comme l'avait prédit Isaïe (27, 6 Vg): " Ceux qui sortiront impétueusement Thực thế, sách Chú giải đã nói về thư gửi cho tín hữu Do thái: "Người ta không lấy làm ngạc nhiên thư này lợi khẩu hơn các thư khác. Thực thế, điều tự nhiên đối với mỗi người là nói ngôn ngữ riêng của mình tốt đẹp hơn là nói ngôn ngữ ngoại quốc. Mà các thư khác, thánh Phaolô đã viết bằng một ngôn ngữ ngoại quốc, ngôn ngữ Hy lạp; còn thư này, ngài đã viết bằng ngôn ngữ Do thái." Vậy do đoàn sủng ngôn ngữ, các Tông đồ không lãnh nhận được sự tri thức mọi ngôn ngữ.

2. Bản tính không sử dụng nhiều phương tiện ở nơi mà nó lấy làm đủ với một phương tiện duy nhất; và Thiên Chúa còn ít hơn nữa, vì Ngài hành động cách trật tự hơn bản tính. Mà Thiên Chúa có thể làm cho các môn đệ mình, chỉ nói một ngôn ngữ duy nhất, được mọi người hiểu biết; như vậy, về đoạn văn này ở sách Công vụ Tông đồ (2,6): "Mỗi người nghe các ngài nói ngôn ngữ riêng của mình", sách Chú giải cắt nghĩa: "Đó là các ngài nói một ngôn ngữ; hoặc các ngài chỉ nói ngôn ngữ của mình, nghĩa là ngôn ngữ Do thái, mà các ngài được mọi người hiểu biết dường như các ngài phát biểu theo ngôn ngữ của mỗi thính giả." Vậy xem ra các ngài đã không lãnh nhận ân huệ nói mọi ngôn ngữ.

3. Mọi ân sủng tuôn chảy từ Chúa Kitô đến trong thân thể của mình là Hội thánh, theo lời thánh Gioan (1,16): "Từ sự sung mãn của Người, chúng ta tất cả đã lãnh nhận." Mà người ta không nói rằng Chúa Kitô đã nói nhiều hơn một ngôn ngữ. Và hiện nay, mỗi tín hữu chỉ nói một ngôn ngữ duy nhất. Vậy xem ra các Tông đồ đã không lãnh nhận ân huệ nói mọi ngôn ngữ.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Công vụ Tông đồ (2,4): "Và hết thảy họ được đầy Thánh Thần, và bắt đầu nói những tiếng lạ, tùy theo Thánh Thần ban cho họ phát ngôn." Sách Chú giải của thánh Grêgôriô (In Evang. 2,30) đã nói: "Họ tất cả đầy tràn Chúa Thánh Thần đã ngự xuống trên họ dưới hình các lưỡi bằng lửa và đã ban cho sự tri thức mọi ngôn ngữ."

TRẢ LỜI : Các môn đệ đầu tiên của Chúa Kitô đã được Người lựa chọn để đi khắp thế gian và rao giảng lòng tin đối với Người ở mọi nơi theo lời ghi chép trong thánh Matthêô (28,19): "Các con hãy đi giảng dạy cho muôn dân". Mà điều không thích hợp là những kẻ được sai đi dạy dỗ các kẻ khác phải học bởi họ cách thức nói với họ hoặc phải học cho hiểu ngôn ngữ của họ, nhất là trong khi các vị thừa sai của đức tin này thuộc về cũng một dân tộc, dân tộc Do thái như lời tiên tri Isaia đã nói trước (27,6): "Trong những ngày sẽ đến, Giacóp sẽ đâm rễ, Israen đâm

impetu a Iacob, implebunt faciem orbis semine. Illi etiam qui mittebantur pauperes et impotentes erant, nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum, ut sicut, gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum sicut dicitur Gen. XI; ita etiam, quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandae, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Judea, according to Is. 27:6, "When they shall rush out from Jacob ... they shall fill the face of the world with seed." Moreover those who were being sent were poor and powerless; nor at the outset could they have easily found someone to interpret their words faithfully to others, or to explain what others said to them, especially as they were sent to unbelievers. Consequently it was necessary, in this respect, that God should provide them with the gift of tongues; in order that, as the diversity of tongues was brought upon the nations when they fell away to idolatry, according to Gn. 11, so when the nations were to be recalled to the worship of one God a remedy to this diversity might be applied by the gift of tongues.

de Jacob rempliront de leur race la face de la terre. " De plus, les disciples étaient pauvres et impuissants; ils n'auraient pas trouvé facilement dès le début des interprètes pour traduire exactement leurs paroles ou leur expliquer celles des autres; et cela d'autant plus qu'ils étaient envoyés aux infidèles. Il était donc nécessaire que Dieu y pourvoie par le don des langues. De même que la diversité des langues s'est introduite au moment où les nations versaient dans l'idolâtrie selon la Genèse (11, 7), de même quand il fallut ramener les nations au culte du Dieu unique, on remédia à cette diversité par le don des langues.

hoa nảy chồi, khắp mặt dương gian đầy hoa trái.” Hơn nữa, các môn đệ này nghèo khó và bất lực; họ hẳn không dễ dàng gặp được ngay từ lúc đầu những kẻ thông dịch viên để một cách đích xác dịch ra được các lời nói của các ngài hoặc cắt nghĩa cho các ngài những lời của kẻ khác; và hơn nữa, nhất là bởi vì các ngài được sai đi đến với những kẻ không tin. Vậy, Thiên Chúa một cách cần thiết lo liệu việc đó bằng cách ban cho ân huệ ngôn ngữ. Cũng như sự khác biệt trong các ngôn ngữ được tạo nên trong lúc các dân tộc dấn thân thờ tà thần như sách Sáng thế xác nhận (11,7), cũng vậy, khi người ta phải đem các dân tộc trở về thờ phụng một Thiên Chúa duy nhất, người ta cứu vãn sự khác biệt này bằng ân huệ ngôn ngữ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, manifestatio spiritus datur ad utilitatem. Et ideo sufficienter et Paulus et alii apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quaedam quae superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam et in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quae per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticae vel geometriae.

Reply to objection 1. As it is written (1 Cor. 12:7), "the manifestation of the Spirit is given to every man unto profit"; and consequently both Paul and the other apostles were divinely instructed in the languages of all nations sufficiently for the requirements of the teaching of the faith. But as regards the grace and elegance of style which human art adds to a language, the Apostle was instructed in his own, but not in a foreign tongue. Even so they were sufficiently instructed in wisdom and scientific knowledge, as required for teaching the faith, but not as to all things known by acquired science, for instance the conclusions of arithmetic and geometry.

Solutions 1. D'après S. Paul (1 Co 12, 7), " la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune ". Aussi a-t-il suffi à Paul et aux autres Apôtres d'être instruits par Dieu de la langue de tous les peuples autant que le requérait l'enseignement de la foi. Mais quant aux ornements que l'art ajoute au langage, S. Paul en eut le don dans sa propre langue, mais non dans une langue étrangère. Il en est de même pour la science et la sagesse: les Apôtres en furent instruits pour autant que l'exigeait l'enseignement de la foi; mais ils n'eurent pas la connaissance de tout ce qui est du domaine des sciences apprises, par exemple des conclusions de l'arithmétique ou de la géométrie.

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Phaolô (lCr 12,7), Thánh Thần hiển thị được ban xuống cho mỗi người để mưu ích lợi chung. Như vậy điều đủ cho thánh Phaolô và các Tông đồ khác được Thiên Chúa dạy ngôn ngữ của mọi dân tộc theo mức độ sự giảng dạy về đức tin đòi hỏi điều đó. Còn việc trang sức mà nghệ thuật thêm vào cho ngôn ngữ, thánh Phaolô có ân huệ về điều đó ở ngôn ngữ riêng của mình, nhưng không ở ngôn ngữ ngoại quốc. Cũng vậy, đối với sự hiểu biết và sự khôn ngoan: các Tông đồ được dạy dỗ về hai điều này theo sự đòi hỏi trong sự giảng dạy đức tin; song các ngài không có sự tri thức về tất cả những gì thuộc lãnh vực các môn học khác, thí dụ, các kết luận của toán học hoặc của hình học.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiae ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quae ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quaedam illusio, dum aliorum verba aliter ad aliorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent. Et ideo Glossa dicit, Act. II, quod maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit, I ad Cor. XIV, gratias Deo, quod omnium vestrum lingua loquor.

Reply to objection 2. Although either was possible, namely that, while speaking in one tongue they should be understood by all, or that they should speak in all tongues, it was more fitting that they should speak in all tongues, because this pertained to the perfection of their knowledge, whereby they were able not only to speak, but also to understand what was said by others. Whereas if their one language were intelligible to all, this would either have been due to the knowledge of those who understood their speech, or it would have amounted to an illusion, since a man's words would have had a different sound in another's ears, from that with which they were uttered. Hence a gloss says on Acts 2:6 that "it was a greater miracle that they should speak all kinds of tongues"; and Paul says (1 Cor. 14:18): "I thank my God I speak with all your tongues."

2. Les deux solutions étaient possibles: ou bien à l'aide d'une seule langue les Apôtres seraient compris de tous, ou bien ils parleraient toutes les langues. Toutefois cette seconde solution convenait davantage: cela rassortissait à la perfection de leur science, d'être capables non seulement de s'exprimer en n'importe quelle langue, mais encore de pouvoir comprendre ce que les autres leur disaient. Dans la première solution, où tous auraient compris l'unique langue parlée par les Apôtres, cela se serait produit, soit en vertu de la science des auditeurs, qui auraient traduit aussitôt la langue qui leur étaient parlée, soit par une sorte d'illusion, les mots parvenant aux oreilles des auditeurs autrement qu'ils n'étaient proférés. Ainsi la Glose dit-elle sur ce deuxième chapitre des Actes des Apôtres: " Ce fut un plus grand miracle, qu'ils aient parlé toutes sortes de langues. " Et S. Paul écrit (1 Co 14, 18 Vg): " je rends grâce à Dieu de parler les langues de vous tous. "

2. Hai cách giải quyết có thể được: hoặc nhờ một ngôn ngữ duy nhất các Tông đồ được mọi người hiểu biết, hoặc các ngài nói mọi ngôn ngữ. Tuy nhiên sự giải quyết thứ hai này thích hợp hơn: điều đó lệ thuộc vào sự hoàn hảo trong sự tri thức của các ngài, là có khả năng không những phát biểu trong bất cứ ngôn ngữ nào, mà còn có thể hiểu biết những gì các người khác nói với mình. Trong sự giải quyết thứ nhất mà mọi người hiểu biết một ngôn ngữ duy nhất do các Tông đồ sử dụng, điều đó hẳn xảy ra hoặc do sự tri thức của các thính giả dịch lập tức ngôn ngữ người ta nói với mình, hoặc nhờ một thứ ảo tưởng, các tiếng nói đến tai thính giả một cách khác chúng nó đã được thốt ra. Như vậy, sách Chú giải đã nói về chương thứ hai trong sách Công vụ Tông đồ: “Việc các Tông đồ nói mọi ngôn ngữ là một phép lạ lớn lao hơn.” Và thánh Phaolô (1Cr 14,18) đã viết: “Đội ơn Thiên Chúa, tôi nói các ngôn ngữ của các anh em hết thảy.”

AD TERTIUM dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti praedicaturus erat,

Reply to objection 3. Christ in His own person purposed preaching to only one nation, namely the Jews.

3. Le Christ, personnellement, n'avait à prêcher qu'à un seul peuple, aux juifs. Bien qu'il ait eu,

3. Chúa Kitô đích thân chỉ phải giảng dạy một dân tộc duy nhất là dân Do thái. Dầu mà ngài có sự hiểu biết mọi

scilicet Iudaeis. Et ideo, quamvis ipse absque dubio perfectissime haberet scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit, super Ioan., cum et modo spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit spiritum sanctum.

ARTICULUS 2
Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae. Quae enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum philosophum, in III Topic. Sed donum linguarum est proprium novi testamenti, unde cantatur in sequentia Pentecostes, ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito saeculis. Prophetia autem magis competit veteri testamento, secundum illud Heb. I, multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

PRAETEREA, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines, dicitur enim I ad Cor. XIV, qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, qui autem prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

PRAETEREA, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et habet homo in potestate uti eo cum voluerit, unde dicitur I ad Cor. XIV, gratias ago Deo meo quod omnium vestrum lingua loquor. Non autem sic est de dono prophetiae, ut supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiae.

PRAETEREA, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturae eodem spiritu exponuntur quo sunt editae. Sed interpretatio sermonum, I ad Cor. XII, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae, maxime quantum ad aliquam eius partem.

Consequently, although without any doubt He possessed most perfectly the knowledge of all languages, there was no need for Him to speak in every tongue. And therefore, as Augustine says (Tract. xxxii in Joan.), "whereas even now the Holy Ghost is received, yet no one speaks in the tongues of all nations, because the Church herself already speaks the languages of all nations: since whoever is not in the Church, receives not the Holy Ghost."

ARTICLE 2
Whether the gift of tongues is more excellent than the grace of prophecy ?

Objections 1. It would seem that the gift of tongues is more excellent than the grace of prophecy. For, seemingly, better things are proper to better persons, according to the Philosopher (Topic. iii, 1). Now the gift of tongues is proper to the New Testament, hence we sing in the sequence of Pentecost: "On this day Thou gavest Christ's apostles an unwonted gift, a marvel to all time": whereas prophecy is more pertinent to the Old Testament, according to Heb. 1:1, "God Who at sundry times and in divers manners spoke in times past to the fathers by the prophets." Therefore it would seem that the gift of tongues is more excellent than the gift of prophecy.

2. Further, that whereby we are directed to God is seemingly more excellent than that whereby we are directed to men. Now, by the gift of tongues, man is directed to God, whereas by prophecy he is directed to man; for it is written (1 Cor. 14:2, 3): "He that speaketh in a tongue, speaketh not unto men, but unto God ... but he that prophesieth, speaketh unto men unto edification." Therefore it would seem that the gift of tongues is more excellent than the gift of prophecy.

3. Further, the gift of tongues abides like a habit in the person who has it, and "he can use it when he will"; wherefore it is written (1 Cor. 14:18): "I thank my God I speak with all your tongues." But it is not so with the gift of prophecy, as stated above (Q[171], A[2]). Therefore the gift of tongues would seem to be more excellent than the gift of prophecy.

4. Further, the "interpretation of speeches" would seem to be contained under prophecy, because the Scriptures are expounded by the same Spirit from Whom they originated. Now the interpretation of speeches is placed after "divers kinds of tongues" (1 Cor. 12:10). Therefore it seems that the gift of tongues is more excellent than the gift of prophecy, particularly as regards a part of the latter.

sans aucun doute, de la façon la plus parfaite, la science de toutes les langues, il ne fut donc pas nécessaire qu'il les parle toutes. - Quant aux chrétiens d'aujourd'hui, selon la remarque de S. Augustin " si actuellement personne de ceux qui reçoivent le Saint-Esprit ne parle toutes les langues, c'est parce que l'Église elle-même les parle toutes; et nul ne reçoit le Saint-Esprit, s'il n'est dans cette Église ".

ARTICLE 2
Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie

Objections 1. Il semble que le don des langues soit supérieur à la grâce de la prophétie. En effet, des qualités propres aux êtres les meilleurs apparaissent comme les meilleures, selon Aristote. Or le don des langues est propre au Nouveau Testament, comme on le chantait dans une séquence de la Pentecôte: " C'est lui qui aujourd'hui gratifie les Apôtres du Christ d'un présent extraordinaire, inconnu à tous les siècles. " Mais la prophétie convient plutôt à l'Ancien Testament, selon l'épître aux Hébreux (1, 1): " A maintes reprises et de bien des façons, Dieu a jadis parlé à nos Pères par les Prophètes. " Il paraît donc bien que le don des langues est supérieur à celui de la prophétie.

2. Ce qui nous ordonne à Dieu semble plus excellent que ce qui nous ordonne aux hommes. Or, par le don des langues, on s'ordonne à Dieu, tandis que par la prophétie, on s'ordonne aux hommes. S. Paul écrit en effet (1 Co 14, 2): " Celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; tandis que celui qui prophétise s'adresse aux hommes pour leur édification. " Il semble donc que le don des langues soit supérieur au don de la prophétie.

3. Le don des langues demeure d'une manière habituelle chez celui qui le possède, et l'homme a le pouvoir de l'utiliser lorsqu'il le veut. Aussi S. Paul dit-il (1 Co 14, 18 Vg): " je rends grâce à Dieu de parler les langues de vous tous. " Or, on l'a vu il n'en va pas ainsi avec le don de la prophétie; le don des langues lui est donc supérieur.

4. L'interprétation des discours semble se ranger sous la prophétie, car on interprète les Écritures par le même Esprit qui les a produites. Or l'interprétation des discours figure dans la 1" épître aux Corinthiens (19,29) après le don des langues. Il semble donc que le charisme des langues soit supérieur à celui de la prophétie, surtout par rapport à l'une de ses parties.

ngôn ngữ một cách hoàn hảo nhất, nhưng ngài không cần sử dụng chúng nó tất cả. Còn về các Kitô hữu ngày nay, theo sự nhận xét của thánh Augustinô (In Joan. tr.32,7), nếu hiện nay không người nào trong các người lãnh nhận Chúa Thánh Thần nói được mọi ngôn ngữ, đó bởi vì chính Hội thánh nói tất cả mọi ngôn ngữ; và không ai lãnh nhận Thánh Thần, nếu họ không ở trong Hội thánh này.

TIẾT 2
So sánh đoàn sủng ngôn ngữ với đoàn sủng tiên tri

VẤN NẠN 1. Xem ra ân huệ ngôn ngữ thì hơn ân sủng của sự tiên tri. 1. Các phẩm chất riêng của các hữu thể tốt nhất thì xem ra tốt nhất như Triết gia xác định (Top. 3,1). Mà ân huệ ngôn ngữ riêng biệt cho Tân ước như người ta ca hát điều đó trong lễ Chúa Thánh Thần hiện xuống: chính ngày hôm nay ban cho các Tông đồ của Chúa Kitô một vật tặng lạ lùng, không được biết đến trong mọi thế kỷ đã qua. Mà sự nói tiên tri một cách đúng hơn thích hợp với Cựu ước theo lời ghi chép trong thư gởi cho tín hữu Do thái (1,1): “Thuở xưa, nhiều lần nhiều cách, Thiên Chúa đã nói với cha ông chúng ta qua các tiên tri.” Vậy xem ra ân huệ ngôn ngữ hơn ân huệ tiên tri.

2. Cái gì sắp đặt chúng ta với Thiên Chúa tuyệt hảo hơn cái gì sắp đặt chúng ta với nhân loại. Mà, do ơn ngôn ngữ, người ta được sắp đặt với Thiên Chúa, trong khi do sự tiên tri, người ta được sắp đặt đối với nhân loại. Quả thế, thánh Phaolô (1Cr 14,2) đã viết: “Kẻ nói các thứ tiếng, không phải nói cho người ta, mà là nói với Thiên Chúa; đang khi kẻ nói tiên tri nói với nhân loại để tài bồi họ.” Vậy xem ra ân huệ ngôn ngữ hơn ân huệ tiên tri.

3. Ân huệ ngôn ngữ tồn tại theo thể cách thành tập quán ở nơi người chiếm hữu nó, và con người có quyền sử dụng nó khi mình muốn. Như vậy, thánh Phaolô (1Cr 14,18) đã nói: “Tôi cảm tạ Thiên Chúa vì nói được ngôn ngữ của các anh em hết thảy.” Mà, như người ta đã thấy ở trước (Q.171, a.2), không có như vậy đối với ân huệ tiên tri; vậy ân huệ ngôn ngữ hơn ân huệ tiên tri.

4. Sự chú giải các lời nói xem ra được sắp đặt với sự tiên tri, bởi vì người ta chú giải Kinh thánh nhờ cũng một Thánh Thần đã tạo nên Kinh thánh. Mà sự chú giải các lời nói hiện diện trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô (19,29) sau ân huệ ngôn ngữ. Vậy xem ra ân huệ ngôn ngữ hơn ân huệ tiên tri, nhất là đối với một phần trong các phần của nó.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis.

RESPONDEO dicendum quod donum prophetiae excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quae sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quaedam ipsa phantasmata quae secundum imaginariam visionem apparent; unde et Augustinus, XII super Gen. ad Litt., comparat donum linguarum visioni imaginariae. Dictum est autem supra quod donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendum intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est; ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiae pertinet ad rerum notitiam, quae est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiae est utilius. Et hoc quidem probat apostolus, I ad Cor. XIV, tripliciter. Primo quidem, quia prophetia est utilior ad aedificationem Ecclesiae, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quod intelligeret (quod pertinet ad propheticum donum), mens eius non aedificaretur. Tertio, quantum ad infideles, propter quos praecipue videtur esse datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis reputarent insanos; sicut et Iudaei reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infidelis convinceretur, manifestatis absconditis cordis eius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad excellentiam prophetiae pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem. Ita etiam ad perfectionem operationis spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo testamento, secundum illud I ad

On the contrary, The Apostle says (1 Cor. 14:5): "Greater is he that prophesieth than he that speaketh with tongues."

I answer that, The gift of prophecy surpasses the gift of tongues, in three ways. First, because the gift of tongues regards the utterance of certain words, which signify an intelligible truth, and this again is signified by the phantasms which appear in an imaginary vision; wherefore Augustine compares (Gen. ad lit. xii, 8) the gift of tongues to an imaginary vision. On the other hand, it has been stated above (Q[173], A[2]) that the gift of prophecy consists in the mind itself being enlightened so as to know an intelligible truth. Wherefore, as the prophetic enlightenment is more excellent than the imaginary vision, as stated above (Q[174], A[2]), so also is prophecy more excellent than the gift of tongues considered in itself. Secondly, because the gift of prophecy regards the knowledge of things, which is more excellent than the knowledge of words, to which the gift of tongues pertains. Thirdly, because the gift of prophecy is more profitable. The Apostle proves this in three ways (1 Cor. 14); first, because prophecy is more profitable to the edification of the Church, for which purpose he that speaketh in tongues profiteth nothing, unless interpretation follow (1 Cor. 14:4, 5). Secondly, as regards the speaker himself, for if he be enabled to speak in divers tongues without understanding them, which pertains to the gift of prophecy, his own mind would not be edified (1 Cor. 14:7-14). Thirdly, as to unbelievers for whose especial benefit the gift of tongues seems to have been given; since perchance they might think those who speak in tongues to be mad (1 Cor. 14:23), for instance the Jews deemed the apostles drunk when the latter spoke in various tongues (Acts 2:13): whereas by prophecies the unbeliever is convinced, because the secrets of his heart are made manifest (Acts 2:25).

Reply to objection 1. As stated above (Q[174], A[3], ad 1), it belongs to the excellence of prophecy that a man is not only enlightened by an intelligible light, but also that he should perceive an imaginary vision: and so again it belongs to the perfection of the Holy Ghost's operation, not only to fill the mind with the prophetic light, and the imagination with the imaginary vision, as happened in the Old Testament, but also to endow the tongue with external erudition, in the utterance of various signs of speech. All this is done in the New Testament,

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 14, 15) " Celui qui prophétise est supérieur à celui qui parle en langues. "

Réponse : Le charisme de la prophétie surpasse celui des langues d'une triple manière. 1° Le don des langues se rapporte à des mots, qui ne sont que les signes d'une vérité intelligible, comme les images qui apparaissent dans la vision de l'imagination; aussi S. Augustin compare-t-il le don des langues à cette sorte de vision. Or on a dit plus haut que le don de prophétie consiste dans l'illumination même de l'esprit en vue de connaître la vérité intelligible; et l'on a vu que cette illumination intellectuelle est plus excellente que la vision de l'imagination. On dira donc parallèlement que la prophétie surpasse le don des langues considéré en lui-même. 2° Le don de la prophétie fait connaître les réalités elles-mêmes; ce qui est plus noble que la connaissance des mots procurée par le don des langues. 3° Le don de la prophétie est enfin plus utile. L'Apôtre le prouve de trois manières. 1) La prophétie est plus profitable à l'édification de l'Église; celui qui parle en langues n'y contribue en rien, à moins qu'il n'y ajoute une explication. - 2) Elle est plus utile à celui qui parle; son esprit ne serait pas édifié, s'il parlait en diverses langues sans les comprendre, ce qui revient au don de prophétie. - 3) Elle est plus utile aux infidèles. C'est surtout pour eux qu'est accordé le don des langues; cependant il pourrait bien arriver qu'ils traitent parfois d'insensés ceux qui parlent en langues, de même que les juifs considéraient les Apôtres comme des gens ivres parce qu'ils parlaient en langues, nous disent les Actes (2, 13). Les prophéties, au contraire, convainquent les infidèles en révélant les secrets de leur coeur.

Solutions 1. Comme il a été dit plus haut, ce qui fait la supériorité de la prophétie, c'est non seulement qu'elle éclaire par une lumière intelligible, mais aussi qu'elle fait percevoir une vision, dans l'imagination. De même aussi appartient-il à la perfection de l'opération de l'Esprit Saint non seulement de remplir l'esprit humain de la lumière prophétique, et l'imagination de la vision sensible, comme cela se produisait dans l'Ancien Testament, mais encore de disposer extérieurement la langue à proférer les différents signes du langage. Cette totale

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Cr 14,15) nói: "Người nói tiên tri hơn người nói các ngôn ngữ."

TRẢ LỜI : Đoàn sủng tiên tri vượt qua đoàn sủng ngôn ngữ theo ba thể cách. Thứ nhất, ân huệ ngôn ngữ quy về các từ ngữ, mà các từ ngữ chỉ là dấu hiệu của chân lý khả niệm, nhờ các ảnh tượng xuất hiện ở sự trông thấy của chân lý khả niệm, như các ảnh tượng xuất hiện ở sự trông thấy trong tưởng tượng; như vậy, thánh Augustinô (De Gen. ad litt 12,8) so sánh ân huệ ngôn ngữ với một thứ sự trông thấy. Mà người ta đã nói ở trước rằng ân huệ tiên tri cốt tại chính sự soi sáng tinh thần để hiểu biết chân lý khả niệm; và người ta đã trông thấy sự soi sáng trí năng tuyệt hảo hơn sự trông thấy ở tưởng tượng. Vậy người ta nói sự tiên tri vượt qua ân huệ ngôn ngữ được cứu xét tại sự. Thứ đến, ân huệ tiên tri làm cho hiểu biết chính các thực tại; điều đó cao thượng hơn sự hiểu biết các từ ngữ do ân huệ ngôn ngữ đem lại. Thứ ba, ân huệ tiên tri hữu ích hơn; thánh Phaolô minh chứng điều này theo ba thể cách. Thứ nhất, sự tiên tri có ích lợi hơn trong việc tài bồi Hội thánh; kẻ nói các ngôn ngữ không góp phần vào đó chi cả, trừ phi họ thêm vào đó sự diễn giải. Thứ đến, nó có ích hơn cho người nói; tinh thần của họ hẳn không được tài bồi, giả như họ nói các ngôn ngữ khác nhau mà không hiểu biết chúng nó, điều đó quy về ân huệ tiên tri. Thứ ba, nó ích lợi hơn cho những người không tin. Nhất là chính cho họ mà ân huệ ngôn ngữ được Thiên Chúa ban cho; tuy nhiên, rất có thể xảy ra là họ đôi khi coi là những người điên khùng những kẻ nói các ngôn ngữ, cũng như dân Do thái đã coi các Tông đồ là những người say rượu bởi vì các ngài nói các ngôn ngữ, như đã được ghi chép trong sách Công vụ Tông đồ (2,13). Các sự tiên tri, trái lại, thuyết phục các người không tin bằng cách tỏ ra các điều bí mật trong tâm hồn họ.

GIẢI ĐÁP 1. Như người ta đã nói ở trước (Q.147, a.2, sol.1), điều tạo nên sự cao thượng cho sự tiên tri, đó không phải chỉ là nó soi sáng bằng một sự sáng khả niệm, mà còn nó làm cho tri giác sự trông thấy ở tưởng tượng. Cũng vậy, điều thuộc về sự hoàn hảo trong hành động của Chúa Thánh Thần, không phải chỉ làm đầy tinh thần nhân loại bằng sự sáng tiên tri, và làm đầy tưởng tượng bằng sự trông thấy khả giác, như điều đó xuất hiện trong Cựu ước, mà còn sắp đặt cách bên ngoài cái lưỡi để nói lên nhiều dấu hiệu của ngôn ngữ. Sự hoàn hảo nguyên vẹn này được đạt tới trong Tân ước theo lời ghi chép

Cor. XIV, unusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apocalypsim, idest propheticam revelationem, habet.

AD SECUNDUM dicendum quod per donum prophetiae homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua non loquitur hominibus, idest, ad intellectum hominum vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum. Unde est perfectius donum.

AD TERTIUM dicendum quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Unde ex eius perfectione contingit quod in statu imperfectionis huius vitae non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum passionis cuiusdam. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum. Et ideo non repugnat imperfectioni huius vitae quod perfecte et habitualiter habeatur.

AD QUARTUM dicendum quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiae, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quaecumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quae proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud Dan. V, audivi de te quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere. Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

according to 1 Cor. 14:26, "Every one of you hath a psalm, hath a doctrine, hath a tongue, hath a revelation," i.e. a prophetic revelation.

Reply to objection 2. By the gift of prophecy man is directed to God in his mind, which is more excellent than being directed to Him in his tongue. "He that speaketh in a tongue "is said to speak "not unto men," i.e. to men's understanding or profit, but unto God's understanding and praise. On the other hand, by prophecy a man is directed both to God and to man; wherefore it is the more perfect gift.

Reply to objection 3. Prophetic revelation extends to the knowledge of all things supernatural; wherefore from its very perfection it results that in this imperfect state of life it cannot be had perfectly by way of habit, but only imperfectly by way of passion. on the other hand, the gift of tongues is confined to a certain particular knowledge, namely of human words; wherefore it is not inconsistent with the imperfection of this life, that it should be had perfectly and by way of habit.

Reply to objection 4. The interpretation of speeches is reducible to the gift of prophecy, inasmuch as the mind is enlightened so as to understand and explain any obscurities of speech arising either from a difficulty in the things signified, or from the words uttered being unknown, or from the figures of speech employed, according to Dan. 5:16, "I have heard of thee, that thou canst interpret obscure things, and resolve difficult things." Hence the interpretation of speeches is more excellent than the gift of tongues, as appears from the saying of the Apostle (1 Cor. 14:5), "Greater is he that prophesieth than he that speaketh with tongues; unless perhaps he interpret." Yet the interpretation of speeches is placed after the gift of tongues, because the interpretation of speeches extends even to the interpretation of divers kinds of tongues.

perfection est atteinte dans le Nouveau Testament, selon cette parole (1 Co 14,26): " Chacun de vous a son cantique, ou son enseignement, ou son discours en langues, ou son apocalypse ", c'est-à-dire sa révélation prophétique.

2. L'homme, par le don de prophétie, est ordonné à Dieu selon l'esprit, ce qui est plus noble que de lui être ordonné selon le langage seulement. De plus, celui qui parle en langues " ne parle pas aux hommes ", parce qu'il ne s'adresse pas à leur intelligence ou ne s'exprime pas pour leur utilité; mais il ne s'adresse qu'à l'intelligence de Dieu et ne s'exprime que pour sa gloire. Par la prophétie, au contraire, l'homme se tourne vers Dieu et vers le prochain; c'est pourquoi elle est un don plus parfait.

3. La révélation prophétique s'étend à tous les objets de connaissance surnaturelle; aussi arrive-t-il, en vertu de sa perfection même, que dans l'état d'imperfection de cette vie, on ne puisse la recevoir d'une manière parfaite et habituelle, mais seulement d'une façon imparfaite et transitoire. Au contraire, le don des langues ne s'étend qu'à la connaissance d'une réalité particulière: le langage des hommes. C'est pourquoi l'imperfection de cette vie ne s'oppose pas à ce qu'on le possède parfaitement et par mode d'habitus.

4. L'interprétation des discours peut se ranger sous le don de prophétie, dans la mesure où l'esprit reçoit une lumière qui lui permet de comprendre et d'exposer ce qui est obscur dans les discours, soit en raison de la difficulté des sujets traités, soit à cause des mots inconnus qui sont employés, soit par suite des images dont on se sert, selon ces paroles du livre de Daniel (5, 16): " J'ai entendu dire de toi que tu peux interpréter les choses obscures et résoudre les questions difficiles. " Il s'ensuit que l'interprétation des discours l'emporte sur le don des langues; l'Apôtre dit lui-même (1 Co 14, 5): " Celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète ce qu'il dit. " Si l'interprétation des discours est cependant placée après le don des langues, c'est précisément parce qu'elle s'étend aussi à l'explication des divers genres de langues.

trong thư thứ nhất gửi cho tín hữu Côrintô (1Cr 14,26): “Mỗi người trong anh em có ca vịnh, hay giáo huấn, có mạc khải hay là tiếng lạ, hoặc là diễn giải” tức là sự mạc khải tiên tri của mình.

2. Con người, do ân huệ tiên tri, được sắp đặt đến với Thiên Chúa tùy theo tinh thần, điều đó cao thượng hơn việc chỉ được sắp đặt đến với Người tùy theo ngôn ngữ mà thôi. Hơn nữa, kẻ nói các ngôn ngữ không nói với nhân loại, bởi vì họ không nói với trí năng nhân loại hoặc không nói vì lợi ích của nhân loại; nhưng họ chỉ nói với trí năng Thiên Chúa và chỉ nói vì vinh quang của Người. Do sự tiên tri, trái lại, con người hướng đến Thiên Chúa và đến với người đồng loại; do đó nó là một ân huệ hoàn hảo hơn.

3. Sự mạc khải tiên tri mở rộng đến mọi đối tượng của sự tri thức siêu nhiên; như vậy, xảy ra do chính sự hoàn hảo của nó mà trong tình trạng bất hoàn hảo của sự sống đời này, người ta không thể lãnh nhận nó một cách hoàn hảo và thành tập quán, nhưng chỉ theo thể cách bất hoàn hảo và tạm thời. Trái lại, ân huệ ngôn ngữ chỉ mở rộng đến sự tri thức một thực tại đặc thù: ngôn ngữ của nhân loại. Do đó, sự bất hoàn hảo của đời sống trần gian không đối lập với điều người ta chiếm hữu nó cách hoàn hảo và bằng cách tập quán.

4. Sự chú giải các lời nói được xếp đặt vào ân huệ tiên tri theo mức độ tinh thần lãnh nhận sự sáng cho phép nó hiểu biết và trình bày cái gì tối tăm trong các lời nói, hoặc vì sự khó khăn trong các vấn đề được thảo luận, hoặc vì các từ ngữ không được hiểu biết mà được sử dụng hoặc do các ảnh tượng mà người ta sử dụng như các lời ghi chép trong sách tiên tri Đanien (5,6): “Trẫm đã nghe nói về ngươi, ngươi có thể diễn giải các điều tối tăm và giải quyết các vấn đề nan giải.” Do đó mà sự diễn giải các lời nói hơn ân huệ ngôn ngữ; chính thánh Phaolô (1Cr 14,5) đã nói: “Người nói tiên tri lớn hơn người nói các ngôn ngữ, trừ phi kẻ nói ngôn ngữ diễn giải điều mình nói.” Tuy nhiên, nếu sự diễn giải các lời nói được đặt sau ân huệ ngôn ngữ, đó một cách đích thực bởi vì nó cũng mở rộng đến sự diễn giải các thứ ngôn ngữ khác nhau.

QUAESTIO 177

DE GRATA GRATIS DATA QUAE CONSISTIT IN SERMONE

OF THE GRATUITOUS GRACE CONSISTING IN WORDS

LE CHARISME DU DISCOURS

ĐOÀN SỦNG LỜI NÓI

Deinde considerandum est de gratia gratis data quae consistit in sermone, de qua dicitur I ad Cor. XII, alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. Secundo, quibus haec gratia competit.

We must now consider the gratuitous grace that attaches to words; of which the Apostle says (1 Cor. 12:8): "To one ... by the Spirit is given the word of wisdom, and to another the word of knowledge." Under this head there are two points of inquiry: (1) Whether any gratuitous grace attaches to words? (2) To whom is the grace becoming?

L'Apôtre le cite en ces termes (1 Co 12, 8) : " A l'un l'Esprit donne le discours de la sagesse, à l'autre le discours de la science. " A ce sujet, nous nous demandons : 1. Y a-t-il un charisme du discours ? - 2. A qui ce charisme convient-il ?

Thánh Phaolô đề cập đến đoàn sủng lời nói bằng các lời này: “Người thì được Thánh Thần ban cho lời nói khôn ngoan, kẻ khác được lời nói hiểu biết” (1Cr 12,8). Vấn đề này nêu lên hai điểm: 1. Có đoàn sủng để nói không? 2. Đoàn sủng này thích hợp với kẻ nào?

ARTICULUS 1
Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturae. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit, in IV de Doct. Christ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

PRAETEREA, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed apostolus dicit, I ad Cor. IV, non in sermone est regnum Dei, sed in virtute. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

PRAETEREA, nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, iam non est gratia, ut dicitur Rom. XI. Sed sermo datur alicui ex meritis, dicit enim Gregorius, exponens illud Psalmi, ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

PRAETEREA, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quae pertinent ad donum sapientiae vel scientiae, ita etiam ea quae pertinent ad virtutem fidei. Ergo, si ponitur sermo sapientiae et sermo scientiae gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. VI, lingua eucharis, idest gratiosa, in bono homine abundabit. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam et gratiositas sermonis.

ARTICLE 1
Whether any gratuitous grace attaches to words ?

Objections 1. It would seem that a gratuitous grace does not attach to words. For grace is given for that which surpasses the faculty of nature. But natural reason has devised the art of rhetoric whereby a man is able to speak so as to teach, please, and persuade, as Augustine says (De Doctr. Christ. iv, 12). Now this belongs to the grace of words. Therefore it would seem that the grace of words is not a gratuitous grace.

2. Further, all grace pertains to the kingdom of God. But the Apostle says (1 Cor. 4:20): "The kingdom of God is not in speech, but in power." Therefore there is no gratuitous grace connected with words.

3. Further, no grace is given through merit, since "if by grace, it is not now of works" (Rom. 11:6). But the word is sometimes given to a man on his merits. For Gregory says (Moral. xi, 15) in explanation of Ps. 118:43, "Take not Thou the word of truth utterly out of my mouth" that "the word of truth is that which Almighty God gives to them that do it, and takes away from them that do it not." Therefore it would seem that the gift of the word is not a gratuitous grace.

4. Further, it behooves man to declare in words things pertaining to the virtue of faith, no less than those pertaining to the gift of wisdom or of knowledge. Therefore if the word of wisdom and the word of knowledge are reckoned gratuitous graces, the word of faith should likewise be placed among the gratuitous graces.

On the contrary, It is written (Ecclus. 6:5): "A gracious tongue in a good man shall abound [Vulg.: 'aboundeth']." Now man's goodness is by grace. Therefore graciousness in words is also by grace.

ARTICLE 1
Y a-t-il un charisme du discours ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, la grâce donne à l'homme ce qui dépasse les forces de la nature. Or, c'est la raison naturelle qui a inventé l'art de la rhétorique, laquelle permet à l'homme " d'instruire, de plaire, de toucher ", dit S. Augustin. Mais tout cela concerne la grâce du discours. Il semble donc que cette grâce ne soit pas un charisme.

2. Tout charisme se rapporte au règne de Dieu. Or l'Apôtre dit (1 Co 4, 20) : " Le règne de Dieu ne consiste pas en discours, mais en puissance. " Il n'y a donc aucun charisme dans le discours.

3. Nulle grâce n'est donnée en raison des mérites ; car " si elle venait des oeuvres, ce ne serait plus une grâce " (Rm 11, 6). Or le discours est donné à chacun en raison de ses mérites. Commentant en effet le Psaume (119, 43) : " Ne retirez pas de ma bouche la parole de vérité ", S. Grégoire écrit : " Le Dieu tout-puissant accorde la parole de vérité à ceux qui la mettent en pratique, et il la retire à ceux qui ne le font pas. " Le don du discours n'est donc pas un don gratuit.

4. De même que l'homme doit exprimer par son discours ce qui relève du don de sagesse ou de science, de même doit-il exposer ce qui relève de la vertu de foi. Donc, si l'on admet que le discours de sagesse et le discours de science sont des dons gratuits, pour la même raison il faut aussi ranger le discours de foi parmi les charismes.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (6, 5 Vg) : " Le discours gracieux abondera chez l'homme de bien. " Or la bonté de l'homme vient de la grâce. Par suite aussi la grâce du discours.

TIẾT 1
Có đoàn sủng để nói không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có đoàn sủng lời nói. 1. Ân sủng ban cho con người cái gì vượt qua các năng lực của bản tính. Mà, chính trí năng tự nhiên đã khám phá được nghệ thuật tu từ học, tu từ học cho phép con người dạy dỗ, làm hài lòng, làm cho cảm động, như thánh Augustinô xác định (De Doctr. Christ. 4,12). Mà tất cả điều đó liên hệ với sự duyên dáng của lời nói. Vậy xem ra sự duyên dáng không phải là một đoàn sủng.

2. Mọi đoàn sủng quy về Nước Thiên Chúa như thánh Phaolô (1Cr 4,20) đã nói: “Nước Thiên Chúa không cốt nơi lời nói, song là nơi quyền phép.” Vậy không có đoàn sủng lời nói.

3. Không ân sủng nào được ban cho vì các công đức; bởi vì nếu nó phát xuất từ các công việc, đó hẳn không phải là ân sủng (Rm 11,6). Mà lời nói được ban cho mỗi người vì công đức của họ. Khi chú giải về Thánh vịnh (119,43): “Xin chớ giật khỏi miệng tôi lời sự thật, vì tôi trông cậy vào các phán quyết của Người”, thánh Grêgôriô (Moral. 11.15) nói: “Thiên Chúa toàn năng ban lời sự thật cho những kẻ thực hành nó, vì Người giựt nó lại khỏi những kẻ không thực hành như vậy.” Vậy ân huệ lời nói không phải là ân huệ nhưng không.

4. Cũng như con người phải sử dụng lời nói phát biểu cái gì thuộc về ân huệ khôn ngoan hoặc thuộc về ân huệ hiểu biết, cũng vậy họ phải trình bày cái gì thuộc về nhân đức tin. Vậy, nếu người ta thừa nhận lời nói của khôn ngoan và lời nói của hiểu biết là ân huệ nhưng không, thì cũng một lý do đó, người ta cũng phải xếp đặt lời nói nhân đức tin vào số các đoàn sủng.

TRÁI LẠI, Người ta đọc thấy trong sách Huấn ca (6,5): “Lời nói duyên dáng dồi dào ở nơi con người lương thiện.” Mà thiện tính của con người phát xuất do ân sủng. Vậy ân huệ lời nói cũng thế.

RESPONDEO dicendum quod gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, nisi corda auditorum spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.

I answer that, The gratuitous graces are given for the profit of others, as stated above (FS, Q[111], AA[1],4). Now the knowledge a man receives from God cannot be turned to another's profit, except by means of speech. And since the Holy Ghost does not fail in anything that pertains to the profit of the Church, He provides also the members of the Church with speech; to the effect that a man not only speaks so as to be understood by different people, which pertains to the gift of tongues, but also speaks with effect, and this pertains to the grace "of the word." This happens in three ways. First, in order to instruct the intellect, and this is the case when a man speaks so as "to teach." Secondly, in order to move the affections, so that a man willingly hearkens to the word of God. This is the case when a man speaks so as "to please" his hearers, not indeed with a view to his own favor, but in order to draw them to listen to God's word. Thirdly, in order that men may love that which is signified by the word, and desire to fulfill it, and this is the case when a man so speaks as "to sway" his hearers. In order to effect this the Holy Ghost makes use of the human tongue as of an instrument; but He it is Who perfects the work within. Hence Gregory says in a homily for Pentecost (Hom. xxx in Ev.): "Unless the Holy Ghost fill the hearts of the hearers, in vain does the voice of the teacher resound in the ears of the body."

Réponse : Les dons gratuits sont donnés en vue de l'utilité commune, on l'a dit. Or la connaissance que l'on reçoit de Dieu ne saurait servir à l'utilité d'autrui qu'au moyen du discours. Et comme le Saint-Esprit n'omet rien de ce qui est utile à l'Église, il assiste aussi ses membres dans leurs discours, non seulement pour qu'ils soient compris de tous, ce qui appartient au don des langues, mais encore pour qu'ils parlent avec efficacité, ce qui relève de la grâce du discours. Cette grâce du discours a un triple effet 1. Instruire l'intelligence des auditeurs -2. Plaire à leur coeur, afin qu'ils écoutent volontiers la parole divine. - **3.** Toucher leur âme, pour qu'ils aiment la vérité et la mettent en pratique. Pour cela, le Saint-Esprit se sert de la langue humaine comme d'un instrument ; mais c'est lui-même qui achève intérieurement le travail. Aussi S. Grégoire dit-il dans une homélie de la Pentecôte : " Si le Saint-Esprit ne remplit pas le coeur des auditeurs, c'est en vain que la voix des prédicateurs résonne à leurs oreilles. "

TRẢ LỜI : Các ân huệ nhưng không được ban cho vì ích lợi chung như người ta đã nói ở trước (l-ll, Q.111, a.1 và 4). Mà sự hiểu biết, người ta lãnh nhận từ Thiên Chúa chỉ có thể phục vụ cho lợi ích của người khác nhờ lời nói. Và cũng như Chúa Thánh Thần không bỏ qua cái gì hữu ích cho Hội thánh, Người cũng trợ giúp các chi thể của Hội thánh trong lời nói của họ, không những ngõ hầu họ được mọi người hiểu biết, điều đó thuộc về ân huệ ngôn ngữ, mà còn ngõ hầu họ nói cách công hiệu, điều đó quy về ân huệ lời nói. Đoàn sủng lời nói này có ba hiệu quả: thứ nhất, dạy dỗ trí năng các thính giả. Thứ đến, để làm hài lòng họ, ngõ hầu họ vui lòng lắng nghe lời Thiên Chúa. Thứ ba, làm cảm động tâm hồn họ để họ yêu mến chân lý và đem chân lý ra thực hành. Cho được như vậy, Chúa Thánh Thần sử dụng cái lưỡi của nhân loại làm công cụ; nhưng chính Người hoàn thành công việc này ở bên trong. Như vậy, thánh Grêgôriô (In Evang 11,30) đã nói trong một bài giảng Phúc âm về lễ Hiện xuống: "Nếu Chúa Thánh Thần không làm cho đầy tâm hồn các thính giả, một cách vô ích tiếng nói của những người giảng dạy vang dội vào tai của họ."

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quae natura potest operari, ita etiam spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Reply to objection 1. Even as by a miracle God sometimes works in a more excellent way those things which nature also can work, so too the Holy Ghost effects more excellently by the grace of words that which art can effect in a less efficient manner.

Solutions 1. Dieu opère quelquefois miraculeusement, et d'une façon supérieure, ce que peut faire aussi la nature ; ainsi le Saint-Esprit réalise par le charisme du discours ce que l'art oratoire peut faire moins bien.

GIẢI ĐÁP 1. Thiên Chúa đôi khi thi hành phép lạ, và theo một thể cách cao thượng, điều mà bản tính cũng có thể làm; như vậy, Chúa Thánh Thần sử dụng đoàn sủng lời nói thực hiện điều mà thuật hùng biện có thể làm một cách kém tốt đẹp.

AD SECUNDUM dicendum quod apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanae eloquentiae, absque virtute spiritus sancti. Unde praemisit, cognoscam, non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem. Et de seipso praemiserat supra, II, sermo meus et praedicatio mea non fuit in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.

Reply to objection 2. The Apostle is speaking there of the word that relies on human eloquence without the power of the Holy Ghost. Wherefore he says just before (1 Cor. 4:19): "I ... will know, not the speech of them that are puffed up, but the power": and of himself he had already said (1 Cor. 2:4): "My speech and my preaching was not in the persuasive words of human wisdom, but in the showing of the spirit and power."

2. Nous venons de le dire, l'Apôtre parle du discours qui s'appuie sur l'éloquence humaine, sans le secours du Saint-Esprit. Aussi a-t-il écrit d'abord : " Je tiendrai compte, non pas du discours de ces orgueilleux, mais de leur puissance. " Et il avait dit de lui-même auparavant (2, 4) : " Mon discours et ma prédication ne s'appuyèrent pas sur les paroles persuasives de la sagesse humaine, mais sur la manifestation de l'Esprit et de sa puissance. "

2. Như chúng ta mới đề cập đến, thánh Phaolô nói về lời nói dựa trên tài hùng biện nhân loại, mà không có ơn trợ giúp của Chúa Thánh Thần. Như vậy, ngài đã viết trước tiên: "Tôi không để ý đến lời nói của những người kiêu ngạo này, nhưng tôi để ý đến năng lực của họ." Và trước đó ngài đã nói về chính mình (2,4): "Lời nói của tôi và sự giảng dạy của tôi không dựa vào các lời nói thuyết phục của sự khôn ngoan nhân loại, nhưng vào sự biểu hiện của Chúa Thánh Thần và quyền năng của Người."

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiae impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter

Reply to objection 3. As stated above, the grace of the word is given to a man for the profit of others. Hence it is withdrawn sometimes through the fault of the hearer, and sometimes through the fault of the speaker. The good works of either of them do not merit this grace directly, but only remove the obstacles thereto. For sanctifying grace also is withdrawn on account of a person's fault, and

3. Le charisme du discours, on vient de le dire, est donnée à certains pour l'utilité d'autrui. Aussi est-il parfois retirée par suite de la faute, soit de l'auditeur, soit de l'orateur. Ce ne sont pas les bonnes oeuvres de l'un et de l'autre qui méritent directement cette grâce, mais elles écartent les obstacles. De même pour la grâce sanctifiante : on la perd par sa faute, mais on ne la méritait pas

3. Đoàn sủng lời nói, người ta mới đề cập đến, được ban cho một số người vì ích lợi chung của người khác. Như vậy, đôi khi nó bị rút lại do tội lỗi, hoặc tội lỗi của thính giả, hoặc của nhà giảng thuyết. Không phải các công việc lành của hai thứ người này một cách trực tiếp đáng được ân sủng này, nhưng chúng nó cất đi các sự ngăn trở. Cũng vậy, đối với ơn thánh hóa: người ta mất nó vì tội của mình, nhưng người ta không đáng được nó

culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quae tamen tollitur gratiae impedimentum.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiae seu sapientiae, unde Augustinus dicit, XIV de Trin., quod scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, videtur apostolus scientiam appellare. Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei, sed suffecit ponere sermonem scientiae et sapientiae.

yet he does not merit it by his good works, which, however, remove the obstacles to grace.

Reply to objection 4. As stated above, the grace of the word is directed to the profit of others. Now if a man communicates his faith to others this is by the word of knowledge or of wisdom. Hence Augustine says (De Trin. xiv, 1) that "to know how faith may profit the godly and be defended against the ungodly, is apparently what the Apostle means by knowledge." Hence it was not necessary for him to mention the word of faith, but it was sufficient for him to mention the word of knowledge and of wisdom.

par ses bonnes oeuvres, encore que celles-ci en enlèvent les obstacles.

4. Redisons-le, la grâce du discours a pour but l'utilité commune. Or celui qui communique sa foi le fait par le discours de la science ou de la sagesse. C'est pourquoi on lit dans S. Augustin : " Savoir les moyens que la foi emploie pour secourir les âmes pieuses et pour se défendre contre les impies, voilà ce que l'Apôtre semble appeler la science. " Aussi S. Paul n'a-t-il pas eu à mentionner un discours de foi ; il lui a suffi d'admettre un discours de science et de sagesse.

do các công việc lành của mình, nhưng chúng nó cất đi các sự ngăn trở.

4. Đoàn sủng lời nói có mục đích là sự ích lợi chung. Mà kẻ thông lòng tin của mình, thực hiện điều đó nhờ lời nói của ân huệ hiểu biết hoặc của ân huệ khôn ngoan. Do đó, người ta đọc thấy nơi thánh Augustinô (De Trin. 14,1): "Việc hiểu biết các phương thế mà đức tin sử dụng để trợ giúp các linh hồn đạo đức và để bênh vực mình khỏi các kẻ vô đạo, đó là điều mà thánh Phaolô gọi là ân huệ hiểu biết." Như vậy, thánh Phaolô không cần phải nói đến lời nói thuộc về nhân đức tin; vậy đối với ngài, việc thừa nhận lời nói về ân huệ hiểu biết và ân huệ khôn ngoan đã đủ.

ARTICULUS 2
Utrum gratia sermonis Sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur enim Prov. IV, unigenitus fui coram matre mea, et docebat me. Ergo haec gratia competit mulieribus.

PRAETEREA, maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. IV de Debbora; et IV Reg. XXII, de Holda, prophetissa, uxore Sellum; et Act. XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit, I ad Cor. XI, omnis mulier orans aut prophetans, et cetera. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competit mulieri.

PRAETEREA, I Petri IV dicitur, unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes. Sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae et scientiae, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, mulieres in Ecclesiis taceant; et I ad Tim. II, docere mulieri non permitto. Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

RESPONDEO dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter

ARTICLE 2
Whether the grace of the word of wisdom and knowledge is becoming to women ?

Objections 1. It would seem that the grace of the word of wisdom and knowledge is becoming even to women. For teaching is pertinent to this grace, as stated in the foregoing Article. Now it is becoming to a woman to teach; for it is written (Prov. 4:3, 4): "I was an only son in the sight of my mother, and she taught me." Therefore this grace is becoming to women.

2. Further, the grace of prophecy is greater than the grace of the word, even as the contemplation of truth is greater than its utterance. But prophecy is granted to women, as we read of Deborah (Judges 4:4), and of Holda the prophetess, the wife of Sellum (4 Kings 22:14), and of the four daughters of Philip (Acts 21:9). Moreover the Apostle says (1 Cor. 11:5): "Every woman praying or prophesying," etc. Much more therefore would it seem that the grace of the word is becoming to a woman.

3. Further, it is written (1 Pet. 4:10): "As every man hath received grace ministering the same one to another." Now some women receive the grace of wisdom and knowledge, which they cannot minister to others except by the grace of the word. Therefore the grace of the word is becoming to women.

On the contrary, The Apostle says (1 Cor. 14:34): "Let women keep silence in the churches," and (1 Tim. 2:12): "I suffer not a woman to teach." Now this pertains especially to the grace of the word. Therefore the grace of the word is not becoming to women.

I answer that, Speech may be employed in two ways: in one way privately, to one or a few, in familiar conversation, and in this

ARTICLE 2
A qui ce charisme convient-il ?

Objections 1. Il semble que le charisme du discours de sagesse et de science convienne aussi aux femmes. On l'a vu en effet, l'enseignement se rattache à ce charisme. Or enseigner convient aux femmes, car il est dit dans les Proverbes (4, 3-4 Vg) : " Fils unique, j'étais devant ma mère, et elle m'enseignait. "

2. La grâce de la prophétie l'emporte sur la grâce du discours, comme la contemplation de la vérité l'emporte sur son annonce. Or la prophétie est accordée aux femmes ; l'Écriture parle, en effet au livre des Juges (4,4), de Débora ; au livre des Rois (2 R 22, 14), de Holda la prophétesse, femme de Sellum ; et dans les Actes des Apôtres (21, 9) des quatre filles de Philippe. En outre l'Apôtre écrit (1 Co 11, 5) : " Toute femme qui prie ou qui prophétise... " À plus forte raison, semble-t-il, la grâce du discours convient-elle aux femmes.

3. S. Pierre écrit (1 P 4, 10) : " Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu. " Or certaines femmes reçoivent le don de sagesse et de science, dont elles ne peuvent faire bénéficier les autres que par la grâce du discours. Celle-ci leur appartient donc aussi.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 14, 34) " Dans les assemblées, que les femmes se taisent ", et (1 Tm 2, 12) : " je ne permets pas aux femmes d'enseigner. " Or c'est là le but principal de la grâce du discours. Celle-ci ne convient donc pas aux femmes.

Réponse : Le discours peut-être pratiqué de deux façons. 1. En particulier, à l'adresse d'une ou de quelques personnes, dans un

TIẾT 2
Đoàn sủng lời nói thích hợp cho ai ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đoàn sủng để nói thuộc về ơn khôn ngoan và ơn hiểu biết cũng thích hợp cho phụ nữ. Như người ta đã trông thấy (a.1), sự giảng dạy quy về đoàn sủng này. Mà sự giảng dạy thích hợp với phụ nữ, vì có lời ghi chép trong sách Cách ngôn (4,3-4): "Bởi ta đã là một người con trai yêu dấu đối với cha ta, dịu hiền và độc nhất trước mặt mẹ ta. Vậy mẹ đã giáo dục ta."

2. Ân sủng tiên tri vượt qua ân sủng lời nói, như sự chiêm ngưỡng chân lý vượt qua sự báo trước về chân lý này, mà sự tiên tri được ban cho phụ nữ. Thực thế, Kinh thánh nói về bà Dêbôra trong sách các Thẩm phán (4,4); ở sách Các Vua (2V 22,14), về Holda, nữ tiên tri, vợ của Sellum; và ở trong sách Công vụ Tông đồ (21,9), về bốn người con gái của Philipphê. Hơn nữa, thánh Phaolô (1 Cr 11,5) đã viết: "Phàm người nữ nào cầu nguyện hay nói tiên tri..." Phương chi ân sủng lời nói thích hợp cho phụ nữ.

3. Thánh Phêrô (1Pr 4,10) đã viết: "Mỗi người phải phục vụ các kẻ khác với ân huệ mình đã lãnh nhận." Mà một số phụ nữ lãnh nhận ân huệ khôn ngoan và ân huệ hiểu biết mà do đó họ có thể mưu ích lợi cho kẻ khác do ân sủng lời nói. Vậy ân sủng lời nói cũng thuộc về họ.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Cr 14,34) đã nói: "Phụ nữ phải làm thinh trong các buổi hội, vì họ không được phép lên tiếng", và (1Tm 2,12): "Tôi không cho phép phụ nữ nào giảng dạy." Mà đó là mục đích chính của đoàn sủng lời nói. Vậy ân sủng lời nói không thích hợp với phụ nữ.

TRẢ LỜI : Lời nói được thực hành theo hai thể cách. Thứ nhất, cách đặc thù, đối với một người nào hoặc vài ba người, trong sự nói

colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

AD SECUNDUM dicendum quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

AD TERTIUM dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

respect the grace of the word may be becoming to women; in another way, publicly, addressing oneself to the whole church, and this is not permitted to women. First and chiefly, on account of the condition attaching to the female sex, whereby woman should be subject to man, as appears from Gn. 3:16. Now teaching and persuading publicly in the church belong not to subjects but to the prelates (although men who are subjects may do these things if they be so commissioned, because their subjection is not a result of their natural sex, as it is with women, but of some thing supervening by accident). Secondly, lest men's minds be enticed to lust, for it is written (Ecclus. 9:11): "Her conversation burneth as fire." Thirdly, because as a rule women are not perfected in wisdom, so as to be fit to be intrusted with public teaching.

Reply to objection 1. The passage quoted speaks of private teaching whereby a father instructs his son.

Reply to objection 2. The grace of prophecy consists in God enlightening the mind, on the part of which there is no difference of sex among men, according toCol. 3:10, 11"Putting on the new" man, "him who is renewed unto knowledge, according to the image of Him that created him, where there is neither male nor female." Now the grace of the word pertains to the instruction of men among whom the difference of sex is found. Hence the comparison fails.

Reply to objection 3. The recipients of a divinely conferred grace administer it in different ways according to their various conditions. Hence women, if they have the grace of wisdom or of knowledge, can administer it by teaching privately but not publicly.

entretien familier. Dans ce cas la grâce du discours peut convenir aux femmes. 2. En public, devant toute l'assemblée. Cela est interdit aux femmes : tout d'abord et principalement, parce que la femme doit être soumise à comme, selon la Genèse (3,16). Or enseigner et persuader publiquement dans l'assemblée convient, non aux sujets, mais aux supérieurs. Si pendant des hommes qui sont des inférieurs peuvent accomplir cet office, c'est en vertu d'une d'une commission, et parce que leur sujétion ne leur vient pas, comme aux femmes, de la nature, mais par suite d'une cause accidentelle. - Ensuite, par crainte que le coeur des hommes ne soit séduit par désir, selon l'Ecclésiastique (9, Il Vg) : " Les entretiens des femmes sont comme un feu dévorant. " - Enfin, parce que les femmes, généralement, ne sont pas assez instruites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public.

Solutions 1. L'Écriture parle ici de l'enseignement privé en vertu duquel la mère instruit son fils.

2. Dans la grâce de la prophétie, c'est l'esprit qui est illuminé par Dieu. Or, sous ce rapport de l'esprit, il n'y a pas de différence de sexe entre les humains, selon cette parole (Col 3, 10) : " Vous avez revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle suivant l'image de celui qui l'a créé. Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni homme, ni femme. " Mais la grâce du discours a pour objet l'instruction des gens, et là se retrouve la différence des sexes. La comparaison n'est donc pas valable.

3. C'est de manière différente, et selon sa condition particulière, que chacun met au service des autres le don qu'il a reçu de Dieu. Aussi les femmes qui ont reçu le don de sagesse et de science peuvent-elles en faire usage pour l'enseignement privé, mais non pour l'enseignement public.

chuyện thân mật. Trong trường hợp này đoàn sủng lời nói thích hợp với phụ nữ. Thứ đến, cách công khai, trong buổi hội. Điều đó bị cấm đoán đối với phụ nữ: trước tiên và cách chủ yếu, bởi vì phụ nữ phải tùng phục đàn ông theo lời ghi chép ở sách Sáng thế (3,16). Mà việc giảng dạy và thuyết phục công khai trong buổi hội thích hợp với kẻ bề trên chứ không thích hợp với kẻ bề dưới. Tuy nhiên, nếu các kẻ bề dưới có thể hoàn thành công việc này, đó là do việc ủy nhiệm, bởi vì sự tùng phục xảy ra cho người phụ nữ trong tư cách là phụ nữ, không phát xuất bởi bản tính, nhưng do nguyên nhân tùy thể. Hơn nữa, bởi họ sợ tâm hồn người đàn ông bị quyến rũ ước muốn, sách Huấn ca (9,11) nhắn nhủ: "Các cuộc nói chuyện của phụ nữ là như ngọn lửa tàn phá." Cuối cùng, bởi vì phụ nữ, nói chung, không được giáo dục đủ về sự khôn ngoan để người ta có thể giao phó cho họ sự giảng dạy công khai mà không có sự bất tiện xảy ra.

GIẢI ĐÁP 1. Kinh thánh ở đây đề cập đến sự dạy dỗ tư, do đó mà người mẹ giáo dục con cái của mình.

2. Ân sủng tiên tri, tinh thần được Thiên Chúa soi sáng. Mà ở phương diện tinh thần không có sự khác biệt về tính dục giữa nhân loại với nhau theo lời ghi chép: "Anh em đã lột bỏ con người cũ với các hành vi của nó, và đã mặc lấy người mới được canh tân, hầu đạt thấu sự am tường đích thực, chiếu theo hình ảnh của Đấng đã dựng nên nó. Trong sự canh tân này, không còn người nam cũng không còn người nữ" (Cl 3,10). Mà ân sủng lời nói có đối tượng là sự giảng dạy cho muôn dân, và ở đó có sự khác biệt giữa nam tính và nữ tính. Vậy sự so sánh không giá trị.

3. Chính theo thể cách khác biệt và tùy theo thân phận đặc thù của mình mà mỗi người sử dụng ân huệ mình đã lãnh nhận từ Thiên Chúa để phục vụ người khác. Như vậy, người phụ nữ đã lãnh nhận ân huệ khôn ngoan và ân huệ hiểu biết, có thể sử dụng chúng để dạy dỗ tư, chứ không được giảng dạy công khai.

QUAESTIO 178

DE GRATIA MIRACULORUM

OF THE GRACE OF MIRACLES

LE CHARISME DES MIRACLES

ĐOÀN SỦNG LÀM PHÉP LẠ

Deinde considerandum est de gratia miraculorum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

We must next consider the grace of miracles, under which head there are two points of inquiry: (1) Whether there is a gratuitous grace of working miracles? (2) To whom is it becoming?

1. Y a-t-il un charisme des miracles? - 2. A qui convient-il?

1. Có đoàn sủng làm phép lạ không? 2. Đoàn sủng phép làm lạ thích hợp với ai?

ARTICULUS 1
Utrum aliqua gratia gratis data

ARTICLE 1
Whether there is a gratuitous

ARTICLE 1
Y a-t-il un charisme des

TIẾT 1
Có đoàn sủng làm phép lạ không ?

ordinetur ad miracula facienda

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV Reg. XIII, quod quidam proiecerunt cadaver in sepulcro Elisei, quod cum tetigisset ossa Elisei, revixit homo et stetit super pedes suos. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

PRAETEREA, gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud I ad Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV, surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et prodigia magna. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

PRAETEREA, miracula distinguuntur per signa et prodigia sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

PRAETEREA, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

PRAETEREA, operatio miraculorum consequitur fidem, vel facientis, secundum illud I ad Cor. XIII, si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt, unde dicitur Matth. XIII, et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

SED CONTRA est quod apostolus, I ad Cor. XII, inter alias gratias gratis datas, dicit, alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accipit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud

grace of working miracles ?

Objections 1. It would seem that no gratuitous grace is directed to the working of miracles. For every grace puts something in the one to whom it is given (Cf. FS, Q[90], A[1]). Now the working of miracles puts nothing in the soul of the man who receives it since miracles are wrought at the touch even of a dead body. Thus we read (4 Kings 13:21) that "some . . . cast the body into the sepulchre of Eliseus. And when it had touched the bones of Eliseus, the man came to life, and stood upon his feet." Therefore the working of miracles does not belong to a gratuitous grace.

2. Further, the gratuitous graces are from the Holy Ghost, according to 1 Cor. 12:4, "There are diversities of graces, but the same Spirit." Now the working of miracles is effected even by the unclean spirit, according to Mat. 24:24, "There shall arise false Christs and false prophets, and shall show great signs and wonders." Therefore it would seem that the working of miracles does not belong to a gratuitous grace.

3. Further, miracles are divided into "signs," "wonders" or "portents," and "virtues." Therefore it is unreasonable to reckon the "working of miracles" a gratuitous grace, any more than the "working of signs" and "wonders."

4. Further, the miraculous restoring to health is done by the power of God. Therefore the grace of healing should not be distinguished from the working of miracles.

5. Further, the working of miracles results from faith-either of the worker, according to 1 Cor. 13:2, "If I should have all faith, so that I could remove mountains," or of other persons for whose sake miracles are wrought, according to Mat. 13:58, "And He wrought not many miracles there, because of their unbelief." Therefore, if faith be reckoned a gratuitous grace, it is superfluous to reckon in addition the working of signs as another gratuitous grace.

On the contrary, The Apostle (1 Cor. 12:9, 10) says that among other gratuitous graces, "to another" is given "the grace of healing ... to another, the working of miracles."

I answer that, As stated above (Q[177], A[1]), the Holy Ghost provides sufficiently for the Church in matters profitable unto salvation, to which purpose the gratuitous graces are directed. Now just as the knowledge which a man receives from God needs to be brought to the knowledge of others through the gift of tongues and the grace of the word, so too the word uttered needs to be confirmed in order that it be rendered credible. This is done by the working of

miracles ?

Objections 1. Il semble qu'aucun charisme ne Dit ordonné à faire des miracles. Toute grâce, en effet, apporte quelque chose dans l'âme de celui qui elle est accordée. Or ce n'est pas ici le cas, puisque des miracles se font aussi par le contact e cadavres, comme on le lit au livre des Rois (2 R 13, 2l): " Un cadavre ayant été jeté dans , sépulcre d'Élisée, à peine eut-il touché les ossements du prophète que l'homme reprit vie et se tint debout. " Le pouvoir de faire des miracles n'est donc pas un charisme.

2. Les charismes viennent du Saint-Esprit selon S. Paul (1 Co 12, 4): " Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit qui les distribue. " Or les miracles peuvent se faire aussi par l'intervention de l'esprit impur, d'après cette parole de notre Seigneur (Mt 24, 24): " Il surgira de faux prophètes, qui produiront de grands signes et des prodiges. " Le pouvoir de faire des miracles ne relève donc pas du charisme.

3. Les miracles se distinguent en " signes ", " prodiges " et " vertus ". Il est donc illogique de ranger l'activité des vertus parmi les charismes, plutôt que celle des prodiges ou des signes.

4. La guérison miraculeuse se fait par la vertu divine. On ne doit donc pas distinguer la grâce des guérisons de l'activité des vertus.

5. L'activité miraculeuse vient de la foi, soit de celui qui les accomplit, d'après cette parole (1 Co 13, 2): " Si je possédais toute la foi, au point de transporter des montagnes... ", soit de ceux pour lesquels on fait des miracles, selon ce mot en S. Matthieu (13, 58): " Il ne fit pas beaucoup de miracles en ce lieu, à cause de leur incrédulité. " Donc si la foi est classée parmi les charismes, il est superflu d'en admettre une autre pour l'activité des signes.

En sens contraire, l'Apôtre cite entre autres charismes (1 Co 12, 9): " Celui-ci reçoit le don de guérir, cet autre d'opérer des miracles. "

Réponse : On l'a vu plus haut l'Esprit Saint pourvoit suffisamment son Église de tout ce qui est utile au salut, et tel est le but des charismes. Or, s'il est nécessaire que la transmission de la vérité divine soit assurée par le don des langues et la grâce du discours, ainsi convient-il que le discours soit confirmé pour devenir croyable. C'est à cela que vise l'opération des miracles, comme on le dit en S. Marc (16, 20): " Leur discours fut confirmé par les signes

VẤN NẠN 1. Xem ra không có đoàn sủng nào được sắp đặt để làm phép lạ. Mọi ân sủng đem lại cái gì trong linh hồn của người đã được ban cho ân sủng này. Mà không phải là trường hợp ở đây, bởi vì các phép lạ cũng thể hiện nhờ sự động chạm đến các thi hài như có lời ghi chép (2V 13,21): "Một tử thi được ném xuống mồ tiên tri Êlisê, vừa khi nó động chạm đến hài cốt của tiên tri này thì người đã chết sống lại và đứng lên." Vậy quyền năng làm phép lạ không phải là một đoàn sủng.

2. Các đoàn sủng phát xuất từ Chúa Thánh Thần theo lời xác định của thánh Phaolô (1Cr 12,4): "Ân sủng chia làm nhiều, nhưng cũng là một Thánh Thần." Mà các phép lạ có thể thực hiện do sự can thiệp của thần dữ theo lời Chúa Giêsu đã phán (Mt 24,24): "Vì sẽ có những Kitô giả, và tiên tri giả chỗi dậy và chúng ban những dấu thiêng lớn lao và những điềm lạ." Vậy quyền năng làm phép lạ không thuộc về đoàn sủng.

3. Các phép lạ phân chia ra dấu thiêng, điềm lạ và năng lực. Vậy một cách không hợp lý, người ta đã sắp đặt hoạt động tính của các năng lực vào số các đoàn sủng, nhưng đúng hơn là sắp đặt hoạt động tính của các điềm lạ hay các dấu thiêng vào đó.

4. Sự chữa bệnh tật thể hiện do năng lực Thiên Chúa. Vậy người ta không nên phân biệt ân sủng chữa bệnh tật với hoạt động tính của các nhân đức.

5. Hoạt động tính phép lạ phát xuất từ nhân đức tin, hoặc của kẻ làm phép lạ theo lời ghi chép: "Giả như tôi được tất cả lòng tin, khiến chuyển được đồi núi..." (1Cr 13,22), hoặc của những kẻ mà người ta làm phép lạ cho theo lời nói trong Phúc âm thánh Matthêô (13,58): "Và ở đó Người đã không làm nhiều phép lạ, vì lòng cứng tin của họ." Vậy nếu lòng tin được sắp đặt vào số các đoàn sủng, việc công nhận một lòng tin khác cho hoạt động tính của các dấu thiêng thì dư thừa.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô kể vào số các đoàn sủng có đoàn sủng này (1Cr 12,9): "Kẻ lãnh nhận đoàn sủng chữa bệnh tật, kẻ khác lãnh nhận đoàn sủng làm phép lạ."

TRẢ LỜI : Như người ta đã thấy ở trước (Q.177, a.1), Chúa Thánh Thần lo lắng đầy đủ cho Hội thánh về tất cả cái gì hữu ích cho sự cứu rỗi; và đó là mục đích của các đoàn sủng. Mà, nếu cần thiết cho việc chuyển thông chân lý Thiên Chúa được đảm bảo do đoàn sủng ngôn ngữ và do đoàn sủng lời nói, đoàn sủng lời nói một cách thích hợp được xác định ngõ hầu người ta có thể tin. Chính điều này mà sự làm phép lạ nhắm về đó như người ta nói trong Phúc âm thánh Marcô (16,20): "Còn có lời nói bởi phép lạ kèm

Marci ult., et sermonem confirmante sequentibus signis. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quae supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt. Quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit praecedente oratione, sicut cum Petrus Tabitham mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX, quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. V. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., quod sancti aliquando ex potestate, aliquando exhibent miracula ex postulatione. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori, actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis, etiam mortui. Unde Iosue X, cum Iosue dixisset, quasi ex potestate, sol, contra Gabaon non movearis, subditur postea, non fuit antea et post tam longa dies, obediente Deo voci hominis.

AD SECUNDUM dicendum quod ibi loquitur dominus de miraculis quae fienda sunt tempore Antichristi, de quibus apostolus dicit, II ad Thessal. II, quod adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Et sicut

miracles, according to Mk. 16:20, "And confirming the word with signs that followed": and reasonably so. For it is natural to man to arrive at the intelligible truth through its sensible effects. Wherefore just as man led by his natural reason is able to arrive at some knowledge of God through His natural effects, so is he brought to a certain degree of supernatural knowledge of the objects of faith by certain supernatural effects which are called miracles. Therefore the working of miracles belongs to a gratuitous grace.

Reply to objection 1. Just as prophecy extends to whatever can be known supernaturally, so the working of miracles extends to all things that can be done supernaturally; the cause whereof is the divine omnipotence which cannot be communicated to any creature. Hence it is impossible for the principle of working miracles to be a quality abiding as a habit in the soul. On the other hand, just as the prophet's mind is moved by divine inspiration to know something supernaturally, so too is it possible for the mind of the miracle worker to be moved to do something resulting in the miraculous effect which God causes by His power. Sometimes this takes place after prayer, as when Peter raised to life the dead Tabitha (Acts 9:40): sometimes without any previous prayer being expressed, as when Peter by upbraiding the lying Ananias and Saphira delivered them to death (Acts 5:4, 9). Hence Gregory says (Dial. ii, 30) that "the saints work miracles, sometimes by authority, sometimes by prayer." In either case, however, God is the principal worker, for He uses instrumentally either man's inward movement, or his speech, or some outward action, or again the bodily contact of even a dead body. Thus when Josue had said as though authoritatively (Josh. 10:12): "Move not, O sun, toward Gabaon," it is said afterwards (Josh. 10:14): "There was not before or after so long a day, the Lord obeying the voice of a man."

Reply to objection 2. Our Lord is speaking there of the miracles to be wrought at the time of Antichrist, of which the Apostle says (2 Thess. 2:9) that the coming of Antichrist will be "according to the working of Satan, in all power, and signs, and lying wonders." To quote the

qui suivirent. " Et cela à juste titre. Car il est naturel à l'homme de saisir la vérité intelligible au moyen des effets sensibles. C'est ainsi que l'homme, conduit par sa raison naturelle, peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu par le spectacle de la nature; de même, à la vue de certains effets surnaturels qu'on appelle miracles, il sera amené à une connaissance surnaturelle des vérités à croire. C'est pourquoi l'activité miraculeuse fait partie des dons gratuits ou charismes.

Solutions 1. De même que la prophétie englobe tout ce que l'on peut connaître surnaturellement, l'activité miraculeuse a pour objet tout ce que l'on peut produire surnaturellement. Or les miracles ont pour cause la toute-puissance divine, qui ne peut être communiquée à aucune créature. Il est donc impossible que le pouvoir d'opérer les miracles soit une qualité qui demeure habituellement dans l'âme. En sens contraire, de même que l'esprit du prophète est mû par l'inspiration divine à connaître surnaturellement une vérité, il peut arriver de la même manière que l'esprit du thaumaturge soit mû à faire un acte suivi par un miracle que Dieu produit par sa puissance. Parfois, c'est à la suite d'une prière ainsi S. Pierre ressuscitant Tabitha (Ac 9, 40) d'autres fois, sans qu'il y ait de prière apparente, Dieu agit selon la volonté de l'homme: c'est le cas de S. Pierre reprochant leur mensonge à Ananie et à Saphire, et les livrant à une mort subite (5, 3). Voilà pourquoi S. Grégoire écrit: " Les saints font des miracles, tantôt par leur puissance, tantôt par leur prière. " Dans les deux cas, c'est Dieu qui est l'auteur principal et qui se sert instrumentalement, soit du mouvement intérieur de l'homme, soit de sa parole, soit d'un acte extérieur, soit d'un contact corporel, même celui d'un cadavre. Aussi, après que Josué eut ordonné, comme par sa propre puissance (Jos 10, 12): " Soleil, tiens-toi contre Gabaon ", le texte ajoute aussitôt: " Il n'y eut ni auparavant ni depuis un jour aussi long, le Seigneur obéissant à la voix de l'homme. "

2. Le Seigneur parle ici des miracles qui se produiront au temps de l'Anti-Christ et dont S. Paul dit (2 Th 2, 9 Vg): " Il viendra avec l'appareil de Satan, accompagné de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs. " Sur quoi S. Augustin écrit: " On peut se demander

theo." Và điều đó thật là đúng tư cách. Bởi vì điều tự nhiên đối với nhân loại là lãnh hội chân lý khả niệm qua các hiệu quả khả giác. Chính như vậy mà con người, được trí năng tự nhiên của mình hướng dẫn, có thể đạt tới một sự hiểu biết nào về Thiên Chúa do quang cảnh của thiên nhiên; cũng vậy, nhờ trông thấy một số hiệu quả siêu nhiên được người ta gọi là các phép lạ, họ được đem tới hiểu biết siêu nhiên về các chân lý phải tin. Do đó, hoạt động tính phép lạ là một phần của các ân huệ nhưng không hay của các đoàn sủng.

GIẢI ĐÁP 1. Cũng như sự tiên tri bao gồm tất cả những gì người ta có thể hiểu biết cách siêu nhiên, hoạt động tính phép lạ có đối tượng là tất cả những cái gì người ta tạo ra được cách siêu nhiên. Mà các phép lạ có nguyên nhân là tính toàn năng của Thiên Chúa, và tính toàn năng này không thể được thông cho thụ tạo nào. Vậy quyền năng làm phép lạ dứt khoát không phải là một phẩm chất tồn tại trong linh hồn theo thể cách thành tập quán. Tuy nhiên, cũng như tinh thần của tiên tri được làm chuyển động do sự linh ứng của Thiên Chúa để hiểu biết chân lý một cách siêu nhiên, có thể xảy ra theo cũng một thể cách điều này là tinh thần của kẻ làm phép lạ được chuyển động để thi hành một hành động được phép lạ đi kèm theo, mà phép lạ này được Thiên Chúa tạo nên do quyền năng của Người. Đôi khi, do ảnh hưởng của lời cầu nguyện: như thánh Phêrô đã làm cho bà Tabitha sống lại (Cv 9,40). Những lần khác, không có lời cầu nguyện rõ ràng, Thiên Chúa hành động tùy theo ý muốn của con người: đó là trường hợp thánh Phêrô quở trách Anania và Saphira về sự nói dối của họ, và khiến cho họ phải chết thình lình (5,3). Do đó, thánh Grêgôriô đã viết (Dial. 2,30): "Các thánh làm phép lạ, khi thì do quyền phép của mình, khi thì do lời cầu nguyện của mình." Trong cả hai trường hợp này, Thiên Chúa là tác nhân chính và là kẻ sử dụng như công cụ hoặc sự chuyển động bên trong của con người, hoặc lời nói của họ, hoặc hành động bên ngoài, hoặc sự động chạm hữu hình, như sự động chạm đến một thi hài. Như vậy, sau khi Giôsuê truyền lệnh, dường như do quyền năng riêng của mình (Jos. 10,12): "Hỡi mặt trời hãy dừng lại trên Gabaon", bản văn liền nói tiếp: "Trước kia và sau này không có ngày nào dài như vậy, Thiên Chúa vâng lời tiếng nói của con người."

2. Chúa Giêsu ở đây đề cập đến các phép lạ xảy ra trong thời kỳ phản Kitô và thánh Phaolô đã nói tới (2Tx 2,9): "Việc quang lâm của nó thì do phép mầu Satan với đủ thứ quyền năng và dấu thiêng điềm lạ giả dối." về điều đó, thánh Augustinô (De Trin. 15,18) đã viết: "Người ta có thể tự hỏi mình tại sao các dấu thiêng và

Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur, an quia illa, etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent. Vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes. Non autem habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est. Sed operatio miraculorum quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute divina, ad hominum utilitatem.

words of Augustine (De Civ. Dei xx, 19), "it is a matter of debate whether they are called signs and lying wonders, because he will deceive the senses of mortals by imaginary visions, in that he will seem to do what he does not, or because, though they be real wonders, they will seduce into falsehood them that believe." They are said to be real, because the things themselves will be real, just as Pharaoh's magicians made real frogs and real serpents; but they will not be real miracles, because they will be done by the power of natural causes, as stated in the FP, Q[114], A[4]; whereas the working of miracles which is ascribed to a gratuitous grace, is done by God's power for man's profit.

pourquoi ces signes et ces prodiges sont appelés trompeurs: est-ce parce qu'ils trompent les sens des hommes par des fantômes, en paraissant faire ce qu'ils ne feront pas en réalité? Ou est-ce parce que, tout en étant de vrais prodiges, ils entraîneront les hommes au mensonge? " Les prodiges sont vrais si les choses elles-mêmes sont réelles; c'est ainsi que les magiciens de Pharaon ont produit de vraies grenouilles et de vrais serpents. Pourtant ce ne seront pas des miracles au sens propre du mot, car ils se feront en vertu de causes naturelles, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Au contraire, l'opération des miracles, qui est due à un charisme, se fait par la puissance divine et a pour but l'utilité des hommes.

các điểm lạ này được gọi là giả dối: Phải chăng bởi vì chúng nó đánh lừa giác quan nhân loại bằng những ảo ảnh, xem ra thực hiện điều mà chúng nó không hoàn thành cách thực sự? Hoặc phải chăng bởi vì, cho dầu là những điểm lạ đích thực, chúng nó vẫn lôi kéo nhân loại đến với sự nói dối? Các điểm lạ đích thực nếu chính các sự vật thực tại; chính như vậy mà các thầy phù thủy của Pharaon đã tạo nên những con cái thực sự và những con rắn thực sự. Tuy nhiên, đó không phải là những phép lạ theo ý nghĩa đen của từ ngữ, bởi vì chúng nó được thực hiện do các nguyên nhân tự nhiên như chúng ta đã minh chứng ở Quyền thứ nhất (Q.114, a.4). Trái lại, sự làm phép lạ do đoàn sủng, thể hiện do quyền năng Thiên Chúa và có mục đích là sự lợi ích nhân loại.

AD TERTIUM dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc, miracula dicuntur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa, propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

Reply to objection 3. Two things may be considered in miracles. One is that which is done: this is something surpassing the faculty of nature, and in this respect miracles are called "virtues." The other thing is the purpose for which miracles are wrought, namely the manifestation of something supernatural, and in this respect they are commonly called "signs": but on account of some excellence they receive the name of "wonder" or "prodigy," as showing something from afar [procul].

3. Dans les miracles, il y a deux choses à distinguer: 1° L'action elle-même qui dépasse les forces de la nature; c'est ce qui fait donner aux miracles le nom de " vertus ". - 2° Le but des miracles, qui est de manifester quelque réalité surnaturelle; à ce point de vue, on les appelle généralement des " signes "; mais à cause de leur excellence, on les nomme " prodiges ", en tant qu'ils produisent quelque chose au loin.

3. Trong các phép lạ, người ta phải phân biệt hai điều: thứ nhất, chính hành động vượt qua các năng lực của bản tính; chính điều đó đem lại cho các phép lạ cái tên năng lực. Thứ đến, mục đích của các phép lạ, là để biểu lộ một thực tại siêu nhiên nào; về phương diện này, người ta gọi chúng nó là những dấu thiêng; còn vì sự tuyệt hảo của chúng nó, người ta gọi chúng nó là các điểm lạ, trong tư cách chúng nó tạo nên một cái gì ở xa xôi.

AD QUARTUM dicendum quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, praeter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Reply to objection 4. The "grace of healing" is mentioned separately, because by its means a benefit, namely bodily health, is conferred on man in addition to the common benefit bestowed in all miracles, namely the bringing of men to the knowledge of God.

4. La grâce des guérisons est mentionnée séparément parce qu'elle confère à l'homme un bienfait particulier, la santé du corps, en plus du bienfait commun à tous les miracles, qui est de mener les hommes à la connaissance de Dieu.

4. Đoàn sủng chữa bệnh tật được đề cập đến một cách riêng rẽ, bởi vì nó đem lại cho con người một ân huệ đặc thù, là sức khỏe của thân xác thêm vào cho ân huệ chung của mọi phép lạ, đó là dẫn đưa nhân loại đến hiểu biết Thiên Chúa.

AD QUINTUM dicendum quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen, sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

Reply to objection 5. The working of miracles is ascribed to faith for two reasons. First, because it is directed to the confirmation of faith, secondly, because it proceeds from God's omnipotence on which faith relies. Nevertheless, just as besides the grace of faith, the grace of the word is necessary that people may be instructed in the faith, so too is the grace of miracles necessary that people may be confirmed in their faith.

5. On attribue l'activité miraculeuse à la foi pour deux raisons: d'abord parce qu'elle sert à confirmer la foi; ensuite, parce qu'elle procède de la toute-puissance divine, sur laquelle s'appuie la foi. Et cependant, outre la grâce de la foi, il faut la grâce du discours pour enseigner cette foi; il n'est donc pas surprenant que l'opération des miracles soit nécessaire aussi pour la confirmer.

5. Người ta chỉ hoạt động tính phép lạ về cho lòng tin theo hai lý do: trước hết, bởi vì nó phục vụ cho việc củng cố lòng tin; thứ đến, bởi vì nó phát xuất từ tính toàn, năng Thiên Chúa mà lòng tin dựa vào đó. Tuy nhiên, ngoài ân sủng đức tin, người ta phải có ân sủng lời nói để giảng dạy đức tin này; như vậy đương nhiên sự làm phép lạ cũng cần thiết để củng cố lòng tin.

ARTICULUS 2
Utrum mali possint facere miracula

ARTICLE 2
Whether the wicked can work miracles ?

ARTICLE 2
A qui le charisme des miracles convient-il ?

TIẾT 2
Đoàn sủng làm phép lạ thích hợp cho ai ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod mali non possint facere miracula. Miracula enim perpetrantur per orationem, sicut dictum est. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non audit. Et Prov. XXVIII dicitur, qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

Objections 1. It would seem that the wicked cannot work miracles. For miracles are wrought through prayer, as stated above (A[1], ad 1). Now the prayer of a sinner is not granted, according to Jn. 9:31, "We know that God doth not hear sinners," and Prov. 28:9, "He that turneth away his ear from hearing the law, his prayer shall be an abomination." Therefore it would seem that the wicked cannot work miracles.

Objections 1. Il apparaît que les méchants ne peuvent en faire. Car on vient de dire qu'ils s'obtiennent par la prière. Or la prière du pécheur ne saurait être exaucée, selon S. Jean (9, 31): " Nous savons que Dieu n'écoute pas les pécheurs ", et, dans les Proverbes (28, 9): " La prière de celui qui ne suit pas la loi sera exécrable. "

VẤN NẠN 1. Xem ra những người độc ác không thể làm phép lạ. 1. Người ta mới nói các đoàn sủng được ban cho do lời cầu nguyện. Mà lời cầu nguyện của tội nhân không được nhậm lời như lời ghi chép: "Chúng tôi biết: Thiên Chúa không nhậm lời những hạng tội lỗi" (Ga 9,31), và trong sách Cách ngôn (28,9) nói: "Kẻ bịt tai để khỏi nghe lề luật, thì chính lời cầu nguyện của nó là một điều ghê tởm".

PRAETEREA, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. XVII, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc, et transibit. Fides autem sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. II, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum, miracula facere non possunt.

2. Further, miracles are ascribed to faith, according to Mat. 17:19, "If you have faith as a grain of mustard seed you shall say to this mountain: Remove from hence hither, and it shall remove." Now "faith without works is dead," according to James 2:20, so that, seemingly, it is devoid of its proper operation. Therefore it would seem that the wicked, since they do not good works, cannot work miracles.

2. On attribue les miracles à la foi, d'après cette affirmation du Seigneur (Mt 17, 19): " Si vous aviez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous diriez à cette montagne de se déplacer, et elle le ferait. " Or " la foi sans les oeuvres est morte ", dit S. Jacques (2, 20); elle ne paraît donc pas avoir d'opération propre. Il en résulte que les méchants, qui ne peuvent accomplir d'oeuvres bonnes, ne sauraient non plus faire de miracles.

2. Người ta chỉ các phép lạ về cho lòng tin (17,19): "Nếu các ngươi có lòng tin bằng hạt cải, thì các ngươi bảo núi này: hãy bỏ đây qua đó! Nó cũng sẽ chuyển qua." Mà đức tin không có việc làm là đức tin chết, theo sự xác định của thánh Giacôbê (2,20); vậy nó không có hành động riêng. Do đó mà các người độc ác không thể thi hành các công việc lành, cũng không thể làm phép lạ.

PRAETEREA, miracula sunt quaedam divina testimonia, secundum illud Heb. II, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus. Unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

3. Further, miracles are divine attestations, according to Heb. 2:4, "God also bearing them witness by signs and wonders and divers miracles": wherefore in the Church the canonization of certain persons is based on the attestation of miracles. Now God cannot bear witness to a falsehood. Therefore it would seem that wicked men cannot work miracles.

3. Les miracles sont des témoignages divins, car on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 4): " Dieu a donné son attestation par des signes, des prodiges et toutes sortes de miracles. " Voilà pourquoi l'Église canonise les saints sur le témoignage des miracles. Or Dieu ne peut être le témoin de la fausseté. Il apparaît donc que les méchants ne peuvent faire de miracles.

3. Các phép lạ là những bằng chứng của Thiên Chúa, bởi vì người ta đọc thấy trong thư gửi cho tín hữu Do thái (2,4): "Kèm với chứng của Thiên Chúa là dấu thiêng điềm lạ, với đủ thứ phép lạ." Do đó, Hội thánh phong thánh do bằng chứng của các phép lạ. Mà Thiên Chúa không thể là kẻ làm chứng cho sự giả dối. Vậy các kẻ độc ác xem ra không thể làm phép lạ.

PRAETEREA, boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

4. Further, the good are more closely united to God than the wicked. But the good do not all work miracles. Much less therefore do the wicked.

4. Les bons sont plus étroitement unis à Dieu que les méchants. Or tous les bons ne font pas des miracles. Donc beaucoup moins encore les méchants.

4. Những kẻ lành kết hợp mật thiết với Thiên Chúa hơn các kẻ dữ. Mà mọi kẻ lành không làm phép lạ. Vậy kẻ dữ càng không thể hơn nữa.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Sed quicumque non habet caritatem, est malus, quia hoc solum donum spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit, XV de Trin. Ergo videtur quod etiam mali possunt miracula facere.

On the contrary, The Apostle says (1 Cor. 13:2): "If I should have all faith, so that I could remove mountains, and have not charity, I am nothing." Now whosoever has not charity is wicked, because "this gift alone of the Holy Ghost distinguishes the children of the kingdom from the children of perdition," as Augustine says (De Trin. xv, 18). Therefore it would seem that even the wicked can work miracles.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 13, 2) " Quand bien même j'aurais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. " Mais celui qui ne possède pas la charité se range parmi les méchants; car, écrit S. Augustin " c'est le seul " don du Saint-Esprit " qui distingue les fils du royaume des fils de perdition ". Il semble donc que même les méchants peuvent accomplir des miracles.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (1Cr 13,22) đã viết: "Giả như tôi được tất cả lòng tin, khiến chuyển được đồi núi, mà tôi lại không có lòng mến, thì tôi vẫn là không!" Mà kẻ không có lòng mến được xếp vào số các kẻ dữ, bởi vì thánh Augustinô (De Trin. 15,18) nói: duy ân huệ Chúa Thánh Thần phân biệt con cái của Nước Trời với con cái hư mất. Vậy xem ra ngay các kẻ dữ có thể làm phép lạ.

RESPONDEO dicendum quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est. Quaedam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et haec duo possunt fieri per Daemones, ut supra dictum est. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina, operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter, uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo, miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum, etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. VII, nonne in nomine tuo prophetavimus etc. dicit Hieronymus, prophetare,

I answer that, Some miracles are not true but imaginary deeds, because they delude man by the appearance of that which is not; while others are true deeds, yet they have not the character of a true miracle, because they are done by the power of some natural cause. Both of these can be done by the demons, as stated above (A[1], ad 2). True miracles cannot be wrought save by the power of God, because God works them for man's benefit, and this in two ways: in one way for the confirmation of truth declared, in another way in proof of a person's holiness, which God desires to propose as an example of virtue. In the first way miracles can be wrought by any one who preaches the true faith and calls upon Christ's name, as even the wicked do sometimes. In this way even the wicked can work miracles. Hence Jerome commenting on Mat. 7:22, "Have not we prophesied in Thy name?" says: "Sometimes prophesying, the working of miracles, and the casting out of demons are accorded not to the merit of

Réponse : Parmi les miracles, il y en a qui ne sont pas de vrais miracles, mais seulement des faits imaginaires qui mystifient l'homme pour lui faire croire ce qui n'existe pas. D'autres sont des faits réels, mais ils ne méritent pas vraiment le nom de miracles, parce qu'ils sont le produit de certaines causes naturelles. Ces deux catégories de prétendus miracles peuvent être accomplis par les démons, comme on vient de le dire. Les vrais miracles, au contraire, ne peuvent se faire que par la puissance divine: Dieu les produit pour l'utilité des hommes. Et cela pour deux fins: 1° pour confirmer la vérité prêchée; 2° pour montrer la sainteté d'un homme que Dieu veut proposer en exemple de vertu. Dans le premier cas, les miracles peuvent être accomplis par quiconque prêche la vraie foi et invoque le nom du Christ. Or on voit parfois les méchants agir de cette façon. Aussi, sous ce rapport, même les méchants peuvent accomplir des miracles. Sur la parole en S. Matthieu (7,

TRẢ LỜI : Trong các phép lạ, có những phép lạ không phải là những phép lạ đích thực, nhưng chỉ là những việc làm do tưởng tượng đánh lừa con người để làm cho họ tin điều không hiện hữu thực sự. Những phép lạ khác là những việc thực tại, song không đáng được tên là phép lạ một cách đích thực, bởi vì chúng nó là sản phẩm của một số nguyên nhân tự nhiên. Hai hạng phép lạ giả này có thể được hoàn thành bởi ma quỉ, như người ta mới đề cập đến (a.1, sol.1). Các phép lạ thật, trái lại, chỉ có thể thực hiện do quyền năng Thiên Chúa: Thiên Chúa thực hiện chúng nó vì ích lợi của nhân loại. Và điều đó nhắm hai mục đích: thứ nhất, để củng cố chân lý được rao giảng: thứ đến, để chứng tỏ sự thánh thiện của con người mà Thiên Chúa nêu lên làm gương nhân đức. Trong trường hợp thứ nhất, các phép lạ được hoàn thành bởi bất cứ ai rao giảng đức tin chân thật và kêu cầu thánh danh Chúa Kitô. Mà người ta trông thấy đôi khi các kẻ dữ hành động theo thể cách này. Như vậy, ở phương diện này, ngay các kẻ dữ có thể làm phép lạ. Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (7,22): "Há chúng tôi đã không nhân danh Người mà nói tiên tri, nhân danh người mà trừ quỉ, nhân danh Người mà làm nhiều phép lạ đó sao?"

vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula. Secundo autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios. Legitur enim Act. XIX, quod Deus faciebat virtutes per manus Pauli, et etiam desuper languidos deferebantur a corpore eius sudaria, et recedebant ab eis languores. Et sic etiam nihil prohibet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius sancti. Quae tamen miracula non dicitur ille facere, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam haec fierent.

those who do these things, but to the invoking of Christ's name, that men may honor God, by invoking Whom such great miracles are wrought." In the second way miracles are not wrought except by the saints, since it is in proof of their holiness that miracles are wrought during their lifetime or after death, either by themselves or by others. For we read (Acts 19:11, 12) that "God wrought by the hand of Paul ... miracles" and "even there were brought from his body to the sick, handkerchiefs ... and the diseases departed from them." In this way indeed there is nothing to prevent a sinner from working miracles by invoking a saint; but the miracle is ascribed not to him, but to the one in proof of whose holiness such things are done.

22): " N'avons-nous pas prophétisé en ton nom? " S. Jérôme écrit: " Prophétiser, faire des miracles, chasser des démons n'est pas toujours une preuve du mérite de celui qui agit; mais c'est l'invocation du nom du Christ qui obtient tout cela, afin que les hommes honorent la divinité de celui au nom de qui se font tant de miracles. " Dans le second cas, les miracles ne sont accomplis que par les saints: c'est en effet pour prouver leur sainteté que des miracles sont accomplis, pendant leur vie ou après leur mort, par eux-mêmes ou par d'autres. On lit dans les Actes des Apôtres (19, 11): " Dieu faisait des prodiges par les mains de Paul; on appliquait même sur les malades des linges qui avaient touché son corps, et les malades étaient guéris. " A ce point de vue encore, rien n'empêche qu'un pécheur fasse des miracles par l'invocation d'un saint. Toutefois, on ne devra pas les attribuer à ce pécheur, mais à celui dont le miracle manifeste la sainteté.

Thánh Giêrônimô (In Matth. 1): “Việc nói tiên tri, việc làm phép lạ, việc trừ qui, không phải luôn luôn là bằng chứng công đức của người hành động; nhưng chính sự kêu cầu danh Chúa Kitô đạt được tất cả điều đó, ngõ hầu nhân loại tôn vinh thiên tính của đấng mà nhân danh đấng này xuất hiện biết bao phép lạ.” Trong trường hợp thứ hai, các phép lạ chỉ được hoàn thành do các thánh; quả thế, chính để minh chứng sự thánh thiện của các ngài mà các phép lạ được hoàn thành, trong đời sống các ngài hoặc sau khi các ngài đã qua đời, do chính các ngài hoặc do các người khác. Người ta đọc thấy trong sách Công vụ Tông đồ (19,11): “Thiên Chúa đã dùng tay Phaolô làm những việc quyền phép phi thường, đến nỗi người ta lấy khăn xéo, khăn xiên đã đụng đến da thịt ông mà đặt lên những kẻ ốm đau, và bệnh tình họ đã biến, thần dữ phải xuất ra.” Còn về phương diện này, không cái gì ngăn trở một tội nhân không làm phép lạ nhờ sự kêu cầu một đấng thánh. Tuy nhiên, người ta không nên chỉ các phép lạ có về cho tội nhân này, mà phải chỉ về cho kẻ mà phép lạ biểu lộ sự thánh thiện.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinae misericordiae, quae etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod illud verbum caecus locutus est quasi adhuc inunctus, idest nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Reply to objection 1. As stated above (Q[83], A[16]) when we were treating of prayer, the prayer of impetration relies not on merit but on God's mercy, which extends even to the wicked, wherefore the prayers even of sinners are sometimes granted by God. Hence Augustine says (Tract. xliv in Joan.) that "the blind man spoke these words before he was anointed," that is, before he was perfectly enlightened; "since God does hear sinners." When it is said that the prayer of one who hears not the law is an abomination, this must be understood so far as the sinner's merit is concerned; yet it is sometimes granted, either for the spiritual welfare of the one who prays-as the publican was heard (Lk. 18:14)-or for the good of others and for God's glory.

Solutions 1. On l'a dit précédemment à propos de la prière: si elle est exaucée, c'est en s'appuyant non sur le mérite de celui qui la fait, mais sur la miséricorde divine, qui s'étend jusqu'aux méchants. Aussi Dieu exauce-t-il parfois même la prière des pécheurs. On lit dans S. Augustin, à propos de l'aveugle-né: " L'aveugle parlera ainsi avant d'être oint ", c'est-à-dire avant d'avoir été parfaitement éclairé, " car Dieu exauce les pécheurs ". - Quant à la parole des Proverbes que " la prière de celui qui ne suit pas la loi sera exécrable ", il faut l'entendre du mérite du pécheur. Mais parfois cette prière obtient son effet en vertu de la miséricorde de Dieu, soit en vue du salut de celui qui prie, comme il arriva au publicain dont parle S. Luc (18, 13), soit et vue du salut des autres et de la gloire de Dieu.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta đã nói ở trước về sự cầu nguyện: nếu nó được nhậm lời, đó không phải do công đức của kẻ cầu nguyện, nhưng do lòng nhân từ Thiên Chúa mở rộng đến các kẻ dữ. Như vậy, Thiên Chúa đôi khi nhậm lời cầu nguyện của các tội nhân. Người ta đọc thấy nơi thánh Augustinô (In Joan tr.44,9): “Kẻ mù từ lúc mới sinh sẽ nói như vậy trước khi được xức dầu”, nghĩa là trước khi được soi sáng hoàn toàn, bởi vì Thiên Chúa nhậm lời các tội nhân. Còn về lời trong sách Cách ngôn là lời cầu nguyện của kẻ không tuân theo lề luật thì ghê tởm, người ta phải hiểu điều đó về công đức của tội nhân. Song đôi khi lời cầu nguyện này đạt được hiệu quả của mình do lòng nhân từ của Thiên Chúa, hoặc do sự cứu rỗi của kẻ cầu nguyện, như đã xảy ra cho người thu thuế mà thánh Luca (18,13) đã nói tới, hoặc do sự cứu rỗi các kẻ khác và do vinh quang Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiae. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Reply to objection 2. Faith without works is said to be dead, as regards the believer, who lives not, by faith, with the life of grace. But nothing hinders a living thing from working through a dead instrument, as a man through a stick. It is thus that God works while employing instrumentally the faith of a sinner.

2. La foi sans les oeuvres est morte pour celui qui croit, puisqu'il ne vit pas par elle de la vii de la grâce. Mais rien n'empêche un instrument mort de produire une oeuvre vivante. Ainsi l'homme utilise un bâton. Et c'est ainsi que Dieu agit en prenant comme instrument la foi pécheur.

2. Đức tin không có việc làm là đức tin chết đối với kẻ tin, bởi vì họ không sống đời sống ân sủng nhờ đức tin, nhưng không cái gì ngăn trở một công cụ chết để tạo nên một công việc sống, như con người sử dụng cây gậy. Chính như vậy mà Thiên Chúa hành động bằng cách sử dụng lòng tin của tội nhân làm công cụ.

AD TERTIUM dicendum quod miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae, quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis

Reply to objection 3. Miracles are always true witnesses to the purpose for which they are wrought. Hence wicked men who teach a false doctrine never work true miracles in confirmation of their teaching, although sometimes they may do so in praise of Christ's name which they invoke, and by

3. Les miracles sont toujours de vrais témoignages de ce qu'ils confirment. Aussi les méchants qui enseignent de fausses doctrines ne sauraient-il jamais faire de véritables miracles pour confirmer leur enseignement, bien que parfois ils puissent en accomplir pour glorifier le nom du Christ

3. Các phép lạ luôn luôn là những bằng chứng thật về điều mà chúng nó củng cố. Như vậy các kẻ dữ giảng dạy các đạo lý sai lầm không bao giờ có thể làm phép lạ thật để củng cố sự giảng dạy của mình, mặc dầu đôi khi họ có thể làm phép lạ để làm vinh quang thánh danh Chúa Kitô mà họ kêu cầu, và do các bí tích họ thi hành.

Christi, quod invocant, et virtute sacramentorum quae exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali, magi per privatos contractus cum Daemonibus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae.

the power of the sacraments which they administer. If they teach a true doctrine, sometimes they work true miracles as confirming their teaching, but not as an attestation of holiness. Hence Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 79): "Magicians work miracles in one way, good Christians in another, wicked Christians in another. Magicians by private compact with the demons, good Christians by their manifest righteousness, evil Christians by the outward signs of righteousness."

qu'il invoquent, et par la vertu des sacrements qui. pratiquent. Quant aux méchants qui annoncent la vérité, ils font parfois de vrais miracles pour confirmer leur enseignement, mais non pour attester leur sainteté. S. Augustin remarque à ce sujet: " Il y a une grande différence entre les miracles des magiciens, ceux des bons chrétien et ceux des mauvais chrétiens: les magiciens les font en vertu de pactes privés avec les démon les bons chrétiens en vertu de la justice publique; les mauvais chrétiens en vertu des signes seulement de cette justice. "

Còn về các kẻ dữ loan báo chân lý, họ đôi khi làm phép lạ thật để củng cố sự giảng dạy của mình, chứ không để chứng tỏ sự thánh thiện của mình. Thánh Augustinô (83 Quaest. Q.79) lưu ý về vấn đề này: “Có sự khác biệt lớn lao ở giữa các phép lạ của các thầy phù thủy, các phép lạ của các Kitô hữu tốt lành, và các phép lạ của các Kitô hữu xấu xa: các thầy phù thủy làm phép lạ do các sự giao ước tư với ma qui; các Kitô hữu tốt làm phép lạ do sự công chính công khai; các Kitô hữu xấu chỉ vì các dấu thiêng của sự công chính này.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, aestimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiae, quibus vita aeterna comparatur.

Reply to objection 4. As Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 79), "the reason why these are not granted to all holy men is lest by a most baneful error the weak be deceived into thinking such deeds to imply greater gifts than the deeds of righteousness whereby eternal life is obtained."

4. Il dit aussi: " Cela n'est pas accordé à tous les saints, pour éviter que les faibles ne tombent dans une erreur très pernicieuse, en imaginant qu'il y a dans de tels exploits des grâces plus précieuses que dans les oeuvres de justice par lesquelles on obtient la vie éternelle. "

4. Thánh Augustinô cũng nói (Ibid.): Điều đó không phải được ban cho mọi thánh, để tránh khỏi điều này là các người yếu đuối rơi vào sự sai lầm rất tai hại bằng cách nghĩ rằng có ở trong các công việc như thế những ân sủng quý giá hơn ở trong các công việc của sự công chính mà do đó người ta đạt được sự sống đời đời.

QUAESTIO 179

DE VITA ACTIVA ET CONTEMPLATIVA

OF THE DIVISION OF LIFE INTO ACTIVE AND CONTEMPLATIVE

LA DIVISION ENTRE VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

SỰ PHÂN CHIA ĐỜI SỐNG RA ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG VÀ ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa. Ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitae per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa; tertia, de vita activa; quarta, de comparatione vitae activae ad contemplativam. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. Secundo, utrum divisio sit sufficiens.

We must next consider active and contemplative life. This consideration will be fourfold: (1) Of the division of life into active and contemplative; (2) Of the contemplative life; (3) Of the active life; (4) Of the comparison between the active and the contemplative life. Under the first head there are two points of inquiry: (1) Whether life is fittingly divided into active and contemplative? (2) Whether this is an adequate division?

Nous devons étudier à présent la vie active et la vie contemplative. Quatre questions sont à examiner, qui ont trait: I. A la division de la vie en active et en contemplative (Question 179). II. A la vie contemplative (Question 180). - III. A la vie active (Question 181). - IV. A la comparaison de la vie active avec la contemplative (Question 182). 1. Cette division est-elle fondée? - 2. Cette division est-elle adéquate?

Các tình trạng đời sống: Đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm Giờ đây chúng ta nghiên cứu đời sống hoạt động. Chúng ta phải cứu xét bốn vấn đề liên hệ với: I. Sự phân chia đời sống ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm (Q.179) II. Đời sống chiêm niệm (Q.180) III. Đời sống hoạt động (Q.181) IV. So sánh đời sống hoạt động với đời sống chiêm niệm (Q.182) 1. Sự phân chia này có nền tảng? 2. Sự phân chia này đầy có đủ không?

ARTICULUS 1
Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam

ARTICLE 1
Whether life is fittingly divided into active and contemplative ?

ARTICLE 1
La division entre vie active et vie contemplative est-elle fondée ?

TIẾT 1
Sự phân chia ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm có nền tảng nào ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam, dicit enim philosophus, in II de anima, quod vivere viventibus est esse. Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Objections 1. It would seem that life is not fittingly divided into active and contemplative. For the soul is the principle of life by its essence: since the Philosopher says (De Anima ii, 4) that "in living things to live is to be." Now the soul is the principle of action and contemplation by its powers. Therefore it would seem that life is not fittingly divided into active and contemplative.

Objections 1. Il semble que cette manière de diviser la vie ne soit pas correcte. En effet, l'âme est le principe de la vie par son essence, suivant Aristote: " Pour les vivants, être c'est vivre. " Or c'est par ses facultés que l'âme devient principe d'action et de contemplation. Il semble donc qu'il ne soit pas correct de diviser la vie en active et contemplative.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phân chia này không đúng đắn. 1. Hồn là nguyên lý của sự sống do yếu tính của mình như Triết gia xác định (De An. 2,4): “Đối với các sinh vật, hiện hữu đó là sống.” Mà chính do các năng lực của mình mà linh hồn trở nên nguyên lý hoạt động và chiêm niệm. Vậy xem ra không đúng đắn việc phân chia đời sống ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

PRAETEREA, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet in III de anima. Vivere autem est prius quam intelligere, nam vivere inest viventibus primo secundum

2. Further, the division of that which comes afterwards is unfittingly applied to that which comes first. Now active and contemplative, or "speculative" and "practical," are differences of the intellect (De Anima iii, 10); while "to live" comes before "to understand," since "to live" comes

2. On ne divise pas une chose en fonction de différences qui ne se vérifient que dans une autre chose postérieure à la première. Mais actif et contemplatif ou encore spéculatif et pratique représentent des fonctions diverses de l'intellect b. Or la vie précède l'intelligence. C'est, en effet, remarque Aristote,

2. Người ta không phân chia một sự vật tùy theo các sự dị biệt chỉ được kiểm thực trong một sự vật thứ nhất. Mà cái hoạt động và cái chiêm niệm hoặc cái suy lý hoặc cái thực tiễn biểu thị các hành động khác nhau của trí năng (De An. 3,10). Mà sự sống đi trước sự hiểu biết. Quả thế, theo sự nhận xét của Triết gia (De An. 2,4),

animam vegetabilem, ut patet per philosophum, in II de anima. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

PRAETEREA, nomen vitae importat motum, ut patet per Dionysium, VI cap. de Div. Nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

SED CONTRA est quod Gregorius, super Ezech., dicit, duae sunt vitae in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa.

RESPONDEO dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quae ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui secundum seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur, sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX Ethic. Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriae operationis ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

AD SECUNDUM dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitae humanae.

AD TERTIUM dicendum quod

first to living things through the vegetative soul, as the Philosopher states (De Anima ii, 4). Therefore life is unfittingly divided into active and contemplative.

3. Further, the word "life" implies movement, according to Dionysius (Div. Nom. vi): whereas contemplation consists rather in rest, according to Wis. 8:16: "When I enter into my house, I shall repose myself with her." Therefore it would seem that life is unfittingly divided into active and contemplative.

On the contrary, Gregory says (Hom. xiv super Ezech.): "There is a twofold life wherein Almighty God instructs us by His holy word, the active life and the contemplative."

I answer that, Properly speaking, those things are said to live whose movement or operation is from within themselves. Now that which is proper to a thing and to which it is most inclined is that which is most becoming to it from itself; wherefore every living thing gives proof of its life by that operation which is most proper to it, and to which it is most inclined. Thus the life of plants is said to consist in nourishment and generation; the life of animals in sensation and movement; and the life of men in their understanding and acting according to reason. Wherefore also in men the life of every man would seem to be that wherein he delights most, and on which he is most intent; thus especially does he wish "to associate with his friends" (Ethic. ix, 12). Accordingly since certain men are especially intent on the contemplation of truth, while others are especially intent on external actions, it follows that man's life is fittingly divided into active and contemplative.

Reply to objection 1. Each thing's proper form that makes it actually "to be" is properly that thing's principle of operation. Hence "to live" is, in living things, "to be," because living things through having "being" from their form, act in such and such a way.

Reply to objection 2. Life in general is not divided into active and contemplative, but the life of man, who derives his species from having an intellect, wherefore the same division applies to intellect and human life.

Reply to objection 3. It is true that

sous forme végétative que la vie apparaît d'abord chez les vivants. Il semble donc que la vie ne se laisse pas diviser en active et contemplative.

3. Qui dit vie dit mouvement, remarque Denys. Or la contemplation évoque plutôt l'idée de repos. " J'entrerai dans ma maison et m'y reposerai dans la compagnie de la Sagesse " (Sg 8, 16). Il ne semble donc pas que la vie puisse se diviser en active et contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire, déclare qu'il " existe deux vies, où le Dieu Tout-Puissant nous instruit par sa sainte parole: la vie active et la vie contemplative ".

Réponse : Les êtres qui méritent à proprement parler le nom de vivants sont ceux qui se meuvent ou agissent d'eux-mêmes. Mais, plus que tout, ce qui convient à un être en raison de lui-même, est ce qui lui est propre et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle dans l'activité qui plus que toute autre lui est propre, et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par la sensation et le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'agir rationnel. En vertu du même principe, chez les hommes, la vie de chacun sera ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. Et c'est pourquoi, remarque Aristote, chacun veut plus spécialement " avoir commerce avec ses amis ". Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent principalement à la contemplation de la vérité, tandis que d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative.

Solutions 1. Parce qu'elle le fait être en acte, la forme propre de chaque être est le principe de son opération propre. Donc, lorsque l'on dit que, pour les vivants, être c'est vivre, cela signifie que les vivants, du fait qu'ils ont l'être par leur forme, agissent de telle manière.

2. Ce n'est pas la vie dans sa généralité, mais la vie humaine que l'on divise en active et contemplative. Or l'homme doit précisément à son intelligence de former une espèce distincte. Il est donc normal que la division de la vie humaine reproduise celle de l'intelligence elle-même.

3. Le repos de la contemplation

chính theo mô thể dinh dưỡng mà sự sống xuất hiện trước tiên ở nơi các sinh vật. Vậy xem ra đời sống không được phân chia ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

3. Cái gì nói lên sự sống thì nói lên sự chuyển động như Denys xác định (De Div. Nom. 4,10). Mà sự chiêm niệm gợi lên ý tưởng về sự nghỉ ngơi. "Về nhà, tôi sẽ được an nghỉ bên cạnh Khôn ngoan" (Kn 8,16). Vậy xem ra đời sống không được phân chia ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) tuyên bố hiện hữu hai đời sống mà Thiên Chúa toàn năng dạy bảo chúng ta cho biết qua lời nói thánh thiện của Ngài: đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

TRẢ LỜI : Các hữu thể, nói một cách đích thực, đáng được cái tên sinh vật là những hữu thể tự chuyển động hoặc tự hành động. Mà, hơn tất cả mọi sự, điều thích hợp cho một hữu thể vì chính mình đó là điều riêng biệt cho nó và khuynh hướng chính của nó đem nó về đó. Như vậy, sự sống của một sinh vật được biểu lộ trong hoạt động tính là cái riêng cho nó hơn tất cả mọi sự khác, và khuynh hướng chính của nó hướng về đó. Chính như vậy mà sự sống của thực vật được định nghĩa bởi sự dinh dưỡng và sự sinh sản, đời sống của thú vật được định nghĩa do sự cảm giác và sự chuyển động nơi chỗ, sự sống của nhân loại được định nghĩa bởi tư tưởng và sự hành động của trí năng. Chính do cũng một nguyên lý, ở nơi nhân loại, đời sống của mỗi người là cái gì mà họ lấy làm vui thú nhất ở đó và họ chăm chú cách đặc biệt vào đó. Và do đó, theo sự xác định của Triết gia (Eth. 9,12), mỗi người một cách đặc biệt hơn muốn có sự giao dịch với các bạn hữu của mình. Và bởi vì có những con người một cách chủ yếu dấn thân vào sự chiêm ngưỡng chân lý, đang khi các người khác thi hành công việc ưa thích hơn của mình trong các công việc bên ngoài, người ta có nền tảng để phân chia đời sống nhân loại ra thành đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

GIẢI ĐÁP 1. Mô thể riêng của mỗi hữu thể là nguyên lý cho hành động riêng của nó, nên nó làm cho hữu thể trở nên hiện thể. Vậy, khi đối với các sinh vật người ta nói rằng hiện hữu là sống, điều đó có nghĩa là các sinh vật, bởi vì nó có sự hiện hữu do mô thể của mình, hành động theo một thể cách nhất định.

2. Không phải sự sống trong tổng quát tính của mình, nhưng sự sống nhân loại là sự sống được người ta phân chia ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm. Mà con người một cách đích thực được tạo thành là một loại phân biệt do trí năng của mình. Vậy điều bình thường là sự phân chia đời sống nhân loại phỏng theo sự phân chia của chính trí năng.

3. Sự nghỉ ngơi trong sự chiêm niệm

contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus, nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus; secundum quod philosophus dicit, in III de anima, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius, IV cap. de Div. Nom., ponit tres motus animae contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum.

ARTICULUS 2
Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim, in I Ethic. dicit quod tres sunt vitae maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quae videtur esse eadem activae, et contemplativa. Insufficienter ergo dividitur vita per activam et contemplativam.

PRAETEREA, Augustinus, XIX de Civ. Dei, ponit tria vitae genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

PRAETEREA, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

SED CONTRA est quod istae duae vitae significantur per duas uxores Iacob, activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quae dominum hospitio receperunt, contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Non autem esset haec congrua significatio si essent plures quam duae vitae. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivae cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive

contemplation enjoys rest from external movements. Nevertheless to contemplate is itself a movement of the intellect, in so far as every operation is described as a movement; in which sense the Philosopher says (De Anima iii, 7) that sensation and understanding are movements of a kind, in so far as movement is defined "the act of a perfect thing." In this way Dionysius (Div. Nom. iv) ascribes three movements to the soul in contemplation, namely, "straight," "circular," and "oblique".

ARTICLE 2
Whether life is adequately divided into active and contemplative ?

Objections 1. It would seem that life is not adequately divided into active and contemplative. For the Philosopher says (Ethic. i, 5) that there are three most prominent kinds of life, the life of "pleasure," the "civil" which would seem to be the same as the active, and the "contemplative" life. Therefore the division of life into active and contemplative would seem to be inadequate.

2. Further, Augustine (De Civ. Dei xix, 1,2,3,19) mentions three kinds of life, namely the life of "leisure" which pertains to the contemplative, the "busy" life which pertains to the active, and a third "composed of both." Therefore it would seem that life is inadequately divided into active and contemplative.

3. Further, man's life is diversified according to the divers actions in which men are occupied. Now there are more than two occupations of human actions. Therefore it would seem that life should be divided into more kinds than the active and the contemplative.

On the contrary, These two lives are signified by the two wives of Jacob; the active by Lia, and the contemplative by Rachel: and by the two hostesses of our Lord; the contemplative life by Mary, and the active life by Martha, as Gregory declares (Moral. vi, 37). Now this signification would not be fitting if there were more than two lives. Therefore life is adequately divided into active and contemplative.

I answer that, As stated above (A[1], ad 2), this division applies to the human life as derived from the intellect. Now the intellect is divided into active and contemplative, since the end of intellective knowledge is either the knowledge itself of truth, which pertains to the contemplative intellect, or some external action, which pertains to the practical or active intellect. Therefore life too

s'entend par rapport aux mouvements extérieurs. L'acte de contempler n'en est pas moins en lui-même un mouvement, au sens où toute activité est appelée un mouvement. Suivant Aristote en effet, la sensation et la pensée sont des mouvements, le mouvement étant défini " l'acte d'un être parfait ". C'est dans le même sens que Denys distingue trois mouvements de l'âme qui contemple rectiligne, circulaire et en spirale.

ARTICLE 2
Cette division de la vie en active et contemplative est-elle adéquate ?

Objections 1. Il semble que non: En effet, Aristote assure qu'il existe trois vies de souveraine excellence: la vie voluptueuse, la vie civile, qui doit être la même chose que la vie active, et la vie contemplative. La division en active et contemplative est donc insuffisante.

2. S. Augustin énumère trois vies différentes la vie de repos ou contemplative, la vie d'action ou active, et une troisième, de repos et d'action mêlés.

3. Enfin la vie humaine se diversifie en fonction des actions diverses auxquelles les hommes s'appliquent. Or il n'y a pas deux manières seulement d'employer son temps et ses forces.

En sens contraire, ces deux vies se voient figurées par les deux femmes de Jacob: la vie active par Lia, et la vie contemplative par Rachel; et par les deux hôtesses du Seigneur: la vie contemplative par Marie, et la vie active par Marthe. S. Grégoire le dit expressément. Or ce symbolisme disparaîtrait s'il y avait plus de deux vies. La division de la vie active et contemplative est donc adéquate.

Réponse : Cette division, on l'a déjà dit, concerne la vie humaine, qui se définit elle-même en fonction de l'intellect. Or l'intellect se divise en actif et en contemplatif. L'activité intellectuelle, en effet, peut avoir pour fin, soit la connaissance même de la vérité, et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif; soit quelque action extérieure, et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou

được hiểu biết đối với các sự chuyển động bên ngoài. Hành động chiêm niệm tại sự vốn là sự chuyển động theo ý nghĩa mọi hoạt động được gọi là sự chuyển động. Quả thế, theo Triết gia (De An. 3,7), sự cảm giác và sự tư tưởng là những sự chuyển động, bởi vì sự chuyển động được định nghĩa là hành động của hữu thể hoàn hảo. Chính theo cũng ý nghĩa này mà Denys (De Div. Nom. 4,8) phân biệt ba thứ chuyển động của linh hồn chiêm niệm: sự chuyển động đường thẳng, sự chuyển động vòng tròn và sự chuyển động hình xoắn ốc.

TIẾT 2
Sự phân chia đời sống ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm đầy đủ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự phân chia này không đầy đủ. 1. Triết gia (Eth. 1,5) xác định có ba đời sống tuyệt hảo tối thượng; đời sống khoái lạc, đời sống dân sự, tức là đời sống hoạt động, và đời sống chiêm niệm. Vậy sự phân chia đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm không đầy đủ.

2. Thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,2) kể ra ba đời sống khác nhau: đời sống an nghỉ hay chiêm niệm, đời sống hành động hay hoạt động, và đời sống thứ ba là đời sống an nghỉ và hành động lẫn lộn nhau.

3. Cuối cùng đời sống nhân loại được phân biệt theo sự công dụng các hành động phân biệt nhau mà người ta chăm chú vào đó. Mà không có hai thể cách mà thôi để sử dụng thời gian của mình và các nhân lực của mình.

TRÁI LẠI, Hai đời sống này được tượng trưng do hai bà vợ của Giacóp: đời sống hoạt động bởi bà Lia, và đời sống chiêm niệm bởi bà Rachel; và bởi vì hai chị em đã tiếp đãi Chúa Giêsu: đời sống chiếm niệm bởi bà Maria, và đời sống hoạt động bởi Mátta. Thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) đã nói điều đó rõ ràng. Mà sự tượng trưng này hẳn biến mất đi giả như có nhiều hơn hai đời sống. Vậy sự phân chia ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm đầy đủ hoàn toàn.

TRẢ LỜI : Sự phân chia này, người ta đã trông thấy, liên hệ với đời sống nhân loại, và đời sống nhân loại được định nghĩa theo công dụng của trí năng. Mà trí năng phân chia ra trí năng hoạt động và trí năng chiêm niệm. Quả thế, hoạt động tính của trí năng có thể nhắm mục đích, hoặc chính là sự tri thức chân lý, và đó là công việc của trí năng chiêm niệm, hoặc là hành động bên ngoài nào, đó là công việc của trí năng thực tiễn

activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quae communis est nobis et brutis. Unde, sicut philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod, non comprehenditur sub praesenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

AD SECUNDUM dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

AD TERTIUM dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis. Si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita activa. Humana vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

is adequately divided into active and contemplative.

Reply to objection 1. The life of pleasure places its end in pleasures of the body, which are common to us and dumb animals; wherefore as the Philosopher says (Ethic. Ethic. i, 5), it is the life "of a beast." Hence it is not included in this division of the life of a man into active and contemplative.

Reply to objection 2. A mean is a combination of extremes, wherefore it is virtually contained in them, as tepid in hot and cold, and pale in white and black. In like manner active and contemplative comprise that which is composed of both. Nevertheless as in every mixture one of the simples predominates, so too in the mean state of life sometimes the contemplative, sometimes the active element, abounds.

Reply to objection 3. All the occupations of human actions, if directed to the requirements of the present life in accord with right reason, belong to the active life which provides for the necessities of the present life by means of well-ordered activity. If, on the other hand, they minister to any concupiscence whatever, they belong to the life of pleasure, which is not comprised under the active life. Those human occupations that are directed to the consideration of truth belong to the contemplative life.

actif D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et en contemplative.

Solutions 1. La vie voluptueuse met sa fin dans la jouissance corporelle, qui nous est commune avec les bêtes. Aussi Aristote la qualifie-t-il au même endroit de vie bestiale. Il en résulte qu'elle ne saurait rentrer dans notre division, où il s'agit de la vie humaine, qui est soit active, soit contemplative.

2. Les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement. C'est ainsi que le tiède se trouve contenu dans le chaud et le froid, le gris dans le blanc et le noir. Pareillement, dans l'action et la contemplation est incluse la vie composée à la fois de l'une et de l'autre. Sans compter que, de même que l'un des composants domine toujours dans le composé, la contemplation ou l'action, suivant les cas, l'emporte dans ce genre de vie intermédiaire.

3. Les entreprises diverses de l'activité humaine, lorsque la droite raison les ordonne à subvenir aux nécessités de la vie présente, relèvent toutes de la vie active, dont c'est le rôle d'y pourvoir. Si elles sont mises au service d'une convoitise quelconque, elles relèvent de la vie voluptueuse qui n'est pas englobée dans la vie active. Mais les entreprises humaines qui sont ordonnées à connaître la vérité, relèvent de la vie contemplative.

hay hoạt động. Do đó mà chính đời sống được phân chia đầy đủ ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm.

GIẢI ĐÁP 1. Đời sống khoái lạc đặt mục đích của mình trong sự thưởng thức hữu hình, là sự thưởng thức chung cho chúng ta và thú vật. Do đó Triết gia gán sự khoái lạc vào cũng một nơi của sự sống thú tính. Do đó mà nó không được vào trong sự phân chia của chúng ta, vì trong sự phân chia của chúng ta người ta đề cập đến đời sống nhân loại, hoặc hoạt động, hoặc chiêm niệm.

2. Những cái trung gian được cấu tạo do sự phối hợp của các cực đoan, và các cực đoan đã chứa đựng chúng nó cách chiều hiệu. Chính như vậy mà cái hầm được chứa đựng trong cái nóng và cái lạnh, màu xám được chứa đựng trong màu trắng và màu đen. Cũng vậy, trong sự hành động và trong sự chiêm niệm được chứa đựng đời sống hỗn hợp đồng thời bằng hai việc này. Hơn nữa, cũng như một trong các phần hợp thành luôn luôn vượt trên hợp vật, sự chiêm niệm hoặc hoạt động, tùy theo các trường hợp vượt qua đời sống trung gian này.

3. Các công việc khác nhau trong hoạt động tính nhân loại, khi trí năng ngay thẳng sắp đặt chúng nó phục vụ các nhu yếu đời sống hiện tại, tất cả thuộc về đời sống hoạt động, mà chức năng của nó lo lắng điều đó. Nếu chúng nó được sử dụng để phục vụ một sự ham muốn nào, chúng nó lệ thuộc vào đời sống khoái lạc, là đời sống không được bao gồm trong đời sống hoạt động. Còn các công việc nhân loại được sắp đặt để tri thức chân lý, lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm.

QUAESTIO 180

DE VITA CONTEMPLATIVA

OF THE CONTEMPLATIVE LIFE

LA VIE CONTEMPLATIVE

ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM

Deinde considerandum est de vita contemplativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo de divinis nominibus. Septimo, de

We must now consider the contemplative life, under which head there are eight points of inquiry: (1) Whether the contemplative life pertains to the intellect only, or also to the affections? (2) Whether the moral virtues pertain to the contemplative life? (3) Whether the contemplative life consists in one action or in several? (4) Whether the consideration of any truth whatever pertains to the contemplative life? (5) Whether the contemplative life of man in this state can arise to the vision of God? (6) Of the movements of contemplation assigned by Dionysius (Div. Nom. iv); (7) Of the pleasure of contemplation; (8)

1. La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté? - 2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative? - **3.** La vie contemplative comporte-t-elle un seul acte, ou plusieurs? - **4.** La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative? - 5. Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine? - 6. Les mouvements de la contemplation distingués par Denys au chapitre 4 des " Noms divins ". - 7. La joie de la contemplation. - 8. La durée de la contemplation.

1. Đời sống chiêm niệm chỉ thuộc về trí năng mà thôi, hoặc cũng thuộc về ý chí? 2. Phải chăng các luân đức thuộc về đời sống chiêm niệm? **3.** Đời sống chiêm niệm bao hàm một hành động duy nhất, hoặc nhiều hành động? **4.** Phải chăng sự cứu xét bất cứ chân lý nào cũng thuộc về đời sống chiêm niệm? 5. Trong hiện trạng, đời sống chiêm niệm có thể đạt tới sự trông thấy yếu tính Thiên Chúa không? 6. Các sự chuyển động về sự chiêm niệm được Denys phân biệt ở chương thứ bốn về các thánh danh Thiên Chúa. 7. Sự vui mừng trong sự chiêm niệm. 8. Thời gian của sự chiêm niệm.

delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.

Of the duration of contemplation.

ARTICULUS 1
Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod finis contemplationis est veritas. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in VI Moral., quod Rachel, quae interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat. Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

PRAETEREA, Gregorius dicit. Super Ezech. Quod ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

SED CONTRA est quod Gregorius ibidem dicit, quod contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhaerere. Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinet, ut supra habitum est. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor

ARTICLE 1
Whether the contemplative life has nothing to do with the affections, and pertains wholly to the intellect ?

Objections 1. It would seem that the contemplative life has nothing to do with the affections and pertains wholly to the intellect. For the Philosopher says (Metaph. ii, text. 3) that "the end of contemplation is truth." Now truth pertains wholly to the intellect. Therefore it would seem that the contemplative life wholly regards the intellect.

2. Further, Gregory says (Moral. vi, 37; Hom. xix in Ezech.) that "Rachel, which is interpreted 'vision of the principle', signifies the contemplative life." Now the vision of a principle belongs properly to the intellect. Therefore the contemplative life belongs properly to the intellect.

3. Further, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that it belongs to the contemplative life, "to rest from external action." Now the affective or appetitive power inclines to external actions. Therefore it would seem that the contemplative life has nothing to do with the appetitive power.

On the contrary, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the contemplative life is to cling with our whole mind to the love of God and our neighbor, and to desire nothing beside our Creator." Now desire and love pertain to the affective or appetitive power, as stated above (FS, Q[25], A[2]; FS, Q[26], A[2]). Therefore the contemplative life has also something to do with the affective or appetitive power.

I answer that, As stated above (Q[179], A[1]) theirs is said to be the contemplative who are chiefly intent on the contemplation of truth. Now intention is an act of the will, as stated above (FS, Q[12], A[1]), because intention is of the end which is the object of the will. Consequently the contemplative life, as regards the essence of the action, pertains to the intellect, but as regards the motive cause of the exercise of that action it belongs to the will, which moves all the other powers, even the intellect, to their actions, as stated above (FP, Q[82], A[4]; FS, Q[9], A[1]). Now the appetitive power moves one to observe things either with the senses or with the intellect, sometimes for love of the thing seen because, as it is written (Mat. 6:21), "where thy treasure is, there is thy heart also,"

ARTICLE 1
La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté ?

Objections 1. Il semble que la vie contemplative n'ait rien à voir avec la volonté. Au dire d'Aristote " la contemplation a pour fin la vérité ". Or la vérité regarde l'intelligence seule. Et donc la vie contemplative aussi, semble-t-il.

2. " La vie contemplative, écrit S. Grégoire est figurée par Rachel, dont le nom signifie: vision du principe. " Or la vision est proprement affaire d'intelligence, et donc aussi la vie contemplative.

3. S. Grégoire encore tient que la vie contemplative demande qu'on se retire de l'action extérieure. La volonté, au contraire, y incline, et semble donc n'avoir aucun rôle dans la vie contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire écrit aussi " La vie contemplative consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain et à s'attacher au seul désir du Créateur. " Or le désir et l'amour relèvent, nous l'avons vu, de la volonté. Il faut donc que la vie contemplative intéresse pour une part la volonté.

Réponse : Nous avons dit plus haut qu'on appelait contemplative la vie de ceux dont l'intention primordiale est de contempler la vérité. Or nous savons que l'intention est un acte de la volonté. En effet, l'intention a pour objet la fin, qui est elle-même l'objet de la volonté. D'où il suit que la vie contemplative, qui relève de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appel, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir vers leur acte toutes les autres facultés., y compris l'intelligence. Nous l'avons dit précédemment. Or la puissance appétitive meut aussi bien le sens que l'intellect à regarder quelque chose, parfois par amour de la réalité que nous voyons, car " là où est ton trésor, là est ton coeur " (Mt 6, 2 1), et parfois par

TIẾT 1
Đời sống chiêm niệm chỉ thuộc về trí năng mà thôi, hoặc cũng thuộc về ý chí ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống chiêm niệm không liên hệ với ý chí. Theo lời nói của Triết gia (Metaph. 2, la, 1,4), sự chiêm niệm có mục đích là chân lý. Mà chân lý chỉ liên hệ với trí năng mà thôi. Vậy đời sống chiêm niệm cũng thế.

2. Đời sống chiêm niệm, theo thánh Grêgôriô (Moral. 6,37), được tượng trưng bởi bà Rachel, mà cái tên có nghĩa là sự trông thấy nguyên lý. Mà sự trông thấy một cách đích thực là việc làm của trí năng; và đời sống chiêm niệm cũng vậy.

3. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) còn chủ trương đời sống chiêm niệm đòi người ta phải rút lui khỏi hành động bên ngoài. Ý chí, trái lại, nghiêng về hành động bên ngoài, và xem ra không có vai trò nào trong đời sống chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã viết: "Đời sống chiêm niệm cốt tại hết lòng gìn giữ nhân đức mến đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại cùng chỉ bám vào sự ước muốn của Đấng Sáng tạo mà thôi." Mà sự ước muốn và tình yêu, như chúng ta đã trông thấy (l-ll, Q.25, a.2; Q.26, a.2) lệ thuộc vào ý chí. Vậy đời sống chiêm niệm phải liên hệ một phần với ý chí.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã thấy ở trước (Q.179, a.1), người ta gọi đời sống chiêm niệm là đời sống của những người có ý hướng nguyên thủy là chiêm ngưỡng chân lý mà chúng ta biết (l-ll, Q.12, a.1), ý hướng là hành động của ý chí. Quả thế, ý hướng có đối tượng là mục đích, chính mục đích là đối tượng của ý chí. Do đó mà đời sống chiêm niệm lệ thuộc vào trí năng đối với cái gì liên hệ với hành động thuộc yếu tính của nó, còn đối với cái gì liên hệ với sự thực thi hành động này, nó thuộc về ý chí mà chức phận của ý chí một cách đích thực là làm chuyển động tất cả mọi năng lực khác, ngay cả trí năng đến với hành động của chúng nó, chúng ta đã thấy điều đó ở trước (I, Q.82, a.4; l-ll, Q.9, a.1). Mà năng lực thị dục làm chuyển động giác quan cũng như trí năng để liên hệ với một điều gì, đôi khi do tình yêu đối với thực tại chúng ta trông thấy, bởi vì kho tàng ngươi ở đâu, lòng ngươi cũng ở đó (Mt 6,21), và đôi khi vì tình yêu với sự tri thức

tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

AD SECUNDUM dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit.

AD TERTIUM dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est.

ARTICULUS 2
Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod contemplativa vita est caritatem quidem Dei et proximi tota mente retinere. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur praecepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia plenitudo legis est dilectio, ut dicitur Rom. XIII. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

PRAETEREA, contemplativa vita praecipue ordinatur ad Dei contemplationem, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod, calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui creatoris inardescit. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis, dicitur enim Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; et Heb. XII, pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa sometimes for love of the very knowledge that one acquires by observation. Wherefore Gregory makes the contemplative life to consist in the "love of God," inasmuch as through loving God we are aflame to gaze on His beauty. And since everyone delights when he obtains what he loves, it follows that the contemplative life terminates in delight, which is seated in the affective power, the result being that love also becomes more intense.

Reply to objection 1. From the very fact that truth is the end of contemplation, it has the aspect of an appetible good, both lovable and delightful, and in this respect it pertains to the appetitive power.

Reply to objection 2. We are urged to the vision of the first principle, namely God, by the love thereof; wherefore Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the contemplative life tramples on all cares and longs to see the face of its Creator."

Reply to objection 3. The appetitive power moves not only the bodily members to perform external actions, but also the intellect to practice the act of contemplation, as stated above.

ARTICLE 2
Whether the moral virtues pertain to the contemplative life ?

Objections 1. It would seem that the moral virtues pertain to the contemplative life. For Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the contemplative life is to cling to the love of God and our neighbor with the whole mind." Now all the moral virtues, since their acts are prescribed by the precepts of the Law, are reducible to the love of God and of our neighbor, for "love ... is the fulfilling of the Law" (Rom. 13:10). Therefore it would seem that the moral virtues belong to the contemplative life.

2. Further, the contemplative life is chiefly directed to the contemplation of God; for Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the mind tramples on all cares and longs to gaze on the face of its Creator." Now no one can accomplish this without cleanness of heart, which is a result of moral virtue. For it is written (Mat. 5:8): "Blessed are the clean of heart, for they shall see God": and (Heb. 12:14): "Follow peace with all men, and holiness, without which no man shall see God." Therefore it would seem that the moral virtues pertain to the contemplative life.

3. Further, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the contemplative

amour de la connaissance même acquise par ce regard. Et c'est pour cela que S. Grégoire situe la vie contemplative dans " la charité pour Dieu ", en tant que cet amour nous embrase du désir de contempler la beauté divine. Et parce que chacun se délecte dans la possession de ce qu'il aime, la vie contemplative a pour terme la délectation. Or celle-ci se trouve dans l'affectivité, et rend l'amour plus intense.

Solutions 1. Du fait même que la vérité est la fin de la contemplation, elle a raison de bien désirable, aimable et délectable. De ce point de vue la contemplation relève de la puissance appétitive.

2. L'amour de Dieu, notre premier principe, nous incite à rechercher sa vision. Ce qui fait dire à S. Grégoire: " La vie contemplative, méprisant tout autre souci, brûle du désir de voir la face de son Créateur. "

3. La volonté meut non seulement les membres du corps à exercer leurs activités extérieures, mais aussi, nous venons de le dire, elle meut l'intellect à exercer l'activité contemplative.

ARTICLE 2
Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?

Objections 1. Il semble bien que oui car, selon S. Grégoire " la vie contemplative consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain ". Mais les vertus morales, dont les commandements de la loi prescrivent l'exercice, se ramènent toutes à l'amour de Dieu et du prochain. " L'accomplissement de la loi, c'est l'amour " dit en effet S. Paul (Rm 13, 10). Au même titre que l'amour, les vertus morales doivent donc se rattacher à la vie contemplative.

2. La vie contemplative est principalement ordonnée à la contemplation de Dieu. S. Grégoire l'a dit: " Méprisant tout autre souci, elle brûle du désir de voir la face de son Créateur. " A cela nul ne peut parvenir que par la pureté du coeur, fruit des vertus morales. Il est écrit en effet (Mt 5, 8): " Heureux les coeurs purs, car ils verront Dieu ", et ailleurs (He 12, 14): " Recherchez la paix avec tout le monde, et la sainteté sans laquelle nul ne verra Dieu. " Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

3. S. Grégoire déclare que " la vie contemplative est belle dans l'âme

đã thu lượm được do sự liên hệ này. Và chính vì điều đó mà thánh Grêgôriô đặt đời sống chiêm niệm trong sự yêu mến Thiên Chúa, trong tư cách tình yêu này đốt nóng chúng ta bằng sự ước muốn chiêm ngưỡng sự đẹp Thiên Chúa. Và bởi vì mỗi người vui thú trong việc chiếm hữu điều mình yêu mến, đời sống chiêm niệm có tận cùng là sự vui thú. Mà sự vui thú ở trong tình cảm tính, và làm cho tình yêu trở nên mạnh mẽ hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Bởi vì chân lý là mục đích của sự chiêm niệm, nó có yếu tính về sự tốt đáng ước muốn, đáng yêu mến và đáng vui thú. Ở phương diện này, sự chiêm niệm lệ thuộc vào năng lực thị dục.

2. Tình yêu đối với Thiên Chúa, nguyên lý đệ nhất của chúng ta thúc đẩy chúng ta tìm kiếm được trông thấy Người. Điều đó khiến thánh Grêgôriô lên tiếng: "Đời sống chiêm niệm, khinh chê mọi sự lo lắng khác, khao khát ước muốn thánh nhan của Đấng sáng tạo của mình" (In Ezech. 2,2).

3. Ý chí làm chuyển động không những các chi thể của thân xác để thực hiện các hoạt động bên ngoài của chúng nó; mà còn, chúng ta mới đề cập đến, nó làm chuyển động trí năng để thực hiện hoạt động chiêm niệm.

TIẾT 2
Phải chăng các luân đức thuộc về đời sống chiêm niệm ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2), đời sống chiêm niệm cốt tại hết lòng gìn giữ nhân đức mến đối với Thiên Chúa và người đồng loại. Mà các luân đức được các giới mệnh của luật truyền khiến phải được thi hành, tất cả đều qui về tình yêu đối với Thiên Chúa và người đồng loại. Thánh Phaolô nói: "Yêu mến Thiên Chúa là chu toàn luật" (Rm 13,10). Theo cũng một tư cách như tình yêu, các luân đức phải quy về đời sống chiêm niệm.

2. Đời sống chiêm niệm được sắp đặt cách chủ yếu để chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Thánh Grêgôriô đã nói điều đó: "Khinh chê mọi sự lo lắng khác, nó khao khát ước muốn trông thấy thánh nhan của Đấng sáng tạo mình". Với điều đó, người ta chỉ có thể đạt tới do sự trong sạch tâm hồn, kết quả của các luân đức. Thực thế, có lời ghi chép: "Phúc cho các tâm hồn trong sạch, vì sẽ trông thấy Thiên Chúa" (Mt 5,8), và ở nơi khác (Dt 12,14) nói: "Anh em hãy tìm kiếm sự hòa bình với tất cả mọi người và sự thánh thiện vì không có sự thánh thiện không ai sẽ trông thấy Thiên Chúa." Vậy xem ra các luân đức thuộc về đời sống chiêm niệm.

3. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) tuyên bố đời sống chiêm niệm tốt đẹp

vita speciosa est in animo unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. XXIX, quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et praecipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

SED CONTRA est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit, in VI Moral., quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus, et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causae autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

AD SECUNDUM dicendum quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus quae sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes, secundum illud Isaiae XXXII, opus iustitiae pax, inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit

life gives beauty to the soul," wherefore it is signified by Rachel, of whom it is said (Gn. 29:17) that she was "of a beautiful countenance." Now the beauty of the soul consists in the moral virtues, especially temperance, as Ambrose says (De Offic. i, 43,45,46). Therefore it seems that the moral virtues pertain to the contemplative life.

On the contrary, The moral virtues are directed to external actions. Now Gregory says (Moral. vi) that it belongs to the contemplative life "to rest from external action." Therefore the moral virtues do not pertain to the contemplative life.

I answer that, A thing may belong to the contemplative life in two ways, essentially or dispositively. The moral virtues do not belong to the contemplative life essentially, because the end of the contemplative life is the consideration of truth: and as the Philosopher states (Ethic. ii, 4), "knowledge," which pertains to the consideration of truth, "has little influence on the moral virtues": wherefore he declares (Ethic. x, 8) that the moral virtues pertain to active but not to contemplative happiness. On the other hand, the moral virtues belong to the contemplative life dispositively. For the act of contemplation, wherein the contemplative life essentially consists, is hindered both by the impetuosity of the passions which withdraw the soul's intention from intelligible to sensible things, and by outward disturbances. Now the moral virtues curb the impetuosity of the passions, and quell the disturbance of outward occupations. Hence moral virtues belong dispositively to the contemplative life.

Reply to objection 1. As stated above (A[1]), the contemplative life has its motive cause on the part of the affections, and in this respect the love of God and our neighbor is requisite to the contemplative life. Now motive causes do not enter into the essence of a thing, but dispose and perfect it. Wherefore it does not follow that the moral virtues belong essentially to the contemplative life.

Reply to objection 2. Holiness or cleanness of heart is caused by the virtues that are concerned with the passions which hinder the purity of the reason; and peace is caused by justice which is about operations, according to Is. 32:17, "The work of justice shall be peace": since he who refrains from wronging others lessens the occasions of quarrels

". Aussi est-elle figurée par Rachel dont il est dit (Gn 29, 17) qu'elle " était belle de visage ". Mais, selon la remarque de S. Ambroise. c'est aux vertus morales et particulièrement à la tempérance que l'âme est redevable de sa beauté.

En sens contraire, les vertus morales sont ordonnées à des actions extérieures. La vie contemplative au contraire implique d'après S. Grégoire - " la cessation de l'activité extérieure ". Les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie contemplative.

Réponse : Il y a deux façons d'appartenir à la vie contemplative; à titre d'élément essentiel, ou à titre de disposition. Les vertus morales n'appartiennent pas à l'essence de la vie contemplative. La raison en est que la fin de la vie contemplative est la considération de la vérité. Or, déclare Aristote " le savoir, qui relève de la considération de la vérité, n'a qu'une minime valeur quand il s'agit d'exercer les vertus morales ". Aussi rapporte-t-il les vertus morales à la félicité de la vie active, et non pas à la félicité de la vie contemplative. Mais les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. En effet, l'acte de contemplation qui fait l'essence de la vie contemplative se heurte à un double obstacle: à la violence des passions, qui détourne l'intention de l'âme de l'intelligible vers le sensible, et aux agitations extérieures. Or les vertus morales refrènent la violence des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions.

Solutions 1. La vie contemplative, nous l'avons dit, trouve son motif dans la volonté. C'est à ce titre que l'amour de Dieu et du prochain est requis pour la vie contemplative. Mais les causes motrices ne font pas partie de l'essence même d'un être. Elles le préparent et le conduisent à sa perfection. Il ne s'ensuit donc pas que les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie contemplative.

2. La sainteté, au sens de pureté, est produite par les vertus qui s'occupent des passions entravant la pureté de la raison. La paix, elle, est l'oeuvre de la justice, vertu régulatrice des actions, selon la parole d'Isaïe (32, 17): " L'oeuvre de la justice, c'est la paix. " Celui, en effet, qui s'abstient de porter préjudice à autrui, supprime les

trong linh hồn. Như vậy, nó được tượng trưng bởi bà Rachel mà có lời ghi chép trong sách Sáng thế (29,17): "Còn Rachel lại dáng dấp xinh đẹp, dung nhan mỹ miều." Mà, theo sự xác định của thánh Ambrôxiô (De Off. 1,43), chính do ở các luân đức và một cách đặc biệt do nhân đức tiết độ mà linh hồn đẹp xinh.

TRÁI LẠI, Các luân đức được sắp đặt với các hành động bên ngoài. Đời sống trái lại, theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2,) bao hàm sự chấm dứt hành động bên ngoài. Vậy các luân đức không thuộc về đời sống chiêm niệm.

TRẢ LỜI : Có hai thể cách thuộc về đời sống chiêm niệm: trong tư cách là các yếu tố thuộc yếu tính, hoặc trong tư cách là sự sắp đặt. Các luân đức không thuộc về yếu tính của đời sống chiêm niệm. Lý do chứng tỏ điều đó là mục đích của đời sống chiêm niệm cứu xét chân lý. Mà, theo sự minh chứng của Triết gia (Eth. 2,4), sự tri thức lệ thuộc vào việc cứu xét chân lý, không có chút giá trị nào đối với việc thi hành các luân đức. Như vậy, Triết gia quy các luân đức về sự diễm phúc đời sống hoạt động, chứ không đem chúng về sự diễm phúc đời sống chiêm niệm. Tuy nhiên, các luân đức quy về đời sống chiêm niệm với tư cách là sự sắp đặt tiên quyết. Quả thế, hành động chiêm niệm thuộc về yếu tính đời sống chiêm niệm vấp phải hai ngăn trở: sự mãnh liệt của các đam mê quay ý hướng của linh hồn từ cái khái niệm đến cái khả giác, và đến với những sự dao động bên ngoài. Mà các luân đức kiềm chế sự dữ dội của các đam mê và làm cho yên tĩnh các sự dao động phát xuất từ các công việc bên ngoài. Do đó các luân đức quy về đời sống chiêm niệm trong tư cách là những sự sắp đặt.

GIẢI ĐÁP 1. Đời sống chiêm niệm, như chúng ta đã trông thấy (a.1), gặp được lý do tồn tại trong ý chí. Chính với tư cách này mà tình yêu đối với Thiên Chúa và người đồng loại đòi phải có đời sống chiêm niệm. Mà các nguyên nhân chủ động không phải là phần của yếu tính của một hữu thể. Chúng nó chuẩn bị hữu thể này và dẫn đưa nó đến sự hoàn hảo của nó. Vậy không do đó mà các luân đức một cách thuộc yếu tính quy về đời sống chiêm niệm.

2. Sự thánh thiện, theo ý nghĩa của sự trong sạch, được tạo nên bởi các nhân đức liên hệ với các đam mê ngăn trở sự trong sạch của trí năng. Chính sự bình an là công việc của nhân đức công bình, là nhân đức sắp đặt các hành động theo lời nói của tiên tri Isaia (32,17): "Công việc của nhân đức công bình, đó là sự bình an". Quả thế, kẻ không gây thiệt hại cho kẻ

litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

AD TERTIUM dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro Soliloquiorum.

ARTICULUS 3
Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitae contemplativae sint diversi actus.

PRAETEREA, apostolus, II ad Cor. III, dicit, nos autem, revelata facie gloriam domini speculantes, transformamur in eandem claritatem. Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, praeter tria praedicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

PRAETEREA, Bernardus dicit, in libro de Consid., quod prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis. Sed admiratio, secundum Damascenum, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

PRAETEREA, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus, nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur, Luc. X, quod sedens secus pedes domini, audiebat verba

and disturbances. Hence the moral virtues dispose one to the contemplative life by causing peace and cleanness of heart.

Reply to objection 3. Beauty, as stated above (Q[145], A[2]), consists in a certain clarity and due proportion. Now each of these is found radically in the reason; because both the light that makes beauty seen, and the establishing of due proportion among things belong to reason. Hence since the contemplative life consists in an act of the reason, there is beauty in it by its very nature and essence; wherefore it is written (Wis. 8:2) of the contemplation of wisdom: "I became a lover of her beauty." On the other hand, beauty is in the moral virtues by participation, in so far as they participate in the order of reason; and especially is it in temperance, which restrains the concupiscences which especially darken the light of reason. Hence it is that the virtue of chastity most of all makes man apt for contemplation, since venereal pleasures most of all weigh the mind down to sensible objects, as Augustine says (Soliloq. i, 10).

ARTICLE 3
Whether there are various actions pertaining to the contemplative life ?

Objections 1. It would seem that there are various actions pertaining to the contemplative life. For Richard of St. Victor distinguishes between "contemplation," "meditation," and "cogitation." Yet all these apparently pertain to contemplation. Therefore it would seem that there are various actions pertaining to the contemplative life.

2. Further, the Apostle says (2 Cor. 3:18): "But we ... beholding [speculantes] the glory of the Lord with open face, are transformed into the same clarity." Now this belongs to the contemplative life. Therefore in addition to the three aforesaid, vision [speculatio] belongs to the contemplative life.

3. Further, Bernard says (De Consid. v, 14) that "the first and greatest contemplation is admiration of the Majesty." Now according to Damascene (De Fide Orth. ii, 15) admiration is a kind of fear. Therefore it would seem that several acts are requisite for the contemplative life.

4. Further, "Prayer," "reading," and "meditation" are said to belong to the contemplative life. Again, "hearing" belongs to the contemplative life: since it is stated that Mary (by whom the contemplative life is signified) "sitting … at the Lord's feet, heard

occasions de litiges et de troubles. Et c'est ainsi que les vertus morales disposent à la vie contemplative, en créant la paix et la pureté.

3. Nous avons vu que la beauté consiste dans un certain éclat et une harmonie de proportions. Or ces deux facteurs ont leurs racines dans la raison, car il revient à celle-ci d'organiser, dans tout le reste de l'homme, la lumière qui manifeste la vérité, et l'harmonie des proportions. C'est pourquoi la beauté se trouve directement et essentiellement dans la vie contemplative, qui consiste dans un acte de la raison. Aussi est-il écrit de la contemplation de la sagesse (Sg 8, 2): " je suis devenu amoureux de sa beauté. " Dans les vertus morales, ce qu'on trouve c'est une beauté participée en tant qu'elles participent de l'ordre rationnel; et à titre premier dans la tempérance qui réprime les convoitises, lesquelles obscurcissent au maximum la lumière de la raison. De là vient que c'est au maximum la vertu de chasteté qui rend apte à la contemplation, du fait que les délectations sexuelles sont ce qui rabaisse le plus l'esprit au niveau du sensible, dit S. Augustin.

ARTICLE 3
La vie contemplative comporte-t-elle des actes divers ?

Objections 1. Il semble que oui. Richard de S. Victor distingue en effet la contemplation, la méditation et la cogitation, qui toutes semblent appartenir à la vie contemplative. Cela fait plusieurs actes.

2. S. Paul a dit (2 Co 3, 18): " Pour nous, considérant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même clarté. " Or cela relève de la vie contemplative. Cela fait donc à son bénéfice un acte de plus la considération ou spéculation.

3. S. Bernard écrit que " la première et suprême contemplation, c'est l'admiration de la Majesté ". Or S. Jean Damascène' fait de l'admiration une espèce de crainte. La vie contemplative comporterait donc bien plusieurs actes.

4. Enfin on rattache à la vie contemplative la prière, la lecture et la méditation. De même l'audition. De Marie, qui représente la vie contemplative, il est écrit (Lc 10, 39): " Assise aux pieds du Seigneur, elle écoutait ses paroles. " Plusieurs actes semblent donc

khác, cất đi các cơ hội kiện tụng và rối loạn. Và chính như vậy mà các luân đức sắp đặt cho đời sống chiêm niệm, bằng cách gây nên sự bình an và sự trong sạch.

3. Chúng ta đã trông thấy (Q.145, a.2), sự xinh đẹp cốt tại sự sáng ngời và điều hòa các sự cân xứng. Mà hai yếu tố này là gốc rễ của chúng nó trong trí năng, vì điều riêng của trí năng là tổ chức trong toàn thể con người sự sáng biểu lộ chân lý và sự điều hòa biểu lộ các sự cân xứng. Do đó sắp đặt một cách trực tiếp và thuộc yếu tính ở trong đời sống chiêm niệm, và đời sống chiêm niệm cốt tại hành động của trí năng. Như vậy có lời ghi chép về sự chiêm niệm sự khôn ngoan (Kn 8,2): "Tôi đã trở nên say mê sắc đẹp của nàng." Trong các luân đức, điều người ta gặp thấy được, đó là sự đẹp dự phần trong tư cách chúng nó tham dự vào trật tự của trí năng; trong tư cách thứ nhất ở trong nhân đức tiết độ kiềm chế các sự ham muốn, vì các sự ham muốn làm cho ra tối tăm tới mức tối đa sự sáng của trí năng. Do đó mà nhân đức trinh khiết bằng một cách tối đa làm cho con người có khả năng chiêm niệm, bởi vì các sự vui thú nhục dục làm cho tinh thần con người trở nên thấp hèn nhất tới mức khả giác như thánh Augustinô xác định (Solil. 1,10).

TIẾT 3
Đời sống chiêm niệm có bao hàm các hành động khác biệt nhau không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Richard de S. Victor (De Grat. Contemplat. 1,4) phân biệt sự chiêm niệm, sự suy ngắm và sự tư duy, tất cả ba hành động này thuộc về đời sống chiêm niệm. Và đó là nhiều hành động.

2. Thánh Phaolô (2Cr 3,18) đã nói: "Còn chúng ta hết thảy, không màn che mắt, ta ngắm như rọi lại trong gương, vinh quang của Thiên Chúa." Mà điều đó thuộc về đời sống chiêm niệm. Vậy điều đó đem lại thêm một hành động: sự cứu xét.

3. Thánh Bênađô (De Consider. 5,14) đã nói: Sự chiêm niệm thứ nhất và tối cao, đó là sự thán phục uy nghi Thiên Chúa. Mà thánh Gioan Đamascênô (De Fid Orth. 2,15) coi sự thán phục là một loại của sự kính sợ. Vậy đời sống chiêm niệm có thể bao hàm rất nhiều hành động.

4. Cuối cùng, người ta quy đời sống chiêm niệm về sự cầu nguyện, đọc sách suy ngắm. Cũng vậy, sự lắng nghe, về bà thánh Maria, tiêu biểu đời sống chiêm niệm, đã có lời ghi chép: "Ngồi dưới chân Chúa Giêsu, bà lắng nghe các lời của Người" (Lc 10,39). Vậy nhiều hành động xem ra

illius. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

SED CONTRA est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si igitur sunt plures operationes vitae contemplativae, non erit una vita contemplativa, sed plures.

RESPONDEO dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum. Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.

His word" (Lk. 10:39). Therefore it would seem that several acts are requisite for the contemplative life.

On the contrary, Life signifies here the operation on which a man is chiefly intent. Wherefore if there are several operations of the contemplative life, there will be, not one, but several contemplative lives.

I answer that, We are now speaking of the contemplative life as applicable to man. Now according to Dionysius (Div. Nom. vii) between man and angel there is this difference, that an angel perceives the truth by simple apprehension, whereas man arrives at the perception of a simple truth by a process from several premises. Accordingly, then, the contemplative life has one act wherein it is finally completed, namely the contemplation of truth, and from this act it derives its unity. Yet it has many acts whereby it arrives at this final act. Some of these pertain to the reception of principles, from which it proceeds to the contemplation of truth; others are concerned with deducing from the principles, the truth, the knowledge of which is sought; and the last and crowning act is the contemplation itself of the truth.

Reply to objection 1. According to Richard of St. Victor "cogitation" would seem to regard the consideration of the many things from which a person intends to gather one simple truth. Hence cogitation may comprise not only the perceptions of the senses in taking cognizance of certain effects, but also the imaginations. and again the reason's discussion of the various signs or of anything that conduces to the truth in view: although, according to Augustine (De Trin. xiv, 7), cogitation may signify any actual operation of the intellect. "Meditation" would seem to be the process of reason from certain principles that lead to the contemplation of some truth: and "consideration" has the same meaning, according to Bernard (De Consid. ii, 2), although, according to the Philosopher (De Anima ii, 1), every operation of the intellect may be called "consideration." But "contemplation" regards the simple act of gazing on the truth; wherefore Richard says again (De Grat. Contempl. i, 4) that "contemplation is the soul's clear and free dwelling upon the object of its gaze; meditation is the survey of the mind while occupied in searching for the truth: and cogitation is the mind's glance which is prone to wander."

appartenir à la vie contemplative.

En sens contraire, la vie se définit ici par l'opération dont l'homme fait sa visée principale. Donc, si la vie contemplative comportait plusieurs opérations, il y aurait, non pas une, mais plusieurs vies contemplatives.

Réponse : Nous parlons ici de la vie contemplative, qui convient à l'homme. Or il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples. Ainsi donc la vie comtemplative consiste en un acte unique dans elle se consomme finalement, et qui est la contemplation de la vérité. Et de cet acte final elle son unité. Mais elle comporte beaucoup autres actes, qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l'acquisition des principes, d'où l'on procède à la contemplation de la vérité; d'autres ont pour objet déduire à partir des principes la vérité que l'on cherche à connaître. L'acte final et qui consomme tout, c'est la contemplation même de la vérité.

Solutions 1. La cogitation, au sentiment de Richard de S. Victor, consiste, semble-t-il, à examiner un grand nombre de choses, d'où l'on pose d'extraire une vérité simple. Ce mot cogitation couvrirait donc, tout ensemble, les perceptions sensibles destinées à nous faire naître certains effets, les imaginations et les raisonnements portant sur des signes divers, ou ut ce qui peut nous acheminer à la connaissance de la vérité recherchée. **En sens contraire,** suivant S. Augustin, toute opération actuelle de l'intelligence peut être qualifiée de cogitation ou de pensée. La méditation s'entend, à ce qu'il semble, du progrès de la raison, qui à partir de certains principes, s'achemine à la contemplation d'une vérité. D'après S. Bernard, le mot considération aurait le même sens. Cependant Aristote l'entend de toute opération de l'esprit. Quant à la contemplation, elle désigne la simple intuition de la vérité. C'est bien la pensée de Richard qui écrit: " La contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde; la Méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité; la cogitation c'est l'esprit en train d'inspecter les choses, mais qui ne fixe encore rien. "

quy về đời sống chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Sự sống ở đây được định nghĩa bởi hành động mà con người coi hành động này là mục tiêu chính của mình. Vậy, nếu đời sống chiêm niệm bao hàm nhiều hành động, hẳn không phải chỉ có một đời sống chiêm niệm duy nhất, nhưng có nhiều.

TRẢ LỜI : Chúng ta ở đây nói tới đời sống chiêm niệm thích hợp với nhân loại. Mà theo Denys (De Div. Nom. 7,2), sự dị biệt ở giữa nhân loại và thiên thần, là thiên thần trông thấy chân lý bằng sự trông thấy đơn giản, đang khi con người chỉ đạt tới sự trông thấy chân lý đơn giản nhờ một số hành động liên hệ với nhau và phải đi từ nhiều dữ kiện. Như vậy, đời sống chiêm niệm cốt tại một hành động duy nhất mà trong đó đời sống chiêm niệm được hoàn thành cuối cùng, mà hành động này là sự chiêm ngưỡng chân lý. Chính do hành động cuối cùng này mà nó lãnh nhận đơn nhất tính của mình. Song nó bao hàm nhiều hành động khác chuẩn bị nó cho hành động tối cao này. Một số trong các hành động này quy về việc đạt tới được các nguyên lý mà do đó người ta tiến hành việc chiêm ngưỡng chân lý; các hành động khác có đối tượng là việc đi từ các nguyên lý diễn dịch ra chân lý mà người ta tìm kiếm để tri thức. Hành động cuối cùng và hoàn thành tất cả mọi sự, đó là sự chiêm niệm chính chân lý.

GIẢI ĐÁP 1. Sự tư duy, theo ý kiến của Richard de S. Victor (De Consider. 5,14), cốt tại cứu xét một số rất nhiều sự vật mà do đó người ta quyết định rút lấy ra một chân lý đơn giản; từ ngữ tư duy này bao trùm tất cả các sự tri giác khả giác được sắp đặt để làm cho chúng ta hiểu biết một số hiệu quả, các sự tưởng tượng và các sự suy luận liên hệ với các dấu hiệu khác nhau, hoặc với tất cả những cái gì đưa chúng ta tới sự tri thức chân lý được sưu tầm. Tuy nhiên, theo thánh Augustinô, mọi hành động hiện tại của trí năng có thể được gán cho cái tên là tư duy hay tư tưởng. Sự suy ngắm được hiểu là tiến hành của trí năng, đi từ một số nguyên lý, đến sự chiêm niệm chân lý. Theo thánh Bênađô, từ ngữ cứu xét có thể cũng một ý nghĩa. Tuy nhiên, Triết gia (De An. 2,1) hiểu sự cứu xét về mọi hành động của tinh thần. Còn về từ ngữ chiêm niệm nó biểu thị sự trực giác chân lý. Đó đúng là tư tưởng của Richard (De Grat. Contemplat. 1,3) đã viết: "Sự chiêm niệm là sự trông thấy thấu suốt và tự do của tinh thần về những sự vật nó liên hệ đến; sự suy ngắm là sự trông thấy của tinh thần trong việc tìm kiếm chân lý; sự tư duy, đó là tinh thần đang quan sát các sự vật, nhưng chưa quyết định chi cả."

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

AD TERTIUM dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.

AD QUARTUM dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS 4

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psalmo, mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam veritatis contemplationem. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

PRAETEREA, Bernardus, in libro de Consid., dicit quod prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum. Sed inter haec quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinae veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

Reply to objection 2. According to a gloss of Augustine on this passage, "beholding" [speculatio] denotes "seeing in a mirror [speculo], not from a watch-tower [specula]." Now to see a thing in a mirror is to see a cause in its effect wherein its likeness is reflected. Hence "beholding" would seem to be reducible to meditation.

Reply to objection 3. Admiration is a kind of fear resulting from the apprehension of a thing that surpasses our faculties: hence it results from the contemplation of the sublime truth. For it was stated above (A[1]) that contemplation terminates in the affections.

Reply to objection 4. Man reaches the knowledge of truth in two ways. First, by means of things received from another. In this way, as regards the things he receives from God, he needs "prayer," according to Wis. 7:7, "I called upon" God, "and the spirit of wisdom came upon me": while as regards the things he receives from man, he needs "hearing," in so far as he receives from the spoken word, and "reading," in so far as he receives from the tradition of Holy Writ. Secondly, he needs to apply himself by his personal study, and thus he requires "meditation."

ARTICLE 4

Whether the contemplative life consists in the mere contemplation of God, or also in the consideration of any truth whatever ?

Objections 1. It would seem that the contemplative life consists not only in the contemplation of God, but also in the consideration of any truth. For it is written (Ps. 138:14): "Wonderful are Thy works, and my soul knoweth right well." Now the knowledge of God's works is effected by any contemplation of the truth. Therefore it would seem that it pertains to the contemplative life to contemplate not only the divine truth, but also any other.

2. Further, Bernard says (De Consid. v, 14) that "contemplation consists in admiration first of God's majesty, secondly of His judgments, thirdly of His benefits, fourthly of His promises." Now of these four the first alone regards the divine truth, and the other three pertain to His effects. Therefore the contemplative life consists not only in the contemplation of the divine truth, but also in the consideration of truth regarding the divine effects.

2. La Glose, qui est de S. Augustin, explique que speculantes évoque l'idée de speculum, miroir, et non de specula, observatoire. Or voir un objet dans un miroir, c'est voir une cause dans son effet, où se reflète son image. Spéculation équivaudrait donc à méditation.

3. L'admiration est une espèce de crainte consécutive à l'appréhension d'une chose qui surpasse notre capacité. L'admiration est donc un acte consécutif à la contemplation d'une vérité sublime. Nous avons déjà signalé, en effet, que la contemplation se consommait dans la volonté.

4. L'homme parvient à la connaissance de la vérité par deux voies différentes. Tantôt par le moyen de ce qu'il reçoit d'autrui. Or, pour ce qui regarde ce que l'homme reçoit de Dieu, la prière est nécessaire, suivant cette parole (Sg 7, 7): " J'ai prié et l'esprit de sagesse est venu en moi. " A l'égard de ce qu'il reçoit des hommes, l'audition est nécessaire s'il s'agit d'un enseignement oral; et la lecture s'il s'agit d'un enseignement écrit. Tantôt, et c'est l'autre voie, il lui faut employer l'étude personnelle; d'où la nécessité de la méditation.

ARTICLE 4

La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative ?

Objections 1. Il semble que la vie contemplative consiste, non pas seulement dans la contemplation de Dieu, mais dans la considération de n'importe quelle vérité. Il est dit dans le Psaume (139, 14): " Admirables sont tes oeuvres, et cette science me dépasse. " Mais la connaissance des oeuvres divines représente une contemplation de la vérité. La vie contemplative comporterait donc non seulement la contemplation de la Vérité divine, mais encore celle de n'importe quelle vérité.

2. S. Bernard écrit: " La première contemplation consiste dans l'admiration de la majesté, la deuxième a pour objet les jugements de Dieu, la troisième ses bienfaits, la quatrième ses promesses. " Or, de ces quatre contemplations, la première seule se rapporte à la vérité divine, les trois autres ayant pour objet les oeuvres de Dieu. La vie contemplative admet donc, outre la contemplation de la Vérité divine, la considération de la vérité dans les oeuvres de Dieu.

2. Sách Chú giải của thánh Augustinô giải thích từ ngữ speculantes (những người cứu xét) khêu gợi về speculum (cái gương soi), chứ không phải từ ngữ specula (đài quan sát). Mà việc trông thấy một vật trong gương soi, đó là trông thấy nguyên nhân trong hiệu quả của nó mà ở đó hình ảnh của nó được phản ảnh. Vậy sự cứu xét tương đương với sự suy ngắm.

3. Sự thán phục là một thứ sợ hãi đi theo sự lãnh hội của một sự vật vượt qua khả năng chúng ta. Vậy sự thán phục là một hành động đi theo sự chiêm ngưỡng một chân lý cao siêu. Quả thế, chúng ta đã cho biết trước rằng sự chiêm niệm được hoàn thành trong ý chí.

4. Con người đạt tới sự tri thức chân lý theo hai đường lối khác nhau. Có khi nhờ điều gì họ đã lãnh nhận từ kẻ khác. Mà, đối với cái gì liên hệ với điều người ta lãnh nhận từ Thiên Chúa, sự cầu nguyện cần thiết theo lời ghi chép (Kn 7,7): "Tôi đã cầu nguyện và Thánh Thần khôn ngoan đến trong tôi." Đối với cái gì họ lãnh nhận từ con người, sự lắng nghe cần thiết nếu người ta đề cập đến sự giảng dạy bằng lời nói; và sự đọc nếu người ta đề cập đến sự giảng dạy và viết thành văn. Có khi, và đó là đường lối khác, người ta phải sử dụng sự nghiên cứu cá nhân của mình. Do đó, sự suy ngắm cần thiết.

TIẾT 4

Phải chăng sự nghiên cứu bất cứ chân lý nào đều thuộc về đời sống chiêm niệm ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống chiêm niệm cốt tại không phải chỉ ở sự chiêm niệm Thiên Chúa, mà còn ở sự cứu xét bất cứ chân lý nào. Có lời ghi chép (Tv 139,14): "Lạ lùng thay các công trình của Chúa, và sự hiểu biết này vượt qua tôi." Mà sự hiểu biết các công trình của Thiên Chúa tiêu biểu sự chiêm niệm chân lý. Vậy đời sống chiêm niệm bao hàm không những sự chiêm ngưỡng chân lý Thiên Chúa, mà còn sự chiêm ngưỡng bất cứ chân lý nào.

2. Thánh Bênađô đã viết: "Sự chiêm ngưỡng thứ nhất cốt tại sự thán phục uy nghi Thiên Chúa, sự chiêm ngưỡng thứ hai có đối tượng là các sự phán quyết của Thiên Chúa, sự chiêm ngưỡng thứ ba có đối tượng là các ơn lành của Thiên Chúa, sự chiêm ngưỡng thứ tư có đối tượng là các lời hứa của Thiên Chúa." Mà, trong bốn sự chiêm ngưỡng này chỉ có sự chiêm ngưỡng thứ nhất quy về chân lý Thiên Chúa, và ba sự chiêm ngưỡng khác có đối tượng là các công trình của Thiên Chúa. Vậy đời sống chiêm niệm, ngoài sự chiêm ngưỡng chân lý Thiên Chúa, còn chấp nhận sự cứu xét về chân lý trong các công trình

PRAETEREA Richardus de sancto Victore distinguit sex species contemplationum, quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quae humana ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quae in creaturis consideratur.

3. Further, Richard of St. Victor distinguishes six species of contemplation. The first belongs to "the imagination alone," and consists in thinking of corporeal things. The second is in "the imagination guided by reason," and consists in considering the order and disposition of sensible objects. The third is in "the reason based on the imagination"; when, to wit, from the consideration of the visible we rise to the invisible. The fourth is in "the reason and conducted by the reason," when the mind is intent on things invisible of which the imagination has no cognizance. The fifth is "above the reason," but not contrary to reason, when by divine revelation we become cognizant of things that cannot be comprehended by the human reason. The sixth is "above reason and contrary to reason"; when, to wit, by the divine enlightening we know things that seem contrary to human reason, such as the doctrine of the mystery of the Trinity. Now only the last of these would seem to pertain to the divine truth. Therefore the contemplation of truth regards not only the divine truth, but also that which is considered in creatures.

3. Richard de S. Victor distingue six espèces de contemplation. La première, purement sensible, a pour objet les êtres corporels. La deuxième, sensible encore mais avec intervention de la raison, considère l'ordre et la disposition des êtres sensibles. La troisième rationnelle mais à base sensible, s'élève de la considération des choses visibles aux invisibles. Là quatrième, purement rationnelle, applique l'esprit aux réalités invisibles, ignorées de l'imagination. La cinquième est supra-rationnelle; en elle nous connaissons par la révélation des choses que la raison humaine est incapable de comprendre. La sixième, supra et extra-rationnelle, existe quand nous connaissons par l'illumination divine des vérités qui semblent contredire la raison humaine, par exemple ce qui est dit du mystère de la Trinité. Or cette dernière contemplation seulement semble atteindre la vérité divine. La contemplation n'aurait donc pas pour objet la seule vérité divine, mais encore la vérité qui se trouve dans les créatures.

3. Richard de S. Victor (De Grat. Contemplat. 1,6) phân biệt sáu loại sự chiêm niệm. Sự chiêm niệm thứ nhất thuần túy khả giác, có đối tượng là các hữu thể hữu hình. Sự chiêm niệm thứ hai còn khả giác nhưng với sự can thiệp của trí năng, cứu xét trật tự và sự sắp đặt của các hữu thể khả giác. Sự chiêm niệm thứ ba thuộc về trí năng nhưng trên nền tảng khả giác, đi từ sự cứu xét các sự vật hữu hình lên tới các sự vật vô hình. Sự chiêm niệm thứ bốn thuần túy thuộc trí năng, ứng dụng tinh thần chăm chú vào các thực tại vô hình, không được biết do tưởng tượng. Sự chiêm ngưỡng thứ năm thuộc về siêu trí năng; trong sự chiêm niệm này, chúng ta nhờ sự mạc khải mà hiểu biết các sự vật trí năng nhân loại không thể hiểu biết được. Sự chiêm ngưỡng thứ sáu siêu trí năng, hiện hữu khi chúng ta do sự soi sáng của Thiên Chúa hiểu biết các chân lý xem ra trái ngược với trí năng nhân loại, thí dụ, cái gì liên hệ với mầu nhiệm Ba Ngôi. Mà chỉ có sự chiêm niệm cuối cùng này xem ra đạt tới chân lý Thiên Chúa. Vậy sự chiêm niệm không phải chỉ có đối tượng là chân lý Thiên Chúa mà thôi, mà còn chân lý hiện hữu trong các thụ tạo.

PRAETEREA, in vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis. Sed quaelibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

4. Further, in the contemplative life the contemplation of truth is sought as being the perfection of man. Now any truth is a perfection of the human intellect. Therefore the contemplative life consists in the contemplation of any truth.

4. Ce que l'on cherche dans la vie contemplative, c'est la contemplation de la vérité en tant que perfection de l'homme. Or toute vérité a valeur de perfection pour l'esprit humain. N'importe quelle contemplation de la vérité réalise donc la vie contemplative.

4. Điều người ta tìm kiếm trong đời sống chiêm niệm, đó là chiêm niệm chân lý trong tư cách là sự hoàn hảo của nhân loại. Mà mọi chân lý có giá trị của sự hoàn hảo cho tinh thần nhân loại. Vậy bất cứ sự chiêm niệm chân lý nào cũng thực hiện đời sống chiêm niệm.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., quod in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur.

On the contrary, Gregory says (Moral. vi, 37) that "in contemplation we seek the principle which is God."

En sens contraire, S. Grégoire a dit: " Dans la contemplation, ce que l'on cherche c'est le principe, qui est Dieu. "

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) đã nói: ‘Trong sự chiêm niệm, điều người ta tìm kiếm đó là nguyên lý, tức là Thiên Chúa.”

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi

I answer that, As stated above (A[2]), a thing may belong to the contemplative life in two ways: principally, and secondarily, or dispositively. That which belongs principally to the contemplative life is the contemplation of the divine truth, because this contemplation is the end of the whole human life. Hence Augustine says (De Trin. i, 8) that "the contemplation of God is promised us as being the goal of all our actions and the everlasting perfection of our joys." This contemplation will be perfect in the life to come, when we shall see God face to face, wherefore it will make us perfectly happy: whereas now the contemplation of the divine truth is competent to us imperfectly, namely "through a glass" and "in a dark manner" (1 Cor. 13:12). Hence it bestows on us a certain inchoate beatitude, which begins now and will be continued in the life to come; wherefore the Philosopher (Ethic.

Réponse : Nous avons signalé qu'il y avait deux manières d'appartenir à la vie contemplative: en qualité d'élément principal, et en qualité d'élément secondaire ou de disposition. La contemplation de la vérité divine constitue l'élément principal de la vie contemplative. Cette sorte de contemplation est en effet la fin même de la vie humaine. " La contemplation de Dieu, écrit S. Augustin. nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de nos joies. " Cette contemplation sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu " face à face "; elle nous rendra alors parfaitement heureux. Dans ce temps-ci, la contemplation de la vérité divine ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigmes (1 Co 13, 12). Nous lui devons une béatitude imparfaite, qui commence ici-bas pour parvenir plus tard à sa consommation. C'est pourquoi Aristote e fait consister la

TRẢ LỜI : Chúng ta đã cho biết trước (a.2), có hai thể cách thuộc về đời sống chiêm niệm trong tư cách là yếu tố chính, và trong tư cách yếu tố phụ thuộc hay thuộc về sự sắp đặt. Sự chiêm niệm chân lý Thiên Chúa tạo nên yếu tố chính của đời sống chiêm niệm. Quả thế, thứ chiêm niệm này là chính mục đích của đời sống nhân loại. Thánh Augustinô (De trin. 8,42) đã viết: “Sự chiêm niệm Thiên Chúa đã được hứa ban cho chúng ta là mục đích của mọi hành động chúng ta và của sự hoàn hảo vĩnh cửu của mọi sự vui mừng chúng ta.” Sự chiêm niệm này sẽ hoàn hảo trong đời sống tương lai, khi chúng ta trông thấy Thiên Chúa diện đối diện; nó sẽ làm cho chúng ta bấy giờ được hoàn toàn hạnh phúc. Trong thời gian hiện tại, sự chiêm niệm chân lý Thiên Chúa chỉ có thể được đối với chúng ta một cách bất hoàn hảo, trong gương soi, cách mường tượng (1Cr 13,12). Chúng ta nhờ nó mà có hạnh phúc bắt hoàn hảo bắt đầu ở dưới thế này để sau này đạt tới sự hoàn thành. Do đó, Triết gia (Eth. 10,3) coi sự diễm phúc

intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

x, 7) places man's ultimate happiness in the contemplation of the supreme intelligible good. Since, however, God's effects show us the way to the contemplation of God Himself, according to Rom. 1:20, "The invisible things of God ... are clearly seen, being understood by the things that are made," it follows that the contemplation of the divine effects also belongs to the contemplative life, inasmuch as man is guided thereby to the knowledge of God. Hence Augustine says (De Vera Relig. xxix) that "in the study of creatures we must not exercise an empty and futile curiosity, but should make them the stepping-stone to things unperishable and everlasting." Accordingly it is clear from what has been said (AA[1],2,3) that four things pertain, in a certain order, to the contemplative life; first, the moral virtues; secondly, other acts exclusive of contemplation; thirdly, contemplation of the divine effects; fourthly, the complement of all which is the contemplation of the divine truth itself.

félicité dernière de l'homme dans la contemplation du suprême intelligible. Mais les oeuvres divines nous mènent à la contemplation de Dieu, selon qu'il est écrit (Rm 1, 20): " Les perfections invisibles de Dieu nous sont rendues accessibles et mises sous les yeux par le moyen des créatures. " Il s'ensuit que la contemplation des oeuvres de Dieu appartient aussi, en second lieu, à la vie contemplative, en tant que par elle l'homme se trouve acheminé à la connaissance de Dieu. D'où cette parole de S. Augustin: " Dans la considération des créatures il ne s'agit pas de porter une vaine et périssable curiosité, mais de nous élever aux réalités immortelles et qui ne passent pas. " Ainsi devient-il manifeste que quatre éléments, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative: 1° les vertus morales; 2° certains actes, outre la contemplation elle-même; 3° la contemplation des oeuvres divines; 4° la contemplation même de la vérité divine.

cuối cùng của nhân loại cốt tại sự chiêm ngưỡng khả niệm hữu tối cao. Các công trình của Thiên Chúa dẫn đưa chúng ta đến chiêm ngưỡng Thiên Chúa theo lời ghi chép: "Các sự hoàn hảo vô hình của Thiên Chúa, mắt xác thịt không thể thấy, thì trí khôn nhìn ngắm được nơi công việc Ngài làm ở nơi các thụ tạo" (Rm 1,20). Do đó mà sự chiêm ngưỡng các công trình của Thiên Chúa một cách phụ thuộc cũng quy về đời sống chiêm niệm, trong tư cách nhờ nó con người đi đến sự tri thức về Thiên Chúa. Quả thế, có lời nói của thánh Augustinô (De Vera Relig. 29): "Trong việc cứu xét các thụ tạo, không phải để tạo nên một sự ham biết hư ảo và chóng qua, nhưng để nâng chúng ta lên cao tới các thực tại bất tử và trường tồn". Như vậy, rõ ràng bốn yếu tố theo một trật tự nào đó, thuộc về đời sống chiêm niệm: thứ nhất, các luân đức; thứ hai, một số hành động ngoài chính sự chiêm niệm; thứ ba, sự chiêm ngưỡng các công trình của Thiên Chúa; thứ bốn: sự chiêm ngưỡng chính chân lý Thiên Chúa.

AD PRIMUM ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quaerebat ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit, meditabor in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor, expandi manus meas ad te.

Reply to objection 1. David sought the knowledge of God's works, so that he might be led by them to God; wherefore he says elsewhere (Ps. 142:5, 6): "I meditated on all Thy works: I meditated upon the works of Thy hands: I stretched forth my hands to Thee."

Solutions 1. David cherchait à connaître les oeuvres divines pour être acheminé par elles à la connaissance de Dieu. Aussi dit-il dans un autre Psaume (143, 5): " Je méditerai sur les oeuvres de tes mains, j'ai levé mes mains vers toi. "

GIẢI ĐÁP 1. Vua thánh Đavít tìm hiểu biết các công trình của Thiên Chúa để nhờ chúng nó mà đạt tới sự hiểu biết Thiên Chúa. Như vậy, ngài đã nói trong Thánh vịnh khác (143,5): "Tôi sẽ suy ngắm mọi công trình của Chúa, tôi sẽ suy ngắm các công việc do tay Chúa đã làm, tôi nâng hai bàn tay tôi lên cùng Chúa."

AD SECUNDUM dicendum quod ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinae iustitiae, ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum, manuducitur homo in cognitionem divinae misericordiae seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

Reply to objection 2. By considering the divine judgments man is guided to the consideration of the divine justice; and by considering the divine benefits and promises, man is led to the knowledge of God's mercy or goodness, as by effects already manifested or yet to be vouchsafed.

2. La considération des jugements divins achemine l'homme à la contemplation de la justice de Dieu; la considération des bienfaits de Dieu et de ses promesses mène l'homme à la connaissance de la miséricorde ou bonté de Dieu, comme par le moyen de ses oeuvres, présentes et à venir.

2. Sự cứu xét các sự phán quyết của Thiên Chúa dẫn đưa con người đến chiêm ngưỡng sự công bình Thiên Chúa; sự cứu xét các ơn lành của Thiên Chúa và các lời hứa của Thiên Chúa dẫn đưa con người đến hiểu biết lòng nhân từ hay thiện tính Thiên Chúa nhờ các công việc Ngài làm hiện tại.

AD TERTIUM dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Reply to objection 3. These six denote the steps whereby we ascend by means of creatures to the contemplation of God. For the first step consists in the mere consideration of sensible objects; the second step consists in going forward from sensible to intelligible objects; the third step is to judge of sensible objects according to intelligible things; the fourth is the absolute consideration of the intelligible objects to which one has attained by means of sensibles; the fifth is the contemplation of those intelligible objects that are unattainable by means of sensibles, but which the reason is able to grasp; the sixth step is the consideration of such intelligible things as the reason can neither discover nor grasp, which pertain to the sublime contemplation of divine truth, wherein contemplation is

3. Ces six espèces de contemplation représentent autant de degrés par où l'on s'élève des créatures à la contemplation de Dieu. La perception des choses sensibles est située au premier degré. Le mouvement par où l'on s'élève des choses sensibles aux intelligibles constitue le deuxième. Le jugement porté sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles compose le troisième. La considération des intelligibles eux-mêmes, formés à partir des choses sensibles, constitue le quatrième. La contemplation des intelligibles qui ne sauraient s'acquérir par le moyen des réalités sensibles, mais que la raison peut connaître, constitue le cinquième. Enfin le sixième est formé des intelligibles que la raison ne peut ni acquérir ni connaître, mais qui appartiennent à la sublime contemplation de la vérité divine,

3. Sáu loại chiêm niệm này tiêu biểu sáu bậc mà người ta nâng mình lên từ các thụ tạo đến chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Sự tri giác các sự vật khả giác chiếm bậc thứ nhất. Sự chuyển động do đó người ta nâng mình lên từ các sự vật khả giác đến các sự vật khả niệm, tạo nên bậc thứ hai. Sự phán đoán về các sự vật khả giác nhờ sự sáng của các sự vật khả niệm tạo nên bậc thứ ba. Sự cứu xét chính các sự vật khả niệm đã được rút ra từ các sự vật khả giác, tạo nên bậc thứ tư. Sự chiêm ngưỡng các sự vật khả niệm và những sự vật không thể thu lượm được nhờ các thực tại khả giác, nhưng là những sự vật trí năng có thể hiểu biết được tạo nên bậc thứ năm. Cuối cùng, bậc thứ sáu được tạo nên bởi các sự vật khả niệm mà trí năng không đạt tới được, cũng không hiểu biết được, nhưng thuộc về sự chiêm ngưỡng cao siêu chân lý Thiên Chúa mà ở đó sự chiêm niệm được hoàn thành cuối cùng.

ultimately perfected.

AD QUARTUM dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

Reply to objection 4. The ultimate perfection of the human intellect is the divine truth: and other truths perfect the intellect in relation to the divine truth.

en laquelle s'achève finalement la contemplation.

4. L'ultime perfection de l'intelligence humaine, c'est la vérité divine. Les autres vérités perfectionnent l'intelligence humaine en vue de la vérité divine.

4. Sự hoàn hảo cuối cùng của trí năng nhân loại, đó là chân lý Thiên Chúa, các chân lý khác kiện toàn trí năng nhân loại vì chân lý Thiên Chúa.

ARTICULUS 5
Utrum vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae

ARTICLE 5
Whether in the present state of life the contemplative life can reach to the vision of the Divine essence ?

ARTICLE 5
Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine ?

TIẾT 5
Trong trạng thái hiện tại, đời sống chiêm niệm có thể đạt tới yếu tính Thiên Chúa không ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae. Quia, ut habetur Gen. XXXII, Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. Sed visio faciei est visio divinae essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in praesenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

Objections 1. It would seem that in the present state of life the contemplative life can reach to the vision of the Divine essence. For, as stated in Gn. 32:30, Jacob said: "I have seen God face to face, and my soul has been saved." Now the vision of God's face is the vision of the Divine essence. Therefore it would seem that in the present life one may come, by means of contemplation, to see God in His essence.

Objections 1. Cela semble possible. Car Jacob a dit (Gn 32, 30): " J'ai vu Dieu face à face, et j'ai eu la vie sauve. " Or la vision de la face de Dieu, c'est la vision de son essence. Il semble donc qu'on puisse, dans la vie présente, se hausser par la contemplation jusqu'à voir l'essence de Dieu.

VẤN NẠN 1. Điều đó có thể có. 1. Giacóp đã nói: "Tôi đã nhìn thấy Thiên Chúa, diện đối diện, mà mạng tôi vẫn được an toàn" (Kn 32,30). Mà sự trông thấy thánh nhan Thiên Chúa, đó là trông thấy yếu tính của Người. Vậy xem ra người ta trong đời sống hiện tại có thể nâng mình lên cao trong việc chiêm ngưỡng đến nỗi trông thấy yếu tính Thiên Chúa.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in VI Moral., quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt, sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suae imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur a visione divinae essentiae, quae est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

2. Further, Gregory says (Moral. vi, 37) that "contemplative men withdraw within themselves in order to explore spiritual things, nor do they ever carry with them the shadows of things corporeal, or if these follow them they prudently drive them away: but being desirous of seeing the incomprehensible light, they suppress all the images of their limited comprehension, and through longing to reach what is above them, they overcome that which they are." Now man is not hindered from seeing the Divine essence, which is the incomprehensible light, save by the necessity of turning to corporeal phantasms. Therefore it would seem that the contemplation of the present life can extend to the vision of the incomprehensible light in its essence.

2. S. Grégoire écrit à propos des contemplatifs: " Ils reviennent à eux-mêmes vers le dedans, quand ils méditent les choses spirituelles et qu'ils ne traînent pas avec eux les ombres des choses corporelles ou que, les ayant traînées, ils les chassent par le discernement; quand, avides de la lumière sans bornes, ils repoussent toutes images où ils ont coutume de s'enfermer et qu'il se dépassent eux-mêmes dans leur effort saisir ce qui est au-dessus d'eux. " Mais l'homme n'est empêché de voir l'essence divine, la lumière sans bornes, que par la nécessité où il est de s'attacher aux images corporelles. Il semble donc que la contemplation de la vie présente puisse atteindre jusqu'à la vision de la lumière sans bornes dans son essence même.

2. Thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) đã viết về các người chiêm niệm: "Họ trở về với chính mình ở bên trong mình khi họ suy ngắm các sự vật thiêng liêng và khi họ không la cà với những bóng tối của các sự vật hữu hình hoặc khi họ lôi kéo chúng nó, họ dùng sự phân biệt rõ ràng mà xua đuổi chúng nó, khi ham muốn sự sáng không giới hạn, họ xua đuổi tất cả mọi hình ảnh họ đã có thói quen nhốt mình vào đó và khi họ vượt qua chính mình trong nỗ lực hiểu biết điều gì ở trên mình." Mà con người chỉ bị ngăn trở không trông thấy yếu tính Thiên Chúa, là sự sáng không giới hạn, bởi sự cần thiết mà họ bám vào các hình ảnh hữu hình. Như vậy, sự chiêm niệm trong đời sống hiện tại có thể đạt được sự trông thấy sự sáng không giới hạn ngay trong yếu tính của nó.

PRAETEREA, Gregorius, in II Dialog., dicit, animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad caelos redeuntes videbat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed beatus Benedictus adhuc praesenti vita vivebat. Ergo contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

3. Further, Gregory says (Dial. ii, 35): "All creatures are small to the soul that sees its Creator: wherefore when the man of God," the blessed Benedict, to wit, "saw a fiery globe in the tower and angels returning to heaven, without doubt he could only see such things by the light of God." Now the blessed Benedict was still in this life. Therefore the contemplation of the present life can extend to the vision of the essence of God.

3. S. Grégoire écrit encore: " A l'âme qui voit le Créateur, toute créature paraît misérable. Aussi l'homme de Dieu (c'est-à-dire S. Benoît), qui sur la tour voyait un globe de feu et des anges qui remontaient au ciel, ne pouvait assurément voir ces choses que dans la lumière de Dieu. " Mais S. Benoît vivait encore de la vie présente. C'est donc qu'il est possible, dans la vie présente, d'atteindre à la vision de l'essence divine.

3. Thánh Grêgôriô (Dial. 2,35) đã viết: "Đối với linh hồn trông thấy Đấng sáng tạo của mình, mọi thụ tạo xem ra khốn cùng." Như vậy, con người của Thiên Chúa (tức là thánh Bênêđictô) ở trên tháp trông thấy một cây cầu bằng lửa và các thiên thần lại lên trên trời, nhất định đã chỉ có thể trông thấy các sự vật trong sự sáng của Thiên Chúa. Mà thánh Bênêđictô khi đó còn sống ở đời. Vậy người ta sống ở đời này có thể đạt tới sự trông thấy yếu tính của Thiên Chúa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quandiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat.

On the contrary, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "As long as we live in this mortal flesh, no one reaches such a height of contemplation as to fix the eyes of his mind on the ray itself of incomprehensible light."

En sens contraire, le même S. Grégoire déclare: " Aussi longtemps qu'il vit dans une chair mortelle, nul ne fait dans la contemplation assez de progrès pour qu'il puisse fixer le regard de son esprit sur le foyer même de la lumière sans bornes. "

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) còn tuyên bố: "Bao lâu còn sống trong thân xác hay chết, không ai tiến triển trong đời sống chiêm niệm đủ để có thể nhìn bằng con mắt tinh thần đến lò lửa sáng không giới hạn."

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., nemo videns Deum vivit ista vita qua

I answer that, As Augustine says (Gen. ad lit. xii, 27), "no one seeing God lives this mortal life wherein the bodily senses

Réponse : S. Augustin écrit: " Nul ne voit Dieu tout en vivant de cette vie que vivent les mortels dans les sens corporels.

TRẢ LỜI : Thánh Augustinô (De Gen. ad litt. 12,27) đã viết: "Không ai trông thấy Thiên Chúa đang khi còn sống ở đời này, mà ở đó nhân loại sống

mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem. Quae supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione. Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo, secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum, dicit, si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit in qua Deus locutus est ei. Vel, quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocavit, sicut Glossa Gregorii ibidem dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut philosophus dicit, in III de anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem

have their play: and unless in some way he depart this life, whether by going altogether out of his body, or by withdrawing from his carnal senses, he is not caught up into that vision." This has been carefully discussed above (Q[175], AA[4],5), where we spoke of rapture, and in the FP, Q[12], A[2], where we treated of the vision of God. Accordingly we must state that one may be in this life in two ways. First, with regard to act, that is to say by actually making use of the bodily senses, and thus contemplation in the present life can nowise attain to the vision of God's essence. Secondly, one may be in this life potentially and not with regard to act, that is to say, when the soul is united to the mortal body as its form, yet so as to make use neither of the bodily senses, nor even of the imagination, as happens in rapture; and in this way the contemplation of the present life can attain to the vision of the Divine essence. Consequently the highest degree of contemplation in the present life is that which Paul had in rapture, whereby he was in a middle state between the present life and the life to come.

Reply to objection 1. As Dionysius says (Ep. i ad Caium. Monach.), "if anyone seeing God, understood what he saw, he saw not God Himself, but something belonging to God." And Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "By no means is God seen now in His glory; but the soul sees something of lower degree, and is thereby refreshed so that afterwards it may attain to the glory of vision." Accordingly the words of Jacob, "I saw God face to face" do not imply that he saw God's essence, but that he saw some shape [*Cf. FP, Q[12], A[11], ad 1], imaginary of course, wherein God spoke to him. Or, "since we know a man by his face, by the face of God he signified his knowledge of Him," according to a gloss of Gregory on the same passage.

Reply to objection 2. In the present state of life human contemplation is impossible without phantasms, because it is connatural to man to see the intelligible species in the phantasms, as the Philosopher states (De Anima iii, 7). Yet intellectual knowledge does not consist in the phantasms themselves, but in our contemplating in them the purity of the intelligible truth: and this

A moins qu'il ne meure de quelque façon à cette vie, soit en sortant purement et simplement du corps, soit par la suspension de l'activité de sens corporels, jamais il ne sera élevé à cette vision. " C'est une question qui a été traitée en détail plus haut à propos du ravissements et dans la première partie' à propos de la vision de Dieu. Il faut comprendre qu'on peut être dans la vie présente de deux manières. 1° De façon actuelle et avec l'usage actuel des sens corporels. A prendre les choses ainsi, la contemplation de la vie présente ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence divine. 2° De façon simplement potentielle et non pas actuelle. C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps mortel comme sa forme, se trouve à un moment donné ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce second cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence divine. D'où il suit que le degré suprême de la contemplation, dans la vie présente, est celui de S. Paul lors de son ravissement. Il s'y trouvait dans un état intermédiaire entre l'état de la vie présente et celui de la vie future.

Solutions 1. Denys a écrit: " Si quelqu'un, qui voit Dieu, comprend ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit mais quelqu'une des choses qui lui appartiennent. " S. Grégoire s'exprime ainsi: " Le Dieu Tout-Puissant n'est pas vu le moins du monde en sa lumière. L'âme entrevoit quelque chose d'inférieur à cette lumière, qui lui permet de progresser droitement et de parvenir ensuite à la gloire de la vision. " Donc, lorsque Jacob dit: " J'ai vu Dieu face à face ", on ne doit pas comprendre qu'il aurait vu l'essence divine, mais qu'il a vu une forme, une image, en laquelle Dieu lui a parlé. Ou encore, " il appelle face de Dieu la connaissance qu'il en a eue. Nous connaissons en effet quelqu'un à son visage ". C'est l'explication de la Glose de S. Grégoire sur ce texte.

2. La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans images. Il est en effet conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les images, dit Aristote. **En sens contraire,** la connaissance intellectuelle n'a pas pour objet les images elles-mêmes. Mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible. Cette loi ne se vérifie pas seulement dans

với các giác quan hữu hình, trừ phi họ chết một cách nào đó đối với sự sống đời này, hoặc bằng cách ra khỏi thân xác cách đơn thuần và đơn giản, hoặc bằng cách ngưng hoạt động các giác quan hữu hình, họ không bao giờ được nâng lên tới sự trông thấy này." Đó là vấn đề đã được thảo luận chi tiết ở trên lúc đề cập đến sự nhấc lên (Q.175, a.4 và 5), và ở trong Quyển thứ nhất (Q.12, a.11), khi thảo luận về sự trông thấy Thiên Chúa, người ta phải hiểu mình có thể ở trong đời sống hiện tại theo hai thể cách: Thứ nhất, theo cách hiện tại với sự sử dụng hiện tại các giác quan hữu hình. Trong trường hợp này, người ta nhất định không thể sống đời sống chiêm niệm ở đời này đến mức độ đạt tới việc trông thấy yếu tính Thiên Chúa. Thứ đến, theo thể cách năng lực đơn giản chứ không phải theo thể cách hành động. Nghĩa là linh hồn, vẫn còn phối hợp với thân xác hay chết trong tư cách là mô thể của nó, và một lúc nhất định không sử dụng chút nào các giác quan hữu hình, cũng không sử dụng tưởng tượng, đó là hiện tượng được chứng nghiệm trong sự nhắc lên và ở trường hợp thứ hai này, sự chiêm niệm ở đời sống hiện tại có thể đạt tới sự trông thấy yếu tính Thiên Chúa. Do đó mà bậc tối cao của sự chiêm niệm ngay ở đời sống này, là bậc chiêm niệm của thánh Phaolô lúc ngài được nhắc đến Bậc tối cao này xuất hiện trong tình trạng trung gian ở giữa tình trạng đời sống hiện tại và tình trạng đời sống tương lai.

GIẢI ĐÁP 1. Dènys (Lettre 1,3) đã viết: "Nếu người nào trông thấy Thiên Chúa, hiểu biết điều mình thấy, không phải Thiên Chúa mà họ trông thấy, nhưng là một sự vật trong các sự vật thuộc về họ." Thánh Grêgôriô (In Exech. 2,2) phát biểu thế này: "Thiên Chúa toàn năng ít được trông thấy nhất trong sự sáng của mình. Linh hồn trông thấy cái gì ở dưới sự sáng này, và sự sáng này cho phép họ tiến triển ngay thẳng và để rồi đạt tới được vinh quang của sự trông thấy." Vậy, khi Giacóp nói Tôi đã trông thấy Thiên Chúa, diện đối diện, người ta không nên hiểu là ông đã trông thấy yếu tính Thiên Chúa, nhưng ông đã trông thấy một hình thể, một hình ảnh, mà ở trong đó Thiên Chúa đã phán với ông, hoặc ông gọi sự hiểu biết của ông về Thiên Chúa là thánh nhan Thiên Chúa. Quả thế, chúng ta biểu biết người nào theo nét mặt của họ. Đó là lời giải thích trong sách Chú giải của thánh Grêgôriô (Moral. 24,6) về bản văn này.

2. Sự chiêm niệm của nhân loại, tùy theo thân phận của đời sống hiện tại, không thể hiện mà không có ảnh tượng. Thực thế, điều phù hợp với bản tính của con người là trông thấy các ý tưởng khả niệm trong các ảnh tượng như Triết gia xác định (De An. 3,7). Tuy nhiên, sự tri thức của trí năng không có đối tượng là chính các ảnh tượng, nhưng nó chiêm ngưỡng ở chúng nó sự trong sạch của chân lý khả niệm. Định luật này không chỉ được kiểm thực ở sự tri thức tự nhiên,

intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus, dicit enim Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cuius virtute restituimur in simplum radium, idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

AD TERTIUM dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere quod, quia videnti creatorem angusta est omnis creatura, consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quaecumque videri. Unde subdit, quamlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est.

not only in natural knowledge, but also in that which we obtain by revelation. For Dionysius says (Coel. Hier. i) that "the Divine glory shows us the angelic hierarchies under certain symbolic figures, and by its power we are brought back to the single ray of light," i.e. to the simple knowledge of the intelligible truth. It is in this sense that we must understand the statement of Gregory that "contemplatives do not carry along with them the shadows of things corporeal," since their contemplation is not fixed on them, but on the consideration of the intelligible truth.

Reply to objection 3. By these words Gregory does not imply that the blessed Benedict, in that vision, saw God in His essence, but he wishes to show that because "all creatures are small to him that sees God," it follows that all things can easily be seen through the enlightenment of the Divine light. Wherefore he adds: "For however little he may see of the Creator's light, all created things become petty to him." Whether the operation of contemplation is fittingly divided into a threefold movement, circular, straight and oblique?

la connaissance naturelle, mais pour ce qui regarde les choses mêmes que nous connaissons par révélation. Denys a écrit: " La lumière divine nous manifeste les hiérarchies angéliques en des images symboliques, par le moyen desquelles nous sommes ramenés au rayon simple ", c'est-à-dire à la connaissance simple de la vérité intelligible. C'est en ce sens qu'il faut interpréter S. Grégoire quand il parle des contemplatifs qui " ne traînent pas avec eux les images de choses corporelles ". Cela veut dire que leur contemplation ne s'arrête pas à elles, mais plutôt à la considération de la vérité intelligible.

3. Par ces paroles, il ne semble pas que S. Grégoire veuille dire que, dans cette vision, S. Benoît a vu l'essence divine. Mais il veut montrer que, " toute créature paraissant misérable à celui qui a vu Dieu ". il en résulte que sous la clarté de la lumière divine, toutes choses peuvent être vues facilement. Aussi ajoute-t-il,: " Si peu qu'il ait entrevu de la lumière du Créateur, le créé quel qu'il soit est devenu pour lui peu de chose."

mà còn đối với những cái gì liên hệ với chính các sự vật mà chúng ta hiểu biết nhờ sự mạc khải. Denys (De Cael. Hier. 2,3) đã viết: “Sự sáng Thiên Chúa biểu lộ cho chúng ta các phẩm trật thiên thần trong các ảnh tượng tượng trưng, nhờ chúng nó mà chúng ta được dẫn đưa tới tia sáng đơn giản”, nghĩa là sự tri thức đơn giản về chân lý khả niệm. Chính theo ý nghĩa này mà người ta chú giải thánh Grêgôriô khi thánh nhân đề cập đến những người chiêm niệm là những kẻ không la cà với các ảnh tượng của các sự vật hữu hình. Điều đó có nghĩa là sự chiêm niệm của họ không dừng lại ở các ảnh tượng này, nhưng đúng hơn là dừng lại ở sự cứu xét chân lý khả niệm.

3. Qua các lời nói này, thánh Grêgôriô xem ra không muốn nói rằng trong sự trông thấy này, thánh Bênêđictô đã trông thấy yếu tính Thiên Chúa. Nhưng thánh nhân muốn chứng tỏ (Dial. 2,35) mọi thụ tạo xem ra khốn cùng đối với kẻ đã trông thấy Thiên Chúa. Do đó mà do sự sáng chói của sự sáng Thiên Chúa, mọi sự vật được trông thấy dễ dàng. Như vậy, thánh nhân nói thêm (Dial. 2,35): “Dầu kẻ thụ tạo trông thấy sự sáng của Đấng sáng tạo mình một cách ít ỏi thế nào đi nữa, họ vẫn trở nên không ra cái gì đối với Người.”

ARTICULUS 6
Utrum inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem rectum et obliquum, iv Cap

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem rectum et obliquum, IV cap. de Div. Nom. Contemplatio enim ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativae vitae per motus designari debent.

PRAETEREA, actio contemplativae vitae ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima. Dicit enim motum circularem Angeli esse secundum illuminationes pulchri et boni. Motum autem circularem animae secundum plura determinat. Quorum primum est introitus animae ab exterioribus ad seipsam; secundum est quaedam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione; tertium autem est unio ad ea quae supra se sunt. Similiter etiam differenter describit

ARTICLE 6
Of the movements of contemplation assigned by Dionysius (Div. Nom. iv)

Objections 1. It would seem that the operation of contemplation is unfittingly divided into a threefold movement, "circular," "straight," and "oblique" (Div. Nom. iv). For contemplation pertains exclusively to rest, according to Wis. 8:16, "When I go into my house, I shall repose myself with her." Now movement is opposed to rest. Therefore the operations of the contemplative life should not be described as movements.

2. Further, the action of the contemplative life pertains to the intellect, whereby man is like the angels. Now Dionysius describes these movements as being different in the angels from what they are in the soul. For he says (Div. Nom. iv) that the "circular" movement in the angel is "according to his enlightenment by the beautiful and the good." On the other hand, he assigns the circular movement of the soul to several things: the first of which is the "withdrawal of the soul into itself from externals"; the second is "a certain concentration of its powers, whereby it is rendered free of error and of outward occupation"; and the third is

ARTICLE 6
Les mouvements de contemplation distingués par Denys

Objections 1. Dans l'activité de contemplation Denys distingue trois mouvements: circulaire, rectiligne, en spirale. Cette distinction est sans portée, car la contemplation ressortit au repos, selon l'Écriture (Sg 8, 16): " Rentré dans ma maison, je me reposerai près d'elle " (la Sagesse). Or le repos s'oppose au mouvement. Les actes de la vie contemplative ne doivent donc pas être désignés comme des mouvements.

2. L'activité de la vie contemplative relève de l'intelligence par laquelle l'homme rejoint les anges. Or, lorsqu'il parle des anges, Denys caractérise ces mouvements d'une autre manière que dans l'âme. Il dit en effet que chez l'ange, le mouvement circulaire consiste " dans les illuminations du beau et du bien. " Au contraire, quand il s'agit de l'âme, il distingue plusieurs éléments dans la définition de ce mouvement circulaire. D'abord c'est le mouvement de l'âme " se retirant des choses extérieures et rentrant en elle-même ". Ensuite, c'est un enroulement de ses puissances sur elles-mêmes, par où l'âme se libère de l'erreur et des occupations extérieures. Enfin,

TIẾT 6
Các sự chuyển động trong chiêm niệm được Denys phân biệt

VẤN NẠN 1. Denys đã phân biệt trong hoạt động chiêm niệm có ba thứ chuyển động: vòng tròn, đường thẳng, đường xoắn ốc theo một thể cách không thích hợp. 1. Sự phân biệt này không giá trị, bởi vì sự chiêm niệm quy về sự nghỉ ngơi: “Về nhà tôi, tôi nghỉ ngơi bên Khôn ngoan.” Mà sự nghỉ ngơi đối lập với sự chuyển động. Vậy các hành động của đời sống chiêm niệm không phải là các sự chuyển động.

2. Hoạt động tính trong đời sống chiêm niệm quy về trí năng mà do đó nhân loại nối kết với các thiên thần. Mà, khi Denys đề cập đến các thiên thần, ông phân biệt các sự chuyển động này theo một thể cách khác với thể cách ở trong linh hồn. Quả thế, ông nói, nơi thiên thần, sự chuyển động vòng tròn cốt tại các sự soi sáng của cái đẹp và cái tốt. Trái lại, khi đề cập đến linh hồn, ông phân biệt nhiều yếu tố trong lời định nghĩa về sự chuyển động vòng tròn này: trước tiên, đó là sự chuyển động của linh hồn rút lui khỏi các sự vật bên ngoài và về lại trong chính nó. Sau đó, đó là sự cuốn lại các năng lực của mình mà nhờ đó linh hồn cứu thoát mình khỏi sự sai lầm và khỏi các công việc bên ngoài. Cuối cùng, đó là sự kết hợp linh hồn với cái gì ở trên nó. Cũng

motum rectum utriusque. Nam rectum motum Angeli dicit esse secundum quod procedit ad subiectorum providentiam. Motum autem rectum animae ponit in duobus, primo quidem, in hoc quod progreditur ad ea quae sunt circa ipsam; secundo autem, in hoc quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. Sed et motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in Angelis assignat ex hoc quod, providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animae assignat ex eo quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationabiliter et diffuse. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos praedictos.

"union with those things that are above it." Again, he describes differently their respective straight movements. For he says that the straight movement of the angel is that by which he proceeds to the care of those things that are beneath him. On the other hand, he describes the straight movement of the soul as being twofold: first, "its progress towards things that are near it"; secondly, "its uplifting from external things to simple contemplation." Further, he assigns a different oblique movement to each. For he assigns the oblique movement of the angels to the fact that "while providing for those who have less they remain unchanged in relation to God": whereas he assigns the oblique movement of the soul to the fact that "the soul is enlightened in Divine knowledge by reasoning and discoursing." Therefore it would seem that the operations of contemplation are unfittingly assigned according to the ways mentioned above.

c'est " l'union de l'âme à ce qui est au-dessus d'elle ". Mêmes divergences dans la description du mouvement rectiligne chez l'ange et chez l'homme. Chez l'ange, le mouvement rectiligne consiste à " se porter au gouvernement des êtres qui lui sont soumis ". Dans l'âme, le mouvement rectiligne comporte deux éléments: d'abord en ce qu'elle " sort vers ce qui l'entoure "; et ensuite en ce qu'elle " s'élève des réalités extérieures vers les contemplations simples ". Nouvelles différences pour ce qui regarde le mouvement en spirale chez l'ange et chez l'homme. Chez les anges, Denys fait consister ce mouvement en ce qu'ils " pourvoient au bien de leurs inférieurs tout en demeurant dans le même état vis-à-vis de Dieu ". Pour l'âme en revanche, il le place dans " son illumination par les connaissances divines suivant un mode discursif et par diffusion progressive ". La distinction des opérations contemplatives énoncée plus haut semble donc inadéquate.

các sự dị biệt như vậy trong sự miêu tả sự chuyển động đường thẳng ở nơi thiên thần và ở nơi con người, ở nơi thiên thần, sự chuyển động đường thẳng cốt tại đem mình đến việc thống trị các hữu thể tùng phục các ngài. Trong linh hồn, sự chuyển động thẳng bao hàm hai yếu tố: trước tiên ở điều nó đi ra đến cái gì bao bọc chung quanh mình; và sau đó, ở điều nó nâng mình lên cao khỏi các thực tại bên ngoài đến với các sự chiêm ngưỡng đơn giản. Này đây các sự dị biệt mới đối với cái gì liên hệ với sự chuyển động hình xoắn ốc ở nơi thiên thần và con người, ở nơi các thiên thần, Denys coi sự chuyển động này cốt tại cái gì các đấng đó lo cho các kẻ ở dưới , một mình bằng cách vẫn tồn tại trong cùng một tình trạng đối với Thiên Chúa. Với linh hồn, trái lại, ông đặt nó trong sự soi sáng do các sự hiểu biết về Thiên Chúa theo một thể cách suy luận và phân tán tiệm tiến. Như vậy, sự phân biệt các hành động chiêm niệm được trình bày ở trên xem ra không đầy đủ.

PRAETEREA, Richardus de sancto Victore, in libro de Contempl., ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium caeli. Quarum quaedam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc saepius repetere videntur; aliae vero dextrorsum vel sinistrorsum divertunt multoties; quaedam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; aliae vero quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus; quaedam vero quasi immobiliter suspensae in uno loco manent. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

3. Further, Richard of St. Victor (De Contempl. i, 5) mentions many other different movements in likeness to the birds of the air. "For some of these rise at one time to a great height, at another swoop down to earth, and they do so repeatedly; others fly now to the right, now to the left again and again; others go forwards or lag behind many times; others fly in a circle now more now less extended; and others remain suspended almost immovably in one place." Therefore it would seem that there are only three movements of contemplation.

3. Richard de S. Victor propose nombre d'autres distinctions, qui se représente à l'image du vol des oiseaux. " On en voit, dit-il, qui montent et redescendent tour à tour et à maintes reprises. D'autres se portent vers la droite puis vers la gauche un grand nombre de fois. D'autres, c'est en avant et puis en arrière, fréquemment. D'autres décrivent des circuits, tantôt plus amples et tantôt plus restreints. D'autres enfin demeurent suspendus, en un point de l'espace, comme immobiles. " Il y aurait donc plus de trois mouvements dans la contemplation.

3. Richard de S. Victor (De Grat. Contemplat. 1,5) đề nghị nhiều sự phân biệt khác mà ông biểu lộ theo hình ảnh sự bay của loài chim, ông nói: "Người ta thấy có những con chim bay lên và hạ xuống thay đổi như vậy nhiều lần. Những con chim khác bay phía hữu và bay phía tả rất nhiều lần. Những con chim khác nữa năng bay tới trước và bay trở lại phía sau. Còn những con chim nữa bay theo các vòng tròn khi thì rộng hơn, khi thì hẹp lại. Cuối cùng, có những con chim dừng đứng lại trên cao ở một điểm trong không gian, như chúng nó bất động." Vậy, hẳn có nhiều hơn ba thứ chuyển động trong sự chiêm niệm.

IN CONTRARIUM est auctoritas Dionysii.

On the contrary, stands the authority of Dionysius (Div. Nom. iv).

En sens contraire, nous avons l'autorité de Denys.

TRÁI LẠI, Chúng ta có thế giá của Denys.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut philosophus dicit, in III de anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles

I answer that, As stated above (Q[119], A[1], ad 3), the operation of the intellect, wherein contemplation essentially consists, is called a movement, in so far as movement is the act of a perfect thing, according to the Philosopher (De Anima iii, 1). Since, however, it is through sensible objects that we come to the knowledge of intelligible things, and since sensible operations do not take place without movement, the result is that even intelligible operations are described as movements, and are differentiated in likeness to various movements. Now of bodily movements, local movements are the most perfect and come first, as proved in Phys. viii, 7; wherefore the

Réponse : Nous avons exposé plus haut que l'opération de l'intelligence, en laquelle consiste essentiellement la contemplation, est appelée un mouvement au sens où le mouvement se définit avec Aristote: l'acte d'un être parfait. Nous parvenons en effet à la connaissance des réalités intelligibles par le moyen des réalités sensibles. Or les opérations sensibles ne s'accomplissent pas sans quelque mouvement proprement dit. Ce qui conduit à décrire les opérations intellectuelles elles-mêmes comme des mouvements, et à assimiler les différences qui s'y observent aux divers types de mouvements proprement dits. Mais parmi les mouvements proprement dit ou corporels, les plus parfaits et les premiers sont d'après Aristote, les

TRẢ LỜI : Chúng ta đã trình bày ở trên, hành động của trí năng mà trong đó sự chiêm niệm cốt tại một cách thuộc yếu tính, được gọi là sự chuyển động theo ý nghĩa mà sự chuyển động được Triết gia định nghĩa là hành động của hữu thể hoàn hảo. Quả thế, chúng ta đạt tới sự hiểu biết các thực tại khả niệm nhờ các thực tại khả giác. Mà các hành động khả giác không hoàn thành mà không có sự chuyển động chính hiệu nào. Điều đó khiến đời sống miêu tả các hành động của trí năng là những sự chuyển động, và đồng hóa sự dị biệt được trông thấy ở các tiêu thức khác nhau của các sự chuyển động chính hiệu. Mà trong các sự chuyển động chính hiệu hay hữu hình, các sự chuyển động hoàn hảo nhất và trước nhất theo Triết gia (Phys. 8,7), là các sự chuyển động nơi chỗ. Vậy chính do sự so sánh với chúng nó mà người ta

describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiae, nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud, tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

foremost among intelligible operations are described by being likened to them. These movements are of three kinds; for there is the "circular" movement, by which a thing moves uniformly round one point as center, another is the "straight" movement, by which a thing goes from one point to another; the third is "oblique," being composed as it were of both the others. Consequently, in intelligible operations, that which is simply uniform is compared to circular movement; the intelligible operation by which one proceeds from one point to another is compared to the straight movement; while the intelligible operation which unites something of uniformity with progress to various points is compared to the oblique movement.

mouvement locaux. C'est donc par comparaison avec eux que l'on a coutume de décrire les opérations intellectuelles. Or il y a trois sortes de mouvements locaux. Le mouvement est dit circulaire lorsqu'une chose se déplace uniformément autour d'un même centre. Il est dit rectiligne lorsqu'une chose se porte d'un point à un autre. Il est dit en spirale lorsqu'il combine les deux précédents. Les opérations intellectuelles où s'observe une constante uniformité sont donc assimilées au mouvement circulaire. Celles où l'on procède d'une chose à une autre sont comparées au mouvement rectiligne. Celles enfin où se combine une certaine uniformité avec un certain progrès vers des termes divers se voient assimiler au mouvement en spirale.

quen miêu tả các hành động của trí năng. Mà có ba thứ chuyển động nơi chỗ. Sự chuyển động được gọi là vòng tròn khi một sự vật được dời chỗ đều đều theo cũng một thể cách chung quanh cũng một điểm trung tâm. Nó được nói là đường thẳng khi một sự vật đi từ điểm này tới điểm kia. Nó được nói là xoắn ốc khi nó hòa hợp hai sự chuyển động đi trước. Các hành động của trí năng có sự đồng dạng vững bền được đồng hóa với sự chuyển động vòng tròn. Những hành động mà ở đó người ta tiến hành từ sự vật này đến sự vật khác, được so sánh với sự chuyển động đường thẳng. Cuối cùng, các hành động mà ở đó có sự đều đều tiến hành một cách nào đó đến các điểm tận cùng khác nhau, được đồng hóa với sự chuyển động xoắn ốc.

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Reply to objection 1. External bodily movements are opposed to the quiet of contemplation, which consists in rest from outward occupations: but the movements of intellectual operations belong to the quiet of contemplation.

Solutions 1. Les mouvements corporels extérieurs s'opposent effectivement au repos de la contemplation, lequel se définit par opposition aux occupations extérieures. Mais ces mouvements que sont les opérations intellectuelles appartiennent au repos même de la contemplation.

GIẢI ĐÁP 1. Các sự chuyển động hữu hình bên ngoài đối lập thực sự với sự nghỉ ngơi của sự chiêm niệm, vì sự nghỉ ngơi này được định nghĩa bằng sự đối lập với các công việc bên ngoài. Mà các sự chuyển động này, tức là các hành động của trí năng, thuộc về chính sự nghỉ ngơi của việc chiêm niệm.

AD SECUNDUM dicendum quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in animabus et in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem; et cum quodam discursu rationis eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat inquantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniatur, exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem, illa quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primo ponit in motu circulari animae introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quod removeatur secunda

Reply to objection 2. Man is like the angels in intellect generically, but the intellective power is much higher in the angel than in man. Consequently these movements must be ascribed to souls and angels in different ways, according as they are differently related to uniformity. For the angelic intellect has uniform knowledge in two respects. First, because it does not acquire intelligible truth from the variety of composite objects; secondly, because it understands the truth of intelligible objects not discursively, but by simple intuition. On the other hand, the intellect of the soul acquires intelligible truth from sensible objects, and understands it by a certain discoursing of the reason. Wherefore Dionysius assigns the "circular" movement of the angels to the fact that their intuition of God is uniform and unceasing, having neither beginning nor end: even as a circular movement having neither beginning nor end is uniformly around the one same center. But on the part of the soul, ere it arrive at this uniformity, its twofold lack of uniformity needs to be removed. First, that which arises from the variety of external things: this is removed by the soul withdrawing from externals, and so the first thing he mentions regarding the circular movement of the soul is

2. L'homme et l'ange se ressemblent par l'intelligence, d'une ressemblance générique. Mais la puissance intellectuelle est chez l'ange beaucoup plus grande que chez l'homme. Il est donc normal de décrire différemment ces mouvements dans les âmes et chez les anges, en considération de la manière différente dont ils se comportent touchant l'uniformité. L'intelligence angélique possède une connaissance qui est uniforme à deux titres. En premier lieu, cette intelligence n'extrait pas la vérité intelligible de la diversité des choses composées. En second lieu, elle ne saisit pas la vérité intelligible de façon discursive, mais par un simple regard. L'intelligence de l'âme, au contraire, tire les vérités intelligibles des choses sensibles et les saisit par voie de raisonnement. C'est pourquoi Denys fait consister le mouvement circulaire chez les anges en ce qu'ils voient Dieu de façon uniforme et ininterrompue, sans commencement ni fin, de même que le mouvement circulaire, n'ayant ni commencement ni fin, se développe uniformément autour d'un centre. L'âme au contraire, avant de parvenir à cette uniformité, doit éliminer au préalable une double infériorité. Celle, premièrement, que constitue la diversité des choses extérieures, ce que l'âme réalise en s'en désoccupant. Et c'est à quoi pense Denys, lorsqu'il rattache au mouvement circulaire de l'âme cette " retraite des choses extérieures

2. Con người và thiên thần tương tự với nhau ở trí năng bằng một sự tương tự giống thuộc. Mà năng lực trí năng ở nơi thiên thần to lớn nhiều hơn ở nơi con người. Vậy việc bình thường là mô tả cách khác nhau các sự chuyển động này ở trong các linh hồn và ở trong các thiên thần bằng cách cứu xét thể cách khác biệt mà thiên thần và nhân loại liên hệ với sự đồng hình. Trí năng thiên thần chiếm hữu sự tri thức đồng hình theo hai tư cách. Thứ nhất, trí năng thiên thần không rút lấy chân lý khả niệm từ tạp đa tính của các sự vật hỗn hợp. Thứ đến, nó không lãnh hội chân lý khả niệm bằng cách suy luận, nhưng bằng cách trông thấy đơn giản. Trí năng của linh hồn, trái lại, rút lấy các chân lý khả niệm từ các sự vật khả giác và lãnh hội chúng nó theo đường lối suy luận. Do đó Denys chủ trương sự chuyển động vòng tròn ở nơi thiên thần cốt tại việc các đấng trông thấy Thiên Chúa cách đồng hình và không gián đoạn không có khởi sự cũng không có tận cùng, như sự chuyển động vòng tròn không có khởi sự, không có tận cùng, một cách đều đều tiến triển chung quanh một điểm trung tâm. Linh hồn trái lại, trước khi đạt được sự đồng hình đều đều này, phải trước tiên trục xuất hai sự kém sút. Thứ nhất, sự kém sút được tạo nên do tạp đa tính của các sự vật bên ngoài, điều này được linh hồn thực hiện bằng cách bỏ rơi chúng nó mà không lo lắng đến nữa. Và đó là điều Denys đã suy nghĩ tới, khi ông quy về cho sự chuyển động vòng tròn của linh hồn sự rút lui khỏi các sự vật bên ngoài để trở về trong chính nó. Thứ đến, sự kém sút được tạo nên do sự

difformitas, quae est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, ut scilicet, cessante discursu, figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animae non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus praemissis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod, praetermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit, deinde, sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. Motus autem rectus in Angelis accipi non potest secundum hoc quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suae providentiae, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod in directum moventur Angeli quando procedunt ad subiectorum providentiam, recta omnia transeuntes, idest, secundum ea quae secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. Obliquum autem motum ponit in Angelo, compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus provident. In anima autem ponit motum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

"the soul's withdrawal into itself from external objects." Secondly, another lack of uniformity requires to be removed from the soul, and this is owing to the discoursing of reason. This is done by directing all the soul's operations to the simple contemplation of the intelligible truth, and this is indicated by his saying in the second place that "the soul's intellectual powers must be uniformly concentrated," in other words that discoursing must be laid aside and the soul's gaze fixed on the contemplation of the one simple truth. In this operation of the soul there is no error, even as there is clearly no error in the understanding of first principles which we know by simple intuition. Afterwards these two things being done, he mentions thirdly the uniformity which is like that of the angels, for then all things being laid aside, the soul continues in the contemplation of God alone. This he expresses by saying: "Then being thus made uniform unitedly," i.e. conformably, "by the union of its powers, it is conducted to the good and the beautiful." The "straight" movement of the angel cannot apply to his proceeding from one thing to another by considering them, but only to the order of his providence, namely to the fact that the higher angel enlightens the lower angels through the angels that are intermediate. He indicates this when he says: "The angel's movement takes a straight line when he proceeds to the care of things subject to him, taking in his course whatever things are direct," i.e. in keeping with the dispositions of the direct order. Whereas he ascribes the "straight" movement in the soul to the soul's proceeding from exterior sensibles to the knowledge of intelligible objects. The "oblique" movement in the angels he describes as being composed of the straight and circular movements, inasmuch as their care for those beneath them is in accordance with their contemplation of God: while the "oblique" movement in the soul he also declares to be partly straight and partly circular, in so far as in reasoning it makes use of the light received from God.

pour rentrer en elle-même ". Celle, secondement, que constitue le raisonnement, ce qui se fait en ramenant toutes les opérations de l'âme à la simple contemplation de la vérité intelligible. Et c'est ce qu'il a en vue quand il donne en second lieu comme nécessaire " l'uniforme enroulement des puissances intellectuelles ". Cela veut dire que les raisonnements prennent fin et que le regard de l'esprit se fixe dans la contemplation d'une vérité simple. Dans cette opération de l'intelligence, il n'y a pas de place pour l'erreur. C'est ainsi que l'erreur n'est pas possible en ce qui regarde l'intelligence des premiers principes, que nous connaissons par simple regard. Ces deux opérations préliminaires accomplies, apparaît enfin, semblable à celle des anges, cette uniformité, qui consiste en ce que, tout le reste ayant été écarté, l'âme se fixe en la seule contemplation de Dieu. C'est ce que signifie cette phrase: " Puis, devenue en quelque manière uniforme, ramenée à l'unité ou à la conformité, toutes ses puissances étant unifiées, elle est acheminée au beau-et-bien. " Chez les anges, le mouvement rectiligne ne peut consister en ce qu'ils procèdent de la considération d'une chose à celle d'une autre. Il ne peut se rencontrer que dans la sphère de leur providence, où il consiste en ce que l'ange le plus élevé illumine les anges du dernier rang par le moyen des anges intermédiaires. C'est là ce que Denys appelle se mouvoir en ligne droite, " ce que font les anges quand ils exercent leur providence à l'endroit de leurs inférieurs et qu'ils traversent tout ce qui se trouve devant eux ", c'est-à-dire en suivant l'ordre de rectitude. Dans l'âme, en revanche, Denys fait consister le mouvement rectiligne en ce qu'elle procède des réalités extérieures sensibles à la connaissance des réalités intelligibles. Chez les anges, le mouvement en spirale, qui est un composé de circulaire et de rectiligne, se rencontre, d'après lui, lorsqu'ils pourvoient au bien de leurs inférieurs en puisant dans leur contemplation de Dieu. Le mouvement en spirale dans l'âme, pareillement composé de rectiligne et de circulaire, consiste à se servir des illuminations divines pour raisonner.

suy luận, điều đó thể hiện bằng cách đem mọi hành động của linh hồn về sự chiêm ngưỡng đơn giản chân lý khả niệm. Và chính điều đó mà ông đã trông thấy trước mắt khi ông chủ trương cách phụ thuộc sự cuốn mình đồng hình của các năng lực thuộc trí năng là cần thiết. Điều đó có ý nghĩa là các sự suy luận chấm dứt và sự trông thấy của tinh thần được cố định trong sự chiêm ngưỡng chân lý đơn giản. Trong hành động này của trí năng, không có sự sai lầm. Chính như thế mà sự sai lầm không thể có đối với sự hiểu biết các nguyên lý sơ thủy mà chúng ta hiểu biết bằng sự trông thấy đơn giản hai hành động tiên quyết này một khi đã được hoàn thành xuất hiện cuối cùng ở nơi trí năng nhân loại sự đồng hình tương tự với sự đồng hình của các thiên thần, và sự đồng hình này của trí năng nhân loại cốt tại điều mà linh hồn bỏ tất cả mọi sự vật khác để cố định mình trong sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa mà thôi. Điều đó được biểu lộ qua lời nói này: "Thế đó, linh hồn trở nên đồng hình một cách nào đó, được đem về với đơn nhất tính hay sự phù hợp mọi năng lực của mình đã được hợp nhất, thì tiến hành tới sự tốt đẹp." Ở nơi các thiên thần, sự chuyển động đường thẳng không thể cốt tại điều các thiên thần tiến hành từ sự cứu xét một sự vật này đến sự vật khác. Nó chỉ gặp được ở phạm vi lo liệu của các đấng mà nó cốt tại việc thiên thần cao nhất soi sáng các thiên thần bậc thấp nhất nhờ các thiên thần khác làm trung gian. Đó là điều được Denys gọi là sự chuyển động theo đường thẳng; đó là điều được các thiên thần thực hiện khi thi hành sự lo lắng của mình đối với các thiên thần hạ cấp và đi qua tất cả cái gì ở trước mặt mình, nghĩa là theo trật tự của sự ngay thẳng. Trong linh hồn, trái lại, Denys chủ trương sự chuyển động đường thẳng cốt tại điều nó tiến hành từ các thực tại bên ngoài khả giác đến tri thức các thực tại khả niệm. Ở nơi các thiên thần, sự chuyển động đường xoắn ốc được hỗn hợp bằng sự chuyển động vòng tròn và sự chuyển động đường thẳng, gặp thấy theo ông, khi các đấng lo lắng cho sự tốt của các thiên thần hạ cấp bằng cách múc lấy ở sự mình chiêm ngưỡng Thiên Chúa. Sự chuyển động đường xoắn ốc ở nơi linh hồn, cũng hỗn hợp bằng sự chuyển động đường thẳng và sự chuyển động vòng tròn, cốt tại sử dụng các sự soi sáng của Thiên Chúa để suy luận.

AD TERTIUM dicendum quod illae diversitates motuum quae accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus

Reply to objection 3. These varieties of movement that are taken from the distinction between above and below, right and left, forwards and backwards, and from varying circles, are all comprised under either straight and oblique movement, because they all denote discursions of reason. For

3. Ces divers mouvements, en haut et en bas, à droite et à gauche, en avant et en arrière et sous forme de circuits, se ramènent tous au mouvement rectiligne et à celui en spirale. Ils figurent en effet les divers procédés discursifs de la raison. Celui qui va du genre à l'espèce, du tout à la partie, correspond,

3. Các sự chuyển động khác biệt này, ở trên và ở dưới, ở tả và ở hữu, ở trước và ở sau theo hình thức các vòng quanh, tất cả quy về sự chuyển động đường thẳng và sự chuyển động đường xoắn ốc. Quả thế, chúng tượng trưng các đường lối suy luận khác nhau của trí năng. Sự suy luận đi từ giống xuống tới loại, đi từ cái toàn thể đến phần, thì theo sự giải thích

rationis. Qui quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro. Si vero sit secundum accidentia quae circumstant rem, propinqua vel remota, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum; ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motus contemplationis describit.

if the reason pass from the genus to the species, or from the part to the whole, it will be, as he explains, from above to below: if from one opposite to another, it will be from right to left; if from the cause to the effect, it will be backwards and forwards; if it be about accidents that surround a thing near at hand or far remote, the movement will be circular. The discoursing of reason from sensible to intelligible objects, if it be according to the order of natural reason, belongs to the straight movement; but if it be according to the Divine enlightenment, it will belong to the oblique movement as explained above (ad 2). That alone which he describes as immobility belongs to the circular movement. Wherefore it is evident that Dionysius describes the movement of contemplation with much greater fulness and depth.

explique Richard lui-même, au mouvement en haut et en bas. Celui qui va d'un terme au terme opposé, c'est le mouvement à droite et à gauche. Celui qui part des causes pour aboutir aux effets, c'est le mouvement en avant et en arrière. Celui qui s'attache aux accidents, proches ou éloignés, qui entourent une réalité, est figuré par le circuit. Mais quand le progrès discursif de la raison s'effectue des réalités sensibles aux intelligibles selon l'ordre naturel de la raison, nous avons le mouvement rectiligne. Quand il s'effectue au contraire selon les illuminations divines, nous avons le mouvement en spirale. Seule, l'immobilité dont il fait mention, relève du mouvement circulaire. D'où il apparaît que l'analyse des mouvements de la contemplation par Denys est beaucoup plus adéquate et subtile.

của Richard, tương ứng với sự chuyển động lên cao và xuống thấp. Sự chuyển động đi từ một điểm đến điểm đối lập, đó là sự chuyển động về phía mặt và phía trái. Sự chuyển động đi từ nguyên nhân để chấm dứt ở hiệu quả, đó là sự chuyển động đến phía trước và đến phía sau. Sự chuyển động bám vào các tùy thể gần hoặc xa bao bọc chung quanh một thực tại, được tượng trưng bởi đường vòng quanh. Còn khi sự tiến hành suy luận của trí năng thực hiện từ các thực tại khả giác đến các thực tại khả niệm tùy theo trật tự tự nhiên của trí năng, chúng có sự chuyển động đường thẳng. Khi nó thực hiện trái lại tùy theo các sự soi sáng của Thiên Chúa, chúng ta có sự chuyển động đường xoắn ốc. Duy sự bất động mà ông đề cập đến, quy về sự chuyển động vòng tròn. Do đó mà chuyển động trông thấy sự phân tích các sự chuyển động của sự chiêm niệm do Denys đưa ra thì đầy đủ và tinh vi hơn nhiều.

ARTICULUS 7
Utrum contemplatio delectationem habeat

ARTICLE 7
Whether there is delight in contemplation ?

ARTICLE 7
Le plaisir de la contemplation

TIẾT 7
Sự vui thú trong chiêm niệm

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

Objections 1. It would seem that there is no delight in contemplation. For delight belongs to the appetitive power; whereas contemplation resides chiefly in the intellect. Therefore it would seem that there is no delight in contemplation.

Objections 1. Il semble que la contemplation ne comporte pas de plaisir. Car celui-ci relève de l'appétit, tandis que la contemplation appartient principalement à l'intelligence. Le plaisir semble donc étranger à la contemplation.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự chiêm niệm không đem lại sự vui thú. 1. Sự vui thú lệ thuộc vào thị dục, đang khi sự chiêm niệm một cách chủ yếu thuộc về trí năng. Vậy sự vui thú xem ra xa lạ đối với sự chiêm niệm.

PRAETEREA, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo, de incircumscripto lumine aliquid degustat, modo succumbit, quia degustando iterum deficit. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

2. Further, all strife and struggle is a hindrance to delight. Now there is strife and struggle in contemplation. For Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "when the soul strives to contemplate God, it is in a state of struggle; at one time it almost overcomes, because by understanding and feeling it tastes something of the incomprehensible light, and at another time it almost succumbs, because even while tasting, it fails." Therefore there is no delight in contemplation.

2. La contention et la lutte empêchent la joie. Or, on rencontre dans la contemplation contention et lutte. D'après S. Grégoire, " lorsque l'âme s'efforce de contempler Dieu, elle se trouve engagée dans une sorte de lutte. Tantôt elle l'emporte et, par l'esprit et la volonté, jouit en quelque mesure de la lumière infinie. Tantôt elle succombe, défaillant dans cette jouissance même ". La vie contemplative ne connaît donc pas le plaisir, ou délectation.

2. Sự tranh luận và sự tranh đấu ngăn cản sự vui mừng. Mà, người ta gặp thấy trong sự chiêm niệm có sự tranh luận và sự tranh đấu. Theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2), khi linh hồn nỗ lực chiêm ngưỡng Thiên Chúa, nó dấn thân vào một cuộc tranh đấu khi thì nó thắng thế và nhờ tinh thần và ý chí, được thưởng thức sự sáng Thiên Chúa theo một mức độ nào. Khi thì nó sụp ngã, thất bại ngay trong sự thưởng thức này. Vậy đời sống chiêm niệm không có sự vui thú.

PRAETEREA, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X Ethic. Sed contemplatio viae est imperfecta, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in aenigmate. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

3. Further, delight is the result of a perfect operation, as stated in Ethic. x, **4.** Now the contemplation of wayfarers is imperfect, according to 1 Cor. 13:12, "We see now through a glass in a dark manner." Therefore seemingly there is no delight in the contemplative life.

3. La délectation est le fruit de l'opération parfaite, observe Aristote. Mais en cette vie, la contemplation demeure imparfaite. D'après S. Paul (1 Co 13, 12): " Nous voyons présentement dans un miroir et par énigmes. " Donc la vie contemplative ne comporte pas de délectation.

3. Sự vui thú là quả của hành động hoàn hảo theo sự xác định của Triết gia (Eth. 10,4). Mà, trong đời sống này, sự chiêm ngưỡng bất hoàn hảo. Theo thánh Phaolô (1Cr 13,12): "Quả thế, hiện giờ ta thấy, như ở trong gương, cách mường tượng." Vậy đời sống chiêm niệm không có vui thú.

PRAETEREA, laesio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit laesionem corporalem, unde Gen. XXXII dicitur quod Iacob, postquam dixerat, vidi dominum facie ad faciem, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius et obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

4. Further, a lesion of the body is an obstacle to delight. Now contemplation causes a lesion of the body; wherefore it is stated (Gn. 32) that after Jacob had said (Gn. 32:30), "'I have seen God face to face' ... he halted on his foot (Gn. 32:31) ... because he touched the sinew of his thigh and it shrank" (Gn. 32:32). Therefore seemingly there is no delight in contemplation.

4. Ce qui blesse le corps empêche la joie. Mais la contemplation produit une lésion physique. Aussi, lorsque Jacob a dit: " J'ai vu le Seigneur face à face " la Genèse (32, 30) ajoute: " Il boitait d'une jambe; car touché par l'adversaire, le nerf de sa cuisse était paralysé. " Il semble donc que dans la vie contemplative il n'y ait pas de délectation.

4. Cái gì làm tổn thương thân xác ngăn cản sự vui thú. Mà sự chiêm niệm gây nên sự tổn thương vật lý. Như vậy, khi Giacóp nói: "Tôi đã trông thấy Thiên Chúa diện đối diện", sách Sáng thế (32,30) nói tiếp: "Ông đi khập khễnh bên hông; vì Giacóp đã bị đập vào hông nơi gân háng." Vậy xem ra trong đời sống chiêm niệm không có sự vui thú.

SED CONTRA est quod de

On the contrary, It is written of

En sens contraire, il est écrit à

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép về sự

contemplatione sapientiae dicitur, Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa vita amabilis valde dulcedo est.

RESPONDEO dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, gustate, et videte quoniam suavis est dominus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas

the contemplation of wisdom (Wis. 8:16): "Her conversation hath no bitterness, nor her company any tediousness, but joy and gladness": and Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the contemplative life is sweetness exceedingly lovable."

I answer that, There may be delight in any particular contemplation in two ways. First by reason of the operation itself, because each individual delights in the operation which befits him according to his own nature or habit. Now contemplation of the truth befits a man according to his nature as a rational animal: the result being that "all men naturally desire to know," so that consequently they delight in the knowledge of truth. And more delightful still does this become to one who has the habit of wisdom and knowledge, the result of which is that he contemplates without difficulty. Secondly, contemplation may be delightful on the part of its object, in so far as one contemplates that which one loves; even as bodily vision gives pleasure, not only because to see is pleasurable in itself, but because one sees a person whom one loves. Since, then, the contemplative life consists chiefly in the contemplation of God, of which charity is the motive, as stated above (AA[1],2, ad 1), it follows that there is delight in the contemplative life, not only by reason of the contemplation itself, but also by reason of the Divine love. In both respects the delight thereof surpasses all human delight, both because spiritual delight is greater than carnal pleasure, as stated above (FS, Q[31], A[5]), when we were treating of the passions, and because the love whereby God is loved out of charity surpasses all love. Hence it is written (Ps. 33:9): "O taste and see that the Lord is sweet."

Reply to objection 1. Although the contemplative life consists chiefly in an act of the intellect, it has its beginning in the appetite, since it is through charity that one is urged to the contemplation of God. And since the end corresponds to the beginning, it follows that the term also and the end of the contemplative life has its being in the appetite, since one delights in seeing the object loved, and the very delight in the object seen arouses a yet greater love. Wherefore Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "when we see one whom we love, we are so aflame as to love him more." And this is the ultimate perfection of the contemplative

propos de la contemplation de la Sagesse (Sg 8, 16): " Son commerce n'a rien d'amer. La vie avec elle ignore l'ennui. Il n'y a qu'allégresse et joie. " S. Grégoire dit aussi: " La vie contemplative est d'une bien aimable douceur. "

Réponse : La contemplation peut comporter une double délectation. D'abord en raison de l'activité elle-même. Toute activité en effet, est source de plaisir, si elle correspond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce. Or la contemplation de la vérité correspond à la nature de l'homme, animal raisonnable. C'est ce qui fait que tout homme a le désir naturel de savoir et jouit par conséquent de connaître la vérité. Plus délectable encore est-elle pour celui qui, possédant les vertus de sagesse et de science, se trouve en état de contempler sans difficulté. Il y a ensuite la délectation qui vient de l'objet, en ce sens que l'on contemple ce qu'on aime. Cette double joie se rencontre même dans la vision corporelle. C'est une chose délectable que de voir; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Donc, parce que la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous pousse, nous l'avons dit il s'ensuit que dans la vie contemplative il n'y a pas seulement délectation à cause de la contemplation elle-même, mais encore en raison de l'amour divin. Et sur les deux plans, cette délectation surpasse toute délectation humaine. Car la délectation spirituelle est plus puissante que la délectation charnelle, nous l'avons vu en traitant des passions; et l'amour de charité envers Dieu surpasse tout amour. C'est pourquoi on chante dans le Psaume (34, 9): " Voyez et goûtez comme est bon le Seigneur. "

Solutions 1. Si la vie contemplative réside essentiellement dans l'intelligence, elle n'en a pas moins sa source dans l'affectivité, en tant que la charité nous incite à contempler Dieu. Et parce que la fin répond au principe, il s'ensuit que la vie contemplative s'achève et se consomme dans l'affectivité. On éprouve de la joie à contempler ce qu'on aime, et cette joie que nous donne l'objet contemplé accroît encore notre amour. C'est ce que dit S. Grégoire: " Voir celui que nous aimons nous enflamme pour lui de plus d'amour encore. " Et telle est l'ultime perfection de la vie contempla Ève, qui consiste, non

chiêm niệm sự khôn ngoan (8,16): "Vì với Khôn ngoan, không có gì là đắng cay khó chịu, chung sống với Khôn ngoan, không có đau phiền, trái lại chỉ có hoan lạc mừng vui." Thánh Grêgôriô cũng nói: "Đời sống chiêm niệm là sự tốt rất êm ái dịu dàng."

TRẢ LỜI : Sự chiêm niệm có thể bao gồm hai sự vui thú. Trước tiên vì chính sự hoạt động. Quả thế, mọi hoạt động là nguồn gốc vui thú, nếu nó tương ứng với bản tính hoặc với sự sắp đặt của kẻ hành động. Mà sự chiêm niệm chân lý tương ứng với bản tính con người, là thú vật có trí năng. Chính điều đó làm cho mọi người có sự ước muốn tự nhiên để hiểu biết và do đó thưởng thức sự hiểu biết chân lý. Sự chiêm ngưỡng càng vui thú hơn nữa đối với kẻ chiếm hữu các nhân đức khôn ngoan và hiểu biết, ở trong tình trạng chiêm niệm mà không gặp sự khó khăn sau đó, có sự vui thú phát xuất từ đối tượng, theo ý nghĩa là người ta chiêm niệm điều người ta yêu mến. Hai sự vui thú này gặp được ngay ở sự trông thấy hữu hình. Việc trông thấy là điều vui thú; còn sự vui thú thứ hai, vui thú hơn, đó là trông thấy một con người mà mình yêu mến. Vậy, bởi vì đời sống chiêm niệm một cách chủ yếu cốt tại việc chiêm niệm Thiên Chúa, mà với sự chiêm niệm này đức mến thúc đẩy chúng ta, như chúng ta đã nói ở trước (a.1; a.2, sol.1) do đó mà trong đời sống chiêm niệm không phải chỉ có sự vui thú vì chính sự chiêm niệm mà còn vì tình yêu của Thiên Chúa. Và ở hai bình diện này, sự vui thú vượt qua sự vui thú nhân loại. Bởi vì sự vui thú thiêng liêng mạnh hơn sự vui thú xác thịt, như chúng ta đã trông thấy điều đó (I-II, Q.31, a.5), và người ta đã đề cập đến khi thảo luận về các đam mê; mà tình yêu của đức mến đối với Thiên Chúa vượt qua mọi tình yêu. Do đó, người ta hát trong thánh vịnh (34,9): "Các ngươi hãy nếm thử và hãy nhìn xem cho biết Chúa thiện hảo nhường bao."

GIẢI ĐÁP 1. Nếu đời sống chiêm niệm một cách chủ yếu ở trong trí năng, nó không kém ở trong tình cảm tính là nguồn gốc của nó, trong tư cách nhân đức mến thúc đẩy chúng ta chiêm niệm Thiên Chúa; và bởi vì mục đích đáp ứng với nguyên lý, do đó mà đời sống chiêm niệm hoàn thành và hoàn tất trong tình cảm tính. Người ta cảm thấy sự vui mừng trong việc chiêm niệm điều mình yêu mến, và sự vui mừng này đã được đối tượng chiêm niệm đem lại cho chúng ta, cũng gia tăng tình yêu của chúng ta. Đó là điều được thánh Grêgôriô đề cập đến (In Ezech. 2,2): "Việc trông thấy kẻ mà chúng ta yêu mến đốt nóng chúng ta để yêu mến nhiều hơn nữa." Và đó là sự hoàn hảo cuối cùng của đời sống chiêm niệm, và sự hoàn hảo này không những cốt tại việc

videatur, sed etiam ut ametur.

AD SECUNDUM dicendum quod contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem, non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat. Sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur, sicut Augustinus dicit, in VIII Confess., quod quanto fuit maius periculum in praelio, tanto maius est gaudium in triumpho. Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. IX, corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat, sed magis odit proprium defectum a gravitate corruptibilis corporis, ut dicat cum apostolo, infelix ego homo. Quis me liberabit de corpore mortis huius? Unde et Gregorius dicit, super Ezech., cum Deus iam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit.

AD TERTIUM dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriae, et similiter delectatio contemplationis viae est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriae, de qua dicitur in Psalmo, de torrente voluptatis tuae potabis eos. Sed contemplatio divinorum quae habetur in via, etsi sit imperfecta, est tamen delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatae. Unde philosophus dicit, in I de partibus Animal., accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias minores nobis existere theorias. Sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen, propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quae apud nos omnia. Et hoc est etiam quod Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsam animam rapit, caelestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.

AD QUARTUM dicendum quod

life, namely that the Divine truth be not only seen but also loved.

Reply to objection 2. Strife or struggle arising from the opposition of an external thing, hinders delight in that thing. For a man delights not in a thing against which he strives: but in that for which he strives; when he has obtained it, other things being equal, he delights yet more: wherefore Augustine says (Confess. viii, 3) that "the more peril there was in the battle, the greater the joy in the triumph." But there is no strife or struggle in contemplation on the part of the truth which we contemplate, though there is on the part of our defective understanding and our corruptible body which drags us down to lower things, according to Wis. 9:15, "The corruptible body ss a load upon the soul, and the earthly habitation presseth down the mind that museth upon many things." Hence it is that when man attains to the contemplation of truth, he loves it yet more, while he hates the more his own deficiency and the weight of his corruptible body, so as to say with the Apostle (Rom. 7:24): "Unhappy man that I am, who shall deliver me from the body of this death?" Wherefore Gregory say (Hom. xiv in Ezech.): "When God is once known by desire and understanding, He withers all carnal pleasure in us."

Reply to objection 3. The contemplation of God in this life is imperfect in comparison with the contemplation in heaven; and in like manner the delight of the wayfarer's contemplation is imperfect as compared with the delight of contemplation in heaven, of which it is written (Ps. 35:9): "Thou shalt make them drink of the torrent of Thy pleasure." Yet, though the contemplation of Divine things which is to be had by wayfarers is imperfect, it is more delightful than all other contemplation however perfect, on account of the excellence of that which is contemplated. Hence the Philosopher says (De Part. Animal. i, 5): "We may happen to have our own little theories about those sublime beings and godlike substances, and though we grasp them but feebly, nevertheless so elevating is the knowledge that they give us more delight than any of those things that are round about us": and Gregory says in the same sense (Hom. xiv in Ezech.): "The contemplative life is sweetness exceedingly lovable; for it carries the soul away above itself, it opens heaven and discovers the spiritual world to the eyes of the mind."

Reply to objection 4. After

pas à voir simplement, mais aussi à aimer la vérité divine.

2. La contention ou la lutte qui provient de ce qu'une réalité extérieure nous est contraire, nous empêche d'y trouver de la joie. Ce que l'on combat ne saurait nous donner de la joie. Mais cela, une fois possédé, nous donne, toutes choses égales d'ailleurs, une joie plus vive. " Plus grand fut le péril dans le combat, plus grande est la joie dans le triomphe ", dit S. Augustin. Or dans la contemplation, la contention et la lutte que nous avons à soutenir ne viennent pas de ce que la vérité contemplée nous est contraire. La cause en est dans l'insuffisance de notre intelligence et dans l'infirmité de notre corps, qui nous tire vers le bas, selon la Sagesse (9, 15): " Le corps, sujet à la corruption, pèse de tout son poids sur l'âme; sa demeure terrestre accable l'esprit aux pensées innombrables. " Aussi, lorsque l'homme parvient à la contemplation de la vérité, il l'en aime plus ardemment, tandis qu'il hait davantage cette impuissance qui lui vient de la pesanteur du corps corruptible. Avec l'Apôtre (Rm 7, 24) il s'écrie: " Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps voué à la mort? " Et S. Grégoire: " Lorsque, par le désir et l'intelligence, Dieu vient à être connu, il affadit toutes les voluptés corporelles. "

3. La contemplation de Dieu en cette vie est imparfaite, comparée à la contemplation du ciel. Et pareillement la délectation que nous donne cette contemplation, si on la met en balance avec celle de la contemplation céleste. C'est à celle-ci que s'applique le mot du Psaume (36, 9): " Tu nous abreuveras au torrent de tes délices. " Cependant la contemplation des choses divines, telle qu'elle est possible ici-bas, n'en comporte pas moins, tout imparfaite qu'elle soit, plus de joie que la contemplation, si parfaite soit-elle, de quoi que ce soit d'autre, à cause de l'excellence de son objet. " Il arrive, écrit Aristote, que touchant ces sublimes et divines réalités, nous ne possédions que de moindres lumières. Mais si peu que nous les connaissions, il est si glorieux d'en savoir quelque chose qu'elles nous donnent plus de joie que tout le reste, qui est davantage à notre portée. " C'est ce que dit aussi S. Grégoire: " La vie contemplative est une douceur bien désirable, elle qui ravit l'âme au-dessus d'elle-même, lui ouvre le ciel et découvre aux yeux de l'esprit les réalités spirituelles. "

4. Si Jacob boitait, au sortir de sa

trông thấy cách đơn giản, mà còn cốt tại yêu mến chân lý Thiên Chúa.

2. Việc tranh luận hay tranh đấu phát xuất từ việc một thực tại bên ngoài chống lại chúng ta, ngăn trở chúng ta không được vui mừng. Điều người ta chiến đấu không thể đem lại cho họ sự vui mừng. Mà điều đó, một khi được chiếm hữu thì trong mọi hoàn cảnh như nhau; đem lại cho chúng ta sự vui mừng sống động hơn. Càng nguy hiểm nhiều trong sự chiến đấu, càng vui mừng nhiều trong khi khải hoàn như thánh Augustinô xác định (Conf. 8,3). Mà trong sự chiêm niệm, sự tranh luận và sự tranh đấu mà chúng ta phải chịu đựng, không phát xuất từ việc chân lý được chiêm niệm trái ngược với chúng ta. Nguyên nhân chứng tỏ điều đó ở trong sự khiếm khuyết của trí năng chúng ta và sự yếu đuối trong thân xác chúng ta lôi kéo chúng ta xuống thấp theo lời ghi chép trong sách Khôn ngoan (9,15): "Quả xác hư nát đè nặng linh hồn, lều đắp làm trĩu xuống tinh thần đăm chiêu." Như vậy, khi con người đạt tới sự chiêm niệm chân lý, do đó mà họ yêu mến chân lý hơn, đang khi họ ghét nhiều hơn sự bất lực phát xuất cho họ từ sự nặng nề của thân xác hay hư nát. Với thánh Phaolô (Rm 7,24): "Họ kêu lên vô phúc thay con người tôi! Ai sẽ cứu tôi khỏi cái xác chết này?" Và thánh Grêgôriô (In Evang. 2, hom. 40): "Khi do sự ước muốn và sự hiểu biết, Thiên Chúa được hiểu biết Ngài làm cho chán mọi sự khoái lạc hữu hình."

3. Sự chiêm niệm Thiên Chúa ở đời này thì bất hoàn hảo, nếu được so sánh với sự chiêm niệm ở thiên đàng. Và cũng vậy, sự vui thú được đem lại do sự chiêm niệm này, nếu nó được so sánh với sự vui thú của sự chiêm niệm ở trên trời. Chính với sự vui thú này được ứng dụng lời Thánh vịnh (36,9): "Nơi thác hoan lạc, Người cho chúng uống." Tuy nhiên, sự chiêm niệm các điều thuộc về Thiên Chúa như có thể được ở trần gian, đem lại nhiều sự vui mừng hơn sự chiêm ngưỡng về bất cứ sự gì khác ở trần gian này mặc dầu nó hoàn hảo cho mấy đi nữa, do sự tuyệt hảo của đối tượng. Triết gia (De Part. Anim. 5) đã viết: "Xảy ra là khi liên hệ với các thực tại thuộc về Thiên Chúa, chúng ta chiếm hữu được ít sự sáng hơn. Mà dầu chúng ta hiểu biết rất ít về các thực tại này, việc hiểu biết chút ít về các thực tại đó vẫn là điều rất vinh quang và đem lại cho chúng ta sự vui mừng hơn tất cả cái còn lại ở trần gian này, mặc dầu những cái còn lại này vừa tầm hiểu biết chúng ta hơn." Chính đó là điều cũng được thánh Grêgôriô nói tới (De Doctr. Christ. 3,12): "Đời sống chiêm niệm là một sự êm ái dịu dàng rất đáng ước muốn, nó nhắc linh hồn lên trên chính mình, mở cửa Nước Trời cho nó và tỏ bày trước con mắt tinh thần của nó các thực tại thiêng liêng."

4. Thánh Grêgôriô (In Evang. 2, hom.

Iacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia necesse est ut, debilitato amore saeculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, ut Gregorius dicit, super Ezech., et ideo, post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis sanus pes remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet.

ARTICULUS 8
Utrum vita contemplativa sit diuturna

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quae ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivae perfectiones huius vitae evacuantur, secundum illud I ad Cor. XIII, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ergo vita contemplativa evacuatur.

PRAETEREA, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseunter degustat. Unde Augustinus dicit, in X Confess., intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, sed redeo in haec aerumnosis ponderibus. Gregorius etiam dicit, in V Moral., exponens illud Iob IV, cum spiritus me praesente transiret, in suavitate, inquit, contemplationis intimae non diu mens figitur, quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur. Ergo vita contemplativa non est diuturna.

PRAETEREA, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa est melior quam secundum hominem, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Luc. X, Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. Quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter, uno modo, secundum suam naturam; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem, delectationi contemplation Jacob halted with one foot, "because we need to grow weak in the love of the world ere we wax strong in the love of God," as Gregory says (Hom. xiv in Ezech.). "Thus when we have known the sweetness of God, we have one foot sound while the other halts; since every one who halts on one foot leans only on that foot which is sound."

ARTICLE 8
Whether the contemplative life is continuous ?

Objections 1. It would seem that the contemplative life is not continuous. For the contemplative life consists essentially in things pertaining to the intellect. Now all the intellectual perfections of this life will be made void, according to 1 Cor. 13:8, "Whether prophecies shall be made void, or tongues shall cease, or knowledge shall be destroyed." Therefore the contemplative life is made void.

2. Further, a man tastes the sweetness of contemplation by snatches and for a short time only: wherefore Augustine says (Confess. x, 40), "Thou admittest me to a most unwonted affection in my inmost soul, to a strange sweetness ... yet through my grievous weight I sink down again." Again, Gregory commenting on the words of Job 4:15, "When a spirit passed before me," says (Moral. v, 33): "The mind does not remain long at rest in the sweetness of inward contemplation, for it is recalled to itself and beaten back by the very immensity of the light." Therefore the contemplative life is not continuous.

3. Further, that which is not connatural to man cannot be continuous. Now the contemplative life, according to the Philosopher (Ethic. x, 7), "is better than the life which is according to man." Therefore seemingly the contemplative life is not continuous.

On the contrary, our Lord said (Lk. 10:42): "Mary hath chosen the best part, which shall not be taken away from her," since as Gregory says (Hom. xiv in Ezech.), "the contemplative life begins here so that it may be perfected in our heavenly home."

I answer that, A thing may be described as continuous in two ways: first, in regard to its nature; secondly, in regard to us. It is evident that in regard to itself contemplative life is continuous for two reasons: first, because it is about incorruptible and unchangeable things; secondly, because it has no contrary, for there is nothing contrary to the contemplation, c'est, nous dit S. Grégoire " parce qu'il est nécessaire que l'amour du monde faiblisse pour que l'amour de Dieu devienne plus robuste. Et c'est pourquoi, lorsque nous avons goûté la suavité de Dieu, une de nos jambes reste saine, tandis que l'autre boite. Car tout homme qui boite d'une jambe s'appuie seulement sur la jambe saine. "

ARTICLE 8
La durée de la contemplation

Objections 1. Il semble que la vie contemplative ne soit pas faite pour durer. En effet, elle se rattache essentiellement à l'intelligence. Mais toutes les perfections d'ordre intellectuel, que nous pouvons posséder dans la vie présente, seront réduites à néant selon S. Paul (1 Co 13, 8): " Les prophéties disparaîtront, les langues prendront fin, la science disparaîtra. " Donc la vie contemplative aussi.

2. L'homme ne savoure la douceur de la contemplation qu'à la dérobée et en passant. " Tu m'introduis, écrit S. Augustin, au fond de moi-même, dans un émoi tout à fait insolite, vers je ne sais quelle douceur; mais je reviens à ces pénibles fardeaux. " Et S. Grégoire, commentant ce texte de job (4, 15): " Comme l'esprit passait, moi présent, " écrit: " L'esprit ne demeure pas longtemps dans la suavité de l'intime contemplation; il est rappelé à lui-même précisément par l'infini resplendissement de la lumière. " La vie contemplative ne saurait donc durer.

3. Ce qui n'est pas connaturel à l'homme n'est pas durable. Or la vie contemplative est " au-dessus de la condition humaine ", observe Aristote. De ce chef encore, il ne semble pas qu'elle soit faite pour durer.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Lc 10, 42): " Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas ôtée. " " Car, écrit S. Grégoire la vie contemplative commence ici-bas pour atteindre sa perfection dans la patrie céleste. "

Réponse : On peut dire d'une chose qu'elle est durable à deux points de vue: selon sa nature propre ou par rapport à nous. Que la vie contemplative soit durable en elle-même, c'est évident pour deux raisons. Premièrement, parce que son objet est incorruptible et immuable. Secondement, parce qu'il n'y a rien qui lui soit contraire. En effet, d'après 40) nói với chúng ta: "Nếu Giacóp đi khập khễnh do sự chiêm niệm của mình, đó là bởi vì tình yêu đối với thế gian một cách tất nhiên phải yếu kém đi để cho tình yêu đối với Thiên Chúa trở nên mạnh mẽ hơn." Và do đó, khi chúng ta đã nếm sự êm ái dịu dàng của Thiên Chúa, một trong hai cái giò của chúng ta tồn tại lành mạnh, đang khi cái giò kia đi khập khễnh. Bởi vì mọi người đi khập khễnh một giò thì chỉ dựa vào cái giò lành mạnh.

TIẾT 8
Thời gian của sự chiêm niệm

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống chiêm niệm không tồn tại lâu dài. Đời sống chiêm niệm một cách thuộc yếu tính quy về sự hiểu biết. Mà mọi sự hoàn hảo thuộc trật tự trí năng mà chúng ta có thể chiếm hữu ở đời này, sẽ biến mất theo sự xác định của thánh Phaolô (1Cr 13,8): "Các ơn tiên tri, cũng sẽ bị hủy; các ngôn ngữ cũng sẽ chấm dứt; sự hiểu biết cũng sẽ ra không." Vậy đời sống chiêm niệm cũng thế.

2. Con người chỉ nếm sự êm ái dịu dàng của sự chiêm niệm cách chóng qua. Thánh Augustinô (Conf. 10,40) đã viết: "Chúa đem tôi vào trong đáy lòng của tôi, trong một sự xúc động hoàn toàn không quen thuộc, đến một sự êm ái dịu dàng nào mà tôi không biết được; nhưng tôi trở lại với các gánh nặng khó nhọc." Và thánh Grêgôriô (Moral. 5,33), khi chú giải lời nói này ở sách Gióp (4,15): "Một làn hơi lướt qua mặt tôi", đã viết: "Tinh thần không tồn tại lâu dài trong sự êm ái dịu dàng của sự chiêm niệm thân mật; nó bị kêu trở lại chính mình một cách đích thực bởi sự chói lọi vô cùng rực rỡ của sự sáng." Vậy đời sống chiêm niệm không thể tồn tại.

3. Cái gì không đồng nhiên với con người thì không thể tồn tại lâu dài. Mà đời sống chiêm niệm ở trên thân phận con người như Triết gia xác định (Eth. 10,7). Về điểm này, xem ra nó không được tạo nên để tồn tại lâu dài.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán (Lc 10,42): "Maria đã được phần tốt rồi và không bị ai lấy mất." Thánh Grêgôriô (De Doctr. Christ.3,12) nói: "Đời sống chiêm niệm khởi đầu ở trần gian để đạt tới sự hoàn hảo của mình ở quê hương trên trời."

TRẢ LỜI : Người ta có thể nói một sự vật tồn tại lâu dài ở hai phương diện: tùy theo bản tính riêng của mình hoặc trong quan hệ đối với chúng ta. Việc đời sống chiêm niệm tồn tại tại sự, điều đó rõ ràng vì hai lý do. Thứ nhất, bởi vì đối tượng của nó không hư nát và bất khả dịch. Thứ đến, bởi vì không có cái gì tương phản với nó. Quả thế, theo Triết gia (Top. 1,13), không có cái gì tương

enim quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in I Topic. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut philosophus dicit, in X Ethic.

AD PRIMUM ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur, quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.

AD SECUNDUM dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

AD TERTIUM dicendum quod philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus. Qui est incorruptibilis et impassibilis secundum se, et ideo actio eius potest esse diuturnior.

pleasure of contemplation, as stated in Topic. i, 13. But even in our regard contemplative life is continuous-both because it is competent to us in respect of the incorruptible part of the soul, namely the intellect, wherefore it can endure after this life-and because in the works of the contemplative life we work not with our bodies, so that we are the more able to persevere in the works thereof, as the Philosopher observes (Ethic. x, 7).

Reply to objection 1. The manner of contemplation is not the same here as in heaven: yet the contemplative life is said to remain by reason of charity, wherein it has both its beginning and its end. Gregory speaks in this sense (Hom. xiv in Ezech.): "The contemplative life begins here, so as to be perfected in our heavenly home, because the fire of love which begins to burn here is aflame with a yet greater love when we see Him Whom we love."

Reply to objection 2. No action can last long at its highest pitch. Now the highest point of contemplation is to reach the uniformity of Divine contemplation, according to Dionysius, and as we have stated above (A[6], ad 2). Hence although contemplation cannot last long in this respect, it can be of long duration as regards the other contemplative acts.

Reply to objection 3. The Philosopher declares the contemplative life to be above man, because it befits us "so far as there is in us something divine" (Ethic. x, 7), namely the intellect, which is incorruptible and impassible in itself, wherefore its act can endure longer.

Aristote, " il n'y a rien qui soit contraire à la joie de contempler ". Mais par rapport à nous aussi, la vie contemplative est durable. D'abord, parce qu'elle est l'oeuvre de ce qu'il y a en nous d'incorruptible, c'est-à-dire de l'intelligence; il en résulte qu'elle peut se prolonger au-delà de la vie présente. Ensuite, parce que les oeuvres de la vie contemplative n'impliquent pas de labeur corporel; ce qui fait, remarque Aristote, que nous pouvons y persister plus longuement.

Solutions 1. On ne contemple pas de la même manière ici-bas et au ciel. Mais on dit que la vie contemplative demeure, à cause de la charité qui est son principe et sa fin. C'est la pensée de S. Grégoire. " La vie contemplative commence ici-bas pour trouver au ciel son achèvement. Car le feu de l'amour qui commence à brûler ici-bas, mis en présence de son objet, jettera de plus vives flammes d'amour. "

2. Aucune action ne peut durer longtemps à son maximum. Or la contemplation connaît son maximum lorsqu'elle parvient à l'uniformité de la contemplation divine, suivant la doctrine de Denys exposée plus haut. Il faut donc reconnaître que sous cette forme la contemplation ne saurait se prolonger beaucoup. Mais elle le peut pour ce qui regarde d'autres actes.

3. Si la vie contemplative, au dire d'Aristote, est au-dessus de la condition humaine, c'est en ce sens qu'elle " concerne ce qu'il y a en nous de divin ", c'est-à-dire l'intelligence. Mais l'intelligence est, en elle-même, incorruptible et impassible. Son action est donc susceptible d'une longue durée.

phản với sự vui thú trong việc chiêm niệm. Còn đối với chúng ta cũng vậy, đời sống chiêm niệm có thể tồn tại lâu dài; trước hết, bởi vì nó là công việc của cái gì không thể bị tiêu diệt ở trong chúng ta, nghĩa là của trí năng; do đó mà nó có thể kéo dài qua bên kia đời sống hiện tại. Sau đó, bởi vì các công việc của đời sống chiêm niệm không bao hàm sự nhọc mệt hữu hình; điều đó theo sự lưu ý của Triết gia (Eth. 10,7) làm cho chúng ta bền vững ở đó lâu dài hơn.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta không chiêm niệm ở trần gian này theo cũng một thể cách như ở thiên đàng. Mà người ta nói đời sống chiêm niệm tồn tại do đức mến là nguyên lý và mục đích của nó. Đó là ý kiến của thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2): "Đời sống chiêm niệm bắt đầu ở đời này để gặp được sự hoàn thành của mình ở trên trời. Bởi vì lửa của tình yêu bắt đầu đốt nóng ở trần gian, khi gặp đối tượng của mình, sẽ tỏa ra những ngọn lửa tình yêu sống động hơn."

2. Không hành động nào có thể tồn tại lâu dài tới mức tối đa của mình. Mà sự chiêm niệm hiểu biết mức tối đa của mình khi đạt tới sự đồng hình của sự chiêm niệm Thiên Chúa theo ý kiến của Denys đã được trình bày ở trước (a.6, sol.2). Vậy người ta phải nhìn nhận sự chiêm niệm dưới hình thức này không thể tồn tại rất lâu dài. Nhưng có thể có điều đó đối với cái gì liên hệ với các hành động khác.

3. Nếu đời sống chiêm niệm, theo sự minh định của Triết gia (Eth. 10,7), ở trên thân phận con người, đó là theo ý nghĩa này là nó liên hệ với cái gì thuộc về Thiên Chúa ở nơi chúng ta, tức là trí năng. Mà trí năng tại sự không thể bị tiêu diệt. Vậy hành động của nó có thể tồn tại lâu dài.

QUAESTIO 181

DE VITA ACTIVA

OF THE ACTIVE LIFE

LA VIE ACTIVE

ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG

Deinde considerandum est de vita activa. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam. Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam. Quarto, de diuturnitate vitae activae.

We must now consider the active life, under which head there are four points of inquiry: (1) Whether all the works of the moral virtues pertain to the active life? (2) Whether prudence pertains to the active life? (3) Whether teaching pertains to the active life? (4) Of the duration of the active life.

1. Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active? - **2.** La prudence lui appartient-elle? - **3.** L'enseignement lui appartient-il? - **4.** Est-elle appelée à durer?

1. Mọi hành động của các luân đức đều thuộc về đời sống hoạt động? **2.** Nhân đức trí thuật thuộc về nó? **3.** Sự giảng dạy thuộc về nó không? **4.** Nó được kêu gọi để tồn tại không?

ARTICULUS 1
Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam

AD PRIMUM sic proceditur.

ARTICLE 1
Whether all the actions of the moral virtues pertain to the active life ?

Objections 1. It would seem that

ARTICLE 1
Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?

Objections 1. Non, semble-t-il.

TIẾT 1
Mọi hành động của các luân đức đều thuộc về đời sống hoạt động ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải

Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quae sunt ad alterum, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod activa vita est panem esurienti tribuere, et in fine, multis enumeratis quae ad alterum pertinent, subdit, et quae singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam et partes eius, ut ex supra dictis patet. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., quod per Liam, quae fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa, quae, dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

PRAETEREA, sicut supra dictum est, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, in activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines, quorum unum est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum, unde philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem scire quidem

the acts of the moral virtues do not all pertain to the active life. For seemingly the active life regards only our relations with other persons: hence Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "the active life is to give bread to the hungry," and after mentioning many things that regard our relations with other people he adds finally, "and to give to each and every one whatever he needs." Now we are directed in our relations to others, not by all the acts of moral virtues, but only by those of justice and its parts, as stated above (Q[58], AA[2],8; FS, Q[60], AA[2],3). Therefore the acts of the moral virtues do not all pertain to the active life.

2. Further, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that Lia who was blear-eyed but fruitful signifies the active life: which "being occupied with work, sees less, and yet since it urges one's neighbor both by word and example to its imitation it begets a numerous offspring of good deeds." Now this would seem to belong to charity, whereby we love our neighbor, rather than to the moral virtues. Therefore seemingly the acts of moral virtue do not pertain to the active life.

3. Further, as stated above (Q[180], A[2]), the moral virtues dispose one to the contemplative life. Now disposition and perfection belong to the same thing. Therefore it would seem that the moral virtues do not pertain to the active life.

On the contrary, Isidore says (De Summo Bono iii, 15): "In the active life all vices must first of all be extirpated by the practice of good works, in order that in the contemplative life the mind's eye being purified one may advance to the contemplation of the Divine light." Now all vices are not extirpated save by acts of the moral virtues. Therefore the acts of the moral virtues pertain to the active life.

I answer that, As stated above (Q[179], A[1]) the active and the contemplative life differ according to the different occupations of men intent on different ends: one of which occupations is the consideration of the truth; and this is the end of the contemplative life, while the other is external work to which the active life is directed. Now it is evident that the moral virtues are directed chiefly, not to the contemplation of truth but to operation. Wherefore the Philosopher says (Ethic. ii, 4) that "for virtue knowledge is of

Car la vie active semble consister uniquement dans la vie de relations avec autrui. " La vie active, écrit S. Grégoire, c'est donner du pain à qui a faim. " Et finalement, après avoir énuméré un grand nombre d'actions relatives à autrui, il ajoute: " et tout ce qu'il convient de dispenser à chacun ". Mais toutes les vertus morales n'ont pas pour objet de nous ordonner à autrui. On a montré plus haut que c'est le rôle de la vertu de justice seule, et de ses parties. Les actes de toutes les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie active.

2. En outre, S. Grégoire nous dit que Lia, malade des yeux, mais féconde, représente la vie active. Et il poursuit, parlant de cette vie: " Occupée à agir, elle voit moins; mais tandis qu'elle provoque le prochain à l'imiter, tantôt par ses paroles et tantôt par ses exemples, elle enfante beaucoup de fils pour ce qui est des oeuvres bonnes. " En quoi elle paraît relever de la charité, qui nous fait aimer le prochain, plutôt que des vertus morales. Il semble donc que les actes des vertus morales ne relèvent pas de la vie active.

3. Enfin nous avons dit plus haut que les vertus morales disposent à la vie contemplative. Or ce qui dispose et ce qui est parfait vont ensemble. Les vertus morales ne doivent donc pas appartenir à la vie active.

En sens contraire, S. Isidore a écrite: " Il faut d'abord extirper la totalité des vices par l'exercice des bonnes oeuvres dans la vie active. On pourra alors s'appliquer, d'un esprit dont le regard est déjà purifié, à la contemplation de Dieu dans la vie contemplative. " Mais les vices ne sont extirpés dans leur totalité que par les actes des vertus morales. Les actes de toutes les vertus morales appartiennent donc bien à la vie contemplative.

Réponse : Nous avons expliqué plus haut que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes: la considération de la vérité, qui est la fin de la vie contemplative, et l'activité extérieure, qui est la fin de la vie active. Or, il est évident que ce que l'on demande principalement aux vertus morales, ce n'est pas la contemplation de la vérité et quelles sont ordonnées à l'action. Aussi Aristote dit-il que " savoir, quand il s'agit de vertu, n'a que

như vậy. 1. Đời sống hoạt động xem ra chỉ cốt tại đời sống quan hệ với người khác. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã viết: “Đời sống hoạt động, đó là cho kẻ đói cơm bánh.” Và cuối cùng, sau khi đã kể ra rất nhiều hành động quan hệ với kẻ khác, thánh nhân viết thêm: “Và tất cả cái gì để phân phát cho mỗi người cách thích hợp.” Mà mọi luân đức không có đối tượng là sắp đặt chúng ta đối với người khác. Người ta đã minh chứng ở trên (Q.58, a.2 và 8; I-II, Q.60, a.2 và 3), điều đó là chức phận của nhân đức công bình mà thôi, và của các phần của nó. Vậy các hành động của mọi luân đức không thuộc về đời sống hoạt động.

2. Hơn nữa, thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) nói với chúng ta rằng bà Lia có bệnh đau mắt, nhưng sinh sản rất nhiều, tiêu biểu đời sống hoạt động và ngài nói thêm khi đề cập đến đời sống hoạt động. Bận rộn với hành động, bà trông thấy ít; nhưng trong khi bà khuyến khích người đồng loại bắt chước bà, khi thì bằng lời nói, khi thì bằng các gương của mình, bà sinh sản nhiều con cái đối với cái gì thuộc về các công việc tốt lành, ở điều đó, đời sống hoạt động lệ thuộc vào nhân đức mến, là nhân đức làm cho chúng ta yêu mến người đồng loại hơn các luân đức. Vậy xem ra các hành động của các luân đức không lệ thuộc vào đời sống hoạt động.

3. Cuối cùng, như chúng ta đã nói ở trước (Q.180, a.2), các luân đức sắp đặt cho đời sống chiêm niệm. Mà cái gì sắp đặt và cái gì hoàn hảo đi chung với nhau. Vậy các luân đức không thuộc về đời sống hoạt động.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô đã viết (Sent. 3,15): “Người ta trước hết phải tiêu diệt tận gốc rễ mọi tật xấu bằng cách thực hiện các công việc tốt lành trong đời sống hoạt động. Bấy giờ người ta sẽ có thể dùng tinh thần mà sự trông thấy đã được thanh tẩy để chăm chú vào sự chiêm niệm Thiên Chúa trong đời sống chiêm niệm.” Mà các tật xấu chỉ được tiêu diệt tận gốc rễ trong cái toàn thể của chúng nó nhờ các hành động của các luân đức. Vậy các hành động của mọi luân đức quy về đời sống hoạt động.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã giải thích ở trước (Q.180, a.2), sự phân chia đời sống nhân loại ra đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm căn cứ vào sự khác biệt các công việc và các mục đích mà nhân loại chăm chú vào đó: sự cứu xét chân lý là mục đích của đời sống chiêm niệm, và sự hoạt động bên ngoài là mục đích của đời sống hoạt động. Mà, rõ ràng điều người ta đòi hỏi cách chủ yếu ở các luân đức, không phải là sự chiêm niệm chân lý, nhưng người ta đòi hỏi chúng nó được sắp đặt tới hành động. Như vậy, Triết gia (Eth. 2,4) nói: Sự hiểu biết, đối với nhân đức, chỉ có ít giá trị hoặc

parum aut nihil potest. Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et philosophus, in X Ethic., virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod inter virtutes morales praecipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut philosophus probat, in V Ethic. Unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

AD SECUNDUM dicendum quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum, quod Gregorius ibidem attribuit vitae activae.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quae sunt vitae activae solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad contemplativam.

little or no avail." Hence it is clear that the moral virtues belong essentially to the active life; for which reason the Philosopher (Ethic. x, 8) subordinates the moral virtues to active happiness.

Reply to objection 1. The chief of the moral virtues is justice by which one man is directed in his relations towards another, as the Philosopher proves (Ethic. v, 1). Hence the active life is described with reference to our relations with other people, because it consists in these things, not exclusively, but principally.

Reply to objection 2. It is possible, by the acts of all the moral virtues, for one to direct one's neighbor to good by example: and this is what Gregory here ascribes to the active life.

Reply to objection 3. Even as the virtue that is directed to the end of another virtue passes, as it were, into the species of the latter virtue, so again when a man makes use of things pertaining to the active life, merely as dispositions to contemplation, such things are comprised under the contemplative life. On the other hand, when we practice the works of the moral virtues, as being good in themselves, and not as dispositions to the contemplative life, the moral virtues belong to the active life. It may also be replied, however, that the active life is a disposition to the contemplative life.

peu ou point de valeur ". D'où il paraît clairement que les vertus morales relèvent essentiellement de la vie active. Et c'est pourquoi Aristote ordonne les vertus morales à la félicité de la vie active.

Solutions 1. La principale des vertus morales est la justice, qui nous ordonne à autrui, comme le prouve Aristote. C'est pourquoi l'on décrit la vie active par les actions relatives à autrui, en quoi elle consiste principalement quoique non exclusivement.

2. Ce privilège de guider le prochain vers le bien par l'exemple, que S. Grégoire attribue à la vie active, vaut pour les actes de toutes les vertus morales.

3. La vertu qu'on ordonne à la fin d'une autre vertu, passe en quelque façon dans l'espèce de celle-ci. Ainsi lorsque l'on accomplit les oeuvres de la vie active uniquement en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, ces oeuvres relèvent de la vie contemplative. Mais chez ceux qui s'adonnent aux oeuvres des vertus morales pour leur bonté propre, et non pas en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, ces vertus relèvent de la vie active. Cependant on peut encore dire que la vie active dispose à la vie contemplative.

không có giá trị chi cả. Do đó mà rõ ràng các luân đức một cách chủ yếu thuộc về đời sống hoạt động. Cho nên Triết gia (Eth. 10,8) sắp đặt các luân đức đến với sự diễm phúc trong đời sống hoạt động.

GIẢI ĐÁP 1. Luân đức chính trong các luân đức, đó là nhân đức công bình sắp đặt chúng ta với người khác như Triết gia minh chứng (Eth. 5,1). Do đó, người ta miêu tả đời sống hoạt động bằng các hành động quan hệ với kẻ khác mà nó một cách chủ yếu cốt tại ở đó, mặc dầu không phải chỉ cốt tại ở đó mà thôi.

2. Đặc ân hướng dẫn người đồng loại đến với sự tốt nhờ gương tốt của mình, được thánh Grêgôriô chỉ về cho đời sống hoạt động, có giá trị đối với các hành động của mọi luân đức.

3. Nhân đức mà người ta sắp đặt đến với mục đích của nhân đức khác, thì theo một thể cách nào đó thuộc về loại của nhân đức này. Như vậy, khi người ta hoàn thành các công việc của đời sống hoạt động mà thôi trong tư cách chúng nó sắp đặt cho đời sống chiêm niệm, các công việc này lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm. Còn đối với những kẻ dấn thân vào các công việc của các luân đức vì thiện tính riêng của chúng nó, chứ không phải trong tư cách chúng nó sắp đặt đến với đời sống chiêm niệm, các nhân đức này lệ thuộc vào đời sống hoạt động. Tuy nhiên, người ta còn có thể nói đời sống hoạt động sắp đặt cho đời sống chiêm niệm.

ARTICULUS 2
Utrum prudentia pertineat ad vitam activam

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., quod activa vita, dum occupatur in opere, minus videt, unde significatur per Liam, quae lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit claros oculos, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

PRAETEREA, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia pertineat neque ad vitam activam neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus quod Augustinus ponit, XIX de Civ.

ARTICLE 2
Whether prudence pertains to the active life ?

Objections 1. It would seem that prudence does not pertain to the active life. For just as the contemplative life belongs to the cognitive power, so the active life belongs to the appetitive power. Now prudence belongs not to the appetitive but to the cognitive power. Therefore prudence does not belong to the active life.

2. Further, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that the "active life being occupied with work, sees less," wherefore it is signified by Lia who was blear-eyed. But prudence requires clear eyes, so that one may judge aright of what has to be done. Therefore it seems that prudence does not pertain to the active life.

3. Further, prudence stands between the moral and the intellectual virtues. Now just as the moral virtues belong to the active life, as stated above (A[1]), so do the intellectual virtues pertain to the contemplative life. Therefore it would seem that prudence pertains neither to the active nor to the contemplative life, but to an intermediate kind of life, of which

ARTICLE 2
La prudence appartient-elle à la vie active ?

Objections 1. Il semble que non. De même en effet que la vie contemplative ressortit à l'intelligence, la vie active ressortit à la volonté. Or la prudence ne relève pas de la volonté mais plutôt de l'intelligence. Elle n'appartient donc pas à la vie active.

2. S. Grégoire a écrit: " La vie active, occupée d'agir, voit moins. " C'est pourquoi elle est figurée par Lia aux yeux malades. Or la prudence veut des yeux clairs, pour que l'homme puisse bien juger de ce qu'il convient de faire.

3. La prudence occupe une place intermédiaire entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Or, si les vertus morales relèvent de la vie active, les vertus intellectuelles relèvent de la vie contemplative. Il semble donc que la prudence n'appartienne ni à la vie active ni à la vie contemplative et qu'elle relève de ce genre de vie intermédiaire dont

TIẾT 2
Đức trí thuật thuộc về đời sống hoạt động ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Cũng như đời sống chiêm niệm lệ thuộc vào trí năng, đời sống hoạt động lệ thuộc vào ý chí. Mà nhân đức trí thuật không lệ thuộc vào ý chí, nhưng lệ thuộc vào trí năng. Vậy nhân đức trí thuật không thuộc về đời sống hoạt động.

2. Thánh Grêgôriô (De Doctr. Christ. 3,12) đã viết: "Đời sống hoạt động, bận rộn với việc làm, trông thấy kém." Do đó, nó được tượng trưng bởi bà Lia đau mắt. Mà nhân đức trí thuật muốn những con mắt sáng trưng, ngõ hầu con người có thể một cách tốt đẹp phán đoán về việc thích hợp phải làm.

3. Đức trí thuật chiếm chỗ trung gian giữa các luân đức và các trí đức. Mà, nếu các luân đức lệ thuộc vào đời sống hoạt động, các trí đức lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm. Vậy xem ra nhân đức trí thuật không lệ thuộc vào đời sống hoạt động, cũng không lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm và nó lệ thuộc vào đời sống trung gian được thánh Augustinô đề cập đến (De Civ. Dei 19,2).

Dei.

SED CONTRA est quod philosophus, in X Ethic., prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut ille qui moechatur ut furetur, magis dicitur fur quam moechus, secundum philosophum, in V Ethic. Manifestum est autem quod cognitio prudentiae ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiae, sicut in eodem libro philosophus dicit. Sicut ergo dictum est quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiae, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam. Si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod de ea philosophus loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertineret ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit, in I de Offic., quod qui acutissime et celerrime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est. Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quae finem habet in ipsa cognitione veritatis, cognitio autem prudentiae, quae magis habet finem in actu appetitivae virtutis, pertinet ad vitam activam.

AD SECUNDUM dicendum quod occupatio exterior facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quae sunt separatae a sensibilibus, in quibus operationes activae vitae consistunt. Sed tamen occupatio exterior activae vitae facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam. Tum propter experientiam. Tum propter mentis attentionem, quia, ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut Sallustius dicit.

Augustine makes mention (De Civ. Dei xix, 2,3,19).

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. x, 8) that prudence pertains to active happiness, to which the moral virtues belong.

I answer that, As stated above (A[1], ad 3; FS, Q[18], A[6]), if one thing be directed to another as its end, it is drawn, especially in moral matters, to the species of the thing to which it is directed: for instance "he who commits adultery that he may steal, is a thief rather than an adulterer," according to the Philosopher (Ethic. v, 2). Now it is evident that the knowledge of prudence is directed to the works of the moral virtues as its end, since it is "right reason applied to action" (Ethic. vi, 5); so that the ends of the moral virtues are the principles of prudence, as the Philosopher says in the same book. Accordingly, as it was stated above (A[1], ad 3) that the moral virtues in one who directs them to the quiet of contemplation belong to the contemplative life, so the knowledge of prudence, which is of itself directed to the works of the moral virtues, belongs directly to the active life, provided we take prudence in its proper sense as the Philosopher speaks of it. If, however, we take it in a more general sense, as comprising any kind of human knowledge, then prudence, as regards a certain part thereof, belongs to the contemplative life. In this sense Tully (De Offic. i, 5) says that "the man who is able most clearly and quickly to grasp the truth and to unfold his reasons, is wont to be considered most prudent and wise."

Reply to objection 1. Moral works take their species from their end, as stated above (FS, Q[18], AA[4],6), wherefore the knowledge pertaining to the contemplative life is that which has its end in the very knowledge of truth; whereas the knowledge of prudence, through having its end in an act of the appetitive power, belongs to the active life.

Reply to objection 2. External occupation makes a man see less in intelligible things, which are separated from sensible objects with which the works of the active life are concerned. Nevertheless the external occupation of the active life enables a man to see more clearly in judging of what is to be done, which belongs to prudence, both on account of experience, and on account of the mind's attention, since "brains avail when the mind is attentive"

parle S. Augustin.

En sens contraire, la prudence, dit Aristote appartient à cette félicité de la vie active dont relèvent les vertus morales .

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, ce qui est ordonné à autre chose comme à sa fin, surtout dans le domaine moral, passe à l'espèce de la fin à laquelle il est ordonné. Ainsi, " celui qui commet l'adultère pour pouvoir voler, mérite d'être appelé voleur plus encore qu'adultère ", observe Aristote. Or il est manifeste que la connaissance prudentielle est ordonnée à l'exercice des vertus morales comme à sa fin, car elle est, d'après Aristote " la droite raison appliquée à diriger l'action ". C'est pourquoi la prudence a pour principe les fins des vertus morales, dit encore Aristote. Or, nous venons de le dire, les vertus morales, chez celui qui les ordonne au repos de la contemplation, appartiennent à la vie contemplative. Donc, de même, la connaissance prudentielle, ordonnée de soi à l'exercice des vertus morales, relève directement de la vie active. A la condition toutefois qu'on prenne la prudence au sens propre et telle que l'envisage Aristote. Si on la prenait au sens large et comme signifiant toute espèce de connaissance humaine, elle appartiendrait alors par une partie d'elle-même à la vie contemplative. C'est en ce sens que Cicéron écrit: " Celui qui peut, avec acuité et promptitude, discerner le vrai et le mettre en lumière, est habituellement tenu pour très prudent et très sage. "

Solutions 1. Les actes moraux, nous l'avons dit se spécifient par leur fin. C'est pourquoi se rattache à la vie contemplative l'activité intellectuelle, qui a pour fin de connaître la vérité. Mais la connaissance prudentielle, qui a plutôt pour fin un acte de la puissance appétitive, relève de la vie active.

2. Les occupations extérieures rendent l'homme moins apte à voir dans le domaine des réalités intelligibles, lesquelles se trouvent séparées des réalités sensibles, objet de la vie active. Tout au contraire, les occupations extérieures en quoi consiste la vie active, font que l'homme voit plus clair dans le discernement de ce qu'il convient de faire. Et c'est précisément ce qui ressortit à la prudence. L'expérience en est cause pour une part, et pour une autre part,

TRÁI LẠI, Nhân đức trí thuật theo sự xác định của Triết gia (Eth. 10,8), thuộc về sự diễm phúc của đời sống hoạt động mà các luân đức lệ thuộc vào đó.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.3; l-ll, Q.18, a.6), cái gì được sắp đặt vào sự vật khác là mục đích của mình, nhất là ở lãnh vực đạo đức, đi vào loại của mục đích mà nó được sắp đặt vào đó. Như vậy, kẻ phạm tội ngoại tình ngõ hầu có thể ăn trộm, đáng gọi là người ăn trộm hơn là người ngoại tình; như Triết gia trình bày (Eth. 5,2). Mà rõ ràng sự tri thức thuộc về nhân đức trí thuật được sắp đặt để thi hành các luân đức như là mục đích của mình, bởi vì theo Triết gia (Eth. 6,5), nó là lý do ngay thẳng được ứng dụng để hướng dẫn hành động. Do đó, nhân đức trí thuật có nguyên lý là các mục đích của các luân đức như Triết gia minh chứng (Eth. 10,8). Mà, chúng ta mới nói điều đó, các luân đức ở nơi kẻ sắp đặt chúng nó đến với sự nghỉ ngơi trong việc chiêm niệm, thuộc về đời sống chiêm niệm. Cũng vậy, sự tri thức thuộc về nhân đức trí thuật, được sắp đặt tại sự để thực thi các luân đức, lệ thuộc cách trực tiếp vào đời sống hoạt động. Tuy nhiên, với điều kiện người ta hiểu nhân đức trí thuật theo ý nghĩa đen và theo quan niệm của Triết gia. Giả như người ta hiểu nó theo ý nghĩa rộng và dường như biểu thị mọi loại tri thức nhân loại, nó trong trường hợp này hẳn do một phần của mình mà lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm. Chính theo ý nghĩa này mà Cicéron (De Off. 1,5) đã viết: “Kẻ nào một cách sáng suốt và mau lẹ phân biệt được sự thực và trình bày nó ra ánh sáng, thì thường được coi là kẻ rất thận trọng và rất khôn ngoan.”

GIẢI ĐÁP 1. Các hành vi đạo đức như chúng ta đã nói ở trước (l-ll, Q.18, a.4 và 6), được phân loại do mục đích của mình. Do đó, hoạt động của trí năng nhắm mục đích tri thức chân lý thì quy về đời sống chiêm niệm. Mà sự tri thức của nhân đức trí thuật có mục đích là hành động của năng lực thị dục, lệ thuộc vào đời sống hoạt động.

2. Các công việc bên ngoài làm cho con người ít được thích nghi để trông thấy ở lĩnh vực các thực tại khả niệm, và các thực tại khả niệm được tách rời khỏi các thực tại khả giác, đối tượng của đời sống hoạt động. Một cách hoàn toàn trái lại, các công việc bên ngoài mà đời sống hoạt động cốt tại đó, làm cho con người trông thấy rõ ràng hơn trong sự phân biệt điều gì thích hợp để làm. Và một cách đích xác đó là điều lệ thuộc vào nhân đức trí thuật. Kinh nghiệm là nguyên nhân của điều đó ở một phần, và phần khác, sự chăm chú của tinh thần

as Sallust observes.

AD TERTIUM dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc, quod in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium genus vivendi medium est inter activam vitam et contemplativam quantum ad ea circa quae occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

Reply to objection 3. Prudence is said to be intermediate between the intellectual and the moral virtues because it resides in the same subject as the intellectual virtues, and has absolutely the same matter as the moral virtues. But this third kind of life is intermediate between the active and the contemplative life as regards the things about which it is occupied, because it is occupied sometimes with the contemplation of the truth, sometimes with eternal things.

l'application de l'esprit: " Où tu appliques ton attention, écrit Salluste, l'esprit prend toute sa force. "

3. On dit que la prudence occupe une place intermédiaire entre les vertus intellectuelles et les vertus morales en ce qu'elle a le même sujet que les vertus intellectuelles et la même matière, totalement, que les vertus morales. Quant à ce troisième genre de vie dont parle S. Augustin, c'est en raison des réalités dont il s'occupe (de sa matière), qu'il peut être dit intermédiaire entre la vie active et la vie contemplative. Tantôt en effet il s'applique à contempler la vérité, et tantôt il s'occupe d'oeuvres extérieures.

là nguyên nhân: "Ở đâu ngươi chăm chú, ở đó tinh thần có sử dụng mọi sức lực của mình" như Sallustô (In Conjurat. Cidl. 51) xác định.

3. Người ta nói nhân đức trí thuật chiếm lấy chỗ trung gian ở giữa các trí đức và các luân đức ở ý nghĩa là nó có cũng một chủ thể như các trí đức và hoàn toàn có cũng một chất thể như các luân đức. Còn về đời sống thuộc giống thứ ba được thánh Augustinô đề cập đến, đó là vì các thực tại làm chất thể: có khi liên hệ với sự chiêm niệm chân lý, có khi liên hệ với các sự vật bên ngoài.

ARTICULUS 3
Utrum docere sit actus vitae activae, sed contemplativae

ARTICLE 3
Whether teaching is a work of the active or of the contemplative life ?

ARTICLE 3
L'enseignement appartient-il à la vie active ?

TIẾT 3
Sự giảng dạy thuộc về đời sống hoạt động không ?

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod docere non sit actus vitae activae, sed contemplativae. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod viri perfecti bona caelestia quae contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimae claritatis accendunt. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitae contemplativae.

Objections 1. It would seem that teaching is a work not of the active but of the contemplative life. For Gregory says (Hom. v in Ezech.) that "the perfect who have been able to contemplate heavenly goods, at least through a glass, proclaim them to their brethren, whose minds they inflame with love for their hidden beauty." But this pertains to teaching. Therefore teaching is a work of the contemplative life.

Objections 1. Il semble être un acte de la vie contemplative. S. Grégoire écrit en effet: " Les hommes parfaits font part à leurs frères des biens célestes qu'il leur a été donné de contempler, et allument dans leur coeur l'amour de la lumière intérieure. " Or c'est là enseigner, et c'est donc bien un acte de la vie contemplative.

VẤN NẠN 1. Xem ra sự giảng dạy là hành động của đời sống chiêm niệm. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 1,5) đã viết: "Các con người hoàn hảo chia sẻ với các anh em mình các sự tốt trên trời mà họ đã được chiêm niệm, và đốt nóng trong tâm hồn của họ tình yêu đối với sự sáng bên trong." Mà đó là giảng dạy, và như vậy đó thật là một hành động của đời sống chiêm niệm.

PRAETEREA, ad idem genus vitae videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiae, dicit enim philosophus, in principio Metaphys., quod signum scientis est posse docere. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

2. Further, act and habit would seem to be referable to the same kind of life. Now teaching is an act of wisdom: for the Philosopher says (Metaph. i, 1) that "to be able to teach is an indication of knowledge." Therefore since wisdom or knowledge pertain to the contemplative life, it would seem that teaching also belongs to the contemplative life.

2. L'acte et son habitus semblent se ramener au même genre de vie. Or enseigner est un acte de sagesse. " On connaît le savant à ce qu'il est capable d'enseigner ", remarque Aristote. Donc, puisque la sagesse ou la science relèvent de la vie contemplative, il faut qu'il en soit de même pour l'enseignement.

2. Hành động và tập quán của mình xem ra quy về cũng một giống của đời sống. Mà việc giảng dạy là hành động của nhân đức khôn ngoan. Người ta hiểu biết kẻ khôn ngoan ở điều họ có khả năng giảng dạy như Triết gia xác định (Metaph. 1,1). Vậy, bởi vì sự khôn ngoan hay sự hiểu biết lệ thuộc vào đời sống chiêm niệm, sự giảng dạy cũng vậy.

PRAETEREA, sicut contemplatio est actus vitae contemplativae, ita et oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

3. Further, prayer, no less than contemplation, is an act of the contemplative life. Now prayer, even when one prays for another, belongs to the contemplative life. Therefore it would seem that it belongs also to the contemplative life to acquaint another, by teaching him, of the truth we have meditated.

3. La prière est un acte de la vie contemplative au même titre que la contemplation. Faite au bénéfice d'autrui, elle ne cesse pas d'appartenir à la vie contemplative. Il doit en être de même pour l'enseignement, par lequel on porte à la connaissance d'autrui la vérité méditée.

3. Sự cầu nguyện là hành động của đời sống chiêm niệm theo cũng một tư cách như sự chiêm niệm. Được thực hiện vì lợi ích của người khác, nó vẫn thuộc về đời sống chiêm niệm. Cũng phải có như vậy đối với sự giảng dạy, bởi vì nhờ sự giảng dạy người ta đem chân lý đã được suy ngắm đến cho người khác được hiểu biết.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere.

On the contrary, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "The active life is to give bread to the hungry, to teach the ignorant the words of wisdom."

En sens contraire, S. Grégoire a écrit: " La vie active consiste à donner du pain à celui qui a faim, à enseigner l'ignorant par la parole de sagesse. "

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã viết: "Đời sống hoạt động cốt tại cho kẻ đói cơm bánh, giảng dạy kẻ dốt nát bằng lời nói của sự khôn ngoan."

RESPONDEO dicendum quod actus doctrinae habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinae id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam, ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam

I answer that, The act of teaching has a twofold object. For teaching is conveyed by speech, and speech is the audible sign of the interior concept. Accordingly one object of teaching is the matter or object of the interior concept; and as to this object teaching belongs sometimes to the active, sometimes to the contemplative life. It belongs to the active life, when a man conceives a truth inwardly, so as to be directed

Réponse : L'acte d'enseigner a un double objet. En effet, l'enseignement se fait par la parole, et la parole elle-même est le signe, perceptible pour l'oreille, du concept intérieur. L'enseignement a donc pour premier objet la matière même ou l'objet de la conception intérieure. A l'égard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière

TRẢ LỜI : Hành động giảng dạy có hai đối tượng. Quả thế, sự giảng dạy thể hiện bằng lời nói, và chính lời nói là dấu hiệu của quan niệm bên trong có thể được thính giác tri thức. Vậy sự giảng dạy có đối tượng thứ nhất là chất thể hay đối tượng của sự quan niệm bên trong. Đối với đối tượng này, sự giảng dạy khi thì thuộc về đời sống hoạt động khi thì về đời sống chiêm niệm, về đời sống hoạt động, khi con người lãnh hội một chân lý nào ngõ hầu gặp được ở đó sự sáng

veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem in cuius consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitae contemplativae; vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud vero obiectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinae est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus et actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptus. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS 4
Utrum vita activa maneat post hanc vitam

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum moralium, ut dictum est. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit, XIV de Trin. Ergo vita activa permanet post hanc vitam.

PRAETEREA, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est. Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina, sicut et in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit, quod refertur ad scientiae assumptionem, ut patet per Dionysium, VII cap. Cael. Hier. Ergo videtur quod vita activa remanet post hanc vitam.

PRAETEREA, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed

thereby in his outward action; but it belongs to the contemplative life when a man conceives an intelligible truth, in the consideration and love whereof he delights. Hence Augustine says (De Verb. Dom. Serm. civ, 1): "Let them choose for themselves the better part," namely the contemplative life, "let them be busy with the word, long for the sweetness of teaching, occupy themselves with salutary knowledge," thus stating clearly that teaching belongs to the contemplative life. The other object of teaching is on the part of the speech heard, and thus the object of teaching is the hearer. As to this object all doctrine belongs to the active life to which external actions pertain.

Reply to objection 1. The authority quoted speaks expressly of doctrine as to its matter, in so far as it is concerned with the consideration and love of truth.

Reply to objection 2. Habit and act have a common object. Hence this argument clearly considers the matter of the interior concept. For it pertains to the man having wisdom and knowledge to be able to teach, in so far as he is able to express his interior concept in words, so as to bring another man to understand the truth.

Reply to objection 3. He who prays for another does nothing towards the man for whom he prays, but only towards God Who is the intelligible truth; whereas he who teaches another does something in his regard by external action. Hence the comparison fails.

ARTICLE 4
Whether the active life remains after this life ?

Objections 1. It would seem that the active life remains after this life. For the acts of the moral virtues belong to the active life, as stated above (A[1]). But the moral virtues endure after this life according to Augustine (De Trin. xiv, 9). Therefore the active life remains after this life.

2. Further, teaching others belongs to the active life, as stated above (A[3]). But in the life to come when "we shall be like the angels," teaching will be possible: even as apparently it is in the angels of whom one "enlightens, cleanses, and perfects" another, which refers to the "receiving of knowledge," according to Dionysius (Coel. Hier. vii). Therefore it would seem that the active life remains after this life.

3. Further, the more lasting a thing is in itself, the more is it able to endure after this life. But the active

directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour se délecter à la considérer et à l'aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin dans un sermon: " Qu'ils choisissent la meilleure part ", qui est la vie contemplative; " qu'ils se donnent à la parole; qu'ils aspirent à la douceur de l'enseignement; qu'ils s'appliquent à la science qui sauve ". Il affirme ainsi clairement que l'enseignement appartient à la vie contemplative. Le second objet de l'enseignement vient du discours perceptible à l'oreille. Et cet objet, c'est l'auditeur lui-même. Par rapport à cet objet, tout enseignement relève de la vie active, à laquelle appartiennent toutes les actions extérieures.

Solutions 1. Cette parole vise expressément l'enseignement considéré dans sa matière et en tant qu'on s'y propose simplement la considération et l'amour de la vérité.

2. L'habitus et son acte s'unifient dans l'objet. Aussi est-il clair que cet argument est valable pour la matière du concept intérieur. Le sage ou le savant est qualifié pour enseigner dans la mesure où il est apte à traduire au-dehors le concept intérieur, afin d'amener autrui à l'intelligence de la vérité.

3. Celui qui prie pour autrui n'exerce aucune action réelle sur celui pour qui il prie, mais sur Dieu seul, qui est la vérité intelligible. Au contraire, celui qui enseigne autrui exerce à son endroit une action extérieure. La comparaison n'est donc pas valable.

ARTICLE 4
La durée de la vie active

Objections 1. Il semble qu'elle demeure après cette vie. Car nous avons dit que les actes des vertus morales lui appartiennent. Mais les vertus morales persistent au-delà de la vie présente, assure S. Augustin. Donc la vie active aussi.

2. Nous venons de dire que l'enseignement relève de la vie active. Mais dans la vie future, où nous serons semblables aux anges, l'enseignement demeurera possible. C'est ce qui se vérifie, semble-t-il, pour les anges, parmi lesquels il y en a " qui illuminent, et purifient, et perfectionnent les autres ", et donc les " initient à la science ", comme l'explique Denys. Il semble donc que la vie active persiste au-delà de la vie présente.

3. Ce qui est de soi plus durable est particulièrement apte à durer après cette vie. Or il semble que de soi la

hướng dẫn hoạt động bên ngoài của mình. Thuộc về đời sống chiêm niệm, khi con người lãnh hội một chân lý khả niệm nào để vui thú trong việc suy ngắm nó và để yêu mến nó. Điều đó khiến thánh Augustinô đã lên tiếng trong một bài giảng: “Họ lựa chọn phần tốt nhất, đó là đời sống chiêm niệm; họ giao mình cho lời nói; họ hướng đến sự êm ái dịu dàng trong sự giảng dạy; họ chú ý đến sự hiểu biết cứu rỗi.” Như vậy thánh nhân khẳng định rõ ràng sự giảng dạy thuộc về đời sống chiêm niệm. Đối tượng thứ hai của sự giảng dạy phát xuất từ lời nói có thể được thính giác tri thức. Và đối tượng này, đó là chính thính giả. Đối với đối tượng này, mọi sự giảng dạy quy về đời sống hoạt động mà mọi hành động bên ngoài thuộc về nó.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói này một cách rõ ràng nhắm sự giảng dạy được cứu xét trong chất thể của nó, và trong tư cách người ta ở đó chỉ nhắm sự cứu xét và tình yêu chân lý.

2. Tập quán và hành động của mình hợp nhất trong đối tượng. Như vậy, rõ ràng chứng cứ này có giá trị đối với chất thể của quan niệm bên trong. Kẻ khôn ngoan hay là kẻ thông giỏi được coi là đủ tư cách để giảng dạy theo mức độ họ có thể diễn tả ra bên ngoài cái quan niệm bên trong, ngõ hầu dẫn đem kẻ khác đến hiểu biết chân lý.

3. Người cầu nguyện cho kẻ khác không thực thi một hành động nào thực sự đối với kẻ mình cầu nguyện cho, nhưng chỉ có đối với Thiên Chúa là chân lý khả niệm. Trái lại, kẻ giảng dạy người khác thi hành ở đó một hành động bên ngoài. Vậy sự so sánh không giá trị.

TIẾT 4
Thời gian của đời sống hoạt động

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống hoạt động tồn tại sau đời sống này. Chúng ta đã nói ở trước (a.1), các hành động của các luân đức thuộc về đời sống hoạt động. Mà các luân đức tồn tại vững bền ở bên kia đời sống hiện tại như thánh Augustinô xác định (De Trin. 17,9). Vậy đời sống hoạt động cũng thế.

2. Chúng ta đã nói, sự giảng dạy thuộc về đời sống hoạt động. Mà trong đời sống tương lai, ở đó chúng ta sẽ tương tự với các thiên thần, sự giảng dạy có thể tồn tại. Điều đó được kiểm thực đối với các thiên thần, vì có những thiên thần soi sáng, thanh tẩy, và kiện toàn các thiên thần khác, và như vậy truyền sự tri thức cho các thiên thần khác như Denys giải thích (De Cael. Hier.7). Vậy xem ra đời sống hoạt động còn lại bên kia đời sống hiện tại.

3. Cái gì tại sự có thể tồn tại lâu dài hơn, một cách đặc biệt đủ khả năng để tồn tại sau đời sống này. Mà xem

vita activa videtur esse de se durabilior, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus. Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

life is seemingly more lasting in itself: for Gregory says (Hom. v in Ezech.) that "we can remain fixed in the active life, whereas we are nowise able to maintain an attentive mind in the contemplative life." Therefore the active life is much more able than the contemplative to endure after this life.

vie active soit tout spécialement apte à durer. " Dans la vie active, écrit en effet S. Grégoire, nous sommes capables d'une application prolongée, tandis que dans la vie contemplative, nous ne pouvons aucunement soutenir longtemps notre effort d'attention. " La vie active, bien plus que la vie contemplative, semble donc faite pour se prolonger au-delà de cette vie.

ra đời sống hoạt động tại sự một cách đặc biệt có khả năng tồn tại. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 1,5) đã viết: "Chúng ta có khả năng chăm chú lâu dài trong đời sống hoạt động, đang khi trong đời sống chiêm niệm, chúng ta không có thể cách nào nâng đỡ lâu dài sự cố gắng chú ý của chúng ta." Vậy đời sống hoạt động hơn đời sống chiêm niệm, xem ra được tạo nên để kéo dài bên kia sự sống này.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., cum praesenti saeculo vita aufertur activa, contemplativa autem hic incipitur ut in caelesti patria perficiatur.

On the contrary, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "The active life ends with this world, but the contemplative life begins here, to be perfected in our heavenly home."

En sens contraire, S. Grégoire a dit: " Avec le siècle présent, la vie active disparaîtra. Mais la vie contemplative commence ici-bas, pour trouver son achèvement dans la patrie céleste. "

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (De Doctr. Christ. 3,12) đã nói: "Đời sống hoạt động sẽ biến mất với thời gian ở đời này". Mà sự sống chiêm niệm khởi đầu ở trần gian để rồi gặp được sự hoàn thành ở quê hương trên trời.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, activa vita habet finem in exterioribus actibus, qui si referuntur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum, et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit, in fine de Civ. Dei, ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Et in eodem libro praemittit quod Deus ibi sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.

I answer that, As stated above (A[1]), the active life has its end in external actions: and if these be referred to the quiet of contemplation, for that very reason they belong to the contemplative life. But in the future life of the blessed the occupation of external actions will cease, and if there be any external actions at all, these will be referred to contemplation as their end. For, as Augustine says at the end of De Civitate Dei xxii, 30, "there we shall rest and we shall see, we shall see and love, we shall love and praise." And he had said before (De Civ. Dei xxii, 30) that "there God will be seen without end, loved without wearying, praised without tiring: such will be the occupation of all, the common love, the universal activity."

Réponse : Nous avons déjà dit que la vie active avait pour fin les actes extérieurs, et que si l'on ordonne ceux, au repos de la contemplation, ils relèvent déjà de la vie contemplative. Or, dans la vie future des bienheureux, on ne s'occupera plus d'actes extérieurs, et s'il s'en accomplit encore, ce ne sera qu'en vue de la contemplations. C'est la doctrine de S. Augustin: " Là, nous serons au repos (vacabimus), et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. " Et auparavant, il avait écrit: " On y verra Dieu, sans fin, on l'y aimera sans se lasser, on l'y louera sans se fatiguer. Tel sera l'office, le goût, l'exercice de tous. "

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.1), đời sống hoạt động có mục đích là các hành động bên ngoài, và nếu người ta sắp đặt chúng nó đến với sự nghỉ ngơi của sự chiêm niệm, chúng nó đã thuộc về đời sống chiêm niệm. Mà, trong đời sống tương lai của các kẻ vinh phúc, người ta sẽ không còn lo lắng các hành động bên ngoài, và nếu người ta thực hiện công việc bên ngoài, đó chỉ là vì sự chiêm niệm. Đó là ý kiến của thánh Augustinô (De Civ. Dei): "Ở đó chúng ta sẽ nghỉ ngơi (vacabimus), và chúng ta sẽ trông thấy, chúng ta sẽ yêu mến và chúng ta sẽ ca ngợi." Và ở trước đó ngài viết: "Ở đây người ta sẽ trông thấy Thiên Chúa cách vô cùng, ở đây người ta sẽ yêu mến Người không mệt mỏi, ở đây người ta sẽ ca ngợi Người không nhàm chán. Đó là phận sự, sở thích và sự thực hành của tất cả mọi người."

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis. Quam Augustinus in praemissis verbis significat per vacationem, quae est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Reply to objection 1. As stated above (Q[136], A[1], ad 1), the moral virtues will remain not as to those actions which are about the means, but as to the actions which are about the end. Such acts are those that conduce to the quiet of contemplation, which in the words quoted above Augustine denotes by "rest," and this rest excludes not only outward disturbances but also the inward disturbance of the passions.

Solutions 1. Nous l'avons dit: les vertus morales subsisteront, non pas quant à ceux de leurs actes qui ont pour objet les moyens d'atteindre la fin, mais seulement quant aux actes qui portent sur la fin elle-même. Or c'est précisément par ces actes relatifs à la fin que ces vertus créent le repos propice à la contemplation. C'est ce repos que S. Augustin, dans le texte cité appelle vacatio, c'est-à-dire " vacance ", " libération ". Il faut comprendre que nous serons délivrés non seulement de ce qui regarde les agitations extérieures, mais encore ce qui regarde le tumulte intérieur des passions.

GIẢI ĐÁP 1. Chúng ta đã nói ở trước (Q.136, a.1, sol.1), các luân đức sẽ còn lại, không phải về phần các hành động trong các hành động của mình có đối tượng là các phương tiện để đạt mục đích, nhưng chỉ về các hành động liên hệ với chính mục đích. Mà một cách đích xác, điều đó do bởi các hành động này liên hệ với mục đích mà các nhân đức tạo ra sự nghỉ ngơi thuận lợi cho sự chiêm niệm; chính sự nghỉ ngơi này trong bản văn đã được trích dẫn, được thánh Augustinô gọi là sự rảnh rang (vacatio). Người ta phải hiểu rằng chúng ta sẽ được rảnh rang không những đối với cái gì liên hệ với các sự dao động bên ngoài, mà còn đối với cái gì liên hệ với sự xao xuyến bên trong của các đam mê.

AD SECUNDUM dicendum quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, praecipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus Angelus alium non docet, quia, ut dicitur Matth. XVIII de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod semper vident faciem patris. Et sic etiam in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est, ut habetur I Ioan. III. Et hoc est

Reply to objection 2. The contemplative life, as stated above (Q[180], A[4]), consists chiefly in the contemplation of God, and as to this, one angel does not teach another, since according to Mat. 18:10, "the little ones' angels," who belong to the lower order, "always see the face of the Father"; and so, in the life to come, no man will teach another of God, but "we shall" all "see Him as He is" (1 Jn. 3:2). This is in keeping with

2. La vie contemplative consiste principalement, avons-nous dit". dans la contemplation de Dieu. Or, à cet égard un ange n'enseigne pas un autre ange. Il est écrit en effet (Mt 18, 10): " Les anges de ces tout-petits ", qui appartiennent à l'ordre le moins élevé, " voient sans cesse la face du Père ". C'est ainsi que dans la vie future aucun homme n'en enseignera un autre sur Dieu. " Tous nous le verrons tel qu'il est " (1 Jn 3, 2). C'est ce que

2. Đời sống chiêm niệm một cách chủ yếu cốt tại sự chiêm niệm Thiên Chúa, như chúng ta đã nói ở trước (Q.180, a.4). Mà, ở phương diện này thiên thần này không giảng dạy thiên thần khác. Quả thế, có lời ghi chép (Mt 18,10): "Các ngươi hãy coi chừng, chớ khinh thường một người nào trong các kẻ nhỏ này: Vì ta bảo các ngươi, thiên thần của chúng trên trời hằng chiêm ngắm thánh nhan Cha Ta, Đấng ngự trên trời." Chính như vậy mà trong đời sống tương lai không người nào giảng dạy kẻ khác về Thiên Chúa. "Vì Người thế nào, ta sẽ

quod dicitur Ierem. XXXI, non docebit ultra vir proximum suum, dicens, cognosce dominum, omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum. Sed de his quae pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundum hoc, aliquid habent de vita activa quandiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturae intendunt. Quod significatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Gregorius, II Moral., non sic a divina visione foris exeunt ut internae contemplationis gaudiis priventur. Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera activa impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturae, quae nobis non competit secundum ordinem naturae nostrae, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

the saying of Jeremiah 31:34: "They shall teach no more every man his neighbor ... saying: Know the Lord: for all shall know me, from the least of them even to the greatest." But as regards things pertaining to the "dispensation of the mysteries of God," one angel teaches another by cleansing, enlightening, and perfecting him: and thus they have something of the active life so long as the world lasts, from the fact that they are occupied in administering to the creatures below them. This is signified by the fact that Jacob saw angels "ascending" the ladder-which refers to contemplation-and "descending" -which refers to action. Nevertheless, as Gregory remarks (Moral. ii, 3), "they do not wander abroad from the Divine vision, so as to be deprived of the joys of inward contemplation." Hence in them the active life does not differ from the contemplative life as it does in us for whom the works of the active life are a hindrance to contemplation. Nor is the likeness to the angels promised to us as regards the administering to lower creatures, for this is competent to us not by reason of our natural order, as it is to the angels, but by reason of our seeing God.

nous lisons dans Jérémie (31, 34): " Aucun homme désormais n'enseignera son prochain ni ne lui dira: "Apprends à connaître le Seigneur". Car ils me connaîtront tous, du plus petit au plus grand. " Mais en ce qui concerne la répartition des ministères divins, un ange en instruit un autre, le purifie, l'illumine, le rend parfait. A ce point de vue, ils exercent en quelque mesure la vie active, tant que dure le monde présent, en s'appliquant à l'administration des créatures inférieures. C'est le sens de la vision de Jacob. Il voyait les anges gravir une échelle, ce qui relève de la contemplation, et la descendre, ce qui relève de l'action. Mais, écrit S. Grégoire: " Ils ne sortent pas de la vision de Dieu de telle façon qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure. " C'est pourquoi l'on ne distingue pas pour eux la vie active de la vie contemplative, comme on le fait pour nous, qui sommes écartés de la contemplation par les oeuvres de la vie active. Mais la ressemblance avec les anges ne nous est pas promise pour ce qui regarde l'administration des créatures inférieures. Le rang occupé par notre nature ne nous qualifie pas pour cette mission, tandis que les anges sont désignés pour l'accomplir. Ce qui nous est promis, c'est que nous leur serons semblables dans la vision de Dieu.

được thấy như vậy.” (1Ga 3,2). Đó là điều chúng ta đọc thấy ở tiên tri Giêrêmia (31,34): “Chúng sẽ không còn, mỗi người phải dạy bảo nhau, mỗi người phải nói với anh em mình: 'Hãy biết Giavê!' Bởi vì tất cả họ sẽ hiểu biết Ta, từ kẻ nhỏ nhất đến kẻ lớn nhất.” Còn về việc liên hệ với sự phân chia các chức vụ do Thiên Chúa giao phó, thiên thần này dạy dỗ thiên thần kia, thanh tẩy, soi sáng, làm cho trở nên hoàn hảo. về phương diện này, các đấng ấy theo một mức độ nào thực hiện đời sống hoạt động, bao lâu thế gian này tồn tại, bằng cách chăm chú cai trị các thụ tạo hạ tầng. Đó là ý nghĩa trong thị kiến của Giacóp. Ông trông thấy các thiên thần lên một chiếc thang, điều đó quy về sự chiêm niệm; và các đấng ấy xuống thang, điều đó quy về hành động. Mà thánh Grêgôriô (Moral. 2,3) nói: “Các Đấng ấy không ra ngoài sự trông thấy Thiên Chúa đến nỗi mất đi các sự vui mừng trong sự chiêm niệm bên trong.” Do đó, người ta phân biệt đối với các đấng này đời sống hoạt động với đời sống chiêm niệm, như người ta phân chia đối với chúng ta, bởi vì chúng ta do các công việc đời sống hoạt động mà mất sự chiêm niệm. Song sự tương tự với các hành động không được hứa ban cho chúng ta đối với điều liên hệ với việc cai trị các thụ tạo hạ tầng. Hạng theo bản tính của chúng ta không đem lại cho chúng ta tư cách đối với sứ mạng này, trong khi các thiên thần được chỉ định để hoàn thành sứ mạng đó. Điều hứa ban cho chúng ta, đó là chúng ta sẽ nên giống với các đấng trong việc trông thấy Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod durabilitas vitae activae in statu praesenti excedens durabilitatem vitae contemplativae, non provenit ex proprietate utriusque vitae secundum se consideratae, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius quod ipsa sua infirmitate ab immensitate tantae celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur.

Reply to objection 3. That the durability of the active life in the present state surpasses the durability of the contemplative life arises not from any property of either life considered in itself, but from our own deficiency, since we are withheld from the heights of contemplation by the weight of the body. Hence Gregory adds (Moral. ii, 3) that "the mind through its very weakness being repelled from that immense height recoils on itself."

3. Si, dans l'état présent, la vie active plus que la vie contemplative, est susceptible de se prolonger, cela ne tient pas à la nature respective de ces deux vies considérées en elles-mêmes. Cela vient de notre infirmité, du poids du corps qui nous fait descendre des hauteurs de la contemplation. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il: " Rejeté par sa faiblesse loin de ce domaine de la sublimité, l'esprit retombe sur lui-même. "

3. Nếu trong đời sống hiện tại, đời sống hoạt động hơn đời sống chiêm niệm, có thể kéo dài điều đó không do bản tính riêng của hai đời sống này được cứu xét tại sự. Điều đó phát xuất từ sự yếu đuối của chúng ta, từ sự nặng nề của thân xác làm cho chúng ta phải đi xuống từ trên cao của sự chiêm niệm. Như vậy thánh Grêgôriô nói thêm: “Bị ném lại do sự yếu đuối của mình xa cách lĩnh vực tuyệt diệu, tinh thần rơi lại trên chính mình.”

QUAESTIO 182

DE COMPARATIONE VITAE ACTIVAE AD CONTEMPLATIVAM

OF THE ACTIVE LIFE IN COMPARISON WITH THE CONTEMPLATIVE LIFE

COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE

SO SÁNH ĐỜI SỐNG HOẠT ĐỘNG VỚI ĐỜI SỐNG CHIÊM NIỆM

Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quae sit potior sive dignior. Secundo, quae sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.

We must now consider the active life in comparison with the contemplative life, under which head there are four points of inquiry: (1) Which of them is of greater import or excellence? (2) Which of them has the greater merit? (3) Whether the contemplative life is hindered by the active life? (4) Of their order.

1. Quelle est la plus importante ou la plus digne? - 2. Quelle est la plus méritoire? - 3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active? - 4. Quel ordre de priorité doit-on établir entre ces deux vies?

1. Đời sống nào quan trọng nhất hay xứng đáng nhất? 2. Đời sống nào có công đức nhất? 3. Đời sống chiêm niệm có bị ngăn trở bởi đời sống hoạt động không? 4. Người ta có thể thiết lập trật tự ưu tiên nào ở giữa hai đời sống này?

ARTICULUS 1
Utrum vita activa sit potior quam contemplativa

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. Quod enim est meliorum, videtur esse melius, ut philosophus dicit, in III Topic. Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore et potestate constituti, unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

PRAETEREA, in omnibus habitibus et actibus praecipere pertinet ad potiorem, sicut militaris, tanquam potior, praecipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et praecipere de contemplativa, ut patet per id quod dicitur Moysi, Exod. XIX, descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

PRAETEREA, nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus, apostolus enim dicit, I ad Cor. XII, aemulamini charismata meliora. Sed aliqui abstrahuntur a statu vitae contemplativae et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum praelationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

SED CONTRA est quod dominus dicit, Luc. X, Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur

ARTICLE 1
Whether the active life is more excellent than the contemplative ?

Objections 1. It would seem that the active life is more excellent than the contemplative. For "that which belongs to better men would seem to be worthier and better," as the Philosopher says (Top. iii, 1). Now the active life belongs to persons of higher rank, namely prelates, who are placed in a position of honor and power; wherefore Augustine says (De Civ. Dei xix, 19) that "in our actions we must not love honor or power in this life." Therefore it would seem that the active life is more excellent than the contemplative.

2. Further, in all habits and acts, direction belongs to the more important; thus the military art, being the more important, directs the art of the bridle-maker. Now it belongs to the active life to direct and command the contemplative, as appears from the words addressed to Moses (Ex. 19:21), "Go down and charge the people, lest they should have a mind to pass the" fixed "limits to see the Lord." Therefore the active life is more excellent than the contemplative.

3. Further, no man should be taken away from a greater thing in order to be occupied with lesser things: for the Apostle says (1 Cor. 12:31): "Be zealous for the better gifts." Now some are taken away from the state of the contemplative life to the occupations of the active life, as in the case of those who are transferred to the state of prelacy. Therefore it would seem that the active life is more excellent than the contemplative.

On the contrary, Our Lord said (Lk. 10:42): "Mary hath chosen the best part, which shall not be taken away from her." Now Mary figures the contemplative life. Therefore the contemplative life is more excellent than the active.

I answer that, Nothing prevents certain things being more excellent in themselves, whereas they are surpassed by another in some respect. Accordingly we must reply that the contemplative life is simply more excellent than the active: and the Philosopher proves this by eight reasons (Ethic. x, 7,8). The first is, because the contemplative life becomes man according to that which is best in him, namely the intellect, and according to its proper objects, namely things intelligible; whereas the active life is occupied with externals. Hence Rachael, by whom the contemplative life is signified, is interpreted "the vision of the principle," whereas as

ARTICLE 1
Laquelle est la plus importante ou la plus digne ?

Objections 1. Il semble que ce soit la vie active. Car " ce qui appartient aux meilleurs doit être tenu pour le meilleur ", dit Aristote. Mais la vie active est le fait des personnes les plus considérables, c'est-à-dire des prélats, qui sont constitués en dignité et en puissance. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Dans l'action, Ce qu'il faut aimer ce n'est ni les honneurs du monde ni la puissance. " Il semble donc bien que la vie active l'emporte en dignité sur la vie contemplative.

2. En toute espèce d'habitus et d'actes, le commandement revient au principal. C'est ainsi que l'art militaire commande à la sellerie. Or il appartient à la vie active de disposer et de diriger la vie contemplative, comme en témoigne cet ordre donné à Moïse (Ex 19, 21): " Descends, et avertis solennellement le peuple de ne pas franchir les limites fixées pour voir Dieu. " La vie active est donc plus digne que la vie contemplative.

3. Nul ne doit être retiré d'une occupation plus élevée pour être appliqué à une occupation moindre. Car S. Paul nous dit (1 Co 12, 31): Recherchez les dons les meilleurs. " Mais il y des personnes qu'on arrache à la vie contemplative pour les jeter dans la vie active, celles par exemple que l'on nomme à quelque prélature 1. ,a vie active fait donc l'impression d'être plus digne que la vie contemplative.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Lc 10, 42): " Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée. " Or Marie figure la vie Contemplative. Donc cette vie l'emporte en dignité sur la vie active.

Réponse : Rien n'empêche qu'une chose soit en elle-même de plus haut prix qu'une autre, tout en étant à tel point de vue particulier surpassée par cette autre. Tel est le cas de la vie Contemplative, dont il faut dire qu'elle est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. 1° La vie Contemplative convient à l'homme selon ce qu'il i a de meilleur en lui, qui est l'intelligence, et à .'égard de l'objet propre de l'intelligence, que sont es intelligibles. La vie active, elle, est occupée de choses extérieures. Aussi le nom de Rachel, figure le la vie contemplative, s'interprète-t-il: le

TIẾT 1
Đời sống nào quan trọng nhất hay xứng đáng nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống hoạt động quan trọng nhất hay xứng đáng nhất. 1. Cái gì thuộc về những kẻ tốt nhất thì được coi là tốt nhất như Triết gia xác định (Top. 3,1). Mà đời sống hoạt động là việc làm của những nhân vật quan trọng nhất, nghĩa là các giám mục, là kẻ được thiết lập trong chức vị và quyền năng. Điều đó khiến thánh Augustinô lên tiếng (De Civ. Dei 1919): “Trong hành động, điều phải yêu mến không phải là các vinh dự trần gian, cũng không phải là quyền lực trần tục.” Vậy xem ra rõ ràng đời sống hoạt động và chức vị vượt qua đời sống chiêm niệm.

2. Trong mọi loại tập quán và hành động, việc truyền lệnh quy về kẻ có quyền lực hơn. Chính như vậy mà binh thuật truyền khiến nghề làm đồ thắng ngựa. Mà điều riêng của đời sống hoạt động là sắp đặt cùng hướng dẫn đời sống chiêm niệm như điều đó được chứng tỏ qua mệnh lệnh Thiên Chúa đã truyền cho Môsê (Xh 19,21): “Ngươi hãy trở xuống, và nghiêm trọng cảnh cáo dân chúng đừng vượt qua các giới hạn Thiên Chúa đã ấn định.” Vậy đời sống hoạt động xứng đáng hơn.

3. Không ai bị rút khỏi một công việc cao hơn để chăm chú vào công việc nhỏ mọn. Vì thánh Phaolô đã nói với chúng ta (1Cr 12,31): “Anh em hãy ăn ở sao cho được những ân huệ trọng hơn.” Mà có những người bị đời sống truyền khiến phải bỏ đời sống chiêm niệm để dấn thân vào đời sống hoạt động, như nhân vật được bổ nhiệm lên chức giám mục. Vậy đời sống hoạt động xem ra xứng đáng hơn đời sống chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán (Lc 10,42): “Maria đã chọn phần tốt rồi, và sẽ không bị ai lấy mất.” Vậy Maria tượng trưng đời sống chiêm niệm. Vậy đời sống chiêm niệm về phẩm giá vượt qua đời sống hoạt động.

TRẢ LỜI : Không cái gì ngăn trở một sự vật tại sự không có giá trị hơn sự vật khác mà đồng thời cao trọng đến nỗi không bị vượt qua về một phương diện đặc thù nào đó bởi sự vật khác. Đó là trường hợp của đời sống chiêm niệm mà nói cách tuyệt đối, nó cao thượng hơn đời sống hoạt động. Để chứng tỏ điều đó, Triết gia đã đưa ra tám lý do (Eth. 10,7): Thứ nhất, đời sống chiêm niệm thích hợp với con người tùy theo cái gì tốt hơn ở nơi họ, đó là trí năng; và về phương diện đối tượng riêng của trí năng, đó là các khả niệm hữu. Đời sống hoạt động bận rộn với các sự vật bên ngoài. Như vậy, tên của bà Rachel là tượng trưng của đời sống chiêm niệm, được giải thích: là nguyên lý được

visum principium, vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, VI Moral. Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes domini assidue sedens. Tertio, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., quod Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. X, Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalmo dicitur, unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluntatem domini. Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., in principio erat verbum, ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat. Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, idest secundum intellectum, in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes. Unde in Psalmo, postquam dictum est, homines et iumenta salvabis, domine, subditur id quod est hominibus speciale, in lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit dominus, Luc. X, cum dicit, optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea. Quod exponens Augustinus, in libro de verbis Dom., dicit, non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem, quia non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis. Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae. Sicut etiam philosophus dicit, in III Topic., quod philosophari est melius quam ditari, sed ditari

Gregory says (Moral. vi, 37) the active life is signified by Lia who was blear-eyed. The second reason is because the contemplative life can be more continuous, although not as regards the highest degree of contemplation, as stated above (Q[180], A[8], ad 2; Q[181], A[4], ad 3), wherefore Mary, by whom the contemplative life is signified, is described as "sitting" all the time "at the Lord's feet." Thirdly, because the contemplative life is more delightful than the active; wherefore Augustine says (De Verb. Dom. Serm. ciii) that "Martha was troubled, but Mary feasted." Fourthly, because in the contemplative life man is more self-sufficient, since he needs fewer things for that purpose; wherefore it was said (Lk. 10:41): "Martha, Martha, thou art careful and art troubled about many things." Fifthly, because the contemplative life is loved more for its own sake, while the active life is directed to something else. Hence it is written (Ps. 36:4): "One thing I have asked of the Lord, this will I seek after, that I may dwell in the house of the Lord all the days of my life, that I may see the delight of the Lord." Sixthly, because the contemplative life consists in leisure and rest, according to Ps. 45:11, "Be still and see that I am God." Seventhly, because the contemplative life is according to Divine things, whereas active life is according to human things; wherefore Augustine says (De Verb. Dom. Serm. civ): "'In the beginning was the Word': to Him was Mary hearkening: 'The Word was made flesh': Him was Martha serving." Eighthly, because the contemplative life is according to that which is most proper to man, namely his intellect; whereas in the works of the active life the lower powers also, which are common to us and brutes, have their part; wherefore (Ps. 35:7) after the words, "Men and beasts Thou wilt preserve, O Lord," that which is special to man is added (Ps. 35:10): "In Thy light we shall see light." Our Lord adds a ninth reason (Lk. 10:42) when He says: "Mary hath chosen the best part, which shall not be taken away from her," which words Augustine (De Verb. Dom. Serm. ciii) expounds thus: "Not-Thou hast chosen badly but-She has chosen better. Why better? Listen-because it shall not be taken away from her. But the burden of necessity shall at length be taken from thee: whereas the sweetness of truth is eternal." Yet in a restricted sense and in a particular case one should prefer the active life on account of the needs of the present life. Thus too

principe vu, tandis que la vie active est figurée ,par Lia aux yeux malades, selon S. Grégoire. - 2° La vie contemplative peut durer plus longtemps, quoique non pas dans son degré suprême, nous l'avons établie. Aussi nous montre-t-on Marie figure de la vie contemplative, assise;ans bouger aux pieds du Seigneur. - 3° Il y a plus de délectation dans la vie contemplative, que dans la vie active. D'où la parole de S. Augustin: Marthe s'agitait, Marie festoyait. " 4° Dans la aie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer. D'où cette parole - " Marthe, Marthe,:u t'inquiètes et te troubles pour beaucoup de choses. " 5° La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. " J'ai demandé au Seigneur une seule chose, est-il écrit, et c'est elle que j'entends poursuivre, qui est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour voir les délices du Seigneur " (Ps 27, 4). - 6° La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos selon le Psaume (46, 11): " Donnez-vous du loisir et voyez que je suis Dieu. " - 7° La vie contemplative concerne le divin, la vie active concerne l'humain. " Au commencement était le Verbe, écrit S. Augustin: Voilà celui que Marie écoutait. Le Verbe s'est fait chair: Voilà celui que Marthe servait. " - 8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active. D'où le Psaume (36, 7.10) après avoir dit: " Tu sauveras, Seigneur les hommes et les bêtes ", ajoute ceci, qui est spécial à l'homme: " Dans ta lumière nous verrons la lumière. " 9° Une autre raison, ajoutée par le Seigneur, s'appuie sur Luc (10, 42): " Marie a choisi la meilleur part. Elle ne lui sera pas ôtée. " Et S. Augustin explique: " Tu n'en as pas choisi une mauvaise, mais elle, une meilleure, car elle ne lui sera pas ôtée. Un jour on te retirera les nécessités de la vie; la douceur de la vérité est éternelle ! " Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence. Même Aristote le reconnaît: " Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable. "

trông thấy, trong khi đời sống hoạt động được tượng trưng bởi bà Lia đau mắt như thánh Grêgôriô minh định (Moral. 6,37). Thứ đến, đời sống chiêm niệm có thể tồn tại lâu hơn, mặc dầu không phải ở bậc tối cao của mình như chúng ta đã minh chứng (Q.180, a.8; Q.181, a.4, sol.3). Như vậy, người ta trình bày cho chúng ta bà Maria là tượng trưng của đời sống chiêm niệm, bà ngồi dưới chân Chúa Giêsu. Thứ ba, có sự vui thú trong đời sống chiêm niệm hơn trong đời sống hoạt động. Do đó, có lời nói của thánh Augustinô (Serm. ad Pop. 103): "Mátta dao động, Maria dự tiệc." Thứ bốn, trong đời sống chiêm niệm, con người tự túc nhiều hơn ở chính mình, cần đến ít sự vật để dấn thân vào đó. Do đó, có lời nói: "Mátta, Mátta, con lo lắng và bối rối nhiều điều." Thứ năm đời sống chiêm niệm được yêu mến nhiều hơn do chính mình, đang khi đời sống hoạt động được sắp đặt đến sự vật khác. "Tôi đã xin cùng Chúa một điều mà thôi, và đó là điều tôi định theo đuổi, là được ở trong nhà Chúa mọi ngày của đời tôi để trông xem các sự vui thú ngọt ngào của Thiên Chúa" (Tv 27,4). Thứ sáu, đời sống chiêm niệm là sự rảnh rỗi và là sự nghỉ ngơi theo lời ghi chép (Tv 46,11): "Các ngươi hãy cho mình được rảnh rỗi và hãy trông xem Ta là Thiên Chúa." Thứ bảy, đời sống chiêm niệm liên hệ với cái gì thuộc về Thiên Chúa, đời sống hoạt động liên hệ với cái gì thuộc về nhân loại. Thánh Augustinô (Ibid.) đã viết: "Khởi đầu đã có Ngôi Lời: đó là Đấng mà Maria lắng nghe. Ngôi Lời đã làm người: đó là Đấng mà Mátta phục vụ." Thứ tám, đời sống chiêm niệm thuộc về cái gì đích thực là con người ở trong nhân loại, đó là trí năng, trong khi các năng lực hạ tầng chung cho nhân loại và thú vật, dự phần vào các công việc của đời sống hoạt động. Do đó, Thánh vịnh (36,7.10), sau khi đã nói: "Lạy Chúa, Chúa sẽ cứu thoát nhân loại và thú vật" thì nói thêm điều này một cách riêng biệt cho con người: "Trong sự sáng của Chúa, chúng tôi sẽ trông thấy sự sáng." Thứ chín, một lý do khác được Chúa Giêsu thêm vào, dựa trên Phúc âm thánh Luca (10,42): "Maria đã lựa chọn phần tốt nhất và sẽ không bị ai lấy mất." Và thánh Augustinô giải thích: "Ngươi đã không chọn phần xấu nhưng Maria đã chọn phần tốt hơn, và bà sẽ không bị ai lấy mất. Ngày nào đó người ta sẽ giật lấy khỏi ngươi các nhu yếu của đời sống; sự êm ái dịu dàng của chân lý thì vĩnh cửu." Song về phương diện đặc thù và một trong trường hợp nhất định, vì các nhu yếu trong đời sống hiện tại, xảy ra là đời sống hoạt động được lựa chọn hơn. Chính Triết gia thừa nhận điều đó (Top. 3,2): "Nói triết lý có giá trị tốt hơn là được tiền bạc; nhưng đối với kẻ thiếu thốn,

melius est necessitatem patienti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Gregorius dicit, in pastorali, sit rector actione praecipuus, prae cunctis in contemplatione suspensus.

AD SECUNDUM dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod vita contemplativa ad quandam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed aeterna. Et Boetius dicit, in V de Consolat., humanas animas liberiores esse necesse est cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero, cum dilabuntur ad corpora. Unde patet quod vita activa non directe praecipit vitae contemplativae, sed, disponendo ad vitam contemplativam, praecipit quaedam opera vitae activae; in quo magis servit contemplativae vitae quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.

AD TERTIUM dicendum quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum, scilicet vitae activae, suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS 2
Utrum vita activa sit maioris meriti quam contemplativa

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vita activa sit maioris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I ad Cor. III, unusquisque

the Philosopher says (Topic. iii, 2): "It is better to be wise than to be rich, yet for one who is in need, it is better to be rich ..."

Reply to objection 1. Not only the active life concerns prelates, they should also excel in the contemplative life; hence Gregory says (Pastor. ii, 1): "A prelate should be foremost in action, more uplifted than others in contemplation."

Reply to objection 2. The contemplative life consists in a certain liberty of mind. For Gregory says (Hom. iii in Ezech.) that "the contemplative life obtains a certain freedom of mind, for it thinks not of temporal but of eternal things." And Boethius says (De Consol. v, 2): "The soul of man must needs be more free while it continues to gaze on the Divine mind, and less so when it stoops to bodily things." Wherefore it is evident that the active life does not directly command the contemplative life, but prescribes certain works of the active life as dispositions to the contemplative life; which it accordingly serves rather than commands. Gregory refers to this when he says (Hom. iii in Ezech.) that "the active life is bondage, whereas the contemplative life is freedom."

Reply to objection 3. Sometimes a man is called away from the contemplative life to the works of the active life, on account of some necessity of the present life, yet not so as to be compelled to forsake contemplation altogether. Hence Augustine says (De Civ. Dei xix, 19): "The love of truth seeks a holy leisure, the demands of charity undertake an honest toil," the work namely of the active life. "If no one imposes this burden upon us we must devote ourselves to the research and contemplation of truth, but if it be imposed on us, we must bear it because charity demands it of us. Yet even then we must not altogether forsake the delights of truth, lest we deprive ourselves of its sweetness, and this burden overwhelm us." Hence it is clear that when a person is called from the contemplative life to the active life, this is done by way not of subtraction but of addition.

ARTICLE 2
Whether the active life is of greater merit than the contemplative ?

Objections 1. It would seem that the active life is of greater merit than the contemplative. For merit implies relation to meed; and meed is due to labor, according to 1 Cor. 3:8, "Every man shall receive his own reward according to his own

việc được tiền bạc đáng yêu chuộng hơn."

Solutions 1. Les prélats ne sont pas appelés uniquement à exercer la vie active. Ils doivent aussi exceller dans la vie contemplative. C'est ce que dit S. Grégoire: " Que celui qui commande soit au premier rang dans l'action et, plus que tous les autres, absorbé dans la contemplation. "

2. La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme. S. Grégoire écrit en effet: " La vie contemplative passe à une certaine liberté d'esprit lorsqu'elle médite non les réalités temporelles, mais les éternelles. " Et Boèce: " Les âmes humaines deviennent nécessairement plus libres quand elles s'établissent dans la contemplation de l'intelligence divine et moins libres quand elles s'affaissent vers les corps. " Cela montre bien que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative. Mais, en y disposant, elle prescrit certaines oeuvres de la vie active, et en cela elle sert la vie contemplative plus qu'elle ne lui commande. C'est ce que dit S. Grégoire: " La vie active est nommée un service, et la vie contemplative une liberté. "

3. Il arrive en effet que l'on soit arraché à la contemplation en vue de pourvoir à quelque nécessité de la vie présente. Pas à tel point cependant qu'on doive délaisser entièrement la contemplation. Aussi S. Augustin écrit-il: " L'amour de la vérité aspire au saint loisir; les nécessités de la charité imposent le juste travail ", c'est-à-dire celui de la vie active. " Si nul ne nous met sur les épaules ce fardeau, il n'y a qu'à vaquer à la recherche et à la contemplation de la vérité. Si on nous l'impose, la charité exige que nous le portions. Mais, même dans ce cas, nous ne devons pas délaisser entièrement la délectation de la vérité, si nous ne voulons pas être privés de cette suavité et écrasés par cette nécessité. " Cela montre que, lorsque l'on est arraché à la vie contemplative pour être appliqué à la vie active, il ne s'agit pas d'abandonner la contemplation, mais d'y joindre l'action.

ARTICLE 2
Quelle est la plus méritoire ?

Objections 1. Il semble que ce soit la vie active. Car le mérite s'entend par rapport au salaire et celui-ci est dû au travail, selon l'Apôtre (1 Co 3, 8): " Chacun recevra son propre salaire pour son propre travail. " Or la vie active,

GIẢI ĐÁP 1. Các giám mục không phải chỉ được kêu gọi để thực hiện đời sống hoạt động. Quí ngài cũng phải tuyệt hảo trong đời sống chiêm niệm. Đó là điều thánh Grêgôriô đã xác định (Pastor. 2,1): "Kẻ truyền lệnh phải ở hàng đầu trong hoạt động và được thu hút vào trong sự chiêm niệm hơn tất cả mọi người khác."

2. Đời sống chiêm niệm cốt tại một sự tự do nào đó của linh hồn. Quả thế, thánh Grêgôriô (In Ezech. 1,3) đã viết: "Đời sống chiêm niệm đến với một sự tự do của tinh thần khi nó suy ngắm không phải là các thực tại trần gian, nhưng các thực tại vĩnh cửu." Và Boeliô (De Consol. 5,2) nói: "Các linh hồn trở nên một cách tất yếu tự do hơn khi chúng nó thiết lập mình trong sự chiêm niệm về sự hiểu biết Thiên Chúa, và kém tự do khi chúng nó trở nên yếu kém với các vật thể." Điều đó chứng tỏ rõ ràng là đời sống hoạt động không điều khiển cách trực tiếp đời sống chiêm niệm. Song, trong khi sắp đặt cho đời sống chiêm niệm, nó ra lệnh cho một số công việc của mình, và ở điều đó nó phục vụ cho đời sống chiêm niệm hơn là nó điều khiển. Đó là điều thánh Grêgôriô (Ibid.) nói: "Đời sống hoạt động được kêu gọi phục vụ, và đời sống chiêm niệm được gọi là sự tự do."

3. Xảy ra là người ta phải bỏ sự chiêm niệm để lo lắng một nhu yếu nào trong đời sống hiện tại. Tuy nhiên, người ta không được rời bỏ sự chiêm niệm cách hoàn toàn. Như vậy, thánh Augustinô (Ibid.) đã viết: "Lòng yêu mến chân lý khao khát sự rảnh rỗi thánh; các nhu cầu của đức mến buộc phải làm việc cách chính đáng, nghĩa là công việc của đời sống hoạt động. Nếu không có ai đặt trên vai gánh nặng này, người ta chỉ phải lo lắng tìm kiếm và chiêm niệm chân lý; nếu người ta bắt chúng ta phải làm điều đó, nhân đức mến đòi hỏi chúng ta phải gánh vác. Nhưng, trong trường hợp này, chúng ta không nên hoàn toàn rời bỏ sự vui thú của chân lý, nếu chúng ta không muốn mất sự êm ái dịu dàng này và bị chà đạp tan nát bởi sự cần thiết này." Điều đó chứng tỏ rằng khi người ta phải rời bỏ đời sống chiêm niệm để chăm chú vào đời sống hoạt động, không nên rời bỏ sự chiêm niệm, nhưng liên kết nó vào sự hoạt động.

TIẾT 2
Đời sống nào có công đức nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống hoạt động có công đức nhất. 1. Công đức được hiểu đối với tiền công và tiền công do ở việc làm như thánh Phaolô xác định (1Cr 3,8): "Ai lãnh công nấy." Mà đời sống hoạt động, đó là việc làm; và đời sống chiêm niệm, đó

propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Sed vitae activae attribuitur labor, contemplativae vero quies, dicit enim Gregorius, super Ezech., omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. Ergo vita activa est maioris meriti quam contemplativa.

PRAETEREA, vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis. Unde super illud Ioan. ult., sic eum volo manere donec veniam, dicit Augustinus, hoc apertius dici potest, perfecta me sequatur actio, informata meae passionis exemplo, inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur. Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa, sed plus habet de ratione praemii.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum. Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia activae vitae. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit maioris meriti quam activa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora.

RESPONDEO dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia

labor." Now labor is ascribed to the active life, and rest to the contemplative life; for Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "Whosoever is converted to God must first of all sweat from labor, i.e. he must take Lia, that afterwards he may rest in the embraces of Rachel so as to see the principle." Therefore the active life is of greater merit than the contemplative.

2. Further, the contemplative life is a beginning of the happiness to come; wherefore Augustine commenting on Jn. 21:22, "So I will have him to remain till I come," says (Tract. cxxiv in Joan.): "This may be expressed more clearly: Let perfect works follow Me conformed to the example of My passion, and let contemplation begun here remain until I come, that it may be perfected when I shall come." And Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that "contemplation begins here, so as to be perfected in our heavenly home." Now the life to come will be a state not of meriting but of receiving the reward of our merits. Therefore the contemplative life would seem to have less of the character of merit than the active, but more of the character of reward.

3. Further, Gregory says (Hom. xii in Ezech.) that "no sacrifice is more acceptable to God than zeal for souls." Now by the zeal for souls a man turns to the occupations of the active life. Therefore it would seem that the contemplative life is not of greater merit than the active.

On the contrary, Gregory says (Moral. vi, 37): "Great are the merits of the active life, but greater still those of the contemplative."

I answer that, As stated above (FS, Q[114], A[4]), the root of merit is charity; and, while, as stated above (Q[25], A[1]), charity consists in the love of God and our neighbor, the love of God is by itself more meritorious than the love of our neighbor, as stated above (Q[27], A[8]). Wherefore that which pertains more directly to the love of God is generically more meritorious than that which pertains directly to the love of our neighbor for God's sake. Now the contemplative life pertains directly and immediately to the love of God; for Augustine says (De Civ. Dei xix, 19) that "the love of" the Divine "truth seeks a holy leisure," namely of the contemplative life, for it is that truth above all which the contemplative life seeks, as stated above (Q[181], A[4], ad 2). On the other hand, the active

c'est le travail; et la vie contemplative, le repos. " Quiconque, dit en effet S. Grégoire, se convertit au Seigneur, doit premièrement se fatiguer au travail c'est-à-dire accueillir Lia, pour se reposer ensuite parmi les embrassements de Rachel, dans la contemplation du principe. " Il y a donc plus de mérite dans la vie active que dans la vie contemplative.

2. La vie contemplative appartient déjà en quelque façon à la béatitude future. Aussi, à propos de cette parole (Jn 21, 22): " je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne ", S. Augustin écrit-il: " Plus clairement, cela veut dire: que l'action parfaite me suive, formée sur le modèle de ma passion; mais que la contemplation demeure à l'état de commencement jusqu'à ce que je vienne, pour être rendue parfaite lorsque je serai venu. " Et S. Grégoire: " La vie contemplative commence ici-bas pour recevoir son achèvement dans la patrie céleste. " Or cette vie à venir n'est pas destinée à mériter, mais à recevoir la rémunération des mérites acquis. Tandis que la vie active semble davantage destinée à mériter, la vie contemplative a donc plutôt valeur de récompense.

3. S. Grégoire l'a dit: " Aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes. " Mais le zèle des âmes nous engage dans les entreprises de la vie active. La vie active n'est donc pas moins méritoire que la vie contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire affirme " Grands sont les mérites de la vie active, mais plus grands encore ceux de la vie contemplative. "

Réponse : La racine du mérite c'est la charité, nous l'avons démontré plus hauts. Et, puisque la charité consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, on l'a vu précédemment. il y a plus de mérite, à prendre les choses en soi, à aimer Dieu que le prochain, on l'a montré. Donc, ce qui ressortit plus directement à l'amour de Dieu est par nature plus méritoire que ce qui relève directement de l'amour du prochain pour Dieu. Or la vie contemplative relève directement et immédiatement de l'amour de Dieu. C'est la doctrine de S. Augustin: " L'amour de la vérité ", cette vérité divine qui fait la principale occupation de la vie contemplative, nous l'avons dit u, " aspire au saint loisir ", celui de la contemplation. La vie active, en revanche, se rapporte plus directement à l'amour du prochain, puisque " elle est tout

là sự nghỉ ngơi. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) nói: "Việc trở lại với Thiên Chúa, trước hết phải nhọc mệt vì việc làm, nghĩa là phải tiếp rước bà Lia, để sau đó được nghỉ ngơi trong các sự ôm xiết của bà Rachel, trong sự chiêm niệm về nguyên lý." Vậy có công đức nhiều trong đời sống hoạt động hơn đời sống chiêm niệm.

2. Đời sống chiêm niệm đã thuộc về vinh phúc tương lai theo một thể cách nào đó. Như vậy, về lời nói (Ga 21,22): "Giả như ta muốn nó ở lại cho tới khi ta đến, thì việc gì đến ngươi?", thánh Augustinnô (In Joan. Tr.124,21) đã viết: "Một cách rõ ràng hơn, điều đó có nghĩa là hành động hoàn hảo đi theo Ta, nó được cấu thành theo mẫu tử nạn của Ta; còn việc chiêm niệm tồn tại ở tình trạng khởi đầu cho tới khi Ta đến, ngõ hầu nó được hoàn hảo khi Ta đến." Và thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã nói: "Đời sống chiêm niệm khởi đầu ở trần gian để lãnh nhận sự hoàn thành của mình ở quê hương trên trời." Mà sự sống đời sau không được sắp đặt để lập công đức, nhưng để lãnh nhận phần thưởng do các công đức đã lập được. Đang khi đời sống chiêm niệm có giá trị về phần thưởng.

3. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã nói: "Không lễ vật hy sinh nào được đẹp lòng Thiên Chúa hơn sự nhiệt thành của các tâm hồn." Mà sự nhiệt thành của các tâm hồn làm cho chúng ta dấn thân vào các công việc của đời sống hoạt động. Vậy đời sống hoạt động không ít công đức hơn đời sống chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) nói: "Các công đức của đời sống hoạt động thật to lớn, nhưng các công đức của đời sống chiêm niệm còn to lớn hơn."

TRẢ LỜI : Gốc rễ của công đức là nhân đức mến như chúng ta đã minh chứng ở trước (Q.83, a.15; I-II, Q.114, a.4). Và, bởi vì nhân đức mến cốt tại tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại như người ta đã trông thấy ở trước (Q.25, a.1) nói cách tuyệt đối yêu mến Thiên Chúa có công đức hơn yêu mến người đồng loại như người ta đã minh chứng (Q.27, a.8). Vậy, cái gì một cách trực tiếp hơn quy về tình yêu đối với Thiên Chúa thì do bản tính có công đức hơn cái gì một cách trực tiếp quy về tình yêu đối với người đồng loại vì Thiên Chúa. Mà đời sống chiêm niệm một cách trực tiếp quy về tình yêu đối với Thiên Chúa. Đó là ý kiến của thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,19): "Tình yêu đối với chân lý, chân lý Thiên Chúa là công việc làm cho chính đời sống chiêm niệm như chúng ta đã nói ở trước (Q.180, a.4; Q.181, a.4, sol.2), khát khao sự rảnh rỗi thánh, sự rảnh rỗi cho sự chiêm niệm. Đối lại, đời sống hoạt động quy về cách trực tiếp hơn với tình yêu đối với người

satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., contemplativa est maior merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat, scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari. Sicut apostolus dicebat, Rom. IX, optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, quod exponens Chrysostomus, in libro de Compunct., dicit, ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.

life is more directly concerned with the love of our neighbor, because it is "busy about much serving" (Lk. 10:40). Wherefore the contemplative life is generically of greater merit than the active life. This is moreover asserted by Gregory (Hom. iii in Ezech.): "The contemplative life surpasses in merit the active life, because the latter labors under the stress of present work," by reason of the necessity of assisting our neighbor, "while the former with heartfelt relish has a foretaste of the coming rest," i.e. the contemplation of God. Nevertheless it may happen that one man merits more by the works of the active life than another by the works of the contemplative life. For instance through excess of Divine love a man may now and then suffer separation from the sweetness of Divine contemplation for the time being, that God's will may be done and for His glory's sake. Thus the Apostle says (Rom. 9:3): "I wished myself to be an anathema from Christ, for my brethren"; which words Chrysostom expounds as follows (De Compunct. i, 7): "His mind was so steeped in the love of Christ that, although he desired above all to be with Christ, he despised even this, because thus he pleased Christ."

occupée du service " (Lc 10, 40). Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active. C'est ce que dit S. Grégoire: " La vie contemplative l'emporte en mérite sur la vie active. Car celle-ci travaille aux oeuvres de la vie présente ", où il est nécessaire d'assister le prochain. " Celle-là, par un goût intime, savoure déjà le repos à venir " dans la contemplation de Dieu. Il peut cependant arriver qu'une personne acquière, dans les oeuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux de telle autre personne dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la contemplation divine. C'est ce que disait S. Paul (Rm 9, 3): " je souhaiterais d'être anathème loin du Christ pour mes frères. " S. Jean Chrysostome explique: " L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme que cela même qu'il jugeait plus aimable que tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait à le mépriser parce qu'il pourrait ainsi plaire au Christ. "

đồng loại, bởi vì nó hoàn toàn bận rộn với công việc phục vụ (Lc 10,40). Do bản tính của mình, đời sống chiêm niệm có công đức hơn đời sống hoạt động. Đó là điều đã được thánh Grêgôriô xác định (In Ezech 1,3): "Đời sống chiêm niệm vượt qua về công đức trên đời sống hoạt động. Bởi vì đời sống hoạt động làm việc với những công việc đời sống hiện tại mà ở đó việc trợ giúp người đồng loại cần thiết. Đời sống chiêm niệm do thị hiếu bên trong, đã nếm sự nghỉ ngơi tương lai ở trong sự chiêm niệm Thiên Chúa." Tuy nhiên, có thể xảy ra là một người nào trong các công việc đời sống hoạt động thu lượm được các công đức hơn các công đức của một người nào đó trong các công việc đời sống chiêm niệm. Thí dụ, do sự quá dồi dào tình yêu đối với Thiên Chúa và vì hoàn thành ý muốn của Thiên Chúa cho sáng danh Chúa, họ đôi khi chấp nhận trong một thời gian mất sự êm ái dịu dàng trong việc chiêm niệm Thiên Chúa. Đó là điều đã được thánh Phaolô chứng tỏ (Rm 9,3): "Tôi đã ước nguyện xin làm hiến vật tách rời khỏi Đức Kitô vì anh em đồng chủng của tôi về phần xác." Thánh Chrysôstômô (De Compunct. 1,4) chú giải: "Tình yêu Chúa Kitô đã làm tràn ngập tâm hồn của thánh nhân đến nỗi điều mà thánh nhân phán đoán là đáng yêu mến trên hết mọi sự, tức là được ở với Chúa Kitô, thánh nhân vẫn khinh dể điều đó bởi vì ngài tưởng làm như vậy là đẹp lòng Chúa Kitô.

AD PRIMUM ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum praemii accidentalis, sed augmentum meriti respectu praemii essentialis consistit principaliter in caritate. Cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum, sed multo expressius eius signum est quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur.

Reply to objection 1. External labor conduces to the increase of the accidental reward; but the increase of merit with regard to the essential reward consists chiefly in charity, whereof external labor borne for Christ's sake is a sign. Yet a much more expressive sign thereof is shown when a man, renouncing whatsoever pertains to this life, delights to occupy himself entirely with Divine contemplation.

Solutions 1. Le travail extérieur contribue à accroître la récompense accidentelle, mais à l'égard de la récompense essentielle, le mérite augmente principalement en proportion de la charité. Or, de cette charité, le travail extérieur supporté pour le Christ est un signe. Mais c'en est un aussi, et beaucoup plus expressif, que de renoncer à tout ce qui intéresse la vie présente pour se délecter uniquement de la contemplation divine.

GIẢI ĐÁP 1. Công việc bên ngoài góp phần vào việc làm gia tăng phần thưởng phụ thuộc, còn đối với phần thưởng thuộc yếu tính, công đức một cách chủ yếu được gia tăng theo tỷ lệ với nhân đức mến. Mà về nhân đức mến, công việc bên ngoài được chịu đựng là một dấu hiệu. Mà dấu hiệu về đức mến là dấu hiệu càng sống động hơn, rõ ràng hơn, đó là việc từ khước tất cả cái gì liên hệ với đời sống hiện tại để chỉ vui thú về sự chiêm niệm Thiên Chúa.

AD SECUNDUM dicendum quod in statu felicitatis futurae homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter caritatem maiorem. Sed contemplatio praesentis vitae cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit, propter maius exercitium caritatis divinae.

Reply to objection 2. In the state of future happiness man has arrived at perfection, wherefore there is no room for advancement by merit; and if there were, the merit would be more efficacious by reason of the greater charity. But in the present life contemplation is not without some imperfection, and can always become more perfect; wherefore it does not remove the idea of merit, but causes a yet greater merit on account of the practice of greater Divine charity.

2. Dans la béatitude finale, l'homme atteint l'état parfait. Il n'y a plus de place pour le progrès par voie de mérite. S'il en restait, le mérite y serait d'autant plus efficace que la charité y est plus grande. Mais la contemplation de cette vie s'accompagne d'une certaine imperfection et demeure susceptible de progrès. Aussi n'exclut-elle pas le mérite. Tout au contraire, elle s'affirme source de mérite, comme représentant l'oeuvre majeure de la divine charité.

2. Trong hạnh phúc cuối cùng, con người đạt tới tình trạng hoàn hảo. Không còn có thể tiến hành lập thêm công đức. Giả như còn có thể lập công đức, công đức ở đó công hiệu hơn theo mức độ nhân đức mến ở đó to lớn hơn. Mà sự chiêm niệm ở đời sống này bất hoàn hảo và có thể tiến triển. Như vậy, sự chiêm niệm không trục xuất việc lập công đức. Hoàn toàn trái lại nó là nguồn lập công đức một cách chắc chắn bởi vì nó tiêu biểu công việc lớn hơn của nhân đức mến đối với Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod sacrificium spiritualiter Deo offertur cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanae animae, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre

Reply to objection 3. A sacrifice is rendered to God spiritually when something is offered to Him; and of all man's goods, God specially accepts that of the human soul when it is offered to Him in sacrifice. Now a man ought to offer to God, in the first

3. Tout ce qu'on offre à Dieu prend valeur de sacrifice spirituel. Au premier rang des choses que Dieu agrée comme sacrifice, figure ce bien humain par excellence qu'est l'âme elle-même. Or nous devons offrir à Dieu, premièrement notre âme,

3. Tất cả cái gì người ta hiến dâng lên Thiên Chúa có giá trị lễ vật thiêng liêng. Mà ở hàng đầu các sự vật được Thiên Chúa chấp nhận là lễ vật, chính linh hồn là sự tốt tuyệt hảo của nhân loại. Mà chúng ta phải hiến dâng lên Thiên Chúa, trước tiên linh hồn chúng ta theo lời sách Huấn ca

autem debet aliquis Deo, primo quidem, animam suam, secundum illud Eccli. XXX, miserere animae tuae placens Deo, secundo autem, animas aliorum, secundum illud Apoc. ult., qui audit, dicat, veni. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non praefertur meritum vitae activae merito vitae contemplativae, sed ostenditur magis esse meritorium si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quaecumque alia exteriora dona.

ARTICULUS 3

Utrum vita contemplativa impediatur per activam

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quaedam vacatio mentis, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Luc. X, Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Ergo vita activa contemplativam impedit.

PRAETEREA, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod lippa est et fecunda, quia, dum occupatur in opere, minus videt. Ergo vita activa impedit contemplativam.

PRAETEREA, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum, unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent.

RESPONDEO dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa

place, his soul, according to Ecclus. 30:24, "Have pity on thy own soul, pleasing God"; in the second place, the souls of others, according to Apoc. 22:17, "He that heareth, let him say: Come." And the more closely a man unites his own or another's soul to God, the more acceptable is his sacrifice to God; wherefore it is more acceptable to God that one apply one's own soul and the souls of others to contemplation than to action. Consequently the statement that "no sacrifice is more acceptable to God than zeal for souls," does not mean that the merit of the active life is preferable to the merit of the contemplative life, but that it is more meritorious to offer to God one's own soul and the souls of others, than any other external gifts.

ARTICLE 3

Whether the contemplative life is hindered by the active life ?

Objections 1. It would seem that the contemplative life is hindered by the active life. For the contemplative life requires a certain stillness of mind, according to Ps. 45:11, "Be still, and see that I am God"; whereas the active life involves restlessness, according to Lk. 10:41, "Martha, Martha, thou art careful and troubled about many things." Therefore the active life hinders the contemplative.

2. Further, clearness of vision is a requisite for the contemplative life. Now active life is a hindrance to clear vision; for Gregory says (Hom. xiv in Ezech.) that it "is blear-eyed and fruitful, because the active life, being occupied with work, sees less." Therefore the active life hinders the contemplative.

3. Further, one contrary hinders the other. Now the active and the contemplative life are apparently contrary to one another, since the active life is busy about many things, while the contemplative life attends to the contemplation of one; wherefore they differ in opposition to one another. Therefore it would seem that the contemplative life is hindered by the active.

On the contrary, Gregory says (Moral. vi, 37): "Those who wish to hold the fortress of contemplation, must first of all train in the camp of action."

I answer that, The active life may be considered from two points of view. First, as regards the attention to and practice of external works: and thus it is evident that the active life hinders the contemplative, in so far as it is impossible for one to be busy with external action, and

selon cette parole (Si 30, 24 Vg): " Prends pitié de ton âme en plaisant à Dieu ", puis celle des autres, selon cette parole (Ap 22, 17): " Que celui qui entend, dise: "Viens." " Et plus nous unissons intimement à Dieu notre âme ou celle des autres, plus notre sacrifice plaît à Dieu. D'où il suit qu'il est plus agréable à Dieu de nous voir appliquer notre âme et celle des autres à la contemplation plutôt qu'à l'action. Cette parole: " Aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes ", ne prétend donc pas mettre le mérite de la vie active au-dessus du mérite de la vie contemplative. Elle signifie simplement qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle des autres que n'importe quels biens extérieurs.

ARTICLE 3

La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ?

Objections 1. Il semble bien. Car la vie contemplative requiert une certaine disponibilité de l'esprit, selon le Psaume (46, 11): " Donnez-vous du loisir, et voyez que je suis Dieu. " Mais la vie active est pleine de soucis, suivant cette parole (Lc 10, 41): " Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour beaucoup de choses ! " La vie active empêche donc la vie contemplative.

2. Pour contempler, il faut voir clair, et la vie active y fait obstacle: " Elle, qui a de mauvais yeux, est féconde, observe S. Grégoire, c'est-à-dire que, toute livrée à l'action, elle voit moins clair. " Donc la vie active empêche de contempler.

3. Les contraires sont incompatibles, mais l'action et la contemplation paraissent être des manières de vivre opposées. La vie active s'affaire autour d'une quantité de choses. La vie contemplative s'applique à la contemplation d'un unique objet. Aussi leur distinction va-t-elle jusqu'à l'opposition. Il semble donc bien que la vie contemplative soit entravée par la vie active.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit " Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. "

Réponse : La vie active peut être envisagée sous un double aspect. D'abord quant au goût et à la pratique des actions extérieures. En ce sens, il est évident que la vie active empêche la vie contemplative. Il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité

(30,24): "Ngươi hãy thương xót linh hồn ngươi bằng cách làm hài lòng Thiên Chúa", sau đó ngươi hãy thương xót linh hồn kẻ khác theo lời ghi chép (Kh 22,17): "Kẻ thấy hãy nói lên: 'Ngươi hãy đến'." Và chúng ta càng kết hợp cách mật thiết với Chúa linh hồn của chúng ta hay linh hồn các người khác, lễ vật của chúng ta càng đẹp lòng Thiên Chúa. Do đó mà điều này đẹp lòng Thiên Chúa hơn là việc trông thấy chúng ta đem linh hồn của chúng ta và linh hồn các kẻ khác đến việc chiêm niệm hơn là đến với hành động. Lời nói này: "Không lễ vật nào đẹp lòng Thiên Chúa hơn là sự nhiệt thành của các linh hồn", không được đặt công đức của đời sống hoạt động lên trên công đức đời sống chiêm niệm. Nó chỉ có nghĩa là hiến dâng lên Thiên Chúa linh hồn của mình và linh hồn của những kẻ khác thì có công đức hơn bất cứ các sự tốt bên ngoài nào.

TIẾT 3

Đời sống chiêm niệm có bị đời sống hoạt động ngăn cản không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Đời sống chiêm niệm đòi phải có một sự có thể dùng được về tinh thần theo lời Thánh vịnh (46,11): "Các ngươi hãy cho các ngươi sự rảnh rỗi, và hãy trông xem Ta là Thiên Chúa." Còn đời sống hoạt động đầy những nỗi lo lắng theo lời ghi chép: "Mátta, Mátta con lo lắng và bối rối nhiều việc!" (Lc 10,41). Vậy đời sống hoạt động ngăn trở đời sống chiêm niệm.

2. Cho được chiêm niệm, người ta phải trông thấy rõ ràng, và đời sống hoạt động ngăn trở điều đó, như thánh Grêgôriô lưu ý (In Ezech. 2,2): "Bà ấy, hai con mắt yếu kém, sinh sản nhiều, nghĩa là dấn thân vào hành động, bà trông thấy ít rõ ràng." Vậy đời sống hoạt động trở ngại cho việc chiêm niệm.

3. Các tương phản hữu bất khả hợp nhau, mà hành động và sự chiêm niệm xem ra là những thể cách sống đối lập nhau. Đời sống hoạt động bận rộn chung quanh nhiều sự vật. Đời sống chiêm niệm chăm chú vào việc chiêm niệm một đối tượng duy nhất. Nên việc phân biệt của chúng nó đi tới chỗ đối lập. Vậy rõ ràng đời sống chiêm niệm bị đời sống hoạt động ngăn cản.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral 6,37) đã viết: "Những kẻ muốn chiếm lấy thành trì chiêm niệm phải tự thử thách trước ở bãi chiến trường hoạt động."

TRẢ LỜI : Đời sống hoạt động được cứu xét ở hai phương diện. Trước tiên về sự sở thích và sự thi hành các hành động bên ngoài. Theo ý nghĩa này, rõ ràng là đời sống hoạt động ngăn cản đời sống chiêm niệm, người ta dứt khoát không thể đồng thời dấn thân vào hoạt động bên ngoài sự chiêm niệm Thiên Chúa. Song người ta có

exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent, ut sollicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio maerore sauciantur. Ac deinde perpendant si, cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. Ex hoc ergo exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur.

at the same time give oneself to Divine contemplation. Secondly, active life may be considered as quieting and directing the internal passions of the soul; and from this point of view the active life is a help to the contemplative, since the latter is hindered by the inordinateness of the internal passions. Hence Gregory says (Moral. vi, 37): "Those who wish to hold the fortress of contemplation must first of all train in the camp of action. Thus after careful study they will learn whether they no longer wrong their neighbor, whether they bear with equanimity the wrongs their neighbors do to them, whether their soul is neither overcome with joy in the presence of temporal goods, nor cast down with too great a sorrow when those goods are withdrawn. In this way they will known when they withdraw within themselves, in order to explore spiritual things, whether they no longer carry with them the shadows of the things corporeal, or, if these follow them, whether they prudently drive them away." Hence the work of the active life conduces to the contemplative, by quelling the interior passions which give rise to the phantasms whereby contemplation is hindered.

extérieure et à la contemplation de Dieu. Mais on peut envisager la vie active en tant queue discipline les passions intérieures de l'âme et les soumet à l'ordre de la raison. Prise en ce sens, la vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme. C'est ce qui a fait dire à S. Grégoire: " Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. Ils doivent s'assurer qu'ils ne causent plus aucun préjudice à leur prochain, qu'ils supportent patiemment celui que le prochain peut leur causer, que devant l'abondance des biens temporels leur âme ne s'abandonne pas à une joie déréglée, que la perte de ces biens ne les afflige pas sans mesure. Ils doivent s'assurer aussi que, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes pour y méditer les vérités spirituelles, ils ne traînent pas avec eux les images des affaires corporelles ou, s'il en a traîné, qu'ils les discernent et les chassent. " Donc l'exercice de la vie active est profitable à la vie contemplative en ce qu'il apaise les passions intérieures d'où proviennent ces imaginations qui empêchent la contemplation.

thể cứu xét đời sống hoạt động trong tư cách nó bắt các đam mê bên trong của linh hồn theo kỷ luật và khuất phục chúng nó vào trật tự của trí năng. Được hiểu ở ý nghĩa này, đời sống hoạt động đưa ra sự trợ giúp cho việc chiêm niệm, vì việc chiêm niệm bị ngăn trở do sự mất trật tự trong các đam mê của linh hồn. Đó là điều khiến thánh Grêgôriô lên tiếng (Moral 6,37): "Những kẻ muốn chiếm lấy thành trì chiêm niệm thì trước phải tự thử thách ở nơi chiến trường hoạt động; họ phải đảm bảo mình không gây thiệt hại cho người đồng loại, mình nhẫn nại chịu đựng thiệt hại người đồng loại có thể gây nên cho mình; trước sự dồi dào phong phú các của cải trần gian, linh hồn mình không bám dính vào sự vui thú mất trật tự, sự mất mát các của cải này không làm cho họ buồn phiền một cách không chừng mực. Vậy họ phải đảm bảo rằng, khi trở về lại với chính mình để suy ngắm ở đó các chân lý thiêng liêng, họ không lôi cuốn lại với mình các hình ảnh của những công việc hữu hình hoặc, nếu có lôi cuốn phần nào các hình ảnh đó lại với mình, họ phải phân biệt chúng nó và xua đuổi chúng nó". Vậy sự thi hành đời sống hoạt động đem lại lợi ích cho đời sống chiêm niệm ở điều nó dẹp yên các đam mê bên trong mà do đó phát xuất các sự tưởng tượng ngăn cản sự chiêm niệm.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illae procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

This suffices for the Replies to the Objections; for these arguments consider the occupation itself of external actions, and not the effect which is the quelling of the passions.

Solutions: Cela répond aux objections. Elles valent pour ce qui regarde l'application aux oeuvres extérieures, mais non pour ce qui regarde ce résultat de la vie active qui est la modération des passions.

GIẢI ĐÁP: Các điều vừa trình bày ở trên giải đáp xong các vấn nạn. Các vấn nạn ở đây có giá trị đối với cái gì liên hệ với việc chăm chú vào các công việc bên ngoài, chứ không đối với cái gì liên hệ với kết quả của đời sống hoạt động điều hòa các đam mê.

ARTICULUS 4
Utrum vita activa sit prior quam contemplativa

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei praecedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., sciendum est quod, sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur. Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

PRAETEREA, ea quae diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa

ARTICLE 4
Whether the active life precedes the contemplative ?

Objections 1. It would seem that the active life does not precede the contemplative. For the contemplative life pertains directly to the love of God; while the active life pertains to the love of our neighbor. Now the love of God precedes the love of our neighbor, since we love our neighbor for God's sake. Seemingly therefore the contemplative life also precedes the active life.

2. Further, Gregory says (Hom. xiv in Ezech.): "It should be observed that while a well-ordered life proceeds from action to contemplation, sometimes it is useful for the soul to turn from the contemplative to the active life." Therefore the active is not simply prior to the contemplative.

3. Further, it would seem that there is not necessarily any order between things that are suitable to different subjects. Now the active

ARTICLE 4
L'ordre de priorité entre ces deux vies

Objections 1. Il semble que la vie active ne précède pas la vie contemplative. Car celle-ci relève directement de l'amour de Dieu, et la vie active de l'amour du prochain. Or l'amour de Dieu précède l'amour du prochain, en tant que nous aimons le prochain à cause de Dieu. Il semble donc que la vie contemplative a la priorité sur la vie active.

2. S. Grégoire écrit " Il faut savoir que, le bon ordre de la vie consistant à tendre de la vie active à la vie contemplative, il est pareillement utile, le plus souvent, que l'esprit revienne de la vie contemplative à la vie active. " La priorité de la vie active par rapport à la vie contemplative n'est donc pas absolue.

3. Ce qui convient à des personnes différentes ne semble pas comporter nécessairement un ordre. Mais la vie active et la vie

TIẾT 4
Trật tự quyền ưu tiên giữa hai đời sống này

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống hoạt động đi trước đời sống chiêm niệm. Đời sống chiêm niệm một cách trực tiếp lệ thuộc vào tình yêu đối với Thiên Chúa, và đời sống hoạt động lệ thuộc vào tình yêu đối với người đồng loại. Mà tình yêu đối với Thiên Chúa đi trước tình yêu đối với người đồng loại, trong tư cách chúng ta yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa. Vậy xem ra đời sống chiêm niệm có quyền ưu tiên đối với đời sống hoạt động.

2. Thánh Grêgôriô (Q.27, a.8) đã viết: "Người ta phải biết rằng, bởi vì trật tự tốt của đời sống cốt tại đi từ đời sống hoạt động đến đời sống chiêm niệm, cũng có ích trong rất nhiều trường hợp, tinh thần từ đời sống chiêm niệm trở lại với đời sống hoạt động." Vậy quyền ưu tiên của đời sống hoạt động đối với đời sống chiêm niệm không tuyệt đối.

3. Cái gì thích hợp cho những con người khác nhau, xem ra một cách tất yếu không bao hàm một trật tự; mà đời sống hoạt động và đời sống

diversis competunt, dicit enim Gregorius, in VI Moral., saepe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt, et saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt. Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

and the contemplative life are suitable to different subjects; for Gregory says (Moral. vi, 37): "Often those who were able to contemplate God so long as they were undisturbed have fallen when pressed with occupation; and frequently they who might live advantageously occupied with the service of their fellow-creatures are killed by the sword of their inaction."

contemplative conviennent à des personnes différentes. C'est la pensée de S. Grégoire: " Il est arrivé souvent que des personnes qui, étant en repos, se trouvaient capables de contempler Dieu, ont succombé sous le poids des occupations. Souvent aussi, des personnes qui, occupées, vivaient bien dans le train des affaires humaines, trouvent dans le repos lui-même le glaive qui les tue. " La vie active ne peut donc revendiquer la priorité sur la vie contemplative.

chiêm niệm thích hợp với những con người khác biệt nhau. Đó là tư tưởng của thánh Grêgôriô (Moral 6,37): “Thường đã xảy ra là những con người được nghỉ ngơi, có khả năng chiêm niệm Thiên Chúa đã ngã vì sức nặng của các công việc. Cũng thường xảy ra là những con người bận rộn công việc, sống tốt lành trong lối sinh hoạt các công việc nhân loại, gặp chính ở trong sự nghỉ ngơi chiếc đoản kiếm giết chết mình.” Vậy đời sống hoạt động không thể đòi quyền ưu tiên đối với đời sống chiêm niệm.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

(*Bản dịch tiếng Anh không có đoạn này*)

En sens contraire, nous avons cette parole de S. Grégoire " La vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, car c'est à partir des bonnes oeuvres qu'on tend à la contemplation. "

TRÁI LẠI, Chúng ta có lời nói của thánh Grêgôriô (In Ezech. 1,3): “Đời sống hoạt động có quyền ưu tiên về thời gian đối với đời sống chiêm niệm, bởi vì người ta đi từ những công việc tốt lành mà đến sự chiêm niệm.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit, ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter et secundum naturam est prior.

I answer that, A thing is said to precede in two ways. First, with regard to its nature; and in this way the contemplative life precedes the active, inasmuch as it applies itself to things which precede and are better than others, wherefore it moves and directs the active life. For the higher reason which is assigned to contemplation is compared to the lower reason which is assigned to action, and the husband is compared to his wife, who should be ruled by her husband, as Augustine says (De Trin. xii, 3,7,12). Secondly, a thing precedes with regard to us, because it comes first in the order of generation. In this way the active precedes the contemplative life, because it disposes one to it, as stated above (A[1]; Q[181], A[1], ad 3); and, in the order of generation, disposition precedes form, although the latter precedes simply and according to its nature.

Réponse : On parle de priorité dans un double sens. Celui, d'abord, de priorité de nature. En ce sens, la vie contemplative a la priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active, car la raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme oui doit être gouvernée par lui, selon S. Augustin. Ensuite, il y a une priorité par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération. En ce sens, la vie active a la priorité sur la vie contemplative, à laquelle elle nous dispose, comme nous l'avons montrés. En effet, dans l'ordre de génération, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins sur elle une priorité absolue et de nature.

TRẢ LỜI : Người ta nói tới quyền ưu tiên theo hai ý nghĩa. Trước hết, ý nghĩa về quyền ưu tiên do bản tính. Theo ý nghĩa này, đời sống chiêm niệm có quyền ưu tiên đối với đời sống hoạt động, các đối tượng mà nó chăm chú vào đó thì thứ nhất và tốt hơn. Như vậy, nó động và hướng dẫn đời sống hoạt động, bởi vì lý do ở trên mà chức năng là việc chiêm niệm, đối với lý do ở dưới sắp đặt hành động, ở trong cũng một tương quan như người chồng đối với người vợ, người vợ được người chồng cai trị, theo thánh Augustinô xác định (De Trin. 12,3). Thứ đến, có quyền ưu tiên đối với chúng ta, nghĩa là theo trật tự sinh sản. Ở ý nghĩa này, đời sống hoạt động có quyền ưu tiên đối với đời sống chiêm niệm mà nó sắp đặt chúng ta đến đó, như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.3; Q.181, a.1, sol.3). Quả thế, ở trật tự sinh sản, sự sắp đặt đi trước mô thể, và mô thể không có một quyền ưu tiên tuyệt đối và thuộc bản tính ít hơn đối với nó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa necessaria est ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., sine contemplativa vita intrare possunt ad caelestem patriam qui bona quae possunt, operari non negligunt, sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quae possunt. Ex quo etiam patet quod vita activa praecedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, praecedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Reply to objection 1. The contemplative life is directed to the love of God, not of any degree, but to that which is perfect; whereas the active life is necessary for any degree of the love of our neighbor. Hence Gregory says (Hom. iii in Ezech.): "Without the contemplative life it is possible to enter the heavenly kingdom, provided one omit not the good actions we are able to do; but we cannot enter therein without the active life, if we neglect to do the good we can do." From this it is also evident that the active precedes the contemplative life, as that which is common to all precedes, in the order of generation, that which is proper to the perfect.

Solutions 1. La vie contemplative n'est pas ordonnée à un amour quelconque de Dieu, mais à l'amour parfait. La vie active en revanche est requise par l'amour, même élémentaire, du prochain. " Sans la vie contemplative, écrit S. Grégoire ceux qui ne négligent pas de faire le bien qui est en leur pouvoir, peuvent entrer dans la patrie céleste, tandis qu'ils ne sauraient y entrer s'ils négligent de faire le bien qui est en leur pouvoir, c'est-à-dire sans la vie active. " La vie active précède donc la vie contemplative, comme ce qui est commun à tous précède, dans l'ordre de génération, ce qui est propre aux parfaits.

GIẢI ĐÁP 1. Đời sống chiêm niệm không được sắp đặt đến với bất cứ tình yêu nào đối với Thiên Chúa, nhưng với tình yêu hoàn hảo. Đời sống hoạt động trái lại, chỉ bị đòi hỏi do tình yêu, một tình yêu cơ bản đối với người đồng loại. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 1,3) đã viết: “Không có đời sống chiêm niệm, những người không sơ suất trong việc làm điều tốt ở trong quyền năng của mình, có thể vào Nước Trời, trong khi họ không được vào đó nếu họ sơ suất trong việc làm điều lành ở trong quyền năng của họ, nghĩa là không có đời sống hoạt động.” Vậy đời sống hoạt động đi trước đời sống chiêm niệm như cái gì chung cho mọi người trong trật tự sinh sản thì đi trước điều riêng cho những kẻ hoàn hảo.

AD SECUNDUM dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per

Reply to objection 2. Progress from the active to the contemplative life is according to the order of generation; whereas the return from the contemplative life to the active is according to the order of direction, in so far as the

2. On va de la vie active à la vie contemplative pour ce qui regarde l'ordre de génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de direction, en vue de soumettre la vie active à la direction de la vie

2. Người ta đi từ đời sống hoạt động đến đời sống chiêm niệm đối với cái gì liên hệ với trật tự sinh sản. Nhưng người ta đi trở lại từ đời sống chiêm niệm đến đời sống hoạt động theo trật tự hướng dẫn, ngõ hầu bắt đời sống hoạt động tùng phục sự hướng dẫn

contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II Ethic.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter eorum impetum ad agendum, sunt similiter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod nonnulli ita inquieti sunt ut, si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., quod quorundam hominum ita otiosae mentes sunt ut, si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbant. Sed, sicut ipse postea subdit, saepe et pigras mentes amor ad opus excitat; et inquietas in contemplatione timor refrenat. Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari, et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

active life is directed by the contemplative. Even thus habit is acquired by acts, and by the acquired habit one acts yet more perfectly, as stated in Ethic. ii, 7.

Reply to objection 3. He that is prone to yield to his passions on account of his impulse to action is simply more apt for the active life by reason of his restless spirit. Hence Gregory says (Moral. vi, 37) that "there be some so restless that when they are free from labor they labor all the more, because the more leisure they have for thought, the worse interior turmoil they have to bear." Others, **On the contrary,** have the mind naturally pure and restful, so that they are apt for contemplation, and if they were to apply themselves wholly to action, this would be detrimental to them. Wherefore Gregory says (Moral. vi, 37) that "some are so slothful of mind that if they chance to have any hard work to do they give way at the very outset." Yet, as he adds further on, "often ... love stimulates slothful souls to work, and fear restrains souls that are disturbed in contemplation." Consequently those who are more adapted to the active life can prepare themselves for the contemplative by the practice of the active life; while none the less, those who are more adapted to the contemplative life can take upon themselves the works of the active life, so as to become yet more apt for contemplation.

contemplative. C'est ainsi que l'habitus s'acquiert par les actes mais, une fois acquis, devient le principe d'actes plus parfaits, selon la remarque d'Aristote.

3. Ceux qui sont enclins à la passion à cause de leur besoin d'activité ont pareillement une aptitude particulière pour la vie active, en raison de leur esprit sans cesse en mouvement. Aussi S. Grégoire écrit-il: " Certaines personnes ont l'esprit si remuant que, s'il arrivait qu'elles fussent désoeuvrées, ce serait pour elles la source d'un plus pénible labeur. Les agitations du coeur deviennent chez elles d'autant plus accablantes qu'elles ont davantage le loisir de penser. " D'autres au contraire, ont l'esprit naturellement simple et tranquille, ce qui les rend aptes à la contemplation. S'il arrivait qu'elles fussent jetées tout entières dans l'action, ce leur serait un préjudice. D'où le mot de S. Grégoire: " Certaines personnes ont l'esprit si peu actif que, jetées dans les occupations extérieures, elles y succombent sur le champ. " Mais, ajoute-t-il, " on voit souvent l'amour exciter à l'ouvrage des esprits paresseux, et la crainte apaiser dans la contemplation des esprits agités ". De la sorte, ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent, en exerçant cette vie, se disposer à la vie contemplative, et d'autre part, ceux qui sont plus aptes à la vie contemplative peuvent néanmoins aborder les exercices de la vie active, pour y trouver un surcroît de préparation à la vie contemplative.

của đời sống chiêm niệm. Chính như vậy mà tập quán thu lượm được do các hành động, một khi đã đắc thủ, trở nên nguyên lý cho các hành động hoàn hảo hơn như Triết gia minh định (Eth. 2,1).

3. Những người có khuynh hướng về sự thụ động do việc họ cần đến hành động cũng có thích nghi tính đặc biệt cho đời sống hoạt động vì tinh thần của họ luôn luôn ở trong chuyển động. Như vậy thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) đã viết: “Một số người có tinh thần rất hoạt động đến nỗi giả như họ không có việc làm, đối với họ đó là một nguồn gốc đem lại sự mệt nhọc khó chịu. Các sự dao động của tâm hồn ở nơi họ sinh ra buồn phiền theo mức độ họ có nhiều rảnh rỗi để suy nghĩ.” Những người khác, trái lại, một cách tự nhiên có tinh thần đơn giản và yên tĩnh, điều đó làm cho họ có khả năng chiêm niệm. Giả như họ phải hoàn toàn hoạt động, điều đó có hại cho họ. Do đó có lời nói của thánh Grêgôriô (Moral. 6,37): “Một số người có tinh thần ít hoạt động, một khi phải làm các công việc bên ngoài, họ ngã ở đó tức thì.” Song thánh nhân nói thêm: người ta thường trông thấy tình yêu thúc đẩy những tinh thần lười biếng đến với các công việc, và sự sợ hãi làm cho yên tĩnh trong sự chiêm niệm các tâm hồn bị dao động. Như vậy, những kẻ có khả năng hơn đối với đời sống hoạt động có thể nhờ thi hành đời sống này mà chuẩn bị cho mình đến với đời sống chiêm niệm; và đàng khác, những kẻ có khả năng hơn đối với đời sống chiêm niệm vẫn có thể thi hành đời sống hoạt động, ngõ hầu gặp ở đó một sự chuẩn bị thêm cho đời sống chiêm niệm.

QUAESTIO 183

DE DIVERSITATE STATUUM ET OFFICIORUM HUMANORUM

OF MAN'S VARIOUS DUTIES AND STATES IN GENERAL

LES OFFICES ET LES ÉTATS EN GÉNÉRAL PARMI LES HOMMES

CÁC CHỨC VỤ VÀ CÁC THÂN PHẬN TỔNG QUÁT CỦA NHÂN LOẠI

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid faciat in hominibus statum. Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. Tertio, de differentia officiorum. Quarto, de differentia statuum.

We must next consider man's various states and duties. We shall consider (1) man's duties and states in general; (2) the state of the perfect in particular. Under the first head there are four points of inquiry: (1) What constitutes a state among men? (2) Whether among men there should be various states and duties? (3) Of the diversity of duties; (4) Of the diversity of states.

Nous étudierons d'abord en général les offices et les états des hommes. Ensuite en particulier l’état des parfaits (Question 184-189). 1. Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes? - 2. Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices? - **3.** La diversité des offices. - **4.** La diversité des états.

Trước tiên, chúng ta nghiên cứu cách tổng quát các chức vụ và các thân phận của nhân loại. Sau đó, cách đặc thù, chúng ta nghiên cứu thân phận của những người hoàn hảo (Q.184, 189). 1. Cái gì tạo nên thân phận đời sống của nhân loại? 2. Ở giữa nhân loại, phải có các thân phận và các chức vụ khác biệt không? **3.** Sự khác biệt các chức vụ. **4.** Sự phân biệt các thân phận.

ARTICULUS 1
Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod status in sui ratione non importet

ARTICLE 1
Whether the notion of a state denotes a condition of freedom or servitude ?

Objections 1. It would seem that the notion of a state does not denote a condition of freedom or

ARTICLE 1
Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes ?

Objections 1. Il ne semble pas que l'état de vie tienne compte de la condition d'homme libre ou

TIẾT 1
Cái gì tạo nên thân hận đời sống đối với nhân loại ?

VẤN NẠN 1. Xem ra thân phận đời sống nhân loại không do ở điều kiện con người tự do hoặc nô lệ. 1. Từ ngữ

conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos; et Gregorius dicit, in VII Moral., ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiicit suam voluntatem Deo, unde super illud Psalmi, rectos decet collaudatio, dicit Glossa, recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

servitude. For "state" takes its name from "standing." Now a person is said to stand on account of his being upright; and Gregory says (Moral. vii, 17): "To fall by speaking harmful words is to forfeit entirely the state of righteousness." But a man acquires spiritual uprightness by submitting his will to God; wherefore a gloss on Ps. 32:1, "Praise becometh the upright," says: "The upright are those who direct their heart according to God's will." Therefore it would seem that obedience to the Divine commandments suffices alone for the notion of a state.

d'esclave. En effet, le mot " état " (statue) évoque l'idée de station (stando). Et celle-ci, à son tour, implique l'idée de position droite (rectitude). D'où cet ordre (Ez 2, 1): " Fils d'homme, tiens-toi (sta) debout. " Et S. Grégoire: " Ceux qui se laissent aller à des paroles nuisibles déchoient de tout état de rectitude. " Or l'homme acquiert la rectitude spirituelle en soumettant à Dieu sa volonté. Aussi, sur ce mot du Psaume (33, 1): " La louange sied aux hommes droits ", la Glose porte-t-elle: " Ceux-là sont droits qui gouvernent leur coeur selon la volonté de Dieu. " Il semble donc que la seule obéissance aux commandements de Dieu suffise à définir un état.

thân phận (status) nói lên ý tưởng về sự đứng (stando). Và ý tưởng này lại bao hàm ý tưởng về tình trạng ngay thẳng (rectitudo). Do đó, có mệnh lệnh này (Ed 2,1): “Con người hỡi, hãy đứng dậy” (sta). Và thánh Grêgôriô (Moral. 7,37) nói: “Những kẻ buông theo những lời nói gây nên sự thiệt hại, mất mọi thân phận của sự ngay thẳng.” Mà con người đạt được sự ngay thẳng thiêng liêng bằng cách bắt ý chí của mình tùng phục Thiên Chúa. Như vậy, về lời nói: “Hãy reo vui mừng, hỡi những người công chính” (Tv 33,1), sách Chú giải lên tiếng: “Những ai cai trị tâm hồn của mình tùy theo ý muốn của Thiên Chúa là những người ngay thẳng.” Vậy xem ra duy sự tuân thủ các giới mệnh Thiên Chúa đủ để xác định thân phận.

PRAETEREA, nomen status immobilitatem importare videtur, secundum illud I ad Cor. XV, stabiles estote et immobiles. Unde Gregorius dicit, super Ezech., lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. Sed virtus est quae facit immobiliter operari, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur.

2. Further, the word "state" seems to denote immobility according to 1 Cor. 15:48, "Be ye steadfast [stabiles] and immovable"; wherefore Gregory says (Hom. xxi in Ezech.): "The stone is foursquare, and is stable on all sides, if no disturbance will make it fall." Now it is virtue that enables us "to act with immobility," according to Ethic. ii, 4. Therefore it would seem that a state is acquired by every virtuous action.

2. Le mot " état " semble impliquer l'immobilité (selon 1 Co 15, 58): " Soyez stables et immobiles. " D'où cette parole de S. Grégoire: " C'est une pierre carrée, stable sur toutes ses faces, celui qui, ne changeant pas, ne risque pas de choir. " Mais la vertu a ce caractère de faire agir de façon immuable, selon la définition qu'en donne Aristote. Il semble donc qu’il suffise d'exercer la vertu pour acquérir un état.

2. Từ ngữ thân phận (status) xem ra bao hàm sự bất động như có lời ghi chép: “Hãy kiên vững không nao núng” (1Cr 15,58). Do đó, có lời nói của thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,9): “Một viên đá vuông vững chắc ở mọi mặt của mình, đó là kẻ không thay đổi, không thể bị ngã.” Mà nhân đức có đặc tính này là làm cho người ta hành động một cách bất khả dịch theo lời định nghĩa Triết gia đã đưa ra (Eth. 2,4). Vậy xem ra việc thi hành nhân đức đã đủ để đạt được thân phận.

PRAETEREA, nomen status videtur ad quandam altitudinem pertinere, nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

3. Further, the word "state" seems to indicate height of a kind; because to stand is to be raised upwards. Now one man is made higher than another by various duties; and in like manner men are raised upwards in various ways by various grades and orders. Therefore the mere difference of grades, orders, or duties suffices for a difference of states.

3. L'état évoque une certaine élévation. Celui qui se tient debout (stat), se dresse en hauteur. Or la diversité des offices fait qu'une personne est plus élevée qu'une autre. Pareillement, les grades et les ordres divers valent à leurs bénéficiaires des situations diversement élevées. La seule différence le grade, d'ordre ou d'office suffit donc à créer une diversité d'états.

3. Thân phận nói lên ý tưởng về một sự nhắc lên cao. Kẻ nào đứng, lên cao. Mà sự khác biệt trong các chức vụ làm cho người này lên cao hơn người kia. Cũng vậy, các cấp bậc và các giai cấp khác nhau đem lại cho các người thụ hưởng mình những tình trạng cao khác nhau. Vậy duy sự khác biệt về cấp bậc, về giai cấp hoặc về chức vụ đã đủ để tạo nên sự khác biệt trong các thân phận.

SED CONTRA est quod in decretis, Caus. II, qu. VI, dicitur, si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit non per exploratores, sed per seipsos est agendum, ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel ad servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

On the contrary, It is thus laid down in the Decretals (II, qu. vi, can. Si Quando): "Whenever anyone intervene in a cause where life or state is at stake he must do so, not by a proxy, but in his own person"; and "state" here has reference to freedom or servitude. Therefore it would seem that nothing differentiates a man's state, except that which refers to freedom or servitude.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets: " S'il arrive qu'ils soient saisis d'une affaire capitale ou d'une question d'état, ils doivent agir par eux-mêmes et non par des enquêteurs. " Et par (question d'état ", le droit entend une question relative à la liberté ou à la servitude. Il n'y aurait donc, à pouvoir modifier l'état d'un homme, que ce qui intéresse la liberté ou la servitude.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong các sắc lệnh (P.2, cause 2, q.6, can. 40): “Nếu xảy ra họ bị vụ kiện tử hình hoặc vấn đề thân phận, họ phải kiện do chính mình, chứ không do các người điều tra.” Và về vấn đề thân phận luật hiểu đó là vấn đề liên hệ với sự tự do hay nô lệ. Vậy người ta chỉ có thể thay đổi thân phận một người nào về cái gì liên hệ với sự tự do hay nô lệ.

RESPONDEO dicendum quod status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquis disponitur secundum modum suae naturae, cum quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cetera membra media convenienti ordine disponantur, quod quidem non accidit si homo iaceat vel sedeat vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis humanis actionibus dicitur

I answer that, "State," properly speaking, denotes a kind of position, whereby a thing is disposed with a certain immobility in a manner according with its nature. For it is natural to man that his head should be directed upwards, his feet set firmly on the ground, and his other intermediate members disposed in becoming order; and this is not the case if he lie down, sit, or recline, but only when he stands upright: nor again is he said to stand, if he move, but only when he is still. Hence it is again that even in human acts, a matter is said to have stability

Réponse : L'état (statue), au sens propre, est une position particulière. Non pas quelconque, mais conforme à la nature de l'homme et avec une certaine stabilité. Or il est naturel à l'homme d'avoir la tête en haut, les pieds sur le sol et les membres intermédiaires chacun à sa place. Ce qui ne se vérifie pas chez l'homme couché, assis ou accroupi, mais chez l'homme debout. On ne dit pas davantage qu'il se tient debout s'il marche, mais s'il est en repos. Pareillement, dans le domaine des actions humaines, on dit d'une affaire quelconque qu'elle a un statut, un état, lorsqu'elle a

TRẢ LỜI : Thân phận (status), theo nghĩa đen, là một vị trí đặc thù, không phải bất cứ vị trí nào, nhưng một vị trí phù hợp với bản tính của nhân loại và có sự vững bền nào đó. Mà điều tự nhiên đối với con người là có đầu ở trên cao, các bàn chân ở mặt đất và các chi thể ở giữa, mỗi chi thể ở vào chỗ của mình. Điều đó không kiểm thực được ở nơi con người ngồi hoặc chồm hổm, nhưng ở nơi con người đứng. Người ta cũng không nói họ đứng nếu họ bước đi, nhưng nếu họ nghỉ. Cũng vậy, trong lãnh vực các hành động nhân loại, người ta nói về bất cứ việc gì rằng nó có một quy chế, có một trạng thái, khi nó đã gặp

negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi, unde et in iure civili dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus.

[statum] in reference to its own disposition in the point of a certain immobility or restfulness. Consequently matters which easily change and are extrinsic to them do not constitute a state among men, for instance that a man be rich or poor, of high or low rank, and so forth. Wherefore in the civil law (Lib. Cassius ff. De Senatoribus) it is said that if a man be removed from the senate, he is deprived of his dignity rather than of his state. But that alone seemingly pertains to a man's state, which regards an obligation binding his person, in so far, to wit, as a man is his own master or subject to another, not indeed from any slight or unstable cause, but from one that is firmly established; and this is something pertaining to the nature of freedom or servitude. Therefore state properly regards freedom or servitude whether in spiritual or in civil matters.

trouvé le règlement qu'elle comportait, avec une relative immobilité et le repos. Par conséquent, ce qu'il y a de facilement variable et extérieur chez les hommes ne saurait Constituer leur état. La richesse ou la pauvreté, par exemple, n'y suffisent pas. Ni non plus le fait d'être élevé en dignité, ou d'être de basse condition. C'est ce qui explique que, pour le droit civil, l'exclusion du Sénat ne représente pas la perte d'un état mais d'une dignité. Il semble donc que seul intéresse l'état d'un homme, ce qui regarde l'obligation de la personne même, suivant qu'elle est maîtresse d'elle-même ou qu'elle dépend d'autrui. Encore faut-il que ce soit à titre permanent, et non pas pour quelque raison futile ou passagère. C'est dire qu'il s'agit de liberté ou de servitude. La notion d'état est donc corrélative à celles de liberté ou de servitude, soit dans l'ordre spirituel soit dans l'ordre civil.

được quy lệ mà nó bao hàm với một sự bất động tương đối và sự nghỉ. Do đó, điều gì một cách dễ dàng thay đổi và ở bên ngoài đối với nhân loại không thể tạo nên thân phận của họ. Thí dụ, sự giàu có hoặc sự nghèo khó, không đủ để tạo nên điều đó; việc được nâng lên chức vị, hoặc ở bậc thấp hèn cũng không thể làm điều đó. Đó là điều giải thích theo luật dân sự; sự trục xuất ra khỏi nghị viện không nói lên sự mất thân phận nhưng mất chức vị. Vậy chỉ có cái gì liên hệ với sự bắt buộc đối với chính con người tùy theo họ làm chủ chính mình hoặc lệ thuộc vào người khác, mới liên hệ với thân phận con người, và hơn nữa, điều đó phải có tính cách trường tồn, chứ không phải vì lý do vô lối và thoáng qua. Đó là nói đến sự tự do hay nô lệ. Vậy ý niệm về thân phận hỗ tương với các ý niệm về tự do hay nô lệ, hoặc ở trong trật tự thiêng liêng hoặc ở trong trật tự dân sự.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rectitudo, inquantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quod stare dicantur. Nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Reply to objection 1. Uprightness as such does not pertain to the notion of state, except in so far as it is connatural to man with the addition of a certain restfulness. Hence other animals are said to stand without its being required that they should be upright; nor again are men said to stand, however upright their position be, unless they be still.

Solutions 1. La position droite n'appartient pas par elle-même au concept d'état, mais seulement en tant queue est connaturelle à l'homme et qu'on y joint l'idée de repos. Chez les autres animaux, cette position n'est donc pas requise pour qu'on puisse dire qu'ils se tiennent debout (stars). Et l'on ne dit pas des hommes qu'ils se tiennent debout du seul fait qu'ils sont dressés sur leurs pieds. Il faut encore qu'ils soient en repos.

GIẢI ĐÁP 1. Tình trạng đứng thẳng tự nó không thuộc về ý niệm của thân phận, nhưng chỉ trong tư cách nó đồng nhiên với con người và người ta gặp thấy ở đó ý tưởng về sự nghỉ. Vậy ở nơi các thú vật, tình trạng này không đòi hỏi phải có, ngõ hầu người ta có thể nói chúng nó đứng (stare). Và người ta không nói nhân loại đứng vì chỉ do việc họ đứng trên các bàn chân của họ. Và họ còn phải nghỉ.

AD SECUNDUM dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens et iacens quiescunt, qui tamen non dicuntur stare.

Reply to objection 2. Immobility does not suffice for the notion of state; since even one who sits or lies down is still, and yet he is not said to stand.

2. L'immobilité ne constitue pas l'état à elle seule. L'homme assis ou couché est immobile; on ne dit pas pour autant qu'il se tient debout.

2. Sự bất động không tạo nên thân phận do một mình nó mà thôi. Con người ngồi hoặc nằm thì bất động; người ta không nói họ đứng.

AD TERTIUM dicendum quod officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis; sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.

Reply to objection 3. Duty implies relation to act; while grades denote an order of superiority and inferiority. But state requires immobility in that which regards a condition of the person himself.

3. L'office se rapporte à l'acte. Le grade évoque l'idée de supériorité et d'infériorité. L'état requiert l'immobilité dans la condition de la personne.

3. Chức vụ quy về hành động, cấp bậc nói lên ý tưởng về sự ở trên và sự ở dưới. Thân phận đòi phải có sự bất động trong điều kiện của con người.

ARTICULUS 2
Utrum in ecclesia debeat esse diversitas officiorum vel statuum

ARTICLE 2
Whether there should be different duties or states in the Church ?

ARTICLE 2
Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices ?

TIẾT 2
Đối với nhân loại, phải có sự khác biệt về thân phận hay về các chức vụ không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. XVII, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum vel statuum.

Objections 1. It would seem that there should not be different duties or states in the Church. For distinction is opposed to unity. Now the faithful of Christ are called to unity according toJohn 17:21, 22: "That they ... may be one in Us ... as We also are one." Therefore there should not be a distinction of duties and states in the Church.

Objections 1. Il semble qu'il ne doit pas y avoir dans l'Église diversité d'offices ou d'états. Car la diversité s'oppose à l'unité. Or les fidèles du Christ sont appelés à l'unité, selon cette parole (Jn 17, 21): " Qu'ils soient un en nous, comme nous-mêmes nous sommes un. " Il ne doit donc pas y avoir dans l'Église diversité d'offices ou d'états.

VẤN NẠN 1. Xem ra trong Hội thánh không nên có sự khác biệt về chức vụ và thân phận. 1. Sự khác biệt đối lập với đơn nhất tính, mà các Kitô hữu được kêu gọi đến đơn nhất tính theo lời thánh Gioan (Ga 17,21): "Ngõ hầu họ trở nên một trong Chúng Ta, như Chúng Ta là một." Vậy trong Hội thánh không nên có sự khác biệt về chức vụ hoặc về thân phận.

PRAETEREA, natura non facit per multa quod potest per unum facere. Sed operatio gratiae est multo ordinatior quam operatio naturae. Ergo convenientius esset quod ea quae pertinent ad actus gratiae, per eosdem homines

2. Further, nature does not employ many means where one suffices. But the working of grace is much more orderly than the working of nature. Therefore it were more fitting for things pertaining to the operations of grace to be

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une seule. Mais il y a beaucoup plus d'ordre encore dans les oeuvres de la grâce que dans celles de la nature. Ce serait donc bien mieux si tout ce qui regarde les

2. Bản tính không sử dụng nhiều sự vật ở nơi một sự vật duy nhất đã đủ. Mà có nhiều trật tự trong các công việc của ân sủng hơn là trong các công việc của bản tính. Vậy hẳn tốt đẹp hơn nếu tất cả cái gì liên hệ với các hành động của ân sủng được giao

administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

PRAETEREA, bonum Ecclesiae maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalmi, qui posuit fines tuos pacem. Et II ad Cor. ult. dicitur, pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum. Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. XIII, omne animal diligit simile sibi. Et philosophus dicit, in VII Polit., quod modica differentia facit in civitate dissidium. Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

SED CONTRA est quod in Psalmo in laudem Ecclesiae dicitur quod est circumamicta varietate, ubi dicit Glossa quod doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum et lamento poenitentium, ornatur regina, idest Ecclesia.

RESPONDEO dicendum quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi differmiter et multipliciter ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod apostolus dicit, Rom. XII, sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo. Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit. Unde dicitur III Reg. X, quod videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et

administered by the same persons, so that there would not be a distinction of duties and states in the Church.

3. Further, the good of the Church seemingly consists chiefly in peace, according to Ps. 147:3, "Who hath placed peace in thy borders," and 2 Cor. 13:11, "Have peace, and the God of peace ... shall be with you." Now distinction is a hindrance to peace, for peace would seem to result from likeness, according to Ecclus. 13:19, "Every beast loveth its like," while the Philosopher says (Polit. vii, 5) that "a little difference causes dissension in a state." Therefore it would seem that there ought not to be a distinction of states and duties in the Church.

On the contrary, It is written in praise of the Church (Ps. 44:10) that she is "surrounded with variety": and a gloss on these words says that "the Queen," namely the Church, "is bedecked with the teaching of the apostles, the confession of martyrs, the purity of virgins, the sorrowings of penitents."

I answer that, The difference of states and duties in the Church regards three things. In the first place it regards the perfection of the Church. For even as in the order of natural things, perfection, which in God is simple and uniform, is not to be found in the created universe except in a multiform and manifold manner, so too, the fulness of grace, which is centered in Christ as head, flows forth to His members in various ways, for the perfecting of the body of the Church. This is the meaning of the Apostle's words (Eph. 4:11, 12): "He gave some apostles, and some prophets, and other some evangelists, and other some pastors and doctors for the perfecting of the saints." Secondly, it regards the need of those actions which are necessary in the Church. For a diversity of actions requires a diversity of men appointed to them, in order that all things may be accomplished without delay or confusion; and this is indicated by the Apostle (Rom. 12:4, 5), "As in one body we have many members, but all the members have not the same office, so we being many are one body in Christ." Thirdly, this belongs to the dignity and beauty of the Church, which consist in a certain order; wherefore it is written (3 Kings 10:4,5) that "when the queen of Saba saw all the wisdom of Solomon ... and the apartments of his servants,

opérations de la grâce se trouvait remis à l'administration des mêmes hommes, de telle manière qu'il n'y ait pas dans l'Église diversité d'offices et d'états.

3. Le bien de l'Église semble consister avant tout dans la paix, selon le mot du Psaume (147, 3 Vg): " Il a établi la paix à tes frontières. " Et S. Paul (2 Co 13, 11): " Possédez la paix, et le Dieu de la paix sera avec vous. " Mais la diversité fait obstacle à la paix, qui naît, semble-t-il, de la ressemblance, selon l'Ecclésiastique (13, 15): " Tout animal aime son semblable. " Et Aristote déclare qu'une minime différence suffit à créer le dissentiment dans la cité. Donc, semble-t-il, il n'est pas opportun qu'il y ait dans l'Église diversité d'états et d'offices.

En sens contraire, il est écrit à la louange de l'Église (Ps 45, 10): " Elle est vêtue d'une robe bigarrée. " Sur quoi la Glose explique:." La reine, c'est-à-dire l'Église, est parée de l'enseignement des Apôtres, de la confession des martyrs, de la pureté des vierges, du deuil des pénitents. "

Réponse : La diversité des états et des offices dans l'Église est requise, pour trois fins. D'abord, pour la perfection de l'Église elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons la perfection, qui en Dieu est simple et unique, ne pouvoir se réaliser chez les créatures que sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée chez le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Église soit parfait. C'est la doctrine de S. Paul 10 (Ep 4, 11): " Il a établi lui-même certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres en qualité d'évangélistes, d'autres en qualité de pasteurs et de docteurs, pour conduire les saints à la perfection. " Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Église. Il faut en effet qu'à des actions diverses soient préposées des personnes différentes, si l'on veut que tout se fasse aisément et sans confusion. C'est la pensée de S. Paul (Rm 12, 4): " Ainsi que dans notre corps, qui est un, nous avons plusieurs membres et que tous les membres n'ont pas le même rôle, nous ne faisons à nous tous qu'un seul corps dans le Christ. " Enfin, cette diversité intéresse la dignité et beauté de l'Église, qui consiste en un certain ordre. C'est ce que signifie cette parole: (1 R 10, 4): " Devant la sagesse de Salomon, devant les logements destinés à ses serviteurs et l'organisation en

cho sự cai trị của những con người như nhau, theo một thể cách không có trong Hội thánh sự khác biệt về chức vụ và thân phận.

3. Sự tốt của Hội thánh xem ra cốt tại trước hết ở sự bình an theo lời ghi chép (Tv 147,3): "Người đã thiết lập sự bình an ở các biên thùy của ngươi." Và thánh Phaolô (2Cr 13,11): "Hãy ở hòa thuận cùng nhau và Thiên Chúa mến yêu và bình an sẽ ở cùng anh em." Mà sự khác biệt ngăn cản sự bình an, vì sự bình an phát sinh từ sự tương tự theo lời ghi chép trong sách Huấn ca (13,15): "Mọi thú vật yêu thương vật tương tự của mình." Và Triết gia (Pol. 7,5) tuyên bố một sự khác biệt nhỏ mọn nhất đủ để gây nên sự bất hòa trong thành phố. Vậy không tiện lợi khi trong Hội thánh có các thân phận và các chức vụ khác nhau.

TRÁI LẠI, Có lời ca ngợi Hội thánh (Tv 45,10): "Hội thánh mặc áo nhiều màu sặc sỡ." Về điểm này, sách Chú giải cắt nghĩa: "Hoàng hậu, nghĩa là Hội thánh, được trang điểm bằng lời giảng dạy của các thánh Tông đồ, bằng sự tuyên xưng của những người tử đạo, bằng sự trong sạch của các nữ đồng trinh, bằng sự tang chế của các hối nhân."

TRẢ LỜI : Sự khác biệt về thân phận và chức vụ trong Hội thánh cần phải có vì ba mục đích. Trước hết, vì sự hoàn hảo của chính Hội thánh; trong trật tự tự nhiên, chúng ta trông thấy sự hoàn hảo đơn giản và duy nhất ở trong Thiên Chúa, chỉ thể hiện nơi các thụ tạo dưới những hình thể tạp đa và phức số. Cũng vậy, đối với sự sung mãn của ân sủng tập trung ở nơi Chúa Kitô là đầu, nó lan tràn ra nơi các chi thể của mình dưới những hình thể khác nhau, ngõ hầu thân thể của Hội thánh được hoàn hảo; đó là học lý của thánh Phaolô (Ep 4,11): "Và chính Người đã ban cho: người thì làm tông đồ, kẻ thì làm tiên tri, người thì làm giảng viên, kẻ thì làm vị chăn chiên, làm thầy dạy, cốt để chuẩn bị các thánh cho họ sung vào công việc phục vụ, mà xây dựng thân mình Đức Kitô." Thứ đến, sự khác biệt cần phải có để hoàn thành các hành động cần thiết cho Hội thánh. Quả thế, với các công việc khác nhau phải có những kẻ đứng đầu khác nhau, nếu người ta muốn mọi sự thực hiện cách dễ dàng và không lộn xộn. Đó là tư tưởng của thánh Phaolô (Rm 12,4): "Cũng như ở trong thân thể chúng ta là một thân thể duy nhất, chúng ta có nhiều chi thể và mọi chi thể không có cũng một công việc, chúng ta tất cả làm nên một thân thể duy nhất trong Chúa Kitô." Cuối cùng, sự khác biệt này liên hệ với chức vị và vẻ đẹp xinh của Hội thánh, và vẻ đẹp này cốt tại ở một trật tự nào. Điều đó được biểu lộ trong lời nói này (1V 10,4): "Trước sự khôn ngoan của vua Salomon, trước những đền đài dành cho các tôi tớ của vua này và trước sự tổ chức theo các cấp

habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum. Unde et apostolus dicit, II ad Tim. II, quod in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuae subministrationis, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per caritatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, si totum corpus oculus, ubi auditus? Unde et in Ecclesia, quae est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

AD TERTIUM dicendum quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute spiritus sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde apostolus dicit, Ephes. IV, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quaerit quae sibi sunt propria, sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XII, quod Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.

ARTICULUS 3
Utrum officia distinguantur per actus

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitae diversitates humanorum

and the order of his ministers ... she had no longer any spirit in her." Hence the Apostle says (2 Tim. 2:20) that "in a great house there are not only vessels of gold and silver, but also of wood and of earth."

Reply to objection 1. The distinction of states and duties is not an obstacle to the unity of the Church, for this results from the unity of faith, charity, and mutual service, according to the saying of the Apostle (Eph. 4:16): "From whom the whole body being compacted," namely by faith, "and fitly joined together," namely by charity, "by what every joint supplieth," namely by one man serving another.

Reply to objection 2. Just as nature does not employ many means where one suffices, so neither does it confine itself to one where many are required, according to the saying of the Apostle (1 Cor. 12:17), "If the whole body were the eye, where would be the hearing?" Hence there was need in the Church, which is Christ's body, for the members to be differentiated by various duties, states, and grades.

Reply to objection 3. Just as in the natural body the various members are held together in unity by the power of the quickening spirit, and are dissociated from one another as soon as that spirit departs, so too in the Church's body the peace of the various members is preserved by the power of the Holy Spirit, Who quickens the body of the Church, as stated in Jn. 6:6**4.** Hence the Apostle says (Eph. 4:3): "Careful to keep the unity of the Spirit in the bond of peace." Now a man departs from this unity of spirit when he seeks his own; just as in an earthly kingdom peace ceases when the citizens seek each man his own. Besides, the peace both of mind and of an earthly commonwealth is the better preserved by a distinction of duties and states, since thereby the greater number have a share in public actions. Wherefore the Apostle says (1 Cor. 12:24, 25) that "God hath tempered [the body] together that there might be no schism in the body, but the members might be mutually careful one for another."

ARTICLE 3
Whether duties differ according to their actions ?

Objections 1. It would seem that duties do not differ according to their actions. For there are infinite varieties of human acts both in

ordres distincts des gens qui le servaient, la reine de Saba était éperdue d'admiration. " Et S. Paul (2 Tm 2, 20): " Dans une grande maison, on ne trouve pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile. "

Solutions 1. La diversité des états et des offices n'empêche pas l'unité de l'Église. Cette unité, en effet, résulte de l'unité de la foi, de la charité, du service mutuel. S. Paul a dit (Ep 4, 16): " C'est sous son influence (celle du Christ) que tout le corps est assemblé par la foi, et unifié par la charité, grâce aux divers organes de service, c'est-à-dire en tant que chacun sert les autres. "

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une seule. Mais elle ne se restreint pas davantage à une seule chose là où il en faut plusieurs, selon S. Paul (1 Co 12, 17): " Si tout le corps était oeil, comment entendrait-on? " C'est pourquoi il fallait que dans l'Église, corps du Christ, les membres soient différenciés suivant la diversité des offices, des états et des grades.

3. Dans le corps physique, les membres divers sont maintenus dans l'unité par l'action de l'esprit, qui vivifie et dont le retrait entraîne la disjonction des membres. De même dans le corps de l'Église, la paix entre les divers membres se conserve par la vertu du Saint-Esprit, dont S. Jean nous dit (6, 63) qu'il vivifie le corps de l'Église. D'où l'exhortation de S. Paul (Ep 4, 3): " Soyez attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. " Celui qui cherche son bien propre s'exclut de cette unité de l'Esprit, de même que, dans la cité terrestre, la paix disparaît lorsque les citoyens cherchent leur intérêt particulier. Autrement, la distinction des offices et des états est plutôt favorable au maintien de la paix tant de l'esprit que de la cité, en tant queue rend possible la participation d'un plus grand nombre de personnes aux actes publics. Ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 12, 24): " Dieu a organisé le corps de telle manière qu'il n'y ait pas de division, mais que les différents membres aient tous le souci les uns des autres. "

ARTICLE 3
La diversité des offices

Objections 1. Il semble que les offices ne se distinguent pas par leurs actes. En effet, la diversité des actes humains est infinie, aussi

bậc khác nhau của những kẻ phục vụ nhà vua, hoàng hậu Saba hết lòng thán phục.” Và thánh Phaolô (2Tm 2,20): “Trong ngôi nhà lớn, không chỉ có những bình vàng bình bạc, nhưng cũng có những bình gỗ và bình sành.”

GIẢI ĐÁP 1. Sự khác biệt trong các thân phận và các chức vụ không ngăn trở đơn nhất tính của Hội thánh. Quả thế, đơn nhất tính này phát xuất bởi đơn nhất tính của nhân đức tin, của nhân đức mến, của sự phục vụ lẫn nhau. Thánh Phaolô đã nói: “Chỉ có một Thiên Chúa và là Cha mọi người hết thảy, Đấng trên mọi người, giữa mọi người, và trong mọi người. Do tự Người, tức là Đức Kitô, toàn thân được ăn khớp với nhau, se kết với nhau, nhờ đủ thứ gân cốt giao liên, tức là các chức vụ trong Hội thánh. (Ep 4,16).

2. Bản tính không sử dụng nhiều sự vật ở nơi mà một sự vật đã đủ. Mà nó không tự hạn chế với một sự vật duy nhất ở nơi cần phải có nhiều sự vật theo lời thánh Phaolô (1 Cr 12,17): “Nếu toàn thân là mắt, thì thính giác ở đâu? Nếu toàn thân là thính giác, thì khứu giác ở đâu?” Do đó, trong Hội thánh, thân thể của Chúa Kitô phải có nhiều chi thể phân biệt nhau tùy theo sự khác biệt các chức vụ, các thân phận và các cấp bậc.

3. Trong thân thể vật lý, các chi thể khác nhau được duy trì trong đơn nhất tính do hành động của tinh thần làm cho sống và nếu tinh thần rút lui thì gây nên sự phân tán các chi thể. Cũng vậy, trong thân thể của Hội thánh, sự bình an giữa các chi thể khác nhau được duy trì do quyền năng Chúa Thánh Thần, mà thánh Gioan (6,63) đã nói với chúng ta là Đấng ban sự sống cho thân thể Hội thánh. Do đó, thánh Phaolô (Ep 4,3) khuyến khích: “Anh em hãy chăm chú bảo tồn đơn nhất tính Chúa Thánh Thần bằng chiếc dây an bình.” Kẻ nào tìm kiếm sự tốt riêng của mình thì tự trục xuất mình ra ngoài đơn nhất tính của Chúa Thánh Thần; cũng như ở trong quốc gia trần gian, sự bằng an biến mất khi các công dân tìm kiếm sự ích lợi riêng của mình. Do đó, sự phân biệt các chức vụ và các thân phận tiện lợi cho việc duy trì sự bằng an về tinh thần cũng như về quốc gia, trong tư cách nó làm cho rất nhiều người tham gia vào các công việc chung. Điều đó khiến thánh Phaolô lên tiếng: “Song Thiên Chúa đã điều hòa các bộ phận của thân mình để làm sao không có sự phân chia, nhưng các chi thể khác nhau đều lo lắng cho nhau” (1Cr 12,24).

TIẾT 3
Sự khác biệt các chức vụ

VẤN NẠN 1. Xem ra các chức vụ không phân biệt do các hành động của mình. 1. Sự khác biệt trong các hành vi nhân linh thì vô cùng ở trong

actuum, tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

PRAETEREA, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

PRAETEREA, ordines etiam ecclesiastici et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiae ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundum haec tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et haec est distinctio officiorum, dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae. Et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Psalmo dicitur, secundum aliam litteram, Deus in gradibus eius cognoscetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita. Et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quae accipitur secundum diversas species actuum; secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

AD SECUNDUM dicendum quod vita dicitur absolute. Et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum

spirituals and in temporals. Now there can be no certain distinction among things that are infinite in number. Therefore human duties cannot be differentiated according to a difference of acts.

2. Further, the active and the contemplative life differ according to their acts, as stated above (Q[179], A[1]). But the distinction of duties seems to be other than the distinction of lives. Therefore duties do not differ according to their acts.

3. Further, even ecclesiastical orders, states, and grades seemingly differ according to their acts. If, then, duties differ according to their acts it would seem that duties, grades, and states differ in the same way. Yet this is not true, since they are divided into their respective parts in different ways. Therefore duties do not differ according to their acts.

On the contrary, Isidore says (Etym. vi, 19) that "officium [duty] takes its name from 'efficere' [to effect], as though it were instead of 'efficium,' by the change of one letter for the sake of the sound." But effecting pertains to action. Therefore duties differ according to their acts.

I answer that, As stated above (A[2]), difference among the members of the Church is directed to three things: perfection, action, and beauty; and according to these three we may distinguish a threefold distinction among the faithful. One, with regard to perfection, and thus we have the difference of states, in reference to which some persons are more perfect than others. Another distinction regards action and this is the distinction of duties: for persons are said to have various duties when they are appointed to various actions. A third distinction regards the order of ecclesiastical beauty: and thus we distinguish various grades according as in the same state or duty one person is above another. Hence according to a variant text it is written (Ps. 47:4): "In her grades shall God be known."

Reply to objection 1. The material diversity of human acts is infinite. It is not thus that duties differ, but by their formal diversity which results from diverse species of acts, and in this way human acts are not infinite.

Reply to objection 2. Life is predicated of a thing absolutely: wherefore diversity of acts which are becoming to man considered in himself. But efficiency, whence we

bien dans le temporel que dans le spirituel. Or l'infini ne se prête pas à des distinctions précises. La diversité des actes humains ne saurait donc servir à distinguer nettement les offices.

2. Nous avons dit que la vie active et la vie contemplative se distinguent par leurs actes. Mais la distinction des offices est autre, semble-t-il, que celle des vies. Les offices ne se distinguent donc pas par leurs actes.

3. Il semble que les ordres ecclésiastiques, les états et les grades se distinguent par leurs actes. Donc, si les actes spécifient pareillement les offices, la distinction des offices, grades et états, devient identique. Ce qui est faux, parce que leurs éléments se divisent de façon différente. Il ne semble donc pas que les offices se distinguent par leurs actes.

En sens contraire, pour S. Isidore: " Office vient de efficiendo, officium équivaut à efficium, avec changement d'o en e par euphonie. " Mais l'efficience appartient à l'action. Donc les offices se distinguent par leurs actes.

Réponse : Nous avons dit à l'Article précédent que la diversité parmi les membres de l'Église a trois buts: la perfection, l'action et la beauté. En fonction de cette triple fin, on peut donc reconnaître parmi les fidèles une triple diversité 11. La première est relative à la perfection. C'est celle des états, qui fait que certains sont plus parfaits que d'autres. La deuxième est relative à l'action. C'est celle des offices. On considère en effet, comme exerçant des offices différents, ceux qui sont préposés à des actions différentes. La troisième intéresse la beauté de l'Église. C'est celle des grades, suivant laquelle, dans le même état ou dans le même office, se rencontrent des supérieurs et des inférieurs. D'où ce mot du Psaume (48, 4), d'après une variante: " Dans les degrés (de Sion), Dieu se révélera. "

Solutions 1. La diversité matérielle des actes humains est infinie. Et ce n'est pas elle qui distingue les offices, mais leur distinction formelle, selon les diverses espèces d'actes, qui ne va pas à l'infini.

2. Le mot " vie " est un terme absolu. Aussi les actes dont la diversité fait la diversité des genres de vie sont-ils ceux qui conviennent à l'homme considéré

cái trần gian cũng như trong cái thiêng liêng. Mà cái vô cùng không được sử dụng để đem lại các sự phân biệt đích thực. Vậy sự khác biệt trong các hành vi nhân linh không được sử dụng để phân biệt các chức vụ một cách chính xác.

2. Chúng ta đã nói (Q.179, a.1) đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm phân biệt nhau do các hành động của mình. Mà sự phân biệt các chức vụ khác nhau với sự phân biệt các đời sống này. Vậy các chức vụ không phân biệt do các hành động của mình.

3. Xem ra các cấp bậc trong Hội thánh, các thân phận và các giai cấp phân biệt nhau bởi các hành động của mình. Vậy, nếu các hành động cũng phản loại các chức vụ, sự phân biệt các chức vụ, các cấp bậc và các thân phận thì đồng nhất. Điều đó sai lầm, bởi vì các yếu tố của chúng nó phân chia cách khác. Vậy xem ra các chức vụ không phân biệt nhau do các hành động của mình.

TRÁI LẠI, Thánh Isiđôrô (Etymol. 6,19): "Từ ngữ officum (chức vụ) phát xuất bởi từ ngữ efficiendo (làm cho hoàn thành), officium tương đương với từ ngữ efficium (sự hữu hiệu) với sự thay đổi tiếng "o" thành ra tiếng "e" vì sự êm tai." Mà sự hữu hiệu (efficium) thuộc về hành động. Vậy các chức vụ phân biệt nhau do hành động của mình.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở Tiết trước, sự khác biệt trong các chi thể của Hội thánh nhắm ba mục đích: sự hoàn hảo, hành động và sự đẹp xinh. Vì ba mục đích này, người ta có thể chấp nhận giữa các tín hữu có ba sự khác biệt. Sự khác biệt liên hệ với sự hoàn hảo; đó là sự khác biệt về các thân phận, làm cho một số người hoàn hảo hơn những người khác. Sự khác biệt thứ hai liên hệ với hành động; đó là sự khác biệt trong các chức vụ. Quả thế, người ta trông thấy những kẻ được đặt đứng đầu các hành động khác nhau, là thi hành các chức vụ khác nhau. Sự phân biệt thứ ba liên hệ với vẻ đẹp xinh của Hội thánh; đó là sự phân biệt các cấp bậc, mà theo sự khác biệt này, ở trong cũng một thân phận hoặc trong cũng một chức vụ, người ta gặp thấy các kẻ bề trên và các kẻ bề dưới. Do đó, có lời Thánh vịnh (48,4): "Ở các bậc cấp thành Xion, Thiên Chúa tỏ mình ra."

GIẢI ĐÁP 1. Sự khác biệt trong các hành vi nhân linh thì vô cùng, và không phải nó phân biệt các chức vụ; nhưng sự phân biệt mô thể của chúng nó, tùy theo các loại khác nhau của các hành động, không đi tới vô cùng.

2. Từ ngữ đời sống là từ ngữ tuyệt đối. Như vậy các hành động mà sự phân biệt của chúng nó tạo nên sự phân biệt các đời sống là những hành động kết hợp với con người được cứu

seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX Metaphys. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios, sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit quod officium est ut quisque illa agat quae nulli officiant, id est noceant, sed prosint omnibus.

AD TERTIUM dicendum quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant, puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium et gradum; et ulterius quandoque perfectionis statum, propter actus sublimitatem sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum officia divina, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., officiorum plurima genera sunt, sed praecipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.

ARTICULUS 4
Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim diversae sunt species et differentiae. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis, dividuntur gradus caritatis, ut supra habitum est, cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

PRAETEREA, status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis. Ad quam non videtur pertinere praedicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

PRAETEREA, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in Moral., tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas

have the word "office" (as stated above), denotes action tending to something else according to Metaph. ix, text. 16. Hence offices differ properly in respect of acts that are referred to other persons; thus a teacher is said to have an office, and so is a judge, and so forth. Wherefore Isidore says (Etym. vi, 19) that "to have an office is to be officious," i.e. harmful "to no one, but to be useful to all."

Reply to objection 3. Differences of state, offices and grades are taken from different things, as stated above (A[1], ad 3). Yet these three things may concur in the same subject: thus when a person is appointed to a higher action, he attains thereby both office and grade, and sometimes, besides this, a state of perfection, on account of the sublimity of the act, as in the case of a bishop. The ecclesiastical orders are particularly distinct according to divine offices. For Isidore says (Etym. vi): "There are various kinds of offices; but the foremost is that which relates to sacred and Divine things."

ARTICLE 4
Whether the difference of states applies to those who are beginning, progressing, or perfect ?

Objections 1. It would seem that the difference of states does not apply to those who are beginning, progressing, or perfect. For "diverse genera have diverse species and differences". Now this difference of beginning, progress, and perfection is applied to the degrees of charity, as stated above (Q[24], A[9]), where we were treating of charity. Therefore it would seem that the differences of states should not be assigned in this manner.

2. Further, as stated above (A[1]), state regards a condition of servitude or freedom, which apparently has no connection with the aforesaid difference of beginning, progress, and perfection. Therefore it is unfitting to divide state in this way.

3. Further, the distinction of beginning, progress, and perfection seems to refer to "more" and "less," and this seemingly implies the notion of grades. But the distinction of grades differs from that of states, as we have said above (AA[2],3). Therefore state is unfittingly divided according to beginning, progress, and perfection.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxiv, 11): "There are three states of the converted, the

en lui-même. L'efficience, au contraire, d'où l'on a formé le mot " office " évoque une action qui tend à un terme distinct de l'agent, dit Aristote. C'est pourquoi les offices se distinguent par des actes relatifs à autrui; ainsi le docteur ou le juge sont considérés comme exerçant un office. Et S. Isidore écrit: " L'office consiste à faire ce qui ne nuit à personne mais est utile à tout le monde. "

3. Nous avons dit que là distinction des états, offices et grades, se prend de points de vue différents. Mais il peut arriver que dans un cas donné, on les rencontre chez le même individu. Par sa députation à un acte relevé, il arrive qu'un homme acquière tout ensemble un office et un grade. Et s'il s'agit d'un acte encore plus relevé, il peut se faire qu'il acquière en outre un état de perfection. C'est le cas de l'évêque. Quant aux ordres ecclésiastiques, ils se distinguent spécialement en fonction des offices divins. " Des offices, écrit S. Isidore, il en existe de bien des genres, mais le principal est celui des offices relatifs aux choses sacrées et divines. "

ARTICLE 4
La diversité des états

Objections 1. Il semble que la diversité des états ne se distingue pas selon les commençants, les progressants et les parfaits. En effet, lorsqu'il s'agit de réalités différentes, les espèces et leurs différences sont diverses. Or, le commencement, le progrès et la perfection représentent les différents degrés de la charité, nous l'avons dit en traitant de celle-ci. Ils ne sauraient donc servir à différencier les états.

2. On a dit que l'état regarde la condition de la personne même, qui est esclave ou libre. Cette distinction de commençants, progressants et parfaits, y semble tout à fait étrangère.

3. Entre les commençants, les progressants et les parfaits, ce n'est jamais qu'une question de plus ou de moins, et donc de degré. Mais la division des degrés et celle des états sont différentes, on l'a dit. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ainsi les états.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit " Il y a trois manières d'être des convertis, suivant qu'ils sont au

xét tại sự; sự hữu hiệu, trái lại, do đó mà người ta đã cấu tạo từ ngữ chức vụ (officium), khêu gợi hành động hướng đến một tận cùng phân biệt với tác nhân như Triết gia minh chứng (Metaph. 9,8). Do đó, các chức vụ phân biệt do các hành động liên hệ với người khác; kẻ dạy dỗ hoặc kẻ phân xử được coi là những kẻ thi hành chức vụ và thánh Isiđôrô (Etymol. 6,19) đã viết: "Chức vụ cốt tại làm điều gì không thiệt hại cho ai, nhưng đem lại ích lợi cho mọi người."

3. Chúng ta đã nói sự phân biệt các thân phận, các chức vụ và các cấp bậc do ở các phương diện khác biệt nhau. Mà có thể xảy ra là trong một trường hợp nhất định, người ta gặp thấy chúng nó ở nơi cũng một cá thể. Do sự ủy nhiệm của mình đối với một hành động cao thượng, một người nào đạt được đồng thời một chức vụ và một cấp bậc, và nếu người ta đề cập đến một hành động còn cao thượng hơn nữa, họ có thể đạt được thêm một trạng thái hoàn hảo. Đó là trường hợp của Giám mục. Còn về các cấp bậc trong Hội thánh, chúng nó được phân biệt cách riêng biệt do chức vụ liên hệ với Thiên Chúa. Thánh Isiđôrô (Etymol. 6,19) đã viết: "Các chức vụ trong các chức vụ liên hệ với các điều thánh và thuộc về Thiên Chúa."

TIẾT 4
Sự khác biệt trong các than phận

VẤN NẠN 1. Xem ra sự khác biệt các thân phận không được phân biệt tùy theo những người bắt đầu, những người tiến triển và những người hoàn hảo. 1. Khi người ta đề cập đến các sự thực tại khác biệt với nhau, các loại và các sự dị biệt tạp đa. Mà, sự khởi đầu, sự tiến triển và sự hoàn hảo biểu thị các bậc khác nhau của nhân đức mến, như chúng ta đã nói tới khi thảo luận về nhân đức này (Q.24, a.9). Vậy chúng nó không thể được sử dụng để phân loại các thân phận.

2. Người ta đã nói (a.3), thân phận liên hệ với điều kiện chính con người, nô lệ và tự do. Sự phân biệt ra các người bắt đầu, các người tiến triển và các người hoàn hảo, xem ra hoàn toàn xa lạ ở đó.

3. Giữa các người bắt đầu, các tiến triển và các người hoàn hảo, luôn luôn chỉ là vấn đề hơn kém, và vấn đề các bậc. Mà sự phân chia các bậc và sự phân chia các thân phận thì khác nhau như người ta đã đề cập đến (a.3). Vậy người ta không thể phân chia các thân phận như vậy.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 24,11) đã viết: "Có ba thể cách là những người trở lại tùy theo họ vào

atque perfectio. Et super Ezech. dicit quod alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus iustitiae; similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a iustitia; ut patet per apostolum, qui dicit, Rom. VI, cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae, nunc autem, liberati a peccato, servi estis facti Deo. Est autem servitus peccati vel iustitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiae ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, libertas autem a iustitia est cum aliquis propter amorem iustitiae non retardatur a malo. Veruntamen, quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui coniungitur libertas a iustitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiae vel peccati, contingit per humanum studium, sicut apostolus ibidem dicit, cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis cui obedistis, sive peccati, ad mortem; sive obeditionis, ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod libertas a peccato fit per caritatem, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V, et inde est quod dicitur II ad Cor. III, ubi spiritus domini, ibi libertas. Et ideo eadem est divisio caritatis, et statuum pertinentium ad spiritualem beginning, the middle, and the perfection"; and (Hom. xv in Ezech.): "Other is the beginning of virtue, other its progress, and other still its perfection."

I answer that, As stated above (A[1]) state regards freedom or servitude. Now in spiritual things there is a twofold servitude and a twofold freedom: for there is the servitude of sin and the servitude of justice; and there is likewise a twofold freedom, from sin, and from justice, as appears from the words of the Apostle (Rom. 6:20, 22), "When you were the servants of sin, you were free men to justice ... but now being made free from sin," you are ... "become servants to God." Now the servitude of sin or justice consists in being inclined to evil by a habit of sin, or inclined to good by a habit of justice: and in like manner freedom from sin is not to be overcome by the inclination to sin, and freedom from justice is not to be held back from evil for the love of justice. Nevertheless, since man, by his natural reason, is inclined to justice, while sin is contrary to natural reason, it follows that freedom from sin is true freedom which is united to the servitude of justice, since they both incline man to that which is becoming to him. In like manner true servitude is the servitude of sin, which is connected with freedom from justice, because man is thereby hindered from attaining that which is proper to him. That a man become the servant of justice or sin results from his efforts, as the Apostle declares (Rom. 6:16): "To whom you yield yourselves servants to obey, his servants you are whom you obey, whether it be of sin unto death, or of obedience unto justice." Now in every human effort we can distinguish a beginning, a middle, and a term; and consequently the state of spiritual servitude and freedom is differentiated according to these things, namely, the beginning-to which pertains the state of beginners-the middle, to which pertains the state of the proficient-and the term, to which belongs the state of the perfect.

Reply to objection 1. Freedom from sin results from charity which "is poured forth in our hearts by the Holy Ghost, Who is given to us" (Rom. 5:5). Hence it is written (2 Cor. 3:17): "Where the Spirit of the Lord is, there is liberty." Wherefore the same division applies to charity as to the state of

début, au milieu ou au terme. " Et ailleurs: " Les débuts dans la vertu sont une chose, le progrès en est une autre, et la perfection une autre. "

Réponse : Nous avons dit que l'état s'entend par rapport à la liberté et à la servitude. Or, dans l'ordre spirituel, il existe une double liberté et une double servitude. Il y a une servitude du péché et une servitude de la justice. Pareillement, il y a une liberté à l'égard du péché, et il y a une liberté à l'égard de la justice. C'est ce que montre l'Apôtre (Rm 6, 20): " Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Maintenant que vous êtes libérés du péché, vous êtes devenus pour Dieu des esclaves. " Il y a servitude du péché ou de la justice, toutes les fois qu'une personne se trouve portée au mal par l'habitus du péché, ou inclinée au bien par l'habitus de la justice. En retour, il y a liberté à l'endroit du péché lorsqu'une personne n'est pas dominée par l'incarnation au péché, et liberté à l'égard de la justice lorsque l'amour de la justice ne la retient plus de pécher. Il y a toutefois entre l'un et l'autre cas cette différence que l'homme est incliné à la justice par la raison naturelle tandis que le péché est contre la raison naturelle. Il s'ensuit que la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve jointe la servitude à l'égard de la justice, est la vraie liberté. Par l'une et l'autre, l'homme tend au bien conforme à sa nature. La vraie servitude, pareillement, c'est la servitude à l'égard du péché, accompagnée de la liberté à l'égard de la justice, qui entrave l'homme dans la poursuite du bien qui lui est propre. Or dans cette servitude envers la justice ou le péché l'homme s'engage par son effort humain, dit S. Paul (Rm 6, 16): " A l'égard de celui à qui vous vous êtes livrés comme pour lui obéir, vous êtes effectivement des esclaves, que ce soit du péché pour la mort, ou de l'obéissance pour la justice. " Mais dans tout effort humain, on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc, dans l'état de servitude et de liberté spirituelles aussi, nous distinguerons: le commencement, auquel appartient l'état des commençants, le milieu, auquel appartient l'état des progressants et le terme, auquel appartient l'état des parfaits.

Solutions 1. L'affranchissement du péché se réalise par la charité, dont S. Paul dit (Rm 5, 5) qu'elle " est répandue dans nos coeurs par le Saint-Esprit ". D'où cette autre parole (2 Co 3, 17): " Où est l'Esprit du Seigneur, là se trouve la liberté. " C'est pourquoi la division des états relatifs à la liberté

lúc ban đầu, ở giữa và ở tận cùng." Và ở nơi khác (In Ezech. 2,3): "Những sự bắt đầu ở nhân đức là một chuyện, sự tiến triển là một chuyện khác, và sự hoàn hảo là một sự khác nữa."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.1), thân phận liên hệ với sự tự do và sự nô lệ. Mà ở trật tự thiêng liêng, hiện hữu hai thứ tự do và hai thứ nô lệ. Có sự nô lệ của tội và sự nô lệ của sự công chính. Cũng vậy, có sự tự do đối với tội, và cũng có sự tự do đối với sự công chính. Đó là điều đã được thánh Phaolô (Rm 6,20) chứng tỏ: "Vì khi xưa, anh em làm nô lệ cho tội, thì anh em được tự do đối với sự công chính. Giờ đây anh em đã được cứu thoát khỏi tội, anh em đã trở nên những người nô lệ cho Thiên Chúa." Có sự nô lệ của tội hoặc của sự công chính, tất cả mọi lần một con người hướng đến sự xấu bởi tập quán của tội, hoặc hướng về sự tốt bởi tập quán của sự công chính. Đối lại, có sự tự do ở nơi tội khi con người không bị thống trị do khuynh hướng của tội, và có sự tự do đối với sự công chính khi lòng mến sự công chính không còn gìn giữ họ khỏi phạm tội. Tuy nhiên, ở giữa hai trường hợp này có sự dị biệt là con người hướng về sự công chính do trí năng tự nhiên đang khi tội chống lại trí năng tự nhiên. Do đó mà sự tự do đối với tội mà sự tự do này được liên kết với sự nô lệ đối với sự công chính, là sự tự do chân thật. Do hai sự tự do này con người hướng về sự tốt phù hợp với bản tính của mình. Sự nô lệ thực sự, cũng vậy, đó là sự nô lệ với tội có kèm theo sự tự do đối với sự công chính, và sự tự do này ngăn cản con người trong việc theo đuổi sự tốt riêng của họ. Mà trong sự nô lệ đối với sự công chính hoặc đối với tội, con người dấn thân vào đó do sự nỗ lực nhân loại của mình theo lời nói của thánh Phaolô (Rm 6,16): "Anh em không biết là hiến mình làm nô lệ vâng phục ai, anh em phải làm nô lệ cho người anh em vâng phục: hoặc là cho tội, để chuốc lấy cái chết; hoặc là cho sự vâng phục để được công chính." Mà trong mọi nỗ lực của nhân loại, người ta có lý do để phân biệt sự khởi đầu, sự ở giữa và sự tận cùng. Vậy, trong thân phận nô lệ và tự do thiêng liêng, chúng ta phân biệt: sự khởi đầu mà thân phận của những kẻ bắt đầu thuộc về đó, sự ở giữa mà thân phận của các người tiến triển thuộc về đó, và cái tận cùng mà thân phận của những người hoàn hảo thuộc về đó.

GIẢI ĐÁP 1. Sự giải thoát khỏi tội thể hiện do đức mến mà thánh Phaolô đã đề cập đến (Rm 5,5), vì lòng mến của Thiên Chúa đã được đổ xuống lòng ta nhờ bởi Thánh Thần. Do đó có lời ghi chép: "Và ở đâu có Thánh Thần Thiên Chúa, thì có tự do" (2Cr 3,17). Do đó, sự phân chia các thân phận liên hệ với sự tự do thiêng liêng

libertatem.

AD SECUNDUM dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quae pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

those who enjoy spiritual freedom.

Reply to objection 2. Men are said to be beginners, proficient, and perfect (so far as these terms indicate different states), not in relation to any occupation whatever, but in relation to such occupations as pertain to spiritual freedom or servitude, as stated above (A[1]).

Reply to objection 3. As already observed (A[3], ad 3), nothing hinders grade and state from concurring in the same subject. For even in earthly affairs those who are free, not only belong to a different state from those who are in service, but are also of a different grade.

spirituelle est la même que celle de la charité.

2. Ces cornmençants, progressants et parfaits, par rapport auxquels se différencient les états, ne le sont pas relativement à un effort quelconque. Il s'agit de la poursuite des choses qui intéressent la liberté et la servitude spirituelles, on l'a spécifié.

3. Rien ne s'oppose à ce que grade et état puissent se rencontrer chez le même individu. Nous l'avons fait observer plus haut. Dans les choses de ce monde aussi, nous voyons que l'homme libre diffère du serf, non seulement par l'état, mais par le grade.

cũng là một với sự phân chia của nhân đức mến.

2. Những kẻ bắt đầu, những kẻ tiến triển và những kẻ hoàn hảo này, mà đối với họ các thân phận được phân biệt khác nhau, không được phân biệt nhau đối với một sự nỗ lực nào do sự theo đuổi các sự vật liên hệ với sự tự do thiêng liêng và sự nô lệ thiêng liêng, người ta đã phân loại nó (a.3, sol.3).

3. Không cái gì ngăn trở điều mà cấp bậc và thân phận gặp nhau ở cũng một cá thể. Chúng ta đã lưu ý điều đó ở trước (Ibid.). Trong các sự vật ở trần gian này cũng vậy, chúng ta trông thấy con người tự do phân biệt với người nông nô, không những do thân phận, mà còn do cấp bậc.

QUAESTIO 184

DE STATU PERFECTIONIS IN COMMUNI

OF THE STATE OF PERFECTION IN GENERAL

L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL

THÂN PHẬN HOÀN HẢO CÁCH TỔNG QUÁT

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit, primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quae pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem. Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. Tertio, utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis. Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Quinto, utrum praelati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. Sexto, utrum omnes praelati sint in statu perfectionis. Septimo, quis status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum. Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

We must now consider those things that pertain to the state of perfection whereto the other states are directed. For the consideration of offices in relation to other acts belongs to the legislator; and in relation to the sacred ministry it comes under the consideration of orders of which we shall treat in the Third Part [*XP, Q[34]]. Concerning the state of the perfect, a three-fold consideration presents itself: (1) The state of perfection in general; (2) Things relating to the perfection of bishops; (3) Things relating to the perfection of religious. Under the first head there are eight points of inquiry: (1) Whether perfection bears any relation to charity? (2) Whether one can be perfect in this life? (3) Whether the perfection of this life consists chiefly in observing the counsels or the commandments? (4) Whether whoever is perfect is in the state of perfection? (5) Whether especially prelates and religious are in the state of perfection? (6) Whether all prelates are in the state of perfection? (7) Which is the more perfect, the episcopal or the religious state? (8) The comparison between religious and parish priests and archdeacons.

Nous avons maintenant à parler de ce qui regarde l'état de perfection, auquel sont ordonnés les autres états. L'étude des Offices, pour ceux d'entre eux qui sont relatifs aux ministères sacrés, appartient au traité de l'Ordre et à la troisième Partie de cet ouvrage, et, pour ceux d'entre eux qui, se rapportent à d'autres actes, elle est l'affaire des juristes. Sur l'état des parfaits, notre étude comprendra trois parties. I. L'état de perfection en général (Question 184). - II. Ce qui concerne la perfection des évêques (Question 185). - Ce qui concerne la perfection des religieux (Question 186-189). 1. La perfection tient-elle à la charité? - 2. Peut-on être parfait en cette vie? - **3.** La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils, ou dans les préceptes? - **4.** Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection? - 5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection? - 7. Quel est le plus parfait: l'état religieux, ou l'état épiscopal? - 8. Comparaison des religieux avec les curés et les archidiacres.

Giờ đây chúng ta thảo luận về thân phận hoàn hảo mà các thân phận khác được sắp đặt vào đó. Sự nghiên cứu các chức vụ, đối với các chức vụ liên hệ với các chức vụ thánh, thuộc về Thánh chức được thực hiện ở Quyển thứ ba trong tác phẩm này, và đối với các chức vụ quy về các hành động khác, nó là công việc của các nhà luật học. Về thân phận của các người hoàn hảo, chúng ta nghiên cứu ba phần: I. Thân phận hoàn hảo cách tổng quát (Q.184). II. Sự hoàn hảo của các Giám mục (Q.185). III. Sự hoàn hảo của các tu sĩ (Q.186-189). 1. Sự hoàn hảo do nhân đức mến? 2. Người ta có thể trở nên hoàn hảo trong đời sống này? **3.** Sự hoàn hảo đời sống này cốt tại một cách chủ yếu ở các lời khuyên, hoặc ở các giới mệnh? **4.** Bất cứ ai hoàn hảo đều ở trong bậc hoàn hảo? 5. Các giám mục và các tu sĩ một cách đặc biệt ở trong bậc hoàn hảo? 6. Thân phận tu sĩ hoặc thân phận giám mục, thân phận nào hoàn hảo nhất? 7. So sánh các tu sĩ với các linh mục quản xứ và các thầy phó tế. 8. So sánh thân phận tu sĩ với thân phận các linh mục quản xứ và các tổng phó tế.

ARTICULUS 1
Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod perfectio Christianae vitae non attendatur specialiter secundum caritatem. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIV, malitia autem parvuli estote, sensibus autem perfecti.

ARTICLE 1
Whether the perfection of the Christian life consists chiefly in charity ?

Objections 1. It would seem that the perfection of the Christian life does not consist chiefly in charity. For the Apostle says (1 Cor. 14:20): "In malice be children, but in sense be perfect." But charity regards not the senses but the

ARTICLE 1
La perfection de la vie chrétienne tient-elle à la charité ?

Objections 1. Il semble que la perfection de la vie chrétienne ne tient pas spécialement à la charité. En effet, S. Paul a écrit (1 Co 14, 20): " Pour la malice, soyez de petits enfants, mais pour le jugement, soyez des hommes faits.

TIẾT 1
Sự hoàn hảo của đời sống Kitô hữu do nhân đức mến ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu một cách đặc biệt không do nhân đức mến. 1. Thánh Phaolô (1Cr 14,20) đã viết: “Về sự gian tà, phải! hãy ở như con trẻ; còn về lương tri, thì hãy nên thành toàn.” Mà nhân đức mến không phải là công

Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Christianae vitae non consistat principaliter in caritate.

affections. Therefore it would seem that the perfection of the Christian life does not chiefly consist in charity.

" Or la charité n'est pas affaire de jugement mais plutôt de sentiments. Il semble donc que la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas principalement dans la charité.

việc của lương tri, nhưng của tình cảm. Vậy xem ra sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu không cốt tại cách chủ yếu ở nhân đức mến.

PRAETEREA, ad Ephes. ult. dicitur, accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. De armatura autem Dei subiungit dicens, state succincti lumbos vestros in veritate, et induite loricam iustitiae, in omnibus sumentes scutum fidei. Ergo perfectio Christianae vitae non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

2. Further,'it is written (Eph. 6:13): "Take unto you the armor of God, that you may be able to resist in the evil day, and to stand in all things perfect"; and the text continues (Eph. 6:14, 16), speaking of the armor of God: "Stand therefore having your loins girt about with truth, and having on the breast-plate of justice ... in all things taking the shield of faith." Therefore the perfection of the Christian life consists not only in charity, but also in other virtues.

2. S. Paul écrit aussi (Ep 6, 13): " Prenez l'armure de Dieu pour pouvoir résister au jour mauvais et demeurer parfaits en tout. " Et à propos de cette armure de Dieu, il ajoute: " Ayez le ceinturon de la vérité, revêtez la cuirasse de la justice, prenez en toutes choses le bouclier de la foi. " Donc la perfection de la vie chrétienne ne semble pas consister dans la seule charité, mais dans les autres vertus aussi.

2. Thánh Phaolô (Ep 6,13) cũng đã viết: “Bởi đó, anh em hãy vận lấy giáp binh của Thiên Chúa, để có thể đối phó trong ngày xấu xa, và được đứng vững sau khi đã chuẩn bị đầy đủ mọi sự.” Và về giáp binh, thánh nhân nói thêm: “Ngang lưng thắt đai sự thật, mình mặc áo giáp công chính, chân mang giày lòng hăng hái rao giảng Tin mừng bình an; luôn luôn giương lên khiên mộc đức tin.” Vậy sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu xem ra không cốt tại ở đức mến mà thôi, nhưng còn các nhân đức khác nữa.

PRAETEREA, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Iac. I dicitur quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

3. Further, virtues like other habits, are specified by their acts. Now it is written (James 1:4) that "patience hath a perfect work." Therefore seemingly the state of perfection consists more specially in patience.

3. De même que les autres habitus, les vertus sont spécifiées par leurs actes. Or S. Jacques (1, 4) dit: " La patience fait oeuvre parfaite. " Il semble donc que l'état de perfection se prenne plutôt de la patience.

3. Cũng như các tập quán khác, các nhân đức được phân loại do các hành động của mình. Mà thánh Giacôbê (1,4) đã nói: “Mà kiên nhẫn tất sinh quả phúc trọn lành.” Vậy xem ra thân phận hoàn hảo cốt tại nhân đức kiên nhẫn.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. III, super omnia, caritatem habete, quae est vinculum perfectionis, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

On the contrary, It is written (Col. 3:14): "Above all things have charity, which is the bond of perfection," because it binds, as it were, all the other virtues together in perfect unity.

En sens contraire, il est écrit (Col 3, 14) " Par-dessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection. " Ce qui veut dire qu'elle rassemble en quelque sorte les autres vertus dans une parfaite unité.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Cl 3,14): “Và trên hết các điều ấy, nhân đức mến, tức là giềng mối của sự trọn lành.” Điều đó nói lên nhân đức mến theo một thể cách nào đó tập hợp các nhân đức khác vào một đơn nhất tính Thiên Chúa.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, quia qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur I Ioan. IV. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae Christianae.

I answer that, A thing is said to be perfect in so far as it attains its proper end, which is the ultimate perfection thereof. Now it is charity that unites us to God, Who is the last end of the human mind, since "he that abideth in charity abideth in God, and God in him" (1 Jn. 4:16). Therefore the perfection of the Christian life consists radically in charity.

Réponse : On dit qu'un être est parfait dans la mesure où il atteint sa fin propre, qui est sa perfection ultime. Or c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine. En effet: " Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui " (1 Jn 4, 16). La perfection de la vie chrétienne tient donc spécialement à la charité.

TRẢ LỜI : Người ta nói một hữu thể hoàn hảo theo mức độ nó đạt tới mục đích riêng của mình, tức là sự hoàn hảo cuối cùng của mình. Mà đức mến kết hợp chúng ta với Thiên Chúa là cùng đích của nhân loại. Quả thế, kẻ ở trong đức mến thì ở trong Thiên Chúa và Thiên Chúa ở nơi họ (1Ga 4,16). Vậy sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu một cách đặc biệt cốt tại đức mến.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I ad Cor. I, sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia. Hoc autem fit per caritatem, quae consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione caritatis radicatur.

Reply to objection 1. The perfection of the human senses would seem to consist chiefly in their concurring together in the unity of truth, according to 1 Cor. 1:10, "That you be perfect in the same mind [sensu], and in the same judgment." Now this is effected by charity which operates consent in us men. Wherefore even the perfection of the senses consists radically in the perfection of charity.

Solutions 1. La perfection des jugements humains semble résider principalement dans leur unification dans la vérité selon S. Paul (1 Co 1, 10): " Soyez parfaits dans le même jugement et les mêmes sentiments. " Mais cette unité est l'oeuvre de la charité, qui fait l'accord parmi les hommes. La perfection des jugements eux-mêmes a donc sa racine dans la perfection de la charité.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hoàn hảo các sự phán đoán của nhân loại xem ra một cách chủ yếu cốt tại sự hiệp nhất hóa chúng nó trong chân lý theo lời nói của thánh Phaolô (1Cr 1,10): “Anh em hãy trở nên hoàn hảo trong cũng một sự phán đoán và trong những tình cảm như nhau.” Mà đơn nhất tính này là công việc của đức mến tạo nên sự hòa hợp giữa nhân loại. Sự hoàn hảo của chính các sự phán đoán có gốc rễ ở sự hoàn hảo của nhân đức mến.

AD SECUNDUM dicendum quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter, quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis huiusmodi quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo huiusmodi.

Reply to objection 2. A man may be said to be perfect in two ways. First, simply: and this perfection regards that which belongs to a thing's nature, for instance an animal may be said to be perfect when it lacks nothing in the disposition of its members and in such things as are necessary for an animal's life. Secondly, a thing is said to be perfect relatively: and this perfection regards something connected with the thing externally, such as whiteness or blackness or something of the kind. Now the Christian life consists

2. On peut dire de quelqu'un qu'il est parfait en deux sens. Absolument, et dans ce cas la perfection s'entend par rapport à sa nature même. C'est ainsi qu'un animal est considéré comme parfait quand rien ne lui manque en ce qui regarde la disposition des membres et autres qualités semblables, de ce que requiert la vie animale. Relativement, et dans ce second cas la perfection s'entend par rapport à quelque qualité extérieure surajoutée, la blancheur, par exemple, ou la noirceur. Or la vie chrétienne consiste spécialement

2. Người ta có thể nói về một người nào là hoàn hảo theo hai ý nghĩa. Cách tuyệt đối, và trong trường hợp này sự hoàn hảo được hiểu đối với chính bản tính của mình. Chính như vậy mà một con thú vật được coi là hoàn hảo khi không cái gì thiếu đối với nó trong sự sắp đặt các chi thể và các phẩm chất khác tương tự, về tất cả cái gì đòi hỏi phải có cho đời sống thú vật. Cách tương đối, và trong trường hợp này sự hoàn hảo được hiểu đối với một phẩm chất bên ngoài nào được thêm vào, thí dụ màu trắng hoặc màu đen. Mà đời sống kitô hữu cốt tại một cách đặc biệt ở nhân đức

Vita autem Christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur, unde dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principium respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

AD TERTIUM dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, inquantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud Rom. VIII, quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio? An angustia? et cetera.

chiefly in charity whereby the soul is united to God; wherefore it is written (1 Jn. 3:14): "He that loveth not abideth in death." Hence the perfection of the Christian life consists simply in charity, but in the other virtues relatively. And since that which is simply, is paramount and greatest in comparison with other things, it follows that the perfection of charity is paramount in relation to the perfection that regards the other virtues.

Reply to objection 3. Patience is stated to have a perfect work in relation to charity, in so far as it is an effect of the abundance of charity that a man bears hardships patiently, according to Rom. 8:35, "Who ... shall separate us from the love of Christ? Shall tribulation? Or distress?" etc.

dans la charité, qui unit l'âme à Dieu. D'où cette parole (1 Jn 3, 14): " Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. " C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne entendue au sens absolu tient à la charité et, au sens relatif seulement, aux autres vertus. Et parce que l'être qui existe absolument a valeur de principe envers tout le reste, la perfection de la charité est le principe de cette perfection relative qui tient aux autres vertus.

3. La patience fait oeuvre parfaite par sa liaison avec la charité. C'est de l'abondance de la charité que vient la patience avec laquelle on supporte l'adversité, selon cette parole (Rm 8, 35): " Qui nous séparera de la charité du Christ? La détresse? L'angoisse?... "

mến kết hợp linh hồn với Thiên Chúa. Do đó, có lời nói (1Ga 3,14): “Kẻ yêu mến không ở trong sự chết." Như vậy, sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu được hiểu ở ý nghĩa tuyệt đối cốt tại nhân đức mến và theo ý nghĩa tương đối mà thôi, ở tại các nhân đức khác. Và bởi vì hữu thể hiện hữu cách tuyệt đối có giá trị về nguyên lý đối với tất cả cái còn lại, sự hoàn hảo của nhân đức mến là nguyên lý của sự hoàn hảo tương đối này là sự hoàn hảo do ở các nhân đức khác.

3. Nhân đức kiên nhẫn tạo nên công việc hoàn hảo do sự liên hệ với nhân đức mến; chính do sự phong phú dồi dào của nhân đức mến mà phát xuất từ nhân đức kiên nhẫn, nhờ đó người ta chịu đựng các sự xui xẻo, các nghịch cảnh theo lời ghi chép (Rm 8,35): “Ai sẽ tách chúng ta ra khỏi lòng mến của Đức Kitô? Phải chăng là gian truân, bĩ cực...?

ARTICULUS 2
Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est, manet enim in hac vita fides et spes, quae sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

PRAETEREA, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid, dicitur enim Iac. III, in multis offendimus omnes; et in Psalmo dicitur, imperfectum meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

PRAETEREA, perfectio vitae Christianae, sicut dictum est, attenditur secundum caritatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere, quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus; dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

SED CONTRA est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem secundum illud Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est. Ergo

ARTICILE 2
Whether any one can be perfect in this life ?

Objections 1. It would seem that none can be perfect in this life. For the Apostle says (1 Cor. 13:10): "When that which is perfect is come, that which is in part shall be done away." Now in this life that which is in part is not done away; for in this life faith and hope, which are in part, remain. Therefore none can be perfect in this life.

2. Further, "The perfect is that which lacks nothing" (Phys. iii, 6). Now there is no one in this life who lacks nothing; for it is written (James 3:2): "In many things we all offend"; and (Ps. 138:16): "Thy eyes did see my imperfect being." Therefore none is perfect in this life.

3. Further, the perfection of the Christian life, as stated (A[1]), relates to charity, which comprises the love of God and of our neighbor. Now, neither as to the love of God can one have perfect charity in this life, since according to Gregory (Hom. xiv in Ezech.) "the furnace of love which begins to burn here, will burn more fiercely when we see Him Whom we love"; nor as to the love of our neighbor, since in this life we cannot love all our neighbors actually, even though we love them habitually; and habitual love is imperfect. Therefore it seems that no one can be perfect in this life.

On the contrary, The Divine law does not prescribe the impossible. Yet it prescribes perfection according to Mat. 5:48, "Be you ... perfect, as also your heavenly Father is perfect." Therefore

ARTICILE 2
Peut-on être parfait en cette vie ?

Objections 1. Il semble que personne ne puisse être parfait en cette vie. En effet S. Paul a écrit (1 Co 13, 10): " Lorsque viendra ce qui est parfait l'imparfait sera aboli. " Or, dans cette vie, jamais l'imparfait n'est aboli, car la foi et l'espérance, qui sont imparfaites, demeurent en cette vie.

2. " Est parfait, dit Aristote celui à qui il ne manque rien. " Mais il n'est personne en cette vie à qui il ne manque quelque chose. " Nous tombons tous en beaucoup de fautes ", dit S. Jacques (3, 2). Et le Psaume (139, 16): " Tes yeux ont vu mon imperfection. "

3. La perfection de la vie chrétienne, on l'a dit à l'Article précédent, tient à la charité, qui englobe l'amour de Dieu et du prochain. Pour ce qui regarde l'amour de Dieu, nul ne peut posséder ici-bas la charité parfaite. " Le feu de l'amour, écrit S. Grégoire, qui commence à brûler ici-bas, lorsqu'il verra celui qu'il aime, s'enflammera pour lui d'un plus grand amour. " Pas davantage pour ce qui regarde l'amour du prochain. Car, dans cette vie, nous sommes incapables d'amour actuel pour tous les prochains, bien que nous les aimions d'amour habituel. Or l'amour seulement habituel demeure imparfait. Il semble donc que nul ne peut être parfait en cette vie.

En sens contraire, la loi divine ne nous convie pas à l'impossible. Or elle nous invite à la perfection selon S. Matthieu (5, 48): " Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. " Il semble donc qu'il

TIẾT 2
Người ta có thể hoàn hảo ở đời này ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không ai có thể hoàn hảo ở đời này. 1. Có lời ghi chép (1Cr 10): “Một khi sự hoàn hảo đến, thì điều có ngần có hạn tất sẽ ra không.” Mà, ở đời này không bao giờ cái bất hoàn hảo bị ra không, bởi vì nhân đức tin và nhân đức cậy bất hoàn hảo, tồn tại ở đời này.

2. Theo Triết gia (Phys. 3,6), người hoàn hảo là kẻ không thiếu gì cả; mà ở đời này không có ai mà không thiếu cái gì. Thánh Giacôbê (3,2) nói: “Vì lắm phen ta đều sa ngã hết thảy.” Và Thánh vịnh 139,16 nói: “Sự bất hoàn hảo của tôi, mắt Người thấu rõ.”

3. Sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu, người ta đã nói điều đó ở Tiết trước, do nhân đức mến bao gồm tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Đối với cái gì liên hệ tình yêu đối với Thiên Chúa, không ai ở trần gian này có đức mến hoàn hảo. Thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,2) đã viết: “Lửa tình yêu bắt đầu cháy lên ở trần gian, khi nó trông thấy kẻ nó yêu mến, bốc cháy lên đối với kẻ ấy bằng một tình yêu lớn lao hơn nhiều. Cũng không hơn gì trong tình yêu đối với một người đồng loại. Bởi vì, ở đời sống này, chúng ta không thể có tình yêu hiện tại đối với mọi người đồng loại, mặc dầu chúng ta yêu tất cả mọi người bằng tình yêu đã thành tập quán. Mà tình yêu thành tập quán mà thôi thì tồn tại bất hoàn hảo. Vậy xem ra không ai là hoàn hảo ở đời này.

TRÁI LẠI, Luật Thiên Chúa không mời gọi chúng ta đến điều bất khả. Mà luật Thiên Chúa mời gọi chúng ta đến sự hoàn hảo theo Phúc âm thánh Matthêô (5,48): “Các ngươi hãy trở nên hoàn hảo như Cha các ngươi ở

videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, perfectio Christianae vitae in caritate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia, ut dicitur in III Physic., perfectum est cui nihil deest, potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem perfectio est, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., quod venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis. Alio modo, inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. Sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparationem ad perfectionem patriae.

AD TERTIUM dicendum quod

seemingly one can be perfect in this life.

I answer that, As stated above (A[1]), the perfection of the Christian life consists in charity. Now perfection implies a certain universality because according to Phys. iii, 6, "the perfect is that which lacks nothing." Hence we may consider a threefold perfection. One is absolute, and answers to a totality not only on the part of the lover, but also on the part of the object loved, so that God be loved as much as He is lovable. Such perfection as this is not possible to any creature, but is competent to God alone, in Whom good is wholly and essentially. Another perfection answers to an absolute totality on the part of the lover, so that the affective faculty always actually tends to God as much as it possibly can; and such perfection as this is not possible so long as we are on the way, but we shall have it in heaven. The third perfection answers to a totality neither on the part of the object served, nor on the part of the lover as regards his always actually tending to God, but on the part of the lover as regards the removal of obstacles to the movement of love towards God, in which sense Augustine says (QQ. LXXXIII, qu. 36) that "carnal desire is the bane of charity; to have no carnal desires is the perfection of charity." Such perfection as this can be had in this life, and in two ways. First, by the removal from man's affections of all that is contrary to charity, such as mortal sin; and there can be no charity apart from this perfection, wherefore it is necessary for salvation. Secondly, by the removal from man's affections not only of whatever is contrary to charity, but also of whatever hinders the mind's affections from tending wholly to God. Charity is possible apart from this perfection, for instance in those who are beginners and in those who are proficient.

Reply to objection 1. The Apostle is speaking there of heavenly perfection which is not possible to those who are on the way.

Reply to objection 2. Those who are perfect in this life are said to "offend in many things" with regard to venial sins, which result from the weakness of the present life: and in this respect they have an "imperfect being" in comparison with the perfection of heaven.

Reply to objection 3. As the

soit possible d'être parfait en cette vie.

Réponse : La perfection de la vie chrétienne, avons-nous dit, réside dans la charité. Or la perfection renferme une certaine idée d'universalité. " Est parfait, dit Aristote. celui à qui il ne manque rien. " On peut donc envisager une triple perfection de la charité. 1° Une perfection absolue. La charité alors est totale, non seulement par rapport à celui qui aime, mais encore par rapport à celui qui est aimé. C'est-à-dire que Dieu est aimé autant qu'il est aimable. Cette perfection de la charité n'est possible à aucune créature. Elle est le privilège de Dieu, qui possède le bien intégralement et par essence. 2° Une perfection répondant à toute la capacité de celui qui aime, dont l'amour se porte vers Dieu selon tout son pouvoir et de façon actuelle. Cette perfection n'est pas possible dans l'état de voyageur, mais elle existera dans la patrie. 3° Une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé ni même par rapport à celui qui aime, en ce que celui qui aime Dieu le ferait de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui contrarie le mouvement de l'amour divin. C'est ce que dit S. Augustin: " Le poison de la charité, c'est la cupidité... Sa perfection, c'est l'absence de cupidité. " Or cette perfection-là est possible dans la vie présente. Et cela de deux façons. D'abord, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la charité ne peut exister. Aussi est-elle nécessaire au salut. Puis, en tant queue implique le rejet par la volonté humaine, non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les commençants et les progressants.

Solutions 1. S. Paul parle en cet endroit de la perfection de la patrie, qui n'est pas possible dans l'état de voyageur.

2. Ceux qui sont parfaits en cette vie commettent beaucoup de fautes vénielles dues à l'infirmité de la vie présente. En quoi ils gardent quelque chose d'imparfait par comparaison avec la perfection de la patrie.

3. De même que la condition de

trên trời là Đấng hoàn hảo." Vậy xem ra nhân loại có thể hoàn hảo ở đời này.

TRẢ LỜI : Sự hoàn hảo đời sống kitô hữu như chúng ta đã nói, cốt tại nhân đức mến. Mà sự hoàn hảo bao gồm một ý tưởng về phổ quát tính. Triết gia (Phys. 3,6) nói: "Kẻ hoàn hảo là kẻ không thiếu gì cả." Vậy người ta có thể cứu xét ba thứ hoàn hảo trong đức mến. Thứ nhất, một sự hoàn hảo tuyệt đối. Trong trường hợp này, nhân đức hoàn hảo nguyên vẹn toàn diện, không những đối với kẻ yêu mến mà còn đối với kẻ được yêu mến. Nghĩa là Thiên Chúa được yêu mến theo mức độ Người đáng được yêu mến. Sự hoàn hảo này trong nhân đức mến không thể có đối với một thụ tạo nào; nó là đặc quyền của Thiên Chúa là Đấng chiếm hữu sự tốt nguyên tuyền và theo yếu tính. Thứ đến, sự hoàn hảo đáp ứng với tất cả khả năng của kẻ yêu mến mà tình yêu hướng đến Thiên Chúa tùy theo tất cả năng lực của mình và theo thể cách hiện tại. Sự hoàn hảo này không thể có trong thân phận của kẻ lữ hành, nhưng nó sẽ hiện hữu ở quê trời. Thứ ba, sự hoàn hảo không nguyên vẹn toàn diện đối với hữu thể được yêu mến cũng không đối với kẻ yêu mến, ở điều kẻ yêu mến Thiên Chúa hằn yêu mến một cách luôn luôn hiện tại, nhưng nguyên vẹn toàn diện theo ý nghĩa khác này là nó trục xuất tất cả cái gì trái ngược với sự chuyển động của tình yêu đối với Thiên Chúa. Đó là điều được thánh Augustinô lưu ý (83 Quaest; Q.36): "Thuốc độc đối với đức mến, đó là sự tham lam". Sự hoàn hảo của nó, đó là sự vắng mặt của sự tham lam. Mà sự hoàn hảo ấy có thể có trong đời sống hiện tại. Và điều đó xuất hiện theo hai thể cách. Trước hết, nó bao hàm một sự vứt bỏ do ý chí nhân loại tất cả những gì trái ngược với đức mến, đó là trọng tội. Không có sự hoàn hảo ấy, đức mến không thể hiện hữu; như vậy nó cần thiết cho sự cứu rỗi. Thứ đến, trong tư cách nó bao hàm sự vứt bỏ do ý chí nhân loại, không những chỉ đối với cái gì trái ngược với nhân đức mến, mà còn cái gì ngăn trở đức mến không hướng đến Thiên Chúa hết sức của mình. Nhân đức mến có thể hiện hữu mà không có sự hoàn hảo thứ hai này, như đó là trường hợp của những kẻ bắt đầu và của những kẻ tiến triển.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Phaolô ở đây đề cập đến sự hoàn hảo ở quê trời, là hoàn hảo không thể có đối với thân phận của kẻ lữ hành.

2. Những kẻ hoàn hảo ở đời này phạm nhiều tội nhẹ do sự yếu đuối trong đời sống hiện tại. Do đó, họ còn cái gì bất hoàn hảo trong sự so sánh với sự hoàn hảo ở quê trời.

3. Cũng như điều kiện trong đời sống

sicut modus praesentis vitae non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim, sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundum animi praeparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi sicut et circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua caritas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua caritas inveniri potest, quae quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit, in Enchirid., est perfectorum filiorum Dei. Secundo, secundum intensionem, quae ostenditur ex his quae homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo non solum contemnat exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Ioan. XV, maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Tertio, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud apostoli, II ad Cor. XII, ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.

conditions of the present life do not allow of a man always tending actually to God, so neither does it allow of his tending actually to each individual neighbor; but it suffices for him to tend to all in common and collectively, and to each individual habitually and according to the preparedness of his mind. Now in the love of our neighbor, as in the love of God we may observe a twofold perfection: one without which charity is impossible, and consisting in one's having in one's affections nothing that is contrary to the love of one's neighbor; and another without which it is possible to have charity. The latter perfection may be considered in three ways. First, as to the extent of love, through a man loving not only his friends and acquaintances but also strangers and even his enemies, for as Augustine says (Enchiridion lxxiii) this is a mark of the perfect children of God. Secondly, as to the intensity of love, which is shown by the things which man despises for his neighbor's sake, through his despising not only external goods for the sake of his neighbor, but also bodily hardships and even death, according to Jn. 15:13, "Greater love than this no man hath, that a man lay down his life for his friends." Thirdly, as to the effect of love, so that a man will surrender not only temporal but also spiritual goods and even himself, for his neighbor's sake, according to the words of the Apostle (2 Cor. 12:15), "But I most gladly will spend and be spent myself for your souls."

la vie présente ne permet pas à l'homme d'être toujours uni à Dieu d'amour actuel, elle ne lui permet pas d'avoir pour chacun de ses frères individuellement un amour actuel et distinct. Il suffit qu'il les aime tous ensemble universellement et chacun en particulier d'un amour habituel, sous forme de disposition du coeur. On peut d'ailleurs envisager, pour l'amour du prochain comme pour l'amour de Dieu, une double perfection. La première, sans laquelle il ne saurait y avoir de charité, consiste à n'avoir rien dans le coeur qui soit contraire à l'amour du prochain. La charité, en revanche, peut exister sans la seconde perfection, qui s'entend en trois sens divers. Perfection, d'abord, pour ce qui regarde l'extension: que l'on aime non seulement ses amis et connaissances, mais encore les personnes qui nous sont étrangères et jusqu'à nos ennemis. " C'est, dit S. Augustin, le propre des fils parfaits de Dieu. " Perfection, ensuite, pour ce qui regarde l'intensité. Elle paraît aux choses que l'on méprise pour le prochain. L'homme en vient à mépriser pour le prochain non seulement les biens extérieurs mais les afflictions corporelles et la mort même, suivant S. Jean (15, 13): " Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. " Perfection, enfin, en ce qui concerne les effets. Elle consiste à prodiguer au prochain, avec les bienfaits de l'ordre temporel, ceux de l'ordre spirituel, et à se donner finalement soi-même, suivant le mot de l'Apôtre (2 Co 12, 15): " je dépenserai volontiers et me dépenserai moi-même pour vos âmes. "

hiện tại không cho phép con người luôn luôn kết hợp với Thiên Chúa bằng tình yêu hiện tại, nó không cho phép họ có đối với mỗi người trong các anh em mình một cách cá thể một tình yêu hiện tại và phân biệt. Điều này đã đủ là họ yêu mến mọi anh em tất cả chung cùng một cách phổ quát và yêu mến mỗi người cách đặc thù bằng tình yêu đã thành tập quán theo hình thức sự sắp đặt trong tâm hồn. Hơn nữa, người ta có thể đối với tình yêu người đồng loại như tình yêu mến Thiên Chúa, có thể cứu xét hai sự hoàn hảo. Sự hoàn hảo thứ nhất mà không có nó thì không có đức mến, cốt tại không có trong lòng một cái gì trái ngược với tình yêu đối với người đồng loại. Trái lại, nhân đức mến có thể hiện hữu mà không có sự hoàn hảo thứ hai được hiểu theo ba ý nghĩa khác nhau. Trước hết, sự hoàn hảo đối với cái gì liên hệ với sự mở rộng: người ta không những yêu mến các bạn hữu của mình và các người quen biết của mình, mà còn những người xa lạ và các thù địch của mình. Thánh Augustinô (Enchir. 73) nói: “Đó là điều riêng của các con cái hoàn hảo của Thiên Chúa.” Thứ đến, sự hoàn hảo đối với cái gì liên hệ với cường độ. Nó xem ra ở tại các sự vật mà người ta khinh chê vì người đồng loại. Con người có thể khinh chê người đồng loại không những các của cải bên ngoài, mà còn các sự đau khổ trong thân xác và ngay cả sự chết theo lời nói của thánh Gioan (15,13): “Không có tình yêu nào lớn hơn tình yêu của người thí mạng sống mình vì bạn hữu.” Cuối cùng, sự hoàn hảo đối với cái gì liên hệ với các hiệu quả. Nó cốt tại phân phát cho người đồng loại các ân huệ thuộc trật tự trần gian, các ân huệ thuộc trật tự thiêng liêng, và cuối cùng hiến thân chính mình như lời thánh Phaolô đã nói: “Phần tôi, tôi rất vui lòng có gì thì sẽ tiêu hao, và tiêu hao cả mình tôi nữa vì linh hồn anh em” (2Cr 12,15).

ARTICULUS 3
Utrum perfectio viae consistit in praeceptis, sed in consiliis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod perfectio viae non consistit in praeceptis, sed in consiliis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me. Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum praecepta.

PRAETEREA, ad observantiam praeceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianae vitae consistat in praeceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

ARTICLE 3
Whether, in this life, perfection consists in the observance of the commandments or of the counsels ?

Objections 1. It would seem that, in this life, perfection consists in the observance not of the commandments but of the counsels. For our Lord said (Mat. 19:21): "If thou wilt be perfect, go sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor ... and come, follow Me." Now this is a counsel. Therefore perfection regards the counsels and not the precepts.

2. Further, all are bound to the observance of the commandments, since this is necessary for salvation. Therefore, if the perfection of the Christian life consists in observing the commandments, it follows that perfection is necessary for

ARTICLE 3
La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les préceptes, ou dans les conseils ?

Objections 1. Il semble qu'elle ne réside pas dans les préceptes mais dans les conseils. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21): " Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes, puis donne-le aux pauvres. Viens ensuite et suis-moi. " Or c'est là un conseil. La perfection se prend donc des conseils et non pas des préceptes.

2. Tout le monde est tenu d'observer les préceptes, puisqu'ils sont nécessaires au salut. Donc, si la perfection de la vie chrétienne réside dans les préceptes, il s'ensuit que la perfection est nécessaire au salut et que tous y sont obligés. Ce qui est évidemment faux.

TIẾT 3
Sự hoàn hảo đời sống này cốt tại một cách chủ yếu ở các giới mệnh hoặc ở các lời khuyên ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự hoàn hảo này không cốt tại các giới mệnh mà chỉ cốt tại các lời khuyên. 1. Chúa Giêsu đã phán: “Nếu ngươi muốn nên hoàn hảo, hãy về và bán tất cả những gì ngươi chiếm hữu, mà phân phát tất cả cho những kẻ nghèo khó, rồi ngươi hãy đến và đi theo Ta” (Mt 19,12). Mà đó là một lời khuyên. Vậy sự hoàn hảo do các lời khuyên, chứ không do các giới mệnh.

2. Mọi người đều bị bắt buộc tuân giữ các giới mệnh, bởi vì chúng nó cần thiết cho sự cứu rỗi. Vậy, nếu sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu cốt tại các giới mệnh, do đó mà sự hoàn hảo cần thiết cho sự cứu rỗi và tất cả mọi người bị bắt buộc ở đó. Điều này rõ ràng sai lầm.

PRAETEREA, perfectio Christianae vitae attenditur secundum caritatem, ut dictum est. Sed perfectio caritatis non videtur consistere in observantia praeceptorum, quia perfectionem caritatis praecedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum, super canonicam Ioan.; non autem potest caritas inchoari ante observationem praeceptorum, quia, ut dicitur Ioan. XIV, si quis diligit me, sermonem meum servabit. Ergo perfectio vitae non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Levit. XIX dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Haec autem sunt duo praecepta de quibus dominus dicit, Matth. XXII in his duobus praeceptis pendet lex et prophetae. Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia praeceptorum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter, uno modo, per se et essentialiter; alio modo, secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio Christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, totum enim et perfectum idem sunt, secundum philosophum, in III Physic.; et cum dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum, unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est quia finis praecepti caritas est, ut apostolus dicit, I ad Tim. I, in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut philosophus dicit, in I Polit.; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter

salvation, and that all are bound thereto; and this is evidently false.

3. Further, the perfection of the Christian life is gauged according to charity, as stated above (A[1]). Now the perfection of charity, seemingly, does not consist in the observance of the commandments, since the perfection of charity is preceded both by its increase and by its beginning, as Augustine says (Super Canonic. Joan. Tract. ix). But the beginning of charity cannot precede the observance of the commandments, since according to Jn. 14:23, "If any one love Me, he will keep My word." Therefore the perfection of life regards not the commandments but the counsels.

On the contrary, It is written (Dt. 6:5): "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart," and (Lev. 19:18): "Thou shalt love thy neighbor [Vulg.: 'friend'] as thyself"; and these are the commandments of which our Lord said (Mat. 22:40): "On these two commandments dependeth the whole law and the prophets." Now the perfection of charity, in respect of which the Christian life is said to be perfect, consists in our loving God with our whole heart, and our neighbor as ourselves. Therefore it would seem that perfection consists in the observance of the precepts.

I answer that, Perfection is said to consist in a thing in two ways: in one way, primarily and essentially; in another, secondarily and accidentally. Primarily and essentially the perfection of the Christian life consists in charity, principally as to the love of God, secondarily as to the love of our neighbor, both of which are the matter of the chief commandments of the Divine law, as stated above. Now the love of God and of our neighbor is not commanded according to a measure, so that what is in excess of the measure be a matter of counsel. This is evident from the very form of the commandment, pointing, as it does, to perfection-for instance in the words, "Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart": since "the whole" is the same as "the perfect," according to the Philosopher (Phys. iii, 6), and in the words, "Thou shalt love thy neighbor as thyself," since every one loves himself most. The reason of this is that "the end of the commandment is charity," according to the Apostle (1 Tim. 1:5); and the end is not subject to a measure, but only such things as are directed to the end, as the Philosopher observes (Polit. i, 3); thus a physician does not measure the amount of his healing, but how much medicine or diet he shall employ for the purpose of healing.

3. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons dit, tient à la charité. Mais il ne semble pas que la perfection de la charité consiste dans l'observation des préceptes. Le commencement et le progrès de la charité précèdent en effet, sa perfection, suivant la remarque de S. Augustin. Or il n'y a pas de charité, même à l'état de commencement, avant l'observation des préceptes, comme il est dit en S. Jean (14, 23): " Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole. " La perfection de cette vie ne tient donc pas aux préceptes mais aux conseils.

En sens contraire, il est dit (Dt 6, 5): " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur. " Et (Lv 19, 18): " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " Ce sont les deux préceptes dont le Seigneur a dit (Mt 22, 40): " Toute la Loi et les Prophètes dépendent de ces deux commandements. " Or la perfection de la charité, qui fait la perfection de la vie chrétienne, tient à ce que nous aimons Dieu de tout notre coeur et le prochain comme nous-même. Il semble donc que la perfection consiste en l'observation des préceptes.

Réponse : Que la perfection consiste en quelque chose peut se dire de deux façons: directement par soi et essentiellement, ou de façon secondaire et par accident. Directement et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi divine, on l'a dit. Or l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, si bien que le surplus serait réservé au conseil. On le voit clairement par la formulation même du précepte qui souligne la perfection: " Tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton coeur. " " Tout et parfait s'équivalent ", remarque Aristote. De même: " Tu aimeras ton prochain comme toi-même "' car chacun s'aime soi-même au maximum. Et tout cela parce que, dit S. Paul (1 Tm 1, 5): " La charité est la fin du précepte. " Or, quand il s'agit de fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder mais seulement quand il s'agit de ce qui est relatif à la fin, dit Aristote. Ainsi le médecin ne met pas de mesure dans la santé qu'il prétend rétablir, tandis qu'il en met dans le remède ou le régime qu'il prescrit en vue de la

3. Sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu, như chúng ta đã nói, (a.1), do ở nhân đức mến. Mà sự hoàn hảo của nhân đức mến xem ra không cốt tại sự tuân giữ các giới mệnh. Quả thế, sự bắt đầu và sự tiến triển của đức mến đi trước sự hoàn hảo của mình theo sự lưu ý của thánh Augustinô (Super Epist. Joan. tr.9,4). Mà không có đức mến, ngay ở tình trạng bắt đầu, trước khi có việc tuân giữ các giới mệnh, như có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Gioan (14,23): "Nếu ai yêu mến Ta, thì tuân giữ lời Ta." Vậy sự hoàn hảo thuộc về đời sống này không do ở các giới mệnh, nhưng do ở các lời khuyên.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Đnl 6,5): "Ngươi yêu mến Thiên Chúa ngươi hết lòng ngươi." Và còn ghi chép (Lv 19,18): "Ngươi yêu mến người đồng loại của ngươi như chính mình ngươi." Đó là hai giới mệnh mà chính Chúa Giêsu đã đề cập đến (Mt 22,40): "Mọi lề luật và mọi tiên tri lệ thuộc vào hai giới mệnh này." Mà sự hoàn hảo của nhân đức mến tạo nên sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu, do ở điều chúng ta yêu mến Thiên Chúa hết lòng và yêu mến người đồng loại như chính mình chúng ta. Vậy sự hoàn hảo xem ra cốt tại việc tuân giữ các giới mệnh.

TRẢ LỜI : Việc sự hoàn hảo cốt tại một cái gì có thể nói được theo hai thể cách: trực tiếp bằng cách nguyên thường và thuộc yếu tính, hoặc bằng cách phụ thuộc và ngẫu trừ. Cách trực tiếp và thuộc yếu tính, sự hoàn hảo đời sống kitô hữu cốt tại ở nhân đức mến, một cách chính yếu ở tình yêu đối với Thiên Chúa, và cách phụ thuộc ở tình yêu đối với người đồng loại với hai tình yêu này các giới mệnh chính yếu của luật Thiên Chúa đều quy về đó như người ta đã nói tới (Q.44, a.2 và 3). Mà tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại không được bao gồm ở trong giới mệnh theo mức độ có giới hạn mà thôi, đến nỗi cái còn dư được dành cho lời khuyên. Người ta trông thấy điều đó rõ ràng ngay ở trong sự trình bày giới mệnh nhấn mạnh sự hoàn hảo: "Ngươi yêu mến Chúa là Thiên Chúa ngươi hết lòng ngươi." Cái tất cả và cái hoàn hảo tương đương với nhau như Triết gia trình bày (Pol. 3,17). Cũng vậy: "Ngươi yêu người đồng loại như chính mình ngươi", bởi vì mỗi người yêu chính mình tới mức tối đa. Và tất cả điều đó dựa vào lời thánh Phaolô (1Tm 1,5) nhân đức mến là mục đích của giới mệnh. Mà, khi người ta đề cập đến mục đích, không có mức độ phải giữ nhưng chỉ khi người ta đề cập đến cái gì liên hệ với mục đích như Triết gia minh chứng (Pol. 1,3). Như vậy, thầy thuốc không đặt mức độ trong sức khỏe mà ông định phục hồi, trong khi ông đặt mức độ trong thuốc uống và các thức

consistit in praeceptis. Unde Augustinus dicit, in libro de perfectione iustitiae, cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quae omnia, sicut et praecepta, ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest, consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, et alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis; et quaecumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc saeculo et in futuro. Et inde est quod in collationibus patrum dicit abbas Moyses, ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Et supra praemisit quod ad perfectionem caritatis istis gradibus conscendere nitimur.

Consequently it is evident that perfection consists essentially in the observance of the commandments; wherefore Augustine says (De Perf. Justit. viii): "Why then should not this perfection be prescribed to man, although no man has it in this life?" Secondarily and instrumentally, however, perfection consists in the observance of the counsels, all of which, like the commandments, are directed to charity; yet not in the same way. For the commandments, other than the precepts of charity, are directed to the removal of things contrary to charity, with which, namely, charity is incompatible, whereas the counsels are directed to the removal of things that hinder the act of charity, and yet are not contrary to charity, such as marriage, the occupation of worldly business, and so forth. Hence Augustine says (Enchiridion cxxi): "Whatever things God commands, for instance, 'Thou shalt not commit adultery,' and whatever are not commanded, yet suggested by a special counsel, for instance, 'It is good for a man not to touch a woman,' are then done aright when they are referred to the love of God, and of our neighbor for God's sake, both in this world and in the world to come." Hence it is that in the Conferences of the Fathers (Coll. i, cap. vii) the abbot Moses says: "Fastings, watchings, meditating on the Scriptures, penury and loss of all one's wealth, these are not perfection but means to perfection, since not in them does the school of perfection find its end, but through them it achieves its end," and he had already said that "we endeavor to ascend by these steps to the perfection of charity."

guérison. Ces considérations prouvent que la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. D'où la question de S. Augustin: " Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que nul ne la possède en cette vie? " Secondairement et à titre de moyen, la perfection consiste dans les conseils. De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la charité, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement de ce qui s'oppose à la charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même, comme le mariage, les affaires, etc. C'est ce que dit S. Augustin: " Tout ce que Dieu commande, par exemple: "Tu ne commettras pas l'adultère", et tout ce qu'il conseille sans le commander, par exemple: "Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme" tout cela s'observe comme il faut quand on le rapporte à l'amour de Dieu et du prochain pour Dieu, dans ce siècle-ci et dans l'autre. " De même l'abbé Moïse -: " Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, le dénuement de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais les moyens de perfection. ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à cette fin. " Auparavant il avait dit: " Nous nous efforçons de nous élever par ces degrés à la perfection de la charité. "

ăn ngõ hầu đem lại sự chữa lành bệnh. Các sự cứu xét này chứng tỏ sự hoàn hảo một cách thuộc yếu tính chỉ cốt tại các giới mệnh. Do đó, thánh Augustinô (De Pertect. Inst. 8,44) đã hỏi: “Tại sao sự hoàn hảo này không được ra lệnh đối với con người, dầu mà không ai chiếm hữu được nó ở đời này?” Một cách phụ thuộc và trong tư cách phương tiện, sự hoàn hảo cốt tại các lời khuyên. Cũng như các giới mệnh, tất cả các lời khuyên được sắp đặt về nhân đức mến, nhưng theo thể cách khác nhau. Các giới mệnh khác với các giới mệnh của nhân đức mến được sắp đặt để xua đuổi cái gì đối lập với đức mến và khi chúng nó hiện diện thì đức mến không thể có được. Còn các lời khuyên được sắp đặt để xua đuổi cái gì trở ngại hành động của nhân đức mến, chứ không trái ngược với chính nhân đức mến, như hôn nhân, các công việc khác, v.v... đó là điều thánh Augustinô (Enchir. 121) đã nói lên: “Tất cả cái gì Thiên Chúa ra lệnh, thí dụ, ngươi chớ ngoại tình, và tất cả cái gì Người khuyên mà không ra lệnh, thí dụ: Điều tốt đối với người đàn ông là không sờ mó người đàn bà, tất cả điều đó được tuân giữ như phải tuân giữ khi người ta quy nó vì lòng mến Chúa và yêu người vì Chúa ở đời này và đời sau.” Cũng vậy, tu sĩ Moise (Conférences de Pères 1.7) nói: “Ăn chay, thức đêm, suy ngắm Kinh thánh, sự trần truồng, sự thiếu thốn mọi của cải, không phải chính là sự hoàn hảo, nhưng là các phương tiện hướng tới sự hoàn hảo. Chính không phải ở trong chúng nó mà mục đích của chế độ đời sống này căn cứ vào, nhưng chính nhờ chúng nó mà người ta đạt được mục đích này.” Trước đó tu sĩ cũng đã nói: “Chúng ta nỗ lực nhắc chúng ta lên qua các bậc này để đạt được sự hoàn hảo của nhân đức mến.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod in illis verbis domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, et sequere me. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia non sufficit tantum relinquere, Petrus iungit quod perfectum est, idest, secuti sumus te. Ambrosius autem, super illud Luc. V, sequere me, dicit, sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu, quod fit per caritatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur, si vis perfectus esse, vade et vende etc., quasi dicat, hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Reply to objection 1. In this saying of our Lord something is indicated as being the way to perfection by the words, "Go, sell all thou hast, and give to the poor"; and something else is added wherein perfection consists, when He said, "And follow Me." Hence Jerome in his commentary on Mat. 19:27, says that "since it is not enough merely to leave, Peter added that which is perfect: 'And have followed Thee'"; and Ambrose, commenting on Lk. 5:27, "Follow Me," says: "He commands him to follow, not with steps of the body, but with devotion of the soul, which is the effect of charity." Wherefore it is evident from the very way of speaking that the counsels are means of attaining to perfection, since it is thus expressed: "If thou wilt be perfect, go, sell," etc., as though He said: "By so doing

Solutions 1. Dans ces paroles du Seigneur il faut distinguer ce qui trace la voie à suivre pour parvenir à la perfection, c'est-à-dire: " Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres "et ce qui a trait à la perfection elle-même, c'est-à-dire " Suis-moi. " C'est pourquoi S. Jérôme écrit " Parce qu'il ne suffit pas de tout quitter Pierre ajoute ce qui est la perfection même: Nous t'avons suivi. " Et S. Ambroise fait cette remarque sur " Suis-moi " (Lc 5, 27): " Il ordonne de suivre, non par la démarche du corps, mais par l'affection de l'âme ", c'est-à-dire par la charité. Il ressort donc des termes mêmes que les conseils représentent des moyens de parvenir à la perfection, puisqu'il dit: " Si tu veux être parfait, va, vends, etc. " comme s'il disait: " En faisant cela, tu parviendras à cette fin. "

GIẢI ĐÁP 1. Trong lời nói của Chúa Giêsu ở đây, người ta phải phân biệt cái gì vạch đường lối phải đi theo để đạt tới sự hoàn hảo, nghĩa là: “Ngươi hãy đi, hãy bán tất cả của cải ngươi có và phân phát cho người nghèo khó”, và điều liên hệ với chính sự hoàn hảo, tức là: “Hãy đi theo Ta”. Do đó, thánh Giêrônimô (In Matth 2,19) đã viết: Bởi vì việc bỏ tất cả mọi sự thì không đủ, nên Phêrô đã nói thêm điều quy về sự hoàn hảo: “Chúng tôi đã đi theo Thầy”. Và thánh Ambrôxiô đã lưu ý về lời “ngươi hãy theo Ta” (Lc 5,27): “Ngài truyền lệnh đi theo Ngài, không phải do sự bước đi của thân thể, nhưng do lòng mến trong tâm hồn, nghĩa là do nhân đức mến. Vậy chính do các từ ngữ mà người ta trông thấy các lời khuyên biểu lộ các phương tiện đạt tới sự hoàn hảo, bởi vì Chúa Giêsu đã phán: “Nếu ngươi muốn nên hoàn hảo, hãy đi, hãy bán, v.v…” dường như Người nói: “Thi hành điều đó,

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., perfectio caritatis homini in hac vita praecipitur, quia recte non curritur si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur? Cum autem id quod cadit sub praecepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut Augustinus dicit, sed transgressionem praecepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. Est aut infimus divinae dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur, a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem aliquis gradus perfectae dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti. Et similiter non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut homo habet quandam perfectionem suae naturae statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur, ita etiam est quaedam perfectio caritatis pertinens ad ipsam speciem caritatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio caritatis, etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

thou shalt accomplish this end."

Reply to objection 2. As Augustine says (De Perf. Justit. viii) "the perfection of charity is prescribed to man in this life, because one runs not right unless one knows whither to run. And how shall we know this if no commandment declares it to us?" And since that which is a matter of precept can be fulfilled variously, one does not break a commandment through not fulfilling it in the best way, but it is enough to fulfil it in any way whatever. Now the perfection of Divine love is a matter of precept for all without exception, so that even the perfection of heaven is not excepted from this precept, as Augustine says (De Perf. Justit. viii), and one escapes transgressing the precept, in whatever measure one attains to the perfection of Divine love. The lowest degree of Divine love is to love nothing more than God, or contrary to God, or equally with God, and whoever fails from this degree of perfection nowise fulfils the precept. There is another degree of the Divine love, which cannot be fulfilled so long as we are on the way, as stated above (A[2]), and it is evident that to fail from this is not to be a transgressor of the precept; and in like manner one does not transgress the precept, if one does not attain to the intermediate degrees of perfection, provided one attain to the lowest.

Reply to objection 3. Just as man has a certain perfection of his nature as soon as he is born, which perfection belongs to the very essence of his species, while there is another perfection which he acquires by growth, so again there is a perfection of charity which belongs to the very essence of charity, namely that man love God above all things, and love nothing contrary to God, while there is another perfection of charity even in this life, whereto a man attains by a kind of spiritual growth, for instance when a man refrains even from lawful things, in order more freely to give himself to the service of God.

ngươi sẽ đạt được mục đích này."

2. Thánh Augustinô (De Perfect. Inst. 8,44) nói: "Nếu sự hoàn hảo của nhân đức mến được truyền lệnh cho nhân loại ở đời này, thì người ta không thể chạy cách tốt đẹp nếu họ không biết mình phải chạy đến mục đích nào. Và thế nào chúng ta biết được điều đó nếu không có giới mệnh nào dạy bảo cho chúng ta về điều đó?" Mà có nhiều cách tuân giữ một giới mệnh, và việc không tuân giữ nó một cách hoàn hảo nhất theo sức của mình không phải là vi phạm nó. Vậy việc hoàn thành nó bất cứ bằng thế cách nào thì đã đủ, sự hoàn hảo trong tình yêu đối với Thiên Chúa nằm trong giới mệnh trong tất cả sự mở rộng của nó. Ngay sự hoàn hảo ở quê trời cũng không ở ngoài giới mệnh này như thánh Augustinô nhận xét (De Perfect. Inst. 8,44). Mà kẻ nào theo một thể cách nào đó đạt tới sự hoàn hảo của tình yêu đối với Thiên Chúa, thoát khỏi sự quở trách đã vi phạm giới mệnh bậc thấp nhất của tình yêu đối với Thiên Chúa, đó là không yêu cái gì hơn Thiên Chúa, hoặc chống lại với Thiên Chúa, hoặc bằng Thiên Chúa. Kẻ không đạt tới bậc này trong sự hoàn hảo, không tuân giữ giới mệnh chút nào cả. Có một bậc khác trong tình yêu, bậc cao nhất mà người ta không thể đạt tới khi ở trần gian này, như chúng ta đã đề cập đến ở trước. Rõ ràng kẻ không đạt tới bậc này không vi phạm giới mệnh. Kẻ không đạt tới các bậc trung gian của sự hoàn hảo cũng không vi phạm giới mệnh này, miễn là họ đạt tới bậc thấp nhất.

3. Có sự hoàn hảo tự nhiên mà con người chiếm hữu khi sinh ra; nếu họ không có sự hoàn hảo này, họ không phải là con người; và có một sự hoàn hảo khác mà họ đạt tới đang khi họ lớn lên. Cũng vậy, hiện hữu một sự hoàn hảo loại thuộc của nhân đức mến: người ta phải yêu mến Thiên Chúa trên hết mọi sự, và người ta không được yêu mến cái gì chống lại với Ngài. Và ngay ở đời này, có một sự hoàn hảo khác thuộc về nhân đức mến mà người ta đạt tới nhờ đường lối tiến triển thiêng liêng. Thí dụ, khi người ta kiêng cữ ngay các sự vật được phép, để lo một cách tự do hơn về việc phụng sự Thiên Chúa.

ARTICULUS 4
Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectae aetatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus

ARTICLE 4
Whether whoever is perfect is in the state of perfection ?

Objections 1. It would seem that whoever is perfect is in the state of perfection. For, as stated above (A[3], ad 3), just as bodily perfection is reached by bodily growth, so spiritual perfection is acquired by spiritual growth. Now after bodily growth one is said to have reached the state of perfect age. Therefore seemingly also after spiritual growth, when one has already reached spiritual perfection, one is in the state of

ARTICLE 4
Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection ?

Objections 1. Il semble bien. Nous venons de remarquer que l'on parvenait à la perfection spirituelle par la croissance spirituelle, de même que l'on parvient à la perfection corporelle par la croissance corporelle. Or on dit de celui qui a accompli sa croissance corporelle qu'il se trouve dans l'état d'âge parfait. Donc il semble aussi qu'on doit dire, de celui que la croissance spirituelle a conduit à la

TIẾT 4
Bất cứ ai hoàn hảo đều ở trong bậc hoàn hảo không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Chúng ta mới nói, người ta đạt tới sự hoàn hảo thiêng liêng nhờ sự tiến triển thiêng liêng, như người ta đạt tới sự hoàn hảo thân xác nhờ sự tăng trưởng hữu hình. Mà người ta nói kẻ đã hoàn thành sự tăng trưởng hữu hình của mình là họ đến tình trạng tuổi hoàn hảo. Vậy xem ra người ta cũng nói về kẻ đã được sự tiến triển thiêng liêng đưa tới sự hoàn hảo là họ ở trong thân phận hoàn hảo.

est perfectionem, sit in statu perfectionis.

PRAETEREA, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V Physic. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpae et status gratiae. Ergo videtur quod, pari ratione, cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem quousque perveniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

PRAETEREA, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia universa delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X. Sed perfectus dicitur aliquis secundum caritatem, ut dictum est. Ergo videtur quod quicumque habeat perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

SED CONTRA est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas aut servitus potest in homine attendi dupliciter, uno modo, secundum id quod interius agitur; alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I Reg. XVI, homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad iudicium divinum, secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur, primo quidem, aliqua obligatio vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt secundum illud Galat. V, per caritatem spiritus servite invicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie est servus qui obligatur ad

perfection.

2. Further, according to Phys. v, 2, movement "from one contrary to another" has the same aspect as "movement from less to more." Now when a man is changed from sin to grace, he is said to change his state, in so far as the state of sin differs from the state of grace. Therefore it would seem that in the same manner, when one progresses from a lesser to a greater grace, so as to reach the perfect degree, one is in the state of perfection.

3. Further, a man acquires a state by being freed from servitude. But one is freed from the servitude of sin by charity, because "charity covereth all sins" (Prov. 10:12). Now one is said to be perfect on account of charity, as stated above (A[1]). Therefore, seemingly, whoever has perfection, for this very reason has the state of perfection.

On the contrary, Some are in the state of perfection, who are wholly lacking in charity and grace, for instance wicked bishops or religious. Therefore it would seem that on the other hand some have the perfection of life, who nevertheless have not the state of perfection.

I answer that, As stated above (Q[183], A[1]), state properly regards a condition of freedom or servitude. Now spiritual freedom or servitude may be considered in man in two ways: first, with respect to his internal actions; secondly, with respect to his external actions. And since according to 1 Kings 16:7, "man seeth those things that appear, but the Lord beholdeth the heart," it follows that with regard to man's internal disposition we consider his spiritual state in relation to the Divine judgment, while with regard to his external actions we consider man's spiritual state in relation to the Church. It is in this latter sense that we are now speaking of states, namely in so far as the Church derives a certain beauty from the variety of states. Now it must be observed, that so far as men are concerned, in order that any one attain to a state of freedom or servitude there is required first of all an obligation or a release. For the mere fact of serving someone does not make a man a slave, since even the free serve, according to Gal. 5:13, "By charity of the spirit serve one another": nor again does the mere fact of ceasing to serve make a man free, as in the case of a runaway slave; but properly speaking a man is a slave if he be bound to serve, and a man is free if he be released from service.

perfection, qu'il se trouve dans l'état de perfection.

2. " Les mouvements qui s'effectuent du contraire au contraire et du moins au plus sont de même type ", dit Aristote. Mais lorsqu'un homme passe du péché à la grâce, on dit qu'il change d'état en tant qu'on distingue l'état de péché et l'état de grâce. Il semble donc au même titre, lorsqu'on progresse d'une grâce moindre à une grâce plus grande jusqu'à la perfection, que l'on atteint l'état de perfection.

3. Un homme acquiert un état du fait qu'il se trouve affranchi de la servitude. Mais la charité nous affranchit de la servitude du péché, puisque " la charité couvre toutes les fautes ", disent les Proverbes (10, 12). Mais on a dit que la charité rend l'homme parfait. Donc, semble-t-il, quiconque est parfait possède par cela même l'état de perfection.

En sens contraire, certains sont dans l'état de perfection et n'ont ni la charité, ni la grâce, par exemple les mauvais évêques et les mauvais religieux. Il semble donc qu'à l'inverse certains puissent avoir une vie parfaite sans se trouver dans l'état de perfection.

Réponse : Nous avons dit r que l'état relève, à proprement parler, de la condition de liberté ou de servitude. Or, chez l'homme, la liberté ou la servitude spirituelle peuvent se présenter sous deux formes, l'une intérieure, l'autre extérieure. Et, comme il est écrit (1 S 16, 7): " Les hommes ne voient que ce qui parent au-dehors, tandis que Dieu regarde le coeur. " Aussi la disposition intérieure de l'homme détermine-t-elle un état spirituel à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel devant l'Église. Or c'est en ce dernier sens que nous parlons présentement des états, en tant que leur diversité procure à l'Église une certaine beauté. Remarquons d'autre part que pour acquérir parmi les hommes un état de liberté ou de servitude, il faut premièrement qu'intervienne un acte par où l'on se trouve soit lié, soit affranchi. Le seul service d'autrui ne fait pas l'esclave, car les hommes libres aussi peuvent servir, suivant S. Paul (Ga 5, 13): " Par la charité de l'esprit, mettez-vous au service les uns des autres. " Et le fait de cesser de servir ne suffit pas non plus à rendre libre. Il y a des esclaves fugitifs. Celui-là est vraiment serf qui est obligé à servir, et celui-là est vraiment libre qui est délié de l'obligation

2. Các sự chuyển động thực hiện từ tương phản hữu này tới tương phản hữu kia và từ cái ít hơn đến cái nhiều hơn của cũng một tiêu thức như Triết gia minh chứng (Phys. 5,2); mà khi con người đi từ tội lỗi đến ân sủng, người ta nói họ đổi thân phận trong tư cách người ta phân biệt thân phận tội với thân phận ân sủng. Vậy xem ra theo cũng một tư cách, khi người ta tiến triển từ một ân sủng kém đến một ân sủng lớn hơn cho đến sự hoàn hảo, là người ta đạt tới thân phận hoàn hảo.

3. Một con người thu được một thân phận do sự kiện được giải phóng khỏi thân phận nô lệ. Mà nhân đức mến phủ lấp mọi tội lỗi như lời ghi chép trong sách Cách ngôn (10,12). Mà người ta nói đức mến làm cho con người được hoàn hảo. Vậy, xem ra ai hoàn hảo thì do đó chiếm hữu thân phận hoàn hảo.

TRÁI LẠI, Một số người ở trong bậc hoàn hảo và không có nhân đức mến, cũng không có ân sủng, thí dụ, các giám mục xấu và các tu sĩ xấu. Vậy xem ra một cách ngược lại, một số người có thể có đời sống hoàn hảo mà không có thân phận hoàn hảo.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (A.185, a.1), thân phận, nói một cách đích thực, quy về thân phận tự do hoặc thân phận nô lệ. Mà, ở nơi con người, sự tự do hoặc sự nô lệ thiêng liêng có thể xuất hiện theo hai hình dạng, hình dạng bên trong và hình dạng bên ngoài. Và, có lời ghi chép (LS 16,7): "Loài người trông thấy cái xuất hiện bên ngoài, đang khi Thiên Chúa nhìn thấy tâm hồn." Như vậy, sự sắp đặt bên trong của con người quyết định thân phận thiêng liêng đối với sự phán đoán của Thiên Chúa, trong khi các hành động bên ngoài của họ có thể chiếm hữu cho họ một thân phận thiêng liêng trước mặt Hội thánh. Mà chính theo nghĩa sau mà chúng ta hiện tại đang đề cập đến các thân phận, trong tư cách sự khác biệt của chúng nó đem lại cho Giáo hội một vẻ xinh đẹp nào đó. Đàng khác, chúng ta phải lưu ý điều này là cho được thu lượm ở giữa nhân loại thân phận tự do hoặc thân phận nô lệ, trước hết phải xuất hiện một hành động mà do đó người ta có thể bị cột trói hay được giải phóng. Sự phục vụ cho kẻ khác không tạo nên người nô lệ, bởi vì những con người tự do cũng có thể phục vụ theo lời thánh Phaolô (Gl 5,13): "Vì lòng mến mà anh em làm tôi cho nhau." Và việc thôi phục vụ cũng không đủ để làm cho con người trở nên tự do. Có những người nô lệ chạy trốn. Kẻ nào bị bắt buộc phục dịch là kẻ nông nô thực sự; còn kẻ nào được giải thoát khỏi sự bắt buộc phục dịch là kẻ thật sự tự do. Một cách phụ thuộc, hành động do đó

serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur. Sic igitur et in statu perfectionis proprie dicitur esse aliquis, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod non se obligaverunt, ut patet Matth. XXI de duobus filiis, quorum unus patri dicenti, operare in vinea, respondit nolo, postea abiit; alter autem respondens ait, eo, et non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis qui non sunt perfecti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per augmentum corporale aliquis proficit in his quae pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturae statum, praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur perfectionis statum quantum ad divinum iudicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

AD SECUNDUM dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, cum aliquis transit de peccato ad gratiam, transit de servitute ad libertatem, quod non contingit per simplicem profectum gratiae, nisi cum aliquis se obligat ad ea quae sunt gratiae.

AD TERTIUM dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet caritas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit caritatis augmentum.

ARTICULUS 5
Utrum praelati et religiosi sint in statu perfectionis

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod praelati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui

Secondly, it is required that the aforesaid obligation be imposed with a certain solemnity; even as a certain solemnity is observed in other matters which among men obtain a settlement in perpetuity. Accordingly, properly speaking, one is said to be in the state of perfection, not through having the act of perfect love, but through binding himself in perpetuity and with a certain solemnity to those things that pertain to perfection. Moreover it happens that some persons bind themselves to that which they do not keep, and some fulfil that to which they have not bound themselves, as in the case of the two sons (Matt. 21:28, 30), one of whom when his father said: "Work in my vineyard," answered: "I will not," and "afterwards ... he went," while the other "answering said: I go ... and he went not." Wherefore nothing hinders some from being perfect without being in the state of perfection, and some in the state of perfection without being perfect.

Reply to objection 1. By bodily growth a man progresses in things pertaining to nature, wherefore he attains to the state of nature; especially since "what is according to nature is," in a way, "unchangeable", inasmuch as nature is determinate to one thing. In like manner by inward spiritual growth a man reaches the state of perfection in relation to the Divine judgment. But as regards the distinctions of ecclesiastical states, a man does not reach the state of perfection except by growth in respect of external actions.

Reply to objection 2. This argument also regards the interior state. Yet when a man passes from sin to grace, he passes from servitude to freedom; and this does not result from a mere progress in grace, except when a man binds himself to things pertaining to grace.

Reply to objection 3. Again this argument considers the interior state. Nevertheless, although charity causes the change of condition from spiritual servitude to spiritual freedom, an increase of charity has not the same effect.

ARTICLE 5
Whether religious and prelates are in the state of perfection ?

Objections 1. It would seem that prelates and religious are not in the state of perfection. For the state of perfection differs from the state of the beginners and the proficient. Now no class of men is specially assigned to the state of the proficient or of the beginners.

de servir. Secondement, il faut que l'acte par où l'on se trouve obligé revête une certaine solennité. Ainsi en va-t-il parmi les hommes pour tout ce qui doit avoir une valeur perpétuelle. On dira de même qu'un homme se trouve dans l'état de perfection, non pas en raison de l'acte intérieur de charité qui est parfait en lui, mais parce qu'il s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, à une vie de perfection. Il arrive qu'après avoir promis on ne tienne pas sa promesse, tandis que d'autres font ce qu'ils n'ont pas promis. Par exemple, ces deux fils de l'Évangile (Mt 21, 28) dont l'un, à son père qui lui disait: " Travaille à ma vigne ", répondit: " je ne veux pas ", et puis y alla, tandis que l'autre répondit: " J'y vais ", et n'y alla pas. Rien n'empêche donc que certains soient parfaits sans être dans l'état de perfection, et que d'autres soient dans l'état de perfection sans être parfaits.

Solutions 1. Par la croissance physique on progresse dans l'ordre de la nature et donc on parvient à l'état réclamé par la nature, surtout parce que ce qui est en conformité avec la nature est immuable de quelque façon, la nature étant déterminée à une certaine manière d'être. De même, par le progrès spirituel, on acquiert l'état intérieur de perfection pour ce qui regarde le jugement de Dieu. Mais, pour ce qui regarde la diversité des états ecclésiastiques, on n'acquiert l'état de perfection que par un progrès affectant la manière extérieure d'agir.

2. Cet argument vise encore l'état intérieur. D'ailleurs, lorsque quelqu'un passe du péché à la grâce, il passe effectivement de la servitude à la liberté. Ce qui n'arrive pas lorsqu'il s'agit d'un simple progrès dans la grâce, à moins qu'on ne s y oblige.

3. Cet argument vaut lui aussi pour l'état intérieur. Et cette fois encore, il faut distinguer entre la charité elle-même, qui change la condition de servitude et de liberté spirituelles, et le simple progrès dans la charité, qui n'a pas ce pouvoir.

ARTICLE 5
Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection ?

Objections 1. Il ne semble pas, car l'état de perfection se distingue de l'état des commençants et des progressants. Mais il n'y a pas de gens spécialement affectés à l'état de progressants ou de commençants. Donc il ne semble pas qu'ils

người ta bị bắt buộc phải mặc lấy một nghi thức trọng thể nào đó. Có như vậy đối với nhân loại trong tất cả những cái gì phải mang lấy giá trị vĩnh cửu. Người ta nói cũng như con người ở trong thân phận hoàn hảo, không phải vì hành động bên trong của nhân đức mến, mà hành động này hoàn hảo tại sự, nhưng bởi vì họ tự bắt buộc mình đến với đời sống hoàn hảo cách vĩnh viễn và bằng một hành động trọng thể. Xảy ra là sau khi đã hứa hẹn người ta không thi hành điều họ đã không hứa. Thí dụ về hai người con trai trong Phúc âm (Mt 21,28), khi người cha của chúng bảo từng đứa rằng: “Con hãy đi làm vườn nho cho cha. Một đứa đã trả lời với người cha của mình là 'con không muốn', và rồi nó lại đi làm, đang khi người con trai kia trả lời: 'Con đi làm', và nó đã không đi”. Vậy không cái gì ngăn trở một số người không phải là những kẻ hoàn hảo, mặc dầu họ không ở trong thân phận hoàn hảo và một số người khác không ở trong thân phận hoàn hảo mà không phải là những người hoàn hảo.

GIẢI ĐÁP 1. Do sự tăng trưởng vật lý, người ta tiến triển trong trật tự của bản tính và như vậy người ta đạt tới thân phận do bản tính đòi hỏi, nhất là bởi vì cái gì phù hợp với bản tính thì bất khả dịch một thể cách nào đó, bởi vì bản tính được nhất định với một thể cách hiện hữu nào đó. Cũng vậy, do sự tiến triển thiêng liêng, người ta thu lượm được thân phận hoàn hảo bên trong đối với cái gì liên hệ với sự phán đoán của Thiên Chúa. Song, đối với cái gì liên hệ với sự khác nhau trong các thân phận của Hội thánh, người ta chỉ đạt được thân phận hoàn hảo do sự tiến triển ảnh hưởng trên thể cách bên ngoài cho sự hành động.

2. Chứng cứ này còn nhắm thân phận bên trong. Hơn nữa, khi người ta đi từ tội lỗi đến ân sủng, người ta thực sự đi từ thân phận nô lệ đến thân phận tự do. Điều đó không xảy ra khi người ta đề cập đến một sự tiến triển đơn giản trong ân sủng, trừ phi người ta tự bắt mình làm việc đó.

3. Chứng cứ này cũng có giá trị đối với họ theo tình trạng bên trong. Và lần này người ta còn phải phân biệt giữa chính nhân đức mến thay đổi thân phận nô lệ thiêng liêng và thân phận tự do thiêng liêng, cùng sự tiến triển đơn giản trong nhân đức mến, nhưng điều đó không gia tăng nhân đức mến.

TIẾT 5
Các Giám Mục và các tu sĩ một cách đặc biệt ở trong bậc hoàn hảo không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. Thân phận hoàn hảo phân biệt với thân phận của những kẻ bắt đầu và của những kẻ tiến triển. Mà không có những con người một cách đặc biệt ở vào thân phận của những kẻ bắt đầu hoặc của những kẻ tiến triển. Vậy xem ra cũng không có

proficientium vel incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

Therefore it would seem that neither should any class of men be assigned to the state of perfection.

doivent y avoir des catégories d'hommes affectés à l'état de perfection.

những con người ở vào thân phận hoàn hảo.

PRAETEREA, status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambrosius dicit, in quodam sermone. Sed multi sunt praelati vel religiosi qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religiosi et praelati sunt in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

2. Further, the outward state should answer to the inward, else one is guilty of lying, "which consists not only in false words, but also in deceitful deeds," according to Ambrose in one of his sermons (xxx de Tempore). Now there are many prelates and religious who have not the inward perfection of charity. Therefore, if all religious and prelates are in the state of perfection, it would follow that all of them that are not perfect are in mortal sin, as deceivers and liars.

2. L'état extérieur doit répondre à l'état intérieur. Autrement, on commet le mensonge lequel, dit S. Ambroise, " ne consiste pas seulement en paroles fausses mais en oeuvres simulées ". Mais il y a beaucoup de prélats ou de religieux qui n'ont pas la perfection intérieure de la charité. Donc, si les religieux et les prélats étaient tous dans l'état de perfection, il s'ensuivrait que tous ceux d'entre eux qui ne sont pas parfaits seraient en état de péché mortel, comme simulateurs et menteurs.

2. Thân phận bên ngoài phải tương ứng với thân phận bên trong. Nếu cách khác, người ta phạm tội nói dối, vì theo thánh Ambrôxiô (Serm. de Temp. 30), sự nói dối cốt tại không những ở lời nói giả dối mà còn ở các công việc được giả vờ. Mà có nhiều giám mục hoặc tu sĩ không có sự hoàn hảo bên trong của nhân đức mến. Vậy, nếu các tu sĩ và các giám mục tất cả đều ở trong thân phận hoàn hảo, hẳn do đó tất cả những người nào ở trong các kẻ này không hoàn hảo thì ở trong trọng tội với tính cách là những kẻ giả vờ và những kẻ nói dối.

PRAETEREA, perfectio secundum caritatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima caritas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioan. XV, maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud Heb. XII, nondum enim usque ad sanguinem etc., dicit Glossa, perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. Ergo videtur quod magis debeat attribui perfectionis status martyribus quam religiosis et episcopis.

3. Further, as stated above (A[1]), perfection is measured according to charity. Now the most perfect charity would seem to be in the martyrs, according to Jn. 15:13, "Greater love than this no man hath, that a man lay down his life for his friends": and a gloss on Heb. 12:4, "For you have not yet resisted unto blood," says: "In this life no love is more perfect than that to which the holy martyrs attained, who strove against sin even unto blood." Therefore it would seem that the state of perfection should be ascribed to the martyrs rather than to religious and bishops.

3. Nous avons dit que la perfection tient à la charité. Or il semble que la charité la plus parfaite se rencontre chez les martyrs: " Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis " (Jn 15, 13). Et sur ce texte (He 12, 4): " Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang ", la Glose dit " Il n'y a pas en cette vie d'amour plus parfait que celui auquel les martyrs ont atteint, eux qui ont combattu le péché jusqu'à verser le sang. " L'état de perfection semble donc devoir être attribué aux martyrs plutôt qu'aux religieux et aux évêques.

3. Chúng ta đã nói sự hoàn hảo do nhân đức mến. Mà xem ra nhân đức mến hoàn hảo nhất gặp được ở nơi các kẻ tử đạo: “Không có tình yêu nào lớn hơn tình yêu của người hi sinh mạng sống mình vì bạn hữu” (Ga 15,13). Và theo bản văn này (Dt 12,4): “Chiến đấu với tội, anh em vẫn chưa đến nỗi phải đổ máu ra mà chống trả”, sách Chú giải nói: “Trong đời sống ở đời này, không có tình yêu nào hoàn hảo hơn tình yêu mà các kẻ tử đạo đã đạt tới được, vì các đấng này đã chống lại tội lỗi đến nỗi đổ máu.” Vậy thân phận hoàn hảo xem ra phải được chỉ về cho các kẻ tử đạo hơn là cho các tu sĩ và các giám mục.

SED CONTRA est quod Dionysius, in V cap. Eccles. Hier., attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectoribus. Et in VI cap. eiusdem libri, attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos vel Therapeutas, idest, Deo famulantes, tanquam perfectis.

On the contrary, Dionysius (Eccl. Hier. v) ascribes perfection to bishops as being perfecters, and (Eccl. Hier. vi) to religious (whom he calls monks or , i.e. servants of God) as being perfected.

En sens contraire, Denys attribue la perfection aux évêques comme à des " agents de perfection ". Et ailleurs il l'attribue aux religieux, qu'il appelle " moines " ou " thérapeutes ", ce qui veut dire serviteurs de Dieu, comme à des " perfectionnés ".

TRÁI LẠI, Denys (De Eccl. Hier. 5,1) chỉ sự hoàn hảo về các giám mục như là các tác nhân của sự hoàn hảo. Và hơn nữa, ông còn chỉ về cho các tu sĩ, mà ông gọi là các người đan tu hay các người tu sĩ, điều đó nói lên các tôi tớ của Thiên Chúa, là những người hoàn hảo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae. Unde Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., de religiosis loquens, alii quidem Therapeutas, idest famulos, ex Dei puro servitio et famulatu, alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, indivisibilium sanctis convolutionibus, idest contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis

I answer that, As stated above (A[4]), there is required for the state of perfection a perpetual obligation to things pertaining to perfection, together with a certain solemnity. Now both these conditions are competent to religious and bishops. For religious bind themselves by vow to refrain from worldly affairs, which they might lawfully use, in order more freely to give themselves to God, wherein consists the perfection of the present life. Hence Dionysius says (Eccl. Hier. vi), speaking of religious: "Some call them ," i.e. servants, "on account of their rendering pure service and homage to God; others call them", "on account of the indivisible and single-minded life which by their being wrapped in," i.e. contemplating, "indivisible things, unites them in a Godlike union and a perfection beloved of God". Moreover, the obligation in both cases is undertaken with a certain solemnity of profession and

Réponse : L'état de perfection requiert, on l'a dit v la perpétuelle obligation, accompagnée de solennité, à une vie de perfection. Or l'une et l'autre condition se vérifie dans le cas des religieux et des évêques. Les religieux s'engagent par voeu à s'abstenir des biens du siècle, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement, et c'est en cela que consiste la perfection de la vie présente. D'où ces paroles de Denys, sur les religieux: " certains les appellent "thérapeutes", c'est-à-dire serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et service de Dieu; d'autres les appellent "moines", parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut toute division, de façon à tendre vers la perfection de l'amour divin ". D'autre part, l'engagement qu'ils

TRẢ LỜI : Thân phận hoàn hảo như người ta đã nói (a.4), đòi phải có sự bắt buộc vĩnh viễn có sự trọng thể đi kèm theo, đến với đời sống hoàn hảo. Mà cả hai điều kiện này được kiểm thực trong trường hợp của các tu sĩ và các giám mục. Các tu sĩ giao kết bằng lời khấn kiêng cữ các sự tốt ở trần gian mà vốn họ được phép sử dụng, ngõ hầu lo việcThiên Chúa cách tự do hơn, và sự hoàn hảo của đời sống hiện tại cốt tại ở đó. Do đó, có lời nói của Denys về các tu sĩ: “Một số người gọi họ là các người tu sĩ, nghĩa là các tôi tớ, bởi vì họ dấn thân phụng sự và phục vụ Thiên Chúa; những người khác gọi họ là những người đan tu, bởi vì đời sống của họ không bị phân chia, hoàn toàn tồn tại đơn nhất, bởi vì họ đơn nhất hóa chính mình bằng sự tĩnh tâm chiêm niệm thánh trục xuất mọi sự phân chia, theo thể cách hướng đến sự hoàn hảo tình yêu Thiên Chúa” (Ibid.). Đàng khác, sự giao ước họ thực hiện có kèm theo sự trọng thể của sự tuyên

et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius, propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis, sicut dicitur Ioan. X. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., confessus es bonam confessionem coram multis testibus, idest in tua ordinatione, ut Glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta, secundum illud II ad Tim. I, resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum, quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod summus sacerdos, idest episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integre totius hierarchiae virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium quae pertinent ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam haec aliis tradat.

consecration; wherefore Dionysius adds (Eccl. Hier. vi): "Hence the holy legislation in bestowing perfect grace on them accords them a hallowing invocation." In like manner bishops bind themselves to things pertaining to perfection when they take up the pastoral duty, to which it belongs that a shepherd "lay down his life for his sheep," according to Jn. 10:15. Wherefore the Apostle says (1 Tim. 6:12): "Thou ... hast confessed a good confession before many witnesses," that is to say, "when he was ordained," as a gloss says on this passage. Again, a certain solemnity of consecration is employed together with the aforesaid profession, according to 2 Tim. 1:6: "Stir up the grace of God which is in thee by the imposition of my hands," which the gloss ascribes to the grace of the episcopate. And Dionysius says (Eccl. Hier. v) that "when the high priest," i.e. the bishop, "is ordained, he receives on his head the most holy imposition of the sacred oracles, whereby it is signified that he is a participator in the whole and entire hierarchical power, and that not only is he the enlightener in all things pertaining to his holy discourses and actions, but that he also confers this on others."

prennent s'accompagne de la solennité de la profession et de la bénédiction. Aussi Denys ajoute-t-il: " C'est pourquoi la législation sacrée, leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécratoire. " Les évêques pareillement s'obligent à une vie de perfection lorsqu'ils assument l'office pastoral qui les oblige à donner leur vie pour leurs brebis (Jn 10, 3). C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 6, 12): " Tu as fait une belle profession devant un grand nombre de témoins ", c'est-à-dire, explique la Glose, " lors de ton ordination ". Et cette profession s'accompagne d'une consécration solennelle, d'après S. Paul (2 Tm 1, 6): " Ravive la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains ", ce que la Glose entend de la grâce épiscopale. Denys écrit: " Le souverain prêtre, c'est-à-dire l'évêque, se voit imposer sur la tête, dans son ordination, la sainte Parole, pour signifier qu'il reçoit la plénitude du pouvoir hiérarchique et qu'il lui appartient non seulement d'interpréter toutes les formules et les actions saintes mais encore de les communiquer aux autres. "

hứa và của sự chúc phúc. Như vậy, Denys nói thêm: “Do đó nghi lễ thánh ban cho họ ân sủng hoàn hảo, và tôn vinh họ bằng lời cầu nguyện hiến thánh." Các giám mục cũng vậy, bắt buộc vào một đời sống hoàn hảo khi họ nhận lấy chức vụ chăn chiên, và chức vụ này bắt buộc họ phó mạng sống mình vì con chiên (Ga 10,3). Đó là điều đã khiến thánh Phaolô (1Tm 6,12) lên tiếng: “Anh đã nói lên lời tuyên xưng cao đẹp trước mặt nhiều nhân chứng”, nghĩa là, sách Chú giải cắt nghĩa do sự tấn phong của anh. Và sự tấn phong này có kèm theo sự hiến thánh trọng thể như lời ghi chép (2Tm 1,6): “Anh phải khơi dậy đặc sủng của Thiên Chúa, đặc sủng anh đã nhận được khi tôi đặt tay trên anh”, đó là điều sách Chú giải hiểu về ân huệ giám mục. Denys (De Ecclê Hier. 5,3) đã viết: “Thầy thượng tế, tức là giám mục, trong lúc được tấn phong đã thấy đặt trên đầu mình Lời thánh, để biểu thị mình đã lãnh nhận sự sung mãn về quyền năng phẩm trật và có bản phận không những chú giải mọi Lời thánh và các hành động thánh, mà còn chuyển thông các điều đó cho kẻ khác.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Reply to objection 1. Beginning and increase are sought not for their own sake, but for the sake of perfection; hence it is only to the state of perfection that some are admitted under certain obligations and with solemnity.

Solutions 1. Le commencement et la croissance ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais en vue de la perfection. C'est donc au seul état de perfection que certaines personnes sont promues avec obligation et solennité.

GIẢI ĐÁP 1. Sự bắt đầu và sự tiến triển không được tìm kiếm vì chính mình, nhưng vì sự hoàn hảo. Vậy đó là thân phận hoàn hảo duy nhất mà một số người được thăng chức với sự bắt buộc và sự trọng thể.

AD SECUNDUM dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et apostolus dicit, ad Philipp. III, non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam. Et postea subdit, quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Reply to objection 2. Those who enter the state of perfection do not profess to be perfect, but to tend to perfection. Hence the Apostle says (Phil. 3:12): "Not as though I had already attained, or were already perfect; but I follow after, if I may by any means apprehend": and afterwards (Phil. 3:15): "Let us therefore as many as are perfect, be thus minded." Hence a man who takes up the state of perfection is not guilty of lying or deceit through not being perfect, but through withdrawing his mind from the intention of reaching perfection.

2. Les hommes qui embrassent l'état de perfection ne font pas profession d'être parfaits, mais de tendre à la perfection. Aussi S. Paul dit-il (Ph 3, 12): " Non pas que j'aie déjà obtenu le prix ou que je sois parfait; non, je poursuis ma course pour tâcher de saisir. " Et il ajoute: " Nous tous, qui sommes des "parfaits", c'est ainsi qu'il nous faut penser. " Celui qui, n'étant pas parfait, embrasse l'état de perfection n'est donc ni un menteur ni un simulateur. Il ne le devient que s'il révoque son propos de perfection.

2. Những con người lãnh nhận thân phận hoàn hảo không tuyên hứa là những người hoàn hảo, nhưng là hướng đến sự hoàn hảo. Như vậy thánh Phaolô (Pl 3,12) đã nói: “Không phải là tôi đã đoạt giải hay đã thành toàn, nhưng tôi đang đuổi theo để mà chụp lấy, chiếm đoạt.” Và ngài nói thêm: “Chúng ta tất cả là những người hoàn hảo, chúng ta phải tưởng nghĩ như vậy.” Kẻ không hoàn hảo, nhận lấy thân phận hoàn hảo không phải là người nói dối, cũng không phải là kẻ giả vờ. Họ hẳn trở nên như thế nếu họ rút lại ý định của mình về sự hoàn hảo.

AD TERTIUM dicendum quod martyrium in actu perfectissimo caritatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est.

Reply to objection 3. Martyrdom is the most perfect act of charity. But an act of perfection does not suffice to make the state of perfection, as stated above (A[4]).

3. Le martyre constitue l'acte suprême de la charité. Mais, nous l'avons dit, un acte de perfection ne suffit pas à créer un état.

3. Sự tử đạo tạo nên hành động tối cao của nhân đức mến. Mà, như chúng ta mới nói (a.4), một hành động về sự hoàn hảo không thể tạo nên một thân phận.

ARTICULUS 6
Utrum omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis

ARTICLE 6
Whether all ecclesiastical prelates are in the state of perfection ?

ARTICLE 6
Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection ?

TIẾT 6
Mọi Giám Mục đều ở bậc hoàn hảo ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus, super Epist. ad Tit.,

Objections 1. It would seem that all ecclesiastical prelates are in a state of perfection. For Jerome commenting on Titus 1:5, "Ordain ... in every city," etc. says:

Objections 1. Il semble que tous les prélats ecclésiastiques soient dans l'état de perfection. S. Jérôme dit en effet: " Autrefois prêtre et évêque ne se

VẤN NẠN 1. Xem ra mọi giáo sĩ của Hội thánh đều ở bậc hoàn hảo. Thánh Giêrônimô (In Epist. ad Tit, 1) đã nói: “Thời trước linh mục và giám mục không phân biệt nhau.”

olim idem presbyter qui et episcopus, et postea subdit, sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispensationis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in communi debere Ecclesiam regere. Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

"Formerly priest was the same as bishop," and afterwards he adds: "Just as priests know that by the custom of the Church they are subject to the one who is placed over them, so too, bishops should recognize that, by custom rather than by the very ordinance of our Lord, they are above the priests, and are together the rightful governors of the Church." Now bishops are in the state of perfection. Therefore those priests also are who have the cure of souls.

distinguaient pas. " Et il ajoute: " Les prêtres doivent savoir que la coutume de l'Église les soumet à celui qui leur est préposé. Mais les évêques, de leur côté, se souviendront que c'est moins à la réelle disposition du Seigneur qu'à la coutume qu'ils doivent d'être supérieurs aux prêtres, et qu'ils ont à gouverner l'Église en union avec eux. " Or les évêques sont dans l'état de perfection. Donc aussi les prêtres, qui ont charge d'âmes.

Và thánh nhân nói thêm: "Các linh mục phải biết rằng tập tục của Hội thánh bắt mình tùng phục kẻ đã được đặt lên trên mình. Còn các giám mục nhớ lại chính do sự sắp đặt trật tự của Chúa Giêsu ít hơn là do tập tục mà các ngài phải làm bề trên cho các linh mục, và phải cai trị Hội thánh bằng cách phối hợp với các linh mục." Vậy các giám mục ở trong thân phận hoàn hảo. Vậy các linh mục có trách nhiệm đối với các linh hồn thì cũng thế.

PRAETEREA, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam et presbyteri curati, et etiam archidiaconi, de quibus, super illud Act. VI, considerate, fratres, viros boni testimonii septem etc., dicit Glossa, hic decernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnae proximi circa aram. Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

2. Further, just as bishops together with their consecration receive the cure of souls, so also do parish priests and archdeacons, of whom a gloss on Acts 6:3, "Brethren, look ye out ... seven men of good reputation," says: "The apostles decided here to appoint throughout the Church seven deacons, who were to be of a higher degree, and as it were the supports of that which is nearest to the altar." Therefore it would seem that these also are in the state of perfection.

2. Comme les évêques, les curés reçoivent charge d'âmes et bénéficient d'une consécration. Les archidiacres de même, dont, à propos des Actes (6, 3): " Cherchez, frères, sept hommes de bon renom ", la Glose nous dit: " Les Apôtres, par ces paroles, prescrivaient la désignation par l'Église de sept diacres qui occuperaient un rang plus élevé et se tiendraient comme des colonnes près de l'autel. " Il semble donc qu'eux aussi soient dans l'état de perfection.

2. Như các giám mục, các linh mục quản xứ lãnh nhận trách nhiệm đối với các linh hồn và được hiến thánh. Các tổng Phó tế cũng vậy. Mà theo lời nói trong sách Công vụ Tông đồ (6,3): "Vậy, hỡi anh em, hãy xét mà chọn lấy giữa anh em bảy người có chứng chỉ, đầy Thánh Thần khôn ngoan", sách Chú giải đã đề cập đến họ: "Các thánh Tông đồ, do các lời này, ra lệnh cho Hội thánh chỉ định bảy thầy phó tế chiếm địa vị cao hơn và là bảy cây cột gần bàn thờ." Vậy xem ra họ cũng ở trong thân phận hoàn hảo.

PRAETEREA, sicut episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

3. Further, just as bishops are bound to "lay down their life for their sheep," so too are parish priests and archdeacons. But this belongs to the perfection of charity, as stated above (A[2], ad 3). Therefore it would seem that parish priests and archdeacons also are in the state of perfection.

3. De même que les évêques, les curés et archidiacres sont obligés de donner leur vie pour leurs brebis. Or cela appartient, on l'a dit, à la perfection de la charité. Il semble donc que les curés aussi et les archidiacres soient dans l'état de perfection.

3. Như các giám mục, các linh mục quản xứ và các tổng phó tế bị bắt buộc cống hiến đời sống của mình cho con chiên. Mà điều đó, như người ta đã nói ở trước (a.2, sol.3; a,5), thuộc về sự hoàn hảo của nhân đức mến. Vậy xem ra các linh mục quản xứ và các tổng phó tế ở trong thân phận hoàn hảo.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, V cap. Eccles. Hier., pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

On the contrary, Dionysius says (Eccl. Hier. v): "The order of pontiffs is consummative and perfecting, that of the priests is illuminative and light-giving, that of the ministers is cleansing and discretive." Hence it is evident that perfection is ascribed to bishops only.

En sens contraire, Denys écrit: " L'ordre des pontifes a mission de consommer et de conduire à la perfection, celui des prêtres d'illuminer et d'éclairer, celui des diacres de purifier et de discerner. " D'où il ressort que la perfection appartient aux seuls évêques.

TRÁI LẠI, Denys (De Eccl. Hier. 5,1) đã viết: "Cấp bậc của các thượng tế được sự ủy nhiệm hoàn thành và dẫn đưa đến sự hoàn hảo, cấp bậc của các linh mục là soi sáng và chiếu sáng, cấp bậc phó tế thanh tẩy và phân biệt." Do đó mà sự hoàn hảo thuộc về các giám mục mà thôi.

RESPONDEO dicendum quod in presbyteris et diaconibus habentibus curam animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo, et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis; unde supra dictum est quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi, non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis, nisi quatenus, apud Occidentalem Ecclesiam, in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quae ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat.

I answer that, In priests and deacons having cure of souls two things may be considered, namely their order and their cure. Their order is directed to some act in the Divine offices. Wherefore it has been stated above (Q[183], A[3], ad 3) that the distinction of orders is comprised under the distinction of offices. Hence by receiving a certain order a man receives the power of exercising certain sacred acts, but he is not bound on this account to things pertaining to perfection, except in so far as in the Western Church the receiving of a sacred order includes the taking of a vow of continence, which is one of the things pertaining to perfection, as we shall state further on (Q[186], A[4]). Therefore it is clear that from the fact that a man receives a sacred order a man is not placed simply in the state of perfection, although inward perfection is required in order that one exercise such acts worthily. In like manner, neither are they placed in the state of perfection

Réponse : Chez les prêtres et les diacres ayant charge d'âmes, on peut distinguer l'ordre et la charge. Or l'ordre se rapporte à un acte particulier dans les offices divins. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que la distinction des ordres rentrait dans la distinction des offices. Ceux qui reçoivent un ordre sacré reçoivent donc le pouvoir d'accomplir certains actes sacrés. Mais ils ne sont pas obligés par le fait même à une vie de perfection, à ceci près que, dans l'Église occidentale, la réception des ordres sacrés implique l'émission du voeu de continence, qui est l'un de ceux que requiert la perfection, comme on le verra plus loin. Ainsi donc, celui qui reçoit un ordre sacré n'est pas placé, à proprement parler, dans l'état de perfection, bien que la perfection intérieure soit requise pour exercer dignement ces sortes d'actes. La charge qu'ils assument ne les place pas non plus dans l'état de perfection. En effet, ils ne sont pas obligés de ce chef et par un

TRÀ LỜI: Ở nơi các linh mục và các thầy phó tế có trách nhiệm đối với các linh hồn, người ta có thể phân biệt cấp bậc và chức vụ. Mà cấp bậc quy về một hành động đặc biệt trong các chức vụ thánh. Do đó, chúng ta đã nói ở trước (Q.183, a.3, sol.3), sự phân biệt các cấp bậc ở trong sự phân biệt các chức vụ. Những kẻ lãnh nhận cấp bậc thánh lãnh nhận quyền năng hoàn thành một số hành động thánh. Nhưng họ không bị bắt buộc do đó vào đời sống hoàn hảo, trừ phi ở Hội thánh Tây phương, khi lãnh nhận cấp bậc thánh, kẻ tiến chức phải tuyên khấn đức tiết dục, là một trong các điều phải có đối với sự hoàn hảo, như người ta sẽ thấy điều đó ở sau (Q.186, a.4). Như vậy, kẻ lãnh nhận cấp bậc thánh, nói một cách đích xác không được đặt trong thân phận hoàn hảo, mặc dầu sự hoàn hảo bên trong cần phải có để thi thành các thứ hành động này một cách xứng đáng. Trách nhiệm mà họ lãnh nhận cũng không đặt họ vào thân phận hoàn hảo. Quả thế,

Similiter etiam nec ex parte curae quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in decretis, XIX Caus. qu. II; et etiam, cum licentia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam dimittere et simplicem praebendam accipere sine cura. Quod nullo modo liceret si esset in statu perfectionis, nemo enim mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei, ut dicitur Luc. IX. Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur. Unde manifestum est quod non omnes praelati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, presbyteri autem in Graeco dicuntur quasi seniores. Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Et similiter etiam nomine episcoporum, unde dicit, Act. XX, presbyteris Ecclesiae Ephesinae loquens, attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. Eccles. Hier. Et Luc. X, super illud, post haec autem designavit dominus etc., dicit Glossa, sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata haeretica numerat Augustinus, in libro de Haeres., ubi dicit quod Aeriani dicebant

on the part of the cure which they take upon themselves. For they are not bound by this very fact under the obligation of a perpetual vow to retain the cure of souls; but they can surrender it-either by entering religion, even without their bishop's permission (cf. Decret. xix, qu. 2, can. Duae sunt)-or again an archdeacon may with his bishop's permission resign his arch-deaconry or parish, and accept a simple prebend without cure, which would be nowise lawful, if he were in the state of perfection; for "no man putting his hand to the plough and looking back is fit for the kingdom of God" (Lk. 9:62). On the other hand bishops, since they are in the state of perfection, cannot abandon the episcopal cure, save by the authority of the Sovereign Pontiff (to whom alone it belongs also to dispense from perpetual vows), and this for certain causes, as we shall state further on (Q[185], A[4]). Wherefore it is manifest that not all prelates are in the state of perfection, but only bishops.

Reply to objection 1. We may speak of priest and bishop in two ways. First, with regard to the name: and thus formerly bishops and priests were not distinct. For bishops are so called "because they watch over others," as Augustine observes (De Civ. Dei xix, 19); while the priests according to the Greek are "elders." [*Referring to the Greek and from which the English 'bishop' and 'priest' are derived.] Hence the Apostle employs the term "priests" in reference to both, when he says (1 Tim. 5:17): "Let the priests that rule well be esteemed worthy of double honor"; and again he uses the term "bishops" in the same way, wherefore addressing the priests of the Church of Ephesus he says (Acts 20:28): "Take heed to yourselves" and "to the whole flock, wherein the Holy Ghost hath placed you bishops, to rule the church of God." But as regards the thing signified by these terms, there was always a difference between them, even at the time of the apostles. This is clear on the authority of Dionysius (Eccl. Hier. v), and of a gloss on Lk. 10:1, "After these things the Lord appointed," etc. which says: "Just as the apostles were made bishops, so the seventy-two disciples were made priests of the second order." Subsequently, however, in order to avoid schism, it became necessary to distinguish even the terms, by calling the higher ones bishops and the lower ones priests. But to assert that priests nowise differ from bishops is reckoned by Augustine among heretical doctrines (De Heres. liii), where he says that the

voeu perpétuel à conserver toute leur vie la charge d'âmes. Ils peuvent l'abandonner en entrant en religion, même sans la permission de l'évêque, comme il est spécifié dans les Décrets. Et avec la permission de l'évêque, ils peuvent même abandonner un archidiaconé ou une paroisse pour recevoir une simple prébende sans charge d'âmes. Ce qui ne leur serait aucunement permis s'ils étaient dans l'état de perfection. " Nul, en effet, s'il regarde en arrière après avoir mis la main à la charrue, n'est apte au royaume de Dieu " (Lc 9, 62). Les évêques, par contre, qui sont dans l'état de perfection, ne peuvent abandonner la charge épiscopale que par l'autorité du souverain pontife, auquel il appartient de dispenser en matière de voeux perpétuels et pour des motifs déterminés, comme on le dira plus loin. Il est donc manifeste que tous les prélats ne sont pas dans l'état de perfection, mais seulement les évêques.

Solutions 1. Lorsqu'on parle de prêtre et d'évêque, on peut se placer à deux points de vue différents. Au point de vue du nom: il est exact que jadis on ne distinguait pas entre prêtre et évêque. L'évêque est un " surintendant ", explique S. Augustin. Le prêtre est un " ancien ". S. Paul, pour les désigner l'un et l'autre, emploie indifféremment le mot soit de prêtre (1 Tm 5. 17): " Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur ", soit d'évêque, car il dit aux prêtres d'Éphèse (Ac 20, 28): " Faites attention à vous et à tout le troupeau, au sein duquel l'Esprit Saint vous a établis comme évêques pour régir l'Église de Dieu. " Mais au point de vue de la réalité, ils ont toujours été distincts, même au temps des Apôtres, comme on le voit chez Denys. Et sur le texte de Luc (10, 1), la Glose écrit: " De même que nous avons dans les Apôtres le prototype des évêques, nous avons dans les soixante douze disciples celui des prêtres du second ordre. " Dans la suite, pour écarter le péril de schisme, il devint nécessaire de distinguer même les noms, les plus grands étant qualifiés d'évêques, et les moindres de prêtres. Prétendre que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une erreur que S. Augustin range parmi les dogmes hérétiques lorsqu'il rapporte que les ariens se refusaient à mettre aucune différence entre prêtre et évêque.

họ không bị bắt buộc cách chủ yếu và do lời khấn vĩnh viễn để suốt đời lo lắng các linh hồn. Họ có thể rời bỏ việc ấy khi vào Dòng, ngay không có phép của giám mục, như đã được quy định trong các sắc lệnh (P.2, cause 19, q.2, can.2). Và với sự cho phép của giám mục, họ có thể rời bỏ giáo xứ để lãnh một giáo lộc mà không có trách nhiệm săn sóc các linh hồn. Điều này hẳn không được ban phép cho họ giả như họ ở trong thân phận hoàn hảo. Chúa Giêsu đã phán (Lc 9,62): “Kẻ vừa tra tay cầm cày vừa ngó lui sau là người bất kham đối với nước Thiên Chúa.” Các giám mục, trái lại, ở trong thân phận hoàn hảo, chỉ có thể rời bỏ trách nhiệm giám mục do quyền bính của Đức Giáo hoàng, vì Giáo hoàng có quyền miễn trong vấn đề các lời vĩnh thệ vì những lý do nhất định mà người ta sẽ đề cập đến sau (Q.185, a.4). Vậy rõ ràng mọi giáo sĩ không ở trong bậc hoàn hảo, nhưng chỉ có các giám mục.

GIẢI ĐÁP 1. Khi người ta nói tới linh mục và giám mục, người ta có thể đứng ở hai phương diện khác nhau, về phương diện cái tên: sự thật là ngày xưa người ta phân biệt giữa linh mục và giám mục. Theo thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,19) giám mục là tổng quản đốc, linh mục là niên trưởng. Thánh Phaolô để biểu thị cả hai, linh mục và giám mục sử dụng như nhau hoặc từ ngữ linh mục (1Tm 5,7): “Các linh mục chủ sự giỏi dang thì đáng được đãi ngộ gấp đôi”, hoặc từ ngữ giám mục, bởi vì có lời nói với các linh mục thành Êphêsô (Cv 20,28): “Anh em hãy để cao cảnh giác về mình, cũng như về đàn chiên, trên đó Thánh Thần đã đặt anh em làm giám mục để chăn dắt Hội thánh của Thiên Chúa.” Còn về phương diện thực tại, linh mục và giám mục luôn luôn phân biệt nhau ngay trong thời kỳ các thánh Tông đồ như người ta trông thấy điều đó ở Denys (De Eccl. Hier. 5,1). Về lời nói của thánh Luca (10,1), sách Chú giải đã viết: “Như chúng ta có ở nơi các thánh Tông đồ điển hình gương mẫu của các giám mục, chúng ta có ở nơi bảy mươi hai môn đệ điển hình gương mẫu của các linh mục thuộc về cấp bậc thứ nhì.” Về sau, để tránh nguy cơ ly giáo, đã trở nên cần thiết việc phân biệt ngay các tên, những kẻ lớn nhất được gắn tên là giám mục, và những kẻ nhỏ hơn được gọi là linh mục. Việc chủ trương các linh mục không phân biệt với các giám mục là một sự sai lầm mà thánh Augustinô (De Haeres. 53) đã sắp đặt vào các tín điều lạc giáo khi ngài thuật lại các người lạc giáo Ariô không chấp nhận sự khác biệt giữa linh mục và giám mục.

presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni.

AD SECUNDUM dicendum quod episcopi principaliter habent curam omnium suae dioecesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I ad Cor. XII, alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glossa, opitulationes, idest, eos qui maioribus ferunt opem, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque in proprio divino hierarcha, idest episcopo. Et XVI, qu. I, dicitur, omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum sicut ballivi vel praepositi ad regem. Et propter hoc, sicut in mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

AD TERTIUM dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS 7
Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi, dicitur enim XII, qu. I, episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel

Arians maintained that "no distinction existed between a priest and a bishop."

Reply to objection 2. Bishops have the chief cure of the sheep of their diocese, while parish priests and archdeacons exercise an inferior ministry under the bishops. Hence a gloss on 1 Cor. 12:28, "to one, helps, to another, governments," says: "Helps, namely assistants to those who are in authority," as Titus was to the Apostle, or as archdeacons to the bishop; "governments, namely persons of lesser authority, such as priests who have to instruct the people": and Dionysius says (Eccl. Hier. v) that "just as we see the whole hierarchy culminating in Jesus, so each office culminates in its respective godlike hierarch or bishop." Also it is said (XVI, qu. i, can. Cunctis): "Priests and deacons must all take care not to do anything without their bishop's permission." Wherefore it is evident that they stand in relation to their bishop as wardens or mayors to the king; and for this reason, just as in earthly governments the king alone receives a solemn blessing, while others are appointed by simple commission, so too in the Church the episcopal cure is conferred with the solemnity of consecration, while the archdeacon or parish priest receives his cure by simple appointment; although they are consecrated by receiving orders before having a cure.

Reply to objection 3. As parish priests and archdeacons have not the chief cure, but a certain ministry as committed to them by the bishop, so the pastoral office does not belong to them in chief, nor are they bound to lay down their life for the sheep, except in so far as they have a share in their cure. Hence we should say that they have an office pertaining to perfection rather than that they attain the state of perfection.

ARTICLE 7
Whether the religious state is more perfect than that of prelates ?

Objections 1. It would seem that the religious state is more perfect than that of prelates. For our Lord said (Mat. 19:21): "If thou wilt be perfect, go" and "sell" all [Vulg.: 'what'] "thou hast, and give to the poor"; and religious do this. But bishops are not bound to do so; for it is said (XII, qu. i, can. Episcopi de rebus): "Bishops, if they wish, may bequeath to their heirs their

2. C'est l'évêque, à titre principal, qui a la charge de toutes les âmes de son diocèse. Les curés et archidiacres exercent les ministères moindres qui leur sont confiés sous l'autorité de l'évêque. Aussi sur ce mot de S. Paul (1 Co 12, 28): " A d'autres l'assistance, à d'autres le gouvernement ", la Glose explique: " L'assistance: c'est la fonction de ceux qui jouent le rôle d'auxiliaires près des supérieurs, comme Tite pour l'Apôtre ou les archidiacres pour les évêques. Le gouvernement, c'est l'autorité dont jouissent les personnes de moindre rang, tels les prêtres, chargés de former le peuple. " Et Denys: " De même que nous voyons la hiérarchie universelle culminer en Jésus, chacune des hiérarchies particulières atteint son sommet dans le divin hiérarque qui lui est propre, c'est-à-dire dans l'évêque. " Et on lit dans les Décrets: " Les prêtres et les diacres doivent tous prendre garde de ne rien faire sans la permission de leur propre évêque. " C'est dire qu'ils sont par rapport à l'évêque ce que sont les baillis et prévôts par rapport au roi. En conséquence, de même que le roi seul, entre toutes les puissances séculières, reçoit une bénédiction solennelle, les autres étant instituées par simple commission, de même, dans l'Église, la charge épiscopale est conférée par une solennelle consécration, tandis que les charges archidiaconale et curiale le sont par simple injonction. En sens contraire, avant même d'avoir cette charge, archidiacres et curés sont consacrés par leur ordination.

3. Les curés et archidiacres, n'ayant pas charge d'âmes à titre principal, mais une simple administration confiée par l'évêque, n'exercent pas en premier l'office pastoral et ne sont pas obligés de donner leur vie pour le troupeau, si ce n'est dans la mesure où ils ont part à la charge d'âmes. Il s'agit donc dans leur cas d'un office se rattachant à la perfection plutôt que d'un état de perfection.

ARTICLE 7
Quel est le plus parfait l'état religieux, ou l'état épiscopal ?

Objections 1. Il semble que l'état religieux soit plus parfait que l'état épiscopal. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21): " Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " C'est ce que font les religieux. Mais les évêques n'y sont pas tenus. " Les évêques, est-il dit dans les Décrets, laisseront à leurs héritiers quelque chose de leurs

2. Chính giám mục, với tư cách chính yếu, có trách nhiệm về mọi linh hồn trong giáo phận của mình. Các linh mục quản xứ và các thầy phó tế thi hành chức vụ nhỏ hơn đã được phó thác cho họ do quyền bính của giám mục. Như vậy, có lời nói của thánh Phaolô (1Cr 12,28): "Những kẻ khác lo các việc từ thiện, và những kẻ khác nữa lo việc quản trị", sách Chú giải cắt nghĩa: "Lo việc từ thiện: đó là công việc làm của những kẻ đóng vai trò phụ tá đối với các kẻ bề trên, như Xitô đối với thánh Phaolô hoặc các thầy trợ tá giám mục đối với các giám mục. Sự quản trị, đó là quyền hành ở cấp bậc kém, như các linh mục, có trách nhiệm đào tạo giáo dân. Và Denys (De Eccl. Hier. 5,3): "Cũng như chúng ta thấy phẩm trật phổ quát lên tột bậc trong Chúa Giêsu, mỗi cấp bậc trong các bậc đặc thù đạt tới chóp đỉnh trong kẻ đứng đầu thay mặt Thiên Chúa tức là trong giám mục." Người ta đọc thấy trong sắc lệnh (P.ll, cause 16, q.1, can.41): "Các linh mục và các thầy phó tế phải đề phòng không làm cái gì mà không có sự ban phép của giám mục riêng của mình." Điều đó nói lên họ quan hệ với giám mục như các phép quan đối với nhà vua. Do đó, cũng như chỉ có nhà vua, trong mọi quyền bính thế gian, lãnh nhận việc chúc phúc trọng thể, còn các vị khác được bổ nhiệm do sự ủy nhiệm đơn giản; cũng vậy, trong Hội thánh, chức vị giám mục được trao ban do sự hiến thánh trọng thể, đang khi các chức vụ linh mục quản xứ chỉ được trao ban bằng quyết lệnh đơn giản. Tuy nhiên, trước khi lãnh nhận chức vụ này, các linh mục quản xứ đã được phong chức.

3. Các linh mục chính xứ không có trách nhiệm với các linh hồn trong tư cách chính yếu, nhưng chỉ là một sự phục vụ thừa tác được giám mục giao phó, không thực hiện cách chủ yếu chức vụ trung kiên và không bị bắt buộc phó mạng sống mình vì đoàn chiên, nếu đó không phải theo mức độ họ dự phần vào trách nhiệm săn sóc các linh hồn. Vậy, trong trường hợp của họ, đó là chức vụ quy về sự hoàn hảo, chứ không phải là thân phận hoàn hảo.

TIẾT 7
Thân phận nào hoàn hảo nhất trong thân phận tu sĩ và thân phận Giám mục ?

VẤN NẠN 1. Xem ra thân phận tu sĩ hoàn hảo hơn thân phận giám mục. 1. Chúa Giêsu đã phán (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn nên trọn lành, thì hãy đi bán những gì ngươi có mà cho kẻ khó, và ngươi sẽ có một kho tàng trên trời, rồi hãy đến theo Ta." Đó là điều được các tu sĩ thi hành. Mà các giám mục không bị bắt buộc điều đó. Các sắc lệnh (P. II, cause 12, q.1, can.19) đã nói: "Các giám mục để lại

quidquid de proprio habent, heredibus suis derelinquant. Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

PRAETEREA, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei, unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curae superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, XIX de Civ. Dei. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

PRAETEREA, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quae potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum, dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium praedicationis appetiit, per contemplationem vero Ieremias, amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

SED CONTRA, nulli licet a maiori statu ad minorem transire, hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim XVIII, qu. I, quod sacra ordinatio de monacho episcopum facit. Ergo status episcoporum est perfectior quam religiosorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., semper agens praestantius est patiente. In genere autem perfectionis, episcopi, secundum Dionysium, se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti, quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum. Sic etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio

personal or acquired property, and whatever belongs to them personally." Therefore religious are in a more perfect state than bishops.

2. Further, perfection consists more especially in the love of God than in the love of our neighbor. Now the religious state is directly ordered to the love of God, wherefore it takes its name from "service and homage to God," as Dionysius says (Eccl. Hier. vi); whereas the bishop's state would seem to be ordered to the love of our neighbor, of whose cure he is the "warden," and from this he takes his name, as Augustine observes (De Civ. Dei. xix, 19). Therefore it would seem that the religious state is more perfect than that of bishops.

3. Further, the religious state is directed to the contemplative life, which is more excellent than the active life to which the episcopal state is directed. For Gregory says (Pastor. i, 7) that "Isaias wishing to be of profit to his neighbor by means of the active life desired the office of preaching, whereas Jeremias, who was fain to hold fast to the love of his Creator, exclaimed against being sent to preach." Therefore it would seem that the religious state is more perfect than the episcopal state.

On the contrary, It is not lawful for anyone to pass from a more excellent to a less excellent state; for this would be to look back. Yet a man may pass from the religious to the episcopal state, for it is said (XVIII, qu. i, can. Statutum) that "the holy ordination makes a monk to be a bishop." Therefore the episcopal state is more perfect than the religious.

I answer that, As Augustine says (Gen. ad lit. xii, 16), "the agent is ever more excellent than the patient." Now in the genus of perfection according to Dionysius (Eccl. Hier. v, vi), bishops are in the position of "perfecters," whereas religious are in the position of being "perfected"; the former of which pertains to action, and the latter to passion. Whence it is evident that the state of perfection is more excellent in bishops than in religious.

Reply to objection 1. Renunciation of one's possessions may be considered in two ways. First, as being actual: and thus it is not essential, but a means, to perfection, as stated above (A[3]). Hence nothing hinders the state of perfection from being without renunciation of one's possessions, and the same applies to other outward practices. Secondly, it may be considered in relation to one's preparedness, in the sense of

biens patrimoniaux ou acquis, ou leur appartenant personnellement. " Les religieux sont donc dans un état plus parfait que les évêques.

2. La perfection réside dans l'amour de Dieu plus que dans l'amour du prochain. Or l'état des religieux est directement ordonné à l'amour de Dieu, ce qui leur vaut, selon Denys " de tirer leur nom du culte et service de Dieu ". L'état épiscopal, lui, semble ordonné à l'amour du prochain, dont les évêques ont la charge en qualité de surintendants, comme l'atteste leur nom, suivant la remarque de S. Augustin. L'état religieux semble donc plus parfait que l'état épiscopal.

3. L'état religieux est ordonné à la vie contemplative, qui l'emporte sur la vie active à laquelle l'état épiscopal est ordonné selon S. Grégoire: " Isaïe, aspirant à l'office de la prédication, souhaitait d'être utile au prochain dans la vie active, tandis que Jérémie, voulant s'attacher diligemment à l'amour du Créateur par la contemplation, déclinait la mission de prédicateur. " Il apparaît donc que l'état religieux est plus parfait que l'état épiscopal.

En sens contraire, il n'est permis à personne de passer d'un état plus relevé à un état inférieur. Ce serait " regarder en arrière ". Mais on peut passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Les Décrets disent en effet que " l'ordination sacrée fait du moine un évêque ". Il faut donc que l'état épiscopal soit plus relevé que l'état religieux.

Réponse : Comme dit S. Augustin " l'agent est toujours supérieur au patient ". Or, dans l'ordre de la perfection, les évêques, d'après Denys sont agents de perfection (perfectores) et les religieux, perfectionnés (perfecti). De ces deux conditions, l'une évoque l'idée d'activité, l'autre de passivité. D'où il est évident que l'état de perfection est supérieur chez les évêques à ce qu'il est chez les religieux.

Solutions 1. Le renoncement aux biens propres peut revêtir deux formes différentes. D'abord, la forme de réalité actuelle: ainsi considéré, il n'est pas la perfection même, mais un simple moyen de perfection, nous l'avons dit. Donc rien ne s'oppose à ce que l'état de perfection puisse exister sans lui. Et ainsi des autres observances extérieures. D'autre part, le renoncement peut avoir la forme de disposition intérieure, l'homme

cho kẻ kế nghiệp cái gì đó thuộc về của cải gia nghiệp hoặc đắc thủ hoặc thuộc về riêng bản thân mình.” Vậy các tu sĩ ở trong thân phận hoàn hảo hơn các giám mục.

2. Sự hoàn hảo cốt tại tình yêu đối với Thiên Chúa hơn là tại tình yêu đối với người đồng loại. Mà thân phận các tu sĩ một cách trực tiếp được sắp đặt về tình yêu đối với Thiên Chúa, điều đó theo Denys (De Eccl. Hier. 5,1) đã rút lấy cho họ cái tên từ việc phụng sự và phục vụ Thiên Chúa. Thân phận giám mục xem ra được sắp đặt đến với tình yêu đối với người đồng loại mà giám mục có trách nhiệm trong tư cách là tổng quản đốc như cái tên của mình chứng tỏ điều ấy. Vậy thân phận tu sĩ hoàn hảo hơn thân phận giám mục.

3. Thân phận tu sĩ được sắp đặt đến với đời sống chiêm niệm, và đời sống chiêm niệm vượt qua đời sống hoạt động mà theo thánh Grêgôriô (Pastor. 1,7), thân phận giám mục quy về đó: “Tiên tri Isaia, ước muốn chức vụ giảng dạy mong ước đem lại ích lợi cho người đồng loại trong đời sống hoạt động, đang khi tiên tri Giêrêmia muốn bám một cách cần mẫn vào tình yêu đối với Đấng sáng tạo bằng sự chiêm niệm, bỏ sứ mạng giảng dạy.” Vậy xem ra thân phận tu sĩ hoàn hảo hơn thân phận giám mục.

TRÁI LẠI, Không ai được phép đi từ thân phận cao hơn xuống đến thân phận thấp hơn. Đó hẳn là nhìn lại sau lưng. Mà người ta có thể đi từ thân phận tu sĩ đến thân phận giám mục. Các Sắc lệnh (II, cause 18, q.1, can.1) nói sự tấn phong thánh hiến đan tu trở thành giám mục. Vậy thân phận giám mục hoàn hảo hơn thân phận tu sĩ.

TRẢ LỜI : Thánh Augustinô (De Gen. ad Litt. 12,16) nói tác nhân luôn luôn ở trên thụ nhận. Mà, trong trật tự hoàn hảo, các giám mục, theo Denys (De Eccl. Hier. 5,1) là những tác nhân của sự hoàn hảo và các tu sĩ là những người được làm cho hoàn hảo. Trong hai thân phận này, thân phận thứ nhất khêu gợi ý tưởng về hoạt động tính, thân phận thứ hai khêu gợi ý tưởng về thụ động tính. Do đó mà rõ ràng thân phận hoàn hảo cao hơn ở nơi các giám mục đối với thân phận ở nơi các tu sĩ.

GIẢI ĐÁP 1. Sự khước từ các của cải riêng có thể mặc lấy hai hình thức khác nhau. Trước tiên, hình thức thực tại hiện tại: được cứu xét như vậy, nó không phải chính là sự hoàn hảo, nhưng là phương tiện đơn giản cho sự hoàn hảo như chúng ta đã nói tới (a.3). Vậy không cái gì đối lập với điều mà thân phận hoàn hảo có thể hiện hữu mà không có nó. Và như vậy đối với các sự tuân giữ khác bên ngoài. Đàng khác, sự khước từ có thể là hình thức của sự sắp đặt bên trong,

modo potest considerari secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., ostendit dominus filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam. Unde et apostolus dicit, scio abundare et penuriam pati. Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quae pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinae. Unde dominus primo a Petro quaesivit an eum diligeret, et postea ei gregis curam commisit. Et Gregorius dicit, in Pastoral., si dilectionis est testimonium cura pastoris, quisquis, virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, pastorem summum convincitur non amare. Hoc autem est maioris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam etiam si soli amico velit servire.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., sit praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus, quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed etiam propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt.

ARTICULUS 8
Utrum etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus, in suo dialogo, si talem mihi aliquem adducas monachum qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, non tamen illi comparandus est qui, traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis. Et parum post dicit, si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi. Et being prepared to renounce or give away all: and this belongs directly to perfection. Hence Augustine says (De QQ. Evang. ii, qu. 11): "Our Lord shows that the children of wisdom understand righteousness to consist neither in eating nor in abstaining, but in bearing want patiently." Wherefore the Apostle says (Phil. 4:12): "I know ... both to abound and to suffer need." Now bishops especially are bound to despise all things for the honor of God and the spiritual welfare of their flock, when it is necessary for them to do so, either by giving to the poor of their flock, or by suffering "with joy the being stripped of" their "own goods".

Reply to objection 2. That bishops are busy about things pertaining to the love of their neighbor, arises out of the abundance of their love of God. Hence our Lord asked Peter first of all whether he loved Him, and afterwards committed the care of His flock to him. And Gregory says (Pastor. i, 5): "If the pastoral care is a proof of love, he who refuses to feed God's flock, though having the means to do so, is convicted of not loving the supreme Pastor." And it is a sign of greater love if a man devotes himself to others for his friend's sake, than if he be willing only to serve his friend.

Reply to objection 3. As Gregory says (Pastor. ii, 1), "a prelate should be foremost in action, and more uplifted than others in contemplation," because it is incumbent on him to contemplate, not only for his own sake, but also for the purpose of instructing others. Hence Gregory applies (Hom. v in Ezech.) the words of Ps. 144:7, "They shall publish the memory ... of Thy sweetness," to perfect men returning after their contemplation.

ARTICLE 8
Whether parish priests and archdeacons are more perfect than religious ?

Objections 1. It would seem that also parish priests and archdeacons are more perfect than religious. For Chrysostom says in his Dialogue (De Sacerdot. vi): "Take for example a monk, such as Elias, if I may exaggerate somewhat, he is not to be compared with one who, cast among the people and compelled to carry the sins of many, remains firm and strong." A little further on he says: "If I were given the choice, where would I prefer to please, in the priestly office, or in the monastic solitude, without hesitation I should choose the former." Again in the same book (ch. 5) he says: "If you étant prêt, s'il en était besoin, à tout abandonner ou distribuer. Et cela appartient directement à la perfection. " Le Seigneur, écrit S. Augustin fait voir que les fils de la Sagesse se rendent parfaitement compte que la justice ne consiste ni à jeûner ni à manger, mais à supporter l'indigence d'une âme égale. " Et S. Paul (Ph 4, 12): " je sais vivre dans l'abondance, et manquer du nécessaire. " Or les évêques sont tenus plus que personne de mépriser tous leurs biens pour l'honneur de Dieu et le salut de leur troupeau, lorsque les circonstances l'exigeront, soit en les distribuant aux pauvres, soit en supportant avec joie qu'on les leur ravisse.

2. Si les évêques s'appliquent aux choses qui relèvent de l'amour du prochain, cela provient de l'abondance de leur amour pour Dieu. C'est pourquoi le Seigneur commença par demander à Pierre s'il l'aimait, et lui confia ensuite la charge du troupeau. S. Grégoire écrit: " Si la charge pastorale est une preuve d'amour, quiconque, pourvu des vertus nécessaires, refuse de paître le troupeau de Dieu, se trouve convaincu de ne pas aimer le Pasteur suprême. " C'est un signe de plus grand amour d'accepter, pour son ami, de servir un tiers, que de vouloir servir cet ami exclusivement.

3. Selon S. Grégoire. " que l'évêque soit le premier pour l'action et qu'il soit néanmoins plus que personne attaché à la contemplation ". Il lui appartient en effet de contempler, non pas seulement pour lui-même mais pour l'instruction d'autrui. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire: " Aux hommes parfaits qui sortent de la contemplation s'applique le mot du Psaume (145, 7 Vg): " Le goût de ta douceur leur revient à la bouche."

ARTICLE 8
Comparaison des religieux avec les curés et les archidiacres

Objections 1. Il semble que ces derniers soient eux aussi plus parfaits que les religieux. Car S. Jean Chrysostome dit: " Donne-moi un moine qui soit, disons, un autre Élie. Eh bien, on ne doit pas lui comparer celui qui, livré au peuple et obligé de porter les péchés de beaucoup, demeure immuable et fort. " Et un peu plus loin: " Si l'on me donnait à choisir où j'aimerais mieux plaire à Dieu: dans l'office sacerdotal, ou dans la solitude monacale, je choisirais d'emblée le premier " Et dans un autre endroit: " Si l'on compare au sacerdoce bien administré les sueurs de la con người sẵn sàng, nếu cần đến rời bỏ tất cả hoặc phân phát tất cả. Điều đó một cách trực tiếp thuộc về sự hoàn hảo. Thánh Augustinô (De Quaest. Evang. 11,11) đã viết: “Chúa Giêsu cho chúng ta biết con cái của sự khôn ngoan hoàn toàn lưu ý rằng sự công chính không cốt tại ăn chay cũng không cốt tại ăn uống, nhưng cốt tại chịu đựng sự thiếu thốn bằng một tâm hồn bình thản.” Và thánh Phaolô (Pl 4,12) nói: “Tôi đã biết cảnh nghèo hèn, mà dư dật tôi cũng biết.” Mà các giám mục hơn ai hết bị bắt buộc khinh chê mọi của cải của mình vì vinh dự của Thiên Chúa và sự cứu rỗi đàn chiên, khi các hoàn cảnh đòi hỏi điều đó, hoặc bằng cách phân phát cho kẻ nghèo khó, hoặc vui lòng chấp nhận việc người ta cướp lấy hết của cải mình.

2. Nếu các giám mục chăm chú đến các sự vật liên hệ với tình yêu đối với người đồng loại, điều đó phát xuất do sự dồi dào tình yêu của các ngài đối với Thiên Chúa. Do đó, Chúa Giêsu bắt đầu hỏi Phêrô có yêu mình không, đoạn thì giao phó cho Phêrô trách nhiệm săn sóc đàn chiên. Thánh Grêgôriô đã viết (Pastor. 1,5): “Nếu chức vụ chăn chiên là bằng chứng của tình yêu, bất cứ ai có những nhân đức cần thiết, khước từ chăn đàn chiên của Thiên Chúa, phải xác tín rằng mình không yêu mến Đấng chăn chiên tối cao.” Dấu hiệu tình yêu rất vĩ đại là chấp nhận vì người bạn hữu của mình mà phục vụ cho người thứ ba hơn là muốn chỉ phục vụ người bạn hữu này mà thôi.

3. Theo thánh Grêgôriô (Ibid.), giám mục là người thứ nhất trong việc hành động và vẫn hơn mọi người trong việc bám vào sự chiêm niệm. Điều riêng thuộc về ngài là chiêm niệm không phải cho mình mà thôi, mà còn để giáo huấn người khác. Điều đó khiến thánh Grêgôriô lên tiếng (Tv 145,7). “Chúng sẽ nhắc đến lòng Người hải hà nhân hậu.”

TIẾT 8
So sánh thân phận tu sĩ với thân phận các linh mục quản xứ và các tổng phó tế

VẤN NẠN 1. Xem ra hai thân phận này hoàn hảo hơn thân phận tu sĩ. 1. Thánh Chrysôstômô (De Sacerdotiô 6,48) đã nói: “Hãy cho tôi một đan tu bất cứ đan tu nào, chúng ta hãy nói đó là tiên tri Êlia thứ hai. Phải, người ta không nên so sánh với tu sĩ này kẻ nào dấn thân cho dân chúng và phải gánh lấy tội lỗi nhiều người, tồn tại không thay đổi và mạnh mẽ.” Và thánh nhân còn nói: “Nếu người ta cho phép tôi lựa chọn ở nơi nào tôi thích làm hài lòng Chúa hơn: trong chức vụ linh mục hoặc trong cảnh cô độc của người đan tu, tôi tức thì chọn thân phận thứ nhất.” Và ở nơi khác, thánh nhân còn nói: “Nếu người ta so sánh với chức vụ linh mục rất hẳn hoi

in eodem libro dicit, si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet quantum inter privatum distat et regem. Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in epistola ad Valerium, cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconibus.

PRAETEREA, Augustinus dicit, ad Aurelium, nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat. Et paulo ante praemittit, non esse viam dandam servis Dei, idest monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, scilicet abiecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

PRAETEREA, non licet de statu maiori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI, qu. I, ex decreto Gelasii Papae, qui dicit, si quis monachus fuerit qui, venerabilis vitae merito, sacerdotio dignus praevideatur; et abbas sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab episcopo debet eligi, et in loco quo iudicaverit ordinari. Et Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis. Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

PRAETEREA, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi, ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis.

PRAETEREA, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est quod compare the toils of this project, namely of the monastic life, with a well-employed priesthood, you will find them as far distant from one another as a common citizen is from a king." Therefore it would seem that priests who have the cure of souls are more perfect than religious.

2. Further, Augustine says (ad Valerium, Ep. xxi): "Let thy religious prudence observe that in this life, and especially at these times, there is nothing so difficult, so onerous, so perilous as the office of bishop, priest, or deacon; while in God's sight there is no greater blessing, if one engage in the fight as ordered by our Commander-in-chief." Therefore religious are not more perfect than priests or deacons.

3. Further, Augustine says (Ep. lx, ad Aurel.): "It would be most regrettable, were we to exalt monks to such a disastrous degree of pride, and deem the clergy deserving of such a grievous insult," as to assert that 'a bad monk is a good clerk,' "since sometimes even a good monk makes a bad clerk." And a little before this he says that "God's servants," i.e. monks, "must not be allowed to think that they may easily be chosen for something better," namely the clerical state, "if they should become worse thereby," namely by leaving the monastic state. Therefore it would seem that those who are in the clerical state are more perfect than religious.

4. Further, it is not lawful to pass from a more perfect to a less perfect state. Yet it is lawful to pass from the monastic state to a priestly office with a cure attached, as appears (XVI, qu. i, can. Si quis monachus) from a decree of Pope Gelasius, who says: "If there be a monk, who by the merit of his exemplary life is worthy of the priesthood, and the abbot under whose authority he fights for Christ his King, ask that he be made a priest, the bishop shall take him and ordain him in such place as he shall choose fitting." And Jerome says (Ad Rustic. Monach., Ep. cxxv): "In the monastery so live as to deserve to be a clerk." Therefore parish priests and archdeacons are more perfect than religious.

5. Further, bishops are in a more perfect state than religious, as shown above (A[7]). But parish priests and archdeacons. through having cure of souls, are more like bishops than religious are. Therefore they are more perfect.

6. Further, virtue "is concerned with the difficult and the good" (Ethic. ii, 3). Now it is more

profession monastique, on trouvera entre eux la même distance qui sépare un roi d'un simple particulier. " Il semble donc que les prêtres ayant charge d'âmes soient plus parfaits que les religieux.

2. S. Augustin écrit " Que ta religieuse prudence veuille considérer qu'il n'y a rien de plus difficile dans la vie, surtout en ce temps-ci, ni de plus laborieux, ni de plus périlleux, que l'office épiscopal, presbytéral ou diaconal; mais devant Dieu rien ne les surpasse en béatitude, si l'on combat comme le commande notre chef " Les religieux ne sont donc pas plus parfaits que les prêtres et les diacres.

3. S. Augustin écrit encore: " Ce serait trop triste si nous exposions les moines à un orgueil si pernicieux, et si nous considérions les clercs comme méritant un si grave affront, que de dire qu'un mauvais moine fait un bon clerc, alors que c'est tout juste si un bon moine arrive à faire un bon clerc. " Et un peu plus haut, il avait dit: " N'allons pas donner lieu aux serviteurs de Dieu ", c'est-à-dire aux moines, " de penser qu'ils seront plus facilement choisis pour la cléricature s'ils deviennent pires ", c'est-à-dire s'ils abandonnent la vie monastique. Il semble donc que ceux qui sont dans l'état clérical soient plus parfaits que les religieux.

4. Il n'est pas permis de passer d'un état supérieur à un état inférieur. Mais on peut passer de l'état monastique à l'office de curé, comme le prouve ce décret du pape Gélase: " S'il se trouve un moine vénérable par le mérite de sa vie, estimé digne du sacerdoce, et si l'Abbé sous le commandement duquel il combat pour le Christ, demande qu'on le fasse prêtre, l'évêque devra le choisir et l'ordonner où il le jugera bon. " Et S. Jérôme écrit: " Vis dans le monastère de telle sorte que tu mérites de devenir clerc. " Donc curés et archidiacres sont plus parfaits que les religieux.

5. Les évêques sont, avons-nous dit à l'Article précédent, dans un état plus parfait que les religieux. Or les curés et archidiacres, ayant charge d'âmes, ressemblent plus aux évêques que les religieux. Donc ils sont plus parfaits que ceux-ci.

6. "La vertu a pour objet le bien difficile ", dit Aristote. Mais il est plus difficile de bien vivre dans

đàng hoàng với các sự khó nhọc trong việc tuyên khấn dòng, người ta gặp thấy ở giữa hai thân phận này có cũng một khoảng cách tách rời nhà vua với tư nhân đơn giản. Vậy xem ra các linh mục có trách nhiệm đối với các linh hồn hoàn hảo hơn các tu sĩ.

2. Thánh Augustinô (Lettre 21,33) đã viết: "Nhân đức trí thuật trong thân phận tu sĩ của anh em xem xét không có gì khó khăn trong đời sống, nhất là trong thời buổi này, cũng không khó nhọc, cũng không nguy hiểm hơn chức vụ giám mục, linh mục hoặc phó tế; nhưng trước thánh nhan Thiên Chúa không cái gì vượt qua các chức vụ này về hạnh phúc, nếu người ta chiến đấu như đấng thủ lãnh chúng ta ra lệnh." Vậy các tu sĩ không hoàn hảo hơn các linh mục và các phó tế.

3. Thánh Augustinô (Lettre 60) còn viết: "Thật là một điều quá buồn phiền giả như chúng ta đặt các đan tu vào một sự kiêu ngạo rất tai hại, và chúng ta coi các giáo sĩ đáng bị lăng mạ rất nặng nề bởi việc nói một đan tu xấu là một giáo sĩ tốt, đang khi hoàn toàn đích xác nếu một đan tu tốt trở thành một giáo sĩ tốt." Và trước đó thánh nhân đã nói: "Chúng ta đừng tạo cơ hội cho các tôi tớ của Thiên Chúa, tức là các đan tu, nghĩ rằng họ sẽ được lựa chọn cách dễ dàng hơn để làm giáo sĩ nếu họ trở nên xấu hơn, nghĩa là nếu họ rời bỏ đời sống đan tu. Vậy xem ra những kẻ ở trong thân phận giáo sĩ hoàn hảo hơn các tu sĩ.

4. Người ta không được phép đi từ thân phận ở trên xuống tới thân phận ở dưới. Mà người ta có thể đi từ thân phận đan tu đến chức vụ linh mục quản xứ như sắc lệnh của Giáo hoàng Gélase chứng tỏ điều đó (C.II, cause 16, q.1, can.28): "Nếu một đan tu đáng kính vì công đức đời sống mình, được coi là xứng đáng với thánh chức linh mục, và nếu tu viện trưởng mà do lệnh của ông, tu sĩ này chiến đấu cho Chúa Kitô, xin người ta phong chức linh mục cho, thì giám mục phải lựa chọn và phong chức nếu ngài phán đoán điều đó là việc tốt lành." Và thánh Giêrônimô (Lettre 125) đã viết: "Ngươi hãy sống trong tu hội thể nào để ngươi đáng được trở nên giáo sĩ." Vậy các linh mục quản xứ và các tổng phó tế hoàn hảo hơn các tu sĩ.

5. Các giám mục, chúng ta nói tới ở Tiết trước, ở trong thân phận hoàn hảo hơn các tu sĩ. Mà các linh mục quản xứ và các tổng phó tế, có trách nhiệm săn sóc các linh hồn, tương tự với giám mục hơn các tu sĩ. Vậy họ hoàn hảo hơn các tu sĩ.

6. Nhân đức có đối tượng là sự tốt khó khăn, gay go như Triết gia xác định (Eth. 2,3). Mà sống tốt lành

aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

SED CONTRA est quod dicitur XIX, qu. II, cap. duae, si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. Sed non ducitur aliquis a lege spiritus sancti, quae ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

RESPONDEO dicendum quod comparatio supereminentiae non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod saeculares sunt; ad ordinem, quod sunt sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habent sibi commissam. Si igitur ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior officio autem minor, ordine vero aequalis. Est ergo considerandum quae praeeminentia potior sit, utrum status, vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopis; sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet.

difficult to lead a good life in the office of parish priest or archdeacon than in the religious state. Therefore parish priests and archdeacons have more perfect virtue than religious.

On the contrary, It is stated (XIX, qu. ii, cap. Duce): "If a man while governing the people in his church under the bishop and leading a secular life is inspired by the Holy Ghost to desire to work out his salvation in a monastery or under some canonical rule, since he is led by a private law, there is no reason why he should be constrained by a public law." Now a man is not led by the law of the Holy Ghost, which is here called a "private law," except to something more perfect. Therefore it would seem that religious are more perfect than archdeacons or parish priests.

I answer that, When we compare things in the point of super-eminence, we look not at that in which they agree, but at that wherein they differ. Now in parish priests and archdeacons three things may be considered, their state, their order, and their office. It belongs to their state that they are seculars, to their order that they are priests or deacons, to their office that they have the cure of souls committed to them. Accordingly, if we compare these with one who is a religious by state, a deacon or priest by order, having the cure of souls by office, as many monks and canons regular have, this one will excel in the first point, and in the other points he will be equal. But if the latter differ from the former in state and office, but agree in order, such as religious priests and deacons not having the cure of souls, it is evident that the latter will be more excellent than the former in state, less excellent in office, and equal in order. We must therefore consider which is the greater, preeminence of state or of office; and here, seemingly, we should take note of two things, goodness and difficulty. Accordingly, if we make the comparison with a view to goodness, the religious state surpasses the office of parish priest or archdeacon, because a religious pledges his whole life to the quest of perfection, whereas the parish priest or archdeacon does not pledge his whole life to the cure of souls, as a bishop does, nor is it competent to him, as it is to a bishop, to exercise the cure of souls in chief, but only in certain particulars regarding the cure of souls committed to his charge, as stated above (A[6], ad 2). Wherefore the comparison of their religious state with their

l'office de curé ou d'archidiacre que dans l'état religieux. Il s'ensuit que la vertu est plus parfaite chez les curés et les archidiacres que chez les religieux.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets: " Si quelqu'un gouverne sous l'autorité de l'évêque le peuple de son Église et mène la vie séculière, et que le désir lui vienne, sous l'inspiration du Saint-Esprit, d'aller faire son salut parmi les moines ou les chanoines réguliers, c'est la loi particulière qui le guide et il n'y a pas lieu de lui opposer la loi publique. " Mais nul n'est conduit par la loi de l'Esprit Saint, que l'on appelle ici loi particulière, si ce n'est à un bien plus parfait. Il semble donc que les religieux soient plus parfaits que les curés et archidiacres.

Réponse : Il ne peut être question de supériorité des uns sur les autres sinon là où ils diffèrent, nullement là où ils se rejoignent. Chez les curés et archidiacres, trois points sont à considérer: l'état, l'ordre et l'office. Leur état, c'est l'état séculier; leur ordre, c'est le sacerdoce ou le diaconat; leur office, c'est la charge d'âmes qui leur est confiée. Donc, si nous plaçons d'autre part des religieux qui soient prêtres ou diacres et qui aient en outre charge d'âmes, comme c'est le cas de la plupart des moines et des chanoines réguliers, les religieux l'emportent sur le premier point et sont à égalité sur les autres. Si les seconds diffèrent des premiers par l'état et l'office, et leur ressemblent pour ce qui est de l'ordre, comme il arrive pour les religieux prêtres ou diacres qui n'ont pas charge d'âmes, ils leur seront supérieurs pour l'état, inférieurs pour l'office, égaux pour l'ordre. Cela nous conduit à examiner laquelle de ces prééminences doit être tenue pour principale, celle de l'état ou celle de l'office. A ce propos il semble qu'on doive considérer deux choses, à savoir la bonté et la difficulté. Si la comparaison porte sur la bonté, l'état religieux doit être mis au-dessus de l'office de curé ou d'archidiacre. Le religieux s'engage pour toute la durée de sa vie à la poursuite de la perfection. Le curé et l'archidiacre ne s'engagent pas au soin des âmes pour toute la vie, à la différence de l'évêque. De plus cette charge des âmes qui leur sont confiées, ils ne l'exercent pas en premier: c'est le propre de l'évêque; leur office se limite à certains actes déterminés de la charge d'âmes, nous l'avons montrée. L'état religieux est donc

trong chức vụ linh mục quản xứ hoặc tổng phó tế khó khăn hơn ở thân phận tu sĩ. Do đó mà nhân đức hoàn hảo ở nơi linh mục quản xứ và các tổng phó tế hơn ở các tu sĩ.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong các sắc lệnh (P.ll. cause 19, q.2, can.2): "Nếu người nào dưới quyền hành của giám mục, cai quản dân Chúa thuộc về nhà thờ của mình và sống đời sống linh mục triều, mà do Chúa Thánh Thần linh ứng muốn đi lo phần rỗi của mình với các đan tu hoặc Kinh sĩ dòng, đó là luật đặc thù hướng dẫn họ và luật chung không được chống lại họ." Mà không ai được hướng dẫn bởi luật của Chúa Thánh Thần mà người ta gọi ở đây là luật đặc thù, nếu ở đó không phải là một sự tốt hoàn hảo hơn. Vậy xem ra các tu sĩ hoàn hảo hơn các linh mục quản xứ và các thầy tổng phó tế.

TRẢ LỜI : Không có vấn đề những người này hơn những người khác, trừ phi ở chỗ họ khác biệt nhau, chứ dứt khoát không phải ở nơi họ liên kết với nhau. Ở nơi các linh mục quản xứ và các tổng phó tế, người ta phải cứu xét ba điểm: thân phận, thánh chức và chức vụ. Thân phận của họ, tức là thân phận triều; cấp bậc của họ, đó là chức linh mục hoặc chức phó tế; chức vụ của họ, đó là trách nhiệm đối với các linh hồn được giao phó cho. Vậy, nếu đàng khác chúng ta đặt các tu sĩ là linh mục, phó tế và cũng là kẻ có trách nhiệm đối với các linh hồn, như đó là trường hợp của các đan tu và các Kinh sĩ dòng, thì các tu sĩ thắng thế về điểm thứ nhất và bằng nhau ở các điểm khác. Nếu các tu sĩ khác biệt với các linh mục quản xứ và thầy tổng phó tế về thân phận và chức vụ, và tương tự với các kẻ ấy về thánh chức, như xảy ra đối với các linh mục và phó tế dòng không có trách nhiệm đối với các linh hồn thì họ hơn các kẻ ấy về thân phận, nhưng kém về chức vụ và bằng nhau về thánh chức. Điều đó dẫn đưa chúng ta đến được cứu xét cho biết sự trổi hơn nào trong các sự trổi vượt này được coi là chủ yếu, việc trổi hơn do ở thân phận hoặc việc trổi hơn do chức vụ. Về vấn đề này xem ra người ta phải cứu xét hai điều, tức là thiện tính và sự khó khăn. Nếu sự so sánh liên hệ với thiện tính, thân phận tu sĩ phải được đặt lên trên chức vụ quản xứ hoặc của tổng phó tế. Tu sĩ dấn thân suốt đời cho việc theo đuổi sự hoàn hảo. Linh mục quản xứ và thầy tổng phó tế không dấn thân săn sóc các linh hồn suốt đời mình như giám mục. Hơn nữa, trách nhiệm săn sóc các linh hồn được giao phó cho họ, họ không thi hành điều đó cách trước tiên và chính yếu: đó là điều riêng của giám mục; chức vụ của họ có giới hạn và một số hành động nhất định trong việc lo cho các linh hồn

Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech. Unde et XIX, qu. I, dicitur, clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus. Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum caritatem operantis, contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens, magis est meritorium, si ex maiori caritate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiae regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem in divina ascendere. Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed hoc praetermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim, cum fuerit gubernator in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus

office is like the comparisons of the universal with the particular, and of a holocaust with a sacrifice which is less than a holocaust according to Gregory (Hom. xx in Ezech.). Hence it is said (XIX, qu. i, can. Clerici qui monachorum.): "Clerics who wish to take the monastic vows through being desirous of a better life must be allowed by their bishops the free entrance into the monastery." This comparison, however, must be considered as regarding the genus of the deed; for as regards the charity of the doer it happens sometimes that a deed which is of less account in its genus is of greater merit if it be done out of greater charity. On the other hand, if we consider the difficulty of leading a good life in religion, and in the office of one having the cure of souls, in this way it is more difficult to lead a good life together with the exercise of the cure of souls, on account of outward dangers: although the religious life is more difficult as regards the genus of the deed, by reason of the strictness of religious observance. If, however, the religious is also without orders, as in the case of religious lay brethren, then it is evident that the pre-eminence of order excels in the point of dignity, since by holy orders a man is appointed to the most august ministry of serving Christ Himself in the sacrament of the altar. For this requires a greater inward holiness than that which is requisite for the religious state, since as Dionysius says (Eccl. Hier. vi) the monastic order must follow the priestly orders, and ascend to Divine things in imitation of them. Hence, other things being equal, a cleric who is in holy orders, sins more grievously if he do something contrary to holiness than a religious who is not in holy orders: although a religious who is not in orders is bound to regular observance to which persons in holy orders are not bound.

Reply to objection 1. We might answer briefly these quotations from Chrysostom by saying that he speaks not of a priest of lesser order who has the cure of souls, but of a bishop, who is called a high-priest; and this agrees with the purpose of that book wherein he consoles himself and Basil in that they were chosen to be bishops. We may, however, pass this over and reply that he speaks in view of the difficulty. For he had already said: "When the pilot is surrounded by the stormy sea and is able to bring the ship safely out of the tempest, then he

par rapport à leur office comme l'universel par rapport au particulier, comme l'holocauste par rapport au simple sacrifice, qui est inférieur à l'holocauste comme le montre S. Grégoire. Aussi lit-on dans les Décrets: " Aux clercs qui veulent devenir moines parce qu'ils aspirent à mener une vie meilleure, l'évêque doit accorder la liberté d'entrer au monastère. " Cette comparaison porte, bien entendu, sur les deux genres d'activité pris en eux-mêmes. Car, selon la charité du sujet, il arrive parfois qu'une oeuvre, en soi moindre qu'une autre, devienne plus méritoire étant faite avec une plus grande charité. Mais si l'on fait porter la comparaison sur la difficulté de bien vivre dans l'état religieux et dans la charge d'âmes, c'est cette dernière qui l'emporte. Du moins pour ce qui regarde les dangers extérieurs, car la vie religieuse est la plus difficile quant à la nature de l'oeuvre à accomplir, en raison de la rigueur de l'observance régulière. Mais s'il s'agit d'un religieux qui n'est pas dans les ordres, ce qui est le cas des convers, il est manifeste que le clerc dans les ordres l'emporte, et de beaucoup, pour la dignité. Par l'ordre sacré, le clerc se trouve député aux ministères les plus dignes qui soient, parce qu'il sert le Christ dans ce sacrement de l'autel qui requiert une sainteté supérieure à celle que demande l'état religieux lui-même. Comme dit Denys: " L'ordre monastique doit suivre les ordres sacerdotaux et s'élever aux choses divines en les imitant. " Aussi le clerc dans les ordres sacrés, s'il fait quelque chose de contraire à la sainteté, pèche-t-il plus gravement, toutes choses égales d'ailleurs, que le religieux non engagé dans les ordres sacrés. **En sens contraire,** il reste toujours que le religieux non clerc est astreint aux observances régulières, auxquelles ne sont pas obligés ceux qui sont dans les ordres sacrés.

Solutions 1. On pourrait répondre à ces paroles de S. Jean Chrysostome qu'il n'a pas en vue les curés mais l'évêque, souverain prêtre. C'est bien le propos réel de ce livre, par lequel il se console, lui-même et S. Basile, de leur élection à l'épiscopat. Mais laissons cela, et disons qu'il se place au point de vue de la difficulté. Il vient en effet de dire: " Lorsque le pilote sera au milieu des flots et qu'il aura réussi à sauver son bateau de la tempête, c'est à juste titre que tout le monde, reconnaissant son mérite, le saluera du nom de parfait pilote. " A quoi

như chúng ta đã trình bày (a.6, sol. 2 và 3). Vậy thân phận tu sĩ đối với chức vụ của họ như cái phổ quát đối với cái đặc thù, như lễ tế toàn thiêu đối với lễ tế đơn giản, kém hơn lễ tế toàn thiêu như thánh Grêgôriô minh chứng (In Ezech. 1,8). Như vậy, người ta đọc thấy trong các sắc lệnh (P.II, cause 19, q.1, can.1): "Đối với hàng giáo sĩ, muốn trở nên đan tu bởi vì họ ước muốn sống một đời sống tốt hơn, giám mục phải ban phép cho họ được tự do vào dòng." Sự so sánh này tất nhiên liên hệ với hai lối hoạt động được hiểu biết tại sự. Bởi vì tùy theo nhân đức mến của chủ thể, xảy ra đôi khi là một công việc, tại sự kém hơn công việc khác, trở nên có công đức hơn vì được hoàn thành với lòng yêu mến to lớn hơn. Còn nếu người ta so sánh về sự khó khăn sống tốt lành trong thân phận tu sĩ và trong việc săn sóc các linh hồn, chức vụ săn sóc các linh hồn cao hơn. Ít ra đối với cái gì liên hệ với các sự nguy hiểm bên ngoài, vì đời sống tu sĩ khó khăn nhất đối với bản tính của công việc phải hoàn thành vì sự nghiêm khắc trong việc tuân giữ luật dòng. Nhưng nếu người ta đề cập đến tu sĩ không có chức thánh, đó là trường hợp của tu sĩ trợ tá, rõ ràng giáo sĩ trong chức thánh cao hơn và cao hơn nhiều do chức vụ của mình. Do chức thánh, giáo sĩ được ủy nhiệm đến các chức vụ đáng trọng nhất, bởi vì họ phục vụ Chúa Kitô trong bí tích bàn thờ đòi phải có sự thánh thiện cao hơn sự thánh thiện được đòi hỏi do chính thân phận tu sĩ. Denys (De Eccl. Hier. 6,3) đã nói phẩm trật tu sĩ phải đi theo phẩm trật linh mục và nhắc mình lên các sự vật thuộc về Thiên Chúa bằng cách mô phỏng các phẩm trật này. Như vậy, giáo sĩ trong chức thánh, nếu làm cái gì trái ngược với sự thánh thiện, thì trong tình trạng mọi sự bằng nhau, phạm tội nặng hơn tu sĩ không có chức thánh. Tuy nhiên, luôn luôn hiện hữu điều này là tu sĩ không có chức thánh bị bắt buộc tuân giữ theo luật dòng mà các tu sĩ có chức thánh không bị bắt buộc.

GIẢI ĐÁP 1. Người ta có thể trả lời ở đây với thánh Chrysôstômô rằng thánh nhân đã không nhắm các linh mục quản xứ nhưng đã nhắm giám mục, là thượng tế. Đó thật sự là lời nói của quyển sách này mà thánh nhân an ủi chính mình và an ủi thánh Baxiliô về việc cả hai ngài được bầu làm giám mục. Nhưng mà chúng ta hãy bỏ điều đó và nói thánh nhân đặt mình ở phương diện khó khăn. Vì thánh nhân mới nói: "Khi viên hoa tiêu ở giữa sóng gió và đã thành công cứu vãn chiếc tàu của mình khỏi cơn bão táp, một cách chính đáng được mọi người nhìn nhận công đức và hoan nghênh là viên hoa tiêu hoàn

promeretur. Et post concludit quod supra positum est de monacho, qui non est comparandus illi qui, traditus populis, immobilis perseverat, et subdit causam, quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi, in maiori autem periculo innocentem se servare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando. Unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est maioris virtutis argumentum.

deserves to be acknowledged by all as a perfect pilot"; and afterwards he concludes, as quoted, with regard to the monk, "who is not to be compared with one who, cast among the people ... remains firm"; and he gives the reason why, because "both in the calm end in the storm he piloted himself to safety." This proves nothing more than that the state of one who has the cure of souls is fraught with more danger than the monastic state; and to keep oneself innocent in face of a greater peril is proof of greater virtue. on the other hand, it also indicates greatness of virtue if a man avoid dangers by entering religion; hence he does not say that "he would prefer the priestly office to the monastic solitude," but that "he would rather please" in the former than in the latter, since this is a proof of greater virtue.

fait suite ce qu'il dit du moine, et qui a été transcrit plus haut: " Le moine ne peut être comparé à celui qui, livré au peuple, demeure immuable. " Et il en donne la raison: " Il a su se gouverner lui-même dans la tempête comme dans la tranquillité. " Or tout cela prouve une seule chose: que l'état de celui qui a charge d'âmes est plus périlleux que celui du moine. Et se conserver innocent dans un plus grand péril est le signe d'une vertu supérieure. Mais c'est aussi le signe d'une grande vertu d'éviter le péril en entrant en religion. Aussi ne dit-il pas qu'il aimerait mieux être dans l'office sacerdotal que dans la solitude, mais qu'il préférerait plaire à Dieu en celui-là qu'en celle-ci, ce qui est, en effet, la preuve 'une plus grande vertu.

hảo.” Thánh nhân nói tiếp về người đan tu đã được đề cập đến ở trên: “Người đan tu không thể được so sánh với kẻ dấn thân lo cho dân chúng, tồn tại bất khả dịch.” Và thánh nhân đưa ra hai lý do: “Họ biết cai trị chính mình trong cơn bão tố cũng như trong lúc yên ổn.” Mà tất cả điều đó minh chứng một điều duy nhất: là thân phận của kẻ có trách nhiệm đối với các linh hồn nguy hiểm hơn thân phận của đan tu. Và giữ mình vô tội trong cơn nguy hiểm, đó là dấu hiệu của nhân đức cao hơn. Song việc tránh sự nguy hiểm bằng cách vào dòng cũng là dấu hiệu nhân đức cao hơn. Như vậy thánh nhân không nói mình ưa thích ở trong chức vụ linh mục hơn là ở trong nơi vắng vẻ, nhưng ngài muốn làm đẹp lòng Chúa trong chức vụ linh mục hơn là ở nơi vắng vẻ, điều đó thực sự là bằng chứng của một nhân đức cao cả hơn.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est.

Reply to objection 2. This passage quoted from Augustine also clearly refers to the question of difficulty which proves the greatness of virtue in those who lead a good life, as stated above (ad 1).

2. Cette parole de S. Augustin vise elle aussi la difficulté, laquelle, on l'a dit, fait valoir la supériorité de la vertu chez ceux qui s'y comportent bien.

2. Lời nói của thánh Augustinô ở đây cũng nhắm sự khó khăn và sự khó khăn như người ta đã nói, làm nổi bật sự cao cả nhân đức ở nơi những kẻ cư xử ở đó cách tốt đẹp.

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et saecularis vitae.

Reply to objection 3. Augustine there compares monks with clerics as regards the pre-eminence of order, not as regards the distinction between religious and secular life.

3. S. Augustin compare ici les moines aux clercs quant à la distance que l'ordre met entre eux, et nullement quant à la valeur respective de la vie religieuse et de la vie séculière.

3. Thánh Augustinô ở đây so sánh các đan tu với các giáo sĩ về khoảng cách được tạo nên ở giữa họ do chức thánh, chứ không phải về giá trị riêng của đời sống dòng và đời sống triều.

AD QUARTUM dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curae, non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in decretis, XVI causa, qu. I, de monachis qui, diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectionem status. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur ad clericatum et sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit, sic in monasterio vive ut clericus esse merearis.

Reply to objection 4. Those who are taken from the religious state to receive the cure of souls, being already in sacred orders, attain to something they had not hitherto, namely the office of the cure, yet they do not put aside what they had already. For it is said in the Decretals (XVI, qu. i, can. De Monachis): "With regard to those monks who after long residence in a monastery attain to the order of clerics, we bid them not to lay aside their former purpose." On the other hand, parish priests and archdeacons, when they enter religion, resign their cure, in order to enter the state of perfection. This very fact shows the excellence of the religious life. When religious who are not in orders are admitted to the clerical state and to the sacred orders, they are clearly promoted to something better, as stated: this is indicated by the very way in which Jerome expresses himself: "So live in the monastery as to deserve to be a clerk."

4. Ceux qui sont pris à l'état religieux pour être appliqués au soin des âmes, alors qu'ils sont déjà engagés dans les ordres sacrés, acquièrent quelque chose qu'ils n'avaient pas: l'office de la charge d'âmes, sans abandonner ce qu'ils avaient: l'état religieux. Les Décrets le disent expressément: " S'il arrive que des moines, qui ont vécu longtemps au monastère, parviennent aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. " Les curés ou archidiacres, au contraire, quand ils entrent en religion, abandonnent la charge pour acquérir la perfection de l'état, ce qui montre bien la supériorité de la vie religieuse. Si des religieux laïcs sont élus pour la cléricature et les ordres sacrés, il est manifeste qu'ils sont promus à quelque chose de meilleur. On l'a dit plus haut et cela ressort de la manière de parler de S. Jérôme: " Vis dans le monastère de manière à mériter de devenir clerc. "

4. Các kẻ được lựa chọn từ thân phận dòng để chăm lo săn sóc các linh hồn, đang khi họ đã được phong chức thánh, thu lượm được cái gì mà họ đã không có: chức vụ chăm sóc các linh hồn mà không rời bỏ điều gì họ đã có: thân phận tu sĩ. Các Sắc lệnh (P.ll, cause 16, q.1, can.3) nói lên điều đó thật rõ ràng: nếu xảy ra là các đan tu đã sống lâu trong tu hội, đạt được chức thánh hàng giáo sĩ, chúng ta quy định họ không được rời bỏ ý định trước của họ. Các linh mục quản xứ hoặc các tổng phó tế, trái lại, khi họ vào dòng, họ rời bỏ chức vụ để đạt tới sự hoàn hảo của thân phận. Điều đó chứng tỏ rõ ràng sự cao trọng của đời sống dòng. Nếu các tu sĩ trợ tá được chọn lên hàng giáo sĩ và lãnh nhận chức thánh, rõ ràng họ được cất nhắc lên một cái gì tốt hơn. Người ta đã nói điều đó ở trước (Obj. 4 et Réponse), và điều này lệ thuộc vào cách nói của thánh Giêrônimô (Lettre 125): “Ngươi hãy ở trong dòng thế nào để trở nên giáo sĩ.”

AD QUINTUM dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent. Sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis,

Reply to objection 5. Parish priests and archdeacons are more like bishops than religious are, in a certain respect, namely as regards the cure of souls which they have subordinately; but as regards the obligation in perpetuity, religious are more like a bishop, as appears from what we have said above

5. Les curés et archidiacres ressemblent davantage aux évêques sur un point: par la charge d'âmes qu'ils ont en second. Mais, pour ce qui est de l'obligation perpétuelle requise par l'état de perfection, ce que nous avons dit' montre que ce sont les religieux qui ressemblent le plus aux

5. Các linh mục quản xứ và các tổng phó tế tương tự nhiều hơn với các giám mục ở một điểm này: Do trách nhiệm chăm sóc các linh hồn mà họ thi hành với tính cách phụ thuộc. Còn với cái gì thuộc về sự bắt buộc vĩnh viễn phải có do thân phận hoàn hảo điều đã được chúng ta trình bày ở trước (a.5 và 6), chứng tỏ là các tu sĩ

similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

AD SEXTUM dicendum quod difficultas quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quae provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. Quandoque vero est signum perfectionis virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quae tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum, sed in his qui in saeculo vivunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis, quae religiosi provide vitaverunt.

(AA[5],6).

Reply to **6.** The difficulty that arises from the arduousness of the deed adds to the perfection of virtue; but the difficulty that results from outward obstacles sometimes lessens the perfection of virtue-for instance, when a man loves not virtue so much as to wish to avoid the obstacles to virtue, according to the saying of the Apostle (1 Cor. 9:25), "Everyone that striveth for the mastery refraineth himself from all things": and sometimes it is a sign of perfect virtue-for instance, when a man forsakes not virtue, although he is hindered in the practice of virtue unawares or by some unavoidable cause. In the religious state there is greater difficulty arising from the arduousness of deeds; whereas for those who in any way at all live in the world, there is greater difficulty resulting from obstacles to virtue, which obstacles the religious has had the foresight to avoid.

évêques.

6. La difficulté qui tient au caractère ardu de l'oeuvre elle-même ajoute quelque chose à la perfection de la vertu. Mais pour la difficulté qui vient des obstacles extérieurs, c'est différent. Tantôt elle diminue la perfection de la vertu, dans le cas de celui qui n'aime pas assez la vertu pour éviter les obstacles à la vertu, selon S. Paul (1 Co 9, 25): " Celui qui lutte dans le stade s'abstient de tout. " Tantôt elle démontre la perfection de la vertu, dans le cas de celui devant qui surgissent inopinément ou par suite d'un juste motif des obstacles à la vertu, mais qui ne parviennent pas à l'en détourner. Dans l'état religieux, la difficulté qui vient des oeuvres mêmes, qui sont ardues, est plus grande. Mais chez ceux qui vivent dans le siècle à un titre quelconque, la difficulté est plus grande du fait de ces obstacles que les religieux ont eu la sagesse d'éviter.

tương tự nhiều nhất với các giám mục.

6. Sự khó khăn do đặc tính gay go của chính công việc thêm một cái gì vào sự hoàn hảo của nhân đức. Nhưng đối với sự khó khăn phát xuất từ các trở ngại bên ngoài, đó là một việc khác. Có khi nó giảm bớt sự hoàn hảo của nhân đức trong trường hợp kẻ không yêu mến nhân đức cách đầy đủ để tránh các trở ngại đối với nhân đức như lời thánh Phaolô (1Cr 9,25) nói: “Phàm là tay đua thì phải kiêng khem đủ điều.” Có khi nó chứng tỏ sự hoàn hảo của nhân đức, trong trường hợp đối với kẻ thình lình hoặc do một lý do chính đáng gặp các trở ngại nổi lên chống với nhân đức và không bị các trở ngại này làm cho quay đi khỏi nhân đức. Trong thân phận tu sĩ, sự khó khăn phát xuất do chính các công việc gay go thì lớn hơn. Nhưng ở nơi những kẻ sống ở ngoài đời với bất cứ tư cách nào, sự khó khăn lớn do các sự trở ngại này hơn các tu sĩ đã có sự khôn ngoan tránh chúng nó.

QUAESTIO 185

DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM

OF THINGS PERTAINING TO THE EPISCOPAL STATE

L'ÉTAT ÉPISCOPAL

THÂN PHẬN GIÁM MỤC

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum episcoporum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum liceat episcopatum appetere. Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare. Tertio, utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. Quarto, utrum episcopus possit ad religionem transire. Quinto, utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. Sexto, utrum possit habere proprium. Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. Octavo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

We must now consider things pertaining to the episcopal state. Under this head there are eight points of inquiry: (1) Whether it is lawful to desire the office of a bishop? (2) Whether it is lawful to refuse the office of bishop definitively? (3) Whether the better man should be chosen for the episcopal office? (4) Whether a bishop may pass over to the religious state? (5) Whether he may lawfully abandon his subjects in a bodily manner? (6) Whether he can have anything of his own? (7) Whether he sins mortally by not distributing ecclesiastical goods to the poor? (8) Whether religious who are appointed to the episcopal office are bound to religious observances?

1. Est-il permis de désirer l'épiscopat? - 2. Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat? - 3. Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat? - 4. L'évêque peut-il entrer en religion? - 5. Peut-il abandonner physiquement ses sujets? - 6. Peut-il posséder quelque chose en propre? - 7. Pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église? - 8. Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières?

1. Phải chăng người ta được phép ước muốn chức giám mục? 2. Người ta được phép một cách tuyệt đối khước từ chức giám mục không? 3. Phải chăng người ta phải chọn người tốt nhất vào chức giám mục? 4. Giám mục có thể vào dòng không? 5. Ngài có thể một cách vật lý rời bỏ đàn chiên mình không? 6. Ngài có thể chiếm hữu cái gì làm của riêng không? 7. Phải chăng Ngài phạm trọng tội khi không phân phát cho người nghèo khó các của cải của Hội thánh? 8. Các tu sĩ được cất nhắc lên chức giám mục còn bị bắt buộc thi hành các sự tuân giữ theo luật dòng không?

ARTICULUS 1
Utrum liceat episcopatum appetere

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim apostolus, I ad Tim. III, qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Sed licitum et laudabile est bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

PRAETEREA, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, ut supra habitum

ARTICLE 1
Whether it is lawful to desire the office of a bishop ?

Objections 1. It would seem that it is lawful to desire the office of a bishop. For the Apostle says (1 Tim. 3:1): "He that desires [Vulg.: 'If a man desire'] the office of a bishop, he desireth a good work." Now it is lawful and praiseworthy to desire a good work. Therefore it is even praiseworthy to desire the office of a bishop.

2. Further, the episcopal state is more perfect than the religious, as we have said above (Q[184],

ARTICLE 1
Est-il permis de désirer l'épiscopat ?

Objections 1. Il semble que oui, car S. Paul a écrit (1 Tm 3, 1): " Celui qui désire l'épiscopat désire une oeuvre bonne. " Or c'est une chose licite et louable de désirer une oeuvre bonne.

2. L'épiscopat est plus parfait que l'état religieux, nous venons de le dire. Or il est louable de désirer

TIẾT 1
Phải chăng người ta được phép ước muốn chức Giám Mục ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta được phép ước muốn chức giám mục. 1. Thánh Phaolô (1Tm 3,1) đã viết: “Kẻ ước muốn chức giám mục muốn điều tốt lành.” Mà việc ước muốn một việc tốt lành, đó là điều hợp pháp và đáng ca ngợi.”

2. Thân phận giám mục hoàn hảo hơn thân phận tu sĩ như chúng ta mới đề cập đến. Mà việc ước muốn vào dòng

est. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

PRAETEREA, Prov. XI dicitur, qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat, per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

PRAETEREA, facta sanctorum quae in Scriptura narrantur, proponuntur nobis in exemplum, secundum illud Rom. XV, quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed legitur Isaiae VI, quod Isaias se obtulit ad officium praedicationis, quae praecipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.

RESPONDEO dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit, secundum illud Ioan. ult., pasce oves meas. Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam. Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Appetere igitur episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Pharisaeos dominus dicit, Matth. XXIII, amant primos accubitus in cenis et primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, et vocari ab hominibus, Rabbi. Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est praesumptuosum. Unde dominus, Matth. XX, arguit discipulos primatum quaerentes, dicens, scitis quia principes

A[7]). But it is praiseworthy to desire to enter the religious state. Therefore it is also praiseworthy to desire promotion to the episcopal state.

3. Further, it is written (Prov. 11:26): "He that hideth up corn shall be cursed among the people; but a blessing upon the head of them that sell." Now a man who is apt, both in manner of life and by knowledge, for the episcopal office, would seem to hide up the spiritual corn, if he shun the episcopal state, whereas by accepting the episcopal office he enters the state of a dispenser of spiritual corn. Therefore it would seem praiseworthy to desire the office of a bishop, and blameworthy to refuse it.

4. Further, the deeds of the saints related in Holy Writ are set before us as an example, according to Rom. 15:4, "What things soever were written, were written for our learning." Now we read (Is. 6:8) that Isaias offered himself for the office of preacher, which belongs chiefly to bishops. Therefore it would seem praiseworthy to desire the office of a bishop.

On the contrary, Augustine says (De Civ. Dei xix, 19): "The higher place, without which the people cannot be ruled, though it be filled becomingly, is unbecomingly desired."

I answer that, Three things may be considered in the episcopal office. One is principal and final, namely the bishop's work, whereby the good of our neighbor is intended, according to Jn. 21:17, "Feed My sheep." Another thing is the height of degree, for a bishop is placed above others, according to Mat. 24:45, "A faithful and a wise servant, whom his lord hath appointed over his family." The third is something resulting from these, namely reverence, honor, and a sufficiency of temporalities, according to 1 Tim. 5:17, "Let the priests that rule well be esteemed worthy of double honor." Accordingly, to desire the episcopal office on account of these incidental goods is manifestly unlawful, and pertains to covetousness or ambition. Wherefore our Lord said against the Pharisees (Matt. 23:6, 7): "They love the first places at feasts, and the first chairs in the synagogues, and salutations in the market-place, and to be called by men, Rabbi." As regards the second, namely the height of degree, it is presumptuous to desire the episcopal office. Hence our Lord reproved His disciples for seeking precedence, by saying to them (Mat. 20:25): "You know that the princes of the gentiles lord it

embrasser l'état religieux. Il l'est donc aussi de souhaiter être promu à l'épiscopat.

3. Il est écrit (Pr 11, 26): " Celui qui cache le blé sera maudit parmi les peuples, tandis qu'ils béniront celui qui le vend. " Mais celui que la vie et la science qualifient pour l'épiscopat, semble cacher le blé spirituel s'il s'y dérobe, tandis qu'en l'acceptant, il se trouve en situation de dispenser le blé spirituel. Il semble donc que ce soit chose louable de désirer l'épiscopat, et chose blâmable de s'y dérober.

4. Les actes des saints rapportés dans l'Écriture nous sont donnés en exemple, selon cette parole (Rm 15, 4): " Tout ce qui est écrit l'est pour notre instruction. " Or nous lisons qu'Isaie (6, 8) s'offrit à remplir l'office de la prédication, qui est très spécialement celui des évêques. C'est donc, semble-t-il, un louable désir que celui de l'épiscopat.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Cette fonction supérieure, dont l'existence est nécessaire au gouvernement du peuple, même si on l'administre comme il convient, il ne convient pas de la désirer. "

Réponse : Dans l'épiscopat, il y a trois éléments à considérer. Le premier qui est primordial et a valeur de fin, c'est le ministère épiscopal lui-même, par où l'on s'applique à procurer le bien du prochain, selon cette parole (Jn 21, 17): " Pais mes brebis. " Le deuxième, c'est le grade élevé. En effet, l'évêque se trouve placé au-dessus des autres selon Mt (24, 45): " Le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille. " Le troisième est la conséquence des deux autres. Il consiste dans la révérence, l'honneur, l'abondance de biens temporels dont parle S. Paul (1 Tm 5, 17): " Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur. " Désirer l'épiscopat pour les avantages qui s'y trouvent joints, c'est manifestement illicite. Cette manière d'agir relève de la cupidité et de l'ambition. Et c'est cela même que le Seigneur reprochait aux pharisiens (Mt 23, 6): " Ils aiment les premières places dans les repas, les premiers sièges à la synagogue, d'être salués sur la place publique et qu'on les appelle: "Rabbi". " Quant à désirer l'épiscopat pour le rang élevé qu'il procure, c'est présomption. Aussi le Seigneur reprend-il les disciples pour leur recherche de la primauté (Mt 20,

là điều đáng ca ngợi. Vậy việc ước muốn lên chức giám mục cũng thế.

3. Có lời ghi chép (Pr 11,26): "Kẻ giấu lúa mì bị chúc dữ bởi dân chúng, trong khi dân chúng chúc lành cho kẻ bán lúa mì." Mà kẻ được đời sống và học thức làm cho đủ tư cách lên chức giám mục, xem ra giấu lúa mì thiêng liêng nếu họ trốn tránh chức giám mục, trong khi họ chấp nhận chức giám mục, họ ở trong tư thế phân phát lúa mì thiêng liêng. Vậy xem ra việc ước muốn chức giám mục là điều đáng ca ngợi, và việc trốn tránh chức giám mục là điều đáng quở trách.

4. Các hành động của các thánh được ghi lại trong Kinh thánh để làm gương cho chúng ta theo lời ghi chép (Rm 15,4): "Mọi điều đã được viết xưa kia, thì đã được viết để dạy dỗ ta." Mà chúng ta đọc thấy tiên tri Isaia (6,8) hiến thân để hoàn thành chức vụ giảng dạy, và chức vụ giảng dạy một cách rất đặc biệt là chức vụ của các giám mục. Vậy sự ước muốn làm giám mục là sự ước muốn đáng ca ngợi.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (De Civ. Dei 19,19) đã viết: "Phẩm chức này cao thượng cần thiết để cai trị dân chúng; cho dầu người ta cai trị một cách thích hợp, việc ước muốn phẩm chức này không thích hợp."

TRẢ LỜI : Trong chức giám mục, người ta phải nghiên cứu ba yếu tố. Thứ nhất, nguyên thủy và có giá trị mục đích, đó là chính chức giám mục mà do đó người ta chăm chú đem lại sự tốt cho người đồng loại theo lời thánh Gioan (21,27) nói: "Ngươi hãy chăn chiên của Ta." Yếu tố thứ hai, đó là cấp bậc cao. Quả thế, giám mục được đặt lên trên các kẻ khác theo lời ghi chép (Mt 24,25): "Đầy tớ trung thành và khôn ngoan mà Thiên Chúa đã đặt cai quản gia đình của Người." Yếu tố thứ ba là hậu quả của hai yếu tố kia. Nó cốt tại sự tôn kính, vinh dự, sự dồi dào của cải trần gian mà thánh Phaolô đã đề cập đến (1Tm 5,17): "Những niên trưởng chủ sự giỏi dang thì đáng được đãi ngộ gấp đôi." Việc ước ao chức giám mục vì các lợi ích gắn vào đó, rõ ràng bất hợp pháp. Bởi vì thể cách hành động này lệ thuộc vào sự tham lam và tham vọng. Và chính điều đó mà Chúa Giêsu đã cảnh cáo người Biệt phái (Mt 23,6): "Họ thích những chỗ nhất trong tiệc tùng và chỗ nhất trong Hội đường, cùng bái chào ngoài công trường, và được người ta xưng hô: Rabbi." Còn về ước muốn chức giám mục vì cấp bậc cao, đó là sự tự phụ. Như vậy Chúa Giêsu đã quở trách các môn đệ về việc tìm kiếm địa vị ưu đẳng (Mt 20,25): "Các ngươi biết, thủ lãnh các dân tộc thì làm chúa trên họ." về điều đó thánh Chrysôstômô (In Matth 65) nói: "Như vậy Chúa

gentium dominantur eorum, ubi Chrysostomus dicit quod per hoc ostendit quod gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam aestuantem convertit. Sed appetere proximis prodesse est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, praesumptuosum videtur quod aliquis praeesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod tunc laudabile erat episcopatum quaerere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire, unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret; praesertim cum aliquis caritatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod Isaias, prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium praedicationis appetiit. Potest tamen absque praesumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse; vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda, ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., opus quidem desiderare bonum, bonum est, primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., illo tempore hoc dixit apostolus quo ille qui plebibus praeerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur, et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod apostolus dicens, qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopos quidem intentio est. Ergo episcopein, si velimus Latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante praemittit, non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole, sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. Et tamen, ut Gregorius dicit, in Pastoral., laudans desiderium, scilicet boni operis, in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subiungit, oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, laudo quod quaeritis, sed

over them." Here Chrysostom says (Hom. lxv in Matth.) that in these words "He points out that it is heathenish to seek precedence; and thus by comparing them to the gentiles He converted their impetuous soul." On the other hand, to desire to do good to one's neighbor is in itself praiseworthy, and virtuous. Nevertheless, since considered as an episcopal act it has the height of degree attached to it, it would seem that, unless there be manifest and urgent reason for it, it would be presumptuous for any man to desire to be set over others in order to do them good. Thus Gregory says (Pastor. i, 8) that "it was praiseworthy to seek the office of a bishop when it was certain to bring one into graver dangers." Wherefore it was not easy to find a person to accept this burden, especially seeing that it is through the zeal of charity that one divinely instigated to do so, according to Gregory, who says (Pastor. i, 7) that "Isaias being desirous of profiting his neighbor, commendably desired the office of preacher." Nevertheless, anyone may, without presumption, desire to do such like works if he should happen to be in that office, or to be worthy of doing them; so that the object of his desire is the good work and not the precedence in dignity. Hence Chrysostom* says: "It is indeed good to desire a good work, but to desire the primacy of honor is vanity. For primacy seeks one that shuns it, and abhors one that desires it."

Reply to objection 1. As Gregory says (Pastor. i, 8), "when the Apostle said this he who was set over the people was the first to be dragged to the torments of martyrdom," so that there was nothing to be desired in the episcopal office, save the good work. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei xix, 19) that when the Apostle said, "'Whoever desireth the office of bishop, desireth a good work,' he wished to explain what the episcopacy is: for it denotes work and not honor: since signifies 'watching.' Wherefore if we like we may render by the Latin 'superintendere' [to watch over]: thus a man may know himself to be no bishop if he loves to precede rather than to profit others." For, as he observed shortly before, "in our actions we should seek, not honor nor power in this life, since all things beneath the sun are vanity, but the work itself which that honor or power enables us to do." Nevertheless, as Gregory says (Pastor. i, 8), "while praising the desire" (namely of the good work) "he forthwith turns this object of praise into one of fear, when he adds: It behooveth ... a bishop to be

25): " Vous savez que les rois des nations exercent sur elles la domination. " Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque: " Ainsi leur donne-t-il à comprendre que c'est le fait de païens d'ambitionner les primautés. Et en comparant leur conduite à celle des païens il convertit leur cœur ambitieux. " Mais souhaiter être utile au prochain est de soi, chose louable et vertueuse. Pourtant, le service épiscopal du prochain entraînant l'élévation du rang, il semble que ce soit présomption, hors le cas d'urgente nécessité, d'aspirer à cette prééminence en vue d'être utile à ses inférieurs. " Le désir de l'épiscopat, écrit S. Grégoire, était louable au temps où il signifiait la certitude de supplices plus cruels. " Ce qui faisait que les candidats n'abondaient pas. Ce désir est surtout louable lorsqu'on y est divinement poussé par le zèle des âmes. C'était, au dire de S. Grégoire, le cas d'Isaïe, " qui, désireux d'être utile au prochain, ambitionna méritoirement la charge du prédicateur ". Ce que chacun cependant peut souhaiter sans présomption, c'est de faire de telles oeuvres, s'il lui arrivait d'avoir cet office, ou encore d'être digne de les accomplir, si bien que ce qu'on désire, c'est l'oeuvre bonne, non la primauté. Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il: " Désirer l'oeuvre bonne est bon. Mais c'est vanité d'ambitionner la primauté d'honneur. La primauté cherche qui la fuit, et fuit qui la cherche. "

Solutions 1. Selon S. Grégoire, " l'apôtre a écrit cela en un temps où celui qui se trouvait placé à la tête des Églises se voyait désigné le premier pour les tourments du martyre. " Aussi l'épiscopat, offrait-il rien qu'on pût désirer en dehors de l'oeuvre bonne. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: " L'Apôtre, en écrivant: "Celui qui désire l'épiscopat désire une oeuvre bonne", veut faire comprendre ce que c'est que l'épiscopat: ce mot parle de labeur et non d'honneur. Scopos, en grec signifie: " attention, soin ". Episcopein peut donc se traduire en latin par superintendere, " veiller sur "; dès lors, celui qui veut commander sans servir ne doit pas s'imaginer être un évêque. " Un peu plus haut disait: " Dans l'action, ici-bas, ce n'est ni l'honneur ni la puissance qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil; c'est l'oeuvre même qui s'accomplit par le moyen de cet honneur et de cette puissance. " Et cependant, dit S. Grégoire: " L'Apôtre qui vient de louer le désir de cette oeuvre bonne tourne en sujet d'effroi ce qu'il vient de louer, lorsqu'il poursuit: "Il faut donc que l'évêque soit irréprochable." C'est

Giêsu làm cho họ hiểu việc ham muốn địa vị ưu đẳng là công việc của dân ngoại, và bằng cách so sánh đời sống của họ với đời sống dân ngoại, ngài cải hóa tâm hồn tham vọng của họ. Mà việc muốn đem lại ích lợi cho người đồng loại thì tại sự là điều đáng ca ngợi và có nhân đức. Tuy nhiên, sự phục vụ trong tư cách là giám mục đối với người đồng loại đem lại sự nâng lên cao ở phẩm trật, thì ngoài trường hợp tối khẩn, việc ước muốn lên chức vị cao cả này để đem lại lợi ích cho các kẻ bề dưới thật là tự phụ. Thánh Grêgôriô (Pastor. 1,8) đã viết: "Sự ước muốn chức giám mục đáng ca ngợi trong thời kỳ chức giám mục biểu thị sự chắc chắn bị các hình phạt độc ác hơn." Điều đó khiến các ứng cử viên không rời bỏ. Sự ước muốn đáng ca ngợi là khi người ta được Thiên Chúa thúc đẩy đến đó do lòng nhiệt thành đối với các linh hồn. Theo thánh Grêgôriô, đó là trường hợp của tiên tri Isaia, ước muốn đem lại ích lợi cho người đồng loại, một cách có công đức đã ham muốn chức vụ giảng dạy. Điều mà mỗi người có thể ước muốn mà không phải là tự phụ, đó là làm các công việc như thế, giả như mình có chức vụ này, hoặc là xứng đáng để hoàn thành các công việc đó, đến nỗi điều người ta ước muốn, đó là công việc tốt lành, chứ không phải địa vị ưu đẳng. Như vậy, thánh Chrysôstômô (Op. imperf. in Matth. 35,20) đã viết: "Việc ước muốn công việc tốt thì tốt. Nhưng việc ham muốn địa vị ưu đẳng về vinh dự là hư danh, hư ảo. Địa vị ưu tiên tìm kiếm kẻ trốn tránh nó, và trốn tránh kẻ tìm kiếm nó."

GIẢI ĐÁP 1. Theo thánh Grêgôriô (Pastor. 1,8), thánh Phaolô đã viết điều đó vào thời kỳ mà kẻ ước muốn đứng đầu các Hội thánh thấy mình được chỉ định là người thứ nhất để chịu các khổ hình tử đạo. Như vậy, chức giám mục không đưa ra cái gì mà người ta có thể ước muốn ngoài công việc tốt lành. Đó là điều khiến thánh Augustinô lên tiếng (Pastor. 1,8): "Thánh Phaolô, khi viết: Kẻ ước muốn chức giám mục ước muốn một công việc tốt lành, muốn làm cho người ta hiểu chức giám mục là cái gì: từ ngữ này nói lên sự khó nhọc, chứ không phải vinh dự." Từ ngữ scopos, trong tiếng Hylạp có nghĩa là sự chú ý, sự lo lắng. Từ ngữ episcopein có thể dịch ra tiếng Latinh là superintendere (coi chừng); trong trường hợp đó kẻ muốn truyền khiến mà không phục vụ, không nên tưởng nghĩ mình là giám mục. Trước đó thánh nhân đã nói: "Trong hành động, ở trần gian này, đó không phải là sự vinh dự, cũng không phải là quyền bính mà người ta phải yêu thích, vì mọi sự là hư ảo dưới ánh sáng mặt trời; đó là chính công việc được hoàn thành nhờ vinh dự này và nhờ quyền bính này." Và thánh Grêgôriô (Pastor. 1,8) nói: "Tông đồ là kẻ mới ca ngợi sự ước muốn công

discite quid quaeratis.

blameless," as though to say: "I praise what you seek, but learn first what it is you seek."

comme s'il disait: "je loue ce que vous désirez mais apprenez bien vous-mêmes ce que vous avez à désirer." "

việc tốt đẹp này làm cho điều ngài mới ca ngợi trở nên điều khiếp sợ, khi ngài nói tiếp: “Vậy giám mục phải là con người hoàn toàn, không thể chê trách.” Đó dường như ngài nói: “Tôi ngợi khen điều anh ước muốn, nhưng anh phải hiểu biết điều anh phải ước muốn.”

AD SECUNDUM dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis et statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem praeexigitur vitae perfectio, ut patet per hoc quod dominus a Petro exquisivit si plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non praeexigitur perfectio, sed est via in perfectionem unde et dominus, Matth. XIX, non dixit, si es perfectus, vade et vende omnia quae habes, sed, si vis esse perfectus. Et huius differentiae ratio est quia, secundum Dionysium, perfectio pertinet active ad episcopum, sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere, quod non praeexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem praesumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda, et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud Heb. V, nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo. Et Chrysostomus dicit, super Matth., primatum Ecclesiae concupiscere neque iustum est neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subiicere servituti et periculo tali ut det rationem pro omni Ecclesia, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico saeculariter, ut scilicet convertat ipsum in saecularem?

Reply to objection 2. There is no parity between the religious and the episcopal state, for two reasons. First, because perfection of life is a prerequisite of the episcopal state, as appears from our Lord asking Peter if he loved Him more than the others, before committing the pastoral office to him, whereas perfection is not a prerequisite of the religious state, since the latter is the way to perfection. Hence our Lord did not say (Mat. 19:21): "If thou art perfect, go, sell all [Vulg.: 'what'] thou hast," but "If thou wilt be perfect." The reason for this difference is because, according to Dionysius (Eccl. Hier. vi), perfection pertains actively to the bishop, as the "perfecter," but to the monk passively as one who is "perfected": and one needs to be perfect in order to bring others to perfection, but not in order to be brought to perfection. Now it is presumptuous to think oneself perfect, but it is not presumptuous to tend to perfection. Secondly, because he who enters the religious state subjects himself to others for the sake of a spiritual profit, and anyone may lawfully do this. Wherefore Augustine says (De Civ. Dei xix, 19): "No man is debarred from striving for the knowledge of truth, since this pertains to a praiseworthy ease." On the other hand, he who enters the episcopal state is raised up in order to watch over others, and no man should seek to be raised thus, according to Heb. 5:4, "Neither doth any man take the honor to himself, but he that is called by God": and Chrysostom says: "To desire supremacy in the Church is neither just nor useful. For what wise man seeks of his own accord to submit to such servitude and peril, as to have to render an account of the whole Church? None save him who fears not God's judgment, and makes a secular abuse of his ecclesiastical authority, by turning it to secular uses."

2. Il est différent de désirer l'état religieux ou de désirer l'état épiscopal. Et cela pour deux raisons. D'abord parce que l'état épiscopal présuppose la vie parfaite. Avant de lui confier la charge de pasteur, le Seigneur demanda à Pierre s'il l'aimait plus que les autres. L'état religieux, lui, ne présupposé pas la perfection, il est une voie qui y conduit. Aussi le Seigneur n'a-t-il pas dit: " Si tu es parfait, va et vends tout ce que tu possèdes ", mais (Mt 19, 2 1): " Si tu veux être parfait... " La raison de cette différence est, selon Denys, que la perfection appartient à l'évêque dans le sens actif, comme à celui qui perfectionne, et au moine dans le sens passif, comme à celui qui est perfectionné. Or, pour pouvoir conduire les autres à la perfection, il est requis d'être soi-même parfait, ce qui n'est pas exigé de celui qui doit être conduit à la perfection. Mais si c'est présomption de s'estimer soi-même parfait, ce ne l'est pas de s'appliquer à le devenir. La deuxième différence est que celui qui embrasse l'état religieux se soumet à d'autres pour recevoir d'eux une formation spirituelle. C'est une conduite permise à tous. " La recherche de la vérité, écrit S. Augustin., n'est interdite à personne; elle fait partie du loisir digne de louange. " Mais celui qui est élevé à l'état épiscopal est ainsi promu afin de pourvoir aux besoins des autres. Or cette promotion, nul ne doit y prétendre de soi-même, selon l'épître aux Hébreux (5, 4): " Nul ne peut s'emparer de cette dignité. Il faut y être appelé par Dieu. " S. Jean Chrysostome fait cette réflexion: " Il n'est ni juste ni utile de convoiter la présidence dans l'Église. Quel est le sage qui se jette de lui-même dans cette servitude et ce péril d'avoir à rendre compte de toute une Église? Il faudrait ne pas craindre le jugement de Dieu et vouloir abuser de la primauté ecclésiastique comme d'un avantage séculier, c'est-à-dire se muer soi-même en séculier. "

2. Việc ước muốn thân phận tu sĩ khác biệt với sự ước muốn thân phận giám mục. Và điều đó có hai lý do. Trước tiên, bởi vì thân phận giám mục giả định trước đời sống hoàn hảo. Trước khi giao phó cho Phêrô chức vụ chăn chiên, Chúa Giêsu hỏi ngài có yêu mến mình hơn các môn đệ khác không. Thân phận tu sĩ không giả định trước sự hoàn hảo, nó là con đường dẫn đưa đến hoàn hảo. Như vậy Chúa Giêsu đã không phán: “Nếu ngươi hoàn hảo, hãy đi và bán tất cả của cải ngươi có”, nhưng (Mt 19,21) nói: “Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo...” Lý do chứng tỏ sự dị biệt này theo Denys (De Eccl. Hier. 5,3), là sự hoàn hảo thuộc về giám mục theo ý nghĩa chủ động, như là thuộc về kẻ làm cho hoàn hảo; còn thuộc về cho đan tu theo ý nghĩa thụ động, như về người được làm cho hoàn hảo. Mà, ngõ hầu có thể dẫn đưa kẻ khác tới sự hoàn hảo, người ta bị bắt buộc chính mình hoàn hảo, điều đó không đòi hỏi ở nơi kẻ được dẫn đưa tới sự hoàn hảo. Nhưng tự nghĩ mình là hoàn hảo thì tự phụ, chứ việc chăm chú cho được trở nên hoàn hảo không phải là tự phụ. Sự dị biệt thứ hai là kẻ có thân phận tu sĩ tùng phục kẻ khác để lãnh nhận từ họ sự đào tạo thiêng liêng. Đó là lối sống được cho phép đối với mọi người. Thánh Augustinô (De Civ Dei) đã viết: “Việc tìm kiếm chân lý không bị cấm đoán đối với ai cả; nó là một phần của sự rảnh rỗi đáng ca ngợi.” Còn kẻ được nhắc lên thân phận giám mục được thăng chức như vậy ngõ hầu lo lắng các nhu cầu của những kẻ khác. Mà sự thăng cấp này, không ai được tự quyết hướng đến đó theo thư gửi cho giáo hữu Do thái (5,4): “Không ai được tự chiếm lấy chức vị này. Họ phải được Thiên Chúa kêu gọi đến đó.” Thánh Chrysôstômô (Op. imperf. in Matth. 35,20) đưa ra một sự suy nghĩ: Việc ham muốn chủ tọa trong Hội thánh không chính đáng cũng không hữu ích. Không kẻ khôn ngoan nào tự mình dấn thân vào thân phận nô lệ này và sự nguy hiểm này là mang lấy trách nhiệm của toàn thể một Hội thánh? Người ta hẳn phải không sợ sự phán quyết của Thiên Chúa và muốn lạm dụng vị trí ưu đẳng trong Hội thánh như là một lợi ích trần thế, nghĩa là muốn sống động theo lối trần gian.

AD TERTIUM dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei; secundario autem secundum arbitrium

Reply to objection 3. The dispensing of spiritual corn is not to be carried on in an arbitrary fashion, but chiefly according to the appointment and disposition of God, and in the second place according to the appointment of the higher prelates, in whose

3. La dispensation du blé spirituel ne doit pas se faire au gré de chacun. C'est à Dieu d'abord qu'il appartient d'en juger et décider. Ensuite, c'est aux prélats ecclésiastiques, que l'Écriture fait parler en ces termes (1 Co 4, 1): " Que l'homme nous considère

3. Sự phân phát lúa mì thiêng liêng không phải được thi hành theo ý muốn của mỗi người, việc phán đoán và định đoạt về sự phân phát này trước tiên lệ thuộc vào Thiên Chúa theo lời ghi chép (1 Cr 4,1): “Người ta hãy coi chúng tôi như những thủ hạ của Đức Kitô, và như những người

superiorum praelatorum, ex quorum persona dicitur, I ad Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat, sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem.

person it is said (1 Cor. 4:1): "Let a man so account of us as of the ministers of Christ, and the dispensers of the mysteries of God." Wherefore a man is not deemed to hide spiritual corn if he avoids governing or correcting others, and is not competent to do so, neither in virtue of his office nor of his superior's command; thus alone is he deemed to hide it, when he neglects to dispense it while under obligation to do so in virtue of his office, or obstinately refuses to accept the office when it is imposed on him. Hence Augustine says (De Civ. Dei xix, 19): "The love of truth seeks a holy leisure, the demands of charity undertake an honest labor. If no one imposes this burden upon us, we must devote ourselves to the research and contemplation of truth, but if it be imposed on us, we must bear it because charity demands it of us."

comme les serviteurs du Christ, les dispensateurs des mystères de Dieu. " On n'accuse donc pas de cacher le blé spirituel celui qui n'a pas reçu de charge ni d'ordre de ses supérieurs, s'il s'abstient de corriger ou de gouverner les autres. On ne peut le lui reprocher que s'il néglige ce service qui lui incomberait, ou il refusait obstinément l'ordre de l'accepter. Ce qui fait dire à S. Augustin: " L'amour de la vérité recherche le saint loisir; la nécessité de la charité se soumet au juste labeur. Si personne ne nous impose ce fardeau, que l'on vaque à l'étude et à la contemplation. S'il est imposé, qu'on s'y soumette par nécessité de charité. "

quản lý các mầu nhiệm của Thiên Chúa." Vậy người ta không tố cáo là giấu lúa mì thiêng liêng kẻ đã không lãnh nhận trách nhiệm cũng không lãnh nhận lệnh của bề trên mình, nếu họ không sửa dạy hoặc không quản trị các kẻ khác. Người ta chỉ có thể khiển trách họ nếu họ sơ suất việc phục vụ họ đã đảm nhận hoặc họ cương quyết không chấp nhận lệnh của bề trên. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Civ Dei 19,19) lên tiếng: "Lòng yêu mến chân lý tìm kiếm sự rảnh rỗi thánh; sự cần thiết của nhân đức mến chấp nhận sự khó nhọc chính đáng." Nếu không ai đặt trên chúng ta gánh nặng này, chúng ta hãy lo về sự nghiên cứu học hỏi và sự chiêm niệm. Nếu người nào bị đặt trên vai gánh nặng, họ phải chấp nhận do sự cần thiết của nhân đức mến."

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur.

Reply to objection 4. As Gregory says (Pastor. i, 7), "Isaias, who wishing to be sent, knew himself to be already cleansed by the live coal taken from the altar, shows us that no one should dare uncleansed to approach the sacred ministry. Since, then, it is very difficult for anyone to be able to know that he is cleansed, it is safer to decline the office of preacher."

4. Voici la réponse de S. Grégoire: " Isaïe, qui voulut être envoyé s'était vu purifier au préalable par le feu de l'autel. Car il importe que nul n'ose, sans purification préalable, se mêler des ministères sacrés. Et comme il est très difficile de s'assurer qu'on a été purifié, il est plus sûr de décliner l'office de la prédication. "

4. Lời giải đáp của thánh Grêgôriô (Pastor. 1,7): "Tiên tri Isaia, đã muốn được sai đi, đã trông thấy mình trước đã được thanh tẩy nhờ lửa bàn thờ. Bởi vì một điều cần thiết là không ai dám trước khi được thanh tẩy, xen mình vào các chức vụ thánh, và bởi vì khó mà có thể đảm bảo mình đã được thanh tẩy, người ta cách chắc chắn hơn là khước từ chức vụ giảng dạy."

ARTICULUS 2
Utrum liceat episcopatum iniunctum omnino recusare

ARTICLE 2
Whether it is lawful for a man to refuse absolutely an appointment to the episcopate ?

ARTICLE 2
Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat ?

TIẾT 2
Người ta được phép một cách tuyệt đối khước từ chức Giám Mục không ?

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit, in Pastoral., per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium praedicationis appetit, per contemplationem vero Ieremias amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit. Nullus autem peccat si meliora nolit deserere ut minus bonis inhaereat. Cum ergo amor Dei praeemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa praeferatur vitae activae, ut ex supra dictis patet, videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

Objections 1. It would seem that it is lawful to refuse absolutely an appointment to the episcopate. For as Gregory says (Pastor. i, 7), "Isaias wishing to be of profit to his neighbor by means of the active life, desired the office of preaching, whereas Jeremias who was fain to hold fast to the love of his Creator by contemplation exclaimed against being sent to preach." Now no man sins by being unwilling to forgo better things in order to adhere to things that are not so good. Since then the love of God surpasses the love of our neighbor, and the contemplative life is preferable to the active, as shown above (Q[25], A[1]; Q[26], A[2]; Q[182], A[1]) it would seem that a man sins not if he refuse absolutely the episcopal office.

Objections 1. Il semble que oui. Car, selon S. Grégoire, " Isaïe, désireux de se rendre utile au prochain dans la vie active, aspire à l'office de la prédication, tandis que Jérémie désirant s'attacher étroitement à l'amour du Créateur par la vie contemplative refuse d'être envoyé prêcher. " Or nul ne pèche en refusant d'abandonner un bien meilleur pour s'attacher à un bien moindre. Donc, puisque l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du prochain, et la vie contemplative sur la vie active, comme en l'a dit précédemment. celui qui refuse obstinément l'épiscopat semble bien ne pas pécher.

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể như vậy. 1. Tiên tri Isaia, ước muốn đem lại ích lợi cho người đồng loại trong đời sống hoạt động, ước muốn chức vụ giảng dạy, trong khi tiên tri Giêrêmia ước muốn bám thân mật vào tình yêu đối với Đấng sáng tạo bằng đời sống chiêm niệm đã không chấp nhận việc được sai đi giảng dạy. Mà không ai phạm tội khi không chấp nhận rời bỏ một sự tốt hơn để bám vào một sự tốt kém hơn. Vậy, bởi vì tình yêu đối với Thiên Chúa vượt qua tình yêu đối với người đồng loại, và đời sống chiêm niệm vượt qua đời sống hoạt động như người ta đã trình bày ở trước (Q.26, a.2, Q.182, a.1), kẻ nhất quyết từ chối chức giám mục xem ra không phạm tội.

PRAETEREA, sicut Gregorius dicit, valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere, nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. Si ergo aliquis se non sentiat esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

2. Further, as Gregory says (Pastor. i, 7), "it is very difficult for anyone to be able to know that he is cleansed: nor should anyone uncleansed approach the sacred ministry." Therefore if a man perceives that he is not cleansed, however urgently the episcopal office be enjoined him, he ought not to accept it.

2. S. Grégoire dit encore: " Il est très difficile à quelqu'un d'avoir l'assurance qu'il a été purifié. Et nul ne doit, s'il ne l'a été, se mêler des ministères sacrés. " Donc, si quelqu'un n'a pas cette assurance, il ne doit à aucun prix accepter l'épiscopat qu'on voudrait lui imposer.

2. Thánh Grêgôriô (Pastor. 1,7) đã nói: "Đối với một người nào, việc đảm bảo mình đã được thanh tẩy là điều rất khó khăn và nếu mình không đã được thanh tẩy, người ta không ai dám xen mình vào chức vụ thánh." Vậy, nếu người nào không có sự đảm bảo này, họ không nên bằng bất cứ giá nào chấp nhận chức giám mục người ta muốn đặt trên vai.

PRAETEREA, de beato Marco Hieronymus dicit, in prologo

3. Further, Jerome (Prologue, super Marc.) says that "it is related of the

3. S. Jérôme dit de S. Marc qu'il " se coupa, assure-t-on, le pouce,

3. Thánh Giêrônimô (Catholicism. col. 384) nói thánh Marcô đã cắt

super Marcum, quod amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, ad Eudoxium, si qua opera vestra mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. Postea subdit, neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.

RESPONDEO dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda, primo quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum igitur ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriae saluti, sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, sicut ex supra dictis patet. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi praeficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino, contra superioris iniunctionem, praedictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subiicit. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., quod tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit, in verbis praemissis, neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis. Praesertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus

Blessed Mark that after receiving the faith he cut off his thumb that he might be excluded from the priesthood." Likewise some take a vow never to accept a bishopric. Now to place an obstacle to a thing amounts to the same as refusing it altogether. Therefore it would seem that one may, without sin, refuse the episcopal office absolutely.

On the contrary, Augustine says (Ep. xlviii ad Eudox.): "If Mother Church requires your service, neither accept with greedy conceit, nor refuse with fawning indolence"; and afterwards he adds: "Nor prefer your ease to the needs of the Church: for if no good men were willing to assist her in her labor, you would seek in vain how we could be born of her."

I answer that, Two things have to be considered in the acceptance of the episcopal office: first, what a man may fittingly desire according to his own will; secondly, what it behooves a man to do according to the will of another. As regards his own will it becomes a man to look chiefly to his own spiritual welfare, whereas that he look to the spiritual welfare of others becomes a man according to the appointment of another having authority, as stated above (A[1], ad 3). Hence just as it is a mark of an inordinate will that a man of his own choice incline to be appointed to the government of others, so too it indicates an inordinate will if a man definitively refuse the aforesaid office of government in direct opposition to the appointment of his superior: and this for two reasons. First, because this is contrary to the love of our neighbor, for whose good a man should offer himself according as place and time demand: hence Augustine says (De Civ. Dei xix, 19) that "the demands of charity undertake an honest labor." Secondly, because this is contrary to humility, whereby a man submits to his superior's commands: hence Gregory says (Pastor. i, 6): "In God's sight humility is genuine when it does not obstinately refuse to submit to what is usefully prescribed."

Reply to objection 1. Although simply and absolutely speaking the contemplative life is more excellent than the active, and the love of God better than the love of our neighbor, yet, on the other hand, the good of the many should be preferred to the good of the individual. Wherefore Augustine says in the passage quoted above: "Nor prefer your own ease to the needs of the Church," and all the more since it belongs to the love of

alors qu'il avait déjà embrassé la foi, pour se rendre inapte au sacerdoce ". D'autres s'obligent par voeu à ne jamais accepter l'épiscopat. Or, mettre obstacle à quelque chose ou s'y refuser absolument, c'est tout un. Il apparaît donc qu'on peut sans péché récuser absolument l'épiscopat.

En sens contraire, S. Augustin a écrit: " S'il arrive que la mère Église désire votre secours, vous ne devez pas accueillir sa demande avec un présomptueux empressement, ni la refuser par amour de la tranquillité. " Et il ajoute: " Ne mettez pas votre repos au-dessus des besoins de l'Église. Si nul d'entre les bons ne consentait à l'assister dans son enfantement, vous-mêmes auriez été bien empêchés de naître. "

Réponse : Deux points sont à considérer dans l'élévation à l'épiscopat. 1° Ce qu'il convient de désirer spontanément. 2° Ce qu'il convient d'accorder à la volonté d'autrui. Pour ce qui regarde le désir personnel, il convient de s'appliquer principalement à son propre salut, tandis que veiller au salut d'autrui, cela dépend des dispositions prises par l'autorité, on l'a montré plus haut. S'employer de soi-même à obtenir d'être préposé au gouvernement des autres, et refuser obstinément ce gouvernement en dépit de l'ordre des supérieurs, c'est donc pareillement faire preuve de volonté déréglée. Ce dernier refus s'oppose en premier lieu à la charité envers le prochain, pour le bien duquel on doit consentir à s'exposer soi-même en temps et lieu. D'où la parole de S. Augustin: " C'est le devoir de la charité qui fait accepter le travail légitime. " Elle s'oppose, en second lieu, à l'humilité, qui fait qu'on se soumet aux ordres des supérieurs. Aussi S. Grégoire a-t-il dit: " L'humilité est vraie devant Dieu lorsqu'elle ne s'obstine pas à rejeter ce que l'on nous commande d'accepter pour le bien général. "

Solutions 1. A parler simplement et absolument, la vie contemplative l'emporte sur la vie active, et l'amour de Dieu sur celui du prochain. Mais d'un autre point de vue, le bien commun l'emporte sur le bien particulier. D'où la parole de S. Augustin: " Ne mettez pas votre repos au-dessus des besoins de l'Église. " D'autant plus que cela aussi intéresse l'amour de Dieu: prendre soin, comme pasteur, des brebis du Christ. Aussi, sur ce texte

ngón tay cái của mình lúc đã tòng giáo, để khỏi lãnh chức tư tế Do thái. Những kẻ khác bắt buộc mình bằng lời khấn để không bao giờ chấp nhận chức giám mục. Mà, việc đặt trở ngại cho một việc gì hoặc từ chối nó cách tuyệt đối, đó là cũng một việc. Vậy xem ra người ta có thể cách tuyệt đối khước từ chức giám mục.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 48) đã viết: "Nếu xảy ra là mẹ Hội thánh ước muốn sự trợ giúp của anh, anh không nên tiếp nhận sự đòi hỏi này, với một sự vội vã tự phụ, cũng không từ chối điều đó vì yêu thích sự yên tĩnh", thánh nhân nói thêm: "Đừng đặt sự nghỉ ngơi của anh lên trên các nhu cầu của Hội thánh, nếu không ai trong các kẻ tốt lành đồng ý giúp đỡ Hội thánh trong việc sinh sản con cái, hẳn chính anh cũng đã bị ngăn cản không được sinh ra."

TRẢ LỜI : Người ta phải cứu xét hai điểm trong việc nhắc lên chức giám mục. Thứ nhất, điều người ta một cách thích hợp ước muốn một cách tự phát; thứ đến, điều một cách thích hợp người ta ưng thuận theo ý muốn kẻ khác. Đối với điều liên hệ với sự ước muốn tự nhiên, người ta một cách thích hợp chăm chú chính yếu vào sự cứu rỗi riêng của mình, đang khi việc lo lắng cho phần rỗi kẻ khác, điều đó lệ thuộc vào các sự sắp đặt do ở quyền bính như người ta đã minh chứng ở trước (a.1, sol.3); việc tự sử dụng mình để được đặt lên cai trị kẻ khác, và việc ngoan cố từ chối lãnh nhận việc cai trị này trái lệnh của bề trên, đó điều chứng tỏ một ý chí mất trật tự. Sự từ chối không chấp nhận cai trị kẻ khác đối lập trước hết với nhân đức mến đối với người đồng loại mà vì sự ích lợi của họ, người ta phải chấp nhận việc mình phải xông pha theo thời gian và nơi chỗ. Do đó, có lời nói của thánh Augustinô: "Đó là bản phận của nhân đức mến khiến người ta chấp nhận công việc làm chính đáng." Thứ đến, nó còn đối lập với nhân đức khiêm nhượng, vì nhân đức này khiến người ta phải tùng phục các lệnh của bề trên. Như vậy, theo thánh Grêgôriô (Pastor. 1,6), nhân đức khiêm nhượng đích thực trước thánh nhan Thiên Chúa khi nó không ngoan cố vứt bỏ cái gì người ta truyền khiến nó phải chấp nhận vì ích lợi chung.

GIẢI ĐÁP 1. Nói cách đơn giản và tuyệt đối, đời sống chiêm niệm vượt qua đời sống hoạt động, và tình yêu đối với Thiên Chúa vượt qua tình yêu đối với người đồng loại. Mà ở phương diện khác, ích lợi chung vượt qua ích lợi riêng tư. Do đó, có lời thánh Augustinô (Lettre 48): "Anh đừng đặt sự nghỉ ngơi của mình lên trên các nhu cầu của Hội thánh." Phương chi điều đó cũng liên hệ đến tình yêu đối với Thiên Chúa: việc với tính cách là kẻ chăn chiên, việc lo

Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Ioan. ult., pasce oves meas, dicit Augustinus, sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem. Similiter etiam praelati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod, si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, quae scilicet in contemplatione habetur.

God that a man undertake the pastoral care of Christ's sheep. Hence Augustine, commenting on Jn. 21:17, "Feed My sheep," says (Tract. cxxiii in Joan.): "Be it the task of love to feed the Lord's flock, even as it was the mark of fear to deny the Shepherd." Moreover prelates are not transferred to the active life, so as to forsake the contemplative; wherefore Augustine says (De Civ. Dei xix, 19) that "if the burden of the pastoral office be imposed, we must not abandon the delights of truth," which are derived from contemplation.

en S. Jean (21, 17): " Sois le pasteur de mes brebis " S. Augustin nous dit: " Que ce soit un service d'amour de paître le troupeau du Seigneur, comme ce fut un témoignage de crainte de renier le pasteur. " En outre, les prélats ne sont pas transférés dans la vie active pour devoir abandonner la vie contemplative. C'est ce que dit S. Augustin: " Si le fardeau de l'office pastoral nous est mis sur les épaules, ce n'est pas une raison pour abandonner la délectation de la vérité " qu'on trouve dans la contemplation.

lắng đàn chiên Chúa Kitô. Như vậy, về lời nói trong Phúc âm thánh Gioan (21,17): “Hãy chăn dắt các chiên của Ta”, thánh Augustinô (In Joan. tr.123) đã nói với chúng ta: “Việc chăn dắt đàn chiên của Chúa Kitô là một phục vụ do tình yêu. Cũng như việc từ chối làm kẻ chăn dắt là bằng chứng của sự sợ hãi.” Hơn nữa, các giám mục thay đổi đến với đời sống hoạt động, không phải để rời bỏ đời sống chiêm niệm. Đó là điều được thánh Augustinô nhấn mạnh (De Civ. Dei): “Nếu gánh nặng chức vụ chăn chiên đặt trên vai chúng ta, đó không phải là lý do để rời bỏ sự vui thú của chân lý mà người ta gặp được ở sự chiêm niệm.”

AD SECUNDUM dicendum quod nullus tenetur obedire praelato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quae supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quod ille cui iniungitur praelationis officium, in se aliquid sentiat per quod non liceat ei praelationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iniungitur, puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire praelato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed praelatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum praelato iniungenti ostendere, qui si impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exodi IV, cum Moyses dixisset, obsecro, domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius, dominus respondit ad eum, ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris. Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem nec per eum cui iniungitur, sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Reply to objection 2. No one is bound to obey his superior by doing what is unlawful, as appears from what was said above concerning obedience (Q[104], A[5]). Accordingly it may happen that he who is appointed to the office of prelate perceive something in himself on account of which it is unlawful for him to accept a prelacy. But this obstacle may sometimes be removed by the very person who is appointed to the pastoral cure-for instance, if he have a purpose to sin, he may abandon it-and for this reason he is not excused from being bound to obey definitely the superior who has appointed him. Sometimes, however, he is unable himself to remove the impediment that makes the pastoral office unlawful to him, yet the prelate who appoints him can do so-for instance, if he be irregular or excommunicate. In such a case he ought to make known his defect to the prelate who has appointed him; and if the latter be willing to remove the impediment, he is bound humbly to obey. Hence when Moses had said (Ex. 4:10): "I beseech thee, Lord, I am not eloquent from yesterday, and the day before," the Lord answered (Ex. 4:12): "I will be in thy mouth, and I will teach thee what thou shalt speak." At other times the impediment cannot be removed, neither by the person appointing nor by the one appointed-for instance, if an archbishop be unable to dispense from an irregularity; wherefore a subject, if irregular, would not be bound to obey him by accepting the episcopate or even sacred orders.

2. Nul n'est obligé d'obéir au prélat qui lui commande une action illicite, comme nous l'avons montré à propos de l'obéissance. Il peut arriver que celui auquel on veut imposer l'office de prélature sente en lui quelque chose qui lui interdit de l'accepter. Parfois cet obstacle peut être écarté par celui auquel on veut imposer la charge pastorale, par exemple, s'il a une volonté de pécher, qu'il peut abandonner. C'est pourquoi il n'est pas excusé de l'obligation finale d'obéir au prélat qui lui commande. D'autre fois, cet obstacle qui lui interdit d'accepter l'office pastoral, il ne peut l'écarter lui-même, mais bien le prélat qui lui commande, par exemple s'il était irrégulier ou excommunié. Il doit alors révéler son état au prélat qui lui commande, et si ce dernier juge bon de lever l'empêchement, il n'a plus qu'à obéir humblement. A Moïse qui venait de dire (Ex 4, 10. 12): " je ne suis pas éloquent, ni d'hier, ni d'avant-hier ", le Seigneur répondit: " je serai dans ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire. " Mais parfois l'obstacle ne peut être écarté ni par le prélat qui commande ni par celui auquel il commande, par exemple si l'archevêque n'a pas le pouvoir de dispenser d'une irrégularité. Dans ce cas l'inférieur n'est pas tenu de lui obéir et de recevoir l'épiscopat ou même les ordres sacrés, s'il est irrégulier.

2. Không ai bị bắt buộc tuân theo giám mục truyền khiến một hành động bất hợp pháp như chúng ta đã trình bày khi thảo luận về sự vâng lời (Q.104, a.5). Có thể xảy ra là kẻ mà người ta muốn chọn làm giám mục cảm thấy trong mình một cái gì cấm mình chấp nhận điều đó. Đôi khi trở ngại này có thể tránh đi bởi chính kẻ mà người ta muốn giao phó cho chức vụ chăn chiên, thí dụ, nếu họ có ý chí phạm tội, họ có thể từ bỏ. Do đó, họ không được bào chữa khỏi sự bắt buộc cuối cùng tuân theo giám mục truyền khiến họ. Có khi, sự trở ngại cấm họ không được lãnh nhận chức vụ chăn chiên, do chính mình không thể tránh điều đó được, nhưng giám mục truyền khiến họ có thể tránh được điều đó, giả như họ bất hợp pháp hoặc bị vạ tuyệt thông. Vậy trong trường hợp đó họ phải tỏ ra tình trạng của mình cho giám mục điều khiển mình, và nếu giám mục này phán đoán nên cất đi sự ngăn trở, thì họ chỉ còn phải tuân theo cách khiêm tốn. Với Môsê, lúc đó mới nói (Xh 4,10,12): “Tôi không lợi khẩu hôm qua cũng như hôm kia”, Thiên Chúa trả lời: “Ta sẽ ở trong miệng lưỡi ngươi và dạy bảo cho ngươi biết điều ngươi phải nói.” Song, đôi khi trở ngại không thể cất đi bởi giám mục điều khiển, cũng không bởi kẻ mà ngài điều khiển, thí dụ, nếu tổng giám mục không có quyền miễn một sự bất hợp pháp. Trong trường hợp này, kẻ bề dưới không bị bắt buộc vâng lời ngài, cũng không bị bắt buộc lãnh chức giám mục hoặc các chức thánh nếu họ bất hợp pháp.

AD TERTIUM dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris praecepto. His autem quae sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat praeceptum, alioquin, non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a

Reply to objection 3. It is not in itself necessary for salvation to accept the episcopal office, but it becomes necessary by reason of the superior's command. Now one may lawfully place an obstacle to things thus necessary for salvation, before the command is given; else it would not be lawful to marry a second time, lest one should thus incur an impediment to the

3. L'acceptation de l'épiscopat n'est pas en elle-même nécessaire au salut. Mais elle peut le devenir du fait qu'un supérieur commande. Aux choses qui sont nécessaires au salut dans ce sens spécial, il est licite de mettre obstacle tant qu'il n'y a pas de précepte. Autrement, il faudrait dire par exemple, qu'il est interdit de se remarier pour ne pas se rendre inapte à l'épiscopat ou

3. Sự lãnh nhận chức giám mục tại sự không cần thiết cho sự cứu rỗi. Nhưng nó có thể trở nên cần thiết do mệnh lệnh của bề trên. Đối với các điều cần thiết cho sự cứu rỗi theo ý nghĩa đặc biệt này, người ta được phép đặt trở ngại theo mức độ không có lệnh truyền. Nếu cách khác, hẳn người ta phải nói thí dụ, người ta bị cấm không được tái hôn để khỏi trở thành không thích nghi mà lãnh chức

susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quae per se sunt de necessitate salutis. Unde beatus Marcus non contra praeceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu spiritus sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris praelati accipiat, illicite vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quaerat; nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

episcopate or holy orders. But this would not be lawful in things necessary for salvation. Hence the Blessed Mark did not act against a precept by cutting off his finger, although it is credible that he did this by the instigation of the Holy Ghost, without which it would be unlawful for anyone to lay hands on himself. If a man take a vow not to accept the bishop's office, and by this intend to bind himself not even to accept it in obedience to his superior prelate, his vow is unlawful; but if he intend to bind himself, so far as it lies with him, not to seek the episcopal office, nor to accept it except under urgent necessity, his vow is lawful, because he vows to do what it becomes a man to do.

aux ordres sacrés. Mais faire obstacle n'est pas permis quand il s'agit de choses qui, par elles-mêmes, sont nécessaires au salut. Cette distinction permet de comprendre que S. Marc n'a pas agi contre le commandement en se coupant le pouce. Encore doit-on croire qu'il l'a fait par une impulsion du Saint-Esprit, sans laquelle il n'est permis à personne de se mutiler. Quant à celui qui fait le voeu de ne pas recevoir l'épiscopat, de deux choses l'une. Ou bien il entend s'obliger à ne pas l'accepter, même par obéissance aux supérieurs, et alors son voeu est illicite. Ou bien il entend s'obliger, pour autant que cela dépend de lui, à ne pas rechercher ni même accepter l'épiscopat, sauf en cas de nécessité. Alors son voeu est licite, car il s'engage à faire ce qu'il convient à l'homme de faire.

giám mục hoặc chức thánh. Việc đặt trở ngại không được phép làm khi người ta đề cập đến những điều, tại sự là cần thiết cho sự cứu rỗi. Sự phân biệt này cho phép chúng ta hiểu được thánh Marcô đã không hành động trái với giới mệnh khi tự chặt ngón tay cái. Hơn nữa, người ta phải tin thánh nhân đã hành động như thế do sự thúc đẩy của Thánh Thần, mà không có sự thúc đẩy này, người ta không được phép làm cho mình bị chặt cắt chân tay. Còn về kẻ làm lời khấn để khỏi lãnh chức giám mục. Hoặc nếu họ có ý bắt buộc mình không chấp nhận lãnh chức giám mục ngay do việc vâng lời các bề trên, và trong trường hợp này, lời khấn của họ bất hợp pháp. Hoặc họ có ý định bắt buộc mình theo sức của mình mà không tìm kiếm cũng không chấp nhận, ngoài trường hợp cần thiết. Trong trường hợp này, lời khấn của họ hợp pháp, bởi vì họ quyết tâm thi hành điều con người có thể thi hành một cách thích hợp.

ARTICULUS 3
Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est ceteris melior.

PRAETEREA, Symmachus Papa dicit, vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate praecellat, qui est dignitate praestantior. Sed ille qui praecellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit ceteris melior.

PRAETEREA, in quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit, in III de Trin. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse ceteris melior.

SED CONTRA est quod decretalis dicit quod sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem.

RESPONDEO dicendum quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid est considerandum ex parte eius qui assumitur, et aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel providendo, requiritur quod fideliter divina ministeria dispenset. Quae quidem dispensari

ARTICLE 3
Whether he that is appointed to the episcopate ought to be better than others ?

Objections 1. It would seem that one who is appointed to the episcopate ought to be better than others. For our Lord, when about to commit the pastoral office to Peter, asked him if he loved Him more than the others. Now a man is the better through loving God the more. Therefore it would seem that one ought not to be appointed to the episcopal office except he be better than others.

2. Further, Pope Symmachus says (can. Vilissimus I, qu. 1): "A man is of very little worth who though excelling in dignity, excels not in knowledge and holiness." Now he who excels in knowledge and holiness is better. Therefore a man ought not to be appointed to the episcopate unless he be better than others.

3. Further, in every genus the lesser are governed by the greater, as corporeal things are governed by things spiritual, and the lower bodies by the higher, as Augustine says (De Trin. iii, 3). Now a bishop is appointed to govern others. Therefore he should be better than others.

On the contrary, The Decretal says that "it suffices to choose a good man, nor is it necessary to choose the better man."

I answer that, In designating a man for the episcopal office, something has to be considered on the part of the person designate, and something on the part of the designator. For on the part of the designator, whether by election or by appointment, it is required that he choose such a one as will dispense the divine mysteries

ARTICLE 3
Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat ?

Objections 1. Il semble bien qu'il doive être meilleur que les autres. Sur le point de confier l'office pastoral à S. Pierre, le Seigneur lui demanda s'il l'aimait plus que les autres. Or c'est le fait d'aimer Dieu davantage qui rend l'homme meilleur.

2. Le pape Symmaque a écrit: " Celui qui l'emporte par la dignité doit être tenu pour très vil s'il ne l'emporte en même temps par la science et la sainteté. " Or le meilleur est celui qui l'emporte par la science et la sainteté. Donc nul ne doit être promu à l'épiscopat s'il n'est meilleur que les autres.

3. En tout ordre de choses, le moindre est régi par le plus grand. C'est ainsi que les êtres corporels sont régis par les spirituels, et les corps inférieurs par les supérieurs, remarque S. Augustin. Mais l'évêque est établi pour gouverner les autres. Il doit donc être meilleur qu'eux.

En sens contraire, une décrétale porte qu'il suffit de choisir un bon candidat, sans qu'il soit nécessaire de choisir le meilleur.

Réponse : Au sujet de l'élévation à l'épiscopat, il faut envisager d'une part le sujet, d'autre part l'auteur de cette élévation. Chez celui-ci, qui nomme par élection ou par provision, il est requis qu'il soit fidèle dans l'attribution des ministères divins. Or ceux-ci doivent être dispensés pour l'utilité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 14,

TIẾT 3
Phải chăng người ta phải chọn một người tốt nhất lên chức Giám Mục ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta phải chọn người tốt nhất. 1. Khi sắp giao cho Phêrô chức vụ chăn chiên, Chúa Giêsu hỏi ngài có yêu mến mình hơn các kẻ khác không. Mà chính việc yêu mến Thiên Chúa làm cho người ta trở nên tốt hơn.

2. Giáo hoàng Symmacô (Decret. II, causa I, q.1, can.45) đã viết: “Kẻ vượt trổi do chức vị phải bị coi là rất đê hèn, nếu họ không vượt trổi đồng thời về học thức và thánh thiện.” Mà kẻ tốt nhất là kẻ vượt trổi về học thức và thánh thiện. Vậy không ai được thăng chức giám mục nếu họ không tốt hơn các kẻ khác.

3. Trong mọi trật tự của các sự vật, cái kém nhất được cai trị bởi cái lớn nhất. Chính như vậy mà các hữu thể hữu hình được cai trị bởi các hữu thể thiêng liêng, và các vật thể hạ tầng được cai trị bởi các hữu thể thượng tầng như thánh Augustinô xác định (De Trin. 3,4). Mà giám mục được thiết lập để cai trị các kẻ khác. Vậy ngài phải tốt hơn họ.

TRÁI LẠI, Một sắc lệnh (Decret. Greg. 9,1,6, ch.32) nói việc chọn một ứng cử viên tốt đã đủ mà không cần phải lựa chọn kẻ tốt nhất.

TRẢ LỜI : Về vấn đề nhắc lên chức giám mục, người ta phải cứu xét về phía đương sự, và về phía tác giả của sự nhắc lên này. Ở nơi tác giả này là kẻ lựa chọn hoặc sắp đặt, đòi phải trung thành trong việc phân phối các chức vụ thuộc về Thiên Chúa. Mà các chức vụ này phải được phân phối vì lợi ích của Hội thánh theo lời thánh Phaolô (1 Cr 14,12): “Anh em hãy

debent ad utilitatem Ecclesiae, secundum illud I ad Cor. XIV, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis, non autem ministeria divina hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiae, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit quod quidam non quaerunt eos in Ecclesia columnas erigere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quae in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iac. II, fratres mei, nolite in personarum acceptione etc., dicit Glossa Augustini, si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore? Ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem, hoc enim esset superbum et praesumptuosum, sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere praelationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an dominum plus ceteris diligeret, in sua responsione non se praetulit ceteris, sed respondit simpliciter quod Christum amaret.

faithfully. These should be dispensed for the good of the Church, according to 1 Cor. 14:12, "Seek to abound unto the edifying of the Church"; and the divine mysteries are not committed to men for their own meed, which they should await in the life to come. Consequently he who has to choose or appoint one for a bishop is not bound to take one who is best simply, i.e. according to charity, but one who is best for governing the Church, one namely who is able to instruct, defend, and govern the Church peacefully. Hence Jerome, commenting on Titus 1:5, says against certain persons that "some seek to erect as pillars of the Church, not those whom they know to be more useful to the Church, but those whom they love more, or those by whose obsequiousness they have been cajoled or undone, or for whom some person in authority has spoken, and, not to say worse than this, have succeeded by means of gifts in being made clerics." Now this pertains to the respect of persons, which in such matters is a grave sin. Wherefore a gloss of Augustine on James 2:1, "Brethren, have not ... with respect of persons," says: "If this distinction of sitting and standing be referred to ecclesiastical honors, we must not deem it a slight sin to 'have the faith of the Lord of glory with respect of persons.' For who would suffer a rich man to be chosen for the Church's seat of honor, in despite of a poor man who is better instructed and holier?" On the part of the person appointed, it is not required that he esteem himself better than others, for this would be proud and presumptuous; but it suffices that he perceive nothing in himself which would make it unlawful for him to take up the office of prelate. Hence although Peter was asked by our Lord if he loved Him more than the others, he did not, in his reply, set himself before the others, but answered simply that he loved Christ.

12): " Recherchez les dons spirituels en abondance pour édifier l'Église. " Les ministères divins ne sont pas confiés aux hommes comme une récompense; ils ne doivent attendre celle-ci que de la vie future. C'est pourquoi celui qui doit choisir ou pourvoir à la nomination d'un évêque n'est pas tenu de choisir le meilleur absolument, c'est-à-dire au plan de la charité, mais le meilleur pour le gouvernement de l'Église, c'est-à-dire qu'il puisse l'organiser, la défendre et la gouverner pacifiquement. C'est pourquoi S. Jérôme a fait ce reproche à certains: " Ils ne cherchent pas à ériger comme des colonnes de l'Église ceux qu'ils savent les plus capables de la servir, mais ceux qu'ils aiment davantage, qui les ont conquis ou charmés par leurs assiduités, ou qui leur ont été recommandés par de hauts personnages, ou enfin, pour ne rien dire de pire, qui ont sollicité par des présents d'entrer dans le clergé. " Cette conduite relève de l'acception des personnes qui, en ces matières, est un péché grave. Aussi, sur ce mot de S. Jacques (2, 1): " Mes frères, ne faites pas acception des personnes ", la Glose dit-elle: " Si nous rapportons aux dignités ecclésiastiques cette différence entre être assis ou debout, il ne faut pas croire que ce soit une faute légère de faire acception des personnes lorsqu'il s'agit de confier le soin de la gloire de Dieu. Qui pourrait souffrir de voir choisir un riche pour occuper dans l'Église le siège d'honneur à l'exclusion d'un pauvre plus instruit et plus saint? " Du côté de celui qui est élevé à l'épiscopat, il n'est pas requis qu'il s'estime meilleur que les autres. De sa part, ce serait de l'orgueil et de la présomption. Il suffit qu'il ne découvre rien en lui qui rende illicite l'acceptation de l'office épiscopal. Aussi, bien que le Seigneur eût demandé à Pierre s'il l'aimait plus que les autres, celui-ci, dans sa réponse, ne se mit pas au-dessus d'eux mais se contenta d'affirmer simplement qu'il l'aimait.

hăm hở muốn được các ân huệ thiêng liêng, anh em hãy tìm các ơn ấy để tài bồi cho Hội thánh.'' Các chức vụ thuộc về Thiên Chúa không được giao phó cho con người như là phần thưởng; họ phải chờ đợi phần thưởng này ở đời sau. Do đó, kẻ phải lựa chọn hoặc lo liệu bổ nhiệm giám mục, không buộc phải lựa chọn kẻ tốt nhất cách tuyệt đối, nghĩa là theo bình diện nhân đức mến, nhưng kẻ tốt nhất để cai trị Hội thánh, nghĩa là kẻ có thể tổ chức Hội thánh, bênh vực Hội thánh và cai trị Hội thánh cách hòa bình. Do đó, thánh Giêrônimô (In Tit. 1,5) đưa ra lời khiển trách này đối với một số người: "Họ không tìm kiếm dựng lên những cây cột của Hội thánh là những kẻ mà họ biết có khả năng nhất để phục vụ Hội thánh, nhưng là những kẻ họ yêu mến nhiều hơn, tức là những kẻ thu phục họ và làm cho họ thích thú do các sự ân cần của mình, hoặc là những kẻ đã được gởi gắm do các người vị vọng, hoặc cuối cùng, để không nói cái gì xấu xa hơn, là những kẻ đã dùng những quà tặng mà xin vào hàng giáo sĩ." Đường lối sống này quy về sự thiên vị người ta và sự thiên vị này trong các vấn đề như thế là trọng tội. Như vậy, có lời nói của thánh Giacôbê (2,1): "Hỡi anh em, đừng để vì nể chắp liền với lòng tin vào Chúa vinh quang của Ta", sách Chú giải đã cắt nghĩa: "Nếu chúng ta quy về các chức vị trong Hội thánh sự dị biệt giữa sự ngồi và sự đứng, người ta không nên tin rằng có tội nhẹ trong việc thiên vị con người khi đề cập đến việc giao phó sự lo lắng vinh quang của Thiên Chúa. Ai chấp nhận được việc trông thấy người ta lựa chọn một người giàu có để chiếm trong Hội thánh chiếc ghế vinh dự mà trục xuất người nghèo khó học thức hơn và thánh thiện hơn?" Về phía người được nhắc lên chức giám mục, người ta không đòi hỏi tưởng nghĩ mình tốt hơn các kẻ khác, về phần của họ, điều đó là kiêu ngạo và tự phụ. Đối với họ, việc họ không khám phá thấy trong mình có cái gì làm cho việc lãnh chức giám mục trở nên bất hợp pháp thì đã đủ cho họ. Như vậy, mặc dầu Chúa Giêsu đã hỏi Phêrô có yêu mến mình hơn các kẻ khác không, Phêrô khi trả lời đã không đặt mình ở trên các kẻ khác, nhưng chỉ trả lời cách đơn giản rằng mình mến Chúa Giêsu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem etiam quantum ad alia, Ecclesiam gubernandi. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum quod, ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiae regimen, praecipue attendi debet in ipso eminentia divinae dilectionis.

Reply to objection 1. Our Lord knew that, by His own bestowal, Peter was in other respects fitted to govern the Church: wherefore He questioned him about his greater love, to show that when we find a man otherwise fitted for the government of the Church, we must look chiefly to his pre-eminence in the love of God.

Solutions 1. Le Seigneur savait que Pierre, par sa grâce, était capable pour tout le reste de gouverner l'Église. Il l'interroge donc sur son plus grand amour pour montrer que, s'il se trouve un homme propre, par ailleurs, au gouvernement de l'Église, l'excellence de l'amour divin est ce qu'il faut rechercher surtout en lui.

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu biết Phêrô nhớ ơn của mình, có khả năng cai trị Hội thánh thay thế cho mọi tông đồ khác. Vậy Người đã hỏi Phêrô về tình yêu lớn lao hơn để chứng tỏ rằng, nếu có gặp người nào có tư cách đủ cai trị Hội thánh, sự tuyệt hảo về tình yêu đối với Thiên Chúa là điều người ta phải tìm kiếm hơn hết ở nơi người đó.

AD SECUNDUM dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate est constitutus, debet

Reply to objection 2. This statement refers to the pursuits of the man who is placed in authority. For he should aim at showing

2. Cette parole doit s'interpréter du zèle de celui qui est établi en dignité. Car il doit faire son possible pour se comporter de

2. Lời nói này phải được giải thích về lòng nhiệt thành của người được đặt vào trong chức vị, bởi vì họ phải làm hết sức mình để cư xử cách nào mà

enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat ut ceteros et scientia et sanctitate praecellat. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris. Non autem sibi imputandum est si ante praelationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, divisiones gratiarum et ministrationum et operationum sunt. Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturae ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

himself to be more excellent than others in both knowledge and holiness. Wherefore Gregory says (Pastor. ii, 1) "the occupations of a prelate ought to excel those of the people, as much as the shepherd's life excels that of his flock." But he is not to be blamed and looked upon as worthless if he excelled not before being raised to the prelacy.

Reply to objection 3. According to 1 Cor. 12:4 seqq., "there are diversities of graces ... and ... of ministries ... and ... of operations." Hence nothing hinders one from being more fitted for the office of governing, who does not excel in the grace of holiness. It is otherwise in the government of the natural order, where that which is higher in the natural order is for that very reason more fitted to dispose of those that are lower.

manière à surpasser les autres en science et en sainteté. Ce qui fait dire à S. Grégoire: " La conduite de l'évêque doit surpasser celle du peuple dans la mesure où la vie du pasteur diffère de celle du troupeau. " Mais il n'y a pas lieu de lui faire grief de ce que, avant d'être élevé à l'épiscopat, il n'avait rien de plus que les autres, et de le tenir à cause de cela pour méprisable.

3. " Il y a diverses sortes de dons spirituels, de ministères et d'opérations ", dit S. Paul (1 Co 12, 4). Rien n'empêche donc quelqu'un d'être plus apte à l'office de gouverner, sans exceller dans la grâce de la sainteté. Il en est autrement dans le gouvernement de l'ordre naturel, où ce qui est supérieur par sa nature est par cela même plus apte à diriger ses inférieurs.

có thể vượt qua các kẻ khác về học thức và thánh thiện; điều đó khiến thánh Grêgôriô (Pastor. 11,1) đã lên tiếng: "Hạnh kiểm của giám mục phải vượt qua hạnh kiểm của dân chúng theo mức độ mà đời sống của kẻ chăn chiên khác biệt với sự sống của đàn chiên. Nhưng người ta không thể trách cứ giám mục về điều đó trước khi lên chức giám mục, ngài không có gì hơn các kẻ khác, và không được vì đó mà coi ngài đáng khinh dể."

3. Có nhiều thứ ân huệ thiêng liêng, có nhiều chức vụ và có nhiều hành động như thánh Phêrô đã xác định (1Cr 12,4). Vậy không cái gì ngăn trở một người nào có khả năng thi hành chức vụ cai trị hơn, mà không tuyệt hảo ở ân sủng thánh thiện. Có khác trong sự cai trị thuộc trật tự tự nhiên, vì ở đó cái gì ở trên do bản tính mình thì do đó có khả năng hơn để cai trị những cái gì ở dưới.

ARTICULUS 4
Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim de statu perfectiori licet ad minus perfectum statum transire, hoc enim est respicere retro, quod est damnabile, secundum domini sententiam dicentis, Luc. IX, nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est. Ergo, sicut non licet de statu religionis redire ad saeculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

PRAETEREA, ordo gratiae est decentior quam ordo naturae. Sed secundum naturam, non movetur idem ad contraria, puta, si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiae, licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

PRAETEREA, nihil in operibus gratiae debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia huiusmodi faciendi quae ad episcopale officium pertinent, quae quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

SED CONTRA, nullus cogitur ad id

ARTICLE 4
Whether a bishop may lawfully forsake the episcopal cure, in order to enter religion ?

Objections 1. It seems that a bishop cannot lawfully forsake his episcopal cure in order to enter religion. For no one can lawfully pass from a more perfect to a less perfect state; since this is "to look back," which is condemned by the words of our Lord (Lk. 9:62), "No man putting his hand to the plough, and looking back, is fit for the kingdom of God." Now the episcopal state is more perfect than the religious, as shown above (Q[184], A[7]). Therefore just as it is unlawful to return to the world from the religious state, so is it unlawful to pass from the episcopal to the religious state.

2. Further, the order of grace is more congruous than the order of nature. Now according to nature a thing is not moved in contrary directions; thus if a stone be naturally moved downwards, it cannot naturally return upwards from below. But according to the order of grace it is lawful to pass from the religious to the episcopal state. Therefore it is not lawful to pass contrariwise from the episcopal to the religious state.

3. Further, in the works of grace nothing should be inoperative. Now when once a man is consecrated bishop he retains in perpetuity the spiritual power of giving orders and doing like things that pertain to the episcopal office: and this power would seemingly remain inoperative in one who gives up the episcopal cure. Therefore it would seem that a bishop may not forsake the episcopal cure and enter religion.

On the contrary, No man is

ARTICLE 4
L'évêque peut-il entrer en religion ?

Objections 1. Il semble qu'il n'ait pas le droit d'abandonner sa charge épiscopale pour passer à la vie religieuse. Car il n'est permis à personne de passer à un état inférieur; c'est regarder en arrière, ce que le Seigneur a condamné (Lc 9, 62): " Celui qui met la main à la charrue puis regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. " Or nous avons dit que l'état épiscopal est supérieur à l'état religieux. Passer de l'état épiscopal à l'état religieux n'est donc pas plus licite que de quitter l'état religieux pour revenir au siècle.

2. L'ordre de la grâce est plus harmonieux que celui de la nature. Or, dans l'ordre naturel, le même être n'est pas mû dans des directions opposées. Il est impossible que la pierre, dont c'est la nature d'être attirée en bas soit par sa nature encore attirée en haut. Or, dans l'ordre de la grâce, il est permis de passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Il n'est donc pas permis, à l'inverse, de quitter l'état épiscopal pour revenir à l'état religieux.

3. Il ne doit rien y avoir d'inutile dans les oeuvres de la grâce. Mais celui qui a été promu à l'épiscopat conserve toujours le pouvoir spirituel de conférer les ordres et d'accomplir les autres actes qui appartiennent à l'office épiscopal; pouvoir qui semble demeurer inutile chez celui qui renonce à la charge épiscopale. Donc il apparaît que l'évêque n'a pas le droit d'abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion.

En sens contraire, nul ne peut être

TIẾT 4
Giám Mục có thể vào Dòng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra giám mục không có quyền rời bỏ chức vụ giám mục của mình mà đi qua đời sống tu sĩ. 1. Không ai được phép qua tới thân phận thấp hơn; đó là nhìn lại phía sau mà Chúa Giêsu đã lên án (Lc 9,62): "Kẻ vừa tra tay vào cày vừa ngó lại phía sau là người bất kham đối với Nước Thiên Chúa." Mà chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.7), thân phận giám mục cao hơn thân phận tu sĩ. Việc đi từ thân phận giám mục tới thân phận tu sĩ không hợp pháp hơn là rời bỏ thân phận tu sĩ để trở về thế gian.

2. Trật tự của ân sủng thì điều hòa hơn trật tự của bản tính. Mà, trong trật tự tự nhiên, cũng một hữu thể không bị chuyển động về các hướng đối lập. Hòn đá mà do bản tính nó bị rút xuống thấp, dứt khoát không thể do bản tính mà được kéo lên cao. Mà trong trật tự ân sủng, người ta được phép đi từ thân phận tu sĩ đến thân phận giám mục. Vậy người ta không được phép một cách ngược trở lại bỏ thân phận giám mục trở về thân phận tu sĩ.

3. Không có cái gì vô ích trong các công việc của ân sủng. Mà kẻ đã được thăng chức giám mục bảo tồn luôn luôn quyền năng thiêng liêng để phong các chức thánh và hoàn thành các công việc của chức vụ giám mục; quyền năng này xem ra tồn tại vô ích ở nơi kẻ khước từ chức giám mục. Vậy xem ra giám mục không có quyền rời bỏ chức vụ giám mục để vào dòng.

TRÁI LẠI, Không ai bị bắt buộc làm

quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra, de Renunt., cap. quidam. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tandiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinae contemplationis quietem, cum apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futurae vitae se differri patienter toleraret; secundum illud Philipp. I, ecce, quid eligam ignoro. Coarctor enim e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius est; permanere autem in carne est necessarium propter vos. Et hoc confidens, scio quia manebo. Neque etiam propter quaecumque adversa vitanda vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Ioan. X, bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis. Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem, multipliciter. Quandoque quidem propter proprium defectum, vel conscientiae, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus; vel etiam scientiae quae sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., ibi aequanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adiuventur boni. Ubi autem omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde saepe agitur in animo perfectorum quod, cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta cum de praelatione alicuius grave scandalum suscitatur. Nam, ut apostolus dicit, I ad Cor. VIII, si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum. Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut iustitiam Ecclesiae conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. XV, sinite illos, scilicet qui scandalizabantur compelled to do what is in itself unlawful. Now those who seek to resign their episcopal cure are compelled to resign (Extra, de Renunt. cap. Quidam). Therefore apparently it is not unlawful to give up the episcopal cure.

I answer that, The perfection of the episcopal state consists in this that for love of God a man binds himself to work for the salvation of his neighbor, wherefore he is bound to retain the pastoral cure so long as he is able to procure the spiritual welfare of the subjects entrusted to his care: a matter which he must not neglect-neither for the sake of the quiet of divine contemplation, since the Apostle, on account of the needs of his subjects, suffered patiently to be delayed even from the contemplation of the life to come, according to Phil. 1:22-25, "What I shall choose I know not, but I am straitened between two, having a desire to be dissolved, and to be with Christ, a thing by far better. But to abide still in the flesh is needful for you. And having this confidence, I know that I shall abide"; nor for the sake of avoiding any hardships or of acquiring any gain whatsoever, because as it is written (Jn. 10:11), "the good shepherd giveth his life for his sheep." At times, however, it happens in several ways that a bishop is hindered from procuring the spiritual welfare of his subjects. Sometimes on account of his own defect, either of conscience (for instance if he be guilty of murder or simony), or of body (for example if he be old or infirm), or of irregularity arising, for instance, from bigamy. Sometimes he is hindered through some defect in his subjects, whom he is unable to profit. Hence Gregory says (Dial. ii, 3): "The wicked must be borne patiently, when there are some good who can be succored, but when there is no profit at all for the good, it is sometimes useless to labor for the wicked. Wherefore the perfect when they find that they labor in vain are often minded to go elsewhere in order to labor with fruit." Sometimes again this hindrance arises on the part of others, as when scandal results from a certain person being in authority: for the Apostle says (1 Cor. 8:13): "If meat scandalize my brother, I will never eat flesh": provided, however, the scandal is not caused by the wickedness of persons desirous of subverting the faith or the righteousness of the Church; because the pastoral cure is not to be laid aside on account of scandal of this kind, according to Mat. 15:14, "Let them alone," those namely who were scandalized at the truth of Christ's contraint à ce qui est illicite en soi. Or ceux qui demandent à se retirer de la charge épiscopale s'y voient contraindre, d'après une décrétale. Donc il n'est pas illicite d'abandonner la charge épiscopale.

Réponse : La perfection de l'office épiscopal consiste en ce qu'un homme s'oblige, par amour pour Dieu, à se consacrer au salut du prochain. Aussi est-il obligé de conserver la charge épiscopale aussi longtemps qu'il lui est possible de contribuer au salut de ses sujets. Il ne doit pas négliger ce salut, même pour jouir du repos de la contemplation divine, puisque S. Paul supportait avec patience le retard de la contemplation bienheureuse pour le bien de ceux qui lui étaient confiés. Il écrivait (Ph 1, 22): " J'hésite à faire un choix. je me sens pris dans cette alternative: d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien. Et cela me persuade: je sais que je vais rester. " Il ne doit pas davantage s'en aller par souci d'éviter des difficultés ou d'obtenir des profits, car il est dit (Jn 10, 11): " Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. " Mais il peut arriver qu'un évêque se trouve empêché de procurer le salut de ses sujets. Pour des raisons très diverses. Celle, par exemple, d'un défaut personnel, de l'ordre de la conscience, s'il est homicide ou simoniaque; ou de l'ordre corporel, s'il est vieux ou infirme; ou de l'ordre intellectuel, s'il n'a pas la science voulue pour gouverner; ou de l'ordre des irrégularités canoniques, par exemple s'il a été marié deux fois. Cela peut venir aussi, chez ses sujets, d'une déficience qu'il ne peut surmonter. Ce qui fait dire à S. Grégoire: " Il faut supporter patiemment les méchants là où se trouve un certain nombre de bons auxquels on puisse rendre service. Mais là où, faute de bons, le fruit manque complètement, le mal que l'on se donne pour les mauvais devient superflu. Souvent il arrive aux âmes les plus parfaites que, voyant l'inutilité de leur labeur, elles émigrent ailleurs pour travailler avec fruit. " Enfin ces obstacles peuvent venir de tierces personnes, lorsque par exemple telle promotion à l'épiscopat est un sujet de grave scandale. Comme dit S. Paul (1 Co 8, 13): " Si l'aliment que je prends scandalise mon frère, je ne mangerai plus jamais de viande. " Encore faut-il que ce scandale ne vienne pas de gens malintentionnés qui veulent détruire la foi ou la justice de l'Église. Pour ce scandale-là, on ne

điều bất hợp pháp tại sự. Mà những kẻ xin rút lui khỏi chức giám mục trông thấy mình bị bắt buộc phải rút lui khỏi chức giám mục theo một sắc lệnh (Decret. Greg. 9,1, tit. 5, C.12). Vậy người ta được phép rời bỏ chức giám mục.

TRẢ LỜI : Sự hoàn hảo của chức vụ giám mục cốt tại điều một người nào vì lòng mến đối với Thiên Chúa, tự bắt buộc mình hiến thánh để lo cứu rỗi người đồng loại. Như vậy, người bị bắt buộc bảo tồn chức vụ giám mục bao lâu ngài còn có thể góp phần cứu rỗi các kẻ bề dưới của mình. Ngài không nên sơ suất việc cứu rỗi này, cho dầu để thưởng thức sự nghỉ ngơi trong việc chiêm niệm Thiên Chúa, bởi vì thánh Phaolô kiên nhẫn chịu đựng sự hoãn lại trong việc chiêm niệm vinh phúc vì sự lợi ích của những kẻ đã được giao phó cho ngài. Ngài đã viết (Pl 1,22): "Nhưng nếu sống trong xác phàm lại là hoạt động có hiệu quả trong công việc giảng Tin mừng thì tôi không biết phải chọn gì." Giám mục không nên bỏ ra đi vì muốn tránh các sự khó khăn hoặc muốn được các lợi ích, vì có lời ghi chép (Ga 10,11): "Người chăn chiên tốt thí mạng sống mình vì đàn chiên." Nhưng có thể xảy ra là một giám mục bị ngăn trở trong việc lo lắng sự cứu rỗi đàn chiên mình. Điều đó do những lý do khác nhau. Thí dụ về sự khuyết điểm bản thân của mình, thuộc trật tự lương tâm nếu ngài là kẻ sát nhân, hoặc là kẻ mại thánh; hoặc thuộc trật tự thân xác, nếu ngài già cả hoặc bệnh tật; hoặc thuộc trật tự trí năng, nếu ngài không có học thức cần phải có để cai trị; hoặc thuộc trật tự bất hợp pháp theo giáo luật, thí dụ, nếu ngài kết bạn hai lần. Điều đó có thể xảy ra ở nơi đàn chiên do một sự khiếm khuyết mà ngài không thể vượt qua được. Điều đó khiến thánh Grêgôriô (Dial. II,3) đã lên tiếng: "Người ta phải kiên nhẫn chịu đựng các kẻ gian ác ở nơi có một số người lành mà người ta có thể phục vụ cho họ. Còn ở nơi nào không có người lành, kết quả thất bại hoàn toàn, sự khổ mà người ta chịu vì các kẻ xấu trở nên dư thừa. Thường xảy ra là các linh hồn hoàn hảo nhất khi thấy sự vô ích đối với các công lao khó nhọc của mình, thì đi nơi khác để làm việc có kết quả." Cuối cùng, các sự trở ngại này có thể xảy ra do các người thứ ba, khi thí dụ, sự thăng chức giám mục như thế là một vấn đề gương xấu to tát. Như thánh Phaolô đã nói (1Cr 8,13): "Bởi thế, nếu thức ăn làm anh em thêm tội vấp phạm thì đời đời tôi sẽ không còn ăn thịt nữa, để khỏi làm anh em vấp phạm." Và cớ vấp phạm này phải xảy ra từ những người có ý xấu muốn phá hủy đức tin hoặc sự công chính của Hội thánh. Đối với cớ vấp phạm này, người ta không nên rời bỏ chức vụ chăn chiên, theo lời nói liên hệ với những kẻ coi sự giảng dạy Chúa Kitô là cớ vấp phạm (15,14): "Hãy để mặc họ. Họ mù mà lại dẫn đàng cho lũ

de veritate doctrinae Christi, caeci sunt duces caecorum. Oportet tamen quod, sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris praelati, ita etiam per eius auctoritatem, ex causis praedictis, deserat susceptam. Unde extra, de Renunt., dicit Innocentius III, si pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictae sunt nexibus praeceptorum ut liberum non habeas, absque nostra permissione, volatum. Soli enim Papae licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit episcopatum suscipiens.

teaching, "they are blind, and leaders of the blind." Nevertheless just as a man takes upon himself the charge of authority at the appointment of a higher superior, so too it behooves him to be subject to the latter's authority in laying aside the accepted charge for the reasons given above. Hence Innocent III says (Extra, de Renunt., cap. Nisi cum pridem): "Though thou hast wings wherewith thou art anxious to fly away into solitude, they are so tied by the bonds of authority, that thou art not free to fly without our permission." For the Pope alone can dispense from the perpetual vow, by which a man binds himself to the care of his subjects, when he took upon himself the episcopal office.

doit pas abandonner la charge pastorale, selon cette parole concernant ceux que scandalisait l'enseignement du Christ (Mt 15, 14): " Laissez-les, ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. " Il faut cependant, pour abandonner la charge du gouvernement qu'on a assumée, même avec les motifs qu'on vient de dire, avoir la permission des supérieurs par l'autorité desquels on l'avait reçue. C'est pourquoi Innocent III a dit: " Il se peut que tu aies des ailes et qu'elles veuillent t'emporter dans la solitude. Elles sont liées par les préceptes, et tu n'as pas le droit de t'envoler sans notre permission. " En effet, il appartient au pape seul de dispenser de ce voeu perpétuel par lequel l'évêque s'est obligé à prendre soin de ses sujets lorsqu'il a reçu l'épiscopat.

mù.” Tuy nhiên, cho được bỏ chức vụ cai trị mà người ta đã đảm nhận, mặc dầu với những lý do người ta mới trình bày, người ta phải được phép các đấng bề trên mà do quyền năng của họ, người ta đã lãnh nhận chức vụ này. Do đó, giáo hoàng Innocent III (Decret. Greg. 9,1, tit. 9, C.10) nói: “Có thể, ngươi có những chiếc cánh và những chiếc cánh này muốn đem ngươi tới nơi vắng vẻ. Chúng nó bị cột lại bởi các giáo luật, và ngươi không có quyền bay đi mà không có sự ban phép của chúng ta.” Quả thế, duy đức Giáo hoàng có thể miễn khỏi lời khấn vĩnh thệ mà do đó giám mục tự bắt buộc mình lo lắng đàn chiên khi lãnh nhận chức giám mục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo, quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suae saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit, in decretali praedicta, quod facilius indulgetur ut monachus ad praesulatum ascendat, quam praesul ad monachatum descendat, sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suae saluti intendat.

Reply to objection 1. The perfection of religious and that of bishops are regarded from different standpoints. For it belongs to the perfection of a religious to occupy oneself in working out one's own salvation, whereas it belongs to the perfection of a bishop to occupy oneself in working for the salvation of others. Hence so long as a man can be useful to the salvation of his neighbor, he would be going back, if he wished to pass to the religious state, to busy himself only with his own salvation, since he has bound himself to work not only for his own but also for others' salvation. Wherefore Innocent III says in the Decretal quoted above that "it is more easily allowable for a monk to ascend to the episcopacy, than for a bishop to descend to the monastic life. If, however, he be unable to procure the salvation of others it is meet he should seek his own."

Solutions 1. La perfection des religieux et celle des évêques ne s'apprécient pas du même point de vue. La perfection de la vie religieuse tient à l'application de chacun à son propre salut. La perfection de l'état épiscopal tient au soin du salut d'autrui. Donc, aussi longtemps que l'évêque peut procurer efficacement le salut du prochain, il rétrograderait s'il entrait en religion pour y vaquer uniquement à son propre salut, lui qui s'est obligé à assurer tout ensemble son salut personnel et celui des autres. C'est pourquoi le même Innocent III écrit dans la même décrétale: " Il est plus facile d'accorder à un moine la permission de s'élever à l'épiscopat qu'à un évêque celle de descendre à la vie monastique. En sens contraire, s'il lui est impossible de procurer le salut des autres, il convient qu'il s'applique au sien propre. "

GIẢI ĐÁP 1. Sự hoàn hảo của các tu sĩ và sự hoàn hảo của các giám mục không được đánh giá ở cũng một phương diện. Sự hoàn hảo đời sống tu sĩ do ở sự chăm chú của mỗi người đến sự cứu rỗi riêng mình. Sự hoàn hảo ở thân phận giám mục do ở sự lo lắng cứu rỗi kẻ khác. Vậy, bao lâu giám mục còn có thể một cách hữu hiệu lo lắng sự cứu rỗi người đồng loại, hẳn ngài thối lui nếu ngài vào dòng để chỉ lo về sự cứu rỗi mình, ngài là kẻ đã tự bắt buộc mình lo cho phần rỗi của mình và phần rỗi của các kẻ khác. Do đó cũng giáo hoàng Innocent III đã viết trong cũng sắc lệnh đó: “Việc ban phép cho một người đan tu được nhắc lên chức giám mục dễ dàng hơn sự cho phép giám mục xuống đời sống dòng. Tuy nhiên, nếu ngài dứt khoát không thể lo lắng phần rỗi của kẻ khác, một cách thích hợp ngài chăm lo cho phần rỗi của mình.

AD SECUNDUM dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo praetermittere studium suae salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandae salutis alienae. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suae salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienae salutis procurandae interveniat, ad religionem transire. Et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem. Vel etiam, si simoniace sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si

Reply to objection 2. On account of no obstacle should a man forego the work of his own salvation, which pertains to the religious state. But there may be an obstacle to the procuring of another's salvation; wherefore a monk may be raised to the episcopal state wherein he is able also to work out his own salvation. And a bishop, if he be hindered from procuring the salvation of others, may enter the religious life, and may return to his bishopric should the obstacle cease, for instance by the correction of his subjects, cessation of the scandal, healing of his infirmity, removal of his ignorance by sufficient instruction. Again, if he owed his promotion to simony of which he was in ignorance, and resigning his episcopate entered the religious life, he can be reappointed to another bishopric. On the other hand, if a man be deposed from the episcopal office

2. L'homme ne saurait abandonner, pour quelque obstacle que ce soit, la recherche de son propre salut, qui appartient à l'état religieux. Au contraire, il peut y avoir des obstacles à procurer le salut des autres. C'est pourquoi le moine peut être élevé à l'épiscopat, où il peut aussi pourvoir à son propre salut. De même, l'évêque a le droit d'entrer en religion, s'il surgit quelque obstacle qui l'empêche de procurer le salut du prochain. Cet obstacle disparaissant, il peut être rétabli dans la charge épiscopale, s'il arrive par exemple que ses sujets reviennent à de meilleurs sentiments ou que le scandale s'apaise, ou qu'il ait lui-même rétabli sa santé ou remédié à son ignorance par l'acquisition de la science suffisante. Ou encore si, promu à son insu à la suite de manoeuvres simoniaques, il a démissionné pour entrer en religion, il peut à nouveau être

2. Người ta bất chấp sự trở ngại nào, không được rời bỏ sự tìm kiếm phần rỗi riêng của mình, và việc tìm kiếm này thuộc về thân phận tu sĩ. Trái lại, có thể có những trở ngại trong việc lo phần rỗi kẻ khác. Do đó, người đan tu có thể được nhắc lên chức giám mục, vì ở đó họ cũng có thể lo cho phần rỗi riêng mình. Cũng vậy, giám mục có quyền vào dòng, nếu xảy ra một trở ngại nào ngăn cản ngài trong việc cứu rỗi người đồng loại. Nếu sự ngăn trở này biến mất đi, ngài có thể được trở lại trong chức vụ giám mục, thí dụ, nếu xảy ra là đàn chiên của ngài trở lại với những tình cảm tốt hơn hoặc cớ vấp phạm để phai mờ đi, hoặc chính ngài được hồi phục sức khỏe hoặc sự dốt này của ngài được sửa chữa nhờ ngài thu lượm được sự học biết đủ dùng. Hoặc còn nếu ngài được thăng chức giám mục do những tổ chức mại thánh mà ngài không hay biết, nên ngài đã từ chức vào nhà dòng. Ngài có thể lại được bổ nhiệm làm giám mục cho giáo phận khác.

vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad poenitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, qu. I, praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et poenitentiae descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.

AD TERTIUM dicendum quod etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens si, propter exterius impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

for some sin, and confined in a monastery that he may do penance, he cannot be reappointed to a bishopric. Hence it is stated (VII, qu. i, can. Hoc nequaquam): "The holy synod orders that any man who has been degraded from the episcopal dignity to the monastic life and a place of repentance, should by no means rise again to the episcopate."

Reply to objection 3. Even in natural things power remains inactive on account of a supervening obstacle, for instance the act of sight ceases through an affliction of the eye. So neither is it unreasonable if, through the occurrence of some obstacle from without, the episcopal power remain without the exercise of its act.

nommé à un autre évêché. Mais lorsqu'un évêque a été déposé en punition d'une faute, et relégué dans un monastère pour y faire pénitence, il ne peut être rétabli dans sa charge. On lit donc dans les Décrets: " Le saint Synode ordonne, si quelqu'un est descendu de la dignité pontificale à la vie monastique et au régime de la pénitence, qu'il ne soit plus jamais promu au pontificat. "

3. Même dans le domaine naturel, il arrive qu'une puissance demeure sans pouvoir passer à l'acte à cause d'un obstacle. L'oeil malade, par exemple, se trouve empêché de voir. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que, par suite d'un obstacle survenu, la puissance épiscopale demeure sans passer à l'acte.

Song khi một giám mục bị cách chức trong tư cách bị phạt vì một tội lỗi, và bị đưa vào một tu hội để đền tội, ngài không được đặt lại trong chức vụ của mình. Vậy người ta trông thấy trong các sắc lệnh (Decret. II, cause 7, q.1, can.45): "Thánh Công đồng ra lệnh, nếu người nào mất chức Giáo hoàng đã đi đến đời sống Dòng và theo chế độ đền tội, thì chẳng bao giờ được trở lại chức Giáo hoàng."

3. Ngay ở trong lãnh vực tự nhiên, xảy ra một quyền lực không thể hoạt động vì có trở ngại, thí dụ, con mắt có bệnh bị trở ngại trong việc trông thấy. Vậy không có cái gì bất thường trong việc trở ngại bên ngoài xảy ra, quyền hành của giám mục không thể hoạt động.

ARTICULUS 5
Utrum liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum

ARTICLE 5
Whether it is lawful for a bishop on account of bodily persecution to abandon the flock committed to his care ?

ARTICLE 5
Est-il permis à l'évêque d'abandonner physiquement ses sujets ?

TIẾT 5
Giám Mục được phép một cách vật lý rời bỏ đàn chiên mình không ?

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim dominus, Ioan. X, quod ille est mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit. Dicit autem Gregorius, in homilia, quod lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni, episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, et non pastor.

Objections 1. It would seem that it is unlawful for a bishop, on account of some temporal persecution, to withdraw his bodily presence from the flock committed to his care. For our Lord said (Jn. 10:12) that he is a hireling and no true shepherd, who "seeth the wolf coming, and leaveth the sheep and flieth": and Gregory says (Hom. xiv in Ev.) that "the wolf comes upon the sheep when any man by his injustice and robbery oppresses the faithful and the humble." Therefore if, on account of the persecution of a tyrant, a bishop withdraws his bodily presence from the flock entrusted to his care, it would seem that he is a hireling and not a shepherd.

Objections 1. Il ne semble pas que l'évêque puisse s'autoriser de la persécution pour s'éloigner de son troupeau, car le Seigneur a dit (Jn 10, 12): " C'est un mercenaire et non pas un vrai pasteur, celui qui abandonne les brebis et s'enfuit quand il voit venir le loup. " Or, dit S. Grégoire, le loup vient sur les brebis lorsqu'un homme injuste et ravisseur opprime les fidèles et les humbles. " Donc, si l'évêque s'éloigne du troupeau qui lui est confié à cause des persécutions de quelque tyran, il semble bien être un mercenaire et non un pasteur. "

VẤN NẠN 1. Xem ra giám mục do sự bách hại không thể đi xa khỏi đàn chiên. 1. Bởi vì Chúa Giêsu đã phán: "Kẻ làm công và không hẳn là chủ chiên, và không có chiên làm của mình, thì vừa thấy sói đến là bỏ chiên mà chạy trốn, và sói bắt chiên và làm tán loạn" (Ga 10,12). Mà, theo thánh Grêgôriô (In Evang. 1,14), chó sói xông vào các con chiên khi người bất công và cướp bóc đàn áp các tín hữu và những người thấp hèn. Vậy nếu giám mục đi xa cách đàn chiên đã được giao phó cho mình vì các sự bách hại của bạo quân, bạo chúa, xem ra ngài là kẻ làm công chứ không phải là kẻ chăn chiên.

PRAETEREA, Prov. VI dicitur, fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam, et postea subdit, discurre, festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Gregorius, in Pastoral., dicit, spondere pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum praeponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. Sed hoc non potest facere si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat, causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

2. Further, it is written (Prov. 6:1): "My son, if thou be surety for thy friend, thou hast engaged fast thy hand to a stranger," and afterwards (Prov. 6:3): "Run about, make haste, stir up thy friend." Gregory expounds these words and says (Pastor. iii, 4): "To be surety for a friend, is to vouch for his good conduct by engaging oneself to a stranger. And whoever is put forward as an example to the lives of others, is warned not only to watch but even to rouse his friend." Now he cannot do this if he withdraw his bodily presence from his flock. Therefore it would seem that a bishop should not on account of persecution withdraw his bodily presence from his flock.

2. Il est écrit (Pr 6, 1 Vg): " Mon fils, si tu as cautionné un ami, tu as engagé ta main à un étranger. " Et plus loin: " Cours, hâte-toi, et dégage ton ami. " Ce que S. Grégoire commente ainsi: " Cautionner son ami, c'est venir en aide à l'âme en danger. Celui qui est préposé aux autres pour que sa vie leur serve d'exemple doit non seulement veiller lui-même, mais porter secours à son ami. " Or l'évêque ne le peut pas s'il s'éloigne de son troupeau. Il semble donc que l'évêque n'ait pas le droit, pour cause de persécution, d'abandonner physiquement son troupeau.

2. Có lời ghi chép (Cn 6,1): "Ớ Con Ta, nếu con bảo lãnh cho người bạn hữu, nếu con đã nghéo tay vì một người xa lạ." Và ở xa hơn: "Con hãy chạy, hãy vội vàng, và giải thoát người bạn hữu của con." Thánh Grêgôriô (Pastor. 3,4) đã Chú giải: "Việc bảo lãnh người bạn của mình, đó là đến giúp đỡ linh hồn lâm nguy. Kẻ được đặt lên trên các kẻ khác ngõ hầu đời sống của họ được dùng làm gương tốt, thì phải không những chăm lo chính mình, mà còn phải trợ giúp bạn hữu của mình." Mà giám mục không thể làm điều đó nếu đi xa cách đàn chiên của mình. Vậy xem ra giám mục vì lý do bách hại không có quyền rời bỏ đàn chiên của mình cách vật lý.

PRAETEREA, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quae sunt perfectionis. Ergo videtur quod non licet episcopo se corporaliter

3. Further, it belongs to the perfection of the bishop's state that he devote himself to the care of his neighbor. Now it is unlawful for one who has professed the state of perfection to forsake altogether the things that pertain to perfection. Therefore it would seem unlawful

3. La perfection de l'état épiscopal comporte l'obligation de prendre soin du prochain. Mais celui qui a fait profession de l'état de perfection ne peut abandonner entièrement ce qui touche à la perfection. Il semble donc que l'évêque ne puisse se soustraire

3. Sự hoàn hảo của thân phận giám mục bao hàm sự bắt buộc phải lo lắng cho người đồng loại. Mà người đã tuyên khấn về tình trạng hoàn hảo, không được hoàn toàn rời bỏ cái gì liên hệ với sự hoàn hảo. Vậy giám mục không thể một cách vật lý rời bỏ chức vụ của mình, trừ phi, nếu cần, lo

subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED CONTRA est quod dominus apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit, Matth. X, si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.

RESPONDEO dicendum quod in qualibet obligatione praecipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personae pastoris praesentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiae commodum, vel propter personae periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisque specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita quaeruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est nautam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus, ut dicit Nicolaus Papa, et habetur VII, qu. I.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille tanquam mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum praeponit. Unde Gregorius dicit, in homilia, stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit, et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat. Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde praelatus, si habet impedimentum propter quod non possit personaliter curae

for a bishop to withdraw his bodily presence from the execution of his office, except perhaps for the purpose of devoting himself to works of perfection in a monastery.

On the contrary, our Lord commanded the apostles, whose successors bishops are (Mat. 10:23): "When they shall persecute you in this city, flee into another."

I answer that, In any obligation the chief thing to be considered is the end of the obligation. Now bishops bind themselves to fulfil the pastoral office for the sake of the salvation of their subjects. Consequently when the salvation of his subjects demands the personal presence of the pastor, the pastor should not withdraw his personal presence from his flock, neither for the sake of some temporal advantage, nor even on account of some impending danger to his person, since the good shepherd is bound to lay down his life for his sheep. On the other hand, if the salvation of his subjects can be sufficiently provided for by another person in the absence of the pastor, it is lawful for the pastor to withdraw his bodily presence from his flock, either for the sake of some advantage to the Church, or on account of some danger to his person. Hence Augustine says (Ep. ccxxviii ad Honorat.): "Christ's servants may flee from one city to another, when one of them is specially sought out by persecutors: in order that the Church be not abandoned by others who are not so sought for. When, however, the same danger threatens all, those who stand in need of others must not be abandoned by those whom they need." For "if it is dangerous for the helmsman to leave the ship when the sea is calm, how much more so when it is stormy," as Pope Nicholas I says (cf. VII, qu. i, can. Sciscitaris).

Reply to objection 1. To flee as a hireling is to prefer temporal advantage or one's bodily welfare to the spiritual welfare of one's neighbor. Hence Gregory says (Hom. xiv in Ev.): "A man cannot endanger himself for the sake of his sheep, if he uses his authority over them not through love of them but for the sake of earthly gain: wherefore he fears to stand in the way of danger lest he lose what he loves." But he who, in order to avoid danger, leaves the flock without endangering the flock, does not flee as a hireling.

Reply to objection 2. If he who is surety for another be unable to fulfil his engagement, it suffices that he fulfil it through another. Hence if a superior is hindered from attending personally to the

physiquement à l'exercice de sa charge sinon, le cas échéant, pour vaquer aux oeuvres de perfection dans un monastère.

En sens contraire, le Seigneur a prescrit aux Apôtres dont les évêques sont les successeurs: " Si l'on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre " (Mt 10, 23).

Réponse : En toute obligation, il faut considérer principalement quelle en est la fin. Or les évêques s'obligent à remplir la charge pastorale pour le salut de leurs sujets. C'est pourquoi, toutes les fois où le salut du troupeau exige la présence personnelle du pasteur, celui-ci n'a pas le droit de s'éloigner de son troupeau, ni pour un avantage temporel, ni à cause de l'imminence d'un danger personnel, puisque le bon pasteur est tenu de donner sa vie pour ses brebis. S'il est possible de pourvoir suffisamment par un autre au salut du troupeau, en l'absence du pasteur, c'est différent. Dans ce cas, il est permis au pasteur de s'éloigner de son troupeau, soit pour procurer à l'Église quelque avantage, soit pour échapper à quelque danger personnel. Aussi S. Augustin a-t-il écrit: " Que les serviteurs du Christ fuient de ville en ville, lorsque l'un d'entre eux est spécialement recherché par les persécuteurs, de façon néanmoins que ceux qui ne font pas l'objet de recherches aussi particulières n'abandonnent pas l'Église. Lorsque le danger est général, ceux qui ont besoin des autres ne doivent pas être abandonnés par les personnes dont ils ont besoin. " - " Si c'est de la part du pilote une conduite blâmable d'abandonner son bateau par beau temps, combien plus dans la tempête ", écrit le pape Nicolas Ier

Solutions 1. Il agit comme un mercenaire, celui qui met son avantage temporel ou même sa vie corporelle au-dessus du salut du prochain. C'est la pensée de S. Grégoire. " Il ne peut tenir bon quand les brebis sont en danger, celui qui leur commande sans les aimer mais par recherche d'un gain terrestre. Il craint, en s'opposant au danger, de perdre ce qu'il aime. " Mais celui qui se dérobe au péril sans dommage pour le troupeau ne fuit pas comme un mercenaire.

2. Il suffit pour celui qui cautionne autrui, qu'il remplisse ses engagements par un autre, s'il ne peut le faire lui-même. Aussi le prélat qui se trouve empêché de pourvoir lui-même au soin de ses

về các công việc hoàn hảo trong một tu hội.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán với các thánh tông đồ mà các giám mục là những kẻ kế vị: “Khi người ta bắt bớ các ngươi trong thành này, thì hãy trốn qua thành khác” (Mt 10,23).

TRẢ LỜI : Trong mọi sự bắt buộc, người ta một cách chính yếu phải cứu xét mục đích của nó thế nào. Mà các giám mục tự bắt buộc mình hoàn thành chức vụ chăn chiên vì sự cứu rỗi đàn chiên mình. Do đó, mọi khi sự cứu rỗi đàn chiên đòi sự có mặt đích thực của người chăn chiên, người chăn chiên không có quyền đi xa cách đàn chiên mình, cũng không vì sự lợi ích trần gian, cũng không vì sự nguy hiểm cấp bách của bản thân, bởi vì kẻ chăn chiên lành bị bắt buộc thí mạng sống vì đàn chiên của mình. Nếu người ta có thể như kẻ khác lo lắng đầy đủ cho sự cứu rỗi đàn chiên trong lúc vắng mặt kẻ chăn chiên, đó là một việc khác. Trong trường hợp này, kẻ chăn chiên được phép đi xa cách đàn chiên của mình, hoặc để đem lại cho Hội thánh một ích lợi nào, hoặc để thoát khỏi một sự nguy hiểm nào đến bản thân. Như vậy, thánh Augustinô (Lettre 238) đã viết: “Các đày tớ của Chúa Kitô trốn từ thành này đến thành khác, khi một đày tớ nào trong các đày tớ đó bị những kẻ bách hại tìm kiếm một cách đặc biệt, tuy nhiên, theo một thể cách là những đày tớ không phải là đối tượng của những sự tìm kiếm đặc biệt; như vậy không được rời bỏ Hội thánh. Khi sự nguy hiểm có tính cách tổng quát, những kẻ cần đến những người khác, không bị rời bỏ bởi những con người mà họ cần đến.” Nếu việc rời bỏ một chiếc tàu trong lúc trời tốt đã là một lối sống đáng khiển trách ở phía viên hoa tiêu, thì còn đáng trách biết bao hơn nữa trong cơn bão tố: đó là ý kiến của giáo hoàng Nicolas I (Decret. II, cause 7,9.1, can.47).

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ đặt sự lợi ích trần gian hoặc chính sự sống trần gian của mình lên trên sự cứu rỗi người đồng loại, thật là họ hành động với tư cách là kẻ làm công. Đó là tư tưởng của thánh Grêgôriô (In Evang. 1,14): “Kẻ cai trị các con chiên của mình mà không yêu mến chúng nó, nhưng chỉ tìm một lợi lộc trần gian, thì không đứng vững khi chúng nó lâm nguy. Vì họ sợ khi đương đầu với sự nguy hiểm, phải mất điều họ yêu mến.” Mà kẻ trốn tránh sự nguy hiểm mà không làm thiệt hại cho đàn chiên, không trốn tránh với tư cách là kẻ làm công.

2. Đối với kẻ bảo lãnh cho người khác, việc họ hoàn thành các sự giao kết của mình nhờ một người khác thì đã đủ, nếu họ không thể thi hành điều đó do chính mình. Như vậy giám mục khi bị trở ngại không thể chính mình

subditorum intendere, suae sponsioni satisfacit si per alium provideat.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus, a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti si opportunitas adsit et necessitas requirat.

ARTICULUS 6
Utrum episcopo liceat aliquid proprium possidere

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me, ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

PRAETEREA, episcopi in Ecclesia tenent locum apostolorum, ut dicit Glossa, Luc. X. Sed apostolis dominus praecepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. X, nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris. Unde et Petrus, pro se et pro aliis apostolis, dicit, ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te, Matth. XIX. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad huius mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

PRAETEREA, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, cleros Graece, Latine sors appellatur. Propterea clerici dicuntur, quia de sorte domini sunt, vel quia ipse dominus sors, idest pars, clericorum est. Qui autem dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur dominus fieri pars eius. Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

SED CONTRA est quod dicitur XII, qu. I, episcopus de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habet, heredibus suis derelinquat.

RESPONDEO dicendum quod ad ea quae sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud

care of his subjects, he fulfils his obligation if he do so through another.

Reply to objection 3. When a man is appointed to a bishopric, he embraces the state of perfection as regards one kind of perfection; and if he be hindered from the practice thereof, he is not bound to another kind of perfection, so as to be obliged to enter the religious state. Yet he is under the obligation of retaining the intention of devoting himself to his neighbor's salvation, should an opportunity offer, and necessity require it of him.

ARTICLE 6
Whether it is lawful for a bishop to have property of his own ?

Objections 1. It would seem that it is not lawful for a bishop to have property of his own. For our Lord said (Mat. 19:21): "If thou wilt be perfect, go sell all [Vulg.: 'what] thou hast, and give to the poor ... and come, follow Me"; whence it would seem to follow that voluntary poverty is requisite for perfection. Now bishops are in the state of perfection. Therefore it would seem unlawful for them to possess anything as their own.

2. Further, bishops take the place of the apostles in the Church, according to a gloss on Lk. 10:1. Now our Lord commanded the apostles to possess nothing of their own, according to Mat. 10:9, "Do not possess gold, nor silver, nor money in your purses"; wherefore Peter said for himself and the other apostles (Mat. 19:27): "Behold we have left all things and have followed Thee." Therefore it would seem that bishops are bound to keep this command, and to possess nothing of their own.

3. Further, Jerome says (Ep. lii ad Nepotian.): "The Greek denotes the Latin 'sors.' Hence clerics are so called either because they are of the Lord's estate, or because the Lord Himself is the estate, i.e. portion of clerics. Now he that possesses the Lord, can have nothing besides God; and if he have gold and silver, possessions, and chattels of all kinds, with such a portion the Lord does not vouchsafe to be his portion also." Therefore it would seem that not only bishops but even clerics should have nothing of their own.

On the contrary, It is stated (XII, qu. i, can. Episcopi de rebus): "Bishops, if they wish, may bequeath to their heirs their personal or acquired property, and whatever belongs to them personally."

I answer that, No one is bound to works of supererogation, unless he binds himself specially thereto by

sujets, satisfait-il à ses engagements s'il y pourvoit par un autre.

3. Celui qui est élevé à l'épiscopat assume l'état de perfection suivant une certaine forme. Si cette forme lui devient impossible, il n'est pas tenu d'en embrasser une autre, en ce sens qu'il soit obligé d'entrer en religion. Il est cependant de son devoir de conserver l'intention de s'employer au salut du prochain, si l'occasion lui en est offerte et que la nécessité l'exige.

ARTICLE 6
Est-il permis à l'évêque de posséder quelque chose en propre ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21): " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres; puis viens et suis-moi. " Il en ressort que la pauvreté volontaire est requise pour la perfection. Or les évêques sont élevés à l'état de perfection. Il semble donc qu'ils ne puissent rien posséder en propre.

2. Les évêques tiennent dans l'Église la place des Apôtres, dit la Glose sur Luc (10). Or le Seigneur commande aux Apôtres de ne rien avoir en propre (Mt 10, 9): " Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures. " Ce qui fait dire à S. Pierre, parlant en son nom et en celui des autres Apôtres (Mt 19, 27): " Voici que nous avons tout abandonné et que nous t'avons suivi. " Il semble que les évêques soient tenus d'observer ce commandement et de ne rien posséder à titre personnel.

3. S. Jérôme parle dans le même sens: " Le mot grec klèros a pour équivalent latin sers, c'est-à-dire lot. Le nom de "clercs" signifie que ceux qui le portent forment le lot du Seigneur, ou bien que le Seigneur en leur lot ou leur part. Or celui dont le Seigneur est la part d'héritage ne peut rien avoir en dehors du Seigneur. S'il possède de l'or, de l'argent, de biens, un abondant mobilier, le Seigneur ne se prête pas à faire figure de lot surajouté à tous ses lots. " Donc, semble-t-il, les évêques et même les clercs sont obligés de renoncer à avoir des biens propres.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets: " L'évêque laissera à ses héritiers quelque chose de ses biens patrimoniaux ou acquis, ou des biens quelconques qu'il possède à titre personnel. "

Réponse : Nul n'est tenu, à moins de s'y être engagé par un voeu spécial, aux oeuvres de

săn sóc đàn chiên, có thể làm thỏa mãn các sự giao kết của mình nếu ngài lo lắng điều đó nhờ một kẻ khác.

3. Kẻ được thăng chức giám mục chấp nhận thân phận hoàn hảo tùy theo một hình thức nào đó. Nếu hình thức này trở nên bất khả, ngài bị bắt buộc nhận lấy một hình thức khác, theo ý nghĩa này là ngài bị bắt buộc vào dòng. Tuy nhiên, do bản phận của mình, ngài phải bảo tồn ý định phục vụ sự cứu rỗi người đồng loại, nếu cơ hội cho phép và sự cần thiết đòi hỏi điều đó.

TIẾT 6
Giám Mục được phép chiếm hữu cái gì làm của riêng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể được như vậy. 1. Chúa Giêsu đã phán (Mt 19,20): "Nếu ngươi muốn được trọn lành, thì hãy đi bán những gì ngươi có mà cho kẻ khó; đoạn hãy đến theo Ta." Do đó, người ta trông thấy rõ ràng sự nghèo khó do ý chí cần phải có cho sự hoàn hảo. Mà các giám mục được nhắc lên thân phận hoàn hảo. Vậy xem ra các ngài không thể chiếm hữu cái gì làm của riêng.

2. Các giám mục trong Hội thánh thay thế các thánh tông đồ, như sách Chú giải nói về Phúc âm thánh Luca (10,1). Mà Chúa Giêsu ra lệnh cho các thánh tông đồ không được có cái gì làm của riêng (Mt 10,9): "Đừng chuốc lấy vàng lấy bạc, hay tiền đồng hòng vận thắt lưng." Điều đó khiến thánh Phêrô nhân danh mình và nhân danh các tông đồ khác đã nói lên ý kiến (Mt 19,27): "Này chúng tôi đã bỏ mọi sự mà đi theo Thầy." Xem ra các giám mục bị bắt buộc tuân giữ lệnh truyền này và không có cái gì làm của riêng cho bản thân.

3. Thánh Giêrônimô (Lettre 52) nói cũng theo một ý nghĩa: "Từ ngữ Hy lạp Klèros có từ ngữ la tinh tương đương sors, nghĩa là phần. Vậy từ ngữ clercs (giáo sĩ) có nghĩa là những kẻ mang lấy tên này tạo nên phần của Thiên Chúa, hoặc Thiên Chúa là phần của họ. Mà kẻ được Thiên Chúa là phần gia nghiệp của mình không được có cái gì ngoài Thiên Chúa. Nếu họ chiếm hữu vàng, bạc, các của cải, nhiều đồ đạc trong nhà, Thiên Chúa không sẵn sàng trở nên phần thêm vào cho các phần đó. Vậy, xem ra các giám mục và ngay các giáo sĩ bị bắt buộc từ bỏ các của cải riêng của mình.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong các sắc lệnh (II, cause 12, q.1, can.19): "Giám mục để lại cho các kẻ thừa kế của mình một cái gì thuộc về các của cải gia nghiệp của mình hoặc đắc thủ, hoặc về các của cải nào mà ngài chiếm hữu với tư cách riêng bản thân của mình."

TRẢ LỜI : Không người nào bị bắt buộc thi hành các công việc thuộc về điều làm quá bản phận của mình, trừ

voto adstringat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam et Armentarium, quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior. Manifestum est autem quod vivere absque proprio supererogationis est, non enim cadit sub praecepto, sed sub consilio. Unde cum, Matth. XIX, dixisset dominus adolescenti, si vis ad vitam ingredi, serva mandata, postea superaddendo subdidit, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant, nec etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

vow. Hence Augustine says (Ep. cxxvii ad Paulin. et Arment.): "Since you have taken the vow, you have already bound yourself, you can no longer do otherwise. Before you were bound by the vow, you were free to submit." Now it is evident that to live without possessing anything is a work of supererogation, for it is a matter not of precept but of counsel. Wherefore our Lord after saying to the young man: "If thou wilt enter into life, keep the commandments," said afterwards by way of addition: "If thou wilt be perfect go sell" all "that thou hast, and give to the poor" (Matt. 19:17, 21). Bishops, however, do not bind themselves at their ordination to live without possessions of their own; nor indeed does the pastoral office, to which they bind themselves, make it necessary for them to live without anything of their own. Therefore bishops are not bound to live without possessions of their own.

surérogation. C'est la doctrine de S. Augustin: " Tu as fait voeu, tu es donc lié, et il ne t'est pas loisible d'agir autrement. Avant d'avoir fait voeu, tu avais la liberté d'être moins parfait. " Or il est manifeste que ne rien avoir en propre est une oeuvre surérogatoire; ce n'est pas matière de précepte, mais de conseil. C'est seulement après avoir dit au jeune homme (Mt 19, 17): " Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements ", que le Seigneur poursuivit, ajoutant quelque chose à ce qu'il venait de prescrire: " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Or les évêques ne s'obligent pas, dans leur ordination, à vivre sans avoir rien en propre. En outre, ce n'est pas exigé par cet office pastoral auquel ils s'obligent. Les évêques ne sont donc pas tenus à ne rien posséder en propre.

phi họ đã tự bắt buộc mình bằng lời khấn đặc biệt, đó là điều xác định của thánh Augustinô (Lettre 127): “Nếu ngươi làm lời khấn, ngươi bị bắt buộc, và ngươi không được tự do hành động cách khác. Trước khi làm lời khấn như thế, ngươi đã được tự do sống kém hoàn hảo hơn.” Mà rõ ràng việc không có cái gì làm của riêng là một công việc quá bổn phận mình; đó không phải là chất thể của giới mệnh, nhưng là của lời khuyên. Đó chỉ là điều đã được đưa ra sau khi Chúa Giêsu đã phán với chàng thanh niên (Mt 19,17): “Nếu ngươi muốn vào sự sống thì hãy giữ các giới răn”, Chúa Giêsu nói tiếp, thêm một cái gì về điều Người mới ra lệnh: “Nếu ngươi muốn được trọn lành, thì hãy đi bán những gì ngươi có mà cho kẻ nghèo khó.” Mà các giám mục trong khi được tấn phong, không tự bắt buộc mình sống mà không có cái gì làm của riêng. Hơn nữa, điều đó cũng không bắt buộc phải có do chức vụ chăn chiên này mà các ngài tự bắt buộc mình. Vậy các giám mục không bị bắt buộc không được có cái gì làm của riêng.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra habitum est, perfectio Christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi est maior paupertas, ibi sit maior perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est, Gen. XVII, ambula coram me et esto perfectus, legitur dives fuisse.

Reply to objection 1. As stated above (Q[184], A[3], ad 1) the perfection of the Christian life does not essentially consist in voluntary poverty, but voluntary poverty conduces instrumentally to the perfection of life. Hence it does not follow that where there is greater poverty there is greater perfection; indeed the highest perfection is compatible with great wealth, since Abraham, to whom it was said (Gn. 17:1): "Walk before Me and be perfect," is stated to have been rich (Gn. 13:2).

Solutions 1. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons déjà fait observera, ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté volontaire. La pauvreté volontaire est un simple instrument pour acquérir la perfection. On ne doit donc pas croire que la perfection s'accroît à proportion que la pauvreté est plus absolue. Bien plus, la souveraine perfection est compatible avec l'opulence. Il fut dit à Abraham (Gn 17, 1): " Marche en ma présence et sois parfait. " Et cependant il est écrit qu'il était riche.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hoàn hảo trong đời sống Kitô hữu, như chúng ta đã lưu ý (Q.185, a.3, sol.1), không cốt tại một cách chủ yếu ở sự nghèo khó do ý chí. Sự nghèo khó do ý chí chỉ là một công cụ để đạt được sự hoàn hảo. Vậy người ta không nên tin rằng sự hoàn hảo gia tăng theo mức độ sự nghèo khó trở nên tuyệt đối. Hơn nữa, sự hoàn hảo tối thượng có thể tương hợp với sự phong phú giàu có. Có lời Chúa phán cùng Abraham: “Hãy bước đi trước mặt Ta và ở cho trọn lành.” Và có lời ghi chép rằng Abraham rất giàu có.

AD SECUNDUM dicendum quod verba illa domini tripliciter possunt intelligi. Uno modo, mystice, ut non possideamus aurum neque argentum, idest, ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae et eloquentiae temporali; ut Hieronymus exponit. Alio modo, sicut Augustinus exponit, in libro de consensu Evangelist., ut intelligatur hoc dominum non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro et argento et aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus praedicabant. Unde subdit, dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod, si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit, I ad Cor. IX. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit, ut intelligatur illa dominum discipulis praecepisse quantum ad illam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, ut per

Reply to objection 2. This saying of our Lord can be understood in three ways. First, mystically, that we should possess neither gold nor silver means that the preacher should not rely chiefly on temporal wisdom and eloquence; thus Jerome expounds the passage. Secondly, according to Augustine's explanation (De Consens. Ev. ii, 30), we are to understand that our Lord said this not in command but in permission. For he permitted them to go preaching without gold or silver or other means, since they were to receive the means of livelihood from those to whom they preached; wherefore He added: "For the workman is worthy of his meat." And yet if anyone were to use his own means in preaching the Gospel, this would be a work of supererogation, as Paul says in reference to himself (1 Cor. 9:12, 15). Thirdly, according to the exposition of Chrysostom, we are to understand that our Lord laid these commands on His disciples in reference to the mission on which they were sent to preach to the Jews, so that they

2. Ces paroles du Seigneur peuvent recevoir trois interprétations. La première est d'ordre mystique: ne posséder ni or ni argent, cela veut dire que les prédicateurs ne doivent pas s'appuyer principalement sur la sagesse et l'éloquence séculières. C'est l'explication de S. Jérôme. En voici une deuxième, qui est de S. Augustin. Ce n'est pas un ordre que le Seigneur donne là, mais plutôt une permission. Il leur permet de s'en aller en prédication sans prendre d'or ou d'argent, ni aucun moyen de subsistance. Il sera pourvu à leurs besoins par les personnes auxquelles ils prêcheront. Aussi ajoute-t-il: " L'ouvrier mérite sa nourriture. " Si bien cependant que, si quelqu'un pourvoit lui-même à sa subsistance tandis qu'il prêche l'Évangile, il fait en cela oeuvre de surérogation. Ainsi se comportait S. Paul d'après ses propres dires (1 Co 9, 12. 15). La troisième explication a été proposée par S. Jean Chrysostome. Les instructions du Seigneur visaient leur mission particulière de prêcher aux Juifs; elles devaient les exercer à avoir confiance en

2. Các lời Chúa Giêsu đã phán được chú giải theo ba thể cách. Thứ nhất, thuộc về trật tự huyền nhiệm: việc không có vàng không có bạc, điều đó có nghĩa là các kẻ giảng dạy không được một cách chủ yếu dựa vào sự khôn ngoan và tài hùng biện trần gian. Đó là sự giải thích của thánh Giêrônimô (In Matth. 1,10). Sự chú giải thứ hai do thánh Augustinô (De Consens. Evang 2,3): đó không phải là mệnh lệnh Chúa Giêsu đã đưa ra, nhưng đó đúng hơn là một sự ban phép. Người ban phép cho họ đi giảng dạy mà không nhận lấy vàng bạc, hay cái gì với tư cách là tiền trợ cấp. Các nhu cầu được cung cấp bởi những người được các tông đồ giảng dạy. Chúa Giêsu nói thêm: “Người làm công đáng được nuôi ăn.” Như thế, nếu người nào khi rao giảng Phúc âm tự trợ cấp chính mình, họ làm như thế một công việc quá bản phận. Như vậy, thánh Phaolô đã cư xử y như lời nói của mình (1Cr 9,12.15). Sự chú giải thứ ba đã được đưa ra do thánh Chrysôstômô (Hom. II, in Rom. 16). Các điều Chúa Giêsu dạy dỗ nhắm sự sai đi đặc biệt giảng dạy dân Do thái; các điều dạy dỗ này tập cho các tông đồ tín thác ở Thầy

hoc exercerentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium praedicarent. Nam et de Paulo legitur, II ad Cor. XI, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis, et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, Augustinus, illa praecepta transgressi fuissent, si ad ea observanda se crederent obligari.

might be encouraged to trust in His power, seeing that He provided for their wants without their having means of their own. But it does not follow from this that they, or their successors, were obliged to preach the Gospel without having means of their own: since we read of Paul (2 Cor. 11:8) that he "received wages" of other churches for preaching to the Corinthians, wherefore it is clear that he possessed something sent to him by others. And it seems foolish to say that so many holy bishops as Athanasius, Ambrose, and Augustine would have disobeyed these commandments if they believed themselves bound to observe them.

leur Maître qui pourvoirait à tous leurs besoins sans qu'ils aient rien à débourser. Ni eux-mêmes ni leurs successeurs ne se trouvaient obligés pour autant de prêcher l'Évangile sans aucune ressource. Nous lisons de S. Paul lui-même (2 Co 11, 8) qu'il recevait une subvention d'autres Églises pour pouvoir prêcher aux Corinthiens; on voit ainsi qu'il possédait des ressources envoyées par d'autres. D'ailleurs c'est une folie de penser que tant de saints pontifes, Athanase, Ambroise, Augustin auraient transgressé ces préceptes du Seigneur, s'ils avaient cru y être obligés.

mình sẽ lo lắng cho mình trong mọi nhu cầu mà mình không nhận lấy tiền bạc. Chính các ngài cũng như các kẻ kế vị không bị bắt buộc rao giảng Phúc âm mà không có nguồn lợi tức nào. Chúng ta đọc thấy ở thánh Phaolô (2Cr 11,8), ngài đã lãnh nhận tiền trợ cấp của các Hội thánh khác để có thể giảng dạy tín hữu Côrintô; người ta cũng trông thấy ngài được của cải do các Hội thánh khác gửi cho. Hơn nữa, thật là việc điên rồ nếu tin tưởng bao nhiêu thánh Giáo hoàng cũng như thánh Athanaxiô, Ambrôxiô, và Augustinô đã vi phạm các giới mệnh này của Chúa Giêsu, giả như quý ngài tin mình bị bắt buộc ở điều đó.

AD TERTIUM dicendum quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi nec clerici proprium possidere, ut, dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum divinum.

Reply to objection 3. Every part is less than the whole. Accordingly a man has other portions together with God, if he becomes less intent on things pertaining to God by occupying himself with things of the world. Now neither bishops nor clerics ought thus to possess means of their own, that while busy with their own they neglect those that concern the worship of God.

3. La partie est toujours moindre que le tout. Donc, celui dont le zèle pour les intérêts de Dieu diminue parce qu'il s'attache à ceux du monde, celui-là n'a plus Dieu pour seul partage. Ni les évêques ni les clercs ne doivent rien posséder en propre de telle manière qu'en se souciant de leurs possessions, ils négligent le culte divin.

3. Phần luôn luôn kém hơn cái toàn thể. Vậy nếu kẻ mà lòng nhiệt thành đối với các quyền lợi của Thiên Chúa giảm bớt đi vì họ bám vào các quyền lợi của thế gian, kẻ đó không còn có Thiên Chúa là phần duy nhất của mình. Các giám mục cũng như hàng giáo sĩ không nên chiếm hữu cái gì làm của riêng mình đến nỗi phải lo lắng về các của cải đó mà sơ suất việc phụng sự Thiên Chúa.

ARTICULUS 7
Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus largiantur

ARTICLE 7
Whether bishops sin mortally if they distribute not to the poor the ecclesiastical goods which accrue to them ?

ARTICLE 7
L'évêque pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église ?

TIẾT 7
Phải chăng Giám Mục phạm tội trọng khi không phân phát cho người nghèo khó các của cải của Hội Thánh ?

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. XII, hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit, nemo proprium dicat quod est commune, plus quam sufficiat sumptui, violenter obtentum est. Et postea subdit, neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienum est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant si ea quae eis supersunt, pauperibus non largiantur.

Objections 1. It would seem that bishops sin mortally if they distribute not to the poor the ecclesiastical goods which they acquire. For Ambrose expounding Lk. 12:16, "The land of a certain ... man brought forth plenty of fruits," says: "Let no man claim as his own that which he has taken and obtained by violence from the common property in excess of his requirements"; and afterwards he adds: "It is not less criminal to take from him who has, than, when you are able and have plenty to refuse him who has not." Now it is a mortal sin to take another's property by violence. Therefore bishops sin mortally if they give not to the poor that which they have in excess.

Objections 1. Il semble bien. Sur cette parole (Lc 12,16) " Le domaine d'un homme riche produisit des fruits abondants ", S. Ambroise écrit: " Que personne ne s'approprie ce qui est le bien de tous. C'est violence de s'attribuer plus de biens qu'il n'en faut pour vivre. " Et plus loin: " C'est un crime égal de prendre à quelqu'un ce qui lui appartient et, lorsqu'on le peut et qu'on est dans l'abondance, de refuser aux indigents. " Mais prendre de force le bien d'autrui est péché mortel. Donc les évêques pèchent mortellement en ne donnant pas aux pauvres leur superflu.

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Về lời nói trong Phúc âm thánh Luca (12,6): "Có Người phú hộ ruộng nương được mùa", thánh Ambrôxiô (Sermon 81) nói: "Không ai được chiếm làm của riêng mình cái gì là của cải thuộc về mọi người. Thật là một sự thái quá nếu người ta chỉ về cho mình nhiều của cải hơn là phải để sống." Và ở nơi khác: "Việc lấy khỏi người nào cái gì thuộc về họ và việc từ chối đối với người thiếu thốn trong khi người ta có thể cho và trong khi người ta phong phú giàu có, đều là một tội ác như nhau." Mà việc dùng bạo lực chiếm lấy của cải kẻ khác là trọng tội." Vậy các giám mục phạm trọng tội khi không cho kẻ nghèo khó cái dư thừa của mình.

PRAETEREA, Isaiae III, super illud, rapina pauperum in domo vestra, dicit Glossa Hieronymi quod bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem. Ergo, si episcopi bona ecclesiastica quae eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

2. Further, a gloss of Jerome on Is. 3:14, "The spoil of the poor is in your house," says that "ecclesiastical goods belong to the poor." Now whoever keeps for himself or gives to others that which belongs to another, sins mortally and is bound to restitution. Therefore if bishops keep for themselves, or give to their relations or friends, their surplus of ecclesiastical goods, it would seem that they are bound to restitution.

2. Sur le texte d'Isaïe (3, 14): " Le butin fait sur les pauvres est dans votre maison ", la Glose de S. Jérôme porte que les biens d'Église sont les biens des pauvres. Mais quiconque s'approprie le bien d'autrui ou le donne à d'autres pèche mortellement et est tenu à restitution. Donc, si les évêques gardent pour eux ou donnent à leurs parents et amis le superflu des biens ecclésiastiques, il apparaît qu'ils sont tenus à restitution.

2. Về lời nói của tiên tri Isaia (3,14): "Chính trong nhà các ngươi, của cải người nghèo khó đã mất trộm", sách Chú giải của thánh Giêrônimô (In Isaiam II,3) nói rằng các của cải của Hội thánh là của cải của các người nghèo khó. Mà bất cứ ai lấy của cải người khác làm của riêng cho mình hoặc đem cho các kẻ khác thì phạm trọng tội và bị bắt buộc trả lại. Vậy, nếu các giám mục giữ lại cho mình hoặc cho cha mẹ, bà con hay bạn hữu, cái dư thừa trong của cải của Hội thánh, thì xem ra các ngài bị bắt buộc phải trả lại.

PRAETEREA, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiae ea quae sunt sibi necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed

3. Further, much more may one take what is necessary for oneself from the goods of the Church, than accumulate a surplus therefrom.

3. User des biens de l'Église pour pourvoir à ses nécessités est beaucoup plus normal que de se constituer une réserve avec le

3. Việc sử dụng của cải Hội thánh để trợ cấp các nhu cầu của mình thì bình thường nhiều hơn là dự trữ cho mình của cải tới mức dư thừa. Mà thánh

Hieronymus dicit, in epistola ad Damasum Papam, clericos illos convenit Ecclesiae stipendiis sustentari quibus parentum et propinquorum nulli suffragantur, qui autem bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium incurrunt. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia, ut his quae vere viduae sunt sufficiat. Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si ea quae eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Yet Jerome says in a letter to Pope Damasus: "It is right that those clerics who receive no goods from their parents and relations should be supported from the funds of the Church. But those who have sufficient income from their parents and their own possessions, if they take what belongs to the poor, they commit and incur the guilt of sacrilege." Wherefore the Apostle says (1 Tim. 5:16): "If any of the faithful have widows, let him minister to them, and let not the Church be charged, that there may be sufficient for them that are widows indeed." Much more therefore do bishops sin mortally if they give not to the poor the surplus of their ecclesiastical goods.

Sẽd cõntra est quod plures episcopi ea quae supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiae ampliandos.

On the contrary, Many bishops do not give their surplus to the poor, but would seem commendably to lay it out so as to increase the revenue of the Church.

Respõndeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quae episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt vel sibi retinere, vel aliis pro libitu elargiri. Possunt tamen in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat; vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis. Non tamen tenetur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eius dominio deputatae. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores, dicit enim Augustinus, ad Bonifacium, si privatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor. IV, hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, qu. II, de reditibus Ecclesiae vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio emittatur; duae ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturae a presbytero, sub periculo sui ordinis, ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis, dividatur. Si ergo distincta sint bona quae debent in usum episcopi cedere, ab his quae sunt pauperibus et

I answer that, The same is not to be said of their own goods which bishops may possess, and of ecclesiastical goods. For they have real dominion over their own goods; wherefore from the very nature of the case they are not bound to give these things to others, and may either keep them for themselves or bestow them on others at will. Nevertheless they may sin in this disposal by inordinate affection, which leads them either to accumulate more than they should, or not to assist others, in accordance with the demands of charity; yet they are not bound to restitution, because such things are entrusted to their ownership. On the other hand, they hold ecclesiastical goods as dispensers or trustees. For Augustine says (Ep. clxxxv ad Bonif.): "If we possess privately what is enough for us, other things belong not to us but to the poor, and we have the dispensing of them; but we can claim ownership of them only by wicked theft." Now dispensing requires good faith, according to 1 Cor. 4:2, "Here now it is required among the dispensers that a man be found faithful." Moreover ecclesiastical goods are to be applied not only to the good of the poor, but also to the divine worship and the needs of its ministers. Hence it is said (XII, qu. ii, can. de reditibus): "Of the Church's revenues or the offerings of the faithful only one part is to be assigned to the bishop, two parts are to be used by the priest, under pain of suspension, for the ecclesiastical fabric, and for the benefit of the poor; the remaining part is to be divided among the clergy according to their respective merits." Accordingly if the goods

Saint Jérôme écrit dans une lettre au pape Damase: "Il est juste que les clercs qui ne reçoivent aucun bien de leurs parents et de leurs proches ne soient pas à la charge de l'Église, mais qu'ils vivent des revenus de l'Église. Mais ceux qui ont de quoi vivre sur leur patrimoine, ceux qui, en prenant ce qui appartient aux pauvres, commettent un sacrilège, ceux qui acceptent ce qui appartient aux pauvres, ceux-là sont sacrilèges." Saint Paul s'exprime de même (1 Tm 5, 16): "Si quelque fidèle a des veuves (dans sa parenté), qu'il pourvoie à leurs besoins et qu'elles ne soient pas à la charge de l'Église, afin que celle-ci puisse assister celles qui sont réellement veuves." Donc, et à beaucoup plus forte raison, les évêques pèchent mortellement s'ils ne font pas bénéficier les pauvres des biens ecclésiastiques qu'ils ont en trop.

En sens contraire, beaucoup d'évêques ne distribuent pas aux pauvres le superflu des revenus ecclésiastiques. Ils les emploient à accroître les ressources de l'Église, ce qui semble louable.

Réponse : Il faut distinguer entre les biens personnels que les évêques peuvent posséder, et les biens ecclésiastiques. A l'égard de leurs biens personnels, les évêques sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise. Ils peuvent cependant pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui selon que l'exige la dette de la charité. Toutefois, ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai droit de propriété. Mais à l'égard des biens ecclésiastiques, ils ne sont que des dispensateurs ou des administrateurs. S. Augustin écrit en effet: " Si nous avons des biens personnels qui nous suffisent, ces autres biens ne sont pas à nous, mais aux personnes de qui nous avons reçu procuration. N'allons pas, par une damnable usurpation, en revendiquer la propriété. " Or, pour remplir l'office de dispensateur la bonne foi est nécessaire, selon S. Paul (1 Co 4, 2): " Au bout du compte ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles. " Mais les biens ecclésiastiques sont destinés non seulement à soulager les pauvres, mais encore à assurer l'exercice du culte divin et à subvenir aux besoins des ministres. Les Décrets sont explicites: " Sur les revenus de l'Église et les oblations des fidèles, une seule part revient à l'évêque; deux autres doivent être attribuées par le prêtre, sous peine de déposition, aux fonds d'entretien de l'Église et à la caisse destinée à alimenter les aumônes; la dernière sera répartie entre les clercs, qui

Giêrônimô (Decret.ll, cause 7, q.2, can.6) đã viết: “Các giáo sĩ mà cha mẹ, bà con, không bảo đảm trợ cấp, có thể sống tiền trợ cấp của Hội thánh. Còn về những giáo sĩ có thể sống với gia tài của mình, phạm sự thánh nếu chấp nhận cái gì thuộc về kẻ nghèo khó.” Thánh Phaolô đã đưa ra ý kiến (1Tm 5,16): “Nếu tín nữ nào chứa được ít nhiều quả phụ, thì xin hãy đỡ đần các bà ấy, và như vậy Hội thánh được bớt gánh nặng, mà có thể đỡ đần những người thực là cô quả.” Vậy, phương chi, các giám mục phạm trọng tội nếu họ không trợ giúp các kẻ nghèo khó với các của cải Hội thánh mà các ngài có nhiều quá.

TRÁI LẠI, Nhiều giám mục không phân phát cho người nghèo khó cái dư thừa trong các hoa lợi của Hội thánh. Các ngài sử dụng các của cải đó để gia tăng các nguồn lợi của Hội thánh, điều đó xem ra đáng ca ngợi.

TRẢ LỜI : Người ta phải phân biệt các của cải tư riêng giám mục có thể chiếm hữu với các của cải của Hội thánh. Với các của cải riêng bản thân của mình, các giám mục là những sở hữu chủ thực sự. Trong các điều kiện này, các ngài không bị bắt buộc phân phát chúng nó cho các kẻ khác. Các ngài có thể gìn giữ chúng nó cho mình hoặc phân phát chúng nó tùy ý. Tuy nhiên, các ngài có thể phạm tội trong việc sử dụng các của cải đó, hoặc bởi bám dính thái quá mà để dành cho mình hơn điều phải có, hoặc bằng cách không trợ giúp các nhu cầu người khác tùy theo nợ nần của nhân đức mến đòi hỏi. Tuy nhiên, các ngài không bị bắt buộc phải trả lại, bởi vì đối với các của cải này các ngài thực sự có quyền sở hữu. Còn đối với của cải Hội thánh, các ngài chỉ là những kẻ phân phát hoặc là những kẻ quản đốc. Quả thế, thánh Augustinô (Lettre 183) đã viết: “Nếu chúng ta có của cải riêng bản thân đủ dùng cho chúng ta, các của cải khác không thuộc về chúng ta, nhưng thuộc về những kẻ mà chúng ta đã lãnh nhận sự ủy quyền do họ. Chúng ta chớ chiếm đoạt chúng nó một cách đáng lên án mà đòi lấy của cải đó làm sở hữu mình.” Mà, cho được hoàn thành chức vụ kẻ phân phát, lòng trung thành cần thiết theo lời nói của thánh Phaolô (1Cr 4,2): “Mà đại để, nơi những người quản lý, người ta chỉ cốt tìm được người trung tín.” Nhưng các của cải Hội thánh được chỉ định không những trợ giúp kẻ nghèo khó, mà còn để lo việc thờ phụng Thiên Chúa và trợ cấp các nhu cầu của những người thừa tác viên. Các sắc lệnh (II, cause 12, q.2, can.28) thật rõ ràng: “Về các hoa lợi của Hội thánh và các của cải do các tín hữu cúng hiến, chỉ có một phần thuộc về giám mục; hai phần khác phải được linh mục với hình phạt huyền chức, chỉ về duy trì tu bổ Hội thánh và quĩ để bố

ministris et cultui Ecclesiae eroganda; et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quae sunt pauperibus eroganda, vel in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quod contra fidem dispensationis agit, et mortaliter peccat, et ad restitutionem tenetur. De his autem quae sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quae est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum caritatis. Si vero non sint praedicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonae fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctaliter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus excessus, non potest latere, unde videtur bonae fidei repugnare. Et ideo non est absque peccato mortali, dicitur enim Matth. XXIV, quod, si dixerit malus servus in corde suo, moram facit dominus meus venire, quod pertinet ad divini iudicii contemptum; et coeperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbiam; manducet autem et bibat cum ebriosis, quod pertinet ad luxuriam, veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum, scilicet a societate bonorum, et partem eius ponet cum hypocritis, scilicet in Inferno.

which are assigned to the use of the bishop are distinct from those which are appointed for the use of the poor, or the ministers, or for the ecclesiastical worship, and if the bishop keeps back for himself part of that which should be given to the poor, or to the ministers for their use, or expended on the divine worship, without doubt he is an unfaithful dispenser, sins mortally, and is bound to restitution. But as regards those goods which are deputed to his private use, the same apparently applies as to his own property, namely that he sins through immoderate attachment thereto or use thereof, if he exceeds moderation in what he keeps for himself, and fails to assist others according to the demands of charity. On the other hand, if no distinction is made in the aforesaid goods, their distribution is entrusted to his good faith; and if he fail or exceed in a slight degree, this may happen without prejudice to his good faith, because in such matters a man cannot possibly decide precisely what ought to be done. On the other hand, if the excess be very great he cannot be ignorant of the fact; consequently he would seem to be lacking in good faith, and is guilty of mortal sin. For it is written (Mat. 24:48-51) that "if that evil servant shall say in his heart: My lord is long a-coming," which shows contempt of God's judgment, "and shall begin to strike his fellow-servants," which is a sign of pride, "and shall eat and drink with drunkards," which proceeds from lust, "the lord of that servant shall come in a day that he hopeth not ... and shall separate him," namely from the fellowship of good men, "and appoint his portion with hypocrites," namely in hell.

recevront chacun ce qui lui revient. " Si les biens destinés à l'évêque sont distincts de ceux qui doivent être employés au bénéfice des pauvres ou à l'entretien des ministres et du culte divin, l'évêque qui s'approprierait quelque chose des biens destinés aux pauvres, aux ministres ou au culte agirait, sans le moindre doute, contre la fidélité qui s'impose à un dispensateur. Il pécherait mortellement et serait tenu à restitution. Quant aux biens réservés à son usage, ils sont assimilables aux biens propres. L'évêque pèche par attachement et usage immodéré, s'il en conserve plus qu'il ne lui en faut et si il n'assiste pas autrui comme la charité l'y oblige. Si les biens dont il vient d'être parlé ne sont pas distincts, leur distribution est remise à sa fidélité. S'il s'écarte de la règle en plus ou en moins mais de peu, sa bonne foi peut n'être pas en cause. Car en ces sortes de choses il est difficile à l'homme d'atteindre une précision mathématique. Si, au contraire, c'est de beaucoup, il est impossible qu'il ne s'en aperçoive pas. Dans ce cas, la bonne foi est difficile à admettre, et le péché mortel apparaît. En effet, il est écrit (Mt 24, 48): " Si le mauvais serviteur se dit -. "Mon maître tarde à venir" (ici perce le mépris du jugement de Dieu), et s'il se met à battre ses compagnons (ce qui est le fait de l'orgueil) puis à faire bonne chère avec des ivrognes (à quoi l'on reconnaît la luxure) le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne l'attend pas, il le séparera" de la société des bons, " et il lui assignera sa place parmi les hypocrites " (c'est-à-dire en enfer).

thí; phần cuối cùng sẽ chia cho giáo sĩ mỗi người lãnh nhận phần của mình.” Nếu tiền của được chỉ định cho giám mục phân biệt với các của cải được sắp đặt trợ giúp kẻ nghèo khó hoặc trợ cấp các thừa tác viên và để lo việc thờ phụng Thiên Chúa, giám mục lấy làm của riêng cái gì đã để dành cho kẻ nghèo khó, các thừa tác viên hoặc việc phụng sự Thiên Chúa, thì nhất định hành động trái với sự trung tín cần phải có đối với kẻ phân phát. Hẳn ngài phạm trọng tội và bị bắt buộc phải trả lại. Còn những của cải được sắp đặt để cho ngài sử dụng, thì chúng nó đồng hóa với các của cải riêng của ngài. Giám mục phạm tội bởi bám dính vào sử dụng cách vô độ, nếu ngài gìn giữ cho mình quá mức phải lẽ và nếu ngài không trợ giúp kẻ khác như nhân đức mến đòi hỏi. Nếu các của cải mà người ta mới đề cập đến, không phân biệt nhau, việc phân phát chúng nó do sự trung tín của ngài. Nếu ngài hành động sai nguyên tắc, hoặc hơn hoặc kém nhưng chỉ ít thôi, lòng trung tín ngay thẳng của ngài bị tổn thương. Bởi vì trong các thứ sự vật như thế, con người khó mà đạt được sự chính xác theo toán học. Trái lại, nếu lệch lạc nhiều quá, hẳn ngài phải biết điều đó. Trong trường hợp mất lòng trung tín ngay thẳng khó mà chấp nhận được, và trọng tội xuất hiện. Quả thế, có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (24,48): “Nhưng nếu nó là đầy tớ gian ác nên nghĩ trong lòng rằng: “Chủ ta về trễ, mà tra tay đánh đập các bạn đầy tớ, và ăn uống với lũ say sưa”, nó làm những sự việc đó bởi khinh dể sự phán đoán của Thiên Chúa, bởi nó kiêu ngạo và bởi nó dâm dục; khi chủ tên đầy tớ này trở về vào ngày nó không ngờ, sẽ tách rời nó ra ngoài đoàn thể của những kẻ tốt lành và chỉ định cho nó một chỗ chung với các kẻ giả hình tức là trong hỏa ngục.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem ecclesiasticarum rerum, sed quorumcumque bonorum ex quibus tenetur aliquis, debito caritatis, providere necessitatem patientibus. Non tamen potest determinari quando sit ista necessitas quae ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia quae in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae.

Reply to objection 1. This saying of Ambrose refers to the administration not only of ecclesiastical things but also of any goods whatever from which a man is bound, as a duty of charity, to provide for those who are in need. But it is not possible to state definitely when this need is such as to impose an obligation under pain of mortal sin, as is the case in other points of detail that have to be considered in human acts: for the decision in such matters is left to human prudence.

Solutions 1. Cette parole de S. Ambroise ne doit pas être appliquée seulement à la dispensation de biens ecclésiastiques, mais à celle de tous les bien sur lesquels on est tenu, par dette de charité, secourir ceux qui sont dans le besoin. Mais il est impossible de déterminer les cas où l'on se trouve en présence d'une nécessité obligeant sous peint de péché mortel. Pas plus qu'on ne peut déterminer les circonstances particulières où les actes humains sont susceptibles de se présenter. Cette détermination est laissée à la prudence humaine.

GIẢI ĐÁP 1. Lời nói của thánh Ambrôxiô ở đây không phải chỉ được ứng dụng cho sự phân phát các của cải của Giáo hội mà thôi, mà còn ứng dụng cho sự phân phát mọi của cải mà người ta vì nợ của nhân đức mến, bị bắt buộc trợ giúp những kẻ thiếu thốn; nhưng người ta hẳn không thể quyết định được các trường hợp mà người ta gặp sự nhu cầu bắt buộc cách nặng. Người ta cũng không thể quyết định các hoàn cảnh đặc thù mà các hành vi nhân linh có thể xảy ra. Việc quyết định này được để lại cho sự thận trọng của con người.

AD SECUNDUM dicendum quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo si de eo quod usui episcopi vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et

Reply to objection 2. As stated above the goods of the Church have to be employed not only for the use of the poor, but also for other purposes. Hence if a bishop or cleric wish to deprive himself of that which is assigned to his own use, and give it to his

2. Les biens ecclésiastiques, nous venons de le dire, ne sont pas destinés seulement à secourir les pauvres, mais à d'autres usages encore. C'est pourquoi si, des biens destinés à l'usage d'un évêque ou d'un clerc, l'intéressé juge bon de réserver quelque

2. Các của Hội thánh, chúng ta mới đề cập đến, không phải chỉ được chỉ định để trợ giúp kẻ nghèo khó mà thôi, mà còn cho những sự sử dụng khác. Do đó, nếu người có trách nhiệm phán đoán cho là phải lẽ lấy một cái gì trong các của cải được dành cho sự sử dụng của giám mục

consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo id faciat moderate, idest, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui ne despicias, si egere cognoscas, non tamen ut illi ditiores fieri velint ex eo quod tu potes conferre inopibus.

relations or others, he sins not so long as he observes moderation, so, to wit, that they cease to be in want without becoming the richer thereby. Hence Ambrose says (De Offic. i, 30): "It is a commendable liberality if you overlook not your kindred when you know them to be in want; yet not so as to wish to make them rich with what you can give to the poor."

chose pour le donner à ses parents ou à d'autres, il ne pèche pas. A la condition qu'il le fasse avec modération, c'est-à-dire pour subvenir à leurs besoins, et non pour les enrichir. D'où la parole de S. Ambroise: " C'est une libéralité digne d'approbation, si tu vois tes proches dans le besoin, de ne pas t'en désintéresser. Il en serait autrement s'ils prétendaient s'enrichir avec ce que tu peux donner aux indigents. "

hay một giáo sĩ mà cho bà con hoặc cho kẻ khác, không phạm tội. Với điều kiện họ làm điều đó một cách điều hòa, nghĩa là trợ giúp các nhu cầu của những kẻ ấy, chứ không phải làm giàu cho họ. Do đó, có lời nói của thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30): "Đó là sự rộng rãi đáng tán thành, nếu ngươi trông thấy bà con của mình thiếu thốn, mà ngươi để ý tới săn sóc. Vậy việc đó sẽ trở nên cách khác nếu họ định làm giàu với cái gì ngươi có thể cho những kẻ thiếu thốn."

AD TERTIUM dicendum quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam, pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiae vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere possit.

Reply to objection 3. The goods of churches should not all be given to the poor, except in a case of necessity: for then, as Ambrose says (De Offic. ii, 28), even the vessels consecrated to the divine worship are to be sold for the ransom of prisoners, and other needs of the poor. In such a case of necessity a cleric would sin if he chose to maintain himself on the goods of the Church, always supposing him to have a patrimony of his own on which to support himself.

3. La totalité des biens ecclésiastiques n'a pas à être donnée aux pauvres, sauf le cas de nécessité où, pour le rachat des captifs et les autres besoins des pauvres, on peut, d'après S. Ambroise, aller jusqu'à vendre les vases sacrés. Dans une pareille nécessité, le clerc pécherait si, ayant des 'biens patrimoniaux, il voulait vivre sur ceux de l'Église.

3. Toàn thể của cải Hội thánh không phải để cho người nghèo khó, ngoài trường hợp cần thiết mà để chuộc những kẻ bị bắt hoặc các nhu cầu khác của người nghèo khó, theo thánh Ambrôxiô (Ibid.) người ta có thể bán các bình thánh. Trong sự khẩn thiết như thế, giáo sĩ hẳn phạm tội nếu có của cải gia tài mà muốn sống với của cải của Hội thánh.

AD QUARTUM dicendum quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quae superfluunt ex proventibus Ecclesiae possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiae et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet, quod dominus prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum.

Reply to objection 4. The goods of the churches should be employed for the good of the poor. Consequently a man is to be commended if, there being no present necessity for helping the poor, he spends the surplus from the Church revenue, in buying property, or lays it by for some future use connected with the Church or the needs of the poor. But if there be a pressing need for helping the poor, to lay by for the future is a superfluous and inordinate saving, and is forbidden by our Lord Who said (Mat. 6:34): "Be ... not solicitous for the morrow."

4. Les biens de l'Église doivent pourvoir aux besoins réels des pauvres. Si donc, sans aucune nécessité de les assister, on emploie le superflu des revenus ecclésiastiques à acheter des biens, ou si on les met en réserve pour les besoins à venir de l'Église et des pauvres, cette conduite est louable. Mais s'il était urgent d'assister les pauvres, ce serait un soin superflu et déréglé, que le Seigneur condamne lorsqu'il dit (Mt 6, 34) - " Ne vous préoccupez pas du lendemains. "

4. Của cải của Hội thánh phải trợ giúp các nhu cầu thực sự của kẻ nghèo khó. Vậy nếu không có sự cần thiết phải giúp đỡ kẻ nghèo khó, người ta sử dụng của cải dư ở trong hoa lợi của Hội thánh để mua các của cải, hoặc nếu người ta để dành chúng nó cho các sự cần thiết có thể xảy ra đối với Hội thánh và các người nghèo khó. Đường lối hành động này đáng ca ngợi. Nhưng nếu sắp có sự cấp bách phải giúp đỡ người nghèo khó, việc để dành là một sự lo lắng dư thừa và mất trật tự mà Chúa Giêsu lên án khi Người phán: "Vậy chớ lo đến ngày mai".

ARTICULUS 8
Utrum religiosi qui promoventur in episcopos, teneantur ad observantias regulares

ARTICLE 8
Whether religious who are raised to the episcopate are bound to religious observances ?

ARTICLE 8
Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières ?

TIẾT 8
Các tu sĩ được nhắc lên chức Giám Mục vẫn còn bị bắt buộc tuân giữ luật Dòng mình không ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim XVIII, qu. I, quod monachum canonica electio a iugo regulae monasticae professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. Sed observantiae regulares pertinent ad iugum regulae. Ergo religiosi qui in episcopum assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

Objections 1. It would seem that religious who are raised to the episcopate are not bound to religious observances. For it is said (XVIII, qu. i, can. Statutum) that a "canonical election loosens a monk from the yoke imposed by the rule of the monastic profession, and the holy ordination makes of a monk a bishop." Now the regular observances pertain to the yoke of the rule. Therefore religious who are appointed bishops are not bound to religious observances.

Objections 1. Il semble que non, d'après les Décrets. " L'élection canonique affranchit le moine du joug de la règle monastique; et l'ordination sacrée fait du moine un évêque. " Or les observances régulières font partie du joug de la règle. Les religieux élevés à l'épiscopat ne sont donc plus tenus aux observances régulières.

VẤN NẠN 1. Có thể xem ra không có sự bắt buộc như vậy. 1. Theo các sắc lệnh (II, cause 18, q.1, ca.1): "Sự bầu cử theo giáo luật giải thoát người đan tu khỏi chiếc ách luật dòng; và sự tấn phong thánh hiến người đan tu thành giám mục." Mà các việc tuân giữ theo luật dòng là một phần của chiếc ách này. Vậy các tu sĩ được nhắc lên chức giám mục không còn bị bắt buộc thi hành các sự tuân giữ theo luật dòng.

PRAETEREA, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quae sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est quod religiosus non tenetur ad observanda vota quae in saeculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, ut supra habitum est. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea

2. Further, he who ascends from a lower to a higher degree is seemingly not bound to those things which pertain to the lower degree: thus it was stated above (Q[88], A[12], ad 1) that a religious is not bound to keep the vows he made in the world. But a religious who is appointed to the episcopate ascends to something greater, as stated above (Q[84], A[7]). Therefore it

2. Celui qui s'élève d'un rang inférieur à un rang supérieur ne semble plus tenu aux obligations du rang inférieur, comme nous avons dit que le religieux n'est pas tenu d'observer les voeux qu'il avait pu faire dans le siècle. Mais le religieux promu à l'épiscopat s'élève à un rang supérieur; cela résulte de ce que nous avons dit plus haut. Il semble donc que

2. Kẻ nào được nhắc lên từ bậc dưới lên bậc trên, xem ra không còn bị bắt buộc bởi các sự bắt buộc của bậc dưới, như chúng ta đã nói (Q.88, a.12, sol.1), người tu sĩ không bị bắt buộc giữ lời khấn họ đã làm khi ở thế gian. Mà tu sĩ thăng cấp giám mục được nhắc lên bậc cao; điều đó phát xuất từ điều chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.7). Vậy xem ra giám mục không còn bị bắt buộc thi hành các sự

quae tenebatur observare in statu religionis.

PRAETEREA, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod sine proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire praelatis suarum religionum, quia sunt eis superiores. Nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem iure vindicandi potestatem habeat. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

SED CONTRA est quod dicitur in decretis, XVI, qu. I, de monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quaedam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur. Sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante. Sic igitur dicendum est quod, si qua sunt in regularibus observantiis quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia huiusmodi, ad haec remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus; et per consequens, ad portandum habitum suae religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus quae officio pontificali repugnent, sicut est solitudo, silentium, et aliquae abstinentiae vel vigiliae graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi observanda non tenetur. In aliis tamen potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personae vel officii, vel conditio hominum cum quibus vivit, per

would seem that a bishop is not bound to those things whereto he was bound in the state of religion.

3. Further, religious would seem to be bound above all to obedience, and to live without property of their own. But religious who are appointed bishops, are not bound to obey the superiors of their order, since they are above them; nor apparently are they bound to poverty, since according to the decree quoted above (OBJ[1]) "when the holy ordination has made of a monk a bishop he enjoys the right, as the lawful heir, of claiming his paternal inheritance." Moreover they are sometimes allowed to make a will. Much less therefore are they bound to other regular observances.

On the contrary, It is said in the Decretals (XVI, qu. i, can. De Monachis): "With regard to those who after long residence in a monastery attain to the order of clerics, we bid them not to lay aside their former purpose."

I answer that, As stated above (A[1], ad 2) the religious state pertains to perfection, as a way of tending to perfection, while the episcopal state pertains to perfection, as a professorship of perfection. Hence the religious state is compared to the episcopal state, as the school to the professorial chair, and as disposition to perfection. Now the disposition is not voided at the advent of perfection, except as regards what perchance is incompatible with perfection, whereas as to that wherein it is in accord with perfection, it is confirmed the more. Thus when the scholar has become a professor it no longer becomes him to be a listener, but it becomes him to read and meditate even more than before. Accordingly we must assert that if there be among religious observances any that instead of being an obstacle to the episcopal office, are a safeguard of perfection, such as continence, poverty, and so forth, a religious, even after he has been made a bishop, remains bound to observe these, and consequently to wear the habit of his order, which is a sign of this obligation. On the other hand, a man is not bound to keep such religious observances as may be incompatible with the episcopal office, for instance solitude, silence, and certain severe abstinences or watchings and such as would render him bodily unable to exercise the episcopal office. For the rest he may dispense himself from them, according to the needs of his person or office, and the manner of life of those

l'évêque ne soit plus obligé aux observances de l'état religieux.

3. Il semble que les deux principales obligations du religieux soient l'obéissance et la renonciation aux biens propres. Or les religieux promus à l'épiscopat ne sont plus tenus d'obéir à leurs prélats réguliers leur étant devenus supérieurs. Ils ne sont pas non plus astreints à la pauvreté. Les Décrets cités plus haut le disent clairement: " Le moine dont l'ordination a fait un évêque a le droit de revendiquer la succession paternelle en qualité de légitime héritier. " De plus, il arrive qu'on leur accorde le droit de tester. Ils sont donc à plus forte raison dégagés de l'obligation de pratiquer les autres observances régulières.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets: " Au sujet des moines qui, après avoir longtemps vécu dans les monastères, se trouvent promus aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. "

Réponse : L'état religieux, avons-nous dit, se rattache à la perfection au sens d'une voie par laquelle on tend à la perfection; l'état épiscopal, lui, est un état de perfection, comme étant un magistère de perfection. L'état religieux est donc à l'égard de l'état épiscopal ce qu'est l'état de disciple à l'égard de celui de maître: ce qu'est la disposition par rapport à la perfection proprement dite. Or la disposition ne disparaît pas lorsque survient la perfection, sauf ce qui dans la disposition pourrait être incompatible avec la perfection. Mais, pour ce qui s'harmonise avec celle-ci, la disposition se trouve plutôt confirmée. Le disciple devenu maître n'a plus à être auditeur, mais il lui convient de lire et de méditer, et même plus qu'auparavant. On doit dire pareillement que, s'il se trouve dans la vie religieuse des observances qui ne sont pas incompatibles avec la fonction pontificale, et qui contribuent plutôt à sauvegarder la perfection, comme la continence, la pauvreté, etc., le religieux, même promu à l'épiscopat, y demeure obligé. Donc aussi à porter l'habit religieux, qui est le signe de son obligation. Mais si, parmi les observances régulières, il s'en trouve qui soient incompatibles avec la fonction de pontife, comme la solitude, le silence, certaines abstinences ou veilles pénibles, qui le rendraient physiquement incapable d'exercer sa charge, le religieux promu à l'épiscopat n'est pas tenu de les pratiquer. En sens contraire, pour ce qui regarde les autres observances, il peut user de dispenses selon que l'exigent ses besoins personnels, les devoirs de sa charge ou la condition de son entourage, de la même

tuân giữ của bản phận tu sĩ.

3. Xem ra hai điều bắt buộc chính yếu của tu sĩ là sự vâng lời và sự khước từ của cải riêng. Mà các tu sĩ thăng chức giám mục không còn bị bắt buộc vâng lời các bề trên dòng, vì đã trở nên cao thượng hơn; các ngài cũng không còn bị bắt buộc giữ lời khấn khó nghèo. Các sắc lệnh đã được trích dẫn ở trên nói lên điều đó rõ ràng: "Người đan tu được tấn phong làm giám mục có quyền đòi sự thừa kế của cải cha mình trong tư cách là người thừa kế hợp pháp." Hơn nữa, người ta cho phép các ngài quyền trối của cải lại cho kẻ khác. Vậy rõ ràng các ngài được giải thoát khỏi sự bắt buộc thi hành các sự tuân giữ khác theo luật dòng.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 16, q.1, can.3): Về vấn đề các kẻ đan tu, sau khi đã sống lâu trong dòng được thăng chức giáo sĩ, chúng ta qui định họ không rời bỏ ý định thứ nhất của họ."

TRẢ LỜI : Thân phận tu sĩ, chúng ta đã nói ở trước (a.1, sol.2) bám với sự hoàn hảo theo ý nghĩa là một đường lối do đó mà người ta hướng về sự hoàn hảo; thân phận giám mục, là thân phận hoàn hảo với tư cách là thầy dạy sự hoàn hảo. Vậy thân phận tu sĩ đối với thân phận hoàn hảo như thân phận học trò đối với thân phận thầy dạy học: điều đó là sự sắp đặt đối với hoàn hảo chính hiệu. Mà sự sắp đặt không biến mất khi xuất hiện sự hoàn hảo. Mà, đối với cái gì hòa hợp tốt đẹp với sự hoàn hảo, thì sự sắp đặt đó xem ra được củng cố vững vàng hơn. Học trò đã trở nên thầy không còn phải là thính giả, nhưng một cách thích hợp họ đọc sách và suy ngắm, và có thể hơn trước nữa. Người ta phải nói như vậy, nếu trong đời sống tu sĩ có những sự tuân giữ tương hợp với chức vụ giám mục và góp phần đảm bảo sự hoàn hảo một cách chắc chắn hơn, như sự tiết dục, nghèo khó, v.v... thì người tu sĩ được thăng chức giám mục, vẫn còn bị bắt buộc. Cũng vậy, việc mặc áo tu sĩ, là dấu hiệu của sự bắt buộc mình. Nhưng nếu trong các sự tuân giữ thuộc luật dòng, có những cái gì bất tương hợp với chức giám mục, như sự vắng vẻ, thinh lặng, một số kiêng cữ khác, hoặc thức đêm khó nhọc, làm cho ngài một cách vật lý không thể thi hành chức vụ mình, tu sĩ đã thăng chức giám mục không bị bắt buộc tuân giữ các điều đó. Tuy nhiên, đối với cái gì liên hệ với các sự tuân giữ khác, ngài có thể sử dụng các sự miễn tùy theo sự đòi hỏi các nhu cầu của bản thân, của các bản phận trong chức vụ hay điều kiện của các người sống chung quanh mình, theo cũng một thể cách các bề trên của các tu sĩ cũng tự cho mình những sự miễn ở trong các vấn đề này.

modum quo etiam praelati religionum in talibus secum dispensant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a iugo monasticae professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quae officio pontificali repugnant, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod vota saecularis vitae se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

AD TERTIUM dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire praelatis suarum religionum non tenentur, quia sibi subditi esse desierunt, sicut et ipsi praelati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod, si eis legitime aliquis praeficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulae per modum praedictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim hereditatem paternam vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiae debitam. Unde ibidem subditur quod, postquam episcopus ordinatur, ad altare ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola dispensatio ei committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Si tamen ex concessione Papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

among whom he dwells, in the same way as religious superiors dispense themselves in such matters.

Reply to objection 1. He who from being a monk becomes a bishop is loosened from the yoke of the monastic profession, not in everything, but in those that are incompatible with the episcopal office, as stated above.

Reply to objection 2. The vows of those who are living in the world are compared to the vows of religion as the particular to the universal, as stated above (Q[88], A[12], ad 1). But the vows of religion are compared to the episcopal dignity as disposition to perfection. Now the particular is superfluous when one has the universal, whereas the disposition is still necessary when perfection has been attained.

Reply to objection 3. It is accidental that religious who are bishops are not bound to obey the superiors of their order, because, to wit, they have ceased to be their subjects; even as those same religious superiors. Nevertheless the obligation of the vow remains virtually, so that if any person be lawfully set above them, they would be bound to obey them, inasmuch as they are bound to obey both the statutes of their rule in the way mentioned above, and their superiors if they have any. As to property they can nowise have it. For they claim their paternal inheritance not as their own, but as due to the Church. Hence it is added (XVIII, qu. i, can. Statutum) that after he has been ordained bishop at the altar to which he is consecrated and appointed according to the holy canons, he must restore whatever he may acquire. Nor can he make any testament at all, because he is entrusted with the sole administration of things ecclesiastical, and this ends with his death, after which a testament comes into force according to the Apostle (Heb. 9:17). If, however, by the Pope's permission he make a will, he is not to be understood to bequeath property of his own, but we are to understand that by apostolic authority the power of his administration has been prolonged so as to remain in force after his death.

manière que les prélats des religieux se donnent à eux-mêmes des dispenses en ces matières.

Solutions 1. Celui qui de moine devient évêque est affranchi du joug de la profession monastique, non pas en tout mais relativement aux points qui sont incompatibles avec la fonction pontificale, nous venons de le dire.

2. Les voeux de la vie séculière, comparés aux voeux de religion, se trouvent dans la situation du particulier envers l'universel. Les voeux de religion, au contraire, sont avec la dignité pontificale dans le même rapport que la disposition avec la perfection. Le particulier devient superflu quand on possède l'universel. Mais la disposition est encore nécessaire après l'acquisition de la perfection.

3. C'est par accident que les évêques religieux ne sont plus tenus d'obéir aux prélats de leur ordre, parce qu'ils ont cessé d'être leurs sujets, comme les prélats des religieux eux-mêmes. L'obligation issue du voeu demeure virtuellement, au point que si on leur donnait légitimement un supérieur religieux, ils seraient tenus de lui obéir, de la même manière qu'ils sont tenus d'observer les prescriptions de la règle comme nous venons de le dire, et d'obéir à leurs supérieurs hiérarchiques, s'ils en ont. Quant aux biens propres, ils ne peuvent aucunement en posséder. Ils ne revendiquent pas l'héritage paternel- comme- leur appartenant en propre, mais comme dû à l'Église. C'est pourquoi les Décrets ajoutent: " Devenu évêque, il doit restituer ce qu'il a pu acquérir, à l'autel auquel il est consacré. " Il ne peut pas davantage faire de testament. Il n'a que l'administration des biens ecclésiastiques, et la mort y met fin, à partir de laquelle, selon S. Paul (He 9, 16) le testament devient valide. S'il arrive qu'il obtienne du pape la permission de tester, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'il dispose de quoi que ce soit comme d'un bien personnel. Cette permission se comprend comme une extension, par l'autorité apostolique, de son pouvoir d'administration, pour qu'il prenne encore effet après la mort.

GIẢI ĐÁP 1. Kể từ người đan tu trở thành giám mục, được giải thoát khỏi chiếc ách của sự tuyên khấn dòng, không phải ở trong mọi sự, nhưng chỉ đối với những điểm không tương hợp với chức vụ giám mục, như chúng ta mới nói tới.

2. Các lời khấn đã thực hiện lúc còn sống ở đời, so sánh với các lời khấn dòng, ở trong tình trạng của cái đặc thù đối với cái phổ quát. Các lời khấn dòng, trái lại, so sánh với chức vị giám mục ở trong cũng một tương quan như sự sắp đặt đối với sự hoàn hảo. Cái đặc thù trở nên dư thừa khi người ta chiếm hữu cái phổ quát. Song sự sắp đặt còn cần thiết sau khi đạt được sự hoàn hảo.

3. Chính bằng cách ngẫu trừ mà các giám mục tu sĩ không còn bị bắt buộc vâng lời các bề trên dòng, bởi vì các ngài chấm dứt việc là các kẻ bề dưới của họ, cũng như các bề trên dòng. Sự bắt buộc phát xuất do lời khấn tồn tại cách tiềm năng đến nỗi giả như người ta cho các giám mục ấy một cách chính thức một bề trên dòng, hẳn các ngài bị bắt buộc vâng lời kẻ ấy, theo cũng một thể cách mà các ngài phải tuân giữ các lệnh truyền của luật dòng như chúng ta mới đề cập đến, và phải vâng lời các bề trên theo phẩm trật, nếu có. Còn về các của cải riêng của mình, các ngài không được chiếm hữu chi cả. Các ngài đòi lại gia tài ông cha của mình không phải trong tư cách nó thuộc riêng của mình, nhưng trong tư cách nó là của Hội thánh. Do đó, các Sắc lệnh (II, cause 18, q.1, can.1) nói thêm: “Trở thành giám mục, ngài phải trả lại cái gì ngài đã thu lượm được, cho bàn thờ mà ngài đã được tấn phong.” Ngài cũng không được trối của cải mình lại cho ai, ngài chỉ quản lý của cải Hội thánh, và sự chết chấm dứt ở đó, mà do đó, theo thánh Phaolô (Dt 9,16), tờ trối trở nên thành sự. Nếu ngài được Giáo hoàng cho phép trối của cải, người ta không được hiểu điều đó theo ý nghĩa này là ngài được sắp đặt bất cứ cái gì thuộc về của cải riêng ngài. Sự ban phép này được hiểu do quyền bính tông tòa, là sự mở rộng quyền hành quản lý của ngài, ngõ hầu quyền hành của ngài còn hiệu quả sau khi ngài qua đời.

QUAESTIO 186

DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM RELIGIONIS

OF THOSE THINGS IN WHICH THE RELIGIOUS STATE PROPERLY CONSISTS

LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE L'ÉTAT RELIGIEUX

CÁC YẾU TỐ THUỘC YẾU TÍNH CỦA BẬC TU SĨ

Deinde considerandum est de his

We must now consider things

Nous avons maintenant à étudier

Giờ đây, chúng ta nghiên cứu bậc tu

quae pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quae religiosis licite convenire possunt; tertia, de distinctione religionum; quarta, de religionis ingressu. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum religiosorum status sit perfectus. Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. Tertio, utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. Quarto, utrum requiratur continentia. Quinto, utrum requiratur obedientia. Sexto, utrum requiratur quod haec cadant sub voto. Septimo, de sufficientia horum votorum. Octavo, de comparatione eorum ad invicem. Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet quando transgreditur statutum suae regulae. Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam saecularis.

pertaining to the religious state: which consideration will be fourfold. In the first place we shall consider those things in which the religious state consists chiefly; secondly, those things which are lawfully befitting to religious; thirdly, the different kinds of religious orders; fourthly, the entrance into the religious state. Under the first head there are ten points of inquiry: (1) Whether the religious state is perfect? (2) Whether religious are bound to all the counsels? (3) Whether voluntary poverty is required for the religious state? (4) Whether continency is necessary? (5) Whether obedience is necessary? (6) Whether it is necessary that these should be the matter of a vow? (7) Of the sufficiency of these vows; (8) Of their comparison one with another; (9) Whether a religious sins mortally whenever he transgresses a statute of his rule? (10) Whether, other things being equal, a religious sins more grievously by the same kind of sin than a secular person?

l'état religieux. A son propos, quatre questions se posent. Elles concernent: I. Les éléments principaux de l'état religieux (Question 186). II. Les fonctions qui peuvent convenir licitement aux religieux (Question 187). III. La distinction des ordres religieux (Question 188). IV. L'entrée en religion (Question 189). 1. L'état religieux est-il parfait? - 2. Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils? - **3.** La pauvreté volontaire est-elle requise à l'état religieux? - **4.** La continence? -5. L'obéissance? -6. Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des voeux? - 7. Ces trois voeux suffisent-ils? - 8. Comparaison des trois voeux. - 9. Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent leur règle? - 10. Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pèche-t-il davantage que le séculier?

sĩ. Về vấn đề này, người ta nêu lên bốn câu hỏi. Chúng nó liên hệ với: I. Các yếu tố chính yếu của bậc tu sĩ (Q.186). II. Các chức năng có thể một cách hợp pháp thích hợp với các tu sĩ (Q.187). III. Sự phân biệt các dòng (Q.188). IV. Sự vào dòng (Q.189) 1. Bậc tu sĩ hoàn hảo không? 2. Các tu sĩ bị bắt buộc tuân giữ mọi lời khuyên không? **3.** Sự nghèo khó do ý chí cần phải có trong bậc tu sĩ không? **4.** Sự tiết dục cần phải có không? 5. Sự vâng lời cần phải có không? 6. Ba sự sắp đặt này cần được những lời khấn xác định không? 7. Ba lời khấn đủ không? 8. So sánh ba lời khấn với nhau. 9. Các tu sĩ phạm trọng tội mỗi khi họ vi phạm luật dòng không? 10. Trong mọi sự vật bằng nhau và cũng một giống tội, người tu sĩ phạm tội nặng hơn giáo sĩ triều không?

ARTICULUS 1
Utrum religio importet statum perfectionis

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia per eam uni vero Deo religamur, sicut Augustinus dicit in libro de vera Relig.; vel religio dicitur ex eo quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, ut Augustinus dicit in X de Civ. Dei. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

PRAETEREA, religio, secundum Tullium, est quae naturae divinae cultum et caeremoniam affert. Sed afferre Deo cultum et caeremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

PRAETEREA, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

PRAETEREA, religio videtur esse poenitentiae locus, dicitur enim in decretis, VII, qu. I, praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et

ARTICLE 1
Whether religion implies a state of perfection ?

Objections 1. It would seem that religion does not imply a state of perfection. For that which is necessary for salvation does not seemingly pertain to perfection. But religion is necessary for salvation, whether because "thereby we are bound [religamur] to the one almighty God," as Augustine says (De Vera Relig. 55), or because it takes its name from "our returning [religimus] to God Whom we had lost by neglecting Him", according to Augustine (De Civ. Dei x, 3). Therefore it would seem that religion does not denote the state of perfection.

2. Further, religion according to Tully (De Invent. Rhet. ii, 53) is that "which offers worship and ceremony to the Divine nature." Now the offering of worship and ceremony to God would seem to pertain to the ministry of holy orders rather than to the diversity of states, as stated above (Q[40], A[2]; Q[183], A[3]). Therefore it would seem that religion does not denote the state of perfection.

3. Further, the state of perfection is distinct from the state of beginners and that of the proficient. But in religion also some are beginners, and some are proficient. Therefore religion does not denote the state of perfection.

4. Further, religion would seem a place of repentance; for it is said in the Decrees (VII, qu. i, can. Hoc nequaquam): "The holy synod orders that any man who has been degraded from the episcopal dignity to the

ARTICLE 1
L'état religieux est-il parfait ?

Objections 1. Il semble que la vie religieuse n'implique pas l'état de perfection, car ce qui est nécessaire au salut ne semble pas appartenir à l'état de perfection. Mais la religion est nécessaire au salut, puisque, dit S. Augustin c'est par elle que " nous sommes reliés au seul vrai Dieu ". Ou, comme il dit encore ce mot de religion signifie que " nous choisissons à nouveau le Dieu que notre négligence avait perdu ". La religion ne saurait donc désigner un état de perfection.

2. La religion, d'après Cicéron. " rend culte et hommage, à la nature divine ". Or rendre à Dieu culte et hommage se réfère plutôt aux ministères des ordres sacrés qu'à la diversité des états, nous l'avons dit précédemment. Il semble donc que la religion ne désigne pas un état de perfection.

3. L'état de perfection s'oppose à l'état des commençants et à celui des progressants. Mais dans l'état religieux même, il se rencontre des commençants et des progressants. L'état religieux ne désigne donc pas un état de perfection.

4. La vie religieuse semble bien être un lieu de Pénitence. Selon les Décrets, " le saint Synode prescrit que quiconque sera descendu de la dignité épiscopale à la vie monastique et au régime de a

TIẾT 1
Bậc tu sĩ hoàn hảo không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra bậc tu sĩ không bao hàm thân phận hoàn hảo. 1. Cái gì cần thiết cho sự cứu rỗi thì xem ra không thuộc về thân phận hoàn hảo. Và tu sĩ dịch tiếng pháp religieux, và từ ngữ religieux phát xuất bởi từ ngữ religion (tôn giáo). Mà tôn giáo thì cần thiết cho sự cứu rỗi, bởi vì theo thánh Augustinô, tôn giáo là cái gì mà nhờ đó chúng ta được cột lại với một Thiên Chúa chân thật duy nhất. Hơn nữa, thánh nhân còn nói (De Civ. Dei 3,41): "Từ ngữ tôn giáo có nghĩa là chúng ta lại lựa chọn Thiên Chúa mà chúng ta đã đánh mất đi do sự sơ suất của chúng ta. Vậy tôn giáo không biểu thị thân phận hoàn hảo.

2. Tôn giáo theo Cicéron (Rhet. 2,53) là thờ phụng và tôn vinh bản tính của Thiên Chúa. Mà việc thờ phụng và tôn vinh Thiên Chúa quy về các thân phận khác nhau như chúng ta đã trình bày ở trước (Q.40, a.2; Q.183, a.3). Vậy xem ra tôn giáo không biểu thị thân phận hoàn hảo.

3. Thân phận hoàn hảo đối lập với thân phận của những kẻ bắt đầu và của những tiến triển. Mà ngay trong tình trạng tu sĩ, vẫn có những kẻ bắt đầu và những kẻ tiến triển. Vậy bậc tu sĩ không biểu thị thân phận hoàn hảo.

4. Đời sống tu sĩ xem ra là nơi đền tội. Theo các sắc lệnh (II, cause 7, q.1, can.45): "Thánh Công đồng dạy bất cứ ai từ chức giám mục đến đời sống dòng và đến chế độ đền tội, không bao giờ sẽ được lại trở lên

poenitentiae descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat. Sed locus poenitentiae opponitur statui perfectionis, unde Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., ponit poenitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

monastic life and a place of repentance, should by no means rise again to the episcopate." Now a place of repentance is opposed to the state of perfection; hence Dionysius (Eccl. Hier. vi) places penitents in the lowest place, namely among those who are to be cleansed. Therefore it would seem that religion is not the state of perfection.

pénitence, ne pourra jamais remonter au rang Épiscopat ". Mais le régime de pénitence s'oppose l'état de perfection. Aussi Denys place-t-il les pénitents au dernier rang, c'est-à-dire parmi ceux qui ont à se purifier. Il semble donc que la vie religieuse ne soit pas un état de perfection.

chức giám mục.” Mà chế độ đền tội đối lập với thân phận hoàn hảo. Như vậy Denys (De Eccl. Hier. P.11) đặt các kẻ hối nhân ở hạng chót, nghĩa là ở giữa những kẻ cần phải được thanh tẩy. Vậy xem ra đời sống tu sĩ không phải là thân phận hoàn hảo.

SED CONTRA est quod in collationibus patrum, dicit abbas Moyses, de religiosis loquens, ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis istis gradibus possimus conscendere. Sed ea quae ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam, VI cap. Eccles. Hier., dicit eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu uniri ad amabilem perfectionem.

On the contrary, In the Conferences of the Fathers (Collat. i, 7) abbot Moses speaking of religious says: "We must recognize that we have to undertake the hunger of fasting, watchings, bodily toil, privation, reading, and other acts of virtue, in order by these degrees to mount to the perfection of charity." Now things pertaining to human acts are specified and denominated from the intention of the end. Therefore religious belong to the state of perfection. Moreover Dionysius says (Eccl. Hier. vi) that those who are called servants of God, by reason of their rendering pure service and subjection to God, are united to the perfection beloved of Him.

En sens contraire, l'abbé Moïse, parlant des religieux, dit: " Il importe de comprendre que nous devons embrasser la macération des jeûnes, les veilles, les travaux, la nudité corporelle, la lecture et les autres vertus, pour que nous puissions, par ces degrés, nous élever à la perfection de la charité. " Mais ce qui appartient au domaine des actes humains tire de la fin poursuivie sa spécification et son nom. Donc les religieux sont dans l'état de perfection. Et Denys écrit: " Ceux que l'on appelle serviteurs de Dieu s'unissent à l'aimable perfection par le moyen du culte sincère et du service de Dieu.

TRÁI LẠI, Giáo sĩ Moisê (Conférences des Pères 1,7), nói về các tu sĩ, đã lên tiếng: “Điều quan trọng là phải hiểu biết chúng ta phải chấp nhận sự hành xác do việc ăn chay, thức đêm, lao động, sự trần truồng của thân xác, đọc kinh sách và các nhân đức khác, ngõ hầu nhờ các bậc này chúng ta có thể nâng mình lên tới sự hoàn hảo của nhân đức mến.” Mà cái gì thuộc lãnh vực các hành vi nhân linh rút lấy sự phân loại của mình và cái tên của mình từ mục đích được theo đuổi. Vậy các tu sĩ ở trong thân phận hoàn hảo. Và Denys đã viết (De Eccl. Hier. 6, P.1): “Những kẻ được người ta gọi là tôi tớ Thiên Chúa kết hợp với sự hoàn hảo đáng yêu mến nhờ sự thờ phụng chân thành và sự phục vụ Thiên Chúa.”

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus quae temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit, super Ezech., sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat, sicut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, religio perfectionis statum nominat.

I answer that, As stated above (Q[141], A[2]) that which is applicable to many things in common is ascribed antonomastically to that to which it is applicable by way of excellence. Thus the name of "fortitude" is claimed by the virtue which preserves the firmness of the mind in regard to most difficult things, and the name of "temperance," by that virtue which tempers the greatest pleasures. Now religion as stated above (Q[81] , A[2]; A[3], ad 2) is a virtue whereby a man offers something to the service and worship of God. Wherefore those are called religious antonomastically, who give themselves up entirely to the divine service, as offering a holocaust to God. Hence Gregory says (Hom. xx in Ezech.): "Some there are who keep nothing for themselves, but sacrifice to almighty God their tongue, their senses, their life, and the property they possess." Now the perfection of man consists in adhering wholly to God, as stated above (Q[184], A[2]), and in this sense religion denotes the state of perfection.

Réponse : Comme nous l'avons montré. une qualité commune à plusieurs êtres s'attribue par antonomase à l'être auquel elle convient par excellence. C'est ainsi que le nom de force se trouve réservé à la vertu qui affermit l'âme devant les choses les plus difficiles, et celui de tempérance, à la vertu qui modère les plus vives délectations. Or nous avons montrés que la religion est une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte. C'est pourquoi l'on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire: " Certains ne se réservent rien. Leur pensée, leur langue, leur vie et tout ce qu'ils peuvent avoir de biens, ils l'immolent au Dieu tout-puissant. Or la perfection consiste pour l'homme, nous l'avons vu, dans l'union totale à Dieu. C'est ainsi que l'état religieux désigne un état de perfection. "

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.141, a.2), một phẩm chất chung cho nhiều hữu thể được chỉ định theo phép hoán xưng về cho hữu thể mà nó thích hợp cách tuyệt hảo. Chính như vậy mà cái tên sức mạnh được dành cho nhân đức làm cho vững vàng tâm hồn trước những sự vật khó khăn nhất, và cái tên của sự tiết độ được dành cho nhân đức điều hòa các sự vui thú mãnh liệt nhất. Mà người ta đã minh chứng (Q.81,a.2, a.3, sol.2) tôn giáo được dành cho nhân đức, tức là nhân đức đạo đức mà do đó người ta phục vụ và thờ phụng Thiên Chúa. Do đó, người ta nhờ phép hoán xưng gắn cái tên có tôn giáo, tức là tu sĩ cho những kẻ hiến thánh mình hoàn toàn để phục vụ Thiên Chúa và hiến dâng mình cho Chúa làm của lễ toàn thiêu (Q.184, a.2). Đó chính là điều đã khiến thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8) nói: “Một số người không dành lại cho mình cái chi cả. Tư tưởng của họ, lời nói của họ, đời sống của họ và tất cả cái gì họ có về của cải, họ dâng làm của lễ hy sinh cho Thiên Chúa toàn năng. Mà sự hoàn hảo đối với con người, cốt tại như chúng ta đã thấy, ở sự hoàn toàn kết hợp với Thiên Chúa. Chính như vậy mà thân phận tu sĩ biểu thị một thân phận hoàn hảo.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis, sed quod aliquis totaliter se et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Reply to objection 1. To offer something to the worship of God is necessary for salvation, but to offer oneself wholly, and one's possessions to the worship of God belongs to perfection.

Solutions 1. Il est nécessaire au salut de donner quelque chose au culte de Dieu. Mais se consacrer tout entier, personne et biens, au culte divin relève de la perfection.

GIẢI ĐÁP 1. Việc cho một cái gì để thờ phụng Thiên Chúa thì cần thiết cho sự cứu rỗi. Còn việc hiến dâng nguyên vẹn chính mình, con người và của cải, để thờ phụng Thiên Chúa thuộc về sự hoàn hảo.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia

Reply to objection 2. As stated above (Q[81], A[1], ad 1; A[4], ad 1,2; Q[85], A[3]) when we were treating of the virtue of religion, religion has reference not only to

2. Nous avons dit, en étudiant la vertu de religion, qu'elle dirige non seulement l'oblation des sacrifices et les autres actes qui lui appartiennent en propre, mais

2. Chúng ta đã nói ở trước (Q.81, a.1, sol.1; a.4, sol.1 và 2; Q.85, a.3) khi nghiên cứu về nhân đức đạo đức, nó không những hướng dẫn sự hiến dâng các lễ tế và các hành động khác thuộc

huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. XIX, si vis perfectus esse etc., dicit Origenes quod ille qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

AD QUARTUM dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectae caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectae caritatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde, cum ad poenitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus poenitentiae locus. Unde in decretis, XXXIII, qu. II, cap. admonere, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius et levius, quam poenitentiam publicam agat remanendo in saeculo.

ARTICULUS 2
Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quae illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quae ad perfectionis statum pertinent.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., quod ille qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium

the offering of sacrifices and other like things that are proper to religion, but also to the acts of all the virtues which in so far as these are referred to God's service and honor become acts of religion. Accordingly if a man devotes his whole life to the divine service, his whole life belongs to religion, and thus by reason of the religious life that they lead, those who are in the state of perfection are called religious.

Reply to objection 3. As stated above (Q[184], AA[4],6) religion denotes the state of perfection by reason of the end intended. Hence it does not follow that whoever is in the state of perfection is already perfect, but that he tends to perfection. Hence Origen commenting on Mat. 19:21, "If thou wilt be perfect," etc., says (Tract. viii in Matth.) that "he who has exchanged riches for poverty in order to become perfect does not become perfect at the very moment of giving his goods to the poor; but from that day the contemplation of God will begin to lead him to all the virtues." Thus all are not perfect in religion, but some are beginners, some proficient.

Reply to objection 4. The religious state was instituted chiefly that we might obtain perfection by means of certain exercises, whereby the obstacles to perfect charity are removed. By the removal of the obstacles of perfect charity, much more are the occasions of sin cut off, for sin destroys charity altogether. Wherefore since it belongs to penance to cut out the causes of sin, it follows that the religious state is a most fitting place for penance. Hence (XXXIII, qu. ii, cap. Admonere) a man who had killed his wife is counseled to enter a monastery which is described as "better and lighter," rather than to do public penance while remaining in the world.

ARTICLE 2
Whether every religious is bound to keep all the counsels ?

Objections 1. It would seem that every religious is bound to keep all the counsels. For whoever professes a certain state of life is bound to observe whatever belongs to that state. Now each religious professes the state of perfection. Therefore every religious is bound to keep all the counsels that pertain to the state of perfection.

2. Further, Gregory says (Hom. xx in Ezech.) that "he who renounces this world, and does all the good he can, is like one who has gone out of Egypt and offers sacrifice in the

encore les actes de toutes les autres vertus: en tant que nous les ordonnons au service et à l'honneur de Dieu, ils deviennent des oeuvres de religion. Donc, si quelqu'un consacre sa vie entière au service de Dieu, toute sa vie devient une oeuvre de religion. C'est pourquoi, à cause de la vie religieuse qu'ils mènent, on appelle religieux ceux qui sont dans l'état de perfection.

3. Comme nous l'avons dit (argument en sens contraire), la religion désigne un état de perfection à cause de la fin poursuivie. Aussi n'est-il pas requis que tout religieux soit déjà parfait. Ce qui est requis, c'est qu'il tende à la perfection. Aussi sur cette parole (Mt 19, 2 1): " Si tu veux être parfait etc. " Origène remarque: " Celui qui a échangé les richesses contre la pauvreté en vue de devenir parfait, ne le devient pas à l'instant même où il abandonne ses biens aux pauvres. Mais à partir de ce moment, la contemplation de Dieu commence de l'acheminer à toutes les vertus. " Ainsi, dans la vie religieuse, tous ne sont pas parfaits, mais certains sont des commençants, et certains des progressants.

4. L'état religieux est principalement institué pour l'acquisition de la perfection par le moyen de certains exercices, grâce auxquels se trouvent écartés les obstacles à la charité parfaite. Une fois écartés ces obstacles, les occasions de péché disparaissent, et à bien plus forte raison de ce péché qui entraînerait la perte totale de la charité. Et puisqu'il appartient au pénitent de supprimer les causes du péché, il s'ensuit que l'état religieux se trouve être le plus efficace des lieux de pénitence. C'est pourquoi les Décrets conseillent à un homme qui avait tué sa femme d'entrer dans un monastère, ce qu'ils disent " meilleur et plus facile ", que de faire pénitence publique dans le monde.

ARTICLE 2
Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils ?

Objections 1. Il semble que tout religieux soit tenu d'observer tous les conseils. Car celui qui professe un état de vie est tenu d'observer tout ce qui convient à cet état. Or tout religieux professe l'état de perfection. Donc tout religieux est tenu d'observer tous les conseils, qui appartiennent tous à l'état de perfection.

2. Selon S. Grégoire: " Celui qui quitte le siècle et fait tout le bien qu'il peut, offre dans le désert le sacrifice qui suit la sortie d'Égypte. " Mais quitter le siècle, c'est

riêng về mình, mà còn hướng dẫn các hành động của mọi nhân đức khác: trong tư cách chúng ta sắp đặt chúng nó để phục vụ và tôn vinh Thiên Chúa, chúng nó trở nên các công việc của nhân đức đạo đức. Vậy nếu người nào hiến dâng cả cuộc đời mình để phục vụ Thiên Chúa, thì đời sống của họ trở nên công việc của nhân đức đạo đức. Do đó, bởi vì đời sống đạo đức của họ sống động, mà người ta gọi tu sĩ là những kẻ ở trong thân phận hoàn hảo.

3. Như chúng ta đã nói, đời sống tu sĩ biểu thị thân phận hoàn hảo vì mục đích được theo đuổi. Như vậy mọi tu sĩ phải hoàn hảo. Điều phải có, đó là họ phải hướng đến sự hoàn hảo. Như lời ghi chép (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo, v.v..." Origène (In Matth. 16,13) nhận xét: "Kẻ đổi sự giàu có nhận lấy sự nghèo khó để trở nên hoàn hảo, trở nên hoàn hảo ngay trong giây phút họ rời bỏ của cải của mình trong tay các người nghèo khó. Nhưng từ giây phút này, sự chiêm niệm Thiên Chúa bắt đầu dẫn đưa họ đi tới mọi nhân đức." Như vậy, trong đời sống tu sĩ, mọi người không hoàn hảo, nhưng một số người là những kẻ bắt đầu, và một số người là những người tiến triển.

4. Thân phận tu sĩ một cách chủ yếu đã thiết lập để đạt tới sự hoàn hảo nhờ một số tập luyện, nhờ đó các sự ngăn trở của nhân đức mến hoàn hảo được cất mất đi, các dịp tội biến mất và càng làm biến mất việc của tội làm cho mất hoàn toàn nhân đức mến. Và bởi vì việc cất mất đi các nguyên nhân phạm tội thuộc về hối nhân, nhờ đó mà thân phận tu sĩ là nơi đền tội hữu hiệu nhất trong mọi nơi đền tội. Cho nên các sắc lệnh (II, cause 33, q.2, can.8) khuyên người đàn ông đã giết vợ mình vào một tu hội là nơi được các sắc lệnh này nói tốt hơn và dễ dàng hơn là đền tội công khai ở ngoài đời.

TIẾT 2
Các tu sĩ bị bắt buộc tuân giữ mọi lời khuyên không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra mọi tu sĩ phải tuân giữ mọi lời khuyên. 1. Kẻ tuyên xưng thân phận một đời sống buộc phải giữ tất cả những cái gì thích hợp với thân phận này; mà mọi tu sĩ tuyên khấn thân phận hoàn hảo. Vậy mọi tu sĩ bị bắt buộc tuân theo mọi lời khuyên đều thuộc về thân phận hoàn hảo.

2. Theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8): "Kẻ rời bỏ thế gian và làm mọi sự tốt họ có thể làm, dâng trong sa mạc lễ tế theo sau sự xuất hành khỏi Ai cập." Mà việc rời bỏ thế gian, đó

praebet in eremo. Sed deserere saeculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quae valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

PRAETEREA, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur si quaedam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in saeculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quae sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

SED CONTRA, ad ea quae sunt supererogationis non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed quilibet religiosus obligat se ad aliqua determinata, quidam ad haec, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est, ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter sicut illa quae consequuntur ex perfectione caritatis, puta quod aliquis maledicenti benedicat et alia huiusmodi impleat, quae, etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia caritatis procedit quod etiam extra necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia huiusmodi. Dictum est autem quod ipsa perfectio caritatis est finis status religionis, status autem religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. Ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat in finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione, non tenetur ad hoc quod illa impleat quae perfectionem caritatis consequuntur, tenetur autem ut ad ea implenda intendat. Contra quod facit contemnens. Unde

wilderness." Now it belongs specially to religious to renounce the world. Therefore it belongs to them also to do all the good they can. and so it would seem that each of them is bound to fulfil all the counsels.

3. Further, if it is not requisite for the state of perfection to fulfil all the counsels, it would seem enough to fulfil some of them. But this is false, since some who lead a secular life fulfil some of the counsels, for instance those who observe continence. Therefore it would seem that every religious who is in the state of perfection is bound to fulfil whatever pertains to perfection: and such are the counsels.

On the contrary, one is not bound, unless one bind oneself, to do works of supererogation. But every religious does not bind himself to keep all the counsels, but to certain definite ones, some to some, others to others. Therefore all are not bound to keep all of them.

I answer that, A thing pertains to perfection in three ways. First, essentially, and thus, as stated above (Q[184], A[3]) the perfect observance of the precepts of charity belongs to perfection. Secondly, a thing belongs to perfection consequently: such are those things that result from the perfection of charity, for instance to bless them that curse you (Lk. 6:27), and to keep counsels of a like kind, which though they be binding as regards the preparedness of the mind, so that one has to fulfil them when necessity requires; yet are sometimes fulfilled, without there being any necessity, through superabundance of charity. Thirdly, a thing belongs to perfection instrumentally and dispositively, as poverty, continence, abstinence, and the like. Now it has been stated (A[1]) that the perfection of charity is the end of the religious state. And the religious state is a school or exercise for the attainment of perfection, which men strive to reach by various practices, just as a physician may use various remedies in order to heal. But it is evident that for him who works for an end it is not necessary that he should already have attained the end, but it is requisite that he should by some means tend thereto. Hence he who enters the religious state is not bound to have perfect charity, but he is bound to tend to this, and use his endeavors to have perfect charity. For the same reason he is not bound to fulfil those things that result from the perfection of charity, although he is bound to intend to fulfil them: against which intention he acts if he contemns them, wherefore he sins not by omitting them but by contempt of them. In like manner he

précisément ce que font les religieux. Il leur incombe donc aussi de faire tout le bien qu'ils peuvent, ce qui revient, semble-t-il, à observer tous les conseils.

3. S'il n'est pas requis pour l'état de perfection d'observer tous les conseils, c'est qu'il suffit apparemment d'en observer quelques-uns. Or c'est faux, car beaucoup dans la vie séculière observent certains conseils, par exemple gardent la continence. Il semble donc que tout religieux, du fait qu'il se trouve dans l'état de perfection, doit pratiquer tout ce qui regarde la perfection et c'est le cas de tous les conseils.

En sens contraire, nul n'est tenu aux oeuvres de surérogation que dans la mesure où il s'y est personnellement obligé. Mais chaque religieux s'oblige à certaines oeuvres déterminées, l'un à celles-ci, l'autre à celles-là. Ils ne sont donc pas tenus tous à toutes.

Réponse : Quelque chose peut appartenir à la perfection de trois manières. D'abord essentiellement. Et c'est le cas, avons-nous dit, du parfait accomplissement des préceptes de la charité. Ensuite, à titre de conséquence. C'est le cas de tout ce qui se présente comme la suite normale de la parfaite charité, par exemple bénir qui nous maudit, etc. Le précepte divin exige que l'âme y soit préparée, pour les accomplir s'il arrive que les circonstances le requièrent. Mais c'est l'effet d'une charité surabondante de s'y porter parfois, en dehors même du cas de nécessité. Enfin à titre de moyen et de disposition. C'est le cas de la pauvreté, de la continence, de l'abstinence etc. Or nous avons dit plus haut que la perfection de la charité est la fin de l'état religieux. L'état religieux lui-même se définit un régime de vie où l'on se forme et où l'on s'exerce à la perfection. Cela peut se faire par des exercices divers de même que le médecin peut employer, pour guérir, différents remèdes. Il est évident que celui qui travaille en vue d'une fin n'est pas obligé de l'avoir déjà obtenue. Ce qui est requis, c'est qu'il y tende par quelque moyen. Aussi celui qui embrasse l'état religieux n'est pas obligé de posséder la charité parfaite, mais d'y tendre et de s'y employer. Il n'est pas tenu davantage d'accomplir ce qui est la suite naturelle d'une charité parfaite, mais il est tenu d'en avoir l'intention. A quoi s'oppose le mépris. Il ne pèche donc pas s'il ne l'accomplit pas, mais bien s'il le méprise. Il n'est pas tenu non plus à

chính xác là điều được các tu sĩ thực hiện. Vậy xem ra họ bị bắt buộc làm tất cả mọi điều tốt họ có thể; điều đó quy về việc tuân theo mọi lời khuyên.

3. Việc tuân theo mọi lời khuyên không cần thiết cho thân phận hoàn hảo, hẳn rõ ràng việc tuân theo một số lời khuyên đã đủ. Mà đó là sự sai lầm, bởi vì nhiều người ở ngoài đời tuân giữ một số lời khuyên, thí dụ họ giữ sự tiết dục. Vậy xem ra mọi tu sĩ, bởi vì họ ở thân phận hoàn hảo, phải thực hiện tất cả cái gì liên hệ với sự hoàn hảo và đó là trường hợp của mọi lời khuyên.

TRÁI LẠI, Không ai bị bắt buộc thi hành những công việc ngoài bổn phận, trừ phi theo mức độ mình đã tự ý bắt buộc chính mình. Mà mỗi tu sĩ bắt buộc chính mình phải làm một số công việc nhất định, kẻ này làm những việc này, người kia làm những việc khác. Vậy không phải tất cả mọi tu sĩ đều bị bắt buộc làm mọi công việc.

TRẢ LỜI : Một cái gì có thể thuộc về sự hoàn hảo theo ba thể cách. Trước tiên, theo cách thuộc yếu tính. Và đó là trường hợp, chúng ta đã nói tới (Q.184, a.3), của sự hoàn thành cách hoàn hảo mọi giới mệnh của nhân đức mến. Thứ đến, với tư cách là hậu quả. Đó là trường hợp của tất cả những cái gì một cách bình thường đi theo sau nhân đức mến hoàn hảo, thí dụ chúc lành cho kẻ nguyền rủa mình, v.v... giới mệnh của Thiên Chúa đòi hỏi linh hồn phải được chuẩn bị về điều đó, ngõ hầu hoàn thành các công việc như thế khi xảy ra các hoàn cảnh đòi hỏi như vậy. Mà hiệu quả của nhân đức mến rất mực dồi dào là làm như vậy đôi khi ngoài ngay trường hợp cần thiết. Cuối cùng, với tư cách là phương tiện và sự sắp đặt, đó là trường hợp của sự nghèo khó, của sự tiết dục và của sự kiêng cữ, v.v... Mà chúng ta đã nói ở trước (a.1), sự hoàn hảo của nhân đức mến là mục đích của thân phận tu sĩ. Chính thân phận tu sĩ được định nghĩa là chế độ đời sống mà người ta đào tạo mình cùng tập luyện mình đến với sự hoàn hảo. Điều đó có thể thực hiện nhờ những sự tập luyện khác nhau, cũng như thầy thuốc để chữa lành bệnh, có thể sử dụng các thứ thuốc khác nhau. Rõ ràng là kẻ hành động vì một mục đích không phải bị bắt buộc đã đạt được mục đích này. Điều cần có, đó là họ hướng về đó nhờ phương tiện nào. Như vậy, kẻ chấp nhận thân phận tu sĩ không bị bắt buộc chiếm hữu nhân đức mến hoàn hảo nhưng bị bắt buộc hoàn thành cái gì là hậu quả tự nhiên của đức mến hoàn hảo, nhưng họ buộc phải có ý định về điều đó. Điều này gặp sự đối lập của sự khinh dể. Vậy họ không phạm tội nếu họ không hoàn thành điều đó, nhưng họ phạm

non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa determinate quae sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam, sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, Pythagoras noluit profiteri se sapientem, sed sapientiae amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua perfectionis totalitas quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, ita etiam omnes, tam religiosi quam saeculares, tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt, omnibus enim communiter dicitur, Eccle. IX, quidquid potest manus tua, instanter operare; est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo peccatum vitatur, si scilicet homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum.

AD TERTIUM dicendum quod quaedam consilia sunt quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis saecularibus, puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quaedam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quae praetermitti possunt absque hoc quod vita hominis saecularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

is not bound to observe all the practices whereby perfection may be attained, but only those which are definitely prescribed to him by the rule which he has professed.

Reply to objection 1. He who enters religion does not make profession to be perfect, but he professes to endeavor to attain perfection; even as he who enters the schools does not profess to have knowledge, but to study in order to acquire knowledge. Wherefore as Augustine says (De Civ. Dei viii, 2), Pythagoras was unwilling to profess to be a wise man, but acknowledged himself, "a lover of wisdom." Hence a religious does not violate his profession if he be not perfect, but only if he despises to tend to perfection.

Reply to objection 2. Just as, though all are bound to love God with their whole heart, yet there is a certain wholeness of perfection which cannot be omitted without sin, and another wholeness which can be omitted without sin (Q[184], A[2], ad 3), provided there be no contempt, as stated above (ad 1), so too, all, both religious and seculars, are bound, in a certain measure, to do whatever good they can, for to all without exception it is said (Eccles. 9:10): "Whatsoever thy hand is able to do, do it earnestly." Yet there is a way of fulfilling this precept, so as to avoid sin, namely if one do what one can as required by the conditions of one's state of life: provided there be no contempt of doing better things, which contempt sets the mind against spiritual progress.

Reply to objection 3. There are some counsels such that if they be omitted, man's whole life would be taken up with secular business; for instance if he have property of his own, or enter the married state, or do something of the kind that regards the essential vows of religion themselves; wherefore religious are bound to keep all such like counsels. Other counsels there are, however, about certain particular better actions, which can be omitted without one's life being taken up with secular actions; wherefore there is no need for religious to be bound to fulfil all of them.

tous les exercices par où l'on parvient à la perfection, mais à ceux-là précisément qui lui sont prescrits par la règle dont il a fait profession.

Solutions 1. Celui qui entre en religion ne fait pas profession d'être parfait, mais de travailler à le devenir. Pas plus que celui qui entre à l'école, ne fait profession d'être savant, mais d'étudier pour le devenir. C'est pourquoi, remarque S. Augustin. Pythagore ne voulut pas prendre le nom de sage, et se contenta de celui " d'ami de la sagesse ". Le religieux ne viole donc pas sa profession s'il n'est point parfait, mais seulement s'il dédaigne de tendre à la perfection.

2. Tout le monde est tenu d'aimer Dieu de tout son coeur. Cependant cela n'empêche pas qu'il y ait, dans cette totalité, une perfection qui ne peut pas être négligée sans péché, et une autre qui peut l'être sans péché, pourvu qu'il n'y ait pas de mépris. Nous avons expliqué cela à l'Article précédent. Ainsi tous, religieux et séculiers, sont tenus de faire en quelque manière tout le bien qu'ils peuvent. C'est à tout le monde, en effet, que s'adresse la parole (Qo 9, 10): " Tout ce dont ta main est capable, fais-le sans tarder. " Il y a cependant une certaine manière d'observer ce précepte qui suffit à faire éviter le péché: que chacun fasse ce qu'il peut selon que la condition de son état requiert. Pourvu qu'il n'ait pas envers des oeuvres meilleures ce mépris qui bloque la volonté contre le progrès spirituel.

3. Il y a des conseils dont la négligence auraitpour effet d'engager la vie humaine tout entière dans les affaires séculières. Par exemple, le fait d'avoir des biens propres, d'user du mariage ou de faire quelque chose qui porte atteinte aux voeux essentiels de l'état religieux. Aussi les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils de cette sorte. Mais il y a d'autres conseils relatifs à certaines actions meilleures plus spéciales, que l'on peut ne pas suivre sans que la vie humaine se trouve engagée pour autant dans les embarras du siècle. Et ces sortes de conseils, il n'est pas nécessaire que les religieux les observent tous.

tội nếu họ khinh dể điều đó. Họ cũng không bị bắt buộc thi hành mọi sự tập luyện mà nhờ đó họ đạt được sự hoàn hảo, nhưng họ chỉ một cách đích thực bị bắt buộc thi hành những điều đòi hỏi của luật dòng mà họ đã tuyên khấn.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ vào dòng không tuyên khấn mình là kẻ hoàn hảo, nhưng tuyên khấn hành động để trở nên hoàn hảo. Cũng như kẻ đi học không tuyên hứa là nhà bác học, nhưng tuyên hứa học hành để trở nên nhà bác học. Do đó, theo sự nhận xét của thánh Augustinô (De Civ. Dei 8,2), Pythagore đã không muốn lấy cái tên là kẻ khôn ngoan, nhưng bằng lòng với cái tên là bạn hữu của sự khôn ngoan. Vậy người tu sĩ không vi phạm lời tuyên khấn của mình nếu họ không hoàn hảo chi cả, nhưng họ vi phạm lời tuyên khấn của mình nếu họ khinh dể việc hướng đến sự hoàn hảo.

2. Mọi người đều bị bắt buộc yêu mến Thiên Chúa hết lòng mình. Tuy nhiên, điều đó không ngăn trở họ, trong cái toàn thể này. Việc có sự hoàn hảo bị sơ suất thì có tội, và việc có sự hoàn hảo khác bị sơ suất mà không có tội, mặc dầu không có sự khinh dể. Chúng ta đã giải thích điều đó ở Tiết trước. Như vậy, mọi người tu sĩ và kẻ ở thế gian, đều bị bắt buộc làm theo một thể cách nào đó mọi điều tốt mà họ có thể làm. Bởi vì mọi người, điều gì có thể làm phải làm ngay không chậm trễ. Tuy nhiên, có thể cách tuân giữ sự hướng dẫn này đã đủ để tránh khỏi tội: là mỗi người phải làm điều mình có thể tùy theo thân phận của mình đòi hỏi. Miễn là người ta đối với các công việc tốt hơn không có sự khinh dể chận đứng ý chí đối với sự tiến triển thiêng liêng.

3. Có những lời khuyên mà nếu chúng nó bị sơ suất, đem lại hiệu quả là dẫn toàn thể đời sống nhân loại vào các công việc trần thế. Thí dụ, việc có các của cải thiêng liêng, việc sử dụng sự kết hôn hay là làm cái gì tổn thương các lời khấn chủ yếu của thân phận tu sĩ. Như vậy, các tu sĩ bị bắt buộc tuân giữ mọi lời khuyên thuộc về loại này. Nhưng có những lời khuyên khác quan hệ với các hành động tốt hơn đặc biệt mà người ta có thể không tuân theo mà đời sống nhân loại không vì đó bị rơi vào sự lo lắng lộn xộn của trần thế. Và các lời khuyên này, các tu sĩ không phải một cách cần thiết tuân theo tất cả.

ARTICULUS 3
Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo

ARTICLE 3
Whether poverty is required for religious perfection ?

Objections 1. It would seem that poverty is not required for religious perfection. For that which it is unlawful to do does not apparently belong to the state of perfection. But it would seem to be unlawful for a

ARTICLE 3
La pauvreté est-elle requise à l'état religieux ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, ce qui est illicite ne semble pas appartenir à l'état de perfection. Mais qu'un homme abandonne tous ses biens, c'est, semble-t-il, illicite. S. Paul formule en ces termes la

TIẾT 3
Sự nghèo khó đòi phải có đối với bậc tu sĩ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không phải như vậy. 1. Cái gì bất hợp pháp xem ra không thuộc về sự hoàn hảo. Mà việc con người rời bỏ tất cả mọi của cải mình, điều đó xem ra bất hợp pháp. Thánh Phaolô đưa ra các lời

omnia sua relinquat, videtur esse illicitum, apostolus enim, II ad Cor. VIII, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, idest, ut necessaria retineatis; et postea subdit, non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio, Glossa, idest, paupertas. Et super illud I ad Tim. VI, habentes alimenta et quibus tegamur, dicit Glossa, etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt haec temporalia. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

man to give up all he possesses; since the Apostle (2 Cor. 8:12) lays down the way in which the faithful are to give alms saying: "If the will be forward, it is accepted according to that which a man hath," i.e. "you should keep back what you need," and afterwards he adds (2 Cor. 8:13): "For I mean not that others should be eased, and you burthened," i.e. "with poverty," according to a gloss. Moreover a gloss on 1 Tim. 6:8, "Having food, and wherewith to be covered," says: "Though we brought nothing, and will carry nothing away, we must not give up these temporal things altogether." Therefore it seems that voluntary poverty is not requisite for religious perfection.

règle que les fidèles doivent suivre en matière d'aumônes (2 Co 8, 12): " Si le coeur y est, le don est bien accueilli qui est proportionné à l'avoir de chacun, c'est-à-dire en vous réservant le nécessaire. " Ce qu'il explique en disant: " Pour que le soulagement des autres ne vous apporte pas la tribulation ", " c'est-à-dire, précise la Glose, la pauvreté. " Et sur une autre parole de S. Paul (1 Tm 6, 8): " Ayant la nourriture, et le vêtement " la Glose remarque: " Quoique nous n'ayons rien apporté en ce monde et n'en devions rien emporter, ce n'est pas un motif pour rejeter entièrement les biens temporels. " Il semble donc que la pauvreté volontaire n'est pas requise pour la perfection de la vie religieuse.

này như quy tắc để hướng dẫn tín hữu trong việc bố thí (2Cr 8,12): “Vì nếu sẵn lòng hăng hái nhiệt thành, thì có bao nhiêu cũng thảo.” Điều đó đã được thánh Phaolô giải thích: “Ngõ hầu việc anh em ủy lạo các kẻ khác không gây nên cho anh em nỗi khổ tâm, tức là sự nghèo khó.” Và về một lời nói khác của thánh Phaolô (1Tm 6,8): “Một khi có ăn có mặc, ta bằng lòng”, sách Chú giải cắt nghĩa: “Dầu mà chúng ta đã không đem cái gì đến thế gian này và chúng ta sẽ không đem cái gì ra khỏi thế gian, đó vẫn không phải là lý do để chúng ta hoàn toàn vứt bỏ mọi của cải trần gian.” Vậy sự nghèo khó do ý chí xem ra không đòi phải có đối với sự hoàn hảo trong đời sống tu sĩ.

PRAETEREA, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui, omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud Prov. XXX, ne forte, egestate compulsus, furer et periurem nomen Dei mei, et Eccli. XXVII, propter inopiam multi perierunt; et etiam corporali, dicitur enim Eccle. VII, sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod videtur quaedam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosae vitae.

2. Further, whosoever exposes himself to danger sins. But he who renounces all he has and embraces voluntary poverty exposes himself to danger-not only spiritual, according to Prov. 30:9, "Lest perhaps ... being compelled by poverty, I should steal and forswear the name of my God," and Ecclus. 27:1, "Through poverty many have sinned"-but also corporal, for it is written (Eccles. 7:13): "As wisdom is a defense, so money is a defense," and the Philosopher says (Ethic. iv, 1) that "the waste of property appears to be a sort of ruining of one's self, since thereby man lives." Therefore it would seem that voluntary poverty is not requisite for the perfection of religious life.

2. Quiconque s'expose au danger, pèche. Mais celui qui, par l'abandon de tous ses biens, embrasse la pauvreté volontaire s'expose au danger, même spirituel, d'après les Proverbes (30, 9): " De peur que, pressé par la pauvreté, je ne vole et ne déshonore le nom de Dieu. " Et ailleurs (Si 27, 1 Vg): " Beaucoup ont péri à cause de leur pauvreté. " Au danger corporel aussi. En effet, il est écrit (Qo 7, 12) - " L'argent est une protection, comme la sagesse en est une. " Et Aristote: " La perte des richesses semble être la perte de l'homme lui-même, dont les richesses assurent l'existence. " Il semble donc que la pauvreté volontaire ne puisse être requise pour la perfection de la vie religieuse.

2. Ai liều mình bị nguy hiểm thì phạm tội. Mà kẻ rời bỏ mọi của cải mình, chọn sự nghèo khó do ý chí liều mình phải nguy hiểm thiêng liêng theo lời ghi chép trong sách Cách ngôn (30,9): “Kẻo khi thiếu thốn, tôi sinh trộm cắp và làm uế tạp Danh Chúa tôi.” Về sự nguy hiểm phần xác cũng vậy. Quả thế, có lời ghi chép (Gv 7,12): “Tiền bạc là sự phù hộ, như sự khôn ngoan là sự phù hộ.” Và Triết gia (Eth. 4,1): “Sự mất của cải xem ra là sự mất chính con người mà của cải đảm bảo sự hiện hữu của họ.” Vậy xem ra sự khó nghèo do ý chí không thể đòi hỏi phải có đối với sự hoàn hảo trong đời sống tu sĩ.

PRAETEREA, virtus in medio consistit, ut dicitur in II Ethic. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitae perfectionem.

3. Further, "Virtue observes the mean," as stated in Ethic. ii, 6. But he who renounces all by voluntary poverty seems to go to the extreme rather than to observe the mean. Therefore he does not act virtuously: and so this does not pertain to the perfection of life.

3. " La vertu, d'après Aristote, consiste dans un juste milieu. " Mais celui qui abandonne tout par la pauvreté volontaire ne paraît pas tenir dans le juste milieu, mais plutôt aller à l'extrême. Il n'agit donc pas vertueusement, et cela n'appartient pas à la vie parfaite.

3. Nhân đức, theo Triết gia, cốt tại điểm trung dung. Mà kẻ rời bỏ mọi sự vì nghèo khó do ý chí, xem ra không nắm giữ điểm trung dung, nhưng đi tới cực đoan. Vậy họ hành động cách không có nhân đức, và điều đó không thuộc về bậc sống hoàn hảo.

PRAETEREA, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiae conferunt ad beatitudinem, dicitur enim Eccli. XXXI, beatus est dives qui inventus est sine macula. Et philosophus dicit, in I Ethic., quod divitiae organice deserviunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

4. Further, the ultimate perfection of man consists in happiness. Now riches conduce to happiness; for it is written (Ecclus. 31:8): "Blessed is the rich man that is found without blemish," and the Philosopher says (Ethic. i, 8) that "riches contribute instrumentally to happiness." Therefore voluntary poverty is not requisite for religious perfection.

4. L'ultime perfection de l'homme réside en la béatitude. Or les richesses contribuent à la béatitude. " Bienheureux l'homme riche qui a été trouvé sans tache. " (Si 31, 8). Et le Philosophe Il déclare que les richesses sont d'utiles moyens de félicité. La pauvreté volontaire n'est donc pas requise pour la perfection de la vie religieuse.

4. Sự hoàn hảo cuối cùng của con người là hạnh phúc. Mà của cải góp phần vào sự hạnh phúc. Quả thế, có lời ghi chép: Phúc cho kẻ giàu có mà không có vết nhơ (Hc 31,8). Và Triết gia (Eth. 1,8) tuyên bố của cải là những phương tiện hữu ích cho diễm phúc. Vậy xem ra sự khó nghèo do ý chí không phải cần thiết đối với sự hoàn hảo trong đời sống tu sĩ.

PRAETEREA, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est. Ergo et religiosi.

5. Further, the episcopal state is more perfect than the religious state. But bishops may have property, as stated above (Q[185], A[6]). Therefore religious may also.

5. L'état épiscopal est plus parfait que l'état religieux. Or nous avons vu que les évêques peuvent posséder des biens propres. Donc les religieux aussi.

5. Thân phận giám mục hoàn hảo hơn thân phận tu sĩ. Mà chúng ta đã trông thấy (Q.185, a.6) các giám mục có thể chiếm hữu của cải riêng. Vậy các tu sĩ cũng thế.

PRAETEREA, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut Chrysostomus dicit, medicamentum quod maxime in poenitentia operatur. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem

6. Further, almsgiving is a work most acceptable to God, and as Chrysostom says (Hom. ix in Ep. ad Hebr.) "is a most effective remedy in repentance." Now poverty excludes almsgiving. Therefore it would seem that poverty does not pertain to

6. Faire l'aumône est une oeuvre souverainement agréable à Dieu, et selon S. Jean Chrysostome, " le remède le plus efficace en matière de pénitence ". Mais la pauvreté exclut la possibilité de faire l'aumône. La pauvreté ne semble donc pas appartenir à la perfection

6. Bố thí là công việc tột bậc đẹp lòng Thiên Chúa, và theo thánh Chrysôstômô (In Hebr. 9,63), việc bố thí là vị thuốc công hiệu nhất trong sự đền tội. Mà sự nghèo khó trục xuất khả năng bố thí. Vậy sự nghèo khó xem ra không thuộc về sự hoàn hảo trong đời sống tu sĩ.

religionis non pertineat.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, VIII Moral., sunt nonnulli iustorum qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus, in X Confess., ad Deum loquens, minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. Unde et in libro octogintatrium quaest., dicit Augustinus quod nutrimentum caritatis est imminutio cupiditatis, perfectio, nulla cupiditas. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinum et Therasiam, quod terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere, illa enim velut extranea repudiantur; ista velut membra praeciduntur. Et Chrysostomus dicit, super Matth., quod appositio divitiarum maiorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente domino, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, non ideo dixit apostolus (scilicet, ut vobis non sit tribulatio, idest paupertas), quin melius esset, sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abiicere, sed quod hoc non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., religious perfection.

On the contrary, Gregory says (Moral. viii, 26): "There are some of the righteous who bracing themselves up to lay hold of the very height of perfection, while they aim at higher objects within, abandon all things without." Now, as stated above, (AA[1],2), it belongs properly to religious to brace themselves up in order to lay hold of the very height of perfection. Therefore it belongs to them to abandon all outward things by voluntary poverty.

I answer that, As stated above (A[2]), the religious state is an exercise and a school for attaining to the perfection of charity. For this it is necessary that a man wholly withdraw his affections from worldly things; since Augustine says (Confess. x, 29), speaking to God: "Too little doth he love Thee, who loves anything with Thee, which he loveth not for Thee." Wherefore he says (QQ. lxxxiii, qu. 36) that "greater charity means less cupidity, perfect charity means no cupidity." Now the possession of worldly things draws a man's mind to the love of them: hence Augustine says (Ep. xxxi ad Paulin. et Theras.) that "we are more firmly attached to earthly things when we have them than when we desire them: since why did that young man go away sad, save because he had great wealth? For it is one thing not to wish to lay hold of what one has not, and another to renounce what one already has; the former are rejected as foreign to us, the latter are cut off as a limb." And Chrysostom says (Hom. lxiii in Matth.) that "the possession of wealth kindles a greater flame and the desire for it becomes stronger." Hence it is that in the attainment of the perfection of charity the first foundation is voluntary poverty, whereby a man lives without property of his own, according to the saying of our Lord (Mat. 19:21), "If thou wilt be perfect, go, sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor ... and come, follow Me."

Reply to objection 1. As the gloss adds, "when the Apostle said this (namely "not that you should be burthened," i.e. with poverty)," he did not mean that "it were better not to give: but he feared for the weak, whom he admonished so to give as not to suffer privation." Hence in like manner the other gloss means not that it is unlawful to renounce all one's temporal goods, but that this is not required of necessity. Wherefore Ambrose de la vie religieuse.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit: " Il y a des justes qui, s'étant ceint les reins pour atteindre le sommet de la perfection, abandonnent tous les biens extérieurs dans leur désir des biens intérieurs plus relevés. " Mais c'est justement le fait des religieux de se ceindre les reins pour entreprendre l'ascension de la perfection, nous l'avons dit. Donc il leur convient de tout abandonner, en fait de biens extérieurs, par la pauvreté volontaire.

Réponse : Nous avons défini plus haut l'état religieux un régime de vie où l'on s'exerce et se forme à la perfection de la charité. Pour y parvenir, il est nécessaire de renoncer entièrement à l'amour du monde, car S. Augustin parle ainsi à Dieu: " Celui-là t'aime moins, qui aime en dehors de toi quelque chose qu'il n'aime pas en toi. " C'est ce qui lui fait dire ailleurs: " L'aliment de la charité, c'est la diminution de la convoitise; sa perfection, l'absence de convoitise. " Or, du fait qu'on possède des biens terrestres, le coeur est attiré à les aimer. D'où ce mot encore de S. Augustin: " Les biens de la terre sont aimés davantage quand on les possède que quand on les désire. Pourquoi, en effet, ce jeune homme s'en alla-t-il tout triste, sinon parce qu'il avait de grands biens? Il est bien différent de ne pas s'approprier ce qu'on ne possède pas, et de rejeter ce qu'on s'est déjà approprié. Dans le premier cas, ce ne sont jamais que des choses extérieures que l'on repousse; dans le second, ce sont comme des membres qu'il faut se retrancher. " S. Jean Chrysostome écrit aussi: " L'afflux des richesses active la flamme, et la convoitise en devient plus vive. " C'est pourquoi, pour acquérir la perfection de la charité, le fondement premier est la pauvreté volontaire, qui fait vivre sans rien avoir en propre. Le Seigneur lui-même l'a dit (Mt 19, 2 1): " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, puis viens et suis moi. "

Solutions 1. Voici la Glose sur ce passage " L'Apôtre n'a pas écrit cela (c'est-à-dire: "pour qu'il n'en résulte pas pour vous la tribulation qui est la pauvreté, parce que ce serait meilleur. Mais il craint pour les faibles, et il les invite à donner de manière à ne pas souffrir de la pauvreté. " D'où il suit qu'on ne doit pas entendre l'autre Glose en ce sens qu'il est interdit de se dépouiller entièrement de ses biens temporels. Elle veut dire

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 8,26) viết: "Có những người công chính thắt chặt lưng mình để đạt tới đỉnh hoàn hảo, rời bỏ mọi của cải bên ngoài trong niềm ước muốn các của cải bên trong cao thượng hơn." Mà đó chính xác công việc của các tu sĩ là thắt lưng để lo việc trở nên hoàn hảo như chúng ta đã nói ở trước (a.1 và 2). Vậy một cách thích hợp họ rời bỏ mọi sự đối với các của cải bên ngoài vì sự nghèo khó do ý chí.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã định nghĩa ở trước (a.2), thân phận tu sĩ là một chế độ sống mà ở đó người ta tập luyện mình và đào tạo mình đến với sự hoàn hảo của nhân đức mến. Để đạt được điều đó, người ta cần phải khước từ hoàn toàn tình yêu đối với thế gian, bởi vì thánh Augustinô (Conf. 10,9) đã thưa cùng Thiên Chúa: "Kẻ yêu mến chút ít, đó là kẻ yêu mến bên ngoài Chúa một cái gì mà họ không yêu mến ở trong Chúa." Chính điều đó đã khiến thánh nhân thốt lên ở nơi khác (83, Quaest. q.36): "Của ăn của nhân đức mến, đó là sự giảm bớt ham muốn; sự hoàn hảo của nó, đó là sự vắng mặt sự ham muốn." Mà, do sự kiện người ta chiếm hữu của cải trần gian, tâm hồn bị lôi kéo đến yêu mến chúng nó. Do đó, còn có lời nói của thánh Augustinô (Lettre 31): "Các của cải trần gian được yêu mến nhiều khi người ta chiếm hữu chúng nó hơn là khi người ta ước muốn chúng nó. Quả thế, tại sao người thanh niên này bỏ đi, hoàn toàn buồn rầu, nếu không phải bởi vì chàng ta có rất nhiều của cải? Có sự khác biệt rất rõ ràng trong việc chiếm hữu làm của riêng điều mình không chiếm hữu, và việc vứt bỏ điều mình đã chiếm hữu làm của riêng. Trong trường hợp thứ nhất, luôn luôn là những sự vật bên ngoài mà người ta xua đuổi; trong trường hợp thứ hai, đó là những chi thể mà người ta phải vứt bỏ đi." Thánh Chrysôstômô (In Matth. 63) cũng đã viết: "Ảnh hưởng của cải khêu ngọn lửa đang bốc cháy, và sự ham muốn của cải trở nên mãnh liệt hơn." Do đó, cho đạt được sự hoàn hảo của nhân đức mến, nền tảng thứ nhất là sự nghèo khó do ý chí, là điều làm cho người ta sống mà không có cái gì làm của riêng. Chính Chúa Giêsu đã phán (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo, ngươi hãy đi, bán tất cả những gì ngươi chiếm hữu và đem phân phát cho người nghèo khó, đoạn đến và theo Ta."

GIẢI ĐÁP 1. Sách Chú giải nói về đoạn văn này: "Thánh Phaolô đã không viết điều đó (nghĩa là: "Ngõ hầu không do đó xảy ra cho người nỗi khổ tâm, tức là sự nghèo khó"), bởi vì điều đó hẳn tốt hơn. Nhưng thánh nhân sợ đối với những kẻ yếu đuối, và kêu mời họ cho một cách nào để khỏi đau khổ vì sự nghèo khó." Do đó, người ta không nên theo sách Chú giải khác ở nghĩa là người ta bị cấm đoán không được vứt bỏ hoàn toàn hết mọi của cải mình; nó chỉ nói lên lối sống này không cần thiết.

dominus non vult, scilicet ex necessitate praecepti, simul effundi opes, sed dispensari, nisi forte ut Eliseus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.

says (De Offic. i, 30): "Our Lord does not wish," namely does not command us "to pour out our wealth all at once, but to dispense it; or perhaps to do as did Eliseus who slew his oxen, and fed the poor with that which was his own so that no household care might hold him back."

simplement que cette conduite n'est pas indispensable. C'est la pensée de S. Ambroise: " Le Seigneur ne veut pas, c'est-à-dire par la rigueur d'un précepte, que l'on disperse d'un seul coup ses biens, mais qu'on les distribue. A moins cependant que l'on n'imite Élisée, qui tua ses boeufs et nourrit les pauvres de ce qu'il en obtint pour se débarrasser de tout souci domestique. "

Đó là tư tưởng của thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30): “Chúa Giêsu không muốn do sự nghiêm nhặt của lệnh truyền này, người ta lập tức phân tán của cải mình, nhưng là người ta phân phát chúng nó. Tuy nhiên, trừ phi người ta bắt chước tiên tri Êlisêô, là đấng đã giết các con bò của mình và phân phát cho những kẻ nghèo khó dùng, ngõ hầu người vứt bỏ mọi nỗi lo lắng gia đình.”

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo, neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit quando non est voluntaria, quia ex affectu aggregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata; secundum illud I ad Tim. ult., qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur, magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui, intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinae providentiae se committentes. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quaerentibus regnum Dei et iustitiam eius non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint.

Reply to objection 2. He who renounces all his possessions for Christ's sake exposes himself to no danger, neither spiritual nor corporal. For spiritual danger ensues from poverty when the latter is not voluntary; because those who are unwillingly poor, through the desire of money-getting, fall into many sins, according to 1 Tim. 6:9, "They that will become rich, fall into temptation and into the snare of the devil." This attachment is put away by those who embrace voluntary poverty, but it gathers strength in those who have wealth, as stated above. Again bodily danger does not threaten those who, intent on following Christ, renounce all their possessions and entrust themselves to divine providence. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 17): "Those who seek first the kingdom of God and His justice are not weighed down by anxiety lest they lack what is necessary."

2. Celui qui abandonne tous ses biens pour le Christ ne s'expose à aucun danger, ni spirituel ni corporel. La pauvreté peut devenir une cause de danger spirituel quand elle n'est pas volontaire. Car ce désir d'amasser des richesses, qui tourmente ceux dont la pauvreté est involontaire, peut les jeter en beaucoup de péchés, selon S. Paul (1 Tm 6, 9): " Ceux qui veulent amasser des richesses tombent dans la tentation et dans les pièges du diable. " Mais ce désir est abandonné par ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. Il est, au contraire, plus impérieux chez ceux qui possèdent des richesses, comme nous venons de le montrer. Le péril corporel ne menace pas non plus ceux qui, dans l'intention de suivre le Christ, abandonnent tous leurs biens en se confiant à la providence divine. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Ceux qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice ne doivent pas s'inquiéter de manquer du nécessaire. "

2. Kẻ rời bỏ mọi của cải mình vì Chúa Kitô không liều mình phải sự nguy hiểm nào cả, nguy hiểm thiêng liêng cũng không, nguy hiểm phần xác cũng không. Sự nghèo khó có thể trở nên nguyên nhân đem lại sự nguy hiểm thiêng liêng khi nó không do ý chí. Bởi vì sự ước muốn tích trữ của cải làm đau khổ những kẻ mà sự nghèo khó không do ý chí có thể đưa họ tới chỗ phạm nhiều tội như thánh Phaolô xác định (1Tm 6,6): “Những kẻ muốn tích trữ của cải rơi vào sự cám dỗ và cạm bẫy ma quỉ.” Mà sự ước muốn này được vứt bỏ bởi những người chọn sự nghèo khó do ý chí. Nó trái lại, mãnh liệt hơn ở nơi những kẻ chiếm hữu của cải, như chúng ta mới minh chứng. Sự nguy hiểm phần xác cũng không ngăm đe những kẻ định theo Chúa Giêsu, rời bỏ mọi của cải mà tín thác vào sự quan phòng của Thiên Chúa. Điều đó khiến thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte 2,17) nói: “Những kẻ tìm kiếm nước Thiên Chúa và sự công chính của Người, không nên lo lắng về việc thiếu thốn cái cần thiết.”

AD TERTIUM dicendum quod medium virtutis, secundum philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem praeter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiae vacet, quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere. Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, nudum Christum nudus sequere.

Reply to objection 3. According to the Philosopher (Ethic. ii, 6), the mean of virtue is taken according to right reason, not according to the quantity of a thing. Consequently whatever may be done in accordance with right reason is not rendered sinful by the greatness of the quantity, but all the more virtuous. It would, however, be against right reason to throw away all one's possessions through intemperance, or without any useful purpose; whereas it is in accordance with right reason to renounce wealth in order to devote oneself to the contemplation of wisdom. Even certain philosophers are said to have done this; for Jerome says (Ep. xlviii ad Paulin.): "The famous Theban, Crates, once a very wealthy man, when he was going to Athens to study philosophy, cast away a large amount of gold; for he considered that he could not possess both gold and virtue at the same time." Much more therefore is it according to right reason for a man to renounce all he has, in order perfectly to follow Christ. Wherefore Jerome says (Ep. cxxv ad Rust. Monach.): "Poor thyself, follow Christ poor."

3. Le juste milieu de la vertu se mesure, d'après Aristote, en fonction de la droite raison et nullement au point de vue de la quantité. C'est pourquoi tout ce que la droite raison approuve ne saurait être tenu pour vicieux, si grande qu'en soit la quantité. Cette quantité au contraire rend l'acte plus vertueux. Ce serait aller contre la droite raison que de dépenser tous ses biens par intempérance ou sans utilité, mais c'est faire acte de raison droite que de s'en dépouiller pour vaquer à la contemplation de la sagesse, ce que même des philosophes ont fait, dit-on. Car S. Jérôme écrit: " Le fameux Cratès de Thèbes avait été fort riche. Se rendant à Athènes pour y vivre en philosophe, il jeta à terre une grosse quantité d'or. Il ne croyait pas pouvoir posséder à la fois la richesse et la vertu. " Donc, et bien plus encore, il est conforme à la droite raison de tout abandonner pour suivre parfaitement le Christ. D'où ce mot de S. Jérôme: " Suis nu le Christ nu. "

3. Điểm trung dung của nhân đức, theo Triết gia, được đo lường theo trí năng ngay thẳng, chứ không theo lượng. Do đó, tất cả những cái gì trí năng ngay thẳng tán thành, không được coi là xấu, cho dầu lượng của nó to lớn thế nào đi nữa. Lượng này trái lại làm cho hành vi càng có nhân đức hơn. Điều đi trái ngược với trí năng ngay thẳng và tiêu xài tất cả mọi của cải mình một cách vô độ hoặc một cách vô ích. Mà điều là hành động của trí năng ngay thẳng, đó là vứt bỏ mọi của cải để lo về việc chiêm ngưỡng sự khôn ngoan, điều đó cũng đã được các Triết gia thực hiện. Bởi vì thánh Giêrônimô (Lettre 58) đã viết: “Cratès de Thèbes danh tiếng đã là người rất giàu có. Khi đến thành Nhã Điển để sống ở đó trong tư cách là một Triết gia, đã vứt xuống đất một số vàng rất nhiều, ông ta tin tưởng mình không thể đồng thời chiếm hữu của cải và nhân đức.” Vậy, việc bỏ tất cả mọi sự để theo Chúa Giêsu một cách hoàn toàn thì càng phù hợp với trí năng ngay thẳng hơn nữa. Do đó, có lời nói của thánh Giêrônimô (Lettre 125): “Anh một cách trần truồng hãy theo Chúa Kitô.”

AD QUARTUM dicendum quod duplex est beatitudo sive

Reply to objection 4. Happiness or felicity is twofold. One is

4. La béatitude ou félicité est double: la béatitude parfaite que

4. Hạnh phúc hay diễm phúc có hai thứ: hạnh phúc hoàn hảo mà chúng

felicitas, una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem vitae felicitas est duplex, una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per philosophum, in X Ethic. Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter coadiuvant, quia, ut philosophus dicit, in I Ethic. multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa. Ad felicitatem autem contemplativae vitae non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quae maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod ad actiones multis opus est, speculanti vero nullo talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad caelestem beatitudinem consequendam, unde et dominus, Matth. XIX, dicit, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo. Divitiae autem habitae per se quidem natae sunt perfectionem caritatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo unde dicitur, Matth. XIII, quod sollicitudo saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei; quia, ut Gregorius dicit, dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare. Unde dominus dicit, Matth. XIX, quod dives difficile intrabit in regnum caelorum. Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrisostomi, cum subdit, facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum. Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed, qui inventus est sine macula et post aurum non abiit. Et hoc, quia rem difficilem fecit, unde subditur, quis est hic. Et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua, ut scilicet, inter divitias positus, divitias

perfect, to which we look forward in the life to come; the other is imperfect, in respect of which some are said to be happy in this life. The happiness of this life is twofold, one is according to the active life, the other according to the contemplative life, as the Philosopher asserts (Ethic. x, 7,8). Now wealth conduces instrumentally to the happiness of the active life which consists in external actions, because as the Philosopher says (Ethic. i, 8) "we do many things by friends, by riches, by political influence, as it were by instruments." On the other hand, it does not conduce to the happiness of the contemplative life, rather is it an obstacle thereto, inasmuch as the anxiety it involves disturbs the quiet of the soul, which is most necessary to one who contemplates. Hence it is that the Philosopher asserts (Ethic. x, 8) that "for actions many things are needed, but the contemplative man needs no such things," namely external goods, "for his operation; in fact they are obstacles to his contemplation." Man is directed to future happiness by charity; and since voluntary poverty is an efficient exercise for the attaining of perfect charity, it follows that it is of great avail in acquiring the happiness of heaven. Wherefore our Lord said (Mat. 19:21): "Go, sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven." Now riches once they are possessed are in themselves of a nature to hinder the perfection of charity, especially by enticing and distracting the mind. Hence it is written (Mat. 13:22) that "the care of this world and the deceitfulness of riches choketh up the word" of God, for as Gregory says (Hom. xv in Ev.) by "preventing the good desire from entering into the heart, they destroy life at its very outset." Consequently it is difficult to safeguard charity amidst riches: wherefore our Lord said (Mat. 19:23) that "a rich man shall hardly enter into the kingdom of heaven," which we must understand as referring to one who actually has wealth, since He says that this is impossible for him who places his affection in riches, according to the explanation of Chrysostom (Hom. lxiii in Matth.), for He adds (Mat. 19:24): "It is easier for a camel to pass through the eye of a needle, than for a rich man to enter into the kingdom of heaven." Hence it is not said simply that the "rich man" is blessed, but "the rich man that is found without blemish, and that hath not gone after gold," and this because he has done a difficult thing, wherefore the text continues (Mat. 19:9): "Who is he? and we

nous attendons dans l'autre vie, et cette béatitude imparfaite qui vaut à certains, dès cette vie, le nom d'hommes heureux. La félicité de la vie présente est elle-même double: celle de la vie active et celle de la vie contemplative, comme Aristote l'a montré. A la félicité de la vie active, qui consiste en des opérations extérieures, la richesse concourt à titre d'instrument. En effet, observe Aristote: " Nous faisons beaucoup de choses, par nos amis, par la richesse, par la puissance publique, qui représentent autant de moyens d'action. " En revanche, la richesse a peu de valeur pour la félicité de la vie contemplative. Elle est même plutôt un empêchement, en tant que son souci empêche la tranquillité de l'âme, nécessaire par-dessus tout à celui qui contemple. C'est ce que dit Aristote: " Beaucoup de choses sont nécessaires pour l'action. L'homme qui contemple n'a pas besoin de tout cela ", c'est-à-dire des biens extérieurs. " Indispensables pour l'action, ils sont des obstacles à la contemplation. " En ce qui regarde la béatitude future l'homme y est ordonné par la charité. Et parce que la pauvreté volontaire représente un exercice efficace pour parvenir à la parfaite charité, son pouvoir est grand pour obtenir la béatitude céleste. Aussi le Seigneur a-t-il dit: " Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres; tu auras ainsi un trésor dans le ciel. " Au contraire, la possession des richesses est de nature à empêcher la perfection de la charité, principalement en ce qu'elle séduit le coeur et le distrait. D'où cette parole (Mt 13, 22): " Le souci du siècle et la séduction des richesses étouffent la parole de Dieu ", parce que, remarque S. Grégoire, " en fermant l'accès du coeur au bon désir, ils y interdisent l'entrée du souffle vivifiant ". C'est pourquoi il est difficile de conserver la charité parmi les richesses. Le Seigneur l'a dit (Mt 19, 23): " Le riche entrera difficilement dans Le Royaume des cieux. " Ce qu'il faut entendre de celui qui possède effectivement des richesses. Car pour celui qui a mis son coeur dans la richesse, il déclare la chose impossible, d'après S. Jean Chrysostome, quand le Seigneur ajoute " Il est ,)lus facile à un chameau de passer par le trou ,l'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des cieux. " C'est pourquoi ce n'est pas le riche qui est ,appelé bienheureux, mais " celui qui a été trouvé sans tache et n'a pas couru après l'or " (Si 31, 8). Et cela, parce qu'il a fait une chose difficile, car on ajoute: " Qui est-il, pour que

ta chờ đợi ở đời sau, và hạnh phúc bất hoàn hảo mà do đó một số người ngay ở đời này được gọi là những con người hạnh phúc. Diễm phúc trong đời sống hiện tại cũng phân chia ra hai thứ: diễm phúc trong đời sống hoạt động và diễm phúc trong đời sống chiêm niệm, như Triết gia minh chứng (Eth. 10,7), sự diễm phúc trong đời sống hoạt động cốt tại các hành động bên ngoài, sự giàu có góp phần trong tư cách là công cụ. Thực thế, theo sự lưu ý của Triết gia (Eth. 1,8): “Chúng ta thi hành nhiều việc, nhờ các bạn hữu chúng ta, nhờ của cải, nhờ quyền lực công cộng, đưa ra bấy nhiêu phương tiện hành động.” Đối lại, của cải ít có giá trị đối với diễm phúc trong đời sống chiêm niệm. Nó đúng hơn là một trở ngại, trong tư cách sự lo lắng về nó ngăn cản sự yên tịnh của linh hồn cần thiết trên hết mọi sự đối với kẻ chiêm niệm. Điều đó đã khiến Triết gia lên tiếng (Eth. 10,5): “Nhiều sự vật cần thiết cho hoạt động. Con người chiêm niệm không cần đến tất cả cái đó”, nghĩa là các của cải bên ngoài. Rất cần thiết cho sự hoạt động, chúng nó là những ngăn trở đối với sự chiêm niệm. Đối với cái gì liên hệ với hạnh phúc tương lai, con người được sắp đặt đến đó do nhân đức mến. Và bởi vì sự nghèo khó do ý chí tạo nên sự luyện tập hữu hiệu để đạt tới nhân đức mến hoàn hảo, khả năng của nó to lớn có thể đạt được sự vinh phúc trên trời. Do đó, Chúa Giêsu đã phán: “Ngươi hãy đi, hãy bán những gì ngươi chiếm hữu và đem phân phát cho người nghèo khó; như vậy, ngươi sẽ có kho tàng trên trời.” Trái lại, sự chiếm hữu của cải do bản tính của mình ngăn cản sự hoàn hảo của nhân đức mến, một cách chủ yếu ở tại sự nó lôi cuốn tâm hồn và phân tán nó. Do đó, có lời nói (Mt 13,22): “Sự lo âu việc đời, và bả phú quý làm chết ngạt Lời của Thiên Chúa”, bởi vì theo sự lưu ý của thánh Grêgôriô (In Evang. 1,15), chận đứng sự ước muốn tốt lành đến với tâm hồn, chúng nó ngăn cản làn hơi ban sự sống vào đó. Bởi việc đó bảo tồn nhân đức mến giữa các của cải là điều khó khăn. Chúa Giêsu đã phán điều đó (Mt 19,32): “Người giàu có khó vào Nước Trời.” Điều đó phải hiểu về kẻ đang chiếm hữu của cải thực sự. Bởi vì đối với kẻ để lòng mình ở trong của cải, Chúa Giêsu, theo thánh Chrysôstômô (In Matth. 73) tuyên bố điều bất khả khi Người phán thêm: “Con lạc đà chui qua lỗ kim còn dễ hơn người giàu có vào Nước Trời.” Thực ra, không phải người giàu có được gọi là hạnh phúc, nhưng kẻ không vết nhơ và không chạy theo vàng bạc (Hc 31,8). Và điều đó, bởi vì họ đã hoàn thành một điều khó khăn, bởi vì người ta nói thêm: “Họ là ai, ngõ

non amaret.

AD QUINTUM dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia. Quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur quod proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendae.

AD SEXTUM dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quae faciunt sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant, qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio. Unde etiam Hieronymus, contra Vigilant., dicit, quod autem asserit eos melius facere qui utantur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, non a me eis, sed a Deo respondetur, si vis perfectus esse, et cetera. Et postea subdit, iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda. Et ideo, ad excludendum errorem Vigilantii, dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo.

ARTICULUS 4
Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim Christianae vitae perfectio ab apostolis Christi coepit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de

will praise him; for he hath done wonderful things in his life," namely by not loving riches though placed in the midst of them.

Reply to objection 5. The episcopal state is not directed to the attainment of perfection, but rather to the effect that, in virtue of the perfection which he already has, a man may govern others, by administering not only spiritual but also temporal things. This belongs to the active life, wherein many things occur that may be done by means of wealth as an instrument, as stated (ad 4). Wherefore it is not required of bishops, who make profession of governing Christ's flock, that they have nothing of their own, whereas it is required of religious who make profession of learning to obtain perfection.

Reply to **6.** The renouncement of one's own wealth is compared to almsgiving as the universal to the particular, and as the holocaust to the sacrifice. Hence Gregory says (Hom. xx in Ezech.) that those who assist "the needy with the things they possess, by their good deeds offer sacrifice, since they offer up something to God and keep back something for themselves; whereas those who keep nothing for themselves offer a holocaust which is greater than a sacrifice." Wherefore Jerome also says (Contra Vigilant.): "When you declare that those do better who retain the use of their possessions, and dole out the fruits of their possessions to the poor, it is not I but the Lord Who answers you; If thou wilt be perfect," etc., and afterwards he goes on to say: "This man whom you praise belongs to the second and third degree, and we too commend him: provided we acknowledge the first as to be preferred to the second and third." For this reason in order to exclude the error of Vigilantius it is said (De Eccl. Dogm. xxxviii): "It is a good thing to give away one's goods by dispensing them to the poor: it is better to give them away once for all with the intention of following the Lord, and, free of solicitude, to be poor with Christ."

ARTICLE 4
Whether perpetual continence is required for religious perfection ?

Objections 1. It would seem that perpetual continence is not required for religious perfection. For all perfection of the Christian life began with Christ's apostles. Now the apostles do not appear to have observed continence, as evidenced by Peter, of whose

nous lui décernions des louanges? Il a réalisé dans sa vie, un prodige ", lorsque, se trouvant entouré de richesses, il n'a pas aimé les richesses.

5. L'état épiscopal n'est pas ordonné à l'acquisition de la perfection mais, à partir de la perfection supposée acquise, à gouverner les autres par la dispensation des biens non seulement spirituels, mais aussi temporels. Cela relève de la vie active, où beaucoup de choses, nous venons de le dire, veulent pour être exécutées ce moyen d'action qu'est la richesse. C'est pourquoi il n'est pas exigé des évêques, qui font profession de régir le troupeau du Christ, qu'ils ne possèdent rien, comme cela est exigé des religieux, qui font profession d'une discipline destinée à leur procurer la perfection.

6. Le renoncement aux biens propres, comparé à l'aumône, apparaît comme l'universel par rapport au particulier, comme l'holocauste en regard du simple sacrifice. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire: " Ceux qui assistent les indigents de leurs ressources, avec ce qu'ils donnent de leurs biens offrent un sacrifice. C'est-à-dire qu'ils font deux parts, l'une qu'ils immolent à Dieu, l'autre qu'ils se réservent à eux-mêmes. Ceux qui ne se réservent rien offrent un holocauste, ce qui est plus qu'un sacrifice. " S. Jérôme s'exprime de même dans Contre Vigilantius: " Quand tu prétends qu'il est meilleur de profiter de ses biens et d'en distribuer peu à peu les revenus aux pauvres, ce n'est pas moi, c'est Dieu qui répond: "Si tu veux être parfait", etc. " Il ajoute plus loin: " Cette conduite que tu loues ne vient qu'au deuxième et troisième rang. Nous l'approuvons nous aussi, mais sous cette réserve de garder le premier rang à ce qui le mérite. " Toujours contre cette erreur de Vigilantius, on lit dans le livre Des Croyances ecclésiastiques: " Il est bien de distribuer peu à peu sa fortune aux pauvres. Il est mieux, dans l'intention de suivre le Christ, de la donner d'un seul coup et, libre de soucis, d'être indigent avec le Christ. "

ARTICLE 4
La continence est-elle requise à l'état religieux ?

Objections 1. Il semble que la continence perpétuelle ne soit pas requise pour la perfection de l'état religieux. En effet, toute la perfection de la vie chrétienne a commencé à partir des Apôtres du Christ. Or nous ne voyons pas que les Apôtres aient pratiqué la

hầu chúng ta ca ngợi họ? Họ trong đời sống đã thực hiện một sự lạ lùng khi được của cải tràn ngập chung quanh, họ đã không yêu mến của cải."

5. Thân phận giám mục không được sắp đặt để đạt được sự hoàn hảo, nhưng để từ sự hoàn hảo đã được giả định là đã đạt được rồi, mà cai trị các kẻ khác bằng sự phân phát không những các của cải thiêng liêng mà còn các của cải hữu hình. Điều đó lệ thuộc vào đời sống hoạt động, mà nhiều điều, như chúng ta mới đề cập đến, muốn được thi hành cần đến phương tiện để hành động, đó là của cải. Do đó, giám mục là kẻ đã tuyên hứa cai trị đàn chiên Chúa Kitô, không bị đòi hỏi không chiếm hữu cái gì, như điều đó được đòi hỏi ở nơi các tu sĩ, là những kẻ tuyên khấn đối với một kỷ luật được sắp đặt đem lại cho họ sự hoàn hảo.

6. Việc khước từ các của cải riêng, so sánh với sự bố thí, xem ra là cái phổ quát đối với cái đặc thù, là lễ vật toàn thiêu đối với lễ vật đơn giản. Do đó, thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8) nói: "Những kẻ trợ giúp những người thiếu thốn với các nguồn lợi của mình, thì dùng những gì mình cho kẻ khác dâng lên một lễ vật cho Thiên Chúa. Nghĩa là họ chia ra hai phần, một phần họ dâng làm của lễ hy sinh lên Thiên Chúa, phần kia họ giữ lại cho mình." Những kẻ nào không giữ lại cho mình cái gì cả, dâng lễ vật toàn thiêu, điều đó hơn lễ vật đơn giản. Thánh Giêrônimô (Gennade, ch.17) cũng phát biểu ý kiến chống lại Vigilantius: "Khi ngươi định cho là tốt hơn việc mình hưởng dùng của cải của mình và phân phát từ từ các lợi tức, các hoa lợi, cho kẻ nghèo khó, không phải tôi, nhưng Thiên Chúa trả lời: "Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo, v.v..." ở nơi khác thánh nhân còn nói, lối sống này mà ngươi ca tụng chỉ chiếm chỗ hạng hai hoặc hạng ba mà thôi, chúng tôi cũng tán thành điều đó, nhưng với điều dè dặt mà dành hạng nhất cho cái gì xứng đáng nó." Cũng chống lại với sự sai lầm của Vigilantios, người ta đọc trong sách các sự tin tưởng của Hội thánh (Gennade, ch.17): "Việc phát dần dần sản nghiệp của mình cho người nghèo khó là điều tốt. Nhưng điều tốt hơn là để theo Chúa Kitô, người ta lập tức cho hết gia nghiệp của mình, ngõ hầu thoát khỏi mọi nỗi lo âu, sống thiếu thốn với Chúa Kitô."

TIẾT 4
Sự tiết dục đòi phải có trong bậc tu sĩ ?

VẤN NẠN 1. Xem ra sự tiết dục vĩnh viễn không đòi phải có ở thân phận tu sĩ. 1. Tất cả mọi hoàn hảo trong đời sống Kitô hữu bắt đầu từ các thánh Tông đồ của Chúa Kitô. Mà chúng ta không trông thấy các thánh tông đồ thực hiện sự tiết dục, thí dụ, Phêrô đã kết bạn, bởi vì người

Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

PRAETEREA, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui dominus dixit, Gen. XVII, ambula coram me, et esto perfectus. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

PRAETEREA, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II ad Cor. VII, mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam, dicitur enim I ad Cor. VII, mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne totaliter feratur ad Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam philosophus dicit, in III Ethic. Et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde apostolus dicit quod qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo, qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut et voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adaequavit matrimonium mother-in-law we read Mat. 8:1**4.** Therefore it would seem that perpetual continence is not requisite for religious perfection.

2. Further, the first example of perfection is shown to us in the person of Abraham, to whom the Lord said (Gn. 17:1): "Walk before Me, and be perfect." Now the copy should not surpass the example. Therefore perpetual continence is not requisite for religious perfection.

3. Further, that which is required for religious perfection is to be found in every religious order. Now there are some religious who lead a married life. Therefore religious perfection does not require perpetual continence.

On the contrary, The Apostle says (2 Cor. 7:1): "Let us cleanse ourselves from all defilement of the flesh and of the spirit, perfecting sanctification in the fear of God." Now cleanness of flesh and spirit is safeguarded by continence, for it is said (1 Cor. 7:34): "The unmarried woman and the virgin thinketh on the things of the Lord that she may be holy both in spirit and in body [Vulg.: 'both in body and in spirit']." Therefore religious perfection requires continence.

I answer that, The religious state requires the removal of whatever hinders man from devoting himself entirely to God's service. Now the use of sexual union hinders the mind from giving itself wholly to the service of God, and this for two reasons. First, on account of its vehement delectation, which by frequent repetition increases concupiscence, as also the Philosopher observes (Ethic. iii, 12): and hence it is that the use of venery withdraws the mind from that perfect intentness on tending to God. Augustine expresses this when he says (Solil. i, 10): "I consider that nothing so casts down the manly mind from its height as the fondling of women, and those bodily contacts which belong to the married state." Secondly, because it involves man in solicitude for the control of his wife, his children, and his temporalities which serve for their upkeep. Hence the Apostle says (1 Cor. 7:32, 33): "He that is without a wife is solicitous for the things that belong to the Lord, how he may please God: but he that is with a wife is solicitous for the things of the world, how he may please his wife." Therefore perpetual continence, as well as voluntary poverty, is requisite for religious perfection. Wherefore just as Vigilantius was condemned for equaling riches to poverty, so was Jovinian condemned for equaling continence: Pierre, par exemple était marié puisqu'on nous parle (Mt 8, 14) de sa belle-mère. Il semble donc que la continence perpétuelle n'est pas exigée pour la perfection de la vie religieuse.

2. Le premier modèle de perfection qui nous ait été montré, c'est Abraham à qui le Seigneur a dit (Gn 17, 1): " Marche en ma présence et sois parfait. " Or la copie n'a pas à surpasser le modèle. La continence perpétuelle n'est donc pas requise pour la perfection de l'état religieux.

3. Ce qui est exigé pour la perfection de la vie religieuse doit se trouver en tout religieux. Or il y a des religieux qui vivent dans le mariage. La perfection de l'état religieux n'exige donc pas la continence perpétuelle.

En sens contraire, S. Paul a dit (2 Co 7, 1) " Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, et rendons parfaite notre sanctification dans la crainte de Dieu. " Or la pureté de la chair et de l'esprit se conserve par la continence. Il est écrit, en effet, (1 Co 7, 34): " La femme non mariée, comme la vierge, se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur pour être sainte d'esprit et de corps. " Donc la perfection de l'état religieux exige la continence.

Réponse : L'état religieux demande l'éloignement de tout ce qui empêche la volonté humaine de se porter tout entière au service de Dieu. Or la pratique de l'union charnelle empêche l'âme de se consacrer totalement au service de Dieu. Et cela de deux façons. D'abord à cause de la violence des délectations, dont l'expérience fréquente accroît la convoitise, observe Aristote. Par suite, la pratique de la vie sexuelle retire l'âme de cette parfaite intention de tendre à Dieu. C'est ce que dit S. Augustin: " je ne connais rien qui précipite de sa citadelle une âme virile comme les séductions de la femme et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder son épouse. " Ensuite, à cause des soucis qu'apporte à l'homme le gouvernement de la femme, des enfants, et des biens temporels que demande leur entretien. Comme dit S. Paul (1 Co 7, 32): " Celui qui n'a pas de femme se préoccupe des choses du Seigneur et de plaire à Dieu; celui qui est marié se préoccupe des choses du monde et de plaire à sa femme. " C'est pourquoi, au même titre que la pauvreté volontaire, la continence perpétuelle est requise pour la perfection de l'état religieux. Et de même que l'Église a condamné Vigilantius qui égalait la richesse à la pauvreté, elle a condamné Jovinien qui égalait le mariage à la virginité.

ta nói về bà nhạc gia của ông (Mt 8,14). Vậy xem ra sự tiết dục vĩnh viễn không bị đòi hỏi đối với sự hoàn hảo đời sống tu sĩ.

2. Kiểu mẫu thứ nhất về sự hoàn hảo đã được nêu lên cho chúng ta, đó là Abraham mà Chúa đã phán bảo ông (Kn 17,11): "Ngươi hãy đi trước mặt Ta và ở cho trọn lành." Mà bản sao không phải vượt qua kiểu mẫu. Vậy sự tiết dục vĩnh viễn không đòi phải có đối với sự hoàn hảo bậc tu sĩ.

3. Cái gì đòi hỏi phải có đối với sự hoàn hảo đời sống dòng phải ở nơi mọi tu sĩ. Mà có những tu sĩ sống ở bậc hôn nhân. Vậy sự hoàn hảo bậc tu sĩ không đòi phải có sự tiết dục vĩnh viễn.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô đã nói (2Cr 7,1): "Ta hãy tẩy sạch mình khỏi mọi bợn nhơ xác thịt và tinh thần; một lòng kính sợ Thiên Chúa." Mà sự trong sạch xác thịt và tinh thần được bảo tồn nhờ sự tiết dục. Quả thế, có lời ghi chép (1Cr 7,34): "Phụ nữ độc thân và người trinh nữ thì lo việc Chúa, để nên thánh, thân xác và tinh thần." Vậy sự hoàn hảo bậc tu sĩ đòi phải có sự tiết dục.

TRẢ LỜI : Bậc tu sĩ đòi phải tránh xa tất cả những gì ngăn trở ý chí nhân loại không hoàn toàn hướng về phục vụ Thiên Chúa. Mà sự thực hành việc giao hợp xác thịt ngăn trở linh hồn không được hoàn toàn hiến thánh mình để phục vụ Thiên Chúa. Và điều đó thể hiện hai thể cách. Trước hết, vì sự mãnh liệt dữ dội của các sự vui thú mà kinh nghiệm thường xảy ra gia tăng sự ham muốn như Triết gia xác định (Eth. 3,12). Do đó, sự thực hành đời sống tính dục rút linh hồn ra khỏi ý định hoàn hảo hướng về Thiên Chúa. Đó là điều đã được thánh Augustinô (Solil 1,1) lưu ý : "Tôi không biết cái gì xô đẩy ra khỏi thành trì một linh hồn rất mạnh mẽ cho bằng các sự quyến rũ của người đàn bà và sự tiếp xúc đụng chạm các thân xác mà nếu không có sự đụng chạm này người ta không thể có vợ." Thứ đến, vì những nỗi âu lo mà người đàn ông phải gánh lấy do sự quản trị vợ mình, con cái mình và các của cải hữu hình của mình là những của cải đòi hỏi phải có trong việc cấp dưỡng. Thánh Phaolô (1Cr 7,32) đã nói: "Người độc thân thì lo việc Chúa, sao cho hài lòng Chúa. Người đã kết bạn thì lo việc đời, sao cho hài lòng vợ, và bị chia sẻ." Do đó, cũng như sự nghèo khó do ý chí, sự tiết dục vĩnh viễn đòi phải có đối với sự hoàn hảo bậc tu sĩ. Và cũng như Hội thánh đã lên án Vigilantiô là kẻ đã cho sự giàu có bằng sự nghèo khó, đã kết án Jovinianô là kẻ cho đời sống hôn nhân bằng sự trinh khiết.

virginitati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. XIX, sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum, et postea subdit, qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod homines divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore. Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit, esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae virtutis esse ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire, sicut nec aliquis praesumit hostes inermis invadere quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

AD TERTIUM dicendum quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent.

marriage to virginity.

Reply to objection 1. The perfection not only of poverty but also of continence was introduced by Christ Who said (Mat. 19:12): "There are eunuchs who have made themselves eunuchs, for the kingdom of heaven," and then added: "He that can take, let him take it." And lest anyone should be deprived of the hope of attaining perfection, he admitted to the state of perfection those even who were married. Now the husbands could not without committing an injustice forsake their wives, whereas men could without injustice renounce riches. Wherefore Peter whom He found married, He severed not from his wife, while "He withheld from marriage John who wished to marry".

Reply to objection 2. As Augustine says (De Bono Conjug. xxii), "the chastity of celibacy is better than the chastity of marriage, one of which Abraham had in use, both of them in habit. For he lived chastely, and he might have been chaste without marrying, but it was not requisite then." Nevertheless if the patriarchs of old had perfection of mind together with wealth and marriage, which is a mark of the greatness of their virtue, this is no reason why any weaker person should presume to have such great virtue that he can attain to perfection though rich and married; as neither does a man unarmed presume to attack his enemy, because Samson slew many foes with the jaw-bone of an ass. For those fathers, had it been seasonable to observe continence and poverty, would have been most careful to observe them.

Reply to objection 3. Such ways of living as admit of the use of marriage are not the religious life simply and absolutely speaking, but in a restricted sense, in so far as they have a certain share in those things that belong to the religious state.

Solutions 1. C'est le Christ qui a introduit la perfection, non seulement de la pauvreté, mais aussi de la continence, lorsqu'il a dit (Mt 19, 12): " Il y a des eunuques qui se sont volontairement rendus tels pour le Royaume des cieux. " Et il ajoute. " Celui qui est capable de comprendre qu'il comprenne ! " **En sens contraire,** pour que l'espoir de parvenir à la perfection ne fût enlevé à personne, il a appelé à l'état de perfection même ceux qu'il trouvait engagés dans les liens du mariage. Or il était impossible que, sans leur faire tort, des maris abandonnent leur femme alors que des hommes pouvaient abandonner leurs richesses sans faire de tort. C'est pourquoi, il ne sépara pas de sa femme Pierre qu'il avait trouvé marié. " Cependant il détourna du mariage Jean qui s'y disposait. "

2. S. Augustin écrit: " La chasteté du célibat vaut mieux que la chasteté des noces. Abraham n'a pratiqué en fait que la seconde, mais toutes les deux par habitus. Il vivait chastement dans le mariage, et il était disposé à observer la chasteté du célibat. Mais le temps où il vivait ne la comportait pas. " C'était, chez les anciens Pères, la preuve d'une très grande vertu que de posséder la perfection de l'âme dans la richesse et dans le mariage. Les faibles ne doivent donc pas s'en prévaloir pour présumer de leur vertu au point de se croire capables de parvenir à la perfection parmi les richesses et dans le mariage; comme si un homme sans armes avait la présomption d'attaquer des ennemis sous prétexte que Samson en tua un grand nombre sans autres armes qu'une mâchoire d'âne. D'ailleurs si le temps avait été venu de garder la continence et la pauvreté, ces Pères l'auraient fait avec un grand zèle.

3. Les régimes de vie où l'on use du mariage ne constituent pas, simplement et absolument parlant, des formes de vie religieuse. Ils ne le sont que d'une manière relative et pour autant qu'ils possèdent quelques-uns des éléments de l'état religieux.

GIẢI ĐÁP 1. Chính Chúa Kitô đã đem tới sự hoàn hảo, không những ở sự khó nghèo, mà còn ở sự tiết dục khi Người phán: “Có những người tự mình làm cho yêm hoạn vì Nước Trời” (Mt 19,12). Và Chúa Kitô đã nói thêm: “Ai có thể hiểu thì hãy hiểu!” Tuy nhiên, ngõ hầu hy vọng đạt tới sự hoàn hảo không bị cất mất đi đối với người nào, Người đã kêu gọi đến bậc hoàn hảo chính những người đang sống trong bậc vợ chồng. Mà người chồng dứt khoát không thể rời bỏ vợ mình mà không gây thiệt hại cho họ đang khi người ta có thể rời bỏ của cải mình mà không gây thiệt hại. Do đó, Người không tách rời Phêrô khỏi người vợ của ông, vì Phêrô đã có vợ trước khi gặp Chúa Giêsu. Tuy nhiên, Chúa Giêsu đã làm cho thánh Gioan không lập gia đình.

2. Thánh Augustinô (De Bono Conjug. 22,40) đã viết, sự trinh khiết của đời sống độc thân tốt hơn sự trinh khiết trong đời sống vợ chồng. Abraham chỉ thực hành sự trinh khiết thứ hai, nhưng đã thực hành cả hai thứ trinh khiết này nhờ tập quán. Ông sống trinh khiết trong bậc vợ chồng, và đã được sắp đặt để giữ sự trinh khiết độc thân. Nhưng thời kỳ ông sống không chấp nhận điều đó. Ở nơi các tổ phụ thời xưa, việc chiếm hữu sự hoàn hảo trong tâm hồn ở nơi sự giàu có và đời sống hôn nhân là bằng chứng nhân đức cao cả. Những kẻ yếu đuối không thể tin tưởng vào nhân đức của mình đến nỗi cho mình có thể đạt tới sự hoàn hảo ở giữa của cải giàu có và đời sống hôn nhân; như một người không có vũ khí dám tự phụ tấn công các thù địch lấy cớ Samson đã giết rất đông mà không có vũ khí nào khác ngoài ra một cái xương hàm con lừa. Đàng khác, giả như thời gian đó đã đến để giữ sự tiết dục và sự nghèo khó, hẳn các tổ phụ này đã làm như vậy với hết lòng hăng hái nhiệt thành.

3. Các chế độ sống mà người ta sử dụng hôn nhân, một cách đơn giản và tuyệt đối, không tạo nên các hình thức đời sống tu sĩ. Chúng nó chỉ là như thế theo một cách tương đối nào và do đó họ chiếm hữu một số yếu tố trong bậc tu sĩ.

ARTICULUS 5
Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quae sunt supererogationis, ad quae non omnes tenentur. Sed ad obediendum praelatis suis omnes tenentur, secundum illud apostoli, Hebr. ult., obedite praepositis vestris, et subiacete eis. Ergo

ARTICLE 5
Whether obedience belongs to religious perfection ?

Objections 1. It would seem that obedience does not belong to religious perfection. For those things seemingly belong to religious perfection, which are works of supererogation and are not binding upon all. But all are bound to obey their superiors, according to the saying of the Apostle (Heb. 13:17), "Obey your prelates, and be subject to them."

ARTICLE 5
L'obéissance est-elle requise à l'état religieux ?

Objections 1. Il semble queue ne soit pas requise à sa perfection. Car ce qui semble appartenir à sa perfection, ce sont des oeuvres surérogatoires auxquelles tous ne sont pas tenus. Mais tout le monde est tenu d'obéir à ses supérieurs, selon l'Apôtre (He 13,17): " Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis. " Il semble donc que l'obéissance

TIẾT 5
Sự vâng lời cần phải có trong bậc tu sĩ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. 1. Cái gì thuộc về sự hoàn hảo của mình, đó là những công việc làm ngoài bản phận mà mọi người không bị bắt buộc. Mà mọi người đều bị bắt buộc vâng lời các kẻ bề trên mình theo lời thánh Phaolô nói (Dt 13,17): “Anh em hãy vâng lời những người lãnh đạo anh em, hãy biết phục tùng.” Vậy xem ra sự vâng lời không thuộc về sự hoàn hảo trong bậc tu sĩ.

videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

PRAETEREA, obedientia proprie pertinere videtur ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed apostolus dicit, ad Heb. V, quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

PRAETEREA, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit, sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Praelati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad perfectionem religionis.

PRAETEREA, si votum obedientiae ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur praelatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur obedire in omnibus, ut supra habitum est, cum de virtute obedientiae ageretur. Ergo votum obedientiae non requiritur ad religionem.

PRAETEREA, illa servitia sunt Deo maxime accepta quae liberaliter et non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor. IX, non ex tristitia aut ex necessitate. Sed illa quae ex obedientia fiunt, fiunt ex necessitate praecepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quae quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiae non competit religioni, per quam homines quaerunt ad meliora promoveri.

SED CONTRA, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me. Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud Philip. II, factus est obediens usque ad mortem. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem,

Therefore it would seem that obedience does not belong to religious perfection.

2. Further, obedience would seem to belong properly to those who have to be guided by the sense of others, and such persons are lacking in discernment. Now the Apostle says (Heb. 5:14) that "strong meat is for the perfect, for them who by custom have their senses exercised to the discerning of good and evil." Therefore it would seem that obedience does not belong to the state of the perfect.

3. Further, if obedience were requisite for religious perfection, it would follow that it is befitting to all religious. But it is not becoming to all; since some religious lead a solitary life, and have no superior whom they obey. Again religious superiors apparently are not bound to obedience. Therefore obedience would seem not to pertain to religious perfection.

4. Further, if the vow of obedience were requisite for religion, it would follow that religious are bound to obey their superiors in all things, just as they are bound to abstain from all venery by their vow of continence. But they are not bound to obey them in all things, as stated above (Q[104], A[5]), when we were treating of the virtue of obedience. Therefore the vow of obedience is not requisite for religion.

5. Further, those services are most acceptable to God which are done freely and not of necessity, according to 2 Cor. 9:7, "Not with sadness or of necessity." Now that which is done out of obedience is done of necessity of precept. Therefore those good works are more deserving of praise which are done of one's own accord. Therefore the vow of obedience is unbecoming to religion whereby men seek to attain to that which is better.

On the contrary, Religious perfection consists chiefly in the imitation of Christ, according to Mat. 19:21, "If thou wilt be perfect, go sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor, and follow Me." Now in Christ obedience is commended above all according to Phil. 2:8, "He became [Vulg.: 'becoming'] obedient unto death." Therefore seemingly obedience belongs to religious perfection.

I answer that, As stated above (AA[2],3) the religious state is a school and exercise for tending to perfection. Now those who are being instructed or exercised in order to attain a certain end must needs follow the direction of

n'appartienne pas à la perfection de l'état religieux.

2. L'obéissance semble convenir en propre à ceux qui doivent être régis par le jugement d'autrui, parce qu'ils manquent de discernement. Mais S. Paul a écrit (He 5,14): " La nourriture solide est réservée aux parfaits, dont les facultés sont exercées à discerner le bien et le mal. " Donc il apparaît que l'obéissance ne convient pas à l'état de perfection.

3. Si l'obéissance était requise à la perfection de l'état religieux, tous les religieux devraient la pratiquer. Or ce c'est pas ce qui arrive, car certains religieux vivent en ermites et n'ont pas de supérieurs à qui obéir. En outre, dans les ordres religieux, les supérieurs ne semblent pas astreints à l'obéissance. Donc l'obéissance ne paraît pas appartenir à la perfection de l'état religieux.

4. Si le voeu d'obéissance était requis à l'état religieux, il s'ensuivrait que les religieux seraient tenus d'obéir en toutes choses à leurs supérieurs. C'est ce qui arrive pour le voeu de continence, qui oblige à s'abstenir de tout ce qui appartient à la vie sexuelle. Or ils ne sont pas tenus d'obéir en tout, nous l'avons expliqué Il en traitant de la vertu d'obéissance.

5. La manière de servir Dieu qui lui est le plus agréable est celle qu'inspire la libéralité et non pas la nécessité, selon S. Paul (2 Co 9, 7): " Que chacun donne... non avec tristesse ou par nécessité. " Mais ce qui se fait par obéissance se fait sous la nécessité d'un précepte. Les bonnes oeuvres auxquelles on se porte spontanément méritent donc plus de louange. Le voeu d'obéissance ne convient donc pas à la vie religieuse, par laquelle on cherche à atteindre ce qu'il y a de meilleur.

En sens contraire, la perfection de la vie religieuse consiste par-dessus tout à imiter le Christ suivant cette parole (Mt 19, 2 1): " Si tu veux être parfait... suis-moi. " Mais la vertu la plus louée, chez le Christ, c'est l'obéissance (Ph 2, 8) " Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort. " Il apparaît donc bien que l'obéissance appartient à la perfection religieuse.

Réponse : Nous avons déjà dit que l'état religieux représente un régime de vie organisé en vue de former et d'exercer à la perfection. Celui qui est formé et exercé en vue d'atteindre une fin, doit suivre la direction d'un mettre, sous la

2. Sự vâng lời xem ra một cách riêng biệt thích hợp với những kẻ được cai trị bởi sự phán đoán của người khác, bởi vì họ thiếu sự phân biệt rõ ràng. Mà thánh Phaolô đã viết (Dt 5,14): "Còn của ăn chắc bụng là phần hạng người trưởng thành, những người bởi được nếp quen, thì quan năng sàng sỏi biện phân ra được điều lành điều dữ." Vậy xem ra sự vâng lời không thích hợp với bậc hoàn hảo.

3. Giả như sự vâng lời cần phải có đối với sự hoàn hảo bậc tu sĩ, hẳn mọi tu sĩ phải thực hành điều đó. Mà đó không phải là điều xảy ra, bởi vì một số tu sĩ là những kẻ ẩn tu không có bề trên đâu mà vâng lời. Hơn nữa, trong các tu hội, các kẻ bề trên xem ra không bị bắt buộc vâng lời. Vậy xem ra sự vâng lời không thuộc về sự hoàn hảo bậc tu sĩ.

4. Giả như lời khấn vâng lời đòi phải có đối với bậc tu sĩ, hẳn do đó mà các tu sĩ bị bắt buộc vâng lời các bề trên của mình trong mọi sự, đó là điều xảy ra đối với lời khấn tiết dục bắt buộc kiêng cữ tất cả mọi cái gì thuộc về đời sống tính dục. Mà họ không bị bắt buộc vâng lời trong mọi sự như chúng ta đã giải thích ở trước (Q.104, a.5) khi thảo luận về nhân đức vâng lời.

5. Thể cách phục vụ Thiên Chúa làm Ngài hài lòng nhất là thể cách do sự quảng đại, chứ không phải do sự tất yếu theo lời nói của thánh Phaolô (2Cr 9,7): "Mỗi người hãy cho tùy theo ý định của lòng mình, không cau có, không miễn cưỡng." Mà cái gì thể hiện do sự vâng lời được thi hành do sự tất yếu của lệnh truyền. Vậy các công việc lành mà người ta tự phát hướng về đó đáng ca ngợi hơn. Vậy lời khấn vâng lời không thích hợp với đời sống tu sĩ, mà do đời sống này người ta tìm kiếm đạt được cái gì tốt hơn.

TRÁI LẠI, Sự hoàn hảo đời sống tu sĩ cốt tại nhất là mô phỏng Chúa Kitô theo lời ghi chép (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn nên trọn lành... ngươi hãy theo Ta." Mà nhân đức đáng ca ngợi nhất nơi Chúa Kitô là nhân đức vâng lời (Pl 2,8): "Người đã hạ mình thấp hèn, trở thành vâng phục cho đến chết, và là cái chết thập giá!" Vậy xem ra sự vâng lời thuộc về sự hoàn hảo tu sĩ.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.2 và 3), thân phận tu sĩ là một chế độ sống được tổ chức nhằm sự đào tạo và sự tập luyện để đạt được sự hoàn hảo. Kẻ được đào tạo và tập luyện để đạt tới một mục đích, phải theo sự hướng dẫn của ông thầy. Và

oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur. Unde et VII, qu. I, dicitur, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus. Imperio autem et instructioni alterius subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

someone under whose control they are instructed or exercised so as to attain that end as disciples under a master. Hence religious need to be placed under the instruction and command of someone as regards things pertaining to the religious life; wherefore it is said (VII, qu. i, can. Hoc nequaquam): "The monastic life denotes subjection and discipleship." Now one man is subjected to another's command and instruction by obedience: and consequently obedience is requisite for religious perfection.

conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne. Il faut donc que les religieux, en ce qui regarde la vie religieuse, soient soumis à la direction et au commandement de quelqu'un. Aussi est-il dit dans les Décrets: " La vie des moines signifie l'assujettissement et la condition de disciple. " Or c'est l'obéissance qui soumet un homme au commandement et à la direction d'un autre. C'est pourquoi l'obéissance est requise à la perfection de la vie religieuse.

nhờ sự hướng dẫn này, mà họ với tư cách là môn đệ họ tự dạy dỗ mình và huấn luyện mình. Vậy các tu sĩ, trong những cái gì liên hệ với đời sống tu sĩ, phải tùng phục sự hướng dẫn và sự truyền khiến của một người nào. Như vậy, người ta đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 7, q.1, can.45): "Đời sống các kẻ đan tu biểu thị sự tùng phục và thân phận của môn đồ." Mà chính sự vâng lời khuất phục con người với lệnh truyền và sự hướng dẫn của người khác. Do đó, sự vâng lời cần phải có đối với sự hoàn hảo đời sống tu sĩ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obedire praelatis in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune, sed obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam sicut universale ad particulare. Illi enim qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur, et secundum hoc obedientiae praelatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet. Unde obedientia eorum est universalis.

Reply to objection 1. To obey one's superiors in matters that are essential to virtue is not a work of supererogation, but is common to all: whereas to obey in matters pertaining to the practice of perfection belongs properly to religious. This latter obedience is compared to the former as the universal to the particular. For those who live in the world, keep something for themselves, and offer something to God; and in the latter respect they are under obedience to their superiors: whereas those who live in religion give themselves wholly and their possessions to God, as stated above (AA[1],3). Hence their obedience is universal.

Solutions 1. Obéir aux supérieurs en ce que la vertu exige n'est pas surérogatoire et s'impose à tous. Ce qui appartient en propre aux religieux, c'est obéir en ce qui regarde l'apprentissage de la perfection. Cette seconde obéissance est à la première ce qu'est l'universel au particulier. En effet, ceux qui vivent dans le siècle se réservent quelque chose, et accordent quelque chose à Dieu, et c'est dans cette mesure qu'ils se soumettent à leurs supérieurs. Ceux qui vivent dans l'état religieux se donnent entièrement à Dieu, eux et leurs biens, nous l'avons montré. Aussi leur obéissance est-elle universelle.

GIẢI ĐÁP 1. Việc vâng lời các bề trên trong cái gì nhân đức đòi hỏi, không phải là cái gì ngoài bản phận và bắt buộc mọi người. Điều một cách riêng biệt thuộc về các tu sĩ, đó là vâng lời trong cái gì liên hệ với sự đào tạo và sự tập luyện đối với sự hoàn hảo. Sự vâng lời thứ hai này đối với sự vâng lời thứ nhất như cái phổ quát đối với cái đặc thù. Quả thế, những kẻ sống ở thế gian dành lại cho mình một cái gì và hiến dâng cho Thiên Chúa một cái gì. Và chính trong mức độ này mà họ tùng phục các bề trên của mình. Những kẻ sống trong thân phận tu sĩ hiến dâng mình trọn vẹn cho Thiên Chúa, chính mình họ và các của cải của họ như chúng ta đã minh chứng ở trước (a.1 và 3). Như vậy sự vâng lời của họ thì phổ quát.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic igitur obediendo illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam; sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Reply to objection 2. As the Philosopher says (Ethic. ii, 1,2), by performing actions we contract certain habits, and when we have acquired the habit we are best able to perform the actions. Accordingly those who have not attained to perfection, acquire perfection by obeying, while those who have already acquired perfection are most ready to obey, not as though they need to be directed to the acquisition of perfection, but as maintaining themselves by this means in that which belongs to perfection.

2. D'après Aristote, ceux qui s'exercent à une activité finissent par acquérir l'habitus correspondant, et quand ils l'ont acquis, ils peuvent exercer cette activité au maximum. C'est ainsi qu'en obéissant, ceux qui ne sont pas parfaits parviennent à la perfection. Ceux qui sont déjà parfaits sont les plus prompts à l'obéissances. Non pas comme ayant besoin d'être dirigés pour parvenir à la perfection, mais comme persévérant ainsi dans la perfection.

2. Theo Triết gia (Eth. 2,1), những kẻ tập luyện mình về một hoạt động nào thì cuối cùng thu lượm được tập quán hưởng ứng, và khi họ đã thu lượm được tập quán này rồi, họ có thể tập luyện hoạt động đó tới mức tối đa, tới mức tột bậc. Chính những kẻ đã hoàn hảo thì mau lẹ nhất để vâng lời. Không phải dường như họ cần được hướng dẫn để đạt tới sự hoàn hảo, nhưng là bền vững như trong sự hoàn hảo.

AD TERTIUM dicendum quod subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier., ubi etiam dicit quod monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. Unde ab episcoporum obedientia nec eremitae, nec etiam praelati religionum excusantur. Et si a dioecesanis episcopis totaliter vel in parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quae sunt communia aliis, sed etiam in his quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Reply to objection 3. The subjection of religious is chiefly in reference to bishops, who are compared to them as perfecters to perfected, as Dionysius states (Eccl. Hier. vi), where he also says that the "monastic order is subjected to the perfecting virtues of the bishops, and is taught by their godlike enlightenment." Hence neither hermits nor religious superiors are exempt from obedience to bishops; and if they be wholly or partly exempt from obedience to the bishop of the diocese, they are nevertheless bound to obey the Sovereign Pontiff, not only in matters affecting all in common, but also in those which pertain specially to religious discipline.

3. La sujétion des religieux les soumet principalement aux évêques, qui jouent à leur égard le rôle d'agents de perfection vis-à-vis de sujets à perfectionner, selon Denys: " L'ordre des moines est soumis aux vertus perfectionnantes des évêques et s'instruit par leurs illuminations. " Donc nul religieux, sans excepter les ermites et les supérieurs réguliers, n'est complètement exempté de l'obéissance aux évêques. S'ils se trouvent soustraits, en tout ou en partie, à l'autorité des évêques diocésains, ils demeurent tenus d'obéir au souverain pontife, non seulement dans ce qui est commun à tous, mais encore dans ce qui regarde la discipline religieuse elle-même.

3. Sự tùng phục của các tu sĩ một cách chủ yếu khuất phục họ đối với các giám mục là những đấng đối với họ, đóng vai trò tác nhân cho sự hoàn hảo đối với những kẻ hạ thuộc cần được kiện toàn như Denys xác định (De Eccl. Hier. 6,1): "Tu hội của các đan tu tùng phục các nhân đức kiện toàn của các giám mục và học hỏi nhờ các sự soi sáng của các ngài." Vậy không tu sĩ nào, cũng không trừ các kẻ ẩn tu và các bề trên dòng, được hoàn toàn miễn khỏi vâng lời các giám mục. Nếu họ được miễn trọn vẹn hoặc một phần khỏi quyền bính của các giám mục giáo phận, họ vẫn bị bắt buộc vâng lời đức Giáo hoàng, không chỉ đối với các gì chung cho mọi người, mà còn đối với cái gì liên hệ với chính luật tu sĩ.

AD QUARTUM dicendum quod votum obedientiae ad religionem

Reply to objection 4. The vow of obedience taken by religious,

4. Le voeu religieux d'obéissance s'étend à toute la conduite de la vie

4. Lời khấn dòng vâng lời mở rộng đến toàn thể đời sống nhân loại. Điều

pertinens se extendit ad dispositionem totius humanae vitae. Et secundum hoc, votum obedientiae habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbae vel levatio festucae de terra et similia, quae non cadunt sub voto vel sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiae, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

AD QUINTUM dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberae voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet illud quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo, quia necessitati aliqua faciendi quae secundum se non placent, per votum obedientiae homo se subiicit propter Deum; ex hoc ipso ea quae facit sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora, quia nihil maius homo potest Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum alterius voluntati subiiciat. Unde in collationibus patrum dicitur deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, qui, suas necessitates curantes, absoluti a seniorum iugo, habent libertatem agendi quod libitum fuerit, et tamen magis quam hi qui in coenobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.

extends to the disposition of a man's whole life, and in this way it has a certain universality, although it does not extend to all individual acts. For some of these do not belong to religion, through not being of those things that concern the love of God and of our neighbor, such as rubbing one's beard, lifting a stick from the ground and so forth, which do not come under a vow nor under obedience; and some are contrary to religion. Nor is there any comparison with continence whereby acts are excluded which are altogether contrary to religion.

Reply to objection 5. The necessity of coercion makes an act involuntary and consequently deprives it of the character of praise or merit; whereas the necessity which is consequent upon obedience is a necessity not of coercion but of a free will, inasmuch as a man is willing to obey, although perhaps he would not be willing to do the thing commanded considered in itself. Wherefore since by the vow of obedience a man lays himself under the necessity of doing for God's sake certain things that are not pleasing in themselves, for this very reason that which he does is the more acceptable to God, though it be of less account, because man can give nothing greater to God, than by subjecting his will to another man's for God's sake. Hence in the Conferences of the Fathers (Coll. xviii, 7) it is stated that "the Sarabaitae are the worst class of monks, because through providing for their own needs without being subject to superiors, they are free to do as they will; and yet day and night they are more busily occupied in work than those who live in monasteries."

humaine. Cela lui donne une certaine universalité, bien qu'il ne s'étende pas à tous les actes particuliers. Certains actes en effet n'ont rien à voir avec la religion, parce qu'ils n'intéressent pas l'amour de Dieu et du prochain, comme se frotter la barbe, ramasser un fétu, etc., qui ne tombent ni sous le voeu ni sous la vertu d'obéissance. D'autres sont même contraires à l'état religieux. Cela ne peut se comparer au voeu de continence par lequel on renonce à des actes qui sont entièrement contraires à la perfection de l'état religieux.

5. La nécessité qui vient de la contrainte rend l'acte involontaire et s'oppose à ce qu'il soit tenu pour louable et méritoire. Mais la nécessité issue de l'obéissance, bien loin d'exercer une contrainte sur la volonté, implique sa liberté, en tant que l'on veut obéir, bien que peut-être on n'aurait pas voulu accomplir l'objet du commandement considéré en lui-même. On se soumet donc pour Dieu, par le voeu d'obéissance, à la nécessité de faire certaines choses qui, en elles-mêmes, ne plaisent pas. De ce fait, ce que l'on accomplit plaît davantage à Dieu, même si c'est peu de chose, parce qu'on ne peut rien donner à Dieu de plus grand que de soumettre sa volonté propre à celle d'un autre, à cause de lui. Aussi lisons-nous dans les Conférences des Pères que " la pire catégorie de moines, ce sont les sarabaïtes, qui se gouvernant eux-mêmes, affranchis du joug des anciens, ont la liberté de faire ce qui leur plaît. Et pourtant, bien plus que ceux qui vivent en communauté, ils se tuent de travail jour et nuit ".

đó đem lại cho nó một phổ quát tính nào đó, mặc dầu nó không mở rộng đến mọi hành vi đặc thù. Quả thế, một số hành vi không có cái gì liên quan với tu hội, bởi vì chúng không liên hệ với tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại, như việc vuốt râu, không liên hệ với lời khấn, cũng không liên hệ với đức vâng lời. Có các hành vi khác trái ngược với bậc tu sĩ. Điều đó không thể so sánh với lời khấn tiết dục mà do đó người ta khước từ những hành động hoàn toàn trái ngược với sự hoàn hảo bậc khấn dòng.

5. Sự cần thiết phát xuất từ sự bắt buộc làm cho hành động trở nên không do ý chí và đối lập với cái gì đáng được ca ngợi và có công đức. Mà sự cần thiết phát xuất từ sự vâng lời, không đem lại một sự cưỡng bức cho ý chí, vẫn bao hàm sự tự do của ý chí, trong tư cách người ta muốn vâng lời, mặc dầu có lẽ người ta đã không muốn hoàn thành đối tượng của lệnh truyền được cứu xét tại sự. Vậy người ta tùng phục vì Thiên Chúa, do lời khấn đức vâng lời, tùng phục sự cần thiết làm một số điều tại sự không đem lại thích thú. Do đó, cái gì người ta hoàn thành thì hài lòng Thiên Chúa nhiều hơn, cho dầu cái đó không đáng gì, bởi vì người ta không thể cho Thiên Chúa cái gì vĩ đại hơn là bắt ý chí riêng của mình tùng phục ý chí kẻ khác vì Người. Như vậy, chúng ta đọc thấy trong sách Hội đồng của các giáo phụ (18,7) rằng "hạng đan tu xấu nhất, đó là các tu sĩ Sarabaitae, là những kẻ tự cai trị chính mình, thoát khỏi ách của các người niên trưởng, tự do làm cái gì đẹp lòng mình. Tuy nhiên, họ hao mòn vì lao động đêm ngày hơn chính những kẻ sống trong cộng đoàn."

ARTICULUS 6
Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod praedicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto

ARTICLE 6
Whether it is requisite for religious perfection that poverty, continence, and obedience should come under a vow ?

ARTICLE 6
Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des voeux ?

TIẾT 6
Ba sự sắp đặt này cần được xác nhận bởi các lời khấn dòng ?

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod praedicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendae ex traditione domini est accepta. Sed dominus, dans formam perfectionis, Matth. XIX, dixit, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

Objections 1. It would seem that it is not requisite for religious perfection that the three aforesaid, namely poverty, continence, and obedience, should come under a vow. For the school of perfection is founded on the principles laid down by our Lord. Now our Lord in formulating perfection (Mat. 19:21) said: "If thou wilt be perfect, go, sell all [Vulg.: 'what'] thou hast, and give to the poor," without any mention of a vow. Therefore it would seem that a vow is not necessary for the school of religion.

Objections 1. Il ne semble pas. La discipline de la perfection vient de la tradition du Seigneur. Or le Seigneur a formulé en ces termes le programme de la vie parfaite (Mt 19, 2 1): " Si tu veux être parfait, va, vends, tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ", sans qu'il soit parlé de voeu. Il apparaît donc que le voeu n'est pas requis à la discipline de la vie religieuse.

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Kỷ luật của sự hoàn hảo phát xuất từ thánh truyền do Chúa Giêsu; mà Chúa Giêsu đã đưa ra chương trình đời sống hoàn hảo trong các lời này (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn nên trọn lành, hãy đi, hãy bán tất cả cái gì ngươi chiếm hữu và đem phân phát cho kẻ nghèo khó", mà không đề cập đến lời khấn. Vậy xem ra lời khấn không cần phải có đối với kỷ luật đời sống tu sĩ.

PRAETEREA, votum consistit in quadam promissione Deo facta, unde Eccle. V, cum dixisset

2. Further, a vow is a promise made to God, wherefore (Eccles. 5:3) the wise man after saying: "If

2. Le voeu est une promesse faite à Dieu. C'est pourquoi le Sage (Qo 5,3), après avoir dit: " Si tu as voué

2. Lời khấn là lời hứa thực hiện đối với Thiên Chúa. Do đó, Đấng khôn ngoan (Cl 5,3), sau khi nói: "Nếu

sapiens, si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, statim subdit, displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam, absque voto.

PRAETEREA, Augustinus dicit, ad Pollentium, de Adulterin. Coniug., ea sunt in nostris officiis gratiora quae, cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. Sed ea quae fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quae fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod in veteri lege Nazaraei cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI, vir sive mulier cum fecerit votum ut sanctificetur, et se voluerit domino consecrare, et cetera. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

RESPONDEO dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis. Quae quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex praemissis quod ad perfectionem Christianae vitae pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad haec tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui praesens saeculum deserunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad perfectionem vitae dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret, unde ipse dicit, Luc. IX, nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei. Et quamvis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus, loco aliorum, domino interroganti, nunquid et vos vultis abire? Respondit, domine, ad quem ibimus? Unde et Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., quod, sicut Matthaeus et Marcus

thou hast vowed anything to God, defer not to pay it," adds at once, "for an unfaithful and foolish promise displeaseth Him." But when a thing is being actually given there is no need for a promise. Therefore it suffices for religious perfection that one keep poverty, continence, and obedience without. vowing them.

3. Further, Augustine says (Ad Pollent., de Adult. Conjug. i, 14): "The services we render are more pleasing when we might lawfully not render them, yet do so out of love." Now it is lawful not to render a service which we have not vowed, whereas it is unlawful if we have vowed to render it. Therefore seemingly it is more pleasing to God to keep poverty, continence, and obedience without a vow. Therefore a vow is not requisite for religious perfection.

On the contrary, In the Old Law the Nazareans were consecrated by vow according to Num. 6:2, "When a man or woman shall make a vow to be sanctified and will consecrate themselves to the Lord," etc. Now these were a figure of those "who attain the summit of perfection," as a gloss of Gregory states. Therefore a vow is requisite for religious perfection.

I answer that, It belongs to religious to be in the state of perfection, as shown above (Q[174], A[5]). Now the state of perfection requires an obligation to whatever belongs to perfection: and this obligation consists in binding oneself to God by means of a vow. But it is evident from what has been said (AA[3],4,5) that poverty, continence, and obedience belong to the perfection of the Christian life. Consequently the religious state requires that one be bound to these three by vow. Hence Gregory says (Hom. xx in Ezech.): "When a man vows to God all his possessions, all his life, all his knowledge, it is a holocaust"; and afterwards he says that this refers to those who renounce the present world.

Reply to objection 1. Our Lord declared that it belongs to the perfection of life that a man follow Him, not anyhow, but in such a way as not to turn back. Wherefore He says again (Lk. 9:62): "No man putting his hand to the plough, and looking back, is fit for the kingdom of God." And though some of His disciples went back, yet when our Lord asked (John 6:68, 69), "Will you also go away?" Peter answered for the others: "Lord, to whom shall we go?" Hence Augustine says (De Consensu Ev. ii, 17) that "as Matthew and Mark relate, Peter

quelque chose à Dieu, hâte-toi de t'acquitter ", ajoute aussitôt: " Car la promesse menteuse et sotte lui déplaît. " Mais là où la réalité est présente, la promesse est superflue. Il suffit donc, pour la perfection de l'état religieux, de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance, sans qu'on fasse de voeu.

3. S. Augustin nous dit: " Nos devoirs les plus méritoires sont ceux dont nous pourrions nous dispenser, mais que nous accomplissons par amour. " Mais ce qui se fait sans qu'un voeu soit intervenu, il est loisible de ne pas le faire; dans l'hypothèse d'un voeu, la situation est à l'opposé. Il semble donc que ce soit chose plus agréable à Dieu de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance sans voeu. Donc le voeu n'est pas requis à la perfection de la vie religieuse.

En sens contraire, dans la loi ancienne, les nazaréens étaient consacrés par un voeu (Nb 6, 2): " Lorsqu'un homme ou une femme auront fait le voeu de se sanctifier et qu'ils voudront se consacrer au Seigneur, etc. " Or, d'après la Glose de S. Grégoire sur ce texte, ils figurent " ceux qui embrassent la suprême perfection ". Donc le voeu est requis à l'état de perfection.

Réponse : De ce que nous avons dit il ressort que les religieux doivent être dans l'état de perfection. Or celui-ci requiert l'obligation à la perfection, et l'obligation envers Dieu, c'est précisément le voeu. D'autre part, nous avons établi que la perfection de la vie chrétienne postulait la pauvreté, la continence et l'obéissance. C'est pourquoi l'état religieux exige qu'on s'oblige à ces trois choses par voeu. C'est la pensée de S. Grégoire: " Lorsqu'un homme voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce qu'il aime, c'est un holocauste. " Et, Ajoute-t-il, " c'est ce que font ceux qui quittent siècle présent ".

Solutions 1. Le Seigneur a dit que la vie parfaite consiste à le suivre, non pas de façon quelconque, mais de telle sorte qu'on ne retourne pas en arrière (Lc 9, 62): " Nul, s'il met la main à la charrue et garde ensuite en arrière, n'est apte au royaume de Dieu. " Certains de ses disciples, à la vérité, retournèrent en arrière. Mais Pierre, au nom de tous, au Seigneur qui lui demandait (Jn 6, 67) " Et vous, voulez-vous partir aussi? " répondit " Seigneur, qui irions-nous? " Aussi S. Augustin fait-il cette flexion: " Suivant le récit de Matthieu et de

ngươi khấn cái gì cùng Thiên Chúa, ngươi hãy vội vã thanh toán" lập tức nói thêm: "Bởi vì lời hứa giả dối dại dột làm mất lòng Chúa." Mà ở đâu sự thực tại hiện hữu, ở đó lời hứa dư thừa. Vậy đối với sự hoàn hảo bậc tu sĩ, việc thực hiện sự khó nghèo, sự tiết dục và sự vâng lời đã đủ mà không cần đến lời khấn.

3. Thánh Augustinô (De Adulter. Conjug. 1,14) nói: "Các bản phận có công đức nhất của chúng ta là những bản phận chúng ta có thể được miễn, nhưng chúng ta hoàn thành vì tình yêu đối với Thiên Chúa." Mà cái gì thực hiện không có sự can thiệp của lời khấn, thì được tự do không làm; trong giả thiết của lời khấn, tình trạng đối lập. Vậy xem ra điều hài lòng Thiên Chúa hơn, đó là thi hành sự nghèo khó, sự tiết dục và sự vâng lời không có lời khấn. Vậy lời khấn không đòi phải có đối với sự hoàn hảo đời sống tu sĩ.

TRÁI LẠI, Trong luật cũ, những người hiến thánh bằng các dấu hiệu bên ngoài đã được hiến thánh bằng lời khấn (Mb 6,2): "Khi một người đàn ông hoặc một người đàn bà làm lời khấn để thánh hóa mình và khi họ muốn hiến thánh mình cho Thiên Chúa, v.v..." Mà, theo sách Chú giải của thánh Grêgôriô (Moral. 2,32) về đoạn văn này, chúng tiêu biểu những kẻ theo sự hoàn hảo tối cao. Vậy lời khấn cần phải có đối với bậc hoàn hảo.

TRẢ LỜI : Do những điều chúng ta đã nói ở trước (Q.18, a.5), người ta thấy các tu sĩ phải ở bậc hoàn hảo. Mà bậc hoàn hảo đòi phải có sự bắt buộc đến với sự hoàn hảo, và sự bắt buộc đối với Thiên Chúa, đó một cách chính xác là lời khấn. Đàng khác, chúng ta đã trình bày (a.3, 4 và 5) sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu đòi phải có sự nghèo khó, sự tiết dục và sự vâng lời. Do đó, bậc tu sĩ đòi người ta bắt buộc mình với ba điều này bằng lời khấn; đó là tư tưởng của thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8): "Khi con người khấn cùng Thiên Chúa toàn năng tất cả cái gì mình có, tất cả cái gì họ sống, tất cả cái gì họ yêu mến, đó là lễ vật toàn thiêu." Và thánh nhân nói thêm: "Đó là điều được thi hành bởi những kẻ rời bỏ trần gian này."

GIẢI ĐÁP 1. Chúa Giêsu đã phán: đời sống hoàn hảo cốt tại việc đi theo Người, không phải bất cứ cách nào, nhưng theo một thể cách mà họ không nhìn lại sau lưng (Lc 9,62): "Kẻ vừa tra tay cầm cày vừa ngó lui sau là người bất kham đối với Nước Thiên Chúa." Quả thế, một số môn đồ trong các môn đồ của Người đã rút lui. Nhưng Phêrô nhân danh mọi người đã trả lời cho Chúa Giêsu (Ga 6,67): "Còn các con, các con muốn bỏ Thầy mà đi không?" Như vậy thánh Augustinô (De Consensu Evangelist. 2,17) đưa ra sự suy nghĩ này: "Theo Phúc âm của thánh

narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus, tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem ut sequerentur. Haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

AD SECUNDUM dicendum quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vivit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam actu Deo exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

AD TERTIUM dicendum quod inter alia quae licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quae ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quae in meliora compellit.

ARTICULUS 7
Utrum inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitae magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Sed per votum religionis aliquis obligatur ad ea quae sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quae pertinent ad exteriores actus.

PRAETEREA, praedicta tria cadunt sub voto religionis inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliae et alia huiusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

PRAETEREA, per votum

and Andrew followed Him after drawing their boats on to the beach, not as though they purposed to return, but as following Him at His command." Now this unwavering following of Christ is made fast by a vow: wherefore a vow is requisite for religious perfection.

Reply to objection 2. As Gregory says (Moral. ii) religious perfection requires that a man give "his whole life" to God. But a man cannot actually give God his whole life, because that life taken as a whole is not simultaneous but successive. Hence a man cannot give his whole life to God otherwise than by the obligation of a vow.

Reply to objection 3. Among other services that we can lawfully give, is our liberty, which is dearer to man than aught else. Consequently when a man of his own accord deprives himself by vow of the liberty of abstaining from things pertaining to God's service, this is most acceptable to God. Hence Augustine says (Ep. cxxvii ad Paulin. et Arment.): "Repent not of thy vow; rejoice rather that thou canst no longer do lawfully, what thou mightest have done lawfully but to thy own cost. Happy the obligation that compels to better things."

ARTICLE 7
Whether it is right to say that religious perfection consists in these three vows ?

Objections 1. It would seem that it is not right to say that religious perfection consists in these three vows. For the perfection of life consists of inward rather than of outward acts, according to Rom. 14:17, "The Kingdom of God is not meat and drink, but justice and peace and joy in the Holy Ghost." Now the religious vow binds a man to things belonging to perfection. Therefore vows of inward actions, such as contemplation, love of God and our neighbor, and so forth, should pertain to the religious state, rather than the vows of poverty, continence, and obedience which refer to outward actions.

2. Further, the three aforesaid come under the religious vow, in so far as they belong to the practice of tending to perfection. But there are many other things that religious practice, such as abstinence, watchings, and the like. Therefore it would seem that these three vows are incorrectly described as pertaining to the state of perfection.

3. Further, by the vow of

Marc, erre et André, sans amener leur barque au rivage dans une pensée de retour, le suivirent comme on suit quelqu'un qui vous en donne l'ordre. " Or cette persévérance à suivre le Christ est fortifiée par le voeu. C'est pourquoi celui-ci est requis à la perfection de la vie religieuse.

2. La perfection de la vie religieuse requiert, selon S. Grégoire qu'on donne à Dieu " toute sa vie ". Or l'homme ne peut donner effectivement" toute sa vie à Dieu, parce que sa vie n'existe jamais tout entière à la fois, mais est vécue dans une succession. L'homme ne peut donc donner toute sa vie à Dieu autrement qu'en s'y obligeant par voeu.

3. Parmi ce qu'il nous est permis de ne pas donner figure précisément notre liberté, ce que l'homme a de plus cher. Aussi est-ce un acte très agréable à Dieu que de s'ôter librement, par le moyen du voeu, la liberté même de s'abstenir de ce qui se rattache au service de Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: " Ne regrette pas de t'être lié par un voeu. Réjouis-toi plutôt de n'avoir plus le droit de faire ce qui ne t'était permis qu'à ton détriment. Heureuse nécessité, qui oblige au meilleur. "

ARTICLE 7
Ces trois voeux suffisent-ils ?

Objections 1. Il semble inadmissible d'affirmer que la perfection de la religion consiste en ces trois voeux. En effet, la perfection de la vie réside plutôt en des actes intérieurs qu'en des oeuvres extérieures, car il est écrit (Rm 14, 17): " Le royaume de Dieu n'est pas dans ce qui se mange et se boit; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. " Or c'est par le voeu de religion que l'on s'engage à la perfection. La religion devrait donc comporter des voeux portant sur des actes intérieurs, tels que la contemplation, l'amour de Dieu et du prochain etc., plutôt que les voeux de pauvreté, de continence et d'obéissance, qui ont pour matière des actes extérieurs.

2. Ces trois dispositions font l'objet des voeux de religion en tant qu'elles concernent un certain exercice en vue de la perfection. Mais les religieux s'exercent en beaucoup d'autres choses: les abstinences les veilles, etc. Il semble donc illogique de faire consister essentiellement l'état de perfection dans ces trois voeux.

3. Par le voeu d'obéissance on se

Matthêô và Maccô, Phêrô và Anrê, đã không đưa chiếc ghe của mình vào bờ với ý định về nhà, đã theo Chúa Giêsu như người ta theo một người nào ra lệnh cho mình." Và sự bền vững theo Chúa Giêsu đã được củng cố bằng lời khấn. Do đó, lời khấn đòi phải có đối với sự hoàn hảo đời sống tu sĩ.

2. Sự hoàn hảo đời sống tu sĩ theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8), người ta hiến dâng lên Thiên Chúa trọn vẹn đời sống của mình. Mà con người không thể thực sự hiến dâng cho Chúa nguyên vẹn đời sống của mình, bởi vì đời sống của họ không bao giờ đồng thời hiện hữu nguyên vẹn, nhưng được sống trong sự kế tiếp. Vậy con người không thể hiến dâng trọn vẹn đời sống của mình cho Thiên Chúa một cách nào khác ngoài bằng cách bắt buộc mình bằng lời khấn.

3. Trong các điều chúng ta không được phép ban cho kẻ khác thì một cách chính xác có sự tự do của chúng ta, đó là điều người ta quý mến nhất. Như vậy, một hành động được đẹp lòng Thiên Chúa nhất là dùng lời khấn, một cách tự do làm cho mình mất sự tự do không làm những điều quy về phục vụ Thiên Chúa. Đó là điều được thánh Augustinô xác định (Lettre 126,33): "Ngươi đừng buồn tiếc việc mình ràng buộc mình bằng lời khấn. Đúng hơn là ngươi hãy vui mừng vì không còn quyền làm điều chỉ được phép làm mà gây thiệt hại cho mình mà thôi. Phúc thay sự bắt buộc đối với cái tốt hơn."

TIẾT 7
Ba lời khấn này đủ không ?

VẤN NẠN 1. Việc xác định sự hoàn hảo bậc tu sĩ cốt tại ba lời khấn này là việc không thể chấp nhận. 1. Sự hoàn hảo đời sống cốt tại các hành động bên trong hơn các hành động bên ngoài, bởi vì có lời ghi chép (Rm 14,17): "Vì Nước Thiên Chúa không phải là việc ăn, việc uống, nhưng là công chính, bình an, và hoan lạc trong Thánh Thần." Mà chính bởi lời khấn dòng mà người ta giao kết với sự hoàn hảo. Vậy thân phận tu sĩ phải có những lời khấn liên hệ với các hành động bên trong như sự chiêm niệm, tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại, v.v... hơn là các lời khấn khó nghèo, tiết dục và vâng lời, là những lời khấn có chất thể là các hành động bên ngoài.

2. Ba sự sắp đặt này làm đối tượng cho các lời khấn dòng trong tư cách chúng nó liên hệ với sự tập luyện nhắm sự hoàn hảo. Mà các tu sĩ tập luyện mình trong nhiều điều khác nữa: các sự kiêng cữ, các sự thức đêm, v.v... Vậy xem ra điều không hợp lý là làm cho bậc hoàn hảo một cách thuộc yếu tính cốt tại ba lời khấn này.

3. Do lời khấn vâng lời, người ta bị

obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum praeceptum superioris, quae ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiae, absque aliis duobus votis.

PRAETEREA, ad exteriora bona pertinent non solum divitiae, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, debet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

SED CONTRA est quod dicitur extra, de statu monachorum, quod custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachali.

RESPONDEO dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter, uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis; alio modo, secundum quod quietat humanum animum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I ad Cor. VII, volo vos sine sollicitudine esse; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primo quidem, cupiditas exteriorum bonorum. Quae tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae. Quae excluduntur per votum continentiae. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanae. Quae excluditur per votum obedientiae. Similiter autem sollicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et haec sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem uxoris et filiorum. Quae amputatur per votum continentiae. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum. Quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit, super Ezech. Habet autem homo triplex bonum, secundum philosophum, in I Ethic. Primo quidem, exteriorum rerum. Quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariae paupertatis. Secundo

obedience a man is bound to do according to his superior's command whatever pertains to the practice of perfection. Therefore the vow of obedience suffices without the two other vows.

4. Further, external goods comprise not only riches but also honors. Therefore, if religious, by the vow of poverty, renounce earthly riches, there should be another vow whereby they may despise worldly honors.

On the contrary, It is stated (Extra, de Statu Monach., cap. Cum ad monasterium) that "the keeping of chastity and the renouncing of property are affixed to the monastic rule."

I answer that, The religious state may be considered in three ways. First, as being a practice of tending to the perfection of charity: secondly, as quieting the human mind from outward solicitude, according to 1 Cor. 7:32: "I would have you to be without solicitude": thirdly, as a holocaust whereby a man offers himself and his possessions wholly to God; and in corresponding manner the religious state is constituted by these three vows. First, as regards the practice of perfection a man is required to remove from himself whatever may hinder his affections from tending wholly to God, for it is in this that the perfection of charity consists. Such hindrances are of three kinds. First, the attachment to external goods, which is removed by the vow of poverty; secondly, the concupiscence of sensible pleasures, chief among which are venereal pleasures, and these are removed by the vow of continence; thirdly, the inordinateness of the human will, and this is removed by the vow of obedience. In like manner the disquiet of worldly solicitude is aroused in man in reference especially to three things. First, as regards the dispensing of external things, and this solicitude is removed from man by the vow of poverty; secondly, as regards the control of wife and children, which is cut away by the vow of continence; thirdly, as regards the disposal of one's own actions, which is eliminated by the vow of obedience, whereby a man commits himself to the disposal of another. Again, "a holocaust is the offering to God of all that one has," according to Gregory (Hom. xx in Ezech.). Now man has a threefold good, according to the Philosopher (Ethic. i, 8). First, the good of external things, which he wholly offers to God by the vow of voluntary poverty: secondly,

trouve obligé d'accomplir, selon que le supérieur le commande, tout ce qui regarde l'apprentissage de la perfection. Le voeu d'obéissance suffit donc sans les deux autres.

4. Les biens extérieurs comprennent non seulement les richesses mais aussi les honneurs. Donc, si les religieux renoncent à la fortune par le voeu de pauvreté, il faut qu'il y ait un autre voeu par lequel ils renoncent aux honneurs du monde.

En sens contraire, le droit porte que " la garde de la chasteté et l'abdication de toute propriété sont annexées à la règle monacale ".

Réponse : L'état religieux peut être considéré sous un triple aspect: 1° Comme un exercice par où l'on tend à la perfection de la charité; 2° Comme un régime de vie propre à affranchir le coeur humain des soucis extérieurs, selon cette parole: (1 Co 7, 32): " je vous veux exempts de soucis. " 3° Comme un holocauste par lequel on s'offre à Dieu tout entier, personne et biens. Sous ces divers aspects, l'état religieux se trouve réellement constitué par les trois voeux. 1° En tant qu'exercice de perfection, il est nécessaire que le religieux se débarrasse de ce qui pourrait empêcher sa volonté de tendre à Dieu tout entière, en quoi consiste la perfection de la charité. Or ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a d'abord l'amour des biens extérieurs. Le voeu de pauvreté l'abolit. Il y a ensuite la convoitise des jouissances sensibles, au premier rang desquelles se placent les voluptés charnelles. Le voeu de continence les exclut. Il y a enfin le dérèglement de la volonté humaine. Le voeu d'obéissance l'exclut. 2° Pareillement, le trouble des soucis du siècle envahit l'homme surtout sur trois points. Le premier est la gérance des biens extérieurs. Le voeu de pauvreté volontaire délivre de ce souci. Le deuxième est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le voeu de continence en dispense. Le troisième est la conduite de sa propre vie. Le voeu d'obéissance y pourvoit, par lequel on se remet au gouvernement d'un autre. 3° " L'holocauste est, d'après S. Grégoire l'offrande à Dieu de tout ce qu'on possède. " Or l'homme possède, selon Aristote, un triple bien. Le premier consiste dans les biens extérieurs. Par le voeu de pauvreté volontaire, il les offre à Dieu totalement. Le deuxième est l'ensemble des jouissances dont son corps est le siège. Il y renonce pour Dieu principalement par le

bắt buộc tùy theo bề trên ra lệnh, hoàn thành tất cả những cái gì liên hệ với sự tập luyện đối với sự hoàn hảo. Vậy lời khấn vâng lời không đủ mà không có hai lời khấn khác.

4. Các của cải bao gồm không những các của cải giàu có mà còn bao gồm các vinh dự. Vậy, nếu các tu sĩ khước từ của cải do lời khấn khó nghèo, họ phải có lời khấn khác để khước từ các vinh dự thế gian.

TRÁI LẠI, Giáo luật (Decret. Greg. 9,3, tit. 35, C.6) liên hệ với sự giữ gìn trinh khiết và sự thoái từ mọi tư hữu được thêm vào cho luật Dòng.

TRẢ LỜI : Bậc tu sĩ được cứu xét ở ba phương diện: thứ nhất, là sự tập luyện, do đó người ta hướng đến sự hoàn hảo của nhân đức mến; thứ đến, là một chế độ sống riêng biệt để giải thoát tâm hồn nhân loại khỏi những lo lắng bên ngoài như có lời ghi chép (1Cr 7,32): “Còn tôi, tôi muốn anh em thoát khỏi lo âu.” Thứ ba, là lễ vật toàn thiêu do đó người ta hiến dâng mình nguyên vẹn cho Thiên Chúa, con người và của cải mình. Theo các phương diện khác nhau này, bậc tu sĩ thật sự được cấu tạo bằng ba lời khấn. Thứ nhất, trong tư cách là sự tập luyện đối với sự hoàn hảo, người tu sĩ một cách cần thiết được giải thoát khỏi những cái gì có thể ngăn trở việc ý chí mình nguyên vẹn hướng đến Thiên Chúa mà sự hoàn hảo của nhân đức mến cốt tại ở đó. Mà các sự ngăn trở này có ba thứ. Trước hết, tình yêu đối với của cải bên ngoài. Lời khấn khó nghèo phá hủy điều đó. Đoạn có sự ham muốn các sự vui thú khả giác mà các sự khoái lạc xác thịt chiếm lấy hàng đầu. Lời khấn tiết dục trục xuất chúng nó. Cuối cùng có sự mất trật tự trong ý chí nhân loại, lời khấn vâng lời trục xuất chúng nó. Thứ đến, cũng vậy, sự rối loạn do các nỗi âu lo trần thế xâm chiếm con người, nhất là ở ba điểm. Điểm thứ nhất là sự quản lý các của cải bên ngoài. Lời khấn khó nghèo do ý chí cứu thoát khỏi nỗi lo lắng này. Sự lo lắng thứ hai là sự cai trị vợ của mình và con cái của mình. Lời khấn tiết dục miễn khỏi điều đó. Nỗi lo lắng thứ ba là hạnh kiểm đời sống riêng của mình. Lời khấn vâng lời giải quyết điều đó, vì do lời khấn này người ta giao mình cho kẻ khác cai trị. Thứ ba, lễ vật toàn thiêu theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8), là sự hiến dâng lên Thiên Chúa tất cả cái gì người ta chiếm hữu. Mà theo Triết gia (Eth. 1,8), con người chiếm hữu ba thứ tốt. Sự tốt thứ nhất cốt tại các của cải bên ngoài; nhờ lời khấn khó nghèo do ý chí, họ dâng các của cải đó lên Thiên Chúa cách trọn vẹn. Sự tốt thứ hai là toàn thể các sự vui thú mà thân xác là trú sở. Vậy họ khước từ tất cả điều đó vì Thiên Chúa một cách chủ yếu bằng lời khấn tiết dục,

autem, bonum proprii corporis. Quod aliquis praecipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animae. Quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animae. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, et cetera. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiae et huiusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

AD SECUNDUM dicendum quod omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, ieiunia et si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero sunt in religionibus instituta pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si quid aliud est huiusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat in finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur, cum professione.

AD TERTIUM dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subiiciantur omnia humana, quaedam tamen sunt quae specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanae, nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitae, necessarium

the good of his own body, and this good he offers to God especially by the vow of continence, whereby he renounces the greatest bodily pleasures. the third is the good of the soul, which man wholly offers to God by the vow of obedience, whereby he offers God his own will by which he makes use of all the powers and habits of the soul. Therefore the religious state is fittingly constituted by the three vows.

Reply to objection 1. As stated above (A[1]), the end whereunto the religious vow is directed is the perfection of charity, since all the interior acts of virtue belong to charity as to their mother, according to 1 Cor. 13:4, "Charity is patient, is kind," etc. Hence the interior acts of virtue, for instance humility, patience, and so forth, do not come under the religious vow, but this is directed to them as its end.

Reply to objection 2. All other religious observances are directed to the three aforesaid principal vows; for if any of them are ordained for the purpose of procuring a livelihood, such as labor, questing, and so on, they are to be referred to poverty; for the safeguarding of which religious seek a livelihood by these means. Other observances whereby the body is chastised, such as watching, fasting, and the like, are directly ordained for the observance of the vow of continence. And such religious observances as regard human actions whereby a man is directed to the end of religion, namely the love of God and his neighbor (such as reading, prayer, visiting the sick, and the like), are comprised under the vow of obedience that applies to the will, which directs its actions to the end according to the ordering of another person. The distinction of habit belongs to all three vows, as a sign of being bound by them: wherefore the religious habit is given or blessed at the time of profession.

Reply to objection 3. By obedience a man offers to God his will, to which though all human affairs are subject, yet some are subject to it alone in a special manner, namely human actions, since passions belong also to the sensitive appetite. Wherefore in order to restrain the passions of carnal pleasures and of external objects of appetite, which hinder the perfection of life, there was need for the vows of continence

voeu de continence, où il s'interdit tout usage volontaire des plus grandes délectations corporelles. Le troisième est le bien de l'âme. On l'offre totalement à Dieu par l'obéissance, grâce à laquelle on offre à Dieu sa volonté propre par laquelle l'homme est maître de toutes les puissances et habitus de son âme. C'est donc très justement que l'on fait consister l'état religieux dans ces trois voeux.

Solutions 1. L'état religieux, nous venons encore de le dire, est ordonné à la perfection de la charité comme à sa fin. Or, tous les actes intérieurs des vertus relèvent de la charité qui est leur mère, selon qu'il est écrit (1 Co 13,4): " La charité est patiente, la charité est bénigne, etc. " Les actes intérieurs des vertus, d'humilité par exemple, de patience, et les autres, ne sauraient donc constituer la matière des voeux de religion, qui leur sont ordonnés comme à une fin.

2. Toutes les autres observances religieuses sont ordonnées à ces trois voeux principaux. Les unes peuvent être destinées à assurer la subsistance, par exemple le travail, la mendicité religieuse, etc. Elles sont ordonnées au voeu de pauvreté. C'est pour en assurer l'observation qu'il est prescrit aux religieux de pourvoir à leurs besoins de quelqu'une de ces manières. Celles qui ont pour objet la macération du corps: jeûnes, veilles, etc., sont directement ordonnées à la sauvegarde du voeu de continence. Celles qui ont trait aux actes humains par lesquels le religieux poursuit la fin qui lui est assignée, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, ces activités, comme la lecture, la prière, la visite des malades, etc. sont comprises dans le voeu d'obéissance. Car celui-ci se rattache à la volonté, qui se conforme à ce que les autres ont disposé, pour ordonner ses actes à leur fin. Or le port d'un habit déterminé se rattache aux trois voeux, comme signifiant leur obligation. Si bien que l'habit régulier est donné ou bénit en même temps que l'on fait profession.

3. Par l'obéissance on offre à Dieu sa volonté, dont relèvent toutes les réalités humaines, mais plus spécialement les actions humaines, dont elle est seule maîtresse, car les passions relèvent en outre de l'appétit sensible. Aussi, pour réprimer les passions relatives aux jouissances charnelles et aux biens extérieurs, les voeux de continence et de pauvreté sont-ils nécessaires. Mais le voeu d'obéissance est

mà ở đó họ cấm mình mọi sự sử dụng do ý chí các sự vui thú hữu hình lớn nhất. Sự tốt thứ ba là sự tốt của linh hồn. Người ta hiến dâng nó hoàn toàn cho Thiên Chúa bằng sự vâng lời, mà nhờ đó người ta dâng lên Thiên Chúa ý chí riêng của mình, bởi vì do ý chí con người làm chủ mọi năng lực và mọi tập quán của linh hồn mình. Vậy một cách chính xác người ta xác định bậc tu sĩ cốt tại ba lời khấn này.

GIẢI ĐÁP 1. Bậc tu sĩ, chúng ta mới nói tới điều đó, được sắp đặt đến với sự hoàn hảo của nhân đức mến là mục đích của mình. Mà, mọi hành động bên trong của các nhân đức lệ thuộc vào nhân đức mến được coi là mẹ của chúng nó theo lời ghi chép (1Cr 13,4): "Lòng mến thì khoan dung, nhân hậu. v.v…" Các hành động bên trong của các nhân đức, của nhân đức khiêm nhượng, thí dụ, nhân đức kiên nhẫn, và các hành động khác, không thể tạo nên chất thể của các lời khấn dòng, vì các lời khấn dòng được sắp đặt cho chúng nó với tính cách là mục đích.

2. Tất cả mọi sự tuân giữ khác của dòng được sắp đặt với ba lời khấn chính yếu này. Một số tuân giữ được chỉ định để đảm bảo sự sinh sống, thí dụ sự lao động, sự ăn xin tu sĩ, v.v... Chúng nó được sắp đặt với lời khấn khó nghèo. Chính để đảm bảo sự tuân giữ lời khấn này mà các tu sĩ bị bắt buộc chu cấp các nhu cầu của mình bằng một thể cách trong các thể cách này. Các sự tuân giữ có đối tượng là sự hành xác: ăn chay, thức đêm, v.v... được trực tiếp sắp đặt để đảm bảo lời khấn tiết dục. Các sự tuân giữ liên hệ với các hành vi nhân linh mà do đó người tu sĩ theo đuổi mục đích đã được chỉ định cho mình, nghĩa là tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại, các sự hoạt động, như sự đọc kinh sách, cầu nguyện, thăm viếng các bệnh nhân, v.v... được bao gồm trong lời khấn vâng lời. Bởi vì lời khấn này quy về ý chí phù hợp với điều các kẻ khác đã sắp đặt các hành động của mình với mục đích của chúng nó. Mà sự mang áo nhất định thì quy về ba lời khấn này với tính cách biểu thị sự bắt buộc của chúng nó đến nỗi áo tu sĩ được phát cho hoặc được làm phép đồng thời với việc khấn dòng.

3. Do sự vâng lời, người ta hiến dâng lên Thiên Chúa ý chí của mình mà mọi thực tại của nhân loại lệ thuộc vào đó; nhưng một cách riêng biệt hơn, người ta dâng lên Thiên Chúa các hành vi nhân linh mà duy ý chí làm chủ, bởi vì các đam mê còn lệ thuộc vào giác dục. Như vậy, để kiềm chế các đam mê liên hệ với các sự vui thú nhục dục và các của cải bên ngoài, các lời khấn tiết dục và nghèo khó cần thiết. Còn lời khấn vâng lời cần phải có để hướng dẫn

fuit votum continentiae et paupertatis, sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti, sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur; et praecipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honorem igitur qui a Deo et sanctis viris hominibus exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Psalmo, mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus, non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenuntiant ex hoc ipso quod saecularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS 8
Utrum votum obedientiae sit potissimum inter tria vota religionis

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosae vitae a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate, non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiae.

PRAETEREA, Eccli. XXVI dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est eminentius quam votum obedientiae.

PRAETEREA, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiae sunt adeo annexa regulae monachali ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quaedam decretalis, de statu monachorum, qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo praelato. Ergo videtur quod votum obedientiae sit minus voto paupertatis et continentiae.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXV Moral., obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Sed vota religionis sunt quaedam holocausta, sicut supra dictum est. Ergo votum obedientiae est

and poverty; but for the ordering of one's own actions accordingly as the state of perfection requires, there was need for the vow of obedience.

Reply to objection 4. As the Philosopher says (Ethic. iv, 3), strictly and truly speaking honor is not due save to virtue. Since, however, external goods serve instrumentally for certain acts of virtue, the consequence is that a certain honor is given to their excellence especially by the common people who acknowledge none but outward excellence. Therefore since religious tend to the perfection of virtue it becomes them not to renounce the honor which God and all holy men accord to virtue, according to Ps. 138:17, "But to me Thy friends, O God, are made exceedingly honorable." On the other hand, they renounce the honor that is given to outward excellence, by the very fact that they withdraw from a worldly life: hence no special vow is needed for this.

ARTICLE 8
Whether the vow of obedience is the chief of the three religious vows ?

Objections 1. It would seem that the vow of obedience is not the chief of the three religious vows. For the perfection of the religious life was inaugurated by Christ. Now Christ gave a special counsel of poverty; whereas He is not stated to have given a special counsel of obedience. Therefore the vow of poverty is greater than the vow of obedience.

2. Further, it is written (Ecclus. 26:20) that "no price is worthy of a continent soul." Now the vow of that which is more worthy is itself more excellent. Therefore the vow of continence is more excellent than the vow of obedience.

3. Further, the greater a vow the more indispensable it would seem to be. Now the vows of poverty and continence "are so inseparable from the monastic rule, that not even the Sovereign Pontiff can allow them to be broken," according to a Decretal (De Statu Monach., cap. Cum ad monasterium): yet he can dispense a religious from obeying his superior. Therefore it would seem that the vow of obedience is less than the vow of poverty and continence.

On the contrary, Gregory says (Moral. xxxv, 14): "Obedience is rightly placed before victims, since by victims another's flesh, but by obedience one's own will, is sacrificed." Now the religious vows are holocausts, as stated above (AA[1],3, ad 6). Therefore the vow of obedience is the chief

requis pour conduire nos propres actions conformément aux exigences de l'état de perfection.

4. Suivant Aristote, l'honneur n'est dû, proprement et en vérité, qu'à la vertu. Si les biens extérieurs, lorsqu'ils sont considérables, valent à ceux qui les possèdent d'être honorés, par le vulgaire surtout qui ne connaît guère d'autre supériorité que celle-là, c'est, au bout du compte, parce qu'ils représentent des moyens de pratiquer certains actes de vertu. Les religieux qui tendent à la perfection de la vertu n'ont donc pas à renoncer à l'honneur que Dieu et les personnes saintes rendent à la vertu, selon le Psaume (139,17): " Tes amis, mon Dieu, je les ai en grand honneur. " Quant à l'honneur dont on entoure la grandeur extérieure, ils y renoncent par le fait même qu'ils abandonnent la vie séculière. Ils n'ont donc pas à faire pour cela de voeu spécial.

ARTICLE 8
Comparaison des trois voeux

Objections 1. Le voeu d'obéissance ne semble pas être le plus important, car la perfection de a vie religieuse a commencé avec le Christ. Or on ne voit pas que le Christ, qui a fait de la pauvreté l'objet d'un conseil spécial, ait donné celui de pratiquer l'obéissance. Le voeu de pauvreté est donc supérieur au voeu d'obéissance.

2. Il est écrit (Si 26, 2OVg): " Tout l'or du monde ne vaut pas une âme continente. " Mais la valeur du voeu croît avec celle de son objet. Donc le voeu de continence surpasse en valeur le voeu d'obéissance.

3. Il semble que plus un voeu a de valeur, plus est difficile d'en dispenser. Or les voeux de pauvreté et de continence " sont si étroitement liés à la règle monacale, disent les Décrets, que le souverain pontife lui-même ne peut accorder aucune permission à leur encontre ", alors qu'on peut dispenser le religieux d'obéir à son supérieur. Cela suppose que le voeu d'obéissance est inférieur ,aux voeux de pauvreté et de continence.

En sens contraire, S. Grégoire déclare: " C'est à bon droit que l'obéissance est mise au-dessus des sacrifices. Dans le sacrifice, c'est la chair d'un autre, dans l'obéissance, c'est sa propre volonté que l'on immole. " Or les voeux de religion sont, avons-nous dit, des holocaustes. Le voeu d'obéissance

các hành động riêng của chúng ta một cách phù hợp với các sự đòi hỏi của thân phận hoàn hảo.

4. Theo Triết gia (Eth. 4,3), vinh dự một cách đích thực và xác thực chỉ phải có cho nhân đức. Nếu các của cải bên ngoài khi nó to lớn hơn, làm cho các kẻ chiếm hữu chúng nó được vinh dự bởi người tầm thường là kẻ gần như không biết sự cao trọng nào khác ngoài sự cao trọng đó, và cuối cùng, có lẽ vì chúng nó tiêu biểu các phương tiện để thi hành một số hành động nhân đức. Các tu sĩ hướng đến các sự hoàn hảo của nhân đức không phải khước từ vinh dự mà Thiên Chúa và các thánh dành cho nhân đức theo lời ghi chép (Tv 139,17): "Lạy Chúa, các bạn hữu của Chúa được rất mực tôn vinh đối với tôi." Còn về sự tôn vinh người ta hoan nghênh sự vĩ đại bên ngoài, thì họ khước từ do sự kiện rời bỏ đời sống thế tục. Vậy họ không làm lời khấn đặc biệt về điều đó.

TIẾT 8
So sánh ba lời khấn

VẤN NẠN 1. Xem ra lời khấn nhân đức không quan trọng nhất. 1. Sự hoàn hảo đời sống tu sĩ đã bắt đầu với Chúa Kitô. Mà người ta không thấy Chúa Kitô là Đấng dạy sự khó nghèo là đối tượng của một lời khuyên đặc biệt, đã đưa ra lời khuyên thực hành sự vâng lời. Vậy lời khấn khó nghèo cao hơn lời khấn vâng lời.

2. Có lời ghi chép (Mt 26,20): "Tất cả vàng của thế gian không bằng một linh hồn tiết dục." Mà giá trị của lời khấn thêm lên với giá trị của đối tượng mình. Vậy lời khấn tiết dục có giá trị hơn lời khấn vâng lời.

3. Xem ra lời khấn càng có giá trị, càng khó được miễn. Mà các lời khấn khó nghèo và tiết dục liên kết mật thiết với luật dòng, như các sắc lệnh xác định (Decret. Greg. 9,3, tit.35, can.6), chính đức Giáo hoàng không thể ban phép nghịch lại, đang khi ngài có thể miễn cho tu sĩ khỏi vâng lời bề trên mình. Điều đó giả định lời khấn vâng lời kém hơn lời khấn khó nghèo và tiết dục.

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô (Moral. 35,45) tuyên bố: "Lời khấn vâng lời một cách hợp lý được đặt lên trên các lễ vật hy sinh. Trong lễ vật hy sinh, đó là xác thịt của kẻ khác, trong lời khấn vâng lời, đó chính là ý chí riêng của mình mà người ta sát tế." Mà các lời khấn dòng, như chúng ta đã nói (a.1 và 7), là những của lễ toàn thiêu.

praecipuum inter omnia religionis vota.

RESPONDEO dicendum quod votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. Et hoc, triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiae aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quae est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum quod Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum; et post pauca, non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur. Unde et ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isaiae LVIII, ecce, in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra. Secundo, quia votum obedientiae continet sub se alia vota, sed non convertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen haec etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia praeter continentiam et paupertatem. Tertio, quia votum obedientiae proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiae est religioni essentialius. Si enim aliquis, absque voto obedientiae, voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui praefertur etiam ipsi virginitati ex voto observatae; dicit enim Augustinus, in libro de Virginitat., nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre monasterio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consilium obedientiae includitur in ipsa Christi sequela, qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit, et secuti sumus te.

AD SECUNDUM dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia praeferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati; vel etiam

of all religious vows.

I answer that, The vow of obedience is the chief of the three religious vows, and this for three reasons. First, because by the vow of obedience man offers God something greater, namely his own will; for this is of more account than his own body, which he offers God by continence, and than external things, which he offers God by the vow of poverty. Wherefore that which is done out of obedience is more acceptable to God than that which is done of one's own will, according to the saying of Jerome (Ep. cxxv ad Rustic Monach.): "My words are intended to teach you not to rely on your own judgment": and a little further on he says: "You may not do what you will; you must eat what you are bidden to eat, you may possess as much as you receive, clothe yourself with what is given to you." Hence fasting is not acceptable to God if it is done of one's own will, according to Is. 58:3, "Behold in the day of your fast your own will is found." Secondly, because the vow of obedience includes the other vows, but not vice versa: for a religious, though bound by vow to observe continence and poverty, yet these also come under obedience, as well as many other things besides the keeping of continence and poverty. Thirdly, because the vow of obedience extends properly to those acts that are closely connected with the end of religion; and the more closely a thing is connected with the end, the better it is. It follows from this that the vow of obedience is more essential to the religious life. For if a man without taking a vow of obedience were to observe, even by vow, voluntary poverty and continence, he would not therefore belong to the religious state, which is to be preferred to virginity observed even by vow; for Augustine says (De Virgin. xlvi): "No one, methinks, would prefer virginity to the monastic life."

Reply to objection 1. The counsel of obedience was included in the very following of Christ, since to obey is to follow another's will. Consequently it is more pertinent to perfection than the vow of poverty, because as Jerome, commenting on Mat. 19:27, "Behold we have left all things," observes, "Peter added that which is perfect when he said: And have followed Thee."

Reply to objection 2. The words quoted mean that continence is to be preferred, not to all other acts of virtue, but to conjugal chastity, or to external riches of gold and silver

est donc le principal parmi les voeux de religion.

Réponse : Le voeu d'obéissance est le principal pour trois raisons. 1° Parce que, dans le voeu d'obéissance, l'homme offre à Dieu quelque chose de plus grand que le reste: sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu'on offre à Dieu par le voeu de continence, et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le voeu de pauvreté. Aussi ce que l'on fait par obéissance est-il plus agréable à Dieu que ce qui procède du libre choix: " Tout mon discours n'a qu'un but: t'apprendre qu'il ne faut pas t'en rapporter à ta seule volonté ", écrit S. Jérôme. Et un peu plus loin: " Ne fais pas ta volonté: mange ce qu'on te sert, contente toi de ce que tu reçois, porte le vêtement qu'on te donne. " Le jeûne lui-même ne plaît pas à Dieu, s'il vient de la volonté propre, comme dit Isaïe (58, 3): " Voici que dans vos jours de jeûne parait votre volonté propre. " 2° Parce que le voeu d'obéissance contient les autres voeux, tandis que la réciproque n'est pas vraie. En effet, quoique le religieux soit tenu, par un voeu spécial, de pratiquer la continence et la pauvreté, elles n'en tombent pas moins sous le voeu d'obéissance, lequel porte aussi sur beaucoup d'autres choses. 3° Le voeu d'obéissance vise proprement des actes qui sont tout proches de la fin même de la vie religieuse. Or, plus une chose est proche de la fin, plus elle a de valeur. C'est ce qui fait que le voeu d'obéissance est le plus essentiel à l'état religieux. Quelqu'un peut observer, et même par voeu, la pauvreté volontaire et la continence, s'il n'a pas fait voeu d'obéissance, il n'est pas vraiment religieux. Et l'état religieux est supérieur même à la virginité consacrée par un voeu, car S. Augustin écrit: " Personne, je pense, n'osera mettre la virginité au-dessus du monastère. "

Solutions 1. Le conseil d'obéissance est inclus dans l'invitation à suivre le Christ. Car celui qui obéit suit la volonté d'un autre. C'est pourquoi, il est plus essentiel à la perfection que le voeu de pauvreté. " Car, dit S. Jérôme, Pierre a précisé ce qui fait la perfection, lorsqu'il a dit: Et nous t'avons suivi. "

2. Ce texte n'élève pas la continence au-dessus de tous les autres actes de vertu. Elle la met seulement au-dessus de la chasteté conjugale, ou encore de richesses

Vậy lời khấn vâng lời là lời khấn chính yếu trong các lời khấn dòng.

TRẢ LỜI : Lời khấn vâng lời là lời khấn chính yếu vì ba lý do. Thứ nhất, bởi vì trong lời khấn vâng lời, người ta hiến dâng lên Thiên Chúa một cái gì to lớn hơn hết mọi cái còn lại: ý chí của mình, mà giá trị của nó vượt qua giá trị của thân xác được hiến dâng lên Thiên Chúa do lời khấn tiết dục, và vượt qua các của cải bên ngoài được hiến dâng lên Thiên Chúa do lời khấn khó nghèo. Như vậy điều gì người ta thi hành do lời khấn vâng lời đẹp lòng Thiên Chúa hơn cái gì phát xuất do sự lựa chọn tự nhiên. Thánh Giêrônimô (Lettre 125) đã viết: "Mọi lời nói của tôi chỉ có một mục đích: là cho anh biết rằng anh không được đem anh về với ý chí của anh mà thôi." Và ở nơi khác, thánh nhân đã nói thêm: "Đừng hành động theo ý chí của anh: anh hãy ăn cái gì người ta dọn cho anh, hãy bằng lòng với cái gì anh lãnh nhận, hãy mặc cái áo người ta cho anh". Chính sự ăn chay không đẹp lòng Thiên Chúa, nếu nó phát xuất từ ý muốn riêng như tiên tri Isaia xác định (58,3): "Này đây trong những ngày chay tịnh của anh xuất hiện ý chí riêng của anh." Thứ hai, lời khấn vâng lời chứa đựng các lời khấn khác, trong khi điều ngược lại thì không đúng. Quả thế, dầu mà người tu sĩ do lời khấn đặc biệt bị bắt buộc thi hành sự tiết dục và sự khó nghèo, chúng nó vẫn quy về lời khấn vâng lời, là lời khấn cũng liên hệ với nhiều sự vật khác. Thứ ba, lời khấn vâng lời một cách đích thực nhắm các hành động rất gần gũi với chính mục đích đời sống dòng. Mà, một sự vật càng gần gũi với mục đích, càng có giá trị hơn. Chính điều đó làm cho lời khấn vâng lời thuộc về yếu tính nhất của bậc tu sĩ. Một người nào có thể tuân giữ, và có thể tuân giữ chính do lời khấn, sự khó nghèo do ý chí và sự tiết dục, nếu họ không làm lời khấn vâng lời, họ không phải là tu sĩ cách đích thực. Và thân phận tu sĩ hơn chính sự trinh khiết được hiến thánh bởi lời khấn, bởi vì thánh Augustinô (De Virginit. 46,40) nói: "Không ai theo như tôi nghĩ, cả dám đặt sự trinh khiết trên tu hội."

GIẢI ĐÁP 1. Lời khuyên vâng lời được bao gồm trong lời kêu gọi theo Chúa Kitô. Bởi vì kẻ vâng lời theo ý chí kẻ khác. Do đó, nó thuộc về yếu tính của sự hoàn hảo hơn là lời khấn khó nghèo. Thánh Giêrônimô (In Matth. 3,19) đã nói; "Phêrô đã xác định điều tạo nên sự hoàn hảo, khi nói: Và chúng tôi đã theo Thầy."

2. Đoạn văn này không nâng lên sự tiết dục trên mọi hành động khác của nhân đức, chỉ đặt sự tiết dục lên trên sự trinh khiết vợ chồng, hoặc các của cải bên ngoài, vàng hay bạc được

exterioribus divitiis auri et argenti, quae pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.

AD TERTIUM dicendum quod Papa in voto obedientiae non potest sic cum religioso dispensare ut nulli praelato teneatur obedire in his quae ad perfectionem vitae pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris praelati subiectione. Quod non est in voto obedientiae dispensare.

ARTICULUS 9
Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Tim. V, quod viduae quae volunt nubere. Damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt. Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quae in regula continentur.

PRAETEREA, regula imponitur religioso sicut lex quaedam. Sed ille qui transgreditur praeceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quae sunt in regula, peccet mortaliter.

PRAETEREA, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod, si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

SED CONTRA est quod status religionis est securior quam status saecularis vitae, unde Gregorius, in principio Moral., comparat vitam saecularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet. Uno modo, sicut finis regulae, puta ea quae pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quae cadunt communiter sub praecepto, obligat ad mortale. Quantum vero ad ea

which are measured by weight. Or again continence is taken in a general sense for abstinence from ali evil, as stated above (Q[155], A[4], ad 1).

Reply to objection 3. The Pope cannot dispense a religious from his vow of obedience so as to release him from obedience to every superior in matters relating to the perfection of life, for he cannot exempt him from obedience to himself. He can, however, exempt him from subjection to a lower superior, but this is not to dispense him from his vow of obedience.

ARTICLE 9
Whether a religious sins mortally whenever he transgresses the things contained in his rule ?

Objections 1. It would seem that a religious sins mortally whenever he transgresses the things contained in his rule. For to break a vow is a sin worthy of condemnation, as appears from 1 Tim. 5:11, 12where the Apostle says that widows who "will marry have [Vulg.: 'having'] damnation, because they have made void their first faith." But religious are bound to a rule by the vows of their profession. Therefore they sin mortally by transgressing the things contained in their rule.

2. Further, the rule is enjoined upon a religious in the same way as a law. Now he who transgresses a precept of law sins mortally. Therefore it would seem that a monk sins mortally if he transgresses the things contained in his rule.

3. Further, contempt involves a mortal sin. Now whoever repeatedly does what he ought not to do seems to sin from contempt. Therefore it would seem that a religious sins mortally by frequently transgressing the things contained in his rule.

On the contrary, The religious state is safer than the secular state; wherefore Gregory at the beginning of his Morals compares the secular life to the stormy sea, and the religious life to the calm port. But if every transgression of the things contained in his rule were to involve a religious in mortal sin, the religious life would be fraught with danger of account of its multitude of observances. Therefore not every transgression of the things contained in the rule is a mortal sin.

I answer that, As stated above (A[1], ad 1,2), a thing is contained in the rule in two ways. First, as the end of the rule, for instance things that pertain to the acts of the virtues; and the transgression of these, as regards those which come under a common precept, involves a mortal sin; but as regards those

extérieures, or ou argent, qui s'évaluent au poids. Ou bien encore, elle entend par continence l'abstention générale de tout ce qui est mal comme il a été dit plus haut.

3. Le pape ne peut dispenser un religieux du voeu d'obéissance au point qu'il ne soit plus obligé d'obéir à aucun supérieur dans le domaine de la perfection. Car il ne peut le dispenser de lui obéir à lui-même. Ce qu'il peut faire, c'est le dispenser d'obéir au prélat inférieur. Mais ce n'est pas là dispenser vraiment du voeu d'obéissance.

ARTICLE 9
Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois quels transgressent leur règle ?

Objections 1. Il semble que le religieux commette un péché mortel chaque fois qu'il transgresse la règle. En effet, agir contre son voeu est un péché grave. S. Paul le suppose clairement quand il dit (1 Tm 5, 11) que les veuves qui veulent se remarier méritent condamnation pour manquement à la foi donnée. Or leur voeu astreint les religieux à observer la règle. Donc ils pèchent mortellement en transgressant ce qui est dans la règle.

2. La règle est imposée au religieux comme une loi. Mais celui qui viole les prescriptions de la loi pèche mortellement. Il semble donc que le moine, en violant celles de la règle, pèche mortellement.

3. Le mépris entraîne le péché mortel. Or celui qui réitère souvent ce qu'il ne doit pas faire paraît bien pécher par mépris. Donc, si le religieux transgresse fréquemment la règle, il apparaît qu'il pèche mortellement.

En sens contraire, l'état religieux est plus sûr que la vie séculière. Aussi S. Grégoire compare-t-il la vie séculière à la mer agitée, et la vie religieuse au port tranquille. Mais si toute transgression du contenu de la règle entraînait péché mortel, l'état religieux serait infiniment dangereux, à cause de la multitude des observances. Toute transgression des prescriptions de la règle n'est donc pas péché mortel.

Réponse : 1. Il y a deux façons d'être contenu dans la règle, d'après ce que nous avons montré. Ce peut être à titre de fin, et c'est le cas des actes des vertus. La transgression de ce contenu particulier de la règle, dans la mesure du moins où il fait partie de ce qui est prescrit à tous, est

đánh giá do trọng lượng. Hoặc còn người ta hiểu biết sự tiết dục là sự kiêng cữ tổng quát về tất cả mọi cái gì xấu như chúng ta đã đề cập đến ở trước (ll-ll, Q.155, a.4, sol.1).

3. Đức Giáo hoàng không thể miễn cho người tu sĩ khỏi lời khấn vâng lời đến nỗi họ không còn bị bắt buộc vâng lời một kẻ bề trên nào nữa trong lãnh vực hoàn hảo. Bởi vì ngài không thể miễn cho họ khỏi vâng lời ngài. Điều ngài có thể làm, đó là miễn cho họ khỏi vâng lời kẻ bề trên hạ tầng. Nhưng đó không phải là miễn thật sự khỏi lời khấn vâng lời.

TIẾT 9
Phải chăng các tu sĩ phạm tội trọng mỗi khi họ vi phạm luật Dòng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. Việc hành động ngược lại với lời khấn của mình là trọng tội. Thánh Phaolô đã giả định điều đó cách rõ ràng khi ngài nói (1Tm 5,11) quả phụ mà trẻ tuổi thì hãy loại đi. Vì...” Mà sự khấn dòng bắt buộc các tu sĩ tuân giữ luật dòng. Vậy họ phạm trọng tội khi vi phạm điều gì trong luật dòng.

2. Luật dòng bắt buộc tu sĩ với tính cách là pháp luật. Mà kẻ vi phạm các giới mệnh của luật phạm trọng tội. Vậy xem ra người đan tu khi vi phạm các giới mệnh của luật dòng thì phạm trọng tội.

3. Sự khinh dể đưa đến trọng tội. Mà kẻ năng làm đi làm lại điều mình không nên làm, xem ra phạm tội vì khinh dể. Vậy nếu tu sĩ năng vi phạm luật dòng, họ xem ra phạm trọng tội.

TRÁI LẠI, Thân phận dòng chắc chắn hơn sự sống ở đời. Như vậy thánh Grêgôriô (Lettre de mission à Léandre. 1,75) so sánh đời sống trần gian với biển dao động, và đời sống dòng với bến an bình. Mà nếu mọi vi phạm luật dòng đem lại trọng tội, thì bậc tu sĩ vô cùng nguy hiểm vì có nhiều sự tuân giữ. Vậy mọi sự vi phạm luật dòng không phải là trọng tội.

TRẢ LỜI : Có hai thể cách được chứa đựng trong luật theo điều chúng ta đã trình bày (a.2; a.7, sol.1 và 2). Đó có lẽ với tư cách mục đích, và đó là trường hợp của những hành động của các nhân đức. Sự vi phạm nội dung đặc thù này của luật dòng, theo mức độ ít ra nó là phần của cái gì được truyền khiến cho

quae excedunt communiter necessitatem praecepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus. Sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiae. Inter quas sunt quaedam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam, alia vero omnia ad haec ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariaretur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter praeceptum, sive oretenus a praelato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiae votum.

which are not included in the common obligation of a precept, the transgression thereof does not involve a mortal sin, except by reason of contempt, because, as stated above (A[2]), a religious is not bound to be perfect, but to tend to perfection, to which the contempt of perfection is opposed. Secondly, a thing is contained in the rule through pertaining to the outward practice, such as all external observances, to some of which a religious is bound by the vow of his profession. Now the vow of profession regards chiefly the three things aforesaid, namely poverty, continence, and obedience, while all others are directed to these. Consequently the transgression of these three involves a mortal sin, while the transgression of the others does not involve a mortal sin, except either by reason of contempt of the rule (since this is directly contrary to the profession whereby a man vows to live according to the rule), or by reason of a precept, whether given orally by a superior, or expressed in the rule, since this would be to act contrary to the vow of obedience.

péché mortel. Il n'en va pas de même si ce contenu dépasse l'obligation commune. Sa transgression n'entraîne alors un péché mortel que si elle procède du mépris, car, nous l'avons dit, le religieux, n'est pas tenu à être parfait, mais seulement à tendre à la perfection, ce que contredit le mépris de la perfection. Autre chose peut être dans la règle à titre d'exercice extérieur, et tel est le cas de toutes les observances extérieures. A certaines, le religieux est obligé par son voeu même de religion. Or le voeu vise principalement la pauvreté, la continence et l'obéissance, à quoi tout le reste est ordonné. Il en résulte que la transgression de ces trois voeux entraîne un péché mortel. La transgression des autres observances ne constitue un péché mortel que s'il y a mépris de la règle (le mépris étant directement contraire à la profession que le religieux a faite de mener la vie régulière); ou s'il y a précepte, qu'il soit formulé de vive voix par le supérieur ou qu'il soit inscrit dans la règle même, parce que sa transgression va contre le voeu d'obéissance.

mọi người, là trọng tội. Không có như vậy, nếu nội dung này vượt qua sự bắt buộc chung. Sự vi phạm nội dung này chỉ gây nên trọng tội nếu nó phát xuất từ sự khinh chê, bởi vì, như chúng ta đã nói ở trước (a.2), người tu sĩ không bị bắt buộc là kẻ hoàn hảo, nhưng chỉ bắt buộc hướng đến sự hoàn hảo, đó là điều bị sự khinh chê đối với sự hoàn hảo chống lại. Một điều khác có thể ở trong luật dòng với tư cách là sự thực hiện bên ngoài, và đó là trường hợp của mọi sự tuân giữ bên ngoài. Đối với một số tuân giữ bên ngoài, người tu sĩ bị bắt buộc do chính lời khấn dòng. Mà lời khấn một cách chủ yếu nhắm sự khó nghèo, sự tiết dục và sự vâng lời mà mọi cái còn lại quy về đó. Do đó mà sự vi phạm ba lời khấn này gây nên trọng tội. Sự vi phạm các sự tuân giữ khác chỉ gây nên trọng tội nếu có sự khinh dể luật dòng (Sự khinh dể một cách trực tiếp trái ngược với lời tuyên khấn tu sĩ đã làm để sống đời sống tu dòng); hoặc nếu có lệnh truyền do bề trên lên tiếng công bố hoặc đã được ghi chép vào luật dòng bởi vì sự vi phạm này đi trái ngược với lời khấn vâng lời.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed, vivere secundum regulam, idest, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam, ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, huiusmodi sunt dispositiones ad principalia vota, peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia praecepta legis Christi, quae sunt praecepta caritatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum praedicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

Reply to objection 1. He who professes a rule does not vow to observe all the things contained in the rule, but he vows the regular life which consists essentially in the three aforesaid things. Hence in certain religious orders precaution is taken to profess, not the rule, but to live according to the rule, i.e. to tend to form one's conduct in accordance with the rule as a kind of model; and this is set aside by contempt. Yet greater precaution is observed in some religious orders by professing obedience according to the rule, so that only that which is contrary to a precept of the rule is contrary to the profession, while the transgression or omission of other things binds only under pain of venial sin, because, as stated above (A[7], ad 2), such things are dispositions to the chief vows. And venial sin is a disposition to mortal, as stated above (FS, Q[88], A[3]), inasmuch as it hinders those things whereby a man is disposed to keep the chief precepts of Christ's law, namely the precepts of charity. There is also a religious order, that of the Friars Preachers, where such like transgressions or omissions do not, by their very nature, involve sin, either mortal or venial; but they bind one to suffer the punishment affixed thereto, because it is in this way that they are bound to observe such things. Nevertheless they may sin venially or mortally through neglect, concupiscence, or contempt.

Solutions 1. Celui qui professe une règle ne s'engage pas à observer tout ce qui se trouve dans la règle, mais il s'engage à la vie régulière, laquelle consiste essentiellement dans les trois voeux. Aussi dans certains ordres fait-on profession non pas de la règle, mais, ce qui est plus judicieux, de vivre selon la règle. Ce qui veut dire qu'on promet de s'appliquer à conformer sa vie à la règle considérée comme un modèle. Et c'est ce que le mépris supprime. Dans certains ordres religieux, avec plus de prudence encore, on professe l'obéissance selon la règle, si bien que l'on ne s'oppose à sa profession que si l'on va contre le précepte de la règle. La transgression ou omission des autres points ne fait encourir que le péché véniel. Car, nous l'avons dit, ces autres points ne sont que des dispositions favorisant l'observance des voeux principaux. Et le péché véniel, nous l'avons dit plus haut, est lui-même une disposition au péché mortel, en tant qu'il fait obstacle à ce qui nous disposerait à l'observation des préceptes principaux de la loi du Christ, qui sont ceux de la charité. Il existe cependant une religion, celle de l'ordre des Frères Prêcheurs, où cette transgression ou omission n'entraîne par elle-même aucune faute, ni mortelle ni vénielle, mais seulement une peine déterminée. La raison en est qu'ils se sont obligés de cette façon à l'observation de ces sortes de règlements. Il reste qu'ils peuvent pécher, véniellement ou mortellement, si leur conduite procède de la négligence, de la passion ou du mépris.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ khấn dòng không bắt buộc mình tuân giữ tất cả cái gì có ở trong luật dòng, nhưng bắt buộc mình sống đời sống dòng; và đời sống dòng một cách chủ yếu cốt tại ba lời khấn. Như vậy, trong một số dòng người ta không tuyên khấn với luật dòng, nhưng khấn sống theo luật dòng. Điều đó cho biết người ta hứa chăm chú phù hợp với đời sống mình với luật dòng được coi là kiểu mẫu. Và điều đó bị sự khinh dể thủ tiêu. Trong một số dòng, có sự thận trọng hơn, người ta tuyên khấn vâng lời theo luật dòng, đến nỗi người ta chỉ chống lại lời tuyên khấn của mình nếu người ta đi trái ngược với giới mệnh của luật dòng. Sự vi phạm hoặc sự bỏ qua các điểm khác chỉ gây nên tội nhẹ. Bởi vì như chúng ta đã nói ở trước (a.7, sol.2), các điểm khác chỉ là những sự sắp đặt ủng hộ sự tuân giữ các vâng lời chính. Và tội nhẹ như chúng ta đã nói ở trước (I-II, Q.88, a.3) là sự sắp đặt đến trọng tội, trong tư cách nó ngăn trở cái gì sắp đặt chúng ta để tuân giữ các giới mệnh chính yếu của luật Chúa Kitô, đó là các giới mệnh của nhân đức mến. Tuy nhiên, có một dòng gọi là dòng thánh Phanxico, mà sự vi phạm hoặc sự bỏ qua không đem lại một tội nào nặng hoặc nhẹ, nhưng chỉ gây nên một hình phạt nhất định. Lý do chứng tỏ điều đó là họ tự bắt buộc mình theo thể cách này đối với sự tuân giữ các thứ luật thể ấy. Điều còn lại là họ có thể phạm tội nhẹ hoặc tội trọng nếu lối sống của họ phát xuất từ sự sơ suất, từ sự kích tình hoặc sự khinh dể.

AD SECUNDUM dicendum quod

Reply to objection 2. Not all the

2. Tout ce qui est dans la loi, n'est

2. Tất cả mọi sự trong luật không

non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam, sicut in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legalis statuti. Ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes vel statuta obligant ad mortale. Et similiter nec omnia statuta regulae.

AD TERTIUM dicendum quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis vel regulae, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem e converso, propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulae, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiae. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. XVIII, impius, cum in profundum venerit, contemnit.

ARTICULUS 10
Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam saecularis

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam saecularis. Dicitur enim II Paralip. XXX, dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt. Sed magis videntur religiosi ex toto corde dominum Deum patrum suorum sequi quam saeculares, qui ex parte se et sua Deo dant et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo videtur quod minus imputetur eis si in aliquo a sanctificatione deficiant.

PRAETEREA, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur, dicitur enim II Paralip. XIX, impio praebes auxilium, et his qui oderunt dominum amicitia iungeris, et idcirco iram quidem domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te. Religiosi autem plura bona opera faciunt quam saeculares. Ergo, si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

contents of the law are set forth by way of precept; for some are expressed under the form of ordinance or statute binding under pain of a fixed punishment. Accordingly, just as in the civil law the transgression of a legal statute does not always render a man deserving of bodily death, so neither in the law of the Church does every ordinance or statute bind under mortal sin; and the same applies to the statutes of the rule.

Reply to objection 3. An action or transgression proceeds from contempt when a man's will refuses to submit to the ordinance of the law or rule, and from this he proceeds to act against the law or rule. on the other hand, he does not sin from contempt, but from some other cause, when he is led to do something against the ordinance of the law or rule through some particular cause such as concupiscence or anger, even though he often repeat the same kind of sin through the same or some other cause. Thus Augustine says (De Nat. et Grat. xxix) that "not all sins are committed through proud contempt." Nevertheless the frequent repetition of a sin leads dispositively to contempt, according to the words of Prov. 18:3, "The wicked man, when he is come into the depth of sins, contemneth."

ARTICLE 10
Whether a religious sins more grievously than a secular by the same kind of sin ?

Objections 1. It would seem that a religious does not sin more grievously than a secular by the same kind of sin. For it is written (2 Chr. 30:18, 19): "The Lord Who is good will show mercy to all them who with their whole heart seek the Lord the God of their fathers, and will not impute it to them that they are not sanctified." Now religious apparently follow the Lord the God of their fathers with their whole heart rather than seculars, who partly give themselves and their possessions to God and reserve part for themselves, as Gregory says (Hom. xx in Ezech.). Therefore it would seem that it is less imputed to them if they fall short somewhat of their sanctification.

2. Further, God is less angered at a man's sins if he does some good deeds, according to 2 Chr. 19:2, 3"Thou helpest the ungodly, and thou art joined in friendship with them that hate the Lord, and therefore thou didst deserve indeed the wrath of the Lord: but good works are found in thee." Now religious do more good works than seculars. Therefore if they commit any sins, God is less angry with them.

pas promulgué à titre de précepte. Certains points représentent de simples règlements ou ordonnances, prescrits sous la sanction d'une peine déterminée à subir en cas d'infraction, de même que la loi civile ne punit pas de mort toute transgression d'une ordonnance légale. Dans la loi ecclésiastique non plus, tous les règlements ou ordonnances n'obligent pas sous peine de péché mortel. Il en va de même pour toutes les prescriptions de la règle.

3. Une transgression ou omission implique mépris lorsque la volonté de celui qui la commet se rebelle contre la prescription de la loi et de la règle, et lorsque c'est cette rébellion même qui le fait agir contre la loi ou la règle. Au contraire, quand c'est un motif particulier, la convoitise par exemple, ou la colère, qui le pousse à enfreindre les prescriptions de la loi ou la règle, il ne pèche point par mépris mais par quelque autre motif, même s'il lui arrive de réitérer fréquemment sa faute pour le même motif ou pour quelque autre semblable. De même, S. Augustin observe que tous les péchés n'ont pas pour origine le mépris d'orgueil. Cependant la fréquence de la faute dispose au mépris, selon cette parole (Pr 18, 3 Vg): " L'impie, lorsqu'il est parvenu au fond des péchés, tombe dans le mépris. "

ARTICLE 10
Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pèche-t-il davantage que le séculier ?

Objections 1. Il semble que sa faute ne soit pas plus grave. Car il est écrit (2 Ch 30, 18): " Le Seigneur, qui est bon, se montrera propice à tous ceux qui cherchent de tout leur coeur le Dieu de leurs pères, et il ne leur fera pas grief d'être moins saints qu'ils ne devraient. " Mais il semble que les religieux recherchent de tout leur coeur le Dieu de leurs pères, plus que les séculiers qui, d'après S. Grégoire, donnent à Dieu une partie d'eux-mêmes et de leurs biens, et gardent l'autre pour eux. Il semble donc que si la sainteté n'est pas chez les religieux tout ce queue devrait être, on le leur reproche moins.

2. Du fait qu'un homme accomplit des oeuvres bonnes, Dieu s'irrite moins contre ses péchés: " Tu prêtes secours à l'impie et tu es lié d'amitié avec les ennemis de Dieu, et c'est pourquoi tu méritais la colère de Dieu; mais des oeuvres bonnes ont été trouvées en toi " (2 Ch 19, 2). Or les religieux accomplissent plus d'oeuvres bonnes que les séculiers. Donc, s'il arrive qu'ils commettent des péchés, Dieu s'irrite moins contre

phải được công bố với tư cách là giới mệnh. Một số điểm tiêu biểu các sự sắp đặt đơn giản, được ra lệnh do sự xác định một số hình phạt nhất định phải chịu trong trường hợp vi phạm, cũng như luật dân sự không phạt tử hình mọi sự vi phạm sự sắp đặt pháp định. Trong giáo luật cũng không, mọi sự sắp đặt không buộc bằng hình phạt trọng tội. Cũng như vậy đối với mọi lệnh truyền của luật dòng.

3. Sự vi phạm hoặc sự bỏ qua bao hàm sự khinh dể ý chí của người vi phạm chống lại lệnh truyền của luật và của luật dòng, và khi chính sự phản nghịch này làm cho họ hành động trái với luật hoặc luật dòng. Trái lại, khi có lý do đặc thù, thí dụ sự ham muốn hay sự giận dữ, thúc đẩy họ vi phạm các lệnh truyền của luật hoặc của luật dòng, họ không phạm tội do sự khinh dể, nhưng vì lý do nào khác, cho dầu họ vi phạm nhiều lần vì cũng một lý do hoặc vì cái gì khác tương tự. Cũng vậy, thánh Augustinô (De Nat. et Grată 29,44) nhận xét mọi tội không đều có nguồn gốc là sự khinh dể do tính kiêu ngạo. Tuy nhiên, sự năng phạm cũng một tội đưa tới sự khinh dể theo lời ghi chép (Cn 18,3): "Kẻ vô đạo khi họ tới chỗ trong cùng của các tội, rơi vào sự khinh dể."

TIẾT 10
Mọi sự vật bằng nhau và trong cũng một giống tội, người tu sĩ phạm tội nhiều hơn người sống ngoài đời không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không có như vậy. Có lời ghi chép (2Ks 30,18): "Thiên Chúa là Đấng tốt lành tỏ ra nhân từ đối với mọi kẻ hết lòng tìm kiếm Thiên Chúa của cha ông họ, và Người không trách cứ họ kém thánh thiện hơn họ phải có." Mà xem ra các tu sĩ hết lòng tìm kiếm Thiên Chúa của các cha ông họ hơn là những người sống ở đời, vì các người sống ở đời, theo thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,8) dâng cho Thiên Chúa một phần con người của họ và của cải của họ, và giữ phần khác cho mình. Vậy xem ra nếu sự thánh thiện ở nơi các tu sĩ không phải là tất cả cái gì nó phải có, người ta chê trách họ ít hơn về điều đó.

2. Do sự kiện con người hoàn thành các công việc lành, Thiên Chúa nổi giận ít hơn chống lại các tội của họ: "Ngươi giúp một tay cho kẻ vô đạo và liên kết tình bằng hữu với các địch thù của Thiên Chúa, và do đó ngươi đáng cơn giận của Thiên Chúa; nhưng các công việc lành đã gặp thấy ở nơi ngươi" (2Ks 19,2). Mà các tu sĩ hoàn thành nhiều việc lành hơn người ở đời. Vậy nếu xảy ra họ phạm tội, Thiên Chúa nổi giận ít hơn đối với họ.

PRAETEREA, praesens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. III, in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis saecularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam saeculares. Et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est quod de maiori malo magis esset dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maxime videtur esse dolendum, dicitur enim Ierem. XXIII, contritum est cor meum in medio mei; et postea subdit, propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea vidi malum eorum. Ergo religiosi, et alii qui sunt in statu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato saecularium eiusdem speciei, tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra praeceptum divinae legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis. Sicut apostolus dicit, Heb. X, quod fidelis graviora meretur supplicia, ex hoc quod, peccando, filium Dei conculcat per contemptum. Unde et dominus conqueritur, Ierem. XI, quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Tertio modo, peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum, quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Ierem. XXIII, in prophetis Ierusalem vidi similitudinem adulterii et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia, aliquod peccatum quod non est contra votum suae professionis, committit absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam saecularis. Quia peccatum eius, si sit leve, quasi absorbetur ex multis bonis operibus quae facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem quam habet erectam

3. Further, this present life is not carried through without sin, according to James 3:2, "In many things we all offend." Therefore if the sins of religious were more grievous than those of seculars it would follow that religious are worse off than seculars: and consequently it would not be a wholesome counsel to enter religion.

On the contrary, The greater the evil the more it would seem to be deplored. But seemingly the sins of those who are in the state of holiness and perfection are the most deplorable, for it is written (Jer. 23:9): "My heart is broken within me," and afterwards (Jer. 23:11): "For the prophet and the priest are defiled; and in My house I have found their wickedness." Therefore religious and others who are in the state of perfection, other things being equal, sin more grievously.

I answer that, A sin committed by a religious may be in three ways more grievous than a like sin committed by a secular. First, if it be against his religious vow; for instance if he be guilty of fornication or theft, because by fornication he acts against the vow of continence, and by theft against the vow of poverty; and not merely against a precept of the divine law. Secondly, if he sin out of contempt, because thereby he would seem to be the more ungrateful for the divine favors which have raised him to the state of perfection. Thus the Apostle says (Heb. 10:29) that the believer "deserveth worse punishments" who through contempt tramples under foot the Son of God. Hence the Lord complains (Jer. 11:15): "What is the meaning that My beloved hath wrought much wickedness in My house?" Thirdly, the sin of a religious may be greater on account of scandal, because many take note of his manner of life: wherefore it is written (Jer. 23:14): "I have seen the likeness of adulterers, and the way of lying in the Prophets of Jerusalem; and they strengthened the hands of the wicked, that no man should return from his evil doings." On the other hand, if a religious, not out of contempt, but out of weakness or ignorance, commit a sin that is not against the vow of his profession, without giving scandal (for instance if he commit it in secret) he sins less grievously in the same kind of sin than a secular, because his sin if slight is absorbed as it were by his many good works, and if it be mortal, he more easily

eux.

3. La vie présente ne se passe pas sans péché, suivant cette parole (Jc 3, 2): " Nous commettons tous beaucoup de fautes. " Donc, si les péchés des religieux étaient plus graves que ceux des séculiers, il s'ensuivrait que la condition des premiers serait pire que celle des seconds. Et ce ne serait pas un propos salutaire d'entrer en religion.

En sens contraire, d'un plus grand mal il semble qu'on doive s'affliger davantage. Mais il semble qu'on doive se désoler davantage des péchés de ceux qui sont dans un état de sainteté et de perfection. Comme dit Jérémie (23, 9): " Mon coeur en moi est brisé. " Et il ajoute: " C'est que le prophète et le prêtre sont souillés et que dans ma maison j'ai vu leur iniquité. " Donc les religieux et tous ceux qui sont dans l'état de perfection pèchent plus gravement.. toutes choses égales d'ailleurs.

Réponse : Le péché que commettent des religieux, peut être plus grave que le même péché commis par des séculiers, de trois manières. D'abord, si ce péché atteint les voeux de religion; par exemple, si un religieux se rend coupable de vol ou de fornication, sa fornication viole le voeu de continence et son vol celui de pauvreté, et non pas seulement le précepte de la loi divine. Ensuite, si ce péché procède du mépris. Le religieux, dans ce cas, semble faire preuve de plus d'ingratitude à l'endroit des bienfaits de Dieu qui l'ont élevé à l'état de perfection. Comme dit l'Apôtre (He 10, 29), le croyant mérite de plus graves châtiments pour ce fait que, par son péché, " il foule aux pieds ", c'est-à-dire méprise " le Fils de Dieu ". Aussi le Seigneur élève-t-il cette plainte en Jérémie (11, 15): " Comment se peut-il que mon bien-aimé, dans ma maison, accumule les forfaits? " Enfin, le péché du religieux peut avoir une gravité particulière en raison du scandale. Un plus grand nombre de gens, en effet, le regardent vivre. D'où cette parole (Jr 23, 14): " J'ai vu chez les prophètes de Jérusalem l'image de l'adultère et la voie du mensonge. Ils se sont déclarés pour les méchants de telle sorte que nul ne s'est converti de sa malice. " Mais si le religieux, sans y mettre de mépris, mais par faiblesse ou ignorance, commet sans scandale, en secret, quelque péché qui n'est pas contraire au voeu de sa profession, son péché est moins grave que le même péché chez le séculier. Car son péché, s'il est léger, est comme absorbé par les nombreuses oeuvres bonnes qu'il accomplit. Et s'il arrive que ce

3. Đời sống hiện tại không thể qua đi mà không có tội theo lời ghi chép (Ga 3,2): “Chúng ta hết thảy phạm nhiều tội.” Vậy, nếu các tội của tu sĩ nặng hơn tội của những người ở đời, hẳn do đó mà thân phận của tu sĩ xấu hơn thân phận của những người ở đời. Và hẳn ý định vào dòng không bổ ích.

TRÁI LẠI, Vì một sự xấu lớn hơn, xem ra người ta phải đau buồn nhiều hơn. Mà xem ra người ta phải đau lòng nhiều về các tội của những người ở trong bậc thánh thiện và hoàn hảo. Tiên tri Giêrêmia (23,9) nói: “Tâm hồn tôi ở trong tôi bị tan nát.” Và tiên tri này còn nói thêm: “Chính tiên tri và tư tế bị lem ố, và trong nhà của tôi, tôi trông thấy sự gian ác của họ.” Vậy các tu sĩ và những kẻ trong bậc hoàn hảo phạm tội nặng hơn khi mọi sự vật bằng nhau.

TRẢ LỜI : Tội các tu sĩ phạm, có thể nặng hơn cũng một tội đó bị lỗi phạm bởi những kẻ ở đời, theo hai thể cách. Trước hết, nếu tội này xúc phạm các lời khấn dòng: thí dụ, nếu một tu sĩ phạm tội ăn cắp hoặc tội tà dâm, tội tà dâm của tu sĩ này vi phạm lời khấn tiết dục và tội trộm cắp vi phạm lời khấn khó nghèo, chứ không phải chỉ vi phạm giới mệnh của Thiên Chúa mà thôi. Thứ đến, nếu tội này phát xuất từ sự khinh dể. Người tu sĩ trong trường hợp này, xem ra chứng tỏ sự bội bạc nhiều hơn ở nơi đầy các ân huệ Thiên Chúa mà các ân huệ này đã nhắc họ lên thân phận hoàn hảo. Thánh Phaolô (Dt 10,29) tin họ đáng các hình phạt nặng hơn bởi vì do tội của mình, họ dậm đạp dưới chân, nghĩa là khinh dể Con Thiên Chúa. Như vậy Chúa Giêsu lên tiếng phàn nàn ở sách tiên tri Giêrêmia (11,15): “Nơi nhà Ta, nào có can gì với người yêu của Ta, một khi nó đã mưu mô ác quái?” Sau hết, tội của tu sĩ có thể có sự trọng đại riêng biệt vì gương xấu. Quả thế, một số rất đông người trông thấy họ sống động. Do đó, có lời tiên tri Giêrêmia (23,14): “Nhưng nơi hàng tiên tri Giêrusalem, ta đã thấy một sự quái đản, chúng ngoại tình và đi theo dối trá, chúng củng cố tay lũ ác ôn, khiến không ai bỏ đàng tà mà trở lại.” Còn nếu tu sĩ, không do khinh dể, chỉ do sự yếu đuối hoặc sự vô tri, một cách kín đáo, không gây nên gương xấu, phạm một tội nào không trái ngược với lời khấn dòng, tội của họ ít nặng hơn cũng một tội này ở nơi kẻ sống ngoài đời. Bởi vì tội của họ, nếu là tội nhẹ, được thu hút bởi nhiều công việc lành họ hoàn thành. Nếu xảy ra đó là trọng tội, nó được cất đi khỏi họ cách dễ dàng hơn. Trước hết vì ý hướng của họ mà họ thường đem đến Thiên Chúa, và một khi đã lạc đường, họ tự đứng dậy.

ad Deum, quae, etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psalmi, cum ceciderit non collidetur, dicit Origenes, iniustus si peccaverit, non poenitet, et peccatum suum emendare nescit. Iustus autem scit emendare, scit corrigere, sicut ille qui dixerat, nescio hominem, paulo post, cum respectus fuisset a domino, flere coepit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat et concupierat eam, dicere novit, peccavi et malum coram te feci. Iuvatur etiam sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. IV, si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, si ceciderit, non habet sublevantem.

recovers from it. First, because he has a right intention towards God, and though it be intercepted for the moment, it is easily restored to its former object. Hence Origen commenting on Ps. 36:24, "When he shall fall he shall not be bruised," says (Hom. iv in Ps. 36): "The wicked man, if he sin, repents not, and fails to make amends for his sin. But the just man knows how to make amends and recover himself; even as he who had said: 'I know not the man,' shortly afterwards when the Lord had looked on him, knew to shed most bitter tears, and he who from the roof had seen a woman and desired her knew to say: 'I have sinned and done evil before Thee.'" Secondly, he is assisted by his fellow-religious to rise again, according to Eccles. 4:10, "If one fall he shall be supported by the other: woe to him that is alone, for when he falleth he hath none to lift him up."

péché soit mortel, il s'en relève plus facilement. Premièrement à cause de son intention, qu'il dirige ordinairement vers Dieu, et qui, un moment déviée, se redresse comme d'elle-même. C'est pourquoi Origène sur le Psaume (37, 24): " S'il tombe, il ne se brisera pas ", a écrit: " L'homme injuste, s'il pèche, ne se repent pas, il ignore comment réparer sa faute. Le juste, lui, sait la réparer, la corriger. Ainsi fit celui qui venait de dire: "je ne connais pas cet homme", et qui un peu après, le Seigneur l'ayant regardé, se mit à verser des larmes amères (Mc 14, 72). Ou cet autre (2 S 11, 2) qui, de sa terrasse, ayant vu une femme et l'ayant désirée, sut dire: "J'ai péché, j'ai fait le mal devant toi." De plus, ses frères l'aident à se relever, suivant cette parole (Qo 4, 10): "S'il y en a un qui tombe, l'autre le soutiendra. Mais malheur à l'isolé; s'il tombe, il n'a personne qui lui porte secours." "

Do đó, Origène (In Psalm. Ps.36, hom.4, V.24) nói: “Nếu họ sa ngã, họ không bị tan nát”, và viết: “Con người không công chính, nếu họ phạm tội, họ không ăn năn hối cải, họ không biết thế nào sửa chữa tội của mình; còn người công chính, biết sửa chữa và đền tội mình. Như vậy, kẻ vừa mới nói: “Tôi không biết con người đó”, và sau đó một chút, được Chúa Giêsu nhìn ngó lại, liền oà khóc nức nở (Mc 14,72). Hoặc một người khác (2Sm 2) ở trên sân thượng của mình, trông thấy một người phụ nữ và đã ước muốn phạm tội với họ, đã biết nói lên: “Tôi đã phạm tội, tôi đã làm điều xấu xa trước mặt Chúa.” Hơn nữa, các anh em tu sĩ giúp đỡ họ chỗi dậy theo lời ghi chép (Qo. 4,10): “Nếu người này sa ngã, người kia nâng đỡ họ dậy; khốn cho kẻ ở một mình; nếu họ ngã xuống, họ không có ai trợ giúp.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per infirmitatem vel ignorantiam committuntur, non autem de his quae committuntur per contemptum.

Reply to objection 1. The words quoted refer to things done through weakness or ignorance, but not to those that are done out of contempt.

Solutions 1. Ce texte s'entend des péchés de faiblesse ou d'ignorance et ne s'applique pas aux péchés de mépris.

GIẢI ĐÁP 1. Bản văn này hiểu về các tội do sự yếu đuối hoặc do sự vô tri chứ không chú ý đến các tội do sự khinh dể.

AD SECUNDUM dicendum quod Iosaphat etiam, cui verba illa dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanae affectionis peccavit.

Reply to objection 2. Josaphat also, to whom these words were addressed, sinned not out of contempt, but out of a certain weakness of human affection.

2. Josaphat, lui aussi, dont il est question dans ce texte, avait péché non par malice mais par une certaine faiblesse d'affection humaine.

2. Giosaphat cũng vậy, đã phạm tội không phải do ác ý, nhưng do sự yếu đuối nào đó theo tình cảm con người.

AD TERTIUM dicendum quod iusti non de facili peccant ex contemptu sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem ad hoc perveniant quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maxime incorrigibiles, secundum illud Ierem. II, confregisti iugum, diripuisti vincula, dixisti, non serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso, tu prosternebaris meretrix. Unde Augustinus dicit, in epistola ad plebem Hipponens., ex quo Deo servire coepi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ciderunt.

Reply to objection 3. The just sin not easily out of contempt; but sometimes they fall into a sin through ignorance or weakness from which they easily arise. If, however, they go so far as to sin out of contempt, they become most wicked and incorrigible, according to the word of Jer. 2:20: "Thou hast broken My yoke, thou hast burst My bands, and thou hast said: 'I will not serve.' For on every high hill and under every green tree thou didst prostitute thyself." Hence Augustine says (Ep. lxxviii ad Pleb. Hippon.): "From the time I began to serve God, even as I scarcely found better men than those who made progress in monasteries, so have I not found worse than those who in the monastery have fallen."

3. Les justes n'en viennent pas facilement à pécher par mépris, tandis qu'il leur arrive de tomber en quelque faute d'ignorance ou de faiblesse, dont ils se relèvent facilement. Mais quand ils se trouvent conduits à pécher par mépris, ils sont pires que les autres et rebelles à toute correction. C'est la pensée de Jérémie (2, 20): " Tu as brisé ton joug, tu as rompu tous tes liens, tu as dit: "je ne servirai pas." Sur toute colline élevée, sous tout arbre feuillu, tu te couchais en prostituée. " Ce qui fait dire à S. Augustin: " Depuis que j'ai commencé de servir Dieu, j'ai expérimenté que si j'ai difficilement trouvé de plus saintes gens que ceux qui ont progressé dans les monastères, je n'en ai pas rencontré de pires que ceux qui, dans les monastères sont tombés. "

3. Các người công chính không dễ gì phạm tội do sự khinh chê, trong khi xảy ra là họ sa ngã phạm tội nào do sự vô tri hoặc sự yếu đuối, và họ từ bỏ các tội này một cách dễ dàng. Còn khi họ bị lôi kéo đến phạm tội do sự khinh dể, họ xấu xa hơn các người khác và từ chối mọi sự sửa chữa. Đó là tư tưởng của tiên tri Giêrêmia (2,20): “Đã từ lâu rồi, ngươi đã đập bể ách ngươi, ngươi đã bật tung dây ràng buộc ngươi và ngươi tuyên bố: Tôi sẽ không làm nô lệ. Trong khi trên mọi đồi cao, dưới mọi cây rậm, ngươi nằm dang ra, hỡi con điếm.” Điều đó khiến thánh Augustinô lên tiếng (Lettre 78): “Từ khi tôi bắt đầu làm tôi Thiên Chúa, tôi đã nghiệm thấy rằng nếu tôi đã gặp thấy một cách khó khăn những người thánh thiện hơn những kẻ tiến đức trong các nhà dòng, tôi đã không gặp thấy những con người xấu xa hơn những kẻ ở trong dòng mà đã sa ngã.”

QUAESTIO 187

DE HIS QUAE COMPETUNT RELIGIOSIS

OF THOSE THINGS THAT ARE COMPETENT TO RELIGIOUS

LES ACTIVITÉS QUI CONVIENNENT AUX RELIGIEUX

CÁC HOẠT ĐỘNG THÍCH HỢP VỚI CÁC TU SĨ

Deinde considerandum est de his quae competunt religiosis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum liceat eis docere, praedicare, et

We must now consider the things that are competent to religious; and under this head there are six points of inquiry: (1) Whether it is lawful

1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres activités semblables? -2. Leur est-il permis de se mêler d'affaires

1. Các tu sĩ được phép dạy học, giảng dạy và thực hiện các hoạt động khác tương tự? 2. Họ có được phép xen vào các công việc trần thế không? **3.**

alia huiusmodi facere. Secundo, utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere. Tertio, utrum teneantur manibus operari. Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere. Quinto, utrum liceat eis mendicare. Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

for them to teach, preach, and do like things? (2) Whether it is lawful for them to meddle in secular business? (3) Whether they are bound to manual labor? (4) Whether it is lawful for them to live on alms? (5) Whether it is lawful for them to quest? (6) Whether it is lawful for them to wear coarser clothes than other persons?

séculières? -**3.** Sont-ils tenus de travailler de leurs mains? - **4.** Ont-ils le droit de vivre d'aumônes? - 5. Leur est-il permis de mendier? - 6. Leur est-il permis de porter des vêtements plus grossiers que les autres?

Họ bị bắt buộc lao động chân tay không? **4.** Họ có quyền sống bằng của bố thí không? 5. Họ được phép đi ăn xin không? 6. Họ được phép mặc áo thô hơn kẻ khác không?

ARTICULUS 1
Utrum religiosis liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere

ARTICLE 1
Whether it is lawful for religious to teach, preach, and the like ?

ARTICLE 1
Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables ?

TIẾT 1
Các tu sĩ được phép dạy học, giảng dạy và thực hiện các hoạt động khác tương tự ?

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Dicitur enim VII, qu. I, in quodam statuto Constantinopolitanae synodi, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios. Hieronymus etiam dicit, ad Riparium et desiderium, monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. Leo etiam Papa dicit, ut habetur XVI, qu. I, praeter domini sacerdotes, nullus audeat praedicare, sive monachus sive laicus ille sit qui cuiuslibet scientiae nomine gloriatur. Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiae. Ergo videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere.

Objections 1. It would seem unlawful for religious to teach, preach, and the like. For it is said (VII, qu. i, can. Hoc nequaquam) in an ordinance of a synod of Constantinople: "The monastic life is one of subjection and discipleship, not of teaching, authority, or pastoral care." And Jerome says (ad Ripar. et Desider.): "A monk's duty is not to teach but to lament." Again Pope Leo: says "Let none dare to preach save the priests of the Lord, be he monk or layman, and no matter what knowledge he may boast of having." Now it is not lawful to exceed the bounds of one's office or transgress the ordinance of the Church. Therefore seemingly it is unlawful for religious to teach, preach, and the like.

Objections 1. Il apparaît que non. En effet, nous lisons dans les Décrets: " La vie monastique signifie sujétion et apprentissage; il n'y est pas question d'enseigner, d'exercer la présidence, ni l'office de pasteur. " De même S. Jérôme: " L'office du moine n'est pas d'enseigner mais de pleurer. " Le pape S. Léon dit aussi: " En dehors des prêtres du Seigneur, que nul ne se permette de prêcher, moine ou laïque, et quel que soit son renom de science. " Or il n'est pas permis d'outrepasser son office propre et de transgresser le statut de l'Église. Il semble donc bien que les religieux ne puissent enseigner, prêcher, etc.

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. 1. Chúng ta đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 7, can.45): "Đời sống dòng có nghĩa là sự tùng phục và sự tập luyện; không có vấn đề dạy dỗ, giảng dạy, thực hiện sự chủ tọa, hoặc chức vụ kẻ chăn chiên." Cũng vậy, thánh Giêrônimô (Contra Vigil. 23,367) nói: "Chức vụ của kẻ đan tu không phải là dạy học nhưng là khóc lóc; thánh Giáo hoàng Léon (Decret. II, cause 16, q.1, can.4) viết: "Ngoài các linh mục của Thiên Chúa, không ai được phép giảng dạy, người đan tu cũng như giáo dân, và cho dầu có danh tiếng học thức thế nào đi nữa." Mà người ta không được phép vượt ra ngoài chức vụ riêng của mình và vi phạm chế độ của Hội thánh. Vậy xem ra các tu sĩ không thể dạy học, giảng dạy, v.v...

PRAETEREA, in statuto Nicaenae synodi, quod ponitur XVI, qu. I, sic dicitur, firmiter et indissolubiliter omnibus praecipimus, ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemcumque advenientium fratrum ibi mori contigerit. Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam praedicare et docere. Ergo, cum alia sit causa monachi, et alia clerici, sicut Hieronymus dicit, ad Heliodorum; videtur quod non liceat religiosis praedicare et docere, et alia huiusmodi facere.

2. Further, in an ordinance of the Council of Nicea (cf. XVI, qu. i, can. Placuit) it is laid down as follows: "It is our absolute and peremptory command addressed to all that monks shall not hear confessions except of one another, as is right, that they shall not bury the dead except those dwelling with them in the monastery, or if by chance a brother happen to die while on a visit." But just as the above belong to the duty of clerics, so also do preaching and teaching. Therefore since "the business of a monk differs from that of a cleric," as Jerome says (Ep. xiv ad Heliod.), it would seem unlawful for religious to preach, teach, and the like.

2. Un décret du concile de Nicée porte " Nous donnons à tous l'ordre catégorique et immuable que les moines n'accordent la pénitence à personne, sauf entre eux, comme il est juste. Qu'ils ne fassent pas les funérailles d'un mort, à moins qu'il ne s'agisse d'un moine de ce monastère ou de quelque frère reçu comme hôte au monastère, s'il arrive qu'il y meure. " Mais la prédication et l'enseignement, tout autant que ces fonctions, appartiennent à l'office clérical. Et puisque, dit S. Jérôme, " autre est la situation du moine et autre celle du clerc ", il s'ensuit, semble-t-il, qu'il n'est pas permis aux religieux de prêcher, d'enseigner ni d'avoir d'autres activités semblables.

2. Một sắc lệnh của thánh Công đồng Nicée (Ibid.) tuyên bố: "Chúng tôi tất cả tuyên bố mệnh lệnh nhất quyết và bất khả dịch rằng các kẻ đan tu không ban phép giải tội cho ai ngoài giữa họ như điều đó thật chính đáng. Họ không làm lễ an táng, trừ phi đối với kẻ đan tu trong dòng mình và người nào được ở trong dòng với tính cách là khách trọ, nếu họ chết." Mà sự giảng dạy và sự giáo dục, mọi sự cũng như các hành động này, thuộc về chức vụ giáo sĩ. Và bởi vì theo thánh Giêrônimô (Lettre 14), hoàn cảnh của kẻ đan tu khác với hoàn cảnh của giáo sĩ, do đó mà các tu sĩ không được phép giảng dạy, dạy dỗ hay thi hành các hoạt động khác tương tự.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in Regist., nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere, et habetur XVI, qu. I. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et praedicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis praedicare aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

3. Further, Gregory says (Regist. v, Ep. 1): "No man can fulfil ecclesiastical duties, and keep consistently to the monastic rule": and this is quoted XVI, qu. i, can. Nemo potest. Now monks are bound to keep consistently to the monastic rule. Therefore it would seem that they cannot fulfil ecclesiastical duties, whereof teaching and preaching are a part. Therefore seemingly it is unlawful for them to preach, teach, and do similar things.

3. S. Grégoire écrit: " Nul ne peut accomplir les ministères ecclésiastiques et persévérer comme il faut sous la règle monastique. " Or les moines sont tenus de persévérer dans la vie monastique. On doit en conclure qu'ils ne peuvent exercer les ministères ecclésiastiques. Il ne leur est donc pas permis d'enseigner, de prêcher et d'accomplir d'autres activités qui sont d'authentiques ministères ecclésiastiques.

3. Thánh Grêgôriô (Registrum, 5, indict.13, lettre 1) nói: "Không ai có thể hoàn thành các chức vụ trong Hội thánh và vững bền như phải lẽ ở trong luật dòng." Mà các kẻ đan tu bị bắt buộc phải vững bền trong đời sống dòng. Do đó, người ta phải kết luận rằng họ không thể thi hành các chức vụ trong Hội thánh. Vậy họ không được phép dạy dỗ, giảng dạy và hoàn thành các hoạt động khác y như các chức vụ trong Hội thánh.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, et habetur causa et

On the contrary, Gregory is quoted (XVI, qu. i, can. Ex

En sens contraire, S. Grégoire dit au même endroit: " En vertu de

TRÁI LẠI, Thánh Grêgôriô đã nói cũng ở đoạn văn đó: "Vì sắc lệnh

quaestione eadem, ex auctoritate huius decreti, quod apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis, apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur non licere alicui dupliciter. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere, sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere praedicare vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat, vel ratione praecepti, sicut his qui sunt irregulares, ex statuto Ecclesiae, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psalmi, peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras iustitias meas? Hoc autem modo, non est illicitum religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere. Tum quia ex voto vel praecepto regulae non obligantur ad hoc quod ab his abstineant. Tum etiam quia non redduntur ad haec minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei, ex exercitio sanctitatis quod assumpserunt. Stultum autem est dicere ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supra dictis excludit, dicens, ut habetur XVI, qu. I, sunt nonnulli, nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur. Quod ostendit, primo quidem, quia non contrariatur regulae, subdit enim, neque enim beatus Benedictus, monachorum praeceptor almificus, huiuscemodi rei aliquo modo fuit interdictor. Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat praedictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli subdit, quanto quisque est excellentior, tanto et in illis, scilicet spiritualibus operibus, potentior. Alio modo auctoritate) as saying: "By authority of this decree framed in virtue of our apostolic power and the duty of our office, be it lawful to monk priests who are configured to the apostles, to preach, baptize, give communion, pray for sinners, impose penance, and absolve from sin."

I answer that, A thing is declared to be unlawful to a person in two ways. First, because there is something in him contrary to that which is declared unlawful to him: thus to no man is it lawful to sin, because each man has in himself reason and an obligation to God's law, to which things sin is contrary. And in this way it is said to be unlawful for a person to preach, teach, or do like things, because there is in him something incompatible with these things, either by reason of a precept-thus those who are irregular by ordinance of the Church may not be raised to the sacred orders-or by reason of sin, according to Ps. 49:16, "But to the sinner God hath said: Why dost thou declare My justice?" In this way it is not unlawful for religious to preach, teach, and do like things, both because they are bound neither by vow nor by precept of their rule to abstain from these things, and because they are not rendered less apt for these things by any sin committed, but on the contrary they are the more apt through having taken upon themselves the practice of holiness. For it is foolish to say that a man is rendered less fit for spiritual duties through advancing himself in holiness; and consequently it is foolish to declare that the religious state is an obstacle to the fulfilment of such like duties. This error is rejected by Pope Boniface for the reasons given above. His words which are quoted (XVI, qu. i, can. Sunt. nonnulli) are these: "There are some who without any dogmatic proof, and with extreme daring, inspired with a zeal rather of bitterness than of love, assert that monks though they be dead to the world and live to God, are unworthy of the power of the priestly office, and that they cannot confer penance, nor christen, nor absolve in virtue of the power divinely bestowed on them in the priestly office. But they are altogether wrong." He proves this first because it is not contrary to the rule; thus he continues: "For neither did the Blessed Benedict the saintly teacher of monks forbid this in any way," nor is it forbidden in ce décret, que nous avons porté par l'autorité apostolique et pour le bien de la religion, qu'il soit permis aux moines prêtres qui, eux aussi, représentent les Apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer une pénitence et d'absoudre les péchés. "

Réponse : Quand on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, cela peut s'entendre de deux manières. En ce sens d'abord qu'il y a chez cette personne quelque chose d'inconciliable avec l'acte qu'on assure lui être interdit. C'est ainsi qu'il n'est pas permis à l'homme de pécher parce qu'il a en lui-même la raison et l'obligation d'obéir à la loi divine, auxquelles s'oppose le péché. On dit en ce sens qu'il n'est pas permis à telle personne de prêcher, d'enseigner ou d'exercer quelque autre office semblable, parce qu'il y a en elle quelque chose qui s'y oppose. Ce peut être un précepte, comme dans le cas de ceux qui se trouvent sous le coup d'une irrégularité et auxquels le droit de l'Église interdit l'accès des ordres sacrés. Ce peut être le péché, selon ce mot du Psaume (50, 16): " Dieu a dit au pécheur: "Qu'as tu à réciter mes lois?" " Dans ce sens, il n'est pas interdit aux religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres offices semblables. Ni leur voeu ni leur règle ne les obligent de s'en abstenir. D'autre part ils n'y sont pas rendus moins aptes à raison de quelque péché qu'ils auraient commis. Tout au contraire, cette application à la sainteté, dont ils se sont fait une obligation, les y dispose. C'est une absurdité de dire que le progrès en sainteté rend moins apte à exercer des fonctions spirituelles. Certains ont même professé cette opinion absurde que, par lui-même, l'état religieux constituerait un empêchement à l'accomplissement de telles fonctions. Cette opinion, le pape Boniface la réprouve en ces termes . " Il y a des gens qui, sans avoir le moindre canon à alléguer, et tout brûlants d'un zèle impudent, non pas d'amour mais d'amertume, prétendent que les moines sont indignes de la puissance de l'office sacerdotal, parce qu'ils sont morts au monde et parce qu'ils vivent pour Dieu. Mais ils se trompent absolument. " Ce qu'il montre en observant que ce n'est pas contre la règle: " Car, ajoute-t-il, S. Benoît, le maître bienfaisant des moines, ne le défend aucunement, lui non plus. " Les autres règles ne l'interdisent pas davantage. Il réprouve ensuite cette erreur, en affirmant la capacité des moines: " Plus un homme est parfait, écrit-il à la fin du chapitre, et plus il a de puissance dans ces sortes de choses, c'est-à-dire dans

này là sắc lệnh chúng ta đã công bố do tông quyền và vì lợi ích của dòng, các linh mục đan tu được phép tiêu biểu các thánh Tông đồ, để giảng dạy, rửa tội, ban phép Mình Thánh Chúa, cầu nguyện cho các tội nhân, đưa ra việc đền tội và giải tội."

TRẢ LỜI : Khi người ta nói một điều gì không được ban phép cho ai, điều đó có thể hiểu theo hai thể cách. Trước hết, theo ý nghĩa là ở nơi con người này có cái gì không thể tương hợp với hành động mà họ bị cấm đoán. Chính như vậy mà người ta không được ban phép phạm tội bởi vì họ có tại sự cái lý do không phạm tội và có sự bắt buộc tuân theo pháp luật Thiên Chúa mà tội đối lập. Người ta nói theo ý nghĩa này một con người nào không được phép giảng dạy, dạy dỗ hoặc thi hành một chức vụ nào khác tương tự, bởi vì ở nơi con người này có cái gì đối lập với điều đó. Điều đó có thể là một giới mệnh, như trong trường hợp những kẻ bị bất hợp pháp và Hội thánh cấm họ không được lãnh nhận chức thánh. Điều đó có thể là tội theo lời nói của thánh vịnh (50,16): "Thiên Chúa phán cùng kẻ có tội: Ngươi biết luật của Ta để làm gì?" Theo ý nghĩa này, các tu sĩ được phép giảng dạy, dạy dỗ và thi hành các chức vụ khác tương tự, lời khấn của họ cũng như luật dòng của họ không bắt buộc họ không làm điều đó. Đàng khác, họ cũng không trở nên ít thích nghi đối với các công việc này vì tội lỗi nào họ đã phạm. Hoàn toàn trái lại, sự chăm chú đối với sự thánh thiện mà họ đã tự bắt buộc mình, sắp đặt họ đến với các công việc đó. Điều phi lý là nói sự tiến triển trong sự thánh thiện làm cho người ta trở nên ít thích hợp để thi hành các chức vụ thiêng liêng. Một số người đã xác định ý kiến sau đây phi lý là thân phận tu sĩ tại sự tạo nên một sự ngăn trở đối với việc hoàn thành các chức vụ này. Ý kiến này đã bị Giáo hoàng Boniface (Decret. II, cause. 16, q.1, can.25) luận bác: "Có những người không biết trích dẫn một khoản giáo luật rất nhỏ mọn nào, và hết mực hăng hái một cách trơ tráo, chủ trương các kẻ đan tu bất xứng với quyền năng của chức vụ linh mục, bởi vì họ đã chết cho thế gian và bởi vì họ sống cho Thiên Chúa, những kẻ ấy sai lầm cách tuyệt đối; điều Giáo hoàng muốn nói lên là việc đó không trái ngược với luật dòng; và ngài nói tiếp: "Thánh Biển Đức, là thầy nhân hậu của các kẻ đan tu, cũng không cấm đoán điều đó tí nào." Các luật dòng khác cũng không cấm điều đó. Đoạn ngài kết án sự sai lầm này bằng cách khẳng định khả năng của các kẻ đan tu: "Con người càng hoàn hảo càng có năng lực hoàn thành các điều đó, nghĩa là các công việc thiêng liêng."

dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod ei deficit unde illud possit, sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quae sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet, sicut diacono non potest committi quod celebret Missam, nisi fiat sacerdos. Ea vero quae sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiae committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem haec faciendi. Possunt tamen ista facere si ordinem accipiant vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quae sunt iurisdictionis.

other rules. Secondly, he refutes the above error from the usefulness of the monks, when he adds at the end of the same chapter: "The more perfect a man is, the more effective is he in these, namely in spiritual works." Secondly, a thing is said to be unlawful for a man, not on account of there being in him something contrary thereto, but because he lacks that which enables him to do it: thus it is unlawful for a deacon to say mass, because he is not in priestly orders; and it is unlawful for a priest to deliver judgment because he lacks the episcopal authority. Here, however, a distinction must be made. Because those things which are a matter of an order, cannot be deputed to one who has not the order, whereas matters of jurisdiction can be deputed to those who have not ordinary jurisdiction: thus the delivery of a judgment is deputed by the bishop to a simple priest. In this sense it is said to be unlawful for monks and other religious to preach, teach, and so forth, because the religious state does not give them the power to do these things. They can, however, do them if they receive orders, or ordinary jurisdiction, or if matters of jurisdiction be delegated to them.

les oeuvres spirituelles. " On dit encore dans un autre sens qu'une activité n'est pas permise à telle personne. Non que cette personne ait en elle-même rien qui s'y oppose. Mais il lui manque ce qu'il faut pour pouvoir l'accomplir. C'est ainsi qu'il n'est pas permis au diacre de célébrer la messe, pour cette raison qu'il ne possède pas l'ordre sacerdotal; qu'il n'est pas permis au prêtre de prononcer une sentence, parce qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. Là-dessus il faut encore distinguer. Les fonctions qui relèvent d'un ordre ne sauraient être confiées à celui qui ne possède pas cet ordre. Le diacre ne peut être autorisé à célébrer la messe, s'il n'est pas promu au sacerdoce. En revanche, les actes qui font appel au pouvoir de juridiction peuvent être délégués à ceux qui ne possèdent pas la juridiction ordinaire. C'est ainsi que l'évêque peut déléguer à un simple prêtre le pouvoir de prononcer une sentence. Et en ce sens il est juste de dire qu'il n'est pas permis aux moines et aux autres religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres fonctions semblables, parce que l'état religieux ne leur en confère pas le pouvoir. Mais ils peuvent les remplir s'ils reçoivent l'ordre requis, ou la juridiction ordinaire, ou encore la délégation de ceux qui la détiennent.

Người ta còn nói theo ý nghĩa khác là một hoạt động không được ban phép cho một người nào nhất định. Không phải vì con người này tại sự đối lập với việc đó, nhưng họ thiếu điều phải có để có thể hoàn thành công việc. Chính như vậy mà thầy phó tế không được phép dâng thánh lễ, vì lý do này là họ không có thánh chức linh mục; linh mục không được phép đưa ra phán quyết bởi vì không có quyền năng Giám mục. Hơn nữa, người ta còn phân biệt các công việc lệ thuộc vào một phẩm trật không được giao phó cho kẻ không có phẩm trật này. Thầy phó tế không được phép dâng thánh lễ, nếu thầy không được thăng chức linh mục. Đối lại, các hành động cần đến quyền tài phán có thể được ủy quyền cho những kẻ không có quyền tài phán bình thường. Chính như vậy mà giám mục có thể ủy quyền cho linh mục được quyền tuyên bố phán quyết. Và theo ý nghĩa này, người ta một cách chính đáng nói các kẻ đan tu và các tu sĩ khác không được phép giảng dạy, dạy dỗ và thi hành các công việc khác tương tự, bởi vì thân phận tu sĩ không ban cho họ quyền hành là như vậy. Nhưng họ có thể thi hành các công việc đó nếu họ lãnh nhận mệnh lệnh phải có, hoặc quyền tài phán bình thường, hoặc sự ủy quyền của những kẻ nắm lấy quyền đó.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Reply to objection 1. It results from the words quoted that the fact of their being monks does not give monks the power to do these things, yet it does not involve in them anything contrary to the performance of these acts.

Solutions 1. Ces paroles impliquent que les moines ne détiennent pas, du seul fait qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer ces sortes de fonctions. Elles ne signifient pas que le fait d'être moines les rende inapte à les remplir.

GIẢI ĐÁP 1. Các lời nói này bao hàm việc các kẻ đan tu, trong tư cách là đan tu, không có quyền thi hành các công việc này, chứ chúng nó không nói lên rằng sự việc là các đan tu làm cho họ không có khả năng hoàn thành các điều đó.

AD SECUNDUM dicendum quod illud etiam statutum Nicaeni Concilii praecipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi. Non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Reply to objection 2. Again, this ordinance of the Council of Nicea forbids monks to claim the power of exercising those acts on the ground of their being monks, but it does not forbid those acts being delegated to them.

2. Ce décret du concile de Nicée prescrit pareillement aux moines de ne pas s'approprier, sous prétexte qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer de tels actes. Il n'interdit pas, en revanche, de leur accorder ce pouvoir.

2. Sắc lệnh này của thánh Công đồng Nicéa cũng ra lệnh cho các kẻ đan tu, vì là đan tu, không được chiếm làm của riêng mình quyền thi hành các công việc như thế. Đối lại, nó không cấm người ta ban quyền hành này cho họ.

AD TERTIUM dicendum quod ista duo se non compatiuntur, quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione praelatorum qui ordinariam curam habent, et praecipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutae, ut infra dicetur.

Reply to objection 3. These two things are incompatible, namely, the ordinary cure of ecclesiastical duties, and the observance of the monastic rule in a monastery. But this does not prevent monks and other religious from being sometimes occupied with ecclesiastical duties through being deputed thereto by superiors having ordinary cure; especially members of religious orders that are especially instituted for that purpose, as we shall say further on (Q[188], A[4]).

3. Ce qui est incompatible, c'est d'avoir la charge ordinaire des ministères ecclésiastiques et d'observer la règle monastique dans le monastère. Mais il n'est pas exclu pour autant que les moines et les autres religieux puissent de temps à autre s'appliquer aux ministères ecclésiastiques, par commission des prélats qui en ont la charge ordinaire. Cette remarque vaut très particulièrement pour ceux qui appartiennent à des Ordres spécialement institués à cette fin. Nous y reviendrons plus loin.

3. Điều không tương hợp, đó là có trách nhiệm bình thường đối với các chức vụ trong Hội thánh và tuân giữ luật dòng ở trong nhà dòng. Nhưng không do đó mà các đan tu và các tu sĩ khác không thể thỉnh thoảng chăm lo các chức vụ của Hội thánh do sự ủy quyền của các giám mục có trách nhiệm bình thường. Sự nhận xét này có giá trị rất đặc biệt đối với những kẻ thuộc về những tu hội đã được sáng lập một cách đặc biệt đối với mục đích này. Chúng ta sẽ lại đề cập đến điều đó ở sau (Q.188, a.4).

ARTICULUS 2
Utrum religiosis liceat saecularia negotia tractare

ARTICLE 2
Whether it is lawful for religious to occupy themselves with secular business ?

ARTICLE 2
Est-il permis aux religieux de se mêler d'affaires séculières ?

TIẾT 2
Các tu sĩ có được phép xen vào các công việc trần thế không ?

AD SECUNDUM sic proceditur.

Objections 1. It would seem

Objections 1. Il semble que

VẤN NẠN 1. Xem ra không được

Videtur quod religiosis non liceat saecularia negotia tractare. Dicitur enim in praedicto decreto Bonifacii Papae quod beatus Benedictus eos saecularium negotiorum edixit expertes fore. Quod quidem apostolicis documentis, et omnium sanctorum patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus imperatur, secundum illud II ad Tim. II, nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis. Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis saecularia negotia exercere.

PRAETEREA, I ad Thessal. IV, dicit apostolus, operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis, Glossa, dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitae. Ergo non debent saecularia negotia exercere.

PRAETEREA, super illud Matth. I, ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt, dicit Hieronymus, ex hoc ostendit rigidam vitam et austeram praedicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. Sed necessitas saecularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia saecularia pertractare.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. ult., commendo vobis Phoeben, sororem nostram, et postea subdit, et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem caritatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, secundum illud Galat. VI, alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi, quia et in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinae obsequuntur. Unde dicitur Iac. I, religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, Glossa, idest, succurrere eis qui carent praesidio in tempore necessitatis. Est ergo dicendum quod causa cupiditatis saecularia negotia gerere nec monachis nec unlawful for religious to occupy themselves with secular business. For in the decree quoted above (A[1]) of Pope Boniface it is said that the "Blessed Benedict bade them to be altogether free from secular business; and this is most explicitly prescribed by the apostolic doctrine and the teaching of all the Fathers, not only to religious, but also to all the canonical clergy," according to 2 Tim. 2:4, "No man being a soldier to God, entangleth himself with secular business." Now it is the duty of all religious to be soldiers of God. Therefore it is unlawful for them to occupy themselves with secular business.

2. Further, the Apostle says (1 Thess. 4:11): "That you use your endeavor to be quiet, and that you do your own business," which a gloss explains thus-"by refraining from other people's affairs, so as to be the better able to attend to the amendment of your own life." Now religious devote themselves in a special way to the amendment of their life. Therefore they should not occupy themselves with secular business.

3. Further, Jerome, commenting on Mat. 11:8, "Behold they that are clothed in soft garments are in the houses of kings," says: "Hence we gather that an austere life and severe preaching should avoid the palaces of kings and the mansions of the voluptuous." But the needs of secular business induce men to frequent the palaces of kings. Therefore it is unlawful for religious to occupy themselves with secular business.

On the contrary, The Apostle says (Rom. 16:1): "I commend to you Phoebe our Sister," and further on (Rom. 16:2), "that you assist her in whatsoever business she shall have need of you."

I answer that, As stated above (Q[186], AA[1],7, ad 1), the religious state is directed to the attainment of the perfection of charity, consisting principally in the love of God and secondarily in the love of our neighbor. Consequently that which religious intend chiefly and for its own sake is to give themselves to God. Yet if their neighbor be in need, they should attend to his affairs out of charity, according to Gal. 6:2, "Bear ye one another's burthens: and so you shall fulfil the law of Christ," since through serving their neighbor for God's sake, they are obedient to the divine love. Hence it is written (James 1:27): "Religion clean and undefiled before God and the Father, is this: to visit the fatherless and widows in their tribulation," which means, according to a gloss, to assist the helpless in their time of need. We must conclude therefore that it is unlawful for either monks or clerics to carry on secular business from non. Nous lisons dans le décret déjà cité du pape Boniface: " S. Benoît leur a commandé de rester étrangers aux affaires séculières. C'est ce que prescrivent les enseignements apostoliques et les institutions, sans exception, des saints Pères, non seulement aux moines mais aux chanoines quels qu'ils soient, selon cette parole (2 Tm 2, 4): "Nul, engagé au service de Dieu, ne doit se mêler d'affaires séculières." " Or il incombe à tous les religieux s'employer au service de Dieu. Il ne leur est donc pas permis de s'occuper d'affaires séculières.

2. S. Paul écrit (1 Th 4, 11): " Mettez votre application à vivre en paix, et à vous occuper des propres affaires. " La Glose précise: " En il citant de vous mêler de celles des autres, ce qui importe à l'amendement de votre vie. " Mais c'est la tâche spéciale des religieux d'amender leur vie. Donc ils n'ont pas à se mêler d'affaires séculières.

3. A propos du mot rapporté en S. Matthieu (11, 8) " Les gens aux vêtements délicats vivent dans la demeure des rois " S. Jérôme écrit: " Ceci montre qu'une vie rigoureuse et une prédication austère doivent éviter la cour des rois et se tenir à l'écart des gens délicatement vêtus. " Mais le soin des affaires séculières contraint à fréquenter le palais des rois. Donc il n'est pas permis aux religieux de traiter des affaires séculières.

En sens contraire, S. Paul a écrit (Rm 16, 1) " je vous recommande Phoebé, notre soeur. " Puis il ajoute: " Assistez-la dans toute affaire pour laquelle elle aura besoin de votre appui. "

Réponse : Nous avons dit plus haut que l'état religieux est ordonné à l'acquisition de la charité parfaite: premièrement de l'amour de Dieu et, secondement, de l'amour du prochain. C'est pourquoi les religieux doivent surtout et essentiellement viser à être disponibles pour Dieu. Mais si l'intérêt du prochain l'exige, ils doivent par charité prendre en main ses affaires, selon cette parole (Ga 6, 5): " Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. " En servant le prochain pour Dieu, ils font oeuvre d'amour de Dieu. C'est pourquoi il est écrit (Jc 1, 27): " La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père, la voici: visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves. " C'est-à-dire, précise la Glose, " assister dans leurs nécessités ceux qui n'ont pas d'appui ". Disons donc qu'il n'est permis ni aux moines ni aux clercs de gérer des intérêts phép như vậy. Chúng ta đọc thấy trong sắc lệnh đã được trích dẫn của Giáo hoàng Boniface: Thánh Biển Đức đã ra lệnh cho họ ở ngoài các công việc trần thế. Đó là điều đã được các giáo huấn Tông đồ và các chế độ của các Giáo hoàng truyền dạy mà không có ngoại lệ, không những đối với các đan tu mà còn đối với các kinh sĩ bất cứ là thế nào, theo lời ghi chép (2Tm 2,4): "Đã tùng chinh, thì không ai còn dính líu với sinh nhai, hầu mong làm hài lòng người đã mộ mình", nghĩa là kẻ đã dấn thân phục vụ Thiên Chúa, không được xen vào các công việc trần gian. Mà mọi tu sĩ có bổn phận phục vụ Thiên Chúa. Vậy họ không được phép lo lắng các công việc trần thế.

2. Thánh Phaolô đã viết (1Tx 4,11): "Và tự hào được là sống yên thân, cần cù việc mình." Sách Chú giải xác định: "Khi tránh xen mình vào các công việc của những người khác, anh em một cách quan trọng nhờ đó mà cải hóa đời sống mình." Mà công việc làm riêng biệt của các tu sĩ là cải hóa đời sống mình. Vậy họ không nên xen vào các việc trần thế.

3. Về lời thuật lại trong Phúc âm thánh Matthêô (11,8) một người ăn vận mịn màng ư! Nhưng này, những kẻ ăn vận mịn màng thì ở đền vua. Thánh Giêrômmô (In Matth. 2,11) nói: "Điều đó chứng tỏ đời sống nghiêm nhặt và sự giảng dạy nghiêm khắc phải tránh đền đài vua chúa và ở tách rời những kẻ ăn vận mịn màng." Mà sự lo lắng các công việc trần thế bắt buộc người ta năng lui tới đền đài vua chúa. Vậy các tu sĩ không được phép lo lắng các việc trần thế.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (Rm 16,1) đã viết: "Tôi xin gửi gắm với anh em, chị Phêbê của chúng tôi, nữ tá viên của Hội thánh Kenkrê, mong anh em tiếp đón chị trong Chúa, một cách xứng với các thánh."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (Q.186, a.1), thân phận tu sĩ được sắp đặt để đạt được nhân đức mến hoàn hảo: Trước hết đạt được tình yêu đối với Thiên Chúa và thứ đến, tình yêu đối với người đồng loại. Do đó, các tu sĩ phải một cách chủ yếu nhắm việc làm cho mình trở nên sẵn sàng để Thiên Chúa sắp đặt. Mà nếu lợi ích của người đồng loại đòi hỏi, họ vì nhân đức mến phải ra tay lo lắng các công việc cho người đồng loại theo lời ghi chép (GI 6,5): "Hãy vác gánh nặng của nhau, và như thế anh em sẽ tròn luật của Chúa Kitô." Khi phục vụ người đồng loại vì Thiên Chúa, họ thi hành công việc tình yêu đối với Thiên Chúa. Do đó, có lời ghi chép (Gc 1,27): "Lòng đạo đức trong sạch vô tì, đối với Thiên Chúa và là Cha, ấy là viếng thăm cô nhi quả phụ lâm nỗi ngặt nghèo." Sách Chú giải xác định: Đó là giúp đỡ các nhu cầu của những người không có nơi nương tựa. Vậy chúng ta phải nói các đan tu và giáo sĩ không được phép quản lý

clericis licet. Causa vero caritatis se negotiis saecularibus, cum debita moderatione, ingerere possunt, secundum superioris licentiam, et ministrando et dirigendo. Unde dicitur in decretis, dist. LXXXVIII, decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum aut orphanorum aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere praecipiat. Eadem autem ratio est de religiosis et clericis, quia utrisque similiter negotia saecularia interdicuntur, ut dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod monachis interdicuntur tractare saecularia negotia propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

AD SECUNDUM dicendum quod non est curiositas, sed caritas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

AD TERTIUM dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias vel gloriam vel cupiditatem, non competit religiosis, sed ea adire propter pias causas competit eis. Unde dicitur IV Reg. IV, quod Eliseus dixit ad mulierem, nunquid habes negotium, et vis ut loquar regi vel principi militiae? Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos, sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

motives of avarice; but from motives of charity, and with their superior's permission, they may occupy themselves with due moderation in the administration and direction of secular business. Wherefore it is said in the Decretals (Dist. xxxviii, can. Decrevit): "The holy synod decrees that henceforth no cleric shall buy property or occupy himself with secular business, save with a view to the care of the fatherless, orphans, or widows, or when the bishop of the city commands him to take charge of the business connected with the Church." And the same applies to religious as to clerics, because they are both debarred from secular business on the same grounds, as stated above.

Reply to objection 1. Monks are forbidden to occupy themselves with secular business from motives of avarice, but not from motives of charity.

Reply to objection 2. To occupy oneself with secular business on account of another's need is not officiousness but charity.

Reply to objection 3. To haunt the palaces of kings from motives of pleasure, glory, or avarice is not becoming to religious, but there is nothing unseemly in their visiting them from motives of piety. Hence it is written (4 Kings 4:13): "Hast thou any business, and wilt thou that I speak to the king or to the general of the army?" Likewise it becomes religious to go to the palaces of kings to rebuke and guide them, even as John the Baptist rebuked Herod, as related in Mat. 14:**4.**

séculiers par cupidité. Mais ils peuvent, par charité et avec la permission de leurs supérieurs, s'occuper d'affaires séculières, soit comme agents d'exécution soit comme conseillers, bien entendu avec la modération qui s'impose. C'est pourquoi il est dit dans les Décrets: " Le concile décide que nul clerc ne pourra désormais gérer des propriétés ni se mêler d'affaires séculières, sauf pour le service des mineurs, des orphelins ou des veuves, ou encore dans le cas où son évêque lui imposerait l'administration des biens ecclésiastiques. " Ce qui est dit des clercs s'applique aux religieux, parce que nous avons fait remarquer que les affaires séculières leur sont pareillement interdites.

Solutions 1. Il est interdit aux moines de traiter les affaires séculières par cupidité, mais non par charité.

2. Ce n'est pas curiosité mais charité, de s'occuper d'affaires lorsque la nécessité le demande.

3. Il ne convient pas aux religieux de fréquenter le palais des rois pour le plaisir, la gloire ou le profit. Mais s'y rendre pour des motifs de miséricorde est bien dans leur rôle. C'est pourquoi il est rapporté qu'Élisée dit à la Sunamite (2 R 4, 13) " As-tu quelque affaire, et veux-tu que j'en parle au roi ou au chef de l'armée? " Pareillement il appartient aussi aux religieux de se rendre dans le palais des rois pour leur correction et direction. Qu'on se rappelle Jean Baptiste et ses remontrances à Hérode (Mt 14,4).

các ích lợi trần thế vì tham lam. Nhưng họ vì nhân đức mến và với phép của bề trên, họ có thể lo lắng các việc trần thế hoặc trong tư cách là các tác nhân thi hành hoặc cố vấn, dĩ nhiên là bằng một cách điều hòa phải có. Do đó có lời ghi chép trong các sắc lệnh (I, dist. 88, can. 1): "Công đồng quyết định từ nay không giáo sĩ nào quản lý các sở hữu, cũng không xen vào các công việc trần thế, trừ phi để phục vụ các kẻ vị thành niên, các cô nhi hoặc các quả phụ, hoặc còn trong trường hợp mà giám mục giao cho sự quản lý tài sản của Hội thánh." Điều gì đã được nói cho giáo sĩ được ứng dụng cho các tu sĩ, bởi vì chúng ta lưu ý các công việc trần thế cũng bị cấm đoán đối với họ.

GIẢI ĐÁP 1. Các kẻ đan tu bị cấm đoán lo lắng các công việc trần thế vì tham lam chứ không phải vì bác ái.

2. Lo lắng các công việc khi sự cần thiết đòi hỏi đó là vì bác ái chứ không phải vì ham biết.

3. Việc năng lui tới đền đài các vua vì sự vui thú, sự vinh quang hoặc sự ích lợi thì không thích hợp với các tu sĩ. Mà việc đến đó vì các lý do lòng thương xót nhân hậu, thì đó là bổn phận của họ. Do đó, các lời ghi chép về lời nói của tiên tri Êlisêô với bà Sunamito (2V 4,14): "Bà có công việc gì và bà có muốn tôi nói về điều đó với nhà vua hoặc với tổng tư lệnh quân đội không?" Cũng vậy, việc đến đền đài vua chúa để sửa chữa họ, để hướng dẫn họ là bổn phận của các tu sĩ. Người ta hãy nhớ thánh Gioan Tẩy giả và các lời quở trách vua Hêrôđê (Mt 14,4).

ARTICULUS 3
Utrum religiosi manibus operari teneantur

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia praeceptorum. Sed operari manibus est in praecepto, secundum illud I ad Thess. IV, operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis. Unde et Augustinus, in libro de operibus Monach., dicit, ceterum quis ferat homines contumaces, idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores praedicari? Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

PRAETEREA, II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari, nec manducet, dicit Glossa, dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum praecepisse non de opere corporali, in quo agricolae

ARTICLE 3
Whether religious are bound to manual labor ?

Objections 1. It would seem that religious are bound to manual labor. For religious are not exempt from the observance of precepts. Now manual labor is a matter of precept according to 1 Thess. 4:11, "Work with your own hands as we commanded you"; wherefore Augustine says (De oper. Monach. xxx): "But who can allow these insolent men," namely religious that do no work, of whom he is speaking there, "who disregard the most salutary admonishment of the Apostle, not merely to be borne with as being weaker than others, but even to preach as though they were holier than others." Therefore it would seem that religious are bound to manual labor.

2. Further, a gloss on 2 Thess. 3:10, "If any man will not work, neither let him eat," says: "Some say that this command of the Apostle refers to spiritual works, and not to the bodily labor of the farmer or craftsman"; and further

ARTICLE 3
Les religieux sont-ils tenus de travailler de leurs mains ?

Objections 1. Il semble bien. En effet, ils ne sont pas dispensés d'observer les commandements. Mais le travail manuel est de précepte, selon cette parole (1 Th 4, 11): " Travaillez de vos mains comme nous vous l'avons commandé. " S. Augustin dit aussi: " Qui pourrait supporter de voir ces obstinés " (il s'agit de religieux qui ne voulaient pas travailler), " qui résistent aux salutaires monitions de l'Apôtres au lieu d'être tolérés comme les plus faibles, être célébrés comme les plus saints? " Donc, semble-t-il, les religieux sont obligés de travailler de leurs mains.

2. Sur ce texte (2 Th 3, 10): " Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ", la Glose porte: " Certains prétendent que l'Apôtre parle du travail spirituel et non pas du labeur corporel auquel s'adonnent les

TIẾT 3
Các tu sĩ bị bắt buộc lao động chân tay không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy. 1. Họ không được miễn khỏi tuân giữ các giới mệnh. Mà việc lao động chân tay thuộc về giới mệnh như lời ghi chép (1Tx 4,11): "Ra tay làm lụng như chúng tôi đã truyền cho anh em." Thánh Augustinô (De Oper. Men.30) cũng đã nói: "Ai chịu đựng được việc trông thấy các người ngoan cố này. (Người ta nói tới ở đây về các tu sĩ không muốn lao động) là kẻ chống lại các sự cảnh cáo hữu ích của thánh Phaolô, đáng lẽ được khoan dung như những người yếu đuối nhất, mà lại được ca ngợi như những kẻ rất thánh?" Vậy xem ra các tu sĩ phải bị bắt buộc lao động chân tay.

2. Về lời nói (2TX 3,10): "Ai không muốn làm việc thì đừng có ăn", sách Chú giải lên tiếng: "Một số người, nghĩ rằng thánh Phaolô ở đây nói tới sự lao động thiêng liêng chứ không phải lao động phần xác mà các nông phu và các công nhân dấn thân vào

vel opifices laborant; et infra, sed superfluo conantur et sibi et ceteris caliginem adducere, ut quod utiliter caritas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; et infra, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. Sed praecipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et Psalmis, et lectionibus et verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo, de oratione dicit, citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris, illos contemptores intelligens et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo, de divinis laudibus subdit, cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt. Tertio, subiungit de lectione, qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecipit apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto, subiungit de praedicatione, si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam, si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. Ergo videtur quod religiosi non debent cessare ab opere manuali propter huiusmodi opera spiritualia quibus vacant.

PRAETEREA, Luc. XII, super illud, vendite quae possidetis etc., dicit Glossa, non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut, omnibus vestris semel pro domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et

on: "But it is useless for them to try to hide from themselves and from others the fact that they are unwilling not only to fulfil, but even to understand the useful admonishments of charity"; and again: "He wishes God's servants to make a living by working with their bodies." Now religious especially are called servants of God, because they give themselves entirely to the service of God, as Dionysius asserts (Eccl. Hier. vi). Therefore it would seem that they are bound to manual labor.

3. Further, Augustine says (De oper. Monach. xvii): "I would fain know how they would occupy themselves, who are unwilling to work with their body. We occupy our time, say they, with prayers, psalms, reading, and the word of God." Yet these things are no excuse, and he proves this, as regards each in particular. For in the first place, as to prayer, he says: "One prayer of the obedient man is sooner granted than ten thousand prayers of the contemptuous": meaning that those are contemptuous and unworthy to be heard who work not with their hands. Secondly, as to the divine praises he adds: "Even while working with their hands they can easily sing hymns to God." Thirdly, with regard to reading, he goes on to say: "Those who say they are occupied in reading, do they not find there what the Apostle commanded? What sort of perverseness is this, to wish to read but not to obey what one reads?" Fourthly, he adds in reference to preaching: "If one has to speak, and is so busy that he cannot spare time for manual work, can all in the monastery do this? And since all cannot do this, why should all make this a pretext for being exempt? And even if all were able, they should do so by turns, not only so that the others may be occupied in other works, but also because it suffices that one speak while many listen." Therefore it would seem that religious should not desist from manual labor on account of such like spiritual works to which they devote themselves.

4. Further, a gloss on Lk. 12:33, "Sell what you possess," says: "Not only give your clothes to the poor, but sell what you possess, that having once for all renounced all your possessions for the Lord's sake, you may henceforth work with the labor of your hands, so as to have wherewith to live or to give alms." Now it belongs properly to religious to renounce all they have. Therefore it would seem likewise to belong to them to

laboureurs et les ouvriers... Mais c'est en vain qu'ils s'appliquent à se boucher les yeux et ceux des autres, non seulement pour se dispenser eux-mêmes de suivre ce salutaire avis de la charité, mais pour ne pas même le comprendre. " Et plus loin: " L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu demandent leur subsistance au travail des mains. " Mais ce nom de serviteurs de Dieu désigne plus spécialement les moines qui d'après Denys - se sont entièrement consacrés au service de Dieu. Comment ne seraient-ils pas tenus au travail des mains ?

3. S. Augustin écrit: " Je voudrais bien savoir ce que font ceux qui refusent de travailler de leurs mains. Ce que nous ferons, répondent-ils, mais nous nous adonnerons à la prière, aux psaumes, à la lecture, à la prédication " Or il montre en détail que rien de tout cela ne les excuse. Ce n'est pas la prière: " Une seule prière de l'homme obéissant, remarque-t-il, est plus vite exaucée que dix mille prières chez l'arrogant. " Il entend par ces hommes dont la prière est indigne d'être exaucée ceux qui refusent de travailler de leurs mains. Ce ne sont pas les louanges divines qui les dispensent de travailler: " Les cantiques divins, même ceux qui travaillent manuellement peuvent facilement les chanter. " Ce n'est pas la lecture: " N'ont-ils pas rencontré dans leur lecture ce que l'Apôtre commande? Quelle perversité de prétendre lire, et de ne pas mettre en pratique ce qu'on lit? " Ce n'est pas la prédication: " Si quelqu'un doit faire un sermon et que ce soit une occupation telle qu'il devienne impossible de se livrer au travail manuel, tout le monde au monastère en est-il capable? Et si tous n'en sont pas capables, pourquoi, sous ce prétexte tous prétendent-ils se reposer? Même s'ils en sont tous capables, ils doivent le faire à tour de rôle, non seulement pour faire les travaux indispensables, mais aussi parce qu'il suffit d'un seul qui parle pour de nombreux auditeurs. " Il ne semble donc pas que les religieux doivent abandonner le travail manuel pour se livrer à ces sortes d'oeuvres spirituelles.

4. Sur ce mot du Seigneur (Lc 12, 33) " Vendez ce que vous possédez ", la Glose remarque: " Ce n'est pas seulement votre pain qu'il faut partager avec les pauvres, ce sont vos biens qu'il faut vendre. Ayant ainsi méprisé toutes choses pour le Seigneur, vous gagnerez en travaillant de vos mains de quoi vivre et faire l'aumône. " Mais c'est le propre des religieux de se dépouiller de tout ce qu'ils possèdent. Il semble donc qu'à eux

đó. Nhưng một cách mất công, họ cố gắng bịt mắt của mình và bịt mắt các người khác, không những để miễn cho mình khỏi tuân theo lời khuyên bảo bổ ích của nhân đức mến, mà còn để không hiểu được điều đó.” Và ở nơi khác, thánh Phaolô muốn các tôi tớ của Thiên Chúa đòi hỏi sự sinh sống của mình ở việc lao động chân tay. Song cái tên các đầy tớ của Thiên Chúa một cách đặc biệt hơn biểu thị các kẻ đan tu là những kẻ, theo Denys (De Eccl. Hier. 6,1), hiến dâng mình nguyên vẹn hoàn toàn để phục vụ Thiên Chúa. Như vậy, thế nào họ không bị bắt buộc lao động chân tay?

3. Thánh Augustinô (De Ofer. Men.17) đã viết: “Tôi rất muốn biết việc làm của những kẻ từ chối lao động chân tay. Họ trả lời: Điều chúng tôi làm, nhưng chúng tôi dấn thân vào sự cầu nguyện, vào các thánh vịnh, đọc kinh sách, giảng dạy!” Mà thánh nhân đã trình bày chi tiết không cái gì trong tất cả các điều đó bàu chữa họ. Không phải cầu nguyện: “Một lời cầu nguyện của con người vâng lời được Thiên Chúa nhậm lời mau lẹ hơn mười ngàn lời cầu nguyện ở nơi kẻ kiêu căng”; thánh nhân hiểu ở nơi những con người này mà lời cầu nguyện không đáng được nhậm lời, đó là những kẻ từ chối việc lao động chân tay. Không phải những lời ca ngợi Thiên Chúa miễn họ khỏi lao động: “Các thánh ca, ngay những kẻ lao động chân tay có thể hát lên một cách dễ dàng”. Không phải việc đọc sách: “Họ hăn không gặp được trong việc họ đọc sách điều mà thánh Phaolô truyền khiến đó sao? Đồi bại thế nào việc họ chủ trương đọc và không đem thực hành điều họ đọc biết đó sao?" Không phải là sự giảng dạy: “Nếu người nào phải làm bài giảng và nếu điều đó là một công việc làm đến nỗi họ không thể lao động chân tay, thì mọi người trong dòng không có khả năng làm việc đó sao? Và nếu mọi người không thể làm điều đó, thì tại sao mọi người không lấy cớ đó mà nghĩ ngợi hết sao? Còn nếu mọi người đều có khả năng làm điều đó, phải theo phiên mà làm, không những để làm các công việc lao động cần thiết, mà còn bởi vì một người duy nhất nói cho nhiều thính giả thì đã đủ.” Vậy xem ra các tu sĩ không nên bỏ việc lao động chân tay để dấn thân làm các việc thiêng liêng này.

4. Về lời nói của Chúa Giêsu (Lc 12,33): “Ngươi hãy bán tất cả cái gì ngươi chiếm hữu”, sách Chú giải lưu ý: “Không phải chỉ bán của anh mà thôi, mà anh phải chia sẻ với các kẻ nghèo khó, đó chính là các của cải mà anh phải bán. Sau khi khinh dể tất cả mọi sự như vậy vì Thiên Chúa, anh sẽ nhờ lao động chân tay thu lượm được cái gì để sống và để bố thí. Mà đây là điều riêng của tu sĩ là bóc lột mình hết tất cả những cái gì mình có. Vậy xem ra lời kêu gọi sinh

eleemosynas facere.

PRAETEREA, religiosi praecipue videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

SED CONTRA, ad praecepta observanda quae communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et saeculares. Sed praeceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II ad Thess. III, subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, etc. (fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et I ad Cor. VII, si quis frater habet uxorem infidelem, etc.); et ibidem dicitur, si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam saeculares.

RESPONDEO dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad victum quaerendum. Unde primo homini dictum est, in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Et in Psalmo, labores manuum tuarum quia manducabis, et cetera. Secundo, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Unde dicitur Eccli. XXXIII, mittes servum in operationem, ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio, ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus. Unde II ad Cor. VI, dicitur, in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem, ordinatur ad eleemosynas faciendas. Unde dicitur, ad Ephes. IV, qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti prout est necessarium ad talem finem, quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium in quantum sine eo finis esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde possit vivere, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba apostoli dicentis, qui non vult operari, live and give alms through the labor of their hands.

5. Further, religious especially would seem to be bound to imitate the life of the apostles, since they profess the state of perfection. Now the apostles worked with their own hands, according to 1 Cor. 4:12: "We labor, working with our own hands." Therefore it would seem that religious are bound to manual labor.

On the contrary, Those precepts that are commonly enjoined upon all are equally binding on religious and seculars. But the precept of manual labor is enjoined upon all in common, as appears from 2 Thess. 3:6, "Withdraw yourselves from every brother walking disorderly," etc. (for by brother he signifies every Christian, according to 1 Cor. 7:12, "If any brother have a wife that believeth not"). Now it is written in the same passage (2 Thess. 3:10): "If any man will not work, neither let him eat." Therefore religious are not bound to manual labor any more than seculars are.

I answer that, Manual labor is directed to four things. First and principally to obtain food; wherefore it was said to the first man (Gn. 3:19): "In the sweat of thy face shalt thou eat bread," and it is written (Ps. 127:2): "For thou shalt eat the labors of thy hands." Secondly, it is directed to the removal of idleness whence arise many evils; hence it is written (Sir. 33:28, 29): "Send" thy slave "to work, that he be not idle, for idleness hath taught much evil." Thirdly, it is directed to the curbing of concupiscence, inasmuch as it is a means of afflicting the body; hence it is written (2 Cor. 6:5, 6): "In labors, in watchings, in fastings, in chastity." Fourthly, it is directed to almsgiving, wherefore it is written (Eph. 4:28): "He that stole, let him now steal no more; but rather let him labor, working with his hands the thing which is good, that he may have something to give to him that suffereth need." Accordingly, in so far as manual labor is directed to obtaining food, it comes under a necessity of precept in so far as it is necessary for that end: since that which is directed to an end derives its necessity from that end, being, in effect, so far necessary as the end cannot be obtained without it. Consequently he who has no other means of livelihood is bound to work with his hands, whatever his condition may be. This is signified by the words of the Apostle: "If any man will not work, neither let him eat," as though to say: "The necessity of manual labor is the necessity of meat." So that if one could live

aussi s'adresse cet appel à gagner, par le travail de leurs mains, de quoi vivre et faire l'aumône.

5. Il semble que les religieux soient particulièrement obligés d'imiter la vie des Apôtres, parce qu'ils professent l'état de perfection. Or les Apôtres travaillaient de leurs mains, selon cette parole (1 Co 4, 12): " Nous prenons la peine de travailler de nos mains. "

En sens contraire, religieux et séculiers sont tenus au même titre d'observer les préceptes donnés à tous indistinctement. Mais le précepte du travail manuel est donné à tous sans distinction, comme il paraît par ce texte (2 Th 3, 6): " Éloignez-vous de tout frère qui se conduit de façon désordonnée ", etc. (Il appelle frère un chrétien quelconque, comme dans cet autre endroit (1 Co 7, 12): " Si quelque frère a une femme incroyante ", etc.) D'autre part, il dit au même endroit: " Si quelqu'un refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. " Les religieux ne sont donc pas obligés, plus que les séculiers, à travailler de leurs mains.

Réponse : Le travail manuel a un quadruple but. Le premier et principal, c'est d'assurer la subsistance. D'où cette parole adressée au premier homme (Gn 3, 19): " Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. " Et cette autre d'un Psaume (128, 2): " Alors tu te nourris du travail de tes mains. " Le deuxième, c'est de supprimer l'oisiveté, mère d'un grand nombre de maux. C'est pourquoi il est écrit: (Si 33, 28): " Envoie ton serviteur travailler pour qu'il ne reste pas oisif l'oisiveté est une grande maîtresse de malice. " Le troisième, c'est de refréner les désirs mauvais en macérant le corps. Aussi est-il écrit (2 Co 6, 5): " Dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté. " Le quatrième, c'est de faire l'aumône, d'où cette parole (Ep 4, 28): " Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage honnête, pour avoir de quoi donner à l'indigent. " Or le travail manuel, en tant qu'il représente un moyen de gagner sa vie, est obligatoire dans la mesure où il est nécessaire. Ce qui est ordonné à une fin tire sa nécessité de cette fin même. C'est-à-dire qu'il est nécessaire dans la mesure où cette fin le requiert. Aussi, celui qui n'a pas de quoi vivre par ailleurs doit-il travailler de ses mains, quelle que soit sa condition. C'est ce que veut dire S. Paul: " Celui qui refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. " C'est comme s'il disait: Nécessité de travailler de ses mains et nécessité de manger, cela ne fait qu'un. Donc, si quelqu'un pouvait se

nhai bằng lao động chân tay để nhờ đó sống và bố thí cũng được chỉ về cho họ.

5. Các tu sĩ xem ra một cách đặc biệt bị bắt buộc sống đời sống của các Tông đồ, bởi vì họ tuyên khấn thân phận hoàn hảo. Mà các Tông đồ lao động chân tay theo lời ghi chép (1Cr 4,12): " Chúng tôi phải khó nhọc tự tay làm lụng."

TRÁI LẠI, Người tu sĩ và người ở đời bị bắt buộc như nhau để tuân giữ các giới mệnh đã được ban bố cho mọi người không phân biệt. Mà giới mệnh lao động chân tay được công bố cho mọi người không phân biệt như người ta có thể trông thấy điều đó ở đoạn văn này (2Tx 3,6): "Hỡi anh em, nhân danh Chúa chúng ta, Đức Giêsu Kitô, chúng tôi truyền cho anh em phải lánh mọi anh em sống vô trật tự, v.v..." (Thánh nhân gọi anh em bất cứ kitô hữu nào, như ở đoạn văn khác - 1Cr 7,12: "Nếu người anh em nào có người vợ không tin, v.v...") Đàng khác, thánh nhân cũng nói ở nơi đó: "Nếu kẻ nào từ chối việc lao động, cũng đừng ăn." Vậy các tu sĩ không bị bắt buộc lao động chân tay nhiều hơn người ở đời.

TRẢ LỜI : Sự lao động chân tay nhắm bốn mục đích. Thứ nhất và chủ yếu, đó là đảm bảo sự sinh sống, do đó có lời nói chỉ về người đàn ông thứ nhất (St 3,19): "Mồ hôi đẫm mặt, ngươi mới có bánh ăn cho đến lúc ngươi về lại bụi đất." Và có lời khác trong Thánh vịnh (128,2): "Trong trường hợp này ngươi sống bằng sự lao động chân tay của ngươi." Mục đích thứ hai, đó là làm cho mất đi sự nhàn cư, là mẹ của mọi tật xấu, vì nhàn cư vi bất thiện. Do đó có lời ghi chép (Hc 33,28): "Hãy sai đầy tớ của ngươi đi lao động ngõ hầu họ không nhàn cư: sự nhàn cư là bà chủ vĩ đại của sự ranh mãnh." Mục đích thứ ba, đó là sự kiềm chế các sự ước muốn xấu xa bằng cách hành xác; như vậy, có lời ghi chép (2Cr 6,5): "Trong lao động, trong chay kiêng, trong tỉnh thức, trong lòng thanh khiết." Mục đích thứ tư, đó là làm việc bố thí, do đó có lời nói: "Người trộm cắp, đừng trộm cắp nữa. Phải hơn, hãy biết chịu khó tự tay làm lành, để có gì chia sẻ với người túng thiếu" (Ep 4,28). Mà việc lao động chân tay, trong tư cách nó tiêu biểu phương tiện sinh sống, là điều bắt buộc theo mức độ nó cần thiết. Cái gì được sắp đặt về một mục đích rút lấy sự cần thiết của mình từ mục đích này, nghĩa là nó cần thiết theo mức độ mục đích này đòi hỏi. Như vậy, kẻ không có gì mà sống thì phải lao động với hai bàn tay của mình, bất cứ thân phận họ là thể nào. Đó chính là điều thánh Phaolô muốn nói: "Kẻ nào không muốn làm việc, cũng đừng ăn." Dường như thánh nhân nói sự cần thiết lao

nec manducet, quasi diceret, ea necessitate tenetur aliquis ad manibus operandum, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et apostolus non invenitur opus manuum praecepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem praecepit apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. IV, qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis. Secundo, ad vitandum cupiditatem alienarum rerum, unde dicit, I ad Thess. IV, operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt. Tertio, ad evitandum turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt, unde II ad Thess. III, dicit, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes, Glossa, qui foeda cura necessaria sibi provident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus ut cum silentio operantes panem suum manducent. Unde Hieronymus dicit, super Epist. ad Galat., quod apostolus hoc dixit non tam officio docentis quam vitio gentis. Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant, vigiles enim et cursores, et alia huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur de qua aliquis potest licite victum lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia et vigilias. Et otium tollitur per meditationes sanctarum Scripturarum et laudes divinas, unde super illud Psalmi, defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicit Glossa,

without eating, one would not be bound to work with one's hands. The same applies to those who have no other lawful means of livelihood: since a man is understood to be unable to do what he cannot do lawfully. Wherefore we find that the Apostle prescribed manual labor merely as a remedy for the sin of those who gained their livelihood by unlawful means. For the Apostle ordered manual labor first of all in order to avoid theft, as appears from Eph. 4:28, "He that stole, let him now steal no more; but rather let him labor, working with his hands." Secondly, to avoid the coveting of others' property, wherefore it is written (1 Thess. 4:11): "Work with your own hands, as we commanded you, and that you walk honestly towards them that are without." Thirdly, to avoid the discreditable pursuits whereby some seek a livelihood. Hence he says (2 Thess. 3:10-12): "When we were with you, this we declared to you: that if any man will not work, neither let him eat. For we have heard that there are some among you who walk disorderly, working not at all, but curiously meddling" (namely, as a gloss explains it, "who make a living by meddling in unlawful things). Now we charge them that are such, and beseech them … that working with silence, they would eat their own bread." Hence Jerome states (Super epist. ad Galat.) that the Apostle said this "not so much in his capacity of teacher as on account of the faults of the people." It must, however, be observed that under manual labor are comprised all those human occupations whereby man can lawfully gain a livelihood, whether by using his hands, his feet, or his tongue. For watchmen, couriers, and such like who live by their labor, are understood to live by their handiwork: because, since the hand is "the organ of organs", handiwork denotes all kinds of work, whereby a man may lawfully gain a livelihood. In so far as manual labor is directed to the removal of idleness, or the affliction of the body, it does not come under a necessity of precept if we consider it in itself, since there are many other means besides manual labor of afflicting the body or of removing idleness: for the flesh is afflicted by fastings and watchings, and idleness is removed by meditation on the Holy Scriptures and by the divine praises. Hence a gloss on Ps. 118:82, "My eyes have failed for Thy word," says: "He is not idle who meditates only on God's word; nor is he who works abroad any better than he who devotes himself to the study of knowing the truth." Consequently for these reasons religious are not bound to manual labor, as neither are seculars, except when they are so bound by the

passer de manger, il serait dispensé de travailler. Il en va de même pour ceux qui ont par ailleurs de quoi pouvoir vivre honnêtement. Car l'on ne doit pas entendre qu'ils le puissent, si on n'est pas honnête. Aussi ne voit-on pas que S. Paul ait prescrit le travail des mains autrement que pour réprouver le péché de ceux qui se procuraient de quoi vivre par des moyens illicites. Il prescrit en effet le travail manuel d'abord pour éviter le vol: " Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage. " Ensuite, pour éviter la convoitise du bien d'autrui (1 Th 4, 11): " Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, afin de vous conduire honnêtement à l'égard de ceux du dehors. " Enfin, pour éviter les honteux trafics par lesquels certains gagnent leur vie (2 Th 3, 10): " Lorsque nous étions parmi vous, nous vous disions que si quelqu'un refuse de travailler, il ne doit pas manger non plus. Nous avons appris, en effet, que certains d'entre vous mènent une vie agitée, ne faisant rien et se mêlant de tout (Glose: "Des gens qui se procurent le nécessaire par des moyens honteux.") A ceux-là, nous adressons cette déclaration, cette prière plutôt: qu'ils travaillent en silence pour manger du pain qui soit à eux. " C'est pourquoi S. Jérôme remarque que l'Apôtre agit ici " moins en docteur qu'en correcteur des vices ". Il faut pourtant savoir que par " travail manuel " on doit entendre toutes les industries humaines propres à assurer honnêtement la subsistance, qu'elles mettent en oeuvre les mains, les pieds ou la langue. Les veilleurs, courriers et autres gens vivant de leur travail, sont censés vivre du travail de leurs mains. La main étant l'outil par excellence, le travail des mains en est venu à désigner toute activité par laquelle on peut honnêtement gagner sa vie. Si maintenant nous considérons le travail manuel comme un moyen d'écarter l'oisiveté ou de mortifier le corps, il n'est pas en lui-même obligatoire par précepte. Il y a bien d'autres moyens de mortifier la chair ou de supprimer l'oisiveté. Les jeûnes et les veilles mortifient la chair. La méditation des Saintes Écritures et la louange de Dieu empêchent l'oisiveté. Commentant le mot du Psaume (119, 82 Vg): " Mes yeux ont défailli sur ta parole ", la Glose remarque: " Celui-là n'est pas oisif, qui se consacre à l'étude de la parole de Dieu. Celui qui se livre au travail matériel ne l'emporte pas sur celui qui s'applique à la connaissance de la vérité. " C'est pourquoi les religieux ne sont pas pour ces motifs obligés aux travaux manuels, pas plus d'ailleurs que les séculiers. A moins toutefois que les statuts de leur ordre ne leur en fassent une obligation. Tel est le cas visé par S.

động với hai bàn tay của mình và sự cần thiết ăn uống, điều đó chỉ là một. Vậy, nếu người nào khỏi việc ăn uống, cũng được miễn khỏi làm việc. Cũng phải như thế đối với những kẻ đã nhờ cách khác đã có thể sống cách lương thiện. Bởi vì người ta không nên hiểu rằng họ có thể làm điều đó, nếu người ta không lương thiện; như vậy người ta không trông thấy rằng thánh Phaolô ra lệnh việc lao động chân tay một cách khác là để lên án tội của những người sinh nhai bằng những phương tiện bất hợp pháp. Quả thế, người truyền sự lao động chân tay trước hết để tránh sự trộm cắp: “Kẻ trộm cắp, đừng trộm cắp nữa. Tốt hơn là lao động chân tay một công việc nào đó.” Thứ đến, để tránh sự ham muốn của cải kẻ khác (1Tx 4,11): “Anh em hãy làm việc chân tay, như chúng tôi đã truyền cho anh em, ngõ hầu anh em sống lương thiện đối với những kẻ bên ngoài.” Cuối cùng, để tránh những sự buôn bán xấu hổ mà nhờ đó một số người sinh sống, ngài nói (2Tx 3,10): “Khi chúng tôi ở giữa anh em, chúng tôi đã nói với anh em rằng nếu ai không làm việc, cũng đừng ăn; thực thế, chúng tôi đã hay biết một số trong anh em sống vô trật tự, chẳng làm lụng, mà đâu cũng lùng vào (Sách Chú giải: những người kiếm được sự cần thiết cho mình bằng những phương tiện xấu hổ.). Đối với những người đó, chúng tôi đưa ra lời tuyên bố này, đúng hơn là lời nài xin: “Họ hãy lao động trong thinh lặng để dùng chiếc bánh riêng của mình.” Do đó, thánh Giêrônimô (Super Epist. ad Lal.2) lưu ý, thánh Phaolô ở đây hành động ít với tư cách là thầy dạy hơn là kẻ sửa chữa các tật xấu. Tuy nhiên, chúng ta phải biết rằng do việc lao động chân tay, người ta phải hiểu ở đó mọi nghề nghiệp nhân loại đảm bảo được sự sinh sống cách lương thiện, mà nó khiến tay chân hoặc miệng lưỡi phải làm việc. Các người canh gác, các kẻ đem thư và những con người khác sống do công việc của mình, được coi là sống bằng công việc chân tay. Bàn tay là công cụ tuyệt hảo, công việc làm bằng tay biểu thị mọi hoạt động do đó người ta có thể sinh nhai cách lương thiện. Nếu giờ đây chúng ta coi sự lao động bằng chân tay là phương tiện để tránh sự nhàn cư hoặc để hành xác, thì nó tại sự không bắt buộc do giới mệnh. Có nhiều phương tiện khác để hành xác hoặc thủ tiêu sự nhàn cư. Sự ăn chay và thức đêm thì hành xác. Sự suy ngắm Kinh thánh và sự ca ngợi Thiên Chúa ngăn cản sự nhàn cư. Khi chú giải lời nói ở Thánh vịnh (119,82): “Mắt tôi mòn mỏi vì sấm ngôn của Người”, sách Chú giải lưu ý kẻ dấn thân nghiên cứu lời Thiên Chúa không nhàn cư; kẻ dấn thân lao động vật chất không vượt qua kẻ chăm chú hiểu

non est otiosus qui verbo Dei tantum studet, nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendae veritatis exercet. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec saeculares, nisi forte ad haec per statuta sui ordinis obligentur; sicut Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere aut labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animae salutem, ne vagentur perniciosis cogitationibus. Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate praecepti, nisi forte in aliquo casu in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret. In quo casu obligarentur similiter religiosi et saeculares ad opera manualia exequenda.

statutes of their order. Thus Jerome says (Ep. cxxv ad Rustic Monach.): "The Egyptian monasteries are wont to admit none unless they work or labor, not so much for the necessities of life, as for the welfare of the soul, lest it be led astray by wicked thoughts." But in so far as manual labor is directed to almsgiving, it does not come under the necessity of precept, save perchance in some particular case, when a man is under an obligation to give alms, and has no other means of having the wherewithal to assist the poor: for in such a case religious would be bound as well as seculars to do manual labor.

Jérôme: " Les monastères égyptiens ont cette coutume de ne recevoir aucun moine qui ne veuille s'occuper et travailler, moins pour se procurer la subsistance matérielle qu'en vue du salut de l'âme, et pour empêcher les pernicieuses divagations de l'esprit. " Si nous considérons enfin le travail manuel comme moyen de faire l'aumône, il n'est pas non plus l'objet d'aucun précepte. Exceptons seulement le cas où l'on se trouverait dans la nécessité de faire l'aumône et où l'on ne pourrait se procurer autrement de quoi subvenir aux besoins des pauvres. Dans ce cas, religieux et séculiers seraient pareillement obligés de travailler de leurs mains.

biết chân lý. Do đó, các tu sĩ không bị bắt buộc vì các lý do này để lao động chân tay, cũng không bị bắt buộc lao động chân tay hơn các kẻ ở đời; trừ phi các quy chế của dòng qui định sự lao động chân tay là điều bị bắt buộc. Đó là trường hợp được thánh Giêrônimô (Lettre 125) nói: “Các tu hội ở Ai cập có tập tục không lãnh nhận một đan tu nào không muốn chăm lo các công việc và lao động, ít để lo sự sinh sống phần xác hơn vì sự cứu rỗi, và để ngăn cản sự chia lòng chia trí vẫn vơ có thiệt hại.” Nếu cuối cùng chúng ta coi việc lao động chân tay để làm việc bố thí, nó cũng không là đối tượng của giới mệnh nào. Chúng ta chỉ ngoại trừ trường hợp mà người ta một cách cần thiết phải làm việc bố thí và không có cách nào khác để trợ giúp các nhu cầu của người nghèo khó. Trong trường hợp này, tu sĩ cũng như kẻ ở đời đều bị bắt buộc lao động chân tay.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud praeceptum quod ab apostolo proponitur, est de iure naturali. Unde super illud II ad Thess. III ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante, dicit Glossa, aliter quam ordo naturae exigit, loquitur autem ibi de his qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quae aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus haec et omnia necessaria conquirant. Ex quo patet quod communiter ad hoc praeceptum tenentur et religiosi et saeculares, sicut ad omnia alia legis naturalis praecepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur. Quia ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet huic officio, alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis; secundum illud apostoli, I ad Cor. XII. Si totum corpus oculus, ubi auditus? Et si totum auditus, ubi odoratus?

Reply to objection 1. This command of the Apostle is of natural law: wherefore a gloss on 2 Thess. 3:6, "That you withdraw yourselves from every brother walking disorderly," says, "otherwise than the natural order requires," and he is speaking of those who abstained from manual labor. Hence nature has provided man with hands instead of arms and clothes, with which she has provided other animals, in order that with his hands he may obtain these and all other necessaries. Hence it is clear that this precept, even as all the precepts of the natural law, is binding on both religious and seculars alike. Yet not everyone sins that works not with his hands, because those precepts of the natural law which regard the good of the many are not binding on each individual, but it suffices that one person apply himself to this business and another to that; for instance, that some be craftsmen, others husbandmen, others judges, and others teachers, and so forth, according to the words of the Apostle (1 Cor. 12:17), "If the whole body were the eye, where would be the hearing? If the whole were the hearing, where would be the smelling?"

Solutions 1. Ce précepte, formulé par S. Paul est de droit naturel. Aussi sur ce texte (2 Th 3, 6): " Pour que vous vous teniez à l'écart de tout frère dont la conduite est déréglée ", la Glose dit-elle: " C'est-à-dire n'est pas conforme à ce que demande l'ordre de la nature. " Il s'agit de ceux qui abandonnaient le travail des mains. En effet, la nature elle-même a donné des mains à l'homme, au lieu des armes et des revêtements protecteurs dont elle a pourvu les autres animaux, afin que, par ses mains, l'homme se procure ces secours, et tout ce qui lui est nécessaire. Cela montre que ce précepte, comme tous les préceptes de la loi naturelle, oblige pareillement les religieux et les séculiers. **En sens contraire,** tous ceux qui ne travaillent pas de leurs mains ne pèchent pas. Ces préceptes de la loi naturelle, qui regardent le bien général, n'obligent pas chaque individu. Il suffit que celui-ci vaque à tels offices et celui-là à tel autre. Certains sont artisans, d'autres laboureurs, d'autres juges, d'autres docteurs, et ainsi de suite, selon le mot de S. Paul (1 Co 12, 17): " Si tout ton corps est oeil, où sera l'oreille; s'il est tout entier oreille, où sera l'odorat? "

GIẢI ĐÁP 1. Giới mệnh này đã được thánh Phaolô đưa ra, thuộc về luật tự nhiên. Như vậy về lời nói (2Tx 3,6): “Anh em phải lánh mọi anh em sống vô trật tự”, sách Chú giải lên tiếng: “Nghĩa là sống một cách không phù hợp với sự đòi hỏi của trật tự bản tính.” Điều đó nhắm những kẻ bỏ việc lao động chân tay. Quả thế, chính bản tính cho con người những bàn tay thay vì các vũ khí và các đồ mặc để che chở mình mà bản tính đem lại các điều này sẵn có cho các thú vật; ngõ hầu con người nhờ bàn tay mình lo cho mình có các sự trợ giúp này cùng tất cả những cái gì cần thiết cho mình. Điều đó chứng tỏ rằng giới mệnh này cũng như mọi giới mệnh khác của các luật tự nhiên, bắt buộc các tu sĩ và các người sống ở đời một cách như nhau. Tuy nhiên, mọi kẻ không lao động chân tay không phạm tội. Các giới mệnh này của pháp luật tự nhiên nhắm lợi ích tổng quát, không bắt buộc từ cá nhân. Điều này đã đủ là người này lo lắng các công việc này và người kia lo lắng công việc khác; một số người làm thợ, một số khác làm nông, một số khác nữa làm quan tòa, còn một số khác nữa làm kẻ dạy học, v.v... như thánh Phaolô (1Cr 12,17) đã nói: “Nếu toàn thân là mắt, thì thính giác ở đâu? Nếu toàn thân là thính giác, thì khứu giác ở đâu?”

AD SECUNDUM dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino, in libro de operibus Monach., in quo loquitur contra monachos quosdam qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis. Nec tamen per haec verba inducitur necessitas

Reply to objection 2. This gloss is taken from Augustine's De operibus Monachorum, cap. 21, where he speaks against certain monks who declared it to be unlawful for the servants of God to work with their hands, on account of our Lord's saying (Mat. 6:25): "Be not solicitous for your life, what you shall eat." Nevertheless his words do not imply that

2. Cette Glose est empruntée au livre que S. Augustin a dirigé contre certains moines qui déclaraient le travail manuel illicite pour les serviteurs de Dieu, alléguant la parole du Seigneur (Mt 6, 25): " Ne vous inquiétez pas pour votre vie, ni de ce que vous mangerez. " Mais de ce texte de S. Augustin on ne peut conclure à la nécessité pour les religieux de se

2. Lời chú giải này mượn ở sách Augustinô nhằm chống lại một số đan tu tuyên bố sự lao động chân tay bất hợp pháp đối với các tôi tớ của Thiên Chúa (Mt 6,25): “Các ngươi chớ lo cho mạng sống mình: các ngươi ăn gì." Nhưng do đoạn văn này của thánh Augustinô, người ta không thể kết luận sự cần thiết đối với các tu sĩ phải dấn thân lao động chân tay, nếu sự sinh sống của họ được bảo

religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad saeculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi quo apostolus utitur, dicens, subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. Fratres enim omnes Christianos vocat, nondum enim erant tunc temporis religiones institutae. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam saeculares nisi propter regulae professionem. Et ideo, si in statutis regulae non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam saeculares.

AD TERTIUM dicendum quod illis operibus spiritualibus quae ibi tangit Augustinus, potest aliquis vocare dupliciter, uno modo, quasi deserviens utilitati communi; alio modo, quasi insistens utilitati privatae. Illi ergo qui praedictis spiritualibus operibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui praedictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, nec oportet quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur, nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit, cantica divina decantare manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant cum tamen manus ab opere non recedant, manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui Psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit, qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni, sed, qui dicunt se vacare lectioni. Similiter autem de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit

religious are bound to work with their hands, if they have other means of livelihood. This is clear from his adding: "He wishes the servants of God to make a living by working with their bodies." Now this does not apply to religious any more than to seculars, which is evident for two reasons. First, on account of the way in which the Apostle expresses himself, by saying: "That you withdraw yourselves from every brother walking disorderly." For he calls all Christians brothers, since at that time religious orders were not as yet founded. Secondly, because religious have no other obligations than what seculars have, except as required by the rule they profess: wherefore if their rule contain nothing about manual labor, religious are not otherwise bound to manual labor than seculars are.

Reply to objection 3. A man may devote himself in two ways to all the spiritual works mentioned by Augustine in the passage quoted: in one way with a view to the common good, in another with a view to his private advantage. Accordingly those who devote themselves publicly to the aforesaid spiritual works are thereby exempt from manual labor for two reasons: first, because it behooves them to be occupied exclusively with such like works; secondly, because those who devote themselves to such works have a claim to be supported by those for whose advantage they work. On the other hand, those who devote themselves to such works not publicly but privately as it were, ought not on that account to be exempt from manual labor, nor have they a claim to be supported by the offerings of the faithful, and it is of these that Augustine is speaking. For when he says: "They can sing hymns to God even while working with their hands; like the craftsmen who give tongue to fable telling without withdrawing their hands from their work," it is clear that he cannot refer to those who sing the canonical hours in the church, but to those who tell psalms or hymns as private prayers. Likewise what he says of reading and prayer is to be referred to the private prayer and reading which even lay people do at times, and not to those who perform public prayers in the church, or give public lectures in the schools. Hence he does not say: "Those who say they are occupied in teaching and instructing," but: "Those who say they are occupied in reading." Again he speaks of that

livrer au travail manuel, si leur subsistance est assurée par ailleurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à ce qu'il écrit: " Il veut que les serviteurs de Dieu se procurent de quoi vivre par leur travail manuel. " Cette règle ne s'applique pas moins aux séculiers qu'aux religieux. Deux remarques suffiront à le montrer. D'abord, c'est assez de prendre garde aux termes mêmes dont S. Paul se sert (2 Th 3, 6): " Tenez-vous à l'écart de tout frère qui mène une vie déréglée. " (Il appelle frères tous les chrétiens, car il n'y avait pas encore d'ordres religieux en ce temps-là.) Ensuite, les religieux n'ont, en plus des séculiers, que les obligations issues de la règle dont ils ont fait profession. Donc, si la règle ne leur impose rien en fait de travail manuel, ils n'ont pas sur ce point d'autres obligations que les séculiers.

3. On peut vaquer de deux manières à ces oeuvres spirituelles dont parle S. Augustin: soit pour l'utilité commune, soit pour son utilité personnelle. Ceux qui s'adonnent à ces oeuvres spirituelles pour un motif d'ordre public sont excusés par elles du travail manuel. D'abord, parce qu'ils doivent s'employer complètement à ces oeuvres spirituelles. Ensuite, parce que l'exercice de ces oeuvres leur donne droit à recevoir leur subsistance de ceux pour lesquels ils travaillent. Mais ceux qui vaquent à ces oeuvres non pas à titre officiel, mais à titre privé, ne sont pas dispensés par elles de travailler de leurs mains, et n'en retirent pas le droit de vivre aux dépens des fidèles. C'est d'eux que parle S. Augustin. Il dit: " On peut chanter des cantiques divins tout en travaillant des mains, comme le prouve l'exemple des artisans qui racontent toutes sortes d'histoires sans interrompre leur travail manuel. " Mais cela ne peut s'appliquer à ceux qui chantent à l'église les heures canoniques; sa remarque concerne manifestement ceux qui disent des psaumes ou des hymnes comme prières privées. De même, ce qu'il dit de la lecture et de la prière s'entend des prières et lectures privées que font parfois les laïques eux-mêmes. Cela ne s'applique pas à ceux qui font des prières publiques dans les églises, ni à ceux qui font des cours publics dans les écoles. Aussi ne dit-il pas: qui prétendent vaquer à l'enseignement ou à l'instruction, mais bien: qui prétendent vaquer à la lecture. Enfin, c'est dans le même sens qu'il parle de la prédication. Il ne s'agit pas de celle qui se fait publiquement au

đảm cách khác. Cho được nắm chắc điều đó, người ta lưu ý đến điều thánh nhân đã viết thì đã đủ (De Oper. Men.3,40): "Thánh nhân muốn các tôi tớ của Thiên Chúa lo lắng đem lại cho mình những điều cần thiết để sống do lao động chân tay của mình. Nguyên tắc này không được áp dụng cho người ở đời ít hơn cho các tu sĩ. Hai điều nhận xét này đủ để chứng tỏ điều đó. Trước hết phải lưu ý đến các từ ngữ đã được thánh Phaolô sử dụng: "anh em phải lánh mọi anh em sống vô trật tự." (ngài gọi anh em là tất cả mọi kitô hữu, bởi vì lúc đó chưa có các tu hội). Thứ đến, các tu sĩ hơn các người ở đời ở chỗ họ có những sự bắt buộc phát xuất do luật dòng mà họ tuyên khấn. Vậy nếu luật dòng không bắt buộc họ điều gì về sự lao động chân tay, thì ở điểm này họ không có những sự bắt buộc nào khác các kẻ ở đời.

3. Người ta có thể theo hai thể cách mà chăm lo các công việc thiêng liêng mà thánh Augustinô đề cập đến: hoặc vì ích lợi chung, hoặc vì ích lợi bản thân cá nhân. Những kẻ dấn thân lo lắng các công việc thiêng liêng này vì lý do trật tự chung được miễn khỏi việc lao động chân tay. Trước hết, bởi vì họ phải hiến thân trọn vẹn lo các công việc thiêng liêng. Thứ đến, bởi vì việc thi hành các công việc này đem lại cho họ quyền lãnh nhận sự sinh sống của mình từ những kẻ mà họ lo lắng cho. Còn những kẻ lo lắng các công việc thiêng liêng này không phải theo tư cách chính thức, nhưng theo tính cách tư riêng, không được các công việc thiêng liêng này miễn cho khỏi lao động và cũng không do đó mà có quyền sống nhờ vào các tín hữu. Chính về họ mà thánh Augustinô nói: "Người ta có thể ca hát những bài thánh ca đồng thời lao động chân tay, như điều đó được chứng tỏ bởi các người thợ kể đủ thứ chuyện mà không ngừng tay." Mà điều đó không thể ứng dụng cho những kẻ hát ở nhà thờ các giờ kinh theo giáo luật; sự lưu ý của ngài rõ ràng liên hệ với những kẻ đọc các thánh vịnh hoặc các thánh ca như đọc riêng. Cũng vậy, điều ngài nói về sự đọc sách và đọc kinh được hiểu là sự đọc kinh và đọc sách tư riêng mà đôi khi giáo dân cũng làm như vậy. Điều đó không ứng dụng cho những kẻ đọc kinh chung trong các nhà thờ, cũng không ứng dụng cho các kẻ dạy học trong các trường. Như vậy, thánh nhân đã không nói: chủ trương lo về việc dạy dỗ hoặc giáo huấn, nhưng thánh nhân nói: chủ trương rằng mình lo về sự đọc sách. Cuối cùng chính trong cũng một ý nghĩa mà ngài nói tới sự giảng dạy. Ở đây, không cần đề cập tới sự giảng dạy công khai cho dân chúng, nhưng một sự giảng dạy cho một cá nhân nào hoặc cho một số ít

ad unum vel paucos per modum privatae admonitionis. Unde signanter dicit, si alicui sermo erogandus est, nam, sicut Glossa dicit, I ad Cor. II, sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi.

preaching which is addressed, not publicly to the people, but to one or a few in particular by way of private admonishment. Hence he says expressly: "If one has to speak." For according to a gloss on 1 Cor. 2:4, "Speech is addressed privately, preaching to many."

peuple, mais d'une prédication qui s'adresse à un seul ou à un petit nombre, plutôt par manière d'admonition privée. Aussi est-ce à dessein qu'il dit: Si quelqu'un doit faire une causerie (sermo). Sur quoi la Glose remarque: " Le sermo se fait en privé, la praedicatio en public. "

người, đúng hơn là theo thể cách cảnh cáo tư riêng. Như vậy ngài có ý nói: “Nếu người nào làm một cuộc nói chuyện.” về điều này, sách Chú giải lưu ý: “Cuộc nói chuyện thể hiện cách tư riêng, sự giảng dạy thì công khai.

AD QUARTUM dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari quando non habent alias unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub praecepto, non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Reply to objection 4. Those who despise all for God's sake are bound to work with their hands, when they have no other means of livelihood, or of almsgiving (should the case occur where almsgiving were a matter of precept), but not otherwise, as stated in the Article. It is in this sense that the gloss quoted is to be understood.

4. Ceux qui méprisent tout pour Dieu sont tenus à travailler de leurs mains quand ils n'ont pas autrement de quoi vivre, ou de quoi faire l'aumône, dans le cas où faire l'aumône tombe sous le précepte, mais non autrement, nous venons de le dire. C'est en ce sens que parle la Glose.

4. Những kẻ khinh chê mọi sự vì Thiên Chúa, phải lao động chân tay khi họ không có cách nào khác để sinh sống, hoặc để làm việc bố thí, trong trường hợp mà việc bố thí thuộc về giới mệnh, chứ không phải cách khác, chúng ta mới đề cập đến điều đó. Sách Chú giải nói tới theo ý nghĩa này.

AD QUINTUM dicendum quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant, unde super illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris, dicit Glossa, quia nemo dat nobis. Supererogationis autem, ut patet per id quod habetur I ad Cor. IX, ubi dicit apostolus quod non usus est potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasionem praedicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia praedicabant. Unde dicit, II ad Cor. XI, quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem, et cetera. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus praedicabat. Unde dicit, II ad Cor. XII, quid minus habuistis prae ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos? Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Unde II ad Thess. III, dicit, nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos. Quod tamen apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie praedicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit, in libro de operibus monachorum. Non autem propter hoc religiosi tenentur apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

Reply to objection 5. That the apostles worked with their hands was sometimes a matter of necessity, sometimes a work of supererogation. It was of necessity when they failed to receive a livelihood from others. Hence a gloss on 1 Cor. 4:12, "We labor, working with our own hands," adds, "because no man giveth to us." It was supererogation, as appears from 1 Cor. 9:12, where the Apostle says that he did not use the power he had of living by the Gospel. The Apostle had recourse to this supererogation for three motives. First, in order to deprive the false apostles of the pretext for preaching, for they preached merely for a temporal advantage; hence he says (2 Cor. 11:12): "But what I do, that I will do that I may cut off the occasion from them," etc. Secondly, in order to avoid burdening those to whom he preached; hence he says (2 Cor. 12:13): "What is there that you have had less than the other churches, but that I myself was not burthensome to you?" Thirdly, in order to give an example of work to the idle; hence he says (2 Thess. 3:8, 9): "We worked night and day ... that we might give ourselves a pattern unto you, to imitate us." However, the Apostle did not do this in places like Athens where he had facilities for preaching daily, as Augustine observes (De oper. Monach. xviii). Yet religious are not for this reason bound to imitate the Apostle in this matter, since they are not bound to all works of supererogation: wherefore neither did the other apostles work with their hands.

5. Si les Apôtres ont travaillé de leurs mains, ils l'ont fait parfois par nécessité, parfois comme oeuvre de surérogation. Par nécessité, quand ils ne pouvaient recevoir des autres la subsistance. S. Paul écrit: " Nous prenons la peine de travailler de nos mains " (1 Co 4, 12). Et la Glose explique: " Parce que nul ne nous donne. " A titre d'œuvre de surérogation, ainsi qu'il ressort du mot de S. Paul (1 Co 9, 1. 14) rappelant qu'il n'a pas usé du droit qu'il avait de vivre de l'Évangile. Il agissait ainsi par surérogation pour trois motifs. D'abord, pour enlever le prétexte de prêcher aux faux apôtres, qui prêchaient uniquement pour des gains temporels. Car il dit (2 Co 11, 12) . " Ce que j'ai fait, je le ferai encore pour leur ôter tout prétexte, etc. " Ensuite, pour n'être pas à charge à ceux qu'il évangélisait, car il écrivait (2 Co 12, 13): " Qu'avez-vous eu de moins que les autres, si ce n'est que, moi, je ne vous ai pas été à charge? " Enfin, pour donner aux oisifs l'exemple du travail (2 Th 3, 8): " Au travail jour et nuit pour vous donner l'exemple à suivre. " L'Apôtre, cependant, ne le faisait pas là où il trouvait la facilité de prêcher chaque jour, par exemple à Athènes, comme le remarque S. Augustin. Les religieux ne sont pas pour cela tenus d'imiter S. Paul, attendu qu'ils ne sont pas astreints à toutes les oeuvres de surérogation. Les autres Apôtres non plus ne travaillaient pas de leurs mains.

5. Nếu các Tông đồ đã lao động chân tay, các ngài đã lao động như thế đôi khi do sự cần thiết, đôi khi với tư cách là làm công việc ngoài bổn phận. Do sự cần thiết, khi các ngài không thể lãnh nhận sự sinh sống từ các kẻ khác. Thánh Phaolô đã viết: “Chúng tôi mệt nhọc lao động chân tay” (1Cr 4,12). Và sách Chú giải cắt nghĩa: “Bởi vì không ai cho chúng tôi.” Với tư cách là công việc ngoài bổn phận, như người ta trông thấy ở lời nói của thánh Phaolô (1Cr 9,1.14) nhắc người ta nhớ lại việc ngài đã không sử dụng quyền ngài có thể sống nhờ Phúc âm. Ngài hành động như vậy do việc ngoài bổn phận vì ba lý do. Trước hết, làm cho các Tông đồ giả mắc cớ để giảng dạy, vì họ chỉ giảng dạy để thu lợi lộc trần gian. Vì có lời ghi chép (2Cr): “Điều tôi làm, tôi sẽ cứ làm, ngõ hầu chận đứng mọi cớ..." Thứ đến, để khỏi trở nên gánh nặng cho những kẻ được ngài rao giảng Phúc âm, bởi vì thánh nhân đã viết (2Cr 12,13): “Vì nào anh em có thua thiệt gì các Hội thánh khác, họa chăng là vì tôi đây, tôi đã không ăn vạ anh em?” Cuối cùng, để đem lại cho những kẻ nhàn cư một tấm gương tốt lao động (Tx 3,8): “Tôi làm việc đêm ngày để nêu gương cho anh em bắt chước.” Tuy nhiên, thánh Phaolô không làm như thế ở nơi mà người dễ dàng giảng dạy hằng ngày, thí dụ, ở thành Nhã Điển, như thánh Augustinô lưu ý (lbid.) Các tu sĩ không vì đó mà phải bắt chước thánh Phaolô, bởi vì họ không bị bắt buộc làm mọi công việc ngoài bổn phận. Các Tông đồ khác cũng không làm việc chân tay.

ARTICULUS 4
Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere

ARTICLE 4
Whether it is lawful for religious to live on alms ?

ARTICLE 4
Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes ?

TIẾT 4
Các tu sĩ có quyền sống bằng của bố thí không ?

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim, I ad Tim. V, praecipit ut viduae quae possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiae, ut Ecclesia

Objections 1. It would seem unlawful for religious to live on alms. For the Apostle (1 Tim. 5:16) forbids those widows who have other means of livelihood to live on the alms of the Church, so that the Church may have "sufficient

Objections 1. Il semble que non. En effet, l'Apôtre (1 Tm 5, 16) défend aux veuves de vivre des aumônes de l'Église si elles peuvent subsister autrement, " afin que l'Église puisse subvenir aux besoins des veuves qui le sont

VẤN NẠN 1. Xem ra không có quyền sống như vậy. 1. Thánh Phaolô (1Tm 5,16) cấm các bà góa sống nhờ của bố thí của Hội thánh nếu họ có thể sinh sống cách khác, ngõ hầu Hội thánh có thể trợ giúp các nhu cầu của những bà góa không thể sinh sống

sufficiat illis quae vere viduae sunt. Et Hieronymus dicit, ad Damasum Papam, quod qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sint validi. Ergo videtur quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

for them that are widows indeed." And Jerome says to Pope Damasus that "those who have sufficient income from their parents and their own possessions, if they take what belongs to the poor they commit and incur the guilt of sacrilege, and by the abuse of such things they eat and drink judgment to themselves." Now religious if they be able-bodied can support themselves by the work of their hands. Therefore it would seem that they sin if they consume the alms belonging to the poor.

vraiment ". S. Jérôme écrit: " Ceux qui peuvent être aidés dans leurs besoins par les biens de leurs parents, s'ils reçoivent ce qui revient aux pauvres, se rendent manifestement coupables de sacrilège et, par cet abus, mangent et boivent leur propre condamnation. " Or les religieux peuvent vivre du travail de leurs mains s'ils sont valides. Ils semblent donc qu'ils pèchent en mangeant les aumônes destinées aux pauvres.

cách nào khác. Thánh Giêrônimô (Decret. II. cause 1, q.2, can.6) đã viết: “Những kẻ có thể được trợ giúp trong các nhu cầu của mình nhờ của cải của cha mẹ, nếu họ lãnh nhận điều gì thuộc về các kẻ nghèo khó, thì rõ ràng làm cho mình mắc phải tội phạm sự thánh, và do sự lạm dụng này, họ ăn và uống hình phạt riêng của mình.” Mà các tu sĩ có thể sống bằng việc lao động chân tay của mình nếu họ lành mạnh. Vậy xem ra họ phạm tội nếu ăn của bố thí dành để cho các kẻ nghèo khó.

PRAETEREA, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata praedicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. X, dignus est operarius cibo suo. Sed praedicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad praelatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

2. Further, to live at the expense of the faithful is the stipend appointed to those who preach the Gospel in payment of their labor or work, according to Mat. 10:10: "The workman is worthy of his meat." Now it belongs not to religious to preach the Gospel, but chiefly to prelates who are pastors and teachers. Therefore religious cannot lawfully live on the alms of the faithful.

2. Vivre aux dépens des fidèles, c'est le salaire réservé aux prédications de l'Évangile pour leur travail, selon cette parole (Mt 10, 10): " L'ouvrier mérite, sa nourriture. " Mais la prédication de l'Évangile n'est pas l'office des religieux. C'est surtout celui des prélats, qui sont pasteurs et docteurs. Donc les religieux ne peuvent vivre licitement sur les aumônes des fidèles.

2. Việc sống nhờ vào các tín hữu, đó là tiền công dành cho sự rao giảng Phúc âm, theo lời ghi chép (Mt 10,10): “Thợ đáng được nuôi ăn.” Mà sự rao giảng Phúc âm không phải là chức vụ của các tu sĩ. Đó nhất là chức vụ của các giám mục là kẻ chăn chiên và là kẻ dạy dỗ. Vậy các tu sĩ không thể một cách hợp pháp sống bằng của bố thí của các tín hữu.

PRAETEREA, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere, dicitur enim Act. XX, beatius est magis dare quam accipere. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

3. Further, religious are in the state of perfection. But it is more perfect to give than to receive alms; for it is written (Acts 20:35): "It is a more blessed thing to give, rather than to receive." Therefore they should not live on alms, but rather should they give alms of their handiwork.

3. Les religieux sont dans l'état de perfection. Mais il est plus parfait de donner l'aumône que de la recevoir, selon cette parole (Ac 20, 35) " Il est plus heureux de donner que de recevoir. " Donc ils ne doivent pas vivre d'aumônes, mais plutôt faire l'aumône avec le produit du travail de leurs mains.

3. Các tu sĩ ở thân phận hoàn hảo mà làm việc bố thí thì hoàn hảo hơn việc lãnh nhận của bố thí theo lời ghi chép (Cv 20,35): “Cho thì hạnh phúc hơn là nhận.” Vậy họ không nên sống bằng của bố thí, nhưng đúng hơn là họ bố thí với sản phẩm do việc lao động chân tay của mình.

PRAETEREA, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum praebet occasionem peccati, et impedit virtutis actum. Unde super illud II ad Thess. ult., ut nosmetipsos formam daremus vobis etc., dicit Glossa, qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se. Dicitur etiam Exod. XXIII, ne accipias munera, quae excaecant prudentes et mutant verba iustorum. Et Prov. XXII dicitur, qui accipit mutuum, servus est faenerantis, quod est religioni contrarium, unde super illud II ad Thess. III, ut nosmetipsos formam daremus etc., dicit Glossa, religio nostra ad libertatem homines advocat. Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

4. Further, it belongs to religious to avoid obstacles to virtue and occasions of sin. Now the receiving of alms offers an occasion of sin, and hinders an act of virtue; hence a gloss on 2 Thess. 3:9, "That we might give ourselves a pattern unto you," says: "He who through idleness eats often at another's table, must needs flatter the one who feeds him." It is also written (Ex. 23:8): "Neither shalt thou take bribes which ... blind the wise, and pervert the words of the just," and (Prov. 22:7): "The borrower is servant to him that lendeth." This is contrary to religion, wherefore a gloss on 2 Thess. 3:9, "That we might give ourselves a pattern," etc., says, "our religion calls men to liberty." Therefore it would seem that religious should not live on alms.

4. Il appartient aux religieux d'éviter les obstacles à la vertu et les occasions de péché. Mais l'usage de recevoir l'aumône fait naître des occasions de péché et empêche l'exercice de la vertu. C'est pourquoi sur ce texte (2 Th 3, 9): " Pour vous proposer en nous-mêmes l'exemple etc. ", la Glose remarque: " Celui qui, adonné à l'oisiveté, prend l'habitude de s'asseoir à une table étrangère, en vient nécessairement à flatter qui le nourrit. " Il est écrit ailleurs (Ex 23, 8): " Tu n'accepteras pas de présents. Car le présent aveugle les gens clairvoyants et ruine les causes des justes. " Et encore (Pr 22, 7): " L'emprunteur devient l'esclave du prêteur ", ce qui est contraire à la religion. Aussi sur ce texte: " Pour vous proposer en nous-mêmes, etc. ", la Glose note-t-elle: " Notre religion appelle les hommes à la liberté. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes.

4. Điều riêng của các tu sĩ là tránh các sự ngăn trở cho nhân đức và các cơ hội phạm tội. Mà sự quen lãnh nhận của bố thí làm phát sinh các cơ hội phạm tội và ngăn trở việc luyện tập nhân đức. Do đó, về lời nói (2Tx 3,9): “Ngõ hầu chính chúng ta nên gương cho anh em, v.v...”, sách Chú giải lên tiếng: “Kẻ dấn thân vào sự nhàn cư, có thói quen ngồi nơi bàn kẻ khác, và do đó một cách cần thiết nịnh bợ để cho mình ăn.” Có lời ghi chép ở nơi khác (Xh 23,8), ngươi sẽ không nhận quà vì quà làm mù những người sáng mắt và đảo điên lời lẽ những người công chính.” Và còn lời ghi chép (Pr 2,7): “Kẻ vay mượn trở nên nô lệ của người cho vay mượn, điều đó trái ngược với tôn giáo. Như vậy, về lời nói: “Ngõ hầu chính chúng tôi nên gương cho anh em, v.v…” Sách chú giải lên tiếng: “Đạo chúng ta kêu gọi nhân loại đến với sự tự do.” Vậy các tu sĩ không nên sống bằng của bố thí.

PRAETEREA, religiosi praecipue tenentur imitari apostolorum perfectionem, unde apostolus dicit, ad Philipp. III, quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus. Sed apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, II ad Cor. XI, et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I ad Cor. IX. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de

5. Further, religious especially are bound to imitate the perfection of the apostles; wherefore the Apostle says (Phil. 3:15): "Let us ... as many as are perfect, be thus minded." But the Apostle was unwilling to live at the expense of the faithful, either in order to cut off the occasion from the false apostles as he himself says (2 Cor. 11:12), or to avoid giving scandal to the weak, as appears from 1 Cor. 9:12. It would seem therefore that religious ought for the same

5. Les religieux sont spécialement tenus d'imiter la perfection des Apôtres. " Nous tous, qui sommes des parfaits, c'est ainsi que nous devons penser " a dit S. Paul (Ph 3, 15). Mais S. Paul ne voulait pas vivre aux dépens des fidèles pour enlever aux faux apôtres, dit-il lui-même, tout prétexte de le faire (2 Co 11, 12), et pour ne pas scandaliser les faibles, explique-t-il ailleurs (1 Co 9, 12). Il semble donc que, pour les mêmes raisons, les religieux doivent s'abstenir de

5. Các tu sĩ một cách đặc biệt bị bắt buộc mô phỏng sự hoàn hảo các Tông đồ. Thánh Phaolô (Pl 3,15) đã nói: “Vậy tất cả chúng ta là những người hoàn thiện, chúng ta hãy nghĩ như vậy.” Mà thánh Phaolô không muốn sống nhờ vào các tín hữu để làm cho các tông đồ giả không còn cớ nào để sống như vậy (2Cr 11,11), và ngõ hầu khỏi làm cớ vấp phạm cho những kẻ yếu đuối (1Cr 9.12). Vậy xem ra vì các lý do như nhau, các tu sĩ không được sống bằng của bố thí. Do đó, có lời nói của thánh

eleemosynis vivant. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quaerere.

SED CONTRA est quod, sicut Gregorius dicit, in libro Dialog., beatus Benedictus tribus annis, in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat. Et tamen, validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quaesivisse. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

RESPONDEO dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici quorum monasteriis vel Ecclesiis, ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatae ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent. Et tamen certum est eos de eleemosynis vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere, stultum est enim dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis usus praedictorum donorum illicitus si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est aliquid alicui dupliciter. Uno modo, propter necessitatem, quae facit omnia communia, ut Ambrosius dicit. Et ideo, si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quae quidem necessitas potest esse, primo quidem, propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quaerere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis servis

reasons to refrain from living on alms. Hence Augustine says (De oper. Monach. 28): "Cut off the occasion of disgraceful marketing whereby you lower yourselves in the esteem of others, and give scandal to the weak: and show men that you seek not an easy livelihood in idleness, but the kingdom of God by the narrow and strait way."

On the contrary, Gregory says (Dial. ii, 1): The Blessed Benedict after leaving his home and parents dwelt for three years in a cave, and while there lived on the food brought to him by a monk from Rome. Nevertheless, although he was able-bodied, we do not read that he sought to live by the labor of his hands. Therefore religious may lawfully live on alms.

I answer that, A man may lawfully live on what is his or due to him. Now that which is given out of liberality becomes the property of the person to whom it is given. Wherefore religious and clerics whose monasteries or churches have received from the munificence of princes or of any of the faithful any endowment whatsoever for their support, can lawfully live on such endowment without working with their hands, and yet without doubt they live on alms. Wherefore in like manner if religious receive movable goods from the faithful they can lawfully live on them. For it is absurd to say that a person may accept an alms of some great property but not bread or some small sum of money. Nevertheless since these gifts would seem to be bestowed on religious in order that they may have more leisure for religious works, in which the donors of temporal goods wish to have a share, the use of such gifts would become unlawful for them if they abstained from religious works, because in that case, so far as they are concerned, they would be thwarting the intention of those who bestowed those gifts. A thing is due to a person in two ways. First, on account of necessity, which makes all things common, as Ambrose asserts. Consequently if religious be in need they can lawfully live on alms. Such necessity may occur in three ways. First, through weakness of body, the result being that they are unable to make a living by working with their hands. Secondly, because that which they gain by their handiwork is insufficient for their livelihood: wherefore Augustine says (De oper. Monach. xvii) that "the good works of the faithful should not leave God's servants who work with their hands without a supply of necessaries, that when the hour

vivre d'aumônes. D'où le mot de S. Augustin: " Supprimez les occasions de honteux trafics, qui portent atteinte à votre bon renom et qui scandalisent les faibles. Montrez aux hommes que vous ne cherchez pas une vie facile dans l'oisiveté, mais le royaume de Dieu par le chemin étroit et resserré. "

En sens contraire, selon S. Grégoire, pendant trois ans, S. Benoît dans la grotte d'où il ne sortait pas, se nourrit, ayant quitté sa maison et ses proches, de ce que lui donnait un moine appelé Romain. Et quoiqu'il fût en bonne santé, on ne nous dit pas qu'il ait gagné sa vie par le travail de ses mains. Donc les religieux peuvent légitimement vivre d'aumônes.

Réponse : Chacun a le droit de vivre de ce qui est à lui ou de ce qui lui est dû. Or un bien devient à nous par la libéralité du donateur. C'est pourquoi les religieux et les clercs, dont les monastères ou les églises, par la munificence des princes ou des autres fidèles, ont reçu des ressources pour assurer leur subsistance, peuvent légitimement vivre de ces biens sans avoir à travailler de leurs mains. Et cependant, il est certain que c'est là vivre d'aumônes. Pareillement, si les religieux reçoivent des fidèles des biens meubles, ils ont le droit d'en vivre. Il est absurde de prétendre qu'il est permis de recevoir de grandes propriétés en aumônes, mais qu'il est défendu d'accepter du pain ou un peu d'argent. Mais parce que ces libéralités semblent faites aux religieux pour qu'ils puissent vaquer plus librement aux activités de leur vie religieuse, dont leurs bienfaiteurs temporels souhaitent bénéficier, l'usage de ces dons deviendrait illicite si les religieux cessaient de s'appliquer à ces activités, car, autant qu'il dépend d'eux, ils décevraient l'intention de ceux qui leur ont fait ces largesses. Quant à ce qui nous est dû, cela peut l'être à deux titres différents. Celui, d'abord, de la nécessité qui, d'après S. Ambroise fait toutes choses communes. Donc, si les religieux sont dans le besoin, ils peuvent licitement vivre d'aumônes. Et cette nécessité peut avoir plusieurs causes. L'infirmité corporelle, par exemple, qui les empêche de gagner leur vie en travaillant. Ou bien le peu que leur travail leur rapporte et qui ne suffit pas à leur subsistance. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Les aumônes des fidèles ne doivent pas manquer aux serviteurs de Dieu qui travaillent de leurs mains, comme un secours pour suffire à leurs

Augustinô (De Oper. Mon. 28): “Anh em hãy cất hết các dịp buôn bán xấu hổ làm tổn thương thanh danh anh em và nên cớ vấp phạm cho những người yếu đuối; hãy chứng tỏ cho người ta thấy anh em không tìm kiếm đời sống dễ dàng trong sự nhàn cư; mà Nước Thiên Chúa phải theo đường hẹp.”

TRÁI LẠI, Theo thánh Grêgôriô (Dial. 2,1), trong ba năm, thánh Biển Đức ở trong hang mà không đi ra khỏi đó sau khi rời bỏ nhà cửa và bà con, sống nhờ sự tiếp tế của một đan tu gọi là Rômanô. Và mặc dầu thánh nhân khỏe mạnh, người ta không nói rằng ngài đã sinh sống bằng sự lao động chân tay mình. Vậy các tu sĩ có thể một cách chính đáng sống bằng của bố thí.

TRẢ LỜI : Mỗi người có quyền sống với cái gì thuộc về mình hoặc cái gì là của mắc nợ của mình. Mà có của cải do kẻ khác cho vì lòng rộng rãi của họ. Do đó, các tu sĩ và giáo sĩ mà các nhà dòng hoặc các nhà thờ nhờ lòng đại độ của các vua quan hoặc các tín hữu khác, đã lãnh nhận các nguồn lợi đảm bảo sự sinh sống của mình, có thể một cách chính đáng sống với các của cải này mà không cần đến sự lao động chân tay và như thế một cách chắc chắn là sống bằng của bố thí. Cũng vậy, nếu các tu sĩ lãnh nhận từ các tín hữu các động sản, họ có quyền sống do đó. Điều phi lý là chủ trương các tu sĩ được phép lãnh nhận các sở hữu to lớn bằng cách được bố thí, nhưng bị cấm đoán không được nhận từng miếng bánh hay một ít tiền bạc. Nhưng bởi vì các của cải được một cách rộng rãi cúng hiến cho các tu sĩ để họ có thể một cách tự do chăm lo về các hoạt động đời sống tu sĩ mà các ân nhân ở đời ước muốn được hưởng thụ, thói quen dâng cúng này trở nên bất hợp pháp nếu các tu sĩ thôi chăm chú vào các hoạt động này, bởi vì theo mức độ do chính mình họ đánh lừa ý định của những kẻ đã cúng, hiến các của cải cách rộng rãi này. Còn về cái gì là của mắc nợ của chúng ta, điều đó được hiểu theo hai tư cách khác nhau. Trước hết, theo tư cách của sự cần thiết, mà theo thánh Ambrôxiô (Sermon. 81 sur Lc 12,18), sự cần thiết làm cho mọi sự trở nên của chung. Vậy nếu các tu sĩ thiếu thốn, họ có thể sống cách chính đáng bằng của bố thí. Và sự cần thiết này có thể có nhiều nguyên nhân. Thí dụ bệnh tật phần xác ngăn trở họ không sinh sống được bằng cách lao động. Hoặc sự lao động của họ đem lại lợi tức quá ít không đủ để họ sinh sống. Điều đó đã khiến thánh Augustinô lên tiếng (De Oper. Mon. 17,40): “Các của bố thí của tín hữu không được thiếu hụt cho các tôi tớ của Thiên Chúa là những kẻ lao động chân tay như là một sự trợ giúp để làm cho đủ các nhu cầu của họ. Các giờ khắc được định để đào tạo tinh thần và trục

Dei qui manibus operantur, ut horae quibus ad expediendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverunt manibus laborare. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod si habebant aliquid in saeculo quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod, conversi ad Deum, indigentibus dispertiti sunt; et credenda est eorum infirmitas, et ferenda. Solent enim tales, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale sive spirituale, secundum illud I ad Cor. IX, si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus. Et secundum hoc, quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere quasi sibi debitis. Primo, si praedicent auctoritate praelatorum. Secundo, si sint ministri altaris. Quia, ut dicitur I ad Cor. IX, qui altari deserviunt, cum altari participantur, ita et dominus ordinavit his qui Evangelium denuntiant, de Evangelio vivere. Et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., si Evangelistae sunt, fateor, habent (potestatem vivendi de sumptibus fidelium), si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem. Et hoc ideo, quia sacramentum altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae. Unde Hieronymus dicit, contra Vigilantium, haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis. Quarto, si bona temporalia quae habebant monasterio largiuntur, possunt de eleemosynis monasterio factis vivere. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod his qui, relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari volunt, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis et fraterna caritas debet. Qui laudabiliter agunt si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est

comes for them to nourish their souls, so as to make it impossible for them to do these corporal works, they be not oppressed by want." Thirdly, because of the former mode of life of those who were unwont to work with their hands: wherefore Augustine says (De oper. Monach. xxi) that "if they had in the world the wherewithal easily to support this life without working, and gave it to the needy when they were converted to God, we must credit their weakness and bear with it." For those who have thus been delicately brought up are wont to be unable to bear the toil of bodily labor. In another way a thing becomes due to a person through his affording others something whether temporal or spiritual, according to 1 Cor. 9:11, "If we have sown unto you spiritual things, is it a great matter if we reap your carnal things?" And in this sense religious may live on alms as being due to them in four ways. First, if they preach by the authority of the prelates. Secondly, if they be ministers of the altar, according to 1 Cor. 9:13, 14"They that serve the altar partake with the altar. So also the lord ordained that they who preach the Gospel should live by the Gospel." Hence Augustine says (De oper. Monach. xxi): "If they be gospelers, I allow, they have" (a claim to live at the charge of the faithful): "if they be ministers of the altar and dispensers of the sacraments, they need not insist on it, but it is theirs by perfect right." The reason for this is because the sacrament of the altar wherever it be offered is common to all the faithful. Thirdly, if they devote themselves to the study of Holy Writ to the common profit of the whole Church. Wherefore Jerome says (Contra Vigil. xiii): "It is still the custom in Judea, not only among us but also among the Hebrews, for those who meditate on the law of the Lord day and night, end have no other share on earth but God alone, to be supported by the subscriptions of the synagogues and of the whole world." Fourthly, if they have endowed the monastery with the goods they possessed, they may live on the alms given to the monastery. Hence Augustine says (De oper. Monach. xxv) that "those who renouncing or distributing their means, whether ample or of any amount whatever, have desired with pious and salutary humility to be numbered among the poor of Christ, have a claim on the community and on brotherly love to receive a livelihood in return. They are to

nécessités. Il ne faut pas que les heures qu'ils consacrent à la formation de l'esprit, et qui excluent toute occupation manuelle, deviennent la source d'une gêne excessive. " Une troisième cause de cette nécessité de l'aumône est la condition première de ceux qui n'avaient pas l'habitude du travail manuel. S. Augustin a écrit: " Si dans le siècle, ils avaient de quoi vivre sans pratiquer un métier, fortune qu'ils ont distribuée aux pauvres lors de leur conversion à Dieu, il faut croire à leur faiblesse et la supporter. D'ordinaire de telles gens, élevés trop mollement, ne peuvent endurer la fatigue des travaux corporels. " D'autre part l'aumône est due à quelqu'un pour le service temporel ou spirituel qu'il fournit (1 Co 9, 11): " Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens matériels? " Et de ce point de vue, les religieux peuvent vivre d'aumônes comme leur étant dues dans l'un ou l'autre des quatre cas suivants. 1° S'ils prêchent par l'autorité de prélats. 2° S'ils sont ministres de l'autel (1 Co 9, 13): " Ceux qui sont au service de l'autel ont part aux revenus de l'autel. De même, le Seigneur a établi que ceux qui prêchent l'Évangile, vivent de l'Évangile. " Et S. Augustin: " S'ils sont prédicateurs, je l'accorde, ils l'ont (la faculté de vivre aux dépens des fidèles); s'ils sont ministres de l'autel, dispensateurs des sacrements, j'accorde qu'ils n'usurpent pas, mais qu'ils sont fondés à revendiquer cette faculté. " Et la raison en est que le sacrement de l'autel, partout où il s'accomplit, intéresse le bien de tout le peuple fidèle. 3° S'ils s'appliquent à étudier la Sainte Écriture pour la commune utilité de toute l'Église. Aussi S. Jérôme écrit-il: " En Judée, cette coutume a persévéré jusqu'à maintenant, non seulement parmi nous mais parmi les juifs, que ceux qui méditent jour et nuit la loi du Seigneur et n'ont pas sur terre d'autre père que Dieu, bénéficient de l'assistance du monde entier. " 4° Si les biens qu'ils possédaient ont été donnés au monastère, ils peuvent vivre des aumônes faites au monastère. C'est ce que dit S. Augustin Il: " Ceux qui après avoir abandonné ou distribué leur fortune, grande ou médiocre, ont voulu prendre rang, par une pieuse et salutaire humilité, parmi les pauvres du Christ, ont le droit en retour de voir leur subsistance assurée par les ressources communes et la charité fraternelle. S'ils travaillent de leurs mains, cela mérite d'être

xuất mọi công việc chân tay, không được trở nên nguồn gốc đem lại sự khó chịu bực bội thái quá.” Nguyên nhân thứ ba về sự cần thiết của bố thí là điều kiện thứ nhất của những kẻ không quen lao động chân tay. Thánh Augustinô đã viết (Ibid.): “Nếu ở đời, họ có cái gì để sống mà không thi hành một nghề nghiệp gì, của cải họ đã phân phát cho kẻ nghèo khó lúc họ quay về với Thiên Chúa, người ta phải tin họ yếu đuối và phải chấp nhận sự yếu đuối của họ. Thường thường những con người như thế, đã được giáo dục một cách yếu ớt, không thể chịu đựng sự mệt nhọc của các công việc thân xác." Đàng khác, của bố thí là của mắc nợ của một người nào vì sự phục vụ trần thế hoặc thiêng liêng họ thực hiện (1Cr 9,11): “Nếu chúng tôi đã gieo nơi anh em các sự tốt thiêng liêng thì việc tôi gặt hái các sự tốt hữu hình của anh em mà có chi là bất thường?” Và về phương diện này, các tu sĩ có thể sống bằng của bố thí như là của mắc nợ đối với họ và một trong bốn trường hợp sau đây. Thứ nhất, nếu họ giảng dạy do quyền bính của các giám mục. Thứ đến, nếu họ là những thừa tác viên của bàn thờ (1Cr 9,13): "Những kẻ phục vụ bàn thờ dự phần vào lợi tức của bàn thờ. Cũng vậy, Chúa Giêsu đã qui định những kẻ rao giảng Phúc âm, sống nhờ Phúc âm.” Và thánh Augustinô (De Oper. Mon. 21,40) nói: “Nếu họ là những kẻ giảng dạy, tôi chấp thuận họ có quyền sống nhờ vào tín hữu, nếu họ là những thừa tác viên của bàn thờ, là những kẻ phân phát các bí tích, tôi đồng ý, họ không chiếm đoạt, nhưng họ có quyền đòi hỏi khả năng này.” Lý do chứng tỏ điều đó, đó là bí tích bàn thờ, ở mọi nơi nó được hoàn thành, có lợi ích cho toàn dân tín hữu. Thứ ba, nếu họ chăm chú Kinh thánh vì ích lợi chung toàn thể Hội thánh. Như vậy, thánh Giêrônimô (Contra Vigil. 23,365) đã viết: “Ở xứ Giuđêa, thói quen này tồn tại bền vững cho tới ngày nay, không những là đối với chúng ta, mà còn đối với người Do thái, là những kẻ suy ngẫm đêm ngày về luật Thiên Chúa và ở dưới đất này không có người cha nào khác ngoài Thiên Chúa, hưởng thụ sự trợ giúp của toàn thể thế giới.” Thứ bốn, nếu của cải của họ chiếm hữu đã cúng hiến vào nhà dòng, họ có thể sống bằng của bố thí giúp cho nhà dòng này, đó là điều thánh Augustinô đã xác định (De Oper. Mon. 25,40): “Những kẻ sau khi đã rời bỏ hoặc đã phân phát gia tài của mình, vĩ đại hoặc nhỏ bé, đã muốn do sự khiêm nhượng đạo đức và bổ ích, chấp nhận vào hạng các kẻ nghèo khó của Chúa Kitô, có quyền trông thấy sự sinh sống của mình được đảm bảo do các nguồn lợi chung và tình bác ái huynh đệ. Nếu họ lao động chân tay, điều đó đáng ca ngợi. Còn nếu họ không muốn điều đó, nào ai dám bắt buộc họ làm điều đó?” Thánh nhân còn nói tiếp: “Không cần phải lưu ý gia tài

attendendum, ut ibidem subditur, in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisquis hoc quod habebat impenderit, omnium enim Christianorum una respublica est. Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quae dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an, vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari a quibus contemni conterique consueverunt. Tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur. Et postea subdit, si nolunt operari, nec manducent. Neque propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur, nullo enim modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi; et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerunt praediorum domini, ibi sint rustici delicati.

be commended indeed if they work with their hands, but if they be unwilling, who will dare to force them? Nor does it matter, as he goes on to say, to which monasteries, or in what place any one of them has bestowed his goods on his needy brethren; for all Christians belong to one commonwealth." On the other hand, in the default of any necessity, or of their affording any profit to others, it is unlawful for religious to wish to live in idleness on the alms given to the poor. Hence Augustine says (De oper. Monach. xxii): "Sometimes those who enter the profession of God's service come from a servile condition of life, from tilling the soil or working at some trade or lowly occupation. In their case it is not so clear whether they came with the purpose of serving God, or of evading a life of want and toil with a view to being fed and clothed in idleness, and furthermore to being honored by those by whom they were wont to be despised and downtrodden. Such persons surely cannot excuse themselves from work on the score of bodily weakness, for their former mode of life is evidence against them." And he adds further on (De oper. Monach. xxv): "If they be unwilling to work, neither let them eat. For if the rich humble themselves to piety, it is not that the poor may be exalted to pride; since it is altogether unseemly that in a life wherein senators become laborers, laborers should become idle, and that where the lords of the manor have come after renouncing their ease, the serfs should live in comfort."

loué. Mais s'ils ne le veulent pas, qui oserait les y contraindre? " Et il ajoute " Il n'y a pas lieu de faire attention en quel monastère ou en quel endroit la fortune dont il s'agit a été distribuée à des frères pauvres: tous les chrétiens forment un seul état. " Mais s'il se rencontre des religieux qui, sans cette excuse de la nécessité ou des services rendus, prétendent vivre dans l'oisiveté d'aumônes destinées aux pauvres, leur conduite est inadmissible, selon S. Augustin: " Le plus souvent, ce sont des gens de condition servile, des paysans, ou des artisans habitués au travail des mains qui veulent s'engager au service de Dieu par la profession religieuse. Il n'est pas toujours facile de voir si c'est le service de Dieu qui les attire, ou le désir d'échanger une vie pauvre et laborieuse contre une autre qui leur assurera, sans qu'ils aient à s'inquiéter de rien, le vivre et le vêtement, et par-dessus le marché, la considération de ceux dont ils avaient coutume de recevoir mépris et brutalités. Ceux-là seraient mal venus d'alléguer leur débilité corporelle pour échapper à l'obligation de travailler. Leur condition antérieure suffit à les réfuter. " Et plus loin: " S'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas non plus. Car ce n'est pas vraiment pour que les pauvres fassent les fiers que les riches s'humilient jusqu'à embrasser la piété monastique. Dans une vie où les sénateurs se font laborieux, il n'est pas admissible que les ouvriers deviennent oisifs, et que là où viennent les possesseurs de grands domaines renonçant à leurs délices, les rustres fassent les délicats. "

của họ đã được phân phát cho các anh em nghèo khó này ở nhà dòng nào hoặc ở nơi nào: mọi kitô hữu trở nên một quốc gia duy nhất.” Còn nếu gặp các tu sĩ không ở trong tình trạng cần thiết hoặc vì các sự phục vụ đã thực hiện, tự phụ sống trong nhàn cư bằng các sự bố thí dành cho các kẻ nghèo khó; lối sống của họ không thể chấp nhận được theo sự xác định của thánh Augustinô (Ibid.): “Rất thường, những con người thuộc thân phận tôi tớ, nông dân hoặc quen lao động chân tay, muốn dấn thân phục vụ Thiên Chúa bằng sự tuyên khấn dòng. Người ta không luôn luôn dễ dàng trông thấy được sự phục vụ Thiên Chúa, lôi kéo họ, hoặc sự ước muốn trao đổi đời sống nghèo khó và lao động vất vả với một đời sống khác mà họ không phải lo lắng cái chi cả, vì được đảm bảo về việc sinh sống và ăn mặc, và nhất là trong việc trao đổi này, có sự cứu xét về những kẻ mà họ đã quen bị khinh dể và bị đối xử tàn nhẫn. Những kẻ đó một cách không tốt đẹp đưa ra sự yếu đuối về thân xác mình để tránh khỏi sự bắt buộc lao động. Thân phận trước kia của họ đã đủ để phi bác họ.” Và thánh nhân đã nói ở nơi khác (Ibid.): “Nếu họ không muốn làm việc, họ cũng đừng ăn. Bởi vì điều này không đích thực là những người giàu có hạ mình xuống ôm lấy sự đạo đức dòng ngõ hầu những kẻ nghèo khó trở nên kiêu hãnh. Trong cuộc sống mà các nguyên lão nghị viên lao động vất vả, người ta không thể chấp nhận được các người làm công nhàn cư và ở nơi các sở hữu chủ những đồn điền lớn lao khước từ các sự vui thú, thì những người nhà quê lại vui thú.”

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illae sunt intelligendae tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Reply to objection 1. These authorities must be understood as referring to cases of necessity, that is to say, when there is no other means of succoring the poor: for then they would be bound not only to refrain from accepting alms, but also to give what they have for the support of the needy.

Solutions: 1 - Ces textes visent le cas de nécessité, où il est impossible de subvenir autrement aux besoins des pauvres. Dans ce cas, les religieux seraient obligés, non seulement de ne pas accepter d'aumônes, mais de donner leurs biens, s'ils en ont, pour le soulagement des pauvres.

GIẢI ĐÁP 1. Các bản văn này nhắm trường hợp có sự cần thiết mà người ta dứt khoát không có cách nào khác để trợ giúp các nhu cầu những kẻ nghèo khó. Trong trường hợp này, các tu sĩ bị bắt buộc, không những không được lãnh nhận các của cải bố thí, mà còn phải phân phát các của cải của mình, nếu họ có, để nâng đỡ những người nghèo khổ.

AD SECUNDUM dicendum quod praelatis competit praedicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita, cum laborent in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II ad Tim. II, laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere; ubi dicit Glossa, scilicet praedicatorem, qui in agro Ecclesiae ligone verbi Dei excolit corda auditorum. Possunt etiam de eleemosynis vivere qui praedicatoribus ministrant. Unde super illud Rom. XV, si spiritualium eorum

Reply to objection 2. Prelates are competent to preach in virtue of their office, but religious may be competent to do so in virtue of delegation; and thus when they work in the field of the Lord, they may make their living thereby, according to 2 Tim. 2:6, "The husbandman that laboreth must first partake of the fruits," which a gloss explains thus, "that is to say, the preacher, who in the field of the Church tills the hearts of his hearers with the plough of God's word." Those also who minister to the preachers may live on alms. Hence a gloss on Rom. 15:27, "If

2. La prédication appartient aux prélats par office; elle peut appartenir aux religieux par délégation. Et ainsi, puisqu'ils sont admis à travailler dans le champ du Seigneur, ils peuvent en vivre, selon S. Paul (2 Tm 2, 6): " Il faut que le laboureur qui travaille bénéficie le premier de la récolte. " Cela s'entend, explique la Glose, " du prédicateur qui, dans le champ de l’Église, cultive, avec le soc de la divine parole, le coeur de ceux qui l'écoutent ". Peuvent aussi vivre d'aumônes les personnes qui servent les prédicateurs. A propos du mot de S. Paul (Rm 15, 27): " Si

2. Sự giảng dạy theo tư cách chức vụ thuộc về các giám mục; nó có thể thuộc về các tu sĩ do sự ủy phái. Và như vậy, bởi vì họ được thừa nhận vào làm việc trong cánh đồng của Thiên Chúa, họ có thể sống do đó theo lời nói của thánh Phaolô (2Tm 2,6): “Người cày ruộng lao động phải là người đầu tiên hưởng thụ mùa màng." Điều đó theo sách Chú giải chỉ về kẻ giảng dạy trong cánh đồng của Hội thánh dùng lưỡi cày gieo vãi lời Chúa, trồng trọt tâm hồn của những kẻ lắng nghe.” Những người phục vụ cho những kẻ giảng dạy cũng được sống bằng của bố thí. Về lời nói của thánh Phaolô (Rm 15,27):

participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis, dicit Glossa, scilicet Iudaeis, qui miserunt praedicatores ab Hierosolymis. Et tamen sunt etiam aliae causae ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod, ceteris paribus, dare est perfectius quam accipere. Et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitae, melius est quam dare particulariter aliqua pauperibus, ut ex supra dictis patet.

AD QUARTUM dicendum quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab alio sibi non debitum absque utilitate et necessitate, praestat occasionem peccati. Quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet.

AD QUINTUM dicendum quod, quando apparet manifesta necessitas et utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisaeorum, quorum scandalum contemnendum dominus docet, Matth. XV. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

ARTICULUS 5
Utrum religiosis liceat mendicare

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus, in libro de operibus Monach., tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circueuntes provincias, et postea subdit, omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis. Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

PRAETEREA, I ad Thess. IV dicitur, operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis, ubi Glossa dicit, ideo opus est agendum, et non otiandum, quia honestum est, et quasi lux, ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. Et II ad Thess. III, super illud, si quis non

the Gentiles have been made partakers of their spiritual things, they ought also in carnal things to minister to them," says, "namely, to the Jews who sent preachers from Jerusalem." There are moreover other reasons for which a person has a claim to live at the charge of the faithful, as stated above.

Reply to objection 3. Other things being equal, it is more perfect to give than to receive. Nevertheless to give or to give up all one's possessions for Christ's sake, and to receive a little for one's livelihood is better than to give to the poor part by part, as stated above (Q[186], A[3], ad 6).

Reply to objection 4. To receive gifts so as to increase one's wealth, or to accept a livelihood from another without having a claim to it, and without profit to others or being in need oneself, affords an occasion of sin. But this does not apply to religious, as stated above.

Reply to objection 5. Whenever there is evident necessity for religious living on alms without doing any manual work, as well as an evident profit to be derived by others, it is not the weak who are scandalized, but those who are full of malice like the Pharisees, whose scandal our Lord teaches us to despise (Mat. 15:12-14). If, however, these motives of necessity and profit be lacking, the weak might possibly be scandalized thereby; and this should be avoided. Yet the same scandal might be occasioned through those who live in idleness on the common revenues.

ARTICLE 5
Whether it is lawful for religious to beg ?

Objections 1. It would seem unlawful for religious to beg. For Augustine says (De oper. Monach. xxviii): "The most cunning foe has scattered on all sides a great number of hypocrites wearing the monastic habit, who go wandering about the country," and afterwards he adds: "They all ask, they all demand to be supported in their profitable penury, or to be paid for a pretended holiness." Therefore it would seem that the life of mendicant religious is to be condemned.

2. Further, it is written (1 Thess. 4:11): "That you ... work with your own hands as we commanded you, and that you walk honestly towards them that are without: and that you want nothing of any man's": and a gloss on this passage says: "You must work and not be idle, because work is both honorable and a light to the unbeliever: and you must not covet that which belongs to another and much less beg or take

les païens sont devenus participants de leurs biens spirituels, ils doivent les assister de leurs ressources matérielles ", la glose observe qu'il s'agit " des Juifs qui, de Jérusalem, ont envoyé des prédicateurs ". Nous avons énuméré d'autres motifs encore qui assurent à quelqu'un le droit de vivre aux dépens des fidèles.

3. Toutes choses égales d'ailleurs, il est plus parfait de donner que de recevoir. Mais donner ou abandonner pour le Christ tous ses biens, puis recevoir le peu qu'il faut pour vivre, nous venons de le montrer: c'est mieux que de faire aux pauvres des aumônes partielles.

4. Recevoir des dons pour accroître sa fortune, ou même recevoir d'un autre les aliments qu'il ne vous doit pas, sans qu'il y ait ni service rendu ni nécessité, expose en effet à pécher. Mais nous avons vu que ce n'est pas le cas des religieux.

5. Lorsque la nécessité et l'utilité, en raison desquelles certains religieux vivent d'aumônes sans travailler de leurs mains, apparaissent manifestement, il ne peut être question de scandale des faibles. Il n'y a de scandale que pour les pharisiens, et le Seigneur a commandé de le mépriser (Mt 15, 14). Mais s'il n'y avait pas de nécessité et d'utilité évidentes, les faibles pourraient s'en trouver scandalisés, ce que l'on doit éviter. **En sens contraire,** le même scandale peut venir de ceux qui vivent paresseusement des ressources communes.

ARTICLE 5
Est-il permis aux religieux de mendier ?

Objections 1. Non. Car S. Augustin a écrit " L'astucieux ennemi a dispersé jusqu'à maintenant un si grand nombre d'hypocrites en habit de moines, qui vagabondent par les provinces... " Et plus loin: " Tous demandent, tous réclament qu'on assiste leur pauvreté lucrative ou qu'on récompense leur sainteté simulée. " Il semble donc que l'on doive réprouver la vie des religieux mendiants.

2. Il est écrit (1 Th 4, 11): " Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, conduisez-vous honnêtement envers ceux du dehors et ne demandez rien à personne. " Ce que la Glose commente ainsi: " Il faut travailler et ne pas rester oisif, par dignité et pour être une lumière aux yeux des incroyants. Ne désirez même pas le bien d'autrui, bien loin de demander ou de

"Nếu dân ngoại được thông công vào các của cải thiêng liêng do các kẻ giảng dạy, thì phải trợ giúp các kẻ ấy bằng các nguồn lợi vật chất của mình", sách Chú giải nhận xét rằng ở đây người ta đề cập đến các người Do thái đã từ Giêrusalem gởi đi các kẻ giảng dạy, chúng ta đã kể các lý do khác đảm bảo cho một người nào quyền sinh sống nhờ vào các tín hữu.

3. Mọi sự vật khác đều bằng nhau, thì việc cho hoàn hảo hơn việc lãnh nhận. Mà việc cho hoặc rời bỏ mọi của cải mình vì Chúa Kitô, đoạn lãnh nhận một cái ít cần để sống, như chúng ta mới trình bày điều đó, việc ấy tốt hơn việc cho người nghèo khó những của bố thí từng phần.

4. Việc lãnh nhận các quà tặng để thêm lên gia tài của mình, hoặc lãnh nhận từ kẻ khác các đồ ăn mình không nên nhận, mà đã không có sự phục vụ đã thực hiện, cũng không có sự cần thiết, làm cớ cho phạm tội. Nhưng chúng ta đã trông thấy rằng đó không phải là trường hợp của các tu sĩ.

5. Khi sự cần thiết và sự ích lợi do đó mà một số tu sĩ sống bằng của bố thí mà không phải lao động chân tay, xuất hiện rõ ràng, hẳn không có vấn đề gương xấu cho các người yếu đuối. Chỉ có gương xấu cho những người Biệt phái và Chúa Giêsu đã truyền cho người ta khinh dể điều đó (Mt 15,14). Còn nếu không có sự cần thiết và sự lợi ích hiển hiện, những kẻ yếu đuối hẳn thấy ở đó có gương xấu, đó là điều người ta phải tránh. Tuy nhiên, cũng gương xấu này có thể xảy ra từ những kẻ sống cách lười biếng nhờ các nguồn lợi công cộng.

TIẾT 5
Các tu sĩ được phép đi ăn xin không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. 1. Thánh Augustinô (Ibid.) đã viết: "Kẻ thù quỉ quyệt đã phân tán cho tới hiện giờ một số rất đông đảo các kẻ giả hình trong bộ áo người đan tu, đi lang thang khắp tỉnh thành..." Và ở nơi khác, thánh nhân còn nói: "Mọi người kêu xin, mọi người yêu cầu người ta giúp đỡ sự nghèo khó sinh lợi lộc của mình, hoặc người ta thưởng sự thánh thiện giả vờ của mình." Vậy người ta xem ra phải bài xích lên án các tu sĩ hành khất.

2. Có lời ghi chép (1Tx 4,11): "Anh em hãy lao động chân tay như chúng tôi đã truyền cho anh em, anh em hãy ăn ở lương thiện đối với những người bên ngoài và không kêu xin ai một cái gì." Điều đó được sách Chú giải cắt nghĩa: "Người ta phải làm việc và không nhàn cư vì thánh giá của mình và để trở nên sự sáng trước con mắt các kẻ không tin; cũng đừng ước muốn của cải kẻ khác, có đâu kêu xin hay lãnh nhận cái gì." về lời nói khác

vult operari etc., dicit, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, praetermisso opere manuali, mendicare.

PRAETEREA, illud quod est in lege prohibitum et iustitiae contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina, dicitur enim Deut. XV, omnino indigens et mendicus non erit inter vos; et in Psalmo, non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem. Sed secundum iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice, de validis mendicantibus. Ergo non competit religiosis mendicare.

PRAETEREA, verecundia est de turpi, ut Damascenus dicit. Sed Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod verecundia petendi ingenuos prodit natales. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

PRAETEREA, maxime de eleemosynis vivere competit praedicantibus Evangelium, secundum domini statutum, ut supra dictum est. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II ad Tim. II, laborantem agricolam etc., dicit Glossa, vult apostolus quod Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

SED CONTRA est quod religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud Psalmi, ego autem mendicus sum et pauper; ubi dicit Glossa, hoc dicit Christus de se ex forma servi; et infra, mendicus est qui ab alio petit, et pauper est qui sibi non sufficit. Et in alio Psalmo, ego egenus et pauper sum, ubi dicit Glossa, ego sum egenus, idest petens; et pauper, idest insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. Et Hieronymus dicit, in quadam epistola, cave ne, domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. Ergo conveniens est religiosis mendicare.

RESPONDEO dicendum quod circa mendicitatem duo possunt considerari. Unum quidem ex

anything." Again a gloss on 2 Thess. 3:10, "If any man will not work," etc. says: "He wishes the servants of God to work with the body, so as to gain a livelihood, and not be compelled by want to ask for necessaries." Now this is to beg. Therefore it would seem unlawful to beg while omitting to work with one's hands.

3. Further, that which is forbidden by law and contrary to justice, is unbecoming to religious. Now begging is forbidden in the divine law; for it is written (Dt. 15:4): "There shall be no poor nor beggar among you," and (Ps. 36:25): "I have not seen the just forsaken, nor his seed seeking bread." Moreover an able-bodied mendicant is punished by civil law, according to the law (XI, xxvi, de Valid. Mendicant.). Therefore it is unfitting for religious to beg.

4. Further, "Shame is about that which is disgraceful," as Damascene says (De Fide Orth. ii, 15). Now Ambrose says (De Offic. i, 30) that "to be ashamed to beg is a sign of good birth." Therefore it is disgraceful to beg: and consequently this is unbecoming to religious.

5. Further, according to our Lord's command it is especially becoming to preachers of the Gospel to live on alms, as stated above (A[4]). Yet it is not becoming that they should beg, since a gloss on 2 Tim. 2:6, "The husbandman, that laboreth," etc. says: "The Apostle wishes the gospeler to understand that to accept necessaries from those among whom he labors is not mendicancy but a right." Therefore it would seem unbecoming for religious to beg.

On the contrary, It becomes religious to live in imitation of Christ. Now Christ was a mendicant, according to Ps. 39:18, "But I am a beggar and poor"; where a gloss says: "Christ said this of Himself as bearing the 'form of a servant,'" and further on: "A beggar is one who entreats another, and a poor man is one who has not enough for himself." Again it is written (Ps. 69:6): "I am needy and poor"; where a gloss says: "'Needy,' that is a suppliant; 'and poor,' that is, not having enough for myself, because I have no worldly wealth." And Jerome says in a letter: "Beware lest whereas thy Lord," i.e. Christ, "begged, thou amass other people's wealth." Therefore it becomes religious to beg.

I answer that, Two things may be considered in reference to mendicancy. The first is on the

prendre quelque chose. " Sur cet autre texte (2 Th 3, 10): " Si quelqu'un ne veut pas travailler, etc. " elle remarque: " Il veut que les serviteurs de Dieu gagnent leur vie par leur travail corporel, pour qu'ils ne soient pas contraints par l'indigence à demander le nécessaire ", c'est-à-dire à mendier; Donc il ne convient pas aux religieux de mendier.

3. Une conduite prohibée par la loi et contraire à la justice ne convient pas aux religieux. Mais la mendicité est prohibée par la loi de Dieu (Dt 15, 4): " Il n'y aura parmi vous aucun indigent, aucun mendiant. " Et dans le Psaume (37, 25): " je n'ai pas vu le juste dans l'abandon, ni ses enfants chercher leur pain. " Le droit civil punit de même le mendiant valide: c'est dans le code. Donc il ne convient pas aux religieux de mendier.

4. " On ne doit rougir que d'un acte honteux ", déclare S. Jean Damascène. Mais d'après S. Ambroise " la honte de demander trahit l'homme de bonne naissance ". Donc il est honteux de mendier et cela ne convient pas à des religieux.

5. Les prédicateurs de l'Évangile sont qualifiés entre tous pour vivre d'aumônes. Il existe à leur égard un ordre du Seigneur qui a été cité plus haut. Et cependant il ne leur appartient pas de mendier. Sur ce texte (2 Tm 2, 6): " Le laboureur qui travaille, etc. ", la Glose dit: " L'Apôtre veut que l'évangéliste comprenne que s'il demande à ceux parmi lesquels il travaille d'assurer sa subsistance, ce n'est pas par mendicité, mais par autorité. " Il semble donc que les religieux n'aient pas le droit de mendier.

En sens contraire, il appartient aux religieux de vivre à l'imitation du Christ. Mais le Christ a mendié d'après le Psaume (40, 18): " Pour moi, je suis mendiant et pauvre. " A ce sujet la Glose affirme: " Le Christ a dit cela de lui-même à cause de sa condition d'esclave. " Et plus loin: " Le mendiant est celui qui demande à autrui, et le pauvre est celui qui ne se suffit pas à lui-même. " Nous lisons dans un autre Psaume (70, 6): " Moi, je suis indigent, c'est-à-dire un homme qui tend la main, et pauvre, c'est-à-dire incapable de me suffire, faute de ressources. " Et S. Jérôme dans une de ses lettres: " Prends garde, pendant que ton Seigneur mendie, lui le Christ, d'entasser des richesses qui appartiennent à autrui. " Donc, pour des religieux il est convenable de mendier.

Réponse : Au sujet de la mendicité, deux points de vue sont à envisager. Le premier part

(2Tx 3,10): "Nếu ai không muốn làm việc, v.v...", sách Chú giải lưu ý: "Thánh nhân muốn các tôi tớ Thiên Chúa sinh nhai bằng sự lao động chân tay của mình, ngõ hầu họ không bị cưỡng bức do sự thiếu thốn mà kêu xin cái cần thiết", nghĩa là đi hành khất; vậy việc đi ăn xin không thích hợp với các tu sĩ.

3. Lối sống bị cấm đoán bởi luật và trái ngược với nhân đức công bình không thích hợp với các tu sĩ. Mà sự đi ăn xin bị luật Thiên Chúa cấm đoán (Đnl 15,4): "Dầu sao, thì nghèo khó ắt sẽ không có nơi ngươi, vì chắc rằng Giavê sẽ chúc lành cho ngươi trên đất Giavê Thiên Chúa sắp ban cho ngươi làm cơ nghiệp." Và trong Thánh vịnh (36,25): "Tôi không thấy người công chính bị bỏ rơi và con cái của họ đi ăn xin." Luật dân sự cũng phạt kẻ đi ăn xin mà lành mạnh (Codex 11,26, loi. 1). Vậy việc đi ăn xin không thích hợp với các tu sĩ.

4. Thánh Đamascênô (De Fide Orth. 2,15) đã tuyên bố: "Người ta chỉ nên xấu hổ vì một hành động hổ thẹn." Mà theo thánh Ambrôxiô (De Off. 1,30) sự hổ thẹn trong việc kêu xin tiết lộ người dòng dõi khá giả. Vậy việc đi ăn xin là hổ thẹn và không thích hợp với các tu sĩ.

5. Các kẻ rao giảng Phúc âm, cũng đáng hơn hết mọi người để sống của bố thí. Đối với họ có lệnh truyền của Chúa Giêsu mà chúng ta đã trích dẫn ở trước (a.4). Và tuy nhiên, việc đi ăn xin không thích hợp với họ. Về lời nói (2Tm 2,6): "Kẻ đi cày lao động, v.v...", sách Chú giải lên tiếng: "Thánh Phaolô muốn kẻ rao giảng Phúc âm nói rằng nếu họ đòi hỏi những kẻ mà mình làm việc cho, phải đảm bảo sự sinh sống của mình, đó không phải là ăn xin, nhưng là có quyền." Vậy xem ra các tu sĩ không có quyền đi ăn xin.

TRÁI LẠI, Điều riêng của các tu sĩ là sống theo gương Chúa Kitô. Mà Chúa Kitô đã ăn xin theo Thánh vịnh (40,18): "Phần tôi, tôi là kẻ ăn xin và là người nghèo khó." về vấn đề này, sách Chú giải khẳng định: "Chúa Kitô đã nói điều đó về chính mình do thân phận tôi tớ của Người." Và ở nơi khác: "Người ăn xin là kẻ kêu xin người khác, và người nghèo khó là kẻ không có đủ cho chính mình." Chúng ta đọc thấy ở Thánh vịnh khác (70,6): "Phần tôi, tôi là kẻ thiếu thốn, nghĩa là một người giơ tay xin, và nghèo khó, nghĩa là không có khả năng tự túc, vì thiếu nguồn lợi." Và thánh Giêrônimô trong một lá thư đã viết: "Ngươi phải cẩn thận, trong khi Thiên Chúa ngươi ăn xin, Người là Đức Kitô; còn ngươi lo chồng chất của cải cho mình, mà các của cải này vốn thuộc về kẻ khác." Vậy việc đi ăn xin thích hợp cho các tu sĩ.

TRẢ LỜI : Về vấn đề ăn xin, người ta phải cứu xét hai quan điểm. Phần thứ nhất của chính hành

parte actus ipsius mendicationis, quae habet quandam abiectionem sibi coniunctam, illi enim videntur abiectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes quod necesse habent ab aliis victum acquirere. Et secundum hoc, causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut et alia assumunt quae ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum exstinguere volunt. Sicut enim infirmitas quae est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quae in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quae multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in decretis, de Poenit., dist. II, cap. si quis semel, exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiae et humanae gloriae vitium curari poterit. Unde Hieronymus, in epistola ad Oceanum, commendat Fabiolam de hoc quod optabat ut, suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipes acciperet. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui, omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur, in vitis patrum, quod gratias egit de hoc quod, necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in poenitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut et ceterae virtutes, absque discretione esse non debet, ita oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Uno modo, ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosum. Et talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet. Ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum quod sine eleemosynis fidelium facere non potest, sicut petuntur eleemosynae pro constructione pontis vel Ecclesiae, vel quibuscumque aliis operibus quae vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiae. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut

part of the act itself of begging, which has a certain abasement attaching to it; since of all men those would seem most abased who are not only poor, but are so needy that they have to receive their meat from others. In this way some deserve praise for begging out of humility, just as they abase themselves in other ways, as being the most efficacious remedy against pride which they desire to quench either in themselves or in others by their example. For just as a disease that arises from excessive heat is most efficaciously healed by things that excel in cold, so proneness to pride is most efficaciously healed by those things which savor most of abasement. Hence it is said in the Decretals (II, cap. Si quis semel, de Paenitentia): "To condescend to the humblest duties, and to devote oneself to the lowliest service is an exercise of humility; for thus one is able to heal the disease of pride and human glory." Hence Jerome praises Fabiola (Ep. lxxvii ad ocean.) for that she desired "to receive alms, having poured forth all her wealth for Christ's sake." The Blessed Alexis acted in like manner, for, having renounced all his possessions for Christ's sake he rejoiced in receiving alms even from his own servants. It is also related of the Blessed Arsenius in the Lives of the Fathers (v, 6) that he gave thanks because he was forced by necessity to ask for alms. Hence it is enjoined to some people as a penance for grievous sins to go on a pilgrimage begging. Since, however, humility like the other virtues should not be without discretion, it behooves one to be discreet in becoming a mendicant for the purpose of humiliation, lest a man thereby incur the mark of covetousness or of anything else unbecoming. Secondly, mendicancy may be considered on the part of that which one gets by begging: and thus a man may be led to beg by a twofold motive. First, by the desire to have wealth or meat without working for it, and such like mendicancy is unlawful; secondly, by a motive of necessity or usefulness. The motive is one of necessity if a man has no other means of livelihood save begging; and it is a motive of usefulness if he wishes to accomplish something useful, and is unable to do so without the alms of the faithful. Thus alms are besought for the building of a bridge, or church, or for any other work whatever that is conducive to the common good: thus scholars may seek alms that they may devote themselves to the study of

de l'acte même de mendier, qui implique une certaine abjection. En effet, parmi tous les hommes, on considère comme les plus vils ceux qui ne sont pas seulement pauvres, mais qui sont contraints d'obtenir d'autrui leur subsistance. De ce point de vue, mendier devient pour certains un acte louable d'humilité, comme c'en est un d'embrasser certaines pratiques humiliantes à titre de remèdes efficaces contre l'orgueil que l'on veut détruire en soi-même ou, par l'exemple, chez les autres. Ainsi le mal qui vient d'un excès de chaleur se guérit très efficacement par des applications extrêmement froides. De même, la tendance à s'enorgueillir se traite avantageusement par les excès de l'humiliation. C'est pourquoi il est dit dans les Décrets: " C'est s'exercer à l'humilité que de se livrer à des tâches viles et à des services particulièrement indignes; car on peut ainsi guérir le vice de l'arrogance et la gloire humaine. " Aussi S. Jérôme loue Fabiola parce qu'elle " souhaita après avoir distribué tous ses biens, recevoir elle-même l'aumône pour l'amour du Christ " C'est ce qu'a fait S. Alexis. Ayant tout quitté pou le Christ, il se faisait une joie de recevoir l'aumône de ses propres esclaves. De S. Arsène nous lisons pareillement qu'il rendit grâce de s'être trouvé dans la nécessité de demander l'aumône. C'est pourquoi l'on enjoint parfois comme pénitence pour des fautes graves de faire quelque pèlerinage en mendiant son pain. Cependant l'humilité, comme les autres vertus, doit s'accompagner de discrétion. Aussi convient-il de n'exercer qu'avec discernement la mendicité comme moyen de s'humilier, pour ne pas encourir le reproche de cupidité ou de tout autre vice. L'autre point de vue considère le résultat de la mendicité. A cet égard on peut être poussé à mendier par deux motifs différents. Par le désir de se procurer de l'argent ou une vie de paresse. Cette mendicité est illicite. Ou bien par raison de nécessité ou d'utilité. De nécessité, si l'on ne peut assurer par un autre moyen sa subsistance. D'utilité, si l'on se propose de faire quelque chose d'utile qui ne peut se réaliser que grâce aux aumônes des fidèles. Tel est le cas, par exemple, d'un pont ou d'une église à construire, et de toutes les entreprises qui intéressent le bien commun, comme d'entretenir des étudiants pour qu'ils puissent vaquer à l'étude de la sagesse. A cet égard,

động ăn xin bao hàm một sự hèn hạ nào. Quả thế, đối với mọi người, người ta coi là những con người hèn hạ nhất những kẻ không những nghèo khó, mà còn bị bắt buộc xin cùng kẻ khác sự sinh sống của mình. Về phương diện, này, đối với một số người, việc ăn xin là hành động đáng ca ngợi về sự khiêm nhượng, như ôm lấy một hành động thực hiện sự hạ mình xuống trong tư cách là vị thuốc hữu hiệu để chống lại tính kiêu ngạo mà người ta muốn tiêu diệt ở nơi chính mình, hoặc thí dụ, ở nơi các kẻ khác. Như vậy, sự đau đớn phát xuất bởi sự nóng thái quá được chữa lành một cách rất công hiệu bằng sự giản các chất rất lạnh. Cũng vậy, khuynh hướng kiêu ngạo được chữa lành cách kết quả hơn bằng sự hạ mình xuống thái quá. Do đó, có lời ghi trong các Sắc lệnh (II, cause 33, q.3, dist. 2, can.1): “Chính vì để tập luyện mình khiêm nhượng mà dấn thân thi hành những việc hèn hạ và những sự phục vụ bất xứng một cách đặc biệt; bởi vì như vậy, người ta có thể chữa lành tật xấu kiêu ngạo và sự hư danh.” Do đó, thánh Giêrônimô (Lettre 77), ca ngợi Fabiola, bởi vì bà muốn sau khi đã phân phát tất cả của cải của mình thì lãnh nhận của bố thí vì lòng yêu Chúa Kitô.” Đó chính là điều đã được thánh Alexis thực hiện. Sau khi rời bỏ mọi sự vì Chúa Kitô, thánh nhân đã vui mừng lãnh nhận của bố thí do chính các người nô lệ của mình. Về thánh Arsenô, chúng ta cũng đọc thấy (Vies des Pères 5,6), thánh nhân tạ ơn Chúa vì mình trở nên thiếu thốn và phải đi ăn xin. Do đó, người ta đôi khi ra lệnh đền tội đối với những trọng tội phải đi hành hương bằng cách ăn xin. Tuy nhiên, nhân đức khiêm nhượng, cũng như các nhân đức khác phải có sự thận trọng đi kèm theo. Như vậy, một cách thích hợp và một cách thận trọng người ta đi ăn xin, coi đó là phương tiện hạ mình xuống, ngõ hầu không bị người ta quở trách về tính tham lam hoặc về bất cứ tật xấu nào khác. Quan điểm thứ hai cứu xét kết quả của việc ăn xin. Về phương diện này người ta có thể bị thúc đẩy ăn xin vì hai lý do khác nhau. Do sự ước muốn thu lượm tiền bạc hoặc được đời sống biếng nhác. Sự ăn xin này bất hợp pháp. Hoặc vì sự cần thiết hay sự hữu ích. Do sự cần thiết, nếu người ta không thể bảo đảm sự sinh sống mình cách nào khác. Do sự hữu ích, nếu người ta định thi hành một cái gì có ích lợi mà việc này chỉ có thể thực hiện nhờ sự bố thí của các tín hữu. Đó là trường hợp, thí dụ, một cái cầu hoặc một nhà thờ phải được xây cất, và mọi tổ chức khác liên hệ với ích lợi chung, như trợ cấp cho các sinh viên ngõ hầu họ có thể lo về việc nghiên cứu sự khôn ngoan. Về phương diện này, sự ăn xin được

saecularibus, ita et religiosis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

AD SECUNDUM dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione quae fit ex cupiditate, ut patet ex verbis apostoli. Secunda autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciant, necessaria petunt ut otiosi vivant. Non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

AD TERTIUM dicendum quod ex illo praecepto legis divinae non prohibetur alicui mendicare, sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit poenam validis mendicantibus qui non propter utilitatem vel necessitatem mendicant.

AD QUARTUM dicendum quod duplex est turpitudo, una inhonestatis; alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talem turpitudinem habet mendicitas. Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

AD QUINTUM dicendum quod praedicantibus ex debito debetur victus ab his quibus praedicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem utilitatem pertinet.

ARTICULUS 6
Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteris

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteris. Quia secundum apostolum, I ad Thess. ult., ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim dominus, Matth. VII, attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium. Et super illud Apoc. VI, ecce equus pallidus etc., dicit Glossa, videns Diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses se posse proficere, praemittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

PRAETEREA, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, vestes pullas, idest nigras, aeque vita ut candidas. Ornatus et sordes pari modo

wisdom. In this way mendicancy is lawful to religious no less than to seculars.

Reply to objection 1. Augustine is speaking there explicitly of those who beg from motives of covetousness.

Reply to objection 2. The first gloss speaks of begging from motives of covetousness, as appears from the words of the Apostle; while the second gloss speaks of those who without effecting any useful purpose, beg their livelihood in order to live in idleness. on the other hand, he lives not idly who in any way lives usefully.

Reply to objection 3. This precept of the divine law does not forbid anyone to beg, but it forbids the rich to be so stingy that some are compelled by necessity to beg. The civil law imposes a penalty on able-bodied mendicants who beg from motives neither of utility nor of necessity.

Reply to objection 4. Disgrace is twofold; one arises from lack of honesty, the other from an external defect, thus it is disgraceful for a man to be sick or poor. Such like uncomeliness of mendicancy does not pertain to sin, but it may pertain to humility, as stated above.

Reply to objection 5. Preachers have the right to be fed by those to whom they preach: yet if they wish to seek this by begging so as to receive it as a free gift and not as a right this will be a mark of greater humility.

ARTICLE 6
Whether it is lawful for religious to wear coarser clothes than others ?

Objections 1. It would seem unlawful for religious to wear coarser clothes than others. For according to the Apostle (1 Thess. 5:22) we ought to "refrain from all appearance of evil." Now coarseness of clothes has an appearance of evil; for our Lord said (Mat. 7:15): "Beware of false prophets who come to you in the clothing of sheep": and a gloss on Apoc. 6:8, "Behold a pale horse," says: "The devil finding that he cannot succeed, neither by outward afflictions nor by manifest heresies, sends in advance false brethren, who under the guise of religion assume the characteristics of the black and red horses by corrupting the faith." Therefore it would seem that religious should not wear coarse clothes.

2. Further, Jerome says (Ep. lii ad Nepotian.): "Avoid somber," i.e. black, "equally with glittering apparel. Fine and coarse clothes

la mendicité est permise aux religieux comme aux séculiers.

Solutions 1. S. Augustin, dans ce passage, vise expressément ceux qui mendient par cupidité.

2. La première Glose parle d'une demande inspirée par la cupidité, comme il ressort des paroles de S. Paul. La seconde vise ceux qui, sans rendre aucun service, demandent leur nécessaire pour vivre dans l'oisiveté. Mais on ne vit pas dans l'oisiveté si l'on se rend utile, de quelque manière que ce soit.

3. Ce précepte de la loi divine ne prohibe pas la mendicité. Il défend aux riches d'être d'une telle ladrerie que certains hommes se voient obligés de mendier par indigence. La loi civile punit les mendiants valides que ni l'utilité ni la nécessité n'obligent à mendier.

4. Il y a deux sortes de honte, celle qui s'attache au vice et celle qui s'attache à quelque défaut extérieur, l'infirmité, par exemple, ou la pauvreté. C'est dans ce second sens que la mendicité est dite honteuse. Elle n'a donc rien à voir avec le péché mais éventuellement avec l'humilité, nous venons de le dire.

5. La nourriture est due aux prédicateurs par ceux qu'ils évangélisent. S'il leur plaît toutefois de ne pas faire valoir leurs droits mais de tendre la main et de faire figure de mendiants, cette conduite tend à une plus grande humilité.

ARTICLE 6
Est-il permis aux religieux de porter des vêtements plus grossiers que les autres ?

Objections 1. Il semble que non. S. Paul écrit que nous devons nous abstenir de tout ce qui a mauvaise apparence (1 Th 5, 22). Tel est le cas du vêtement grossier à l'excès, car le Seigneur a dit (Mt 7, 15): " Méfiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous vêtus de peaux de moutons. " Sur ce texte (Ap 6, 8): " Voici un cheval verdâtre, etc. ", la Glose explique: " Voyant qu'il ne gagne rien par les tribulations violentes ni par les hérésies manifestes, le diable envoie de faux frères qui, sous l'habit religieux, se muent en chevaux noirs et roux, pour pervertir la foi. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter des vêtements grossiers.

2. S. Jérôme a écrit: " Évite les vêtements sombres, tout autant que les blancs. Le luxe et la malpropreté sont pareillement à

cho phép các tu sĩ cũng như các kẻ ở đời.

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Augustinô ở đoạn văn này một cách rõ ràng nhắm những kẻ ăn xin vì tham lam.

2. Lời Chú giải thứ nhất đề cập đến sự xin xỏ vì tham lam như người ta thấy rõ điều đó do các lời nói của thánh Phaolô. Lời chú giải thứ hai nhắm những kẻ không phục vụ chi cả, kêu xin sự cần thiết cho mình để nhàn cư. Song người ta không sống nhàn cư nếu trở nên hữu ích bất cứ theo thể cách nào.

3. Giới mệnh của luật Thiên Chúa ở đây không cấm ăn xin. Nó cấm các kẻ giàu có không được keo kiết đến nỗi một số người bắt buộc ăn xin vì thiếu thốn. Dân luật phạt các kẻ ăn xin mà lành mạnh và sự lợi ích hay sự cần thiết không bắt buộc phải ăn xin.

4. Có hai thứ hổ thẹn, hổ thẹn quy về tật xấu và hổ thẹn quy về sự khuyết điểm bên ngoài, bệnh tật, thí dụ, hay sự nghèo khó. Chính theo ý nghĩa thứ hai này mà sự ăn xin bị gọi là hổ thẹn. Vậy nó không có cái gì liên hệ với tội, nhưng có lẽ liên hệ với nhân đức khiêm nhượng như chúng ta mới đề cập đến điều đó.

5. Lương thực phải có đối với các kẻ giảng dạy do những kẻ mà họ rao giảng Phúc âm cho. Nếu các kẻ giảng dạy này làm vui thú không thi hành quyền lợi của mình, nhưng muốn giơ tay xin và sống như kẻ ăn xin, lối sống này hướng đến một sự khiêm nhượng rất cao cả.

TIẾT 6
Các tu sĩ được phép mặc áo thô hơn các kẻ khác không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Thánh Phaolô đã viết: chúng ta không nên làm cái gì mà bề ngoài có vẻ xấu xa (2Cr 5,22). Đó là trường hợp ăn mặc thô thái quá, bởi vì Chúa Giêsu đã phán (Mt 7,15): "Hãy coi chừng những tiên tri giả, chúng mang lốt chiên mà đến với các ngươi." Về lời nói trong sách Khải huyền (6,8): "Thì này một con ngựa màu lục, v.v...", sách Chú giải cắt nghĩa: "Trông thấy không được lợi lộc gì bởi những sự những nỗi khổ tâm ưu phiền dữ dội, bởi các lạc giáo hiển hiện, ma quỉ sai các anh em giả dối mặc áo tu sĩ, cỡi ngựa đen và hoe hoe, đi làm cho bại hoại lòng tin." Vậy xem ra các tu sĩ không nên ăn mặc thô.

2.Thánh Giêrônimô (Lettre 52) nói: "Hãy tránh lối ăn mặc màu thẫm cũng như màu trắng. Sự xa hoa và sự dơ nhớp cũng đều phải tránh xa; một

fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. Ergo videtur quod, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectiora tendere, magis debent vitare vestes viles quam pretiosas.

PRAETEREA, religiosi maxime intendere debent operibus poenitentiae. Sed in operibus poenitentiae non est utendum exterioribus signis tristitiae, sed magis signis laetitiae, dicit enim dominus, Matth. VI, cum ieiunatis, nolite fieri, sicut hypocritae, tristes; et postea subdit, tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava. Quod exponens Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, dicit, in hoc capitulo maxime animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

SED CONTRA est quod, Heb. XI, apostolus dicit, circuierunt in melotis, in pellibus caprinis, Glossa, ut Elias et alii. Et in decretis, XXI, qu. IV, dicitur, si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est ad quam discernendam, attendendum est quod habitus vilis vel incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani, quia, ut dicitur Eccli. XIX, amictus hominis annuntiat de eo, et secundum hoc, vilitas habitus est quandoque signum tristitiae. Unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e contrario in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et poenitentes vilibus vestibus induuntur, ut patet Ionae III, de rege, qui indutus est sacco; et III Reg. XXI, de Achab, qui operuit Cilicio carnem suam. Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, sordes vestium candidae mentis indicia sunt, vilis tunica contemptum saeculi probat. Ita dumtaxat ne

are equally to be shunned, for the one exhales pleasure, the other vainglory." Therefore, since vainglory is a graver sin than the use of pleasure, it would seem that religious who should aim at what is more perfect ought to avoid coarse rather than fine clothes.

3. Further, religious should aim especially at doing works of penance. Now in works of penance we should use, not outward signs of sorrow, but rather signs of joy; for our Lord said (Mat. 6:16): "When you fast, be not, as the hypocrites, sad," and afterwards He added: "But thou, when thou fastest, anoint thy head and wash thy face." Augustine commenting on these words (De Serm. Dom. in Monte ii, 12): "In this chapter we must observe that not only the glare and pomp of outward things, but even the weeds of mourning may be a subject of ostentation, all the more dangerous as being a decoy under the guise of God's service." Therefore seemingly religious ought not to wear coarse clothes.

On the contrary, The Apostle says (Heb. 11:37): "They wandered about in sheep-skins in goat-skins," and a gloss adds-"as Elias and others." Moreover it is said in the Decretal XXI, qu. iv, can. Omnis jactantia: "If any persons be found to deride those who wear coarse and religious apparel they must be reproved. For in the early times all those who were consecrated to God went about in common and coarse apparel."

I answer that, As Augustine says (De Doctr. Christ. iii, 12), "in all external things, it is not the use but the intention of the user that is at fault." In order to judge of this it is necessary to observe that coarse and homely apparel may be considered in two ways. First, as being a sign of a man's disposition or condition, because according to Ecclus. 19:27, "the attire ... of the man" shows "what he is." In this way coarseness of attire is sometimes a sign of sorrow: wherefore those who are beset with sorrow are wont to wear coarser clothes, just as on the other hand in times of festivity and joy they wear finer clothes. Hence penitents make use of coarse apparel, for example, the king (Jonah 3:6) who "was clothed with sack-cloth," and Achab (3 Kings 21:27) who "put hair-cloth upon his flesh." Sometimes, however, it is a sign of the contempt of riches and worldly ostentation. Wherefore Jerome says (Ep. cxxv ad Rustico Monach.): "Let your somber attire indicate your purity of mind, your coarse robe prove your contempt

éviter; l'un sent la recherche du plaisir, l'autre la vaine gloire. " Mais la vaine gloire étant un péché plus grave que la recherche du plaisir, les religieux, qui doivent tendre à la perfection, doivent éviter de porter des habits grossiers plus encore qu'un vêtement de prix.

3. Les religieux surtout doivent s'adonner aux oeuvres de pénitence. Mais on doit s'abstenir, quand on fait pénitence, des marques extérieures de tristesse; il est requis d'avoir l'air joyeux comme dit le Seigneur (Mt 6, 16): " Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air triste, comme les hypocrites. " Et plus loin: " Quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi le visage. " Ce que S. Augustin commente ainsi -: " On doit bien prendre garde, en lisant ce chapitre, que la prétention peut se rencontrer, non pas seulement dans la netteté et le luxe du corps, mais aussi dans la saleté et les habits de deuil; et cette prétention là est la plus périlleuse, car elle séduit par l'apparence du service de Dieu. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter de vêtements grossiers.

En sens contraire, l'Apôtre a dit (He 11, 37) " Ils erraient vêtus de peaux de moutons et de lièvres ", c'est-à-dire, selon la Glose, " comme Elie et ses pareils ". Nous lisons pareillement dans les Décrets: " Si on les voit se moquer des personnes qui portent des habits vils et religieux, qu'on les punisse. Car, aux temps anciens, toute personne consacrée portait un vêtement pauvre et grossier. "

Réponse : Quand il s'agit de biens extérieurs, observe S. Augustin, " ce n'est pas leur usage, mais la passion qu'on y met, qui fait la faute ". Pour discerner ce qu'il en est, on doit prendre garde qu'un habit rude et grossier peut s'envisager de deux manières différentes. Il peut être le signe d'une disposition ou d'un état. " Un homme se fait connaître à la manière dont il est vêtu " (Si 19, 30). Ainsi considérée, la grossièreté de l'habit peut signifier la tristesse. Aussi les personnes qui sont dans le chagrin ont-elles coutume de s'habiller grossièrement. Tandis qu'au contraire, en temps de fête et de réjouissance, on porte des vêtements plus recherchés. C'est pourquoi les pénitents sont revêtus d'habits grossiers. Témoins ce roi, au livre de Jonas (3, 6) qui " était vêtu d'un sac ", et Achab (1 R 21, 27) qui " se couvrit d'un cilice ". D'autres fois, elle signifie le mépris des richesses et du faste mondain. " Le vêtement sale est le signe d'une âme propre, écrit S. Jérôme; une tunique grossière prouve le mépris du siècle. A condition toutefois que l'âme n'en conçoive pas d'orgueil et

cái bay mùi sự tìm kiếm vui thú, cái kia tìm kiếm hư danh." Mà sự hư danh là tội nặng hơn việc tìm kiếm sự vui thú, các tu sĩ phải hướng về sự hoàn hảo, phải tránh việc mặc áo thô hơn là đồ mặc quí giá.

3. Các tu sĩ nhất là phải dấn thân vào các công việc đền tội. Mà khi làm việc đền tội, người ta phải tránh các dấu bề ngoài buồn phiền; trái lại, người ta lúc đó phải có vẻ vui tươi như lời Chúa Giêsu đã phán (Mt 6,16): "Khi các ngươi ăn chay, các ngươi đừng làm bộ ảo não như bọn giả hình." Và ở nơi khác: "Khi ngươi ăn chay, hãy xức thuốc thơm trên đầu và hãy rửa mặt." Điều đó khiến thánh Augustinô chú giải (De Serm Dom. in Monte 2,12): "Người ta phải coi chừng cẩn thận khi đọc đoạn văn này, sự kiêu hãnh có thể xuất hiện, không những ở trong sự sáng sủa và xa hoa của thân xác, mà còn ở trong sự dơ nhớp và tang phục; và sự kiêu hãnh này nguy hiểm nhất, và bởi vì nó quyến rũ do vẻ bề ngoài phục vụ Thiên Chúa." Vậy xem ra các tu sĩ không nên ăn mặc thô.

TRÁI LẠI, Thánh Phaolô (Dt 11,37) đã nói: "Họ mình thủ dạ cừu da dê, bị thiếu thốn, bị hiếp đáp; họ lang thang chốn hoang vu", nghĩa là, theo sách Chú giải, như tiên tri Êlia và các kẻ tương tự. Chúng ta cũng đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 21, q.4, can 1): "Nếu người ta thấy chúng chế nhạo các con người mặc áo hèn hạ và tu sĩ, người ta phải phạt chúng. Bởi vì thời xưa, mọi người hiến thánh cho Thiên Chúa mặc áo nghèo khó và thô."

TRẢ LỜI : Khi người ta đề cập đến các của cải bên ngoài, như thánh Augustinô nhận xét (De Doctr. Christ. 3,12), không phải sự sử dụng chúng nó, nhưng sự kích tình người ta đặt vào trong chúng nó, là cái làm cho nên tội. Cho được phân biệt rõ ràng điều đó, người ta phải lưu ý một cái áo thô được xem xét hai thể cách khác nhau. Nó có thể là dấu hiệu một sự sắp đặt hoặc một thân phận. Một người làm cho người ta hiểu biết mình theo thể cách mình ăn mặc (Dt 19,30). Được xem xét như vậy, sự thô của chiếc áo biểu thị sự buồn phiền. Như vậy, các người buồn phiền quen mặc áo thô. Trong khi, trái lại, trong ngày lễ và thời gian vui mừng, người ta ăn mặc rất kiểu cách. Do đó, các hối nhân ăn mặc áo thô. Chứng tá về điểm này, chúng ta thấy trong sách tiên tri Giona (3,6), nhà vua đó mặc áo nhặm, và vua Acáp (1V 21,27) ăn mặc áo nhặm. Đôi khi nó còn biểu thị sự khinh chê của cải giàu có và sự lộng lẫy rực rỡ thế gian. Thánh Giêrônimô (Lettre 125) đã viết: "Đồ mặc dơ nhớp là dấu hiệu tâm hồn trong sạch; chiếc áo thô chứng tỏ lòng khinh chê trần thế. Với điều kiện này là tâm hồn không kiêu ngạo và

animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. Et secundum utrumque horum, competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status poenitentiae et contemptus mundanae gloriae. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo, ad sui humiliationem, sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Unde de Achab, qui carnem suam Cilicio induit, dixit dominus ad Eliam, nonne vidisti Achab humiliatum coram me, ut habetur III Reg. XXI. Alio modo, propter exemplum aliorum. Unde super illud Matth. III, habebat vestimentum de pilis camelorum etc., dicit Glossa, qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit. Tertio modo, propter inanem gloriam, sicut Augustinus dicit quod in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia. Duobus ergo primis modis, laudabile est abiectis vestibus uti, tertio vero modo, est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus secundum quod procedit ex avaritia vel ex negligentia. Et sic etiam ad vitium pertinet.

of the world, yet so that your mind be not inflated withal, lest your speech belie your habit." In both these ways it is becoming for religious to wear coarse attire, since religion is a state of penance and of contempt of worldly glory. But that a person wish to signify this to others arises from three motives. First, in order to humble himself: for just as a man's mind is uplifted by fine clothes, so is it humbled by lowly apparel. Hence speaking of Achab who "put hair-cloth on his flesh," the Lord said to Elias: "Hast thou not seen Achab humbled before Me?" (3 Kings 21:29). Secondly, in order to set an example to others; wherefore a gloss on Mat. 3:4, "(John) had his garments of camel's hair," says: "He who preaches penance is clothed in the habit of penance." Thirdly, on account of vainglory; thus Augustine says (cf. OBJ[3]) that "even the weeds of mourning may be a subject of ostentation." Accordingly in the first two ways it is praiseworthy to wear humble apparel, but in the third way it is sinful. Secondly, coarse and homely attire may be considered as the result of covetousness or negligence, and thus also it is sinful.

que l'habit ne soit pas en désaccord avec le langage. " Selon ces deux points de vue, il convient aux religieux de porter des vêtements grossiers parce que la vie religieuse est un état de pénitence et de mépris de la gloire mondaine. Mais on peut avoir trois motifs d'en faire état vis-à-vis d'autrui. D'abord celui de s'humilier. De même, en effet, que l'éclat du vêtement rend fier le coeur d'un homme, sa bassesse l'humilie. Parlant d'Achab, qui s'était couvert d'un cilice, le Seigneur dit à Élie (l R 21, 29): " As-tu vu Achab humilié devant moi? " Ensuite le motif de donner l'exemple sur ce texte (Mt 3, 4): " Il portait un vêtement de poils de chameau, etc. ", la Glose dit: " Celui qui prêchait la pénitence, portait un vêtement de pénitence. " Enfin, un motif de vaine gloire, selon la parole de S. Augustin: " La prétention peut se trouver aussi dans la saleté et les habits de deuil. " Il est louable de porter des vêtements grossiers pour les deux premiers motifs; pour le troisième, cela est vicieux. Enfin un habit rude et grossier peut être considéré comme dénonçant l'avarice ou la négligence. Et de cette manière aussi, il y a là du vice.

chiếc áo phải phù hợp với lời nói." Theo hai phương diện này, việc ăn mặc thô thích hợp với các tu sĩ, bởi vì đời sống tu sĩ là thân phận ăn năn đền tội và khinh chê sự vinh quang của thế gian. Người ra có ba lý do khiến sự ăn mặc thành thân phận đối với người khác. Trước hết, lý do hạ mình xuống. Quả thế, cũng như sự lộng lẫy rực rỡ ở nơi đồ mặc làm cho tâm hồn con người kiêu hãnh, sự hèn hạ trong đồ mặc hạ thấp tâm hồn họ. Khi nói về vua Acáp mặc áo nhặm, Thiên Chúa nói với tiên tri Êlia (1V 21,29): "Ngươi có trông thấy Acáp hạ mình xuống trước mặt Ta không?" Thứ đến, lý do nêu gương theo lời ghi chép (Mt 3,4): "Gioan Tẩy giả mặc áo lông lạc đà, v.v...", sách Chú giải lên tiếng: "Kẻ rao giảng việc ăn năn sám hối, mặc áo đền tội." Sau hết, lý do hư danh theo lời nói của thánh Augustinô: "Sự kiêu hãnh có thể cũng xuất hiện trong sự nhơ nhớp và tang phục." Việc mặc áo thô đáng ca ngợi vì hai lý do trước; về lý do thứ ba, điều đó xấu. Sau hết, một chiếc áo thô có thể được coi là dấu hiệu của tính hà tiện hay của sự sơ suất và theo thể cách này, có sự khuyết điểm.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanae gloriae. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quod plerumque illo se occultant lupi.

Reply to objection 1. Coarseness of attire has not of itself the appearance of evil, indeed it has more the appearance of good, namely of the contempt of worldly glory. Hence it is that wicked persons hide their wickedness under coarse clothing. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 24) that "the sheep should not dislike their clothing for the reason that the wolves sometimes hide themselves under it."

Solutions 1. La grossièreté du vêtement, par elle-même, ne reflète pas le mal. Elle reflète le bien, comme signifiant le mépris de la gloire mondaine. C'est pour cela que les méchants cachent leur malice sous la grossièreté du vêtement. D'où ce mot de S. Augustin: " Les brebis ne vont pas haïr leur vêtement parce que les loups ont coutume de s'y cacher. "

GIẢI ĐÁP 1. Tính thô ở đồ mặc tại sự không phản ánh sự xấu. Nó phản ảnh sự tốt trong tư cách nó biểu thị sự khinh chê vinh quang thế gian. Chính vì điều đó mà các kẻ gian ác che giấu ác ý của mình dưới đồ mặc thô. Do đó, có lời nói của thánh Augustinô (De Serm. Dom. in Monte. 2,24): "Các con chiên không do đó phải ghét áo mặc của mình bởi vì muông sói quen ẩn núp trong đó."

AD SECUNDUM dicendum quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quae deferuntur propter humanam gloriam.

Reply to objection 2. Jerome is speaking there of the coarse attire that is worn on account of human glory.

2. S. Jérôme parle en cet endroit de vêtements grossiers portés en vue de la gloire humaine.

2. Thánh Giêrônimô ở đây nói tới đồ mặc thô vì sự vinh quang nhân loại.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum doctrinam domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod praecipue contingit quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo, quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est. Potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum

Reply to objection 3. According to our Lord's teaching men should do no deeds of holiness for the sake of show: and this is especially the case when one does something strange. Hence Chrysostom says: "While praying a man should do nothing strange, so as to draw the gaze of others, either by shouting or striking his breast, or casting up his hands," because the very strangeness draws people's attention to him. Yet blame does not attach to all strange behavior that draws people's attention, for it may be done well or ill. Hence Augustine says (De Serm. Dom. in Monte ii, 12) that "in the practice of the Christian religion when a man draws attention to himself by unwonted squalor and shabbiness, since he acts thus

3. L'enseignement du Seigneur est que les hommes ne doivent rien faire pour l'apparence en matière d'oeuvres saintes. Ce qui est surtout à craindre lorsqu'on fait du nouveau. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome écrit: " Celui qui prie ne fera rien d'insolite qui attire le regard des hommes, comme de crier, de se frapper la poitrine, d'étendre les bras en croix. " La nouveauté même de ces choses provoquerait l'attention. Ce qui ne veut pas dire que toute nouveauté, propre à attirer l'attention des hommes, soit répréhensible. On peut en user bien et mal. Aussi S. Augustin écrit-il: " Celui qui en professant le christianisme, attire sur lui le regard des hommes par une tenue sordide et une malpropreté insolite, s'il le fait

3. Sự giảng dạy của Chúa Giêsu là nhân loại không nên làm cái gì vì vẻ bên ngoài trong các công việc thánh thiện. Điều đó phải sợ nhất khi người ta làm điều mới lạ. Do đó, thánh Chrysôstômô đã viết (Op. imperf. in Matth. 13,5): "Kẻ cầu nguyện không nên làm cái gì bất thường lôi kéo sự nhìn ngó của người ta, như là kêu lên lớn tiếng, đấm ngực, giăng tay hình thánh giá." Chính sự mới lạ của các sự vật này khêu gợi sự chú ý. Điều đó không muốn nói rằng mọi sự mới lạ có sức lôi kéo sự chú ý con người, điều đáng quở trách. Người ta có thể sử dụng nó cách tốt đẹp và cách xấu xa. Như vậy thánh Augustinô đã viết (De Serm. Dom. in Monte. 2,12): "Kẻ khi tuyên xưng Kitô giáo, lôi kéo sự nhìn ngó của kẻ khác do cách ăn mặc bẩn thỉu và sự dơ nhớp bất thường, nếu họ làm điều đó do sự lựa chọn chứ không phải do sự cần thiết,

facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ceteris eius operibus potest cognosci utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suae professionis, qua contemptum mundi profitentur.

voluntarily and not of necessity, we can gather from his other deeds whether his behavior is motivated by contempt of excessive dress or by affectation." Religious, however, would especially seem not to act thus from affectation, since they wear a coarse habit as a sign of their profession whereby they profess contempt of the world.

par choix et non par nécessité, on peut voir d'après ses autres oeuvres si c'est de sa part mépris de la recherche superflue, ou ambition. Quant aux religieux, il y a peu d'apparence qu'ils le fassent par ambition, puisqu'ils portent un habit grossier comme signe de leur profession, qui est justement celle de mépriser le monde. "

người ta có thể biết được do các công việc khác của họ đó về phần họ có phải là sự khinh chê việc tìm kiếm dư thừa hoặc có tham vọng. Còn về các tu sĩ ít có vẻ là họ làm như thế do tham vọng; bởi vì họ mặc áo thô là dấu hiệu sự tuyên khấn của họ, mà sự tuyên khấn của họ một cách đích xác là khinh chê thế gian.”

QUAESTIO 188

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM

OF THE DIFFERENT KINDS OF RELIGIOUS LIFE

LES DIVERSES FORMES DE VIE RELIGIEUSE

CÁC LOẠI ĐỜI SỐNG TU SĨ

Deinde considerandum est de differentia religionum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum sint diversae religiones, vel una tantum. Secundo, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae. Tertio, utrum aliqua religio institui possit ad bella gerenda. Quarto, utrum possit institui aliqua religio ad praedicandum, et huiusmodi opera exercenda. Quinto, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiae. Sexto, utrum religio quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quae ordinatur ad vitam activam. Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. Octavo, utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

We must now consider the different kinds of religious life, and under this head there are eight points of inquiry: (1) Whether there are different kinds of religious life or only one? (2) Whether a religious order can be established for the works of the active life? (3) Whether a religious order can be directed to soldiering? (4) Whether a religious order can be established for preaching and the exercise of like works? (5) Whether a religious order can be established for the study of science? (6) Whether a religious order that is directed to the contemplative life is more excellent than one that is directed to the active life? (7) Whether religious perfection is diminished by possessing something in common? (8) Whether the religious life of solitaries is to be preferred to the religious life of those who live in community?

1. Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule? - 2. Un ordre religieux peut-il avoir pour but les oeuvres de la vie active? - 3. Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre? - 4. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des oeuvres analogues? - 5. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude? - 6. Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active? - 7. Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse? - 8. La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté?

1. Có nhiều loại đời sống tu sĩ, hoặc một loại duy nhất? 2. Tu hội có thể có mục đích là các công việc của đời sống hoạt động không? 3. Tu hội có thể có mục đích là đánh giặc không? 4. Tu sĩ có thể nhắm sự giảng dạy và các công việc tương tự không? 5. Tu hội có thể nhắm sự nghiên cứu không? 6. Tu hội hiến thân cho đời sống chiêm niệm cao trọng hơn tu hội dấn thân cho đời sống hoạt động không? 7. Phải chăng việc chiếm hữu cái gì làm của chung cũng làm suy giảm sự hoàn hảo đời sống tu sĩ? 8. Đời sống tu sĩ ẩn tu được đặt lên trên đời sống tu sĩ sống cộng đoàn?

ARTICULUS 1
Utrum sit nisi una tantum religio

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest, propter quod, non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in primo habitum est. Sed sicut Gregorius dicit, super Ezech., cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod non sint multae religiones, sed una tantum.

PRAETEREA, ea quae in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religioni non est aliqua religio, ut supra habitum est. Ergo videtur quod religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

ARTICLE 1
Whether there is only one religious order ?

Objections 1. It would seem that there is but one religious order. For there can be no diversity in that which is possessed wholly and perfectly; wherefore there can be only one sovereign good, as stated in the FP, Q[6] , AA[2],3,4. Now as Gregory says (Hom. xx in Ezech.), "when a man vows to Almighty God all that he has, all his life, all his knowledge, it is a holocaust," without which there is no religious life. Therefore it would seem that there are not many religious orders but only one.

2. Further, things which agree in essentials differ only accidentally. Now there is no religious order without the three essential vows of religion, as stated above (Q[186], AA[6],7). Therefore it would seem that religious orders differ not specifically, but only accidentally.

ARTICLE 1
Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule ?

Objections 1. Il semble qu'il ne puisse y en avoir qu'une. En effet, nulle diversité n'est possible en ce qui représente une réalisation totale et parfaite. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir qu'un seul bien premier et suprême, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Or S. Grégoire a dit: " Si quelqu'un voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce que aime, c'est un holocauste ", et sans cela on ne peut parler de vie religieuse.

2. Ce qui, pour l'essentiel, est identique, ne saurait présenter que des différences accidentelles. Or nous avons établi que les trois voeux de religion composent l'essentiel de toute vie religieuse. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir, entre les formes de la vie religieuse, de différence spécifique, mais seulement accidentelle.

TIẾT 1
Có nhiều loại đời sống tu sĩ hoặc một loại duy nhất ?

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống tu sĩ chỉ có một loại mà thôi. Không thể có tạp đa tính ở nơi cái gì tiêu biểu sự thực hiện hoàn toàn nguyên vẹn. Chính vì đó mà chỉ có thể hiện hữu một sự tốt nhất và tối thượng như chúng ta đã minh chứng ở Quyển thứ nhất (Q.11, a.3) mà thánh Grêgôriô (In Ezech 2,8) đã nói: “Nếu người nào hiến dâng cho Thiên Chúa toàn năng tất cả cái gì mình có, tất cả cái gì thuộc về đời sống của mình, tất cả cái gì mình thương yêu, đó là lễ vật toàn thiêu”, và không có điều đó, người ta không thể nói tới đời sống tu sĩ.

2. Đối với cái gì thuộc về yếu tính, cái gì đồng nhất chỉ có thể đem lại các sự dị biệt tùy thể. Mà chúng ta đã minh chứng (Q.186, a.6 và 7), ba lời khấn dòng bao hàm cái gì thuộc về yếu tính của toàn thể đời sống tu sĩ. Vậy xem ra giữa các loại đời sống tu sĩ không có các dị biệt loại thuộc, nhưng chỉ có dị biệt tùy thể.

PRAETEREA, status perfectionis competit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est ubique unus, unde Hieronymus dicit, ad Evandrum episcopum, ubicumque fuerit episcopus, sive Romae sive Eugubio sive Constantinopoli sive Rhegio, eiusdem meriti est, eiusdem et sacerdotii. Ergo, pari ratione, una sola est religio.

3. Further, the state of perfection is competent both to religious and to bishops, as stated above (Q[185], AA[5],7). Now the episcopate is not diversified specifically, but is one wherever it may be; wherefore Jerome says (Ep. cxlvi ad Evan.): "Wherever a bishop is, whether at Rome, or Gubbio, or Constantinople, or Reggio, he has the same excellence, the same priesthood." Therefore in like manner there is but one religious order.

3. Nous avons dit d que religieux et évêques sont pareillement dans l'état de perfection. Or il n'y a pas plusieurs sortes de vie épiscopale mais une seule. Aussi S. Jérôme écrit-il: " Partout où il y a un évêque, à Rome ou à Gubbio, à Constantinople ou à Reggio, il a la même dignité et le même sacerdoce. " Au même titre il n'y a qu'une forme de vie religieuse.

3. Chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.5), tu sĩ và giám mục đều ở thân phận hoàn hảo như nhau. Mà không có nhiều thứ đời sống giám mục nhưng chỉ có một thứ mà thôi. Như vậy thánh Giêrônimô (Lettre 146) đã viết: "Ở đâu có một giám mục, ở Rôma hoặc ở Gubbio, ở Constantinople hay ở Reggio, chỉ có một chức vị và một chức linh mục. Theo cũng một tư cách, chỉ có một loại đời sống tu sĩ.

PRAETEREA, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionis videtur quaedam confusio posse induci in populo Christiano, ut decretalis quaedam dicit, quae habetur de statu monachorum et canonicorum regularium. Ergo videtur quod non debeant esse diversae religiones.

4. Further, anything that may lead to confusion should be removed from the Church. Now it would seem that a diversity of religious orders might confuse the Christian people, as stated in the Decretal de Statu Monach. et Canon. Reg. Therefore seemingly there ought not to be different religious orders.

4. Il faut exclure de l'Église tout ce qui peut engendrer la confusion. Or la diversité des formes de vie religieuse semble propre à jeter la confusion dans le peuple chrétien. C'est d'ailleurs, ce que dit une décrétale relative à l'état des moines et chanoines réguliers. Donc il ne doit pas y avoir plusieurs formes de vie religieuse.

4. Phải trục xuất khỏi Giáo hội tất cả những cái gì có thể gây nên sự lộn xộn, mà tạp đa tính của các loại đời sống tu sĩ xem ra gây nên sự lộn xộn trong dân Kitô hữu. Hơn nữa, đó là điều được đề cập đến trong sắc lệnh (Decret. Greg. 9,3 tit. 36, ch.9) tương quan với bậc đan tu và bậc kinh sĩ dòng. Vậy không có nhiều loại.

SED CONTRA est quod in Psalmo describitur ad ornatum reginae pertinere quod sit circumamicta varietate.

On the contrary, It is written (Ps. 44:10) that it pertains to the adornment of the queen that she is "surrounded with variety."

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (45, 10 Vg) que la reine " porte un vêtement de couleurs variées ".

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Thánh vịnh (45,10): "Thái phi mặc áo lộng lẫy nhiều màu sắc khác nhau."

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera quibus homo vacare potest, sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem eorum ad quae ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos. Alio modo, potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum, puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, vel per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas quae attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quae attenditur secundum diversa exercitia.

I answer that, As stated above (Q[186], A, 7; Q[187], A[2]), the religious state is a training school wherein one aims by practice at the perfection of charity. Now there are various works of charity to which a man may devote himself; and there are also various kinds of exercise. Wherefore religious orders may be differentiated in two ways. First, according to the different things to which they may be directed: thus one may be directed to the lodging of pilgrims, another to visiting or ransoming captives. Secondly, there may be various religious orders according to the diversity of practices; thus in one religious order the body is chastised by abstinence in food, in another by the practice of manual labor, scantiness of clothes, or the like. Since, however, the end imports most in every matter, religious orders differ more especially according to their various ends than according to their various practices.

Réponse : Nous l'avons dit, l'état religieux nous exerce à la perfection de la charité. Or les oeuvres de charité auxquelles l'homme peut s'adonner sont diverses, et diverses aussi les manières de s'y exercer. C'est pourquoi l'on peut distinguer à deux points de vue les formes de vie religieuse. Tout d'abord, en fonction de la diversité des fins auxquelles elles sont ordonnées. Tel ordre religieux, par exemple, est destiné à héberger les pèlerins, tel autre à visiter ou à racheter les prisonniers. Ensuite, en fonction de la diversité des exercices prescrits. Tel ordre châtie le corps par l'abstinence, tel autre par le travail manuel, ou par la pauvreté du vêtement, etc. Mais parce que la fin est en toute affaire ce qui est le plus important, la diversité des ordres religieux qui tient à la diversité des fins qu'ils poursuivent est plus importante que celle qui tient à la diversité de leurs exercices.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.186, a.7; Q.187, a.2), bậc tu sĩ tập luyện chúng ta để đạt tới sự hoàn hảo của nhân đức mến. Mà các công việc của nhân đức mến mà người ta dấn thân vào đó thì tạp đa và các thể cách tập luyện cũng tạp đa. Như vậy, người ta phải phân biệt về hai phương diện các loại đời sống tu sĩ. Trước hết, sự tạp đa trong các mục đích mà các đời sống tu sĩ được sắp đặt về đó. Thí dụ, tu hội được quy định cho ở trọ những kẻ hành hương, tu hội khác viếng thăm và chuộc các kẻ ở tù. Thứ đến, theo tạp đa tính trong các sự tập luyện đã được ấn định. Tu hội hành xác bằng sự kiêng cữ, tu hội khác bằng sự lao động chân tay, hoặc bằng sự nghèo khó trong việc ăn mặc, v.v... mà bởi vì mục đích trong mọi công việc là cái quan trọng nhất, tạp đa tính các tu hội phát xuất từ tạp đa tính của các mục đích chúng nó theo đuổi thì quan trọng hơn tạp đa tính trong các sự tập luyện.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet praebere ad serviendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo potest Deo servire, et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere.

Reply to objection 1. The obligation to devote oneself wholly to God's service is common to every religious order; hence religious do not differ in this respect, as though in one religious order a person retained some one thing of his own, and in another order some other thing. But the difference is in respect of the different things wherein one may serve God, and whereby a man may dispose himself to the service of God.

Solutions 1. Le don total de soi-même au service de Dieu se rencontre pareillement dans toutes les formes de vie religieuse. A cet égard il n'y a aucune différence entre les ordres religieux, comme si dans tel ordre on se réservait une chose et dans tel autre ordre, une autre. Leur diversité se prend des manières diverses dont il est possible de servir Dieu et des manières diverses dont on peut s'y disposer.

GIẢI ĐÁP 1. Sự hiến dâng trọn vẹn chính mình để phục vụ Thiên Chúa cũng hiện hữu trong mọi loại của đời sống tu sĩ. Ở phương diện này, không có sự dị biệt nào giữa các tu hội, dường như ở tu hội này người ta dành cho mình một điều và ở tu hội kia người ta không dành cho mình. Sự thật là tạp đa tính của chúng nó do ở các thể cách tạp đa mà người ta có thể phục vụ Thiên Chúa, và do ở thể cách tạp đa mà người ta có thể sắp đặt mình về đó.

AD SECUNDUM dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis sicut quaedam principalia ad quae

Reply to objection 2. The three essential vows of religion pertain to the practice of religion as principles to which all other

2. Les trois voeux essentiels de religion appartiennent à l'exercice de la vie religieuse à titre de parties principales auxquelles se ramènent

2. Ba lời khấn thuộc về yếu tính của đời sống tu sĩ thuộc về sự tập luyện đời sống tu sĩ với tính cách là những phần chủ yếu mà các phần khác quy

omnia alia reducuntur, ut supra dictum est. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest, puta ad votum continentiae servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet.

AD TERTIUM dicendum quod in his quae ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est. Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum, ea vero quae patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversae.

AD QUARTUM dicendum quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversae religiones essent, absque utilitate et necessitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur.

ARTICULUS 2
Utrum aliqua religio institui debeat ad opera activae vitae

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera activae vitae. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum, dicit enim Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., quod nominantur ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente eos indivisibilium sanctis convolutionibus, idest contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera activae vitae.

PRAETEREA, idem iudicium videtur esse de monachis et de canonicis regularibus, ut habetur extra, de postulando, ex parte, et de statu Monach., quod Dei timorem, dicitur quod a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed

matters are reduced, as stated above (Q[186], A[7]). But there are various ways of disposing oneself to the observance of each of them. For instance one disposes oneself to observe the vow of continence, by solitude of place, by abstinence, by mutual fellowship, and by many like means. Accordingly it is evident that the community of the essential vows is compatible with diversity of religious life, both on account of the different dispositions and on account of the different ends, as explained above.

Reply to objection 3. In matters relating to perfection, the bishop stands in the position of agent, and the religious as passive, as stated above (Q[184], A[7]). Now the agent, even in natural things, the higher it is, is so much the more one, whereas the things that are passive are various. Hence with reason the episcopal state is one, while religious orders are many.

Reply to objection 4. Confusion is opposed to distinction and order. Accordingly the multitude of religious orders would lead to confusion, if different religious orders were directed to the same end and in the same way, without necessity or utility. Wherefore to prevent this happening it has been wholesomely forbidden to establish a new religious order without the authority of the Sovereign Pontiff.

ARTICLE 2
Whether a religious order should be established for the works of the active life ?

Objections 1. It would seem that no religious order should be established for the works of the active life. For every religious order belongs to the state of perfection, as stated above (Q[184], A[5]; Q[186], A[1]). Now the perfection of the religious state consists in the contemplation of divine things. For Dionysius says (Eccl. Hier. vi) that they are "called servants of God by reason of their rendering pure service and subjection to God, and on account of the indivisible and singular life which unites them by holy reflections," i.e. contemplations, "on invisible things, to the Godlike unity and the perfection beloved of God." Therefore seemingly no religious order should be established for the works of the active life.

2. Further, seemingly the same judgment applies to canons regular as to monks, according to Extra, De Postul., cap. Ex parte; and De Statu Monach., cap. Quod Dei timorem: for it is stated that "they are not considered to be separated from the fellowship of monks": and the same would seem to apply to all other religious. Now the monastic rule

les autres, nous l'avons dit plus haut. Mais on peut se préparer différemment à l'observation de chacun d'eux. C'est ainsi qu'on peut se disposer à l'observation du voeu de continence par la retraite dans un lieu solitaire, par l'abstinence, par la mutuelle sauvegarde de la vie en commun, et par beaucoup d'autres moyens analogues. Cela montre que la pratique commune de voeux essentiels admet la diversité des formes de vie religieuse, soit à cause de la diversité des dispositions choisies, soit à cause de la diversité des fins, on vient de l'expliquer.

3. L'évêque, à l'égard de la perfection, fait figure d'agent et le religieux de patient, nous l'avons dit plus haut. Même dans les choses de la nature, plus l'agent est élevé, plus il tend à l'unité; au contraire, les patients sont multiples. Il est donc normal que l'état épiscopal soit un, et les formes de vie religieuse, multiples.

4. La confusion s'oppose à la distinction et à l'ordre. Ainsi donc, la multiplication des ordres religieux engendrerait la confusion s'il en existait plusieurs à poursuivre le même but par les mêmes moyens, sans nécessité ni utilité. Pour éviter cela on a établi cette règle salutaire qu'aucun ordre nouveau ne puisse être institué sans l'approbation du souverain pontife.

ARTICLE 2
Un ordre religieux peut-il avoir pour but les oeuvres de la vie active ?

Objections 1. Il ne semble pas qu'on doive instituer d'ordre religieux pour les oeuvres de la vie active. Tout ordre religieux, nous l'avons montrés, doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de l'état religieux consiste dans la contemplation des choses divines. Selon Denys " On les appelles moines parce qu'ils exercent de façon pure le culte, c'est-à-dire le service de Dieu, et parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement, de façon à tendre vers l'unité d'une vie déiforme et vers la perfection de l'amour divin. " Il semble donc qu'on ne puisse instituer d'ordre religieux pour les oeuvres de la vie active.

2. Il semble que " l'on doive juger des chanoines réguliers comme des moines ", suivant une décrétale'. Une autre décrétale porte que les chanoines réguliers " ne sont pas regardés comme séparés de la société des saints moines ". Et la même remarque vaut pour tous les autres religieux. Or la vie monastique

về đó như chúng ta đã nói ở trước (Q.186, a.7; Q.187, a.3). Mà người ta có thể chuẩn bị mình một cách khác nhau để tuân giữ mỗi lời khấn trong ba lời khấn này. Chính như vậy mà người ta có thể sắp đặt mình để tuân giữ lời khấn tiết dục nhờ sự rút lui vào nơi vắng vẻ, bằng sự kiêng cữ, bằng sự đảm bảo lẫn nhau trong đời sống cộng đoàn, và bởi nhiều phương tiện khác tương tự. Điều đó chứng tỏ sự thực hành chung các lời khấn chủ yếu chấp nhận tạp đa tính trong các loại đời sống tu sĩ, hoặc vì tạp đa tính của các sự sắp đặt được lựa chọn, hoặc vì tạp đa tính của các mục đích như người ta mới giải thích.

3. Giám mục đối với sự hoàn hảo, là tác nhân và tu sĩ là thụ nhân như chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.7). Ngay trong các sự vật của bản tính, tác nhân càng cao, nó càng hướng về đơn nhất tính; trái lại, các thụ nhân thì phức số. Vậy một việc bình thường là thân phận giám mục thì đơn nhất, và các loại đời sống tu sĩ thì phức số.

4. Sự lộn xộn đối lập với sự phân biệt và với trật tự. Như vậy, việc thêm nhiều tu hội hẳn sinh ra sự lộn xộn giả như có nhiều tu hội theo đuổi cũng một mục đích và cũng các phương tiện như nhau, không có sự cần thiết và cũng không có ích lợi nào. Để tránh điều đó, người ta đã quy định nguyên tắc bổ ích này là không tu hội mới nào được thiết lập mà không có sự phê chuẩn của đức Giáo hoàng.

TIẾT 2
Tu hội có thể có mục đích là các công việc đời sống hoạt động không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể có như vậy. Chúng ta đã minh chứng (Q.184, a.5; Q.186, a.1) mọi tu hội phải thực hiện thân phận hoàn hảo. Mà sự hoàn hảo của thân phận tu sĩ cốt tại chiêm niệm các điều thuộc về Thiên Chúa. Theo Denys (De Eccl. Hier. 6,1), người ta gọi đan tu bởi vì họ thi hành một cách thuần túy việc phụng sự Thiên Chúa, và bởi vì đời sống của họ không bị phân chia tồn tại hoàn toàn đơn nhất, bởi vì họ hợp nhất với nhau bằng một sự tĩnh tâm thánh, trục xuất mọi sự phân tán tinh thần, theo thể cách hướng về đơn nhất tính của đời sống thuộc về Thiên Chúa và hướng đến sự hoàn hảo tinh yêu đối với Thiên Chúa. Như vậy xem ra người ta không thể lập tu hội cho các công việc đời sống hoạt động.

2. Xem ra người ta phải phán đoán các kinh sĩ dòng là các kẻ đan tu, chiếu theo một sắc lệnh (Decret. Greg. 9,1, tit.37, ch.2). Một Sắc lệnh khác (Ibid.) quy định các kinh sĩ dòng không được tách rời khỏi cộng đoàn các đan tu thánh thiện. Và cũng một sự nhận xét này có giá trị đối với mọi tu sĩ khác. Mà đời sống dòng được thiết lập vì sự

monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam, unde Hieronymus dicit, ad Paulinum, si cupis esse quod diceris, monachus, idest solus, quid facis in urbibus? Et idem habetur extra, de Renunt., nisi cum pridem; et de regularibus, licet quibusdam. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

was established for the purpose of the contemplative life; wherefore Jerome says (Ep. lviii ad Paulin.): "If you wish to be what you are called, a monk," i.e. a solitary, "what business have you in a city?" The same is found stated in Extra, De Renuntiatione, cap. Nisi cum pridem; and De Regular., cap. Licet quibusdam. Therefore it would seem that every religious order is directed to the contemplative life, and none to the active life.

est instituée en vue de la contemplation. D'où le mot de S. Jérôme: " Si tu veux justifier ton nom de moine qui signifie seul, qu'as-tu à faire dans les villes? " La même pensée se retrouve dans les Décrétales. Il semble donc que toute vie religieuse soit ordonnée à la contemplation, et aucune à l'action.

chiêm niệm. Do đó, có lời nói của thánh Giêrônimô (Lettre 58): "Nếu ngươi muốn biện minh cái tên của ngươi là đan tu có nghĩa là một mình, ngươi có cái gì phải làm ở trong các thành phố?" Chính cũng một tư tưởng này được gặp thấy trong các sắc lệnh. Vậy xem ra mọi đời sống tu sĩ được sắp đặt đến với sự chiêm niệm, chứ không đến với sự hoạt động.

PRAETEREA, vita activa ad praesens saeculum pertinet. Sed omnes religiosi saeculum deserere dicuntur, unde Gregorius dicit, super Ezech., qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in eremo. Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

3. Further, the active life is concerned with the present world. Now all religious are said to renounce the world; wherefore Gregory says (Hom. xx in Ezech.): "He who renounces this world, and does all the good he can, is like one who has gone out of Egypt and offers sacrifice in the wilderness." Therefore it would seem that no religious order can be directed to the active life.

3. La vie active appartient au siècle présent. Or tous les religieux sont censés sortir du siècle. C'est ce que dit S. Grégoire: " Celui qui quitte le siècle et accomplit, le bien qu'il peut, comme s'il était déjà sorti d'Égypte, offre au désert un sacrifice. " Il semble donc qu'aucune forme de vie religieuse ne puisse se proposer pour but la vie active.

3. Đời sống hoạt động thuộc về thế gian hiện tại. Mà mọi tu sĩ được xác định là đi ra khỏi thế gian. Đó là điều thánh Grêgôriô xác định (In Zech. 2,8): "Kẻ bỏ thế gian và hoàn thành sự tốt mình, có thể dường như họ đã ra khỏi đất Ai cập mà dâng một lễ tế ở sa mạc." Vậy xem ra không loại tu sĩ nào có thể nhắm mục đích là đời sống hoạt động.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. I, religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

On the contrary, It is written (James 1:27): "Religion clean and undefiled before God and the Father, is this: to visit the fatherless and widows in their tribulation." Now this belongs to the active life. Therefore religious life can be fittingly directed to the active life.

En sens contraire, il est écrit (Jc 1, 27): " La religion pure et sans tache devant Dieu notre père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur épreuve. " Mais cela relève de la vie active. Donc il est juste de donner la vie active pour but à un ordre religieux.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Gc 1,27): "Lòng đạo đức trong sạch không tiếc đối với Thiên Chúa là Cha, đó là viếng thăm cô nhi quả phụ lâm nỗi ngặt nghèo." Mà điều đó lệ thuộc vào đời sống hoạt động. Vậy việc công nhận đời sống hoạt động là mục đích của tu sĩ là điều chính đáng.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quae se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. XXV, quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Unde et huiusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quaedam, secundum illud Heb. ult., beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, consequens est quod convenienter religiones quaedam ad opera vitae activae ordinantur. Unde et in collationibus patrum, abbas Nesteros, distinguens diversa religionum studia, dicit, quidam summam intentionis suae erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et coenobiorum curam; quosdam xenodochii, idest hospitalitatis, delectat obsequium.

I answer that, As stated above (A[1]), the religious state is directed to the perfection of charity, which extends to the love of God and of our neighbor. Now the contemplative life which seeks to devote itself to God alone belongs directly to the love of God, while the active life, which ministers to our neighbor's needs, belongs directly to the love of one's neighbor. And just as out of charity we love our neighbor for God's sake, so the services we render our neighbor redound to God, according to Mat. 25:40, "What you have done [Vulg.: 'As long as you did it'] to one of these My least brethren, you did it to Me." Consequently those services which we render our neighbor, in so far as we refer them to God, are described as sacrifices, according to Heb. 13:16, "Do not forget to do good and to impart, for by such sacrifices God's favor is obtained." And since it belongs properly to religion to offer sacrifice to God, as stated above (Q[81], A[1], ad 1; A[4], ad 1), it follows that certain religious orders are fittingly directed to the works of the active life. Wherefore in the Conferences of the Fathers (Coll. xiv, 4) the Abbot Nesteros in distinguishing the various aims of religious orders says: "Some direct their intention exclusively to the hidden life of the desert and purity of heart; some are occupied with the instruction of the brethren and the care of the monasteries; while others delight

Réponse : L'état religieux, avons-nous dit, est ordonné à la perfection de la charité, qui comprend l'amour de Dieu et du prochain. A l'amour de Dieu ressortit directement la vie contemplative, où l'on désire vaquer à Dieu seul. A l'amour du prochain ressortit la vie active, qui se met au service des nécessités du prochain. Et de même que la charité aime le prochain pour Dieu, de même le service du prochain prend valeur de service de Dieu, selon cette parole (Mt 25, 40): " Ce que vous faites au moindre des miens, c'est à moi que vous le faites. " C'est pourquoi ces services rendus au prochain, parce qu'ils se réfèrent ultérieurement à Dieu, sont qualifiés de sacrifices, suivant cette parole (He 13, 16): " N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun des ressources; c'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu. " Or il appartient proprement à la religion d'offrir des sacrifices à Dieu, nous l'avons montré. Il s'ensuit donc que des ordres religieux peuvent parfaitement être institués pour les oeuvres de la vie active. Aussi l'abbé Nesteros a-t-il dit. en distinguant les divers objectifs des ordres religieux: " Certains concentrent leur attention sur la solitude du désert et la pureté du coeur; d'autres sur la discipline des frères et des couvents; d'autres

TRẢ LỜI : Thân phận tu sĩ, chúng ta đã nói ở trước (Q.187, a.2), được sắp đặt đến sự hoàn hảo nhân đức mến, là nhân đức bao gồm tình yêu đối với Thiên Chúa và đối với người đồng loại. Đời sống chiêm niệm cách trực tiếp lệ thuộc vào tình yêu đối với Thiên Chúa, vì ở đó người ta chỉ lo về Thiên Chúa mà thôi. Đời sống hoạt động lệ thuộc vào tình yêu đối với người đồng loại trong việc phục vụ các sự cần thiết của họ. Và cũng như nhân đức mến yêu mến người đồng loại vì Thiên Chúa, cũng vậy, sự phục vụ người đồng loại có giá trị do sự phục vụ Thiên Chúa theo lời ghi chép (Mt 25,40): "Điều gì các ngươi làm cho một kẻ nhỏ mọn nhất trong các kẻ thuộc về Ta đây, đó là các ngươi làm cho chính Ta." Do đó, các sự phục vụ được thực hiện cho người đồng loại, bởi vì cuối cùng họ quy về Thiên Chúa, được đánh giá là các lễ vật theo lời ghi chép (Dt 13,16): "Đừng lãng quên nhân đức từ thiện, việc tương tế, vì những lễ tế như thế Thiên Chúa vui lòng chiếu nhận." Mà điều riêng thuộc về nhân đức đạo đức là hiến dâng các lễ vật lên Thiên Chúa như chúng ta đã minh chứng (Q.81, a.1; Q.85, a.3). Vậy do đó mà các tu hội có thể hoàn toàn được thiết lập vì các công việc của đời sống hoạt động, như vậy tu sĩ Nesteros (Contérences des Pères 14,14), khi phân biệt các mục tiêu khác nhau trong các tu hội, đã viết: "Một số tu hội tập trung sự chú ý mình vào nơi vắng vẻ trong sa mạc và sự trong sạch tâm hồn; các tu

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitae activae, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est. In quibus etiam salvatur singularitas vitae, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur; sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quae ad divinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativae vitae.

in the service of the guesthouse," i.e. in hospitality.

Reply to objection 1. Service and subjection rendered to God are not precluded by the works of the active life, whereby a man serves his neighbor for God's sake, as stated in the Article. Nor do these works preclude singularity of life; not that they involve man's living apart from his fellow-men, but in the sense that each man individually devotes himself to things pertaining to the service of God; and since religious occupy themselves with the works of the active life for God's sake, it follows that their action results from their contemplation of divine things. Hence they are not entirely deprived of the fruit of the contemplative life.

trouvent leur joie dans le service de l'hospitalité. "

Solutions 1. On observe aussi le culte et le service de Dieu dans les oeuvres de la vie active, par lesquelles, nous venons de le dire, on sert le prochain pour l'amour de Dieu. On y observe aussi la vie unifiée, non en ce sens qu'on n'a aucun commerce avec les hommes, mais en ce sens qu'on s'adonne exclusivement aux oeuvres qui regardent le service de Dieu. Et puisque ces religieux s'appliquent aux oeuvres de la vie active en vue de Dieu, il s'ensuit que chez eux l'action dérive de la contemplation des choses divines. Ils ne sont donc pas entièrement privés du fruit de la vie contemplative.

hội tập trung sự chú ý của họ về kỷ luật của các nam tu sĩ và nữ tu sĩ."

GIẢI ĐÁP 1. Người ta cũng tuân giữ sự phụng sự và sự phục vụ Thiên Chúa trong các công việc đời sống hoạt động mà do đó người ta phục vụ kẻ đồng loại vì tình yêu đối với Thiên Chúa, ở đó, người ta cũng giữ gìn đời sống được đơn nhất hóa, không phải theo ý nghĩa là người ta không tiếp xúc với các người ngoài, nhưng theo ý nghĩa là người ta chỉ dấn thân vào các công việc liên hệ với sự phục vụ Thiên Chúa. Và bởi vì các tu sĩ này chăm chú vào các công việc đời sống hoạt động vì Thiên Chúa, do đó mà ở nơi họ sự hoạt động phát xuất từ sự chiêm niệm các điều thuộc về Thiên Chúa. Vậy họ không hoàn toàn mất kết quả của đời sống chiêm niệm.

AD SECUNDUM dicendum quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis quantum ad ea quae sunt communia omni religioni, puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia religionis vota observent, et quod a saecularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quae sunt propria monasticae professioni, quae specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde in praeinducta decretali de postulando non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis, sed, quantum ad supradicta, scilicet quod in forensibus causis officio advocationis non utantur. Et in decretali inducta de statu monachorum, postquam praemiserat quod non putantur a consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur, regulae tamen inserviunt laxiori. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quae monachi.

Reply to objection 2. The same judgment applies to monks and to all other religious, as regards things common to all religious orders: for instance as regards their devoting themselves wholly to the divine service, their observance of the essential vows of religion, and their refraining from worldly business. But it does not follow that this likeness extends to other things that are proper to the monastic profession, and are directed especially to the contemplative life. Hence in the aforesaid Decretal, De Postulando, it is not simply stated that "the same judgment applies to canons regular" as "to monks," but that it applies "in matters already mentioned," namely that "they are not to act as advocates in lawsuits." Again the Decretal quoted, De Statu Monach., after the statement that "canons regular are not considered to be separated from the fellowship of monks," goes on to say: "Nevertheless they obey an easier rule." Hence it is evident that they are not bound to all that monks are bound.

2. Les moines et tous les autres religieux sont, en effet, à égalité pour ce qu'il y a de commun dans toutes les formes de vie religieuse. Tous doivent pareillement se donner tout entiers au service de Dieu, observer les voeux essentiels de religion, et se tenir éloignés des affaires séculières. Mais la comparaison ne tient plus pour les autres éléments propres à la profession monastique, et qui ont spécialement pour objet la vie contemplative. Aussi la décrétale alléguée ne dit pas simplement qu'il " faut appliquer aux chanoines réguliers la même règle qu'aux moines ", mais " pour ce qui regarde les choses dont elle a parlé ", à savoir qu'ils " ne doivent pas exercer l'office d'avocat dans les causes judiciaires ". Quant à la seconde décrétale, après avoir dit que les chanoines réguliers " ne sont pas regardés comme séparés de la société des moines ", elle ajoute: " Ils suivent néanmoins une règle plus large. " D'où il apparaît qu'ils ne sont pas astreints à toutes les obligations des moines.

2. Các kẻ đan tu và mọi tu sĩ khác bằng nhau đối với cái gì chung cho mọi loại đời sống tu sĩ. Mọi người đều phải cũng như nhau hiến thân hoàn toàn nguyên vẹn để phục vụ Thiên Chúa, tuân giữ các lời khấn chủ yếu của tu hội, và tránh các công việc trần thế. Mà sự so sánh không còn giá trị đối với các yếu tố khác riêng biệt đối với sự khấn dòng, và các yếu tố riêng biệt này một cách đặc biệt có đối tượng là đời sống chiêm niệm. Như vậy Sắc lệnh đã được trích dẫn không chỉ nói rằng người ta phải áp dụng cho các kinh sĩ dòng cũng một nguyên tắc như cho các kẻ đan tu, nhưng là đối với cái gì liên hệ các sự vật mà nó đề cập đến, nghĩa là các kinh sĩ không nên thi hành chức vụ trạng sư trong các vấn đề tư pháp. Còn về sắc lệnh thứ hai, sau khi đã nói các kinh sĩ dòng không được coi là được tách rời khỏi cộng đoàn các đan tu, đã nói tiếp: "Tuy nhiên, họ tuân theo một nguyên tắc rộng rãi hơn." Do đó rõ ràng họ không bị bắt buộc tuân giữ mọi sự bắt buộc đối với các kẻ đan tu.

AD TERTIUM dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in saeculo, uno modo, per praesentiam corporalem; alio modo, per mentis affectum. Unde et discipulis suis dominus dicit, ego elegi vos de mundo, de quibus tamen ad patrem loquitur dicens, hi in mundo sunt, et ego ad te venio. Quamvis igitur religiosi qui circa opera activae vitae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium; utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur I ad Cor. VII. Unde et Iac. I,

Reply to objection 3. A man may be in the world in two ways: in one way by his bodily presence, in another way by the bent of his mind. Hence our Lord said to His disciples (Jn. 15:19): "I have chosen you out of the world," and yet speaking of them to His Father He said (Jn. 17:11): "These are in the world, and I come to Thee." Although, then, religious who are occupied with the works of the active life are in the world as to the presence of the body, they are not in the world as regards their bent of mind, because they are occupied with external things, not as seeking anything of the world, but merely for the sake of serving God: for "they ... use this world, as if they used it not," to quote 1 Cor. 7:31. Hence (James 1:27) after it is stated that "religion clean and

3. On peut-être dans le siècle de deux manières: par le corps ou par l'esprit. Parlant à ses disciples, le Seigneur disait, en effet (Jn 15, 19): " je vous ai choisis en vous tirant du monde. " Parlant d'eux à son Père, il disait en revanche (Jn 17, 11): " Ceux-ci sont dans le monde, et moi je vais à toi. " Les religieux occupés aux oeuvres de la vie active sont dans le monde par leur corps. Mais ils n'y sont pas par l'esprit. Car s'ils s'occupent de choses extérieures, ce n'est pas qu'ils cherchent quelque bien dans le monde, c'est uniquement pour le service de Dieu. Ils " usent de ce monde comme n'en usant pas ", ainsi qu'il est écrit (1 Co 7, 31). Aussi, après le texte déjà cité: " La religion pure et sans tache, c'est de visiter les

3. Người ta có thể ở đời theo hai thể cách: Đối với thân xác hoặc đối với tinh thần. Khi nói về các môn đệ của mình, Chúa Giêsu đã phán (Ga 15,19): "Ta đã lựa chọn các con ra khỏi thế gian." Khi nói về các môn đệ của mình cùng Đức Chúa Cha, thì đối lại, Ngài đã nói (Ga 17,11): "Những kẻ này ở trong thế gian, và Con về cùng Cha." Các tu sĩ lo về các công việc đời sống hoạt động ở trong thế gian theo thân xác của họ. Nhưng họ không ở đó theo tinh thần của mình. Bởi vì họ lo lắng các sự vật bên ngoài, không phải là họ tìm kiếm một sự tốt nào trong thế gian, đó chỉ vì phục vụ Thiên Chúa mà thôi. Họ sử dụng thế gian này như không sử dụng nó, như có lời ghi chép (1Cr 7,31). Cũng vậy, theo lời đã được trích dẫn: "Lòng đạo thuần túy, không vết nhơ, đó là thăm viếng

postquam dictum est quod religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas, subditur, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo, ut scilicet affectu in rebus saeculi non detineatur.

ARTICULUS 3
Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitae Christianae pertinet quod dominus dicit, Matth. V, ego dico vobis, non resistere malo, sed si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et alteram, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

PRAETEREA, gravior est compugnatio corporalium praeliorum quam concertationes verborum quae in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in decretali de postulando supra inducta. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

PRAETEREA, status religionis est status poenitentiae, ut supra dictum est. Sed poenitentibus, secundum iura, interdicitur militia, dicitur enim in decretis, de Poenit., dist. V, contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post poenitentiae actionem, redire ad militiam saecularem. Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

PRAETEREA, nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur. Cum igitur religiosi sint quaedam privatae personae, videtur quod non liceat eis bellum gerere. Et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad Bonifacium, noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui dominus magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc sunt institutae religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera contemplativae vitae, sed etiam ad opera vitae activae, inquantum pertinent ad

undefiled ... is ... to visit the fatherless and widows in their tribulation," it is added, "and to keep one's self unspotted from this world," namely to avoid being attached to worldly things.

ARTICLE 3
Whether a religious order can be directed to soldiering ?

Objections 1. It would seem that no religious order can be directed to soldiering. For all religious orders belong to the state of perfection. Now our Lord said with reference to the perfection of Christian life (Mat. 5:39): "I say to you not to resist evil; but if one strike thee on the right cheek, turn to him also the other," which is inconsistent with the duties of a soldier. Therefore no religious order can be established for soldiering.

2. Further, the bodily encounter of the battlefield is more grievous than the encounter in words that takes place between counsel at law. Yet religious are forbidden to plead at law, as appears from the Decretal De Postulando quoted above (A[2], OBJ[2]). Therefore it is much less seemly for a religious order to be established for soldiering.

3. Further, the religious state is a state of penance, as we have said above (Q[187], A[6]). Now according to the code of laws soldiering is forbidden to penitents. for it is said in the Decretal De Poenit., Dist. v, cap. 3: "It is altogether opposed to the rules of the Church, to return to worldly soldiering after doing penance." Therefore it is unfitting for any religious order to be established for soldiering.

4. Further, no religious order may be established for an unjust object. But as Isidore says (Etym. xviii, 1), "A just war is one that is waged by order of the emperor." Since then religious are private individuals, it would seem unlawful for them to wage war; and consequently no religious order may be established for this purpose.

On the contrary, Augustine says (Ep. clxxxix; ad Bonifac.), "Beware of thinking that none of those can please God who handle war-like weapons. Of such was holy David to whom the Lord gave great testimony." Now religious orders are established in order that men may please God. Therefore nothing hinders the establishing of a religious order for the purpose of soldiering.

I answer that, As stated above (A[2]), a religious order may be established not only for the works of the contemplative life, but also for the works of the active life, in so far as they are

orphelins et les veuves ", lisons-nous cet autre (Jc 1, 27): " et se garder sans tache à l'écart du monde ", ce qui veut dire qu'on ne doit pas laisser son coeur s'attacher au monde.

ARTICLE 3
Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre ?

Objections 1. Il apparaît que non. Tout ordre religieux doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de la vie chrétienne implique ce que disait le Seigneur (Mt 5, 39): " Et moi je vous dis de ne pas résister au mal; si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche ", ce qui s'oppose au devoir militaire. Donc aucun ordre religieux ne peut être institué en vue de la vie militaire.

2. Le corps à corps des combats est plus brutal que les luttes verbales du prétoire. Mais l'office d'avocat est interdit aux religieux par la décrétale alléguée plus haut. A plus forte raison, semble-t-il, la vie militaire.

3. L'état religieux est un état de pénitence, on l'a dit. Mais le droit interdit la vie militaire aux pénitents: " Il est absolument contraire aux règles ecclésiastiques, lisons-nous dans les Décrets, de revenir à la milice séculière après qu'on s'est adonné à la pénitence. " Donc aucun ordre ne peut être institué en vue du métier des armes.

4. Aucun ordre religieux ne peut se proposer un but injuste. Or, d'après S. Isidore, " la guerre juste est celle qui s'entreprend en vertu d'un ordre de l'empereur ". Les religieux étant des personnes privées, il semble donc qu'il ne leur soit pas permis de faire la guerre. Il ne saurait donc être question d'instituer un ordre religieux à cette fin.

En sens contraire, S. Augustin a écrit: " Ne crois pas que nul de ceux qui portent les armes ne puisse plaire à Dieu. Parmi eux nous trouvons David, auquel le Seigneur a rendu un beau témoignage. " Or les ordres religieux sont institués pour que les hommes plaisent à Dieu. Rien n'empêche donc d'en instituer en vue de la vie militaire.

Réponse : Un ordre religieux, nous l'avons dit, peut être institué non seulement pour les oeuvres de la vie contemplative, mais pour celles de la vie active en tant qu'elles concernent

các cô nhi quả phụ"; chúng ta đọc thấy lời nói khác (Gc 1,27): "Và giữ mình không bợn vết nhơ của thế gian."

TIẾT 3
Tu hội có thể có mục đích là đánh giặc không ?

VẤN NẠN 1. Không thể có như vậy. 1. Mọi tu hội phải thực hiện thân phận hoàn hảo. Mà sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu bao hàm điều Chúa Giêsu đã phán (5,9): "Thầy bảo chúng con, không nên chống lại sự xấu; nếu ai đánh má phải của ngươi, hãy đưa má trái cho nó", điều đó đối lập với bổn phận quân nhân. Vậy không tu hội nào có thể được sáng lập nhắm đời sống quân nhân.

2. Sự giao chiến xáp lá cà thì tàn nhẫn hơn sự tranh luận bằng lời nói ở tòa án; mà chức vụ trạng sư bị cấm đối với các tu sĩ do Sắc lệnh đã trích dẫn ở trên. Phương chi đời sống quân nhân.

3. Thân phận tu sĩ là thân phận đền tội, như người ta đã nói ở trước (Q.186, a.1, sol.4; Q.187, a.6). Mà luật cấm đời sống quân nhân đối với các hối nhân: "Điều hoàn toàn tuyệt đối trái ngược với Giáo luật là trở về với binh nghiệp trần gian sau khi đã dấn thân vào thân phận đền tội." Vậy không tu hội nào được sáng lập nhắm binh nghiệp.

4. Không tu hội nào có thể nhắm mục đích bất công. Mà theo thánh Isiđôrô (Etymol. 18,1), chiến tranh công bình là chiến tranh được tuyên chiến bởi lệnh của nhà vua. Các tu sĩ là những tư nhân, xem ra không được phép đánh giặc. Vậy không có vấn đề sáng lập tu hội vì mục đích này.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô (Lettre 189) đã viết: "Ngươi đừng tin rằng không có ai trong những kẻ mang vũ khí có thể làm hài lòng Thiên Chúa. Trong những con người này, chúng ta gặp thấy Đavít, mà Thiên Chúa đã đưa ra một bằng chứng tốt đẹp." Mà các tu hội được sáng lập ngõ hầu người ta làm hài lòng Thiên Chúa. Vậy không cái gì ngăn trở người ta không được sáng lập tu hội vì đời sống quân nhân.

TRẢ LỜI : Tu hội, như chúng ta đã nói ở trước (a.2), có thể, sáng lập không những cho các công việc đời sống chiêm niệm, mà còn cho các công việc đời sống hoạt động trong tư cách chúng nó liên hệ với sự trợ giúp

subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicae defensionem, unde de Iuda Machabaeo dicitur, I Machab. III, quod praeliabatur praelium Israel cum laetitia, et dilatavit gloriam populo suo. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem subditur Iudam dixisse, nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris; et infra, XIII, dicit Simon, vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus et pro sanctis praelia. Unde convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicae salutis; vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud Psalmi, eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., fortitudo quae bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena iustitia est. Sicut etiam ibidem dicit dominus, quae tua sunt, ne repetas, et tamen, si aliquis non repeteret ea quae sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quae sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., iniurias Dei dissimulare nimis est impium.

AD SECUNDUM dicendum quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni, non autem si hoc aliquis exerceat, secundum dispositionem sui praelati, pro monasterio suo, ut in eadem decretali subditur. Neque etiam pro defensione pauperum

concerned in helping our neighbor and in the service of God, but not in so far as they are directed to a worldly object. Now the occupation of soldiering may be directed to the assistance of our neighbor, not only as regards private individuals, but also as regards the defense of the whole commonwealth. Hence it is said of Judas Machabeus (1 Macc. 3:2, 3) that "he [Vulg.: 'they'] fought with cheerfulness the battle of Israel, and he got his people great honor." It can also be directed to the upkeep of divine worship, wherefore (1 Macc. 3:21) Judas is stated to have said: "We will fight for our lives and our laws," and further on (1 Macc. 13:3) Simon said: "You know what great battles I and my brethren, and the house of my father, have fought for the laws and the sanctuary." Hence a religious order may be fittingly established for soldiering, not indeed for any worldly purpose, but for the defense of divine worship and public safety, or also of the poor and oppressed, according to Ps. 81:4: "Rescue the poor, and deliver the needy out of the hand of the sinner."

Reply to objection 1. Not to resist evil may be understood in two ways. First, in the sense of forgiving the wrong done to oneself, and thus it may pertain to perfection, when it is expedient to act thus for the spiritual welfare of others. Secondly, in the sense of tolerating patiently the wrongs done to others: and this pertains to imperfection, or even to vice, if one be able to resist the wrongdoer in a becoming manner. Hence Ambrose says (De Offic. i, 27): "The courage whereby a man in battle defends his country against barbarians, or protects the weak at home, or his friends against robbers is full of justice": even so our Lord says in the passage quoted, " ... thy goods, ask them not again." If, however, a man were not to demand the return of that which belongs to another, he would sin if it were his business to do so: for it is praiseworthy to give away one's own, but not another's property. And much less should the things of God be neglected, for as Chrysostom says, "it is most wicked to overlook the wrongs done to God."

Reply to objection 2. It is inconsistent with any religious order to act as counsel at law for a worldly object, but it is not inconsistent to do so at the orders of one's superior and in favor of one's monastery, as stated in the same Decretal, or for the defense of the poor and widows. Wherefore

l'assistance du prochain et le service de Dieu, et non pas en tant qu'on s'y propose quelque objectif humain. Or la fonction militaire est susceptible d'être ordonnée au bien du prochain, et non pas au bien des particuliers uniquement, mais encore à la défense de tout l'état. Aussi est-il écrit de Judas Maccabée (1 M 3, 2): " Il menait joyeusement le combat d'Israël, et il accrut la gloire de son peuple. " Le métier des armes peut aussi servir au maintien du culte divin. Or rapporte justement ce mot de Judas Maccabée (1 M 3, 21): " Nous combattrons pour nos âmes et pour notre loi. " Et celui-ci, de Simon (1 M 13, 3): " Vous savez tout ce que moi et mes frères et la maison de mon père avons soutenu de combats pour notre loi et notre sanctuaire. " Il est donc convenable d'instituer un ordre religieux pour la vie militaire, non certes en vue d'un intérêt temporel, mais pour la défense du culte divin et le salut public, ou encore la défense des pauvres et des opprimés. Car il est écrit (Ps 82, 4): " Sauvez le pauvre, arrachez l'indigent au pouvoir du pécheur. "

Solutions 1. Il y a deux façons de ne pas résister au mal. La première consiste à pardonner une injure personnelle. Cette manière d'agir peut contribuer à la perfection, quand elle favorise le salut d'autrui. La seconde consiste à souffrir sans impatience l'injure faite à autrui. Et cela relève de l'imperfection ou même du vice, si l'on était capable de résister à l'insulteur. C'est pourquoi S. Ambroise écrit: " Ce courage qui, à la guerre, protège la patrie contre les barbares et, chez soi, défend les faibles et les familiers contre les bandits, c'est une parfaite justice. " " Ne revendique pas ce qui t'appartient ", a dit le Seigneur (Lc 6, 30). Et pourtant, si l'on ne revendiquait pas ce qui appartient à autrui et dont on est chargé, on pécherait. Car il est louable d'abandonner ses propres biens, non ceux d'autrui. Et bien moins encore devons-nous nous désintéresser de ce qui appartient à Dieu. " C'est un excès d'impiété, dit S. Jean Chrysostome, de ne pas se soucier des injures faites à Dieu. "

2. Exercer l'office d'avocat dans un intérêt terrestre est en effet contraire à l'état religieux. Mais non pas l'exercer, sur l'ordre de son supérieur, pour le bien de son monastère. La décrétale citée fait elle-même cette distinction. Il n'est pas contraire non plus à l'état religieux d'exercer l'office dont il

người đồng loại và phục vụ Thiên Chúa, chứ không phải trong tư cách người ta định mục tiêu nào thuộc về nhân loại. Mà chức năng quân nhân có thể được sắp đặt đến với sự tốt của người đồng loại, không phải với sự tốt của các tư nhân mà thôi, mà còn bảo vệ tổ quốc. Như vậy, có lời ghi chép về ông Giuđa Macabê (1Mcb 3,2): “Ông hân hoan chỉ huy cuộc chiến đấu của Israen, và ông gia tăng vinh quang cho dân tộc mình." Binh nghiệp cũng có thể phục vụ bảo tồn việc thờ phụng Thiên Chúa mà có lời thuộc về ông Giuđa Macabê (1Mcb 3,21) một cách chính đáng: “Chúng ta chiến đấu để bảo vệ mạng sống chúng ta và luật của chúng ta." Cũng có lời thuật lại về ông Simon (1Mcb 13,3): “Anh em biết tất cả mọi sự là tôi và các anh em tôi cùng gia đình cha của tôi đã tiếp tục chiến đấu vì luật của chúng ta và cung thánh của chúng ta.” Vậy điều thích hợp là sáng lập một tu hội cho đời sống quân nhân, nhất định không phải vì ích lợi trần thế, nhưng để bảo vệ sự thờ phụng Thiên Chúa và sự an toàn công cộng, cũng để bảo vệ kẻ nghèo khó và những kẻ bị áp bức. Bởi vì có lời ghi chép (Tv 82,4): “Anh em hãy cứu vãn các người nghèo khó, hãy giải thoát người túng cực khỏi quyền hành của tội nhân.”

GIẢI ĐÁP 1. Có hai cách chống lại sự xấu. Cách thứ nhất cốt tại tha thứ sự lăng mạ bản thân cá nhân. Thể cách hành động này có thể góp phần vào sự hoàn hảo, khi nó ủng hộ sự cứu rỗi kẻ khác. Thể cách thứ hai cốt tại bực tức mà chịu sự lăng mạ đã gây ra cho kẻ khác. Và đó lệ thuộc vào sự bất hoàn hảo hay tật xấu, nếu người ta có khả năng chống lại kẻ gây nên sự lăng mạ. Do đó, thánh Ambrôxiô (De Off. 1,27) đã viết: “Lòng can đảm, trong thời chiến bênh vực tổ quốc chống lại bọn man di và trong thời bình, bênh vực những kẻ yếu hèn và những người quen thuộc chống lại phường cướp bóc, đó là nhân đức công bình hoàn hảo.” Chúa Giêsu đã phán: “Ngươi đừng đòi lấy cái gì không thuộc về ngươi” (Lc 6,30). Tuy nhiên, ngươi không đòi lại cái gì thuộc về kẻ khác mà ngươi có trách nhiệm, hẳn ngươi phạm tội. Bởi vì điều đáng ca ngợi là việc bỏ của cải riêng của mình, chứ không phải việc bỏ của cải người khác. Do đó, chúng ta còn phải lo lắng đến cái gì thuộc về Thiên Chúa. Thánh Chrysôstômô (Op. Imperf. In Matth. 5,4) nói: “Việc không âu lo đến các sự lăng mạ xúc phạm đến Thiên Chúa là một sự vô đạo lớn lao.”

2. Việc thi hành chức vụ trạng sư vì ích lợi trần thế một cách thực sự trái ngược với thân phận dòng, chứ không phải việc thi hành chức vụ trạng sư do lệnh của bề trên, vì lợi ích của tu hội mình, sắc lệnh đã trích dẫn ở trước (De Gret. 9,1, tit.37, ch.2) đưa ra sự phân biệt này. Việc thi hành chức vụ trạng sư bênh vực các

aut viduarum, unde in decretis, dist. LXXXVIII, dicitur, decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum, et cetera. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

AD TERTIUM dicendum quod militia saecularis interdicitur poenitentibus, sed militia quae est propter Dei obsequium, imponitur alicui in poenitentiam; sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium terrae sanctae.

AD QUARTUM dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiae.

it is said in the Decretals (Dist. lxxxviii, cap. 1): "The holy synod has decreed that henceforth no cleric is to buy property or occupy himself with secular business, save with a view to the care of the fatherless ... and widows." Likewise to be a soldier for the sake of some worldly object is contrary to all religious life, but this does not apply to those who are soldiers for the sake of God's service.

Reply to objection 3. Worldly soldiering is forbidden to penitents, but the soldiering which is directed to the service of God is imposed as a penance on some people, as in the case of those upon whom it is enjoined to take arms in defense of the Holy Land.

Reply to objection 4. The establishment of a religious order for the purpose of soldiering does not imply that the religious can wage war on their own authority; but they can do so only on the authority of the sovereign or of the Church.

s'agit pour la défense des pauvres et des veuves. D'après les Décrets, " le saint Synode a décidé que nul clerc ne devra dorénavant se charger de l'administration d'un domaine ou se mêler d'affaires temporelles, sauf pour le service des mineurs, etc. ". Il en va de même pour le métier des armes. L'exercer au bénéfice d'intérêts temporels est contraire à toute vie religieuse, mais non pas s'y engager en vue de servir Dieu.

3. Le service militaire séculier est interdit aux pénitents, mais le service militaire pour la cause de Dieu l'est si peu qu'on l'impose à l'occasion comme pénitence. C'est ainsi qu'on enjoint à certains de prendre les armes pour la défense de la Terre sainte.

4. L'ordre religieux institué en vue de la vie militaire ne confère pas aux religieux le droit de faire la guerre de leur propre autorité. Ils ne le peuvent que par l'autorité des princes ou de l'Église.

kẻ nghèo khó và các kẻ góa bụa cũng không trái ngược với thân phận tu sĩ. Theo các sắc lệnh (I, dist. 88, can.1), Thánh Công đồng đã quyết định từ nay không giáo sĩ nào lãnh trách nhiệm quản trị đất đai hoặc xen vào các công việc trần thế, ngoài việc phục vụ cho những người vị thành niên, v.v... Cũng như vậy, đối với binh nghiệp. Việc thi hành binh nghiệp vì đặc lợi thuộc trật tự trần gian thì trái ngược với đời sống tu sĩ, chứ không phải việc dấn thân vào đó để phục vụ Thiên Chúa.

3. Quân dịch trần thế bị cấm đoán đối với các tội nhân, nhưng quân dịch vì Thiên Chúa được đặt làm việc đền tội đôi khi. Chính như vậy mà người ta ra lệnh cho một số người nắm lấy vũ khí đi bênh vực Đất Thánh.

4. Tu hội được sáng lập vì đời sống quân nhân không đem lại cho các tu sĩ quyền đánh giặc do quyền hành riêng của mình. Họ chỉ có quyền đánh giặc do quyền bính của nhà vua hoặc của Hội thánh.

ARTICULUS 4
Utrum aliqua religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendum

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII, qu. I, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi vel praesidendi vel pascendi alios, et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed praedicare et confessiones audire est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

PRAETEREA, illud ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed praedicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius praelatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

PRAETEREA, inconveniens videtur quod auctoritas praedicandi et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus praedictos.

PRAETEREA, praedicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I ad Cor. IX. Si ergo committitur praedicationis officium alicui religioni ad hoc institutae, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua

ARTICLE 4
Whether a religious order can be established for preaching or hearing confessions ?

Objections 1. It would seem that no religious order may be established for preaching, or hearing confessions. For it is said (VII, qu. i): "The monastic life is one of subjection and discipleship, not of teaching, authority, or pastoral care," and the same apparently applies to religious. Now preaching and hearing confessions are the actions of a pastor and teacher. Therefore a religious order should not be established for this purpose.

2. Further, the purpose for which a religious order is established would seem to be something most proper to the religious life, as stated above (A[1]). Now the aforesaid actions are not proper to religious but to bishops. Therefore a religious order should not be established for the purpose of such actions.

3. Further, it seems unfitting that the authority to preach and hear confessions should be committed to an unlimited number of men; and there is no fixed number of those who are received into a religious order. Therefore it is unfitting for a religious order to be established for the purpose of the aforesaid actions.

4. Further, preachers have a right to receive their livelihood from the faithful of Christ, according to 1 Cor. 9. If then the office of preaching be committed to a religious order established for that purpose, it follows that the faithful of Christ are bound to support an unlimited number of persons, which would be a heavy burden on

ARTICLE 4
Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des oeuvres analogues ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Nous lisons en effet dans les Décrets: " Les moines, leur nom le dit, sont des sujets et des disciples. Il ne leur appartient pas d'enseigner, de présider ni de faire les pasteurs. " Il semble en être de même pour les autres religieux. Mais prêcher et confesser, c'est faire l'office de pasteur et de docteur. Il ne peut donc être institué d'ordre religieux à cette fin.

2. Le but que se propose un ordre religieux doit être éminemment propre à la vie religieuse elle-même, on l'a dit. Or ces activités, bien loin d'appartenir en propre aux religieux, relèvent plutôt de l'office des prélats. On ne peut donc instituer un ordre religieux pour de tels ministères.

3. Il y aurait des inconvénients à ce que le droit de prêcher et de confesser soit conféré à un nombre infini de gens. Mais le nombre de sujets qu'on peut recevoir dans un ordre religieux n'est pas déterminé. Donc il y aurait des inconvénients à instituer un ordre religieux en vue de ces activités.

4. Les fidèles du Christ doivent aux prédicateurs leur subsistance, d'après S. Paul (1 Co 9). Donc, si la prédication était confiée à un ordre religieux institué à cette fin, il s'ensuivrait que les fidèles se trouveraient obligés de faire vivre une infinité de gens, ce qui serait une lourde charge. On ne doit donc pas instituer d'ordre religieux pour

TIẾT 4
Tu hội có thể được thiết lập nhằm sự giảng dạy và các công việc tương tự không ?

VẤN NẠN 1. Chúng ta đọc thấy trong các Sắc lệnh (II, cause 7, q.7, can. 45) : « Các kẻ đan tu là những kẻ bề dưới và là những môn đệ, như chính cái tên của họ biểu thị điều ấy. Vậy, họ không có chức năng dạy học, chủ tọa hoặc làm kẻ chăn chiên". Xem ra các tu sĩ khác cũng vậy. Mà việc giảng dạy và việc ban phép giải tội, đó là việc làm của kẻ chăn chiên và của các thày dạy. Vậy người ta không thể thiết lập tu hội nhằm mục đích này.

2. Mục đích của một tu hội cách tuyệt trác riêng biệt cho chính đời sống tu sĩ như người ta đã nói ở trước (a.1). Mà các hoạt động này không thuộc về cách riêng biệt cho các tu sĩ, một cách đúng hơn lệ thuộc vào chức vụ của các giám mục. Vậy người ta không thể sáng lập tu hội cho các sự phục vụ như thế.

3. Hẳng có những sự bất tiện đối với quyền giảng dạy và quyền ban phép giải tội được ban cho vô số người. Mà số các kẻ bề dưới, người ta có thể lãnh nhận trong một tu hội không được nhất định. Vậy có những sự bất tiện để sáng lập một tu hội cho các hoạt động này.

4. Các tín hữu của Chúa Kitô phải đảm bảo sự sinh sống cho các kẻ giảng dạy theo lời nói của thánh Phaolô (1 Cr 9). Vậy nếu sự giảng dạy được giao phó cho một tu hội được thiết lập vì mục đích này, hẳn các hữu bị bắt buộc nuôi sống vô số người, hẳn đó là gánh nặng. Vậy người ta không nên sáng lập tu hội vì mục đích này.

religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

PRAETEREA, institutio Ecclesiae debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad praedicandum duodecim apostolos, ut habetur Luc. IX; et postea misit septuagintaduos discipulos, ut habetur Luc. X; et sicut Glossa ibidem dicit, apostolorum formam tenent episcopi, septuagintaduorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo, praeter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad praedicandum vel ad confessiones audiendum.

SED CONTRA est quod in collationibus patrum, abbas Nesteros, de diversitate religionum loquens, dicit, quidam eligentes aegrotantium curam, alii intercessionem quae pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinae instantes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos ac summos viros, pro affectu suo ac pietate, viguerunt. Ergo, sicut ad aegrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per praedicationem et alia huiusmodi opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, convenienter religio institui potest ad opera vitae activae, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora, unde supra dictum est quod eleemosynae spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam magis pertinet ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit, super Ezech. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores haereticorum et tentationes Daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est ad praedicandum, et ad alia quae pertinent ad salutem animarum, them. Therefore a religious order should not be established for the exercise of these actions.

5. Further, the organization of the Church should be in accordance with Christ's institution. Now Christ sent first the twelve apostles to preach, as related in Luke 9, and afterwards He sent the seventy-two disciples, as stated in Luke 10. Moreover, according to the gloss of Bede on "And after these things" (Lk. 10:1), "the apostles are represented by the bishops, the seventy-two disciples by the lesser priests," i.e. the parish priests. Therefore in addition to bishops and parish priests, no religious order should be established for the purpose of preaching and hearing confessions.

On the contrary, In the Conferences of the Fathers (Coll. xiv, 4), Abbot Nesteros, speaking of the various kinds of religious orders, says: "Some choosing the care of the sick, others devoting themselves to the relief of the afflicted and oppressed, or applying themselves to teaching, or giving alms to the poor, have been most highly esteemed on account of their devotion and piety." Therefore just as a religious order may be established for the care of the sick, so also may one be established for teaching the people by preaching and like works.

I answer that, As stated above (A[2]), it is fitting for a religious order to be established for the works of the active life, in so far as they are directed to the good of our neighbor, the service of God, and the upkeep of divine worship. Now the good of our neighbor is advanced by things pertaining to the spiritual welfare of the soul rather than by things pertaining to the supplying of bodily needs, in proportion to the excellence of spiritual over corporal things. Hence it was stated above (Q[32], A[3]) that spiritual works of mercy surpass corporal works of mercy. Moreover this is more pertinent to the service of God, to Whom no sacrifice is more acceptable than zeal for souls, as Gregory says (Hom. xii in Ezech.). Furthermore, it is a greater thing to employ spiritual arms in defending the faithful against the errors of heretics and the temptations of the devil, than to protect the faithful by means of bodily weapons. Therefore it is most fitting for a religious order

exercer ce ministère.

5. L'institution de l'Église doit se modeler sur l'institution du Christ. Or le Christ a envoyé prêcher, premièrement les douze Apôtres, et deuxièmement les soixante-douze disciples (Lc 10, 1). Et la Glose fait cette remarque: " Les évêques tiennent la place des Apôtres, et les prêtres du second ordre, c'est-à-dire les curés, celle des soixante-douze disciples. " Donc, en plus des évêques et des prêtres de paroisse, on ne doit pas instituer d'ordre religieux chargé de prêcher ou de confesser.

En sens contraire, parlant de la diversité des familles religieuses, l'abbé Nesteros dit: " Certains ont préféré le soin des malades, d'autres la protection des malheureux et des opprimés, d'autres se consacrent à l'enseignement, d'autres enfin se vouent au soulagement des pauvres par l'aumône. Et tous ont brillé parmi les plus grands pour leur bonté et leur piété. " Donc, comme il est permis d'instituer un ordre religieux pour prendre soin des malades, il est permis d'en instituer pour instruire le peuple par la prédication et des activités analogues.

Réponse : Nous avons dit qu'un ordre religieux pouvait fort bien être institué en vue des oeuvres de la vie active, selon que celles-ci sont ordonnées à l'utilité du prochain, au service de Dieu et à la conservation de son culte. Or, on rend un plus grand service au prochain par ce qui concerne le salut de son âme, que par ce qui concerne ses besoins d'ordre corporel, dans la mesure où le spirituel l'emporte sur le corporel. Aussi a-t-on dit plus haut que les aumônes spirituelles sont supérieures aux aumônes matérielles. Les actes par où l'on concourt à assurer le bien spirituel du prochain intéressent aussi dans un plus haut degré le service de Dieu, auquel " nul sacrifice ne plaît autant que le zèle des âmes ", assure S. Grégoire. C'est une oeuvre plus relevée, pareillement, de défendre les fidèles par les armes spirituelles contre les erreurs que propagent les hérétiques et contre les tentations que les démons suscitent, que de protéger le peuple chrétien par les armes matérielles. Aussi est-il souverainement convenable d'instituer un ordre religieux pour la

5. Sự thiết lập của Hội thánh phải mô phỏng sự thiết lập của Chúa Kitô. Mà Chúa Kitô đã sai đi giảng dạy trước hết mười hai Tông đồ và sau đó Bảy mươi hai môn đệ (Lc 10,1). Và sách Chú giải đưa ra sự nhận xét này : "Các giám mục thay thế các Tông đồ. Và các linh mục thuộc bậc thứ hai, tức là các linh mục quản xứ thay thế cho bảy mươi hai môn đệ". Vậy ngoài các giám mục và các linh mục quản xứ, người ta không nên sáng lập một tu hội có trách nhiệm giảng dạy và ban phép giải tội.

TRÁI LẠI, khi nói về tạp đa tính trong các gia đình tu sĩ, tu sĩ Nestoros (Conferences de Père 14,14) đã nói : "Một số yêu thích sự săn sóc các bệnh nhân hơn, các kẻ khác thích việc bảo vệ các kẻ khốn khổ và các người bị áp bức, các kẻ khác nữa hiến thân uỷ lạo các người nghèo khổ bằng sự bố thí, cũng còn những kẻ khác hiến thân. Và mọi người đã sáng chói giữa các con người vĩ đại nhất vì thiện tính và đạo đức của mình". Vậy cũng như người ta được phép sáng lập tu hội săn sóc các bệnh nhân, người ta cũng được phép sáng lập tu hội để dạy dỗ dân chúng bằng sự giảng dạy và các sự hoạt động tương tự.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2), một tu hội rất có thể được sáng lập vì các công việc đời sống hoạt động, tuỳ theo các công việc này được sắp đặt với lợi ích người đồng loại, phục vụ Thiên Chúa và bảo tồn sự thờ phụng Ngài. Mà người ta phục vụ lớn lao cho người đồng loại bằng cái gì liên hệt với sự cứu rỗi linh hồn của họ, hơn là do cái gì liên hệ với các sự nhu cầu của họ thuộc trật tự trần thế, theo mức độ mà cái thiêng liêng vượt qua cái hữu hình. Như vậy, người ta đã nói ở trước (Q.32,a.3), các sự bố thí thiêng liêng cao trọng hơn các sự bố thí vật chất. Các hành động mà do đó người ta góp phần đảm bảo sự tốt thiêng liêng cho người đồng loại cũng liên hệ theo mức độ cao hơn với sự phục vụ Thiên Chúa, mà không có lễ vật nào làm hài lòng Ngài hơn việc nhiệt thành đối với các linh hồn như thánh Grêgôriô xác nhận (In Ezech. 1, 12). Cũng vậy, một công việc lớn lao cao trọng là bênh vực các tín hữu bằng các vũ khí thiêng liêng chống lại các sự sai lầm do các người lạc giáo phổ biến và chống lại các chước cám dỗ ma quỷ gây nên, thì hơn là bênh vực giáo dân Kitô hữu bằng các vũ khí hữu hình. Như vậy, hoàn toàn thích hợp

aliquam religionem institui.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut philosophus dicit, in I Polit. Unde quod aliquis auctoritate praelatorum praedicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religiosis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut religiones aliquae instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel Ecclesiae, quibus ex officio competit, sicut dictum est; ita etiam religiones instituuntur ad praedicandum et confessiones audiendum, non quidem propria auctoritate, sed auctoritate praelatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subvenire praelatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium.

AD TERTIUM dicendum quod a praelatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit praedicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus praeficiuntur; vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

AD QUARTUM dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis praelatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui gratis in huiusmodi actibus velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia et ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam, etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, ut dicitur II ad Cor. VIII. Si tamen non invenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii praelati, si ipsi non sufficerent alios ad hoc idoneos quaerere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

AD QUINTUM dicendum quod formam septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis episcopis in eorum officio subserviant. Non

to be established for preaching and similar works pertaining to the salvation of souls.

Reply to objection 1. He who works by virtue of another, acts as an instrument. And a minister is like an "animated instrument," as the Philosopher says (Polit. i, 2). Hence if a man preach or do something similar by the authority of his superiors, he does not rise above the degree of "discipleship" or "subjection," which is competent to religious.

Reply to objection 2. Some religious orders are established for soldiering, to wage war, not indeed on their own authority, but on that of the sovereign or of the Church who are competent to wage war by virtue of their office, as stated above (A[3], ad 4). In the same way certain religious orders are established for preaching and hearing confessions, not indeed by their own authority, but by the authority of the higher and lower superiors, to whom these things belong by virtue of their office. Consequently to assist one's superiors in such a ministry is proper to a religious order of this kin

Reply to objection 3. Bishops do not allow these religious severally and indiscriminately to preach or hear confessions, but according to the discretion of the religious superiors, or according to their own appointment.

Reply to objection 4. The faithful are not bound by law to contribute to the support of other than their ordinary prelates, who receive the tithes and offerings of the faithful for that purpose, as well as other ecclesiastical revenues. But if some men are willing to minister to the faithful by exercising the aforesaid acts gratuitously, and without demanding payment as of right, the faithful are not burdened thereby because their temporal contributions can be liberally repaid by those men, nor are they bound by law to contribute, but by charity, and yet not so that they be burdened thereby and others eased, as stated in 2 Cor. 8:1**3.** If, however, none be found to devote themselves gratuitously to services of this kind, the ordinary prelate is bound, if he cannot suffice by himself, to seek other suitable persons and support them himself.

Reply to objection 5. The seventy-two disciples are represented not only by the parish priests, but by all those of lower order who in any way assist the bishops in their office. For we do

prédication et les autres ministères utiles au salut des âmes.

Solutions 1. Celui qui agit par la vertu d'un autre joue le rôle d'instrument. Or le ministre, d'après le Philosophe, peut être défini " un instrument vivant ". Donc le fait de prêcher ou d'exercer quelque autre fonction semblable par l'autorité des prélats ne fait pas sortir le religieux du rang des disciples et des sujets qui est le sien.

2. Les ordres religieux institués pour exercer le métier des armes ne le font pas de leur propre autorité, mais par celle du prince ou de I'Eglise, qui ont qualité pour cela. De même, certains ordres sont institués pour prêcher et confesser par délégation des prélats, supérieurs et subalternes, dont c'est l'office, et nullement par leur propre autorité. C'est justement le rôle propre de ces ordres d'assister les prélats dans ce ministère.

3. Les prélats ne concèdent pas à ces ordres le pouvoir d'appliquer à la prédication et à la confession tous leurs sujets indistinctement, mais ceux que leurs supérieurs en jugent capables, ou encore jusqu'à concurrence d'un chiffre fixé par les prélats eux-mêmes.

4. Le peuple chrétien n'est tenu en justice à assurer la subsistance que des prélats ordinaires, auxquels il appartient de percevoir les dîmes et oblations des fidèles et les autres revenus ecclésiastiques. Si les religieux veulent servir gratuitement les fidèles dans ces sortes de ministères sans exiger une rétribution, cela n'accable pas les fidèles. Ceux-ci peuvent avoir la libéralité de reconnaître les services de ces prédicateurs volontaires par l'octroi de subsides temporels. S'ils n'y sont pas tenus en justice, ils y sont obligés en charité. Non pas toutefois de telle manière qu'ils " en soient éprouvés, les autres étant soulagés " (2 Co 8, 13). En sens contraire, s'il ne se trouvait personne pour évangéliser ainsi gratuitement le peuple chrétien, les prélats ordinaires seraient tenus, au cas où ils ne suffiraient pas à la tâche, de chercher des auxiliaires capables, dont ils auraient à assurer eux-mêmes la subsistance.

5. Les soixante-douze disciples ne figurent pas seulement les curés, mais tous ceux qui, inférieurs aux évêques, les assistent dans leur office. On ne voit pas en effet que le Seigneur ait assigné des

việc sáng lập một tu hội để giảng dạy và thi hành các chức vụ hữu ích cho việc cứu rỗi các linh hồn.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ hành động vì năng lực của người khác đóng vai trò công cụ. Mà thừa tác viên, theo Triết gia (Pol. 1,2) được định nghĩa là một công cụ sống động. Vậy việc giảng dạy hoặc thi hành một chức năng khác tương tự do quyền bính của các giám mục không làm cho các tu sĩ ra ngoài hạng các môn đệ và các kẻ bề dưới.

2. Các tu hội được sáng lập để thi hành binh nghiệp, không thi hành điều đó do quyền lực riêng của mình, nhưng do quyền bính của nhà vua hay của Hội thánh là những kẻ có tư cách đối với điều đó. Cũng vậy, một số tu hội được sáng lập để giảng dạy và ban phép giải tội do sự ủy phái của các bề trên có chức vụ, chứ không phải do quyền hành của mình. Đó một cách chính đáng là vai trò riêng của các tu hội trợ giúp các bề trên trong chức vụ này.

3. Các đấng bề trên không cho phép các tu hội chỉ định các kẻ bề dưới của mình đi giảng dạy và giải tội một cách không cân nhắc, nhưng được chỉ định những người có khả năng và theo số lượng do các bề trên đó quyết định.

4. Dân Kitô hữu chỉ bị bắt buộc theo nhân đức công bình đảm bảo sự sinh sống cho các đấng bản quyền mà thôi, là những đấng có quyền thu thuế thập phần và lãnh nhận các của hiến dâng của các tín hữu và các lợi tức khác của Hội thánh. Nếu các tu sĩ muốn phục vụ các tín hữu cách nhưng không trong các chức vụ này mà không đòi hỏi sự trả công; điều đó không gây nặng nề cho tín hữu. Các tín hữu này có thể cách quảng đại nhìn nhận các sự phục vụ của các người giảng dạy tình nguyện bằng cách dâng cho họ những sự trợ giúp vật chất. Nếu các tín hữu không bị bắt buộc điều đó do nhân đức công bình, thì bị bắt buộc bởi nhân đức mến. Tuy nhiên, không phải theo một thể cách mà họ cùng quẫn vì lẽ để kẻ khác được thư thái (2Cr 8,13). Tuy nhiên, giả như không có ai rao giảng Tin mừng một cách nhưng không. Như vậy, giáo dân kitô hữu và các đấng bản quyền, trong trường hợp bất khả kham đối với công việc, bị bắt buộc tìm kiếm các kẻ phụ tá có khả năng mà chính ngài bảo đảm sự sinh sống.

5. Bảy mươi hai môn đệ không chỉ tiêu biểu các linh mục quản xứ mà thôi, mà còn tiêu biểu mọi kẻ ở dưới quyền các giám mục, trợ giúp các ngài trong chức vụ của mình. Quả thế, người ta không trông thấy

enim legitur quod septuagintaduobus discipulis dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus. Opportunum autem fuit ut, praeter ordinarios praelatos, alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus. Sicut etiam et religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum saecularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS 5
Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psalmo, quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias domini, Glossa, idest, in virtutem Christianam. Sed perfectio Christianae virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

PRAETEREA, illud quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit, unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum. Unde et Hieronymus, super Epist. ad Tit., dicit, antequam, Diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis, ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae, et cetera. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

PRAETEREA, professio Christianae religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur. Et nunc etiam aliqui saeculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

SED CONTRA est quod Hieronymus, in epistola ad Paulinum, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens, discamus in terris quorum scientia nobis perseverat in caelis. Et infra, quidquid quaesieris, tecum scire conabor.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitae activae,

not read that our Lord appointed the seventy-two disciples to certain fixed parishes, but that "He sent them two and two before His face into every city and place whither He Himself was to come." It was fitting, however, that in addition to the ordinary prelates others should be chosen for these duties on account of the multitude of the faithful, and the difficulty of finding a sufficient number of persons to be appointed to each locality, just as it was necessary to establish religious orders for military service, on account of the secular princes being unable to cope with unbelievers in certain countries.

ARTICLE 5
Whether a religious order should be established for the purpose of study ?

Objections 1. It would seem that a religious order should not be established for the purpose of study. For it is written (Ps. 70:15, 16): "Because I have not known letters [Douay: 'learning'], I will enter into the powers of the Lord," i.e. "Christian virtue," according to a gloss. Now the perfection of Christian virtue, seemingly, pertains especially to religious. Therefore it is not for them to apply themselves to the study of letters.

2. Further, that which is a source of dissent is unbecoming to religious, who are gathered together in the unity of peace. Now study leads to dissent: wherefore different schools of thought arose among the philosophers. Hence Jerome (Super Epist. ad Tit. 1:5) says: "Before a diabolical instinct brought study into religion, and people said: I am of Paul, I of Apollo, I of Cephas," etc. Therefore it would seem that no religious order should be established for the purpose of study.

3. Further, those who profess the Christian religion should profess nothing in common with the Gentiles. Now among the Gentiles were some who professed philosophy, and even now some secular persons are known as professors of certain sciences. Therefore the study of letters does not become religious.

On the contrary, Jerome (Ep. liii ad Paulin.) urges him to acquire learning in the monastic state, saying: "Let us learn on earth those things the knowledge of which will remain in heaven," and further on: "Whatever you seek to know, I will endeavor to know with you."

I answer that, As stated above (A[2]), religion may be ordained to the active and to the contemplative life. Now chief among the works of the active life

paroisses déterminées à ces soixante-douze disciples (Lc 10, 1): " Il les envoyait devant lui en toute ville et localité où il allait se rendre. " Or on a trouvé opportun d'appliquer certaines personnes à ce ministère en plus des prélats ordinaires, à cause de l'importance numérique du peuple fidèle et de la difficulté de trouver assez de responsables pour chaque groupe. C'est pour une raison analogue: le défaut de princes chrétiens capables de résister aux infidèles dans certaines régions, qu'on s'est vu obligé d'instituer des ordres religieux destinés au métier des armes.

ARTICLE 5
Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude ?

Objections 1. Il ne semble pas. En effet il est écrit (Ps 71, 15 Vg): " Pour n'avoir pas connu la littérature, j'entrerai dans les puissances du Seigneur ", c'est-à-dire, explique la Glose, " dans la vertu chrétienne ". Mais la perfection de la vertu chrétienne semble regarder surtout les religieux. Ils n'ont donc pas à s'appliquer aux lettres.

2. Ce qui est un principe de dissentiments ne sied pas aux religieux, qui s'assemblent en vue de l'unité de la paix. Or l'étude engendre les dissentiments, d'où la multiplicité des sectes philosophiques. Aussi S. Jérôme a-t-il écrit: " Avant qu'on n'ait fait des études en religion à l'instigation du diable, et qu'on n'ait dit chez les gens: "Moi je suis de Paul, moi d'Apollos et moi de Céphas, etc. " Il semble donc qu'un ordre religieux ne puisse être institué en vue de l'étude.

3. La profession chrétienne doit différer de celle des païens. Or, parmi les païens, certains faisaient profession de philosophie. Maintenant encore, il se rencontre parmi les séculiers des professeurs de telle ou telle science. L'étude des lettres ne convient donc pas aux religieux.

En sens contraire, S. Jérôme écrivant à S. Paulin, l'invite à se consacrer à l'étude dans l'état monastique: " Étudions sur terre ce dont la science se maintiendra pour notre bonheur dans le ciel. " Et plus loin: " Toutes tes questions, je tâcherai d'y répondre avec toi. "

Réponse : Nous avons dit que la vie religieuse pouvait se proposer comme fin la vie active et la vie contemplative. Parmi les oeuvres de la vie active, les

Chúa Giêsu chỉ định các họ đạo nhất định cho bảy mươi hai môn đệ này (Lc 10,1): "Ngài sai họ đi trước đến thị trấn và đến các địa điểm Ngài sẽ đi tới." Mà người ta trông thấy việc tiện lợi ứng dụng một số người thêm vào để phục vụ các đấng bản quyền, vì đông đảo giáo hữu và khó mà tìm kiếm đủ các kẻ có trách nhiệm cho mỗi nhóm. Chính vì một lý do tương tự, sự khiếm khuyết của các nhà vua Kitô hữu có khả năng chống lại với các kẻ không tin ở một số địa điểm, mà người ta đã thấy mình bị bắt buộc sáng lập các tu hội được sắp đặt với binh nghiệp.

TIẾT 5
Tu hội có thể được thiết lập nhằm mục đích nghiên cứu sưu tầm không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể như vậy. Có lời ghi chép (Tv 71,15): "Vì không hiểu biết văn hóa, tôi sẽ đi vào trong các quyền năng của Thiên Chúa", nghĩa là trong nhân đức Kitô hữu như sách Chú giải cắt nghĩa. Mà sự hoàn hảo nhân đức Kitô hữu xem ra liên hệ với các tu sĩ. Vậy họ không phải chăm chú về văn hóa.

2. Cái gì là nguyên lý cho sự không đồng ý kiến, cho sự xung đột ý tưởng, không thích hợp cho tu sĩ, là những kẻ tụ họp vì đơn nhất tính của sự bình an. Mà sự nghiên cứu sinh ra các sự không đồng ý kiến, do đó có nhiều học phái triết lý. Như vậy, thánh Giêrônimô (In Epist. ad Tit.1,5) đã viết: "Trước khi người ta nghiên cứu do sự xúi giục của ma quỉ, và trước khi người ta nói: Tôi thuộc về Phaolô, tôi thuộc về Apôllô và tôi thuộc về Kêpha, v.v..." Vậy xem ra tu hội không được sáng lập để nghiên cứu.

3. Sự tuyên xưng của Kitô hữu phải khác biệt với sự tuyên xưng của dân ngoại. Mà ở giữa các dân ngoại, một số người chuyên môn triết học. Mà hiện nay người ta trông thấy có các giáo sư khoa học này hoặc khoa học khác. Vậy việc nghiên cứu văn hóa không thích hợp cho tu sĩ.

TRÁI LẠI, Thánh Giêrônimô (Lettre 53) viết cho thánh Paulinô và kêu gọi thánh nhân dấn thân nghiên cứu học hành trong thân phận tu sĩ: "Chúng ta hãy nghiên cứu học hỏi ở dưới đất điều mà sự tri thức được duy trì tồn tại vì hạnh phúc chúng ta ở trên trời." Và ở nơi khác, thánh nhân đã viết: "mọi vấn đề của anh, tôi sẽ cố gắng trả lời với anh."

TRẢ LỜI : Chúng ta đã nói ở trước (a.2 và 3), đời sống tu sĩ có thể nhắm mục đích là đời sống hoạt động và đời sống chiêm niệm. Trong các công việc của đời sống

principaliora sunt illa quae ordinantur directe ad salutem animarum, sicut praedicare et alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religioni tripliciter. Primo quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo, directe coadiuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, in qua dirigitur homo ad considerandum divina. Unde in laudem viri iusti dicitur in Psalmo, quod in lege domini meditabitur die ac nocte. Et Eccli. XXXIX dicitur, sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit. Alio modo, studium litterarum iuvat contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant, sicut in collationibus patrum legitur quod abbas Serapion, propter simplicitatem, incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. Et propter hoc dicitur Eccle. II, cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam. Secundo, necessarium est studium litterarum religioni institutae ad praedicandum et ad alia huiusmodi exercendum. Unde apostolus dicit, Tit. I, de episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. Nec obstat quod apostoli absque studio litterarum ad praedicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, quidquid aliis exercitatio et quotidiana in lege meditatio tribuere solet, illis spiritus sanctus suggerebat. Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad

are those which are directly ordained to the salvation of souls, such as preaching and the like. Accordingly the study of letters is becoming to the religious life in three ways. First, as regards that which is proper to the contemplative life, to which the study of letters helps in a twofold manner. In one way by helping directly to contemplate, namely by enlightening the intellect. For the contemplative life of which we are now speaking is directed chiefly to the consideration of divine things, as stated above (Q[180], A[4]), to which consideration man is directed by study; for which reason it is said in praise of the righteous (Ps. 1:2) that "he shall meditate day and night" on the law of the Lord, and (Ecclus. 39:1): "The wise man will seek out the wisdom of all the ancients, and will be occupied in the prophets." In another way the study of letters is a help to the contemplative life indirectly, by removing the obstacles to contemplation, namely the errors which in the contemplation of divine things frequently beset those who are ignorant of the scriptures. Thus we read in the Conferences of the Fathers (Coll. x, 3) that the Abbot Serapion through simplicity fell into the error of the Anthropomorphites, who thought that God had a human shape. Hence Gregory says (Moral. vi) that "some through seeking in contemplation more than they are able to grasp, fall away into perverse doctrines, and by failing to be the humble disciples of truth become the masters of error." Hence it is written (Eccles. 2:3): "I thought in my heart to withdraw my flesh from wine, that I might turn my mind to wisdom and might avoid folly." Secondly, the study of letters is necessary in those religious orders that are founded for preaching and other like works; wherefore the Apostle (Titus 1:9), speaking of bishops to whose office these acts belong, says: "Embracing that faithful word which is according to doctrine, that he may be able to exhort in sound doctrine and to convince the gainsayers." Nor does it matter that the apostles were sent to preach without having studied letters, because, as Jerome says (Ep. liii ad Paulin.), "whatever others acquire by exercise and daily meditation in God's law, was taught them by the Holy Ghost." Thirdly, the study of letters is becoming to religious as regards that which is common to all religious orders. For it helps us to avoid the lusts of the flesh; wherefore Jerome says (Ep. cxxv

principales sont celles qui ont pour objet le salut des âmes, comme la prédication et autres ministères semblables. L'étude des lettres convient donc à la vie religieuse à trois titres. D'abord, au titre de la vie contemplative elle-même, pour laquelle l'étude des lettres offre une double utilité. 1° Une utilité directe, en éclairant l'esprit. La vie contemplative, dont nous parlons présentement, est principalement ordonnée à la contemplation des choses divines, dans laquelle l'homme est dirigé par l'étude. C'est pourquoi nous lisons à la louange de l'homme juste (Ps 1, 2): " Dans la loi du Seigneur, il médite jour et nuit. " Et ailleurs (Si 39, 1): " Le sage scrutera la sagesse des anciens et s'appliquera à l'étude des prophètes. " 2° Une utilité indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, à savoir les erreurs où tombent souvent, dans la contemplation des choses divines, ceux qui ignorent les Écritures. C'est ainsi qu'on raconte de l'abbé Sérapion qu'il tomba, par simplicité, dans l'erreur des anthropomorphes, qui attribuent à Dieu une forme humaine. Sur quoi S. Grégoire remarque: " Certains cherchant dans la contemplation à dépasser leur capacité, en viennent à s'engager dans des dogmes pervers, et au lieu de demeurer les humbles disciples de la vérité deviennent des maîtres d'erreur. " C'est pourquoi il est écrit (Qo 2, 3 Vg): " J'ai formé le dessein de priver mon corps de vin pour introduire mon esprit dans la sagesse et éviter la sottise. " L'étude des lettres est nécessaire, en deuxième lieu, aux ordres religieux institués en vue de la prédication et des ministères analogues. Aussi l'Apôtre écrit-il au sujet de l'évêque, dont l'office comporte ces ministères (Tt 1, 9): " Qu'il soit attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine, pour être capable d'exhorter dans la saine doctrine et de réduire les contradicteurs. " Qu'on n'objecte pas que les Apôtres ont été envoyés prêcher sans avoir étudié. Car, dit S. Jérôme, " Tout ce que l'ascèse et la méditation quotidienne de la loi divine a coutume de procurer aux autres, l'Esprit Saint le leur suggérait. " En troisième lieu, l'étude des lettres convient aux ordres religieux en fonction de ce qui leur est commun à tous. La sensualité y trouve un remède efficace: " Aime l'étude des Écritures, écrivait S. Jérôme et tu n'aimeras pas les vices de la chair. " En effet, elle détourne l'esprit de la pensée de ces

hoạt động, các công việc chủ yếu là những công việc có đối tượng là sự cứu rỗi các linh hồn, như sự giảng dạy và các chức vụ tương tự. Vậy sự nghiên cứu văn hóa thích hợp cho đời sống tu sĩ theo ba tư cách. Trước hết, trong tư cách đời sống chiêm niệm, vì với đời sống này, sự nghiên cứu văn hóa đưa ra hai sự ích lợi. Thứ nhất, sự ích lợi trực tiếp bằng cách soi sáng tinh thần. Đời sống chiêm niệm mà chúng ta đang đề cập đến hiện giờ, một cách chủ yếu được sắp đặt đến sự suy niệm các điều thuộc về Thiên Chúa, và trong sự suy niệm này, nhân loại được hướng dẫn do sự nghiên cứu. Do đó, chúng ta đọc thấy lời ca ngợi người công chính (Tv 1,2): “Trong luật Thiên Chúa, họ suy ngắm đêm ngày.” Và ở nơi khác (Hc 39,10): “Người khôn ngoan dò xét sự khôn ngoan của những người thời xưa và chăm chú nghiên cứu các tiên tri.” Thứ đến, sự lợi ích gián tiếp bằng cách tránh các sự nguy hiểm trong sự suy niệm, tức là tránh các sự sai lầm mà khi suy niệm các điều thuộc về Thiên Chúa, các kẻ không biết Kinh thánh thường rơi vào đó. Chính như vậy mà người ta thuật lại (Conférences des Pères, 10,3) tu sĩ Séparien do tính đơn sơ đã rơi vào sự sai lầm của thuyết nhân hình, chỉ về cho Thiên Chúa hình thể con người, về điểm này, thánh Grêgôriô (Moral. 6,37) nhận xét: “Một số người tìm kiếm trong sự chiêm niệm vượt qua khả năng của mình, dấn thân vào các tín điều tai hại, và thay vì tồn tại là những môn đệ khiêm nhượng của chân lý, họ đã trở nên những thầy của sự sai lầm.” Do đó có lời ghi chép (Gv 2,3): “Tôi đã quyết định bắt thân xác tối kiêng cữ rượu, ngõ hầu đem tinh thần của tôi vào sự khôn ngoan cùng tránh sự rồ dại." Thứ đến, sự nghiên cứu văn hóa cần thiết cho các tu hội được sáng lập để giảng dạy và thi hành các chức vụ tương tự. Như vậy, thánh Phaolô đã viết về Giám mục mà chức vụ bao hàm các công việc này (Tt 1,9): “Ngài phải nắm giữ giáo điều chắc chắn chiếu theo đạo lý, để có thể vừa khuyên răn rập theo đạo lý thuần lương, vừa biện bác những người chống đối.” Người ta đừng đưa ra thắc mắc rằng các Tông đồ đã được sai đi giảng dạy mà không nghiên cứu trước. Bởi vì theo thánh Giêrônimô (Lettre 53), tất cả sự tu đức và sự suy ngắm hàng ngày về luật Thiên Chúa quen đem lại cho các kẻ khác, Chúa Thánh Thần linh ứng cho họ.” Thứ ba, việc nghiên cứu văn hóa thích hợp với các tu hội tùy theo điều chung cho mọi tu hội. Nhục cảm tính gặp ở đây vị thuốc công hiệu; thánh Giêrônimô (Lettre 125) nói: “Ngươi hãy ưa thích nghiên cứu Kinh thánh và ngươi sẽ không yêu mến các tật xấu của xác thịt.” Quả thế, nó quay tinh thần

vitandum carnis lasciviam. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis. Avertit enim animum a cogitatione lasciviae, et carnem macerat, propter studii laborem, secundum illud Eccli. XXXI, vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendum cupiditatem divitiarum. Unde Sap. VII dicitur, divitias nihil esse dixi in comparatione illius. Et I Machab. XII dicitur, nos autem nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui in manibus nostris sunt. Valet etiam ad obedientiae documentum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Glossa ibi exponit de littera veteris legis, de qua apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem et ceteras carnales observantias.

AD SECUNDUM dicendum quod studium ad scientiam ordinatur, quae sine caritate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. XIII, inter superbos semper sunt iurgia; sed cum caritate aedificat, et concordiam parit. Unde I ad Cor. I, apostolus, cum dixisset, divites facti estis in omni verbo et in omni scientia, postmodum subdit, idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quae per haereticos et schismaticos intraverunt in religione Christiana.

AD TERTIUM dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quae secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit, in fine musicae, nos, dum negligendos esse non aestimamus quos haeretici rationum et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus

ad Rust. Monach.): "Love the science of the Scriptures and thou shalt have no love for carnal vice." For it turns the mind away from lustful thoughts, and tames the flesh on account of the toil that study entails according to Ecclus. 31:1, "Watching for riches* consumeth the flesh." It also helps to remove the desire of riches, wherefore it is written (Wis. 7:8): "I ... esteemed riches nothing in comparison with her," and (1 Macc. 12:9): "We needed none of these things," namely assistance from without, "having for our comfort the holy books that are in our hands." It also helps to teach obedience, wherefore Augustine says (De oper. Monach. xvii): "What sort of perverseness is this, to wish to read, but not to obey what one reads?" Hence it is clearly fitting that a religious order be established for the study of letters.

Reply to objection 1. This commentary of the gloss is an exposition of the Old Law of which the Apostle says (2 Cor. 3:6): "The letter killeth." Hence not to know letters is to disapprove of the circumcision of the "letter" and other carnal observances.

Reply to objection 2. Study is directed to knowledge which, without charity, "puffeth up," and consequently leads to dissent, according to Prov. 13:10, "Among the proud there are always dissensions": whereas, with charity, it "edifieth and begets concord." Hence the Apostle after saying (1 Cor. 1:5): "You are made rich ... in all utterance and in all knowledge," adds (1 Cor. 1:10): "That you all speak the same thing, and that there be no schisms among you." But Jerome is not speaking here of the study of letters, but of the study of dissensions which heretics and schismatics have brought into the Christian religion.

Reply to objection 3. The philosophers professed the study of letters in the matter of secular learning: whereas it becomes religious to devote themselves chiefly to the study of letters in reference to the doctrine that is "according to godliness" (Titus 1:1). It becomes not religious, whose whole life is devoted to the service of God, to seek for other learning, save in so far as it is referred to the sacred doctrine. Hence Augustine says at the end of De Musica vi, 17: "Whilst we think that we should not overlook those whom heretics delude by the deceitful assurance of reason and knowledge, we are slow to advance

dérèglements, et elle mortifie la chair par le labeur quelle impose, selon cette parole (Si 31, 1 Vg): " Les veilles de l'honnêteté épuisent la chair. " Elle est efficace aussi pour abolir l'amour des richesses. C'est pourquoi il est écrit (Sg 7, 8): " Auprès d'elle, il m'a paru que les richesses n'étaient rien. " Et ailleurs (1 M 12, 9): " Pour nous, nous n'avons eu besoin de rien de tout cela, ayant pour nous consoler les saints livres qui sont entre nos mains. " Elle vaut enfin pour former à l'obéissance, ce qui fait dire à S. Augustin: " Quelle est donc cette contradiction: ne pas vouloir obéir à ce qu'on lit tout en s'adonnant à la lecture? " Il est donc manifeste qu'il est parfaitement légitime d'instituer un ordre religieux en vue de l'étude des lettres.

Solutions 1. La Glose entend ce texte de la lettre de la loi ancienne, dont l'Apôtre dit (2 Co 3, 6): " La lettre tue. " " Ne pas connaître la littérature ", ce serait donc ne pas approuver la circoncision au sens littéral, et les autres observances charnelles.

2. L'étude est ordonnée à la science; sans la charité, celle-ci enfle et produit des dissensions, selon cette parole (Pr 13, 10): " Entre orgueilleux, ce ne sont que disputes. " Mais, accompagnée de charité, elle édifie et engendre la concorde. Aussi l'Apôtres qui vient de dire (1 Co 1, 5): " Vous êtes devenus riches en toute espèce de discours et de science ", ajoute-t-il - " Dites tous de même, et qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous. " Cependant S. Jérôme, en cet endroit, ne parle pas de l'étude des lettres mais de ce goût de dispute que les hérétiques et schismatiques ont introduit dans la religion chrétienne.

3. Les philosophes professaient l'étude des lettres sous l'angle des sciences humaines. Les religieux s'appliquent principalement à l'étude des lettres qui relèvent " de la piété ", pour employer la formule de S. Paul (Tt 1, 1). Pour ce qui regarde les autres enseignements, ce n'est pas l'affaire des religieux, dont la vie appartient tout entière au ministère divin, si ce n'est en tant qu'ils sont ordonnés à la théologie. C'est ce que dit S. Augustin: " Pour nous, estimant que nous ne pouvons nous désintéresser de ceux que les hérétiques trompent par la fausse promesse de donner les raisons et la science des choses, nous nous

khỏi tư tưởng về các sự mất trật tự này, và nó hành xác bằng sự lao lực nó gây ra theo lời ghi chép (Hc 31,1): “Những sự thức đêm lương thiện làm kiệt quệ xác thịt.” Nó cũng công hiệu trong việc phá hủy tình yêu đối với của cải. Do đó, có lời ghi chép (Kn 7,8): “Ở gần nó, tôi coi các của cải không ra gì cả.” Và ở nơi khác (1Mcb 12,9) nói: “Đối với chúng ta, chúng ta đã không cần đến tất cả điều đó một tí nào cả, bởi vì để an ủi chúng ta thì đã có sẵn các sách Kinh thánh trong tay chúng ta.” Cuối cùng, nó có giá trị tập luyện sự vâng lời, điều đó đã khiến thánh Augustinô lên tiếng (De oper. Mon. 17,40): “Vậy có sự mâu thuẫn là thể nào: việc không muốn tuân theo điều mình đọc thấy đang khi dấn thân đọc sách?" Vậy rõ ràng việc sáng lập tu hội nhằm sự nghiên cứu văn hóa thì hoàn toàn chính đáng.

GIẢI ĐÁP 1. Sách Chú giải hiểu đoạn văn này trong lá thư mà thánh Phaolô đề cập đến luật cũ (2Cr 3,6): “Văn tự thì giết chóc” “Không hiểu biết văn hóa”, vậy đó là việc không chấp nhận sự cắt theo nghĩa đen, và các sự tuân giữ khác về xác thịt.

2. Sự nghiên cứu được sắp đặt đến sự tri thức; mà không có nhân đức mến, sự tri thức làm cho người ta vênh mặt tự đắc và gây nên các sự không đồng ý kiến, theo lời ghi chép (Cn 13,10): “Ở giữa các kẻ kiêu ngạo, chỉ có các sự tranh luận.” Mà có đức mến đi kèm theo, sự tri thức xây dựng và tạo nên sự hòa hiệp. Như vậy thánh Phaolô mới nói (1Cr 1,5): “Bởi chưng về mọi mặt, anh em đã được nên giàu có trong Ngài, về mọi thứ ngôn ngữ, và mọi ơn hiểu biết” ; Ngài nói thêm: “Cũng vậy, anh em hãy nói lên tất cả, và không có sự phân chia giữa anh em” (1Cr 1,10). Tuy nhiên, thánh Giêrônimô ở nơi này, không đề cập đến việc nghiên cứu văn hóa, nhưng về ý thức tranh luận mà các người lạc giáo và các kẻ ly khai đã đem vào trong Kitô giáo.

3. Các Triết gia chuyên môn việc nghiên cứu văn hóa ở khía cạnh các khoa học của nhân loại. Các tu sĩ một cách chủ yếu chăm chú nghiên cứu văn hóa thuộc về đạo đức như thánh Phaolô xác định (Tt 1,1). về cái gì liên hệ với các sự dạy học khác, đó không phải là công việc của các tu sĩ mà đời sống hoàn toàn thuộc về sự phục vụ Thiên Chúa, nếu đó không phải trong tư cách chúng nó không được sắp đặt về môn thần họcể Đó là điều đã được thánh Augustinô đề cập đến (De Musica 6,17): “Với chúng ta, chúng ta nghĩ rằng chúng ta không thể không quan tâm đến những người bị các kẻ lạc giáo đánh lừa do sự hứa hẹn giả dối đưa ra các lý do và sự tri thức các sự vật, chúng ta chậm chạp

consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae filios, eadem refellendorum haereticorum necessitate, fecisse videremus.

ARTICULUS 6
Utrum religio quae vacat vitae contemplativae, sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod religio quae vacat vitae contemplativae, non sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae. Dicitur enim extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. licet, sicut maius bonum minori bono praeponitur, ita communis utilitas speciali utilitati praefertur, et in hoc casu recte praeponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. Sed religio est melior quae ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quae ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quae ordinantur ad vitam contemplativam.

PRAETEREA, omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut supra habitum est. Sed super illud Heb. XII, nondum usque ad sanguinem restitistis, dicit Glossa, perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quae ad militiam ordinantur, quae tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiusmodi religiones sint potissimae.

PRAETEREA, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiae quam illae quae ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

SED CONTRA est quod dominus, Luc. X, dicit optimam partem esse Mariae, per quam vita contemplativa significatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum

in the consideration of their methods. Yet we should not be praised for doing this, were it not that many holy sons of their most loving mother the Catholic Church had done the same under the necessity of confounding heretics."

ARTICLE 6
Whether a religious order that is devoted to the contemplative life is more excellent than on that is given to the active life ?

Objections 1. It would seem that a religious order which is devoted to the contemplative life is not more excellent than one which is given to the active life. For it is said (Extra, de Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. Licet), quoting the words of Innocent III: "Even as a greater good is preferred to a lesser, so the common profit takes precedence of private profit: and in this case teaching is rightly preferred to silence, responsibility to contemplation, work to rest." Now the religious order which is directed to the greater good is better. Therefore it would seem that those religious orders that are directed to the active life are more excellent than those which are directed to the contemplative life.

2. Further, every religious order is directed to the perfection of charity, as stated above (AA[1],2). Now a gloss on Heb. 12:4, "For you have not yet resisted unto blood," says: "In this life there is no more perfect love than that to which the holy martyrs attained, who fought against sin unto blood." Now to fight unto blood is becoming those religious who are directed to military service, and yet this pertains to the active life. Therefore it would seem that religious orders of this kind are the most excellent.

3. Further, seemingly the stricter a religious order is, the more excellent it is. But there is no reason why certain religious orders directed to the active life should not be of stricter observance than those directed to the contemplative life. Therefore they are more excellent.

On the contrary, our Lord said (Lk. 10:42) that the "best part" was Mary's, by whom the contemplative life is signified.

I answer that, As stated above (A[1]), the difference between one religious order and another depends chiefly on the end, and secondarily on the exercise. And since one thing cannot be said to be more excellent than another save in respect of that in which it differs therefrom, it follows that the excellence of one religious order over another depends chiefly on their ends, and secondarily on their respective exercises. Nevertheless each of

attardons à considérer les chemins par où l'on passe. Encore n'oserions-nous pas le faire, si nous ne constations qu'un grand nombre de fils pieux de l'Église ont fait de même, et pour ce même motif de réfuter les hérétiques. "

ARTICLE 6
Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active ?

Objections 1. Il semble que les ordres contemplatifs ne sont pas supérieurs aux ordres actifs. Nous lisons en effet dans une décrétale: " De même qu'un bien plus grand l'emporte sur un bien moindre, de même l'utilité commune l'emporte sur l'utilité particulière. Dans ce cas, il est juste de préférer l'enseignement au silence, le souci à la contemplation, le labeur à la tranquillité. " Or l'ordre religieux ordonné au plus grand bien est le meilleur. Il semble donc que les ordres religieux voués à la vie active sont supérieurs à ceux qui sont voués à la vie contemplative.

2. Tous les ordres religieux, nous l'avons vu, sont ordonnés à la perfection de la charité. Mais sur ce texte (He 12, 4): " Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang ", la Glose dit: " Il n'y a pas en cette vie de charité plus parfaite que celle à laquelle sont parvenus les saints martyrs qui ont lutté jusqu'au sang contre le péché. " Lutter jusqu'au sang contre le péché, c'est le rôle des ordres religieux militaires, qui sont voués à la vie active. Donc ces ordres-là sont les plus importants.

3. Un ordre religieux est d'autant plus parfait que l'observance y est plus stricte. Or rien n'empêche que les ordres voués à la vie active aient une observance plus rigoureuse que les ordres contemplatifs. Ils leur sont donc supérieurs.

En sens contraire, le Seigneur dit (Lc 10, 42) que la bonne part appartient à Marie, qui figure la vie contemplative.

Réponse : Nous avons déjà fait observer qu'un ordre religieux diffère d'un autre principalement par la fin poursuivie, secondairement par les exercices à l'aide desquels il y tend. Et parce qu'un ordre religieux ne peut être dit supérieur à un autre que sur les points où il en diffère, la supériorité de l'un sur l'autre tient principalement à la valeur de leurs fins respectives, et secondairement à celle de leurs exercices. On remarquera toutefois la portée

trong việc nghiên cứu các đường lối mà họ đi qua. Chúng ta cũng không dám làm điều đó nếu chúng ta không thấy một số rất đông đảo con cái đạo đức của Hội thánh cũng làm như vậy, và vì cũng một lý do để biện bác các kẻ lạc giáo."

TIẾT 6
Tu hội hiến thân cho đời sống chiêm niệm cao thượng hơn tu hội hiến thân cho đời sống hoạt động ?

VẤN NẠN 1. Xem ra các tu hội chiêm niệm không vượt qua các tu hội hoạt động. 1. Chúng ta đọc thấy trong một sắc lệnh (Decret. Greg. 9,3, Tit.31, ch.18): "Cũng như sự tốt lớn hơn vượt qua sự tốt kém hơn, cũng vậy, ích lợi chung vượt qua ích lợi riêng tư. Trong trường hợp này, người ta một cách chính đáng yêu chuộng sự dạy học hơn sự thinh lặng, sự lo lắng hơn sự chiêm niệm, sự mệt nhọc hơn sự yên tịnh." Mà tu hội được sắp đặt đến với sự tốt lớn nhất thì tốt đẹp nhất. Vậy xem ra các tu hội được sắp đặt đến đời sống hoạt động cao thượng hơn các tu hội được sắp đặt đến đời sống chiêm niệm.

2. Mọi tu hội, như chúng ta đã thấy ở trước (a.1 và 2; Q.186, a.7; Q.187, a.2), được sắp đặt đến với sự hoàn hảo của nhân đức mến. Mà theo đoạn văn này (Dt 12,4): "Anh em chưa chống lại cho tới đổ máu", sách Chú giải lên tiếng: "Trong đời sống ở đời này không có nhân đức mến hoàn hảo hơn nhân đức mến đã được các người tử đạo đạt tới, là những kẻ đã chiến đấu đến đổ máu chống lại với tội." Việc chiến đấu đến đổ máu chống lại với tội, đó là công việc của các tu hội quân nhân hiến thân cho đời sống hoạt động. Vậy các tu hội này quan trọng nhất.

3. Một tu hội hoàn hảo hơn theo mức độ sự tuân giữ ở đó nghiêm nhặt hơn. Mà không cái gì ngăn trở các tu hội hiến thân cho đời sống hoạt động không có sự tuân giữ nghiêm nhặt hơn các tu hội chiêm niệm. Vậy các tu hội hoạt động vượt qua các tu hội chiêm niệm.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán (Lc 10,42): "Phần tốt nhất thuộc về Maria", tiêu biểu đời sống chiêm niệm.

TRẢ LỜI : Chúng ta đã lưu ý việc một tu hội khác biệt với tu hội khác thì một cách chủ yếu do mục đích được theo đuổi, cách phụ thuộc do các sự tập luyện mà nhờ đó nó hướng về mục đích. Và bởi vì một tu hội chỉ được nói là hơn tu hội khác ở các điểm mà nó phân biệt với tu hội khác này một cách chủ yếu do giá trị của các mục đích riêng của chúng nó, và cách phụ thuộc do giá trị của các sự tập luyện của chúng nó. Mà người ta nhận thấy tầm khác biệt xuất hiện

exercitium. Diversimode tamen secundum utrumque comparatio attenditur, nam comparatio quae est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se quaeritur; comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri praefertur quae ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum; vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde et in collationibus patrum introducitur sententia beati Antonii, qui praetulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et ieiuniis et vigiliis et omnibus huiusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in V Homil. super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. Quae et propinquissimae sunt perfectioni episcoporum, sicut et in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activae, potius est redimere captivos quam recipere hospites; et in operibus contemplativae, potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi praeeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam

these comparisons is considered in a different way. For the comparison with respect to the end is absolute, since the end is sought for its own sake; whereas the comparison with respect to exercise is relative, since exercise is sought not for its own sake, but for the sake of the end. Hence a religious order is preferable to another, if it be directed to an end that is absolutely more excellent either because it is a greater good or because it is directed to more goods. If, however, the end be the same, the excellence of one religious order over another depends secondarily, not on the amount of exercise, but on the proportion of the exercise to the end in view. Wherefore in the Conferences of the Fathers (Coll. ii, 2) Blessed Antony is quoted, as preferring discretion whereby a man moderates all his actions, to fastings, watchings, and all such observances. Accordingly we must say that the work of the active life is twofold. one proceeds from the fulness of contemplation, such as teaching and preaching. Wherefore Gregory says (Hom. v in Ezech.) that the words of Ps. 144:7, "They shall publish the memory of . . . Thy sweetness," refer "to perfect men returning from their contemplation." And this work is more excellent than simple contemplation. For even as it is better to enlighten than merely to shine, so is it better to give to others the fruits of one's contemplation than merely to contemplate. The other work of the active life consists entirely in outward occupation, for instance almsgiving, receiving guests, and the like, which are less excellent than the works of contemplation, except in cases of necessity, as stated above (Q[182], A[1]). Accordingly the highest place in religious orders is held by those which are directed to teaching and preaching, which, moreover, are nearest to the episcopal perfection, even as in other things "the end of that which is first is in conjunction with the beginning of that which is second," as Dionysius states (Div. Nom. vii). The second place belongs to those which are directed to contemplation, and the third to those which are occupied with external actions. Moreover, in each of these degrees it may be noted that one religious order excels another through being directed to higher action in the same genus; thus among the works of the active life it is better to ransom captives than to receive guests, and among the works of the contemplative life prayer is

différente que prend la comparaison suivant qu'elle porte sur la fin ou sur les exercices. Par rapport à la fin, sa valeur est absolue puisque recherchée pour elle-même. Par rapport aux exercices, la supériorité est relative, puisque l'exercice n'est pas recherché pour lui-même, mais en vue de la fin. C'est pourquoi on estime supérieur l'ordre religieux voué à une fin absolument supérieure, soit parce qu'elle est un bien plus grand, soit parce qu'elle est ordonnée à un plus grand nombre de biens. Mais, si deux ordres ont la même fin, celui qui l'emporte est jugé non selon l'importance quantitative de ses exercices, mais selon leur adaptation à la fin recherchée. C'est pourquoi les Conférences des Pères rapportent une consultation de S. Antoine faisant passer la discrétion, qui règle tout, avant les jeûnes, les veilles et toutes les observances analogues. Ainsi donc faut-il dire que l'oeuvre de la vie active est double. L'une découle de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. Aussi S. Grégoire dit-il: " Il est écrit dans le Psaume (145, 7) au sujet des hommes parfaits sortant de leur contemplation: "Ils savourent encore le souvenir de ta douceur." " Et cela est au-dessus de la simple contemplation. En effet, il est plus beau d'éclairer que de briller seulement; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement. Il y a une autre occupation de la vie active qui ne comporte que des actions extérieures comme faire l'aumône, exercer l'hospitalité, etc. Ces oeuvres-là sont inférieures aux oeuvres de la contemplation, hormis le cas de nécessité, nous l'avons montré plus haut. Ainsi donc, parmi les ordres religieux, ceux-là occupent le plus haut rang qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication. Ils sont, de tous, les plus proches de la perfection des évêques. C'est la vérification du principe connu formulé par Denys: " Dans toute hiérarchie, ce que le premier ordre a de moins relevé se prolonge en quelque sorte dans ce que le second ordre a de plus parfait. " Le second rang appartient aux ordres voués à la contemplation. Au troisième rang se placent les ordres qui s'occupent d'activités extérieures. Dans chacun de ces rangs la prééminence vient de ce qu'un ordre est voué à un acte plus élevé dans la même catégorie. C'est ainsi que, parmi les oeuvres de la vie active, racheter les captifs l'emporte sur l'hospitalité; et dans la vie contemplative, la prière

trong sự so sánh tùy theo sự so sánh liên hệ với mục đích hoặc với các sự tập luyện. Đối với mục đích, giá trị của nó tuyệt đối bởi vì nó được tìm kiếm vì chính mình. Đối với các sự tập luyện, sự hơn kém nhau thì tương đối, bởi vì sự tập luyện không được tìm kiếm vì chính mình, nhưng vì mục đích. Do đó, người ta coi tu hội cao trọng hơn do tu hội nhắm mục đích tuyệt đối cao trọng, bởi vì nó là sự tốt to lớn hơn, hoặc bởi vì nó được sắp đặt đến nhiều sự tốt hơn. Nhưng, nếu hai tu hội có cùng một mục đích, tu hội cao trọng hơn được phán đoán không phải tùy theo sự quan trọng về lượng của các sự tập luyện của nó, nhưng tùy theo sự thích nghi của chúng nó được tìm kiếm. Do đó, quyển sách về các hội đồng của các giáo phụ (II,2) đánh dấu ý kiến của thánh Antôn coi sự thận trọng sắp đặt tất cả mọi sự vượt qua các sự ăn chay, các sự thức đêm và tất cả các sự tuân giữ tương tự. Như vậy người ta phải nói rằng công việc của đời sống hoạt động có hai thứ. Một thứ công việc tuôn chảy từ sự sung mãn của việc chiêm niệm, như sự dạy học và sự giảng dạy. Như vậy, thánh Grêgôriô (In Ezech. 2,5) đã nói: “Đã ghi chép trong Thánh vịnh (145,7) về các kẻ hoàn hảo phát xuất từ sự chiêm niệm của mình." Họ còn kéo dài cái thú vị nhớ lại sự dịu dàng của Ngài. Và điều đó ở trên sự chiêm niệm đơn giản. Quả thế, việc soi sáng thì tốt đẹp hơn việc chiếu sáng mà thôi; cũng vậy, việc thông cho kẻ khác điều người ta đã chiêm niệm thì đẹp đẽ hơn việc chỉ chiêm niệm mà thôi. Còn công việc khác của đời sống hoạt động chỉ bao hàm những công việc bên ngoài như việc bố thí, việc cho ở trọ, v.v... Các công việc đó kém hơn các công việc của sự chiêm niệm, ngoài trường hợp cần thiết, như chứng ta đã minh chứng ở trước (Q.182, a.1). Như vậy, trong các tu hội, những tu hội nào được sắp đặt để dạy học và giảng dạy thì chiếm bậc cao nhất. Chúng nó trong tất cả mọi tu hội, gần gũi nhất với sự hoàn hảo của các giám mục. Đó là sự kiểm thực nguyên lý do Denys đưa ra (De Div. Nom. 7,3): “Trong mọi cấp bậc, điều mà bậc thứ nhất có kém cao thượng hơn một cách nào đó tồn tại trong cái gì mà bậc thứ hai có hoàn hảo hơn.” Bậc thứ hai thuộc về các tu hội dấn thân cho sự chiêm niệm. Bậc thứ ba dành cho các tu hội lo về các hoạt động bên ngoài. Trong mỗi bậc thuộc về ba bậc này, sự ưu đẳng phát xuất từ việc một tu hội hiến thân cho hành động cao hơn trong cũng một hạng. Chính như vậy mà trong các công việc của đời sống hoạt động, việc chuộc các kẻ bị bắt, bị tù vượt qua việc cho ở trọ; và trong đời sống chiêm niệm, việc cầu nguyện vượt qua sự đọc sách.

alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod decretalis illa loquitur de vita activa prout ordinatur ad salutem animarum.

AD SECUNDUM dicendum quod religiones quae instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis fundatur, quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et in hoc praeferri aliis religiosis, sicut et opera activa interdum in aliquo casu praeferuntur contemplationi.

AD TERTIUM dicendum quod arctitudo observantiarum non est id quod praecipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit. Et Isaiae LVIII dicitur, nunquid hoc est ieiunium quod elegi, per diem affligere animam suam? Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quae, si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius observantiae ordinatae ad finem religionis. Sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quae pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quae pertinent ad frigus et nuditatem; et quam per corporalem laborem.

ARTICULUS 7
Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem vitae Christianae. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent mundanis divitiis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem Christianae vitae.

PRAETEREA, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat,

better than study. Again one will excel another if it be directed to more of these actions than another, or if it have statutes more adapted to the attainment of the end in view.

Reply to objection 1. This Decretal refers to the active life as directed to the salvation of souls.

Reply to objection 2. Those religious orders that are established for the purpose of military service aim more directly at shedding the enemy's blood than at the shedding of their own, which latter is more properly competent to martyrs. Yet there is no reason why religious of this description should not acquire the merit of martyrdom in certain cases, and in this respect stand higher than other religious; even as in some cases the works of the active life take precedence of contemplation.

Reply to objection 3. Strictness of observances, as the Blessed Antony remarks (Conferences of the Fathers; Coll. ii, 2), is not the chief object of commendation in a religious order; and it is written (Is. 58:5): "Is this such a fast as I have chosen, for a man to afflict his soul for a day?" Nevertheless it is adopted in religious life as being necessary for taming the flesh, "which if done without discretion, is liable to make us fail altogether," as the Blessed Antony observes. Wherefore a religious order is not more excellent through having stricter observances, but because its observances are directed by greater discretion to the end of religion. Thus the taming of the flesh is more efficaciously directed to continence by means of abstinence in meat and drink, which pertain to hunger and thirst, than by the privation of clothing, which pertains to cold and nakedness, or by bodily labor.

ARTICLE 7
Whether religious perfection is diminished by possessing something in common ?

Objections 1. It would seem that religious perfection is diminished by possessing something in common. For our Lord said (Mat. 19:21): "If thou wilt be perfect, go sell all [Vulg.: 'what'] thou hast and give to the poor." Hence it is clear that to lack worldly wealth belongs to the perfection of Christian life. Now those who possess something in common do not lack worldly wealth. Therefore it would seem that they do not quite reach to the perfection of Christian life.

2. Further, the perfection of the counsels requires that one should be without worldly solicitude;

l'emporte sur la lecture. Un ordre religieux peut encore prétendre à la prééminence s'il est voué à un plus grand nombre d'oeuvres bonnes, ou si ses statuts sont mieux adaptés au but qu'il poursuit.

Solutions 1. Cette décrétale vise la vie active ordonnée au salut des âmes.

2. Les ordres militaires sont ordonnés à verser le sang des ennemis plus directement qu'à verser leur propre sang, ce qui appartient typiquement aux martyrs. Rien n'empêche d'ailleurs, que ces religieux puissent prétendre, dans un cas particulier, au mérite du martyre. Et alors ils prennent le premier rang par rapport aux autres religieux. Il peut arriver pareillement que les oeuvres de la vie active l'emportent dans un cas donné sur la contemplation.

3. Ce qui fait la principale valeur d'un ordre religieux, S. Antoine l'a remarqué, ce n'est pas la rigueur de son observance. Et il est écrit (Is 58, 5): " Est-ce là le jeûne que je demande, se mortifier toute la journée? " Cette rigueur de l'observance est un élément de la vie religieuse en tant que nécessaire à la macération de la chair. Mais, suivant la remarque de S. Antoine, la macération de la chair pratiquée sans discrétion risque d'aboutir à ruiner les forces corporelles. Un ordre n'est donc pas supérieur à un autre pour avoir simplement des observances plus rigoureuses. Il ne l'est que si elles sont plus discrètes et mieux adaptées à son but. Telles manières, par exemple, de macérer la chair assureront mieux la continence que telles autres. La macération par l'abstinence dans le boire et le manger, et donc par la faim et la soif, se révèle plus efficace que la macération par la privation de vêtements, c'est-à-dire par le froid et la nudité, ou que la macération par l'effort physique.

ARTICLE 7
Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse ?

Objections 1. Il semble bien. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21): " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Cela montre que la perfection de la vie chrétienne comporte le dépouillement des biens terrestres. Mais ceux qui possèdent quelque chose en commun ne peuvent prétendre à ce dépouillement. Il semble donc qu'ils n'atteignent pas du tout à la perfection de la vie chrétienne.

2. La perfection des conseils demande que l'homme soit délivré des soucis terrestres.

Một hoạt động có thể được ưu đẳng nếu nó nhằm nhiều hơn các công việc tốt lành, hoặc nếu các quy chế của nó thích nghi cách tốt đẹp hơn với mục đích nó theo đuổi.

GIẢI ĐÁP 1. Sắc lệnh này nhắm đời sống hoạt động được sắp đặt với sự cứu rỗi các linh hồn.

2. Các tu hội quân nhân được sắp đặt để làm đổ máu quân thù một cách trực tiếp hơn là đổ máu của mình, điều đó một cách đích thực quy về các kẻ tử đạo. Đàng khác, không cái gì ngăn trở các tu sĩ này trong trường hợp đặc biệt không thể đạt được công đức tử đạo. Và trong trường hợp này, họ chiếm bậc thứ nhất đối với các tu sĩ. Cũng có thể xảy ra là các công việc của tu sĩ hoạt động trong trường hợp nhất định vượt qua sự chiêm niệm.

3. Điều tạo nên giá trị chủ yếu của một tu hội, theo sự nhận định của thánh Antôn, đó không phải là sự nghiêm nhặt trong sự tuân giữ của mình. Và có lời ghi chép (Is 58,5): "Đó có phải là sự ăn chay mà Ta đòi hỏi, là sự hãm mình suốt ngày không?" Sự nghiêm nhặt này trong việc tuân giữ là một yếu tố trong đời sống tu sĩ trong tư cách cần thiết cho việc hành xác. Còn theo sự nhận định của thánh Antôn, sự hành xác thực hiện mà không có sự thận trọng có sự nguy hiểm là cuối cùng làm cho các sức lực thân xác kiệt quệ. Một tu hội không vượt qua tu hội khác chỉ vì có các sự tuân giữ nghiêm nhặt hơn. Nó chỉ trổi hơn nếu các sự tuân giữ thận trọng hơn và thích nghi với mục đích. Các thể cách, thí dụ, hành xác bảo đảm tốt đẹp sự tiết dục hơn các thể cách khác. Sự hành xác do sự kiêng cử ăn uống, và như vậy do sự đói và sự khát có công hiệu hơn sự hành xác bởi thiếu đồ mặc, nghĩa là bởi sự lạnh và sự trần truồng, hoặc hơn sự hành xác bởi nỗ lực vật lý.

TIẾT 7
Phải chăng việc chiếm hữu một cái gì làm của chung cũng làm suy giả sự hoàn hảo của đời sống tu trì ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có sự làm suy giảm. 1. Chúa Giêsu đã phán (Mt 19,21): "Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo, hãy đi bán tất cả cái gì ngươi có và ngươi hãy phân phát cho các kẻ nghèo khó." Điều đó chứng tỏ sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu bao gồm sự lột hết tài sản. Mà những kẻ chiếm hữu một cái gì làm của chung, không thể nói đến sự lột hết tài sản. Vậy xem ra họ không đạt tới sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu một chút nào cả.

2. Sự hoàn hảo các lời khuyên đòi hỏi con người phải được cứu thoát khỏi nỗi âu lo trần thế. Đó là điều

unde et apostolus, I ad Cor. VII, dicit, volo vos sine sollicitudine esse. Sed ad sollicitudinem praesentis vitae pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum, quam quidem sollicitudinem dominus discipulis prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianae vitae.

PRAETEREA, divitiae communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate, unde Hieronymus, ad Heliodorum episcopum, dicit de quibusdam, sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete Diabolo non habuerant; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. Sed quod aliquis habeat divitias proprias derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

PRAETEREA, Gregorius narrat, in III Dialog., de quodam sanctissimo viro Isaac, quod, cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille, sollicitus suae paupertatis custos, fortem sententiam tenebat, dicens, monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est. Quod intelligitur de communibus possessionibus, quae pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

PRAETEREA, dominus, perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. X, dicit nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, per quod, ut Hieronymus dicit, arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperitae, quod, contemptores saeculi et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehant. Ergo videtur quod reservare aliquid, sive in proprio sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod prosper dicit, in libro de vita Contempl., et habetur XII, qu. I, satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communia, possidere.

wherefore the Apostle in giving the counsel of virginity said (1 Cor. 7:32): "I would have you to be without solicitude." Now it belongs to the solicitude of the present life that certain people keep something to themselves for the morrow; and this solicitude was forbidden His disciples by our Lord (Mat. 6:34) saying: "Be not ... solicitous for tomorrow." Therefore it would seem that the perfection of Christian life is diminished by having something in common.

3. Further, possessions held in common belong in some way to each member of the community; wherefore Jerome (Ep. lx ad Heliod. Episc.) says in reference to certain people: "They are richer in the monastery than they had been in the world; though serving the poor Christ they have wealth which they had not while serving the rich devil; the Church rejects them now that they are rich, who in the world were beggars." But it is derogatory to religious perfection that one should possess wealth of one's own. Therefore it is also derogatory to religious perfection to possess anything in common.

4. Further, Gregory (Dial. iii, 14) relates of a very holy man named Isaac, that "when his disciples humbly signified that he should accept the possessions offered to him for the use of the monastery, he being solicitous for the safeguarding of his poverty, held firmly to his opinion, saying: A monk who seeks earthly possessions is no monk at all": and this refers to possessions held in common, and which were offered him for the common use of the monastery. Therefore it would seem destructive of religious perfection to possess anything in common.

5. Further, our Lord in prescribing religious perfection to His disciples, said (Matt. 10:9, 10): "Do not possess gold, nor silver, nor money in your purses, nor script for your journey." By these words, as Jerome says in his commentary, "He reproves those philosophers who are commonly called Bactroperatae, who as despising the world and valuing all things at naught carried their pantry about with them." Therefore it would seem derogatory to religious perfection that one should keep something whether for oneself or for the common use.

On the contrary, Prosper says (De Vita Contempl. ix) and his words are quoted (XII, qu. 1, can. Expedit): "It is sufficiently clear both that for the sake of perfection one should renounce having anything of one's own, and that the possession of revenues, which are of course common property, is no

C'est ce que suppose l'Apôtre lorsqu'il conseille la virginité (1 Co 7, 32): " je voudrais vous voir exempts de soucis. " Mais la mise en réserve de ressources pour l'avenir trahit le souci de la vie présente, souci que le Seigneur interdit à ses disciples (Mt 6, 34): " N'ayez pas le souci du lendemain. " Il semble donc que la possession commune porte atteinte à la perfection de la vie chrétienne.

3. Dans une communauté, les biens de tous sont d'une certaine manière les biens de chacun. Parlant de certains, S. Jérôme écrit: " Moines, ils sont plus riches qu'ils n'étaient, séculiers. Sous le Christ pauvre, ils possèdent des biens qu'ils n'avaient jamais eus sous le diable riche. L'Église gémit de voir riches ceux que le monde tenait naguère pour des mendiants. " Mais la possession privée de richesses porte préjudice à la perfection religieuse. Donc pareillement, leur possession en commun.

4. A propos d'un saint homme nommé Isaac, S. Grégoire raconte ceci: " Ses disciples le suppliaient humblement de vouloir accepter pour l'usage du monastère les biens qu'on lui offrait. Mais lui, soucieux de sauvegarder sa pauvreté, maintenait son courageux propos: " Le moine qui cherche des propriétés sur la terre, disait-il, ce n'est pas un moine. " Or il s'agit de propriétés communes, que l'on offrait pour l'usage commun du monastère. Il semble donc que la possession de quelque chose en commun détruise la perfection religieuse.

5. Enseignant à ses disciples la perfection religieuse, le Seigneur leur disait (Mt 10, 9): " Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni besace. " C'était, remarque S. Jérôme " condamner ces philosophes que le peuple appelle les porte-besaces et qui, soi-disant contempteurs du siècle et tenant toutes choses pour néant, portent leur garde-manger avec eux ". Il semble donc que se constituer une réserve, soit en particulier, soit en commun, diminue la perfection religieuse.

En sens contraire, les Décrets se sont approprié cette maxime de S. Prosper " Il est bien clair que la perfection exige l'abandon des biens propres et qu'elle est compatible avec la possession des biens d'Église, qui sont manifestement des biens communs. "

đã được thánh Phaolô giả định khi ngài khuyên giữ sự trinh khiết (1Cr 7,32): "Tôi muốn anh em khỏi âu lo." Mà sự để dành các nguồn lợi cho tương lai biểu lộ sự âu lo về đời sống hiện tại, sự âu lo mà Chúa Giêsu đã cấm đoán đối với các môn đệ của mình (Mt 6,34): "Các ngươi không nên lo lắng về ngày mai." Vậy xem ra sự chiếm hữu làm của chung, làm tổn thương sự hoàn hảo của đời sống Kitô hữu.

3. Trong một cộng đoàn, các của cải của mọi người, theo một thể cách nào đó là của cải của mỗi người. Nói về một số người nào đó, thánh Giêrônimô (Lettre 60) đã viết: "Các đan tu, họ giàu có hơn lúc trước khi họ ở đời. Với Chúa Kitô nghèo khó, họ chiếm hữu những của cải mà họ đã không bao giờ có lúc ở với ma quỉ giàu có. Hội thánh than khóc trông thấy những người giàu có là những người mà thế gian đã coi gần như là những người ăn xin." Mà sự chiếm hữu các của cải một cách tư riêng gây thiệt hại cho sự hoàn hảo tu sĩ. Vậy sự chiếm hữu làm của chung cũng thế.

4. Về một người thánh thiện tên Isaac, thánh Grêgôriô thuật lại điều này (Dial. 3,14): "Các môn đệ một cách khiêm tốn nài xin ông muốn chấp nhận để sử dụng trong tu hội của cải dâng cúng cho ông." Mà ông, vì nỗi âu lo trong việc đảm bảo sự khó nghèo của mình, nắm vững ý định can đảm của mình: "Người đan tu tìm kiếm các sở hữu trên trái đất này, ông nói, đó không phải là người đan tu." Mà người ta đề cập đến các sở hữu công cộng dâng cúng để sử dụng chung trong tu hội. Vậy xem ra sự chiếm hữu một cái gì làm của chung phá hủy sự hoàn hảo tu sĩ.

5. Khi dạy dỗ các môn đệ của mình về sự hoàn hảo tu sĩ, Chúa Giêsu đã nói với họ (Mt 10,9): "Đừng chuốc lấy vàng lấy bạc hay tiền đồng hòng vận thắt lưng, không bị đi đàng." Điều đó theo sự nhận xét của thánh Giêrônimô (In Matth 1,10), lên án các Triết gia này được dân chúng gọi là những kẻ mang bị và họ tự xưng là những kẻ khinh dể trần thế và coi mọi sự vật như không, mang tủ đồ ăn theo mình. Vậy xem ra sự tạo cho mình của cải để dành, hoặc tư riêng, hoặc công cộng, làm suy giảm sự hoàn hảo tu sĩ.

TRÁI LẠI, Các sắc lệnh (II, cause. 12, q.1, can.13) chiếm làm của riêng mình lời phương châm của thánh Presper (De Vita Contempl. 2,9): "Rất rõ ràng là sự hoàn hảo đòi người ta rời bỏ của cải riêng và sự hoàn hảo tương hợp với sự chiếm hữu các của cải trong Hội thánh, và các của cải này rõ ràng là những của cải chung."

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matth., quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus quod perfectum est, idest, secuti sumus te, paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus patrum, abbas Moyses dicit, ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quaedam caritatis impedimenta. Quae sunt praecipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiae afferunt. Unde dominus dicit, Matth. XIII, qui autem est seminatus in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit dominus, Matth. XIX, impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed, difficile. Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quae ex divitiis nascitur, secundum illud Psalmi, qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur. Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnae sive parvae, necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugnat Christianae vitae. Non enim omnis sollicitudo a domino interdicitur, sed superflua et nociva, unde super illud Matth. VI, nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis, etc., dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, non hoc dicit, ut ista non procurent quantum necessitatis est, sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur. Sed abundans hindrance to the perfection of the Church."

I answer that, As stated above (Q[184], A[3], ad 1; Q[185], A[6], ad 1), perfection consists, essentially, not in poverty, but in following Christ, according to the saying of Jerome (Super Matth. xix, 27): "Since it is not enough to leave all, Peter adds that which is perfect, namely, 'We have followed Thee,'" while poverty is like an instrument or exercise for the attainment of perfection. Hence in the Conferences of the Fathers (Coll. i, 7) the abbot Moses says: "Fastings, watchings, meditating on the Scriptures, poverty, and privation of all one's possessions are not perfection, but means of perfection." Now the privation of one's possessions, or poverty, is a means of perfection, inasmuch as by doing away with riches we remove certain obstacles to charity; and these are chiefly three. The first is the cares which riches bring with them; wherefore our Lord said (Mat. 13:22): "That which was sown [Vulg.: 'He that received the seed'] among thorns, is he that heareth the word, and the care of this world, and the deceitfulness of riches, choketh up the word." The second is the love of riches, which increases with the possession of wealth; wherefore Jerome says (Super Matth. xix, 23) that "since it is difficult to despise riches when we have them, our Lord did not say: 'It is impossible for a rich man to enter the kingdom of heaven,' but: 'It is difficult.'" The third is vainglory or elation which results from riches, according to Ps. 48:7, "They that trust in their own strength, and glory in the multitude of their riches." Accordingly the first of these three cannot be altogether separated from riches whether great or small. For man must needs take a certain amount of care in acquiring or keeping external things. But so long as external things are sought or possessed only in a small quantity, and as much as is required for a mere livelihood, such like care does not hinder one much; and consequently is not inconsistent with the perfection of Christian life. For our Lord did not forbid all care, but only such as is excessive and hurtful; wherefore Augustine, commenting on Mat. 6:25, "Be not solicitous for your life, what you shall eat," says (De Serm. in Monte): "In saying this He does not forbid them to procure these things in so far as they needed them, but to be intent on them, and for their sake to do whatever

Réponse : Nous avons déjà dit d que la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans l'application à suivre le Christ, selon S. Jérôme: " Parce que ce n'est pas assez de tout laisser, S. Pierre ajoute ce qui fait la perfection même: "Nous t'avons suivi". " La pauvreté joue le rôle de moyen ou d'exercice propre à conduire à la perfection. Ainsi l'abbé Moïse dit-il: " Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, l'absence de ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection. " Or l'absence de toutes les ressources, ou pauvreté, est un instrument de perfection en ce que l'abandon des richesses écarte certains obstacles à la charité. Il y en a trois principaux. D'abord, le souci que la richesse apporte avec elle: " Le grain semé dans les épines, a dit le Seigneur (Mt 13, 22), c'est celui qui a entendu la parole, mais chez qui le souci de ce siècle et la séduction des richesses étouffent la parole. " Ensuite, l'amour des richesses, que leur possession développe. " Parce qu'il est difficile de mépriser les richesses qu'on possède, dit S. Jérôme le Seigneur n'a pas dit: "Il est impossible, mais il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux." " Le troisième obstacle à la charité c'est la vaine gloire et l'orgueil, causés par la richesse. " Ceux qui se fient à leur puissance, qui tirent gloire de la multitude de leurs richesses " (Ps 49, 7). De ces trois obstacles, le premier ne peut être totalement séparé de la possession des richesses, qu'elles soient grandes ou petites. C'est une nécessité pour l'homme de prendre quelque souci d'acquérir ou de conserver les biens extérieurs. Mais si l'on ne recherche ou possède ces biens qu'en petite quantité et dans la mesure requise pour une vie modeste, le souci qu'ils donnent n'est pas un grand obstacle. C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection chrétienne. Le Seigneur ne défend pas toute sollicitude mais seulement celle qui serait excessive et nuisible. Aussi sur ce texte (Mt 6, 25): " Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. " S. Augustin écrit-il: " Par ces paroles, il n'entend pas leur interdire de se procurer le nécessaire, mais de se faire un but de ces biens, et de porter dans la prédication de l'Évangile la préoccupation de les acquérir. " Mais la possession de grandes richesses entraîne de grands soucis, qui distraient et accaparent

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.3, sol.1; Q.185, a.6, sol.1), sự hoàn hảo cách thuộc yếu tính không cốt tại sự nghèo khó, nhưng cốt tại việc chăm chú đi theo Chúa Kitô như thánh Giêrônimô xác định (In Matth. 3,19): “Bởi vì việc bỏ tất cả mọi sự thì chưa đủ”, thánh Phêrô nói thêm điều tạo nên chính sự hoàn hảo: “Chúng tôi đã theo Thầy.” Sự nghèo khó đóng vai trò phương tiện và vai trò tập luyện riêng đưa đến sự hoàn hảo. Như vậy, tu sĩ Moisê (Conférences des Pères 1,7): “Các việc ăn chay, các sự thức đêm, sự suy ngắm Kinh thánh, sự trần truồng, sự không có các nguồn lợi không phải là sự hoàn hảo, nhưng là những công cụ cho sự hoàn hảo.” Mà sự không có mọi nguồn lợi, hay sự nghèo khó là công cụ của sự hoàn hảo ở điều này là sự rời bỏ của cải tránh một sự ngăn trở đối với nhân đức mến có ba sự ngăn trở chính. Trước hết, sự âu lo mà sự giàu có đem đến với nó: “Hạt giống gieo xuống bụi gai, Chúa Giêsu đã phán (Mt 13,22), đó là kẻ đã nghe lời Thiên Chúa, nhưng ở nơi họ, sự âu lo về trần gian này và sự quyến rũ của sự giàu có làm chết ngạt lời của Thiên Chúa.” Thứ đến, tình yêu đối với của cải được sự chiếm hữu của cải làm phát triển. “Bởi vì khinh dể của cải người ta chiếm hữu là một việc khó khăn, thánh Giêrônimô đã xác định (In Matth. 3,19), Chúa Giêsu đã không nói việc người giàu có vào Nước Trời là điều bất khả, nhưng là điều khó khăn.” Sự ngăn trở thứ ba đối với nhân đức mến, đó là sự hư danh cùng tính kiêu ngạo đã được của cải tạo nên. “Những kẻ tin cậy vào năng lực của mình, rút lấy vinh quang từ sự dồi dào phong phú của cải” (Tv 49,7). Trong ba trở ngại này, trở ngại thứ nhất không thể được hoàn toàn tách rời ra ngoài sự chiếm hữu của cải, cho dẫu của cải này to lớn hoặc nhỏ bé. Điều cần thiết đối với con người là lo lắng thu lượm được hoặc bảo tồn các của cải bên ngoài. Còn nếu người ta chỉ tìm kiếm hoặc chiếm hữu các của cải này theo một số lượng nhỏ nhoi và theo mức độ đòi hỏi cho đời sống khiêm tốn, sự lo lắng của họ không phải là trở ngại lớn lao. Do đó nó không trái ngược với sự hoàn hảo Kitô hữu. Chúa Giêsu không cấm đoán mọi sự lo lắng, chỉ cấm đoán sự lo lắng thái quá và có hại. Như vậy theo đoạn văn (Mt 6,25): “Các ngươi đừng lo lắng về đời sống của mình về cái gì các ngươi ăn uống, v.v...” Thánh Augustinô (De Oper. Mon. 26,40): “Qua các lời này, Chúa Giêsu không cần họ lo lắng cho mình có cái cần thiết, nhưng cấm họ không được biến các của cải này thành mục đích và rao giảng Phúc âm mang theo mình sự quá lo lắng

divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. Differt tamen circa hoc utrum divitiae, abundantes vel moderatae, in proprio vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat, sed sollicitudo quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit quae sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui; habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed sollicitudo quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad caritatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinae aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, praesupposito tali fine, paupertas maior vel minor est religioni accommoda, et tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum, ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde philosophus dicit, in X Ethic., quod ad actiones multis opus est, et quanto utique maiores sunt et meliores, pluribus, speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas sed solis necessariis indiget; alia vero impedimenta sunt ad speculationem. Sic igitur patet quod religio quae ordinatur ad

they are bidden to do in preaching the Gospel." Yet the possession of much wealth increases the weight of care, which is a great distraction to man's mind and hinders him from giving himself wholly to God's service. The other two, however, namely the love of riches and taking pride or glorying in riches, result only from an abundance of wealth. Nevertheless it makes a difference in this matter if riches, whether abundant or moderate, be possessed in private or in common. For the care that one takes of one's own wealth, pertains to love of self, whereby a man loves himself in temporal matters; whereas the care that is given to things held in common pertains to the love of charity which "seeketh not her own," but looks to the common good. And since religion is directed to the perfection of charity, and charity is perfected in "the love of God extending to contempt of self", it is contrary to religious perfection to possess anything in private. But the care that is given to common goods may pertain to charity, although it may prove an obstacle to some higher act of charity, such as divine contemplation or the instructing of one's neighbor. Hence it is evident that to have excessive riches in common, whether in movable or in immovable property, is an obstacle to perfection, though not absolutely incompatible with it; while it is not an obstacle to religious perfection to have enough external things, whether movables or immovables, as suffice for a livelihood, if we consider poverty in relation to the common end of religious orders, which is to devote oneself to the service of God. But if we consider poverty in relation to the special end of any religious order, then this end being presupposed, a greater or lesser degree of poverty is adapted to that religious order; and each religious order will be the more perfect in respect of poverty, according as it professes a poverty more adapted to its end. For it is evident that for the purpose of the outward and bodily works of the active life a man needs the assistance of outward things, whereas few are required for contemplation. Hence the Philosopher says (Ethic. x, 8) that "many things are needed for action, and the more so, the greater and nobler the actions are. But the contemplative man requires no such things for the exercise of his act: he needs only the necessaries; other things are an obstacle to his contemplation." Accordingly it is clear that a

l'esprit humain et l'empêchent de s'appliquer entièrement à Dieu. Quant aux deux autres obstacles, l'amour des richesses et l'orgueil qu'elles inspirent, ils ne se rencontrent que dans le cas de personnes très riches. En sens contraire, qu'il s'agisse de richesses modiques ou considérables, la situation est bien différente suivant qu'on les possède à titre individuel ou en commun. En effet, le soin que l'on prend de ses biens personnels relève de l'amour naturel dont on s'aime soi-même, tandis que la sollicitude pour les choses communes relève de cet amour de charité qui ne cherche pas son intérêt particulier, mais l'utilité commune. La vie religieuse étant ordonnée à la perfection de la charité, laquelle s'achève dans l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même, il s'ensuit que la possession de biens personnels s'oppose à la perfection de l'état religieux. Mais le soin que l'on prend des biens de la communauté peut constituer une oeuvre de charité, quoique susceptible d'en empêcher de plus relevées, telles que la contemplation divine et l'instruction du prochain. Il en découle que la possession, même commune, de biens surabondants, meubles ou immeubles, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'exclue pas entièrement. La possession commune de biens mobiliers ou immobiliers en quantité simplement suffisante pour assurer la subsistance ne met pas obstacle à la perfection religieuse, pour autant du moins que l'on considère la pauvreté par rapport à la fin commune de toute vie religieuse, qui est de vaquer au service de Dieu. Mais il faut la considérer aussi en regard des fins particulières de tel ordre, qui demandent une plus ou moins grande pauvreté. Un ordre religieux est parfait à l'égard de la pauvreté, dans la mesure où il pratique une pauvreté mieux adaptée à la fin qu'il poursuit. Or il est évident que les oeuvres extérieures et corporelles de la vie active exigent des ressources plus abondantes; la contemplation, en revanche, n'a que peu de besoins. " Pour l'action, écrit Aristote, il faut une quantité de choses, et plus l'action est étendue et relevée, plus il en faut. Le contemplatif, lui, n'a pas besoin de tout cela. Le nécessaire lui suffit et le surplus ne ferait que l'encombrer. " Les ordres voués à l'action et aux oeuvres corporelles, par exemple au métier des armes, à l'exercice de l'hospitalité, etc. seraient donc

để thu lượm chúng nó.” Song sự chiếm hữu các của cải dồi dào to lớn gây nên nỗi âu lo to lớn, phân tán trí năng, làm cho nó ra nặng nề và ngăn cản nó không được chăm chú hoàn toàn nguyên vẹn vào Thiên Chúa. Còn hai sự ngăn trở kia, tình yêu đối với của cải và sự kiêu ngạo do của cải gây nên, chúng nó chỉ gặp thấy trường hợp các người rất giàu có. Tuy nhiên, đối với của cải khiêm tốn hoặc to lớn, tình trạng rất khác biệt tùy theo người ta chiếm hữu chúng nó trong tư cách riêng tư cá nhân hoặc trong tư cách công cộng. Quả thế, sự lo lắng của người ta đối với của cải riêng thì lệ thuộc vào tình yêu tự nhiên mà người ta yêu mến chính mình, trong khi sự lo lắng đối với các sự vật công cộng lệ thuộc vào tình yêu của đức mến không tìm kiếm ích lợi riêng tư, nhưng tìm kiếm ích lợi chung. Đời sống tu sĩ được sắp đặt đến với sự hoàn hảo của nhân đức mến, và nhân đức mến được hoàn thành trong tình yêu đối với Thiên Chúa được thúc đẩy đến chỗ khinh chê chính mình, do đó mà sự chiếm hữu các của riêng tư đối lập với sự hoàn hảo của thân phận tu sĩ. Còn sự lo lắng người ta liên hệ với các của cải của cộng đoàn có thể tạo nên công việc của nhân đức mến, dầu mà nó có thể ngăn trở các công việc cao hơn, như việc chiêm niệm Thiên Chúa và dạy dỗ người đồng loại. Do đó mà sự chiếm hữu dẫu là công cộng, các của cải rất dồi dào phong phú, động sản hoặc bất động sản, là trở ngại đối với sự hoàn hảo, mặc dầu nó không trục xuất hoàn toàn. Sự chiếm hữu công cộng động sản hay bất động sản theo lượng chỉ đủ dùng để đảm bảo sự sinh sống không ngăn trở sự hoàn hảo tu sĩ, bởi vì ít ra người ta cứu xét sự khó nghèo đối với mục đích chung của tất cả đời sống tu sĩ, là lo về sự phục vụ Thiên Chúa. Còn phải cứu xét sự nghèo khó đối với các mục đích riêng của tu hội này hoặc tu hội kia, các mục đích này đòi hỏi sự khó khăn hơn kém. Một tu hội hoàn hảo đối với sự nghèo khó theo mức độ nó thi hành sự nghèo khó thích nghi hơn với mục đích nó theo đuổi. Mà rõ ràng các công việc bên ngoài và thuộc về thân xác trong đời sống hoạt động đòi phải có các nguồn lợi dồi dào hơn; sự chiêm niệm, đối lại, có ít nhu cầu.” Đối với sự hoạt động, theo ý kiến của Triết gia (Eth. 10,8), phải có nhiều sự vật, và hoạt động càng mở rộng càng cao thượng, các sự vật cần đến càng nhiều hơn. Người chiêm niệm không cần đến tất cả điều đó. Cái cần thiết đủ cho họ rồi và cái dư thừa làm trở ngại họ.” Các tu hội hiến thân cho hoạt động và các công việc hữu hình, thí dụ cho binh nghiệp, cho việc tổ chức cho ở trọ, v.v... kém hoàn hảo hơn giả như họ

actiones corporales activae vitae, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis. Religiones autem quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quae minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum supra positis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium. Illis autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos, per se vel per alios, hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire. Illis autem quae ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. Et hoc dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo, habebat enim loculos, Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII. Nec obstat quod Hieronymus dicit, super Matth., si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in loculis pecuniam portabat? Respondebimus, quia rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes praecipui erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV, quod discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent, et Ioan. XIII dicitur quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod

religious order directed to the bodily actions of the active life, such as soldiering or the lodging of guests, would be imperfect if it lacked common riches; whereas those religious orders which are directed to the contemplative life are the more perfect, according as the poverty they profess burdens them with less care for temporal things. And the care of temporal things is so much a greater obstacle to religious life as the religious life requires a greater care of spiritual things. Now it is manifest that a religious order established for the purpose of contemplating and of giving to others the fruits of one's contemplation by teaching and preaching, requires greater care of spiritual things than one that is established for contemplation only. Wherefore it becomes a religious order of this kind to embrace a poverty that burdens one with the least amount of care. Again it is clear that to keep what one has acquired at a fitting time for one's necessary use involves the least burden of care. Wherefore a threefold degree of poverty corresponds to the three aforesaid degrees of religious life. For it is fitting that a religious order which is directed to the bodily actions of the active life should have an abundance of riches in common; that the common possession of a religious order directed to contemplation should be more moderate, unless the said religious be bound, either themselves or through others, to give hospitality or to assist the poor; and that those who aim at giving the fruits of their contemplation to others should have their life most exempt from external cares; this being accomplished by their laying up the necessaries of life procured at a fitting time. This, our Lord, the Founder of poverty, taught by His example. For He had a purse which He entrusted to Judas, and in which were kept the things that were offered to Him, as related in Jn. 12:6. Nor should it be argued that Jerome (Super Matth. xvii, 26) says: "If anyone object that Judas carried money in the purse, we answer that He deemed it unlawful to spend the property of the poor on His own uses," namely by paying the tax-because among those poor His disciples held a foremost place, and the money in Christ's purse was spent chiefly on their needs. For it is stated (Jn. 4:8) that "His disciples were gone into the city to buy meats," and (Jn. 13:29) that the disciples "thought, because Judas had the purse, that Jesus had said to him: But those things which we

imparfaits s'ils ne possédaient pas en commun les ressources nécessaires. Au contraire, les ordres voués à la vie contemplative sont d'autant plus parfaits que la pauvreté diminue chez eux le souci des affaires matérielles. D'autre part, plus un ordre impose à ses membres le souci du spirituel, et plus la sollicitude des affaires matérielles lui est un obstacle. Or il est évident qu'un ordre voué à la contemplation et à la prédication, impose à ses membres un plus grand souci du spirituel que les ordres qui se consacrent exclusivement à la contemplation. C'est pourquoi les ordres de ce type veulent un régime de pauvreté qui réduise au minimum les soucis matériels. Or il est manifeste que ce qui donne le moins de souci est de conserver les biens nécessaires, réunis en temps opportun. Aux trois formes de vie religieuse dont il vient d'être question répondent donc trois degrés de pauvreté. Les ordres voués aux oeuvres corporelles de la vie active possèdent normalement une certaine abondance de richesses communes. Les ordres voués à la vie contemplative peuvent se contenter de biens moins importants, hormis le cas où ils devraient directement ou indirectement pratiquer l'hospitalité ou assister les pauvres. Enfin les ordres qui ont mission de communiquer à autrui la vérité contemplée, doivent mener une vie aussi affranchie que possible des soucis extérieurs. Cela se réalise lorsqu'ils conservent le peu qui est nécessaire à leur subsistance, après se l'être procuré en temps voulu. C'est ce que le Seigneur, qui a institué la pauvreté, nous a enseigné par son exemple. Il avait en effet une bourse, confiée à Judas, où était rangé ce qu'on lui offrait (Jn 12, 6). Qu'on n'objecte pas la réflexion de S. Jérôme: " Quelqu'un demandera peut-être: "Comment se fait-il que judas portait de l'argent dans sa bourse?" Je répondrai: "Parce que (jésus) n'avait pas cru pouvoir employer à son usage personnel" ", c'est-à-dire pour acquitter le tribut, " ce qui appartenait aux pauvres ". Car, au premier rang de ces pauvres, se trouvaient les disciples, pour la subsistance desquels le Christ dépensait l'argent de cette bourse. En effet, il est écrit (Jn 4, 8): " Les disciples étaient partis acheter des vivres à la ville ", et ailleurs (Jn 13, 29) - " Judas ayant la bourse, les disciples croyaient que Jésus lui avait dit: "Achète ce qu'il nous faut pour la fête", ou: "Fais une

không có chung các nguồn lợi cần thiết. Trái lại, các tu hội hiến thân cho đời sống chiêm niệm, càng hoàn hảo, sự khó nghèo ở nơi họ càng làm giảm bớt sự âu lo về các công việc vật chất. Đàng khác, tu hội càng bắt buộc các hội viên của mình lo lắng cái thiêng liêng, sự lo lắng các công việc vật chất càng trở nên ngăn trở. Mà rõ ràng một tu hội hiến thân cho sự chiêm niệm và cho sự giảng dạy, bắt buộc các hội viên của mình một sự lo lắng về cái thiêng liêng hơn là các tu hội chỉ chiêm niệm. Do đó các tu hội về hạng này muốn có chế độ nghèo khó làm giảm bớt các sự lo lắng về vật chất cho tới mức tối thiểu. Mà rõ ràng điều gây nên ít âu lo nhất, đó là bảo tồn các của cải cần thiết đã thu lượm được vào lúc thuận tiện. Với ba loại đời sống tu sĩ mà người ta mới đề cập đến, tương ứng với ba bậc nghèo khó. Các tu hội hiến thân cho các công việc hữu hình trong đời sống hoạt động chiếm hữu cách bình thường một số dồi dào của cải chung. Các tu hội hiến thân cho đời sống chiêm niệm có thể bằng lòng với những của cải ít quan trọng hơn, ngoài trường hợp mà họ cách trực tiếp hoặc gián tiếp thực thi việc cho ở trọ, hoặc trợ giúp các kẻ nghèo khó. Cuối cùng, các tu hội có sứ mạng thông cho kẻ khác chân lý đã chiêm niệm, phải sống một đời sống được giải thoát khỏi các nỗi lo lắng bên ngoài tới mức tối đa. Điều đó thể hiện khi họ bảo tồn cái chút ít cần thiết cho sự sinh sống của họ, sau khi đã thu lượm được điều đó trong thời gian cần thiết. Đó chính là điều Chúa Giêsu, khi Người thiết lập sự nghèo khó đã dạy chúng ta bằng tấm gương của Người. Quả thế, Người có túi tiền đã giao cho Giuđa Iscariô, mà ở đó được sắp đặt của cải người ta dâng cúng (Ga 12,6). Người ta không được thắc mắc điều nhận xét của thánh Giêrônimô (In Matth. 3,1): “Người nào có thể hỏi Giuđa đã mang tiền trong túi thế nào?” Tôi sẽ trả lời: “Bởi vì Chúa Giêsu không tưởng nghĩ rằng mình có thể sử dụng cho bản thân riêng mình”, nghĩa là để đóng thuế, điều đó thuộc về các người nghèo khó. Bởi vì, ở hàng đầu các người nghèo khó này, có các môn đệ mà Chúa Giêsu sử dụng tiền bạc ở túi này để cấp dưỡng. Quả thế, có lời ghi chép (Ga 4,8): “Các môn đệ đã đi mua lương thực ở thành phố”, và ở nơi khác (Ga 13,29): “Giuđa nắm túi tiền, các môn đệ nghĩ rằng Chúa Giêsu đã nói với ông: 'Con hãy mua cái gì cần cho chúng ta trong ngày lễ', hoặc: 'Con hãy bố thí cho các kẻ nghèo khó." Điều đó chứng tỏ cho chúng ta biết việc đảm bảo sự sinh sống cho các tu sĩ trong cộng đoàn, hoặc sự sinh sống của các kẻ nghèo khó, phù hợp với sự hoàn hảo mà Chúa Kitô đã dạy cho chúng ta do tấm gương của Người.

dixisset ei Iesus, eme quae opus sunt nobis ad diem festum; aut ut egenis aliquid daret. Ex quo patet quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes, ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli, post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant, et distribuebant unicuique prout cuique opus erat.

have need of for the festival day, or that he should give something to the poor." From this it is evident that to keep money by, or any other common property for the support of religious of the same order, or of any other poor, is in accordance with the perfection which Christ taught by His example. Moreover, after the resurrection, the disciples from whom all religious orders took their origin kept the price of the lands, and distributed it according as each one had need (Acts 4:34, 35).

aumône aux pauvres." " Cela nous montre que conserver de l'argent ou d'autres biens communs pour assurer la subsistance des religieux de la communauté, ou celle des pauvres, est conforme à la perfection que le Christ nous a enseignée par son exemple. Les disciples, par qui toute forme de vie religieuse a débuté, conservaient après la résurrection le produit des biens vendus, et distribuaient à chacun ce dont il avait besoin.

Các môn đệ mà do đó mọi loại đời sống tu sĩ đã bắt đầu, thì sau khi Chúa Giêsu sống lại, đã bảo tồn tiền bạc đã thu lượm được do bán của cải tài sản, và phân phát cho mỗi người điều họ cần đến.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est, ex illo verbo domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum, et, sicut ostensum est, minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiae praeeminet voto paupertatis, et votum obedientiae praefertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum, sicut medicus non tanto magis sanat quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter posset enim esse quod alia religio excederet in his quae pertinent ad continentiam et obedientiam, et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Reply to objection 1. As stated above (Q[184], A[3], ad 1), this saying of our Lord does not mean that poverty itself is perfection, but that it is the means of perfection. Indeed, as shown above (Q[186], A[8]), it is the least of the three chief means of perfection; since the vow of continence excels the vow of poverty, and the vow of obedience excels them both. Since, however, the means are sought not for their own sake, but for the sake of the end, a thing is better, not for being a greater instrument, but for being more adapted to the end. Thus a physician does not heal the more the more medicine he gives, but the more the medicine is adapted to the disease. Accordingly it does not follow that a religious order is the more perfect, according as the poverty it professes is more perfect, but according as its poverty is more adapted to the end both common and special. Granted even that the religious order which exceeds others in poverty be more perfect in so far as it is poorer, this would not make it more perfect simply. For possibly some other religious order might surpass it in matters relating to continence, or obedience, and thus be more perfect simply, since to excel in better things is to be better simply.

Solutions 1. Cette parole du Seigneur, nous l'avons déjà remarqué, ne signifie pas que la pauvreté est la perfection même. Ce n'est qu'un moyen de perfection et, nous l'avons montre, le moindre parmi les trois principaux moyens de perfection. Car le voeu de continence est supérieur à celui de pauvreté, et le voeu d'obéissance leur est supérieur à tous deux. Or le moyen n'est pas employé pour lui-même, mais pour une fin. Aussi n'est-il pas plus avantageux à proportion qu'il est plus grand. Ce qui fait sa valeur, c'est d'être proportionné à la fin. Le médecin ne guérit pas d'autant plus qu'il ordonne un médicament plus actif, mais dans la mesure où le remède est adapté à la maladie. On ne doit pas non plus penser que la perfection d'un ordre religieux augmente avec sa pauvreté. Mais elle est d'autant plus grande que sa pauvreté est mieux adaptée à sa fin commune et à sa fin particulière. Admettons qu'une religion plus pauvre soit au titre de la pauvreté une religion plus parfaite, ce ne serait pas de façon absolue. Une autre religion pourrait l'emporter sur celle-là pour ce qui regarde la continence et l'obéissance, ce qui la rendrait plus parfaite de façon absolue. Car ce qui l'emporte sur des points de plus haute valeur selon une échelle absolue des valeurs est plus parfait absolument.

GIẢI ĐÁP 1. Lời Chúa Giêsu đã phán ở đây, chúng ta đã lưu ý ở trước (Q.184, a.3, sol.1), không có ý nghĩa là sự nghèo khó là chính sự hoàn hảo. Đó chỉ là một phương tiện đi đến sự hoàn hảo và như chúng ta đã minh chứng (Q.186, a.8), là một phương tiện nhỏ nhất trong ba phương tiện chính yếu của sự hoàn hảo. Bởi vì lời khấn tiết dục vượt qua lời khấn khó nghèo và lời khấn vâng lời vượt qua cả hai chúng nó. Mà phương tiện không được sử dụng vì chính mình, nhưng vì mục đích; như vậy việc công cụ càng lớn bao nhiêu thì một cái gì đó không được trở nên tốt hơn bấy nhiêu, nhưng việc nó càng tương xứng với mục đích bao nhiêu: thầy thuốc không chữa lành bệnh nhân theo mức độ cho họ thuốc hoạt động mạnh, nhưng theo mức độ thuốc được thích nghi với bệnh tật. Người ta cũng không nên nghĩ rằng sự hoàn hảo của một tu hội được thêm lên nhiều với sự nghèo khó. Nhưng sự hoàn hảo này thêm lên nhiều theo mức độ sự nghèo khó được thích nghi cách tốt đẹp hơn với mục đích chung và với mục đích riêng của tu hội. Chúng ta phải công nhận rằng một tu hội nghèo hơn thì trong tư cách của sự nghèo khó, đó là một tu hội hoàn hảo hơn, nhưng đó không phải là theo thể cách tuyệt đối. Một tu hội khác có thể vượt qua nó đối với cái gì liên hệ với sự tiết dục và sự vâng lời, điều đó làm cho tu hội này hoàn hảo cách tuyệt đối. Bởi vì cái gì vượt qua các điểm có giá trị cao hơn theo cái thang tuyệt đối các giá trị thì hoàn hảo hơn cách tuyệt đối.

AD SECUNDUM dicendum quod per hoc quod dominus dicit, nolite solliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius, in collationibus patrum, ostendit, dicens quod privationem omnium facultatum ita sectantes ut ex ipsis nec unius quidem diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia huiusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et ut

Reply to objection 2. Our Lord's words (Mat. 6:34), "Be not solicitous for tomorrow," do not mean that we are to keep nothing for the morrow; for the Blessed Antony shows the danger of so doing, in the Conferences of the Fathers (Coll. ii, 2), where he says: "It has been our experience that those who have attempted to practice the privation of all means of livelihood, so as not to have the wherewithal to procure themselves food for one day, have been deceived so unawares that they were unable to finish properly the work they had undertaken." And,

2. Cette parole du Seigneur: " N'ayez pas le souci du lendemain ", ne doit pas s'entendre comme une défense de rien mettre en réserve pour l'avenir. S. Antoine explique que ce serait une conduite périlleuse: " Ceux qui poursuivent le dénuement jusqu'à ne pas vouloir garder la subsistance d'un seul jour ou d'une seule pièce de monnaie " et ainsi du reste, " nous les voyons si rapidement déçus qu'ils sont incapables de conduire à bon terme leur entreprise ". S. Augustin fait remarquer de même que si ce mot du Seigneur: "

2. Lời Chúa Giêsu đã phán: “Các ngươi đừng lo lắng về ngày mai”, không được hiểu là dường như Người cấm người ta không được để dành lại cái gì cho tương lai. Thánh Antôn (Conférences des Pères 11,2) giải thích rằng hẳn đó là lối sống nguy hiểm: “Những kẻ theo đuổi sự thiếu thốn tới mức độ không giữ lại sự sinh sống cho một ngày mà thôi hoặc một đồng bạc mà thôi.” Và như vậy, chúng ta trông thấy họ mau chóng thất bại vì họ không có khả năng đưa điều họ đã khởi sự đến kết quả tốt đẹp. Thánh Augustinô (De Oper. Mon. 23,40) nhận xét cũng như nêu lời

Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., si hoc verbum domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. Et postea subdit, an forte, quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores? Et postea subdit, si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, respondent, cur ergo ipse dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur apostoli indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? Quod ergo dicitur, nolite solliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum, sic exponitur, sufficit nobis praesentis temporis cogitatio, futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus. Secundum Chrysostomum, sic, sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare. Secundum Augustinum, sic, cum aliquid boni operamur, non temporalia, quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus.

as Augustine says (De oper. Monach. xxiii), "if this saying of our Lord, 'Be not solicitous for tomorrow,' means that we are to lay nothing by for the morrow, those who shut themselves up for many days from the sight of men, and apply their whole mind to a life of prayer, will be unable to provide themselves with these things." Again he adds afterwards: "Are we to suppose that the more holy they are, the less do they resemble the birds?" And further on (De oper. Monach. xxiv): "For if it be argued from the Gospel that they should lay nothing by, they answer rightly: Why then did our Lord have a purse, wherein He kept the money that was collected? Why, in days long gone by, when famine was imminent, was grain sent to the holy fathers? Why did the apostles thus provide for the needs of the saints?" Accordingly the saying: "Be not solicitous for tomorrow," according to Jerome (Super Matth.) is to be rendered thus: "It is enough that we think of the present; the future being uncertain, let us leave it to God": according to Chrysostom, "It is enough to endure the toil for necessary things, labor not in excess for unnecessary things": according to Augustine (De Serm. Dom. in Monte ii, 17): "When we do any good action, we should bear in mind not temporal things which are denoted by the morrow, but eternal things."

N'ayez pas le souci du lendemain ", devait s'entendre comme une défense de rien garder pour le lendemain, " ceux qui, retirés pour de longs jours du commerce des hommes, s'enferment vivants dans une pratique intense de l'oraison, ne pourraient l'observer ". Sur quoi il poursuit: " Ou bien, plus ils seront saints, moins ressembleront-ils aux oiseaux? " Et plus loin: " Si l'on veut les contraindre, au nom de l'Évangile, à ne faire aucune provision pour le lendemain, ils répondent fort bien: "Pourquoi, dans ces conditions, le' Seigneur avait-il une bourse pour y mettre l'argent reçu? Pourquoi si longtemps auparavant, les saints patriarches furent-ils approvisionnés de blé? Pourquoi les Apôtres ont-ils pourvu du nécessaire les saints tombés dans l'indigence?" " Aussi " n'ayez pas le soin du lendemain " est-il ainsi expliqué par S. Jérôme: " La pensée du présent nous suffit; laissons à Dieu le souci de l'avenir qui est incertain. " Et S. Jean Chrysostome: " Il suffit du labeur que tu endures pour le nécessaire; ne peine pas pour le superflu. " Et S. Augustin: " Lorsque nous faisons quelque bien, ne songeons pas aux biens temporels que signifie le lendemain, mais aux biens éternels. "

nói của Chúa Giêsu: "Các ngươi đừng lo lắng về ngày mai", phải hiểu là sự cấm đoán không được giữ lại cái gì cho ngày mai, những kẻ đã tách rời lâu ngày khỏi sự tiếp xúc với các kẻ khác, nhốt mình còn đang sống trong một việc thi hành mãnh liệt cầu nguyện, hẳn không thể tuân giữ điều đó". Cho nên thánh nhân nói tiếp: "Hoặc họ càng nên thánh, họ càng ít tương tự với các loài chim sao?" Và ở nơi khác thánh nhân còn nói (Ibid. 24) nếu người ta ép buộc họ nhân danh Phúc âm mà không dự trữ cái gì cả cho ngày mai, họ sẽ trả lời rất đúng: Tại sao, trong các điều kiện này, Chúa Giêsu đã có túi tiền để bỏ vào đó tiền bạc Người đã lãnh nhận? Tại sao trước kia rất xa xưa, các thánh tổ phụ được tiếp tế lúa mì? Tại sao các thánh Tông đồ đã tiếp tế cái cần thiết cho các tín hữu túng thiếu? Như vậy lời nói "Các ngươi đừng lo về ngày mai" đã được thánh Giêrônimô (In Matth. 1,6) nói: "Tư tưởng về cái hiện tại đủ cho chúng ta; chúng ta hãy giao phó cho Thiên Chúa sự lo lắng về tương lai là cái không chắc chắn." Và thánh Chrysostômô (Op. Imperf. In Matth. 16,6) nói: "Sự khó nhọc ngươi chịu đựng vì cái cần thiết thì đã đủ; ngươi đừng đau khổ vì cái dư thừa." Và thánh Augustinô (De Serm Dom. 11,17) nói: "Khi chúng ta làm cái gì, chúng ta đừng nghĩ tới các của cải trần gian được biểu thị bởi từ ngữ ngày mai, nhưng hãy nghĩ tới những của cải vĩnh cửu."

AD TERTIUM dicendum quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiae quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt. Non autem habet locum in divitiis moderatis communiter conservatis ad solam sustentationem vitae, qua singuli indigent, eadem enim est ratio quod singuli utantur his quae pertinent ad necessaria vitae, et quod communiter conserventur.

Reply to objection 3. The saying of Jerome applies where there are excessive riches, possessed in private as it were, or by the abuse of which even the individual members of a community wax proud and wanton. But they do not apply to moderate wealth, set by for the common use, merely as a means of livelihood of which each one stands in need. For it amounts to the same that each one makes use of things pertaining to the necessaries of life, and that these things be set by for the common use.

3. Le mot de S. Jérôme trouve son application dans le cas de richesses surabondantes regardées plus ou moins comme des biens propres, ou dont l'usage abusif achemine les membres de la communauté à l'intempérance et à l'orgueil. Il ne s'applique pas lorsqu'il s'agit de ressources modérées, conservées en commun en vue des besoins réels de chacun. L'usage individuel et la conservation en commun sont pareillement légitimes, lorsqu'il s'agit des choses nécessaires à la vie.

3. Lời nói của thánh Giêrônimô được ứng dụng trong trường hợp của cải dồi dào phong phú được coi một cách hơn kém là của cải tư riêng, hoặc những của cải mà sự lạm dụng đưa các thành phần trong cộng đoàn đến chỗ vô độ và kiêu ngạo. Nó không được ứng dụng khi người ta nói đến các nguồn lợi có mức độ, được bảo tồn làm của chung cho các nhu cầu thực sự của mỗi người. Sự sử dụng cá nhân và sự bảo tồn công cộng đều chính đáng khi người ta đề cập đến các sự vật cần thiết cho đời sống.

AD QUARTUM dicendum quod Isaac possessiones renuebat recipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibidem subdit, sic metuebat paupertatem suae securitatis perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conservanda.

Reply to objection 4. Isaac refused to accept the offer of possessions, because he feared lest this should lead him to have excessive wealth, the abuse of which would be an obstacle to religious perfection. Hence Gregory adds (Dial. iii, 14): "He was as afraid of forfeiting the security of his poverty, as the rich miser is careful of his perishable wealth." It is not, however, related that he refused to accept such things as are commonly necessary for the upkeep of life.

4. Si cet Isaac refusait d'accepter des biens, c'est qu'il craignait qu'on n'en vînt par cette voie aux richesses superflues, dont l'abus mettrait obstacle à la perfection de la vie religieuse. Aussi S. Grégoire, dit-il ensuite: " Il redoutait de perdre la sécurité de sa pauvreté, comme les riches avares craignent d'ordinaire de perdre leurs biens. " Mais on ne nous dit pas qu'il ait refusé de recevoir et de conserver en commun de quoi subsister.

4. Nếu Isaac từ chối không chấp nhận các của cải, đó bởi vì ngài sợ người ta do đó mà trở nên giàu có dư thừa và sự lạm dụng sẽ gặp trở ngại cho sự hoàn hảo đời sống tu sĩ. Như vậy, thánh Grêgôriô (Conférences des Pères 1,7) nói: Ngài sợ mất sự an toàn của sự khó nghèo của mình như những người giàu có hà tiện thường sợ mất của cải mình; nhưng người ta không nói với chúng ta rằng ngài từ chối lãnh nhận và bảo tồn cách công cộng cái gì để sinh sống.

AD QUINTUM dicendum quod philosophus, in I Polit., dicit panem et vinum et alia huiusmodi esse divitias

Reply to objection 5. The Philosopher says (Polit. i, 5,6) that bread, wine, and the like are natural riches, while money is

5. Aristote qualifie le pain, le vin et autres choses semblables de richesses naturelles, et l'argent de richesses artificielles. Aussi

5. Triết gia (Pol. 1,3) coi bánh, rượu và các sự vật khác tương tự là những của giàu có tự nhiên, và tiền bạc là của cải giàu có nhân tạo.

naturales, pecunias vero divitias artificiales. Et inde est quod quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus, ibidem, per sententiam domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res necessarias vitae. Et tamen, licet dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad praedicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba domini sint intelligenda, supra ostensum est.

artificial riches. Hence it is that certain philosophers declined to make use of money, and employed other things, living according to nature. Wherefore Jerome shows by the words of our Lord, Who equally forbade both, that it comes to the same to have money and to possess other things necessary for life. And though our Lord commanded those who were sent to preach not to carry these things on the way, He did not forbid them to be possessed in common. How these words of our Lord should be understood has been shown above (Q[185], A[6] , ad 2; FS, Q[108], A[2], ad 3).

certains philosophes repoussaient-ils l'usage de l'argent pour n'accepter que le reste, en vue de vivre selon la nature. C'est ce qui amène S. Jérôme, alléguant la sentence du Seigneur qui condamne pareillement ces deux richesses, à montrer que cela revient au même d'avoir de l'argent ou d'avoir les autres biens nécessaires à la vie. En sens contraire, bien que le Seigneur ait ordonné à ceux qui étaient envoyés en prédication de ne pas emporter avec eux ces sortes de biens, il n'a pas défendu de les conserver en commun. Nous avons d'ailleurs expliqué plus haut de quelle manière il fallait entendre ces paroles du Seigneur.

Như vậy, một số Triết gia bỏ sự sử dụng tiền bạc để chỉ chấp nhận cái còn lại. Điều đó đã khiến thánh Giêrônimô trích dẫn lời phán quyết của Chúa Giêsu lên án cả hai thứ của cải, đã chứng tỏ rằng cũng là một điều việc có tiền bạc hoặc có các của cải khác cần thiết cho đời sống. Tuy nhiên, mặc dầu Chúa Giêsu ra lệnh cho những kẻ được sai đi giảng dạy không mang theo mình các thứ của cải này, Người không cấm bảo tồn chúng nó làm của chung. Lại nữa, chúng ta đã giải thích ở trên (Q.185, a.6; l-ll, Q.108, a.2, sol.3), người ta phải hiểu các lời nói của Chúa Giêsu đây thế nào.

ARTICULUS 8
Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam

ARTICLE 8
Whether the religious life of those who live in community is more perfect than that of those who lead a solitary life ?

ARTICLE 8
La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté ?

TIẾT 8
Đời sống tu sĩ ẩn tu vượt qua đời sống tu sĩ ở cộng đoàn ?

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. IV, melius est duos esse quam unum, habent enim emolumentum societatis suae. Ergo videtur perfectior esse religio in societate viventium.

Objections 1. It would seem that the religious life of those who live in community is more perfect than that of those who lead a solitary life. For it is written (Eccles. 4:9): "It is better ... that two should be together, than one; for they have the advantage of their society." Therefore the religious life of those who live in community would seem to be more perfect.

Objections 1. Il semble que la vie religieuse communautaire soit plus parfaite que la vie solitaire 9. Car il est écrit (Qo 4, 9): " Mieux vaut être deux qu'un seul, car on a l'avantage d'être en société. " La vie religieuse des cénobites semble donc la plus parfaite.

VẤN NẠN 1. Xem ra đời sống tu sĩ cộng đoàn hoàn hảo hơn đời sống tu sĩ ẩn tu. Có lời ghi chép (Gv 4,9): "Việc hai người ở với nhau thì tốt hơn ở một mình, bởi vì người ta có lợi ích ở trong xã hội." Vậy đời sống tu sĩ cộng đoàn xem ra hoàn hảo nhất.

PRAETEREA, Matth. XVIII dicitur, ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

2. Further, it is written (Mat. 18:20): "Where there are two or three gathered together in My name, there am I in the midst of them." But nothing can be better than the fellowship of Christ. Therefore it would seem better to live in community than in solitude.

2. Il est dit en S. Matthieu (18, 20): " Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là moi-même au milieu d'eux. " Or rien ne peut être meilleur que la société du Christ. Il semble donc que la vie en communauté soit meilleure que la vie solitaire.

2. Có lời ghi chép trong Phúc âm thánh Matthêô (18,20): "Ở đâu có hai hoặc ba người hợp lại vì Danh Ta, chính Ta ở giữa họ." Mà không cái gì tốt hơn việc ở với Chúa Kitô. Vậy xem ra đời sống tu sĩ cộng đoàn tốt hơn đời sống tu sĩ ẩn tu.

PRAETEREA, inter alia religionis vota, votum obedientiae excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observatur in communi conversatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad rusticum monachum, in solitudine cito subrepit superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit. E contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens, non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, servias fratribus, praepositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. Ergo videtur quod religio viventium in societate sit perfectior ea quae solitariam vitam agit.

3. Further, the vow of obedience is more excellent than the other religious vows; and humility is most acceptable to God. Now obedience and humility are better observed in company than in solitude; for Jerome says (Ep. cxxv ad Rustic. Monach.): "In solitude pride quickly takes man unawares, he sleeps as much as he will, he does what he likes"; whereas when instructing one who lives in community, he says: "You may not do what you will, you must eat what you are bidden to eat, you may possess so much as you receive, you must obey one you prefer not to obey, you must be a servant to your brethren, you must fear the superior of the monastery as God, love him as a father." Therefore it would seem that the religious life of those who live in community is more perfect than that of those who lead a solitary life.

3. Parmi les voeux de religion, le plus excellent est celui d'obéissance, et l'humilité est souverainement agréable à Dieu. Mais l'obéissance et l'humilité se pratiquent mieux dans la vie commune qu'au désert. " Dans la solitude, écrit S. Jérôme. on est vite gagné par l'orgueil, on dort autant qu'on veut, on fait ce qu'on veut. " Mais il enseigne w tout le contraire à celui qui vit en communauté: " N'agis pas à ta guise. Mange ce qu'on te sert, contente-toi de ce qu'on te donne. Obéis contre ta volonté. Sers tes frères. Révère le supérieur du monastère comme Dieu même et chéris-le comme un père. " Il semble donc que la vie cénobitique soit plus parfaite que la vie solitaire.

3. Trong các lời khấn dòng, lời khấn tuyệt hảo nhất là lời khấn vâng lời, và nhân đức khiêm nhượng tột bậc đẹp lòng Thiên Chúa. Mà sự vâng lời và sự khiêm nhượng thi hành tốt đẹp trong đời sống cộng đoàn hơn đời sống ẩn tu trong sa mạc. Thánh Giêrônimô (Lettre 125) nói: "Ở trong nơi vắng vẻ, người ta mau chóng bị thua tính kiêu ngạo, người ta ngủ bao lâu như người ta muốn, người ta thi hành điều người ta muốn." Nhưng ngài (Ibid.) dạy cái hoàn toàn trái lại cho kẻ sống trong cộng đoàn: "Ngươi đừng hành động theo ý của ngươi. Hãy ăn cái gì người ta dọn cho ngươi, ngươi hãy bằng lòng với cái gì người ta cho ngươi, hãy vâng lời trái ý muốn của ngươi. Hãy phục vụ các anh em ngươi. Hãy tôn kính kẻ bề trên của tu hội như Thiên Chúa và hãy yêu quí ngài như người cha." Vậy xem ra đời sống cộng đoàn hoàn hảo hơn đời sống tu sĩ ẩn tu.

PRAETEREA, dominus dicit, Luc. XI, nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo

4. Further, our Lord said (Lk. 11:33): "No man lighteth a candle and putteth it in a hidden place, nor under a bushel." Now those who lead a solitary life are seemingly in a hidden place, and to be doing no good to any man. Therefore it

4. Le Seigneur dit (Lc 11, 33): " Personne n'allume une lampe pour la mettre dans un endroit caché ou sous le boisseau. " Or les solitaires mènent une vie cachée et dont les hommes ne tirent aucune utilité. Leur vie ne paraît donc pas être la

4. Chúa Giêsu đã phán (Lc 11,33): "Không ai thắp đèn rồi để nó ở nơi kín đáo hoặc ở dưới cái đấu." Mà các kẻ ẩn tu sống đời sống kín đáo và không đem lại ích lợi gì cho người ta. Vậy đời sống của họ xem ra không phải hoàn hảo nhất.

videtur quod eorum religio non sit perfectior.

PRAETEREA, id quod est contra naturam hominis, non videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo naturaliter est animal sociale, ut philosophus dicit, in I Polit. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de operibus Monach., illos sanctiores esse dicit qui, a conspectu hominum separati, nulli ad se praebent accessum, viventes in magna intentione orationum.

RESPONDEO dicendum quod solitudo, sicut et paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum, unde in collationibus patrum, dicit abbas Moyses quod pro puritate cordis, solitudo sectanda est, sicut et ieiunia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee II, ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius. Unde non congruit religionibus quae sunt ordinatae ad opera vitae activae, sive corporalia sive spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur Luc. VI, exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quae sunt ad contemplationem ordinatae. Considerandum tamen est quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, qui fuit repletus spiritu sancto adhuc ex utero matris suae; unde et cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Luc. I. Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud Heb. V, perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate, dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quae sunt contemplanda, unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, mihi placet ut habeas sacrum contubernium, nec ipse te doceas. Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo et

would seem that their religious life is not more perfect.

5. Further, that which is in accord with man's nature is apparently more pertinent to the perfection of virtue. But man is naturally a social animal, as the Philosopher says (Polit. i, 1). Therefore it would seem that to lead a solitary life is not more perfect than to lead a community life.

On the contrary, Augustine says (De oper. Monach. xxiii) that "those are holier who keep themselves aloof from the approach of all, and give their whole mind to a life of prayer."

I answer that, Solitude, like poverty, is not the essence of perfection, but a means thereto. Hence in the Conferences of the Fathers (Coll. i, 7) the Abbot Moses says that "solitude," even as fasting and other like things, is "a sure means of acquiring purity of heart." Now it is evident that solitude is a means adapted not to action but to contemplation, according to Osee 2:14, "I ... will lead her into solitude [Douay: 'the wilderness']; and I will speak to her heart." Wherefore it is not suitable to those religious orders that are directed to the works whether corporal or spiritual of the active life; except perhaps for a time, after the example of Christ, Who as Luke relates (6:12), "went out into a mountain to pray; and He passed the whole night in the prayer of God." On the other hand, it is suitable to those religious orders that are directed to contemplation. It must, however, be observed that what is solitary should be self-sufficing by itself. Now such a thing is one "that lacks nothing," and this belongs to the idea of a perfect thing. Wherefore solitude befits the contemplative who has already attained to perfection. This happens in two ways: in one way by the gift only of God, as in the case of John the Baptist, who was "filled with the Holy Ghost even from his mother's womb" (Lk. 1:11), so that he was in the desert even as a boy; in another way by the practice of virtuous action, according to Heb. 5:14: "Strong meat is for the perfect; for them who by custom have their senses exercised to the discerning of good and evil." Now man is assisted in this practice by the fellowship of others in two ways. First, as regards his intellect, to the effect of his being instructed in that which he has to contemplate; wherefore Jerome says (ad Rustic. Monach., Ep. cxxv): "It pleases me that you have the fellowship of holy men, and teach not yourself. Secondly, as regards the affections, seeing that

plus parfaite.

5. Ce qui est contraire à la nature de l'homme ne peut appartenir à la perfection de la vertu. Or " l'homme est par nature un animal social ", assure Aristote. La vie solitaire ne doit donc pas être plus parfaite que la vie en société.

En sens contraire, S. Augustin tient pour " plus saints, ceux qui, retirés du commerce des hommes, et ne donnant accès à personne, vivent dans une pratique intense de l'oraison ".

Réponse : La solitude comme la pauvreté, n'est pas l'essence de la perfection. Ce n'en est qu'un instrument. Aussi l'abbé Moïse dit-il: " C'est en vue de la pureté du coeur que l'on doit adopter la solitude " de même que les jeûnes, etc. Il n'est personne qui ne comprenne que la solitude n'est pas un moyen adapté à l'action mais à la contemplation, selon Osée (2, 14): " je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai coeur à coeur. " Aussi ne convient-elle pas aux ordres religieux qui se livrent aux oeuvres de la vie active corporelle et spirituelle. A moins que ce ne soit pour un temps, à l'exemple du Christ dont il est écrit (Lc 6, 12) qu'il " s'en alla prier dans la montagne et qu'il passait la nuit en prière ". En revanche, elle convient aux ordres contemplatifs. Il faut cependant considérer que le solitaire doit être capable de se suffire à lui-même. Cela suppose qu'il ne lui manque rien, et c'est la définition même de l'homme parfait. La solitude convient donc au contemplatif déjà parvenu à la perfection. Ce qui arrive de deux manières. Par le seul don de Dieu. C'est le cas de Jean Baptiste, qui fut rempli de l'Esprit Saint alors qu'il était encore dans le sein de sa mère (Lc 1, 15). Aussi, tout enfant encore, " était-il dans les déserts " (Lc 1, 80). Ou bien par la pratique de la vie vertueuse, selon cette parole (He 5, 14): " La nourriture solide convient aux parfaits qui, par une longue pratique, ont acquis le sûr discernement du bien et du mal. " Or, pour cet exercice de la vie vertueuse, l'homme trouve un double secours dans la société de ses semblables. Un secours pour son intelligence, sous forme d'instruction touchant l'objet de la contemplation. Comme dit S. Jérôme: " je préfère que tu sois dans une sainte communauté, et que tu ne sois pas ton propre maître. " Un secours pour la

5. Cái gì trái ngược với bản tính con người thì không thể thuộc về sự hoàn hảo của nhân đức. Mà con người theo bản tính là thú vật xã hội như Triết gia minh chứng (Pol. 1,1). Vậy đời sống ẩn tu không hoàn hảo hơn đời sống tu sĩ cộng đoàn.

TRÁI LẠI, Thánh Augustinô cho là thánh thiện hơn, những kẻ tránh xa sự tiếp xúc với nhân loại, và không cho ai đến với mình, sống trong sự cầu nguyện mãnh liệt hơn.

TRẢ LỜI : Sự vắng vẻ cũng như sự nghèo khó, không phải là yếu tính của sự hoàn hảo. Đó chỉ là công cụ của sự hoàn hảo. Như vậy tu sĩ Moisê (Conférences des Pères 1,7) nói: “Chính vì sự trong sạch tâm hồn mà người ta lựa chọn sự vắng vẻ cũng như sự ăn chay, v.v... Không có ai chỉ hiểu rằng sự vắng vẻ không phải là phương tiện thích nghi với hành động, nhưng với sự chiêm niệm theo lời tiên tri Hôsê (2,14): “Ta sẽ đưa nó vào nơi vắng vẻ và ta sẽ nói chuyện với nó, tâm hồn với tâm hồn.” Như vậy sự vắng vẻ không thích hợp với các tu hội dấn thân với các công việc đời sống hoạt động hữu hình và thiêng liêng. Trừ phi điều đó xảy ra trong một thời gian theo gương Chúa Kitô mà có lời ghi chép (Lc 6,12): Người đi lên núi cầu nguyện và ở đó cầu nguyện suốt đêm. Đối lại, nó thích hợp cho các tu hội chiêm niệm. Tuy nhiên, chúng ta phải nghĩ rằng kẻ ẩn tu có thể tự túc cho mình. Điều đó giả định họ không thiếu cái gì cả, và đó là chính lời định nghĩa con người hoàn hảo. Vậy sự vắng vẻ thích hợp với người chiêm niệm đã đến bậc hoàn hảo. Điều đó xảy ra theo hai thể cách. Chỉ do ân huệ Thiên Chúa. Đó là trường hợp của thánh Gioan Tẩy giả đầy tràn Chúa Thánh Thần trong khi ngài ở trong lòng mẹ (Lc 1,15). Như vậy, lúc ngài hoàn toàn còn là một con trẻ, ngài đã ở nơi vắng vẻ (Lc 1,80). Hoặc do sự thực hành đời sống nhân đức theo lời ghi chép (Dt 5,14): “Đồ ăn cứng thích hợp cho kẻ đã trưởng thành là kẻ nhờ thực tập lâu dài đã thu lượm được sự phân biệt chắc chắn về điều tốt và điều xấu.” Mà, đối với sự tập luyện đời sống nhân đức, con người gặp được hai sự trợ giúp ở cộng đoàn. Một sự trợ giúp cho trí năng qua hình thức giáo huấn liên hệ với đối tượng của sự chiêm niệm. Như thánh Giêrônimô (Lettre 125) nói: “Tôi thích hơn là anh ở trong một cộng đoàn thánh và anh không phải là ông thầy riêng của mình. Một sự trợ giúp cho ý chí bảo đảm sự kiềm chế các tình cảm nguy hại nhờ gương tốt và sự sửa chữa anh em. Quả thế, theo lời nói (Is 36,6): “Mà

correctione aliorum, quia ut dicit Gregorius, XXX Moral., super illud, cui dedi in solitudine domum, quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, solitariam vitam comprehendimus minime, quam semper laudabimus, sed de ludo monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint. Sicut igitur id quod iam perfectum est, praeeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeeminet vitae sociali. Si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

man's noisome affections are restrained by the example and reproof which he receives from others; for as Gregory says (Moral. xxx, 23), commenting on the words, "To whom I have given a house in the wilderness" (Job 39:6), "What profits solitude of the body, if solitude of the heart be lacking?" Hence a social life is necessary for the practice of perfection. Now solitude befits those who are already perfect; wherefore Jerome says (ad Rustic. Monach., Ep. cxxv): "Far from condemning the solitary life, we have often commended it. But we wish the soldiers who pass from the monastic school to be such as not to be deterred by the hard noviciate of the desert, and such as have given proof of their conduct for a considerable time. Accordingly, just as that which is already perfect surpasses that which is being schooled in perfection, so the life of the solitaries, if duly practiced, surpasses the community life. But if it be undertaken without the aforesaid practice, it is fraught with very great danger, unless the grace of God supply that which others acquire by practice, as in the case of the Blessed Antony and the Blessed Benedict.

volonté qui assure la répression des sentiments nuisibles par l'exemple et la correction des autres. En effet, sur ce texte (Jb 39, 6 Vg) " A qui j'ai donné une demeure dans la solitude ", S. Grégoire écrit: " A quoi bon la solitude du corps, si la solitude du coeur fait défaut? " Ainsi la vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude convient à ceux qui l'ont déjà atteinte. Aussi S. Jérôme écrit-il: " Nous n'avons que bien peu de part à la vie solitaire, que nous avons souvent louée. Mais nous voulons que l'exercice de ces monastères forme des lutteurs, que les rudiments n'effraient pas, qui aient fait longuement leurs preuves. " Ainsi donc, la perfection acquise l'emporte sur son apprentissage. Pareillement, la vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie cénobitique. Mais si l'on se jette dans ce genre de vie sans s'être exercé au préalable, il peut être extrêmement dangereux. A moins que la grâce divine ne supplée à ce qui s'acquiert communément par l'exercice, comme ce fut le cas de S. Antoine et de S. Benoît.

Ta đã cho kẻ ấy một nơi ở nơi thanh vắng", thánh Grêgôriô (Moral 30,23) đã viết: "Sự vắng vẻ của thân xác nào có ích lợi gì nếu không có sự vắng vẻ tâm hồn?" Như vậy, đời sống cộng đoàn cần thiết cho kẻ đang tập luyện đến với sự hoàn hảo, trong khi sự vắng vẻ thích hợp với kẻ đã đạt được sự hoàn hảo rồi. Như vậy, thánh Giêrônimô (Lettre 125) đã viết: "Chúng tôi biết rất ít về đời sống ẩn tu mà chúng tôi nên ca ngợi, nhưng chúng tôi muốn rằng sự tập luyện của các tu hội này đào tạo những kẻ chiến đấu mà các sự vỡ lòng, các sự sơ bộ không làm cho khiếp sợ những kẻ đã chứng nghiệm lâu dài. Như vậy, sự hoàn hảo đã thu lượm được vượt qua việc tập sự, việc tập luyện. Cũng vậy, đời sống ẩn tu nếu người ta chấp nhận nó trong các điều kiện cần phải có hơn đời sống tu sĩ cộng đoàn. Còn nếu người ta dấn thân vào đời sống này mà không đã được tập luyện trước, điều đó cực kỳ nguy hiểm trừ phi ơn Thiên Chúa bù thêm cho cái gì một cách thông thường thu lượm được do sự tập luyện, như đó là trường hợp của thánh Antôn và thánh Biển Đức.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum vel ad fovendum vel ad spiritualiter calefaciendum. Quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Reply to objection 1. Solomon shows that two are better than one, on account of the help which one affords the other either by "lifting him" up, or by "warming him," i.e. giving him spiritual heat (Eccl. 4:10, 11). But those who have already attained to perfection do not require this help.

Solutions 1. Salomon montre que la vie à deux est meilleure que la vie solitaire, à cause du secours qu'ils peuvent se prêter l'un à l'autre, soit pour se relever, soit pour s'encourager, soit pour accroître leur ardeur spirituelle. Mais ceux qui sont déjà parfaits n'ont plus besoin de ce secours.

GIẢI ĐÁP 1. Salomon chứng tỏ đời sống giữa hai người thì tốt đẹp hơn đời sống độc thân vì sự trợ giúp lẫn nhau, hoặc để chỗi dậy, hoặc để khích lệ nhau, hoặc thêm sự sốt sắng thiêng liêng cho nhau. Song những kẻ đã hoàn hảo không cần đến sự trợ giúp này.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinae contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Reply to objection 2. According to 1 Jn. 4:16, "He that abideth in charity abideth in God and God in him." Wherefore just as Christ is in the midst of those who are united together in the fellowship of brotherly love, so does He dwell in the heart of the man who devotes himself to divine contemplation through love of God.

2. Il est écrit (1 Jn 4, 16): " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui. " De même donc qu'il habite au milieu de ceux que l'amour du prochain assemble en société, le Christ fait son séjour dans le coeur de celui qui s'applique à la contemplation divine par amour pour Dieu.

2. Có lời ghi chép (1Ga 4,16): "Kẻ ở trong đức mến, ở trong Thiên Chúa, và Thiên Chúa ở trong họ." Vậy, cũng như Chúa Kitô ở giữa những kẻ mà tình yêu người đồng loại tụ tập thành cộng đoàn, Người lưu lại trong tâm hồn kẻ chăm chú chiêm niệm Thiên Chúa vì tình yêu đối với Thiên Chúa.

AD TERTIUM dicendum quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in praeparatione animi.

Reply to objection 3. Actual obedience is required of those who need to be schooled according to the direction of others in the attainment of perfection; but those who are already perfect are sufficiently "led by the spirit of God" so that they need not to obey others actually. Nevertheless they have obedience in the preparedness of the mind.

3. L'obéissance effective est indispensable à ceux qui ont besoin d'être exercés à la perfection sous la direction d'autrui. Mais ceux qui sont déjà parfaits sont suffisamment conduits par le Saint-Esprit et n'ont pas besoin d'obéir à d'autres. Cependant ils demeurent prêts à obéir.

3. Sự vâng lời thực sự thì cần thiết cho những kẻ cần được tập luyện đến với sự hoàn hảo do sự hướng dẫn của người khác. Còn những kẻ đã hoàn hảo được hướng dẫn đầy đủ bởi Chúa Thánh Thần và không cần đến việc vâng lời các người khác. Tuy nhiên, họ tồn tại sẵn sàng để vâng lời.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIX de Civ. Dei, a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quae sarcina si non imponatur, ut

Reply to objection 4. As Augustine says (De Civ. Dei xix, 19), "no one is forbidden to seek the knowledge of truth, for this pertains to a praiseworthy leisure." That a man be placed "on a candlestick," does not concern him but his superiors, and "if this burden is not placed on us," as Augustine goes on to say (De Civ.

4. " La connaissance de la vérité, écrit S. Augustin, n'est interdite à personne: elle conduit à un loisir digne de louange. " Pour ce qui est " d'être placé sur le chandelier ", ce n'est pas l'intéressé mais ses supérieurs que cela regarde. " Si ce fardeau ne lui est pas imposé, ajoute S. Augustin, qu'il se consacre à la contemplation de la

4. Thánh Augustinô (De Civ. Dei. 19,19) nói: "Sự tri thức chân lý không bị cấm đoán đối với ai: nó dẫn đưa tới sự rảnh rỗi đáng ca ngợi." Đối với cái gì phải được đặt trên chân đèn, không phải là đương sự, nhưng là các kẻ bề trên của họ mà điều đó liên hệ tới. Thánh Augustinô nói tiếp: "Nếu gánh nặng này không được đặt lên trên họ, họ hãy dấn thân chiêm

Augustinus ibidem subdit, contemplandae veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Ecclesiae, de his loquens, pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

AD QUINTUM dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam, et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret, et hoc est supra hominem. Et ideo philosophus dicit, in I Polit., quod ille qui aliis non communicat, est bestia aut Deus, idest divinus vir.

Dei xix, 19), "we must devote ourselves to the contemplation of truth," for which purpose solitude is most helpful. Nevertheless, those who lead a solitary life are most useful to mankind. Hence, referring to them, Augustine says (De Morib. Eccl. xxxi): "They dwell in the most lonely places, content to live on water and the bread that is brought to them from time to time, enjoying colloquy with God to whom they have adhered with a pure mind. To some they seem to have renounced human intercourse more than is right: but these understand not how much such men profit us by the spirit of their prayers, what an example to us is the life of those whom we are forbidden to see in the body."

Reply to objection 5. A man may lead a solitary life for two motives. one is because he is unable, as it were, to bear with human fellowship on account of his uncouthness of mind; and this is beast-like. The other is with a view to adhering wholly to divine things; and this is superhuman. Hence the Philosopher says (Polit. i, 1) that "he who associates not with others is either a beast or a god," i.e. a godly man.

vérité ", à laquelle la solitude est si favorable. D'ailleurs ceux qui mènent la vie solitaire sont très utiles à l'humanité. S. Augustin écrit à leur sujet: " Se contentant de pain, qui leur est fourni à intervalles réguliers, et d'eau, ils vivent en des déserts écartés et y jouissent du colloque avec Dieu, auquel ils se sont attachés d'une âme pure. Quelques-uns jugeraient volontiers qu'ils se désintéressent plus qu'il ne faut des choses humaines. C'est qu'ils ne comprennent pas à quel point leur esprit de prière nous est utile, et profitable l'exemple de leur vie. Qu'importe que nous ne soyons pas admis à voir leur corps ! "

5. L'homme peut rechercher la solitude pour des raisons bien différentes. Ce peut être par inaptitude à la vie en société à cause d'une humeur sauvage, et c'est se comporter comme une bête. Ce peut être pour se donner tout entier aux choses divines, et c'est s'élever au-dessus de l'humanité. Aristote l'a dit: " Celui qui se soustrait au commerce des hommes, est une bête, ou un Dieu ", c'est-à-dire un homme divin.

niệm chân lý, mà sự vắng vẻ rất thuận lợi cho việc chiêm niệm này. Đàng khác, những kẻ sống đời sống ẩn tu rất ích lợi cho nhân loại; thánh Augustinô đã viết về họ (De Mor. Eccl. 1,31): “ Bằng lòng với bánh được tiếp tế cho họ theo những khoảng cách đều đều, và nước lã họ sống trong các nơi sa mạc hẻo lánh và ở đó thưởng thức hầu chuyện với Thiên Chúa và họ bám vào Người bằng một tâm hồn thanh sạch. Một số người đã sẵn sàng tưởng nghĩ họ không còn quan tâm đến các sự vật trần gian một cách quá đáng. Đó bởi vì họ không hiểu tinh thần cầu nguyện của họ hữu ích cho chúng ta tới mức nào và tấm gương đời sống của họ ích lợi cho chúng ta thể nào việc chúng ta không được chấp nhận trông xem thân xác của họ không quan hệ gì!”

5. Con người có thể tìm kiếm sự vắng vẻ vì hai lý do rất khác nhau. Đó có thể là do sự không được thích nghi với đời sống xã hội vì tính tình dã man, và đó là cư xử như thú vật. Đó có thể là để hiến thân nguyên vẹn cho các sự vật thuộc về Thiên Chúa, và đó là dâng mình lên cao trên nhân tính. Triết gia (Pol. 1,1) đã nói điều đó: “Kẻ rút lui khỏi sự tiếp xúc với nhân loại, là một thú vật hoặc là một Thiên Chúa”, nghĩa là một con người thuộc về Thiên Chúa.

QUAESTIO 189

DE INGRESSU RELIGIONIS

OF THE ENTRANCE INTO RELIGIOUS LIFE

L'ENTRÉE EN RELIGION

SỰ VÀO DÒNG

Deinde considerandum est de ingressu religionis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum, debeant religionem ingredi. Secundo, utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. Quinto, utrum pueri sint recipiendi in religione. Sexto, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. Septimo, utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire octavo, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

We must now consider the entrance into religious life. Under this head there are ten points of inquiry: (1) Whether those who are not practiced in the observance of the commandments should enter religion? (2) Whether it is lawful for a person to be bound by vow to enter religion? (3) Whether those who are bound by vow to enter religion are bound to fulfil their vow? (4) Whether those who vow to enter religion are bound to remain there in perpetuity? (5) Whether children should be received into religion? (6) Whether one should be withheld from entering religion through deference to one's parents? (7) Whether parish priests or archdeacons may enter religion? (8) Whether one may pass from one religious order to another? (9) Whether one ought to induce others to enter religion? (10) Whether serious deliberation with one's relations and friends is requisite for entrance into religion?

1. Ceux qui ne se sont pas exercés à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion? -2. Est-il licite d'obliger par voeu certaines personnes à entrer en religion? -3. Ceux qui se sont obligés par voeu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur voeu? - 4. Ceux qui font voeu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours? - 5. Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse? - 6. Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents? - 7. Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion? - 8. Peut-on passer d'un ordre religieux à un autre? - 9. Doit-on engager les autres à entrer en religion? - 10. Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion.

1. Những kẻ đã không tập luyện tuân giữ các giới mệnh có được vào dòng không? 2. Người ta có thể một cách hợp pháp tự mình làm lời khấn để bắt buộc mình vào dòng không? 3. Những kẻ tự bắt buộc bằng lời khấn để vào dòng bị bắt buộc thi hành lời khấn không? 4. Những kẻ tự mình làm lời khấn vào dòng bị bắt buộc ở lại đó luôn không? 5. Người ta phải lãnh nhận các trẻ con vào đời sống tu sĩ không? 6. Người ta có thể không vào dòng vì bổn phận giúp đỡ cha mẹ của họ không? 7. Các linh mục quản xứ và các tổng phó tế có thể vào dòng không? 8. Người ta có thể từ tu hội này đến ở tu hội khác không? 9. Người ta phải thúc đẩy các người khác vào dòng không? 10. Người ta cần phải suy tính điều này với cha mẹ bà con và bạn hữu trước khi vào dòng không?

ARTICULUS 1
Utrum debeant religionem

ARTICLE 1
Whether those who are not

ARTICLE 1
Ceux qui ne se sont pas exercés

TIẾT 1
Những kẻ đã không tập luyện tuân

ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se praecepta a iuventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sunt ad religionem admittendi nisi qui sunt in praeceptis exercitati.

PRAETEREA, Gregorius dicit, super Ezech., nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. Sed magna sunt consilia, quae pertinent ad perfectionem vitae, minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad communem iustitiam. Ergo videtur quod non debent aliqui, ad observantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

PRAETEREA, sicut sacri ordines habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita et status religionis. Sed sicut Gregorius scribit Siagrio episcopo, et habetur in decretis, dist. XLVIII, ordinate ad ordines accedendum est, nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quaerit ascensum. Scimus enim quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccentur, ne, si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem transire nisi in praeceptis exercitati.

PRAETEREA, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua, dicit Glossa, in utero matris Ecclesiae primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; deinde in lucem edimur, dum per Baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, cum post Baptismum bonis operibus informamur et lacte spiritualis doctrinae nutrimur, proficiendo donec, iam grandiusculi, a lacte matris accedamus ad mensam patris; idest, a simplici doctrina, ubi praedicatur verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit quod nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur

practiced in keeping the commandments should enter religion ?

Objections 1. It would seem that none should enter religion but those who are practiced in the observance of the commandments. For our Lord gave the counsel of perfection to the young man who said that he had kept the commandments "from his youth." Now all religious orders originate from Christ. Therefore it would seem that none should be allowed to enter religion but those who are practiced in the observance of the commandments.

2. Further, Gregory says (Hom. xv in Ezech., and Moral. xxii): "No one comes suddenly to the summit; but he must make a beginning of a good life in the smallest matters, so as to accomplish great things." Now the great things are the counsels which pertain to the perfection of life, while the lesser things are the commandments which belong to common righteousness. Therefore it would seem that one ought not to enter religion for the purpose of keeping the counsels, unless one be already practiced in the observance of the precepts.

3. Further, the religious state, like the holy orders, has a place of eminence in the Church. Now, as Gregory writes to the bishop Siagrius, "order should be observed in ascending to orders. For he seeks a fall who aspires to mount to the summit by overpassing the steps." "For we are well aware that walls when built receive not the weight of the beams until the new fabric is rid of its moisture, lest if they should be burdened with weight before they are seasoned they bring down the whole building" (Dist. xlviii, can. Sicut neophytus). Therefore it would seem that one should not enter religion unless one be practiced in the observance of the precepts.

4. Further, a gloss on Ps. 130:2, "As a child that is weaned is towards his mother," says: "First we are conceived in the womb of Mother Church, by being taught the rudiments of faith. Then we are nourished as it were in her womb, by progressing in those same elements. Afterwards we are brought forth to the light by being regenerated in baptism. Then the Church bears us as it were in her hands and feeds us with milk, when after baptism we are instructed in good works and are nourished with the milk of simple doctrine while we progress; until having grown out of infancy we leave our mother's milk for a father's control, that is to say, we pass from simple doctrine, by which we are taught the Word made flesh, to the Word that was in

à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion ?

Objections 1. Il semble que seuls doivent entrer en religion ceux qui se sont entraînés à l'obéissance des préceptes. C'est à un jeune homme qui venait de dire qu'il avait observé les commandements depuis son jeune âge que le Seigneur a donné le conseil de perfection (Mt 19, 20). Or la vie religieuse doit au Christ son origine. Il semble donc qu'on ne doit pas admettre en religion des sujets qui ne se seraient pas exercés au préalable à l'observation des préceptes.

2. S. Grégoire dit: " Nul ne parvient tout d'un coup au sommet. Dans la vie vertueuse, on commence au plus bas pour parvenir au plus haut. " Ce qui est " haut ", ce sont les conseils qui relèvent de la perfection; " le plus bas " ce sont les préceptes qui concernent la justice commune. On ne doit donc pas, semble-t-il, entrer en religion et y entreprendre d'observer les conseils avant de s'être entraîné à la pratique des commandements.

3. Comme les ordres sacrés, l'état religieux possède dans l'Église une certaine supériorité. Mais d'après une parole de S. Grégoire reproduite dans les Décrets: " Il faut accéder aux ordres dans l'ordre. Celui-là va au-devant de la chute, qui prétend escalader le sommet sans se soucier des degrés par où l'on y monte. Nous voyons en effet que les murs nouvellement bâtis ne reçoivent pas le poids de la charpente avant d'avoir séché. Il serait à craindre, s'ils devaient supporter ce poids avant d'avoir pris consistance, que toute la bâtisse ne s'écroule. " Il semble donc que ceux-là seulement doivent entrer en religion qui ont commencé par s'exercer dans l'observation des préceptes.

4. Sur ce texte (Ps 131, 2): " Comme l'enfant sevré sur le sein de sa mère ", la Glose remarque: " Nous sommes premièrement conçus au sein de l'Église, lorsque nous sommes instruits des rudiments de la foi. Puis, nous sommes amenés à la lumière lorsque, par le baptême, nous sommes régénérés. Puis, nous sommes pour ainsi dire portés dans les bras de l'Église et nourris de son lait, quand, après le baptême, nous sommes formés aux bonnes oeuvres et nourris du lait de la doctrine spirituelle jusqu'à ce que, déjà grandelets, nous puissions passer du lait maternel à la table paternelle, c'est-à-dire de l'enseignement élémentaire relatif au Verbe fait chair au Verbe du Père, qui dès le commencement était avec Dieu. " Plus loin, il revient sur cette idée: "

giữ các giới mệnh có được vào trong Dòng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra chỉ nhận những kẻ đã tập luyện tuân giữ các giới mệnh vào dòng. Chính với người thanh niên mới nói mình đã tuân giữ các giới mệnh lúc còn trẻ tuổimà Chúa Giêsu đã đưa lời khuyên về sự hoàn hảo (Mt 19,20). Mà đời sống tu sĩ phải bắt nguồn gốc ở Chúa Kitô. Vậy xem ra người ta không nên nhận vào dòng những kẻ không tập luyện mình trước trong việc tuân giữ các giới mệnh.

2. Thánh Grêgôriô (In Ezech, 2,3) đã nói : không ai tức thì lên đỉnh. Trong đời sống nhân đức, người ta bắt đầu từ thấp nhất đến chỗ cao nhất. Điều cao, đó là các lời khuyên thuộc về sự hoàn hảo ; cái thấp nhất, đó là các giới lệnh liên hệ với sự công chính chung. Vậy người ta không nên vào dòng và ở đó bắt đầu giữ các lời khuyên trước khi đã tập luyện thi hành các giới mệnh.

3. Cũng như các chức thánh, thân phận tu sĩ chiếm hữu trong Hội Thánh một sự cao trọng nào đó. Mà theo lời nói của thánh Grêgôriô (Registrum 9, indict., epist. 107) đã được diễn lại trong sắc lệnh : «Người ta phải tiến chức thánh theo trật tự. Kẻ đã định lên đỉnh mà không lo các bậc do đó mình thăng chức, đón lậy sự thiệt hại cho mình. Quả thế, chúng ta trông thấy những bức tường mới xây không lễnh nhận sự nặng của sườn nhà trước khi khô ráo. Người ta sợ rằng, nếu chúng nó không chịu đựng được trọng lượng này trước khi chúng vững chắc, cả toà nhà sụp đổ ». Vậy xem ra những kẻ đã bắt đầu luyện trong sự tuân giữ các giới mệnh mới được vào dòng mà thôi.

4. Theo thánh vịnh 131,2 : “Cũng như con trẻ thôi bú ở trên ngực mẹ của mình, sách Chú giải lưu y : « Chúng ta trước tiên được đầu thai trong lòng Hội Thánh, khi chúng ta được dạy dỗ về những điều cơ bản của đức tin. Đoạn chúng ta được đưa tới sự sáng lúc qua phép rửa tội, chúng ta đã được tái sinh. Kế đó, chúng ta được bồng ẵm trong cánh tay Hội thánh và nuôi dưỡng bằng sữa của Hội thánh, sau phép rửa tội, chúng ta được đào tạo bằng những công việc tốt lành và nuôi dưỡng bằng sữa giáo lý thiêng liêng cho tới khi chúng ta hơi lớn có thể bỏ sữa mẹ mà đến bàn ăn với cha, nghĩa là đi từ sự dạy dỗ cơ bản về Ngôi Lời làm người đến Ngôi Lời của Đức Chúa Cha, là Đấng hiện hữu từ lúc ban đầu với Thiên Chúa ». Ở xa hơn, sách Chú Giải cũng trở lại ý tưởng này : « Các kẻ mới được rửa tội ngày thứ

usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur, postea, spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde exstinguuntur. Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia praeceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint haeretici vel schismatici.

the beginning with God." Afterwards it goes on to say: "For those who are just baptized on Holy Saturday are borne in the hands of the Church as it were and fed with milk until Pentecost, during which time nothing arduous is prescribed, no fasts, no rising at midnight. Afterwards they are confirmed by the Paraclete Spirit, and being weaned so to speak, begin to fast and keep other difficult observances. Many, like the heretics and schismatics, have perverted this order by being weaned before the time. Hence they have come to naught." Now this order is apparently perverted by those who enter religion, or induce others to enter religion, before they are practiced in the easier observance of the commandments. Therefore they would seem to be heretics or schismatics.

Les nouveaux baptisés du Samedi saint sont pour ainsi dire portés dans les bras de l'Église et nourris de son lait jusqu'à la Pentecôte. Durant tout ce temps, il n'est rien imposé de difficile; on ne jeûne pas, on ne se lève pas la nuit. Ensuite, lorsqu'ils ont été confirmés par le Saint-Esprit, pareils à des enfants sevrés, ils commencent de jeûner et d'accomplir d'autres choses difficiles. Or beaucoup renversent ce bel ordre, à l'exemple des hérétiques et schismatiques, et prétendent abandonner prématurément le régime du lait; le résultat, c'est qu'ils périssent. " Mais ceux qui entrent en religion ou induisent les autres à y entrer avant de s'être exercés dans l'observation plus aisée des préceptes semblent, eux aussi, bouleverser l'ordre naturel. Ils font donc figure d'hérétiques et de schismatiques.

bảy Tuần Thánh cũng nói được là được bồng ẵm trong cánh tay của Hội thánh và được nuôi dưỡng bằng sữa Hội Thánh cho tới ngày lễ Đức Chúa Thánh Thần hiện xuống. Trong cả thời gian này, người ta không bị bắt buộc làm cái gì khó khăn ; người ta không ăn chay ; người ta không thức dạy ban đêm. Sau đó, khi họ được thêm sức do Chúa Thánh Thần, trở nên tương tự với những trẻ thôi bú, họ bắt đầu ăn chay và hoàn thành các công việc khó khăn khác. Mà nhiều người đảo ngược trật tự đẹp đẽ này theo gương các người lạc giáo và các người ly giáo, và tụ phụ sớm rời bỏ chế độ bú sữa ; kết quả là họ hư mất ». Còn những kẻ vào dòng hoặc thúc giục kẻ khác vào dòng trước khi được tập luyện tuân giữ dễ dàng hơn các giới mệnh thì xem ra cũng đảo lộn trật tự tự nhiên. Vậy họ tiêu biểu các người lạc giáo và các người ly giáo.

PRAETEREA, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed praecepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur consequentia essendi, quicumque enim servat consilia, servat praecepta, sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in praeceptis.

5. Further, one should proceed from that which precedes to that which follows after. Now the commandments precede the counsels, because they are more universal, for "the implication of the one by the other is not convertible", since whoever keeps the counsels keeps the commandments, but the converse does not hold. Seeing then that the right order requires one to pass from that which comes first to that which comes after, it follows that one ought not to pass to the observance of the counsels in religion, without being first of all practiced in the observance of the commandments.

5. Il faut aller de ce qui vient en premier à ce qui vient ensuite. Or les préceptes viennent avant les conseils, étant plus généraux. Les conseils supposent, en effet, les préceptes tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est évident que quiconque observe les conseils observe les préceptes, mais non pas réciproquement. L'ordre normal, d'autre part, veut qu'on commence par les choses qui viennent en premier, et qu'on passe ensuite à celles qui viennent en second. Donc on ne doit pas se porter à la pratique des conseils dans l'état religieux avant de s'être exercé à l'observation des préceptes.

5. Người ta phải đi từ cái gì xảy ra trước đến cái gì xảy ra sau đó. Mà các giới mệnh đến trước các lời khuyên, bởi vì chúng tổng quát hơn. Thực thế, các lời khuyên giả định các giới mệnh đang khi điều ngược lại thì sai lậm. Rõ ràng bất cứ ai tuân giữ các lời khuyên tuân giữa các giới mệnh, chứ không ngược trở lại. Đàng khác, trật tự bình thường muốn người ta bắt đầu bởi các vật đến trước, và sau đó bước qua với các sự vật đến sau. Vậy người ta không nên tiến hành việc thực hiện các lời khuyên trong thân phận tu sĩ trước khi đã được luyện tập việc tuân giữ các giới mệnh.

SED CONTRA est quod dominus Matthaeum publicanum, qui in observantia praeceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam, dicitur enim Luc. V, quod, relictis omnibus, secutus est eum. Ergo non est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia praeceptorum quam transeat ad perfectionem consiliorum.

On the contrary, Matthew the publican who was not practiced in the observance of the commandments was called by our Lord to the observance of the counsels. For it is stated (Lk. 5:28) that "leaving all things he ... followed Him." Therefore it is not necessary for a person to be practiced in the observance of the commandments before passing to the perfection of the counsels.

En sens contraire, le Seigneur a appelé le publicain Matthieu, qui ne s'était pas exercé dans la pratique des préceptes, à observer les conseils, car il est dit (Lc 5, 28) " qu'ayant tout laissé, il le suivit ". Il n'est donc pas nécessaire de s'être exercé au préalable dans l'observation des préceptes pour passer à la perfection des conseils.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã kêu gọi người thu thuế Matthêô là kẻ đã không luyện tập trong việc thi hành các giới mệnh, đến để tuân theo các lời khuyên, vì có lời ghi chép (Lc 5,28) : « Bỏ tất cả mọi sự, ông đã theo Ngài ». Vậy điều không cần thiết là ph ải được tập luyện trước trong việc tuân giữ các giới mệnh trước khi qua bậc hoàn hảo của các lời khuyên.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendum perfectionem caritatis, quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectae caritatis. Haec autem sunt quae implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio caritatis, sed interdum etiam ipsa caritas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiae, sicut tollunt impedimenta

I answer that, As shown above (Q[188], A[1]), the religious state is a spiritual schooling for the attainment of the perfection of charity. This is accomplished through the removal of the obstacles to perfect charity by religious observances; and these obstacles are those things which attach man's affections to earthly things. Now the attachment of man's affections to earthly things is not only an obstacle to the perfection of charity, but sometimes leads to the loss of charity, when through turning inordinately to temporal goods man turns away from the immutable good by sinning mortally. Hence it is evident that

Réponse : Nous avons défini l'état religieux un exercice spirituel en vue d'acquérir la perfection de la charité. Ce qui se fait quand on écarte par les observances de la vie religieuse ce qui fait obstacle à la charité parfaite, c'est-à-dire l'attachement de l'homme aux biens de la terre. Or il peut arriver que cet attachement, non seulement fasse obstacle à la perfection de la charité, mais encore détruise la charité elle-même. C'est ce qui se produit lorsque l'homme, poursuivant indûment les biens temporels, se détourne du Bien impérissable et pèche mortellement. Cela montre que les observances de la vie religieuse suppriment pareillement

TRẢ LỜI : Chúng ta đã định nghĩa thân phận tu sĩ là sự tập luyện thiêng liêng để đạt được sự hoàn hảo của nhân đức mến. Điều đó thể hiện khi người ta nhờ sự tuân giữ đời sống tu sĩ tránh cái gì ngăn cản nhân đức mến hoàn hảo, nghĩa là sự con người bám dính vào các của cải trần thế. Mà có thể xảy ra là sự bám dính này không những ngăn trở sự hoàn hảo của đức mến, mà còn phá hủy chính đức mến. Chính đó là điều xảy ra khi con người một cách không hợp lý theo đuổi các của cải trần gian, quay mình đi khỏi sự thiện không thể hư nát và phạm trọng tội. Điều đó chứng tỏ rằng các sự trở ngại đối với nhân đức mến hoàn hảo và các dịp tội. Rõ ràng, thí dụ, các sự

perfectae caritatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi, sicut patet quod per ieiunium et vigilias et obedientiam et alia huiusmodi, retrahitur homo a peccatis gulae et luxuriae, et a quibuscumque aliis peccatis. Et ideo ingredi religionem non solum expedit his qui sunt exercitati in praeceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur.

the observances of the religious state, while removing the obstacles to perfect charity, remove also the occasions of sin: for instance, it is clear that fasting, watching, obedience, and the like withdraw man from sins of gluttony and lust and all other manner of sins. Consequently it is right that not only those who are practiced in the observance of the commandments should enter religion in order to attain to yet greater perfection, but also those who are not practiced, in order the more easily to avoid sin and attain to perfection.

les obstacles à la charité parfaite et les occasions de péché. Il est évident par exemple que les jeûnes, les veilles, l'obéissance éloignent l'homme des péchés de gourmandise, de luxure et de tous les autres. C'est pourquoi l'entrée en religion est appropriée non seulement à ceux qui sont déjà exercés dans les préceptes, afin de parvenir à une perfection plus haute, mais aussi à ceux qui ne le sont pas, afin d'éviter plus facilement le péché et d'atteindre la perfection.

ăn chay, các sự thức đêm, sự vâng lời làm cho con người tránh khỏi các tội ham ăn, các tội dâm dục và mọi tội khác. Như vậy, sự vào dòng được thích hợp không những cho những kẻ đã được tập luyện trong các giới mệnh, mà còn với những kẻ đã không được tập luyện như thế ngõ hầu dễ dàng tránh tội và đạt tới sự hoàn hảo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Hieronymus dicit, super Matth., mentitus est adolescens dicens, haec omnia servavi a iuventute mea. Si enim quod positum est in mandatis, diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea, audiens, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis recessit? Sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam huius praecepti. Unde Origenes, super Matth., dicit quod scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei, vade et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum. Et dixit ad eum dominus, quomodo dicis, feci legem et prophetas? Est in lege, diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce, multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque dominus, redarguens eum, dicit, si vis perfectus esse, et cetera. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit, diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime, tantas possessiones habere. Quod est intelligendum de perfecta impletione huius praecepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse praecepta. Perfectio enim principaliter in observantia praeceptorum caritatis consistit, ut supra habitum est. Ut ergo dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthaeum peccatorem. Et tamen Matthaeus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia praesumunt, quibus dicit dominus, Matth. XXI, publicani et meretrices praecedunt vos in regnum Dei.

Reply to objection 1. Jerome (Super Matth. xix, 20) says: "The young man lies when he says: 'All these have I kept from my youth.' For if he had fulfilled this commandment, 'Thou shalt love thy neighbor as thyself,' why did he go away sad when he heard: Go, sell all thou hast and give to the poor?" But this means that he lied as to the perfect observance of this commandment. Hence Origen says (Tract. viii super Matth.) that "it is written in the Gospel according to the Hebrews that when our Lord had said to him: 'Go, sell all thou hast,' the rich man began to scratch his head; and that our Lord said to him: How sayest thou: I have fulfilled the law and the prophets, seeing that it is written in the law: Thou shalt love thy neighbor as thyself? Behold many of thy brethren, children of Abraham, are clothed in filth, and die of hunger, whilst thy house is full of all manner of good things, and nothing whatever hath passed thence to them. And thus our Lord reproves him saying: If thou wilt be perfect, go, etc. For it is impossible to fulfil the commandment which says, Thou shalt love thy neighbor as thyself, and to be rich, especially to have such great wealth." This also refers to the perfect fulfilment of this precept. on the other hand, it is true that he kept the commandments imperfectly and in a general way. For perfection consists chiefly in the observance of the precepts of charity, as stated above (Q[184], A[3]). Wherefore in order to show that the perfection of the counsels is useful both to the innocent and to sinners, our Lord called not only the innocent youth but also the sinner Matthew. Yet Matthew obeyed His call, and the youth obeyed not, because sinners are converted to the religious life more easily than those who presume on their innocency. It is to the former that our Lord says (Mat. 21:31): "The publicans and

Solutions 1. S. Jérôme répond: " Le jeune homme ment. S'il avait réellement observé ce qui se trouve dans les commandements, à savoir: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même", pourquoi s'en serait-il allé tout triste pour avoir entendu: "Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres." " Il faut toutefois entendre ce mensonge relativement à la parfaite observation de ce précepte. Nous lisons dans Origène: " Il est écrit dans l'Évangile selon les Hébreux que ce jeune homme riche, lorsqu'il eut entendu: "Va et vends tout ce que tu possèdes", se mit à s'arracher les cheveux. Sur quoi le Seigneur lui dit: "Comment peux-tu dire: 'J'ai accompli la loi et les prophètes?' Il y a dans la loi: 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même.' Or voici qu'un grand nombre de tes frères, fils d'Abraham comme toi, sont vêtus d'ordure et meurent de faim, tandis que ta maison regorge de biens et que l'on ne voit rien en sortir à leur intention?" C'est pourquoi le Seigneur, condamnant sa conduite, lui dit: "Si tu veux être parfait", etc. Il est impossible d'accomplir le précepte qui porte: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" et d'être riche, de l'être à ce point surtout. " Ce qu'il faut entendre de la parfaite observation de ce précepte. Autrement, il est vrai qu'il avait observé les préceptes, mais d'une manière imparfaite et commune. Car, nous l'avons dit la perfection réside principalement dans l'observation des préceptes de la charité. Le Seigneur donc, pour montrer que la perfection des conseils est avantageuse et aux innocents et aux pécheurs, n'a pas appelé seulement le jeune homme innocent, mais Matthieu le pécheur. Et c'est Matthieu et non pas le jeune homme, qui a répondu à l'appel du Seigneur. Les pécheurs se convertissent et entrent en religion plus facilement que ceux qui se glorifient de leur innocence et auxquels s'adresse la parole du Seigneur (Mt 21, 31): " Les publicains et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. "

GIẢI ĐÁP 1. Thánh Giêrônimô (In Matth. 3,19) nói: “Người thanh niên đó nói dối, giả như anh thực sự tuân giữ điều ở trong các giới mệnh, tức là: 'Ngươi yêu mến đồng loại như chính mình ngươi', tại sao bỏ ra đi hoàn toàn buồn phiền vì đã nghe: 'Ngươi hãy đi, hãy bán tất cả những gì ngươi có và đem phân phát cho các người nghèo khó.” Tuy nhiên, người ta phải hiểu sự nói dối này đối với sự tuân giữ hoàn hảo giới mệnh này. Chúng ta đọc thấy ở tác giả Origène (Super Matth. 13): “Có lời ghi chép trong Phúc âm, theo các người Do thái là người thanh niên giàu có này, khi nghe: 'Ngươi hãy đi và bán tất cả những gì ngươi có', bắt đầu nhổ tóc. Về điều đó, Chúa Giêsu đã phán với anh ta: Thế nào ngươi có thể nói: Tôi đã giữ trọn luật và các tiên tri?' Trong luật có nói: 'Ngươi yêu mến người đồng loại như chính mình ngươi. Mà này đây một số rất đông đảo anh em của ngươi, con của Abraham như ngươi, ăn mặc rách rưới bẩn thỉu và chết đói, đang khi nhà của ngươi đầy của cải và người ta không thấy cái gì đi ra khỏi đó để giúp đỡ họ?” Do đó, Chúa Giêsu lên án hạnh kiểm của chàng thanh niên đó, đã bảo anh ta: “Nếu ngươi muốn trở nên hoàn hảo, .v.v...” Người ta dứt khoát không thể hoàn thành giới mệnh: “Ngươi yêu mến người đồng loại như chính mình ngươi” và đồng thời giàu có, và giàu có đến mức này”. Đó là điều người ta phải hiểu về sự tuân giữ hoàn hảo. Nếu cách khác, thì thực sự anh ta đã giữ các giới mệnh nhưng theo một thể cách bất hoàn hảo và chung cho mọi người. Bởi vì chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.3), sự hoàn hảo cách chính yếu ở tại sự tuân giữ các giới mệnh của nhân đức mến. Vậy Chúa Giêsu, để chứng tỏ sự hoàn hảo của các lời khuyên có ích lợi cho những kẻ vô tội và cho các tội nhân, đã không chỉ kêu gọi chàng thanh niên vô tội mà cũng đã gọi Matthêô, một tội nhân. Và chính Matthêô chứ không phải chàng thanh niên, đã đáp lại lời kêu gọi của Chúa Giêsu. Các tội nhân trở lại và vào dòng cách dễ dàng hơn những kẻ lấy làm vinh quang về sự vô tội của mình và đã bị Chúa Giêsu nói đến (Mt 21,31): “Các kẻ thu thuế và các kẻ đàng điếm qua trước các ông mà vào Nước Thiên Chúa.”

AD SECUNDUM dicendum quod summum et infimum tripliciter accipi potest. Uno modo, in eodem statu et in eodem homine. Et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo, per comparationem ad diversos status. Et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat, sicut non oportet ut qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo, quantum ad diversas personas. Et sic manifestum est quod unus statim incipit, non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., omnes cognoscant, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset.

the harlots shall go into the kingdom of God before you."

Reply to objection 2. The highest and the lowest place can be taken in three ways. First, in reference to the same state and the same man; and thus it is evident that no one comes to the summit suddenly, since every man that lives aright, progresses during the whole course of his life, so as to arrive at the summit. Secondly, in comparison with various states; and thus he who desires to reach to a higher state need not begin from a lower state: for instance, if a man wish to be a cleric he need not first of all be practiced in the life of a layman. Thirdly, in comparison with different persons; and in this way it is clear that one man begins straightway not only from a higher state, but even from a higher degree of holiness, than the highest degree to which another man attains throughout his whole life. Hence Gregory says (Dial. ii, 1): "All are agreed that the boy Benedict began at a high degree of grace and perfection in his daily life."

2. On peut entendre de trois manières le plus haut et le plus bas. D'abord, par rapport au même état et à la même personne. Il est évident qu'en ce sens nul ne parvient d'un seul coup au plus haut, car tout homme qui mène une vie droite progresse tout au long de sa vie pour parvenir au plus haut. En deuxième lieu, par rapport à des états différents. Et alors, il n'est pas nécessaire que quiconque veut parvenir à un état supérieur commence par le plus bas; il n'est pas nécessaire, par exemple, que celui qui veut être clerc commence par s'exercer dans la vie laïque. En troisième lieu, par rapport à diverses personnes. Et alors il est manifeste que tel se trouve établi dès le début, non seulement dans un état, mais dans une sainteté supérieure à l'état ou la sainteté les plus élevés, atteints par tel autre au cours de sa vie toute entière. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire: " Que tous reconnaissent la grâce de Dieu dans la vie de Benoît enfant. Par quelle perfection a-t-il commencé!"

2. Người ta có thể hiểu cái cao nhất và cái thấp nhất theo ba thể cách. Trước hết, đối với cũng một thân phận và cũng một con người. Rõ ràng theo ý nghĩa này, không ai lập tức đến cái cao nhất, bởi vì mọi người sống đời sống ngay thẳng tiến triển theo suốt đời sống mình để đạt tới cái cao nhất. Thứ đến, đối với các thân phận khác nhau. Và trong trường hợp này, điều không cần thiết là bất cứ ai muốn tới thân phận cao hơn, bắt đầu thân phận thấp nhất; thí dụ, kẻ muốn trở nên giáo sĩ, không cần thiết phải tập luyện mình trong đời sống giáo dân. Thứ ba, đối với những con người khác nhau. Và trong trường hợp này, rõ ràng là con người này từ đầu được xây dựng không những ở trong một thân phận, mà còn trong sự thánh thiện cao hơn thân phận hoặc sự thánh thiện cao nhất mà một con người khác đạt tới được qua suốt cuộc đời của mình. Điều đó khiến thánh Grêgôriô (Dial. 11,1) nói: "Mọi người phải thừa nhận ơn trong đời sống của nhân đức bé nhỏ. Thánh nhân đã bắt đầu từ sự hoàn hảo thế nào!"

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, sacri ordines praeexigunt sanctitatem, sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis, sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

Reply to objection 3. As stated above (Q[184], A[6]) the holy orders prerequire holiness, whereas the religious state is a school for the attainment of holiness. Hence the burden of orders should be laid on the walls when these are already seasoned with holiness, whereas the burden of religion seasons the walls, i.e. men, by drawing out the damp of vice.

3. Les ordres sacrés, nous l'avons dit, exigent la sainteté au préalable, tandis que l'état religieux n'est qu'un exercice en vue de l'acquérir. C'est pourquoi la charge des saints ordres doit être imposée aux murs que la sainteté a déjà séchés. La charge de la vie religieuse, au contraire, donne elle-même cette consistance aux murs, en épuisant le suintement des vices.

3. Các chức thánh, chúng ta đã nói ở trước (Q.184, a.6 và 8), đòi phải có sự thánh thiện trước, đang khi thân phận tu sĩ chỉ là một sự tập luyện để thu được sự thánh thiện. Do đó, trách nhiệm của các chức thánh phải được đặt lên trên các bức tường đã được sự thánh thiện làm cho khô ráo. Trách nhiệm đời sống tu sĩ, trái lại, đem lại sự vững chắc này cho các bức tường bằng cách múc cho hết sự rỉ nước của các tật xấu.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossae apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinae, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit haereticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinae pertinere. Sequitur enim, hic vero se servasse, scilicet praedictum ordinem, dicit, constringens se maledicto, sic, quasi, non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia. Quia humiliter sentiebam, prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad verbum quod est in principio apud Deum. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per spiritum sanctum interius ad hoc instigentur ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten, post

Reply to objection 4. It is manifest from the words of this gloss that it is chiefly a question of the order of doctrine, in so far as one has to pass from easy matter to that which is more difficult. Hence it is clear from what follows that the statement that certain "heretics" and "schismatics have perverted this order" refers to the order of doctrine. For it continues thus: "But he says that he has kept these things, namely the aforesaid order, binding himself by an oath. Thus I was humble not only in other things but also in knowledge, for 'I was humbly minded'; because I was first of all fed with milk, which is the Word made flesh, so that I grew up to partake of the bread of angels, namely the Word that is in the beginning with God." The example which is given in proof, of the newly baptized not being commanded to fast until Pentecost, shows that no difficult things are to be laid on them as an obligation before the Holy Ghost inspires them inwardly to take upon themselves difficult things of their own choice. Hence after Pentecost and the receiving of the

4. Il est manifeste que cette Glose vise surtout l'ordre à suivre dans l'enseignement, où il faut aller du plus facile au plus difficile. Et quand elle dit que les hérétiques et les schismatiques pervertissent cet ordre, ce qui suit montre bien qu'il s'agit de l'ordre à suivre dans la doctrine: " Celui-ci affirme avec serment qu'il a observé l'ordre susdit en ces termes ou à peu près: J'ai été humble dans la science comme en tout le reste. Humble, j'ai d'abord été nourri de lait, c'est-à-dire du Verbe fait chair, pour devenir capable de manger le pain des Anges, c'est-à-dire le Verbe qui est au commencement avec Dieu. " Quant à l'exemple allégué, c'est-à-dire qu'on n'impose pas de jeûnes aux nouveaux baptisés avant la Pentecôte, il prouve simplement qu'on ne doit pas les contraindre par voie d'autorité aux oeuvres difficiles, avant qu'ils ne soient poussés par le Saint-Esprit à s'y appliquer de bon coeur. Aussi, après la Pentecôte et la réception du Saint-Esprit, l'Église célèbre-t-elle des jeûnes. " Or, remarque

4. Rõ ràng là sự chú giải này nhắm nhất là trật tự phải theo trong sự dạy dỗ, vì ở đó người ta phải đi từ cái dễ nhất đến cái khó nhất. Và khi nó nói các người lạc giáo và các người ly giáo đảo lộn trật tự này, điều tiếp sau đó chứng tỏ rõ ràng người ta đề cập đến trật tự phải theo trong giáo lý: "Người này dùng lời thề khẳng định mình tuân giữ trật tự được nói ở trên trong các từ ngữ này hoặc ước chừng theo các từ ngữ này: tôi đã khiêm nhượng trong sự tri thức cũng như trong mọi cái khác. Khiêm nhượng, tôi trước hết đã được nuôi dưỡng bằng sữa, nghĩa là bằng Ngôi Lời đã thành nhục thể, để trở nên có khả năng ăn bánh các thiên thần, nghĩa là Ngôi Lời là Đấng đã ở cùng Thiên Chúa lúc ban đầu. Còn về thí dụ người ta đã trích dẫn, nghĩa là người ta không bắt buộc ăn chay đối với những người mới được rửa tội trước lễ Đức Chúa Thánh Thần hiện xuống, nói một cách đơn giản chứng tỏ rằng người ta không nên bắt buộc họ đến với các công việc khó khăn theo đường lối quyền bính, trước khi họ được thúc đẩy bởi Chúa Thánh Thần để chú tâm vào đó cách vui lòng. Như vậy, sau lễ Đức Chúa Thánh Thần hiện xuống và sau khi lãnh nhận Chúa Thánh Thần, Hội thánh ca ngợi

receptionem spiritus sancti, ieiunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit, super Luc., non arcetur aetatibus, non finitur morte, non excluditur alvo. Et Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, implet citharaedum puerum, et Psalmistam facit, implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit. Et postea subdit, nulla ad discendum mora agitur, omne quod voluerit, mox ut tetigerit mentem, docet. Et sicut dicitur Eccle. VIII, non est in hominis ditione prohibere spiritum. Et apostolus, I ad Thess. V, monet, spiritum nolite extinguere. Et Act. VII, contra quosdam dicitur, vos semper spiritui sancto restitistis.

Holy Ghost the Church observes a fast. Now the Holy Ghost, according to Ambrose (Super Luc. 1:15), "is not confined to any particular age; He ceases not when men die, He is not excluded from the maternal womb." Gregory also in a homily for Pentecost (xxx in Ev.) says: "He fills the boy harpist and makes him a psalmist: He fills the boy abstainer and makes him a wise judge," and afterwards he adds: "No time is needed to learn whatsoever He will, for He teaches the mind by the merest touch." Again it is written (Eccles. 8:8), "It is not in man's power to stop the Spirit," and the Apostle admonishes us (1 Thess. 5:19): "Extinguish not the Spirit," and (Acts 7:51) it is said against certain persons: "You always resist the Holy Ghost."

S. Ambroise. le Saint-Esprit n'est pas empêché par l'âge, la mort ne l'arrête pas, le sein ne lui est pas fermé. " Et S. Grégoire: " Il remplit l'enfant qui jouait de la cithare, et il en fait un psalmiste. Il remplit l'enfant qui jeûnait, et il le fait juge des vieillards. " Et plus loin: " Il n'a pas besoin de délai pour enseigner. Il lui suffit de toucher une âme pour lui enseigner tout ce qu'il veut. " Selon l'Ecclésiaste (Qo 8, 8): " Aucun homme n'a le pouvoir d'arrêter l'Esprit. " Et S. Paul (1 Th 5, 19): " N'allez pas éteindre l'Esprit. " enfin dans les Actes (7, 5 1), on dit contre certaines gens: " Toujours, vous résistez à l'Esprit Saint "

các sự ăn chay. Mà, theo sự nhận xét của thánh Ambrôxiô (Cuper Luc. 1,66). Chúa Thánh Thần không bị ngăn trở bởi tuổi tác, sự chết không chận đứng Ngài lại, lòng không đóng kín lại đối với Ngài. Và thánh Grêgôriô (Evang ll,30) nói:"Ngài lòng đầy tâm hồn con trẻ đang chơi đàn thất huyền, và biến em trở thành nhà Thánh vịnh. Ngài làm đầy tâm hồn con trẻ ăn chay, và biến em thành người phân xử các người già lão." Và ở nơi khác: "Ngài không cần đến sự trì hoãn để dạy dỗ. Ngài chỉ cần động chạm tới tâm hồn để dạy bảo nó tất cả cái gì Ngài muốn." Theo sách Giảng viên (8,8): "Không người phàm nào có quyền trên Thánh Thần." Và thánh Phaolô (1Tx 5,19): "Đừng dập tắt Thánh Thần." Cuối cùng, sách Công vụ Tông đồ (7,51), người ta nói chống lại một số người: "Các ngươi luôn luôn đối địch với Thánh Thần."

AD QUINTUM dicendum quod praeceptorum quaedam sunt principalia, quae sunt fines et praeceptorum et consiliorum, scilicet praecepta caritatis. Ad quae consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt praecepta secundaria, quae ordinantur ad praecepta caritatis ut sine quibus caritatis praecepta observari non possunt omnino. Sic igitur perfecta observantia praeceptorum caritatis praecedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quae sunt ad finem. Observantia vero praeceptorum caritatis secundum communem modum, et similiter alia praecepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium, quia observantia praeceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia praeceptorum communiter sumpta, praecedit naturae ordine consilia, non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero praeceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam praeceptorum cum consiliis sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem est naturaliter prius imperfecto, natura enim, ut Boetius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius observentur praecepta sine consiliis et postea cum consiliis, sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam sit homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet praecepta in saeculo quam transeat ad religionem, praesertim quia conversatio saecularis non disponit ad perfectionem

Reply to objection 5. There are certain chief precepts which are the ends, so to say, of the commandments and counsels. These are the precepts of charity, and the counsels are directed to them, not that these precepts cannot be observed without keeping the counsels, but that the keeping of the counsels conduces to the better observance of the precepts. The other precepts are secondary and are directed to the precepts of charity; in such a way that unless one observe them it is altogether impossible to keep the precepts of charity. Accordingly in the intention the perfect observance of the precepts of charity precedes the counsels, and yet sometimes it follows them in point of time. For such is the order of the end in relation to things directed to the end. But the observance in a general way of the precepts of charity together with the other precepts, is compared to the counsels as the common to the proper, because one can observe the precepts without observing the counsels, but not vice versa. Hence the common observance of the precepts precedes the counsels in the order of nature; but it does not follow that it precedes them in point of time, for a thing is not in the genus before being in one of the species. But the observance of the precepts apart from the counsels is directed to the observance of the precepts together with the counsels; as an imperfect to a perfect species, even as the irrational to the rational animal. Now the perfect is naturally prior to the imperfect, since "nature," as Boethius says (De Consol. iii, 10), "begins with perfect things." And yet it is not necessary for the precepts first of all to be observed without the counsels, and afterwards with the counsels, just as it is not necessary for one to be

5. Parmi les préceptes, il y en a qui sont principaux et qui sont des fins pour les préceptes et les conseils. Ce sont les préceptes de la charité. Les conseils leur sont ordonnés, non pas qu'on ne puisse observer les préceptes si l'on ne pratique les conseils, mais ce sont des moyens d'en procurer une observation plus parfaite. Les autres préceptes sont secondaires. Ils sont ordonnés aux préceptes de la charité qui, sans eux, ne peuvent être aucunement accomplis. Ainsi donc, la parfaite observation des préceptes de la charité précède les conseils dans l'intention; mais il arrive qu'elle les suive dans le temps. Tel est en effet l'ordre de la fin et des moyens. - L'observation des préceptes de la charité suivant la manière commune, et pareillement celle des autres préceptes sont avec les conseils dans le même rapport que le commun avec le propre parce que l'observation des préceptes peut exister sans les conseils, mais ce n'est pas réciproque. Ainsi donc l'observation des préceptes prise en général, est par nature antérieure à la pratique des conseils. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle la précède dans le temps, pas plus que le genre n'existe avant ses espèces. - L'observation des préceptes sans les conseils est ordonnée à l'observation des préceptes avec les conseils, de la même manière que l'espèce imparfaite est ordonnée à l'espèce parfaite et l'animal sans raison à l'animal raisonnable. Or le parfait précède naturellement l'imparfait. " La nature, a dit Boèce commence par le parfait. " Pour ce qui regarde l'ordre dans le temps, il n'est aucunement nécessaire d'observer les préceptes sans les conseils avant d'observer les préceptes avec les conseils. Pas plus qu'il n'est requis d'être un âne avant de devenir un homme, ou d'avoir été

5. Trong các giới mệnh, có những giới mệnh chính yếu là những mục đích cho các giới mệnh và các lời khuyên. Đó là những giới mệnh của nhân đức mến. Các lời khuyên được sắp đặt về chúng nó, không phải theo thể cách mà người ta không thể tuân giữ các giới mệnh nếu người ta không thi hành các lời khuyên, nhưng đó là những phương tiện đem lại sự tuân giữ hoàn hảo hơn đối với các giới mệnh. Còn các giới mệnh khác thì phụ thuộc, chúng nó được sắp đặt đến với các giới mệnh của nhân đức mến, và các giới mệnh này không có chúng nó, thì không thể được hoàn thành chút nào. Như vậy, sự tuân giữ hoàn hảo các giới mệnh của nhân đức mến đi trước các lời khuyên trong ý hướng; mà sự tuân giữ các giới mệnh của nhân đức mến có khi đi theo các lời khuyên. Quả thế, đó là trật tự của mục đích và các phương tiện. Sự tuân giữ các giới mệnh của nhân đức mến theo thể cách chung, và cũng theo thể cách của các giới mệnh khác đối với các lời khuyên trong cũng một tương quan như cái chung đối với cái riêng, bởi vì sự tuân giữ các giới mệnh có thể hiện hữu mà không có các lời khuyên, nhưng thể ngược trở lại. Như vậy, sự tuân giữ các giới mệnh được hiểu cách tổng quát thì theo bản tính có trước sự thi hành các lời khuyên. Tuy nhiên, sự tuân giữ này không cần thiết phải đi trước sự thi hành trong thời gian, như giống không đi trước các loại của mình. Sự tuân giữ các giới mệnh mà không có các lời khuyên được sắp đặt để tuân giữ các giới mệnh với các lời khuyên, theo cũng một thể cách loại bất hoàn hảo được sắp đặt đến loại hoàn hảo và thú vật không có trí năng được sắp đặt đến thú vật có trí năng. Boêtiô (De Consol. 3,10) nói: "Bản tính bắt đầu bởi cái hoàn hảo." Đối với cái gì liên hệ với trật tự: thời gian, việc tuân giữ các giới mệnh mà không có các lời khuyên không cần thiết chút nào cả trước việc tuân giữ các giới mệnh với các lời khuyên; cũng như không đòi phải là con lừa trước khi trở thành

religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS 2
Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religioni adstringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, et secundum statutum Innocentii IV, qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum, eos per professionem religioni adstringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in saeculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

PRAETEREA, Gregorius dicit, in registro, et habetur in decretis, dist. XLV, quod Iudaei, non vi, sed libera voluntate ut convertantur suadendi sunt. Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

PRAETEREA, nullus debet alteri praebere occasionem ruinae, unde Exod. XXI dicitur, si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est quod in Psalmo dicitur, vovete, et reddite domino Deo vestro, ubi dicit Glossa quod quaedam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi, ad haec ergo vovenda nos invitat. Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius quam si sine voto fiat. Tum quia vovere est actus religionis, quae habet quandam excellentiam inter virtutes. Tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum, et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in

an ass before being a man, or married before being a virgin. In like manner it is not necessary for a person first of all to keep the commandments in the world before entering religion; especially as the worldly life does not dispose one to religious perfection, but is more an obstacle thereto.

ARTICLE 2
Whether one ought to be bound by vow to enter religion ?

Objections 1. It would seem that one ought not to be bound by vow to enter religion. For in making his profession a man is bound by the religious vow. Now before profession a year of probation is allowed, according to the rule of the Blessed Benedict (lviii) and according to the decree of Innocent IV who moreover forbade anyone to be bound to the religious life by profession before completing the year of probation. Therefore it would seem that much less ought anyone while yet in the world to be bound by vow to enter religion.

2. Further, Gregory says (Regist. xi, Ep. 15): Jews "should be persuaded to be converted, not by compulsion but of their own free will" (Dist. xlv, can. De Judaeis). Now one is compelled to fulfil what one has vowed. Therefore no one should be bound by vow to enter religion.

3. Further, no one should give another an occasion of falling; wherefore it is written (Exod. 21:33, 34): "If a man open a pit ... and an ox or an ass fall into it, the owner of the pit shall pay the price of the beasts." Now through being bound by vow to enter religion it often happens that people fall into despair and various sins. Therefore it would seem that one ought not to be bound by vow to enter religion.

On the contrary, It is written, (Ps. 75:12): "Vow ye, and pay to the Lord your God"; and a gloss of Augustine says that "some vows concern the individual, such as vows of chastity, virginity, and the like." Consequently Holy Scripture invites us to vow these things. But Holy Scripture invites us only to that which is better. Therefore it is better to bind oneself by vow to enter religion.

I answer that, As stated above (Q[88], A[6]), when we were treating of vows, one and the same work done in fulfilment of a vow is more praiseworthy than if it be done apart from a vow, both because to vow is an act of religion, which has a certain pre-eminence among the virtues, and because a vow strengthens a man's will to do good; and just as a sin is more grievous through proceeding

marié avant d'embrasser la virginité. Il n'est pas davantage nécessaire de pratiquer les commandements dans le siècle avant d'entrer en religion. D'autant moins nécessaire que la vie séculière ne prépare pas à la perfection religieuse, mais bien plutôt l'empêche.

ARTICLE 2
Est-il licite d'obliger par voeu certaines personnes à entrer en religion ?

Objections 1. Il semble qu'on ne doive pas obliger par voeu à entrer en religion. En effet, par la profession on astreint au voeu de religion. Mais, avant la profession on accorde une année de probation selon la règle de S. Benoît et un statut d'Innocent IV, qui a même défendu de contraindre personne à faire profession avant l'achèvement de cette année de probation. Il semble donc que l'on puisse bien moins encore lier les personnes vivant dans le siècle par le voeu d'entrer en religion.

2. S. Grégoire a écrit ceci, que les Décrets sont appropriés: " On doit induire les Juifs à se convertir non pas par contrainte mais par persuasion. " Or c'est une nécessité pour celui qui s'est lié par un voeu de l'accomplir. Donc on ne doit obliger personne à entrer en religion.

3. Nul ne doit créer à autrui d'occasion de chute. Il est écrit (Ex 21, 33): " Si quelqu'un ouvre une citerne, et qu'un boeuf ou un âne y tombe, le maître de la citerne paiera le prix de l'animal. " Mais il arrive souvent que, pour s'être obligés par voeu à entrer en religion, des gens tombent dans le désespoir et en divers péchés. Il semble donc que personne ne doit être obligé par voeu à entrer en religion.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (76, 12): " Faites des voeux au Seigneur votre Dieu, et accomplissez-les. " Ce que la Glose commente ainsi: " Il y a des voeux appropriés à chaque personne, comme la chasteté, la virginité, etc.; l'Écriture nous incite donc à faire des voeux. Or elle ne nous invite qu'à ce qui est meilleur. " Il est donc meilleur de s'obliger par voeu à entrer en religion.

Réponse : Nous avons dit plus haut , en parlant du voeu, qu'une même action accomplie en exécution d'un voeu mérite plus de louange que faite sans voeu. Faire un voeu est un acte de religion, c'est-à-dire d'une vertu particulièrement éminente. De plus, le voeu affermit la volonté de l'homme dans l'intention de bien faire. Or, de même que le péché est plus grave lorsqu'il procède d'une

con người, hoặc đòi kết hôn trước khi tuân giữ sự đồng trinh. Cũng không cần thiết phải tuân giữ các giới mệnh ở đời trước khi vào dòng. Và điều này càng không cần thiết là lối sống ở đời chuẩn bị cho sự hoàn hảo tu sĩ, nhưng nó có thể ngăn trở.

TIẾT 2
Người ta có thể một cách hợp pháp, tự mình khấn để bắt buộc mình vào Dòng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. 1. Do sự tuyên khấn, người ta bị bắt buộc bởi lời khấn dòng. Mà trước khi tuyên khấn, người ta được một năm thử thách theo luật dòng của thánh Biển Đức, và theo qui chế của Giáo hoàng Innocente IV cấm ép buộc người nào tuyên khấn trước khi năm tập sự này. Vậy xem ra những người đang sống ở đời càng không được tự làm lời khấn để vào dòng.

2. Thánh Grêgôriô (Decret. I, dist.45, can.5) đã viết điều này mà các sắc lệnh công nhận: "Người ta phải xúi giục người Do Thái trở lại không phải bằng sự bắt buộc nhưng bằng sự thuyết phục." Mà hoàn thành cái gì đã khấn, có tính cách bắt buộc. Vậy không ai tự bắt buộc mình vào dòng.

3. Không ai được tạo nên cho kẻ khác cơ hội sa ngã. Có lời ghi chép (Xh 21,33): "Khi người nào mở một bể nước hay đào bể nước mà không đậy lại, nếu bò hay lừa sa vào bể nước thì chủ bể phải bồi thường con vật." Mà xảy ra là những kẻ tự bắt buộc mình làm lời khấn để vào dòng, thì ngã lòng và phạm nhiều thứ tội. Vậy xem ra không ai tự làm lời khấn để bắt buộc mình vào dòng.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép trong Thánh vịnh (76,12): "Hãy khấn dâng và tạ lễ Giavê, Thiên Chúa các ngươi." Điều đó được sách Chú giải cắt nghĩa: "Có những lời khấn thích hợp cho từng người, như sự trinh khiết, sự đồng trinh, v.v... Kinh thánh thúc giục chúng ta làm các lời khấn. Mà Thánh kinh chỉ kêu mời chúng ta đến với cái gì tốt hơn." Vậy điều tốt hơn là tự bắt buộc mình bằng lời khấn để vào dòng.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.88, a.6), khi đề cập đến lời khấn, cũng một hành động được hoàn thành để thi hành một lời khấn đáng ca ngợi hơn là được hoàn thành mà không có lời khấn. Việc làm lời khấn là hành động của nhân đức đạo đức, nghĩa là của một nhân đức tuyệt trác đặc biệt. Hơn nữa, lời khấn làm vững chắc ý chí con người trong ý định làm điều tốt. Mà, cũng như tội trở nên nặng hơn khi nó phát xuất từ ý

malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est religionis votum. Unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio. Et tale votum debet praecedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum. Et ante tale votum non oportet praecedere probationis annum.

AD SECUNDUM dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quae ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet, post votum, non potest aliquis finem salutis consequi nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimmo, ut Augustinus dicit, ad Armentarium et Paulinam, felix est necessitas quae ad meliora transmittit.

AD TERTIUM dicendum quod vovere religionis ingressum est quaedam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinae, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati Baptismi quod aliqui post Baptismum gravius peccant.

ARTICULUS 3
Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare. Dicitur enim in decretis, XVII, qu. II, Consaldus presbyter, quondam infirmitatis passione pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiae in manu advocati refutavit, ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri. Et postea subdit, iudicamus ut praefatus presbyter beneficium et altaria recipiat et quiete retineat. Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

from a will obstinate in evil, so a good work is the more praiseworthy through proceeding from a will confirmed in good by means of a vow. Therefore it is in itself praiseworthy to bind oneself by vow to enter religion.

Reply to objection 1. The religious vow is twofold. One is the solemn vow which makes a man a monk or a brother in some other religious order. This is called the profession, and such a vow should be preceded by a year's probation, as the objection proves. The other is the simple vow which does not make a man a monk or a religious, but only binds him to enter religion, and such a vow need not be preceded by a year's probation.

Reply to objection 2. The words quoted from Gregory must be understood as referring to absolute violence. But the compulsion arising from the obligation of a vow is not absolute necessity, but a necessity of end, because after such a vow one cannot attain to the end of salvation unless one fulfil that vow. Such a necessity is not to be avoided; indeed, as Augustine says (Ep. cxxvii ad Armentar. et Paulin.), "happy is the necessity that compels us to better things."

Reply to objection 3. The vow to enter religion is a strengthening of the will for better things, and consequently, considered in itself, instead of giving a man an occasion of falling, withdraws him from it. But if one who breaks a vow falls more grievously, this does not derogate from the goodness of the vow, as neither does it derogate from the goodness of Baptism that some sin more grievously after being baptized.

ARTICLE 3
Whether one who is bound by a vow to enter religion is under an obligation of entering religion ?

Objections 1. It would seem that one who is bound by the vow to enter religion is not under an obligation of entering religion. For it is said in the Decretals (XVII, qu. ii, can. Consaldus): "Consaldus, a priest under pressure of sickness and emotional fervour, promised to become a monk. He did not, however, bind himself to a monastery or abbot; nor did he commit his promise to writing, but he renounced his benefice in the hands of a notary; and when he was restored to health he refused to become a monk." And afterwards it is added: "We adjudge and by apostolic authority we command that the aforesaid priest be admitted to his benefice and sacred duties, and that he be allowed to retain them in peace." Now this would not be if he were bound to enter religion.

volonté obstinée dans le mal, de même l'oeuvre bonne est plus louable lorsqu'elle vient d'une volonté confirmée dans le bien par un voeu. Il est donc louable en soi de s'obliger par voeu à entrer en religion.

Solutions 1. Le voeu de religion est double. Il y a le voeu solennel qui d'un homme fait un moine ou un frère d'un autre ordre, qu'on appelle profession. Il doit effectivement être précédé d'une année de probation, comme le dit l'objection. Il y a aussi le voeu simple. Celui qui le prononce n'est pas moine ou religieux pour autant. Il est simplement obligé d'entrer en religion. Et ce voeu-là n'a pas besoin d'être précédé d'une année de probation.

2. Ce texte de S. Grégoire s'entend d'une violence absolue. Or la nécessité issue d'un voeu n'est pas une nécessité absolue, mais dépendant d'une fin. C'est-à-dire que celui qui a fait un voeu ne peut plus parvenir au salut à moins d'accomplir son voeu. Ce n'est pas une nécessité que l'on doive éviter. Tout au contraire, dit S. Augustin: " Heureuse nécessité qui nous conduit vers le meilleur ! "

3. Faire le voeu d'entrer en religion, c'est affermir sa volonté dans la poursuite du meilleur. Aussi ce voeu, considéré en lui-même, n'apporte-t-il pas à l'homme une occasion de chute, il l'écarte plutôt. Mais si quelqu'un, en transgressant son voeu, fait une chute plus grave, cela n'enlève rien à la bonté du voeu, pas plus que la bonté du baptême n'est compromise si certains, après le baptême, pèchent plus gravement.

ARTICLE 3
Ceux qui se sont obligés par voeu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur voeu ?

Objections 1. Non, semble-t-il. Il est dit, en effet, dans les Décrets: " Le prêtre Consaldus, sous le coup de la maladie, promit de se faire moine. Cependant il ne se donna pas à un monastère ou à un abbé, ni ne mit par écrit sa promesse. Il se contenta de résigner son bénéfice entre les mains d'un avocat. Ayant ensuite recouvré sa santé, il refusa de se faire moine. " Or les Décrets ajoutent: " Nous décidons que le prêtre susdit recevra un bénéfice et des autels et qu'il en jouira en paix. " Ce qui n'aurait pas été possible s'il avait été tenu d'entrer en religion. Donc on n'est pas tenu d'accomplir le voeu qu'on a pu faire d'entrer en religion.

chí cố chấp trong sự xấu; cũng vậy, công việc tốt lành đáng ngợi khen hơn khi nó phát xuất từ ý chí được làm cho vững chắc trong sự tốt do lời khấn. Vậy việc tự bắt buộc mình bằng lời khấn để vào dòng là việc đáng ca ngợi tại sự.

GIẢI ĐÁP 1. Lời khấn dòng có hai thứ: lời khấn trọng thể làm cho một người nam trở thành một đan tu hoặc một người anh em. Lời khấn này một cách thực sự phải xảy ra sau một năm tập sự. Còn có lời khấn đơn. Kẻ làm lời khấn đơn không phải vì đó mà trở nên đan tu hoặc tu sĩ. Họ một cách đơn giản bị bắt buộc vào dòng. Và lời khấn đó không cần đi sau một năm tập sự.

2. Lời nói của thánh Grêgôriô ở đây hiểu là sự bắt buộc tuyệt đối. Mà sự bắt buộc phát xuất từ lời khấn không phải là sự bắt buộc tuyệt đối, nhưng lệ thuộc vào một mục đích. Nghĩa là kẻ đã làm lời khấn không thể đạt được sự cứu rỗi trừ phi hoàn thành lời khấn của mình. Đó không phải là sự bắt buộc mà người ta phải tránh. Nhưng trái lại, theo lời xác định của thánh Augustinô (Lettre 127): "Phúc thay sự bắt buộc dẫn đưa chúng ta cái tốt hơn."

3. Làm lời khấn để vào dòng, đó là làm vững chắc ý muốn của mình để theo đuổi cái tốt hơn. Như vậy, lời khấn này, được cứu xét tại sự, không đem lại cho con người cơ hội sa ngã, nhưng nó cất đi cơ hội sa ngã. Còn nếu người nào vì vi phạm lời khấn của mình, sa ngã nặng hơn, điều đó không làm cho lời khấn mất thiện tính của mình chút nào, như thiện tính của phép rửa tội không bị hư hỏng nếu người nào, sau khi được rửa tội, phạm trọng tội.

TIẾT 3
Những kẻ đã tự bắt buộc mình bằng lời khấn để vào Dòng, bị bắt buộc hoàn thành lời khấn của mình không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra họ không bị bắt buộc như vậy. Người ta đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 17, q.2, can.1): "Linh mục Consaldô, bị bệnh, hứa mình sẽ trở nên một đan tu. Tuy nhiên, ông không phú mình cho một tu hội hoặc một tu viện trưởng, cũng không viết lời hứa của mình bằng văn tự; ông chỉ giao đặc lợi của mình trong tay một trạng sư. Sau đó, được hồi phục, ông ta không chịu làm người đan tu." Mà sắc lệnh nói thêm: "Chúng ta quyết định Linh mục nói trên lãnh nhận đặc lợi và các của dâng cúng ở bàn thờ cùng hưởng thụ một cách bình an." Điều đó hẳn không thể được nếu ông đã bị bắt buộc vào dòng. Vậy người ta không bị bắt buộc hoàn thành lời khấn mà người ta đã làm để vào dòng.

Therefore it would seem that one is not bound to keep one's vow of entering religion.

PRAETEREA, nullus tenetur facere id quod non est in sua potestate. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius, sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Further, no one is bound to do what is not in his power. Now it is not in a person's power to enter religion, since this depends on the consent of those whom he wishes to join. Therefore it would seem that a man is not obliged to fulfil the vow by which he bound himself to enter religion.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais il n'est pas au pouvoir de chacun d'entrer en religion. Il faut que ceux qui auraient à le recevoir y consentent. Il semble donc qu'on ne soit pas tenu d'accomplir le voeu par où l'on s'est obligé d'entrer en religion.

2. Không ai bị bắt buộc làm điều không ở trong quyền năng của mình. Mà việc vào dòng không ở trong quyền năng của mỗi người. Phải có sự chấp thuận của những kẻ có trách nhiệm nhận họ vào dòng. Vậy xem ra người ta không bị bắt buộc hoàn thành lời khấn mà do đó người ta tự bắt buộc mình sẽ vào dòng.

PRAETEREA, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terrae sanctae, quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

3. Further, a less useful vow cannot remit a more useful one. Now the fulfilment of a vow to enter religion might hinder the fulfilment of a vow to take up the cross in defense of the Holy Land; and the latter apparently is the more useful vow, since thereby a man obtains the forgiveness of his sins. Therefore it would seem that the vow by which a man has bound himself to enter religion is not necessarily to be fulfilled.

3. Un voeu moins utile ne saurait préjudicier à un voeu plus utile. Mais le voeu d'entrer en religion peut empêcher d'accomplir le voeu de se croiser pour secourir la Terre sainte. Or ce dernier voeu paraît plus utile, parce qu'il entraîne la rémission des péchés. Il semble donc que le voeu d'entrer en religion ne doive pas nécessairement être accompli.

3. Một lời khấn ít lợi hơn không được làm tổn hại lời thề hữu ích hơn. Mà lời khấn vào dòng có thể ngăn cản việc hoàn thành lời khấn sung vào đạo binh Thánh giá để cứu vãn Đất thánh. Mà lời khấn thứ hai này xem ra hữu ích hơn, bởi vì nó đem lại sự tha tội. Vậy xem ra lời khấn để vào dòng không buộc phải hoàn thành cách tất yếu.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim Deo infidelis et stulta promissio. Et super illud Psalmi, vovete et reddite domino Deo vestro, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur, sed post voti promissionem, redditio necessario exigitur.

On the contrary, It is written (Eccles. 5:3): "If thou hast vowed anything to God, defer not to pay it, for an unfaithful and foolish promise displeaseth him"; and a gloss on Ps. 75:12, "Vow ye, and pay to the Lord your God," says: "To vow depends on the will: but after the vow has been taken the fulfilment is of obligation."

En sens contraire, il est écrit (Qo 5, 3): " Si tu fais un voeu à Dieu, ne tarde pas à t'acquitter. C'est une chose qui déplaît à Dieu qu'une promesse sotte et qu'on ne tient pas. " Et sur ce mot du Psaume (76, 12): " Faites des voeux au Seigneur votre Dieu, et accomplissez-les ", la Glose porte: " Faire un voeu est matière de conseil. Mais quand le voeu a été fait, son accomplissement est rigoureusement exigé. "

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Gv 5,3): "Khi khấn hứa với Thiên Chúa, ngươi đừng chậm trễ vuông tròn", sách Chú giải lên tiếng: "Làm lời khấn trong vấn đề thuộc về lời khuyên. Nhưng khi đã làm lời khấn, người ta phải hoàn thành nó một cách nghiêm nhặt."

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quae ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit, in epistola ad Bonifacium, si inter homines solent bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit. Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit, ita scilicet quod, si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

I answer that, As stated above (Q[88], A[1]), when we were treating of vows, a vow is a promise made to God in matters concerning God. Now, as Gregory says in a letter to Boniface: "If among men of good faith contracts are wont to be absolutely irrevocable, how much more shall the breaking of this promise given to God be deserving of punishment!" Therefore a man is under an obligation to fulfil what he has vowed, provided this be something pertaining to God. Now it is evident that entrance into religion pertains very much to God, since thereby man devotes himself entirely to the divine service, as stated above (Q[186], A[1]). Hence it follows that he who binds himself to enter religion is under an obligation to enter religion according as he intends to bind himself by his vow: so that if he intend to bind himself absolutely, he is obliged to enter as soon as he can, through the cessation of a lawful impediment; whereas if he intend to bind himself to a certain fixed time, or under a certain fixed condition, he is bound to enter religion when the time comes or the condition is fulfilled.

Réponse : Nous avons expliqué plus haut, en parlant du voeu, que le voeu est une promesse faite à Dieu et portant sur des choses qui ont relation à Dieu. Or, dit S. Grégoire " si c'est une règle parmi les hommes que les contrats passés de bonne foi ne peuvent être rompus pour quelque motif que ce soit, combien plus cet engagement pris envers Dieu doit-il être tenu sous peine de châtiment " C'est pourquoi l'on est tenu en rigueur de faire ce qu'on a voué, du moment qu'il s'agit de quelque chose qui soit relatif à Dieu. Or il est manifeste que l'entrée en religion est très particulièrement dans ce cas, puisqu'elle représente, nous l'avons dit, une consécration totale au service de Dieu. En conclusion, celui qui a fait voeu d'entrer en religion y est tenu suivant l'intention qu'il a eue de s'y obliger. C'est-à-dire que s'il a eu l'intention de s'y obliger absolument, il est tenu d'entrer le plus tôt possible et dès que les empêchements légitimes auront disparu. S'il s'est obligé pour une date déterminée ou sous telle condition, il est tenu d'entrer en religion au temps prévu ou lorsque la condition se trouve réalisée.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã giải thích ở trước, khi thảo luận về lời khấn, lời khấn là lời hứa thực hiện đối với Thiên Chúa và liên hệ với các sự vật liên quan với Thiên Chúa. Mà, thánh Grêgôriô (Decret. II, cause 27, q.1, can.2) đã nói: "Nếu giữa loại, người có nguyên tắc là các hợp đồng đã thực hiện cách ngay thẳng không thể bị hủy bỏ đi bởi bất cứ lý do nào, thì sự giao kết này với Thiên Chúa phải được hoàn thành hơn biết bao!" Do đó, người ta bị bắt buộc cách nhiệm nhặt điều mình đã khấn, khi nó liên hệ với cái gì thuộc về Thiên Chúa. Mà rõ ràng việc vào dòng một cách rất đặc biệt ở trong trường hợp này, bởi vì nó biểu thị hiến dâng hoàn toàn để phục vụ Thiên Chúa. Nói tóm lại, kẻ làm lời khấn để vào dòng thì bị bắt buộc tùy theo ý định đã có khi bắt buộc mình. Nghĩa là nếu họ có ý định bắt buộc mình cách tuyệt đối, họ phải vào dòng sớm nhất và vừa khi các sự ngăn trở chính đáng chấm dứt. Nếu họ tự buộc mình vào một thời gian nhất định hoặc với một điều kiện nào đó, họ phải vào dòng vào thời gian đã trông thấy trước hoặc khi điều kiện đã thực hiện.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi

Reply to objection 1. This priest had made, not a solemn, but a simple vow. Hence he was not a monk in effect, so as to be bound

Solutions 1. Ce prêtre n'avait pas fait un voeu solennel mais un voeu simple. De la sorte il n'était pas devenu moine et il n'y avait pas

GIẢI ĐÁP 1. Linh mục này đã không làm lời khấn trọng thể nhưng lời khấn đơn; như vậy ông đã không trở nên đan tu và người ta không thể

deberet de iure in monasterio remanere et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiae esset sibi consulendum quod, omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extra, de voto et voti Redempt., cap. per tuas, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut, si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet altissimo vota sua.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certae religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur. Et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam. Si vero intendit se obligare specialiter ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum suae obligationis.

AD TERTIUM dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est maius quam votum peregrinationis terrae sanctae, quod est temporale. Et sicut Alexander III dicit, et habetur extra, de voto et voti Redempt., reus fracti voti aliquatenus non habetur qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime; multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis, etiam publicae poenitentiae, ut habetur in decretis, XXXIII Caus., qu. II, cap. admonere; sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit, super Ezech. Unde in vitis patrum legitur quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredientes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenae, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio terrae sanctae quantum ad promotionem in bonum, quae praeponderat absolutioni a poena.

by law to dwell in a monastery and renounce his cure. However, in the court of conscience one ought to advise him to renounce all and enter religion. Hence (Extra, De Voto et Voti Redemptione, cap. Per tuas) the Bishop of Grenoble, who had accepted the episcopate after vowing to enter religion, without having fulfilled his vow, is counseled that if "he wish to heal his conscience he should renounce the government of his see and pay his vows to the Most High."

Reply to objection 2. As stated above (Q[88], A[3], ad 2), when we were treating of vows, he who has bound himself by vow to enter a certain religious order is bound to do what is in his power in order to be received in that order; and if he intend to bind himself simply to enter the religious life, if he be not admitted to one, he is bound to go to another; whereas if he intend to bind himself only to one particular order, he is bound only according to the measure of the obligation to which he has engaged himself.

Reply to objection 3. The vow to enter religion being perpetual is greater than the vow of pilgrimage to the Holy Land, which is a temporal vow; and as Alexander III says (Extra, De Voto et Voti Redemptione, cap. Scripturae), "he who exchanges a temporary service for the perpetual service of religion is in no way guilty of breaking his vow." Moreover it may be reasonably stated that also by entrance into religion a man obtains remission of all his sins. For if by giving alms a man may forthwith satisfy for his sins, according to Dan. 4:24, "Redeem thou thy sins with alms," much more does it suffice to satisfy for all his sins that a man devote himself wholly to the divine service by entering religion, for this surpasses all manner of satisfaction, even that of public penance, according to the Decretals (XXXIII, qu. i, cap. Admonere) just as a holocaust exceeds a sacrifice, as Gregory declares (Hom. xx in Ezech.). Hence we read in the Lives of the Fathers (vi, 1) that by entering religion one receives the same grace as by being baptized. And yet even if one were not thereby absolved from all debt of punishment, nevertheless the entrance into religion is more profitable than a pilgrimage to the Holy Land, as regards the advancement in good, which is preferable to absolution from punishment.

lieu de le contraindre à vivre dans un monastère, et à abandonner son église. **En sens contraire,** au for de la conscience, il s'imposait de lui conseiller de tout abandonner et d'entrer en religion. C'est ainsi que, dans une décrétale. on conseilla à un évêque de Grenoble, qui avait reçu l'épiscopat après avoir fait le voeu d'entrer en religion et sans l'avoir Accomplis " de résigner le gouvernement de son Église, s'il désirait mettre ordre à sa conscience, et de rendre au Très-Haut ce qu'il avait voué ".

2. Nous l'avons expliqué plus haut en traitant du voeu: celui qui s'oblige par voeu à entrer dans tel ordre religieux, est tenu de faire son possible pour être admis dans cet ordre. S'il a eu l'intention de s'obliger purement et simplement à entrer en religion, il doit, si un ordre religieux refuse de l'accueillir, s'adresser à un autre. Si au contraire il a eu l'intention de s'obliger à entrer dans tel ordre déterminé, c'est à cela qu'il est tenu, et pas à autre chose.

3. Le voeu de religion, puisqu'il est perpétuel, l'emporte sur le voeu de faire le pèlerinage de Terre sainte, qui est temporaire. Les Décrets nous ont conservé cette décision d'Alexandre III: " Celui qu'on voit changer un service temporaire en l'observance perpétuelle de la vie religieuse n'est pas le moins du monde coupable d'avoir violé son voeu. " Mais on peut raisonnablement prétendre que par l'entrée en religion on obtient aussi la rémission de tous ses péchés. Si l'on peut satisfaire pour ses péchés moyennant quelques aumônes, selon cette parole (Dn 4, 24): " Rachète tes péchés par des aumônes ", à plus forte raison doit-on considérer comme satisfaction suffisante la consécration totale de soi-même au service de Dieu par l'entrée en religion. Cette manière de satisfaire surpasse toutes les autres, y compris, d'après les Décrets, la pénitence publique. S. Grégoire précise: " comme l'holocauste surpasse le sacrifice. " Aussi lisons-nous dans les Vies des Pères que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce que les baptisés. Si cependant ils ne recevaient pas remise entière de la peine du péché, l'entrée en religion n'en demeurerait pas moins plus utile que le pèlerinage de Terre sainte pour ce qui regarde le progrès dans le bien. Et c'est une considération qui l'emporte sur le souci de se voir absous de la peine due au péché.

bắt buộc ông sống trong tu hội và rời bỏ nhà thờ của mình. Tuy nhiên, theo tòa án lương tâm, người ta phải khuyên ông bỏ tất cả mọi sự mà vào dòng. Chính như vậy mà trong một Sắc lệnh (Decret. Greg. 9, 3, tit.34, ch.10), người ta khuyên một giám mục ở Grenoble, là kẻ đã lãnh chức giám mục sau khi đã khấn vào dòng và đã không hoàn thành lời khấn, từ chức quản trị Hội thánh của mình, nếu ngài ước muốn đặt trật tự trong lương tâm của mình, và trả lại cho Đấng Tối Cao điều ngài đã khấn."

2. Chúng ta đã giải thích ở trước, khi đề cập đến lời khấn: kẻ tự bắt buộc mình bằng lời khấn để vào một tu hội nào, phải làm hết sức mình để được chấp nhận vào đó. Nếu họ đã có ý định bắt buộc mình cách thuần túy và đơn giản để vào dòng, thì nếu dòng này không chấp nhận họ, họ phải xin dòng khác. Nếu trái lại họ đã có ý định buộc mình vào một dòng nào đó nhất định, họ chỉ bị bắt buộc điều đó mà thôi, chứ không bị bắt buộc cái gì khác.

3. Lời khấn dòng, bởi vì nó vĩnh cửu, vượt qua lời khấn hành hương Đất Thánh có tính cách nhất thời. Các sắc lệnh (Decret Greg. 9,3, tit.34, ch.4) giữ lại cho chúng ta sự quyết định này của Giáo hoàng Alexandre III: kẻ mà người ta trông thấy thay đổi sự phục vụ nhất thời thành sự tuân giữ vĩnh viễn đời sống tu sĩ, dứt khoát không phạm tội vì đã vi phạm lời khấn của mình. Song người ta một cách hợp lý có thể nghĩ rằng nhờ việc vào dòng, người ta cũng có thể được tha hết mọi tội mình. Nếu người ta có thể được tha hết mọi tội nhờ việc bố thí theo lời ghi chép (Đnl 4,24): "Hãy dùng của bố thí mà chuộc tội lỗi mình" phương chi người ta phải coi là sự đền tội đầy đủ việc hiến dâng trọn vẹn chính mình để phục vụ Thiên Chúa bằng sự vào dòng. Thế cách đền tội này vượt qua mọi thể cách khác, cũng vượt qua sự đền tội công khai theo sự xác định của các sắc lệnh (II, cause 33, q.2, can.8). Thánh Grêgôriô (In Ezech. 11,8) nói: "Như lễ vật toàn thiêu vượt qua lễ vật đơn giản." Như vậy chúng ta đọc thấy trong sách Đời sống các giáo phụ (VI,1) các kẻ vào dòng lãnh nhận cũng một ân sủng như các kẻ được rửa tội. Tuy nhiên, nếu không lãnh nhận sự hành hương Đất Thánh đối với cái gì liên hệ với sự tiến triển trong điều tốt. Đó là một sự cứu xét vượt qua sự lo lắng về việc biết mình được tha hết phần phạt do tội.

ARTICULUS 4
Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere

AD QUARTUM sic proceditur.

ARTICLE 4
Whether he who has vowed to enter religion is bound to remain in religion in perpetuity ?

Objections 1. It would seem that

ARTICLE 4
Ceux qui font voeu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours ?

Objections 1. Il semble bien. Il

TIẾT 4
Những kẻ làm lời khấn vào Dòng bị bắt buộc ở lại đó luôn mãi không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có như vậy.

Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II Pet. II, melius erat illis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire. Et Luc. IX dicitur, nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

PRAETEREA, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis, post religionis ingressum, egreditur et ad saeculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

PRAETEREA, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis praefertur, ut dictum est. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

SED CONTRA est, quia votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, praeexigit annum probationis, qui non praeexigitur ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur ibi perpetuo remanere.

RESPONDEO dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit, nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si igitur vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum secundum formam iuris communis, quae est ut ingredientibus detur probationis

he who has vowed to enter religion, is bound in perpetuity to remain in religion. For it is better not to enter religion than to leave after entering, according to 2 Pet. 2:21, "It had been better for them not to have known the way of justice, than after they have known it to turn back," and Lk. 9:62, "No man putting his hand to the plough, and looking back, is fit for the kingdom of God." But he who bound himself by the vow to enter religion, is under the obligation to enter, as stated above (A[3]). Therefore he is also bound to remain for always.

2. Further, everyone is bound to avoid that which gives rise to scandal, and is a bad example to others. Now by leaving after entering religion a man gives a bad example and is an occasion of scandal to others, who are thereby withdrawn from entering or incited to leave. Therefore it seems that he who enters religion in order to fulfil a vow which he had previously taken, is bound to remain evermore.

3. Further, the vow to enter religion is accounted a perpetual vow: wherefore it is preferred to temporal vows, as stated above (A[3], ad 3; Q[88], A[12], ad 1). But this would not be so if a person after vowing to enter religion were to enter with the intention of leaving. It seems, therefore, that he who vows to enter religion is bound also to remain in perpetuity.

On the contrary, The vow of religious profession, for the reason that it binds a man to remain in religion for evermore, has to be preceded by a year of probation; whereas this is not required before the simple vow whereby a man binds himself to enter religion. Therefore it seems that he who vows to enter religion is not for that reason bound to remain there in perpetuity.

I answer that, The obligation of a vow proceeds from the will: because "to vow is an act of the will" according to Augustine. Consequently the obligation of a vow extends as far as the will and intention of the person who takes the vow. Accordingly if in vowing he intend to bind himself not only to enter religion, but also to remain there evermore, he is bound to remain in perpetuity. If, on the other hand, he intend to bind himself to enter religion for the purpose of trial, while retaining the freedom to remain or not remain, it is clear that he is not bound to remain. If, however, in vowing he thought merely of entering religion, without thinking of being free to leave, or of remaining in perpetuity, it would seem that he is bound to enter religion according to the form prescribed by common

vaut mieux en effet ne pas entrer en religion que d'en sortir après y être entré, selon cette parole (2 P 2, 2 1): " Il valait mieux pour eux ne pas connaître la vérité que de l'abandonner après l'avoir connue. " Et dans S. Luc (9, 62): " Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au royaume de Dieu. " Or celui qui a fait voeu d'entrer en religion est obligé d'y entrer, avons-nous dit. Donc il est tenu aussi d'y demeurer toujours.

2. On doit éviter ce qui scandaliserait les autres et leur donnerait un mauvais exemple. Mais sortir de la vie religieuse après y être entré, et retourner au siècle, c'est donner un mauvais exemple aux autres et les scandaliser, en les détournant d'entrer en religion et en les provoquant à en sortir. Il semble donc que celui qui a fait voeu d'entrer en religion doit y demeurer toujours.

3. Le voeu de religion est considéré comme un voeu perpétuel. C'est même pour cela, avons-nous dit, qu'il doit être mis au-dessus des voeux temporaires. Mais cela ne serait pas si quelqu'un, ayant fait voeu d'entrer en religion, y entrait avec le propos d'en sortir. Il semble donc que celui qui a fait voeu d'entrer en religion, soit tenu, non seulement d'y entrer, mais d'y demeurer toujours.

En sens contraire, le voeu qui constitue la profession même, précisément parce qu'il oblige à demeurer toujours dans la vie religieuse, exige au préalable une année de probation, qui n'est pas requise pour le voeu simple, par où l'on s'oblige à entrer en religion. Il semble donc que celui qui fait voeu d'entrer en religion ne soit pas tenu d'y demeurer toujours.

Réponse : L'obligation du voeu a son origine dans la volonté. " Faire voeu, observe en effet S. Augustin, est un acte de volonté. " L'obligation du voeu a donc exactement la même étendue que la volonté et l'intention de celui qui fait voeu. Donc, s'il entend s'engager, non seulement à entrer en religion, mais à y demeurer toujours, il est tenu d'y persévérer. Mais s'il s'est proposé d'embrasser la vie religieuse à titre d'essai et en gardant la liberté d'y rester ou d'en sortir, il est évident qu'il n'est pas obligé de persévérer. Si sa pensée a été de s'obliger à entrer en religion, simplement et sans rien préciser touchant la possibilité d'en sortir ou la nécessité d'y demeurer, il semble que son obligation doive s'interpréter conformément au droit commun, qui accorde aux candidats à la vie religieuse une

1. Xem ra việc không vào dòng tốt đẹp hơn việc đi ra khỏi đó sau khi đã vào theo lời ghi chép (2Pr 2,21): "Việc không biết chân lý tốt đẹp cho họ hơn là rời bỏ chân lý sau khi đã hiểu biết nó." Và ở Phúc âm thánh Luca (9,62): "Kẻ vừa tra tay cầm cày vừa ngó lui sau là người bất kham đối với Nước Trời." Mà kẻ làm lời khấn để vào dòng bị bắt buộc vào đó như chúng ta đã nói ở trước (a.3). Vậy họ cũng bị bắt buộc ở lại đó luôn.

2. Người ta phải tránh cái gì làm cớ vấp phạm cho kẻ khác và làm gương xấu cho họ. Mà việc rời bỏ đời sống tu sĩ sau khi đã vào đó, và quay trở lại với thế gian, đó là làm gương xấu cho kẻ khác và làm cớ cho họ vấp phạm, bởi vì như thế làm cho họ không vào dòng và khiêu khích họ ra khỏi đó. Vậy kẻ đã làm lời khấn để vào dòng phải ở lại đó luôn mãi.

3. Lời khấn dòng được coi là lời khấn vĩnh viễn. Chính về điều đó mà nó được đặt lên trên các lời khấn tạm. Mà điều đó hẳn không có nếu người nào khấn vào dòng, đã vào đó với ý định để rồi trở ra. Vậy xem ra kẻ khấn vào dòng bị bắt buộc không những phải vào dòng mà còn ở lại đó luôn mãi.

TRÁI LẠI, Lời khấn tạo ra sự tuyên khấn, một cách chính xác bởi vì nó bắt buộc ở lại luôn mãi trong đời sống tu sĩ, đòi hỏi trước phải có một năm tập sự, và việc tập sự này không bị đòi hỏi đối với sự khấn đơn do đó người ta tự bắt buộc chính mình vào dòng. Vậy xem ra kẻ làm lời khấn để vào dòng không bị bắt buộc ở lại đó luôn mãi.

TRẢ LỜI : Sự bắt buộc của lời khấn có nguồn gốc trong ý chí; thực thế, thánh Augustinô (Lettre 127) đã nói làm lời khấn là một hành động của ý chí. Sự bắt buộc của lời khấn một cách chính xác có cũng một sự mở rộng như ý muốn và ý định của kẻ làm lời khấn. Vậy, nếu nó có ý giao kết không những vào dòng mà còn ở lại đó luôn mãi, họ bị bắt buộc bền vững ở đó. Còn nếu họ định vào dòng với tính cách thử và giữ lại sự tự do ở lại đó hoặc ra khỏi đó, rõ ràng họ không bị bắt buộc bền vững. Nếu tư tưởng của họ chỉ là bắt buộc mình vào dòng, một cách đơn giản và không xác định cái gì rõ ràng liên hệ với khả năng đi ra khỏi đó hoặc sự cần thiết ở lại luôn, xem ra sự bắt buộc của họ được giải thích một cách phù hợp với quyền lợi chung ban phép cho các kẻ thỉnh nguyện được một năm tập sự. Do đó mà họ không bị bắt buộc bền vững trong đời sống

annus. Unde non tenetur perpetuo in religione remanere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retro ire vel aspicere, nisi quando praetermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, praesertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex parte eius, non autem scandalum activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat ei facere, et quod expediebat propter rationabilem causam, puta infirmitatem aut debilitatem aut aliquid huiusmodi.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS 5
Utrum pueri sint recipiendi in religione

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., dicitur, nullus tondeatur, nisi legitima aetate et spontanea voluntate. Sed pueri non videntur habere legitimam aetatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

PRAETEREA, status religionis videtur esse status poenitentiae, unde et religio dicitur a religando vel reeligendo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Sed pueris non convenit poenitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

PRAETEREA, sicut aliquis obligatur iuramento, ita et voto. Sed pueri, ante annos quatuordecim, non debent obligari iuramento, ut habetur in decretis, XXII Caus., qu. V, cap. pueri, et cap. honestum. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

PRAETEREA, illicitum videtur

law, which is that those who enter should be given a year's probation. Wherefore he is not bound to remain for ever.

Reply to objection 1. It is better to enter religion with the purpose of making a trial than not to enter at all, because by so doing one disposes oneself to remain always. Nor is a person accounted to turn or to look back, save when he omits to do that which he engaged to do: else whoever does a good work for a time, would be unfit for the kingdom of God, unless he did it always, which is evidently false.

Reply to objection 2. A man who has entered religion gives neither scandal nor bad example by leaving, especially if he do so for a reasonable motive; and if others are scandalized, it will be passive scandal on their part, and not active scandal on the part of the person leaving, since in doing so, he has done what was lawful, and expedient on account of some reasonable motive, such as sickness, weakness, and the like.

Reply to objection 3. He who enters with the purpose of leaving forthwith, does not seem to fulfil his vow, since this was not his intention in vowing. Hence he must change that purpose, at least so as to wish to try whether it is good for him to remain in religion, but he is not bound to remain for evermore.

ARTICLE 5
Whether children should be received in religion ?

Objections 1. It would seem that children ought not to be received in religion. Because it is said (Extra, De Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. Nullus): "No one should be tonsured unless he be of legal age and willing." But children, seemingly, are not of legal age; nor have they a will of their own, not having perfect use of reason. Therefore it seems that they ought not to be received in religion.

2. Further, the state of religion would seem to be a state of repentance; wherefore religion is derived from "religare" [to bind] or from "re-eligere" [to choose again], as Augustine says (De Civ. Dei x, 3). But repentance does not become children. Therefore it seems that they should not enter religion.

3. Further, the obligation of a vow is like that of an oath. But children under the age of fourteen ought not to be bound by oath (Decret. XXII, qu. v, cap. Pueri and cap. Honestum.). Therefore it would seem that neither should they be bound by vow.

4. Further, it is seemingly

année de probation. D'où il suit qu'il n'est pas tenu de persévérer dans la vie religieuse.

Solutions 1. Il vaut mieux entrer dans la vie religieuse à titre d'essai que de ne pas y entrer du tout. On se dispose, ce faisant, à y demeurer toujours. On n'est fondé à reprocher à quelqu'un de retourner ou de regarder en arrière que s'il n'accomplit pas ce qu'il a promis. Autrement, quiconque accomplit une oeuvre bonne pendant un temps donné, s'il ne continuait pas indéfiniment, devrait être tenu pour inapte au royaume de Dieu. Ce qui est évidemment faux.

2. Celui qui entre en religion, s'il en sort, surtout pour un motif raisonnable, ne scandalise pas, ni ne donne le mauvais exemple. S'il arrivait que quelqu'un en fût scandalisé, ce scandale lui serait imputable à lui-même, nullement à celui qui abandonne. Celui-ci a fait ce qu'il avait le droit de faire, et avec une bonne raison, comme la maladie ou la faiblesse.

3. Celui qui n'entre que pour sortir sur-le-champ ne semble pas satisfaire à son voeu parce qu'il ne voulait pas cela quand il a fait son voeu. Il doit donc changer de propos et vouloir à tout le moins faire l'essai de la vie religieuse, pour expérimenter si elle lui convient. Mais il n'est pas tenu d'y demeurer toujours.

ARTICLE 5
Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse ?

Objections 1. Il semble que non. En effet, une décrétale porte: " Que nul ne reçoive la tonsure s'il n'a l'âge requis et ne le demande. " Mais il ne semble pas que les enfants aient l'âge ou la liberté voulus, puisqu'ils n'ont pas l'usage parfait de la raison. Donc, semble-t-il, on ne doit pas les recevoir dans la vie religieuse.

2. L'état religieux semble être un état de pénitence. Le mot religion vient, en effet, de relier (religare) ou de réélire (reeligere), si nous en croyons S. Augustin. Mais la pénitence ne convient pas aux enfants. Il semble donc qu'ils ne doivent pas entrer en religion.

3. L'obligation du voeu est pareille à celle du serment. Or, avant l'âge de quatorze ans, les enfants, disent les Décrets, ne doivent pas se lier par un serment. Il semble donc qu'ils ne puissent pas non plus se lier par un voeu.

4. Il semble illicite d'imposer à

tu sĩ.

GIẢI ĐÁP 1. Việc vào nhà dòng với tư cách thử thì tốt hơn là việc hoàn toàn không vào đó. Người ta làm như thế, sắp đặt mình ở lại đó luôn. Người ta chỉ có lý do khiển trách người nào trở về hoặc ngó lại đàng sau nếu họ không hoàn thành điều họ đã hứa. Nếu cách khác, người nào hoàn thành một công việc tốt đẹp trong thời gian nhất định, giả như họ không tiếp tục luôn mãi, hẳn bị coi là không có khả năng vào Nước Thiên Chúa: Điều đó rõ ràng sai lầm.

2. Kẻ vào dòng, nếu họ đi ra khỏi đó, nhất là vì lý do chính đáng, không tạo nên cớ vấp phạm cũng không gây nên gương xấu. Giả như xảy ra người nào bị vấp phạm, sự vấp phạm này quy tội cho chính họ, chứ hẳn không quy tội cho người bỏ nhà dòng. Kẻ này làm điều họ có quyền làm, và với lý do chính đáng, như bệnh tật hoặc sự yếu đuối.

3. Kẻ chỉ vào dòng để rồi ra khỏi đó tức thì, xem ra không làm thỏa mãn lời hứa của mình bởi vì họ không muốn điều đó khi họ làm lời khấn. Vậy họ phải thay đổi ý định và phải muốn ít là thử đời sống tu sĩ, để cho biết đời sống tu sĩ thích hợp với mình không. Vậy họ không phải bị bắt buộc ở lại đó luôn.

TIẾT 5
Người ta nên lãnh nhận các trẻ con vào đời sống tu sĩ không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy. Một Sắc lệnh (Decret. Greg. 9,3, tit. 31, ch.1) ấn định: "Không ai được lãnh chức cắt tóc nếu không tới tuổi cần phải có và không xin chức này." Mà xem ra các trẻ con không có tuổi hay sự tự do cần phải có, bởi vì chúng không có sự sử dụng hoàn hảo trí năng. Vậy xem ra người ta không nên nhận chúng vào đời sống tu sĩ.

2. Thân phận tu sĩ xem ra là thân phận đền tội như thánh Augustinô xác định (De Civ. Dei 10,3). Mà sự đền tội không thích hợp với trẻ con. Vậy xem ra chúng không nên vào dòng.

3. Sự bắt buộc của lời khấn tương tự với sự bắt buộc của lời thề. Mà, trước mười bốn tuổi, các trẻ con theo sự quy định của các Sắc lệnh (II, cause 22, q.5, can. 15), không nên bắt buộc mình bằng lời thề. Vậy xem ra chúng nó cũng không thể bắt buộc mình bằng lời khấn.

4. Xem ra người ta một cách bất hợp

esse obligare aliquem tali obligatione quae posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, dicitur enim in decretis, XX Caus., qu. II, quod puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros, praesertim ante pubertatis annos, ad religionem recipere vel obligare.

SED CONTRA est quod dominus, Matth. XIX, dicit, sinite parvulos, et nolite eos prohibere venire ad me. Quod exponens Origenes, super Matth., dicit quod discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo, dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne, aestimatione sapientiae excellentioris, contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quae tamen dupliciter tolli potest. Uno modo, per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces, quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartumdecimum annum, puellae vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturae. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriae potestatis, puta si servus, etiam usum rationis habens, voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino; potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in decretis, dist. LIV, cap. si servus. Et quia puer vel puella, infra pubertatis annos, naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suae vitae, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Num. XXX. Sic igitur unlawful to bind a person to an obligation that can be justly canceled. Now if any persons of unripe age bind themselves to religion, they can be withdrawn by their parents or guardians. For it is written in the Decretals (XX, qu. ii, can. Puella) that "if a maid under twelve years of age shall take the sacred veil of her own accord, her parents or guardians, if they choose, can at once declare the deed null and void." It is therefore unlawful for children, especially of unripe age, to be admitted or bound to religion.

On the contrary, our Lord said (Mat. 19:14): "Suffer the little children, and forbid them not to come to Me." Expounding these words Origen says (Tract. vii in Matth.) that "the disciples of Jesus before they have been taught the conditions of righteousness, rebuke those who offer children and babes to Christ: but our Lord urges His disciples to stoop to the service of children. We must therefore take note of this, lest deeming ourselves to excel in wisdom we despise the Church's little ones, as though we were great, and forbid the children to come to Jesus."

I answer that, As stated above (A[2], ad 1), the religious vow is twofold. One is the simple vow consisting in a mere promise made to God, and proceeding from the interior deliberation of the mind. Such a vow derives its efficacy from the divine law. Nevertheless it may encounter a twofold obstacle. First, through lack of deliberation, as in the case of the insane, whose vows are not binding. The same applies to children who have not reached the required use of reason, so as to be capable of guile, which use boys attain, as a rule, at about the age of fourteen, and girls at the age of twelve, this being what is called "the age of puberty," although in some it comes earlier and in others it is delayed, according to the various dispositions of nature. Secondly, the efficacy of a simple vow encounters an obstacle, if the person who makes a vow to God is not his own master; for instance, if a slave, though having the use of reason, vows to enter religion, or even is ordained, without the knowledge of his master: for his master can annul this, as stated in the Decretals (Dist. LIV, cap. Si servus). And since boys and girls under the age of puberty are naturally in their father's power as regards the disposal of their manner of life, their father may either cancel or approve their vow, if it please him to do so, as it is expressly said with regard to a woman (Num. 30:4). Accordingly if before reaching the age of puberty a child makes a simple vow, not yet quelqu'un une obligation qui pourra être légitimement annulée. Or s'il arrive que des impubères s'obligent à la vie religieuse, leurs parents ou tuteurs ont le droit de les empêcher. C'est spécifié dans les Décrets: " S'il arrive qu'une jeune fille, avant d'avoir atteint douze ans, prenne d'elle-même le voile, ses parents et tuteurs, s'ils le veulent, peuvent sur-le-champ annuler son acte. " Il est donc illicite de recevoir les enfants à la vie religieuse ou de les laisser s'y obliger, surtout avant qu'ils aient atteint la puberté.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 19, 14): " Laissez venir à moi les enfants et gardez-vous de les en empêcher. " Ce qu'Origène commente ainsi: " Avant d'avoir compris ce que c'est que la justice, les disciples de Jésus reprennent ceux qui présentent au Christ des adolescents et des enfants. Mais le Seigneur engage ses disciples à prendre à coeur le bien de ces petits. C'est à quoi nous devons faire attention pour ne pas mépriser, sous prétexte de sagesse supérieure, et comme des personnes qui se croient grandes, les petits parmi nos frères, en empêchant les enfants de venir à Jésus. "

Réponse : Nous l'avons dit, il y a deux sortes de voeux de religion. Il y a le voeu simple, qui consiste uniquement dans une promesse faite à Dieu après une juste délibération intérieure. Ce voeu tient son efficacité du droit divin. Il peut cependant être empêché pour deux raisons. D'abord, parce qu'il n'y a pas eu délibération. C'est ainsi que les Décrétales déclarent sans valeur les voeux des déments. Les enfants qui n'ont pas encore le parfait usage de la raison, ce qui les rend incapables de tromperie se trouvent dans le même cas. Communément, cet âge de raison, ou, comme l'on dit, de puberté, se place à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles. Plus tôt chez certains, plus tard chez d'autres, selon les dispositions naturelles de chacun. Le voeu simple est sans effet, en outre, si l'on voue à Dieu ce dont on n'a pas la libre jouissance. Tel est le cas de l'esclave, même jouissant de l'usage de la raison, qui fait le voeu d'entrer en religion, ou qui reçoit les ordres à l'insu de son maître. Le maître, disent les Décrets, peut annuler cela. Or le petit garçon ou la petite fille qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté sont naturellement au pouvoir de leur père pour disposer de leur vie. Le père pourra donc révoquer leur voeu ou l'accepter, selon qu'il lui plaira. C'est ce qui est dit expressément au livre des Nombres (30, 4) au sujet de la femme. Ainsi donc, si un enfant, avant l'âge de puberté et pháp gây nên cho người nào một sự bắt buộc, và sự bắt buộc này có thể hủy bỏ cách chính đáng. Mà xảy ra là các kẻ vị thành niên bắt buộc mình vào đời sống tu sĩ, cha mẹ của họ hoặc các kẻ giám hộ của họ có quyền can ngăn họ; điều đó đã được xác định rõ ràng trong các sắc lệnh (II, cause 20, q.2, can.2): "Xảy ra là một thiếu nữ, được 12 tuổi, tự nó khấn dòng, cha mẹ hoặc kẻ giám hộ, nếu họ muốn, có thể hủy bỏ lập tức hành động của thiếu nữ này. Vậy xem ra việc bất hợp pháp là lãnh nhận các trẻ con vào đời sống tu sĩ hoặc việc để chúng bắt buộc mình ở đó, nhất là trước khi nó trưởng thành.

TRÁI LẠI, Chúa Giêsu đã phán (Mt 19,14): "Hãy để mặc các trẻ, và đừng ngăn cản chúng đến với Ta." Điều đó đã được Origène (Super Matth. 1,15) chú giải: "Trước khi hiểu biết thế nào là sự công chính, các môn đệ Chúa Giêsu quở trách những kẻ đem đến cùng Chúa Giêsu các thiếu niên và các trẻ con." Mà Chúa Giêsu căn dặn các môn đệ của mình phải quan tâm đến sự tốt của các trẻ bé nhỏ này. Với chính điều này mà chúng ta phải lưu ý để khỏi lấy lẽ mình khôn ngoan hơn và là những con người tự tin tưởng là trọng đại, mà khinh dể các kẻ bé mọn trong các anh em chúng ta bằng cách ngăn trở không cho chúng đến cùng Chúa Giêsu.

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (a.2, sol.1), có hai thứ lời khấn dòng. Lời khấn đơn chỉ cốt tại lời hứa thực hiện cùng Thiên Chúa sau sự suy tính bên trong chính đáng. Lời thề này có công hiệu tính do luật Thiên Chúa. Tuy nhiên, nó có thể bị ngăn cản vì hai lý do. Trước hết, bởi vì đã không có sự suy tính. Chính như thế mà các sắc lệnh (Decret. Greg. 9,3, tit.31, ch.15) tuyên bố vô giá trị các lời khấn của những kẻ điên cuồng. Các trẻ con chưa có sự sử dụng hoàn hảo trí năng, điều đó làm cho chúng có thể bị đánh lừa cũng ở vào một trường hợp. Cách chung chung, tuổi có trí năng hoặc kỳ dậy thì, được sắp đặt vào tuổi 14 đối với các trẻ trai, và tuổi 12 đối với trẻ nữ. Có thể sớm hơn ở nơi những người này, chậm hơn ở nơi kẻ khác, tùy theo các sự sắp đặt tự nhiên của mỗi người. Lại nữa, lời khấn đơn vô hiệu quả, nếu người ta khấn cùng Thiên Chúa điều người ta không được tự do hưởng thụ. Đó là trường hợp của kẻ nô lệ, ngay khi họ đã tới tuổi trí năng, khấn vào dòng, hoặc khấn lãnh nhận chức thánh mà người chủ của họ không hay biết. Người chủ theo các sắc lệnh (I, dist. 54, can.20) có thể hủy bỏ điều đó. Trẻ trai còn nhỏ hoặc trẻ gái còn nhỏ chưa tới kỳ dậy thì, một cách tự nhiên thuộc về quyền hành của người cha để sắp đặt về đời sống của họ. Vậy người cha có thể rút lại lời khấn của họ hoặc chấp nhận, như ý muốn. Đó là điều được nói rõ ràng trong sách Dân số

si puer, ante annos pubertatis, simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est, ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum. Quod quidem subditur ordinationi Ecclesiae, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, ut sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem esse iam religiosum. Et tamen, licet ante annos pubertatis profiteri non possint, possunt tamen, cum voluntate parentum, in religione recipi ut nutriantur ibidem, sicut de Ioanne Baptista legitur, Luc. I, quod puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis. Unde, sicut Gregorius dicit, in II Dialog., beato Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare coeperunt. Quod est valde expediens, secundum illud Thren. III, bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua. Unde ex communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

having full use of reason, he is not bound in virtue of the vow; but if he has the use of reason before reaching the age of puberty, he is bound, so far as he is concerned, by his vow; yet this obligation may be removed by his father's authority, under whose control he still remains, because the ordinance of the law whereby one man is subject to another considers what happens in the majority of cases. If, however, the child has passed the age of puberty, his vow cannot be annulled by the authority of his parents; though if he has not the full use of reason, he would not be bound in the sight of God. The other is the solemn vow which makes a man a monk or a religious. Such a vow is subject to the ordinance of the Church, on account of the solemnity attached to it. And since the Church considers what happens in the majority of cases, a profession made before the age of puberty, however much the person who makes profession may have the use of reason, or be capable of guile, does not take effect so as to make him a religious (Extra, De Regular., etc. cap. Significatum est.). Nevertheless, although they cannot be professed before the age of puberty, they can, with the consent of their parents, be received into religion to be educated there: thus it is related of John the Baptist (Lk. 1:80) that "the child grew and was strengthened in spirit, and was in the deserts." Hence, as Gregory states (Dial. ii, 3), "the Roman nobles began to give their sons to the blessed Benedict to be nurtured for Almighty God"; and this is most fitting, according to Lam. 3:27, "It is good for a man when he has borne the yoke from his youth." It is for this reason that by common custom children are made to apply themselves to those duties or arts with which they are to pass their lives.

n'ayant pas encore le plein usage de la raison, émet un voeu simple, il n'est pas lié par son voeu. Si, bien que n'ayant pas l'âge de puberté, il a l'usage de la raison, son voeu l'oblige pour ce qui le regarde. Mais cette obligation peut être enlevée par l'autorité de son père, au pouvoir duquel il se trouve toujours, parce que la loi en vertu de laquelle une personne est soumise à une autre envisage le cours habituel des choses. Mais s'il a dépassé l'âge de puberté, l'autorité des parents ne peut plus révoquer son voeu. Toutefois, s'il n'avait pas l'usage parfait de la raison, son voeu ne l'obligerait pas devant Dieu. Il en est autrement du voeu solennel, qui fait le moine ou le religieux. Ce voeu est soumis au pouvoir de l'Église en raison de la solennité qui lui est jointe. Or l'Église envisage le cours habituel des choses. C'est pourquoi la profession faite avant l'âge de puberté, même par quelqu'un qui a le plein usage de la raison et qui est capable de tromperie, ne saurait faire un religieux de celui qui l'a émise. Mais si les enfants ne peuvent faire profession avant l'âge de puberté, ils peuvent, du consentement de leurs parents, être reçus en religion pour y être élevés. Nous lisons au sujet de S. Jean Baptiste (Lc 1, 80) " L'enfant grandissait et se fortifiait en esprit et vivait dans les déserts. " Aussi au dire de S. Grégoire, " les nobles romains se mirent-ils à donner leurs fils à S. Benoît, qui les élèverait pour le Dieu Tout-Puissant ". Et c'est une - excellente chose, selon cette parole (Lm 3, 27): " C'est un bien pour l'homme d'avoir porté le joug depuis son adolescence. " C'est d'ailleurs la pratique commune d'appliquer les enfants aux professions et métiers où ils devront vivre.

(30,4) về người vợ. Như vậy, nếu trẻ con, trước kỳ dậy thì và chưa có sử dụng đầy đủ trí năng, làm lời khấn tạm, nó không bị bắt buộc bởi lời khấn của mình. Nếu, mặc dầu chưa tới kỳ dậy thì nó sử dụng trí năng, lời khấn của nó bắt buộc nó theo cái gì liên hệ với nó. Nhưng sự bắt buộc này có thể thủ tiêu bởi quyền bính của người cha nó, và nó luôn thuộc về quyền của người cha mình, bởi vì luật đối với việc người này phải tùng phục người kia nhắm công việc thường xuyên của các sự vật. Còn nếu nó đã qua kỳ dậy thì, quyền cha mẹ không còn có thể rút lại lời khấn của nó. Tuy nhiên, giả như nó không có sự sử dụng hoàn hảo trí năng, lời khấn của nó không bắt buộc nó trước Thiên Chúa. Không phải như thế đối với lời khấn trọng thể được đan tu hoặc tu sĩ thực hiện. Lời khấn này ở dưới quyền năng của Hội thánh do sự trọng thể đi kèm với nó. Mà Hội thánh nhắm công việc thường xuyên của các sự vật. Do đó, lời tuyên khấn thực hiện trước kỳ dậy thì, chính bởi kẻ sử dụng đầy đủ trí năng và là kẻ có thể bị đánh lừa, không biến kẻ đã thực hiện sự tuyên khấn này thành một tu sĩ. Còn nếu các trẻ con không thể tuyên khấn trước kỳ dậy thì, chúng có thể do sự đồng ý của cha mẹ, được lãnh nhận vào dòng để tập luyện ở đó. Chúng ta đọc thấy về thánh Gioan Tẩy giả (Lc 1,80): "Đứa trẻ lớn lên, nên mạnh mẽ trong tinh thần và sống trong sa mạc." Như vậy, theo lời nói của thánh Grêgôriô (Dial. 2,3), các người quý phái sang trọng ở Rôma bắt đầu giao con trai của mình cho thánh Biển Đức giáo dục cho Thiên Chúa toàn năng." Đàng khác, đó là sự thực hành chung tập luyện các trẻ con vào các nghề nghiệp mà chúng sẽ sống.

AD PRIMUM ergo dicendum quod legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Reply to objection 1. The legal age for receiving the tonsure and taking the solemn vow of religion is the age of puberty, when a man is able to make use of his own will; but before the age of puberty it is possible to have reached the lawful age to receive the tonsure and be educated in a religious house.

Solutions 1. L'âge légitime pour être tonsuré en faisant le voeu solennel de religion, c'est l'âge de puberté, où l'homme devient capable d'exercer sa libre volonté. Mais l'âge légitime pour être tonsuré en vue d'être élevé dans la vie religieuse peut devancer les années de la puberté.

GIẢI ĐÁP 1. Tuổi chính thức để lãnh nhận chức cắt tóc đồng thời khấn trọng thể dòng, đó là kỳ dậy thì mà con người trở nên có khả năng tự do ý chí của mình. Mà tuổi chính thức để được lãnh nhận chức cắt tóc ngõ hầu được nhắc lên đời sống tu sĩ có thể đến trước những năm của kỳ dậy thì.

AD SECUNDUM dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est. Et secundum hoc, convenit pueris, qui de facili imbuuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est.

Reply to objection 2. The religious state is chiefly directed to the attachment of perfection, as stated above (Q[186], A[1], ad 4); and accordingly it is becoming to children, who are easily drawn to it. But as a consequence it is called a state of repentance, inasmuch as occasions of sin are removed by religious observances, as stated above (Q[186], A[1], ad 4).

2. Nous avons dit que l'état religieux était principalement ordonné à acquérir la perfection. A ce point de vue, il convient aux enfants, qui se laissent facilement former. C'est par voie de conséquence qu'on l'appelle un état de pénitence, en tant que les occasions de péché se trouvent supprimées par l'observance religieuse.

2. Chúng ta đã nói ở trước (Q.186, a.1, sol.4) bậc tu sĩ một cách chủ yếu được sắp đặt để đạt được sự hoàn hảo. Về phương diện này, thân phận tu sĩ thích hợp cho trẻ con để đào tạo. Chính do đường lối hậu quả mà người ta gọi thân phận này là thân phận đền tội, trong tư cách dịp tội được tránh đi hết nhờ sự tuân giữ luật dòng.

AD TERTIUM dicendum quod pueri, sicut non coguntur ad iurandum, ut canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel iuramento se

Reply to objection 3. Even as children are not bound to take oaths (as the canon states), so are they not bound to take vows. If, however, they bind themselves by

3. Les enfants, ainsi que le disent les Décrets, ne doivent pas être forcés de faire voeu pas plus que de faire serment. Mais s'ils s'obligent à quelque chose par voeu

3. Các trẻ con, theo sự xác định của các sắc lệnh, không bị bắt buộc làm lời khấn, cũng không làm lời thề. Còn nếu chúng bắt buộc mình một cái gì bằng lời khấn hoặc bằng lời thề,

adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis, licet non obligentur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

AD QUARTUM dicendum quod Num. XXX non reprehenditur mulier in puellari aetate constituta, si voveat absque consensu parentum, potest tamen revocari a parentibus. Ex quo patet quod non peccat vovendo, sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque praeiudicio auctoritatis paternae.

ARTICULUS 6
Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet praetermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate praecepti quod datur de honoratione parentum, Exod. XX, unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis praetermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

PRAETEREA, maior videtur esse subiectio filii ad parentes quam servi ad dominum, quia filiatio est naturalis; servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. IX. Sed servus non potest praetermittere obsequium domini sui ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in decretis, dist. LIV, si servus. Ergo multo minus filius potest obsequium patris praetermittere ut ingrediatur religionem.

PRAETEREA, maiori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi, dicit enim Gregorius, in Regist., et habetur in decretis, dist. LIII, quod si hi qui sunt rationibus publicis obligati, quandoque monasterium petunt, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, praetermisso paterno obsequio.

SED CONTRA est quod Matth. IV dicitur quod Iacobus et Ioannes, relictis retibus et patre, secuti sunt

vow or oath to do something, they are bound in God's sight, if they have the use of reason, but they are not bound in the sight of the Church before reaching the age of fourteen.

Reply to objection 4. A woman who has not reached the age of puberty is not rebuked (Num. 30:4) for taking a vow without her parents' consent: but the vow can be made void by her parents. Hence it is evident that she does not sin in vowing. But we are given to understand that she binds herself by vow, so far as she may, without prejudice to her parents' authority.

ARTICLE 6
Whether one ought to be withdrawn from entering religion through deference to one's parents ?

Objections 1. It would seem that one ought to be withdrawn from entering religion through deference to one's parents. For it is not lawful to omit that which is of obligation in order to do that which is optional. Now deference to one's parents comes under an obligation of the precept concerning the honoring of our parents (Ex. 20:12); wherefore the Apostle says (1 Tim. 5:4): "If any widow have children or grandchildren, let her learn first to govern her own house, and to make a return of duty to her parents." But the entrance to religion is optional. Therefore it would seem that one ought not to omit deference to one's parents for the sake of entering religion.

2. Further, seemingly the subjection of a son to his father is greater than that of a slave to his master, since sonship is natural, while slavery results from the curse of sin, as appears from Gn. 9:25. Now a slave cannot set aside the service of his master in order to enter religion or take holy orders, as stated in the Decretals (Dist. LIV, cap. Si servus). Much less therefore can a son set aside the deference due to his father in order to enter religion.

3. Further, a man is more indebted to his parents than to those to whom he owes money. Now persons who owe money to anyone cannot enter religion. For Gregory says (Regist. viii, Ep. 5) that "those who are engaged in trade must by no means be admitted into a monastery, when they seek admittance, unless first of all they withdraw from public business" (Dist. liii, can. Legem.). Therefore seemingly much less may children enter religion in despite of their duty to their parents.

On the contrary, It is related (Mat. 4:22) that James and John "left their nets and father, and

ou par serment, ils sont liés devant Dieu, pourvu qu'ils aient l'usage de la raison, bien qu'ils ne le soient pas devant l'Église avant l'âge de quatorze ans.

4. Ce texte des Nombres ne blâme pas la femme qui, n'étant encore qu'un enfant, fait un voeu sans le consentement de ses parents. Les parents peuvent cependant le révoquer. Ce qui montre bien qu'elle ne pèche pas en faisant un voeu. Il est seulement entendu qu'elle s'oblige pour ce qui la regarde elle-même, sans préjudice de l'autorité paternelle.

ARTICLE 6
Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents ?

Objections 1. Il semble bien. En effet, il n'est pas permis d'omettre un devoir nécessaire au profit d'un acte facultatif Or l'assistance aux parents tire sa nécessité du précepte qui ordonne de les honorer. Aussi S. Paul a-t-il écrit (1 Tm 5. 4 Vg): " Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, la première chose à lui apprendre, c'est à gouverner sa maison et à payer ses proches de retour. " L'entrée en religion, en revanche, est facultative. Il ne semble donc pas qu'on puisse, pour entrer en religion, négliger ses devoirs envers ses parents.

2. La dépendance du fils envers ses parents semble plus grande que celle de l'esclave envers son maître. Car la filiation est un fait naturel, tandis que l'esclavage a son origine dans la malédiction du péché (Gn 9, 25-26). Or l'esclave n'a pas le droit d'abandonner le service de son maître pour entrer en religion ou pour recevoir un ordre sacré. C'est dit dans les Décrets. Donc, on n'a pas le droit, et beaucoup moins encore, d'abandonner le service de ses parents pour entrer en religion.

3. La dette d'un fils vis-à-vis de ses parents est plus sacrée que celle d'un débiteur vis-à-vis d'un créancier. Mais ceux qui doivent de l'argent à d'autres ne peuvent entrer en religion. C'est interdit par les Décrets: " Ceux que la loi oblige à des redditions de comptes, s'il arrive qu'ils demandent à être reçus dans un monastère, on ne doit pas y consentir tant qu'ils n'ont pas obtenu décharge. " Donc beaucoup moins encore, semble-t-il, des fils ont-ils le droit de laisser le service de leurs parents pour entrer en religion.

En sens contraire, il est écrit de Jacques et Jean (Mt 4, 22): " Laissant leurs filets et leur père, ils

chúng bị bắt buộc trước Thiên Chúa miễn là chúng sử dụng trí năng, dầu mà chúng không bị bắt buộc như thế trước Hội thánh trước tuổi 1**4.**

4. Đoạn văn này ở sách Dân số không quở trách người đàn bà này, là kẻ khi còn là một trẻ con, đã làm lời khấn mà không có sự ưng thuận của cha mẹ mình. Tuy nhiên, cha mẹ có thể rút lại lời khấn này, điều đó chứng tỏ họ không phạm tội trong lúc làm lời khấn; người ta chỉ hiểu rằng họ bắt buộc mình đối với cái gì liên hệ với chính mình mà không gây tổn thương quyền của cha mẹ.

TIẾT 6
Một số người không vào Dòng vì bổn phận phải giúp đỡ cha mẹ được không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra có thể như vậy. 1. Người ta không được phép bỏ qua bổn phận cần thiết vì một hành động tùy tiện. Mà sự giúp đỡ cha mẹ là công việc cần thiết do giới mệnh dạy phải thảo kính cha mẹ. Như vậy, thánh Phaolô (1Tm 5,4) đã viết: "Còn nếu quả phụ nào có con có cháu, thì tiên vàn con cháu phải học sống trọn đạo với gia đình mình mà đáp nghĩa đền ơn các bậc sinh thành." Đối lại, việc vào dòng là việc tùy ý, tùy tiện. Vậy xem ra người ta không thể vào dòng mà sơ suất các bổn phận đối với cha mẹ mình.

2. Việc lệ thuộc của con cái đối với cha mẹ mình xem ra to lớn hơn sự lệ thuộc của kẻ nô lệ với người chủ mình. Mà tình con cái là một việc tự nhiên, đang khi sự nô lệ có nguồn gốc mình ở trong sự chúc dữ của tội (St 9,25-26). Mà kẻ nô lệ không có quyền rời bỏ sự phục vụ ông chủ mình để vào dòng hoặc để lãnh nhận chức thánh. Đó là điều đã được đề cập đến trong các sắc lệnh (I, dist. 54, can.20). Vậy, người ta không có quyền, và càng không có quyền, rời bỏ sự phục vụ cha mẹ mình để vào dòng.

3. Món nợ của người con đối với cha mẹ mình là món nợ thánh hơn món nợ của kẻ mắc nợ đối với chủ nợ. Mà những kẻ mắc nợ tiền bạc kẻ khác không được vào dòng. Điều đó bị cấm đoán do các sắc lệnh (I, dist.53, can.1): "Những kẻ mà luật bắt buộc phải thanh toán nợ nần, nếu xảy ra là họ xin vào dòng, người ta không được chấp thuận bao lâu họ không được miễn trừ." Như vậy con cái càng không thể bỏ phục vụ cha mẹ để vào dòng.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép về Giacôbê và Gioan (4,22): "Lập tức họ bỏ cả lưới cả cha mà đi theo Người."

dominum. Ex quo, ut Hilarius dicit, docemur, Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine et paternae domus consuetudine non teneri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiusmodi, et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc, non liceret alicui filios habenti religionem ingredi, omnino praetermissa cura filiorum idest, non proviso qualiter educari possint, dicitur enim I ad Tim. V, quod si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod, parentibus in necessitate existentibus ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, praetermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare, etiam contra praeceptum parentum, quia post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii; et magis est obtemperandum patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut apostolus, Heb. XII, dicit. Unde dominus, ut legitur Matth. VIII et Luc. IX, reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternae sepulturae, erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praeceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione implere possunt praeceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet. Quia etiam illi qui in saeculo vivunt, diversimode parentes honorant, secundum eorum conditionem.

AD SECUNDUM dicendum quod, quia servitus est in poenam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona

followed our Lord." By this, says Hilary (Can. iii in Matth.), "we learn that we who intend to follow Christ are not bound by the cares of the secular life, and by the ties of home."

I answer that, As stated above (Q[101], A[2], ad 2) when we were treating of piety, parents as such have the character of a principle, wherefore it is competent to them as such to have the care of their children. Hence it is unlawful for a person having children to enter religion so as altogether to set aside the care for their children, namely without providing for their education. For it is written (1 Tim. 5:8) that "if any man have not care of his own ... he hath denied the faith, and is worse than an infidel." Nevertheless it is accidentally competent to parents to be assisted by their children, in so far, to wit, as they are placed in a condition of necessity. Consequently we must say that when their parents are in such need that they cannot fittingly be supported otherwise than by the help of their children, these latter may not lawfully enter religion in despite of their duty to their parents. If, however, the parents' necessity be not such as to stand in great need of their children's assistance, the latter may, in despite of the duty they owe their parents, enter religion even against their parents' command, because after the age of puberty every freeman enjoys freedom in things concerning the ordering of his state of life, especially in such as belong to the service of God, and "we should more obey the Father of spirits that we may live," as says the Apostle (Heb. 12:9), than obey our parents. Hence as we read (Mat. 8:22; Lk. 9:62) our Lord rebuked the disciple who was unwilling to follow him forthwith on account of his father's burial: for there were others who could see to this, as Chrysostom remarks.

Reply to objection 1. The commandment of honoring our parents extends not only to bodily but also to spiritual service, and to the paying of deference. Hence even those who are in religion can fulfil the commandment of honoring their parents, by praying for them and by revering and assisting them, as becomes religious, since even those who live in the world honor their parents in different ways as befits their condition.

Reply to objection 2. Since slavery was imposed in punishment of sin, it follows that by slavery man forfeits something which otherwise he would be competent to have, namely the free

suivirent le Seigneur. " Sur quoi S. Hilaire remarque: " Cela nous apprend que nous devons suivre le Christ sans nous laisser retenir par le souci de la vie du siècle et l'attachement à la maison paternelle. "

Réponse : Nous l'avons dit à propos de la piété filiale, les parents en tant que tels ont qualité de principes. C'est pourquoi il leur revient essentiellement d'avoir la charge de leurs enfants. Aussi ne serait-il pas permis à quelqu'un qui aurait des enfants d'entrer en religion sans se soucier aucunement d'eux et sans avoir pourvu à leur éducation. Il est écrit, en effet (1 Tm 5, 8): " Si quelqu'un néglige de prendre soin des siens, il a renié la foi., il est pire qu'un infidèle. " Toutefois, par accident, il peut arriver que les parents aient droit à l'assistance de leurs enfants, s'ils se trouvent en quelque nécessité. Donc, si les parents se trouvent dans une telle nécessité que seule l'aide de leurs enfants peut convenablement y pourvoir, ces enfants n'ont pas le droit d'abandonner le soin de leurs parents pour entrer en religion. Si leur nécessité n'est pas telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie, et très particulièrement pour ce qui regarde le service de Dieu. " Nous devons, pour vivre, plus d'obéissance au Père des Esprits qu'à nos parents selon la chair ", dit l'Apôtre (He 12, 9). Aussi lisons-nous (Mt 8, 21; Lc 9, 59), que le Seigneur reprit ce disciple qui refusait de le suivre immédiatement en alléguant la nécessité de donner la sépulture à son père. " Il y avait d'autres personnes capables d'y pourvoir ", remarque S. Jean Chrysostome.

Solutions 1. Le précepte d'honorer ses parents ne vise pas seulement l'assistance matérielle, mais encore le service spirituel, et les témoignages de respect. Ainsi ceux qui sont en religion peuvent-ils continuer d'observer ce précepte en priant pour leurs parents, en leur donnant les témoignages de respect et l'assistance compatibles avec l'état religieux. Ceux qui vivent dans le siècle observent eux-mêmes ce précepte de façon assez différente suivant la situation qu'ils occupent.

2. L'esclavage, étant un châtiment du péché, prive l'homme de droits qui, autrement, lui appartiendraient. C'est ainsi que l'esclave ne peut plus disposer de sa personne. " L'esclave, en tout ce

về điều đó, thánh Hilariô (In Matth. 3,9) lưu ý: "Điều đó dạy cho chúng ta biết, chúng ta phải theo Chúa Kitô mà không để chúng ta bị cầm giữ lại bởi sự lo lắng đời sống ở đời và sự quyến luyến đối với nhà cửa của cha mẹ."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã nói ở trước (Q.101, a.2, sol.2) lúc đề cập đến sự hiếu thảo con cái, cha mẹ trong tư cách là như thế có phẩm chất về các nguyên lý. Do đó, cha mẹ một cách thuộc yếu tính có trách nhiệm về các con cái của mình. Như vậy, người nào có con cái không được phép vào dòng mà không lo lắng gì cho chúng, và không lo giáo dục chúng. Quả thế, có lời ghi chép (1Tm 5,8): "Nếu ai không biết lo lắng đến người thân thuộc và nhất là gia quyến mình, thì họ đã chối bỏ đức tin, và còn tệ hơn là người không tin." Tuy nhiên, cách ngẫu trừ, có thể xảy ra là cha mẹ có quyền đòi con cái giúp đỡ nếu họ túng thiếu ngặt nghèo. Vậy, nếu cha mẹ phải túng cực đến nỗi chỉ có sự giúp đỡ của các con cái mình thì mới được lo lắng cách thích hợp, các con cái này không được quyền bỏ việc lo lắng cha mẹ mình mà vào dòng. Nếu sự thiếu thốn của họ không đến nỗi họ một cách nghiêm trọng cần đến sự giúp đỡ của con cái mình, con cái có thể bỏ sự giúp đỡ cha mẹ và vào dòng mặc dầu cha mẹ cấm đoán điều đó. Khi tới kỳ dậy thì, bất cứ ai không phải là nô lệ, hưởng thụ quyền tự sắp đặt đời sống mình và một cách rất đặc biệt đối với cái gì liên hệ sự phục vụ Thiên Chúa. Thánh Phaolô (Dt 12,9) đã nói: "Lại nữa, ta có cha mẹ về phần xác làm người sửa dạy, và ta cải thiện; há ta lại không tỏ lòng tùng phục hơn sao đối với cha của các phần thiêng, để ta được sống?" Như vậy chúng ta đọc thấy (Mt 8,21; Lc 9,59), Chúa Giêsu quở trách người môn đệ kia từ chối không đi theo Người lập tức, viện lý do là cần phải chôn cha mình. Thánh Chrysôstômô (In Matth. 27,57) nói: "Có những kẻ khác có thể lo liệu điều đó."

GIẢI ĐÁP 1. Giới mệnh thảo kính cha mẹ không những nhắm sự giúp đỡ vật chất, mà còn sự giúp đỡ thiêng liêng, cùng sự chứng tỏ lòng tôn kính. Như vậy những kẻ vào dòng có thể tiếp tục tuân giữ giới mệnh này bằng cách cầu nguyện cho cha mẹ của mình, bằng cách chứng tỏ lòng tôn kính và sự giúp đỡ tương hợp với thân phận dòng. Những kẻ sống ở đời, chính họ cũng tuân giữ giới mệnh này theo một thể cách có phần khác biệt tùy theo tình cảnh thực tế của họ.

2. Sự nô lệ là hình phạt của tội, làm cho con người mất các quyền lợi, và các quyền lợi này, nếu cách khác, thì thuộc về họ. Chính như vậy mà người nô lệ không còn có thể sắp đặt về bản thân con người của mình. Người nô

possit disponere, servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite praetermittere, facultate exstante. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite praetermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum iura civilia, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae. Unde potest licite, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in saeculo remanere ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.

disposal of his person, for "a slave belongs wholly to his master". On the other hand, the son, through being subject to his father, is not hindered from freely disposing of his person by transferring himself to the service of God; which is most conducive to man's good.

Reply to objection 3. He who is under a certain fixed obligation cannot lawfully set it aside so long as he is able to fulfil it. Wherefore if a person is under an obligation to give an account to someone or to pay a certain fixed debt, he cannot lawfully evade this obligation in order to enter religion. If, however, he owes a sum of money, and has not wherewithal to pay the debt, he must do what he can, namely by surrendering his goods to his creditor. According to civil law money lays an obligation not on the person of a freeman, but on his property, because the person of a freeman "is above all pecuniary consideration". Hence, after surrendering his property, he may lawfully enter religion, nor is he bound to remain in the world in order to earn the means of paying the debt. On the other hand, he does not owe his father a special debt, except as may arise in a case of necessity, as stated above.

qu'il est, appartient à son maître. " Mais l'enfant ne doit pas souffrir préjudice du fait de sa dépendance à l'égard de son père, au point de ne pouvoir disposer librement de lui-même pour se consacrer au service de Dieu, car cela intéresse au plus haut degré le bien de l'homme.

3. Celui qui est sous le coup d'une obligation déterminée n'a pas le droit de s'y soustraire, même s'il en a la possibilité. Donc, si quelqu'un se trouve obligé de rendre des comptes ou d'acquitter une dette précise, il n'a pas le droit de passer outre à cette obligation pour entrer en religion. Toutefois, s'il doit de l'argent et qu'il n'ait pas de quoi s'acquitter, il est tenu de faire ce qu'il peut, comme d'abandonner une partie de ses biens à son créancier. Selon le droit civile un homme libre répond de ses dettes sur ses biens, mais non sur sa personne même. La personne d'un homme libre surpasse toute estimation pécuniaire. Aussi, lorsqu'il a fait abandon de ses biens, a-t-il le droit d'entrer en religion, sans être obligé de demeurer dans le monde pour y gagner de quoi éteindre sa dette. Mais le fils n'a pas vis-à-vis de son père de dette précise, du moins en dehors du cas de nécessité, comme nous venons de le dire.

lệ, trong tất cả những gì họ đang có, thuộc về người chủ của mình. Còn con cái không phải bị sự thiệt hại do việc họ lệ thuộc vào người cha mình, đến nỗi họ không thể tự do sắp đặt chính mình để dâng hiến mình phục vụ Thiên Chúa, bởi vì điều đó liên hệ với sự tốt của con người tới mức độ cao nhất.

3. Kẻ bị bắt buộc một sự bắt buộc nhất định, không có quyền tự giải thoát mình khỏi đó, cho dầu họ có khả năng giải thoát. Vậy nếu người nào bị bắt buộc thanh toán về việc kế toán hoặc thanh toán một món nợ nhất định, không có quyền bỏ qua sự bắt buộc này để vào dòng. Tuy nhiên, nếu họ mắc nợ tiền bạc và không có gì để thanh toán, họ bị bắt buộc phải làm tất cả cái gì họ có thể, như bỏ một phần của cải mình cho chủ nợ. Theo Dân luật (Dodex, 4, tit. 10, loi.12), con người tự do thanh toán nợ nần bằng của cải mình, chứ không bằng bản thân con người của mình. Bản thân con người tự do vượt qua mọi sự đánh giá bằng tiền bạc. Như vậy, khi họ đã bỏ qua của cải mình rồi, họ có quyền vào dòng, mà không bị bắt buộc ở lại thế gian để kiếm được cái gì ngõ hầu trả hết nợ. Con cái đối với cha mẹ mình không có nợ nần đích xác, ít ra ngoài trường hợp cần thiết, như chúng ta mới đề cập đến điều đó.

ARTICULUS 7
Utrum presbyteri curati possunt licite religionem ingredi

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possunt licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur cum dicitur, fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et subdit, spondere namque pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculo animae suae, videtur quod non liceat ei, praetermissa cura animarum, religionem intrare.

PRAETEREA, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

PRAETEREA, inter actus ad quos religiones ordinantur, praecipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis et

ARTICLE 7
Whether parish priests may lawfully enter religion ?

Objections 1. It would seem that parish priests cannot lawfully enter religion. For Gregory says (Past. iii, 4) that "he who undertakes the cure of souls, receives an awful warning in the words: 'My son, if thou be surety for thy friend, thou hast engaged fast thy hand to a stranger'" (Prov. 6:1); and he goes on to say, "because to be surety for a friend is to take charge of the soul of another on the surety of one's own behavior." Now he who is under an obligation to a man for a debt, cannot enter religion, unless he pay what he owes, if he can. Since then a priest is able to fulfil the cure of souls, to which obligation he has pledged his soul, it would seem unlawful for him to lay aside the cure of souls in order to enter religion.

2. Further, what is lawful to one is likewise lawful to all. But if all priests having cure of souls were to enter religion, the people would be left without a pastor's care, which would be unfitting. Therefore it seems that parish priests cannot lawfully enter religion.

3. Further, chief among the acts to which religious orders are directed are those whereby a man gives to others the fruit of his contemplation. Now such acts are competent to

ARTICLE 7
Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion ?

Objections 1. Il ne semble pas. Parlant de celui qui a charge d'âmes, S. Grégoire a dit: " C'est pour lui un avertissement terrible que cette parole (Pr 6, 1 Vg): "Mon fils, en cautionnant ton ami, tu t'es rendu prisonnier d'un étranger." Et il poursuit: "Cautionner son ami, c'est prendre à ses propres risques la responsabilité d'un autre." " Mais celui qui est lié à un autre en qualité de débiteur ne peut entrer en religion avant de s'être acquitté de sa dette s'il le peut. Donc, puisque le prêtre peut prendre soin des âmes dont il a accepté la charge au péril de son salut, il apparaît qu'il n'a pas le droit de laisser sa charge pour entrer en religion.

2. Ce qui est permis à l'un est permis au même titre à tous ses semblables. Mais, si tous les prêtres ayant charge d'âmes entraient en religion, le peuple chrétien demeurerait sans pasteurs, ce qui est inadmissible. Donc les curés n'ont pas le droit d'entrer en religion.

3. Entre tous les actes auxquels sont ordonnés les religieux, le principal est la communication à autrui de leur contemplation. Mais ces sortes d'actes sont de la

TIẾT 7
Linh mục quản xứ hoặc Tổng phó tế có thể vào Dòng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không thể như vậy. 1. Khi đề cập đến kẻ có trách nhiệm săn sóc các linh hồn, thánh Grêgôriô (Pastor. 3,4) đã nói: "Đối đối với họ là một sự khuyến cáo khủng khiếp là lời nói này (Cn 6,1): "ớ con, khi con bảo lãnh cho người bạn hữu của con, con đã trở nên người ở tù của kẻ xa lạ." Và thánh nhân nói tiếp: "Bảo lãnh người bạn hữu, của mình đó là tự liều mình mang lấy trách nhiệm của kẻ khác." Mà kẻ bị ràng buộc với người khác trong tư cách là kẻ mắc nợ không thể vào dòng trước khi thanh toán nợ của mình, nếu họ có thể. Vậy, bởi vì linh mục có thể lo lắng các linh hồn mà ngài đã nhận lấy trách nhiệm với sự hiểm nghèo cho phần rỗi chính mình, xem ra ngài không có quyền rời bỏ trách nhiệm của mình mà vào dòng.

2. Điều gì được ban phép cho người này thì trong cũng một tư cách được ban phép cho mọi kẻ tương tự với họ. Mà, nếu mọi linh mục có trách nhiệm săn sóc các linh hồn vào dòng thì dân Kitô hữu không có kẻ chăn chiên, điều đó không thừa nhận được. Vậy các linh mục quản xứ không có quyền vào dòng.

3. Trong mọi hành động mà các tu sĩ được sắp đặt vào đó, hành động chính yếu là thông cho kẻ khác điều họ đã chiêm niệm. Mà các thứ hành động này thuộc về chức vụ của các linh

archidiaconis, quibus ex officio competit praedicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

SED CONTRA est quod in decretis, XIX Caus., qu. II, cap. duae sunt leges, dicitur, si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obligatio voti perpetui praefertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi praesulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani pontificis, ut habetur extra, de regularibus et Transeuntib. ad Relig., cap. licet, archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papae, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

AD PRIMUM ergo dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum quandiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, contra Vigilantium, quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus argumentaris, et dicis, si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo, si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint et nuptiae non erunt, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur. Patet ergo quod hic timor stultus est, puta, sicut si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

ARTICULUS 8

Utrum liceat de una religione

parish priests and archdeacons, whom it becomes by virtue of their office to preach and hear confessions. Therefore it would seem unlawful for a parish priest or archdeacon to pass over to religion.

On the contrary, It is said in the Decretals (XIX, qu. ii, cap. Duce sunt leges.): "If a man, while governing the people in his church under the bishop and leading a secular life, is inspired by the Holy Ghost to desire to work out his salvation in a monastery or under some canonical rule, even though his bishop withstand him, we authorize him to go freely."

I answer that, As stated above (A[3], ad 3; Q[88], A[12], ad 1), the obligation of a perpetual vow stands before every other obligation. Now it belongs properly to bishops and religious to be bound by perpetual vow to devote themselves to the divine service, while parish priests and archdeacons are not, as bishops are, bound by a perpetual and solemn vow to retain the cure of souls. Wherefore bishops "cannot lay aside their bishopric for any pretext whatever, without the authority of the Roman Pontiff" (Extra, De Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. Licet.): whereas archdeacons and parish priests are free to renounce in the hands of the bishop the cure entrusted to them, without the Pope's special permission, who alone can dispense from perpetual vows. Therefore it is evident that archdeacons and parish priests may lawfully enter religion.

Reply to objection 1. Parish priests and archdeacons have bound themselves to the care of their subjects, as long as they retain their archdeaconry or parish, but they did not bind themselves to retain their archdeaconry or parish for ever.

Reply to objection 2. As Jerome says (Contra Vigil.): "Although they," namely religious, "are sorely smitten by thy poisonous tongue, about whom you argue, saying; 'If all shut themselves up and live in solitude, who will go to church? who will convert worldlings? who will be able to urge sinners to virtue?' If this holds true, if all are fools with thee, who can be wise? Nor will virginity be commendable, for if all be virgins, and none marry, the human race will perish. Virtue is rare, and is not desired by many." It is therefore evident that this is a foolish alarm; thus might a man fear to draw water lest the river run dry.

ARTICLE 8

Whether it is lawful to pass from

compétence des curés et archidiacres, dont c'est justement l'office de prêcher et de confesser. Il ne semble donc pas permis au curé et à l'archidiacre d'entrer en religion.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets: " S'il arrive qu'un prêtre séculier, gouvernant, sous l'autorité de l'évêque, une Église confiée à ses soins, se sent poussé par l'Esprit Saint d'aller faire son salut dans un monastère ou chez des chanoines réguliers, qu'il aille librement, de par notre autorité, même si l'évêque s'y oppose. "

Réponse : Nous avons dit plus haut que l'obligation du voeu perpétuel l'emporte sur toute autre. Or c'est le privilège des évêques et des religieux de s'obliger par un voeu perpétuel et solennel à s'appliquer au service de Dieu. Mais les curés et archidiacres ne sont pas, comme les évêques, voués au soin des âmes par un voeu perpétuel et solennel. Les évêques ne peuvent pour aucun motif se démettre de leur charge, à moins d'y avoir été autorisés par le pontife romain, d'après une décrétale. Mais les curés et archidiacres peuvent résigner leur charge entre les mains de l'évêque sans avoir besoin de la permission du pape, qui a seul le droit de dispense en matière de voeux perpétuels. Il est donc évident que curés et archidiacres sont libres d'entrer en religion.

Solutions 1. Les curés et archidiacres se sont obligés de prendre soin de leurs sujets aussi longtemps qu'ils conserveraient leur charge. Mais ils ne se sont pas engagés à la conserver toujours.

2. S. Jérôme répond: " Et cependant, les religieux subissent la cruelle morsure de ta langue de vipère ! Si tout le monde se cloître, dis-tu, et se retire au désert, qui assurera le service des Églises? Qui gagnera (à Dieu) les gens du monde? Qui exhortera les pécheurs à la vertu? A ce compte-là, si tout le monde se laisse gagner à ta folie, qui pourra être sage? La virginité non plus, il ne faudra pas l'approuver. Si tout le monde allait e mettre à la pratiquer et à délaisser les noces, ce serait la fin du genre humain. Mais la vertu est rare et n'est pas désirée par le plus grand nombre. " Il est donc évident que cette crainte est stupide, comme celle de l'homme qui craindrait de puiser de l'eau pour ne pas mettre le fleuve à sec.

ARTICLE 8

Peut-on passer d'un ordre

mục quản xứ và các tổng phó tế, mà chức vụ của họ một cách chính xác là giảng dạy và ban phép giải tội. Vậy xem ra linh mục quản xứ và thầy phó tế không được phép vào dòng.

TRÁI LẠI, Chúng ta đọc thấy trong sắc lệnh (II, cause 19, q.2, can.2): "Nếu xảy ra là linh mục triều quản xứ dưới quyền của Giám mục, một nhà thờ đã được giao cho mình chăm sóc, cảm thấy mình được Chúa Thánh Thần thúc giục đi lo phần rỗi của mình ở một tu hội hoặc ở nơi các kinh sĩ dòng, họ được đi tự do do quyền của chúng ta, cho dầu giám mục phản đối."

TRẢ LỜI : Như chúng ta đã thấy ở trước (a.3, sol.3; Q.88, a.12, sol.1), sự bắt buộc của lời khấn vĩnh viễn hơn mọi sự bắt buộc khác. Mà một đặc ân của giám mục và các tu sĩ bắt buộc mình bằng lời khấn vĩnh viễn và trọng thể để chăm chú phục vụ Thiên Chúa. Mà các linh mục quản xứ và các tổng phó tế không khấn như các giám mục để chăm sóc các linh hồn bằng lời khấn vĩnh viễn và trọng thể. Các giám mục không thể vì một lý do nào từ bỏ trách nhiệm của mình, trừ phi quý ngài được Giáo hoàng ban phép theo sắc lệnh (Decret. Greg. 9.3, tit.31, ch.18). Còn các linh mục quản xứ và các tổng phó tế có thể từ chức và giao trách nhiệm trong tay giám mục mà không cần đến sự ban phép của Giáo hoàng, là kẻ duy nhất có quyền miễn trong vấn đề các lời khấn vĩnh viễn. Vậy rõ ràng các linh mục quản xứ và các tổng phó tế được tự do vào dòng.

GIẢI ĐÁP 1. Các linh mục quản xứ và các tổng phó tế bị bắt buộc lo lắng cho những kẻ thuộc về mình bao lâu họ bảo tồn trách nhiệm này. Mà họ không giao kết để bảo tồn luôn mãi trách nhiệm đó.

2. Thánh Giêrônimô trả lời (Contra Vigilant.23) nói: "Tuy nhiên, các tu sĩ bị sự cắn cách độc ác do cái lưỡi của rắn lục của ngươi: Nếu mọi người đều tu dòng, ngươi nói, và rút lui vào nơi sa mạc, ai sẽ bảo đảm sự phục vụ các Giáo hội? Ai sẽ kiếm được cho Thiên Chúa các kẻ ở thế gian? Ai khuyến khích các tội nhân đến với nhân đức? Với lập trường này, nếu mọi người đều theo sự điên cuồng của ngươi, ai sẽ là kẻ khôn ngoan? Sự đồng trinh, người ta không nên chấp nhận. Giá như mọi người thực hiện sự đồng trinh và bỏ hẳn các sự kết hôn, hẳn đó là sự chấm dứt của nhân loại! Song nhân đức thì hiếm có và không được ước muốn bởi số người đông nhất." Vậy rõ ràng sự sợ hãi này thì ngu ngốc như sự sợ của con người sợ mức hết nước để làm cho con sông cạn khô.

TIẾT 8

Người ta có thể từ tu hội này sang

transire ad aliam, etiam arctiorem

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim apostolus, Heb. X, neque deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam, Glossa, qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria praesumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut iusti videantur, recedunt. Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

PRAETEREA, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, de statu Monach. et Canonic. Regul. cap. quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum, dicitur enim in decretis, XIX Caus., qu. III, mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

PRAETEREA, tandiu aliquis obligatur ad implendum quod vovit, quandiu potest licite illud implere, sicut, si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de praesenti, ante carnalem copulam, tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest de una religione transire ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in saeculo. Quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

SED CONTRA est quod dicitur in decretis, XX Caus., qu. IV, virgines sacrae si, pro lucro animae suae, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, synodus concedit. Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

RESPONDEO dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, ceteris

one religious order to another ?

Objections 1. It seems unlawful to pass from one religious order to another, even a stricter one. For the Apostle says (Heb. 10:25): "Not forsaking our assembly, as some are accustomed"; and a gloss observes: "Those namely who yield through fear of persecution, or who presuming on themselves withdraw from the company of sinners or of the imperfect, that they may appear to be righteous." Now those who pass from one religious order to another more perfect one would seem to do this. Therefore this is seemingly unlawful.

2. Further, the profession of monks is stricter than that of canons regular (Extra, De Statu Monach. et Canonic. Reg., cap. Quod Dei timorem). But it is unlawful for anyone to pass from the state of canon regular to the monastic state. For it is said in the Decretals (XIX, qu. iii, can. Mandamus): "We ordain and without any exception forbid any professed canon regular to become a monk, unless (which God forbid) he have fallen into public sin." Therefore it would seem unlawful for anyone to pass from one religious order to another of higher rank.

3. Further, a person is bound to fulfil what he has vowed, as long as he is able lawfully to do so; thus if a man has vowed to observe continence, he is bound, even after contracting marriage by words in the present tense, to fulfil his vow so long as the marriage is not consummated, because he can fulfil the vow by entering religion. Therefore if a person may lawfully pass from one religious order to another, he will be bound to do so if he vowed it previously while in the world. But this would seem objectionable, since in many cases it might give rise to scandal. Therefore a religious may not pass from one religious order to another stricter one.

On the contrary, It is said in the Decretals (XX, qu. iv, can. Virgines): "If sacred virgins design for the good of their soul to pass to another monastery on account of a stricter life, and decide to remain there, the holy synod allows them to do so": and the same would seem to apply to any religious. Therefore one may lawfully pass from one religious order to another.

I answer that, It is not commendable to pass from one religious order to another: both because this frequently gives scandal to those who remain; and because, other things being equal, it is easier to make progress in a religious order to which one is accustomed than in one to which one is not habituated. Hence in the

religieux à un autre ?

Objections 1. Il ne semble pas, même pour embrasser une vie plus rigoureuse. " Ne désertez pas notre assemblée, comme certains en ont l'habitude, " a écrit l'Apôtre (He 10, 25). Et la Glose commente: " C'est le cas de ceux qui cèdent à la crainte de la persécution ou qui, par le sentiment présomptueux de leur mérite propre, s'éloignent des pécheurs et des imparfaits pour faire figure de justes. " Mais c'est ce que semblent faire ceux qui passent d'une religion à une autre plus parfaite. Donc cela paraît interdit.

2. La profession des moines est plus rigoureuse que celle des chanoines réguliers, déclare une décrétale. Mais il n'est pas permis aux chanoines réguliers d'embrasser l'état monastique. Un Décret le leur défend: " Nous mandons et défendons à quiconque a fait profession de chanoine régulier d'entrer chez les moines, à moins qu'il n'ait commis, ce qu'à Dieu ne plaise, une faute publique. " Il semble donc qu'il ne soit pas permis de passer d'une religion à une autre, même plus parfaite.

3. Aussi longtemps qu'on le peut, on est obligé d'accomplir ce qu'on a promis par voeu. Si quelqu'un, par exemple, a voué la continence, même après avoir contracté mariage par l'échange des consentements et avant de s'unir charnellement à sa femme, il est tenu d'observer son voeu, ce qu'il peut faire en entrant en religion. Donc, si l'on peut passer licitement d'une religion à une autre, celui qui en aurait fait le voeu lorsqu'il était encore dans le monde se trouverait dans l'obligation de l'exécuter. Ce qu'on ne peut admettre, parce que cela ne va généralement pas sans scandale. Donc un religieux ne peut passer d'un ordre à un autre, même plus strict.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets: " Si des vierges consacrées, pour le salut de leur âme et en vue d'y trouver une vie plus sévère, veulent passer à un autre monastère pour, demeurer, le Concile le leur permet. " Apparemment, cette règle vaut pour tous les religieux. Donc on peut passer d'un ordre à un autre.

Réponse : Il n'est pas louable de passer d'un ordre à un autre, hormis le cas de grande utilité ou de nécessité. D'abord, c'est d'ordinaire un sujet de scandale pour ceux que l'on quitte. Ensuite, il est plus facile de progresser dans une religion à laquelle on est accoutumé que dans une religion à laquelle on ne l'est pas, toutes

tu hội khác không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra không được như vậy, cho dầu làm như thế để sống một đời sống nghiêm nhặt hơn. 1. Thánh Phaolô đã nói (Dt 10,25): "Không bỏ bê việc nhóm hội với nhau, như đã thành thói quen cho một số người." Và sách Chú giải cắt nghĩa: "Đó là trường hợp của những kẻ nhượng bộ vì sợ bách hại hoặc là kẻ do tình cảm tự phụ về công đức riêng của mình rời bỏ các tội nhân và các kẻ bất hoàn hảo để có vẻ là người công chính." Mà xem ra đó là điều được thực hiện bởi những kẻ từ một tu hội đến một tu hội khác hơn. Vậy điều đó xem ra bị cấm đoán.

2. Một sắc lệnh (Decret. Greg. 9,3, tit.35, ch.5) tuyên bố: "Sự tuyên khấn của các đan tu nghiêm nhặt hơn sự tuyên khấn của các kinh sĩ dòng." Mà các kinh sĩ dòng không được phép sống thân phận tu sĩ. Một sắc lệnh (II, cause 19, q.3, can.2) cấm đoán họ điều đó: "Chúng ta ra lệnh và cấm bất cứ ai đã tuyên khấn kinh sĩ dòng không được vào tu hội của các đan tu, trừ phi họ đã phạm tội công khai." Vậy xem ra người ta không được phép từ tu hội này qua tu hội khác, cho dầu tu hội khác này hoàn hảo hơn.

3. Người ta bị bắt buộc hoàn thành điều mình đã hứa bằng lời khấn, bao lâu người ta còn có thể được. Nếu người nào, thí dụ, đã khấn tiết dục, sau khi đã kết hôn bằng việc trao đổi sự ưng thuận và trước khi giao hợp với vợ mình, họ bị bắt buộc tuân giữ lời khấn mình, điều họ có thể làm khi vào dòng. Vậy, nếu người ta một cách chính đáng đi từ tu hội này qua tu hội khác, hẳn kẻ đã làm lời khấn về điều đó khi họ còn ở thế gian, bị bắt buộc phải thi hành điều đó. Điều đó, người ta không thừa nhận được bởi vì điều đó một cách tổng quát không thể xảy ra mà không gây nên cớ vấp phạm. Vậy tu sĩ không thể đi từ tu hội này qua tu hội khác, cho dầu tu hội khác này nghiêm nhặt.

TRÁI LẠI, Chúng ta đã đọc thấy trong các sắc lệnh (II, cause 20, q.4, can.1): "Nếu các nữ đồng trinh đã hiến thánh, vì sự cứu rỗi linh hồn của họ và vì gặp ở đó đời sống nghiêm nhặt hơn, muốn đến một tu hội khác để sống ở đó. Công đồng cho phép họ điều đó." Xem ra nguyên tắc này có giá trị đối với mọi tu sĩ. Vậy người ta có thể đi từ tu hội này qua tu hội khác.

TRẢ LỜI : Việc đi từ tu hội này qua tu hội khác không đáng ca ngợi ngoài trường hợp có sự ích lợi lớn lao hoặc sự cần thiết. Trước hết, thường đó là vấn đề đặt cớ vấp phạm cho những kẻ mà người ta rời bỏ. Thứ đến, người ta được dễ dàng tiến triển trong tu hội mình đã quen hơn ở tu hội mà người ta không quen, nếu tất cả mọi sự bằng nhau. Đó là điều đã được tu sĩ

paribus. Unde in collationibus patrum abbas Nesteros dicit, unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam semel elegit, professione discedat. Et postea, rationem assignans, subdit, impossibile namque est unum eumdemque hominem simul universis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est ut, dum omnem sequitur, nullam integre consequatur. Diversae enim religiones praeeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem, zelo perfectioris religionis. Quae quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis debita perfectione. Puta, si in aliqua religione altiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur, sicut in collationibus patrum dicit abbas Ioannes de seipso quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem observare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus est differentia. Nam in primo casu, debet quidem, propter humilitatem, licentiam petere, quae tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse altiorem; si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum; ut habetur extra, de Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu est etiam dispensatio necessaria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illi qui ad altiorem religionem transeunt, non faciunt hoc praesumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

AD SECUNDUM dicendum quod utraque religio, scilicet

Conferences of the Fathers (Coll. xiv, 5) Abbot Nesteros says: "It is best for each one that he should, according to the resolve he has made, hasten with the greatest zeal and care to reach the perfection of the work he has undertaken, and nowise forsake the profession he has chosen." And further on he adds (cap. 6) by way of reason: "For it is impossible that one and the same man should excel in all the virtues at once, since if he endeavor to practice them equally, he will of necessity, while trying to attain them all, end in acquiring none of them perfectly": because the various religious orders excel in respect of various works of virtue. Nevertheless one may commendably pass from one religious order to another for three reasons. First, through zeal for a more perfect religious life, which excellence depends, as stated above (Q[188], A[6]), not merely on severity, but chiefly on the end to which a religious order is directed, and secondarily on the discretion whereby the observances are proportionate to the due end. Secondly, on account of a religious order falling away from the perfection it ought to have: for instance, if in a more severe religious order, the religious begin to live less strictly, it is commendable for one to pass even to a less severe religious order if the observance is better. Hence in the Conferences of the Fathers (Coll. xix, 3,5,6) Abbot John says of himself that he had passed from the solitary life, in which he was professed, to a less severe life, namely of those who lived in community, because the hermetical life had fallen into decline and laxity. Thirdly, on account of sickness or weakness, the result of which sometimes is that one is unable to keep the ordinances of a more severe religious order, though able to observe those of a less strict religion. There is, however, a difference in these three cases. For in the first case one ought, on account of humility, to seek permission: yet this cannot be denied, provided it be certain that this other religion is more severe. "And if there be a probable doubt about this, one should ask one's superior to decide" (Extra, De Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. Licet.). In like manner the superior's decision should be sought in the second case. In the third case it is also necessary to have a dispensation.

Reply to objection 1. Those who pass to a stricter religious order, do so not out of presumption that they may appear righteous, but out of devotion, that they may become more righteous.

Reply to objection 2. Religious orders whether of monks or of

choses égales d'ailleurs. C'est ce que dit l'abbé Nesteros: " Il est utile à chacun de persévérer dans le dessein qu'il a formé et, avec grande application et diligence, de se hâter de conduire à sa perfection l'ouvrage qu'il a entrepris. jamais il ne faut Abandonner la profession qu'on a embrassée. " Et il en donne la raison: " Il est impossible à un homme d'exceller également dans toutes les vertus. S'il veut l'entreprendre, il se condamne fatalement, pour avoir voulu les poursuivre toutes, à n'en atteindre aucune parfaitement. " Or les divers ordres se surpassent mutuellement en telle ou telle oeuvre de vertu. Il peut cependant arriver qu'il soit louable de passer d'un ordre à un autre dans l'un ou l'autre des trois cas suivants. D'abord, lorsqu'on y est poussé par le désir d'une vie religieuse plus parfaite. Seulement, on voudra bien se rappeler ce que nous avons dit: que l'excellence d'un ordre religieux ne se mesure pas à la rigueur de sa discipline, mais premièrement à la valeur des fins qu'il poursuit, et secondement à la judicieuse adaptation de ses observances à la fin voulue. Ensuite, parce que l'ordre auquel on appartient est déchu de sa nécessaire régularité. Si, dans un ordre plus parfait, les religieux s'abandonnent à une vie relâchée, il peut devenir louable de passer à un ordre moins relevé mais de plus grande régularité. C'est ainsi que l'abbé Jeans raconte qu'il passa de la vie érémitique, dont il avait fait profession, à la vie cénobitique, moins parfaite, parce que la vie érémitique avait commencé de décliner et d'être médiocrement observée. Enfin, pour cause de maladie ou de mauvaise santé. Il arrive en effet que l'on ne puisse plus observer la discipline d'un ordre plus sévère, tout en demeurant capable de suivre l'observance d'un ordre plus large. Il y a cependant une différence entre ces trois cas. Dans le premier, il convient par humilité de demander la permission. S'il est reconnu que l'ordre nouveau est plus parfait, cette permission ne peut être refusée. " S'il y a doute, c'est le jugement du supérieur qui fait loi ", déclare une décrétale. Le jugement du supérieur est pareillement requis dans le deuxième cas. Dans le troisième, il faut en plus une dispense proprement dite.

Solutions 1. Ceux qui passent à un ordre plus relevé ne le font pas par présomption et pour paraître saints, mais par dévotion et pour le devenir.

2. L'une et l'autre religion, celle des moines et celle des chanoines

Nesteros (Conférences des Pères 14,5) nói: “Điều ích lợi cho mỗi người, là bền chí trong ý định mình đã đặt ra và bằng cách rất mực chăm chú và ân cần, vội vã đưa công việc mình đã khởi sự cho đến chỗ hoàn hảo. Không bao giờ người ta nên rời bỏ sự tuyên khấn mình đã làm.” Và ông đã đưa ra hai lý do: “Việc trở nên tuyệt hảo trong mọi nhân đức như nhau là điều bất khả đối với con người. Nếu họ muốn khởi sự điều đó, họ tự kết án mình nhất định vì đã muốn theo đuổi mọi nhân đức tất cả, mà không đạt được nhân đức nào cách hoàn hảo.” Mà các tu hội khác nhau hơn nhau ở công việc của nhân đức này hoặc ở công việc của nhân đức khác. Tuy nhiên, việc đi từ tu hội này qua tu hội khác có thể đáng ca ngợi vì trường hợp nào trong ba trường hợp sau đây. Trước hết, khi người ta được thúc đẩy do sự ước muốn đời sống tu sĩ hoàn hảo hơn. Tuy nhiên, người ta phải nhớ lại điều chúng ta đã nói ở trước (Q.188, a.6): Sự tuyệt hảo của một tu hội không được đo lường theo sự nghiêm nhặt của luật dòng, nhưng mà trước tiên do giá trị của các mục đích mà dòng đó theo đuổi; và sau đó, do sự thích nghi tinh vi của các sự tuân giữ của mình với mục đích đã quyết định. Thứ ba, bởi vì dòng mà người ta đáng ở thất bại về tính đúng đắn cần thiết của mình. Nếu, trong một tu hội hoàn hảo hơn, các tu sĩ rơi vào một đời sống nới giãn hơn, thì việc đi qua một tu hội ít cao hơn nhưng đứng đắn hơn thì đáng ca ngợi. Chính như vậy mà tu sĩ Gioan (Conférences des Pères 19,3) bỏ đời sống ẩn tu mà ông đã tuyên khấn, mà đến đời sống cộng đoàn kém phần hoàn hảo hơn, bởi vì đời sống ẩn tu đã bắt đầu suy kém và tuân giữ rất kém. Cuối cùng, vì lý do bệnh tật hoặc kém sức khỏe. Quả thế, xảy ra là người ta không còn có thể tuân giữ luật của dòng nghiêm nhặt hơn, đang khi có thể theo tuân giữ trong tu hội rộng rãi hơn. Tuy nhiên, có sự khác biệt này giữa ba trường hợp. Ở trường hợp thứ nhất, người ta vì khiêm nhượng mà xin phép là điều thích hợp. Nếu dòng mới thực sự hoàn hảo hơn, sự ban phép không thể từ chối. Nếu có sự hồ nghi, thì sự phán đoán của kẻ bề trên là quy luật theo sự xác định của một sắc lệnh (Decret. Greg.9, tit.31, ch.18). Sự phán đoán của bề trên cũng cần phải có trong trường hợp thứ hai. Trong trường hợp thứ ba, cần phải có sự miễn chính hiệu.

GIẢI ĐÁP 1. Kẻ đi qua tu hội cao hơn không thực hiện điều đó do tự phụ và để có vẻ là thánh thiện, nhưng do sự sốt sắng, sự sùng mộ và sự tiến triển.

2. Tu hội các đan tu và tu hội của các kinh sĩ dòng, hiến thân cho

monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitae contemplativae. Inter quae praecipua sunt ea quae aguntur in divinis mysteriis, ad quae ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit quod sint clerici, ut habetur in decretis, XVI, qu. I. Et ideo, quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiae, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi, ad rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis, non autem e converso, ut habetur in decretis, XIX Caus., qu. III, in decreto inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX, qu. III, cap. statuimus.

canons regular are destined to the works of the contemplative life. Chief among these are those which are performed in the divine mysteries, and these are the direct object of the orders of canons regular, the members of which are essentially religious clerics. On the other hand, monastic religious are not essentially clerics, according to the Decretals (XVI, qu. i, cap. Alia causa). Hence although monastic orders are more severe, it would be lawful, supposing the members to be lay monks, to pass from the monastic order to an order of canons regular, according to the statement of Jerome (Ep. cxxv, ad Rustic. Monach.): "So live in the monastery as to deserve to become a cleric"; but not conversely, as expressed in the Decretal quoted (XIX, qu. iii). If, however, the monks be clerics devoting themselves to the sacred ministry, they have this in common with canons regular coupled with greater severity, and consequently it will be lawful to pass from an order of canons regular to a monastic order, provided withal that one seek the superior's permission (XIX, qu. iii; cap. Statuimus).

réguliers, sont vouées aux oeuvres de la vie contemplative. Parmi ces oeuvres, les principales consistent dans la célébration des mystères divins, célébration à laquelle est directement ordonné l'ordre des chanoines réguliers, qui sont proprement des religieux clercs. Les moines au contraire, précisent les Décrets ne sont pas, nécessairement et de soi, des clercs. Aussi, bien que l'ordre monastique soit de plus stricte observance, les moines laïcs auraient-ils le droit de passer à l'ordre des chanoines. C'est la pensée de S. Jérôme: " Vis dans le monastère de façon à mériter d'être promu au rang des clercs. " Mais la réciproque n'est pas vraie, comme on peut le voir dans les Décrets. En sens contraire, si les moines sont des clercs voués aux saints mystères, ils possèdent ce qui fait le chanoine régulier, dans une observance sévère. C'est ce qui permet aux chanoines réguliers de passer à l'ordre monastique, après avoir demandé la permission à leur supérieur. Les Décrets le disent expressément.

công việc của đời sống chiêm niệm. Trong các công việc này, các công việc chính yếu cốt tại sự cử hành các mầu nhiệm của Thiên Chúa, sự cử hành mà một cách trực tiếp tu hội các kinh sĩ dòng được sắp đặt vào đó, bởi vì các kinh sĩ dòng là các giáo sĩ tu sĩ chính hiệu. Trái lại, các đan tu theo sự xác định của các Sắc lệnh (II, cause 17, q.1, can.6), một cách tất yếu và tại sự, không phải là giáo sĩ. Như vậy, dầu mà tu hội tu sĩ tuân giữ nghiêm nhặt hơn, các đan tu không giáo sĩ có quyền qua tu hội các kinh sĩ. Đó là tư tưởng của thánh Giêrônimô (Lettre 125): “Ngươi hãy sống trong tu hội cách nào để đáng được thăng chức giáo sĩ.” Nhưng điều ngược trở lại thì không đúng như người ta có thể trông thấy điều đó trong các sắc lệnh (II, cause 19, q.3, can.2). Tuy nhiên, nếu các đan tu là giáo sĩ hiến thánh cho các mầu nhiệm thánh, họ chiếm hữu điều được kinh sĩ dòng thi hành, theo một sự tuân giữ nghiêm nhặt. Đó là điều cho phép các kinh sĩ dòng qua tu hội đan tu, sau khi đã xin phép bề trên của mình. Các sắc lệnh (Ibid. can.3) nói lên điều đó rõ ràng.

AD TERTIUM dicendum quod votum solemne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex quo quis adstringitur maiori religioni, post votum enim simplex, si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando maiorem religionem.

Reply to objection 3. The solemn vow whereby a person is bound to a less strict order, is more binding than the simple vow whereby a person is bound to a stricter order. For if after taking a simple vow a person were to be married, his marriage would not be invalid, as it would be after his taking a solemn vow. Consequently a person who is professed in a less severe order is not bound to fulfil a simple vow he has taken on entering a more severe order.

3. Le voeu solennel par lequel le religieux s'est obligé à une vie religieuse de moindre perfection l'emporte sur le voeu simple par lequel il s'est engagé à une forme plus relevée de vie religieuse. S'il contractait mariage, ce mariage serait valide en dépit de son voeu simple, tandis qu'il ne l'est pas après le voeu solennel. Aussi celui qui a déjà fait profession dans un ordre moindre n'est-il pas tenu d'accomplir le voeu simple qu'il a émis d'entrer dans un ordre plus relevés.

3. Lời khấn trọng thể mà tu sĩ buộc mình một đời sống tu sĩ kém hoàn hảo hơn vượt qua lời khấn đơn mà họ khấn vào một loại cao hơn của đời sống tu sĩ. Nếu họ kết hôn, sự kết hôn này thành sự mặc dầu họ có lời khấn đơn, trong khi sự kết hôn không thành sự sau khi họ khấn trọng thể. Như vậy kẻ đã tuyên khấn trong một tu hội kém hơn không bị bắt buộc hoàn thành lời khấn đơn mà họ làm để vào một tu hội cao hơn.

ARTICULUS 9
Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus, in regula sua, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum est an spiritus a Deo sint. Et hoc etiam docet Cassianus, in IV Lib. de institutis Coenob. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

PRAETEREA, Matth. XXIII, dominus dicit, vae vobis. Qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum, et, cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

ARTICLE 9
Whether one ought to induce others to enter religion ?

Objections 1. It would seem that no one ought to induce others to enter religion. For the blessed Benedict prescribes in his Rule (lviii) that "those who seek to enter religion must not easily be admitted, but spirits must be tested whether they be of God"; and Cassian has the same instruction (De Inst. Caenob. iv, 3). Much less therefore is it lawful to induce anyone to enter religion.

2. Further, our Lord said (Mat. 23:15): "Woe to you ... because you go round about the sea and the land to make one proselyte, and when he is made you make him the child of hell twofold more than yourselves." Now thus would seem to do those who induce persons to enter religion. Therefore this would seem blameworthy.

ARTICLE 9
Doit-on engager les autres à entrer en religion ?

Objections 1. Il semble que personne ne doit engager les autres à entrer en religion. En effet, S. Benoît ordonne dans sa " Règle " " de ne pas accueillir facilement ceux qui demandent à entrer en religion et de s'assurer que c'est l'Esprit de Dieu qui les y pousse ". Cassien enseigne la même doctrine. Beaucoup moins encore est-il permis d'engager quelqu'un à entrer en religion.

2. Le Seigneur a dit (Mt 23, 15): " Malheur à vous qui courez mers et continents pour faire un seul prosélyte. Et lorsque vous y avez réussi vous le rendez digne de la géhenne deux fois plus que vous " Mais c'est bien ce que semblent faire ceux qui recrutent des candidats pour la vie religieuse. Il semble donc que leur conduite soit blâmable.

TIẾT 9
Người ta nên thúc đẩy kẻ khác vào Dòng không ?

VẤN NẠN 1. Xem ra người ta không nên làm như vậy. 1. Thánh Biển Đức đã ra lệnh trong luật dòng của ngài, không được lãnh nhận dễ dàng những kẻ xin vào dòng và phải biết chắc chắn đó là Thánh Thần Thiên Chúa thúc đẩy họ vào dòng. Cassianô (De Instit. Coenob. 4,3) đưa ra cũng một giáo huấn như vậy. Bởi đó người ta không được phép thúc đẩy người nào vào dòng.

2. Chúa Giêsu đã phán (Mt 23,15): “Khốn cho các ngươi, Ký lục và Biệt phái giả hình, các ngươi rảo khắp biển cả đất liền, để chinh phục dẫu một người tòng giáo. Nhưng khi nó đã tòng giáo, thì các ngươi lại biến nó thành con cái hỏa ngục, gấp đôi các ngươi!” Mà đó thực sự là điều được thi hành bởi những kẻ lựa chọn những người vào đời sống tu sĩ. Vậy xem ra lối hành động của họ đáng quở trách.

PRAETEREA, nullus debet inducere aliquem ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed ille qui inducit aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrit detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile inducere aliquos ad religionem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXVI, cortina cortinam trahat. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur, dicitur enim Iac. ult., qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, liberat animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum; et Dan. XII dicitur, qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur, in decretis, XX, qu. III. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in decretis, qu. II, cap. quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria ministret in saeculo, nutriens eum ad religionem, vel si, sine pacto, aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum ne, cum se deceptum invenerit, retrocedat; et sic fiant novissima hominis illius peiora prioribus, ut dicitur Matth. XII.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum Hilarium, verbum illud domini praenuntiativum fuit perversi studii Iudaeorum quo, post Christi praedicationem, gentiles vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo, faciunt dupliciter Gehennae filios, quia scilicet et peccata pristina quae commiserunt, eis in Iudaismo non dimittuntur et nihilominus incurrunt Iudaicae perfidiae reatum. Et secundum hoc, non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem, hoc refertur ad Iudaeos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaismum convertebatur,

3. Further, no one should induce another to do what is to his prejudice. But those who are induced to enter religion, sometimes take harm therefrom, for sometimes they are under obligation to enter a stricter religion. Therefore it would not seem praiseworthy to induce others to enter religion.

On the contrary, It is written (Ex. 26:3, seqq.): "Let one curtain draw the other." Therefore one man should draw another to God's service.

I answer that, Those who induce others to enter religion not only do not sin, but merit a great reward. For it is written (James 5:20): "He who causeth a sinner to be converted from the error of his way, shall save his soul from death, and shall cover a multitude of sins"; and (Dan. 12:3): "They that instruct many to justice shall be as stars for all eternity." Nevertheless such inducement may be affected by a threefold inordinateness. First, if one person force another by violence to enter religion: and this is forbidden in the Decretals (XX, qu. iii, cap. Praesens). Secondly, if one person persuade another simoniacally to enter religion, by giving him presents: and this is forbidden in the Decretal (I, qu. ii, cap. Quam pio). But this does not apply to the case where one provides a poor person with necessaries by educating him in the world for the religious life; or when without any compact one gives a person little presents for the sake of good fellowship. Thirdly, if one person entices another by lies: for it is to be feared that the person thus enticed may turn back on finding himself deceived, and thus "the last state of that man" may become "worse than the first" (Lk. 11:26).

Reply to objection 1. Those who are induced to enter religion have still a time of probation wherein they make a trial of the hardships of religion, so that they are not easily admitted to the religious life.

Reply to objection 2. According to Hilary (Can. xxiv in Matth.) this saying of our Lord was a forecast of the wicked endeavors of the Jews, after the preaching of Christ, to draw Gentiles or even Christians to observe the Jewish ritual, thereby making them doubly children of hell, because, to wit, they were not forgiven the former sins which they committed while adherents of Judaism, and furthermore they incurred the guilt of Jewish perfidy; and thus interpreted these words have nothing to do with the case in point. According to Jerome, however, in his commentary on this passage of Matthew, the reference is to the Jews even at the

3. Il n'est pas permis d'induire autrui à ce qui doit lui être préjudiciable. Or il arrive qu'en persuadant à quelqu'un d'entrer en religion, on lui porte préjudice. Il peut se faire en effet qu'il se soit obligé à embrasser une forme plus parfaite de vie religieuse. Il semble donc que ce ne soit pas une pratique louable d'engager certains à la vie religieuse.

En sens contraire, il est écrit (voir Ex 26, 3) " La courtine doit tirer à soi la courtine. " Donc un homme doit en attirer un autre au service de Dieu.

Réponse : Non seulement ceux qui en attirent d'autres à la vie religieuse ne pèchent pas, mais ils méritent une grande récompense. Il est écrit, en effet (Jc 5, 20): " Celui qui ramène un pécheur de son égarement sauvera son âme de la mort et couvrira la multitude de ses péchés. " Et aussi (Dn 12, 3): " Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre brilleront comme des étoiles pour toute l'éternité. " Un triple désordre pourrait cependant se produire dans cet appel. 1° Si l'on contraignait quelqu'un à entrer en religion en usant de violence, ce qui est interdit par les Décrets. 2° Si l'on attirait quelqu'un à la vie religieuse par des présents, ce qui est de la simonie, interdite aussi par les Décrets. Mais il ne s'agit pas de cela si l'on procure le nécessaire à un pauvre vivant dans le monde, pour l'élever en vue de la vie religieuse, où, si on lui fait de petits cadeaux pour gagner son amitié. 3° Si on l'alléchait par des mensonges, car on risquerait le danger de voir revenir en arrière, lorsqu'il découvrirait la tromperie, le candidat à la vie religieuse, dont " l'état final deviendrait ainsi pire que son état antérieur " (Lc 11, 26).

Solutions 1. Ceux qui sont attirés à la vie religieuse n'en auront pas moins à subir une année de probation, où ils feront l'épreuve de ses difficultés. Il n'est donc pas question d'accueillir facilement ceux qui veulent entrer en religion.

2. D'après S. Hilaire, cette parole du Seigneur vise le zèle pervers des Juifs, qui, après la prédication du Christ, attirent au culte judaïque les païens et même les chrétiens. Par là ils les font deux fois fils de la géhenne, puisque leurs péchés antérieurs ne sont pas remis dans le judaïsme, et qu'ils y ajoutent la faute nouvelle de l'incroyance judaïque. En ce sens, la parole qu'on nous objecte ne se rapporte pas à la question. Mais d'après S. Jérôme elle viserait les juifs eux-mêmes de l'âge antérieur au Christ, où la pratique des observances légales était permise. Et voici quel en serait le sens: " Le converti au judaïsme, du temps qu'il était

3. Người ta không được phép thúc đẩy kẻ khác làm điều gì có hại cho họ. Mà xảy ra là khi thuyết phục người nào vào dòng, người ta gây thiệt hại cho họ. Quả thế, có thể xảy ra là họ tự bắt buộc mình theo hình thức hoàn hảo hơn trong đời sống tu sĩ. Vậy việc thúc đẩy kẻ khác vào đời sống tu sĩ xem ra không phải là điều thực hành đáng ca ngợi.

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Xh 26,3): "Màn giường này kéo lại với mình màn giường kia." Vậy con người phải lôi kéo kẻ khác đến phục vụ Thiên Chúa.

TRẢ LỜI : Không những các người kéo các người khác đến với đời sống tu sĩ không phạm tội, mà còn đáng được phần thưởng lớn lao. Có lời ghi chép (Đnl 5,20): "Kẻ làm cho người tội lỗi trở lại bỏ đường lầm lạc, sẽ cứu linh hồn mình khỏi chết, và phủ lấp vô vàn tội lỗi." Và cũng vậy (Đn 12,2): "Những kẻ dạy sự công chính cho nhiều người sẽ sáng chói như các tinh tú cho đến đời đời." Tuy nhiên, có ba thứ mất trật tự có thể xảy ra trong sự kêu gọi này. Thứ nhất, nếu người ta cưỡng bức người nào vào dòng bằng cách sử dụng sự hành hung, điều đó bị cấm đoán do các Sắc lệnh (II, cause 20, q.3, can.4). Thứ hai, nếu người ta lôi kéo kẻ nào vào đời sống tu sĩ bằng các vật tặng, điều đó thuộc về mại thánh, cũng bị cấm đoán bởi các sắc lệnh (II, cause 1, q.2, can.2). Song không phải có như vậy, nếu người ta lo lắng đem lại cái cần để trở nên tu sĩ; hoặc nếu người ta biếu cho họ các vật tặng nhỏ nhoi để được tình bằng hữu của họ. Thứ ba, nếu người ta quyến rũ họ bằng những sự nói dối. Người được thúc đẩy như vậy gặp sự nguy hiểm là họ sẽ rút lui khi họ biết mình bị đánh lừa; và như vậy tình trạng cuối cùng hẳn trở nên xấu xa hơn tình trạng trước (Lc 11,26).

GIẢI ĐÁP 1. Những kẻ được lôi kéo đến với đời sống tu sĩ cũng phải được một năm tập sự, và nhờ đó họ sẽ nghiệm thấy được các sự khó khăn của đời sống tu sĩ. Vậy không có vấn đề đón tiếp cách dễ dàng những kẻ muốn vào dòng.

2. Theo thánh Hilariô (In Matth. 24,9), lời nói đây của Chúa Giêsu nhắm sự nhiệt thành có hại của người Do Thái, là những kẻ, sau khi Chúa Giêsu đã giảng dạy, lôi kéo về Do thái giáo các dân ngoại và ngay các Kitô hữu. Do đó họ làm cho họ trở nên con cái hỏa ngục gấp hai lần, bởi vì các tội trước của họ không được tha thứ trong Do thái giáo, và họ thêm tội lỗi mới do họ không tin Chúa Kitô. Theo ý nghĩa này, vấn nạn đã đưa ra chống lại chúng ta không quy về vấn đề. Còn theo thánh Giêrônimô (In Matth. 4,23), lời nói đó nhắm các người Do thái vào thời kỳ trước Chúa Kitô mà vào lúc đó sự thực hành các sự tuân giữ theo luật đã được cho phép. Và đây là ý nghĩa của

dum esset gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et, gentilis factus, quasi praevaricator, maiori poena fit dignus. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non vituperatur, sed hoc solum quod aliquis ei quem convertit det malum exemplum, unde peior efficiatur.

AD TERTIUM dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas, vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

time when it was yet lawful to keep the legal observances, in so far as he whom they converted to Judaism "from paganism, was merely misled; but when he saw the wickedness of his teachers, he returned to his vomit, and becoming a pagan deserved greater punishment for his treachery." Hence it is manifest that it is not blameworthy to draw others to the service of God or to the religious life, but only when one gives a bad example to the person converted, whence he becomes worse.

Reply to objection 3. The lesser is included in the greater. Wherefore a person who is bound by vow or oath to enter a lesser order, may be lawfully induced to enter a greater one. unless there be some special obstacle, such as ill-health, or the hope of making greater progress in the lesser order. On the other hand, one who is bound by vow or oath to enter a greater order, cannot be lawfully induced to enter a lesser order, except for some special and evident motive, and then with the superior's dispensation.

païen, était simplement dans l'erreur. Devant les vices de ses maîtres, il retourne à son vomissement et redevient païen; le voilà donc prévaricateur et digne d'un châtiment plus sévère. " En attirer d'autres au culte de Dieu ou à la vie religieuse n'est donc l'objet d'aucun blâme. Ce qui est répréhensible, c'est de donner le mauvais exemple à celui qu'on a converti, et de le rendre ainsi pire qu'il n'était.

3. Le moins est inclus dans le plus. C'est pourquoi celui qui est obligé par voeu ou par serment d'entrer dans un ordre moindre, peut parfaitement être attiré à un ordre plus parfait. Il faut cependant réserver le cas où quelque raison particulière y ferait obstacle, comme un motif de santé, ou l'espoir d'un plus grand progrès dans un ordre moindre. En revanche, celui qui est obligé par voeu ou par serment d'entrer dans un ordre plus parfait ne peut être légitimement attiré dans un ordre moindre. Sauf, bien entendu, pour une raison particulière et évidente, et avec dispense du supérieur.

nó: “Người trở lại Do thái giáo, trong thời kỳ họ là dân ngoại, đã ở trong sự sai lầm cách đơn giản. Đứng trước các tật xấu ở nơi các thầy của mình, họ trở lại điều họ đã mửa ra và trở lại dân ngoại; và như thế họ là kẻ không tròn nhiệm vụ và đáng phạt nghiêm nhặt hơn. Việc lôi kéo kẻ khác đến phụng sự Thiên Chúa hoặc đến đời sống tu sĩ không phải là đối tượng của sự quở trách nào. Điều đáng quở trách, đó là làm gương xấu cho kẻ mình đem trở lại, và làm cho nó trở nên xấu hơn trước.

3. Cái ít nhất được bao hàm trong cái nhiều nhất. Do đó, kẻ nào bị bắt buộc bởi lời khấn hoặc bởi lời thề để vào một tu hội kém hơn, có thể một cách hoàn hảo được lôi kéo đến tu hội hoàn hảo hơn. Tuy nhiên, người ta phải trừ ra trường hợp mà một lý do riêng biệt nào đó ngăn cản việc đó, như lý do sức khỏe, hoặc hy vọng tiến triển nhiều hơn ở tu hội kém hơn. Đối lại, kẻ bị bắt buộc do lời khấn hoặc do lời thề vào một tu hội hoàn hảo hơn, không thể một cách chính đáng được lôi kéo vào tu hội kém hơn. Tất nhiên, ngoài ra trường hợp có lý do đặc biệt và hiển hiện cùng có phép chuẩn của bề trên.

ARTICULUS 10
Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione praecedente

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione praecedente. Dicitur enim I Ioan. IV, nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sunt. Sed quandoque propositum religionis intrandae non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur autem Act. V, si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud. Ergo videtur quod, magna examinatione praecedente, debeant aliqui religionem intrare.

PRAETEREA, Prov. XXV dicitur, causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa quae pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

PRAETEREA, dominus, Luc. XIV, inducit similitudinem de homine qui vult turrim aedificare, quod prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei, quia hic homo incoepit aedificare, et non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim aedificandam, ut Augustinus dicit, in epistola ad Laetum, nihil est

ARTICLE 10
Whether it is praiseworthy to enter religion without taking counsel of many, and previously deliberating for a long time ?

Objections 1. It would not seem praiseworthy to enter religion without taking counsel of many, and previously deliberating for a long time. For it is written (1 Jn. 4:1): "Believe not every spirit, but try the spirits if they be of God." Now sometimes a man's purpose of entering religion is not of God, since it often comes to naught through his leaving the religious life; for it is written (Acts 5:38, 39): "If this counsel or this work be of God, you cannot overthrow it." Therefore it would seem that one ought to make a searching inquiry before entering religion.

2. Further, it is written (Prov. 25:9): "Treat thy cause with thy friend." Now a man's cause would seem to be especially one that concerns a change in his state of life. Therefore seemingly one ought not to enter religion without discussing the matter with one's friends.

3. Further, our Lord (Lk. 14:28) in making a comparison with a man who has a mind to build a tower, says that he doth "first sit down and reckon the charges that are necessary, whether he have wherewithal to finish it," lest he become an object of mockery, for that "this man began to build and was not able to finish." Now the wherewithal to build the tower, as

ARTICLE 10
Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion ?

Objections 1. Il paraît qu'on ne peut approuver celui qui entrerait en religion sans avoir pris conseil de beaucoup de gens et avoir commencé par une longue délibération. En effet, il est écrit (1 Jn 4, 1): " N'allez pas croire à toutes les inspirations. Éprouvez-les pour voir si elles viennent de Dieu. " Or il arrive que le propos d'entrer en religion ne vienne pas de Dieu, puisque très souvent il est anéanti par la sortie du candidat. Car on lit dans les Actes (5, 38): " Si ce dessein vient de Dieu, vous n'arriverez pas à le détruire. " Il semble donc qu'il faille longuement examiner toutes choses avant d'entrer en religion.

2. " Examine ton affaire avec ton ami ", disent les Proverbes (25, 9 Vg). Mais c'est pour un homme une grande affaire que de changer d'état. Donc, il semble qu'on ne doit pas entrer en religion sans en avoir d'abord discuté avec ses amis.

3. Le Seigneur présente cette parabole (Lc 14, 28) " de l'homme qui a conçu le projet de bâtir une tour, et qui commence par s'asseoir pour supputer la dépense nécessaire et voir s'il a ce qu'il faut pour mener à terme une pareille entreprise ". Il ne veut pas s'exposer à cette injure: " Voici an homme qui a commencé à bâtir, mais qui n'a pas pu achever. " Ces

TIẾT 10
Người ta cần phải suy tính lâu dài với cha mẹ bà con và các bạn hữu mình trước khi vào Dòng chăng ?

VẤN NẠN 1. Xem ra phải như vậy. Có lời ghi chép (1Ga 4,1): “Anh em đừng cứ thần khí nào cũng tin, nhưng hãy nghiệm xét các thần khí xem có phải bởi Thiên Chúa hay không.” Mà xảy ra là ý định vào dòng không phát xuất từ Thiên Chúa, bởi vì có nhiều kẻ vào dòng lại bỏ ra đi. Người ta đọc thấy trong sách Công vụ các Tông đồ (5,38): “Nếu cơ đồ ấy hay công trình ấy do tự Thiên Chúa, thì các ngài sẽ không phá hủy đã rồi, mà còn lâm họa trở thành những kẻ đối nghịch với Thiên Chúa.” Vậy người ta phải cứu xét lâu dài tất cả mọi sự trước khi vào dòng.

2. Sách Cách ngôn (25,9) nói: “Hãy cứu xét việc các việc của với người bạn hữu của anh." Việc thay đổi thân phận là việc lớn lao đối với con người. Vậy người ta không nên vào dòng trước khi bàn hỏi với các bạn hữu của mình.

3. Chúa Giêsu đưa ra dụ ngôn (Lc 14,28) về người muốn xây tháp thì trước tiên ông ta ngồi mà trù liệu phí tổn, xem ra có đủ vốn đến lúc hoàn thành hay không, kẻo lỡ ra đã đặt móng rồi, mà không có sức hoàn tất, thì người ta trông thấy, hết thảy sẽ mở miệng cười cho mà rằng: “Con người đó, xây thì giỏi bắt đầu, nhưng bất lực làm xong.” Các nguồn lợi cần thiết này để xây tháp, theo sự nhận

aliud quam ut renuntiet unusquisque omnibus quae sunt eius. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cuius figura, I Reg. XVII dicitur quod David non poterat incedere cum armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione praemissa, et multorum consilio habito.

Augustine says (Ep. ad Laetum ccxliii), is nothing less than that "each one should renounce all his possessions." Yet it happens sometimes that many cannot do this, nor keep other religious observances; and in signification of this it is stated (1 Kings 17:39) that David could not walk in Saul's armor, for he was not used to it. Therefore it would seem that one ought not to enter religion without long deliberation beforehand and taking counsel of many.

ressources nécessaires pour bâtir une tour, remarque S. Augustin, " ce n'est rien d'autre que l'abandon que chacun doit faire de tous ses biens ". Or il arrive que beaucoup n'en sont pas capables, pas plus que de porter le poids des autres observances religieuses. C'est à eux que pense l'Écriture lorsqu'elle dit (1 S 17, 39): " David ne pouvait pas marcher avec l'armure de Saül, dont il n'avait pas l'habitude. " Il semble donc que l'on ne doive pas entrer en religion avant d'avoir longuement délibéré et pris conseil tout autour de soi.

xét của thánh Augustinô (Lettre 243), đó không cái gì khác ngoài ra sự rời bỏ mà mỗi người phải bỏ mọi của cải của mình.” Mà xảy ra là nhiều người không thể bỏ của cải như vậy, cũng không có thể gánh vác sức nặng của các sự tuân giữ khác trong đời sống tu sĩ. Chính với họ mà Kinh thánh đã lên tiếng (1Sm 17,39): “Đavít mang lấy binh giáp của vua Saul thì bước đi không được vì ông không quen.” Vậy xem ra người ta không nên vào dòng trước khi suy tính lâu dài và hỏi ý kiến của mọi người liên hệ.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. IV, quod ad vocationem domini, Petrus et Andreas, continuo, relictis retibus, secuti sunt eum. Ubi Chrysostomus dicit, super Matth., talem obedientiam Christus quaerit a nobis ut neque instanti tempore remoremur.

On the contrary, It is stated (Mat. 4:20) that upon our Lord's calling them, Peter and Andrew "immediately leaving their nets, followed Him." Here Chrysostom says (Hom. xiv in Matth.): "Such obedience as this does Christ require of us, that we delay not even for a moment."

En sens contraire, il est écrit (Mt 4, 20) qu'à l'appel du Seigneur Pierre et André, " sur-le-champ, abandonnant leurs filets, le suivirent. " Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque: " Le Christ veut de nous une obéissance telle que nous ne tardions pas même un instant. "

TRÁI LẠI, Có lời ghi chép (Mt 4,20): “Vì lời kêu gọi của Chúa Giêsu, Phêrô và Anrê em ông lập tức đã bỏ cả chài lưới mà theo Người.” về điều đó, thánh Chrysôstômô (Super Matth. 14,97) nhận xét: “Chúa Kitô muốn chúng ta vâng lời đến nỗi không chậm trễ một giây lát.”

RESPONDEO dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut philosophus dicit, in III Ethic., in his autem quae sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem, ipse religionis ingressus secundum se. Et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum, et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis, quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinae; secundum illud Isaiae XL, qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi, in his requiritur deliberatio, et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediant. Unde dicitur Eccli. XXXVII, cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia, quasi dicat, non, unde sequitur, non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, festina, quaeso, te, et

I answer that, Long deliberation and the advice of many are required in great matters of doubt, as the Philosopher says (Ethic. iii, 3); while advice is unnecessary in matters that are certain and fixed. Now with regard to entering religion three points may be considered. First, the entrance itself into religion, considered by itself; and thus it is certain that entrance into religion is a greater good, and to doubt about this is to disparage Christ Who gave this counsel. Hence Augustine says (De Verb. Dom., Serm. c, 2): "The East," that is Christ, "calleth thee, and thou turnest to the West," namely mortal and fallible man. Secondly, the entrance into religion may be considered in relation to the strength of the person who intends to enter. And here again there is no room for doubt about the entrance to religion, since those who enter religion trust not to be able to stay by their own power, but by the assistance of the divine power, according to Is. 40:31, "They that hope in the Lord shall renew their strength, they shall take wings as eagles, they shall run and not be weary, they shall walk and not faint." Yet if there be some special obstacle (such as bodily weakness, a burden of debts, or the like) in such cases a man must deliberate and take counsel with such as are likely to help and not hinder him. Hence it is written (Ecclus. 37:12): "Treat with a man without religion concerning holiness, with an unjust man concerning justice," meaning that one should not do so, wherefore the text goes on (Sir. 37:14, 15), "Give no heed to these in any matter of counsel, but be continually with a holy man." In these matters, however, one should not take long deliberation.

Réponse : Les entreprises importantes et douteuses, dit Aristote, demandent qu'on en délibère longuement et qu'on s'entoure de conseils. En revanche, les consultations sont superflues lorsqu'il s'agit d'affaires sûres et bien déterminées. Touchant l'entrée en religion, on peut considérer trois choses. 1° Cette entrée elle-même, dont il est évident qu'elle représente un bien supérieur. Celui qui en doute fait injure au Christ, qui en fait l'objet d'un conseil. " L'Orient t'appelle, c'est-à-dire le Christ, s'écrie S. Augustin et tu t'attardes à regarder le couchant ", c'est-à-dire l'homme mortel et faillible. 2° On peut considérer cette entrée par rapport aux forces de celui qui se dispose à l'accomplir. De ce point de vue non plus l'hésitation ne se justifie pas. En effet, ceux qui entrent en religion n'attendent pas leur persévérance de leur propre vertu, mais du secours de la puissance divine, selon Isaïe (40, 3 1): " Ceux qui espèrent dans le Seigneur prendront de nouvelles forces. Ils élèveront leur vol comme les aigles. Ils courront et ne se fatigueront pas. Ils marcheront et n'éprouveront pas de lassitude. " Si toutefois il se présentait quelque empêchement spécial: mauvaise santé, dettes à régler, etc., il y aurait lieu d'en délibérer et de consulter des gens dont on peut espérer de l'aide plutôt que de l'opposition. Aussi nous est-il dit (Si 37, 12 Vg): " Discute de sainteté avec un homme irréligieux, et de justice avec un injuste ", ce qui est une manière de dire: ne le fais pas. Aussi lit-on ensuite (37, 14-15 Vg): " Ne les consulte pas à tout propos, mais fréquente assidûment le saint. " En sens contraire, sur ces questions, il ne faut pas délibérer longuement.

TRẢ LỜI : Các công việc quan trọng và đáng nghi ngờ, theo sự xác định của Triết gia (Eth. 3,3), đòi người ta phải suy tính về chúng nó lâu dài và phải tìm hỏi các ý kiến. Đối lại, các sự bàn hỏi dư thừa khi người ta đề cập đến các công việc chắc chắn và nhất định. Liên hệ với sự vào dòng, người ta có thể cứu xét ba điều. Thứ nhất, chính sự vào dòng mà rõ ràng nó tiêu biểu một sự tốt cao thượng hơn. Kẻ hồ nghi điều đó lăng mạ Chúa Kitô đã coi sự vào dòng là đối tượng của lời khuyên. Thánh Augustinô la lên (Serm. ad Pop. 100, ch.2): “Chúa Kitô là phương đông gọi anh, và anh chậm trễ chần chừ vì mắc nhìn phía tây, phía mặt trời lặn”, nghĩa là con người hay chết và hay sai lầm. Thứ hai, người ta có thể cứu xét sự vào dòng đối với các năng lực của kẻ chuẩn bị hoàn thành điều đó. Và như vậy, không thể nghi ngờ về sự vào dòng: bởi vì những kẻ vào dòng, không tin cậy ở sức mình mà có thể bền chí, nhưng chỉ nhờ sự trợ giúp của ơn Thiên Chúa theo lời nói của tiên tri Isaia (40,31): “Những kẻ trông cậy ở Thiên Chúa sẽ được các năng lực mới. Họ sẽ cất cánh bay lên như chim phụng hoàng. Họ sẽ chạy và sẽ không mệt mỏi. Họ sẽ đi bộ và họ không cảm thấy nhọc mệt.” Tuy nhiên, nếu có sự ngăn trở đặc biệt nào: sức khỏe kém, nợ nần phải thanh toán, v.v... phải suy tính về điều đó và bàn hỏi với những người mà người ta có thể hy vọng được sự giúp đỡ hơn là có thể gặp sự chống đối. Như vậy, có lời ghi chép (Si 37,12): “Ngươi hãy thảo luận về sự thánh thiện với kẻ vô đạo, ngươi hãy thảo luận về sự tôn kính với kẻ bất lương”, điều đó là một cách nói: ngươi đừng làm điều đó. Như vậy người ta đọc tiếp theo đó (37,14-15): “Ngươi đừng bàn hỏi với những kẻ đó bất cứ chuyện gì, nhưng hãy ân cần năng gặp người thánh.” Tuy nhiên, về các vấn đề đó, người ta không nên suy tính lâu dài như thánh

haerenti in salo naviculae funem magis praecide quam solve. Tertio autem potest considerari modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest etiam haberi consilium cum his qui non impediant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum dicitur, probate spiritus si ex Deo sunt, locum habet in his quae dubia sunt utrum spiritus Dei sit. Sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat, et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit a spiritu Dei, cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod est a Deo, est incorruptibile, alioquin, creaturae corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichaei dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est haereticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiae XLVI, consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia certa discussione non egent, ut dicit Glossa, super illud I ad Thess. ult., omnia probate.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V; ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Mich. VII, inimici hominis domestici eius. Unde Cyrillus, exponens illud Luc. IX, permitte me renuntiare his qui domi sunt, dicit, quaerere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit, nam communicare proximis, et consulere nolentes aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem. Propter quod, audit a domino, nemo, cum posuerit manum ad aratrum et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quaerit occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi.

Wherefore Jerome says (Ep. and Paulin. liii): "Hasten, I pray thee, cut off rather than loosen the rope that holds the boat to the shore." Thirdly, we may consider the way of entering religion, and which order one ought to enter, and about such matters also one may take counsel of those who will not stand in one's way.

Reply to objection 1. The saying: "Try the spirits, if they be of God," applies to matters admitting of doubt whether the spirits be of God; thus those who are already in religion may doubt whether he who offers himself to religion be led by the spirit of God, or be moved by hypocrisy. Wherefore they must try the postulant whether he be moved by the divine spirit. But for him who seeks to enter religion there can be no doubt but that the purpose of entering religion to which his heart has given birth is from the spirit of God, for it is His spirit "that leads" man "into the land of uprightness" (Ps. 142:10). Nor does this prove that it is not of God that some turn back; since not all that is of God is incorruptible: else corruptible creatures would not be of God, as the Manicheans hold, nor could some who have grace from God lose it, which is also heretical. But God's "counsel" whereby He makes even things corruptible and changeable, is imperishable according to Is. 46:10, "My counsel shall stand and all My will shall be done." Hence the purpose of entering religion needs not to be tried whether it be of God, because "it requires no further demonstration," as a gloss says on 1 Thess. 5:21, "Prove all things."

Reply to objection 2. Even as "the flesh lusteth against the spirit" (Gal. 5:17), so too carnal friends often thwart our spiritual progress, according to Mic. 7:6, "A man's enemies are they of his own household." Wherefore Cyril expounding Lk. 9:61, "Let me first take my leave of them that are at my house," says: "By asking first to take his leave of them that were at his house, he shows he was somewhat of two minds. For to communicate with his neighbors, and consult those who are unwilling to relish righteousness, is an indication of weakness and turning back. Hence he hears our Lord say: 'No man putting his hand to the plough, and looking back, is fit for the kingdom of God,' because he looks back who seeks delay in order to go home and confer with his kinsfolk."

Comme dit S. Jérôme: " Hâte-toi, je te prie; ta barque est attachée au rivage; coupe le cordage, plutôt que de le dénouer. " 3° On peut enfin considérer la façon d'entrer en religion, et dans quel ordre. Et là-dessus on peut aussi prendre conseil de ceux qui ne mettront pas d'obstacle au projet.

Solutions 1. Cette règle trouve son application dans les affaires où l'on a sujet de douter que nos aspirations viennent réellement de Dieu. C'est ainsi par exemple que les religieux eux-mêmes peuvent se demander si le candidat à la vie religieuse est conduit par l'Esprit de Dieu, ou si sa démarche ne serait pas entachée de simulation. C'est pourquoi ils ont le devoir de l'éprouver et de s'assurer que sa démarche est bien inspirée par l'Esprit divin. Quant à celui qui veut entrer en religion, il ne peut douter que son propos vienne de l'Esprit de Dieu, auquel il appartient de " conduire l'homme dans le droit chemin ". Le fait que quelques-uns retournent en arrière ne prouve pas que leur vocation ne vient pas de Dieu. Car tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible. Autrement les créatures corruptibles ne seraient pas l'oeuvre de Dieu; c'est ce que disent les manichéens. Ou bien encore il faudrait dire que ceux qui ont reçu de Dieu la grâce ne peuvent la perdre, ce qui est encore hérétique. Ce qui est indissoluble, c'est le conseil même de Dieu, suivant lequel il fait les réalités corruptibles et changeantes, selon cette parole d'Isaïe (46, 10): " Mon conseil demeurera, et mon vouloir s'exécutera. " Donc le propos d'entrer en religion n'a pas à être examiné sur le point de savoir s'il vient de Dieu. " Il ne comporte pas de discussion stricte ", dit la Glose sur ce texte (1 Th 5, 21): " Vérifiez tout. "

2. Il est écrit (Ga 5, 17): " La chair convoite contre l'esprit. " De même, les amis charnels s'opposent souvent au progrès spirituel, selon cette parole (Mi 7, 6): " Chacun a pour ennemis les gens de sa maison. " La parole rapportée par S. Luc: " Laisse-moi d'abord faire mes adieux aux gens de ma maison " est ainsi commentée par S. Cyrille: " Ce souci laisse apercevoir le secret partage de l'esprit. Informer ses proches, consulter des gens réfractaires à la juste estimation des choses, c'est une pensée qui trahit l'âme molle et qui se dérobe. C'est pourquoi elle s'entend dire par le Seigneur: "Nul, s'il met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est apte au royaume de Dieu." Car c'est regarder en arrière que de tirer les choses en longueur sous prétexte de retourner chez soi et de conférer avec ses proches. "

Giêrônimô (Lettre 53): “Anh hãy vội vã, tôi nài xin anh; chiếc thuyền của anh đang cột ở bến. Anh hãy chặt ngay chiếc dây của nó đúng hơn là mở nó ra.” Thứ ba, người ta có thể cuối cùng cứu xét thể cách vào dòng, và vào dòng nào. Và ở đây, người ta cũng có thể hỏi ý kiến của những kẻ không đặt chướng ngại vật đối với dự định của mình.

GIẢI ĐÁP 1. Nguyên tắc này được ứng dụng trong các công việc mà người ta có lý do nghi ngờ các sự ước muốn của mình thực sự phát xuất từ Thiên Chúa không. Chính như vậy, thí dụ mà chính các tu sĩ có thể hỏi chính mình, kẻ xin vào đời sống tu sĩ được thúc đẩy bởi Thánh Thần Thiên Chúa hoặc sự vận động của họ có bị lem ố bằng sự giả vờ không. Do đó, họ có bổn phận thử kẻ ấy và biết chắc sự vận động của họ thực sự được hướng dẫn bởi Chúa Thánh Thần. Còn về kẻ muốn vào dòng, họ không được nghi ngờ về ý định của mình phát xuất từ Thánh Thần Thiên Chúa, bởi vì việc hướng dẫn con người trên con đường ngay thẳng thuộc về Người. Việc một số người trở lại thế gian không chứng tỏ rằng ơn kêu gọi của họ không phát xuất từ Thiên Chúa. Bởi vì tất cả cái gì phát xuất từ Thiên Chúa không phải là không thể hư mất. Nếu cách khác, hẳn các thụ tạo có thể tiêu diệt không phải là công trình của Thiên Chúa; đó chính là điều được các người theo giáo phái Manichée khẳng định. Hoặc người ta còn phải nói rằng những kẻ đã lãnh nhận ơn Thiên Chúa không thể đánh mất ơn này, điều đó vẫn là lạc giáo. Điều không thể hư mất, đó chính là ý định của Thiên Chúa, mà do đó Người tạo nên các thực tại có thể bị tiêu diệt và thay đổi theo lời nói của tiên tri Isaia (46,10): “Ý định của Ta tồn tại, và ý muốn của Ta thi hành.” Vậy ý định vào dòng không cần được cứu xét để cho biết nó có phát xuất từ Thiên Chúa không; nó không bao hàm sự thảo luận đích thực, như lời sách Chú giải nói về lời này (1Tx 5,21): “Đừng kiểm xét mọi sự.”

2. Có lời ghi chép (GI 5,17): “Vì xác thịt có những đam mê chống lại tinh thần.” Cũng vậy, các bạn hữu xác thịt năng chống đối sự tiến triển thiêng liêng theo lời ghi chép (Mi 7,6): “Mỗi người có các thù địch là những người trong nhà mình.” Lời nói này được thánh Luca ghi lại: “Hãy để tôi trước hết từ giã các người trong nhà của tôi”, được chú giải do thánh Cyrillô (In Luc. 9,59): “Sự âu lo này cho chúng ta trông thấy phần kia bí mật của tinh thần. Việc cho cha mẹ bà con hay biết, việc bàn hỏi với những người bướng bỉnh để đánh giá đích thực về các sự vật, đó là tư tưởng phản bội linh hồn yếu đuối và trốn tránh.” Do đó, tư tưởng này được Chúa Giêsu cho chúng ta biết: “Kẻ đã tra tay vào cày mà còn ngó lại sau lưng, không xứng đáng Nước Thiên Chúa.” Bởi vì ngó lại đằng sau đó là kéo dài công việc, lấy lẽ trở về gia đình và bàn hỏi với bà con.

AD TERTIUM dicendum quod per aedificationem turris significatur perfectio Christianae vitae. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus, vel an possit turrim aedificare si sumptus habeat, sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quae possidet, vel si, hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quae possidet, quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere, non potest, ut ibidem subditur, Christi esse discipulus, quod est turrim aedificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, est irrationabilis; et multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit, VIII Confess., aperiebatur ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae; ibi iuventus multa et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret, tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semetipsis possunt, et non in domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Proiice te in eum. Noli metuere, non se subtrahet, ut cadas. Proiice te securus, et excipiet te et sanabit te. Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum. Quia arma Saulis, sicut Glossa dicit, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia, religio autem est suave iugum Christi, quia, ut Gregorius dicit, in IV Moral., quid grave mentis nostrae cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat praecipit, qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet? Quod quidem suave iugum super se tollentibus refectionem divinae fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus, dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

Reply to objection 3. The building of the tower signifies the perfection of Christian life; and the renunciation of one's possessions is the wherewithal to build this tower. Now no one doubts or deliberates about wishing to have the wherewithal, or whether he is able to build the tower if he have the wherewithal, but what does come under deliberation is whether one has the wherewithal. Again it need not be a matter of deliberation whether one ought to renounce all that one has, or whether by so doing one may be able to attain to perfection; whereas it is a matter of deliberation whether that which one is doing amounts to the renunciation of all that he has, since unless he does renounce (which is to have the wherewithal) he cannot, as the text goes on to state, be Christ's disciple, and this is to build the tower. The misgiving of those who hesitate as to whether they may be able to attain to perfection by entering religion is shown by many examples to be unreasonable. Hence Augustine says (Confess. viii, 11): "On that side whither I had set my face, and whither I trembled to go, there appeared to me the chaste dignity of continency ... honestly alluring me to come and doubt not, and stretching forth to receive and embrace me, her holy hands full of multitudes of good examples. There were so many young men and maidens here, a multitude of youth and every age, grave widows and aged virgins ... And she smiled at me with a persuasive mockery as though to say: Canst not thou what these youths and these maidens can? Or can they either in themselves, and not rather in the Lord their God? ... Why standest thou in thyself, and so standest not? Cast thyself upon Him; fear not, He will not withdraw Himself that thou shouldst fall. Cast thyself fearlessly upon Him: He will receive and will heal thee." The example quoted of David is not to the point, because "the arms of Saul," as a gloss on the passage observes, "are the sacraments of the Law, as being burdensome": whereas religion is the sweet yoke of Christ, for as Gregory says (Moral. iv, 33), "what burden does He lay on the shoulders of the mind, Who commands us to shun all troublesome desires, Who warns us to turn aside from the rough paths of this world?" To those indeed who take this sweet yoke upon themselves He promises the refreshment of the divine fruition and the eternal rest of their souls. To which may He Who made this promise bring us, Jesus Christ our Lord, "Who is over all things God blessed for ever. Amen."

3. Cette tour qu'on bâtit, c'est la perfection de la vie chrétienne. La dépense nécessaire à sa construction, c'est l'abandon de ses biens. Or nul n'hésite ni ne délibère pour savoir s'il veut avoir les ressources nécessaires ou, supposé qu'il les ait, s'il peut bâtir cette tour. Toute la question est de savoir si l'on possède les ressources voulues. Pareillement, il n'y a pas à délibérer sur le point de savoir si l'on doit abandonner tout ce qu'on possède, ni si, l'ayant fait, on pourra parvenir à la perfection. La seule chose sur laquelle on ait à délibérer est celle-ci: ce que l'on fait représente-t-il bien le total abandon de ses biens? Car si cet abandon n'est pas réel, qui représente les ressources qu'il faut avoir, il est impossible, est-il précisé dans le même livre (Lc 14, 33), d'être " disciple du Christ ", c'est-à-dire de bâtir la tour. La crainte dont certains sont agités, cette inquiétude de savoir si, par leur entrée en religion, ils pourront parvenir à la perfection, est déraisonnable et se voit contredite par l'exemple d'un grand nombre. Aussi S. Augustin écrit-il: " Du côté où j'avais tendu mon visage et où je tremblais de passer, je contemplais la chaste et noble figure de la continence qui m'encourageait à approcher sans crainte et qui, pour m'accueillir et m'embrasser, tendait vers moi ses mains pleines d'une multitude de beaux exemples. C'était une foule d'enfants, garçons et filles, une jeunesse innombrable, tous les âges, de graves veuves, des vierges à cheveux blancs. Elle m'invitait d'un si engageant sourire ! C'était comme si elle m'avait dit: "Eh quoi tu ne pourrais pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là? Crois-tu donc qu'ils l'ont pu par eux-mêmes, et non pas par leur Seigneur? Pourquoi se tenir en toi-même? Que dis-je: Te tenir, alors que tu ne tiens pas debout ! Allons, jette-toi en lui. N'aie pas peur. Il ne va pas se retirer et te laisser choir. jette-toi sans crainte. Il va te recevoir et te guérir." " Quant à l'exemple de David qu'on allègue, il n'a rien à voir avec ce dont il s'agit. " Cette armure de Saül, dit la Glose, ce sont les sacrements de la Loi et leur pesanteur. " La vie religieuse, elle, c'est " le joug si doux du Christ ". S. Grégoire l'a dit: " Quel fardeau met-il sur les épaules de notre âme, celui qui commande de fuir les désirs troublants, qui enseigne à éviter les chemins laborieux de ce monde? " A ceux qui prennent sur eux ce joug très doux il promet, pour se refaire, la jouissance de Dieu et l'éternel repos de l'âme. A quoi daigne nous conduire celui-là même qui nous en a fait la promesse, Jésus Christ, notre Seigneur, qui est au-dessus de tout, Dieu béni pour l'éternité. Amen.

3. Cái tháp mà người ta xây, đó là sự hoàn hảo đời sống Kitô hữu. Phí tổn cần thiết để xây dựng nó, đó chính là sự từ bỏ của cải của mình; không ai nghi ngờ hoặc suy tính mình muốn có sự phí tổn, hoặc mình muốn xây cái tháp nếu mình có phí tổn; nhưng điều phải phán đoán là coi cho biết người ta có đủ phí tổn không. Cũng vậy, điều phải suy tính là người ta có từ bỏ mọi cái gì mình chiếm hữu không; bởi vì nếu sự từ bỏ này không thật sự mà sự từ bỏ này tiêu biểu của cải làm phí tổn phải có, thì theo sự xác định cũng ở trong Phúc âm thánh Luca (14,33), người ta không thể trở nên môn đệ của Chúa Kitô, nghĩa là xây cái tháp. Sự sợ hãi mà một số người bị dao động, sự âu lo cho biết một khi vào dòng rồi họ có thể đạt tới sự hoàn hảo không, là điều phi lý và gặp sự mâu thuẫn ở nơi gương của rất nhiều người. Như vậy, thánh Augustinô (Conf. 8,11) nói: “Về phía mà tôi đã hướng mặt trông xem và là nơi tôi run rẩy không dám đi qua, tôi chiêm ngưỡng cái hình trinh khiết và cao quí của sự tiết dục khích lệ tôi đến gần mà không sợ hãi và cái hình này, để đón tiếp tôi và ôm choàng, giơ đến tôi hai bàn tay của mình đầy nhiều gương sáng tốt đẹp. Đó là đám đông trẻ con, con trai, con gái, vô số thanh niên, mọi lứa tuổi, các bà góa nghiêm trang, các người nữ đồng trinh tóc bạc. Cái hình đó kêu mời tôi bằng cái mỉm cười đầy khích lệ. Đó dường như họ nói với tôi rằng: “Sao! Anh hắn không thể làm điều những kẻ nọ và kẻ kia đã có thể sao? Vậy anh có tin họ đã có thể làm điều đó do chính họ, và không phải là do Thiên Chúa của họ sao? Tại sao anh đứng chính ở trong anh? Tôi nói cái gì: “Anh đứng, trong khi anh không đứng thẳng, nào tiến lên, anh hãy trắn mình vào trong tay Thiên Chúa. Anh đừng sợ hãi. Người không rút lui đi và để anh ngã xuống đâu. Anh hãy trắn mình vào tay của Người và đừng lo sợ. Người sắp tiếp nhận anh và chữa anh lành mạnh.” Còn về gương của vua Đavít, người ta trích dẫn, nó không có cái gì cần được hiểu biết với điều người ta đề cập đến ở đây; sách Chú giải nói: “Binh giáp của vua Saulê, đó là các Bí tích của luật cũ và sự nặng nề của chúng nó.” Đời sống tu sĩ, đó là chiếc ách rất êm ái dịu dàng của Chúa Kitô. Thánh Grêgôriô (Moral. 4,33) nói: “Kẻ ra lệnh phải trốn tránh các sự ước muốn làm rối loạn, kẻ dạy phải tránh các con đường gian lao vất vả của thế gian này, đặt gánh nặng thế nào trên vai linh hồn chúng ta?” Với những kẻ kê vai mang ách rất êm ái dịu dàng này, Người đã hứa ban cho sự thưởng thức Thiên Chúa và sự an nghỉ vĩnh cửu cho linh hồn, ngõ hầu họ được phục sức. Xin Đấng đã hứa ban cho chúng ta các điều này, khẳng dẫn đưa chúng ta đến đó, Người là Chúa Giêsu Kitô Chúa chúng ta, cao trọng trên hết mọi sự vật, là Thiên Chúa được chúc tụng đến muốn đời. Amen.